יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

שער הס"ד

הללו עבדי ה'

א

יוצא לאור על־ידי "חיילי בית דוד" – קבוצה ה'תשע"ד

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, ניו-יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וארבע לבריאה

קי"ב שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

חברי המערכת:
הת' שניאור זלמן שי' אייווס
הת' מנחם מענדל שי' טרבניק
הת' מנחם מענדל שי' פרבר
הת' מנחם מענדל שי' שפרינגר
•
הת' שניאור זלמן שי' מטוסוב
הת' צבי הירש שי' מיידנצ'יק
•
נסדר לדפוס ע"י:
הת' מנחם מענדל שי' דורון

Halelu avdey hashem – A
©
Published and Copyrighted by
Chayolei Beis Dovid
770 Eastern Parkway, Brooklyn NY 11213
5774 · 2014
Printed in the Holy Land

פתח דבר

נהוג בעולם הישיבות, אשר מפעם לפעם מעלים תלמידי הישיבה מחידושיהם על הכתב ומפרסמים אותם בשער בת רבים. הנהגה זו התפשטה ביותר וביותר בישיבות חב"ד־ליובאוויטש ברחבי תבל, ומהן לכלל עולם התורה. זאת, בהתאם להוראותיו של נשיא דורנו, הוד כבוד קדושת אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, במכתביו ובשיחותיו, ברבים וביחידות.

התבטאויותיו של הרבי אודות ענין חשוב זה, נפלאות המה ביותר[1]. החל מכך שכתיבה והוצאה לאור של קבצים מעין אלו, קשורה בעיקר ענינם של תלמידי התמימים, אשר "תורתם־אומנותם" כפשוטו, ויושבים והוגים בה משך כל שעות היום. במשנה תוספת, הרי ענין זה מוסיף בחיות ובתענוג בלימוד התורה. ועוד וגם זה עיקר: הפצת התורה המיוחדת שנגרמת במעשה יקר וחשוב זה.

ואכן, תביעותיו התדירות של הרבי לכתוב ולהוציא לאור קובצי חידושים בכל מקצועות התורה, הביאו להדפסת אלפי קבצים של חידושי־תורה בכל העולם כולו. קבצים אלו הניבו פירות נפלאים של התעוררות מחודשת בחיות ותענוג בלימוד, באופן של "דיבוק חברים" ו"פלפול תלמידים", והפצת התורה במידה ניכרת.

התעוררות מיוחדת בנושא זה ניכרת בשנה זו בישיבת תומכי תמימים המרכזית שב־770 בית משיח, אשר בס"ד רואים אור קבצים גדושים בחידושי תורה אחת לשתי שבתות, ועד כה נצברו בשנה זו למעלה מאלף (!) עמודים מלאים בהערות וביאורים בעניני גאולה ומשיח, בתורתו של משיח ובכל מקצועות התורה.

* * *

בין שאר קובצי הפלפולים והחידושים היוצאים לאור על ידי תלמידי ישיבות תות"ל ברחבי העולם, תופסים מקום מכובד, קובצי הפלפולים של

---

1) ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 249; ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 271, שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 249, וראה באריכות בהקדמה לקובץ "אהלי תורה" חוברת כג.

ישיבת תומכי תמימים המרכזית, השוכנת כבוד בבית חיינו, בית משיח – 770. אלו יצאו לאור בשנים קודמות מזמן לזמן, תחת השם: "פלפול התלמידים", ובשנים האחרונות, החל משנת התשנ"ה, החלו לצאת בקשר ובשייכות ליום הבהיר י"א־ניסן יום הולדתו של מלכנו משיחנו, כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[2].

קבצים אלו נכתבו על ידי תלמידי התמימים אשר זכו לחסות בצילו של מלך, כ"ק אד"ש מה"מ, בד׳ אמותיו הק׳, בית רבינו שבבבל, בית משיח – 770, מקום אשר הוא ביתו של כל חסיד וחסיד, אליו נשואות עיניו מראשית שנה ועד אחרית שנה, ומהווה מגדלור של חיות והתקשרות לנשיא דורנו לכל אחד ואחת מבני ישראל.

אשר מובן מכך, גודל המעלה של הלימוד והתפילה, כמו גם עצם השהיה בבית רבינו, ובפרט אצל אותה חבורת תלמידים מיוחדת – ה"קבוצה", הזוכה לשהות בבית חיינו, שנה תמימה יום־יום שעה־שעה מרישא עד גמירא, כמפורסם המעלה בזה בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ[3].

בעמדנו בזמן זכאי, **שישים וארבע שנה** לנשיאות מלכנו, הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו, "שי־למורא"[4] לכ"ק אד"ש מה"מ, קובץ חידושי תורה ובו **שישים וארבע** פלפולים, אשר נכתבו בעמל ויזע רב, על ידי תלמידי ישיבתינו הק׳, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לכבוד ס"ד שנה לנשיאותו.

את הקובץ קראנו בשם: "הללו עבדי ה'" (א־ב), על פי מלות הפסוק במזמור קי"ג – מזמור המתאים לשנותיו של כ"ק אד"ש מה"מ, החל מי"א ניסן השתא – מאה ושתים עשרה שנה.

---

2) עד עתה יצאו לאור: ׳תורתך תלמדנו׳ (י"א ניסן תשנ"ה); ׳נקדמה בפניו בתודה׳ (י"א ניסן תשנ"ו); ׳תפארת במקדשו׳ (י"א ניסן תשנ"ז), ׳אור זרוע לצדיק׳ (י"א ניסן תשנ"ח); ׳הריעו לפני המלך׳ (י"א ניסן ה׳תשנ"ט), ׳עז למלך׳ (י"א ניסן ה׳תש"ס); ׳מזמור לתודה א׳ (י"א ניסן ה׳תשס"א); ׳מזמור לתודה ב׳ (כ"ח ניסן ה׳תשס"א); ׳אשכילה בדרך תמים א׳ (יו"ד שבט ה׳תשס"ב); ׳אשכילה בדרך תמים ב׳ (י"א ניסן ה׳תשס"ב); ׳נראה בכבודו א׳ (י"א ניסן ה׳תשס"ג); ׳נראה בכבודו ב׳ (כ"ח סיון ה׳תשס"ג); ׳לשמוע בקול דברו׳ (י"א ניסן ה׳תשס"ד); ׳יערב עליו שיחי׳ (י"א ניסן ה׳תשס"ה); ׳בתוך רבים אהללנו א׳ (י"א ניסן ה׳תש"ע); ׳בתוך רבים אהללנו ב׳ (כ"ח סיון ה׳תש"ע).

3) ראה בכל זה בקובץ "קבוצה" (צפת, ה׳תשנ"ט).

4) תהלים עו, ב.

ונחלק לב' כרכים; כרך א' – יוצא לאור לכבוד י"א ניסן, יום הולדתו הקי"ב של מלכנו משיחנו, וכרך ב' – יצא לאור אי"ה לקראת כ"ף מנחם־אב, יום ההילולא של כ"ק הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל נ"ע שניאורסאהן אביו של – יבדלחט"א – כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

בכרך זה, מתפרסם כמחצית מהחומר שנאסף תחת ידינו, ל"ג פלפולים, ובכרך הבא יופיעו בע"ה ל"א פלפולים נוספים, כשביחד יכללו ב' הכרכים ס"ד פלפולים, כמניין שנות נשיאותו של אבינו רוענו, כ"ק אדמו"ר שליט"א.

* * *

הבאנו בראש "דבר־מלכות" – ב' הדרנים על מסכת שבת מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בקשר עם הסוגיות במסכת שבת הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד ברחבי תבל.

ובהמשך לזה – שלושים ושלושה (ל"ג) מפלפולי התלמידים והרבנים שיחיו אשר נחלקו לה' שערים:

א) **שער דובב שפתי ישנים** – ובו נתפרסמו בפעם הראשונה מכת"י ב' פלפולים מעזבונם של זקני חסידי חב"ד. הראשון, מאת **הגאון הרוגוצ'ובר הגה"ח רבי יוסף רוזין זצ"ל** רבה של העיר דווינסק, מתוך מכתב תשובה הלכתי שכתב לעמיתו הגה"ח הרב **יהושע נימוטין** הי"ד רבה של וויטבסק. המכתב נמסר לידינו ע"י נכדו הרה"ח ר' שניאור זלמן חאַנין, מנהל ה"ועד להפצת שיחות", ופועלנח ע"י ידידנו הנכבד הרה"ח ר' מנחם מענדל טננבוים, ירושלים עיה"ק, ותודתנו נתונה להם. לצד זה, נדפסה מערכת מכתבים ששלח הגה"ח ר' **מרדכי צבי אלפנביין** ע"ה בצעירותו ל – יבלחט"א – הגה"ח ר' **יוסף צבי סגל**, ראש כולל 'צמח צדק' אשר בירושלים עיה"ק (כיום). המכתבים נכתבו בקיצור רב המאפיין את בקיאותו הרחבה במכמני התורה, ופועלנחו בתוספת מ"מ וציונים ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" דכאן.

ב) **שער נגלה** – הכולל פלפולים בחלק הנגלה דתורה, במיוחד ממסכת שבת הנלמדת בשנה זו.

ג) **שער חסידות** – הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, "אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם[5] "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח – "לא נתאוו החכמים

5) הל' מלכים פי"ב, ב.

והנביאים לימות המשיח . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה״[6] שיוכלו לעסוק בהשגת ״דעת בוראם״ – שצריכים ״ליישר ישראל ולהכין לבם״ לכך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא״[7].

ד) **שער גאולה ומשיח** – ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה שבתורה, ובפרט בתורתו – מאמרים וליקוטי שיחות – של נשיא דורנו. זאת על פי הוראת כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א[8], ש״ההוספה בלימוד בעניני משיח והגאולה (״מלכות שבתפארת״) היא ה׳דרך ישרה׳ (הקלה והמהירה ביותר מבין כל דרכי התורה) לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש״. ובמקום אחר[9] מוסיף, שכוונת לימוד הנ״ל היא ״לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל ׳לחיות׳ בעניני משיח וגאולה, ׳לחיות עם הזמן׳ דימות המשיח, על־ידי־זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחודר גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באמצע ש׳הנה זה (המלך המשיח) בא׳״. ויתירה מזו[10]: ״לימוד אודות גאולה באופן שיפתח את הלב ועינים ואזנים – שיבינו יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם – את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש״.

ה) **שער שונות** – ובו פלפולים בענינים שונים.

* * *

לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה[11] בטעם המנהג בשנים האחרונות לכתוב על כ״ק אדוננו מורנו ורבינו את התואר המיוחד: ״מלך המשיח״, ובהקדים:

זה רבות בשנים אשר גדולי חכמי ישראל, ראשי ישיבות, רבנים, חסידים, זקנים ואנשי מעשה, מחזיקים את הרבי כ״מלך המשיח״.

דהיינו: דנוסף על כך אשר ״בכל דור ודור נולד א׳ מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל״[12], ״א׳ הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן

---

6) לשון הרמב״ם שם, ועד״ז בהל׳ תשובה פ״ט, ב.

7) לקוטי שיחות ח״ל ע׳ 172.

8) ספר השיחות תנש״א שם ע׳ 501.

9) שיחת ש״פ בלק ה׳תנש״א (שם עמ׳ 692; וראה שם ע׳ 691).

10) ספר השיחות תשנ״ב, ח״א ע׳ 152 (בתרגום מאידית).

11) מתוך קובץ ״אהלי תורה״ (כד), וראה גם בספרים ״יחי המלך המשיח״ ו״התקופה והגאולה״.

12) פירוש הברטנורא על מגילת רות.

יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'"[13]. ומוסיף בעל ה"שדי חמד" ש"בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מיהו . . על פי זה כתבו גם כן תלמידי האר"י ז"ל, שבימיו היה האר"י ז"ל"[14] – אשר בודאי חל כל הנ"ל על רבינו נשיא דורנו – הנה עוד זאת שאצל רבינו תואמים כל התנאים של אישיות מיוחדת כזו, אשר לפיהם נקבע ע"פ הלכה "הרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם[15] מתאר את אישיותו המיוחדת ופעולותיו של מלך המשיח עוד טרם שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, והוא, אשר "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" [ועל מלך זה פוסק הרמב"ם להלכה אשר "הרי זה בחזקת שהוא משיח"].

ועינינו ראו איך שאצל הרבי כבר נתקיים כל זה באופן מפליא. ונפרט בזה נקודות אחדות בלבד [ובקיצור עכ"פ], בבחי' "תן לחכם ויחכם עוד"[16]:

הרבי מרביץ תורה באופן חסר תקדים הן באמצעות ההתוועדויות ושיחות הקודש – ועדיין מרביץ – בכתבים שלו המכילים מאות ספרים עם חידושי תורה מופלאים בכל חלקי פרד"ס שבתורה, נגלה ונסתר והן בזה שהרבי ערך והביא לדפוס מאות ספרים (של רבותינו נשיאנו וכו'), וערך "מפתחות" ומראי מקומות לספרים הקיימים, בחי' "אזנים לתורה" וכו' וכו', וכן באלפי קובצי תורה שנדפסו בכל קצוי תבל ע"י ההתעוררות של הרבי, ורבבות שיעורי התורה שהוקמו בכל פנות העולם ע"י שלוחי הרבי בכל העולם וכו' [הוגה בתורה כדוד אביו כפי תושב"כ ושבע"פ].

ומאידך, הרבי לימד ש"המעשה הוא העיקר", ואשר מכל ענין בתורה, אפי' מהענינים הכי עמוקים ומופשטים לכאורה, ניתן וצריך ללמוד הוראה בפועל בעבודת ה', בהוספה בקיום התורה והמצוות, בהידור ובחיות, בעזרה גשמית ורוחנית לזולת, נתינת צדקה בפועל וכו' (וכפי שגם בזה הראה הרבי דוגמא חי' כשעמד בעצמו שעות רבות על רגליו הקדושות לחלק שטרות לצדקה בסיום כל התוועדות או שיחה בימי החול, וכן בימי ראשון, לאלפי היהודים הבאים לקבל ברכתו כידוע), ואלפים ורבבות נתחזקו ע"י בקיום התורה ומצוות בהידור ובחיות נוספת. ואצל הרבי בעצמו כל מעשה ותנועה שלו שקולים ומדודים בהתאם לפרד"ס שבתורה, באופן שיש ללמוד מזה תלי תלים של הנהגות והלכות, כפי שכבר נתבאר בכמה ספרים [עוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה].

---

13) ראה שו"ת חת"ס חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח).

14) פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

15) הל' מלכים פי"א, ד.

16) משלי ט, ט.

הרבי לא הסתפק בכך, ופתח בפעילות עניפה ומסועפת לקרב גם את אלו שרחוקים לע״ע מהתורה ומצוותי׳, והקים עולה של תורה ותשובה, ועל ידו מתקרבים רבבות מישראל לאביהם שבשמים. ע״י עשרת המבצעים הידועים אותם יזם הרבי, התחילו מאות אלפי יהודים להניח תפילין (ורבים מהם בפעם הראשונה בחייהם), לשמור כשרות, לקבוע מזוזות, טהרת המשפחה וכו׳ ומצוה גוררת מצוה. וע״י שלוחיו של הרבי וה״בתי חב״ד״ הפזורים ונטועים בכל העולם, ההתעוררות הזו נוגעת גם ב״נדחי ישראל״ הרחוקים והנדחים ביותר [יכוף כל ישראל לילך בה].

הרבי שם דגש מיוחד לחזק עניני תורה ומצוות – שמאיזה סיבה היו מוזנחים גם אצל יראים ושלמים. ומהם: עורר על בדיקת תפילין ומזוזות, ועי״ז הציל אלפים ורבבות מישראל מהנחת תפילין פסולות ומקביעת מזוזות פסולות ר״ל, כידוע ומפורסם. וזאת בתוך שאר פעולות חיזוק הדת שעמדו בראש מעיניו של הרבי [ולחזק בדקה].

הרבי ניהל תעמולה מיוחדה באופן מופלא בגשמיות וברוחניות לנצחונם של ישראל בכל המלחמות מלחמת סיני, מלחמת ששת הימים, מלחמת יום הכיפורים, מלחמת של״ג ומלחמת המפרץ וכן ניהל תעמולה מיוחדה נגד החזרת השטחים המסכנת אלפי יהודים ר״ל, וכן ניהל תעמולה מיוחדה לתקן את החוק האומלל של ״מיהו יהודי״ שיהיה כתוב ברור ״כהלכה״ [וילחום מלחמת ד׳].

ויש להאריך בכ״ז כהנה וכהנה, ואכ״מ. ומטעם זה הרי רבות בשנים שגדולי ישראל רצו ליתן על רבינו את התואר המיוחד ״מלך המשיח״, אלא שבמשך שנים רבות, הרבי לא הרשה בשו״א שיכריזו עליו ברבים ובפרסום את התואר ״מלך המשיח״. אולם בזמן האחרון – לאחרי שהרבי הודיע[17] שכבר התקיים הסימן ש״משיח עומד על גג ביהמ״ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם״ וחזר כו״כ פעמים על דברי נבואתו הברורה[18] ש״הנה זה (משיח) בא״, וצוה לנו[19] ״עשו כל אשר ביכלתכם . . להביא בפועל את משיח צדקנו . .״ – הנה אחרי כ״ז זכינו ג״כ שהרבי נתן את רשותו המפורשת להשתמש – בכו״כ ענינים – ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד ״מלך המשיח״ ולעין כל עודד הרבי את שירת החסידים ״יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד״, שפורסמה – בהסכמתו – בכל רחבי תבל.

מני אז היחס לכ״ק אדוננו מורנו ורבינו כ״מלך המשיח״, נתגלה גם בפרסום.

---

17) שיחות חורף ה׳תנש״א ואילך.

18) שיחת ש״פ שופטים ה׳תנש״א.

19) שיחת כ״ח ניסן ה׳תנש״א.

* * *

ובעומדנו ביום זכאי – יום הולדתו של נשיא הדור השביעי, אשר הודיע שכבר נסתיימה כל עבודת הבירורים בדורנו זה, ובהיותנו כבר בשנת העשרים (!) מאז ההעלם והסתר הכי גדול שלא היה מעודו, כשאיננו זוכים לראות בעיני בשר את נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולעת כזאת פורצת מלב כולנו הצעקה והזעקה: עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו!

יהי רצון שתיכף ומי"ד ממ"ש נזכה למימוש כל דבריו הקדושים ובכללם הנבואה העיקרית: "לאלתר לגאולה, ותיכף ומיד ממש, הנה זה (משיח) בא". ובאופן אשר "מלך ביופיו תחזינה עינינו", "ולא יכנף עוד מוריך, והיו עיניך רואות את מוריך", בהתגלותו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ונשמע תורה חדשה מפיו – "תורה חדשה מאיתי תצא" – תיכף ומי"ד ממ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

יום הבהיר – י"א ניסן, ימות המשיח[20]
הי' **ת**הא **ש**נת **ד**ברי **ע**צמות,
קי"ב שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
וס"ד שנה לנשיאותו

20) לשון כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 173 ; וכן בכמה מענות פרטיות, החל מי"א ניסן ה'תנש"א.

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו - התמימים בפרט

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש

◆

נדפס על ידי תלמידי התמימים
תות"ל - בית משיח - 770

יחי אדוננו מורנו ורבינו
מלך המשיח לעולם ועד

צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיורה הוראות . . עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

(משיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א – מוגה – תרגום מאידית)

תוכן ענינים

דבר מלכות

הדרן על מסכת שבת (א) ..... כד
משיחת ש"פ בשלח תשכ"ב, לקו"ש חי"ד

מקשה בסדר המשנה "(שפוקקין) ומודדין וקושרין בשבת" / מבאר גדר מלאכת קושר / משליך לענין קשר שאינו של קיימא / דעת חכמים בעקירה והנחה / מקשר לדין חצי שיעור במלאכות שבת / הטעם שלא גזרו חכמים לאסור קשר שאינו של קיימא במקום מצווה / מבאר ע"פ פנימיות הענינים סדר המשנה הנ"ל

הדרן על מסכת שבת (ב)..... לב
משיחת ש"פ בשלח תשמ"ח

מבאר קישור סיום המסכת לתחילתה בפנימיות הענינים / ענינו של יום השבת – עליית העולמות / ענין הד' רשויות ומלאכת הוצאה / מסביר באופן העבודה שעל ידה פועלים ענין השבת המחולקת לג' אופנים – פוקקין ומודדין וקושרין

•

שער דובב שפתי ישנים

א. בענין מתעסק ואינו מתכוין ..... לו
הגאון החסידי רבי יוסף רוזין זצ"ל – הגאון מרוגוצ'וב

מבאר דלר"מ שימוש במוך לא חשיב השחתה / מבאר דעיקר האיסור דדרך איברים הוא בערוה דוקא / מחלק בין גילוי עריות דגם גרם אסור לנשים המסולולות כו' דגרם מותר / שקו"ט בדין גרם בכ"מ בש"ס / מחלק בין הנחת מוך לפני התשמיש להנחתו לאחריו

ב. בענין מתעסק ואינו מתכוין ..... נד
הגה"ח הרב מרדכי צבי ע"ה אלפנביין

מביא מחלוקת אביי ורבא בדין מתעסק ואינו מתכוין, ושיטות רש"י ותוס' בזה / מקדים ביאור הר"ן במחלוקת אביי ורבא בדין ריחא / מביא קושיות הקובץ שיעורים בזה / מביא ביאור הקוב"ש ע"פ גדר איסורי מעשה / מבאר החילוק בין הנ"ל לאיסורי אכילה / מבאר הצ"ע של הקוב"ש בהקדים טעם שיטת ר"י / מברר טעם שיטת ר"ש לפי"ז / מבאר דברי הר"ן בהתאם לשיטתייהו / מקשה בחילוק הקוב"ש בין אכילה להנאה / מבאר חילוק הנ"ל באו"א קצת / מבאר דעת הר"ן בפטור איסורי הנאה אפי' בפסיק רישי' / מבאר הנ"ל לשיטת תוס' / מבאר טעמה / מבאר הנ"ל לפי"ז / דוחה ביאור הקוב"ש בחילוק שבין מתעסק לאי"מ / מביא ביאור חדש בחילוק הנ"ל / מבאר שיטת תוס' עפ"ז / מבאר שיטת הר"ן בזה

שער נגלה

ג. בדין עמוד ט' ברה"ר לשיטת רש"י ..... סח

הרה"ג הרב אברהם שי' אזדבא, מראשי הישיבה, מד"א וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס

מביא קושיית רעק"א בסתירת דברי רש"י ודוחה אופנים לתרצה / מבאר מחלוקת אביי ורבא בחורי רה"ר / עפ"ז מבאר החילוק בין עמוד ברה"ר לאסקופה / בזה מבאר כמה דיוקים בל' הגמ' ורש"י / חוקר בגדר שטח העמוד ובזה מבאר דקדוק דברי רש"י

ד. בגדר הבאת השולחן בליל הסדר ..... עג

הרה"ג הרב יוסף ישעי' שי' ברוין, מד"א וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס

מביא דברי הרמב"ם בחיוב הבאת השולחן בליל ט"ו ומדקדק בדבריו / מחלק בין שיטת הרמב"ם ושיטת אדה"ז בגדר חיוב ההבאה / מקשה במה שפסק הרמב"ם כבן תימא לכאורה / מבאר שישנם ב' דינים בחיוב הצלי' דקרבן פסח ובחגיגה ישנו דין א' מהם / עפ"ז מבאר סוגיית הגמ' שתולה דין ברכת הפסח והזבח בדין הניתנין בשפיכה ובזריקה / מבאר החילוק בין דין הבאת הפסח להבאת ב' התבשילין בזה"ז / מביא סתירת דברי הרמב"ם בדין אכילת הקדשים צלי / מחדש בגדר אכילת מתנות כהונה שהוא דין בשלימות הנתינה / מבאר דין למשחה מצד החפצא דהקרבן ומצד הגברא

ה. בענין קברי עכו"ם אי מטמאין ..... פב

הרה"ג הרב אהרן יעקב שי' שווי, מד"א וחבר הבד"ץ דק"ק קראון הייטס

מביא דברי המנחה חדשה בביאור דברי התוס' שאלי' דחויי קא מדחי / מקשה על דבריו שהרי להלכה ישנו חילוק בין מגע ומשא לאהל / מנסה ליישב עפ"י הא דקברי צדיקים מטמאים במגע ודוחה זאת / מיישב עפ"י דברי המהר"ץ חיות בענין תורה לא בשמים היא

ו. גדר כרמלית לשיטות הראשונים ..... פו

הרה"ג הרב שניאור זלמן הלוי שי' לבקובסקי, ראש הישיבה

מביא שיטות רש"י תוס' והרמב"ם בפי' לשון כרמלית ומברר מהו יסוד מחלוקתם / חוקר בגדר כרמלית ומבאר הנפק"מ מזה / מבאר שיטת תוס' בגדר כרמלית ובזה מבאר קושייתם בענין קרפף / מבאר שיטת רש"י בגדר כרמלית / מבאר שיטת הרמב"ם ואדה"ז בגדר כרמלית ובזה מתרץ שיטתם המוקשה

ז. אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך ..... צ

הת' יעקב שי' אברהם

מביא את תי' התוס' בסתירה משבת לעירובין / מבאר הנפק"מ בין התי' ומביא קושיית המהר"צ חיות בזה / מביא דברי הגמ' בקידושין וקושיית הגליון הש"ס / מבאר הדיעות במחלוקות האמוראים ובזה מתרץ קושיית גלה"ש / חותר להבין סברות המחלוקת / מביא שתי מטרות בלימוד התורה וב' סוגי העבודות בהתאם לזה / מביא דברי כ"ק אד"ש בענין שיטת רבי ובזה מבאר מחלוקתו עם רשב"ג / אופן שני בביאור המחלוקת הנ"ל וביאור מחלוקת ר"ע וחכמים

ח. במחלוקת רש"י ותוס' בגדר "יחלוקו" בטלית ..... קא

הת' מיכאל שי' אדרעי

מביא שיטת רש"י שבב' טוענים אני ארגתי' – הדין דיהא מונח דאיכא ודאי רמאי / מקשה דבשנים אדוקים בשטר איכא ודאי רמאי והדין דיחלוקו / מחלק דאדוקים הוא בגוף הטלית ויש מוחזק ואילו אוחזים הוא בכרכשתא ויש רק חזקה ע"פ טענה / מביא שיטת התוס' דבב' טוענים אני ארגתי' יחלוקו בשבועה / מקדים שיטת התוס' בגדר יחלוקו דהוא מספק / מבאר בזה דבאני ארגתי' יש ספק ושניהם אוחזין ולכן יחלוקו ואילו דלרש"י יחלוקו הוא דין ודאי / מייסד מחלוקתם דלרש"י מסתכלים על הגברא ולתוס' על החפצא / מציע דלשיטתייהו אזלי בפירוש דרדא דממונא

ט. שיטת רש"י ותוס' בגדר אוחזין ..... קיב
הת' שניאור זלמן שי' אייווס

מקשה בדברי רש"י ותוס' דכאן כתבו דתפסי בכל וכאן דתפסי בחצי / חוקר האם יחלוקו הוא בוודאות או מספק / מקשה לתוס' שמדמים טלית למנה שלישי ושטר / מביא הירושלמי בסיום המסכת וקישור כ"ק אד"ש מה"מ הסיום ההתחלה / מקשה דדומה רק במילים ולא בתוכן / מחדש דבכל תפיסה יש חזקה ומוחזק / מחלק דמצד חזקה תפיסי בכולה ומצד מוחזק תפיסי בחצי / מתרץ בזה כל הקושיות על רש"י ותוס' / מבאר בזה דברי הרמב"ן בגדר תפיסה / מבאר בזה סוגיית טלית מוזהבת

י. בענין קלוטה כמי שהונחה ..... קלב
הת' מנחם מענדל שי' ויינר

מביא מחלוקת הראשונים בקלוטה במקום פטור / מקדים במחלוקת הראשונים בקלוטה באותה רשות / מבאר הסברא דקלוטה בב' אופנים / תולה בזה המחלוקות הנ"ל זב"ז / מבאר דרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו בגדר עקירה / מוסיף לבאר דאזלי לשיטתייהו בפטורי המשנה

יא. בענין חיוב מעביר ד"א ברה"ר ..... קלז
הת' שניאור זלמן שי' טל

מביא הספק של ריב"א בקלוטה לר"ע ומהלך לבן עזאי לאחר ד"א / מביא ביאור הגרעק"א דריב"א נסתפק בטעם חיוב מעביר ד"א ברה"ר / מבאר באו"א שנסתפק בדברי בעה"מ / מקשה ע"ז מהספק הא' דריב"א / מקדים קושיית המהרש"א ומדייק בדברי הראשונים / מבאר דפשיטא לריב"א כדבריהם בקלוטה ובמהלך מספקא לי' / מיישב בזה קושיות הנ"ל / מבאר הספק בדברי בעה"מ

יב. עקירת גופו אי הוי עקירה ..... קמד
הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

מביא ביאור ה'ראש יוסף' בסוגיא דעקירת גופו / מקדים לבאר בגדר הימצאות ברשות / חוקר בגדר עקירה ובגדר מקום העקירה / מבאר דרש"י ותוס' נחלקו בב' צדדי החקירות / מבאר עפ"ז דברי רש"י שצ"ל עקירה בארץ / פושט את הספק דעקירת גופו מצד תנועת הגוף / מבאר באופן נוסף דהספק הוא מצד הסתירה בין גוף לחפץ

יג. שיטות רש"י ותוס' במוכר שדה ונמצאת שאינה שלו ..... קנא
הת' יצחק מאיר שי' מיידנצ'יק

מביא שלרש"י איירי בגזלה משובחת ולתוס' בגזלה ריקנית / מוכיח שלרש"י בגזלה ריקנית הנגזל משלם גם שבח היתר על היציאה דלא כתוס' / מקשה בשיטת רש"י בפשט, בדין ושסותר דברי עצמו / מבאר שלתוס' הוה יורד שלא ברשות ולרש"י הוה ברשות / מתרץ בזה כל הקושיות / מייסד הסברות בזה שקרקע אינה נגזלת אם הוא בעצם או בפועל

יד. בטעם דברי עולא דאין רה"ר בבבל ..... קסא
הת' פנחס צבי שי' מרגליות

מביא דברי המאירי בטעם שאין רה"ר בבבל ומקשה ע"ז / מביא ביאור הפרדס בזה ומבאר עפ"ז שיטת רש"י / מיישב דברי המאירי והצ"ע בזה / מיישב דברי החולקים על רש"י / מביא דברי הרמב"ם וביאור החכמ"ש בזה / דן בדברי החכמ"ש ומבאר עפ"ז מחלוקת רש"י והרמב"ם / מביא נפק"מ בין רש"י והרמב"ם מהגמ' בברכות / מקשה לשיטת הרמב"ם ומבאר ע"פ הצפענ"ח

טו. בגדרי טעה בדבר מצוה ..... קסט
הת' צמח צדק שי' עובדיה

מביא מחלוקת ר"א ור"י בדין טועה בדבר מצוה וההלכה בזה / מביא שיטת החת"ס דהיכול להפקיע עצמו מהמצוה לא מיפטר משום טעה בדבר מצווה ומקשה מדבריו במ"א / מחלק בין המקרים השונים ובזה מתרץ / מתרץ קושיית האחרונים בטעם דלא גזרו שמא יעבירנו בפסח ע"פ האשכול והסמ"ג / מיישב דברי התוי"ט והערוך לנר בדין טעה בדבר מצוה בצדקה

טז. ב' כוחות באדם אחד ..... קעד
הת' משה חיים שי' פיזם

מביא ספק הגמ' בנוגע לעקר הוא ממקומו וקיבלו / מביא ביאור הטו"א שהספק בגדר שניים שעשאוה / מביא ביאור תוס' הרא"ש ומבארו בב' אופנים / אופן הא' – ספק אם הזורק השתתף בהנחה אם לאו / אופן ב' – ספק אם המקבל עשה הנחה / מבאר מדוע לתוס' הרא"ש אין מסתבר להסתפק בזה משא"כ לרש"י

יז. בגדר "מהלך כמי שעומד" ו"קלוטה כמי שהונחה" לב"ע ור"ע ..... קעט
הת' מנחם מענדל שי' פרבר

מביא מחלוקת הראשונים בטעם דמהלך כעומד אם הוא מצד חילוק רשויות / מביא קושיית התוס' מדוע לא פטרינן נמי בד"א ברה"ר והתירוץ ע"ז / מביא ספיקות ריב"א ומחלוקת תוס' הרא"ש עליו בזה / חוקר בדין מהלך כעומד האם הוא קיים תוך ד"א או שאינו כלל / מבאר דריב"א ותוס' הרא"ש פליגי בב' צדדי החקירה / מוכיח כן מדיוקי הלשונות שבהם / מבאר עפ"ז הטעם דריב"א נסתפק ותוס' הרא"ש כתב דאין ראוי להסתפק בזה

יח. מחלוקת רש"י ותוס' במסירת מפתח ..... קפד
הת' שניאור זלמן שי' שמולביץ

מביא שיטת רש"י שמסירת מפתח הוא קנין השכירות וקושיות התוס' דהוה רק לך חזק וקני / מפלפל בביאורי האחרונים ומשאיר בצ"ע / מציע פירוש חדש דלרש"י הוה קנין וגם לך חזק וקני / מביא מחלוקות הראשונים אם הוכחת בעלות הוא סוג קנין חזקה ומהו החסרון במבריח ארי / דוחה ביאור ה'מי טל' / מבאר דלרשב"ם הוכחת בעלות הוה סוג מיוחד של קנין חזקה / מבאר שיטת התוס' דאינו סוג מיוחד רק דבכל חזקה אחרת צריך להיות הוכחת בעלות / מבאר בזה שיטת רש"י

שער חסידות

יט. יש הנברא – "כלי" לעצמות ..... קצו
הרה"ת מיכאל חנוך שי' גאלאמב, משפיע בישיבה

תמי' במה שמחדש כ"ק אד"ש שעוה"ז הוא "כלי" לעצמות כמו שהרגל "כלי" והרצון / בהקדים הסתירה לכאורה בין שעהיוה"א לאגה"ק בסיבת התהוות הנברא ליש / ע"פ ישוב הסתירה יובן חידוש הנ"ל, וכן בהעבודה דבחי' עקב – קב"ע / חלק שני: יסוד ביאור הנת"ל הוא מושג כללי בהשתלשלות ועד למעלה מעלה / דוגמת המושג בנגלה והשייך לתקופתנו

כ. "חביל גופייהו" דוקא אחר מ"ת..... רח
הת' אפרים פישל זאב שי' זלמנוב

מביא דברי התניא דגוף היהודי נדמה בחומריותו לגופי או"ה, ומבאר דהא דחביל גופייהו הוא לאחר הבחירה / מביא דברי הפנים יפות המחלק בין קודם ואחרי מ"ת / מקשה דהאבות קיימו התורה וא"כ גם אז חביל גופייהו / מחלק ע"פ התוס' בקידושין דאחר מ"ת הוי מצווה ועושה ודוחה / מבאר ע"ד החסידות דאחר שאמרו נעשה ונשמע נעשה הביטול והעדר המציאות / מבאר באופן חדש דאחר מ"ת נשתנה גופם בעצם ע"י הקבלה ומיישב בזה הפנ"י / מקשה על דברי כ"ק אד"ש מה"מ דלכאורה אין מעלה זו למעלה מקיום תומ"צ / מחדש דהוי דבר שבעצם טבעם ומוסיף ע"פ התוס' וחת"ס ובית שערים / מקשר לגמ' בע"ז הני אמוראי דשתי בגילויא כו'

כא. ביטול ושמחה ..... ריד
הת' שלום שי' מישולובין

מביא דהעובד בקב"ע יהי' בשמחה ע"י התקשרות לצדיקים / מביא המבארים שעי"ז יש חיבור מושלם דמציאות וביטול / מקשה דא"כ למה דווקא כאן קשה איך יהי' בשמחה / מחלק דכאן אין לו מציאות ורק שמח / מבאר בזה קשר הקושיא דווקא לכאן / מביא ביטול יותר עמוק שמציאותו גופא הוא מציאות האדון / מקשר זה עם הביאור ב"מאלי'" / מבאר ביטול זה ע"פ ביאור חדש בביטול העולמות שמציאותם הוא העצמות ולא רק שנבראים על ידו / מבאר דע"י התקשרות מגיע לביטול העמוק וממילא הוא בשמחה

שער גאולה ומשיח

כב. ההכנה בזה"ז להלכה כב"ש לעת"ל ..... רכו
הת' מנחם מענדל שי' דורון

מביא דברי כ"ק אד"ש שלעת"ל יתעלו לדרגת ב"ש / מקשה במה מתבטאת ההכנה לזה / מוכיח שבגלות מבררים רע הנעלם (דרגת ב"ש) / מבאר שהו"ע לימוד פנימיות התורה / מקשה מה היתה העבודה קודם התגלות פנימיות התורה / מבאר שעבודת ההכנה לזה גם ע"י מסירת מציאותו לאלוקות

כג. זמן קיום היעוד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" .....רלא
הת' דניאל שלום שי' הושיאר

מביא הסתירה לגבי זמן העברת רוח הטומאה האם בימוה"מ או בתחה"מ / מביא היישוב בגן המלך שבתחילה יתבטל קצת ואח"כ בתחה"מ יתבטל לגמרי / מבאר עפ"ז הטעם שיצטרכו לפרה אדומה אחר שיעביר רוח הטומאה / דוחה פי' זה ע"פ המבואר שבתחילת ימוה"מ תתבטל רוח הטומאה לגמרי / מביא פלוגתת הרמב"ם ורמב"ן לגבי זמן שלימות קבלת השכר / מיישב דפליגי בב' הזמנים הנ"ל בביטול הרע ומוכיח כן במקורות שהובאו לעיל / מתרץ הקושיא מפרה אדומה / נפק"מ למעשה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

כד. הזכרת מלכות בית דוד בבונה ירושלים .....רלט
הת' אליהו נחמי' שי' הכהן הנדל

מביא שיטות הראשונים בטעם הזכרת מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים / מביא דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בביאור הקשר בין בחירת הקב"ה בדוד לבחירתו בירושלים / עפ"ז מבאר סברות ג' השיטות / דוחר הביאור ומבאר המחלוקת באופן אחר / מקשר זאת למחלוקת בענין בניית ביהמ"ק הג' - מי יבנהו

כה.בשיטת הרמב"ם בעניין "מצוות בטלות לעת"ל" ..... רמד
הת' יוסף שי' הרוניין

מביא קושיית כ"ק אד"ש בסתירת דברי הרמב"ם / מקשה דלכאורה אין להכריח שיטת הרמב"ם בזה / מבאר ההכרח בביאור שיטת הרמב"ם / מבאר בפשטות החילוק בין המשנה לברייתא / מבאר גדר פטור המת במצוות / עפ"ז מבאר בעומק החילוק בין המשנה לברייתא / מבאר הטעם שמתי יחזקאל היו חייבים במצוות

כו. האם הגולה לעיר מקלט יזכה לבוא לביהמ"ק ..... רנא
הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

מביא סתירה בעניין יציאת הגולה מעיר מקלטו לעת"ל / מתרץ שיצא בתקופה השניה / לדעת הרמב"ם מתרץ שיצא בזמן התחי' שיבטלו ערי מקלט / מביא סתירה בעניין המיתה לע"ל / מיישב שתהי' מיתה בימוה"מ / עפ"ז מבאר באופן נוסף שהגולה יצא במיתת הכה"ג / דוחה זאת מדברי כ"ק אד"ש מה"מ שאי"ז מיתה כפשוטה / מבאר שהגולה יצא מצד ביטול הטעמים לגלותו / מבאר באופן נוסף – מצד תחיית הנרצח

כז. עיסוק במדרשות הגאולה בימינו אלה – ימות המשיח ..... רנח
הת' יחיאל שי' יעקובויץ

מביא פסק הרמב"ם שלא לעסוק במדרשות הגאולה ומקורו לכאורה / מבאר עפ"ז הוראת כ"ק אד"ש מה"מ לעסוק (גם) במדרשים בעניני גאולה / מקדים קושיא בנוגע ל"כלו כל הקיצין" בזמננו / מבאר ע"פ שיטתייהו דר' אסי ור' זירא / דוחה עפ"ז הסברא הנ"ל במקור הרמב"ם / חוזר ומברר טעם האיסור בדחיית סברות שונות / מבאר ע"פ לשון הרמב"ם עצמו / מבאר עפ"ז החילוק שבנוגע לזמננו / מבאר הוכחות כ"ק אד"ש מה"מ ממדרשים / מבאר החילוק שבין לימוד עניני גאו"מ קודם התגלות משיח ללימוד עתה / מוסיף עומק בהנ"ל

כח.תרומות לביהמ"ק בימינו אלה – ימות המשיח ..... רסט
הת' יחיאל שי' יעקובויץ

מביא האיסור לתרום לבדק הבית בזה"ז / מברר בטעם האיסור, ואפשריות בנין הבית בזה"ז / מבאר דישנה הצלחת "חזקת משיח" בזמננו / מבאר עפ"ז "מעשה רב" שקיבל תרומה לבנין הבית / מכריח חלות ההקדש ב"מעשה רב" הנ"ל / מקשה מהצורך במלחמת עמלק / מבאר שיטת כ"ק אד"ש מה"מ בזה / מביא דברי הרמב"ם שנמחה זכר עמלק / מקשה מהוראות כ"ק אד"ש מה"מ בשנת תשנ"ג ומיישב הקושיא / מקשה בהצורך לתרום כשנמצאים במצב ד"זכו" / מבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להקמת המשכן / מוסיף ביאור עפ"ז בשלילת מגביות לבנין ביהמ"ק / מקשה על ההכרח במשיח ודאי בכדי לבנות הבית / מכריח דכ"ה שיטת כ"ק אד"ש מה"מ / מבאר גדרו של בן כוזיבא ומה שבזמן ריב"ח יכלו לבנות המקדש בלא משיח / מקשה מאי הצורך לכתוב חיובי קרבנות / מבאר החילוק בין זמן רי"ש וריב"ח לזמננו / מוסיף ביאור בכהנ"ל / מביא ביאור יסודי בתיווך כ"ק אד"ש מה"מ / מכריח דג' התיווכים הם דרגות ב"לא זכו" / מוסיף עומק בתיווך הנ"ל / מביא ביאור פנימי בהכשר זמננו לבנין ביהמ"ק / מבאר הצורך לתרום כשביהמ"ק מוכן למעלה / מקשה איך יכול מה"מ לבנות הבית בשבת, ומביא א' התי' בזה / דוחה תי' הנ"ל ומבאר ע"פ שיחה דומה / מבאר הצורך ב"ובקשו . . את דוד מלכם" / מבאר דיוק כ"ק אד"ש מה"מ ב"הכתר דמרחשון" / מבאר הסתירה הנ"ל

כט.בסוגיא דעתידין בתי כנסיות שיקבעו בא"י ..... שב
הת' לוי שי' ליברוב

מביא ביאור אב"י ופ"ת שכוונת הגמ' לכל ארץ העמים / מקשה מדוע הזכירה הגמ' בבל דווקא ומבאר ע"פ קונטרס בית רבינו שבבבל / מעיין בדינם של ביהכנ"ס שבא"י בגאולה אם יעקרו ממקומם / מבאר דירושלים תתפשט על כל א"י ומבאר עפ"ז סתירה בקונטרס / דוחה הביאור הנ"ל ונשאר בצ"ע בדברי המהרש"א / מביא קושיית המג"א על התוס' וביאור הפמ"ג ודוחק / דוחה ביאורו שאין זה דעת כ"ק אד"ש מה"מ / דוחה ביאור נת"ח ומבאר ע"פ דברי ק' בקונטרס הנ"ל

ל. ביאורים ודיוקים בהדרן על הרמב"ם – תשמ"ו ..... שי

הת' שניאור זלמן שי' מטוסוב

מביא תוכן השיחה בקיצור ומקשה מה הצורך בהקדמת הביאור בידיעת ה' / מבאר שעניין הגאולה – גילוי אלוקות בעולם / מבאר שזהו ע"י פעולותיו של משיח. ומבאר שזהו עניינו של משיח עצמו / עפ"ז מבאר דיוקים בשיחות התשנ"ב / מבאר שתיקון העולם הוא תוצאה מהתגלות המשי / מבאר בסיום השיחה שע"י לימוד התורה תופסים בקב"ה עצמו

לא. הברכות בראיית פני משיח ..... שכ

הת' מנחם מענדל שי' פרבר

מביא ביאור המנח"ש בעניין הברכות על מה"מ / מקשה על ברכת חכם הרזים ובפרט דאי"ז לשיטת הרמב"ם / מיישב ע"פ המשך הגמ' והצל"ח דיברכו על משיח עצמו / דוחה הביאור הנ"ל ע"פ החולקים ע"ז / מיישב דגם לשיטתם אם ישנו ראוי מברכים הנ"ל וממתיק ע"פ המאירי / מיישב הרמב"ם ע"פ ד"ח / מוסיף ביאור בהנ"ל דמשיח ה"ה גם נשי"ד / מוכיח שיטת אד"ש מה"מ שאין לברך שחלק / מביא המקשה ללב חיים שיברכו הטוב והמטיב ודוחה דבריו / מבאר הטעם שלא יברכו ע"פ מג"א וד"ח / דן ביסוד ברכת מחי' המתים ע"פ רש"י שברי"ף והמהרש"א ומבאר הטעם שלא יברכו ברכה זו / שקו"ט בברכה למי שלא ראהו מעולם ע"פ עטר"פ ומעשה בר"א ממונקטש / מחלק בין מנח"ש לל"ח / מביא צדדים שכן יברכו ברכות אלו ומסתפק בברכות אחרות אם יברכו

שונות

לב. בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי-כשרה ..... שמ

הת' שניאור זלמן שיחי' אייווס

מביא היתרי ה'נתיבים' שצער הנפש ורפואת הנפש דוחים איסור מראית עין ומה שהקשו עליו / מקדים שכבר הי' לעולמים שדחו צדיקים ות"ח / חוקר אם שיעור משתנה לפי הזמן והמקום / מביא כמה דוגמאות מתורת הרבי שלכל יהודי צער הנפש ודוחים עפ"ז מ"ע מה"ת / מחלק בין צער נפש גופני לצער נפש רוחני / מביא עוד כמה מקורות לדמות צער הנפש לצער הגוף / מגדיר איסור מראית עין כאיסור גברא ולכן לא העמידו דבריהם / מפלפל בסוגיא דאומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך ובשיטות הראשונים בזה / דן בדברי הפוסקים שדוקא כשחברו לא פשע ובשיטת אדה"ז / מבאר דברי הרבי ש"אינו כן במדת חסידות" / מעתיק תשובת ה'נחלת שבעה' שגם כשפשע / מפלפל בגדר החופשיים בזמנינו אם הם תינוקות שנשבו

לג. בפירש"י גבי "בעצם היום הזה" ..... שנו

הת' אלתר דובער שי' חסקינד

מביא פירש"י דבג' מקומות כתוב בעצם היום הזה / מקשה מדוע השמיט המילה דאברהם / מביא ביאור התורה תמימה לדברי הספרי / דוחה דברש"י א"א לתרץ כן / מקשה ומדייק בדברי רש"י / מבאר החילוק בין מילת אברהם שהיתה בכח הטבע דוקא לשאר מקומות ע"פ לקו"ש / מיישב כל הקושיות הנ"ל

שער
דבר מלכות

הדרן על מסכת שבת (א)*

משנה[1]. ומעשה בימי אביו של ר׳ צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור (החלון) בטפיח (פך של חרס) וקשרו את המקידה (כלי חרס) בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו. ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת.

א. היינו שבשבת מותר לפקוק את החלון, למדוד ולקשור קשר שאינו של קיימא[2].

[ובגמ׳ שם[3] מבואר דרק מדידה של מצוה מותרת, וכן בנוגע לקשירה מפורש בשו״ע[4] שרק לצורך מצוה מותר לקשור קשר אומן שאינו של קיימא. אולם בנוגע לפקיקה מבואר בתוס׳ שם[5] שהיא מותרת גם שלא לצורך מצוה].

וצריך להבין: הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא ״פוקקין ואח״כ ״ומודדין וקושרין״, י״ל בפשטות מפני דכך הוי עובדא, שמתחילה ״פקקו את המאור״, ואח״כ קשרו ומדדו. אבל לפי״ז הול״ל ״וקושרין (ואח״כ) ומודדין — שהרי תחלה ״קשרו את המקידה״ ואח״כ (ועי״ז) מדדו ״לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו״.

וגם את״ל דהטעם להקדמת דין ד״פוקקין הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא, כ״א גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס׳[6]) שבשתי תיבות הסדר הוא זו ואצ״ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש

*) משיחת ש״פ בשלח ה׳תשכ״ב, נדפס בלקו״ש חי״ד ע׳ 12, ומשם בשינויים קלים ל״הדרנים על הש״ס״ (קה״ת, ברוקלין תשנ״ד) עמ׳ ל, וכך נדפס לקמן.

1) קנז, א. וראה שבת קכה, ב ואילך.

2) פרש״י שם ד״ה וקושרין.

3) קנז, ב. וראה רמב״ם פכ״ד מהל׳ שבת ה״ה. שו״ע או״ח סי׳ שו ס״ז. שו״ע אדה״ז שם סעי׳ יח.

4) או״ח סי׳ שיז ס״א. שו״ע אדה״ז שם ס״ד.

5) ד״ה מדידה. וראה שבת קכה, ב ואילך. רמב״ם פכ״ב מהל׳ שבת הכ״ז. שו״ע אדה״ז סשט״ו ס״ב.

6) קידושין מא, רע״א ד״ה האיש. וראה דרכי שלום (להרב מברעזאן) מע׳ זו ואצ״ל זו. שד״ח כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס׳ שם ד״לא זו אף זו לא שייך לשנויי כו׳ אלא בשני בבות אבל בשתי תיבות לא״ משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן ״לא זו אף זו״, הוא לא רק בנידון שדין א׳ מובן מהשני בדרך ממילא ואין צורך לשנותו כלל [ע״ד קושיית הגמ׳ שם ״השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא״ — ד״בו״ לא הו״ל למיתני כלל* כיון דידעינן אותו מ״בשלוחו״], אלא גם בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין הב׳ כי אינו מובן בדרך ממילא מדין הא׳ (וכבנדו״ד דהדין ד״פוקקין״ אינו מכריח הדין ד״מודדין וקושרין״, אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרינן ״לא זו אף זו״, אלא שונה החידוש תחילה**. וי״ל שהוא ע״ד ״כיון דאתיא מדרשא חביבא לי״ (יבמות ב, ב). — אבל עפ״ז צע״ק דגם בשתי בבות צ״ל כן.

*) אין לומר דקושיית הגמ׳ היא דהול״ל נסדר הפוך (״בשלוחו״ ואח״כ ״בו״), כי אז יהי׳ בסדר ״זו ואין צריך לומר זו״, והרי גם אם תמצי לומר דבשתי תיבות אפשר לומר ״זו ואצ״ל זו״ (תוס׳ שבועות ד, ב ד״ה הסולם. וראה רשב״ם ב״ב קלב, א ד״ה גובה בסופו. וראה עצמות יוסף ובאר שבע שבפנים ההערה), הרי מוכח מדברי התוס׳ (פסחים לט, ב ד״ה לא. יומא פד, ב ד״ה מכבין. בבא קמא קה, ב ד״ה ושמואל) שסדר זה הוא דוחק גדול (והיכא שמתרץ כן בגמ׳ — עכצ״ל שזהו מפני שא״א לתרצו באופן אחר). ולהעיר מהשקו״ט האם גם בקרא כן הוא (נסמן בשדי חמד שם).

) אבל אי״ז בכלל ״זו ואצ״ל זו״ (שדוחק הוא נסמן בשוה״ג הא׳) — כי הדוחק דסדר כלל זה הוא רק היכא שע״י דין הא׳ ידוע בדרך **ממילא דין הב׳, וכפשטות הלשון ״זו **ואין צריך לומר זו**״. וראה הערה הבאה.

בו חידוש יותר[7] – ולכן בא כאן תחלה דין "דפוקקין משום יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע"פ דדמי לבנין – הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס'[8]), משא"כ מדידה וקשירה שהתירו רק לצורך מצוה, כנ"ל – טעם זה אינו שייך להקדמת "ומודדין" ל"קושרין", דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה – מסתבר שהסדר במשנה צ"ל ע"פ סדרן במעשה בפועל – קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאו' בהיתר דקשירה יש חידוש יותר מבהיתר מדידה: איסור מדידה בשבת הוא "מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת"[9], משא"כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא"[10], היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

ועפ"ז פשוט יותר לאסור (מד"ס) קשירה הדומה למלאכה דאורייתא, מלאסור (מד"ס) מדידה שהיא רק מעשה חול וכו'. ולכן כשהתירו שניהן (לצורך מצוה) הרי בהיתר קשירה רבותא יתירא מבהיתר המדידה – וא"כ גם מטעם זה הול"ל תחלה "וקושרין" ואח"כ "ומודדין".

ב. ויובן כ"ז בהקדים מה ששנינו בתחלת מס' שבת[11] שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס[12]. וידועה[13] הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת[14] (גם במלאכות שבת[15])?

ומבואר[16] בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי

ואפילו את"ל דהכוונה (ראה עצמות יוסף (קידושין שם), באר שבע (נסמן בגליון הש"ס שם)) דבב' תיבות צריך לשנות רק החידוש – עכצ"ל שזהו רק באם הדין השני מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין הא', משא"כ בנדו"ד דפוקקין ומודדין וקושרין.

7) ואין להקשות מדברי התוס' ביומא (שבשוה"ג הא' להערה הקודמת) דלכן תני "מכבין ומפסיקין" לפי שהדין הב' יש בו חידוש (וע"פ הנ"ל הרי צריך לשנות החידוש תחילה) – כי אין כוונתם שבדין הב' יש בו חידוש יותר מבדין הא' (שהרי פשוט שעצם הדין שמותרין לכבות הוא עיקר ויסוד כל החידוש, ורק שבפרטים אחדים ישנו חידוש גם בדין הב'), כ"א כוונתם שדין הב' אינו מוכרח מדין הא' (מצד פרטים אלו), ולכן אי"ז בגדר "זו ואצ"ל זו" (וכנ"ל בהערה הקודמת ובשוה"ג הב' שם). אבל בכל אופן עיקר החידוש הוא "מכבין", ולכן נשנה תחילה.

8) קכו, ב ד"ה ומדבריהן.

9) שו"ע אדה"ז סי שו שם. וראה תוס' שבת שם.

10) שו"ע אדה"ז סי' שיז סעי' א.

11) וכבר העירו האחרונים על הקשירה והשייכות דתחלת מס' וסופה מברכות י, רע"א. ובתוס' שם. וראה ס' והי' ברכה. ולהעיר מס"י פ"א מ"ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

12) וראה שו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי' שמז ס"א.

13) ראה בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31. לקמן הדרן הב' למסכת נדה הערה 34.

14) יומא עד, א.

15) כ"ה דעת אדה"ז, כמפורש בשו"ע שלו סי' שמ סעי' א וסעי' ד. וראה גם בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י (שבת עד, א). מאירי (שם ג, ב – וראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל ט סעי' ו). הגהת אשר"י ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (ראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשד"ח שבהערה 13. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ח. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

16) וראה מפענ"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.

שיעור — חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה״ת.

וי״ל שעד״ז הוא גם בנוגע לקשירה — דלכאו׳ גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, ״מעשה אומן״[17], מפני שאינו קושר ״על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו׳״[18]) יש להקשות: למה לא יהי׳ אסור מה״ת מטעם חצי שיעור? —

והתירוץ הוא ע״ד הנ״ל: אי״ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ״א חצי מלאכה — חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה״דעת שישאר כן לעולם״ הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה[19], ולכן אינה אסורה מה״ת.

ג. אבל עפ״ז צריך להבין: במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד״ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים[20], שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס׳ שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה — היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד״ס — ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה[21]?

ובטעם החילוק י״ל, דאף ששניהן אסורים מד״ס, מ״מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא ״גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת״[22], מסוג הדברים ״שאסרו חכמים כו׳ גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה״[23];

משא״כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש״מד״ס נקרא זה ג״כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן״, היינו שהוא מסוג המלאכות ״שאסרו[24] חכמים כו׳ מפני שהן דומים למלאכות״[25].

---

17) הדיעות בזה ראה שו״ע אדה״ז סי׳ שיז ס״ב.

18) שו״ע אדה״ז שם ס״א.

19) ואף שבשו״ע שם מבואר ש״אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה״ת ופטור וכו׳ אבל מד״ס נק׳ זה ג״כ של קיימא כו׳״, ובזה לכאו׳ י״ל שהוא חצי שעור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור — לכמה זמן ישאר,

זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי׳ בו שינוי (גדר מחודש) — ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר משו״ת הרשב״א ח״א (סי׳ ט, תיח) במש״נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס׳ החקירה להצ״צ לד, ב ואילך. קכ, ב. עיי״ש).

ולהעיר מהתואר והגדר ״נצחי״ ששייך גם ביש לו תחילה — וא״כ הוא בגדר זמן (יונת אלם בהקדמה. פלח הרמון שער ד׳ פ״ג. לקו״ת פקודי ז, ב). ואכ״מ.

20) מאירי שבת ב, א. רע״ב ותויו״ט ריש מס׳ שבת. וראה חי׳ שפת אמת שם. ועוד.

21) וראה שבת של מי בסיום מס׳ שבת. לשון הזהב שם. חי׳ חת״ס שם. ועוד.

22) שו״ע אדה״ז סי׳ שמז ס״א מפירש״י שבת ב, א ד״ה שניהם. אבל בפירש״י אין תיבת ״מהם״. וי״ל שכוונת אדה״ז להדגיש שגזירה זו (והחששא) היא גם על מי שעושה ההנחה בלבד, והגזירה היא שלא יבוא הוא עצמו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב׳. וראה שקו״ט במפרשים בפרש״י ותוס׳ שבת ג, א ד״ה פטורי דאתי. ואכ״מ.

23) רמב״ם רפכ״א מהל׳ שבת.

24) שהמלאכות מסוג זה אינם מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא, דאל״כ למה מחלקם לב׳ סוגים, והרי סוג א׳ הוא — וראה רמב״ם רפכ״ד מהל׳ שבת: ״שאינם דומין למלאכה ואינם מביאים לידי מלאכה״ — וכדמוכח מזה שבכו״כ מלאכות האסורין מדרבנן כותב הרמב״ם (בפכ״א — כ״ג) ״מפני שהוא כ . . (מלאכה דאורייתא פלונית)״ וכיו״ב, ובכו״כ איסורים כותב (שם) ״גזירה שמא . . ״, ״גזירה משום . . ״, וכיו״ב.

25) ומה שמצינו שבכמה אופני קשר גזרינן אטו קשר של קיימא — ראה לקמן הערה 35.

ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) אינו משום גזירה שמא יבוא עי"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב); משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה (לבדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא ע"י לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה.

אבל הא גופא דורש ביאור: למה באמת לא גזרו מעיקרא דדינא גם במלאכת הקשירה שאינה של קיימא – מכיון שהיא חצי מלאכה – שהרי מקום לחשוש שמא יבוא לעשות קשר של קיימא שהיא מלאכה דאורייתא, ולכן תהא אסורה גם לצורך מצוה?

והדברים ק"ו[26]: אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה, אעפ"י שא"א לבוא ממנה למלאכה שלימה כ"א ע"י פעולה נוספת (להניחה אחרי העקירה, או להקדים להנחה – עקירה[27]), הרי כ"ש שהו"ל לגזור בקשר שאינו ש"ק שבכדי לעבור בו על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם[28] שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמתי[29] ואינו בגדר קשירה[30] שאסרה התורה[31].

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות

---

26) ולכן אין לומר בזה מ"ש התוס' (שבת כג, ב ד"ה גזירה (בסופו). וראה תוס' חולין קד, א ד"ה ומנא. נדה לג, ב ד"ה ורמינהו) "ושמא אין להשוות גזרות של חכמים זו לזו אותם שאינם במלאכה א'", כי כוונת התוס' שבמקום שאין קושיא ע"ז, אז אין להשוות גזירות ולהקשות למה פעם גזרו ופעם לא כו', אבל מובן שבמקום שישנה סתירה להגזירה (מצד הסברא וכו') צריכים לתרץ הסתירה ולבאר טעם החילוק. ועפ"ז יובן למה הרבה פעמים מפרשים חילוקי הגזירות וכיו"ב.

27) ראה לעיל הערה 22.

28) הטעם ע"ז הוא לפי שהקשרים שקשרו במשכן היו "קשרי קיימא" (שו"ע אדה"ז ר"ס שיז) – אבל ההסברה ע"ז גופא י"ל כבפנים.

29) ולהעיר מזה שהנהרות שנפסקין פ"א לשבוע (שמיטה) פסולין למי חטאת – כי מציאות המים גם בעת היותם אינה מציאות ד(מים) חיים, כ"א מציאות ד"מכזבין" (פרה פ"ח מ"ט). וראה לקו"ש ח"ו ע' 92.

30) ועפ"ז (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם היא להחשיב את פעולת הקשירה שתהי' נק' קשר אמיתי) יש מקום לומר שהיכא שישנו ענין אחר שנותן חשיבות להקשירה ג"כ חייב, גם אם אין בדעתו שישאר כן לעולם, כמו בקשירה של מצוה* דמצותי' אחשבי' (ראה בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציק' תלמודית מע' אסורו חשובו). וראה מנחת חינוך מצוה לב (סי' כא –

*) ולהעיר מזה שבש"ס דילן (שבת עד, ב) מקשה בפשטות (על הקס"ד שמלאכת קשירה במשכן היתה זו שהיו "קושרין ביתדות אהלים") "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא", אף שג"ז היתה קשירה של (מצוה) חשיבות, וכמו שמפורש בירושלמי (שבת פ"ז סה"ב) דעת ר' יסה **ע"ז** "מכיון שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם", ואף שר' יוסה פליג שם וסובר "מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה", הרי הבבלי אינו סובר כן, כדמוכח מזה שבעירובין (נה, ב) מבואר (בלי חולק): "כיון דכתיב בהו (בהעלותך ט, כ) ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו", אף שבירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם ע"ז קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופנ"מ שם). אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא עירובין, דשם הי' ציווי ה' על החני' **עצמה**, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יזוזו הקלעים. ואכ"מ.

פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה[32], שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ״א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו״ב[33]. ומכיון שאין בזה אפי׳ מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה[34], לכן לא גזרו בה[35] שמא יבוא ממקצתה לעשותה

מלאכת הקושר)*. משא״כ אם נאמר שהקשירה עצמה היא ג״כ חלק מהמלאכה מצד עצמה, והדעת שישאר כן לעולם ה״ז תנאי בהמלאכה (אבל אינה להחשיב הקשירה), אז לא יועיל מה שהיא קשירה חשובה (של מצוה) כיון שחסר תנאי, (אבל בדוחק גם אז יש מקום לשקו״ט לומר שגם התנאי של הדעת שישאר כן לעולם ענינו להחשיב הפעולה עוד יותר מכפי שהיא חשובה מצ״ע, וא״כ גם קשירה של מצוה תועיל בזה). [ופשוט שמדין זה עצמו — שלצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא — אין להביא ראי׳ שקשירת מצוה אינה מחשיבה את הקשירה, כי כאן מיירי שאין המצוה בהקשירה עצמה, כ״א ״שקושר למדוד א׳ משיעורי תורה״ וכיו״ב].

ולהעיר מקשירה דנימא דכנור דביהמ״ק (עירובין קב, ב).

ולהעיר משו״ע אדה״ז סי׳ תרנא ס״ו בנוגע לאיגוד הלולב: ״אבל אסור לעשות עניבה ע״ג קשר (ביו״ט) כיון שאינו חושש להתירו עולמית״ — שמזה משמע שאם היה בדעתו להתירו לאחר זמן הי׳ מותר, אף שזהו קשר של מצוה. אבל י״ל שמכיון שרק ״מצוה מן המובחר לאגוד הלולב כו׳״ (שם ס״ב) אינו מספיק להחשיבו. ולכאו׳ מוכרח לומר כן, דאל״כ הרי ״קשר שאינו של קיימא מה״ת כו׳ מותר לקושרו לצורך מצוה כו׳ ואפי׳ קשר מעשה אומן כו׳״ (שם סשי״ז ס״ד) — אם לא שנאמר שאיירי כשאפשר בענין אחר.

31) וכמו שהוא בצד ההפכי — שמקלקל ע״מ לתקן חייב אף שמקלקל בכלל פטור, כי מכיון שהוא ע״מ לתקן, הרי גם בעת הקלקול אינו קלקול אמיתי.

32) ובדוגמת — ולא ממש — מ״ש המ״מ (בפי״ב מהל׳ שבת ה״ב, הובא גם במג״א סי׳ שיח סקל״ו. וראה רמב״ן שבת מב, א) בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוין לתכלית זו אינה בגדר מלאכה כלל**, אפי׳ למ״ד דבר שאינו מתכוין גם בשבת

אסור מה״ת. ולהעיר מתוד״ה וצריך לעצים (שבת עג, ב).

33) היינו, דאף שהיכא שיש בדעתו שישאר כן לעולם (וחייב עלי׳) נחשבת פעולת הקשירה עצמה ג״כ חלק מהמלאכה (דהרי אם לא יקשור בפועל אינו חייב) — הרי הפי׳ בזה שהדעת שישאר כן לעולם מחשיב את הפעולה שתהי׳ פעולת מלאכה. אבל אם חסר הדעת גם הפעולה אינה כלום.

34) וע״ד המבואר בס״ג: ״ואם אינו אלא קשר א׳ בלבד בלא עניבה ע״ג אינו נקרא קשר כלל ומותר לקשרו ולהתירו אפי׳ אם עומד להתקיים לעולם״ — ואעפ״כ בנדו״ד אסור (שלא לצורך מצוה) — כי עכ״פ דומה למלאכה, משא״כ קשר א׳ אינו דומה כלל למלאכה.

35) חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו״ע אדה״ז סי׳ שיז ס״ב — כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה״ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) — שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא*: שם ס״ה — ״שרגילין לקשרו״; שם ס״ח — שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו״ב: ובס״י — ״שלפעמים נמלך ומבטלו״. משא״כ בהוצאה הרי אסרו בכל אופן.

*) וראה כלי חמדה פ׳ וילך (לא, יט). לקו״ש ח״א ע׳ 722. ובכ״מ.

) ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת המשנה פרק י מהלכות שבת הלכה יז והלכה כג. ועוד) שבלא **כוונה לצוד אין זה בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר ״אינו מתכוין (או) חסר ב״מלאכת מחשבת״) — ומתרצים על פי זה קושיית הר״ן בשבת (קו, ב) על הרשב״א בפי׳ דברי הירושלמי וכו׳.

אבל אינו כן, כי מפורש בביצה (לו, א. וכ״ה בשו״ע שם ס״ד. ובשו״ע אדה״ז שם ס״ה) שמותר לפרוס מחצלת ע״ג כוורת של דבורים כו׳ ובלבד שלא יכוין לצוד ובאופן שאינו פס״ר. ואם בלא כוונה אי״ז צידה כלל, לא איכפת לן אם הוה פס״ר. וראה חלקת יואב חאו״ח סי״א ובשוה״ג שם.

*) והא דהתירו לצורך מצוה גם מעשה אומן — י״ל דלפי שפקע האיסור כללי שיש בזה (**שדומה** למלאכה) פקעה גם הגזירה כו׳.

כולה ויעבור על איסור מה"ת[36]. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה או הנחה לחודא:

גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות[37], כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'.

ה. עפ"ז יבואר גם הטעם מה ששנו במשנה (בסיום המסכת) "מודדין ואח"כ "קושרין":

נת"ל שבקשירת קשר שאינו ש"ק שאסרוה חכמים אין שום חלק ממלאכת הקשירה דאורייתא, האיסור הוא רק מפני שדומה הקשר לקשירה גמורה מה"ת. דהיינו שאין איסורו בא מצד פעולת הקשירה, כ"א רק מפני שיש לדמותה לענין אחר, למלאכה אסורה – בלי שום שייכות אלי'. ז.א. שלולא הדמיון אין טעם לאסור הקשירה מצ"ע.

משא"כ פעולת המדידה, דאעפ"י שאין איסורה מצד שייכות למלאכה אסורה מה"ת (לא חלק ממנה ולא – דמיון אלי'), אלא שכל יסוד איסורה הוא רק מדרבנן – אולם מאידך הרי מזה גופא מוכח שאיסורה הוא מצד עצמה, מצד פעולת המדידה: "שהוא מעשה חול וזלזול שבת".

ומטעם זה מסתבר שבמדידה, שהוא בגדר איסור מצ"ע[38], יש להחמיר בה יותר מבקשירה (שאין איסורה מצ"ע, כנ"ל). ולכן כשהמשנה באה להורות ששתיהן הותרו לצורך מצוה, הרי בהיתר המדידה איכא רבותא יתירה, ומשו"ז נקטה (ע"פ דברי התוס' הנ"ל שהחידוש צריך להיות נשנה תחלה) "מודדין" תחילה ואח"כ "וקושרין".

ו. הביאור ע"פ פנימיות הענינים למה נשנו ג' ענינים אלו בהסדר של "פוקקין ומודדין וקושרין" – ובהקדים דיוק הלשון "פוקקין וכו'", בל' הווה ופעולה ודאית, ולא תנא "מותר לפקוק וכו'" וכיו"ב, שמזה משמע רמז שכן צריכים לעשות ושכן עושים תמיד:

נתבאר במ"א[39] הטעם (ע"פ פנימיות הענינים[40]) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה – מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא – עולם

---

36) ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31, עיי"ש.

37) ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה – הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה.

38) ובדוגמת מ"ש החת"ס (שו"ת או"ח סו"ס קמה) בנוגע ליו"ט שני של חגה"ש, שמכיון שטעמו הוא רק "כדי שלא לחלוק במועדות" (רמב"ם הל' קדה"ח פ"ג הי"ב), ואי"ז מטעם ספיקא דיומא, יש בזה כח של ודאי, משא"כ בשאר היו"ט ה"ז רק בגדר ספק (אף שבשאר היו"ט ה"ז ספיקא דאורייתא, ובחגה"ש ה"ז ודאי דרבנן).

39) ראה לקמן בהדרן למסכת עירובין סעיף ה' ואילך.

40) ע"פ נגלה – ראה תוס' וראשונים ריש מס' שבת.

הקליפות)[41], ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; עד״ז הוא גם בנוגע לסיום וחותם המסכת ש״הכל הולך אחר החיתום״[42], שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע״י כללות שמירת שבת (בכל פרטי׳) — וכדלקמן.

מבואר בכ״מ[43] החילוק שבין ג׳ הזמנים דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; ב) יומא דשבתא; ג) זמן מנחת שבת רעוא דכל רעוין[44] — שבליל שבת הוא עליית המלכות מבי״ע לאצילות, כי בימות החול יורדת המל׳ לבי״ע לברר בירורים, וכמ״ש[45] ״רגלי׳ יורדות גו״׳, ובליל שבת הוא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי״ע ספי׳ המל׳ כפי שהיא באצילות. אח״כ ביומא דשבתא מאיר בחי׳ נעלית יותר, בחי׳ ז״א, מדות דאצילות. ואח״כ בזמן רעוא דרעוין הוא גילוי הבחי׳ ומדריגה שלמעלה מז״א ומל׳, שממנה בא היחוד דז״א ומל׳. ולכן אומרים בתפילת ערבית של שבת ״וינוחו בה״ (מל׳), בתפילת שחרית ״וינוחו בו״ (ז״א), ובתפלת מנחה ״וינוחו בם״ (יחוד ז״א ומל׳)[46].

והנה מכיון שבליל שבת יש עליית העולמות[47], ספי׳ המל׳ מאירה בבי״ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין ב(ליל) שבת כל הקליפות[48]: בימות החול, מכיון שמל׳ יורדת לברר בירורים שבעולמות בי״ע הרי שהקליפות יש להן ״תפיסת מקום״, לכן לא נתבטלו הקליפות בהעולמות. משא״כ בשבת, מכיון שספי׳ המל׳ עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ״ש[49] ״לא יגורך רע״, לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן, שבזה (עליית המל׳ וביטול הקליפות וכו׳) שייך וקשור זה (במדה ידועה[50]) לעבודת האדם[51]. ולכן ארז״ל[52] (בנוגע לעבודת בנ״י): ״נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית״ — שמהביאורים בזה הוא ע״פ מארז״ל[53] ״רוח צפונית אינה מסובבת״, היינו שמצד הבריאה מצד עצמה הרי צד צפון, המורה על (מקור ומקום[54]) הקליפות (כמ״ש[55] ״מצפון תפתח הרעה״) פתוח הוא שישנו מקום לקליפות, אבל בשבת, שע״י עבודת בנ״י (המל׳ עולה ועי״ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו עושים וסותמים[56] את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבנ״י

---

41) תו״א צט, ד. לקו״ת תזריע כא, ג. מצה זו תר״ם פנ״ז.

42) ברכות יב, א.

43) ראה הגהות הרח״ו לזח״ב רה, ב. לקו״ת אמור, לו ב. שלח מג, א. סידור ר״ה מזמור שיר ליום השבת (קפח, א ואילך). וראה המשך תרס״ו ע׳ תקמד-ה. ועוד.

44) זח״ב פח, ב.

45) משלי ה, ה. נתבאר בלקו״ת שה״ש נא, ב. ובכ״מ.

46) ראה שו״ע אדה״ז סרס״ח ס״ו. וראה בהנסמן בשער הכולל פי״ז אות לא. וראה כף החיים אות ב׳.

47) להעיר מירוש׳ (דמאי רפ״ד) דעם הארץ בשבת — אינו משקר.

48) ראה זח״ב קלה, ב. וראה בארוכה סה״מ להצ״צ — מצות לא תבערו אש. ובכ״מ.

49) תהלים ה, ה.

50) וכידוע בבי׳ מש״נ לעשות את השבת אף דשבת מיקדשא וקיימא (תו״א ד״ה זכור את יום השבת (הא׳). וראה בארוכה ד״ה את שבתותי ה״ש״ת. ובכ״מ).

51) ולהעיר שגם ע״ד ההלכה צריכים בנ״י לפעול ולעשות את (מציאות) יום השבת — ראה בארוכה לקו״ש כרך ח׳ ע׳ 52 ואילך.

52) שבת קיט, ב. טאו״ח סי׳ רסח. שו״ע אדה״ז שם ס״א.

53) ב״ב כה, רע״ב. וראה לקו״ת ר״פ תזריע.

54) ראה ס׳ הבהיר סקפ״ג.

55) ירמי׳ א, יד.

56) ראה זח״ג קעח, רע״ב.

נעשים "שותף להקב"ה[57] במע"ב", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

ודבר זה נעשה תומ"י בכניסת השבת ע"י קבלת השבת ושמירתה אז.

ואח"כ, כשכרה של עבודה זו, מתעלים (ביומא דשבתא) לדרגא נעלית יותר, לגילוי האור דז"א דאצילות. ואח"כ מתעלים עוד יותר — עד לגילוי האור שלמעלה מז"א ומלכות, ומייחדם.

וזהו שבסיום מס' שבת — היינו שבסיום (ושמירת[58]) כל הלכות (מס') שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור דהוצאה שבתחלת המס', כנ"ל) — באה ה"הודעה" על ג' העליות בשכרה של עבודה זו — והן הנרמזות בשלש הענינים ולפי סדר זה דוקא: "פוקקין ומודדין וקושרין":

בליל שבת, פועלים עליית המל' עליית העולמות וביטול הקליפות, שעי"ז סותמין ו"פוקקין" את החלל דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי בחי' המדות דאצילות — "ומודדין (שהוא מל' מדה, כלשון רז"ל[59] "במדה שאדם מודד בה מודדין לו"), ואח"כ עולים לבחי' "וקושרין", שמאיר האור שלמעלה מז"א ומל' המקשר ומאחד אותם, ועי"ז גם מקשר כל העולמות כולם — שנעשים כולם רשות אחד רשות היחיד[60] — מקשרם ביחידו של עולם[61].

---

57) ועפ"ז יובן (יומתק) מרז"ל (פדר"א ספ"ג): צפון כו' ולא גמרו אמר שכל מי שיאמר שהוא אלוקה יבוא ויגמור כו' וידעו הכל שהוא אלוקה — וע"פ ב"ר (פצ"ח, ג) אל הוא ישראל אביכם מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם.

58) כי לימוד מביא לידי מעשה (קדושין מ, ב).

59) סוטה ח, ב.

60) עפ"ז יובן מענה רע"ק בב"ר (פי"א, ה). — וע"פ המבואר בפנים (רס"ו) דהוצאה היא תוכן כל מלאכות שבת — איך שבמענה הנ"ל מתורץ בנוגע לכל הפעולות שבעולם בשבת. וראה לקו"ת תזריע שם.

61) ראה תו"א (ס"פ תרומה — כי"ק אדמו"ר נ"ע) דז"א הוא תכלית ירידת אוא"ס מלמעלמ"ט ומל' היא מקור בי"ע שבאצילות — ועפ"ז יומתק השייכות לנדו"ד ד"יחיד" — ולא "אחד".

הדרן על מסכת שבת (ב)*

משנה[1]. ומדבריהן למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת.

א. והנה התחלת המסכת – כנהוג ב״הדרן לקשר סיום המסכת עם התחלתה, על יסוד הכלל ד״נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן״[2] – ״יציאות השבת שתים שהן ארבע״.

וי״ל הקשר והשייכות שביניהם – בהקדים תחלה תוכן ענין השבת:

ב. ענינו של יום השבת הוא – ״לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם״[3], כמ״ש (בפ׳ יתרו[4]) ״כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ גו׳ וינח ביום השביעי״.

ובסגנון דתורת החסידות – שביום השבת נעשה עליית העולמות[5], היינו, שבימי החול מאיר בחינת האלקות השייך לעולם, שם אלקים, ״ולכן כתיב בכל ששת ימי בראשית ויאמר אלקים״, וביום השבת מאיר בחינת האלקות שלמעלה מהעולם, שם הוי׳, שם העצם[6], שלכן נאמר בשבת ״ויכל אלקים״[7], ״שכלתה בחי׳ ומדרגת אלקים . . אח״ז כתיב[8] אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות הוי׳ אלקים כו׳״[9].

ושלימות הגילוי דשם הוי׳ הוא – לעתיד לבוא, ״יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים״[10], מכיון שאז יהי׳ גילוי שם הוי׳ באופן נעלה יותר מהגילוי בשבת בראשית[11], כידוע[12] בענין ״הוי׳ הוא האלקים״, שכאשר שם הוי׳ מתעלה עד ששם הוי׳ כאלקים יחשב, אז נמשך ומתגלה שם הוי׳ נעלה יותר, הוי׳ דלעילא[13].

ולהעיר, שבגילוי שם הוי׳ דלעילא גופא יש חילוקי דרגות בעילוי אחר עילוי[14] ולכן, אע״פ שגם בקריעת ים סוף נתגלה שם הוי׳[15], ועאכו״כ במ״ת[16], מ״מ, לעתיד לבוא יתגלה שם הוי׳ דלעילא באופן נעלה יותר.

ג. וענין זה (גילוי שם הוי׳ ביום השבת) מרומז בהתחלת מסכת שבת – ״יציאות השבת שתים שהן ארבע״:

---

*) משיחת ש״פ בשלח, שבת שירה, יום הבהיר י״א שבט ה׳תשמ״ח, נדפס בסה״ש תשמ״ח ח״א ע׳ 234, ומשם בשינויים קלים ל״הדרנים על הש״ס״ (קה״ת, ברוקלין תשנ״ד) עמ׳ לז, וכך נדפס לקמן.

1) שבת כד, ד.

2) ספר יצירה פ״א מ״ז.

3) חינוך מצוה לא-לב.

4) כ, יא.

5) לקו״ת בהר מא, א. ובכ״מ.

6) ראה בארוכה ״הדרן על הרמב״ם״ דש״פ וארא תשמ״ח (ספר השיחות תשמ״ח ע׳ 205 ואילך) ס״ו.

7) בראשית ב, ב.

8) שם, ד.

9) ד״ה באתי לגני בלקו״ת שה״ש (לב, א. שם. ד).

10) תמיד בסופה.

11) שהרי ״אלה תולדות פרץ״ (עד ״וישי הוליד את דוד״) הוא באופן נעלה יותר מ״אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות הוי׳ גו׳״ (ראה שמו״ר פ״ל, ג).

12) ראה מ״ח (מס׳ יומא בסופה). פע״ח (שער יוהכ״פ בסופו). הובא ונת׳ בלקו״ת דרושים לש״ש סה, סע״ג ואילך ובכ״מ.

13) ראה גם תו״א בשלח סא, סע״ד ואילך, ובארוכה – תו״ח שם רח, ב ואילך.

14) שהרי ״הוי׳ הוא האלקים״ אומרים ז׳ פעמים (נסמן בהערה 12).

15) ראה הנסמן בהערה 13. אלא, שבקי״ס הי׳ זה באופן של אמונה בלבד, כמבואר שם.

16) תו״א שמות מט, ד. ובכ״מ. וראה בארוכה ״הדרן על הרמב״ם״ הנ״ל ס״ז ואילך.

מבואר בספרי קבלה וחסידות[17] שד' רשויות הם כנגד ד' אותיות שם הוי', "וז"ס שתים שהן ארבע, שהן אותיות יו"ד ה"א[18], שהם ארבע יו"ד ה"א וא"ו ה"א, כי יו"ד ה"א גימטריא ד' אותיות יו"ד ה"א וא"ו ה"א"[19].

ויש להוסיף ולהמתיק דיוק הלשון "יציאות השבת", ולא "הוצאות השבת" (אף שמדובר כאן אודות מלאכת הוצאה ולא אודות יציאה)[20] — לרמז לר"ת דשם י"ה, "יציאות השבת".

וע"פ האמור לעיל שכללות ענין השבת הוא גילוי שם הוי' בעולם, נמצא, שבמלאכת הוצאה שבהתחלת מסכת שבת, "יציאות השבת שתים שהן ארבע", נרמז התוכן דכללות ענין השבת[21] — שלא להוציא דבר מרשות היחיד, יחידו של עולם[22], אלא אדרבה, להוציא ולהמשיך את הקדושה דרשות היחיד גם לרשות הרבים[23], ועד שהעולם כולו נעשה רשות אחת[24], רשות היחיד, ליחידו של עולם, היינו, שמתגלה בכל העולם מהותו ועצמותו ית', ונעשה דירה לעצמותו ית'.

ד. ובסיום המסכת מבואר אופן העבודה שעל ידה פועלים הענין דשבת (גילוי שם הוי' בעולם) — "פוקקין ומודדין וקושרין בשבת".

ובהקדים — דיוק הלשון "פוקקין וכו'" (ולא "מותר לפקוק כו'", וכיו"ב), לשון הוה ופעולה וודאית, לרמז שכן צריכים לעשות וכן עושים תמיד, היינו, שזהו סדר העבודה.

וההסברה בזה — בעבודת האדם[25]:

"פוקקין" — סתימת החלון שלא יכנס בו ענין בלתי רצוי (היפך הטהרה) — קאי על כללות העבודה ד"סור מרע"[26], קו השמאל.

---

17) לקוטי הש"ס להאריז"ל ריש מס' שבת. הובא ונת' בהמשך מים רבים תרל"ו פ"ג. ועוד.

18) להעיר שנוסף לכך ש"י"ה הוא שם בפני עצמו", ה"ה גם "מקצת שם המפורש" (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ד).

19) אלא שאעפ"כ, השלימות דשם הוי', היא, כאשר כל ד' האותיות הם בגילוי (לא רק כפי שאותיות ו"ה כלולות באותיות י"ה).

20) בתוס' שם: "הוצאות הוה לי' למיתני, אלא נקט יציאות לישנא דקרא נקט, דכתיב (בשלח טז, כט) אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מינה (עירובין ספ"ק) הוצאה, אל יצא עם הכלי ללקט המן". אבל, נוסף לכך שפשוטו של מקרא קאי על יציאה, ולא הוצאה, הרי גם להלכה ילפינן מהפסוק "אל יצא איש ממקומו" — איסור תחומין (עירובין שם. רמב"ם הל' שבת רפכ"ז), ואילו איסור הוצאה, ילפינן ממ"ש "ויצו משה ויעבירו קול במחנה גו'" (שבת צו, ריש ע"ב. רמב"ם שם י"ב ה"ח).

21) ומטעם זה נשנית בתחלת המסכת — אף ש"דיני הוצאות שבת הי' לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן, דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת, וקתני הוצאה לבסוף, והוה לי' להתחיל כסדר הדברים כו'" (תוד"ה יציאות — ריש שבת).

22) ראה תניא ספל"ג. ובכ"מ.

23) וזהו גם תוכן דנתינת בעה"ב (הקב"ה) לעני שעומד בחוץ (אבל, באופן המותר, מכיון שנעשה רשות אחת).

24) להעיר ממארז"ל (ב"ר פי"א, ה. וראה שמו"ר פ"ל ט) ע"ד תשובתו של ר"ע למין א' — "משל מעירוב והוצאה, שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא כו'" (וראה לקו"ת תזריע כא, ג. ובכ"מ — נתבאר לקמן [ספר "הדרנים על הש"ס", ברוקלין תשנ"ד], בהדרן על מסכת עירובין (א) סעיף ה).

25) הביאור ע"פ נגלה — ראה לעיל בהדרן הא' למסכת שבת.

26) ודוגמתו בעבודה דיום השבת (אף שכל ענינו "שבת לה") — "לקדש את יום השבת .. בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" (רמב"ם הל' שבת רפכ"ט), "מעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו" (ספהמ"צ מ"ע קנה) — ע"ד תוכן הענין ד"סור מרע"*.

*) ובעומק יותר — "סור מרע ועשה (ממנו) טוב" — שהרי, התוכן ד"הבדלה" הוא (גם) להמשיך קדושת השבת בימי החול (ראה סהמ"צ להצ"צ מצות מילה פ"ה).

״מודדין״ — ״מדידה.. של מצוה״[27], ובפרט ע״פ המבואר באגה״ק[28] ש״רוב המצוות יש להם שיעור מצומצם כו׳״ — קאי על כללות העבודה ד״עשה טוב״, קו הימין.

ו״קושרין״ — קאי על הענין ד״בקש שלום״[29], קו האמצעי, שלמעלה מב׳ הקוין דימין ושמאל, ולכן מחברם יחדיו[30] (שזוה״ע הקשירה), וענינו בעבודה — לחבר ולקשור ב׳ הקוין דסור מרע ועשה טוב (מצוות עשה ומצוות לא תעשה) ע״י ועם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות לב׳ קוין ״אחת דבר אלקים״, ועד — רצון העצמי דהקב״ה, היינו, בקיום התורה ומצות ניכרת הנקודה הפנימית והעיקרית, נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות לפרטים, כמו ההתחלקות דמצוות עשה ומצוות לא תעשה, אלא שכל ענינם הוא — רצון העליון, ״אשר קדשנו במצוותיו וצוונו״, רצונו העצמי של הקב״ה[31].

ועפ״ז מובן הקשר והשייכות דהתחלת וסיום המסכת — שגילוי שם הוי׳ בעולם (״יציאות השבת שתים שהן ארבע״) נעשה ע״י העבודה ד״פוקקין ומודדין וקושרין״, היינו, לא רק ב׳ הקוין דסור מרע ועשה טוב[32] אלא גם — ובעיקר — כפי שקושרים אותם עם בחי׳ האלקות שלמעלה מהתחלקות, כי כדי להמשיך בעולם דרגת האלקות שלמעלה מהתחלקות (שהעולם כולו נעשה רשות היחיד — למעלה מאחד[33] — דירה לו ית׳), יש צורך בעבודה דוגמתה[34], עבודה שלמעלה מהתחלקות לב׳ קוין[35].

---

27) פי׳ הרע״ב — מהגמ׳ בסיום המס׳.

28) סימן יו״ד (קטו, א).

29) להעיר מהמבואר בלקו״ת (בלק עד, א)*. ש״בקש שלום״ קאי על תורה, שבה מודגשת נקודת האחדות (דמצות ת״ת היא אחת ממש דלימוד דמ״ע או דמל״ת) שלמעלה מהתחלקות (״אחת דיבר אלקים״), מכיון ש״אורייתא וקוב״ה כולא חד״ (ראה בארוכה ״הדרן על הרמב״ם״ הנ״ל ס״ח ואילך, ובשוה״ג להערה 80).

30) לקו״ת שם.

31) בהדרן הא׳ עמ״ס שבת מבואר, בפנימיות הענינים, ש״פוקקין ומודדין וקושרין״ הם ג׳ הדרגות שביום השבת, מעלי (ליל) שבתא, יומא דשבתא, ומנחת שבת (רעוא דרעוין): הגילוי דבחי׳ מלכות (כפי שהוא באצילות) — בליל שבת, הגילוי דבחי׳ ז״א — ביום השבת, וגילוי הבחי׳ שלמעלה מז״א ומלכות (בינה) שעל ידה נעשה היחוד שביניהם — ברעוא דרעוין**, והרי ״סור מרע״, ״עשה טוב״ ו״בקש שלום״ הם בג׳ הדרגות דמלכות, ז״א ובינה (לקו״ת שם, ב ואילך).

32) ודוגמתם ברשויות דשבת: העבודה ברשות הרבים, טורי דפרודא, היא — סור מרע, והעבודה ברשות היחיד (יחידו של עולם), היא — עשה טוב. והממוצע ביניהם — הרשויות שביניהם, היא — העבודה בעניני הרשות, ששלימותם (לא רק באופן ד״קדש עצמך במותר לך״, אלא אדרבה) היא באופן ש״כל מעשיך יהיו לשם שמים״, ו״בכל דרכיך דעהו״, שעי״ז נעשים רשות היחיד, ליחידו של עולם.

33) ובהלכה — רשות של שבט אחד וכיו״ב — אף שמביא פר אחד (הוריות ד, סע״ב ואילך. רמב״ם הל׳ שגגות פי״ב ה״א).

34) ועד״ז בישראל עצמם (נוסף על המבואר בספר השיחות — תשמ״ח שיחת ש״פ בשלח ס״ד שביום השבת מתגלה האמת כו׳) — החיבור והאחדות דבעה״ב ועני (באופן המותר, מכיון שהכל רשות אחת).

35) להעיר, שבלקו״ת שם, מבאר, שהתשובה דב׳ הבחינות ״סור מרע ועשה טוב״ הם בבחי׳ ו״ה דשם הוי׳, והתשובה ד״בקש שלום״ היא בבחי׳ י״ה דשם הוי׳. וע״פ האמור ש״בקש שלום״ כולל ומחבר ומאחד ב׳ הבחינות דסו״מ וע״ט, י״ל, שזהו דוגמת הענין ד״יציאות השבת שתים שהן ארבע״ (י״ה הכולל ו״ה), אלא, שלאחרי שלימות העבודה (סיום המסכת), ישנם כל ד׳ האותיות בגלוי (לא ״שתים שהן ארבע״ כבתחלת המסכת) היינו, שבחי׳ י״ה נמשך ומאיר בגילוי בבחי׳ ו״ה.

---

*) ושם, שזהו גם הגילוי דקריעת ים סוף, בחי׳ עתיק.

**) אף שסעודות שלהם הן: מל׳ ע״ק ח״א, — וראה דרושי סעודות דשבת בסידור עם דא״ח. ועוד.

שער

דובב שפתי ישנים

בדבר השימוש במוך*

הגאון המפורסם רבי יוסף רוזין
הגאון הראגאטשובי
רבה של דווינסק

יום ה׳ ח״י אב תרע״ב, דווינסק

להרב החריף ובקי מברר ומלבן,
כבוד מורנו הרב ר׳ יהושע נ״י רב בוועליז

מכתבו קבלתי כעת, והנה בדבר זה הארכתי כעת כמה פעמים[א], אך בקיצור כך, דודאי לר״מ דאין זה השחתה כלל כדמוכח ביבמות דף מ״ב ע״א[ב], דשם לכתחילה כן,

---

א) **הגאון** ז״ל נשאל, כנראה, בקשר לתשמיש ע״י מוך כדי שהאשה לא תתעבר, אם מפני שסכנה לה שתתעבר או כיו״ב, וכדי שלא יהי׳ ח״ו שז״ל. והגאון ז״ל דן בקשר לנידון זה וכן ע״ד לקיחת זרע מהאיש כדי לבדוק אצל הרופאים כו׳, באיזה אופן לעשות זאת שכתב עד״ז ״כמה פעמים״. וממה שמצאתי **בספריו הנדפסים** הם כדלקמן:

בשו״ת נ״י (ורשה) סי״ח. שם ס״ל. שם סי׳ קל״ח אות ב. שם סקס״ד. שם סקפ״ג. סרל״ב. סרל״ג. שו״ת צ״פ דוינסק ח״א ספ״ט אות א. שם ס״צ. סצ״א. סקי״ג. שו״ת שלמת יוסף ס״ז. שם סכ״ח. שו״ת צ״פ ירושלים (תשכ״ה) ס״ו. שם סכ״א. [בב׳ תשובות אלו מפוענחים המ״מ. וחלק גדול של המ״מ הם כעין המ״מ שבתשובה שלפנינו, וכבציונים הבאים].

ממוצא דברי הגאון ז״ל בתשובה שלפנינו (ועד״ז ברוב התשובות המצוינים כאן) הוא, שאוסר להשתמש במוך כי ״זה גרם לאיבוד״ הזרע (וכבציון מ), ומותר ב״דבר דרק סותר שלא יכנס לפנים״, באופן כזה ״לא אכפת לן״ (כדלקמן בציון מא), היינו ״להניח שם דבר שרק יסתום פי האם שלא יכנס לשם״ שזה בגדר ״מבריח ארי ושרי״ (כבציון נא) וגדר גרמא.

כדרכו בקודש של הגאון ז״ל, שמתחיל בענין שנשאל וממשיך מענין לענין באותו ענין ובאופן של ״נקודת רעיון״. ובתשובה שלפנינו מתחיל בה״נקודת רעיון״, האם ובאיזה אופן הוא הוצאת ז״ל ובאיזה אופן לא ומותר, וממשיך דגדר דגילוי עריות, והאם הגדר דהז״ל שייכת ג״כ באשה, וממשיך בגדרים דגרם במחיקה בשבת, בסירוס, בקורע שטר חבירו וכיו״ב, ולבסוף מסיים ב״עכ״פ לדינא כו׳״. וראה לקמן בציון נא (ועד״ז בציון מא) משו״ת האחרונים עד״ז וממכתבי קודש של כ״ק אד״ש מה״מ.

ב) **וכך** איתא שם: אמר רבי חמא, אשה מחפה עצמה (שלא תראה מעוברת — רש״י) כדי שיירש בנה בנכסי בעלה (כדי שלא יבינו שבן הראשון הוא ויירש בנכסי בעלה שני —

---

*) מתוך מכתב תשובה ששלח לרבה של ויטבסק וועוליז, הגאון החסידי הרב יהושע נימוטין, חסיד כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב נ״ע. תודתנו נתונה לנכדו הרב שניאור זלמן שי׳ חאַנין, מנהל ה״ועד להפצת שיחות״ של כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א על שמסר לידינו עלים אלו, ולידידנו החשוב הרב מנחם מענדל שי׳ טננבוים מירושלים עיה״ק על עריכתם ופיענוחם.

ע"ש. וכן לר"א ביבמות דף ל"ד ע"ב[ג] גם בזורה מבחוץ אף דלא חייש למוציא זרע לבטלה כמבואר ביבמות דף ס"א ע"ב[ד], ובזה י"ל מה דלכאורה קשה מר"א אר"א לסלקא

רש"י), היכא דקים לה דמעוברת היא תנשא (וע"ש בפרש"י), אלמא תניא לא ישא אדם מעוברת חברו ומינקת חברו ואם נשא יוציא ולא יחזיר עולמית, גזרה שמא תעשה עוברה סנדל, אי הכי דידי' נמי (לא ישמש עם אשתו מעוברת שמא תחזור ותתעבר וידחוק אחיו וימעך צורת פניו כסנדל הזה שאין לו צורה – רש"י), אי למ"ד במוך (פלוגתא היא בפ"ק (דף יב ע"ב) – רש"י, ושם: תני רב ביבי קמי' דר"נ, שלש נשים משמשות במוך, קטנה, מעוברת ומניקה כו' ואיזו היא קטנה מבת י"א שנה ויום אחד עד י"ב שנה ויום אחד, פחות מכאן ויתר על כן משמשת כדרכה והולכת, דברי ר"מ, וחכ"א אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו כו'), במוך, ואי למ"ד מן השמים ירחמו, מן השמים ירחמו, ה"נ כו'. אלא משום דחסה (שממעכו בשעת תשמיש. דחסה לשון לחץ שלוחצו כו' – רש"י). וע"ש בהמשך דברי הגמרא. והגאון ז"ל סובר בדברי ר"מ שסובר ש"משמשת כדרכה והולכת" כי לשמש במוך "אין זה השחתה כלל" ומותר "לכתחלה כן". ובהמשך דבריו כאן (בפנים) מסביר את שיטת ר"מ בזה, וכבציונים הבאים.

ולהעיר מתשובת הגאון ז"ל להרה"ג הרה"ח וכו' הרב יהושע נומיוטין ז"ל, שואל השאלה דנדו"ד – בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סקי"ט אות א ("בדבר אשה מעוברת וחשש צנתה ובדין העובר" – לעיל סימן א), שמתייחס בקשר לגמרא ביבמות הנזכר כאן האומרת "דאין בדקין נשואות מחמת שלא תתגנה", ע"ש בדבריו (הובא לעיל שם בהערות). ובשו"ת שלמת יוסף סי' ל מתייחס הגאון ז"ל לגמרא ביבמות כאן ולנדו"ד בקשר לאשה שמסוכן להתעבר, מה הדין שכותב כך: בגדר הך דיבמות דף י"ב [המועתק כאן] וכ"מ, זה רק בדבר דכן מציאות התולדה אמרינן גדר מן השמים כו' וגדר שומר פתאים .. אבל מי שיש בהאשה חולה ודאי אסור לשמש עמה כלל מחמת חשש סכנה .. וביבמות דף מ"ב ע"א מבואר שם, דאף לכתחילה מותר להכניס עצמו בזה ולא שייך לומר אין סמכין על הנס, כיון דכן מציאות הטבע .. [ומסיים כך:] עכ"פ כל דבר שאין זה גדר הטבע רק סיבה בודאי חילק ואסור. וע"ע בצ"פ בהשמטות בסוף הל' כלאים ב טור ג.

ג) **"כל** עשרים וארבעה חדש (שתינוק יונק – רש"י) דש מבפנים וזורה מבחוץ (כדי שלא תתעבר ותגמול את בנה וימות – רש"י), דברי ר' אליעזר". וע"ש בהמשך דברי הגמרא שזה לא כמעשה ער ואונן שהי' "שלא כדרכה" משא"כ בדברי ר"א מדובר "כדרכה". וע"ש בתוד"ה ולא כו'. ושם שיש מחלוקת בין ר"י לחכמים אם גם "שלא כדרכה" יש איסור. ע"ש בגמרא. ועי' עד"ז בצ"פ הל' מתנות עניים פ"ד ה"י (נד טור ב). שו"ת צ"פ נ"י ס"ל, שם סרל"ב. שו"ת צ"פ דוינסק ח"א סקי"ג. ולקמן בציון ה. וציון ח.

ד) **אולי** כוונתו למ"ש שם "כל ביאה כו'". וכך איתא שם (על דברי המשנה שם בע"א): ר"י אומר אע"פ שיש לו אשה ויש לו בנים לא ישא אילונית, שהיא זונה האמורה בתורה, דאזונה כהנים הוא דמפקדי כו'. אמר רב הונא מ"ט דר"י, דכתיב 'אכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרוצו' (הושע ד, י), כל ביאה שאין בה פירצה [מלשון ופרצת ימה וקדמה – הגהות מהר"ב רנשבורג] אינה אלא בעילת זנות. תניא ר"א אומר כהן לא ישא את הקטנה כו'. ראב"א הכא בכהן גדול עסקינן, ואימת קני לה לכי גדלה (דקידושי קטנה לאו כלום הן והויא לי' כאנוסת עצמו ומפותת עצמו – רש"י) בעולה היא, אמר רבא מכלי לב (כמו מבלי לב – רש"י), אי דקדשה אבוה, מההיא שעתא הוא דהני לה (האב זכאי לקדש בתו קטנה, בפ"ק בקידושין

דעתין ביבמות דף ל״ו ע״ב״ דלא יחזיר עולמית, מהך דתוספ״ הובא בתוס׳ סוטה דף כ״ו

(דף ג׳ ע״ב) את בתי נתתי לאיש הזה – רש״י) ואי דקדשה נפשה הא ר״א היא ולא רבנן, אלא אמר רבא לעולם בכהן הדיוט וחיישינן שמא תתפתה עליו (ותזנה עליו, לפי שאין בה דעת כלום – רש״י). ע״כ. וע״ש בתוד״ה כל כו׳.

ובשו״ת צ״פ נ״י סי״ח, כשנשאל הגאון ז״ל אם מותר לקחת הזרע מהאשה אחרי ששמשו לבדיקה, אם אין בזה משום מוז״ל שענה כך: דרק אם אין הבעל יודע מזה ואינו עושה זה במתכוין לזה .. אבל אם הבעל עושה זה בכוונה לזה וודאי אסור מה״ת, **ולא דמי לאילונית וקטנה**, ועי׳ בהך דיבמות דף ס״א ע״ב [המועתק כאן] גבי ביאה שאין בה כו׳. וע״ש בהמשך דבריו בקשר לגרם בהלכה. ובשו״ת צ״פ דוינסק ח״א ספ״א (לה טור א) כותב הגאון ז״ל ״כלל״ ובכך: דכל שזה לשם קנין לא נקרא בעילת זנות וכל שאין בה גדר קנין הוה זה זנות אף בלא איסור. ומציין, בין היתר, את הגמרא ביבמות כאן. ע״ש בדבריו.

ובצ״פ הל׳ נערה בתולה פ״א ה״ט (על מ״ש הרמב״ם ז״ל: ואלו שאין להן קנס כו׳ והאילונית) כותב כך: עיין בהשגות [ע״ש בהשגת הראב״ד ז״ל שכותב ש״אם זה טעות כו׳״. וע״ש בכס״מ. במגדל עוז. ועוד]. אך י״ל דרבינו ז״ל לטעמי׳ דס״ל דגבי שלא כדרכה ליכא קנס וס״ל דהוא הדין ביאת איילונית דהוה ביאה שאין בה פירצה כמבואר ביבמות דף ס״א ע״ב, ע״ש. ושם בהל׳ תרומות פ״א הלכה כ״ג (יט טור ד) כותב כך: ובאמת קשה הך דיבמות [דף] ס״א ע״ב דר״א ס״ל דכהן לא ישא את הקטנה ומוקי שם ראב״א הך ברייתא בכהן גדול, והקשה רבא עליו מכלי לב כו׳, אמאי לא מוקי כך שהקדושין היו ע״י האב ונתיתמה ומת .. ולכך רא״ד ס״ל דאין על נשואי קטנה שם נשואין כלל אסור לכה״ג ליכא קטנה יתומה שקידשה לו אבי׳, ולרבנן דס״ל דהוי נשואין גמורים מדרבנן ולכי גדלה גדלי בהדה, ס״ל שמותר משום דאנוסת עצמו רק מדרבנן כמש״כ התוס׳ שם. וע״ש בהמשך דבריו. וע״ע בשו״ת צ״פ נ״י ס״מ. ובצפנת פענח הל׳ איסו״ב פכ״א הי״ח.

ה) **איתא** שם (על דברי המשנה (בדף לה ע״ב) החולץ ליבמתו ונמצאת מעוברת וילדה כו׳, אין הולד של קיימא, הוא בקרובותי׳ והיא אסורה בקרוביו ופסולה מן הכהונה) כך: תנא משום ר״א אמרו יוציא בגט (קנסינן לי׳ דיוציא בגט משום דנכנס לספק איסור אשת אח כו׳ – רש״י), אמר רבא ר״מ ור״א אמרו דבר אחד, ר״א הא דאמרן, ר״מ דתניא לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חברו ואם נשא יוציא ולא יחזור עולמית, דברי ר״מ (דבר אחד דר״מ נמי קניס את הנושא מעוברת חברו ומינקת חברו לגרשה, אשה שמת בעל והיא מעוברת או מניקה אסורה להנשא עד עשרים וארבעה חדש, שכן תינוק יונק – רש״י) וחכמים אומרים יוציא ולכשיגיע זמנו לכנוס יכנוס (לסוף כ״ד חדש יכנוס – רש״י). ע״כ. וע״ש בהמשך דברי הגמרא ובתוד״ה ולא כו׳ בשם ר״י מאורליינ״ש. ע״ש. הרי שר״א סובר ש״יוציא **ולא יחזיר עולמית**״ כדברי ר״מ ו״ויוציא בגט״ (**וחולק** על חכמים האומרים ש״לכשיגיע זמנו לכנוס **יכנוס**״), ובתוספתא (דציון הבא) שהובא בתוס׳ דציון ז ״דר״א ס״ל **כרבנן**״. וזוהי, לכאורה, **סתירה**. ומתרצו הגאון ז״ל וכבציון ח.

ו) **דסוטה** רפ״ה: הרובא (בחור – רש״י בסוטה דף כו רע״א) שנשא עקרה וזקינה ואין לו אשה ובנים לא שותה ולא נוטלת כתובה, **ר״א אומר יכול הוא להפרישה ולהחזירה לאחר זמן**. ע״כ. והוא כרבנן דציון הקודם. ועי׳ בצ״פ בקונ׳ השלמה לב טור ד, בדיוק הל׳ והרובא. ע״ש.

ע"ב[ז] דר"א ס"ל כרבנן, אך י"ל דלדידיה הוה זה רק דין ומשום דיכול לעשות כך, ור"מ משום דס"ל דלא פליג כמו אילונית בג"ח [=בג' חדשים] כמבואר בכתובות דף ס"א[ח]. ואכמ"ל.

אך כך, דזה ודאי חשש וגדר דגילוי עריות ליכא רק במנאף ביד ורגל, דעיקר הדין דדרך אברים ר"ל עם ערוה וכמ"ש הרמב"ם בפה"מ פ"ז דסנהדרין[ט] רק הוא עצמו

ז) **צ"ל:** דף כ"ה ע"ב. ושם בד"ה מיתיבי כו': כך ברייתא זו שנוי' בתוספתא כו' (וכבציון הקודם, בדברי ר"א). ובגמרא שם בדף כו ע"א – הגירסא בדברי ר"א היא אחרת קצת מל' התוספתא דלפנינו. ע"ש.

ח) **צ"ל:** דף ס' ע"ב. וכך איתא שם: דתניא כו' או שהיתה עקרה וזקנה איילונית כו' כולן צריכות להמתין שלשה חדשים, דברי ר"מ ר"י מתיר ליארס ולינשא מיד. ואמר ר"נ אמר שמואל הלכה כר"מ בגזירותיו. ע"כ.

הגאון ז"ל מתרץ את הסתירה שיש, **לכאורה**, בין ר"א לר"א (וכבציון ה) ובכך: זה ש"ר"מ ור"א אמרו **דבר אחד**" ש"לא יחזיר עולמית" זה שנושא מינקת חברו (כביבמות דציון ה) הוא, כי בדרך כלל יש לחשוש לר"מ בגזרותיו, ור"מ קנס לזה שנשא מעוברת או מינקת חברו, אבל ב"רובא שנשא עקרה וזקינה" שר"א סובר ש"יכול הוא להפרישה ולהחזירה לאחר זמן" הוא כי "כל מינקת צריך לשמש במוך, לכן לא חש כ"כ", וכלשונו בצ"פ הל' גירושין פי"א הכ"ח: והנה באמת לפי מה דר"ל שם בגמ' (דיבמות שם) דר"א ס"ל כר"מ דלא יחזיר עולמית, ועיין בתוס' סוטה דף כ"ה ע"ב ד"ה מיתיבי (דציון הקודם) מש"כ בשם התוספתא (דציון ו) משמע דר"א ס"ל כרבנן דיכול להפרישה. ע"ש. וצ"ל דר"א לשיטתי' אזיל דס"ל ביבמות דף ל"ד ע"ב (דציון ג) **דכל מינקת צריך לשמש במוך לכן לא חש כ"כ**, ואף דר"מ ס"ל ג"כ כן שם דף י"ב ע"ב וכ"מ, ומ"מ קנס ר"מ לטעמי' דס"ל **דזה תקנה כמו גבי ג' חדשים** ולא משום גדר ולד.

ולהעיר ממה שפסק הגאון ז"ל באופן "חד משמעי" לאיסור ובלשונות חריפים מאד, על מה שנשאל, אם מותר לו לאיש להינשא לאלמנה אחר ה' חדשים דמיתת בעלה "אם אפשר להתיר לה להנשא תוך כ"ד חדשים" דיניקה שבמקרה דהשאלה אסור לה להניק כי "הרופאים הזהירו אותה מלינוק כו'", שענה ע"כ (בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סכ"ט) ובזה"ל: וח"ו להעלות על הדעת להקל בשטותים כאילו ולעקור ח"ו הדין המפורש בכ"מ, **והלכה כר"מ בגזרותיו ואין שום קולא רק במת התינוק** .. וגם במת התינוק יש הרבה דאסרו .. וכל הרוצה להקל בזה צריך לנדותו. ע"ש בדבריו. וע"ע עד"ז בצ"פ הל' גירושין פי"א הכ"א. שם הכ"ז. שם הל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ה.

ט) **על** משנה ה': ומי שבא דרך אברים בערוה מן העריות כו' או משמש באבר מאבריו לכונת הנאה באיזה אבר שנגע מאברי גופו באותן המתענגים ביד ורגל, וזה המעשה מן הזנות קוראין אותן חכמים ע"ה, מנאפין ביד וברגל (עיין נדה דף יג ע"א דציון יב) כו' ומכין לעובר מלקות. ע"כ. והגאון ז"ל מחלק בין הגדר "דגילוי עריות כו' דדרך אברים" המבואר בפיה"מ הנזכר ש"הוא עצמו ג"כ הוה ערוה", וכבציון הבא, לבין "האשה על זרע דידה כו' דבה ליכא" הגדר דגילוי עריות ו"רק מדרבנן" אסור, וכבציונים הבאים, וזה קשור להשאלה, האם אסור לשמש במוך (וכבציון א), שיש נפק"מ בזה בין האיש לבין האשה.

ג״כ הוה ערוה כמו דמבואר בסנהדרין דף נ״ה ע״א׳ המערה בעצמו חייב משום שוכב ונשכב ולכך אסור משום גדר גילוי עריות, משא״כ באשה על זרע דידה״, כמו הך דנדה

והגאון ז״ל דן בקשר למ״ש כאן הרמב״ם ז״ל בפיה״מ וכיו״ב, בכ״מ בספריו, ומהם בגליון לצ״פ סנה׳ שם (ע׳ ר״נ), ובזה״ל: הנה רבינו פירש הך דנדה דף י״ג ע״ב (ציון יב) מנאפים ביד, ר״ל עם ערוה דוקא, ואז הוה גדר עריות, ובלא זה שז״ל הוה רק גדר שפיכות דמים. ועי׳ ברש״י שם דלא פי׳ כך, אך י״ל דרש״י ס״ל כעין דקיי״ל למ״ד משמש מת חייב המערה בעצמו חייב משום שוכב ונשכב, ה״נ הוה נקרא ערוה. וע״ש בהמשך דבריו. ובשו״ת שלמת יוסף סכ״ח (הועתק בקונ׳ ״מאה סברות״ סנ״ד, בסו״ס מפענח צפונות ע׳ רמח) כותב הגאון ז״ל כך: דלפי הך דנדה דף י״ג ע״א וע״ב (דציון יב) יש בזה שני גדרים, א׳ גדר שפיכות דמים ושני, גדר גילוי עריות וגדר דרך אברים. ועי׳ מ״ש הרמב״ם בפה״מ פ״ז דסנהדרין דר״ל עם ערוה וע״ש בהמשך דבריו. וע״ש בסכ״ב אות ב.

ועד״ז כותב בשו״ת צ״פ דוינסק ח״א ספ״ט, ובזה״ל: ע״ד שאלתו (שנשאל: בדבר גרם שצ״ל לצורך בדיקה) הנה בגרם לשז״ל כמו בהך דיבמות דף ע״ו ע״א (דציון יד) הנה יש בזה ב׳ גדרי איסור לפי הך דנדה דף י״ג ע״ב (דציון יב) א׳ גדר שפיכות דמים והב׳ גדר גילוי עריות דהוא בכלל לא תנאף .. (ומציין לכ״מ שמציין כאן בתשובה שלפנינו). וברמב״ם בפה״מ בפ״ז דסנהדרין כתב דזה רק אם עשה כן עם ערוה, ע״ש כיון דמחמת בעצמו זה ג״כ הוה ערוה. וע״ש בהמשך דבריו, הלכה למעשה. וע״ד מש״כ כאן (בפנים)״ וכבציון מ. ועד״ז כותב שם בס״צ ובסקי״ג, וכבציונים הבאים. וע״ע בשו״ת צ״פ נ״י דציון א.

י) **״בעא** מינה רב אחדבוי בר אמי מרב ששת, המערה בעצמו מהו, א״ל קבסתן (צערתנו ששאלנו דבר שאי אפשר – רש״י. וע״ש בצד – כמה פירושים במלה זו), אמר ר״א מאי תיבעי לך בקושי (בקשיו של אבר – רש״י) לא משכחת לה (שיוכל לכופו לעצמו – רש״י), כי משכחת לה במשמש מת (באבר מת בלא קושי – רש״י), למ״ד משמש מת בעריות פטור (פלוגתא היא בשבועות בשילהי ידיעות הטומאה (דף יח ע״א) – רש״י), הכא פטור ולמ״ד חייב הכא מיחייב תרתי מיחייב אשוכב ומיחייב אנשכב (דתרוייהו איתנהו בי׳ – רש״י)״. ע״כ.

ולפי דברי הגאון ז״ל ע״פ פיה״מ להרמב״ם ז״ל (דציון הקודם) שגילוי עריות שייך רק ״עם ערוה״ וזהו הפירוש בגמרא כאן ש״מחייב אשוכב ומיחייב אנשכב״, משא״כ בלי ערוה, או ״באשה על זרע דידה״, וכבציון הבא. ובשו״ת צ״פ נ״י סקס״ד כותב כך: ועיקר הדבר דיש בזה ב׳ גדרים א׳ גדר שפיכת דמים ואחד גדר גילוי עריות כמבואר בנדה דף י״ב ע״ב (דציון יב) בזה, וגילוי עריות לא שייך רק בזכר משום דהוא דרך אברים רק עם ערוה כמבואר ביבמות דף נ״ה ע״ב וכ״מ, וכן כותב הרמב״ם בפיה״מ פ״ז מסנהדרין (דציון הקודם), ע״ש רק דעת עצמו הוה ג״כ ערוה, עי׳ סנה׳ דף נ״ה ע״א (המועתק כאן) ע״ש בזה המערה בעצמו כו׳, וא״כ גבי נשים לא שייך זה, וע״ש בהמשך דבריו. וע״ע בצ״פ הל׳ שבת פ״ט ה״ד (ד״ה כולם חייבים כו׳) בקשר לזה ״דיש כמה דברים דחייב שנים״ אף על פעולה אחת, שמביא הדוגמא דסנה׳ המועתק כאן. ע״ש בדבריו. וע״ע שם הל׳ איסורי ביאה פ״א ה״א. שם בהל׳ י׳ וי״א. ובצ״פ למכות דף י״ד ע״א. מו טור ב. ע״ש.

יא) **וכפי** שהגאון ז״ל כותב כך בתשובה שלפנינו כמה פעמים לשונות כיו״ב, ועד״ז בכ״מ בספריו. ומלשונותיו: דגבי גילוי עריות גם גרם אסור . . אבל בנשים לא (כאן בתשובה שלפנינו, בסוף הקטע המתחיל: אם כך); וג״ע לא שייך רק בזכר . . וא״כ גבי נשים לא שייך זה (שו״ת צ״פ נ״י דציון הקודם); ולכך בנשים ליכא זה משום דאנן קיי״ל .. דנשים

דף י"ג[ב] וב"ק דף צ"ב ע"א[ג] דבה ליכא דנשים המסוללות דיבמות דף ע"ו[ד] לשיטת התוס'

המסוללות כו' אין פסולים לכהונה (שו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"ד). עכ"פ דין דדרך אברים רק עם ערוה, ומנאף ביד הוה ג"כ עם ערוה בגדר המערה בעצמו .. אבל בנקבה לא שייך זה דנשים המסוללות כו' (שו"ת צ"פ (ירושלים) סכ"א אות א).

יב) **וכך** איתא שם בע"א במשנה: כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת ובאנשים (שבודק בעצמו תדיר באמתו שמא יצא ממנו קרי – רש"י) תקצץ (שמחמם ומרגיש כשממשמש באמה ומוציא ז"ל – רש"י). ובגמרא: מ"ש נשים ומ"ש אנשים, נשים לאו בנות הרגשה נינהו, אנשים דבני הרגשה נינהו (שמזדעזעין אבריו כשמתחמם ורואה קרי – רש"י) תקצץ. וע"ש בהמשך דברי הגמרא בהאיסור של שז"ל: ר"א אומר כל האוחז באמתו ומשתין כאילו מביא מבול לעולם. ושם: דא"ר יוחנן כל המוציא שז"ל חייב מיתה שנאמר 'וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו' (בראשית לח, י), ר"י ור"א אמרי כאילו שופך דמים כו', ר"א אמר כאילו עובד עכו"ם כו'. ובתוד"ה נשים דלאו בנות הרגשה נינהו כו' קשה לר"י בן ברוקה, דתניא (ביבמות דף ס"ה ע"ב) על שניהם נאמר פרו ורבו כו'. וי"ל דהיינו טעמא שהנשים לעולם מזריעות בפנים ושם הוא דרך להזריע אבל אנשים מזריעים בחוץ ואין דרך להזריע שם. ובגמרא שם בע"ב: ואמר ר"א מאי דכתיב 'ידיכם דמים מלאו' (ישעי' א, טו) אלו המנאפים ביד (וע"ש בתוד"ה בין כו'), תנא דבי ר"י 'לא תנאף' (שמות כ, יג), לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל. ע"כ. וזה מש"כ הגאון ז"ל "דדרך אברים" הוא רק באנשים ולא בנשים "דבה ליכא", וכבציון הבא. וראה ג"כ בציון כ.

והגאון ז"ל דן בקשר להאמור כאן (בנוסף להמובא בציונים הקודמים) גם – בצ"פ הל' איסורי ביאה פכ"א ה"ט, ובזה"ל: ובאמת הפי' בנדה דף י"ג [ע"א, המועתק כאן] אנשים דבני הרגשה נינהו, ר"ל דכיון דהם מרגישים בעצמם דבלא זה אינו טמא כמבואר בנדה שם לכך אסור למשמש, משא"כ באשה דאף בלא הרגשה טמאה דסברה אימור הרגשת מי רגלים כך מותרת למשמש, אבל זיבה דגם באנשים אינו מרגיש לכך גם באנשים צריך לבדוק. ובשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"צ כותב כך: הנה זה ודאי שז"ל הוא איסור מה"ת ויש בזה אבזרי דשפיכת המים ואבזרי דגילוי עריות .. ולא כמו בנדה דף י"ג דכתבו [התוס', המועתק כאן] דזה עונש בפ"ע, והוקשה אשה כו', והנה הך לא תנאף דמרבה ממנו, זה בנדה דף י"ג ע"ב [המועתק כאן] וכן מה דאמר דרך אברים בני מבול, זה קאי רק אם עשה כן עם ערוה מן העריות וכמו כל דרך אברים שבש"ס .. ולכך בנשים ליכא זה. ע"ש בדבריו. וע"ע בצ"פ הל' איסורי ביאה פכ"א הכ"ו. שם בהשמטה להל' כלאים ב טור ב. שם מהדו"ת עה טור ג. שו"ת צ"פ נ"י סו"ס כא. שם סרל"ב. וראה בציונים הבאים.

יג) **"כי** עצר עצר ה' (בראשית כ, יח) אמר ר"א שתי עצירות הללו למה, אחת באיש, שכבת זרע שתים באשה, שכבת זרע ולידה". וע"ש בהמשך דברי הגמרא, הדיעות בזה. וברש"י: שכבת זרע שבמעי אשה לא יכולה לפלוט. ע"כ. ובצ"פ הל' איסורי ביאה פכ"א הכ"ו (הועתק בצ"פ לב"ק שם, ע' צג) כותב הגאון ז"ל כך: אך באמת הנ"מ בין איילונית לעקרה, דאיילונית החסרון באברי הזריעה שלה ועקרה החסרון באברי העבור .. ועי' ב"ק דף צ"ב ע"א דמבואר שם בדברי רש"י דאין באשה אבר להזרע, ועי' תוס' נדה דף י"ג (דציון הקודם) דלא משמע כן.

יד) **ע"א:** דא"ר הונא, נשים המסוללות זו בזו (דרך תשמיש זכר ונקבה, משפשפות נקבתן זו לזו כו' – רש"י) פסולות לכהונה. ובתוד"ה המסוללות, פי' ריב"ן מטילות שכבת

דיבמות דף פ״ב ע״ב[ט], רק דרבנן משמע כן. ואף דברמב״ם פכ״א מהל׳ איסורי ביאה[ז] מבואר דהוה מה״ת, ועיין בירש׳ פ״ח דגיטין[ז] פלגתא דב״ש וב״ה בזה דר״ה [=דרב הונא] אך לא נקרא ערוה וגרם מותר[ח] דגבי גילוי עריות גם גרם אסור[ט], כמו הך דשבועות דף

זרע שקבלו מבעליהן. ולא יתכן כו׳. ע״כ. עכ״פ אין איסור ג״ע וכיו״ב ״באשה על זרע דידה״, וכבציון יא. וכבתשובת הגאון ז״ל בשו״ת צ״פ ירושלים סי׳ ו (ע׳ טו) ד״גדר זנות לא שייך בה .. ור״ל מחמת שיטת הריב״ן תוס׳ יבמות דף ע״ו [המועתק כאן] גבי מסוללות, ע״ש״. ועד״ז כותב שם בסכ״א (ע׳ מז) ד״דין דדרך אברים רק עם ערוה, ומנאף ביד הוה ג״כ עם ערוה בגדר המערה בעצמו כמבואר בסנה׳ דף נ״ה [דציון י] ע״ש, אבל בנקבה לא שייך זה, דנשים המסוללות דיבמות דף ע״ו .. וא״כ עם אשתו לא שייך בזה דין דגילוי עריות אם משז״ל, רק גדר שפיכת דמים יש בזה״. וע״ע בשו״ת צ״פ דוינסק ח״א סקי״ג (אם יש איסור עריות בזה). ע״ש.

טו) **ד״ה** תנן אנדרוגינוס נושא, פי׳ דמשמע נשואין גמורים והרי הוא כזכר כו׳. אבל אין לפרש דמדקדק מדשרי לכתחלה לישא ולא אסרינן לי׳ לכתחלה מספק נשים המסוללות זו בזו כו׳. ע״כ. ובל׳ הגאון ז״ל בשו״ת צ״פ דוינסק ח״א ס״צ, שמהתוס׳ ״משמע דליכא איסור מה״ת, שכתבו שם דעל ספק לא גזרו״. וע״ש בהמשך דבריו. וכ״כ בשו״ת צ״פ נ״י סקס״ד. ע״ש.

טז) **ה״א:** כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר ׳לבלתי עשות מחקות התועבות וגו׳׳, ונאמר ׳לבלתי עשות מחקות התועבות וגו׳׳, ונאמר ׳לא תקרבו לגלות ערוה׳, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה. וע״ש במגיד משנה כמה שהביא מספה״מ להרמב״ם ז״ל ובמה שהרמב״ן ז״ל משיג בהערותיו לסה״מ (וכבציון כה). ועי׳ בצ״פ לשם במה שהאריך הגאון ז״ל בדברי הרמב״ן ז״ל אלו. ע״ש. ושם בה״ח: נשים המסוללות זו בזו אסור, וממעשה מצרים הוא שהוזהרנו עליו, שנאמר ׳כמעשה ארץ מצרים לא תעשו כו׳׳ אע״פ שמעשה זה אסור אין מלקין עליו כו׳ שאין כאן זנות, וראוי להכותן מכת מרדות הואיל ועשו איסור. וע״ש במגיד משנה מה שמביא את פרש״י והריב״ן בציון יד, והגאון ז״ל מוכיח שמהרמב״ם ז״ל כאן ״משמע דזה הוה מה״ת״ (בצ״פ לכאן).

יז) **ה״ח:** המסלדת בבנה (המשחקת ומחככת בבנה הקטן — קה״ע) ב״ש פוסלין וב״ה מכשירין, שתי נשים שהיו מסלדות זו את זו ב״ש פוסלין וב״ה מכשירין (והכי אמרינן בבבלי פ׳ העיר) דף ע״ו (דציון יד) לית הלכתא כרב הונא דאמר נסים המסוללות זו בזו פסולות לכהונה — פנ״מ. וע״ש בשירי קרבן). ועי׳ בצ״פ הל׳ אישות פכ״ד הי״ח. וראה בציון הבא.

יח) **הגאון** ז״ל מחלק בין המקרה של ״נשים המסוללות זב״ז״ (דציון יד ודציון הקודם), דמכיון דזה ״לא נקרא ערוה״ אף דאסור ולכן ״**גרם** מותר״, לבין ״גילוי עריות״ דהאיש שאז ״גם גרם אסור״. וממשיך להאריך בדברי ״גרם״ בכמה מקצועות בש״ס, מתי זה מותר ומתי — אסור, וכבציונים הבאים.

יט) **וכלשונו** בשו״ת צ״פ נ״י סרל״ג (הועתק בצ״פ כללי התוה״מ אות ג׳ סכ״ד): בגדר גרם ש״ז יש בזה אריכות גדול גבי שבת, דכל דבר דהאיסור הוא הפועל כמו מכבה אז גרמא שרי וכל דבר דהאיסור הוא הנפעל כמו כותב, דיש ב׳ פעולות א׳ מה שכותב ומה שנעשה ע״י אותיות ולכך על חיוב כותב גרם שרי מה״ת ועל חיוב שנעשה אותיות גרם חייב . . וכאן ג״כ רק גרם שיצא ש״ז ואף דפסיק רישא לא שייך בזה. וע״ע בציונים הבאים.

מ"ז ע"ב[כ] גבי עוקב כו', לא משום לפני עור, וכבר כתבתי בזה במ"א[כא], אבל בנשים לא.

וזה ר"ל ג"כ הך דלא יהרהר דכתובות דף מ"ו ע"א[כב] דזה מה"ת כמ"ש התוס' ע"ז דף כ' ע"ב[כג] וחולין דף ל"ז ע"ב[כד], ע"ש, דלא כהרמב"ן בספר המצות[כה] דס"ל דזה רק במחנה

כ) **"שמעון** בן טרפון אומר, אזהרה לעוקב אחר נואף מנין (נעשה לו אפוטרופוס להרגיל לו נשים לניאוף – רש"י) ת"ל 'לא תנאף' (שמות כ, יג) לא תנאיף (לא תגרום ניאוף – ר"ח)". ע"כ.

והגאון ז"ל בקשר לגרם דבנדו"ד בכ"מ בספריו (בנוסף להמצויין בציון א) ומהם – בצ"פ מהדו"ת לג ריש טור ד, ובזה"ל: חזינן דגרם הוי כעצם הפעולה, ואף דקיי"ל דגרם בגדר הנאה של אחר אי אפשר לחייב כמבואר בקדושין דף מ"ג, אף דבר דגרם אסור **כהמציאות עצמה**, עי' שבועות דף מ"ז ע"ב דיש ריבוי בפני עצמו עוקב אחר המנאף. עיי"ש. ועד"ז כותב שם בדף עה טור ג: דר"ל דכיון דהמציאות הוא החיוב גם הגורם עובר, וכמו גבי הך דשבועות דף מ"ז ע"ב גבי עוקב אחר כו'. ועד"ז כותב בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ר"ס לו (יז טור ד): והגדר, מקום דגרם באיסור אשת איש הוה כעצם לא כמו בשאר, וזה הגדר דשבועות דף מ"ז ע"ב עוקב כו'. וע"ע שם בסי"ז (ח טור א). שם בח"ב סו"ס לה. קונ' השלמה ו טור ג. צ"פ בהשמטות להפלאה נז טור ב. שו"ת צ"פ נ"י סכ"א. שם סרכ"ח. מכתבי תורה, מכתב רכז.

כא) **וכפי'** שהועתק ונסמן בציון הקודם.

כב) **"ונשמרת** מכל דבר רע' (דברים כג, י) מכאן א"ר פנחס בן יאיר, אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה (דסמיך לי' 'כי יהי' בך איש וגו'' (שם פסוק יא: כי יהי' בך איש אשר לא יהי' טהור מקרה לילה) – רש"י)". וכבתוס' דציון הבא שזה "לא אסמכתא" כי "זה מן התורה" (כל' הגאון ז"ל כאן בפנים). וכלשונו בשו"ת צ"פ נ"י סקס"ד ש"הגורם להשחתת זרע כו' זה הגדר שונשמרת בכתובות דף מ"ו כו' דגורם לטומאה, ור"ל גדר גילוי ערות **וגם גרם חייב**". וע"ש בהמשך דבריו. ובשו"ת שלמת יוסף סכ"א אות ד' "חוקר" הגאון ז"ל כך: גבי הירהור, יש בזה אריכות גדול, אם ר"ל שמהרהר לעשות או שמהרהר בזה גופא. וע"ש בהמשך דבריו.

כג) **ד"ה שלא כו'.** וכך איתא שם בגמרא: ת"ר 'ונשמרת מכל דבר רע' (דברים שם), שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. וע"ש בפרש"י. ובתוס' שם: האי קרא **דרשה גמורה היא** ולא אסמכתא, כדמוכח פרק נערה שנתפתתה (דציון הקודם). וע"ש בהמשך דבריהם, מהו החידוש ("רבותא") בזה. ובל' הגאון ז"ל בשו"ת צ"פ ירושלים סכ"א (ע' מח) ש"התוס' בע"ז דף כ' ע"ב ס"ל דזה הוה איסור תורה שלא יהרהר, ור"ל **דגרם ניאוף ג"כ אסור מה"ת**". וע"ש בהמשך דבריו, ובציון הבא.

כד) **תוד"ה** שלא כו'. וכך איתא שם בגמרא: 'ואומר אהה ה' אל־הים הנה נפשי לא מטומאה גו'' (יחזקאל ד, יד) הנה נפשי לא מטומאה, שלא הרהרתי ביום שבא לידי טומאה בלילה (יחזקאל קאמר לי' להקב"ה כו'. לידי טומאה, קרי – רש"י). ובתוס' שם: וא"ת מאי רבותי' דיחזקאל, והלא כל אדם נמי אסור, כדאמר בפ"ק דמס' ע"ז (דציון הקודם) ובפרק נערה שנתפתתה (דציון כב) 'ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר ביום כו''. וי"ל דאפ"ה חשיב לי' רבותא משום דאמרינן בפרק גט פשוט (דף קסד ע"ב), שלשה דברים אין אדם נימול מהם בכל יום, הרהור עבירה ולשון הרע ועיון תפילה.

כה) **בסה"מ** שלו מצות ל"ת מ' יא: שנמנענו בצאתנו מחנה על האויבים מכל דבר רע כו', וענין המצוה הזאת שנמנענו במחנה מן העבירות האלה הגורמות סילוק השכינה

מדבר, היינו במחנה לויה מחמת טומאה, ואכמ״ל. אבל עם אשתו ליכא כלל זה הגדר דגילוי עריות, רק משום גדר ש״ז והשחתה כמו כל בל תשחית[כו].

והנה הארכתי הרבה[כז] במה דבשבת דף ק״כ ע״ב[כח] מבואר דגרם מחיקה ודף

והזהירנו יתעלה בלאו הזה שלא יגרום סילוק שכינתו מעלינו במחנה כו׳. ואפשר שיכלול בו גם ההרהור שמא יבא לידי קרי ויטמא המחנה ויתפרד משם, כמו שאומר בגמרא (ע״ז דציון כג) ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום ויבואו לידי טומאה בלילה כו׳ [וע״ש שמביא ג״כ את הגמרא בכתובות דציון כב]. אבל העיקר הוא שאזהרה הזאת אע״פ שהם מזהירים בה בכ״מ לתוכחת לא נאמרה בתורה אלא במחנה שגם היא **גורמת הפסד המחנה.** ע״כ. והגאון ז״ל סובר שהמקומות הנזכרים בציונים הקודמים שמשמע שההרהור אסור מן התורה, הוא **בכל מקום** ולאו דוקא במחנה ולאו דוקא משום טומאה. וק״ל. ובשיטה וב״קו״ זו נוקט הגאון ז״ל בכ״מ בספריו ובשו״ת שלו, ומהם — בשו״ת צ״פ ירושלים ס״ו, כשמביא את המקומות שמשם משמע דיש ״איסור מה״ת בגדר לאו״ על הרהור עבירה, ממשיך כך (בע׳ יב): אך הרמב״ן בסה״מ ס״ל דרק משום בהם טומאת מחנות דבעל קרי משתלח חוץ לב׳ מחנות, ורק במדבר. ועד״ז כותב שם בסכ״א (עי׳ מח) ובזה״ל: אך הרמב״ן בסה״מ מפרש דהאי לא יהרהר קאי במחנה לוי׳ ומחמת טומאה. ועד״ז מזכיר את הרמב״ן ז״ל בכמה מהשו״ת שלו, ומהם — בשו״ת צ״פ דוינסק ח״א סכ״ט (לז טור ד). שם סו״ס צ. שם סקי״ג (ובטעות נדפס שם: ולא כהרמב״ם, וצ״ל: ולא כהרמב״ן). בשו״ת צ״פ סו״ס קסד. בשו״ת שלמת יוסף סי״ד אות ג׳. שם אות ה׳. ע״ש.

כו) **היינו,** לכאורה, שאין האיסור דהרהור בקשר לאשתו של האדם אלא ״רק משום גדר ש״ז והשחתה, כמו כל בל תשחית״. כי האיסור דהרהור, שהוא מה״ת, הוא בנשים זרות ולא באשתו. ועצ״ע הוא. ולהעיר ממ״ש בשו״ת צ״פ נ״י סקס״ד בקשר ל״הגורם להשחתת זרע .. דגורם לטומאה ור״ל גילוי עריות וגם גרם חייב״ שממשיך כך: אך אם עושה כן עם אשתו אז הוה רק גדר שפיכות דמים כו׳. ע״ש בדבריו.

כז) **ראה** בציונים הבאים.

כח) **״דתניא,** הרי שהי׳ שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עלי׳ גמי (קס״ד השתא כדי שאל ימחק את השם במים, אלמא לרבנן גרם מחק אסור ולר״י שרי — רש״י), ר״י אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף (דהוי מוחק בידים — רש״י), שאני התם דאמר קרא ׳ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, לא תעשון כן לה׳ אל־היכם׳ (דברים יב, ג־ד), עשיי׳ הוא דאסור **גרמא שרי״.**

והגאון ז״ל דן אודות סוגיא זו הקשור ל״גרם״ דמותר, בכ״מ בספריו, ומהם — בצ״פ בהשמטות להל׳ כלאים (אחרי הל׳ מתנות עניים) א טור ב, ובזה״ל: וזה הטעם ג״כ דשבת דף ק״כ ע״ב גבי שם על בשרו דהוה חציצה ולא אמרינן דיהי׳ כמו מיעוט שאינו מקפיד ויתבטל לגבי הגוף, וכמו הך דחולין דף פ״ג ע״ב וכ״מ, **משום דשם אסור לבטלו.** ע״ש בדבריו. ושם בהשמטות להל׳ תרומות סו טור ג, כשדן ״אם גרמא מותר״, מביא את הגמרא כאן ודציון הבא וכותב שזה תלוי ״אם האיסור [הוא] הפעולה שנעשה עי״ז או הפועל״. ע״ש בדבריו. ושם במהדו״ת עב טור ב כותב כך: דגבי מוחק שם בס״ת אז גם גרמא לוקה דע״י המחיקה נעשה ב׳ דברים, שהשם נמחק והס״ת נפסל, ורק בשם על בשרו שם גרמא

קל"גכט גבי נגעים גרם מותר וגבי סירוס דף ק"י ע"בל גרם אסור למסקנא, ועיין

מותר. וע"ש בהמשך דבריו. ושם בדף עב טור א כותב כך: עכ"פ גבי שם על בשרו גרם מחיקה מותר, ומה שצריך לכרוך גמי רק מפני שאסור לעמוד ערום בפני השם, משום דלאחר מחיקה לא נשאר שום דבר, אבל גבי ס"ת גם גרם מחיקה לוקה מן התורה, דעושה ב' פעולות א' שמוחק את השם ושני שעושה ס"ת פסולה והס"ת ישנו. וע"ש בהמשך דבריו.

ובשו"ת צ"פ דוינסק ח"ב ס"א אות ב כותב כך: ומאוד הארכתי בזה, דאף דגבי שם על בשרו מבואר שבת דף ק"כ ע"ב דגרם שרי, זה רק שם דרק שם אחד כתוב, דיש במחיקה שני גדרים אחד המציאות כו' ואחד שעי"ז נפסל ונתבטל השאר, לכן בכל כלי הקודש גם גרם אסור דגורם שעי"ז נתקלקל השאר, אבל בשם על בשרו [הוא] רק מחמת המציאות. ובשו"ת צ"פ נ"י ס"ל כותב כך: בשבת ק"כ ע"א [צ"ל: ע"ב] מבואר דכל היכי דכתיב עשי' גרם שרי ושם ק"י ע"ב [דציון ל] בסירוס מבואר להפוך, ועי' ב"מ [דף] צ' בחסימה וכ"מ, אך כך, דעיקר גדר מחיקה נ"מ, אך משום עצם הפעולה או משום דעי"ז נעשה הפעולה בדבר פסול, והנה אי משום הפעולה גם גרמא חייב כמבואר מנחות [דף] נ"ו, משום דעכ"פ הבהמה נעשה בעלת מום, משא"כ הך דשבת ק"כ בשם על בשרו, שם האיסור [הוא] רק מה שמחק השם ובזה גרמא לא אסור, אבל אם מוחק שם בס"ת ודאי גם גרם חייב, וכן בסירוס משום דנעשה הסירוס. וע"ש בהמשך דבריו. וע"ע ע"ד גרם בכ"מ בש"ס והגדרים בזה – בצ"פ הל' ע"ז פ"ג ה"ט. שם הל' איסורי ביאה פט"ו ה"ט. שם בהשמטות להפלאה נד טור א־ב. שו"ת צ"פ נ"י ר"ס קכח. שם סו"ס קנב. שם לבראשית פ"ו, יד. שם לשמות פכ"ח, לב, ע' קמז. תשובת הגאון ז"ל שנדפס ב"דגל התורה" שי"ל בורשה ס"ג אות א. ע"ש. וראה לקמן בציון לו (מצ"פ למכות).

כט) **ע"א:** 'השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות' (דברים כד, ח) לעשות אי אתה עושה אבל עושה אתה בסיב שעל גבי רגלו ובמוט שע"ג כתיפו (ואינו צריך להזהר מלדחות סיב שקושר מנעלו ברגלו ומלישא משאוי על כתיפו – רש"י), ואם עברה עברה (הבהרת בכך עברה ואינו חושש לה, להכי כתיב לעשות שמותר לעשות מלאכתו – רש"י). וע"ש בגמרא לפנ"כ ואח"כ הקשר לפסיק רישי' ולא ימות. ע"ש. ועי' בצ"פ הל' כלאים פ"א ה"א (ג טור ג). שם בקונ' השלמה ט טור א.

ל) **"והתניא,** מניין לסירוס באדם שהוא אסור, ת"ל 'ובארצכם לא תעשו' (ויקרא כב, כד), בכם לא תעשו (לא תעשו, קרי בי' לא תיעשו – רש"י), דברי ר' חנינא, הני מילי היכא דקא מיכיון כו'. ושם בדף קי"א ע"א: הכל מודים כו' במסרס אחר מסרס שהוא חייב, שנאמר 'ומעוך וכתות ונתוק וכרות' (שם), אם על כרות חייב על נתוק לא כ"ש (כורת שאינו נותקן לגמרי אלא חותכן ותלויין בכיס – רש"י), אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב". וע"ש בתוד"ה להביא. הרי שבסירוס אדם גם "גרם אסור למסקנה" דהגמרא שם ("הכל מודים כו'").

ובצ"פ הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ט (על דברי הרמב"ם ז"ל: אסור להפסיק איברי זרע בין באדם בין בבהמה חי' ועוף כו') כותב הגאון ז"ל כך: אך נ"ל דכאן גבי מסרס אחר מסרס, הנה לכאורה אין האיסור רק משום הפעולה לא משום שיהא נפעל דהא כבר הוא סריס, וא"כ מה הקשה הגמ' בשבת שם [ע"ש בגמרא] על הך דמוקי דמיירי בסריס, מה דמיון מסרס אחר מסרס לכוס עקרין, וצ"ל דהאיסור שם הוא משום השותה ולא משום המשקה, וא"כ נ"מ דלשאר מינים מותר להשקות כוס עיקרין אם הי' סריס כבר. וע"ש בדבריו לפנ"כ. ושם בהל'

ברמב״ם דמחלק בהל׳ איסורי ביאה פט״ז הי״ד[לא] בין משקה כוס עקרין ובין השיבו במים, דזה לוקה מכות מרדות וזה רק איסור, ובאשה מותר אף למ״ד דסירוס אסור בנקבה, עיין בתוספתא סוף מכות[לב] דפלגתא דתנאי, והארכתי בזה[לג], דנ״מ אם עושה גרם בעצם המחיקה או גרם שאחר ימחק, וגם נ״מ במה עושה העקרין באשה אם אך

תרומות בהשמטות נה טור ב, כותב כך: וכ״כ כה״ג בח״א בהל׳ איסו״ב פט״ז הי״א [צ״ל: הי״ב] גבי מסרס, דגבי משקה עיקרין כ׳ רק אסור ואין לוקין וגבי ישיבה בשלג כ׳ דצריך להכותו מכת מרדות [ראה בציון הבא], וזה ג״כ משום דעיקרין עושה רק גרם להבא, ולכך באשה מותר אף דלסרסה פטור אבל אסור, ובשלג זהו פעולה לעכשיו רק בלא מעשה. וע״ע עד״ז – בשו״ת צ״פ דוינסק ח״א סי׳ קיד, מה טור ג.

לא) **צ״ל:** הלכה יב: המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה״ז אסור, ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד. הרי שכפה את האדם כו׳ או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש אינו לוקה עד שיסרס בידו, וראוי להכותו מכת מרדות. ובמ״מ שם: לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. ע״כ. והגאון ז״ל מעיר, דזה שהרמב״ם ז״ל פוסק כאן של״אשה מותרת לשתות עיקרין כו׳״ זה ״אף למ״ד דסירוס אסור בנקבה״, וכבציון הבא, ומחלק בהאופני הפעולות שהכוס עיקרין פועלת בהאשה ״אם שלא תזריע או שלא תקלקל זרע של הבעל״, והנ״מ הוא כפי שכותב לקמן (כבפנים), ש״לאחר תשמיש מותר לפנים דבר דמאבד, דזה רק גרם, וקודם זה אסור לשמש, דזה גרם לאיבוד״ וכבציון מ. וגם זה ישנו הבדל בין לשים ״מוך דהוא שואב״ שאז ישנו לחילוק בין לפני תשמיש ואח״כ לבין לשים ״דבר דרק סותר שלא יכנס לפנים״ שאז ״לא אכפת לן״ ומותר בכל מקרה, וכבציון מא, וראה בציון הקודם.

לב) **פ״ה** ברייתא ו (לפי הוצאת צוקרמנדל): והמסרס את האדם ואת הבהמה כו׳ בין זכרים בין נקיבות הרי זה חייב, ר׳ יהודה אומר מסרס זכרים חייב מסרס נקבות פטור. וראה בציון הבא.

לג) **הגאון** ז״ל דן בקשר לגרם במחיקת השם בכ״מ בספריו (חלקם הובאו וצויינו בציון כח), ומהם (גם) בצ״פ הל׳ תרומות בהשמטות נה טור ב (בדברים **שלפני** דבריו שהועתקו בציון ל) ובזה״ל: אך באמת נראה כך, דגבי מטיל מום ומוחק השם וסותר, יש בו ב׳ דברים, א׳ הדבר בעצמו דנסתלק מקדושתו והב׳ דעי״ז נפסל הס״ת או השם או המזבח .. והנה גרם לא שייך רק בדבר שעי״ז נמשך ונעשה שינוי בהדבר ולא מחמת המעשה בעצם דזה לא עשה. ושם במהדו״ת עז טור ב (הועתק בצ״פ כללי התוה״מ אות ג סנ״ה): ובאמת נ״מ ג״כ, דאף דגבי שֵׁם כתוב על בשרו גרמא שרי מכ״מ י״ל דהיכא דכתב במקום שצריך לכתוב דאז קדיש גם מקום הכתב וע״י המחק מה שנמחק השם פקע הקדושה ממקום הכתב, עי׳ שבת דף קט״ז, שָׁם י״ל דגם גרמא אסור, משא״כ על בשרו דלא שייך לומר דהמקום הכתיבה נתקדש, ובתשובת הגאון ז״ל מהכת״י משנת תרע״ח (הועתק במפענח צפונות פי״ב ס״ד אות א ו(קצת) בצ״פ כללי התוה״מ שם סנ״ג בהערה) כותב כך: ובמחיקת ס״ת שָׁם גם גרם חייב, אבל ישב על בשרו גרם פטור, שבת דף ק״כ ע״ב [ציון כח] לגבי מחיקת ס״ת יש ב׳ דברים, א׳ דמוחק וגם הס״ת נפסל על ידו והוה כמטיל מום בקדשים, אבל בְּשֵׁם על בשרו שָׁם לאחר שמחק ליכא כלל רק עצם המחיקה ובזה גרם מותר. ושם בהמשך דבריו כותב ע״כ ״כלל״, ובזה״ל: וזה הגדר, אם האיסור הוא הפועל אז גרם מותר מה״ת כו׳ ואם האיסור הוא הפעולה או הנפעל אז גרם אסור מה״ת, וע״ש בהמשך דבריו.

שלא תזריע או שלא תקלקל זרע של הבעל, וזה הוה כמו מבריח ארי[לד] וכמו הך דב"ב דף נ"ג ע"א[לה] גבי נטל צרור דצמד מינה מיא דלא כלום הוא, ועיין מכות דף כ"ב ע"א[לו] דחייב על מוחק בהליכתו, וכן בנגע דזה פעולה בעצם, ועיין במכות דף י"א[לז] וסוכה דף

לד) **הגאון** ז"ל מחלק בקשר למניעת הריון אצל האשה "במה שעושה העיקרין באשה" אם זה באופן "שלא תזריע" או באופן "שלא תקלקל זרע של הבעל" והנ"מ בזה וכבציון מ וציון מא, ואם זה באופן שעושה "שרק יסתום פי האם שלא יכנס לשם מחמת חשש סכנה, הוה רק מבריח ארי ושרי", כלשונו לקמן (בפנים), וכבציון מא. וראה בציון הבא.

לה) **"א"ר** יוחנן, נתן צרור והועיל (נתן צרור בחור שבגדר השדה כו' – רשב"ם), נטל צרור והועיל (נטל צרור מן הגדר ועשה בו נקב – רשב"ם) הרי זה חזקה. מאי נתן ומאי נטל, אילימא נתן צרור וסכר מיא מינה (ראה נהר שוטף ורוצה ליכנס דרך נקב, ובא זה וסתם את הנקב בצרור וסכר את המים מן השדה שלא יכנסו בו, שלא ישטפו את השדה – רשב"ם), נטל צרור ואפיק מיא מינה (שנאספו לה מים בצד האחד ועשה נקב בצד השני כדי שיצאו לחוץ – רשב"ם) **האי מבריח ארי מנכסי חברו הוא** (הא למה זה דומה למשיב אבידה דכל ישראל מצויין להציל ממון חביריהם מן ההיזק, ואין קרוי חזקה אלא דומיא דגדר ופרץ כו' – רשב"ם)".

וזוהי "דוגמא" של פעולת מניעה שלא יוזק נכסי חבירו שהוא בגדר של "מבריח ארי מנכסי חברו הוא". ועד"ז בנדו"ד "במה [ש]עושה העקרין באשה" שמניח "שם דבר שרק יסתום פי האם שלא יכנס כו'" שזה "הוה רק מבריח ארי ושרי", כל' הגאון ז"ל לקמן. וכבציון מא. וק"ל. ועי' ע"ד "מבריח ארי כו'" בצ"פ הל' תרומות פ"ב ה"ט (לח טור ב). שם מהדו"ת שם כח טור ד. לז טור א. שו"ת צ"פ נ"י סקי"ט אות ג.

לו) **"מתקיף** לה ר' חנניא וליחשוב נמי המוחק את השם בהליכתו ואזהרתי' מהכא 'ואבדתם את שמם וגו'. 'לא תעשון כן לה' אל־היכם' (דברים יב, ג־ד). מתקיף לה ר' אבהו, וליחשוב נמי הקוצץ את בהרתו ואזהרתי' מהכא 'השמר בנגע הצרעת' (שם כד, ח. וברש"י: השמר בנגע הצרעת, ואמרינן (שבת דף קלג ע"א) – דציון כט) בקוצץ בהרתו הכתוב מדבר והשמר הוא ל"ת)". והגאון ז"ל מפרש שבמחיקת השם ועד"ז בהורדת הנגע שָׁם גרם אסור ואפי' במחיקה בשעת הליכה זה אסור, ובהורדת הנגע באופן של גרמא אסור כי "זה פעולה **בעצם**" כי "זה הוה גרם בעצם המעשה ואסור", וכבציונים הבאים. ועי' עד"ז בצ"פ מהדו"ת לד טור ב־ג (הועתק בצ"פ למכות שם, ע' עח). ובקונ' השלמה ט טור א (הועתק שם בהערה ד).

לז) **איתא** שם ברש"י על דברי הגמרא שם "מהו לכתוב שם אחספא כו'" (בקשר למה שדוד המלך ע"ה כרה את השיתין למזבח. ע"ש בגמרא) ובזה הלשון: מי שרי למכתב שֵׁם, פן ימחקוהו המים ועובר משום 'ואבדתם את שמם ולא תעשון כן וכו'' (דברים שם). ע"כ. ועל הגליון בגמרא שם (על דברי רש"י ז"ל) כותב הגאון ז"ל (בע' לג טור ד – לד טור א) כך: ואף דגרם מותר, בשבת דף ק"כ ע"ב [דציון כח], וכ"מ, י"ל דכאן הוי כמו בידים, עי' סנהדרין דף ע"ז ע"ב ולקמן דף כ"ב [דציון הקודם]. אך באמת י"ל דכאן כיון דכותב לכתחילה בשביל זה הוה הכתיבה כמו **מעשה בידים**, דע"י הכתיבה גרם למחיקה ולא הוה גרם, רק בהך דשבת דכתב מתחילה סתם, וכן הדין גבי הך דמוך ביבמות וכתובות וכ"מ בזה (ע"ש בהערה לב) דהתשמיש גופא הוה מעשה לאיבוד. ואכמ"ל בזה. **ולכך לאחר תשמיש שרי**. וע"ש בהמשך דבריו, והם כעין מ"ש כאן בסוף התשובה. ע"ש. וראה בציון הבא.

נ״ג[לח] מוכח דמחיקה גם גרם אסור, אך שם לא ר״ל המחיקה רק דאסור לכתחילה לכתוב כך כדי לעשות גרם מחיקה, זה [ה]כתיבה גופה הוה פעולה שימחוק, וזה הוה גרם בעצם המעשה ואסור, אבל היכי דכבר נכתב לא אכפת לן בגרם מחיקה[לט], וה״נ לאחר תשמיש מוחר להניח דבר דמאבד דזה רק גרם, וקודם זה אסור לשמש דזה גרם לאיבוד[מ], אך זה רק במוך דהוא שואב אבל דבר דרק סותר שלא יכנס לפנים לא אכפת לן[מא].

לח) **סע״א** (וכבציון הקודם, במכות שם): הכי אתמר, בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא (צף התהום למעלה ויצא כו׳ — רש״י) ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שֵׁם אחספא (מפני שהחרס צולל ויורד ואינו צף, כדי שירד וינוח על הנקב כו׳ — רש״י) ונשדי׳ בתהומא ומנח כו׳ נשא אחיתופל ק״ו בעצמו כו׳ א״ל שרי, כָּתַב שֵׁם אחספא ושדי לתהומא כו׳. ע״כ. הרי שמהסיפור הזה הזה ״מוכח דמחיקה [של שם השם] **גם גרם אסור**״, כמובן. והגאון ז״ל מחלק בין זה ד״**לכתחילה** לכתוב כך כדי לעשות גרם מחיקה״ לבין ״היכי דכבר נכתב״, וכבציון הבא.

וע״ד מחיקת שם השם והגדרים בזה ובגדר ״גרם״, כותב ע״כ הגאון ז״ל בכ״מ בספריו (נוסף להמובא לעיל בציון לב), ומהם — בצ״פ מהדו״ת עה טור ב, ובזה״ל: עכ״פ כל היכא דהדבר נמשך והדבר ישנו ויש בו פסול על ידו **אף בגרם חייב** . . והנה באמת לכאורה מהך דמכות דף י״א [דציון הקודם] וסוכה [המועתק כאן] גבי הך דבעי שָׁם אם מותר לכתוב שֵׁם אחספא כו׳, לכאורה זה הוי רק גרמא. וצ״ל דהוי כמו פסיק רישא. וע״ש בהמשך דבריו. ושם בדף עז טור א (הועתק בצ״פ למכות שם ע׳ לד) כותב כך: ולכך י״ל דלכך מבואר במכות דף י״א וסוכה דף נ״ג דאסור למיכתב שֵׁם על חספא ולהשליכו למים, דלכאורה הוא מבואר בשבת דף ק״כ [דציון כח] גבי שם על בשרו דמותר ליכנס למים ולא חיישינן למחיקה דרק **גרם**, אף כאן כיון דכתב כדי להשליכו הוי הכתיבה **עצם המעשה**. וע״ש בהמשך דבריו. ושם בהל׳ יסוה״ת פ״ו ה״א כותב הגאון ז״ל כך: וזה תליא מה הטעם דאיסור מחיקת השם, אם משום דמסלק הקדושה מהשם או משום דמאבד השם (הועתק בצ״פ כללי התוה״מ ח״ג (נ״י, תשמ״ו) סקס״ו). וע״ע הל׳ ערכין פ״ח ה״ו (נג טור ג).

לט) **הגאון** ז״ל מחלק בין אם המחיקה דשם השם נעשית ״לכתחילה״, שאז ״גם גרם אסור״ כבמקרה של דוד הע״ה בכריית השיתין דהמזבח, וכבציון לז וציון הקודם, לבין ״היכי דכבר נכתב״ שאז ״לא אכפת לן בגרם מחיקה״. ובנידון דהשאלה ג״כ כך, וכבציון הבא.

מ) **ישנו** הבדל, לפי דברי הגאון ז״ל כאן (בפנים) בין קודם תשמיש שאסור לגרום לאיבוד כו׳ לבין ״לאחר תשמיש [ש]מותר להניח דבר המאבד״, ש״זה **רק במוך** כו׳״, וכבציון הבא.

מא) **עיין** באריכות גדולה ובהבאת כמה וכמה מהפוסקים ומהראשונים והאחרונים בקשר לזה ״אם גם נשים מצוות על השחתת זרע״ — באוצר הפוסקים כרך ט׳ הל׳ אישות סכ״ג סעי׳ א אות ד (מע׳ פג טור ג ואילך). ושם באות י׳ ״ואם יש היתר להוציא זרע מהאיש לבדיקה כו׳״ (מע׳ פו טור א ואילך). ובסעיפים שאח״ז. ושם בסעי׳ ה אות טו (מע׳ קג טור ב ואילך) ״להאוסרים שימוש במוך, אי הוה איסור דאורייתא״, לפני תשמיש או אח״ז (באות טז־יז). **עיין שם**.

ועיין בירש' שבועות פ"ו[מב] דלכך ס"ל לחד [מאן דאמר] דמקרע שטר פטור דהוה רק כסותם פיהם של עדים ואין זה כלום, ועיין ב"ק דף נ"ח ע"ב[מג] מחלוקת דהרמב"ם[מד] ותוס'[מה] גבי פרצו לסטים ודף נ"ו ע"ב[מו] גבי קם לה באפה ושבת דף

וע"ע עדכ"ז באגרות קודש כ"ק אד"ש (הועתק קצת מלשונותיו הקדושים — לקמן בציון נא) ח"ד מכתב א'קכב (ע' תג־תד). א'קסה (ע' תמד). שם בח"ה א'רלב (ע' יא). שם א'תיא (ע' ריא). שם בח"ו א'תרעג (ע' קנג). שם בח"ט ב'תתקסב (ע' שכז). שם בחי"א ב'תרנא (ע' רסב). שם ג'תשיג (ע' שכז־שכח). שם בחי"ב ד'לב (ע' ריח). שם חי"ד ד'תתקלה (ע' קעח. ושם בההערה מציין לכמה שו"ת שדנים בקשר לבדיקה כו'. ומציין ג"כ לשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ספ"ט וסקי"ג. ע"ש). שם ה'ריח (ע' תמ). שם חט"ו ה'תח (ע' פט־צ). שם חי"ט ז'קנב (ע' קלה). וראה לקמן בציון נא.

מב) **ה"ו**: המקרע שטרות חבירו חוץ מדעתו (שלא לדעת חבירו — פנ"מ) ר"ח ורבי מנא, חד אמר חייב וחד אמר פטור. מ"ד חייב משום קנס (דמזיק שיעבודו של חבירו הוא — פנ"מ) ומ"ד פטור, כסותם פי עידי חבירו (משום דלא הוי אלא כסותם פי עדי חבירו שלא יעידו לו אם יכפור בו הלוה, ה"נ כן הוא, ולא הוה אלא כגרמא בנזקין בעלמא ופטור — פנ"מ). ע"כ. והגאון ז"ל מביא "דוגמא" לגרמא בנזקין דפטור, וע"ד הגרם לאיבוד כו' לאחר תשמיש. וק"ל. ועי' בצ"פ הל' שבועות פ"י הט"ו (ו טור ד).

מג) **כנראה** שצ"ל: דף נ"ה ע"ב. וכך איתא שם במשנה: הכונס צאן לדיר ונעל בפני' כראוי כו' נפרצה בלילה או שפרצוה לסטים ויצאה והזיקה פטור. ושם בדף נ"ו ע"א איתא שם בגמרא ע"כ: אמר רבא והוא שחתרה (הא דתנן נפרצה בלילה פטור, כיון שחתרה הבהמה והפילה הכותל דאנוס הוא — רש"י) אבל לא חתרה מאי חייב כו'. וע"ש בהמשך דברי הגמרא בקשר ל"תחילתו בפשיעה וסופו באונס". וראה בציונים הבאים.

מד) **אולי** כוונתו להל' נזקי ממון פ"ד ה"ב: הפורץ גדר לפני בהמת חבירו ויצאת והזיקה אם הי' גדר חזק ובריא חייב, ואם הי' כותל רעוע פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, וראה בציון הבא ובציון נח.

מה) **אולי** כוונתו לתוד"ה אילימא כו' בב"ק שם (בציון מג). וכך איתא שם בגמרא (מהתוספתא בשבועות פ"ג): תניא אמר ר"י, ארבעה דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן, הפורץ גדר בפני בהמת חבירו כו'. היכי דמי, אילימא בכותל בריא, בדיני אדם נמי ניחייב (מיהא אכותל **דהא בידים עבד**, כו' — רש"י), אלא בכותל רעוע. ובתוס' שם: פי' הכותל, דאבהמה ודאי לא מיחייב בפריצת גדר בעלמא, **דאין זה אלא גרמא בעלמא**. וע"ש בהמשך דברי התוס', ובשו"ת צ"פ נ"י סרכ"ח (הועתק בצ"פ לב"ק שם, עי' קמב־ג) כשדן הגאון ז"ל בקשר לגרם בכמה ענינים מעיר מהגמרא בב"ק כאן "דנקט חייב דיני שמים". ואולי כוונת הגאון ז"ל מ"ש כאן (בפנים) "מחלוקת דהרמב"ם ותוס'" הוא (**לא שיש מחלוקת** בין הרמב"ם והתוס', אלא) בין הרמב"ם (דציון הקודם) והתוס' (כאן) לבין הראב"ד ז"ל דציון מח, המשיג על דברי הרמב"ם ז"ל. **ועצ"ע בזה**.

מו) **איתא** שם בסע"א (על דברי המשנה דדף נ"ה ע"ב: הוציאוה לסטים לסטים חייבין) פשיטא, כיון דאפקוה קיימא לה ברשותייהו לכל מילי (איכא משיכה ושינוי רשות, דהוי קנוי' לכל מילי — רש"י), לא צריכא דקמו לה באפה (שלא משכוה, אלא עמדו בפניו לכל צו שלא תלך אנא ואנא אלא לקמה לאכול — רש"י). כי הא דאמר רבה אמר רב מתנה

קכ"ב[מז], ע"ש בזה, אם הוה גרם או פעולה, ע"ש בראב"ד בהשגת פ"ד דנזקי ממון[מח]. ואכמ"ל. ועיין רש"י שבת דף ס"ד ע"ב[מט] דמוך שואב ובולע, וכן פירש בנדה דף ג'[נ], ע"ש בזה.

עכ"פ לדינא, להניח שֶׁם דבר שרק יסתום פי האם שלא יכנס לשם מחמת חשש סכנה, הוה רק מבריח ארי ושרי, כנ"ל[נא].

יוסף ראזין רב דפה

אמר רב המעמיד בהמת חברו על קמת חבירו חייב מעמיד (משמע שאוחזה בידו ומוליכה לקמה – רש"י), פשיטא, לא צריכה דקם לה באפה. ע"כ. וכנראה, שזוהי "דוגמא" לגרמא, שגורמים לבהמה שלא תצא מהמקום בה היא נמצאת. וק"ל.

מז) **ע"א:** ת"ר, נכרי שליקט עשבים מאכיל אחריו ישראל (את בהמתו ואחריו דוקא נקט בכולהו, דנכרי לצורך עצמו עביד – רש"י) כו' והאמר ר"ה אמר ר"ח מעמיד אדם בהמתו ע"ג עשבים (מחוברים – רש"י) בשבת אבל לא ע"ג מוקצה בשבת (לרעות וליכא למיגזר שמא יתלוש ויאכיל – רש"י), דקאים לה באפה (שלא תפנה למקום אחר – רש"י) ואזלה היא ואכלה (אבל הוא אינו עומד על העשבים קרוב להם דניחוש לשמא יטול ויאכיל – רש"י). ע"כ. וזו "דוגמא" לפעולה הנעשית מאלי' שזה בגדר "גרם או פעולה". וק"ל.

ולהעיר ממ"ש הגאון ז"ל בשו"ת צ"פ דוינסק ח"ב סל"ה (יג טור ג), ובזה"ל: דשבות שיש בו מעשה א"א להתיר משום דאף אם מותר לומר מ"מ להשתמש במה שעכו"ם עשה לצורך ישראל בדבר שנתחדש ע"י, בשבת דף קכ"ב, ומה שייך בזה צורך מצוה כיון דאסור להשתמש לא הוה מצוה כלל, משא"כ דבר דלא נתחדש פעולה אז דיעבד מותר להשתמש. וע"ש בהמשך דבריו.

מח) **"אמר** אברהם, זה שאמר חייב לא ידענו מהו, אם על הכותל אמר ל"ל למימר ויצתה והזיקה, ואם על הנזק אמר אינו כן אא"כ הכישה". וע"ש במ"מ, מגדל עוז. ועוד. ולעיל בציון מד־מה.

מט) **ד"ה** במוך שבאזנה, שנותנת לבלוע ליחה של צואת האוזן. וראה בציון הבא.

נ) **ע"א** ד"ה משמשת במוך, ממלאה אשה אותן מקום מוכין לשאוב את הזרע שלא תתעבר ואינה נוטלת משם אלא בשעת הצורך כו'. ועי' בשו"ת צ"פ נ"י ר"ס קסד.

נא) **בשו"ת** צמח צדק אה"ע ספ"ט כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בקשר ל"אשה שיש סכנה אם תתעבר ותלד" ולכן ה"אם מותרת לשמש במוך", כותב בתשובה שם (ומביא הרבה מחז"ל שהובאו כאן בתשובה של הגאון ז"ל. ע"ש) ש"לשמש כדרכה ושתשים מוך בשעת התשמיש זה ודאי מותר לגמרי היכא שיש חשש סכנה". ושם ש"אפשר שיוכל להיות שגם המוך לא ימנע בהחלט מלהזריע אם יצא הזרע דרך המוך, דלא דמי למטיל זרע על העצים ועל האבנים כו'", וע"ש בהמשיך דבריו.

ובתשובת כ"ק אד"ש באגרות קודש ח"ד א' קכב (ע' תג־ד. הועתק בלקוטי שיחות חי"ב ע' 179) ש"**רבותינו נשיאינו ז"ל המה המקילים** והתירו באופנים ידועים בשעת תשמיש או לאח"ז, ראה שו"ת צ"צ אהע"ז ספ"ט שמתיר, ויש ג"כ גוף כי"ק מבנו מהרי"נ **להתיר .. ודלא כרבני וכו' המחמירים בזה .. ואנו אין לנו אלא הוראת רבותינו נשיאינו**".

והך דר"מ ורבנן פליגי בגדר גרם באיסור וכמו בגרם כבוי דשבת דף ק"כ ע"ב[נב] דר"מ ס"ל דמותר ורבנן אסרו וכמו שכתבתי, וזה רק כה"ג. ועיין בע"ז דף נ"ט ע"ב[נג] אנח ידו

וע"ש בהמשך דבריו. ומציין ג"כ לשדי חמד אסיפת דינים מערכת אישות ס"ק א' ובפאת השדה שם. שו"ת מהרש"ם ח"א סנ"ח "שדעתו ג"כ להתיר". וע"ש בחי"א ג'תשיג – שקו"ט בדברי השו"ת מהרש"ם. ע"ש.

שם בחט"ו ה'תח (ע' פט־צ. הועתק בלקוטי שיחות חי"ב ע' 180) כותב כ"ק אד"ש בזה"ל:

והנה באופן לקיחת הזרע כמה סוגים: א) מהבעל. ב) מהאשה ע"י שתשים מוך באותו מקום קודם הביאה ואח"כ יביאו המוך להרופא. ג) שלא תשים מוך, אלא שלאחר תשמיש יקחו אח"כ הזרע מן הרחם. וע"פ המובא בשו"ת צ"צ לשו"ע אבה"ע ספ"ט מובן שהאופן השלישי כדאי יותר ע"פ דין מהאופן הא' ואפי' מאופן הב' (שישנו קס"ד דהוא כמטיל על העצים וכו', נוסף על הענין שכמה רופאים אין דעתם נוחה כשלוקחים הזרע מן המוך) .. לקחת לבחינה מהרחם לאחרי התשמיש כדרכו. וע"ש בהמשך דבריו הקדושים ובמ"ש שם בד"ה: ועוד להעיר. ע"ש.

ושיטת הגאון ז"ל כאן בתשובה שלפנינו (ובתשובות שלו עד"ז, וכמצויין בציון א) היא שרק באופן דגדר "מבריח ארי" מותר הדבר, היינו שלילת ההריון באופן עקיף ולא באופן ישיר. ולכן צ"ל (אם זה לפני התשמיש) באופן שינח "שם דבר שרק יסתום פי האם שלא יכנס לשם", ואי"ז מוך. ואם זה לאחר התשמיש אז כן "מותר להניח דבר **דמאבד**", כמוך וכיו"ב כי זה "רק גרם".

ויש להאריך בכ"ז ובשקו"ט וכו'. ואכמ"ל.

נב) **בגמרא** שם אין מחלוקת (בקשר לגרם כיבוי) בין ר"מ לרבנן, אלא בין ר' יוסי ורבנן, ורק בע"א שם מוזכר ר"מ בקשר ל"לובש, מוציא ופושט כו' ואפי' כל היום כולו", ע"ש. **וצ"ע.**

וכך איתא שם בע"ד (על דברי המשנה שם בע"א: ועושין מחיצה בכל הכלים כו', שלא תעבור הדליקה, ר"י אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים כו'): למימרא דרבנן סברי גרם כבוי מותר ור"י סבר גרם כבוי אסור, והא איפכא שמעינן לה כו'. וע"ש בהמשך דברי הגמרא. והגאון ז"ל מדמה מחלוקת זו בגרם כבוי בשבת לנדו"ד, מניעת הריון לאשה באופן המותר. וק"ל.

ולהעיר משו"ש בשו"ת צ"פ נ"י סקל"א (ע"ש השאלה): וכבר כתבתי לו בזה, דרק משום דקיי"ל במכבה גרם שרי כמבואר בשבת דף ק"כ ע"ב לכך גם לדרבנן גילוי דעת שרי ומשום דבר דבר ליכא משום הפסד, אבל במקום שגרם אסור, גם זה אסור. וע"ש בהמשך דבריו, כמה דוגמאות של "גרם", בכמה מקצועות בש"ס. **ע"ש.**

נג) **"ההוא** חביתא דחמרא דאישתקיל לברזא (רוזייל"י – רש"י. ובערוך ערך ברז: פי' נקב), אתא עובד כוכבים אידרי (קפץ כו' – רש"י) אנח ידי' עילוי' (כלומר – הגביה ונשא עצמו לעמוד ממקומו וקפץ להציל – רש"י), אמר ר"פ כל דלהדי ברזא חמרא אסיר (קילוח הסמוך לנקב אסור בשתי' ולא בהנאה, שהרי אין כאן שכשוך שהנקב צר ואינו יכול לשכשך – רש"י) ואידך שרי" (וע"ש בפרש"י). וראה בציון הבא.

עליו, ע״ש בתוס״נד, ואכמ״ל. וכן גבי הך דר״י ורבנן בסנהדרין דף ע״חנה בהשיך בו נחש ותוס׳ דף מ״ז ע״ב בשבתנו. ויש בזה אריכות בהך דב״מ דף ח׳ ע״בנז גבי יושב ורכוב דלכך

נד) כנראה שכוונתו היא לתוד״ה אמר ר״פ כו׳ (הנמשך שם בדף ס׳ ע״א) שכותבים כך: אבל ללישנא דעד ברזא אסור משום שסופו לצאת, למה לא הי׳ אוסר, שם י״ל דעד ברזא סופו לצאת יותר בקל, דכשיסיר עכו״ם ידו מעל הנקב יצא היין מאליו, אבל בבת גישתא כיון ששם העכו״ם ידו מנעו מלצאת אם לא ימצוץ בקנה פעם שני׳ כו׳. וע״ש בהמשך דבריהם. ועי׳ בשו״ת צ״פ נ״י סקי״ט אות ג׳ מה שמביא הגאון ז״ל את הגמרא דציון הקודם ובב״ב (דציון לה) בגדר דמבריח ארי. ע״ש. וראה בציונים הבאים.

נה) **ע״א** (על דברי המשנה שם בדף ע״ו ע״ב: השיך בו את הנחש (שאחז את הנחש בידו והוליכו והגיע שיני נחש בידו של חבירו — רש״י) ר״י מחייב וחכמים פוטרין): אמר ר״י בר יעקב, כשתמצא לומר לדברי ר״י ארס נחש בין שיניו הוא עומד (והרי הוא כתוקע סכין בבטנו **דלאו גרמא הוא**, שהרי כלי משחיתו בידו — רש״י) לפיכך מכיש בסייף (כדין רוצח — רש״י) ונחש פטור, לדברי חכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא (בנשיכתו, וכשהכישו זה עדיין אין בו כדי להמית לפיכך **גרמא בעלמא הוא** אע״פ שיודע שסופו להקיא, מיהו לא מכחו מיית — רש״י) והמכיש פטור. ועי׳ בצ״פ הל׳ תפלה פ״ו ה״ט (הועתק בצ״פ לסנה׳ שם, ע׳ קמח). ולהעיר ממה **שמחלק** הגאון ז״ל (בצ״פ הל׳ גירושין פרק י״ג הי״ח) בין דבר ש״נולד בו סיבה הממיתה אותו, לכן לא חיישינן למיעוט שאינו מצוי כלל״ לבין היכן ש״אין בגופו שום דבר רק סיבה חוציית, חיישינן אף למיעוטא דמיעוטא״ שמעיר כך: דאנן קי״ל כמ״ד בסנה׳ דף ע״ח דארס נחשב מעצמו הוא מקיא, וא״כ הויא ג״כ כמו סיבה אחרת. ע״ש בדבריו.

עכ״פ מהגמרא בסנה׳ כאן (ומהמשנה) מביא הגאון ז״ל ״דוגמא״ של ״גרמא״ באופנים שונים. וזה קשור לנידון בהשאלה, כמובן.

נו) **כנראה** שכוונתו היא לד״ה מפני כו׳. וכך איתא שם במשנה: נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. ובגמרא: לימא תנן סתמא כר״י דאמר גורם לכיבוי אסור (בכל כתבי הקדש דקתני עושה מחיצה בכל הכלים כו׳ ר״י אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים שאין יכולין לקבל האור וכן מתבקעים ומכבין את הדליקה — רש״י) כו׳ אפי׳ תימא רבנן, שאני הכא מפני שמקרב את כיבויו. וברש״י: זימן כיבוי להדיא **והוי לי׳ מכבה ממש** אי הוה יהיב לי׳ בשבת. ובתוד״ה מפני כו׳: ורש״י דפירש דהוה מכבה ממש, לאו דוקא אלא **כלומר שיוכל לבא לידי כיבוי**. וע״ש בדבריהם. וראה בציון הבא.

נז) ״**איבעיא** לי׳ מאי רכוב עדיף דהא תפיס בה (שניהם באים לפנינו, זה רכוב וזה מנהיג, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי אמר שמואל חד קני, ומבעיא לי׳ לר״י היכא דאיתנהו לתרוייהו הי עדיף, רכוב עדיף דהא תפיס בה כו׳ — רש״י) או דלמא מנהיג עדיף דאזלא מחמתי׳ (והיא הגדולה בקנין — רש״י). אמר רב יוסף אמר לי רב יהודה, נחזי אנן, דתנן המנהיג (בשור וחמור — רש״י), סופג את הארבעים והיושב בקרון סופג את הארבעים, ר״מ פוטר (קסבר לאו מידי קעביד — רש״י) ומדאפיך שמואל ותני וחכמים פוטרין את היושב בקרון, ש״מ רכוב לחודי׳ לא קני (ש״מ סבירא לשמואל רכוב לאו מידי מעשה עביד, ומשום דיחיד ורבים הלכה כרבים אפכה למתני׳ לאוקמה פטורה כרבנן — רש״י)״. וע״ש בתוס׳ (בכל הע׳ של הגמרא). ובל׳ הגאון ז״ל כאן, שלמ״ד שגם היושב בקרון של השור והחמור סופג את הארבעים מלקות הוא מ״כיון דהוא יושב, **נמצא דעל ידו הוא מנהיג כלאים**״, וכן

חייב בכלאים דעל ידו היא נוהגת כלאים, כיון דהוא יושב נמצא דעל ידו הוא מנהיג כלאים, וה"נ בכותב, וכן במשמש, וכמ"ש[נח], ואכמ"ל.

הנ"ל

הדין בכתיבה ומחיקה דשם השם ועד"ז במשמש במוך באופן האסור, וכבציונים הקודמים – באריכות.

ולהעיר ממ"ש הגאון ז"ל על הגליון לב"מ שם (הועתק בצ"פ למכות דף י"א ע"א, ע' לד הערה לו), ובזה"ל: הגדר, דגבי כלאים גם גרם חייב לדידן .. דגבי כלאי בגדים ס"ל להרמב"ם דגם המלביש חבירו כלאים לוקה. ועי' מה שכתבתי בזה בחיבורי, ע"י שישב הנהיגו אותו בכלאים. ע"ש בדבריו.

ובצ"פ מהדו"ת עה טור ב כותב ובזה"ל: והנה עי' ב"מ דף ח' ע"ב בהך משנה דכלאים דיושב בקרון דסופג את הארבעים, אף דס"ל דרכוב לא הוה קנין וא"כ למה לוקה, והגדר כך [ומאריך בכמה דוגמאות מהש"ס עד"ז ומגלגל דבריו מענין לענין. ומדבריו שם] .. וכה"ג ס"ל לרש"י בחולין דף פ"ג ע"ב גבי איסור לאו דאותו ואת בנו, דגם גרם אסור מן התורה, דהדבר **תלוי בהמציאות לא בהפועל** . . והנה כבר כתבתי דזה ר"ל ג"כ מה דמבואר בגיטין דף מ"א וכ"מ דלכך צריך האדון לשחרר משום מצות לשבת כו', **דר"ל דכיון דהמציאות הוא החיוב גם הגורם עובר** [ומאריך מאד. ומגיע להסבר בגמרא דב"מ כאן, שם בדף עז טור א, ובכך] .. ולכך גבי כלאים חייב גם גרם ע"י קול והנהגה, ולכך י"ל דלכך ס"ל לרבינו דיושב בקרון לוקה גבי כלאים **משום דהישיבה שלו גורם שהכלאים הנהיגה**. וע"ש בהמשך דבריו. ולהעיר ממה שמעיר הגאון ז"ל מהגמרא דב"מ כאן בקשר למה שסברו זקני בני ישראל שראו את הקב"ה, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר גו'" (שמות פכ"ד, י) ובלשונו (בצ"פ לשם ע' קלט־קמ): דהם סברו דהשגחה עליונה רק בגדר סובב לא ממלא, ר"ל רק מחוץ להגדר לא בעצם הדבר, ועי' בהך דין דב"מ דף ח' ע"ב גבי רכוב ומנהיג. וע"ש בהערה רמו, ההסבר לכך ובהמשך דבריו שם. וע"ש ב"פרקי מבוא" להרה"ג הרה"ח וכו' הרב משה שלמה כשר ז"ל בפרק: סובב וממלא (ע' 87־86). ע"ש.

נח) **היינו**, שרק בכלאים יש דין מיוחד וחידוש הוא שגם גרם חייב, משא"כ במחיקת השם והשימוש במוך ובאופן המותר, אף שעי"ז נגרם איסור, מותר, וכלשונו בפנים (לעיל), שלהשתמש ב"דבר דרק סותר שלא יכנס לפנים "**לא אכפת לן**" (וכבציון מא); "להניח שם דבר שרק יסתום פי האם שלא יכנס לשם כו' ושרי", כי זה "רק מבריח ארי" (וכבציון נא). וק"ל.

בענין מתעסק ואינו מתכוין

הגה"ח הרב מרדכי צבי ע"ה אלפנביין[1]

א
ביאור הר"ן במחלוקת אביי ורבא בדין ריחא

איתמר (שבת עב, רע"ב): "נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר – פטור, לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא אמר: פטור, אביי אמר: חייב. רבא אמר: פטור דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא. אביי אמר: חייב, דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא".

ופירש"י: "נתכוין להגביה את התלוש. כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו: וחתך את המחובר פטור. דכתיב אשר חטא בה ודרשינן בכריתות: פרט למתעסק בדבר אחר ועשה דבר זה, ושוגג היכי דמי – כגון שנתכוין לכך, אבל שגג דסבר שאין היום שבת, או סבר שמלאכה זו מותרת, וזה – מתעסק בהגבהה היה ולא בחתיכה: דהא לא איכוין אחתיכה דאיסורא. בשגגת שבת או בשגגת מלאכות, אלא מתעסק בחתיכת היתר הוה, שיודע שהוא שבת ויודע שחתיכת מחובר אסור".

ובתוס' (ד"ה נתכוין) כתב, דמפרש"י משמע שלשיטתו "הא דפליגי בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, היינו לחתוך תלוש וחתך מחובר אחר. אבל לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר – משמע דחייב לכ"ע".

והקשה ע"ז, והביא שיטת ר"ת "דהכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר, וחותך מה שהיה מתכוין – אלא שלא היה יודע שהיה מחובר. ופליגי אביי ורבא בקרא דאשר חטא בה".

ולבאר זה, הנה **הר"ן בחולין פרק גיד הנשה** (לב, א) **(הובא בקובץ שעורים חלק ב' סימן כג.) כתב גבי "בת תיהא"** (נקב שנוקבין במגופת החבית ומניחין פיהן על פי הנקב ושואפין ריחו של יין כדי לדעת מה טיבו), דאמרינן בגמ' דמותר לעובד כוכבים להריח יינו של ישראל, אך בדין **שישראל** יריח **ליינו** של **עכו"ם** שבזה יש חשש שמריח יין נסך – נחלקו: **אביי אומר אסור**, כיון **דריחא מילתא היא** ובהרחתו את היין הוא שואף ממשות של ע"ז. **ורבא אומר מותר**, **דריחא לאו מילתא היא.**

---

1) חלק מתוך מכתבים שכתב לידידו – יבלחט"א – ר' יוסף צבי הלוי שי' סגל. פוענח והורחב (באותיות קטנות) ונתחלק לסעיפים ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" – בית משיח 770. יהיו הדברים נר לזכרו ולעילוי נשמתו – עד לעילוי הכי גדול בהתלבשותה בגוף גשמי בתחיית המתים, בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אכי"ר.

וביאר בזה הר"ן, **שאין המחלוקת** דאביי ורבא **אם יש איסור בהנאת ריח** או לא, שהרי **אפי' אם** לכו"ע **יש איסור** בהנאת הריח, עדיין יהי' **צריך להבין** למה יהי' איסור להריח יינו של עכו"ם, **דהרי** המריח **אינו מתכוין** ליהנות מהריח. **ואע"פ** שהוא **פסיק רישיה** שכשמריח היין א"א שלא יהנה מהריח, הנה **גבי** איסורי **הנאה** מצינו **דמותר אפי' בפסיק רישיה**.

והראיה לכך מדין שטענו, **שנפסק** ד"**מוכרי כסות מוכרים כדרכם**", "כסות של כלאים לובשו בשוק כדי להראותו למוכרו, דלא אסרה תורה אלא לבישה שהיא להתחמם, כדרך כל הלובשים, והעלאה דומיא דלבישה נמי דמיתהני בה" (פרש"י שבת כט, ב). ומכך נראה, **דאע"פ שההנאה פסיק רישיה** – כבלבישת בגדי הכלאיים – **כיון שאינו מתכוין** להנאה, **מותר**. (אמנם, **מעיון בתוס' כאן** (שבת **דף כט:**) נראה **שמפרשים** הדין דמוכרי כסות **דוקא בלא פסיק רישיה** "כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגין עליו מפני החמה ומפני הצינה". **אבל בפסיק רישיה אסור**, **ולא כ**דפסק הר"ן).

אלא, **המחלוקת** דאביי ורבא היא בגדר דריח עצמו – **אם הריח שנכנס לתוכו יש בו ממש** מן היין **ונחשב** למריח כ**אכילה**, **ולכן חייב אפי' לא היה פסיק רישיה** – כהדין **ד"מתעסק בחלבים ועריות**", "כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן, ונתכוון לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו . . ולא דמי לשוגג דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהוא שומן. מתעסק בעריות, כגון נתכוון לבוא על אשתו נדה וסבור טהורה היא . . ולא דמי לשוגג דשוגג כגון שנתכוון לזו עצמה וסבור שהיא אשתו"[2], **דחייב** "שכן נהנה". **או שריחא לאו מילתא**, **ולכן** יהי' המריח **פטור** – שאין ממש בהנאתו.

ב
קושיות הקובץ שיעורים

והנה, **צריך להבין** בביאור הר"ן שישנו **חילוק בין נהנה לאוכל** – ורק אם יש ממש בהנאה שחשוב כאכילה חייב, **ולמה הנהנה** בלבד **עוד עדיף מכל איסור שאפי' בפסיק רישיה מותר**.

עוד צריך להבין, דהר"ן דימה דין המריח בלא כוונה ליהנות ל"מתעסק בחלבים ועריות", ולכאו' לא מובן **מה הדמיון בין "מתעסק"** דחלבים ועריות **ל"אינו מתכוין"** דידן – **והרי הם שני דברים נפרדים** שאין דינם שווה. **שהרי ב**דבר **שאינו מתכוין נחלקו** רבי יהודה **ורבי** שמעון, כדמצינו בביצה (כג, א): "רבי יהודה סבר: דבר שאינו מתכוין אסור . . רבי שמעון דאמר: דבר שאינו מתכוין מותר", **ואילו במתעסק מצינו**

---

2) **פרש"י כריתות יט, ב.**

מקרים **שמודים כולם** שחייב – כגון בנהנה (המתעסק בחלבים ועריות). **וכן במתעסק נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע** (בכריתות יט, א): "אפילו נתכוון ללקוט תאנים וליקט ענבים, ענבים וליקט תאנים, שחורות וליקט לבנות, לבנות וליקט שחורות – ר"א מחייב חטאת, ור' יהושע פוטר . . אשר חטא בה, פרט למתעסק". **ובאינו מתכוין** יש מקרים בהם **מודים כולם** – כמו בפסיק רישי'.

ובביאור **החילוק ביניהם**, מה שלפעמים מתעסק עדיף ולפעמים אינו מתכוין, **אומר הקובץ שעורים** (שם) **שהם** שני פטורים שונים:

הא ד**באינו מתכוין אין את** אותו **הפטור של מתעסק**, הוא פשוט – **כיון שהמתעסק** הרי **אינו מעלה על דעתו** כלל **שיעבור איסור**, וזהו פטורו. **משא"כ בשאינו מתכוין** לאיסור הנעשה במעשהו, הרי הוא **יודע שבגרירת המיטה יכול להיות** איסור דעשיית **חריץ**, רק שלא לזה כוונתו.

ומה ש**במתעסק אין** את **הפטור של אינו מתכוין**, וכדי לפטור המתעסק מוכרחים דוקא להפטור דמתעסק – **יש לבאר ע"פ דברי הגרע"א ביו"ד ריש הלכות בשר בחלב, שכתב שם** בדין **שספק** אם יש **צבי בבית**, היוצא **וסוגר את הדלת שהוא ספיקא דאורייתא** אם עבר על מלאכת צד. **ואע"פ** שבסגירת הדלת **לא** התכוין לצידת הצבי, אין לו את הפטור ד"**אינו מתכוין**", **כיון שהוא פסיק רישיה – שבסגירת הדלת, אם** אכן **יש שם צבי**, הרי **הוא צד** בעל כרחו את הצבי. **והספק** בדין זה **אינו** אם עשה את **המלאכה** או לא, שסגירת הדלת היא היא המלאכה. **אלא** שישנו ספק **אם יש** כאן חפצא **במה לעשות את המלאכה** האסורה. **ובזה** אינו דומה ל"**אינו מתכוין**", שפטורו **הוא** משום **שהספק הוא** בגוף **המלאכה אם תצא לפועל** או לא – **כמו בגרירת מיטה, שאינו מתכוין לעשיית חריץ** וגם אין ודאות שייעשה חריץ.

וא"כ, במתעסק שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, שם **הספק** של החותך **הוא אם** הירק הנחתך **הוא תלוש או מחובר. אבל אם** ידע החותך בודאות **שהוא מחובר** הרי בחתיכתו **הוא פסיק רישיה שיתלוש**. וזהו **שאין הספק** בגוף **המלאכה, אלא** רק **אם יש במה לעשות את המלאכה**. ולכן **אינו נפטר משום אינו מתכוין** – שהרי כאן יש לו ודאות שהוא עושה מלאכה אסורה, והוא נפטר **רק משום** הפטור ד**מתעסק**.

(**ואמנם**, ביאור **זה אינו מיישב** החילוק **לשיטת רש"י** בסוגיין, **שהרי** הוא **מבאר ש"מתעסק" הוא שנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר, ואז אינו פסיק רישיה והוא ממש אינו מתכוין**, שהרי התכוין לחתוך את התלוש, **ולמה** יהי' **חייב לאביי במתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר** שמחייבו כדין "מתעסק", לכאו' הי' צ"ל **שיפטר משום שאינו מתכוין**!

ובאמת **גם לשיטת** ר"ת שב**תוס' קשה – למה צריך** להביא **הפסוק** שממנו לומדים ש**מלאכת מחשבת** אסרה תורה בשבת, בכדי **לפטור** את זה ש**נתכוין לחתוך אפי' מחובר זה וחתך מחובר אחר – תיפוק ליה** שפטור **משום שאינו מתכוין**

לר"ש. ועד"ז **גם קשה לאביי** שלשיטתו **מתעסק הוא בנתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר**, שהרי **אינו פסיק רישיה שיחתוך**, וא"כ **למה צריך לפסוק** שממנו לומדים שמתעסק פטור – **תיפוק ליה משום אינו מתכוין לר"ש**. וית' כ"ז אי"ה בסט"ו).

וא"כ לפי מה **שביארנו** שהפטור ב**אינו מתכוין** והפטור ד**מתעסק הם שני דברים** ודינים שונים, **צריך להבין דברי הר"ן** בפג"ה שדימה אינו מתכוין למתעסק לפטור מחמתו המריח ביינו של עכו"ם.

ג
ביאור הקוב"ש ע"פ גדר איסורי מעשה

וכתב בקוב"ש, ד**נראה לבאר** בזה בהקדים בירור הסברא שמטעמה **הפטור באינו מתכוין לר"ש**, **וי**"ל בהקדים, דמצינו ב' סוגים במצוות: (א) שעיקרם הוא עשיית האדם – כמו שופר ולולב שהמצוה בהם היא בעשיית האדם. (ב) שעיקרם הוא התוצאה בפועל – כפדיון שבויים או פריעת חוב. ונפק"מ לענין מצות צריכים כוונה – שבסוג הב' גם אם לא כיון לשום מצוה אי"צ לחזור ולפרוע החוב. ועד"ז באיסורין – דאיסור שבת הוא על עשיית האדם, אך אם נעשית המלאכה מאלי' – לא הקפידה התורה. משא"כ איסור אכילה הוא מה שנכנס אל תוכו המאכל האסור, ולא פעולת הבליעה – וגם אם חתיכת איסור "נכנסה מאלי'" אל תוכו, הקפידה ע"ז תורה.

ועפ"ז מבוארת **הסברא** דר"ש לפטור אינו מתכוין. ד**הוא** סובר **שהאיסור** במלאכות שבת **הוא שהאדם – היינו שכלו ודעתו – יעשו** את ה**מעשה** האסור. **ולכן** חרש שוטה וקטן **שאין להם דעת פטורים** – כיון שאין מציאות שתעשה את האיסור.

וזוהי סברתו ד**בשאינו מתכוין, אע"פ שמתכוין למעשה** שעושה **ויודע שכתוצאה מהגרירה יכול להיות חריץ** – היינו שתצא מזה תוצאה האסורה לצאת בשבת, הנה **כיון** שאיסור שבת אינו על התוצאה אלא על מעשהו, והוא **אינו מכוין לתוצאה**, חשיב ש**לא האדם עושה** את המעשה, והתוצאה **מותרת** אילו נעשית מאלי'.

ולפי **זה** נמצא, דה**גם** ש**הפטור באינו מתכוין** נלמד מסברא, דלא כהפטור **שלומדים מהפסוק למתעסק** – הנה לאחר **שהפסוק מגלה לנו** הסברא **שכיון שהוא רק מתעסק נחשב שאין דעתו לכך**, שוב נוכל ללמוד מסברא זו גם באינו מתכוין – ש**אע"פ שהוא פסיק רישיה** ומוכרחת להיות התוצאה האסורה, הנה **כיון שאינו מעלה על דעתו את התוצאה – נחשב שלא עושה מדעתו** אלא המעשה נעשה מאליו, שע"ז לא הקפידה תורה. ונמצאו ב' הדינין מטעם אחד.

ד
החילוק בין הנ"ל לאיסורי אכילה

וכל זה כשהאיסור הוא בסוג הא' – שרק על **המעשה** הקפידה תורה, **שאז צריך שהאדם יעשה מעשה**, ואם לא הי' האיסור בדעתו חשיב כאילו נעשה מאליו ואין בזה איסור.

משא"כ באיסורי **אכילה**, **האיסור הוא** עצם **מה שהמאכל** שמג' **קליפות הטמאות נמצא בתוכו** (**והא** דאעפ"כ צ"ל מ**דעתו**, זה **צריך רק שלא יהיה** נחשב כ**אונס** שרחמנא פטרי'). **ואין האיסור** רק ב**מעשה הבליעה** שעושה האדם, **אלא** עצם **מה שהאוכל** נמצא עכשיו **בתוכו**.

וא"כ, גם במתעסק בחלבים ועריות, **אע"פ שלא האדם עושה** את האיסור, שהרי הוא **מתעסק** ואין דעתו לעשות האיסור, **חייב** על בליעת החלב, כיון שכאן **אין צריך שהאדם** עצמו **יעשה**, אלא גם אם החלב נבלע מאליו האיסור קיים.

וזהו שלמד הר"ן ממתעסק בחלבים ועריות לאינו מתכוין להריח יינו של עכו"ם – ד**כמו** שבמתעסק בחלבים ועריות החיוב הוא מחמת שהאיסור הוא על התוצאה, **כן** הוא – **אומר הר"ן** – בנדו"ד, שהפטור **באינו מתכוין זה פטור באיסורי**ם שבהם הקפידה התורה על ה**מעשה**. **אבל באיסורי אכילה, שלא צריך שהאדם יעשה** בכדי שיתחייב – **אין הפטור של אינו מתכוין. עד כאן תוכן דבריו של הקובץ שעורים.**

רק שהקוב"ש **נשאר** שם **בצ"ע**, **למה** גם **בפסיק רישיה אינו חייב בנהנה כמו בכל** שאר **האיסורי**ם המתייחסים ל**מעשה** שבהם **אע"פ שהאיסור הוא** ב**מעשה ההנאה ולא מה שההנאה במאכל, אבל בפסיק רישיה חייב גם כשהאיסור** הוא **על המעשה**, ולמה יגרע איסור הנאה מהם. **ודוחק לאמר שב**מקרה **שאינו מתכוין ליהנות** הכוונה ש**אינו נהנה כלל**, **שא"כ** לא יובן **מה זה תלוי בר"ש ור"י**, שהר"ן תלה ביאורו **במחלוקת**ם הכללית בפטור **של אינו מתכוין. ונשאר בצ"ע.**

ה
ביאור הצ"ע של הקוב"ש בהקדים טעם שיטת ר"י

ונראה ליישב קושייתו **כ**דרך שהביא הקוב"ש ב**דבריו** בתורת דוחק – **ש**אכן **כשאינו מתכוין** ליהנות **אינו נהנה** כלל, דזהו דווקא **ל**שיטת **ר"ש**, ואילו **לר"י** חשיב **נהנה** ולכן אוסר למוכרי כסות למכור כדרכן.

ומה שהקשה הקוב"ש דא"כ אי"ז **תלוי במחלוקתם** הכללית של **ר"י ור"ש לגבי אינו מתכוין** בשאר דוכתי, הנה לבאר זה **צריכים להקדים** תחילה **לבאר מה טעמו של ר"י** בשאר דוכתי **שמחייב** גם **באינו מתכוין**.

ובזה **יש לבאר בג' דרכים**:

א) שכדי להתחייב **אין צריך כלל כוונה לתוצאה** האסורה להיעשות ע"י האדם בשבת, ובנדו"ד: עשיית חריץ. **ודי בכונה למעשה הגרירה** גרידא.

ב) שגם לר"י **צריך כוונה** גם **לתוצאה** עצמה, **רק שהכוונה למעשה** הגרירה **היא כונה** שמועילה גם **להיות** מתכוין **בתוצאה**, כיון **שהגורר מתכוין לכל מה שיצא מהמעשה, ואע"פ שאינו יודע** כל **מה** שיכול **לצאת** ממנו.

ג) שצריך כוונה לתוצאה עצמה, וכוונה כללית במעשה בלא ידיעת התוצאות אינה מועילה להם. **רק שכאן** הוא אכן יודע שתוצאת מעשה הגרירה עלולה להביא לעשיית חריץ, **ומהספק שיודע שאולי יהיה חריץ הוא מתכוין לכך** במעשה הגרירה. **ושיטת** ר"י תהי' שגם **כוונה על ספק מועילה** להתחייב.

[וכעין **הביאור** הב' **במתעסק, שהכוונה למעשה** הגרירה **מועילה למעשה השני** היוצא ממנו – **מצאתי בשיחה של פרשת תצא** (לקו"ש ח"ד ע' 1125) **שכתב כן כ"ק אדמו"ר** מלך המשיח **שליט"א** בנוגע לאינו מתכוין בפסיק רישי', וזלה"ק (בתרגום מאידית): "כאשר הפעולה שהוא מתכוין לעשות מכריחה שייעשה איסור . . אז מועברת כוונת הפעולה שלו גם למלאכה האסורה, ואי"ז נקרא "אינו מתכוין"". ועד"ז יש לבאר שיטת ר"י שמחייב באינו מתכוין].

ו
בירור טעם שיטת ר"ש לפי"ז

ולבאר שיטת **ר"ש שפטור** באינו מתכוין, הנה **לשני הדרכים האחרונות** שביארנו **שגם לשיטת ר"י צריך כוונה** רק שמועילה לזה כוונת המעשה עצמו או כוונת ספק, **יש לבאר טעמו של ר"ש בשתי דרכים**:

א. שכוונה כזאת אינה מועילה מצד הדין להתחייב עלי', **כי צריכה להיות כוונה ודאית** – לא כוונת ספק, ולא כוונה כללית ללא ידיעת התוצאות. **וביאור** זה הוא **בפרט לפי הביאור השני בשיטת ר"י שמתכוין בפועל רק למעשה** עצמו **ולכל מה שיכול לצאת ממנו ואינו יודע למעשה כלל מה יצא**, שלפי"ז אין כוונה כלל על התוצאה.

ב. שבסתם אמרינן **דאינו מתכוין** גם **לזה, אבל אם** יפרש בבירור שהוא **מתכוין יהיה חייב. וכן מסתבר** לבאר. **ובפרט לפי הצד הג'** שביארנו בשיטת ר"י שמתחייב על כוונת ספק – **שבאמת** גם לר"ש **אם** הגורר **יפרש שמתכוין גם על ספק יהיה חייב**

אע"פ שהוא ספק אם יהיה חריץ או לא, **שהרי ודאי בכדי להתחייב אין צריך** העושה **להיות אומן שמוכרח להצליח מלאכתו**, אלא תמיד יש ספק אם יצליח לעשות התוצאה האסורה בשבת. רק שצריך שיתכוין לספק התוצאה האסורה ובסתם אינו מתכוין.

ז
ביאור דברי הר"ן בהתאם לשיטתייהו

וא"כ, כיון **שביארנו** דגם לר"י וגם לר"ש חייב על כוונת ספק, **והמחלוקת בין ר"י לר"ש** היא רק **אם בסתם** אמרינן **שהוא מכוין – יובן היטב דברי הר"ן** שמחלוקת ר"י ור"ש בכללות ישנה גם במתכוין להנאה – **שגם בהנאה** נחלקו ר"י ור"ש לשיטתייהו, **דלר"י בסתם הוא מכוין** ליהנות ולכן חשיב כ**נהנה. ואילו לר"ש בסתם אינו מכוין ואינו** חשוב כ**נהנה**.

ואע"פ שבשאר איסורין **מודה ר"ש שבפסיק רישיה** חייב גם באינו מתכוין, **אין זה משום שאז** אמרינן דבסתם **הוא מכוין** לתוצאה, **אלא משום שאז כוונתו למעשה היא כוונה** גם **לתוצאה** המוכרחת לצאת מכך (כביאור כ"ק אד"ש מה"מ שהובא לעיל). **כיון שבמעשה** זה **לא יתכן שלא תהיה תוצאה** ובמילא התוצאה היא חלק מכוונת המעשה. **רק שאם** באמת **אינו יודע על התוצאה** שיכולה לצאת ממעשה זה **יש** לו **הפטור של מתעסק לרבא לפי תוס'**.

ח
קושי בחילוק הקוב"ש בין אכילה להנאה

והנה, מה שחילק בקובץ שעורים בין איסורי **הנאה** בכללות **להנאה** ד**אכילה, שבהנאה האיסור הוא במעשה** האדם **שממנו באה ההנאה** ואם נהנה בלא מעשה לא הקפידה ע"ז תורה – משא"כ באכילה שעצם מה שהמאכל נכנס בקרבו הוא האיסור – **ולפ"ז הוצרכנו לאמר שמה שפוטר הר"ן באינו מתכוין אפי' בפסיק רישיה הוא משום שכשאינו** מתכוין **להנאה אז אינו נהנה** כלל, **הוא** משום **דכן הוה מצד המציאות, כידוע** שדיני תוה"ק הם בהתאם ומשנים המציאות שבעולם (וכהדוגמא המפורסמת[3] מבי"ד שנמלכו שלא לעבר החודש, שפועל בגוף ילדה בת שלש ש"בתולי' חוזרין"). **ואם** אכן **היה כך – היה הרבה יותר קל לאכול כמו שצריך**[4].

---

3) **הובא בלקו"ש ח"ה ע' 8-127. ועיי"ש בארוכה.**

4) **שורה זו טעונה ביאור. ובפשטות כוונתו: ע"פ דברי הר"ן בדין אינו מתכוון, נמצא שהגדר של איסורי הנאה (וממילא גם הנאות של תאוות היתר ששורשן מק"נ) הוא שבמציאות אינו נהנה. וא"כ הרי מבחינת המבואר בתניא ובתורת החסידות אודות נחיצות ה"אתכפיא" בדברים המותרים, היה קל הרבה יותר לאכול כמו שצריך, היינו: לאכול לשובע נפשו, בלי לדאוג שמא מעורב בזה מילוי הנאה לתאוות**

רק שהמציאות בפועל **אינה** נרגשת **כך**, דבחוש נראה שגם כשהאדם אינו מכוין ליהנות – הוא נהנה בשעת מעשה. ובנדו"ז אין שייך לומר שגדרי התורה ב"אינו מתכוין" ישנו מציאות גוף האדם, שהרי התורה עצמה תלתה האיסור בהנאת והרגש האדם עצמו (וע"ד קושיית אדה"ז בתניא פי"ז עה"פ "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" – "דלכאורה הוא בלבבך נגד החוש שלנו, והתורה היא נצחית". דקושי זה הוא כיון שהתורה דורשת שזה יהי' "בלבבך", ובחוש נראה שאי"ז "קרוב" אל הלב[5]), והרי הוא מרגיש שנהנה.

ט
ביאור חילוק הנ"ל באו"א קצת

ו**לכן נראה לפרש קצת אחרת** בדברי הר"ן, שבאמת **יש ג' סוגי איסורים**:

א) שה**איסור** הוא על ה**מעשה** ולא על התוצאה (כבמלאכות שבת). **ואז האיסור הוא על האדם היינו** שתלוי ב**רצונו** ודעתו **שירצה** ויכוין **לעשות המעשה ואם אינו** מכוין, חשיב כאילו **לא האדם עושה** המעשה, אלא שהמעשה נעשה מאליו וממילא. **וכמו שביארנו** לעיל.

ב) איסורי הנאה שאותם דימה הקוב"ש לאיסורי מעשה. **ואז האיסור** הוא ב**מה שנהנה. וכמו שבאיסורי מעשה האיסור** הוא **על האדם ולכן צריך לכוין למעשה** דלולי כוונתו לא נחשב שהוא עשה המעשה, **כך באיסורי הנאה ג"כ האיסור על האדם ולכן צריך לכוין ליהנות.** ואם לא כיון חשיב כאילו נעשית ההנאה שלא על ידו.

ג) איסורי אכילה, ששם הקפידה תורה על עצם מה ש**גוף האיסור נכנס לתוכו** גם בפסיק רישי'. (**והגם** דאיפלוגי בה אמוראי (בחולין קג, ב), דלחד **מ"ד** "אכילה במעיו בעינן", ומ"ד הב' סובר **שהאיסור הוא על הנאת גרונו**, וא"כ לפיו א"א לומר שהקפידה תורה על כניסת גוף האיסור לתוכו – הרי בזה גופא **גרונו נהנה** מכניסת **גוף האיסור**, ולא שהקפידה תורה על מעשה הבליעה, אלא על מה שנכנס האיסור בגרונו).

והאיסור שבאכילה הוא **לא כמו בהנאה, ששם רק התפשטות האיסור מגיע אליו** (**כמו חום** או **ריח** (**למ"ד** "ריחא **לאו מילתא היא**")), ולכן מוכרחת להיות כוונתו בזה. משא"כ באכילה זהו גוף האיסור. **וכיון שבאכילה גוף האיסור נכנס לתוכו, אין**

נפשו הבהמית. כי כשאינו מכוון על ההנאה הגשמית הכרוכה בזה, ממילא בשעת האכילה המציאות היא שבאמת אינו נהנה כלל, ואין זה כרוך במילוי תאווה, אלא שהמאכל בא אל קרבו כבדרך ממילא. ועצ"ע.

5) וראה בכ"ז בקונטרס "האמונה השלימה" (צפת, תשנ"ו) בארוכה.

צריך האדם שיהי' **רצונו** בזה כדי להתחייב, **כי האיסור שם הוא** עצם **מה שהמאכל בתוכו** – גם אם נכנס מאליו. **וכמו שביארנו לעיל.**

יו"ד
ביאור דעת הר"ן בפטור איסורי הנאה אפי' בפס"ר

ובהקדמת **זה** יהי' **מובן למה** באיסורי **הנאה פטור אפי' בפסיק רישיה באינו** מתכוין **לדעת הר"ן**:

דהנה, מה שבאיסורים בכלל **אינו** מתכוין **חייב** באם הי' **פסיק רישיה יש לבאר** (**כמו שכתבנו במכתב הקודם** (לעיל ס"ה)) **שכיון** שבמעשה הגרירה עד"מ **הוא פסיק רישיה** שיעשה חריץ, במילא **אין אלו שני מעשים נפרדים**: **גרירת המיטה, והחריץ** שהוא רק תוצאה – ששייך לאיפלוגי בזה אם כוונתו על הגרירה מועילה לתוצאתה. **אלא הכל** נעשה כ**מעשה אחד כיון שמוכרחים להיות שניהם יחד. וא"כ כוונתו למעשה של גרירת המיטה היא הכוונה של המעשה שממנו יעשה החריץ** ומועברת לעשיית החריץ גופה (כמו שהבאנו שם מדברי כ"ק אד"ש מה"מ).

ובזה ישנו חילוק בין איסורי מעשה לאיסורי הנאה (אף שדומים הם בזה שההקפדה היא על האדם). דבאיסורי מעשה, **כיון שהאיסור הוא המעשה, די במה שמתכוין למעשה** הגרירה שהוא גם מעשה החריץ. **ולכן חייב** בפסיק רישי'. **משא"כ באיסורי הנאה שביארנו שהאיסור הוא בההנאה – צריך** האדם **שיכוין** באופן פרטי **להנאה,** ואילו **כוונתו למעשה שממנו באה ההנאה אינה מספקת** להתחייב. **ולכן פטור אפי' בפסיק רישיה** כיון שמכוין רק על המעשה ולא על ההנאה.

ובדעת **ר"י שמחייב** בכגון דא גם באיסורי הנאה, **צריך לאמר לפ"ז טעמו שמחיב באינו** מתכוין כהצד הא' שביארנו מדעתו – **משום שאינו מצריך כלל כוונה לתוצאה** בכדי להתחייב.

יא
ביאור הנ"ל לשיטת תוס'

והנה, **כל זה** הוא רק **בדעת הר"ן. אמנם ב**שיטת **התוס' הבאנו** (לעיל ס"א) מד"ה "ובלבד" (שבת כט, ב) **שחולקים וסוברים שגם באיסורי הנאה חייב** אפי' באינו מתכוין **בפסיק רישיה,** ולכן מפרשים מה שהתיר ר"ש למוכרי כסות למכור כדרכן אם אינם מתכוונים להההנאה "בענין דלא הוי פסיק רישיה, כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגין עליו מפני החמה ומפני הצינה".

ולפי משנ"ת דלדעת ר"ש מוכרחת להיות כוונה פרטית להנאה ולכן גם בפסיק רישי' יהי' פטור – צריך לבאר **טעמם** של תוס' שהוכרחו לפרש ההיתר דר"ש דוקא באינו פס"ר.

יב
ביאור טעם שיטת תוס'

וי"ל בכמה אופנים:

אופן אחד לומר, **שהם סוברים שגם ב**איסורי **הנאה האיסור הוא** על **מעשה ההנאה** ואין מפרידים בין המעשה להנאה, ולכן כאשר הוא פסיק רישי' מתחברת ההנאה למעשה והכוונה על המעשה היא גם על ההנאה.

והאופן **העיקרי** ש**נראה** לבאר **בדעת תוס'**, **שהם חולקים על** הדין המהוה **יסודו של הר"ן** בפי' הדין "מתעסק בחלבים ועריות חייב". האם הוא כולל גם "אינו מתכוין" (שדינו חלוק ממתעסק, כדלקמן). **ש**הר"ן **סובר שגם אינו מ**תכוין **בחלבים ועריות חיי**ב, **ו**אילו **ה**תוס' **סוברים ש**החיוב בחלבים ועריות **זה רק במתעסק** – שנתכוין לאכול שומן ואכל חלב, **אבל** אם **אינו מ**תכוין כלל לאכול – **פטור אפי' בחלבים ועריות**.

וביאור הדברים, בהקדים:

דהנה, הפטור ד**מתעסק הוא** מחמת **החסרון ש**ב**מלאכה**, **ש**מלאכה שנעשתה מתוך התעסקות **אין זו מלאכה**. **וכמו ב**מ**קלקל** שעושה מלאכה אסורה דרך קלקול, **שאין** פעולה **זו** בגדר **מלאכה** אסורה כלל.

(עין במסכתין (שבת **דף עה.**) ב**תוד"ה** "**מתעסק**", **שכתבו** בנוגע לפוצע חלזון שאינו מתחייב משום נטילת נשמה, שבזה הוא נחשב מתעסק – "האי מתעסק לאו דוקא, דהא מתעסק בחבורה חייב לר"ש . . דמקלקל בחבורה חייב, ולא חיישינן למלאכת מחשבת – דמקלקל דעלמא לא מיפטר אלא משום מלאכת מחשבת . . ומתעסק דהכא היינו דבר שאין מתכוין, כיון דאין מתכוין כלל למלאכה מותר אפי' בחבורה, אע"פ דלא בעי מלאכת מחשבת כמו כל איסורים שבתורה דלא שייך בהו מלאכת מחשבת ושרו אין מתכוין, כדאמר מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה כו'".

דמזה נראה שיטת תוס', **שהפטור במתעסק ובמקלקל הוא משום** דבשבת בעי **מלאכת מחשבת**, ובמתעסק ובמקלקל אי"ז מלאכת מחשבת.

וא"כ מוכח **כמו שביארנו**, **כיון שבכל** דינים אלו – בין מתעסק ובין מקלקל – הוא **פטור אחד** דמלאכת מחשבת, **ע"כ ש**גם הפטור דמתעסק **זה חסרון במלאכה כמו** ב**מקלקל**. **רק שאיני יודע כעת ביאור לדבריהם** ב**מה שכתבו שהפטור** דמתעסק הוא

משום מלאכת מחשבת, **והרי ישנו** פסוק מפורש שממנו לומדים **הפטור של "אשר חטא בה" פרט למתעסק**. אבל עכ"פ ברירא מילתא שהפטור דמתעסק ומקלקל חד הוא, ועכצ"ל שגם מתעסק הוא חסרון במלאכה עצמה).

ואילו **ב**עושה מלאכה **ואינו מתכוין**, **המלאכה היא מלאכה גמורה**. **והחסרון** הוא **רק בעושה המלאכה** שלכן **הוא פטור**.

יג
ביאור הנ"ל לפי"ז

וא"כ יובן מה שלשיטת תוס' רק מתעסק בחלבים ועריות חייב, ואילו אינו מתכוין פטור:

דע"פ משנת"ל יש לבאר בדעת תוס', שהפטור ד**מתעסק שהוא חסרון במלאכה** עצמה **הוא** שייך **דוקא באיסורים** שבהם הקפידה התורה על **המעשה**, **משא"כ באיסורי אכילה** שחל **האיסור גם בלי כוונתו כיון שהאיסור** שמקבל חיותו מגקה"ט **נמצא בתוכו**, **לא צריך מחשבתו לעשותו לאיסור**.

אבל באינו מתכוין שאינו חסרון במלאכה, אלא המלאכה היא גמורה ואעפ"כ אינו חייב עלי', כיון שהחסרון הוא **רק בעושה המלאכה שצריך כוונה** כדי להתחייב, **א"כ גם באיסורי אכילה צריך כוונה**, **וכשאין כוונה אינו** מת**חייב כיון שיש חסרון** באדם **העושה**.

(ובאמת **לפ"ז** אי"צ להשוואת הקוב"ש את איסורי הנאה לאיסורי מעשה שהקפידה תורה על העושה, **ויכולים** גם **לאמר שאיסורי הנאה הם כאיסורי אכילה ממש ואעפ"כ באינו מתכוין פטור**, דאף שבאכילה הקפידה תורה על עצם מה שהמאכל נמצא בקרבו, הנה כיון שהפטור דאינו מתכוין הוא חסרון באדם – שייך פטור זה גם באכילה ובהנאה).

יד
דחיית ביאור הקוב"ש בחילוק שבין מתעסק לאי"מ

וביאור הדברים – למה לשיטת תוס' **באינו מתכוין** הפטור **הוא** מצד **חסרון באדם** עושה המלאכה, **ובמתעסק** הפטור **הוא** מצד **חסרון במלאכה** עצמה, **יובן בהקדים ביאור החילוק** הכללי **שבין מתעסק לאינו מתכוין**.

ומה שכתב בזה בקובץ שעורים (הובא לעיל ס"א) **שהטעם שלכן במתעסק אין** אפשרות ל**פטור** אותו מאותה הסברא **של אינו מתכוין** אלא צריך ללימוד מיוחד הוא – **כיון שבמתעסק** הוא **פסיק רישיה** שיודע שעושה מלאכה אסורה, רק שלא יודע בחפצא שבו נעשית המלאכה –

ביאור זה **אינו מספיק**, שהרי רש"י בסוגיין מבאר שהפלוגתא דאביי ורבא בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר היא דוקא כשחתך מחובר אחר, **וא"כ בנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר** הדין **שחייב** לשיטת **רש"י לכו"ע**. ולכאו', לפי ביאור הקוב"ש הי' צ"ל **שיפטר משום אינו מתכוין, שהרי שם אינו** מטעם דלאו **פסיק רישיה**.

וכמו כן לא תובן דעת **אביי** המחייב – **לשיטת רש"י – בנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר – למה** יתחייב כשיטתו במתעסק, הרי יכול ליפטר משום שאינו מתכוין. **ואפי' לשיטת רבא** שפוטרו, לא יובן מדוע **אינו** יכול לפטרו מהטעם דאינו מתכוין, והסיבה שיהי' **פטור** יכולה להיות **רק בגלל הפסוק של "אשר חטא בה" פרט למתעסק**.

וכן לשיטת תוס' שאביי ורבא פליגי בנתכוין לחתוך את התלוש ומצא שהוא מחובר, **קשה בדין נתכוין לחתוך** מחובר **זה וחתך** מחובר **אחר שפטור** רק **משום** שאי"ז **מלאכת מחשבת – תיפוק ליה משום אינו** מתכוין **לר"ש. וכמו שהקשינו** כ"ז **במכתב הקודם** (לעיל ס"ב).

טו
ביאור חדש בחילוק הנ"ל

ולכן **נראה לאמר** ביאור חדש בהחילוק שבין מתעסק לאינו מתכוין: דהא **שמתעסק לא שייך לפטור משום אינו** מתכוין, הוא **כיון** שאכן **מתכוין לחתוך. ואע"פ שכוונתו לחתוך דבר אחר**, שלכן לכאורה הוא אינו מתכוין.

והחילוק ביניהם הוא, **שאינו** מתכוין **הוא שאין לו רצון לעשות את הפעולה** כלל, ואילו **מתעסק הוא** – שאמנם **יש לו רצון לעשות את המעשה, רק** שלא **בחפץ זה אלא בדבר אחר. ואז אין לפוטרו מצד אינו** מתכוין, **כיון** שהוא אכן **מכוין למעשה**, והפטור היחיד שאפ"ל הוא **רק מצד מתעסק** – שהמתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר **לא כיוון לעשות את המעשה בחפץ הזה, שהרי טעה לחשוב שהוא תלוש**.

וגם בדין **דנתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר, אע"פ שלכאורה שם לא כיוון למעשה – גם שם הרי נתכוין למעשה ההגבהה**, שתכליתו היא **שהחפץ לא יהיה מחובר לקרקע. רק** שבתחילה **הוא חושב שגם עכשיו אינו מחובר**, וכעת **התברר שלפני הגבהתו היה מחובר. אבל** גם במחשבתו בתחילה – **לפעולה שיהיה תלוש היתה** תכלית **כוונתו. ולא כמו** בגורר מיטה ועושה **חריץ**, ששם **כל כוונתו היתה** רק **לגרירת המטה, ולחריץ לא כיוון כלל** ולא היתה לא בזה כל תועלת ומטרה.

ולכן, כיון שבמחשבתו הי' שיהי' החפץ תלוש ומוגבה מהקרקע, **אין** אפשרות **לפוטרו** משום אינו מתכוין, **אלא** רק **משום** הפטור המיוחד **דמתעסק – שרצה** לעשות אותה הפעולה, רק **שטעה בחפץ – שחשב שהוא** חפץ שבו **מותרת** פעולה כזו, ולבסוף **התברר שהוא** חפץ שבו מלאכה זו **אסורה.**

טז
ביאור שיטת תוס' עפ"ז

ובזה מובנים דברי התוס' שבחלבים ועריות אינו מתכוין פטור, ורק מתעסק חייב, שביארנו (לעיל סי"ג) שדוקא באיסורי מעשה שייך הפטור דמתעסק שהוא חסרון במלאכה. משא"כ באיסורי אכילה שבמלאכה לא יכול להיות חסרון מצד דעתו, כ"א רק בעושה המלאכה – שזה רק באינו מתכוין.

וע"פ ביאורנו בשיטת תוס' מבוארים הדברים היטב, **שהרי כשטעה בחפץ** גופו **שאינו יודע במה הוא עוסק, זהו חסרון במלאכה. שהרי המלאכה מצד עצמה עדיין אינה מלאכה – ורק כשהאדם** (היינו דעתו ומחשבתו) **עושה מלאכה היא** נקראת **מלאכה.** ולכן, **כשאינו יודע במה הוא עוסק חסר במלאכה** עצמה.

אבל באינו מתכוין **אין החסרון במלאכה** עצמה **אלא** רק **ברצונו** של האדם **לעשות את המלאכה, ולכן גם באיסורי אכילה** – אף שלא שייך בהם חסרון במלאכה – **ישנו הפטור של אינו** מתכוין, כיון **שלדעת תוס'** אינו מתכוין הוא חסרון רק ברצון האדם.

טו"ב
ביאור שיטת הר"ן בזה

ובשיטת הר"ן שגם אינו מתכוין בחלבים ועריות חייב, י"ל:

דהר"ן **סובר, שגם כשהחסרון** הוא **באדם – שאינו** מתכוין, הוא מת**חייב באיסורי אכילה. כיון שבאיסורי** אכילה **אין צריך שם דעתו כלל** ובמילא אי"צ שיהא "אדם", אלא כיון שנכנס האיסור בתוכו הוא מתחייב.

[ובאופן אחר י"ל, **שלדעת הר"ן גם באינו מתכוין הוא חסרון במלאכה,** ולכן באיסורי אכילה והנאה – שבהם לא שייך חסרון במלאכה, **לשיטת הר"ן** חייב גם באינו מתכוין].

ואין להקשות על מה שכתבנו שמתעסק אין זו מלאכה, מדברי הגרע"א בשו"ת שלו (סי' ח), **שהוכיח דיש איסור במתעסק** ומקרי עבירה, אלא דלא חייבה התורה חטאת עליו, **והרואה חבירו מתעסק** במלאכה אסורה **צריך להזכירו** ולמנעו מלעשות זאת. די"ל, **שאם אינו יודע כלל** באיסור, **כגון נתכוין להגביה תלוש זה וחתך מחובר אחר אח"כ** – באמת **אין** בזה **איסור כלל.** אבל בנדון דרע"א הוא שידע מקצת האיסור, **וכיון שקצת הוא יודע זה קצת מלאכה לרע"א.**

שער
נגלה

בדין עמוד ט' ברה"ר לשיטת רש"י

הרה"ג הרב אברהם שי' אזדבא
מד"א וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס
ומראשי הישיבה

א
סתירת דברי רש"י ודחיית אופנים שונים לתרצה

בשבת (ח, א): אמר עולא עמוד תשעה ברשות הרבים ורבים מכתפין עליו וזרק ונח על גביו חייב. מאי טעמא פחות משלשה מדרס דרסי ליה רבים, משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי, תשעה ודאי מכתפין עילויה. ע"כ.

וברש"י: "**מכתפי עילויה.** וכיון דצריך לרבים רשות הרבים הוא בין רחב בין קצר".

ובגליון הש"ס כ': "עיי' לקמן צא ע"ב ברש"י ד"ה אי נימא וצ"ע".

והיינו ששם כ' רש"י שאסקופה שהיא בגובה ט' טפחים הויא רשות הרבים דוקא אם היא רחבה ארבעה, וקשה מדברי רש"י כאן שכ' שבין שהעמוד קצר ובין שהעמוד רחב הוי רה"ר.

ולכאורה היה אפשר לחלק בין עמוד שנמצא באמצע רה"ר לבין עמוד שנמצא בצד רה"ר. דבעמוד שנמצא באמצע רה"ר, שהוא מקום שבו הולכים רבים א"כ חשיב רה"ר גם אם הוא קצר, משא"כ אסקופה שנמצאת בצד רה"ר ששם הולכים רק מעט אנשים, לכן לא הויא רה"ר אא"כ רחבה ארבעה.

אבל באמת אינו, דלא מצינו בשום מקום חילוק כזה בין אמצע רה"ר לצד רה"ר. דמה שמצינו הוא רק בנוגע לקרן זוית, שמכיון שלא ניחא תשמישתי' לכן חשיבא כרמלית[1]. וכן בנוגע ל"צידי רה"ר", דהיינו חצר שנפרצה לרה"ר, או כשנועצין יתידות ברה"ר סמוך לכותל שלא יזיקוהו העגלות והמקום שבין היתדות לכותל אינו נוח לשימוש הרבים, שבזה מצינו שקו"ט האם חשיב כרה"ר[2]. אבל לא מצינו חילוק ברה"ר בין אמצעו לצידו, שהרי גם הצד דרה"ר נוח להילוך הרבים.

לכאורה הי' אפשר לומר באופן אחר, שבעצם בכל עמוד תשעה צריך שיהי' בו ד' על ד' ע"מ שיחשב רה"ר, אלא שבעמוד רגיל מכיון שנוח לבני רה"ר ממנו שיהי'

---

1) שבת ז, א.

2) שבת ו, א. עירובין צד, א.

פחות מארבעה לכן ע"י הניחותא שלהם נעשה רה"ר, משא"כ באסקופה שאין בה קפידא מבני רה"ר לכן צריך חשיבות מעצמו.

דהיינו, שבעמוד שבאמצע רה"ר עי"ז שנוח לבני רה"ר **שלא נבנה** רחב יותר, בשביל שלא יפריע להילוכם, לכן נעשה עמוד הקצר לרה"ר, מכיון שהניחותא של הרבים "אחשבי'" להיות רה"ר. משא"כ באסקופה שלא אכפת להם שתהי' יותר רחבה, מכיון שאינה נמצאת במקום הילוך הרבים, לכן חשיבא רה"ר רק ברחבה ד', כי בפחות מזה אין לה חשיבות.

אמנם קשה לומר כן: א) דפשטות סגנון הגמ' של "אחשבי'", הוא, באופן חיובי דע"י שמשתמשים באותו מקום (עד"מ פי כבשן, פי כלב[3]) קיבל אותו מקום "חשיבות". אבל הכא זהו באופן הפכי, ע"י **שבני ר"ה אינם נוחים** שיבנו רחב רק קצר, לכן מקום קצר קיבל "חשיבות" מצד ההעדר.

ב) א"כ, כמו שבעמוד קצר אמרינן שע"י שבני ר"ה **אינם נוחים מזה שיבנו רחב** קבל "הקצר" חשיבות, נימא ג"כ להיפך דבאם הוא רחב דע"ד או יותר, ע"י שבני ר"ה **אינם נוחים** מזה יבטל דינו של ר"ה מזה העמוד (עד"מ קרן זוית שלא ניחי' תשמישתי' מבטל ממנו דין ר"ה, וכאן לא ניחא תשמישתי' טפי דמפסיק באמצע רה"ר דע"ד), והרי יותר קל לבטל שם רה"ר מאשר להחיל שם רה"ר.

ב

ביאור מחלוקת אביי ורבא בדין חורי רה"ר

ויש לתרץ סתירת רש"י באופן אחר קצת. ויש להקדים תחילה מחלוקת אביי ורבא בדין חורי ר"ה (שבת ז, ב): חורי רשות הרבים אביי אומר כרשות הרבים דמו רבא אומר לאו כרשות הרבים דמו. אמר ליה רבא לאביי לדידך דאמרת חורי רשות הרבים כרשות הרבים דמו מאי שנא מהא דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה (והכרמלית דתני בברייתא אוקמוה רב דימי בקרן זוית כו'. רש"י) אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים, ותיהוי כחורי רשות הרבים. התם לא ניחא תשמישתיה הכא ניחא תשמישתיה.

ומשמע מסגנון הגמ' דרבא ג"כ קבל סברא זו (שבחורי רה"ר ניחא תשמישתי') מאביי, וא"כ צריך להבין אמאי רבא סובר בכ"ז דחורי רה"ר לאו כרה"ר.

ויש לבאר בזה, דרבא סובר דאע"פ דחורי ר"ה ניחא תשמישתי' מ"מ לא נעשית עי"ז דין רה"ר, מפני דגדר רה"ר הוא הילוך לרבים, משא"כ חורי ר"ה אין זה נוגע להילוך הרבים רק שמטמינים שם החפצים שלהם, ואין זה מועיל להליכתם ולכן לא חשיבי רה"ר.

---

3) עיי' עירובין צט, א.

וזהו החידוש של עולא "ברבים **מכתפים** וכו'", דע"י שבני רה"ר מכתפים משאיהם על העמוד לכן נחשב העמוד בטל וחלק לר"ה, מפני שזה מסייע ועוזר **שיכולים ללכת** בטוב. ועמוד כזה שרבים מכתפים אפילו רבא מודה דחשוב כרה"ר, דאינו דומה לחורי רה"ר ששם הוא רק השתמשות ואינו נוגע להילוך, משא"כ עמוד שמכתפים עליו זה חלק מהילוך הרבים.

ג
ביאור החילוק בין עמוד לאסקופה

ועפ"ז י"ל שכמו שבחורי רה"ר (אליבא דאביי) אין צריך דע"ד משום שהחורים נתבטלו לגמרי לבני רה"ר, ה"ה בעמוד שרבים מכתפים עליו שנתבטל לגמרי לרה"ר וא"צ דע"ד [ע"ד "שדי נופו בתר עיקרו" (שבת ח, א), שפי' שע"י שהעיקר יש לו דע"ד לכן הנוף שהוא בטל להעיקר ג"כ קבל החשיבות של דע"ד, ומובן שמה שעמוד מסייע להעומד בר"ה שיכול ללכת בקל ע"י השתמשות זו, נחשב יותר שהוא בטל לר"ה], ולכן כ' רש"י שבעמוד תשעה ברה"ר אי"צ דע"ד.

משא"כ אסקופה לא נעשית בשביל לכתף, שהרי נבנית ע"י בני המבוי או בני החצר, ומובן שהם לא בנו עבור בני רה"ר לכתף עלי', אלא בשביל עצמם, שכשהם באים מן הדרך ועיפים יש להם מקום להניח את משאם להנפש מטורח הדרך, או שמכינים שם את המשאות שצריכים לנסוע בהם. ולא שייך לומר שעשו זאת בשביל שהם עצמם יכתפו שם, שהרי הם נמצאים או בתחילת הדרך או בסוף הדרך. וזה דומה לחורי הכותל שאפשר להשתמש בהם בין מבפנים ובין מבחוץ, שזהו דרך בני המבוי שמשתמשים כך [ולא דמי לחורי רה"י שדינם כרה"י אע"פ שהם מפולשים מצד לצד, ששם עיקר השתמשות להטמין שם **כלי הבית** שזהו השתמשותו **מבפנים**, משא"כ כאן באסקופה השתמשותו הוא מב' צדדים כנ"ל].

והיות שהאסקופה יש בה מקום השתמשות בין מבפנים ובין מבחוץ בשוה כנ"ל, לכן אמרינן שכיון שיש ג"כ אפשריות לבני רה"ר לכתף, זה מכריע שהאסקופה תקבל דין רה"ר.

[ויש להטעים בזה יותר, שהסברא "דחזי לכתף" הוא יותר עדיף מסתם השתמשות, מפני "שחזי לכתף" זה פועל על בני רה"ר להקל עליהם את ההילוך, והילוך בנ"א ברה"ר זהו אחד מתנאי רה"ר, א"כ מה שעמוד או האסקופה מסייע להילוך הרבים מתבטל הוא להילוך הרבים. משא"כ ההשתמשות בחורי רה"ר אין לו קשר לתנאי רה"ר או רה"י, היינו מה שבני רה"ר משתמשים בחורי רה"ר אין השתמשות זו מועיל בתנאי רה"ר (שהוא ההילוך בו), ולכן נחלקו אביי ורבא אם יתבטל לרה"ר. וכן חורי רה"י כרה"י דמי לכ"ע, משום שהמחיצות שנעשית סביב

לרה"י מטרתם היא ע"מ שאדם יוכל להשתמש שם, ולכן צריך דע"ד שיהא ראוי להשתמש כאדם הדר בבית באופן רגיל, וכן צריך מחיצות י' טפחים שזהו מבדיל אותו מבני ר"ה. אבל באסקופה מיירי שהוא רק ט' טפחים, ולכן אין בו גדר מחיצות הבית (רה"י) וממילא לא נתבטל לרה"י שבפנים].

אמנם מ"מ מכיון שהאסקופה אינה מקום שבני רה"ר נוהגים לכתף עליו בפועל, אלא היא רק ראוי' לשימושם, במילא לא נפעל בה התבטלות כ"כ לרה"ר עד כדי שלא תצטרך שיעור מקום, אלא דוקא באם יש שם שיעור דע"ד אז נתבטל לרשות הרבים.

דהיינו, שע"י "שרבים מכתפים" בפועל נפעלים ב' פעולות: א) שהעמוד מקבל דין רה"ר, ב) שהעמוד מקבל חשיבות כאילו הי' בו שיעור דע"ד. משא"כ אם רק "חזי לכתף" כמו באסקופה מועילה סברא זו רק שיהא בו דין רה"ר, אבל לא לענין חשיבות המקום, ובעינן דע"ד.

וע"ד רקק מים שרה"ר מהלכת בו, שדינו כרה"ר משום שהילוך ע"י הדחק שמי' הילוך (שבת ק, ב), ונחשב רה"ר אע"פ שאין רגילין ללכת בה, מכיון שראוי' להלוך בה. אבל בשביל שיהא חשוב דע"ד צריך שיהא בפועל השתמשות בה, ולא רק שיהי' ראוי לזה.

[וחילוק זו בין "רבים מכתפים" בפועל ובין "חזי לכתף" נמצא בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' שמ"ה סי"ג באופן אחר קצת, והוא שיטת הראב"ד דסבר דב"רבים מכתפים" יש לו דין רה"ר וכן א"צ דע"ד, אבל אם רק "ראוי' לכתף" ואין מכתפים עליו בפועל לא חשוב רה"ר כלל. אבל אנו כתבנו אליבא דרש"י דסבר "דחזי לכתף" מועיל להיחשב כרה"ר].

ד

בזה מתורצים כמה דיוקי לשונות בגמ' ורש"י

וע"פ הנ"ל יובנו ג"כ כמה דיוקים בגמ' וברש"י: א) הגמ' מדגישה כאן "רבים מכתפים", פי' שרבים מכתפים בפועל, ודוקא במקרה כזה אי"צ ד' על ד'.

ב) רש"י כותב "וכיון **שצריך לרבים היא** בין רחב ובין קצר" עכ"ל. פי' כיון שבפועל הוא צורך לרבים, שהרי נבנה בתוך רה"ר לצורך בני רה"ר, א"כ ודאי שמשתמשים בה בפועל. ולכן כתב רש"י "בין רחב ובין קצר", שרש"י מדגיש ומסביר שע"י הצורך והשתמשות של בני רה"ר פועל על העמוד דין רה"ר **בין שהוא רחב או קצר**.

ג) רש"י התם (צא, ב) כתב "ורבים מכתפים **דחזיא לרבים לכתופי**", שרש"י במכוון מדגיש שם שהאסקופה היא רק חזי לכתופי ולא מכתפים עלי' בפועל, ולכן בעינן דע"ד.

ה
חקירה בדין שטח העמוד ושיטת רש"י בזה

והנה מבואר בגמ' לעיל (ח, רע"א): באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו. דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

וכ' רש"י: ונופו נוטה לרה"ר וזרק. מתחלת ד' לסוף ד' ונח אנופו. ע"כ. והיינו מפני שרש"י סובר שדעת רבי דאמרי' שדי נופו בתר עיקרו הוא רק לענין החשבת הנוף כאילו יש בו ד' על ד', אבל לא שיחשב כרה"י כמו העיקר (ועיי' לעיל ד, ב תוד"ה באילן), ולכן רק בזורק ד' אמות ונח על הנוף חייב ולא בפחות מד"א.

אמנם יש לעיין מפני מה רש"י נקט דוקא מקרה של זורק ד"א ברה"ר, ולא באופן יותר פשוט שזרק מרה"י עליו, שאז יהי' חייב כזורק מרה"י לרה"ר.

ויש לדייק עוד ענין ברש"י, מפני מה רש"י לא אמר בפשיטות שמיירי בזורק ד"א על העמוד, ונקט בדיוק "מתחילת ד' לסוף ד'", שמשמע שהמקום שבו נח החפץ הוא בסיום הד"א ממש.

ובהקדים דיש לחקור ענין חדש, דמה דאמר רש"י דעמוד שרבים מכתפים יש לו דין כרה"ר בין רחב ובין קצר, האם כוונתו דכל השטח של העמוד חשוב כשטח רה"ר, או אפשר לומר שכל השטח של העמוד חשוב רק כנקודה אחת.

ולמשל, באם השטח של העמוד הוא ד' טפחים, והאדם עומד רחוק מהעמוד ג' אמות וג' טפחים וזורק החפץ משם, ונח ע"ג העמוד רחוק ג' טפחים משפת העמוד, אזי באם אמרי' דשטח העמוד נחשב כמו שטח קרקע רה"ר, א"כ מצטרפים אותם ג' טפחים שע"ג העמוד לג' אמות וג"ט שבקרקע וחייב משום זורק ד"א ברה"ר. אבל אם אמרי' דכל שטח העמוד נחשב כנקודה אחת (מפני "שחזי לכיתוף" מספיק אפילו מקום כל שהוא לתקן המשאוי, ולא צריך שיעור חשוב כיון שאינו כוונתו שישאר שם), א"כ לא נחשב שהחפץ עבר ג' טפחים על העמוד.

וי"ל שרש"י ס"ל כצד הא', ששטח העמוד נחשב כשטח רה"ר ומצטרף להשלים לארבע אמות, ולכן רש"י מדגיש בדיוק "מתחילת ד' לסוף ד'", להשמיע ששטח העמוד מצטרף לחשבון ד"א, ולכן גם אם לולא שטח העמוד הזריקה לא היתה ד"א מ"מ חייב. וחידוש זה לא היינו יודעים אם הי' כותב רש"י שמיירי בזורק מרה"י ע"ג העמוד, מפני שאז לא צריך לשטח העמוד להצטרף לאיזה שיעור. וק"ל.

בגדר הבאת השולחן בליל הסדר

הרה"ג הרב יוסף ישעי' שי' ברוין
מד"א וחבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס

א
צלה"ב שיטת הרמב"ם בחיוב הבאת בשר הפסח

כ' הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"א, ע"פ משנה פסחים פ"י): סדר עשיית מצוות אלו בליל ט"ו כך הוא, בתחילה מוזגים כוס לכאו"א ומברך בפה"ג ואומר עליה קידוש היום וזמן, ושותה. ואח"כ נוטל ידיו ומברך ענט"י. ומביאים שולחן ערוך, ועליו מרור וירק אחר, ומצה וחרוסת, וגופו של כבש הפסח, ובשר חגיגה של יום י"ד. ובזה"ז מביאים על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה עכ"ל.

ויש לדקדק בדבריו:

א) שכ' "ומביאים וכו' גופו של כבש הפסח", ולא נקט כלשון המשנה "גופו של פסח".

ב) שהוסיף שבזה"ב היו מביאים לפניו את בשר החגיגה, שאינה מוזכרת במשנה[1].

ובכלל, צ"ב בגדר מצות ההבאה דמינים אלו וחובת הבאת השולחן, דמהו טעם החיוב להביא את השולחן בתחלת הסדר, זמן רב לפני אכילת המרור המצה והפסח[2]. ומשמע מדברי הרמב"ם שהוא דין ב"סדר עשיית מצות אלו בליל ט"ו" (כלשונו כאן). וצ"ב בזה.

וכן גבי חרוסת כ' הרמב"ם בפ"ז (הי"א) כענין בפ"ע "מביאין אותה על השולחן בלילי הפסח", ורק בפ"ח (ה"ב, ה"ו וה"ח) כ' ע"ד הטיבול, ומשמע שההבאה היא ענין בפ"ע (וראה גם לקו"ש חל"ב ע' 45). וצלה"ב מהו הענין בזה.

---

1) ועי' העמק שאלה לשאלתות תצא קנד (רמ, א ואילך).

2) דלתוד"ה הביאו (פסחים קיד, א) הוא מטעם דאין מביאין השולחן עד אחרי קידוש. ועי' רשב"ם (שם ק, ב ד"ה ה"ג, בשם השאילתות) שדין הבאת השולחן לאחר קידוש בשבת הוא בשביל דתיתי סעודה ליקרא דשבתא. אבל הרמב"ם לא הזכיר דין זה (דהבאת השולחן לאחר הקידוש) בהל' שבת, והביאו רק בקידש על היין באמצע סעודה (הל' שבת פכ"ט ה"ב).

והנה אדה"ז כ' בסתע"ג ס"כ: "בזמן שבהמ"ק קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בהמ"ק תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה ב' מיני תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה". ומשמע מדבריו שהבאת בשר הפסח הוא דין באמירת ההגדה, שיהי' לפני האומר בשעת אמירת ההגדה.

אבל אא"פ לומר כן בדעת הרמב"ם, שהרי לשיטתו השולחן אינו נמצא לפני אומר ההגדה בשעת אמירתה, דהרי "עוקרין השלחן מלפני קורא ההגדה לבדו ומוזגין כוס שני וכו' ומתחיל בגנות וקורא עד שגומר פרשת ארמי אובד אבי כולה ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה וכו'" (משא"כ לאדה"ז סמ"ד שמחזיר כשמתחיל עבדים היינו). ומוכח דיש ענין מיוחד בעצם ההבאה ולא בשביל שיהי' לפניו בשעת ההגדה.

ב

להרמב"ם ההבאה הוא דין באכילת הפסח, ולאדה"ז דין בחפצא דהקרבן

וי"ל בזה, ובהקדמה דאדה"ז השמיט הא דמביאים את בשר החגיגה בזמן הבית, כפשטות ל' המשנה (דלא כהרמב"ם), אף שמביאו בשייכות לדין שתי תבשילין בזה"ז בתור זכר שא' מהתבשילין הוא זכר לחגיגה. וצ"ב בשיטתו.

ונראה לומר בזה דלהרמב"ם דין הבאת השולחן ענינו בהבאה גרידא, שצריך להביאו כשמתחיל לספר ביצי"מ, אבל אי"צ שיהי' לפניו בשעת ההגדה (וזוהי הכוונה בלקו"ש הנ"ל שלהרמב"ם "מצוה בהבאת החרוסת על השולחן בעת אמירת ההגדה"), וטעמו "כי היכי דתיתי ליקרא דפסחא" בתור קיום מצות חירות "לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות". והיינו דכהקדמה להאכילה בלילה זה בדרך חירות מביא את בשר הפסח מראש בדרך יקרא וכבוד.

משא"כ לאדה"ז הוא דין באמירת ההגדה באופן דוהגדת לבנך גו' בעבור זה עשה ה' לי, "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" (מכילתא פ' בא ובנוסח ההגדה), כמ"ש שם שמטעם זה צריכים המצה והמרור להיות לפניו בשעת אמירת ההגדה, וה"ה בנוגע לבשר הפסח.

והיינו דלהרמב"ם אי"ז דין בהחפצא דק"פ, לומר עליו הגדה, כ"א פרט באכילתו, שהוא צריך לבוא על השולחן בדרך כבוד וחירות כדין אכילת הפסח שצ"ל בדרך חירות. ולכן הוסיף "כבש הפסח ובשר חגיגה", דלשון זו מורה שההבאה היא פרט באכילתו.

משא"כ אדה"ז דייק בלשונו (שם) כמ"פ "שיהי' לפניו" בשעת אמירת ההגדה, היינו שזהו דין בעצם החפצא דהקרבן שיהי' לפניו בשעת אמירת ההגדה, ולא כהקדמה לאכילתו.

ג
צ"ע בדברי אדה"ז והרמב"ם

ועצ"ע לשיטת אדה"ז במה שעושים זכר לחגיגה בזה"ז, אף שבזה"ב לא הביאו את בשר החגיגה ביחד עם הפסח. גם צ"ב שנוהגין להביא ביצה מבושלת זכר לחגיגה אף שלהרמב"ם מצותה של החגיגה להיאכל צלי, כמ"ש בנוסח ההגדה "הלילה הזה כולו צלי" (הל' חומ"צ פ"ח ה"ב), וכמבואר בפסחים (ע, א) ד"כולו צלי" היינו שגם החגיגה נאכלת צלי. וגם יל"ע מדוע לא נהגו שהזכר לחגיגה יהי' בבשר. ולאידך צלה"ב מפני מה להרמב"ם צריך בשר דוקא (שם ה"א).

וי"ל בזה, ובהקדים דבאמת צ"ב שפסק הרמב"ם דחגיגה נאכלת צלי, שהרי בגמ' (שם) מבואר דהא שחגיגת הפסח נאכלת צלי הוא רק לשיטת בן תימא שמקיש החגיגה לפסח, אבל לרבנן שאינם לומדים היקש זה החגיגה אינה נאכלת צלי (וכקושיית הלח"מ שם)[3].

גם צלה"ב מדוע הביא הרמב"ם דין זה שהחגיגה נאכלת צלי בהבלעה בהל' ליל ט"ו, בנוסח מה נשתנה, ולא בגוף הל' ק"פ[4].

גם צ"ב שסוגיא במקומה, בפרק ערבי פסחים על המשנה "הלילה הזה כולו צלי", לא הביאו דברי רב חסדא "זו דברי בן תימא", ורק בפרק אלו דברים (שם) הביאה זאת הגמ'[5].

ד
גדר החיוב דצלי בפסח ובחגיגה

וי"ל בזה, דהנה המשנה ד"הלילה הזה כולו צלי" היא סתם משנה דבפשטות הוי לכו"ע, ובפרט שקיי"ל כרבנן, וסתם לן התנא כוותייהו דחגיגה אינה דוחה

---

3) ומש"כ הצל"ח (פסחים שם ד"ה ובזה) שגם לרבנן החגיגה נאכלת צלי (ושיטתו נת' בלקו"ש חל"א עמ' 53 ואילך באורך) — הוא לכאו' היפך פשטות משמעות הגמ'. ובשיחות אחש"פ וש"פ שמיני תשמ"ג ביאר כ"ק אד"ש שכ"ה בכללי הרמב"ם, שכשדברי הגמ' דוחק פוסק כסברא הפשוטה דהלומד, וה"ה כאן שבסתם משנה כ' "הלילה זה כולו צלי" ובגמ' על אתר לא פי' שזהו דוקא לדעת בן תימא ולכן פסק כך. אמנם עצ"ע בשיטת הש"ס שפי' "זו דברי בן תימא".

4) ובצל"ח (שם) כ' ע"פ הכלל שדברים מחודשים אין דרכו של הרמב"ם להביא להדיא. וק' דהרי הביא בהדיא (הל' ק"פ פ"י הי"ב) שחגיגת ארבעה עשר נלמדת מהפס' וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר, ודלא כסוגיית הש"ס (פסחים ע, ב) שמפסוק זה למדים על מותר הפסח שקרב שלמים, מפני שלסוגיית הגמ' החגיגה אינה חובה מדאורייתא, ומ"מ נקט הרמב"ם כדעות החולקות שם.

5) ועיי' תוס' (קטז, א ד"ה כולו) שכ' "ואע"ג דקאמר התם ואמר רב חסדא ובפירקין ליתי' דרך הגמ' כן".

שבת (פסחים סט, ב), ודלא כבן תימא[6], וא״כ ודאי מסתבר לומר שמשנה זו היא גם אליבא דרבנן. ולכן לא הביאה הגמ׳ בסוגיא זו במקומה דברי רב חסדא ש״זו דברי בן תימא״, מפני שגם לרבנן החגיגה נאכלת צלי. ועל סוגיא זו סמך הרמב״ם בזה שפסק שאומרים ״הלילה הזה כולו צלי״, דסוגיא במקומה עדיפא. ומ״מ הביא הש״ס שפיר בפרק אלו דברים דברי ר״ח ללא כל חולק, וכדלקמן.

ובהקדים, דב׳ פרטים ישנם בדין צלי בקרבן פסח, הא׳ הוא דין בהקרבן עצמו שצריכים לצלותו, והב׳ הוא דין באכילת הפסח שצ״ל צלי[7]. אמנם בקרבן חגיגת הפסח הדין הא׳ אינו, כי מצד הקרבן עצמו צריך להיות ״כזבחי שלמים״, שאין בהם דין צלי׳, אבל לאידך דין אכילתו הוא כתנאי בק״פ, וכחלק מהק״פ וטפלה אליו[8].

ומשו״ה ס״ל להרמב״ם דחגיגת הפסח נאכלת צלי אף דס״ל כרבנן שדין החגיגה היא שלמים. דבאמת דין הצלי׳ דהחגיגה אינו שוה לדין הצלי׳ דהפסח, דבק״פ צלי הוא גם גדר במעשה הקרבן, ולכן צולה גם גיד הנשה שאינו לאכילה (ראה לקו״ש חל״א שם), אבל בחגיגה הוא רק מחמת דין אכילתו – אקרקפתא דגברא, ולא במעשה הקרבן.

ובזה א״ש שהדין דצליית החגיגה הביא הרמב״ם בהל׳ ליל ט״ו, בסדר עשיית מצות אלו במעשה הגברא, ולא בהחפצא דהקרבן בהל׳ ק״פ. והוא מפני שגדר הצלי׳ הוא דין באכילתו מפני שטפל לפסח, ולא דין במעשה הקרבן.

אבל בגמ׳ פרק אלו דברים, היינו מקום דין הקרבת הפסח והחגיגה, שם עוסקים בדין חגיגה מצד החפצא. ולכן אמרי׳ שם שדוקא לבן תימא החגיגה היא צלי, מפני שלב״ת דין צלייתו הוא דין גם בחפצא דהקרבן, שמהותו פסח ושם פסח עלה. ויתירה מזו, דלב״ת כמו שבפסח אכילתו הוא דין בהקרבה, שמתחילתו לא בא אלא לאכילה, הה״נ בחגיגה שגם אכילתו הוא דין בההקרבה, וזוהי כוונתו ״נאכלת צלי״, שלא רק שיש בו דין צלי׳ בתור קרבן, אלא גם בתור חלק מהאכילה, כחלק ממעשה הקרבן (וראה לקמן ס״ט בשיטת רש״י).

---

6) עי׳ תוס׳ פסחים שם (ד״ה לאו, ובתוס׳ הרשב״א שם) דלבן תימא חגיגת י״ד דוחה שבת.

7) ועיי׳ לקו״ש חל״א שם עמ׳ 75.

8) ויומתק שבהל׳ ק״פ (פ״ח ה״ג) כ׳ הרמב״ם דין דעל השובע לא בתור טעם להבאת החגיגה כמשמעות הגמ׳ (פסחים ע, רע״א) שכל עיקר הבאת החגיגה בשביל השובע דק״פ, כ״א כטעם להקדמת אכילת החגיגה לפני פסח. דשיטתו היא שמצד דין קרבן שבו – הל׳ ק״פ – ה״ה חפצא בפ״ע דשלמים, אבל במעשה אכילתו נעשה טפל ובטל לפסח.

ה
דין הבאת החגיגה בזה"ב ובזה"ז

והנה, בפסחים (קכא, א) שנינו: בירך ברכת הפסח (על אכילת פסחים, על של זבח חגיגת ארבעה עשר ומברכין על אכילת שלמים. רש"י) פטר את של זבח בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו. ובגמ': כשתמצא לומר לדברי רבי ישמעאל זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה, לדברי רבי עקיבא לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה (כלומר שאם נותן פסח בזריקה ושלמים בשפיכה לא עשה כלום וכיון דאין דומין זה לזה במתן דמים אין ברכת האחד פוטרת האחר. רש"י).

והרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ח ה"ז) פסק כר"ע שאין ברכת הפסח פוטרת את של חגיגה, אמנם בהל' פסוהמ"ק (פ"ב ה"ב) פסק שהניתנין בזריקה ונתנן בשפיכה יצא, ולכאורה פסקיו סותרים זל"ז (וכן הקשה הלח"מ הל' חומ"צ שם).

אלא שאעיקרא דמילתא קשיא, מהי השייכות דברכת הזבח והפסח לדין זריקת ושפיכת הדם, שאם נקטי' שהפסח והחגיגה אינם דומים זל"ז במתן דמיהם לכן אין פוטרים זא"ז בברכת אכילתם[9].

וי"ל, דסוגיא זו היא אליבא דבן תימא (ולרב חסדא – סתם משנה כוותי' שכולו צלי), ולכן נקטה הגמ' בלשון "לכשתמצא לומר" והיינו שאינו למסקנא. דלב"ת אכילת החגיגה הוא דין בהקרבה כנ"ל, וחל עליו שם פסח, ולכן תליא זה בדיני זריקה ושפיכה אי הקרבת החגיגה נכללת לגמרי בפסח, או ששונים הם זמ"ז בגדרי הקרבן.

אבל לדידן שהחגיגה הוא קרבן בפ"ע, אין שייך לקשר השקו"ט בברכתו לדיני הזריקה, שהרי בהקרבתו ודאי שאינו דומה לפסח, אלא שנעשה טפל לפסח באכילתו דוקא כנ"ל, ולכן אין ללמוד מזה שהניתנין בזריקה ונתנן בשפיכה יצא שברכת הפסח תפטור של זבח. וס"ל להרמב"ם דסו"ס החגיגה מצוה באנפי נפשה היא שהרי היא רשות וכו', ולכן פסק שאין ברכת הפסח פוטרת של זבח.

ו
שיטות הרמב"ם ואדה"ז בגדר הזכר דחגיגה בזה"ז

ובזה יובנו דברי הרמב"ם ואדה"ז דלעיל (ס"א). דהנה לעיל נתבאר שלשיטת אדה"ז חיוב הבאת השולחן הוא מצד עצם החפצא דהפסח מצה ומרור, שיהיו

---

9) וכבר העירו (מראה כהן ועוד) שיל"פ דקאי בברכת ההקרבה דהפסח והזבח ולא בברכת האכילה.

לפניו בשעת אמירת ההגדה. אמנם י"ל בזה שגם לשיטתו חלוק דין הבאת קרבן הפסח והמצה מדין הבאת שני התבשילין בזה"ז.

דהיינו, שבזמן הבית הי' דין הבאה בק"פ כהקדמה להאכילה בלילה זה, כשיטת הרמב"ם דלעיל, וממילא נכללת בזה ג"כ הבאת החגיגה, שהרי ענינה בליל זה הוא רק כמסובב מק"פ, ולכן גם בחיוב ההבאה היא נכללת בק"פ. ומשו"ה כ' אדה"ז ל' "הבאה" בק"פ – "ובזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה", ולא כ' רק "שיהי' לפניו" כמו שכתב במרור ובשני התבשילין, והיינו מפני שחיוב זה הוא בתור הקדמה לאכילתו, ולא רק בשביל שיהי' לפניו בשעת אמירת ההגדה, ולכן יש דין בעצם ההבאה גופא. ועד"ז במצה שעיקרו דין אכילה יש דין הבאה ג"כ, ולכן כ' גם בה לשון הבאה.

אמנם בזה"ז שאין ק"פ, מ"מ מצד חובת זכר למקדש שייך זכר לההקרבה, ולכן מביאים בשר צלי זכר לפסח, דהיינו זכר לעצם החפצא דהקרבן, שיהי' לפניו בשעת ההגדה. ואע"ג שענין זה לא הי' בזמן שביהמ"ק קיים, דאז ההבאה היתה רק כהקדמה לאכילה, מ"מ התחדש זה בזמן הגלות דקלקלתנו היא תקנתנו.

אבל לגבי אכילת הפסח, הרי אין אוכלין צלי בליל פסח, היינו שאין עושים זכר לאכילת הק"פ, וממילא צריך לעשות זכר נפרד לחגיגה. אבל לא נהגו שיהי' צלי, דצלי דחגיגה שייך לאכילתו ולא למעשה הקרבן כנ"ל, ובזמה"ז אין עושים זכר לאכילת החגיגה אלא רק זכר לחפצא דהקרבן, שיהי' לפניו בשעת ההגדה. ומשו"ה לא הקפידו ג"כ שהזכר לחגיגה יהי' בבשר כיון שזכר זה אינו שייך לאכילה [משא"כ בק"פ שההקרבה צ"ל צלי ממילא צריכים בשר כזכר להקרבה]. וזה שאוכלים הביצה בתחילת הסעודה הו"ע לעצמו ולא זכר לאכילת החגיגה, וכל' אדה"ז (שם סכ"א) "והביצה . . ואוכלין אותה בתוך הסעודה כמו שית' בסי' תע"ו", ושם (ס"ו) נתבאר שהוא זכר לאבילות חורבן בהמ"ק[10].

אבל הרמב"ם לשיטתי' שענינה של ההבאה גם בזה"ז הוא רק זכר לאכילה, לכן ס"ל שגם הזכר להחגיגה צ"ל בשר, מפני שזכר לאכילת הקרבן ענינו הוא בבשר דוקא.

ז

סתירת דברי הרמב"ם בדין צלי בקרבנות

אבל לרש"י שיטה אחרת בכ"ז. דהנה באמת להנ"ל אכתי תיקשי, דלפ"ז החידוש דבן תימא הוא רק בזה שדין הצלי' הוא גם מצד עצם הקרבן, אבל זה

10) וצ"ב במנהגנו לאכול דוקא הביצה שעל הקערה. וי"ל דזהו קיום הזכר לאבילות שאוכלים דוקא הביצה שהיא זכר לקרבן.

שאכילתו צלי הוא לכו"ע, ומדוע אמרו בגמ' (שם) דלבן תימא "נאכלת צלי", שהרי בזה לא פליגי רבנן עליו.

גם צ"ב ל' רש"י בביאור דברי בן תימא (ד"ה נאכלת צלי) "צריך לאוכלו צלי", ומאי קמ"ל בזה, דלכאורה נקט דברי הגמ' בלשון אחרת ולא חידש בזה דבר.

ולכאו' אפ"ל דבאמת בכל הקרבנות צריך לאכלם צלי מצד "למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים" (עיי' חולין קלב, ב בנוגע למתנות כהונה), וקמ"ל רש"י דלבן תימא בק"פ אכילתו צלי מעכבת. אבל הא גופא טעמא בעי, מפני מה דוקא בק"פ מעכב. גם צ"ב מדוע לא כ' רש"י בקיצור שהוא "לעכב".

ונראה לומר בזה בדא"פ, ובהקדם סתירת דברי הרמב"ם, שהביא (הל' בכורים סופ"ט) שכל המתנות כהונה אינן נאכלין אלא צלי בחרדל, ובמ"א (הל' מעה"ק פ"י ה"י) כ' שרשאין הכהנים לשנות באכילת הקדשים ולאכלם צלויים שלוקים ומבושלים. והני מילי סיתראי נינהו.

והנה סתירה זו ישנה גם בדברי הגמ' (חולין שם, וזבחים צ, ב). ובתוס' (חולין שם ד"ה אין) תי' – שאם נהנה יותר בשליקה או בבישול יאכל כך, אבל אדם שטוב לו צלי כשלוק ומבושל חייב בצלי (וי"ל דמיאנו לחלק בין מתנות לקדשים דהא צלי הוא מצד דין למשחה, דשייך גם בקדשים). אבל עצ"ע בל' הגמ' "אין נאכלין אלא צלי". זאת ועוד שברמב"ם אין שייך לומר כן, שהרי הביא דברי הגמ' כלשונו, ובהלכות נפרדות, ולא כתב בהל' מעשה הקרבנות שישנו חיוב לאכול הקדשים צלי אם טוב לו צלי כמבושל, ומשמע מדבריו דהוא דין מיוחד במתנות כהונה. גם צ"ב הל' "לשנות באכילתן"[11].

ח
בגדר דין אכילת מתנות כהונה

וי"ל בזה ובהקדמה, דלכאורה אין מובן איך שייך דין למשחה במתנות כהונה שהרי אין בהם דין אכילה, ואין בהם קדושה כלל, כמ"ש הרמב"ם (הל' בכורים שם ה"כ) שיכול להאכילם לכלבים ולמוכרם לגוי[12].

---

11) ובתויו"ט (זבחים פ"י מ"ז) כ' "נ"ל דהא אתא לאשמועינן דרשאי לשנות שאם צלאו יכול להוסיף עליו בתבלין וכן אם בשלו יכול אח"כ לשלקו או לצלאו . . וגם לישנא דיכול לשנות דייקו הכי שפיר טפי". וצ"ב מאי קמ"ל.

12) כקושיית היש"ש חולין פ"י סי"א. ומש"כ הרדב"ז (הל' בכורים סופ"ט) דמותר לכלבים, אבל כשאוכלו חייב בלמשחה צ"ב הסברא. ול"ש לומר כן אא"כ חל שם אכילת מצוה ע"ז (ע"ד דיני תפלה מה"ת בלי חובת תפלה. ואכ"מ). ושי' היש"ש (שם) והש"ך (יו"ד סס"א) דרק בהסריחו מותר לכלבים, ג"ז אומר דרשני מ"ט ועיי"ש בשפ"ד.

ויתיישב זה ע"פ ל' הרמב"ם (שם) "הכהנת אוכלת המתנות אע"פ שהיא נשואה לישראל מפני שאין בהן קדושה . . אבל חללה אינה אוכלת שאין חללים בכלל כהנים". ובגמ' (חולין קלב, רע"א) יליף לה דין זה שכהנת אוכלת המתנות מקרא, וצלה"ב מדוע חידש הרמב"ם טעם מחודש שהוא מפני שאין בהם קדושה. ועוד שלדבריו אין מובן מדוע חללה אינה אוכלת. גם יש להבין מה שסיים שם עוה"פ בסוף ההלכה ברוצה להאכילו לכלבים "שאי"ב קדושה כלל", צ"ע כפל (ושינוי) הלשון.

ומסתבר לומר בביאור דבריו, שמש"כ שכהנת אוכלת כוונתו שהוא גם דין באכילת המתנות, היינו שזהו לא רק דין בזכות המתנה שזכאית לקבלם, אלא גם שבאכילתה מתקיים דין אכילת מתנות כהונה, כדלקמן. וכלשונו "הכהנת אוכלת המתנות", ובפרט שהביא היתר אכילת כלבים שהוא דין בהאכילה בחדא מחתא עם היתר הכהנת.

ויש לבאר גדר ענין זה, דהוא דין בחפצא דהמתנות, שכשנאכל ע"י כהן או כהנת, מתקיימת דין נתינה, ונעשה חלות מתנות כהונה בשלימות. אלא דלא רמי אקרקפתא דכהן לאוכלו מפני שאין מצוה באכילתו.

וזהו תורף דבריו, שבאכילת כהנת מתקיימת דין אכילת (ונתינת) המתנות כיון שאין בהן קדושה ולכן דין אכילתם יכול להתקיים גם בנקבות, משא"כ בחללה שאין בה חפצא דכהונה ולכן בה אין מתקיימת המצוה. וכ"ז מצד דין נתינת המתנות. אבל מצד מצות אכילה דהגברא, מותר להאכילו אפי' לכלבים, מפני שאין בו קדושה כלל, ואין חיוב על הכהנים לאכלו[13].

ט

גדר דין למשחה בקרבנות ובמתנות כהונה

ומעתה י"ל, דהנה בכל קרבן יש באכילתו לא רק חיוב משום שלילת נותר שלא להותירו לאחר זמנו, כ"א גם מצות אכילה. ובזה גופא – גם מחמת חובת הכהנים, וגם כדין במעשה הקרבן, כפעולה דהקרבן, שבעלים מתכפרים עי"ז (יבמות צ, א).

ועפ"ז י"ל, דתרי דיני הפכיים איכא בלמשחה – דין בהקרבן שיהי' נאכל צלי מצד למשחה דהקרבן, וגם דין בהגברא לאוכלו כמו שרוצה ונהנה. ובזה מתורצת הסתירה דלעיל, שבאמת מצד דין למשחה דהקרבן צריך שיאכלוהו צלי, אבל מ"מ

13) ולהוסיף דבפ"י בראשית הגז כ' באו"א מצד דין נתינה עיי"ש. ולהעיר מההידור להשתמש בראשית הגז לציצית ראה מכ' תורה גור סנ"א. תשו' והנהגות יו"ד ח"ג שמב.

לפועל מחמת דין הגברא דהכהנים יכולים לאכלו כפי שהם יותר נהנים מאכילתו, ואם נהנים יותר משלוק ומבושל יכולים לאכלו כך.

ובזה יומתק שינוי לשון המימרות, דבחיוב לאכלו צלי הל' הוא "מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי", דקאי על החפצא, מפני שזהו דין בהקרבן, ובדין שרשאים לאכלו כרצונם הל' "ורשאין הכהנים לשנות באכילתן", שזהו דין בהגברא. וזהו הדיוק "רשאין הכהנים לשנות באכילתן", דבאמת החפצא דהקרבן צ"ל צלי, והם רשאים לשנות מהחפצא דצלי לפי טעמם (אא"כ ערב להם צלי).

אמנם כ"ז הוא רק בקרבנות, אבל במתנות כהונה שאין דין וחובת גברא דאכילה כנ"ל, ממילא חייב בצלי מצד החפצא שתתקיים בזה דין נתינה ומתנות כהונה בשלימות, ואינו יכול לאכלו כפי שרוצה כמו בקרבן שהרי אין בו חיוב גברא דאכילה[14].

אבל בק"פ נתחדשו ב' דינים נוספים – הא' שיש חובת צליה לא רק מצד למשחה דהקרבן שנאכלת צלי, אלא שהוא חובת הגברא בליל ט"ו, כמ"ש "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש" (בא יב, ח). וזוהי כוונת רש"י שכ' "צריך לאוכלו צלי", היינו גם מצד הגברא, ולא רק מצד החפצא דהקרבן.

והב' שהצלי' היא חלק ממעשה הקרבן והקרבתו, ומה"ט קס"ד דתידחי צלייתו שבת, וזה שאינה דוחה הוא רק משום דאפשר משתחשך (עיי' משנה פסחים סה, ב וברש"י), מפני שהצלי' היא דין בהקרבת הפסח.

ולהרמב"ם גם בחגיגת י"ד איכא דין צלי', אלא שהוא רק באכילת הגברא ולא במעשה הקרבן (לרבנן), כנ"ל ס"ד.

---

14) ומצינו עד"ז בשיטת הרמב"ם (הל' בכורות פ"א ה"ח) שבכור בע"מ נאכל תוך שנתו אף שאין בו חובת אכילה.

בענין קברי עכו"ם אי מטמאין

הרה"ג הרב אהרן יעקב שי' שווי
מד"א וחבר הבד"ץ דק"ק קראון הייטס

א
דברי המנחה חדשה ודחיית דבריו

איתא בב"מ (קיד, סע"א): אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים . . אמר ליה לאו כהן הוא מר (דאיכא למאן דאמר דאליהו הוא פינחס דכתיב ביה קנא קנאתי וכן בפינחס בקנאו את קנאתי. רש"י) מאי טעמא קאי מר בבית הקברות. אמר ליה לא מתני מר טהרות דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר קבריהן של נכרים אין מטמאין שנאמר "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם", אתם קרויין אדם ואין נכרים קרויין אדם.

וכתבו התוס' (יבמות סא, א ד"ה ממגע): ואומר ר"י דאין הלכה כר"ש, דרשב"ג פליג עליה כדתנן במס' אהלות (פי"ח מ"ט) והלכה כמותו במשנתנו. וצריכים כהנים ליזהר מקברי עובדי כוכבים. ובפרק המקבל (ב"מ שם) בעובדא דאליהו דהשיב לרבה בר אבוה כר' שמעון בן יוחי דהכא דחויי קא מדחי לה . . וכן היה רגיל בכל מקום לדחות כמו שמצינו כשהיה קובר רבי עקיבא ואמר ליה לאו כהן ניהו מר, אמר ליה צדיקים אינם מטמאים ועיקר טעמא לפי שהיה מת מצוה. עכ"ל התוס'.

וראיתי בספר מנחה חדשה (ביאורים וחידושים על מסכתות הש"ס לר' נפתלי חיים הורוויץ זי"ע) שכתב בסוף מסכת ברכות וז"ל:

שמעתי בשם חכם דבר נחמד על התוס' יבמות דס"א שכתבו דחויא קמדחה אליהו שאמר קברי עכו"ם אינם מטמאים, כמה דמצינו פעם אחת אליהו קאים בבה"ק א"ל ולאו כהן מר, אמר קברי צדיקים אינם מטמאין, כמה דהתם קמדחה כן בקברי עכו"ם דחויא קמדחא עכ"ל התוס'. ומקשים העולם מהיכי תיתי דשם קמדחה דילמא גם שמה אמת קאמר, ופירש החכם לפ"ד הגמרא יבמות דס"א שם עכו"ם אין מטמא, אדם כי ימות ואין אומה"ע קרויין אדם, ומקשינן והכתיב הזאה שלישי ושביעי במלחמות מדין ומשני דילמא מית חד מישראל, והכתיב לא נפקד איש ומשני ההוא לעבירה משמע ע"ש, ומצינו ברש"י גבי מדין[1] בשם חז"ל החלצו לצבא אנשים צדיקים, א"כ בשעה שעלה למלחמה היו צדיקים, א"כ את"ל

1) מטות לא, ג.

לעבירה לא נפקד איש נשארו בצדקתם כולם, א"כ ממ"נ קברי צדיקים מטמאים, וא"ת לא נפקד כפשוטו ממש משמע ולמה צריך הזאה, ועכצ"ל דעכו"ם מטמאים, א"כ שניהם לא משכחת ע"פ האמת, וע"כ דבחד קמדחה, ושוב נוכל לומר דגם באידך קמדחה אליהו, דהרי ע"כ שניהם איננו אליבא דאמתי, ודברי פח"ח ושפ"י. עכ"ל.

אמנם אם כי לפלפולא בעלמא הוא דבר נחמד, אבל הרי דברי הר"י שכותב דאין הלכה כר"ש הוא משום דרשב"ג פליג עלי', וע"ז הוא כל השקו"ט בתוס' שם, דמכיון שאין הלכה כר"ש לכן ודאי דחויי קמדחי לי' אלי'. אמנם להלכה אין שום ראי' דקמדחה לי', דלמא קושטא קאמר בשניהם, שהרי מסקינן שם בגמ' יבמות: רבינא אמר נהי דמעטינהו קרא מאטמויי באהל דכתי' אדם כי ימות באהל, ממגע ומשא מי מעטינהו קרא. ע"כ. ופירש"י שם: וגבי מגע אשכחן נוגע בעצם או בחלל דלא כתיב אדם, הלכך אע"ג דלא מיקרו אדם מטמו במגע ובמשא עכ"ל. ועיי"ש בתוס' על אתר.

וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' טומאת מת הי"ג), שאין העכו"ם מטמא באהל אבל במגע ובמשא מטמא. וכן משמע בטוש"ע יו"ד סשע"ב ס"ב (אלא שכ' שנכון להחמיר גם באהל).

וכיון שכן, הרי בין אם נאמר דקרא דלא נפקד ממנו איש הוא כפשוטו או שאינו כפשוטו, הרי קרא דכל נוגע בחלל יתחטא הוא רק לענין מגע ומשא ולא מיירי קרא מטומאת אהל כלל. וא"כ נפל כל הפלפול והדרא קושיית העולם לדוכתא מנלן דשם בקברי צדיקים קמדחה אלי', דלמא גם שם אמת קאמר, דבין קברי צדיקים ובין קברי עכו"ם להבדיל אינם מטמאים באהל.

ב

לכאורה אפ"ל דישנו חילוק בצדיקים בין מגע ומשא לאהל

והנה מתחילה חשבתי לתרץ קושית העולם הנ"ל בזה, שהרי התוס' מביאים ראי' דדחוי' קא מדחי לי' אלי' מזה שאלי' הי' קובר את רבי עקיבא, וא"כ הרי הי' נוגע בו, וא"כ צלה"ב למה ענה אלי' דקברי צדיקים אינם מטמאין, דהרי אע"ג שאינם מטמאין באהל מ"מ במגע דמת עצמו ליטמאו, ואיך אפשר להביא ראי' מזה דקברי צדיקים אינם מטמאים דמיירי בטומאת אהל, להא דקבר את ר"ע דמיירי בטומאת מגע. שהרי מצינו דטומאת מגע חמור טפי לענין כו"כ הלכות, עיין ברמב"ם (שם פ"ב סוף ה"ג וה"ז וט' וי' וכהנה רבות), וגם מגמ' דידן גופא יש להביא ראי' לזה, דמיירי בקברות עכו"ם ומחלק רבינא בין טומאת אהל לטומאת מגע ומשא. וא"כ אולי לענין צדיקים ג"כ יש הבדל כזה, וא"כ כאן שאלי' ענה לו

מענין טומאת אהל לגבי זה שעסק לקבור את ר"ע דמיירי בטומאת מגע, הרי ראי' מזה גופא דדחוי' קמדחי' לי'.

וראי' כזו א"א להביא מפרק המקבל גופא שמביאים התוס', שהרי שם מיירי דאשכחי' רבה בר אבוה לאלי' דקאי בבית הקברות של עכו"ם ושאל לי' מאי טעמא קאי מר בבית הקברות, שע"ז שפיר ענה לי' דתניא רשב"י אומר קבריהן של עכו"ם אין מטמאין, ובזה ענה לי' מעין השאלה לענין טומאת אהל שהרי אם אין מטמאין באהל אז גם בנגיעה בהקברים שלהם אינו נטמא, וכמו שכ' הרמב"ם (פ"ט מהל' טומאת מת ה"ד): הגויים אין להם טומאת קברות, הואיל ואינן מטמאין באהל, הרי הנוגע בקברן טהור, עד שיגע בעצמה של טומאה, או ישאנה, ע"כ. וכיון שעפי"ז שאינן מטמאין באהל הי' מותר לו לעמוד בביה"ק שלהם, וגם לגעת בקבריהם, וא"כ שפיר ענה אלי' מעין השאלה, ואין מזה ראי' דדחויי' קא מדחי לי'. ולכן הוצרך ר"י להביא ראי' דדחויי קא מדחי לי' מהא שהי' אלי' קובר את רבי עקיבא, ששם מוכרח שהתשובה היתה רק לדחויי' לי', וכנ"ל.

אלא ששוב ראיתי כי כל העתק הלשון של התוס' שהביא בספר מ"ח הנ"ל אינו מדוייק, שכ' כמה דמצינו פעם אחת אלי' קאים בבה"ק וכו' קברי צדיקים אינם מטמאין עכ"ל. ופלא גדול הדבר שהרי אין שם בתוס' כלשון הזה כלל, אלא זה לשונו של התוס' שם: וכן הי' רגיל בכל מקום לדחות כמו שמצינו כשהי' קובר רבי עקיבא ואמר לי' לאו כהן ניהו מר, אמר לי' צדיקים אינן מטמאים, הרי דלא נקטו התוס' כלשונו דקברי צדיקים אינם מטמאין אלא דצדיקים אינם מטמאין.

וכן הוא באמת בילקוט שמעוני (משלי פ"ט רמז תתקמ"ד): מיד נטפל אלי' ז"ל ונטלו (את רבי עקיבא) על כתפיו וכשראה רבי יהושע כך א"ל לאליהו ז"ל רבי והלא אמש אמרת לי שכהן היית וכהן אסור לטמא במת, אמר לי' דייך ר' יהושע בני חס ושלום שאין טומאה בתלמידי חכמים ואף בתלמידיהם, והיו מוליכים אותו כל הלילה וכו' ונפתח המערה לפניהם וכו' והשכיבו את רבי עקיבא על המטה ויצאו, וכיון שיצאו נסתמה המערה ודלקה הנר על המנורה, כשראה אלי' כך פתח ואמר אשריכם צדיקים ואשריכם עמלי תורה וכו', ע"כ. הרי שלא הזכירו שם הלשון קברי צדיקים אינם מטמאים.

וכן הוא הלשון בזהר פ' וישלח (דף קס"ח ע"א): ובגין כך צדיקייא דמשתדלי באורייתא לא מסתאבי גופא דלהון אלא הוא דכי כגון אליהו בבי קברי דאשכחוהו רבנן ושאילו לי' ולאו כהן הוא מר, אמר לו צדיקיי' לא מסאבי במיתתהון, כמה דתנינן ביום שמת רבי בטלה כהונה כלומר דאתעסקו בי' דלא שרא עלייהו רוח מסאבא. עכ"ל.

הנה רואים מזה דאע"פ שכנראה בזהר הוא מעשה אחר ולא כבילקוט שמעוני הנ"ל, מ"מ בזה יש צד השוה שבשניהם לא הוזכר ענין קברי צדיקים אלא סתם

עסק בצדיקים. ומבואר מזה דגם מגע ומשא בגופות של צדיקים אינם מטמאים וא"כ הרי נדחה כל מה שכתבתי בזה, והדרא קושיית העולם לדוכתא מאי פשיטא לי' להתוס' דדחויי' קא מדחי' לי' אלי' שם יותר מהא דפרק המקבל.

ג
אלי' בכוחו לדרוש הלכה רק מכח ראי'

ונראה לתרץ קושיית העולם הנ"ל באופן אחר, והוא דשם בענין קבורת ר"ע ס"ל להתוס' דכיון דלא הביא שם אלי' שום ראי' מקרא דצדיקים אינם מטמאים, שוב הו"ל דברי נביא, וקיי"ל תורה לא בשמים היא (ב"מ נט, ב) ואין נביא רשאי לחדש דבר (יומא פ, א), ולא שייך לפסוק כן למעשה, ומוכרח לומר דדחויי הוא דקמדחי לי' אליהו. משא"כ הא דפרק המקבל הנ"ל דאמר אלי' דס"ל כרשב"י דקברי עכו"ם אינם מטמאין באוהל, הרי קרא דריש דמצד כי ימות באהל דרק אתם קרויים אדם שנאמר ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, ואם כן אין מזה הכרח דדחויי קא מדחי לי' אליהו, מכיון שלא פסק כן בנבואה ללא ראי' אלא דרש זאת מפס'.

וחילוק כזה ראיתי ג"כ במהר"ץ חיות על ב"מ (קיד, א), שמקשה שם בהא דאשכחי' רבה לאלי' וא"ל מנין שמסדרין לבע"ח, דלכאו' איך שאל לו והלא תורה לא בשמים היא, וז"ל שם: אע"פ דאמרינן (שבת קח ע"א) לכשיבא אליהו ויאמר ומקשה הש"ס מהו לכשיבא אליהו ויאמר, ופרש"י שם איסור והיתר אין תלוי בו דלא בשמים היא ע"ש ואיך שאל ממנו שאלות בעניני הוראה, וי"ל שם דוקא קאמר לשון ויאמר שמשמע שאמירתו לבד תספיק להכריע וזה אינו מועיל אצלנו, דכלל גדול אצלנו אין נביא רשאי לחדש דבר על תורת משה, משא"כ כאן שאל אותו מנין דמשמע דיביא ראיה וידרוש הנה לא גרע כחו משאר חכמי הדור, ומזה המין הוא ג"כ הך מנחות (מב ע"א) מקרא זה אליהו עתיד לדרשו וג"כ עד"ז (בכורות כב ע"א) עד שיבא ויורה צדק לנו ג"כ יורה כחכמי הדור כמו כאן שהשיב גמר מיכה מיכה מערכין, אבל פשוט לן דאמירה לחודא בהעדר סברא ודרוש אין מכרעת אצלנו ובספרי הארכתי ואכ"מ. עכ"ל.

שעפ"י דבריו שפיר יש לחלק ג"כ בין הא דאמר אלי' דהלכה לענין קברי עכו"ם כרשב"י ששם אפ"ל שלא דחהו מכיון שהביא ראי' מקרא, לבין הא דאמר לענין קברי צדיקים שלא הביא אלי' על זה שום ראי' מהכתוב, ולכן שפיר פשוט להו להתוס' דשם דחויי קא מדחי לי' אליהו, ועיקר טעמו של אלי' הוי משום שהי' מת מצוה. וכיון דמוכרח דשם הוא אמר רק בדרך דיחוי, שוב אפשר לומר דהא דפסק כרשב"י הוא ג"כ בדרך דיחוי בעלמא.

גדר כרמלית לשיטות הראשונים

הרה"ג הרב שניאור זלמן הלוי שי' לבקובסקי
ראש ישיבת תות"ל המרכזית, בית משיח 770*

א
שיטות הראשונים בביאור לשון כרמלית

איתא בגמ' (שבת ו, א): "תנו רבנן, ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור".

ובביאור המושג כרמלית אומרת הגמ': "ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית – אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד, ואין נושאין ונותנין בתוכה, ואם נשא ונתן בתוכה פטור. ואין מוציאין מתוכה לרשות הרבים ולא מרשות הרבים לתוכה, ואין מכניסין מרשות היחיד לתוכה, ולא מתוכה לרשות היחיד, ואם הוציא והכניס פטור".

ובלשון כרמלית מצינו ג' ביאורים בדברי הראשונים:

רש"י (בדף ג ע"ב ד"ה "בעי אביי") פירש: "כרמלית – לשון יערו וכרמלו, שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רשות היחיד". דהיינו שפירוש המילה הוא יער, וזוהי דוגמה למקום שעליו חלים דיני כרמלית.

תוס' על אתר מביאים את פירוש הירושלמי בזה, וז"ל: "בירושלמי בריש שבת תני ר' חייא כרמל רך (ומלא), לא לח ולא יבש אלא בינוני, ה"נ כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרשות הרבים", היינו שמתכוונים לומר שהרשות היא בינונית וממוצע בין רה"י ורה"ר, ונקטו ל' "כרמל" שהוא דוגמא לבינוני.

ואילו הרמב"ם (פירוש המשניות בהקדמתו למסכת שבת, קטע המתחיל "ודיני רשויות אלו") כתב: "ונקראת כרמלית שהיא דומה לאשה אלמנה שאינה בתולה ולא אשת איש, כך רשות זו אינה רשות הרבים ולא נשלמו בה תנאי רשות היחיד, ויהיה עיקר השם כארמלית".

ויש להבין השרש והסברות דג' ביאורים חלוקים אלו.

והנה אדה"ז בשו"ע שלו (סשמ"ה סי"ט) מביא את ביאור הרמב"ם, וז"ל: "איזו היא כרמלית, מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן. וזהו

---

*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נרשם ע"י א' התמימים.

כארמלית כלומר כאלמנה שאינה לא בתולה ולא נשואה, כך זה אינו מוקף מחיצות כרשות היחיד ואינו הילוך לרבים כרשות הרבים".

ומזה שמביא אדה"ז בשו"ע, דהוא ספר הלכות ולא ביאורי לשונות, את ביאור הלשון כרמלית, נראה דיש נפק"מ להלכה מאופן הביאור, וצלה"ב מהו.

ב
יש לחקור בגדר הכרמלית

ויובן זה בהקדים הביאור במהות גדר כרמלית, דבטעם הדבר שגזרו חכמים על כרמלית שיהא אסור לטלטל בתוכה וממנה לרה"י או רה"ר יש לומר בב' אופנים:

א. בכרמלית ישנם תכונות הדומות לרה"ר ותכונות הדומות לרה"י, ואם לא נאסור לטלטל בה יבואו לטעות בינה לבין רה"ר ורה"י ולטלטל גם בהם.

ב. אמנם כרמלית אינה לא רה"י ולא רה"ר, אך כיון שהיא רשות חשובה בפני עצמה אם נתיר לטלטל ממנה יבוא לטעות ולחשוב שמותר לטלטל מכל רשות.

[דוגמא להנ"ל: ים הוא ללא מחיצות (כמו רה"ר) אבל לא עוברים בו אנשים (כמו ברה"י), ויש לחקור האם גזרו שיהיה כרמלית בגלל תכונותיו הדומות לרה"י ורה"ר, או בגלל עצם היותו מציאות חשובה?]

ויש לומר נפק"מ למעשה בין שתי הסברות הנ"ל – מקום הנמצא בכרמלית ויש בו תנאים של מקום פטור (כגון עמוד שאינו רחב ד'), אי נימא דהוי מקום פטור בתוך הכרמלית או לא:

לאופן הא' בחקירה הנ"ל, שיש בכרמלית גם מגדרי רה"י וגם מגדרי רה"ר, אזי כמו שברה"י אין דין מקום פטור, כך גם בכרמלית – שיש בה תכונות דומות לרה"י – אין לומר מקום פטור.

אמנם לאופן הב', שכרמלית היא מקום חשוב, יש מקום לומר שאפשר להיות בה מקום פטור, כמו שברה"ר יש מקום פטור.

ג
שיטת רש"י ותוס' בגדר כרמלית

ומכאן נבוא לשיטות התוס' והרמב"ם. דהתוס' שנקטו שפי' כרמלית היינו "בינוני", ס"ל שהוא מציאות בפ"ע. וכפי' לשון "בינוני" בענין זכויות ועוונות –

שהוא אינו צדיק ואינו רשע רק גדר בפ"ע. וא"כ ה"ה בכרמלית שלשיטתו היא מקום ורשות חשובה בפ"ע, ואם כן לומדים כצד הב' בחקירה הנ"ל.

ולפי זה תובן קושיית התוס' (ו, א. ד"ה ארבע רשויות לשבת) וז"ל: "ק' לרשב"א ליתני ה' רשויות, דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"א".

דלכאורה אין מובן: הרי כשם שקרפף יש בו החומרות דרה"ר ודרה"י ה"ה גם בכרמלית (אלא שבכרמלית גם חומרות רה"י הם מדרבנן והקרפף הוא רה"י מדאורייתא), וא"כ מפני מה הי' צריך להיחשב כרשות בפני עצמה, ולא להיחשב אותה רשות ככרמלית מכיון שבעצם גדרם דומים הם.

אלא שלשיטת התוס' כרמלית הרי זו רשות חדשה, ופירושו מקום שאינו רה"ר ואינו רה"י כנ"ל, וא"כ אינו דומה לקרפף שהוא רשות שיש בו תכונות של רה"י (ומדאורייתא הוא אכן רה"י). ושפיר מקשים מדוע לא נאמרה רשות חמישית שיש בה תכונות של רה"י, וזהו קרפף.

וזוהי ג"כ שיטת רש"י שפי' שכרמלית הוא מלשון "יערו וכרמלו", דהיינו שפי' כרמל הוא יער, שהוא מקום חשוב בפ"ע.

ולכן כ' רש"י (ז, א ד"ה דעד) שמקום פחות מד' על ד' בכרמלית דינו כמקום פטור, מכיון שכרמלית הוא מקום חשוב בפ"ע, ולכן לומדים את דינו מהרשות החמורה שהיא רה"ר, וכמו שברה"ר דבר שאינו ד' על ד' דינו מק"פ, ה"ה בכרמלית.

ד
שיטת הרמב"ם ואדה"ז בגדר כרמלית

אמנם הרמב"ם שביאר שכרמלית מלשון כאלמנה, לומד כצד הא' בחקירה הנ"ל שיש בה גם תכונות של רה"י וגם של רה"ר, וכמו אלמנה שהיא גם פנוי' ולאידך היא גם בעולה.

ולפי זה לשיטתו אין קושיא מפני מה לא מנו את הקרפף כרשות בפני עצמה, שהרי גם בכרמלית ישנם שתי התכונות של רה"ר ורה"י כמו שבקרפף יש את שתי התכונות, וא"כ קרפף נכלל בגדר דכרמלית.

וזוהי ג"כ שיטת אדה"ז שהביא פי' הרמב"ם בכרמלית שהוא כאלמנה כנ"ל, והיינו מפני שסובר כשיטתו בגדר כרמלית.

והנה הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"ו) ואדה"ז (סשמ"ה שכ"ה) פוסקים שחריץ פחות מד' על ד' בכרמלית אינו מקום פטור אלא חלק מהכרמלית.

ומקשה הרשב"א (שבת ק, א ד"ה ר"ש) והובא במגיד משנה (הל' שבת שם), וכי כרמלית יותר חמורה מרה"ר שבה יש דין מקום פטור. ויש להוסיף ולהקשות שהרי פסק הרמב"ם (שם ה"ז) שלמעלה מעשרה בכרמלית הוא מקום פטור (ומקורו משבת ז, ב), וא"כ צלה"ב מפני מה מקום שהוא פחות מדע"ד שנמצא בקרקע הכרמלית לא חשיב מקום פטור, ולמעלה מעשרה בכרמלית חשיב מק"פ?

ועפ"י הנ"ל מובן, דכיון שלהרמב"ם גדר כרמלית הוא שיש בה גם התכונות של רה"ר וגם של רה"י, לכן יש בה גם החומרות של שתי הרשויות, ולכן אסור לטלטל בה ד' אמות כרה"ר.

ומהאי טעמא גם מקום פחות מד' על ד' בכרמלית דינו ככרמלית ולא כמקום פטור, דמכיון שאין מקום פטור ברה"י לכן גם בכרמלית ישנה חומרא זו ואין בו דין מקום פטור.

אמנם למעלה מי' טפחים, שרה"ר אינו תופס למעלה מעשרה, א"כ גם כרמלית אינה יכולה לתפוס למעלה מעשרה, והיינו מכיון שכרמלית מעצם גדרה כוללת את שתי הרשויות דרה"ר ורה"י, ואויר למעלה מי' טפחים שרה"ר אינו תופס בו במילא גם אינו יכול להיות כרמלית. ומה שברה"י יש גם למעלה מעשרה זהו משום שזה עצם רה"י ולא שהוא תופס.

ובזה יומתק לשון הגמ' (ז, א) שכרמלית "תופסת עד עשרה", היינו שלמעלה מעשרה אין כרמלית "תופסת", כלומר שלא חל ע"ז שם כרמלית מעיקרא, מכיון שאין בו הגדר דרה"ר ולכן אינו יכול להיות כרמלית שכלולה מתכונות רה"י ורה"ר.

ובזה יתורץ מה שהקשינו לעיל מפני מה הביא אדה"ז פי' לשון כרמלית שהוא "כארמלית" דמאי נפק"מ להלכה, אלא מפני שבזה התחדש דין שאין מקום פטור בכרמלית למטה מי' טפחים.

אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך

הת' יעקב שי' אברהם

א

תירוצי התוס' בענין וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך

במסכתין (שבת ד, א): "בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו?". וצדדי הספק (כמבואר לעיל בגמ') הם, האם העמידו חכמים דבריהם – היינו האיסור דרדיית הפת, במקום דברי תורה – מלאכת אופה.

ויש להבין בזה גופא סברות הספק – מדוע נאמר דהעמידו דבריהם במקום דברי תורה ומדוע נסבור שלא.

והנה, בהמשך דברי הגמ' מקשינן על ספיקו של רב ביבי: "אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא: היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה – למאן התירו? ואלא לאו דאיהדר ואידכר – מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה. אלא במזיד – קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה. אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו – לאחרים. מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך?".

ועל דברי רב ששת מקשה התוס' (ד"ה "וכי אומרים"), וז"ל: "והא דאמר בבכל מערבין (עירובין לב, ב) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה", היינו דמפורש בדברי רבי שעדיף לעבור עבירה קלה כדי להציל אחר מעבירה חמורה יותר.

ותירצו: "התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור", היינו דדברי רבי – שעדיף לעבור איסור קל כדי להציל השני מאיסור חמור – הם רק כאשר הוא הביא על חברו את האיסור החמור, משא"כ הכא שהמדביק הביא על עצמו את האיסור – אין להתיר לאחרים להצילו.

ובהמשך מתרץ התוס' תירוץ נוסף: "ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'".

והנה, על שיטת רבי, דאמרינן ניחא לי' לחבר דליעביד איהו איסורא קלילא כו', נחלק עליו אביו רשב"ג בעירובין שם ואמר "ניחא לי' לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד" – וזהו גם כאשר החבר הוא זה שהביא על הע"ה את האיסור (דזהו המקרה המדובר שם).

ב

הנפק"מ בין התי' והסתירה בדברי רבי

ומכל הנ"ל יוצאות ג' שיטות בענין חטא כדי שיזכה חברך: א) שיטת רשב"ג – בשום מקרה אין לחטוא כדי להציל את החבר. ב) שיטת רבי לפי התירוץ הראשון בתוס' – אין לחטוא כדי להציל השני מחטא חמור אא"כ החבר הביא על הע"ה את החטא. ג) שיטת רבי ע"פ התי' השני דהתוס' – מותר לחטוא כדי להציל את זולתו, מלבד אם הלה הביא על עצמו את החטא בפשיעה.

ובסגנון אחר: כאשר השני הביא על עצמו את האיסור – לכו"ע אסור לחטוא כדי להצילו; כשהביא על חבירו את האיסור – רק לרשב"ג יהיה אסור להצילו; ובמקרה שבא האיסור מעצמו (או בלא פשיעה) אזי רק להתי' השני בתוס' יהא מותר לחטוא ולהצילו מהחטא החמור.

והנה למסקנת הגמ' (וכן נפסק להלכה[1]), המדביק פת בתנור התירו לו לעבור על איסור דרבנן ולרדותה קודם שתיאפה ויעבור על איסור דאורייתא. ונמצא שמותר לאדם לחטוא כדי להציל את עצמו מחטא חמור יותר. ובפשטות דין זה הוא לכו"ע – גם לרשב"ג דאסר לחטוא כדי להציל אחרים.

וגם כאן יש להבין סברות המחלוקת דרבי ורשב"ג, ובדעת רבי גופי' צלה"ב סברות החילוק בין תירוצי התוס'. גם להבין מדוע לכו"ע מותר לאדם לחטוא כדי להציל עצמו מחטא חמור יותר.

והנה המהר"צ חיות לעירובין שם הקשה מהמסופר בקידושין (עב, א): "כי הוה ניחא נפשיה דרבי אמר . . בירתא דסטיא (על שם שסרו מאחרי המקום ופירש רבי היאך סרו. רש"י) איכא בבבל, היום סרו מאחרי המקום, דאקפי פירא בכוורי בשבתא ואזיל וצדו בהו בשבתא (הציף הביבר דגים הרבה והלכו וצדו. רש"י), ושמתינהו ר' אחי ברבי יאשיה ואישתמוד".

ולכאורה נמצא שדברי רבי סותרים זה לזה – דבעירובין אמר רבי דעדיף לעבור על איסור קל כדי להציל השני מאיסור חמור, ואילו מדבריו בקידושין משמע דהיו צריכים לנדותם אף דמשום זה יצאו לתרבות רעה, ומדוע לא יאמר דהיה על ר' אחי לעבור על הצורך לנדותם כדי שלא יצאו לתרבות רעה?

---

1) ראה רמב"ם הל' שבת פ"ג הי"ח. שו"ע או"ח סי' רנד ס"ו.

[לכאורה היה אפשר לתרץ הסתירה בפשטות, שהרי שם בקידושין רבי רק סיפר מה עשה ר' אחא בר' יאשיה, ויכול להיות שאם הוא היה במקום ר' אחי לא היה מנדה אותם בהתאם לדבריו בעירובין[2], אך אליבא דאמת י"ל שגם אם רבי סבירא לי' כר' אחי שצריך לנדות אין זה סותר לדבריו בעירובין, כדלקמן].

ג

דעת ר"י – וכי אומרים לאדם עמוד חטא בשביל שתזכה

והנה בקידושין (נה, א) איתא: "תנן התם בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר וכמדתה לכל רוח, זכרים עולות ונקבות זבחי שלמים (משום דחיישינן שמא מירושלים יצאת ורוב בהמות היוצאות ממנה זבחים הם, ואיכא לספוקי בכל זבחים שהיא ראויה להם, רש"י)".

ושואלת ע"כ הגמ': "ואלא זכרים עולות הוא דהוו זבחי שלמים לא הוו? (בתמיה, דלמא שלמים היא והיכי מקריב לה עולה, רש"י)", היינו שזכר יכול להיות גם עולה וגם שלמים, ואם הוא שלמים הרי רק אימוריו ראויים למזבח אך איבריו נאכלים ואינם ראויים למזבח וממילא אסור להקריבם ע"ג המזבח, ואיך אומרת המשנה שמקריבים את הזכר לשם עולה שקרבה כליל?

ומתרצת הגמ': "אמר ר' אושעיה הכא בבא לחוב בדמיהן עסקינן (כלומר איהי ודאי לא קריבה, וה"ק, ואם בא אדם זה לעשות לה תקנה ובא לקבל על עצמו חוב כל דמיה שהוא בספק ולהוציאה לחולין ולהקדיש את דמיה, אם זכר הוא נתחייב אף בדמי עולה דחיישינן שמא עולות הן, רש"י)", היינו שוודאי שאת הזכר עצמו לא מקריבים מן הטעם הנזכר, אך כאן מדובר באדם שרוצה לחלל את הבהמה על שתי בהמות אחרות ולומר (כפי שמסביר רש"י בהמשך הסוגיא) "אם עולה הוא הרי הוא מחולל על זו והשני יהא שלמי נדבה, ואם שלמים הוא הרי הוא מחולל על של שלמים והשני לנדבת עולה".

ובהמשך הסוגיא שם: "תהי בה ר' יוחנן (בהא דר' אושעיא, רש"י) וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה? (דכל בהמת מזבח אסור לחללה תמימה, שנאמר "אם בבהמה הטמאה ופדה מערכך" ואמר מר בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר, יכול יופדו על מום עובר כו' וזה שבא לימלך ולחוב בדמיה, נאמר לו עמוד וחטא לחללה מזיד בשביל שתזכה לתקן הקרבתה של בהמה זו?, רש"י)".

והיינו שיש איסור לחלל בהמה קדושה למזבח, וכאן – בבהמה שנמצאה סמוך לירושלים שהיא בחזקת קדושה למזבח – אומרת לו המשנה לחללה על הבהמות ולעבור בכך איסור וזאת כדי להרויח את המצוה של הקרבת הבהמה. ותמה על

---

2) ועי' ט"ז יו"ד סי' של"ד ס"ק א'.

כך ר' יוחנן וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה?! ולכן אומר שם ר' יוחנן שממתין לבהמה עד שתומם שאז יהיה מותר לחללה ואין בזה חטא. אך מ"מ רואים שר' אושעיה לא חושש לתמיהת ר' יוחנן, וצ"ל סברתו.

והנה, על הכלל שאומר ר' יוחנן שאין אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה מקשה בגליון הש"ס מעירובין (שם), שאומר שם רבי ניחא ליה לחבר דליעביד איהו איסורא קלילא ולא ליעביד ע"ה איסורא רבה – היינו שאומרים לו לאדם עמוד וחטא כדי שיזכה חבירך, וכ"ש שאומרים לו עמוד וחטא כדי שתזכה אתה עצמך [כשם שכן הוא הדין לגבי מדביק פת בתנור בשבת שמותר לו לרדותה, אעפ"י שעובר בכך עבירה כדי שיזכה לינצל מעבירה של מלאכת אופה], וזו סתירה לכלל של ר' יוחנן.

ד

ביאור מחלוקת ר' יוחנן ור' חנינא טירתא

ויש לתרץ זאת עפ"י דברי הגמ' במנחות (מח, א) "תני רבי חנינא טירתא קמיה דר' יוחנן: שחט ארבעה כבשים על שתי חלות מושך שניים מהן וזורק דמן שלא לשמן, שאם אי אתה אומר כך הפסדת את האחרונים" (המדובר הוא בחג השבועות שצריך להקריב שני כבשים על שתי הלחם, וקרה ששחטו ארבעה כבשים ועוד לא זרקו דמו של אף א' מהן. הנה אם יזרוק את הדם של שניים מהן לשמן יהיו האחרים פסולים כיון שכבר אינם צריכים, ולכן יזרוק דמן של שניים מהן שלא לשמן – שגם באופן זה הם כשרים אלא שלא יצאו ידי חובתן – ובזה מרויחים שעדיין צריכים את השניים האחרים וזורקים דמן לשמן ונמצא שכל הארבע כשרים).

"אמר לו ר' יוחנן וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא (וזורק שלא לשמן חוטא הוא דאסור לשנות בזבחים, רש"י) בשביל שתזכה (לאכול את השניים, רש"י), והתנן אברי חטאת שנתערבו באברי עולה (שא"א לאוכלם מפני אברי העולה ולא להקטירם מפני אברי החטאת שדינם להאכל) ר' אליעזר אומר יתנו למעלה ורואה אני את בשר החטאת למעלה כאילו היא עצים, וחכמים אומרים תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה".

ושואלת הגמ' על שיטת חכמים – "אמאי, לימא עמוד וחטא (והעלה למזבח חטאת שאינה ראויה לו, רש"י) בשביל שתזכה (ולא להפסיד עולה, רש"י)". ומכאן קושיא לרבי חנינא טירתא לכאורה. ומתרצת הגמ': "עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן, עמוד וחטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה לא אמרינן". היינו דכאשר החטא הוא באותו עניין של הזכות אמרינן חטא בשביל שתזכה, אך כאשר החטא והזכות הם בשני עניינים שונים לא אמרינן חטא בשביל שתזכה,

ולכאורה משמע שר' יוחנן לא מחלק בין ענין אחד לשני עניינים, וגם כשהחטא והזכות הם בעניין א' לא אמרינן חטא בשביל שתזכה. ולפי"ז קשה מהגמ' בעירובין ובשבת שרואים משם שאמרינן חטא בשביל שתזכה בעניין א'.

אך י"ל שבאמת גם לשיטת ר' יוחנן, בענין א' אומרים חטא בשביל שתזכה, והמחלוקת בינו לר' חנינא טירתא הוא רק מה נחשב לעניין א' – דלפי ר' חנינא י"ל שאם החטא והזכות הם באותו חפצא זה נחשב עניין א', אך לר' יוחנן צריך שיהיו שניהם לא רק בחפצא א' אלא גם בנושא א'.

והיינו, דבעניין זריקת דמם של שני הכבשים הראשונים שלא לשמן כדי להרוויח גם את הכבשים האחרים, הרי החטא והזכות הם באותו חפצא (אף שהם לא באותו חפצא ממש מ"מ הם באותו **סוג** של חפצא ובאותו מאורע), ובזה סובר ר' חנינא שאמרינן חטא בשביל שתזכה, כי לשיטתו גם זה חשיב ענין א'.

אבל לר' יוחנן לא אמרינן כן, כיון שהחטא והזכות אינם באותו נושא – שהחטא הוא בדין **הקרבת** הקרבן ואילו הזכות היא בדין **אכילת** הקרבן (שהרי הריוח בכך שהקרבנות כשרים הוא שאפשר לקיים בהם מצות אכילה), והוא סובר שבכה"ג אין זה נחשב ענין א' שבו נאמר עמוד וחטא בשביל שתזכה.

ובזה מתורצת קושיית גליון הש"ס (הנ"ל ס"ג) מעירובין דשם אומרים ניחא ליה לחבר דליעביד איהו איסורא קלילא ולא ליעביד ע"ה איסורא רבה, שהרי שם החטא והזכות הם באותו נושא שהוא "הלכות מעשר" – שהחטא הוא שאין מעשרים שלא מן המוקף והחבר מעשר שלא מן המוקף, והזכות היא הצלת הע"ה מאכילת טבל. וגם לגבי רדיית הפת שאמרינן חטא בשביל שתזכה, היינו רדה את הפת כדי לינצל ממלאכת אופה, הרי החטא והזכות הם באותו נושא – "שמירת שבת".

ולפי"ז מובנת ג"כ סברתו של ר' אושעיא בקידושין דאמרינן חטא בחילול קדשי מזבח בשביל שתזכה בהקרבת הקורבן. דר' אושעיא סבר כר' חנינא טירתא כשהחטא והזכות באותו חפצא נחשבים באותו עניין, ולכן אמרינן עמוד וחטא בשביל שתזכה; ואילו ר' יוחנן לשיטתו שדוקא כשהחטא והזכות הם באותו **נושא** נחשבים באותו עניין, וכאן שהחטא הוא בעניין חילול קדשי מזבח והזכות היא בעניין הקרבת קרבן שהם שני נושאים שונים, אינם נחשבים באותו עניין, ולכן נחלק עליו ואמר וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה.

ה
צלה"ב סברות המחלוקות בענין זה

אך עדיין צלה"ב בעצם הסברא שבשני עניינים לא אמרינן עמוד וחטא בשביל שתזכה, אף שבעניין א' אמרינן עמוד וחטא, ומהי סברת החילוק בין עניין א' לשני עניינים?

והנה בשו"ע (יו"ד סי' שלד סמ"ח) כותב הרמ"א, וז"ל: "אע"פ שחייב אדם למחות בעוברי עבירה וכל ממי שאינו מוחה ובידו למחות נתפס באותו עוון, מ"מ אין אדם חייב להוציא ממונו על זה, ולכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה שיש לחוש שיהיו עומדין על גופינו ומאודינו".

ובס' ברכת אברהם (לר' אברהם ארלנגר) לומד מזה גם על הכלל דאמרינן לאדם עמוד וחטא כדי שיזכה חבירך, דאין הכוונה שהוא **חייב** לעבור את העבירה כדי להציל את חבירו, אלא הכוונה שיש **היתר** לעבור על העבירה כיון שהוא בשביל להציל את חבירו. ולכאורה הסברא אומרת להיפך (שכן יהיה חייב לעבור כדי להציל), דמכיון שראינו שלהציל את חבירו מאיסור חמור הוא דבר כ"כ חשוב עד שבשבילו מתירים איסור, מדוע אין **חיוב** לעבור על העבירה כדי להציל את החבר?

והנה בתוספתא דחלה (פ"ה ה"ח) נחלקו ר"ע וחכמים בנוגע לעיסה שאינו יכול לעשותה בטהרה: "מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה יעשנה קבין ואל יעשנה בטומאה, ר"ע אומר יעשנה בטומאה ואל יעשנה קבין [היינו דלשיטת חכמים עדיף לעשות העיסה פחות מכשיעור כדי שלא תתחייב בחלה כלל מאשר להפריש חלה בטומאה, ולר"ע עדיף להפריש החלה בטומאה אף שיש בזה פגם מאשר לא להפריש כלל], שכשם שקורא על הטהורה כך קורא על הטומאה – על זו קורא חלה לשם ועל זו קורא חלה לשם, אבל קבין אין בהן חלק לשם. אמרו לפני ר"ע אין אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה עמוד וקלקל בשביל שתתקן".

וצריך להבין סברות המחלוקת.

ו
שתי מטרות בלימוד התורה

ויש לבאר את כל הנ"ל ע"פ ב' הקדמות: הראשונה, עפ"י המובא בתניא אגרת התשובה פ"א, שהטעם שמצות עשה דוחה את מצות לא תעשה הוא מכיוון שבמצות עשה נמשך אור נעלה ביותר ומצד שני אין ההפסד שנגרם ע"י המל"ת (שיעורים בסה"ת). היינו דכאשר "משתלם" יותר לדחות את הל"ת דוחים אותה, וכמו"כ י"ל לגבי עשיית איסור קל כדי לינצל מאיסור חמור – שההיתר הוא מפני שכך יותר משתלם.

וההקדמה השניה, ע"פ סיפור הגמ' בפסחים (סח, ב) "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי בקאי בעברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי (בשבילך ולצורך קריתי ושניתי, רש"י)". ושואלת הגמ': "איני (וכי אין הנאה בתלמוד תורה אלא ללומדיה לבדם, רש"י), והא"ר אלעזר

אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי" – ומתרצת הגמ' – "מעיקרא כי עביד איניש אדעתי' דנפשיה קעביד".

היינו שהאדם הלומד תורה מועיל בכך לעצמו אך גם מועיל בכך לכל העולם כולו, כי לולי התורה לא היה העולם מתקיים. והאדם הלומד, בתחילת לימודו (מעיקרא) צריך לחשוב על עצמו, אך בהמשך צריך לחשוב על כל העולם כולו וללמוד לשם קיום העולם (כן משמע בתורת מנחם ח"ב עמ' 148).

ז
הצורך וההכרח בב' סוגי העבודות

והנה מכל הנ"ל משמע ששתי עבודות אלו הם בשני זמנים. שהעבודה עם עצמו צריכה להיות בתחילת עבודתו ועבודה עם הזולת בהמשך העבודה. אך במ"א משמע (שיחת י"ג תמוז תשכ"ב) שהם לא רק שתי סוגי עבודות שכל א' נדרשת בזמן אחר, אלא ששתי עבודות אלו הן שתי מדרגות נפרדות בעבודת ה' (וזה שמשמע שהוא ענין של זמן – הכוונה היא שבהמשך הזמן מתעלה **למדרגה** עליונה יותר), וזלה"ק שם (סעיף ה ואילך):

"לכאורה יכול לחשוב דיי שאפקיע את עצמי! – הלואי שימלא את כל מה שהוטל עליו בנוגע לעצמו בקיום רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה ואעפ"כ אומרים לו שעליו לחפש פנס שאינו מואר, למרות העובדה שבהשקפה ראשונה בל ימלט שבשעה שחושב אודות הזולת יוכל לחשוב גם על עצמו כיצד לתקן ולמלא את חסרונותיו כיון שעסוק הוא במחשבתו על הזולת, ונמצא שצריך לוותר על טובת עצמו בשביל טובת הזולת. ובפרט שטובתו של הזולת מוטלת בספק, ואילו עבודתו עם עצמו היא בגדר ודאי: הזולת הוא בעל בחירה, ועד שהקב"ה בעצמו כביכול אומר לו ובחרת בחיים שעליו לבחור בעצמו – הקב"ה רק עוזרו, אבל הבחירה היא בידו.

"ועאכו"כ כאשר בא אליו יהודי לפעול עליו ולהדליק את נשמתו – הרי להיותו בעל בחירה ספק הדבר אם ישמע לדבריו אם לאו;

"ואילו בנוגע לעבודתו עם עצמו – הרי ישנה ההבטחה "בא ליטהר מסייעים אותו", היינו שאם רק רוצה בכך עוזר לו הקב"ה לנצח במלחמת היצה"ר, באמרו, "בראתי יצה"ר ובראתי . . תבלין", ולכל אחד ניתן ה"תבלין" והאפשרות לנצח את היצה"ר, אם רק ירצה בכך באמת, וכפי שאמרו חז"ל "יגעתי (אזי) ומצאתי", ויתירה מזו, "יגעתי ולא מצאתי אל תאמין", היינו שאין כלל מציאות כזו; זוהי ראיה שלא התייגע די צרכו.

"וא"כ נוסף לכך שלכאורה אין לו לילך לחפש להדליק את הנר של הזולת בה בשעה שיכול לעסוק בעבודת עצמו, בגלל ש"אדם קרוב אצל עצמו", ו"קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים" – ניתוסף גם החילוק שבין ספק לודאי: הפעולה עם הזולת מוטלת בספק, ואילו בנוגע לעצמו יצליח בודאי, וא"כ היתכן לוותר על טובת עצמו בגלל החשבון פן ואולי תהי' טובה להזולת?!

"והמענה לזה – שזהו גדרו של חסיד: ידוע סיפור החסידים ששאלו אצל רבינו הזקן מהו חסיד, והשיב שחסיד הוא מי שמוותר על טובת עצמו כדי לעשות טובה לזולת. והביא ראי' לדבר מנגלה דתורה – דאיתא בגמ' (מו"ק יח, א) "ג' דברים נאמרו בצפרנים: שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע"". עכלה"ק.

והמורם מכל האמור, שיש שתי דרגות בעבודת השם, ישנו העובד בשביל עצמו – היינו כדי שהוא יהיה מושלם בתומ"צ, ובמאמר ד"ה "לפיכך נקראו הראשונים סופרים" (תשט"ז) אומר כ"ק אד"ש שכך צריך להיות בתחילת העבודה[3], ודרגה שניה היא עבודה שלא לצורך עצמו כלל.

ובאמת שתי דרגות אלו מצינו גם ברמב"ם (הל' תשובה ריש פרק י), וז"ל: "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא", ובהמשך דבריו (ה"ב): "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת".

ובתניא (פ"י) מבאר אדה"ז את מאמר רשב"י "ראיתי בני עליה והן מועטין", ד"נקראים בני עליה מפני שגם עבודתם בבחי' ועשה טוב בקיום התורה ומצותיה הוא לצורך גבוה ומעלה מעלה עד רום המעלות, ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד לרוות צמאון נפשם הצמאה לה".

---

3) והטעם לזה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חל"ג ע' 118, וזלה"ק: "בעבודת האדם לקונו ישנו עילוי כשהשליח הוא מציאות **בפ"ע** (נפרד מהמשלח) — כי אז יש בעבודתו **בגלוי** המעלה ד"קב שלו", ואמרז"ל שע"פ טבע בריאתו "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", וכמו שרואים במוחש, דכאשר הרגשת האדם ביחס לדבר מסויים היא שזהו ענין הנוגע **לו** ה"ז מעורר אצלו יגיעה גדולה יותר, וכן יש לו בזה יותר תענוג וכו'.

וכן בעבודה רוחנית, דכאשר עבודתו היא באופן שאינו מרגיש את מציאותו וחושב רק אודות המשלח [או אפילו בדרגא הפחותה בשליחות, שנחשב לעשיית **השליח** אלא שעשייתו היא בשביל המשלח], ה"ז יכול לגרום לחלישות בענין היגיעה.

ולדוגמא: כאשר התייגע בכל כחו, ומ"מ הענין לא נשלם עדיין, שאז אפשר שיעלה במחשבתו, דמכיון שהוא עשה את כל אשר ביכלתו, והענין ה"ה של ה"משלח" (הקב"ה), הרי הוא את שלו עשה, והשאר — ישלים המשלח.

ולכן יש מעלה בהרגשה שישנה **מציאות השליח**, אשר דבר השליחות נמסר **לו** וזהו ענין **שלו**, ובמילא הדבר נוגע לו במיוחד".

ח
מחלוקת רבי ורשב"ג איזה מב' הקוים הוא העיקר

ועפכ"ז נוכל להבין את מחלוקת רבי ורשב"ג בעירובין, ובהקדים דברי המשנה (אבות ריש פ"ב) "רבי אומר איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם",

ומבאר כ"ק אד"ש[4], וז"ל: "תפארת לעושי'" היינו העבודה עם עצמו (ובכללות – קו התורה), "ותפארת לו מן האדם – העבודה עם הזולת (הקו דגמילות חסדים) וה"דרך ישרה" של מדת חסידות היא – התכללות ומיזוג שני הדרכים. בכחו של אדם לכלכל את מעשיו כך שעבודתו תהי' כלולה משני אופני עבודה אלו . . ובאופן שלא יחסר המזג, וכל אחד מהם יהי' בשלימות.

וענין זה שייך במיוחד לבעל המאמר – רבי. רבי הי' נשיא, ובנשיא יש צורך והכרח מיוחד בהתכללות שני הקוים דוקא, שהרי מנהיג הדור חייב לותר על טובת עצמו ולהתמסר לבני דורו. משא"כ באדם פרטי אין הכרח כל כך בזה, וביכלתו לבחור בקו אחד בלבד. אלא שרבי, בהיותו רועה ישראל, דאג לכך שיהיו שני הענינים אצל כל אחד ואחד".

ומכך נראה שלדעת רבי נדרשת עבודת ה' בדרגה העליונה הנ"ל.

ולפי"ז תובן שיטתו – "ניחא לי' לחבר דליעבד איהו איסורא קלילא ולא ליעביד ע"ה איסורא רבא"[5], דאדם העובד עבודתו בדרגה נעלית כזו שכל מעשיו הם רק לשם עשיית דירה בתחתונים כנ"ל, ואין משנה לו כלל ע"י מי תיעשה הדירה – אזי אם האפשרות היחידה להציל את הע"ה מלעבור איסור חמור הוא ע"י שהוא עצמו יעבור על איסור קל – עדיף לו לעבור האיסור הקל, דאף כי בו עצמו נפגם אמנם בכללות העולם נעשה חטא פחות חמור.

אמנם רשב"ג אינו דורש עבודה בדרגה נעלית כזו[6], והיינו שעבודתו יכולה להיות כדי להתעלות ברוחניות, ולכן מעדיף הת"ח שהוא עצמו יישאר מושלם ולא יעבור איסור קל כדי להציל מישהו אחר מאיסור חמור יותר.

ובזה יובן מה שלכו"ע מותר לעבור איסור קל כדי להציל עצמו מאיסור חמור – כיון שבזה ודאי עדיף לו לתקן עצמו.

---

4) ש"פ דברים תשל"ה. הובא בס' 'ביאורים לפרקי אבות' שם.

5) בריטב"א (ד"ב וכי) תירץ קושיית התוס' הנ"ל מעירובין באופן אחר קצת – ד"התם עביד מדנפשיה והכא אמרינן שאין אומרים לו כן". וא"כ משמע שגם לרבי אין מורים לאדם למסור עצמו בשביל טובת יהודי אחר. אך גם לתירוץ זה י"ל, דאף שרבי אינו דורש עבודה נעלית כזו, אך מ"מ סובר שהחבר ראוי להגיע לדרגה זו (ומשמע דלדעתו עליו לשאוף לכך).

6) ואף שגם רשב"ג היה נשיא, מ"מ מבאר אד"ש (שיחה שבהערה הקודמת) שבענין זה ישנה מעלה מיוחדת ברבי יהודה הנשיא דוקא, כפי שרואים שהשם 'נשיא' נעשה חלק משמו.

ט

אופן שני בביאור מחלוקת רבי ורשב"ג

והנה גם לשיטת רבי, כאשר החוטא הראשון פשע בעשיית העבירה – אזי אין להצילו, ובטעם הדבר כתב בברכת אברהם שכאשר יראה הפושע שגם אם יחטא יבואו אחרים ויצילוהו מהחטא – שוב לא ישמר מלחטוא. ומובן שסברא זו היא גם לדעת רבי, כיון שזו סברא לצורך תיקון העולם ולא רק תיקונו העצמי.

אלא דמעתה יש להבין סברת רבי לפי התירוץ הראשון דהתוס', שמותר לחטוא כדי להציל את חבירו דוקא כאשר החבר הביא על הע"ה את האיסור.

וי"ל שלפי תירוץ זה שיטת רבי היא ע"ד שיטת רשב"ג, היינו שאדם צריך לחשוב בעיקר על תועלת עצמו, אלא דמ"מ אינו סובר ממש כרשב"ג – שהזולת אינו תופס מקום כלל (דלפי רשב"ג – לביאור זה דהתוס' – גם כשהחבר גרם את האיסור לע"ה אסור לו להצילו[7]), אלא שיש לו לוותר על טובתו לטובת הזולת, אך בתנאי שיש גם לו ריווח מזה – שמציל בזה גם את עצמו.

ולפי"ז יש להבין גם את הספק אם העמידו חכמים דבריהם במקום דברי תורה או לא, כי מצד א' עדיפא לי' לחבר לעבור על דברי חכמים כדי להינצל מאיסור תורה שהוא חמור יותר; אך מצד שני יש ריווח בכך שמעמידים דבריהם במקום ד"ת – כי בכך כל איסורי דרבנן מקבלים תוקף בעיני העם ויזהרו בהם יותר, שהרי חכמים לא ויתרו עליהם אפילו בכדי לינצל מד"ת.

וכעת יובן גם החילוק דהגמ' במנחות, שכאשר החטא והזכות הם בשני ענינים שונים אין אומרים 'חטא בשביל שתזכה', כי כשהזכות אינה באותו ענין של החטא, אין ניכר בגלוי הריוח שבא עי"ז ונראה כמו חוטא בחנם ועלול הדבר להביא זלזול בכל המצוות, ומצד זה כבר לא משתלם לחטוא חטא קל אפילו כדי לינצל מחטא חמור.

ועוד תובן עפ"ז מחלוקת ר' יוחנן ור' אושעיא (ר' חנינא טירתא) בעומק יותר, דר' אושעיא סבר דכדי שיהא ניכר שהחטא הוא בשביל הזכות מספיק שיהיו באותו חפצא אפילו אם אינם באותו נושא, אולם ר' יוחנן ס"ל שצריך גם להיות באותו נושא כדי שיהא ניכר לגמרי שהוא בשביל הזכות.

גם יובן דמה שמשמע מדברי רבי בקידושין שמנדים אדם אף שיש חשש שעי"כ יצא לתרבות רעה, אינו סותר לדבריו בעירובין דניחא לחבר לחטוא חטא

---

7) לכאורה צ"ב, דאם החבר הביא על הע"ה את האיסור חשיב הוא בעצמו חוטא מצד 'לפני עור לא תתן מכשול', וא"כ נמצא שמציל גם את עצמו ומדוע ייאסר?

וי"ל הביאור בזה בפשטות, דהנה בע"ז (ו, ב) מצינו, דכאשר ה'עור' יכול לבצע את החטא ללא הסיוע של השני, אינו עובר על לפני עור, וכאן הרי הע"ה לוקט בעצמו את התאנה ולכן לא יעבור עליו בלפני עור.

קל כדי להציל ע"ה מאיסור חמור – דהטעם מדוע החבר מוכן לחטוא למען השני הוא כדי להשלים את הכוונה העליונה, שייעשו בעולם פחות איסורים.

י

בפורץ גדר מתחשבים גם בעבידות העלולות להיגרם מזה ולכן מנדים

והנה מזה הטעם עצמו יש לנדות אדם על מעשיו למרות החשש שבזה – דהרי הטעם לנידוי הוא משום שהלה פרץ גדר (כפי שהוא בסיפור שם שצדו דגים בשבת), וממילא מתחשבים לא רק במעשה היחיד שנעשה אלא גם בכל העבירות שיכולות להגרם ר"ל ע"י פריצת הגדר, והרי אין לדבר סוף ולכן עדיף לנדות כדי לגדור הפרצה.

ויובן גם מש"כ בברכת אברהם הנ"ל, דלמסקנה דאמרינן לאדם חטא כו' – אינו חובה אלא רשות[8], די"ל הטעם לזה דכיון שלעבור עבירה כדי להציל את חבירו הוא מצד מדריגה גבוהה שאינו דואג לטובת עצמו כ"א לכוונה העליונה כנ"ל, לכן אינו בגדר חובה אלא תלוי בהרגשתו של החבר.

ובדרך אפשר יש לבאר בזה מחלוקת ר"ע וחכמים במי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה, דהנה הפרשת חלה בטומאה היא עבירה על האדם, אך מ"מ החלה נתנה לכהן, משא"כ כאשר עושה את החלה קבין – היינו באופן שאינה מתחייבת בחלה – אמנם הוא יצא נקי מעון אך להקב"ה לא ניתן שום חלק מהעיסה.

וי"ל שר"ע סובר שדרושה הדרגה הגבוהה הנ"ל ולכן דורש שיינתן חלק לקב"ה מהחלה, אף שזה יפגום בהאדם, משא"כ חכמים שאינם דורשים דרגה גבוהה כזו, ולשיטתייהו עדיף שהאדם ישאר נקי אף שלא יהיה בחלה חלק לקב"ה[9].

---

8) ולהעיר שלכאורה כן פסק אדה"ז בשו"ע (סי' שו סכ"ט): "מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה ויצא אפילו חוץ לי"ב מיל, ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה . . ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת משדלים אותו, והוא הדין אם אינה בתו אלא בת או בן איש אחר אע"פ שאינו קרובו". דנראה מכאן שאם אינו רוצה לחטוא כדי להצילה אין מחייבין אותו אלא רק משדלים.

ואמנם בשו"ע בהוצאה המחודשת (עם ציונים ומ"מ) הגרסא היא "כופין אותו", במקום "משדלים אותו", אך עדיין אפ"ל שהכוונה היא לכפי' בדברים וכיו"ב, ע"ד שכתבו התוס' (ב"ב ח, ב ד"ה אכפיה) דיכול להיות כפי' שהיא בדברים בלבד.

9) ואולי יש לומר, שגם חכמים סוברים **שראוי יותר** לעשות כדעת ר"ע, אלא שאנו לא אומרים לא לעשות כן, דלכן אמרו לר"ע "אין **אומרים לו** לאדם חטא בשביל שתזכה".

במחלוקת רש"י ותוס' בגדר "יחלוקו" בטלית

הת' מיכאל שי' אדרעי

א

שיטת רש"י בזה אומר אני ארגתי' וז"א אני ארגתי'

בריש בבא מציעא שנינו: "שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי'. זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי – זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי' וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי', ויחלוקו".

ובגמרא: "למה לי למתנא זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי', זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ליתני חדא". היינו שהי' על התנא למימר "זה אומר אני מצאתי' וכולה שלי" ולכלול שניהם בדיבור א', ומדוע חילקם לשנים?

ומסיק בגמרא: "רישא במציאה, וסיפא במקח וממכר". והיינו, שהמשנה מדברת על שני מקרים שונים, דברישא מדובר בטלית שנמצאה וכ"א טוען "אני מצאתי'" ושהוא זכה בה, ובסיפא מדובר בטלית שנקנתה ממוכר וכ"א טוען שהוא קנה אותה. ומחדשת המשנה שבכל אחד משני המקרים ישבע כל אחד מהם שאין לו בה פחות מחצי' ויחלוקו.

ופי' רש"י (ד"ה "במקח וממכר"), וז"ל: "ודוקא במקח וממכר הוא דאמרינן יחלוקו בשבועה, דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר, אבל זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי', לא יחלוקו, דודאי חד מנייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבוא אליהו". עכ"ל.

דהיינו דסבירא לי' לרש"י, שמה שאומרת הגמרא ש"במקח וממכר" יחלוקו – בדוקא נקטה מקרה זה, שלמרות שכ"א מתכוון לומר שרק הוא קנה את הטלית **ולא חבירו**, אעפ"כ יכול להיות שבאמת שניהם צודקים בטענותיהם, שגם ראובן קנה וגם שמעון קנה, והיינו ששניהם שלמו למוכר, והמוכר לקח את התשלום משניהם[1] ולשניהם הוא נתרצה למכור, ולכן אין ודאות שא' משניהם רמאי ואמרינן דיחלוקו.

---

1) וכפי שהגמרא מעמידה לקמן (ע"ב) שזהו המקרה שעליו מדובר במשנה, אלא שמא' מהם המוכר לקח את המעות מרצונו, ומא' לקח בע"כ. וע"ז אומר רש"י דאיכא למימר שלשניהם הוא התרצה, וא"כ אף אחד מהם אינו רמאי (וראה לקמן ג' ע"א).

אבל במקרה שכל אחד אומר "אני ארגתי'", לא יתכן לומר ששניהם צודקים בטענותיהם, כי בשלמא כששניהם טוענים "אני קניתי'", אפשר שבאמת שניהם קנו ורק שכל אחד לא ידע שגם השני קנה עמו יחד. אבל כששניהם טוענים "אני ארגתי'", לא ייתכן ששניהם ארגו אלא שכ"א לא שם לב שגם השני ארג עמו יחד. ובמילא כשכל אחד מהם אומר "אני ארגתי'", שפירושו – אני ארגתי' **כולה**, "איכא ודאי רמאי" ולכן א"א לומר יחלוקו.

בסגנון אחר: רש"י ס"ל שדין "יחלוקו" הוא דוקא כשהדבר אפשרי לפי טענותיהם, שכאשר אפשר לפרש טענותיהם באופן שלא יסתרו זה את זה – מפרשים באופן כזה ואכן "יחלוקו". אבל אם טענותיהם סותרות זא"ז, ואי אפשר לפרש אותם באופן שלא יסתרו זא"ז – אין אומרים יחלוקו, אלא "יהא מונח עד שיבוא אליהו".

ב

הקושיא על שיטת רש"י מדין שנים אדוקין בשטר

ולכאורה יש להקשות על פרש"י (כפי שהקשה בשטמ"ק[2]):

דהנה לקמן[3] איתא: "ת"ר שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו ולווה אומר שלך הוא פרעתיו לך, יתקיים השטר בחותמיו דברי רבי, רשב"ג אומר יחלוקו". ע"כ.

היינו, דרשב"ג סובר שדין המשנה "שנים אוחזין בטלית יחלוקו" – הוא גם כששנים אדוקין בשטר חוב, שבזה אמרינן דהמלוה והלוה חולקים, והיינו שהמלוה גובה את חצי החוב מהלוה.

וצריך להבין:

הרי ב"שנים אדוקין בשטר", אין טענותיהם על המציאה בלבד, "זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי'", אלא טענותיהם הם גם על החוב שבשטר, שהמלוה טוען שהלווה לא פרע וממני נפל, והלוה טוען שפרע את החוב וממני נפל.

וכשרשב"ג אומר בדין זה "יחלוקו", אין הפי' רק שיחלקו את השטר גופא, אלא גם ובעיקר שיחלקו את החוב שבשטר, שהמלוה גובה חצי החוב מהלוה.

וזה ודאי שב"שנים אדוקין בשטר" איכא ודאי רמאי, וא"א ליישב את טענותיהם באופן שלא יסתרו זא"ז. שהרי א"א לומר שבאמת הלוה פרע למלוה חצי החוב,

---

2) דף ב ע"ב, בשם הרדב"ז ד"ה והא דתניא.

3) ז, א.

והמלוה לא שם לב לכך, והלוה גם הוא לא הבחין בכך שפרע רק חצי החוב ולא כל החוב – כמו שאמרינן לגבי מציאה ומקח וממכר. אלא ודאי טענותיהם סותרות זא"ז ואחד מהם רמאי, ואעפ"כ סובר רשב"ג שאמרינן יחלוקו.

וא"כ קשה על פרש"י הנ"ל, שפי' שכשטענותיהם סותרות זא"ז ואחד מהם רמאי לא אמרינן יחלוקו?

ג

"אוחזין" – חזקה ע"פ טענה, "אדוקין" – מוחזק

וי"ל הביאור בזה:

המקרה דלקמן גבי שטר הוא "שנים **אדוקין** בשטר", והנידון במתניתין לגבי טלית הוא "שנים **אוחזין** בטלית". ומשינויי הלשונות בשני מקומות אלו ניתן ללמוד, שדין "אדוקין" אינו כדין "אוחזין"[4].

וכפי שמצינו חילוק זה בנוגע לטלית גופא, שבמתניתין תנן "שנים **אוחזין** בטלית" – והדין הוא "יחלוקו". ואילו בנוגע ל"שנים **אדוקין** בטלית" אמרינן לקמן (ז, א) "תני רב תחליפא בר מערבא קמי' דר' אבהו: שנים אדוקין בטלית, זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשווה".

ויש לומר שהחילוק בין "אוחזין" ל"אדוקין" הוא, שהם שני סוגים שונים של חזקה.

וביאור הדברים יובן בהקדים, דהנה ישנם שני סוגי "חזקה" בחפץ[5]:

---

4) באחרונים כתבו ש"הא דנקט טלית ולא קתני סתמא שנים אוחזין בדבר זה אומר אני מצאתיה וכו', משום דבגמרא מוקי לה דתפיסי בכרכשתא, דאי לאו הכי זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין כדתני רב תחליפא, ולכך נקט טלית דאית לה כרכשתא והשתא ניחא הא דמתניתין קתני שנים אוחזין בטלית ורב תחליפא תני שנים אדוקין בטלית, משום דברייתא איירי דתפיסי בגוף הטלית ואדוקין בה אבל מתניתין איירי דלא תפסי בגוף הטלית אלא בכרכשתא לכך נקט לשון אחיזה, וגבי שטר נמי נקט ברייתא דלקמן שנים אדוקין בשטר משום דתפסי בגופו של שטר" (לשון ה'תורת חיים' ד"ה שנים אוחזין בטלית. וראה עין יהוסף. נחלת ישראל. אבני קודש. הגהות חשק שלמה. בית אהרן. אור הישר). וראה גם שטמ"ק (לקמן ז, א ד"ה שנים אדוקים וכו') שכותב "דמשום הכי קתני אדוקין ולא אוחזין, משום דאדוקין משמע אדוקין בגוף הטלית ואוחזין משמע דתפיסי בכרכשתא". ובפנים ממשיך ומבאר ההבדל ביניהם ביחס לגדר החזקה שלהם בהטלית.

5) בהבא לקמן — ראה הנסמן באנציקלופדי' תלמודית (כרך יד, ערך חזקת מטלטלים הערה 6 והערה 7) דפליגי בזה גדולי האחרונים אי הוו תרי גווני חזקה או דהוו גופים שווים ורק שמות מחולקים. ונראה דפליגי גם בדין נסכא דרבי אבא (ב"ב לג, ב) שמודה להעד אחד ואומר "אין חטפי ודידי חטפי" ופסקו דמחוייב שבועה ואינו יכול לישבע ומשלם, שיש שני אופנים לבאר מתאים לשיטות הנ"ל. הא' הוא שגם דין מוחזק הוא רק ע"פ טענתו שטוען שמעולם הי' שלו או שקנהו או ירשו, אבל כאן שטוען

א) כשהחפץ תפוס בידו ממש, יש לו בזה מוחזקות בהחפץ, שאינו תוצאה מהטענה אלא מעצם תפיסתו.

ב) כשהחפץ אינו תפוס בידו אלא שיש לו בזה חזקה ע"י טענה, שטוען שהדבר שלו ע"י שקנה את הדבר, והגם שאינו בידו ממש מ"מ אמרינן "חזקה כל מה שתחת ידו אדם הוא שלו"[6].

בשני סוגי חזקות אלה, אם יביא אדם אחר עדים שהדבר שייך לו ולא למוחזק – הרי זה יוצא מהמוחזק ועובר לו.

אבל בכ"ז יש הבדל בין שתי חזקות אלו:

כשהדבר אינו תפוס בידו אלא הוא טוען שהדבר שלו – הרי החזקה תלוי' בטענה, ואם יפרכו את הטענה בטלה החזקה לאותו אדם.

אבל בחזקה בדבר שתפוס בידו, הרי חזקה זו לא תלוי' בטענה אלא בעצם מעשה התפיסה – ואת מעשה התפיסה פשוט שא"א לבטל, שהרי גלוי לכל שהדבר תפוס בידו. ולכן א"א לבטל חזקה זו וישאר הדבר תמיד בידו.

ולפי זה יוצא שבמקרה ששני אנשים תפוסין בדבר, א"א להוציא מאף אחד מהם, כי לשניהם יש "חזקה דמה שביד אדם שלו", ולכן הדין צריך להיות שכ"א יקבל מה שבידו. ומה שנשאר מחוץ לידיהם יחלקו באופן כזה שחצי מהנשאר הקרוב לידו של ראובן – ה"ה של ראובן, והחצי הקרוב לידו של שמעון – ה"ה של שמעון.

אבל במקרה ששני אנשים לא תפוסין בדבר, ורק שכ"א טוען שהדבר שלו ע"י קנין שעשה, הרי בכאן אין הדין צריך להיות שהטלית של שניהם, שהרי אפשר לפרוך את טענתו של א' מהם או של שניהם, ולברר עם מי מהם האמת.

שאם נפרוך טענתו של אחד מהם, יהי' הדבר של השני שטענתו במקומה עומדת. ואם ידוע לנו שטענתו של אחד מהם מופרכת, רק שלא יודעים איזה מהם היא המופרכת, הרי כאן ודאי א"א לחלוק לשניהם. ורק במקרה שטענות ב' הצדדים כ"א במקומה עומדת, דוקא אז, היות שהדבר בחזקת שניהם וא"א להוציא מאף אחד מהם, לכן הדין בזה הוא שהדבר של שניהם.

שחטפה ומודה שתפיסתו התחילה עכשיו בזה אא"ל "כאן נמצא כאן הי'" ואינו נקרא מוחזק. הב' הוא שדין מוחזק הוא גם בלא טענה ולכן כאן נחשב החוטף למוחזק, רק שלהשני יש חזקה שהחפץ הוא שלו דעד אחד מעיד שהי' בידו וגם החוטף מודה לזה ולכן החזקה מכריעה נגד המוחזק.

6) לשון הפשוט בספרי האחרונים ובכ"מ גם בראשונים, אם כי בשינוי לשון קצת. ראה רמב"ן כתובות יט, א ד"ה ליהמני'. וראה רמב"ם הל' מלוה ולוה פ"א ה"ד ובמ"מ שם.

ד
ההבדל בין "אוחזין בטלית" ל"אדוקין בטלית"

עפ"ז יש לבאר החילוק בין המקרה ד"שנים אוחזין בטלית", לבין דין "שנים אדוקין בטלית":

"אוחזין" פירושו, שאין הדבר תפוס ממש בידיהם, אלא שהדבר מוטל ביניהם וכ"א טוען שהדבר שלו. וכדפי' בגמרא לקמן (שם) "אלא מתניתין דקתני דפלגי בהדדי, ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת היכי משכחת לה, אמר רב פפא דתפיסי בכרכשתא (בגרדין שבשני ראשין, רש"י)". שתפיסה בכרכשתא אינה נקראת "חזקת יד" אלא חזקה שע"י טענה, שרק אם יטען טענה שהדבר שלו ע"י קנין שעשה – דוקא אז יהי' לו חזקה בדבר[7].

והיות שעיקר החזקה היא ע"י הטענות, לכן כדי לפסוק בדין זה מי מהם המוחזק צריך לברר את טענותיהם. שאם יודעים איזה מהם הוא הרמאי – אין לו חזקה, אע"פ שאוחז בטלית. ואם לא יודעים מי הוא הרמאי, יהי' הדין ש"יהא מונח עד שיבוא אליהו".

רק במקרה בו שתי הטענות קיימות ואפשר לפרש את טענותיהם שלא יסתרו זו לזו, ואפשר שאכן יש חזקה לשניהם, אזי מפרשים באופן כזה את טענותיהם ואמרינן ד"יחלוקו".

משא"כ "שנים אדוקין בטלית", שאדוקין פי' שאוחזין בגוף הטלית, שהטלית תפוסה בידיהם, הרי במקרה זה א"א לבטל את חזקתו של כ"א מהם בטלית (כנ"ל). ולכן אמרינן שכ"א יטול מה שבידו והשאר יחלוקו. שחצי הנשאר נחשב כתחת ידו של זה, וחצי השני נחשב כבידו של זה.

ה
ביאור דברי רש"י באני ארגתי'

ולפי זה יובנו דברי רש"י הנ"ל – "אבל זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי', לא יחלוקו דודאי חד מנייהו רמאי הוא":

היות שבמתניתין הנידון הוא "שנים אוחזין בטלית", והחזקה ד"אוחזין" היא דוקא ע"י הטענה, הרי במקרה שאחד מהם ודאי רמאי, א"א להיות ששניהם יהיו מוחזקין בטלית. ולכן הדין הוא ש"יהא מונח עד שיבוא אליהו".

---

7) ולפ"ז יבוארו דברי המשנה "זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי'", דלכאורה, למה הוצרך לומר איך הגיע לידו הדבר, הרי העיקר הוא שאוחז בטלית ויש לו זכות בטלית, והוה לי' למימר "שנים אוחזין בטלית, זה ישבע כו' ויחלוקו"? אך ע"פ המבואר בפנים יובן, שעיקר החזקה ד"אוחזין" היא הטענה של האוחז, כיצד וע"י איזה קניין הגיע לידיו הדבר.

אבל ב"שנים **אדוקין** בטלית" וכן "שנים **אדוקין** בשטר" – הרי בזה אין החזקה תלוי' בטענה אלא בעצם תפיסתו בטלית, וכן תפיסתו בשטר. ולכן אפי' במקרה שמצד טענותיהם אחד מהם רמאי בטענתו – אי"ז גורע מחזקתו בדבר, ולכן אמרינן יחלוקו[8].

ו
דברי התוס' שבאני ארגתי' יחלוקו בשבועה

והנה התוס'[9] חולקים על רש"י, ש"היכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא טעין כ"א אני ארגתי' כשאחד מהן טוען שקר במזיד, או כגון שנים אדוקין בשטר דלקמן (ז, א), הרי פשיטא שיחלוקו בשבועה דע"י שבועה ודאי יפרוש דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא".

כלומר דס"ל להתוס', שדוקא במקרה כגון "זה אומר אני ארגתי' וכו'", שא"א לומר שכ"א מהם סבור שהטלית שלו, וודאי אחד מהם סבור לומר שקר אז הוא שיש יתרון בשבועה, שאם נשביע אותו הוא יודה ולא ישקר משום ש"חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא" – לכן בכגון דא אמרינן שישבעו ויחלוקו.

וקשה על דבריו: אמנם הטלת השבועה תגרום לרמאי לפרוש ולא לישבע. אבל מדוע הדין הוא שאם שניהם נשבעו "יחלוקו", הרי אחד מהם ודאי רמאי, וגם אם שניהם נשבעו – ודאי שאחד מהם נשבע לשקר ומדוע יהי' הדין יחלוקו?

ומסביר המהר"ם[10] את סברת התוס', וז"ל: "אע"פ שאחד מהם טוען שקר, מכל מקום החלוקה יכולה להיות אמת דאמרינן הקנה לו החצי ולכך ס"ל דיחלוקו בשבועה. ופליגי ארש"י דס"ל דכי טעין כל אחד אני ארגתי' לא אמרינן יחלוקו אלא יהא מונח עד שיבוא אליהו, משום דודאי חד מנייהו רמאי כמו שפירש רש"י".

והיינו שסובר תוס' שאפי' במקרה שמצד הטענה של כל אחד מהם לא יכול להיות שהטלית שייכת לשניהם, מ"מ אמרינן "יחלוקו". והיינו משום שאפשר להיות שבאמת הטלית היא של שניהם, עי"ז שאחד מהם הקנה חצי הטלית לשני, ולכן אם נפסוק "יחלוקו" ה"ז נחשב דין אמת, אע"פ שהיכי תמצא כזו שאחד מהם הקנה החצי לשני אינה ע"פ טענותיהם.

---

8) ולפ"ז יובנו דברי הגמרא (שם ע"ב) "אחד אדוק בטופס ואחד אדוק בתורף זה נוטל טופס וזה נוטל תורף", שהיות שחולקין בשטר מדין חזקת יד, שהדין הוא שכ"א נוטל מה שבידו – לכן כשאחד אדוק בטופס ואחד אדוק בתורף זה נוטל טופס וזה נוטל תורף, עכ"פ לדמי.

9) ב, ב ד"ה "אי תנא מציאה".

10) ד"ה "והיכא שודאי".

וצריך להבין: אמנם ס"ל להתוס' שאם נפסוק ש"יחלוקו" יהי' הדין אמת, אך מ"מ מהו ההכרח לפסוק יחלוקו ע"י שנחשוב היכי תמצא זו שאחד מהם הקנה לשני. לכאורה, הרי אם נפסוק שהטלית תהי' מונחת עד שיבוא אליהו יהי' דין זה יותר אמת מאשר לפסוק ש"יחלוקו" בגלל שנתחשב באפשרות כזו שאחד מהם הקנה לשני חצי מהטלית, אפשרות שאינה כלל ע"פ טענותיהם.

ובמילא צ"ל מה מכריח את תוס' לחלוק על רש"י בדין זה?

ולכן צ"ל שס"ל להתוס' שדין "יחלוקו (בשבועה)" הוא דין יותר אמת מאשר דין "יהא מונח עד שיבוא אליהו"[11].

ז
ביאור שיטת התוס' בגדר החלוקה

ויובן זה בהקדים: דהנה בריש פרק "שנים אוחזין" מקשים התוס' (בד"ה "ויחלוקו") על דין המשנה ש"יחלוקו", וז"ל: "תימה, דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאלים גבר פ' חזקת הבתים. וי"ל דאוחזין שאני, דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בוודאי החצי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא".

וצריך להבין, בשנים אוחזין בטלית, הרי יש לכל אחד מהם חזקה שע"י הטענה, מה שכ"א מהם אמר "אני מצאתי"". וכיון שלשניהם יש חזקה – אמרינן יחלוקו. וא"כ מה מקשים התוס' "מאי שנא מההיא דארבא", הרי בארבא אין לאף אחד מהם חזקה בספינה, ובמילא כששניהם באים לב"ד אין סיבה שיחלוקו, אלא ב"ד צריכים לברר מי הוא אכן בעל הספינה, ולכן אמרינן "כל דאלים גבר" שעי"ז מבררים מי הוא באמת בעל הספינה[12]. אבל בטלית היות שיש להם חזקה בטלית ואפשר לפרש את טענותיהם באופן שלא יסתרו זא"ז, הרי יש חזקה לשניהם ומן הדין הוא שיחלוקו?

אלא י"ל בדא"פ שתוס' סוברים שמה שאומרת המשנה "שנים אוחזין בטלית . . יחלוקו" אין זה משום שאפשר לפרש את טענותיהם שיתאימו זל"ז ויהי' חזקה לשניהם (כפרש"י), אלא דין "יחלוקו" הוא בגלל הספק מי הוא בעל הטלית – שבספק הדין הוא "ממון המוטל בספק חולקין".

---

11) דבפשטות מעלת דין יחלוקו לגבי דין יהא מונח הוא, שביהא מונח האומר אמת מפסיד הכל ואילו ביחלוקו הוא מפסיד רק חצי. אבל התוס' כתבו דמעלת יחלוקו הוא מצד שהוא יותר אמת, וצ"ב היאך.

12) עיין פי' הרא"ש סי' א' וז"ל: "שמי שהדין עמו קרוב להביא ראיות. ועוד שמי שהדין עמו מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול".

והיינו שסוברים תוס' שהיות שע"פ טענותיהם יש ספק של מי הטלית – זה גופא גורם את הדין "יחלוקו", ואין צורך שלשניהם תהי' אחיזה בדבר בשביל שיהי' הדין "יחלוקו". ובמילא דין "יחלוקו" שבמשנה הוא מ"דין ספק" ולא מ"דין חזקה".

ולכן שואל תוס' – אם בטלית, במקרה שיש ספק ע"פ הטענות אמרינן "יחלוקו", מדוע א"כ בההיא ארבא – שיש ספק ע"פ טענותיהם – לא אמרינן "יחלוקו"?

ואין לתרץ שבטלית יש להם חזקה ולכן אמרינן יחלוקו, שהרי כנ"ל דין יחלוקו הוא מהספק גופא אפי' אם לא אוחזין, ובמילא שייך דין יחלוקו גם ב"ההיא ארבא".

וע"ז מתרצים התוס', שאמנם מספק אמרינן "יחלוקו", אבל בשביל שיהי' "יחלוקו" צריך שיהיו שניהם אוחזין בדבר, שאז אמרינן "מאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא".

וב"ההיא ארבא", אע"פ שיש שם ספק למי הספינה שייכת, היות שאינם אוחזין בספינה אין לומר "מאי דתפיס האי דידי' הוא וכו'", ולכן אמרינן "כל דאלים גבר".

וזהו החילוק בין דעת רש"י לדעת התוס': דעת רש"י היא שדין "יחלוקו" בטלית הוא מדין **חזקה**, שהיות ששניהם מוחזקין בטלית (ע"י הטענות[13]), אמרינן "יחלוקו". אבל במקרה שיש ספק, ואין שום אחיזה בדבר, הרי בסתם ספק צריך לברר עם מי משני הצדדים האמת, ואין סיבה לומר שיחלוקו. וזה הטעם שבארבא אמרינן "כל דאלים גבר" ולא יחלוקו, מכיוון שאין לשניהם חזקה, ולכן צריך לברר עם מי מהם האמת, וכשיהי' הדין "כל דאלים גבר" יתברר של מי הספינה. ולכן דין "כל דאלים גבר" הוא דין האמת.

ודעת תוס' היא שגם דין "יחלוקו" שבמתניתין וגם דין "כל דאלים גבר" שב"ההיא ארבא" הם מדין **ספק**. וההבדל הוא שכששניהם אוחזין בדבר אמרינן "מאי דתפיס האי דידי' הוא וכו'", ולכן "יחלוקו". אבל במקרה שאין אוחזין בדבר אמרינן "כל דאלים גבר", ולכן ב"ההיא ארבא" דין "יחלוקו" הוא דין האמת.

ח
ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בגדר החלוקה

ולפי ביאור הנ"ל בדעת התוס' יובנו היטב דברי התוס' בענין "זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי'":

---

13) וזה דוקא כאשר אפשר לפרש את טענותיהם שיתאימו זל"ז. אבל אם א"א לסדר טענותיהם באופן כזה אזי אין שניהם מוחזקין כדלקמן בפנים.

דכנ"ל, לדעת התוס' אין כל הפרש בין מקרה שכ"א אומר "אני מצאתי'" לבין מקרה שכ"א אומר "אני ארגתי'". כי בשני מקרים אלו יש: א) ספק עם מי מהם האמת. ב) שניהם אוחזין בדבר. ומספק אמרינן "יחלוקו".

ולסיכום:

מחלוקת רש"י תוס' היא: א) מאיזה דין אמרינן "יחלוקו"? ב) האם גם ב"זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי'" הדין הוא "יחלוקו"?

לרש"י, "יחלוקו" הוא משום שהם מוחזקין שניהם בדבר והטלית של שניהם, **ומן הדין** צ"ל יחלוקו. אבל ב"זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי'", אפי' שהדבר ביד שניהם בכ"ז אין לשניהם חזקה כיון שטענותיהם סותרות זא"ז, וודאי שאחד מהם רמאי, ולכן לא יחלוקו אלא יהי' מונח.

לתוס', "יחלוקו" הוא משום שבכל אופן שיהיו שנים אוחזין בדבר, וע"פ טענותיהם יש ספק של מי הטלית, יהי' הדין יחלוקו **מספק**. וגם במקרה ש"זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי'", שאחד מהם ודאי רמאי, וטענותיהם סותרות אין מתייחסים לטענותיהם אלא מספק יחלוקו.

ט

ביאור יסוד מחלוקתם ב"גברא" או "חפצא"

וי"ל בדא"פ דרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתייהו בכלל, האם אזלינן בתר "גברא" או בתר "חפצא":

דהנה כאשר שני אנשים באים לב"ד עם טענותיהם בנוגע לטלית, הרי יש כאן "גברא" ו"חפצא":

א) "גברא" – טענות האנשים, שב"ד צריכים להתייחס לטענות אלו ולדון על פיהן איזו טענה היא הנכונה, ומי מהם דובר אמת.

ב) "חפצא" – הטלית גופא, שהיא עומדת בספק למי היא שייכת, וב"ד צריך לפסוק בזה.

במלים אחרות: א) "גברא" – דברי האנשים. ב) "חפצא" – המציאות בפועל של טלית העומדת בספק.

מצד ה"גברא" (הטענות), הרי הטלית שייכת רק לאחד מהם וצריך לברר למי מהם היא שייכת, ואם לשניהם יש חזקה ואפשר ששניהם דוברים אמת – הרי בזה התברר שהטלית שייכת לשניהם.

אבל מצד ה"חפצא" (מציאות הטלית בהווה) הרי יש שני אנשים שמוחזקין בטלית, ויש לשניהם במצב ההווה שייכות לטלית, לכן הדין צ"ל יחלוקו. ד"אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא".

והנפק"מ היא במקרה ששנים אוחזין בטלית, "זה אומר אני ארגתי' וזה אומר אני ארגתי'" – הרי מצד ה"גברא" א"א לדעת עם מי האמת, וצ"ל הדין שיהא מונח עד שיבוא אליהו. אבל מצד ה"חפצא" הרי בכל מקרה שיהי', אם שנים אוחזין בטלית ולשניהם יש שייכות בהווה לטלית – "אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא". וי"ל שבזה חולקים רש"י ותוס'.

ו

ביאור לשיטתייהו בפירוש "דררא דממונא"

ומדאתינן להכי, יש להעיר דמצינו בעוד מקום בגמרא דידן שחולקים רש"י ותוס' בעניין זה, האם אזלינן בתר "גברא" או בתר "חפצא":

איתא בגמרא לעיל (ב, ב) "לימא מתניתין דלא כסומכוס, דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה . . אפי' תימא סומכוס, כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא לא".

ופרש"י[14] – "חסרון ממון, שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר ולד פרתו".

היינו דמה שאמר סומכוס "ממון המוטל בספק חולקין" – היינו דוקא כשיש חסרון ממון לאחד מהם כגון ב"שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה", שבמקרה כזה אם נאמר שבעל השור ישלם על העובר – נמצא חסר, ואם נאמר שבעל השור לא לשלם – נמצא בעל הפרה חסר, לכן אמרינן יחלוקו ובלא שבועה.

אבל ב"שנים אוחזין בטלית" שאין חסרון לאחד מהם אם לא ניתן לו את הטלית – כאן יחלוקו בשבועה דוקא.

והתוס'[15] פירשו המילים "דררא דממונא" באופן אחר מרש"י, וז"ל "פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענתם, כגון בשור שנגח את הפרה ומחליף פרה בחמור, אחרי שהספק נולד מעצמו דין הוא שיחלוקו אפי' בלא שבועה".

כלומר, דמה שאמר סומכוס "ממון המוטל בספק חולקין", היינו דוקא שיש ספק לב"ד בלא טענתם – שעצם מציאות הדבר יוצרת אצל ב"ד ספק, כגון ב"שור

---

14) ד"ה "דררא דממונא".

15) בד"ה "היכא דאיכא דררא דממונא".

שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה", שעצם מציאות העובר מת ליד הפרה יוצרת ספק האם השור הרגו או שמת מעצמו. אבל ב"שנים אוחזין בטלית" שהספק הוא לא נולד מעצם מציאות הטלית אלא ע"י טענתם – בזה אמרינן יחלוקו בשבועה דוקא.

והיינו שהחילוק בין פי' רש"י לפי' התוס' הוא, דלפרש"י "דררא דממונא" פי' – שסומכוס אזיל בתר **האנשים**, שאם יש לאחד מהם חסרון ממון א"א שלא לתת לו, ולכן מוכרחים לומר שיחלוקו בלא שבועה. והיכן שאין חסרון לאחד מהם, דוקא אז אמרינן חולקין בשבועה[16]. ולפי' התוס', דררא דממונא פי' – שסומכוס אזיל בתר **הדבר עצמו** המוטל בספק, בלא התחשבות עם האנשים. שאם בעצם המציאות יש ספק למי הדבר שייך, הדין הוא יחלוקו בלא שבועה. אבל אם הספק הוא לא מצד הדבר עצמו אלא רק מצד הטענות של האנשים – נצריך אותם שבועה.

והיינו, שרש"י אזיל בתר "גברא", ותוס' אזיל בתר "חפצא".

---

16) אך באמת צ"ע מהי עיקר הסברא לדעת רש"י לומר שמכיון שאין אנו רוצים לחסר אחד מהם ממון לא נטיל שבועה, ולכאורה איפכא מסתברא שמכיון שצריך לאמת את הדין נטיל שבועה וכך נדע בדיוק למי שייך מה.

שיטת רש"י ותוס' בגדר אוחזין

הת' שניאור זלמן שי' אייווס

א
אוחזין דוקא או לא בשיטת רש"י

איתא בריש בבא מציעא: "שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתי' וזה אומר אני מצאתי', זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי' וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי', ויחלוקו". ומפרש רש"י "**שנים אוחזין בטלית** – דוקא אוחזין, דשניהם מוחזקים בה. ואין לזה כח בה יותר מזה, שאילו היתה ביד אחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראי' בעדים שהיא שלו ואינו נאמן זה ליטול בשבועה".

ויש לעיין בדברי רש"י, דבתחלת הדיבור משמע שדוקא אם שניהם אוחזין בטלית הוה הדין יחלוקו (ומשמע שהוא מצד דין תפיסה שיש לכל אחד בהטלית ע"י שהוא אוחז) ולאפוקי היכא דמונח ברשות שאינה של שניהם דלא אמרינן יחלוקו[1], ואילו מסוף הדיבור משמע שאוחזין לאו דוקא רק שלא יהי' אחד אוחז יותר מחבירו שאז הוה חבירו מוציא ממנו, אבל אם שניהם אינם אוחזין אז שפיר הוה דינא יחלוקו[2], ונמצא דדברי רש"י סותרים אהדדי מתחלת הדיבור ועד סופו?

[דלשון רש"י "שניהם מוחזקים בה" משתמעי לתרי אנפי, (א) המשך מ"אוחזין דוקא", ומבאר "דשניהם **מוחזקין** בה" שע"י שאוחזין יש להם מוחזקות, (ב) שנמשך לשלאחריו, ומבאר דדוקא כאשר "**שניהם** מוחזקין בה" היינו שהמוחזקות שיש לאחד יש גם להשני, אבל אם אין כלל מוחזקות לא לזה ולא לזה נשאר הדין ד"אין לזה כח בה יותר מזה" והמוציא מחבירו עליו הראי'].

בפשטות יש לבאר, שאין כוונת רש"י לבאר הדין, שדוקא באוחזין הוה הדין הכי דלפ"ז קשה כנ"ל, רק דכוונת רש"י לפרש לשון התנא דמתניתין שנקט לשון "אוחזין" – שהרי אליבא דאמת גם אם שניהם אינם מוחזקים בה הוה דינא יחלוקו

---

1) הגהות מרדכי שניות. הגמי"י הל' טו"נ פ"ט ה"ז. וראה בשטמ"ק. מגן גיבורים. עין יהוסף. טהור רעיונים.

2) ראה רשב"ץ בשטמ"ק. נחלת דוד. מרומי שדה. ובמגן גיבורים דחה סברא זו. וראה משנת ר' אליעזר.

כמו שרש"י ממשיך ומפרש (רק שלא יהי' אחד מוחזק יותר מחבירו), וא"כ למה נקט לשון "אוחזין"?

וע"ז מפרש ד"דוקא אוחזין" – התנא הוצרך לומר דוקא מקרה ששניהם מוחזקים בהטלית שרק במקרה כזה מבואר מדברי התנא (שנכתב בלשון קצרה) ש"אין לזה כח בה יותר מזה", משא"כ אם הי' נכתב "שנים באו לב"ד זה אומר הטלית שלי וזה אומר הטלית שלי" אינו מבואר המצב של הטלית באיזה רשות הוא נמצא ומי מוחזק בו וכו'[3].

אבל עדיין קשה, דלפי"ז יוצא דסוכ"ס לא מכיון שמוחזקין בה יחלוקו בשבועה אלא דגם אם שניהם לא מוחזקין בה, כל שאין לאחד תפיסה יותר מהשני עדיין הדין יחלוקו, ומשמע שיצטרכו גם לשבועה, והרי זהו היפך המשמעות של דברי הגמרא לקמן (ע"ב) "התם דלא תפסי תרווייהו אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראי', הכא דתרווייהו תפסי [פלגי] לה בשבועה", ומבאר רש"י ש"כיון דמחסר גוביינא במה שחבירו תופס, דהאי תפיס בכולה והאי תפיס [בכולה] לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי, כדאמרינן התם לרבנן דבעי ראי' הצריכום שבועה", הרי הכלל הוא דהדין יחלוקו בשבועה הוא רק אם יש להם תפיסא בהטלית[4].

[וע"ד דברי סומכוס דלקמן שם שגם היכא "דלא תפסי תרווייהו חולקין", רק דלסומכוס הוה בלי שבועה ולמשנתינו הוה עם שבועה, אבל בדין תפיסה שווים הם]?

ב

האם תופסים בחצי הטלית או בכולה לשיטת רש"י

לאידך צריך ביאור בדברי רש"י אלו שטעם השבועה במשנתינו הוא שמשום "דהאי תפיס בכולה והאי תפיס [בכולה] לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי", דהא מקשה לקמן (ה, ב) "וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה", א"כ או שנפרש שכל אחד מוחזק בחצי הטלית ולכן הי' כל אחד

---

3) שוב מצאתי בספר 'עוד יוסף חי' שכתב, וז"ל "נר' שבא לתת טעם לתנא דמתני' דנקט האי לישנא ולא נקט שנים מריבים על הטלית כו' לאשמעי' דוקא אוחזין כו'", היינו, שמפרש דרש"י בא לבאר לשון התנא, אבל מסיים שדווקא אוחזין ולא ששניהם שווים, וא"כ עדיין אינו מתורץ דברי רש"י מרישא לסיפא.

4) אבל לולא דברי רש"י אלו (על הגמרא), הי' אפשר לפרש דברי הגמרא (בהתאם להמבואר בפנים מרש"י על המשנה) ד"התם דלא תפסי תרווייהו" אלא אחד, ויש "לזה כח בה יותר מזה", אז "אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראי'", אבל "הכא דתרווייהו תפסי" ו"אין לזה כח בה יותר מזה", אז "[פלגי] לה בשבועה".

צריך ליטול חצי בלא שבועה ודלא כרש"י שאומר שכל אחד תפוס בכולה ואשר לכן צריך שבועה, או שנפרש כרש"י שכל אחד מוחזק בכולו ואעפ"כ אין טעם לשבועה (ויוצרך ביאור בטעם הדבר), וממה נפשך אינו מובן פירוש רש"י שמשום תפיסתם לכן נשבעים ובגמרא איתא להיפך דזהו טעם לא לישבע.

ועוד דבגמרא איתא דטעם השבועה הוא משום תקנה "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא", והיינו דבעצם אין כאן טעם לשבועה מצד שכל אחד מוציא מחזקתו של חבירו אלא דאעפ"כ נשבעים הם מצד תקנת חכמים ומחשד צדדי, ואיך מבאר רש"י ההיפך הגמור דכאן השבועה הוא מצד תפיסתם?

ותירצו בזה[5] שזה גופא שואלת הגמרא, שאף שבא להוציא מחבירו, הרי גם חבירו מוציא ממנו, ומה לי אם מוחזקין בכולה או שאינם מוחזקין כלל, מכל מקום הרי כח שניהם שוה, א"כ היו צריכים לחלוק בלא שבועה.

ולא זכיתי להבין, ד[נוסף לזה שסברתו צ"ע מה שכותב שגם אם שניהם מוחזקין בכולה מ"מ אין כאן טעם לשבועה משום ששניהם שווים בה, הרי "לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי", ובע"כ כל אחד מוחזק בכולה, ומה לי שווים שניהם ומה לי אינם שווים, עדיין כל אחד מוציא חצי מחזקת חבירו וזה א"א בלא שבועה, לבד זאת הרי עצם] תירוצו הוא נגד דברי רש"י אלו בעצמם, דלדבריו הרי מסקנת הגמרא הוא שהשבועה הוא מטעם צדדי ומחשד "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף" ואילו בדברי רש"י מפורש דטעם השבועה הוא משום שמוציאים ממון מחזקה של חבירו וזה א"א בלא שבועה?

ואולי כוונתו דדברי רש"י אלו הוא רק להס"ד ואינם למסקנא[6], ואדרבה על סברא זו מקשה הגמרא דעדיין אין כאן טעם לשבועה מצד תפיסתם, ומתרצת שהשבועה הוא מתקנה [אלא דעדיין צריך ביאור הסברא בזה, דלכאורה סברת רש"י מוכרחת היא דלהוציא ממון מחזקה אינו אלא ע"י שבועה].

אמנם, לכאורה דוחק הוא לומר דסיבה זו לשבועה הוה רק להו"א ולמאי דקיימינן השתא, דהגם דרש"י מבאר שאלה בגמרא שלא נשאר למסקנא, מ"מ פרט זה יכול להתקיים גם למסקנא, ולא הוזכר בגמרא ולא ברש"י שאינו למסקנא, א"כ למה נאמר דאינו למסקנא אם אפשר לומר דלמסקנא הוא. והדרא קושיא לדוכתא.

---

5) ראה אגודת אזוב ח"ב סוגיא דשנים אוחזין אות יב.

6) ועיין באגודת אזוב שם "ושמא מה שפירש רש"י כאן, זה לפי הסלקא דעתך, שמ"מ כיון שכל אחד בא להוציא מחזקת חבירו שתופס בכולו, צריך שבועה". ואולי לדעתו אפ"ל שלמסקנא תפיסי רק בחציו ומובן השאלה של הגמרא וגם התירוץ.

גם צריך ביאור בשיטת רש"י, שמכאן משמע דס"ל דכל אחד מוחזק בכל הטלית, ואילו על מה שהגמרא אומרת (ג, א) "אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא" מבאר רש"י "דמה דתפיס האי – היינו פלגא", וממקומו הוא מוכרע דמדמי לי' הגמרא למודה במקצת דהעדים מעידים לו על חצי, וא"כ צ"ע אם לדעת רש"י כל אחד תופס בכל הטלית או שכל אחד תופס רק בחצי' (וראה בזה לקמן בדברינו בשיטת התוס' בארוכה). ומשמע מזה שכל אחד מוחזק בכל הטלית, ומ"מ ה"אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא" קאי רק על חצי הטלית ("פלגא"). וצריך עיון.

ג
חלוקת ודאי או ספק לשיטת התוס'

והנה בתוס'[7] מקשים "דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאלים גבר פרק חזקת הבתים (ב"ב לד, ב ושם)", ומתרצים "דאוחזין שאני, דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא".

וממשיכים התוס' לבאר הא דהגמרא (ג, א) מדמה משנתינו דטלית להדין[8] ד"שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתיים, זה אומר שלי מאתיים וזה אומר שלי מאתיים נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו, א"ר יוסי א"כ מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח עד שיבוא אליהו", שהסברא לדמות שניהם הוא משום דגם שם שניהם מוחזקים בהמנה השלישי "דחשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בה" ולכך סלקא אדעתין דגם שם הי' צ"ל הדין יחלוקו. וע"ז מתרצת הגמרא "דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכך יהא מונח. אבל טלית דאיכא למימר דתרוייהו הוא יחלוקו".

עד"ז מבארים בנוגע להדין[9] ד"שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אמר שלך הוא ופרעתיו לך, יתקיים השטר בחותמיו", ומקשה בגמרא "וגבי לי' מלוה כולי', ולית לי' מתניתין שנים אוחזין כו'"? הרי שהגמרא מדמה הדין ד"שנים אדוקים בשטר" למשנתינו, והטעם הוא "משום דשניהם אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי".

---

7) ד"ה ויחלוקו.

8) לקמן לז, א.

9) לקמן ז, א.

והנה האחרונים[10] האריכו לחקור בחלוקה דמשנתינו, האם היא חלוקת ודאי שאנו יודעים בוודאות גמורה שהחצי הא' הוא של ראובן והחצי השני הוא של שמעון מכח החזקה שכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא[11], או שהיא חלוקת ספק שמכיון שאין אנו יודעים של מי הטלית לכן אומרים שכל אחד יקבל חצי מטעם מוחזק והמוציא מחבירו עליו הראי'[12].

מהא שכתבו שבמנה שלישי "חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בה", הוכיחו[13], שאין כוונתם לחלוקת ודאי מכח החזקה דכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא, דהא במנה שלישי ודאי אינו של שניהם אלא של אחד מהם, וא"כ מוכח שכוונת התוס' הוא לחלוקת ספק מכח מוחזק דהממע"ה.

כן הוכיחו[14] מסיפא דמשנתינו ש"זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי' שלי, האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלושה חלקים והאומר חצי' שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע", דבשלמא אם היחלוקו הוא מדין מוחזק והממע"ה י"ל דמוחזק בלא טענה לאו כלום הוא ולכן בחצי שמודה נחשב רק השני למוחזק ובחצי השני שמסתפקים בו שניהם מוחזקים, אבל לענין הוכחה ו"אנן סהדי" הרי ההוכחה היא מכח אחיזתם ולא מכח

---

10) ראה בספרים שיצויינו בהמשך. ועוד. וראה בארוכה בספר מורשת משה (סי' א). אהל תורה (קטע המתחיל ויחלוקו והקטעים על התוס' ד"ה ויחלוקו).

11) לשון הפשוט בספרי האחרונים ומובא גם לגבי צד זה של החקירה שיחלוקו הוה מדין ודאי. האומנם דיש להעיר דלשון זו איננה מופיעה בש"ס ומקור החזקה גם אינו ברור בש"ס, והגם שפשוט בספרי זמנינו לבאר צד החקירה שהיחלוקו הוא בתורת ודאי עם חזקה זו, מ"מ גדולי האחרונים דנים בגדרה של חזקה זו: יש סוברים שחזקה זו שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו היא אכן חזקה גמורה ככל חזקות דמעיקרא, שמעמידים את הדבר על חזקתו הקודמת בתורת ודאי, ויש הסוברים שהוא כחזקת ממון, שאין להוציא ממון ממי שהוא מוחזק בו אלא בראי' ברורה, כאותה שאמרו המוציא מחברו עליו הראי' (ראה בספרים הנסמנים באנציקלופדי' תלמודית כרך יד, ערך חזקת מטלטלים הערה 6 והערה 7).

12) האחרונים הביאו עוד מלשון הרשב"א שכותב ש"תפיסא מהניא כאילו נחלקה" להוכיח דהחלוקה היא חלוקת ודאי, ועד"ז מדברי הר"ן בסוגיית תקפו כהן (לקמן ו, א) והרמב"ן בכללי תפיסה (שם), וראה לקמן בפנים.

13) כ"כ בשיעורי ר' שמואל (אות ד). ותמוה מאד, כי זהו באמת ביאור הגמרא בזה שלא נפסק במנה שלישי שיחלוקו משום "דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכך יהא מונח" ודלא כ"טלית דאיכא למימר דתרוייהו הוא" ולכן יחלוקו (וראה עד"ז לקמן בפנים בדברי הברכת שמואל, והביאור שם לא שייך כאן). ואדרבה מזה מוכח דחלוקת ודאי היא, דאי חלוקת ספק היא מה בכך שאין החלוקה יכולה להיות אמת, הא עכ"פ כל אחד מוחזק בחצי ע"י תפיסת השליש והממע"ה (וכנראה שמקור תפיסתו הוא העדר הדיוק בלשון התוס' ששינו מלשון הש"ס בהעתיקם החילוק בין מנה לטלית. ודו"ק). ולכל היותר אפשר להוכיח דהמקשן ס"ל דחלוקת ספק היא והשיב לו התרצן דחלוקת ודאי היא, כמבואר לקמן בפנים. אבל גם זה אינו מוכרח.

14) שיעורי ר"ש (שם). חידושי ר"נ (סימן א אות ב).

טענתם וממילא כיון ששניהם אוחזים אכתי אנן סהדי דכל הטלית של שניהם הוא ולמה הדין הוא שזה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רק רביע?

הרא"ש מבאר ההבדל בין טלית לארבא "דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקים בגוף הטלית אנו צריכין לפסוק להו דין חלוקה. דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן לי' שהוא שלו אע"פ שאחר מערער ואומר שלי הוא . . הלכך אי אפשר לפסוק כאן דין כל דאלים גבר", ודייקו מזה[15] שס"ל שיחלוקו הוה מספק, דאם הי' כאן חלוקת ודאי מצד החזקה שכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא א"כ מאי אריא ש"אי אפשר לפסוק כאן דין כל דאלים גבר", גם אם אפשר לפסוק כדא"ג היינו צריכים לפסוק להם חלוקה משום דכל אחד מוחזק ודאי בחצי הטלית.

לאידך הוכיחו[16] מסיום דברי הרא"ש שכתב "אבל הכא דשניהם מוחזקין בגוף הטלית אנו מחוייבין למחות שלא יגזול האחד את חבירו. הלכך אם היינו פוסקים להם כל דאלים גבר אחד מהן הי' גוזל מה שביד חבירו. הלכך אנו צריכין לפסוק להן דין חלוקה", וראייתו היא מ"נסכא דר' אבא (ב"ב לג, ב) דחשבינן לי' גזלן אע"ג דאמר דידי חטפי", דמוכח מזה שכל אחד מוחזק ודאי בחצי הטלית עד שהמוציא ממנו בלא ראי' נקרא גזלן[17].

ומזה הוכיחו שלשיטת התוס' החלוקה היא מספק והממע"ה, מדלא הביאו ראי' מנסכא דר' אבא שכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא.

ואולם בעבור זאת כתבו התוס' בלשון צחה וברורה "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה **בודאי** החצי **דאנן סהדי** דמאי דתפיס האי דידי' הוא", בעבור הראות ולמען ספר כי שיטת התוס' ברורה היא דהחלוקה במשנתינו הוה חלוקת ודאי[18].

---

15) אבן האזל (הל' טוען ונטען פ"ט ה"ז) בשיטת התוס' בב"ב (לד, ב ד"ה ההוא ארבא דהוו מינצו וכו') שכתבו כהרא"ש כאן. וראה עוד בחידושי ר"ש (שם) שלהרא"ש אינו אפילו חלוקת ספק ואין האוחזין גורם ליחלוקו כדמוכח מזה שהי' יכול להיות כדא"ג ורק שמכיון שאוחזין א"א ליתן לאחד לגזול את השני.

16) ראשי שערים (סי' א) בשיטת ר"ת בב"ב שם. והקשה שם מה הכריח ר"ת והרא"ש לפרש כן, הא אפ"ל דחלוקת ספק היא כשיטת התוס' דידן (לשיטתו שם דהכי ס"ל לתוס' דידן כדלקמן בפנים). ואני בעניי לא זכיתי להבין קושייתו, הרי הכריחה אותם גמרא ערוכה דהיכא דאוחזין הוה ודאי שלו והתופס ממנו נקרא גזלן, אדרבה, הקושיא היא מהי סברת השיטה דחלוקת ספק היא.

17) ולשונו "הלכך אי אפשר לפסוק כאן דין כל דאלים גבר" דמשמע שיש מעליותא בכדא"ג, י"ל דמעלה כללית יש בכדא"ג דיכול להיות שהכל יבא ליד הבעלים שימסור עצמו להעמיד את שלו בידו (כדלקמן ברא"ש) ולכן טפי עדיף לפסוק כדא"ג, אלא שכאן א"א לפסוק כדא"ג דכל אחד יש לו בודאי החצי וע"י כדא"ג מוציאים החצי מחזקתו, ונמצא דיחלוקו הוא טעם להחלוקה ולא רק שולל כדא"ג.

18) וכ"כ גם בשיעורי ר"ש. ואשר להשמטתם הוכחת הרא"ש, י"ל בפשטות דקצרו אבל כוונתם שווה (ראה סה"מ תש"י ע' 36 בהערה). וכ"כ בקוב"ש (ח"ב סי' ט אות א). חידושי ר' שלמה (סי' א).

גם אינו מובן בסברא לומר שכל אחד מהאוחזים מוחזק בחצי הטלית מספק, דהספק שווה לגבי שני חלקי הטלית, ואם אינו מוחזק בחצי השני של הטלית מצד הספק שחבירו אוחז בה וטוען כולה שלי כך אינו מוחזק בחצי הראשון של הטלית מאותו ספק, וכמו שמוחזק הוא בחצי הראשון של הטלית מצד הספק שהוא אוחז בה וטוען כולה שלי כך הוא מוחזק בחצי השני של הטלית מאותו ספק.

ע״כ נראה דלמאי דקיימינן השתא בדברי התוס׳ דכל אחד מוחזק בחצי הטלית על כרחך הוא מדין ודאי, אלא שיש לחקור אם באמת כל אחד מוחזק רק בחצי הטלית או שכל אחד מוחזק בכל הטלית, די״ל דשתי החקירות תלויות זו בזו[19], דאם כל אחד מוחזק רק בחצי הטלית א״כ החלוקה היא ודאית כנ״ל, אבל אם כל אחד מוחזק בכולה מוכרחים לומר דהחלוקה היא מספק, דמכיון שכל אחד מוחזק בכל הטלית אין לנו דרך לפסוק כ״א לחלק[20].

ד
הקושי בהשוואת התוס׳ דין טלית למנה שלישי ושטר

בספר ברכת שמואל[21] מביא קושיית הגר״ח בהא דמדמה הגמרא דין מנה שלישי לדין שנים אוחזין בטלית משום ששניהם אוחזים במנה השלישי, דלכאורה בטלית הסברא הוא דה״אנן סהדי״ מברר דכל אחד יש לו חצי מהטלית והרי החלוקה יכולה להיות אמת דאפשר הדבר ששניהם הגביהוה יחד, אבל במנה שלישי הגם שהנפקד תופס בחזקת שניהם, אבל אין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכן א״א לומר דאנן סהדי דכל אחד יש לו בודאי החצי, וא״כ שוב מאי מדמה הגמרא דין טלית שכל אחד מוחזק בחצי לדין מנה שכל אחד אין לו חצי?

ומתרץ בשם הגר״ח שבאמת אין כל אחד תופס ע״י שהשליש תופס בחזקת שניהם, אלא שהוא ע״פ דברי הגמרא שהטעם שהשליש אינו חייב לשלם מנה לכל אחד הוא משום שאין להחשיבו פושע בזה שאינו זוכר מי הפקיד מנה ומי הפקיד מאתיים משום דשניהם הפקידו בכרך אחד, ומשום שהם לא נזהרו להפקיד בנפרד

---

19) בשיעורי ר״ש חוקר אם מוחזקים בחצי בתורת ודאי או שמוחזקים בחצי מספק, ודלא כבפנים. אבל כבפנים משמע בקו״ש שם. ועוד.

20) והי׳ אפשר לומר בשיטת התוס׳ דמה שכתבו ״דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי׳ הוא״ כוונתם היא דמכיון שכל אחד מוחזק בודאי בכל הטלית מטעם דאנן סהדי דמאי דתפיס האי — דהיינו כולה — דידי׳ הוא, והיות דבכלל מאתיים מנה הרי ממילא ל״כל אחד יש לו בה בודאי החצי״, והיוצא מזה דהגם דמוחזקים בכולה מ״מ החלוקה היא בתורת ודאי. אמנם ממקור לשון זו בגמרא מוכח דהאנן סהדי הוה רק על חצי מדמדמה למודה במקצת כנ״ל בפנים (סוף אות ב).

21) בבא מציעא סי׳ א.

גם הוא אינו חייב לדייק בהכי, נמצא שמחזיר כל השלש מנה לשניהם והם יחלקו ביניהם.

ובזה מבאר[22] דמיון הגמרא ד"אף שנאמר דהוי אין שניהם מוחזקים מה שהנפקד תופס בחזקת שניהם, מ"מ הדין הוא שיעשו חלוקה מפני שמחויב לעשות השבה בבירור".

אמנם, לכאורה אין דבריו מתאימים לביאור התוס' שכתבו להדיא דהדמיון הוא משום ד"חשוב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם מוחזקים בה", ומבואר יותר בראשונים[23] "דהוי כאילו שניהם מוחזקין בו משום דהנפקד מוחזק מכח שניהם והספק נולד ברשותו ויד הנפקד כידם" ולא "נאמר דהוי אין שניהם מוחזקים בה", וטעמא דמילתא "שהנפקד תופס בחזקת שניהם" ולא משום "שמחייב לעשות השבה בבירור".

לאידך קושייתו לכאורה מעיקרא ליתא, שהרי זהו גופא תירוץ הגמרא "התם ודאי איכא רמאי, הכא מי יימר דאיכא רמאי, אימא תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה", ובלשון התוס' "דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכך יהא מונח. אבל טלית דאיכא למימר דתרוייהו הוא יחלוקו".

ונראה דקושייתו היא דמעיקרא מאי קסבר, דבשלמא אם החלוקה היא מספק הרי זה שצריך שהחלוקה יכולה להיות אמת אינו גדר בעצם החלוקה, דיש מקום לומר דמכיון דמספקא לן של מי הטלית חולקים ואפילו אין החלוקה יכולה להיות אמת (וטפי עדיף מכדא"ג, דבכדא"ג אפשר שהבעלים יפסידו לגמרי ובחלוקה עכ"פ חצי קיבלו), ואעפ"כ למסקנא נשאר דהיכא דאין החלוקה יכולה להיות אמת לא דנינן יחלוקו (מטעם צדדי דטפי עדיף כדא"ג דמי שהוא שלו ימסור נפשו להעמיד את שלו בידו).

אבל לדברי התוס' דהחלוקה היא ודאית, "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה **בודאי** החצי", א"כ הא דצריך שהחלוקה יכולה להיות אמת הוא גדר בעצם דין החלוקה, דאם אין החלוקה יכולה להיות אמת א"א לומר ד"אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא". וצריך ביאור מאי קס"ד דהמקשן לדמות דין מנה שלישי שא"א לומר יחלוקו ודאית לדין טלית שחולקים מדין ודאי?

עוד קשה בביאור התוס' בדמיון הגמרא דין טלית לדין שטר, שהרי ע"י שתופסים בגוף השטר אין להם בהכסף כלום, וכידוע בנוגע להדין[24] דהשורף

---

22) אות ג.

23) רא"ש סי' א. ועוד.

24) ב"ק צח, א וברש"י שם. רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ט. טוש"ע סי' שפו ס"ק א. וראה אנציקלופדי' תלמודית כרך ו טור תסח, ערך גרמא בנזקין גרמי.

שטרותיו של חבירו שחייב רק משום ולמאן דדאין דינא דגרמי, דלא שרף כספו רק ששרף את ההוכחה שחייבים לו כסף, וכן בנדו"ד שע"י תפיסת השטר אינם מוחזקים בהכסף, וממילא לא שייך לומר דאנן סהדי דכל אחד יש לו החצי ולא מתאים כאן סברת התוס' בנוגע לטלית, דגם אם נאמר דשניהם תופסים בהשטר ויש לכל אחד בודאי חצי מהנייר, מ"מ א"א לומר דאנן סהדי דכל אחד יש לו בה בודאי החצי מהכסף?

ה
קושיא בדברי התוס' דהוה מיגו להוציא

ונראה לומר הביאור בכל זה, בהקדים דברי התוס' על המשך המשנה שכאשר אחד טוען חצי' שלי הוא נוטל רק רביע, והקשו בתוס'[25] למה לא "יהא נאמן דחציו שלו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי כדאמרי' בגמ' (ח, א) האי מיגו גופי' לפטרו משבועה אי לא משום דאיערומי קמערים"[26], ומתרצים "דמיגו להוציא לא אמרינן דבחציו השני מוחזק זה כמו זה".

וצריך להבין, הרי בדיבור שלפנ"ז כתבו התוס' "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס דידי' הוא" וא"כ האומר חצי' שלי מוחזק

---

25) ד"ה וזה נוטל רביע.

26) סוגיא הבאה לידי אימא בה מילתא, והוא מה שראיתי דבר תמוה, דעל קושיא זו מתרץ הרמב"ן "דכי אמר כולה שלי הא לא שקיל אלא חצי מה שהוא טוען אף האומר חצי' שלי אין לו אלא חצי מה שהוא טוען, שאם אתה אומר יש לו הכל יותר אתה מאמינו בטענה זו ממה שאתה מאמינו באותה טענה של כולה שלי", והקשה בשיעורי ר"ש (אות טו) דסו"ס הרי יש לו מיגו שהי' יכול לזכות בחצי הטלית וגם עתה יזכה בחצי' ומה לי שבטענה ההיא הי' מקבל רק חצי טענתו? ומתרץ דיסוד דין מיגו הוא שזוכה כפי כח הטענה שהי' יכול לטעון ולא בתורת בירור ולכן הכל נמדד בכח הטענה שהי' יכול לטעון, וכיון שבכח טענתו שהי' טוען כולה שלי הי' זוכה רק בחצי טענתו, א"כ גם עכשיו א"א לזכותו יותר מזה.

ואני בעניי לא זכיתי להבין, דסו"ס הרי יש לו מיגו שהי' יכול לזכות בחצי הטלית וגם עתה יזכה בחצי', ומה לי שבכח הטענה ההיא הי' מקבל רק חצי מטענתו מ"מ אינו נמדד לגבי טענתו אלא לגבי הטלית, וכשם שבכח טענת כולה שלי מקבל חצי הטלית כך בכח טענת חצי' שלי ע"י המיגו יקח חצי הטלית. לבד זאת דבהא דכתבו שיסוד דין מיגו הוא כח הטענה ע"כ אין הכוונה בזה דאינו בירור ורק כח הטענה, דא"כ מאין מקורו דמיגו כזה, שהרי בגמרא סברת מיגו הוא ד"מה לי לשקר" שזהו סברת בירור, וע"כ רצונם לומר דלבד הבירור שבמיגו הנה לפעמים מיתוסף גם כח טענה החזקה. בסגנון אחר, כח הטענה רק מוסיף כח בהמיגו ואינו גורע מכח המיגו שע"י בירור.

ולענין קושייתו, נראה דכוונת הרמב"ן כדברי התוס' רי"ד, וז"ל "דאם כן מה הועלנו בהודאתו, אם כן הי' הדין בערמה טען כך, שאמר מי הביאנו לומר כולה שלי שלא יאמינו לי מוטב שאומר חצי' שלי ויאמינו לי ויתנו לי חצי', א"ו אין זה מיגו דאי זהו (אוצ"ל: דאין זה) מיגו שכל מה שיאמר הוא נאמן אבל זה אם יאמר כולה שלי אינו נאמן ובעבור זה לא אמר כולה שלי שלא יחזיקוהו העולם רמאי והילכך אין כאן מיגו".

בחצי הטלית כמו שהאומר כולה שלי מוחזק בחצי ולמה הוה מיגו להוציא[27], אדרבא, מה שהאומר כולה שלי לוקח שלשה חלקים הוה מוציא רביע הטלית מחזקת האומר חצי' שלי והמיגו הוא להחזיק רביע זו ברשותו?

ומבאר ב"מעיל שמואל"[28] שכל אחד תופס בכל הטלית, וממילא כל מה שאחד מהם לוקח לעצמו הוה מוציא, דזה מוציא חצי מחבירו ולוקח לעצמו וזה מוציא חצי מחבירו ולוקח לעצמו, וממילא מובן בנוגע למיגו להוציא דהאומר חצי' שלי מוחזק בכל החצי אבל האומר כולה שלי מוחזק בכל הטלית כולה ולכן מה שאינו זוכה בטענו חצי' שלי אין הוא יכול להוציא ע"י המיגו, וכן איתא להדיא בר"ן[29] "דכיון שזה תופס ועומד וזה תופס ועומד, דהוה לי' כל חד וחד כאילו מוחזק **בכולה** וחבירו כאילו מוציא מידו".

אבל עדיין צריך ביאור לשיטת התוס' "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי **החצי**", היינו שיש להאומר כולה שלי רק חצי הטלית ולא כולה ולאידך יש להאומר חצי' שלי חצי הטלית, ואמאי כתבו התוס' דהוה מיגו להוציא ואיך נותנים להאומר כולה שלי להוציא רביע הטלית מחזקת האומר חצי' שלי?

ו
ביאור דברי הירושלמי בחלוקת כותל שנפרץ

הביאור בזה יובן בהקדים הרחבת הביאור בשתי סברות אלו ד"תפיס בפלגא" ו"תפיס בכולה". דהנה איתא בירושלמי[30] "כותל שבין שתי מחיצות (של שני בני אדם) ונפרץ (הכותל), רב ושמואל חד אמר מחצה לזה ומחצה לזה וחד אמר כולו לזה וכולו לזה", מסבירים המפרשים[31] ד"כולו לזה וכולו לזה" אין הפירוש דלוקח כולו דהא א"א ליתן כולו לכל אחד אלא דהפירוש הוא דכל אחד לוקח חציו.

---

27) בחידושי ר"נ (סי' א) ושיעורי ר"ש (אות ד) מבארים שמכיון שכל אחד יש לו חצי רק מדין מוחזק ומוחזק בלא טענה לאו כלום הוא לכן החצי שמודה בו כמאן דפסיק דמי, אבל לענין הוכחה ו"אנן סהדי" הרי ההוכחה היא מכח אחיזתם ולא מכח טענתם וממילא כיון ששניהם אוחזים אכתי אנן סהדי דכל הטלית של שניהם הוא ולמה הדין הוא שזה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רק רביע? וא"כ לדידן דנקטינן דכל אחד יש לו בודאי החצי מדין כל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא יוקשה. איברא דגם לענין הוכחה ואנן סהדי הנה הב"ד דנים רק על מה הם חולקים וכאשר מודה להשני בחצי הטלית הוה כמאן דפסיק ודנינן רק על חצי (וראה חידושי רעק"א ג, א ד"ה גמרא ותנא תונא). אולם זאת קשה, דמלשון התוס' "דבחציו השני מוחזק זה כמו זה" משמע דבכל החצי השני מוחזק זה כמו זה.

28) נדפס בילקוט מפרשים החדש בש"ס שבהוצאת מכון "עוז והדר".

29) על המשנה ד"ה וזה נוטל רביע.

30) סוף מסכת ב"מ (ובפני משה שם).

31) כ"ה הלשון בשיחו"ק שבהערה 37. וראה פני משה.

שואלת הגמרא "מה מפקה מביניהון (דמר אמר מחצה לזה ומחצה לזה ומר אמר כולו לזה וכולו לזה והיינו הך דיחלוקו ומאי בינייהו)"? ומתרצת "מצא מציאה (בתוך הכותל איכא בינייהו) מאן דמר מחצה לזה ומחצה לזה ומחציו והילך לזה ומחציו והילך לזה (אם נמצא מחציו והילך לזה הרי הוא שלו ובחציו האחר הרי הוא של אחר הסמוך לו), ומאן דמר כולו לזה וכולו לזה המוציא זכה (דאע"פ שנמצא בחציו האחד הרי יש כאן ספק, דאפשר זה האחר השתמש בכל הכותל כמו הזה שהוא סמוך לו ואיכא למימר או כולו לזה או כולו לזה, והמוצא הוא שזכה דכיון דמוחזק הוא לא מפקינן מיני' ובמה שבידו הוא זכה)".

סברות המחלוקת מבאר בקצות החושן[32] "דמ"ד מחצה לזה ומחצה לזה א"כ לא הוי חצר השותפין כלל אלא כל א' מכיר מקומו ומחציו והילך לזה קונה המציאה ומחציו והילך לשני קונה המציא'. אבל למ"ד כולו לזה וכולו לזה ה"ל חצר השותפין ולא קנו כלום דחצר אינו קונה אלא שיהי' חצירו לבדו ומשום הכי זוכה המוצא".

ומבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ[33] דסוף המסכת קשורה עם תחילתה, דכמו שבסוף המסכת מדובר על חלוקה של כותל שבין שתי מחיצות כך בתחילת המסכת מדובר על חלוקה של טלית בין השנים האוחזים בה.

וקשיא טובא, דכי הכי הוה דקשר סיום המכת עם תחילתה הוה מצד מילה אחת משותפת ביניהם הגם שאין שום קשר בתוכן הדין? אתמהה! אלא ע"כ גם תוכן הדין הוא שווה בשתיהם. וא"כ אינו מובן בין לרב ובין לשמואל, דממה נפשך, אם החלוקה בתחילת המסכת הוא מדין מחצה לזה ומחצה לזה קשה לשמואל שס"ל בסיום המסכת שהחלוקה הוא מדין כולו לזה וכולו לזה, ואם החלוקה בתחילת המסכת היא מדין כולו לזה וכולו לזה קשה לרב שס"ל בסיום המסכת שהחלוקה הוא מדין מחצה לזה ומחצה לזה?

והנראה לומר נקודת הביאור בזה, דכו"ע מודי דתרווייהו איתנהו בי', דמחצה לזה ומחצה לזה וגם כולו לזה וכולו לזה, אלא דפליגי איזה מהם הוא העיקר ואיזה מהם גובר כאשר נוצר סתירה ביניהם. דבכללות הרי דין שניהם שווה, דלתרווייהו הדין הוא יחלוקו, אלא שבמקרים מסויימים כמו "מצא מציאה בתוך הכותל" פליגי אם "מחציו והילך לזה ומחציו והילך לזה" או ד"המוציא זכה".

ועד"ז בטלית ששני הדינים קיימים, שכל אחד יש לו בטלית בודאי החצי שזהו כדין הירושלמי שמחצה לזה ומחצה לזה וגם כל אחד מוחזק בכל הטלית מדין חזקה כל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא, ודין שתיהם שווה כמפורש במשנתינו

32) סי' רס ס"ק א.

33) בהדרן שנאמר בהתוועדות י"ט כסלו ה'תשכ"ו (שיחות קודש תשכ"ו ע' 112 ואילך).

ד"יחלוקו", אלא דהחקירה הוא איזה מהם הוא העיקר ואיזה מהם גובר כאשר נוצר מקרה מסויים בו הם מכחישים זא"ז [ראה לקמן סי"א].

ז

ביאור דיני "תפיס בכולה" ו"תפיס בפלגא"

הסברת הענין: תפיסת אדם בחפץ גורם לו לבעלות על החפץ מכח שני דינים. הדין הראשון הוא "חזקה כל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא", דהיינו שכאשר אדם מחזיק בידו חפץ הנה יש חזקה שהחפץ הזה הוא באמת שלו ע"י קנין גמור ע"פ תורה, דהרי זו חזקה המבררת בתורת ודאי שהדבר הוא של זה שהוא תחת ידו, כמו כל החזקות שעל ידן אנו מכריעים את הספקות, והרי זו חזקה של בירור, שמה שבידו מסתמא הוא שלו דאין זה רק מה ש"מוחזק הוא בפנינו" ואין לנו הוכחה דכן הוא באמת, אלא דהחזקה הוא בירור דכן הוא האמת דשלו הוא.

הדין השני הוא הנקרא "מוחזק", וכשמו כן הוא – תפיסה בחפץ הנותן לו כח מסוימת שאין מוציאים ממנו את החפץ כ"א בראי' ברורה מהמוציא, וכהדין "המוציא מחברו עליו הראי'" שהסברא בזה מפורש בגמרא[34] שאינו בירור שהדבר שלו אלא העדר הבירור שאינו שלו וממילא – "דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא (מי שכואב לו הולך לרופא – הכותב)".

ויש בזה מה שאין בזה, שהחזקה המבררת שהחפץ הוא שלו הנה גם אם החפץ כבר אינו "תחת ידו" ממש, אלא שראינו שהי' בידו ותפסו ממנו וכדומה, עדיין ברור לנו שהחפץ הוא שלו וחזקתו במקומה עומדת, אבל דין מוחזק אין כאן שהרי הוא רק דין של הממע"ה ואינו מברר שהוא שלו, ולכן כאן שאינו בידו ממש אינו מוחזק.

ולכן הביא(ו) הרא"ש (ותוס' בב"ב) ראי' מדין נסכא דר' אבא להוכיח דהך חזקה שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו הוה חזקה המבררת, ששם איירי שהחפץ הוא ביד החוטף הטוען דידי חטפי ואעפ"כ אמרינן דהוה גזלן משום שראינו שתפסו מרשות השני ונשאר אצלו החזקה שהנסכא הוא "תחת ידו" וברור לנו שהוא שלו.

לאידך, החזקה שמה שתחת ידו הוא שלו אינה מתחלקת לחצאין לשליש ולרביע, שהרי אין התופס צריך לזולתו כדי להחזיק בחפץ, אדרבה הוא טוען שכל החפץ שלו ושכל אחד אחר המחזיק בחפץ זה משקר בטענתו וגוזל בהחזקתו, וממילא אין בכח חזקתו של הזולת לגרוע מחזקתו של זה שבתורת ודאי ובירור שהחפץ שלו.

---

34) ב"ק מו, ב.

משא"כ ה"תפיסה" יכולה להיחלק לחלקים היכן שתופס רק בחלק מסוים של החפץ, אלא שבדרך כלל הנה החפץ כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו, והיכא שתופס רק בחצי החפץ כבנדו"ד שזולתו תופס בחצי השני של הטלית הנה כל אחד מוחזק בחצי הטלית.

נמצא, שבמקרה ששני אנשים אוחזים בחפץ אחד, היות וכל אחד יש לו חזקה בכל החפץ – שהפירוש בזה הוא שיש לנו בירור גמור שכל אחד מוחזק בהכל – הנה יוצא דשתי החזקות סותרות זא"ז, דזה יש לו חזקה שכל הטלית הוא שלו וזה יש לו חזקה שכל הטלית הוא שלו, וממילא א"א לדון כלל ע"פ דין זה דחזקה.

אבל אין זה שחזקת כל אחד בכולה יורד ומסתלק[35], דזה א"א, דהרי מ"מ מוחזק הוא בכולה [מעין דוגמא לזה יש להביא מדין[36] "שתי כיתי עדים המכחישים זה את זה" דמפורש בנמוק"י[37] "דכל תרי ותרי לא אמרינן אוקי ממונא אחזקה קמא משום **דבכל תרי מינייהו סמכינן בודאי** ואינו בדין שנוציא ממון מרשות התופס כיון **ששני עדים מעידין כדבריו**", הרי שהגם ששתי הכתות מכחישים זא"ז מ"מ כל אחד לעצמו קיים, ודוגמתו בחזקה – שהגם ששתי החזקות מכחישות זא"ז מ"מ כל אחת לעצמה קיימת], ורק מה שאנן לא פסקינן על פי זה.

אלא הפסק הוא ע"פ דין המוחזקות שיש לכל אחד בזה שהוא מחזיק בחפץ, דמכיון שהגיעו כך לב"ד ששניהם אוחזין בטלית הנה "אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ומאי דתפיס האי דידי' הוא" וכל אחד מוחזק בחצי הטלית. ע"ד הדין[38] "דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות", דאין אנו יודעים אם הוא שלו, אבל היות והגיע כך לב"ד מוחזק בהחפץ, "אנן סהדי" דהחפץ בידו ויש לנו להעמיד החפץ בידו ולא להוציא ממנו.

וי"ל דהא דמצד ה"אנן סהדי" נקטינן דכל אחד יש לו החצי ושיש לחלק הטלית, הוא מצד שמסתכלים על האוחזים כשותפין[39], שכמו שכאשר רואים אחד אוחז בגד הרי בפשטות זהו הבגד שלו כך כאשר רואים שתים אוחזים בגד הרי בפשטות זהו הבגד של שתיהם בשותפות. והגם שהאחרונים כתבו[40] ששותפים

---

35) האחרונים כתבו שמכיון שכ"א מוחזק בכולה לכן אין לא' מהם חזקה — ראה חידושי הגרנ"ט ב"מ. חידושי ר"ש סי' א. חידושי ר"נ ב"מ סי' א. חידושי ר"נ ב"ב.

36) ב"ב לא, ב.

37) ב"מ ו, א.

38) ב"ב קלא, א. סנהדרין ו, ב. נדה כ, ב.

39) ראה בשערי ישיבה גדולה חכ"ז (ע' 273) בנוגע לדברי התוס'.

40) חידושי רבינו חיים הלוי בכורות פ"ו ה"י. וראה חקר הלכה אות ש בעניני שותפין. וראה גם קו"ש ביצה אות לט (שכל שותף מוחזק בחצי מכל משהו). קונטרסי שיעורים נדרים סי' כו אות ג (שזהו בעלות חדשה שאינו דומה לבעלות אחרת). וראה עד"ז לענין יורש — נחל"ד על תוס' ד"ה וזה נוטל רביע. חידושי רבינו חיים הלוי תרומות פ"ד ה"ח.

הרי הם אוחזים כל אחד בכל החפץ המשותף, הנה זהו רק כאשר שניהם רוצים להמשיך בהשותפות, אבל כאשר מגיעים לב"ד אוחזים בטלית הרי כשם שמוכח שהטלית של שניהם בשותפות כך מוכח שהמדובר הוא בשותפין שרצו לחלוק[41] וא"כ כל אחד יש לו בה חצי[42].

ח
ישוב שיטת התוס' והרא"ש

בזה מבואר שפיר שיטת התוס', שמצד אחד כל אחד תפוס בכל הטלית מדין חזקה **שכל** מה שתחת ידו של אדם שלו הוא, שאינו שייך למחצה לשליש ולרביע אשר מצד זה הי' צריך להיות שהחלוקה היא חלוקת ספק כנ"ל, ומ"מ החלוקה היא חלוקת ודאי מצד הדין השני "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי **החצי** דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא", שזהו מדין האנן סהדי דכאשר שתי אנשים מחזיקים בטלית אנן סהדי דחציו לזה וחציו לזה שכל אחד מוחזק בחצי הטלית ואין להוציא חלקו ממנו.

אעפ"כ כתבו שהמיגו לקחת יותר מחצי טענתו הוא מיגו להוציא, משום דהגם שהפסק בפועל הוא לא ע"פ החזקה דכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא, אלא ע"פ האנן סהדי דכל אחד יש לו בודאי חצי מהטלית מדין שותפין שרצו לחלוק, מ"מ הרי עדיין יש לכל אחד את החזקה הזאת **שכל** מה שתחת ידו של אדם שלו הוא וממילא תפוס כל אחד בכל הטלית ומה שכל אחד לוקח הו"ל מוציא מחזקת חבירו.

וזהו גם הדמיון בין טלית למנה שלישי, דהא "דחשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בה" יש בזה שני הדינים הנ"ל, דכל אחד יש לו חזקה בכולה ומוחזק בחצי', ולכן סד"א דמשום דכל אחד מוחזק בחצי המנה ע"י שהנפקד תופס בחזקתו לכן יש לפסוק חלוקה, ולא איכפת לן בזה ד"אין החלוקה יכולה להיות אמת", דעכ"פ אין מוציאים ממנו בלא ראי' שהרי

---

41) ראה ב"ב בתחילתו. ובזה יובן שגם קשר סיום מסכת ב"מ עם התחלת מסכת ב"ב אינו סתם מצד דין חלוקה גרידא (כמבואר לעיל בפנים בנוגע לקשר סיום מסכת ב"מ עם תחילת המסכת), כ"א שבתוכן הדינים שווים הם, ששותפים הרי הם תפוסים כ"א בכל החפץ המשותף עד שרצו לחלוק שאז תפוס כ"א בחצי החפץ.

42) או נאמר שגם שותפין שלא רצו לחלוק, מ"מ הא דתפוסים כ"א בכל החפץ המשותף הוא כלפי השותף בלבד, משא"כ כלפי אנשי העולם הרי רשות כ"א מבורר, כדמוכח לגבי דיני נדרים ש"שנים שהיו שותפין בחצר ונדר אחד מהן . . שלא יהנה הוא בשני הרי זה . . אינו יכול להשתמש בחצר" (רמב"ם הל' נדרים פ"ז ה"ה) ואינו יכול לומר לתוך שלי אני נכנס (ראה נדרים מו, א ואילך), אבל אם "הי' אחד מן השוק אסור בהנאת אחד משניהם, הרי זה מותר להכנס לחצר, מפני שהוא אומר לו לתוך של חבירך אני נכנס איני נכנס לתוך שלך" (שם ה"ו). וצריך עיון.

הוא מוחזק בחצי בלאו הכי (וזה טפי עדיף מכדא"ג שאולי יוציא האחד את החפץ לגמרי מיד חבירו).

ע"ז עונה הגמרא דכל אחד יש לו חזקה בכולה שכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא, וכמו שבמשנתינו "לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי" כך גם במנה שלישי שאין לפסוק חלוקה ולהוציא הממון מחזקתם בלא שבועה, והיות וא"א לנו לתת לשתיהם לישבע שאין להם בה פחות מחצי' ד"אין החלוקה יכולה להיות אמת" ודבר ודאי הוא דחד מינייהו משקר כבחנוני על פנקתו[43] ע"כ נשאר הדין דיהא מונח.

עד"ז בשנים אדוקים בשטר, ובהקדים דגדולי האחרונים כתבו[44] דאין חזקה זו שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו חזקה המבררת בוודאות גמורה שהדבר הוא שלו, אשר ע"כ כתבו דלא סמכינן על זה לאיסורין, והביאו ראי' מדברי הש"ך[45] שכתב לחלק בין היכא שהמלוה טוען ששטרו הי' אמנה ("שלא נתן המלוה ללוה שום דבר"[46], ו"האמין את המלוה שיתן לו מעות וכתב לו שטר קודם שקבל המעות"[47]) כדי להבריח את נכסי הלוה מבעלי חובו שרוצים לגבות את נכסי הלוה בחובם – דנאמן[48], ובין היכא שהלוה טוען שאין נכסים אלו שתחת ידו שלו כדי להבריחם מבעל חובו – שאינו נאמן אפילו במיגו[49], "דדוק' התם כיון דשטר אין גופו ממון נהי דהשטר הוא תחת ידו מ"מ המעות אינו תחת ידו לענין שנא' בו כל מה שהוא תחת ידו הוא שלו, משא"כ במטלטלים שהוא תחת ידו דהם עצמם בחזקה שהוא שלו".

עוד הביאו[50] ראי' מדברי התוס', דהנה אביי סובר[51] שיש לגבות בשטר שהשם שעליו שכיח באותו מקום ואין לחוש דלמא מסר לי' בעל השטר משום דשמי' כשמי' דאפילו עביד הכי הרי "אותיות נקנות במסירה". והקשו התוס'[52] דאפילו אין אותיות נקנות במסירה "למה לא נימא שהם שלו ולא נתן לו חבירו כלום" ו"מאי שנא בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר שהמוחזק בו נאמן לומר שהוא

---

43) ראה בגמרא ג, א.

44) נחל יצחק סי' סב. שו"ת הרי"מ אהע"ז סי' ב ד"ה אמנם לע"ד קשה. ועוד. וראה לעיל הערה 15.

45) חו"מ סי' צט ס"ק ו. וראה ש"ך סי' מז ס"ק ו.

46) תלמידי הר"י, הובא בשמ"ק כתובות יט, ב.

47) שיטה ישנה בשם רש"י, הובא שם.

48) שו"ע סי' מז ס"ק א.

49) שם סי' צט ס"ק א וברמ"א.

50) שו"ת הרי"מ שם. הגהות אמרי ברוך לש"ך סי' צט שם.

51) יבמות קטז, א ואילך.

52) ד"ה אותיות נקנות במסירה — שם ע"ב.

שלו". ותירצו "דודאי הקלף יכול לעכב שלא יפסיד חזקתו . . אבל החוב לא יוכל להוציא כל זמן שנוכל להסתפק דלמא הפקיד גבי'" השטר, הרי שאין כאן אלא מוחזקות בהשטר "לצור ע"פ צלוחיתו" ואין להוציאו ממנו בלא ראי' אבל אין זו חזקה המבררת שנכסי הלוה הם שלו.

אולם הרי"מ בחידושיו[53] כתב "לחלק דגם בשטרות שייך חזקה מה שביד אדם שלו, אולם כיון דהוי רק גורם לממון, א"כ כשאומר אמנה או פרוע אם אמת אין בידו כלום, א"כ המיגו שאין חזקה כלל, משא"כ כשאומר של אחרים דעכ"פ שוה ממון שייך חזקה"[54].

עכ"פ מובן דאם היינו באים לדון בדין מוחזק והממע"ה הרי אין זה בירור שמה שבידו של האדם הוא שלו וממילא אין זה ענין להכסף ושעבוד שבשטר (וכאשר כתבו האחרונים לגבי החזקה שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו לשיטתם דאינה חזקה המבררת). משא"כ כאשר באנו לדון מדין חזקה שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו, הנה העיקר מתייחס לתוכן החפץ, שהשטר הוא שלו וממילא גם השעבוד שבשטר וחייבים לו המעות שבשטר.

ט

ישוב שיטת רש"י ושיטתו בטעם השבועה

בלכתנו בדרך זו מיושב גם שיטת רש"י בטעם השבועה ד"לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי" ודלא כטעם הגמרא (לכאורה) ששבועה זו תקנת חכמים היא "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא", ובהקדים הא דהקשו על שאלת הגמרא "וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה", דלכאורה מאחר ושני אנשים טוענים דכל הטלית שלהם א"כ צריך כל אחד לישבע כדי להוכיח שטענתו אמת, ובאם לאו, לא היינו נותנים לו שהרי השני טוען שהוא משקר.

ולא מיבעיא אם נאמר שכל אחד מוחזק בכולה, שאז ודאי לא יחלוקו בלא שבועה ד"לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי", ומאחר שכל אחד תופס בכולו א"כ אין חבירו לוקח חצי עד שישבע, אלא גם אם נאמר דכל אחד מוחזק

---

53) לשו"ע סי' צט ס"ק ח.

54) וראה שם עוד שמאריך לחלוק על דברי הש"ך. ודברי התוס' דודאי הקלף כו' דחה "דהוא בצירוף סברא הראשונה כיון דשמי' כשמי' ולא עשה סימן ע"ש". ובזה יומתק דברי הרי"ם, דדוחה הש"ך דהמיגו הוא שאין חזקה, ועד"ז דוחה בתוס' דאין זה רק צירוף ב' טעמים בעלמא, אלא שכיון ששמי' כשמי' איתרע חזקתי' בהשטר ונשאר רק מוחזק על הקלף. ומדוייק בלשון התוס' "ושוב פר"י דודאי הקלף יכול לעכב", היינו דמתירוץ הא' דשמי' כשמי' הי' אפשר להסיק דגם הקלף אינו יכול לעכב דהא איתרע חזקתו, "ושוב פר"י דודאי הקלף יכול לעכב" דעכ"פ מוחזק הוא.

רק בחצי והיו צריכים לחלק הטלית בלא שבועה מפני תפיסתם הוודאית בחצי הטלית, מ״מ מאחר שכל אחד טוען שכל הטלית שלו וחבירו משקר, וסוף סוף הטלית היא טלית אחת ולאו כפסיק דמי[55] א״כ אין לנו לחלקה בלא שבועה, א״כ אינו מובן מאי מקשה ״שבועה זו למה״?

גם צריך ביאור בתשובת הגמרא, דמאחר ועדיין לא תיקנו שבועת היסת, ״והיינו על כרחך משום שסמכו על החזקה שכל מה שביד אדם הוא שלו ואחזוקי אינשי בגזלנא לא מחזקינן, ואם כן הכא נמי . . מהאי טעמא הי׳ לנו לומר שיחלוקו בלא שבועה״[56], ומה ראו לתקן שבועה זו הגם דתפיסי ועדיין לא ראו לתקן שבועת היסת להתופס לבד[57]?

ונראה לומר, שזהו מה שהכריח את רש״י לבאר טעם השבועה שהוא משום ד״לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי״, ולא כתב כטעם הגמרא שהוא תקנת חכמים ״שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא״, משום דטעם זה אינו מספיק לכשלעצמו וצריך לביאור נוסף כנ״ל.

לכן מבאר רש״י שהטעם לזה שחכמים חששו לתקן שבועה ״שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו״, הגם שעדיין לא תיקנו שבועת היסת בכל מקום, הוא משום דקיים הבדל יסודי בין שני המקרים, דכאשר האחד מוחזק בכל החפץ ולו החזקה, הנה בזה שהשני תובעו אינו חייב לישבע שאין הוא מוציא אלא המוציא מחבירו עליו הראי׳, ובלשון הגמרא ״התם דלא תפסי תרווייהו אמרי רבנן המוציא מחבירו עליו הראי׳״, משא״כ כאן שכל אחד תופס בכל הטלית, הרי בזה שכל אחד לוקח חצי מדין אנן סהדי, הנה כל אחד מוציא מחזקת חבירו שתופס בכולה ו״לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי״ אלא בשבועה[58].

אלא שבקושייתו סבר המקשן שכל אחד תופס רק בחצי מהטלית, וע״כ הקשה דמכיון שכל אחד תופס רק בחצי, ועדיין לא תיקנו שבועת היסת להחזיק חפץ ביד המוחזק בו, א״כ מהו צורך השבועה, שכל אחד יקח החצי בו הוא מוחזק, וזה שכל אחד טוען ״כולה שלי״ אינו כלום. על זה חידש לו התרצן שכל אחד מוחזק בכולה והרי הם מוציאים זה מזה, ועל זה ודאי יש לתקן שבועה ״שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו״.

---

55) וראה לקמן (ז, א) דרק מה שבידם ממש הוה כפסיק וגם בזה פליגי (התוס׳ על אתר והרמב״ם) אם לוקחה בלא שבועה או גם זה דוקא בשבועה.

56) לשון הפנ״י כאן.

57) ומה שתירץ שם דשאני חצי דשכיח משא״כ כל הטלית הוה גזלן גמור, א׳ מאי פסקת, וב׳ — א״כ למה באמת תיקנו היסת. לקושיא ב׳ אפ״ל דלא שכיח כל הטלית כמו ששכיח חצי טלית אבל עדיין אינו מוגדר אינו שכיח כדברים שלא תיקנו בהו רבנן, אלא דא״כ ״נתת דבריך לשיעורין״ וא״א לצמצם.

58) ובדוחק יש להעמיס ביאור זה בלשון הפנ״י.

אחרי כל הנ"ל יובנו דברי רש"י כמין חומר, שתחלת הדיבור מבאר שהדין יחלוקו הוא דוקא כאשר שניהם אוחזין בהטלית אז פוסקים יחלוקו דאנן סהדי דכל אחד יש לו בה בודאי החצי, ומצד שני עדיין נשבעים משום שע"י החלוקה מוציאים מרשות של השני שגם הוא מוחזק בכולו כמו הראשון, והגם דאינו מוציא ממש, שמוציא ממש הוא דוקא כאשר יש לזה כח בה יותר מזה אזי השני מוציא מרשותו ועליו להביא ראי' משא"כ כאן שגם הוא מוחזק בהחלק שהוא לוקח, מ"מ ה"ה מוציא קצת שמוציא הטלית מחזקת חבירו שיש לו בה חזקה שכל הטלית הוא שלו מאחר שהוא אוחז בה, לכן צריך כל אחד לישבע[59].

ו

שיטת הרמב"ן בתפיסה

והנה הרמב"ן כותב[60] דבכל תיקו שבגמרא לא מהני תפיסה ורק היכא שהדין הוא יחלוקו אז מהני תפיסה. והקשה מהא דמבואר בגמרא לגבי המקרה שלנו דשנים אוחזין בטלית שאם תקפה אחד מהם את הטלית לגמרי בפנינו הדין הוא שמוציאין את הטלית מידו, ולכאורה כאן הוה הדין יחלוקו ואמאי לא מהני תפיסה? ומתרץ שכל אחד ואחד מוחזק במחצה יותר מחבירו ואנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא ולכן לא מהני מה שהשני תופס ממנו מה שמוחזק בו.

ומוכיח מזה הקוב"ש[61] שכל אחד אינו מוחזק בכל הטלית אלא בחצי' וחצי השני הוי "מוציא גמור".

ובמחילת כבוד תורתו, כל המעיין בלשון הרמב"ן יראה דכוונתו כמו שכתבנו למעלה. שמקשה "למה אמרו תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו **והלא אין זה מוחזק יותר מזה**", והיינו שמצד החזקה שכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא אין אחד מוחזק יותר מחבירו מכיון שיש לכל אחד חזקה שכל הטלית כולה שלו מאחר שהיא נמצאת תחת ידו, ולכך סלקא אדעתין דלא נוציא מיד התוקף.

---

59) בזה מבואר עוד סתירה בדברי רש"י שהוא לכאורה מרפסין איגרא, שעל דברי הגמרא (המובאים לעיל) "הכא דתרוייהו תפסי [פלגי] לה בשבועה" כותב "**תרוייהו תפסי** — ואין כאן מוציא מחבירו. **בשבועה פלגי לה** — כיון דמחסר גוביינא במה שחבירו תופס דהאי תפיס בכולה והאי תפיס [בכולה] לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי כדאמרינן התם לרבנן דבעי ראי' הצריכום שבועה", הרי שבתחילה כותב שמאחר שכל אחד תופס א"כ "**אין כאן מוציא**" שלכן אין צורך להביא ראי' בעדים לצורך החלוקה ואילו בסוף מבאר שטעם השבועה הוא משום **שהוא מוציא מחבירו** ו"לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי" וסותר דברי עצמו משורה אחת לשלאחרי'? אולם להמבואר אתי שפיר, שדין הממע"ה הוא נגד מוחזק ואנן סהדי וכאן אין מוציא משום שכ"א מוחזק רק בחצי, אבל עדיין נשאר דין "כל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא" שהמוציא מחזקה זו אינו צריך להביא ראי' בעדים שאינו מוציא ממש אלא מספיק שבועה "להוציא ממון מחזקתו" שבזה כבר אינו "בכדי".

60) ו, א סד"ה מדקאמרינן.

61) ח"ב סי' ט אות ט.

ע"ז מתרץ ד"הרי אמרו כיון דתפיס **אנן סהדי** דמאי דתפיס דידי' הוא וכל אחד ואחד **מוחזק במחצה יותר מחבירו**", היינו דלבד זאת מה שיש לכל אחד חזקה שכל הטלית שלו שע"פ חזקה זו לא נוכל לפסוק דין כמובן, דא"א לתת כל הטלית לכל אחד, הנה לבד החזקה יש גם "אנן סהדי" שהוא מה שהדיינים הם עדים שכל אחד יש לו מחצה מהטלית מאחר שהגיעו שניהם אוחזין בפני ב"ד, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה, ומצד האנן סהדי הנה כל אחד מוחזק במחצה יותר מחבירו שאינו מוחזק במחצה זו רק במחצה שלו.

יא
ביאור סוגיית טלית מוזהבת

לאור המבואר יורווח לן בעוד סוגיא קשה, דאיתא בגמרא (ז, א) "אמר רבא אם היתה טלית מוזהבת חולקין, פשיטא, לא צריכא דקאי דהבא בי מצעי, הא נמי פשיטא, לא צריכא דמיקרב לגבי דחד, מהו דתימא דא"ל פלוג הכי קמ"ל דא"ל מאי חזית דפלגת הכי פלוג הכי".

וכבר נדחקו בזה "מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר", למה הי' כזה ס"ד שיכול הקרוב להזהב לומר שמחלקים ברוחב והוא מקבל את כל הזהב, ולאידך מה נשתנה במסקנא שמחלקים לאורך באופן שהזהב מתחלק בשווה? בסגנון הקובץ שיעורים[62], "הניחא אם כל אחד מוחזק בכולה (אז מובן למה חולקין הזהב בשוה – הכותב), אבל אם אינו מוחזק רק בחצי' והיינו בחצי הסמוכה לו, א"כ היכי מצי טעין מאי חזית"?

ולדבריו הי' אפשר להסביר דבהס"ד חשב דכל אחד מוחזק רק בחצי' ולכן הי' מקום לחלק לרוחב שכל אחד מוחזק בחצי הסמוך לו, ולמסקנא ס"ל דכל אחד מוחזק בכולה ולכן מחלקים את הזהב בשוה.

אלא שצריך לבאר בזה כמה עניינים, דלכאורה אינו מובן, דגם אם נאמר דכל אחד מוחזק בחצי, הא מנא לן שכל אחד מוזחק בחצי **הסמוך לו**, דהרי על כרחך אין המוחזקות כאן על החפץ הגשמי עצמו כ"א על השווי של הטלית, ע"ד "שנים אדוקים בשטר" שהשטר עצמו חספא בעלמא הוא, והשורף שטרותיו של חבירו הוה רק גרמי, דהשטר עצמו אינו שווה כלום כ"א הראי' שבשטר שמחייב את הלווה להחזיר את הכסף, כנ"ל, ועד"ז בטלית שהחלוקה הוא בשווי הטלית ולא בגשמיות החפץ, א"כ צ"ב הס"ד דמכיון שכל אחד מוחזק בחצי ה"ה מוחזק בחצי הסמוך לו ויש אפשרות שאחד יקבל את כל הזהב?

---

62) שם אות יט.

גם צ"ב המסקנא דכל אחד מוחזק בכולה, דהרי מפורש בדברי התוס' "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי **החצי**" ולא כולה, ועד"ז פירש"י ד"אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא" ד"היינו פלגא", וא"כ צריך ביאור איך אפשר לומר דכל אחד תפיס בכולה?

ולהמבואר בגדר שני הכחות בתפיסת אדם בחפץ מובן שפיר, דלמ"ד "מחצה לזה ומחצה לזה" כאשר "מצא מציאה בתוך הכותל" פסקינן "מחציו והילך לזה ומחציו והילך לזה", ודוגמתו בטלית "דא"ל פלוג הכי" דהיינו בחצי הסמוכה לו[63], וכמבואר לעיל דמוחזק בחצי הוא מה שתפוס ממש בידו וכל אחד תפוס בידו בחצי הסמוכה לו.

משא"כ למ"ד "כולו לזה וכולו לזה" הגם שלפועל הפסק הוא ג"כ יחלוקו מ"מ ב"מצא מציאה בתוך הכותל" לא אמרינן ד"מחציו והילך לזה ומחציו והילך לזה" דהרי כל אחד תפוס בכל הכותל כמו השני, ולכן שם שהמציאה כבר הוצאה מהכותל ואחד לבדו מוחזק בו אמרינן שהמוציא שהוא המוחזק[64] זכה, וכאן שעדיין כל אחד יש לו חזקה בכל הזהב שבטלית לכן אמרינן יחלוקו.

וממילא מובן בנוגע לטלית מוזהבת, דבתחלה ס"ד דכל אחד תופס רק בחצי', והיינו דפסקינן ע"פ אנן סהדי ואין כאן מוחזקות כלל, על כן ס"ל דכל אחד מגיע לו חצי הסמוך לו, דהרי כך נראה הדבר כש"שנים אוחזין בטלית" דכל אחד מה שאוחז הוא שלו ועד חצי מהסמוך לו שייך אליו.

אלא דלמסקנא חידש רבא דין חזקה בכולו[65], ולא שפסקינן לפ"ז דאין לנו דרך לפסוק במקרה כזה, אלא דיש חזקה לכל אחד בכולה, ולכן הגם דמדין אנן סהדי **נראה** דכל אחד מוחזק בחצי הסמוך לו מ"מ "לא קים להו לרבנן להוציא ממון מחזקתו בכדי", וכל אחד זוכה בחצי שווי הטלית בשוה.

---

63) בזה יבוארו דברי רש"י שכתב "פלוג הכי — לרוחבה, ויהא הזהב לאחד מהם. קא משמע לן דאמר ליה כו' פלוג — לאורכה", דלפי פשוטו תמוה ואינו מובן מה רוצה בכתבו לרוחבה ולאורכה? ולהנ"ל יובן דרש"י לשיטתו.

64) פ"מ שם.

65) ולפ"ז אתי שפיר דרבא שהוא בתראי פסק כשמואל בדיני (ראה בכורות מט, ב), שבלשון "רב ושמואל . . חד אמר . . וחד אמר" ה"חד אמר" הראשון הוא רב וה"חד אמר" השני הוא שמואל (ראה לקו"ש חט"ז ע' 2 ובהערות).

בענין קלוטה כמי שהונחה

הת׳ מנחם מענדל שי׳ ויינר

א
מחלוקת הראשונים בקלוטה במקום פטור

איתא במשנה (ריש מס׳ שבת): ״פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה״ב או שנטל מתוכה והוציא – העני חייב ובעה״ב פטור״, ובגמ׳ (ד, א) ״אמאי חייב, והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא, אמר רבה הא מני רבי עקיבא, דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה. דתנן: הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע – רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים. רבי עקיבא סבר: אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי: לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא״.

וברש״י ד״ה ״קלוטה״: ״הואיל ונקלט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא, ואף על גב דלא נח״.

והנה בתוס׳ (ד״ה ״דאמרינן״) כתבו וז״ל: ״כיון דכמי שהונחה דמיא הוי [זורק למעלה מעשר׳] כזורק מרה״י למקום פטור וממקום פטור לרה״י״, היינו דלשיטת התוס׳ אמרינן קלוטה כמי שהונחה גם במקום פטור.

ובתוס׳ ישנים על התוס׳ כתבו: ״ואינה הוכחה, דלא אמר קלוטה כמי שהונחה דמיא אלא להחמיר, דאי להקל נמי אמרו א״כ זורק ד״א ברה״ר היכי משכחת לה״. והיינו שהת״י מוכיחים מכך שהזורק ד״א ברה״ר חייב שלא אמרינן ״קלוטה כמי שהונחה״ להקל (דא״כ הרי החפץ נח עוד לפני שבא לסוף הד״א ולא עשה עקירה מתחילת ד׳ לסוף ד׳). וצ״ב מה יענו התוס׳ על הוכחת התוס׳ ישנים[1].

ב
מחלוקת הראשונים בקלוטה באותה רשות

והנה כ׳ המאירי בסוגיין, שהסברא שקלוטה כמי שהונחה דמיא לר״ע נאמרה רק בשתי רשויות אבל ברשות אחת לא אמרינן קלוטה, וזהו הטעם שהזורק ד״א ברה״ר חייב, ואף שלכאורה החפץ נקלט ונחשב כמונח בתוך ד׳, דלא שייך הסברא של קלוטה כמונחת ברשות אחת.

---

1) וראה ברעק״א בסוגיין על תוס׳ ד״ה אבל למטה.

וי"ל שזוהי גם שיטת התוס', ולכן לא חשו לקושיית התוס' ישנים מזורק ד"א ברה"ר, מפני שהם סוברים שברשות אחת לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה ולכן חייב.

ונמצא דבטעם הדבר שהזורק ד"א ברשות הרבים חייב למ"ד קלוטה כמי שהונחה – ב' אופנים:

א) לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה להקל (תוספות ישנים). ב) לא אמרינן קלוטה ברשות אחת (מאירי).

ונמצא שלשי' התוס' ישנים, מצד הסברא אמרינן קלוטה אפי' בתוך אותה הרשות (רק שלא אומרים קלוטה להקל), ולשיטת התוס' והמאירי אמרינן קלוטה רק ברשות אחרת, וצ"ב מהם סברות המחלוקת.

ג
ב' אופנים בביאור הסברא דקלוטה

ואוי"ל שנחלקו בעצם הסברא דאמרינן קלוטה כמונחת, ובהקדים חקירת ה'אבני נזר'[2] האם קלוטה כמונחת היינו שדי בכך שהחפץ באוויר, ולא צריכים הנחה בארץ כלל, וכדברי התוס' הנ"ל (בדף ד) שגם במקום פטור (אויר רה"ר למעלה מי') אמרינן קלוטה (אף שאין לו קרקע), או שקלוטה כמונחת בארץ, וכ"ה לשון רש"י בגיטין (עט, א ד"ה קלוטה).

ואוי"ל בדא"פ שרש"י ותוס' (ע"פ ביאור האבנ"ז) נחלקו בטעם שלר"ע אמרינן קלוטה כמונחת, דלתוס' הטעם הוא דכיון שהחפץ נמצא בחלל הרשות הוא נחשב כמונח בה, דגדר הנחה לר"ע הוא המצאות החפץ בכלל הרשות, וע"כ גם במקום פטור אמרינן קלוטה. ולרש"י הטעם דאמרינן קלוטה כמי שהונחה הוא דכיון שמצד טבעו העצמי של החפץ (לולי כח הזורק המתלבש בו) סופו לנוח בארץ באותו מקום בקרקע שתחתיו – ע"כ חשיב כמונח שם. אבל בלמעלה מי' ברה"ר שהוא מקום פטור שאין לו קרקע לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, כיון שגם מצד טבעו העצמי של החפץ אין סופו לנוח במקום פטור זה[3].

ואוי"ל בדא"פ שזהו יסוד מחלוקת הראשונים הנ"ל, האם לר"ע אמרינן קלוטה כמי שהונחה אפי' בתוך אותה רשות, דלהת"י, הסברא שקלוטה כמי שהונחה היא מצד טבעו העצמי של החפץ לנוח בקרקע (כרש"י) וע"כ גם באותה רשות עצמה – בכל נקודה באויר שנקלט בו הרי הוא כמונח בארץ שתחתיו, וע"כ סוברים הת"י

---

2) או"ח ריש סימן רמ.

3) וראה סברא זו בנוגע לדיני קניינים בגיטין (עט, א) ברש"י ד"ה "והלא לא מנטר", ובב"ק (ע, ב) רש"י ד"ה "קלוטה", וראה בבאר היטב סי' זה סק"ח, ובהלכות קטנות ח"ב סי' מ"ב עיי"ש.

שמצד הסברא אמרינן קלוטה כמי שהונחה אפי' באותה הרשות (רק שלא אמרינן קלוטה להקל).

משא"כ לדעת המאירי, הסברא דקלוטה כמי שהונחה היא דמצד זה שהחפץ נמצא בחלל הרשות הוא כמונח בכללות הרשות, אבל באותה רשות עצמה לא אומרים שבכ"מ שנמצא באויר נחשב כמונח בארץ שם (כתוס') וע"ז אמרינן קלוטה רק כשהחפץ עובר לרשות אחרת.

ד
מחלוקת הראשונים בגדר עקירה

וי"ל שרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתייהו בנוגע לעקירת גופו (ג, א), ובהקדים מחלוקת הראשונים בפשט ידו מלאה לרשות אחרת, דלרשב"א (ד"ה ה"ג ר"ח) ה"ז עקירה ולהרא"ש (סי' ב) אי"ז עקירה. וביאר ה'ראש יוסף' (בד"ה בעי מיני') שתוס' ס"ל כהרשב"א ורש"י סבר כהרא"ש.

ובביאור מחלוקתם נ"ל, דלתוס' גדר עקירה הו"ע הלכתי[4], דההגדרה ההלכתית של המצאות חפץ ברשות מסויימת הוא שהחפץ נמצא בחלל הרשות ונשען עלי' (כדמוכח מזה שידו הפשוטה לרשות אחרת היא כמקום פטור, כיון שאין רשות שהיד גם נשענת עליה וגם נמצאת בחללה[5]), והפעולה שגורמת לחפץ להפסיק להחשב כמונח ברשות מבחי' ההלכה זה עקירה.

וא"כ סוברים התוס' כהרשב"א, דכשפשט ידו מלאה לרשות אחרת ה"ז עקירה, כיון שהחפץ מפסיק להחשב (מבחי' הלכתית) כמונח ברשות זו – דהיד יצאה מחלל הרשות.

משא"כ לרש"י עקירה היא פעולה מציאותית של שינוי החפץ מבסיסו, ובמקרה שפשט ידו לרשות אחרת אי"ז פעולת עקירה, כיון שהחפץ נשאר מונח באותו בסיס (היד).

ולכאורה נראה להביא ראיה לזה, מדברי רש"י ד"ה "ידו" (ג, א), שכתב "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". ומשמע מדבריו לכאורה, שהיסוד לעקירה והנחה הוא מסברא שכך הוא דרך הוצאה, ופשוט שדרך הוצאה היא ע"י עקירה והנחה במציאות.

ולתוס' יש להביא ראיה לכך שהיסוד לעקירה והנחה הוא הלכתי, דבנוגע לכך שצריך עקירה ממקום ד', הביאו תוס' ד"ה "והא" (ד, א) ראי' מפס', ולכן לדבריהם

---

4) ראה תוצאות חיים סי' ט אות י.

5) כן משמע לכאורה מדברי כ"ק אדה"ז בשו"ע סי' שמז ס"ז עיי"ש.

צ"ל שכיון שגדר האיסור הוא להוציא מרשות לרשות – כאשר הפסיק להחשב כמונח ברשות א' ה"ז עקירה וכשנחשב שמונח ברשות השני' ה"ז הנחה.

ה
רש"י ותוס' בקלוטה לשיטתייהו בעקירה

ועפ"ז נ"ל, שעד"ז הוא בביאור רש"י ותוס' בשיטת ר"ע שקלוטה כמונחת, דלתוס' ר"ע סובר שהנחה הו"ע הלכתי, שהחפץ נמצא ברשות. רק שלשיטתו (בשונה מהגמ' דעקירת גופו דקאי לדעת חכמים) הגדר ההלכתי של הנחה הוא שהחפץ יימצא בחלל רשות מסוימת, ואי"צ שישען עליה[6], וע"כ חפץ שנקלט בחלל הרשות חשיב כמונח.

אבל לשיטת רש"י, כיון שס"ל בדעת חכמים (בעקירת גופו) שצ"ל עקירה והנחה מציאותיים, ע"כ גם בדעת ר"ע סבר שצריכים הנחה מציאותית עכ"פ ב'כח'[7], שמצד טבעו העצמי של החפץ ליפול מטה (לולא כח הזורק) היה נופל ונח במציאות בארץ, אבל ברשות שלא שייך בה הנחה מציאותית כיון שאין בה קרקע (כלמעלה מי' ברה"ר), לא אמרינן קלוטה.

ו
רש"י ותוס' לשיטתייהו בפטורי המשנה

ויש לומר (בדוחק קצת עכ"פ), שע"פ יסוד זה (דלרש"י עקירה והנחה הוא ענין מציאותי ולתוס' הוא גדר הלכתי) ניתן לבאר מחלוקת אחרת דרש"י ותוס' (ג, א) בנוגע לדברי הגמ' על מ"ש במשנה "יציאות השבת שתיים שהם ארבע", דהם שתיים מדאורייתא ועוד שתיים מדרבנן[8].

ומבררת הגמ' אלו פטורים (איסורים שמדרבנן בלבד) מונה המשנה ונכללים בשתיים הנוספים, ומסכמת "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת", ובפירש"י שם (ד"ה "פטורי") מבואר, דהמשנה מונה את העקירות שהם תחילת המלאכה ויש חשש שמא על ידן יבוא לעשיית הנחה.

---

6) אבל גם לשיטתו אפ"ל שהיד הפשוטה לרשות אחרת נחשבת כמקום פטור, דאף שנמצאת בחלל רשות מסוימת אינה כמונחת בה כיון שנשענת על רשות אחרת.

7) ויומתק ע"פ שי' רש"י (ב"מ לז, ב ד"ה אמר ר"ע, ועיי"ש בתוס' ד"ה "מודה" שחולק ע"ז), שר"ע מתלמידי ב"ש וב"ש אזלי בתר בכח (ראה 'בית האוצר' להר"י ענגיל מערכת א' כלל כז ועוד – הובא ונתבאר בלקו"ש ח"ו ע' 69 ואילך ובכ"מ).

8) רש"י במשנה ד"ה "ושתיים".

ובתוס' שם (ד"ה "פטורי") כתבו וז"ל: "מה שפירש"י דעקירות קחשיב אינו נראה לר"י, חדא דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל . . ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה".

וי"ל שרש"י מונה העקירות המציאותיות, כיון דלשיטתי' זהו גדר העקירה, ולתוס' העקירות המציאותיות הם טלטול בעלמא, כיון שבמקרה שעקר מהקרקע באותה הרשות בה נמצא לא הייתה כאן עקירה הלכתית, דהחפץ נמצא עדיין בחלל אותה רשות ונשען עליה (ורק במקרה שפשט ידו לרשות אחרת ועקר משם – אזי מתחיל החפץ להשען על הרשות שבה עומד וה"ז עקירה), וא"כ לעקירה המציאותית אין משמעות אלא לעקירה ההלכתית, ורק בפשיטת היד לרשות אחרת תמיד תהיה עקירה הלכתית (כיון שהחפץ עבר לרשות אחרת), וע"כ ס"ל להתוס' שמונים את פשיטות היד לרשות אחרת.

בענין חיוב מעביר ד"א ברה"ר

הת' שניאור זלמן שי' טל

א
האם אמרינן קלוטה ומהלך כעומד לאחר ד"א

איתא במשנה (שבת צו, א): "הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים".

ואמרינן לעיל בגמ' (ד, א) "ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא (החפץ הואיל ונקלט באוירה של רה"ר כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח. רש"י), ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ובהמשך הגמ' (ה, ב): "ת"ר, המוציא מחנות [רה"י] לפלטיא [רה"ר] דרך סטיו [כרמלית] חייב (הואיל ולא עמד בסטיו לפוש אין כאן הנחה אלא בפלטיא. רש"י), ובן עזאי פוטר . . קסבר מהלך כעומד דמי (ונמצא נעקר מרה"י ומונח בסטיו ונעקר מסטיו ומונח ברה"ר. רש"י)".

ובתוס' ד"ה "בשלמא" כתבו וז"ל: "ובירושלמי פריך על דעתיה דבן עזאי, אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם, דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר . . והש"ס דידן לא חשיב לה פירכא, כדאמר בהזורק דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה, ולהכי לא מקשה עלה. וכן קלוטה לר"ע, אע"ג דכמי שהונחה דמיא, בזורק ד' אמות ברשות הרבים חייב ולא אמרינן כמי שהונחה תוך ד' אמות ברשות הרבים.

"וריב"א מספקא ליה, כיון דבד' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי אף על גב דבעלמא כעומד דמי לבן עזאי אם חייב לבן עזאי . . אם לא עמד חוץ לארבע אמות כגון שנטלה אחר מידו, אם אמרינן מהלך כעומד דמי חוץ לד' אמות אם לאו, וכן קלוטה לרבי עקיבא אם אמר כמי שהונחה דמיא חוץ לארבע אמות אפילו קלטה אחר או כלב או שנשרפה, כיון דתוך ארבע אמות לא אמרינן", עכ"ל התוס'.

והיינו שהטעם דמעביר או זורק ד"א ברה"ר חייב גם לבן עזאי (דאמר מהלך כעומד) ור"ע (דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא), הוא כיון דדינים אלו הם הלכה למשה מסיני שחייב, אף שמסברא מהלך כעומד או קלוטה כמי שהונחה בתוך ד"א. ונסתפק ריב"א האם **לאחר** ד' אמות יתחייב מצד הסברא דמהלך כעומד לבן עזאי ומשום קלוטה לר"ע, או שלא יתחייב.

ב
ביאור הגרעק״א בצדדי הספק הנ״ל

ובביאור צדדי הספק כתב הגרעק״א[1] (בסוגיין ד״ה ״המוציא״), דנסתפק ריב״א האם כשהתורה אמרה דהמעביר ד״א ברה״ר חייב, זוהי גזירה בלא טעם, היינו דאף שמסברא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא לר״ע ומהלך כעומד לב״ע, אעפ״כ חייבה התורה במקרה זה – ולפי זה פשוט שלאחר ד׳ אמות יתחייב מטעם ״קלוטה כמי הונחה״ ו״מהלך כעומד״, כיון שחוץ להד״א שוב אין גזירת הכתוב להתעלם מסברות אלו ולפוטרו.

אמנם ישנו צד לומר, שבזה שאמרה תורה שבתוך ד׳ לא אמרינן קלוטה ומהלך כעומד, מחדשת בזה התורה דקלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד היינו שהחפץ נח בכללות הרשות ולא באותה נקודה בה החפץ נמצא, ורק כשיוצא לרשות אחרת אמרינן קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד (כדברי הראשונים[2]), וא״כ אין מקום לומר שבתוך ד׳ נאמר כללים אלו, כיון שהחפץ רק נמצא בכללות הרשות ולא חשיב כמונח בתוך ד׳ אמות.

ולפי סברא זו ודאי שגם חוץ לד׳ אמות לא נחייב משום ״קלוטה כמי שהונחה״ ו״מהלך כעומד״, כיון שהחפץ לא נח באותה נקודה שאחר ד״א אלא נמצא בכללות הרשות בלבד (ורק כאשר יניח את החפץ ממש בארץ חוץ לד״א – אזי יהא נחשב כמונח במקום מסויים זה ברשות הרבים ויתחייב).

ג
ביאור הספק באופן אחר

ואולי יש לומר בדא״פ, לבאר את הספק באו״א, ובהקדים דברי בעל המאור (מסכתין צו, ב ד״ה ״אלא כל ד׳ אמות״) בנוגע להלכה למשה מסיני שהמעביר ד״א ברה״ר חייב, וז״ל: ״וכולהו תולדות דמוציא מרה״י לרה״ר נינהו, לפי שארבע אמות של אדם בכ״מ קונות לו וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוצה להן בזורק או במעביר כמוציא מרה״י לרה״ר דמי״.

וע״פ דבריו אוי״ל דבזה נסתפק ריב״א בתוס׳ דידן. דפשיטא לי׳ לריב״א כדברי הראשונים שסוברים שקלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד היינו בכללות הרשות בלבד, ורק כאשר יוצא לרשות אחרת שייכות שתי סברות אלו, רק שמספקא לי׳ האם נאמר כדברי הבעה״מ שטעם איסור העברת ד״א ברה״ר הוא מצד זה שד״א של

---

1) הובא ונתב׳ בארוכה בס׳ אמרי צבי עמ״ס שבת סי׳ ט׳.

2) מאירי, ד״ה ״הזורק״ (ד, א) ובד״ה ״וצריך שתדע״ (ה, ב). וכ״כ הרמב״ן ד״ה ״הא דסבר״ (ה, א). וראה ברשב״א ד״ה ״אבל למטה״ (ד, ב). שיטה להר״ן ד״ה ״מהלך כעומד״ (ה, ב). ועוד.

אדם קונות לו וכרשותו דמיין, וא"כ כאשר מוציא החפץ מד' אמותיו ה"ה כמוציא מרשות זו לרשות אחרת ואזי אמרינן קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד.

או נימא דהתורה גזרה שהמעביר ד"א חייב בלא נתינת טעם לזה, ואין זה כיון שד"א של אדם כרשותו דמיין, וא"כ גם כשהחפץ יצא מד"א והוא עדיין לא יצא מרשות לרשות ולא אמרינן בי' קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד[3].

ד

נ"מ בין ב' הביאורים - האם מתחייב על כל ד"א

ולכאורה נראה לומר נפק"מ בין שני האופנים הנ"ל בטעם לומר שיהיה חייב אחרי ד"א משום קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד:

דלאופן הא' (ביאור הרעק"א), הסברא לומר שחייבים מחוץ לד"א הוא כי רק בתוך ד' אמות ישנה הלמ"מ בלא טעם שלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד, אך חוץ לד"א ודאי שאומרים סברות אלו, ועפ"ז לכאורה בכל ד' וד' שיעביר החפץ ברה"ר עובר איסור נוסף (ואם לאחר שזרק – או התחיל ללכת – נודע לו ושוב שכח וחזר ונודע, יהא חייב חטאת על כל ד' אמות שהחפץ עבר[4]).

משא"כ לפי הביאור השני הנ"ל, שהטעם לומר שחייב חוץ לד' אמות הוא משום דד' אמות של אדם קונות לו וחשיבי כרה"י (וה"ז כמוציא לרשות אחרת שרק אז אמרינן קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד), אזי רק במקרה שהעביר החפץ בגופו (כשהולך) יעבור איסור חדש בכל ד' וד', כיון דכשיצא מהד"א הראשונות אזי קונות לו גם הד"א שבהן נמצא כעת, והרי הם כרה"י דמיין.

משא"כ בזורק – אזי אפילו לר"ע דסבר קלוטה כמי שהונחה, לכאורה יעבור על איסור רק כשהחפץ יצא מד' אמותיו – שהן הדומות לרה"י לגביו – אך כאשר החפץ ממשיך להתקדם לאחר הד"א הראשונות, לכאורה לא יעבור על איסור כיון שכעת החפץ לא עובר מרשות לרשות, דהחפץ פרח ברה"ר ולא אמרינן קלוטה ברשות אחת.

ה

הקושי בביאור באופן הב'

אמנם לכאורה קשה לבאר את ספיקו של ריב"א באופן הב' הנ"ל (האם לומר כדברי בעל המאור), דהנה ספיקו הראשון דריב"א הוא, כל' התוס' "וריב"א מספקא

---

3) וראה בשפת אמת ובלשון הזהב בסוגיין וברעק"א שם ביאורים נוספים בזה.

4) ראה בדברי הרעק"א שם, וכתב שזהו דוקא באומר בכל מקום שתרצה [החפץ] תנוח.

לי' כיון דבד"א ברה"ר לא אמר מהלך כעומד דמי אע"ג דבעלמא כעומד דמי לב"ע, אם חייב לב"ע אפי' עמד לפוש תוך ד"א אם לאו".

היינו, דריב"א נסתפק האם נאמר שכיון שבתוך ד"א לא אמרינן מהלך כעומד ומתחייב במעביר ד"א, אולי כ"ה בעומד לפוש (שהרי מהלך **כעומד** ואעפ"כ חייב במעביר ד') בתוך ד"א שיתחייב בסוף ד'.

ובביאור צדדי הספק, כתב האמרי צבי[5] שניתן לבאר (ע"ד דברי הרעק"א בביאור הספק השני) שתוס' נסתפק האם הסברא שמהלך כעומד לב"ע נאמרה רק מרשות לרשות (כדברי הראשונים הנ"ל), היינו שמהלך כעומד אי"ז הנחה באותה נקודה ברשות אלא שגופו הולך בכללות הרשות, ולפי צד זה ישנו חילוק בין עומד לפוש למהלך, דעומד לפוש ה"ז כהנחת חפץ (כדברי רבי (ג, א) שעקירת גופו כעקירת חפץ והנחת גופו כהנחת חפץ[6]), ובפשטות ההנחה היא באותה נקודה ברשות שבה הגוף עמד לפוש, בשונה ממהלך שהוא כעומד בכללות הרשות, דאל"כ מדוע חייב המעביר ד"א והרי הוא מהלך (כעומד) בתוך ד"א, אבל חידוש זה נאמר רק במהלך ולא בעומד לפוש שה"ז הנחה ממש בתוך ד"א וא"כ כשיגיע לסוף הד"א לא יתחייב.

או שנאמר שמהלך כעומד לב"ע היינו כעומד באותה נקודה ברשות שגופו הולך שם, וזה שחייבה התורה במעביר ד"א אף שגופו מהלך (וכעומד) בתוך ד"א הוא גזירה בלי טעם, להתעלם מהסברא שמהלך כעומד. וכיון שאין חילוק בין מהלך שהוא כעומד לעומד ממש (לפוש), דשניהם ה"ז כהנחה באותה נקודה ברשות, א"כ הגזירה נאמרה גם על עומד לפוש, שאף שעמד בתוך ד"א אי"ז הנחה ויתחייב בסוף ד"א. עכת"ד.

והנה, לכאורה אם אפשר לבאר את שני הספיקות של ריב"א באופן א', היינו ששניהם תלויים באותו ספק בסבכרא, ה"ז מתיישב יותר. ולפי הנ"ל שאפשר לבאר את ב' הספיקות של ריב"א, שנסתפק האם התורה גזרה בלי טעם שנתעלם מהסברות לפטור את המעביר ד"א, או שחידשה שסברות אלו שייכות רק מרשות לרשות – לכאורה קשה לבאר את הספק הראשון באופן זה, ובספק השני לבאר שפשיטא לי' לתוס' כהצד שהסברות של קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד הם מרשות לרשות ולחדש שנסתפק בענין אחר [ולבאר בספק הראשון שפשיטא לי' כדעת הראשונים שסברות אלו שייכות רק מרשות לרשות, ה"ז קשה לכאורה, דלפי"ז פשיטא שיש חילוק שזהו בכללות הרשות לעומד לפוש שזהו במקום מסוים ברשות].

---

5) שם, סוף הסימן.

6) ראה שם בתוס' ד"ה "כעקירת".

ו
קושיית המהרש"א ודיוק בדברי הראשונים

ואוי"ל בדא"פ, שיש מקום לבאר את צדדי הספק הב' באופן אחר מצדדי הספק הא', ובהקדים קושיית המהרש"א וז"ל: ק"ק אמאי לא מספקא ליה לריב"א (בספק הא') נמי לר"ע בזורק ונח בתוך ד"א, דכיון דבזורק ארבע אמות ברה"ר לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אע"ג דבעלמא כמי שהונחה לר"ע אם חייב לר"ע אפי' זרק ונח בתוך ד"א אם לאו, דדומיא דהכי מספקא לי' לבן עזאי במהלך כעומד אם עמד לפוש תוך ד"א ויש ליישב ודו"ק[7]. ע"כ.

ובהקדים עוד, דהנה כשנדייק בדברי הראשונים נראה שיש חילוק בדבריהם, דהנה המאירי והשיטה להר"ן כתבו זאת רק בנוגע לקלוטה כמי שהונחה לר"ע, אבל לא ביארו בנוגע למהלך כעומד לב"ע שרק מרשות לרשות נאמרה סברא זו.

ובטעם הדבר נראה לכאורה לומר בדא"פ, שבסברא קל יותר להבין שקלוטה כמי שהונחה אמרינן רק מרשות לרשות, דכיון שבמציאות אין החפץ נח ונשען על הארץ בנקודה מסוימת, אמרינן שהחפץ מונח בכללות הרשות. אבל לחדש שגם לב"ע שמהלך כעומד היינו בכללות הרשות, הרי זה חידוש גדול יותר דהרי במציאות החפץ נשען על נקודה מסוימת ברשות שגופו הולך עליה, ומה טעם לומר שהחפץ נח בכללות הרשות?

וע"כ אולי י"ל שמטעם זה הרשב"א והרמב"ן לא קיבלו חידוש זה בנוגע למהלך כעומד[8].

[ואולי יש להוכיח זאת מדברי הרשב"א ד"ה "וטעמי'" (ו, א) בנוגע לעומד לפוש בתוך ד"א, וז"ל: "וא"ת א"כ מעביר ד"א ברה"ר היכי משכחת לה דחייב לב"ע, י"ל דד"א ברה"ר הלכתא גמירי להו. וא"ת א"כ אפי' עמד לפוש תוך ארבע יהא חייב, י"ל דהא נמי הלכתא גמירי לה מהלך כעומד חייב עומד פטור". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, מדוע מחדש שיש הלכתא שמהלך חייב ועומד לפוש פטור, והרי לכאורה יש מקום לחלק בסברא שמהלך ה"ז כמניח בכללות הרשות ועומד לפוש ה"ז כמניח במקום מסוים ברשות? וע"פ הנ"ל אוי"ל שרק בקלוטה לר"ע ס"ל להרשב"א שהחפץ כמונח בכללות הרשות, משא"כ במהלך שהחפץ כמונח

---

7) וראה קקיון דיונה, הוראת שעה, ושפת אמת מה שתירצו בזה.

8) ובביאור דברי המאירי ושיטה להר"ן שהחפץ נח בכללות הרשות גם במהלך, אוי"ל, דכיון שאין גופו נח באותה נקודה בצורה קבועה (כעומד לפוש) וה"ה מהלך כעומד, אי"ז כ"כ הנחה וע"כ ה"ז רק הנחה בכללות הרשות.

בנקודה שגופו הולך עליה, וא"כ כיון שאין חילוק בסברא בין מהלך לעומד מחדש הרשב"א שה"ז הלכתא שמהלך חייב ועומד פטור[9]].

ז
לריב"א רק קלוטה כמונחת בכללות הרשות

ועפ"ז אוי"ל, שריב"א פשיטא ליה שקלוטה כמי שהונחה לר"ע ה"ז רק מרשות לרשות (כדברי הרשב"א והרמב"ן), אבל מספקא ליה במהלך כעומד אם לומר כדברי המאירי ושיטה להר"ן שגם כאן חידשה התורה שע"ז כהנחת החפץ בכללות הרשות ומהלך כעומד היינו מרשות לרשות, או שה"ז כעומד לפוש ממש שה"ז הנחה בנקודה מסוימת ברשות.

ולפי"ז מתיישבת קושיית המהרש"א מדוע לא נסתפק ריב"א לר"ע האם יתחייב כאשר החפץ נח בתוך ד"א (כמו שנסתפק בעומד לפוש בתוך ד"א לב"ע), דבקלוטה לר"ע פשיטא לי' לריב"א שה"ז הנחה בכללות הרשות דבמציאות החפץ לא נח, וא"כ פשוט שיש לחלק בין כשהחפץ נקלט בתוך ד"א שה"ה כמונח בכללות הרשות, למצב שהחפץ נח במציאות בנקודה מסוימת ברשות בתוך ד"א וודאי שיהיה פטור כשהחפץ יגיע לסוף ד"א.

אמנם במהלך לדעת ב"ע שה"ה כעומד יש מקום להסתפק האם חידשה התורה שהחפץ נח בכללות הרשות, כיון שה"ז סברא מחודשת יותר כנ"ל (דגופו נח במציאות במקום מסוים). וממילא יש מקום להסתפק אם יש חילוק בין מהלך לעומד לפוש תוך ד"א כנ"ל, וא"כ לפי"ז יש מקום לומר שספקו השני של ריב"א בנודע לקלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד לאחר ד"א הוא לא מטעם הספק הראשון (האם התורה גזרה בלי טעם או חידשה סברא) כיון שספק זה שייך רק בנוגע למהלך, אלא הספק השני (עכ"פ בנוגע לקלוטה) הוא האם חיוב ד"א ברה"ר הוא כדברי בעל המאור, מטעם שדומה למוציא מרה"י לרה"ר כנ"ל.

ובטעם הדבר שפשיטא ליה לריב"א שקלוטה כמונחת בכללות הרשות ואין כלל מקום לספק האם התורה גזרה בלי טעם שהמעביר ד"א ברה"ר חייב, אוי"ל ע"פ דברי הרמב"ם סוף הל' תמורה וז"ל "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם . . ראוי להתבונן בהן וכל שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם". ועפ"ז אוי"ל שע"כ בנוגע לקלוטה שה"ז סברא פשוטה שהדין שקלוטה כמי שהונחה ה"ז רק מרשות לרשות פשיטא ליה לריב"א שמטעם זה לא אמרינן קלוטה בתוך ד"א, אבל במהלך

---

9) אמנם ראה בתוס' הרא"ש ד"ה "מהלך" (ה, ב) שפשיטא לי' שה"ז גזירה בלא טעם שהמעביר ד"א חייב והתורה לא חידשה שה"ה כמניח בכללות הרשות ואעפ"כ פשיטא ליה שיש חילוק בין מהלך לעומד לפוש. ועצ"ע.

לב"ע שה"ז סברא מחודשת יותר, נסתפק אם יש מקום לסברא זו או שהתורה גזרה בלי טעם שלא אמרינן מהלך כעומד תוך ד"א.

ח
הקושי בדברי בעה"מ

אמנם לפי"ז לכאורה עדיין צ"ב, דאם ס"ל לריב"א כדברי הרמב"ם ש"כל שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", מדוע נסתפק האם לבאר שחיוב ד"א הוא משום שד"א שלו כרה"י דמיין וה"ה כמוציא מרה"י לרה"ר כדברי בעל המאור או שחיוב ד"א הוא הלכתא בלא טעם, והרי לכאורה מוטב ליתן טעם כדברי בעל המאור?

ואוי"ל, שבסברא זו של בעל המאור יישנם קושיות ומצד זה נסתפק ריב"א האם לקבל סברא זו.

דהנה אם חיוב ד"א הוא מצד זה שד"א של אדם קונות לו וכרה"י דמיין וה"ה כמוציא מרה"י לרה"ר, לכאורה צ"ב, דהרי בהליכתו גם ד"א שקונות לו מתקדמות יחד איתו וא"כ אף פעם לא הוציא מרה"י לרה"ר. ואף שלכאורה עכצ"ל שאזלינן אחרי הד"א שלו בשעת העקירה, ה"ז דוחק קצת.

ועוד צע"ק, אפי' אם נאמר כדברי בעל המאור אם יש מקום לומר שכאשר החפץ יצא מד"א שלו ה"ז ממש כחפץ היוצא מרשות לרשות ואמרינן קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד[10], וא"כ יש מקום לומר שאפי' לפי סברת בעל המאור לא נאמר קלוטה כמי שהונחה ומהלך כעומד לאחר ד"א, וע"כ נסתפק ריב"א האם לומר כדברי בעל המאור, וגם אם נאמר כדבריו[11], האם כאשר החפץ יצא מד"א שלו ה"ז ממש כיוצא מרשות לרשות.

---

10) בפרט לפי לשון הרמב"ן שכתב ש"קלטוהו מחיצות" דכאן ודאי שאי"ז שייך.

11) שלפי"ז יתאים יותר עם דברי הרמב"ם ש"כל שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם".

עקירת גופו אי הוי עקירה

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

א
ג' שיטות בסוגיא דעקירת גופו

איתא בגמ' (שבת ג, א): "בעי מיניה רב מרבי: הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב, או דילמא לא? אמר ליה חייב, ואינו דומה לידו. מאי טעמא? גופו נייח, ידו לא נייח".

וברש"י שם ז"ל: "עקירת גופו – שעקר את רגליו מן הבית לאחר שנטען: ואינו דומה לידו – הפשוטה לפנים וגופו לחוץ, ונתן בעל הבית לתוכה, דפטר ביה תנא דמתניתין אף לעני שהוציאה: ידו לא נייח – הלכך, כי הוציאה לא עקר מידי, ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה: גופו נייח – על גבי קרקע, והויא עקירה. לשון אחר, ידו בתר גופו גרירא לא גרסינן, דיתירא היא".

וכתבו בתוס' (ד"ה "מאי טעמא ידו לא נייח"): "נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה . . ורש"י פי' ידו לא נייח ע"ג קרקע משמע אפי' הוא וידו במקום אחד ונתן לו חבירו לתוך ידו והוציא פטור, ואין נראה דבכל ענין שהטעינו חבירו בין על כתפו בין על ידו והוציא חייב, דהא קתני או שנטל מתוכה והוציא חייב אלמא הנחת חפץ ביד בע"ה שהוא וידו ברשות אחת הויא הנחה מדחייב העני שעקר מיד בע"ה, וכיון דהויא הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה".

והנה בספר "ראש יוסף"[1] כתב לבאר, דבסוגיין ישנן שלש שיטות:

א) כפי שהבינו התוס' ברש"י – שאפי' כאשר הטעינו חבירו על ידו ויצא עם כל גופו לרשות אחרת פטור כיון דידו לא נייחא;

ב) שי' רש"י עצמו ("אליבא דאמת"), דס"ל כרא"ש שבהטעינו חבירו על ידו ויצא לרה"ר חייב, אך אם פשט ידו לבד לרשות האחרת והניח שם החפץ פטור כיון שלא עקר רגליו;

ג) שיטת התוס'[2] שאפי' כאשר פשט רק את ידו לחוץ והניח שם חייב

---

1) לבעל הפרמ"ג. ע' י בהוצאת ירושלים תשס"ד.

2) כ"כ גם הרשב"א בדעת תוס'. ונראה דהבינו זה מל' התוס' "ונתן לו חבירו לתוך ידו והוציא", שכוונתם לומר שהוציא רק את ידו.

[הרשב"א מבאר את דברי רש"י באו"א (ראה הערה 2) ויבואר לקמן נפק"מ בין שני הביאורים].

ובנוגע לקושיית תוס' על רש"י מהמשנה, מדוע כאשר העני נוטל מבעה"ב חייב, והרי היד אינה כמונחת, מתרץ שם שאע"פ שאין היד כמונחת מ"מ כיון שעושה מעשה של עקירת החפץ ממקום חשוב חייב ואי"צ שהיד תיחשב כמונחת. ע"כ תוכן דבריו בקיצור[3].

ולכאורה צלה"ב: א) מהם צדדי הספק אי עקירת גופו כעקירת חפץ. ב) סברות מח' רש"י ותוס' מה הסברא לומר שכאשר פשט רק את ידו לחוץ והניח שם פטור ומה הסברא לומר שחייב.

ב

גדר הימצאות, עקירה ומקום עקירה

ויובן זה בהקדים ג' הקדמות:

הקדמה א: כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע (סי' שמז ס"ז), וז"ל: "העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור לדברי הכל . . שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות מוחלקות, וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד, לפיכך הוא מקום פטור"[4].

ומשמע לכאורה שכדי להגדיר את היד הנמצאת ברשות מסויימת זקוקים לשני תנאים – (א) שהחפץ יימצא בחלל הרשות, ו(ב) שהחפץ יישען על הרשות.

הקדמה ב: מצינו חקירה באחרונים[5] בגדר עקירה, האם עקירה היא מושג הלכתי – שכאשר האדם עושה מעשה הגורם לחפץ להפסיק להיחשב כמונח ברשות מסוימת (מבחי' ההלכה) ה"ז עקירה, ובל' הראב"ד "עקירת הרשות"; או שעקירה

ולהעיר שהרשב"א מבאר כן (שכשהוציא רק את ידו והניח חייב) גם לדעת רש"י, אך נראה דהראש יוסף לא רצה לפרש כן ברש"י כיון שלפי"ז יוצא שהתוס' לא הבינו נכון את דברי רש"י שבאמת שיטתו היא כשיטתם (ומ"ש "ידו לא נייח" היינו רק כאשר היד נמצא ברשות אחרת מהגוף אבל ברשות שהגוף נמצא בה חשיבא כמונחת), ועוד שבפשטות הל' "ידו לא נייח ע"ג קרקע" (כפירש"י) משמע שאפילו כאשר היד והגוף ברשות אחת לא חשיבא היד מונחת. וע"כ נראה יותר שנחלקו בסברא וכדלקמן.

3) ועיי"ש עוד פרטים בזה.

4) עיי"ש שי"ח וסוברים שהיד נחשבת כרה"ר, אך עכ"פ דעת רש"י, תוס' ורא"ש היא כבפנים.

5) ראה תוצאות חיים סי' ט סעיף י.

הו"ע מציאותי, שהאדם עושה מעשה הגורם לחפץ שלא רק שלא ייחשב כמונח ברשות מבחי' ההלכה, אלא גם שבמציאות הוא ייעקר מבסיסו (וכדלקמן).

הקדמה ג: עוד מצינו חקירה[6], אי העקירה צריכה להיות מקרקע רה"י או רה"ר או שאיסור עקירה הוא גם ממקום חשוב אחר הנמצא בחלל הרשות.

ג
רש"י ותוס' נחלקו בגדר ובמקום עקירה

ועפ"ז נ"ל שלתוס' גדר עקירה הוא "עקירת הרשות", היינו שהחפץ מפסיק להיחשב כמונח באותה רשות, ולכן כאשר פשט ידו לרשות אחרת והניח שם חייב, כיון שכאשר הוציא את היד עם החפץ בתוכה, החפץ מפסיק להחשב כמונח באותה רשות מאחר שאינו בחלל אותה רשות (שזהו א' התנאים ההלכתיים שהחפץ יחשב כמונח שם כנ"ל), וזהו הטעם הוצאת היד נחשבת כעקירה.

ובנוגע לשאלה מנין צ"ל העקירה, ס"ל לתוס' שהעקירה צריכה להיות מקרקע הרשות דוקא, וע"כ כיון שהבינו ברש"י שהיד לא נחשבת כמונחת ברשות, הקשו עליו מדוע העקירה מיד בעה"ב מחייבת את העני והרי לא עקר מקרקע הרשות.

אמנם רש"י חולק עליהם בשתי הסברות וס"ל שגדר עקירה הוא עקירה מציאותית של החפץ מהבסיס שעליו נשען, ובנדו"ד הבסיס של החפץ הוא יד האדם, והקרקע שעליה נשען[7], ואף שבפשטות החפץ מונח על היד ולא על הקרקע – הרי אילו יצוייר שהאדמה תפתח את פיה יפסיק החפץ להיות מונח במקומו העכשוי (דהיינו שההישענות של החפץ אינה רק על היד אלא החפץ נשען וזקוק לקיום אותה קרקע שעליה עומד האדם[8]), ולכן כאשר פושט ידו לרשות אחרת אי"ז נקרא עקירה כיון שהחפץ לא נעקר מבסיסו וממשיך להשען על אותה יד ואותה קרקע, אך כשעקר רגליו (אף אם החפץ נשאר מונח בידו) הרי נעקר החפץ מבסיסו (הקרקע) וא"כ ה"ז עקירה.

ובנוגע לקושיית התוס' על רש"י ממ"ש במשנה דחייב העני כשעקר מידו דבעה"ב והניח בחוץ (אף שלשיטת רש"י היד אינה כמונחת), ס"ל לרש"י שאי"ז

---

6) ממשמעות רש"י ותוס' בראש יוסף שם, ועיי"ש הנ"מ בזה.

7) ומ"ש במשנה דבפשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו דבעה"ב חייב, אף שלכאורה עפ"ז לא עושה עקירה, י"ל שמדובר שעקר את הסל מהקרקע ונתן לתוך ידו לבעה"ב, וכמ"ש בחי' שפת אמת ברש"י על המשנה, עיי"ש.

8) ולחדודי י"ל, שזהו ע"ד ההלכה (שוע"ר צד, ח) שמי שנסמך על עמוד אינו חשיב כעומד כיון שעמידתו תלוי' בד"א, או כעין המבואר בחסידות (ראה ד"ה האמנם תרמ"ג ובכ"מ), שמציאות הנבראים אינה מציאות אמיתית כיון שתלויים בכל רגע בדבר הוי' המחי' אותם.

קושיא דהא ס"ל שאי"צ להיות עקירה מקרקע הרשות ודי בכך שעקר מתוך ידו דבעה"ב שהיא מקום חשוב בחלל רה"י.

[ואף שלכאורה אי"צ לחידוש זה (שמשמע מדברי ה"ראש יוסף" כנ"ל הערה 6) דהרי גם הקרקע מוגדרת כבסיסו של החפץ וא"ז כשעקר העני מידו דבעה"ב ה"ה עקר את החפץ מהקרקע – ע"כ צ"ל ולייישב דברי ה"ראש יוסף" דאף שהקרקע מוגדרת כבסיסו של החפץ, היה מקום לומר שכיון שרש"י סובר שהולכים אחרי המציאות והרי במציאות כשעוקר את החפץ מידו דבעה"ב אין החפץ נוגע בקרקע – ואי"ז עקירה (בשונה מהמקרה שעקר רגליו שפעולת עקירת הרגליים נעשתה מקרקע הרשות) וע"כ מבאר ה"ראש יוסף" שאף שבמציאות אין היד מונחת בארץ (ואינה נוגעת בארץ) אעפ"כ העקירה מהיד תיחשב עקירה כיון שלרש"י אי"צ עקירה מקרקע הרשות ומספיקה עקירה ממקום חשוב בחלל הרשות.

ומשא"כ לתוס', היד נחשבת כמונחת, דכיון שכל גדר עקירה והנחה הו"ע הלכתי אי"ז נוגע שבמציאות היד אינה נוגעת בקרקע].

ועפ"ז נראה לומר, שגם בנוגע לצדדי הספק בגמ' נחלקו רש"י ותוס'[9] (וע"כ נחלקו כנ"ל מה התחדש במסקנת הגמ' שעקירת גופו כעקירת חפץ), שלרש"י הסתפקה הגמ' מה מוגדר כבסיסו של החפץ – האם רק היד וא"כ כאשר עקר גופו אי"ז מעשה של עקירת החפץ מבסיסו (כיון שנשאר מונח ע"ג היד), או שגם הקרקע עליה עומד הגוף חשיבא כבסיס החפץ כיון שנשען עלי'[10].

ולשיטת תוס' היה פשוט לגמ' שאם צ"ל מעשה עקירה דהחפץ ממקומו – רק היד נחשבת בסיס לו, אלא שנסתפקה הגמ' בגדר עקירה אם היא רק עקירת החפץ במציאות מבסיסו (ועקירת גופו אינה עקירה, כיון שתוס' לומד שהקרקע אינה מוגדרת בבסיס הנ"ל) או שדי גם בעקירת הרשות (ואזי עקירת גופו הוי עקירה, ואפי' אם הוציא רק את היד).

ומ"ש שגופו אינו דומה לידו כיון שידו בתר גופו גרירא (ומשמע שהוצאת היד אינה נחשבת עקירה), היינו שכאשר נתן בעה"ב לתוך ידו של עני והעני הוציא ידו לחוץ אי"ז נחשב עקירה, כיון שידו רק הייתה בחלל רה"י ולא נשענה עלי' ולא חשיבא כמונחת שם, ואי"ז עקירת הרשות וגם לא עקירת החפץ מבסיסו כיון שכל הזמן היה החפץ מונח על היד ולא נשתנה בסיסו. (משא"כ כאשר הוציא את היד מהרשות שבה הגוף נמצא דע"ז עקירה לשי' התוס' הנ"ל).

---

9) דכיון שבפשטות כשנפשט הספק התחדשה רק סברא א', ע"כ צ"ל שעל סברא זו היה הספק.

10) ראה חזון יחזקאל כאן ד"ה הטעינו.

ד
האם צריך הנחה בארץ לשיטת רש"י

ועפ"ז אוי"ל ולבאר ענין נוסף.

דהנה ברש"י על המשנה מדגיש שצ"ל הנחה בקרקע הרשות, ולא די בכך שהחפץ נמצא בידו הנמצאת באותה רשות עם הגוף (בד"ה "או שנטל" כתב "והניח ברה"ר", ובד"ה "פשט העני" כ' "ונטל בעה"ב מתוכה **והניח בפנים**", ועוד).

והקשו באחרונים[11], שהרי לכאורה לפי מסקנת הגמ' שעקירת גופו הוי עקירה והנחת גופו הוי הנחה, נמצא שברגע שהכניס את היד לרשות שהגוף מונח שם הוי הנחה ואי"צ להנחה בפועל בקרקע (וכן משמע בתוד"ה "עקירת גופו" בדף ג ע"א). ותירצו[12], שרש"י פי' את המשנה כההו"א בגמ' שהנחת גופו לא הוי הנחה ולכן כתב שצריך שיניח בקרקע.

עוד תירצו בזה[13], דרש"י אזיל לשיטתו דגריס "ידו לא נייח", שהיד אינה כמונחת אפי' ברשות שהגוף שם וע"כ צריך להניח בקרקע, ולתוס' שגורס "ידו בתר גופו גרירא" הוי היד כמונחת ברשות שהגוף שם.

ולכאורה י"ל, שהתירוצים הנ"ל תלויים בהבנת שיטת רש"י בנוגע לעקירת והנחת גופו. דאם נלמד (כהבנת ה"ראש יוסף") שגם למסקנה (שעקירת גופו הוי עקירה והנחת גופו הוי הנחה) אין היד נחשבת כמונחת (כיון שבמציאות אינה נוגעת בקרקע) – נאמר שמ"ש רש"י במשנה שצ"ל הנחה ע"ג קרקע הוא גם למסקנא, ואם נלמד (כהרשב"א) שרש"י ס"ל באמת שכאשר היד נמצאת ברשות בה מונח הגוף היא נחשבת מונחת – על כרחך דמ"ש רש"י במשנה הוא רק להההו"א, אבל למסקנת הגמ' אי"צ להניח על הקרקע ממש כיון שהיד נחשבת כמונחת.

ה
ביאור נוסף בספק – מצד יכולת הגוף לנוע

והנה העירני ח"א, דאפ"ל שספק הגמ' אי עקירת גופו כעקירת חפץ הוי או לא הוא מצד זה שהגוף חי, וכיון שיכול לנוע נסתפקה הגמ' האם הנחתו במקום א' נחשבת הנחה, וממילא האם עקירתו היא כעקירת חפץ דומם או שאינה נחשבת עקירה, דכיון שהגוף יכול לנוע אינו כמונח ועקירתו אינה עקירה[14].

---

11) פנ"י ורעק"א על דברי רש"י על המשנה, ד"ה "או שנטל".

12) רעק"א, והפנ"י באופן הב'.

13) תי' הא' בפנ"י שם.

14) ואולי יש להביא לזה דוגמא מדיני קנינים, מהא דאפשר לקנות מטלטלין המונחים על גבי עבד בקנין חצר רק כאשר הוא כפות ואינו יכול ללכת (ראה ב"ק יב, א). ולהעיר ג"כ מדברי הר"ן (דף

ולכאורה נראה לומר, דביאור הספק באופן זה תלוי בחקירה הנ"ל (שלדעת הראש יוסף נחלקו בה רש"י ותוס') בנוגע למקום שבו צ"ל העקירה וההנחה. דאם נאמר שצ"ל העקירה מקרקע הרשות דוקא, לכאורה לא ניתן לבאר את הספק באופן זה, כיון שיכולנו לפשוט את הספק מהמשנה ממ"ש שאם העני נטל מתוך ידו של בעה"ב והוציא חייב, שמשמע שגופו של בעה"ב חשיב כמונח דאל"כ מדוע מתחייב העני והרי צ"ל עקירה מקרקע רה"י.

אך אי נימא דמספיקה עקירה ממקום חשוב בחלל רה"י, נוכל לכאורה לבאר את ספק הגמ' באופן זה, דאף אם נאמר שאין הגוף נחשב כמונח כיון שהוא חי ויכול לנוע, עדיין מובן מדוע כאשר עקר העני מידו דבעה"ב חשיב עקירה, כיון שעקר ממקום חשוב ברה"י.

ו
ביאור נוסף – מצד הסתירה בין גוף לחפץ

ובדא"פ י"ל אופן נוסף בביאור ספק הגמ' אי עקירת גופו כעקירת חפץ, ובהקדים דברי הרשב"א בתוס' ישנים, שס"ל שכל ספק הגמ' הוא רק בנוגע לעקירה אבל בנוגע להנחה פשוט לגמ' שהנחת גופו הוי הנחה (וחולק אתוס' דס"ל בד"ה "עקירת גופו" שהספק הוא גם בנוגע להנחה). ומוכיח זאת מהגמ' (ד, ב) "דלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא", דמזה שהגמ' חשבה שרק בעקירה צריך מקום ד' על ד' ובהנחה לא – משמע שהנחה קלה מעקירה (דהיינו שיש פחות תנאים לביצוע ההנחה), וממילא עד"ז הוא כאן שהנחה קלה מעקירה ולכן פשוט לגמ' שהנחת גופו הוי הנחה והספק הוא רק בעקירה.

ועד"ז מבארים חלק מהאחרונים[15] בשיטת רש"י, לתרץ את קושיית תוס' הנ"ל (שמזה שכשעקר העני מידו דבעה"ב חייב, משמע שידו כמונחת), שאף שס"ל לרש"י שידו לא נייח היינו רק בנוגע לעקירה אבל בהנחה – כשהניח העני לתוך ידו דבעה"ב – ה"ז כהנחה בקרקע, ועד"ז כאשר עקר מיד בעה"ב ה"ז כעקירה מע"ג קרקע (ואי"צ לחדש כדברי הראש יוסף שעקירה מע"ג מקום חשוב הוי עקירה), דכיון שהנחה קלה מעקירה ה"ז כמו שידו מונחת בקרקע.

ואוי"ל בשי' רש"י לחלק באו"א בין עקירה להנחה, ע"פ ביאור אחר בספק אם עקירת גופו הוי עקירה, די"ל דפשוט לגמ' שעקירת הגוף מתייחסת גם לחפץ, רק שנסתפקה הגמ' מצד הסתירה שבין הגוף להחפץ, דהעקירת גופו הגוף נעקר

א' מדפי הרי"ף), שכתב שהצורך במקום ד' ע"ד ברה"י הוא רק לענין אדם הנמצא שם שאינו רה"י עצמה, אבל אי"צ מקום ד' בקנה הנעוץ ברה"י, שה"ה כרה"י עצמה, ואולי הטעם שאדם אינו כרה"י עצמה כיון שהוא יכול לנוע עיי"ש.

15) פנ"י ונמוקי הגרי"ב בסוגיין.

אך החפץ נשאר מונח על היד (וע"כ יש מקום לומר שעקירת הגוף אינה עקירה), משא"כ בנוגע להנחת גופו אין כל סתירה בין הגוף לחפץ דשניהם מונחים הם. וע"כ ספק הגמ' הוא רק בנוגע לעקירה אך לא להנחה (דפשיטא שהנחת גופו הוי הנחה).

לסיכום: בביאור הספק האם עקירת גופו הוי הנחה י"ל ארבעה אופנים (לתוס' מתאים רק האופן הראשון ולרש"י מתאימים כולם):

א) האם צריך לעשות עקירת החפץ מבסיסו או שמספיק עקירת הרשות (שהחפץ מפסיק להיחשב – הלכתית – כמונח).

ב) אי רק היד מוגדרת כבסיס להחפץ או שגם הקרקע עליה נשען הגוף.

ג) אם עקירת הגוף, שהוא חי ויכול לשאת את עצמו, חשיבא עקירה.

ד) האם הא דהחפץ מונח על היד הוי סתירה לעקירת הגוף.

שיטות רש"י ותוס'
במוכר שדה ונמצאת שאינו שלו

הת' יצחק מאיר שי' מיידנצ'יק

א
שיטות רש"י ותוס' בשבח שכנגד ויתר על היציאה

איתא בגמ' בבא מציעא (יד, ב) "איתמר, המוכר שדה לחבירו ונמצאת שאינה שלו, רב אמר יש לו מעות ויש לו שבח, ושמואל אמר מעות יש לו שבח אין לו". ומבואר בגמרא טעמי' דשמואל "כיון דלית לי' קרקע מחזי כריבית" ולכן "אף על פי שפירש לו את השבח" אין לו שבח.

רש"י מפרש "**ויש לו שבח** – אם זה השביח את הקרקע בזבל או בגדר, קודם שהוציא נגזל מידו, גובה לוקח מן המוכר שבח. ואם תאמר, הנגזל יתן השבח שהרי השיבו קרקע משובחת? כגון שגזלה משובחת והכסיפה ביד הגזלן".

היינו שקשה לרש"י, דבשלמא מעות הרי הגזלן ישלם ללוקח משום שהוא זה שלקח ממנו את המעות, אבל בנוגע לשבח למה הנגזל אינו משלם, הרי הנגזל לוקח את השבח ולמה אינו משלם בעד זה? ולכן מעמיד את הגמרא במקרה שלא הוסיף הלוקח בשוויות השדה על ידי השבחתו ולכן אין הנגזל חייב לשלם את השבח.

אולם בתוספות פי' אחרת, וז"ל "**ויש לו שבח** – שהנגזל לוקח הקרקע עם השבח ואינו משלם ללוקח רק היציאה, כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, דאם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה, ואותו שבח היתר יקח הלוקח מן הגזלן, ומיירי שנגזלה ריקנית".

ונראה דהתוס' פליגי ארש"י בשתים: הא' הוא בפירוש הגמרא, דלרש"י הגמרא איירי במקרה שגזל השדה משובחת והכסיפה ביד הגזלן והשביחה הלוקח רק עד כדי שוויותה בזמן הגזילה, ואילו להתוס' איירי שנזלה ריקנית והשביחה הלוקח יותר מכדי שוויותה בזמן הגזילה.

הב' הוא בדינא, דלרש"י הנגזל משלם גם את השבח שכנגד היציאה וגם את השבח היתר על היציאה (אלא שאינו ברור למי משלם), ואילו להתוס' הגזלן משלם את השבח היתר על היציאה והנגזל משלם רק את השבח שכנגד היציאה

[וכבר חקרו בזה[1], אם התוס' פליגי ארש"י במקרה שגזלה משובחת והכסיפה ביד הגזלן, שרש"י פסק שהגזלן משלם (ומשמע שמשלם כל השבח) ולא הנגזל].

דהנה יש שכתבו שבמקרה שגזלה ריקנית מודה רש"י לשיטת התוס' שהנגזל משלם רק את השבח שכנגד היציאה ואת השבח היתר על היציאה ישלם הגזלן, אבל מקושיית רש"י "הנגזל יתן שבח" משמע שבמקרה שגזלה ריקנית והשביחה הלוקח, הרי הנגזל משלם גם את השבח שכנגד היציאה וגם את השבח היתר על היציאה[2], דאל"כ הי' לו לפרט בקושייתו שהנגזל יתן השבח שכנגד היציאה ולא לסתום שהנגזל יתן שבח שמשמע שבכל שבח איירי.

עוד מוכח הכי בשיטת רש"י מדלא הזכיר דין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות כמו שהזכירו התוס', שזהו המקור לומר שהלוקח גובה רק את השבח שכנגד היציאה, ובמקום זה הזכיר הטעם לזה שהנגזל יתחייב לשלם "שהרי השיבו קרקע משובחת", שמשמע מזה שמשלם הנגזל את כל השבח[3] שהשיב לו הלוקח.

אלא דיש לחקור למי משלם הנגזל כשמשלם את השבח, דאם נפרש בקושיית רש"י "ואם תאמר הנגזל יתן השבח" דפשוט הדבר הוא שבמקרה שגזלה ריקנית הנגזל משלם ולא המוכר, אלא דקשיא לי' מדוע הנגזל משלם למוכר שהוא ישלם ללוקח הרי אפשר שהנגזל ישלם ישר ללוקח, הנה מזה הי' יוצא למסקנא שאכן הנגזל משלם ישר ללוקח ורק שב"הכסיפה ביד גזלן" אין הנגזל משלם כלל.

אבל באמת א"א לפרש כן, דא"כ יוצא שלא ענה רש"י לקושייתו, שמקשה למה אין הנגזל משלם ישר ללוקח ומתרץ שהוא משום שאין הנגזל משלם כלל במקרה כזו, ונמצא דטענו בחטים והודה לו בשעורים. וכך מוכח גם מלשונו "שהרי השיבו קרקע משובחת" שזהו נתינת טעם למה הנגזל ישלם בכלל ולא למה הנגזל ישלם להלוקח במקום שישלם להמוכר.

אלא ע"כ קושייתו הוא מדוע אין הנגזל משלם כלל, וע"ז מתרץ שהוא משום דאיירי במקרה מסויימת, אבל במקרה רגיל שגזלה ריקנית הנגזל באמת משלם ולא המוכר "שהרי השיבו קרקע משובחת", וממילא נשאר מקום לחקירה האם הנגזל משלם ישר ללוקח או שהנגזל משלם למוכר שישלם ללוקח.

---

1) ראה נמו"י. וראה הנסמן לקמן הערה 10.

2) כ"כ מגן גיבורים. אמרי זוטרי. אמרי מהרש"ח. לחקרי הלכות סי' קפב. וכן כתב גם הפנ"י, אך חזר בו. וכן משמע ממהר"ם שיף ממש"כ על רש"י ד"ה בגוזל ונגזל.

3) ראה חת"ס (על מסכת ב"מ, הוצאת המכון להוצאת כתבי החת"ס, ירושלים תשמ"ג, ד"ה ולענין מה שהקשה) שכתב בשיטת הרז"ה "דודאי קשה מאד לפרש שבח, הוצאת שבח לחוד".

וי"ל דזה תלוי באם נאמר שלרש"י משלם הנגזל רק את השבח שכנגד היציאה, אז אין סברא לומר שהנגזל ישלם למוכר שהוא ישלם ללוקח דלמה לא ישלם ישר ללוקח וכדמשמע מסתימת לשון התוס', אולם להמבואר בשיטת רש"י שהנגזל משלם גם את השבח היתר על היציאה, הנה בזה יש סברא לומר שהנגזל משלם להגזלן והגזלן משלם ללוקח, וכדלקמן.

ב
קושיות בשיטת רש"י

ובהקדים, דקשיא טובא בשיטת רש"י, דמה מכריח רש"י לדחוק ולפרש דהגמרא איירי במקרה שגזלה משובחת והכסיפה ביד הגזלן שאינו מקרה רגיל, ולמה מיאן לפרש במקרה פשוט שגזלה ריקנית והשביחה הלוקח וכמו שפירשו התוס' (וקושייתו כבר תירצו התוס')?

גם קשה לפירושו, למה כשגזלה ריקנית והשביחה הלוקח, משלם הנגזל גם את השבח היתר על היציאה[4], הרי ידוע לכל בר בי רב דחד יומא דכל היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות נוטל רק את השבח שכנגד היציאה ולא את השבח היתר על היציאה, ואי משום דלא ידע הלוקח שאינו ברשות, אין זה ענין להנגזל "ואותו שבח היתר יקח הלוקח מן הגזלן" וכמו שכתבו התוס'?

ועוד ועיקר דרש"י בעצמו מפרש כתוס' בנוגע לפירות, וז"ל "גזלה בלא פירות ומכרה לאחר ועשה בה פירות וטוען נגזל ארעאי אשבח, ומיהו היציאה שהוציא הלוקח ישלם לו הנגזל שהרי מתוך כך הושבחה יותר, ואם אין השבח יותר אלא היציאה יתירה נותן לו יציאה שיעור שבח ודיו", ולכאורה זוהי סתירה מפורשת בדברי רש"י עצמו[5], שלעיל מפרש שבגזלה ריקנית הנגזל משלם גם את השבח היתר על היציאה, וכאן מפרש שהנגזל משלם רק את השבח שכנגד היציאה ואת השבח היתר על היציאה אין הנגזל משלם כלל?

לאידך קשה[6], על תשובתו שמדובר במקרה שהכסיפה הגזלן והשביחה הלוקח רק עד כדי שוויותה בזמן הגזילה ולכן אין הנגזל משלם כלל, ד"מה בכך שהכסיפה

---

4) החתם סופר מבאר שזהו משום מבטל כיסו, שאם לא הי' משקיע בשדה זו הי' משקיע בשדה אחרת ומרויח. ואינו מובן, איך הנגזל ביטל כיסו של הלוקח שיתבע הלוקח ממנו את השבח שיתר על היציאה? וכנראה נקט שהגזלן משלם את השבח שיתר על היציאה כהתוס' והגזלן אכן ביטל כיסו של הלוקח. אבל מדברי רש"י משמע שגם את השבח היתר על היציאה משלם הנגזל, כנ"ל בפנים.

5) ראה בארוכה בפני יהושע מש"כ בזה.

6) כך הקשו הרמב"ן. רשב"א. ר"ן. תוס' הרא"ש. נמו"י. ועוד. וראה כתונת פסים (נדפס בילקוט מפרשים החדש על הרי"ף שבסוף גמרא מהדורת עוז והדר).

ביד הגזלן, מ"מ כיון דהלוקח הוציא עליו מכיסו מחוייב הנגזל לשלם לו כדין היורד לתוך שדה חבירו, ואי משום שהיתה משובחת מעיקרא זה יש לו לתבוע מהגזלן אבל עכ"פ להלוקח צריך לשלם היציאה"[7]? וכך סובר הרי"ף[8], שגם במקרה שהכסיפה ביד גזלן מ"מ הנגזל צריך לשלם ללוקח את השבח שכנגד היציאה. ויש הסוברים[9] שבעקבות קושיא זו מיאנו התוס' להעמיד את הגמרא במקרה כזו.

ג
ביאור שיטת רש"י שנחשב יורד ברשות

והנראה לומר בכ"ז, בהקדים מה שרש"י מדייק להשמיענו ש"גובה לוקח מן המוכר שבח", דמה מחדש בזה שהלוקח גובה את השבח מן המוכר דוקא, ובשלמא אם כוונת רש"י רק לשבח שכנגד היציאה אפשר לומר שבא לאפוקי משיטת התוס' שהנגזל משלם ומשמיענו שגובה מן המוכר, אבל למאי דמבואר דנכלל בזה גם שבח היתר על היציאה א"כ אין אפילו קס"ד שהנגזל ישלם דאיצטריך להשמיענו שהנגזל אינו משלם רק המוכר?

וקושיא זו מתחזקת יותר כאשר רש"י כותב בנוגע למעות "**יש לו** – ללוקח מן המוכר מעות", דמה ענין נגזל למעות שצריך רש"י להשמיענו דאין הנגזל משלם את המעות אלא המוכר, ולא אישתמיט בשום מקום כזו ס"ד שהנגזל ישלם מעות ללוקח מן הגזלן שהרי מבחינתו לא נמכר השדה כלל, ופשוט הדבר שהמוכר משלם את המעות שהוא לקח?!

וי"ל שכוונת רש"י להוציא מיסוד שיטת התוס' שכאן מדובר בדין "יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות", זאת משום שהלוקח ברשות המוכר ירד לתוך שדה הנגזל **שלא ברשות הנגזל**, ובא רש"י לחדש שכאן מדובר בדין "יורד לתוך שדה חבירו ברשות"[10] משום שהלוקח ירד לתוך שדה המוכר **ברשותו של המוכר**, וזה שהשדה היא גזולה והירידה היתה שלא ברשות הנגזל – אין זה ענינו של הלוקח ואין הנגזל קיים בעולמו שיהי' נחשב כיורד לתוך שדה הנגזל שלא ברשות.

ולכן מדייק רש"י לכתוב שהלוקח גובה את השבח מן המוכר, להשמיענו דאין הלוקח שייך להנגזל כלל שאינו מכירו חוץ מזה שהנגזל לוקח ממנו את השדה אבל אין הלוקח גובה ממנו לא מעות ולא שבח אלא הכל הוא גובה מן המוכר, ולגביו הרי הוא יורד לתוך שדה חבירו ברשות, שדינו הוא שגובה גם את השבח היתר

---

7) לשון הנחלת דוד.

8) ז, א (מדפי הרי"ף).

9) שטמ"ק בשם גליון. מהר"ם שי"ף. פנ"י. חת"ס. נחלת דוד. מעין החכמה. ועוד.

10) וכך מצאתי גם בריטב"א ב"מ בהשמטות ספ"א ד"ה ותימה, אלא שס"ל שאעפ"כ קנסו אותו שלא יקח השבח היתר על היציאה, ולרש"י נראה דלא קנסו, ויל"ע.

על היציאה שהרי ברשות ירד, א"כ מובן בפשטות שיטת רש"י שהלוקח גובה מן המוכר גם את השבח היתר על היציאה.

הצריך ביאור הוא אמאי הנגזל משלם גם את השבח היתר על היציאה (וכנ"ל שכך משמע מקושייתו אמאי אין הנגזל משלם, שבפשטות כוונתו שהנגזל ישלם להמוכר כל מה שהמוכר משלם להלוקח), הרי הגזלן ירד לתוך שדהו שלא ברשותו ודינו הוא שמשלם רק את השבח שכנגד היציאה?

הביאור בזה, דנחלקו הראשונים[11] בטעמא דהך דינא דהיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות גובה רק את השבח שכנגד היציאה, דהרי עכ"פ בעל השדה נהנה מהשבח והיורד עמל בזה ואמאי אינו מקבל עכ"פ כאריס שגובה למחצה לשליש ולרביע?

ואחד הטעמים בזה הוא[12], שאם כל היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות גובה את כל השבח א"כ מה מונע מכל הרוצה להרויח לרדת לתוך שדה חבירו ולהשביחו עד שיוציאנו ואז יגבה את כל השבח שהשביח בזמן היותו בשדה, ע"כ קנסו את היורד שלא יגבה את השבח ולא ירויח[13], רק שגובה את היציאה שעכ"פ לא יפסיד את מה שהוציא על השדה בגלל היותו שלא ברשות.

א"כ מובן שבענייננו שאני, דכאן הרי המוכר, שלגבי הנגזל הרי הוא היורד, שילם את כל השבח להלוקח בגלל היותו יורד ברשות לגבי המוכר, וא"כ לגבי המוכר הנה כל השבח הוא בגדר יציאה שהדין בזה הוא שעכ"פ לא יפסיד מה שהוציא על השדה, וחייב הנגזל לשלם לו את כל השבח כדין יורד שלא ברשות שאינו מפסיד מה שהוציא.

גם מובן למה במקרה שגזלה משובחת והכסיפה ביד גזלן, אין הנגזל משלם כלל גם לא את השבח שכנגד היציאה כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות ובודאי לא את השבח היתר על היציאה, משום שדינו של הלוקח הוא אך ורק עם המוכר שמשלם ללוקח גם את השבח היתר על היציאה, אבל אין המוכר יכול לגבות מהנגזל את השבח שכנגד היציאה ואין הנגזל חייב לשלם למוכר, משום שהמוכר

---

11) ראה בארוכה אנציקלופדי' תלמודית ערך יורד לנכסי חבירו שלא מדעתו (כרך כג טור תטז ואילך).

12) ראה ריטב"א ב"מ שם, וז"ל "בכל יורד שלא ברשות, כי לא שקיל אלא הוצאה, קנס הוא, דמכדי ארעא לאריסי קיימ' ואילו הי' זה עובדה הי' נותנה לאריס ושקיל מחצה, וזה שהשביחו מאי חסרו מאי טעמא לא יהיב להאי אלא הוצאה, ודאי משום קנס הוא".

13) ע"ד "שלא יהא חוטא נשכר" — מסכת חלה פ"ב מ"ז. נסמן במסורת הש"ס יבמות צב, ב. ולהעיר מלשון הרמב"ן עה"ת (משפטים כב, טו) "**ואיננו הגון** שיהא חוטא נשכר", שמזה משמע שאינו מוכרח מצד שורת הדין, וצ"ע אם אפשר להוציא ממון בכח זה. אבל בבראשית רבתי (בראשית א, כח) הלשון "לפי **שאינו בדין** שיהא חוטא נשכר".

לא הוציא על זה שום הוצאות, רק הלוקח, והרי גם השדה משובחת שנגזלה ממנו לא החזיר לו להנות בו.

ממילא מובן דרש"י לא יכול להעמיד את הגמרא במקרה רגיל שגזלה ריקנית[14], שהרי מפשטות דברי הגמרא משמע שכל מה שהלוקח גובה אינו גובה אלא מן המוכר, וכדכתב רש"י להדיא ש"**יש לו** – ללוקח מן המוכר מעות" וש"גובה לוקח מן המוכר שבח", ולא נזכר כלל בגמרא שהנגזל משלם למוכר כלל, וא"כ ע"כ איירי במקרה שבאמת אין הנגזל משלם כלל שזהו היכא שגזלה משובחת והכסיפה ביד גזלן.

משא"כ התוס' ס"ל, שהלוקח נחשב יורד לתוך שדה הנגזל שלא ברשות ולכן הנגזל משלם ללוקח את היציאה. והא דהגזלן משלם ללוקח את השבח היתר על היציאה, והרי ביורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות מקבל רק היציאה, ונתבאר לעיל שהקנס הוא רק שלא ירויח החוטא אבל גם אינו אמור להפסיד, וא"כ אמאי הגזלן משלם ומפסיד גם את השבח?

י"ל שהוא משום שלגבי הגזלן נחשב הלוקח יורד ברשות (וע"ד שיטת רש"י) ולכן משלם לו גם את השבח היתר על היציאה בנוסף לתשלום הנגזל את היציאה.

כל הנ"ל הוא "אם זה השביח את הקרקע בזבל או בגדר"[15] שהם בודאי פעולת

---

14) בכתונת פסים (שם) מבאר "דרצון רש"י לפרש דהנגזל טריף כולא שבחא וא"צ ליתן אפילו הוצאה, ממילא מוכרח רש"י לפרש (דאיירי כשגזלה משובחת – הכותב), דאי לא גזל קרקע משובחת נהי דיכול למטרף שבחא דיכול לומר ארעא אשבח, מ"מ הוצאה צריך הנגזל ליתן דלא גרע מיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, ולזה פירש"י דגזל קרקע מושבחת דא"צ ליתן אפילו הוצאה".

אולם להמבואר בפנים אינו, דטפי גרע מיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, דלדידי' לא ירד הלוקח לשדהו כלל – לא ברשות ולא שלא ברשות, וממילא אין הנגזל צריך ליתן לו אפילו הוצאה כמבואר בפנים בארוכה, והדרא קושיא לדוכתא, אמאי הוצרך רש"י לפרש דאיירי במקרה דוחק כזה?

15) להמבואר לקמן בפנים יש לבאר גם למה נקט רש"י כאן דוקא שבח "גדר" ולא "ניר" כבשאר מקומות, וכברש"י על הרי"ף (ולהעיר שרש"י על הרי"ף לא נכתב ע"י רש"י בעצמו כ"א ע"י גדול אחד מקדמונינו וכמה שינויים ישנם המשנים השיטה), וכתב במלא הרועים שהגירסא הנכונה היא "ניר" משום שגדר היא דבר שאינו שייך לשדה, ומה לו לנגזל זכות בגדר שעשה הלוקח, ואם משום שהגזלן קלקל גדרו, יתבע זאת ממנו.

אבל יש להעמיד הגירסא שלפנינו, שרצונו להדגיש שמדובר דוקא בשבח שאינו מגוף הקרקע, שבפירות בודאי יש לנגזל לטעון ארעאי אשבח, וגם בניר וזבל שהוא פעולת הלוקח מ"מ הוא בגוף השדה ויש מקום לומר שניר וזבל בשדה אחת מצליח יותר מכמו בשדה אחרת ועדיין נשאר טענת הנגזל שארעאי אשבח (עם היות שאינה מתקבלת בפועל כבפנים), משא"כ בשבח גדר שאינו קשור כלל עם גוף הקרקע ואין שום אפשרות לנגזל לטעון ארעאי אשבח. והא דקשה דמה לו לנגזל זכות בגדר שעשה לוקח, יש לומר בפשטות, שאין הכוונה לשבח של הגדר לכשלעצמו כ"א לשבח שמשביח השדה ועולה

הלוקח וא"א לנגזל לטעון ארעאי אשבח[16] ולכן שייך לומר שהלוקח שייך רק למוכר ולא לנגזל, משא"כ בשבח פירות שיש לנגזל לטעון ארעאי אשבח[17], וכך הוא טוען באמת, הנה בזה אין הלוקח גובה מן המוכר את כל השבח כדין יורד לתוך שדה חבירו ברשות, כ"א הלוקח גובה ישר מהנגזל, כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות שגובה רק את השבח שכנגד היציאה, שהרי לגבי הנגזל הרי הלוקח יורד שלא ברשות וכדברי התוס'.

בזה יובן גם למה הגזלן משלם ללוקח את כל השבח והגזלן חוזר על הנגזל לגבות ממנו את כל השבח, דהא "הפוכי מטרתא למה לי"[18] ולמה לא ישלם הנגזל

בשוויותה כאשר היא מוקפת בגדר (ראה ב"ב ד, ב. וראה בארוכה קובץ פלפולים צרפת-פרצת ח"ד ע' רג ואילך).

16) האומנם דיעויין בכתונת פסים (שם) "דאי לא גזל קרקע משובחת נהי דיכול למטרף שבחא דיכול לומר ארעא אשבח . .", אבל אינו מוכרח.

17) ראה מהר"ם שיף על רש"י ד"ה בגוזל ונגזל. וראה ברכות (מ, א) "מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא, אמר רב נחמן בר יצחק רבי יהודה היא דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא רבי יהודה אומר מביא וקורא", ופירש"י "**דעיקר אילן ארעא היא** — דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדל הימנה . . **מביא ואינו קורא** — שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתת לי, דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה בטלה לה ארעא. **מביא וקורא** — שהארץ היא עיקר", היינו שלרש"י פליגי אם עיקר אילן ארעא היא. משא"כ בתוס' כותבים "**יבש המעין כו'** — יש מפרשים, לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו, אדמה שאינה ראוי' לפירות", וכתב במהרש"א "לכאורה קשה דאע"ג **דס"ל לרבנן דעיקר אילן לאו ארעא הוא** מ"מ כיון דיש לו האי ארעא דבאו אלו הפירות ממנו אמאי לא יוכל לומר מן האדמה אשר נתתה וגו' ותירצו דנראה כקובל ממה שנתן לו כו'", ומשמע דכך נשאר למסקנא שלתוס' עיקר אילן לאו ארעא הוא.

אבל בצל"ח (ד"ה עוד נלע"ד (הב') מקשה על מה שפסקו התוס' (ד"ה רבי יהודה היא דתנן יבש המים וכו') כר"י שבירך בורא פה"א על פה"ע יצא ד"לכאורה דבריהם תמוהים, שהרי הוא סתם ואח"כ מחלוקת וכמו שהקשה הפני יהושע". ומתרץ "דהתוס' עצמם הרגישו בזה, ולכן באו בדיבור שאח"ז לתרץ דבריהם . . **דגם רבנן ס"ל עיקר אילן ארעא** ואעפ"כ אינו קורא שנראה כקובל". ע"ש. וכן מצאתי בשאג"א (סי' כג סד"ה וראיתי להכ"מ) ד"הא דקאמר הש"ס מאן תנא עיקר אילן ארעא ר"י הוא לאו למימר דר"י הוא ולא רבנן דהא טעמ' דרבנן לאו משום דאין עיקר אילן ארע' אלא משום דנראה כקובל הוא אלא ר"י הוא משום דמדברי ר"י ש"מ הכי בהדיא . . ועי"ל הא דקאמר הגמר' ר"י הוא **ר"י ומחלוקתו קאמר**". וראה עוד בצל"ח לפנ"ז (ד"ה עוד נלע"ד (הא') "דבודאי אף אי נימא דרבנן . . סבירא להו דארעא לאו עיקר אילן הוא, מ"מ אי אפשר לרבנן לחלוק ולומר דלא שייך למקרי לפירות האילן פה"א, ומקרא מלא בפרשת ביכורים (דברים כו, ב) מראשית פרי האדמה . . וא"כ וודאי שבזה ליכא פלוגתא דשייך ברכת פה"א על פירות האילן" (ע"ש ביאור פלוגתתם לפ"ז). וראה תו"ת שמיני יא, הערה קה.

ויומתק עפ"י המבואר בחסידות (אגה"ק סי' ח (קיג, א). שם סי' כ (קלב, ב). אוה"ת שה"ש (כרך ג) ע' תתקנב. סה"מ תרמ"ט-תר"ן ע' ב. שם ע' רנב. תרס"ט ע' ז ואילך. אעת"ר ע' קמו ואילך. תרצ"א ע' סט) שאין עיקר הצמיחה מהגרעין הנזרע שהרי הגרעין נרקב ורק אחרי זה מתחיל הצמיחה, וגם ישנם גידולים שלא ע"י זריעה, אלא הזרע רק מעורר את כח הצומח שבארץ. שהצמיחה היא מצד קרקעו דאשבח ארעי.

18) כתובות קי, א.

ללוקח כשבא לטרוף ממנו את שדהו. ואפילו להמבואר דאין להנגזל שייכות להלוקח שמצדו לא נמכר השדה, מ"מ סוף סוף הוא המשלם את כל השבח ולמה לא ישלמנו מיד ללוקח.

אלא זהו משום שתשלום הנגזל ללוקח (במקרה שהיא קיימת, כדלקמן) הוא רק השבח שכנגד היציאה כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות ואילו תשלום הנגזל לגזלן הוא גם את השבח היתר על היציאה, שזהו מה שהגזלן שילם ללוקח כדין יורד לתוך שדה חבירו ברשות, ובזה לא אמרינן "הפוכי מטרתא למה לי" כדי שלא ישתנה הדין.

ד

יסוד המחלוקת: קרקע אינה נגזלת – בעצם או בפועל

היוצא מכל הנ"ל הוא שלרש"י אין כל קשר בין הלוקח להנגזל, עם היות שהלוקח הוא הנמצא בתוך השדה וממנו הוא שטרף הנגזל את שדהו, וכל קשריו של הלוקח הוא עם המוכר, ומזה יצא לו לרש"י דדיינינן כאן דינא דיורד לתוך שדה חבירו ברשות, ואילו לתוס' ישנו קשר ישר בין הלוקח להנגזל מצד זה שבפועל לתוך שדה הנגזל הוא שירד הלוקח והשביח, וממנו הוא שלוקח את השבח שכנגד היציאה כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות. וצריך ביאור במאי קמיפלגי?

ויש לומר בזה, בהקדים[19] מה שיש לחקור בהא ד"קרקע אינה נגזלת", אם הוא כלל מוחלט בכל הפרטים כולם או שישנם בזה תנאים ואינו החלטי. בסגנון אחר: האם אין כלל מוחזקות בקרקע רק חזקת מרא קמא וחזקת ראי' של שלש שנים או שישנו גם מוחזקות כבמטלטלין רק שבקרקע החזקות דוחות את המוחזקות.

דהנה איתא בגמרא[20] "ההוא דאמר לי' לחברי' מאי בעי' בהאי ארעא, אמר לי' מנך זבנתה והא שטרא, א"ל האי שטרא זייפא הוא" והי' לו מיגו דאי בעי שתיק ולא הודה שהשטר מזוייף, ופסק רב יוסף שאין לו מיגו. והקשו בתוס'[21] "תימה דליהמני' במיגו דאי בעי אמר שטרא מעלי' הוא"? ומתרץ "ר"י בר' מרדכי דלא אמרינן מיגו להוציא ממון, ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום דקרקע בחזקת

---

19) בהבא לקמן — ראה מעין זה בדברות משה ב"מ סי' טז. וראה גם דברי חיים (צאנז) על הש"ס.

20) ב"ב לב, א ואילך.

21) ד"ה אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא — שם ע"ב.

בעלי' קיימא". ומשמע מדבריהם שהנטען הוה מוחזק בקרקע[22] אלא דאין לו חזקה, ומכיון שלהשני יש חזקה הרי בקרקע חזקה עדיפה ממוחזק.

ועד"ז נראה להביא ראי' מהא דכתב הריטב"א[23] ש"יש שאומר[24] שאין חזקה מועלת אלא לאוקמי ארעא ביד המחזיק כשהוא בתוכה אבל להוציא מיד אחרים לא מהניא, וזה אינו דא"כ יכנס שם המערער שיש לו עידי אבות ויטרוק גלי באנפי' ובטלת כל החזקות", דלא מיבעיא להיש שאומר דודאי סבירא לי' שיש מוחזק בקרקע (עם היותו דוקא עם טענה דעידי אבות), אלא אפילו להריטב"א שחולק עליו, משמע דיש מוחזק בקרקע[25] ורק שהחזקה מועלת להוציא מיד המוחזק.

ונפק"מ במוכר שדה גזולה, שהגם שלהנגזל יש חזקה ובמוצאו שנגזל יטרוף השדה מהגזלן המוחזק, מ"מ מוחזקותו של הגזלן מועלת להפסיק בין הלוקח להנגזל שיש כאן מכירה אמיתית מהמוכר להלוקח עד שיבא הנגזל, וגם בבואו לטרוף אין לו דין ודברים עם הלוקח והלוקח גובה הכל מהמוכר.

וכבר קדמונו גדולי האחרונים בזה, דהנה הנתיבות[26] מביא מבעל התרומות[27] דבמוכר שדה גזולה "הגזלן עצמו אינו יכול לבטל הקנין עד דאתי נגזל וטריף לי', והגזלן חייב ליתן להלוקח השדה הגזולה כשעשה קנין ומוציאין אותו ממנו בבית דין קודם שבא הנגזל, דמקח גמור הוא נגד הגזלן". וכותב ע"ז הנתיבות ד"כיון דהמכר קיים בין הלוקח והגזלן כל זמן שלא בא הנגזל, יש כאן מכירה ויש כאן אחריות", ולכן אינו כמוכר דבר שלא בא לעולם[28].

---

22) אבל להעיר מלשון הרא"ש (שם ריש סי' יג) שכתב כתוס' "דלא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא" וממשיך "ואע"ג שהוא מוחזק בקרקע אין זו חזקה דקרקע בחזקת בעלי' קיימת", דמשמע דכח המוחזק הוא מצד חזקה ובקרקע אינה חזקה.

23) ב"ב כח, א ד"ה וכן יש שאומר.

24) מציינים בזה לבית הבחירה להמאירי, הובא בשטמ"ק ב"ק קיב, א.

25) ולהעיר מדברי התוס' (ד"ה אלא לאו דגזל למה לי לכובש שכר שכיר — ב"מ סא, א) דהא ד"קרקע אינה נגזלת אינו מן המקרא אלא משום דאי אפשר לזוזה ממקומה".

26) סי' ס, ביאורים ס"ק יא.

27) שער מז ס"ב.

28) ולכאורה זוהי גם שיטת הרי"ף (ז, א מדפי הרי"ף) שאומר שקאי אשבחא דיוקרא, כמבואר בחידושי הרי"ם ש"מדברי הרי"ף משמע דמפרש ביוקרא מדכתב על הא דרבא בהכיר בה דלית לי' שבח דמיירי ביוקרא ממילא בלא הכיר דיש לו שבח מיירי ג"כ ביוקרא". ובזה יש לתרץ קושיות האור זרוע (ח"ג פסקי בבא מציעא סי' לט) שאצלינו לא מדובר ביוקרא, ובלשונו "וליכא נמי לפרש דלא איירי בשבח היציאה אלא בשבחא דיוקרא כגון שבשעה שלקחה היתה שוה מנה ועכשיו נתיקרה ברשות הלוקח ושוה מאתים וקאמר רב דיש לו שבח יוקרא ללוקח מן הנגזל, דכיון דקרקע אינה נגזלת הרי ברשות הנגזל נתייקרה, וקשה נמי מאי קאמר שכר מעותיו עומד ונוטל".

ונראה דשיטת רש״י, שלגזלן יש מוחזקות והמכירה היא מכירה כלפי הגזלן ולכן ממנו הוא שגובה הלוקח ולא מהנגזל וממילא יוצא שדינו הוא כיורד לתוך שדה חבירו ברשות, ואילו שיטת התוספות הוא שאין כלל דין מוחזקות בקרקע[29] וגם אחרי הגזילה הרי הקרקע נשארת ברשות הנגזל כמאז ומקדם, שלכן אין כאן מכירה גם כלפי הגזלן והלוקח גובה שבח שכנגד היציאה מהנגזל כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות (והשבח היתר על היציאה גובה מהגזלן דלא שייך קנס, כנ״ל).

29) והא דכתבו התוס׳ (הובא לעיל בפנים) דיש מוחזק בקרקע, ראה לקו״ש (חט״ז ע׳ 483 הערה 20) ששייך מחלוקת בין דברי התוס׳ אפילו בין פרק לפרק באותו מסכת, וכ״ש במסכתא אחריתא.

בטעם דברי עולא דאין רה"ר בבבל

הת' פנחס צבי שי' מרגליות

א
הצ"ב בדברי המאירי בטעם שאין רה"ר בבבל

איתא במס' שבת (ו, א) "תנו רבנן, ד' רשויות לשבת: רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור". ובכמה מהראשונים[1] גרסו קודם לכן בגמ' מימרא נוספת שאינה בש"ס לפנינו[2] "אמר עולא אין דרך רשות הרבים בבבל".

ובטעם דברי עולא, כתב בחי' בית הבחירה להמאירי, וז"ל: "כבר ביארנו שכל דרך שאין ברחבה שש עשרה אמה אינה רה"ר גמורה, זהו שאמרו בכאן אין רה"ר בבבל. ויש מפרשים בה מפני שכלה מעלות ומורדות ואין דומה לדגלי מדבר", היינו דהביא לכך ב' טעמים: שאין בבבל דרך ברוחב ט"ז אמה, או שיש בה עליות ומורדות רבות ולכן אינה דומה למחנה בנ"י במדבר.

ועל ב' הטעמים שהביא הקשו רבים, ובין השאר: במה שכתב דאין דרך שש עשרה אמה בבבל צלה"ב, מניין לי' לעולא שבאף מקום בבבל לא נמצאת דרך כזו, ואף אי תימא דהוה ידוע לו זה – מן יימר לן דלעולם ועד לא תהיה דרך מעין זה בכל בבל, ועד שעולא יכול לפסוק ולומר דאין רה"ר בבבל אפילו בלי להבהיר הטעם לזה!

וגם הפירוש השני שהביא שם, שבבבל כולה מעלות ומורדות, וכוונתו למה שאמרו בעירובין (כב, ב) שמעלות ומורדות שבארץ ישראל אין חייבין עליהן משום רה"ר, לפי שאינן כדגלי מדבר – גם זה צ"ע, למה אמר עולא שאין רשות הרבים **בבבל**, הרי גם בארץ ישראל אין חייבים על מקומות של מעלות ומורדות, כנ"ל?

ב
הסבר הפרדס וביאור שיטת רש"י

ובביטאון 'הפרדס' (שנה כ"ז, חוברת ו') כתב הרב מרדכי יהודה ליב זק"ש לבאר בזה באופן אחר[3], דעולא אזיל לשיטתי' לדבריו בברכות (נח, א)

---

1) ראה בית הבחירה למאירי סד"ה ויש מפקפקין. ובראבי"ה סי' ר"א עמ' 276, ועיי"ש הערה 14.

2) ראה ב"הערות וציונים" בש"ס מהדורת 'עוז והדר' שהעירו על כך.

3) וכ"כ בספריו – חידושי הרמב"ם לתלמוד, הערה 25. מילי מרדכי סי' י'.

"אמר עולא: נקיטינן אין אוכלוסא בבבל. תנא: אין אוכלוסא פחותה משששים רבוא".

דהנה חלק מהראשונים סבירא להו, דלא הוי רשות הרבים אא"כ עוברים שם ששים ריבוא, בדומה לדגלי מדבר. וכ"כ התוס' לקמן (ע"ב) ד"ה כאן בזמן שישראל שרויין במדבר: "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

ולפי זה מבוארת דעת עולא, דכיון שס"ל ש"אין אוכלוסא בבבל" היינו שאין שם ששים ריבוא – ודבר זה הוא הלכה קבועה לעולם, דטעמו הוא לפי שנתקללה בבל כמבואר בתחילת הסוגיא בברכות שם, ע"כ קאמר דאין רה"ר בבבל, לפי שאין שם ששים ריבוא.

ובזה מבאר שיטת רש"י, שאמר בכמה מקומות שאין מקום נעשה כרשות הרבים אם לא עוברים שם ס' ריבוא, והשיג עליו הרמב"ן בחידושיו בעירובין (נט, א) וז"ל: "פרש"י ז"ל עיר של יחיד היינו שאין בה ששים רבוא בני אדם, וקרי לה של יחיד לפי שאין בה רשות הרבים מפני שעמה מועטים ולא דמיא לדגלי מדבר . . וזה הענין בכמה מקומות פירש אותה שאין רשות הרבים גמורה אלא בעיר שיש בה ששים רבוא, ולא ידענו מנין לו לרש"י כן שלא הוזכר בתלמוד בשום מקום, אבל בהלכות גדולות נמצא כן והרי הדבר תלוי באילנות גדולות . . וסוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד רשות הרבים שש עשרה אמה . . ורחב שש עשרה אמה הוא רשות הרבים גמורה בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם". עכ"ל.

ולפי המבואר אתי שפיר, דמקורו של רש"י הוא מדברי עולא כאן ש"אין רשות הרבים בבבל" ואזיל בזה לשיטתו בברכות ש"אין אוכלוסא בבבל". ונראה דלהרמב"ן לא הייתה מימרא זו בגירסא שלפניו (המוזכרת רק במאירי ובראבי"ה), ולכן הקשה "מנין לו לרש"י כן שלא הוזכר בתלמוד בשום מקום".

וממשיך בהפרדס שם, דאין להקשות מהגמ' בעירובין (ו, ב) "אמר עולא הני אבולי דמחוזא, אילמלא דלתותיהן ננעלות חייבין עליהן משום רשות הרבים". ופירש"י "אבולי דמחוזא – שערי העיר מכוונים זה כנגד זה, והיו בה ששים ריבוא" – הרי שהיו ששים ריבוא בבבל וזוהי לכאורה סתירה מפורשת לנאמר לעיל? בדומה לקושיית הגר"א בעירובין (שהביא בס' גאון יעקב) על פירש"י שהיו בה ששים ריבוא, דלכאורה זה סותר לדברי הגמ' בברכות ש"אין אוכלוסא בבבל"?

ומתרץ, דתרי בבל הוו[4], וכוונת עולא בברכות אינה למדינת בבל אלא לעיר בבל. וע"פ דברי רש"י בשבת (לו, ב) בד"ה "לגיטי נשים", ד"עכשיו בני בורסיף היא בבל, ובבל של עכשיו היא בורסיף". ועיי"ש. וא"כ על העיר בבל אמר עולא

---

4) וכ"כ בשו"ת בית אב ח"ב, סי' ה' או"ק א.

שאין בה ס' ריבוא כיון שנתקללה ולכן אינה רה"ר, משא"כ אבולי דמחוזא שהיא עיר אחרת, היו בה ס' ריבוא, וע"ז אמר עולא ש"אילמלא דלתותיהן ננעלות חייבין עליהן משום רשות הרבים"[5].

ג
יישוב דברי המאירי והצ"ע בזה

ולכאורה היה נראה לומר, דטעם המאירי שפירש שאין בבבל דרך ט"ז אמה או שכולה מעלות ומורדות, הוא שדקדק בלשון עולא בגמ' "אין **דרך** רה"ר בבבל". דלכאורה, להביאור שהובא לעיל שהוא מטעם שאין בה ס' ריבוא, הרי אין זה חסרון בדרך והוו"ל למימר "אין רשות הרבים בבבל", ובזה נדע שבבל **מצ"ע** לא שייך שתהיה שם רה"ר ואין זה חסרון **בדרך**, וא"כ מהו "אין דרך רה"ר" דמשמע שהבעיה היא בדרך עצמה?

ואף דלשון זה ד"אין דרך רה"ר בבבל" הובא בראבי"ה, משא"כ המאירי כתב רק "אין רשות הרבים בבבל" ואפשר לומר דגירסא אחרת הייתה לפניו – מ"מ הנה חלוקים דברי הראבי"ה מפירוש המאירי, דבדברי הראבי"ה ניכר שמצטט לשון הגמ' בדיוק, משא"כ המאירי שכתב "כבר ביארנו שכל דרך שאין ברחבה שש עשרה אמה אינה רה"ר גמורה, זהו שאמרו בכאן אין רה"ר בבבל", הנה מדבריו "זהו שאמרו בכאן אין רה"ר בבבל", נראה שאינו בא לצטט הלשון במדויק אלא רק לבארו, וע"פ מה שמבאר נראה שגורס כהראבי"ה אין דרך רה"ר כו'.

ולפי זה מובן מה גרם לו לפרש שאין ט"ז אמה או שכולה מעלות ומורדות, שהמשותף לשני הדברים הוא שהבעיה היא **בדרך** מצ"ע.

אמנם לכאורה צ"ע לומר כן, שהרי בהפרדס שם הביא שאכן מצא בכת"י עתיקים[6] גירסא זו בגמ', ושם הלשון הוא "א' עולא אין רשו' הרבי' בבבל" ולא "אין דרך רשות הרבים כו'". ומדברי הראבי"ה נראה דגירסא אחרת הייתה לפניו, ואפשר דגם המאירי גרס כן, ועצ"ע.

ד
ביאור שיטת החולקים על רש"י

ולייישב דעת החולקים על רש"י שאמר שיש עיר ושמה בבל, וכמ"ש התוס' בשבת שם (ד"ה "נפקא מינה") וז"ל: "מה שפי' בקונטרס לענין שינה שם עירו

---

5) וראה בבראשית רבה פ' נח, פל"ח סי' י"א. ועי' בבאר שבע סנהדרין שם, ד"ה "בבל ובורסיף סימן". ועוד.

6) כת"י רומי מס' 127 דף 35 ע"א. וכ"ה נראה גם מגליון ההגהה שבכת"י ש"ס מינכן. ועוד.

ושם עירה, אין נראה לרשב״א, דבבל הוא שם מדינה ולא שם העיר, כדאמר בפרק עשרה יוחסין (קדושין עא, א) כל הארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל, וקאמר נמי התם עד היכן היא בבל, ולא אשכחן שום דוכתא עיר ששמה בבל, אלא מדינה היא ואין כותבין שם מדינה בגט״. עכ״ל.

וא״כ לכאורה סותרים דברי הגמ׳ בברכות ש״אין אוכלוסא בבבל״ לגמ׳ בעירובין שבמחוזא היו ס׳ ריבוא, דהרי לשיטת התוס׳ אין לתרץ כנ״ל (סוס״ב) דתרי בבל הוו, אחת מדינה ואחת עיר, ובברכות מדובר על העיר בבל, כי לשיטתם לא מצינו עיר בשם זה.

וי״ל כדברי הפרחי כהונה[7] בברכות שם (ד״ה בגמ׳ נקטינן) שיש לחלק בין דברי הגמ׳ בברכות לעירובין. דבברכות מדובר לעניין ברכת חכם הרזים שהיא לששים ריבוא מישראל דוקא, וע״ז דוקא קאמר עולא שאין אוכלוסא בבבל, אמנם בגמ׳ בעירובין דמיירי לעניין רה״ר בשבת, בזה לכאורה צריך ס׳ ריבוא של בנ״א סתם ואף בצירוף עם נכרים[8], ולכן שפיר יש שם ששים ריבוא.

ולהוסיף, דאף לדברי הראבי״ה עצמו שגרס כאן דאין רה״ר בבבל, לא ניחא לפרש שהוא מטעם שאין אוכלוסא בבבל[9]. שהרי בסי׳ קמ״ו גרס בדברי הגמ׳ בברכות שם כדברי הרי״ף, ד״אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא״, ולא גרס כלל בדברי עולא ש״אין אוכלוסא בבבל״. ועי׳ בשו״ת דברי יציב או״ח סי׳ צ״א, ד״ה ״ולעיל שם״.

וא״כ אף לשיטתו אין לקשר בין דברי עולא כאן דאין רה״ר בבבל לדבריו בברכות[10], ושמא י״ל דכן גרס גם המאירי, וע״כ לא תירץ דדברי עולא כאן הם כדבריו בברכות. ולפי זה אוי״ל שגם מצד הסברא לא היה נראה להמאירי לבאר את דברי עולא שאין רה״ר בבבל שזהו כיון שאין שם ס׳ ריבוא, כיון שלדברי הגמ׳ בעירובין (ולפירש״י שם) משמע שהיו שם (במחוזא) ס׳ ריבוא[11]. וע״כ ראה ליישב באופן אחר (אמנם אף לפירושו צ״ע, כנ״ל ס״א).

---

7) להר״ר חיים חי חויתה הכהן, ג׳רבה (טוניסיה) תשכ״ג. וכ״כ המנחת פתים להר״ר מאיר אריק אבד״ק טורנא, סי׳ שמ״ה ס״ז. ועוד.

8) ראה אג״ק לכ״ק אד״ש מה״מ, ח״ט עמ׳ קסה, שמבאר שם הטעם לזה, עיי״ש.

9) אף דבעלמא סבר שצ״ל ששים ריבוא כדי שיחשב כרה״ר, כמ״ש בהלכות עירובין סי׳ שע״ט בתחילתו עיי״ש. וראה בהערה הבאה.

10) ועי׳ בני ציון עמ׳ יד, דהוכיח שלראבי״ה מועיל גם ס׳ ריבוא נכרים, דכ״כ בהלכות עירובין סי׳ שע״ט ד״ה ומכאן.

11) מלבד מה שיש לחלק בין ברכת חכם הרזים לרה״ר בשבת שהוא אף עם נכרים כנ״ל, ולכן אף אם תמצי לומר שהמאירי גורס בברכות כגירסא שלפנינו, מ״מ אפ״ל דס״ל שעם גויים יש בבבל ס׳ ריבוא, ולכן מצד זה היא ראויה להיות כרה״ר, אם לא מטעם אחר, כנ״ל.

ה

ביאור החכמת שלמה בפלוגתת רש"י והרמב"ם ושקו"ט בדבריו

והנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פי"ד ה"א) "איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה".

וכתב המגיד משנה וז"ל "ודע שיש מן הגאונים והאחרונים סוברין שאין רה"ר אלא במקום שבוקעין בו ששים רבוא כדגלי המדבר, ואין לזה רמז בגמ' ואינו עיקר וכ"כ הרמב"ן והרשב"א ז"ל". וכ"כ הב"י בסי' שמ"ה, דס"ל להרמב"ם שאין צריך ששים ריבוא כדי שיחשב רה"ר, דלכך לא הביא הלכה זו בדבריו.

והנה על דברי השו"ע (או"ח סי' שמ"ה, ס"ז) "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים", כתב בחכמת שלמה (להר"ר שלמה קלוגר מבראדי) וז"ל: נראה כדמות ראיה לזה ממ"ש במס' ברכות (נח, א) ד"אמר עולא אין אוכלסא בבבל, תני אין אוכלסא בפחות משששים רבוא". והנה יש לדייק דמה קמ"ל עולא, ממ"נ, אם יראה דיש שם ס' רבוא מה מהני כלל שלו כיון דחזינן ס' רבוא, ואם לא נדע דיש ס' רבוא בלא"ה מספק לא נברך דהרי ספק ברכות להקל? וגם מה דסמך הש"ס לדברי עולא הך ברייתא דאין אוכלסא בפחות משששים רבוא?

לכך נראה דזה נפקא מינה לרה"ר, דאם הוי רה"ר הוי איסור דאורייתא, וא"כ הוי ספק דאורייתא ולחומרא, לכך קמ"ל דאין אוכלסא בבבל ואין בו ספק תורה, אבל בארץ ישראל הוי ספק תורה דלמה יש בו ששים רבוא. והרמב"ם דס"ל דיש רה"ר בלי ששים רבוא, לכן מפרש הש"ס בעניין אחר ע"ש, והיותר הדעת נוטה לדעת רש"י ויבואר הסוגיא ע"נ כנ"ל ודו"ק. עכ"ל.

ובתחילה יש להעיר בדבריו, דבמחכ"ת, צ"ע לומר דדברי עולא בברכות בתוך הסוגיא אודות ברכת חכם הרזים, ובהמשך להא שבן עזאי היה מברך ברכה זו על אוכלוסא כשהיה עולה להר הבית, שיבוא עולא לדון בדיני שבת. ובדבר קושיותיו, הרי אפ"ל דהא קמ"ל עולא שבבל נתקללה בזה שא"א שיהיה שם ס' רבוא, וכביאור הפרדס הנ"ל, ובזה אף אם יראה לאדם שיש שם ס' רבוא יחד וידמה לברך ברכה זו, קמ"ל עולא שלא יתכן כזאת וברכה זו לעולם לא יוכל לברכה בבבל.

אמנם את עיקר פירושו, אפשר להעמיד ע"פ הגירסא דלעיל בסוגיין שעולא קאמר שאין רה"ר בבבל, ובזה אפשר לומר (כביאור הפרדס הנ"ל) שרש"י ס"ל דעולא לשיטתו שאין אוכלוסא בבבל, וכוונתו שבמציאות לא יתכנו שם ששים רבוא, ולכן אין רשות הרבים בבבל.

אמנם הרמב"ם שפירש הגמ' בברכות בעניין אחר, והוא שאף אם ימצאו ששים ריבוא בבבל מ"מ אין הם ראויים לברכה זו, דברכת חכם הרזים ראויה רק לברכה בארץ ישראל – כמ"ש בהלכות ברכות פ"י הי"א. וכן פי' הכס"מ שם, ד"ה "ומש"כ רבינו ובארץ ישראל", ובב"י או"ח סי' רכד, ד"ה "הרואה ששים", ועוד – ע"כ ס"ל שאין מקור מדברי הגמ' לכך שצריכים ששים ריבוא כדי שיחשב כרה"ר, ולכן אף באין ששים ריבוא הוי רשות הרבים, כדלעיל.

ו
נפק"מ במחלוקת רש"י והרמב"ם

ויש להוסיף בזה נפק"מ בין דברי רש"י להרמב"ם בדין דברכות גופא (ולייישב בזה קושיית החכמת שלמה), ע"פ המשך דברי הגמ' בברכות שם (ע"ב) "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא, פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא, אמרו ליה: בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי: ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו (דלאחר שלשים יום הוה, רש"י). אמר להו: אנא נמי, כיון דחזתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל, וברכינא עלייכו תלתא, הנך תרתי וברוך חכם הרזים. אמרו ליה: חכימת כולי האי? יהבי ביה עינייהו ושכיב". ע"כ.

דלדברי הרמב"ם, שאף שיש ס' ריבוא בחו"ל מ"מ אין לברך עליהם ברכה זו, הרי דאין הלכה כרב חנינא ברי' דרב איקא, דאף שימצא חכם גדול בחו"ל מ"מ אין ראוי לברך ברכה זו אלא בא"י, וכ"כ להדיא הב"י או"ח סי' רכ"ד, ד"ה "הרואה ששים ריבוא ביחד". ועי' בשיחת ש"פ וארא תשמ"ב (התוועדויות תשמ"ב ח"ב, עמ' 745 ואילך).

אמנם לסוברים שרה"ר הוי רק אם הולכים שם ששים ריבוא, וא"כ דברי עולא בברכות אתיא כפשוטן שאין **במציאות** ששים ריבוא בבבל ומטעם שנתקללה כנ"ל, א"כ שוב אין עולא חולק על רב חנינא ברי' דרב איקא, ואם ימצא חכם גדול שראוי לברך עליו ברכה זו, שפיר יהיה מותר לברך עליו.

ואכן הטור שכתב "הרואה ס' ריבוא ביחד מישראל אומר בא"י אמ"ה חכם הרזים, ואם רואה אפילו אחד שהוא מופלג בחכמה יברך חכם הרזים, דרבי חנינא בריה דרב איקא בריך כד חזי לרב פפא", (ואף מה שממשיך ד"י"א שאין בזמן הזה מי שראוי לברך עליו כך" הוא רק מצד שאין היום מי שראוי לכך, אך שפיר אם ימצא ראוי יוכלו לברך עליו גם היום (ומובן דאף בחוץ לארץ), וכ"כ החיי אדם שם) – כתב בפשטות בסי' שמ"ה דחשיב רה"ר רק באם עוברים בו ס' ריבוא, והיינו כיון שמפרש דברי עולא בברכות כפשוטן, שאין במציאות בבבל ששים ריבוא, ע"כ אין רשות הרבים בבבל.

אמנם עפ"ז צ"ב איך יפרש הרמב"ם דברי עולא בגמ' בשבת דאין רשות הרבים בבבל, דכיון דלשיטתו אף אם אין ששים ריבוא הוי רשות הרבים, ואין דברי עולא כאן שייכים לדבריו בברכות, א"כ מאיזה טעם אמר עולא דבבל לא הוי רשות הרבים (ובלשון של הלכה לדורות, כנ"ל ס"א)?

ז
ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ צ"פ

והנראה לומר בזה, ובהקדים דהנה בגדר רשות הרבים כתב הרמב"ם (שם) "איזו היא רה"ר, מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן".

והקשו המפרשים[12], היאך כתב הרמב"ם שיערות הן רשות הרבים, והרי בגמ' (ו, א) שנינו שמדבר חשיב רה"ר רק כשישראל היו שם ובזמן הזה שאינו מקום הלוך לרבים הוי כרמלית, ועד שלעיל (ג, ב) פירש רש"י (ד"ה "בעי אביי") ד"כרמלית לשון יערו וכרמלו, שאינו לא הילוך תמיד לרבים, ולא תשמיש רשות היחיד"?

ובצפנת פענח להגאון הרוגוטשובי כתב לבאר וז"ל: "ואפשר שזה החילוק בין א"י לשאר ארצות מחמת תנאי יהושע. עיין ב"ק דף פא, א".

וביאור דבריו, דאמרינן בגמ' ב"ק שם "ת"ר, עשרה תנאין התנה יהושע, שיהו מרעין בחורשין כו'". ופירש"י: "שיהו מרעין – בהמות החורשין ושלא יקפיד בעל היער על כך". ואם כן ישנו דין מיוחד **בארץ ישראל בלבד** – דיערותיה דין רשות הרבים להם, כיון שיהושע התנה שיהא מותר לכל ישראל להרעות את בהמותיהם שם.

ועפ"ז יש להציע פירוש מחודש בדברי עולא – דלא הייתה כוונתו לומר דאין רשות הרבים בבבל באף אופן כלל[13], אלא אתא למימר דישנו **אופן מסויים** ברה"ר דהוא ישנו רק בארץ ישראל ולא בבבל – והוא יערות כנ"ל. וזהו פירוש דבריו "אין רשות הרבים בבבל", היינו שאין שם רה"ר באופן זה.

ובזה יש לבאר (בדרך דרוש עכ"פ) הקשר למימרא נוספת שגרסו המאירי והראבי"ה[14] (ונמצאה גם בנוסחאות גמ' ישנות ובכת"י) ואינה בש"ס שלפנינו, בהמשך לדברי עולא דאין רשות הרבים בבבל, "אמר רבה בר בר חנה אמר ר'

---

12) ראה במג"מ ובכס"מ על אתר ועוד.

13) וראה בשו"ת בית אב תנינא, קונטרס כרם אב סי' יג עמ' יח – שמוכיח שהי' רה"ר בבבל. עיי"ש.

14) ראה בהפרדס שם בארוכה.

יוחנן: ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים".

[ובראבי"ה כתב לאחר שמביא דברי עולא דאין רשות הרבים בבבל: ומפרש בעירובין אמר רבה בר בר חנה ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבים עליה משום רשות הרבים. דהיינו שמבאר להדיא שזהו פי' למימרא זו דאין רה"ר בבבל[15]].

דלכאורה צריך ביאור, מהו הקשר בין מימרא זו לדברי עולא במימרא שלפניה ד"אין רשות הרבים בבבל"?

אלא דיבואר ע"פ הנ"ל, שבאה המימרא השניה לפרש ולבאר דברי עולא, דמה שאמר שאין רשות הרבים בבבל, אין כוונתו שלא היה שם שום רה"ר מכל וכל, אלא רק באופן מסויים של יערות (כנ"ל), משא"כ בתוך הערים היה יכול להיות רה"ר בבבל, ובדומה לירושלים שאילמלא דלתותיה ננעלות הוי רה"ר כו' (וכדברי הגמ' בעירובין גבי מחוזא שאף היא אילמלא דלתותיה ננעלות כו', ובא זה שם בהמשך למימרא זו על ירושלים, ומובן דשניהם באותו עניין וק"ל).

ויומתק יותר ע"פ גירסת הראבי"ה "אין דרך רה"ר בבבל" (כנ"ל ס"ג), והיינו, שכוונתו בזה לומר, שאין בבבל רה"ר **בדרך** דווקא, משא"כ במקומות מסוימים כערים וכדו'. ולכן ע"ז מביא בגמ' דוגמא לאיזה רשות הרבים שייכת בבבל, כגון ירושלים, שירושלים אכן מצ"ע ראוי' להיות רה"ר אלא שדלתותיה ננעלות ולכן אינה נחשבת רה"ר, ורצונו לומר דעד"ז הוא בבבל, כנ"ל (וכפי שמצינו במפורש בעירובין שם דמחוזא הוי נמי כירושלים, כנ"ל).

15) אלא שמשמע מדבריו שאינו גורס זאת כאן אלא בעירובין (כמו שהוא גם בגמ' שלפנינו שם בדף ו' ע"ב ועוד). ועיי' בשו"ת יכין ובועז ח"ב סי"ד, שמשמע שגרס מימרא זאת כאן. ועיי' בהפרדס שם.

בגדרי טעה בדבר מצוה

הת' צמח צדק שי' עובדיה

א
מחלוקת התנאים בטעה בדבר מצוה

בשבת (קלז, א) שנינו: מי שהיו לו שני תינוקות, אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת חייב, אחד למול בערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ערב שבת בשבת, רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. ע"כ.

ומבואר בגמ' שם שנחלקו בדין הטועה בדבר מצוה, דלדעת ר"א העושה עבירה בשוגג מפני שהי' עסוק בעשיית מצוה חייב חטאת, ולדעת ר"י פטור[1].

ולהלכה נפסק כדעת ר' יהושע שהטועה בדבר מצוה פטור (רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"ח).

ויש לעיי' בכמה סוגיות העוסקות בפרטי דין זה דטעה בדבר מצוה פטור, כדלקמן.

ב
שיטת החת"ס בגדר דטעה בדבר מצוה

תנן (שבת כט, סע"ב): "המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני נכרים ומפני ליסטים, מפני רוח רעה, מפני החולה שיישן – פטור. כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה – חייב. רבי יוסי פוטר בכולן, חוץ מן הפתילה, מפני שהוא עושה פחם".

ומקשינן בגמרא (ל, רע"א): "מדקתני סיפא חייב – שמע מינה רבי יהודה היא (דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. רש"י). רישא במאי עסיקנא? אי בחולה שיש בו סכנה – מותר מיבעי ליה, ואי בחולה שאין בו סכנה – חייב חטאת מיבעי ליה".

ומתרצינן: "לעולם בחולה שיש בו סכנה, ובדין הוא דליתני מותר, ואיידי דבעי למתני סיפא חייב – תנא נמי רישא פטור. והדתני רבי אושעיא אם בשביל החולה

---

1) ועיי' פרטי השקו"ט בזה בשבת (שם). פסחים (עב, א ואילך). יבמות (לד, א). כריתות (יט, ב).

שיישן – לא יכבה, ואם כבה – פטור אבל אסור – ההיא בחולה שאין בו סכנה, ורבי שמעון היא (דפטר ליה משום אינה צריכה לגופה. רש"י)".

ובחי' חתם־סופר (במשנה, בד"ה "המכבה את הנר") הקשה, וז"ל: "צל"ע קצת, הא לרפאות חולה שאין בו סכנה מצוה רבה היא, וא"כ ישראל ששגג וריפא חברו בשבת וכיבה נר בעבורו ה"ל טעה בדבר מצוה ועשה מצוה ופטור אבל אסור, עיין סוף פרק ר"א דמילה, ומאי פריך ש"ס".

ותי': "ומיהו י"ל תינח משום חולה שאיש אחר מכבה עבורו לשם מצוה, אבל מפני גוים ולסטים הוא עצמו מכבה ולא שייך דבר מצוה דלהנאת עצמו עשה. אך ברייתא דר' אושעי' לא הוה צריך לאוקמי כר"ש אלא כמ"ד טעה בדבר מצוה ומוכח מזה דהלכה כר"ש מלאכה שאצ"ל פטור וקשה אהרי"ף ורמב"ם, וצ"ל דא"כ מ"ש כיבוי נר דנקט ולא קאמר העושה מלאכה בשביל חולה שאין בו סכנה פטור אבל אסור".

והיינו, דלהחת"ס הטעם שפטרה המשנה בחולה הוא לא רק משום מלאכה שאצל"ג, אלא גם כיון שזוהי **מצוה** והטועה בדבר מצוה פטור.

ויש להקשות, דהנה לקמן בגמ' (קלא, א) דיינינן בהא ד"אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא לכל אמר רבי אליעזר מכשירי מצוה דוחין את השבת" – "למעוטי מאי", ומסקינן: "אמר רב אדא בר אהבה: למעוטי ציצית לטליתו, ומזוזה לפתחו. תניא נמי הכי: ושוין, שאם צייץ טליתו ועשה מזוזה לפתחו – שהוא חייב. מאי טעמא? – אמר רב יוסף: לפי שאין קבוע להם זמן".

ובחי' חת"ס שם כתב ד"מדלא קאמר מודה ר"א, משמע דגם לר"א יש חידוש במה ששוין שחייב. והיינו משום דהאי חייב היינו חטאת בשוגג, ולרבנן דר"א לקמן סוף פרקין דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור . . וא"כ הכא שרצה לקיים מצות ציצית ומזוזה איך יחייב? וצ"ל דהתם דוקא דבהיל, אבל היכא דלא בהיל לא. והכא הואיל ובידו להפקירן, לא שייך בהיל".

ונמצא ששיטתו דהחת"ס, דהא שטועה בדבר מצוה פטור הוא רק במי שמוכרח לקיים את המצוה ואין בידו להיפטר ממנה, אבל כאשר יש בידו אפשרות להיפטר מהמצוה, לא חשיב טעה בדבר מצוה וחייב מפני שאינו בהול לקיימה. וא"כ קשה – הרי בגמ' הנ"ל דהמכבה את הנר האדם אינו בהול לכאורה לכבות את הנר בשביל החולה, שהרי אינו מוכרח לעשות זאת בעצמו ויכול לכבות ע"י גוי (ודוחק לומר שהמשנה מדברת כשאין גוי), ומדוע א"כ כתב שם החת"ס שנקרא טעה בדבר מצוה?

ובדוחק אולי אפ"ל שהחולה נצרך לכיבוי הנר דוקא עכשיו, ובכל רגע שעובר הוא מצטער, ולכן המכבה נקרא **בהול**. אבל אין נראה כן מרהיטות דבריו של החת"ס.

ולכן נראה לבאר שיטתו דהחת"ס, שאם אין המצווה חיובית וביכלתו שלא לקיים מצוה זו כלל – כגון מצות מזוזה שיכול להיפטר ממנה ע"י שיפקיר את הבית כנ"ל, אז לא הוי טעה בדבר מצווה, שהרי יש בידו להפקיע מעליו את חיוב המצוה ואינו נחשב בהול לקיימה. משא"כ במקרה של חולה ישנה מצווה מוכרחת לכבות את הנר, ואע"ג שיכול לעשותה ע"י גוי, מ"מ המצווה חייבת להתקיים והיא תתקיים גם אם גוי יעשה אותה. ובמקרה כזה שפיר חשיב בהול לקיים את המצוה מכיון שהוא מוכרח לדאוג שהיא תיעשה.

ג

בטעם דלא גזרינן "שמא יעבירנו" במצה ומרור

בר"ה (כט, ב) שנינו: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה. ובגמ' – מנא הני מילי . . אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה, דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה[2].

והנה בספר האשכול (הל' מגילה וחנוכה ס"ז) הקשה מדברי המשנה (סוכה מא, ב) "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות", ומבואר בגמ' (שם מב, א) שהוא מפני שהטועה בדבר מצוה פטור, וא"כ מפני מה בטלו מצות נטילת לולב ותקיעת שופר ביו"ט שחל בשבת שמא יעבירנו ד"א ברה"ר, הרי גם אם יעבירנו יהי' פטור מפני שטעה בדבר מצוה. ותי' שהחשש הוא שמא לאחר שיצא י"ח יחזיר את השופר לביתו ואז אינו טרוד במצוה וע"ז חייב. וכ"כ הסמ"ג (עשין סי' מ"ד) בנוגע לגזירה דשמא יעבירנו בלולב.

והנה בלקו"ש ח"ז (שיחה לחגה"פ, ע' 48) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א קושיית האחרונים[3], מדוע לא גזרו חכמים ביו"ט ראשון של פסח שחל להיות בשבת, שאין לאכול מצה ומרור וכן לא לשתות ד' כוסות וכו', שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר? דכמו שבשופר ולולב יש לגזור שמא ילך אצל החכם כיון שאינו

---

2) וכן מבואר בסוכה (מב, ב) בנוגע לנטילת לולב, ובמגילה (ד, ב) בנוגע למקרא מגילה, ובביצה (יח, א) בנוגע לטבילת כלים בשבת.

3) שו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"א ס"ה. העמק שאלה על השאילתות שאילתא ס"ז סכ"א.

בקי ב"נענועו או ברכתו", אף כאן יש שיש כו"כ פרטי דינים, ועוד יותר מבשופר ולולב, לכאורה יש לחשוש לזה?

ולכאורה ע"פ דברי האשכול והסמ"ג הנ"ל, דאין עיקר הגזירה מן ההליכה אל הבקי ללמוד – כיון שאז הוא טועה בדב"מ – ורק שגזרינן שמא יחזיר את השופר והלולב, יש לתרץ (בדוחק עכ"פ) בנוגע למצה ומרור וד' כוסות וכו' ששם אין לחשוש כן, כי יכול לאוכלם במקום אליו יגיע וא"כ אין לחשוש שמא יטלטל בחזרתו, ודו"ק.

ד
"טעה בדבר מצוה" גבי צדקה בשבת

איתא במשנה (ריש מס' שבת): "פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני . . בעל הבית חייב".

ובתוספות יו"ט פירש, דהיינו גם לדעת ר' יהושע (דפטר במי שהיו לו שתי תינוקות, אחד למול בערב שבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ערב שבת בשבת) ור' יוסי (דאמר "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור") דסברי טעה בדבר מצוה פטור – "דלא נתנה שבת לדחות אצל מצות צדקה כלל משא"כ במילה ולולב שניתן לדחות".

ולכאורה דבריו צע"ג, דלכאורה לא מצינו בשום מקום דהותרה שבת אצל לולב. דהרי עצם נטילת הלולב אינה מלאכה אלא טלטול בעלמא, ולא הותר לעשות מלאכה גמורה בשביל נטילת לולב.

ותי' בזה בערוך לנר: "דמצות צדקה בכה"ג שהעני עומד ברשות הרבים לא אפשר לקיים בשבת כלל, דאי אפשר בלא הוצאה ולכן לא טריד במצוה זו, אבל לולב דהמצוה רמיא עליו שפיר נקרא טרדא דרשות וכן במילה".

והיינו, דאין כוונתו לומר שהותרה שבת כפשוטו, אלא דכיון שבלולב (בזמן הבית) ומילה עליו לקיים את המצוה, לכן נקרא "טעה בדבר מצוה", משא"כ בצדקה, שא"א כלל לקיימה באופן כזה – שהעני בחוץ ובעה"ב בפנים, אינו טרוד בקיומה כלל ולא יפטר אם טעה בזה.

ולכאורה צלה"ב מדוע אומר שאי אפשר לקיים מצות צדקה בשבת, הרי יכול העני להכנס אל תוך הבית ואזי יתן לו הצדקה באופן המותר לגמרי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – מדוע בצדקה אינו נקרא טועה בדבר מצוה, ואילו בלולב (שגם אותו מותר לקיים רק בתוך הבית ולא להוציאו החוצה) נפטר מטעם זה.

ויש לומר הביאור בזה, דכיון שזה שהעני יכנס אל תוך הבית אינו תלוי כלל ברצונו של בעל הבית אלא בעני בלבד, לכן כל זמן שבפועל העני נשאר בחוץ

ולא נכנס, חשיב שאינו יכול לקיים המצוה בשעה זו והוא לא טרוד במצוה כיון דכעת אינה מוטלת עליו ואין לפטרו מטעם זה (וי"ל דמדוייק הוא בלשונו דהערוך לנר "דמצות צדקה **בכה"ג שהעני עומד ברשות הרבים** לא אפשר לקיים בשבת כלל").

או יש לומר, דעל דרך שמנה הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י) כמה מעלות בנתינת הצדקה, כן ישנם גם כמה **סוגים** ואופנים מקיום המצוה, כמו עד"מ אם רק נותן לעני את הצדקה או שגם מכניסו לביתו.

ואם כנים הדברים, הרי נמצא שנתינת הצדקה לעני העומד בחוץ הוא גדר ואופן שונה בנתינת הצדקה, ואינו דומה להכנסתו לביתו, וא"כ מובנים דברי הערוך לנר, שהרי את אופן זה בצדקה – שהעני עומד בחוץ ובעה"ב נותן לו צדקה – אכן אינו יכול לקיים בשבת כלל.

שני כחות באדם אחד לשיטת רש"י

הת' משה חיים שי' פיזם

א
ספק בגדר שניים שעשאוה

איתא בגמ' (שבת ה, א): "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: עמד במקומו וקיבל – חייב, עקר ממקומו וקיבל – פטור. תניא נמי הכי, אחרים אומרים: עמד במקומו וקיבל – חייב, עקר ממקומו וקיבל – פטור. בעי רבי יוחנן: זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו, מהו? מאי קמבעיא ליה? אמר רב אדא בר אהבה: שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו".

ופירש"י: "**עמד במקומו** – זרק חפץ וקבלו אחר, עמד המקבל במקומו וקבל. **חייב** – הזורק, דאיהו עבד עקירה והנחה. **עקר** – המקבל ממקומו, ורץ לקראת החפץ וקבלו. **פטור** – הזורק, דלא איתעביד הנחה מכחו. **מאי קמיבעיא ליה** – מאי ספיקא איכא, מאיזה טעמא יפטור, הא עבד עקירה והנחה. **כשני בני אדם דמיא ופטור** – דהוו להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו – הויא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה". עכ"ל.

ובביאור צדדי הספק כתב ה"ארבעה טורי אבן" (ד"ה שני), שספק הגמרא הוא בנוגע לדין ד"שנים שעשאוה (למלאכה) פטורים" (ראה ג, א) – האם דין זה נאמר רק כאשר שני אנשים שונים עשו כ"א חצי מלאכה (אבל שני כחות שונים של אדם א' חייב דה"ז אותו אדם), או שדין שניים שעשאוה נאמר גם כאשר אדם א' עשה עקירה והנחה בשני כחות שונים (שהרי מצד הכח הראשון (הזריקה) לא היתה אמורה להיות הנחה בידו אלא במקום אחר (בארץ), וכדברי רש"י לעיל בנוגע להזורק "דלא אתעביד הנחה מכחו" והנחת החפץ נעשתה בכח נוסף – הקבלה), וא"כ אף שבצירוף ב' הכחות עשה עקירה והנחה ה"ז כשניים שעשאוה ופטור.

ב
יסוד הספק – האם הזורק השתתף בהנחה

אמנם תוס' הרא"ש מבאר את ספק הגמרא לשיטת רש"י באופן אחר, וז"ל: "ה"ג רש"י כשני בני אדם דמי ופטור. דטעמא דבשני בני אדם פטור דכיון שלא

הניחה לילך עד מקומה לא הויא הנחה, ה"נ כיון שחטפה מהילוכה ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה, או דילמא כאדם אחד דמי דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהוי שנים שעשאוה הילכך האי דעבד הכל חייב".

והנה, לכאורה ניתן להבין דבריו בב' אופנים:

אופן א', דלגמ' פשוט שכשעקר חברו ממקומו וקיבל – המקבל עשה הנחה והזורק עשה עקירה, רק שנסתפקה הגמ' האם הזורק ג"כ השתתף בהנחה והטעם שפטור הזורק הוא מכיון שהמקבל השתתף עמו בהנחה ה"ז כשניים שעשאוה ופטור,

[ולהעיר שיש אופן בשניים שעשאוה שכ"א עשה חצי מלאכה, וכאן מדובר ששניים עשו ביחד את אותו חלק במלאכה (ראה תוד"ה "בעשותה". ג, א), שהרי שניהם השתתפו בהנחה],

או שהטעם שפטור הזורק כיון שכלל לא עשה הנחה ועשה רק חצי מלאכה (עקירה), והמקבל עשה לבדו את ההנחה.

והנפק"מ היא במקרה שהזורק נעקר ממקומו וקיבל בעצמו – דלפי הצד בספק שכח הזורק שותף בהנחה ה"ה חייב, דאותו כח עשה עקירה והנחה[1]. אבל לפי הצד שכח הזורק אינו שותף בהנחה א"א לחייבו בגלל שני כחות נפרדים שעשו עקירה והנחה[2].

ובביאור הסברא לומר שהזורק והמקבל השתתפו בהנחה (לפי צד א' בספק הגמ' כנ"ל), אוי"ל שזהו מכיון שבהנחה ישנם ב' אופנים: (א) להכניס בחפץ כח המניע אותו לקראת הבסיס שעליו יונח. (ב) להכין בסיס שעליו יונח חפץ שנע. וע"כ יש מקום לומר ששניהם עשו הנחה דהזורק עשה הנחה באופן הא' והמקבל עשה הנחה באופן הב', וע"כ ה"ז כשניים שעשאוה (כמובן שהיתה רק הנחה א' אלא ששניהם היו שותפים ביצירת התוצאה שהחפץ יהיה מונח).

אמנם לבאר דברי תוס' הרא"ש באופן זה יהי' לכאורה ק"ק בל' רש"י שבנוגע למקרה שא' זרק והשני קיבל כ' רש"י: "פטור – הזורק, דלא אתעביד הנחה מכחו".

---

1) ואף שהכח השני השתתף בהנחה (וה"ז כשניים שעשאוה), לכאורה צ"ל דלשיטתו שני הכחות נחשבים כנפרדים רק לענין זה שא"א לחייב ע"י צירוף העקירה שע"י כח הא' וההנחה שע"י כח הב', אבל הפטור דשניים שעשאוה לא שייך כאן כיון שמדובר באדם אחד.

2) היינו שבספק לפי ה"ארבעה טורי אבן" פשוט לתוס' הרא"ש כהצד ששני כחות ה"ז כשני אנשים שונים וא"א לחייבו ע"י מלאכה שכל כח עשה חצי ממנה.

ומשמע לכאורה, שפשוט לרש"י שהזורק לא עשה הנחה[3], וא"א לומר שבענין זה נסתפקה הגמרא (אמנם בדוחק אפ"ל שרש"י נקט צד א' בספק הגמ'[4]).

ג
ביאור באו"א – האם המקבל עשה הנחה

אמנם לכאורה אפשר לבאר דברי תוס' הרא"ש באופן אחר:

די"ל שזה פשוט לגמ' שכש"עקר המקבל ממקומו וקיבל" הזורק לא עשה הנחה[5]. והספק הוא, האם המקבל ג"כ לא עשה הנחה, וכלשונו: "כיון שחטפה מהילוכה ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה",

או שהמקבל עשה הנחה, והטעם לפטור הוא משום "שניים שעשאוה" דהיינו שכ"א עשה חצי מלאכה (הראשון עקירה והשני הנחה).

וא"כ הספק במקרה שהזורק עצמו קיבל האם הוא עשה הנחה – דודאי שמצרפים את ב' הכחות (הזריקה והקבלה) לחייבו, רק השאלה היא דכיון שבקבלה חטף החפץ מהילוכו האם עשה הנחה.

ובטעם הדבר לומר שבקבלה לא עשה הנחה, אוי"ל ע"פ דברי רש"י ד"ה "ידו"[6] (ג, א) וז"ל "אין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". ועפ"ז אוי"ל שכיון שהיסוד לדין הנחה הוא מצד דרך בני אדם בהוצאה – החיוב על הנחה הוא רק כאשר ההנחה נעשתה כדרך בנ"א, אבל בנדו"ד שחטף החפץ מהילוכו יש מקום לומר שה"ז שלא כדרך הנחה ואי"ז נקראת הנחה כלל.

אמנם גם ביאור זה קשה לבאר בלשון רש"י, דבד"ה "כשני בנ"א" כתב "פטור – דהוו להו שניים שעשאוה", ומשמע לכאורה שפשוט שעשה הנחה בשעת הקבלה, והטעם לומר שפטור הזורק הוא משום שניים שעשאוה[7] (ודוחק לומר שכוונת רש"י היא שיש מקום לומר שלא עשה הנחה והטעם שפטור שכיון שהאדם עשה

---

3) ודוחק גדול לכאורה לומר, שכוונת רש"י שלא נעשתה ההנחה בכחו לבד אלא גם בכח השני.

4) ואם נאמר שרש"י נקט טעם פשוט יותר, צע"ק מרש"י ד"ה "מאי קמיבעיא לי'", שכתב: "מאי ספיקא איכא, מאיזה טעמא יפטור, הא עבד עקירה והנחה". וא"כ משמע קצת שפשוט יותר שהזורק עשה גם הנחה. ואוי"ל שבשלב זה הגמ' חושבת לומר שעשה הנחה מצד זה שאתעבידא מחשבתו (ובשלב זה הגמ' מבינה שאי"צ שההנחה תהי' דוקא באותה נקודה שהיתה צריכה להיות מצד כחו). וכדלקמן בביאור קושית תוס' הרא"ש, ועצ"ע.

5) ובזה מיושב היטב ל' רש"י שכתב בפשיטות "דלא איתעביד הנחה מכחו"

6) הארכתי בביאור רש"י זה במ"ש בעניין "קלוטה כמי שהונחה" עיי"ש.

7) ולדברי ה"ארבעה טורי אבן" לכאורה ה"ז מתיישב ודו"ק.

רק עקירה ה"ז כשניים שעשו מלאכה שכ"א עשה רק חצי, דהא לא כתב "כשניים שעשאוה" בכ"ף הדמיון). ובדוחק י"ל (ליישב לפי שני האופנים בהבנת תוס' הרא"ש) שביאור תוס' הרא"ש הוא רק לגירסת רש"י בגמרא, אבל לא מבאר את צדדי הספק לשיטת רש"י. ועצ"ע בזה.

ד
החסרון בפעולת הזורק – הכוונה או המעשה

אמנם, לאחרי שתוס' הרא"ש מבאר את צדדי הספק לגירסת רש"י, הוא מוסיף וז"ל: "ולא מסתבר להסתפק בזה, דכיון שעשה הכל חייב אע"פ שלא הניחה לילך עד מקום שהיתה ראויה לילך, דהוי כמו נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע, וגירסת רבינו חננאל נראה עיקר". וצלה"ב סברות המחלוקת בין תוס' הרא"ש ורש"י האם מסתבר לבאר את ספק הגמ' באופן הנ"ל.

ואוי"ל בדא"פ שנחלקו רש"י ותוס' הרא"ש בסברא לומר שהזורק לא עביד הנחה:

דלרש"י הסברא לומר שהזורק לא עשה הנחה (עכ"פ לא' מצדדי הספק[8]) הוא (כלשונו) "דלא אתעביד הנחה **מכחו**", והיינו שבשביל לייחס את פעולת ההנחה לזורק צריך שתבוא מכחו, ואם מצד כחו ההנחה היתה צריכה להיות במ"א (כגון כשעקר חבירו ותפס) א"א לייחס את ההנחה לזורק[9]. וע"כ לרש"י יש מקום להסתפק בנוגע ל"עקר הוא ממקומו וקבלו" שמצד כחו הראשון לא היתה ההנחה נעשית במקום זה.

משא"כ לתוס' הרא"ש הצד לומר (במקרה שעקר השני ותפס) שהזורק לא עשה הנחה הוא מצד זה ש"לא אתעבידא מחשבתו"[10], דהוא התכוון להניח במקום א' וההנחה נעשתה במקום אחר (והיינו דאי"ז חסרון במעשה ההנחה כרש"י, אלא חסרון בכוונת המעשה). וע"כ ס"ל לתוס' הרא"ש שלא מסתבר להסתפק בזה (בא'

---

8) דלאופן הראשון בהבנת דברי תוס' הרא"ש יש ספק בזה, ולאופן השני פשוט שלא עשה הנחה כנ"ל.

9) ואוי"ל שהטעם לומר שהזורק עשה הנחה הוא ע"ד דברי הנמו"י (ב"ב כב, ב) ש"אשו משום חציו" פי' הוא שכל הנזקים כלולים ברגע הראשון של הדלקת האש ומייחסים למדליק (וזהו הטעם שמותר להדליק נרות בע"ש דהכל כלול בפעולתו הראשונה שעשה קודם השבת, ועד"ז בנדו"ד שכיון שכחו גרם להנחה ההנחה מתייחסת אליו). אבל יש מקום לומר שכ"ז הוא בתוצאות המתחייבות מצד פעולתו, ולא בתוצאות שנובעות מגורם אחר (ובנדו"ד: פעולת התופס) וע"כ "לא איתעביד הנחה מכחו" . וראה ברמב"ם הל' שבת פי"ג הט"ו ובמקור הלכה (סי' כה).

10) דפשיטא לי' שכיון שהחפץ הגיע ליד התופס מכח הזורק ה"ז נחשב שנעשתה ההנחה בכח הזורק ואי"צ שינוח החפץ דוקא באותה נקודה שהיה לו לנוח בשעת הזריקה (לולי פעולת התופס).

מב' אופנים הנ"ל או שפשוט שהזורק לא עשה הנחה או שיש ספק בזה) במקרה שהוא עצמו חזר ותפס, כיון שכאן מסתמא כבר בזריקתו חשב לרוץ ולתפוס את החפץ וא"כ פשוט שמצד כחו הראשון נעשתה ההנחה כיון דאתעבידא מחשבתו, וע"כ כתב דגירסת ר"ח עיקר, שלשיטתו (ראה תוד"ה "כשני" (ה, א) פשוט שבמקרה זה איתעבידא מחשבתו[11].

והעירני ח"א שהנ"מ בין שני הטעמים לומר מדוע הראשון לא עשה הנחה תהי' במקרה שזרק ואמר לחבירו שירוץ ויתפוס את החפץ, דלטעם "שלא אתעבידא הנחה מכחו" גם כאן לא נעשתה ההנחה מכחו. משא"כ לטעם "דלא אתעבידא מחשבתו", כאן אתעבידא מחשבתו שהרי אמר לחבירו לתפוס.

---

11) ולרש"י לכאורה צ"ל, שפשוט לו ש"אתעבידא מחשבתו", וצ"ל שהתכוון ש"בכל מקום שנתרצה (החפץ) תנוח" כפירושו בדברי הגמ' בנוגע להתכוון לזרקו ח' וזרק ד' עיי"ש, דכל הספק הוא מצד המעשה ולא הכוונה כבפנים.

בגדר "מהלך כמי שעומד" ו"קלוטה כמי שהונחה" לבן עזאי ור"ע

הת' מנחם מענדל שי' פרבר

א

פלוגתת ריב"א ותוס' הרא"ש בספקות לבן עזאי

בגמ' שבת (ה, ב) איתא: "תנו רבנן: המוציא מחנות (רשות היחיד. רש"י) לפלטיא (רחבה, והוא רשות הרבים) דרך סטיו (מקום איצטבאות שיושבים סוחרים, ושם כרמלית עליה, דלאו להילוכה הוא כרשות הרבים. רש"י) חייב, ובן עזאי פוטר . . קסבר מהלך כעומד דמי".

ופירש"י: "ובן עזאי פוטר – כדמפרש, קסבר מהלך כעומד דמי, ונמצא נעקר מרשות היחיד ומונח בסטיו ועוקר מסטיו ומניח ברשות הרבים".

ונחלקו הראשונים בטעמו של בן עזאי ד"מהלך כעומד דמי". יש שפירשו, ש"לא אמר בן עזאי הכי אלא היכא דאיכא חילוק רשויות"[1], היינו, דבסתמא אין בן עזאי אומר את הכלל ד"מהלך כעומד דמי", ורק כאן אמר כן, כיון שיש חילוק רשויות שמעביר דרך סטיו שהוא רשות פטור וכדומה.

אמנם בתוס' הרא"ש ביאר שאין לומר כן[2], וז"ל: "וליכא למימר דדוקא בכרמלית קאמר בן עזאי מהלך כעומד דמי משום דאויר כרמלית מפסיקו, דאי טעמא משום הפסקת כרמלית אפי' זורק ומושיט נמי ליפטר", והרי אנו רואים שבן עזאי מחייב בזורק ומושיט, אלא ודאי ס"ל לבן עזאי ד"מהלך כעומד דמי" בכ"מ.

ועפ"ז נשאלת קושיית הירושלמי שמביא התוס' (בד"ה "בשלמא לבן עזאי"): "ובירושלמי פריך על דעתיה דבן עזאי, אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם, דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר"?

אך "הש"ס דידן לא חשיב לה פירכא, כדאמר בהזורק (צו, ב) דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה, ולהכי לא מקשה עלה. וכן קלוטה לר"ע אע"ג דכמי שהונחה דמיא, בזורק ד' אמות ברשות הרבים חייב ולא אמרינן כמי שהונחה תוך ד' אמות

---

1) לשון התוס' רי"ד ד"ה "בן עזאי". וראה ג"כ בחידושי בית הבחירה להמאירי ד"ה "צריך שתדע", חידושי הריטב"א ד"ה "המוציא", ועוד.

2) וראה בתוס' ישנים על הדף ס"ק ב. ומוכרח הוא כן גם לדברי התוס' דידן, וכדלקמן.

ברשות הרבים". היינו, דכאן הוי חידוש מיוחד וגזה"כ שיתחייב בד"א ברה"ר ולא אמרינן "מהלך כעומד דמי" או "קלוטה כמי שהונחה".

וממשיך התוס': "וריב"א מספקא ליה, כיון דבד' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי אף על גב דבעלמא כעומד דמי לבן עזאי, אם חייב לבן עזאי אפילו עמד לפוש תוך ד' אמות אם לאו, וכן אם לא עמד חוץ לארבע אמות כגון שנטלה אחר מידו, אם אמרינן מהלך כעומד דמי חוץ לד' אמות אם לאו, וכן קלוטה לרבי עקיבא, אם אמר כמי שהונחה דמיא חוץ לארבע אמות, אפילו קלטה אחר או כלב או שנשרפה, כיון דתוך ארבע אמות לא אמרינן".

אמנם תוס' הרא"ש חולק על דברי ריב"א וכתב, וז"ל: "ומה שנסתפק ריב"א לבן עזאי ולר' עקיבא, נראה לי שאין ראוי להסתפק, דקיימא לן בכל דוכתא לבן עזאי מהלך כעומד דמי, ולר' עקיבא קלוטה כמי שהונחה, רק לענין תוך ארבע אמות משום דארבע אמות גמרא גמירי לה ואי אפשר להתחייב בענין אחר, וכן אם עמד לפוש בתוך ארבע אמות פשיטא דפטור לבן עזאי".

ויש לעיין מהו יסוד המחלוקת דריב"א ותוס' הרא"ש, מה טעם ריב"א נסתפק בדינים אלו ותוס' הרא"ש לא נסתפק בהם.

ב
חקירה בדין מהלך כעומד דמי

והנראה, דלשיטת התוס' דלעולם קאמר בן עזאי "מהלך כעומד דמי", ואין זה תלוי בחילוק רשויות (כנ"ל), יש לחקור בדין זה ד"מהלך כעומד דמי" כשהוא תוך ד' אמות ברה"ר, היינו מהו החידוש תורה וה"הלכתא גמירי לה" שחייב בדין זה, דיש לבאר זאת בב' אופנים:

א. דין ד' אמות ברשות הרבים גורם שבעברת ד"א ברה"ר אין כלל את הדין ד"מהלך כעומד". והיינו, דאף שבסתמא סובר בן עזאי שמהלך כעומד, כאן חידשה תורה ש**לא אמרינן** מהלך כעומד, אלא בזה "מהלך לאו כעומד דמי".

ב. דין "מהלך כעומד" קיים אף כאן, כיון שדין זה הוא דין **במציאות** – שאדם ההולך חשיב בכל פסיעה שלו כעומד, ואין זה תלוי בחילוקי מקומות כלל. אלא שכאן חידשה תורה שאין לנו להסתכל כלל ע"ז ואעפ"כ יש לחייבו. ודומה לדין שני כוחות בדבר אחד שהאחד מתגבר על השני ומכניעו, וכמו"כ כאן הדין של התורה וגזה"כ שחייב בד' אמות גובר ע"ז ש"מהלך כעומד", ולכן שפיר מחייבים אותו גם במקרה זה.

וכב' האופנים הנ"ל יש להסתפק ג"כ לר"ע דסבר "קלוטה כמי שהונחה", האם לשיטתו בד' אמות ברה"ר לא אמרינן כלל דין זה, או שאף שדין זה קיים מ"מ מחייבין אותו מגזה"כ, כנ"ל.

ג
ביאור סברת ריב"א דבד"א לא אמרינן כלל מהלך כעומד

ונראה לומר, שבזה נחלקו ריב"א ותוס' הרא"ש. דהנה כמה פעמים חוזר התוס' כאן (ואף בדברי ריב"א) את הלשון "**לא אמרינן** כמי שהונחה תוך ד' אמות ברשות הרבים", "בד' אמות ברשות הרבים **לא אמר** מהלך כעומד דמי, אף על גב דבעלמא כעומד דמי", "כיון דתוך ארבע אמות **לא אמרינן**". ונראה מדבריו שסבירא לי' כהאופן הא' בחקירה, שבד' אמות ברשות הרבים לא אמרינן כלל דין זה ד"מהלך כעומד".

ולכן מסתפק ריב"א בכל הני דאמרן, דכיון שדין זה ד"מהלך כעומד" **נתבטל** במקרה זה שהלך (ועד"ז בדין "קלוטה", כשזרק) ד"א ברשות הרבים, א"כ שפיר יש לנו להסתפק גם אחרי שהמשיך ללכת אחרי ד' אמות וכדומה – אם חזר לו דין זה ש"מהלך כעומד", ולכן נחייבו אף בלא נח,

או שנאמר, שכיון שנתבטל במקרה זה דין "מהלך כעומד", א"כ שוב על כל מקרה זה לא נאמר עוד "מהלך כעומד", כיון שכבר בטל מעיקרו, ולכן בזה יהיה הדין שלעולם "מהלך לאו כעומד דמי", ושוב יפטר אם לא הונח לבסוף כהלכתו.

ובאופן אחר קצת י"ל: יש להסתפק האם ד' אמות, ש"הלכתא גמירי לה" שבהן ליכא "מהלך כעומד", כוונת התורה לד"א דוקא – שאז ביותר מד"א איכא למימר שחזר הדין של "מהלך כעומד" ולכן זה מיד יחשב כמונח; או שנאמר שד' אמות אין כוונתו דוקא לד' אמות אלא שהשיעור שצריך להעביר כדי להתחייב הוא ד"א, אך אם המשיך יותר מד' אמות ודאי הוי **המשך** להליכתו שלפני כן, ואין שום סברא לומר שיתחיל כאן עניין חדש של מהלך כעומד.

ואיך שלא נפרש את צדדי הספק, שיש לבארו לכמה פנים, עיקרו של דבר הוא שדוקא אם נפרש שבד' אמות לא אמרינן כלל "מהלך כעומד" (כאופן הא' בחקירה), אם כן יש להסתפק כשיצא מד' אמות אם ממשיך דין זה. משא"כ אי נימא שהדין של "מהלך כעומד" הוא עניין מציאותי שממשיך בעיקרו גם בד' אמות, ורק שבתוך הד"א גזרה התורה שלא נתחשב במציאות זו – אם כן לא יהיה שום צד להסתפק וברירא לן שאחרי ד"א יחזור הדין של "מהלך כעומד" (כהצד הב' בחקירה, וכדלקמן בשיטת תוס' הרא"ש).

ועד"ז יובן גם מה שמסתפק מה יהיה הדין כשעמד לפוש בפו"מ, דכיון שהתורה הפקיעה את הדין ד"מהלך כעומד" ו"קלוטה כמי שהונחה", א"כ שמא י"ל דאף אם עצר בפו"מ תוך ד"א נחייבו ולא נפטרו כלל מדין "עומד לפוש", היינו שהתורה ביטלה בתוך ד' אמות דין זה (והוא יתקיים רק לאחרי ד"א שאז יתחייב כש"עומד לפוש", או שגם אז מחייב אף קודם לזה, כנ"ל).

ד

ביאור תוס' הרא"ש כהצד הב' והטעם דפליג אריב"א

אמנם תוס' הרא"ש נקט הלשון "דנהי דמהלך כעומד דמי, אפילו הכי גמירי לה דמוליך מתחלת ארבע לסוף ארבע חייב, כדאמרינן בפרק הזורק ד' אמות גמרא גמירי לה"[3]. ויש להבין בדבריו כאופן הב' דלעיל, שאף שגם כאן אמרינן "מהלך כעומד דמי", כיון שהוא דין במציאות כנ"ל, "**אפילו הכי** גמירי לה דמוליך מתחלת ארבע לסוף ארבע חייב". היינו שיש כאן דין חזק יותר לחייבו אף בזה.

ולכן גם כותב ש"מה שנסתפק ריב"א לבן עזאי ולר' עקיבא, נראה לי שאין ראוי להסתפק, דקיימא לן בכל דוכתא לבן עזאי מהלך כעומד דמי ולר' עקיבא קלוטה כמי שהונחה, רק לענין תוך ארבע אמות משום דארבע אמות גמרא גמירי לה ואי אפשר להתחייב בענין אחר, וכן אם עמד לפוש בתוך ארבע אמות פשיטא דפטור לבן עזאי".

והמעיין בדבריו יווכח, שלא כתב שאף שבכ"מ אמרינן "מהלך כעומד" מ"מ כאן אין אומרים זה, אלא דאף שבכ"מ קיימא לן לבן עזאי דמהלך כעומד, מ"מ כאן לעניין ד"א "משום דארבע אמות גמרא גמירי לה **ואי אפשר להתחייב בענין אחר**". היינו שדין "מהלך כעומד" ממשיך, ורק ש"אי אפשר להתחייב בענין אחר", ולכן גובר הגזה"כ ודין התורה לחייבו אף בזה.

ולכן ג"כ אינו מסתפק בספיקות ריב"א, דכיון דס"ל שלעולם דין "מהלך כעומד" ממשיך ורק שתוך ד' אמות גובר עליו דין אחר וגזה"כ שלא יחשב כמונח,

---

3) ואף שכתב "דהא לר' עקיבא נמי דאית ליה קלוטה . . אפי' הכי המעביר או הזורק מתחלת ארבע לסוף ארבע חייב, ולא אמרינן כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויהא פטור", דיש להבין מכאן שס"ל שלא אמרינן כלל דין זה, מ"מ מכל לשונותיו כאן לא נראה כן.

ויש לבאר זאת בכמה אופנים: (א) שכוונתו כמ"ש לפנ"ז ואח"ז שדין זה לא קיים תוך ד"א ולא נחית לפרש שהוא באופן שדין הד"א גובר על דין הקלוטה (כמו שמבאר כאן בכ"מ), (ב) כוונתו ש"לא אמרינן כמי שהונחה על כל אמה ואמה" רק לעניין זה ש"ויהא פטור", אלא מחייבים אותו, (ג) סוכ"ס דברים אלו קאמר כשמביא את דברי ריב"א, ואוי"ל דלכן מבאר באופן זה, משא"כ הוא עצמו לא ס"ל כן כמו שממשיך בדבריו אח"כ.

א"כ בו ברגע שתמו הד' אמות נתבטל החיוב ומיד נחשב הוא כמונח, ולכן "אין ראוי להסתפק" בספיקות ריב"א.

ולכן פשיטא לי' שעומד לפוש ממש יהיה חייב, כי אף דאין כאן את החיוב של דין ד"א כלל, ואף שדין התורה גובר על "מהלך כעומד" ו"קלוטה כמי שהונחה", מ"מ אם עצר ממש אין כלל את הדין דמעביר ד"א ברה"ר ולכן שפיר יתחייב במקרה זה ולא נחדש לפוטרו כנ"ל[4].

4) ואמנם בזה יש דוחק מעט, דאדרבה איכא למימר איפכא, דלאופן זה דאמרינן שאף שלא נתבטל הדין של מהלך וקלוטה מ"מ מחייבים אותו כשהולך ד' אמות, אפ"ל שאף שעצר לפוש באמצע הד"א מ"מ יש לחייבו ע"ז, היינו שבזה התורה מתעלמת מהמציאות וגזה"כ הוא שיתחייב — אך מ"מ המעיין בדברי התוס' ותוס' הרא"ש יראה שמוכח שס"ל כהמבואר בפנים, ועוד שלפי הספיקות האחרות ברירא מילתא, וע"כ צריך לפרש גם כאן הכי.

מחלוקת רש"י ותוס' במסירת מפתח

הת' שניאור זלמן שי' שמולביץ

א
קושיית התוס' על רש"י ושקו"ט בתירוצי האחרונים

איתא בגמרא (פסחים ד, א): "המשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל י"ד על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל י"ד על השוכר לבדוק".

רש"י מפרש ש"מסירת מפתח הוא קנין השכירות, ואם עד שלא מסר המפתח נכנס ליל י"ד חלה חובת הבדיקה על המשכיר שעדיין היתה ברשותו ואע"פ שמסר לו ביום כבר חלה חובה עליו", אבל אם מסר המשכיר את המפתח לשוכר קודם כניסת ליל י"ד כבר קנה השוכר את הבית ועליו חלה חובת הבדיקה.

בתוס' שם[1] הקשו על שיטת רש"י, וז"ל: "דהא אמר במרובה[2] כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו' ולא אמרי' דמהני מסירת המפתח אלא כמאן דאמר לך חזק וקני כדאמרינן בהפרה[3]".

ובקרבן נתנאל[4] כותב "ליישב פירש"י, דהא לא אמר כשם שקרקע אינה נקנית אלא בג' דרכים כך שכירות, אלא דקאמר דהני ג' קנינים שכירות ג"כ נקנית בהם, ועדיפא יש לשכירות דמסירת המפתח קונה", ועיי"ש הטעם לחלק בין קנין לשכירות.

אבל לכאורה צע"ג בתירוצו, דהנה תירוצו הוא נגד פשטות כוונת הש"ס בפרק מרובה, ובהקדים דל"ל להתוס' להביא שתי הראיות הן מפרק מרובה והן מפרק הפרה, "אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל", והו"ל להביא רק הא דפרק הפרה ש"לא אמרי' דמהני מסירת המפתח אלא כמאן דאמר לך חזק וקני"[5] ודיו בכך? ונראה דהתוס' נחתי לכך שיש לחלק בין מכירה לשכירות ולכן הקדימו הגמרא במרובה ש"כשם", היינו, בדיוק כמו "שקרקע נקנית" כך ורק כך "שכירות קרקע

---

1) ד"ה אם משמסר המפתח, ועד"ז בשאר ראשונים.

2) ב"ק עט, א.

3) ב"ק נב, א.

4) על הרא"ש סי' ב, אות ד.

5) דאילו בהראי' מפרק מרובה גרידא עדיין איננו ידוע מהו א"כ תפקידו של מסירת מפתח, וזה מפורש בפרק הפרה שהוא במקום "לך חזק וקני".

נקנה", וממילא הא דלא מהני מסירת המפתח אלא כמו לך חזק וקני שייך גם לשכירות.

שוב מצאתי במהר"ם חלוואה שכותב "וכי תימא לא אמרו מסירת מפתח אלא לקניית שכירות אבל לא לקני' גמורה הא ליתא דאמרינן בפ' מרובה[6] כשם שהקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, אלמא כי הדדי נינהו", הרי שהמהר"ם חלוואה מציע תירוצו ודוחהו בשתי ידים מכח הגמרא בפרק מרובה.

[ובשלמא היכא דהראשונים מקשים מכח גמרא מסויימת, הרי אפשר להציע פירוש אחר בדברי הגמרא שלפ"ז תתורץ הקושיא, אבל היכא דהראשונים אומרים להדיא שאין הפירוש כך אלא כמו שהם כתבו, א"כ איך אפשר לומר דאין הפירוש כדבריהם אלא באו"א – אפילו כדי לתרץ שיטה אחרת. וכ"ה בנדו"ד שהמהר"ם חלוואה ידע מפירושו וכותב להדיא דאינו].

ומה נדבר ומה נצטדק בנוגע לשיטת הרשב"ם שכותב[7] להדיא ש"משמסר לו מפתחות הוי בחזקת שוכר וה"ה לגבי לקנותו", ובאמת דוחק לומר דרש"י פליג ע"ז, אלא דלא איירי בזה משום שכאן מדובר בשכירות וגם לרש"י ס"ל דמסירת מפתח מועילה לגבי להקנותו, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, הרי מפורש דמסירת מפתח מהני רק "כמאן דאמר לך חזק וקני" ולא לקנין?

בפנ"י (על תוד"ה אם משמסר לו המפתח) מביא מחידושיו לפרק הפרה שם שמיישב שיטת רש"י: "דודאי מסירת המפתח לחוד לא הוי אלא כאומר לו לך חזק וקני, אלא שאם קבל השוכר המפתח לחוד ונעל ופתח בו נגמר הקנין . . ואם כן הכא נמי כיון שהמשכיר מסר לו המפתח וכאילו אמר לו לך חזק וקני, א"כ ביד השוכר לבדוק דמאחר שיקח המפתח ויפתח הנעול הוא לאלתר רשותו". היינו, שהגם שבמסירת המפתח לא נגמר הקנין מפני שעדיין לא החזיק ושום קנין אחר גם לא עשה, אבל במסירת המפתח נפעל שעכשיו שוב אינו תלוי בהמשכיר ואפ"ל להחזיק בלי שיאמר לו המחזיק לך חזק וקני.

ובעיוני מצאתי דיסודו בהררי קודש, דהנה בחידושי תלמיד הרשב"א כותב ד"אם משמסר לו מפתח חל י"ד על השוכר לבדוק, שהרי כבר קנה לענין דתו לא צריך למימר לי' לך חזק וקני, דמסירת מפתח כאמירת לך חזק וקני". דנראה כוונתו כמ"ש הפנ"י שמכיון שא"ל לך חזק וקני "הוא לאלתר עובר לרשותו".

האומנם שממשיך שם ד"יש מי שטעה בזה וכתב שהמפתח כקנין, ולא דק דהא בהדיא אמרינן בב"ק (נא, ב) המוכר בית לחבירו כיון שמסר לו מפתח קנה, במאי

---

6) ב"ק, עט, א.

7) ד"ה והשתא קעייל ליה ברווחא — ב"ב נג, א.

אי בכספא ליקני בכספא אי בחזקה ליקני בחזקה, לעולם בחזקה וצריך למימר לי' לך חזק וקני, וכיון דמסר מפתח לא צריך".

הרי שיש מאן דלא סבר כמותו (שמסירת מפתח לא הוה קנין גמור ורק מועילה בזה דאינו תלוי על המשכיר), אלא דס"ל שמסירת המפתח הוה קנין גמור, ובפשטות כוונתו לרש"י (ורשב"ם)[8] שהרי לא מצינו אחר דס"ל הכי, וצריך ביאור, דאיך רש"י אומר שמסירת המפתח הוה קנין, והרי מפורש דהוא מועיל רק לענין דהוה כאומר לו לך חזק וקני.

ב

תירוץ שיטת רש"י שמסירת מפתח הוה גם לך חזק וקני

ולולי דמסתפינא לומר דבר חדש הייתי אומר, דרש"י דרך אחרת לו בסוגיא דפרק הפרה, דהנה לפי שיטת התוס' צריך לומר דהנחה פשוטה אצלם שמסירת מפתח אינה קונה לבדה, וא"כ כשאמר ריב"ל ש"כיון שמסר לו מפתח קנה" הקשו ממ"נ דע"כ כבר החזיק או נתן לו כסף דאל"כ גם אחר "שמסר לו מפתח" היאך קנה, וכיון שהחזיק או נתן כסף אמאי לא סגי בזה ומה מוסיף בזה מסירת מפתח שלא ישנו בחזקה וכסף, ומזה מוכח דבאמת הקנין הוא ע"י החזקה אלא דחסר בזה עדיין שהמוכר צריך לומר לו "לך חזק וקני", משא"כ אם מסר לו המוכר את המפתח ששוב אינו צריך לזה ויכול להחזיק גם ללא אמירתו של המוכר, דמסירת מפתח הוה "כמאן דאמר וכו'".

אולם יש לפרש באו"א, שבאמת הי' מונח אצלם שמסירת מפתח הוה קנין לעצמו, ומדברי ריב"ל "כיון שמסר לו מפתח קנה" משמע דעדיפא קנין מסירת מפתח, דאז א"צ להגיע לחזקה ונתינת כסף, וקשיא להו מאי עדיפותא במסירת מפתח, אדרבה חזקה סתם ונתינת כסף עדיפא טפי דאפילו אם לא מסר לו מפתח, בכ"ז קנה, ומתרץ דבחזקה סתם עדיין צריך שהמוכר והמשכיר יאמרו "לך חזק וקני".

בסגנון אחר: חידוש הגמרא הוא דבכל חזקה (וקנין) הוה שני פרטים: א. עצם החזקה, ב. הקנאת המוכר, דבכל חזקה אינו קונה עד שיש לו רשות מהמוכר ע"י שקונה בפניו או שהמוכר א"ל "לך חזק וקני", אבל בחזקה דמסירת המפתח תרווייהו איתנהו בי', שלא רק שהחזיק בזה אלא דגם הו"ל "כמאן דא"ל לך חזק וקני".

---

8) וגם אם נאמר ברש"י כבפנ"י, הרי ברשב"ם אא"ל הכי. ואפילו אם נדחוק כך ברשב"ם, עדיין צ"ב סברת ה"יש מי שטעה".

ואם כנים הדברים, נמצא דהגמרא שם בכלל לא אומרת שמסירת מפתח לא הוה קנין ורק דהוה "כמאן דא"ל לך חזק וקני", אלא דאדרבה הגמרא מסבירה כחה של חזקת מסירת מפתח שהוא כולל בתוכו גם ה"לך חזק וקני" ולכן לא סמיך ריב"ל על חזקה סתם או כסף דאז עדיין צריך הוא למוכר, משא"כ בחזקת מסירת מפתח.

ומה שכתוב בגמרא ש"כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות קרקע נקנה בכסף בשטר ובחזקה", הכוונה היא שבין בקנין ובין בשכירות ישנם רק קנינים אלו, ומסירת מפתח אינה עוד קנין הנוסף על השלש האלה אלא אופן מסויים בקנין חזקה. לאידך, בין בקנין ובין בשכירות מהני מסירת מפתח דשוב לא צריך שיאמר "לך חזק וקני", משא"כ בחזקה סתם דצריך שיאמרו "לך חזק וקני" ואח"כ יחזיק.

ג

ביאור ה'מי טל' במחלוקת רשב"ם ותוס' בגדר קנין "נעל"

ומעתה צריך להבין סברת מחלוקת רש"י ותוס', שלכאורה פירוש הפשוט בסוגיא דשם הוא כפירוש התוס'[9], וכן למדו כל הראשונים, ואמאי לא ניחא לי' לרש"י בפירוש זה ומה מכריח אותו בשיטתו?

והנראה לומר בזה, בהקדם שיטות הראשונים ביסוד קנין חזקה, דמצינו בזה ב' שיטות בכללות. הריטב"א[10] מבאר "דחזקת קנין שבקרקעות אינה אכילת פירות אלא תיקון בגופי' של קרקע כגון נעל גדר ופרץ וכיו"ב, א"נ תשמיש גופו שמשתמש בגופי' של קרקע כדאמרינן המציע מצעות בנכסי הגר קנה פירוש שהציע מצעות וישב שם ושמשתו הקרקע בתשמיש גופו, והיינו דדרשינן לה התם ושבו בעריכם אשר תפשתם במה תפשתם בישיבה".

הרי שהריטב"א סובר שבקנין חזקה ישנם שני סוגים שהם מצד שני דינים, ע"י נעל גדר ופרץ שהוא מדין תיקון בגופה של קרקע, וע"י הצעת מצעות שהוא מדין הנאת ותשמיש גופו בגופה של קרקע.

אולם ברבינו יונה[11] מבאר ש"שלשה עניני חזקה הם, הא' נעילת דלתות הבית וה"ה פתיחת דלתות כדאמרינן התם[12] ותיחוד ותפתח, ואע"פ שאין בכך תיקון

---

9) ובמיוחד דקשה לפרש הכי בסוגיא שלפנ"ז ד"המוכר בור לחבירו, כיון שמסר לו דליו קנה" ובסוגיא שלאח"ז ש"במוכר עדר לחבירו, כיון שמסר לו משכוכית קנה".

10) ד"ה מתניתין — קידושין כב, ב.

11) ד"ה עניני חזקה — ב"ב נב, ב. המובא להלן הוא הלשון המובאת בשטמ"ק בכמה שינויים.

12) גיטין עז, ב.

לבית, דרך חזקה היא כשמחזיק בה כמו שאדם מחזיק ונוהג בשלו שנועל ביתו ומונע כל אדם ליכנס שם, ופתיחה נמי אין דרך בני אדם לפתוח בית שאינו שלו כשהוא נועל מבחוץ. והשני גדר ופרץ שהוא מתקן השדה, וה״ה לכל תיקון כגון חרישה והשקאה. והשלישי מציע מצעות בנכסי הגר אע״פ שאינו מתקן״.

הרי שרבינו יונה חולק על הריטב״א וסובר שישנם שלשה דינים בחזקת קנין, ע״י נעל שהוא מדין מעשה הוכחת בעלות, ע״י גדר ופרץ שהוא מדין מעשה תיקון בגופה של קרקע וע״י הצעת מצעות שהוא מדין הנאת גופו בגופה של קרקע. ונמצא דפליגי ביסוד קנין דנעל, שלהריטב״א הוא מדין תיקון בגופה של קרקע כמו גדר ופרץ ולרבינו יונה הוא מדין מעשה הוכחת בעלות.

והנה בקנין ״נעל״ נחלקו הראשונים מהו הפירוש בזה, דהרשב״ם[13] סובר ש״סגר את הדלת ונעל במפתח״ אינו קונה, כיון ד״מבריח ארי מנכסי חבירו הוא״ ולא עשה קנין אלא מצוה, רק קנין ״נעל״ הוא ש״סתם פתח א״נ שקבע מנעול בדלת לנעול בו דהיינו בנין״. וממשיך שמסירת המפתח הוה קנין לשכירות ״וה״ה לגבי לקנותו״ רק שזהו דוקא ״במוכר ומשכיר לחבירו״ שהבעלים מסרו לו המפתח, ״אבל בנכסי הגר מי מסר לו מפתחות שיקנה הלכך צריך בנין כל שהוא״.

אבל בתוס׳[14] חולקים עליו וסברי ש״בנעילה לחוד קניא״ ולא דמי ל״מבריח ארי מנכסי חבירו״ ד״הכא שנועל בפני כל אדם ואין מניח אדם ליכנס מוכח מילתא שהבית הוא שלו״. ובנוגע למסירת מפתח ס״ל דלא קנה מכח הסוגיא דפרק הפרה וכמו שנתבאר.

והנה בספר מי טל[15] כתב לבאר יסוד מחלוקתם, והוא דתרוייהו ס״ל דיסוד קנין ״נעל״ הוא מדין הוכחת בעלות וכשיטת רבינו יונה, רק דפליגי בגדר החסרון דמבריח ארי, דהנה בגדר החסרון דמבריח ארי כותב היד רמה[16] ב׳ אופנים, הא׳ הוא משום ד״מצוה קא עביד . . ולא הויא חזקה אלא היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד וקא עביד אדעתא דמיקנא, אבל היכא דמצוה לעשות כיון דבלאו הכי נמי הוה מיחייב למעבד לא הויא חזקה״. הב׳ הוא ״דכל חזקה . . לא הויא חזקה אלא היכא דמהני בגופא דארעא הנאה דלא הוה שכיחא בה מקמי הדין . . אבל אברוחי מיא מינה דלא אהני בה מידי דלא הוה מעיקרא אלא לאוקומ׳ כדמעיקר׳ הוא דאהני, לא קני״.

---

13) ד״ה והשתא קעיילי לה ברווחא — ב״ב נג, א.

14) ד״ה נעל וגדר כל שהוא כו׳ — שם נב, ב. ב״ק נב, א ד״ה כיון דמסר לו מפתח קנה. ועיין תוס׳ פסחים הנ״ל.

15) להגה״ח הרב ימ״מ קלמנסון שליט״א, פ׳ חזקת הבתים סי׳ יא.

16) ד״ה א״ר אסי וכו׳ — ב״ב נג, א.

ובזה פליגי, דהרשב"ם ס"ל דהחסרון דמבריח ארי הוא שמכיון שבזה עושה מצוה לכן לא מוכח בזה שכוונתו לקנין וזה שייך שפיר (גם) בקנין חזקה שמצד דין הוכחת בעלות. משא"כ התוס' ס"ל דגדר החסרון דמבריח ארי הוא שאין בזה תיקון חדש ורק מונע המזיק שלא יבוא, וחסרון זה שייך דוקא ב"גדר ופרץ" שיסודם מצד דין תיקון בגופה של קרקע שצ"ל תיקון חדש וליכא, אבל לא ב"נעל" שיסודו מצד דין הוכחת בעלות דמ"מ מוכחא מילתא שהוא שלו הגם שאין בזה תיקון חדש.

ד
קושיות בדברי ה'מי טל'

איברא דלענ"ד צע"ג בדבריו:

א) מה שכתב דתרווייהו ס"ל דיסוד קנין "נעל" הוא מדין הוכחת בעלות צע"ג, דהרי מפורש בתוס' בבכורות[17] דיסוד קנין "נעל" הוא מדין תיקון, וז"ל "דחזקה נמי שייכא במטלטלין אם עשה בהם שום תיקון כגון נעל וגדר ופרץ בקרקע", ועד"ז כתבו בתוס' בב"ק[18], וז"ל "והא דקרי בחזקת הבתים מבריח ארי נתן צרור והועיל נטל צרור והועיל דסכר מינה מיא והוציא מינה מיא וכו', כלומר דאין זה חזקה דאין זה תיקון כמו רפק בה פורתא או נעל וגדר ופרץ"[19]?

ב) עד"ז מוכח ברשב"ם שס"ל דיסוד קנין "נעל" הוא מדין תיקון, וז"ל[20] "ואע"ג דלא היינו נעל גדר ופרץ שלא תיקן שום תיקון בקרקע" ועד"ז כותב אח"כ[21] וז"ל "שהרי אינו עושה בלקיטת הפירות ולא באכילתם שום תיקון בקרקע שיהא דומה לנעל גדר ופרץ"[22]?

---

17) יג, א ד"ה מיד. הובא שם בהערה ו.

18) נח, א ד"ה א"נ מבריח. הובא שם.

19) ומה שכתב שם לתרץ דאגב גררא דגדר ופרץ נקטו גם נעל הוא דוחק גדול. ומה שכתב עוד דהוא מפני שבנעל נכלל ג"כ עשיית מנעול כמ"ש הרשב"ם וזה הוה גדר תיקון, קשה מאוד לומר כן, דהרי א"כ לא הו"ל לרבינו יונה לחלק ד"נעל" הוא מדין מעשה הוכחת בעלות ו"גדר ופרץ" הוו מדין מעשה תיקון בגופה של קרקע, דהרי גם "נעל" הוא מדין מעשה תיקון, ואם תרצה לומר דרבינו יונה לא ס"ל מקנין "נעל", שע"י עשיית מנעול, א"כ מנ"ל דהתוס' ס"ל מהך קנין.

20) ד"ה הציע מצעות — נג, ב נסמן שם אות כה.

21) ד"ה דשדא ליפתא בי פילי — נב, א.

22) וגם כאן דוחק גדול לומר שהרשב"ם כותב בפשטות ש"נעל גדר פרץ" הוה מדין מעשה תיקון בגופה של קרקע מצד עשיית מנעול שהוא מדין תיקון, שהרי עכ"פ גם הוא מודה שקנין "נעל" כולל גם דין הוכחת בעלות והו"ל לכתוב "שלא תיקן שום תיקון בקרקע ולא עשה שום מעשה הוכחת בעלות" וכיו"ב (ואדרבה מציע מצעות ולקיטת פירות ואכילתן דומה יותר לחזקה שמדין מעשה הוכחת בעלות ולא להחזקה שמדין תיקון בגופה של קרקע, ואם מעשה הוכחת בעלות נכלל בקנין "נעל" ודאי הו"ל להבהיר שאינה דומה ל"נעל" דאינם מעשה הוכחת בעלות שהרי זה הי' הקס"ד).

ג) מה שכתב דהתוס' ס"ל דיסוד החסרון במבריח ארי הוא מפני שאין בזה תיקון חדש (וממילא שלא שייך הך חסרון בחזקה שהוא מדין הוכחת בעלות) קשה, שהרי לשון התוס'[23] הוא "ולא דמי נעילת דלת למבריח ארי דדוקא נתן צרור דסכר מינה מיא הוא דאמר בסמוך דהוי מבריח ארי, אבל הכא שנועל בפני כל אדם ואין מניח אדם ליכנס מוכח מילתא שהבית הוא שלו", הרי מובן שהחסרון דמבריח ארי הוא שאינו מוכיח שהוא מתכוון בזה לקנין, ולכן לא מוכח שהוא שלו?

ד) לדבריו שיטת רשב"ם הוא שזה שנעילת דלת אינו קונה מצד דלא מוכח שהוא שלו דהוה מבריח ארי ומצוה קעביד, ותוס' ס"ל דאינו מבריח ארי מפני שהחסרון דמבריח ארי הוא דאין כאן תיקון חדש (שלא שייך בקנין "נעל" שהוא מדין הוכחת בעלות), א"כ נמצא דהתוס' לא תירצו את קושיית הרשב"ם שלא מוכח בזה שהוא שלו, והרי "טענו חטים והודה לו בשעורים", והוה לי' למימר שיסוד החסרון דמבריח ארי הוא מצד שאין כאן תיקון וכאן לא שייך זה דיסוד החזקה הוא מדין הוכחת בעלות?

ה) באמת כתבו התוס' ד"מוכח מילתא שהבית הוא שלו", היינו דלטענת הרשב"ם דהוי מבריח ארי "דאין זה אלא עושה מצוה לשמור בית חבירו" השיבו התוס' דאינו מבריח ארי משום דיש כאן הוכחת בעלות, היינו (כנ"ל שאלה ג), דס"ל דהחסרון דמבריח ארי הוא מצד דאינו מוכח שכוונתו לקנין רק שכאן אינו מבריח ארי דס"ל שכן מוכח, אמנם צ"ל במאי פליגי רשב"ם עם תוס' אם מוכח בזה שכוונתו לקנין או לא?

ו) התוס' בב"ק[24] כותבים להדיא דהחסרון דמבריח ארי הוא מדין תיקון חדש, וז"ל "נקט לשון מבריח ארי כלומר דאין זה חזקה דאין זה תיקון כמו רפק בה פורתא או נעל וגדר ופרץ אלא מגין עלי' פורתא שלא תבא לידי קלקול", וא"כ דבריהם דב"ק סתרי להמובא לעיל (בשאלה הג') דס"ל דהחסרון דמבריח ארי הוא דאין מוכח בזה שכוונתו לקנין?

ה
ביאור שיטת הרשב"ם ביסוד קנין "נעל"

המוכרח מכל זה הוא דתרווייהו ס"ל דקנין נעל הוא מדין מעשה תיקון בגופה של קרקע, וכן תרווייהו ס"ל דהחסרון דמבריח ארי הוא מצד שאינו מוכח שכוונתו לקנין ושעי"ז הוה הקרקע שלו, היינו שאינו מוכיח בעלותו עי"ז, ואפ"ה פליגי בדין מסירת מפתח דלהרשב"ם קונה עי"ז ולהתוס' אינו קונה, וכן פליגי בדין נעילת דלת

23) בד"ה נעל הנ"ל.

24) ד"ה א"נ מבריח — נח, א.

דלהרשב"ם אינו קונה ע"י שסגר את הדלת ונעל במפתח משום דהוה מבריח ארי ואינו מוכח שהוא שלו, משא"כ לתוס' קונה עי"ז מפני שמוכח שהוא שלו ואינו מבריח ארי, וצריך להבין כל זה.

וי"ל הביאור בזה, דהן להרשב"ם והן להתוס' ס"ל דשני הענינים ישנם בקנין חזקה, היינו דהן מעשה תיקון בגופה של קרקע והן מעשה הוכחת בעלות הוו שתיהם כאחד פרטים חשובים ומוכרחים בקנין חזקה, רק דפליגי בתפקידם של ענינים אלו ובתכליתם.

דהרשב"ם ס"ל כרבינו יונה ש"שלשה עניני חזקה הם", היינו שגם מעשה הוכחת בעלות הוה קנין שלם מצד עצמו בקניני חזקה – בנוסף לשני האופנים האחרים שהם מעשה תיקון בגופה של קרקע ותשמיש גופו בגופה של קרקע ע"י "הצעת מצעות", ולכן ס"ל להרשב"ם שמסירת המפתח דהבעלים ללוקח הוה קנין שלם בקנין חזקה דאין לך הוכחת בעלות גדולה מזו.

אבל אין זה עדיין הכרח שיסודו של קנין "נעל" הוא מצד דין מעשה הוכחת בעלות, דע"כ סבירא לי' להרשב"ם דקנין נעל הוה גם ע"י מעשה תיקון בגופה של קרקע, כדמוכח להדיא מהא דס"ל דקביעת מנעול מועיל לקנות בקנין נעל (וכמ"ש בספר מי טל). אלא שקנין חזקה אפשר ע"י אחד מג' אופנים וגם קנין נעל בפרטיות אפשר ע"י מעשה תיקון בגופה של קרקע וכמו"כ ע"י מעשה הוכחת בעלות.

ממילא מובן לשיטת הרשב"ם שהדין דמבריח ארי שייך בכל סוג דקנין חזקה לפי ענינו, דאם הקנין הזה הוא מצד מעשה תיקון בגופה של קרקע הרי צריך להיות שאכן מתקן משהו בגופה של קרקע ואם רק מונע הקלקול אין זה חזקה שלא תיקן שום תיקון חדש, ואם הקנין הזה הוא מצד מעשה הוכחת בעלות הרי צריך להיות מוכח ממעשיו שעי"ז הוא קונה הקרקע ומוכיח בעלותו והוה שלו, ואם אינו מוכח – אין זה קנין שאין כאן שום מעשה הוכחת בעלות.

ו

ביאור שיטת התוס' ביסוד קנין "נעל"

אבל התוס' ס"ל כהריטב"א שבעיקר יסוד קנין חזקה, היינו, המעשה בעצמו שפועל את הקנין, ישנם רק שני אופנים איך לפעול הקנין דחזקה, שהם מעשה תיקון בגופה של קרקע ו"מציע מצעות" שעי"ז נשתמש ונהנה גופו בגופה של קרקע.

ועם היות דישנו ענין של מעשה הוכחת בעלות, אמנם ס"ל להתוס' דאין זה אחד מהאופנים איך פועלים עצם גוף הקנין, רק שמעשה הוכחת בעלות הוא

ענין צדדי (עם היות שהוא הכרחי) בקניני חזקה המצטרף יחד עם כל אחד משני האופנים הנ״ל של קנין חזקה.

והיינו, שגם כשקנינו הוא ע״י מעשה תיקון בגופה של קרקע וזה היסוד העיקרי בקנינו, מ״מ צריך להיות מוכח ממעשיו שעי״ז הוא שלו וכוונתו לקנות הקרקע ומוכיח בעלותו, ואם אינו מוכיח עי״ז בעלותו ואינו נראה שהוא שלו אזי אין במעשיו כלום ולא הועיל לו קנינו[25] ע״י מעשה תיקון בגופה של קרקע. וכן בנוגע לקנין שע״י מציע מצעות, שעיקר יסוד הקנין הוא תשמיש גופו בגופה של קרקע רק שאם אינו מוכח עי״ז שהוא שלו, הרי לא עשה כלום.

לענינו, אתי שפיר הא דלהתוס׳ אין מועיל מסירת מפתח לקנות, הגם שהם מודים דאין לך הוכחת בעלות גדול מזה, מ״מ הוכחת בעלות כשלעצמה אינה קנין ולכן אין מסירת המפתח פועל שיהי׳ שלו. רק נעילת דלת הוה תיקון בגופה של קרקע[26] משום שאינו דומה בית הפתוח לרווחה לבית הסתום ושמור מן הבהמות והמזיקין, וע״ד תועלת הגדר אשר בפשטות ענינה הוא שבונה גדר להשדה שעי״ז השדה שמור מבהמות ומזיקים[27] ואפשר לזרוע אותה, ככה ממש הוא בבית[28].

נמצינו למדים דגם לשיטת התוס׳ החסרון דמבריח ארי אפשר בשני אופנים: א) שחסר ביסוד הקנין דאין כאן תיקון חדש ולא עשה שום פעולת קנין (כדברי התוס׳ בב״ק). ב) שחסר בהוכחת הבעלות, שהגם שפעולתו שלימה לקנות ע״י תיקון בגופה של קרקע מ״מ אינו מוכח עי״ז שהוא שלו ואינו מוכיח בעלותו עי״ז והוה כמבריח ארי מנכסי חברו שחברו יודה לו עבור עזרתו אבל השדה לא נהייתה שלו עי״ז.

ולכן לטענתו של הרשב״ם דנעילת דלת הוה מבריח ארי דאין מוכח עי״ז שהוא שלו ואין כאן הוכחת בעלות לא השיבו לו התוס׳, שאינו שואל כענין, אלא השיבו

---

25) אשר לכן כמה פעולות שמוכיחים בעלותו של הלוקח אינם מועילים לקנות, והוא משום דאין כאן מעשה תיקון בגופה של קרקע או נשתמש גופו בגופה של קרקע (עיין ב״ב לה, ב ובחידושי ר׳ נחום אות רלח), ולאידך ישנם כמה פעולות שהם תיקון בגופה של קרקע וכן נשתמש גופו בגופה של קרקע ומ״מ אינם קונים משום שאינו מוכח ע״י מעשיו שכוונתו לקנין ושעי״ז הוה הקרקע שלו (עיין שם נד, א (האי מאן דפשח דיקלא) וברשב״ם ותוס׳ (ד״ה אדעתא דחיותא). שם נז, א. ובחידושי ר׳ נחום שם. ועוד ואכ״מ).

26) כשיטת הראשונים בזה, עיין שטמ״ק ב״ב שם. ר״ן על הרי״ף גיטין עז, ב. עי׳ מי טל סי׳ יז. יט. כג.

27) ראה ב״ב ד, ב. וראה בארוכה קובץ פלפולים צרפת-פרצת ח״ד ע׳ רג ואילך.

28) כמובן בפשטות שאין כל תועלת בהכנסת כלים לבית מפני הגשמים וכדומה, אם יש לה פתח פתוח לכל בהמה להיכנס ולשוברם ולכל מזיק לגנבם. והא דנתן צרור והועיל דהוא קנין גדר כמבואר בגמרא, זהו רק לחידושא ד״כל שהוא״ מועיל ג״כ אבל בפשטות קנין גדר הוא העמדת גדר סביב השדה.

כהלכה, שהגם שאין "הוכחת בעלות" יסוד הקנין לשיטתם מ"מ גם הם מודים בזה שעכ"פ צ"ל מוכח עי"ז שהוא שלו, רק דפליגי במחלוקת פרטית – אם מוכח ע"י נעילת דלת שהוא שלו ואם מקרי נעילת דלת "הוכחת בעלות"[29].

ז
ביאור יסוד שיטת רש"י במסירת מפתח

מעתה נחזור לסוגיין דפסחים, דשיטת רש"י הוא דמעשה הוכחת בעלות הוא על כרחך אופן ביסוד קנין חזקה והוא מעשה הפועל גוף הקנין, ולכן ע"כ מועיל מסירת מפתח, ומוכרח לשיטתו לבאר סוגיית הגמרא דפרק הפרה באופן אחר שלפי פירוש זה אין הגמרא שוללת קנין חזקה שע"י מסירת מפתח, אלא אדרבה, הגמרא מדגישה כחה של מסירת מפתח שכוללת בתוכה גם ה"לך חזק וקני" אשר בכל שאר חזקות לא ימצא כזה.

וטעמא דמילתא בפשטות הוא, ששאר כל החזקות יש להם שני חלקים נפרדים, הדיבורים והסכמות בין המוכר להלוקח והקנין בעצמו, וכשהקנין הוא ביחד עם הסכמת המוכר, דהיינו לפניו, אז הכל שריר וקיים ודי רק בעצם פעולת הקנין, אבל כאשר עצם פעולת הקנין הוא בנפרד מהסכמת המוכר הקודמת אז צריך שהמוכר יאמר "לך חזק וקני".

משא"כ בקנין מסירת מפתח, הרי אין כאן שני דברים נפרדים ולעולם יבואו יחד ההסכמה והמסירה, והם תרין רעין דלא מתפרשי אשר לכן אין כל צורך בתקנת ה"לך חזק וקני" (ויתרה מזו, אין שייך לומר "לך חזק וקני" כאשר כל החזקה הוא שהמוכר בעצמו מוסר המפתח ואין כל פעולה מצד הלוקח חוץ מהושטת היד והוה כחוכא ואיטלולא אם יאמר לו "לך חזק וקני"), אלא בזה שהמוכר מוסר מפתחו להלוקח בזה נגמר הקנין והוה כאילו אמר בזה "לך חזק וקני" ומיד קונה.

---

29) ואולי יש לתלות סברת המחלוקת בזה גופא, דלרשב"ם שסובר שהוכחת הבעלות הוה גוף הקנין, דרוש לזה הוכחת בעלות ברורה, אבל להתוס' דעיקר הקנין הוא ע"י התיקון בגוף הקרקע והוכחת הבעלות הוה רק ענין צדדי, מספיק גם רמה נמוכה של הוכחה. והיינו, דתרווייהו ס"ל דהוה דרגא מסויימת של הוכחת בעלות רק דפליגי בהדרגה הדרושה כאן. והביאור בזה, שלהתוס' שנעילת הדלת הוא מעשה תיקון בגופה של קרקע והוא אופן של קניין חזקה, הרי כל אחד יודע שבזה רוצה לקנות ושפיר הוה הוכחת בעלות, משא"כ לשיטת רשב"ם שאין בנעילת דלת שום תיקון ואינו קונה עי"ז מצד קנין חזקה של מעשה תיקון בגופה של קרקע הרי אינו מוכח שכוונתו לקנין אלא כל אחד יחשוב שעוזר לחבירו ומצוה קעביד דמבריח ארי. ועצ"ע.

שער
חסידות

יש הנברא - "כלי" לעצמות

הרה"ת מיכאל חנוך שי' גאלאמב
משפיע בישיבה

חלק ראשון:
השלילה והחיוב בהתהוות היש

א
עוה"ז "כלי" לעצמות כמשל שהעקב "כלי" להרצון

בסוד"ה ונחה תשכ"ה[1] מבואר בענין המסירות נפש, דאף שהוא בכל ישראל בכל הדורות, מ"מ בעיקר הוא באנשים פשוטים, בחינת **עקביים** וכן בציור קומה דכללות ישראל, עיקר גילוי המס"נ הוא בזמן הגלות יותר מבזמן הבית, ובפרט **בעקבתא** דמשיחא. ומביא משל מכח הרצון שבנפש: "עם היותו כח מקיף, שלכן הוא נמצא בכל האיברים, מ"מ עיקר גילוי הרצון הוא **בעקביים**", ע"ש.

ומוסיף על זה בהערה 63: "לכאורה היה אפשר לומר, שהשכל שבראש מעלים על הרצון, משא"כ העקב". אבל ראה לקו"ש חלק ט עמוד 75 הערה 30 דמהלשון בתורה אור (א, ב) "ובבחינה זו נקרא הרגל **ראש**" משמע דהעקב (מצד פחיתותו) הוא **כלי** לבחינת תחילתן. ע"ש בארוכה.

ובלקו"ש שם[2] איתא באריכות יותר, וכן בנוגע לנמשל – התהוות עולם הזה:

"לכאורה היה אפשר לומר, שהעקב אינו מתייחס לרצון יותר מהראש, כי אם שהראש, להיותו כלי לשכל – השכל שבו מסתיר על הרצון, ובהעקב – לא ישנו הסתר זה.

אבל מהלשון בתו"א (א, ב) "ובבחינה זו נקרא הרגל **ראש**.. שסופן הוא תחלתן שבחי' הרגל נקרא **ראש**", משמע שמעלת הרגל "בבחי' זו" היא בדוגמת מעלת הראש בבחי' הגילויים. והיינו שנעיצת תחלתן בסופן הוא באופן, שבחי' סופן – רגל, הוא **כלי** לבחי' תחלתן – כמו שהראש הוא כלי לשכל.

---

1) סה"מ מלוקט ח"ב ע' נב. ומקורו בשיחת ש"מ אייר תשכ"ה שלאחר המא', ונעתק בלקו"ש ח"ט הנסמן שם הע' 63.

2) לקו"ש ח"ט. ועיג"כ לקו"ש חי"ז ע' 96 והע' 27 וש"נ.

וכן מובן גם מהענין ד"דירה דתחתונים", מה **שדוקא** התחתונים הם דירה לעצמותו ית' (ובעולמות העליונים – רק גילוי, שזהו "ירידה מאור פניו ית'" (תניא פל"ו. נת' בד"ה באתי לגני תשי"א פ"ה. **וש"נ**) – שזהו לא רק לפי שהגילויים שישנם בעליונים מסתירים על העצמות, ובעוה"ז – אין הסתר זה, אלא גם) לפי שההרגש שמציאותו מעצמותו – בעוה"ז, הוא **בדוגמת** והוא "כלי" ודירה להעצמות שמציאותו מעצמותו (אגה"ק סי' כ'. ביאוה"ז בשלח מג, ג. ביאוה"ז להצ"צ ע' ריד. וראה המשך ר"ה תרצ"ד בסה"מ תיש"א (פי"ד. ובד"ה בסוכות שם בתחלתו). מצה זו תש"ז פ"ב. ובכ"מ)". עכלה"ק.

היוצא מהנ"ל שיש ב' אופנים – היינו הקס"ד והמסקנא – בהמשל דרגל והנמשל דעוה"ז:

אופן א', הוא **הקס"ד**: עיקר גילוי הרצון בהעקב הוא מטעם שאין בו שכל שמסתיר על הרצון. ועד"ז בנמשל: עוה"ז נעשה דירה לעצמותו מטעם שאין בו גילויים להסתיר. ובסגנון אחר: שייכות העקב להרצון הוא רק מצד **השלילה** – פחיתותו **והעדר** המעלה. ועד"ז שייכות עוה"ז להעצמות הוא מצד **השלילה** – **העדר** הגילויים.

אופן ב', והוא **המסקנא**: זה שעיקר גילוי הרצון בהעקב הוא גם **חיובי** – מצד שהעקב הוא בבחי' **כלי** להרצון (דוגמת שהמוח כלי לשכל). ועד"ז בנמשל, דעוה"ז יש בו ענין "חיובי" – שהוא דוגמת "מציאותו מעצמותו" ולכן הוא בבחי' "כלי" להעצמות.

ולהמחיש קצת יותר חילוק הנ"ל (בין הקס"ד והמסקנא) י"ל: עד"מ נייר לבן, אפשר לכתוב עליו כל דבר שכל מחמת שאין בו דבר המסתיר (דלא כמו נייר שכבר נכתב עליו, וא"א לכתוב עוד). ועד"ז אבן שאפשר לחקוק בו כל מיני אותיות השכל, להיותו אבן פשוט. אמנם הנייר והאבן אין להם שייכות ויחס להשכל הנכתב עליו, ואין לומר שהנייר או האבן הוא **כלי** להשכל, ואינו אלא ענין שלילי – מחמת ה"העדר", שאין בו דבר המסתיר, ולכן ניתן לכתוב עליו.

משא"כ איברי הגוף, עד"מ, שיש בהם ענין חיובי שמחמת זה הם **כלים** לכחות מסויימים, וכגון לטישות ובהירות העין הוא כלי לכח הראי' וכיו"ב, היינו שיש שייכות (פנימית) בין כח הראי' והעין, שמחמת זה נעשה כלי אליו.

וזהו שמחדש כאן, שזה שהרצון מאיר יותר בהרגל אינו רק שלילי – משום שהרגל אין בו דבר המסתיר (שכל), כמו נייר לבן ואבן פשוט– אלא הוא **חיובי** ע"ד העין לכח הראי' וכיו"ב, היינו שהרגל יש לו שייכות חיובית להרצון ע"ד כלי. וכמו"כ בהנמשל שעוה"ז יש לו שייכות **חיובית** והוא בבחי' "כלי" להעצמות מצד הענין ד"מציאותו מעצמותו" שנרגש בו (כמבו' במקומות הנ"ל).

קיצור: הרצון מאיר ברגל כי הוא בבחי' כלי להרצון ולא רק מפני השלילה – שהרגל אין בו מעלת השכל; עוה"ז הוא בבחי' "כלי" להעצמות, מצד שיש בו הענין ד"מציאותו מעצמותו" ולא מצד העדר הגילויים שבו.

ב

אמנם הענין דורש הסברה, הן בהמשל והן בהנמשל: בהמשל צריך להבין מה פי' הדבר בפשטות שהרגל הוא כלי להרצון, דוגמת מה שהראש הוא כלי להשכל, דלכאורה איך אפשר לומר כן על הרצון שהוא כח **מקיף**. והגם שהלשון הוא רק "דוגמת" [שכל שבראש], עכ"ז גם זה ה'דוגמת' דורשת הבנה, והיינו בפשטות – מהי הכוונה כאן "כלי", כי לא נמצא במקומות אלו **שום** ביאור והסבר, כי אם רק הוכחות דברים בלבד, היינו שמהלשון בתו"א **משמע** שנעשה כלי, אבל **איך** הוא כלי – איזה ענין **חיובי** יש בו – אינו מוסבר כלל. ובפרט לפי מ"ש בהה"ע בהמא' הנעתק לעיל – הוספה שם במאמר מוסגר – שזה שהעקב נעשה כלי להרצון הוא "מצד **פחיתותו**" – משמע כפי הקס"ד שהוא מצד ההעדר ו"פחיתות" מעלה שבהעקב – ובמה הוא "כלי".

ועד"ז בנמשל אינו מובן: הן אמת שמציאות הנברא הוא "בדוגמת" 'מציאותו מעצמותו', אבל יש להוכיח שזה גופא הוא **לפי** שאין בו גילויים (שלילי), דוגמת הקס"ד שבמשל (שזה שהרגל "כלי" להרצון יותר מהראש הוא מצד שאין בו שכל). וההוכחה היא משעהיוה"א פרק רביעי שם מוסבר באריכות שזה שהנברא נעשה בבחי' יש ודבר נפרד הוא מצד כח הגבורה והצמצום **להסתיר** החיות וכו' ע"ש להדיא. – משמע כפי הקס"ד שהוא מצד ההעדר, דבענינינו היינו ההסתר, ולא מצד איזה ענין חיובי.

קיצור: צריך ביאור בזה: במה העקב כלי להרצון, דבהשיחה אין הסברה כלל איך הוא. וכן זה שעוה"ז שייך לעצמות הוא לכאורה ג"כ ע"י צמצום והעדר הגילוי וא"כ במה הוא 'כלי'.

ג

שרש ענין היש

וי"ל דבאמת שאלה הנ"ל מביאה עמה שאלה יסודית יותר בנוגע לאופן ההתהוות היש דעוה"ז: בשעהיוה"א פ"ד מבואר, שכדי שהנברא יהי' בבחי' יש ודבר נפרד צריך לזה כח הצמצום **וההסתר** שלא יורגש האור והחיות השופע בו (כנ"ל). אמנם באגה"ק (סי' כ"ף הנ"ל) מבואר שבכדי שיהי' יש נפרד צ"ל כח העצמות דוקא ש'מציאותו מעצמותו' כנ"ל. וצריך ביאור דאם מספיק הסתר החיות בלבד,

מדוע צריך כח העצמות דוקא, ולאידך באם צריך דוקא כח העצמות, איך כותב בשעהיוה"א שצריך רק להסתיר החיות ותו לא.

ועל כרחך צריכים או לחלק או לתווך ביניהם, דהיינו או שהם ב' ביאורים שונים באופן התהוות היש, או שהם משלימים זה את זה.

וי"ל בזה ב' אופנים; אופן א' לחלק ביניהם, ואופן שני לתווך ביניהם, וכדלקמן.

אופן א'[3]

מ"ש בשעהיוה"א שהתהוות היש הוא מכח הצמצום והסתר החיות – הנה הסתר זה הוא רק על **התמידיות** שבהתהוות, וכמובן מהמשך הענינים בשעהיוה"א, היינו בהמשך לתורת הבעש"ט (המובא בתחילת שעהיוה"א ועליו מיוסד) בענין התמידיות שבהתהוות יש מאין; ובפ"ד שם מבאר ששם הוי' יש בו יו"ד בתחלה המורה על ענין התמידיות, ועל **זה** מסתיר שם אלקים. וא"כ ההסתר כאן הוא רק על **התמידיות**, שלא יורגש בהנברא שמתהווה כל רגע ורגע גם עכשיו (כתורת הבעש"ט) אלא נרגש בו שהוא **עכשיו** כדבר בפני עצמו. אבל מצד ההסתר זה, לא יבוא לידי הרגש שאין לו מקור כלל.

ומוסיף עליו הביאור דאגה"ק סי' כ"ף אשר לא רק שלא יורגש בהנברא איך שמתהווה עכשיו מדבר ה', אלא עוד זאת, שנרגש בו שאין לו מקור **כלל**, דוגמת "מציאותו מעצמותו", שאין לו תחלה ואין לו סיבה שקדמה לו כו'. ולזה לא יספיק הסתר בלבד כ"א צריך כח מעצמותו דוקא שמציאותו מעצמותו. – וזהו[4] מהפלאים שבענין בריאה יש מאין, שנברא דבר שבלי הרגש מקורו כלל היינו שאינו מרגיש כלל שיש לו מקור וכאילו נמצא מעצמו – הוא רק מא"ס עצמות ומהות הבורא שמציאותו מעצמותו.

אופן ב'

מ"ש בשעהיוה"א הוא בנוגע אופן ההתהוות **בפועל**[5]. דהגם ששרש ההתהוות הוא מהעצמות דוקא, מ"מ המשכת כח העצמות בפועל הוא ע"י האורות והכלים דהספירות. וכמ"ש באגה"ק גופא (שם)[6]: "וכדי שיהי' היש הזה הנברא **בכח הא"ס**

---

3) עי' 'יסודות בשער היוה"א' קונטרס ב' סי' ה.

4) מד"ה מצה זו עזר"ת. תש"ז. כי עמך תרפ"ה.

5) ראה גם 'יסודות בשער היוה"א' קונטרס א סוף סי' א' שלכן מוזכר ס' יצירה בפרק הראשון.

6) קל, ב.

בעל גבול ומדה נתלבש **אור א"ס בכלים** די"ס דאצי' . . לברוא בהן ועל ידן . . עיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממלכות דאצילות...".

וידוע[7] הטעם לזה (שהתהוות בפועל צ"ל ע"י אורות וכלים ובפרט מל'), שהוא מצד הענין דסדר והדרגה, כי כך רצה הקב"ה שיהי' מקום בשכל עד כמה שאפשרי, ואפילו ענין התהוות יש מאין יהי' ע"פ סדר והדרגה. ולכן ענין ההתהוות, הגם שהיא מעצמותו דוקא, מ"מ ע"פ סדר והדרגה צ"ל המשכת כח העצמות ע"י האור, ואח"כ התלבשות האור בנבראים ע"י צמצום והסתר האור (וזהו בפרט ע"י ספי' המלכות כמבואר בשעהיוה"א פרק ז, ונזכר באגה"ק שם בקיצור).

– ובאמת י"ל שהנ"ל מרומז במתיקות לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן בעצמו בשער היחוה"א שם במ"ש שההתהוות – "באה מגדולתו של הקב"ה **בכבודו ובעצמו** כי גדול ה'..." – שלשון "בכבודו ובעצמו" מרמז על שרש ההתהוות **מעצמותו** דוקא, רק **שאופן** המשכתו היא ע"י גדולתו ומדת חסדו וע"י מדת גבורתו להסתיר, שלא יהי' נגלה כח העצמות[8].

קיצור: לכאורה קשה שבשעהיוה"א מבואר שהיש הוא תוצאה מהסתר (בלבד), ובאגה"ק איתא שהיש הוא מהעצמות דוקא. ויש לבאר בב' אופנים: אופן **הא'**: בשעהיוה"א מדובר על הסתר (רק) תמידיות ההתהוות, ובאגה"ק מדובר על ההתהוות באופן דמציאותו מעצמותו. אופן **הב'**. תרווייהו איתנהו – כח העצמות נמשך ובא על ידי האור שמסתתר בהנברא.

ד

וי"ל שב' אופנים הנ"ל (בביאור השינוי בין שעהיוה"א ואגה"ק) אינם אופנים נפרדים אלא הם באין כא' ומשלימים זא"ז. ויסוד הדברים י"ל שבשעהיוה"א הביאור איך נעשה הנברא ליש ודבר נפרד הוא (בעיקר[9]) מצד **השלילה** – מצד **הסתר** החיות ע"י מדת הגבורה, ובאגה"ק סיבת היש הוא (בעיקר) מצד **החיוב** – מצד שהתהוותו היא מהעצמות (שמציאותו מעצמותו). וההסברה בזה:

הביאור בשעהיוה"א (פ"ד) הוא שהתהוות יש מאין מתייחסת למדת **גדולתו** וחסדו של הקב"ה ("הגדול"), אלא שבכדי שיהי' נדמה להנברא שהוא דבר בפני עצמו (ולא כזיו מהשמש), הוא ע"י "מניעת התפשטות החיות מגדולתו ית' מלירד

---

7) ראה 'קיצור סדר השתלשלות' ע' יו"ד-יב "יסוד כללי בלימוד החסידות". וש"נ.

8) עי' סה"מ עטר"ת ע' תקסד.

9) ובפרק ז שמבאר שההתהוות נעשה ע"י ספי' המלכות, הוא כעין מ"ש באגה"ק. והיינו כי מלכות מושרש בעצמות, ועל ידה בא כח העצמות לעשותו ליש – עי' קונ' יסודות הנ"ל (ב') סי' יד.

ולהתגלות על הנבראים . . כי אם הסתר פנים . . והן הן **גבורותיו** של הקב"ה . . לצמצם החיות . . ולהסתירו...", ("הגבור") – הרי שהרגש היש כולו תוצאה **משלילה** צמצום והסתר החיות.

וי"ל שכיון שהוא רק שלילה, הגם שעי"ז נעשה הנברא ליש ודבר נפרד, עכ"ז לא ידמה הנברא שאין לו מקור כלל, כ"א רק שלא ידוע לו מקורו, ולכן קוראו בשם [יש מ]**אין**[10]. וממילא יוצא **שעכשיו** הוא דבר בפני עצמו, שהרי אינו רואה התהוותו ממקורו.

אך באגה"ק, זה שהנברא הוא יש ודבר בפנ"ע, אינו רק תוצאה מהסתר, שלילה בלבד, כי אם גם ענין **חיובי** – לפי ששרש התהוותו הוא **מהעצמות** שמציאותו מעצמותו, ולכן גם להנברא ניתן הרגש כזה, **דוגמת** מציאותו מעצמותו. ואינו אלא שמצד הענין דסדר והדרגה, עד ההתהוות בפועל היא ע"י האורות וכלים (כמש"ש).

אך מובן, שמכיון שההתהוות בפועל הוא ע"י סדר והדרגה, גם הרגש זה – שמציאותו מעצמותו – שבהנברא, צ"ל **ג"כ** ע"פ סדר והדרגה, ולכן צ"ל צמצום והסתר – שלילה – **גם** לפי הביאור שבאגה"ק. כלומר: אילו הי' ההתהוות **מעצמותו** רק ע"י האור, אזי הי' נרגש בגלוי בהנברא שמתהווה מהעצמות, וממילא לא הי' בבחי' יש נפרד. וע"כ צ"ל ההתהוות גם ע"י צמצום והסתר, שלא יורגש התהוותו ע"י האור, ועי"ז **מתאפשר** שהנברא יהי' (לא רק הרגש היש "סתם", אלא) נרגש גם כאילו ש"מציאותו מעצמותו".

ונמצא מובן, שהתהוות הנברא באופן דיש ממש הוא ע"י **ב'** הענינים – השלילה והחיוב יחד:

הרגש ה"חיובי" – שהנברא 'מציאותו מעצמות' – הוא מהעצמות דוקא. אמנם ע"פ סדר והדרגה, הר"ז בא להנברא ע"י האור, אך לא באופן גלוי (־ כי אז יורגש בו ביטול לעצמות), כ"א ע"י **שלילת** הגילוי – צמצום והסתר. הרי שהשלילה מאפשר החיוב.

קיצור: יסוד ב' הביאורים הנ"ל הוא – החיוב והשלילה, כי התהוות היש דורשת תרווייהו: הן חיוב – הרגש 'מציאותו מעצמות', והן שלילה – הסתר החיות שלא יורגש מקור ההרגש.

---

10) ראה ד"ה ביום השמע"צ תרנ"ט.

ה

ועד"ז יובן בהמשל דרצון שבעקב, ואיך ש"פחיתותו" של העקב היא לתועלת, וכנ"ל שהשלילה מאפשר החיובי. ובהקדם השאלה דלעיל – הלא רצון הוא כח מקיף ואיך שייך לומר שהעקב "כלי" אליו.

ועכצ"ל שאין הכוונה "כלי" כמו שכל שבראש וראי' בהעין, כ"א שביחד עם זה שהוא כח המקיף כל הגוף **בשוה**, עכ"ז מאיר **יותר** בהעקב מבשאר הגוף, למרות שנשאר בחי' כח מקיף.

וי"ל הביאור בזה שלפי האמת, הנה אדרבה – בהיותו כח מקיף, **כל** הגוף כלי להרצון, וכמבו' בכ"מ[11] שזה שהרצון הוא מקיף נראה ונגלה בזה שמיד שעולה ברצונו לנענע בא' מאבריו, א"צ שהיית זמן. והיינו כנ"ל, כי המקיף דרצון הוא **בכל** חלקי הגוף, ומצד ענין זה הנה **כל** הגוף בבחי' כלי.

– והחילוק בין כח מקיף לכח פנימי בענין זה הוא רק בענין ההתלבשות. דידוע שענין הפנימיות הוא התלבשות, ולכן נעשה שינוי[12] במקום התלבשותו. וכמו התלבשות שכל במוח, שע"י היגיעה בשכל נעשה שינוי במוח הגשמי (שנעשה קמטים וכו')[13]. ועד"ז בכל האיברים שנגדלים ומתחזקים ע"י התלבשות הכח בהם[14]. משא"כ כח מקיף אינו מתלבש בפנימיות[15].

אך ענין "כלי" המדובר כאן הוא – שייכות וקשר בין הרצון והאיברים, והוא זה שכל ענינם של האברים הוא "ביטוי" הרצון, היינו שהרצון מתבטא בהם (בתנועתם).

– וכן מבואר בריש המשך יונתי[16] בענין כנפי העוף: "הכנפים הם כלי להרצון שהרי העוף יעופף למעלה בגובה או למטה, והכל בעפיפת הכנפים באופן אחד, א"כ זה שלפעמים מעופף למעלה ופעמים למטה זהו מחמת הרצון לבד שכפי הרצון כך נעשה הפריחה הוא עפיפת הכנפים" –

דלפ"ז אין הפרש בין אברי הגוף בענין "כלי" להרצון. ועכ"ז אנו רואים במוחש שיותר קל לשים הרגל במים רותחים מאשר הראש. ולכאורה באם כל האברים 'כלים' להרצון, מדוע יש חילוק זה. אלא ע"כ כי השכל מסתיר על הרצון.

---

11) ראה 'דרך מצותיך' – מצות 'האמנת אלקות' פ"ב.

12) עי' סה"מ מלוקט ח"ה ע' קמב.

13) ראה סה"ש תש"נ ח"ב ע' 611.

14) ראה המשך תער"ב פרק ב.

15) ולכן רואים שנזהר כאן מלכתוב 'התלבשות', רק כותב שהעקב הוא בבחי' 'כלי'.

16) סה"מ תר"ם ריש חלק ב (ע' תפד). וש"נ.

ונמצא שאינו כפי שקס"ד שכולו שלילי – שמצד פחיתות העקב שאין בו שכל, לכן מאיר בו הרצון יותר. דאז אין כל קשר בין הרצון והעקב רק ע"ד נייר לבן (שאין עליו דבר המסתיר כתיבת אותיות), אבל אין קשר ושייכות פנימית ביניהם.

משא"כ ע"פ הנ"ל, פחיתותו של העקב אינו ענין שלילי בלבד, כ"א ע"ד הנת"ל שהשלילה מביאה לידי החיוב. והיינו ששלילת המעלה (דשכל) מאפשר התגלות הקשר פנימי שיש כבר בין הרצון להגוף, שיאיר בכל תוקפו באין מפריע (משא"כ בהראש, הקשר פנימי בין הרצון להראש נחלש קצת ע"י השכל המסתיר). – והר"ז כמו בהתהוות היש, שה"קשר פנימי" והחיובי שבין יש האמיתי ליש הנברא הוא בכל התוקף ע"י הסתר החיות, ובזה הנה היש הנברא דוקא הוא בבחי' "כלי" ודירה להעצמות.

קיצור: גם במשל דרצון, פחיתות העקב אינו "נתינת רשות" להתגלות הרצון בו, כ"א הסרת המניעה המסתיר על קשר העצמי שבין הנפש והגוף.

ו
מעלת איש פשוט (קב"ע)

וע"פ ביאור במשל הרצון יתבאר יותר גם המשך השיחה[17] – דוגמתו בעבודה דקבלת עול:

"ומזה מובן גם . . שהעבודה דקבלת עול היא **כלי** להעצמות". – וקאי על המבו' שם (בפנים השיחה) במעלת העבודה בבחי' "**עקב** תשמעון", היינו שאין בעבודתו התערבות שכלו וכו'.

כלומר: קס"ד במושכל ראשון שמעלת קב"ע היא שעבודתו בביטול יותר, כיון שאין בו ההסתר דשכל, אבל לא שהוא בבחי' "כלי" להעצמות. ועד"ז במאמר הבעש"ט שפשיטות העצמות מתגלה בהפשיטות דאיש פשוט[18]. דלכאורה הפי' בזה רק שהפשיטות מתגלה בו כיון שאין בו שכל להסתיר.

ומחדש בהשיחה שאינו רק שלילה אלא גם חיוב – "שקב"ע היא **כלי** להעצמות". די"ל שהוא ע"ד הנ"ל במשל דרצון בהעקב:

הרצון מתגלה בכל הגוף גם בהראש, רק שהשכל מסתיר עליו; בעקב שאין הסתר דשכל, מתאפשר גילוי האמת, שכל ענין העקב הוא "כלי" וביטוי הרצון; עד"ז י"ל בעבודה, שמצד הנשמה עצמה ה"ה כלי להעצמות, דישראל וקוב"ה כולא

---

17) נעתק בלקו"ש בהערה שם, אחרי שמבאר איך שהיש בבחי' "כלי" כו' כנ"ל.

18) לקו"ד ח"ג ע' 982.

חד, רק שהרגש שכלו וכו׳ מסתירים על פשיטת העצמות, ובעבודה דקב״ע – שלילת מציאות וציור עצמו וכו׳ – מתאפשר התגלות פשיטות העצמות שיש בו.

קיצור: כמו״כ בעבודה, שקב״ע היא הסרת המניעה להתגלות קשר העצמי שבין פשיטות העצמות והנשמה.

* * *

חלק שני:
שרש הענין בהשתלשלות, בנגלה ובשייכות לתקופתנו

א
בכללות ההשתלשלות

וי״ל שמושג זה ד׳שלילה המביאה לידי חיוב׳ הנת״ל בהתהוות היש – היינו מה שהשלילה דהסתר החיות מביא לגילוי ה״חיוב״ דהתהוות היש כמו שהוא מצד ׳מציאותו מעצמותו׳ – הו״ע כללי וענינו נמצא גם בכללות ההשתלשלות.

איתא בתניא פל״ח בהגה: ״וכמ״ש בע״ח . . שעל ידי צמצום האור נתהוו הכלים״. והרי מדובר על **התהוות** הכלים, ואיך שייך שע״י צמצום האור, שענינו רק שלילי, יתהווה[19] מציאות דבר (כלים)[20].

אלא שזהו דוגמת מושג הנ״ל, שע״י צמצום האור, ענין שלילי, הרי זה נותן מקום שמביא לידי פעולת כח הגבול להוות מציאות הכלי.

והביאור: כי שרש מציאות הכלי אינו מהאור גופא כ״א משורש הכלי, היינו הרשימו (כח הגבול)[21], רק שההתהוות דכלים בפועל הוא ע״י האור. וככל שנתצמצם האור יותר, יותר מתגלה הכלי. ועד״ז בפרטי הספי׳, מצינו עד״ז[22] בנוגע לבנין המל׳ – כידוע שמל׳ הו״ע הכלים – שע״י צמצומים בז״א נעשה מציאות הכלים דמלכות (וכמ״ש[23] ״וגבורתך ידברו״, שע״י גבורות וצמצום בז״א נעשה מציאות אותיות הדיבור – מלכות).

קיצור: מושג הנ״ל שלילה המביאה לידי חיוב בסדר השתל׳, ובספי׳ המלכות.

---

19) ולהעיר משעהיוה״א סופ״ד בהגהה שם. והביאור בזה בלקו״ש חכ״א בהוספות לפ׳ יתרו.

20) בשלמא בענין היש, י״ל שההתהוות לחוד, והרגש היש לחוד, ושפיר קס״ד שהרגש זה אינו אלא תוצאה מהסתר ושלילה. אבל התהוות מציאות דבר (כלים) ליכא ס״ד זה.

21) ראה ׳קיצור סדר השתלשלות׳ פרק ד׳. וש״נ.

22) עי׳ בכ״ז ד״ה לולב וערבה תרנ״ט.

23) תהילים קמה, יא.

ב
בשרש ההשתלשלות

ולמעלה יותר בשרשו הראשון, הוא ענין צמצום הראשון והתגלות הרשימו. דהרי ענין צמצום הראשון הוא כולו שלילי – **סילוק** האור לגמרי. וקס"ד שמה שנשאר רשימו הוא רק תוצאה, שלכן נק' 'רושם' בלבד.

אבל אינו כן, דידוע שהרשימו הוא ג"כ כח אין סופי – כח הגבול של א"ס[24]. ורק שקודם הצמצום לא הי' ניכר, וע"י הצמצום נעשה ניכר. ובפרט כפי שנתחדש ע"י כ"ק אדמו"ר מהר"ש שיש גם יתרון להרשימו על האוא"ס, שהרי הצמצום פעל צמצום בהאור, משא"כ בהרשימו הנה **לא** נגע בו הצמצום, כמבו' במ"א באריכות[25]. והיינו דעצם הרשימו הי' באוא"ס גם קודם הצמצום ולא נתחדש בזה דבר, רק שקודם הצמצום שהי' הגילוי דאוא"ס הבל"ג לא הי' ניכר מקודם הרשימו, וכשהי' הצמצום נעשה **התגברות** דכח הגבול[26]. וזהו ע"ד הנ"ל שצ"ל השלילה והסתר דאור תחלה, וזה מביא לידי התגברות כח הגבול – חיובי, והיינו התגלות הרשימו.

קיצור: מושג הנ"ל למעלה יותר בצמצום הראשון והתגלות כח הגבול.

ג
בעצמותו ית'

ועוי"ל למעלה עוד יותר – באור הכלול בעצמותו. דמבואר בכמה מקומות שהגם שהצמצום באוא"ס, המדובר בע"ח והמובא בדא"ח בד"כ, הוא הנקרא צמצום הראשון, הנה לפעמים מדברים גם למע' מזה – צמצומים לפני צמצום הראשון, וכמובא בד"ה החודש תשמ"ז[27], ונת' במ"א[28] בארוכה. ונקודת הענין הוא, שע"י "עכבה"[29] – תנועה של **שלא** להאיר, נמשך אור –

די"ל שהוא שרש הכי עליון למושג הנ"ל, שלילה המביאה לידי חיוב – "ברישא

---

24) קיצור הנ"ל שם. וש"נ.

25) ראה 'שערי עיונים בדא"ח' כרך ב' ע' סג ואילך.

26) ראה המשך באתי לגני תש"י פט"ו. המשך תער"ב ח"ג ע' א'רסט. (ולהעיר שבהמשך ר"ה תרס"ד (ע' קלז-ח) שקו"ט האם פעל הצמצום על אותי' הרשימו להיות בבחי' מציאות דבר. וכן מביא בהמשך תער"ב בתחלה (פי"א). וכאן כ': "ולא נתחדש בזה דבר").

27) מלוקט ח"ב ע' רפה.

28) עי' 'שערי עיונים בדא"ח' כרך ראשון סי' ב.

29) תורת שלום ע' 147. הובא בלקו"ש ח"ז ע' 89 ואילך.

חשוכא [ועי"ז] והדר נהורא"[30] – ש"עכבת" (שלילת) האור הכלול בעצמותו (כביכול), הוא המביא לידי התגלות (חיובי) האור המתפשט[31].

קיצור: ובשרש הכי עליון באור הכלול בעצמותו.

ד
דוגמתו בנגלה

כידוע שגופא דאורייתא ונשמתא דאורייתא מתאימים זה לזה כגוף ונשמה, ולכן במקום שאפשר יש לתווך[32]. וכמו"כ י"ל במושג הנ"ל שלילה המביאה לידי חיוב שמצינו דוגמתו בביאור הענין ד"באין כאחד" – גיטה וידה באין כא'. ובהקדים:

הקצוה"ח בסי' ר' סק"ה מסתפק במי שמוכר בית ע"י שטר מתנה, ותמורת נתינת השטר ליד המקבל, הוא נותנו בתוך הבית עצמו באמרו הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו, אי נימא כה"ג חצירו וידו באין כאחד.

ומסיק שרק בגיטין אמרינן גדר זה דבאין כאחד ולא בשאר הקנינים, דרק בגט כתיב **ונתן** בידה, דהיינו נתינות הבעל לידה לחוד בלי קנין מצד האשה וכו', משא"כ בשאר קנינים לא אמרינן הך גדר כי איך יזכה המקבל כיון שהשטר והמתנה עדיין לא יצאו מרשות הנותן, ע"ש.

כמה אחרונים השיגו על סברת הקצות לחלק שרק בגט צ"ל נתינה ולא במתנה ולכן מתרצים באופן אחר[33]:

הטעם שצריך גדר הנ"ל דבאין כא' בגט הוא משום שא"א לה לקנות דבר מחמת שעבוד להבעל, דידה כידו, אבל באמיתית הענין אין זה שאין לה יד כלל כ"א רק ששעבוד הבעל מעכב הקנין של השטר, ולכן בכה"ג אמרינן שסילוק המעכב וקנין הדבר באין כא', ועד"ז בחצירה שסילוק השעבוד בא כא' עם חצירה (משא"כ במתנה אין הבית כלל של מקבל המתנה עד שלא קונה שטר, ואז לא אמרינן חידוש ב' דברים כא').

---

30) שבת עז, ב.

31) ואינו דומה למ"ש בכ"מ שצמצום הראשון הוא בשביל הגילוי, דשם הנה הצמצום עצמו הוא היפך הגילוי, ורק שכוונתו **בשביל** הגילוי שלאח"ז (וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע ש"גוף ועצם הצמצום הוא **היפך** הרצון" – ד"ה על כן יאמרו תרצ"א). משא"כ הצמצומים שלפנה"צ הם **עצמם** מביאים הגילוי.

32) עי' הקדמה לקונטרס התיווכים ב'שערי עיונים בדא"ח' כרך א' ע' רסז ואילך. ושם כמה דוגמאות.

33) בית האוצר מערכת באין כא'. שו"ת אבני נזר ח"ג סי' כב אות ט. ועי' מפענח הצפונות פ"י.

וי"ל שזהו ג"כ מושג הנ"ל בסגנון של נגלה: השלילה – סילוק שעבוד הבעל, הוא המביא לידי חיוב – קנין חצרה (ולכן דוקא בכה"ג אמרינן גדר זה).

קיצור: דוגמתו בנגלה: שטרו וידו באין כא', נא' רק כשזה שלילה המביאה לחיוב.

ה
בשייכות לתקופתנו

ויתכן לומר שנוגע מושג הנ"ל לתקופתינו, ע"פ הנאמר בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב, שהגאולה בפועל תלוי בזה שיהודי יפקח עיניים כדבעי ויראה שהכל מוכן להגאולה וכו' ע"ש. די"ל שפתיחת העיניים היינו הסרת ההעלם והסתר בדעתינו שנתרגלנו במשך צרות הגלות, המכסה על ראיית עניני גאולה, ושלילה זו, הסרת המכסה, מביא לידי החיוב גאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

"חביל גופייהו" דוקא אחר מ"ת

הת' אפרים פישל זאב שי' זלמנוב

א
ביאור הפנים יפות דישראל חביל גופייהו אף קודם מ"ת

ידוע מה דאיתא בתניא (פמ"ט) גבי בחירת הקב"ה בישראל, דבחירה זו הוא בגוף הגשמי דישראל הנדמה בחומריותו לגופי או"ה. ופשטות הדברים היא דבנשמה אין נופל לשון בחירה, שהוא בין ב' דברים השווים, אמנם מצד חומריותו של הגוף שייך דמיון בין גופי ישראל לגופי או"ה.

ואף דאיתא בגמ' בכ"מ[1] שיש חילוק בטבע גופי או"ה וישראל (שאפשר, עכ"פ לבעלי הבנה דקה בחכמת וטבעי הגוף, להבחין בו), מצד הא דישראל חביל גופיהו כיון דדאיגי במצוות, ולאידך מצד מה שאינם אוכלים שקצים ורמשים – הרי זהו **לאחר וכתוצאה** מבחירת הקב"ה בהם, שאז ה"ה דואגים במצוות ואינם אוכלים שקצים ורמשים.

והנה, בפנים יפות עה"ת[2] ביאר בהא דאיתא בגמ' (נדה לא, א): "תנו רבנן, בראשונה היו אומרים: אשה מזרעת תחילה – יולדת זכר, איש מזריע תחלה – יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים את הדבר (את הדבר מנלן, רש"י), עד שבא רבי צדוק ופירשו: אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו – תלה הזכרים בנקבות (בני לאה, רש"י), ונקבות בזכרים (ואת דינה בתו משום הך דרשה איש מזריע תחלה יולדת נקבה, רש"י)".

והקשה שם, מדוע לא למדו זאת מהכתוב "אשה כי תזריע וילדה זכר", וכתב לבאר באופן אחר וזהו לשונו: "ויש לפרש עוד דברי ר' צדוק "בראשונה היו אומרים" – היינו קודם מ"ת. דאין להביא ראיה מאשה כי תזריע, כיון שנאמר לאחר מ"ת כדאמרינן בשבת דף פ"ו ע"ב דישראל דדאיגי במצות חביל גופייהו לענין קליטת הזרע ע"ש, והיינו דאמר בראשונה היו אומרים היינו קודם מ"ת ולא פירשו חכמים עד שבא ר' צדוק והוכיח אפילו קודם מ"ת. ובזה יש להבין ג"כ סמיכות הפרשה, משום דאמרינן שם גבי נכרים כיון דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו, ולפי סברא זו אין להביא ראיה מקודם מ"ת על לאחר מ"ת, ולהכי אמר הכתוב אשה כי תזריע משום דדאיגי במצות". ע"כ.

---

1) נדה לד, ב. שבת פו, ב ועוד.

2) ר"פ תזריע.

ב
דחיית התירוץ שלא היו מחוייבים במצוות קודם מ"ת

ולכאו' צלה"ב, דלפי תירוצו זה נותר הדבר קשה – שהרי האבות קיימו התורה כולה קודם שניתנה, וא"כ יתכן שתליית הזכרים בנקבות והנקבות בזכרים **לגבי יעקב**, אינה הוכחה לגבי טבע האדם בכלל. דהא לגבי יעקב אין הבדל בין אחר מ"ת לקודם מ"ת?

ולכאו' הי' אפשר ליישב דהלשון "דאיגי במצוות" מורה, שמה שחביל גופייהו הוא אינו מעצם העסק במצוות אלא מחמת הטרדה והדאגה הנפשית, עול מצוות שעומד בכל שעה על ראשו של איש הישראלי. וכפירש"י בנדה שם (לד, ב) "דדייגי – יראים וחרדים במצות ומתוך דאגתן מתחממין". ולפי"ז אפ"ל אף כאן בהמצוות שקודם מ"ת, דאף שהיו עוסקים במצוות לא הי' זה על צד ההכרח והחיוב כ"א דבר שברשות ובמילא לא הי' טבע הגוף ד'חביל'.

ומפורש הוא בתוספות בקידושין (לא, א. ד"ה "גדול המצווה ועושה"), שכתב וז"ל "דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור; ממי שאין מצווה, שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח". והרי זהו החידוש דמ"ת (ע"פ נגלה) – שהאבות לא היו מצווים ועושים, ובמילא לא היו דואגים במצוות.

אלא דצלה"ב, דהנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר[3] שהשבטים היו מחוייבים במצוות בגדר נדר, ובן נח מחויב בנדריו לכמה דעות – וא"כ ה"ז חיוב והכרח (וכמו ב"נ שגדרו עצמן מן העריות) והוי איסור. ולפי"ז אין עשייתם גדר רשות כ"א גדר חובה והכרח, והדרא קושיא לדוכתה מפני מה קודם מתן תורה לא הי' חביל גופייהו.

ג
הביאור דדוקא ע"י מ"ת נעשה הביטול והעדר המציאות

וע"ד החסידות י"ל בזה, ע"פ המבואר בכ"מ בתורת כ"ק אד"ש מה"מ[4] אודות הקדמת נעשה לנשמע, שהוא ביטול כזה שלא נשאר אצל האדם מציאות שאינה בטילה, אלא כל מציאותו הוא זה שהוא עבד המלך. שהוא ביטול דהעדר מציאותו – שאינו מציאות כלל. ונמצא שבמ"ת הקב"ע מצוות הוי איכות אחר לגמרי, דמה שהיו מחוייבין לפני מ"ת הי' להם עדיין תפיסת מקום בזה, משא"כ לאחר מ"ת שנתבטל מציאותם לגמרי.

---

3) לקו"ש ח"כ ע' 188 הע' 29.

4) ד"ה בחודש השלישי ה'תשכ"ט (קונטרס ר"ח סיון ה'תש"נ) ס"ח ועוד. וראה ד"ה רני ושמחי ה'תשכ"ז (קונ' ט"ו סיון ה'תש"נ) ס"ב, שהביטול דהקדמת נעשה לנשמע הוא כהביטול דמס"נ.

ועפ״ז י״ל דדוקא לאחר מ״ת חביל גופייהו, אף שגם קודם היו **מחוייבין** במצוות. דהא לא איירי הכא בדאגה ממעשה המצוות עצמו כ״א מהעול והקבעמ״ש שבזה. ודוקא הביטול והעדר המציאות שע״י מ״ת, פעל בגוף הגשמי דישראל שינוי עד שנקבע ונעשה זה טבע גוף הישראלי. ובזה מובנים דברי הפנים יפות דלפני מ״ת לא הי׳ ״חביל גופייהו״.

ד
ביצי״מ היתה התחלת מ״ת

ובאמת בלא״ה צריכים אנו לבירור בזה, דהא בגמ׳ שבת (שם) המקור להא דפולטת ש״ז בתוך ג׳ ימים טמאה (שע״ז הוא הספק בש״ז במעי נכרית), הוא ממה שאמר הכתוב היו נכונים לשלשת ימים גו׳ – ושם הרי קאי בבנ״י קודם שאמרו נעשה ונשמע וכו׳[5],

דמזה מובן דהא דישראל שונה גופם מגופי או״ה, הוא אף **בלא** הקב״ע שמצד אמירת נעשה ונשמע. וא״כ שוב אינו מובן מ״ש הפנים יפות שקודם מ״ת לא הי׳ ״חביל גופייהו״[6]?

ואוי״ל ע״פ המבואר בדא״ח שיצי״מ היא הכנה למ״ת וכלולה בו – כמ״ש ״בהוציאך את העם הזה ממצרים, תעבדון את האלקים על ההר הזה״, ו״כדאי היא ההוצאה שתהיו **משועבדים** לי״. וכן מבאר כ״ק אד״ש גבי המצוות דדם פסח ודם מילה דיש בהם התחלת ומעין מצוות שלאחר מ״ת[7]. וא״כ י״ל שלאחרי יצי״מ והמצוות דדם פסח ומילה החלה כבר הקבעומ״ש דמ״ת באופן שזה כבר פעל על גופם של בנ״י שיהי׳ חביל גופייהו.

ה
במ״ת נפעל השינוי בעצם גופו של היהודי

אמנם כ״ז הוא לפי מה שביארנו ד״דאיגי במצוות״ הוא דוקא מצד הביטול דמצוות שנצטוו בסיני. אך עדיין מקום לומר, דאף שבמ״ת נפעל שינוי והוספה מההכרח וכפי׳ שלפני מ״ת, הנה לאו דוקא שיהי׳ לזה השפעה על הגוף הגשמי. וע״כ נראה לבאר באופן חדש.

---

5) שזה הי׳ בפשטות יום למחרת שנצטוו במצות פרישה (ראה רש״י משפטים כד, ג-ד). וראה לקו״ש חי״ג (עמ׳ 165) הדעות שהקדמת נעשה נשמע הי׳ אפי׳ לאחרי שכפה עליהם הר כגיגית.

6) ועיי׳ בשו״ת דברי יציב או״ח סי׳ ר״ס ד״ה ובש״ס שבת.

7) ראה לקו״ש חט״ז (עמ׳ 117) ועוד.

ובהקדים, דלכאו' דברי הגמ' בזה נפלאו, דלפי מה שביארנו נמצא אשר מי שאינו שומר תומ"צ בפו"מ לע"ע, אף לאחר מ"ת אין בו השינוי. ואילו מסוגיות הגמ' הנ"ל מובן דאין בזה חילוק ונעשה כטבע. ולכאו', אם זהו ענין טבעי לחוד – דאחר ריבוי זמן בהנהגה מסויימת נשתנה טבע הגוף – הרי אחר ריבוי זמן בהנהגה אחרת היה צריך להשתנות שוב?

ועכצ"ל, דכאן הכוונה שנשתנה גופם **בעצם** ע"י הקבלה והביטול ולכן זה נחקק בגופם, דגוף הישראלי לעולם יהא בו השינוי.

ושינוי זה הוא דוקא מצד מ"ת – שלאחר שירד ה' על הר סיני ניתן הכח להחדיר אלקות בהחפצא דעוה"ז[8], ודוקא זה פעל שהגוף היהודי ישתנה ע"י הקבלת עול מצוות.

ומובן גם שאף שכבר בימי האבות הי' הגוף דהאבות מרכבה קדושה כו' ונקבעה בו הקדושה בברית[9], הנה אין זה ביאור גבי בנ"י במצרים, שהרי אז היו במצב ד"את ערום וערי"", הללו עובדי ע"ז והללו כו'[10].

וא"כ מובן שמה שחביל גופייהו הוא בעיקר לאחר מ"ת (ועכ"פ הוא באופן אחר לגמרי מקודם מ"ת), ושפיר מובן תי' הפנים יפות בתזריע שם.

ו

הקושי בראי' מחביל גופייהו לשינוי בגוף היהודי מלידתו

ומכאן נבוא לבאר עניין נוסף:

דהנה בשיחת ב' דחג השבועות תשל"ג (בלתי מוגה) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין הבחירה – אשר מצד ענין הבחירה בישראל בשעת מ"ת, נעשה שינוי במציאות הגוף הגשמי של איש הישראלי, שהחל מלידתו (עוד לפני התחלת העבודה בקיום התומ"צ) שונה הוא מגופי אוה"ע.

ומביא ע"ז ב' ראיות:

א) מהשקו"ט בגמ' ד"ישראל דדייגי במצות חביל גופייהו". היינו דמ"ת פעל בגוף היהודי ש"חביל" (או שלא חביל).

ב) בכללות יותר – "ישראל שעמדו על ה"ס פסקה זוהמתן"[11].

---

8) כמבו' בארוכה בלקו"ש חט"ז (עמ' 212 ואילך) ובריבוי מקומות.

9) כמבואר בלקו"ש ח"ה (עמ' 88 ואילך) ובהנסמן שם.

10) שמו"ר טז, ב ועוד.

11) שבת קמו, רע"א.

ולכאו' יש להקשות, דבנוגע לראי' הב' – במה שפסקה זוהמתן שהוא מלמע' ולא מצד עבודת האדם, מובן שזה בא מצד הבחירה דוקא. אבל בראי' הא' לכאו' אין מודגש הבחירה שלמע' משייכות לקיום תומ"צ, דהא מפורש שהוא מצד ד"דייגי במצוות" ושלא אכלי שקצים ורמשים.

[ואף שאפ"ל בהא דלא אכלי שו"ר שאינו ענין לקיום התומ"צ כ"א ענין טבעי שאין נפק"מ בזה אם מקיים התומ"צ רק במה שלא אוכל שו"ר – הנה סו"ס תלוי זה בפעולת האדם ואינו שייך לעניין הבחירה].

ז

הביאור ע"פ הנ"ל דחביל גופייהו הוא חלק מתכונות הגוף

אלא שיבואר בזה ע"פ הנ"ל, דמש"נ שישראל דאיגי במצוות ולא אכלי שו"ר, אינו שייך להנהגת האדם הפרטי אלא הוא חלק מתכונות הגוף הישראלי.

דכשם שפסקה זוהמת הגוף במ"ת, וכשם **שבטבע** ישראל שהם ביישנים ובמילא רחמנים וגומ"ח[12] – כך בטבע הגוף הישראלי שהוא חרד ובטל לדבר מצווה, משא"כ הגוי שטבעו לחיות בהפקר. וכן טבע הגוף הישראלי להינזר משו"ר כיון שטבעו עדין יותר [וכנראה בחוש שמי שטבעו עדין יותר נפשו קצה בשו"ר[13]].

והיינו דהא דאוה"ע אכלי שו"ר אינו **סיבה** לכך שחביל גופייהו, כ"א **מסובב** מטבעם, דעצם טבע הגוף חמרי יותר והבלו חם יותר ולכן יש בו נטי' לאכילת שו"ר.

וביתר ביאור מובן הוא ע"פ מ"ש התוספות[14] על הא דאיתא שם "הני ארמאי זוקאני דהוו שתו גילויא ולא מתו, איידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו" – דהא שלא הזיקו המים המגולים לנכרים הוא משום שגופם חם משקצים ורמשים: "תימה דאמר . . ישראל דדייגי במצות חביל גופייהו טפי מעובדי כוכבים. וי"ל דלענין להנצל מארס אין מועיל חבל דדייגי במצות כמו חבל דאכילת שקצים ורמשים שיש להם בתוך הגוף ומבטל ארס של נחש".

ואפ"ל גם בזה דכיון שגופם חמרי ונוטה לשו"ר הן בטבע הגוף ומזה מסתעף בתאוות האכילה – הנה מצד חום חמרי זה מתבטל הארס. משא"כ החום דדאיגי במצוות הוא אדרבא מצד עדינות יתרה וביטול שבטבע הגוף.

---

12) יבמות עט, א.

13) וראה הוריות יא,א רש"י ד"ה אוכל נבילה.

14) ע"ז לא, ב ד"ה "דאכלי".

וראה בחי' חת"ס לגמ' ע"ז שם[15] שמסיק להלכה גבי נאמנות הרופאים, דר"ל שאין לסמוך על הרופאים בדברים שלמדו מניסויים בגופי עכו"ם כיון דחביל גופייהו וא"א ללמוד בזה לטבע הגוף דישראל. וכ"כ בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' רמט ד"ה ובעיקר) דמפני שגוף ישראל משונה בטבעו מגוף של נכרי לכן אין ללמוד מניסיון הרופאים על גוף גוי לגוף ישראל,

ולא חילקו בין ישראל דדייג במצוות לפורק עול ובין אוכל שו"ר לשאינו אוכל, ומובן שהוא ענין בטבע תכונת איש הישראלי. [אמנם למעשה בפועל נתפרסם מכתב כ"ק אד"ש מה"מ שלא לסמוך ע"ז ופוק חזי מאי עמא דבר].

ח

הקשר לדברי הגמ' הני ארמאי דשתו בגלויא כו'

והנה, הזוהמא שהיתה לבנ"י לפני מ"ת היא הזוהמא שהטיל הנחש בחוה[16]. ולפי המבואר בשיחה הנ"ל (ס"ו) שמה שישראל לא אכלי שו"ר הוא פרט ב"פסקה זוהמתן", יש לבאר (ע"ד הדרוש עכ"פ) הא דאיתא בגמ' ע"ז (לא, ב) "אמר ליה שמואל לחייא בר רב: בר אריא, תא ואימא לך מילתא מעלייתא דהוה אמר רב אבוך, הכי אמר אבוך, הני ארמאי זוקאני דהוו שתו גילויא ולא מתו, איידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו".

וי"ל דהשייכות בין השינוי שנפעל בגוף הישראלי במ"ת למה שהנהו ארמאי שתו מגילויא ולא הזיק להם הוא, דזה שבנ"י לא אכלי שו"ר הוא מפני שפסקה זוהמת הנחש שהוטלה בהם, והיינו שנפעל שאין להם זוהמת הנחש[17] ובמילא עלולים יותר לינזק מארסו (שהרי ארס הנחש פועל רק על בע"ח זולתו אך דמו שלו אינו ניזוק מזה), ורק בארמאי אינו פועל מפני שמהם לא פסקה זוהמתו.

[ועי' בזה עוד שיחת י"ג תמוז תשי"ט שמביא דברי הזהר שחזרה זוהמתן ע"י חטא העגל רק במקצת ולכן יש חילוק בין ישראל לעמים אף בגוף החומרי, ומביא ע"ז מאחז"ל משבת שם דישראל כיון דדאיגי במצוות חביל גופיהו. וראה שם שמקשר זה לאופן היזק ארס הנחש. וראה עד"ז שיחת י"ב תמוז תשכ"ב].

---

15) וכ"כ בשו"ת שלו יו"ד סי' קעה ד"ה והנה הב"ח.

16) שבת שם .

17) וראה לקו"ש חכ"א (ע' 151 הע' 52) שאף חזרת הזוהמא שע"י חטא העגל אי"ז באותו האופן שלפני מ"ת.

ביטול ושמחה

הת' שלום שי' מישולובין

א

ע"י התקשרות גם העובד בקב"ע יוכל להיות בשמחה

בד"ה רני ושמחי ה'תשכ"ז[1] (ס"ד) מבאר מעלת הביטול דבתי על הביטול דאמי שהוא המס"נ דנעשה ונשמע, "שהביטול דהקדמת נעשה לנשמע, הוא **שישראל** קיבלו עליהם עול מלכות שמים. ולכן אף שהביטול דקבלת עול מלכות שמים הוא (לא רק בנוגע לכח המעשה שלו, שיעשה כל מה שיצטווה, אלא גם) בעצם מציאותו, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבדו של המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה, מ"מ, כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, **שהוא** קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם".

"ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון . . דזה שישראל הם עבדים של הקב"ה הוא (לא רק מפני **שהם** קיבלו עול מלכותו ית', אלא) גם מפני **שהקב"ה** הוציא אותם מארץ מצרים, שעי"ז הם **מוכרחים** להיות עבדים".

ומקשה "דכאשר האדם הוא במצב שאין לו תענוג וחיות בתומ"צ, וקיום התומ"צ שלו הוא רק בדרך קבלת עול [ויתירה מזו, שגם הקב"ע שלו היא לא באופן שרוצה לקבל עליו עומ"ש ורק שאינו יכול לפרוק ממנו עול מלכות שמים מפני שבחירת הקב"ה בישראל להיות לו לעבדים מכריחה אותו], איך יכול לפעול בעצמו שקיום התומ"צ שלו יהי' בשמחה"?

ומבאר "דציון הם הצדיקים, ובת ציון הוא התקשרות עם הצדיקים. וע"י ההתקשרות להצדיקים, ובפרט לנשיאי ישראל שענינם הוא להמשיך גילוי אלקות לכל ישראל ובפרט להמקושרים ושייכים אליהם, עי"ז נמשך לו נתינת כח שקיום התומ"צ שלו יהי' בשמחה, רני ושמחי. ובכלל זה הוא גם שלא יהיו לו בלבולים מענינים גשמיים, רני ושמחי גם בנוגע לבני חיי ומזוני רויחי".

עד כאן עיקרי הביאור כפי שמופיעים בהמאמר.

---

1) סה"מ מלוקט ח"ד ע' רפה ואילך.

ב
ביאור שעי"ז יש חיבור מציאות וביטול

וראיתי מבארים[2] שבזה (שע"י ההתקשרות לצדיקים יהי' שמחה בקיום התומ"צ של זה שאין לו תענוג וחיות מצד עצמו) ישנו חיבור מושלם של ביטול ומציאות, שהרי השמחה עניינה הוא (לא ביטול של הרגשת האדם ומציאותו, אלא להפך) תחושה של שביעות רצון וסיפוק, וביחד עם זה השמחה היא מתוך תחושת ביטול, שבכל מצב גם ללא השמחה בקיום המצוות, מוכרחים לקיימם מצד הבחירה דלמעלה. וזוהי תכלית כוונת האדם ובריאתו – שיגיע למצב של ביטול בתוך המציאות שלו.

ומציינים לד"ה בחודש השלישי ה'תשכ"ט[3], שם מבואר "דנעשה הוא קבלת עול מלכות שמים ונשמע הוא קבלת עול מצוות. וענין הקדמת נעשה לנשמע הוא כמאמר רז"ל[4] למה קדמה פרשת שמע לוהי' אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות".

ויש בזה מה שאין בזה, דיש מעלה בהביטול דנעשה (קבלת עומ"ש) על הביטול דנשמע (קבלת עול מצוות), "דבקבלת עול מצוות, נשאר אצלו ובו מציאות שאינה בטילה", מכיון "שהביטול דקבלת עול מצוות הוא בהגילויים דהאדם, שיעשה כל מה שיצטווה ויתירה מזו שזה (לעשות מה שיצטווה) יהי' הרצון שלו", משא"כ "הביטול דקבלת עול מלכות שמים הוא בהאדם עצמו, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבדו של המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה" ולכן "אמיתית הביטול הוא בקבלת עומ"ש, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבד המלך".

ולאידך, יש מעלה בהביטול דנשמע (קבלת עול מצוות) על הביטול דנעשה (קבלת עומ"ש), "כי הביטול דנעשה מצד עצמו הוא **שאינו** מציאות לעצמו (והוא רק עבדו של המלך)", משא"כ בהביטול דנשמע הנה "הביטול הוא גם במציאות האדם".

וע"י החיבור דשני הענינים דנעשה ונשמע, ובאופן דהקדמת נעשה לנשמע, יש חיבור מושלם, דהביטול דנעשה פועל שהביטול הוא בכל מציאותו ולא נשאר אצלו שום פרט ושום כוח שאינו בטל כך שאין שום אפשרות שלא יקיים הציווי, והביטול דנשמע פועל שביטול זה שבכל מציאותו לא ישלול את המציאות שלו אלא תהי' גם בתוך מציאות האדם. ע"כ תוכן המאמר.

---

2) קובץ ביאורים במאמרי רבינו, י"ל בשנת תשס"ז (ולפלא שחסר תאריך מדויק, אחרי שנודע גודל דיוק כ"ק אד"ש מה"מ בזה).

3) סה"מ מלוקט שם ע' רסב ואילך. י"ל בקובץ ביאורים במאמרי רבינו הנ"ל.

4) ברכות יג, א במשנה.

ונראה כוונתם (של המבארים הנ"ל), שגם ע"י ההתקשרות לצדיקים נפעלת חיבור זה של נעשה ונשמע, שמצד אחד נרגשת אצלו הביטול לגמרי עד שכל קיום המצוות שלו אינו מצד שהוא קיבל ע"ע לעשות מה שיצטוו אלא שהגם שהוא אינו רוצה מ"מ מוכרח הוא בזה מצד הבחירה דלמעלה, שזהו שלילת מציאות האדם לגמרי, ומצד שני נרגשת אצלו שמחה ותענוג בעבודתו שהוא התפשטות מציאותו, וממילא יש כאן חיבור של מציאותו ומצד שני ביטול בתכלית.

ג
פירכא לביאור זה דאין הביטול חודר במציאותו

אמנם נראה דאין ביאורם נכון, דלהנ"ל, ההבדל בין הביטול דנעשה (קבלת עומ"ש) להביטול דנשמע (קבלת עול מצוות) הוא, שהביטול דנשמע הוא שהביטול שלו הוא רק בגילויים של האדם, עד לכוח הרצון – שרצונו הוא לעשות כל מה שיצטווה, אבל אינו חודר לתוך עצם מציאותו של האדם. "ויתירה מזו, דכיון שהמציאות שאינה בטילה היא **עצם מציאותו** [שהוא העצם (גם) דכחותיו הגלויים] – גם הביטול שבכחות הגלויים שלו אינו בשלימות, דהגם שמקבל עליו עול מצוות – נשאר אצלו (בהעלם עכ"פ, גם בדרגת ההעלם דכחות הגלויים) נתינת מקום שאפשר לפעמים לא לקיים הציווי"[5].

בסגנון אחר, הביטול הוא בנוגע למעשה בפועל וכל הקשור להמעשה, אבל אינו ביטול בעצם.

נמצא שהגם שביטול זה יש לו מעלה מה שאין הביטול קשור עם מציאותו והוא ביטול בתכלית, הרי זה מעלה רק באיכות הביטול, אבל בכמות הביטול חסר לא רק פרטים צדדים כ"א רוב ועיקר מציאותו.

ועוד יותר הוא בביטול דבתי, שמדובר במצב שהוא מצד עצמו אינו רוצה לעשות את המצוה, והטעם שבפועל מקיים המצווה הוא מצד ציווי ה' המכריח אותו לקיימה, ונמצא שהביטול שלו הוא רק בנוגע לכוח המעשה, הכוח הכי תחתון שבכוחות האדם, ואילו כל שאר מציאותו – כולל כוחותיו הפנימיים שהם שכל ומדות וכוחותיו המקיפים שהם רצון ותענוג ועד לכוחות עצמיים ועצם מציאותו – אינו בטל לה' ונשאר אצלו הרגש שהוא מציאות בפני עצמו.

משא"כ הביטול דנעשה הוא שמקבל ע"ע עול האדון להיות עבדו של המלך, שזה שהוא עבדו של המלך הוא בכל מציאותו, ולא נשאר אפילו פרט קטן שאינו נכלל בביטול לאדון, ונמצא שהגם שבביטול דנעשה חסר בעניין איכות הביטול

---

5) לשונו הקדוש בסה"מ מלוקט שם הערה 51.

משום שזהו ביטול המגיע על ידו, שהוא קיבל ע"ע את עול האדון, מ"מ בנוגע לכמות הביטול יש בה מעלה נפלאה לגבי הביטול דנשמע.

וע"י החיבור דשני סוגי הביטול, ובאופן של הקדמת נעשה לנשמע, שבתחילה מקבל ע"ע עומ"ש ואח"כ מקבל ע"ע עול מצוות, הנה בביטול דקבלת עול מצוות (נשמע) נרגש שהוא לא רק מה שמקבל עליו לעשות כל מה שיצטווה אלא זהו משום שבטל אל האדון בכל מציאותו, מציאותו הוא זה שהוא עבד של האדון ולכן יעשה כל מה שיצטווה. היינו, שבאיכות הביטול דנשמע נפעל גם מעלת כמות הביטול דנעשה, שכל פרט ממציאותו בטל לה' באופן שלא נרגש בזה מציאותו.

א"כ נמצא מובן שלא שייך לומר שבזה שמתקשר לצדיקים יש חיבור ב' המעלות דמציאות וביטול, שהרי איירי במצב שאין לו שום חיות ותענוג בעבודת ה', והיינו משום שכוחותיו הפנימיים שהם שכל ומדות וכוחותיו המקיפים שהם רצון ותענוג נשארו במציאות נפרדת מאחדותו ית', וכל עבודתו בקיום המצוות הוא בכפי' ובהכרח נגד רצונו והיפך טבעו ומציאותו, א"כ גם אם ע"י התקשרותו לצדיקים יפעלו שיהי' בשמחה, אין זה התפשטות מציאותו[6] ולא נאמר שיש כאן מעלת הביטול דנעשה, שהביטול חודר בכל מציאותו, כמות.

ועוד, דלדידהו צריך עיון בזה, למה מקשה קושיא זו דוקא במאמר זה, הרי ענין הביטול מבואר בריבוי מקומות בחסידות ולא מצינו שיוזכר קושיא זו, ודוקא כאן מתעוררת קושיא עצומה זו, הלא דבר הוא? ומובן מאריכות לשונו הקדוש, שאינו מקשה סתם שעניין הביטול הוא היפך העניין דשמחה שהוא התפשטות מציאותו, אלא מדייק שכאשר האדם הוא במצב שאין לו תענוג וחיות בעבודת ה', וקיום המצוות שלו הוא רק בדרך קבלת עול, וגם הקבלת עול שלו הוא לא מצ"ע אלא מצד הבחירה דלמעלה המכריחה אותו, א"כ איך יכול להיות בשמחה.

ד
הקושיא איך יהי' בשמחה היא רק על הביטול דבתי

ולכאורה להמבואר יוצא ביאור פשוט למה מקשה קושיא זו (איך העובד בקב"ע יוכל לעבוד בשמחה) דוקא במאמר זה שמבאר הביטול דבתי, שהרי על הביטול דנעשה ונשמע אין להקשות קושיא זו משום שכל מעלת הביטול הוא זה שהביטול חודר בכל מציאותו, היינו שהשכל ומדות של האדם חדורים בהביטול שלו להאדון, ובמילים פשוטות – האדם מבין בשכלו ענינו של קיום המצוות וממילא נרגש

---

6) ומלבד כ"ז יש לערער על היסוד ששמחה היא סיפוק – ראה ד"ה ויהיו חיי שרה ה'תשמ"א, סה"מ מלוקט ח"ב ע' קמה.

אצלו תענוג וחיות בעשיית המצוות, ומובן שקיום המצוות שלו הוא בשמחה אחרי שהוא מבין ומרגיש יוקר הדבר (אם ששכלו ומדותיו אינם היסוד לקיומו את דבר ה׳, כ״א הביטול הוא היסוד והביטול חודר בתוך שכלו ומדותיו).

משא״כ בהביטול דבתי מדובר על אדם במצב כזה שהביטול לא חדר עדיין לתוך שכלו ומדותיו, והיינו שאיננו מבין בשכלו ענינו של קיום המצוות וממילא אין לו תענוג וחיות בעבודת ה׳, וכל מה שמקיים תומ״צ הוא אך ורק מפני הקבלת עול שיש לו להאדון נגד רצונו, הנה על אדם במצב כזה נשאלת שאלה עצומה זו: איך יוכל להיות בשמחה שהיא תנאי קודם למעשה בעבודת ה׳.

ויתירה מזו, גם הביטול דנשמע לבד (בלי הקדמת הביטול דנעשה), הנה הגם שאין הביטול חודר בכל מציאותו, אלא עצם מציאותו נשאר בהרגשה של מציאות נפרדת מה׳ ועבודתו, אבל עכ״פ זהו מה שהוא מקבל על עצמו לעשות כל מה שיצטווה, ויתירה מזו שלעשות כל מה שיצטווה יהי׳ הרצון שלו, היינו שיש לו רצון בקיום המצוות, משא״כ בביטול דאמי אין לו שום רצון בזה, וכל עשיית המצוות שלו הוא מצד הבחירה דלמעלה נגד רצונו, ובזה אינו מובן איך יהי׳ בשמחה.

ולהעיר שבפשטות אין לשאלה זו תשובה, שאכן אדם שהוא במצב כזה אין שום אפשרות שהוא מצד עצמו ישמח בקיום המצוות, רק שע״י התקשרותו לצדיקים יכולים הם לפעול שיהי׳ בשמחה ע״י המשכת גילוי אלוקות והרי באור פני מלך חיים.

ה
ביטול עמוק יותר הגורם לשמחה

והנה בד״ה בהעלותך את הנרות ה׳תשכ״ט[7] מבאר ביטול נעלה יותר גם מהביטול דבתי, שהביטול דבתי הוא קשור עדיין עם מציאותו של האדם, שענינו הוא זה שהוא עבדו של האדון, וזהו רק ענינו הפרטי שלכן גם העבד מבין דמי שאינו עבד של אדונו אינו מחוייב לקיים הציוויים שלו.

משא״כ בהביטול הנעלה ״הוא (לא מצד ענינו של האדם, אלא) שאי אפשר שתהי׳ מציאות בעולם היפך ציווי הקב״ה״, ו״היינו שמצד **טבע הבריאה** מוכרחים להיות כן. אלא שיש להאדם בחירה חפשית לבחור היפך טבע הבריאה״[8].

---

7) ס״ח, סה״מ מלוקט ח״ה ע׳ שא ואילך.

8) לשונו שם בהערה 58. וראה גם בסה״מ מלוקט ח״ד ע׳ ערה הערה 45.

ושם[9] מוסיף ומבהיר ש"הגם שהביטול דלימוד התורה וקיום המצוות באופן הנ"ל הוא ביטול בתכלית, מ"מ, כיון שישראל וקב"ה כולא חד, לכן ביטול זה אינו שולל את מציאותם אלא אדרבה זה גופא הוא מציאותם . . והיינו, שלימוד התורה וקיום המצוות הוא בביטול וביחד עם זה גם בחיות ובשמחה".

היינו שכאן מדבר בענין הביטול שאינו מצד ענינו של האדם, ועוד יותר מכמו בהביטול דבתי, ולכן יש צורך להבהיר שאין זה סתירה לענין השמחה בעבודת ה'. אמנם אין זה שהשמחה מגיעה מעניין שני שחוץ לביטול כ"א שמצד הביטול גופא הוא יכול להיות בשמחה, ויתירה מזו שאין זה אפילו בדרך שאלה ותשובה, כ"א מלכתחילה מובן הדבר שביטול זה, עם היותו הביטול הכי עמוק ולגמרי לא מצד ענינו של האדם, מ"מ ביחד עם זה הוא גם בחיות ובשמחה.

ו

ביטול זה הוא ע"ד "מאלי'" – שזהו מציאותו גופא

ליתר ביאור יש להקדים המבואר בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א[10] בענין "שלהבת עולה מאלי'", שיכול להיות בזה שני אופנים:

האופן הא' הוא ש"אע"פ וואס מצד עצמו איז דער גוף הגשמי פון א אידן לכתחילה ניט מאיר ב"נר מצוה ותורה אור" און "כל מעשיך לשם שמים" כו', ארבעט מען איבער דעם גוף און מ'געוואוינט אים איין באופן אז הרגל נעשה טבע שני, ביז טבע ראשון, ער זאל מקיים זיין תומ"צ "מאלי'". דאס איז אבער ווי א דבר נוסף אויף זיין מציאות – ווייל ער (זיין גוף גשמי) מצ"ע איז ניט געווען שייך צו דער עבודה, והראי' אז מ'דארף אים אין דעם מרגיל זיין".

האופן הב' הוא אז "דורך דעם וואס מ'איז מגלה ווי די מציאות פון א אידן – אויך זיין גוף הגשמי – איז פארבונדן מיט דעם אויבערשטן, ובלשון הידוע: די מציאות האמיתית פון דעם יש הנברא איז דער מציאות פון דעם יש האמיתי – איז די עבודה פון א אידן בתומ"צ (קיום רצון ה') ניט ווי א דבר נוסף, גלייך בפעם הראשונה (אפילו אן די עבודה פון הרגל נעשה טבע), ווארום זיין מציאות עצמה איז פארבונדן מיט דעם יש האמיתי, און בא דעם אויבערשטן כביכול איז ניטא קיין חילוק צווישן דעם פעם הראשונה און פעם השני', השלישית וכו'".

---

9) ס"ט, שם ע' שב.

10) סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 603. וש"נ. וראה בקובץ פלפולים צרפת-פרצת (ח"ד ע' תיט ואילך) ע"ד קישור העניינים בין אותם קונטריסים שהרבי מה"מ הוציא לאור בתקופה אחת.

ז
מצד העצמות "הוא והבריאה חד"

וביאור אופן הב' י"ל, דהנה בענין ביטול העולמות לגבי הקב"ה, ידוע הביאור ע"פ תורת "הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם . . כי אילו היו האותיות מסתלקות לרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש"[11].

היוצא מזה הוא שיש כאן שני דברים, דבר ה' והנברא הגשמי, רק שהנברא הגשמי אין לו מציאות בלעדית לעצמו שהרי הוא תלוי כל רגע על הדבר ה' המהוה אותו, ולכן מציאותו האמיתית, דהיינו קיומו, הוא הוא הדבר ה', אבל עדיין נשארו כאן שני דברים נפרדים שמציאותו של האחד תלוי במציאותו של השני.

בסגנון אחר: מה שאומרים שלנברא אין מציאות, אין הכוונה בפשטות שאינו קיים, שהרי יש כאן נברא, אלא הכוונה הוא שיש נברא במציאות רק שאין לו מציאות בלעדית מפני שמציאותו תלוי במציאות הדבר ה'.

אבל מצאנו[12] ביאור עמוק יותר[13] ד"לעת"ל . . גם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי יהי' אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות. והטעם לכל זה הוא, כי אז תהי' המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א), ולכן יהי' אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה – גם למטה בעוה"ז הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים (גם בהנצוצות שנתרחקו), וגם בדברים הגשמיים עצמם.

"ויש לומר דהטעם על זה שע"י המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) יהי' גילוי אלקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו ית'

---

11) שער היחוד והאמונה בתחילתו (עו, ב).

12) ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו סי"א ואילך, סה"מ מלוקט ח"ו ע' נג ואילך. וגם בזה רואים קשר בולט בין הקונטריסים אותם הרבי הוציא באותו זמן, שבשיחות ש"פ וישלח תשנ"ב (סה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 155 ואילך) וש"פ וישב תשנ"ב (שם ע' 174 ואילך) מדובר בארוכה איך שהמקבל והתחתון גופא מתאחד עם עצם המשפיע (ולא אורו והתפשטותו) ונהי' המקור בעצמו.

13) ראה עד"ז בארוכה קובץ הערות וביאורים תורת אמת (י"ל לקראת ח"י אלול שנת תשע"ג). קובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח – 770 (גליון א (תמח), י"ל לקראת פ' ח"ש תשע"ג) ע' 15 ואילך.

הוא המציאות של כל הנמצאים, ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות". עכלה"ק.

והיינו, שלפעמים מבואר "ש(גילוי) כח העצמות שבעולם אינו ככח העצמות שבישראל, כי זה מה שהמציאות דעולמות הוא העצמות – הכוונה בזה היא, שהעצמות "הוא **המהווה** אותם . . ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל", משא"כ בישראל – מציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות"[14], ולכן הלשון הידוע[15] שאמיתית מציאותו של יש הנברא הוא יש האמיתי, הוא בעיקר בנוגע לגוף ישראל[16].

אבל "י"ל יתירה מזה (ש)גם יש הנברא (דעולמות) הוא **כולא חד** עם יש האמיתי . . והחילוק בין עולם וישראל (באופן ההתאחדות עם יש האמיתי) אולי אפ"ל: זה גופא שיש הנברא חד הוא עם יש האמיתי הוא בכח העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים (אבל מצד הנברא – ה"ה מציאות הפכית מאלקות); משא"כ בישראל מציאותם גופא (גם מצד בריאתם) הוא, כביכול, העצמות"[17]. ו"אין זה סתירה למשנ"ת במ"א דח"ו לומר "איהו והבריאה חד" (ראה תקו"ז (ג, סע"ב). לקו"ש חכ"א ע' 443) – כי: "איהו וחיוהי חד כו'" ולא "איהו והבריאה חד" ח"ו – מצד בחי' **הגילויים**; אבל מצד **העצמות** גם הבריאה (יש הנברא) כולא חד עם יש האמיתי. וצע"ג. ואכ"מ"[18].

ביאור הדברים, שמכיון שהא"ס הוא בלי גבול כלל, וא"כ א"א לומר שיש רגע בזמן או נקודה במקום שאינו הא"ס, שהרי בזה מגבילים את הא"ס לכל זמן חוץ מרגע זה ולכל מקום חוץ מנקודה זו, אלא ע"כ כל רגע בזמן וכל נקודה במקום, כולל גם חומר הגשמי, הוא הוא הא"ס עצמו.

בסגנון אחר: אין זה מה שיש ניצוץ אלוקי המתלבש תוך הנברא להוותו תמיד מאין ליש, ולכן הגשמי של הנברא בטל להניצוץ ומציאותו האמיתית היא אלקות, אלא הכוונה הוא שאין כאן שני דברים נפרדים – חומר הגשמי והניצוץ הם שניהם ביחד מציאות הא"ס[19].

---

14) לקו"ש חי"ב ע' 15 שוה"ג להערה 30.

15) ראה ביאוה"ז בשלח ד"ה כגוונא דלעילא קרוב לסופו (מג, ג ואילך. ובכ"מ).

16) "כדמשמע בביאוה"ז שם. וראה ד"ה להבין ענין כתיבת ס"ת תש"ל (סה"מ מלוקט ח"א ע' פט ואילך)" — לשון ההערה שבהערה הבאה. ולהעיר שהביאור ב"שלהבת עולה מאלי'" הוא בנוגע לעבודת בני ישראל, ובפשטות שייך רק בבני ישראל ולא בהעולם.

17) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 520 הערה 42.

18) שוה"ג שם.

19) ומעניין לציין, שביאור זה הינו ביאור כה פשוט המובן גם לבן חמש למקרא, ומצד שני הינו הביאור הכי עמוק בעניין ביטול העולמות (עד שאפילו בתורת חסידות חב"ד לא מצינו ביאור זה באורך ובפירוט) המתייחס דוקא לעצמות א"ס ממש. וכאן רואים באופן בולט איך שפשיטות העצמות מתגלה דוקא בפשיטות כפשוטו — סברא פשוטה.

ובנוגע לענייננו מובן שפיר שכאשר מתגלה מציאותו האמיתית של האדם שהוא עצמות אוא״ס, וזהו לא רק מציאות נשמתו כ״א גם מציאות גופו הגשמי, הנה בזה אין שייך הקושיא איך יהי׳ בשמחה, ואדרבה, זהו הסיבה הכי גדולה לשמחה הכי גדולה, רק שצריך להבהיר שזהו מציאותו ולא שהוא בטל למציאות אחרת.

ח

ע״י התקשרות עולה מהביטול דבתי להביטול העמוק

ואולי יש להוסיף, ע״ד הצחות עכ״פ, בהקדים כמה דיוקים בלשונו הקדוש בד״ה רני ושמחי:

א) ״ההתקשרות להצדיקים, ובפרט לנשיאי ישראל שענינם הוא להמשיך גילוי אלקות״, מהו ההוספה בזה שההתקשרות הוא בפרט לנשיאי ישראל דוקא ואיזה גילוי אלוקות הם ממשיכים?

ב) ״ובפרט להמקושרים אליהם״, הרי ידוע[20] שכל ההמשכות בגשמיות וברוחניות ולכל העולם כולו הם דרך נשיא הדור, וממילא מובן שגם לאלו שאינם מקושרים אליהם הם ממשיכים גילוי אלקות, ואינו מובן מהו ההוספה בהמשכת גילוי אלקות ״בפרט להמקושרים אליהם״?

וי״ל נקודת הביאור בזה, דזה שהצדיקים פועלים ענין השמחה אצל המקושרים אליהם אין זה באופן סגולי בעלמא, שבהיותו צדיק יש ביכולתו לפעול דברים שע״פ סדר השתלשלות וטעם ודעת אינם שייכים להיות, ולכן הגם שאין לו שום חיות ותענוג בעבודת ה׳ וכל קיום התומ״צ הוא בהכרח נגד רצונו אך ורק מצד הבחירה דלמעלה, מ״מ נמשך לו שמחה מהצדיק באופן בלתי מובן[21].

כ״א שע״י ההתקשרות להצדיק נפעל שקיום התומ״צ שלו יהי׳ (לא בהכרח נגד רצונו, אלא) מצד המציאות שלו וממילא מצד עצמו יהי׳ לו שמחה ותענוג בעבודת ה׳.

הביאור בזה: ידוע שההתקשרות לצדיקים הוא ראש וראשון ע״י לימוד תורתם[22], שבתורתם הכניסו את עצם מציאותם, ע״ד מארז״ל[23] ״אנא נפשי כתבית יהבית״, וע״י לימוד תורתם מתקשרים עם עצם מציאותם שבתורתם.

---

20) ד״ה צאינה וראינה תר״ס. המשך ר״ה תרצ״ה פי״ט (סה״מ קונטריסים ח״ב שלג, ב).

21) שזה משתייך בדרך כלל לאוא״ס הסובב כל עלמין שלמעלה מטעם ודעת וממילא אינו יכול להיות נמשך בטעם ודעת (ראה סד״ה אלה תולדות נח תרס״ו, סה״מ תרס״ו ע׳ נה).

22) ראה היום יום כד סיון. ובארוכה — לקו״ש חכ״ז ע׳ 24 ואילך. חל״ב ע׳ 23 ואילך. ועוד.

23) שבת קה, א (כגירסת הע״י). לקו״ת שלח מח, סע״ד.

והרי תורת החסידות הוא גילוי עצמות אוא"ס (א"ס שברדל"א)[24], וכנ"ל שמצד עצמות אוא"ס אין שייך מציאות שחוץ ממנו והמציאות האמיתית של כל דבר הוא העצמות, וכאשר נרגש אצל האדם גילוי עצמות אוא"ס ושמציאותו האמיתית הוא העצמות הנה זה משמח את האדם.

נמצא שע"י ההתקשרות לנשיא הדור (נשיאי תורת החסידות) הממשיך גילוי עצמות אוא"ס בתורתו, נרגש אצל האדם שאין זה שמציאותו בטלה למציאות אחרת חזקה ממנו, כ"א שמציאותו גופא הוא העצמות ורצונו גופא הוא לקיים תומ"צ. ולא עוד, אלא שעניינים אלו מבוארים בארוכה בתורתו של נשיא הדור, כך שלא רק שנרגש אצלו מצד המשכת הגילוי אלוקות שבתורת הנשיא כ"א גם נרגש אצלו מצד לימודו והבנתו בביאור ענין זה בתורתו של הנשיא.

בסגנון אחר: ע"י לימוד תורת הנשיא, שעי"ז מתקשרים בהנשיא שזהו העצה היעוצה בד"ה רני ושמחי, מגיעים להכרה שמציאותו גופא הוא עצמות אוא"ס ומתעלים לדרגה של הביטול הנעלה (מהביטול דבתי) המבואר בד"ה בהעלותך.

---

24) ראה סה"מ מלוקט שם. וש"נ. ובארוכה בקונטרס ענינה של תורת החסידות (נדפס בספר הערכים חב"ד כרך א).

שער
גאולה ומשיח

ההכנה בזה"ז להלכה כב"ש לע"ל

הת' מנחם מענדל שי' דורון

א
דרגת ב"ש – בירור רע הנעלם

בקונטרס בענין "תורה חדשה מאתי תצא", יום ב' דחגה"ש ה'תנש"א[1] (סי"ג), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הטעם שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש, ותמצית הביאור הוא:

כל דבר בעולם נברא במטרה שבני ישראל ע"י עבודת ה' יבררו אותו ויעלו אותו לשרשו בקדושה. ואופן הבירור תלוי במהות הדבר – דברים המותרים בירורם והעלאתם הוא ע"י שמשתמשים בהם לעבודת ה' באופן המותר, ואילו דברים האסורים מתבררים על ידי דחייתם וההרחקה מהם.

ההבדל בין ב"ש וב"ה הוא, בנוגע לדברים שיש מקום לדון האם ניתן להעלותם לקדושה ע"י השתמשות בהם או שצריך לדחותם, כיון שהרע שבהם נמצא בתוכם רק בהעלם – בית שמאי, ששרש נשמתם הוא מגבורה, נטייתם היא לאסור גם את הרע הנעלם בלבד, אך ב"ה – ששרשם מבחי' החסדים – נוטים להקל ולהעלות גם דברים כאלו.

ויסוד החילוק הנ"ל הוא בדרגת התורה שעל ידה מבררים את העולם, ובלה"ק: ""ב"ש מחددי טפי" – דרגא נעלית יותר בלימוד התורה (ה"בכח" שבתורה, פנימיות התורה), שבכחה יכולים לברר (לא רק רע הגלוי, אלא גם) רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים התורה כפי שהיא בפועל ובגלוי (נגלה דתורה), אין ענינם לברר רע הנעלם, ובמצב כזה שאין הענין לברר הרע **הנעלם**, אסור לדחות ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה".

ועפ"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע לעתיד תהי' הלכה כב"ש: בזמן הזה רוב העולם אינו שייך לדרגתם של ב"ש, לברר גם את הרע הנעלם, ולכן הלכה כבית הלל. אבל בימות המשיח יתעלו כל ישראל לדרגה הנעלית של בית שמאי, ואזי ישתנה שיקול הדעת של הסנהדרין לדעתם של בית שמאי (וממילא יפסקו כמותם) כיון שלאחרי שלימות בירור הטוב מן הרע, יוכל כל יהודי להזהר בתכלית גם מרע הנעלם.

עד כאן תוכן הביאור.

---

1) סה"ש ה'תנש"א ח"ב, עמ' 566 ואילך.

ב
מהי ההכנה בזמה"ג להתעלות לדרגת ב"ש?

ולכאורה יש להבין:

כיון שבזמן הזה רוב בנ"י אינם שייכים לדרגתם של בית שמאי – להזהר מרע הנעלם – שלכן הלכה בזמן הזה כבית הלל דוקא, א"כ כיצד נעשית ההכנה בזמן הגלות לכך שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש, והרי ידועים דברי אדה"ז בתניא (ריש פל"ז) ש"כל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות".

ודוחק לומר שהכנה זו נעשית ע"י מתי מעט שאולי שייכים גם כיום לאותה דרגא דב"ש, דכיון שלע"ל יהיו **כל** בנ"י בדרגא זו, צ"ל לכאורה שגם ההכנה לכך נעשית ע"י עבודה מיוחדת השייכת לכל בני ישראל והקשורה עם בירור הרע הנעלם.

וע"ד כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ[2], דמזה שלעת"ל תהיה דחיית הרע לגמרי אצל כל בנ"י – וע"כ "בלע המוות לנצח", כי המיתה נובעת מהרע המעורב באדם, ולעת"ל שידחה הרע לגמרי גם המוות יתבטל – מובן שישנם זמנים מיוחדים אצל **כל יהודי** שהוא דוחה את הרע לגמרי, ולא די בכך שיהודים ספורים ידחו את הרע בתור הכנה לדחיית הרע לע"ל אצל **כל** בנ"י.

עד"ז גם בנדו"ד, צ"ב מהי ההכנה של **כל בנ**"י לכך שלעת"ל יתעלו לדרגה של ב"ש ויוכלו לברר גם רע הנעלם?

ג
בירור רע הנעלם בזמה"ג

והנה, לכאורה יש להביא ראי' לכך שהעבודה דבירור הרע הנעלם מתחילה כבר בזמן הגלות,

דהנה, בטעם אריכות הגלות הזה האחרון כותב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע (מאמרי אדה"ז – הקצרים ע' תנב־ג[3]): "ענין אריכות הגלות הזה מגלו' הקדמוני' . . בדורות הראשונים היו בגלוי מי שהי' רשע לא הי' בוש מלעשות רע . . ולפיכך ארז"ל דורות ראשונים שנתגלה עונם נתגלה קצם, אבל דורות האחרונים שלא נתגלה עונם כו', לא נתגלה פי' שמכסים עונם ואינו ניכר הגניבת דעת הבריות שהוא יכול לעשות עבירה . . אך בסתר, ויבוש מלעבור בגלוי . . הרע נסתר ונטמן ומכסה עצמו בעבודת ה'.

---

2) ד"ה "בלע המות לנצח" תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב) ס"ד.

3) הובא ונתבאר בלקו"ש חל"ה ע' 117 ואילך.

.. וזה הי' מלחמת יעקב עם לבן שהי' רמאי ביותר והי' קשה ביותר כי הי' צריך ג"כ להתנהג עמו ברמאות כי א"א בלאו הכי, ולכן נמשך זמן רב משך מלחמתם וזהו אריכות הגלות הזה שהוא בחי' לבן". עכ"ל.

וא"כ נמצא, שכבר כיום אנו עובדים בבירור הרע הנעלם, ולכן הגלות האחרונה אורכת הרבה יותר מהגלויות הקודמות, כיון שכנ"ל בירור הרע הנעלם שבגלות זו הוא קשה יותר מהבירור הרגיל.

אמנם עדיין צלה"ב מהי אותה עבודה שעל ידה מתברר הרע הנעלם, והיא ההכנה לכך שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש.

ד
בירור רע הנעלם ע"י פנימיות התורה

ואוי"ל בזה בדא"פ ע"פ המשך המבואר בקונט' הנ"ל, שדחיית הרע הנעלם לעת"ל נפעלת ע"י התגלות ה'תורה חדשה' – טעמי וסודות התורה, דכיון שהם "למעלה משייכות לבירור העולם נשללת על ידם אפילו **האפשרות** לענינים בלתי רצויים" (שאפשרות זו נובעת ממציאות הרע).

ועפ"ז י"ל, שההכנה לכך שלעת"ל תהי' דחיית הרע הנעלם הוא ע"י לימוד פנימיות התורה, שהיא למעלה מבירורים (ולכן גם בה עצמה אין קושיות ומחלוקות[4]) ונתגלתה בדורות האחרונים כהקדמה והכנה לביאת משיח[5].

ולכאורה ה"ז מתאים עם המבואר במאמר ד"ה "וכל בניך" תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב) ס"ד, שיעקב – **שענינו תורה** – פעל **בירור בג"ר** שהו"ע לבן (שענינו הוא רע הנעלם כנ"ל במאמר דאדה"ז), ומבואר שם **שבירור הג"ר** הו"ע הכיבוש דארצות קיני קניזי וקדמוני לעת"ל (ומעין והקדמה לזה הוא ע"י לימוד פנימיות התורה)[6]. וכמבואר בקונט' הנ"ל שהענין דקיני קניזי וקדמוני הו"ע התגלות חדשה בתורה – תורה חדשה, שעי"ז נפעל בירור הרע הנעלם ומתבטלת מציאות הרע[7].

---

4) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפג.

5) ראה לקו"ש ח"ל ע' 170 ואילך בארוכה.

6) והיינו, שמודגש השייכות בין בירור רע הנעלם לבירור ג' ארצות (שההכנה לזה ע"י פנימיות התורה), ששניהם עניינם בירור הג"ר.

7) וראה בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קפה שע"י לימוד התורה בכלל זוכים לגילוי דתורה חדשה (ולא רק ע"י לימוד פנימיות התורה), אבל ראה שם בהע' 44 שההכנה והכלי לתורתו של משיח הוא לימוד פנימיות התורה, עיי"ש.

ה
בירור רע הנעלם קודם התגלות פנימיות התורה

אמנם לכאורה עדיין צריך להבין: ממ"ש כ"ק אדה"ז שהגלות הזה האחרון הו"ע בירור רע הנעלם, משמע שמדבר על כל זמן הגלות הזו – החל מעת חורבן בית שני (כדמוכח מזה שמביא ע"ז את מאחז"ל (יומא ט, ב) "דורות האחרונים שלא נתגלה עונם", ושם אומר רש"י (ד"ה "אחרונים") "בני **מקדש שני** רשעים היו בסתר").

וא"כ יש להבין במה התבטאה העבודה של בירור הרע הנעלם מזמן חורבן בית שני עד התגלות תורת החסידות – דורות רבים (למעלה מ־1500 שנים) לאחר מכן.

ואוי"ל, בהקדים שלכאורה ענין זה שכל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו, אי"ז שהגילויים דלעת"ל נמשכים רק ע"י עבודה השייכת לעצם הגילויים, אלא גם ע"י עבודה השייכת לתוצאות הגילויים.

דמשמע כן לכאורה מהמבואר בדב"מ ש"פ שופטים ה'תנש"א (ס"ח), שעבודת ההכנה לקיום הייעוד "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה" היא לא ע"י עבודה השייכת לעצם הגילוי (שופטים ויועצים עצמם), אלא ע"י עבודה הקשורה לתוצאות הגילוי (שפסק השופטים ויועצים מתקבל אצל בני ישראל) ע"י קיום המצוות בדרך קב"ע (שופטים). וע"י שהוראות התורה יתקבלו אצלו בפנימיות (יועצים), וענין זה נפעל ע"י הציות להשופט והיועץ שבדור, עיי"ש.

ועפ"ז נ"ל שההכנה ל**עצם הגילוי** דתורה חדשה (טעמי וסודות התורה), שעל ידו נפעל הבירור דרע הנעלם, הוא אכן לימוד פנימיות התורה. אמנם ישנה עבודה נוספת השייכת ל**תוצאות** הגילוי דתורה חדשה (בירור הרע הנעלם), ועבודה זו הייתה גם קודם הגילוי דפנימיות התורה, וכדלקמן.

ו
בירור רע הנעלם ע"י התמסרות לאלוקות

ויובן זה בהקדים המבואר במאמר ד"ה "בלע המות" הנ"ל (הערה 1), בהחילוק בין הגילוי שהיה בימי שלמה המלך להגילוי דלעתיד.

מצב הגילוי בימי שלמה (שכל הגויים נתבטלו בפניו) היה באופן שעדיין נשארה נתינת מקום ליניקת החיצונים, ע"ד צדיק ורע לו – שאף שבפועל אינו עושה רע מ"מ אינו מואס ברע בתכלית ויש לו איזה שמץ אהבה לרע.

משא"כ מצד הגילוי דלעתיד, אין שום נתינת מקום ליניקת החיצונים, והוא כמו צדיק וטוב לו שמואס ברע בתכלית. וההכנה לגילוי זה היא ע"י שיהודי, עכ"פ

בזמנים מסויימים (כבשעת התפילה או הלימוד) מוסר את כל מציאותו לאלקות ואינו שייך כלל לרע באותו זמן.

עד כאן תוכן הביאור בהמאמר.

וי"ל, שמציאות הרע אצל צדיק ורע לו, ועד"ז מציאות הרע בימי שלמה המלך, הו"ע רע הנעלם הנזכר בקונטרס תורה חדשה, שאף שאינו מתבטא בפועל מ"מ ישנו במציאות[8].

ויומתק יותר ע"פ המבואר בד"ה "פדה בשלום" תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ב), שהגילוי שהיה בימי שלמה היה ע"ד גליא דתורה שיורדת לדבר אודות ענינים גשמיים ועד לדברים אסורים וטענות של שקר בכדי לפעול בירור בדברים אלו, משא"כ הגילוי דלעתיד הוא בדרך מנוחה.

ולכאורה ה"ז מתאים עם המבואר לעיל, שדווקא מצד פנימיות התורה מתברר גם רע הנעלם, ולכן בהגילוי שבימי שלמה – שהוא ע"ד גליא דתורה – עדיין היה נתינת מקום למציאות הרע.

ועפ"ז יש לומר דעבודת ההכנה לכך שלעת"ל יהיו כל בני ישראל בדרגת ב"ש – להזהר מרע הנעלם – לפני הגילוי דפנימיות התורה, היה ע"י שיהודי מוסר את כל מציאותו לאלקות (עכ"פ בזמנים מסויימים), שאז אין לו שייכות לרע, וזוהי העבודה ששייכת לתוצאות הגילוי דתורה חדשה, שלא יהי' מקום למציאות הרע.

ובדורות האחרונים, כהכנה קרובה ממש לביאת המשיח, מתחילה ההכנה השייכת לעצם הגילוי דתורה חדשה – לימוד פנימיות התורה כ'טעימה' מתורתו של משיח.

---

8) ואף שכ"ק אדה"ז כותב במאמר הנ"ל שרע הנעלם הו"ע דורות האחרונים, והיינו זמן בית שני, ומשמע שבבית ראשון (זמנו של שלמה המלך) לא היה ענין זה — י"ל ששם מדבר אודות דרגא גסה יותר ברע הנעלם — שמסתירים עוונותיהם (היינו שחוטאים בפועל אלא רק שמסתירים זאת), ודרגא זו הייתה רק בבית שני. אך גם בימי שלמה היה מציאות הרע הנעלם, אלא שהיה באופן דק יותר (שלא התבטא בפועל כלל). ועצ"ע.

זמן קיום היעוד
"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"

הת' דניאל שלום שי' הושיאר

א
המקורות לכך שרוח הטמאה תתבטל כבר בימוה"מ

א' מיעודי הגאולה הוא "והיה ביום ההוא נאום ה' צבאות . . ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"[1]. ומצינו בזה סתירה לכאורה במאמרי חסידות ובשיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בנוגע לזמנו המדויק של קיום יעוד זה. דישנם מקומות בהם מבואר שייעוד זה יתקיים בימות המשיח (ובתחילתו), ובמקומות אחרים מובא שדוקא בתחה"מ תתבטל רוח הטומאה מן הארץ, וכדלקמן.

דהנה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה (ס"ה), כותב כ"ק אד"ש מה"מ "בימות המשיח, כאשר רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ומבואר בזה, דלכאורה כבר בימות המשיח עוד לפני תחה"מ, יקויים היעוד ד"ואת רוח הטומאה אעביר גו'".

ומפורש יותר בסה"מ תש"מ עמ' 413 (בלתי מוגה): "וכידוע שיש ב' תקופות לעת"ל, ימות המשיח ותחיית המתים, דעל ימות המשיח אמרו אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, מפני שיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, וקיום המצוות יהי' בתכלית השלימות . . אמנם בתחיית המתים וכו'".

ועד"ז בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט ס"ה (ובהערה 22)[2]: "בימות המשיח, שאז תהיה ידיעת ה' באופן שתחדור את כל מציאות האדם והעולם כולה . . ובפרטיות יש בזה ב' אופנים ודרגות . . מלאה הארץ . . שהארץ נשארת מציאות לעצמה . . יש אפשרות שהנהגת הארץ (והאדם) תהיה שלא כדעה את הוי'. ואף שבפועל ממש לא יהיה שייך מציאות כזו, מכיון ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ""[3]. וראה באג"ק ח"ג עמ' רצג "אבל בימות המשיח שאז את רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ועוד.

---

1) זכריה יג, ב.

2) התוועדויות ח"ב, עמ' 109.

3) סתירה מפורשת לזה ראה אגרות קודש חי"ז עמ' שנז. ואכ"מ.

וכבר מצינו כן במאמרי רבותינו נשיאינו, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הריי"צ בסה"מ תרפ"ו עמ' רכו[4]: "והנה ידוע דתחיית המתים יהיה אחר ימות המשיח . . דהנה בימות המשיח יזדככו הגופים לגמרי מחומריותם, כי יהיה גמר ותשלום הבירור דעה"ד שיבורר לגמרי, וכמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ובהעברת הטומאה מן הארץ ממילא יזדככו כל החומרי' והגשמי' עד שגם בהמות וחיות תופסק הזוהמא שלהם . . ומ"מ הרי יהיו גופים שיולדו מאב ואם גשמי'".

וממקומות אלו ועוד רבים אחרים מבואר, שרוח הטומאה תעבור מן הארץ כבר בתחילת ימות המשיח, עוד קודם תחיית המתים.

ב

הסתירה דבכ"מ מבואר שרק אחרי התחי' תבטל רוח הטומאה

אך הנה בכו"כ מקומות מבואר, שדוקא בעולם התחיה תתבטל רוח הטומאה ולא לפנ"ז בימוה"מ.

דהנה באג"ק ח"ב (עמ' סח ואילך), מבאר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים . . בימות המשיח כשישלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב מן הרע . . כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת, שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב. ומובן שממילא עי"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. ולכן כל אלו החיים בימות המשיח ימותו קודם תחיית המתים ורק אח"כ יקומו, וכדלקמן.

. . מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי **הקב"ה** ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות שאז יהי' תכלית שלימות מין האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה, אלא מה שנותנין במתנה מלמעלה". עכלה"ק. ועיי"ש באריכות הביאור.

ועד"ז בסה"מ מלוקט ח"ב (עמ' רפ): "דכל זמן שלא נשלמו עדיין הבירורים והטוב והרע מעורבים זב"ז . . יש ענין המיתה בכדי שלא יהי' קיום להרע . . משא"כ לעת"ל (לאחרי' התחיה) כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לא תהי' אז מיתה וגם הגוף יחי' בחיים נצחים".

ובקונטרס בענין תורה חדשה, יום ב' דחגה"ש ה'תנש"א[5]: "ידוע שגם בימות המשיח . . תהיה עדיין מציאות הרע **בעולם**. ורק לאח"ז, **בעולם התחיה**, יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ"".

---

4) הובא גם בסה"מ כ"ק אדמו"ר הריי"צ תשי"א, עמ' 207 ואילך.

5) סה"ש ח"ב, עמ' 566 ואילך. ושם בהערה 108.

וכן משמע בעוד מקומות, ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" דוקא בזמן התחיה[6]. וצריך ביאור כיצד ליישב סתירה זו.

ג
התירוץ שהביטול יהיה בשלבים ושלימותו בתחה"מ

וראיתי שכן הקשה בקובץ פלפולים והערות גן למלך, ארגנטינה[7] (עמ' 120 ואילך), ותירץ דשלימות הענין דהעברת רוח הטומאה אכן יהיה רק בעולם התחי', אבל תחילת עניין זה יתקיים כבר בימוה"מ. ועפ"ז יישב הסתירה, דהמקומות המבארים אודות קיום ייעוד זה בימוה"מ כוונתם רק לתחילת עניין זה, ורק בתחיית המתים תתבטל רוח הטומאה לגמרי.

ונטע יסודו בלשון קודשו של כ"ק אד"ש מה"מ באגרת ח"ב הנ"ל "מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה **כליל** מן הארץ", היינו שבעולם התחיה יהי' שלימות הענין ויעביר כליל את רוח הטומאה, משא"כ לפנ"ז בימוה"מ. ועיי"ש.

ולכאורה נראה לומר, ליישב בזה קושיא נוספת, דהנה בש"פ תשא – פ' פרה תשמ"ז[8] מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ד"הטעם לכך שעשיית הפרה היתה ע"י אלעזר בן אהרן, מצוותה בסגן, הוא, מפני שיש סיבה המעכבת את עשיית הפרה ע"י אהרן, שאין קטיגור נעשה סניגור כו'.

אמנם לעתיד לבא, שאז יושלם לגמרי התיקון על חטא העגל, כמ"ש[9] "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", לא שייך טעם זה, ובמילא, בודאי יעשה אהרן את הפרה, שהרי, כהן גדול "כל עת שירצה להקריב מקריב כל מה שירצה", ופשיטא – כפי שמבין גם בן חמש למקרא – שאהרן לא יוותר ח"ו על העבודה דעשיית הפרה". עכלה"ק ועיי"ש.

ולכאורה הוא קושיא עצומה ופליאה נשגבה, דלשם מה יצטרכו לעשות פרה אדומה, דהרי אם מדובר שתתבטל רוח הטומאה לגמרי בעת עשיית הפרה, הרי לא יהיה שייך אז עניין של טומאה – וכמבואר בכמה מקומות[10], דלאחרי שתעבור רוח הטומאה מן הארץ לא יהיה שייך עוד ענין של טומאה – ולשם מה יצטרכו אז אפר של פרה אדומה להיטהר מטומאה?!

---

6) ראה תורת מנחם — מנחם ציון — ח"א עמ' 129. ועוד.

7) ס' כ"ב, תשס"ג.

8) התוועדויות ח"ב עמ' 672.

9) זכריה יג, ב.

10) ראה אג"ק ח"ג עמ' קנב (הובא בלקו"ש חי"ד עמ' 260), התוועדויות תשד"מ ח"ד עמ' 2425, ובכ"מ.

אלא דיבואר ע"פ הנ"ל, דבתחילת ימות המשיח רק תתחיל להתבטל רוח הטומאה, ורק אחרי התחיה תתבטל רוח הטומאה לגמרי וא"כ שפיר בתחילת ימוה"מ יצטרכו עדיין לאפר הפרה כדי להיטהר מטומאת מת, אף שכבר יושלם התיקון על חטא העגל ואהרן הכהן יוכל לעשות את הפרה.

ד
דחיית הביאור הנ"ל והוכחה דבתחילת ימוה"מ יתבטל הרע לגמרי

אך מ"מ נראה לענ"ד שאין לומר כן, דהנה בש"פ בשלח תשנ"ב (ספר השיחות, עמ' 315) כותב כ"ק אד"ש מה"מ (הערה 85): "וכיון ש"ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי עובד", הרי, ע"י ביטול ומחית עמלק מתבטל "רוח הטומאה" לגמרי".

והנה, ביטול ומחיית עמלק יהיה עוד לפני תחה"מ, כמבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 304) שרק לאחר המלחמה בעמלק יבנה בית המקדש ומוכרח שהסדר יהיה כך עיי"ש באריכות[11], ומכיון שודאי בנין ביהמ"ק יהיה בימוה"מ ובתחילתו לפני תחה"מ[12], א"כ נמצא שמחיית עמלק תהיה כבר בימוה"מ.

ונמצא, שכבר בתחילת ימות המשיח תתבטל רוח הטומאה **לגמרי** (ע"י ביטול ומחיית עמלק), ובמילא א"א לתרץ (כנ"ל) שבימוה"מ רק תתחיל להתבטל רוח הטומאה והעברתה לגמרי תהי' רק בתחיית המתים.

והדרא קושיא לדוכתא, כיצד מיישבים הסתירה אודות הזמן דהעברת רוח הטומאה מן הארץ.

ה
הביאור שהוא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

והנראה לבאר כהנ"ל באו"א, והוא דנדון זה, מתי יתקיים היעוד ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", הוא מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן. דלדעת הרמב"ם יתקיים יעוד זה כבר בימות המשיח בתחילתו, משא"כ לדעת הרמב"ן יתקיים יעוד זה רק בעולם הבא.

---

11) וראה בסיום השיחה שם, שמשמע שצריך להיות מחיית עמלק בשלימות ורק אח"כ נעשה בנין בית המקדש בשלימות. ועיי"ש הערות 76, 77. וראה גם בספר השיחות תש"נ ח"א עמ' 431. ובכ"מ.

12) ראה מדרש הנעלם תולדות קלט, א.

והביאור בזה: דהנה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט (ס"ה), מבאר החילוק בין "מלאה הארץ דעה את ה'", ל"כמים לים מכסים". ש"כמים לים מכסים" ענינו שהארץ מכוסה ובטלה לגמרי ל"דעה את ה'", ואין אפשרות להנהגה שלא כ"דעה את ה'", אבל "מלאה הארץ" פירושו שהארץ נשארת מציאות לעצמה ובמילא יש **אפשרות** שהנהגת הארץ והאדם תהי' שלא כ"דעה את ה'". ושם בהערה 22 – "ואף שבפועל ממש לא יהי' שייך מציאות כזו, מכיון ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב) – ה"ז מפני ש"**אעביר**", ע"י הקב"ה, ולא מצד מציאות הארץ עצמה".

היינו, שישנה דרגא של העברת רוח הטומאה שלא משנה את מציאות המטה, ורק ש**בפועל** לא תהי' מציאות של הנהגה רעה מצד הקב"ה עצמו, וישנה דרגא נעלית יותר שמציאות המטה מצ"ע תשתנה ולא תהי' אפשרות כלל לרע.

והנה ידועה פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אימתי הוא שלימות קבלת השכר לעת"ל, דלדעת הרמב"ם שלימות קבלת השכר הוא לנשמות בלא גופים דוקא, כי כשהנשמה בגוף גשמי ומוגבל אינה יכולה לקבל את מלוא השכר, משא"כ הרמב"ן ס"ל שקבלת השכר בשלימותו יהי' בתחה"מ, לנשמות בגופים דוקא (והחסידות פוסקת כהרמב"ן).

ועפ"ז נ"ל, שלדעת הרמב"ם היעוד ד"ואת רוח הטומאה גו'", יתקיים דוקא באופן שלא תשתנה מציאות המטה, ורק שבפועל לא יהיה אפשרות לרע מצד הקב"ה עצמו, וממילא שפיר אפשר לומר שרוח הטומאה יעביר מן הארץ כבר בתחילת ימות המשיח, כיון שגם כשיתקיים יעוד זה לא תשתנה מציאות התחתון, ומתאים זה לשיטתו שהנשמה המלובשת בגוף אינה יכולה לקבל את שלימות השכר, ולא תוכל להגיע לדרגה הנעלית.

[ואי אפשר לומר שלשיטתו יעוד זה יתקיים בעולם הבא, שהרי אז לא תהיה מציאות של "ארץ" כלל, ולא שייך לומר "ואת רוח הטומאה אעביר מן **הארץ**"].

משא"כ לדעת הרמב"ן שהגוף הגשמי יכול לקבל גילויים נעלים וכו', ולכן דוקא בעוה"ז יהיה תכלית שלימות השכר כנשמה בגוף, ושלימות זו תהיה אחרי התחיה, א"כ גם העברת הרע לגמרי יתקיים דוקא אחרי התחיה, דלשיטתו העברת הרע תהיה מצד המטה ובאופן שבא מהתחתון מצ"ע, ולכן שפיר אחרי תחיית המתים דוקא יתקיים "ואת רוח הטומאה אעביר גו'".

ואכן, המקומות בהם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהעברת רוח הטומאה יתקיים כבר בימות המשיח, אזלי לשיטת הרמב"ם, משא"כ היכן שמבאר שרוח הטומאה תעבור רק בתחיית המתים, ה"ז כביאור הרמב"ן וכהכרעת החסידות בזה, וכדלקמן.

ו
תיווך המקורות ע"פ הנ"ל

דהנה בהדרנים על הרמב"ם (תשמ"ה, תשמ"ט) ששם נחית לבאר שיטתו של הרמב"ם (וכפי שיחזה המעין), מבאר שרוח הטומאה תעבור כבר בימות המשיח, וכדאמרינן שכ"ה לשיטת הרמב"ם.

ובס' המאמרים תרפ"ו שהובא בס"א, ששם כותב ג"כ שרוח הטומאה יעביר בימוה"מ, מוכח שהוא ג"כ לדעת הרמב"ם דוקא, שהרי ממשיך שם במאמר (ע' רכז) "ובימות המשיח . . שיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ שיזדכך הגשמיות, ויהי' אז אריכות ימים, וכמ"ש והנער בן מאה שנה ימות כו' ומ"מ יהי' מיתה, דמיתה הוא זיכוך הגוף...", ומבואר, דזהו רק לשיטת הרמב"ם שס"ל שגם לעת"ל יהיה שייך ענין של מיתה, ואף המשיח ימות ובנו ימלוך תחתיו כו', ואי"ז כשיטת הרמב"ן כו' כנודע[13].

משא"כ באג"ק ח"ב שהובא לעיל (ס"ב), שם מבאר באריכות אודות ימוה"מ ותחיית המתים, כותב במפורש "בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי **הקב"ה** ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות" – ומבואר שהוא לשיטת הרמב"ן דוקא שאין שייך מוות לעת"ל, וזהו הפירוש ד"ורוח הטומאה אעביר מן הארץ", היינו שלא יהיה שום אפשרות למוות וכולם יחיו לנצח "ואין חטא ומיתה בעולם", וזהו דוקא אחרי תחה"מ כדאמרינן לעיל בשיטתו דהרמב"ן[14].

ועד"ז בסה"מ מלוקט שם "כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לא תהי' אז מיתה וגם הגוף יחי' בחיים נצחים" – ומבואר שהוא רק להרמב"ן שלעת"ל יהיו חיים נצחיים, כנ"ל.

ואף קונ' תורה חדשה הוא כהרמב"ן דוקא, שהרי כותב שם ש"בימות המשיח . . תהי' עדיין מציאות הרע **בעולם**", ומקורו[15] הוא באג"ק ח"ג הנ"ל. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

---

13) ובסה"מ תר"מ (שהובא בס"א) טרם מצאתי ראי' שהוא לשיטת הרמב"ם דוקא, מ"מ כ"ה מסתבר עם כל שאר המקומות האחרים ולכאורה צ"ל לפי"ז שכ"ה גם שם. ועצ"ע.

14) ובזה יש להוסיף מושכל פשוט לכאורה, והוא דהיכן שיהיה כתוב בדא"ח בסתמא ה"ז כהכרעת תורת החסידות ולפי הרמב"ן, אא"כ הכתוב מוכיח על עצמו שאזיל כהרמב"ם דוקא. ובפרט כשהשואל מהי דעת החסידות שהתשובה במכתב היא כהכרעת החסידות בזה. ודו"ק היטב.

15) כפי שמציין בהערה 107 שם.

ז
ביאור הטעם שיצטרכו אז פרה אדומה

ומעתה נבא ליישב הקושיא דמקשינן לעיל (ס"ג) שמאחר שיתבטל רוח הטומאה, מדוע יצטרכו אפר הפרה מאחר שלא יהיה שייך אז טומאה כלל, ואיך אמרינן שאז יעשה אהרן את הפרה.

אלא דיבואר ע"פ הנ"ל, דהנה בב' מקומות שהבאנו שמבואר שכשיעביר רוח הטומאה לא יהיה שייך אז טומאה כלל, מוכח שהם כהרמב"ן. ולשיטתו אכן רוח הטומאה תעבור רק בתחה"מ ואז אכן כבר לא יצטרכו לאפר הפרה (אלא רק לפנ"ז בימוה"מ)[16].

אמנם השיחה המבארת שאהרן יעשה הפרה אדומה, עכצ"ל שהיא לשיטת הרמב"ם שאף שיעביר רוח הטומאה מ"מ עדיין יהיה שייך אז עניין של מיתה וזיכוך[17], ועד"ז יהיה צורך אז להיטהר מטומאת מת[18] (עכ"פ בתחילת ימוה"מ), היינו שלא יהיה שינוי מנהגו של עולם והגילוי הבלתי מוגבל לאמיתתו יהיה רק כשהנשמה תיפרד מן הגוף, ולכן יצטרכו בתחילה לאפר פרה אדומה. ומצד שני, ביטול רוח הטומאה יגרום להעברת הענין הבלתי רצוי שנגרם ע"י חטא העגל.

או שנאמר **ע"ד** דברי הת' הנ"ל (גן המלך שם) – שלה**רמב**"ן יהיו ב' תקופות ובתחה"מ יתבטל לגמרי וראיה קצת אף ממה שכותב במכתב דח"ג שבתחילה רק החזיר יטהר ושאר החיות הטמאות רק אח"כ, והיינו שבתחילה יתבטל הרע קצת ואח"כ יעבור לגמרי.

---

16) דהנה בהתוועדויות תשד"מ שם (שהובא לעיל הע' 8) מבאר את החילוק בין הרמב"ם לתורת החסידות, ובהמשך לדעת תורת החסידות (שהיא כהרמב"ן) אומר "היינו, לא רק טהרה מטומאת מת, אלא הענין דתחיית המתים, ובכללות – ביטול **האפשרות** דענין של טומאה, ובלשון הכתוב "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ"".

ועפ"ז אוי"ל, שדוקא להרמב"ן שרוח הטומאה תעבור אחרי תחה"מ, תתבטל הטומאה לגמרי, וההסברה בזה לכאורה כמבואר לעיל, שלהרמב"ן אף שתהיה הנשמה בגוף גשמי מ"מ תוכל לקבל הגילויים הכי נעלים, וא"כ תוכל גם לקבל שינוי כזה שלא יהיה שייך כלל עניין של טומאה.

ועד"ז באג"ק ח"ג שם, שמבאר שב' זמנים לעת"ל, ורק בתקופה השניה יעביר רוח הטומאה מן הארץ, ואז ישתנו ההלכות כו' (וכדלקמן ס"ח), ובשולי הגליון ציינו לאגרת בח"ב הנ"ל, שם מבואר שב' זמנים אלו הם ימוה"מ ותחה"מ, ואוי"ל שהוא ממש כדעת הרמב"ן הנ"ל.

17) ודלא כהרמב"ן שכאשר תיבטל רוח הטומאה לא יהיה שייך אז מיתה כלל, כמ"ש בסה"מ מלוקט ח"ב שם "כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לא תהי' אז מיתה וגם הגוף יחי' בחיים נצחים".

18) ולהעיר דלשיטת הרמב"ם לעת"ל יצטרכו ערי מקלט להורגים בשגגה בזמן הגלות, ויהיה זה ענין של הצלה מגואל הדם שיוכל לפגוע ברוצח, וראה לקו"ש חכ"ד עמ' 701 ואילך, וא"כ לפי"ז לכאורה יהיה צריך גם הענין דאפר פרה. ואף אם נאמר שבפועל גואל הדם לא יפגע ברוצח, מ"מ מצד הרעיון שייך הענין דלהטהר ממת. ועצ"ע.

ח
נפק"מ בין הרמב"ם לרמב"ן בזמנם של ייעודים לעת"ל

והנה לכאורה, נפק"מ רבוותא איכא בין הרמב"ם להרמב"ן, שהרי על ענינים רבים מבואר שיהיו בזמן שרוח הטומאה תעבור מן הארץ דוקא, ואם כנים הדברים שזמן ייעוד זה במחלוקת הוא שנוי בין הרמב"ם והרמב"ן, א"כ לפי זה יהיה נפק"מ אימתי יתקיימו ענינים אלו התלויים בהעברת רוח הטומאה מן הארץ.

וכמה דוגמאות בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

דהנה מבואר באגרת ח"ג הנ"ל, וזלה"ק: "אמרז"ל למה נקרא שמו חזיר כו' להחזירו לנו, מוכח דגמל שפן וארנבת ישארו באיסורן, ול"ק מהנ"ל כי מבואר דשני זמנים לע"ל כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו', ואז רק חזיר יטהר, ואח"כ כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ תבטל כל המרכבה טמאה דגמל כו'". עכלה"ק.

וכמבואר לעיל (ס"ז) שבשוה"ג מציין לאגרת ח"ב הנ"ל, דב' זמנים אלו הם ימוה"מ ותחה"מ, וע"פ הכלל דאפושי מחלוקת לא מפשינן אוי"ל, דלהרמב"ם הם ב' זמנים בימוה"מ גופא, ולא שחולק על עצם הענין דטהרת שאר חיות טמאות[19].

וכן ממשיך שם לענין איסור יולדת וטהרת נידה כו' שהוא רק בזמן הא'. עיי"ש.

ועד"ז נפק"מ לעניין שמיעת "קול כלה", כמבואר בשיחת ט"ו מנ"א תשמ"ו (התוועדויות תשמ"ו ח"ד, עמ' 213) שלעת"ל יהיה מותר ענין זה, ושם הערה 51 "ולא יהי' שום חשש כו' – מכיון ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ע"ד המעמד ומצב ד"לא יתבוששו" (בראשית ב, כה) קודם החטא". ובלקו"ש חכ"א עמ' 379 מבואר שעניין זה דשמיעת קול כלה יתקיים אחרי תחה"מ דוקא. עיי"ש. ולכאורה הוא לשיטת הרמב"ן משא"כ להרמב"ם שיהא זה בימוה"מ כנ"ל[20].

ויש להאריך בכל זה, ואכ"מ.

---

19) ועי' בהמשך גן המלך שם, שמסיק שב' זמנים בימוה"מ גופא בענין ביטול הרע. ועיי"ש.

20) וכן לענין נשיאת כפיים במנחה, כמבואר בי"ב-י"ג תמוז תשמ"ח (התוועדויות ח"ד עמ' 17, הערה 81) "וי"ל, שלעתיד לבא תהי' נשיאת כפים גם במנחה, כי, הטעם שאין נושאים כפים במנחה הוא מחשש שיכרות, ומכיון שלע"ל "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", לא יהי' מקום לחשוש מענין בלתי רצוי". וגם לענין מחיית העמלק ברוחניות בשלימות הוא כשיעביר רוח הטומאה (התוועדויות תש"נ ח"ג עמ' 29, הערה 140), וכן אין אז שכחה (הדרן תשמ"ה שם ס"ה), ולא יהיה עוד יצה"ר (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' מא), ולא תוכל להיות הנהגה היפך רצון הקב"ה (הדרן תשמ"ט הע' 22), ובמילא כל ישראל יהיו בדרגת צדיקים (לקו"ש חכ"ז עמ' 177), והעליה תהיה בקדושה גופא (התוועדויות תשמ"ו ח"א עמ' 117), ועוד.

הזכרת מלכות בי"ד בבונה ירושלים
- רש"י והרמב"ם לשיטתייהו -

הת' אליהו נחמי' שי' הכהן הנדל
"אהלי תורה" זאל

א
שיטות הראשונים בטעם הזכרת מלכות דוד בבונה ירושלים

בברכה הג' דברכת המזון, בה מברכים על בנין ירושלים, ישנו חיוב להזכיר גם את מלכות בית דוד, ומי שלא הזכיר, לא יצא י"ח. כדאמרינן בגמ' בברכות (מט, א) "וכל שאינו אומר . . מלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו".

והנה, בטעם הזכרת מלכות בית דוד בברכה זו, מצינו ג' ביאורים בראשונים:

א. בשבלי הלקט (סי' קנז) כתב וז"ל: כל שאינו מזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו, והטעם פי' אחי ר' בנימין נר"ו לפי שצריכים אנו להזכיר מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש, לפי מה שאמרו רז"ל ביום שנחלקה מלכות בית דוד כפרו ישראל בשלשה דברים, כפרו בהקב"ה ובבית המקדש ובמלכות בית דוד, כדכתיב מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי זו מלכות בית דוד . . ואמר מר שאין ישראל נגאלין עד שיחזרו ויתבעו שלשתן, שנאמר ואחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם זו מלכות שמים, ואת דוד מלכם זו מלכות בית דוד, ונהרו אל ה' ואל טובו זהו בית המקדש, כמה דתימא ההר הטוב הזה והלבנון. עכ"ל.

והיינו, שמבאר שכיון שבנ"י מרדו גם בדוד וגם בבית המקדש באותו זמן, לכן צריכים לבקשם יחדיו, ודוקא עי"ז יגאלו.

ב. הרמב"ם כתב בהל' ברכות (פ"ב ה"ד): "ברכה שלישית פותח בה רחם ה' אלקינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך . . וחותם בה בונה ירושלים . . ולפיכך נקראת ברכה זו נחמה. וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו, לא יצא ידי חובתו, **מפני** שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד".

ג. רש"י בפירושו על הגמ' בברכות (שם) כתב, וכן פסק ג"כ אדמו"ר הזקן בשלחנו הזהב (סי' קפז ס"ג): "**מלכות בית דוד בבונה ירושלים**. שעל ידו (ע"י דוד) נתקדשה ירושלים".

ויש לבאר את טעם החילוק בין ג' השיטות, וכדלקמן.

ב
דברי כ"ק אד"ש בקשר בין הבחירה בדוד לבחירה בירושלים

דהנה, כאשר חנך שלמה את בית המקדש הראשון, הוא התפלל ואמר שירות ותשבחות לה', ובין דבריו אמר (מלכים־א ח, טו־טז): "ויאמר ברוך ה' . . אשר דבר בפיו . . לאמר, מן היום אשר הוצאתי את עמי את ישראל ממצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם, ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל".

ופירש ע"ז הרד"ק: "**ואבחר בדוד.** למה שהקדים לא בחרתי בעיר, היה לומר ואבחר בירושלים? אלא פירוש, כי לא הודעתי בחירתי בירושלים עד שבחרתי בדוד להיות על עמי ישראל, והראתי לו המקום הנבחר בירושלים כשנעתרתי לו בגרן ארונה באש מן השמים".

ומפירוש הרד"ק משמע, דזה שהבחירה בירושלים באה ע"י דוד המלך זהו רק שבפועל כך היה, ודוד הוא רק ה"אמצעי" בכדי לידע את מקום הבחירה, אך (בהקשר לבנין הבית) אין ענין מיוחד בבחירה בדוד.

וכ' כ"ק אד"ש מה"מ[1], שלכאורה פי' זה אינו מספיק, כיון שבפסוק משמע שישנו ענין מיוחד בבחירה בדוד כמלך ישראל, ובחירה זו קשורה עם הבחירה בירושלים.

ומביא מן הזהר (ויקהל קצח, א): "האי קרא לאו רישיה סיפיה, ולאו סיפיה רישיה, דכתיב לא בחרתי בעיר, ואבחר בדוד, מאי האי עם האי, ואבחר בירושלם מבעי ליה? אלא כד קודשא בריך הוא אית רעותא קמיה למבני קרתא, אסתכל בקדמיתא בההוא רישא דנהיג עמא דקרתא, ולבתר בני קרתא, ואייתי לעמא ביה, הדא הוא דכתיב לא בחרתי בעיר, עד דאסתכלנא בדוד, למהוי רעיא על ישראל".

והיינו, שגם לאחר רצונו של הקב"ה בירושלים אין זה יכול להיות – כביכול – בשלימות, עד שבא דוד, ואז הבחירה יכולה להיות בשלימות.

ומבאר, שהענין בזה הוא כמבואר בהמשך הזהר: "בגין דמתא וכל בני מתא כלהו קיימין ברעיא דנהיג לעמא, אי רעיא איהו טבא, טב ליה טב למתא טב לעמא, ואי רעיא איהו בישא . . ווי למתא . .", והיינו שהבחירה בדוד פועלת שיהיה טוב לעיר ירושלים, בתוספת ולאחר הבחירה בה.

אמנם ממשיך שם אד"ש שמהפס' משמע שהבחירה בדוד אינה רק ענין צדדי בבחירה בירושלים שאז יהי' "טב למתא", אלא שזה נוגע לעצם הבחירה בירושלים.

---

1) לקו"ש חל"ו שיחה לפ' ויקהל פקודי – החודש (עמ' 199 ואילך).

ולאחר ביאור שלם בגדר הבחירה בירושלים ובמקדש, אומר, שהבחירה בירושלים ובמקום המקדש היא בחירה במקום עצמו, וכתוצאה מבחירה זו גם נבנה במקום בית המקדש.

וכיון שבחירה זו שבירושלים הינה בחירה נצחית ששוב אין בה שינוי, לכן היא תלויה בבחירה בדוד; שדבר גשמי כיון שמצד עצמו הוא הווה נפסד, הרי לא יתכן שתשרה בו שכינה שהיא נצחית. אך עי"ז שהיתה הבחירה בדוד המלך ובזרעו, שבחירה זו היא בחירה נצחית, וכיון שמקום מלוכתם הוא בירושלים, לכן על ידם יכולה להיות המשכת הבחירה הנצחית במקום המקדש. ועיי"ש אריכות הביאור בגוף השיחה.

ג
לכאורה בזה מבוארים ג' השיטות הנ"ל

ועפ"ז לכאורה אפשר לבאר את ג' השיטות:

שיטת ה"ר בנימין שטעם בקשת מלכות דוד בבונה ירושלים הוא כיון שכשמרדו בו מרדו בביהמ"ק, לכאו' מתאימה עם דברי הרד"ק – שהקשר בין דוד לבחירה בביהמ"ק היא כיון שכך הוה בפועל, א"כ ענין הבקשה על המקדש יחד עם דוד הוא רק מכיון שמרדו בשניהם יחדיו.

ושיטת הרמב"ם שזהו כיון שאין נחמה שלימה, משמע לכאו' שהיא מתאימה עם ההבנה הפשוטה בדברי הזהר – שדוד המלך הוא זה שנותן שלימות והוספה לבחירה בירושלים.

ושיטת רש"י שזהו כיון שדוד המלך הוא זה שבנה את ביהמ"ק, מתאימה עם הביאור שבשיחה הנ"ל – שרק ע"י דוד יכולה להיות בחירה בירושלים.

אך חילוק זה שבב' השיטות האחרונות הוא רק בהשקפה ראשונה, אמנם באמת קשה לומר כן. דכיון שהביאור שבשיחה מיוסד על דברי הרמב"ם בפיה"מ ובספר הי"ד, א"כ צריך לבאר את שיטתו עפ"י ביאור זה, וא"א לומר שסובר כההו"א שבשיחה. ולכן נראה לבאר באופן אחר: דשניהם – הן רש"י והן הרמב"ם סוברים שהבחירה בביהמ"ק תלויה בבחירה בדוד, ומחלוקתם נעוצה בענין אחר, וכל אחד אזיל לשיטתיה.

ד
ביאור שיטות רש"י והרמב"ם

ויובן זה בהקדים המחלוקת הידועה בין רש"י להרמב"ם בנוגע לבנין בית המקדש:

דבמס' סוכה (מא, א), מבואר שישנה אפשרות שביהמ"ק השלישי יבנה בלילה או ביו"ט. וביארו רש"י (ותוס')[2] שאע"ג שאין בנית ביהמ"ק דוחה יו"ט ואין בונים אותו בלילה, מ"מ בית המקדש השלישי עומד מוכן למעלה, וכשיגיע הזמן הוא ירד מן השמים, ולכן אין בו הגבלות אלו.

לעומת זאת פוסק הרמב"ם – בהלכות מלכים ומלחמותיהם מלך המשיח (פי"א ה"ד) – ש"יעמוד מלך . . ובנה מקדש במקומו", דהיינו, שמלך המשיח הוא זה שיבנה את בית המקדש.

והנה, לפי רש"י שאומר שבית המקדש ירד מלמעלה, לכאורה יש להקשות – מכיון שהמקדש ירד מלמעלה, מפני מה צריך להזכיר בברכה על המקדש את מלכות בית דוד, והרי המקדש יכול לירד משמים גם כאשר אין מלך מבית דוד?

ובשביל לתרץ זאת כותב רש"י, שהטעם להזכרת מלכות דוד הוא מפני שעל ידו נתקדשה ירושלים, היינו שבנין ירושלים ובית המקדש יכול להיות רק ע"י דוד (וזרעו). דכיון שא"א להמשיך גילוי אלקות בעולם ללא ממוצע, שדוד המלך הוא זה שממשיך את האלקות, לא יכולה להיות בחירה אמיתית במקום, ולכן גם לא יכול לירד המקדש משמים עד שיהא מלך מבית דוד שיגאל את בני ישראל, והוא זה שימשיך את ירידת המקדש למטה.

וגם הרמב"ם אזיל לשיטתיה, דכיון שרק ע"י דוד המלך יכולה להיות נחמה שלימה, דהיינו, המשכת אלוקות באופן נצחי, מכיון שמעשי ידי דוד נצחיים המה[3], דלכן הוא לא בנה את ביהמ"ק הראשון, אלא רק את היסודות – דהיינו, עצם הבחירה **במקום** המקדש. ולכן, כיון שדוד התחיל את בנין הבית הראשון (ביסודות ו)באסיפת חומרי הבנין וכו', במילא בית ראשון היה יותר מושלם מבית שני שנעשה שלא ע"י מלך מבית דוד[4].

אבל הבית השלישי, כיון שהוא יהיה בית נצחי, וכתוצאה מכך גם כל הענינים שבגאולה יהיו נצחיים[5], דהיינו, שבבית השלישי תהיה **נחמה שלימה**, לכן צריך שדוקא מלך מבית דוד הוא זה שיוביל את תהליך הגאולה, והוא זה שיבנה את בית המקדש. שהרי, בכדי להמשיך בחירה נצחית של הקב"ה במקום גשמי, הוא רק ע"י דוד מלכא משיחא כנ"ל.

---

2) ד"ה אי נמי.

3) סוטה ט, סע"א ועוד.

4) אמנם הוא היה המשך לבית ראשון – הערה 94 בלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפ' תרומה.

5) ראה ריש ד"ה גדול יהיה תשכ"ג.

ה
ביאור מחלוקתם בענין פעולת בנין ביהמ"ק

ויש להביא לזה עוד ראיה מהמבואר בלקו"ש חי"א[6]:

דשם נתבאר שיטת רש"י בנוגע לשבעת ימי המילואים שבהם הוקם המשכן ללא ציווי מהקב"ה, ולכן לא שרתה בו השכינה, עד ליום השמיני שבו הקב"ה בעצמו הקים את המשכן, אך מ"מ היה צריך למעשה ידי משה שיראה כמקים, ואז הוקם מאליו. דלשיטתו השראת השכינה היא רק ע"י המשכה מלעמה באתעדל"ע. ולכן **רש"י** מבאר כן גם לגבי בנין המקדש דלעתיד שהוא יכול לבוא רק מלמעלה.

אמנם הרמב"ם ס"ל שהמקדש יוקם בידי אדם, כיון שלשיטתו עיקר ענין בנית המשכן והמקדש הוא עבודת הקרבנות, שהם עבודת המטה, ולכן גם לעת"ל המקדש יבנה בידי המשיח. אמנם גם לשיטתו השראת השכינה היא באה מלמעלה.

וממשיך בשיחה, שגם לפי רש"י יש יתרון בעבודת המטה, שבנית המשכן מלמעלה היתה רק לאחרי שבנ"י הכינו את המשכן למטה והביאו אותו אל משה רבינו. עכ"ד.

ויש לומר כן גם בהמובא לעיל – שלפי הרמב"ם צריך את עבודת המטה, בכדי לבנות מקום שבו תוכל להיות השראת שכינה באופן מושלם, ולכן דוקא מלך המשיח יבנה את ביהמ"ק.

אך לפי רש"י השכנת שכינה יכולה להיות רק מלמעלה, אך מ"מ, צריך להכנת המטה שתוכל להיות השראת שכינה, הכנת המשכן בידי בני ישראל. ובענינו – שמלך המשיח יתקן את העולם וכו' וזה יהי' הכנה לביהמ"ק שיגלה ויבוא מן השמים.

---

6) שיחה ג' לפרשת פקודי.

בשיטת הרמב"ם בעניין "מצוות בטלות לע"ל"

הת' יוסף שי' הרוניין

א
קושיית כ"ק אד"ש מה"מ בדעת הרמב"ם עצמו

בדבר מלכות קונטרס בעניין "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדברי הרמב"ם (שמקורם בירושלמי) ש"הלכות של תורה שבעל פה (ש)אינן בטלים לעולם", ממאחז"ל[1] "מצוות בטלות לעתיד לבוא", שלכן בגד שאבד בו כלאים עושה ממנו תכריכים למת אע"פ שכשיקום יעמוד במלבושים אלו וא"כ יבטלו כל ההלכות שהן משפטי מצוות אלו.

ואמנם, ממאחז"ל זה בלבד א"א להקשות על הרמב"ם – דאין הכרח שסובר כדיעה זו[2]. ואף על מקור דבריו בחז"ל א"א להקשות – שהרי הוא **בירושלמי**, ואפשר שבזה חולק הבבלי על הירושלמי. [ובפרט דבהבבלי עצמו שנוי הדבר במחלוקת, ובוודאי מאחז"ל שבירושלמי לא חייב להתאים דוקא לשיטת **ר' יוסף** שבבבלי][3].

אך בהערה (25) מביא מה שפסק הרמב"ם עצמו בפ"י מהל' כלאים[4]: "מותר לעשות מן הכלאיים תכריכים למת שאין על המתים מצווה". ולא נחית לזמן התחי'.

ולכאורה משמע שרוצה להקשות גם לדעת הרמב"ם, דהא על כרחך גם הרמב"ם מוכרח להטעם של מצוות בטלות לעתיד לבא היות שהמת יקום בבגדים אלו (ועיין בס"ד בשיחה שגם ר' יוחנן זקוק להטעם דר' יוסף מצוות בטלות כו'), וע"כ סובר גם הרמב"ם שמצוות בטלות, ואיך פסק להלכה שההלכות (שהם משפטי המצוות) אינן בטלות?

---

1) נדה סא, ב.

2) ואפשר גם שמפרש "מצוות בטלות לע"ל" במובנו **הרוחני** – ע"ד מ"ש בהמשך תער"ב המובא בהע' 35 בשיחה.

3) ואף דלשון כ"ק אד"ש מה"מ בהקושיא היא "**לכמה דעות** מצוות בטלות" כו', ותחלת הקושיא היא מההלכות דב"ה שיבטלו ובמקומן ייפסקו ההלכות דב"ש, הרי לשון כ"ק אד"ש בהקדמה לקושיא זו היא "ויתירה מזה – והוא העיקר", היינו דזו השאלה העיקרית. ובפרט ע"פ מ"ש בהע' שם שעל השאלה הא' אפשר לתרץ בדוחק עכ"פ. דהרי לפי"ז על השאלה הב' אפשר לתרץ בלי דוחק כלל וכלל – שזהו רק לכמה דעות והרמב"ם לא סובר כך!

4) הלכה כ"ה.

ב
לכאו' אין להכריח שהרמב"ם ס"ל מצוות בטלות

ויש לעיין: דהנה, בסוגיא זו מצינו ג' חלקים ושיטות: (א) דברי **המשנה** בכלאים (פ"ט מ"ד): "תכריכי המת **אין בהם** משום כלאים". (ב) **הברייתא** בנדה: "בגד שאבד בו כלאים . . **עושה ממנו** תכריכים למת", **שמזה** לומד ר' יוסף שמצוות בטלות לע"ל. (ג) שיטת **ר' חסדא** בנדה שבגד שאבד בו כלאים **צובעו והולך לו** – דכיוון שהפשתן קשה לקבל הצבע יותר מהצמר ה"ה ניכר.

ובתוס'[5] ביאר אמאי לא למד ר' יוסף שמצוות בטלות לע"ל כבר מדברי המשנה – כיון דבמשנה לא משמע אלא שכאשר ישנם כבר התכריכים א"צ **להוריד** אותם כבר עתה, היות **שעתה** אין עליו חיוב. אבל יתכן שיוריד אותם אח"כ – כאשר יקום. ואילו בההיתר לעשות **לכתחילה** בגד כלאים לתכריך אין מתחשבים בכך שיעמוד בהם, ודווקא מזה משמע שמצוות בטלות לע"ל.

והנה, הרמב"ם מביא להלכה רק את חלק א' ("תכריכי המת אין בהם משום כלאיים") וחלק ג' הנ"ל ("בגד שאבד בו . . צובעו והולך לו"). ומובן בפשטות – שכאשר נפסק להלכה שאפשר להכיר כלאים ע"י הצבע, א"צ בהפתרון של "עושה ממנו תכריכים", כיון דאפשר לעשות ממנו בגד רגיל ג"כ.

ועפ"ז – אמנם אין הכרח שהרמב"ם **לא** ס"ל כר' יוסף, שהרי עדיפא לי' להביא הפתרון דבדיקה ע"י צבע. אך מובן גם שאין כל הכרח שהרמב"ם **סובר** כדעת ר' יוסף שמצוות בטלות לע"ל, שהרי לא הביא להלכה את דברי **הברייתא** – שדווקא ממנה (לפי התוס' הנ"ל) מוכרח שמצוות בטלות.

ונמצא לדעת הרמב"ם אי"ז קושיא (ובמילא אי"ז קושיא כלל – כנ"ל שמלכתחילה כל הקושיא קיימת רק אליבא דהרמב"ם) – דשפיר יכול לומר שהלכות של תורה אינם בטלות, ואין שיטת ר' יוסף מהווה סתירה לשיטתו.

ג
ביאור ההכרח דהרמב"ם ס"ל כהברייתא

וי"ל הביאור בזה בפשטות: דהרמב"ם **שינה** מלשון המשנה, ופסק ש"**מותר** לעשות מן הכלאים תכריכים למת" (ולא רק "אין בהם משום כלאים"). וע"פ הנ"ל בתוס' דמן ההיתר **לכתחילה** אפשר ללמוד (והוא דווקא להמ"ד) שמצוות בטלות לע"ל – פשוט דגם הרמב"ם ס"ל הכי.

ובעומק יותר: דהנה בספ"ק דביצה פסק הרי"ף: "בגד שאבד בו כלאים . . לא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה אותו תכריכין למת". והקשה הר"ן שם, דבמשנה

---

5) ד"ה "אמר ר' יוסף" – שלשיטתו מיוסד הקונטרס הנ"ל (ראה הע' 26 והע' 35 בשיחה).

נאמר "תכריכי המת **ומרדעת לחמור** אין בהם משום כלאים", ואמאי התיר הרי"ף רק תכריכים למת? ותי', דבגד שאבד בו שאני – כיון שלא יודע שהוא כלאים, ויש חשש שיקח מן המרדעת חתיכה לעשות טלאי לבגדו. משא"כ בתכריכי מתים שאסור לעשות מהם לבוש לחיים.

והנה, הרמב"ם הביא להלכה (כנ"ל) שמותר לעשות תכריכים ומרדעת מכלאיים –והיינו דברי המשנה (בהוספת תיבת "מותר"), ואת דברי הברייתא הביא רק בחלקם – שאסור למכור בגד שאבד בו כלאיים לנכרי או לעשות ממנו מרדעת. ובנוגע **להיתר** הבגד – הביא רק את שיטת ר' חסדא ("צובעו והולך לו").

אמנם, זה שלא הזכיר הרמב"ם את היתר הברייתא לעשות ממנו תכריכים למת – אין כוונתו **לאסור** עשיית תכריכים למת מבגד שאבד בו כלאיים (דא"כ הו"ל לכתוב זה בפירוש כהמרדעת, כפשוט), אלא (כנ"ל) דנקט הפתרון היותר טוב – לצבעו ולעשות ממנו לבוש רגיל לחיים. א"כ נמצא שהרמב"ם **ס"ל** (גם חלק זה ד)הברייתא **להלכה** – והוא מקורו לשנות מלשון המשנה ולהוסיף תיבת "מותר".

ובסגנון אחר: הברייתא אכן הובאה **בשלימותה** בדברי הרמב"ם – רק שנחלקה לב' – חלקה בהלכה כז, וחלקה בהלכה כה.

ועפ"ז מובן בפשטות הסתירה ברמב"ם עצמו – איך התיר לכתחילה לקבור המת בכלאיים, בשעה שהלכות אינן בטלות.

ד
החילוק בין לשון המשנה להברייתא

ויש לבאר בעומק יותר בטעם החילוק – מדוע מהלשון (במשנה) "תכריכי המת . . אין בהם משום כלאיים" מוכח רק בנוגע להזמן שהוא מת, ורק מהברייתא מוכח גם בנוגע לע"ל.

דבפשטות מובן החילוק – האם מדובר על המת עצמו, או על הקוברו. דאמנם, המת עצמו יוריד מיד הכלאיים ולא עבר עבירה שכן הרגע שבו הי' לבוש כלאיים[6] הוא לאונסו.

משא"כ בנוגע להקוברו – הנה עליו יש לכאו' איסור לאנוס את המת לעבור על כלאים ברגע התחי'. ומכך שהתירו להקובר לקוברו – מוכח שגם אותו רגע שהי' לבוש בכלאיים (או גם הרגעים שלאח"ז אם נבאר שבטל בפו"מ) – אינו אפי' לאונסו, אלא פטור לגמרי ככל האנשים כולל הקובר עצמו. [וי"ל דאי"ז רק שהמשנה לא נחית לדין הקובר, אלא לדוג' שאם קברו בשוגג בכלאיים אי"צ להוריד משום שלע"ל יהי' המת באונס והוא בשוגג. ועצ"ע].

---

6) ע"פ פשט הסוגיא, ולא ע"פ ביאור הרבי בשיחה שלא יהי' עליו כלאיים גם ברגע התחי'.

אך ע"פ ביאור כ"ק א"ש בשיחה, יובן החילוק בטוב יותר. וכדלקמן.

ה
קושי ההשוואה בין "במתים חפשי" ל"מצוות בטלות"

ובהקדים קושיא נוספת ועיקרית: דהנה, בשאלה הנ"ל (סתירת פסקי הרמב"ם זל"ז) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בקונטרס הנ"ל), **שרצונו** של הקב"ה בקיום המצוות אכן נשאר נצחי והמצוות תמשכנה להתקיים, ורק שלא שייך ע"ז לשון "**מצוה**" וציווי – כיוון שאז האדם יהי' מאוחד עם רצונו ית'. משא"כ לשון "הלכות" שפיר שייך לנקוט גם לע"ל – דקאי על רצונו העצמי של הקב"ה בקיום הלכות אלו. ובכדי להגיע לביאור זה, מקשה כ"ק אד"ש מה"מ על סדר הסוגיא שם, שמקשים על ר' יוסף שאומר מצוות בטלות מהדעה שהיתר זה הוא רק לזמן ההספד אבל לקוברו אסור בכלאים. ומתרצים דהלכה כר' יוחנן שאמר אפי' לקוברו מותר לפי שנא' במתים חפשי כו'.

ומקשה כ"ק אד"ש, איך אפשר להוכיח מטעמו דר' יוחנן כיון שאינו מדבר על אותו זמן שעליו מדבר ר' יוסף[7]! ומתרץ, ד"במתים חפשי" הוא (גם) ביאור והסבר לכך ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", דהיינו, שכאשר האדם מסיים עבודתו ה"ה "חפשי" למעליותא – שאינו ציווי כיוון שהוא מציאות א' עם המְצַוֶּה.

ויש לעיין בזה, דהא ישנו חילוק עצום בין מצבו של המת למצב דלע"ל, שהרי בנוגע לע"ל מבאר כ"ק אד"ש שבפועל ממש ימשיכו המצוות להתקיים, ואילו בנוגע למת הוא פטור מן המצוות **בפו"מ** – שאין עליו ציצית וכו' וכו'.

וכמובן מזה עצמו שבביאור כ"ק אד"ש מה"מ אומר שפשוט שברגע התחי' כבר לא יהי' לבוש בכלאים, והרי בזמן שהי' מת הי' לבוש בכלאיים – ולא התקיים אצלו "בדרך ממילא" רצונו **הנצחי** של הקב"ה בקיום מצות כלאיים, וא"כ אמאי מותר לקברו בכלאיים – הרי בכך מבטלים ממנו קיום רצונו ית'!

ו
המת אינו במצוות מחמת גופו

והביאור בזה י"ל בפשטות, שזהו ע"ד שישנם מצוות רבות שאינם שייכות בכ"א, ע"ד מצוות כהונה לישראלים או מצוות אנשים לנשים או (ועיקר) פגם מצד הגוף – דאדם בלי ידיים אינו חייב במצות תפילין של יד וכיו"ב.

---

7) ומקשה עוד, דהא ר"י ס"ל שלע"ל נוהגת מצות תרומה היינו שמצוות אינן בטלות ואיך התיר לקברו. וי"ל שמביא זה לשלול האת"ל שמעצם ההיתר דר"י לקברו מוכח שמצוות בטילות (ע"ד ההוכחה מהרמב"ם).

ועד"ז י"ל בנוגע להמת – דכיוון שנשמתו אינה מלובשת בגוף הרי הוא "חסר גוף", ואינו חייב בהקיום המעשי של המצוות. וע"ד ביאור אדה"ז (לקו"ת פ' שמיני) בנוגע לרשב"י ובנו במערה – שלא יכלו לקיים מצוות מעשיות בהעדר האמצעים לקיומם (מצות ואתרוג וכיו"ב), וקיימום ע"י ייחודים עליונים.

וא"כ, אמנם מצד נצחיות רצונו של הקב"ה ה"ה מאוחד עם המצוות וכו' וכו' – רק **דלמעשה** אין באפשרותו לקיימם בגופו. וע"כ מתירים לקברו בכלאיים – דאינו שייך בגדר קיום המצוות במעשה. משא"כ בזמן התחי' שתחזור נשמתו ותלובש בגוף – יפשוט (או יפשטו ממילא) הכלאיים מגופו.

ז
ביאור שאלת כ"ק אד"ש מה"מ שאינה על "במתים חפשי"

ועפ"ז תובן גם שאלת כ"ק אד"ש מה"מ בריש ס"ג – שהענין ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" הוא לכאורה בסתירה לנצחיות התורה – ומכריח דאין לומר שמצוות התורה ענינם לברר ולזכך העולם ("שאז יש מקום לומר שכשהאדם והעולם מתעלים לדרגא נעלית יותר . . לא יצטרכו למצוות"), שהרי הטעם לנצחיות המצוות הוא להיותן **רצונו** של הקב"ה, "רצון מצד עצמו, שלכן, אין בו שינוי, גרעון או הוספה".

ולכאו' יש לדייק – דהרי שאלה זו אינה רק על הענין ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא", אלא גם על הדין ד"במתים חפשי" – שהוא לכו"ע. והרי רצונו של הקב"ה הוא נצחי, וגם כשהאדם סיים את עבודתו בעוה"ז – עדיין קיים לגביו **רצונו** של הקב"ה באיסור לבישת כלאיים!

אך ע"פ משנת"ל (ס"ו) שפטור המת ממצוות הוא רק מחמת גופו – מובן בטוב אמאי אין להקשות כן על הדין ד"במתים חפשי". דאכן מצד דין זה ממשיך רצונו של הקב"ה להיות נצחי, רק שמחמת חסרון בגופו פטור הוא מקיום המצוות במעשה.

ח
הסברת החילוק בין המשנה להברייתא

והנה, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ נמצא חידוש גם בדין ד"במתים חפשי" – שאינו פטור להמת (מחמת שאינו בגוף), אלא הוא חלק מ"מצוות בטלות לעתיד לבוא"! דכיון שהמת **סיים עבודתו** בגופו, הרי התעלה למצב בו הוא מאוחד עם רצונו ית' ומצוותיו מתקיימות בדרך ממילא – הדרגא אלי' יגיעו כל בנ"י בסיום מעשינו ועבודתינו **דכללות** ישראל.

ועפ"ז מובן, שהברייתא עצמה – המתירה לקבור המת בכלאיים – מלמדת את **שלימות הענין** ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" – שהמצוות מתקיימות מעצמן. משא"כ מהמשנה "תכריכי המת . . אין בהם משום כלאיים" אפשר ללמוד כהאופן הראשון – שהוא פטור מחמת גופו, וכשיקום ויתלבש בגוף יחול עליו איסור כלאיים.

ט

הטעם שלא הגיעו מתי יחזקאל למצב ד"מצוות בטלות"

אמנם יש להקשות, ובהקדים:

דהנה בקובץ שיעורים (ח"ב סכ"ט) כתב בשאלה זו, וז"ל: "עוד י"ל, דהא דמצות בטילות לע"ל אין הכונה **דהזמן** שלע"ל גורם שיתבטלו המצות. אלא **שהמתים** שיחיו יהיו פטורין מהמצות – דגזה"כ הוא "במתים חפשי" כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות **לעולם** – אפילו לאחר שיחיה. והדין הזה נוהג גם בזמן הזה, דאי מיתרמי ניסא כמתים שהחיה יחזקאל – פטורין מכל המצות. ולא יהיה לע"ל שום התחדשות בדיני התורה, והאנשים שיהיו לע"ל שלא יחיו ע"י תה"מ באמת יהיו חייבין בכל המצות".

והטעם שא"א לתרץ כך, י"ל דאדרבה – מתים שהחי' יחזקאל יוכיחו[8], דבסנהדרין (צב, ב) נחלקו אם אותם מתים משל היו או באמת היו. וכהוכחה שבאמת היו "עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם". ומכך מוכח בפשטות, דמת לאחר שקם לתחי' מתחייב שוב במצוות, ורק **הזמן** דלע"ל גורם לביטול המצוות.

ועפ"ז קשה על הביאור דלעיל, דלפי"ז היו צריכים גם מתי יחזקאל להיות פטורין מן המצוות, שהרי כבר במיתתם סיימו את עבודתם בעוה"ז והגיעו למצב ד"מצוות בטלות"?

וי"ל בב' אופנים:

א) ע"פ הדעה (במפרשים שם) שמיתתם היתה מלכתחילה ע"מ שיקומו לתחי' אח"כ, וא"כ לא סיימו עבודתם – אלא אדרבה, מיתתם היתה חלק מעבודתם.

---

8) **ע"ד** מ"ש הריטב"א בנדה בדחייתו את הרשב"א (וראה מ"ש בזה הרמ"מ וילשאנסקי ב"שערי ישיבה" (צפת) ח"ד).

ב) ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח[9] במארז"ל "על כל דיבור ודיבור פרחה נשמתן . . הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחי' אותם": "לאחר ש"פרחה נשמתן" בדיבור הראשון, כיון שהגיעו לשלימות העבודה (כנשמה בגוף), כנ"ל – הרי שבאמצעות הטל של תחי', הוטלה על הנשמה שליחות חדשה ועליונה יותר, ולכן "החי' אותם" שוב כנשמה בגוף, ועד"ז גם אחרי הדיבור השני וכן הלאה – דרגא למעלה מדרגא".

ועפ"ז – מעצם זה שקמו לתחי' מוכח שקיבלו עבודה **חדשה**, ובמילא היו מחוייבים במצוות ככל האדם.

9) דבר מלכות ש"פ לך לך ס"ג (בחצאי אריח).

האם הגולה לעיר מקלט יזכה לבוא לבית המקדש

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

א
קושיא בענין עליית הגולה לביהמ"ק

באחת משיחותיו[1], מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שהצורך בערי מקלט לעת"ל יהיה בשביל הרוצח בשגגה בזה"ז (ביאור זה בשיחה לדעת הרמב"ם וכדלקמן). ולכאורה יש לעיין, האם אותו רוצח בשגגה בזה"ז שגלה לעיר מקלט לעת"ל יזכה לעלות לבית המקדש.

דהנה פסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ז ה"ח, ומקורו במשנה מכות יא, ב), וז"ל: "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם, ואפילו לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין עדות נפשות, ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד הגייס או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת. ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול". וא"כ משמע לכאורה שלא יקיים את מצות עליה לרגל ולא יזכה לראות את ביהמ"ק[2].

אך מלבד גודל ההפלאה שבדבר, שלאחר ש"ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל" (ישעי' כז, יב), עדיין יישאר יהודי ב"חור" נידח ולא יזכה לראות את כל הגילויים דימוה"מ, הנה מלבד זאת לכאורה זהו בסתירה להמפורש בישעי' (סו, כג) "והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא **כל בשר** להשתחוות לפני אמר ה'", שמפשטות הלשון משמע שהעלי' לרגל תהיה בכל ישראל בלי יוצא מהכלל[3]. וצלה"ב איך זה מתאים עם הדין "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם".

---

1) לקו"ש חכ"ד ע' 110 ואילך.

2) להעיר מחשק שלמה למשנה שם, שרצה לדייק בדברי המשנה, ש"לעולם" הוא דאינו יוצא משם, אבל יוצא יציאה זמנית וחוזר, ומסיים שם בצ"ע.

3) ודוחק לומר שזהו בכללות אך יהיו בודדים שלא יזכו לכך. (ואף שבציווי לעלות לרגל כתיב (דברים טז, טז) "שלוש פעמים בשנה יראה **כל** זכורך גו'" והרי בזמן הבית הגולה לעיר מקלט לא עלה לרגל – אף דכתיב "**כל** זכורך", מ"מ יש לחלק לכאורה, דהפס' שם מלמד שיש **חיוב** על כל זכורך, ורק שהגולה לעיר מקלט אינו יכול לקיים מצוותו, משא"כ הפס' "יבוא **כל בשר**" הוא בדרך סיפור וא"כ לכאו' קשה יותר לומר שיהיו כאלה (הגולים לעיר מקלט) שלא יעלו).

ב
הגולה יעלה בתקופה השניה

ואוי״ל בזה בדא״פ ע״פ דברי השל״ה[4] (בית דוד בסופו[5]), שערי מקלט יהיו רק בתקופה הראשונה של ימות המשיח ואילו בתקופה השניה לא יהיה צורך בערי מקלט[6]. ולכאורה משמע מדבריו שלא רק שלא יהיו בתקופה השניה רוצחים חדשים אלא שתתבטל כל המציאות של ערי מקלט[7], היינו שגם אלו שרצחו לפני התקופה השניה לא יצטרכו להשאר בערי המקלט[8]. ועפ״ז נ״ל שהדין שהגולה אינו יוצא מעיר מקלטו יתקיים רק בתקופה הראשונה שלא יהיו ערי מקלט, והפס׳ ״והיה גו׳ יבא **כל בשר** גו׳״ מדבר בזמן התקופה הב׳.

ויש להביא ראיה לזה שהפסוק הנ״ל מדבר בזמן תקופה הב׳ בימות המשיח, דהנה ידוע[9] דההבדל בין ב׳ התקופות בימות המשיח הוא שבתקופה הראשונה יהי׳ עולם כמנהגו נוהג, ואילו בתקופה השניה יהי׳ שינוי מנהגו של עולם.

והנה איתא במדרש (פסיקתא רבתי פיסקא א, ועוד): ״והיה מדי חודש בחדשו – והיאך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל חודש ובכל שבת, א״ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו, והיאך הם באין ראש חודש ושבת מסוף העולם, אלא העבים באין וטוענים אותם ומביאין אותם לירושלים והם מתפללים שם בבוקר והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופנה וגו׳״.

ונמצא מדברי המדרש, שהביאה לירושלים מדי חודש ושבת תהי׳ על גבי עננים, וה״ז שינוי מנהגו של עולם שיהי׳ רק בתקופה הב׳.

---

4) אף שבשיחה דברי השל״ה מובאים קודם הביאור הנ״ל בדעת הרמב״ם (שהצורך בערי מקלט לעת״ל הוא בשביל הרוצחים בשגגה בזה״ז), סידרנו את הדברים בצורה זו למען ירוץ הקורא בו – המערכת.

5) צויין בשיחה הנ״ל הע׳ 8 ו-16.

6) דאף שאינו כותב במפורש ״תקופה שני״, אך כותב ״בהמשך זמן . . תתבטל הקליפה מכל וכל . . ואז לא יצטרכו לערי מקלט״ ובפשטות היא התקופה הב׳, כך כ״ק אד״ש מה״מ מבאר בשיחה בדעת השל״ה.

7) ועדיין צע״ק בדבריו בזה, ומ״מ מפורש עד״ז בקונטרס ׳תורה חדשה׳, וכדלקמן.

8) ובפרט לדעת המהרש״א (מכות שם, והובא בשיחה הנ״ל הע׳ 44), שעיקר חיוב הגלות הוא לצורך ההגנה מגואל הדם, ואם בתקופה השניה לא יהיו רוצחים (כדעת השל״ה), לא שייך לכאורה שגואל הדם יהרוג את היוצא מעיר מקלט וא״כ לא יהיה בה צורך. אולם ראה בשיחה שם שהקשו על דבריו אלו.

9) ראה לקו״ש חכ״ז שיחה א׳ לפ׳ בחוקותי. ועיי״ש שלדעת הרמב״ם תחיית המתים היא חלק מתקופה הב׳ דימות המשיח ולא שבאה לאחרי ימוה״מ.

וא"כ נמצא שאין כל סתירה בין הפסוק לבין הדין שהגולה לערי מקלט גולה לעולם, כיון שהפסוק מדבר בתקופה השניה בה כבר לא יהי' צורך בערי מקלט וכולם יוכלו לעלות לרגל.

ג
לדעת הרמב"ם לכאורה יעלה בזמן תחה"מ

אמנם בשיחה הנ"ל מפורש שאין הוכחה ברורה לשיטת הרמב"ם מהמצוה להוסיף ערי מקלט לע"ל לכך שאז יהיה עולם כמנהגו נוהג וגם אז יהיו רוצחים, ולכן הרמב"ם מביא ראיות אחרות לכך שיהיה עולם כמנהגו נוהג, שהרי אם היה סובר כדברי השל"ה שיהיו רוצחים בתקופה הא' היה יכול להוכיח ממצוה זו שעולם כמנהגו נוהג, וא"כ משמע שאינו סובר כדעת השל"ה, והצורך לשיטתו בערי מקלט הוא בשביל הרוצחים בשגגה בזמן הזה. ולכאורה משמע[10] שייתכן לדעת הרמב"ם שערי מקלט יהיו גם בתקופה הב' בימוה"מ.

ואם אכן לדעת הרמב"ם יהיו ערי מקלט גם בתקופה הב' דימות המשיח, אם כן חוזרת השאלה בנוגע לרוצח הגולה לעיר המקלט האם יעלה לבית המקדש, ואם לא יעלה (מצד הדין שאינו יוצא מעיר מקלט) – כיצד יתאים עם הפסוק הנ"ל שיעלו מדי חודש ושבת.

ואוי"ל בדא"פ באו"א קצת ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא" – שבועות תנש"א (סי"ב), דכותב שם וזלה"ק: "ידוע שגם בימות המשיח . . תהי' עדיין מציאות הרע בעולם, ולכן ישאר הצורך בערי מקלט", ובהערה 108 שם: "ורק לאח"ז, **בעולם התחי'**, יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם, ועל תקופה זו אמרו חז"ל (נדה סא, ב) שמצוות בטילות לעת"ל". עכלה"ק. ומשמע שאז יבטלו כל ערי המקלט[11].

ועפ"ז נ"ל בדא"פ שהגם שמשמע מהשיחה (בחכ"ד) שלדעת הרמב"ם יהיו ערי מקלט בתקופה הב' בימוה"מ, אוי"ל שיהי' זה במשך הזמן מתחילת התקופה השני' עד לתחיית המתים (דאף שלשיטתו תחה"מ תהי' בתקופה הב' אין הכרח

---

10) מזה שאינו מבאר כדעת השל"ה שערי מקלט יהיו רק בתקופה הראשונה.

(אמנם עדיין יש מקום לחלק ולומר שלשל"ה יהיו רוצחים גם בתקופה הראשונה ולזה הרמב"ם לא מסכים (דא"כ הי' זה הוכחה שעולם כמנהגו נוהג), והביאור בשיחה שערי מקלט הם בשביל הרוצחים בזה"ז הוא כדי לבאר הצורך בערי מקלט בתקופה הראשונה לדעת הרמב"ם שלא יהיו אז רוצחים, אבל בתקופה השניה גם לדעת הרמב"ם לא יהיו ערי מקלט, ועצ"ע).

11) אמנם ראה בקונטרס בענין "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם", תשרי תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב, עמ' 27), ביאור באו"א שמאמר חז"ל זה (שמצוות בטילות) אינו כפשוטו. עיי"ש.

לכאורה שתהי' בתחילתה). ואז – כמבואר בקונטרס "תורה חדשה" – יבטלו הערי מקלט והגולה יעלה לביהמ"ק.

ובנוגע לפס' והי' מידי חודש בחודשו (שלפי הנ"ל (ס"ב) יהי' בתקופה הב'), נראה לבאר ע"פ דברי הרד"ק עה"פ שלאח"ז, שי"א שקאי בזמן דתחה"מ, שאז יוכלו כל בשר (גם הגולה) לעלות לביהמ"ק.

ד
סתירה בענין המיתה לע"ל

ואולי יש לומר בזה באו"א בדא"פ[12], בהקדים השאלה האם שייך מיתה לעת"ל, דלכאורה מצינו סתירה בזה.

דהנה כתב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בתניא (אגה"ק סי' כו), בנוגע ללימוד תורת הנגלה לעת"ל: "וגם טומאת המת יהי' צריכין לידע כדכתיב הנער בן מאה שנה ימות", דמשמע שגם לעת"ל יהיה ענין המיתה[13].

אך במאמר ד"ה בלע המות תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב) בסופו, כותב כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "לע"ל (לאחרי התחי'), כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, **לא תהי' אז מיתה** וגם הגוף יחי' בחיים נצחיים. דגם להדיעה דמ"ש כי הנער בן מאה שנה ימות הוא כפשוטו, הוא רק בנוגע לב"נ, משא"כ בנוגע לישראל יהי' בלע המות לנצח. ויתירה מזו, דגם המיתה שתהי' (לדיעה זו) בב"נ היא לא מיתה ממש, אלא נפילה". וא"כ לכאורה ה"ז בסתירה להמובא לעיל מהתניא.

ה
הגולה יצא במיתת כה"ג קודם תחה"מ

וי"ל הביאור בזה, דאכן תהיה לעת"ל מיתה, אמנם אך רק בתקופת ימות המשיח. וכמ"ש בסיום האגרת הנ"ל בתניא: "ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים" (ומשמע שבאגרת מדובר בנוגע לזמן דימוה"מ עיי"ש).

ובמאמר הנ"ל משמע דמ"ש "בלע המות לנצח" הוא דוקא בזמן תחה"מ, דבמאמר שם (סעיף א) מבואר, דהטעם לענין המיתה הוא בכדי שלא יהיה קיום לרע המעורב באדם (שנתערב ע"י חטא עה"ד). וא"כ משמע שבזמן ימוה"מ,

---

12) שיתאים גם להביאור בקונטרס "הלכות תושבע"פ" שהמצוות לא יבטלו ומ"ש מצוות בטילות אינו כפשוטו.

13) ובהערת כ"ק אד"ש מה"מ (הובא בשבסה"ת שם): "ראי' שתהיה אז מיתה".

שאז עדיין ישנה מציאות הרע (כמבואר בקונטרס תורה חדשה הנ"ל, ובהערה 108 שם), עדיין תהיה מיתה בעולם, ומ"ש "בלע המות" הוא בזמן דתחה"מ שאז תתבטל מציאות הרע[14], ובפרט לפי מאחז"ל[15] המובא במאמר הנ"ל שגם צדיקים גמורים יחזרו לעפרן שעה אחת קודם תחה"מ, ושעה א' קודם תחה"מ היינו בזמן ימוה"מ.

ועפ"ז אולי אפ"ל, שכיון שהדין הוא (מכות שם) שהרוצח בשגגה יוצא במיתת הכה"ג, וע"פ דברי חז"ל (כפשוטם) שגם צדיקים גמורים יחזרו לעפרן שעה אחת קודם לתחה"מ א"כ ימות גם הכה"ג, ואזי יוכלו גם הרוצחים בשגגה לצאת מעיר המקלט ולעלות לביהמ"ק, ונמצא שאין זה בסתירה לעליית כל בני ישראל לביהמ"ק, שיוכל להתקיים זה במיתת הכה"ג שעה א' קודם תחה"מ.

ו
הגולה יצא מצד ביטול הטעמים לגלותו

והנה, ביאור זה אפ"ל רק אם נבאר את מארז"ל שאפי' צדיקים גמורים יחזרו לעפרן שעה א' קודם תחה"מ כפשוטו. ואמנם אף שלכאורה יתכן לבאר כן בדעת הרמב"ם ליישב כיצד הגולה יוכל לעלות לביהמ"ק, הרי ידוע[16] ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שיכולים לצאת י"ח המיתה בביטול ד"נפשי כעפר לכל תהי'", וא"כ יוצא שהכה"ג לא ימות אלא יצא י"ח בביטול ד"נפשי כעפר"[17] וממילא הגולה לעיר מקלט לע"ל לא יצא במיתת הכה"ג ושוב צ"ב כיצד יוכל הגולה לצאת מעיר מקלטו לע"ל.

ואוי"ל באו"א, ובהקדים הטעמים שהגולה יוצא במיתת הכה"ג. דהנה כתב רש"י עה"פ (במדבר לה, כה) "עד מות הכהן הגדול" – "שהוא (הכה"ג) בא להשרות שכינה בישראל ולהאריך ימיהם, והרוצח בא לסלק את השכינה מישראל ומקצר את ימי החיים. אינו כדאי שיהא לפני כהן גדול. דבר אחר לפי שהיה לו לכהן גדול להתפלל שלא תארע תקלה זו לישראל בחייו".

ועפ"ז אוי"ל בדא"פ שבזמן דתחה"מ יוכל הגולה לצאת מעיר מקלטו מצד ביטול הטעמים להימצאותו שם:

---

14) ראה עד"ז בשל"ה שם, שמזכיר את הסתירה בפסוקים (שמצד א' כתוב "והנער בן מאה שנה ימות", ומאידך "בלע המוות לנצח") ומחלק בין הזמן דמשיח בן יוסף למשיח בן דוד, עיי"ש.

15) שבת קנב, ב. וראה זח"ב קח, ב.

16) סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 227.

17) אף שלכאורה יש מקום לומר שלדעת הרמב"ם מתפרש מאחז"ל זה כפשוטו, וביאור כ"ק אד"ש מה"מ שלא ימותו אינו לדעת הרמב"ם, כנ"ל בפנים, ולהעיר שמצינו שכ"ק אד"ש מה"מ מתייחס למאמר חז"ל זה כפשוטו (ראה לדוגמא בשיחו"ק תשי"ח ע' קסח).

לפי הטעם הראשון – כיון שבזמן דתחה"מ תתבטל מציאות הרע (כמבואר בקונטרס "תורה חדשה" הנ"ל), י"ל שהרוצח כבר לא יהא מוגדר כ"מקצר את ימי החיים", כיון שלא תהי' בו מציאות הרע, וא"כ "**כדאי** שיהי' לפני כה"ג".

ומצד הטעם השני – הנה הוא בתור עונש לכה"ג שהי' צריך להתפלל שלא תארע תקלה לישראל בחייו, ולכן מותירים את הרוצח בעיר מקלט שיתפלל ויחכה למיתת הכה"ג (כמסופר במשנה[18] שאימותיהם של כהנים גדולים היו דואגות לצרכי הרוצחים בשגגה, כדי שלא יתפללו למיתת בניהם), וא"כ לכאורה בזמן דתחה"מ – כשיהי' "בלע המות לנצח" – שוב אין טעם להותיר את הרוצח בעיר מקלט, שהרי תפלתו לא תועיל למיתת הכה"ג שהרי אז לא תהי' מיתה (וא"א לומר שהרוצח ישאר בתור כפרה על החטא, דכיון שאז יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" – ודאי שנפשו תהי' מזוככת).

[ולהעיר, שבנוגע לכפרה בכלל צ"ב כיצד מתכפר לכל רוצח – דא' יכול לשהות שם רק יום א' עד למיתת הכה"ג, ולעומתו רעהו שהה כו"כ שנים עד אז. ובש"ח עה"פ הובא ביאור ה"דבק טוב" ש"משמים מזמנים לכ"א גלות לפי הכפרה שנפשו צריכה, ואם מת הכה"ג זהו סימן שנשלמה כפרת נפשו"].

ז
הגולה יצא מצד תחיית הנרצח

ואחר כ"ז העירני ח"א שאוי"ל באו"א ע"פ המבואר בשיחה הנ"ל[19] אודות ערי מקלט בהערה שם, וזלה"ק: "ואפילו את"ל בזה שאין דין גלות וגואל הדם בזה"ז הוא לא רק משום ארי' הוא דרביע עלי' אלא שמופקע בעצם, הרי מכיון שהחטא דהורג נפש הוא "משום המתפעל והוה דבר נמשך", "החטא נמשך לעולם" (צפע"נ מכות ה, ב בגמ' ד"ה כסבורין), נמצא כאילו נעשה מעשה החטא אז, ובמילא ישנו החיוב גלות ומצות גואל הדם כו'". ע"כ. דהיינו שהטעם שהרוצח בשגגה יגלה לעיר מקלט לע"ל הוא כיון שמיתת הנרצח (מעשה החטא) נמשכת כל הזמן, וע"כ שייך להעניש לע"ל את הרוצח בזה"ז כיון שחטאו נמשך גם אז.

ועפ"ז רצה לבאר שהגולה לעיר מקלט יצא בזמן דתחה"מ, כיון שמיתת הנרצח תיפסק – שהרי קם לתחי'. וכיון שבטלה הסיבה לגלות (מיתת הנרצח), בטל המסובב (שהותו בעיר מקלט), ובמילא יוכל לצאת מעיר מקלטו ולעלות לביהמ"ק[20].

---

18) מכות פי"א מ"א.

19) לקו"ש חכ"ד ע' 11 הערה 47.

20) אמנם לכאו' יש מקום לומר ג"כ שכיון שבזמן דימוה"מ יוכלו לדונו על חטאו כיון שמיתת הנרצח עדיין נמשכת, ישאר בעיר מקלט גם בזמן התחי' ככפרה ע"כ שהי' זמן מסויים של מיתת

ולהעיר שלפי דבריו יש לדון במקרה שהרוצח בשגגה רצח יהודי כזה שמצד חטאיו גופו לא יקום בתחה"מ (ורק נשמתו תקום בגוף אחר[21]) – שאוי"ל שבמצב זה ענין המוות נמשך כיון שגוף הנרצח לא קם, ובמילא ישאר הגולה בעיר מקלטו, או שנאמר שכיון שנשמת הנרצח תקום בגוף אחר אי"ז נחשב שמיתתו נמשכת, וממילא הרוצחו בשגגה יוכל לצאת מעיר מקלטו, ועוד שיתכן שבכך שנהרג (ולא מת מיתה טבעית), נתכפר לנרצח חטאו וע"כ יקום בתחה"מ בגופו (וא"כ הרוצחו יצא מעיר מקלטו, כנ"ל)[22].

ח
המורם מכל הנ"ל

לסיכום: הטעם שהגולה לעיר מקלט יוכל לצאת ולבוא לביהמ"ק בד' אופנים:

א) מצות ערי מקלט תתקיים רק בתקופה הראשונה (לשל"ה), או עד תחה"מ (לרמב"ם) ואח"כ יצא הגולה.

ב) הגולה יצא במיתת הכה"ג שעה א' קודם תחה"מ.

ג) הגולה יצא בזמן דתחה"מ מצד ביטול הטעמים להימצאותו בעיר מקלט שלא שייך בזמן התחי' שיתפלל שימות הכה"ג, ואינו מציאות של מקצר את החיים.

ד) הגולה יצא בזמן דתחה"מ מצד ביטול הסיבה לגלות (מיתת הנרצח).

ובנוגע לפס' "והי' מידי חודש וגו'" – לדעת השל"ה צ"ל שיתקיים בתקופה השני' (כשיהי' שינוי מנהגו ש"ע, כדמוכח מהמדרש שיבואו על עננים). ולכל הביאורים האחרים צ"ל שיתקיים בהזמן דתחה"מ וכדברי הרד"ק עה"פ שלאח"ז.

הנרצח. ועצ"ע.

21) ראה אג"ק ח"א ע' קמט.

22) חשוב להבהיר, שא"א לומר שמצוות עיר מקלט תתקיים ברוחניות, דהיינו שיהיה אז הוספה בתורה ("תורה חדשה") בשביל לבטל את מציאות הרע כמבואר בקונטרס "תורה חדשה", דהרי בלקו"ש חל"ד (ע' 114 ואילך) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה את דברי הרמב"ם (הל' מלכים, פי"א ה"א) שמביא ראי' מהתורה לכך שהגאולה תבוא מהציווי להוסיף ערי מקלט לע"ל "ולא ציוה הקב"ה לתוהו", ומבאר שם בארוכה שהחידוש בראי' זו לעומת הראיות האחרות, שבראי' זו מוכיח הרמב"ם שהגאולה היא חלק ממצוה בתורה שחייבת להתקיים בפשטות ובגשמיות.

ולכאו' נ"ל שכל הביאור בקונטרס "תורה חדשה" הוא ביאור בפנימיות הענינים של מצות עיר מקלט, ולא שרק בכך תתקיים המצוה, אלא גם בפשטות ובגשמיות כמבואר בלקו"ש חל"ד.

עיסוק במדרשות הגאולה בימינו אלה – ימות המשיח

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ

א
טעם האיסור לעסוק במדרשות הגאולה

בנוגע לעניני הגאולה העתידה, פסק הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ב): "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו".

ולכאו', מקור דברי הרמב"ם[1] הוא מדברי ר' זירא בגמ' (סנהדרין צז, א): "אין בן דוד בא . . עד שיתייאשו מן הגאולה . . כי הא דרבי זירא, כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה, אמר להו: במטותא, בעינא מנייכו לא תרחקוה. דתנינא: שלשה באין בהיסח הדעת, אלו הן: משיח, מציאה, ועקרב".

ואף דרש"י שם פי' "דמעסקי בי'" – "לידע מתי יבא", שלכאו' כוונתו בזה להמבואר שם ע"ד חישוב הקיצין – שכיון שחישבו קץ מסוים ולא הגיע יאמרו שלא יבא עוד לעולם, וזהו הטעם שא"ל שירחקו את ביאת משיח. שלפי"ז אין כוונת הרמב"ם לדרז"ל אלו, שהרי חילק דבריו לב' ענינים: (א) "לא יתעסק . . ולא יאריך", (ב) "**וכן** לא יחשב הקצין".

אך מפשטות הגמ' משמע דר"ז **נימק** א"ז שלא ירחקוהו – בכך שמשיח בא בהיסח הדעת, ולא משום דחיקת הקץ – שבא שם בגמ' בתור ענין בפ"ע. ונמצא שישנו איסור מיוחד **להתעסק** "בענינים אלו וכיוצא בהן", וזהו מקורו של הרמב"ם שכתב: "ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן".

---

1) וכן ציין במשנה הלכות חי"א ס"א.

ב
ביאור החילוק בזמננו

ועפ"ז הי' אפשר לבאר מה שב"דבר מלכות" ש"פ תזריע מצורע מורה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעורר ולפרסם בכל מקום ומקום על ההוספה ב"לימוד התורה בעניני מלך המשיח ובעניני הגאולה שנתבארו . . במדרשים", וב"דבר מלכות" ש"פ ואתחנן "שלימוד זה יהי' . . באופן של "עסק"". אע"פ שברמב"ם מצינו שאין לעסוק במדרשים המבארים את עניני הגאולה.

דהנה, דברי ר' זירא נאמרו (כנ"ל) בהמשך לקץ שנאמר שם בגמ' "אין בן דוד בא עד שיתייאשו מן הגאולה". ובפשטות הכוונה היא – כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ[2] בנוגע ל"היסח הדעת" – שביאת משיח היא דווקא במצב שע"פ טעם ודעת אין כל מקום לביאתו, שזה מביא ל"יתייאשו מן הגאולה", וצריך לזה אמונה שלמעלה מטו"ד.

וכיון שבתחילת השיחה הנ"ל מודיע כ"ק אד"ש מה"מ "שבימינו אלה ממש (עם סיומו של חודש ניסן דהי' תהא שנת אראנו נפלאות) "**כלו כל הקיצין" כפשוטו ממש**" – "נוסף לכך שבזמן הגמרא כבר "כלו כל הקיצין" (סנהדרין צז, ב)" – הרי מובן שגם הקץ ד"יתייאשו מן הגאולה" כבר כלה, וכבר נמצאים במצב בו יש לכל בנ"י האמונה שלמעלה מן הדעת.

וא"כ צ"ל, דמה שאמר ר"ז לחכמים שלא יעסקו בענין המשיח, הוא מכיון שרצה שאמונתם במשיח תהי' למעלה מטו"ד – "יתייאשו מן הגאולה". וכיון שכיום כלה קץ זה ולכל אחד ישנה האמונה שלמעלה מטו"ד במשיח, במילא אין כל חשש בעיסוק במדרשות אלו.

וה"ז מתאים לדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" ש"פ בלק: "אף שאמרו חז"ל שמשיח בא "בהיסח הדעת", אין זה בסתירה ח"ו **למחשבה והתבוננות** באופן של "**דעת**" בעניני משיח וגאולה – כי, "היסח הדעת" פירושו "**למעלה** מן הדעת", היינו שלאחרי שענין זה חודר בדעתו (ע"י המחשבה וההתבוננות כו'), ה"ז נעשה אצלו באופן שב(היסח ו)למעלה מן הדעת".

ג
הקושי שבביאור הנ"ל בהקדים קושיא בנוגע לקיצין

אך לכשתמצי לומר, אין הדבר מבואר כלל, ובהקדים: בנוגע לקץ ד"אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף" אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

---

2) ונסדרו בס' "שערי גאולה" – האמונה והצפי'. וכן בס' "מגולה לגאולה".

"ולהעיר, שמכיון שבזמן הגמרא כבר "כלו כל הקיצין". הרי, בהכרח לומר שבזמן הגמרא כבר כלו כל נשמות שבגוף"[3].

ועפ"ז מובן, שגם ה"קץ" ד"יתייאשו מן הגאולה" – היינו המצב שבו לא נראה ע"פ טו"ד שמשיח יכול להגיע, ולזה צריך האמונה שלמעלה מטו"ד וכו' – "כלה" בזמן הגמ' (כשאמר זה רבי). והמעשה דרבנן ור"ז, כשאמר "אין משיח בא אלא בהיסח הדעת" – התכוון שלא יוכלו להתעסק במשיח עד שיגיעו למצב ד"יתייאשו מן הגאולה" – שאכן הגיע כאשר "כלו כל הקיצין", עוד בזמן הגמ', וכ"ש בזמן הרמב"ם. ואעפ"כ ראה הרמב"ם להביא ענין זה להלכה!

ואף דר"ז (שאמר לרבנן לא להתעסק במשיח) הי' אחרי רב – שאמר ש"כלו כל הקצין", ואיך אפ"ל שבזמנו עוד לא כלה הקץ ד"יתייאשו מן הגאולה"?

הנה כבר נת' בזה[4], דעד"ז יש להקשות ג"כ על מ"ש בשיחה הנ"ל (דתשמ"ט), שהרי המאמר ד"אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף", נאמר ע"י רבי אסי, שגם הוא הי' אחרי רב, ואיך אמר ש"אין בן דוד בא" – כשבזמנו כבר כלו הנשמות שבגוף?

[לכאו' אפ"ל, דהפי' בשיחה הוא שר' אסי **עצמו** התכוון שכבר כלו כל הקיצין – דהרי התורה היא נצחית, ומאמר זה ה"ה מוכח מפסוק ("ורוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי" – שכתוב זה מדבר אודות הגאולה, והקב"ה אומר שהנשמות שגזרתי שירדו לעולם – "יעטוף" – מעכבים את משיח (פירש"י), ור' אסי אמר זה לאו דוקא בתור עיכוב להגאולה.

אך דוחק, דבגמ' שם מובא בתור הוראה למעשה: ביבמות (סג, ב) – בסוגיא ד"כל מי שאינו עוסק בפו"ר כאילו שופך דמים"; ובנדה (יג, ב) – להסברת המאמר "המשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח" – "דנסיבי קטנות דלאו בנות אולודי נינהו"].

ד

ביאור קושיא הנ"ל ע"פ שיטתייהו דר' אסי ור' זירא

ונת' בזה (שם), דבגמ' שנוי הדבר במחלוקת: "**אמר רב**: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה (אם כל ישראל חוזרין בתשובה יבא, ואם לאו לא יבא, רש"י) ומעשים טובים. **ושמואל אמר**: דיו לאבל שיעמוד באבלו (דיו להקדוש ברוך הוא שעומד כמה ימים וימינו אחור, כלומר, אם לא יעשו תשובה אינו עומד באבלו

3) ש"ק פ' שמות, כ"ג טבת, מבה"ח שבט תשמ"ט (התוועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 191).

4) "הערות התמימים ואנ"ש" חח"ל צפת, גליון קז.

כל הימים אלא ודאי קץ לדבר, לישנא אחרינא: דיו לאבל – דיין לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה נגאלין, רש"י)".

ובפשטות נראה ששמואל חולק גם על כך ש"כלו כל הקיצין" (ולא רק על "אין הדבר תלוי אלא בתשובה") – כיון, שלעומת רב שיכול לומר ש"כלו כל הקיצין" ואעפ"כ לא הגיעה הגאולה – כיון שהיא תלוי' בתשובה; שמואל מוכרח לומר שאם הגאולה עוד לא הגיעה – זהו משום שלא הגיע הקץ, הואיל והגאולה אינה תלוי' בשום דבר לבד הקץ[5].

והנה, רב אסי הי' תלמידו של שמואל[6], ובמילא מאמרו "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף" – הי' לדעת **שמואל** – **שלא** כלו כל הקיצין. אמנם, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מביא את מאמר ר' אסי בתור קץ שכבר כלה **בזמן הגמ'** – לדעת רב.

ועד"ז יובן בנוגע לרב זירא – שהי' תלמידו של רב אסי[7], ובמילא גם מה שאמר לרבנן "לא תרחקוה" – הי' לדעת רבו שלא "כלו כל הקיצין" – ואין הכרח לומר שכבר נתייאשו מן הגאולה, ויש חשש שירחקו הגאולה[8].

ה

ההכרח דאיסור הרמב"ם הוא מטעם אחר השייך גם בזמננו

והנה, בגמ' שם נתבאר, דמחלוקת רב ושמואל היא "כתנאי, רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו אין נגאלין. אמר לי' רבי יהושע: אם אין עושין תשובה אין נגאלין? אלא, הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב".

וברמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) נראה שפסק כרבי אליעזר: "כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה". וא"כ מובן ג"כ שפסק כרב – שכבר "כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתומע"ט".

---

5) ואמנם צ"ע איך יתאים עם לשונו "דיו לאבל שיעמוד באבלו" — שהגאולה תלוי' בצער הגלות. שעפ"ז גם אם עבר הקץ הרי (לדעתו) צריך עוד לעבור ייסורי הגלות, וגם אם לא הגיע הקץ — אם עברו ייסורים כבר נגאלים. ושמואל חולק רק על "ואם לאו לא יבא" — שגם בלא תשובה נגאלין. אך הקץ גם לדעתו עבר. אך עדיין ללישנא הא' ברש"י שכ' "אלא ודאי יש קץ לדבר" — משמע דאם לא הגיעה הגאולה לא הגיע הקץ.

6) כדמשמע בירושלמי עירובין פ"ו ה"ח.

7) בבא בתרא פד, ב.

8) לכאו' אפ"ל שביאור כ"ק אד"ש הוא גם לדעת ר"ז, ואמר לרבנן שלא יתעסקו במשיח באופן ההפכי מ"היסח הדעת" כביאור כ"ק אד"ש. אך דוחק לומר שרבנן לא נהגו באופן המתאים ע"פ תורה, אלא שר"ז גער בהם לשיטתו שלא כלו כל הקיצין, כבפנים.

ובמילא, פסק הרמב"ם ש"לעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות" הוא גם לשיטתו שכבר "כלו כל הקיצין", ואעפ"כ עדיין קיים החשש מעיסוק במדרשות בעניני הגאולה.

ובאמת, מלשון הרמב"ם עצמו מוכח שאין כוונתו לדברי ר' זירא אלו, שהרי כתב: "ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה".

ונראה ברור מלשונו, שאין סיבת החשש מפני שמשיח בא בהיסח הדעת (כדברי ר' זירא), אלא מטעם אחר – "שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה".

ועפ"ז יש לחזור ולברר טעם ההיתר וההוראה **לעסוק** (גם) במדרשות בעניני הגאולה, למרות פס"ד הרמב"ם הנ"ל.

ו
בירור טעם הרמב"ם

ולבאר זה יש להקדים ולברר בטעם הלכה זו גופא – אמאי אין לעסוק במדרשות, דלכאו' ה"ז דוגמת מאחז"ל (עירובין סד, א. ובכ"מ) "כל האומר שמועה זו נאה, וזו אינה נאה כו'". ואם לא נועדו המדרשות ללמוד בהם – למה נכתבו?

ויתירה מזו: מצינו שבחים רבים בחשיבות לימוד המדרשים דוקא, וכן פסק אדה"ז בהל' תלמוד תורה (פ"ב ה"ב): "וכן בדרשות ההגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל לידע את ה' כמו שאמרו חכמים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומתדבק בדרכיו כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים באגדות". וא"כ, כיצד ניתן לגזור על היהודי שלא יעסוק בסודות התורה?

לכאורה הי' אפ"ל שזהו ע"ד ביאור הרש"ש (הובא בר"ד דכ"ק אד"ש מה"מ עם הרבנים הראשיים דאה"ק[9]) במארז"ל "מבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה" – שהוא ע"פ המבואר בשו"ע "במה דברים אמורים (שצריך לשלש זמן היום, "ג' מהם בתושב"כ כו'") בתחילת לימודו של אדם, אבל כשיגדיל בתורה . . יפנה כל ימיו לתלמוד בלבד", "וזהו הפירוש ד"מבטלין תלמוד תורה" – ביטול הלימוד בש"ס ופוסקים כדי לקרוא את המגילה". ומוסיף בזה כ"ק אד"ש מה"מ שגם

9) התוועדויות כ"ק אד"ש מה"מ תשמ"ו ח"ב, ע' 836 (מוגה).

בלימוד הש"ס ופוסקים אין יוצאים י"ח אם אין **מחדשים** בתורה, וזהו בבחי' "ביטול תורה"!

ועפ"ז הי' אפ"ל בענינו – שכיון שמוטלת על האדם חובת לימוד התורה בש"ס ופוסקים, ולחדש בתורה – לכן אין לו לעסוק במדרשים במקום זה.

אך אינו: א) דהרמב"ם כתב "לעולם לא יתעסק אדם" – בלא לחלק אם זהו בתחילת לימודו, או שכבר הגדיל בתורה. ב) ועיקר: דברי אדה"ז הנ"ל במעלת המדרש, הובאו בהמשך **להלכה זו** – שלאחר שהגדיל בלימוד התורה "יפנה כל ימיו לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן . . **וכן בדרשות ההגדות** כו'".

ז
ביאור הטעם ע"פ לשון הרמב"ם

והנה, בפשטות מובן הטעם לזה מדברי הרמב"ם עצמו – "שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה". דאע"פ שלימוד המדרש מביא ל"אתה מכירו ומתדבק בדרכיו", הנה **העיסוק** במדרשות בענינים אלו דוקא – אינו מביא שום תועלת, בהיות שהאדם לומד רק על העתיד להיות ואין לזה משמעות לחייו בהוה, ובמילא לא תועלת בעבודת השי"ת.

אך בזה עדיין אינו מבואר כ"צ – שהרי נושא זה הוא הוא המתבאר בשני הפרקים האחרונים ברמב"ם, ואם אין הוא מביא תועלת בעבודת השי"ת לאיזה צורך סידרו הרמב"ם בספרו "הלכות הלכות"?

אמנם, הטעם לחילוק זה מובן בפשטות – מהנראה בחוש בדורנו זה האחרון, אשר פשטו בקרב העם מדרשות שונות כגון "אין לך קץ מגולה מזה" דהארץ תתן פרי', או זה שגאולת ישראל נמשלה כאיילת השחר וכו', ונסמכו עליהם לומר שבשנת תש"ח החלה "אתחלתא דגאולה" בשעה שאין לך גלות גדולה מזו!

והמתבונן במכתבי כ"ק אד"ש מה"מ מאותה תקופה[10] יווכח, שטעות זו נובעת מהלימוד במדרשים והנסיון לערוך מהם סוגיא מקיפה וערוכה על אופן וסדר הגאולה – בעוד שהמדרשים יכולים לדבר על אופנים שונים התלויים ב"זכו" וכו'.

ועפ"ז מובן החילוק שבין לימוד הרמב"ם ללימוד המדרשים – דרק כאשר לומדים מתוך ספרו של הרמב"ם את נושא הגאולה מגיעים לידי מסקנות ברורות מתי וכיצד מתחילה הגאולה שבמרכזה וראשיתה מלך המשיח. משא"כ כשלומדים מן המדרש ה"ז עלול להביא לטעויות מרות.

---

10) נלקטו בהוספות לס' "אגרות קודש – גאולה ומשיח".

ומפורש הוא בשיחת י״ב תמוז תשכ״ז[11]: ״הרמב״ם . . כתב במפורש באריכות כיצד יראה סוף הגלות, וכיצד תיראה התחלת הגאולה, וכיצד לא תהי׳ כל טעות מתי מגיע משיח, וכשהוא יבוא, כיצד יכירוהו, והוא כותב בפירוש . . ישנם כמה ענינים בימות״מ בסוף הגלות, ואתחלתא דגאולה, שלא יודעים, במילא הוא מבאר שבזה לא יהיו מונחים, ובזה אי״צ לעסוק בלהט (״דארף מען זיך ניט קאכען״) . . והוא אומר שיבוא זמן שלא ידעו בדיוק ויוכלו לחשוב שזהו כבר קיבוץ נדחי ישראל, יבוא זמן ויצעקו שזוהי אתחלתא דגאולה, יבוא זמן ויצעקו שצריכים לבנות את ביהמ״ק״, ומבאר באריכות את סימני חזקת משיח, ומסיים ש״כשילחום מלחמת הוי׳, ה״ז עדיין לא הוכחה – דבר ברור שזהו משיח, רק וילחום מלחמת הוי׳ **וינצח**, ואז **יכול** להיות שהוא משיח״.

ח
ביאור החילוק דזמננו בנוגע להנ״ל

והנה, בעוד אשר בתקופה הנ״ל יצא כ״ק אד״ש מה״מ חוצץ נגד המוכיחים מן המדרש אודות חשיבות הזמן בקשר לגאולה העתידה – הרי שיסודו ותשתיתו של ספר ״בשורת הגאולה״ מאת כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א היא **במדרש** אודות ״שנה שמלך המשיח נגלה בו״. ובריבוי שיחות משנות תנש״א ותשנ״ב משתמש כ״ק אד״ש מה״מ בלשון ״לפי כל הסימנים בחז״ל (במס׳ סנהדרין, במדרשים ובכ״מ) אוחזים כבר בגאולה ממש״[12].

והביאור בזה הוא פשוט, ובהקדים:

בשיחת ש״פ וירא ה׳תנש״א[13] מתבטא כ״ק אד״ש מה״מ בקשר לניסי מלחמת המפרץ: ״ויש להוסיף ולהבהיר שנסים ונפלאות אלה אינם אלא הכנה להגאולה, אבל לא אתחלתא דגאולה ואפילו לא אתחלתא דאתחלתא דגאולה, כי, גם אתחלתא דאתחלתא דגאולה תהי׳ ע״י **מלך המשיח**, ובלשון הרמב״ם ״יעמוד מלך (בשר ודם) מבית דוד (ומזרע שלמה) וכו׳״, כמודגש בדברי רבותינו נשיאינו בכ״מ, ונתבאר בארוכה כמ״פ, ואין להאריך בדבר הפשוט ומובן״.

ולכאו׳ אי״ז מובן: הרי לאחר סיום המלחמה כ״ק אד״ש מה״מ עצמו אומר שניסים אלו מוכיחים **שכבר נגלה** מלך המשיח, ומדוע בשיחה הנ״ל מבהיר כ״ק אד״ש מה״מ שהם רק **הכנה** לגאולה – והרי מלך המשיח כבר נגלה?

---

11) להלן בתרגום חופשי מ״שיחות קודש״ תשכ״ז ח״ב, ע׳ 284 ואילך.

12) דוגמא מ״דבר מלכות״ ש״פ ויצא, וכהנה יש רבות.

13) השלמה בלתי מוגהת – התוועדויות ה׳תנש״א ח״א ע׳ 292.

והביאור הוא, דלשיטת כ"ק אד"ש מה"מ כל פעולותיו של "חזקת משיח" נעשים עדיין **בגלות**, ורק **כהכנה** לגאולה (כמובא בהע' בענין תרומות לביהמ"ק). ורק כאשר מסיים ה"חזקת משיח" את פעולותיו הנדרשות להבאת הגאולה ומתחיל את פעולותיו של ה"משיח ודאי" – **זוהי** ה"אתחלתא דגאולה".

ומפורש הוא בשיחת י"ב תמוז תשכ"ז הנ"ל – "כשילחום מלחמת הוי', ה"ז עדיין לא הוכחה – דבר ברור שזהו משיח, רק וילחום מלחמת הוי' **וינצח**, ואז **יכול** להיות שהוא משיח". ולכאו', הרי ברמב"ם הובא ה"וינצח" בסימניו של "משיח ודאי"? אלא דעכצ"ל ששיטת כ"ק אד"ש מה"מ היא שסיום ושלימות פעולותיו ד"חזקת משיח" היא ב"וינצח", וזוהי ה"אתחלתא" דמשיח ודאי[14].

ועפ"ז אולי יש לבאר מה שבסיום "דבר מלכות" ש"פ שמות מביא כ"ק אד"ש מה"מ "שלאחרי שיש לנו כבר ה"מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה'" – שהוא "בחזקת שהוא משיח" – שכבר יהי' מיד "משיח בודאי", עי"ז ש"עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל . . ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד כו'"".

דלשון הרמב"ם היא "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש כו'", ואילו כ"ק אד"ש מה"מ **משמיט** ענין "ונצח כו'" – דע"פ המבואר בשיטת כ"ק אד"ש מה"מ שחזקת משיח מוכחת רק כאשר (החל ל)נצח, הרי שענין זה לא שייך ל"משיח ודאי", ולא ל"חזקת משיח" (ואולי יש לקרוא לזה "אתחלתא דמשיח ודאי"). וכעת, כש"רואים בפועל איך שנפעל ה"ילחום מלחמת ה'" וינצח בכו"כ ענינים" (חיי"ש תשנ"ב) הרי נמצאים כבר בשלב זה.

ט

ביאור מה שמוכיח כ"ק אד"ש מה"מ ממדרשים

והנמצא מהנ"ל, דעוד בזמן הגלות יש במשיח ב' שלבים: בתחילה הוא עושה את הפעולות המביאות אותו לגדר "חזקת משיח" – וכ"ז הוא עוד בזמן הגלות. **וכשמסיים** את פעולותיו אלו (בהתחלת ה"נצח"), הוא מתחיל בפעולות ה"משיח ודאי".

ולעיל הובא משיחות כ"ק אד"ש מה"מ דעתה סיים כבר עבודתו בשלב ה"חזקת משיח", וניצח בכו"כ ענינים. ובפשטות י"ל דהזמן הפרטי בו סיים כ"ק

---

14) ועצ"ע בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שם בסיום הענין: "עדיין אין את ההוגה בתורה כדוד אביו, אין את זה שיכוף כל ישראל לחזק בדקה, עאכו"כ שעדיין אינו, בונה בית המקדש, ועדיין אין הענין דקיבוץ נדחי ישראל, שזהו הסדר כיצד יצאו מן הגלות, ויבואו להאתחלתא דהגאולה". ולכאו' הרי "הוגה בתורה" וכו' ודאי החל הרבה לפני תשכ"ז, וצ"ע.

אד"ש מה"מ עבודתו זו הוא "סיומו של חודש ניסן דשנת אראנו נפלאות" (כלשונו הק'), דאז העיד כ"ק אד"ש מה"מ במילים מפורשות ש"אני את שלי עשיתי" – דהיינו שסיים את העבודה הנדרשת ממנו להבאת הגאולה.

ועפ"ז מובן בטוב החילוק שנראה לכל המעיין בספר "בשורת הגאולה" בין אזכור המדרש אודות מלחמת הערביים קודם הזמן הנ"ל לאחריו: דבכל השיחות מאז תחילת המלחמה ואף אחר סיומה – עד לפני כ"ח ניסן ממש – נוקט כ"ק אד"ש מה"מ בלשון "המלחמות . . הן מהסימנים המעידים שמתקרבת הגאולה" (מכתב כללי כ"ה אדר), "מהסימנים שמיד באה הגאולה" (ש"פ צו). וכנ"ל משיחת ש"פ וירא – שנסים אלו הם רק **הכנה** להגאולה.

ואילו בשיחות שלאח"ז **מדגיש** כ"ק אד"ש מה"מ: "שנה זו, שבהם **נתקיימו** דברי הילקוט שמעוני . . ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא" (ש"פ נשא). ואע"פ שהמלחמה הסתיימה כבר בפורים, מדגיש דוקא את חודש ניסן – וכבש"פ תזו"מ "בימינו אלה ממש (עם סיומו[15] של חודש ניסן דהי' תהא שנת אראנו נפלאות) "**כלו כל הקיצין" כפשוטו ממש**". וי"ל שכוונתו בזה לעדותו בשיחת כ"ח ניסן ("השיחה הידועה") שסיים כבר את עבודתו שבזמן הגלות כהכנה לגאולה, וכעת פועל לתחילת הגאולה בפועל.

ובזה מובן מה שכעת מסתמך כ"ק אד"ש מה"מ על המדרשים, ואף מורה ללמוד באופן של "עסק" את המדרשים העוסקים בעניני הגאולה:

דהנתינת מקום לטעות בהבנת המדרשים, היא רק **קודם** שישנו מלך המשיח וע"פ גדרה ההלכתי של הגאולה – עוד לא אוחזים בהתחלתה, ואז ישנו חשש שיאמרו שזוהי "אתחלתא דגאולה". משא"כ כאשר כבר ישנו ה"חזקת משיח", והוא מבהיר בבירור את מצבנו וזמננו – שוב אין חשש לאפשרות להגדיר אחרת את זמננו.

[ואף, שכמובן, כדי לדעת בבירור על זמננו יש ללמוד את שיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ מזמן זה – וכפי שממשיך שם בשיחה שהצורך ללמוד עניני גאו"מ הוא "בפרט בתורתו של נשיא דורנו", ובמענתו הידועה מג' שבט תשנ"ב שיש להדגיש בזה "מהשיחות דשנה זו",

הנה זהו רק להוספה והתועלת המרובה הצומחת מכך – אך מובן דעתה כבר ירדה השלילה וההיזק הצומח מלימוד המדרשים לבדו, ולכן בשיחה דש"פ תזו"מ אינו תולה את המקורות השונים זה בזה, ומובן דהרוצה ללמוד מדרשים בלבד – לא יזיק כפי שהי' בזמן הרמב"ם].

---

15) ומדגיש "סיומו" – דהנה, בכו"כ שיחות מבאר שהתגלות משיח היא בשנת הצדי"ק (וכמשה שאמר "פקד פקדתי" ונתגלה בשנת הפ'), וזה החל כבר בי"א ניסן. אמנם לענין "כלו כל הקיצין **כפשוטו ממש**" הוא דוקא בכ"ח ניסן, כבפנים.

יו"ד

החילוק בין לימוד עניני גאו"מ בזמננו לקודם התגלות משיח

ובזה יובן ויבואר בטוב הוראת כ"ק אד"ש מה"מ משנת תשמ"ב (במאמר ד"ה ויהי ביום השמיני) "דע"י הלימוד בהלכות משיח ובפרט כפי שהם מבוארים במעיינות תורת החסידות ע"י הבעש"ט וכו', עי"ז זוכים בקרוב ממש לביאת משיח צדקנו". ובקובץ הערות הת' ואנ"ש דישיבתנו (גליון תנ"ט), נעמד ע"ז ידידי הרי"ג, דלכאו' הוא אותו התוכן דהוראת כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ תזו"מ תנש"א.

ועד"ז מצינו עוד הוראות דומות: בשיחת ליל שמח"ת תש"נ "הוספה בלימוד התורה (כולל ובמיוחד לימוד התורה ב"הלכות משיח")", וכן עד"ז בשיחת ליל בדר"ח אלול תשמ"ט, ובשיחת ג' אלול תשמ"ט ש"מספיק מה שלמדו כבר "הלכות מלך המשיח" בשיעורי הרמב"ם דהשנים שלפנ"ז, אשר, לימוד זה פועל כבר כל פרטי הענינים דהלכות מלכים ומלך המשיח". ועוד.

והחילוק הבולט לעין המעיין בין שיחות אלו ועוד להוראתו של הרבי מלך המשיח שליט"א מש"פ תזו"מ ואילך – שבכל השיחות הנ"ל מדייק כ"ק אד"ש מה"מ לומר "**הלכות** משיח", ומובן הוא ע"פ הנ"ל – שרק בלימוד ההלכות אין חשש לטעויות כה"ג. משא"כ אחר שישנו כבר ה"בחזקת משיח" שאפשר וצריך ללמוד עניני גאו"מ "כפי שנתבארו בריבוי מקומות" – ואפילו במדרשים.

[ובאמת גם לולי זה מובן החילוק הפשוט – ע"ד דברי כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" ש"פ בלק אודות החילוק בין לימוד הלכות בית הבחירה בשנים שלפנ"ז ללימוד עכשיו. וק"ל. אלא שזהו רק בנוגע **לאופן** הלימוד, וע"פ הנת"ל זהו גם בנוגע למעשה בפו"מ].

יא

עומק ביאור החילוק דזמננו בנוגע ללימוד המדרשים

והנה, לעיל (ס"ו) נתבאר דעיקר הטעם שלא לעסוק במדרשות הוא משום "שאינן מביאים לא לידי יראה ולא לידי אהבה", ונת' דהעיסוק בענין שאינו נוגע לזמן זה אינו מביא תועלת בעבודת השי"ת.

ובאמת י"ל שאי"ז בסתירה ללימוד ב"הלכות משיח" ולכתיבת הרמב"ם הלכות אלו בחיבורו "הלכות הלכות" – שהרי הלכות אלו "מורות לבנ"י ההלכות שקשורות עם ימות המשיח, איך צריך להתכונן לזה, והסדר בפועל דביאת הגאולה האמיתית והשלימה" ("דבר מלכות" ש"פ שמות). והיינו שיש בזה תועלת גם בעבודת האדם כעת – שיודע אופן ההכנה לימוה"מ.

וגם ע"פ טעם זה מובן בטוב מה שבזמננו מותר וצריך ללמוד (גם) במדרשות הגאולה – כיון שעכשיו מביא זה לתועלת נשגבה בעבודת השי"ת, ועד לתועלת בעיקר עבודתנו הנדרשת מאיתנו כעת בזמן זה: "להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח, עי"ז שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחודר גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה" ("דבר מלכות" ש"פ בלק). היינו דעתה אי"ז בבחי' דברים העתידים שאין ידיעתם מביאה תועלת בהווה, אלא **אלו** הענינים שהזמן גרמא – ימות המשיח.

ובזה נראה שוב (אחר משנ"ת בס' זה בענין היכולת לתרום לבנין ביהמ"ק[16]) עד כמה מכוונים דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהגדרת זמננו כזמן הגאולה וימות המשיח – למובנם הגשמי, ועד להנוגע להלכה למעשה (עד כמה ששייך קודם הגאולה בפועל).

16) ובס' "שערי ישיבה" חי"ד בענין "אז ימלא שחוק פינו".

תרומות לביהמ"ק בימינו אלה – ימות המשיח

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ

פתיחה

ידועים ומפורסמים דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א משנת ה'תנש"א ואילך[1], אשר אז נגלה מלך המשיח (שיחת ש"פ וירא תשנ"ב, ובשיחות שלאח"ז) ונכנסנו ב"ימות המשיח בפשטות"[2], ולכן יש ללמוד עניני משיח וגאולה – "לחיות עם הזמן דימות המשיח"[3], ואף הלכות הנוגעות לזמן הגאולה בלבד – כיון שכעת צריכה להיות הנהגתו של יהודי "מעין ובדוגמת חיי והנהגת בנ"י בימות המשיח ממש"[4].

ולבד מהשינוי הכללי **בהגדרת** עבודת היהודי ומטרתה[5] – מצינו גם שינויים **באופן** העבודה, כאשר מהם גם שינויים הנוגעים להלכה בפועל. והמפורסם שבהם – הודעת כ"ק אד"ש מה"מ אשר כבר הגיע הזמן ד"ימלא שחוק פינו", היינו דהאיסור ההלכתי למלא שחוק פיו **בעוה"ז** כבר אינו, כיון שמלך המשיח נתגלה בכל התוקף[6]. ולהלן נביא בעזה"י דוגמא נוספת לשינוי בהלכה[7] אשר נתוסף בימינו אלו, ימות המשיח.

א
האיסור לתרום לבדק הבית בזה"ז

פסק הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ח): "אין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין בזמן הזה שאין שם מקדש בחטאינו כדי לחזק את בדקו, ואם הקדיש או

---

1) ראה הקטעים הנוגעים לענין זה בספר "בשורת הגאולה" (קה"ת, תשנ"ג).

2) שיחת כ"ק אד"ש בעת היחידות כללית בי"ט כסלו ה'תשנ"ב, (הוספת תיבת "בפשטות" מסרט ההקלטה – בלתי) מוגה.

3) שיחת ש"פ בלק תנש"א.

4) שיחת שמח"ת תשנ"ב.

5) כמבואר בשיחות ש"פ חיי שרה ותולדות תשנ"ב.

6) שיחת יו"ד אלול תנש"א (מסרט ההקלטה, ועד"ז ראה במוגה). ועיין בארוכה מש"כ בזה בס' "שערי ישיבה" (צפת) חט"ו.

7) שכמובן אינו סותר לכלל דנצחיות התורה – כיון שהשינוי הוא בעולם, ומלכתחילה נקבעו הלכות אלו לזמן מסויים בלבד (כמבואר בקונטרס בענין תורה חדשה מאיתי תצא, תנש"א).

העריך או החרים – אם היתה בהמה נועל דלת בפניה עד שתמות מאליה, ואם היו פירות או כסות או כלים מניחין אותן עד שירקבו, ואם היו מעות או כלי מתכות ישליכן לים המלח או לים הגדול כדי לאבדן״.

ומקורו בברייתא בע״ז (יג, א), ושם נתפרש טעמו (בפירש״י), ד״קסבר סתם חרמים לבדק הבית . . וכיון דהשתא ליכא בית המקדש אתי בהו לידי תקלה דמתהני מהקדש ומעילה״.

והנה, מצינו כמה הלכות שטעמן ״מהרה יבנה המקדש״ – החל מההלכה אותה מביא כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א[8] כדוגמא לכך שיכול להיות ביהמ״ק בתוך עשרים וארבע דקות לכל היותר – מכך שכהן אסור בשתיית רביעית יין בזמן הזה[9];

ועד ש״חשש״ זה (דמהרה יבנה המקדש) שייך גם אצל אנשים פוחזים וריקים – כפי שהקשה התוס׳[10] בדברי הגמ׳ ״מפני מה תיקנו זמן בגיטין? רבי יוחנן אמר: משום בת אחותו (והיא אשתו. ושמא תזנה תחתיו, וחס עליה שלא תחנק, וכותב לה גט בלא זמן ונותן לה. וכשמעידין עליה בבית דין מוציאה גיטה ואומרת גרושה הייתי ופנויה באותה שעה. רש״י)״ – אמאי גם בזמן הזה (שאין בי״ד ממיתין) תיקנו כתיבת זמן בגיטין, הלא אין לחשוש שהבעל חושש שבי״ד יחנקוה? וא׳ מתירוציו: ״מהרה יבנה בית המקדש״ ויחזרו בי״ד למקומן, ומכך חושש הבעל ויתן לה גט בלא זמן. והיינו דגם זה המחפה על בת אחותו המזנה – חושש ״מהרה יבנה המקדש״.

ואעפ״כ, בדיני הקדשות אין ״חוששים״ לבניתו של המקדש תיכף ומיד ממש – **ואוסרים** להקדיש בזמן הזה, שמא **לא** יבנה המקדש, ויבואו להתהנות מהקדש ח״ו! דהיינו: ביחד עם הציפי׳ והאמונה **הנדרשת** מכל יהודי שבתוך ״לא יותר מכ״ד דקות״ נבנה בית המקדש – **נדרש** ממנו לנהוג לפי המצב כעת, בו **אין** בית־מקדש, ועל־כן **אסור** לו להקדיש ולתרום לבדק הבית.

ב

בירור בטעם האיסור, ואפשריות בנין הבית בזה״ז

והנה, בעיקר מצוה זו דבנין בית המקדש כתב החינוך (סוף מצוה צה) ד״נוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן״. ובמנ״ח (ט) כתב: ״וגם היום אפשר שאם

---

8) לקו״ש ח״ב הוספות לפ׳ ראה (ס״ג).

9) שם מציין: ״ראה תענית יז, א. וברמב״ם הלכות ביאת מקדש פרק א הלכה ז״. ואף דלהלכה נפסק ש״קלקלתנו זו תקנתנו״ ומותר לכהן לשתות כיון שאינו יודע זמני משמרתו (**ואולי** לכן מביא זאת כ״ק אד״ש מה״מ רק כ״דעה״, וכראי׳ מ״נגלה דתורה״ (ולא מהלכה) — הרי לו ימצא כהן **שיודע** זמני משמרתו, הרי גם **להלכה** ייאסר עליו לשתות יין מטעם זה. ועצ״ע.

10) גיטין יח, א ד״ה ״הנהו״. (חידוש זה שמעתי מאזמו״ר ר׳ מרדכי צבי ב״ר יחיאל ע״ה אלפנביין, ויהיו הדברים נר לזכרו ולעילוי נשמתו).

יתנו המלכיות רשות לבנות בית המקדש, מצוה לבנות, כמבואר במדרש (ב"ר ד, י), בימי רבי יהושע בן חנניה דנתנו רשות והתחילו לבנות, ועיין בספר כפות תמרים (סוכה לד, ב) שרבינו יחיאל בעל התוספות רצה לילך להקריב קרבנות בירושלים, א"כ הוא הדין לבנות בית המקדש . . כי ידוע שתורתנו הקדושה לא תסמוך המצוות והדינים על ניסים . . א"כ ודאי מצוה זו לדורות".

ובענין "רוב ישראל על אדמתן" ביאר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י ס"ב) ד"כוונתו בזמן שיהוו על אדמתן הרוב נגד כל התושבים הזרים שישבו שם, אבל כל עוד הזרים מהוים הרוב אין חיוב לבנות" (דהא בזמן בנין בית שני לא עלו רוב ישראל כפשוטו לאדמתן).

אך אעפ"כ נוטים רוב הפוסקים לאסור בנין הבית בזה"ז, כיון דצריך נביא לכוין מקום המזבח והמקדש[11]. ולדעתם מצות דרישת המקדש הנוהגת לדורות היא רק בדרישה **מהקב"ה** שיחזיר שכינתו לציון.

ובשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[12] מבואר, דקיום **חובת** בנין הבית בזמן הזה ("איידער מ'מעג און מ'קען בויען דעם ביהמ"ק למטה בגשמיות") היא ע"י הלימוד בתבנית הבית וצורתו – כדברי המדרש (תנחומא צו יד): "א"ל הקב"ה ליחזקאל ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל . . בשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקין בבנין הבית" – היינו דבלימוד תבנית הבית **אין** "בנין ביתי בטל" (ועיי"ש בארוכה).

ובסיבת האיסור (או אי־היכולת) לבנות את הבית בפועל כותב הרבי שזהו "מסיבות שאינן תלויות בהם". ובהע' (37) מוסיף: "בפועל, אף שהסיבה העיקרית תלוי' בהם דמפני חטאינו כו'". היינו דאע"פ שהיותם של בנ"י בגלות באה מחמת עוונותיהם ולכשיעשו תשובה "מיד הן נגאלין" – הרי **בפועל** היותם בגלות היא על־כרחם.

ואף שאינו מפרש להדיא **מהי** הסיבה שאינה תלוי' בבנ"י – נראה בפשטות, שהיינו היותם של בנ"י בגלות – שאינה תלוי' בהם (כמובן בהביאור בהע' 37). וכלשון המדרש "עכשיו אנו **נתונים בגולה** . . וכי יכולין הן לעשות, הניח להם עד **שיעלו מן הגולה** ואח"כ אני הולך ואומר להם".

---

11) ראה בארוכה קונ' "דרישת ציון וירושלים" להגר"ד פרידמן ז"ל מקרלין. שו"ת ציץ אליעזר ח"י ס"ה. חי"ט ס"ל – ע"פ דברי החת"ס בשו"ת חאו"ח סר"ח (ששם הצריך נביא לגלות "איזהו עמק שנעשה הר" – ע"פ ביאור מורו "החסיד שבכהונה מו"ה נתן אדליר כ"ץ זצ"ל", עיי"ש בארוכה). והוסיף להוכיח זה מתוס' בפסחים (קיד, ב ד"ה אחד) שכ' "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו".

12) מוצש"ק פ' מטו"מ תשל"ט – נדפסה בלקו"ש חי"ח ע' 411 ואילך, ובפתיחת הספר "הלכות בית הבחירה עם חידושים וביאורים".

ואי אזלינן לסיבות אלו, הרי בזה"ז כאשר (בפועל – מבלי להכנס לסוגיית "שלא יעלו בחומה" וכו') נתונים בנ"י בארצם – יהי' אפשר (וחובה) לבנות את ביהמ"ק! שהרי גם בזמן עזרא ובנין בית שני לא היו רוב ישראל על אדמתן, וגם להביאור שאפשר רק ע"פ נביא – הרי ע"י רבותינו נשיאינו חזרה הנבואה (כמבואר בדבר מלכות ש"פ שופטים).

אלא, שידועה[13] שיטת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דסדר הגאולה הוא ע"פ פס"ד הרמב"ם בספי"א מהלכות מלכים (שגם **סדר** הדברים שם הוא בדיוק). ושם פסק הרמב"ם דתחילה "יעמוד מלך מבית דוד", ואח"כ יעשה את הפעולות ד"בחזקת משיח", ורק לאחר ש"עשה והצליח ונצח" – מגיע השלב ד"בנה מקדש במקומו". וא"כ מובן **בפשטות** (ואי"צ לכל הביאורים דהשו"תים הנ"ל) דלהלכה אין מקום ואפשרות לבנות המקדש קודם שיעשה ה"בחזקת משיח" פעולותיו.

ובמילא מובן שגם א"א להקדיש לביהמ"ק – כיון שעדיין א"א לבנותו (וכנ"ל דבזה אין מתחשבים ב"מהרה יבנה המקדש", כ"א צריך שתהי' אפשרות מיידית לנצל התרומה לבדק הבית (וכ"ש בנינו), ו"אתי בהו לידי תקלה".

ג
הצלחת "חזקת משיח" בזמננו

והנה, בדבר מלכות ש"פ משפטים מתייחס כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א למאורע דאסיפת נשיאי ב' המעצמות הגדולות והחלטתם לצמצום וביטול כלי נשק וניצול הכספים לעניני כלכלה – וקובע שזוהי התחלת פעולתו של מלך המשיח ב"וכתתו חרבותם לאיתים" (עיי"ש בארוכה).

ומבאר שם (ס"ו), דהכח לפעולה זו הוא מ"הפס"ד של הרבנים ומורי־הוראה בישראל **שהגיע זמן הגאולה**, "יעמוד מלך מבית דוד וכו' בחזקת שהוא משיח" ועד להמעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי"".

והחידוש שבדבר (מה שנפעל ע"י הפס"ד הנ"ל) מובן בהתבונן בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בסיום הדבר מלכות דש"פ שמות: "שלאחר שישנו כבר ה"מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה'" – שהוא[14] "בחזקת שהוא משיח" – שכבר יהי' מיד "משיח בודאי", עי"ז ש"עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל".

---

13) ראה בארוכה אגרות קדשו שנלקטו בהוספות לספר "אגרות קודש – גאולה ומשיח".

14) בכמה דפוסים תורגם "שאז בחזקת שהוא משיח". אבל בסה"ש ה'תשנ"ב "וואס ער איז "בחזקת שהוא משיח"", שתרגומו המדוייק הוא "**שהוא** בחזקת שהוא משיח" (וכן תוקן ב"דבר מלכות" המנוקד שבהוצאת מכון ממ"ש). וההוספה שבזה – דאי"ז רק ביאור דברי הרמב"ם, שלאחר

נמצא, דה"בחזקת משיח" כבר הי' לפנ"ז ("שישנו כבר"), ופס"ד הרבנים הנ"ל פעל שתהי' הנתינת־כח ל"ועד להמעמד ומצב ד"הרי זה משיח בודאי"" – היינו הצלחתו ונצחונו של מלך המשיח בפועל בעולם.

ועפ"ז מובן מה שמסיים כ"ק אד"ש מה"מ (סוס"ט) בענין "הפליאה והתמיהה, ביחד עם גודל הצער וההבהלה – היתכן שבנ"י נמצאים עדיין בגלות?!... עד מתי?!..." – "ועוד ועיקר – שעדיין לא נתקבלה ההודעה והציווי ונתינת־כח ד"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי!".

דכיון שכבר רואים בפועל בעולם הצלחתו של ה"בחזקת משיח", **מוכרח** לבוא השלב הבא (בתור משיח ודאי) – נתינת הכח למלך המשיח לבנות את ביהמ"ק. וכאן מעיד כ"ק מלך המשיח על עצמו שעדיין לא קיבל נתינת־כח זו! (כמובן מהלשון "ההודעה והציווי ונתינת כח" – ולא "היתכן שעוד לא ירד ביהמ"ק מהשמיים" וכיו"ב) ועד מתי?!...

ד

ביאור בדא"פ ל"מעשה רב" שקיבל תרומה לבנין הבית

והנה, שבוע לאחמ"כ – ב"דבר מלכות" ש"פ תרומה, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הצורך דכאו"א מישראל בעשירות בגשמיות אותה הוא מנצל ל"נתינה לצדקה לבנות בית הכנסת ובית המדרש כפשוטו, "מקדש מעט"". ומוסיף (סי"ב): "ועוד והוא העיקר – בענין שהזמן גרמא – בניית בית המקדש השלישי בפשטות ממש:

לאחרי כל הפירושים בפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", כולל הפירוש "בתוך כל א' וא'" – הרי אין מקרא יוצא מדי פשוטו. לכל לראש הפירוש בזה בנוגע להלכה למעשה – שעל בנ"י מוטל החיוב לבנות את בית המקדש.

ובנוגע אלינו הכוונה – לבנות את בית המקדש השלישי, בפשטות ממש . . וע"פ דברי הרמב"ם "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם, אנשים ונשים כמקדש המדבר", מובן שכך הוא גם בנוגע לבית השלישי, שכאו"א מישראל ישתתף בזה ע"י נדבותיו, אנשים ונשים, ויש לומר – גם טף (כפי שהי' בנדבת המשכן)", והיינו שכאו"א צריך **לנדב מממונו** עבור בניית ביהמ"ק השלישי.

וע"פ כל הנת"ל מובן – דהאיסור שהי' בכל הדורות לתרום לביהמ"ק הי' משום שהמשיח שבדור עדיין לא נשלח ע"י הקב"ה ולא הצליח בפעולותיו ד"חזקת משיח". משא"כ לאחר שביאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות הצלחת פעולותיו

שיעשה את הפעולות הללו **אז** הוא בחזקת משיח, אלא שבאמת הוא עשה אותן ועכשיו **הוא** בחזקת משיח. וק"ל.

של מלך המשיח בעולם – **קיבל** את "ההודעה והציווי והנתינת־כח" לבנות את בית המקדש. וע"כ מורה **לפועל** להרים נדבה לביהמ"ק!

ואף דלשון כ"ק אד"ש מה"מ היא "שכאו"א מישראל **ישתתף** בזה ע"י נדבותיו" – **שאפשר**[15] לפרשה בלשון עתיד, **לכשיבנה** המקדש השלישי (וכן משמע בלשונו הק' המובאת ב"שיחות קודש" – בלתי מוגה: "הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה . . הוא הדור **שיקיים** את הציווי ד"ועשו לי מקדש" בבנין בית המקדש השלישי תיכף ומיד ממש . . ומזה מובן גם בנוגע לטף שבדורנו, שהם **ישתתפו** בנדבה לבנין בית המקדש השלישי. ובפרט ע"י המנהג עוד בזמן הגלות – שמרגילים את ילדי ישראל בענין הצדקה . . ובמילא מובן עוד יותר, **שבבוא הגאולה** ישתתפו גם הם בתרומה ונדבה לבנין בית המקדש השלישי"),

וכן בשיחת אור לבדר"ח אד"ר: "ובמילא זוכים בפשטות – שבנוסף על השליחות בנתינת הצדקה שיתנו עתה לכאו"א, ובהוספה מדילי' – נזכה תיכף ומיד לנתינת הצדקה והנדבה בבנין בית המקדש השלישי, ע"י כאו"א מישראל.

וכדאיתא באבות דר' נתן, שגם תינוקות של בית רבן השתתפו בנדבת המשכן, אשר מזה מובן עד"ז – ובמכ"ש וק"ו – בנוגע לנדבת המקדש דלעתיד, שיצרפו בזה את התינוקות של בית רבן בכל הענינים ובכל הפרטים".

הרי "מעשה רב" – דביום ראשון פ' תרומה תשנ"ב[16], בעת חלוקת השטרות לצדקה (כרגיל מידי יום ראשון) קיבל כ"ק אד"ש מה"מ קופסת תכשיטים שנשלחה מקבוצת נשי חב"ד בטורונטו, בתוכה נכתב "כי אנו מקדישות תכשיטים אלו לבניית בית המקדש השלישי"[17]. **ולא הורה** לעשות עימה כפס"ד הרמב"ם הנ"ל (בנוגע לזמן בו א"א לבנות את ביהמ"ק), כ"א הניחה בתוך חדרו הק', ולא הוציאה אף כשסידר את חדרו ושלח את רוב החפצים לספרי'.

ה
ההכרח דחלות ההקדש ב"מעשה רב" הנ"ל

והנה, בנוגע ל"מעשה רב" הנ"ל יש שהקשו[18]: הדין בהקדש הוא שחלותו היא רק במסירתו לממונה עליו. אלא שכלל הוא בידינו – "אמירתו לגבוה כמסירתו

---

15) אך **בהבנה פשוטה** משמעותה היא הוראה לפועל "שכאו"א **ישתתף**" (וכלישנא דאמרי אינשי: "שכאו"א יראה לעצמו זכות וחובה להשתתף"...). ובפרט לאחר רצף ההוראות לפועל בשיחה.

16) למחרת אמירת השיחה הנ"ל דש"פ משפטים. וע"פ המבואר בפנים – הרי מהסכמת כ"ק אד"ש מה"מ לקבל את התרומה מוכח שכבר אז "נתקבלה ההודעה והציווי והנתינת-כח" בנוגע לבנין ביהמ"ק.

17) גליון "עטרת חי'" אד"ר תשס"ג (404) ע' 6-34.

18) גליון תנט דהערות התמימים ואנ"ש 770 בית משיח, ע' 18 ואילך.

להדיוט". אשר ע"כ, באמירה על חפץ מסויים שהינו הקדש – הוא נעשה כזה ואז חלים עליו הדינים המפורטים ברמב"ם (בזמננו – להשליך לים המלח וכו'). ומהר"ם גלאנטי העלה ד"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, היינו דווקא בפה אבל בכתב בלי הזכרה בפה אינו כלום"[19].

ובסיפור (כפי שנדפס במקור) נכתב: "על התכשיטים מלמעלה הנחנו מכתב. במכתב נכתב ברעד־לב כי אנו מקדישות תכשיטים אלו לבניית בית המקדש השלישי". ונמצא, דתכשיטים אלו שנמסרו לכ"ק אד"ש מה"מ – כלל לא חל עליהם דין הקדש! ובמילא אי"צ לעשות עמם כנדרש מהקדש בזה"ז.

ועפ"ז ביארו מה שמסופר שם בתחילה, כי "ההתלהבות שלנו לוותה בחשש: איך יקבל הרבי את "מעשה השגעון" שלנו? האם יקבל ויעריך, או ישלח בחזרה? מאחר שלא היינו בטוחות, החלטנו בינתיים לשמור את המעשה בתור סוד פרטי שלנו. והי' אם יתקבל המעשה ברצון – נספר עליו הלאה לחברות כדי לזכות גם אותן". ולכאורה – כיצד יכלו לכתוב (ברעד־לב) שהן מקדישות את התכשיטים לביהמ"ק, בשעה שאינן בטוחות שמלך המשיח (בונה המקדש) יקבל את מתנתן (ואז יאלצו להשליכם לים המלח)? אלא שאכן לא נעשה כאן מעשה הקדש, ובמילא יכלו לשלוח התכשיטים ולקבלם חזרה.

אך המעיין בדברי הר"ם גלאנטי במקורם (אליו ציין, ולא כפי שהעתיקו מ"יד מלאכי"), יווכח כי אינו מדבר כלל בדין הקדשות לביהמ"ק! אלא משיב ליורשי אדם שהקדיש בצוואתו חלק מנכסיו **לתלמידי חכמים**, ופסק דלא חל בזה דין "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" כיון שלא הוציא בשפתיו והתורה אמרה "כל היוצא מפיו".

ואף אם נאמר שסובר הר"ם גלאנטי שגם הקדש לביהמ"ק לא חל במחשבה – תהי' זו דעת יחיד בנדו"ז, וכנגדה הלכה מפורשת ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב): "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן". וכן דעת המרדכי (קדושין פ"ח סי' תצה) שע"י מחשבה חל ההקדש בגוף הדבר!

ועוד וג"כ עיקר בנדו"ז – דהצורך באמירה בהקדש הוא בכדי שיהי' "**כ**מסירתו". אך בה"מעשה רב" דלעיל **נמסרו** התכשיטים לכ"ק אד"ש מה"מ (ה"גבוה" שבונה המקדש) במעשה בפועל, וברור מעל לכל ספק שחל עליהם דין הקדש לפי כל השיטות.

---

19) בשו"ת שלו סי"ג – הובא ביד מלאכי (כללי הדינים) כלל צ.

ו
קושיא מהצורך במלחמת עמלק

והנה, בלקו"ש חט"ז (שיחה ג' לפרשת תרומה) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ס"ה) הטעם שבהלכות מלכים מביא הרמב"ם את כללות הסיפור דג' מצוות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ. וכן בסהמ"צ במצות בנין ביהמ"ק – מביא ג' מצוות אלו. שאי"ז מובן: מה נוגעים ב' המצוות האחרות בהבאת מצות בנין ביהמ"ק?

ומבאר (ס"ו), שג' המצוות הם "תלויות זו בזו" – אע"פ שהם ג' מצוות נפרדות, הרי שלימות מצות מינוי מלך מושגת דווקא כשמושלמות המצוות דלהכרית זרעו של עמלק ובנין בית הבחירה, ושלימות קיום מצות בנין בית הבחירה קשורה עם קיום המצוות דמינוי מלך ומלחמת עמלק.

והלימוד מהפסוק בנוגע לסדר שצ"ל בזה – אינו רק בסדר זמני החיוב, אלא שזהו מצד הגדר דבנין המקדש – שלפניו צ"ל מינוי מלך ומלחמת עמלק.

ובהערה (49): "וכ"ה הסדר דג' מצות אלו בבנין בית השלישי כברמב"ם רפי"א מהלכות מלכים המלך המשיח וכו' ובונה המקדש. ובה"ד שם: **יעמוד מלך** כו' וילחום מלחמות ה' (סתם – כולל מלחמת עמלק ולאחר הכרתת זרעו כו' ומצב דמנוחה –) כו' "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" – אז – ובנה מקדש במקומו".

והנה, אע"פ שעיקר הביאור דכ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם הוא בנוגע להצורך **במלך** כדי לבנות הבית – שזה כבר ישנו עתה, כדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" ש"פ שמות שישנו כבר ה"חזקת משיח",

הנה נת' משם ג"כ שצ"ל קודם לזה **מלחמת עמלק** – שלזה כוונת הרמב"ם ב"נצח כל האומות שסביביו". ועפ"ז – לא די במה ש"נצח בכו"כ ענינים" ופעל על אוה"ע, שהרי עדיין לא היתה הכרתת זרעו של עמלק?

ז
ביאור שיטת כ"ק אד"ש מה"מ בצורך במחיית עמלק

אמנם, ב"דבר מלכות" ש"פ בשלח נראה דכ"ק אד"ש מה"מ נוקט שעיקר הענין דמחיית עמלק נפעל ע"י **הקב"ה**, כפי שאמר "מחה אמחה את זכר עמלק".

ומבאר שם[20], שמרומז בשירת הים "בהמשך הכתובים: "מקדש אדנ־י כוננו ידיך" (השלימות דביהמ"ק), כיון ש"ה' ימלוך לעולם ועד" (השלימות דמינוי

20) שוה"ג הב' להע' 31.

מלך), ולאח"ז (בסיום הפרשה) "מחה אמחה את זכר עמלק" (השלימות דמחיית עמלק)". שכ"ז נעשה ע"י הקב"ה.

והציווי ד"מחה **תמחה** את זכר עמלק" שצ"ל ע"י בנ"י – מבאר כ"ק אד"ש מה"מ (ס"ה) שהוא "ע"י "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" ב"מדבר העמים", לברר ולהעלות ניצוצות הקדושה . . ועד לגמר ושלימות הבירור כשיקויים היעוד "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", שזהו"ע "מחה אמחה את זכר עמלק"". "וכיון ש"ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד", הרי, ע"י ביטול ומחיית עמלק מתבטל "רוח הטומאה" לגמרי"[21].

והיינו דעל בנ"י מוטלת עבודת בירור ניצוצות הקדושה, ובסיום עבודתם **יעשה הקב"ה** את מחיית עמלק המוטלת עליו (שזוהי השלימות הכי נעלית בזה, וזה מביא להשלימות בבנין ביהמ"ק).

וכיוון שעתה מעיד כ"ק אד"ש מה"מ ש"כבר סיימו את כל הבירורים, כולל גם הבירור של "עשו הוא אדום" . . עשו כבר נתברר לגמרי" ("דבר מלכות" ש"פ ויצא סי"ח). ו"לאחרי סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים", נמצאים כבר "על ירדן ירחו" (דרגתו של משיח ד"מורח ודאין")" ("דבר מלכות" ש"פ מטו"מ סי"ג) –

הנה מובן שאנו אכן סיימנו עבודתנו במחיית עמלק, והשלימות שבזה צ"ל ע"י הקב"ה. ובמילא אין מעכב לבנין בית המקדש.

ח
דברי הרמב"ם שנמחה זכר עמלק

ובאמת אין ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בסתירה (ח"ו) להלכה הפשוטה – שהמלך צריך להלחם ולהכרית בפועל את זרעו של עמלק,

דהנה כתב הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע קפז): "והמצוה הקפ"ז היא שצונו להרוג שבעה עממין ולאבדם . . ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר ששבע' עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא.

התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה כי מחה אמחה את זכר עמלק, אינו

---

21) הערה 85.

נוהג לדורות. זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו.

וכן להרוג שבע' עממין ולאבדם צווי נצטוינו בו והוא מלחמת מצוה ואנחנו מצווים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהם איש".

ומסיים שם: "**וכן עשינו** עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם".

ומזה מובן שמה שהביא הרמב"ם בספר הי"ד המצוות דמלחמת שבעה עממין ומחיית עמלק – כוונתו שהמצווה אכן נוהגת לדורות, אך באמת "הגיעה תכליתה" **ובפועל** אין אנו מחוייבים בה – עד כי ימחה הקב"ה זרעו של עמלק.

והרי המוטל עלינו במחיית עמלק (עכ"פ ע"פ פנימיות הענינים – כמבואר בשיחה דחט"ז שם בסופה) כבר סיימנו, שהרי עבודת הבירורים נשלמה ונסתיימה – ובמילא אין עיכוב לבנין המקדש.

ט

קושיא מהוראות כ"ק אד"ש מה"מ בשנת תשנ"ג

והנה, רבים מקשים מהוראתו **המפורשת** של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להרה"ח זמרוני זעליג שי' ציק בשנת ה'תשנ"ג – **שלא לאסוף כספים לבנין ביהמ"ק!** וא"כ הרי"ז משנה אחרונה בנדון, ופס"ד הרמב"ם (בנוגע לזמן בו לא הי' ניתן לבנות) שריר וקיים גם לזמננו.

אך הנה, לאחרונה יו"ל הס' "ימי בשורה", ושם (ע' 334) ניתן להיווכח בפרטי הפרשי' במלואה:

ביום כ"ד אדר ה'תשנ"ג שלח הר' זמרוני מכתב לכ"ק אד"ש מה"מ בבקשת הצלחה מופלגת "לכינוס שאנו אמורים לקיים אי"ה ביום ראשון כ"ח אדר ה'תשנ"ג", בו שאל – ע"פ המובא בשיחת ש"פ תרומה תשנ"ב – "האם לצאת כעת אל הציבור בקריאה להשתתף בבניית בית המקדש ע"י מתן תרומה לבית המקדש השלישי, שייבנה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א משיח צדקנו".

ובמכתב מר"ח ניסן מבהיר הריל"ג: "בהמשך לשיחת הטלפון של אתמול הנני בא בכתובים להזהיר עוה"פ באופן ברור: בעת מסירת מכתבך ע"ד הכינוס לכ"ק אדמו"ר שליט"א הזכרתי **רק שני** פרטים: א) ע"ד עצם הכינוס שיהא בהצלחה. ב) ע"ד "יחי אדוננו" וכו'. ורק על שני פרטים אלה קבלתי ברכה להצלחה. ובמילא לכל **שאר** הפרטים **אין** שום מענה".

ומהנ"ל נראה: א) שלא היתה בזה **שלילה** מצד כ"ק אד"ש מה"מ, כ"א שלא

התייחס לזה (מחמת שלא נשאל ע"כ). ב) גם אם היתה בזה שלילה – אי"ז מוכרח להיות בקשר עם ההלכה הנ"ל ברמב"ם דוקא, כ"א מצד טעמים אחרים (וכידוע מענה כ"ק אד"ש מה"מ למי שניסה למצוא ביאור להנהגתו הק': "אינו יודע בטעמי הנהגותי, ולא מחשבותי מחשבותיו")[22].

אמנם, גם בלא ששלל זאת כ"ק אד"ש מה"מ – יש לשלול זאת מסברא פשוטה (כמובן בדא"פ, כנ"ל "לא מחשבותי מחשבותיכם"): דהרי כיון שההיתר להקדיש לביהמ"ק מותנה באפשרות מיידית לנצלו לבנין, הרי שהכסף צריך להנתן **ישירות** לידי העוסקים במלאכת הבנין – ובנדו"ד: כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

וכיון שלא כל אחד באפשרותו לגשת אל הקודש ולמסור לידי כ"ק אד"ש מה"מ את נדבת לבו (בפרט בתקופה בה נשאלה שאלה זו) – מובן שאין מקום לאסוף מהציבור תרומות לביהמ"ק.

יו"ד

קושיא בהצורך לתרום כשנמצאים במצב ד"זכו"

ויש להוסיף עוד בבירור ענין זה, ובעז"ה יתוסף מזה ביאור ג"כ לענין שלילת מגביות ציבוריות לביהמ"ק.

דהנה, ידועה המחלוקת בין רש"י (ותוס') לרמב"ם, אם "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים"[23], או שיבנה בידי אדם (ע"י משיח צדקנו)[24].

---

22) ואמנם, לאחרונה נתפרסם (בגליון "חדור בד"ם" לפרשת תרומה תשע"ד) פתק נוסף מהריל"ג (מאותו יום), בו הוא כותב ש"לאחר שמועות שונות ומשונות מוכרחני להודיע בשער בת רבים – לפני שבועות מספר הגיעה לכאן שאלה ע"ד אסיפת כסף בשביל בנין בית המקדש השלישי, כאשר הובאה השאלה לפני כ"ק אדמו"ר שליט"א ענה ע"ז **בשלילה**. ולא הי' בזה שום שינוי ובתקפה עומדת".

ומכך הסיקו ש"דעתו הברורה של כ"ק אד"ש מה"מ" היא שאין לאסוף כספים עבור בנין ביהמ"ק, "וצ"ע איך קיבל כ"ק אד"ש מה"מ את תכשיטי הנשים לביהמ"ק".

אמנם – נוסף ע"ז שאי"ז כ"כ "ברור" [שהרי בפתק להר' זמרוני ציק כתב **שלא הי' מענה**, ואילו בפתק זה כתב שהי' מענה **לשלילה**], הנה כמבואר בפנים – חילוק גדול בין אפשריות התרומה לביהמ"ק, לבין מגבית ואיסוף כספים לזה.

[גם נתפרסם שם, שבתחילה קיבלו המארגנים תשובה "ממנה הבינו" שהרבי מסכים לאיסוף התרומות, ואח"כ קיבלו את הפתק המבהיר שאי"ז כך. אך יש להבהיר שהתשובה הראשונה שקיבלו (ע"פ עדותו של א' המשפיעים באה"ק שנכח שם) היתה, שהרבי ענה בחיוב על "שני הדברים", כאשר בפשטות הכוונה לבקשת הברכה על הכינוס, ולשאלה על המגבית. אמנם אח"כ קיבלו את הפתק שהבהיר ש"שני הדברים" הם ביחס לכינוס עצמו].

23) פרש"י סוכה מא, סע"א. ועוד. וכן דעת הזהר (זח"א כח, א. ועוד).

24) רמב"ם הל' מלכים רפי"א ובסופו. ע"פ ירושלמי מגילה פ"א הי"א. ועוד. ובלקו"ש (חי"ג ע' 84. ועוד) מביא כ"ק אד"ש מה"מ הוכחה לדעה זו "מהא דרצו לבנות ביהמ"ק בימי ר"י בן חנניא" (שהובא בהערה הקודמת).

ובשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (הנ"ל בענין לימוד תבנית הבית) מתווך, שהפרטים הידועים אודות בנין הבית יבנו בידי אדם, והחלק ש"אינו מפורש ומבואר" ירד משמיים (או שגם זה יבנה בידי משיח (שאליו יגלו פרטים אלו), והמקדש שלמעלה "יתלבש" במקדש זה).

והנה, ב"דבר מלכות" ש"פ בלק מצטט כ"ק אד"ש מה"מ את שיטת רש"י, ומוסיף ע"ז[25]: "בנוי ומשוכלל **כבר עתה למעלה, ותיכף** יגלה ויבוא משמים ברגע כמימרא"!

ונת' בזה[26], דהנה במק"א[27] מתווך כ"ק אד"ש מה"מ "ע"פ סוגיית סנה' (צח, סע"א) ביישוב כתובים – דלא זכו (כמו בימי ריב"ח) נבנה ע"י בנ"א, זכו – ע"י הקב"ה". ולכאו' משמע שב"זכו" **ודאי** ירד משמים, וב"לא זכו" – בא' מהאופנים האחרים (ואוי"ל שגם האופנים האחרים הם **דרגות** ב"לא זכו").

וכיון שבזמננו זה סיימו כל עניני הבירורים ואפי' צחצוח הכפתורים – וכמבואר ב"דבר מלכות" הנ"ל ש"גם ענין התשובה הי' כבר **בשלימות**, כולל גם השלימות ד"משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא", מצד ניצוץ משיח" – הרי ודאי וודאי שנמצאים במצב ד"זכו" בתכלית השלימות שלו (כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ ש"זכו" הוא כשבנ"י מסיימים עבודתם). וכ"כ כ"ק אד"ש מה"מ להדיא בכ"מ (ולדוגמא: בשיחת ש"פ חו"ב תשמ"ט: "**כבר עברו** כל השלבים עד להגאולה, ונמצאים במעמד ומצב ד"זכו", מלשון זיכוך ובירור").

ובמילא, לא רק שנמצאים במצב **שזכאים** לירידתו של ביהמ"ק מלמעלה; אלא שגם **בפועל** ביהמ"ק **כבר נבנה** ו"השתכלל" למעלה, ו"ברגע כמימרא" יכול להגלות ולבוא.

ואכן ניתן לראות, שבשיחות מתקופה זו סותם כ"ק אד"ש מה"מ שהמקדש "בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים", ואף לא מציין שישנה שיטה אחרת בזה[28].

ואחר כ"ז, הנה ב"דבר מלכות" ש"פ תרומה קובע כ"ק אד"ש מה"מ כי ה"ענין שהזמן גרמא – בניית בית המקדש השלישי בפשטות ממש". כיון ש"לאחרי כל

---

25) "דבר מלכות" ש"פ בלק ס"ט. ובהוצאת ה"דבר מלכות עם פענוחים" הובאו צילומים מעלי ההגהה של השיחה, שם ניתן להווכח שכ"ק אד"ש מה"מ הוסיף תיבות אלו בגוכת"י קדשו.

26) בי"מ גליון ע' 887 (עש"ק פ' דברים תשע"ג) ע' 54.

27) לקו"ש חכ"ז ע' 204. חי"ג ע' 84 הע' 36. וראה גם לקו"ש חי"א ע' 98 הע' 61 שמתווך באופן אחר ("שהביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות "שערי" ש"טבעו בארץ" (שהן היו בידי אדם) יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו").

28) בביקור הרבנים הראשיים דאה"ק בו' מרחשון תשנ"ב, על מ"ש הרב אליהו: "אני קים לי כדעת רש"י ותוספות, שבית המקדש ירד **מוכן** משמים" ענה כ"ק אד"ש מה"מ: "הוא מוכן בכל הפרטים, ואין צריך אלא ירידה בפועל, שזהו ברגע אחד "ברגע כמימרא", לירד מלמעלה למטה".

הפירושים בפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" . . הרי אין מקרא יוצא מדי פשוטו, לכל לראש הפירוש בזה בנוגע להלכה למעשה – שעל בנ"י מוטל החיוב לבנות את בית המקדש.

ובנוגע אלינו הכוונה – לבנות את בית המקדש השלישי, בפשטות ממש, כפס"ד הרמב"ם שהוא יבנה ע"י משיח צדקנו, "ובנה מקדש במקומו"". ומציין בהערה לשיחה הנ"ל – בה מתווך ומבאר שהחלקים הידועים (או גם החלקים הסתומים) יבנו ע"י משיח צדקנו! והלא מצויים אנו במצב ד"זכו" והמקדש **כולו** צריך לרדת משמים?!

יא

ביאור ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להקמת המשכן

וי"ל הביאור בזה, דהנה לגבי הקמת המשכן שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[29], כיצד בכל שבעת ימי המילואים הי' משה מעמיד את המשכן ומפרקו, בעוד שביום הקמת המשכן נאמרה הלשון "הוקם המשכן", וכמבואר ברש"י שזהו מחמת כובד הקרשים שאף משה לא יכל להעמידם, ואמר לו הקב"ה "עסוק בידך ואתה מראה להעמידו והוא עומד מאליו ואני כותב עליך שאתה הקימתו".

ומבאר, דידוע בענין אתעדל"ת ואתעדל"ע שיש יתרון מעלה בכ"א מהם: האור הנמשך באתעדל"ע הוא נעלה יותר, ואילו באתעדל"ת ישנו החידוש דעבודת המטה שיש בזה "חביבות" מיוחדת, ועד אשר "אדם רוצה **בקב** שלו **מתשעה קבין** של חבירו".

ובאמת, האור ד"ושכנתי בתוכם" נמשך **רק** באתעדל"ע, ולכן לא יכל המשכן לקום ע"י עבודת המטה. רק שכהכנה לזה – בז' ימי המילואים – היתה המעלה דעבודת המטה כהכנה להקמת המשכן.

ומוסיף בחצאי אריח: "והנה בכדי שביום ר"ח ניסן יוקם המשכן ותשרה השכינה באופן **פנימי** (שלזה צ"ל זיכוך המקבל) הי' צ"ל נדבת לב כאו"א מישראל להמשכן . . ולאחרי גמר מלאכת המשכן – הבאת "המשכן אל משה". משה, להיותו ממוצע וממוצע **המחבר** בין הקב"ה לישראל, וכמ"ש[30] "אנכי עומד בין ה'

ובקונטרס בענין "בית רבינו שבבבל", "שהמקדש דלעתיד (ש"בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא מן השמים") יתגלה תחילה בהמקום "שנסע מקדש וישב שם" בזמן הגלות, ומשם יועתק למקומו בירושלים" (ס"ד). ובעוד ריבוי שיחות – גם לאחרי השיחה דפ' תרומה (בסיום שיחה הב' דפ' תצוה).

29) לקו"ש חי"א ע' 181 ואילך.

30) "ואתחנן ה, ה. וכ"ה באתפשטותא דמשה שבכל דרא (ראה תו"ש ע' 158. ד"ה באתי לגני תשי"ב סעיף ה)" – הערה 36 שם.

וביניכם גו'", הי' אפשר לעסוק בידיו ולהעמידו ועי"ז נעשה מנדבתם וכו' – משכן, "ושכנתי בתוכם",

אמנם ההקמה בפועל שהביאה ושכנתי בתוכם בגילוי, היתה "מאליו", אתעדל"ע, שלמעלה מאתעדל"ת".

וממשיך ומבאר שבזה תלוי' מחלוקת רש"י והרמב"ם – דלדעת רש"י שהמשכן יכול להיבנות רק ע"י אתעדל"ע, גם המקדש דלעתיד יתגלה ויבוא משמים. אך הרמב"ם שס"ל שעיקר הקמת המשכן היא בשביל עבודת הקרבנות – גם המקדש דלעתיד יבנה בידי אדם.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ, שגם לדעת רש"י הי' היתרון דעבודת המטה במשכן – ע"י נדבת המשכן. אלא שזהו רק ההכנה, ולא העיקר. [ואוי"ל כעין אסמכתא להא דאין הבית יכול להבנות כ"א ע"י הקב"ה – מהפסוק (תהלים קכז, א) "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו" – שנאמר על המקדש שבנה שלמה].

ולכאו' עדיין קשה – כיצד סובר רש"י ש"מקדש **העתיד** . . בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים", הלא חסר בזה עבודת המטה (ה"**ועשו**") דנדבת בנ"י?

וי"ל דזהו תוכן המבואר ב"דבר מלכות" ש"פ תרומה ש"אין מקרא יוצא מדי פשוטו . . שעל בנ"י מוטל החיוב לבנות את בית המקדש . . וע"פ דברי הרמב"ם "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם, אנשים ונשים כמקדש המדבר", מובן שכך הוא גם בנוגע לבית השלישי, שכאו"א מישראל ישתתף בזה ע"י נדבותיו, אנשים ונשים, ויש לומר – גם טף (כפי שהי' בנדבת המשכן)".

דאכן גם במקדש **העתיד** ישנה עבודת המטה – ה"**ועשו** לי מקדש" – ע"י הנדבה לבנין המקדש. (ובאמת אי"ז בסתירה לכך שהוא כבר "בנוי ומשוכלל", שהרי פסק הרמב"ם[31]: "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר ולרומם את בית אלהינו, ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו ה"ז מצוה"). הרי דגם שמצויים במצב ד"זכו" והבית "מוכן בכל הפרטים" – עדיין אין המקרא ד"ועשו לי מקדש" (הצורך בעבודת המטה) יוצא מידי פשוטו, ועל בנ"י להרים נדבתם לבנין המקדש.

ותוספת ביאור לזה – מדברי כ"ק אד"ש מה"מ (הובאו להלן סי"ד) ד"לפני שיבנה ביהמ"ק – שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחם מלחמות, והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל".

ומכאן יוצא ביאור לדברינו – דאף שאנו מצפים לירידתו של המקדש משמים, והשימוש בתרומתנו הוא רק לפיאורו אחר שירד – יכול המשיח ל"הכין הכל לבנין

31) הל' בית הבחירה פ"א הי"א.

ביהמ"ק", במכ"ש מדוד **שלא** ניתנה לו הרשות לבנות, ואעפ"כ אסף והכין כסף וזהב לבנינו (וראה מחלו' המפרשים[32] אם שלמה השתמש במה שהקדיש אביו, אך בכל אופן חל עליהם דין הקדש).

ולאידך – איסוף התרומות (גם קודם השימוש בהם) יכול להיעשות דוקא ע"י מי שיש לו שייכות לזה בפועל (כשם שדוקא דוד אסף תרומות לבנין המקדש, ולא יעקב אבינו (שענינו ביהמ"ק השלישי) או בנו יהודה (שממנו לא יסור שבט דמלכות דוד). ולכן עד קבלת "ההודעה והנתינת־כח" דמשיח לבנות המקדש – הי' אסור להקדיש ולהחרים, משא"כ בימינו אלו ימות המשיח, אחר התחלת הצלחת כ"ק אד"ש מה"מ בפעולותיו.

יב

תוספת ביאור בשלילת מגביות לבנין ביהמ"ק

והנה, כיון שכל הצורך בנדבת בנ"י הוא בשביל המעלה דעבודת המטה – "רוצה אדם בקב שלו", מובן שהנדבה צ"ל דוקא מרצונם הטוב.

ועפ"ז מובן מה שנקט כ"ק אד"ש מה"מ הלשון "ישתתף" שהיא בל' עתיד. וביתר פירוט בלשונו הק' המופיעה ב"שיחות קודש": "הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה . . הוא הדור **שיקיים** את הציווי ד"ועשו לי מקדש" בבנין בית המקדש השלישי תיכף ומיד ממש . . ומזה מובן גם בנוגע לטף שבדורנו, שהם **ישתתפו** בנדבה לבנין בית המקדש השלישי. ובפרט ע"י המנהג עוד בזמן הגלות – שמרגילים את ילדי ישראל בענין הצדקה . . ובמילא מובן עוד יותר, **שבבוא הגאולה** ישתתפו גם הם בתרומה ונדבה לבנין בית המקדש השלישי". (ובאמת מלשון זו גופא משמע שהנדבה אינה **להתחלת הבנין**, שהרי "בוא הגאולה" הוא יחד עם (או אחרי) התחלת הבנין. אלא הכוונה לחיזוקו ופיאורו כנ"ל).

דאמנם גם בזמן הזה **אפשר** להרים נדבה לבנין המקדש (כפי שנת' לעיל), אך **החיוב על כאו"א** לתרום – יהי' רק "בבוא הגאולה", שאז ודאי **ירצו** כולם להשתתף בחיזוק הבנין.

ועפ"ז מובנת השלילה (אם ישנה) שבקיום מגבית ציבורית לבנין המקדש השלישי – כיון שכל מטרת הנדבה היא החיבור האישי של היהודי עם בנין המקדש, מובן שאין מקום לגבות ממנו כספים אלא זה צריך לבוא מיזמתו האישית.

---

32) מלכים-א ז, נא.

יג
קושיות על ההכרח במשיח ודאי בכדי לבנות הבית

והנה, בנוגע למה שביארנו דשיטת כ"ק אד"ש מה"מ היא שרק משיח ודאי יכול לבנות את ביהמ"ק – היו שהקשו[33] ממ"ש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[34], ד"ע"פ מ"ש בב"ר (ספס"ד) דבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק (ראה מנ"ח מצוה צה) – אפ"ל גם בזה"ז" – דמזה נראה ברור שיטת כ"ק אד"ש מה"מ **שאפשר** לבנות ביהמ"ק **בזה"ז** (בשנת תשל"ט, קודם כל השלבים דהצלחת חזקת משיח).

וגם מעצם המעשה דריב"ח מוכח שאי"צ במשיח ודאי כדי לבנות המקדש – שהרי בזמנו לא הי' משיח ודאי, כפשוט (רק דמעצם המעשה אין ללמוד להלכה, ומכך שמביאו כ"ק אד"ש מה"מ כהוכחה מובן שיש ללמוד מזה).

ומה שכתבנו שכ"ק אד"ש מה"מ אינו מבאר הסיבה שזמן הזה הוא "איידער מ'מעג און מ'קען בויען דעם ביהמ"ק למטה בגשמיות", שכותב שזה "מסיבות שאינן תלויות בהם". ומוסיף בהע' (37): "בפועל, אף שהסיבה העיקרית תלוי' בהם דמפני חטאינו כו'".

וביארנו שאותה סיבה היא היותם של בנ"י בגלות – כלשון המדרש "עכשיו אנו **נתונים בגולה** . . וכי יכולין הן לעשות, הניח להם עד **שיעלו מן הגולה** ואח"כ אני הולך ואומר להם". וכיון שבזמננו נמצאים בנ"י על אדמתם ("יעלו מן הגולה") אפשר לבנות ביהמ"ק. וא"כ הסיבה היחידה שלא נבנה בכל הדורות הוא משום שלא הי' משיח ודאי.

– וע"ז הקשו, דמקריאת המעשה דריב"ח מובנת **בפשטות** אותה סיבה "סתומה" כביכול – דשם פותח המדרש "בימי ריב"ח גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש", וסיבת הפסק הבני' – **ביטול** היתר הבני' מצד מלכות הרשעה (ולזה נצרך ריב"ח להרגיע את העם שלא ימרוד).

וזוהי הסיבה הפשוטה שאין אנו בונים המקדש כיום – כיון שנמצאים אנו עדיין תחת מלכות הרשעה (בפועל, אף שזהו "מפני חטאינו"), ואין אפשרות **מעשית** לבנות את המקדש. וק"ל.

ומ"ש הרמב"ם **דסדר** התגלות המשיח הוא שיעמוד ויכוף וכו', ואחר ש"עשה והצליח" – "בנה מקדש במקומו", דלפי"ז קשה איך בנו המקדש בזמן ריב"ח –

לא קשיא מידי, דהא בכל דור ישנו המשיח שבדור, שהוא מוכשר בכל עת לגאול את ישראל ולבנות המקדש. וכיון שהתירה המלכות (הרשעה) לבנות

---

33) בגליון תנט דהערות התמימים ואנ"ש 770 בית משיח, ע' 14 ואילך.

34) לקו"ש חט"ו (ויחי ד) ע' 458 הערה 84.

המקדש – **הרי זה גופא הוכחה** שהצליח בפעולותיו (דמלחמות ה'), ובהתחלתו לבנות המקדש נעשה "משיח ודאי"!

ובאמת כותב כ"ק אד"ש מה"מ להדיא: "במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחר ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק – שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, ועינינו ילחם מלחמות, והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל; כשהוא משיח **ודאי** ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע . . דיש ב' מדרגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז "כיון שנבנית ירושלים – בא דוד" – (משיח בודאי)"[35].

היינו דבנין ביהמ"ק – **היא** הפעולה העושה את המשיח ל"משיח ודאי"! [ועצ"ע בטעם הדבר – דהא הרמב"ם כתב שרק "אם (א) עשה והצליח (ב) ונצח כל האומות שסביביו (ג) ובנה מקדש במקומו (ד) וקבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בודאי". ואם כוונת כ"ק אד"ש מה"מ לבנין המקדש אחר ב' השלבים הראשונים – מדוע דווקא זה השלב המכריע, ולא "קבץ נדחי ישראל" שהוא התנאי האחרון. אך למעשה ברור כדלעיל].

והנה, הנחה רווחת היא בקרב ציבור החסידים, ש"משיח ודאי" אינו יכול "להפסיק את התהליך". היינו דמרגע שהתחיל ב"עשה והצליח" ונעשה "משיח ודאי" – הרי הגדרתו היא שהוא זה שגואל את ישראל בפועל ובונה המקדש, ולא יתכן שיהי' אחריו "משיח ודאי" אחר. ועפ"ז קשה לכאו' – איך התחיל המשיח דזמן ריב"ח לבנות המקדש, והפסיק?

אך באמת צ"ע מקור הנחה זו – ובלשון הרמב"ם (פי"א מהל' מלכים ה"ג): "אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח (ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ[36]: "לא רק ב"חזקת משיח""), ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו". היינו דאף שהי' בן כוזיבא משיח ודאי – נהרג בעוונות והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים שמתו.

[ואי"ז בסתירה לעובדת היותו של כ"ק אדמו"ר שליט"א משיח צדקנו ללא כל ספק והפסק – כיון שכ"ק אד"ש מה"מ מעיד שנגלה אליו השי"ת ושלחו, וכן ניבא שדורנו הוא דור הגאולה – ונבואה לטובה לא חוזרת]. ע"כ קושייתם.

---

35) לקו"ש חי"ח (בענין גדרו ההלכתי של משיח לשיטת הרמב"ם) ע' 281 הערה 66.

36) לקו"ש חכ"ז (בענין שתי תקופות שיהיו בימות המשיח לשיטת הרמב"ם) ע' 199 הערה 69.

יד
ההכרח דכ"ה שיטת כ"ק אד"ש מה"מ

אמנם, מובן שא"א לומר ששיטת כ"ק אד"ש מה"מ היא שאפשר לבנות את ביהמ"ק בזה"ז כפי שהי' בימי ריב"ח, שהרי מקור ביאורנו הוא בדבריו הקדושים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עצמו – שכתב[37] ד"בנוגע לקרבנות הי' אפ"ל בדוחק" ששייכי בזמן הזה (כיון שמקריבין גם כשאין בית), "אבל בנוגע לביהמ"ק וכל השייך לזה אין לתרץ כן (ע"פ ב"ר ספס"ד. ראה מנ"ח מצוה צה), כי הרמב"ם כתב בהל' מלכים כאן (בריש הפרק ובסופו) **דמשיח** בונה מקדש".

דמזה נראה ברור שכ"ק אד"ש מה"מ **לא מקבל** את דברי המדרש להלכה (כפי שהוכיח המנ"ח), ורק משיח (ודאי) בונה המקדש.

ומה שהביא מלקו"ש חט"ו ש"אפ"ל גם בזה"ז" – הנה המעיין יראה דהשיחה כולה היא ביאור פלוגתת הבבלי והירושלמי ממנה משתלשלת הנפק"מ האם יש להמתין בבניית המזבח עד לאחר בנין המקדש, והערה זו היא לדעת הירושלמי – ואין להוכיח מכך להלכה, כפשוט.

[ולהעיר, שביאור זה מתאים לפלוגתת הבבלי והירושלמי בענין זה עצמו – דהירושלמי סובר שביהמ"ק יבנה בידי אדם (והוא מקור דברי הרמב"ם[38]), והמקור העיקרי לשיטה שביהמ"ק ירד משמיים – הוא ב(רש"י ותוס' ב)בבלי].

טו
ביאור גדרו של בן כוזיבא
ומה שבזמן ריב"ח יכלו לבנות המקדש בלא משיח

ומה שהקשו איך התחיל המשיח דזמן ריב"ח לבנות המקדש, והפסיק? וביארו דזהו ע"ד בן כוזיבא שהי' "לא רק ב"חזקת משיח"" ואעפ"כ נהרג בעוונות והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים שמתו. והיינו דהבינו דברי כ"ק אד"ש מה"מ שבן כוזיבא הי' משיח ודאי.

אינו, ובהקדים: במכתב מיום ב' דחנוכה תשל"ב כותב כ"ק אד"ש מה"מ (במענה לשאלה: כיצד האמין רע"ק במשיחיותו של בן כוזיבא, והרי לא היו לו

---

37) לקו"ש חי"ח (בענין גדרו ההל' של משיח להרמב"ם) ע' 277 הערה 39.

38) ואף שכ"ק אד"ש מה"מ מציין מקורות נוספים לדברי הרמב"ם — יש להוכיח שזוהי שיטת הירושלמי, מכך שבלקו"ש חי"ג (ע' 84 הערה 36) ששם מתווך כ"ק אד"ש מה"מ ב' שיטות אלו, כותב בשוה"ג (על המילה "ירושלמי" שבמקור הראשון לדברי הרמב"ם): "ומש"כ בירושלמי ברכות (פ"ד ה"ג) "ובאש **אתה** עתיד לבנותה" ובתנחומא נח, יא ועוד — מדבר **בירושלים**". דמכך שכ"ק אד"ש מה"מ רואה צורך ליישב מאמרים סותרים **בירושלמי** דוקא, מוכח שהשיטה שביהמ"ק יבנה בידי אדם היא שיטת הירושלמי דוקא.

הסימנים שמונה הרמב"ם: יקום מלך מבית דוד הוגה בתומ"צ וכו' ויכוף כל ישראל כו' ויבנה מקדש וכו') וזלה"ק: "דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך – אינה סותרת מש"כ הרמב"ם הל' מלכים **ספי"א** – כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי **תחלת** תקופת הגילוי שלו".

ולכאו' אינו מובן – וכי ב"תחלת תקופת הגילוי" אי"צ המשיח לסימנים? והלא (לדעת השואל) לא הי' בן כוזיבא מבית דוד ולא הגה בתומ"צ?

גם אינו מובן – מהי **הדגשת** כ"ק אד"ש מה"מ שדברי הרמב"ם הם **בסוף** פי"א (כנגד **תחלת** תקופת הגילוי)?

והביאור בזה הוא פשוט – דב"**סוף** פי"א" כוונת כ"ק אד"ש מה"מ להסימנים ד"משיח **ודאי**" (הקרובים יותר לסוף הפרק). וע"ז כותב שאי"ז בסתירה לדעת רע"ק שבן כוזיבא הי' **חזקת** משיח (בתחלת תקופת הגילוי שלו).

[ובאמת צ"ע למה א"א לומר בפשטות – **שהיו** לבן כוזיבא הסימנים דחזקת משיח (שהרי לדעת השואל גם סימנים אלו לא היו לו), כמבואר ומוכח בארוכה בס' "יחי המלך" פמ"ו (ע' רמא ואילך), ומפורש בשיחת אחש"פ תשכ"ט[39], ש"כפי שמובן ממה שהרמב"ם אומר בנוגע לשמעון בר כוכבא שר"ע חשבו למשיח **וממילא הי' צ"ל אצלו כל סימני משיח** ולכן אומר הרמב"ם שממנו ניתן ללמוד **כיצד יהיו הדברים אצל משיח**"].

ואי"ז בסתירה לדברי כ"ק אד"ש מה"מ שבן כוזיבא הי' "לא רק ב"חזקת משיח"", שהרי **גדר** חזקת משיח ומשיח ודאי התחדש רק לאחר מיתתו של בן כוזיבא – שמזה הוכח שיכול להיות משיח שיכול להתחיל בפעולותיו ולהפסיק. ובזה קבע הרמב"ם מתי אינו יכול להפסיק – כאשר הצליח בפעולותיו (שלזה לא הגיע בן כוזיבא) ובנה מקדש וכו'[40].

ובאמת, קושייתם איך בנו המקדש בזמן ריב"ח בלא משיח – כבר מתרצה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[41]: דזה שמשיח דוקא בונה המקדש, "הוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם – משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח – כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק – ר"א שהי' **לאחר** זמן ריב"ח".

---

39) לקו"ש חכ"ז ע' 204 הערה 96.

40) וכמבואר כ"ז בס' "יחי המלך" להרשד"ב הלוי וולפא (ע' רמו).

41) לקו"ש חכ"ז ע' 204 הערה 96.

טז
קושיא מאי הצורך לכתוב חיובי קרבנות

עוד הקשו שם, לסתור מסקנתנו דזמננו זה כזמן ריב"ח בו היתה אפשריות לבנין ביהמ"ק:

דהנה, בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בענין לימוד תבנית הבית, מבאר[42] שבזמן הגלות, נפעלת שלימות הכפרה על חטא בשוגג ע"י תשובה – אף שלזה צריך קרבן חטאת. ויתירה מזו – לענין הגירות: שאף שגר צריך קרבן לשלימות כניסתו לברית, הרי בזמן הזה צריך רק מילה וטבילה ובזה הגירות מושלמת.

ובהערה (51): "וצ"ע בר' ישמעאל ש"כתב על פנקסו כו' לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה" (שבת יב, ב) והרי אין מביאין חטאת נדבה. – ובכל אופן צ"ע דלא אישתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן. ולגודל התמי' אולי י"ל ובפשטות: ר' ישמעאל הי' בזמן ר"י בן חנניא שאז ניתנה הרשות לבנות ביהמ"ק (ב"ר ספס"ד) ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון – קרה לרי"ש שהטה וכתב על פנקסו".

ולפי"ז, הרי בזמננו אין נפעלת שלימות התשובה כ"א ע"י הבאת קרבן, ויש לערוך רשימת חטאות! – ולא מצינו שיורה ע"כ כ"ק אד"ש מה"מ (ובלשונו הק' דלעיל: "צ"ע דלא אישתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן"), ואף בשיחתו עם הר' מרדכי אלי' משנת תשנ"ב ניתן להווכח[43] שלא ס"ל כן – דהוא ז"ל הוכיח מהמעשה דרי"ש "שהעסק בתורת קרבנות הוא רק **כאילו** הקריב קרבן", וע"כ השיב לו כ"ק אד"ש מה"מ ד"חיוב הקרבן הוא כשיבנה ביהמ"ק, אבל ברגע שלפנ"ז, התשובה היא בשלימות ע"י הקריאה והעסק בתורת הקרבנות". ומוסיף לבאר בנוגע לגירות – שגר שלא הביא קרבן נחשב "גר גמור" גם לאחר בנין ביהמ"ק ומותר באכילת קדשים גם קודם שהביא קרבן.

ואף דלכאו' אפ"ל שלהתחייב בקרבן הוא רק אם התחילה הבני' בפועל (שהרי קודם לכן אין הבדל בנוגע לאפשריות – שהרי "מקריבין על המזבח גם כשאין שם בית"), וזהו ההבדל בין זמן ריב"ח לזמננו,

הנה מלשון המדרש משמע שגם בזמן ריב"ח לא החלה הבני' בפועל (כ"א רק ההכנות אלי'). וכן מוכח מלשונו דרי"ש עצמה – "**לכשיבנה** ביהמ"ק כו'".

---

42) לקו"ש חי"ח ע' 416 (ס"ה) ואילך.

43) הוכחה זו מופרכת – שהרי ביקור זה הי' **בוא"ו מ"ח** תשנ"ב, בעוד שהמאורע דוכתתו חרבותם אירע **בכ"ו שבט** תשנ"ב (אף שמובן הוא מעצמו – דאם לא הורה כן כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש אין לעשות כן).

טו"ב
ביאור החילוק בין זמן רי"ש וריב"ח לזמננו

אמנם, אישתמטא לי' סיום הערת כ"ק אד"ש מה"מ – "וראה בכל הנ"ל שיחת ו' תשרי תשמ"א" (ושיחה זו היא משנת תשל"ט, ונדפסה בשנת תש"מ – כך שהשיחה דתשמ"א היא "משנה אחרונה" בנדו"ז).

דשם מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מעצם לשונו דרי"ש "**לכשיבנה** ביהמ"ק" – היינו שעוד לא נבנה. ומוסיף דעיקר הקושיא היא דמצינו **אמוראים** שכתבו על פנקסם כה"ג, ואעפ"כ לא נפסק זה להלכה.

ומבאר (עי"ש בארוכה), דחיוב חטאת הוא רק כשיש לאדם ודאות גמורה שביהמ"ק יבנה בחייו. ואף שכל יהודי מאמין "בכל יום שיבוא" – אי"ז מגיע לתוקף האמונה וההכרה שהיתה לתנאים והאמוראים שכתבו על פנקסם כנ"ל, "שאם בכל ענין אומרים שאינו מבקש אלא לפי כחן, עד שאומרים ש"אנוס רחמנא פטרי"", עאכו"כ שלא יתעכב הפיוס בשעה שהקב"ה ציוה שאסור לבנות את ביהמ"ק, עד שיבוא משיח צדקנו, שאז "יבנה ביהמ"ק במקומו", וכשאסור לבנות את ביהמ"ק ע"פ ציווי הקב"ה, במילא הרי "אין לנו (בלשון הרמב"ם) מזבח כפרה" . . שבזמן שאין ביהמ"ק ואין מזבח כפרה הרי אינה אלא תשובה בלבד".

ומזה גם מקור נוסף לכך שהאיסור לבנות את ביהמ"ק בזה"ז הוא "עד שיבוא משיח צדקנו" שהוא "יבנה ביהמ"ק במקומו". אך חיוב החטאת הוא רק **אחר** שיבנה, ולא כשישנה האפשרות לכך (ובפועל "אין לנו מזבח כפרה").

ומובן דכשמקבל המשיח את הנתינת כח לבנות את ביהמ"ק – אין "מלכות הרשעה" מהווה עיכוב לבנייתו, דמלך המשיח נלחם מלחמות ה' ו"בשבט שפתיו ימית רשע" ויכול לעלות לאה"ק ולבנות את ביהמ"ק (רק דבזמננו צריך המקדש להגלות ולבוא משמים, כמבואר לעיל).

חי
תוספת ביאור בכהנ"ל

ולתוספת ביאור בכהנ"ל:

במצות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א[44] "שהוא דין **בחפצא** דהמקדש . . הדין ד"הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים", שאינו חובת גברא לקיים מצות ועשו לי מקדש (שעל הציבור), אלא שהוא חיוב מצד המקדש, שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהי'

44) לקו"ש ח"ל ע' 119.

על ידי הציבור "ועשו" עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים)".

ו"כן הוא גם בשייכות **למקום** הבנין וצורתו וכו', שבזה תלוי' קדושתו – דאף ש"ושכנתי" דהקדושה במקום זה באה משמיא, צ"ל בזה מקודם קיום **מצות** "ועשו", הכנה ע"י האדם . . "שידרוש", יתייגע למצוא את המקום וכו'".

ובזה מבאר מעלת ביהמ"ק הא' על המשכן – ש"נעשה ע"י בנ"א ובריבוי עצום", ו"דוד השתדל והתייגע למצוא את מקום המקדש, ורק אח"כ נאמר לו מהנביא". ומעלת ביהמ"ק הב' על הא' – "שהוצרכו לדרוש וכו' בנוגע לפרטי הבנין וצורתו".

אך עפ"ז מקשה – איך זה מתאים עם כך ש"דוקא ביהמ"ק הג' **שלא** יהי' "בנין בשר ודם" יהי' בו ענין הקביעות והנצחיות בשלימות"?

ומבאר, דזהו "לפי שבא ע"י מעשה ועבודת בנ"י שלפנ"ז, במשך (אריכות) זמן הגלות, שזוהי השלימות הנעלית ביותר בענין העשי' ועבודה . . **וע"ד** מחז"ל "זכו – אחישנה", דכאשר **עבודת** ישראל היא בשלימות, "זכו", אזי באה הגאולה באופן שונה לגמרי, "אחישנה", למעלה מדרך הטבע".

ומסיים, ש"לאחרי העבודה באריכות גלות זה האחרון, יהי' כן בנוגע לכללות המקדש, שבנין בית השלישי יהי' בתכלית השלימות, באופן שכולו נק' על שם הקב"ה, "ה' יבנה בית", ויהי' בנין נצחי לעולם, "מקדש אדנ־י כוננו ידיך"".

יט

ביאור יסודי בתיווך כ"ק אד"ש מה"מ

ועפ"ז יש להוסיף ביאור בתיווכו של כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת אם המקדש העתיד יגלה משמים או יבנה בידי אדם – "ע"פ סוגיית סנה' (צח, סע"א) ביישוב כתובים – דלא זכו (כמו בימי ריב"ח) נבנה ע"י בנ"א, זכו – ע"י הקב"ה".

דע"פ הנת"ל אי"ז בתור "שכר" לבנ"י – שכיון ש"זכו" הם זוכים לקבל את ביהמ"ק משמים ללא צורך בעבודתם. אלא **דתמורת** עבודתם הנדרשת בבנין המקדש (לקיום ה"ועשו") – מספיקה עבודתם במשך זמן הגלות (וכמבואר בכ"מ ש"זכו" הוא מלשון זיכוך ובירור – שעבודה זו מחליפה את יגיעתם של בנ"י בבנין).

ויש להוסיף בזה עוד יותר: דתיווך זה אינו רק "דרך לימוד" שמיישבת כל סתירה לגבי הגאולה העתידה – זכו באופן כך ולא זכו באופן אחר. אלא שהוא אכן קשור עם הענין לגביו הוא נאמר – "זכו אחישנה, לא זכו בעתה".

דבחסידות מבואר בזה, שהגאולה תלוי' בעבודת בירור הניצוצות, וכאשר בנ"י מוסיפים בבירורים למטה – הם יכולים לסיים אותם לפני הזמן שנקבע לגאולה, ואז היא תבוא קודם זמנה. "אבל לא זכו בתו"מ – שאין בירור מלמטה למעלה כלל – אז בעתה דוקא, והוא בעת קץ שם לחושך דתוהו שתלוי בבירור העליון"[45].

וזהו ממש אותו הענין המבואר בענין ביהמ"ק – שאם בנ"י "זוכים" ומסיימים את עבודתם הנדרשת, ה"ז ממלא את יגיעתם הנדרשת בבנין ביהמ"ק והוא נבנה "באופן שונה לגמרי . . למעלה מן הטבע". אך אם "לא זכו" והגאולה מגיעה מצד הקץ דבירור העליון – על בנ"י למלא את עבודתם בבנין המקדש עצמו[46].

[ואוי"ל דכמה דרגות ב"זכו" – ובזה תלוי אופן בנין המקדש: בנין הפרטים המפורשים ביחזקאל בלבד, או רק העמדת הדלתות (כנ"ל)].

כ

ההכרח דג' התיווכים הם דרגות ב"לא זכו"

ויש להוכיח מה שהתיווך ד"זכו" ו"לא זכו" הוא ההחלטי, ושאר התיווכים הם דרגות ב"זכו":

דהנה, מקור דברי רש"י שביהמ"ק יגלה משמיים, הוא בסוגיית איסור יום הינף העומר כולו באכילת חדש (סוכה מא, א), "שיהא יום הנף – של עומר, דהיינו ששה עשר בניסן, כולו אסור בחדש, ובעוד המקדש קיים משקרב העומר היו אוכלין חדש בו ביום, כדכתיב עד הביאכם, וכשחרב הבית מותר מן התורה משהאיר המזרח, כדאמר במנחות: כתוב אחד אומר עד עצם היום הזה דהיינו האיר המזרח, וכתוב אחד אומר עד הביאכם, הא כיצד, בזמן דאיכא עומר – עד הביאכם, ובזמן דליכא עומר – עד עצם, ואסר רבן יוחנן בן זכאי עליהם כל היום, כדמפרש טעמא בגמרא" (פירש"י).

ובגמרא מבארים הטעם לתקנת ריב"ז, ש"מהרה יבנה בית המקדש", ולא ידעו שרק כשאין הבית קיים עצם היום מתיר, ויאכלו חדש קודם הנפת העומר.

ומקשים "דאיבני אימת"? – דאם נבנה ביהמ"ק רק ביום ט"ז ניסן, הרי כבר הותרה התבואה בבוקרו של יום – לפני שנבנה הבית. ואם נבנה קודם לכן – הו"ל

---

45) ד"ה "אל תצר את מואב" לאדהאמ"צ ע' סד. ועיי"ש בהמשך שמבאר באופן עמוק יותר.

46) וצע"ק בזה, דלכאו' "בירור העליון" היינו שהקב"ה משלים את הבירורים המוטלים על בנ"י. ועפ"ז בנין ביהמ"ק ע"י הקב"ה שייך יותר ל"בירור העליון". וראה שיחת י"ט כסלו תשכ"ו (נדפס ב"שיחות קודש – גאולה ומשיח" ע' 314 ואילך), בביאור דברי המדרש "בונה ירושלים ה', ואעפ"כ נדחי ישראל יכנס" – שאע"פ שבנ"י הגיעו לדרגא כזו שהקב"ה צריך לבנות עבורם את ביהמ"ק, הוא ילקט אותם איש איש ממקומו.

להתיר לכה״פ מחצות היום ואילך, שהרי עד אז ודאי קרב העומר. ולמה אסר יום הינף כולו?

ומתרצים ״לא צריכא דאיבני בליליא. אי נמי, סמוך לשקיעת החמה״, ״ולא יהו פנויים לקצור העומר עד סמוך ליום, ויש טורח הרבה בעומר, שהיו מייבשין אותו באבוס של קלאים, וצוברין אותו שיזובו מימיו, וטוחנין אותו ברחים של גרוסות, ומניפין אותו בשלשה עשר נפה בגסה בדקה, כדאמרינן התם, וזה שלא יוכלו להתעסק בו מתחילת לילה לא יספיקו להקריבו למחר קודם חצות״ (פרש״י).

וע״כ מקשה רש״י: ״ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקיימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש בלילה, דכתיב וביום הקים. ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב״, ומתרץ: ״הני מילי – בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר מקדש ה׳ כוננו ידיך״.

ולכאורה – אם נאמר ששאר תיווכי כ״ק אד״ש מה״מ עומדים הם בפ״ע, לא יובן תירוצו של רש״י – דהרי העמדת הדלתות (או בניית חלקים חסרים במקדש) מעכבת את הקרבת הקרבנות (כפי שמבאר כ״ק אד״ש מה״מ בשיחה זו ושאחרי׳), וא״כ מה מועיל זה שנבנה ביהמ״ק בלילה – הלא בלאה״כ צריך להמתין עד הבוקר בכדי להעמיד את הדלתות, וברגע הבוקר כבר תותר התבואה החדשה!

ועכצ״ל שחייב להיות אופן שבו המקדש **כולו** יורד מלמעלה בצורה שבה ניתן להקריב בו קרבנות – והוא בשלימות הכי נעלית ד״זכו״. ושאר האופנים הם דרגות פחותות יותר ב״לא זכו״ גופא.

[ובאמת כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א עצמו מוכיח[47] מהדעה[48] שכהן אסור בשתיית רביעית יין בזמן הזה ״שבמשך־זמן קצר ביותר, עוד פחות משיעור מיל, שזהו, לכל היותר, עשרים ושלוש דקות וחמישים ותשע שניות, יכול לבוא משיח עם בית המקדש מושלם, שיצטרכו לגשת תיכף לעבודה״].

כא
עומק נוסף בתיווך הנ״ל

ועפ״ז מובן בעומק יותר תיווך כ״ק אד״ש מה״מ: דגם (ודוקא) לדעת הרמב״ם מוכח שיתכן אופן (כש״זכו״) שבו ביהמ״ק יגלה ויבוא משמיים – שהרי הוא פוסק ש״כל כהן שיודע מאי זה משמר הוא ומאי זה בית אב הוא ויודע שבתי אבותיו

47) לקו״ש ח״ב הוספות לפ׳ ראה (ס״ג). תרגום חפשי מאידית.

48) ראה תענית יז, א. וברמב״ם הלכות ביאת מקדש פרק א הלכה ז.

קבועים בעבודה היום אסור לו לשתות יין כל אותו היום", ואם "היה יודע מאי זה משמר הוא ואינו מכיר בית אב שלו אסור לו לשתות כל אותה שבת שמשמרתו עובדין בה". ורק אם "לא היה מכיר משמרתו ולא בית אבותיו – הדין נותן שאסור לשתות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו והרי הוא מותר לשתות תמיד שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו".

דהנה, הראב"ד השיג על הרמב"ם, שהרי "הלכה כרבי שתקנתו קלקלתו שאין עכשיו שעת עבודה ולמהרה יבנה לא חיישינן ובין מכיר ובין שאינו מכיר מותר לשתות יין דסתמא אמר אביי כמאן שתו כהני האידנא חמרא כרבי".

והכסף משנה ביאר, שהראב"ד הבין דברי רבי כרש"י, שכוונתו ב"תקנתו קלקלתו" היא לעצם הקלקול דחורבן הבית, וכלשון רש"י: "אי חיישינן לשמא יבנה – יהא אסור לעולם, אפילו המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו, דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות, ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית בבת אחת, ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישינן". משא"כ הרמב"ם מפרש שרבי חולק רק באינו מכיר משמרתו, ולכן אוסר על המכיר משמרתו לשתות יין ביום או בשבת שלו.

ומזה מובן, שדוקא לדעת הרמב"ם (משא"כ לרש"י שמותר לכל כהן לשתות) מוכרחת להיות אפשרות "שבמשך־זמן קצר ביותר, עוד פחות משיעור מיל, שזהו, לכל היותר, עשרים ושלוש דקות וחמישים ותשע שניות, יכול לבוא משיח עם בית המקדש מושלם, שיצטרכו לגשת תיכף לעבודה" – שזה לא אפשרי בבנין ביהמ"ק ע"י אדם, כפשוט – והוא כש"זכו".

היינו דאף שדעתו היא שביהמ"ק צריך להיבנות בידי אדם, גם הוא סבור **שחיישינן** "מהרה יבנה המקדש", וחוששים **שמא** יהי' באופן ד"זכו" וירד משמים, ולכן אוסר על הכהן המכיר משמרתו לשתות יין.

[אמנם, מפסק הרמב"ם לגבי יום הינף "שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים . . ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה" (הל' מאכ"א פ"י ה"ב) – אין להכריח שחיישינן לבנין ביהמ"ק משמים, שהרי פסק שיום הינף "אסור **מן התורה**", ולא משום חשש ותקנת ריב"ז.

והיינו כמסקנת הגמ' שם[49], שטעם התקנה איננו משום "מהרה יבנה המקדש", אלא מכיון שמפרש "עד עצם היום הזה" – "עד ועד בכלל", היינו שהתורה עצמה אוסרת גם יום הינף כולו. ומה שנקטה המשנה לשון "התקין" – הוא משום שהי' צורך לתקן זה אחר שנחרב הבית ולא ידעו שאז משתנה הדין].

---

49) סוכה מא, ב.

כב
ביאור פנימי בהכשר זמננו לבנין הבית

ואם כנים הדברים, יתבאר לפי"ז בעומק יותר זה שבזמננו "מקדש העתיד בנוי ומשוכלל כבר עתה למעלה, ותיכף יגלה ויבוא משמים, ברגע כמימרא" (כמבואר לעיל סי"א) – כיון שסיימנו את עבודת הבירורים, ובמילא השלמנו את היגיעה הנדרשת בבנין ביהמ"ק.

ועפ"ז יובנו דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת ש"פ ויגש ה'תשנ"ב (בלתי מוגה – ס"ד): **"וכמדובר כמה פעמים, שבזמננו זה כל ההכנות ישנן כבר בשלימות, ועד כדי כך, שגם הכפתורים מצוחצחים כבר, וכאשר רק יפתחו את העינים יראו מיד ("וועט מען גלייך דערזען") איך שכל העולם כולו מוכן, ועד כדי כך, שהעולם עצמו דורש ותובע ("מאנט") מכל יהודי, שיתעלה למעמד ומצב ד"גאולה" בשלימות ובגלוי!**

ועל אחת כמה וכמה – שמקום המקדש בכלל, ובפרט אבן השתי' שבו, שנמצאת שם מאז בריאת העולם, ללא שום שינוי – מוכנים לגאולה בשלימות, כך שמיד רואים איך שבית המקדש "בנוי ומשוכלל יבא ויגלה מן השמים", ומתלבש במקומו הגשמי למטה!...".

דלעיל הובא ש"זכו" הוא מל' זיכוך ובירור – שבנ"י מזככים ומבררים העולם שיהי' מוכן לגאולה. וכיון שעכשיו "כל ההכנות ישנם בשלימות" והעולם נזדכך – במילא "מקום המקדש . . מוכן לגאולה בשלימות", שנשלמה עבודת בנ"י הדרושה בבנין ביהמ"ק, **ולכן** "רואים איך שבית המקדש "בנוי ומשוכלל יבא ויגלה מן השמים", ומתלבש במקומו הגשמי למטה".

כג
ביאור הצורך לתרום כשביהמ"ק מוכן למעלה

אמנם, עפ"ז יוקשה שוב – מה הצורך בתרומותיו של כאו"א מישראל, אנשים נשים וטף, לבנין ביהמ"ק השלישי.

דלעיל נת', שהוא לצורך ה"ועשו" הנדרש בבנין ביהמ"ק – שתהי' בו עבודת המטה. אך ע"פ המבואר כאן שעבודת המטה נשלמת ע"י עבודת בנ"י במשך כל זמן הגלות – לשם מה נדרשת עוד עבודת נדבת המקדש?

וי"ל הביאור בזה בפשטות – דהנה, בשיחה זו מביא כ"ק אד"ש מה"מ את פס"ד הרמב"ם "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונן", ומבאר שאף שמצות "ועשו לי מקדש" היא מהמצוות שהן חובת הציבור – ולא חובתו של כל איש ואיש – דין זה ד"הכל חייבין" "אינו חובת גברא לקיים **מצות** ועשו לי מקדש (שעל

הציבור), אלא שהוא חיוב מצד המקדש, שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהי' על ידי הציבור – "ועשו" עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים)".

ועפ"ז מובן, שבנוסף לעבודתם של **כללות** ישראל הנדרשת בכדי שתהי' עבודת המטה בבנין המקדש (שלזה מספיק שנסתיימו הבירורים בעולם, אף שלא נעשו ע"י כאו"א מישראל אנשים נשים וטף, ובפרט שנעשו ע"י ריבוי דורות) – צריכה להיות פעולתו של **כאו"א** מישראל בבנין הבית.

ומבואר הוא ביותר בשיחת ש"פ דברים (שבת חזון) תש"מ[50], שבביהמ"ק דלעתיד יהיו ב' המעלות – גם המעלה דעבודת המטה, שמשיח יבנה המקדש; וגם המעלה ד"מקדש אד' כוננו ידיך" – בית המקדש שיגלה ויבוא משמים[51].

ואומר שם (סכ"א), שבשבת חזון מראים לכאו"א מישראל את המקדש **שלמעלה**, בכוונה שזה יעורר אותו שהוא יעשה את ה"קב שלו" בבנין ביהמ"ק. ונמצא שיש חובה על כאו"א ליטול חלק בבנין הבית (או הכשרת העולם לקבל המקדש דלמעלה).

ולפי"ז יוצא דאדרבה – דוקא אחר שנסתיימה עבודת הבירורים (העבודה הכללית המוטלת על כללות בנ"י – קיום מצות "ועשו" הוא **רק** בתרומה לביהמ"ק.

דכל זמן שהיתה עבודת הבירורים בעיצומה, כל פעולה שעשה יהודי בזיכוך העולם היתה חלק מ(יגיעתו הנדרשת ב)בנין הבית, ולא הי' צריך ליותר מזה. משא"כ אחר שנסתיימה העבודה בזיכוך העולם, ומקום המקדש מוכן בשלימות – הרי כעת, יהודי שמזכך את העולם בלבד **לא** מקיים חלקו בבנין הבית. וכיון ש"הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמם ובממונן", ובעצמו אינו יכול לבנות (שהרי ביהמ"ק נבנה כבר למעלה) – האפשרות היחידה שבידו להשתתף בבנין המקדש היא ע"י תרומה[52].

---

50) שיחות קודש תש"מ ח"ג, ע' 728.

51) מתאים לתיווך השני בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ בענין לימוד תבנית הבית – שמשיח יבנה המקדש, ובו "יתלבש" ביהמ"ק שלמעלה. [ואוי"ל שזו הדרגא הנמוכה ביותר ב"לא זכו" – שיצטרכו לבנות **כל** ביהמ"ק. אך בכל אופן צריך שיהי' בזה המעלה ד"בנינא דקוב"ה" ע"י התלבשות מלמעלה].

52) ואי"ז בסתירה לכך שגם בשנת תנש"א מצטט כ"ק אד"ש מה"מ את דברי המדרש בנוגע ליחזקאל – דאדרבה: י"ל שזהו מ"ש שם שהלימוד בשנים שלפנ"ז הי' בשביל לתקן הגלות, ועכשיו הוא בתור "הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז" – שמתאים עם מש"כ שע"ע היתה עבודת בנ"י כחלק מוכרח בבנין הבית – תיקון החורבן. משא"כ עכשיו הוא כדי להתחיל לחיות עם ביהמ"ק המוכן כבר עתה.

ועפ"ז מובן ביתר ביאור מה שהוקשה בסי"א – מהו הצורך לתרום כאשר השימוש בתרומה יהי' רק לאחר ירידת המקדש משמים (לפארו ולשכללו ו"לטוח אותו בזהב" וכו') – דכיון שעכשיו אין אפשרות אחרת להשתתף בבנין ביהמ"ק, צ"ל התרומה מממונו (לידי כ"ק אד"ש מה"מ, בונה המקדש).

כד
ביאור נוסף בכהנ"ל

ויש להוסיף בכהנ"ל: ב"דבר מלכות" ש"פ וירא, ח"י מרחשון ה'תשנ"ב, כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "כ"ף מרחשון, הכתר דמרחשון, כולל גם הכתר דהחדשים שלאחריו: הכתר דחודש **כסלו**, שסיומו בימי חנוכה, חנוכת המזבח והמקדש . . הכתר דחודש **טבת** . . והכתר דחודש **שבט** . . וכן הכתר דהחדשים שלאח"ז עד לסיומה של שנת הצדי"ק ב"מעשה ידינו כוננהו", בנין ביהמ"ק השלישי ע"י המלך המשיח, "מלך מבית דוד" (ש"זכה **בכתר** מלכות . . לו ולבניו . . עד עולם") ש"בונה המקדש" – תיכף ומיד ממש, בח"י מרחשון (לפני כ"ף מרחשון), כיון **שכבר נתקיים** מ"ש "ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם" (כפי שאמרנו בקידוש לבנה דחודש מרחשון, ובתוספת "אמן", שמורה על הקיום בפועל ממש)".

ועל־פניו, נראים בזה כמה ענינים הצריכים בירור:

א) עד־עתה הוכח משיחות כ"ק אד"ש מה"מ, שעתה נמצאים אנו במצב ד"זכו" ושבית המקדש "בנוי ומשוכלל כבר עתה למעלה, ותיכף יגלה ויבוא משמים". ואמאי כאן אומר "בנין ביהמ"ק השלישי ע"י **המלך המשיח** . . ש"בונה המקדש" תיכף ומיד ממש"?

ב) מהי ההדגשה "בח"י מרחשון (לפני כ"ף מרחשון)" – הרי ה"מעשה ידינו כוננהו" זמנו בחודש **ניסן!** ולכאו' הי' צ"ל "לפני י"א ניסן".

ג) מה ענין "ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם" לבנין ביהמ"ק, שאם נתקיים זה יכול המשיח לבנות המקדש. לכאו' ה"ז תלוי בנצחונו במלחמות השם – כהסדר ברמב"ם "עשה והצליח, ובנה מקדש במקומו"?

ד) מה ההוכחה מכך "שאמרנו בקידוש לבנה דחודש מרחשון" את הפסוק הנ"ל לכך שהוא "כבר נתקיים"? הלא כבר דורות רבים שבנ"י מקדשים את הלבנה בכל אתר ואתר ואמרו את הפסוק הנ"ל "ובתוספת "אמן", שמורה על הקיום בפועל ממש"?

ה) מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ לדברי הרמב"ם **בריש** פי"א שמשיח "בונה המקדש", ולא (כרגיל בשיחות קדשו) לספי"א "ובנה מקדש במקומו"? ובפרט

שמציין תחילה לספי"א "מלך מבית דוד", ובמקום להמשיך בלשון הרמב"ם "ובנה מקדש במקומו" – חוזר לרפי"א.

כה

קושיא איך יכול מה"מ לבנות הבית בשבת, וא' התי' בזה

ולבאר זה, יש להקדים בירור נוסף – דהנה נפסק[53] שבנין ביהמ"ק אינו דוחה שבת ויו"ט. וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר[54] בחילוק דין זה מקרבנות, שבנין המקדש **יוצר** את קדושתו שלא היתה קודם לזה, ובמעשה זה דווקא ישנו משום חילול שבת.

אמנם, בנוגע לביהמ"ק השלישי ביאר רש"י (ר"ה ל, א) שאף ד"קיימא לן במסכת שבועות דאין בנין בית המקדש לא ביום טוב ולא בלילה, הני מילי בנין בידי אדם, אבל בנין העתיד לבא – בידי שמים הוא", וע"ז מתבסס כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי משיחותיו בהם מאחל לבנין המקדש בשבת או בלילה.

ועפ"ז צ"ב במה שבשיחה זו מתייחס כ"ק אד"ש מה"מ לבנין המקדש **ע"י מלך המשיח** כאפשרית בשבת, הרי קיי"ל שאין בנין המקדש דוחה שבת – כ"א כאשר יורד משמיים.

ובקובץ "תורת אשכנז" שיו"ל ע"י תות"ל פפד"מ ליו"ד שבט השתא, ביאר בזה הת' ש.ז.ר. ע"פ תיווכו של כ"ק אד"ש מה"מ שמשיח יעמיד הדלתות, שלולי הדלתות הרי העבודה בביהמ"ק פסולה שהרי בזה"ז קרקע בית עולמים הינה הפקר, ונקנית רק ע"י העמדת הדלתות (כמבואר בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ).

ורצה לומר לפי"ז, שהעמדת הדלתות הוי בגדר מכשירי קרבן שא"א לעשותה מערב שבת (שהרי עדיין לא ירד המקדש), וכיון שקרבנות דוחים את השבת – ה"ז מותר בשבת. ואף שהצפע"נ כתב שבאין המקדש אין חלות חיוב קרבנות, ולכן אי"ז בגדר מכשיר מצוה – "טעמים הנ"ל אינם שייכים בביהמ"ק השלישי, ע"פ המבואר לעיל משום שכבר ירד המקדש למטה וא"כ שפיר י"ל לכאו' דכבר חל חיוב קרבנות ולכן העמדת הדלתות הוי בגדר מכשירי קרבן (וידחו שבת)".

כו

דחיית תי' הנ"ל

אמנם, לא זכיתי להבין ביאורו – שהרי עיקר ההבדל והחידוש בתירוצו הוא זה שאף שהעמדת הדלתות פועלת הקדושה שלא היתה קודם, הנה חידש שירידת

---

53) רמב"ם הלכות ביה"ב פ"א הי"ב, מיבמות ו, א.

54) לקו"ש חכ"א ע' 238 ואילך.

המקדש למטה – אף קודם העמדת הדלתות – פועלת חלות חיוב הקרבן. ואעפ"כ, הביא חידוש זה ללא כל מקור ובסיס, כ"א "שפיר יש לומר לכאורה". ומובן שאין די בתיבות אלו לבסס חידוש כזה.

והעיקר: דתירוץ זה הוא רק לתיווך שמשיח מעמיד הדלתות, אמנם ביארנו בארוכה שעיקר תיווכו של כ"ק אד"ש מה"מ הוא שתלוי ב"זכו" ו"לא זכו", וכל השאר הם דרגות ב"זכו" גופא – שאם "זכו" לגמרי (כבזמננו) ירד המקדש כולו משמיים. ואם לא השלימו ממש כל היגיעה הנדרשת בבנין – יצטרכו עכ"פ להעמיד הדלתות. פחות מזה – שיצטרכו לבנות החלקים המפורשים ביחזקאל, או שאף מה שלא מפורש יתגלה למשיח ויבנהו – ורק ש"יתלבש" במקדש זה המקדש דלמעלה.

[וההכרח שב"זכו" לגמרי לא יצטרכו אף להעמדת הדלתות – פשוט הוא מהשיחות בהם מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ שביהמ"ק יכול לרדת אף בלילה[55] אף **שאין בונין** בלילה. ואם צריך להעמדת הדלתות – הרי ברור שגם העמדת הדלתות כלולה בבנין האסור בלילה, ולאידך אין כל תועלת בירידת המקדש בלא העמדת הדלתות].

זך
ביאור הנ"ל ע"פ שיחה דומה

וי"ל הביאור בכהנ"ל, ע"פ קטע דומה ב"דבר מלכות" ש"פ תצוה (א), וזלה"ק דכ"ק אד"ש מה"מ (סט"ו): "ויה"ר – והוא העיקר – שלא יצטרכו להמתין ב' חדשים עד לחודש ניסן . . כיון שבהתחלת חודש אדר . . תהי' הגאולה האמיתית והשלימה ובנין ביהמ"ק השלישי וחנוכתו **בפועל ממש**.

. . ובכל זה ניתוסף עילוי מיוחד בשנה זו – שבאחד עשר בניסן מסתיימת שנת הצדי"ק הקשורה עם מזמור צדי"ק, שסיומו וחותנו ב"ויהי נועם גו' ומעשה ידינו כוננהו", שקאי בשלימות השראת השכינה בביהמ"ק השלישי, ע"י גמר ושלימות מעשינו ועבודתינו בדור זה, **דור השביעי**, שבו נשלמת פעולתו של משה רבינו בהמשכת וגילוי אלקות בעולם".

והנראה מזה, שאף שמיירי ב"מעשה **ידינו** כוננהו", היינו העבודה והיגיעה דבנ"י בבנין ה"מקדש אדנ־י" – הרי כותב להדיא שזוהי שלימות "פעולתו של **משה רבינו**" (ובחצע"ג שהכוונה ל"גואל אחרון").

---

55) ראה שיחת ב' ניסן תשמ"ח, ר"ד מיחידות עם הרב מרדכי אליהו ו' מ"ח תשנ"ב. ועוד.

והביאור בזה בפשטות – ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ[56], ש"בכדי שביום ר"ח ניסן יוקם המשכן ותשרה השכינה באופן **פנימי** (שלזה צ"ל זיכוך המקבל) הי' צ"ל נדבת לב כאו"א מישראל להמשכן . . ולאחרי גמר מלאכת המשכן – הבאת "המשכן אל משה". משה, להיותו ממוצע וממוצע **המחבר** בין הקב"ה לישראל, וכמ"ש[57] "אנכי עומד בין ה' וביניכם גו'", הי' אפשר לעסוק בידיו ולהעמידו ועי"ז נעשה מנדבתם וכו' – משכן, "ושכנתי בתוכם"". ושם מבאר שגם בביהמ"ק השלישי היורד משמים ישנה עבודת המטה (כפי שנת' בארוכה לעיל).

ונמצא, דגם העבודה והיגיעה הנדרשת מכאו"א מישראל בכדי לבנות את ביהמ"ק **שלמעלה** – מוכרחת לעבור דוקא דרך **משה רבינו** בכדי שיוכל להיבנות מזה המקדש.

כח

ביאור הצורך ב"ובקשו . . את דוד מלכם"

והנה, רש"י עה"פ "ובקשו . . ואת דוד מלכם" הביא את דרשת רשב"י "בג' דברים מאסו בני ישראל בימי רחבעם: במלכות שמים ובמלכות בית דוד ובבית המקד' . . אמר רבי שמעון בן מנסיא אין מראין סימן טוב לישראל עד שיחזרו ויבקשו שלשתן – אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' זו מלכות שמים, ואת דוד מלכם כמשמעו, ופחדו אל ה' ואל טובו זה בית המקדש, כד"א ההר הטוב הזה".

וע"פ המבואר לעיל מובן זה בטוב – דכיון שעבודת בנ"י מוכרחת לעבור דרך נשיא הדור, הרי מובן שקודם לזה צ"ל ה"ובקשו . . את דוד מלכם", קבלת מלכותו של אותו נשיא המעביר את "מעשה ידינו כוננהו" ופועל שמהם יהי' ה"מקדש אדנ־י כוננו ידיך".

ובזה מובן מה שאחר קידוש הלבנה דחודש מרחשון תשנ"ב – עליו עורר כ"ק אד"ש מה"מ (ב"דבר מלכות" ש"פ נח) שצ"ל "מתוך כוונה מיוחדת למהר ולזרז ולפעול תיכף ומיד ביאת דוד מלכא משיחא", והדגשת הענין ד"משיח צדקנו עצמו". וכפי שענה לדו"ח על קידוש לבנה בחודש זה "ויקויים בכאו"א שי' "וביקשו את הוי' ודוד מלכם" – ומצאו" (בית חיינו גליון 117) – הרי מובן

---

56) לקו"ש חי"א ע' 181 ואילך.

57) "ואתחנן ה, ה. וכ"ה באתפשטותא דמשה שבכל דרא (ראה תו"ש ע' 158. ד"ה באתי לגני תשי"ב סעיף ה)" – הערה 36 שם.

שבקידוש לבנה זה אכן **נתקיים בפו"מ** ה"בקשו את . . דוד מלכם" האמיתי אליו ציפו בנ"י בכל הדורות!

ובמילא, אחר שנתקיימו ב' השלבים דקבלת מלכות השי"ת ומלכות דוד – צריך להגיע שלב הג' דבנין ביהמ"ק. וע"פ המבואר לעיל – שבקבלת מלכותו של מלך המשיח מתבטאת "הבאת" "מעשה ידינו כוננהו" למשה, ויכול לבנות המקדש.

כט

דיוק כ"ק אד"ש מה"מ ב"הכתר דמרחשון"

ע"פ הנת"ל שמשיח מקבל הכח מבנ"י שבדורו (ושבכל הדורות) לבנות המקדש (או להוריד המקדש דלמעלה), מובן שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" דש"פ וירא היא שאי"צ לחכות עד לי"א ניסן – שאז היא השלימות ד"מעשה ידינו כוננהו", כיון שכבר כעת ישנו ענין זה.

ובזה יש לבאר משמעות דבריו הק' שאי"צ לחכות **לכ"ף מרחשון**, דלכאו' מהי שייכותו לענין זה – כיון שמדבר בענין דנתינת הכח דמשיח לבנין המקדש, שבזה נוגע מה ש"זוכה בכתר מלכות" (כפי שמדגיש שם כ"ק אד"ש מה"מ), הרי ההדגשה היא שבחודש חשון גופא אי"צ להמתין ל**הכתר** שבו (הכולל **הכתר** דחודש ניסן), אלא זה יכול להיות כבר עכשיו – כיון שישנו כבר ה"בקשו . . את דוד מלכם".

ל

ביאור הסתירה הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ מה שמציין דוקא **לריש** פי"א, ומה שאי"צ לחכות למשיח ודאי כו', ושאי"ז בסתירה לירידתו של המקדש משמים:

דהנה, החילוק בפשטות בין תחילת פי"א לסופו הוא, שבתחילה מציב הרמב"ם את **היעדים** והמטרות דמלך המשיח: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם". אלו הם הדברים שבאחריותו של המשיח לדאוג לקיומם: החזרת מלכות דוד, בנין המקדש, קיבוץ נדחי ישראל וחזרת שלימות מצות התורה. אך אין נוגע בזה כיצד יעשה את זה ובאיזה סדר – בלבד שיתקיימו על ידו (ואף שודאי גם כאן הסדר הוא בדיוק, י"ל שהוא בסדר **החשיבות**).

משא"כ בסוף פי"א, מפרט הרמב"ם בדיוק את הסדר דביאת המשיח (במצב ד"לא זכו") ע"מ שנוכל לזהות את התרחשות הדברים: "ואם יעמוד מלך מבית דוד

.. ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".

ועפ"ז אולי יש לבאר בדא"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ: דכאן אינו מדבר על סדר התגלותו של המשיח, אלא על תפקידיו ומטרותיו (שלכן מציין לרפי"א). ובזה אומר שהמטרה הראשונה דחזרת מלכות דוד כבר ישנה – כיון שהעם כבר מקבל את מלכותו. ובמילא כעת יכול המשיח **להשיג** את מטרתו הב' "בונה המקדש" – והיינו לאו דווקא שהוא עצמו בונהו (כההדגשה **בסוף** פי"א), כ"א שזוהי מטרה שעליו להשיג, ויכול לעשות זאת בהורדת המקדש משמים.

ולפי"ז תתפרש לשונו "בנין ביהמ"ק השלישי ע"י המלך המשיח" – שירידת ביהמ"ק משמיים כעת, היא **על־ידי** המלך המשיח שהוא פועל זאת (כנ"ל ס"ד).

אמנם, אחר שגם בסדר דספי"א הגיע השלב ד"עשה והצליח" (לאחר ש"פ משפטים כו', כמבואר לעיל באריכות), הנה עתה יש למשיח הכח לבנות המקדש **בפשטות**. ושוב שייכת קיום מצות "ועשו לי מקדש" – העבודה המוטלת על בנ"י בבנין המקדש – בפן מעשי יותר, דתרומה מממונו לבנין (כמבואר באריכות לעיל).

בסוגיא דעתידין בתי כנסיות שיקבעו בא"י
- ע"פ קונטרס בית רבינו שבבבל -

הת' לוי שי' ליברוב

א
ביאור אב"י ויפ"ת שכוונת הגמ' לכל ארה"ע

גרסינן בגמ' מגילה (כט, א) "תניא, ר"א הקפר אומר: עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י, שנאמר "כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא" (למדנו שעבר כרמל את הים ואימתי היה בשעת מתן תורה, רש"י). והלא דברים קל וחומר: ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה, על אחת כמה וכמה".

וכתב ה'אבן יעקב'[1] וז"ל "נסתפקתי אם הבתי כנסיות ובתי מדרשות בזמן הזה אם יקבעו בא"י אי לא, דלשון הגמ' דייקא דוקא בתי כנסיות ובתי מדרשות **שבבבל** ולא של שאר ארצות. ויש לפשוט, דמהטעם של ק"ו שאנו למדים דבתי כנסיות ובתי מדרשות של בבל יקבעו בא"י משום שקורין ומרביצין בהן תורה, א"כ למה נגרע בני התורה שלומדים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות והרבצת התורה של הישיבות . . דכיון דמטעם למוד התורה הוא". ומסיק, ד"בודאי בלי שום ספק יקבעו בארץ ישראל לעת בא גואל במהרה בימינו".

וכן כתב גם ה'יפה תלמוד'[2], והוכיח זאת מהק"ו שמביא ר"א הקפר לדבריו מתבור וכרמל, "ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה, עאכ"ו". ועל כרחך תבור וכרמל לאו בבבל נינהו, וא"כ הוא הדין גם לבתי כנסיות שבשאר הארצות שיקבעו בא"י.

ובאמת שכן כבר מפורש בחדושי אגדות למהרש"א (שם) "בתי כנסיות **שבכל ארץ העמים** שיקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש". אמנם הא גופא טעמא בעי, מדוע הזכירה כאן הגמ' רק שהבתי כנסיות של בבל יקבעו בא"י אע"ג שיהיה זה בתי כנסיות "שבכל ארץ העמים"[3]?

---

1) לר' יעקב מעסקין, ניו יורק תש"ב.

2) לרב יצחק פאלאג'י, אזמיר תרל"א.

3) ובדרך פשט י"ל, דכ"ה לשונו בכמה מקומות שמזכיר בבל דוקא, כיון ששם היה הקיבוץ הגדול של יהודים, אע"ג דכוונתו לכל ארץ העמים.

אכן גירסת העין יעקב כאן היא "עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות **שבחוץ לארץ** שיקבעו בארץ ישראל", וא"כ צ"ב מדוע לפי גרסתנו לא נוקטת הגמ' לשון זו?

[ולהעיר, דבגמ' בברכות (נח, א) גבי ברכת חכם הרזים, איתא "אמר עולא: נקיטינן אין אוכלוסא בבבל. תנא: אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא". ונחלקו שם המפרשים אם כוונתו לבבל דווקא, או לכל ארץ העמים. דיש שפירשו שכוונתו של עולא לבבל דווקא, ורצונו לומר שבבבל לא תתכן מציאות של ששים ריבוא מישראל יחד ומטעם שנתקללה בבל[4]. אך הרמב"ם פירש[5], שכוונתו לכל ארץ העמים, ורצונו לומר שאין ראוי לברך ברכה זו אלא בארץ ישראל דוקא, ומפרש את דברי עולא שאף אם ימצאו ששים ריבוא אין ראוי לברך עליהם, דאין להם דין אוכלוסא.

ובזה תגדל הקושיא מדוע לא אמר כאן במפורש דכוונתו לכל ארץ העמים, כאשר אם כותב רק בבל ניתן להבין זאת באו"א, כדחזינן בגמ' בברכות שם[6]].

ב
הטעם שהזכיר בבל דווקא

ואולי י"ל ע"ד הדרוש, ע"פ המבואר בקונטרס בית רבינו שבבבל (ס"ג), "שחיבור הבתי כנסיות שבכל ארץ העמים . . לבית המקדש דלעתיד יהי' בהתאם ולפי ערך חילוקי הדרגות שביניהם – שבתי כנסיות מיוחדים . . כמו "בי כנישתא דהוצל ובי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא" . . יהיו **קודמים** בהחיבור לבית המקדש . . ועל ידם ובאמצעותם יהיו מחוברים לבית המקדש כל שאר בתי כנסיות שבארץ העמים".

וכן בהמשך השיחה (ס"ה) מדגיש, שמבית רבינו יוצאה אורה לכל שאר הבתי כנסיות, ועיקר עניינו הוא לאוספם ולקובעם בא"י. ומבואר בזה לכאורה, דכל מקדש מעט עיקרי לוקח את בתי כנסיות שבדורו, ועל ידו ובאמצעותו הם באים לארץ ישראל ומתחברים לביהמ"ק.

ואפשר, דזאת באו לרמז דברי הגמ' שמזכיר רק שבתי כנסיות שבבבל יקבעו בא"י, כיון שלפנ"ז הזכיר רק ע"ד השראת השכינה **בבבל** כמקום העיקרי האחרון

---

4) ראה בביטאון הפרדס, כז – ו. וראה בהנסמן בהערה הבאה.

5) הלכות ברכות פ"י, הי"א. ועי' בכס"מ שם, ד"ה "ומש"כ רבינו ובארץ ישראל". וראה בב"י או"ח סי' רכד, ד"ה הרואה ששים". ועוד.

6) אף דמ"מ יש לחלק, דכאן ניתן ללמוד מהק"ו של הגמ' שכוונתו לכל ארץ העמים ולא רק לבבל, וכדברי היפ"ת. אך מ"מ טעמא בעי מדוע הזכיר בבל דווקא.

(ונראה שהוא המקדש מעט העיקרי האחרון שהיה אז, שהרי בזמן אביי עדיין הייתה השראת השכינה בבתי כנסיות אלו), לכן מדגיש שע״י המקום בו עיקר השראת השכינה בבבל, ילכו הבתי כנסיות ששם ויקבעו בא״י, והיינו ע״י בית רבינו שלהם. ודו״ק.

ומדויקים הדברים להפליא, דבגירסת הע״י הוסיף גם ״גלו לאדום שכינה עמהם, שנאמר ׳מי זה בא מאדום גו׳״״, וכיון שהזכירו ע״ד השראת השכינה שהייתה אחרי בבל, שהיא הייתה עיקר השראת השכינה אז ועל ידי מקום זה יצאו בתי הכנסיות שבאותו דור ויבואו לא״י[7], ע״כ כתבו סתם ״בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוץ לארץ״ בלי להזכיר מקום כלשהו (כנ״ל ס״א שכך גורס הע״י)[8].

---

7) הביאור ע״פ חסידות, ראה תניא (לקו״א) פי״ז ״דהיינו כשהאדם עושה מעשה אדום כו׳״. עיי״ש.

8) ולהעיר, דהמקום האחרון המוזכר בע״י ע״ד השראת השכינה (בשונה מהגמ׳ שלא הזכירו) הוא אדום, אשר אוי״ל דרומז גם לגלות אמריקא, שהיא המסמלת היום את מעצמת אדום (מלכות עשיו, הנצרות) בעולם (להבדיל ממלכות ישמעאל). כמבואר בהמשך השיחה ששם היום השראת השכינה ״בית רבינו שבבבל״. ועכ״פ ודאי רומז לגלותנו זה האחרון שהיא גלות אדום (כמ״ש המהרש״א שם, שאנו עתידין ליגאל מגלות זו).

וראה גם בשיחת ש״פ ויצא תשנ״ב (סי״ח) ״כולל גם הבירור של ״עשו הוא אדום״ . . הרי עשו כבר נתברר לגמרי, כפי שרואים זאת גם בהנהגה בזמן הזה (בגלות אדום) של אוה״ע המתייחסים ל״עשו הוא אדום״, בדרך מלכות של חסד...״, ואף כאן ניתן לראות שכוונתו ב״אדום״ היא לגלות אמריקא, כנ״ל.

ולהעיר, דאף המדרש הידוע מילקוט שמעוני (רמז תצט) ״שנה שמלך המשיח נגלה בו . . והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם כו׳״, ומבואר בשיחות של אותה תקופה ש׳ארם׳ כוונתו למעצמת העל (ארה״ב וכו׳); הנה בפסיקתא (פיסקא ד״ה ״קומי אורי״) גרס ״והולך מלך ערבי **לאדום**״ — כמו שמציין לזה בהערה 163 לשיחת פ׳ ניצבים-וילך ה׳תש״נ — ולכאורה ג״כ י״ל (כנ״ל) שרומז על ארה״ב (אלא שב׳מעייני הישועה׳ ה׳תנש״א (תו״מ התוועדויות, עמ׳ 137) מציין ד׳ארם׳ כוונתו לכל מעצמות העל, כולל גם המדינה שפתחה שערי׳ לבנ״י (רוסיה), אך עדיין נראה בשיחות דעיקר הכוונה במדרש היא לארה״ב. או אפשר דכוונתו גם בגירסת הפסיקתא, היא באופן כללי למה שמכונה ׳העולם המערבי׳, שהוא אדום, כי עיקרו היא אמונת הנצרות (והיינו איחוד כמה מדינות שהיו מול עירק) וזוהי גלות אדום בה אנו היום).

שוב ראיתי לדברי השמו״ר (פרשה א׳, סי׳ כו) שכתב מפורש ״ואף מלך המשיח שעתיד ליפרע מאדום, **יושב עמהם במדינה**, שנאמר (ישעיה כז, י) ״שם ירעה עגל ושם ירבץ וגו׳״. היינו, שאדום הוא מקומו של משיח ומשם בא לגאול את ישראל (ובס׳ וקם שבט מישראל האריך באר שכוונת דברי המדרש הם לאמריקה, עיי״ש בארוכה). כעין זה ראה גם מדרש תנחומא (ורשא) פ׳ שמות סי׳ ח, ד״ה ״ותפתח ותראהו״. שם פ׳ תזריע ס״ח, ד״ה ״ד״א אדם״. ועוד. וראה בס׳ כד הקמח (להר״ר בחיי בן אשר תלמידו של הרשב״א) נר חנוכה דברים נפלאים בזה.

ולהעיר דבספרי דאגדתא (מדרש פנים אחרים (באבער), אסתר נוסח ב׳ פ״ו, ד״ה ״ויהי אומן את״) נקט הלשון ״ושם במדינה הגואל והנגאל נתונים שם, שנאמר ״שם ירעה עגל גו׳״״. ולכאורה יש לקשר זה עם המבואר בקונטרס הנ״ל, שהיום נמצא נשיא הדור (גואלן של ישראל) בחצי כדור התחתון, כיון ששם נמצא רוב מניין ובנין דבנ״י, ולכאורה קשור הוא ללשון המדרש ״**הגואל והנגאל** נתונים שם״,

ג
בתי כנסיות שבארץ ישראל אם יתחברו לבית המקדש

ובכאן יש לעיין מה יהיה דינם של בתי כנסיות שבא"י בגלות, אם יעקרו ממקומם ויבואו לירושלים או שישארו במקומם. דמלשון הגמ' והע"י משמע, דרק "בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוץ לארץ שיקבעו בארץ ישראל" ולא שבארץ עצמה, דאל"כ הוו"ל למימר "עתידין בתי כנסיות שבכל העולם (היינו, כולל א"י) שיקבעו בירושלים (כולל מי שחוצה לה)", ואז היה כוונתו גם לבהכנ"ס שבארץ.

וכן יש להוכיח מדברי התוס' ד"ה "בתי כנסיות" במגילה (כח, רע"ב, מצויין בהערה 25 בשיחה) "ודוקא לאותן שבבבל . . לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, אבל לאותן שבא"י לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת", והיינו שלא יעקרו ממקומם כבהכנ"ס שבחו"ל[9].

אמנם לכאורה אינו מובן הטעם לזה, דמה גרע בהכנ"ס שבארץ מבחו"ל ולמה הם לא יזכו להתחבר לביהמ"ק?

ועוד ועיקר, דמלשון המהרש"א "שבירושלים הבנויה לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז", משמע, שכוונתו לכל הבהכנ"ס הקיימים היום, כולל אלו שבא"י (דזהו כוונתו 'בעוה"ז' היינו בגלות, דכ"ה לשונו בכמה מקומות כאן), וכן מתקבל זה מצד הסברא כנ"ל, ואי"ז מסתדר עם דברי התוס' ומשמעות דברי הגמ'?

לכאו' היה נראה לומר, דכיון שירושלים תתפשט על כל א"י, א"כ באומרו שביהמ"ק יתפשט על כל ירושלים, כוונתו לירושלים **דלעתיד** הכוללת את כל א"י דעכשיו. וא"כ בהכנ"ס שהיה בגלות בא"י, יהיה לעת"ל כבר בירושלים ולא יצטרך לזוז ממקומו. ובזה היה אפשר לבאר הסתירה הנ"ל.

וכן גם נראה בשיחה ד'בית רבינו', דלכאו' דבריו נראין כסותרין זא"ז: דבס"ג מביא המהרש"א שבתי הכנסיות יקבעו בירושלים וזהו שביהמ"ק יתפשט על כל ירושלים, אמנם בס"ה כותב "וזהו שאמרו שירושלים תתפשט על כל א"י כולו', שבה יוקבעו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל מחובר למקדש", דנראה דכוונתו לכל א"י דעכשיו שבה יוקבעו הבהכנ"ס. ובס"ז "שכל בתי כנסיות . . נקבעים

היינו שאי"ז רק מקומו של הגואל (כדברי המדרש רבה דלעיל) כ"א גם מקומו של הנגאל (רוב מניין ובניין דבנ"י). ודו"ק.

9) ולולי דברי התוס' היה אפשר לומר, שבגמ' מזכיר דוקא בתי כנסיות שבחו"ל כי החידוש בהם גדול יותר, אמנם מדברי התוס' רואים שהוא עניין הלכתי, דשאני בתי כנסיות שבארץ מבחו"ל לעניין זה.

בא"י ומתחברים לביהמ"ק" – והיינו שכוונתו שכל ירושלים דלעתיד (כולל כל א"י דעכשיו), יתפשט בה כל ביהמ"ק.

ובזה היה נראה לבאר דברי המדרש רבה (שה"ש פ"ז, פי"א) דהקשה "ודמשק מנוחתו. וכי דמשק מנוחתו, והלא אין מנוחתו אלא בית המקדש שנאמר 'זאת מנוחתי עדי עד'? אמר לו, עתידה ירושלים להיות מתרחבת בכל צדדיה עד שתהא מגעת לשער דמשק". דלכאורה טענו בחיטים והודה לו בשעורים, דהמקשן שאל על בית המקדש והמשיב השיב על ירושלים, מה עניינם זל"ז, דאף אם ירושלים תגיע לדמשק אין זה מיישב לכאורה הנאמר לגבי המקדש? והעץ יוסף כמו מתעלם מכל זה וכתב בביאור הקושיא "א"כ קשה, הא אין מנוחתו של השי"ת אלא **בירושלים**", למרות שלשון המדרש מפורש מדבר על **ביהמ"ק**?

אלא דיבואר ע"פ הנ"ל, דדוקא אם נאמר שביהמ"ק יתפשט על כל ירושלים דלעת"ל (כל א"י דעכשיו), אתי שפיר מה שהשיב לו שירושלים תגיע עד דמשק [ולהעיר דגירסת הספרי (בריש דברים) היא "ואין מנוחתו אלא ירושלים שנא' 'זאת מנוחתי עדי עד'" ויבואר ע"פ הנ"ל, או דאפשר שכוונתו במד"ר שמנוחתו בביהמ"ק שבירושלים, ודוחק].

ד
הקושי בביאור הנ"ל והצ"ע במהרש"א

אמנם אין הדברים מבוררים כ"כ. דא"כ נמצאו בהכנ"ס שבארץ ישראל הרחוקים עכשיו מירושלים, שלעת"ל יהיו רחוקים יותר מבתי הכנסיות שבבבל – שיהיו קרובים וצמודים יותר לבית המקדש? ועוד קשה, איך אמרינן שבתי הכנסיות שקיימים היום (דבפשטות אלו שלא קיימים יגיעו שבריהם וכו' ולא שיקומו מחדש) יהיו בגודל של כל הארץ, דתינח בגודל של ירושלים דעכשיו, ניחא, אך כ"כ הרבה בהכנ"ס בגודל של כל הארץ, צ"ע.

ואף דבכמה שיחות אומר שכל בית של תורה וכו' יצטרף לבית המקדש ולכן ודאי זה יהיה בגודל של כל הארץ, אך מ"מ קשה לומר שבתים אלו יהיו קרובים לביהמ"ק **יותר** מבהכנ"ס שבארץ, וא"כ בתי הכנסיות עצמם אינם בגודל של כל הארץ?

ועוד ועיקר, שאי"ז במשמעות דברי המהרש"א שכתב "יהיה בהמ"ק גדול כירושלים **שבעוה"ז**", והיינו כירושלים של עכשיו ולא כירושלים דלעת"ל.

ומלבד זאת, חידוש גדול הוא לומר דהא דאמרינן שעתיד ביהמ"ק להיות כירושלים ושעתידה ירושלים להיות ככל א"י, כוונתנו לאותו דבר ועניין (ובלקו"ת המצויין בשיחה משמע שהא שתתפשט ירושלים וא"י הוא עניין רוחני. ולפי"ז גם לא קשה דברי השיחה, דמה שכתב שירושלים תתפשט לכל הארץ, אינו בגשמיות

כמו שביהמ"ק יתפשט על כל ירושלים, אלא כוונתו שהארץ תתעלה לדרגת ירושלים. ודו"ק). וצ"ע.

עוד צ"ע, דהנה כתב המהרש"א "אמרו במדרש, לעתיד יהי' ביהמ"ק גדול כירושלים שבעוה"ז, וירושלים יהיה גדול ככל א"י", ובמהדורת עוז והדר ציינו למד"ר שה"ש (שהובא לעיל), אך במדרש מזכיר רק שירושלים תתפשט עד דמשק, אך לא שביהמ"ק יתפשט על כל ירושלים ויש לעיין מהיכן מקורו לזה? ובאמת עיקר דברי המהרש"א כאן לכאו' אינם שירושלים תהיה על כל הארץ, שזאת מזכיר כאן רק בדא"ג, אלא שביהמ"ק יתפשט על כל ירושלים, שזאת נחית לבאר בהמשך דבריו, ולזה לא נתנו מקור כלל (ואף בקונטרס כשמביא דברי המהרש"א "אמרו במדרש כו'" אינו מציין מקור לזה).

ובאמת בהמשך השיחה כשכותב שירושלים תתפשט על כל א"י וא"י על כל העולם, מציין למקורות אחרים (ספרי, פסיקתא רבתי כו') ואף במקורות אלו לא מוזכר שביהמ"ק יתפשט כל ירושלים. וא"כ צ"ע מהיכן מקור המהרש"א לזה. סוף דבר הכל צ"ע וה' יאיר את עיני.

ה

קושיית המג"א בדברי התוס' שביהכנ"ס שבחו"ל תפקע קדושתן

לעיל בגמ' (כח, ב) "אמר רב אסי: בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין ואעפ"כ אין נוהגין בהן קלות ראש". וכתבו התוס' (ד"ה "בתי כנסיות") "ודוקא לאותן שבבבל מהני התנאי, שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, אבל לאותן שבארץ ישראל לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת". והיינו, דכיון שממילא כשיבוא הגואל תפקע קדושתן, לכן מועיל התנאי להפקיע קדושתן גם קודם לכן, מיד כשנחרבו.

והקשה המג"א (סי' קנ"א ס"ק ט"ו) "וצ"ע, דאמרינן בסמוך בגמרא (כט, א) עתידין כל בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל", וא"כ אף ביהכנ"ס שבחו"ל לא תפקע קדושתן? ומתרץ "וצריך לומר דהתוס' קאי אבחורבנן, דכיון דנחרבו קודם ביאת הגואל לא יקבעו בא"י, וצ"ע".

ומוסיף המג"א, "ואין לומר דדוקא הבנין יקבע בארץ ישראל, אבל הקרקע תשאר בחוצה לארץ (וא"כ בלאו הכי לא היה קשה קושיית המג"א, דהא התנאי להשתמש הוא בקרקע. מחצית השקל), דהא יליף קל וחומר מתבור וכרמל והתם הקרקע נקבע בארץ ישראל". היינו, דבגמ' שם יליף ק"ו מתבור וכרמל, דאם תבור וכרמל שבאו לפי שעה יקבעו בא"י, ק"ו בתי כנסיות ובתי מדרשות שמרביצין בהם תורה שיבואו לא"י, וא"כ משמע דאף הקרקע תקבע בארץ ישראל, כמו בתבור וכרמל שהכוונה שהקרקע תקבע בארץ.

וכתב הפמ"ג שם "עיין מג"א . . והניח בצ"ע דתבור אף הקרקע נקבע וא"כ למה בחורבנן, הלא הקרקע נקבע בארץ ישראל? ומיהו י"ל התירוץ הא' שכתב, דנקבע הקרקע עם הבניין, אבל כשנחרב מקודם לא יקבע הקרקע".

אמנם מלבד מה שאף המג"א עצמו הניח בצ"ע תירוץ זה, לומר שכוונת התוס' שלעת"ל תפקע קדושתן הוא רק בבתי כנסת שנחרבו כיוון שהם לא יגיעו לארץ, הנה דעת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח מפורש שאף בתי כנסת שנחרבו יעקרו ממקומם ויגיעו לארץ, וזלה"ק: "ולכאורה פשוט, שהכוונה אינה רק לבתי כנסיות ובתי מדרשות שקיימים בהוה (בזמן הגאולה), אלא גם לאלו שהיו קיימים במשך דורות שלפנ"ז [אע"פ שחרבו כו' . .], שהאבנים העצים והעפר כו' שמהם נעשו הבתי כנסיות והבתי מדרשות . . בודאי יקבלו שכרם שיחזרו ויקבעו בארץ ישראל". עכלה"ק.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך כתבו התוס' שבתי כנסת שבחו"ל לעת"ל תפקע קדושתן, והרי הם יגיעו לארץ וא"כ גם הם ישארו בקדושתן?

ו

דחיית ביאור הנת"ח ותירוץ ע"פ קונטרס בית רבינו

והנה ה'נתיב חיים' השיג על תשובת המג"א דכיון שנחרבו מקודם ע"כ תפקע קדושתן, וז"ל: "נ"ב, וקשה דמכל מקום ניחוש שמא יבנה קודם ביאת הגואל, כמאמר עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש ויתנו לב לבנותה". והיינו, שאם יבנו את ביהכנ"ס הוא יגיע לא"י ולא תפקע קדושתו ואיך נתיר להשתמש בו עכשיו על דעת שתפקע קדושתו?

ועל כן מתרץ "ולי נראה דלא קאמר אלא שיקבע בארץ ישראל דהיינו הקרקע, ולא יהיה בהם קדושת בית כנסת רק קדושת ארץ ישראל, ודי בזה, כדיליף מתבור וכרמל ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, ונכון". היינו, דהא דילפינן ק"ו מתבור וכרמל, מיירי לעניין קדושת ארץ ישראל, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, אמנם קדושת בתי כנסיות תתבטל מהם.

והנה בעיקר קושייתו לחשוש שמא שוב יבנו את בית הכנסת, צ"ע, דאולי י"ל דלאחר שנחרב הנה אם יחזרו ויבנוהו הוי בניין וגדר חדש וממילא גם קדושה חדשה שאינה קשורה לקדושה שהייתה לפנ"ז. וממילא אף אם יחזרו ויבנוהו לעתיד, מ"מ **עכשיו** שהוא בחורבנו מותר להשתמש בו, ורק כשיבנה תהיה בו קדושה חדשה שלכן יאסר **אז** בתשמיש של חול.

ומצינו כן בכמה מקומות וכמו בדיני טומאה, שאם נשבר החפץ הנה אף אם יחזור ויתקנו נתבטלה ממנו הטומאה שלפנ"ז, כי מה שתיקן החפץ הוא עניין חדש. ומעתה ה"ה נמי כאן, שאם נחרב בית הכנסת מותר להשתמש בו כיון שהוא לא

יעקר ממקומו (לתירוץ המג"א), ואף אם יבנוהו מחדש שלכן הוא כן עתיד להיעקר ממקומו, הויא קדושה חדשה שאינה המשך לקדושה שלפנ"ז.

וגם תירוצו של ה'נתיב חיים' צ"ע, דמלבד מה שחולק בזה על המהרש"א שסובר שבתי כנסיות שבבבל יתחברו לבית המקדש, וא"כ לא זו בלבד שקדושת בית הכנסת ודאי תמשיך בהם אלא אף שיתעלו לדרגה נעלית יותר, ואף הוא ציין בדבריו שאי"ז לשיטת המהרש"א (וכן לא לשיטת כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה, שאזיל בזה כהמהרש"א);

הנה תירוץ זה חידוש גדול הוא, לומר שהבתי כנסיות יגיעו לא"י ואעפ"כ תפקע קדושתן מהם. דתינח אם אמרינן שהם ישארו בחו"ל, יש לבאר החילוק בין בתי כנסיות שבחו"ל שתפקע הקדושה מהם לבתי כנסיות שבארץ שישארו בקדושתן, כיון שהם נמצאים בארץ והם בדרגה נעלית יותר כו'. אמנם אם גם הם יגיעו לארץ, למה שישתנו מהבתי כנסיות שבארץ שתפקע מהם קדושתן[10]? ועוד, שאם הגיעו לארץ מפני חשיבותן ומעלתן, מדוע שתפסיק מעלה זו בו בזמן שיגיעו לארץ?

ומה שהשווה זאת לתבור וכרמל, הנה בתבור וכרמל לא הייתה בהם כל קדושה לפנ"ז, ושמא אם הייתה בהם קדושה היא לא הייתה מסתלקת מהם, ואיך ניתן להוכיח מזה גם לבתי כנסיות ומדרשות דבלאה"כ הייתה בהם קדושה עוד קודם שהגיעו לארץ (וחזינן דאף המג"א והפמ"ג לא עלתה על דעתם לומר כן)?

אמנם באמת לביאור כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס הנ"ל לא קשיא מידי, דהנה בסעיף ג' כותב "שלא תשאר השראת השכינה **במקום בחוץ לארץ** שעליו עמד ה"מקדש מעט", כיון שה"מקדש מעט" יעקר ממקומו זה ויקבע בארץ ישראל". ובהערה 25 על אתר כתב "ולכן, "בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין", "כשחרב . . מהני התנאי . . לאותן שבבבל . . שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן"", ומציין בהערה לתוס' הנ"ל.

היינו דמה שלדברי המג"א הוא קושיא הנה לביאור בקונטרס תירוץ הוא. דדוקא **בגלל** שיעקרו בתי הכנסת ממקומם בחו"ל **לכן** אמרינן שלעת"ל תפקע קדושתן, כיון שאין כוונתנו לבתי כנסת עצמם אלא **למקום** בו היו בתי הכנסת, שכיון שנעקר הבהכנ"ס ממקומו לכן לא נשאר במקומו קדושה.

ולכאורה נראה, שאין זה קשור לדיון אם תעקר אף הקרקע ממקומה, דאף אם נאמר שגם הקרקע של הבהכנ"ס תעקר ממקומה ותגיע לירושלים, מ"מ אפשר לומר שהמדובר בגמ' כאן הוא על **המקום** בו היה בית הכנסת, שהקדושה לא תשאר במקום זה, אף אם הקרקע שבו תעקר ממקומה[11]. ודו"ק.

---

10) אלא אם נאמר שכיון שעכשיו הם בחו"ל, לכן לעת"ל יהיו בדרגה פחותה יותר, ודוחק.

11) שהרי בשיחה דבהו"ב שם כותב על בתי כנסיות שנחרבו, שיגיע לארץ גם העפר ממנו נבנו, ולכאורה ה"ה נמי גם הקרקע שתחתיהם, ודו"ק.

ביאורים ודיוקים בהדרן על הרמב"ם – תשמ"ו

הת' שניאור זלמן שי' מטוסוב

א
תוכן השיחה בקיצור

ב"הדרן על הרמב"ם" תשמ"ו מאריך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בביאור מה שהרמב"ם מקדיש פרק שלם (פי"ב מהלכות מלכים) מספרו "הלכות הלכות" לביאור פרטי מצב העולם בימות המשיח – שאין בזה הלכה (אף שכנ"ל ענינו של הספר הוא "הלכות הלכות" דהיינו הלכות בלבד). אלא דעכצ"ל שחיוב האמונה במשיח הוא גם בפרטי המצב שיהי' אז, והא גופא טעמא בעי.

ומקדים לבאר (ס"ב), שחיוב האמונה במשיח הוא בכך שיחזיר את שלימות קיום התומ"צ, ושלימות זו שייכת דווקא כאשר יוסרו המניעות שמצד מצב העולם כעת (דבאותו הזמן לא יהי' לא רעב ולא מלחמה וכו'). אך עדיין צ"ב – שהרי זהו ענין **צדדי** לכאורה, שרק **מאפשר** את קיום התומ"צ בשלימות.

ומדייק כ"ק אד"ש מה"מ (ס"ג) בלשון ההלכה האחרונה ברמב"ם, דמונה ב' ענינים בהעילוי דישראל עצמם: (א) "חכמים גדולים". (ב) "יודעים דברים הסתומים". וגם באופן דידיעת ה' ישנם ב' ענינים[1]: (א) "ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", (ב) "כמים לים מכסים".

ולבאר החילוק ביניהם, מבאר ביאור נפלא במצות ידיעת ה', ומסיק דג' דרגות באמונת וידיעת ה': (א) האמונה שלפני הציווי (שהרי בשביל לקיים המצוה מוכרחים להאמין קודם שישנו **מצוה** המצווה), שזו אמונה פשוטה בלי פרטים שנובעת מזה שהוא ית' נמצא בכל מקום. (ב) הידיעה (מצד הציווי) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו', **הידיעה** בשלימותו ית' (שע"פ **שכל**), שזו המצוה של ידיעת ה' בפשטות – "אנכי הוי' אלקיך". (ג) ידיעה נעלית יותר (שגם היא בכלל המצוה) שהוא ית' **אינו** מוגדר בגדר השכלי, וגם ענין זה הוא באופן של ידיעה שכלית ("לידע") – שהשכל **יבין** שהקב"ה אינו מוגדר בגדרי השכל – "תכלית הידיעה שלא נדעך" (ס"ד־ח).

---

1) הענין הב' מובא רק בסי"א, אך להבנת הענין הובא בקיצור כאן.

וממשיך לבאר (ס"ט), שג' דרגות אלו הם גם בכללות המצוות: (א) **רצונו** של הקב"ה שלמעלה מחכמתו, (ב) נמשך בטעמי המצוות ושקו"ט כו' בשכל, (ג) המסקנא להלכה – גילוי רצונו שלמעלה מחכמתו. וכן גם בקיום המצוות ע"י האדם, ישנם ג' דרגות אלו: (א) קב"ע מ"ש וקב"ע מצוות. (ב) לימוד התורה בשכל. (ג) קיום המצוות בפועל.

וממשיך (ס"י): "והנה, ענין המצוות הוא לפעול בכחות ואברי האדם ובהדברים שבעולם (שבהם מקיימים המצוה) שיהיו כפי הוראת התורה", שתכלית השלימות בזה תהי' בגאולה, וזה מהטעמים שהאמונה בביאת המשיח היא עיקר בדת, ולכן נחוץ לדעת ולהאמין במצב העולם שיהי' אז – "שהתורה ומצוות יפעלו בעולם בתכלית השלימות".

ועפ"ז מבאר (סי"א) הדיוקים דלעיל (ס"ג), דב' הענינים שבהעילוי דישראל עצמם הם בהתאם למצב העולם שיהי' אז – היינו שהאדם יהי' מוכן לב' הדרגות במצות ידיעת ה' (שבזה יש רק ב' דרגות, כי הדרגא הא' אינה חלק ממצות הידיעה אלא האמונה שקודמת לה כנ"ל). דהיינו: "יהיו חכמים גדולים" הוא הכנה וכלי ל"ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" (הידיעה בשלימותו ית' שע"פ גדרי השכל), ו"יודעים דברים הסתומים" הוא הכנה ל"כמים לים מכסים" (הידיעה בשלימותו ית' שלמעלה מגדרי השכל).

ומוסיף (סי"ב): "דכמו שבידיעת השם הנקודה הראשונה והעיקרית שהיא הסיבה והשרש למצות ידיעת השם היא האמונה הכללית שיש אלוקה, שידיעה זו באדם היא (לא מצד ידיעת ושכל האדם, גם לא באופן דידיעת השלילה, כי אם) מצד זה **שהוא ית'** נמצא בגילוי בכל מקום (כנ"ל ס"ח) –

עד"ז הוא בענין ימוה"מ, דמה ש"באותו הזמן" יהי' העולם במצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות (כולל גם מצות ידיעת השם בשני הפרטים דלעיל) בתכלית השלימות – הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסובב מעצם הענין דביאת המשיח.

כלומר, ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע – "מלך מבית דוד". וענין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" – הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"".

ובסי"ג כותב, "שגם הענין דביאת המשיח גופא (שלמעלה מתיקון העולם) שיומשך בעולם [שהרי ענין **ביאת** המשיח הוא שמשיח יתגלה **בעולם**, **שידעו** שהוא "משיח בודאי"] נפעל ע"י מעשינו ועבודתינו עכשיו".

ע"כ תוכן דברי קדשו בנוגע לענינו.

ב
צלה"ב מהו הצורך בהקדמת ג' הדרגות בידיעת ה'

ולכאורה צריך להבין במהלך שיחתו הקדושה של כ"ק אד"ש מה"מ, במש"כ בסעיף יו"ד דענין התומ"צ הוא לפעול בהעולם ושלימות ענין זה יהי' בגאולה שזה מתבטא במצב העולם שיהי' אז. דבפשטות ביאור זה הוא התשובה לשאלות שבס"א־ב – לשם מה הביא הרמב"ם את ההלכות אודות מצב העולם בימות המשיח. וצלה"ב מה מוסיף בביאור זה כל המהלך הקודם לזה – אודות הענין וג' הדרגות בידיעת ה'. ומדוע לא שייך לתרץ כן תיכף לאחר השאלה.

[**הקשר** בין ג' הדרגות בידיעת ה' לביאור מובן – שהרי בשביל שיהי' "וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" ו"כמים לים מכסים" צ"ל העולם מוכן לזה, והיינו ע"י פעולת התומ"צ בעולם עד ש"מלאה הארץ דעה את ה'". אבל (נוסף ע"ז שאי"ז קשר מהותי, הרי כנ"ל) אינו מובן המהלך והבנין של השיחה, שהרי גם זה (ס"ג־ט) יכול הי' לבוא **לאחר** הביאור בטעם אריכות דברי הרמב"ם בנוגע למצב העולם שיהי' בימוה"מ (ס"י)].

עד"ז יש להבין מה הביאור שבסעיף ט' (על ג' הדרגות במצוות וקיומם) מוסיף במהלך השיחה. דדוחק לומר שמביאו רק כדי למצוא דבר נוסף שבו ישנם ג' דרגות, ובפרט שזה מגיע קודם התשובה (היינו כחלק מהמהלך הנדרש להגיע אלי').

ג
ענינה של הגאולה – גילוי אלוקות בעולם

ויובן בהקדים המבואר בריבוי מקומות בדא"ח (פל"ו בתניא, ועוד) שמהות ענינה של הגאולה[2] (נוסף על ענינו ע"פ נגלה – כמבואר בלקו"ש חח"י בשיחה ב' לפ' בלק – החזרת שלימות קיום התומ"צ):

שהוא גילוי מלכותו של הקב"ה בעוה"ז, היינו עצם זה **שהוא** מתגלה כאן בעוה"ז **התחתון** – גילוי אלוקות בעולם. שזהו כללות ענינה של תורת חסידות חב"ד – להוריד עניני אלוקות להבנה והשגה בשכל הנבראים[3]. מה שהתחיל

---

2) נוסף על ענינו של משיח ע"פ נגלה – כמבואר בלקו"ש חח"י בשיחה ב' לפ' בלק – החזרת שלימות קיום התומ"צ.

3) ראה לדוגמא בד"מ ש"פ ויצא ה'תשנ"ב.

אברהם אבינו כהכנה למ"ת – חיבור עליונים ותחתונים[4], ובשלימות הגילוי – בגאולה האמיתית והשלימה.

וזהו תוכנה של המצווה הראשונה (ראשונה גם במעלה) – **ידיעת** ה' – כפי שמבואר בשיחה **שזוהי** המצוה (משא"כ האמונה במצוה המצווה שאינה בגדר מצווה), **לדעת** אותו ית', ובפרט באופן ד"יתפרנסון מיני'"[5] כפי שנעשה בתורת החסידות וכפי שיתגלה לע"ל. ועד שיומשך לא רק בבנ"י אלא גם באוה"ע ("לא יהי' עסק **כל** העולם אלא לדעת את ה' בלבד") ועד בעולם **עצמו** ("ומלאה **הארץ** דעה את ה'").

וי"ל בדא"פ שגם תוכן ההדרן הוא המשכת אלוקות באדם ובעולם שזהו תכלית הבריאה שתתממש בגאולה האמיתית והשלימה, וזהו מהלך השיחה:

בתחילה שואל כ"ק אד"ש מה"מ מה הצורך בכתיבת פרק שלם (פי"ב) אודות מצב העולם בימוה"מ – היינו מה נוגע להלכה מצב העולם שיהי' אז? ומתחיל לבאר (בהקדמת דיוקים ברמב"ם) שהענין של המצווה הראשונה (ראשונה גם במעלה) – ידיעת ה', שיומשך אלוקות **בשכל** האדם, ואפי' האלוקות שלמעלה מהעולם תומשך בשכל ("תכלית הידיעה שלא נדעך" – הדרגא השלישית כנ"ל). וממשיך להסביר (ס"ט) שזהו ענינם של כל המצוות שיש בהם ג' דרגות, ונוגע להאריך בג' הדרגות לא רק מכיון שה"ז עניין נוסף שיש בו ג' דרגות בדוגמת ג' הדרגות באמונת וידיעת ה', אלא שג' הדרגות אלו שבמצוות הם ביטוי נוסף לתוכן הכללי של השיחה – גילוי אלוקות באדם. דבזה שרצון ה' חודר בשכל האדם (דרגה הב') ועד שהאדם מגיע למסקנא מהו רצון ה', ה"ז ביטוי נוסף לעניין שאלוקות חודרת באדם, ועד"ז בקיום המצוות, שע"י שלומד חכמתו של הקב"ה (דרגה הב'), מגיע לקיום המצוות בפועל, שבזה שאדם גשמי מבצע את רצון ה' מתבטא שאלוקות חודרת עד למחדומ"ע של האדם.

וממשיך (בס"י) שענינם של המצוות הוא לא רק לפעול על בנ"י (בשכל), אלא להמשיך אלוקות **בעולם**. ומכיון **שזהו ענינם של כל המצוות**, מובן מדוע הרמב"ם צריך לכתוב פרק שלם (פי"ב) על מצב העולם בימוה"מ, כיון שזה שאז תהי' מלאה הארץ דעה את הוי' וכו' מתבטא שלימות של התומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן פרטים אלו נכללים בחיוב האמונה בביאת המשיח.

[ומוכרח לבאר בנוגע למצוות ידיעת ה' קודם ההסבר על הפעולה דכל המצוות בעולם, כי (נוסף לזה **שזהו** אותו תוכן דהמשכת אלוקות בעולם), הרי הסדר הוא שקודם נמשך גילוי אלוקות בבנ"י ועי"ז ולאח"ז גם בעולם ("ומאחר שכללות

---

4) ראה לדוגמא בד"מ ש"פ וארא ה'תשנ"ב ס"ג ואילך. ובכ"מ.

5) וראה בהנסמן בד"מ ש"פ ויצא ה'תשנ"ב הע' 120. ובכ"מ.

נפש החיונית שבכללות ישראל תהי' מרכבה קדושה לה' אזי גם כללות החיות של עוה"ז . . תעלה לקדושה" (תניא פל"ו)].

ד
עניינו של משיח – לפעול גילוי אלוקות בעולם

ועפ"ז יובן גם המבואר בהמשך השיחה (סי"ב) שענין ביאת המשיח הוא שיומשך ויתגלה בעולם מה"מ: דלכאורה תמוה, איך אפ"ל שתיקון העולם וכל מה שיהי' בגאולה וכו' הכל הוא תוצאה מביאת משיח – (שיומשך ויתגלה בעולם משיח)? לכאו' ענין הגאולה הוא כמו שכתב הרמב"ם "שיהיו פנויים בתורה וחכמתה" ומהו הענין ש"משיח יתגלה **בעולם, שידעו** שהוא משיח ודאי".

אלא ע"פ הנ"ל י"ל[6] שאכן זה "שידעו שהוא משיח ודאי" הוא הוא הענין דדירה לו ית' וגילוי אלוקות בעוה"ז התחתון (מה שהוזכר בשיחה עד כה), וכל שאר הענינים שבגאולה הם תוצאה מכך שמשיח (גילוי אלוקות כדלקמן) יומשך ויתגלה בעולם, שלכן (כנ"ל) מאריך הרמב"ם לבאר שלעת"ל תהי' "מלאה הארץ דעה את הוי' ולא יהיו מניעות לקיום התומ"צ.

ויובן בהקדים הסברת ענינו של רבי – נשיא הדור. וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה ב"דבר מלכות" ש"פ צו ה'תנש"א (ס"ו), ענין הגאולה הוא רק בכח משה שהוא "מחציו ולמעלה אלקים מחציו ולמטה איש" ורק הוא יכול לחבר אלוקות שלמעלה מהעולם בפנימיות העולם.

ואוי"ל שזה מתאים עם המבואר בד"ה ואתה תצווה ה'תשמ"א שענינו של נשיא הדור – "אתפשטותא דמשה", שהוא זן ומפרנס את ישראל בענין האמונה, שזהו ע"י שמגלה בהם את עצם הנשמה וממשיך בהם דעת באלוקות. דדווקא לנשיא הדור יש את הכח להמשיך אלוקות שלמעלה מהעולם בעולם כיוון שבתוכו הוא מאחד ב' קצוות אלו ("מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלוקים").

ובפרט נשיאי חב"ד שגילו אלוקות באופן נעלה הרבה יותר, ובפרט נשיא דורנו דור הגאולה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שגילה והמשיך אלוקות (הפצת המעיינות) בכל קצווי תבל.

וכיוון "שנשיא הדור הוא המשיח שבדור" (קונטרס "בית רבינו שבבל" ס"ה) נמצא שענייניו של משיח הוא להמשיך אלוקות בעולם.

---

6) בהבא לקמן ראה בארוכה (באו"א קצת) בקונטרס "ענינו של משיח" להרה"ת שד"ב וולף, ע' 53 ואילך.

ה
משיח עצמו – גילוי אלוקות בעולם

ואוי"ל בדא"פ שמשיח הוא לא רק לפעול ולהמשיך גילוי אלוקות בעולם, אלא שמציאות של משיח עצמה היא גילוי אלוקות בעולם. וכפי שמבאר אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ צו (הנ"ל) שמשה (שהוא משיח כנ"ל מ'קונטרס בית רבינו שבבבל') הוא מחציו ולמעלה אלוקים, וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת אחש"פ התש"י וזלה"ק "הרבי אינו "ממוצע המפסיק" כי אם "ממוצע המחבר" ובמילא אצל חסיד הוא והרבי והקב"ה כולא חד... ובמילא אין מקום לקושיות אודות "ממוצע" – מאחר שזהו עצמו"ה בעצמו, כפי שהעמיד עצמו בגוף גשמי" עכלה"ק. וראה ג"כ בד"מ ש"פ חיי שרה[7] וזלה"ק "הקב"ה הוא שליח . . וביחד עם עשר הספירות – הרי עצמותו ומהותו בעצמו כבי' הוא משיח צדקנו" עכלה"ק.

ועפ"ז יובן שמש"כ כ"ק אד"ש מה"מ בסי"ג – "שידעו שהוא משיח בודאי", הוא גילוי מלכותו ית' בעולם, שידעו שיש משיח. וכשיודעים (**דעת**) באופן של הכרה והרגשה[8] שיש אלוקות בעולם[9] (בגוף גשמי ועי"ז בכל דבר גשמי) שזהו עניינו של משיח – העולם מתתקן במילא – עי"ז שכ"א שומר על המחדו"מ (וכל הכחות שלו) שלו שיהי' באופן המתאים[10].

ואוי"ל שעניין זה: "שידעו שהוא משיח" הוא ע"ד המבואר בשיחת ש"פ משפטים ה'תנש"א[11], וזלה"ק "והרי המינוי דדוד מלכא משיחא כבר היה.. צריכה להיות רק קבלת מלכותו ע"י העם וההתקשרות בין המלך והעם בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה ..עכלה"ק. והיינו ש'ידעו שהוא משיח בוודאי' הוא הענין דקבלת מלכותו של מלך המשיח וההתקשרות איתו.

ולתוספת ביאור בענינו (הנ"ל) של משיח: מלך המשיח מבצע את תפקידו של 'רבי', רק בצורה נעלית יותר. רבי – נשיא הדור – ענינו לגלות בעולם את העצמות (שזה באופן נעלה יותר כאשר מתקשרים אליו ויודעים את עניינו). ובזה ישנם ריבוי דרגות ושלבים: – "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש"[12] שהיה בזמן

---

7) סט"ו.

8) ראה תניא ספ"ג.

9) ראה ב'דרך מצוותיך' מצוות האמנת אלוקות סעיף ב'.

10) וי"ל בדרך הצחות עכ"פ, שלכן מי שאומר 'אין משיח לישראל' הוא אפיקורוס (כדברי החת"ס הידועים (שו"ת ח"ב יו"ד סשנ"ו), כי עיקר כל התורה הוא מה שיש משיח המגלה אלוקות בעולם. וזהו גם מה שמעורר כ"ק אד"ש מה"מ בחריפות רבה כנגד שיטת ה"ציונות" — "גאולה ללא גואל", דההכרח במלך המשיח המביא את הגאולה אינו רק פרט המגיע קודם הגאולה, אלא זהו עניין הגאולה!

11) ס"י.

12) סנהדרין צ"ח, ב.

הגלות. אצל שלמה היה זה באופן נעלה יותר בדורו "קיימא סיהרא באשלמותא" והי' ביהמ"ק וגילוי אלוקות עד שאפי' מלכת שבא הגיעה אליו, אך עדיין לא היתה זו הגאולה האמיתית והשלימה[13]. ועד"ז בכל הזמנים וכן אצל רבותינו נשיאינו רואים שהולך ומתווסף מדור לדור בגילוי שמם בעולם – כמובן שיש חילוק בין גילוי ופרסום שמו של הרבי מהר"ש לגילוי של הרבי הריי"צ, ועד לפרסום שמו של הרבי מלך המשיח שליט"א בכל העולם כולו ממש! והיינו שכמה שהרבי יותר מתפרסם בעולם ובנ"י מתקשרים אליו זהו גילוי אלוקות נעלה יותר ומצב קרוב יותר לגאולה.

וא"כ ענין ביאת משיח הוא "שידעו שהוא משיח ודאי" – שכל העולם כולו ידע ע"ד מציאותו של מלך המשיח שהוא מגלה את מלכות ה' בעולם, ושיוקלט בהם בפנימיות מלכות ה' שמתגלית ע"י מלך המשיח. דוקא שימלוך על העולם כולו וכולם יתבטלו אליו, שידיעת עניין זה (שימלוך על העולם כולו) בביטול לרבי ולאלוקות.

ועפ"ז מובן לכאורה המבואר בארוכה בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב שהעבודה היחידה כעת היא קבלת פני משיח צדקנו דהיינו – כדמשמע מהמשך הענינים בשיחה[14] – להכין כאו"א שיכיר במציאותו של מלך המשיח וידע מיהו (ויחכה לביאתו ויעשה כל התלוי בו למען ההתגלות). שאין זו עבודה **בשביל** להביא את הגאולה, אלא זהו חלק מתהליך הגאולה עצמו – המביא לשלימות הגאולה "שידעו שהוא משיח ודאי" (וזה שהרבי מדבר על משיח **ודאי (וא"כ לכאורה אי"ז שייך לתקופתנו שישנו רק החזקת משיח**[15]), הוא כי אז תהיה **שלימות העניין – שכל העולם** יכיר – וזה יהי' כשיהי' משיח ודאי בגאולה האמיתית והשלימה).

ו
עפ"ז ביאור דיוקים בשיחות ה'תשנ"ב

ועפ"ז יובן עוד ענין שצריך ביאור לכאורה:

ב"דבר מלכות" ש"פ נח ה'תשנ"ב (ס"ט) מסיק כ"ק אד"ש מה"מ ש"כבר כלו כל הקיצין וכבר עשו תשובה ואין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו", ומיד אח"ז (בס"י) ממשיך: "בהמשך להמדובר לעיל אודות חשבון צדק ובמיוחד בקשר ובשייכות לגאולה – יש לעורר ע"ד הוספה והזהירות והידור **בקידוש לבנה**, ששייך

---

13) ענין החילוק שבין הגילוי שהיה בימי שלמה לגאולה האמיתית והשלימה – ראה ד"ה בלע המוות (סה"מ מלוקט ח"ב) וד"ה פדה בשלום תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו).

14) ראה שם סי"ד.

15) ראה שיחת ש"פ שמות התשנ"ב בסופה.

במיוחד לתוכן הענינים האמורים לעיל". ולכאורה צריך ביאור – דאם כעת הדבר תלוי רק במשיח צדקנו עצמו, א"כ מה יועיל הוספתנו בקידוש לבנה?

[ואף שכפשוט החשבון צדק שסיימנו העבודה לא אמור לגרום להפסיק את העבודה ולקיים תומ"צ וכו', אבל בכ"ז זה שצריך להמשיך בעבודה – זה לא **תוצאה ומסקנה** מהחשבון צדק, אלא **למרות** שסיימנו את העבודה שנצרכת כדי להביא את הגאולה – צריך (מאיזו סיבה שתהי' ואולי בשביל לקיים את רצון ה') להמשיך במעשינו ועבודתינו].

ואוי"ל שהביאור בזה הוא ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ (למחרת בלילה) להרה"ג מרדכי אליהו: "**אין הדבר תלוי אלא בביאת משיח עצמו**. כל מה שצריך זה שיבוא משיח בפועל ממש, "מראה באצבעו ואומר זה", זה משיח צדקנו"!

ואוי"ל – שהפי' ש"הדבר תלוי בביאת משיח עצמו" הוא (כמוסבר בהדרן הנ"ל) "שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח, שידעו שהוא משיח בודאי". ועפ"ז מובן גם הקשר ל"מראה באצבעו ואומר זה – זה משיח צדקנו", כי זהו הענין שיצביעו על כ"ק אדמו"ר שליט"א ויאמרו "זה משיח צדקנו"!

וי"ל שזהו גם מה שאמר כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ נח (יום לפנ"ז) "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" – שהכוונה היא ל"**ביאת** משיח עצמו" (היינו שמשיח עצמו יתגלה בעולם, ולא תיקון העולם כשלעצמו), ועפ"ז מובן שלכן צ"ל הדרישה והבקשה על ביאת משיח "ובקשו את . . דוד מלכם" (כפי שהרבי אומר בהמשך השיחה (סי"ב) שצ"ל כוונה מיוחדת בה"ובקשו". עיי"ש). דבעצם הדרישה והבקשה נפעל העניין ד"ידעו שהוא משיח בוודאי" בדורש ומבקש.

וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ בשבועות שלאח"ז בשיחת ש"פ וירא (סי"ד) "עכשיו צריכים רק **לקבל** פני משיח צדקנו", ובשיחת ש"פ חיי־שרה (ס"א) שכל מה שנותר בעבודת השליחות – "לקבל פני משיח צדקנו". היינו שהעבודה היא להמשיך את משיח צדקנו בעולם ע"י ידיעתו וההתקשרות אליו.

וזהו הביאור בלשון שצריך "**לקבל**" כמ"ש בשיחות הנ"ל וחוזר על עצמו שוב בשיחת ש"פ חיי"ש (סי"ד) "באופן **המתקבל** אצל כאו"א לפי שכלו והבנתו", כי הענין הוא **לדעת** בידיעה שכלית המביאה להכרה והרגשה פנימית ש"יש בעה"ב לבירה זו" והביטול לאלוקות.

ועפ"ז יש לבאר הקשר בין "קבלת פני משיח צדקנו" להסברת "ענינו של משיח" (שזוהי "הכוונה בפשטות" בעבודת השליחות – קבלת פני משיח צדקנו (שם סוסי"ד), שהסברת ענינו של משיח הוא זה שמשיח ענינו הוא להמשיך ולגלות אלוקות בעולם, **שזהו** ענינו של רבי ונשיא הדור שזה עצמו הוא ההסברה

הפנימית[16] לכך שדווקא נשיא הדור הוא המשיח שבדור, דענינם אחד – לגלות אלוקות בעולם.

ובדא"פ י"ל שזהו הביאור בהמבואר בשיחת ש"פ ויצא ה'תשנ"ב (סי"ח) שכעת רק צ"ל שיפתחו את העיניים לראות – שהוא הענין ד"מראה באצבעו ואומר זה", וה"לב לדעת" – היינו להכיר ולהרגיש במציאותו של מלך המשיח, **שזהו** עיקר ענין הגאולה.

מובן מכל זה שעיקר ענין הגאולה הוא התגלותו של **מלך המשיח**. היינו שהוא **מלך**, ולא רק מלך כמו אותם ש"הי' להם ממשלה גם בגלות"[17], אלא מלך על כל העולם כולו. ובאופן נעלה יותר: גילוי **העצמות בפנימיות** אצל בנ"י ובכל העולם כולו – "**וידע** כל פעול כי אתה פעלתו".

ז

מה"מ יומשך בעולם וכתוצאה מזה יתוקן העולם

אך לפי הנ"ל צ"ב: דא"כ הענין של ביאת משיח הוא לפעול בעולם, שלכן (כמבואר בארוכה בשיחת ש"פ צו ה'תנש"א הנ"ל) צ"ל ממוצע המחבר ש"מחציו ולמטה איש"), וצריך להיות דוקא נשמה בגוף ולעשות לו ית' דירה בתחתונים – והרי מבואר בהדרן (סי"ב) שמשיח הוא ענין בפ"ע, "למעלה מענין תיקון העולם"!

אבל הביאור בזה הוא פשוט לכאורה, שכבואר ב'הדרן' שישנם ב' ענינים: (א) "שיומשך ויתגלה בעולם מה"מ". (ב) "שכתוצאה מזה יתקן (גם) את העולם כולו". וזהו החילוק – דמשיח מצ"ע הוא גילוי אלוקות שלמעלה מהעולם וע"י שנמשך ומתגלה בעולם **ממילא** מתתקן העולם. ודו"ק.

ולכן, לכל לראש כותב הרמב"ם את פי"א שמדבר על משיח עצמו, שזה עיקר הענין כאן[18]. אלא שאח"ז צריך הרמב"ם לכתוב גם את פי"ב שמדבר על מצב **העולם** בימוה"מ – כי עיקר הענין הוא שמשיח (אע"פ שהוא עצמו מלך בעצם) יתגלה **בעולם**, שזוהי תכלית בריאת העולמות. וכתוצאה מזה יתוקן העולם ויהי' "מלאה הארץ דעה" ושאר הפרטים המבוארים בפי"ב.

---

16) מלבד המבואר בקונטרס "בית רבינו שבבבל" הנ"ל.

17) חדא"ג מהרש"א סנהדרין צח, ב ד"ה כגון אנא.

18) ופשוט מדוע הוא מביא זאת להלכה. ופרטי הענינים נתבארו בכמה שיחות (לקו"ש חח"י שיחה ב' לפ' בלק. ועוד).

ח
ע"י לימוד כל התורה תופסים בהקב"ה

עפ"ז י"ל (בדא"פ), שההמשך של השיחה הוא גם באותו ענין: מסי"ג ואילך מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שביאת משיח תלוי' במעשינו ועבודתינו, שהוא הענין דלימוד התורה לשמה – היינו **עצם** הענין דלימוד התורה ולא כדי לידע את המעשה אשר יעשון. כשם שמשיח הוא עצם הענין ולא בשביל משהו אחר.

ועפ"ז מקשר זה לכללות ספר הרמב"ם שענינו הוא לימוד כל התורה כולה ולא רק המעשה אשר יעשון. וממשיך: "כלומר, בכדי "לתפוס" כביכול את הקב"ה ע"י ידיעת התורה (שזהו"ע עסק התורה לשמה כו') **ובשלימות** – הוא דוקא ע"י ידיעת הלכות כל התורה כולה, דמכיון ש"אלוקה זה **אחד** הוא" – הרי מובן, שגם רצונו ית' (שהוא ורצונו "אחד ממש") דכל התרי"ג מצוות, הוא רצון אחד. ולכן, כל זמן שחסר הלימוד והידיעה דהלכות מצוה אחת – חסר גם בה"תפיסא" בהרצון שבשאר המצוות. ורק ע"י לימוד וידיעת כל המצוות – עי"ז דוקא "תופסים" רצונו ית' בשלימות".

ובהערה 46: "ואף שהעצם "כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו" – הרי זהו "כמו שהעצם בא בהתעלמות"". היינו שגם ע"י לימוד קצת מן המצוות תופסים את העצם, אבל בהתעלמות ולא בגילוי. ודווקא ע"י לימוד כל התורה כולה תופסים את העצם **בגילוי**.

וזהו תוכן כל השיחה – שצריך לתפוס ולהמשיך ולגלות את העצם היינו – עצומ"ה. ושיהי' **בגילוי** – דירה בתחתונים. (היינו, שלימוד התורה לשמה אי"ז רק דוגמא מענין **נוסף** שיש בו עצם שהוא ענין בפ"ע ולא בשביל דבר אחר, אלא שזה אותו תוכן ממש – גילוי אלוקות בשכל האדם – דירה בתחתונים).

הברכות בראיית פני משיח

הת' מנחם מענדל שי' פרבר

פתיחה כללית

שאלה: מהן הברכות שיש לברך כשנזכה לחזות בהתגלות פני משיח צדקנו בב"א?

תשובה: הנה בשו"ת מנחת שלמה להגרש"ז אויערבך (ח"א, סי' צ"א) כתב: השי"ת יזכנו מהרה לקבל פני משיח ונברך אי"ה ארבע ברכות: א. ברוך "חכם הרזים", שבודאי יהיה שם ששים רבוא ישראל וכהנה וכהנה עד אין מספר. ב. ברוך "שחלק מחכמתו ליראיו". ג. ברוך "שחלק מכבודו ליראיו". ד. ברוך "שהחיינו". ע"כ.

והנה יש לדון גבי כל אחת מברכות אלו:

הברכה הראשונה:
ברכת חכם הרזים

א
הקושיות האם צריך לברך ברכה זו

א) גבי ברכת חכם הרזים יש להעיר, דלכאורה הטעם שמברכים ברכה זו היא על ראיית ששים ריבוא מישראל, וכדברי הגמ' בברכות (נח, א) "אמר רב המנונא הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים". ופירש"י "אוכלוסי – חיל גדול של ששים רבוא. חכם הרזים – היודע מה שבלב כל אלו". וא"כ אין ברכה זו קשורה לכאורה לראיית משיח עצמו, אלא לעניין צדדי – שיתאספו שם ס"ר יהודים, וא"כ אין ברכה זו שייכת לכאורה לראיית פני משיח. וכמו שהעיר בקובץ הערות הת' ואנ"ש דחח"ל צפת, קובץ קה. עיי"ש.

ומלבד זאת, יש להסתפק אם אכן ברגע התגלותו של מלך המשיח יהיו שם ששים רבוא מישראל. דשמא רק **לאחרי** שיתגלה יבואו ויתקבצו כולם, וא"כ ברגע ההתגלות לא יוכלו לברך ברכה זו.

ובפרט להמבואר בקונטרס "בית רבינו שבבבל", שתחילת ההתגלות תהיה ב"בית רבינו שבבבל" שבחו"ל ושם ירד ביהמ"ק, **ומשם** ישובו לירושלים. וא"כ

מסתבר לומר, שכל בנ"י יתקבצו ויבואו לירושלים (או עכ"פ יתאספו בדרך) עם הבתי כנסיות "וכספם וזהבם איתם" – כמבואר בכו"כ שיחות של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שכל בית שהוא בית תורה ותפילה וכו' יצטרף לבית המקדש – וא"כ ברגע ההתגלות ב"בית רבינו" לא יהיו שם ששים רבוא, ולא יוכלו לברך ברכה זו (ואף שבוודאי יהיה הכל ב"רגע כמימרא" כמבואר בכ"מ, מ"מ **בעת ההתגלות** אפשר שלא יהיו כולם כנ"ל).

ועוד ועיקר, דלשיטת הרמב"ם אף אם ישנם ס' ריבוא יהודים ביחד, א"א לברך ברכה זו אלא בארץ ישראל בלבד. וכמ"ש בהלכות ברכות (פ"י, הי"א) "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד . . אם ישראל הם **ובארץ ישראל** אומר ברוך . . חכם הרזים".

וכתב הכס"מ "ומה שכתב רבינו ובארץ ישראל . . **משמע דוקא בא**"י . . ואפשר שטעם רבינו מדאמר עולא אין אוכלוסא בבבל, כלומר שאע"פ שיראה ששים רבוא אין להם דין אוכלוסא לברך עליהם". היינו, דאף אם נאמר שיהיו בהתגלות ב"בית רבינו" שבחו"ל ששים ריבוא[1], מ"מ לא יוכלו לברך ברכה זו לשיטת הרמב"ם אלא בא"י! ויעויין היטב בשיחת ש"פ וארא תשמ"ב (התוועדויות תשמ"ב ח"ב, עמ' 745 ואילך) והובא לקמן (ס"ו). עיי"ש[2].

אמנם נראה לומר שכן יברכו ברכה זו בעת ההתגלות ושהברכה תהיה על ראיית פני משיח **עצמו**, כדלקמן.

ב

התירוץ דברכת חכם הרזים היא על מה"מ עצמו

דהנה בגמ' בברכות (נח , ב) איתא "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא, פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא, אמרו ליה: בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי: ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו (דלאחר שלשים יום הוה, רש"י). אמר להו: אנא נמי, כיון דחזתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל, וברכינא עלייכו תלתא, הנך תרתי וברוך חכם הרזים. אמרו ליה: חכימת כולי האי? יהבי ביה עינייהו ושכיב". וחזינן מדברי הגמ', שאפשר לברך גם על חכם גדול ברכת "חכם הרזים", כמו שמברכין על ס' רבוא.

---

1) כיון שאפ"ל, שמ"מ בתי הכנסת ומדרש שבגלות אמריקא עכ"פ יגיעו מיד ויתחברו ל"בית רבינו" עוד בהיותו בחו"ל, וא"כ אולי אכן יהיו שם ס' ריבוא.

2) ואין זו קושיא כ"כ לדברי המנח"ש, שהרי הוא ס"ל בפשטות שההתגלות תהיה בארץ הקודש וע"כ סבר לומר כן, אמנם ע"פ המבואר בקונטרס "בית רבינו שבבבל" שההתגלות תהיה ב"בית רבינו" שבחוץ לארץ, שוב צ"ע לומר כדבריו.

ובטעם לזה כתב הצל"ח על אתר: "נלע"ד דהא דברכינן על שיתין רבוא ברכת חכם הרזים, היינו שמסתמא בכלל כולם נכללו כל מיני מחשבות חכמה ועצה, ואמנם לפעמים נמצא חכם גדול שהוא בדעתו הרחבה כולל הכל, אלא שבששים רבוא הוא מסתמא כן, אבל בפחות ממספר זה אין זה מן הסתם אבל הוא בצד האפשר". ובדומה לזה כתב בבית הבחירה למאירי שם.

וכן פסק רבינו יונה על הרי"ף (שם) "שאם ראה אדם חשוב וגדול בתורה, שמברך עליו ברוך חכם הרזים". וכ"כ הכלבו בסי' פז. ועוד.

ואע"ג דבמעשה בגמ' **שני** חכמים היו ומנלן שה"ה שאפשר לברך ג"כ על חכם **א**', הנה כבר כתב ע"ז בב"י (או"ח סי' רכד, ד"ה "ואם רואה") "דאפילו על אחד מברך, משום דאם תמצי לומר דמברך אתרי, אחד נמי מברך", כיון שבסברא אין לחלק ביניהם.

וא"כ לכאורה יהיה אפשר לברך ברכה זו על מלך המשיח, על דבר היותו חכם גדול כו'.

ג
דחיית הביאור הנ"ל ע"פ החולקים ע"ז

אך הנה בטור (או"ח שם) כתב "הרואה ס' ריבוא ביחד מישראל אומר בא"י אמ"ה חכם הרזים, ואם רואה אפילו אחד שהוא מופלג בחכמה יברך חכם הרזים . . וי"א שאין בזמן הזה מי שראוי לברך עליו כך". היינו שיש חולקים ע"ז.

וכתב שם הב"י: "והרמב"ם לא כתב זה, ונראה שטעמו משום דסבירא ליה דההוא עובדא (בגמ') לאו למימרא דבריך ממש, אלא לומר שהיו חשובים בעיניו כששים רבוא קאמר, דהא ודאי אינו סברא שיהא תלוי בדעתו של אדם לומר זה חשוב בעיני כששים ריבוא כדי שיברך עליו".

ובאופן שני מבאר הב"י, שרב חנינא שבירך "חכם הרזים" חולק אדעולא שסבירא לי' ש"אין אוכלוסא בבבל" – היינו שאפי' על ס' רבוא אין לברך "חכם הרזים" אלא בא"י, והרמב"ם פוסק כעולא שמברכין ברכה זו רק בארץ. וכ"כ גם בכס"מ שם, ד"ה "ומה שכתב".

[אמנם הצל"ח שהובא לעיל פליג ע"ז, וסבר שגם הרמב"ם אינו חולק על עיקר הדין שעל חכם כזה אפשר לברך עליו כן, ורק שדבר זה יותר מצוי בא"י ובחו"ל בסתמא אין הדבר מצוי, ומה שבירך ר' חנינא בגמ' משום שידע ברור שבנדו"ד הם כן היו חכמים הראויים לברכה, ועיי"ש].

אכן בשו"ע השמיט דין זה. וכתב הב"ח על הטור שם "ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם דספק ברכות להקל, ואין לברך ברכת חכם הרזים אפילו [על] מופלג

בחכמה, וכן נראה מהשו"ע שהשמיט ברכה זו מטעם זה, וגם לפי שיש אומרים שאין לברך ברכה זו בזמן הזה". וכן מסקנת המאירי שם שאין לברך. וראה גם במלחמות ה' להרמב"ן על הרי"ף שם (מד, א בדפי הרי"ף). וכ"כ החיי אדם ח"א (כלל סג, ס"ח) דבזמננו אין מי שראוי לזה. ועי' בשו"ת הלכות קטנות לר"ר יעקב חגיז (ח"א, סי' ר"י) "דאין בזמן הזה רזים ולא חלק לו בינה, דאנן הדיוטות אנן". ועוד.

ולפי כהנ"ל נראה, שרבו האוסרים בעניין זה וא"כ לא יוכלו לברך ברכה זו על מלך המשיח, לפי דעות אלו.

ד
יישוב הביאור הנ"ל ע"פ לשון הטור והשטמ"ק

אמנם נראה לומר, דאף לדברי האוסרים יוכלו לברך ברכה זו בהתגלותו של מלך המשיח. דהנה לשון הטור הוא "וי"א שאין בזמן הזה **מי שראוי** לברך עליו כך". ומדבריו נראה, שאין כל בעי' **מצד ההלכה** לברך ברכה זו על יחיד, ורק **שבפועל** אין היום מי שראוי לזה, וכן נראה מדברי הרבה מהפוסקים דלעיל[3], שזהו הטעם שהשמיטו הפוסקים והשו"ע[4].

וכלשונו של השטמ"ק בברכות (שם) – "הרואה אוכלוסא. דהיינו ששים רבוא מברך . . חכם הרזים. ואמרינן לקמן דהוא הדין אמאן דחכים טובא, אבל הרב אלפסי ז"ל לא הביאה לאותה מימרא מפני שאין חכם מופלג כל כך **מצוי** בזמן הזה".

אמנם מלך המשיח "שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" (רמב"ם, הלכות תשובה פ"ט), בוודאי ובוודאי שאין ראוי כמוהו לברכה זו ד"חכם הרזים", גם לדברי האוסרים בזמה"ז.

---

3) וכ"כ בהדיא ה'חיי אדם' שם "אע"ג דבזמן הזה אין לנו דין תלמיד חכם, מכל מקום לענין זה אף בזמן הזה מי שהוא מופלג בתורה מברך עליו ברכה זו, וכן מוכח בטור שכ' על ברכת חכם הרזים דאין לנו מי שראוי לזה בזמן הזה. מוכח דברכת שחלק מחכמתו **שייך אף בזמן הזה**, וכ"מ מש"ע שכתבו".

4) וכן יש לדקדק מלשון הב"ח דלעיל "ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם דספק ברכות להקל, ואין לברך ברכת חכם הרזים אפילו על מופלג בחכמה, וכן נראה מהשו"ע שהשמיט ברכה זו מטעם זה, **וגם** לפי שיש אומרים שאין לברך ברכה זו בזמן הזה", היינו, שהי"א הוי טעם נוסף שאין לברך כן בזה"ז, וכמבואר.

ואף דחזינן הכא דהב"ח ס"ל שאף מלבד זאת אין לברך ברכה זו, מ"מ לעניין הלכה נראה לסמוך על דברי הטור והשו"ע וכביאור ה'דברי חמודות' לקמן. ועוד, שגם להרמב"ם יש לברך ברכה זו **בארץ** עכ"פ, כמו שיתבאר לקמן.

ומלבד זאת, הרי רבותינו נשיאנו שהם "סמוכים איש מפי איש עד משה רבינו", כמבואר במאמר "והיה מדי חודש" דש"פ חוקת תשד"מ[5] עיי"ש, אינם צריכים לכל זה, ובוודאי אינם בכלל החכמים של דורותינו אלו האחרונים שאמרינן שאינם ראויים לברכה זו, אלא שפיר יש לברך עליהם "חכם הרזים" ללא כל חשש.

וגם להדיעות הסוברות שאין לברך ברכה זו אלא בא"י, ומבארים שמש"כ הרמב"ם "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד . . **ובארץ ישראל**, אומר ברוך . . חכם הרזים", היינו דווקא בא"י. וכ"כ האליה רבה על הטור שם (סק"ה). וכביאור הב"י בשיטת הרמב"ם, דס"ל דרב חנינא במעשה בגמ' לא בירך ממש, "אלא לומר שהיו חשובים בעיניו כששים ריבוא, ואילו היו **בארץ ישראל** היה ראוי לברך ברוך חכם הרזים", ועי' בכס"מ שם. ולשיטתם אין לברך ברכה זו בחו"ל אפי' על חכם מופלג,

מ"מ אולי י"ל דמלך המשיח שאני[6] (ועי' בצל"ח שהובא לעיל שבא"י החכמה יותר מצוי' מצד קדושתה, אמנם אין כוונת הרמב"ם **שאין לברך** בחו"ל).

ואף אם נאמר שגם מלך המשיח בכלל זה, מ"מ אפ"ל דיברכו ברכה זו על המשיח אח"כ, כשיגיע (עם בית המקדש מחובר ל"בית רבינו") לארץ ישראל, ואז שפיר יוכלו לברך עליו ברכה זו. ותהיה הברכה מצד מלך המשיח **עצמו** ולא רק מצד ישראל שאפשר שכבר יתקבצו אז[7].

הגם הלום ראיתי להמאירי בכתובות (קי, ב): **כל מקום** שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו **כארץ ישראל**, ועד שאסור לצאת מבבל לשאר הארצות (מפני התורה והחכמה אשר שם), וראה בארוכה לקו"ש חי"ח עמ' 399 ואילך. ולפי זה במקומו של רבינו אפשר דחשיב כא"י לעניין זה.

ולהוסיף ש"בית רבינו" הסברא להשוותו לא"י גדולה יותר, שהרי בשיחת ש"פ פנחס ה'תנש"א[8] מביא (בהערה 51) את דברי המאירי בקשר לעבודה ד"מאך דא ארץ ישראל", אשר הכח לעבודה זו ולהפיכת חו"ל לארץ ישראל מגיע מ"בית רבינו" כמבואר בקונטרס "בית רבינו שבבבל" ס"ה, עיי"ש. וא"כ בעת ההתגלות שם יוכלו לברך ברכה זו.

---

5) התוועדויות ח"ג, עמ' 2053.

6) היינו, שאולי רק בגלות אין ראוי לברך ברכה זו בחו"ל, משא"כ לעת"ל ש"עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות", או מצד מעלת מלך המשיח עצמו שיהיה ראוי לכך גם בחו"ל.

7) ובדרך רחוק קצת אוי"ל, דכבר כשירד בית המקדש ויתחבר לבית רבינו, יוכלו לברך ברכה זו, דמיא להא דאמרינן בגמ' שם (נח, א) "בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה **בהר הבית**, אמר ברוך חכם הרזים". או אולי י"ל דודאי כשירד ביהמ"ק לא גרע זה ממעלת א"י. ודו"ק.

8) סה"ש ה'תנש"א ח"ב, עמ' 703.

ה
ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ הדברי חמודות

שוב ראיתי למש"כ ה"דברי חמודות" (לבעה"מ תוס' יו"ט) על הרא"ש שם (אות כז) וז"ל: "כבר כתבתי במעדני יו"ט, שצריך לומר כפי מ"ש הב"י אליבא דהרמב"ם דה"פ שאין לברך על אוכלוסא בבבל, אבל לא פסק כן בספרו השו"ע, וטעמו נראה משום דבגמרא איתא דרב חיננא בריה דרב איקא דבריך ארב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע "ברוך חכם הרזים", אע"ג דבבבל הוו. ואע"ג דדחו ליה אליבא דהרמב"ם, שנויי דחיקי נינהו.

ומיהו קשה לי, דא"כ לפסוק נמי דעל אדם חשוב כמו אלו שמברכים עליהם ולא פסק כן בשו"ע? ומה שמתרץ אליבא דהרמב"ם דלא פסק כן דלא למימרא שבירך ממש כו', מלבד שהוא דוחק גדול, לא סלקא ג"כ לפי מ"ש שמההוא עובדא הראיה לברך על אוכלוסא שבבבל, אם כן ברכה ממש בירכו.

ולכן נ"ל דהטעם שלא כתבו הרמב"ם ובזה מתישב ג"כ דהרי"ף ורבינו (הרא"ש) לא כתבוה להוא עובדא, לפי שאין בדורות האחרונים מי שראוי לכך, וכמ"ש הטור די"א שאין בזמה"ז מי שראוי לברך עליו כך". עכ"ל.

היינו, דס"ל שהטעם שלא הזכירו זאת להלכה הוא כיון שאין בדורות האחרונים מי שראוי לברכה זו, ולא שמצד הדין א"א לברך. ודבר זה מוסכם לשיטתו לכל השיטות בהלכה: הרמב"ם[9] והרי"ף[10] והרא"ש והטור והשו"ע.

ולפי זה נמצא דעל מלך המשיח, שלפי **פסק דין הרמב"ם** הוא יהיה בעל חכמה יתר משלמה וכו', א"כ ע"פ ההלכה בוודאי ניתן לברך עליו ברכה זו[11].

ו
הוספת ביאור שהברכה גם מצד נשיא הדור

ויש להוסיף בביאור הטעם שיוכלו לברך ברכה זו על מלך המשיח, והוא ע"פ המבואר בתניא פ"ב, שנשיאי הדור ראשי אלפי ישראל כוללים את כל הנשמות

---

9) ולהעיר משו"ת דברי יציב או"ח סצ"א, שמבאר (לשיטת הב"י בביאור דברי הרמב"ם) הטעם שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע נתנו בו את עיניהם, משום ש"ראו בדבריו כזלזול בקדושת ארץ ישראל, ולדעתם לא יתכן שיהא בין חכמי בבל מי שיהיה שקול כס"ר". ולפי זה אתי שפיר שגם הם מודו שמלך המשיח ראוי לזה, כיון שגם כאן תליא מילתא שאין איסור לברך מצד עצם ההלכה ורק שאין מי שראוי לזה (כבפנים).

10) ולהעיר דברי"ף הגירסא "אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא" (ולא "אין אוכלוסא בבבל"), ומדבריו נראה דלא ס"ל לחלק בין חו"ל לא"י. וכן העלה בשו"ת דברי יציב (שם) עיי"ש.

11) אמנם לשיטת האליה רבה (שם, ס"ק ה) שפליג על הדברי חמודות (או כפי שנקרא בתחילה: לחם חמודות), וסבר דדוקא בארץ ישראל מברך על ששים רבוא, א"כ יש לשוב לתירוץ הקודם.

של דורם, וא"כ הם גם כוללים את כל הדעות של הדור. וכמבואר בהקדמת המלקט לתניא, דיהושע (נשיא הדור) נקרא "איש אשר רוח בו" (במדבר כז, יח), שיכול להלוך נגד רוחו של כ"א, אף שיש כ"כ הרבה דעות[12]. וא"כ ניתן לכאורה לברך ברכה זו על מלך המשיח כיון שכולל בעצמו הרבה דעות, כמו שמברכים על ס' ריבוא יהודים[13].

ואמנם מצינו ב"קונטרס בית רבינו שבבבל", שכיון שנשיא הדור כולל כל נשמות הדור ו"הנשיא הוא הכל", ע"כ בביתו ("בית רבינו") נמצאת עיקר השראת השכינה, דומיא דבית המקדש ששם היו עיקר ורוב בנ"י ממש ולכן שרתה שם עיקר השכינה, וחזינן מהכא שהוא עניין הנוגע למעשה בפועל, שנשיא הדור נחשב כמו ריבוי של יהודים בפו"מ.

שוב ראיתי שכן כתב גם בס' פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין (שמות פ' שקלים), שביאר עפ"ז את המעשה בגמ', שרב חנינא בריה דרב איקא בירך ברכת חכם הרזים על רב פפא ורב הונא כיון שנחשבו אצלו כס' רבוא, "היינו שנפשותם כוללות נפשות כל הדור וכלולים משששים ריבוא דעות", ומה שאמרו לו "חכימת כולי האי" היינו, ש"חשבו זה לחכמה גדולה, שהשיג על ידי ראייתו אותם שהם חשובים כששים ריבוא, היינו שנפשותם כוללות נפשות כל הדור וכלולים משששים ריבוא דעות". ועיי"ש.

המורם מכהנ"ל, די"ל דברכת "חכם הרזים" יברכו בהתגלותו של מלך המשיח, ותהיה ברכה זו מצד מעלתו של משיח עצמו, ולא רק מצד ריבוי היהודים דס' רבוא שאפשר שעדיין לא יהיו ברגע ההתגלות.

אך להעיר משיחת ש"פ וארא תשמ"ב (התוועדויות תשמ"ב ח"ב, עמ' 745 ואילך – בלתי מוגה): "ויה"ר שבקרוב ממש יזכה כל הציבור דבנ"י להיות בארץ הקודש – שדוקא שם שייך אמיתית ענין הציבור, כידוע שאין אוכלסא בבבל (ברכות נה, א). וכאשר כל הציבור דבנ"י יהיו בארץ ישראל – יברכו ברכת "חכם הרזים", כמרז"ל (שם) "הרואה אוכלוסי ישראל (חיל גדול של ששים ריבוא. רש"י) אומר ברוך חכם הרזים".

והנה, אע"פ שהפירוש הפשוט ב"חכם הרזים" קשור עם זה "שאין דעתם דומה זה לזה כו'" (ולכן אומרים "חכם הרזים" – "היודע מה שבלב כל אלו" כפרש"י)

---

12) אלא ששם הוא לשיטת הרמב"ן במלחמות שם, שס"ל שאין לברך ברכה זו על היחיד כמובא לעיל. ומ"מ לפי הדעות **להלכה** שאפשר לברך ברכה זו, כביאור הדברי חמודות כנ"ל, י"ל כבפנים.

13) ולהעיר משערי תשובה לאדמוה"א, ד"ה "פדה בשלום", פי"ב: דאותה הארה הכללי דבחי' יחידה שכולל כל נשמות ישראל . . מאיר ביחידי סגולה שבכל דור שנק' ראשי אלפי כו' . . שהן כללים של כל פרטי ס"ר דעות שמברכין עליהם ברוך חכם הרזי' וכה"ג.

– הרי בזה **מרומז** גם שלעתיד לבוא יזכו בנ"י ללמוד "רזי תורה" ("חכם **הרזים**")
– מפי משיח צדקנו"[14]. עכלה"ק. ועיי"ש בהמשך הביאור.

והמבואר כאן, הוא האפשרות שיוכלו לברך כבר לפנ"ז על ראיית פני משיח עצמו, כנ"ל.

הברכה השניה והשלישית:
'שחלק מחכמתו' ו'שחלק מכבודו'

ז
שיטת כ"ק אד"ש שאין לברך 'שחלק'

בעניין ברכת "שחלק מחכמתו ליראיו", נראה שלא יברכו ברכה זו בהתגלות המשיח, ודלא כדברי המנח"ש שם.

דהנה ביומן מיום א' ד' שבט ה'תש"י (נדפס בשיחו"ק תש"י, הוצאה חדשה) מסופר שנכנסו לרבי הריי"צ קבוצת תמימים שהגיעו מרוסיה, ושאל לפנ"כ א' מהם (הת' שלום מרוזוב) את הרבי מלך המשיח שליט"א, האם עליהם לברך "שחלק מחכמתו כו'", והשיב לו שאין לברך כי "רבי" הוא למעלה מזה.

וא"כ נראה ברור דעתו של כ"ק אד"ש מה"מ שאין לברך על "רבי" ברכה זו, וא"כ לכאורה גם בעת התגלותו לא יברכו כן, לפי שהוא למעלה מזה. וכפי שכבר העיר בזה בקובץ הערות הת' ואנ"ש דחח"ל צפת הת' ה.י. (קובץ מג).

וכתב שם, לבאר הטעם ש"רבי הוא למעלה מזה" ולכן אין לברך ברכה זו, מצד זה ש"רבי" הוא למעלה מ"שחלק". ולפי זה מסיק, שגם אין לברך "שחלק מכבודו" כיון שגם בזה יש לנו לכאורה לומר שרבי הוא למעלה מזה.

ויש להוסיף בביאור הטעם שלכאורה אין לברך ברכת "שחלק מחכמתו" על מלך המשיח, ע"פ מה שהביא בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב, סי' רמ"ו) להר"ר יחיא בן יוסף צאלח (מהרי"ץ) מצנעא, את קושיית הר"ש אלגאזי על דברי הגמ' שרב פפא ורב הונא נתנו בר' חנינא בריה דרב איקא את עיניהם ונפטר (כשבירכם ג' ברכות), וז"ל:

"ומקשה הר"ש אלגאזי שם, דלמה יהבי ביה עינייהו, והא ברייתא קתני הרואה אכלוסא מישראל וכו'? ותי', דס"ל דכיון דבירך חכם הרזים תו לא צריך לברך שחלק, מדקתני הרואה אכלוסא מברך חכם הרזים ולא קתני מברך שתים,

---

14) ואוי"ל שכוונתו שבברכה א' יש לכלול גם את מעלת מלך המשיח מצ"ע, ולכן מבאר ברכה זו גם בקשר ובשייכות למלך המשיח. ודו"ק.

דבתוך ס' רבוא לא יחסרו חכמים. ולכן א"ל חכימת כולי האי, וכי (אתה) חכם גדול מהברייתא? לזה יהבי ביה עינייהו דכל המברך ברכה לבטלה וכו' יעש"ב". ע"כ.

ואם כנים דברינו לעיל, שעל מלך המשיח יברכו "חכם הרזים", שוב אין לנו לברך עליו "שחלק מחכמתו", כי כבר נמצאת ברכה זו בכלל "חכם הרזים" ויש בכלל מאתיים מנה. ואדרבה, המברך כן הויא ברכה לבטלה כביאור הר"ש אלגאזי שם בגמ'[15]. אלא שביאור זה הוי רק לברכת "שחלק מחכמתו" ולא ל"שחלק מכבודו" שהוא עניין אחר, לולי הא דאמרינן לעיל בשיטת כ"ק אד"ש מה"מ בזה.

המורם מכל האמור, שברכת "שחלק מחכמתו" ואולי גם ברכת "שחלק מכבודו" **לא יברכו** בעת ראיית מלך המשיח, ולשיטת הר"ש אלגאזי המברך "שחלק מחכמתו" הויא ברכה לבטלה (וע"ז נענש ר' חנינא). ועצ"ע.

הברכה הרביעית:
ברכת שהחיינו

ח
החילוק בין המבואר בשיחת ש"פ תזו"מ תנש"א לענייננו

בעניין ברכת "שהחיינו", הנה בכמה מקומות שהזכירו אודות הברכות למלך המשיח, ציינו לשו"ת לב חיים (ח"ב ס' מ"ב) שהביא ג"כ שיש לברך ברכה זו בהתגלות של מלך המשיח[16]. ולכאורה יש להקשות ע"ד קושיית השואל בשו"ת לב חיים הנ"ל, שיברכו גם "הטוב והמטיב" וגם "שהחיינו"? אולם מתשובתו של הלב חיים שם, רואים שאינו מונה ברכה זו ד"הטוב והמטיב" בסדר הברכות, ונראה דס"ל שאין לברך כן.

ובקובץ הערות הת' ואנ"ש דחח"ל צפת[17], מבאר הת' הנ"ל הטעם שיש לברך רק "שהחיינו" ולא ברכת "הטוב והמטיב", ע"פ המסופר ביומן של תש"י הנ"ל, שהרבי הורה לת' שנכנסו לרבי הריי"צ שיברכו "שהחיינו" (וכפי הנראה הייתה זו הפעם הראשונה שראו אותו), ולא הורה לברך "הטוב והמטיב".

---

15) אך מלשון הב"ח (ד"ה "הרואה") "מיהו אם חבירו הוא חכם בישראל . . צריך לברך ג"כ ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, ולדעת רבינו בסימן רכ"ד ס"ג אם הוא מופלג בחכמה מברך ג"כ ברוך חכם הרזים" מוכח דס"ל שאין בעיה לברך שתי ברכות אלו מצד ברכה לבטלה (ורק שלהלכה פוסק שאין לברך "חכם הרזים", אך ס"ל שאין בזה ברכה לבטלה שיברך שניהם). ועיי"ש.

16) אמנם אחר העיון בזה נראה, דאין דבריו שייכים לענייננו כלל, כפי שיתבאר לקמן סי"ב.

17) קובץ מג שם.

ומקשר שם זה גם להמובא בסוף שיח"ק תזו"מ תנש"א (סה"ש ח"ב, עמ' 503) וזלה"ק: "ועוד והוא העיקר – שכל זה נעשה בפועל ממש, למטה מעשרה טפחים, כך שיכולים להודות ולברך על לידת והתגלות המשיח: "שהחיינו וקיימנו והגיענו **לזמן הזה**". ושם בהערה 134 "להעיר, שברכת שהחיינו מברכים על שמחה הנרגשת בלב – דוקא על דבר שישנו בפועל עתה". עכלה"ק. ובזה ביאר את העילוי ד"שהחיינו" על ברכת "הטוב והמטיב" עיי"ש.

אמנם לכאורה, יש לחלק בין המבואר בשיחת תזו"מ שם להנוגע לענייננו, דשם הברכה אינה על עצם ראיית פני משיח, אלא על **לידת והתגלות** המשיח. ולכן שפיר אומר זאת כ"ק אד"ש מה"מ אף לאלו שנמצאים בהתוועדות וכבר רואים אותו לפנ"ז, כיון שאין הברכה על עצם ראייתו (בפעם הראשונה) אלא על עניין הלידה וההתגלות.

ולהוסיף דמלשונו הק' עצמו נראה, שאינו מדבר שם בלשון עתיד והיינו על דבר העתיד להיות, אלא בלשון הווה, והיינו על מה שהתרחש ונפעל באותה התוועדות (כידוע ומפורסם). וכמתואר ביומנים של אותה התוועדות שאכן רבים בירכו אז שהחיינו כו'. וכפי שכבר ביארו כן כו"כ ואכמ"ל[18].

אמנם המבואר בנדו"ד, הוא עצם השמחה על ראיית פני המשיח. שלאחרי שיתגלה לעין כל בב"א, יהיה לנו לברך על השמחה בעצם ראייתו, והויא כ"ש מחבירו שלא ראהו שלושים יום ושמח מזה[19] ומברך "שהחיינו" – כמ"ש הרמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ב, והשו"ע או"ח הלכות ברכת הפירות סי' רכה, וראה גם בסדר ברה"נ לאדה"ז פי"ב הי"א – א"כ כ"ש בראיית פני משיח צדקנו "אליו קוינו כל היום" ובוודאי שכולם ישמחו בזה בשמחה גדולה עד מאוד, עאכו"כ שיברכו ע"ז שהחיינו[20]. וכן העלה גם בשו"ת עטרת פז להר"ר פנחס זביחי[21].

ט

הטעם שאין לברך הטוב והמטיב ע"פ המג"א והד"ח

שוב ראיתי לדברי כ"ק אד"ש מה"מ במפורש, בשיחת ליל שמח"ת תשמ"ט (התוועדויות תשמ"ט ח"א, עמ' 207): "ועוד והוא העיקר – שתיכף ומיד נזכה לברך "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה" על הגאולה האמיתית והשלימה

---

18) ראה בס' 'ימי בשורה' (ברוקלין, תשע"ג) עמ' 80 ואילך. ועוד.

19) ודוקא אם הוא חבירו החביב עליו ושמח בראייתו, אבל כו"ע לא. וכ"כ התוס' והתוס' הרא"ש (ברכות שם) ועוד.

20) ראה בשערי תשובה שם (ס"ק א') "ומ"ש חבירו, כ' בבר"י דכ"ש מי שגדול ממנו כגון אביו או רבו כיון שנהנה בראייתו". עיי"ש.

21) או"ח, הערות סי' טו הערה א.

ע"י משיח צדקנו, כפי שמסתבר בפשטות שכאשר יראו את משיח צדקנו בפעם הראשונה יצטרכו לברך שהחיינו, במכ"ש וק"ו מברכת שהחיינו על ראיית חבירו שלא ראהו אפילו שלושים יום".

וחזינן, דשיטת כ"ק אד"ש מה"מ שעל זה יש לברך שהחיינו דווקא, כפי שרואים בשיחת ליל שמח"ת הנ"ל וגם במה שהורה לתמימים שנכנסו לרבי הריי"צ, ואינו מזכיר לברכת הטוב והמטיב, וצריך ביאור וטעם לזה (כנ"ל).

ולכאורה יש לבאר זה בפשטות, ע"פ מש"כ המג"א על השו"ע שם (סק"א) "אומר שהחיינו – ואע"פ שיש אחרים שנהנין בראייתו, אינו מברך הטוב והמטיב (ב"י, רשב"א) דאין זה טובה אלא שמחה (לבוש)". כלומר, שמה שמברך שהחיינו כשרואה את חבירו הוא כי שמח מזה ואי"ז **טובה** שיהיה אפשר לומר עליה הלשון "**הטוב והמטיב**". ולפי זה אתי שפיר מדוע בראיית פני מלך המשיח יברכו רק "שהחיינו", כיון שהברכה היא רק על עצם הראי' גופא ועל דא מתאים רק ברכה זו (ודברי הת' הנ"ל מבוארים לברכת שהחיינו ל"לידת והתגלות המשיח" ודו"ק).

עוד יש להוסיף טעם בזה שיברכו רק שהחיינו, ע"פ ה"דברי חמודות" בברכות שם (אות ל') "ולי נראה, שא"צ לברך בנוסח אחר, שהרי ברכת שהחיינו הוא כולל גם האחרים עמו". היינו, שאף אם נאמר שיש לברך ברכה אחרת, מ"מ כבר נכללת ברכה זו בברכת שהחיינו. וק"ל.

יו"ד
היסוד לברכת מחיה המתים

אמנם יש לעיין, דלכאורה אם משווים אנו ברכה זו לדין מי שלא ראה את חבירו **ל' יום**, א"כ לכאורה רבותא מזה יש לנו לומר, ולהשוות זאת למי שלא ראה את חבירו **י"ב חודש**, שע"ז צריך לברך "מחי' המתים". והמברך "מחי' המתים" אין לו לברך "שהחיינו" כיון שכבר נפטר בזה, כמו שהעלה שם המג"א בסק"ב בשם הב"ח עיי"ש. וכן הקשה בשו"ת עטרת פז שם, וממסקנת דבריו נראה שיותר נוטה לומר שאכן יברכו לעת"ל מחיה המתים. עיי"ש.

אמנם לשיטת כ"ק אד"ש מה"מ שהובא לעיל, נראה ברור דס"ל שיש לברך שהחיינו ולא ברכת מחיה המתים. וכן מנהג החסידים מדור דור שכשבאים לרבי בפעם הראשונה מברכים שהחיינו ולא ברכת מחיה המתים, וצריך ביאור וטעם לזה?

והנראה שיש לדון ולברר בטעם שמי שאינו רואה את חבירו י"ב חודש מברך מחיה המתים, ועפ"ז יבואר הנ"ל בנוגע לענייננו.

דהנה ברש"י על הרי"ף (שם) כתב בביאור ברכה זו "דבשנים עשר חודש משתכח מן הלב" (וברש"י שלפנינו ליתא). וכ"כ גם רבינו יונה שם, והוסיף ביאור בדבריו "מפני שנשכח מהלב כמו שהמת נשכח לאחר י"ב חודש, דכתיב "נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד" (תהילים לא, יג), מה כלי מתיאש אדם ממנו כשאבד אותו ולא מצאו בתוך י"ב חודשים, אף המת נשתכח מהלב לאחר י"ב חודש". וכ"כ הב"ח שם ד"ה "הרואה". וראה במעדני יו"ט על הרא"ש, אות ג' שם. ועוד.

ולפי זה צ"ל, דבמלך המשיח אליו קיוונו **כל היום** ולעולם אינו משתכח מליבנו, ואחד מעיקרי האמונה הוא "אחכה לו **בכל יום** שיבוא", א"כ ודאי שאי"צ לברך עליו אלא שהחיינו. דברכת שהחיינו, אף אם אין חבירו משתכח ממנו מ"מ יש לו לברך על השמחה בעצם הראיה, אמנם ברכת מחי' המתים שהיא על שנשתכח, א"כ שוב לא שייכת ברכה זו במלך המשיח. וכ"ה לכאו' בכל רבי ונשיא הדור, שאין ח"ו המקושרים אליו שוכחים ממנו אף אם לא רואים אותו יותר מי"ב חודש, ושפיר מברכים שהחיינו ולא מחי' המתים[22].

והנה המהרש"א בברכות שם (ד"ה "לאחר שנים עשר חדש") כתב, דהטעם שמברך מחי' המתים הוא "לפי שבכל שנה האדם נידון בראש השנה ויום הכפורים אם למות אם להיות חי, ואם רואהו אחר ר"ה ויה"כ זה ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ר"ה ויוה"כ הבא, הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו, וע"כ אומר ברוך מחיה מתים שניצול מדין מיתה בר"ה ויוה"כ".

ולפי זה, במלך המשיח שאין שייך בו עניין המיתה כלל, וכפי שמבאר הרמב"ן בויכוחו הידוע עם הנוצרים[23], ש"הנה אדם הראשון חי' אלף שנה פחות ע' שנה, והנה מפורש בכתוב כי בעוונו מת ואלו לא חטא חיה יותר ויותר או לעולם, והגויים והיהודים כולנו מודים שחטאו וענשו של אדם הראשון יתבטל לימות המשיח, אם כן, אחר שיבא המשיח יהיה בטל מכולנו, אבל במשיח עצמו **בטל הוא לגמרי**, א"כ ראוי הוא המשיח לחיות אלף אלפים (שנה) או לעולם, וכן המזמור (תהילים כא, ה) אומר חיים שאל ממך וגו' וזה מבואר". א"כ גם **דין מיתה** לא שייך בו ולכן שפיר אין מברכים עליו מחי' המתים, כ"א שהחיינו.

ועוד יתבאר בזה לקמן בעז"ה.

---

22) ראה המקורות לזה בשו"ת עטרת פז שם, וש"נ. וצ"ע בדברי אדה"ז "ואפילו היתה לו ממנו ידיעה בינתיים בכתב או בעל פה, כי עיקר הברכה הוא על הנאה ושמחת הלב בראיית פניו" — האם כוונתו רק לברכת שהחיינו או גם לברכת מחי' המתים (שמביאם לפנ"ז).

23) ויכוח הרמב"ן עמ' 32, מהדורת הר"ר מרגליות, לעמבערג, תרפ"ט. ועי' בהנסמן לכתבי הרמב"ן עמ' שט, הוצאת ירושלים, תשס"ו.

יא
שקו"ט בברכה למי שלא ראהו מעולם

עוד יש לעיין, איך אפשר לברך שהחיינו על אדם שלא ראהו מעולם, ומה מקור למנהג החסידים לברך שהחיינו כשרואים את הרבי **בפעם הראשונה?** ועוד, דא"כ מה יברכו לעת"ל על מלך המשיח, אלו שלא זכו לראותו בזמה"ג?

ובהקדים, דהנה לשון הגמ' (ברכות נח, ב) כך הוא "אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, לאחר שנים עשר חדש – אומר: ברוך מחיה המתים". אמנם אינו מזכיר בגמ' כלל כיצד נוהגים כששמח לפגוש מישהו שלא ראהו מעולם, ורק שהיו ביניהם קישורי מכתבים או כיוצ"ב.

וכבר חש לזה בשו"ת עטרת פז (שם), וכתב להוכיח ע"פ דברי הפמ"ג באו"ח (סי' רכ"ה סק"ג) שכתב דמי שילדה אשתו והוא היה במדינת הים ורואהו לולד אח"כ, מברך שהחיינו או מחיה המתים, דודאי יש לו שמחה בולדו[24]. ומכך מוכיח בשו"ת עטרת פז שם, שאף בחבר שלא ראהו מעולם יש לו לברך כששמח לפוגשו, דומיא דהולד הזה שאע"פ שעוד לא ראהו אביו מעולם ורק שידע שהוא חי, עתה שרואהו מברך עליו, וה"ה הכא.

אך מקשה שם, שמבואר בתשובת הרשב"א (ח"ד, סי' עו) דס"ל שאין לברך במי שלא ראה את חברו מעולם, וכן נראה מדברי המחבר באו"ח (סי' רכה, ס"ב).

אמנם מביא המעשה, שפגש הגאון ר"א ממונקטש בעל המנחת אלעזר את המהרש"א אלפנדרי כשראהו לראשונה, ובירך שהחיינו אע"פ שלא ראהו מעולם עד אז. וממקרה זה רעשה הארץ, ומלאו פני תבל שאלות ותשובות, זה אומר בכה וזה אומר בכה, דהגרי"י ניסים כתב בשו"ת היין הטוב (סי' מ"ח) לאסור ולומר שלא היה לו לברך ע"ז, אך הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א, סי' קטו) נטה להתיר.

וביאר הרב פראנק, דהרשב"א לא קאמר את דבריו אלא לסתם בני אדם, שבד"כ אין השמחה כ"כ במי שלא ראהו מעולם ורק התכתב עימו ולכן שפיר אין לברך ע"ז, אמנם אם קים לי' בגוויה שהוא שמח הרבה מראיית האיש אע"פ שלא ראהו מעולם, שפיר גם להרשב"א יוכל לברך. ולכן בירך גם ר"א ממונקטש על שראה את המהרש"א אלפנדרי.

---

24) וכ"כ אדה"ז הי"ב שם "אם הוא בעיר אחרת ובאו ואמרו לו ילדה אשתך זכר, מברך הטוב והמטיב . . וכשחוזר ורואה הבן הנולד . . אחר ל' יום צריך לברך (שהחיינו) אפילו אם ראהו כבר לפני שלשים יום, אם לבו שמח ונהנה". ומשמע דכ"ש אם לא ראהו לפנ"ז.

ומה שבירך שהחיינו ולא בירך מחי' המתים, שלכאורה במכ"ש שאם לא ראהו י"ב חודש יש לו לברך כן, מבאר העטרת פז, שהוא ע"פ הדעות שאם מקבל ממנו מכתב בזמן זה או שומע ממנו וכו' אין לו לברך "מחי' המתים". אמנם ברכת "שהחיינו" שהיא על השמחה **בראיית פניו**, שפיר יש לו לברך אף אם קיבל ממנו מכתב בחודש האחרון, כיון דמ"מ שמחה עצומה בראיית פניו בוודאי שקובעת לה ברכה. ואף הר"א ממונקטש היו לו חילופי מכתבים עם המהרש"א אלפנדרי.

ולפי זה במלך המשיח, אשר ח"ו לא עזב את צאן מרעיתו ועודנו עומד ומשמש, וכאו"א יכול לכתוב אליו מכתבים ולראות ישועות בעז"ה וכפי אשר ידע איניש בנפשי', א"כ שפיר יצטרכו לברך על ראייתו רק שהחיינו ולא ברכת מחי' המתים. וק"ל.

עוד יש להוסיף בטעם שמברכין שהחיינו דווקא ולא מחי' המתים, כיון דבעלמא אמרינן דספק ברכות להקל, אמנם בהנוגע לברכת שהחיינו, נקטינן כדברי הצ"צ בפסקי דינים בסופו (תז, ד), שבברכה זו יש לנו להקל ולומר שגם בספק יש לברכה. ולכאורה הביאור בזה, דכיון דברכה זו היא על השמחה, א"כ אף כשיש ספק אם ישנו טעם הראוי לברכה, מ"מ כששמח ביותר יכול לברך.

ומעתה הכא נמי בעניין ראיית מלך המשיח, כיון שמצד הדין יש להסתפק לכאורה אם יכול לברך גם על מי שלא ראהו מעולם, והאם זה דומה לחבירו שכן ראהו זה מזמן, א"כ ברכת מחי' המתים שפיר אין לנו לברך וספק ברכות להקל, אמנם ברכת שהחיינו שגם בספק יכול לברך אם שמח בזה שמחה גדולה, שפיר בראיית פני מלך המשיח שיגיל וישמח ליבנו עד מאוד, נברך ברכה זו ובאור פני מלך חיים.

יב

החילוק בין המנח"ש להלב חיים

אמנם בכגון דא יש להדגיש ולאפוקי מדעת הטועים, דהנה הרבה המצטטים את הברכות שיש לברך על ראיית וקבלת פני מלך המשיח, מציינים לדברי שו"ת לב חיים הנ"ל, וע"כ גם מוסיפים ברכה חמישית ע"פ דבריו, והיא ברכת "גאל ישראל".

אך דברים אלו דברי נביאות הם, שהרי לא בדרך א' יהלכו בעל השו"ת לב חיים והמנח"ש. דהלב חיים לא מיירי בעניין הברכות שיברכו על ראיית פני מלך המשיח, אלא ברכות על עצם עניין הגאולה, וכדברי השואל "מה ברכה אנו מברכים על **הגאולה** ורוב טובה", ולכן שפיר הביא לברכת גואל ישראל, שיש לברכה על הגאולה ואין לזה כל קשר להתגלות מלך המשיח. וצ"ע לומר שבהתגלותו נברך על

ראיית פניו ברכה זו, דאפשר שמי שבעת ההתגלות יהיה בא"י (או במ"א) וישמע את השופר גדול או כיוצ"ב, יברך ברכה זו אף אם טרם יחזה במלך המשיח.

וכן מה שהביא שיברכו ברכת שהחיינו, הוא בקשר ובשייכות **לגאולה**, וכדבריו "וגם ברכת שהחיינו כי זכינו לזמן הזה, כי בודאי אנחנו קובעים יום הגאולה ליו"ט גמור ולקדש בו כקדושת היום וכן לומר שהחיינו", ואין לזה קשר לברכות שנברך בראיית פני מלך המשיח.

אמנם שפתי המנח"ש ברור מיללו על מה יש לברך כשנזכה "לקבל פני משיח", ולכן לא הזכיר לברכת גואל ישראל כלל, ורק כתב הד' ברכות שלדעתו יש לברך על מלך המשיח, וכפי שכבר דובר בהם כנ"ל. וכבר העיר כן הת' מ.מ.ו. בקובץ הערות הת' ואנ"ש דחח"ל צפת (קובץ קה) ועיי"ש.

ועוד זאת, דאף לעניין הגאולה יש להסתפק אם יש לברך "גואל ישראל", וכמו שכבר העירו בזה הת' הנ"ל וכן בקובץ מג הנ"ל, דשמא יוצאים כבר יד"ח במה שמברכים ברכה זו בכל בוקר, ושוב אין לברכה בהתגלות כיון שכבר ברכוה. עיי"ש ששקלו וטרו בזה.

אמנם יש קצת להמליץ טוב בטעם שיש לברך ברכה זו, דומיא להא דמברכינן בליל פסח ברכת גאל ישראל, אף שכבר בירכוה באותו הבוקר, וכמו שאכן השוום זל"ז בשו"ת לב חיים הנ"ל. ואדרבה, דברכת גאל ישראל עיקרה היא על גאולת מצרים, וכמו שציינו לזה בקבצים הנ"ל, ואם נימא דמ"מ שפיר יש לברכה שוב גם בליל פסח שהוא על גאולה זו, א"כ ודאי אפשר לברכה גם בגאולה העתידה לבוא תיכף ומיד בב"א[25].

יג
הטעם שיברכו הברכות הנ"ל בגאולה

אמנם יש להדגיש, שאין ברכה זו קשורה כלל לראיית פני מלך המשיח (כנ"ל), ורק זו ברכה על הגאולה וכדברי הלב חיים הנ"ל. ומדאתינן להכא בכגון דא צריך להודועי, שאם בגאולה עסקינן, הרי שגם הברכות ששללנו לפנ"ז שיברכום על התגלות מלך המשיח, יש צד לברכם על הגאולה או מצד עניינים שיהיו בגאולה, אך אין לזה כל קשר לברכות שנברך על עצם ראיית מלך המשיח.

וכמו ברכת שהחיינו הנ"ל, שאפשר שנצטרך לברכה גם על שמחת הגאולה מלבד מה שנברך על ראיית פני מלך. ע"ד דברי ק' דכ"ק אד"ש מה"מ בש"פ וירא

---

25) ואף שמברכים ברכה זו **בליל** פסח, וקודם ברכת "גאל ישראל" של שחרית שלמחרת, מ"מ מזכירין "גאל ישראל" גם בתפילת ערבית שלפנ"ז.

תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 96) "שמחת הגאולה האמיתית והשלימה בגלוי ובפועל ממש שאז מברכים עלי': "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה""[26]. וכן בשיחת ש"פ יתרו תש"נ (התוועדויות תש"נ ח"ב, עמ' 284 – בתרגום ללה"ק) "ונזכה לעשות "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה" זמן – דהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומיד ממש"[27].

ובזה גם יש צד לומר לברך ברכת הטוב והמטיב, וכמו שרצה השואל את הלב חיים הנ"ל, כיון שהגאולה שטובה היא לכולם נראה שגם ברכה זו שייכת לזה. ולשיטת הלב חיים שלא הזכיר ברכה זו אולי י"ל, דסבירא לי' כה"דברי חמודות" בברכות שם (אות ל'), שאחר שמברכינן שהחיינו "שא"צ לברך בנוסח אחר, שהרי ברכת שהחיינו הוא כולל גם האחרים עמו".

וכן ברכת חכם הרזים י"ל, שיברכו על הקהלת עם ישראל בששים ריבוא ויותר ע"ז בכהנה וכהנה, וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ שהובאו לעיל בזה שלכאורה יברכו ברכה זו בא"י (ולעיל נסוב הדיון ע"ד ברכה זו על ראיית פני משיח עצמו, עיי"ש).

וכן ברכת "שחלק מכבודו" אפשר שיברכוהו, דאף שרבי עצמו הוא למעלה מזה, מ"מ אפשר שיוכלו לברך על כל חכמי ישראל שיקומו לתחי' אז. מיהו יש לדחות, דאחר שנברך ברכת "חכם הרזים" על התאספות רבים מעם ישראל, שוב ניפטר מברכה זו, וכדברי המפרשים בזה (הר"ש אלגאזי שהובא לעיל, ועוד) עיי"ש. ועד"ז ברכת "שחלק מכבודו" אפשר שיברכוהו על מלכי ישראל שיקומו לתחי', ע"פ הנ"ל.

---

26) ואף שמביא זאת בהמשך למה שאומר "והעיקר – שכל זה בגלוי ובפועל ממש, "מראה באצבעו ואומר זה", "הנה זה (המלך המשיח) בא", והנה כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו", מ"מ אפשר שאין ברכה זו על ראיית פניו אלא על שמחת הגאולה, כדמשמע מלשונו.

27) אך להעיר משיחת ש"פ בראשית תנש"א (התוועדויות תנש"א ח"א, עמ' 209) "ויש לחקור האם יברכו שהחיינו על ביאת משיח צדקנו – דלכאורה, אם מברכים שהחיינו על כל שמחה, בודאי יש לברך שהחיינו על השמחה הכי גדולה דביאת משיח צדקנו. וכאמור, בודאי ידונו בכהנ"ל בעת הכינוס תורה...". עכלה"ק.

דאפשר לבאר חקירה זו בכמה פנים: או שכוונתו לאלו שכבר נמצאים בהתוועדות ורואים את פניו קודם התגלותו, ולכן אין להם את העניין שיש לברך על ראיית פני משיח בפעם הראשונה – שע"ז הובא לעיל משיחת ליל שמח"ת תשמ"ט "**שמסתבר בפשטות** שכאשר יראו את משיח צדקנו בפעם הראשונה יצטרכו לברך שהחיינו", ולכן חוקר האם גם הם יברכו על עצם השמחה שהוא בא (ויותר נראה כאופן זה). או שכוונתו לאלו שלא ראוהו מעולם, והשאלה האם הם יכולים לברך דומיא דלא ראה את חבירו שלושים יום (כדלעיל ס"ד). או שכוונתו לשמחה על הגאולה (היינו, על עצם זה שמשיח כבר בא) והאם יברכו שהחיינו מלבד על עצם ראיית פני משיח (כמו שאולי הבינו ה'מניחים' שציינו בהערות שוליים לשו"ת לב חיים הנ"ל. מיהו שמא לא ידעו הם על מקור אחר, ואין כ"כ להוכיח מה'בלתי מוגה').

יד
ספק בברכות נוספות בימוה"מ

מיהו יש להסתפק בברכת "שנתן מחכמתו לבשר ודם" שמברכינן על חכמי אומות העולם, האם יש לברך ברכה זו לעת"ל כאשר יראו חכם מחכמי אוה"ע. דמצד אחד, אם נשווה אותם לעם ישראל אשר יהיו אז "חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים" שוב לא יהיו הם שווים לכלום, ולא כבזמה"ג דמ"מ "חכמה בגויים תאמין", וא"כ לא יברכו ברכה זו (ובפרט ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, בס' המאמרים תרנ"ו (עמ' שיט בהערה) "ושמעתי שלעת"ל יהי' ציור גופות האומות כמו בעלי חיים, ועכשיו הוא בשביל הבחירה כו'". ומעתה, כמו שעל קוף פיקח עד"מ ודאי אין לנו לברך על חכמתו, א"כ הוא הדין נמי הכא). אך מאידך, אם נשווה אותם לעומת האומות עצמן, הרי הם אכן יקראו חכמים לעומתם ואולי יוכלו לברך עליהם מטעם זה.

אמנם בזה נראה לפשוט, ע"פ דברי הלבוש שם "הרואה חכמי אומות העולם החכמים בחכמת העולם, כגון בשבע חכמות, אומר ברוך . . שנתן מחכמתו לבשר ודם", וכן פסק הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ה') ד"דוקא חכמים בז' חכמות". ועפ"ז נראה, דאין הדבר תלוי ביחס שלהם לבנ"י או לאומות עצמן, אלא אם הם חכמים בחכמות אלו ראוי לברך עליהם כן.

בדומה להנ"ל יש להסתפק גם בברכת "שנתן מכבודו לבשר ודם" למלכי אומות העולם. דמחד בהשוואה לעם ישראל הרי יהיו כולם עבדים וישרתו את עם ישראל, וא"כ אין לברך לכאורה על עבד ברכת "שנתן מכבודו" כיון שאינו נחשב לכלום. אך מאידך, אפשר שבעיני האומות ישארו הם כמלכים על משמרתם, וכ"ה מתאים עם לשון הכתוב "והיו מלכים אמניך ושרותיהם מיניקתיך" (ישעיה מט, כג) היינו שעדיין יהיו כחשובים, וא"כ אפשר שכן יוכלו לברך עליהם "שנתן מכבודו".

ועוד יש להסתפק גבי ברכת "מחי' המתים" דאמרינן עלה לעיל שאין לברכה על מלך המשיח, מ"מ אפשר שיברכוה על תחיית המתים עצמה. דיש לכאורה סברא לומר שלא יברכו כן כיון שכבר יוצאים יד"ח בזה בברכת הבוקר. ואף שהיא מג' ברכות הראשונות שהן ברכות שבח ואינה מברכות הבקשה, מ"מ חזינן בגמ' בבבא מציעא (פה, ב) דרבי העלה את רב חייא ובניו לתיבה ואם היו אומרים "מחיה המתים" יחד היו מביאים הגאולה, וא"כ שפיר יש בברכה זו את **הפעולה** של תחה"מ[28].

---

28) וראה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישי"ק חח"ל נ. עלית, עמ' 71.

ואף שלכאורה יש להביא ראי' לברך, מדברי הגמ' דידן שמי שלא ראה את חבירו י"ב חודש דחייב בברכה זו ואינו יוצא יד"ח בברכת הבוקר, וא"כ לכאורה ה"ה גם כאן שיוכלו לברך ברכה זו. מיהו יש לדחות, דבברכת הבוקר הרי אין אדם מתכוון כלל לחבירו שלא ראהו לאחרונה, אמנם בוודאי כוונתו לתחה"מ העתידה לבוא בב"א, וא"כ ע"ז כבר יצא ידי חובתו ואין לו לברך שנית.

אמנם מ"מ בזה י"ל, שיברכו על אנשים שנפטרו ושמח לראותם, וכמו איש על אחיו או על קרובו, דוודאי לא גרע זה מהמברך על חבירו לאחר י"ב חודש כי נשכח ממנו כמת, כ"ש שעל המת עצמו ששמח לראותו אחר שנאבד מליבו, יוכל לברך ברכה זו. ואפשר שבברכה אחת שיברך כ"א יצאו יד"ח על כל אלו שישמח לראותם (ולא שיצטרך לברך בכל פעם ופעם).

ושוב יש להדגיש, שברכות אלו הם מצד הגאולה עצמה ולא קשורים לברכות שיברכו בהתגלותו של מלך המשיח. ואכ"מ להאריך בכל זה ותן לחכם ויחכם עוד.

סיכום: א) בראיית פני משיח צדקנו בב"א נברך ב' ברכות: א. חכם הרזים – מצד מעלת המשיח עצמו. ולחלק מהדעות בשיטת הרמב"ם, יברכו ברכה זו רק בא"י. ב. שהחיינו – על השמחה שבראיית פניו.

ב) ברכת "שחלק מחכמתו" ו"שחלק מכבודו" נראה **שלא יברכו** על מלך המשיח, ולשיטת הר"ש אלגאזי המברך "שחלק מחכמתו" אחרי שבירך "חכם הרזים" הויא ברכה לבטלה.

ג) כ"ז הן הברכות על מלך המשיח עצמו, אך יתכן שיברכום על הגאולה ותחה"מ. ואכמ"ל.

ולא באתי אלא להעיר. ולעניין מעשה נחזה אנן איך ומה יברכו, והנח להם לישראל אם אין נביאים הן, בני נביאים הן (פסחים סו, א). ותשבי יתרץ קושיות ואיבעיות[29]. והעיקר שנזכה לראות כן במהרה, בהתגלותו של מלכנו משיחנו. אכי"ר.

---

29) ובשו"ת עטרת פז שם כתב שתישבי הוא אליהו אשר יקדים לבוא לבשרנו על ביאת משיח צדקנו, בוודאי שגם יאלפנו בינה באופן קבלת משיחנו והברכות עליו. אך יש להעיר, דע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (סה"ש תנש"א ח"א עמ' 434) שאליהו הנביא בא בפו"מ לטבריה בכל יום ומבשר על הגאולה, אע"פ שאיננו זוכים לראותו בזה, אם כן יתכן שלא יוכלו לשאול אותו קודם ההתגלות מהם הברכות הנדרשות בזה. ואכ"מ.

שער
שונות

בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי־כשירה

הת׳ שניאור זלמן שיחי׳ אייווס

א
היתרי ה׳נתיבים׳ והקושיות עליו

בספר ׳נתיבים בשדה השליחות׳[1] דן בנוגע לכניסה למסעדה בלתי־כשירה והדומה בכדי לקרב יהודים ליהדות כמו למבצע תפילין, ומביא שתי צדדים להתיר.

ההיתר הראשון שמביא הוא שכשם שהתירו מראית עין לצורך רפואת הגוף, כך יש להתיר לצורך רפואת הנפש, דמאי גרע.

והקשה עליו בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה[2] דאין הנידון דומה לראי׳, שהרי מצינו כמה דברים שהותרו לצורך חולה ורפואתו ולא הותרו לצורך מצוה.

ההיתר השני הוא על יסוד דברי האגרות משה[3] שהתיר להכנס למקומות כאלו משום צערא דגופא שזה דוחה איסור דמראית עין. וכותב ב׳נתיבים׳ שה״ה שמותר להכנס כדי לזכות יהודים הנמצאים שם במצוות משום צערא דנשמתא שכואב לו על שרואה יהודים שלא הניחו ולא יניחו תפילין באותו יום וכדומה.

והקשה עליו בקובץ הנ״ל שהיתר זה אינו אלא למי שהגיע למדה כזו שמצטער הרבה בדוגמת צער רעבון שמחמתו מוכן הוא לינק חלב בפיו מדדי בהמה ולו לבדו הוא שהותר לעבור על איסור דרבנן ופשיטא שלא כאו״א יכול ליטול לעצמו שם מצטער הרבה על זה שעוד יהודי לא הניח תפילין היום.

עוד מחלק בקובץ הנ״ל דההיתר לעבור על איסור דרבנן מצד צער הוא רק מצד צערא דגופא ולא בצערא דנשמתא, דבזה צריך ליתובי דעתי׳ עי״ז שישים אל לבו שגם המצוות וגם האיסורים הם מהקב״ה והקב״ה רוצה שבהזדמנות זו לא יקיים את המצוה משום איסור דרבנן[4]. ומביא סימוכין מהא דאין עוברין על איסור דרבנן לתקן שופר כדי לקיים מצוות עשה דאורייתא.

---

1) ח״ב ע׳ 258 ואילך.

2) גליון א׳לח, י״ל לקראת ש״פ ראה ה׳תשב״ע.

3) או״ח ח״ב סי׳ יח.

4) ולהעיר מהסיפור הידוע עם האחים הקדושים, ר׳ אלימלך מליזענסק ור׳ זושא מאניפאלי שהיו בבית הסהר ושם הי׳ גרף של רעי באמצע החדר והתחיל ר״ז לבכות שאינו יכול להתפלל, ואמר לו ר״א

ועוד באותו קובץ הודפס הודאת בעל דין ממחבר ספר 'נתיבים בשדה השליחות' לכל מה שהקשו עליו, ובהיות כי כמה הערות יש לי על דבריהם ועל כללות הנדון וגברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא[5], לכן אמרתי אפרש שיחתי בפני קהל הקוראים ודבר מה יראנו הרבנים הגאונים בנוגע למעשה.

ב

כבר הי' לעולמים והאם נשתנו העתים

לפני שנתקרב אל המלאכה לדון בעיקר הנידון, יש להקדים כמה הקדמות חשובות:

ידוע הסיפור[6], אודות אדמו"ר המהר"ש שנסע ממקומו עד לעיר פאריז ונכנס למקום ששותין יין נסך ומשחקים ב'קארטלאך' כדי להחזיר יהודי בתשובה באמרו אליו "יונגערמאן, יין נסך איז מטמטם הלב והמוח, זיי א איד", וחזר בתשובה והקים דורות של יהודים יראים ושלמים. גם ידוע אודות אחד מתלמידי המגיד ממעזריטש (ישנם המספרים על ה'אוהב ישראל' מאפטא) שהי' נכנס למקומות כאלו בכדי לדבר עם יהודים שיכורים שהיו מסתובבים עם הגויים כדי שלא יטמעו בין הגויים ולהשיבם ליהדותם.

הרי לנו שני צדיקים גדולים וכו' וכו' שנכנסו למקומות האסורים להתעסק (באופן שלהם) בהפצת המעיינות חוצה, והכלל הוא[7] שדבר שהגיע לידינו הוא מפני ששייך גם לנו ובמיוחד במה שהרבי בעצמו מספר לנו.

ואין לומר שלנו ללמוד מזה חשיבות הענין דהפצת המעיינות אבל הכניסה עצמה למקומות האסורים שייך רק ליחידי סגולה[8] (כדברי הכותב בקובץ), דהרי המנהג לפועל בין הרבה שלוחים וחסידים שבמצב כזה נכנסים להמקום בו נמצאים האנשים גם אם הוא מקום שאסור להיכנס אליו במצב רגיל שלא לצורך מבצעים, וביניהם גם רבנים וגאונים לכשלעצמם, ומה גם אשר לפעמים הי' בידיעת (ובמילא גם בהסכמת[9]) כ"ק אד"ש מה"מ.

שאותו הקב"ה רוצה שעכשיו לא יתפללו, ויצאו בריקוד. וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א חט"ו ע' תל. אבל מובן דשאני התם.

5) שבת פא, ב. וראה ליקוטי מרגליות ע' 220 (על מאחז"ל (ברכות יט, ב) "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עלי'").

6) באתי לגני ה'תשי"א אות ו (סה"מ מלוקט ח"א ע' ח' ואילך), וראה 'ספר התולדות – אדמו"ר מהר"ש' בחלק 'בעלי תשובה' בארוכה.

7) ראה שיחת י"ג אלול ה'תשי"ד.

8) עיין לקו"ש חט"ו ע' 130.

9) שלא שייך בזה פתגם נשיאי חב"ד – ונשמע גם מאת כ"ק אד"ש מה"מ – "איך מיש זיך נישט אין גבאות" [=אינני מתערב בענינים של גבאות], שהרי שאני לאפרושי מאיסורא דיחיד, וכ"ש דרבים,

זאת ועוד, דידועים כמה מקרים אשר כ"ק אד"ש מה"מ בעצמו שלח שלוחים למקומות האסורים כדי להציל נפש אחת מישראל והשליח הי' יהודי פשוט לפ"ע במה ששייך לעבודת ה' ולא למד אפילו מתורת חסידות חב"ד שם מבואר גודל העילוי דהמציל נפש אחת מישראל בגשמיות וברוחניות וגודל ההכרח בקירוב כל אחד מישראל כדי לקרב ביאת משיח צדקינו, וכ"ש השלוחים אשר גודלו וחונכו בהשיטה אשר זה כל האדם לקרב עוד יהודי לאביו שבשמים.

וידוע[10] יסוד גדול בהלכה שכאשר ישנו דבר הנהוג ברבים מישראל להקל הנה לא יוצאים נגדם לאסור אלא דחקינן למצוא פתח להתיר, ו"הנח להן לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם"[11].

עוד אחת יש להקדים, והוא שדבר זה – לינק חלב בפיו מדדי בהמה – הגם שבזמנינו הוא דבר מופרך לגמרי, מ"מ יש לשער שבזמניהם לא הי' הדבר כ"כ מופרך כמו עכשיו, היות ובזמניהם הי' העסק עם בהמות דבר רגיל יותר, וגם החלב שלהם הי' מגיע ישר מהבהמה ולא היה עובר תהליכי ניקוי עד שמגיע למדף החנות, וא"כ כאשר משערים את גודל הצער המוכרח כדי להתיר לעבור על איסור דרבנן שהוא צער רעבון עד שיינק חלב בפיו מדדי בהמה אולי צריך לשער גם השינויים שחלפו במשך הזמן שמגדילים או ממעטים את הצער.

בסגנון אחר[12]: כאשר חכמים קבעו שיעור להלכה מסויימת והמשילו שיעורם בדבר מסויים שבזמניהם היו שווים אך במשך הדורות נתחלקו שיעורם, האם אומרים שהשיעור נשאר והמשל כבר אינו שייך או שהמשל נשאר והשיעור משתנה לפי המשל. ובנדו"ד, האם אומרים ששיעור הצער נשאר כבזמניהם והמשל דיונק בפיו מדדי בהמה אינו שייך או שהמשל נשאר וכהיום הזה שיעור מצטער גדלה פי כמה מכמו שהי' בזמניהם.

וק"ו בן בנו של ק"ו בדבר שיכול לגרום חילול שם השם.

ותמיהני הסברא של כמה לחשוד כ"ק אד"ש מה"מ בהעברה על מצוות מחאה, והרי דבר זה נכתב בתורה (ויקרא יט, יז. שם כו, לז ובספרא. דברים כט, ט (ראה רבינו בחיי ויקרא כו, שם) ונשנה בש"ס (ערכין טז, ב. ב"מ לב, א. שבת נד, ב ואילך. סנהדרין כז, ב. שבועות לט, א ואילך) ונשלש בשו"ע (או"ח סי' תרח. וראה מה שליקטו בספר שערי חיים וספר מחנה חיים). וראה לקו"ש (ח"ו ע' 274 ואילך) שע"ז מיוסד כל ענין המבצעים, ושם "שהמצוה היא אפילו כשבודאי יודע שלא ישמע לו" ו"דאפילו צדיקים גמורים מחוייבים למחות ברשעים גמורים".

10) ראה מה שליקט בזה בקובץ אור ישראל ה'תשע"א בנוגע לקברים בעיר הקודש מירון.

11) פסחים סו, א.

12) ולהעיר בזה מספר שיעורי תורה (להגר"ח נאה) בהקדמה.

ג
דברי הרבי שכל יהודי מצטער בצער הנפש על מצוות

כעת בנוגע לעיקר הנידון, צריך לדון בכמה שאלות:

א) האם יש לדמות רפואת הנפש לרפואת הגוף לומר שהיכא שהתירו חכמים לעבור על איסור משום רפואת הגוף שייך אותו היתר לצורך רפואת הנפש.

ב) האם יש לדמות צער הנפש לצער הגוף לומר שהיכא שהתירו לעבור על איסור משום צער הגוף שייך אותו היתר למי שמצטער באותו מידה בצער הנפש.

ג) אם ההיתר שמצטער בצער הנפש שייך לכל אחד מישראל או רק ליחידי סגולה דקיימו בהו שמצטערים הרבה בנוגע לכל הקשור עם עניני הנפש.

ד) גם אם נגיע למסקנא שאין לדמות רפואת וצער הנפש לרפואת וצער הגוף או שיש לדמות אבל היתר זה הוא רק ליחידי סגולה, יש לחקור אם בכל זאת יש לעבור על איסור כדי לזכות עוד יהודי בקיום מצוה.

ואחר העיון מצאתי שכבר קדמונו רבים. לכל לראש ידועה השיחה בלקו"ש[13] שדן כ"ק אד"ש מה"מ במנהג חסידים שנהגו שלא לישון בסוכה בימי חג הסוכות, ומסיק שהטעם לזה הוא "אז דער ניט פירן זיך **בפועל בהנהגת רבותיהם בכל שאפשר – מאכט בא זיי א **צער** (וואס המצטער פטור מן הסוכה) . . . און אפילו איינער וואס ארט ניט פארוואס ער איז ניט מרגיש דעם אור שבסוכה – איז ער אבער זיך מצטער פארוואס **דער ווארט פון מיטעלער רבי'ן** דערנעמט אים ניט".**

זאת לאחרי אריכות גדולה בה מכריח כ"ק אד"ש מה"מ שלשיטת אדה"ז שינה בסוכה היא חלק ממצות ישיבה בסוכה, ואעפ"כ פטור מדין מצטער[14] מזה שאין הוא מרגיש את האור ולמה לא נוגע לו דברי אדמו"ר האמצעי. ומודגש בהשיחה שע"פ פנימיות התורה מובן הדבר בפשטות והעיון בזה הוא רק לבאר איך זה מתאים עם חלק הנגלה וההלכה שבתורה.

עד"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ[15] את ההלכה שדוחים שאלת גשמים חמש עשרה יום "כדי שיגיע האחרון שבישראל שעלה לרגל, לביתו לנהר פרת",

---

13) חכ"ט שיחה לחג הסוכות, ע' 211.

14) הגם שיש לחלק, דבסוכה שיעור הצער הוא שלא הי' מצטער כך לישון בביתו כל השנה (או"ח סי' תרמ ס"ק ה ואילך), שהוא פחות לכאורה מזה שיביאו לינק חלב בפיו מדדי בהמה, מ"מ זהו פרט צדדי בשיעור הצער, אבל היסוד שוה בכולם דיש לזה דין צער בהלכה ומשום זה פטור משינה בסוכה ומשום זה יש להתיר לעבור על איסור דרבנן.

15) שיחת ליל ז' מר-חשון ה'תשמ"ו, התוועדויות ח"א ע' 504 ואילך. וש"נ.

דלכאורה מצות עשה מן התורה "שיהא אדם . . שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה", גם ידוע ש"אין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה" ולכן אסור "לצערו בשום צער, אפילו במניעת איזה מאכל ומשקה", ונשאלת השאלה איך יתכן שמצד אהבת ישראל תקנו לדחות קיום מצות עשה מן התורה ולצער נפשו חמש עשרה יום?

ומדגיש ש"אמנם, אהבת ישראל ואחדות ישראל הו"ע גדול ונפלא ביותר . . אבל אעפ"כ . . יש למצוא את הביאור וההסבר לדבר – כיצד ניתן **ע"פ הלכה** לדחות את שאלת הגשמים בשביל אהבת ישראל".

ומבאר שכאשר יהודי יודע שע"י ירידת גשמים בשבילו ייגרם צער לעוד יהודי, לא יתכן שירגיש צורך בירידת גשמים וממילא אין לו מצוה של בקשת צרכיו, וגם אין לו שום צער מזה שאינו שואל גשמים, ואדרבה, אם בגללו ירדו גשמים על יהודי שמתעכב בדרך יצטער הוא על צערו של "אחרון שבישראל".

ואינו מסתפק בזה ושואל "מניין **הוודאות** שגם יהודי פשוט זה חדור ברגש של אהבת ישראל . . האם **יהודי פשוט זה** אכן **חדור** ברגש של אהבת ישראל ואחדות ישראל, עד כדי כך, שע"פ הלכה נפטר **הוא** משאלת גשמים משום בקשת צרכיו".

והכי מפליא הוא התירוץ ש"ישנו **פס"ד ברור** בשו"ע בנוגע **לכל בנ"י**, שמכיון ש"כל ישראל בחזקת כשרות" . . **דבר ברור** הוא שאצל **כאו"א מישראל** יתבטל כל הרצון והצורך בירידת גשמים לפני ז' מר־חשון!!".

ועל סמך זה דחו מצות עשה והתירו לצער הנפש לכל הדורות ולכאו"א מישראל.

ד

היתר מקוה חם בשבת ודברי הגרש"ז בנוגע לצער הנפש

עוד מצינו שהתירו לטבול במקוה חמה בשבת, על אף איסור רחיצת כל גופו[16], משום שאם לא נתיר יצטער על העדר יכולתו לקיים דברי האר"י ז"ל. וז"ל בספר ויען יוסף[17] "דמצטער צער הנפש ודאי לא גרע ממצטער צער הגוף, והחסידים

16) והגם דאין לדמות גזירה לגזירה (תוד"ה ומנא – חולין קד, א) ואיסור רחיצה קיל הוא (ראה הגהות הרעק"א לשו"ע או"ח סימן שז ס"ק ה. וש"נ), מ"מ תרתי נלמד מזה, שמדמים צער הנפש לצער הגוף ושזהו היתר לכאו"א מישראל.

17) ח"א סי' קעה.

ואנשי מעשה דשוינהו עליהו כחובה לקיים דברי האר"י ז"ל לטבול בש"ק בשחרית, ודאי אם ימנעו מזה אין לך צער גדול מזה"[18].

והנה בספר 'אור שרגא'[19] מביא דברי ה'ויען יוסף' שמתיר משום צער הנפש וכותב דהגרש"ז אויערבאך חולק עליו, דידועים[20] דברי הגרש"ז דאין להתיר צידת רמשים שאינם עוקצים ולכן אין בזה צער הגוף רק שמפחדים אותו ומבלבלים אותו שיש לו בזה צער הנפש, משום שלא התירו משום צער הנפש במקום שהתירו משום צער הגוף.

ומביא הגרש"ז הוכחה לשיטתו דאם עשיר גדול מוצא בשבת שיצאה שריפה ברשותו ויהי' עי"ז עני מרוד ומצטער מאד עד שיכול להיות שמחמת צערו יחלה וימות, מ"מ אסור לו לכבות את השריפה. ובמק"א מובא בשמו שאמר לגאון אחד תראה איך שאין אנו יכולים לפסוק ההלכה כפי רצוננו, שמשום סכנת אבר מותר לכבות שריפה ולהציל כת"י אסור, תאמין לי שאם היו נותנים לי בחירה אם לקטוע שתי ידיי ולהציל כתבי ידי או להציל ידיי ויאבדו כתבי ידי הייתי בוחר שיקטעו ידיי ולא יאבדו כתבי ידי, ואעפ"כ לסכנת אבר מותר ולהציל כת"י אסור לכבות שריפה.

אין כאן המקום לדון בעיקר דברי הגרש"ז[21] שהרבו האחרונים לדון בדבריו, "פעמים לבנות ופעמים לסתור", אמנם במה שהשוה ה'אור שרגא' דבריו לדברי

---

18) בשו"ת להורות נתן (או"ח ח"ו סי' י) כותב ד"לפ"ז נראה דהיינו היכי שיש לו עינוי נפש ע"י העדר הטבילה לא פחות מעינוי צערא דגופא", וכן בספר שיחות מלוה מלכה (ע' סד) מאותו מחבר כותב "והנה נאים הדברים לעושיהם", היינו דהיתר זה הוא רק ליחידי סגולה כבעל המאמר. אמנם מפשטות הסגנון משמע שמתיר כן בלי הבדלים (והביאור בזה כמבואר בשיחה המובא לעיל בפנים), והראי', שגם בספר נתיבים בשדה השליחות התיר רק להשואל ובלשון יחיד וכולם הבינו שההיתר הוא לכולם אשר על כן דנו בזה אם שייך לכל אחד ואם יש לכלול כללים בזה, ומובן במכ"ש בנוגע לההיתר לטבול במקוה שבזה מבאר מנהגם של כל החסידים לטבול.

19) שבת סי' ח.

20) ראה קובץ מורי' גליון כז-כח ע' לה ואילך (שם מציין לשש"כ בהערה). וספרי האחרונים מלאים מדבריו.

21) אולם כיון דאתא לידי ארשה לעצמי להעיר הערה אחת, והוא מה שהביא ב'אור שרגא' שם מדברי התוס' בשבת (פרק במה טומנין) דמותר לקלוף גלדי המכה משום בושה שילך בשוק בין בני אדם דאין לך צער גדול מזה, וכתב דנראה דאין מזה סתירה לדברי הגרש"ז, אבל סותם ואינו מבאר דבריו, רק מציין לכמה ספרים שמעתיקים ודנים בדברי התוס'.

ואני בעניי לא הבנתי דבריו, דכל מה שציין הוא שה'דרכי משה' (יו"ד סי' קנו ס"ק א) מקשר דברי התוס' לדיני יו"ד של הסתכלות במראה ולקיטת לבנות מתוך שחורות במקום בושה, וה'דברי חיים' (ח"ב יו"ד סי' סב) וה'אבן ישראל' (פישר, ח"א פי"ב מהל' ע"ז) מחלקים שלקיטת לבנות מתוך שחורות אסור רק היכא דעביד הכי משום יופי דאז הוה כמו לא תלבש משא"כ היכא דהוא משום צער אין את האיסור כלל, ובשבת אין הבדל, אבל אינו שייך להנידון בו הוא דן אם התירו במקום צער הנפש.

ה׳ויען יוסף׳ נראה דלא דק בדבריו, דודאי אינו דומה עקיצת עקרב שהוא צער הגוף ממש לצער איבוד ממון שהוא צער הנפש והדעת בערך, אבל עדיין נכלל צער איבוד ממון בגדר צער גופני לגבי צער הנשמה הרוחנית שיש מהעדר היכולת לקיים מצוה, ולכן מה שאסר הגרש״ז לצוד משום צער הנפש והדעת, אינו ענין לאסור רחיצת כל גופו משום צער הנשמה.

ומילתא בטעמא, דהאחרונים[22] כתבו דטעמא דמילתא למה לא התירו חכמים במקום צער הנפש והדעת כמו במקום צער הגוף, משום דא״כ נתת דבריך לשיעורין, שכל אחד מפחד ומתבלבל ומצטער מדברים אחרים ממה שמצטער חבירו, ויש המצטערים מדברים קטני הערך ויש המצטערים רק מדברים מפחידים מאד.

ומזה סברא לומר דזהו רק בצער הנפש והדעת שבזה יש הבדל בין אדם לחבירו, אבל בצער הנשמה הרי ״כל ישראל בחזקת כשרות״ (כדלעיל בנוגע לשאלת גשמים לפני ז׳ מר־חשון) ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו לאביו שבשמים. ההבדל הוא רק עד היכן דבר זה מתבטא בחיי היום־יום שלו אבל החזקת כשרות יש לכל יהודי ויש לשער שכל אחד מצטער, ומשום זה נוהגים שלא לישון בסוכה ודחו מצות שאלת צרכיו והתירו לצער הגוף והתירו רחיצת כל גופו במים חמים.

ה
עוד מקורות להשוואת צער הנפש לצער הגוף

עוד דנו[23] בנוגע להשחתת ״אילני פירות כדי לבנות בית הכנסת או לשום צורך מצוה, והתירו על יסוד המסופר בגמרא ששרפו האמוראים כלים יקרים ביום ההקזה כדי להתחמם ולא חשו לאיסור ב״ת משום דב״ת דגופאי עדיף, אם־כן יש לומר דכמו דאין להשגיח על איסור ב״ת במקום שיש צער לגוף, ה״נ אין להשגיח עליו במקום שיש צער לנפש שמשתוקקת לעשות המצות ואין ביכלתה, דב״ת דנשמה עדיף״.

וראה ב׳דברי שלום׳[24] שנשאל האם מותר ״לעשות קריסטיר בשבת במקום צער, וכן אם לעשות קריסטיר קודם התפלה שיוכל להתפלל בגוף נקי האם חשוב להציל אותו מן הצער כי בלא״ה לא יוכל להתפלל כראוי״, והשיב שמותר במקום צער ״ובצער הנפש כמו קודם התפלה אפשר תליא אם הוא בר הכי דיש לו צער

---

22) הובא בקובץ פעמי יעקב תש״ע ע׳ סט. ועוד.

23) הדרש והעיון ח״ו ע׳ רצח ואילך. וש״נ. והגם ששם כותבו על דרך הצחות, אבל לאחרי שמצינו אחרים כותבים כדבריו והוא מבסס זאת על הגמרא בסנהדרין א״כ יצא מידי צחות.

24) ח״א סי׳ קעה.

הנפש כמו צער הגוף שפיר יש מקום להתיר[25]. וידוע דברי הטו"ז בסימן תר"ע מה שחולק על הלבוש וס"ל גדול המחטיא יותר מן ההורגו, הרי דצער הנפש יותר מצער הגוף א"כ אפשר דגם צער שלא יוכל להתפלל כראוי [ש]זה בגדר צער הנפש יותר חשוב מצער הגוף".

אחרי כ"ז, בנוגע לשלוחי כ"ק אד"ש מה"מ, הנה מעשיהם מוכיחים עליהם ומעשים בכל יום שלא רק יונקים מדדי בהמה אלא מוותרים לגמרי על שתיית חלב ומקיימים דברי המשנה "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן" ובמבצעים אתה עמל, וגולים למקום שאינו מקום תורה אלא מדבר שממה ברוחניות, והסיפורים ידועים והמפורסמות אינן צריכות ראי'. גם התמימים חיילי בית דוד מוסרים נפשם ללכת מרחק רב ברגל כדי להפיץ את המעיינות ולשמח יהודים כהוראת הרבי, ולא מעלה ולא מוריד אצלם אם יורד גשם חזק או השמש זורחת בשיא החוזק.

ואם לא די בזה, יש אופן פשוט לשער צערו של שליח אם מגיע עד כדי לינק חלב בפיו מדדי בהמה, והוא דאם הי' פוגש אדם בשוק ולבקשתו שיניח תפילין מתנה עמו שאם הוא יינק חלב בפיו מדדי בהמה הוא יניח תפילין, אם הי' מסכים או לא.

גם יש לצרף בזה פרטי דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לסוכה, דאולי אין הוא מצטער על זה שיהודי לא הניח תפילין אבל מצטער הוא על זה שלא נוגע לו מה שיהודי לא הניח תפילין, ואם גם זה לא נוגע לו מצטער הוא שלא נוגע לו דבריו של הרבי ללא הרף שצריכים לקרב כל יהודי ולהביא את הגאולה האמיתית והשלימה בב"א, ומשום זה יש להתיר לו להכנס לחנות כו'.

ו

במראית עין לא העמידו דבריהם במקום דברי תורה

והנה מש"כ לחלק שלא התירו אלא בצערא דגופא ולא בצערא דנשמתא משום דיש לו ליתובי דעתי', לא זכיתי להבין דבריו, דכשם שבצערא דנשמתא יש לו ליתובי דעתו, כך ישים אל לבו דצער גופו משמים קא אתי וטוב גנוז הוא

25) להמבואר לעיל דכל ישראל מצטערים בצער הנפש מדין חזקת כשרות, י"ל גם כאן דאינו תלוי אם הוא בר הכי אם לאו אלא כל ישראל בחזקת שמצטער, רק שכאן משיב להשואל בעצמו ועל עצמו אין חזקת כשרות שיודע הוא מה בליבו. ואולי זהו כוונתו במה שממשיך מדברי הט"ז שגדול המחטיא יותר מן ההורגו, שזהו פס"ד על כל ישראל ואין הט"ז מזכיר תנאי אם הוא בר הכי אם לאו, וגם ה'דברי שלום' שהזכירו לפנ"ז לא הזכירו בכאן.

ממקום נעלה ביותר רק שמחמת רוב טובו א"א לו להתגלות כידוע ליודעי ח"ן[26], ומאי אולמי' דצער הגוף על צער הנשמה?!

ומה שהביא סמוכין משופר דר"ה ש"אין מחללין עליו את יום טוב ואפילו בדבר שהוא משום שבות כיצד הי' השופר בראש האילן או מעבר הנהר ואין לו שופר אלא הוא אינו עולה באילן ולא שט על פני המים כדי להביאו"[27], הנה אם כדבריו לא צריך להסתפק בדוגמא אחת פרטית, שהרי כמה כללים כללו שמראים דבר זה, ד"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה"[28] והוא אפילו בקום ועשה ולדורות כשיש קצת טעם, "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'"[29] ו"הפקר ב"ד הי' הפקר"[30], ועוד.

אך יש לחלק בזה, דכל דין מראית עין אינו איסור עצמי אלא שלא יראו אחרים, ובסגנון הידוע דהאיסור הוא בהגברא ולא בהחפצא, דהיינו שהמקום אינו מקום איסור מצד עצמו ואי לאו משום מראית עין הי' מותר להיכנס לשם, רק משום מראית עין, שאנשים יראו, לכן אסור. ועפ"ז יש לומר שבשאר איסורים דרבנן

---

26) תניא לקוטי אמרים פכ"ו. אגה"ק סי' יא. ועוד.

27) רמב"ם הל' שופר פ"א ה"ד.

28) ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו.

29) יבמות קי, א. ועוד.

30) שם פט, ב. ע"ש. וראה קובץ צרפת-פרצת חמ"ב ע' קעט ואילך ובהערה 16.

ודרך אגב יש להעיר דרש"י הנדון בקובץ שם אזיל לשיטתו הכללית בש"ס, דלכאורה פליגי רש"י ותוס' בטעמא דהאי דינא דהפקר ב"ד הפקר, דהנה רש"י (יבמות פט, ב ד"ה הפקר ב"ד הפקר) כותב "וכל מידי דממונא לאו עקירה היא", ועד"ז כותב (גיטין לו, ב ד"ה רבא אמר) "דבדבר שבממון אין כאן עקירת דבר מן התורה במקום סייג וגדר דהפקר ב"ד בממון הי' הפקר", היינו שהא דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה הוא כלל שאין בזה תנאים, רק שבמידי דממונא אין זו עקירה. והביאור בשיטה זו הוא, כמבואר ברש"י ותוס' הר"פ שם, שהיסוד של כל הכללים האלו הוא שמכיון שאסרוהו חכמים הרי שוב אינו שווה פרוטה וממילא אינה קידושין וכדומה.

משא"כ התוס' כותבים ד"אף כי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, במקום שיש פנים וטעם בדבר ודאי לכ"ע יש כח לעקור" (תוס' ד"ה והאי מת מצוה הוא — נזיר מג, ב), ועד"ז כותבים "דודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור" (תוס' ד"ה אמר אביי אמר קרא את סוסיהם תעקר — ע"ז יג, א), וממילא אין צורך לבאר, ובאמת לא כתבו לבאר, שהפקר ב"ד הפקר הוא משום שאין זו עקירה, אלא זהו עקירה, שהרי גם אחרי האיסור דרבנן הוא שווה כסף, ואעפ"כ יש כח ביד חכמים לעקור "במקום שיש פנים וטעם בדבר".

ואולי נפקא מינה בין שתי הסברות הוא בדברי הט"ז (יו"ד סי' קיז ס"ק א. ע"ש) "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה", דלתוס' שהפקר ב"ד הפקר הוא עקירה אין להם כח לעקור במה שהוא מפורש בתורה, ואילו לרש"י שאינו עקירה אלא שהם אמרו שאינו שוה פרוטה ממילא מחומרא שהחמרת בתחילתו יוצא קולא שגם במה שמפורש בתורה לחומרא מ"מ אין זו עקירה להמפורש בתורה אלא שאמרו שאינה שווה פרוטה.

שאיסורם הוא איסור עצמי העמידו דבריהם לבטל דברי תורה, משא"כ במראית עין שאינו איסור עצמי לא העמידו דבריהם לבטל דברי תורה[31] ויהי' מותר להיכנס להניח תפילין על יהודי שבלי זה לא יניח באותו יום.

והגם דכל מה שאסרו חכמים משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור, זהו לפי שלא פלוג[32], אבל בעצם האיסור הוא משום שלא יראו ואינו איסור עצמי.

ז

שקו"ט באם אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו

והנה בקובץ הנ"ל מביא הלכה רווחת בישראל ש"אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", ומוסיף בחצאי ריבוע "מלבד במקרים מסוימים", ומציין בזה לשבת ד, א ובראשונים שם. ומסיים "ואכ"מ".

אולם על זה אני ממליץ פתגם חז"ל[33] "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמרי' סייעי'", דהרי אחרי עיון קצר של כל בר בי רב דחד יומא ימצא דאינה הלכה רווחת

---

31) דוגמא לדבר, הוא איסור עובדין דחול שאינו שבות גמור, ולכן לא גזרו על תקיעת שופר בר"ה שחל להיות בשבת אם לא משום גזירה דרבה כמ"ש הרמב"ם (הל' שופר פ"ב ה"ו) ". . אף על פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין הי' שתוקעין, יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם, ולמה אין תוקעין, גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים . .". ושמעתי מהגה"ח הרב יחיאל מ"מ קלמנסון שליט"א לבאר ע"פ דברי הרוגוצובי (צפע"נ על הרמב"ם הל' שבת פ"א ה"ד. וראה לקו"ש חל"א ע' 109 ואילך ובהערות. וראה גם הנסמן שם ע' 107 הערה 14) שיש הבדל באיסורי שבת דרבנן, שיש שבותים ש"רבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא", ויש עליהם שם מלאכה מדרבנן, ויש דברים שחכמים אסרו לעשות בשבת אבל איו על דברים אלו שם מלאכה אפילו לא מדרבנן. ועד"ז כאן, דעובדין דחול אינה מלאכה דרבנן ורק דומה למלאכה ולכן אינו דוחה מ"ע מה"ת, משא"כ גזירה דרבה. ועד"ז מה שהביא בקובץ שם ש"אין מחללין עליו את יום טוב ואפילו בדבר שהוא משום שבות", שמבואר בזה שהוא "מפני שתקיעת שופר מצות עשה ויום טוב עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה", היינו שהוא עשה ולא תעשה דרבנן שעשו גזירתם כעין דאורייתא, משא"כ בעובדין דחול שאין בו עשה ולא תעשה כלל (גם לא מדרבנן) ו"יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם".

האומנם דיעויין שו"ת אמרי משה (לראי"מ פודהוצר, תק"ל-צ"ו, י"ל ירושלים, תשס"ו, סי' חי) שמאריך לבאר ע"פ מג"א (סי' תקפח ס"ק ד) דאין בגזירה דרבה יותר חומרא אלא דמשבות אחת לא דחו דאורייתא רק בשני שבותים. ואולי יש לדייק הכי בלשונו הזהב של אדה"ז (סי' תקפח ס"ק ד) שכותב "ולמה **אין דוחין איסור קל כזה** מפני מצות עשה של תורה . . הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבין . .", הרי מבואר שמצד הגזירה אין דוחין **האיסור הקל** של עובדין דחול. אבל צריך הסברה בזה, ובאמת דוחק הוא לפרש הכי. ולאידך מדייק בלשונו שעובדין דחול "אין בו **שבות גמור**", כדברי הרוגוצובי שאינו מלאכה אפילו מדרבנן.

32) משנה ברורה סי' שא ס"ק קסה.

33) ב"ק כ, ב.

כלל וכלל ו״אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך״[34], ואמרתי להאריך בזה משום דכאן מקומו, וכדלהלן.

בתוס׳ על אתר הקשו מהגמרא[35] דאיתא ״ניחא לי׳ לחבר דליעביד הוא איסורא קלילא ולא נעבד עם הארץ איסורא רבה״, ומתרץ דדוקא כאשר חבירו פשע אז לא אמרינן לי׳ חטא[36] אבל היכא דלאו פושע הוא אמרינן לי׳ לאדם שיחטא חטא קל בשביל שלא יעבור חברו חטא חמור.

ומקשים מ״הא דשרי בחצי׳ שפחה וחצי׳ בת חורין לשחררה כשנהגו בה מנהג הפקר אע״ג שעובר בעשה״, ומתרצים ש״שפחה האסורה לעבדים ולבני חורין והיא להוטה אחר זנות אי אפשר שלא תכשיל בני אדם ודמו לאנוסין״. וכ״ה בתוס׳ במסכת שבת[37] ״משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומה לאנוסין״.

ועל יסוד זה מתיר כ״ק אד״ש מה״מ[38] להכנס לביהכ״נ דפחות מעשרה המתפללים שם הם שומרי שבת ולהיות ש״ץ בשבילם, ד״אומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור. ואף שי״א שהוא דוקא במקום שלא[39] יש חלק בחטא חבירו אינו כן במדת חסידות״ (ורק בתור סניף מוסיף עוד היתרים).

ומה שכותב ש״אינו כן במדת חסידות״, נראה שכוונתו לדברי הריטב״א[40] שמתרץ הסתירה הנ״ל ״דשאני התם שאין לו לב״ד לומר לו כן אלא א״כ הוא עושה מעצמו״, וכדיוק לשון הגמרא ״וכי אומרים לו לאדם״, היינו דגם כאשר הלה

---

34) לשון הפשוט בספרי הראשונים ואחרונים, אלא שמוסיפים תנאי מתנאים דלהלן.

35) עירובין לב, ב.

36) וראה בחידושי רעק״א (למסכת שבת שם) דהתוס׳ לא הדרו בהו מתירוצם הראשון דדוקא היכא דבא על ידו, ו״בחדא לטיבותא סגיא, או דלא פשע, או דנעשה על ידו, ורק הכא במדביק דהוה תרתי לריעותא, דפשע ולא נעשה על ידו, בזה אין אומרים חטא״. וכן משמע מהמג״א (סי׳ רנד ס״ק כא) ״ובאמת העיקר תלוי באם פשע״ שזהו רק העיקר אבל יש טפל והוא דגם אם פשע היכא דהוה על ידו אומרים לו חטא בשביל חברו. ומה שאדה״ז מביא (בסי׳ רנד ס״ק יב. סי׳ שו ס״ק כט) רק הא דפושע או לא, י״ל משום דזהו הנוגע לההלכה המדובר.

37) ד, א ד״ה וכי.

38) לקו״ש ח״ט ע׳ 278. אג״ק חי״א ע׳ רנה.

39) כ״ה במקומות שבהערה שלפנ״ז, ונראה שצ״ל ״שלו״, וכן העתיקו בשערי הלכה ומנהג (ח״א ע׳ קלו).

40) עירובין שם, נסמן — בין השאר — במכתב שבהערה 33.

פושע, מ"מ מעצמו יכול הוא לעבור על עבירה קלה כדי שהפושע לא יעבור על עבירה חמורה[41].

והנה תירוץ התוס' נפסק להלכה בשו"ע, דהמחבר פוסק[42] ש"מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות; ואי לא בעי, בית־דין גוזרין עליו", ומציין הרמ"א "ועיין לקמן סימן שכח סעיף י" שם פוסק הרמ"א ש"מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו (עיין לעיל סימן שו)".

מזה שהרמ"א מציין מאחד להשני מוכח דס"ל דלא סתרי אהדדי וכל אחד איירי בנדון מסויים, ואדרבה, כדי שלא יטעו להמשיך ההיתר למקום האסור או האיסור למקום ההיתר לכן מציין דרק כאן מותר ושם אסור וכן לאידך.

המג"א[43] מתרץ "דלגבי שלא תמר ותעביד כל ימי' חילול שבת הוי זה איסורא זוטא דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה (ב"י) וא"כ אם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפי' לעבוד ע"א פעם אחת אין מחללין עלי' שבת במלאכה דאורייתא . . וזהו מ"ש רמ"א לעיין בסימן שכ"ח ס"י". היינו, שהמחבר איירי היכי "שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אחר כך בזה הכריע כהתוס' דיש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפיקוח נפש, משא"כ לקמן שיעשה פעם אחת"[44] בזה אין לאחר לחלל עליו את השבת.

וכך נפסק להלכה בשו"ע אדה"ז[45], וז"ל "מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה

---

41) ואוי"ל דהתוס' לא פליגי עלי' להלכה, אלא דס"ל דאין תירוץ זה לבד מספיק, דלפ"ז יוצא לאידך, שהב"ד לא יורו לאדם לעבור על עבירה קלה כדי להציל חבירו מחטא חמור אפילו אם חבירו הוא שוגג, ולכן כתבו התוס' דדוקא אם חבירו פשע אז לא יורו לו הב"ד לעבור עבירה קלה, אבל אם חבירו שגג אז גם הב"ד יורו לו לעבור עבירה קלה (והא דאיירי דוקא בהוראת ב"ד מובן מעצמו מלשון הגמרא "וכי אומרים לו לאדם" כבפנים).

42) סי' שו ס"ק יד.

43) ס"ק כט.

44) לשון הט"ז שם ס"ק ה. ויש להעיר דנראה שהט"ז מחבר הפכים, דהנה הב"ח מתרץ "דהכא מיירי כשחוששין שיפחידוה שתמר והתם מיירי שרוצים לאנסה ואין זו עבירה כ"כ דאונס רחמנא פטרי' ולכן אין מחללין שבת בגינה", ומקשה המג"א (שם) "דאדרבא כשאונסין אותו אומרים לאדם חטא בשבילו" כמ"ש התוס' (הובא בפנים), ועוד דלקמן (סי' שכט ס"ק ח) כותב הרמ"א בהגה"ה "ועיין לעיל סוף סימן שו, מי שרוצים לאונסו, אם מחללין עליו שבת" הרי להדיא דאיירי גם באונס, ולכן מתרץ כבפנים. אבל הט"ז מתחיל בלשון שמשמע כהמג"א כמובא בפנים וממשיך "באונס כיון דאונס רחמנא פטרי'". ובפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק כט. משבצות זהב ס"ק ה) מוכח דלמד בהט"ז כמג"א. וצ"ע.

45) סי' שו ס"ק כט.

ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה, מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל[46] ותחלל שבתת כל ימי׳, ומוטב לחלל עלי׳ שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה, שמטעם זה ג״כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

״ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת כופין אותו, והוא הדין אם אינה בתו אלא בת או בן איש אחר אע״פ שאינו קרובו ויש יכולת בידו להשתדל המצוה זו אע״פ שהוא ספק אם יציל כופין אותו[47] להשתדל בכל מה שאפשר, אפילו בעשיית מלאכות גמורות אם יצטרך להן.

״ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך אלא כשחברו פשע בזה וע״י פשיעתו בא לו האונס אח״כ . . אבל כאן זה שהנכרים רוצים לאנסו לצאת מכלל ישראל לא פשע מאומה.

״אבל אם אין רוצים להוציאו מכלל ישראל אלא שאונסים אותו לעבור עבירה אחת, אפילו לעבוד עבודה זרה ואח״כ ינחוהו להחזיק דתו, אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל הצלתו, מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, אבל לחלל שבת באיסורי דברי סופרים מותר (אפילו לאחרים) כיון שהוא לא פשע[48]״.

ח
שקו״ט בשיטת אדה״ז והמסתעף

והנה מה שכתב אדה״ז שלהציל מעבירה אחת אין מחללין שבת הוא דין מיוחד בשבת ״מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל

---

46) אחרי כותבי כל זאת ראיתי בלקו״ש (ח״ל ע׳ 168 הערה 87) ״להעיר משו״ע אדה״ז או״ח סו״ס שו (וש״נ) שמחללין שבת להציל נפש אחת מישראל שלא תצא מכלל ישראל, אפילו אם הוא ספק. ע״ש״. וע״ש.

47) כמדומני שראיתי באחד מנו״כ השו״ע שכתבו שבתו לאו דוקא ואפילו אחר אלא שבבתו כופין, ולהדיא פליג אדה״ז וסובר שגם לאחר כופין. והטעם שנקט בתו, י״ל שהוא משום דכך הוה מעשה במקור הדברים בתשובת הרשב״א המובא בב״י. ובטעמא דמילתא שגם לאחר כופין, י״ל הלכה מסודרה בשו״ע (סימן תרח) דחייב להוכיח חבירו על מצוות עשה (ראה לעיל הערה 8 מלקו״ש).

48) ומה שממשיך ש״בשביל מצות עשה אין דוחין שבות כמ״ש בסי׳ תקפ״ו״ לכאורה מצינו (עירובין קג, ב, הובא בתוס׳ עירובין שם) ״דכהן דעלתה לו יבלת חבירו חותכו לו בשיניו כדי שיעשה עבודתו״ ולכאורה אין בזה אלא עשה וחבירו עובר על שבות. ועיין לעיל (ס״ק יז) ״שאין דוחין שבות גמור״, וכבר נתבאר לעיל דלא כל השבותים שוים. ועכ״פ י״ל דדוקא שבות דשבת אין דוחים משום מצות עשה משום שלא ניתנה שבת לידחות יותר משאר מצוות כדלקמן בפנים, וגם משמע לקמן (סי׳ תקפו ס״ק כב) שדוקא שבות של יו״ט שהוא כעין הדאורייתא שיש בו עשה ולא תעשה. ועצ״ע.

הצלת עבירה חמורה ממנה", ואין זה כטעם המג"א דס"ל שהוא מפני "דמחלל שבת כעובד ע"א כדאיתא בעירובין דף ס"ט, ובחולין פירש"י דשבת חמיר מע"א", דלפ"ז הטעם שלא נתנה שבת לדחות הוא מפני שהיא המצוה הכי חמורה יותר מעבודה זרה ועכ"פ שקולים הם, והרי אדה"ז כותב "ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה" היינו דעבודה זרה חמורה ממנה ואעפ"כ לא ניתנה שבת לדחות מפני'.

וצ"ב למה לא ניחא לי' לאדה"ז בשיטת המג"א שגרם לו לחלוק? גם צ"ע מנ"ל לאדה"ז הא שלא ניתנה שבת לדחות בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, הרי כללא הוא בכל התורה דאומרים לו לאדם עבור על איסור קל בכדי להציל חברו מחטא חמור וכ"ש לעצמו?

והנראה בזה, דחדא מתורצת בחברתה, דלמה אמרו "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", הרי אם אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך לכאורה נכלל בזה גם לחלל עליו שב. אלא שבשבת הוא דין מיוחד, שהגם "שלא ניתנה שבת לדחות בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה" כמו בכל התורה שעוברים עבירה קלה בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה, מ"מ "כדי שישמור שבתות הרבה" היינו שיהי' קיום להשבת עצמה[49] אמרו לחלל שבת אחת.

ויש להעתיק בזה תשובת הנחלת שבעה[50] שנשאל ב"מי שנאבד לו בנו והוגד לו ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית והוא לא הגיד כי בורח הוא אם מותר לחלל עליו שבת לרכוב אחריו אולי יוכל להחזירו".

והשיב "דגם היכא שפשע כמו בנדון דידן נמי שרי לכתחלה ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה . . ול"נ דדחינן שבת מספק זה כמו גבי חולה ואמרינן טעמא מוטב שיחלל שבת א' ואל יחלל שבתות הרבה וכל הזריז ה"ז משובח וכל השואל ה"ז שופך דמים ואפי' רבים יכולים לחלל שבת בשביל אחד החולה כדי שיוכל לשמור שבתות הרבה ואין אומרים וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. ואין לומר דהיינו טעמא כתירוץ של התוס' משום דהחולה לא פשע זה אינו דאין מיתה בלא חטא...".

"ואין לומר דמיתה שאני א"כ כ"ש הוא להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא כ"ש . . ועוד שמא הגיע עתו למות. אלא ר"ל דמ"מ אנן עבדינן דידן שמא יוכל לקיים עוד שבתות הרבה . . ואף אם הוא ספק אם יכולים להצילו. ועוד אף אם פשע האי פשיעה דומה לאונס הוא ע"י הסתה ואחר השעה הרעה יתחרט וא"כ למה לא יצילוהו".

---

49) וכדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א באג"ק ח"א ע' שיז.

50) ח"ב סי' פג. הובא בקיצור נמרץ בבאר היטב סי' שה ס"ק ה.

והיינו דמחומרא שהחמירו בחילול שבת בתחילתה לומר דלא נדחה כשאר מצוות אלא כדי שישמור שבתות הרבה הקילו בה בסופה, דא״כ גם לפושע אמרינן הכי[51] דהרי חולה פושע הוא[52]. ולשיטת אדה״ז אינו כן, דגם בשאר התורה הא דאין אומרים לאדם חטא בשביל חברך שפשע הוא דבר פשוט, והחידוש הוא שבשביל חבירו שלא פשע אומרים לאדם חטא, וממילא גם גבי שבת הכי הוא דפשוט שהא דחילל עליו שבת אחת איירי רק במי שלא פשע.

ומ״מ דבריו החוצבים להבות אש במקומם עומדים דאנן עבדינן דידן שמא יוכל לקיים עוד שבתות הרבה ודומה לאונס הוא[53]. במיוחד שבנדו״ד ידוע[54] פס״ד

---

51) וראה בביאור שיטה זו בארוכה בספר תורה שבעל פה ח״ל ע׳ עו ואילך.

52) דודאי לא בא לחלוק על דברי התוס׳ אלא לומר דבנדון דידן לא שייכי.

53) וכדברי התוס׳ הנ״ל שמכיון ש״היא להוטה אחר זנות אי אפשר שלא תכשיל בני אדם ודמו לאונסין״, ומכ״ש בימינו.

54) ראה דברי כ״ק אדמו״ר מה״מ (תורת מנחם התוועדויות ה׳תשמ״ג ח״ג ע׳ 1280), וז״ל ״בזמנינו זה אין מציאות של רשעים . . אלא ״תינוקות שנשבו לבין העכו״ם״ . . או שלא סופר להם כלל אודות ענין היהדות, או שסופר להם בדרך כזו שלא נשאר דבר אחרי הסיפור״. ונראה שבזה אתי לאפוקי מטענת השבט הלוי (ראה ח״א סי׳ כ. ח״ב סי׳ קעב) שהיום שאלו שאינם שומרי תומ״צ גרים בין החרדים בארץ הקודש לכן לא שייך שם תינוקות שנשבו, שגדר זה הוא שלא ידעו על יהדות והיום בא״י מי לא יודע משבת קודש. וראיתי אחרים מעתיקים דברי הרדב״ז דבזמנו כבר לא שייך דברי הרמב״ם (הל׳ ממרים פ״ג. וראה אגרת השמד, הובא בשבט הלוי ח״א שם) שבני הצדוקים יש להם דין תינוק שנשבה שאינו יודע וצריך לקרבו, וכותב הרדב״ז שאנחנו מקרבים אותם כל יום והם מרשיעים יותר, והביאו מזה להתינוקות שנשבו דזמנינו שאנחנו צועקים שבת שבת והם רק מתחזקים במלחמתם נגד הדת. ועד״ז מצאתי בשו״ת היכל יצחק (הרצוג, אה״ע ח״ב סי׳ כו אות ו) שלבו מהסס לפסוק דין תינוק שנשבה ״מאחר שהוא באר״י ובודאי ידע ושמע שאנו מרעישים עולמות על חילול ש״ק״. וע״ז משיב הרבי שלא נחשב שיודעים משבת קודש אלא אם כן הם יודעים באופן הנראה לעין השכל, היינו שמסבירים להם ולא שצועקים עליהם. ועל כזה יש לשייך את דברי החזו״א (יו״ד סי׳ ב ס״ק טז) שאין אנו יודעים להוכיח ואצלינו הם כמו לפני התראה (דלא מיבעי לשיטת מהר״י אסאד בתשובותיו (שו״ת יהודה יעלה חיו״ד סי׳ נ. והגם שחלקו עליו (ראה שו״ת ערוגת הבושם חאו״ח סי׳ עז. שבילי דוד חיו״ד סי׳ קיט), מ״מ מצינו גם המקיימים דבריו (ראה שו״ת אבני צדק חיו״ד סי׳ ס. פרי השדה ח״א סי׳ סב) שצריך להעמידם בבית דין, אלא גם להחולקים עכ״פ התראה בעו). ועיין ביאורי הגר״א (תיקוני זהר כא, ע׳ מב).

וראה שו״ת דברי יציב חיו״ד (הלברשטם, סי׳ קפט) ש״בזמנינו שהעם ארצות גדולה למאד והרבה מאלה האנשים הם בגדר תינוק שנשבה וכאשר האריכו בזה הרבה א״כ סתמא דמילתא לזכות אלו האנשים במצוות הוה בגדר מזכה הרבים וזכות הרבים תלוי בו, ורק באופן שידוע בודאי שהוא מן המורדים במזיד ובשאט נפש והוא מן המורידין ולא מעלין (ע״ז כו, ב) ואינו בכלל אחיך אז ליכא מצוה״. ומדבריו כאן תדין לדבריו בחאה״ע (סי׳ סב). וראה משנה הלכות (להרה״ג מנשה קליין, ח״ה סי׳ לד) ״הם ע״פ רובם תינוקות שנשבו״ (וראה ממנו בזכרון יהושיע ח״ג ע׳ סה). ועד״ז מצאתי מגדולי פוסקי דורנו, ומהם: הרב יצחק יעקב ווייס ע״ה (שו״ת מנחת יצחק ח״ו סי׳ ק). הרב ישראל מאיר לאו (יחל ישראל ח״ב סי׳ לח). הרב הרב משה שטרנבוך (תשובות והנהגות סי׳ צה-ו). הרב חיים פנחס שיינברג ע״ה (קובץ ישורון ח״ו ע׳ שצב). ועוד. ובמו אוזניי שמעתי מהגה״ח הרב ירמיהו הכהן כהן, אב״ד פאריז, שכן פסק כשנשאל ע״ז. אלא שדנו בפרטי ההלכות המסתעפות מזה.

רוב פוסקי דורנו שמחללי שבת בזמנינו הם בגדר תינוק שנשבה לבין הגויים, ובודאי שאי אפשר להחשיבו כפושע.

ומש"כ בקובץ הערות וביאורים דלצורך מצוה לא דוחים שבות משא"כ לרפואה וע"כ דלא דמי רפואת הנפש לרפואת הגוף, הנה לצורך מצוה לא דוחים אבל שלא לעבור על איסור דוחים שבות כדלעיל, ועוד, דודאי קיום מצוה אחת אינו נחשב לרפואת הנפש אלא החזרת נפש לכלל ישראל, אבל היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שמחזירו לגמרי לדת אבותיו ואפילו מספק נפשות דוחים איסור דרבנן.

היוצא מכל זה הוא: א) מדמים צער ורפואת הנפש לצער ורפואת הגוף, ב) הלכות פיקוח נפש גשמי שייכים גם לפיקוח נפש רוחני, ג) כל אחד מישראל מצטער כשאינו יכול לקיים מצוה, ד) גם אם הדבר אסור אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך כשלא פשע, ה) אפילו אם הוא ספק אם יצליח מ"מ אנן עבדינן דידן, ה) לחלל שבת הוא רק בפיקוח נפש רוחני ולעבור עבירה אחרת הוא כאשר עי"ז מציל חברו מעבירה חמורה ממנה.

מובן וגם פשוט שכל זה הוא להגדיל תורה ולהאדירה ולהלכה ולא למעשה כלל וכלל, ואשמח לשמוע דעת הרבנים מורי הוראה בנדון.

וראה **בארוכה** ילקוט יוסף (הל' ביקור חולים ואבילות ע' דש הערה טז). תאריך ישראל (סי' יט הערה מז). ועוד.

בפירש"י גבי "בעצם היום הזה"

הת' אלתר דובער שי' חסקינד

א
הקושי מדוע השמיט רש"י המילה דאברהם

בסוף פ' האזינו, עה"פ (דברים לב, מח) "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה לאמר", פי' רש"י: "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה – בשלושה מקומות נאמר בעצם היום הזה. נאמר בנח בעצם היום הזה בא נח וגו', במראית אורו של יום, לפי שהיו בני דורו אומרים בכך וכך אם אנו מרגישין בו אין אנו מניחין אותו ליכנס בתיבה, ולא עוד אלא אנו נוטלין כשילין וקרדומות ומבקעין את התיבה, אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום וכל מי שיש בידו כח למחות יבא וימחה.

במצרים נאמר בעצם היום הזה הוציא ה', לפי שהיו מצרים אומרים, בכך וכך אם אנו מרגישין בהם אין אנו מניחין אותן לצאת, ולא עוד אלא אנו נוטלין סייפות וכלי זיין והורגין בהם, אמר הקב"ה הריני מוציאן בחצי היום וכל מי שיש בו כח למחות יבא וימחה.

אף כאן במיתתו של משה נאמר בעצם היום הזה, לפי שהיו ישראל אומרים בכך וכך אם אנו מרגישין בו אין אנו מניחין אותו, אדם שהוציאנו ממצרים . . ונתן לנו את התורה, אין אנו מניחין אותו, אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום וכו'". עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין, מדוע לא מונה רש"י גם את מילתו של אברהם, שנאמר בה "וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה" (בראשית יז, כג), ושם פירש"י "לא נתיירא לא מן הגוים ולא מן הליצנים, ושלא יהיו אויביו ובני דורו אומרים אילו ראינוהו לא הנחנוהו למול ולקיים מצותו של מקום"?

– ואין להקשות, מדוע אין רש"י מונה את הפעם השניה שנאמר בה "בעצם היום הזה" במילתו של אברהם (בראשית יז, כו), כיון ששם בא הפסוק להדגיש עניין נוסף, כדברי רש"י "בעצם היום הזה – שמלאו לאברהם תשעים ותשע שנה ולישמעאל שלש עשרה שנים נמול אברהם וישמעאל בנו".

והכרחו של רש"י ע"פ פשוש"מ לפרש אחרת שם מובן בפשטות, כיון שכבר מהפעם הראשונה שמוזכר בכתוב "בעצם היום הזה" לומדים שאברהם לא נתיירא מאנשי דורו, ועכצ"ל דהפעם הב' שמזכיר בכתוב עניין זה אתא לאשמועינן עניין אחר –

אמנם גבי הפעם הראשונה שנאמר באברהם "בעצם היום הזה", צריך ביאור, דלכאורה היה לרש"י למנות זה יחד עם שאר המקומות שנאמר בהם "בעצם היום הזה", שהרי המכוון שווה גם כאן, שהתורה באה להדגיש במילים אלו שלמרות שהיו (או היו עלולים להיות) מפריעים ומנגדים לקיום ציוויו של הקב"ה, מ"מ העניין נעשה. ומדוע לא מנה זאת רש"י כאן[1]?

ב

יישוב התורה תמימה לספרי והצ"ב ברש"י

והנה מקורו של רש"י הוא מדברי הספרי סוף פ' האזינו (פיסקא שלז), ושם מונה המדרש את ג' המקומות שהזכיר רש"י אודות נח, יציאת מצרים ומיתת משה רבינו.

ובתורה תמימה (בראשית יז, הערה נג) הקשה מדוע לא הזכיר הספרי גם את ה"בעצם היום הזה" שנאמר גבי אברהם, כדמקשינן לעיל, וכתב ליישב: "ויש לומר בדעת הספרי, דס"ל דגם מילת גרים ומילה שלא בזמנה מצותה ביום דוקא (ע' בפוסקים), וא"כ אי אפשר לשאול כמו ששואל בהני ג' דברים למה ביום ולא בלילה, אחרי דמדינא הי' צריך למול ביום, ונשאר רק הדיוק בלשון בעצם, וזה כבר נתבאר שהוא כדי לפרסם הדבר כמש"כ, ודו"ק".

היינו, דלביאור התורה תמימה יש כאן בפסוק שני עניינים: (א) מה שהיה ביום דוקא, שהוא מדינא שהי' צריך למול ביום, וע"ז אומר הפסוק "היום". (ב) מה שמוסיף הכתוב "בעצם" שהוא מיותר לכאורה, וכוונתו שהיה כאן עניין מיוחד לפרסם הדבר.

אמנם על כרחך לרש"י א"א ליישב כן, דהרי כתב רש"י גבי מילה דאברהם "בעצם היום – בו ביום שנצטוה, ביום ולא בלילה, לא נתיירא לא מן הגוים ולא מן הליצנים כו'", ומבואר בדברי רש"י ש**הטעם** שמל אברהם את עצמו ביום ולא בלילה הוא **כי** לא נתיירא כו', וזאת לומד הוא מן המילים "בעצם **היום**", שעל זה אומר שהיה ביום ולא בלילה (ולא שמל עצמו ביום מדינא, ויש כאן יתור לשון מיוחד שעשה כדי לפרסם) – וא"כ א"א לומר שרש"י לומד זאת מדיוק הלשון "בעצם". ותימה על התורה תמימה שלא חש ליישב ברש"י קושיא זו.

ומודגש יותר מ(מה שנראה כ)מקורו של רש"י בדברי המדרש רבה (בראשית פמ"ז, סי' ט) "א"ר ברכיה (ישעיה מח) "לא מראש בסתר דברתי", (אלא) אמר הקב"ה אלו מל אברהם בלילה, היו כל בני דורו אומרים בכך וכך אלו היינו רואים אותו לא היינו מניחים אותו לימול, אלא בעצם היום הזה כו'". ומבואר בדברי

---

1) וראה לקו"ש חי"ט עמ' 339 הע' 2.

המדרש, שמעיקרא דדינא היה יכול אברהם למול בלילה, וכל הטעם שמל ביום הוא בשביל לפרסם הדבר, שלא נתיירא מבני דורו כו', וא"כ זה שמל אברהם ביום וזה שלא נתיירא – הוא טעם א'.

והדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא הזכיר רש"י גם את המילה דאברהם?

גם צריך ביאור, מדוע מעתיק רש"י בד"ה (בהאזינו שם) גם את המילים "וידבר ה' אל משה", שלכאורה אין להם שייכות לביאור, שהוא רק על המילים "בעצם היום הזה"[2]?

ג
קושיות בדברי רש"י בשאר המקומות

עוד יש לדקדק: א) בביאורו על הפסוק שנאמר לגבי מילתו של אברהם "ויקח אברהם את ישמעאל בנו . . וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלקים", מעתיק רש"י רק את המילים "בעצם היום", ללא המילה "הזה".

ואינו מובן לכאורה מדוע משנה רש"י משאר המקומות בהם מבאר מילים אלו, שבהם מעתיק גם את המילה "(בעצם היום) הזה", משא"כ כאן מעתיק רק את המילים "בעצם היום"?

ב) ב"בעצם היום הזה" שנאמר לגבי יציאת מצרים (שמות יד, כא) לא מבאר רש"י כלל את ההדגשה במילים "בעצם היום הזה".

ולכאורה יש להבין – אם זה מצד שסומך על כך שביאר זאת כבר בנאמר לגבי כניסת נח לתיבה[3], שאז יבין ה'בן חמש למקרא' לבדו שגם כאן זהו אותו ענין, מדוע חוזר ומבאר זאת במילתו של אברהם ובסוף פרשת האזינו, הרי שניהם גם כן כתובים אחרי פרשת נח וגם בהם יכול להבין ה'בן חמש למקרא' לבדו שזהו אותו ענין[4]?

ד
המילה דאברהם היתה בדרך הטבע דוקא

ויובן זה בהקדים, דישנו חילוק עיקרי בין שלושת המקרים שנאמר בהם "בעצם היום הזה" שהוזכרו ברש"י (כניסת נח לתיבה, יציאת בנ"י ממצרים ומיתת משה רבינו), לבין מילת אברהם ובני ביתו שנאמר בה "בעצם היום הזה".

---

2) וראה לקו"ש שם עמ' 342.

3) בראשית ז, יג.

4) וראה לקו"ש שם עמ' 340.

בג' המקרים שהוזכרו ברש"י היה נרגש בעיקר ובגלוי כוחו של הקב"ה[5], שלמרות שהיו מנגדים "אמר הקדוש ברוך הוא . . הריני מכניסו . . הריני מוציאן . . הריני מכניסו בחצי היום כו'"[6]. משא"כ במילתו של אברהם, לא הורגש כ"כ כוחו של הקב"ה, אלא זה שאברהם מצד עצמו – ללא עזרתו הגלויה של הקב"ה – לא פחד מאויביו ובני דורו ומל את עצמו ביום דוקא ולא בלילה.

וכמבואר בלקו"ש[7], שעניינה של מילת אברהם הוא שחדרה בבשר הגשמי, והיא זאת שנתנה את הכח לקיים את המצוות שלאחרי מ"ת ושהם יחדרו לגשמיות העולם, ולכן הייתה המצווה צריכה להעשות באופן טבעי ולא באופן ניסי[8]. ומבאר שם, שזהו הטעם שהקב"ה ביקרו רק ביום השלישי, בכדי שאברהם לא יתרפא לפנ"ז ע"י ביקורו של ה' אצלו, כיון שהמצווה הייתה צריכה להעשות בגשמיות עם כל הקשיים התלויים בזה.

וממילא מובן שהקב"ה גם לא עזרו בגלוי בכך שעשה את המילה דוקא ביום ולא בלילה, אלא הייתה זו עבודה שנדרשה מאברהם עצמו.

ועפ"ז מובן מדוע מעתיק רש"י בפ' האזינו גם את המילים "וידבר ה' אל משה", דאוי"ל שבזה בא לרמז ע"כ שבכל שלושת המקומות היה נרגש בגלוי כוחו של הקב"ה.

יתירה מזו: ע"פ הידוע ששם הוי' ענינו גילוי שלמעלה מהטבע, יש לומר, שבזה בא רש"י לרמז שבג' פעמים אלו היה גילוי שלמעלה מהטבע, ובאופן ניסי.

דכן הוא גבי נח, ש"הגין עליו שלא ישברוה, הקיף התיבה דובים ואריות והיו הורגים בהם"[9], ועד"ז יצי"מ בודאי הייתה למעלה מדרך הטבע, שאפילו עבד לא היה יכול לצאת משם וכאן יצאו ששים ריבוא טעונים כסף וזהב, וכן מיתתו

---

5) ויש להמתיק הא דנח היה זקוק לעזרתו הגלויה של הקב"ה (בשונה מאברהם), ע"פ מ"ש (ב"ר לב, ו) "נח מקטני אמנה היה".

6) רש"י האזינו שם.

7) ח"ה עמ' 77 ואילך.

8) ולהעיר, דלאחרי דברי המד"ר שאברהם נימול "בעצם היום הזה" ולא בלילה כדי שיהיה לעיני בני דורו, ממשיך המדרש "א"ר אבא בר כהנא הרגיש ונצטער כדי שיכפול לו הקב"ה שכרו, א"ר לוי מל אברהם אין כתיב כאן אלא נימול, בדק את עצמו ומצא עצמו מהול, א"ר ברכיה בהיא עיתא אקיל רבי אבא בר כהנא לרבי לוי א"ל שקרנא כזבנא את, אלא הרגיש ונצטער כדי שיכפול הקב"ה שכרו". דהקשר בין שני המימרות מובן בפשטות, דבשניהם מודגש שאברהם היה צריך לעשות מס"נ מצ"ע ולא ע"י סיוע מלמעלה.

9) פירש"י ז, טז.

של משה לא הייתה טבעית, אלא מת בנשיקה כמו אהרן, "באותה מיתה שראית וחמדת אותה"[10].

וממילא מובן גם מדוע לא מונה רש"י בהאזינו גם את "בעצם היום הזה" שנאמר במילתו של אברהם, כיון ששם זהו מקרה שונה משלושת המקרים שהוזכרו ברש"י, כי אז לא היה נרגש בגלוי כוחו של הקב"ה.

ה
עפ"ז מתורץ הקושיות הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ, מדוע גבי מילתו של אברהם מעתיק רש"י מהפסוק רק את המילים "בעצם היום" ללא המילה "הזה", ודלא כבשאר המקומות – כיון ש"זה" מורה על גילוי, ובמילתו של אברהם לא היה נרגש בגלוי עזרתו של הקב"ה.

וזה מצד שני דברים: א. לא היה צורך בכך, כמו שכותב רש"י שם "ושלא יהיו אויביו ובני דורו אומרים אילו ראינוהו כו'", היינו, דלא שבני דורו אמרו כן בפועל, אלא רק שאברהם לא פחד שמא הם יאמרו. משא"כ בשאר המקומות, בני הדור וכו' אמרו כן בפועל ורצו להפריע, ולכן היה צורך בעזרתו הגלויה של הקב"ה. ב. במילתו של אברהם היה את העניין שזה יהיה בכוחו של אברהם ולפי גדרי העולם דוקא, כנ"ל, משא"כ בשאר המקומות.

וכמו כן מובן מדוע ב"בעצם היום הזה" שנאמר לגבי יציאת בנ"י מצרים לא מתעכב רש"י לבאר את ההדגשה במילים אלו, כיון שביאר זאת כבר ב"בעצם היום הזה" שנאמר לגבי כניסת נח לתיבה.

ומה שחוזר ומבאר עוה"פ במילתו של אברהם, מובן בפשטות, כיון שהוא ענין שונה מה"בעצם היום הזה" שנאמר לגבי כניסת נח לתיבה, וע"כ לא יהיה ניתן להבין מזה על זה, משא"כ יצי"מ שהוא באותו עניין, כנ"ל.

ומה שחוזר שוב בסוף פ' האזינו, י"ל, שבזה בא להדגיש את החילוק בין שלושת ה"בעצם היום הזה" שמונה, לבין ה"בעצם היום הזה" שנאמר במילתו של אברהם. וק"ל.

---

10) לשון פירש"י דברים לב, נ.

לעילוי נשמת

שלוחי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שהקדישו את חייהם למילוי השליחות היחידה
קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש
ונלב"ע בטרם עת, בשלבי הכנת כרך זה לדפוס

הרה"ח ר' **יעקב ארי'** ע"ה **שמולביץ** - בית שאן
הרה"ח ר' **לייב** ע"ה **שיינר** - בוסטון
הרה"ח ר' **ישראל ברוך** ע"ה **בוטמאַן** - נהרי'
הרה"ח ר' **מרדכי** ע"ה **גל** - רמת גן
הרה"ח ר' **דניאל יצחק** ע"ה **מוסקוביץ'** - שיקגו
מרת **ריישי** ע"ה **מינקוביץ'** - אלפרטה
מרת **רבקה** ע"ה **באַרבער** - מלבורן
הפעוטה **דבורה לאה גאולה** ע"ה **גרומך** - האמפי

ולע"נ התמימים "חיילי בית דוד"
שנלב"ע בטרם עת, בשלבי הכנת כרך זה לדפוס

הת' **רפאל** ע"ה **קאושנסקי**
הת' **יוסף יצחק** ע"ה **פאיל**
הת' **גדלי'** ע"ה **גרנזייט**

"לא נותר לנו אלא להתנחם בכך שמאורע זה
הוא המאורע האחרון של מסירת נפש"
(שיחת ט' אד"ר תשנ"ב)

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם,
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הני תרי צנתרא דדהבא האחים החסידים

הרה"ח ר' **שי** והרה"ח ר' **ברק** שיחיו **מיארה**

וכל משפחתם שיחיו

לברכה והצלחה בכל עניניהם

שיזכו לקבל פני משיח צדקנו, מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

בגאולה האמיתית והשלימה ותומ"י ממש!

• • •

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' **יקותיאל דוב** ב"ר **שניאור זלמן** ע"ה

בקשר עם היאצ"ט י"ג ניסן

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

•

הוקדש על ידי חתנו

הרה"ת ר' **שמואל** שיחי' **שפריצער**

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' **שלמה** ב"ר **צבי הירש** ע"ה

מיידנצ'יק

יו"ר אגודת חסידי חב"ד בארה"ק

ושליח כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בארה"ק

בקשר עם עשור שנים לפטירתו

- יום א' דחג הפסח תשס"ד-תשע"ד -

ת.נ.צ.ב.ה.

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

• • •

לע"נ

מרת **ברכה רחל** בת **יעקב** ע"ה

ומרת **לאה** בת **משה לייב** ע"ה

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

לזכות

הרה"ח הרה"ת

ר' **צבי** וזוגתו **מרים דבורה**

ובתם **חנה שפרינצא**

שיחיו

גודמאן

לברכה והצלחה בכל עניניהם

שיזכו לקבל פני משיח צדקנו, מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

בגאולה האמיתית והשלימה ותומ"י ממש!

...

לע"נ

הרה"ח הרה"ת וכו'

משגיח ראשי ומשפיע בישיבת

תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

– 770 בית משיח

ר' **יצחק** ב"ר **חיים** ע"ה

שפרינגער

נלב"ע "יום זכאי" ז"ך ניסן תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם,

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

לזכות

הנדיב המפורסם
פטרון התמימים "חיילי בית דוד"
איש החסד התומך ביד רחבה וברוח נדיבה
לצורכי תלמידי התמימים שי',
למוסדות תורה ותשובה, צדקה וחסד,
ובפרט בכל הקשור בעניני משיח וגאולה,
עוסק בצ"צ באמונה, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
מסור ונתון בלו"נ לכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ

הרה"ח ר' **שלום בער** שי'
דרייזין

זכות הרבים תעמוד לו ולזרעו עד עולם
לבריאות גופא ונהורא מעליא
ויזכה לאריכות ימים ושנים טובות
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות
ויזכה לקבל פני משיח צדקנו ותומ"י ממש!

...

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!