

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

# שער הס"ד הללו עבדי ה'

ב



יוצא לאור על-ידי "חיילי בית דוד" - קבוצה ה'תשע"ד  
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין, ניו-יארק

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וארבע לבריאה  
קי"ב שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

**חברי המערכת:**

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן אלורו

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 – B**

©

*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<sup>1</sup>. החל מכך שכתביה והוצאה לאור של קבצים מעין אלו, קשורה בעיקר ענינם של תלמידי תמימים, 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 ישיבת תומכי תמימים המרכזית, השוכנת כבוד בבית חיינו, בית משיח – 770. אלו יצאו לאור בשנים קודמות מזמן לזמן, תחת השם: "פלפול התלמידים",

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.

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.<sup>2</sup>

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 עיני 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.<sup>3</sup>

בעמדנו בזמן זכאי, שישים וארבע שנה לנשיאות מלכנו, הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו, "שי-למורא" לכ"ק אד"ש מה"מ, קובץ חידושי תורה ובו שישים וארבע פלפולים, אשר נכתבו בעמל ויזע רב, על ידי תלמידי ישיבתנו 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.

ונחלק לב' כרכים; כרך א' – יצא לאור לכבוד י"א ניסן, יום הולדתו הקי"ב של מלכנו משיחנו, וכרך ב' – יוצא לאור לקראת כ"ף מנחם-אב, יום ההילולא השבעים של כ"ק הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק

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' (י"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). 'הללו עבדי ה' א' (י"א ניסן ה'תשע"ד).

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

4) תהלים עו, ב.

ז"ל נ"ע שניאורסאהן אביו של - יבדלחט"א - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

בכרך ראשון, הופיעו ל"ג פלפולים, ובכרך זה מופיעים ל"א פלפולים נוספים, כשביחד כוללים ב' הכרכים ס"ד פלפולים, כמניין שנות נשיאותו של אבינו רוענו, כ"ק אדמו"ר שליט"א.

\* \* \*

לחביבותא דמילתא הדפסנו כאן בפרסום ראשון (מכת"י מעתיק) פסקי דינים על אה"ע (הלכות גיטין) מכ"ק אדמו"ר האמצעי נבג"מ זי"ע. תודתנו נתונה להרה"ת שלום יעקב שי' חזן, חבר מערכת "אוצר החסידים", שהמציא לידינו את הכת"י הנ"ל.

כמו"כ הודפסו בפרסום ראשון תשובה הלכתית מאת הגאון הרוגוצ'ובי הגה"ח רבי יוסף רוזין זצ"ל רבה של העיר דווינסק (תודתנו נתונה להרה"ח ר' מנחם מענדל שי' טננבוים מירושלים עיה"ק שפיענח את הכתבים); ומכתב הלכתי בנושא עשבים בביה"ח בליובאוויטש שהשיב הגה"ח הרב יהושע נימוטין הי"ד רבה של וויטבסק לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. תודתנו נתונה לנכדו הרה"ח ר' שניאור זלמן שי' חאנין, מנהל ה"ועד להפצת שיחות", שמסר לידינו את המכתבים.

ובהמשך לזה - שלושים ואחד (ל"א) מפלפולי התלמידים והרבנים שיחיו אשר נחלקו לג' שערים:

(א) **שער נגלה** - הכולל פלפולים בחלק הנגלה דתורה, במיוחד ממסכת שבת הנלמדת בשנה זו.

(ב) **שער חסידות** - הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם<sup>5</sup> "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה"<sup>6</sup> שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא"<sup>7</sup>.

(5) הל' מלכים פי"ב, ב.

(6) לשון הרמב"ם שם, ועד"ז בהל' תשובה פ"ט, ב.

(7) לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

ג) שער גאולה ומשיח – ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה, מיוסדים על תורתו של משיח, כלשון כ"ק אד"ש מה"מ<sup>8</sup>: "בפרט בתורתו – מאמרים וליקוטי שיחות – של נשיא דורנו". זאת על פי הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, 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 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 וחדור 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: "לימוד אודות גאולה באופן שיפתח את הלב ועינים ואזנים – שייבינו יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם – את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש".

\* \* \*

לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה<sup>9</sup> 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"<sup>10</sup>, "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"<sup>11</sup>. 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<sup>12</sup> – 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<sup>13</sup>

(8) ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 501.

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

(10) פירוש הברטנורא על מגילת רות.

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

(12) פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

(13) הל' מלכים פי"א, ד.

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"<sup>14</sup>:

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].

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 שלוחי 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 מיוחדת 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 מיוחדת נגד החזרת השטחים המסכנת אלפי יהודים ר"ל, וכן ניהל תעמולה מיוחדת לתקן את החוק האומלל של "מיהו יהודי" שיהיה כתוב ברור "כהלכה" [וילחום מלחמת ד'].<sup>15</sup>

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 – לאחר שהרבי הודיע<sup>15</sup> שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה<sup>16</sup> ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו<sup>17</sup> "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.

\* \* \*

ובעומדנו בחודש 'מנחם אב', אשר "משיח מנחם שמו", הוא כ"ק אדמו"ר שליט"א, אשר הודיע שכבר נסתיימה כל עבודת הביורורים בדורנו זה, ועברו כבר למעלה מעשרים שנה (!) מאז ההעלם והסתר הכי גדול שלא היה מעודו, כשאיננו זוכים לראות בעיני בשר את נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

15) שיחות חורף ה'תנש"א ואילך.

16) שיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א.

17) שיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א.



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: "לא לתר לגאולה, ותיכף ומיד ממש, הנה זה (משיח) בא". ובאופן אשר "מלך ביופיו תחזינה עינינו", "ולא יכנף עוד מוריק, והיו עיניך רואות את מוריק", 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**

כ"ף מנחם אב, 70 שנה להסתלקות כ"ק הרה"ג מוהר"ר לוי יצחק נ"ע שניאורסאהן  
 ה' תהא שנת דברי עצמות,  
 קי"ב שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
 וס"ד שנה לנשיאותו



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"לא לך לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה  
(משיח) בא".

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



# תוכן עניינים

## דבר מלכות

ר"ש ור"י בדין דבר שאין מתכוון – לשיטתם ..... כד

משיחת י"ט כסלו ושי"פ וישב תש"ל, לקו"ש ח"ז עמ' 188-191

ביאור מחלוקת ר"ש ור"י בדין דבר שאינו מתכוין לשיטתם בפירוש הייעוד "השבת ח' רעה מן הארץ" ומחלוקת ר"י והכמים בדין ביעור חמץ - אם צריך לבער ולהשבית העצם או רק הצורה, וכן בשביתה ממלאכה בשבת

ע"י הל"ט מלאכות (גלות) פועלים ה"אחת" (גאולה) ..... כז

משיחת ש"פ חו"ב ה'תשמ"ט, ספר השיחות תשמ"ט ח"ב עמ' 565-568

ביאור הלשון "ארבעים חסר אחת" ודיוקים נוספים במלאכות שבת, ע"פ תוכן הענין בעבודת האדם - ל"ט המלאכות בשית אלפי שנים כדי להביא ה"יום שכולו שבת" בגאולה האמיתית והשלימה



פסקי דינים אדמו"ר האמצעי ..... לג

שו"ע אבן העזר סקמ"ד בפרסום ראשון מכת"י (מעתיק)

## שער דובב שפתי ישנים

בגדר החזקה שבין איש לאשה ..... מב

הגאון מרוג'וב, רבי יוסף זצ"ל ראזין

בענין מכירת עשבים של בית החיים ..... סא

הגאון רבי יהושע נימעאטין, אב"ד וועליז

## שער נגלה

לד. בגדר מלאכת מכה בפטיש ..... עד

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

מביא מחלוקת רש"י ור"ח בפירוש מלאכת מכה בפטיש ומברר מהם סברות המחלוקת / מביא מחלוקתם בפירוש הסוגיא דהעושה חבית ומקשה מדוע אין חיוב מכה בפטיש בגמר מלאכה הנעשית מאליה / מביא דברי התוס' והרמב"ם בנוגע להפסת מורסא ומקשה על דבריהם / מברר מהו יסוד מחלוקתם בשיטת ר"י / מביא דברי אדה"ז בנוגע לחילוק בין התרת בית הצואר לפתיחתו ומקשה ע"ז / מביא דברי הירושלמי שאין חיוב מכה בפטיש באוכלין ומקשה ע"ז / מביא משיחת כ"ק אד"ש ב' ביאורים בנוגע למחלוקת התנאים במשאצ"ג / חוקר בגדר מלאכת מכה בפטיש האם הוא שלימות בה'גברא' או בה'חפצא' או בשניהם / מיישב עפ"ז את כל הקושיות

**לה. הדרן על מסכת בבא מציעא..... פב**

הרה"ג הרב אברהם שיחי' אזדאבא, מד"א וחבר הביד"צ דק"ק ק. הייטס ומראשי הישיבה

מביא החילוקים בסיום מסכת ב"מ בין הבבלי לירושלמי / מבאר שורש המח' ע"פ הסברות לדין שדי נופו בתר עיקרו / מבאר ע"פ המחלוקת בגדר ודין חצר של שותפין / מבאר החיסרון בסברת שדי נופו / מבאר מח' הבבלי והירושלמי בפסיקת ההלכה / מבאר כ"ז ע"פ חסידות בדרך הדרש

**לו. בענין קלוטה כמי שהונחה דמי..... צב**

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

מביא דברי האבנ"ז בביאור גדר קלוטה כמי שהונחה לשיטות רש"י ותוס' / מביא קושיית האבנ"ז בזה ות' כתבי ר' אייזיק ע"פ חילוק בין גדר העקירה וההנחה / מוסיף ביאור בזה ולומד כן בכוונת הריטב"א / מסיק דאין לפרש דברי רש"י באופן הנ"ל אלא שס"ל כהתוס' / מתרץ קושיות על דרך זו בשיטת רש"י / מבאר מחלוקת רש"י וריטב"א עם תוס' בכוונת דברי רבה / מחדש דגם להמסקנא יש לחלק בין גדר עקירה והנחה

**לז. בענין הדלקת נרות שבת 22 דק' לפני שקיעה"ח..... צט**

הרה"ג הרב יוסף ישעי' שיחי' ברזין, מד"א וחבר הבר"ד צ"ד דק"ק קראון הייטס

מביא שיטת רוב הפוסקים שגדר נדר במנהג הוא מדרבנן ודברי הפר"ח בענין מנהג שאין לו יסוד / דן בענין מנהג שנעשה לסייג / שקו"ט אם אפ"ל שחשו בזה לשיטת היראים בענין ביה"ש ומסיק ע"פ דברי המהרשד"ם שאין לומר כן / מבאר דאין לחשוש בזה משום נדר ומנהג הצבור וכדברי השפ"א / מחדש שבעניני זמנים מעיקרא קבלו ע"ע שיוכלו לשנות / שקו"ט בענין קהלה שעברו אלי' מקהלה אחרת / מצרף סניף להקל ע"פ דברי הרא"ש בענין מקום שיש חשש הפסד וקלקול מצוה

**לח. מ"ע שהזמן גרמא – בספירת העומר ועוד..... קיב**

הרה"ג הר' ישראל הלוי שי' לבקובסקי, ר"מ בישיבה, וראש ישיבת תות"ל חובבי תורה

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ וקצוה"ש מה"מ בזמן ברכת האילנות לשיטת אדה"ז / מבאר כיצד מתאימה שיטת כ"ק אד"ש מה"מ עם דברי הריטב"א / דברי הרמב"ן וביאור הטו"א בגדר מ"ע שהזמ"ג ועפ"ז צ"ע בדברי אדה"ז / מחלק בין גדר זמן חיוב ברכת הלבנה לזמן ברכת האילנות / מבאר הפלוגתא בענין ספה"ע אי הו"מ ע"ע שהזמ"ג

**לט. סוגיא דעמד במקומו וקיבל, עקר ממקומו וקיבל..... קיז**

הרה"ת ר' גדליהו שיחי' בלומינג, משגיח בישיבה

מדייק בשיטת רש"י בענין עקר ממקומו וקבל ועפ"ז מקשה בחילוק בין זה לעמד במקומו / מחדש בגדר החיוב בזריקה שההנחה כלולה בה / עפ"ז מבאר הפטור דעקר ממקומו וקבל שהוא מפני שחסרה ה"מרות" דהזורק / עפ"ז מבאר ספק ר' יוחנן בענין שני כוחות באדם א' ודברי רש"י שהוא משום שנים שעשאוה / מוסיף היכי תמצוי לאיבעית ר' יוחנן גם בשני אנשים

**מ. גדר מוקצה מחמת חסרון כיס לשיטת הב"י..... קכב**

הת' שניאור זלמן שי' אייוס

מביא דברי הב"י שטלטול מוקצה מחמת ח"כ לצורך גופו קל מלצורך מקומו / מביא קושיות ה'נזירות שמשון' על הב"י מהגמ' ומסברא / מבאר שנחלקו בגדר מוקצה מחמת ח"כ ובוה מיישב הקושיא מסברא / מקדים דברי רש"י שיסוד מוקצה מחמת ח"כ הוא מוקצה בידיים / עפ"ז מיישב הקושיא מהגמ'



**מא. הטעם שקרן זוית נקראת כרמלית.....קכח**

הת' מנחם מענדל שי' ויינער

מביא דברי הברייטא בנוגע לכרמלית ודברי הגמ' דהיינו קרן זוית / מביא ביאור האחרונים בטעם שעלי' הכי מתאים הלשון כרמלית / מביא ביאור לשון הזהב בסוגיין ומבאר שכ"ה שיטת רש"י / מקדים מחלוקת רש"י והרמב"ם בנוגע למדברות / עפ"ז מבאר שהרמב"ם ס"ל כביאור האחרונים / מבאר שטעם זה הקדים הרמב"ם קרן זוית לשאר סוגי כרמלית

**מב. בדין דמלאכת כותש - לרש"י, לתוס' ולר"ת.....קלב**

הת' לוי יצחק שי' זלמנוב

מביא ביאורי רש"י והתוס' על הא' דעני אוכל פיתו בלא כתישה' / מביא דברי התוס' ומקשה על ביאורו / מבאר שיטת ר"ת בסוגיין / מקדים מחלוקת רש"י והריטב"א בענין הא' ד'כותש' הינו אב מלאכה / מיישב דברי התוס' ע"פ ביאור בתוס' הרא"ש / עפ"ז מבאר שיטת ר"ת בסוגיין

**מג. כוונה בזמירה בשבת.....קלח**

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

מביא ביאור השפ"א שנחלקו רש"י ותוס' בנוגע לכוונת הזומר ומקשה על ביאורו / מכריח שהסוגיא אתיא ככו"ע / מביא ביאור החפץ ה' שאי"צ כוונה להצמיח / מיישב דברי השפ"א בג' אופנים / מבאר הדוחק בדבריו מדברי הרמב"ם / חוקר בנוגע לזומר לתיקון הדרך / מבאר שזהו פס"ר דלא ניחא ליה / מוסיף לבאר שלכאורה לא מתחייב מצד תיקון הדרך / עפ"ז מבאר מחלוקת הראשונים בחופר

**מד. דין 'אין שליח לדבר עבירה' - לשיטתיהו דרש"י ותוס'.....קמה**

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן אלורו

מביא דין הגמרא ב'שותפין שגנבו' לרש"י ולתוס' / מבאר טעם הדין ד'אין שליח לדבר עבירה' / מיישב סברות פלוגתת רש"י ותוס' הנ"ל, ע"פ הביאור בשיטתם בענין ד'אין שליח לד"ע' / מביא תוספת ביאור לשיטת התוס' בשליחות לד"ע / עפ"ז מבאר פלוגתת רש"י והתוס' בדין התופס לבע"ח וכו' והנתבאר בה ע"פ הנ"ל

**מה. שיטת רש"י במלאכת מפרק.....קנ**

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן אלורו

מביא דברי הגמ' בשבת בדין דמלאכת 'מפרק', ומחלוקת רש"י והתוס' / מביא קושית הר"ן על פי' רש"י, ומיישב הקושייה / מבאר ביאור ראשון על הא' דהתוס' לא סבירא לי' כרש"י ודוחה זאת / מביא דברי אדה"ז בשו"ע, דקשיא אדהדי כפני' רש"י, והנראה בדבריו / ע"פ היסוד בביאור דברי אדה"ז - מיישב הקושיא על פי' רש"י

**מו. בגדר זריעה נטיעה וזמירה.....קנד**

הת' מנחם מענדל שי' ליפקין

מביא קושיית האגלי טל' בנוגע לקצירת מיני זרעים מחוברים / מבאר ע"פ דברי האחרונים גדר זריעה ונטיעה לשיטת רש"י / מבאר עפ"ז את דברי הריטב"א שהזורע וזומר חייב שתי חטאות / מבאר את דבריו באופן נוסף ע"פ דברי הרוגוטשובי / מסביר הנפק"מ בין הביאורים ע"פ דברי ה'תוצאות חיים' / מבאר שלדברי האגלי טל' הנ"מ תהיה להיפך

**מז. שיטת התוס' בענין חוקקין להשלים..... קנט**  
 הת' שלמה שיי מרנץ

מביא ביאור התוס' בענין חוקקין להשלים / מביא מחלוקת השפ"א והמהרש"א האם בעינן ד' במקום ההנחה ממש / תולה מחלוקתם במחלוקת ר"י ור"ת בטעם הצורך במקום ד' / מבאר שר"י לא חולק בזה לגמרי על ר"ת / עפ"ז מבאר סברות המחלוקת האם שדי נופו בתר עיקרו

**מח. מחלוקת הראשונים בגדר אב במלאכת שבת..... קסה**  
 הת' מנחם מענדל שיי פרבר

מביא פלוגתת רש"י ור"ח בנוטע ואופה אם הם אב או תולדה / מביא מחלוקתם באופן לימוד מלאכת הוצאה מהפסוק / חוקר ביסוד מלאכת הוצאה אם העיקר הוא שהיא במשכן או דכתיבא ומבאר דבזה פליגי רש"י ור"ח / מבאר הנפק"מ אם הכנסה הוי אב או תולדה / מביא ג' גירסאות בגמ' ביסוד אב במלאכת שבת / מבאר דרש"י ור"ח לשיטתייהו בזה דלרש"י העיקר חשיבות המלאכה ולר"ח שהיתה במשכן / עפ"ז מבאר כל החילוקים ביניהם ומוסיף להעמיק ולבאר בשיטת רש"י / מוכיח דרש"י ס"ל כגירסא הא' בגמ' ע"פ תשובות והנהגות וטל תורה ודן בזה / מבאר דהתוס' הלך בשיטה אחרת דגרס כגירסא הב' בגמ' שצ"ל גם חשוב וגם במשכן ומוכיח כ"ז ע"פ מהר"ם / מעיר דר"ת שיטה אחרת בזה / מיישב קושיות מי טל על משאת משה / מביא דברי הרמב"ם וקושיית הלח"מ עליו / מתרץ דהרמב"ם ס"ל כר"ח ומוכיח זאת מהמשך הרמב"ם והמג"מ / מבאר פלוגתת רמב"ם ורש"י ביסוד אב מלאכת שבת

**מט. מחלוקת רש"י והרמב"ם בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד'..... קפח**  
 הת' ישראל ארי' לייב שיי שחר

מביא ספק הגמ' בנתכוין לזרוק ח' וזרק ד' ומבאר צדדיו / מבאר טעם שיטת רש"י ותוס' במסקנת הגמ' / מקשה על שיטת הרמב"ם בזה / מבאר מחלוקת רש"י והרמב"ם לשיטתייהו בענין גברא וחפצא

**נ. מספר החטאות על חילול שבת..... קצב**  
 הת' שניאור זלמן שיי שמולביץ

מביא שיטת ר"ת בנוגע לכתשישה במשכן וקושיות הרמב"ן ע"ז / מבאר קושיא הב' דהרמב"ן / מקדים ביאור האחרונים ברש"י שכותש מלאכה בפ"ע / מביא ביאור ה'חפץ ה'" בזה שיתכן שיש יותר מל"ט מלאכות / מוסיף שלכאורה מצינו שנחלקו בזה בגמ' / מבאר שבוה נחלקו ר"ת והרמב"ן / נשאר בצ"ע בדברי ה'חפץ ה'"

## שער חסידות

**נא. יסוד ההקדמה דשער היחוד והאמונה..... קצח**  
 הרה"ת מיכאל חנוך שיי גאלאמב, משפיע בישיבה

חלק ראשון: מקשה על שייכות ההקדמה להתוכן דשער היחוד והאמונה / מדייק בזה שמביא בחי' מסוימות באהבה ואידך משמיט מה שהי' נראה יותר נוגע / מניח יסוד החידוש דשער היחוד והאמונה, וממילא מתורץ טעם להבאת ענין אהבה עשוי', ושייכותה להפנים דשער היחוד והאמונה

חלק שני: ממשיך שעדיין אינו מובן הצורך לשקו"ט בפ' הפסוק "חנוך לנער", ושייך רק לצדיקים / מיישב שבהכרח שיש למעליותא ב'נער', ולכן כל שער היחוד והאמונה נקרא 'חינוך קטן' / מביא מקור מהוזהר שעל פיו הקדים כ"ק אדה"ז את דבריו בפ' "חנוך לנער" לפני שער היחוד והאמונה

**נב. מסירות נפש מצד עצם הנשמה .....** ר"י

הת' אליהו נחמי' הכהן שי' הענדל

מביא הביאור במאמר ד"ה "ואתה תצווה" שכעת צריכים להכניס עצם הנשמה בכוחות הגלויים / מבאר שהתביעה במאמר היא להיות במדרגת צדיק ובוה גופא החידוש דדורנו שכאור"א יכול להיות צדיק כפשוטו / מוכיח שעבודה זו היא בכוחו של משה רבינו / מקשר זאת לכך שהעבודה בדורנו היא קבלת פני משיח צדקנו / מבאר שזהו ע"י שיהודי מגיע למצב של כתיב מהגלות / מוכיח משיחות כ"ק אד"ש מה"מ שמשיח הוא גילוי עצמותו ית' בעולם / עפ"ז מבאר השלבים בקבלת פניו

**נג. דיוקים בענין ביטוש הנפה"ב ועבודה זו בזמננו .....** ר"ז

הת' אלתר דובער שי' חסקינד

מקשה בענין הצורך בביטוש נפה"ב / מדייק דב' שלבים בביטוש, ומקשה שהדוגמא מהמרגלים היא להיפך מזה / מקשה מה שמביא אדה"ז טעם נוסף לביטוש / מביא ביאור אד"ש מה"מ בחילוק בין ריש הפרק לתוכנו ומבאר על-פיו הדיוקים הנ"ל / מביא דברי אד"ש מה"מ בנוגע למרירות בזמננו / מקדים בירור בענין הסרת לב האבן בזמננו / מביא דברי אד"ש מה"מ בדורנו אין הנפה"ב "האדם עצמו" ומבאר עפ"ז

**נד. דיוקים וביאורים בקונטרס ענינה של תורת החסידות .....** רבה

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שהתורה כוללת כל המיני שלימויות / מבאר טעם חילוקי הלשונות בין התכללות המוסרים בתורה להתכללות החכמות בתורה / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בטעם הדבר שהתהוות בכח העצמות דווקא / מבאר בב' אופנים הטעם שלא הביא אד"ש מה"מ את הביאור שבאגה"ק / מביא ביאור אד"ש מה"מ שבתורת החסידות מודגש איחוד הפרטים עם העצם והדוגמאות לזה / מבאר שסדר הדוגמאות הוא בדרך "לא זו אף זו"

**נה. בגדר כוונת התפילה בתניא פל"ח .....** רל

הת' משה אברהם שי' פרבר

מבאר משמעות דברי אדמוה"ז בתניא פל"ח שרק דיבור מעכב / מביא דברי אד"ש מה"מ שגם כוונה מעכבת, ומבאר דברי התניא ע"פ השיחה / מקשה איך מתאימים הביאורים זה לזה / מבאר שישנם ב' שיטות בחשיבות כוונה בתפילה, ובשיחה הולך לפי שיטת הגר"ח / מקשה דעדיין אינו מבואר איך יתאים המבואר בשיחה עם דברי התניא / מבאר דברי התניא בסוף הפרק על הנשמה בתפילה ובשאר המצוות

**שער גאולה ומשיח**

**נו. אופן חלוקת א"י לע"ל .....** רלו

הת' מנחם מענדל שי' אפל

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שהלויים לא ינחלו בארץ כנען כיון שמובדלים בעצם / מקשה שהרי בתקופה הב' כל בני"י יהיו בדרגה זו / מתרץ ע"פ הביאור שהמדות מתעלות לדרגת המוחין / מביא ב' דרגות במוחין בעצם ומבאר שיהיו בב' התקופות / מוסיף שבתקופה הב' תתעלה הארץ / מבאר היכן ומדוע ינחלו הלויים בתקופה הב'

**נז. 'בחירה חפשית' לע"ל**..... רמב  
הת' מנחם מענדל שי' אפל

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענין קיום המצוות לע"ל / מקשה דלכאורה סותר זה עם היסוד ד'בחירה חופשית' / מביא הביאור במאמר 'החודש הזה לכם' ומישב עפ"ז דבחירה חופשית לע"ל תהיה מצד עצם הנשמה / מביא ראייה לכך מהמבואר בלקו"ש בגדר 'בחירה חפשית' / מקשה על היישוב הנ"ל, מהמשך ביאורו של כ"ק אד"ש בלקו"ש דאעפ"כ חודרת בחירה חופשית בשכל האדם / מיישב הקושיא, די"ל דבחירה חופשית לע"ל תתקיים רק מצד שורשה

**נח. תעניות בה"ב והטוב שבבין המצרים בימינו אלו – ימות המשיח**..... רמז  
הת' יחיאל שי' יעקובוביץ

מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בטעם שאין מתענים בה"ב – משום שמתקרבם לימות המשיח, וההדגשה בזה עתה דווקא / מקשה אמאי צחצוח הכפתורים מסיר החשש ד"חטאו בני" / מבאר דהחשש שה"שמחה יתירה" תביא לתוצאות שליליות סר בגילוי היחידה / מוכיח פשטות כוונת אד"ש מה"מ בהיתר "ימלא שחוק פיננו" / מקשה איך מפחית זה האבלות על חורבן הבית, וכן בנוגע לימלא שחוק פיננו ולהדגשת הטוב בימי בין המצרים / מבאר הטעם הפנימי לאבלות על החורבן / מבאר שגם בגאולה ד"זכו" תופס מלך המשיח מקום מרכזי / מבאר היתר שמחת הגאולה והקשר לתעניות בה"ב וימי בין המצרים

**נט. שיטת הרמב"ם בדינים ד"לא הי' ולא עתיד להיות"**..... רס  
הת' יחיאל שי' יעקובוביץ

מביא קושיית כ"ק אד"ש מה"מ על ראיית הרמב"ם מערי מקלט, ומדייק בהבאת הדוגמאות דבן סור"מ ועיה"נ דוקא / מקשה דלרמב"ם גם קיום מצוות אלו הוא בגדר האפשרי / מביא טעם נוסף לאי אפשרותו של דין בן סור"מ / מבאר עפ"ז דגם לרמב"ם לא הי' ולא עתיד להיות בן סור"מ / מביא חידוש אד"ש מה"מ בדין עיר הנדחת / מבאר עפ"ז דלרמב"ם גם עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות / מבאר הדייקים הנ"ל

**ס. הדגשת שם "אליאב" במחלוקת דתן ואבירים והקשר לגילוי דלע"ל**..... רסז  
הת' יוסף יצחק שי' מיפעי

מביא ביאור האוהב ישראל בהדגשת יחוס "בני אליאב" ומקשה מפירוש חז"ל בשם אליאב / מברר הסתירה לכאו' בתורת אד"ש מה"מ אודות טבע דתן ואבירים / מבאר מוצא תכונות הנפש בולד - מהאב בפנימיות ומהאם בחיצוניות / מבאר עפ"ז הדגשת יחוס בני אליאב וההבדל בין קריאתם בפעם הא' להליכה אליהם בפעם הב' / מוסיף לבאר רצון דתן ואבירים והרמז בשם אליאב בקשר לגאולה / מוסיף לבאר הטעם בהשקאת און בן פלת ביין / מבאר הדין ד"מואבי ולא מואבית" / מבאר הטעם ביחוס מלך המשיח דרך נקבות / מוסיף בירור בענין מוצא תכונות הנפש ודוחה ביאורים אחרים בזה / מברר יחס תורת החסידות לדעת פילוסופי יוון / דוחה ביאור אחר בנוגע ליחוס מלכות ב"ד דרך נקבות ומכריח דרך בנוגע למלך המשיח הוא כן

**סא. בגדר שמו של משיח**..... רפב  
הת' שניאור זלמן שי' מיפעי

מביא דברי כ"ק אד"ש בכ"מ בענין הקשר ד"יוסף" לגאולה ומקשה בטעם החילוק ביניהם / מבאר זאת עפ"י דברי השד"ח / עפ"ו מסביר דברי הגמ' בפסחים בענין "שמו של משיח" / מברר טעם הבאת דברי הלקלוי"צ דוקא בענין שמותיו של משיח / מבאר שיטת השד"ח בענין משיח שבדור ושיטת אד"ש מה"מ בזה

**סב. איסור חדש בחוץ לארץ – על סף הגאולה.....רפז**  
 הת' שלום שי' מישולובין

מביא דעת אדה"ז להחמיר בחדש גם בחו"ל / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שאין רבים המקפידים בזה /  
 מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת אם חדש אסור בחו"ל / מבאר עפ"ז אי ההקפדה על סף הגאולה  
 / מוסיף לבאר טעם המקפידים

**סג. בענין העתקת הקרקע דמקדשי מעט לע"ל.....רצא**  
 הת' צמח צדק שי' עובדי'

מביא דברי הגמ' והפוסקים, בענין בתי כנסיות החרבים האם יעלו לארץ ישראל / מקדים חקירה בדין  
 דקרקע בית הכנסת שתקבע בא"י, האם מצד הציור הכללי או מצידה - בפ"ע / מיישב ב' הצדדים בחקירה  
 והנפ"מ ביניהם / עפ"ז מדקדק עוד בדין דקרקע בית הכנסת, האם קדושתה בפ"ע כדין תשמישי קדושה  
 בלבד או כ'מקדש מעט' / מיישב קושיית המג"א על דברי התוס' / מבאר ההבדל בין בתי הכנסיות  
 שבחו"ל לאותם שבא"י

## שונות

**סד. "אחרון אחרון תביב".....ש**  
 הת' יצחק מאיר שי' מיידנצ'יק

מדייק בדברי רש"י עה"פ וישם את השפחות וגו' אחרונים / מנסה ליישב שפירש"י הוא מפני תיבת  
 אחרונים המיותר בפסוק ודוחה / שולל התירוץ שהילדים היו חביבים יותר / דוחה נסיון נוסף ליישב  
 ע"פ דאחרונים לשון רבים / מבאר ע"פ לקו"ש ש"הויחץ" הי' לצורך החביבות בפני עשו / בזה מיישב  
 הדיוקים הנ"ל

# מפתח כללי\*

אופן הלוקת א"י לע"ס.....	רלז
אחרון אחרון חביב.....	ש
אין שליח לדבר עבירה - לשיטתיהו דרש"י ותוס'.....	קמה
איסור חדש בחוץ לארץ - על סף הגאולה.....	רפז
אם אפשר לבטל מנהג הציבור להדליק נרות שבת 22 דקות לפני שקיעה"ח.....	צט
בחירה הפשית' לע"ס.....	רמב
גדר זריעה נטיעה וזמירה.....	קנד
גדר כוונת התפילה בתניא פל"ח.....	רל
דיוקים בענין ביטוש הנפה"ב ועבודה זו בזמננו.....	ריז
דיוקים וביאורים בקונטרס ענינה של תורת החסידות.....	רכה
הדגשת שם "אל"אב" במחלוקת דתן ואבירם והקשר לגילוי דלע"ס.....	רסז
הדרך על מסכת בבא מציעא.....	פב
הטעם שקרן זוית נקראת כרמלית.....	קכח
העתקת הקרקע דמקדשי מעט לע"ס.....	רצא
חוקקין להשלים לשיטת התוס'.....	קנט
יסוד ההקדמה דשער היחוד והאמונה.....	קצח
כוונה בזמירה בשבת.....	קלח
"לא הי' ולא עתיד להיות" לשיטת הרמב"ם.....	רס
מ"ע שהזמן גרמא - בספירת העומר ועוד.....	קיב
מוקצה מחמת חסרון כיס לשיטת הב"י.....	קכב
מחלוקת הראשונים בגדר אב במלאכת שבת.....	קסה
מחלוקת רש"י והרמב"ם בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד'.....	קפח
מלאכת כותש - לרש"י, לתוס' ולר"ת.....	קלב
מלאכת מכה בפטיש.....	עד
מלאכת מפרק לשיטת רש"י.....	קנ
מסירות נפש מצד עצם הנשמה.....	רי
מספר החטאות על חילול שבת.....	קצב
עמד במקומו וקיבל, עקר ממקומו וקיבל.....	קיז
קלוטה כמי שהונחה דמי.....	צב
שמו של משיח.....	רפב
תעניות בה"ב והטוב שבבין המצרים בימינו אלו - ימזה"מ.....	רמז



שער  
דבר מלכות

## ר"ש ור"י בדין דבר שאין מתכוון – לשיטתם\*

וזורה אותו לרוח או ע"י שזורקו בים אינו מקיים מצות "תשביתו". כי לפי ר"י הפירוש של "שביתה" הוא - ביטול המציאות. ולכן הוא סובר ד"אין ביעור חמץ אלא שריפה" - כי דוקא ע"י שריפת החמץ מתבטלת מציאותו (ואף שגם לאחר השריפה נשאר ממנו האפר - מ"מ האפר הוא מציאות חדשה<sup>6</sup>. והמציאות הקודמת איננה).

אבל חכמים (ובכללם ר"ש) סוברים שגם ביטול הצורה והאיכות - במובן הרחב של צורה ואיכות, כולל גם האפשריות של אכילה (והנאה בכלל), הגדר של "יראה לך"<sup>7</sup> וכיו"ב - נקרא "שביתה", ולכן הם סוברים שגם ע"י "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" מקיימים מצות "תשביתו"<sup>8</sup>.

ומבאר הרגצובי שזהו גם טעם הפלוגתא של ר"י ור"ש בהפירוש של "והשבתי חי" רעה מן הארץ": כשחי' רעה מפסיקה להזיק, הרי נתבטלה רק צורתה, אבל מציאותה נשארת כמקודם,

[גם אם הטבע בחי' רעה להזיק חי' בה מיד בתחילת הבריאה, ג"כ חי' מובן שביטול

משנה<sup>1</sup>. ר' שמעון היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר. . ור' יהודה היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור.

הביאור במחלוקת ר"ש ור"י יובן בהקדים:

דהנה על הפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ"<sup>2</sup>, מובא בתורת כהנים פלוגתא בין ר"י ור"ש: "ר"י אומר מעבירים מן העולם. ר"ש אומר משביתן שלא יזרקו".

ב. טעמו של ר"י שלומד דהפירוש של "והשבתי חי' רעה" הוא "מעבירים מן העולם", מבאר הרגצובי<sup>3</sup>, שר"י אזיל לשיטתו בדין ביעור חמץ:

באופן שצריכים לבער חמץ נחלקו ר"י וחכמים<sup>4</sup>: "ר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים".

במה תלוי פלוגתתם?

כשזורקים את החמץ לים (ואפילו כש"זורה לרוח", מתבטל רק חיבור חלקיו וכו' אבל) מציאות החמץ נשארת כמו שהיתה. והיות שבחמץ כתוב<sup>5</sup> "תשביתו שאור מבתיכם", סובר ר"י שע"י שמפרר החמץ

(6) ראה תוד"ה אין (פסחים כט, סע"א). חידושי הרשב"א לקידושין (נו, ב). ועיין אגרת הקודש סט"ו.

(7) ראה ירוש' פסחים (פ"ב ה"א בסופה): תשביתו כו' כל יראה (אלא ששם הוא אליבא דר"י - השבתת יראה לגמרי).

(8) וזהו גם ביאור פלוגתת ר"י ור"ש בענין חמץ שעבר עליו הפסח (פסחים כח, סע"א ואילך), כי לאחר שיעבר עליו הפסח נתבטל ממנו התואר, אבל נשאר עצם החמץ (צפע"ג קונט' השלמה ע' 65).

(\*) משיחת י"ט כסלו וש"פ וישב תש"ל, נדפס בלקו"ש ח"ז עמ' 188-191, ומשם נדפס בשינויים קלים ב'חידושים וביאורים על מסכת שבת', וכך נדפס לקמן.

(1) שבת מא, ב.

(2) בחקותי כו, ו.

(3) נעתק ב"צפנת פענח" עה"ת - עה"פ.

(4) פסחים רפ"ב.

(5) בא יב, טו.



"המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מן הנכרים כו" או "מפני החולה שישן", שכוונתו בהכיבוי אינו בשביל הנר גופא, בגלל שצריך לפחם, אלא בשביל דבר אחר<sup>13</sup> שר"י סבירא לי' דחייב ור"ש סבירא לי' דפטור<sup>14</sup>.

(ב) (כאן) בנוגע ל"דבר שאינו מתכוון" - ר"י ס"ל דאסור ור"ש ס"ל דמותר,

והביאור בפלוגתתם: בשבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה"<sup>15</sup>, וכשחסר המחשבה [לא מיבעי ב"דבר שאינו מתכוון" שאז אין לו בכלל - הכוונה לעשות את המלאכה הזאת, אלא גם ב"מלאכה שאינה צריכה לגופה", היות שכוונתו ומחשבתו הוא אודות דבר שני, נמצא שלגבי המלאכה הזאת חסר מחשבה], הרי נתבטלה צורת המלאכה.

והיות שלגבי שבת כתיב "וביום השביעי תשבות", שצריכה להיות שביתה ממלאכה, הרי ר"י, דס"ל ששביתה היא דוקא כשכל המציאות מתבטלת, סובר שגם כשעושים מלאכה שאינה צריכה לגופה ואפילו דבר שאינו מתכוין - לא מקיימים את ה"תשבות", כי עצם המלאכה נמצאת גם כשחסר הכוונה; אבל ר"ש שסובר דגם ביטול הצורה נקרא

13) ראה לעיל ל, רע"א. לא, ב.

14) לקמן עג, ב. וש"נ.

15) ביצה יג, ב (וש"נ). חגיגה י"ד, ריש ע"ב (לענין מלאכה שאצל"ג. עיי"ש).

(\*\* בפני יהושע (לקמן מ"ב רע"א) מפרש (לדעת המקשן שם): "דהא דסבר ר"ש בכל התורה דשא"מ מותר, היינו משום דיליף לה מק"ו משבת דחמירא". ואינו מובן, דלפ"ז הו"ל למילף בק"ו משבת גם לענין משאצל"ג. ובפרט, שב' הענינים (משאצל"ג ודשא"מ) ילפינן מ"מלאכת מחשבת" (כמו שהאריך בפנ"י שם). ומאי שנא? ולכן נלפענ"ד, שא"א ללמוד מק"ו משבת - כי שאני שבת, שהגדר דאיסור מלאכה בו הוא "תשבות". אלא שמ"מ "שבת בנין אב (ולא ק"ו) לכל התורה" לענין דשא"מ, כדלקמן בפנים ההערה.

טבע זה נקרא רק ביטול הצורה<sup>9</sup>; עאכ"כ, שבששת ימי בראשית החיות לא הזיקו, והטבע להזיק ניתוסף בהם רק לאחר חטא עץ הדעת<sup>10</sup> - הרי בודאי מובן שטבע זה הוא רק צורה חיצונית, וע"י הביטול של הטבע הזה לא מתבטלת המציאות של החי<sup>11</sup>].

לכן ר"י, שס"ל ש"שביתה" פירושה ביטול המציאות, מוכרח לסבור ש"השבתי חי' רעה גו" פירושו "מעבירם מן העולם". אבל ר"ש, שלדעתו גם ביטול הצורה נקרא "שביתה", מפרש "משביתן שלא זיקו", שהרי גם זה נקרא "השבתי".

ג. והנה לשון שביתה מצינו גם אצל שבת - וביום השביעי תשבות<sup>11</sup>. הנה רואים, שגם בנוגע איסור מלאכה בשבת (הקשור גם עם "וביום השביעי תשבות"<sup>12</sup>) ישנה פלוגתא בין ר"י ור"ש, בשני ענינים:

(א) בנוגע ל"מלאכה שאינה צריכה לגופה" [ז.א. כשאדם עושה מלאכה בכוונה, אבל כוונתו היא בשביל דבר אחר. לדוגמא

9) להעיר משער היחוד והאמונה ריש פ"ב: "אף שהטבע זה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין". שכוונתו (בפשוטות\*) ב"הטבע הזה", היא למ"ש לפנ"ז שם "ונגרים במורד כדרכם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר, שהוא "נברא ומחודש יש מאין" - היינו בריאה נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה - מכיון שהטבע מה שהם נגרים (היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם - ובמילא, הפלא שבק"ו אינו כהפלא שבהבריאה יש מאין). ולהעיר מד"ה נתת ליראיך תרצ"ג (נדפס בסה"מ תשי"א) פ"ב ואילך.

10) רמב"ן עה"ת (עה"פ והשבתי חי' רעה גו').

11) משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

12) רמב"ם ריש הל' שבת. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנד.

(\*) וב"פלא הרמון" (להרר"ה מפאריטש) וירא (גב, ג) - מפרש באו"א.

לגופה ודבר שאינו מתכוון - היות ואין שם צורת המלאכה, זה נכנס להכלל של "תשבות"<sup>17</sup>.

שביתה, סובר<sup>16</sup> שגם מלאכה שאינה צריכה

(16) ומה שסבירא לי' לר"ש שדבר שאינו מתכוון מותר גם בכל איסורי התורה, היינו לפי "דשבת בנין אב" \* לכל התורה" (ריטב"א יומא לד, ב).

מסתבר שפטור זה נאמר רק גבי שבת - לפי שנאמר בו "תשבות" - ולא בשאר איסורים.

ומה ש"בנין אב" זה הוא רק בנוגע לדשא"מ ולא בנוגע למלאכה שא"צ לגופה (ראה תוס' זבחים צב, א) ובהערה שלאח"ז - י"ל: בדבר שאינו מתכוון כלל, מסתבר שהפטור (שנאמר גבי שבת) הוא רק לפי שגם כשעושה מלאכה בלא כוונה "שבות" הוא, אלא גם) לפי שאינו שייך חיוב על דבר שאינו מתכוון (אלא שבאם לא היינו מוצאים פטור בדשא"מ בשום מקום, א"א לחדש סברא זו. אבל לאחרי דיעינן דפטור בשבת, מסתבר שכ"ה גם בכל האיסורים). משא"כ מלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא עושה בכוונה ורק שאינה צריכה לגופה,

(17) ע"פ מ"ש בפנים, יש לומר בתירוץ קושיה התוס' (לקמן מב, א ד"ה אפילו. זבחים שם - ד"ה אבל) שהקשו "היכי ס"ד דדבר שאינו מתכוון שוה לאינה צריכה לגופה, דמה ענין זה לזה" - כי מכיון שפלוגת ר"ש ור"י בשני הדינים (משאצל"ג ודשא"מ) הוא מטעם שחלוקים הם בפירוש "תשבות", הרי ב' דינים אלו שייכים זה לזה \* ואף שדינו דשמואל בזבחים שם הוא בדשא"מ לענין לא תכבה (ולא בשבת) - הרי מה שדשא"מ מותר בכל התורה הוא לפי דילפינן משבת (כבהערה שלפנ"ז), וא"כ מוכרח ס"ל שגם ביטול ה"תואר" נק' "תשבות", ולכן גם משאצל"ג (לענין שבת) פטור.

(\* עד"ז מתוך בונ"י שם, שהשייכות דב' הדינים (משאצל"ג ודשא"מ) הוא לפי ששניהם ילפינן (לדעת המקשה מ"מלאכת מחשבת". ומה שס"ל לר"ש שדשא"מ מותר גם בכל איסורי התורה הוא "משום דיליף לה בק"ו משבת דחמירא". אבל תירוצו אינו מספיק. כי מכיון שהפטור דמשאצל"ג הוא רק בשבת ולא בשאר איסורים, מוכח לכאור', שהא דדשא"מ מותר בשאר איסורים הוא (לא לפי שיליף לה משבת, כ"א) מקרא אחרינא, ולא ממלאכת מחשבת. וא"כ, איך מקשה (בזבחים שם) אהא דס"ל לשמואל שדשא"מ מותר ב"לא תכבה" מהא דס"ל שמשאצל"ג פטור בשבת. ועכצ"ל כבפנים ההערה. ועצ"ע בכ".

ומה שלפי מסקנת הש"ס "בדבר שאינו מתכוון סבר לה כר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י" - אף שב' הפלוגות דר"י ור"ש תלויים הם בפ"י "תשבות" - י"ל בב' אופנים: א) שהפטור בדשא"מ הוא (לא מטעם "תשבות" כ"א) מקרא אחרינא כבפנ"י לקמן (מב, רע"א). או לפי שאינו שייך חיוב באינו מתכוון וא"צ ע"ז לקרא כלל (ודלא כבהערה הקודמת). ב) שפ"י "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה.

## ע"י הל"ט מלאכות (גלות) פועלים ה"אחת" (גאולה) \* (ב)

"הזורע והחורש", ולא כדרך העבודה שחרישה קודמת לזריעה?

ג) ועד"ז בנוגע לסיום המלאכות – למה מסיים במלאכת הוצאה ("המוציא מרשות לרשות"), ולא במלאכת "מכה בפטיש", שלהיותה "גמר מלאכה" (בכל מלאכה ומלאכה בפ"ע), מתאים לסיים בה מנין כל המלאכות.

ג. ונקודת הביאור בזה – בעבודת האדם<sup>7</sup>:

הטעם דמספר ארבעים הוא – "כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה"<sup>8</sup>, ולפי שנאמר בתורה מ' פעמים מלאכה לכן המספר הוא "ארבעים מלאכות", ומה שנאסרו רק ל"ט מלאכות ("ארבעים מלאכות חסר אחת"), ה"ז משום שיש מלאכה אחת שמוותרת גם בשבת – כדאיתא במדרש<sup>9</sup> על הפסוק<sup>10</sup> "כי בו שבת מכל מלאכתו גו'", "ממלאכת עולמו שבת אבל לא שבת ממלאכת הצדיקים", היינו, מלאכת שמים, עבודתם של ישראל (שנקראים "אחת", "אחת היא יונת"<sup>11</sup>) בתורה ובתפלה, ועד לשלימות העבודה – מצד בחי' "אחת" (יחידה) שבנפשו<sup>12</sup> (ועד – למעלה מכל ענין של מלאכה, אפילו ממלאכת שמים, "ישראל וקוב"ה כולא חד"<sup>13</sup>).

משנה<sup>1</sup>. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת . . הזורע והחורש וכו'.

א. והנה כיון שידוע שגאולה קשורה עם שבת, הרי, ע"פ הכלל "אסתכל באורייתא"<sup>2</sup> יש לעיין (אסתכל דווקא) במסכת שבת, בהקשר לענין הגאולה.

ובפרט בפרק שביעי, "כל השביעיין חביבין"<sup>3</sup>, הקשור עם ענין הגאולה<sup>4</sup>, כמובן מדברי הגמרא<sup>5</sup> "מה ראו לומר גאולה בשביעית . . מתוך שעתידים ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית".

ב. והנה ידועים הדיוקים במשנתנו במפרשי המשנה:

א) למה נאמר "ארבעים מלאכות חסר אחת", ולא נאמר בקיצור – ל"ט מלאכות, כפי שאמרו בגמרא<sup>6</sup> "דברים הדברים אלה הדברים, אלו שלושים ותשע מלאכות שנאמרו למשה מסיני"?

ב) ובמנין המלאכות גופא – למה מתחיל

\* משיחת ש"פ חו"ב ה'תשמ"ט, נדפס בסה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 568-565, ומשם נדפס בשינויים קלים ב'חידושים וביאורים על מסכת שבת', וכך נדפס לקמן.

(1) שבת עג, א.

(2) זהר ח"א קלד, סע"א. ח"ב קסא, ריש ע"ב.

ח"ג קעח, א.

(3) ויק"ר פכ"ט, יא. ושם: "ימים שביעי חביב. שנאמר ויברך אלקים את יום השביעי".

(4) להעיר שהעילוי ד"שביעי" הוא גם במשחח ודוד ("באבות שביעי חביב . . משה, בכנים שביעי חביב . . דוד" (ויק"ר שם)) - "גואל ראשון הוא גואל אחרון".

(5) מגילה יז, ב ובפרש"י.

(6) לעיל ע, א. לקמן צז, ב.

(7) בהבא לקמן - ראה גם אוה"ת ויקהל ע' ב'פ"ט ואילך. סה"מ תר"ל ע' רמד ואילך. רמט ואילך. עת"ר ע' רב. עטר"ת ע' לח ואילך. תרח"ץ ע' עז ואילך. ועוד.

(8) לעיל מט, ב. וראה תויו"ט על המשנה כאן.

(9) ב"ר ספ"א.

(10) בראשית ב, ג.

(11) שה"ש ו, ט.

(12) ראה תוד"ה עד אחת - מנחות יח, א.

(13) ראה זח"ג עג, א.

וביאור הענין:

בהתחלת וסיום המלאכות מודגש התוכן הכללי דענין הגלות ("זמן הביורור של ל"ט מלאכות"): "הזורע" – כידוע<sup>20</sup> שכללות ענין הגלות נמשל לזריעה כמ"ש<sup>21</sup> "זורעתי לי בארץ": ו"המוציא מרשות לרשות" – שהרי כללות ענין הגלות, "בנים שגלו מעל שולחן אביהם"<sup>22</sup>, הוא ע"ד ובדוגמת הוצאה מרשותו של הקב"ה לרשות אחרת, כביכול, שזהו הסך הכל דענין הגלות, "זמן הביורור של ל"ט מלאכות" (גם ד"מכה בפטיש").

ועד"ז בנוגע ל"מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות"<sup>23</sup>, הביורור של ל"ט מלאכות: "הזורע" – זריעה<sup>24</sup> דעניני התומ"צ, כמ"ש<sup>25</sup> "זרעו לכם לצדקה"; ו"המוציא מרשות לרשות" – כידוע שנקודת התוכן ("המכה בפטיש") דכל המלאכות הו"ע ההוצאה מרשות לרשות<sup>26</sup>, הוצאה מרשותו של הקב"ה, רשות היחיד, יחידו של עולם, לרשות הרבים, עלמא דפרודא<sup>27</sup>.

ל"ט המלאכות כוללים כל עניני העולם שבהם נעשים כל המלאכות דעובדין דחול. וע"י עבודתם של ישראל כל"ט המלאכות (בששת ימי המעשה) באופן ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים"<sup>14</sup> ו"בכל דרכיך דעהו"<sup>15</sup>, פועלים בירור העולם לעשותו דירה לו ית', היינו, של"ט המלאכות דעובדין דחול נעשים ע"ד ובדוגמת ל"ט מלאכות דהמשכן (שמהם למדים ל"ט המלאכות האסורות בשבת<sup>16</sup>), שמהדברים הגשמיים עושים משכן לו ית', כמ"ש<sup>17</sup> "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ועי"ז פועלים וממשיכים בעולם השלימות דכל ה"ארבעים מלאכות", כולל גם המלאכה ה"אחת" (העבודה דיום השבת, "מלאכת שמים").

ובכללות יותר ה"ז החילוק שבין גלות לגאולה (חול ושבת) – שהגלות נקרא מלאכה, כמ"ש<sup>18</sup> "ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה", "שאז הוא זמן הביורור של ל"ט מלאכות בבחי' הביורור של רפ"ח ניצוצות שנפלו בשבירה", וע"י מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות נעשה הגילוי דבחי' שבת, "יום שכולו שבת", שנעשית השלימות דמלאכת הארבעים, מלאכה ה"אחת"<sup>19</sup>.

ד. עפ"ז יש לבאר גם הטעם לסדר המלאכות – שמתחיל ב"הזורע" ומסיים ב"המוציא מרשות לרשות":

(14) אבות פ"ב מ"ב.

(15) משלי ג, ו.

(16) ראה לעיל מט, ב. ובכ"מ.

(17) תרומה כה, ח.

(18) וישלח לג, יד.

(19) להעיר מהמבואר בסה"מ תר"ל (ע' רמח. ע' רנה), ועטר"ת (ע' מה) שמלאכה ה"אחת" קשורה עם יוה"כ, "אחת בשנה", שלימות התשובה.

(20) ראה תו"א ר"פ בשלה. ובכ"מ.

(21) הושע ב, כה.

(22) ברכות ג, סע"א.

(23) תניא רפ"ז.

(24) וכיון שהעיקר היא הזריעה, לכן מקדים זריעה וחרישה\* ("הזורע החורש"), ובלשון הגמרא (לקמן עג, ריש ע"ב) "בארץ ישראל קאי דורעי ברישא והדר כרבי" (א"י קשה היא ואינו יכול לכסות בלא חרישה, ואשמעינן דהא נמי חרישה היא (פרש"י)), היינו, שהחרישה היא הכנה להזריעה.

(25) הושע יו"ד, יב.

(26) ולכן גם התחלת מסכת שבת היא במלאכת הוצאה, "ציאות השבת" (אף שנימנית בסוף כל המלאכות) – ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 86. וש"נ.

(27) ראה תניא ספ"ג. ובכ"מ.

(\* אולי י"ל "זריעה לחרישה" – המו"ל.

בארץ ישראל, כל יושבי עלי<sup>29</sup>, כפשוטו ממש<sup>30</sup>.

ונמצא, שבפרק שביעי דמסכת שבת מודגש ענין הגאולה, ובאופן ד"כלל גדול", הן בנוגע לבניי – לא רק גאולה של פרט, או אפילו כלל קטן או כלל סתם, אלא "כלל גדול" שאין למעלה ממנו, כל בניי, והן בנוגע לפעולתם בעולם – שהפעולה היא בכל עניני העולם, שנכללים בכל פרטי הענינים דל"ט מלאכות (מ"הזורע" עד "המוציא מרשות לרשות"), עד להדרגא הכי תחתונה ד"רשות הרבים", תחתון שאין תחתון למטה ממנו, שגם שם פועלים הוצאה מרשות לרשות (למעליותא) – מ"רשות הרבים" ל"רשות היחיד", דיחידו של עולם, כאמור, דירה לו ית' בתחתונים.

וע"י הברור של ל"ט מלאכות במשך זמן הגלות באים לגאולה האמיתית והשלימה שאז מתגלה העילוי שנעשה ע"י "הזורע" עד "המוציא מרשות לרשות": "הזורע" – כמו ע"ד משל שזורעין גרעין אחד ומצמיח הרבה, או כמו שנוטעין חרצן אחד וצומח אין שלם בענפים הרבה כו", היינו, שירידת הגלות היא בשביל שעיי"ז תהי' הצמיחה בתוספת וריבוי שבאין ערוך לגמרי; ו"המוציא מרשות לרשות" (למעליותא) – מרשות הרבים לרשות היחיד<sup>28</sup>, שהעולם כולו נעשה "רשות היחיד", ליחידו של עולם, דירה לו ית' בתחתונים, ולכל לראש – גאולתם של ישראל שיוצאים כל בניי מרשות אחרת וחוורים לשולחן אביהם, הוצאה גמורה, ע"י עקירה גמורה מהגלות, והנחה בשלימותה

(29) ערכין לב, סע"ב. רמב"ם הל' שמיטה ויובל

פ"י ה"ח.

(30) לא רק ברוחניות, עיי"ז ש"במקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא" (כש"ט הוספות סל"ח. וש"נ), כפי שלמדים מדיני עירובין (השייכים להלכות שבת) שמחשבת האדם קובעת מקום שביתתו (שו"ע אדה"ז או"ח סת"ח), אלא בגשמיות ממש – במכ"ש וק"ו מההוצאה מרשות לרשות דגלות, שגלו מעל שולחן אביהם בגשמיות ממש.

(28) להעיר ש"הכנסה נמי הוצאה קרי לה . . .

דקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד" (לעיל ב, ב). ולא עוד, אלא, שהתנא מתחיל "יציאות השבת כו' כיצד פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעל הבית" – מרשות הרבים לרשות היחיד (ואח"כ מוסיף "או שנטל מתוכה והוציא"), שיי"ל שבזה מרומז שתכלית הכוונה היא – להכניס מרה"ר לרה"י.





שער  
פסקי דינים  
לאדמו"ר האמצעי

לע"נ  
הרה"ג אהרן מענדל ע"ה בן הרה"ג מרדכי הי"ד  
ומרת נחמה לאה ע"ה בת הרה"ג זוסיא ע"ה  
חזן

**קמ"ד א** (ב'עז ט"פ) ה' קיטק אם לא באתה יכא) ועד א' יום (נה"ה באו  
 ע"י) (ה'ו ה'ה'ק י'ה'ה'ה א'ל'ו כ'ו י'ת'ב'א'ר י'ס'ס ב'א'ק ב'א ק'ה'ק א' י'ו'ם  
 נ'כ'ט'ל ה'ק'ט ז'א ב'א נ'ת'ק'י'ם ה'ק'ט ז'פ'ר'צ' י'ר'פ'ס ט'ק'ו'ם ה'ק'ט ז'ל'ו'ו ב'ת'נ'א'י ט'י'ת'ה'  
 ע'ל ה'א'ס'ה כ'ן ה'ב'ין ב'ת'נ'א'י ט'ה'א ז'ת'ב' ע'ל ז'צ'ו'ו : (כ'ת'ג'ו'ב'ו' ב' ע'ל'ע' ) ג'ב'י'ח'ה' ה'א'  
 א'ו'ט'ח'ת'ה' ה'י'א א'י'נ'ו י'ע'ל'ה' ז'ה' ז'ג'ו'נ'ו' א' / ר'כ'א ו'ל'ע'ן ג'י'ט'ין א'י'נ'ו כ'ן (א'ין ט'ע'נ'ה' א'ו'נ'פ'  
 ז'ו'ע'ל'ת' ו'א'ם נ'א'פ' ו'ז'א ב'א ת'ק' א' י'ו'ם ה'ו'י ג'ט' ו'א'ו'נ'ו' י'כ'ו'ל' ז'ו'י'ר' א'נ'פ' ה'י'י'ת' ) א'ל'א'  
 נ'פ'ר' א'ין א'ו'נ'פ' ב'ק'ט'ו' (א'ין ט'ע'נ'ה' א'ו'נ'פ' ב'ק'ט'ו' ) ז'ל'ך ה'א א'י'נ'א' י'ה'א ז'ב'ה'א' ז'ב'ל'  
 א'ז' א'ז' א'ת'י'נ'א' י'כ'א'ן ו'ע'ד' א' י'ו'ם א'ז'ה'ו'י ג'ו'ט'א א'ת'א' ב'ס'ל'ו' א' י'ו'ם ו'פ'ס'ק'ו' ז'כ'ר'א (ה'ע'ב'ר'  
 א'פ'ט' ה'ע'י'ר' ה'פ'ס'י'ק' ט'א' ה'י'ו' י'כ'ו'ל' ז'ע'כ'ר'ו' ו'ל'ב'א' ה'ע'י'ר' ) א' / ר'כ'ו' ח'ג'ו' ב'א'ת'נ'א'י ח'ג'ו' ב'א'ת'נ'א'י  
 ו'א' / ס'ו'א'ל' ז'א'ו' ס'י'ו'ל' י'ת'נ'א' (ה'ק'ט' ג'ט' ו'א'ם ה'צ'ת'ה' ת'פ'א' א'ת'ה' ) ב'א'א' א'י'נ'פ'א' ב'ס'כ'ת'  
 א'י'נ'פ' ב'כ'ו'ן ב'א'י'כ'ו'ז'ו' ז'ו' א'ת'ת'ו'ל'ו' ו'ל'א' א'ת'ב' א'י'ה'ו' ב'א'פ'ס'י'ב' א'נ'פ'ס'ו' (א'ב'ל' ב'א'ו'נ'פ'א'  
 ז'א' ס'כ'ת' ע'ל' ז'ר'כ'א' ) א'ז'א' א'ז'ב'א' ס'כ'ר'א' ב'נ'פ'ס'ו' נ'א' / ז'ש'ו'ם ז'נ'ו'ע'ו'ת' ו'ס'ס'ו'ם פ'רו'ז'ו'ת'  
 ז'ס'ס'ו'ם ז'נ'ו'ע'ו'ת' ב'א'י' א'מ'ר'ת' ז'א' א'ה'ו'י ג'ט' ז'י'ט'ין ב'א' א'נ'פ' ו'ס'כ'ר'א' ב'א'נ'פ' (ז'ו'ן ה'ב'ין ז'ו'ת'  
 ז'ן ז'י'ת'ה' ז'א'נ'פ' ב'רו'ב'ן ז'א' א'ז' א'נ'פ'א' . ו'ל'פ' ס'ה'ם ז'נ'ו'ע'ו'ת' י'ת'ס'י'רו' ע'ל' ז'צ'ו'ו' ) ז'י'ע'ק'ו'ב'  
 ו'ת'ב'א' ו'ס'ס'ו'ם פ'רו'ז'ו'ת' ז'ג'י'ט'ין ב'א'נ'פ' ו'א'מ'ר'ה' ב'א' א'נ'פ' (א'פ'י' פ'י'צ'א' ה'ק'ו'ל' ז'א'נ'פ'ס'  
 א'ז' פ'ת'ר'צ' ה'י'א ז'צ'ת'ה' ב'א'נ'פ' ו'א'ת'מ'י' ז'א' י'ב'ע'ו' ת'א'י'ר' ב'א' א'נ'פ' ) ו'א'ז'א' ו'נ'ס'ת'  
 (ז'פ'י'כ'א' ו'א'י'ר' נ'א'פ'ט' ) ו'נ'פ'צ'א' ה'ק'ט' ב'ט'ל' ו'ב'ט' (ז'ן ה'א'ת'מ'ו' ) ז'ג'ג'רו'ם (ז'פ'י'כ' א'י'רו'  
 י'ה'א' ג'ט' ) ו'א'ע'ל' ז'ב'ג'א'ו'ר'ו'י'ת'א' ז'א' ה'ו'י ג'י'ט'א' (פ'ס'ז'כ'ו' ט'ע'נ'ה' א'ו'נ'פ' ב'ת'ה'ר'ה' ו'א'ת'ר'ה'  
 ז'א'ת'ע'ב'ה' ד'ב'ר' ) פ'ל' ב'ז'ע'ב'ס' א'ב'ע'ת'א' ד'ר'ב'ן ז'ע'ב'ס' ו'א'פ'ק'ו'ע'י'נ'ו' ר'ב'ן ז'ק'י'ד'ו'ס' / (פ'י'כ'א'  
 ג'ט' כ'ה' א'ת'ר'ו'ה'י'ם ) א'ב' א' / ר'כ'א' ו'כ'ן ז'ע'ן ג'י'ט'ין א'ל'א' נ'פ'ר' י'ס' א'ו'נ'פ' ב'ק'ט'ו' . ו'פ'ס'  
 ה'ה' ו'ה'ר'ו'ל' פ'ל'ך ו'ח'א'ז' י'ה'א' ב'ל'א' (ב'ר'ג' ) א'י' ז'א' נ'פ'י'כ'א' ע'ד' א' י'ו'ם כ'ו' א'ז' ז'ש'ו'ם א'ו'נ'פ'  
 א'ין א'ו'נ'פ' ב'ק'ט'ו' (ז'ב' ) ג'ב'י' ה'ה'א' ב'ל'א' א'י' ז'א' י'ת'י'נ'ט'א' כ'ו' . ז'ל' א'ז'ה' ד'ה'פ'א' ז'ל'ך  
 א'פ'י' ב'א'ו'נ'פ'א' ב'א' ס'כ'ת' ע'ל' ז'ר'כ'א' ב'א'ין א'ו'נ'פ' . ו'ג'ב'ו' א'ם י'ת' ז'ח'ו'ל' ז'ה' ו'ע'ל' ע'ל'ו'ו' ה'ב'ו'ת'  
 א'ז' נ'כ'ו' נ'פ'ס' ב'א'י'בו' ג'ט' ז'ט'ע'ס' ד'ו'ם א'ו'נ'פ' ב'א'ו'נ'פ' ב'א' ס'כ'ת' פ'ר'ז'י'ת' ס'ס' ר'כ'א' ר'א'ו'  
 ז'א'ת'ל'ו' א'רו' א'ין ז'נו' ז'ע'ו'ב'ר'א' ב'ה'א'א' ז'ב'ב'ין א'ת'צ'א' ז'ת'כ'ר'ו'ל' כ'ו' . ו'נ'ב'א'ה' ב'ג'ל' ע'נ'ט'  
 א'ו'נ'פ' ה'ן . א'ו'נ'פ' ב'א' ס'כ'ת' פ'ל' פ'ה'י'א' ב'נ'פ'ל' ע'ל'ו'ו' ה'ב'ו'ת' י'א'פ'י' א'ז'ך ד'ה'פ'א' י'ס' א'ו'נ'פ'  
 ב'א' ס'י'ק' ה'ת'ם ז'ת'ק'ן ז'ש'ו'ם ז'נ'ו'ע'ו'ת' ז'ע'ו'ל' ז'א' ס'כ'ר'ו'ת' ז'נ'ו'ע'ו'ת' ס'י'כ'ו'ל' ע'ל'ו'ו' ה'ב'ו'ת' ו'ס'ס'ו'ם  
 פ'רו'ז'ו'ת' נ'פ'י' ז'י'ת'ה' ז'י'ת'ה' ז'ש'ו'א'י'רו' כ'ך כ'ו'ן ב'א' ס'כ'ת' ס'ה'י'ו' כ'ן . ז'א'ו'נ'פ' ב'ס'כ'ת' כ'ו'ן  
 ה'ה'א' ב'פ'ס'ק'ו' ז'כ'ר'א' א'פ'י' ז'ל'ך ד'ה'פ'א' א'ין א'ו'נ'פ' ב'א'י'כ'ו'ז'ו' א'ת'מ'ו'ו' א'ב'ל' ב'א'ו'נ'פ'  
 ב'ס'כ'ת' ו'ז'א' ס'כ'ת' כ'ו'ן ח'ל'ה' ב'ה'א' פ'ל'י'ק' ה'ט' כ'י' א'י'ט' ו'ק'ל'ו' פ'ל'ך (ת'מ'ס' ר'א'ס' ) ו'ב'ה'א'  
 ה'א' ב'א'י'כ'א' פ'ל'ו'ת'א' כ'ו'ן ז'י'ת' א'ת'מ'ו' / ד'ג'י'י'ן ז'ו'ע'נ'ל' ט'ע'נ'ה' א'ו'נ'פ' א'ב'ל' ב'א'ו'נ'פ' ב'ס'כ'ת'  
 א'פ'י' ב'י'י'ן א'ין ז'ו'ע'נ'ל' (ר' ) : ו'כ'ל' ה'ק'ט' ב'א'פ'י' ב'י'ב'ו' ס'י'ו'ם כ'ו'ן ח'ל'ה' ע'ל' ז'ר'כ'א' א'י'ן  
 א'ו'נ'פ' . ו'ב'ס'י' ה'י'ת'נ'ו'ע'ו'ת' ד'ב'ו'ת'א' ב'א'ו'נ'פ' ב'י'ב'ו' א'ב'ס' (כ'ו'ן פ'ס'ק'ו' ז'כ'ר'א' א'ז'א' נ'ב'ב'ין ז'ו'  
 ס'פ'י'ב'ה' ז'ע'ב'ר' ) א'ין א'ו'נ'פ' א'ב'ל' ב'י'ב'ו' ס'י'ו'ם כ'ו'ן א'פ'ל'ו' א'י'רו' א'ז' נ'כ'ו' נ'פ'ס' י'ס' א'ו'נ'פ' (ז'כ'  
 ב'י'כ'ר'א' א'ם ב'ר'ל' י'ע'כ'ר'ו' ו'ז'ע'פ'י'ן ג'ל' ה'ע'ב'ר' ) ו'כ'ל' ה'י'ת'ר'ב'ט' י'י'ה'ו' ב'ל' ה'א'ו'נ'פ' / ז'ח'ו'ס'א'  
 ד'ו'ם א'ו'נ'פ' פ'ל'ך . ו'כ'ן ז'ל' ע'ל'פ' ג'ט' ז'ס'י' ה'י'ת'נ'ו'ע'ו'ת' פ'ל'ך ב'ה'א' פ'ל'ך י'י'ה'ו' כ'ה'א' ט'ה'א'  
 ב'י'ב'ו' ס'י'ו'ם ו'א'פ'ה' נ'א' / ב'א'ין א'ו'נ'פ' . ו'ס'כ'י'ה' י'ע'ק'ו'ו' א'ו'נ'פ' ב'א' ס'כ'ת' (י'ת'ר'ב'ט' ) :



## שולחן סימן קמ"ד ערוך

א<sup>[81]</sup> אמר לה: הרי זה גיטיך אם לא אבא בתוך שלשים יום, או שאמר: על מנת שלא אבא בתוך ל' יום, והיה בא בדרך בתוך ל' יום, וחלה או עכבו נהר ולא בא עד אחר ל' יום, <sup>[82]</sup> הרי זה גט, אפי' עומד וצווח: הריני אנוס, שאין אנוס בגיטין. ואף ע"פ שגילה דעתו שאין רצונו לגרש, כיון שלא התנה חוץ מאם יקראני אנוס, <sup>[83]</sup> אבל אנוס דלא שכיח כלל, כגון אכלו ארי או הכישו נחש או נפל הבית עליו, לא אסיק אדעתיה להתנות עליו, ומבטל הגט והיא זקוקה ליבם. (וש"ב, הוי"א אונס דשכיח ואינו מבטל הגט מללא התנה) (מרכ"י פרק מי שפאחו).

### באר הגולה

### פסקי דינים

א[ן] עובדא וכו' דשמואל גיטין דף ל"ד ע"א: [ג] כל"ק דרבא דאין אונס בגיטין כתובות דף ב' ע"ב וכ"פ הר"ף ס"פ כל הגט והתוס' הרא"ש שם בכתובות בשם ר"ח והרמב"ם בפ"ט מה"ג: [ג] טור וכ"כ שם התוס' והרא"ש וה"ה בפ"ט בשם מקצת מתנה על עצמו: (כתובת ב' ע"ב) גבי חלה הוא או שחלתה היא אינו מעלה לה מזונות א' רבא ולעניין גיטין אינו כן (אין טענת אונס מועלת ואם נאנס ולא בא תוך ל' יום הוי גט ואינו יכול לומר אנוס הייתי) אלמא קסבר אין אונס בגיטין (אין טענת אונס בגיטין) מנ"ל הא אלימא מהא דההוא דא"ל אי לא אתינא מכאן ועד ל' יום ליהוי גיטא אתא בסוף ל' יום ופסקי' מברא (הנהר שלפני העיר הפסקיו שלא הי' יכול לעברו ולבא לעיר) א' להו חדו דאתאי חדו דאתאי וא' שמואל לאו שמי' מתיא (והגט גט ואם רצתה תינשא לאחר) דלמא אונסא דשכיח שאני דכיוון שאיבעי לא לאתנויי' ולא אתני איהו דמפסיד אנפשי' (אבל באונסא דלא שכיח מנ"ל לרבא) אלא דרבא סברה דנפשיה קא' משום צנועות ומשום פרוצות משום צנועות דאי אמרת לא להוי גט זמנין דלא אניס וסברא דאניס (ומן הדין לית לן למיחש לאניס דרובן לא אניסא ולפי שהן צנועות יחמירו של עצמן) ומיעגנה ויתבא ומשום פרוצות דזמנין דאניס ואמרה דלא אניס (אפי' כשיצא הקול דאניס או כשתדע היא עצמה דאניס ואחריו לא ידעו תאסר דלא אניס) ואזלא וניסת (וכשיבא ויאמר נאנסתי) ונמצא הגט בטל ובני' (מן האחרון) ממזרים (לפיכך אמרו יהא גט) ואע"ג דמדאורייתא לא הוי גיטא (שמצינו טענת אונס בתורה ולנערה לא תעשה דבר) כל המגרש אדעתא דרבנן מגרש ואפקעינהו רבנן לגירושיו (כשיבוא גט כזה אחריהם) א"ד א' רבא וכן לענין גיטין אלמא קסבר יש אונס בגיטין ופסק ר"ח והרי"ל כל"ק וראי' מהא דא"ל (דל"ד) אי לא נסיבנא עד ל' יום כו' או משום אונס אין אונס בגיטין וכן (ד"ל) גבי ההוא דא"ל אי לא מפיסנא כו'. וק' לר"י דהכא לל"ק אפי' באונסא דלא שכיח ס"ל לרבא דאין אונס. וגבי אם מתי מחולי זה ונפל עליו הבית או נשכו נחש דאינו גט מטעם דיש אונס באונס דלא שכיח כדמייתי שם רבא ראי' מאכלו ארי אין לנו לעובדא דההוא דזבין ארעא לחברי' כו'. ונראה דג' עניני אונס הן, אונס דלא שכיח כלל כההיא דנפל עליו הבית אפי' לל"ק דהכא יש אונס דלא שייך התם לתקן משום צנועות דלעולם לא סברי צנועות שיפול עליו הבית ומשום פרוצות נמי ליכא למיחש שיאמרו כך כיון דלא שכיח שיהיו כן. ואונס דשכיח כגון ההוא דפסקי' מברא אפי' לל"ק דהכא אין אונס דאיבעי' לאתנויי' אבל באונס דשכיח ולא שכיח כמו חולה בהא פליגי הני ב' לישני וקיי"ל כל"ק (תוס' רא"ש) ובהא הוא דאיכא פלוגתא בין ממון לגיטין דבממון טוענין טענת אונס אבל באונס' דשכיח אפי' בממון אין טוענין (ר"ן): וכ' הגמ' דאפי' בידי שמים כמו חלה ס"ל לרבא דאין אונס ובס' המקצועות דדוקא באונס דבידי אדם (כמו פסקי'

## שולחן סימן קמ"ד ערוך

**ב** והרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חדש, ולא אמר: מעכשיו ולא על מנת, ומת בתוך שנים עשר חדש, ה"ז ספק, וחולצת ולא מתייבמת.

### באר הגולה

### פסקי דינים

המפרשים: [דן משנה שם דף ע"ו ע"ב שאינו גט וכ"פ הרמב"ם שם והביאו הטור בשם הראב"ד כתב וכ"כ הרשב"א בשמו דהוי גט כברייתא דרבתינו שם וכו' יוסי דזמנו של שטר מוכיח עליו וכ"כ בשם ר"ת והעלה הר"ן דהוי ספיקא וכן צ"ל ע"כ דס"ל לס' המקצועות כל"ב דהא לב"ק מיירי בחלה שהוא בידי שמים ואפ"ה קא' דאינן אונס, ושביה מיקרי אונס דלא שכיח (מרדכי):

**ב** (דע"ו ע"ב משנה) ה"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד יב"ח ומת בתוך יב"ח אינו גט (דכיון דלא אמר מעכשיו משמע דלאחר יב"ח יהי' גט והרי מת בתוך הזמן. וצריכא ליבם) תנא רבותינו התירוה לינשא (דאע"ג דלא א' מעכשיו כאילו א' מעכשיו דמי דמסתמא מעכשיו קא' לה) ס"ל כר' יוסי דא' זמנו של שטר מוכיח עליו (גבי הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו א"צ לכתוב מהיום ולאחר מיתה דלהכי מיכתב זמן בשטרא לידע שמהיום נתן לו גוף הקרקע שלא יירשו אחיו עמו והפירות לאחר מותו) א' ר' יוחנן מאן רבותינו ר' יהודה הנשיא בנו של ר"ג ב"ר ולא הודו לו כל סייעתו (ואין להוכיח מהא דר' יוחנן לא פסק כר' יוסי או שמא הכא דווקא שבעל פה לא א"ו ס"ל כר"י אבל בממון קי"ל כרב דפסק כר"י (תוס') משמע דמספקא להו אי הלכה כר"י וגם מספקא להו אי פליגי רבנן עלי' אפי' בתנאי שבשטר או שמא לא פליגי עלי' אלא בע"פ אבל בשטא מודו לי' הלכך בכל גוונא בין שכתב התנאי בגט בין שלא כתבו חולצת ולא מתייבמת מספיקא. והרמ"ה ס"ל דבע"פ אינו גט כלל ומתייבמת וכש"כ התנאי בגט חולצת ולא מתייבמת ודעת הרמב"ם דלא קי"ל כר"י ולכך כ' דהמגרש בתנאי דאם אינה מגורשת אלא בשעה שמתקיים התנאי לא בשעת נתינת הגט לידה לפיכך מת הבעל או אבד הגט או נשרף קודם שיתקיים התנאי אינה מגורשת ע"כ והראב"ד והרשב"א פסקו כר"י וכ"כ הג"א ב' ר"י דהלכה למעשה כר"י בין באיסורי בין בממון מיהו ה"מ בתנאי בכתוב בשטר אבל בע"פ מספקא לי' ע"כ. וז"ל הר"ן – כאן פסק הרי"ף הלכתא כרבנן משמע אפי' להקל דאינו גט ומתייבמת משום דר' יוחנן א' לא הודו לו כו'. ובפ' י"ג כ' קשיא דרב אדרב דהכא פסק כר"י ובגיטין אתקין מיומא דנן ולעלם לאפוקי מדר"י ומקצת רבנותא תירצו דלא דמי מתנה לגט דהכא ממונא והתם איסורא וטעמא דמסתבר הוא. ורב נחשון גאון פליג וא' הכי נהיגי במתיבתא כר' יהודה דפליג אדר"י התם וכתקנת רב בגיטין עכ"ל. משמע דלפ"ד מקצת רבנותא שסמך עליהם נהי דמחמירנן באיסורא ולא סמכי' אדר"י מ"מ לא מקלינן בהכי שתתייבם, שהרי מן הדין הלכה כמותו בממונא והאיך לא נחוש לסברתו באיסורא לחומרא. וכאן שכ' הלכה כרבנן סמך על ר"ג גאון דלא נקטי' כר"י כלל אפי' בממון. והרמב"ם פסק כר"י בממון ואינו חושש בגיטין כלל וזה תימא. ובתוס' פוסקים כר"י ומאי דתקין רב גופי' מיומא דנן ב' אינו אלא משום שופרי דשטרא משום ב"ד טועים (רא"ש) והוא לרווחא דמילתא וכן פירש"י ומאי דא' ר' יוחנן לא הודו לו לאו לאפלוגי אתא אלא ר"ל דאע"ג דלא הודו לו איהו אגירי' סמך ועוד דרבתינו דבתראי נינהו התירוה לינשא ועבדי עובדא (ומוכח בגמ' דלר"י ל"א בגין הכי בשטר דמהיום חייל אלא אפי' בתנאי' דמתנה על פה כי הכא מוכח זמנו של שטר דמהיום חיילי) ומחזורתא דפסקא דספיקא הוי וחולצת ולא מתייבמת עכ"ד וכ"כ הרשב"א ב' הרמב"ן:

## שולחן סימן קמ"ד ערוך

ג [ח] הרי זה גיטיך מעכשיו, אם לא באתי מכאן עד שנים עשר חודש, ומת בתוך שנים עשר חודש הרי זו מגורשת. [ז] אבל אם יש לה יבם, ולא תנשא בלא חליצה עד שיעברו שנים עשר חדש; ואם נשאת, לא תצא.

ך [ח] נתן לה גט בלילה ואמר לה: הרי זה גיטיך על מנת שתצא חמה מנרתקה, ומת בלילה הרי זה גט. [ז] אבל אם אמר לה אם תצא מנרתקה [ח] או שאמר לכשתצא חמה מנרתקה ומת בלילה, ה"ז ספק. [ז] וי"א דאף בעל מנת נקטינן לחומרא, אלא אם כן אמר: מעכשיו, בהדיא.

### פסקי דינים

ג (שם) א"ל ר' אלעזר ליהוה סבא דהוה במנין שהתירוה לינשא) כי שריתוה לאלתר שריתוה (כששמעו בו שמת ואפי' קודם יב"ח) דהא לא אתי (דודאי יתקיים התנאי כיון שמת לא יבוא עוד הלכך ה"ל קיום תנאי אפי' קודם יב"ח) א"ד לאחר יב"ח שריתוה דהא איקיים לי' תנאיה (אבל קודם יב"ח נהי שודאי יתקיים התנאי מ"מ יש שאינן יודעי' שמת ויתמהו על שמתירים לינשא ואיכא למיגזר שיבואו להתיר אפי' לא מת אבל יב"ח הכל יודעים שנתקיים התנאי (תוס'). ותיבעי לי' אמתני' ה"ז גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן עד יב"ח ומת בתוך יב"ח ה"ז גט. אה"נ ומשום דהוה בההוא מעשה בעא מיני'. וכיון דבעיי' לא איפשטא דנקטי' לחומרא גזרה אטו לא מת ולא שרינן לה לעלמא תוך יב"ח אם לא ע"י חליצה ואם נישאת לא מפקי' לה מיני' (רא"ש).

### באר הגולה

וכ"כ הרשב"א וכ"כ הטור בש"א: [ח] משנה שם: [ז] אבעיא שם ולא נפשטא ולחומרא: [ז] מימרא דאביי שם: [ח] שם דף ע"ז ע"א דמאן דסבר כרבי יוסי הוה גיטא ומאן דלא סבר כר' יוסי לא הוה גיטא וכבר ציינתי בסעיף דלעיל דעות כפוסקים שנחלקו בזה ופסק הרב ב"י ה"ז ספק: [ט] שם בתוספות לרבי יוסי גט ואינו גט: [ז] ציינתי לעיל:

ך (שם) א' אביי הכל מודים היכא דא"ל (בלילה זה גיטך) לכשתצא חמה מנרתיקה לכי נפקא קא' מה וי מיתת בלילה הוה גט לאחר מיתה (ולא הוה גט והה"נ במתני' כשא' לכשלא אבא לאחר יב"ח לאו גט הוא וליכא למיסמך אזמנו של שטר דהא בהדיא א' לכשלא אבא יהא גט אבל לא מעכשיו) ע"י שתצא חמה מנרתיקה דכ"ע מעכשיו קא' לה לא נחלקן אלא באם תצא (ודכוותה אם לא באתי ולעיל גבי אם מתי אמרי' אם ב' לשונות משמע, משמע מעכשיו ומשמע לכשיגיע א' מהיום הוה מעכשיו לא א' מהיום הוה לכשיגיע) מר ס"ל כר"י דזמנו של שטר מוכיח ה"ל כמהיום אם מתי ומר לא ס"ל כר"י ה"ל כאם מתי גרידתא (דאמרי' לעיל דלאחר מיתה הוא ר"ל לכשאמות. וה"נ באם לא באתי משמע לכשלא אבא לאחר יב"ח אז יהא גט ולא מעכשיו) משמע לפרש"י דלכשלא אבא או לכשתצא אפי' ר' יוסי מודה דאינו גט כלל וכ"ד הטור אבל התוס' כ' בלכשתצא לר"י הוה גט ואינו גט כדאמר לעיל בלאחר מיתה ע"כ וכפרש"י בפ"ב דע"ג הלכך להפוסקי' כר"י ה"ל ס' מגורשת יש פוסקי' דע"מ אינו כמעכשיו אלא כאומר אם). וז"ל הר"ן לפי שיטת רש"י אפי' נחוש לדר"י ה"ז גיטך לאחר מיתה לא אמר כלום ומתייבמת, דאע"ג דר"י נמי בכותב נכסיו לבנו לאחר מיתה מייירי שאני התם דאיכא תרי מילי גוף ופירות ואיכא לקיימונהו לתרווייהו גופא מהיום ופירות לאחר מיתה אבל הכא דבהדיא א' לכשתצא לא חיישי' לזמנו של שטר למחשביה כמהיום ולאחר מיתה דליהוי ס'. אבל בפ"ב דע"ג (ל"ו) פרש"י דה"ק הכל מודים אפי' ר"י מודה דלא הוה גט גמור נהי דאית לי' אפי' בכה"ג זמנו ש"ש מוכיח מ"מ ה"ל כמעכשיו ולכשתצא דמספקא לר' יוסי אי תנאה הוה אי חזרה הוה כדמספקא לרבנן במהיום. ודאמרי'

## שולחן סימן קמ"ד ערוך

**ה** [א] אמר: [ב] אם לא באתי עד שנים עשר חדש כתבו גט ותנו לאשתי, או שאמר: כתבו גט ותנו לאשתי אם לא באתי עד י"ב חדש, אין כותבין תוך י"ב חדש, אפי' אם לא ירצו ליתנו עד אחר י"ב חודש ואם כתבוהו בתוך י"ב חודש, אע"פ שנתנוהו לה לאחר י"ב חודש, אינו גט. כתבו ונתנו לה לאחר י"ב חדש, ומת, אם מיתה קדמה לנתינת הגט, אינו גט. (ואם גט קודם למיתה, הוי גט) (טור). ואם הוא ספק איזה מהם קודם, הרי זו ספק מגורשת. הגה: לא נתנו לה מיד אחר י"ב חדש, אלא זמן רב אחר, אע"פ שהעיקוב היה מצד האשה שלא רצתה לקבלו מיד, אפילו הכי הוי גט, ובלבד שיהיה הבעל חי (עיין [בב"א]).

**ך** [א] אמר: כתבו ותנו גט לאשתי אחר השבוע, אין [ב] כותבין אלא עד שנה מאחר השבוע. אמר: לאחר שנה, [ג] כותבין עד לאחר חדש משנה שנייה. אמר: לאחר החדש, כותבין עד לאחר שבת מחדש שני. אמר: [ד] לאחר השבת, כותבין עד סוף יום שלישי. אמר: כתבו ותנו לה קודם השבת, כותבין

### באר הגולה

### פסקי דינים

וכי מיית בלילא לא הוי גט לא דאינו גט כלל אלא דאינו גט מעליא וחולצת ולרבנן אינו גט כלל. ותימא דא"כ מאי הכל מודים כיון דאפי' בהאי גוונא גופא פליגי. ואפשר דהא קס"ל דלר"י לא הוי גיטא מעליא דלא כרבנן דס"ל במהיום ולאחר מיתה גיטא מעליא הוי עכ"ד:

[נ] משנה שם: [ז] שם וכת"ק: [מ] שעשה מעשה בזה ה"א יהודה בן בולאט וע"י הרב ב"י והתירו בכנופאי: [נ] ל' הרמב"ם שם ממברייתא שם: [ס] פ"א אחר השבוע כותבין כל שנה השמינית: [פ] פירוש כותבין מיד ותוך חודש ראשון משנה שניה וכן פ"מ? עד לאחר השבת וכו' כן פירש ה"ה שם וכ"כ הכ"מ מזה הפירוש הוא ברור: [ס] מימרא דרבי זירא

**ה** (משנה שם) אם לא באתי מכאן ועד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי וכתבו בתוך יב"ח ונתנו לאחר יב"ח אינו גט ר' יוסי אומר כזה גט (דמהוה ל"י למימר אם לא באתי יב"ח כ' בתוך יב"ח ונתנו אם לא באתי ה"ק כתבו מעכשיו ותנו אם לא באתי, ורבנן ל"ש הכי ול"ש הכי לא ציוה לכותבו אלא לאחר יב"ח) כתבו לאחר יב"ח ונתנו אם הגט קודם למיתה ה"ז גט ואם מיתה קדמה לגט אינו גט ואם אין ידוע זו היא שאמר מגורשת ואינה מגורשת:

**ך** (שם) ת"ר לאחר שבוע (זה גיטך אם לא אבוא לאחר שמטה זו) שנה (ממתיני' אשנה שמיני' דכל שנה שמיני' קרויה אחר שבוע) לאחר שנה חדש, לאחר חדש שבת לאחר שבת חד בשבת ותרי תלתא בתר שבתא. ארבעה חמשי וששי קמי' שבתא (נקראים על שם שבת הבאה) ואפילו עומד בסוף שבוע הוי שנה כיון שהזכיר לשון שבוע (תוס') וכ' הרא"ש פרש"י בנתן לה גט וא"ל ה"ז גיטך אם לא באתי מכאן עד לאחר שבוע זו אינו גט עד שתעבור כל השנה השמיני' וכן אחר שנה חדש ואחר חדש שבת ואחר שבת יום אב"ג ור"ח פ"י שא"ל ה"ז גיטך לאחר שבוע אינה מתגרשת עד שתעבור שמטה וזנה שמיני' ויותר נראה פרש"י דכשתלה הגט בכיאתו אחר השבוע לא מצינן לומר שיהא גט (מיד) שלא בא תוך השבוע. דא"כ ה"י לו לומר אם לא באתי תוך שבוע זו אלא מדתלה זמן ביאתו בלאחר השבוע על כרחי' ר"ל אם לא יבא בזמן הנק' אחר השבוע והיינו שנה אחת משנות שבוע הבאה ובשנה חדש אחד מחדשי השנה הבאה וכן בחדש ובשבת. אבל הנותן גט לאשתו שתתגרש לאחר שבוע למה לא תתגרש מיד אחר השמיטה, כי קביעות הזמן לא ה"י רק כדי שלא תתגרש בתוך השבוע ואם ה"י בדעתו עד שתעבור שנה השמיני' ה"י לו לומר שנה לאחר השבוע והרמב"ם כ' א' להם כתבו ותנו גט לאשתי לאחר השבוע אין כותבים אלא עד שנה לאחר השבוע. א' להם לאחר שנה אין כותבי' עד לאחר חדש משנה שני' כו' וגם פ"י זה

## שולחן סימן קמ"ד ערוך

מיום רביעי עד סוף יום ששי, ונותנים לה. הרי שאחרו אחר הזמן שאמר, ואחר כך כתבו ונתנו לה, [ט] הרי זו ספק מגורשת. הגה: י"א דאם אמר: אחר י"ב חדש, כאלו אמר: אחר שנה. אמר: לאחר שלשים יום, כותבין יום אחד אחר שלשים יום (הגהות אלפסי פ' מי שאחז).

ף [י] התנה עליה שתתגרש כשיעבור מנגד פניה ל' יום, והיה הולך ובה הולך ובה, ולא נתייחד עמה, כשילך וישהה ל' יום, תהיה מגורשת; ואע"פ שהיה הולך ובה בתוך ל' יום, הואיל ולא נתייחד עמה, הרי זה גט כשר. בד"א, [י] כשהתנה ואמר: הרי היא נאמנת עלי שלא פייסתיה. אבל אם לא

### באר הגולה

### פסקי דינים

ואמרי לה רב אסי שם: [ע] כדעת הר"ן בפ"ז השבוע (ונוסח שלנו ברמב"ם אין כותבים ע"א וע"ב: [צ] כאוקימתא דרבא בר רב הונא וכו' מיד אחר השבוע ואין להם זמן לכותבו אלא בתוך השנה וכן באינך (טור וכ"כ המ"מ ור"ן) אלא הפי' הנכון באו' כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי לאחר השבוע לא יכתבו עד שתעבור השבוע ושנה שמיני' וכן באינך. אבל לאחר זמן אין קפידא אם מאחרים הכתיבה (ופי' זה ניחא דקאי אמתני' אם לא באתי כו' אבל לפי' ר"ח והרמב"ם לא שייכא למתני') עכ"ד. וז"ל הר"ן לאחר שבוע שנה טעמא דמלתא. דכיון שהוא תפס חשבון זמן שהוא מקובץ מפרטיו כשבוע שהיא מקובצת משני' אחר שלו היינו החשבון המקובץ מפרטיו שהוא בא אחריו ומש"ה לאחר שבוע שנה שהוא חשבון המקובץ הבא אחריו לאחר שנה חודש כו'. אבל הרמב"ם מפרש דאם א' שיכתבו אחר השבוע אין כותבי' אלא בשנה השמיני' אבל לא לאחר מכאן ואם כ' אח"כ הגט פסול מד"ס וזה תימא דמשמע דמידי ספיקא לא נפיק ואפי' ניסת תצא עכ"ד. ואפשר דטעמו דבאמת אפי' מופלג לא נפיק מכלל אחר שבוע אלא שחכמים חששו שלא יכתבו אלא בזמן שהוא אחר ממש סמוך לא הלכך אפי' כ' אחר שנה לית בה אלא פסולא דרבנן:

(שם) תניא ר' אומר לאחר הרגל ל' יום ולית הלכתא כוותי'. וכ' ר"ח דאפי' לא עברו עליו אלא ט"ו יום דיו. ואפשר דטעמו דיש לחלק הל' יום כמו ג' ימות השבוע שהן [?] ג' אחר השבת ואינו דומה (רא"ש) ואיכא מ"ד דכיון דלא איתפרש כמה הוי לאחר רגל נקטי' הקטן שבכולם דהיינו כלאחר שבת שהוא ג' ימים, אבל הרמ"ה כ' דכי היכי דלאחר שבת הוי מחצית הזמן שבין שבת לשבת ה"נ לאחר הרגל מחצית הזמן שבין רגל לרגל וכ"כ הר"ף בתשו' במי שנשבע לחבירו לפרוע אחר הפסח יש לו מחצית הימים שבין פסח לעצרת. ולפ"ז אחר סוכות יש לו זמן לפרוע ג' חדשים, ור"ח שכ' ט"ו יום לא נתבררו דבריו, ולפני שנה לפני חדש או שבוע לא נתפרש ומשמע לכאו' דלפני שלו כלאחריו כדאמרי' גבי שבת. אבל בירוש' לא משמע הכי (ר"ן וכ"כ הרשב"א): מעשה בא' שנתן גט לשליח ליתנו לאשתו ע"מ שאם לא יבא עד ב' שנים יהא גט ואם יבא בתוך ב' שנים לא יהא גט, והאשה לא רצתה לקבלו עד אחר ו' חדשים אחר הב' שנים וציוה הר' יהודה בן בולואט ליתנו לה והתירה וכן ה"י מעשה פה בצפ' והתרנוה ובכנופייא:

ף (דע"ו ע"א משנה) ה"ז גיטך כל זמן שאעבור מכנגד פניך ל' יום והי' הולך ובה (בתוך ל') והולך ובה הואיל שלא נתייחד עמה ה"ז גט והא לא עבר (ל' יום רצופים) אמר ר"ה מאי פניך תשמיש (וכדקתני שלא נתייחד עמה אהל נתייחד עמה בטל הגט לגמרי ולר' יוחנן אינו אלא גט ישן ולהכי מייתי ראי' מברייתא דקתני עלה ולגט ישן אין חוששי' (תוס') ר' יוחנן או' לעולם פניך ממש מי קתני ה"ז מגורשת ה"ז גט קתני דלא הוי גט ישן הואיל ולא נתייחד

## שולחן סימן קמ"ד ערוך

האמינה, חוששין שמא פייסה כשהיה הולך ובא, ומחלה לו, וחזר וביטל הגט כשפייסה, ומפני חשש זה יהיה הגט פסול. [א] וכן האומר לאשה: ה"ז גיטיך לאחר י"ב חדש, והיה עמה במדינה, חוששין שמא פייסה, עד שתאמר: נאמנת עלי שלא פייסתי. וכן כל התנאים שהם תלויים ברצונה, [ב] ואם רצתה ומחלה אותן לבעלה בטל הגט, חוששין לה שמא פייס, עד שיאמר: נאמנת עלי. [ג] בד"א, במתגרשת מן הנשואין, שלבו גם בה. אבל במתגרשת מן האירוסין, אין חוששין לה שמא פייס. ה"ז גיטך מעכשיו, אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש, [ד] אין חוששין שמא בסתר בא, שאין דרך בני אדם

### באר הגולה

### פסקי דינים

עמה ולכי מלו ל' יום (ויקיים תנאו) ליהוי גיטא. וליחוש שמא פייס (כשבא אצלה פייס קטטה שביניהם ונתייחד עמה ולאחר זמן אתי בעל ומערער ואו' פייסתי) באומר נאמנת עלי שלא באתי (בשעת התנאי הוא או' ע"מ כן אני אוסר לה שתהא נאמנת עלי כק' עדים כל זמן שתאמר שלא באתי ונתייחדתי ופייסתי) איכא דמתני לה אמתני' מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד יב"ח ומת

שם: [ק] שם וכל"ק לקולא ועד כאן לא אמרו שם בגמרא אבל אמתניתין הא לא אתא אלא כשאינו בעיר אבל כשהוא בעיר לד"ה חוששין ה"ה: [ו] ודברי רבינו הם בתנאי שבע"מ וכו' שאם היו בתנאי שבאם כבר נתבאר שיכול הבעל לבטל הגט קודם קיום התנאי וא"צ למחילת האשה ה"ה שם בשם הרמב"ן ועיין במ"ש לעיל סימן קמ"ג סעיף ב': [ז] מפורש בגמרא שם סוף דף כ"ט: [ח] כל"ק שם בגמרא וכמ"ש לעיל דס"ל כיון

בתוך יב"ח ה"ז גט וליחוש שמא פייס באו' נאמנת כו' מאן דמתני אמתני' כ"ש אברייא (דמכיון דהיכא דלא בא חיישי' שמא פייס כ"ש בכרייתא שהי' הולך ובא) אבל מאן דמתני אברייא אבל אמתני' הא לא אתא (דכיון שמת תוך יב"ח ולא ראינו שבא בעיר משיצא לא חיישי' שמא פייס ואפי' לא הימנה עלי' מעיקרא הוי גט) ופסק ר"ח כל"ב לחומרא דאמתני' בעי' נמי שיאמר נאמנת כו' וכ"ד הרי"ף שבכת"י הא"ד עיקר. אבל הרמב"ם כ' ה"ז גיטך מעכשיו עם לא באתי עד יב"ח אין חוששים שמא בא בסתר שאין דרך בני"א לבוא בצנעא ואם תם הזמן שקבע ולא בא ה"ז מגורשת ע"כ. ותימא הוא שפסק לקולא באיסור דאורייתא (רא"ש): וז"ל הר"ן פרש"י שמא פייס ונתייחד עמה ובעל ואע"ג דקי"ל דגט ישן אם נתגרשה בו תנשא ה"ק היכי אמרת ה"ז גט שראוי להתגרש בו לכתחילה ליחוש שמא יבוא בעל ויערער ויאמר שפייס וה"ל גט ישן ומשני באו' כו' וקשה דאם איתא דחיישי' לגט ישן כי הימנה מאי הוי וכי נפיק מידי חששא דגט ישן בהכי. ואפשר דכל היכא דהבעל לא מערער אנן לא חיישי' וכיון דהימנה תו לא אתי ומערער (ע' תוס' ד"ח) אבל הרי"ף פי' בתשו' דה"ק כיון שהי' הולך ובא אע"פ שלא נתייחד עמה ניוחש שמא פייסה בדברים ומחלה התנאי וכ"כ הרמב"ם חוששים שמא מחלה לו וחזר וביטל הגט כשפייסה ומפני חשש זה יהי' הגט פסוק לאחר ל' יום. וכן כל התנאים שהם תלויים ברצונה שאם רצתה ומחלה לבעלה בטל הגט חוששים שמא פייס עד שיאמר נאמנת עלי ע"כ. וממ"ש שהגט פסול מד"ס משמע דס"ל דחשש שמא פייס ובא מדרבנן בעלמא הוא לכך פסק כל"ק להקל. אבל הרי"ף ור"ח והראב"ד פסקו כל"ב וכ"מ בפ' כל הגט. וכ' הרמ"ה דווקא כשאמר כל זמן שאעבור ולא אמר מעכשיו. אבל אם א"ל מעכשיו אם לא אעבור או ע"מ שלא אעבור כשלא עבר חל הגט למפרע ואינו יכול לבטל תנאו ואינו צריך להאמינה ע"כ ולפמ"ש א"א הרא"ש דא"ל בתנאי דמעכשיו יכול לבטל אין חילוק, וכן כל מי שנותן גט לזמן קצוב שאם לא יבא לאותו זמן שיהא גט אינו גט אא"כ שהאמינה להכחישו ולומר שלא בא אף אם יאמר שבא בד"א במגרש מן הנשואים אבל מן האירוסין א"צ להאמינה, ואם תלה ביאתו בעדים, שהתנה שלא יתבטל הגט בבואו אא"כ יעידו עליו עדים שבא ועבר הזמן ואין עדיו מעידים שבא ה"ז גט

## שולחן סימן קמ"ד ערוך

לכא בצינעא. ואם תם הזמן שקבע, ולא בא, הרי זו מגורשת. [א] ויש שאף בזו חוששין שמא בסתר בא, אלא אם כן התנה בתחלה ואמר: נאמנת עלי לומר שלא באתי. וראוי לחוש לדבריהם לכתחלה, וכן המנהג להתנות בתחלה שתהא נאמנת לומר שלא פייס. [ב] ואם כשהתנה תלה ביאתו בעדים, שלא יתבטל הגט בבואו אא"כ יעידו עליו עדים שבא, ועבר הזמן ואין מעידים שבא, לדברי הכל אין חוששין שמא בא, אף ע"פ שלא האמינהו.<sup>1</sup>

### באר הגולה

דחששא דרבנן אזלינן לקולא: [א] כלישנא בתרא ולחומרא הראב"ד שם בהשגות והרא"ש ובשם ר"ח והרי"ף והביאם הטור: [ב] טור בשם תשובת אביו הרא"ש כ' מ"ה: [ג] ואם התנה שתהא נאמנת אם היא אומרת לא בא ויש עדים שבא עיין בריב"ש סימן שנ"ח והביאו הב"י בס"ס זה דאינה נאמנת אלא אי הימנה בפירוש כנגד עדים ועיין שם:

### פסקי דינים

אע"פ שלא האמינה (תשו' הרא"ש) וכ' הרמב"ם שא"צ להאמינה אלא כשהוא עמה במדינה אבל כשאינו עמה במדינה אין חוששים שמא בא בסתר וליתא דבכל ענין צריך להאמינה (רא"ש ראב"ד): (תשו' הריב"ש) היא או' לא בא ועדיו מעידים שבא אי לא הימנה ככי תרי בפיו אינה נאמנת כנגד עדים דהא לא האמינה אלא

עליו ולא כנגד עדים ובאו' נאמנת עלי סתם ר"ל אף אם אני או' שבאתי אבל אין ר"ל שתהא נאמנת כנגד עדים עד שיאמר לשון מבואר שמשמעו שתהא נאמנת אפי' כנגד עדי' דאז נאמנת אפי' באו עדים דהא הימנה וה"ז כאילו אמר יהא גט אפי' אם באתי כל שתאמר היא שלא באתי וכ"ה ל' הסמ"ג באו' נאמנת עלי שלא באתי שאפי' באתי אם תאמר היא שלא באתי יהי' הגט גט ע"כ:







שער  
דובב  
שפתי ישנים

גדר ה'חזקה' שבין איש לאשה<sup>א</sup>

הגאון המפורסם רבי יוסף רוזין  
הגאון הראגאטשובי  
רבה של דווינסק

יום ד' כ"ט מר חשוון תרפ"ב

להרב החר"ף ובקי מתון והסיק שמעתא להלכתא  
כמהור"ר יהושע נ"י, רב דוועליז

מכתבו קבלתי כעת, והנה ח"ו להתיר מי שהוחזקה אשת איש ובפרט שמי שאנו יודעים שפלוגי נשא פלונית דאז הברור שלה מעכב בגדר פעולה ממש בגדר לא אברי סהדי נו' דקדושין דף ס"ה ע"ב<sup>ב</sup>, ושם אף אם היא אמרה מקודשת אבי לפלוגי או אשת פלוגי אני אז נסקלת על זה. וזה ר"ל הרמב"ם ז"ל בספ"א מהל' אס"ב<sup>ג</sup>: גבי האשה עצמה

(\* התשובה נמסרה לידי המערכת על ידי הרה"ח ר' שניאור זלמן שי' חאנין ותודתנו נתונה לו על שהואיל לזכות בו את הרבים.)

א) השאלה שנשאל בזה הגאון ז"ל היתה כפי שנראה גם מתחלה התשובה וגם מסופה, בקשר לאשה שהוחזקה כאשת איש, היינו שידוע הוא שפלוגי נשא את פלונית ואין עדים או כתב המעיד אחרת. שנתגרשה, ש"לדינא ודאי צריכה הפרשה מבעלה, עד שיביא כתב ברור מן מקום שאומרת שנתגרשה שם". כבסוף התשובה ובציון נח. כי "ח"ו להתיר מי שהוחזקה א"א ובפרט שמי שאנו יודעים שפלוגי נשא פלונית", וכבציון הביא. וכנראה, שמסיבה כל שהיא הי' צריך הבעל להיפרד מאשתו ואשר לכן פסק הגאון ז"ל ש"צריכה הפרשה מבעלה".

ב) "מר זוטרא ורב אדא סבא בני הרב מרי בר איסור פליג ניכרייהו בהדי הדדי, אתו לקמי' דרב אשי אמרו לה על פי שנים עדים (דברים יט, טו) אמר רחמנא, דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי בהו ואנן לא הדרי (ע"פ שנים, שהצריכה תורה למאי הלכתא הצריך עדים, משום דאי בעי למיהדר ולומר לא כך הי' לא יוכל לומר כן, שאלו יעידום הוא שהצריכם הכתוב עדים ואנו אין אנו שקרנים ולא הדרינן בו ואנו אין אנו עדים – רש"י), או דלמא לא מקיימא מלתא אלא בסהדי (או דלמא, שאפי' הם מודים אין דבריהם קיימים אלא בעדים ונמצא אני מחזיק בשלו והוא בשלי שאין חלוקתנו כלום – רש"י). אמר להו לא איברו סהדי אלא לשקרי (הכופרים בדברים לומר לא כן הוא – רש"י). ושם בע"א איתא: אמר ר"ג אמר שמואל, המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושין ואפי' שניהם מודים. איתב' רבא לר"ג, האומר לאשה קדשתך והיא אומרת לא קדשתני הוא אסור בקרובותי והיא מותרת בקרוביו. אי דאיכא עדים אמאי מותרת בקרוביו, ואי דליכא עדים (ואפי' מודה – רש"י) אמאי אסור בקרובותי' (ע"פ עצמו, הרי אינן קידושין אפי' לדבריו כו' – רש"י). אלא לאו בעד אחד. הכא במאי עסקינן כגון דאמר לה קידשתך בפני פלוגי ופלוגי והלכו להם למדינת הים (דהו להו קידושין גמורין לכל דבריו, ונאמן הוא לאסור את עצמו – רש"י).

והגאון ז"ל מפרש שבמקרה דנדו"ד שהאשה "הוחזקה אשת איש ובפרט שמי שאנו יודעים שפלוגי נשא פלונית. דאז הסירוב שלה מעכב בגדר פעולה ממש, לא בגדר לא אדרי

סהדי כו", כי במקרה כזה ש"היא אמרה מקודשת אני לפלוני או אשת פלוני אני אז נסקלת על זה". ובגלל ב' הסיבות, היינו גם בגלל ש"הוחזק א"א" וגם בגלל ש"אנו יודעים שפלוני נשא פלונית" א"א להתיר אשה זו בלי גט או מיתת הבעל, וכבציונים הבאים עד"ו.

והגאון ז"ל דן בקשר לקטעי הגמרא שהועתקו כאן השייכים לנדוד, בכ"מ בספריו ומהם בצ"פ הל' תרומות פ"א הכ"ג (כ טור ב) ובזה"ל: ובאמת כוונת הגמרא בקדושין דף ס"ה ע"ב לא אברי סהדי אלא לשקרא, ר"ל כך דאז אף אם אינם מכחישים ג"כ לא מהני, דאז לא סמכי דעתייהו. ובהמשך דבריו תולה זאת בכך, ובזה"ל: אך נ"מ אי נימא דהטעם דלא תפסו קדושין דא"א הוא משום ערוה וזה רק גרם לא בעצם, דהרי יש כמה עריות שנשאר אחר הגירושין והמיתה אף דכבר פקע השאירות. ושם בהשמטות סב טור ג כותב כך:

לכך בכתובות דף ט' ע"א מייתי ראי' מהך דקדושין דף ס"ה גבי האומר לאשה ובכתובות שם: האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו כו', מאי קמ"ל תנינא, האומר לאשה קדשתיך כו'. מקידושין כאן]. וכ"כ בזה, דאמאי לא מביא מהך דיבמות דף קי"א ע"ב גבי יבמה שאמרה לא נבעלתי, דלאחר ל' יום מבקשין [שם: היבמה שאמרה בתוך שלשים יום כופין אותו שיחלוץ לה, לאחר שלשים יום מבקשים הימנו שיחלוץ לה]... אך כך, דגבי הך פתח פתוח אפי' לפי דבריו לא הוה ודאי איסור רק ספק וא"כ אם נימא דהך דאדם נאמן על עצמו הוא רק שאסור, כאן לא שייך זה דאפי' לפי דבריו לא הוה איסור ברור, וא"כ אין ראי' מהך דיבמות, אך מהך דקדושין דכיון דאמר שם דהוא אסור בקרובותי. והנה בקרובותי יש ב' גדרים, אחד מצד הדין ואחד מצד הגוף והמציאות דהיינו הני דאסורים אף לאחר מיתה הוא בגרר דין והני דרק כשהיא קיימת כמו אחותה זה הוה בגדר מציאות, וכאן מבואר דאסור, א"כ חזינן דעל עצמו נאמן אף על המעשה והמציאות. וע"ש בהמשך דבריו (שמועתק לקמן בציון ח').

ועד"ז כותב שם במהדו"ת כא טור ג, ובזה"ל: וכ"כ בזה אם חתיכה דאיסורא הוי נאמנות על עצמו או דין, והנה דבר דאף לפי דבריו לא הוי וודאי איסור רק ספק, וזה ר"ל הגמרא דכתובות שם דאף הוא לא אמר שהיא וודאי זונה רק שאמר פתח פתוח כד, ומביאים ראי' מהך דקידושין דף ס"ה [המועתק כאן] גבי אומר לאשה כו', דנקט שם אסור בקריבותה סתם, ומשמע אף באחותה אף דזה לא הוי איסור דין בעלמא רק ע"י מציאות כיון דלאחר מיתה שריא. . וא"כ ע"כ דמאמינן ל' במציאות, וא"כ ה"נ גבי פתח פתוח ולכך אסורה, ולא מייתי ראי' מהך דיבמות דף קי"א ע"ב גבי לא נבעלתי כו', אך מ"מ מהו האיסור דכאן. ושם בדף ס"א טור ג כותב כך: וע"י בקידושין דף ס"ה גבי היא אומרת קדשתי והוא אומר לא קדשתיך דאמר שם מבקשים ממנו ליתן גט, ומה שייך שם גט על זה דצריך דווקא אמירת הבעל ולשמה ונתינתו, וכיון דהוא אומר דלא קדשה כלל מה זה, וע"כ צ"ל דיש גדר גט רק דין ולא מציאות, ושם צריך דווקא רצון האשה. וע"ש בהמשך דבריו.

ושם בדף ס"ג טור ד כותב כך: וכמ"ש בזה הביאור בהך דכתובות דף ט' ע"א מה דמביא ראי' גבי הך דר"א דנאמן לאוסרו עליו מהך דקדושין דף ס"ה ע"א גבי אומר לאשה קדשתיך דאסור בקרובי, ולמה לא הביא ראי' מהך דיבמות דף קי"א ע"ב גבי אמרה לא נבעלתי דצריכה חליצה, ע"ש ג"כ מחמת חתיכה דאיסורא, אך כך דשם אף לפי מה שהוא אומר לא הוי ודאי איסור דהוי רק ספק וא"כ ס"ד דלא שייך לומר חד"א דהוא לא אסר עליו כלל. וזה רק הדין אבל לא המציאות דהוי רק ספק וא"כ אין ראי' מהך דיבמות הנ"ל גבי חליצה דשם דלדבריי צריכה חליצה בודאי, ולכך מביאה הגמרא ראי' מהך דקדושין דף

רק אם אמרה מקודשת אני סתם ולא כמו באבי' דאז אף אם אמר לפלוני כו', וזה ר"ל תוחזק אך רק לה סוקלין ולא אחרים אבל בהוחזקו ל' יום נבעל ואשה סקלין אחרים ג"כ, וע' בתוס' ב"ק דף ע' ע"ב דזה הוה כמו עצם אישות לא בירור על אישות.

ובאמת זה דאמר בקדושין דף ס"ה ע"ב גבי קדושין דבר דבר אי מה ממון הודאת

ס"ה גבי קרובים, משום דשם נקט סתם קרובים ומשמע אף באחותה. וע"ש בהמשך דבריו בהבדל שבין אחותה לשאר קרובים. וע"ע בשו"ת שלמת יוסף סכ"ד אות ד.

ג) "האב שאמר בתי זו מקודשת היא לזה, אע"פ שהוא נאמן פיו עד שיהיו שם עדים שנתארסה בפניהם. וכן האשה שאמרה מקודשת אני אינה נהרגת על פ' עד שיהיו שם עדים או תוחזק." והגאון ז"ל מדייק מל' הרמב"ם ז"ל דכותב "או תוחזק" שאצל עדות האשה ע"ע אין צורך שתאמר שהיא מקודשת לפלוני, ואם הוחזקה א"א וזינתה סוקלין אותה, משא"כ אצל אבי' אפי' אם אומר מקודשת היא לזה כו' אינה נסקלת כו'. ועד"ז כותב שם בצ"פ, ובזה"ל: הנה כבר כתבתי דרבינו מחלק בין אב לאשה, דגבי אב אף אם אמר שהיא לפלוני מ"מ אינו נסקל ובין אשה עצמה דרק סתם, אבל אם אמרה לפלוני ונתחזקה ליום [כנראה שצ"ל: ל' יום] חייבין עלי' וזה ר"ל תוחזק. ועי' מש"כ רבינו לקמן פט"ו הל' כ"א. ודאה בציון הבא ובציון ה.

ד) **וכלשונו** עד"ז בכ"מ בספריו, ומהם – בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"א (ב טור א – הועתק בקונ' "נישואים אזרחיים – במשנתו של הרוגוצ'ובי ז"ל ע' 2), ובזה"ל: וכן ס"ל להרמב"ם ז"ל בספ"א דהל' אס"ב [דציון הקודם] דגבי עצמה אם החזיקה עצמה ג"כ היא נסקלת ולא באב. והגדר דכיון שהחזיקה עצמה לאדם מסוים זה גופה מצידה הוה גדר אישות לא בגדר בירור. וע"ש בהמשך דבריו, כעין ההמשך דהתשובה שלפנינו. ועד"ז כותב שם בס"י ל"ב [הועתק בקונ' שם בציון ו'] ובזה"ל: וח"ו להעלות על הדעת להתיר, כיון שהיא מוחזקת א"א וזה גופה הוה כמו אישות וקדושין, לא מחמת בירור הקידושין, ועמ"ש התוס' ב"ק דף ס' ע"ב ד"ה דאע"ג [דציון הבא] כל זמן שלא הוחזקה, וזה ר"ל הרמב"ם ז"ל בספ"א דהל' אס"ב דגבי היא עצמה אם אמרה נתקדשי מקודשת כיון שהוחזק נסקלת, ולא ר"ל ל' יום רק במה שאמרה לפלוני, וזה נ"מ באבי' אף אם אמר לפלוני אינה נסקלת כיון דאבי' אין נאמן לומר על בתו שהיא א"א רק שקדשה, וכן אם אמר נתקדשה לא מהני. וע"ע עד"ז שם בס"ט (ה טור ג).

ה) ד"ה דאע"ג כו' וכך איתא שם בגמרא: שהי' ר"ע אומר דבר [דברים יט, טו] ולא חצי דבר, אמר אביי כו' מודה ר"ע בשנים אומרים קידש ושנים אומרים בעל דאע"ג דעדי יאה צריכי לעדי קדושין, כיון דעדי קדושין לא צריכי לעדי ביאה דבר קרינא ביי. ובתוס' שם: דאע"ג דעדי ביאה צריכין לעדי קדושין פירוש כל זמן שלא הוחזקה באשת איש. ע"כ. והגאון ז"ל מפרש בדברי התוס' כאן שזה שאשה הוחזקה א"א "זה הוה כמו עצם אישות לא בירור על אישות". ועד"ז כותב בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"ט (ה טור ג – הועתק בצ"פ לב"ק שם, ע' קצב): וכן ר"ל הגמ' ב"ק דף ע' ע"ב במה דאמר דעדי קדושין לא צריך לעדי ביאה, ר"ל דהא זה דברים אחרים, דעדי קדושין הוה עושים הדבר וזה שמעידין בב"ד זה רק סיפור. ובצ"פ הל' איסור"ב פ"א ה"כ כותב כך:

אך באמת כך דגבי אישות החזקה הוא עושה האישות לא בגדר בירור וזהו כונת רבינו כאן בסוף פרק [דציון ג] או תוחזק ועי' תוס' ב"ק דף ע' ע"ש מוכח ג"כ זה דזהו גופא הוה

בע"ד נו' חב לאחרים. אין הפירוש כמו שהם מפרשים ע' גיטין דף ד' ע"א בתוס' ר"ל אם שניהם מודים שקדשה בפני עדים במדינת הים, אך עדיין לא הוחזקו כדרך איש ואשה בודאי אסורה לאחר אם יהי' נסקלים ע"י זה, ואמר חב לאחרים ר"ל כי הודאה אף אם נימא דזה לא חיוב בעלמא רק בירור גמור אבל דבר דלא תליא בהם עצמם לא מהני כיון דבלא עדים אי אפשר לקדש לא הוה קדושין כלל והעדים הם חלק מהקידושין ע"ז לא מהני הודאה לומר בירור שהוה שם עדים".

**ובאמת זה ר"ל ג"כ ב"ק דף ע' ע"ב שניים [אמרו] בפנינו קידש ובפנינו בעל דאף**

גדר א"א לא מחמת דהוה כמו בירור שנתקדשה לו. וכ"כ בזה, משא"כ גבי קריבות דזה הדבר הוה גדר בירור, דקריבות א"א לבא ע"י מעשה ומביא רא'י מזה דחזקה הוה גדר בירור ג"כ. ובשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סע"ז (לב טור ד) כותב כך: היכי דמחזקין איש ואשה ל' יום כמו הירושלמי הובא ברמב"ם ספ"א בהל' אס"ב [דציון ג']

שם זה דין לא בירור, וכן מוכח בתוס' ב"ק דף ע' ע"ב גבי חצי דבר, ושם הורגין גם הבעל, אבל באשה עצמה ס"ל להרמב"ם דאם אמרה מקודשת לפלוני דהרי נתחזקה של פלוני רק היא נהרגת.

ובמכתבי תורה, מכתב קצ מאריך הגאון ז"ל בקשר לנדו"ד (בתשובה לסקפ"ט מ"ש לו הגאון ר"מ קאלינא ז"ל, ע"ש) ומתחיל שם בזה"ל: והנה כ"כ בזה בחיבורי, דהרמב"ם מחלק בין בת לאב, דהיא אם אמרה נתקדשתי לפלוני חייבת מיתה ורק היא ולא הוא, עד שיתחזקו ל' יום, לא בגדר עבר רק בגדר עכשיו. וזה ר"ל התוס' ב"ק דף ע' ע"ב דהחזקה זה גופא גדר האישות. . והרבה הארכתי בזה, דאי אפשר שעצם הדבר יעשה שלא יהי' עצם הדבר, כי כל שינוי הוא מן מקום אחר לא מעצמו. . והרבה יש להאריך דחזקה הוה עצם לא בירור ורק בגדר מסוים. וע"ע עד"ז בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ספ"ה (לז טור א). שם סו"ס צב. שם סקכ"ב. שו"ת צ"פ נ"י סרכ"ה. וע"ע בציון ט.

ו) "מתיב רב אחדבוי בר אמי, שנים שבאו ממדינת הים ואשה עמהם וחבילה עמהם, זה אומר זו אשתי וזה עבדי וזו חבילתי וזה אומר זו אשתי וזה עבדי וזו חבילתי ואשה אומרת אלו שני עבדי וחבילה שלי צריכה שני גיטין וגובה כתובתה מן החבילה כו' אלא לאו בעד אחד כו'. א"ל ר"א לרב כהנא מאי דעתך דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי (דכתיב אשר יאמר כי הוא זה (שמות כב, ח), הרי שסמך על מקצת הודאתו – רש"י) אף כאן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. א"ל התם לא קא חייב לאחריני (אינו חב לאחרים בהודאתו זו, דאין נפרד אלא הוא – רש"י) הכא קא חייב לאחריני (שקרובותי) נאסרו בו וקרובויו נאסרין בה – רש"י)". וראה בציון הבא ובציון ח'.

ז) ד"ה דקמ"ל כו': מיהו יש לחלק, דלענין ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים סגי בעדי חתימה במקום הודאת בע"ד, אבל בקידושין וגרושין לא מהניא הודאת בע"ד משום דמחייב לאחרים, דבקידושין אסר לה אקרובים ובגרושין אסר לה אכהן, ע"כ. והגאון ז"ל כותב כאן (בפנים) ש"אין הפירוש כמו שהם מפרשים", רש"י דציון הקודם ותוס' כאן בדברי הגמרא "חב לאחרים", אלא מפרש זאת באופן אחר, וכבציון הבא.

ח) הגאון ז"ל מפרש פירוש חדש בדברי הגמרא בציון הקודם "הבא קא חייב לאחריני", שבמקרה ד"שנים שבאו ממדינת הים ואשה עמהם כו' זה אומר זו אשתי כו' וזה אומר זו אשתי" מדובר ש"שניהם מודים שקדשה בפני עדים במדינת הים" ובמילא כדי להוכיח זאת

**העדים עצמם של קדושינן הם אין מעידים שהיא אשת איש רק מעידין על הפעולה דע"י הוה קדושינן, וזה ממילא אמרה התורה שע"י היא אשת איש, דאי אפשר לומר דהם**

צריכים אנו להאמין להם שאמנם היו עדים כאלו, ומכיון שעדי קידושינן "הם חלק מהקידושינן כי "בלא עדים א"א לקדש" וזה "לא תליא בהם עצמם", בה"שנים שבאו ממדה"י" וזה נחשב א"כ "חבי לאחריני", היינו דבר שלא תלוי בהם ו"ע"ז לא מהני הודאה לומר בירור שהוה שם עדים". וזאת אפי' אם ננקוט דהודאת בע"ד הוא "לא חיוב בעלמא רק בירור גמור". וק"ל.

והגאון ז"ל נקט בפירושו זה אחרת מפרש"י דציון ו' והתוס' דציון הקודם, בכ"מ בספריו, ומהם – בצ"פ בהשמטות להפלאה נח טור א, ובזה"ל: ובאמת מה דאמרינן בקדושינן דף ס"ה ע"ב מה דעתין דילפית כו'. מה התם הודאת בע"ד, ר"ל כך, אם ב' מודים שקידשה בפני עדים דאז תהי' א"א גמורה שלא יתפסו בה קדושינן אחריני, ובאמת זה אינו כל זמן שלא תוחזק ל' יום כמש"ב רבינו בספ"א מהל' אסו"ב [דציון ג], ע"ש. ואמר משום דחב לאחריני, ודלא כתוס' גיטין דף ד' ע"א ד"ה דקי"ל [דציון הקודם], ומה שמודה בפני עדים זה לא מהני דהיכא דבעי מעשה צריך עדים על המעשה. ושם בהשמטות להל' תרומות סב טור ג כותב כך: חזינין דההודאה משויה בירור למפרע וע"ז הויה א"א גמורה, זה כוונת הגמרא בקדושינן. ואמר שם התם לא, חב לאחריני, ר"ל כך, דגבי קדושינן אינו מועיל רק אם יש עדים ואם נימא דההודאה יהא בירור למפרע וא"כ ע"י יתחייב המציאות שהי' שם אחרים דהיינו העדים וזה אי אפשר להתחייב מציאות ע"י הודאתו שהי' פעולה באחרים, משא"כ גבי ממון אף שע"ז נתהוה הדין שתהי' אשת איש גמורה לא איכפת לן.

ועד"ז כותב שם במהדו"ת סב טור ב: וכ"כ דזה ר"ל בקידושינן דף ס"ה ע"ב גבי דשניהם מודים, ר"ל דשניהם מודים שנתקדשו במקום אחר בפני עדים אם ע"י תהי' א"א גמורה לחייב עלי' מיתת ב"ד אף שלא הוחזקה ל' יום, ואמר שם דלא מהני כאן הודאת בע"ד, ר"ל לא כמ"ש רש"י [דציון ו'] ותוס' בגיטין דף ד' ע"א [דציון הקודם], רק בפשיטות, דא"א להאמין הודאה רק על עצמן אבל דבר שע"כ צ"ל שהיו שם עדים ובלעדן אינו כלום, לא שייך בזה לומר הודאת בע"ד כו'. וזה ר"ל חב לאחריני. ושם בדף פא טור ב כותב כך: והך דקדושינן דף ס"ה ע"ב גבי שניהם מודין, לא ר"ל דשניהם מודין שקדשה בלא עדים, רק דשניהם מודין שקדשה בעדים מכל מקום אמרינן דלא הוי' אשת איש גמורה שיתחייב הבא עלי' מיתה או שלא יהי' קידושינן אחר תופסין בה, דאף דהודאת בע"ד הוה כמאה כו', זה רק דבר שא"צ עדים לזה אבל שבלא עדים לא כלום הוא, לא מהני בזה הודאה. וזה ר"ל בגמרא שם חב לאחריני, ר"ל דהא ע"כ צ"ל שהי' שם אחרים. ואף דרש"י ותוס' גיטין דף ד' לא מפרשי כן, כן הוא הפירוש כו'.

וע"ע עד"ז ובלשונו דומים להנ"ל – בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"א (ב טור א). שם ס"ט (ה טור ב) שם ס"ג (כד טור ג). ולהעיר משו"ת צ"פ נ"י ס"ג. וע"ע בקונטרס "נישואים אזרחיים במשנתו של הרוגוצ'ובי ז"ל" (תשמ"ח) הערה יג (ע' 4-6). ע"ש.

ט) **דציון ה.** וכדברי התוס' שם "כל זמן שלא הוחזקה בא"א", אז צריכים עדי ביאה לעדי קידושינן. והגאון ז"ל מסביר "מהו" העדות של עדי קידושינן או עדי ביאה, ובכך: הרי יש "כלל" ש"אין אדם מעיד על עצמו" (כבכתובות דציון יג), ובמילא זה שהם מעידים על פלונית אלמונית ש"בפנינו קידש ובפנינו בעל" הבעל, אין הכוונה שהם "מעידים שהיא אשת איש, רק מעידין על הפעולה דע"י הוה קדושינן, וזה ממילא אמרה התורה שע"י היא א"א", כי על עצמם אין הם יכולים להעיד שהם עדים כשרים, רק אומרים לכי"ד את מה שראו וממילא האשה נחשבת ע"י כא"א. וק"ל ועי' במקומות בספרי הגאון ז"ל שבציון ה' עד"ז.

מעידים שהאשה אשת איש, וא"כ הם מעידים על עצמם שהם עדי קדושין, ר"ל דבלא הם לא הוה קדושין, וא"כ אין אדם מעיד על עצמו, ע' ר"ה דף כ"ה ע"ב<sup>כ</sup> וכתובות דף כ"א ע"ב<sup>כ</sup> ודף כ"ז ע"ב<sup>כ</sup>, רק זה ממילא. וזה ר"ל הירש' קדושין פ"ב<sup>כ</sup> גבי הך פלוגתא דדף מ"ג ע"א<sup>טו</sup> אם שליח נעשה עד ואמר ר"א בר חי' דרק כשקדשה בשטר אבל בכסף נוגע, ואמר ר"י כיון שהאמינתו התורה. ומה זה<sup>טו</sup>.

והתוס' ס"ל בקדושין<sup>טו</sup> מחמת שבועת הס"ת, וח"ו לא מצינו זה כלל בירש', רק

(י) כבמשנה דציון יג.

(יא) במשנה (בקשר לקידוש החודש): ראוהו שלשה והן ביי"ד, יעמדו השנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש, שאין היחיד נאמן ע"י עצמו (לומר מקודש בפ"ע, לכך צריך להושיב מחבריהן אצלו – רש"י). ע"כ. ולהעיר ממ"ש בשו"ת צ"פ דיונסק ח"א סנ"ד (כד טור ד): והנה באמת מאד הארכת בזה בהנאמנות לעדים שהבעל צוה אותם לחתום, דזה הוה כאדם מעיד על עצמו, כיון דבלא חתימה למ"ד עדי חתימה כרתי אין הגט כלום ובלא צווי הבעל אין החתימה כלום עד שישמעו קולו, והעדים נעשים עדי גט ע"י שזה גט, ולמה הוא גט מפני שהם חתמו, אם כן העדים מעידים על עצמם, ועי' ר"ה דף כ"ה ע"ב [המועתק כאן] אין אדם כו'. ע"ש בדבריו. וע"ע בהמצויין בציון ח'.

(יב) "ראוהו שלשה כו' שאין היחיד כו'", כשציון הקודם.

(יג) במשנה: אמר ר' זכרי' בן הקצב המעון הזה (שבועה היא – רש"י) לא זזה ידה מתוך ידי משעה שנכנסו עובדי כוכבים לירושלים ועד שיצאו, אמרו לו "אין אדם מעיד על עצמו". ועי' בצ"פ הל' איסורי ביאה פ"י הי"ג. שם פ"ח הי"ז (טור ג).

(יד) הלכה א': ב"ש אומרים אין השליח עולה משם עד (בין לקידושין בין ששלח ממון לבעל חובו, אין השליח מצטרף עם עד להיות שני עדים – קה"ע) ובית הלל אומרים, השליח עולה משם עד. היך עבידא (היכי דמי – קה"ע). שילח שנים (מלבד השליח – קה"ע), על דעתון דב"ש שליח ושני עדים (לב"ש צריך דאמר שיהא האחד שליח ושנים עדים, אבל אם אמר שהיו כולן שלוחים, אין אחד מהן יכול להיות עד – קה"ע). על דעתון דב"ה שלשתן שלוחין ושלשתן עדים (ולב"ה יכול לעשות שלשתן שלוחים והן הן עדיו כו' – קה"ע). אמר רבי אבון בר חיאי נראין דברים בשקידשה בשטר (הא דקאמרי ב"ה דשליח נעשה עד, דוקא כשקידשה השליח בשטר – קה"ע) אבל אם קידשה בכסף נעשה כנוגע בעדותו (אבל קידשה השליח בכסף של המשלח אינו נעשה עד לכ"ע דהוה ל"י נוגע בעדות, שהרי לאחר שתיקנו רבנן שבועת היסת צריך העד לישבע שעשה שליחותו, כו' – קה"ע), אמר ר' יוסי מכיון שהאמינתו התורה אפי' קידשה בכסף אינו כנוגע בעדותו (שהרי הוא כופר בכל ואמר שנתן ואין עליו שבועת התורה, אינו נוגע בעדות – קה"ע. וע"ש בפנ"מ). וראה בציונים הבאים ובציון כט.

(טו) "איתמר רב אמר שליח נעשה עד (בין לקידושין בין ששלח ממון לבעל חובו מצטרף שליח עם עד להיות שנים או אם שניהם שלוחים היו ביחד, שניהם מעידים בדבר – רש"י), דבי רבי שילא אמרי, אין שליח נעשה עד מ"ט דבי רבי שילא כו' כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ל"י כגופי". וראה בציון הבא ובציון יח.

(טז) היינו "מה זה" שאומר ר"י "מכיון שהאמינתו התורה כו'", מהו ה"גדר" בזה. וכפי שמאריך הגאון ז"ל בהמשך דבריו (בפנים), וכלשונו (בהמשך דבריו וכבציון כו'): עכ"פ

## במחילת כבודם נטו בזה.

אי אפשר שיעיד על עצמו, ואמר ר"י דהרי בלא זה א"כ איך נאמנים עדים לומר שנתקדשה בפניהם ונעשית א"א, הא הם מעידים על עצמם כו' רק ע"כ התורה אמרה שאם יבואו עדים ויאמרו כך הוה א"א וסקלין וחנקין, וזה האמינתו תורה כו'.

יז) שם בע"ב ד"ה וכן כו'. וכך איתא שם בגמרא בסוף ע"א: אמר רבא אמר ר"נ, אמר לשנים צאו וקדשו לי את האשה הן הן שלוחין הן הן עדין (דשליח נעשה עד – רש"י) וכן בגירושין (אם שלח גט לאשתו ע"י שנים – רש"י) וכן בדיני ממונות (אם שלח חוב למלוה ע"י שנים – רש"י). ובתוס' שם: וכן כו', תימא דאמר בירושלמי וכן בקדושין, הדא דתימא בשטר אבל בכסף לא. וי"ל דהוה בתר דתקון רבנן שבועת היסט. ע"כ. והירושלמי הוא דלעיל ציון יד. והגאון ז"ל חולק ע"ז וכותב כאן (בפנים) "וח"ו לא מצינו זה כלל בירוש", שזה מדובר בשבועת ס"ת, שבועת היסט. ועי' במראה הפנים לירוש' שם מה שהביא בשם הראשונים, הרשב"א, הר"ן ועוד עד"ז. ע"ש.

והגאון ז"ל מאריך בהסבר המחלוקת ב"ש וב"ה (דהירושלמי דציון יד) ודרב ודבי רבי שילא (דציון טו), בכ"מ בספריו, ומהם – בצ"פ מהדו"ת פד טור ב, ובזה"ל (בקשר לעדים המעידים על עצמם): ובאמת זהו כונת הירוש' פ"ב דקדושין (דפירוש התוס' שם דף מ"ג ע"ב [המועתק כאן] דחוק) גבי הך מחלוקת דאם שליח נעשה עד, דאמר שם הדא דתימא בקדושי שטר אבל בקדושי כסף נעשה כנוגע בעדות ואידך א"ש כיון שהימנתו התורה אין זה נוגע בעדות, ור"ל כך דכל עדות הם מעידין שנעשה דבר והם עדי ראיי, והנה גבי קדושין כבר כתבתי בזה דכיון דקדושין כל זמן שלא היו שם עדים לא הוי קדושין כלל, וא"כ העדים שאמרו שראו מלבד מה שאומרין המעשה הם מעידין על עצמן שהם עדי קדושין וא"כ הוי עיקר העדות על עצמן. והנה גבי קדושי כסף בעושה שליח כל זמן דלא נתקדשה לא חל עליהם שם מציאות של קדושין כלל ואין עליהם שם של שליח של קדושין, וכן אם אינם שלוחין לא הוי הקדושין כלל וכן בלא עדים לא הוי קדושין כלל, נמצא עי"ז שהם אומרין שנתנו הכסף לה בשביל שליחות האיש שעשאן שלוחין ועי"ז נעשה הקדושין ואז חל עליהם גדר שלוחין, וא"כ הם מעידין על עצמן שהם שלוחין ועשו שליחותן והוה כמו נוגע בעדות, משא"כ בקדושי שטר, דתיכף כשמטר לידם חל עליהם שם שליח של קדושין, כיון דהשטר הוא שטר קידושין ולכך מהני ראיתן שיעשה על ידיהם שתהא מקודשת שכבר נעשו שלוחין, אבל בכסף א"כ ע"י עדותן הם נעשין שלוחין וע"י הם שלוחין נעשה עדותן והוי כנוגע, ר"ל כמעיד על עצמו. . ואידך ס"ל דהרי התורה הימנתו, ר"ל דתיכף שראה הקדושין נעשה עי"ז אשת איש עפ"י דין והוי כמו שכבר נגמרה העדות ולכך א"צ דרישה וחקירה גבי עדי קדושין דהוי כמו כבר נגמר הדין. וע"ש בהמשך דבריו. ובטור ג שם כותב ד"זה ר"ל הירושלמי בקדושין שם". ושם בדף פה טור ב: וכמ"ש בשיטת הירוש' פ"ב דקידושין דלכך גבי קידושי כסף שליח נעשה עד ולא הוי כמעיד על עצמו, דזה נעשה מאליו שהתורה עשה אותו לעד.

ועד"ז כותב בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"ט (ה טור ב): וזה ר"ל הירוש' בקדושין פרק ב' הובא בתוס' דף מ"ג ע"ב גבי דחילוק בין קדשה בכסף או בשטר וחד פליג שם דגם בכסף כן ומשום דהאמינתו התורה ע"ש. ודברי התוס' הם תמוהים דזה לא שייך כלל לשבועת היסט ומה זה אך במחילת כבוד תורתם נטו מפירוש הירושלמי, ור"ל כך דנחזי אנן, הנה המקדש עשאה אותו שליח לקדושין ובלא עדים לא הוה קידושין כלל. וא"כ ע"י מה נתקיים התואר



והירש' ר"ל כך, כיון שהוא עשאה שלוחים לקדושינ<sup>11</sup>.

והנה בשטר<sup>12</sup>, השטר כבר נעשה שטר קדושינ דודאי כתבה לשמה ומדעתה, ואף דלדידן דס"ל עדי מסירה כרתי דקדושינ דף מ"ח<sup>3</sup> זה ר"ל, דמה שהעדים פועלים הם פועלים במה שהיא נעשית מקודשת וא"כ חל עליהם שם שליח של קדושינ תיכף ובזמן שהם מוסרים לה השטר הוה עדים ומתקדשת, אבל בכסף כל זמן שלא קבלה ולא נתנו

שלו שליח ועשה השליחות ע"י עדים, וא"כ אם נימא דהוא מצטרף או די בהשלוחים הוה מעידים על עצמם ואין אדם מעיד ע"ע... זה ר"ל הירוש', דאם קדשה בשטר תכף חל עליו גדר שליח דשטר הוה קדושינ רק במה שהיא מקודשת צריך עדי מסירה... אבל בכסף כל זמן שלא נעשה קדושינ אין על הכסף שם דבר כלל ואימת מתחיל עליו הגדר לומר שהוא שליח קדושינ ע"י עדים, וא"כ הוא מעיד על עצמו, וזה ר"ל נוגע בעדות. ואמר אידך דלא, דהרי באמת כיון דבלא עדים לא הוה כלל קדושינ והם ע"י נעשה עדים שהוה קדושינ, ומה זה, וע"כ כיון דהתורה האמינה להם הוה כמו נגמר הדין ורק בגדר גילוי מילתא, וה"נ גבי שליח, זה ר"ל הירוש' בקדושינ.

ובלשון אחר כותב שם בסי' י' (ר' טור א): וזה ר"ל הירוש' קדושינ פ"ב גבי שליח נעשה עד הואיל והאמינתו התורה, ר"ל דמה שגזרה דע"י איש ואשה וכסף ועדים נעשה הדבר וממילא היא אשת איש ואח"כ כשאומרים זה בבית דין זה הוה כמו לאחר גמר דין בדיני ממונות, ולא נ"מ אם אומרים שקדשה בפניהם או אומרים שנתקדשה דאז אין אומרים על הפעולה רק על הנפעל שפלוגי הוא אשת פלוגי או א"א ולכך א"צ דרישה וחקירה. וע"ש בהמשך דבריו. וע"ע שם בסי' נב (כד טור א). שם בספ"ב (לה טור ג). ובצ"פ הל' אישות פ"ג הט"ו (מא טור א).

(יח) הגאון ז"ל כותב כאן (בפנים) רק חלק מדבריו ומסבירו בהמשך דבריו, וכבציונים הבא.

(יט) הגאון ז"ל מחלק בין קידושי שטר בקשר להעדים שהביאו את השטר ש"חל עליהם שם שליח של קדושינ תכף ובזמן שהם מוסרים לה השטר הוה עדים ומתקדשת" לבין קידושי כסף ש"כל זמן שלא קבלה ולא נתנו לה הכסף לא כלום הוא כו", וכבציון כא.

(כ) ע"א: התקדשי לי בשטר, ר"מ אומר אינה מקודשת (ואפי' הנייר שוה פרוטה, דלאו דעתה להתקדש בפרוטה הנייר אלא במה דכתיבה בי' – רש"י) ור"א אומר מקודשת (ואפי' אין בנייר שוה פרוטה כדמפרש טעמא לקמן אי משום דמקדש במלוה מקודשת כו' – רש"י) כו'. א"ר נחמן בר' יצחק הכא במאי עסקינן כגון שקדשה בשטר שאין עליו עדים ור"מ לטעמי' דאמר עדי חתימה כרתי (פלוגתא דר"מ ור"א במסכת גיטין (דף ג' ע"א ובכ"מ) גבי גט דקאמר ר"א אע"פ שאין עליו עדים אלא נתנו לה בפני עדים כשר, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תקון העולם – רש"י), ור"א לטעמי' דאמר עדי מסירה כרתי (משוי לי' ספר כריתות – רש"י). ע"כ. ובטור ושו"ע אה"ע סכ"ח (סעי' ח) פוסקים כר"א דעדי מסירה כרתי. והגאון ז"ל מסביר זאת כך (בפנים), ש"אף דלדידן דס"ל עדי מסירה כרתי... זה ר"ל, דמה שהעדים פועלים הם פועלים במה שהיא נעשית מקודשת וא"כ חל עליהם שם שליח של קדושינ תכף ובזמן שהם מוסרים לה השטר הוה עדים ומתקדשת", משא"כ בקידושי כסף, וכבציון הבא. ולכן בקידושי שטר אין צורך להסבר ולדברי ר"י בירושלמי דציון יד "מכיון שהאמינתו תורה כו", וכבציון יז עד"ז מכ"מ בצ"פ. וק"ל.

לה הכסף לא כלום הוא וא"כ אין שייך עליהם שם שליה כלל כיון דאין גדר קדושין כלל רק בזמן מסירת הכסף לה נעשה בזה ג' גדרים, הכסף נעשה קדושין והיא נתקדשה והם נעשים שלוחים לקדושין, וא"כ הם מעידים על עצמם וזה א"א, דעדות רק לאחרים וגם עד פסול לא מקרי רק לא כלום<sup>כא</sup> כמ"ש הראב"ד ז"ל בהל' עדות פי"ב<sup>כב</sup> גבי פלגין דיבורא. וכן כתב הר"ן ז"ל משמו פ"א דגיטין דף ז'<sup>כג</sup>. ועמ"ש רבנו הרמב"ם ז"ל בהל' טוען [ונטען] פי"ב ה"ב<sup>כד</sup> גבי דאם אמר שיבואו עדים שדרו בלילה צריך עדים אחרים שזה הדבר כו', ור"ל לא מחמת הכסף רק דבלא זה לא הוה עידי חזקה וחזקה בלא עדים לא כלום וא"כ הוה כמעידים על עצמם<sup>כה</sup>. ואכמ"ל.

**עכ"פ אי אפשר שיעיד על עצמו.** ואמר ר"י דהרי בלא זה א"כ איך נאמנים עדים לומר שנתקדשה בפניהם ונעשית אשת איש הא הם מעידים על עצמם כיון שבלא זה לא הוה כלל קדושין ובזה נעשה קדושין והם עדי קדושין, רק ע"כ התורה אמרה שאם יבואו

(כא) הגאון ז"ל מפרש שבכסף קידושין יש בזה ג' גדרים, הכסף נעשה קדושין, והיא נתקדשה, והם נעשים שלוחים לקדושין" אין העדים יכולים להעיד על עצמם כי "עדות [הוא] רק לאחרים" ואפי' בגדר ד"עד פסול לא מקרי, רק לא כלום", ובמילא מוכרחים אנו לדברי ר"י בירושלמי קידושין דציון יד ש"האמינתו תורה כו", שבגלל ש"התורה אמרה שאם יבואו עדים ויאמרו כך הוה אשת איש כו" (כלשונו לקמן בפנים) וראה בציונים הבאים.

(כב) ה"ב (על דברי הרמב"ם ז"ל שם "אין אדם נפסל בעבירה עכ"פ עצמו כו' פלוני רבע את שורי, הוא ואחד מצטרפין להורגו, שאין אדם קרוב אצל ממונו"): א"א מן המפרשים הטובים יש שמפרשים פלוני רבע את שורי שגם הרובע אינו נהרג, לפי שהעדות נגעה על שורי ולא פלגינן דיבורא וגם על שורו נתכוון להעיד, וכשם שאינו נאמן על שורו כך אינו נאמן על הרובע, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וראה בציון הבא.

(כג) **לא מצאתי בר"ן ז"ל (על הרי"ף ז"ל) בגיטין דף ז' בשם הראב"ד ז"ל, אלא בסתם, בד"ה וסלקא כו' (על הרי"ף שם):** ובאשתו נמי דמסקינן דפלגינן, היינו משום דאשתו כגופו אבל גבי קרוב אחר לא, דעדות מקריא ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ועי"ש בהמשך דבריו שמסיים ומשום הכי נקטינן כוותייהו.

(כד) **"הביא עדים שהי' דר בחצר זו שלש שנים או ששכרה שלש שנים, הרי זו חזקה כו' אפי' באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה וטען בעל השדה ואמר יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה, צריכין אלו השוכרין להביא רא' שדרו בה תמיד, שזה הדבר תלוי בהן ואין תלוי בטענת המחזיק כדי שיעידו לו".** וע"ש במ"מ, בלח"מ, ועוד, שזהו מפני שהעדים נוגעין בעדותן הם. ע"ש בדבריהם. וראה בציון הבא.

(כה) הגאון ז"ל מפרש את דברי הרמב"ם ז"ל דציון הקודם במ"ש "שזה הדבר תלוי בהן כו'". היינו שבלי לגור בחצר או בבית שלש שנים ביום ובלילה "לא הוי עידי חזקה, וחזקה בלא עדים לא כלום" וזה שהעדים מעידים ש"לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה" זה לא מספיק כי זה "הוה כמעידים על עצמם" ו"אין אדם מעיד על עצמו", כבציון יג. וק"ל.

עדים ויאמרו כך הוה אשת איש וסקלין וחקנין, וזה האמינתו תורה כו<sup>10</sup> ולכך אין צריך דרישה וחקירה בזה אף בדבנות צריך כמ"ש התוס' סנהדרין דף ח' ע"ב<sup>11</sup> דגבי קדושין הוה כמו שעדים אמרו שכבר נגמר דינו של פלוני ליהרג אף דצריך כ"ג מחמת הריגה גופה אבל דו"ח לא בעי<sup>12</sup>. ומאוד הארכתני בזה כ"ט.

כו) הגאון ז"ל מסביר כאן (בפנים) את דברי ר"י בירושלמי דציון יד כמה שאומר "מכיון שהאמינתו התורה, אפי' קידשה בכסף אינה כנוגע בעדותו", שזה דין התורה, ולא שזה קשור לשבועת ס"ת, היסת וכבציון יז עד"ז.

כז) בד"ה והביא כו': ויש ללמוד מכאן, דאי אתו עדים ואמרו אשת פלוני זנתה דבעי דרישה וחקירה לאוסרה על בעלה, וסברא הוא, דלא גרע מגזלות וחבלות. ע"כ. והגאון ז"ל מביא את דברי התוס' בכ"מ בספריו ומביא ג"כ נ"מ בהלכה, ומהם – בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סט"ו (ז טור ג הועתק (קצת) בצ"פ לסנה' שם, ע' ט): יש בזה שתי גדרים, דגם לס"ד דכתובת דף ט' ע"א אין אשה נאסרת על בעלה כו', ר"ל אם זה מגדר האשה או בגדר האיש דהוא אסור בה. ומאוד הארכתני בזה בגדר שיטת התוס' סנהדרין דף ח' ע"ב [המועתק כאן] דצריך דרישה וחקירה אף דזה רק עדי בירור לא דין... וזה ר"ל התוס' דלעשותה בגדר ערוה צריך פסק, וזה צריך פסק ב"ד וזה צריך דרישה וחקירה. וע"ש בהמשך דבריו. ושם בסל"ד (טו טור ב) כותב כך: והנה עדים כמו דיני ממונות וזנות לאסרה על בעלה, ע' בתוס' סנהדרין דף ח' ע"ב אם צריך דרישה וחקירה, וא"כ אצלנו שאין לנו סמוכים רק בגדר שליחותיהו ובלא שכיחא לא, א"כ נאסר על בעלה. ובמכתבי תורה, מכתב צג (כב טור ג – הועתק בצ"פ לסנה' שם) כותב כך: ובאמת נ"ל דגם למאן דפסק כרב ביבמות דף י"א [ע"ש בע"א]. זה רק מחמת פסק ב"ד דצריך דרישה וחקירה נעשה כמו מציאות אחר.. ולזה צריך דוקא דו"ח, תוס' סנה' דף ח' ע"ב, ולדידן ליכא כלל זה הדין כיון דאין לנו סמוכין ולא עבדינן שליחותא, מילתא דלא שכיחא.

ועד"ז כותב בצ"פ מהדו"ת כ טור ג: וזה תליא בהך דיבמות דף י"א גבי סוטה אם זקוקה ליבום, ר"ל דאף דהיא א"א לכל דבר מ"מ רק דהיא אסורה לאחרים אבל הקנינים שלו בה פקע ממנו ורק ע"י עדים וב"ד ודרישה וחקירה כמ"ש התוס' סנה' דף ח' ע"ב, ולא רוצה לומר לאסור על בעלה בלבד, רק דר"ל שיחול בה טומאה, כתיב בה כעריות כו'. ושם בדף סח ריש טור א כותב כך: והנה מהגמרא בסוטה דף ו' שם מוכח דלמ"ד דאף כשיש עדים המים בודקים אותה ע"י שלא נבדקה היו מתירין אותה ומכחישיין את העדים, ואמאי. וצ"ל דכיון שכתבו התוס' בסנהדרין דף ח' ע"ב דלאוסרה על בעלה צריך דרישה וחקירה, ע"ש כאן, חזינן דיש פסול בעדים ולא עבדינן דרישה וחקירה וממילא מותרת. וע"ע שם סב טור ג. שו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"ח (ח טור ד) שם סי' ע"ז אות ד (לג, א). ע"ש. וע"ע בציון כט.

כח) הגאון ז"ל מפרש שעדים המעידים על פלונית שזינתה וכיו"ב זה נחשב כ"נגמר דינו של פלוני ליהרג, אף דצריך כ"ג מחמת הריגה גופה", כבמשנה בסנה' בתחלתו ש"דיני נפשות בעשרים ושלשה" בכל זאת "דרישה וחקירה לא בעי", ככתוס' דציון הקודם שצריך דו"ח כו', וזאת בסתם עדות ולא בעדי קידושיין, ובפרט בעדים המעידים שפלוני קידש פלונית ע"י שטר שכבר נעשית הקידושיין ע"י זה כבר כגמר דין, וכבציון יט. ועצ"ע.

כט) יש להעיר (בנוסף להמקומות בספרי הגאון ז"ל דציון כז) מצ"פ הל' אישות פ"ג ה"ט"ז (מא טור א): והנה באמת לשון הירושלמי [דציון יד] דאמר כיון שהאמינתו תורה אפי' קידשה בכסף כו' אינו כנוגע בעדותו, ר"ל כך, דס"ל הא דנוגע פסול הוא רק להעיד

וכן הדין היכי שהאשה אמרה שהיא אשת פלוני אז לא מהני אמתלא, וכן כה"ג אז כל זמן שלא באו עדים שנתגרשה הוה אשת איש לא בגדר בירור<sup>7</sup>. וזה הגדר דלמסקנא קיי"ל ב"ב דף קל"ה<sup>8</sup> גרשתי אשתי אין נאמן אף אם יש לו בנים נאמן, משום דכמו שגט בלא עדים לא כלום הוא הדין הדיבור הוה רק כמו פעולת גט, ובלא עדים לא כלום<sup>9</sup> והרי הזינן דגם למ"ד ביבמות דף ק"ה ע"ב<sup>10</sup> דחליצה עצמה מועלת שלא בפני אדם

כבי"ד אבל בדבר העדות הוא גוף הדבר אין נ"מ בין נוגע או לא, וא"כ גבי קדושין דהעדים נעשו עדים בשעת הקדושין דבלא הם לא הוו כלל קדושין וא"כ ממילא נעשו עדים, ואח"כ מה שאומרים בב"ד, לא שאז נעשו עדים רק שאומרים שכבר נעשו עדים שהתורה עשתה אותם כבר עדים, ולכך א"צ דרישה וחקירה גבי קדושין וגיטין, דדו"ח לא בעי אלא שעכשיו נעשו עדים, משא"כ בעדי קדושין וגיטין שכבר עשתה אותם התורה עדים.. וזהו מה דר"ל הירושלמי, כיון שהאמינתו התורה. וע"ש בהמשך דבריו.

(ל) ובדבריו בריש התשובה שלפנינו ש"מי שהוחזקה אשת איש כו", א"א להתירה סתם בלי נתינת גט ו"כל זמן שלא באו עדים שנתגרשה הוה א"א" (כלשונו כאן בפנים) ואפשר "גם כתב יד בזה מהני כו" (כלשונו בסוף התשובה), וכבציונים הבאים עד"ז.

(לא) ע"א: ההוא דהוה קא שכיב (והי' לו אחין ולא בנין דמוחזק ליבום – רשב"ם) אמרו ל"י אתתי' למאן (זקוקה ליבם או מותרת לשוק – רשב"ם), אמר להו חזיא לכהנא רבה (לאו דוקא, אלא שמותרת לכל אדם ואינה זקוקה ליבם כו' – רשב"ם), אמר רבא מאי נישחוש לה הא. אמר ר"ח בר אבא אמר ר"י, בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן (והאי נמי הכי קאמר גרשתי את אשתי וחזיא לעלמא ומיהו לכהנא אסירא דהא לא פטרינן לה אלא בטענת גרשתי את אשתי, וגרושה פסולה לכהן שהרי אינה נפטרת בטענת יש לי בנים דהא מוחזק לן בגוי' דאין לו בנים ואיהו לא טעין יש לי בנים דניהמני' ע"י מגו כו' – רשב"ם), א"ל אביי והא' כי אתא ר"י בר יוסף אמר ר' יוחנן, בעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן, א"ל ולא מי לא שנינהו כאן למפרע וכאן להבא. ע"כ. והגאון ז"ל מסביר זאת כדרכו, וכבציון הבא.

(לב) הגאון ז"ל מסביר, שלכל היותר הדין של "הדיבור הוה רק כמו פעולת גט, ובלא עדים לא כלום" הוא ולכן אינו נאמן, עכ"פ הלהבא לומר גירשתי את אשתי, כי "גט בלא עדים לא כלום הוא". וזה קשור לנקודת רעיון שהגאון ז"ל מעלה בתשובה שהגדת העדים בקידושין הם בעצם מהוים את הקידושין כי בלא ערים לא חל כלל וכלל הקידושין ועד"ז הוא בגט.

ולהעיר מלשון הגאון ז"ל בשו"ת צ"פ דוינסק סוף סי' נג (כד טור ד) שכותב כך: ובאמת עיקר הטעם דאשה נאמנת [לומר] מת בעלי ולא גרשתי, דמת לא הוה [התר] המעשה רק דעיי"ז אין הבעל, משא"כ בגט, וזה בעי עדים. וע"ע בצ"פ הל' יבום פ"ג הי"א. וראה לקמן בציון מו.

(לג) על דברי המשנה שם בדף ק"ד ע"ב "ומעשה באחד שחלץ בינו לבניה בבית האסורים ובא מעשה לפני ר"ע והכשיר", אומרת הגמרא שם כך: בינו לבניה, מי ידענא, אמר ר"י אמר שמואל ועדים רואין אותו מבחוץ. איבעיא להו, מעשה שחלצו בינו לבניה אבראי ובא מעשה לפני ר"ע בבית האסורין, או דלמא מעשה שחלצו בינו לבניה בבית האסורין ר"י אמר רב, בבית האסורין הי' מעשה ולבית האסורין בא מעשה. וע"ש בתוד"ה ובא כו'. ע"כ הרי אף "שחליצה עצמה מועלת שלא בפני עדים, מ"מ צריך עדים שחלצה".

מכל מקום צריך עדים שחלצה, ורק מהני אף מבחון, וע' ביבמות דף ק"ז ע"ב ל<sup>ד</sup> דגם מיאון צריך עדים, עיי"ש בתוס' ל<sup>ה</sup>. רק דנפק"מ דמבואר בתוספתא ביבמות

והגאון ז"ל מתייחס בקשר לזה שבחליצה צ"ל עדים מ"מ, בכ"מ בספריו, ומהם – בצ"פ הל' גירושין פ"ב ה"ג, ובזה"ל: ועי' ביבמות דף ק"ה ע"ב דבעי שני עדים על חליצה, ולא דמי להך דב"ב דף קל"ד ע"ב [דציון מו]. דגבי גירושין כיון דאינן צריך דעתה זה מקרי בידו, משא"כ בחליצה דצריך ג"כ דעתה לא מקרי בידו ואינם נאמנים אף אם שניהם מודים. ושם בהל' תרומות פ"א הכ"ו (כו ריש טור ד) כותב כך: ועי' תוס' גיטין דף ל"ג גבי ביטול הגט דהוי ג"כ דבר שבערוה, אך שם י"ל לא מחמת דלא מהימן, רק מחמת דלא מהני בלא עדים, וכעין הך ביבמות דף ק"ה ע"ב גבי חלצה בינו לבניה, ושם ג"כ ר"ל דלא משום דלא מהימני, רק משום דלא מהני בלא עדים. ושם בקונ' השלמה טז טור ד כותב בזה"ל: וביבמות דף ק"ה ע"ב אמר שיש בינו לבניה מנא ידעי, ואמאי הא ג"כ הוה בידו, בו לבדו דכיון דלא תליא וצריך לומר דצריך שיתכוין שניהם לא מיקרי בידו, וגם שניהם מודים לא מהני דכל אחד אין בידו. אך באמת ביבמות שם [המועתק כאן] לא רוצה לומר עידי בירור רק עידי פעולה דגם יבום מיקרי דבר שבערוה. וע"ש בהמשך דבריו.

ושם במהדו"ת נ טור ג כותב כך: וכה"ג י"ל בהך דיבמות דף ק"ה ע"ב המבואר שם דאף למ"ד דעצם החליצה פועלת גם בינו לבניה, מכל מקום על בירור הדבר צריך עדים, ולא הוי כמו בהך דב"ב דף קל"ד ע"ב [בציון מו] גבי גרשתי את אשתי לחד שיטה מהני משום דבידו, וה"נ היכא דשניהם מודים, וע"כ דגם גט בי בדעתו בלבד לכך מהני, אבל גבי חליצה דצריך כונת שניהם ורצון שניהם לא מצטרפי אף ששניהם מודים. ושם בדף סב סוף טור ד כותב כך: עכ"פ בזה הוי כמה סתירות, אם הזיקה נשאר מכה הבעל או זה דין חדש, ועי' ביבמות דף ק"ה ע"ב דמבואר שם דאף למ"ד דחליצה עצמה נעשה הדבר בלא עדים אך מכל מקום בירור הדבר צריך דוקא עדים. ע"ש. ובשו"ת צ"פ דיונסק ח"א ס"ט (ה טור ב) כותב כך: ועי' ביבמות דף ק"ה ע"ב גבי חליצה למ"ד דא"צ ב"ד מ"מ צריך עדים מבחון, ע"ש ולא מהני הודאת שניהם... עכ"פ זה דבר ברור דבלא עדים אין כלום, והעדים של קדושין עצם וממילא כשבאים לב"ד כבר קבעה אותם התורה לעדים עצם ממה שאומרים זה רק סיפור ולא עדים, וכמו גבי דיינו אם עדים אומרים שכבר דינם בב"ד אז א"צ דרישה וחקירה רק ב"ד של פ"ג. וע"ש בהמשך דבריו. וע"ש בסי' ס"ג (ס"ז טור ד). ובצ"פ הל' אישות פ"ג ה"ג. שם בה"ח (מ, טור ג). שם הל' גירושין פ"א הי"ג. וע"ע בציון מו.

לד' על דברי המשנה שם בע"א האומרת "אין ממאנין כו" ב"ש אומרים בב"ד ובית הלל אומרים בב"ד ושלא בב"ד", אומרת שם הגמרא: תנן התם [בתוספתא דציון לו] החליצה והמיאונין בשלשה, מאן תנא, אמר רבה בית שמאי היא, אביי אמר אפי' תימא ב"ה, עד כאן לא קאמרי ב"ה אלא דלא בעינן מומחין אבל שלשה בעינן, כדתניא בש"א כו' וב"ה אומרים כו' ואלו ואלו מודים שצריך שלשה, ר"י בר יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון מכשירין בשנים, אמר ר"י בר מניומי אמר ר"ג הלכה כאותו הזוג. וראה בציון הבא.

לה' ד"ה מכשירין בשנים, הוא הדין בחד אלא שצריך לעדות שמיאנה. ע"כ. והגאון ז"ל מפרש ובלשונו (לקמן בפנים) "דכאן לא שצריך עדים שהיא מיאנה, רק דהמיאון צריך עדים". ולהעיר ממ"ש הגאון ז"ל בצ"פ מהדו"ת סד טור ב: גבי גירושין דזה רק גדר דין ההפקעה שנעשית ע"י הגט וזה גופא צריך עדים על פעולה הדבר וכן על בירור הדבר ודאי צריך עדים, דהרי החליצה אף למ"ד דלפעולת הדבר א"צ ב"ד ועדים מכל מקום לברר הדבר צריך עדים. . וכן במיאון צריך עדים על בירור הדבר כמבואר בתוספתא דיבמות [דציון

רפי"ג<sup>17</sup> דצריך מיאון בפני עדים, לא כמו בחליצה לר"ע דידי ברואין מבחוזין, דכאן לא שצריך עדים שהיא מיאנה רק דהמיאון צריך עדים משא"כ בחליצה לר"ע רק שחליצה, וגבי גירות צריך עדים על הגירות, מלבד מה שב"ד צריך לקבלה<sup>17</sup> וע' בתוס' יבמות דף מ"ז ע"א<sup>18</sup> גבי יש לך. ואכמ"ל בזה.

עכ"פ ההודאה שאומר שעשה זה רק בגדר פעולה ובלא עדים - לא כלום היא לכך אין נאמן, דהוה כמו גט בלא עדים<sup>18</sup>. והא דרבנו בהל' גירושין סוף פ"ז<sup>19</sup>

הבא]. ועי' תוס' יבמות דף ק"ז ע"ב [המועתק כאן] גבי מיאון דצריך עדים. וע"ש בהמשך דבריו. וע"ע בקוני' השלמה כז טור ב. ובהמצויין לקמן בציון נד.

לו) "בראשונה היו כותבין שטרי' מיאונין כו' ב"ה אומרים בב"ד ושלא בב"ד ובלבד שיהו שלשה, ר"י בר' יהודה ור' אלעא בר' שמעון אומרים אפילו בפני שנים".

לז) כנראה שכוונתו למ"ש בכ"מ בספריו בקשר לב' דברים שיש בגירות וכלשונו (בצ"פ הל' אישות פ"ג ה"ח - הועתק בצ"פ כללי התוה"מ אות ג' סמ"ה) "גבי גירות צריך שני דברים, אחד שיהי' גר והב' שיפסקו שהוא גר" (וע"ש מיבמות דף מ"ו ע"ב ודף מ"ז ע"א ש"יש ב' פרוקים... בגר צריך ג' ממה דכתיב משפט... והא דיליף מושפטים צדק הוא לפסוק שהוא גר". ע"ש בדבריו). ועד"ז כותב שם בהל' איסור"ב פ"ג ה"ו (סט טור ד - הועתק בצ"פ כללי פ"ג שם סמ"ד ובמפענח צפונות בקוני' "מאה סברות" אות כג): דהנה בגמרא יש ב' פסוקים על גר שצריך ב"ד, אחד ממשפט ואחד אמר ר"י מן ושפטים צדק, וס"ל לר"י כך דצריך שני דברים אחד להגירות בעצמו והיינו מן ושפטים ואחד לפסוק עליו שהוא גר, והיינו מהך משפט. וע"ש בהמשך דבריו.

לח) בד"ה יש כו' (על דברי הגמרא שם: א"ר יהודה גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר, מעשה באחד שבא לפני ר"י ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי א"ל ר"י יש לך עדים א"ל לאו כו'): פי' שנתגירתו בינך לבין עצמך, ותימא מיהא הא דבעינן ג' היינו דוקא לתכחלה אבל דיבעבד חד נמי כשר, א"כ אם יש לו עדים לאו בינו לבין עצמו הוא. ובצ"פ בהשטות להל' תרומות כב טור ג כותב הגאון ז"ל כך: כבר כתבתי בחלק א' נראה בהמועתק בציון הקודם] במה דמבואר ביבמות דף מ"ו ע"ב ודף מ"ז ע"א ב' פסוקים על גר שצריך ב"ד אחד בקבלת הגירות ואחד לפסוק עליו שנעשה גר ולקבלו לגירות. ונ"מ דאף לדין דס"ל גר קטן מטבילין אותו על בית דין כו'. וע"ש בהמשך דבריו. ולהעיר ממ"ש שם בל' איסור"ב פ"ג ה"ט, כשדן אודות המבואר בירושלמי כתובות פ"ב ה"ח דאמר שם דליתן למעשר עני צריך להביא רא' עכ"פ בעד אחד שהוא ישראל", שמציין לדברי התוס' כאן. ע"ש בדבריו.

לט) ייתכן שבשאלה שנשאל הגאון ז"ל כתבו שהבעל אמר שהתגרש. וע"ז מתייחס וכותב שדבר עשיית גט ע"י הודאת הבעל "בלא עדים, לא כלום הוא כו' דהוה כמו גט בלא עדים". וכפי שמסיים את התשובה ש"כל זמן שאין לנו עדים שנתגרשה או גם כתב יד" עד"ז א"א לו להבעל והאשה להתחתן. וק"ל.

מ) הלכה כדי שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בב"ד, עד שיהא שם מערער, לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא, ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כו'. וכדברי המ"מ שם הכותב: דעת רבינו במ"ש שהאשה המוציאה גט מתחה ידה שאינה צריכה לקיימו. וע"ש בהמשך דבריו, וכבציון הבא. וע"ש בכס"מ. בלח"מ. ועוד.

ופי"ב<sup>כא</sup> ס"ל דא"צ לקיים הגט זה דכיון דמה"ת [הוה] כמו שנחקרה וא"כ כיון שהגט יוצא מתחת ידה כבר נתגרשה וכריתות ואינה אשתו והוא אין בעלה<sup>כב</sup>, וכמ"ש רש"י כתובות דף ג' ע"א<sup>כג</sup>, ושוב נתבטל הגט כלל דאין עליו שם פעולה רק שכבר פעל ומה

(מא) בה"א כותב הרמב"ם ז"ל: האשה שבאה ואמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, ובהלכה כותב: הוציאה גט מתחה ידה ואמרה גירשני בעלי בזה, הרי זו נאמנת ותנשא בו, אע"פ שאינו מקויים כמו שביארנו. ובהשגת הראב"ד ז"ל: אומר אני שיתקיים בחותמו אע"פ שלא יצא עליו ערער. ועי' במ"מ דציון הקודם, שמוכיח מהבבלי והירושלמי בגיטין כדעת הרמב"ם ז"ל שמסיים שם בפ"ז "שאיין דיני האיסורין כדיני הממונות" ע"ש. ובמה שכותב הלחם משנה שם באריכות. ע"ש במה שמביא בזה מהראשונים ז"ל, ועי' עוד מ"ש הגאון ז"ל בצ"פ ה' גירושין בציון הקודם. וראה בציון הבא.

(מב) היינו, דזה שהרמב"ם ז"ל פוסק שהגט הוא גט, ככציונים הקודמים, מדובר שזה בגלל העדים וזה נחשב "כמי שנחקרה עדותן בב"ד" ובמילא האשה נחשבת כבר כגרושה ובעלה כגרוש, ואין צורך לקיים הגט, כי הגט כבר מקויים ועומד, משא"כ גט שזה רק על ידי הדיבור וההודאה של הבעל או של האשה "אין עליו שם פעולה כו' ומה מועיל בזה קיום, דמה יקיימו", כלשונו כאן (בפנים) דלקמן דציון מד. וק"ל.

ולהעיר ממ"ש בצ"פ מהדו"ת פד טור ד (הועתק בצ"פ כללי התוה"מ אות ו' סכ"ו): ועי' במ"ש רבינו ז"ל בהל' גרושין סופ"ז [וכבציון מ] דלכך ליכא גדר קיום בגט, והטעם כך, דרק בשטר שצריך לגבות בו על ידו שייך בזה לומר כמו הך דב"ב דף ל' וכתובות דף י"ט זיל קיים שטרך, וכאן הגט עושה רק שיהי' גרושין ולאחר גרושין ליכא גדר הבעל כלל, דזה גזה"כ וכמ"ש רש"י כתובות דף ג' [דציון הבא], ולכך ליכא בזה גדר קיום והמוציא מחבירו, דהקיום הוא על הגט וביטול האישות הוא על הגירושין. וע"ש בהמשך דבריו. וראה בציון הבא.

(מג) ד"ה קדיש בביאה מאי כו': בשלמא ע"י גט כשר אע"פ שהקידושין קיימים עד עכשיו גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא כו'.

והגאון ז"ל דן בקשר לדברי רש"י ז"ל בכ"מ בספריו, ומהם – בצ"פ ה' תרומות פ"א הכ"ג (יז טור ד), ובזה"ל: והנה גבי גט זה ודאי דבשעת הגירושין צריכה ג"כ לקנות את הגט... והנה קנין הגט אף שהוא תלוי בהגירושין מ"מ בהפעולה הגירושין קודמין... והנה אנן קיי"ל דגם גירושין לא מהני תוך כדי דיבור והטעם כמבואר בב"ב דף ק"ל. והטעם, דעל הנתינה יכול לחזור בו, אבל לפי מה שכתבתי בהגירושין קודמין להקנין בפעולה והגירושין הוא גדר כריתות, ע' רש"י כתובות דף ג' ע"א אף דזה מכאן ולהבא מ"מ נפסקה האישות. ובקונטרס השלמה כז טור א כותב ובזה"ל (הועתק קצת) בצ"פ למו"נ שבסוף צ"פ לדברים ע' שפה): עכ"פ דבר שהוא עצם לא שייך לומר שאפשר שישתנה דאז אינו הוא, משא"כ דבר שאין בו רק קדושת פה זה בו ודאי כלול כל הדברים שיכול להיות עי"ז. דפיו גרם זה, וא"כ אם יש מציאות שנפקע ממנו הדבר מתחילה יש בו הדבר. ועמ"ש רבינו בס' המורה ח"ב פ"א הקדמה כ"ג, כי כל מה שהוא בכח ויש בעצמו כו', ר"ל דזה ודאי כל שיש בכח מחמתו הרי הדבר הוא ממנו ולא ממקום אחר, וא"כ מוכרח שהדבר ימצא בו, משא"כ דבר שאפשר שלא יהי' זה מחמת עצמו הוה זה רק סיבה ואינו הכרח בעמ"ש רש"י כתובות דף ג' ע"א גבי גט בד"ה קדוש בשלומא גט כשר כו' [ע"ש בד"ה קדיש כו']. ר"ל כמ"ש בחלק ד [דצ"פ] דהאישות הוא דבר נמשך וכל זמן שאין אישות אין גט ואין גירושין.

מועל בזה קיום כלל דמה יקימו<sup>מ</sup>, והארכתי בזה גבי בפני נכתב<sup>מ</sup>. ואכמ"ל. ובאמת מה דהגמ' ב"ב דף קל"ד ע"ב<sup>מ</sup> ס"ל דגרשתי נאמן משום שבידו, ואמאי מבואר ביבמות דף ק"ה ע"ב<sup>מ</sup> דצריך עדים לכ"ע צ"ל דכיון דבלא דעתה לא הוה חליצה לא נקרא בידו. והארכתי הרבה<sup>מ</sup> גבי גדר הך דכתובות דף כ"ב ע"ב<sup>מ</sup> מיתה א"י מכחשתו, וכן הוא

ובצ"פ מהדו"ת וטור א כותב כך: עכ"פ חזינן די"ל דעדיין נקרא מקצת אישות על זה ולכך קיי"ל דאם בא עלי' לאחר גירושין אף סתם הויה א"א גמורה וא"צ לפרש לשם קידושין, ובבתיחדה הויה רק ספק קידושין כמ"ש רבינו בהל' גירושין פ"י, וע"כ משום דעדיין שמו עלי' אף דע"כ הויה כריתות, דזה רק גדר דין וגזירת הכתוב כמ"ש רש"י כתובות דף ג' ע"א [המועתק כאן]. ושם בדף כ"א טור ד כותב כך: חזינן דקידושין פועלים בהאשה שני גדרים א' בגדר קנינו וא' דין גזירה נמשך. ועי' רש"י כתובות דף ג' ע"א גבי אפקעינהו, וע"ש בדף עו טור ג. וע"ע בצ"פ הל' ערכין פ"ו ה"ט (מד טור א). שם הל' תרומות בהשמטות נח טור ד. שו"ת צ"פ נ"י סכ"ז. שו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"ג (ב טור ב). מכתבי תורה, מכתב קצד.

מד) **כנראה** שהמלים האחרונות כאן (בפנים) "ומה מועיל בזה קיום כלל, דמה יקימו" מוסב על דבריו מקודם לכן בקשר ל"ההודאה שאומר שעשה זה, "היינו שנתן גט לאשתו אבל זה הי' "בלא עדים – לא כלום הוא, לכך אין נאמן כו". וק"ל.

מה) **לא ברור** כוונתו. אבל להעיר ממ"ש בקשר לעדים בגט וקידושין (נוסף על המובא עד כאן) השייך לנושא המרכזי בהתשובה דנדו"ד, ענין נאמנות דאשת איש – בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ר"ס נג (כד טור א – הועתק בצ"פ כללי התוה"מ אות ג סמ"ב): והנה זה ודאי לדידך עיקר העדים הוא לא על עשיית הגט רק על [ה] מציאות והגירושין ועל פעולת הגירושין, דזה ב' דברים וזה צריך עדים מחמת דבר שבערוה, ר"ל לא בירור הדבר רק פעולת הדבר, וזה הגרר דאין דבר שבערוה [פחות משנים]. וע"ש בהמשך דבריו שמבסס את הענין, שגט הנעשה בלא עדים אינו גט ולא מועיל הודאת הבעל או האשה בזה. ע"ש בדבריו.

מו) **"אמר ר"י** אמר רב יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובעל שאמר גרשתי נאמן כו' הואיל ובידו לגרשה (דאי בעי מגרש לה השתא בפנינו – רשב"ם)". וע"ש בתוד"ה הואיל כו'. ובהמשך כאן (בפנים) מקשה הגאון ז"ל ומגדיר מה נקרא "בידו" ומה לא. ולהעיר ממ"ש בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סע"ח (לג טור ד): ועי' ב"ב דף קל"ד ע"ב גבי בנים אף למ"ד גרשתי לא מהימן, ע"ש, ובאמת הטעם דכי היכי דגט עצמו בלא עדים לא מהני... עכ"פ בגט עצמו הגדר של הגט לר"מ דס"ל עדי חתימה ולר"א הגדר של הגרושין א"א בלא עדים ה"נ הביורור צריך עדים. וע"ש בהמשך דבריו. ולעיל בציון לג.

מז) **ראה** לעיל בציון לג. ע"ש ובהמובא שם.

מח) **ראה** בהמובא בציון הבא.

מט) **"ת"ר** שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא. ר"מ בר יוסי אומר תצא, אמר ר"מ בר יוסי אימתי אני אומר תצא, בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים לא תצא כו' (וע"ש בדברי ר' יוחנן). וראה ר"י דברי של ר' מנחם בר' יוסי בגרושין ולא ראה במיתה מאי טעמא מיתה אינה יכולה מכחשתו (אם יבא בעלה אינה יכולה לומר מת אתה,



**בירש' פט"ו דיבמות<sup>3</sup> ותוספ' פרק י' דכתובות<sup>נא</sup>. ובאמת עיקר הגדר דמיתה לא שייך**

הלכך אי לאו דברי לה שמת. מירתתו ולא מינסבא – רש"י) גירושין יכולה מכחשתו (אם יבא ויאמר לא גרשתיך, היא תאמר גירשתי, הילכך או שרית לה סמכה אהכתבה ומנסבא ע"פ עדים הללו מספק ולא מירתתא למידק שפיר – רש"י).

והגאון ז"ל דן בקשר להבדל שבין עדי מיתה לעדי קידושין ובהגדרים שבוה. בכ"מ בספריו, ומהם – בצ"פ מהדו"ת סא ריש טור א, ובוה"ל: ובירושלמי רפט"ז [צ"ל: רפט"ו, וכבציון הבא] מה דאמר שם גם מיתה הבעל שלדעתה נשאת לו, מה דמקשה שם מגירושין ומשני בהך דכתובות דף כ"ב ע"ב [המועתק כאן] ובתוספתא פ"י בכתובות [דציון נא] דמחלק בין גט למיתה ובלשון הרמב"ם ז"ל בהל' גירושין ספ"ז. אך באמת כך, דגם אישות נעשה זה הדין ע"י קנין הבעל לאשתו שהאשה נעשית קשורה להבעל ע"י הקדושין והנישואין וממילא היכא שמת פלוני ואנו יודעים שזה הי' בעלה מתבטל הקשר ובטלה שארות. וע"ש בהמשך דבריו.

ובשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סל"ג (יד ריש טור ב) כותב כך: ובאמת מה דבירושלמי רפט"ו דיבמות [דציון הבא] ובתוספתא פ"י דכתובות [דציון נא] וכתובות דף כ"ב ע"ב [המועתק כאן] אמרי שם, מחמת דמיתה אינה יכולה מכחישתו משא"כ בגט, עיקר הגדר י"ל דנאמנות הוה כמו פעולת העצם, וכמו דבגט צריך עדים על

מציאות הדבר לא על נאמנות, כן באמרה נתגרשתי צריך עדים על זה. . אבל מיתה דאין צריך לשום דבר, רק מחמת העבר האישות וביטל, לא נקרא כלל דבר שבערוה, דאטו אנן מתירין אשת איש, אנן אמרינן דאין לה בעל כלל. וע"ש בהמשך דבריו. ועד"ז כותב שם בריש סל"ו (יז טור ב): וכתובות דף כ"ב עב ובירושלמי רפט"ז [צ"ל: רפט"ו] דיבמות מקשה, מה בין גירושין למיתה גבי נאמנות דאשה לומר מת, וכן בתוספתא פ"ו [צ"ל: פ"י] דכתובות [דציון נא] מקשה כן. ובאמת גט הוא, דין ושייך לומר דבר ערוה בשני דברים, בהמציאות של הגט והגירושין ובבירור של הגט והגירושין, דזה שני דברים. . אבל מיתה זה נוגע למציאות של האיש וממילא אם מת ליכא ערוה, ומה אנו מתירין. וע"ע שם ס"מ (יט טור ד). שם סע"ח (לג טור ד). וראה בציונים הבאים.

(ג) ה"א: כמה דאת אמר (כתובות פ"ב, האשה שאמרה א"א הייתי וגרושה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואם יש עדים שהיתה א"א ואמרה גרושה אני אינה נאמנת שכבר הוחזקה ע"פ בא"א לא סמכינן אדיבורא דידה להתירה – קה"ע) אם יש עדים שהיא א"א והיא אומרת גרושה אני אינה נאמנת. ואמר אף הכא כן, שניי' היא בעידי מיתה, מאחר שאם יבוא הוא מכחיש ותהא נאמנה לומר מת יבמי לית יכיל (שאני הכא בעדות של מיתה הקילו, שיראה לשקר אולי יבא בעלה ויתגלה שקרותה לעיני כל אדם. משא"כ בגט אף אם יבא בעלה ויאמר לא גירשתיך מכחשת אותו ואומרת גט הי' לי ונאבד ממני – קה"ע). וע"ש בשירי קרבן (במה שהשאר דבריו ב"וצ"ע). וראה בציון הבא.

(נא) **ברייתא ג:** האשה שאמרה מת בעלי, או ניזונת או נוטלת כתובתה, גירשני בעלי, ניזונת עד כדי כתובתה. מה בין מיתה לגירושין, שהמיתה אינה כולה להכחישו ובגירושין יכולה להכחישו שתאמר לו גירשתי. ע"כ. ובלשון הגאון ז"ל בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א סק"כ (מז טור ב): וזה נ"מ בין גט למיתה. עי' בירושלמי רפט"ו דיבמות [בציון הקודם] גבי מה נ"מ בין גט, ובתוספתא כתובות פ"י, משום דאם יבוא יכולה מכחישתו. אך י"ל דמיתה

לומר דבר שבערוה דאם מת פקע אישות ומימלא<sup>21</sup>, וזה ר"ל מן שמיא מקני לה קדושין דף ב' ע"ב<sup>22</sup> דליכא לא בעל ולא אשה, ואם חי עדיין היא אשת איש, וזה לא נקרא כלל

המציאות מתיר ולכך א"צ עדים, אבל בגט כמו שהדבר צריך עדים כן ההתר צריך ע"י עדים. וע"ע שם בסו"ס נג (כד טור ד).

נג) הגאון ז"ל מפרש שבקשר לעדות שהבעל מת "לא נקרא כלל התר", שמתירים אה האשה לינשא, אלא שהעדים מספרים לבי"ד את המציאות של מיתת הבעל ואז "פקע אישות ומימלא", משא"כ בעדים המעידים שהבעל גירש את אשתו "דזה דין", הם פועלים עם הגדתם לבי"ד את הכריתות שבין האיש והאשה. ובציונים הקודמים מכ"מ בספריו הגאון ז"ל ער"ז וק"ל. וראה עוד בציונים הבאים.

נג) "ונותנו האיש קונה ומקנה, משום דאיכא מיתת הבעל, דלאו איהו קא מקני, מן שמיא הוא דמקני לה". ע"ש בזה מה שנשמך. והגאון ז"ל מחלק כאן (בפנים) בין עדי מיתה לעדי גירושין, וכבציון הקודם. ועד"ז כותב כאן שבחליצה ג"כ צריך עדים "אף למ"ד דא"צ עדים לחליצה, מ"מ כיון דהתורה זקקה צריך לבטל זכות התורה, ע"ז צריך עדים".

והגאון ז"ל מתייחס לדברי הגמרא כאן בכ"מ בספריו, ומהם – בצ"פ בהשמטות להל' תרומות נח טור ב, ובזה"ל: דכבר כתבתי דעיקר האיסור הוא מה שנתגרשה ולא הגט וזה א"א שיתבטל דכיון דנתן לה הגט ממילא פקע. וי"ל דזה ר"ל התוס' שם [בתמורה ע"ש לפנ"ז] דאיתקש למיתה, ר"ל דאף דמוכח בריש פ"א דקדושין דמיתה ג"כ הוה קנין לאשה ולא הפקעה לבד, דאמר שם משמיא הוא דמקני לה, ר"ל דהמציאות הוא כן, דהא ניטל המעכב.

וע"ש בהמשך דבריו. ועד"ז כותב בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ר"ס לא (יד טור א-ב): עיקר [ה]גדר כך, דמיתה ההתר לא הוה רק דין רק מציאות דליכא בעל והעדוה [היא] רק על המיתה, וזה מה דאמרין בפ"א דקדושין דף ב' ע"ב מן שמיא כו', רק כיון שאין לה בעל. וע"ש בהמשך דבריו.

ושם בר"ס לו (יז טור ד) כותב כך: והנה בעיקר הגדר יש בזה להאריך הרבה, גדר עדות אשה להתירה, אם זה עדות ודין או רק בירור דברים שמת בעלה וממילא מותרת לא ע"י דין וזה ר"ל הך דקדושין דף ב' ע"ב, לאו איהי מקנה כו', מן שמיא, ר"ל המציאות כן. וזה גדר גלוי מלתא, דר"ל רק סיפור ומציאות שפלוגי מת וממילא היא מותרת.. דזה תליא אם זה הדין בהאשה דהמיתה מתרת או גדר מן שמיא, ר"ל הא מת הבעל. וע"ש בהמשך דבריו.

ושם בר"ס סד (כח טור א) כותב כך: דהנה יש בזה כמה סתירות בגמרא במה דגלתה לנו התורה דאסורה לינשא, אם מת בלא בנים, אם ר"ל שלא פטרה עדיין המיתה של האישות ולא נפקע, דמיתה הוה הפקעת האישות וממילא ליכא לא בעל ולא אשה. וזה ר"ל בקדושין דף ב' ע"ב משמיא מקני לה, ר"ל המציאות כך, לבד מה שהתורה חדשה לנו דנשארו אסורים בקרובים זה דין זמן תורה, אבל בלא בנים לא נפקע לגמרי או זה מציאות חדש כו'. ושם בר"ס קג (מב טור ב) כותב כך: ועיקר הגדר אם מת או אינו חי, כי גבי אישות וגבי אבילות צריך לידע שמת לא שאינו חי והגדר בקדושין דף ב' ע"ב מן שמיא מקני לה ר"ל לא גדר הפקעה רק קנין. וע"ע בצ"פ הל' תרומות פ"א הכ"ג (יז טור ד). שם מהדו"ת מ טור ד. שם סא טור א. שו"ת צ"פ דוינסק ח"א סל"ד (טו טור ג). שם סע"ח (לג טור ד). שם סצ"א (לח טור ב).

התר, אבל גט דזה דין וכן המציאות שנתגרשה זה דין ולכך נקרא דבר, וכן בחליצה אף למ"ד דא"צ עדים לחליצה מ"מ כיון שהתורה זקקה צריך לבטל זכות התורה ע"ז צריך עדים וכן מ"און<sup>71</sup>. ואכמ"ל.

עכ"פ לדינא כך, כל שמוחזק שהאשה הזאת אשת פלוני, כל זמן שאין לנו עדים שנתגרשה או גם כתב יד בזה מהני, דהא מפיהם ולא מפי כתבם זה רק שעכשיו ידונו בי"ד על ידיהם, אבל בגט וקידושין כיון דהוה כמו שכבר נגמר הדין מהני גם ע"פ כתב יד<sup>72</sup>. והך דיבמות דף ל"א ע"ב<sup>73</sup> גבי שטר קדושין שם מהשטר אין ראי' רק שכתב לה שטר קדושין אבל לא שקדשה<sup>74</sup>. אכמ"ל. לכן לדינא ודאי צריכה הפרשה מבעלה עד שיביא כתב בירור מן מקום שאומרת שנתגרשה שם, כן הוא לדינא<sup>75</sup>. ואקצר.

כן דעת ידידו יוסף ראזין  
רב מדווינסק

---

(נד) עיין עד"ז בצ"פ הל' תרומות בהשמטות נח טור ב. שו"ת צ"פ דוינסק סע"ח (לג טור ד). ובכ"מ. ובהמובא לעיל בציון לה.

(נה) וכבריש התשובה שלפנינו ש"ח"ו להתיר" להזוג לינשא בלא גט, כי האשה "הוחזקה אשת איש ובפרט שמי שאנו יודעים שפלוני נשא פלונית", וכבציון ב.

(נו) "אלא למ"ד משום בת אחותו (שמה יהא נשוי בת אחותו ותזנה תחתיו ויראה עדים ממשמשין ובאין ויחוס עלי' ויגרשנה ויאמר קודם זנות שאתם מעידים כבר נתגרשה – רש"י) ליתקין זמן (נמי בשטר קדושין שמה תזנה ויאמר קודם קידושין הוה – רש"י), משום דאיכא דמקדש בכספא ואיכא דמקדש בשטרא, לא תקון רבנן זמן". וראה בציון הבא.

(נז) בתוד"ה למעוטי זמן דלית' בקידושין: מספקא לר"י, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים אי מהני בקידושין אי לא, דכיון שאין צריך זמן מה לנו אם אין עליו עדים. ע"כ. ואולי זה מה שכותב כאן (בפנים) שלא דוקא שה"שטר קדושין" שכתב הבעל בכתב ידו בלי עדים ראי' שקדשה "רק שכתב לה שטר קדושין". ואולי כי זה ספק, וכל' התוס' "מספקא לר"י". ועצ"ע.

ולהעיר ממ"ש בשו"ת צ"פ דוינסק ח"א ס"א (ב ריש טור ד): אם הוא חותם שהוא אשתו יש בזה ממש קדושי שטר לשיטת התוס' יבמות דף ל"א ע"ב גבי בכת"י בלא עדים. ושם בס"ג (ג טור ב) כותב כך: כי זה נ"מ גדולה לדינא, אם הנוסח שהוא נושא אותה או הם נושאים זה את זה, דאם כותב שהוא נושא אותה והוא חותם על זה הוה קדושין בכת"י וס"ל להתוס' ביבמות דף ל"א ע"ב דהוה ספק קדושין אף בלא עדים, ע"ש בזה. ואך דבאמת י"ל דזה רק כשכל הכת"י כתוב בכת"י ולא חתימה שלו לבד. וע"ע שם בריש סנ"ד (כד טור ד). ועי' עד"ז בקונטרס "נישואים אזרחיים במשנתו של הרוגוצ'ובי ז"ל" הערה כו (ע' 9) והערה קסא-קסב (ע' 41). וש"נ.

(נח) כנראה שמ"ש הגאון ז"ל כאן (בפנים) "עד שיבוא כתב בירור כו" הכוונה לגט החתום עם חתימת ידם של ב' עדים. וראה בציון הקודם.

זה איזו שבועות שקבלתי שאלה מהרב השני שלכם שי<sup>ט</sup> בגדר יבום<sup>ו</sup>, ואני השבתי לו אז בקצרה שיברר לי הגביעת עדים על ההריגה של הבעל (ועדיין לא קבלתי מכתב על זה כלל, לכן ימחול כ' לדרוש על זה, כי כפי הנראה יש בזה הערמה וקטורי<sup>א</sup>). ומאוד תמהנו על הרב ר' שילם שי' איך הוא תוקע עצמו לדבר הלכה, וע' ביבמות דף ק"ט ע"ב<sup>ב</sup>, ושם חשוב לה בהדדי עם מקבלי גרים, ותמחלו לומר לו בשמי שימשוך ידו מהמתירים כאילו<sup>ג</sup>.

הנ"ל

(נט) יש לברר למי הכוונה "מהרב השני שלכם שי'", האם הכוונה לעוד רב חבד"י אם שמעיר אחרת. וצ"ע. וראה בציון הבא.

(ס) מסגנון הלשון של הגאון ז"ל "שיברר לי הגביעת עדים על ההריגה של הבעל כו'" בקשר ליבום, ייתכן שהכוונה היא להתשובה ששלח הגאון ז"ל בתמוז תרפ"א, (מספר חדשים לפני כתיבת התשובה שלפנינו) להרב יעקב שלמה שהי' מו"ץ במהליאוו הנדפס בשו"ת צ"פ דיונסק ח"א סל"ג. כי הסגנון שם וחלק של הענינים המבוארים שם מתאימים למ"ש כאן ולכמה ענינים המבוארים בתשובה שלפנינו. ועצ"ע בזה. וראה בציון הבא.

(סא) בתשובה הנזכרת כותב הגאון ז"ל כך: והנה לא נתברר בהגביעת עדים אם מי ירד לדרוש אצל הפלאווניק, אם האנשי חיל הבני נח [גויים] כן כתב שם, ולבסוף כתב שהפלאווניק כתב בן שלך, לפי הנראה השיך זה להאב, וכן בגדר העד אחד שאמר שראה שנפצע במקומות מסוכנים, היכן הוה . . . וזה תליא אם היבום הוא דעדיין לא נגמר ההתר שלה מיתה מבעלה או זה דבר חדש . . . (ובסוף התשובה כותב כך): לכן לא נשאר כאן רק מהאיגרת של הפלאווניק, והנה כבר כתבתי לו דאינו מבורר אם האנשי חיל כתבו לו או הישראל . . . עכ"פ אם העכו"ם כתב להפלאווניק והשיב לי שמת באגרת נוכל להתירה . . . ולא חיישינן מחמת איזו טעם ונגיעה עשה כן, והי"נ בכתוב האגרת כן. ע"ש בתשובה.

(סב) ע"ב: "ויתרחק משלשה דברים, מן כו' מן הפקדונות כבר מתא דבייתא (לא יקבל פקדון מבן עירו – רש"י) כי בייתי דמי (שרגיל אצלו ויטול את שלו ויחזור ויתבענו – רש"י), מן הערבון בערבי שלציון (שם מקום שמניחין הלוה ותופסין הערב כו' – רש"י), דא"ר יצחק מאי דכתיב רע ירוע כי ערב זר (משלי יא, טו) רעה אחר רעה (המערב זרים גרים בישראל והנכנס בערבון נמי משמע – רש"י) תבא למקבל גרים ולערכי שלציון ולתוקע עצמו לדבר הלכה (שאומר הריני שונה ואיני מקיים ואקבל שכר למוד – רש"י)". וע"ש בהמשך דברי הגמרא. ובתוד"ה רעה כו'. והגאון ז"ל כותב בתקיפות על מי שמנסה, כנראה, להתיר עגונה בלי לברר פרטים מדויקים על מיתת הבעל וכיו"ב, וכבציון הבא.

(סג) הגאון ז"ל לא חסך מלים חריפות בעת הצורך. ויש להעיר ממ"ש עד"ז בשו"ת צ"פ נ"י סכ"ד ובוזה"ל: ע"ד השמועה אשר השמיע לאזני בדבר מורה . . . אשר היתה כבן סורר ומורה בדבר חליצה, מאד דאבה נפשנו על שועלים קטנים המחבלים כרם ישראל והדין תורה מחבל כרמי מזבח כתורא . . . לעלות על הדעת להתיר בחליצה ע"י שליח של האשה . . . דא"א שתעשה שליח...". ובסוף התשובה כותב: "בקיצור, ח"ו שיעלה זה על הדעת, בכלל מאד תמהני לעלות זה על הרעת . . . וד' ית' יתן לנו ולכל ישראל גמח"ט ושנה טובה וישלח לנו הגואל צדק ונזכה לראות בנחמת ציון וירושלים במהרה, ולא יהי' עוד פרץ וצוחה דברכות יז ע"ב [ע"ש] ותרבה החכמה והדעת".

## מכירת העשבים של בית הקברות לצורך בניית גדר סביבה

הרב הגאון מוה"ר יהושע נימאייטין  
אבד"ק וועליז

נולד בשנת תר"ח לאביו הרה"ח מו"ה יוסף דוד ניעמאייטין ז"ל. בידניו ישנה הסמיכה להוראה שקיבל בשנה תרנ"ה מהרב הגאון ר' משה גרשון כאנין הרב דלובאקע, ובשנת תרס"ח מאת הגאון מוה"ר יוסף ראזין מראגאטשאוו זצ"ל. וכן מהגאון בעל השדי חמד. נדפס ממנו קצה חידו"ת בקובצים שונים. נפטר בכ"ג או בכ"ד שבט תש"ב לפ"ק, בעת המצור על עיר לענינגראד. - תשובה זו הגיעה לידינו מאת הרה"ח ר' שניאור זלמן שיחי' חאנין שקבל מאת ידידו הרב שמערל שיחי' ציטראנענבוים שקיבל מאת הרבני החסיד הנגיד הנכבד והמפואר מו"ה שאול הוטטערער שיחי' מאנטווערפען. ותודתנו נתונה להם.

תשובה זו נכתבה כמענה לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, אשר בשנה תרס"ז פנה לכמה רבנים, לעיין בדבר מכירה העשבים של בית הקברות בעיר ליובאוויטש, לצורך בניית גדר סביב לבית הקברות. עיין עוד בזה בספר אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע חלק ב' אגרת תקכ"ט (נדפסה לקמן לשלימות הענין). וחלק ד' אגרת תתקע"א.

ב"ה ית'.

על דבר העשבים ואילנות הגדילים בבית הקברות ועל גוף הקברות, אם יש להתיר להחברה קדישא שיתנו רשות להעכו"ם שיקצור ויתלוש לעצמו בכדי שישמור את ביה"ק מרעיית בהמות להנאתו שלא יפסיד העשבים.

וטעם המתיר הוא, לפי שאיסור לקיטת העשבים הוי רק משום כבוד מתים, ומותר למסור לגוי לתלשן משום כבודם שלא ירעו בהמות, כמבואר ברמ"א סי' שס"ח סעיף ב'. נוסף לזה מה שכתב החתם סופר בחיו"ד פי' שכ"ז, שאפי' לדעת ר' ישעי' דהוא דעת היש אוסרין בסי' שס"ד, מ"מ לא נאסרו הגידולין, דהרי לא אתי איסורא אלא מעגלה ערופה (ע"ז דף כ"ט), וכפרה כתיב בה כקדשים (ע"ז כ"ט, חולין י"א, קידושין נ"ז) ובקדשי מזבח אין מעילה בגידולין, כמבואר בתמורה דף ל"א, וברמב"ם פ"ג ממעילה הל' י"ב, עכ"ל הח"ס. וחילי' דהמתיר, מהא דלפי דברי הח"ס הא מילתא לא קיימא לשאלה דכשר, ומוכרח הדבר להעשות משום כבוד מתים שלא ירעו, ומותר לכל הדיעות.

ויען כי לענ"ד לא כן הוא, שלבד זאת שלדעת ר' ישעי' הרי זה אסור, אף גם לדעת המתירים דס"ל דהוי קרקע עולם מה שתלשו ולבסוף חברו, ואף גם הרמ"א בהג"ה לא התיר בנ"ד כמו שנבאר בעה"ת.

במס' מגילה כ"ט סוף ע"א, ת"ר בית הקברות אין נוהגים בהן קלות ראש, אין מרעין בהן בהמות ואין מוליכין בהן אמה המים ואין מלקטין בהן עשבים, ואם ליקט שורפן במקומן מפני כבוד מתים. ופריך, אהייא, אילימא כו' כיון ששורפן במקומן מאי כבוד מתים איכא, אלא ארישא, ע"כ. פרש"י, ארישא, משום כבודן של מתים ואין נוהגין בהן קלות ראש קאי, ע"כ. משמע דס"ל דלפי המסנאקא כל הנך תלתא דאית בהו הנאה, רעיית הבהמות והולכת אמת המים ותלישת העשבים, כולהו לאו משום כבוד מתים נינהו, ושיהיו הם הפרטים מהכלל דאין נוהגין בהן קלות ראש, ושיהי' איסורן רק מפני הכבוד כבוד מתים, אלא דאיסורן באיסור הנאה מן הקבר (וכמו שיתבאר), והך דכבודן של מתים, קאי רק אין נוהגין קלות ראש, דהיינו בלא הנאה לעצמו, וברייתא תרתי קתני, אין נוהגין בהן קלות ראש, מפני כבודן של מתים, ואינך תלתא משום איסור הנאה. וכן כתב הר"ן דשריפת העשבים משום איסור הנאה, א"כ גם הרעיי' דבהמות ג"כ משום איסה"נ, וא"כ האי כבוד מתים, אין נוהגין בהם קלות ראש קאי, דהיינו שאינה נהנה, דאז לא אסור אלא מפני הכבוד כנ"ל.

וכן כתב בספר אור זרוע ח"ב סי' תנ"ג, אהך ת"ר הנ"ל, ופריך וכי שורפן במקומן כו' אלא ארישא, פי' מפני כבודן, ש"מ אין נוהגין בהן קלות ראש קאי, א"כ האי דקאמר שורפן במקומן משום איסורא, לכאורה מסייע לסברתינו (הוא סברת ר' ישעי' שהביא לעיל) לאסור ביה"ק שלנו, עכ"ל. מוכח מדבריו דאם נפרש הך אלא ארישא כפירש"י ז"ל, דאין נוהגין בהן קלות ראש קאי, אז מוכרח לפרש דכל אינך הוי משום איה"נ, והעשבים איסור הנאה נינהו. ורש"י והר"ן ואו"י כולהו מפרשים כן בגמ', רק שהאו"י רוצה לסייע מזה לדעת הר' ישעי' דהוי תפיסת יד אדם. אך רבים חולקין עליו, וכמ"ש הטור בסי' שס"ד, דלא אשכחן בגמ' סנהדרין דף מ"ז ע"ב איסורא אלא בקבר בנין. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק י"ד דאבל הל' י"ז, וכמו שיתבאר א"ה. ואיסורא חזינן אף דטעמא לא חזינן, מ"ט אסורין בהנאה, הא קרקע עולם אינה נאסרת וכו'.

ונבאר מקודם מה הכריח לרש"י לפרש כן, דהאי כבוד מתים ארישא, דרישא אין נוהגין בהן קלות ראש, ושיהי' כולם באיסור הנאה, וכן הר"ן שפירש דשריפת עשבים משום איסור הנאה, דלכאורה איסור הנאה מאן דכר שמי', וכן האו"י הנ"ל דכולהו משום איסורא, ולא ניחא להו לפרש כפי' התוס' שכתבו בד"ה אין מרעין, משום כבוד מתים כו', והך דשריפת עשבים כמ"ש המרדכי והפוסקים משום קנסא או משום חשדא, דלכאורה קושית המקשן הי' מהך דשורפן במקומן מאי כבוד מתים איכא, א"כ ניחא לי' להמקשן, דהך דאין מרעין ואין מלקטין הוי משום כבוד מתים, א"כ כשמתרין אלא ארישא, הוי רק לאפוקי סיפא דסיפא, הך דשורפן במקומן, דלאו משום כבוד מת, אבל כל הנך הוי משום כבוד מתים, והוי הפרטים דקלות ראש, וכן נראה דעת התוס' כנ"ל.

והנעל"ד דקשיא לי' לרש"י ולהעומדים בשיטתו, מהו הלשון שהקשה, וכיון ששורפן במקומן כו', דאם דצ"ל דמשום כבוד מתים לא בעי שריפה, כך הול"ל, אי משום כבוד מתים אמאי שורפן. ועוד קשה, אמאי לא הוי כבוד מתים מזה ששורפין עליהם את גידולי קבריהן, הלא מצינו ששורפין על המלכים את כליהם כו'. אלא הקושיא שהכריח המקשן דלא תפרש דהברייתא חדא קתני, דאין נוהגין בהן קלות ראש, דזה ודאי משום כבוד מתים, והדר מפרש מהו הקלות ראש, אין מרעין ואין מלקטין כו', ואין כאן משום איה"נ, רק כדתני סיפא משום כבוד מתים, והשריפה ג"כ משום כבוד מתים. (וע"ז מקשה, כיון ששורפן במקומן, (פי', כיון

דתני שורפן במקומן). מאי כבוד מתים איכא, פי', דבשלמא אם הך דקלות ראש לחוד הוא משום כבוד מתים, אבל אינך הוי משום איסור'ג, ניחא הא דשורפן במקומן דדוקא, דהנה לכאורה קשה אהכא, אי משום שהעשבים אסורים בהנאה, אמאי דינם

בשריפה, דהא פירש"י בסנהדרין דף מ"ז, דמת וכל הנקברים בו, וכן ביבמות דף ס"ו בההוא איצטלא, וכן בעירובין דף ל"א, דכולהו מעגלה ערופה ילפינן, וא"כ כל האיסורי הנאה השייך למת דינם בקבורה, וכל הנקברין לא ישרפו, עיי"ש בסוף תמורה דפריך מהך דדם הנדה ובשר המת שנפרכו טהורין, מאי לאו טהורין ומותרין, (פירש"י, בשר המה מן הנקברין הוא), ומשני, לא טהורין ואסורין, א"כ עפרן אסור, ואמאי נשרפין ויהנו מעפרן. ואף גם לדעת הרמב"ם בסוף הל' פסולי המוקדשין דס"ל דאם שרף הנקברין עפרן מותר, ומה שאמרו כל הנקברים עפרן אסור, היינו אם נקברו ונקברו, יע"ש. אבל עכ"פ כיון שאמרו כל הנקברין לא ישרפו, אסור לעשות כן, דעושה מאיסור היתר, ולא דמי לנשרפין, דהתם הדין כן, פי' שהתורה צוותה לעשות כן, אבל בהך דנקברין אסור לשורפן ולהנות מעפרן, לזה קמ"ל התנא דשורפן במקומן היינו על הקבר ולא לייתי להנאה יותר מכל הקבר, אבל אי תימא דמשום כבוד מתים לחוד הוי, א"כ אמאי שורפן במקומן על הקבר, ומסיק אלא ארישא, ר"ל דהקבר וכל גידוליו אסורים בהנאה, ולכך שורפן במקומן, והך דכבוד מתים ארישא דרישא, ותנא תרתי קתני, אין נוהגין בהן קלות ראש משום כבוד מתים, והנך כולהו איסורי הנאה, דכיון דשריפתן הוא משום שאסורין בהנאה, א"כ מה שאין מלקטין ואין מרעין משום איסור הנאה, ומה שלכאו' קשה לפ"ז, דהא אסקינן בסנהדרין מ"ז ע"ב בהך סוגיא דקברי' דרב, דקבר קרקע עולם לא נאסר, וגם לאמר שרש"י יסבור כר' ישעאי וכמו שרוצה לומר באור זרוע הנ"ל, ג"כ דוחק, דלא מצינו גילוי ברש"י שיסבור כוותי', ורבים חולקים על שיטתא זו וכנ"ל.

והנלע"ד לפרש, דהנה בהך דעירובין דף ל"א ע"א דאוקמינן טעמייהו דרבנן דאין מערבין בבית הקברות, דקסברי אסור לקנות בית באיסורי הנאה, ופירש"י ז"ל בד"ה אסור, וכל תשמשי המת אסורין בהנאה דנפקא לן בסנהדרין דף מ"ז מותמת שם, וגמרינן שם שם מעגלה ערופה, ואפילו בישראל נמי כו', וכן הוא לפי המסקנא, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' עירובין ובשו"ע או"ח סי' ת"ט, ולא מחלקינן כלל בין קבר בנין לקבר קרקע, (עי' במג"א שם ס"ק א', ובפמ"ג בא"א שם תמה על הרמב"ם והניח בצ"ע).

גם לכאורה קשה בפרש"י שפי' בד"ה אסור הנ"ל, דגמרינן בסנהדרין שם שם מעגלה ערופה, דזהו לאביי, ורבא הא גמר ממשמשי ע"ז, והלכתא כרבא. וביותר פלא ברש"י יבמות ס"ו ע"ב בההיא איצטלא כו', ואסרו רבא. וכתב רש"י ג"כ בד"ה קניי' מיתנא, תכריכי המת איסורי הנאה הן כהקדש דגמר שם שם מעגלה ערופה בסנהדרין, וקשה למה נקט גם לרבא הן דרשא דעגלה ערופה, דבזה פליג עם אביי. (ובהך דסנהדרין דף מ"ז בד"ה אמרו לי, יש ליישב בפשיטות דהנך דאמרו לי' לשמואל, היו סוברים דאסור למשקל עפרא, ולא ידעו מהקושיא דשמואל, ולא מגז"ש ללמוד מע"ז דלא ליתסר בקבר קרקע, ע"כ פירש"י דילפינן מעגלה ערופה, ועל זה השיב להם שמואל דיש ללמוד מע"ז. אך בהך דעירובין, ומכ"ש בהך דיבמות, דאליבא דרבא קאי, מ"ט נקט דילפינן מעגלה ערופה, דזהו אליבא דאביי). ועוד קשה דכל זה שכתב רש"י בג' מקומות הנ"ל דתשמשי המת ותכריכי המת וקברו ילפינן מעגלה ערופה, הוא רק סברת אביי, כמבואר בסנהדרין דף מ"ז, דהאמת דבע"ז דף כ"ט לא ילפינן מעגלה ערופה רק על גוף המת. וצ"ע מנ"ל לאביי למילף על הקבר וכל המשמשינן מעגלה ערופה, וכ"ת דילף ממשמשי עגלה ערופה, דהיינו מקום עריפתה וקבורתה, דתנן בסוטה מ"ה סוף ע"ב, דמקומה נאסר, א"כ

קשה איך יליף מזה דהזמנה מלתא דירידתה לנחל איתן אוסרתה, דזה לא שייך רק בגוף העגלה ערופה, אדרבה המקום לא נאסר עד אחר העריפה וכמבואר שם במשנה, ועורפין אותה ומקומה אסור, דפשיטא דבלא עריפה לא נאסר לכו"ע אף אחר שהורידה לנחל איתן והוזמן המקום לעריפת העגלה, אעפ"כ העגלה אסורה והמקום לא נאסר, א"כ חזינן דמשמשין לא נאסרין בהזמנה, ואדרבה על רבא קשיא, למה לי' למגמר מע"ז דלא שכיח כו', ליליף ממשמשי עגלה ערופה, דהיינו הנחל, דאינו נאסר בלא מעשה העריפה, והזמנה לאו מלתא.

אלא ע"כ צ"ל דממקום העריפה, היינו הנחל איתן, ליכא למיגמר מידי לענין קבר ושאר משמשין, דאיסור הנחל הוא איסור עצמי מגזירת הכתוב לא יעבד ולא יזרע, ואם עבד עבודה בזה הקרקע לוקה אף אם לא נהנה כלל, וכמו כן להיפך, בלא עבודה בגוף הקרקע מותר להנות, כמבואר שם במשנה וגמ' דף מ"ז דמותר לסרוק פשתן ולנקר אבנים, ולא שנעשה זה המקום בטל וטפל לגוף העגלה ערופה שיאסר בהנאה כגוף העגלה ערופה, על כן אין ללמוד מזה לדין הזמנה, דלא שייך כי אם בדבר הנאסר ע"י שמיחזים אותו לדבר גבוה כמו קרבן או קדושה כסודרא דתפילין, או שנתייחד ונתבטל לדבר האסור בהנאה, ובוה פליגי, אם נאסר בהזמנה בפה כקרבן, או דבעי מעשה כע"ז, דאף גם דבע"ז שייך ענין הזמנה, ואמרה תורה (בע"ז ס"ד סוף ע"ב) דלא אלים איסורו ותיעובו להתפס בהזמנה בדיבור, אבל באיסור שהוא עצמי כנחל איתן שהאיסור בו לא משום שנתבטל ונעשה כחלק מהעגלה ערופה, רק שאמרה תורה שע"י שיערפו במקום ההוא יאסר מלעבוד כו', הוי כמו תערובות בב"ח וכלאי הכרם דלא נאסר עד שיעשה המעשה, לאביי דיליף מעגלה ערופה, היינו מגוף העגלה ערופה, דצ"ל שכל משמשי המת התכריכים והקבר נעשים טפילים להמת, והוי בגדר יד וחלק מן המת, וכמו העגלה ערופה עצמה דאסורה בהנאה דכפרה כתיב בה כקדשים, דאיסור הקדשים הוי משום שהקדישם לגבוה ונעשו טפילים לקדושה (כמ"ש קרבן לד'), וכמו כן העגלה ערופה ירידתה לנחל איתן אוסרתה דלתקרי כפרה כקדשים, כמו כן כל המשמשין למת נעשו טפילים ושייכים להמת, ליאסר בהנאה כמת עצמו בהזמנה.

ומה שמצינו בע"ז דלא אלים תיעובו ואיסורו להתפס בהזמנה, אין לומדים ממנו, דלא גמיר שכיח מלא שכיח, ורבא ניחא לי' יותר ליגמר משמשין ממשמשין לדין הזמנה, והיינו אף שאיסור הקבר שהוא מגדר יד וחלק מהמת, שפיר גמרינן מעגלה ערופה, כיון שנעשה כמת עצמו, אך לענין החלות ותפיסת האיסור, ס"ל דלא נתפס ע"י הזמנה, וגמיר גז"ש שם שם מע"ז, (דזה אי אפשר לומר דפליגי בהגז"ש, וכל אחד ואחד קבל גז"ש מרבו כו', דא"כ מאי פריך ורבא מ"ט ואביי מ"ט, רק דענין גז"ש הוא שנמסר הללמ"מ לדון גז"ש מתיבת שם דותמת שם מרים, ותו לא מידי, ע"י שבת פרק ר"א דמילה דף קל"ב ע"א, אתיא מות מות, וברש"י ד"ה אלא מעתה), ועל כן פירש"י בכל המקומות הנ"ל, דמת וכל השייכים לו, איסורן מעגלה ערופה גמור, דס"ל לכו"ע האיסור הוא משום ביטולו לגוף המת וגדר יד כנ"ל, דלא פליגי רבא רק לענין חלות האיסור.

והנה זה האיסור שנעשה טפל ובטל להמת, אם המת בתוכו הוא אסור אף בלא יחדו, כיון שממילא הרי זה משמש להמת ונעשה כגופו לשעה, וכמבואר בע"ז דף מ"ז במשנה דג' בתים, דבשעה שהע"ז בבית, אסור הבית בהנאה אף אם לא יחדו. וזה הטעם בהך דג' קברות שם בסנהדרין, דקבר הנמצא מותר בהנאה דוקא אחר שפינוהו, אבל אם יחדו, אסור לעולם, דבידים עשהו שיהי' יד וחלק מן המת. וזה הטעם של קבר הידוע דאף אם פניהו המקום אסור בהנאה, דמה שפינוהו אינו מועיל לבטל המעשה הראשונה, כיון שאסור לפנותו, דזה גופא אסור



מן התורה כמבואר בספרי פ' שופטים על פסוק לא תשיג גבול כו'. וזה הטעם מ"ש בכמה דוכתי הלשון קנה מקומו כו', וכיון דמעשה המינוי נעשה באיסור ובגזילה, במה יפקע איסורו כנ"ל.

אך זה לכאורה קשה, בקבר הג', שהוא קבר המזיק את הרבים דמותר לפנותו, וגם לא מחלקינן בין קדם הקבר להעיר בין קדם העיר להקבר, דאז ודאי לא הי' להם רשות לקברו שם, (כמו שמחלק בירושלמי סוף נזיר הובא בכסף משנה הל' טומאת מת פ"ח הלכה ה') למה אסור בהנאה אחר שפינוהו בהיתר, ובפרט אם נקבר אחר שקדם העיר, שידעו הקוברים דסוף לפנותו, א"כ לא הוי כחלק מהמת דליגמר מעגלה ערופה וכו', (אף גם דלא דמי לגמרי לקבר הנמצא שנקבר שלא מדעת בעלים, והוי כגזל שפירש"י דאין עליו דין קבר כלל, והיינו לאחור שפינוהו כנ"ל, אבל בקבר המזיק את הרבים, משמע דהי' להם רשות לקברו מחמת גוף מקום הקרקע, דלא הוי כגזול, רק מאחר שידעו שסוף סוף להפנות משם), א"כ אמאי תני ומקומו אסור בהנאה. וע"כ צ"ל דבקבר יש עוד איסור עצמי מצד שהוא קבר, לבד זאת מה שנתבאר לעיל דהוי כחלק וגדר יד דגמיר מעגלה ערופה כנ"ל. וזה נלמד מע"ז גופא בהקישא דשמואל שם דף מ"ז ע"ב, (דאף דיליף לענין היתרא במחובר, ה"ה לענין איסורא, רק שלענין תשובתו להני דאמרי לי', לא הי' שייך כ"א הא דהתירא וכמו שיתבאר בעה"י).

וזה שדייק רש"י ז"ל בדין קבר הנמצא, דהיינו שנקבר בלא דעת בעלים, ואין עליו תורת קבר כלל, דהיינו ב' מיני האיסורים שיש בקבר, א' מצד שהוא בטל להמת ומגדר יד, אין עליו, כיון שפינוהו, ומה שיחד לו לא מהני, כיון שלא הי' לו רשות, וגם האיסור עצמי של תורת קבר מה שנלמד מע"ז כנ"ל, ג"כ אין לו, דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם בע"ז כידוע, וע"כ הקבר הג', היינו המזיק את הרבים, אף דלא נאסר מתורת יד וחלק, כיון שידעו שסופו להפנות כנ"ל, אך תורת קבר עליו שישאר באיסור, (והאיסור אינו מזיק את הרבים רק הטומאה כו'), ולכך מקומו אסור בהנאה, אף שאין בו תורת יד וחלק כנ"ל.

והנה בזה האיסור דהוי משום שהוא בטל להמת דהוי כגוף המת דגמרינן מגוף עגלה ערופה, אין חילוק בין תלוש למחובר, ואף מחובר אסור בו, וכמו בע"ז דאף דאם הע"ז עצמה במחובר לא נאסרה, דולא ההרים אלהיהם, אעפ"כ אם המחובר נעשה טפל ויד להע"ז התלושה והאסורה, גם המחובר נאסר, וכדמשמע במשנה דג' בתים (בע"ז דף מ"ז ע"ב הנ"ל), הכניס לתוכה והוציאה מותרת, אבל כל זמן שהע"ז בתוכה הוי אסור מתורת יד כנ"ל, (ועי' חולין קכ"ח ע"ב גבי דלעת, ופי' הרמב"ם דלענין איסורא הוי, עי"ש בפ"ח מהל' ע"ז, ובכ"מ שם). אך בזה שהוא איסור עצמי, אף שלא נעשה יד דגמרינן מע"ז, זה אינו נאסר במחובר, מדאיתקש אשירה לגבי בני העם כו'.

והנה בהך עובדא דקברי דרב דהוי שקלי עפרא לאישתא בי' אתי א"ל לשמואל, (פירש"י, דמת וכל הנקבר בו מעגלה ערופה גמר), ואמר להו יאות עבדי. וי"ל בזה, דהנה באיסור הקבר מה שנעשה בטל להמת ובגדר יד כנ"ל, מצינו בגמ' גיטין ריש פרק מי שאחזו דף ס"ט ע"ב, דמותר להתרפאות אף גם בגוף המת, דאמרינן שם לטחלא ליבקי שכבא דשכיב בשבתא ונשקלי לידי' ולותבי' אטחלא כו', פירש"י, לידי' דשכבא, ולא מחלקין בין סכנת נפשות ובין חולי סתם. ולא מקשה שם איך מותר להתרפאות ולהנות מן המת האסור בהנאה, אלא ע"כ צ"ל דזהו כבוד המת שמתרפאים על ידו, (ויותר י"ל דזהו כבודו מה שהרפואה דוקא על ידו ולא ע"י מת אחר שלא שכיב בשבתא), ולכבודו מותר להנות בו (וכמו שמותר להלינו לכבודו), א"כ מה ס"ל להאיך

דאתו ואמרו לו לשמואל. רק דאינהו ס"ל דהאיסור עצמי של קבר ישנו ג"כ במחובר, ר"ל שהם ידעו ג"כ דיש לימוד לקבר לאיסורא מע"ז, רק שלא ידעו הדרשה דמה ע"ז בתלוש דוקא כו'. לזה השיב להם שמואל, יאות עבדי, רצ"ל טוב הדבר וכשר להעשות, כי יש בזה כבוד לרב מה שמתרפאים דוקא מעפר קברו, ולא מקברים זולתו, ושזה מורה על קדושת עפרו, (עי' בתשו' צ"צ מרבינו ז"ל יו"ד סי' פ"א), ולא גרע מהא דטחלי (בגיטין הנ"ל). ומה שיש איסור עצמי זה אין שייך במחובר מהא הקישא גופא דגמרינן האיסור עצמי, דמקיש אשירה לקבר העם, משם למדנו דאין אסור במחובר, וכל הני תיובתות קאי רק ע"ז, ר"ל דמצינו איה"נ דמחובר אפי' היכא דלא הוי מתורת יד רק מתורת קבר העם, א"כ הני דשקלי עפרא, נהי דאין איסור שנהנה מן המת והנקבר בו, דגמרינן מעגלה ערופה כנ"ל, לפי שזה הוי כבודן כנ"ל, עכ"פ הא יש בו בהך עפר איסור קבר שהוא איסור עצמי, דאתקש לאשירה, ואעפ"כ מצינו דאסור גם במחובר, ומותבינן מהחוצב קבר לאביו כו', דשם אין איסור מגדר יד, שלא נקבר שם, וא"כ יש איסור העצמי מה שהוא נקרא קבר בני העם, אפי' במחובר, ושנינן הב"ע בקבר בנין.

והדר אותיב מקבר נפל, וס"ל דלא שייך האיסור מגדר יד שנעשה טפל ובטל לגוף המת, רק בגדול, ולכה"פ בבר קיימא, אבל לא בנפל, ובאמת רשב"ג ס"ל דאין לנפלים תפוסת קברות, וגם דבהך דרשה דספרי הנ"ל דלא תשיג גבול, כתיב בנחלתך, (עי' נדה דף נ"ו וברש"י שם). וע"כ ס"ל דהאיסור הוא רק האיסור עצמי כנ"ל, ותיירץ בקבר בנין. ואח"כ מקשה מהך דג' קברות הנ"ל, והנה מקבר הנמצא אין כאן קושיא, דמקומו מותר תנו, וכמו כן י"ל דמקבר הידוע ג"כ לק"מ, דהאיסור משום שנתייחד ונתבטל להמת, דאף אחר שפינוהו אסור, וזה אסור אף במחובר כנ"ל. אך הקושיא היא מקבר המזיק את הרבים שלא נתייחד לו כיון שעומד להפנות וכנ"ל, וא"כ האי איסור הוא עצמי, ולא משום שנתייחד להמת, ומגדר יד כנ"ל, ושנינן הכא נמי בקבר בנין. אבל במחובר אין האיסור רק משום תורת יד וגופו של מת, וע"כ היכא דלא נעשה יד וטפל להמת כנ"ל, וכן אם נעשה יד, רק שהלקיחה הי' בהיתר, כמו הנך דשקלי עפרא לרפואה, יאות עבדי, דאפי' במת גופא שרי למעבד רפואה כהך דגיטין וכנ"ל.

ובזה רווח לן שמעתא בהך דעירובין, דפירש"י דמעגלה ערופה גמרינן, הוא לפי שלא חילק בין קבר בנין לקבר קרקע, היינו דס"ל כנ"ל, דע"י שנתייחד לו, וכ"ש בשעה שהמת בתוכו, אסור בהנאה אף בקבר קרקע, ומתורת יד וחלק של מת, דכל זה מעגלה ערופה גמרינן וכנ"ל, וע"כ אסור בהנאה אף במחובר ומתורת יד. ואתי שפיר מה שפירש"י ביבמות דף ס"ו גם אליבי' דרבא, דשם האיסור רק מתורת יד, ובזה לא פליג רבא, רק בדין תפיסת האיסור ע"י הזמנה אהני לי' גז"ש דשם שם מע"ז, דלא אלים איסורו לחול ע"י הזמנה, אבל בגוף האיסור שנעשה יד למת והוי כמת עצמו, בזה נלמד לכו"ע מעגלה ערופה.

והשתא א"ש פירש"י במגילה הנ"ל, דמשום כבודן של מתים אין נוהגין בהן קלות ראש קאי, והאור זרוע הנ"ל שפי' דלפי"ז הנך שריפת עשבים משום איסורא כנ"ל, והר"ן שפירש שאסורין בהנאה אף דלאו בקבר בגין איירי, דסתמא תניא, וגם הפוסקים כתבו בפשיטות דהך דעשבים לא שייך שיגדלו בקבר בנין, אך לפי מה שנתבאר, הך איסור הנאה מקבר דגמרינן מעגלה ערופה, הוי אליבא דכו"ע, ואין חילוק בזה בין מחובר לתלוש וכנ"ל.

ועתה נבאר בעזה"י דעת רבינו הרמב"ם בזה. הנה בפרק י"ד מהל' אבל הלכה י"ג כתב וז"ל, בתי הקברות אסורים בהנאה, כיצד אין אוכלין בהן ואין עושין בהן מלאכה כו', כללו של דבר אין נאותין בהן, ולא נוהגין בהן קלות ראש, עכ"ל. (שינה לשון הברייתא דתני ברישא הך דקלות

ראש, די"ל דחדא קתני כנ"ל, וע"ז פריך וכיון ששורפן כו', ומתרץ אלא ארישא. והרמב"ם ז"ל נקט ברישא דין איסור הנאה, אף דבגמ' אינו מפורש איסור הנאה, אך במס' שמחות ריש פרק י"ד כתב בפירושו אסור בהנאה, וכלל כל הנך בזה הכלל, ונקט הך דקלות ראש לבסוף, דלא נטעה לפרש דאיסור דידיהו הוא משום כבוד מתים, והיינו הך דקלות ראש).

ואח"כ בהלכה י"ז כתב, עפר הקבר אינו אסור בהנאה, שאין קרקע עולם נאסרת, אבל קבר הבנין אסור בהנאה. ועמדו רבותינו הקודמים על ביאור דבריו הנראה כסותרים זה את זה, מהלכה י"ג להלכה י"ז, והאריכו בזה בשלטי הגבורים בפרק נגמר הדין, וניחא לי' לפרש וכן העלה להלכה, דהא דהלכה י"ג הוא איסור הנאה מפני שהוקצה למצותו, ובקבר הרבים עסקינן, וכמו בביהכנ"ס, וע"כ העלה לאסור אף גם שלא במקום הקבר, יעו"ש.

והב"ח בס"י שס"ח כתב דהאי דנקט ביה"ק אסורין בהנאה הוא מטעם כבוד מתים, ואיסורו מדרבנן. ולדעתו גם מ"ש הר"ן על הך דשריפת עשבים ואסורין בהנאה, הוא ג"כ מדרבנן, ומפני כבוד מתים. וכתב שם דזה לא כמו שפירש בב"י לשיטת הר"ן, דכר' ישעי' ס"ל. (ולא ידעתי מה להם להר"ן, הלא כתוב מפורש במס' שמחות הנ"ל, ואם לקט אסורים בהנאה). אבל באמת גם דעת הב"י לפרש בהרמב"ם כמ"ש הב"ח, דהך אסור בהנאה שכתב בהלכה י"ז, הוא איסור מדרבנן, וכמ"ש מפורש בכסף משנה בפ"ח מהל' טומאת מת בהך דג' קברות, וז"ל שם, ולדברים אלו קרא רבינו איסורי הנאה, שהרי כתב בפרק י"ד דהלכות אבל, בתי הקברות אסורים בהנאה כו', עכ"ל. ומה שכתב בהל' י"ז הוא לאיסור דאורייתא, דאינו נאסר בקרקע עולם. הנה גם לפי דבריהם ופירושים בהרמב"ם, יש איסור הנאה מדרבנן עכ"פ על בית הקברות והגיידולין, ולפי פירושם ושיטתם, זהו מ"ש בברייתא דמגילה הנ"ל ודמס' שמחות הנ"ל.

והנה אף כי דברי רבותינו תורה היא ואין לזוז מדבריהם ח"ו אפי' נקודה אחת, ואפי' במקום שקשה להבין דבריהם ונראים מופרכים לפענ"ד, אך עכ"ז תורה היא כו'. - ולכאורה תמוה מאוד פירושם בהרמב"ם, דאם תמצא לומר דיש על בית הקברות איסור הנאה מדרבנן לבד האיסור דאורייתא הנ"ל, א"כ מאי מקשה הגמ' דסנהדרין הנ"ל על שמואל כל הני קושיות ולא אשכח לאוקמי כי אם בקבר בנין, לשני לי' דאיסורן מדרבנן ומשום כבוד מתים ואפי' בקרקע עולם, או משום דהוקצה למצותו לדעת השלטי גבורים הנ"ל, (כמדומה לי שהקושיא כתוב בס' חות איר בתשובה על דבר פינאי הקברות בסוף הספר, או בתשו' משיבת נפש סי' ק"ה).

אך לפי מה שכתבנו לעיל א"ש דברי הרמב"ם כפשוטו, אחר שנדקדק כמה שכתב עפר הקבר אינו נאסר שאין קרקע עולם נאסרת, פתח בעפר וסיים בקרקע, ועפר הוא התיחוח והנפרד מגוף הקרקע כמבואר בריש פרק כיסוי הדם ברש"י ובתוס' ד"ה צריך, ומקרא מלא דיבר הכתוב ומן העפר אשר יהי' בקרקע המשכן, (ועי' בס' תבואת שור סי' כ"ח ס"ק ט"ז), דעפר לחוד וקרקע לחוד. אבל לפי מה שנתבאר למעלה א"ש, דהנה מקור הדין דהלכה י"ז הוא מהך דקברי' דרב דהוי שקלי עפרא, והנה להשתמש ולהנות בגוף הקבר אסור אף בקבר בנין מתורת יד וחלק מן המת עי"ז שנתייחד להמת, רק שאם הפרישו באיסור הוי כמו שפינהו מקבר הידוע ולא נתבטל מעשה הראשונה, אבל כשנפרש בהיתר כמו לרפואה דשרי' כנ"ל, או שנפרש ממילא, דאז אין האיסור מהלימוד דעגלה ערופה, והוי האיסור משום דילפינן מע"ז, ואסור רק בתלוש ולא במחובר. ולפי"ז העפר ששקלו מקברי' דרב לצורך רפואה אח"כ היא מותרת בהנאה. וזה שכתב הרמב"ם עפר הקבר מותר בהנאה, היינו לאחר שנפרש ממילא או לרפואה כנ"ל. ובזה א"ש כל דברי הרמב"ם, וגם מה שפסק בפ"ו דהל' עירובין דהקבר אסור בהנאה, ולא

חילק בין קבר בנין כו' כנ"ל. וז"ש, אבל בקבר בנין אסור, כיון דהוי איסור עצמי ומע"ז גמרינן, ה"ה אחר שנפרש.

ונמצא לפי"ז י"ל דהרמב"ם ורש"י והר"ן ואור זרוע, כולוהו נקטי דיש איסור תורה אף בקבר קרקע, אך לפי פירוש רבותינו הכ"מ והב"ח להרמב"ם הוי דרבנן משום כבוד מתים, ולהשלטי הגבורים הוי מטעם דהוקצה למצותו, וכנ"ל. (רק דקשה לפירושם אמאי לא משני הגמ' דאסור מדרבנן וכנ"ל). והטור שחלק אלו השני דינים, וכתב דין איסור הנאה בסי' שס"ד, והך דאין מרעין ומלקטין בסי' שס"ה, מוכח דס"ל כהתוס' הנ"ל דהך דאין מרעין משום כבוד מתים, ועכ"פ מוכרח דס"ל דהוי איסור הנאה דרבנן, דזה מפורש בבבלייתא דפרק י"ד דמס' שמחות דאסור בהנאה.

ובדין אם הקברות שלנו ששופכין עפר ועושין כמו תל ובנין למעלה, אם זה נקרא קבר בנין לכו"ע. הנה בתשו' שבות יעקב ח"ג סי' צ"ד כתב וז"ל, אבל ליקח מעפר הקבר מבנין שלמעלה שזורקין עפר, הוי תלוש ולבסוף חפרו דנאסר בהנאה, אבל מקרקע עולם דאינה נאסרה מותר ליקח, עכ"ל. מוכח דמפרש הך דקברי' דרב, דשקלי עפרא מתוך הקבר, ולזה יקרא בשם קרקע עולם. ועפי"ז יתפרש דברי הרמב"ם בפשיטות, דכל הני תשמישין דחשיב, הוי על גבי הקבר, וזה לא הוי קרקע עולם כפי פירוש השבו"י, אבל עפר הקבר, היינו מה ששוה עם קרקע עולם, זה לא נאסר.

ונלע"ד להביא ראי' לדברי הגאון ז"ל, דהנה הריטב"א בחידושיו ע"ז דף נ"ד, הקשה על הך דשמואל בסנהדרין הנ"ל דאתקש לאשירה דאינו נאסר במחובר, הא גם בע"ז אמרינן דאם חפר בה בורות כו' אסרה. ותיריך בתשו' חכמת שלמה (הנספח לספר הר המור) סי' ח' דמאחר שמחזיר העפר לתוכן הרי חזרו לקדמותן, וכה"ג מצינו בחו"מ סי' צ"ה בתבעו למלאות החפירות, וא"כ בהנך קברות שעדיין ניכר שעליו מלמעלה מה לי בנין דעלמא כו' עכ"ל. וכן משמע מפשט לשון הרי"ף שם בפרק נגמר הדין שכתב וז"ל, אבל קבר חפירה שאין עליו בנין, דמשמעות תיבת עליו קאי על הקבר, וא"כ קבר החפירה שיש עליו בנין כמו קברות דידן הו"ל קבר בנין, ואפשר שלזה כיון שהבו"י הנ"ל. וא"כ י"ל דבקברות דידן הוי קבר בנין לכו"ע, ואסור בהנאה מן התורה לכו"ע.

ואחר כל מה שנתבאר לעיל, הנה דברי רבינו הגדול החת"ס, אחר נשיקת עפר קדשו, המה תמוהים, לאמר שאפי' לדעת ר' ישעי' אין איסור הנאה בהגידולים, וידחוק לומר הך דמגילה הנ"ל, דלא משום איסור הנאה נגעו בה, רק הטעם שכתב המרדכי משום קנסא כו', שזה הוא לדעת התוס' הנ"ל, ומ"ש הר"ן איסור הנאה, דס"ל יש איסור הנאה בגידולין, יע"ש. ומה ישיב על הברייתא דמס' שמחות דתני בפירוש דאסור בהנאה. והרמב"ם דנקט ביה"ק אסור בהנאה, ונקט הך דקלות ראש לבסוף, מוכח דמפרש הך דאלא ארישא כפירש"י והאר"ז כנ"ל, ומכ"ש לדעת ר' ישעי' דהוי קבר בנין, א"כ הך דהולכת המים פשיטא דהוי דאורייתא, ואיך יפסוק בסכינא חריפא מהך דעשבים לומר דהוי רק משום כבוד מתים, ובפרט דהמסקנא בגמרא אלא ארישא.

ובעיקר דאייתו מהך דאין מעילה בגידולין, י"ל דלא שייך לזה כלל, דהא דגמרינן בע"ז דף כ"ט מת מעגלה ערופה, ועגלה ערופה מקדשים, הוא רק לענין איסור הנאה, ולא משום דין דמעילה, דמעילה לא שייך כי אם במ"ש כל חלב לה', ועי' ריש פ"ד דתמורה וריש פ"ג דמס'

מעילה לענין חטאות המתות, וא"כ י"ל דה"ה בעגלה ערופה גופא דלמיתה אזלא, לא שייך בה דין מעילה, א"כ להרמב"ם בפ"א ממעילה הלכה ו', ורש"י נזיר דף כ"ח, דהאי לא נהנין הוי מדברי סופרים, א"כ לא יהי' העגלה ערופה רק אסורה מדברי סופרים. ורש"י כתב בסנהדרין דגם בקבר יש איסור דאורייתא. אך זה לא לכל מיילי גמרינן, כמו בלאו דגיזה ועבודה, דלא שייך בעגלה ערופה בתוספתא דפרה, (עי' מ"מ פ"א דמעילה הל' ז'), וכ"ש מעילה דלא שייך כלל בדבר שאינו לגבוה ולהקדש, עי' בתוס' ריש פ"ג דמעילה, וא"כ לא עדיפי הגידולין מגוף העגלה ערופה, ואף דלא שייך בהו מעילה, אפ"ה אסורין בהנאה מה"ת, א"כ ה"ה בהגידולין. ומכ"ש לפי מה שנתבאר לעיל, דאתקש וגמרינן מע"ז, ובע"ז אדרבה הגידולין אסורים אף היכא שגוף הע"ז לא נאסר, מטעם מחובר, וכשמואל בע"ז דף מ"ח, ובפרט הלשון מהברייתא דתני שורפן במקומן, מוכיח על איסור הנאה, וכדתיני במס' שמחות הנ"ל.

ועתה נחזה מ"ש הרמ"א בזה. הנה האריך בלשונו הזהב בהג"ה דסי' שס"ח, וכתב וז"ל, וכן מותר להנות מהעשבים שעל הקברות לצורך הקברות, כגון עכו"ם מרעה בהמות על הקברות, ואי אפשר למחות בידו כי אם בהוצאה מרובה ואין יד הקהל משגת, מוכרים דברים אלו כדי להציל הקברות מידי העכו"ם, שזה כבוד המתים. (מה שכתב, ת"ה, הוא ט"ס, ואינו שם, רק בפסקי מהרי"ו כמ"ש בד"מ). ולכאורה למה האריך כל כך להסביר הדבר. אך הנלע"ד דלכאורה קשה מאוד על זה הדין, דמה יועילו ומה יתקנון בכבוד המתים שימנעו מרעיית הבהמות, אחר שיזלזלו בכבודם ע"י תלישת העשבים, דתרווייהו כחדא נקיט, ותני בברייתא הנ"ל אין מרעין ואין מלקטין עשבים, נהי דס"ל דהוי משום כבודן של מתים, הא כהדדי נינהו, אדרבה כאן העכו"ם מרעה וכאן אנחנו מדעתנו נצוה לתלוש העשבים, ואדרבה מוטב שנגיח את העכו"ם לזלזל משנזלזל בעצמינו. ולבד זאת הקשה ביד שאול, הא הפירות הוי דין תלוש ולבסוף חברו כמו בע"ז לעיל סי' קמ"ה, (וזהו מה שזכרנו לעיל בדברינו). וא"כ איך יליף מרפואה, הא כתב בד"מ דהא דשרי לרפואה הוא דוקא במה שאינו אסור כי אם משום קלות ראש, אבל לא בקבר בנין, יע"ש.

אך לזה האריך לבאר כיצד באיזה אופן מותר לעשות כן, שהוא באופן שכתב במקור האי דינא בפסקי מהרי"ו סי' ג' הובא בד"מ, על קברות שלקחו עכו"ם (רצ"ל שגולו השררה), וא"א להוציא אלא בדמים מרובה, ומחמת זה הבע"ב מושכים ידיהם ממנו, מותר למכור הגפנים כו' דהא לרפואה שרי, (וכנ"ל דההיתר הוא לרפואה הוא לכבודן של מתים), וכ"ש לכבוד עצמן, ואין לך כבוד גדול מזה להוציא מידי העכו"ם, ע"כ. ומוכח שפיר דלא למען הצילם מהעדר כבודם ע"י הרעי' התירו תלישת העשבים, רק למען הציל ולהוציא מידי הגויים שלא ימשלו בהם כו', דהוי בזיון גדול ויכול ח"ו לבא להיות חטוטי קברא ע"י שמשכו הבע"ב ידיהם מחמת רשות העכו"ם שגברה עליהם. והביא ראי' מהך דסוף מקום שנהגו מחזקי' מלך יהודא שקיצץ דלתות היכל, (רצ"ל דאפי' אם יש כאן איסור דאורייתא וכנ"ל באריכות וכמ"ש היד שאול), אפ"ה מותר לעשות כן, כמו דמותר לחלל דלתות היכל שהם קודש, בשביל הצלת היכל כולו, כמו כן מוטב לקצוץ האילנות והגפנים למען הציל את הקברות מידי העכו"ם. וזה שהאריך וכתב, כגון עכו"ם מרעה בהמות, ולא הרעי' כו', כי אם מה שא"א למחות בידו משום שידו תקיפה עלינו, וכמ"ש בד"מ, וזה שסיים כדי להציל הקברות כו' וכנ"ל.

משא"כ בנידון שאילה דידן, אף גם אם אין יד הקהל משגת לגדור גדר משום כבוד המתים שכבר מתו ולקדושים אשר בארץ המה, (אשר בכל קהילות ישראל כבר גדרו פרצותיהן, ומה

גם כל החיים יודעים כו', ורבים שתנו לימא, וגם כמדומה לי שנגדר מג' רוחות, ואם יעמוד מקיף וגדר הרביעית מגלגלין עליו זכות הכל), ואם ח"ו יעלה בהמה עם איש וירעו, הלא ענוש יענש בפלילים, ות"ל אין ידם תקיפה עלינו ח"ו לקחת מאתנו ביד חזקה, וגם לרעות ביד רמה. רק מה שהפרצה קורא, ויכול לבא לידי רעי', מה נעשה, אנן בדידן נמסור קברות אבותינו ביד העכו"ם שילך וידריך ויקצור ויתלוש מדעתנו ורשותנו, אשר לבד כל הנ"ל, אם גם רק משום כבוד המתים נאסר התלישה, עכ"פ אין קולא בהתלישה יותר מן הרעי', וכי היכא דתני אין מרעין, כמו כן תני אין תולשים. ובפרט כי זה תלוי באשלי רברבי, ה"ה רש"י ז"ל והרמב"ם (כפי שפרשנו) הוי דאורייתא, וגם לפירוש הכ"מ והב"ח הוי דרבנן, והאיסור הנאה על העשבים, ולפי השלטי גבורים הרי זה על כל המקום טהור המיוחד לביה"ק של רבים, ובפרט לר' ישעי' דהוי תלוש כו', והגהות יד שאול דס"ל דהואיל ואיתקש לע"ז אסורין הגידולין וכנ"ל, ובפרט לפי מה שכתבתי בשם השבו"י (אשר באמת כן מוכח פשט לשון הרי"ף) דמה שנתנין עפר בגובה הו"ל קבר בנין, וראיית החת"ס כבר נתבאר כו', וכן כתב בס' חכמת שלמה הנ"ל, שהגאון חת"ס לא כתב כן, רק שרצה ליישב המנהג שהי' בהעיר ששאלו עלי' ממנו. ובר מן דין ובר מן דין, במה יכול לדחות הך דאין תולשין משום הך דאין מרעין.

לכן נראה לע"ד דמי שיש בידו למחות בהנ"ל שלא יעשו כן להרשות להעכו"ם שיקצור כו', ומכ"ש שלא להורות היתר בדבר זה בשום אופן.

הנלע"ד כתבתי וחתמתי

היום יום א' בהעלתך את הנרות תרס"ז פה ביעשינאווין

נאום יהושע ניעמאיטין

החוב"ק הנ"ל

\* \* \*

אמצא עוז בנפשי, לכתוב הערה קטנה ע"ד תניא כוותי' דרבי. - במכתב כ"ק שליט"א על דברי הרמב"ן סי' זי"ן, בטעם שיטת הרמב"ם ז"ל שלא מנה ישיבת ארץ ישראל מצוה, כי היא בדרך קבלת שכר כו'. הנה כן מפורש בגמ' קדושין דף מ' סוף ע"ב במימרא דרב המנונא, וכשם שדינו קודם למעשה כך שכרו קודם למעשה שנאמר (תהילים ק"ה) ויתן להם ארצות גוים כו' בעבור ישמרו [חקיו] ותורתו ינצרו, יע"ש בפרש"י<sup>1</sup>.

(1) בסוף התשובה כותב הרה"ג הרה"ח הרב ר' יהושע ז"ל ניעמאיטין ומתייחס למכתב שכ"ק אדמו"ר נ"ע שלא אליו בשנת תרס"ז, בדבר הסכסוך שהי' בעניני כולל חב"ד בירושלים ובחברון עיה"ק. בכדי להקל על הקורא הנני מעתיק בזה הל' במכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע חלק ד' אגרה תקנ"ן, ושם באות ז כתב וז"ל: "הרמב"ם אינו חושב ירושת הארץ וישיבתה למצות עשה, כי הארץ ניתנה במתנה לאאע"ה ולזרעו אחריו בעבור קיום התורה והמצות, ומפני חטאינו גלינו מארצנו, וכמ"ש ונתתי לזרעך את כל הארצות האל כו' עקב אשר שמע כו', וכתוב ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה כו', ולהיפך כתיב, ולא תקיא הארץ כו', וכתוב העידותי בכס כו', והרבה פסוקים בתורה ובנביאים, שבזכות התורה ומצות אנו זוכים אל הארץ. ובעוה"ר [ובעונותינו הרבים] גלינו ממנה, וכפר אדמתו עמו כו', והיא כמו קבלת שכר על קיום התורה ומצות, ואינו שייך לחשוב זאת בכלל המצות, ואם נאמר שהיא מצוה, איך היא באה בעונשין, היתכן לענוש בביטול מצוה", עכ"ל.

## מכתב השאלה של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע אל הרה"ג הרה"ח הר"ר יהושע ז"ל ניעמאיטיץ

ב"ה

הרמ"א סי' שס"ח ס"א וכן מותר ליהנות מהעשבים שעל הקברות כו'. נר' דזהו לדעת המתירים בסי' שס"ד ס"א בהג"ה והאיסור דכאן הוא רק משום כבוד המתים, ולזאת לצורך הקברות מותר. אבל לדעת רבינו ישעי' שם דתלוש ולבסוף חברו אסור בהנאה (מדאורייתא) ה"ה כאן אסור (מדאורייתא).

וצ"ע לדעת ר' ישעי' איך יפרש הא דסנהדרין דמ"ז ע"ב קבריה דרב כו'. וראיתי בהגהות מצפה איתן שם דהיינו בקברות שלהם שהיו כוכין והקרקע לא נחפרה כלל, אבל נחפרה אסור דבכי האי גוונא גם אסור בע"ז, כדאי' בע"ז דנ"ד ע"ב וכמו"כ הוא בקבר כו'. וע' בשלטי הגבורים בפ' נגמר הדין שכ' אמנם בקבר יחיד אפי' תימא דדעת מי' (היינו מ"ש עפר קבר אינו אסור בהנאה שזה מהגמ' דסנהדרין) כדעת הטור, ולא תרצה לפרש דבריו בקרקע עולם כדפי' ר"י כו', נר' דר"י מפרש הא דסנהדרין שלא נחפרה והיינו כנ"ל, ומפרש בהעפר שהיא בחציבת הקבר שהוא קרקע בתולה דהיינו שלא נחפרה.

עוד עלה בדעתי כאשר אצלנו עושין את הקברים בולטין מן הארץ ובפרט כשמתקני' את הקברים מביאין עפר ממקום אחר ומוסיפין עליהם אולי הוא כקבר של בנין. ובוזה יתורץ מה שתמה הב"ח על הרא"ש והב"י איך שייך עשבים בבנין. ומ"מ צ"ע אם כן הוא דכבד לומר שזה כוונת הרא"ש והב"י בפ"י דברי הר"ן.

והמרדכי בפ' בני העיר ס"ל כו' ישעי' דבעפר שחפרו אסור.

והש"ג שם חילק בין של רבים לשל יחיד דשל רבים אסור כולו גם הקרקע עולם וכ"ש בנין וחפירה. ונר' דדעתו שזה לד"ה ואסור בהנאה מדאורייתא (וצ"ל לפ"ז דגם אילנות אסורים אפי' שלא במקום הקברים וכבד להעמיד דברי התוס' והרא"ש פ' בני העיר דמירי בשל יחיד. גם קשה לדעתו מאי מסיים בברייתא שם מפני כבוד המתים הרי אסור בהנאה. ודוחק לומר שדעתו דהברייתא קאי בשל יחיד). ולפלא שהפוסקים לא הביאו את הש"ג. ובס' לחם יהודא פי' ד' הרמב"ם באו"א וכתב לאפוקי ממה שהאריך הש"ג. וקשה לדחות בקל דברי הש"ג.

והב"ח כ' דעשבים אסור מכל ביה"ק מדרבנן.

והחת"ס סי' שכ"ז כ' דמ"ש הרמ"א כאן הוא גם לדעת האוסרים משום דגדולין מותרים יעו"ש. וצ"ע דזהו לאבני בסנהדרין שם, אבל לרבא דגמר מע"ז, וע"ז גדולי' אסורין כדאי' בע"ז דמ"ח לענין אילן ובשו"ע סי' קמה. ונר' דגם באילן שתחתיו ע"ז (דאז הוי האילן משמשי) אסור הגידולים. וי"ל דבקבר חמיר, דבע"ז

הרי גופה של הע"ז אינו מוסיף דבר בהגידולי' משא"כ נו', ואפשר דמשו"ז יהי' איסור בעשבים יותר משא"ד.

ומצאתי בשו"ת שבו"י (הנדפס מחדש בלעמברג) ח"ג סי' צ"ד אבל ליקח עפר הקבר מבנין של מעלה שזורקין עפר הוי תלוש ולבסוף חברו דאסור בהנאה עב"ל. ומסיק להתיר ליקח לחולי הקדחת ר"ל מהקרקע היינו מהצדדים לא מעפר החפירה.

ואם כנים דברי לחלק בין אם שוה לקרקע או בולט כנ"ל הי' אפשר להשוות בזה כמה סבוכים בענין זה ובגמ' ובד' פוסקים הראשונים והאחרונים.





שער  
נגלה

## בגדר מלאכת מכה בפטיש

הרה"ג הרב שניאור זלמן הלוי שיחי' לבקובסקי  
ראש הישיבה

### א

מחלוקת רש"י ור"ח בפירוש מלאכת מכה בפטיש

איתא במשנה במסכת שבת (עג, א) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע . . המכה בפטיש".

ופירש"י "מכה בפטיש – הוא גמר כל מלאכה, שכן האומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה ומתניתין נמי לא מחייב ליה אלא בגמר מלאכה", דהיינו שס"ל לרש"י שמלאכת מכה בפטיש היא המכה האחרונה שהאומן מכה בפטיש כדי להחליק את הפטיש.

אמנם הר"ן<sup>1</sup> כתב<sup>2</sup> "עיקרן של דברים כפר"ח<sup>3</sup> ז"ל שפי' שהאומן מכה בפטיש על הכלי לשוות עקמומיתו . . וכי האי גוונא אע"ג דלא הוא מלאכה מצד עצמה מיחייב בה משום גמר מלאכה". דהיינו שלשיטת הר"ן ור"ח מלאכת מכה בפטיש היא המכה האחרונה בפטיש להשוות עקמומיות הכלי, וכן כתבו התוס' (קב, ב. ד"ה מכה בפטיש) "נראה לר"י דהאי מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה".

וצלה"ב מהו יסוד מחלוקתם ומהי הסברא שבכל שיטה?

### ב

מחלוקת רש"י ור"ח בפירוש הסוגיא דהעושה חבית

ולבאר זה, בהקדים מחלוקת נוספת בין רש"י לר"ח בנוגע למלאכת מכה בפטיש:

דהנה איתא בגמ' (עד, ב) "אמר רבא האי מאן דעבד חביתא (של חרס. רש"י) חייב משום שבע חטאות".

\*מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נערך ע"י המערכת.

(1) על הרי"ף, לא, ב (מדפי הרי"ף). ד"ה והמכה בפטיש.

(2) לאחר שהביא את פירש"י וכתב עליו שאינו מחזור.

(3) ריש פרק הבונה.

וברש"י [לאחר שמונה<sup>4</sup> השבע מלאכות שעובר עליהן העושה חבית בשבת] כתב (בד"ה "תנור") "גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש, דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור". אמנם ר"ח כתב (בד"ה "אמר רבה") "מאן דעבד חביתא חייב ז' חטאות . . . וגמר מלאכה והשוואתה<sup>5</sup> חייב משום מכה בפטיש".

דהיינו שנחלקו רש"י ור"ח בנוגע לפירוש דברי הגמ', שלשיטת רש"י עשיית החבית נגמרה מאליה בתנור וע"כ אינו חייב עליה משום מכה בפטיש, משא"כ לשיטת ר"ח גמר מלאכת החבית הוא לאחר שהאומן מוציאה מהתנור ומשווה אותה בידיים ("השוואתה"), וע"כ מתחייב ע"ז משום מכה בפטיש דעשה גמר המלאכה בידיים.

ונמצא שרש"י ור"ח מסכימים שעל גמר מלאכה הנעשית מאליה אין חיוב משום מכה בפטיש, רק שנחלקו בפירוש סוגיית הגמ' האם מדובר שגמר מלאכת החבית נעשית מאליה ופטור (רש"י), או שנעשית בידיים וחייב (ר"ח).

וצלה"ב מהי הסברא בזה שאין חיוב משום מכה בפטיש על גמר מלאכה הנעשית מאליה, והרי בפועל נגמרה המלאכה ע"י שהאדם גרם לזה (בנדו"ד – ע"י הכנסת החבית לתנור), וא"כ מדוע לא יתחייב?

## ג

הצ"ב בדברי התוס' והרמב"ם בנוגע למפיס מורסא

ויובן זה בהקדים כמה ענינים תמוהים בנוגע למלאכת מכה בפטיש:

איתא בגמ' (ג, א) "אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת דפטור ומותר - צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסא". וכתבו ע"ז התוס' (ד"ה הצד נחש<sup>6</sup>) "סבר שמואל מלאכה שאינה צריכה לגופה<sup>7</sup> פטור כר"ש ומשום צערא דגופא שרי<sup>8</sup>".

היינו שלשיטת התוס' דברי שמואל שהמפיס מורסא בשבת פטור אתיא כר"ש, ומשמע מדבריהם שלשיטת ר"י המפיס מורסא בשבת חייב.

(4) בד"ה "שבע חטאות".

(5) ע"ד לשון הר"ן הנ"ל "שהאומן מכה על הכלי לשוות עקמומיתו".

(6) וראה ג"כ בתוד"ה וממאי (קז, א).

(7) דהיינו, כשעושה מלאכה בשבת בכוונה אבל המטרה שלו היא בשביל דבר אחר, לדוגמא: "המכבה את הנר מפני החולה שישן", שמטרת הכיבוי אינה לצורך הנר גופא – שהמכבה צריך לפחם – אלא בשביל דבר אחר.

(8) ועד"ז כתבו בתוד"ה בר מהני תלת "משום צערא שרו ליה רבנן".

וצלה"ב מדוע מותר להפיס מורסא בכדי להוציא ממנה הליחה אם אינו מתכווין להכניס בו אוויר לרפואה – והרי לכאורה זהו 'פסיק רישיה' שייכנס אוויר למכה וה"ז כמתכוין (דאם אי"ז פסיק רישיה היה צ"ל פטור מצד דבר שאינו מתכוין ולא מצד מלשאצל"ג), דודאי ניחא ליה שייכנס אוויר למכה ויתרפא ע"י זה (שהרי כ"ה דרך הרופאים שמפיסים את המורסא בכדי לרפאות את המכה), וא"כ כיון שזהו 'פסיק רישיה דניחא ליה' אפי' לר"ש צ"ל חייב".

ויתירה מזו קשה לדעת הרמב"ם, דהנה כותב כ"ק אדה"ז בשו"ע (סי' שכח סל"ב) וז"ל<sup>10</sup>: "המפיס מורסא בשבת אם כדי לעשות לה פה בשביל שייכנס בה האוויר לרפואה ה"ז חייב משום מכה בפטיש מפני שהוא מתקן לה פתח . . . ואע"פ שאין חייבין אלא על פתח העשוי להכניס ולהוציא . . . הרי אף פתח זה עשוי להכניס אוויר ולהוציא ליחה תמיד. ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה המצערתו בלבד [הנדון הנ"ל] ולא כדי להכניס בו אוויר לרפואה מותר, ואע"פ שממילא נעשה פתח הראוי להכניס ולהוציא, מ"מ כיון שאינו צריך לכך הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואף להאומרים [דעת הרמב"ם<sup>11</sup>] שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, מ"מ כאן כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה, א"כ כשאינו צריך לתיקון זה ואינו מתכוין לו אף שנעשה מאליו אי"ז חשוב תיקון כלל וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום", עכ"ל.

וכ"כ המ"מ (פי"ב ה"ב) בדעת הרמב"ם (שס"ל<sup>12</sup> שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה) שכיון שאינו מתכוין "אינו מלאכה כלל".

ובדעת הרמב"ם צ"ב - דלבד זאת שאפי' לר"ש המפיס מורסא צ"ל חייב לכאורה מצד שזהו 'פסיק רישיה דניחא ליה' (כנ"ל) וכ"ש לר"י (שהרמב"ם סבירא לי' כוותיה) שצ"ל חייב מצד שזהו פסיק רישיה - כיצד שייך לומר שאי"ז מלאכה כלל ומותר אפי' לר"י (שהרמב"ם סבירא לי' כוותיה), בשעה שהגמ'<sup>13</sup> קוראת לזה (ואדה"ז ותוס' מזכירים זאת כנ"ל) בשם "מלאכה שאינה צריכה לגופה"?

עוד צ"ב מהם סברות מחלוקת תוס' והרמב"ם האם לשיטת ר"י חייב בהפסת מורסא (תוס') או שמותר (הרמב"ם)?

(9) ראה שבת עה, א. ובכ"מ.

(10) נוספו ביאורים בחצאי ריבוע.

(11) פ"א ה"ז.

(12) שם.

(13) שם קז, ב (לא' הלשונות שם).

## ד

## התרת בית הצואר ומכה בפטיש באוכלין

עוד עניין תמוה במלאכת מכה בפטיש: כותב כ"ק אדה"ז בשו"ע (סי' שיז ס"ו) וז"ל: "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא, שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד אחרי הכביסה, אבל אין פותחים אותו מחדש, מפני שהוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש", עכ"ל.

וצלה"ב מהו החילוק בין התרת בית הצואר לפתיחתו מחדש, והרי ע"י שניהם הבגד נעשה ראוי ללבישה וה"ז גמר מלאכה (מכה בפטיש<sup>14</sup>). דעד עתה לא היה יכול להשתמש ולהנות מהבגד ולאחר התרת בית הצואר או פתיחתו יכול להשתמש בו ולהנות ממנו, וא"כ מדוע התרת בית הצואר בשבת מותרת, ופתיחת בית הצואר בשבת אסורה מדאורייתא וחייב חטאת?

עוד דבר פלא מצינו במלאכה זו: בירושלמי שבת (מח, ב – מט, א) איתא שיש מלאכת מכה בפטיש באוכלין<sup>15</sup>, וכיון שלא מצינו בפוסקים דין זה, בהכרח לומר שלשיטת הבבלי שאזלינן כוותיה אין חיוב מכה בפטיש באוכלין, אמנם לא מצינו מקור מפורש לזה בתלמוד בבלי, וצ"ע מהו המקור בתלמוד בבלי לדין זה.

## ה

## ביאור אד"ש מה"מ במחלוקת התנאים במשאצל"ג

והנה יש לבאר בדא"פ כל קושיות הנ"ל ב'חדא מחתא', בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>16</sup> במחלוקת ר"י ור"ש בשבת: "והנה לשון שביתה מצינו . . . אצל שבת - וביום השביעי תשבות"<sup>17</sup>. הנה רואים, ש . . . בנוגע איסור מלאכה בשבת (הקשור גם עם "וביום השביעי תשבות"<sup>18</sup>) ישנה פלוגתא בין ר"י ור"ש, בשני ענינים:

(א) בנוגע ל"מלאכה שאינה צריכה לגופה" [ז.א. כשאדם עושה מלאכה ככוונה, אבל כוונתו היא בשביל דבר אחר. לדוגמא "המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מן הנכרים כו" או "מפני החולה שישן", שכוונתו בהכיבוי אינו בשביל

14) שם עה, ב.

15) עיי"ש שמביא כמה דוגמאות לחיוב מכה בפטיש באוכלין.

16) לקו"ש ח"ז עמ' 188-191, ומשם נדפס בשינויים קלים בספר 'חידושים וביאורים על מסכת שבת', וכן נדפס לקמן.

17) משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

18) רמב"ם ריש הל' שבת. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנד.

הנר גופא, בגלל שצריך לפחם, אלא בשביל דבר אחר]<sup>19</sup> שר"י ס"ל דחייב ור"ש ס"ל דפטור<sup>20</sup>.

(ב) בנוגע ל"דבר שאינו מתכוון"<sup>21</sup> - ר"י ס"ל דאסור ור"ש ס"ל דמותר,

והביאור בפלוגתתם: בשבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה"<sup>22</sup>, וכשחסר המחשבה [לא מיבעי ב"דבר שאינו מתכוון" שאז אין לו בכלל - הכוונה לעשות את המלאכה הזאת, אלא גם ב"מלאכה שאינה צריכה לגופה", היות שכוונתו ומחשבתו הוא אודות דבר שני, נמצא שלגבי המלאכה הזאת חסר מחשבה], הרי נתבטלה צורת המלאכה.

והיות שלגבי שבת כתיב "וביום השביעי תשבות", שצריכה להיות שביטה ממלאכה, הרי ר"י, דס"ל ששביטה הוא דוקא כשכל המציאות מתבטלת, סובר שגם כשעושים מלאכה שאינה צריכה לגופה ואפילו דבר שאינו מתכוין - לא מקיימים את ה"תשבות", כי עצם המלאכה נמצאת גם כשחסר הכוונה; אבל ר"ש שסובר דגם ביטול הצורה נקרא שביטה, סובר שגם מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון - היות ואין שם צורת המלאכה, זה נכנס להכלל של "תשבות".

אמנם בהערה (מס' 19) בשיחה מבואר באופן אחר, וזלה"ק: "ומה שלפי מסקנת הש"ס "בדבר שאינו מתכוון סבר לה [שמואל] כר"ש, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י" - אף שב' הפלוגתות דר"י ור"ש תלויים הם בפי' "תשבות" - י"ל שפי' "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול התואר. אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכוון (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה. ע"כ תוכן השיחה.

ונמצא דבשיחה זו מבוארת שיטת ר"י שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה בב' אופנים:

(א) הטעם שר"י מחייב במלאכה שאצל"ג הוא משום שלשיטתו בכדי להתחייב משום מלאכת שבת די במעשה המלאכה ואי"צ מחשבה כלל.

19) ראה לעיל ל, רע"א. לא, ב.

20) לקמן עג, ב. וש"נ.

21) דהיינו כשעושה פעולה המותרת ובדרך ממילא ללא כוונתו נעשית מלאכה, כגון הגורר ספסל להעבירו ממקום למקום ובדרך ממילא נעשה חריץ (שעשיית חריץ בשבת ה"ז מלאכת חורש).

22) ביצה יג, ב (וש"נ). חגיגה יו"ד, ריש ע"ב (לענין מלאכה שאצל"ג. עיי"ש).

(ב) אפי' לשיטת ר"י ג"כ צריך מחשבה למלאכת שבת, רק שדי בכך שמכוון למעשה המלאכה אף שעשה אותה לצורך דבר אחר<sup>23</sup>.

והנה ע"פ ביאור הב' בשיחה (המבואר בהערה), מצינו את גודל החשיבות של מחשבת האדם במלאכות שבת, עד כדי כך שאפילו לשיטת ר"י שמלאכה שאצל"ג חייב, צריך שיכוון למעשה המלאכה.

## 1

### חקירה בגדר מלאכת מכה בפטיש ויישוב הקושיות

והנה ע"פ הנ"ל בגודל החשיבות של מחשבת האדם במלאכת שבת, יש לחקור בגדר מלאכת מכה בפטיש דנראה שיש בזה ג' אופנים: (א) החיוב על גמר המלאכה (מכה בפטיש) הוא מצד השלמת הכלי (שלימות בה' חפצא'), דהיינו מצד זה שכעת נעשה הכלי שלם בשלימות<sup>24</sup>, דאף שזוהי תוספת קטנה מאד בכלי מ"מ כיון שעל ידה נשלם הכלי יש בזה חשיבות מצ"ע (גם אם האומן לא מחשיב את תוספת זו) ועל זה מתחייב.

(ב) החיוב על גמר המלאכה הוא מצד זה שהכאה זו האחרונה חשובה אצל האומן (ה'גברא'), דהיינו מצד זה שההכאה האחרונה גורמת לאומן הנאה וקורת רוח רבה בזה שסיים את מלאכתו, וזה שבהכאה זו נעשה הכלי שלם בשלימות אין לזה חשיבות כ"כ, כיון שכבר היה הכלי ראוי לשימוש קודם לזה וה"ז תוספת קטנה ביותר בהכלי, והטעם היחיד לחייב הוא רק מצד החשיבות שהאומן (ה'גברא') נותן לזה.

(ג) החיוב על גמר המלאכה הוא הן מצד השלימות שנפעלה בכלי (ה'חפצא') שנעשה שלם באופן הטוב ביותר (אף שזוהי תוספת קטנה ביותר), והן מצד החשיבות שהאומן (ה'גברא') נותן לזה כיון שזה גורם לו קורת רוח והנאה.

ועפ"ז יש לבאר שבזה נחלקו רש"י ור"ח<sup>25</sup>, דלרש"י החיוב של מכה בפטיש הוא מצד החשיבות שהאומן (ה'גברא') נותן להכאה האחרונה (כאופן הא' בחקירה הנ"ל) כיון שגורמת לו הנאה וקורת רוח, כדמשמע מלשונו "שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה" דמלשון זה משמע שכך דרך האומנים והכאה זו

23 ואף שבהערה שם מדבר בשיטת שמואל (שם מב, א) שס"ל בדבר שאין מתכוין כר"ש ובמלאכה שאצל"ג כר"י, מ"מ: א) זוהי שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' שבת ה"ז-ח') שיתבאר לקמן (ס"ז) ע"פ יסוד זה, (ב) אפי' לר"י שאוסר בדבר שאין מתכווין ה"ז רק מדרבנן (שם קכא: רש"י ד"ה "דילמא"), וא"כ בכדי שיתחייב מדאורייתא במלאכה שאצל"ג ע"כ צריך שיתכוין למלאכה.

24 דאף שגם קודם להכאה זו היה הכלי ראוי לשימוש, מ"מ הכאה זו השלימה אותו ושיהיה מושלם אפילו מחסרון הכי קטן (כגון פגם קטן מאד במראה וכיו"ב).

25 וכן שיטת הר"ן ותוס', כנ"ל ס"א.

חשובה אצלם, וע"כ אף שע"י הכאה זו אין שינוי מהותי בחפץ (בהכלי, אלא רק בהפטיש), מ"מ חייב מצד זה שהאומן מחשיב את הכאה זו.

אמנם מלשון הר"ן (שהביא פר"ח כנ"ל) "שהאומן מכה בכלי לשוות עקמומיתו", משמע שהחיוב הוא לא רק מצד החשיבות שהאומן (ה'גברא') מחשיב את ההכאה האחרונה משום שגורמת לו הנאה, אלא גם מצד השלמת הכלי (ה'חפצא') שנעשה בו שינוי מהותי - שכעת הוא שלם באופן היותר טוב, אף שזהו תיקון קטן ביותר וראוי לשימוש גם ללא תיקון זה מ"מ כיון שעל ידו נשלם הכלי מתחייב עליו [כאופן הג' הנ"ל, אבל לא כאופן הב' שזהו רק מצד השלמת הכלי, דמסברא קשה לומר שיש בתיקון קטן זה חשיבות כ"כ שיתחייב רק מצד עשייתו, וכדמוכח לקמן שהר"ח מחייב בעיקר מצד החשיבות שהאומן נותן לתיקון זה רק שמ"מ צריך ג"כ להשלמת הכלי בכדי שיתחייב].

ועפ"ז יש לבאר ג"כ את הטעם שרש"י ור"ח מסכימים שאין חיוב מכה בפטיש בגמר מלאכה הנעשית מאליה, כיון שבזה שהכניס את החבית לתנור גרם רק להשלמת הכלי (שלימות ב'החפצא'), אבל אין לפעולה זו חשיבות אצל האומן (ה'גברא') דכיון שגמר מלאכה זו נעשתה מאליה ולא ע"י פעולת האומן, אינה גורמת לו כ"כ הנאה וקורת רוח ואינה חשובה אצלו, וכיון שרש"י ור"ח מסכימים שחיוב מכה בפטיש הוא רק כאשר יש חשיבות לפעולה מצד ה'גברא' [רק שלשית ר"ח בעינן ג"כ חשיבות בה'חפצא'] ע"כ אין חיוב מכה בפטיש בגמר מלאכה הנעשית מאליה.<sup>26</sup>

וי"ל בדא"פ שדברים אלו של רש"י ור"ח הם המקור בתלמוד בבלי לזה שאין מכה בפטיש באוכלין, דכיון שגמר מלאכת האוכל אינה חשובה כ"כ אצל האדם (ה'גברא') ואינה גורמת לו כ"כ הנאה וקורת רוח, והרי מגדר מלאכת מכה בפטיש היא החשיבות שהאדם נותן לגמר המלאכה (כנ"ל), ע"כ אין חיוב מכה בפטיש באוכלין שחסרה בהם חשיבות זו.

## ז

יישוב דברי התוס' והרמב"ם

ועפ"ז יש לבאר דברי התוס' והרמב"ם שלר"ש [ולרמב"ם - אף לר"י] מותר להפיס מורסא המצערתו בשבת אף שלכאורה ה"ז 'פסיק רישיה דניחא ליה', דכיון שמגדר מלאכת מכה בפטיש היא החשיבות שהאומן (ה'גברא') נותן לפעולה ע"כ מותר להפיס מורסא בשבת, דהרי כל כוונתו היא רק להוציא הליחה המצערתו

26) ולהעיר, שלפי האופן הראשון בשיחה הנ"ל ס"ה, שלר"י מספיק מעשה המלאכה בכדי להתחייב - לשית ר"י יהיה חייב בנדוד, דאיי"צ למחשבת האדם ודי במעשה עשיית החבית אף שנעשה ממילא.



ואין לו הנאה וקורת רוח מגמר מלאכת הפתח שיצר בעורו, וע"כ אף שזהו פסיק רישיה שייעשה פתח מ"מ מותר, וע"כ כתב הרמב"ם שאי"ז מלאכה כלל [ובנוגע להלשון "מלאכה שאינה צריכה לגופה" בנוגע לנדו"ז צ"ל, שכוונת הגמ' והתוס' הוא שה"ז כמעשה מלאכה שאצל"ג, אבל מצד המחשבה כיון שאינו מחשב את זה, אי"ז מלאכה כלל].

ובביאור מחלוקת הרמב"ם והתוס' - האם לשיטת ר"י חייב בנדו"ז (תוס') או שמותר (הרמב"ם) - י"ל ששיטת התוס' היא כביאור הא' בשיחה הנ"ל, שלשיטת ר"י אי"צ מחשבה כלל במלאכת שבת ודי במעשה המלאכה לבד, וע"כ אף שאין עשיית הפתח בעורו חשובה אצלו, מ"מ יתחייב משום שעשה פתח (מעשה מלאכה).

אמנם הרמב"ם ס"ל כביאור הב' בשיחה שגם לשיטת ר"י צריך מחשבה למלאכת שבת, וע"כ בנדו"ד כיון שאין עשיית הפתח בעורו חשובה אצלו, מותר להפיס מורסא אפי' לר"י.

ועד"ז בנוגע לחילוק בין התרת בית הצוואר לפתיחתו מחדש, שבהתרת בית הצוואר - כיון שאי"ז בגד חדש - האדם (ה'גברא') אינו מחשיב את זה כ"כ ואי"ז גורם לו כ"כ הנאה וקורת רוח, וכיון שמגדר מלאכת 'מכה בפטיש' היא החשיבות שהאדם נותן לזה (כנ"ל), ע"כ מותר לעשות זאת בשבת, משא"כ בנוגע לפתיחת בית הצוואר - כיון שזהו בגד חדש - האדם מחשיב את זה וה"ז גורם לו קורת רוח רבה, וכיון שזהו מגדר מלאכת 'מכה בפטיש' - חייב ע"ז.

## הדרן על מסכת בבא מציעא

הרה"ג הרב אברהם שיחי' אזדאבא  
מד"א וחבר הביד"צ דק"ק ק. הייטס  
ומראשי הישיבה

### א

סיום מסכת ב"מ בבבלי

במשנה בסיום מסכת בבא מציעא איתא': "שתי גנות זו על גב זו (סמוכות זו לזו, האחת קרקעיתה גבוהה ושאצלה קרקעיתה נמוך) והירק בינתים (בזקיפת הגבוהה שזו גבוהה מזו יש שומים או בצלים), רבי מאיר אומר: של עליון (שהרי עפרו הוא ומשלו הוא יונק), רבי יהודה אומר: של תחתון (שעל אוירו הוא מונח).

אמר רבי מאיר: אם ירצה העליון ליקח את עפרו – אין כאן ירק! אמר רבי יהודה: אם ירצה התחתון למלאות את גנתו (עפר – משהו קרקעו לעליונה) – אין כאן ירק!

אמר רבי מאיר: מאחר ששניהן יכולין למחות זה על זה (שלא יהא ירק זה כאן, עליון ליטול עפרו והתחתון למלאות גנתו) – רואין מהיכן ירק זה חי (ממקום שהוא יונק וגדל – לו ינתן).

אמר רבי שמעון: כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול – הרי הוא שלו (כדאמר רבי מאיר, הואיל ומעפרו היא חייה), והשאר של תחתון (ועליון הוא גופיה אפקורי מפקר להו לגביה, שגנאי הוא לו ליטול רשות ליכנס לתוך של חבירו וללקוט).

ובגמרא ע"ז איתא: אמר רבא: בעיקרו (שרשי הירק) – כולי עלמא לא פליגי דעליון הוי, כי פליגי – בנופו (לפי שהן תלויין באוירו של תחתון, פליגי בהו). רבי מאיר סבר: שדי נופו בתר עיקרו, ורבי יהודה סבר: לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

וי"ל, שדברי רבא הם ג"כ הסבר לדברי המשנה, דלכאורה אינה מובנת הסברא "אם ירצה העליון", שהרי אי"ז נוגע מה הוא יכול לעשות, כשבפועל צמחו שם צמחים, ויש לברר למי הם שייכים. אבל לפי סברת רבא זה מובן.

## ב

## סיום המסכת בירושלמי

והנה, בירושלמי לא הובאו סברות אלו לביאור פלוגתת ר"מ ור"י. וע"פ הנ"ל צלה"ב כיצד יבאר הירושלמי פלוגתא זו – כנ"ל שהטענה מה הוא יכול לעשות אינה מועילה לכאור' בשעה שבפועל הוא לא עושה זאת.

ובאמת צריך להבין במשנה גופא, דאם נכונה סברת רבא בביאור המחלוקת מחמת הסברא ד"שדי נופו בתר עיקרו", למה צריכה המשנה להשתמש בסברא אחרת המובנת פחות?

ועכצ"ל, שישנו חיסרון בסברא זו, שלכן המשנה איננה יכולה להשתמש בה, וכן בירושלמי.

## ג

## שורש המח' בדין שדי נופו בתר עיקרו

וי"ל הביאור בזה, בהקדם מחלוקת רש"י ותוספות בפירוש סברת "שדי נופו בתר עיקרו":

מקור הכלל הוא במסכת שבת (ד, סע"ב) בדין "אילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים, וזרק ונח אנופו". ששם נחלקו רבי ורבנן אי אמרינן "שדי נופו בתר עיקרו" – האם מחשיבים את הענף כמו השורש.

ורש"י שם פי' "שדי נופו בתר עיקרו" – "והוי כמונח ברשות הרבים על מקום ארבעה, דעיקר מחשב ליה לנוף". היינו דלשיטתו כמו שהשורש יש לו דע"ד, כן יש חשיבות לענף. ולכן חייב כמעביר ד"א ברה"ר.

אמנם התוספות שם לומדים שהכלל "שדי נופו בתר עיקרו" עושה את הענף לרשות היחיד, ולא רק שנותן לו חשיבות של דע"ד, וכפי שמוכיח מרב חסדא שאמר "נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו, אפילו גבוה מאה אמה חייב", והעמידוהו באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר. דמיירי אפילו כשאין בעיקרו ד' על ד', ורבי סובר "שדי נופו בתר עיקרו" – "דהויא כרה"י וחייב".

ודוחה את סברת "רש"י שפירש כאן משום שדי נופו בתר עיקרו והוי כמונח ברשות הרבים ע"ג מקום ד", וכותב ש"אי אפשר להעמידה, דאי למטה מג' לא בעי רחב ד' לכ"ע, ולמעלה מג' לא הוי רה"ר".

וכסברת התוס' כתב הרשב"א בחידושיו כאן, ד"בודאי לכאורה כולה שמעתין הכין מוכחא". עיי"ש בארוכה.

## ד

## ההשלכה לביאור המשנה

וי"ל, שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי:

דאפ"ל שפלוגתתם היא במה מתבטא ה"שדי נופו בתר עיקרו", שהרי רק אם נאמר כשיטת התוס', שהנוף עצמו מונח בעיקר ועפ"ז נקבעת רשותו, אפשר לבאר את מחלוקת ר"י ור"מ במשנה לפי כלל זה – שאם אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, יכול העליון לטעון שהעץ שייך לו, מכיון שהולך אחר עיקרו ועפ"ז נקבעת רשותו – שהוא ברשות השייכת לעליון.

אך אם נסבור כמו רש"י, שא"א להחליף את הרשות שלו מחמת הכלל דשדי נופו בתר עיקרו, שסוכ"ס הוא ברה"ר. ורק שמהני לתת לו חשיבות דדע"ד. הרי כמו כן א"א לומר בנדוד"ד – שהעליון לא יכול לטעון "שדי נופו בתר עיקרו", כי אמנם יש לזה חשיבות, אבל בנוגע לרשותו של העליון הוא לא יכול לומר כך.

ועפ"ז אפשר לבאר דהירושלמי לומד כסברת רש"י – שהכלל "שדי נופו בתר עיקרו" מהני רק לענין החשיבות ולא לענין הרשות. ולכן אינו יכול לבאר המשנה ע"פ כלל זה. והבבלי סובר כסברת תוס' שעיקרו מחשיבו כרשותו, ולכן מבאר המשנה עפ"ז.

## ה

## ביאור המחלוקת ע"פ גדר חצר של שותפין

אמנם, בדין זה אפשר לבאר גישה אחרת בכלל לבירור רשות הצומח בשיפוע, שבאמת יש לשניהם קשר ממשי לצומח – מדין "חצר של שני שותפים":

בהמשך לדין הצומח בשיפוע, מביא הירושלמי מחלוקת רב ושמואל בדין "כותל שבין שתי מחיצות ונפרץ", ש"חד אמר מחצה לזה ומחצה לזה, וחד אמר כולו לזה וכולו לזה".

ומקשה "מה מפקה מביניהון" – "במאי פליגי, דליכא למימר באבנים של כותל והמקום – זהו דין מפורש במתני' דריש מכלתין דלקמן, דאם עשו מאמצע המקום והאבנים של שניהן; ועוד, דמר אמר מחצה לזה ומחצה לזה ומר אמר כולו לזה וכולו לזה – והיינו הך דיחלוקו, ומאי בינייהו" (פני משה).

ומבארים "דבדין אחר פליגי – מצא מציאה בתוך הכותל איכא בינייהו" (פ"מ):

"מאן דאמר 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. וקמ"ל דלא תלינן דהמציאה מעלמא הוא דאתיא, אלא הסמוך למקום שנמצא הוא זכה. דתלינן דהוא הניחה שם" (פ"מ),

"ומאן דאמר כולו לזה וכולו לזה – המוצא זכה", "דאע"פ שנמצא בחציו האחר, 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 מיניה, ובמה שבידו הוא זכה" (פ"מ). וזהו סיום המסכת בירושלמי.

## ו

### המח' בדין וגדר החצר

והנה, בקצות החושן<sup>2</sup> האריך בדין מציאה שנפלה מעלמא לחצר השותפין, וכתב תחילה לבאר דברי הירושלמי, דלמאן דאמר מחצה לזה ומחצה לזה – לא הוי חצר השותפין כלל. אלא כל אחד מכיר מקומו. ולכן מחציו והילך לזה קונה המציאה, ומחציו ואילך לשני קונה מציאה; אבל למאן דאמר כולו לזה וכולו לזה – הו"ל חצר השותפין, ולא קנו כלום! כיון שהחצר אינו קונה אלא כשהיא חצירו הפרטית. ולכן זוכה המוצא.

וביאר סברא זו, ע"פ הדין<sup>3</sup> בשנים שהגביהו מציאה, שכל אחד הו"ל מגביה מציאה לחבירו, וזהו דוקא כשיש שתי ידים זוכות בו, "אבל בחצר השותפין דאינו אלא יד אחת ואותה היד משותפת לשניהם, א"כ לא זכה לא זה ולא זה והו"ל כמאן דמנח בקרקע". ועיי"ש עוד בארוכה.

ובאמת רבים הקשו עליו בזה, אבל זוהי סברתו – שאם החצר שייכת לשני שותפים, אף אחד מהם לא קונה, ויכול להיכנס מישהו שלישי מבחוץ ולזכות בזה. שהרי אי"ז כב' אנשים המרימים מציאה, שכל אחד מעכב את השני. אלא חצר – שאינה עושה כל פעולה של הגבהה או משיכה.

אמנם, המהר"א פולדא (בפירושו לירושלמי) מחדש, שאף ששני השותפים אכן אינם יכולים לקנות – השלישי ג"כ לא יכול לקחת את המציאה. שהרי אסור לו להיכנס לחצר שאינה שלו ולהרים ממנה חפץ. וכוונת הירושלמי בלשון (לפי המ"ד כולו לזה וכולו לזה) "המוצא זכה" – היא למוצא הראשון מבין השותפין גופא. שמי שירים ראשון את המציאה מבין שני השותפים – קונה אותה.

(2) סי' רס ס"ד. וע"ע בספרו שב שמעתתא ש"ד פי"ג-ד.

## ז

## ההשלכה לדין הצומח בשיפוע

ועפ"ז אפשר לבאר המחלוקת בנוגע למה שצומח על השיפוע:

די"ל שזהו ע"ד חצר של שני שותפים, שלכל אחד יש חלק בזה. ובמילא, לפי סברת קצוה"ח אי"ז שייך לאף אחד. ולפי מהר"א פולדא אי"ז שייך לשניהם אבל גם לא לאדם שלישי.

ואם נאמר כהקצוה"ח, שאף אחד לא קונה, מוכרחים למצוא דרך אחרת לבאר את המשנה, כי כשם שבחצר של שותפין אף אחד לא קונה – כך גם כאן הי' צ"ל שלא יהי' שייך לא לעליון ולא לתחתון.

וזהו הכרחו של הבבלי להביא את הסברא ד"שדי נופו בתר עיקרו" (וכשיטת התוספות שהנוף מונח ברשות של העיקר – זה שייך לעליון), דבלא"ה אין לזה שייכות לא לעליון ולא לתחתון.

אמנם הירושלמי הולך בשיטת רש"י, שאין הפשט שהנוף מונח בעיקר, אלא רק שנותן לו חשיבות. ולא שמבטל את הרשות של זולתו. ולכן אינו יכול לבאר כהבבלי.

וצ"ל שהירושלמי סובר כפי' המהר"א פולדא הנ"ל, שכשנופלת מציאה בחצר של שני שותפין – הגם שאינם קונים, אבל השלישי לא יכול לקחת. היינו שהחצר "תופסת" את הדבר ו"מחזיקה" אותו בשביל שני השותפין – אע"פ ששניהם אינם קונים. ולכן השלישי לא יוכל לקחת. ובמילא לשיטה זו אי"צ כלל להגיע לשקו"ט בדין שדי נופו בתר עיקרו, כי לכתחילה זה שייך לשניהם ואף אחד אחר לא יכול לקנות זאת – כמו בדין ד"שנים אוחזין בטלית"<sup>4</sup>.

ועד"ז בנוגע לשיפוע – שהוא ע"ד החצר השייכת לשניהם והוא מחזיק אותם עבור שניהם. וכהדין שם בשנים הטוענים שהפקידו מעותיהם אצל א', שהשומר מוחזק עבור שניהם. היינו דגם כשהמפקיד שומר להם את הטלית – זה כאילו הם מחזיקים בזה. ועד"ז השיפוע מחזיק את העץ לשניהם.

ובמילא, אף שלשיטת הירושלמי "שדי נופו בתר עיקרו" קאי על החשיבות ולא על השייכות (שהנוף שייך לעיקרו), אי"ז סותר להסברת המשנה – כיון שלשיטתו הוי כשני שותפין וכאילו מחזיקין בזה, וע"פ גדר זה יכול לבאר מי מוחזק יותר בשיפוע.

(4) אף ששם זוכים השניים בטלית, אבל לגבי האדם השלישי הוי גם כאן כאוחזים.

## ח

## ביאור החיסרון בסברת שדי נופו

אך עדיין צלה"ב בשיטת הבבלי – למה המשנה עצמה לא השתמשה בסברא ד"שדי נופו בתר עיקרו? וי"ל בהקדים:

בדיני תחומין מצינו<sup>5</sup>, ש"האשה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה – הרי אלו כרגלי שתייה". והקשו ע"ז בגמרא "אמאי? ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה!" ותירצו בדרך צחות "הרי שנתערב לו קב של חטין בעשרה קבין חטין של חבירו, יאכל הלה וחדי?"

והדין היוצא מזה, דאין בממון ביטול ברוב. שהרי סוכ"ס ניתוסף לו בממון, ואין בזה דיוק איזה קב חטין יחזיר לחברו, וצריך להחזיר לו קב חטין.

ועפ"ז מובן מה שהמשנה לא משתמשת בסברת הגמרא שצ"ל שייך לעליון כי "שדי נופו בתר עיקרו" – כאילו הנוף נמצא בתוך השורש ששייך לעליון. כיון שהרי סוכ"ס הנוף צמח מאוירו של התחתון, וא"א לומר שהאוויר בטל לגבי העפר והנוף לגבי העיקר, שהרי בממון אין ענין של ביטול! והרי הגדרת השייכות למי שהוא, היא בכלל דיני ממונות.

וא"כ נמצא, דהבבלי מבאר השייכות לשותפין מצד "שדי נופו בתר עיקרו" – לשיטתו שהעיקר מגדיר שייכות ורשות הנוף. והירושלמי מבאר דין זה מצד "חצר של שותפין" – לשיטתו שהחצר מחזיקה הנמצא בה עבור שניהם.

## ט

## ביאור המח' להלכה

ועפ"ז יש לבאר ג"כ מחלוקתם בהפסיקה להלכה:

בבבלי מסתיימת המסכת בפסק ההלכה: "אמר אפרים ספרא תלמידו של ריש לקיש משום ריש לקיש: הלכה כרבי שמעון". והיינו דברי ר"ש במשנה "כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול – הרי הוא שלו, והשאר של תחתון". וממשיכה הגמ' ש"אמרוה קמיה דשבור מלכא, אמר להו: אפריון נמטייה לרבי שמעון". שבזה מדגישה הגמ' (לפי' הראשון ברש"י) שאפי' שבור מלכא ש"מלך פרס היה, ובקי בדינים" הבין ש"אפריון נמטי' לר"ש" – שזוהי סברא טובה הנושאת חן.

אמנם בירושלמי נפסק "מה יעשו – אפרים בשם ריש לקיש אמר: יחלוקו". ומפרש הפני משה דשאלת הגמ' היא "הלכה כמי מהני תנאי דמתני", והדין הוא "יחלוקו" – "כיון דאיכא סברא כר"מ או כר' יהודה – חולקין בזה".

(5) ביצה לז, א במשנה. ובגמרא לח, א-ב. וע"ע בשערי יושר ג, כג.

ומתעכבים ע"ז המפרשים, שהרי כלל הוא בידינו<sup>6</sup> "רבי מאיר רבי יהודה – הלכה כרבי יהודה". ואם הספק הוא האם לפסוק כר"מ או כר"י – עלינו לפסוק כר"י. ואמאי זקוקים אנו ל"יחלוקו" כאילו אין אנו יודעים כמי לפסוק.

ובכלל צלה"ב מה שבבבלי הלכה כר"ש ובירושלמי "יחלוקו" – ושניהם אומרים זאת בשם ריש לקיש!

### י"ד

הכרח הירושלמי בפסיקת יחלוקו

אבל ע"פ הנ"ל – שמחלוקתם נעוצה בגדר חצר של שני שותפין – יובן:

לשיטת הבבלי (כקצוה"ח) שאין החצר פועלת קנין ויכול לבוא אדם שלישי ולקחת זאת, היינו שאין לחצר שום כח. ובמילא א"א לפסוק לא כר"י ולא כר"מ – שהרי אין לזה שייכות לא לעליון ולא לתחתון. והלכה כר"ש שאינו מתחשב בדעות אלו ועושה "פשרה" – כל שיכול ליטול.

משא"כ לשיטת הירושלמי (כמהר"א פולדא) שהחצר מחזיקה בשביל השותפין – יוצא שגם כאן הם כאילו אוחזים בעץ, והדין הוא כבשנים אוחזים בטלית – יחלוקו!

### יא

דרגת ר' מאיר ע"פ חסידות

ויש להוסיף בזה, בדרך הדרוש:

הלשון בבבלי היא "אמר אפרים ספרא תלמידו של ריש לקיש משום ריש לקיש – הלכה כר' שמעון", שמפרט באריכות גדולה שמות בעלי הדין, ואינו מציין הדין עצמו. משא"כ בירושלמי מפרט את הדין בלבד – "אפרים בשם ריש לקיש אמר יחלוקו".

ובדרך דרש אפשר לבאר, דהנה איתא בעירובין (יג, ב): "אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו". ולכא' צלה"ב לשון זו – (א) לגבי הקב"ה הכל גלוי וידוע, ומהו הדיוק שגדלותו של ר"מ ידועה לו? (ב) מה ההדגשה "מי שאמר והי' העולם", הרי כבר נאמר בתורה שהקב"ה ברא את העולם במאמרו, ומה הצורך להדגיש ענין זה כאן?



גם צריך לבאר מה שנאמר שם בהמשך לזה "אמר רבי: האי דמחדדנא מחבראי – דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה – הוה מחדדנא טפי. דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך", שזהו ענין מופלא הדורש ביאור.

ויש לבאר זה בדרכו של רבי מאיר ד"הוה דייק בשמא" – שהי' מברר תכונותיו של האדם ע"פ שמו. דהנה בעירובין שם שנו: "לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר – שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה".

והחילוק בפשטות, ששם נהוראי מראה בעיקר על האור כשלעצמו, וההוספה וההדגשה ד"מאיר" היא בכך שמאיר אחרים. ובלשון החסידות י"ל שהם חילוקי הדרגות דאור ומאור. ור"מ הוא בדרגת המאור.

ועפ"ז מובנת הלשון "גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם": דעכשיו שנברא העולם, ישנו האור א"ס, שאף שהוא בל"ג אבל הוא נק' "אור" והארה בלבד. אבל בדרגא של לפני בריאת העולם, היכן שרק עלה במחשבה ונמלך בצדיקים וכו' וכו' ששם הכל גלוי וידוע – זוהי הדרגא של רבי מאיר ומקור הנשמה שלו.

## יב

### ביאור המחלוקת בדרך הדרש

ובדרך זו יש לבאר המחלוקת בדין "שני גינות", די"ל שמורים על שני הדרגות הכלליות שבגן עדן – ג"ע העליון וג"ע התחתון. שגעה"ע הוא בעולם הבריאה ושם הוא מקום הנשמות שעבדו בדו"ר שכלים, ששם מאירות הספירות דחב"ד. וגעה"ת הוא בעולם היצירה ושם מאירים רק המידות.

ואמנם עיקר השכינה הוא כאן למטה, שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. ומבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, שבזמן שביהמ"ק קיים השפע נמשך מעצמות המאציל לראשית הנאצלים, ומשם נמשך ונעשה מקור לבי"ע. והיינו שהשפע מגעה"ע מורגש בגעה"ת כפי שהוא. וזוהי דרגתו של רבי מאיר.

משא"כ רבי יהודה ענינו הוא כשמו – הודאה וביטול, שזהו"ע ספי' המלכות, שהיא מקבלת מלמעלה ומשפיעה למטה – שלוקחת השפע דאצילות ומצמצמת לבי"ע שיוכלו לקבל.

וזהו מה שר"מ אומר "הכל שייך לעליון", כי סוכ"ס ממנו מגיע כל השפע לתחתון. משא"כ רבי יהודה שענינו הוא מלכות – וכפי שמבואר בחסידות שזהו

יסוד העפר, סובר שהתחתון לא יכול לסבול בכלים שלו, ולכן העיקר הוא העפר – מדרגת המלכות – בדרך צמצום.

## ג

ביאור שיטות הבבלי והירושלמי בדרך הדרש

ע"פ הנ"ל יובן שינוי הלשון בין הבבלי והירושלמי:

בבבלי הלשון: "אמר אפרים ספרא" – דרגא של "סופר", "תלמידו של ריש לקיש" – שאחזו רק בדרגת תלמידו של ר"ל, "משום ריש לקיש" – שאמר זאת בשמו, אבל לא הגיע לדרגא שהבין ונתעצם עם זה בעצמו, "הלכה כר' שמעון" – שפסק "עד שידו מגעת", ע"ד מאחז"ל "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב" – ש"נוגע" ולא יותר<sup>8</sup>. משא"כ בירושלמי כותב בפשטות "אפרים בשם ריש לקיש אמר יחלוקו", היינו שהגיע לדרגתו של ר"ל.

ומבואר הוא ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדרך מצוותיך<sup>9</sup> "ומשחרב בהמ"ק אעפ"כ יוכל האדם להמשיך כל בחי' ומדריגות הנ"ל ע"י עבודתו, שהרי ושכנתי בתוכם כתי', ויוכל להמשיך ע"י עבודתו האורות שהיו שורי' בבהמ"ק ובכליו". וזו הנפק"מ בין הבבלי לירושלמי (מצד א"י וחור"ל).

ועוד יתורץ דבר מוקשה לכאור', דבכל הש"ס לא מצינו שיאמר ר"ל הלכה בשם רשב"י, ובפרט שר"ל נתקרב לתורה ע"י ר"י ואח"כ הגיע לדרגתו עד שנעשה בר פלוגתא שלו, וגם נסתלק בחייו כמבואר בארוכה בגמרא<sup>10</sup>, ובפרט שר"ל לא חי כלל בזמנו ודורו של רשב"י (שהרי רשב"י הי' מתלמידי ר"ע, ור"ל הי' בר פלוגתא של ר"י (מסדר התלמוד הירושלמי), שהי' תלמידו של רבינו הקדוש שחי ב' דורות אחר ר"ע).

ולכן בבבלי נקט בלשון הנ"ל, שמורה שלא הגיע לדרגתו של רשב"י, אלא בבחי' "ספרא" ו"תלמידו". משא"כ בירושלמי שהשיג דרגא זו ולכן אומר הלשון בפשטות.

ועפ"ז מובן מה שבירושלמי פוסק בצורה פשוטה "יחלוקו", שכוונתו לתוכן הפנימי דמחלוקת ר"י ור"מ לע"ל, אם יהי' אפשרי לקבל את השפע כמו שהוא למעלה או שמוכרחים לעפר והצמצום. ובמחלוקת זו אין הכרעה עד ביאת גואל צדק. ולכן יחלוקו.

(8) ראה מאמר ד"ה "באתי לגני" הישי"ת.

(9) מצוות בנין מקדש (פז, א).

(10) ב"מ פד, א.

משא"כ בבבלי מדגיש "הלכה כר"ש", שעל רבי שמעון נאמר ש"יכול לפטור כל העולם מן הדין", וכידוע ג"כ המעשה בצאתו מן המערה שדאג ללמד זכות על ישראל, והוא ראה ברוח קדשו את המצב המר של הגלות הנוראה, ולכן פוסק שכמה שיכול לפשוט ידו – שהיד מורה על המעשה, מעלת זמן הגלות "מעשי ידי להתפאר", הגם שאין לו מוחין ומידות אבל "המעשה הוא העיקר".

שלכן רשב"י התחיל בגילוי פנימיות התורה, ואח"כ המשיך בזה האריז"ל ואח"כ הבעש"ט והמגיד ורבותינו נשיאינו עד לנשיא דורנו שמשפיע בכל העולם כולו בהשבת בנ"י למקורם בהקמת מוסדות חב"ד בכל קצוי תבל עבור בעלי תשובה וכו', ונזכה לגאולה שלימה ומשיח צדקנו בראשנו.

## בענין קלוטה כמי שהונחה דמי

הרה"ג הרב אהרן יעקב שי' שווי  
מד"א וחבר הברד"צ דק"ק. הייטס

### א

ביאור האבנ"ז בשיטות הראשונים בגדר קלוטה כמי שהונחה

בגמ' שבת (ד, א) מבואר שנחלקו ר"ע ורבנן האם אמרינן קלוטה כמי שהונחה, וז"ל הגמ' "דתנן הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ע מחייב וחכמים פוטרם, ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא (החפץ הואיל ונקלט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא ואף על גב דלא נח. רש"י) ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ומבאר בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ר"מ) דנחלקו רש"י ותוס' בגדר קלוטה כמי שהונחה, האם היינו כמו שהונחה באויר, או כאילו הונחה בארץ.

דהתוס' ס"ל כהצד הא', והוא מדכתבו (ד"ה דאמרי') דלמאי דבעי רבה למימר דמחלוקת ר"ע ורבנן בלמעלה מעשרה, דר"ע מחייב משום דילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מעשרה ד"ה חייב, דקלוטה כמי שהונחה, הנה הטעם דקלוטה הוא רק לרבנן, אבל לר"ע א"א לחייב משום קלוטה כמי שהונחה שהרי למעלה מעשרה יליף זורק ממושיט, ואי ס"ל קלוטה כמי שהונחה, הרי הונחה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור, והוי כזורק מרה"י למקום פטור, וחזר ועקר ממקום פטור והניח ברה"י, ואינו דומה למושיט, אלא הטעם לר"ע לחייב משום דילפינן זורק ממושיט גם למטה מעשרה.

מבואר מזה ששיטת התוס' דקלוטה כמי שהונחה הוא לא כמו שמונח בארץ, דאל"כ גם למעלה מעשרה הוי כמי שהונחה בארץ ולא במקום פטור.

אך לשיטת רש"י קלוטה כמי שהונחה הוא כמו שהונחה למטה בארץ, וכמ"ש במסכת גיטין (עט, א) ובעירובין (לג, ב) דקלוטה כמי שהונחה בארץ, עיי"ש.

ומבאר שם האבנ"ז ששורש מחלוקת רש"י ותוס' הוא בהפירוש דקלוטה כמי שהונחה, דלרש"י הפירוש הוא דאף שהחפץ הוא למעלה מן הארץ נחשב כאילו הוא למטה בארץ, ולתוס' הפירוש הוא דכמי שהונחה היינו דאף שהחפץ מתנענע חשבינן לי' כאילו הוא נח במקום אחד.

## ב

ביאור כתבי ר' אייזיק בחילוק שבין עקירה להנחה

אך ממשיך שם האבנ"ז (בסעי' י"א) להקשות על שיטת רש"י, דא"כ מאי מקשה הש"ס לקמן (ד, ב) "ודילמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי", היינו דשמא ר"ע לא סובר דקלוטה כמי שהונחה אלא לגבי הנחה בלבד, דכיון דס"ל לרש"י דהוי כמי שהונחה בארץ ויש כאן מקום ד', א"כ מאי נפקא מינה בין עקירה להנחה, דהא כשם דלגבי הנחה אמרינן דאיכא מקום ד' הכי נמי לגבי עקירה י"ל דאיכא כאן מקום ד', כיון דקלוטה חשבינן כמונח על הארץ.

והנה אחי ז"ל בספר כתבי ר' אייזיק כתב לתרץ קושיית האבנ"ז הנ"ל וז"ל:

"ואפשר לומר כך: דהנה בשבת בעינן לא רק המציאות אלא שיהא פעולת ההנחה ג"כ. וא"כ י"ל דדוקא לגבי המציאות שפיר י"ל דמה שמונח באויר הוי כמונח בקרקע, [וכן גם לענין הפעולה] אפ"ל דדמי פעולת ההנחה מה שמניח החפץ לפעולת הנחה שמונחת בקרקע, שגם כאן הניחה באויר ונחשב זה כאילו הניחה בקרקע אע"פ שלפועל לא הניחה בקרקע.

אבל לגבי ענין העקירה הרי בעינן שיעקור החפץ ממקום שהי' מונח וזהו ענין עקירה, וא"כ הן אמת שמה שמונח באויר הוי כמונח ע"ג קרקע, אבל בשעה שבא לעקור החפץ ממקומו באויר – ולא מקרקע – א"כ הגם דלגבי המציאות הרי החפץ נעקר ממקום דע"ד, מ"מ אי אפשר לומר שהוא עשה פעולת העקירה בהחפץ ממקום דע"ד – כשהחפץ לא הי' במציאות שם. וא"כ י"ל דזהו חסרון באיכות הפעולה או אולי בכמות הפעולה, [שהרי פעולת העקירה תלוי' יותר באדם שתבא מכחו ממה שתלוי' ההנחה, שהרי אפשר להנחה שתבא ממילא ולכן יותר קל לייחס לפעולתו ההנחה מלייחס אליו את העקירה]". עכ"ל.

## ג

ביאור כוונת הריטב"א עפ"י הנ"ל

ונראה להוסיף קצת ביאור לזה וגם להעמיס סברא זו בדברי הרשב"א שם, שכתב בחידושו שם (ד, ב) בקטע ד"ה "הא דפרכינן", גבי הא דר"ע ודלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעינן וכו', "אלא סברא בעלמא קאמר דדלמא בגמר מעשה כל דהוא סגי לי", אבל בתחילת מעשה עקירה חשובה בעינן".

דלכא' תמוה מהו ההבדל בין תחילת המעשה לסוף המעשה, דהיינו בין עקירה להנחה, דכיון ששניהם הם חלקי המלאכה של הוצאה או תנאי המלאכה כמבואר

באחרונים ב' השיטות בזה, הנה איך שיהי' הרי לא מצינו כן בשאר מלאכות שבת לחלק בין תחילת המלאכה לסוף המלאכה?

אלא הביאור הוא כנ"ל שרק בעקירה והנחה ישנו חילוק זה, להיות כי עקירה היא תחילת מלאכת ההוצאה, דהיינו שעוקר החפץ ממקומו נגד הטבע של החפץ להיות מונח במקומו, לכן שפיר צריך מעשה חשוב דהיינו לעקור את החפץ ממקום שהחפץ נמצא שם, ולא ממקום שאינו נמצא שם בפועל אלא רק נחשב כמונח.

משא"כ ההנחה שהיא בגמר המעשה, היינו לא מפני שהוא סוף של המלאכה אלא מפני שזוהי הנחה, שבכל הנחה הנה הכח של האדם הוא בשותפות עם הכח של הטבע להיות נמשך למקום מנוחתו של החפץ, שעל זה מספיק שכוחו של האדם יהא נחשב למעשה גם בכח כל דהו להיות נחשב כהנחה.

ונמצא לפי דברינו שחילוק הרשב"א בין גמר המעשה לתחילת המעשה הוא רק לענין עקירה והנחה ולא לגבי שאר מלאכות שבת.

## ד

## ביאור שיטת רש"י באופן אחר

אמנם, אם כי הדברים נכונים הם מצד עצמם ליישב שיטות אלו הראשונים שסוברים שקלוטה כמי שהונחה דמי הוא כמו שמונח על הקרקע, שמפורש כן בדברי הר"ח ועוד, אבל קשה מאוד לפרש כן בשיטת רש"י דס"ל גם כאן בסוגיתנו דכמונח בקרקע דמי, דראשית כל עומדת לפנינו הקושיא מדוע לא פירש רש"י כן כאן בסוגיתנו כמו שפירש כן בגמ' גיטין ועירובין הנ"ל.

ובפרט שאם נימא שרש"י אוחו שגם כאן נחשב קלוטה כמי שהונחה בארץ, הרי הי' מתאים יותר שרש"י יפרש זה כאן בסוגיתנו, שבה ההלכות האלו דקלוטה כמי שהונחה מבוארים ביתר אריכות ממה שזכר זה במסכתות גיטין ועירובין, ולא לסמוך עצמו שבינו שיטתו ממה שמפרש אח"כ בגיטין ובעירובין.

ועוד, שלפי"ז נמצא דלשיטת רש"י יוצא דמה שאמרו בגמ' "הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה", אין הפירוש כפשוטו, דלא בעינן הנחה ע"ג קרקע מקום ד' על ד' כמו לשיטת התוס' דס"ל דכמונח החפץ באויר, אלא דלר"ע לעולם יש כאן מקום דע"ד, וזהו לא כפשטות לשון הגמרא שאמרו: הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום דע"ד. והרי ידוע בשיטות רש"י ובתוס' בכ"מ בש"ס שרש"י מפרש קרוב יותר לפשטותם של הדברים (ע"ד כמו ששמענו כמ"פ מרבינו הק', ששיטת רש"י בגמ' היא דומה לשיטת רש"י בחומש שכותב ואני לא באתי

אלא לפשוטו של מקרא, ועד"ז היא שיטתו בגמ' לפרש קרוב יותר לפשוטם של הדברים), ודוחק לומר שכאן שיטתם היא להיפך.

ע"כ נראה לומר, שרש"י לא ס"ל כאן דקלוטה כמי שהונחה בארץ, אלא כפשוטות הדברים שאמרו בגמ' הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום דע"ד, והיינו משום דכיון דס"ל לר"ע שגם קלוטה באויר הוי כמונח, ובאויר הרי אין מקום דע"ד, ש"מ דלא בעינן מקום דע"ד.

ולכן במכוון שינה כאן רש"י בלשונו, והשמיט התיבות "כמו שמונח בארץ" שכתב במס' גיטין הנ"ל, והיינו משום ששם הוא אליבא דרבי ומדובר באופן אחר לגמרי, מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע, ורק שם מפרש רש"י שכמונח בארץ. והיינו כמו שכתבו שם התוס' לחלק בין הא דרבי לבין הא דר"ע, דרבי לא איירי אלא ברה"י מקורה משום דביתא כמאן דמליא דמיא, וכדמפורש בסוגיתנו לקמן בדף ה'.

וא"כ לא א"ש מה שהביא האבנ"ז ראי' ממה שכתב רש"י במס' גיטין לשיטת רב, שכן הוא ג"כ לשיטת ר"ע שמדבר ברה"ר באמצע, שכנראה שבדוקא השמיט רש"י כאן תיבות אלו דנחשב כמונח בארץ, משום דס"ל כאן לר"ע דכמונח באויר דמי, שזהו מתאים גם לפשוטם של דברי הגמ' כאן דאמרי' הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום דע"ד, דבאויר אין כאן מקום דע"ד.

וגם ממס' ערובין אין להביא ראי' לכאן, דשם מפרש רש"י אליבא דר' יהודה ולא אליבא דר"ע, ולר"ע ס"ל לרש"י דהוי כמונח באויר (ועיין לקמן בדברי האבנ"ז סימן רמ"ג שרוצה לחלק ג"כ בעצמו בין שיטת ר"ע לשיטת ר' יהודה בדין קלוטה כמי שהונחה, עיי"ש).

## ה

תירוץ דברי רש"י וביאור מחלוקת ריטב"א והתוס'

ואין להקשות, דבאם רש"י ס"ל כשיטת התוס' דקלוטה כמי שהונחה באויר, לפי"ז בהא דבעי רבה דלמטה מיו"ד ד"ה חייב, מאי טעמא דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי, הנה כמו שתוס' לשיטתם פי' שתיבות אלו ד"מאי טעמא וכו'" אינן אליבא דר"ע אלא אליבא דחכמים (כנ"ל ס"א), א"כ כן ס"ל לרש"י, וזהו ג"כ לא כ"כ קרוב לפשוטם של הדברים שטעם זה הוא אליבא דכו"ע.

אלא דבזה רש"י אכן חולק על התוס', ותירוץ הקושיא של התוס' באופן אחר, והוא בד"ה ובתוך י': "דאילו למעלה מיו"ד לאו אויר ר"ה הוא אלא אויר מקום פטור הוא ואפילו קלוטה ליכא", והיינו שס"ל שקלוטה כמי שהונחה לא אמרינן אלא במקום חיוב. שלפי"ז אין קושי לומר דס"ל כשיטת התוס' דקלוטה כמי שהונחה

באור ובכל זאת לא שייך זה למעלה מי', שהרי לא הוי קלוטה ברה"ר, דאין רה"ר למעלה מי', ואפשר לחייב למעלה מיו"ד רק משום דילפינן זורק ממושיט ולא משום קלוטה כמי שהונחה, וגם א"א לפטור משום קלוטה כמי שהונחה למעלה מיו"ד, משום דכל דין זה הוא רק לחייב, ולא שייך לומר קלוטה במקום פטור לפטור, והוא ע"ד מ"ש בתו"י שם.

שלפי"ז יוצא דגם כאן לרש"י הוא קרוב יותר לפשטות הדברים, שכמו שאמרו דלמטה מיו"ד לכו"ע חייב היינו לכו"ע בין לר"ע ובין לחכמים, כמו כן ההמשך של הדברים מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, הוא ג"כ לכו"ע גם לר"ע. ולא כמו לפי' התוס' שהוצרך לומר שמה שמפרש בגמ' מאי טעמא לכו"ע חייב, טעם זה אינו אלא רק לפי חכמים ולא לפי ר"ע.

אך א"כ עדיין נשארת על רש"י קושיית התוס' בד"ה דאמרינן, שהקשו "דמאי פריך למימרא דפשיטא לי' לרבה, אי משום דקאמר הא מני ר"ע היא, היינו משום דלר"ע אית לי' ממ"נ קלוטה כמי שהונחה דמיא אבל אליבא דרבנן מספקא לי', ולהכי לא הוי מצי למימר הא מני רבנן היא". עכ"ל.

וי"ל דרש"י יפרש הקושיא באופן אחר, והוא דכיון דאמר רבה הא מני ר"ע, משמע דפשיטא לי' דאתי דלא כרבנן. והרי מבעי לי' לרבה במאי פליגי, שלפי"ז הי' יכול לאוקמי גם לרבנן. וכן מצאתי מפורש בריטב"א בסוגיתנו על אתר שם בסוף הקטע של ד"ה "למימרא", שכתב בפי' הקושיא וז"ל "הרי אפשר נמי דרבנן היא, ומאי חדא דנקט ר"ע טפי מדרבנן, אלא ודאי פשיטא לי'".

וי"ל דפלוגתת התוס' והריטב"א היא אם כוונת רבה באמרו הא מני ר"ע היא – היינו שמצא תנא דס"ל דלא בעינן מקום דע"ד, או שכוונתו לאוקמי דלא כרבנן. דהריטב"א מפרש כאופן הב', וכן הוא לפירש"י, ולכן לשיטתם הקשו שפיר בגמ' שהי' יכול לאוקמי גם לרבנן. אמנם התוס' מפרשים כאופן הא', ולכן הקשו מאי פריך בגמ' למימרא דפשיטא לי' לרבה, שהרי י"ל דנקט רבה ר"ע דוקא משום דעדיף לי' למינקטי' משום דאית לי' ממ"נ קלוטה כמי שהונחה, משא"כ לרבנן מספקא לי'.

## ו

חילוק הנ"ל בין עקירה להנחה גם למסקנת הדברים

והנה הסברא שכתבנו לעיל (ס"ב ואילך) לחלק בין עקירה להנחה, אע"פ שהיתה בנוי' בעיקר על קושייתו של האבנ"ז על השיטות שסוברים שקלוטה כמי שהונחה היא כמו שהונחה למטה בארץ, מ"מ גם אם נאמר כמי שהונחה באויר, הרי צריך ג"כ סברא לחלק בין עקירה להנחה.



דהנה אף שהוכחנו שס"ל לרש"י בזה כשיטת התוס' דכמונח באויר, מ"מ מצינו עוד פלוגתא ביניהם, בהקושיא שהקשו בגמ' ודלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא. דלהתוס' הפירוש הוא לחלק משום דעקירה ילפינן ממשכן שהיו נוטלין מתיבתן שהיו בהן דע"ד, וגם הפסוק דאל יצא איש ממקומו דבעקירה מיירי, וא"כ לפי זה אין צריכים לחלק כ"כ בסברא, שהרי מקור הלימודים הוא בעקירה. אבל ממשמעות לשון רש"י משמע דס"ל, דהא דבעי דע"ד הוא מצד הסברא דבעינן מקום חשוב, ולכן אף שס"ל דכמונח באויר דמיא מ"מ הרי צריכים ג"כ סברא לחלק בסברת הקושיא ודלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא, מאי שנא עקירה מהנחה.

ואף שרש"י מפרש שהדיוק בגמ' הוא מדלא קתני "ר"ע מחייב שתיים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה", מ"מ דוחק גדול הוא לומר שס"ל לרש"י שהקושיא היא רק מדיוק הלשון לחוד דלא אמר מחייב שתיים, וס"ל שעקירה והנחה שווים הם בסברא כמו שפירשו כמה מפרשים (עיין במהר"ם על אתר), שהרי י"ל דאדרבא דאם שניהם שווים למה צריך לפרט דמחייב שתיים, דפשיטא שהוא שתיים כיון שאין ביניהם הבדל. וגם דלפי"ז תקשה קושיית התוס', דלמא הפירוש דר"ע מחייב היינו מחייב שתיים, כמו שאמר רב יהודה מחייב הי' רבי שתיים אע"ג דקתני סתם רבי מחייב, ה"נ לר"ע נאמר כן.

אבל עפ"י הנ"ל אתי שפיר, דכיון דיותר מסתבר לומר דלהנחה מספיקה פעולה קטנה מצד הפועל, שגרם שתנוח באויר, א"כ אם איתא דר"ע ס"ל דגם בעקירה לא בעי מקום דע"ד, הנה כיון שע"פ הנ"ל הוא חידוש יותר גדול, א"כ הי' צריך ר"ע לומר כן בפירוש שחייב שתיים, וכיון דלא אמר כן וגם לא מצינו מי שמפרש כן את דברי ר"ע, לכן מקשה שפיר דלמא באמת ס"ל לר"ע דלא מהני סברת קלוטה כמי שהונחה אלא לגבי הנחה ולא לגבי עקירה וכנ"ל.

ואין זה דומה למה שפירש כן רב יהודה אמר שמואל את דברי רבי שמחייב הי' רבי שתיים אע"פ שרבי אמר רק חייב, היינו משום דרבי מיירי ברה"י מקורה דאמרין ביתא כמאן דמליא דמיא, וכמו שפירש"י דהוי כמלא חפצים עד גגו דאין אוירו חשוב אויר, הלכך כל הנזרק לתוכו הוי כמונח, שלפי"ז אין הבדל בין סברת עקירה להנחה, ולכן שפיר מספיק לרבי לומר חייב והכוונה שחייב שתיים. משא"כ לר"ע דמיירי ברה"י צריך לומר בפירוש דחייב שתיים באם ס"ל כן.

ועפ"י תתורץ גם הקושיא הראשונה של התוס' ד"ה ודלמא הנ"ל, שהקשו על פירש"י הנ"ל דילמא הא דלא מחייב שתיים הוא משום דלא מחייב אתולדה במקום אב.

אבל עפ"י הנ"ל שיש בזה חידוש יותר גדול כשמחייב שתיים, הי' כדאי לר"ע לומר דינו באופן דכשנודע לו וחזר ונודע לו שאז חייב שתיים גם אתולדה במקום

אב, וכדהקשה הרב פור"ת בתוס' בפ' הזורק (צו, ב) בד"ה למימרא עיי"ש. ומה שתירצו שם דאין בזה חידוש, היינו אליבא דרבי דקאי שם אליבי' אבל אליבא דר"ע שפיר הוי חידוש, וכנ"ל.

## תשובה הלכה למעשה

### בענין אם אפשר לבטל מנהג הציבור להדליק נרות שבת 22 דקות לפני שקיעה"ח

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

**שאלה:** במה שנהגו בקהלתם להדליק נש"ק 22 דקות קודם שקיעה"ח, וכעת רוצים לבטל המנהג כיון שנתפשט המנהג כבר ברובו ככולו דהעיר להדליק 18 דקות, ולפי טבע אנשי המקום דשם ה"ז גורם בלבולים ואגודות אגודות (ובכלל, מאז קיבלו הקהל ע"ע להשוות זמני מוצ"ש וכיו"ב בכל העיר). ואעיקרא דמילתא נהגו כן בהיותם חברים מלפנים בקהלה אחרת ע"פ הוראת חכם (שכבר שחל"ח), ומאיזו סיבה שתהי' השאירו המנהג על כנו גם כשיסדו קהילה חדשה, וכעת נשתנה המנהג גם בקהילתם שמלפנים.

#### א

מנהג שאין לו יסוד לא בעי התרה

**תשובה:** ראשית כל, הנה לרוה"פ גדר נדר במנהג טוב, הן קבלת היחיד או מנהג המקום, הוא רק מדרבנן וכדמוכח מנדרים טו, א'. ומשו"ה ספיקו לקולא (שיו"ב

---

(1) וכ"כ כמה מקמאי, ב"ח יו"ד סרי"ד ס"א. שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' מ וסנ"ג (אלא שכת"ש דראוי להחמיר כיון שיש לו סמך מה"ת. אבל האחרונים לא נקטו כן. וכבר העירו ממל"מ (בכורות פ"ד ה"א ד"ה והנני) דגם בדבר שי"ל עיקר מה"ת מקילים בספיקו. ואכ"מ). ועוד.

ואשכחנא מרגניתא טבא, ולפלא, שלא מצאתי באחרונים שהביאו, שמפורש כן לגבי מנהג טוב, בשו"ת מהר"ם מרוטנברג דפוס פראג סע"ד (בענין מעשר כספים). [וכבר העירו מהמפרש (הנק' רש"י) נדרים פ"א, ב ד"ה רשב"ג שכ' דהוי דאורייתא, דלא כמ"ש הו"ע (לעיל טו, ב).] וכ' לפרש בכמה אופנים, ומהם שהוא ט"ס וצ"ל דרבנן (שו"ת נשמת כ"ח ח"א סמ"ו. וראה הגהות הב"ח שם באו"א. והאריך בזה בשו"ת הרב"ז ח"א סמ"ד). **ואכ"מ**]. ולהעיר מערוה"ש סתק"ב ס"ו דמנהג אינו בגדר נדר כלל, וזה דקיימא לן שם דלעבור על מנהג צריך התרה זהו חומרא בעלמא (וביארנו דבריו במק"א – נסמן לקמן הע' 24).

ולהעיר, שגם לדעת חת"ס (יו"ד סי' קז ובכ"מ) ועוד [וכ"ה ע"פ פשו"מ, ראה שיחת ש"פ ראה תשכ"ו] דהוי דאורייתא (וכבר תמהו עליו, דמפורש להדיא הפכו בגמ' הנ"ל, ויישבוהו בדוחק דבסייג לאיסור הוי מה"ת. וג"ז צ"ע) – היינו רק לעבור על המנהג, אבל המנהג עצמו דרבנן, וקיל ככל איסורי דרבנן, שכך קיבלוהו (ועד"ז בקו"א לשו"ע אדה"ז סרס"א סק"ג לגבי תוס"ש, דאדעתא דתוס' קיבלו ולא כעצומו של יום). ועי' שד"ח כללים מערכת מ"ם כלל לז מה שנסתפק בזה. ולכאו' מוכח הוא בלשון החת"ס.

יו"ד סרי"ד ס"א, הו"ד בשו"ת אחיעזר ח"ג ספ"ד. וכ"כ בערוה"ש סרי"ד סכ"ד. (ועוד).

— בדעת אדה"ז בזה — הנה ממש"כ בקו"א לסרמ"ט סק"ד "חייבים כו' שלא לבטל מנהג משום שנאמר ואל תטוש כו'" [ומקורו מחולין צג, ב ועוד], ומפורש יותר בקו"א להל' שחיטה ס"ב סק"ב "מדרבנן משום ואל תטוש שלא לשנות מנהג אבותינו" מוכח דל"ה נדר מה"ת. ואפי' את"ל שיש לדחות דכ"ז רק במנהג הציבור שאין איסורו משום נדר כ"א משום אל תטוש (וכ"מ קצת מזה שבמנהגי ציבור הושמט בגמ' (פסחים נא, רע"א. מגילה ה, ב) סיום הברייתא "משום שנא' לא יחל דברו"), אבל מנהג היחיד י"ל דהו"ל נדר מה"ת (ראה שו"ת מהר"ם שיק או"ח סרמ"ט. שו"ת משיב דבר ח"ד ס"ד ד"ה והנה. ועוד) — אנו במנהג הציבור קיימין השתא. (אבל בכ"מ בפוסקים מ' דגם מנהג רבים הו"ל מדין נדר. וכדמוכח גם מדין התרה למנהג ציבור. וכ"מ בירו' רפ"ד דפסחים).

אולם, גם במנהג יחיד מ' לשון אדה"ז שאינו כ"א "כנדר" בכ"ף הדמיון, כלשונו בשו"ע סתס"ח סט"ז וסי"ז. ובסרמ"ט סי"ג: שהוא כמו נדר. [וכל' השו"ע יו"ד סרי"ד כ"אילו קיבלו עליהם נדר"].

וצע"ק ממש"כ בתס"ח סי"ד "שאינו עובר על איסור של תורה (ולא מד"ס) אלא על מנהג בלבד". ולכאו' ה"ה איסור מד"ס מדין נדר. והנה בשו"ת מעיל צדקה סמ"ט כ' דאיסור לא תתגודדו דאורייתא דחי לחיוב מנהג המקום שיצא משם. אבל אדה"ז נ' שנקט כהמג"א (סתצ"ג סק"ו) שאי"ב משום לא תתגודדו מה"ת כ"א משום מחלוקת (ראה בא"א שם. אבל בשו"ת מע"צ הנ"ל ס"ל דהיינו הך). וצ"ל דכל כה"ג לית בי' משום נדר כלל, ומעיקרא אדעתא דהכי לא קיבלוהו (ראה כע"ז בפמ"ג סתס"ח בא"א סק"א. ובי' דבריו בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סרמ"ט ד"ה וצריך). וק"ל. ובס' תשובות מנחם פרוזניק או"ח ס"א כ' דגדול כח השלום דלא הוי בזה כקבלת נדר. וראה לקמן הערה 34.

והנה בנדו"ז בפרט, אפי' אם נדר להדיא, ה"ז דבר שאי"ב ממש, ולא אסר חפצא אנפשי, והו"ל רק בל יחל מדרבנן. ודוחק לומר שנדר מצד מנהג יהא חמור מנדר בכלל. וראה בכע"ז בשו"ת הצ"צ יו"ד סקפ"א. [אמנם החת"ס הנ"ל ס"ל דנדרי מצוה ילפינן מבפיך זו צדקה ונדרי פרישות מנזירות, ולכאו' ר"ל שגם כשאינו בל' נדר וגם כשאי"ב ממש י"ב דין נדר מה"ת (כן פ' בדעתו בשו"ת יגל יעקב (גאטליב) יו"ד ספ"ו). ואכ"מ. וראה מש"כ בסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות במילואים סכ"ה בגדר נדרי מנהג טוב מדין נדרי הקדש. אמנם, בשו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קכז ענף ח בדבבר שהוא רק הידור מצוה ודאי ל"ש דין נדר ע"י אמירה גרידא. ואי"ז סותר למש"כ בשו"ת חת"ס יו"ד סרכ"ב דמהני אפי' הסכמה בלב בל' שיי"ב נדנד מצוה — דמירי בי"ב חסידות ופרישות בשוא"ת, עיי"ש"ה. והארכנו בזה במק"א, נסמן לקמן הע' 24]. שבת ומצאתי עד"ז ממש בשו"ת פרח מט"א ח"א ספ"ז. ועי' בשו"ת מהר"ם פאדווה (סע"ב) ההכרח שבנדור לקיים מצוה אינו נאסר באם לא הוסיף ל' שבועה. אלא שלא הורה כן למעשה (מצד ד' הרא"ש, עיי"ש). [אולם בשו"ת שמש צדקה יו"ד סה-ז, הובא בפת"ש יו"ד סר"ג סק"ב, דמנהג פרישות גרע מנדר שלא לעשות דעכ"פ הנהיג עצמו כן].

[ולהנת' לקמן דבנדו"ד איכא כמה צירופים להקל, ודאיכא פתח — יש לצרף גם דעת המבי"ט (שו"ת ח"א סצ"ח) דבנדר שיי"ב פתח א"צ התרה מה"ת. ושם: ואפשר דמדאורייתא אפי' בלי חרטה הוי מצי למישרי נדר ושבועה. וראה באורך לקו"ש חל"ג ע' 186 ואילך בשי' רש"י (ע"ד הפשט. ושם גם ע"ד ההלכה דהנדר בטל מעצמו והחכם רק אומר לו, עיי"ש. וש"נ). ועוד יש בנו"ט, אפי' את"ל דבנדו"ד ל"מ פתח כיון שהוא בנו"ל (ואכ"מ), מ"מ כשמתחרט מעיקרו מועיל (רמ"א יו"ד סרכ"ח סי"ג) בתור פתח (עיי"ש בעצי לבונה), וממילא לדעת המבי"ט הנ"ל אי"ז מה"ת].

והנה כתב הפר"ח סתס"ח סק"ג ועוד דמנהג שאין לו שום יסוד לא בעי התרה (והביא דוגמא ממנהג שלא לעשות מלאכה בע"ש כל היום, אף שהוא סייג שלא לעשות מלאכה מפלג המנחה ולמעלה, כיון שאינו איסור חמור, עיי"ש. וכ"ה בשו"ת הריב"ש סמ"ד). ולכאוף הי' אפ"ל כן גם בזה, דאף שהוא סייג והרחקה בכדי שלא להיכשל במלאכה משקיעה"ח, הרי גם ב-18 דקות איכא הרחקה טובא משקיעה"ח, ובכלל, מסתבר דסייג כזה לפרוש ממלאכה כ"כ לפני שקיעה"ח הוא הפרזה על המדה<sup>2</sup>, ודוחק גדול לומר שהוא סייג לאיסור.

ומה"ט גופא מובן שיש להקל ולסמוך, דגם להסברא דתוספת שבת ענינו סייג לאיסור מלאכה בשבת<sup>3</sup>, דאי"ז בכלל מנהג לסייג ולפרישות, די שמי שאומר שאין מועילה בו התרה (כדלקמן) – כיון שהוא הפרזה והרחקה יתירה. ויש להוכיח כן גם מזה שלכמה שי' (לבוש או"ח סרס"ג בהגה. ועוד) מועילה התרה בתוס"ש.

וזהו נוסף לזה שרבים חולקים בדבר זה וס"ל דגם בדבר הנעשה לסייג מועילה התרה, והביא המחבר שיטתם כדעה קמייתא, ובסתמא (סרי"ד ס"א). והרמ"א הכריע דהמנהג כוותייהו. ומה שסתם המחבר במק"א (סרכ"ח סכ"ח) כהאוסרים כבר כתבו ליישב בכמה אנפי<sup>4</sup>.

## ב

(2) ולהעיר מלשון שו"ת דברי יוסף (אירגס) סמ"ה כשמפרט כמה תנאים שיהא בגדר מנהג, ומהם (ע"פ המבואר בש"ס פוסקים) שצ"ל סייג במדה וגבול, ולא להפריז ולהחמיר יותר מדאי, עיי"ש.

(3) נועם מגדים פ' תשא. וראה לקח טוב כלל ח אות ה ע"פ ב"ר פ"י. ובלקו"ש ח"ה ע' 31 הערה שהוא רק לר"ש דדריש טעמא דקרא. ועי' ברשימות חוברת סג באו"א קצת.

(4) והפר"ח (או"ח סתצ"ו בדין הא') ועוד פוסקים, כתבו דהעיקר לדינא דמנהגי התרה.

אמנם, י"ח בזה וס"ל דלדינא יש להחמיר בזה כדעת האוסרים (שו"ת חת"ס או"ח סכ"ב). וי"ל דקאי בשי' המחבר דוקא, דהרי הרמ"א כ' שהמנהג כסברא הא'. וגם לשי' זו הרי הא דל"מ התרה הוא מדרבנן (ראה שו"ת מהרי"ץ (דושינסקי) ח"א ספ"ח), ואזלינן לקולא בספיקו.

[וראה בשו"ת הצ"צ או"ח סנ"ו שהחמיר בזה אבל בצירוף עוד כמה טעמים. ושם יו"ד סקפ"ח העתיק ד' הראב"ד בסתמא שבחשש איסור א"מ התרה. אבל ראה בתשובתו ביו"ד סקצ"ג שמיישב סתירת השו"ע ומחלק בין דברים שהן רשות ונהגו איסור בלא ח', לדברים שיש בהם קצת איסור וקיבלו בח', עיי"ש. וכע"ז כ' בכמה אחרונים שיש לחלק (שו"ת חת"ס הנ"ל. שו"ת דברי חיים יו"ד ח"א סמ"ח. יד יצחק ח"א סקכ"ט) בין סייג וגדר לאיסור תורה למנהגי פרישות. וכמו"כ כתבו (שו"ת חת"ס שם. נשמ"א הל' פסח אות כ. שו"ת אמרי אש ח"א סי"ט באורך) לחלק בין הסכמת ותקנת הרבים או בסתם איסור שנהגו מעצמם. וכנראה דס"ל להצ"צ, דשניהם אמת (ולקולא, דרק בדברים שי"ב קצת איסור וקיבלו הציבור בח' ל"מ התרה). ועיי"ש בצ"צ, דצ"ל סייג וגדר ממש, עד שהוא ע"ד נשבע לקיים המצוה או שלא לעבור עבירה, ולא רק פרישות וזהירות יתירה, שאי"ב שום איסור כלל. וראה בערוה"ש (יו"ד סרי"ד סי"ב) בישוב סתירת השו"ע, דמדינא ודאי מועילה התרה, ורק בדבר שיוצא מזה קלוקל הדת או סכנה להרבה מישראל ח"ו, דבכה"ג מיירי בסרכ"ח, אסור להתיר. וגם בזה ס"ל דהשו"ע מועילה התרה בדיעבד].

## שקו"ט אם יש לחשוש לשיטת היראים

אמנם בנדו"ד (שהנהיגו להדליק נש"ק כ"ב דקות לפני שקיעה"ח) לכאור' איכא יסוד גדול דחשו לשי' היראים, דג' רבעי מיל לפני שקיעה"ח הוי ביה"ש, והוסיפו ד' דקות לשיעור תוספת שבת<sup>5</sup>, והרי נהגו אנשי מעשה לחוש לשי' זו<sup>6</sup>, וכמובא בפוסקים (או"ח סרס"א), ובמשנ"ב (שם) דהפורש ממלאכה ח"ש או שליש שעה קודם שקיעה"ח אשרי לו.

איברא, דלפ"ז נפלנו מן הפח אל הפחת, דלא זו בלבד שיש בו גדר נדר, כ"א יתירה מזו, דאין מהני התרה כלל, לפמ"ש המג"א סתקנ"א סק"ז ושנית לו בסתקל"ד סק"ה, דבמקום שיש בו מחלוקת ונהגו להחמיר כפוסק לא מהני התרה כלל. וכן בקודש בפר"ח סתצ"ו מנהגי או"ה אות ב' בשם שו"ת מהרשד"ם יו"ד ס"מ. והסכימו עמו רבים ושלמים. [ובשו"ת צ"צ יו"ד סע"ה דאפי' יבוא אליהו אין שומעין לו בכה"ג].

אבל האמת יורה דרכו, דאין שייך כל כה"ג לכאן, דהרי דעת היראים נדחתה לגמרי מהלכה, וסוגיין דעלמא דלא כוותי', ולית דחש לה כלל (כ"א השרידיים אשר ה' קורא)<sup>7</sup>. ומפורש בשו"ת מהרשד"ם גופא דאפי' אם הימצא תמצא איזה פוסק שסובר כן, כיון דרובא דרובא דהפוסקים לא סברי הכי, יש התרה למנהג זה<sup>8</sup>. ובשו"ת יבי"א ח"ג יו"ד סי"א אות ג בסופו האריך למענייתו וציין ללהקת אחרונים

(5) והרי כ"ה משמעות סידור אדה"ז בסדר הכנסת שבת בשיעור תוס"ש (ראה שו"ת אבנ"ז או"ח סתצ"ח), אף שיל"פ באור"א (עי' ארץ צבי סי' ס). ואכ"מ. ועוד, שאיהו גופי' – אדה"ז – ס"ל דהיינו לאחרי שקיעה"ח הנראית דוקא.

(6) אמנם שם נת' רק שמקדימין לקבל שבת שעה ורביעי לפני שקיעה"ח. וי"ל דאי"ז משום שי' היראים (כשי' הב"ח שם) כ"א משום פלג המנחה בכלל. ועי' בשו"ת דברי נחמי' או"ח סט"ו. ובסגנון אחר, שהוא רק משום תוספת שבת להוסיף ככל האפשרי בכניסתו, דאלת"ה, למה לא מצינו בפוסקים אשר מפיהם אנו חיים (חוץ מהב"ח הנ"ל) שיש לחוש לכתחילה, ועכ"פ לבעל נפש, שלא לעשות מלאכה מג' רבעי מיל לפני שקיעה"ח (וראה גם שו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' 10). ומה שמצינו כה"ג באיזהו מקומן של ספרים (שו"ת ברכת חיים (אלשטאדט) סי' 10. מנחת שבת קונט' שיורי מנחה בהשמטות לסע"ב אות ג) – אי"ז כהוראה כללית אפי' לבענ"פ, וגדולים וטובים לא חשו לדבריו, כידוע מכמה גדולי הדורות, והוא רק כנהוג בדורות האחרונים לעורר על כל דבר חומרא, ורק השרידיים אשר ה' קורא נהיגי כוותי'. וראה בהערה הבאה מש"כ הפוסקים בחריפות ע"ד שי' היראים.

(7) ראה בהנסמן בישראל והזמנים ח"ב ע' תתנה לשונות הפוסקים בזה, דברים כדרכנות. ומה שהחמירו כוותי' בכניסת שבת היינו רק משום תוס"ש – ישועות מלכו יו"ד סמ"ה. וכדמוכח שלא החמירו בכל מצות התלוים ביום, ואפילו לא לענין מילה בשבת או הפסק טהרה.

(8) ובשו"ת דבר משה (אמארייליוו) יו"ד סל"ג מפרש לה דאזלינן בתר רובא. ועכ"פ בדעת יחיד ממש כה"ג, פשוט דמהני התרה. ועי' בסמיכה לחיים (פלאגי) יו"ד סי' ה בחקירה הג' שכתב נמי כן.

דכוותי' ס"ל, והכי נקטינן. ובכלל, מצינו בפוסקים<sup>9</sup> שבדבר שנהגו רק להחמיר לחוש לשי' מסויימת ולא בתור הכרעה, רשאים להתיר.

ובנדו"ז בפרט, פשוט וברור שלא קיבלו דעת היראים להלכה, מזה שלא הקלו כמותו לענין יציאת השבת, אלא שחשו להחמיר בכניסת השבת משום חסידות. ובפרט, שמלכתחילה לא קיבלו ע"ע זאת כ"א הנשים, ואנן סהדי שהוא רק לרווחא דמילתא ולחומרא יתירה<sup>10</sup>. ואף שמצינו כה"ג במנהג איסור מלאכה בר"ח ובשעת הדלקת נ"ח שצריך התרה אף שהוא רק לנשים – מ"מ, בנדו"ד שאני שאין סברא לחלק בין אנשים לנשים<sup>11</sup>. וכן הבתולות (אותן שנהגו לא להדליק נרות) לא החמירו בזה. ועוד ועיקר, דגם הנשים עצמן לא נהגו להחמיר כשמתאחרים. וכן ביו"ט, דהנהגים להדליק בלילה (ולא בעיו"ט) לא החמירו לפרוש ממלאכה בזמן הנ"ל. ועוד, שביוצאים לעיר אחרת (מקום שאין נוהגים במנהג זה) אפי' בדעתם לחזור, לא נהגו להחמיר להדליק אז<sup>12</sup>. ומכאן דמלכתחילה לא קיבלו בתורת חובה והכרעה כשיטה זו. [ומה"ט גופא י"ל גם לענין נדר הנע' לסייג די"א דל"מ התרה, שאי"ז בכלל נדר הנע' לסייג, כ"א בדרך פרישות וחסידות].

(9) שו"ת אגרות משה אור"ח ח"ב ספ"ג ע"פ חיי"א כלל קכז ס"י (שבמנהג יחיד ל"ש כ"כ קיבל דעת האוסרים מה"ט). וכע"ז בשו"ת חתן סופר סי' ג במי שנהג חומרא מחמת יר"ש כרגיל בדורותינו. וכה"ג כתבו עוד אחרונים. והארכנו בזה במק"א (נסמן לקמן הע' 24). והעירני ח"א שבשו"ת משנה"ה חט"ו סקמ"ב נשאל בכע"ז לגבי שינוי המנהג במוצ"ש מזמן ר"ת והעלה בכחא דהתירא, לפי שלא עשו כן מחמת בירור ההלכה. אבל קיצר במקום שאמרו להאריך.

(10) ראה עד"ז בשו"ת תשורת שי מהדו"ת סס"ז דמה שהקפידו על לבישת בגדי צמר רק בש"ק ורק ליחידים (העוברים לפני התיבה) מוכח שאי"ז גדר לעבירה. וכע"ז בשו"ת תשורת שי סע"א דכיון דלא גדר רק שלא לאכול בביתו ובחוץ יעמוד בהיתר הרי לא קיבל עליו דעת האוסר. וראה כע"ז בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב ס"א ע"פ תשורת שי הנ"ל. ובשו"ת מהרש"ג ח"ב סקט"ו דמזה שהניח תדר"ת בלא ברכה מוכח שלא קיבל כדעה ההיא. ובשו"ת שואל ומשיב קמא ח"ב סי' ק ד"ה והנה בטריסקאוויטץ (לענין נדר לסייג דל"מ התרה) שמזה שב"ב לא נזהרו מסירכא מוכח דאי"ז כ"א מצד פרישות וחסידות (ולא לסייג). וכהנה רבות.

(11) ובאמת, הא גופא קשיא, בטעם הדבר מה שנהגו בכ"מ שהנשים מדליקים נרות הרבה לפני שקיעה"ח. ונ"ל דבהדלקת נרות שהוא דבר קבוע וחיובי בכל שבווע תיקנו זמן שוה לכל, משא"כ באיסור עשיית מלאכה לאנשים, הרוצה להחמיר ע"ע, בדידי' תליא מילתא. ואולי דעצלניות הן והוא לזרזם. שבת י ומצאתי כה"ג בשו"ת מהרש"ג אור"ח סל"ח בטעם שתיקן הדלקת נרות 7 דקות לפני שקיעה"ח דאא"פ לצמצם, ובפרט שמדליקין כמה נרות, וגם משום תוס"ש. וכע"ז בדרכי חיים ושלום אות שסד (5 דקות לפני שקיעה"ח). – אין להקשות בכיו"ב מה שלא קיבלו האנשים שי' הבה"ג דקבלת שבת חל בהדלקה, שבדבר שאינו מצוי ל"ש מנהג].

(12) ראה שו"ת משפט צדק ח"ב סמ"ז בנדון דידי' שהתיר מטעם שכשיוצאים מערים אוכלים ככל אשר ימצאו. וראה שו"ת דבר משה (אמאריליוו) ח"א יו"ד סל"ד. ועד"ז בדבר הדומה לנדו"ד, בנוגע למנהג ירושלים בזמן הדלקה בע"ש, במשנת יוסף ח"ד סל"ג בשם הגרש"א. – העירני לכ"ז (ועוד כו"כ הערות והארות דלקמן) אחי וראש, הי ניהו הרה"ג וכו' רמ"ש שליט"א ברוין, חובר חיבורים מחוכמים, ודומ"צ דק"ק טשענסקאוויץ, מאנסי, נ"י. ות"ח נתונה לו בכ"ז.

[ועוד דאעיקרא דדינא איכא לספוקי שמא הלכה כמ"ד (שכנה"ג יו"ד סרי"ד בהגהות הטור אות יא עיי"ש) דמועיל התרה בכה"ג, וממילא ישנם בזה כמה ספיקות וס"ס להתיר<sup>13</sup>.

ועוד, דאפי' את"ל דקיבלו דעת היראים להלכה<sup>14</sup>, אדרבה בהא איכא מעליותא טפי<sup>15</sup>, דהרי בי"ד אחר יכול להורות להתיר בזה, דאין הקהל חייבים לילך כ"א אחר השופט אשר בימים ההם (פר"ח או"ח סתצ"ו דין הב')<sup>16</sup>, ואפי' הו"ע יכול לחזור בו ללא התרה כלל (שו"ת לבושי מרדכי ח"א או"ח סצ"ו), וכפשוט בש"ס ובפוסקים בכמה דוכתי שחזרו בהן בזקנותן, ומעולם לא שמענו שנצרכו להתרה. ונמצא חומרו קולו<sup>17</sup>].

13) ואשכחן באחרונים שסמכו לעשות מעשה בצירוף שי' זו – ראה בכנה"ג סרט"ו הגב"י אות א דעבדינן ס"ס כה"ג. וראה שו"ת תשורת שי ח"א סע"א. סמיכה לחיים שבעה ערה 8 כאן. שו"ת מהרש"ג ח"ב סקט"ו. ויתירה מזו, בתשובתו שנד' בקובץ אור ישראל גליון לד כ' דצ"ע בכלל בסברא הנ"ל דל"מ התרה בכה"ג]. ועי' בשו"ת יבי"א הנ"ל ח"ג יו"ד סי"א אות ה בבנדון דידי'.

14) ובכלל, בס' נרות שבת קודש (לוינ) ע' 23 ר"ל בחומרת 18 דקות [וממילא הה"נ לענין המנהג ד-22 דקות, כנ"ל בפנים] שאינו (רק) מטעם היראים, כ"א ע"פ הגמ' שבת לה, ב דשוהה כדי לצלות דג קטן ושובת. וסתם צלי' כדי הילוך מיל. [אבל הביא משו"ע אדה"ז סרנ"א קו"א סק"א החשבון שהוא בערך 10-15 דקות]. אבל אישתמיטתי' שבקו"א לסרס"ג ס"ב מוכח דשיעור צלי' כאן ודאי פחות מהילוך מיל, עיי"ש.

ובר מן דין, יש לצרף ג"ז שאין הכרח בדעת היראים דס"ל דשיעור מיל הוא 24 דקות. וממילא ה"ז חומרא ע"ג חומרא. וק"ל.

15) וראה בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב ספ"ח אות ג, שכ' דאדרבה בקיבל דעת פוסק בתורת חומרא וסייג ל"מ התרה, אבל בקיבל דעת הפוסק בתור הכרעה יכול להכריע להיפך. [והובאו דבריו בשד"ח אס"ד מערכת חוה"מ ט"ז. ובשד"ח כללים כללים מע' מ כלל לז ד"ה מנהג שנהגו (לענין שינוי מנהג אבותיו בהנחת תפילין בחוה"מ)]. אמנם סתימת הפוסקים ל"מ כן. **ואדרבה.**

16) וראה באורך בשו"ת היכלי שן סי"ד שמלכתחילה בעת קבלתם יודעים שלא לעולם הוא, ובי"ד אחר או רב אחר יכול להורות לקולא בזה, עיי"ש. ולכאו' נ' להוכיח כן מחולין קלו, ב דהאידינא נהוג עלמא כתלת סבי, וברא"ש שם שבדורות אחרונים חזרו לנהוג כן, עיי"ש, ולא נזכר שהוצרכו להתרה.

וכן יוצא מד' הש"ך חו"מ סכ"ה סק"כ דביש מנהג בעיר להחמיר ע"פ הוראת חכם א' ומתי יכול חכם הבא אחריי להורות לקולא. ובנתה"מ שם סקי"ט כ' כדעת הש"ך. ואכ"מ.

ובתשו' שבקובץ זכור לאברהם תשנ"ד-תשנ"ה ע' רסג, דמשמעות הפר"ח דיכול חכם שבעיר להורות כן בלי לסתור ראיות קודמו כ"א מסברא. וכן משמע ממה שבפרי תואר (יו"ד סל"ט ד"ה ומסתברא) כ' לחלוק על הפר"ח דדוקא בראיות חדשות מסברא אפשר לחלוק, ומוכחא מילתא דלהפר"ח עצמו א"צ אפי' בראיות מוכיחות. [וכבר האריכו באם צ"ל גדול בחכ' ובמנין. ובהסכמה שאינה לסייג, פשיטא דגם קטן הימנו יכול לבטל. וכן אם נתבטל הטעם. ועי' בשו"ת הצ"צ יו"ד סקצ"ג וסקצ"ד. ולהעיר דבמקום שיש חשש תקלה וכדו', גם בי"ד קטן יכול לבטל דברי בי"ד חבירו, ראה שד"ח כללים מערכת מ כלל לח ד"ה ובמאי. ועיי"ש ד"ה שוב ראיתי].

17) עוד רגע אדברה, ע"ד החידוד, די"ל דאדרבה בנדו"ד אי ס"ל מדינא כיראים, ומה"ט צ' לפרוש ממלאכה לפני ביה"ש דהיראים, ולהוסיף מחול על הקודש, הו"ל כנשבע שלא לעבור על ל"ת,



## ג

## אין לחשוש בזה מדין נדר ומנהג הצבור

ודאתינן להכי, שמעולם לא קיבלו הכרעה כשיטה זו כלל, י"ל גם בנוגע לדין נדר<sup>18</sup>, הן מצד נדרי פרישות ממלאכה והן מצד נדרי מצוה (מצות תוס"ש), וכן בנוגע לדין מנהג הציבור<sup>19</sup>, שא"צ התרה כלל, דמעולם לא קיבלוהו כנדר, כ"א ליתר שאת לרווחא דמילתא<sup>20</sup>. ומסברא יתכן שפיר לומר בנדו"ד, דאין כאן שום

ועכ"פ ספק ל"ת מביה"ש ואילך, להשי' דנדרי מצוה גדרם יד לשבועה (וכתבנו מזה במק"א, נסמן לקמן הע' 24) וליכא בל יחל. או שהוא נדר לקיים מ"ע דתוס"ש (באם נאמר שהוא מה"ת ושיש שיעור לתוס"ש), ובנדר לקיים מצוה דלא מצי לפטורי נפשי', ליכא בל יחל כלל. וממילא לאו מטעם נדר קאתינן עלה.

ושוב נתעוררתי, שכ"כ בפשיטות בכעין זה, בתשו' הרצ"ה ז"ל מאגליד (מס. גרוד), שבקובץ זכור לאברהם תשנ"ט ע' סט, דבנהג כדעת האוסרים, יש בו ב' איסורים, ספק איסור עצמו, ואיסור ודאי של נדר, ולהשי' דאין נדר חל על ל"ת, יש היתר ע"י פתח וחרטה בממ"נ, דאי העיקר כדעת האוסרים, לא חלה נדרו מלכתחילה, ואי העיקר כהמתירים, הרי יש היתר לנדרו מפאת הפתח. וממילא נשאר רק הספק בגוף האיסור, שבפלוגתא הפוסקים בזה, היכי דבעי עביד.

[ובאמת הארכנו במק"א (הנ"ל), דבפלוגתא הפוסקים ונוהג כדעת המחמירים י"ל דל"ש דין נדר כלל, בדבר שאינו מ"ע ממש, וגם לא פרישות מדברים המותרים, ורק שנוהג כדעת המחמירים באופן קיום מצוה. וראה לעיל הערה 1 מש"כ בשו"ת אג"מ דבהלדור מצוה ודאי ל"ש דין נדר ע"י אמירה גרידא. אמנם יתכן דבנדו"ז י"ל שיי"ב גם משום פרישות וחסידות דשלילת עשיית מלאכה].

ועוד נקודה בדבר: דאת"ל דאא"פ בהתרה מטעם שהחמירו כיראים, טפי יש להקל ולסמוך על מסירת מודעה דער"ה (ראה בזה לקמן הערה 24) עפמש"כ בשו"ת תשורת שי ח"א סתקפ"ז דבדבר שאא"פ בשאלה מועיל מסירת מודעה גם לכתחילה.

18) בשו"ת חת"ס (יוד"ס קז ד"ה שבת) ר"ל שגם בדבר שיי"ב מחלוקת הוא מדין נדר וקבלת האבות. אמנם, פשטות הביאור בכ"ז הוא לא משום נדר, כ"א שבהכרעה כפוסק נקבעה הלכה כמותו, ול"ש להתיר דבר שהוא מעיקרא דדינא. [ואוי"ל, שמה"ט החמיר חת"ס שם גם בכה"ג שהוא רק דעת מיעוט הפוסקים. ואכ"מ]. וכ"כ לפרש בשו"ת דבר יהושע ח"ב סל"ח סק"ג. וכ"ה סתימת הלשון בפוסקים.

19) ויתר על כן, ראה בשו"ת הצ"צ יוד"ס סק"פ סק"ד שחידש דבנוסף לדין נדר בדין מנהג הציבור, יש עוד ענין שרשות ביד ציבור לאסור המותר, ואין דנין אותו בדין נדר. ו"אם יפרשו הקהל שכוונתם רק ע"ד שהציבור מתנים לאסור המותר ולא מדין נדר, נאמנים", וא"צ התרה, עיי"ש. אמנם, למעשה חושש שם להחמיר ולהצריך התרה, עיי"ש הטעם. וראה בס' ביאורי הלכות על הל' שחיטה בשו"ע אדה"ז (ווינער) מש"כ בזה (בבי' לקו"א ס"א סקי"ד, באות ז).

20) והיינו דנוסף לכך שלא קיבלו והכריעו דעת פוסק הנ"ל ולהכי מהני התרה, כנ"ל באורך – יתירה מזו, דה"ז לרווחא דמילתא ורק לכשירצו, וממילא אינו נדר כלל, וא"צ התרה.

[ויש להוסיף בזה דלגבי איסור מלאכה בע"ש, כיון שע"ד בעלה נודרת ומשועבדת לו במלאכת הבית אין נדרה חל מלכתחילה לגבי מלאכת הבית (ע"פ נדרים פא, ב). אבל ז"א, דהרי בנדר זה נכלל גם מלאכות בכלל, וה"ז ע"ד קונם תשמישי על כה"ע (טור סרל"ד סס"ח). אולם גם בזה י"ח (בי"ש שם. ועיי"ש בשו"ע סקפ"ג). שבת ומצאתי מובא מקובץ זכרון מכתם לדוד (ב"ב תשכ"ט) שכ' האדרת' די ש

מנהג הצבור, כ"א הוראת חכם לחוש ולהדליק מקודם<sup>21</sup>, ונהוג עלמא כוותי' בתור חומרא בעלמא, ומכיון שכן ה"ז בדומה לחומרות וחסידות שמקבל כל יחיד ע"ע, ולא אלים כח הציבור מדין יחיד בכה"ג<sup>22</sup>. ומצינו להשפ"א (יו"ד סרי"ד ס"א) שיש לדון בחומרות וחסידות כה"ג,

לדחות שכיון שאסור מדרבנן לעשות מלאכה אז (מן המנחה ולמע') אינה משועבדת לבעלה. וצ"ע דהרי מלאכות הבית, ובפרט צרכי שבת, ודאי אין איסור לעשות אז].

(21) ויתר על כן, דבכלל, האי מילתא דמנהג הצבור, תליא באשלי רברבי, דלכמה ראשונים אין כח גדולי הדור בעירם כמו גדולי הדור בדורם לתקן תקנה אא"כ יקבלו הצבור עליהם בפירוש (ראה שו"ת הרא"ם סנ"ז).

ואף גם למאי דקיי"ל (שו"ע חו"מ ס"ב ס"א) דבכחם לתקן תקנה למיגדר מילתא, בעינן שהתקנה תהי' ע"ד רוב הצבור שישכימו בתקנה, כמפורש בכ"מ (ראה שו"ת זרע אמת ח"ג סקנ"ג. וש"נ. וראה חי' הצ"צ ב"ב ח, ב. ועוד). וראה בשו"ת גידולי טהרה סכ"ד דלאו כל כמיני' דהרב לתקן תקנה בקש"ק להקהל שיתחייבו משום זה לדורות. וראה גם דע"ת למהרש"ם יו"ד ח"ב סל"ג סקס"ד. וש"נ. וראה גם בשו"ת תשורת שי מהדו"ת ס"ז דגם בקיבלו עליהם הקהל פס"ד הרב למיגדר מילתא, כיון שטעו וסברו שיש בידו כח בלי הסכמת הקהל הוי קבלה בטעות, וכש"כ לאחרי שנסתלק הרב, עיי"ש באורך. וממילא י"ב עוד כמה צירופי ספיקות וס"ס.

אלא שיש לדון בזה מטעם אחר, דבשו"ת גידולי טהרה הנ"ל עלה ונסתפק דאופן היחידי שכבר נהגו כן איזה פעמים מאן נימא לן דבכל משך הזמן אדעתא דמנהגא עשו, דילמא אדעתא דנפשייהו עשו והוי אצלם נדר של עצמן. והוא חידוש לדינא שבכל מנהג המקום יש לדון גם משום מנהג היחיד. ולא מצאתי בפוסקים מזה (זולת ס' פסקי תשובות (רבינוביץ) סת"ס ח' הע' 57 שכ' כן מד"ע ובפשטות ללא כל מקור). ועד כאן לא כתבו אלא להיפך שגם במנהג שלא נהג היחיד מצ"ע, עדיין יש בו משום אל תטוש מצד מנהג הציבור (ראה ק"נ פסחים פ"ד אות ה. ובכ"מ). אבל לאחרי שתיקנו הציבור, מי לא נימא דהיחיד נגרר אחר הציבור. דאל"כ למה שבקו הפוסקים מלהזהיר כן בכ"מ שיש היתר למנהג הציבור (במנהג שהותר ע"י הקהל, ובהלך ממקום למקום), שבמקום ש"ל שהיחיד קיבל המנהג גם מד"ע, עליו להמשיך במנהגו (וראה בקול הרמ"ז פסחים רפ"ד ד"ה בין לקולא, בטעם שא"צ התרה בכה"ג שהלך ממקום למקום לפי שלא נתחייב באותה חומרא אלא מפני המקום. וז"ל). וכן מוכח מזה שנו' בפוסקים (שו"ע אדה"ז סת"ס ט"ז) במנהג גרוע שנהגו בני העיר מעצמם שאף עליו תורת מנהג המקום מצד אל תטוש, ואין בניהם אחריהם או הבאים מחוץ לעיר חייבים לנהוג מנהגם, אבל בני העיר שכבר נהגו בכך חייבים מדין נדר. ואם איתא, הרי גם במנהג חשוב יש בו דין נדר לאותם שנהגו כן מצ"ע. וכן יש להוכיח מדין אשה נשואה שנגררת אחרי מנהגי בעלה (שו"ת תשב"ץ ח"ג סקע"ט) מדין הולך ממקום למקום (שו"ת אדמת קודש ח"ב בהשמטות לאו"ח סוסי' ב (ק"ז, א). שו"ת אג"מ או"ח ח"א סקנ"ח. ועוד), ולמה לא נחייבה בהתרת נדרים משום מנהג ידיה (ראה באדמת קודש שם, הובא בעקרי הד"ט כלל כ סק"ד שא"צ התרה. וכ"כ באג"מ הנ"ל. ועוד). [אלא שבאדמת קודש שם ר"ל להתיר מטעם אחר, דבבנות בבית אביהן בלא"ה י"ל דמלכתחילה לא קיבלה ע"ע מנהגי אבי'. ועיי"ש שר"ל דבבבלת הרבים שחלה על זרעם ה"ז גם בהולך ממקום למקום, ומשו"ה כ' דראוי לה לעשות התרת נדרים].

(22) אמנם בשו"ת חתם סופר סי' ג חילק כה"ג בין מנהג הציבור ליחיד. ועדיין יש מקום לחלק דמייירי כשנראה להחכם דעת המחמיר והנהיג קהילתו עפ"ז ולאורו הולכים, עיי"ש בדבריו. וכן י"ל בגוונא דאכן קבעוהו וחקקוהו כמנהג ממש בשם כל הקהל, ולא בכה"ג שנהג הצבור להחמיר בתור חומרא, והחכם עצמו ספוקי מספקא ל', ומחמיר ע"ע ועל הציבור, כנהוג בין יראי ה' בכה"ג.

שא"צ התרה דלא קיבלם כ"א כחומרא, ולא לשם איסור ממש<sup>23</sup>. [אלא שהוסיף לסניף<sup>24</sup>, דבאמירת כל נדרי ממילא מתבטלים כל החומרות הנ"ל<sup>25</sup>, עיי"ש].

23) וכע"ז בשו"ת מלמד להועיל ח"א סי"ג. וראה קריינא דאגרתא ח"א סק"ל. ועוד. ואם כי כתבנו במק"א (נסמן בהע' הבאה) לפקפק על סברא זו מסתימת האחרונים שנקטו שגם בכה"ג ה"ז בכלל נדר – הנה בנדו"ד, שנ' ברור שקיבלוהו לחומרא בעלמא לרווחא דמילתא ורק לכשירצו (ככל הדברים והאמת האלה שנת"ל), שפיר י"ל דלכו"ע אין בזה משום נדר.

ושו"ר בנדרי זריזין ח"ב בכינויי נדרים בשו"ת השייכות לסרי"ד ס"ט, דמה שחוששין לדעת האוסר אינו נק' מנהג [אולם שם מ' קצת דמייירי בדברים המותרים וסברו שהם אסורים. וצ"ע].

ובנדו"ז בפרט, יש להוסיף מש"כ בשו"ת אג"מ או"ח ח"א ס"א (לענין כיסוי הראש) סברא אלימתא, דכל שנז' בשו"ע שהוא מדת חסידות ליכא בזה דין נדר כלל, דע"ד השו"ע עושה שהוא רק למדת חסידות [וראה בס' לקט ההלכה פ"ח סק"ו]. והה"נ בענייננו, דנז' בפוסקים אשר מפיהם אנו חיים דהפורש ממלאכה ח"ש או שליש שעה קודם שקיעה"ח אשרי לו. וראה בפתחא זוטא (הורוויץ) יו"ד סנ"א סקי"ב, ליישב מנהג העולם שאין חוששין כ"כ בחומרות אף שמחליטים לנהוג כן לעולם, להצריך התרה, וסומכים על התרת נדרים דער"ה, לפי שבהחלטה על לאחר זמן דרך האדם להתנחם, וממילא אין בזה מח' גמורה ומוחלטת ממש. ובמק"א (הנ"ל) כתבנו לפקפק בדבריו.

24) ומש"כ בערוה"ש (סרי"א ס"י) ובשפ"א (שם ס"ב) שלא לסמוך ע"ז בזמנינו שהורגלו בנוסח זה, ואומרים זה כתפלה ובניגון (ועיי"ש עוד טעמים עד"ז) – בימינו דאכשור דרי, והורגלו לאומרם בפני ג' דיינים גם בער"ה בזמן התרת נדרים, מסתברא דמכוונים למסירת מודעה.

אמנם, מעיקר הדין לא סמכין ע"ז לכתחילה כ"א בצורך גדול (רמ"א יו"ד סרי"א ס"א). והעיד הבה"י שלא שמע משום אדם שסומך ע"ז להתיר בלי שאלת חכם (ידות נדרים יו"ד רי"א ביד יוסף סק"ה). ויסודו בגמ' נדרים כג, ב דלא דרשינן לי' בפירקא (שו"ת מהרי"ט ח"א סנ"ג). ועוד זאת, די"א שאין מהני כ"א בנזכר במודעה תוך כדי דיבור מנדרו וסומך על המודעה (שו"ע רי"א ס"ב בשם י"א).

והנה אם כי מצינו כה"ג בכמה פוסקים דדרא בתראה, דבמנהג טוב יש לסמוך בריוח להקל למנהגנו שמוסרים מודעה בער"ה וביו"כ בשעת כל נדרי – לכא' מקום לפקפק בזה. והארכנו בזה (ובעוד פרטים השייכים לזה) במק"א (ונד' בחלקו בקובץ אור ישראל תשרי תשע"א ע' רלז).

25) ואולי גם בנדו"ד, אהני סברתו דהשפ"א לצרף לסניף, מה שנהגו הצבור כולו במסירת מודעה בכל ער"ה ויו"כ.

אמנם, לא יושיענו כ"ז לגבי נדו"ד מכמה טעמי: חדא, דלא נהגו כן הנשים כולן, ומן הדוחק לומר דהש"ץ באמירת כל נדרי מוסר מודעה בשליחות הצבור כולו בנוגע למנהגי ציבור (אף להשי' דתנאי הש"ץ מועיל לכל יחיד – או"ז הל' עיו"כ סרע"ז. ב"ח וא"ר סתרי"ט. וכ"ש למאי דקיי"ל כהחולקים – לבוש או"ח סתרי"ט ושו"ע אדה"ז שם ס"ג).

ועוד ועיקר, דלית דין צריך בושש דלא שייך מסירת מודעה דיחיד בדין מנהג הציבור, דאף דלכמה דעות מנהג ציבור מחייב מדין בל יחל מדרבנן (שו"ת דברי חיים ח"א יו"ד סמ"ח), וא"כ דינו כשאר נדרים (עיי"ש בד"ח בטעם שהתרה מועלת). וכן מוכח להדיא בכמה דוכתי דאמירת בל"ג מועילה למנהג הציבור (ראה משפט צדק ח"ב סמ"ז. שו"ת דבר משה (אמאריליון) ח"א יו"ד סל"ד בתו"ד. ומפורש יותר בנדרי זריזין ח"ג סרכ"ח אות יח), ולכא' ה"נ במסירת מודעה דלא גרע מאמירת בלי נדר – היינו במסירת מודעה דהצבור כולו, ולא דכל יחיד לעצמו. וק"ל. [וראה מש"כ בנשמת אברהם יו"ד ספ"ט סק"א דבמנהג להמתין ו' שעות בין בשר לחלב א"מ מסירת מודעה דהוי קבלת הרבים. ויש לחלק, דהתם נתפשט בכל ישראל (ועי"ד מש"כ בשו"ת הצ"צ או"ח סנו"ו לחלק בין עיר א' לכל קהילות

ואכן מצינו כה"ג בנוגע למנהג ירושלים להדליק 40 דקות לפני שקיעה"ח, שהקלו טובא בזה, וכתבו האחרונים שפשוט שלא קיבלוהו כנדר<sup>26</sup>.

[ובכלל, י"ל דבנדו"ד אי"ז בגדר מנהג הציבור, ד"רחוק לומר שכל שטיבל ושטיבל בפ"ע יהי' דינם כציבור וכו', ורק כשיש לכל ביהכ"נ רב וש"ב וכל צרכי הציבור בפ"ע ואולי גם בית החיים וכו'. ואפי' בבית התפלה אין חלוקים אצלנו, דלפעמים זה מתפלל בבית התפלה של חבירו, וע"פ רוב בימי החול מתפללין בביהמ"ד של העיר" (שו"ת ארץ צבי סי' מ. וציין למשנ"ב סת"ח ס"ד בבה"ל)<sup>27</sup>].

ומעתה<sup>28</sup>, אתה יכול להרבות ספיקות וספיקי ספיקות<sup>29</sup>, ובפרט בדרבנן, דדילמא הוה מנהג בטעות, ודילמא לא נדרו ולא קיבלו ע"ע מטעמי הידור וחומרא

---

אשכנז ע"פ שו"ת מהרש"ל ס"ו לגבי חומרא דר"ז. ועי' נשמת אדם הל' פסח סוף אות כ), ואי"ז רק מנהג במקום מסויים. וראה בשו"ת מהר"ץ דושינסקי ח"א ספ"ז שא"מ התרה במנהג הנ"ל דהמתנת ו' שעות מה"ט. וק"ל].

(26) ראה בין השמשות טוקצינסקי ע' נט. משנת יוסף ח"ד סל"ג. וש"נ. וכי"ב מפי השמועה בהמנהג הדלקת נרות 15 דקות לפני שקיעה"ח (להנהגים כן), שבשעתו התנו מפורש שיהא בל"נ (שו"ת ברכות שמים או"ח סע"ז). וי"ל שהוא ליתר שאת.

וכה"ג מצינו לענין מוצ"ש שבכ"מ החמירו כשי' ר"ת לא בתור מנהג המחליב (שו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' ער (ע' שז ד"ה אולם כשהצעת')), וכדמוכח מזה שבמוצ"ש חנוכה ומוצאי יוה"כ לא החמירו. [ואפי' המחמירים בהנ"ל, כמה מהם סמכו להקל לאכול בת"ב מדרבנן. ואף אם אין ראי', כי דרבנן שאני, מוכחא מילתא עכ"פ דלא קיבלו דעת הפוסק ההוא להלכה]. וכ"כ לפרש בשו"ת ברית אברהם ח"ג סי' ז בדעת הגו"ר שנהגו להמתין שיעור ג מילין למוצ"ש. (ולהעיר ממעשה איש ח"ד ע' קכא (מפי השמועה) שלא להצריך התרה לנוהג כשיטת ר"ת. ודלא כשו"ת שבה"ל ח"א סנ"ג. ובפי' מאיר נתיב לנתיב מצותיך פ"ה (שבסי' תפלה ישרה) דהו"ל כנדר שאין לו היתר עולמית).

(27) ובכלל צל"ע אי י"ל כה"ג דחל ע"ז שם מנהג הציבור, דבכלל המקום גורם בכ"ז (ראה שו"ת חות יאיר סקכ"ו), ותלוי במנהג המקום דוקא ולא במנהג האבות (ראה גם בסמיכה לחיים יו"ד סי' ה חקירה הד'. וכ"נ דעת אדה"ז בשו"ע סת"ח ס"ט). ואף דכל קהילה בעיר דיינינן להו כעיר בפ"ע, וכדכתבו הפוסקים (שו"ת הרא"מ סי"ג. שו"ת הרד"ך בית יא חדר א. ונ"ל ראי' מפורשת מחולין יח, ב: נהרא נהרא ופשוט', עיי"ש), מ"מ עדיין י"ל דתלוי במקום מסויים דוקא. ועכ"פ בנדו"ד שחלוקים רק בבית התפלה, ודאי שאני, וככפנים. ובשו"ת תשורת שי מהדו"ת סס"ז דבנפרדים רק בבית התפלה דינם כיחידים ממש, וצ"ל כעין ב"ד הגדול, עיי"ש.

(28) ומריש הו"א די"ל יתירה מזו, דמזה גופא שלא קיבלו כן האנשים על הנשים, ושהקלו הבתולות (שאינן מדליקות) וכו"ט ובעיר אחרת, וכשמתאחרים וכו' ככל הנת"ל, מוכחא מילתא דלא רק שהוא רק בדרך חומרא, כ"א יתר על כן דמילתא יתירתא היא, וא"כ בלא"ה א"צ התרה, כמ"ש הפר"ח (או"ח סתצ"ו בדין הא'). ואף גם במנהג בני העיר, מצינו להתיר מה"ט (ראה שו"ת צ"צ יו"ד סל"ט אות ג. ולכא"ו כוונתו בלי התרה). ואל תתמה ע"ז, דאפי' בעניני זהירות במאכלות אסורות (בבדיקת הדקין כשיש רוב להקל) מצינו שנקטו הפוסקים לסברא זו (עיי"ש).

אבל שוב נמלכתי, שעצ"א עי"ל כן בנדוננו, דהוי סייג וגדר ולא רק זהירות יתירה (עיי"ש).

[אמנם ראיתי למי שכ' לאפושי פלוגתא כאילו י"ח על הפר"ח הנ"ל, מד' הב"ח והמג"א (סתקנ"א סקט"ז) דצ' התרה בנוהג שלא לאכול בשר בשבוע שחל בו ת"ב גם אחרי ת"ב. אמנם המעיין ישר תחזינה עינימו, דז"א, ודס"ל לדידהו דגם בזה איכא סייג ופרישות (ראה בכה"ח סתנ"ג סקס"ד. שד"ח מערכת

כ"א כדבר הרשות מטעמים הידועים להם (כגון שיבואו להתפלל מנחה בזמנה ולא יאחרו מחמת טירדות לדבר מצוה דצרכי שבת), ושמא אמרו בל"ג, ושמא קיבלו אדעתא דהכי שיותר להם לזמן מרובה, ושמא לחומרא בעלמא. ועוד כה"ג.

## ד

בעניני זמנים מעיקרא קבלו ע"ע שיוכלו לשנות

ועוד אמינא מילתא חדתא, אף שלא מצאתי מקור לזה, והוא רק מסברא, דמסתברא דמילתא, דבכל עניני זמני התפלה, הדלקת נרות וכה"ג, מעיקרא דמילתא קיבלו הקהילה שחברי הקהל או הרב יוכלו לשנות עתים ולהחליף זמנים כרצונם, וכפי הכרעתם, והכי נהוג בכל תפוצות ישראל, שמשנים זמני התפלה לפי רצון הקהל או הרב, אף דנפק"מ טובא בדיני זמן ק"ש (של שחרית וערבית) ותפלה, וזמן מוצ"ש וכיו"ב. ולא שמענו שיצטרכו להתרה בכל כה"ג. ופשוט שמעיקרא דמילתא סבור וקיבל שהקהל או הרב מכריעים בכ"ז כפי רצון הקהל (או כפי הכרעת הרב בצורך הקהל).

ובנדו"ד חזי לאצטרופי<sup>30</sup>, שבני הקהילה החדשה קיבלו דבר זה אדעתא דקהילתם מלפנים, וכיון שביטלו הם בטל היסוד ובטל הבנין. וי"ל דהוי כקבלה בטעות, דאדעתא דהכי לא קיבלו<sup>31</sup> שכל הקהל יהיו נוהגין היתר ורק הם באיסור<sup>32</sup>.

חמץ ומצה סימן ו אות ט). שבת ומצאתי בהחפץ חיים לר"ח פלאגי סל"ב סקנ"ב שהביא די"ח בדין הפר"ח הנ"ל, עיי"ש שהחמירו גם במנהג שלא יתפלל מי שאינו נשוי לפני התיבה בימים נוראים].

29) וכה"ג ממש אשכחן צירופי היתר עד"ז בכמה קדמאי (ראה שו"ת משפט צדק ח"ב סמ"ז. שו"ת מהרש"ך ח"א סקע"ח. ועי' דבר משה (אמאריליוו) ח"א יו"ד סל"ד. ועוד). ואף גם למש"כ בשו"ת שם משמעון או"ח סי"א דלא בכל גוונא עבדינן ס"ס כה"ג (עיי"ש לגבי חומרת חו"ג בפסח) – הא נדו"ד דומה לדידהו "שהיו נוהגים כמנהג האונגרו"ש באיזה חומרות והווי מנהגים זרים ובטלה דעתם אצל כל העולם, ורוה"פ גדולים בחכמה ובמנין לא ס"ל הכי" (שו"ת שם משמעון שם).

30) ואולי יש לצרף גם מש"כ בשע"ת או"ח סוסי" תס, דבאמת בנדרי מצוה צריך שיוציא בשפתיו (ונדרי תענית שאני דגמר בלבו מועיל), ול"מ נדר אא"כ מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו (עיי"ש לגבי שרוי"ד דא"צ התרה), וה"נ בשלילת עשיית מלאכה דכמה בטלני איכא בשוקא. ומה שמדליקין הנרות אז, הו"ע לעצמו, ול"ש מצ"ע לאיסור עשיית מלאכה. אבל טובא יש לחלק. וגם פשוט דכ"ז ל"ש במנהג ציבור, וכדמוכח ממנהגי איסור עשיית מלאכה בע"פ וכיו"ב.

31) בנדורים ושבועות ממש – ראה בשו"ע יו"ד סרל"ב סט"ז. ובפת"ש שם סקי"ד משו"ת חת"ס יו"ד סרכ"ח דאנן סהדי שבכה"ג לא נדר והו"ל כאילו התנה כן. וכ"כ בשו"ת דברי יציב יו"ד סקכ"ג בנוגע למנהג טוב דבדואי לא עדיפא משבועה ממש.

ובשו"ת שמש צדקה סכ"ג דבאומדנא דמוכח הרבה א"צ התרה, ואף במקום דהו"ל נולד דלא שכיה. וראה באורך בשו"ת הליכות אליהו (קאלעסינקער) זכור לטוב סי' ג, החילוק בין זה להך דבני בייש (פסחים ג, ב) שאמרו אנן לא אפשר לן, ועכ"ז לא הותר להם.

32) וראה כעיי"ז ממש בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' קעז אות ב "דודאי לא נתכוונו שהם לבדם ישארו באיסור. . וכל העיר יהיו מותרין".

וזהו נוסף לכך שכעת נתפשט המנהג בכל העיר באופן אחר, והדבר גורם לבלבולים שונים וכיו"ב, ואדעתא דהכי לא קיבלוהו.

ויש להוסיף בזה ממש"כ בשו"ת מהרשד"ם יו"ד סוסי' מ בקהילה שהגיעו לשם תושבים מקהילה אחרת והמשיכו במנהגים הקודמים, ולא מטעם שרצו להחמיר כמותם ורק מסיבות חיצוניות, דא"צ התרה. ובנדו"ז, נהגו כן לא מצד שרצו להחמיר כן כ"א שלא לשנות המנהג או שלא לאפושי פלוגתא. ומכיון שכן, כעת שנתבטל המנהג בקהילתם מלפנים<sup>33</sup> הרי מה"ט גופא שלא להרבות במחלוקת<sup>34</sup> עליהם לבטל המנהג<sup>35</sup>.

ואף שבעיר חדשה ונודע רוב אנשים מהיכן באו הכל כמנהג אותו מקום שבאו משם, כמבואר בפוסקים (פר"ח או"ח סתצ"ו בדיני מנהגות סי"ט ועוד. וראה בשו"ת צ"צ יו"ד סע"ה), ולכאוף ה"ה בנדו"ד, וממילא בלא"ה מוטל עליהם להחמיר כוותיהו – עדיין מקום גדול לבע"ד לחלוק, דכיון שייסדו קהילה לעצמם, עם רב מו"צ משלהם, בתר רישא גופא אזיל, ובתרי' גרירי<sup>36</sup>. ועוד, דרוב העיר נהגו להקל, ובתרייהו גרירי טפי<sup>37</sup>. ובכלל כיון דסגנון מנהג ונוסח דקהילתם אינו להחמיר בכה"ג, ומעולם לא נשמע בכל מקומות מושבותיהם דאנ"ש דקהילתם שינהגו כן, תו אינם נגררים אחר מנהג הקהלה שמשם באו. וגם דאבותיהם

33 אף את"ל שביטול המנהג לא ה' בהיתר (עי' בשו"ת צ"צ יו"ד סקצ"ב שאין האיסור בטל מאליו אף שרובם עוברים על האיסור כאו"א לעצמו, וצ"ל ביטול המנהג במעמד כולם, עיי"ש).

34 ולהעיר משו"ת מהר"ם שיק או"ח סרמ"ט דבמקום קטנה ואיבה א"צ התרה, ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חט"ז ס"ג. אמנם שם לא מיירי במבטל המנהג לגמרי. אמנם, בשו"ת משיב דבר ח"ב סמ"ח וסע"ג ובעוד מקומות, ר"ל, יתירה מזו, דמשום השלום, וכן לכל דבר מצוה, מותר לעבור על מנהג היחיד, במכ"ש ממנהג הציבור, שההולך למק"א אף בדעתו לחזור מותר לעבור על מנהגו מפני השלום. ואף כי אין כן דעת הש"ך (יו"ד סרי"ד סק"ב) מג"א (או"ח סתקפ"א סקי"ב) והדגול מרבבה (על הש"ך שם), ואכן הוא כ' לחלוק על דבריהם, עיי"ש הוכחתו – זהו לדבר מצוה גרידא, אבל למען השלום, י"ל דכ"ע ס"ל הכי. אמנם, מש"כ דזהו במכ"ש ממנהג הצבור, יש לחלק טובא, דבציבור י"ל דאדעתא דהכי לא קיבלוהו בעובר למק"א. וק"ל. ואכ"מ.

ובאמת בפר"ח מנהגי איסור ט"ו כבר כ' דבמקום שיש קצת הפסד מצוה וחשש דסרך איסור, לא הוי מנהגא. והוכיח כן מירושלמי (פסחים פ"ד ה"א) שנדר הממעט בשמחת הרגל א"צ התרה. אמנם, אי משום הא לא איריא, דהתם (בפר"ח ובירו' שבנה דבריו משם) מיירי במנהג שמצ"ע יש בו הפסד מצוה בתמידות, אבל לבטל המנהג משום דבר מצוה כמ"ש הנצי"ב ליכא למשמע מינה.

35 לך נא ראה בשו"ת מבי"ט ח"ב סקכ"ט: כי הקהל הגדול של אותו הקהל שנתחדש שניהם הם לשון א' ושפה א' ואין ראוי שישנו ממנהג רוב בני לשונם, כי ראוי הוא שיהיו כפופים למנהגי הקהל הגדול, עיי"ש.

36 ובעין כמ"ש בשו"ת פנים מאירות ח"ב סקל"ג דביש לכא"א בי"ד בפ"ע אינם נגררים.

37 וע"ד שכ' בכנה"ג (יו"ד סל"ה בהגב"י אות נג) דסידיקופוס נגררת אחר סאלוניקי להקל. ובפס"ד להצ"צ (יו"ד סל"ה סקי"ט) כייל לן כללא עפ"ז דעיירות קטנות ראוי להם ליגרר אחר עיר גדולה של חכמים וסופרים שנתיישרה קודם להם. ודון מינה ואוקי באתרי.

בפולין ואונגאריין כו' לא נהגו בחומרא זו<sup>38</sup>. וכמ"ש בשו"ת מהרשד"ם הנ"ל בכעין זה להסתפק דא"צ התרה בכה"ג, וכ"ה בשו"ת מהרש"ך ח"א סקע"ח. וידוע רב גוברייהו בהלכה<sup>39</sup>.

ויש להוסיף, שנתברר הדבר שכמה עוברים בלי הוראת חכם, ואיכא מכשול לרבים. וגם יש חשש רחוק שיהא מכשול ח"ו עי"ז בנוגע לזמן מוצ"ש [שכמה חושבים ע"פ זמן הדלקת נרות], ובמקום חשש קלוקל והפסד מצוה א"צ התרה לכו"ע, כמבואר בשו"ת הרא"ש כלל נה ס"י. ובכ"מ.

והנה לאחרי כתיבת כל הדברים האלה, מצאתי את שאהבה נפשי שכבר נשאל בכיו"ב (לענין אחב"י הספרדים שנהגו בירושלים כמנהג האשכנזים להדליק נרות שבת 40 דקות קודם השקיעה) בשו"ת יבי"א ח"ה סכ"א, והאריך למעניתו כדרכו וכיד ה' הטובה עליו, בכמה צדדי היתר שמדינא א"צ התרה, ובאיזה פרטים (הדומים לנדו"ד) כיוונתי לדעתו<sup>40</sup>.

---

38) אלא שבמקומות אחדים, מתי מספר, מצאנו ראינו שנהגו במנהגים ע"ז (ראה קובץ לקוטי דינים גרינגלאס ע' 27 בשוה"ג. וראה הנסמן בהזמנים בהלכה (בניש) ח"ב ע' תקצח ואילך). ואכ"מ.

39) ראה שה"ג להחיד"א (ערך מהרש"ך) דלגבי דידן מהרש"ך ומהרשד"ם ה"ה כהרמב"ם ורי"ף ורא"ש בזמנם.

וככ"ז יש להעיר גם ממש"כ המשנ"ב בכה"ל סת"ס ח ס"ד (והוא מהח"י שם) בקהילה שנחרבה שפנים חדשות באו לכאן. ובדוחק גדול י"ל, דשייך כל כי האי, גם בכה"ג שייסדו קהילה חדשה בנוסח וסגנון אחר במק"א בעיר זה, אף שנשאר כמה מהראשונים. ויש להאריך בכ"ז בדיני מנהגי העיר וכיו"ב. ואכ"מ יותר.

40) ובלוח דבר בעתו לשנת תשנ"ה (ע' עב) נדפס מכתב מח"א ע"ד המנהג דזמן הדלקת נרות בבאר שבע, והנ"ל יצא בכחא דאיסורא שאין בידם לשנות המנהג. אמנם, לא נחית לכל הנת' כאן. ובנדו"ד, י"ב כו"כ צדדים נוספים להקל בלא"ה, וכל המחמיר בדרבנן עליו להביא רא"י.

## מ"ע שהזמן גרמא - בספירת העומר ועוד

הרה"ג הר' ישראל הלוי שי' לבקובסקי  
ר"מ בישיבה, וראש ישיבת תורת"ל חובבי תורה

### א

דברי כ"ק אד"ש מה"מ והקצוה"ש בענין זמן ברכת האילנות

בסדר ברכות הנהנין לאדה"ז (פי"ג סי"ד) כתב: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שלא חסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה".

וכתב ע"ז בקצות השולחן<sup>1</sup>, שמ"ש "ימי ניסן" הוא לאו דוקא, והעיקר הוא זמן לבלוב האילנות, ולכן אם ראה אילנות פורחים שלא בחודש ניסן צריך לברך.

והנה, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>2</sup> מביא דברי אדה"ז בלוח ברכות הנהנין, שכתב שאם לאחר ל' יום מהברכה הראשונה רואה שוב עצים פורחים מברך עוה"פ, ומדייק מזה שניתן לברך גם לאחר חודש ניסן. אך ממשיך דמהא שבסדר ברה"נ השמיט אדה"ז פרט זה משמע שחזר בו וס"ל שאפשר לברך רק בחודש ניסן עצמו, ובמילא אין שייך לברך אחר ל' יום.

ובאמת זו מחלוקת האחרונים בזמן חיוב הברכה, ונראה שאדה"ז תפס כהשיטה<sup>3</sup> שהברכה היא דוקא בחודש ניסן.

והנה יש שהביאו את דברי הריטב"א בר"ה (יא, א) שכ' דלאו דוקא בחודש ניסן אלא בכל מקום ומקום מברכים לפי הזמן שמלבלבים שם האילנות, וכתבו שהאחרונים לא ראוהו, ואם היו רואים אותו היו פוסקים כמוהו – ולכן מדייקים שיש לפסוק כהריטב"א.

אך באמת הדיוק הוא<sup>4</sup> שחודש ניסן הוא חודש האביב שאז כל האילנות מלבלבים ע"פ טבעם, ודברי הריטב"א הם דוקא במדינות שהקיץ הוא בתשרי וכדומה שאזי שם יהא ברכת האילנות בחודש זה, אך גם הוא מודה שצ"ל חודש

(1) סי' סו סקי"ח.

(2) מכתב כללי לחגה"פ תשכ"ה בהערה אחרונה, נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ח"ב עמ' תרט.

(3) דשו"ת הלכות קטנות ח"ב סכ"ח.

(4) כמו שמדייק כ"ק אד"ש במכתב כללי שם.



האביב דוקא, וברוב העולם שאביב הוא בניסן – גם אם יצמחו אילנות מסוימים באדר או באייר אין מברכים עליהם, וגם הריטב"א מודה לפסק אדה"ז<sup>5</sup>.

ולכאור' לפי"ז נמצא שברכת האילנות הוי מצוה שהזמ"ג, כיון שיש ע"ז זמן וחודש מסוים – דוקא ניסן ולא חודש אייר ואדר, ולפי זה נשים תהיינה פטורות מברכה זו ככל מ"ע שהזמ"ג.

## ב

קושיא בשיטת אדה"ז לפי הגדרת מ"ע שהזמ"ג

אמנם הראשונים פליגי גבי מ"ע שהזמ"ג שנשים פטורות, האם כלל זה הוא רק בדאורייתא או גם במצוות דרבנן; דר"ת והארחות חיים וכן מדייקים התוס' (ברכות כ, ב) ברש"י, שבמצוה מדרבנן אין כלל זה דנשים פטורות. ואולי י"ל הטעם לזה, כי חכמים תיקנו את מצוותיהם לכולם בשוה, ולא חילקו כבתורה.

אך אדה"ז פוסק מפורש שגם בדרבנן נשים פטורות בדהזמ"ג, ומביא זה בב' מקומות (לפחות): בהל' תפילה (סי' קו) כ' שנשים פטורות וכן בקידוש לבנה; ובספירת העומר שהיא בזמן הזה מדרבנן, ונשים פטורות ממנה.

והנה, כתב הרמב"ן (קידושין לד, א) שספירת העומר אינה מצוה שהזמן גרמא, וכבר תמהו בזה רבים מאי קאמר, ובמה ספה"ע שונה משאר המצוות המחוייבות בזמן מסויים.

גם יש להבין, דבמשנה בכורים (פ"א מ"ה) איתא: "האפוטרופוס והשליח והעבד והאשה וטומטום ואנדרוגינוס מביאין ולא קורין, שאינן יכולין לומר אשר נתת לי השם", וצלה"ב מפני מה אשה מביאה בכורים (והא דאינה קוראת הוא מצד טעם צדדי), הרי זהו מצוה שהזמ"ג, דהרי זמן הבכורים הוא מעצרת ועד החג, ואחרי חנוכה כבר אין מביאים בכורים כלל.

ומבאר הטו"א<sup>6</sup>, שמ"ע שהזמ"ג פירושה שהמצוה מצ"ע תלויה בזמן, כמו במצות סוכה וכדו' – שהתורה צותה לקיימה דוקא בחמשה עשר לחודש השביעי, וזהו הזמן שהתורה קבעה שהוא מחייב את קיום המצוה. אבל ביכורים – מצד עצמם שייכים כל השנה כולה, ורק שיש דין צדדי שהתורה אומרת אשר תביא מארצך שצריך להביאו בזמן שיהיה מצוי בארצך, ואחרי חנוכה אי"ז מצוי, והיינו דהוא דבר צדדי המעכב – ולכן הגם שתלוי בפועל בזמן, אין זה שהתורה הגבילה לזה זמן אלא כי ההבאה צ"ל בזמן שהפירות מצויים. עכת"ד.

5) ועפ"ז באמת יש לעיין מה יהיה במדינות אחרות שחודש האביב הוא בתשרי, דהחיד"א (ברכ"י סרכ"ו) כתב דע"פ הקבלה דוקא ניסן, ואכ"מ.

6) מגילה כ, ב.

וכן הוא במצות כתיבת ס"ת וכן מעקה וכדו', דאף שאסור לעשותם בשבת – אי"ז מצד המצוה אלא איסור צדדי שבשבת אסור לכתוב ולעשות מעקה, ולכן לא חשיב הזמ"ג, כי יש רק דבר צדדי המונע ואי"ז מצד המצוה עצמה.

וכן יש לבאר ברמב"ן הנ"ל, שהגבלת הזמן של ספה"ע הוא כיון שהיא מתחילה ממחרת הנפת והקרבת העומר, ולכן א"א לקיימה במשך כל השנה – כי אין אז הקרבן, וא"כ אין מצוה זו תלויה בזמן מצ"ע אלא רק מסיבה צדדית<sup>7</sup>.

ולפי"ז צלה"ב בדברי אדה"ז והמג"א שקידוש לבנה הוי מצוה שהזמן גרמא, דלכאורה בקידוש לבנה, מה שלא מברכים אחרי חצי החודש הוא מפני שאז אינו זמן חידוש הלבנה, ולא שהוא מצד הזמן אלא מצד מציאות הלבנה שהיא נעשית קטנה יותר ואינה ראויה לברכת "מחדש חדשים", ומדוע אומר אדה"ז דהוי מ"ע שהזמ"ג?

ומובן שאין לומר שחולק על עצם סברא זו דבאם העיכוב דהזמן הוא מצד טעם צדדי ולא גדר בעצם המצוה לא חשיב הזמ"ג, כי זהו מוכרח מהמשנה בבכורים כנ"ל?

### ג

גדר זמן החוב בקידוש לבנה ובברכת האילנות

ולבאר זה אפ"ל, שבאמת הטעם שאין מברכים ברכת הלבנה על חצי החודש השני הוא מפני שצריך לברך על החידוש בלבנה ואין כל חידוש בחצי השני, אך הפירוש שאין חידוש היינו דוקא לגבי המצב כפי שהיה בט"ו בחודש, אבל לגבי המצב שהיה בתחילת החודש ישנו חידוש, שהיא גדולה יותר מכפי שהיתה אז, ורק שגדלה בינתיים יותר והתקטנה מעט, וא"כ הטעם שאין מברכים אז הוא כי הזמן עצמו הוא גדר במצוה, דצריך שחידוש הלבנה יהיה קשור לזמן דתחילת החודש.

ולכאורה כן צ"ל לשיטת אדה"ז, שבעצם מצד חידוש הלבנה בפועל אפשר לברך (כיון דהוא חידוש והתקדמות לגבי המולד ורק שהתקטן קצת מהגודל המלא), ולכן שפיר הוי מ"ע שהזמ"ג, כי חכמים הם אלו שתקנו לקדש דוקא עד חצי החודש.

והנה בנוגע לברכת האילנות, אף שהזמן שבה הוא, שתלויה בכך שיהא חודש האביב כשכל האילנות מלבלבים בפועל, ולכאורה אינו גדר בעצם הדין, מ"מ

(7) אמנם שיטת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד) שנשים פטורות מספה"ע, ומבאר הכס"מ שס"ל שהספירה אינה תלויה בקרבן ולכן שייכת כל השנה, ומה שיש לזה זמן מסוים הוא מצד גדר המצוה עצמה והוי הזמן גרמא.

באמת אי"ז תלוי במצב גרידא, כי עצים מלבלבים שעליהם אפשר לברך מצויים גם בחודש אדר ואייר (כדמוכח מהא גופא דיש שהתירו לברך אז!).

ומ"מ י"ל דמה שתיקנו לברך דוקא בזמן שמלבלבים כל האילנות – בחודש ניסן – אי"ז עושה את הברכה כהזמ"ג, כי בעצם אין הזמן גורם אלא שאין האילנות (הרבה מהם) מלבלבים, דיש הרבה פוסקים שצ"ל הרבה אילנות ויש מקילין בשניים, ועכ"פ צריך מציאות של אילנות (וכן הוא בנוסח הברכה "אילנות טובות להנות בהם בנ"א"), וא"כ אי"ז תלוי בזמן, דהא יש כמה אילנות שמלבלבים גם לפני"ז ואח"ז, וממילא אי"ז מצד הזמן אלא כיון שבחודש ניסן אז מלבלבים כל האילנות או רובם. וחכמים תיקנו דוקא בזמן זה ולכן הוי בחודש זה דוקא, ולכן אינו מצד הזמן אלא מצד המציאות.

## ד

### שיטות הרמב"ן ואדה"ז בחיוב נשים בספה"ע

והנה, לשיטת הרמב"ן – שספה"ע אינה מצוה שהזמ"ג – עדיין צריך להבין, דאמנם ביארנו לעיל שאין הספירה תלוי' בזמן כ"א בהקרבת קרבן העומר, אך מ"מ הקרבת העומר הרי היא תלויה בזמן, ונמצא שהספירה גם היא תלויה בזמן בו מותר להקריב את העומר, ומדוע לא תהוי הספירה מצוה שהזמ"ג?

ומבאר ע"ז בשו"ת אבני נזר (סי' שפ"ד), שהרמב"ן סובר דכיון שבתורה כתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת", היינו שהתורה מקשרת את הספירה עם יום ראשון של פסח, ושם הרי נשים חייבות, אע"ג שהוי מ"ע שהזמ"ג, כי אף הן היו באותו הנס ולכן חייבות בכל המצוות של פסח, וא"כ כיון שספירת העומר תלויה ביום א' דפסח, לכן גם ענין זה דספירת העומר מחייב את הנשים.

ולדעת אדה"ז – שאומר שספירת העומר הזמ"ג ולכן נשים פטורות ורק שעכשיו קיבלו עליהן חובה אך מצד הדין פטורות – אפ"ל שאי"ז תלוי ב"מחרת השבת" אלא ב"מהחל חרמש בקמה", בזמן שקוצרים העומר שהיה בליל טז ניסן, ואזי הוי הזמ"ג (טז ניסן) כיון שבא בהמשך לקצירת העומר ולא ליו"ט דפסח שבו נשים חייבות.

ובפרט לביאור כ"ק אד"ש מה"מ, שכאשר יבא משיח עכשיו תהיה המצוה דספירת העומר מדאורייתא, אף שלכאור' צ"ב דהרי לא הקריבו קרבן העומר ביום הראשון וכיצד הוי דאורייתא?

ומבאר בזה כ"ק אד"ש ע"פ דברי המנחת אלעזר, שאי"ז תלוי רק בהבאת העומר אלא גם בשתי הלחם, שכתוב "וספרתם לכם . . עד ממחרת השבת השביעית . . והקרבתם מנחה חדשה לה'" – היינו שספירת העומר קשורה לכן

שמקריבים אח"כ קרבן זה, וממילא כיון שיהיה אז חיוב להקריב הקרבנות דחגה"ש  
א"כ תהיה הספירה מצוה מהתורה גם אז.

ונמצא דאינו תלוי ב"מחרת השבת" – בהבאת העומר, אלא או ב"החל חרמש  
בקמה" או בזה שהספירה מביאה אח"כ להיום דשבעת השבועות, וכיון שהם  
מצוות התלויות בזמן א"כ ספירת העומר שתלוי' בהם הוי ג"כ תלוי בזמן.

## סוגיא דעמד במקומו וקיבל ועקר ממקומו וקיבל

הרה"ת ר' גדליהו שיחי' בלומינג  
משגיח בישיבה\*

### א

הצ"ע בשיטת רש"י בענין עקר ממקומו וקבל

איתא בשבת (ה, א) מימרא דר' יוחנן: "הזורק חפץ לחבירו – עמד חבירו במקומו וקיבל חייב [הזורק], עקר ממקומו וקיבל פטור". ופירש רש"י, דבעקר חבירו ממקומו וקיבל, הזורק פטור משום "דלא עבד הנחה".

והנה רש"י לא פירש דהפטור הוא משום "שנים שעשאוה", אלא משום דהוי חצי מלאכה, עקירה בלא הנחה. [אף שיש מקום לפרש בכוונת רש"י דהוא מטעם שנים שעשאוה, אמנם משמע מדבריו שלא זהו עיקר הטעם].

וכמו כן לא מציינו שפירש רש"י כלום בביאור ה"היכי תמצא" ד"עקר ממקומו וקיבל". [ורק להלן באיבעיא דר' יוחנן גבי נעקר הוא בעצמו ממקומו וקיבל, שם פירש רש"י שעכב את החפץ. עיי"ש].

ולכן מסתימת רש"י גבי "עקר ממקומו וקיבל" משמע להדיא דדי בעצם ה"עקר ממקומו" כדי לפטור את הזורק ובכך הוא החידוש דרבי יוחנן "עקר ממקומו וקיבל פטור".

והיינו דאין צריך בדוקא שהמקבל יעכב ויתפוס את החפץ ויניחו כדי לפטור את הזורק [משום שהקדים ועשה פעולת ההנחה לפני שתיעשה ההנחה ע"י כחו של הזורק], אלא יתירה מזו – דאף היכא שלא עשה המקבל כלום יותר מ"עקר ממקומו" כדי לקבלו ולא להניחו ליפול לקרקע, אף אם באותו מקום שנעקר לשם לא עשה אלא פעולה קטנה כדי לקבלה בידו, אעפ"כ הזורק פטור משום דהזורק "לא עבד הנחה".

\* הדברים הובררו מתוך שיעורי לימוד "שיחת הגמ'" עם הרה"ג יקותיאל ליפא שי' פלדמן – ר"מ בישיבה.

הערת הכותב: בהבא להלן בביאור גדר הנחה במלאכת זורק אף כי דברי טעם הם, עצ"ע וחיפוש בספרים, ועיי' אנציקלופ"ת ערך 'זורק', ותן לחכם ויחכם עוד.

ואם כן צ"ב, מהו ההפרש בין "עמד חבירו במקומו" ל"עקר חבירו ממקומו", הלא בשניהם עשה חבירו אותו הדבר – שקיבל את החפץ בידו במקום שנחה, וממילא צ"ב, מאי שנא אם קיבל את החפץ מבלי שהתערב ורץ לקבלה, או שקיבל את החפץ ע"י שרץ למקום הילוכה של החפץ ושם קיבלה, דבזה נחשב שעשה הוא ההנחה ולא חבירו וממילא חבירו יהי' פטור "דלא עביד הנחה"?

[ואולי הי' אפשר לפרש דב"עקר ממקומו וקיבל" חסר במלאכת מחשבת של הזורק. דכיון שהזורק חשב שהחפץ תנוח בידו של חבירו במקום אחד, אך לא נתקיימה מחשבתו דהא לא הצליח בזריקתו שהחפץ תגיע לשם, והוצרך חבירו לעקור ממקומו כדי לקבל את החפץ במקום אחר – לכן לא אתעבידא מחשבתו וחסר במלאכת מחשבת.]

אבל לשון רש"י לא משמע כן, אלא דהחסרון הוא שהזורק "לא עבד הנחה". ודוחק לומר ככוונת רש"י שאין זה נחשב הנחה מכיון דלא אתעבידא מחשבתו].

## ב

ביאור גדר החיוב בזריקה והפטור כשיד אחרת מעורבת

ולכן י"ל כן: באמת כל זורק דחייב הרי אין הפירוש שהוא בעצמו עבד הנחה, אלא פירוש הדבר הוא שההנחה כלולה בהזריקה.

כי הלא בעצם במלאכת זריקה אין הנחה, שהזורק לא עושה הנחה בפועל; רק דהתורה חידשה דזורק חייב משום דההנחה אתעבידא מכוחו (כלשון רש"י למעלה בעמוד זה) וממילא ה"ז תחת ה"מרות" ואחריות שלו.

וזהו החידוש דרבי יוחנן בסוגיין כאן בענין זריקה, שבזריקה אין ההנחה מתייחסת להזורק אלא אם כן היתה ההנחה תחת אחריותו של הזורק מתחילה ועד סוף.

ולכן יש נפק"מ כשזורק לחבירו, אם חבירו עמד במקומו וקיבל, או שעקר ממקומו וקיבל:

כשעמד במקומו וקיבל וההנחה נעשית ממילא בלי שום יכולת של כח אחר שמתערב בהזריקה, שפיר אפשר לומר שההנחה היתה כלולה בהזריקה. [וזהו ג"כ חידוש מסויים בהסברה, דר' יוחנן לא בא להודיע רק הפטור ד"עקר ממקומו וקיבל" אלא גם מודיע הדין ד"עמד במקומו וקיבל חייב". דבזה מבאר ר' יוחנן דאע"פ שבזריקה לא עשה הזורק הנחה, עכ"ז גם כשחבירו קיבל, מ"מ "עמד במקומו וקיבל חייב" משום דהזריקה מתייחסת להזורק והוי ככלול בזריקתו].

משא"כ ב"עקר ממקומו וקיבל", הרי התערבה יד של אחר בהזריקה, ואותה היד יש לה יכולת לעכב את הזריקה לגמרי או להפסיקה, ואפילו להדוף את החפץ

לחזור על עקבותיו שלא תיגמר המלאכה כלל – ולכן שוב אי אפשר לומר דההנחה כלולה בפעולה הראשונה דהזריקה. דכיון שיש כאן יד אחרת, וההנחה תלוי' בה, היאך נבוא ונאמר שההנחה היתה כלולה בפעולה של הראשון, הלא בודאי אינה כלולה ביד ראשון כיון שיד שני' יש כאן.

וז"ש רש"י שיש כאן עקירה בלא הנחה, כי חסרה כל היסוד להנחה, והוא, שבזריקה כדי שיהי' "הנחה" צריכה ההנחה להיות כלולה בפעולת הזורק, משא"כ כשיש 'מרות' נוספת בההנחה שאז אי אפשר לומר שההנחה כלולה בפעולת הזורק, ונמצא דהזורק "עביד עקירה בלא הנחה".

[ובדקות הדבר, מכיון שצ"ל "מרות" גמורה בהזריקה, יש מקום לחדש ד"עקר ממקומו וקיבל" דפטור, הרי זה גם היכא שלא עשה שום פעולה, הואיל ומכל מקום נעקר ממקומו והי' לו היכולת לעכב, שזה גופא הוי "מרות" מסויימת.

אלא שזהו חידוש. ועכ"פ אם עשה איזה מעשה של התערבות בההנחה, כגון שהושיט את ידו כדי שתנוח בידו, אפי' אם לא תפס את החפץ ממש וגם לא עשה פעולה גמורה בה"נח" להוריד את החפץ מהאוויר וכדומה, הנה זה גופא – ה"עקר ממקומו" שהיא ההתערבות שלו בפועל לתוך המאורע – בודאי משמע מרש"י שהיא הגורמת הפטור, מדסתם רש"י ולא פירש שעכב את החפץ (כמו שפירש להלן גבי "נעקר הוא בעצמו ממקומו וקיבלה"). כי בכך יש כאן "מרות" נוספת בפעולת הזריקה].

### ג

ביאור האיבעיא דר' יוחנן גבי שני כוחות באדם אחד

והשתא דאתינן להכי, יש לבאר גם האיבעיא דר' יוחנן גבי "שני כחות באדם אחד".

הנה ר' יוחנן מסתפק "זרק חפץ ונעקר הוא בעצמו ממקומו וקיבלה" אם חייב או פטור, והגמ' שואל "מאי קמיבעיא לי" דפירוש השאלה הוא "מאיזה טעם יפטור הא עבד עקירה והנחה". ומתריך הגמ', דהשאלה היא אם הוי "כשנים שעשאוה הואיל ועכב החפץ בידו", או דילמא לא. כן פי' רש"י.

וקשה: אדרבה – מאיזה טעם יש לחייב, הא כיון דעכב החפץ ועשה פעולה חדשה להניח החפץ, הא יש כאן עקירה בלא הנחה בודאי, וכמ"ש רש"י לעיל בטעם "עקר ממקומו וקיבל פטור"; דמאי שנא הכא?!

גם צ"ב מדוע זה לפתע פתאום הזכיר רש"י דהדיון הוא אם הוי כשנים שעשאוה ואילו לעיל מיני' בזרק חפץ לחבירו וחבירו עקר ממקומו וקיבל, לא נזקק רש"י לכך, אלא התם הסתפק לבאר דפטור "משום דעבד עקירה בלא הנחה"

ולא משום "שנים שעשאוה פטורין". [אע"פ שיש להעמיס שם ברש"י דמ"ש "דלא עביד הנחה" זהו הפטור דשנים שעשאוה, אמנם לא משמע מרש"י שזהו העיקר].

וע"פ הנ"ל יובן:

מכיון דבזורק, פעולת ההנחה צריכה להיות תחת ה"מרות" ושליטה גמורה של פעולה הראשונה [כדי שההנחה תתייחס להזורק, שהרי זריקה אין בה הנחה אא"כ נאמר שההנחה כלולה בפעולה הראשונה, כדלעיל] – לכן כשהוא עצמו עושה את ההנחה ג"כ, אף אם זוהי פעולה חדשה ושני', אמנם מכיון שזהו ע"י אותו אדם, לכן ה"ז ג"כ נחשב ככלול בפעולת הזריקה, שהרי מ"מ ה"ז אותו "מרות" של הזורק. [ואפשר לומר דכשהוא זרק, הי' בדעתו מראש שיכול להיות ההנחה בב' אופנים, או להשאיר את החפץ לנוח, או להיות נעקר ממקומו ולקבלה].

ומכיון שבזריקה העיקר הוא לא ההנחה בידים אלא המרות על ההנחה, לכן כשזהו אדם אחד והוא השליט היחידי על ההנחה יש כאן העיקר של הנחה, וזהו טעם לחייב. ולכן הגמ' שואל מאיזה טעם יפטור, הרי הוא בעצמו עשה הן עקירה והן הנחה.

ומתרץ דהספק הוא אם הוי כשנים שעשאוה, היינו שיש לר' יוחנן ספק מהו הפירוש "שנים שעשאוה פטורין", אם הפטור הוא משום הפעולה או משום הפועל (גברא).

וזהו ספק בעצם מהו העיקר במלאכת השבת [שעל זה חל הפטור דשנים שעשאוה] – אם הפעולה, שהפעולה צריכה להיות ע"י אדם אחד, או דילמא רק הפועל צ"ל אחד דמכיון שזהו פועל אחד ה"ז כאילו שגם הפעולות הם אחד, דהוי כאילו הפעולה השני' כלולה בהפעולה הראשונה מכיון שפועל שלהם – אחד. וזה נשאר בתיקו.

[וזהו גם הטעם דהכא הוצרך רש"י לומר שעייכב את החפץ, מה שלא כתב רש"י לפנ"ז גבי זרק לחבירו ונעקר חבירו ממקומו וקיבלה, כי הכא מכיון דהוי אדם אחד ומרות אחת, הנה זה ודאי שבאם אין שום עיכוב בהחפץ ופעולה גמורה חדשה, ודאי אין שום שאלה דחייב שהרי זה אותו מרות].

## ד

תוספת הסברה בספק ר' יוחנן

ולתוספת הסברה יש לומר דהספק דר' יוחנן שייך גם בשני בני אדם והשני עקר ממקומו וקיבל, אבל הזורק אמר להדיא "בכל מקום שתרצה תנוח".

דגם בזה שייך שני צדדי הספק הנ"ל:



מצד אחד יש לומר דבמקרה זה גם "עקר ממקומו וקיבל" יהא חייב, שהרי השני שעקר ממקומו אינו משנה בכך את ה"מרות" של הזורק אלא אדרבה – משלים את מרותו.

או דילמא גם בכך יהא הדין דעקר ממקומו וקיבל פטור מכל מקום, הואיל ועל הפעולה הקפידה תורה וממילא חל על זה הפטור דשנים שעשאוה. וכנ"ל.

## גדר מוקצה מחמת חסרון כיס לשיטת הב"י

הת' שניאור זלמן שי' אייווס  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

לב"י טלטול לצורך גופו קל מלצורך מקומו

כתב הב"י<sup>1</sup> (או"ח סי' שח) וז"ל "וכתבו התוספות (שבת קכג, ב. ד"ה וסכינא) דכלי המוקצה מחמת חסרון כיס, יש ליוזר שלא לטלטלו אפילו לצורך גופו [דהיינו שצריך לגוף הכלי לתשמיש המותר בשבת], וכן כתב הרא"ש בתשובות (כלל כב סי' ח), וכיון דלצורך גופו אסור כל שכן לצורך מקומו [שצריך למקום הכלי להשתמש בו], כדמשמע בגמרא דלצורך גופו עדיף מלצורך מקומו", עכ"ל.

והנה בזה שכותב ש"משמע בגמרא דלצורך גופו עדיף מלצורך מקומו", ואינו מציין לאיזה גמרא מתכוון, ראיתי מציינים<sup>2</sup> לב' מקורות בגמ':

הא' הוא מה שאיתא בגמ' בשבת (קכג, ב) "בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת, מקצוע של דבילה וזוהמא ליסטון של קדרה וסכין קטנה שעל גבי שלחן, התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן מסר הגדול ויתד של מחרישה".

ומקשינן בגמ' "מאי התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו". ומתרת הגמ' "אמר אביי התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אין לצורך מקומו לא, ועדיין בידו אחת אין, בשתי ידיו לא, עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת ואפילו בשתי ידים".

הב' הוא מה שאיתא במשנה (קכד, א) "כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, רבי נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך". ומפרש בגמ' "מאי לצורך ומאי שלא לצורך? אמר רבה לצורך – דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, שלא לצורך – דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אין לצורך מקומו לא, ואתא רבי נחמיה למימר ואפילו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו אין לצורך מקומו לא".

(1) נוספו ביאורים בחצאי ריבוע.

(2) בהוצאות השונות של הטור.

והנה משמע להדיא מב' מקורות אלו שיותר יש להתיר טלטול לצורך גופו מאשר טלטול לצורך מקומו, שלכן ס"ל לאב"י (מקור הא') שבתחילה התירו כלי שמלאכתו להיתר רק לצורך גופו ורק אח"כ חזרו והתירו לצורך מקומו, וגם אח"כ כשחזרו והתירו כלי שמלאכתו לאיסור – התירוהו רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו, וכן כשרבה (מקור הב') מבאר מה נקרא לצורך (לת"ק) ומה התיר רבי נחמי' לטלטל – הוא רק טלטול לצורך גופו, וא"כ כאשר ידוע מדברי הראשונים שאסור לטלטל כלי המוקצה מחמת חסרון כ"ש אפילו לצורך גופו שהוא קל יותר, כ"ש שלצורך מקומו צ"ל אסור.

## ב

### קושיות ה'נזירות שמשון' על הב"י

והנה בספר נזירות שמשון (על הב"י, בריש הסי' שם) הקשה דאדרבה, מאותם הסוגיות בגמרא גופא מוכח להיפך. שהרי בסוגיא ד"התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו" (קכג, ב) בהמשך הגמרא איתא "אמר ליה רבא [לאב"י] מכדי התירו קתני, מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו? אלא אמר רבא התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו, וחזרו והתירו מחמה לצל [לטלטל לצורך שמירת הכלי שלא ינוק מהחום], וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא, ועדיין באדם אחד אין, בשני בני אדם לא, עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת אפילו בשני בני אדם", עכ"ל הגמ'.

ועד"ז בביאור מחלוקת ת"ק ורבי נחמי' (קכד, א) בהמשך הגמ' איתא, "אמר ליה רבא לצורך מקומו שלא לצורך קרית ליה? אלא אמר רבא לצורך – דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, שלא לצורך – ואפילו מחמה לצל, ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא, ואתא רבי נחמיה למימר ואפילו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא", עכ"ל הגמ'.

ומשמע להדיא בב' הסוגיות בגמ' שלמסקנא אין כל הבדל בין טלטול מוקצה לצורך גופו ובין טלטול לצורך מקומו, דבכל מקרה שמותר לטלטל החפץ לצורך גופו מותר לטלטלו גם לצורך מקומו, ובמקרה שאסור לטלטל החפץ לצורך מקומו גם לצורך גופו אסור לטלטלו. וא"כ מנין הוכחת הב"י שאם כלי המוקצה מחמת חסרון כ"ש אסור בטלטול לצורך גופו, אזי כ"ש הוא שאסור בטלטול לצורך מקומו, הרי שווים הם?<sup>3</sup>

(3) ואף שיש מקום להשוותם לאיסור – צ"ב מדוע כתב הב"י דכ"ש הוא, ועוד דאפשר לדייק מזה שהראשונים כתבו שאסור לטלטל מוקצה מחמת חסרון כ"ש לצורך גופו ולא הזכירו שאסור לטלטלו לצורך מקומו, שהתירו מטעם כלשהו לטלטלו לצורך מקומו.

עוד הקשה בספר נזירות שמשון, דלכאורה לא רק שטלטול לצורך מקומו אינו חמור יותר מטלטול לצורך גופו אלא אדרבה הוא קל יותר, דזיל בתר טעמא, דהטעם לאיסור טלטול כלי המוקצה מחמת חסרון כיס הוא משום שמקפיד עליו שלא להשתמש בו שום תשמיש אחר מחשש "שמא יפחתו דמיו", וא"כ מובן איסורו בטלטול לצורך גופו, אבל מהו טעם לאסור הטלטול לצורך מקומו, הרי אין בזה כ"כ חשש "שמא יפחתו דמיו" דהרי אינו משתמש בכלי, ואדרבה אם לא יזיז את כלי המוקצה יש חשש פחיתת דמים ע"י שאדם ייתקל בו, משא"כ כאשר יזיזו ממקומו ויניחנו במקום שמור יותר?

## ג

## ביאור מחלוקתם ע"פ חקירה בגדר מוקצה מחמת ח"כ

ואו"ל הביאור בנוגע לקושיא הב' בספר נזירות שמשון, דהנה לכאורה ישנם שני אופנים בביאור גדר מוקצה מחמת חסרון כיס: האופן הראשון הוא שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא דומה לכלי שמלאכתו לאיסור, אלא שהחילוק בינם הוא שכלי שמלאכתו לאיסור, הגם שמיוחד למלאכת איסור, מ"מ משתמשים בו לעיתים לתשמישים המותרים בשבת<sup>5</sup>, ולכן מותר לטלטלו לצורך גופו להשתמש בו לתשמיש המותר בשבת, משא"כ כלי המוקצה מחמת חסרון כיס, אין רגילות להשתמש בו לתשמישים אחרים, מחשש שמא יפחתו דמיו, ולכן אסור לטלטלו לצורך גופו להשתמש בו תשמיש המותר.

האופן השני בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס: בהקדים דברי הבי"ה<sup>6</sup> (שם) בנוגע לדין מוקצה מחמת חסרון כיס, וז"ל "בפרק כל הכלים (קכג, ב) תנן רבי יוסי אומר כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד המחרישה, ופי' רש"י משום דקפיד עלייהו ומייחד להם מקום דלא חזו למלאכה אחריתא. ובפרק מי שהחשיך (קנז, א) אמרינן שזה נקרא מוקצה מחמת חסרון כיס ואפילו רבי שמעון [דלית ליה מוקצה] מודה ביה [שאסור לטלטלו]. ובגמ' (קכג, ב) אמר אביי חרבא דאושכפי וסכינא דאשכבתא וחצינא דנגרי כיתד של מחרישה דמי, ופירש"י . . . כל הני קפדי עלייהו משום דמפגמי ומקצי להו בידים", עכ"ל. ולדבריו משמע שגדר מוקצה

(4) בגליון שו"ע לרעק"א מרתץ דכל מקום שאסור לצורך גופו אסור גם לצורך מקומו. אמנם זה אינו בשיטת הבי"ה דא"כ למה כ"ש הוא, הא שווים הם? וראה הערה הקודמת.

(5) הפמ"ג ביאשל אברהם' (סי' שח סק"ט) כתב שכלי שרוב תשמישו לאיסור דינו ככלי שמלאכתו לאיסור. אמנם המג"א עצמו (שם) ואדה"ז (סי' שח סכ"א) פסקו שדין כלי שמלאכתו לאיסור הוא רק כאשר כל מלאכתו לאיסור ואינו מיוחד כלל למלאכת היתר, מ"מ גם לדבריהם אף שמיוחד רק לאיסור שייך שישתמשו בו לעיתים להיתר (כגון פטיש שאף שמיוחד לאיסור שייך שישתמשו בו להניחו על ערמת דפים שלא יעופו ברוח וכיו"ב).

(6) נוספו ביאורים בחצאי ריבוע.

מחמת חסרון כיס הוא מצד שהבעלים מייחד לו מקום ומקצהו בידיים, ולא משום העדר השימוש בו מחשש שמא יפחתו דמיו.

ואוי"ל שבזה נחלקו הב"י וה'נזירות שמשון', ד'הנזירות שמשון' למד כאופן הראשון בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס, ולכן הקשה שפיר על דברי הב"י – מדוע ייאסר מוקצה מחמת חסרון כיס בטלטול לצורך מקומו, הרי כל איסורו הוא מצד דעת הבעלים שייחדו אותו לתשמיש אסור, ושאר התשמישים אינו רוצה לעשותם בחפץ זה שלא יפחתו דמיו, ולכן מובן טעם האיסור לטלטלו לצורך גופו לתשמיש המותר כיון שהבעלים החליט קודם לזה שאינו משתמש בו לתשמיש אחר מלבד תשמישו המיועד לו, אבל אי"מ מדוע ייאסר בטלטול לצורך מקומו שאין בזה חשש פחיתת דמים. (ואדרבה יתכן שיועיל לחפץ כנ"ל).

אמנם הב"י ס"ל כאופן השני בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס – שאסור בטלטול מכיון שהוא מוקצה מחמת שהבעלים מייחד לו מקום ומקצהו בידיים (כנ"ל מהב"י), וע"כ ס"ל להב"י שאסור לטלטלו לצורך מקומו דכיון שהבעלים מייחד לו מקום ומקצהו בידיים א"א לטלטלו לצורך מקומו – דהרי הבעלים ייחד את מקומו בשבילו ולא בשביל ד"א, ואם מצינו שאסור לטלטלו לצורך גופו, כ"ש שאסור לטלטלו לצורך מקומו שזהו ההיפך ממש מייחוד מקומו בשבילו ע"י הבעלים.

#### ד

שיטת רש"י שיסוד מוקצה מחמת ח"כ הוא מוקצה בידיים

הובאו לעיל דברי רש"י שדין מוקצה מחמת חסרון כיס הוא מחמת "דקפיד עלייהו ומייחד להם מקום. . ומקצי להו בידיים" צריכים ביאור, דלכאורה צריך להבין מה ההכרח של רש"י לבאר דגדר איסור טלטול כלי המוקצה מחמת חסרון כיס, הוא משום שמייחד להו מקום ומקצי בידיים שזהו גדר מחודש, הרי גם אם לא ניחא לי' לבאר כ'הנזירות שמשון' – שאסור בטלטול כיון שבפועל אינו משתמש בו לתשמישים אחרים מחשש שמא יפחתו דמיו – משום דס"ל שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור בטלטול גם לצורך מקומו שבזה אין חשש שמא יפחתו דמיו, מ"מ אפשר לומר בפשטות שמכיון שמוקצה מדעתו בבין השמשות מצד יוקרו ושמא יפחתו דמיו, לכן אסור הוא בטלטול בשבת, ולמה צריך לחדש גדר מיוחד ש"מייחד להם מקום ומקצי להו בידיים"?

ואוי"ל שרש"י בא בזה לתרץ קושיא אלימתא ביסוד איסור טלטול כלי המוקצה מחמת חסרון כיס לצורך גופו ומקומו, דלכאורה צ"ב דהרי הלכה כרבי שמעון ד"לית לי' מוקצה", וא"כ מהו הטעם שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור בטלטול?

(7) שבת קנז, א. טושו"ע או"ח סי' שי ס"ב (ועיי"ש שלא בכל דבר הלכה כר"ש, ואכ"מ).

ולכאורה הביאור בזה הוא דהנה יש סוג מיוחד במוקצה שבו מודה רבי שמעון שיש דין מוקצה, והוא דבר שאינו ראוי לשימוש והסיח דעתו ממנו לגמרי ודחאו בידיים כגון דין גרוגרות וצימוקים "שמעלה לגג ליבשן, ומשנשתהו שם מעט אין ראויים לאכילה עד שיתייבשו"<sup>8</sup>, ולכן מסיח דעתו מהם עד שיתייבשו לגמרי ויהיו ראויים לאכילה<sup>9</sup>, והטעם שמודה ר"ש בסוג מוקצה זה שאסור לטלטלו הוא משום שאינו ראוי לשימוש ודחאו בידיים והסיח דעתו ממנו לגמרי.

ועפ"ז אוי"ל שזהו הטעם שרש"י מבאר, דגדר איסור טלטול כלי המוקצה מחמת חסרון כיס, הוא משום שהבעלים מייחד לו מקום ומקצה אותו בידיים, דלפי ביאור זה מובן שדינו כגרוגרות וצימוקים דהוה מוקצה בידיים, דבמוקצה זה מודה רבי שמעון שאסור לטלטלו, וע"כ אע"פ שהלכה כר"ש דאין מוקצה בשבת, מ"מ אסור לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס דאפי"ר ר"ש מודה שאסור לטלטלו<sup>10</sup>.

[ולהעיר דהלשון "מוקצה מחמת חסרון כיס" נזכר פעמיים בש"ס<sup>11</sup> ושלא במקומו<sup>12</sup>, שמוכיח לכאורה שאינו עיקר ויסוד האיסור, והמוזכר בש"ס בסוגיית מוקצה שאסור לטלטל אפילו לצורך גופו ומקומו הוא רק הכלים הנכנסים לגדר זה<sup>13</sup>, וע"כ מפרש"י שיסודו ועיקרו של מוקצה מחמת חסרון כיס הוא דין מוקצה בידיים שמודה רבי שמעון שאסור לטלטלו, וע"כ הסוגיא בגמ' לא מזכירה כלל את הלשון "מוקצה מחמת חסרון כיס"].

## ה

תירוץ קושיא הא' של ה'נזירות שמשון' ע"פ הנ"ל

עפ"ז אולי אפשר לתרץ גם קושייתו הראשונה של ה'נזירות שמשון' שלשיטת רבא ולמסקנת הגמ' אין הבדל בין צורך גופו וצורך מקומו, ואין לומר (כדברי הב"י) שאם צורך גופו אסור כל שכן שצורך מקומו אסור.

(8) רש"י ד"ה אלא גרוגרות וצימוקים – שבת מה, א.

(9) וראה שו"ע אדה"ז סי' שי ס"ק ב.

(10) ובפרטיות יותר: איתא בגמ' (שבת מה, ב) "אין מוקצה לר"ש אלא גרוגרות וצימוקים בלבד" ופירש"י (ד"ה אלא) "דאיכא תרתי דדחינהו בידיים ולא חזו" ועפ"ז צ"ל דגם במוקצה מחמת חסרון כיס איכא תרתי לאיסורא: א) "דקפיד עלייהו ומייחד להם מקום דלא חזו למלאכה אחריתא" (רש"י דף קכג, ב. נזכר לעיל בתחילת ס"ג). ב) "כל הני קפדי עלייהו משום דמפגמי ומקצי להו בידיים" (רש"י שם).

(11) שבת קנז, א. ביצה ל, א.

(12) שבת קכג, ב.

(13) ראה שם כמה דוגמאות למוקצה מחמת חסרון כיס.

דהנה, כשגזרו איסור טלטול על כל הכלים בימי נחמי' בן חכלי', אין זה ע"ד איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור, ששם טעם הגזירה מובן היטב וכמבואר בראשונים<sup>14</sup> בהסברת גזירת איסור טלטול בשבת, משא"כ גזירת איסור טלטול כלי שמלאכתו להיתר לכאורה אין זה מובן כלל, ובמיוחד שאסרו הטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו<sup>15</sup>.

ואולי י"ל שהגדרת האיסור בימי נחמי' בן חכלי' היתה ע"ד גדר מוקצה מחמת חסרון כיס שנתבאר לעיל, דהיינו, שמה שאין בדעתו בזמן כניסת שבת לשימוש ה"ה בגדר מוקצה בידים וכאילו ייחד לו מקום, ששם יישאר כל השבת (לאידך, מובן וגם פשוט שגם כלי שמלאכתו להיתר שכוונתו להשתמש בו באותו שבת, מצד עצמו הוא מוקצה אפילו לצורך גופו ומקומו, ורק לאותו שימוש שעליו חשב לפני השבת ה"ה מותר בטלטול לצורך גופו, וכיון שחשב שאם יצטרך את מקומו יטלטלו – מותר לטלטלו לצורך מקומו).

ובזה פליגי אב"י ורבא, שאב"י מפרש שגם אחרי שהתירו עדיין נשאר גדר מוקצה בידים, שהרי עדיין הי' אסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר באופנים מסויימים (לצורך עצמו אפילו לשיטת רבא), וא"כ נשארה השאלה מהו גדר איסור זה, אלא ע"כ זהו מצד שגזרו על כל הכלים דין מוקצה בידים.

על זה מקשה רבא "מכדי התירו קתני", היינו שאם התירו כלים מסויימים בטלטול לצורך מסויים הרי כבר אין להגדיר את איסור טלטולם לצורך אחר משום מוקצה בידים שהרי אז הי' צ"ל גזירה מוחלטת לאיסור, ואם אין הגדר משום מוקצה בידים אלא משום גדר מוקצה הרגיל של כלי שמלאכתו לאיסור, א"כ "מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו", בשלמא בדין מוקצה מחמת חסרון כיס שהוא מדין ייחוד מקום הרי יותר יש להתיר לצורך גופו שהוא רק הסתעפות האיסור מכמו לצורך מקומו שהוא יסוד ועיקר האיסור, משא"כ אם האיסור הוא מדין כלי שמלאכתו לאיסור א"כ אין הבדל וכקושיית ה'נזירות שמשון'.

וממילא מובן הוכחת הב"י שאם מוקצה מחמת חסרון כיס אסור בטלטול לצורך גופו כ"ש שאסור לצורך מקומו, שהרי כו"ע מודו שיותר יש להתיר טלטול מוקצה מחמת חסרון כיס לצורך גופו מכמו לצורך מקומו וכשיטת אב"י, אלא שרבא סובר שמה שהתירו אינו בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס כ"א בגדר מוקצה הרגיל (כלי שמלאכתו לאיסור), שבזה אין סברא לחלק.

14) רמב"ם הל' שבת פכ"ד הי"ב. ראב"ד שם. שו"ע אדה"ז ר"ס ש"ח.

15) בפשטות י"ל שהוא גזירה בלי טעם וע"ד גזירת הכתוב כדי להגדיר את העם בשמירת שבת וכמסופר בגמרא (שם) שראו דורכי גיתות בשבת. אבל יותר נראה שגם בגזירה כזו הגדירו גדר מסויים עם טעם וסיבה.

## הטעם שקרן זוית נקראת כרמלית

הת' מנחם מענדל שי' ויינר  
תנות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

#### קרן זוית נקראת כרמלית

איתא בברייתא (שבת ו, א. וברש"י): "תנו רבנן, ד' רשויות לשבת: רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רשות היחיד – חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה, וכן גדר שהוא גבוה עשרה ורחב ארבעה . . ואיזו היא רשות הרבים – סרטיא (מסילה שהולכין בה מעיר לעיר) ופלטיא (רחבה של עיר ששם מתקבצים לסחורה) גדולה, ומבואות המפולשין . . אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינן לא כרה"ר ולא כרה"י".

ובגמ' (ז, א): "והכרמלית, אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו (הנך ים ובקעה ואיסטוונית לא זו היא כרמלית דהוזכר במנין רשויות, הא קתני אינו לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים ואין מוציאין כו', שמע מינה זו היא רשות שלישי)? כי אתא רב דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר (שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר . . אי נמי בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר, ולפנים זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדיא בתוך כניסה של זוית האחרת), דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמישתיה (שאינן יכולין להכנס לה להדיא דרך הילוכו) כי כרמלית דמי". ע"כ.

### ב

#### ביאורי האחרונים בטעם שנקראת כרמלית

והנה בטעם הדבר שהתנא דברייתא בחר לקרוא דוקא לקרן זוית בשם "כרמלית", מצינו כמה ביאורים באחרונים<sup>1</sup>.

דהנה הפנ"י כתב לבאר ע"פ דברי התוס' (ו, א. ד"ה "כרמלית") בשם הירושלמי, שכרמלית הוא מלשון "כרמל" שפירושו לא לח ולא יבש אלא בינוני, והיינו שדומה קצת ללח ויבש, דזה שייך רק לענין קרן זוית הסמוכה לרה"ר דוקא

(1) פנ"י בסוגיין (ד"ה "והכרמלית"). הגר"א בחידושי הלכות (ד"ה "לא"). משנת השבת (ע' קמה) ע"פ דברי בעל המאור.



שהיא קצת דומה לרה"ר – דלפעמים נדחקים בה הרבים, ודומה קצת לרה"י דסמוכה לרה"י ובאמת היא של יחיד כפירש"י. משא"כ ים ובקעה שאינם דומים לרה"ר, דלא שכיחי בהו רבים, ולא דומים לרה"י – דלית להו מחיצות, וע"כ התנא קורא דווקא לקרן זוית בשם כרמלית, דדומה קצת לרה"ר וקצת לרה"י.

ובמשנת השבת מבאר ע"פ דברי בעל המאור (ז, א. ד"ה "והכרמלית") שעיקר גזירת חכמים שתיקנו כרמלית היא משום קרן זוית דדומה לרה"ר (דזימנין דדחקי בה), ואגב כן גזרו על עוד מקומות שיהיו כרמלית (ים וכו'). ועפ"ז מבאר שמשמעם זה התנא דברייתא קורא דוקא לקרן זוית בשם כרמלית, דמחמתה עיקר גזירת כרמלית.

והגר"א מבאר שרק קרן זוית נקראת בשם כרמלית ולכל השאר יש רק דין כרמלית אבל לא שם כרמלית, וע"כ התנא קורא רק לקרן זוית בשם כרמלית.

והנה הצד השווה בכל ביאורים אלו – שמבין כל המקומות שהם כרמלית – על קרן זוית הכי מתאים הלשון כרמלית.<sup>2</sup>

### ג

#### ביאור 'לשון הזהב' בסוגיין

אמנם לכאורה, כשמדייקים בלשונו של רש"י משמע דלא ס"ל כביאורים אלו שעל קרן זוית הכי מתאים הלשון כרמלית, דהנה כתב רש"י (ד"ה "לא נצרכה") וז"ל: "כרמלית דקתני, אלא לאוסופי כרמלית אחריתי, כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרשות הרבים".

ולכאורה מהלשון "לאוסופי כרמלית אחריתי כגון קרן זוית" משמע שקרן זוית היא "עוד" כרמלית נוספת על אלו שהוזכרו קודם, ולא כ"כ משמע שעליה הכי מתאים לשון כרמלית.

ואוי"ל הביאור בשי' רש"י, בהקדים דברי לשון הזהב בסוגיין (ד"ה "אטו כולהו") וז"ל: "נלענ"ד דוודאי איכא טובא כרמלית אלא דלזה אי"צ למיתני שפת יתר כמו שאי"צ לחשבו, אלא דוודאי אתי לרבות בתיבה זו מה שיש בו צד רבותא דהוי ס"ד דלא הוי כרמלית, לכך הוצרך לומר דאע"ג דזימנין וכו' [דדחקי בה רבים הוי כרמלית] וכן מדוקדק תיבת ולא נצרכה וק"ל. "עכ"ל.

(2) וצ"ע לדבריהם, מדוע הברייתא מזכירה אותה רק לבסוף ("ים ובקעה ואצטוונית והכרמלית"), והרי עליה הכי מתאים הלשון כרמלית? ואוי"ל, שאם היה מונה כרמלית בתחילה הו"א שאין כוונתו לעניין פרטי (קרן זוית), אלא שנקט בתחילה כרמלית היינו באופן כללי ואח"כ מפרט והולך "ים ובקעה וכו'", וע"כ כתבה לבסוף.

ועפ"ז אוי"ל, שלשיטת רש"י הטעם שקרן זוית נקראת בשם כרמלית הוא שונה מהטעם שים בקעה ואסטונונית נקראו כן. דהטעם שהם נקראים כרמלית הוא, כמבואר ברש"י ד"ה "ולא כרה"ר" (ו, א): "דאינן דומים לדגלי מדבר, דלאו להלוכא דרבים עבידי", והברייתא הסתפקה במספר דוגמאות שהם כרמלית מטעם זה ואי"צ לפרט יותר.

אמנם הטעם שקרן זוית נקראת כרמלית הוא כיון דלא ניחא תשמישי' (וזהו "צד רבותא" דאף שהרבים הולכים שם הוי כרמלית), וכיון שלשון המשנה הוא "דבר" קצר וכולל ענינים הרבה" (ולכאורה עד"ז הוא בנוגע להברייתות), קיצרה הברייתא וכללה במילה "כרמלית" את כל סוגי הכרמלית שנקראו כן אף שיש צד לומר שהם כרה"ר<sup>4</sup> (בנדוד"ד בנוגע לקרן זוית יש צד לומר שהיא כרה"ר כיון דדחקי בה רבים), והגמ' נקטה את קרן זוית בתור דוגמא<sup>5</sup> (כל' רש"י כגון קרן זוית)<sup>6</sup>.

## ד

## מחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר רה"ר

והנה לכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל דלא כרש"י (לפי ביאור הנ"ל בדבריו), ובהקדים שנחלקו רש"י והרמב"ם בנוגע למדברות בזה"ז האם הם רה"ר, דהרמב"ם (ריש פי"ד מהלכות שבת) כתב "אי זו היא רשות הרבים, מדברות כו". טעם הדבר כיון שיש רשות לרבים להלך שם (כס"מ).

אך לדעת רש"י מדבר בזמן הזה אינו רה"ר, כמפורש בדבריו בד"ה "בזמן הזה" (ו, א) "אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי". היינו שלשיטת רש"י בכדי שיהי' למקום גדר של רה"ר לא די בכך שיש רשות להלך שם, אלא צריך שיהיה מקום הילוך לרבים בפועל, וכיון שבזה"ז המדבר אינו מקום הילוך לרבים בפועל, אינו רה"ר.

והנה הטעם לדברי הרמב"ם שים אינו רה"ר (אף שיש רשות לרבים להלך שם, והרי לשיטתו בכדי שלמקום יהי' גדר של רה"ר די לכך שיש רשות להלך שם) הוא

(3) ל' הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ (ד"ה "אח"כ ראה להסתפק").

(4) ובסגנון ד'לשון הזהב' שבתובה זו אתי לרבות מה שיש בו צד רבותא דהוי ס"ד דלא הוי כרמלית.

(5) דוגמאות נוספות: איצטבא שלפני העמודים (ז, א), וצידי רה"ר – ראה תוס' הרא"ש (י, א) ד"ה "היכא" ובתוד"ה "התם" (ז, ב).

(6) ולכאורה לפי"ז יתפרש לשון רש"י "לאוסופי כרמלית אחריתי", שכוונתו שנכתבה המילה כרמלית להוסיף סוג כרמלית אחרת שאף שדומה לרה"ר היא כרמלית ו'כגון' קרן זוית.

(כל' הכס"מ שם<sup>7</sup>) "שהים אין תשמישו נוח". וא"כ לכאורה הרמב"ם אינו יכול לבאר שהטעם שקרן זוית נקראת בברייתא "כרמלית", הוא משום שהיא כרמלית שונה משאר הדברים בברייתא (דיש חידוש בזה שאינה כרה"ר), דהרי לשיטתו גם ים יש בו חידוש ('צד רבותא') שאינו כרה"ר, דאף שיש רשות לרבים להלך בים עכ"ז הוא מוגדר ככרמלית משום דלא ניחא תשמישי' כקרן זוית, וא"כ גם ים הי' צריך להיות מרומז במלה "והכרמלית" ולא להכתב במפורש בברייתא.

וע"כ צ"ל לכאורה דלשי' הרמב"ם הטעם שקרן זוית נק' בברייתא "הכרמלית", הוא משום שעליה הכי מתאים ל' כרמלית כביאור האחרונים הנ"ל (ס"ב).

## ה

הטעם שהקדים הרמב"ם קרן זוית לשאר כרמלית

והנה, אולי יש להביא ראיה לכך שהרמב"ם ס"ל כביאור האחרונים שעל קרן זוית הכי מתאים הלשון "כרמלית", מדברי הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"ד), וז"ל: "איזו היא כרמלית, תל שיש בו ארבעה על ארבעה או יתר על כן וגבהו משלשה ועד עשרה . . . וכן חריץ שיש בו ארבעה על ארבעה או יתר על כן ועמוק משלשה עד עשרה, וכן מקום שהוקף בארבע מחיצות גובהן משלשה ועד עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר . . . וכן הימים והבקעה . . . כל אלו כרמלית הן".

והנה הטעם ששינה הרמב"ם מל' הברייתא, שכתבה "ים ובקעה ואסטונית" ורק לבסוף הוסיפה "והכרמלית" (קרן זוית), ואילו הרמב"ם הקדים קרן זוית לים ובקעה, אוי"ל שהוא משום שעל קרן זוית יותר מתאים הל' כרמלית, ולכן הקדים הרמב"ם להזכירה.

ואף שלכאורה קצת קשה ע"כ (שעל קרן זוית הכי מתאים הלשון כרמלית), דא"כ מדוע הקדים הרמב"ם לקרן זוית תל וחריץ ומקום מוקף מחיצות, י"ל שזהו מכיון שבסדר זה נקט בנוגע לרה"י (בתחילת הפרק), שכתב תל, חריץ ואח"כ מקום מוקף מחיצות, ע"כ הקדים וכתב עד"ז בנוגע לכרמלית שהיא דומה לרה"י רק שחסר בשיעור המקום או המחיצות (תל, חריץ ומקום המוקף), ורק אח"כ דן בנוגע לכרמלית שאינה דומה כ"כ לרה"י (ים, בקעה וקרן זוית), ובה מקדים קרן זוית כיון שכנ"ל עליה מתאים ביותר הל' כרמלית.

## בדין דמלאכת כותש לרש"י, לתוס' ולר"ת

לוי יצחק שיחי' זלמונוב  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

ביאורי רש"י והתוס' על הא' דעני אוכל פיתו בלא כתישה'

איתא בגמ' (שבת ע"ג, סע"ב - ע"ד, רע"א): "הזורהבורר והטוחן והמרקד. היינו זורה היינו בורר היינו מרקד. אביי ורבא דאמרי תרוייהו: כל מילתא דהויא במשכן, אף על גב דאיכא דדמיא לה - חשיב לה".

ומקשה הגמ': "ולייחשב נמי כותש (חטין) במכתשת, להסיר קליפתן, דהואי במקדש בסממנין, אלא לאו, משום דדמיא לדש - לא חשיב לה, דהא נמי מיפרקה מלבוש היא. רש"י", ומתוצת: "אמר אביי: שכן עני אוכל פתו בלא כתישה" (ולמסקנא "מחזורתא כדאביי").

ופירש"י: "שכן עני אוכל פתו בלא כתישה - לכך, אף על גב דהואי במקדש, ואב מלאכה היא - כיון דתנא ליה דש לא תנא לה, וזורה ובורר ומרקד - סידורא דפת נינהו, וכיון דהווי במקדש, והכא אתחיל בסידורא דפת - תנינהו, כדאמרינן גבי אופה, דהווי ליה למתני מבשל ולא אופה דלא הווי במקדש, אלא משום סדורא דפת נקט ואתא, הואיל ואופה בפת כמבשל בסממנין, אבל כתישה - עשירים הוא דלתתי וכתשי לעשות סלת נקיה, אבל עניים לא טרחי, הלכך לא תנא לה, ומיהו, ודאי אב מלאכה היא, ובכלל דש היא".

וביאר המהר"ם דבריו: דלרש"י קשה מאי קסבר אביי, דאי סבר דעני אוכל פיתו בלא כתישה משא"כ זורה בורר ומרקד דאף עניים עביד להו, א"כ מאי קמ"ל הא דנקט זורה ובורר ומרקד מטעם דסידורא דפת, והרי הטעם לכך שלא מנה כותש בשאר אבות מלאכות הוא משום דעני אוכל פיתו בלא כתישה', ובאם סבר רש"י, דאף במלאכת הרקדה עניים לא עביד להו', ואעפ"כ נמנתה מלאכה זו בשאר אבות מלאכות מטעם ד'סידורא דפת', א"כ אף כותש הינו 'סידורא דפת', ומדוע לא ימנה הוא כחלק מהמלאכות מטעם זה?

ותירץ, דלרש"י הוקשתה קושית התוס' (ד"ה שכן) והיא: דאף שאמנם אין עני אוכל פתו בלא כתישה, מ"מ, במשכן הרי המלאכות היו בבישול סממנים, וא"כ

יהיה 'כותש' מלאכה, משום דבסממנים אין חילוק בין עני ועשיר וכו"ע כותשים בהם.

וע"כ מתרץ רש"י דטעמא דסדר אבות מלאכות הוא 'סידורא דפת', וכאשר העני אינו כותש, ממילא אין מלאכת כתישה ב'סידורא דפת' דעניים, וע"כ אע"פ שכותש בסממנים ישנו בעני, מ"מ הכא אין שונים זאת.

והנה, קושיא זו של רש"י תירצו התוס' באופן שונה, והוא: דבאם אין כתישה בפת דעני כ"ש? דעני צובע בסממנים בלא כתישה.

ויש להבין מהות החילוק בין רש"י להתוס' שע"כ תירצו אותה הקושיה כ"א באופן אחר. וכמו"כ בדעת התוס' יש לדקדק, דבאם גם בסממנים עני אינו כותש, מדוע לא הביאה הגמרא את החילוק בדין כותש מהא דעני אינו צובע בסממנים בלא כתישה והסתפקה בהא 'דעני אוכל פיתו בלא כתישה'.

ועוד צריך בירור מדוע בחרה המשנה למנות אבות מלאכות כ'סידורא דפת', ולא כסדר עשיית הסממנים.

## ב

המשך דברי התוס' והקושיות על ביאורם

והנה הקשו התוס' קושיא נוספת: דמאי שנא 'כותש' מ'מרקד', והרי העני כמו שאינו כותש כך גם אינו מרקד ואוכל פיתו בעיסה בלוסה (כדמוכח בסוף פרקין גבי הפרשת חלה שהסובין מצטרפין, דקרינן ביה 'מלחם הארץ', כיון דיש עניים האוכלים מעיסה בלוסה ללא הרקדה כלל)?

וביאר התוס' דרוב עניים אינם אוכלים בלא הרקדה אלא מייעוטם, ולא דמי לכותש דשם רוב העניים אוכלים ללא כתישה. וע"כ רק בכותש יהיה נפק"מ באבות מלאכות של שבת, אמנם בנוגע להפרשת חלה יהיה אכן נפק"מ גם כאשר רק עניים מועטים אוכלים פיתם ללא הרקדה, דבכך מוכח דגם סובין יכולים להקרא לחם, והראייה דעניים מועטים אוכלים פיתם כך, ללא שמרקידים ומפרידים את הסובין מהקמח.

ויש לעיין בדבריהם אלו, דמדוע בכתישה, מכיון שרוב העניים אוכלים פיתם ללא מלאכה זו, ע"כ אינו נחשב כחלק מאבות מלאכות, ולעומת זאת ההרקדה, דאף היא אינה שייכא בעניים (עכ"פ במיעוטם) ואעפ"כ נחשבת כאב מלאכה.

(2) כך כתב הריטב"א לבאר מדוע באם עני אוכל פיתו בלא כתישה נאמר אף דאינו כותש לשם סממנים, דהוא מטעם דכ"ש הוא.

ומעיקרא יש להבין, מדוע מעשי העני יוכלו להורות שפעולה זו הינה אב מלאכה ופעולה השניה אינה, והרי אבות מלאכות נלקחו מהא דהוי במשכן, ומאי אכפת לן האם יאכלו העניים הפת כך או כך.

## ג

## שיטת ר"ת בסוגיין

ור"ת אכן ביאר הסוגיא באופן אחר, ודבריו אמנם מוקשים<sup>3</sup> אך וודאי שע"פ פשט דברי הגמרא מובנת שיטתו ביותר.

דהוא ביאר שקושית הגמרא אינה מיוסדת על כתישת סממנים אלא על כתישת חיטין לצורך פת, ובמשכן, אמנם הצטרכו פת לשם בדיקת הצמר הצבוע בתכלת<sup>4</sup>, וסבר המקשן שלצורך עשיית הפת כתשו את השעורים, וא"כ כתישה בכלל אבות מלאכות, ותירץ ע"כ אביי, שלצורך עשיית פת זו בלבד לא היה צורך בכתישה כלל, דבאם עני אוכל פיתו בלא כתישה כ"ש דבמשכן וודאי לא כתשו פת זו, דאפי' לאכילה אינה משמשת.

וע"פ דבריו אלו יתורצו הקושיות שהקשינו על דברי התוס' דלעיל. דזה שלא הביאה הגמרא כתישת סממנים בתור ראייה דעני אינו כותש סממניו, משום דאין דברי' נסובים כלל על כתישה זו אלא על כתישת פת, ובמשכן עצמו בפת אכן לא הייתה מלאכת כותש, ומש"ה מלאכה זו אינה נכללת כחלק מאבות מלאכות, ומובן דאין מעשה העני שאינו אוכל פיתו בלא כתישה מורים האם מלאכה זו היא מלאכת המשכן, אלא דרק מהווים הוכחה דבפת שאינה לאכילה לא יאפו אותה רק לאחר כתישה.

אמנם דברי התוס' גופא ישארו מוקשים, ויש להבין דבריהם.

## ד

מחלוקת רש"י והריטב"א האם 'כותש' הינו אב מלאכה

והביאור בזה, ובהקדים חילוק עיקרי דמצינו בין רש"י להריטב"א.

דרש"י כתב בפירוש, דכתישה היא אב מלאכה בפ"ע, ואינה בכלל מלאכת דש, וכלהשקו"ט בדברי הגמרא הוא אך ורק מדוע לא נקטינן מלאכה זו במשנה

(3) הקשה על דבריו הרמב"ן משום שכל בדיקת התכלת בציצית היא כאשר בא לידו צמר הצבוע בתכלת, וכעת רוצה לברר האם זהו תכלת או קלא אילן, אמנם במשכן הרי הם עצמם צבעו בתכלת ומדוע היו צריכים לבדוק האם זהו צבע התכלת.

(4) וכמבואר במנחות מ"ג ע"א, דאפשר לבדוק צמר הצבוע בתכלת האם זהו מצמר החלזון או מ'קלא אילן'.

עצמה, ותירץ רש"י דמשום דבמשנה נקט רק סידורא דפת, וכתישה אינה חלק מ'סידורא דפת' דרוב העניינים אינם כותשים פיתם, ע"כ לא שנינו אב מלאכה זאת במשנה.

והקשה הרטב"א על דבריו, דנמצא לפי זה שישנם ארבעים אבות מלאכות, וזה אינו, דבמתניין נאמר בפירוש 'אבות מלאכות ארבעים חסר אחת'<sup>5</sup>, ומש"ה ביאר שקושיית הגמרא היא האם מלאכת כותש הינה חלק מל"ט אבות מלאכות ותירץ ע"כ אביי דאינו, משום דעני אוכל פיתו בלא כתישה.

והנה י"ל דהתוס' אזלינן בשיטת הריטב"א, דהיוצא מדברי אביי הוא דאין כתישה בכלל אבות מלאכות, ואינו יובן א"כ לדבריהם היאך תירוצ' אביי 'שכן עני אוכל פיתו בלא כתישה' יהווה הוכחה לכך דכתישה אינה בכלל אבות מלאכות.

## ה

דברי התוס' יובנו ע"פ ביאור בתוס' הרא"ש

והביאור בזה י"ל, דכתב בתוס' הרא"ש (ד"ה 'שכן') דאף דבמשכן וודאי כתשו סממנים, מ"מ לא חשיבא כאב מלאכה, אלא רק מה שעני ועשיר רגילים לעשות.

והנראה לומר בטעם דבריו: דבבנית המשכן הוצרכו לפעולות רבות על כל צעד ושעל, ומתוכם נלקחו רק שלושים ותשע פעולות שנקראו אבות מלאכות, ורק אלו נאסרו לעשותם בשבת, והסיבה לכך משום דאיסורי שבת נגזרו על בני האדם, לאוסרם בדברים הרגילים לעשותם בימי החול, ומה שבעולם הינה פעולה דרגילים אינשי לעשותה בתור פעולה המוכרחת, א"כ באם נעשתה היא גם במשכן, הוי מלאכה האסורה בשבת, אך פעולה שאין רגילים לעשותה בעולם, אינה נחשבת מלאכה ממלאכות שבת ומותרת, אף דהוי במשכן בתור מלאכה.

ע"פ זה יובן, מדוע מונה המשנה סדר מלאכת המשכן ע"פ 'סידורא דפת'<sup>6</sup>, דזהו ע"מ להדגיש ענינם של מלאכות אלו, דהם מלאכות שרגילי אינשי לעשותם מידי יום ביומו, וע"כ נבחרו דווקא הם מכל הפעולות שנעשו בבניית המשכן.

והנה במלאכת כותש, אין העניינים - והכוונה בפשטות לאינשי דעלמא - מבצעים מלאכה זו, אלא נוהגים לאכול פיתם אף ללא כתישה, וא"כ מלאכה זו בעלמא אינה נחשבת כלל למלאכה שרגילים לעשותה, אלא לפעולה מיוחדת

(5) וכן הקשו הרבה מהאחרונים - רע"א, רש"ש, שפת אמת ועוד.

(6) וזהו הן לרש"י והן לתוס' ד'סידורא דפת' היא קושיית הגמרא בדף ע"ג ע"ב אף ע"פ דברי התוס' (ד"ה 'מכדי מכרב כרבי' וכו').

אותה עושים רק במשכן או במאפי עשירים, וע"כ אינה נחשבת לאב מלאכה בשבת.

ועתה תובן הקושיה דהקשנו לעיל - דבאם גם בסממנים עני אינו כותש, מדוע לא הביאה הגמרא החילוק בכותש מסממנים, והסתפקה בכך דאין עני אוכל פיתו בלא כתישה?

וע"פ הנ"ל יש לבאר, דמשום שכל הוכחת הגמרא היא דכתישה אינה אב מלאכה, מכיון שאינשי דעלמא לא משתמשים בכך לעשיית פיתם, ע"כ נקטה הגמ' את הדבר הרגיל ביותר - שזהו אפיית הפת, ומכך למדה דאף בזה אין עושים כתישה, ויתירה מזו, באם כתישה הייתה מעשה הכל כך חשוב, וודאי שבדבר הנכנס לפה (הנחשב טובא מסממנים דאינם נאכלים) היו אינשי דעלמא עושים זאת, ובאם אינם עושים כך, מוכח דזהו אינו דבר שרגילי אינשי לעשותו.

אמנם, רש"י חולק על קביעה זו, ולדידו כל מלאכה דהוי במשכן הינה אב גמור, ואינו משנה כלל האם בעלמא רגילים אינשי לעשותה או לא. ואע"ג שבמשנה שאותה שנינו בסדר ד'סידורא דפת' לא נכנסו האבות דלא רגילי אנשי לעשותם, אך האבות מלאכות עצמם אינם נמדדים בכך, וע"כ כותש הינו אב מלאכה, משום דהוי במשכן, ורק לסדר המשנה אינו נכנס, דאין רגילים אינשי להכניסו ל'סידורא דפת'.

## ו

### היוצא מכל הנ"ל לביאור דר"ת

והיוצא: דרש"י והתוס' חולקין ביניהם בדבר יסודי והוא - האיך ללמוד המלאכות מהמשכן, דלרש"י כל דהוי במשכן חשיבא נקראת אב מלאכה, ואין משנה כלל האם אנשי דעלמא רגילים לעשותה כך או לא, רק דהחילוק בגמ' בדין כותש הוא לבאר אמאי אינו נמנה במשנה כאב מלאכה.

ולשיטת התוס' אין הכלל דמה דהוי במשכן חשיבא מלאכה, אלא מה נקרא מלאכה אצל אינשי דעלמא, ורק בפעולה דרגילי אינשי לעשותה, הוי מלאכה האסורה בשבת.

אך וודאי דהן לשיטת רש"י והן לשיטת התוס', במשכן הוי הכתישה כחלק מהמלאכות, דבה היו כותשים הסממנים, ומחלוקתם היא רק מה אומרת קביעה זו לגבי מלאכות שבת.

אמנם ר"ת החולק על התוס', ס"ל שאכן כתישה לא היתה במשכן, וע"כ שיטתו:



דמצד אחד תופס הוא את סברת רש"י, בכך דכל מלאכה שבמשכן חשיבא, חשובה היא גם כאב מלאכה, ואין משנה כלל האם רגילים לעשותה אצל אינשי דעלמא או לא, ומצד שני תופס את סברת התוס', דהדיון בגמרא הוא בשאלה האם מלאכת 'כותש' הוי אב מלאכה, וע"כ ביאר דברי הגמרא 'שכן עני אוכל פיתו בלא כתישה', דבאה הגמרא ללמדנו שבמשכן כלל לא היתה מלאכת כתישה, משום דאת הפת שעשאוה לבדיקת צבע התכלת לא היו כותשים, ולכן מלאכה זו ד'כותש' אינה נמנית כחלק מאבות מלאכות.

## כוונה בזמירה בשבת

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת בכוונת הזומר

איתא בגמ' שבת (עג, ב): "אמר רב כהנא, זומר וצריך לעצים חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע". ופירש"י (ד"ה "זומר") שמדובר בזומר "להצמיח הגפן".

ובתוס' (ד"ה "זומר") הקשו "והא דאמר בפ' זה בורר (סנהדרין כו, א) תו חזיוה [ריש לקיש ר"ח בר זרנוקי ור"ש בן יהוצדק] להווא גברא דהוה קא כסח אמר להן [ריש לקיש לשאר החכמים] כהן זומיר [בתמיה], [דנחשדו כהנים על השביעית. רש"י שם] אמרו ליה יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך ויפטר, אף על גב דהכא אמר חייב משום נוטע", ותרצו, ד"התם מיירי בכה"ג שאין האילן מיתקן בכך אלא מתקלקל" ולכן לא מתחייב משום נוטע.

ובשפת אמת כתב, דמשמע שנחלקו רש"י ותוס' האם צריך בזמירה כוונה להצמיח הגפן כדי שיתחייב הזומר משום נוטע: דמלשון רש"י "זומר – להצמיח הגפן" נראה דסבר שרק כאשר זומר בכוונה להצמיח הגפן אז יהיה חייב משום נוטע, אך מהא דהקשו התוס' מסנהדרין (מדוע לא יתחייב משום נוטע) – אף דשם מפורש דאפשר לומר שזומר לעקל בית הבד ולא כדי לצמח – משמע דסבירא להו שאי"צ בזמירה כוונה להצמיח בכדי להתחייב<sup>1</sup>.

והנה לכאורה דבריו צריכים ביאור, דהרי בשאלה זו עצמה – האם צריכים כוונה במלאכות שבת – כבר נחלקו ר"י ור"ש בנוגע למלאכה שאינה צריכה לגופה, דר"ש פוטר כיון שלשיטתו צריך כוונה לצורך גוף המלאכה (שיתכוון למטרה הרגילה של המלאכה), ור"י מחייב<sup>2</sup>, דלשיטתו מספיק מעשה המלאכה בלבד כדי להתחייב אף שכוונתו אינה לגוף המלאכה<sup>3</sup>. וא"כ בנדו"ד, לדברי ר"ש הזומר צריך כוונה להצמיח בכדי שיתחייב ולדברי ר"י אין צריך כוונה להצמיח, וכיצד ייתכן שבה נחלקו רש"י ותוס'?

(1) והכריע בזה השפ"א כדברי רש"י (עיין בדבריו הטעם שהכריע כן).

(2) ראה לדוגמא קה, ב ובכ"מ.

(3) ראה לקו"ש ח"ז עמ' 190-191.

עוד יש לעיין לדברי התוס' שאי"צ כוונה להצמיח, מה יהיה הדין כאשר זומר ורצונו שלא יצמח, כגון שזומר כדי שענפי העץ לא יפריעו למעבר וכדו', האם גם אז יתחייב לתוס' משום נוטע, או שרק כאשר זומר סתם חייב אך לא כאשר יש לו במפורש כוונה הפכית.

## ב

### הסוגיא אתיא ככו"ע

בנוגע לשאלה הראשונה יש שרצו לבאר<sup>4</sup>, שרש"י פירש סוגייתנו כדעת ר"ש וע"כ ס"ל שצריך להתכוון להצמיח הגפן בכדי שיתחייב, משא"כ התוס' פירשו את הסוגיא כדעת ר"י ולכן סוברים שאין צורך בכוונה להצמיח ומספיקה עצם פעולת הזמירה כדי שיתחייב.

אמנם לכאורה קשה לבאר כן, דמזה שסתמו רש"י ותוס' דבריהם ולא כתבו שהלכו דוקא בשיטה אחת מהתנאים<sup>5</sup>, משמע דס"ל שכן הוא לכו"ע. ועוד דהתוס' בסוגיין (ד"ה "וצריך לעצים") ביארו כיצד אזלא סוגייתנו גם לדעת ר"י (דכתבו "נראה דאפי' לר"י כו"), ומשמע דפשיטא להו טפי לאוקומי הסוגיא כר"ש, אלא שדוחקים להעמידה גם כר"י, וא"כ לכאורה לא שייך לבאר שסברו שסוגייתנו אתיא כר"י ולא כר"ש.

וא"כ נראה דעכצ"ל דסוגייתנו אתיא ככו"ע, ולשיטת התוס' בהכרח לומר שאפילו לר"ש הזומר בסתם חייב, ולשיטת רש"י אפ"ל בדא"פ דבאמת לר' יהודה אין צריך כוונה להצמיח, ומ"ש רש"י שצריך כוונה להצמיח הוא כדי להתאים את הסוגיא גם לדעת ר"ש.

אמנם עדיין צריך ביאור בדעת התוס', דאם הסוגיא אתי גם כר"ש (שצריך כוונה לגוף המלאכה כדי להתחייב) מדוע הזומר יתחייב משום נוטע – והרי אין כוונתו להצמיח.

## ג

### לכו"ע אין צריך כוונה להצמיח

והנה ב'חפץ ה" בסוגיין כתב לבאר, שאפי' לר"ש הזומר חייב משום נוטע אף שאין כוונתו להצמיח, דכל הטעם שר"ש פוטר במלאכה שאי"צ לגופה הוא

(4) בגמ' הוצאת 'מתיבתא' בילקוט ביאורים הע' נג.

(5) ואף שהתוס' ר"ד כתב (בד"ה "הזומר") שסוגייתנו אתיא כר"ש, קשה לבאר כן ברש"י דהיה לו לכתוב זאת במפורש.

משום ד"מלאכת מחשבת אסרה תורה"<sup>6</sup>, אך בנדו"ד כיון דכשזומר ה"ז פסיק רישי' שיצמח העץ – חשיב כמלאכת מחשבת אפי' לר"ש<sup>7</sup>, וע"כ כתבו התוס' שהזומר חייב אף דאין כוונתו להצמיח.

ובטעם הדבר שרש"י כתב שחייב דוקא בנתכוון להצמיח, מבאר שם, דעל כרחק צ"ל דאין כוונת רש"י שזומר במטרה להצמיח העץ, אלא שכוונת דברי רש"י כאן ("זומר להצמיח הגפן") הם לאפוקי ממקלקל – שאם זמר והעץ מתקלקל כתוצאה מכך אינו חייב.

אמנם עדיין צ"ב בדברי השפ"א שביאר בשיטת רש"י שהזומר צריך שיתכוון להצמיח כדי שיתחייב, מה הסברא בזה ומדוע התוס' חלקו ע"ז.

## ד

### ביאור המחלוקת האם צריך כוונה להצמיח

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים דברי הראש יוסף (ד"ה "אמר רב כהנא") וז"ל: "פירש"י זומר להצמיח הגפן, משמע לכאורה בכוונתו תליא מילתא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא הוה פסיק רישי' כיון דאין המלאכה באה מיד כמו חותך ראש החי דהוה מיד נטילת נשמה משא"כ כאן, והבן זה".

וע"פ דבריו אוי"ל ליישב דברי השפ"א – שרש"י ותוס' נחלקו האם צריך בזמירה כוונה להצמיח – דהתוס' סברו כדברי בעל החפץ ה', שבנדו"ד ה"ז פסיק רישי' שיצמח, וע"כ אפי' לר"ש אין צריך כוונה שיצמח, אך רש"י סובר כדעת הראש יוסף דכיון שאין הצמיחה מיידית אי"ז נחשב פסיק רישי', וע"כ עכ"פ לדעת ר"ש צריך כוונה להצמיח העץ (ורש"י כתב שצריך כוונה להצמיח, כיון שפירש את הסוגיא באופן שתתאים לכו"ע כנ"ל).

או באו"א אוי"ל, שרש"י ותוס' סוברים שניהם כהראש יוסף שאי"ז פסיק רישי', ונחלקו בדעת בני אדם, האם סתם זומר דעתו להצמיח או לא – לתוס' סתם זומר דעתו להצמיח ולכן גם לר"ש אי"ז כוונה מפורשת לזה, ולרש"י סתם זומר אין דעתו להצמיח ולכן רק בכוונה מפורשת להצמיח יתחייב.

ואוי"ל באופן נוסף, בהקדים דברי הגאון הרוגוטשובי<sup>8</sup> בנוגע לתולדה, וז"ל: "תולדה אף למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, מ"מ ה"ז רק במין אב, אבל בתולדה כל זמן שאין עליה שם זה לא הוה עליה שם אב כלל".

(6) ראה במסכתין צג, ב רש"י ד"ה "ור"ש פוטר".

(7) ועיי"ש ראייתו ליסוד זה.

(8) צפע"נ על הלכות שבת (הוצאת ירושלים, תשע"א) פתיחה, ריש אות ג.

והיינו שאפילו לר"י דאמר מלאכה שא"צ לגופה חייב עליה היינו דווקא באב, אבל בתולדה לא יתחייב העושה אותה בשבת עד שיעשנה כדרך המלאכה (לגופה), דרק אז אפשר לשייך את התולדה לאב ולחייבו<sup>9</sup>.

ובהקדים עוד שלדעת רש"י ותוס' מלאכת זמירה מוגדרת כתולדה<sup>10</sup> (בשונה מהראשונים<sup>11</sup> שסוברים שזמירה מוגדרת כאב), ועפ"ז אוי"ל שרש"י ותוס' סוברים כדברי הראש יוסף שהזומר אינו כפסיק רישי' כיון שאין הצמיחה מיידית, רק שנחלקו בדברי הרגוטשובי הנ"ל שצריך כוונה בכדי לשייך תולדה לאב (היינו שיעשנה כדרך – לגופה) שדברי הגאון הרגוטשובי אזלי לשיטת רש"י, וע"כ לרש"י בכדי לחייב זומר משום תולדת נוטע צריך כוונה להצמיח (עכ"פ לר"ש), ותוס' ס"ל שאי"צ כוונה ודרך המלאכה בכדי לשייך תולדה לאב (שלא כדברי הגאון הרגוטשובי), וע"כ חייב בזומר גם ללא כוונה להצמיח.

## ה

### לדעת הרמב"ם אי"צ כוונה להצמיח

אמנם לאחרי כהנ"ל לכאורה עדיין קשה לבאר ברש"י שהזומר צריך שיכוון להצמיח הגפן כדי להתחייב משום נוטע, דהנה כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ב) "הזומר את האילן כדי שיצמח ה"ז מעין זורע". ולכאורה להרמב"ם אאפ"ל שסובר שהזומר צריך כוונה להצמיח בכדי להתחייב, דהרי הרמב"ם פסק כר"י (בפ"א ה"ז) דחייב על מלאכה שאי"צ לגופה.

גם אאפ"ל דס"ל להרמב"ם שזומר הוא תולדה דנוטע וצריך כוונה כדי לשייכו אל האב (אפי' לר"י שהרמב"ם פסק כמותו), וכדברי הרגוטשובי דלעיל, דהרי פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ז) שהזומר הוא אב.

וא"כ בהכרח לומר שדברי הרמב"ם שזומר כדי שיצמח הם לאפוקי ממקלקל, וכביאור החפץ ה' הנ"ל ברש"י, וכיון שכן יש לבאר בדברי הרמב"ם – לכאורה יותר נ"ל שגם דברי רש"י שזומר להצמיח הגפן היינו לאפוקי ממקלקל.

אמנם יש לחלק ולומר, שבדברי רש"י יש יותר סיבה לדייק שהזומר צריך שיתכוון במפורש להצמיח, שהרי רש"י כבר כתב<sup>12</sup> שע"י הזמירה נעשית צמיחה

9 ולהעיר שלכאורה אי"ז סותר להמבואר בלקו"ש שם שלר"י מספיק 'חומר' המלאכה ואי"צ ל'צורת' (כוונת) המלאכה, דבתולדה שאי"צ לגופה אי"ז אפי' כ'חומר' המלאכה ועצ"ע.

10 תוס' (ד"ה משום) רש"י (ד"ה כולן), וכ"ה ג"כ דעת הר"ח (ד"ה אמרינו), ריטב"א (ד"ה ומורי) בשם רבו.

11 רמב"ם (שבת פ"ז ה"ג) ריטב"א (ד"ה תנא) וכן הביא (בד"ה 'ואומרים') בשם התוס', וכ"ה באור זרוע (סי' נב).

12 בד"ה 'כולן' ובד"ה 'זומר חייב'.

וע"כ מתחייב, ומזה שכתב שוב שזומר להצמיח הגפן קצת משמע שכוונתו להוסיף שהזומר צריך כוונה להצמיח, אמנם השפ"א והראש יוסף שדייקו ברש"י שצריך כוונה להצמיח לא הזכירו דיוק זה, ועצ"ע.

## ו

### הזומר לתיקון הדרך

ועתה נחזור לעיין לדברי האומרים שהזומר אי"צ כוונה להצמיח בכדי להתחייב (להחפץ ה' היינו לכו"ע ולהשפ"א בשי' התוס'), האם יתחייב כאשר נתכוון שלא להצמיח, כגון שקוצץ ענפים המפריעים להליכה ורוצה שלא יצמחו.

והנה לכאורה ישנו צד לאסור מדרבנן משום נוטע, דה"ז פסיק רישי' שהענפים ישובו ויצמחו, אמנם כיון שבנדו"ד לא ניחא לי' שיצמחו לכאו', ה"ז תלוי במח' הפוסקים<sup>13</sup> האם פסיק רישי' דלא ניחא לי' אסור או מותר, דהערוך כתב שמותר ויתר הפוסקים כתבו דאסור מדרבנן, אמנם לדברי הראש יוסף הנ"ל שאי"ז כפסיק רישיה כיון שאין הצמיחה מיידיית, לכאורה גם לדברי רוב הפוסקים יהיה מותר לזמור באופן זה<sup>14</sup>.

והנה לכאורה יש צד לומר שיתחייב מדאורייתא (לשי' ר"י שמשאצל"ג חייב), מצד זה שע"י זמירת הענפים תיקן את הדרך שיהיה נוח ללכת בה.

ובהקדים דברי הגמ' (קה, ב) "הקורע בחמתו ועל מתו . . חייב . . הא ר' יהודה דאמר מלאכה שא"צ לגופה חייב עליה . . אימר דשמעת ליה לר"י במתקן במקלקל מי שמעת ליה, א"ר אבין האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו הרע".

ולכאורה משמע דלדברי ר"י – שהמקלקל את הבגד חייב מצד תיקון יצרו – המקלקל חייב אם יצר תיקון בדבר אחר, וא"כ אף בנדו"ד כאשר זומר לתקן הדרך אף שמקלקל הוא ביחס לעץ לכאורה יש מקום לחייבו משום תיקון הדרך.

אמנם באמת לכאורה יש לחלק בזה, ובהקדים דברי האחרונים<sup>15</sup> שביארו שישנם שני סוגי קריעה:

א) קריעה בה אין לקורע צורך בעצם פעולת הקריעה אלא שהקורע צריך את התוצאה, וכגון שרוצה להוציא דבר מסוים מהבגד ולשם כך קורעו, ועל קריעה כזו חייב רק כאשר קורע על מנת לתפור, אבל כשאינו מתכוון לתפור אח"כ אינו חייב

13 ראה בביאור הלכה סי' שכ סי"ח.

14 וצ"ע אם יש צד לאסור משום 'עובדין דחול'.

15 קה"י סי' לו.

אף שיש תיקון אחר בקריעתו<sup>16</sup> (לדוגמא כאשר קורע תפרים שמונעים אפשרות להשתמש בכיס – שע"י הקריעה יכול להשתמש בו – אינו חייב כשאין כוונתו לתפור אח"כ).

ב) הקורע בחמתו, שם האדם זקוק לעצם פעולת הקריעה (ואילו יצויר שאחר יקרע את הבגד לא תושג בזה מטרתו), ובאופן זה חייב בכל מקרה כיון שתיקן את יצרו, דה"ז כפעולת השתמשות בבגד.

והנה לפי ביאור זה לכאורה יש מקום לומר שלא יתחייב בזמירת הענפים לצורך תיקון הדרך, כיון שזמירה זו היא ע"ד אופן הא' דלעיל בקריעה, שהרי בזמירה כזו אין כוונתו בעצם פעולת הזמירה אלא בתוצאה שתבוא עי"ז (ולא איכפת לו אם אחר יזמור), וא"כ כיון שאין כוונתו להצמיח העץ (ע"ד הקורע שאין כוונתו לתפור) – לא יתחייב משום נוטע אפילו לר"י שס"ל שמשאצל"ג חייב. ועצ"ע.

## ז

ביאור מחלוקת הראשונים בחופר ע"פ הרוגוטשובי

והנה לעיל (ס"ד) הובא דברי הגאון הרוגוטשובי, דבכדי לשייך תולדה לאב היא צריכה להידמות אליו בכל הפרטים (וע"כ אפי' לר"י שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, העושה תולדה ואי"צ לגופה פטור), ולהעיר שלכאורה ע"פ יסוד זה אפשר לבאר מחלוקת הראשונים בעניין נטילת גבשושית בשדה, דהנה איתא בגמ' (עג, ב) "תנא החורש והחופר . . מלאכה אחת הן . . אמר ר' אבא החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה, ואפילו לר' יהודה שאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה, ה"מ מתקן האי מקלקל הוא".

והנה נחלקו הראשונים בחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה במקום שאינו מקלקל אבל אינו צריך לגומא, דהתוס' רי"ד (קו, א. ד"ה תני) כתב שבנדו"ז אפי' לר"י שכתב שמלאכה שאי"צ לגופה חייב, מ"מ הכא כיון שלא עשה מלאכה כלל פטור (דמעשה החפירה אינו מעשה מלאכה), אמנם המ"מ כתב בדעת הרמב"ם (הל' שבת פ"א, הי"ז) שיהיה חייב במקרה כזה, דהרי הרמב"ם פסק<sup>17</sup> כר"י שמלאכה שאין צריך לגופה חייב.

16) ראה ב"י או"ח סי' שיז ד"ה מתירין.

17) הל' שבת פ"א ה"ז.

וכתב הכס"מ, שהדוגמא לחופר שאינו מקלקל ואינו צריך לגומא, היא מחופר בשדה<sup>18</sup>.

ואויי"ל בדא"פ שיסוד מחלוקתם הוא האם חופר הוא תולדה או אב, דהרמב"ם לשיטתו<sup>19</sup> שחופר הוא אב וכדברי הרוגוטשובי הנ"ל שבאב אי"צ כ"כ לגדרי המלאכה וע"כ חייב אף שאין תועלת בגומא (ואין קלקול), משא"כ לתוס' רי"ד יתכן שס"ל כדעת הראשונים<sup>20</sup> שחופר הוא תולדה, וכיון שבכדי לשייך תולדה לאב צריכים לגדרי המלאכה, ע"כ החופר אינו חייב אלא אם כן צריך לגומא. שרק אז אפשר לדמות את החופר (שהיא תולדה) לאב.

והנה המאירי (בד"ה החופר) כתב בנוגע לחופר גומא בשדה ואי"צ אלא לעפרה, שפטור כיון שאין כאן חרישה שהרי נוטל העפר והולך לו, משמע לכאורה שהטעם שפטור הוא לא מצד הקלקול אלא מצד שאין תועלת, וכנ"ל מהכס"מ שהחופר גומא בשדה ואי"צ אלא לעפרה אין לו תועלת בגומא ואין קלקול, ומשמע שס"ל כהתוס' רי"ד שהחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה פטור מצד זה שחופר אינו מלאכה, ואוי"ל שאזיל לשיטתו<sup>21</sup> שהחופר הוא תולדה וע"כ ס"ל שכאשר אין בו את גדרי המלאכה (שאי"צ לגומא) פטור וכנ"ל בדברי התוס' רי"ד<sup>22</sup>.

18) אמנם ראה בחי' הצ"צ על הש"ס (עג, ב) ד"ה "ואין צריך" שמשמע שלומד בדעת הרמב"ם שאפי' בשדה פטור ודלא כהמ"מ והכס"מ עיי"ש. ועייג"כ ב"אגלי טל" מלאכת חורש סק"ו.  
19) הל' שבת פ"ז ה"ב.

20) ראה ר"ח על המשנה (עג, א) שמה שלא נזכר במשנה (וביניהם חופר) הוי תולדה, וראה רש"י (מו, ב) ד"ה איסורא, תוס' ד"ה "מפני" (לט, א), מאירי (ד"ה החורש).

21) בד"ה הנ"ל הע' הקודמת.

22) ועצ"ע אם אפשר לבאר כן בדעת רש"י, תוס' והר"ח, עיין רש"י בסוגיין ובחגיגה (י, א) ד"ה חופר ובביצה (ח, א) ד"ה האי, ובר"ח בסוגיין (ובקשר לשיטת ר"ח עיין באגלי טל הנ"ל הע' 20) ובתוד"ה כתישה בפסחים (מז, ב) ואכמ"ל.



## דין 'אין שליח לדבר עבירה' לשיטתיהו דרש"י ותוס'

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן אלורו  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

דברי הגמרא ב'שותפין שגנבו' לרש"י ולתוס'

איתא בגמ' ב"מ (ח, א): אמר רמי בר חמא, זאת אומרת המגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו, אמר רבא לעולם אימא לך המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא מגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', תדע, דאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנוב פטור (המשלח פטור מלשלם כפל דקי"ל אין שליח לדבר עבירה וכו', רש"י) ושותפין שגנבו חייבין, מאי טעמא? לאו משום דאמרינן מגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ש"מ. ע"כ.

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור ה'מגו' בשותפין שגנבו, רש"י כתב (ד"ה 'ואילו') דמיירי שהאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו, והתוס' כתבו (ד"ה ומאי) דמיירי דווקא שהגביהו שניהם. וביארו המפרשים בשיטת התוס', דטעמא דדווקא שהגביהו שניהם אמרינן מגו, כיוון דכ"א ע"מ לקנות לעצמו צריך הוא גם להגבהת חבירו, משא"כ דלא הגבי' אלא א' לא אמרינן מגו ע"מ לזכות גם לזולתו.

אך צלה"ב בפרש"י, דלכאורה תמוה:

א. מהי סברת רש"י לחלק בין המגבי' לחבירו בלבד לבין דהגבי' אף לצורך עצמו - דלכאורה אין סברא לחלק ביניהם, דאע"פ דבכה"ג זכה בחצי הטלית וכדו' אף לעצמו, סו"ס מה יועיל זה לחצי חבירו, דמה ענינם זל"ז.

ב. בנוסף לזה שקשיא על סברתו בהמגבי' מציאה לחבירו בכלל, בנדו"ד בשותפין שגנבו לכאורה קשיא טובא - דכיוון דטעם הא דהאומר לשלוחו צא וגנוב לי בלבד פטור המשלח, הוא משום דקי"ל ד'אין שליח לדבר עבירה', כמו"כ לכאורה יש לומר אף דהגבי' לצורך עצמו ולצורך חבירו - דסו"ס הר"ז ג"כ שליח לדבר עבירה.

### ב

טעם הדין ד'אין שליח לדבר עבירה'

והנה יש לבאר בהקדים טעם דין הנ"ל ד'אין שליח לדבר עבירה', דאף שבדין זה איתא בקידושין (מב, ב ואילך) ב' מקורות - (א) מסברא, דדברי הרב ודברי

התלמיד דברי מי שומעין, (ב) מלימוד מפסוקים (מב' כתובים הבאים כא' דאין מלמדין, או מלימוד ממק"א) - סו"ס עדיין יש לעיין מהו עיקרו (דאפשר דעיקרו מסברא, והפסוקים עיקרם לחדש הדינים המדוברים בהם, אך אפשר דהסברא דדברי הרב וכו' המובאת בתחילה אינה למסקנא דגמ').

וממש"כ רש"י בכ"מ בש"ס<sup>1</sup>, משמע דס"ל דיסוד דין זה הוא מסברא<sup>2</sup>, ומבאר הסברא דהוא מטעם ד"אין השליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא הרי הוא כעושה מאיליו"<sup>3</sup>.

ובביאור דברי רש"י י"ל:

דמהות קנינו של שליח, זהו דין שחידשה תורה דיכול המשלח ע"י שולחו להקנות לעצמו, והיינו, דהשליח אמנם מבצע את פעולת הקנין, אך לא הוא הקונה אלא - המשלח קונה דרכו, דאל"כ האיך יכול אדם לפעול פעולת קנין לשם חבירו, והרי כל מהותו של קנין הוא דהאדם מכוון להכניס את החפץ לרשותו הפרטית.

ומש"ה ע"כ צריך לומר, דפעולת הקניין גופא יכולה להתבצע אך ורק מטעם מניעיו של המשלח בלבד ללא עירוב רצונותיו של השליח, (היינו, דיתכנו מניעים אישים בהסכמה לבצע את פעולת השליחות, אך עצם פעולת הקנין צ"ל כל כולה של המשלח).

והנה, ב'שליח לדבר עבירה', מהות שליחות זו היא רק מצד רצונו של השליח, דהרי בשעה שעמדו דברי הרב מול דברי התלמיד, ולשליח לא היו מניעים אישים בקנין גופא, הרי מוכרח ופשוט שהיה צריך לשמוע לדברי הרב, (דכאשר מבטל רצונות עצמו, אזי לא ייתכן לומר שישמע לדברי התלמיד במקום לדברי הרב, דכאשר התלמיד והרב מורים לבצע שתי פעולות המנוגדות אחת לשנייה, כל בר שכל וודאי יבטל דברי התלמיד מפני דברי הרב), ובאם בכל אופן קיים הוא דברי התלמיד, משמע דהתערבו בפעולת הקנין גם מניעיו האישיים של השליח, וע"כ כל מהותו של המשלח כבר אינה קיימת, ופעולת קנין השליחות ליתא.

אך התוס' במסכתין (י, ב ד"ה 'אין') כתבו דיסוד דין זה הוא מגזה"כ המובאת בגמ' בקידושין<sup>4</sup>.

(1) ב"ב נ"א, א - ד"ה אין שליח, ובב"מ ת, א - ד"ה פטור, י, ב - ד"ה בר חיובא וראה ב'נודע ביהודה' מהדו"ק אה"ע סי' ע"ח אות ה' שכתב כך בדעת רש"י.

(2) ולא ס"ל כהסמ"ע סי' קפ"ב סק"ב דהטעם דאין שליח לדבר עבירה הוא משום שהמשלח יכול לומר סבור הייתי שהשליח לא ישמע לי לעשות שלחותי ולכן יש לפטור המשלח, משא"כ לשיטת רש"י סברא זו טענה היא לשליח וכדיתבאר לקמן, והנפק"מ היא דלרש"י אין לחלק בין היכא שידע המשלח דשולחו חשוד על העבירה ששלחו עליו, וע"פ דעת הסמ"ע במקרה זה יתחייב המשלח.

(3) רש"י בקידושין מב, ב ד"ה אין שליח.

(4) מ"ב ע"ב ואילך, וכן דעת הרטב"א בסוגייתנו ד"ה שאני, וכך כתבו הש"ך אה"ע סי' שמ"ח סק"ו וקצות החושן סי' שפ"ב סק"ב.

## ג

ביאור פלוגתת רש"י ותוס' הנ"ל ע"פ הביאור בשיטתם ב'אין שליח לד"ע'

ועפ"ז לכאורה יתיישבו סברות מחלוקתם בהשותפין שגנבו הנ"ל, דהנה לשיטת התוס', דס"ל דדין 'אין שליח לדבר עבירה' יסודו הוא מלימוד מגזה"כ ולא מסברא גרידא, אין לחלק בין היכא שגנב לצורך חברו בלבד, להיכא שגנב אף לצורך עצמו, דסו"ס בב' האופנים ד'שליח לדבר עבירה' הוא ומשלחו פטור (וע"כ פירשו דחייבים דווקא היכא שהגביהו שניהם), אך לשיטת רש"י דס"ל דדין זה יסודו מסברא - בהתאם לפירוש וביאור סברא זו אכן יש לחלק:

דענין הא דמשלחו פטור, הוא משום דפעולת הקנין לא התבצעה, דדברי הרב וכו' כנ"ל, אמנם כאשר הקנין מתבצע ב'מגו' דקני השליח אף לנפשי', ע"י פעולה זו נפעל קנין חדש שאינו שייך לקנין דשליחות, והוא קנין שותפין -

דבידושין (מב, א - בתי' הגמ' על מימרת ר"י 'מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד' וכו' ע"ש) מצינו אופן אחר דכל גדר שליחות הוא רק כשישנה שותפות ומשא"כ בשליחות גרידא, והנראה לבאר בחילוק בין שליחות לשותפות, דבשליחות גרידא השליח צריך לבטל רצונות עצמו למשלח, משא"כ בשותפות, הן לשליח והן למשלח ישנו רצון אחד ומטעם רצון זה מתבצעת פעולת הקנין.

וזהו הטעם דמועיל 'מגו דזכי לנפשיה' לחייב המשלח, דבשעה שזוכה השליח עבורו ועבור חברו, אין אלו ב' זכויות נפרדות, אלא זכייה אחת מדין שותפים ('שותפין שגנבו'), וא"כ יש לומר דאף שבשליחות לדבר עבירה גרידא אכן לא יתבצע הקנין, מהאי טעמא דמהות השליחות הוא מטעם רצונו של השליח וכו"ל, אך הכא בשליחות מדין שותפות, רצון השליח ורצון המשלח (השותפים) הינו רצון אחד, וע"כ יתחייב המשלח, דהקנין נעשה מטעם רצונו שזהו גם רצון השליח.

והיוצא מכל הנ"ל, דכיוון דלשיטת התוס' הא ד'אין שליח לדבר עבירה' הוא מצד עצם הדין מעיקרו, ומופרך שיהי', אכן אין לאומרו בשו"א כלל, אך לשיטת רש"י שאינו אלא מצד סברא אך מעיקרו אינו מופרך אכן היכא דליתא לסברא שפיר יש לאומרו.

## ד

תוספת ביאור לשיטת התוס' בשליחות לד"ע

והנה כתבו התוס' בכ"מ<sup>5</sup> דהא ד'אין שליח לדבר עבירה', זהו דווקא כאשר השליח מזיד הי', אך באם השליח הי' שוגג, ככה"ג יש שליח וחייב משלחו והוא

(5) קידושין מב, ב (ד"ה 'אמאי') ובכ"מ.

פטור, דבשווג לא שייכא הסברא ד'דברי הרב וכו'" מכיון דהשליח אינו יודע דרצון הרב סותר לרצון התלמיד.

ולכאורה אינו מובן, דבאם 'אין שליח לדבר עבירה' הוא מגזה"כ ולא מטעם 'דברי הרב ודברי התלמיד וכו'" כמו שנת"ל, א"כ הכא דעצם מעשה השליחות היה עבירה, מה לי מזיד מה לי שוגג, ויתחייב המשלח.

ויש לומר הביאור בזה, דאכן ס"ל לתוס' דדין זה אינו מסברא זו גרידא אלא מלימוד מפסוקים ג"כ, אך סו"ס לא חז"ל קיבלו זאת מגזה"כ לבדה כ"א גם מלימוד בטעם, וטעם הלימוד הוא סברת 'דברי מי שומעין' הנ"ל.<sup>6</sup>

וביאור הדבר, דס"ל דמה דחידשה תורה דין שליחות הוא לחיוב ולצורך דווקא (במה שע"ז נקל לאדם לעשות מצוות ע"י שלוחו וכן בדברי הרשות כבמקח וממכר וכו'), אך לרע ולשלילה (שע"ז יהי' נקל לאדם לעבור עבירות ע"י שלוחו) בזה לא דיברה תורה.

ועפ"ז אתי שפיר שיטתם, דהיכא דהשליח שוגג, אמרינן דיש שליח וחייב משלחו אף שעבירה היא - דהרי צורך וחיוב בעולם הוא, ואין כאן מהות של שליחות רעה שעליה יחול הטעם ד'דברי הרב ודברי התלמיד וכו'" אלא דע"י שליחות זו נפעל בשוגג ענין שאינו רצוי, וע"כ יחשב הוא כשליח ויתחייב משלחו.<sup>7</sup>

## ה

ביאור פלוגתת רש"י והתוס' בדין התופס לבע"ח וכו' ע"פ הנ"ל

והנה ע"פ ביאור הנ"ל נקל יהיה להבין דברי התוס' בסוגיית ד'התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים' -

דהנה איתא בב"מ (י, א): "התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה", ופרש"י (בד"ה 'הוי', ובד"ה 'לא קנה') דמיירי דווקא שבא מאליו ותפס, אך שעשאו

(6) בש"ס 'עזו והדר' מהדורת 'מתיבתא' (קידושין ג' - אוצר עיונים ע' מד) ביארו ביאור זה בדברי רבינו פרץ, ולכאורה מפי אחד מהאחרונים, אך לא ציינו זאת בדבריהם.

(7) ובמקרה דהשותפין שגנבו, אעפ"כ שכעת סוברים כרש"י, אין זה קושיה, דזה שאינם מסכימים עם שיטת רש"י דמיירי שאחד מגביה לחבירו, טעמם ונימוקם עמהם, ובכל אופן אין זה מערער יסודות הביאור בדבריהם.

ואפשי לבאר עכ"פ דברי התוס' בדא"פ דסוברים כהסמ"ע, והיינו דכל הטעם ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' הוא משום שיאמר המשלח דלא ידעתי שהשליח ישמע לדברי וע"כ יש לפוטרו, וא"כ במקרה דהמגביה גזל לחבירו אע"פ דשותפין הן, עדיין יוכל לטעון זאת המשלח, אמנם כאשר שניהם תופסים, דאז המשלח כבר אינו יכול לומר זאת, דבשעת מעשה רואה הוא את שלוחו מבצע את השליחות לעבירה, ע"כ יתחייב המשלח.

אותו הנושה שליח לתפוס קנה<sup>8</sup> והתוס' (בד"ה 'תופס') כתבו דאין נראה, אלא דלא קנה אפילו עשאו שליח<sup>9</sup>.

ויש להבין דברי התוס', דמדוע לא יועיל השליח לתפוס חוב המשלח מטעם דין שליחות הניחא לרש"י דיש שתירצו דיש לחלק בין דין שליחות לדין זכייה אף ששניהם מגדר שליחות<sup>10</sup>, אך לתוס' דין זה אינו מובן כלל.

וביאר הפנ"י, דיסוד הדין ד'התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה הוא מדין 'אין שליח לדבר עבירה', (דכתפיסתו לבע"ח חב התופס את הנושים האחרים, וע"כ שמץ דעבירה איכא), ולכאורה משמע כן אף מהגמ', (דלעיל הוכיח רבא דאמרינן מגו דזכי לנפשי זכי נמי לחברי' בהמגבי' מציאה לחבירו (ולקמן י, א) מדמה דין זה לתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים) מהא דשותפין שגנבו - שגנבה בכלל הו"ע שליח לדבר עבירה).

ובקצוה"ח הקשה על דבריו דלכאורה לא דמי, דדין 'אין שליח לדבר עבירה' אינו אלא היכא שהעבירה היא למשלח עצמו (והוכיח כן מדברי התוס' במק"א), ובנדו"ד (בהתופס לבע"ח) רשות וזכות גמורה איכא למשלח עכ"פ לתפוס.

ועפכ"ז י"ל דקושיית הקצוה"ח נבעה מהיסוד דדין 'אין שליח לדבר עבירה' הוא גזה"כ, ובדין ד'התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים' אין עבירה למשלח, וע"כ הכא ה'שליחות לדבר עבירה' אינה בשלימות, ולא יהיה אפשרי להחיל על שליחות זו גזה"כ, ומאיזה טעם תועיל השליחות.

אך לפנ"י, את"ש מה שכתב דבהתופס לבע"ח לא קנה מדין 'שליח לדבר עבירה' - דאע"פ שלא עבירה היא למשלח מצ"ע, כיוון דיכול הוא לחוב לנושים האחרים בתפיסתו עצמו, סו"ס כיוון דזהו"ע בלתי רצוי מצד מעשה התפיסה בפועל שחב את האחרים - בכך לא דיברה תורה.

(8) וכן משמע מדבריו בגיטין (יא, ב) שפירש "אדם מן השוק שתופס מטלטלי בנכסי ראובן לצורך שמעון שהוא בע"ח".

(9) וכ"ה בתוס' בגיטין (שם).

(10) דדין שליחות כפשוטו (שהמשלח גילה דעתו בפירוש במינוי שלוחו) הוא באופן הנעלה ביותר בגדר שלוחו שלא אדם כמותו - דבכה"ג חשיב גוף השליח כהמשלח ממש, משא"כ בדין זכי' (שלא גילה דעתו בפירוש אלא רק "אנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו") הא ד'שלוחו של אדם כמותו' הוא פחות מזה (והוא בא' מב' הדרגות האחרונות הנ"ל).

וטעם הדבר הוא, די"ל דעניין הדרגא הנעלית ב'שלוחו של אדם כמותו' דגוף השליח כהמשלח עצמו ממש, אא"ל אא"כ נתן המשלח כוחו לשליח, וע"כ אופן נעלה זה לא את"ש אלא היכא שגילה דעתו בפירוש, אך הדרגות התחתונות מזה אפ"ל אפילו דלא נתן המשלח כוחו לשליח אלא רק מסר השליח מציאותו למשלח, ובאופנים אלו את"ש אפילו דרק אנן סהדי דדעתו כן, אולם לא גילה דעתו זו בפירוש (כך שמעתי מהרב י"י שיחי' ווילשנסקי ר"י חח"ל צפת).

## שיטת רש"י במלאכת מפרק

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן אלורו  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

דברי הגמ' בשבת בדין דמלאכת 'מפרק' ומחלוקת רש"י והתוס'

איתא בגמ' מס' בשבת (עג, ב): "אמר רב פפא, האי מאן דשדא פיסא לדיקלא (זרק פיסת רגבים לדקל, רש"י) ואתר תמרי (השיר התמרים, רש"י) – חייב שתיים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק".

רש"י<sup>1</sup> פי' דיתחייב שתיים משום ב' אבות דתולש ומפרק, וזאת משום דתולש הוא תולדה דקוצר, ומפרק הוא "תולדה דדש, שמפרק תבואה משיבליה . . . ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות".

אמנם התוס'<sup>2</sup> בשם ר"י חולקים על פירוש רש"י, וסוברים כפי' רשב"ם - דמפרק תולדת דש מטעם "שיש על התמרים קליפה עליונה, וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים, והוי כמו דש - שמפרק את התבואה מן השיבולת".

ובביאור שיטת התוס' - כתב המהר"ם הא דלא נקט כשיטת רש"י משום דעל שיטת רש"י קשה "מאי איריא דנקיט רב פפא תמרי, אפי' בוצר ומסיק ואורה ובכל האילנות שייך פירוק ממקומו", וא"כ חיוב השתיים לא יהיה רק במקרה דנן דתמרים אלא אף בענבים (מטעם מלאכת בוצר ואף מלאכת מפרק) ובזיתים וכו'.

וע"כ תירץ התוס' דרק בתמרים בלבד שייכא בתלישתם מלאכת 'מפרק' דבתמרים ישנה קליפה עליונה וכשתולש התמר מפרקה מקליפתה.

### ב

קושית הר"ן על פי' רש"י והביאור ביישוב הקושייה

והנה, קושית המהר"ם זו כבר הקשה הר"ן (על פי' רש"י)<sup>3</sup>, ותירץ יישוב טעמי' דהא דשאני תמרי משאר פירות, משום דהתמרי "הם באילן כעין אשכול,

(1) בד"ה 'תולש', ובד"ה 'מפרק'.

(2) בד"ה 'ואחת משום מפרק'.

(3) וכפי שציין המהר"ם בגוף דבריו.

וכהאשכול נתלש מן האילן חייב משום תולש, וכשנחבט בקרקע ונפרקין התמרים מן האשכול חייב משום מפרק".

אמנם קושיית הר"ן (והמהר"ם הנמשך אחריו) על דברי רש"י, אינה ע"פ רש"י שלפנינו: דהוא גרס ברש"י "מפרק תמרים מן האילן", וע"כ הקשה דא"כ כך הוא בכל האילנות – ותירץ דבתמרים שאני דישנם מכבדות (אשכול שאליו מחוברים התמרים).

אכן, בגרסאות רש"י שלפנינו איתא "מפרק התמרים מן המכבדות" (כתירוצו של הר"ן), וע"פ גרסא זו מובן היטב החילוק בין תמרי לשאר הפירות דלהם אין מכבדות ומשא"כ בתמרי<sup>4</sup>.

והיוצא מהנ"ל, דהכא נופל ביאורו של המהר"ם במחלוקת התוס' על רש"י.

ואין לומר דגם לתוס' היתה הגירסא ברש"י "מן האילן" (וכפי שנראה מלשונו "שמפרק האילן ממקומו"), דהתוס' רא"ש הביא הגירסא "מן המכבדות" וכתב בפ' "דאין נראה לר"י משום "דלא דמי לדש", וע"כ צ"ל דזוהי סברת התוס' שמחמתה הוא חולק על רש"י, ולא משום קושיית "מאי איריא תמרים משאר אילנות", וצריך לבאר זה.

### ג

ניסיון לביורו הא דהתוס' לא סבירא לי' כרש"י ודחייתו

וי"ל הביאור בהא דלא סבירא ליה להתוס' כרש"י, ע"פ מ"ש רבינו הזקן בשולחנו (סי' ש"ה סכ"ח), וזה לשונו הזהב: "הדש הוא מאבות מלאכות, וכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו – כגון החולב את הבהמה שמפרק החלב מהדד, הרי זה תולדת הדש. שהדש גם כן מפרק התבואה מהשבולת".

והיינו דצריך לפרק דוקא ממקום המכוסה בו בכדי להתחייב במלאכת דש, וי"ל דמחמת זה חולק התוס' על רש"י וסובר דאינו דומה לדש – דכשמפרק התמרים מן

(4) והב"ח אמנם הקשה גם על ביאור הר"ן (די"ל דזהו גם ביאורו של רש"י ע"פ הגרסאות שלפנינו), דמאי איריא תמרי מאשכול של ענבים, ובאם בתמרי, מטעם דמפרק התמרים מן האשכול, ע"כ עובר על איסור דמפרק, ה"ה אף בענבים, ואולי י"ל דזהו טעמם של התוס', החולקים על רש"י, ומבארים באופן אחר.

אמנם אפשר לבאר יישוב לקושיית הב"ח: דאף דבענבים איתא אשכול כבתמרי, מ"מ בחרה הגמרא להביא תמרי רק בתור דוגמא, אך הוא הדין אף בענבים, והכא ביאור הר"ן במקומו עומד, דמקשה דבאם המפרק הוא משום דתולש מאילן גרידא, א"כ הכי הוא בכל הפירות, וע"כ תירץ דזהו מחמת האשכול בו תלויים התמרי, וזהו דין מיוחד בפירות מסויימים כתמרי או ענבים וכו', אך אין זה דין בכל מלאכת תולש מאילן.

המכבדות, אינו מפרקם ממקום שנתכסה בהם, אלא רק תולשם מהאשכול, וע"כ מפרש כפי' רשב"ם<sup>5</sup>.

אך עדיין צ"ב, שהרי גם לדעת רש"י צריך להיות מפרק ממקום שנתכסה בו – וכדכתב להדיא בפי' (בדף עד, א ד"ה וליחשוב) "משום דדמא לדש . . דהאי נמי מיפרקה מלבוש היא", ובדף צ"ה (א, ד"ה מפרק) כתב: "שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו".

וא"כ יוצא עפ"ז, דפירושי רש"י קשייא אהדדי, דאיך יבאר הא דבתמרי אינו מפרק התמרים מן הכיסוי שעליהם, ולכאורה ע"פ דבריו במק"א כל דין מפרק – הוא ממקום שנכסה בו, ובתמרי אינו.

## ד

דברי אדה"ז בשו"ע והביאור הנראה בדבריו

וע"כ נראה לומר הסבר חדש בפי' רש"י, ובהקדים דמצינו בדברי אדה"ז עצמם שינוי לשון בהגדרת דין 'מפרק': דהכא כתב אדה"ז שמפרק הוא ממקום שנתכסה דוקא, (וכ"כ בסי' שכ'). אמנם בהלכות יו"ט בסי' תצה ובסי' תקי', נקט הלשון ד"מפרק דבר מגידולו", ולכאן נראים הם סותרים זל"ז.

וע"כ י"ל, לדעת אדה"ז עיקר מלאכת מפרק היא "מפרק דבר מגידולו" (וכפי שכתב בסי' תצה ותקי).

אמנם, גבי אוכלין ומשקין, ההגדרה ד"גידולו" היא "דבר שנתכסה בו" ובו הוא גדל, והיינו דכל דבר שגידולו הוא שמכוסה בדבר מסויים המודבק אליו, נעשה הדבר המכסה אותו "גידולו", ולדוגמא במשקה היוצא מענבים, "גידולו" של המשקה אינו האילן אלא הפרי שמכסה אותו וכו' וע"כ כאשר סוחטם חייב מטעם דין 'מפרק' (אך זהו מטעם דהמקום שנתכסה בו הוא גידולו של הדבר, ולא דכל דין מפרק זהו רק דמפרק דבר ממקום שנתכסה בו).

5) וכן מובא במנ"ח מלאכת שבת ערך דש ועוד, והנה הב"ח שם יישב דברי הר"ן הנ"ל ע"פ קושייתו בהערה הקודמת, דהר"ן סבר כהתוס' בביאורם, דתמרי נשתנו מכל הפירות בכך דהתולשם מפרק הקליפה מן התמרים, אך דברים תמוהים עד מאד, דהר"ן בפירוש אינו סובר כהתוס' דלא הזכיר בדבריו כלל הענין דלתמרי ישנם קליפה עליונה, אלא דמפרק התמרים מן האשכול, וראיתי למי שביאר דהתמרים אמנם נתלשים מן האשכול אך הקליפה העליונה נותרת מחוברת, ונמצא שפירוקם מן האשכול הוי גם פירוקם מן הקליפה העליונה, (והכא לא דמי לענבים, דאין להם קליפה עליונה), אך דוחק גדול לבאר כן בר"ן דיוצא א"כ דעיקר ביאורו ליתא בפירושו, וצ"ע.

6) ס"א בדין דסוחט "מפני שמפרק המשקה מהפרי, וכבר נתבאר בסי' ש"ה שכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו הרי זה תולדת דש".

7) תצה ס"ט - "וכן מזה הטעם שלא יבטל שמחת יו"ט אסרו חכמים . . וסחיטת פירות שהיא תולדת דשה, שמפרק דבר מגידולו". ובסי' תקי ס"א "מותר למלול שבלים של תבואה בידינו (ביו"ט) . . ואע"פ שהוא מפרק דבר מגידולו...".



ולכן, בהלכות שבת (סי' שה, שכא) שהביא הפרטים האסורים בזה, דהיינו החולב והסוחט שהם אסורים משום מפרק, דהדבר שמכסה אותם (בחולב הדד, ובסוחט הפרי) זהו גידולם - לא טרח אדה"ז לכתוב את שורש מלאכת 'מפרק', אלא את הנוגע לעניננו, דאסור לפרק דבר "ממקום שנתכסה בו" (מטעם דכל מה שישנו דבר המכסהו, הרי הכיסוי הינו גידולו של הדבר ויש איסור לפרקו).

אמנם בהלכות יו"ט (סי' תצה, תקי), מבאר אדה"ז הטעם שאסרו חכמים מלאכת מפרק ביו"ט, (דאף שכל דבר שהוא צורך האכילה מותר ביו"ט, מ"מ בדבר שאפשר לעשותו בערב יו"ט, אסרוהו חכמים עליו, בכדי שלא יבטל משמחת יו"ט), וכיון שבזה מבאר את כללות מלאכת מפרק, לכן כתב את שורש הדבר, דזהו "מפרק דבר מגידולו".

ובסימן תקי, אע"פ דהתם מבאר מה שמתחייב במקרה מסויים (כגון חולב וסוחט בהלכות שבת) כתב "מפרק דבר מגידולו", דהביאור בסי' זה הוא לא על פרט המלאכה של מלילת השיבולים, אלא על כך שרק עיקר מלאכת דש אסורה מדברי סופרים -

[דהיינו, דאמנם המדובר שם הוא על דין מלילה, דאסור בשבת למלול השיבולים ביד, אך בזה אינו בא לאסור מלילת השיבולים, אלא מביא זאת רק בתור הקדמה לכך, דביו"ט, דאיסור דישה לצורך אכילה הוא רק מדברי סופרים, לא גזרו הם אלא על דישה גמורה דכיוצא בה בשבת חייב חטאת, ובמלילת שיבולים ביד דאינו אסור בשבת אלא מדברי סופרים ע"כ ביו"ט יהיה מותר אף מדברי סופרים.

וכשמביא האיסור דמלילה ביד מדברי סופרים בשבת, רצונו לומר בזה - דכללות מלאכת 'מפרק' אסורה אף ביד מדברי סופרים.

ואע"פ דדן בפירוש במקרה דמלילות, אך זה הובא רק בתור דוגמא לכך דאיסור מפרק אף ביד ישנו גם בשבת, משום דהנידון הוא כעת על מלילת שיבולים ביד ביו"ט].

וע"כ נקט בביאור מלאכת 'מפרק' עיקר המלאכה, דהיא "מפרק דבר מגידולו".

## ה

ישוב הקושיא על פי רש"י, ע"פ היסוד בביאור דברי אדה"ז

ועפ"ז יש לבאר בשיטת רש"י, דסבירא לי' לרש"י דעיקר מלאכת דש היא 'המפרק דבר מגידולו', ולכן המפרק תמרים מן המכבדות חייב משום דש.

ואף דבהוצאת התמרים מן המכבדות עדיין נשארת עליהם קליפתם, וא"כ אין זה מוציא אוכל מגידולו, דהקליפה איננה אוכל, ורק שמוציא הקליפה המכסה את

התמר זהו 'דש' דמוציא דבר מגידולו - הנה ביאר במנ"ח<sup>8</sup> סברת רש"י (שאינו סובר כתוס') משום דהקליפה העליונה שעל התמר ה"ה אוכל כהתמר עצמו, ובמילא כשמוציא הקליפה מהפרי ה"ה מוציא אוכל מאוכל דבזה אין תולדת דש (ראה שו"ע אדה"ז סי' שה סכ"ח). וא"כ רק כאשר מוציא התמרים מן המכבדות ה"ה מפרק דבר מגידולו<sup>9</sup>.

ומ"מ רש"י עצמו ביאר בפירושו דמפרק הוא "מפרק ממקום שנתכסה בו" וכו' כנ"ל, וזהו ע"ד הביאור הנ"ל בלשון אדה"ז - דבשני מקומות אלו מבאר רש"י את מלאכת דש בהקשר לפרטים שהם עצמם מפרק דבר ממקום שנתכסה בו, ולכן לא טרח רש"י לבאר גם את שורש המלאכה בביאורו על פרטים אלו.

אמנם התוס' לא סבירא להו כרש"י, ושיטתם היא דיסוד מלאכת 'מפרק' הוא דמפרק הדבר ממקום שנתכסה בו, וע"כ מפרשים המקרה המובא בגמ' באו"א, דהא דשדא פיסא לדיקלא חייב שתיים, הוא מכיון דבתמרי מפרקם מן הקליפה העליונה שעליהם - דהיא כסתה אותם, וע"כ חייב.

ודלא כהטעם שהביא המהר"ם, דהא דהתוס' לא נקטו כשיטת רש"י משום דעל שיטת רש"י קשה "מאי איריא דנקיט רב פפא תמרי, אפי' בוצר ומסיק ואורה ובכל האילנות שייך פירוק ממקומו".

אלא הטעם הוא, משום דאזלי לשיטתיהו בגדר דמלאכת 'מפרק', ולרש"י מלאכת מפרק הוא 'מפרק דבר מגידולו', וע"כ ביאר מקרה הגמרא דמפרק התמרים מן המכבדות, ולתוס' דס"ל דמפרק הוא המפרק ממקום שנתכסה בו, ע"כ מבארים המקרה בגמרא דהתמרי התפרקו מקליפתם העליונה. וק"ל.

(8) מוסך שבת אות ה' סק"ב.

(9) ולהעיר דפי' רש"י בפשט הגמרא נראה יותר מפי' התוס', דבדבריהם ישנו חידוש, ותימה דהגמרא עצמה לא נקטה בדבריה ענין זה דמפרק התמרים מן הקליפה העליונה בפי' אלא הסתפקה בכך ד'שדא פיסא לדיקלא'.

ומובן א"כ מדוע לא פירש רש"י כהתוס', אף דיכל לפרש כמותם, דגם ליה סבירא דדין מפרק יכול להיות כאשר מפרק דבר ממקום שנתכסה בו, אך מכיון דביאורו בפשט הגמרא נראה יותר לכן פי' דווקא באופן זה.

## בגדר זריעה נטיעה וזמירה

הת' מנחם מענדל שי' ליפקין  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

#### גדר זריעה ונטיעה

איתא בגמ' מסכת שבת (עג, ב) "תנא הזורע והזומר והנוטע כולן מלאכה אחת הן", ופרש"י (ד"ה כולן): "נוטע נמי אב מלאכה הוא דהיינו זורע אלא שזה בזרעים וזה באילנות".

ובהמשך הגמ': "א"ר יוסף האי מאן דקטל אספסתא (שחת וקוצרין אותו ג' פעמים בחודש וחוזר וצומח. רש"י) חייב שתים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע. אמר אביי האי מאן דקניב סילקא (חותך מן המחובר וחוזרין וגודלין. רש"י) חייב שתים – אחת משום קוצר ואחת משום נוטע". ע"כ.

והק' האגלי טל<sup>2</sup>, לדברי רש"י שזורע אב בזרעים ונוטע אב באילנות – מדוע בנוגע לאספסתא וסילקא שהם מיני זרעים, חייב משום נוטע ולא משום זורע?

והנה תירצו האחרונים<sup>3</sup>, שיש חילוק בין זריעה לנטיעה – שבזריעה יוצא צמח חדש מהגרעין ונטיעה היא חיזוק צמח קיים (שהרי נוטעים בארץ שתיל קיים). וע"כ החותך אספסתא או סילקא בכדי שיצמחו חייב משום נוטע, כי גורם שיצמח החלק שנשאר מהם שוב וה"ז חיזוק הצמח (נטיעה) ולא יצירת צמח חדש (זריעה).

ולפי"ז לכאורה צ"ל, דמ"ש רש"י שזורע הוא בזרעים ונוטע באילנות, הוא רק תוצאה והסתעפות מכך שזריעה היא יצירת צמח חדש ונטיעה היא חיזוק צמח קיים, רק שבד"כ במיני זרעים יוצרים צמח חדש ובאילנות מחזקים אילן קיים ולכן כתב רש"י שזורע בזרעים ונוטע באילנות. אבל אם אדם יחזק צמח קיים של מיני זרעים (כבאספסתא וסילקא) יהיה חייב משום נוטע<sup>4</sup>.

(1) כ"ה לגירסת הב"ח וכן הוא ברי"ף וברא"ש, אבל לפנינו בגמ' הגירסא היא "זורע".

(2) מלאכת זורע אות כ.

(3) כן הביאו בש"ס הוצאת "מתיבתא", ולע"ע טרם מצאנו המקור לזה.

(4) ולכאורה דוחק גדול לפרש ברש"י שגם אספסתא וסילקא מכונים בשם אילנות כיון שהם כבר צמח (וראה דברי אדה"ז בסבה"נ פ"ו ס"ו בגדר אילן ואכמ"ל).

## ב

## החילוק בין זורע לזומר לשיטת הריטב"א

והנה לכאורה עפ"ז יש ליישב ענין נוסף. דהנה איתא בגמ' (עג, ב): "א"ר חייא בר אשי א"ר אמר חייב משום נוטע, והנוטע והמבריק והמרכיב חייב משום זורע, משום זורע אין משום נוטע לא? אימא אף משום זורע", וכתב רש"י (ד"ה אימא) בנוגע למבריק ומרכיב: "דהן זריעה באילנות, ואי עביד ליה בהדי זורע מחייב חדא ותו לא".

וכתב ע"ז הריטב"א בד"ה "אימא", דלשיטת רש"י רק אם הבריק והרכיב זורע חייב אחת, אבל אם זמר זורע מיחייב תרתי, דזומר חייב משום נוטע.

ובטעם הדבר – ש"הזורע והזומר והנוטע והמבריק והמרכיב כולן מלאכה אחת הן" וחייב רק חטאת אחת (אף שאם רק זמר זורע חייב תרתי) – מבאר הריטב"א, שזהו משום שזומר חייב משום נוטע ונוטע ה"ה כזורע, וע"כ כיון שכשנטע ג"כ בנוסף לזה שזמר זורע מתחייב רק חטאת אחת, דהעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת, ונמצא ריבוי המלאכות ממעט הקרבנות. אבל אם עשה מקצתן, כגון שזרע וזמר, חייב תרתי.

ולכאורה צלה"ב מדוע הזומר והזורע מחייב תרתי, דאם נאמר שזהו משום שזומר הוא באילנות וזורע בזרעים – גם הנוטע והמבריק ומרכיב שונים מזורע בכך שהם באילנות וזורע הוא בזרעים, ואעפ"כ אמרינן דאם עשה אותם זורע חייב רק אחת, וא"כ משמע שחילוק זה (שזומר באילנות וזורע בזרעים) אינו סיבה לחייב תרתי, וא"כ צלה"ב מה הסברא בדברי הריטב"א שזומר וזורע חייב תרתי (לרש"י)?

וע"פ ביאור האחרונים הנ"ל, שזריעה היא יצירת צמח חדש ונטיעה היא חיזוק צמח קיים, אוי"ל בדא"פ שהטעם שכאשר נוטע וזורע לא מחייב תרתי הוא משום שגם נטיעה דומה ליצירת צמח חדש (זורע), דכיון שמשתיל קטן נעשה עץ גדול ה"ז כיצירת מציאות חדשה. ועד"ז במבריק ומרכיב שגורם לצמיחה חדשה, דהמבריק גורם לצמיחה שנראית כעץ נוסף, והמרכיב מביא עץ אחר ומרכיב אותו בעץ קיים וה"ז כיצירה חדשה בעץ הקיים (ועפ"ז יומתק לשון רש"י "דהן [מבריק ומרכיב] זריעה [יצירה חדשה] באילנות").

וע"כ אם הבריק והרכיב זורע לא מחייב תרתי, משא"כ הזומר שיוצר מציאות חדשה קטנה בלבד – שצומחים ע"ז ענפים חדשים רק במקום הזמירה – אי"ז דומה כ"כ לזורע שיוצר מציאות חדשה לגמרי, וע"כ אם זרע וזמר חייב תרתי.

## ג

## ביאור החילוק באו"א ע"פ הרוגוטשובי

ואוי"ל באו"א, והוא בהקדים דברי הגאון הרוגוטשובי, וז"ל: "תולדה אף למ"ד מלאכה שא"צ לגופה חייב, מ"מ זה רק במין אב אבל בתולדה כל זמן שאין עליה שם זה לא הוה עליה שם תולדה כלל", עכ"ל. דהיינו שבמין האב פחות צריכים את גדרי ופרטי המלאכה, ולכן ר"י מחייב אפי' במלאכה שא"צ לגופה, אבל בכדי לשייך תולדה לאב ולחייב עליה משום האב צריך שיהיו בה כל פרטי וגדרי המלאכה, וע"כ גם לר"י העושה תולדה שא"צ לגופה פטור.

ועפ"ז י"ל, דהטעם שאם זמר וזרע מחייב תרתי לרש"י הוא משום דרש"י ס"ל<sup>7</sup> שזומר הוא תולדה דנוטע<sup>8</sup>, וכיון שזומר הוא תולדה – שוב אי אפשר לדמותו לזורע, כיון שכדי לשייך תולדה לאב היא צריכה להיות דומה לו בכל הפרטים, וזומר אינו דומה כ"כ לזורע כיון שאינו יוצר צמח חדש, וע"כ חייב רק משום נוטע שהוא חיזוק הצמח ואם זמר וזרע מחייב תרתי.

משא"כ מברין ומרכיב ונוטע, כיון שהם אבות<sup>9</sup> אי"צ שיהיו דומים כ"כ לזורע. וע"כ אף שהם חיזוק הצמח ולא יצירת צמח חדש<sup>10</sup> כזורע – מ"מ כיוון שכל עניינם להצמיח כזורע חייבים משום זורע, ואם עשה חלקם או כולם וזרע חייב רק חטאת אחת.

## ד

## נפק"מ בין הביאורים

ואוי"ל נפק"מ בין ב' הביאורים הנ"ל, ובהקדים – שנחלקו הראשונים בפירושו המילה זומר<sup>11</sup>, דרש"י מפרש (מו"ק ג, א) שזומר היינו שחותר ענפים יבשים מהכרם, והרמב"ם (פיה"מ שביעית פ"ד מ"ה) כתב "כורתין את האילן במקום ידוע ממנו בכדי שיתחזק כוחו ויתן פריו בעיתו לרוב".

(6) צפע"נ הל' שבת (הוצאת ירושלים, תשע"א) בפתחה אות ג', עיי"ש.

(7) ראה רש"י בד"ה "זומר".

(8) ראה לקמן בפנים ביאור האחרונים בטעם הדבר.

(9) רש"י ד"ה "וכולן".

(10) לפי ביאור זה אמרינן שנטיעה אינה כיצירת מציאות חדשה, כיון שאע"פ שמשתיל נעשה עץ מ"מ אי"ז כזריעה שהיא כיצירת יש מאין, שהרי הגרעין נרקב בארץ ואעפ"כ נעשית הצמיחה כמבואר בחסידות (ראה תניא אגה"ק ח' (קי"ג, א) ובכ"מ).

(11) ראה אגלי טל מלאכת זורע אות ד, עיי"ש.

ובהקדים דברי ה'תוצאות חיים' (סי' יח, סי"ח), שהטעם שזומר הוא תולדה, הוא משום שעושה פעולה של חיתוך וסילוק, ואי"ז דומה כ"כ לנוטע מברוך ומרכיב וזורע שעושה פעולה חיובית של הצמחה (מניח הזרע או הנטיעה בקרקע וכיו"ב).

ועפ"ז אוי"ל שהנפק"מ בין ב' הביאורים הנ"ל תהיה בזומר כפי' הרמב"ם (כורת את האילן במקום מסוים כדי להרבות פרי), דלביאור הא' יש מקום לומר שאם זמר באופן כזה וזרע לא יתחייב שתיים, כיון שה"ז דומה ליצירת מציאות חדשה (זריעה) – דמחזק את כללות העץ שיתחזק כוחו ויתן פריו בעיתו<sup>12</sup>.

משא"כ לפי הביאור הב', כיון שעושה פעולת חיתוך וסילוק הענפים ה"ז רק תולדה (כביאור ה'תוצאות חיים'), וא"כ כיון שבתולדה צריך שתהיה דומה לאב בכל הפרטים (כדברי הרוגוטשובי הנ"ל) וזמירה זו דומה לנוטע ולא לזורע, דהיא רק חיזוק העץ ואינה כיצירת מציאות חדשה<sup>13</sup>, ע"כ אם זמר באופן זה וזרע יתחייב שתי חטאות.

אמנם לפי ביאור ה'אגלי טל' (שם) בטעם שזומר הוא תולדה אוי"ל שהנ"מ תהיה להיפך, דהנה ה'אגלי טל' ביאר שרק זומר לשיטת רש"י (שקוצץ הענפים היבשים) הוא תולדה כיון שאינו מסדר הנטיעה, משא"כ זומר לשיטת הרמב"ם (שקוצץ האילן במקום ידוע ממנו כדי שיתחזק כוחו) הוא אב, כיון שהוא מסדר נטיעת האילן.

ועפ"ז אוי"ל, שלפי הביאור הראשון הנ"ל אם זרע וזמר כפי פירוש הרמב"ם (שכורת האילן במקום ידוע כו'), יש מקום לומר שיתחייב שתיים כיון שאין זמירה זו כיצירת מציאות חדשה<sup>14</sup> (זריעה), דהוא רק מחזק את כוחו של האילן (כנטיעה).

משא"כ לפי ביאור הב', כיון שזמירה זו מוגדרת כאב (דהיא מסדר נטיעת האילן), אי"צ כ"כ לגדרי ופרטי המלאכה (כדברי הרוגוטשובי הנ"ל), וא"כ אף שזריעה זו דומה יותר לחיזוק העץ (נטיעה) ולא ליצירת מציאות חדשה (זריעה), מ"מ אם זמר באופן זה וזרע יתחייב רק חטאת אחת.

12 אמנם יש מקום לומר שעדיין זהו רק חיזוק כח האילן ואין זה כמציאות חדשה, ועצ"ע.

13 שהרי לפי ביאור זה אמרינן שנטיעה אינה כיצירת דבר חדש (ראה לעיל הע' 10), רק שאעפ"כ אינו מתחייב שתיים אם נטע וזרע, דשניהם אבות ובאב אי"צ כ"כ לגדרי המלאכה.

14 וכנ"ל הע' 12. אמנם יש מקום לומר שזמירה זו כיצירת מציאות חדשה וכנ"ל בפנים

## שיטת התוס' בענין חוקקין להשלים

הת' שלמה שי' מרנץ

תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

#### ביאור התוס' בענין חוקקין להשלים

איתא בגמ' (שבת ז, ב) "חורי רשות הרבים – אביי אומר כרשות הרבים דמו, רבא אומר לאו כרשות הרבים דמו. . . תנן, הזורק ד' אמות בכותל – למעלה מי' כזורק באויר ופטור (וחייב דלאו ברשות הרבים נח, רש"י), למטה מי' טפחים כזורק בארץ (וחייב דאויר רשות הרבים משנח משהו הוי הנחה, רש"י)".

ומקשינן ע"ז שם "והוינן בה: מאי כזורק בארץ והא לא נח? (וכי חזרה נפלה לתוך ארבע אמות דעל כרחק כשמכה בכותל קופצת לאחוריה. רש"י), ואמר רבי יוחנן בדבילה שמינה שנו" ועפ"ז מקשה הגמ' על שיטת אביי דחורי רה"ר כרה"ר דמו, דא"כ מפני מה לא העמיד בזורק צרור או חפץ לחור ונח שם?

"ואי סלקא דעתך חורי רשות הרבים כרשות הרבים דמו, למה לי לאוקמה בדבילה שמינה לוקמה בצרור וחפץ ודנח בחור זימנין משני לה שאני צרור וחפץ (כלומר בכותל דאית ביה חור, ואפ"ה לא אוקמי ר' יוחנן בנח בחור, משום דלאו אורחיהו דצרור וחפץ לנוח ע"י זריקה במקום שנופלים שם. רש"י) זימנין משני לה בכותל דלית ביה חור, ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מעשרה טפחים כזורק באויר, ואי סלקא דעתך בכותל דאית ביה חור אמאי כזורק באויר הא נח בחור (הא ה"ל מרה"ר לרה"י גבוה י' ורשות לעצמו. רש"י), וכי תימא מתניתין דלית בהו ארבעה על ארבעה, והאמר רב יהודה אמר רבי חייא זרק למעלה מעשרה טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת רבי מאיר ורבנן, דרבי מאיר סבר חוקקין להשלים (סבר דבר שאין בו שיעור ויש שם עובי ורוחב לחקוק ולהשלים לכשיעור אמרינן כמאן דחקוק דמי. . . וחייב וסתם משנה ר"מ. רש"י) ורבנן סברי אין חוקקין להשלים אלא לאו שמע מינה בכותל דלית ביה חור שמע מינה". עכ"ל הגמ'.

דהיינו שלתירוץ הב' בגמ' אי אפשר להעמיד את המשנה בצרור וחפץ שנח בחור שבכותל, דא"כ כשזורק למעלה מי' צ"ל חייב, דחשיב כנח ברה"י, ואף אם אין בחור ד' על ד' – אמרינן חוקקין להשלים לשיטת ר"מ (שסתם משנה כמותו) והוי כיש בו ד' על ד'. ולכן הי' מוכרח ר"י להעמיד את המשנה בדבילה שמינה שטחה בפני הכותל.

ותמהו התוס' (ד"ה והלכה), דהרי יש תנאים בכדי לומר חוקקין להשלים. דבפ"ק דעירובין (יא, ב) גבי שער העשוי ככיפה (דגבוה י' אך אין רחב ד' מהעיגול ולמעלה), אמרי' דרק אם יש ברגליה ג' טפחים ברוחב ד' ויש במקום העיגול עובי כדי לחוק להשלימה לרוחב ארבעה, אז דוקא אמרינן חוקקין להשלים והוי השער כאילו כולו רחב ד', ומדוע הכא בחור כל שהוא אמרינן חוקקין להשלים.

ותירץ ר"י דאיירי בחורין המפולשין (מרה"י לרה"ר) שדרכן לעשות בשעת הבניין, ובצד רה"י הם רחבים ד' ובצד רה"ר כל שהוא – דלכו"ע הוי דינן כחורי רה"י שהם כרה"י, אך כדי לחייב את הזורק צריך שיהיה במקום ההנחה ד' על ד'. והיות שבצד רה"ר אין בחור ד' על ד' נחלקו בזה ולר"מ אומרים חוקקין להשלים, והוי כנח החפץ על מקום ד' ויתחייב הזורק.

## ב

מחלוקת האחרונים בביאור שיטת התוס'

והנה מצינו באחרונים ב' אופנים בביאור דברי התוס':

אופן הא': המהרש"א בסוגיין מבאר בתוס' דבצד רה"י החור רחב ד', אבל אינו במשך ד' טפחים<sup>1</sup> (וכדיוק השפ"א ביומא (יא, ב) על תוד"ה "הכל", שהתוס' בסוגיין ד"ה "והלכה" כתבו שבצד רה"י היו רחבים ד' ולא כתבו ד' על ד'), ולכן כשנח החפץ בחור יהיה פטור (לחכמים), דלא נח בחור שיש בו ד' על ד', ורק מצד דין חוקקין להשלים (לר"מ) הוי כמקום ד' על ד'.

ולכאורה קצת משמע מדבריו שאם בצד רה"י היה בחור מקום ד' על ד', והחפץ נח בצד רה"ר שאין בו ד' על ד' יהיה חייב לכו"ע (ואפי' לחכמים שלא אמרינן חוקקים להשלים), דאף שבאותה נקודה שהחפץ נח בה אין מקום ד' על ד', מ"מ כיוון שבהמשך החור (בצד רה"י) יש מקום ד' על ד' – החור נחשב (גם בצד רה"י) כמקום ד' על ד'<sup>2</sup>.

(1) במהרש"א בסוגיין אי"ז מפורש כ"כ, אבל כן כתב השפ"א בסוגיין בהבנת דבריו.

(2) אמנם יש מקום לומר, שהמהרש"א בא לחדש שר"מ סובר שאמרינן חוקקים להשלים אפי' כאשר בצד רה"י אין החור רחב ד' על ד', אמנם גם כאשר החור רחב ד' על ד' בצד רה"י רק לר"מ חייב דאמרינן חוקקין להשלים כדי להחשיב גם את צד רה"ר כד' על ד', אבל לשיטת חכמים פטור כיון שאין ד' על ד' באותה נקודה שהחפץ נח בה, או שנאמר שכוונתו שהחפץ נח בצד רה"י וע"כ אם היה שם ד' על ד' חייב לכו"ע כיון שיש ד' על ד' בנקודה שהחפץ נח בה אבל כאשר נח בנקודה שאין בה ד' על ד' אף שבהמשך החור יש ד' על ד' – לחכמים שלא חוקקין להשלים הזורק פטור, ועצ"ע.

אמנם לכאורה בשפ"א ביומא שם, משמע יותר במפורש כמ"ש בפנים (בדעת המהרש"א) שמספיק שבכללות החור יהיה מקום ד' על ד' בכדי שיתחייב, ואי"צ שבאותה נקודה שנח בה החפץ יהיה מקום ד' על ד', וז"ל שם: "ואור"י כו' שהוא ד' על ד' בפנים לצד רה"י כו' – דבריהם תמוהין דכיון דהוא ד' על ד' בפנים מאי איכפת לן אי לצד רה"ר ליכא ד' מ"מ הרי נח על מקום ד', דלא בעינן שיהי' הנחה על כל



אופן הב': השפ"א בסוגיין מבאר שמדובר שבצד רה"י יש ד' על ד', ואעפ"כ לשיטת חכמים שלא אמרינן חוקקין להשלים יפטר הזורק ונח החפץ בצד רה"ר, להיות ובצד רה"ר (באותה נקודה שהחפץ נח) החור הוא כל שהוא – אין החפץ חשיב כנח ע"ג מקום ד' על ד'. ועם היות שיש בהמשך החור בצד רה"י ד' על ד', אין הזורק חייב כיוון שצריך שיהיה באותה נקודה שהחפץ נח ד' על ד' ולא די בכך שיש ד' על ד' בכללות המקום (בהמשך החור), ולכן רק מצד דין חוקקין להשלים לר"מ נחשב גם צד החור שברה"ר כמקום ד' על ד', ודינו כרה"י כיון שפתוח לרה"י – הצד השני של החור שיש בו ד' על ד'.

ונמצא שנחלקו האחרונים במקרה שהחפץ נח בחור, ובאותה נקודה שהחפץ נח בה אין מקום ד' על ד', אבל בהמשך בחור יש ד' על ד' – שלמהרש"א חייב (אפי' לחכמים) ולשפ"א פטור (לחכמים שאין חוקקין להשלים).

## ג

## מחלוקתם תלויה במחלוקת הראשונים

ואוי"ל הביאור במחלוקת האחרונים ובהקדים הטעם מפני מה צריך להניח דוקא ע"ג מקום ד' על ד', דמצינו דנחלקו בזה ר"י ור"ת בתוס' (ד, א. ד"ה "והא").

וז"ל התוס' שם "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן, ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ, דרשינן בעירוובין (יז, ב) דאל יצא אל יוציא, אע"ג דפשטיה דקרא קאי אמקומו של אדם דהיינו ד' אמות, מ"מ משמע נמי מקום החפץ ואין מקום חשוב בפחות מד'". עכ"ל.

---

השטח של מקום ד', אלא על דבר דאית ב' ד', ויותר י"ל להיפוך כגון דבחוץ לצד רה"ה הי' ד' ולרה"י לא הי' ד', דבכה"ג צ"ל חוקקין כדי שיהי' חורי רה"י דאל"כ כיון דלית ב' ד' אין בני רה"י משתמשין בו ולא הוי חורי רה"י כלל [וכן בלשון התוס' בשבת שכ' דאיירי בחורין המפולשין ובצד רה"י הם רחבים ד', משמע שלא הי' רחבים ד' על ד' דא"כ לכו"ע חייב כנ"ל], עכ"ל.

ולכאורה כוונת דבריו שאי"צ שהחפץ ינוח בנקודה שיש בה ד' על ד' ("דלא בעינן שיהי' הנחה על כל השטח של מקום ד'"), אלא מספיק שבהמשך החור יש ד' ("דבר דאית ביה ד'"). ולפלא שפירש ביומא להיפך ממה שפירש בסוגיין (מובא לקמן בפנים). ומ"ש ביומא שיש מקום ד' על ד' בחלק החור שבצד רה"ר, צ"ל שפירש הסוגיא דלא כר"י ברבי יהודה (ה, א) שסובר שמקום ד' על ד' למעלה מ' ברה"ר כרה"י, דלדבריו היה מתחייב גם לרבנן שס"ל שאין חוקקין – כיון שנח החפץ ברה"י (אף שרש"י בסוגיין (ד"ה אמאי) כתב בפשיטות שמקום ד' על ד' למעלה מ' ברה"ר כרה"י), וע"כ מתחייב רק מצד דין חוקקין להשלים, דמצ"ע צד החור שכלפי רה"ר אינו כרה"י. [ובדוחק גדול אולי אפשר לומר שכוונתו שהחפץ נח בצד רה"י, ומדגיש שאי"צ שיהיה ד' על ד' בכל חלק החור (גם בצד רה"ר), אלא די בכך שיש ד' על ד' בנקודה שהחפץ נח בה, ועצ"ע ואכ"מ].

היינו דלשיטת ר"ת הטעם שצריך ד' על ד' הוא מסברא, דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' על ד'. ולכאורה ה"ז מתאים עם ביאור הרמב"ם בפיהמ"ש וז"ל: "דמה שהוא פחות מזה השיעור [ד' על ד'] לא יניחו בו, כי החפצים המונחים לא יתקיימו, אלא אם יהיו אותם החפצים דקים".

משא"כ לשיטת ר"י מקור הדין הוא גזה"כ, דכתיב "אל יצא איש ממקומו" ודרשינן שאל יוציא "ממקומו" החפץ" (בנוסף לפשטות שקאי אמקומו דהאדם), ואין מקום חשוב פחות מד' על ד'.

ואוי"ל שמחלוקת האחרונים הנ"ל תלויה במחלוקת של ר"י ור"ת:

דלשיטת ר"ת, שלמדים הנחה במקום ד' על ד' מסברא, צריך במקום ההנחה ממש ד' על ד' (כדברי השפ"א) ולא מספיק מה שבכללות השטח (בהמשך החור) יש ד' על ד', דהסברא אומרת "דמה שהוא פחות מזה השיעור לא יניחו בו כי החפצים המונחים לא יתקיימו", וא"כ אע"פ שבכללות השטח יש ד' על ד', היות ובצד רה"ר (בנקודה שהחפץ נח בה) אין בחור ד' על ד' אין זה נחשב הנחה, ורק מצד דין חוקקין להשלים הוי כאילו יש בו ד' על ד' ויתחייב הזורק (כדברי השפ"א שחוקקים להשלים בצד רה"ר).

אמנם לשיטת ר"י שלמדים הנחה במקום ד' על ד' מגזה"כ, א"צ במקום ההנחה ממש ד' על ד' אלא מספיק שבכללות השטח (בנדו"ד החור) יש ד' על ד', דהגזה"כ מצריכה שיעקר החפץ ממקום ("אל יצא איש ממקומו" – ודרשינן ממקומו של חפץ), ומה שהוא פחות מד' על ד' אינו נחשב מקום (וא"א לומר שעקר החפץ ממקומו וכן הוא בנוגע להנחה).

אבל לכאורה אם בכללות השטח יש מקום ד' על ד' – ה"ז מועיל להחשיב גם את שאר השטח שאין בו ד' על ד' כמקום חשוב. וא"כ בחור שיש בו ד' על ד' בצד רה"י, אף שבצד רה"ר הוא מסתיים בכ"ש, יתחייב הזורק לכו"ע כיון דהניח במקום (בחור) שיש בו ד' על ד' (בהמשכו לצד רה"י). וע"כ מחלוקת חכמים ור"מ היא במקרה שאין בחור ד' על ד' כלל גם לא בצד רה"י (אלא רק רוחב ד'), ולכן צריך לדין חוקקין להשלים שאז הוי כאילו יש בו ד' על ד' ויתחייב הזורק (כדברי המהרש"א שחוקקין להשלים בצד רה"י).

#### ד

ר"י אינו חולק לגמרי על ר"ת

אמנם לכאורה קשה לבאר, שב' האופנים באחרונים בהבנת דברי התוד"ה "והלכה" תלויים במחלוקת ר"י ור"ת (הנ"ל), דהרי דברי התוס' כאן הם דברי ר"י ואיך שייך לבאר בהם כשיטת ר"ת והרי ר"י חולק עליו.

ואוי"ל בזה, ובהקדים שלכאורה צ"ב בדברי המהרש"א<sup>3</sup> שאם בצד רה"י היה ד' על ד' חייב לכו"ע (אף שהחפץ נח בצד שכלפי רה"ר), כיון שבכללות החור יש מקום ד' על ד' – דהנה בתוס' ביומא (ד"ה הכל) הובאו דברי ר"י שהעמיד הסוגיא בחור שבצד רה"י יש בו ד' על ד' ובצד רה"ר רחב כל שהוא, ורק לשיטת ר"מ אמרינן חוקקין להשלים וחייב ולא לרבנן, וא"כ מצינו שכתב ר"י במפורש שלא מספיק שבכללות החור יש ד' על ד', אלא צריך שיהי' ד' על ד' בנקודה שהחפץ נח בה, ואיך שייך לבאר להיפך בדברי ר"י בסוגיין?

ואוי"ל, שלמהרש"א צ"ל שר"י נותן מקום לשתי הסברות (שנחלקו בהם האחרונים הנ"ל) ופעם ביאר כך ופעם כך, דהנה גם בנוגע לשורש מחלוקת האחרונים – האם די שיש מקום ד' על ד' בכללות השטח – שכנ"ל תלוי במחלוקת ר"י ור"ת בטעם שצריך מקום ד' על ד', אוי"ל שבאמת ר"י אינו חולק לגמרי על דברי ר"ת שהצורך בעקירה ממקום ד' והנחה במקום ד' הוא מסברא שהרגילות להניח חפצים במקום כזה. אלא שר"י רק מוסיף שאפשר לבאר באופן נוסף – שהצורך במקום ד' על ד' נלמד מגזירת הכתוב ד"אל יצא", וכפי ששמעו לכאורה מדיוק הל' בתוס' "ועוד אומר ר"י שאינו חולק על דברי ר"ת אלא רק מוסיף עוד אופן. ועפ"ז אפשר לבאר בדברי ר"י בתוד"ה "והלכה" כשני האופנים באחרונים אף שאחד מהם לשיטת ר"ת, דר"י אינו חולק על דבריו.

עוד י"ל בדא"פ באו"א, שבאמת נחלקו ר"י ור"ת ור"י אינו מסכים כלל לשיטת ר"ת, אלא שמחלוקתם היא רק בנוגע לשאלה מנין למדים שבעקירה והנחה צריך מקום חשוב, שר"ת לומד זאת מרגילות בנ"א ושכך מסתמא היה במשכן, ור"י לומד זאת מגזירת הכתוב. אבל בנוגע לשאלה מדוע דוקא מקום ד' נק' מקום חשוב, יש לדון האם נחלקו בזה, דר"י רק אמר שאין מקום חשוב בפחות מד' ולא כתב מהו הטעם ע"ז (משא"כ ר"ת אמר שמקום ד' זהו המקום שרגילים להניח בו חפצים וע"כ הוא מקום חשוב), ויש מקום לומר שר"י מסכים לדברי ר"ת שמקום ד' על ד' נק' מקום חשוב מצד רגילות בנ"א רק שהלימוד שצריך מקום חשוב בעקירה והנחה הוא מהפסוק. אמנם יש מקום לומר ששיטתו כהר"ן (ד, א) שהא דבעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד', "גמרא גמרינן לה הכי" ואין סברא בזה<sup>4</sup>.

ועפ"ז אפשר לומר שב' האופנים באחרונים בהבנת דברי ר"י בתוד"ה "והלכה", תלויים בהבנת דבריו לעיל בטעם שמקום ד' הוא מקום חשוב, דאם למדים שהחשיבות של מקום ד' הוא מסברא, צריך מקום ד' בנקודה שנח בה (דרכ א) החפץ יתקיים שם), ואם למדים זאת מהלכה למשה מסיני, יש מקום לומר

(3) ראה באריכות בהע' הקודמת שלא דוקא שזוהי כוונת דבריו ומ"מ כ"כ השפ"א ביומא, ולמען ירוץ הקורא בו קראתי לשיטה זו שיטת המהרש"א.

(4) אמנם גם בדבריו יש מקום לומר, שהלכה למשה מסיני שצריך מקום חשוב בעקירה והנחה, אבל גדר מקום חשוב נלמד מסברא, ועצ"ע.

שבכדי לחייב את הזורק מספיק שבכללות המקום יש ד', אף שבאותה נקודה שבה נח החפץ אין מקום ד', דכללות המקום נק' מקום חשוב.

## ה

## ביאור מחלוקת רבי ורבנן ע"פ הנ"ל

ואוי"ל שע"פ הביאורים הנ"ל בתוס' בטעם שצריך מקום ד' (ובזה תלוי האם צריך ד' במקום ההנחה ממש או שדי בכך שבכללות המקום יש ד'), ניתן לבאר את הסברות במחלוקת תנאים, דהנה איתא בגמ' (ד, ב) "תניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרם. . דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו (והוי כמונח בר"ה על מקום ד' דעיקר מחשב ליה לנוף. רש"י) ורבנן סברי לא שדי נופו בתר עיקרו".

והנה אוי"ל שלשיטת רבי דאמרינן שדי נופו בתר עיקרו, החיוב במקום הנחה ד' על ד' הוא מגזה"כ – כר"י<sup>5</sup> (והמהרש"א), דאע"פ שאין ד' על ד' בנופו, היות ובכללות המקום (עיקרו) יש ד' על ד' אמרינן שדי נופו בתר עיקרו וחייב הזורק.

ולשיטת רבנן, דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, החיוב במקום הנחה ד' על ד' הוא מסברא – כדברי ר"ת (והשפ"א), דאע"פ שיש בכללות השטח ד' על ד' אין זה מועיל לחייבו וצריך שיהיה במקום ההנחה ממש ד' על ד', והיות ובנופו אין ד' על ד' פטור הזורק.

אך לפ"ז קשה, דלביאור זה מצינו שר"י סובר כרבי שהוא דעת יחיד ולא כחכמים שהם רבים<sup>6</sup>.

ואוי"ל, דאף שר"י סובר שד' על ד' הוא גזה"כ ודי בכך שיהיה במקום בכללותו ד' על ד', זהו דוקא במקום כגון חור שהוא שטח אחד. אך כאן העיקר והנוף הם שני שטחים שונים (אף שמחוברים זל"ז), וא"כ מה שיש בעיקרו ד' על ד' לא יכול להחשיב את נופו כמקום ד' על ד' (ולא חייב הזורק אא"כ יהיה בנוף עצמו ד' על ד'), והלכך גם ר"י מתאים כאן לשיטת חכמים דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

(5) כהבנה הפשוטה בדבריו, אף שנותן מקום לסברת ר"ת כנ"ל.

(6) ודוחק לומר שר"י סובר כר"נ בב"ב (קפ"ד, ב) שהלכה כרבי אפי' מחבריו [ולכן פירש הטעם שצריך במקום ד' כדברי רבי דהלכה כמותן], ובפרט להמבואר שם (בב"ב) בתוד"ה 'מספקא' ובמהרש"א ומהר"ם שם שאי"ז כפשוטו שהלכה כרבי נגד חבריו, עיי"ש ואכ"מ.

## מחלוקת הראשונים בגדר אב במלאכת שבת ע"פ מחלוקתם במלאכת זורע והמסתעף

הת' מנחם מענדל שי' פרבר  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

שיטות הראשונים בגדר מלאכות הדומות לזורע

גרסינן בגמ' (שבת עג, ב) "תנא הזורע והזומר והנוטע והמבריך והמרכיב כולן מלאכה אחת הן".

ומצינו בראשונים ד' שיטות בגדר מלאכות אלו, אם הוי אב או תולדה:

א. שיטת רש"י (ד"ה "כולן מלאכה"), דד' מלאכות שנזכרו כאן שהם זורע נוטע מבריך ומרכיב הם אבות, ואילו זומר הוי תולדה.

ב. שיטת רבינו חננאל (ד"ה "אמרינן"), דרק זורע הוא אב ונוטע הוא תולדתו, ושאר המלאכות הוי תולדת נוטע וקמ"ל תנא דיש תולדה לתולדה.

ג. א' השיטות בריטב"א (ד"ה "ומורי נ"ר מפרש"), שזורע ונוטע הם אב, ומבריך מרכיב זומר הם תולדה, וכן ניתן לפרש בתוס' בסוגיין (ד"ה "משום")<sup>1</sup>.

ד. שיטת הרמב"ם (שבת פ"ז, ה"ג), דכל המלאכות שנזכרו כאן הם אב, ואף זומר בכלל.

ויש לעיין בביאור שיטות אלו, ביסוד למחלוקתם כאן ובכלל בגדר מלאכת שבת, ובהמסתעף והנפ"מ מזה בסוגיין ועוד. כפי שיתבאר לקמן אי"ה כל שיטה במקומה, דבר דבור על מכונו. וזה החלי בעז"ה.

### ב

מחלוקת רש"י ור"ח בגדר נוטע

איתא בגמ' (שבת עג, ב): "אמר ר' אחא אמר ר' חייא בר אשי אמר ר' אמי זומר חייב משום נוטע, והנוטע והמבריך והמרכיב חייב משום זורע. משום זורע אין, משום נוטע לא? אימא אף משום זורע".

(1) ע"י בילקוט ראשונים במתיבתא, הוצאת עוז והדר. וראה לקמן סי"ג.

ונחלקו רש"י ורבינו חננאל בגדר מלאכות אלו, רש"י פירש דנוטע וכן מבריק ומרכיב הם אב והויין חלק ממלאכת זורע, דכ"כ בד"ה "כולן מלאכה אחת הן": "ונוטע נמי אב מלאכה הוא דהיינו זורע, אלא שזה בזרעים וזה באילנות, וכן מבריק ומרכיב, אבל זומר תולדה". וכוונת הגמ' בתירוצה "אימא אף משום זורע" הוא, לומר שגם מבריק ומרכיב הם חלק ממלאכת זורע משום "דהך זריעה באילנות, ואי עביד ליה בהדי זורע מיחייב חדא ותו לא".

אמנם ר"ח פי' ש"הנוטע וולד הוא של זורע<sup>2</sup>, ומבריק ומרכיב הם תולדת נוטע, "שמעינן מינה, מדמוקים המבריק והמרכיב משום נוטע ואף משום זורע דיש תולדה לתולדה, וכולן נכללין בכלל אב אחד". היינו, דקמ"ל הגמ' דיש תולדות לנוטע אף שהוא עצמו ג"כ תולדה. וא"כ האב הוא זורע לבדו.

וצריך ביאור במאי פליגי ומהו יסוד מחלוקתם, מדוע לרש"י מלאכות אלו נחשבים אב ולר"ח חשיבי תולדה.

## ג

## מחלוקת רש"י ור"ח בגדר אופה

והנה, לקמן בגמ' (עד, ב) מקשינן: "אמר רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן, ונקט אופה", כלומר מדוע נכתב במשנה אופה במקום מבשל, והרי מבשל דוקא היה במשכן. ומשינן "תנא דידן סידורא דפת נקט", וכיון שאופה הוא במלאכת הפת, לכן העדיף התנא להזכירו במקום מבשל.

וגם כאן בגדר מלאכת אופה מצינו דנחלקו רש"י ור"ח, דרש"י כתב (ד"ה "סידורא דפת"): "ואופה במקום בשול דסממנין הוא, דהוא בישול דפת" – והיינו שגם אופה הוא חלק מהאב דמבשל<sup>3</sup>, כיון שהוא בישול דפת.

אמנם ר"ח פירש "אמר רב פפא שביק בישול סממנין ונקיט אפייה, ולא מפרש בהדיא האי מילתא<sup>4</sup>, ואשכחן בירושלמי דאמר הכי, אתה חמי אפייה תולדת בישול הוא ואת אמרת הכן, אלא כיון דתני סדר עיסה תניתא בהדיהו". ומבואר מדברי הירושלמי שס"ל דאפייה "תולדת בישול הוא"<sup>5</sup>, ורק שכתבו התנא כי נקט

(2) וכן הוא דעת המאירי בפירושו למשנה. וכ"כ היראים סימן ער"ד. ועוד.

(3) וכן הבין האגלי טל, מלאכת האופה סי' א' (אותיות א-יג) דלרש"י היא אופה אב מלאכה.

(4) והעיר ע"ז בחשק שלמה: "לפנינו בגמ' מפרש בהדיא הטעם משום דסידורא דפת נקיט וכמש"כ בירושלמי, ואולי דלפני רבינו לא היה זה בנוסחת הגמ'". ושמא יש לדקדק בזה שהביא את הירושלמי דוקא, דשם מודגש שאפייה היא תולדה.

(5) וראה הון עשיר, שבת פ"ז, ד"ה האופה – להר"ר רפאל עמנואל חי ב"ר אברהם ריקי (בעל המעשה חושב ועוד), אמסטרדם, תצ"א.

סידור הפת, אמנם האב הוא מבשל לבדו. ומהא שהביאו ר"ח נראה שאף הוא ס"ל כן.

ודמי לפלוגתא דלעיל, דלרש"י הוי חלק מאב המלאכה ולר"ח הוא תולדה. וגם כאן צ"ב מאי איכא בין רש"י לר"ח, ומהו שורש מחלוקתם.

## ד

### מחלוקתם באופן לימוד מלאכת הוצאה מהפסוק

הנה בריש פ' הזורק (לקמן צו, ב) במקור איסור מלאכת הוצאה מרשות לרשות, אמרינן בגמ': "הוצאה גופא היכא כתיבא? א"ר יוחנן: דאמר קרא "ויצו משה ויעבירו קול במחנה", משה היכן הוה יתיב במחנה לוי, ומחנה לוייה רשות הרבים הואי (שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו, רש"י), וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרה"י דיכחו (מאהליכם, רש"י) לרה"ר".

ופליגי רש"י ורבינו חננאל כיצד דורשים זאת מהפסוק: דרש"י גרס בגמ' (וכפי שהוא בגמ' לפנינו) דמקשינן עלה "וממאי דבשבת קאי? דילמא בחול קאי ומשום דשלימא לה מלאכה, כדכתיב "והמלאכה היתה דים וגו' (שהיה הנדבה כדי להשלים, רש"י)". ומשנינן, "גמר העברה העברה מיוה"כ, כתיב הכא "ויעבירו קול במחנה" וכתיב התם "והעברת שופר תרועה", מה להלן ביום אסור אף כאן ביום אסור".

אמנם תוס' (ד"ה "וממאי דבשבת") כתבו, וז"ל: "רבינו חננאל לא גרס כל זה. דהא אפילו בחול קאי נפקא ליה שפיר דהוצאה מלאכה הוא, דהא רחמנא קרייה מלאכה, כדכתיב "ואיש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש" וכתיב "ויכלא העם מהביא" – אלמא קרי להוצאה מלאכה, וכן דריש בהדיא בירושלמי". היינו, דלר"ח לימוד הגמ' הוא מכך שהתורה קראה לזה מלאכה, ובלעדי זאת לא היינו מחשיבים את ההוצאה כמלאכה שתיאסר בשבת.

ויסוד דברי ר"ח הוא הירושלמי בריש מסכתין (פ"א ה"א) שכתבו וז"ל: מניין שהוצאה קרויה מלאכה? רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן שמע לה מן הדא "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא", נמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברים. רבי חזקיה בשם רבי אילא אפילו הכנסה את שמע מינה, כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללשכה. עכ"ל.

ויש לעיין מאי נפקא מינא בפלוגתת רש"י ור"ח, באופן הלימוד מהפסוק את איסור הוצאה.

## ה

## חקירה במקור מלאכת הוצאה

ולבאר זה יש להקדים, דהנה בהמשך הגמ', מקשינן לר' אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, מאי שנא בין אב לתולדה, ומשנינן: "הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב, הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב. אי נמי, הך דכתיבא קרי אב והאי דלא כתיבא קרי תולדה". וכתבו התוס' על התירוץ השני (ד"ה "אי נמי") "הך לישנא לא איצטריך אלא משום הוצאה".

ובביאור כוונתם פירש המהר"ם, דהוצאה "לא חשיבא ומלאכה גרועה היא, לכך צריך טעמא דכתיבה; אבל שאר אבות מלאכות שאינם מלאכות גרועות, מיקרי אבות מטעם שהיו במשכן לחוד אע"ג דלא כתיבי, דהא כל ארבעים אבות מלאכות חוץ מהוצאה לא אשכחן דכתיבי".

היינו, דהתירוץ השני בגמ' "הך דכתיבא קרי לה אב" הוא רק למלאכת הוצאה, דכיון שהיא מלאכה גרועה ע"כ הוצרך הכתוב להזכירה, אמנם שאר המלאכות סגי להו בתירוץ הראשון שהם היו במשכן.

ולכאורה צריך לומר, דשני התירוצים בגמ' מתאימים למלאכת הוצאה, היינו שהוצאה גם נזכרת בפסוק כדילפינן הכא בגמ' מ"ויכלא העם מהביא" ("הך דכתיבא קרי אב"), וגם היתה במשכן כדאמרינן (מט, ב) "הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים" ("הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב"). ורק שמהמשכן לבד לא היינו יודעים לאסור כיון שהוצאה היא מלאכה גרועה, והיינו חושבים שאי"ז נחשב מלאכה, וכמ"ש כאן התוס' בד"ה "הוצאה גופא".

ויש לעיין במקור מלאכת הוצאה, האם העיקר הוא התירוץ הראשון בגמ' או התירוץ השני:

באופן א' י"ל, דעיקר החיוב של מלאכה זו נלמד מהפסוק "אל יצא איש", ולאחר שהגמ' הביאה פסוק מפורש שממנו למדים איסור הוצאה, שוב אין אנו צריכים למצוא מלאכה זו במשכן. ומה שצריכים אנו גם לומר שמלאכה זו גם היתה במשכן, הוא כדברי התוס' בריש מסכתין (ד"ה פשט) "אע"ג דהוצאה נפקא לן מקרא בהדיא, איצטריך למיתני שהיתה במשכן, משום דקתני ברישא בברייתא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, ואם לא היה מוצא הוצאה במשכן הייתי מחייב בכל מלאכות הדומות למלאכה גמורה אע"פ שלא היה במשכן כמו בהוצאה".

אמנם באופן אחר י"ל, דכמו שאת כל שאר המלאכות אנו יודעים איסורם מהמשכן, אף מלאכת הוצאה בכלל. והיינו שעיקר הלימוד לאסור מלאכת הוצאה



הוא כי היא היתה במשכן, ורק כיון שהיא מלאכה גרועה לא היינו חושבים לאוסרה, כי ודאי רק מה שהיה נחשב כמלאכה במשכן יש לנו לאוסרו ולא מה שאינו נחשב כלל כמלאכה, ע"כ צריכים אנו לפסוק שיחדש שהוצאה חשיבה מלאכה וניתן לכלול אותה עם שאר מלאכות המשכן, אך ודאי לאחר שמחדש הפסוק שהוצאה קרויה מלאכה, לומדים אנו את עצם האיסור ממה שהיתה מלאכה זו במשכן.

## 1

### רש"י ור"ח פליגי בב' צדדי החקירה

והנראה דבזה פליגי רש"י ור"ח, דרש"י גרס כהבבלי שהקושיא בגמ' היא "הוצאה גופא היכא כתיבא" והיינו מהו המקור למלאכה זו מהפסוק, וע"ז משנינן שהוא נלמד בגז"ש "העברה העברה מיוה"כ", וגז"ש היא הלכה למשה מסיני, וא"כ לאחר שהתורה למדה את מלאכת הוצאה באופן מיוחד משאר המלאכות, א"כ אין אנו צריכים לומר שהיא היתה במשכן, אם לא בשביל שלא תבטל הדרשה שכל מלאכות האסורות בשבת היו במשכן, אך לא ללמוד את גוף מלאכת ההוצאה עצמה.

והיינו, דהן משאלת הגמ' והן מתירוצה ניתן לראות, שעיקר המקור לאיסור מלאכה זו הוא מהפסוק עצמו.

אמנם לשיטת רבינו חננאל דגרס כהירושלמי, מקשינן "מניין שהוצאה קרויה מלאכה", ומשנינן שהפסוק קראה בשם מלאכה, "דדייקינן, מדלא אמרה תורה איש ואשה אל יביאו עוד לתרומת הקודש, אלא אל יעשו עוד מלאכה קאמרה תורה ולא הוו עבדי מידי אחרינא אלא מפקי ומייתי, ש"מ דהבאה קרי לה מלאכה".

והיינו דודאי דאין כוונתנו ללמוד את האיסור מן הפסוק, שהרי הפסוק בחול קמייירי ולא בשבת (כמ"ש ר"ח במפורש) וע"כ לא קשיא לן כקושיית הש"ס דידן "וממאי דבשבת קאי, דילמא בחול קאי", כיון שאיה"נ היה זה בחול – ורק שרצינו למצוא מקור שהתורה מחשיבה את הוצאה מלאכה, כיון שאף שהיתה במשכן מ"מ הוי מלאכה גרועה והוה קס"ד שאין לאסור את זה בשבת, כי רק מלאכות שהיו במשכן נאסרו בשבת.

וע"ז משנינן שהפסוק קרא לזה "מלאכה", אמנם ודאי עיקר הלימוד הוא מכך שמלאכה זו היתה במשכן (כמו שממשיך הירושלמי המקור לזה מהמשכן), ורק שמהפסוק ילפינן שהוצאה חשובה מלאכה, ותהוי כשאר מלאכות המשכן.

ואוי"ל (בדא"פ), דרש"י ור"ח פליגי האם למסקנה הוי הוצאה מלאכה גרועה, דלרש"י שלמסקנה המקור למלאכה זו הוא מפסוק מפורש, א"כ מצד הסברא עדיין אין הוצאה נחשבת כמלאכה, ורק שהפסוק חידש בגזירת הכתוב שהוצאה אסורה

בשבת. אמנם לר"ח שעיקר הלימוד הוא שהפסוק קרא להוצאה בשם "מלאכה", א"כ בא הפסוק לחדש שאין הוצאה מלאכה גרועה כמו שחשבנו בתחילה, אלא חשיבא מלאכה כמו שאר מלאכות המשכן שנאסרו בשבת. ולכן אף שהפסוק מיירי בחול, שפיר ילפינן מיני' לשבת.

## ז

## נפק"מ אם הכנסה אב או תולדה

וי"ל נפק"מ בין רש"י לר"ח, דפליגי האם הכנסה מרה"ר לרה"י הוי אב או תולדה.

דהנה אחר שהובא בגמ' המקור למלאכת הוצאה, אמרינן "אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן? סברא היא, מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי? מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה". ולכאורה היה אפשר להבין במשמעות הגמ', דמצד הסברא "מה לי אפוקי ומה לי עיולי" הוצאה והכנסה שוים הם בכל, ולכן מבהירה מיד הגמ' דמ"מ הוצאה הוי אב והכנסה תולדה.

אמנם רש"י לא פירש כן, אלא כתב "סברא היא – להיות הכנסה תולדת הוצאה שהיא מעין לה, כשאר תולדות שהיא מעין מלאכות". היינו דתיכף שהביאה הגמ' הסברא להכנסה, כוונתה רק שהכנסה תהיה מעין ותולדה דהוצאה.

ולכאורה נראה דרש"י אזיל בזה לשיטתי, דכיון דסבר דהוצאה נלמדת בגז"ש שהיא גזרת הכתוב ו"אין אדם דן גזרה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו", ומצד הסברא אין הוצאה חשיבא כלל כמלאכה (כנ"ל), ע"כ אין לנו ללמוד בהלמ"מ אלא דהוצאה אסורה בשבת – ומה שאנו מדמין לזה בסברא את מלאכת ההכנסה, אי"ז אלא רק "להיות הכנסה תולדת הוצאה שהיא מעין לה, כשאר תולדות שהיא מעין מלאכות". היינו, שכמו שבשאר המלאכות אנו אוסרים את הדומה למלאכה, אף כאן יש לנו לאסור מצד הסברא את מלאכת ההכנסה הדומה להוצאה. אמנם חיוב האב מן התורה הוא למלאכת הוצאה בלבד, וכיון שהיא מלאכה גרועה אין לכלול בזה דבר אחר.

אמנם לר"ח נראה שהכנסה הוי אב, דכן מצינו בירושלמי שעליו נטע יסודו "רבי חזקיה בשם רבי אילא אפילו הכנסה את שמע מינה, כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה". ומדברי הירושלמי נראה שאין חילוק בין הוצאה להכנסה ושניהם בכלל האב.

(6) אך להעיר מדברי בעל המאור בריש מסכתין "ולעולם אין הכנסה בכלל הוצאה, דהוצאה דהואי במשכן דכתיב ויצו משה ויעבירו קול וכו' חשיבא ליה וקרי ליה אב, אבל הכנסה דלא אשכחן במשכן לא חשיבא וקרי ליה תולדה". דתימה איך כתב שלא מצינו הכנסה במשכן, נגזר דברי הירושלמי מפורש.

והטעם הוא כנ"ל, דכיון שעיקר לימוד מלאכה זו הוא מכך שהיה במשכן, והפסוק רק חידש שהוצאה הוי "מלאכה" כשאר מלאכות המשכן (ואי"ז מלאכה גרועה כנ"ל), א"כ כיון שגם הכנסה היתה במשכן אין חילוק בינה להוצאה ולכן נחשבת אב כמותה (והן הן דברי הירושלמי "אפילו הכנסה את שמע מינה, כשם כו' כך כו").<sup>7</sup>

ואכן, מדברי ר"ח "ומנלן דהוצאה מרשות לרשות מלאכה היא, דדייקינן לא אמרה תורה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה קאמרה תורה, ולא הוו מפקי ומייתי, ש"מ דהבאה קרי לה מלאכה . . והכנסה נמי מלאכה היא כו", מבואר שאינו מחלק בין הוצאה להכנסה לומר שהכנסה הוי תולדה.

ועד"ז בהמשכו שכותב "ולר' אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, והעושה אב ותולדה דידיה מיחייב תרתי . . וכיון דהוצאה ואהכנסה מחייב ואזריקה מחייב אמאי קרי להאי אב ולהאי תולדה", חזינן דכורך הוצאה והכנסה יחד כאב ורק הזריקה מחשיב תולדה, דאל"כ היה לו לכלול הכנסה וזריקה ביחד ולומר "כיון דהוצאה מחייב ואהכנסה וזריקה מחייב כו".<sup>8</sup>

ונתבאר בדברינו, דרש"י ס"ל שיסוד לימוד מלאכת הוצאה הוא מהפסוק, ולכן הכנסה הוי סברא להיות תולדת הוצאה, ור"ח ס"ל שלימוד מלאכה זו הוא מהמשכן, והפסוק נצרך רק לחדש שהוצאה חשיבא מלאכה ככל המלאכות, ועפ"ז הכנסה שגם היתה במשכן חשיבא אב כמותה.

---

ושמא היה אפ"ל שהבבלי פליג ע"ז וסבר שהכנסה לא הוי במשכן, אך הנה גם לקמן בגמ' (מט, ב) מצינו שמלאכה זו היתה במשכן, ושמא שם לא הוי אלא אסמכתא בעלמא, ועצ"ע.

7) ולהעיר מדברי הרמב"ן בריש מסכתין (ד"ה "ופרקין"), דמבאר שם דלרב פפא (ב, ב) ס"ל דהכנסה הוי אב בכלל הוצאה ופליג על דברי הגמ' דידן, ומקשה וז"ל: "וא"ת מאי אולמה דהוצאה מהכנסה? איכא למימר משום דמיפרשא בלאו דויכלא העם, ומיהו ר"פ סבר כיון דתרווייהו הוו במשכן ולא חשיבא חדא טפי מחברתה, שתיהן שנאן בכלל לשון המוציא מרשות לרשות, וקסבר תנא דעיקר חיובא משום עקירת חפץ ממקומו הלכך חדא מלאכה הוי לגמרי, ואין תולדה זו כשאר התולדות שלא נשנו במשנה שהרי כתיבא וחשיבא, וכל היכא דכתיבא וחשיבא אע"ג דאיכא דמאי לה חשיב לה". ע"כ.

היינו, דמי שסובר שהוצאה הוי אב והכנסה תולדה, ס"ל שהוא מטעם שהוצאה מפורשת בכתוב, ואילו ר"פ סובר שכיון שתרווייהו הוי במשכן, לכך הוי שניהם אבות. והיינו פלוגתת רש"י ור"ח בסוגיין, דרש"י ס"ל שעיקר הלימוד הוא מהפסוק, וכיון שדוקא הוצאה מיפרשא לכן היא אב משא"כ הכנסה דלא מפרשא הוי תולדה, ור"ח ס"ל שעיקר הלימוד הוא מהמשכן, וע"כ שניהם שוים הם, וכדברי הרמב"ן לפנ"ז "אבל השתא דכתב רחמנא בהדיא הוצאה, גלי עלה דהכנסה בכלל המלאכות היא וגמרינן לה ממשכן". היינו, דהוא לפי השיטה דסבירא לן שעיקר הלימוד הוא מהמשכן, ורק שהפסוק מחדש שמלאכה זו היא בכלל המלאכות, ולכן אחרי שלומדים מהפסוק שהוצאה נחשבת מלאכה שוב שוים הם הוצאה והכנסה. וכמבואר בפנים.

8) בהמבואר לעיל גבי מלאכת הוצאה, ראה באו"א קצת בס' מי טל להר"ר יחיאל מ"מ ש' קלמנסון, ס' נד ועוד.

## ח

## ג' גירסאות בגמ' בגדר מלאכות שבת

ע"פ כהנ"ל נבוא לבאר יסוד מחלוקת רש"י ור"ח בגדר אבות מלאכות שבת, ובהקדים<sup>9</sup>:

דהנה בפ' הזורק שם (צו, ב) בהא דאמרינן "הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב, הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב", הביאו התוס' עוד גירסאות בגמ' בזה (ד"ה "ולר"א"), וז"ל: "אית דגרסי הך דהוות במשכן חשיבא קרי לה אב והך דלא הוות במשכן חשיבא קרי לה תולדה, ולפי זה יש מלאכות דהוו במשכן כגון מנכש ומשקה זרעים, דלא חשיבי ולא הוו אבות. וכן אי גרסינן דהוות במשכן וחשיבא קרי לה אב. אבל אי גרסי' הך דהוות במשכן חשיבא וקרי לה אב הך דלא הוות במשכן לא חשיבא וקרי לה תולדה, לפי זה התולדות לא היו במשכן".

והיינו, שישנן ג' גירסאות בגמ', דלגירסא הראשונה האבות הם מלאכות שהיו חשובות במשכן, אך מלאכות שלא היו חשובות הנה אף אם היו במשכן הוי תולדה, וכ"ה גם לגירסא השניה "דהוות במשכן וחשיבא", אמנם לגירסא השלישית תלוי רק אם היה זה במשכן, דמה שהיה במשכן הוא אב ומה שלא היה במשכן הוי תולדה.

והנה לא פירשו התוס' החילוק בין הגירסא הא' לב', אלא רק בין הב' הראשונות לגירסא השלישית, אמנם בריש ב"ק כתבו התוס' (ד"ה ה"ג) דלגירסא הא' "בא לאפוקי כמה מלאכות שלא היו חשובין והיו במשכן, דתולדות נינהו ולא אבות מלאכות, כדאמרינן בפרק במה טומנין (שבת מט, ב) הם העלו הקרשים מקרקע לעגלה דהיינו הכנסה ומושיט בדיוטא אחת. ואית דגרסי הך דהוה במשכן וחשיבא קרי לה אב הך דלא הוה במשכן ולא חשיבא קרי לה תולדה, ולפי גירסא זו צריך לומר דבעי תרתי, אבל חשיבא ולא הוי במשכן או איפכא הוי תולדה".

ומבאר המהר"ם שם (ד"ה הך דהוה), דלגירסא הב' צריך ב' תנאים כדי שיחשב כאב, שגם יהיה חשוב וגם שיהיה במשכן, ואם חסר א' מהם ה"ז רק תולדה ואינו אב; אמנם לגירסא הא' בשביל שיהיה אב מספיק רק שהמלאכה תהיה חשובה ואי"צ שגם תהיה במשכן. ומה שכתב ר"א "הך דהוי במשכן חשיבא" ולא כתב סתם "הך דחשיבא" בלי להזכיר שזה היה במשכן, כוונתו שאפילו אם במשכן גופא היתה המלאכה אי"ז מספיק וצריך שתהיה מלאכה חשובה, אמנם אם היא חשובה אף שלא היתה במשכן שפיר הוי אב. וראה בפסקי התוס' שם שפירש הכי.

(9) בהמבואר לקמן, ראה באופן דומה במשאת משה להר"ר אברהם משה חברוני, סי' א.

המורם מכל האמור, דלגירסא הא' כדי שמלאכה תהיה אב צריכה להיות חשובה, לגירסא הב' צריכה גם להיות חשובה וגם שתהיה במשכן, ולגירסא הג' צריכה רק להיות במשכן.

## ט

ביאור יסוד המחלוקת לפי הגירסאות בגמ'

ונראה לומר דבהא פליגי רש"י ורבינו חננאל, דרש"י גרס כהגירסא הראשונה בגמ' (כהגירסא שלפנינו), "הך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב, הך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב"<sup>10</sup>. ולכן ס"ל, שהיסוד שמלאכה תהי' אב הוא אם היא מלאכה חשובה, אמנם אם אינה חשובה אף שהיתה במשכן אינה אב.

אמנם רבינו חננאל גריס כגירסא הג', וכמ"ש בריש בב"ק שם "ופרק' הך דהואי במשכן קרי ליה אב מלאכה, דלא הואי במשכן קרי ליה תולדה"<sup>11</sup>. והיינו דעיקר ויסוד להחשיב מלאכה כאב מאבות מלאכות, הוא אם היא היתה במשכן, ואף אם אינה חשובה מ"מ הוא אב כיון שהיתה במשכן.

ובזה יש לבאר השינויים בין רש"י לר"ח:

דלשיטת רש"י, כיון שמלאכת הכנסה היא מלאכה גרועה, הנה אף שהיתה במשכן מ"מ אינה חשובה כמלאכה, כיון שעיקר האב הוא אם הוא חשוב או לא. וכדמצינו בריש בב"ק שם בדברי התוס' שהגירסא הא' "בא לאפוקי כמה מלאכות שלא היו חשובין והיו במשכן דתולדות ניהו ולא אבות מלאכות. . דהיינו הכנסה ומושיט בדיוטא אחת", היינו דגירסא זו באה בפרוש לשלול מלאכת הכנסה.

משא"כ לר"ח, כיון שיסוד המלאכה הוא רק אם היא היתה במשכן, הנה אחרי שילפינן מהפסוק לגבי מלאכת הוצאה שחשובה מלאכה, שוב יש לנו ללמוד שמה שהיה במשכן ממלאכה זו הוא האב, ולכן גם ההכנסה הוא חלק מהאב.

ובפרט להמבואר לעיל, שלשיטת ר"ח אחרי שחידש הפסוק שהוצאה נקראת מלאכה, א"כ אין היא מלאכה גרועה, ולפי זה יבואר היטב שגם הכנסה היא חלק מהאב, כיון שהיתה במשכן, כנ"ל. משא"כ לרש"י שהוצאה היא מלאכה גרועה ורק נלמדת בגז"ש וגזה"כ, אם כן הכנסה שאינה חשובה הוי רק תולדה.

ולגבי מלאכות נוטע ואופה ה"ה להיפך, שהרי מלאכות אלו הם בודאי מלאכות חשובות ולא מלאכות גרועות, אמנם הם לא היו במשכן, ולפיכך לר"ח

(10) ראה לקמן סי"א הראיות לזה.

(11) וכן ראיתי שהבינו אחרים בדבריו (דכוונתו לגירסא הג'), ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך אבות מלאכות ובהערה 24 שם. וראה מסורת הש"ס הוצאת עוז והדר על התוס' דשבת כאן. ועוד.

הוא מלאכות אלו תולדה כי האבות הוא רק מה שהי' במשכן בפועל, אמנם לרש"י שעיקר האב הוא מה שחשוב, א"כ יש למנות מלאכות אלו כאב.

### י"ד

ביאור שיטת רש"י דאב הוא אף מה שדוגמתו

ויש לבאר שיטת רש"י בזה, דאין כוונתנו לומר בשיטת רש"י שהאב אינו צריך להיות במשכן כלל (וכמובן בפשטות דברי המהר"ם בביאור גירסא זו), דהא מ"מ לפינן בגמ' (מט, ב) שכל מלאכות השבת היו במשכן<sup>12</sup>, ובוודאי שגם רש"י סובר כן וכמ"ש בכ"מ<sup>13</sup>, אלא רצוננו לומר שאי"צ שהמלאכה עצמה תהיה במשכן, אלא אף אם נמצא דוגמתה במשכן, יש לנו לומר שהמלאכה נכללת באותה מלאכה שהיתה במשכן וחשיב חלק מהאב עצמו שכן היה במשכן.

דכ"ה במלאכת נוטע, שאף שרק זורע היה במשכן גבי סממנים, בכלל זה מכניס רש"י גם נוטע (ועי"ז גם מברין ומרכיב) – דאף למי שאומר שנוטע עצמו כן היה במשכן, מ"מ בודאי לא מצינו שהיו מברכים ומרכיבים במשכן, ועוד זאת דלרש"י אם היה נוטע עצמו במשכן לא היה כותב רק שהוא בכלל זורע "אלא שזה בזרעים וזה באילנות", אלא הו"ל לומר בפירוש שאף מלאכת נוטע גופא מצינו במשכן, ומכך שרק כותב שהוא בכלל זורע מובן שנוטע עצמו לא היה במשכן.

אלא עיקר הלימוד הוא מהא דנוטע הוי בכלל זורע, וזה זריעה בזרעים וזה זריעה באילנות, היינו שזו ממש אותה פעולה ורק בעניין אחר, וא"כ יש לנו לכלול בתוך מלאכת זורע גם מלאכות אלו ולהחשיבם כאב כמו מלאכה זו – כיון דדמי ממש לאב (כנ"ל).

ועד"ז קאמר רש"י גבי מלאכת אופה, שאף "דלא שייך במלאכת המשכן כלל" (רש"י ד"ה "ונקט"), מ"מ נכתבה במקום מבשל כיון שהיא אותה פעולה ממש כמו בישול והוא "בישול דפת", כמבואר לעיל שאם ניתן לומר על מלאכה שדמי לאב מסויים, יש לנו להחשיבה כאב אף שהיא גופא לא היתה במשכן.

ובמלאכת נוטע החידוש גדול יותר, שהרי זומר הוא תולדת נוטע ולשיטת הריטב"א (ד"ה אימא) כוונת רש"י בסוגייתנו לומר שהזורע והזומר חייב שתיים, כיון שזומר חייב משום נוטע שהוא אב נוסף על זורע, ולכן כשזרע וזמר חייב

12) ואף המ"ד שפליג ע"ז בגמ' שם, וסבר שהאבות הם "כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה", מ"מ "לכאורה נראה דיליף נמי ממשכן, שהרי לכך נסמכה פרשת שבת לפרשת משכן" – וכמ"ש התוס' שם ד"ה "כנגד" ועיי"ש.

13) ראה שבת (עג, ב) ד"ה "משום צובע" ו"משום נטילת נשמה", יבמות (ו, ב) ד"ה "פתילה", ועוד.

שתיים. ומבאר הריטב"א, דאף דאמרינן בגמ' שכולן מלאכה אחת הן וקמ"ל דאינו חייב אלא אחת, היינו כשגם נטע יחד איתם, דאז נוטע מחבר את מלאכת זומר וזורע להחשיבן כמלאכה א' (ולא יתחייב שתיים) כיון שהוא קשור לשניהם, אמנם זומר מצ"ע מנותק הוא ממלאכת זורע.

והיינו שנחשב הנוטע כאב בפ"ע עד כדי שיחייב תולדות בפ"ע נוסף על זורע, אף שהוא עצמו לא היה במשכן וכל כוחו הוא ממלאכת זורע, והיינו ע"ד המבואר לעיל שעיקר העניין להחשיב מלאכות אלו כאב הוא אם הם מלאכות חשובות, ורק שיש לנו לחבר ולקשר אותם למלאכה שהיתה במשכן כדי שיחשבו כאב, אך מ"מ יש להם מצד מסוים חשיבות כאב בפ"ע (כנ"ל).

ושיטת רש"י הנ"ל חזינן גם במלאכת הוצאה, שעיקר העניין להחשיבה כמלאכה הוא לא כי היתה במשכן, אלא משום שהפסוק חידש שהיא מלאכה ונתן לה חשיבות (כנ"ל ס"ז), ולכן ההכנסה שלא חידש עליה הפסוק היא תולדה, דאף שהיתה במשכן מ"מ אינה חשובה כמבואר.

## יא

הראי' שרש"י ס"ל כהגירסא הא'

והנה מקור לכך שרש"י ס"ל כהגירסא הא' בגמ', שמלאכה חשובה נחשבת אב אף שלא היתה במשכן, מצאתי בתשובות והנהגות להר"ר משה שטרנבוך (ראב"ד העדה החרדית) כרך ה' סי' ס"א, שכתב וז"ל:

"ונראה, דהנה התוס' בב"ק ב ד"ה הך דהוה במשכן חשיבא פירשו שמלאכה חשובה אף שלא היה במשכן אסורה, וכן שיטת רש"י בביצה (כו, ב) ובכמה מקומות שאסור להאכיל תרומה טמאה לכלב ביו"ט, "דהואיל ורחמנא אחשביה להבערתן הלכך מלאכה היא", והיינו דמשום חשיבות קיום המצוה הוי מלאכה, ובמק"א ביארנו שעובר באיסור הבערה דכליון, ואף שאינו כליון באש דכיון שחשוב ככליון באש שמתכלה כמוהו עובר באיסור הבערה דכליון". עכ"ל.

הרי דס"ל לרש"י כהגירסא הא', שמלאכה חשובה חשיבא אב אף שלא היתה במשכן.

מקור נוסף דרש"י ס"ל כגירסא זו, הוא דהנה גרסינן בירושלמי במסכתין (פ"ב ה"ה): "רבי יוסי בי רבי בון אמר איתפלגון רבי לעזר ורבי יוחנן, חד אמר שחיטה עיקר וחבורה תולדת וחורנה מחלף". ופי' בפני משה: "אמר ר' יוסי בר בון – פלוגתא היא דאיתפלגון ר' אלעזר ור' יוחנן בהא, דחד אמר שחיטה היא עיקר והיא האב וחבורה תולדתה ואחרינא מחליף. . ושחיטה היא התולדה".

וכתב בס' טל תורה<sup>14</sup>, וז"ל: "אולי ה"ט משום דשחוטא לא הוי במקדש, כדאיתא ברש"י שבת ע"ה ד"ה שוחט, אבל חבלה הוי במקדש שהי' חונקין אלים מאדמים. ומ"ד שחוטא הוי אב צ"ל משום דהיא מלאכה חשובה מיקרי אב אף דלא הוי במקדש, עיין תוס' ב"ק ב' ד"ה ה"ג, ועיין רש"י שבת ר"פ ה' שרצים דכתיב דחבלה הוי תולדה דשוחט". עכ"ל.

ורצונו לומר, דבדף ע"ה ע"א כתב רש"י (ד"ה שוחט) "שחיטה במלאכת המשכן היכא ומאי עבידתה, אי מעורות אילים מאדמים למה לי בהו שחיטה, בחניקה נמי סגי". וא"כ מי שסובר שהוא תולדה הוא כיון שלא היה במשכן, ומי שסובר שהוא אב הוא כיון שהוא מלאכה חשובה.

ורש"י פירש בריש פ' שמונה שרצים (ד"ה והחובל) ד"הויא ליה חבורה שאינה חוזרת, והויא ליה תולדה דשוחט". והיינו דס"ל ששחיטה הוא האב וחבורה תולדה, ולפי"ז ס"ל להטל תורה שלשיתת רש"י עיקר האב הוא מלאכה חשובה ולא אם היא היתה במשכן. כדפרישי'.

ולפי זה יבואר גם בשיטת הירושלמי גופא, דנתבאר לעיל דלשיטתו עיקר מלאכה הוא מאי דהוי במשכן, ומ"מ לא נמנע התנא במתני' להזכיר תולדות – וכמו מלאכת אפיה שהוי תולדה להירושלמי ומ"מ כתבו ד"סידורא דפת נקט". והנה אף בנדו"ד איתא בירושלמי (פ"ז ה"ב): "רבי שמעון בן לקיש אמר לית כאן שחיטה, שחיטה תולדת חבורה היא ולמה לא תנינתה עמהון אלא בגין דתנינן סדר סעודה תנינתה עמהון" – היינו שתפס עיקר כהדעה ששחיטה הוא תולדת חבורה, ואעפ"כ לא נמנע התנא מלכתבו ד"סדר סעודה תנינתה עמהון". ועי' בערוך השולחן הל' שבת סי' שי"ח סי"א.

[ואף שבאמת צ"ע בעיקר דברי המי טל, דהא מסקינן בגמ' דעל שחיטה מחייב משום "נטילת נשמה", ופירש רש"י "דנטילת נשמה הואי במשכן באילים מאדמים ותחש וחלזון", ולפי זה מובן שהוי השחיטה אב כיון שכן הויא במשכן, וצריך לדחוק ולומר דהטל תורה מבאר כאן המסקנה כמו הירושלמי, ולשיטתו תירוץ הגמ' הוא דנטילת נשמה שהיה במשכן הוא משום חבורה, כיון שהיה ע"י חניקה וכו', ועצ"ע.

ולפי דברינו לעיל אוי"ל, דאף כאן חזינן שלרש"י אי"צ שהאב עצמו יהיה במשכן ובלבד שבמשכן יהיה דוגמתו, כדאמרינן גבי נוטע שהוא זורע באילנות וכו', ולפי"ז גם כאן הוי שוחט אב לא משום דלא הוי במשכן כלל, אלא כיון שבמשכן היה "נטילת נשמה" והשוחט הוא דוגמתו, ע"כ הוה שחיטה אב. ודו"ק].



## יב

## המסתעף האם לרבי ילפינן המלאכות מהמשכן

ויש להוסיף בזה, דהנה בגמ' (עד, א) כתב ר"ח "משום דמתניתין רבי היא דאמר קבלה היא בידינו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד עבודת המשכן, וכבר פירשנו להא דרבי בבמה טומנין (מט, ב) כי המלאכות הללו מן המשכן למדתן".

ולכאורה תמיהא היא מאוד, וכמו שהקשו כאן כמה מהמפרשים, שהרי לרבי לא ילפינן מלאכות אלו מן המשכן אלא כדאמרינן לקמן (צז, ב) "תניא רבי אומר: דברים הדברים אלה הדברים, אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני", וכמ"ש גם רש"י כאן שמזה ילפינן, וא"כ איך אומר כאן ר"ח בפשיטות דלרבי ילפינן זה מהמשכן?

ובספר 'הערות על פי' רבינו חננאל<sup>15</sup> כתבו לבאר בזה, ע"פ המחלוקת בגמ' לעיל (מט, ב) אי ילפינן ל"ט מלאכות מהמשכן או ממנין "מלאכת" שבתורה. והרמב"ן שם כתב בחד תירוץ, שלכו"ע ילפינן המלאכות מהמשכן אלא שהמחלוקת בגמ' היא מנלן שלא להוסיף על מלאכות שבמשכן, דבזה חד סבר שגם הוא נלמד מהמשכן, וחד סבר דזה נלמד ממנין "מלאכת" שבתורה.

ועפ"ז כתבו לבאר, דסבירא לי' לר"ח שגם רבי סובר שעיקר הילפותא היא מהמלאכות שהיו במשכן וכמו שכתב כאן, ואילו מ"אלה הדברים" ילפינן דלא להוסיף עלה אבות נוספים.

אמנם לכאורה לרש"י צ"ל דעיקר הלימוד של רבי הוא מהדברים אלה הדברים, דהרי זהו מה שמזכיר בסוגיא כאן. ואם כנים הדברים הרי בזה אזלי רש"י ור"ח לשיטתם, דלר"ח כל הלימוד הוא מהמשכן, ולכן אף לרבי צריך לומר שלומד את עיקר המלאכות מהמשכן, אמנם לרש"י שעיקר האבות מלאכות הוא אם הם חשובים, שוב בכוחו לומר שלרבי לא ילפינן אלא מהדברים אלה הדברים ולא מהמשכן.

ונתבאר בדברינו שיטות רש"י ור"ח בגדר מלאכות שבת, האם יסוד האב הוא מה שהיה במשכן או אם המלאכה חשובה, ונתבאר המסתעף מזה בכמה מלאכות שבת.

## יג

## ביאור שיטת התוס' כהגירסא הב' בגמ'

והנה התוס' נראה לומר דשיטה אחרת יש לו בזה, והוא דס"ל כהגירסא הב' בגמ' לקמן (צז, ב) "הך דהוה במשכן וחשיבא קרי לה אב, הך דלא הוה במשכן ולא

חשיבא קרי לה תולדה" – "ולפי גירסא זו צריך לומר דבעי תרתי", היינו שאב מלאכה גם צריך להיות במשכן וגם שיהיה מלאכה חשובה, "אבל חשיבא ולא הוי במשכן או איפכא הוי תולדה".

וראי' לכך שכן ס"ל, מצאתי בפנ"י בפסחים (ה, ב) "בתוס' בד"ה ש"מ הבערה לחלק יצאה מדקרי לה אב מלאכה כו' עכ"ל. ולכאורה זה לא יתכן אלא להאי לישנא דאמרינן בריש פרק הזורק (שבת צו, ב) דהך דהוי במשכן וחשיבא קרי לה אב, וכאותו גירסא דגרסינן במשכן וחשיבא דתרתי בעינן, כמו שכתבו שם התוס' (ד"ה "ולרבי אליעזר")<sup>16</sup>.

ולפי"ז יש לבאר הטעם שהכנסה הוי תולדה לשיטת התוס', כמ"ש בד"ה "הכנסה" (צו, ב), כיון שאע"ג דהוי במשכן מ"מ היא אינה מלאכה חשובה, וכמ"ש בזה בשו"ת הר צבי<sup>17</sup> (טל הרים ערך מבעיר, סי' א) וז"ל: "ודברי תוס' אלו אולי הם לפי הגי' השניה בתוס' שם שלאב צריך שתי דברים, שתהא חשובה ושתהא במשכן, אבל גם לתולדה צריך עכ"פ תנאי אחד מהשנים או שתהא במשכן או שתהא חשובה, ולפיכך בשאר מלאכות שנקראות מלאכות חשובות יש בכל תולדה שלהם לכה"פ מעלה אחת שהיא חשובה, לכן א"צ שיהא במשכן, משא"כ במלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה ואין בתולדה שלה המעלה של חשובה לכן צריך עכ"פ שתהא במשכן".

ונמצא כדברינו שכיון שהאב בעי תרתי, היינו שגם תהיה מלאכה חשובה ושגם תהיה במשכן, לכן רק ההוצאה הוי אב והכנסה הוי תולדה.

והנה במלאכת נוטע ס"ל שרק נוטע וזורע הוי אב משא"כ מבריך ומרכיב וזומר הוי תולדה, שהרי על דברי הגמ' "משום זורע" ו"משום נוטע" דן התוס' (בד"ה "משום זורע") האם "צריך להתרות אתולדה משום אב", היינו האם צריך להתרות את שאר המלאכות (מבריך ומרכיב) משום זורע ונוטע, ומבואר בדבריו שזורע ונוטע לבדם הוי אב ושאר המלאכות הוי תולדתם.

ועי' מהר"ם ריש ב"ק, ד"ה "ועוד דנוטע" וז"ל: "והיינו מה שהוגה בדבור התוס' כאן<sup>18</sup> ואם התרה התולדה משום נוטע חייב, דר"ל מרכיב או מבריך אם התרה אותן משום נוטע חייב דנוטע הוא האב". היינו דלשיטת התוס', זורע ונוטע הם האב וצריך להתרות התולדות (מבריך ומרכיב) בשמן. ועיי"ש.

16 ועי' זרע יצחק להר"ר יצחק למברוזו, ריש ב"ק ד"ה ה"ג, ליורנו תקנ"ג. וראה לקמן בשו"ת הר צבי (טל הרים, ערך מבעיר).

17 להר"ר צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים עד תשכ"א.

18 ד"ה "ולר"א", ב"ק שם.

דיש לבאר זה ע"פ המבואר לעיל דתוס' ס"ל כגירסא הב' בגמ', וע"כ ס"ל שדוקא זורע ונוטע הוי אב והיינו משום שהם מלאכות חשובות וגם היו במשכן (כדלקמן), וכיון שנתקיימו בהם ב' התנאים ע"כ הוי אב, אמנם מבריך ומרכיב שלא היו במשכן, אף שבוודאי מלאכות חשובות הם מ"מ לא נעשו אב כיון שלאב בעי תרתי כנ"ל.

ועד"ז יש לפרש גבי אופה ומבשל, שלשיטת התוס' הוי תרווייהו אב, כיון ששניהם היו במשכן (וגם הם מלאכות חשובות).

דהנה מקור לכך שזורע ונוטע היו במשכן, כתב השטמ"ק ריש ב"ק (ד"ה "אית ספרים") וז"ל "זורע ונוטע אמאי אינם אבות, דתרווייהו הוו במשכן זריעת סמנים ונטיעתם, שיש מהן בזריעה ויש מהן בנטיעה? וי"ל דהנהו הוו יותר ממש מענין אחד מבורר וזורה ומרקד ודמו טפי למלאכה אחת". היינו דמקשה אמאי לא חשבינן זורע ונוטע לשני אבות נפרדים כיון שהיו שניהם ממש במשכן, ודומיא דבורר וזורה ומרקד דחשבינן להו כאבות נפרדים למרות שדומים זל"ז? ומיישב שהוו אותו עניין ממש יותר מבורר וזורה וכו', וע"כ נחשבים שניהם כאב א'.

וראה גם בתפארת ישראל (כלכלת שבת, כללי ל"ט מלאכות) וז"ל: זורע ונוטע שהיו במשכן – כירושלמי בפרקן שכ' שהיו חורשים במשכן ליטע סממנין, וזה דלא כרמ"ך שכתב רכ"מ בפ"ז משבת בשמו דנוטע לא היה במשכן, וזה ג"כ דלא כרבינו הערוך ערך "זמר" שכ' ג"כ שנוטע אינו אב רק תולדת זורע א"כ לא היה נוטע במשכן, והרי בירושלמי הנ"ל מוכח דנוטע היה במשכן. ע"כ.

ויעויין במרכבת המשנה<sup>19</sup> הלכות שבת (פ"ז, ה"ב) "ואני תמה על הרמ"ך שכתב נטיעה לא היתה במשכן, שהרי היו נוטעים אילנות לצבעים". ועיי"ש.

## י

ביאור שיטת התוס' ע"פ המהר"ם

ויש להוכיח דאף התוס' בין הסוברים שנוטע הוי במשכן, דהנה בהמשך המהר"ם בב"ק שם, כתב בשיטת התוס' בביאור דברי הגמ' "הך דהוי במשכן חשיבא", דלכאורה ע"פ תשובת התוס' בב"ק שם שכוונת הגמ' היא שצריך להתרות התולדה בשם האב, "לא יתיישב למה לי' להגמרא למנקט הך דהוה במשכן חשיבא וכו', דלא הוי לה להגמרא למימר אלא ולרבי אליעזר וכו' אמאי קרי ליה אב נפקא מינה שצריך להתרות התולדה בשמה ותו לא, ולמה תלי לה הגמרא במשכן?

"לכך קאמרי התוס' דמשום הכי קאמרה הגמרא הך דהוה במשכן וכו', לומר דכל מלאכות דהוה במשכן אע"פ דלא חשיב להו בפרק כלל גדול, אפילו הכי צריך להתרות התולדות בשמן כגון נוטע ומבשל". ע"כ.

ומדברי המהר"ם רואים אנו, שלשיטת התוס' נוטע ומבשל היו במשכן ולכן הוי אב, אע"פ שהתנא לא הזכירם בפירוש בכלל ל"ט מלאכות שבת (וצריך להתרות התולדה בשמן).

והנה ודאי שאי"ז לשיטת רש"י, דס"ל שמלאכת נוטע לא היתה במשכן ממש, ועוד דלרש"י גם מבריך ומרכיב הוי חלק מהאב, כיון שאי"צ שהמלאכה עצמה תהיה במשכן (כנ"ל), וזה אינו לשיטת התוס' (כפי' המהר"ם). והטעם הוא כיון שהתוס' סובר שמלאכות אלו צריכים להיות בעצמם במשכן ולכן ס"ל דנוטע דהוי במשכן הוי אב, משא"כ מבריך ומרכיב אף שבודאי מלאכות חשובות הן, מ"מ לא הוי אב כיון שהם עצמם לא היו במשכן.

ובודאי דס"ל שצריך להיות מלאכה חשובה, כמ"ש התוס' דלאחריו בב"ק שם, וכן מבואר בתוס' דסוגיין – ולפי"ז נראה שגרס בגמ' שאב הוא מה שיש בו ב' התנאים, היינו שגם היה במשכן וגם חשיבא.

וניתן גם להבין כך לגבי מלאכת אופה, דכתב המהר"ם דעיקר האב הוא מבשל, אמנם מדבריו נראה שאף אופה מ"מ הוי אב, כיון שהיה במשכן וגם חשיבא. וראה לקמן בשיטת ר"ת.

וראה (גבי מלאכת הוצאה) תוס' הרא"ש בשבת (צו, ב) על דברי הגמ' "הך דהוי במשכן חשיבא": "והוצאה היתה חשובה במשכן, לפי שהיו מוציאים הנדבות מביתם להביאם ליד הגזבר והוצאתו חשובה יותר מהכנסת קרשים מקרקע לעגלה, וכן מושיט לא חשיבא ולהכי מקרי תולדה".

ורואים מדבריו שהמלאכה צריכה להיות גם חשובה וגם להיות במשכן, ולכן הוי הוצאה אב והכנסה ומושיט הוי תולדה, דאף שגם הם היו במשכן מ"מ לא חשיבי.

## טו

### שיטת ר"ת במלאכות שבת

והנה גבי מלאכת אופה, מצינו דר"ת ס"ל שהיה במשכן, ונמצא הוא בתוס' הרא"ש בגמ' (עג, ב) ד"ה "שכן עני"ן<sup>20</sup>, "שהיו אופין פת במשכן לבדוק את התכלת

<sup>20</sup> דהתוס' שם כתבו רק שר"ת פי' באו"א ולא כתבו בפירוש מה פירש ר"ת, ומובא הוא בתוס'

כדאמרינן במנחות (מג, א) גבי בדיקת התכלת ומייתי חמירא דשערי ואפי לה בגויה אי משתנה למעליותא ולגריעותא<sup>21</sup>.

ואין זה כרש"י שכתב שם בפירוש "כדאמרינן גבי אופה דהוה ליה למתני מבשל ולא אופה דלא הוה במקדש, אלא משום סדורא דפת נקט ואתא, הואיל ואופה בפת כמבשל בסממנין", היינו שאופה לא היה במשכן והזכירו במשנה כיון שהוא בישול דפת וחשיב חלק מהאב דמבשל. וה"ז כדברינו שלתוס' צריכים המלאכות עצמם להיות במשכן ולרש"י סגי בכך שכלולים באב אחד.

אמנם אפשר דר"ת ס"ל כר"ח, שהרי כתב שם גבי כותש שמקשינן התם בגמ' מדוע הוא אינו אב, ופירש ר"ת שהקושיא היא כיון שכותש "היה במשכן לצורך אותו פת" דאמרינן לעיל "שהיו אופין פת במשכן לבדוק את התכלת", ולשיטתו תירוץ הגמ' הוא שמלאכה זו לא היתה כלל במשכן, "אבל אי הוה כתישה במשכן, אע"ג דעני לא עביד לה חייבים עליה, דהא מרקד עני לא עביד לה כדאמרינן לקמן שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה, ואפילו הכי כיון דהוי במשכן חשיב אב מלאכה".

ולפי זה שסבר ש"אע"ג דעני לא עביד לה חייבים עליה", אולי סבר שכל מלאכה שהיתה במשכן נעשית אב אף אם אינה חשובה<sup>22</sup>, ולכן קאמר שם התוס' "ולא נתיישב לר"י פירוש רבינו תם, כיון שר"י ס"ל שהמלאכה צריכה להיות חשובה (שס"ל שהרקדה רוב עניים דרכם באכילה אחרי הרקדה ולכן הוי אב). ועיי"ש".

איברא, דאדרבה הסברא שהכנסה מלאכה גרועה היא, הוא לשיטת ר"ת כמבואר בתוס' בריש מסכתין, ולפי זה נראה שיש לחלק בין כותש ש"עני לא עביד לה", להכנסה שמצד עצמה הויא מלאכה גרועה שאין הדעת נותנת לחייב בה. ועצ"ע ואכ"מ.

## טז

יישוב משאת משה מקושיות מי טל

והנה במשאת משה (ס"א) חוקר האם אחרי שגילה הפסוק שהוצאה חשובה מלאכה עדיין הויא מלאכה גרועה, או שחידש הפסוק שהוצאה חשיבא מלאכה ואינה מלאכה גרועה. והעלה דתליא בפלוגתת רש"י ור"ח בגמ' איך לדרוש מלאכת

21) והרמב"ן שם פליג על ר"ת וס"ל שאופה לא היה במשכן כלל, דאל"כ היה ראוי למנותו כאב בפ"ע. ולהעיר דהרמב"ן ס"ל שהוצאה והכנסה שוים הם ושניהם אבות, כיון ששניהם היו במשכן. וראה בהער' לעיל.

22) ואולי ס"ל שבמשכן גופא כן היתה מלאכה זו חשובה. ועצ"ע.

הוצאה מהפסוק, דלר"ח כוונת הפסוק לחדש שהוצאה מלאכה חשובה, והיינו דאף ד"ויצו משה" בחול היה מ"מ לומדים לאסור מלאכה זו, כי הפסוק נתכוון להחשיב הוצאה מלאכה, וא"כ החידוש הוא שאי"ז מלאכה גרועה אלא מלאכה חשובה, אמנם לרש"י גם אחרי שילפינן מהפסוק מ"מ היא מלאכה גרועה (ע"ד דאמרינן לעיל, ס"ו).

ובמי טל ביסוד מלאכת הוצאה (סי' נו, הערה ב) השיג עליו, שהרי התוס' (צו, ב) הביאו לגירסת הר"ח ואפ"ה שיטת התוס' שם בד"ה "אי נמי" ובדף ב' ע"א, שגם אחר שגילה הפסוק שהוצאה מלאכה היא מ"מ נשארתי היא בגדר מלאכה גרועה.

אמנם יש להעיר, דאף אם נאמר שבכך שהביאו התוס' דברי ר"ח אמרינן דס"ל כוותי' באופן לימוד הוצאה מהפסוק, מ"מ בעל כרחך התוס' שיטה אחרת יש לו בזה, והוא מדברי תוס' הרא"ש (שאף הוא ס"ל כהתוס' דהויא מלאכה גרועה, כמ"ש בד"ה "הוצאה" ובכללות נראה שמפרש כהתוס') שהובאו לעיל "הוצאה היתה חשובה במשכן, לפי שהיו מוציאים הנדבות מביתם להביאם ליד הגזבר והוצאתו חשובה יותר מהכנסת קרשים מקרקע לעגלה, וכן מושיט לא חשיבא ולהכי מקרי תולדה".

והנה מוכרחים לומר, שאף שגרס כגירסת רבינו חננאל מ"מ לא סבירא לי' כוותיה, דהא ר"ח דמקורו מהירושלמי גרסי שהכנסה היתה בהאי קרא גופא, "אפילו הכנסה את שמע מינה, כשם שנמנעו העם מלהוציא מביתהו וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה" – אמנם תוס' הרא"ש (ותוס') לא הזכירו כלל הכנסה בתרומת המשכן אלא בעניין אחר, שהכניסו קרשים מקרקע לעגלה, ואכן סברי התוס' שהכנסה הוי תולדה, ודלא כר"ח.

ומאיך צריך לומר דלא ס"ל כרש"י, שהרי גרס כר"ח שהפסוק מחדש שהוצאה חשיבא מלאכה, ועוד שהוא הזכיר הכנסה מהמשכן ומרש"י נראה שכל לימוד הכנסה מהוצאה הוא מסברא לבד<sup>23</sup>.

ומכ"ז נראה דהתוס' שיטה שלישית לו בזה, והוא ע"פ המבואר לעיל שהמלאכה צ"ל גם מלאכה חשובה וגם במשכן, ולכן פירש שהוצאה היתה במשכן וחשובה ולכן הויא אב, והיינו שלא סגי בכך שהיתה במשכן (כר"ח) אלא שגם היא חשובה.

אמנם הכנסה, אף שהיתה במשכן מ"מ לא היתה חשובה במשכן, ולכאורה אם סברו התוס' שהכנסה היתה גבי הגיזברין לא היה חילוק בין הוצאה להכנסה,

23) אף שאי"ז כ"כ מוכרח דהתוס' פי' שצ"ל גם סברא וגם שיהיה במשכן, אמנם רש"י לא הזכיר

זה ודו"ק.

כיון שסובר כר"ח שלומדים מהפסוק רק שהוצאה חשובה מלאכה, וא"כ אם היתה הכנסה באותו דבר בו הייתה הוצאה (תרומת המשכן) ודאי גם היא היתה אב, דמה חילוק יש בין ליתן לגזברין או שהגזברין נתנו ללשכה ומה יתרון יש לזה ע"ז? וע"כ ס"ל שהכנסה היתה בענין אחר ושם לא היתה חשובה ולכן היא תולדה.

אמנם לשיטת ר"ח, כיון שהכנסה היתה באותו ענין של הוצאה (גבי גזברין) והיא חשובה כמותה, לכך סבירא לי' שהכנסה הוי אב כהוצאה ממש. או באו"א י"ל, דדוקא לרש"י ותוס' המצריכים שהמלאכה תהיה חשובה היא הכנסה תולדה, אמנם לר"ח שתלוי הדבר רק באם המלאכה היתה במשכן ועי"ז נעשית אב והמלאכה לא צריכה להיות חשובה (כנ"ל), שוב אין נפק"מ אם הכנסה היתה חשובה במשכן או לא, וחשיבא אב כהוצאה. וממילא שפיר תליא המחלוקת בין רש"י ור"ח בגירסתם בגמ' כדלעיל.

ונתבאר בדברינו שיטת התוס' בזה, ביסוד מלאכות שבת ובהמסתעף במלאכת זורע ושאר מלאכות, שהוא שיטה שלישית בסוגיא זו.

## ז

### תירוצ קושיית הלח"מ על הרמב"ם

ומכאן נבוא לבאר (בדרך אפשר) את שיטת הרמב"ם, דהנה בהל' שבת (פי"ב ה"ח) כתב "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא", והקשו המפרשים שהרי "בריש פרק הזורק (צו, ב) אמרו דהוצאה אב והכנסה תולדה ורבינו הזכירם כאחד דמשמע דכולם אב והוא תימה?"

– ולהעיר, דבחלק מכת"י הרמב"ם השמיטו תיבת "הכנסה" וגרסו רק "הוצאה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא", אמנם גם לגירסא זו הרי משמע מדברי הרמב"ם שאין חילוק בין הרשויות, ולעולם המוציא מרשות אחת לחברתה חייב ואף המכניס מרה"ר לרה"י, וה"ז בכלל האב. וכמו שהבינו גם בהוצאת הרמב"ם השלם<sup>24</sup>, פ"ז ה"א הערה 46<sup>25</sup>.

ותירץ הלח"מ "אלא שלא חש לבאר, מפני שאין בזה חילוק לענין הדין, שבין שיהיה אב כמו זומר בערך זורע או תולדה כמו מחבץ בערך בורר, אם עשה שניהם כאחד אינו חייב אלא אחת כמו שכתב רבינו בפרק שביעי, ואין לנו בזה אלא חילוף השמות". היינו דהרמב"ם לא חש לבאר שהוא תולדה כיון שאין בזה נפק"מ.

(24) מכון הרמב"ם השלם, להרשד"ב וולפא, תשע"א.

(25) ולהעיר דבהלכות שלאח"ז מזכיר הרמב"ם תולדות הוצאה ואינו מזכיר הכנסה בהדיהו אלא

לפנ"ז יחד עם הוצאה, ומלשונו נראה שהיא אב כמותה.

והקשה במרכבת המשנה (אלפנדרי) "עיינ בספר לח"מ שכתב דכיון דלענין דינא אין חילוק משום הכי כתב רבינו ז"ל דהכנסה היא אב אף שהיא תולדה. ודוחק הוא לומר כן, דמאי שנא מלאכה זו משאר מלאכות שכתב שהם תולדה והכא כתב שהיא אב? גם מה שתירץ הרב . . הוא גם כן דוחק, דאמאי כתב "מאבות מלאכות" ולא כתב "הכנסה מעין הוצאה" כמו שכתב גבי זומר<sup>26</sup>?

ועל כן כתבו המפרשים לבאר, דהרמב"ם ס"ל דהכנסה הוי אב, וכמו שמבארים חלק מהראשונים בדברי רב פפא בריש מסכתין (ב, א) שס"ל שהכנסה הוי אב, וסבר הרמב"ם שהלכתא כוותי' דרב פפא.

ויש גם שנתנו מקור לכך שהכנסה היא אב<sup>27</sup> מדברי הירושלמי לעיל "חזקיה בשם רבי אילא אפילו הכנסה את שמע מינה, כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה כו", ומבואר שאין חילוק בין הכנסה להוצאה וגם הכנסה היא חלק מהאב.

## חי

יישוב הרמב"ם דאזיל כר"ח

והנראה, דטעמו של הרמב"ם דס"ל שהכנסה הוי אב, הוא כי גרס כגירסת רבינו חננאל בגמ' (לעיל סעי' ו-ז) שעיקר הלימוד הוא מהמשכן וההוכחה מהפסוק היא רק שהוצאה חשיבא מלאכה (ודלא כרש"י שס"ל שאת עצם איסור המלאכה ילפינן מהפסוק), וכיון שלומדים שהוצאה נקראת מלאכה מהפסוק, אין בזה חילוק בין הוצאה להכנסה, כמבואר לעיל בארוכה.

ואכן, בהמשך ההלכה כתב הרמב"ם "ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא", הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה", ומדבריו "הא למדת שהבאה מלאכה קורא אותה" מוכח שגרס כרבינו חננאל שמהפסוק לומדים שהוצאה נקראת מלאכה, ולא את עצם איסור המלאכה<sup>28</sup>.

וראה במגיד משנה על אתר: בכלל גדול גבי אבות מלאכות המוציא מרשות לרשות, ובהזורק (שם צו, ב) מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא הוצאה גופא היכא

26 וראה גם מרכבת המשנה (חעלמא) על אתר. אור שמח. ועוד. וראה מש"כ בזה פרי הארץ להר"ר ישראל מאיר מזרחי, קושטא, תפ"ג (מהדורה חדשה פרידברג ירושלים, תשס"ו).

27 אור שמח ועוד.

28 ויש להוסיף שכתב "שההבאה מלאכה קורא אותה" ולא "שההוצאה מלאכה כו", משום שאכן אמרינן להירושלמי ולר"ח שאכן בחול היה ומ"מ מה שלומדים מהפסוק אינו לאיסור המלאכה (הוצאה), אלא שההבאה שהיתה במשכן חשיבא מלאכה.



כתיבא, א"ר יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה וכו'. וכתב רבינו האי ז"ל דלא גרסי' היכא כתיבא וטעות הוא, דמעיקרא לא אסתפק להו אלא מנלן דהויא מלאכה ומהדרינן משום דכתיב לא יעשו מלאכה ויכלא העם מהביא, אלמא הבאה דהיינו הוצאה קרויה מלאכה, וזה דעת רבינו. ע"כ.

הרי שכתב שגירסת הרמב"ם היא כרבינו האי שכן היא גירסת ר"ח, ועפ"ז יבואר הטעם שס"ל להרמב"ם שהכנסה הוי אב (כנ"ל).

### יט

ביאור שיטת הרמב"ם ומחלוקתו עם רש"י

ובעיקר שיטת הרמב"ם, הנה שיטה מיוחדת יש לו בזה, דמחד סבר כר"ח שגם הכנסה היא אב, ומאידיך כתב בפ"ז (ה"ג) "הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר, כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא, שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוין". היינו דלא זו בלבד שס"ל שנוטע ומבריך ומרכיב הם חלק מהאב (כרש"י ולא כר"ח) ס"ל שאף זומר הוא אב, וה"ז שיטה מחודשת בסוגיא זו.

ואף במלאכת אופה ס"ל שהוא אב ולא תולדה. וראה אגלי טל מלאכת האופה, סי' א' (אותיות א-יג). וראה מפורש בפ' המשניות להרמב"ם שהובא לקמן.

והנה במלאכת חופר שלשיטת רש"י בגמ' (מט, ב) ה"ז תולדת חורש, אמנם לרמב"ם הוי חלק מהאב, וכמו שכתב כאן בפירוש בהלכה ב' "אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא".

ובביאור מחלוקת רש"י ורמב"ם בהגדרת אבות מלאכות שבת, הנני מעתיק בזה לשונו של הרמב"ם בפ' המשניות שלו מ"ב פ"ז דמסכתין, וז"ל "וכל אלו האבות הם רק דוגמאות, כגון אמרו קוצר הוא מאבות מלאכות והוא הדין לכל חותך צמח מחובר לארץ אם נתכוון לאותו דבר שהוא חותך, כגון האורה בתאנים הבוצר בענבים והמוסק בזתים, שכל אחת ממלאכות אלו אין אומרים בה שהיא תולדת קוצר אלא היא הקוצר עצמה, כמו שאין אומרים בשוחט כבש או שור שהיא תולדת שוחט, או מי שבשל מאכל מן המאכלים שהיא תולדת אופה אלא היא האופה בעצמה.

והתולדה, הוא שתחשוב בלבך על תוצאות פעולת אותה מלאכה המנויה באבות, וכל מקום שתמצא אותה פעולה זהו תולדה לאותו האב, כגון זה שאמרנו שטוחן מאבות מלאכות, וענין טוחן הוא טחינת חלק גדול והפיכתו חלקים קטנים,

ולפיכך חיתוך הירקות בשבת, או נסירת העץ לקחת הנסורת שלו, או שיפת המתכת לקחת הנסורת שלה, או בקוע העצים להסקה כל זה תולדת טוחן. . והבן ענין זה והתבונן בו תמיד כשתראה מלאכה מן המלאכות שתדע תולדת איזה אב היא, ולא תתחלף לך מלאכה שהיא כאב מן האבות בתולדה כמו שביארתי לך". עכ"ל.

והיינו דהרמב"ם ס"ל, דמלאכה שיש בה את אותה פעולה או אותה מטרה כמו האב, ה"ז נחשב חלק מהאב, ולכן זומר שמטרתו לגדל את העץ ה"ה חלק מאב זורע, אף שהוא ממש פעולה אחרת, ועד"ז חופר בערך חורש וכו'. ורק אם הוא בעניין אחר לגמרי (ע"ד החילוק בין "שיפת מתכת לקחת הנסורת שלה" לבין טוחן ממש שהוא בקמח) הוי תולדה.

וכמו שכתב כלכלת שבת: במנין ל"ט המלאכות לא חשבו אלא אותן שהיו במשכן, אולם גם כל מלאכה שהיתה דומה למלאכת המשכן בפעולה, ובמטרה, כמבריק או מרכיב הדומות לפעולת זורע ונוטע, וגם המטרה דומה, כי כוונתו לגדול וצמיחה, או אפילו עושה מלאכה דומה למשכן במטרה ולא בפעולה, כזומר המתכוון לגדול האילן, כל אלו נקראים אבות מלאכות, ולא נחשבו במנין הל"ט, כיון שלא היו במשכן. ע"כ.

אמנם לרש"י ס"ל שזה צריך להיות אותה פעולה בשביל שיחשב כאב, אך אם הפעולה היא שונה ורק שהמטרה היא אותה מטרה אז זה תולדה. ולכן נוטע ומבריק ומרכיב שהם "זריעה באילנות" הוי חלק מהאב, אמנם זומר, אף שמטרתו היא ג"כ כדי לצמח העץ ה"ז רק כדי שיחשב כתולדת זורע, אך כיון שפעולתו שונה ע"כ אין הוא כ"א תולדה ואינו חלק מהאב. ועד"ז חופר בערך חורש וכו'.

[ולהעיר, דעל דברי הרמב"ם (פ"ט ה"א) "האופה כגרוגרת חיב, אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין או המחמם את המים, הכול עניין אחד הוא", כתבו בהוצאת "רמב"ם לעם" (הער' א) וז"ל:

"מלאכת אפיה לא היתה במשכן, כי אם מלאכת בישול סממנים (לצבע תכלת וארגמן ותולעת שני), ולפי זה בישול הוא אב מלאכה ואפיה היא תולדה (ירושלמי שבת פ"ז ה"ב), מכיון שרק מלאכה שהיתה במשכן נקראת אב (למעלה פ"ז ה"א). אולם רבינו כתב בלשון המשנה (שבת עג, א) שמנתה "אופה" בין אבות מלאכות ובגמרא מפורש: "תנא סדורא דפת נקט", התנא מנה את המלאכות החורש, הזורע, הטוחן וכו' עד אפיית הפת, המצויה יותר מבישול סממנים (הר"ן)". ע"כ.

אמנם לכאורה, בזה נטו מדברי הרמב"ם שכתב מפורש בפ"ה המשניות (שהובא לעיל) "וכל אלו האבות הם רק דוגמאות. . שכל אחת ממלאכות אלו אין אומרים בה שהיא תולדת קוצר אלא היא הקוצר עצמה, כמו שאין אומרים. . מי שבשל

מאכל מן המאכלים שהיא תולדת אופה, אלא היא האופה בעצמה". ומדבריו מפורש שאופה היא אב, ותימה על הוצאת רמב"ם לעם שלא חשו לזה.

ועוד, דלשיטת רוב המפרשים הבבלי פליג על הירושלמי וס"ל שאופה הוא אב, וכן מבואר בדברי רש"י לעיל בעניין זה, ולהעיר דלשיטת ר"ת דלעיל אופה היה במשכן וכבר הארכנו בזה.

המורם מכהנ"ל, דאף אם יש מפרשים שסבירא להו שאופה הוא תולדה, מ"מ ודאי שאי"ז לשיטת הרמב"ם עצמו וכמו שכתב מפורש בפי' המשניות שלו. ואכ"מ].

## מחלוקת רש"י והרמב"ם בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד'

הת' ישראל ארלי לייב שי' שחר  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

ביאור ספק הגמ' בנתכוין לזרוק ח' וזרק ד'

מלאכות שבת נלמדו ע"י חז"ל מהמלאכות שהיו בעשיית המשכן<sup>1</sup>, ולא רק עצם המלאכות האסורות אלא גם גדרן נלמד ממלאכת המשכן. וכיון שנאמר במשכן (שמות לה, לג) "לעשות בכל מלאכת מחשבת" – לכן גם בשבת אינו חייב אלא על מלאכה שנעשתה בתכנון ובכוונה, וזהו הכלל במלאכות שבת<sup>2</sup> ד"מלאכת מחשבת אסרה תורה".

אלא שמצינו דין בו יהיה חייב אע"פ שלא נתקיימה מחשבתו, והוא המקרה ד"שם משמעון"<sup>3</sup>, היינו שכשתכנון לכתוב מילה שלימה וכתב חציה – שגם הוא בעל משמעות – מחייבים אותו על כתיבת המילה הקצרה, וכדמשמע הטעם לזה ברמב"ם (הל' שבת פ"א הי"ד), דהוא כיון שמקצת מחשבתו נתקיימה ומקצת זה הוא מלאכה שלימה.

והנה, בפרק הזורק<sup>4</sup> איתא: "פשיטא: נתכוון לזרוק שמנה וזרק ארבע – הרי כתב שם משמעון. נתכוון לזרוק ארבע וזרק שמנה מהו, מי אמרינן הא אפיק ליה, או דילמא היכא דבעי הא לא נח".

והיינו דפשיטא להש"ס דנתכוון לזרוק ח' אמות וזרק ד' – הרי חל כאן הכלל ד"שם משמעון", כיון דנתקיימה מקצת מחשבתו שהוא מלאכה שלימה.

אך מסתפקת הגמ' במקרה הפוך – כשרצה לזרוק ד' אמות וזרק ח'. שכאן האדם נמצא בריחוק ד' מהמקום שאליו נתכוון לזרוק, ואף כי זרק מרחק גדול בכ"ז החפץ לא נתקרב למקום שבו נתכוון, כי לפניו החפץ היה רחוק מכיוון א'

(1) שבת מט, ב.

(2) ראה ביצה יג, ב ובפירש"י, רמב"ם הל' שבת פ"א ה"ט, ובמקומות רבים נוספים. בהטעם לדין זה ראה לקו"ש ח"ז ע' 190.

(3) ראה שבת ע, ב ועוד.

(4) שם צז, ב.

ד"א, ועכשיו נתרחק לכיוון השני ד"א! וא"כ לא התקיים מאומה ואפי' לא מקצת מחשבתו.

אלא דא"כ צלה"ב מהי הסברא להיפך לומר שיהיה חייב, ומדוע הסתפקה הגמ' בזה, דלכאורה פשיטא שפטור שהרי לא נתקיימה מחשבתו כלל כנ"ל.

אלא י"ל דהמובן מהגמ' הוא, שכשזורק אדם חפץ ממנו, ישנם בפעולה זו ב' פרטים. דכוונתו העיקרית היא – שיגיע החפץ למקום שאליו הוא זורק, מפני שרוצה שהחפץ יהי' מונח שם, אמנם מאידך ישנה כוונה נוספת, שרוצה שהחפץ יתרחק ממנו ויצא מהמקום שבו הוא נמצא, דעצם זה הוא כבר חלק מכוונתו. ושני ענינים אלו הם הנקראים בלשון הגמ' עקירה והנחה.

וא"כ כשהתכוון לזרוק ד' זורק ח', הנה כוונתו שהחפץ יגיע למקום המיועד הרי לא התקיימה כלל, כי החפץ לא התקרב למקום שבו רצה. רק אם נסתכל ע"כ שבפעול החפץ עזב את מקומו – מצד זה התבצעה מחשבתו, שרצה שהחפץ יצא ממקומו.

ובזה הסתפקה הגמ', האם אזלי' אחר כוונתו בענין עזיבת החפץ ממקומו או בענין הגעתו למקום אליו מתכוין. שמצד כוונתו להגיע ליעד (הנחה) לא התקיים כלום ובמילא יש מקום לומר שיפטר, דלא נתקיימה מחשבתו, אמנם מצד עזיבת החפץ ממקומו (עקירה) בזה התקיימה מחשבתו ולכן ייתכן שיהיה חייב על קיום מחשבתו זו.

## ב

### שיטת רש"י ותוס' במסקנת הגמ'

והנה מסקנת הגמ' היא שחייב רק כשאמר "כל מקום שתרצה תנוח", אך אם נח החפץ במקום שלא רצה בו – פטור, ולכן כאן, כשרצה לזרוק ד' ונח אחרי ח', ייפטר.

ובביאור מסקנה זו כתבו רש"י (ד"ה "ולאו היינו") והתוס' (בד"ה "הרי כתב"), ואחריהם נמשכו רוב הראשונים, שבאמת גם אם נתכוון לזרוק ח' וזרק ד' – פטור אם לא אמר כל מקום שתרצה תנוח, ולא אמרינן כאן דהוי כמו שם משמעון.

ובטעם ההבדל בין הנדו"ד ל"שם משמעון" אומרת הגמ': "ודקאמרת הרי כתב שם משמעון – מי דמי? התם כמה דלא כתיב שם לא מכתוב ליה שמעון, הכא כמה דלא זריק ארבע לא מיזדרכי ליה תמני?!".

היינו, שכשרוצה לכתוב שמעון, הרי אותיות ש' ומ' הכרחיות לתיבת "שמעון", אך כאן כשרוצה לזרוק ח' אינו חייב לזרוק ד' (כך מבאר רש"י).

ולכאורה יש להבין סברא זו – מדוע אמרינן דאף חלק ממחשבתו לא נתקיים כשזרק ד' ולא ח', הרי החפץ התקדם חצי מהדרך אליה נתכוון!

והביאור בזה י"ל, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס כ"ב שבט תנש"א (הערה 27), וז"ל: "כשאדם רוצה לנסוע לאיזה מקום לקנות סחורה – באם הסחורה היתה נמצאת במקומו, לא הי' נוסע", והיינו שהדרך שבאמצע כלל אינה נוגעת לאדם הרוצה להגיע לסיומה ולקנות את הסחורה.

ועד"ז הוא בנדו"ד: כשרוצה לזרוק חפץ למרחק של ח' אמות, המטרה היא שהחפץ ינוח שם בגלל סיבה כלשהי, וא"כ אין לאדם הזורק שום עניין בדרך שבאמצע, ואם הייתה המטרה שאליה הוא רוצה שיגיע החפץ על-ידו – לא היה צריך את כל הדרך שבאמצע, דכל המטרה להגיע אל היעד והדרך היא עניין צדדי שאינו מעוניין בו כלל. ולכן כשהתכוון לזרוק ח' זורק ד', היינו דהחפץ לא הגיע למקום המיועד, לא התקיים שום דבר ממחשבתו.

משא"כ כשכותב שמעון, הנה תיבת שמעון מורכבת מה' אותיות שכל אחת מהן הכרחית, וכשכתב ש' ומ' הרי חלק מהעניין התבצע. ודלא כבזורק שאם לא הגיע החפץ אל היעד – לא הועיל מאום בזריקתו.

ולכן סוברים רש"י ותוס' כנ"ל שיהיה פטור כשנתכוין לזרוק ח' וזרק ד', כי שום דבר ממחשבתו לא התבצע, אלא רק ענין צדדי שאינו מועיל כלל לענין "מלאכת מחשבת" שהרי אינו חלק ממחשבתו וכוונתו.

### ג

צ"ב בשיטת הרמב"ם בזה

אמנם הרמב"ם פליג ע"ז, וכתב (הל' שבת פי"ג הכ"א) ד"המתכוין לזרוק שמונה אמות ברה"ר ונח החפץ בסוף ארבע חייב, שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונעשית מחשבתו, שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה".

וצריך לומר דהרמב"ם לומד הגמ' באו"א. דרש"י פי' לשון הגמ' "הכא כמה דלא זריק ארבע לא מיזדרכי ליה תמני" דהוא בתמי', היינו שאין צורך שינחת החפץ בד' אמות כדי שיגיע לשמונה.

אך הרמב"ם יבאר הגמ' בניחותא, דאכן אם לא יזרוק ד"א לעולם לא יגיע החפץ לשמונה אמות, ונמצא שגם אם נח החפץ בארבע אמות הרי התקיימה מחשבתו שחשב מלכתחילה ויתחייב<sup>5</sup>.

(5) עיי' רשב"א שבת שם ד"ה הא.

ויש להבין סברת הרמב"ם, דהא בפשטות נראה דהדין הוא עם דברי רש"י וסיעתו, דהרי, כנ"ל, אין לאדם כל מטרה ותועלת במנוחת החפץ בכל מקום שהוא מלבד המקום הסופי שאליו התכוון מתחילה – בסוף ח' אמות (וכהמשל הנ"ל דהסוחר שאין לו כל מטרה בהנסיעה ורוצה רק התועלת שתגיע לו על ידה). וא"כ צ"ב מדוע סובר הרמב"ם שעדיין חשיב נתקיימה מקצת מחשבתו בזה שהחפץ עבר ד' אמות.

## ד

ביאור שיטות רש"י והרמב"ם לשיטתייהו

ויש לבאר זה ע"פ המובא בכ"מ<sup>6</sup>, שבכמה מהמחלוקות דרש"י והרמב"ם אזלי לשיטתייהו – דרש"י אזיל בתר גברא והרמב"ם בתר חפצא.

והנה הגדר ד"מלאכת מחשבת" אפשר ללמוד בב' אופנים: א) שמסתכלים על כוונת האדם ומחשבתו בלבד ואין נוגע השינוי שבחפץ כלל. ב) שעצם הפעולה בחפצא לכיוון שבו חפץ האדם חשיב מלאכת מחשבת, מכיון שבפועל החפץ השתנה במקצת בהתאם לכוונת האדם.

ואם כנים הדברים יש לבאר כן בנדו"ד, דהנה כאן הרי החפץ הנזרק התקרב במקצת אל היעד שלו על ידי הזריקה, שמתוך הח' אמות שהי' צריך לעבור עבר כבר ד"א, אמנם מצד כוונת ופעולת האדם כשלעצמה לא נפעלה כאן מטרתו כלל שהרי העברת הד"א אינה חלק מכוונתו.

ולכן הרמב"ם לשיטתו שאזיל בתר חפצא סובר שדמיא לכתב שם משמעון וחייב – כי נפעל כאן משהו בכיוון הרצוי ומשהו זה הוי מלאכה בפני עצמו, שהרי בשביל שהחפץ יגיע לח' אמות הוא מוכרח לעבור ד"א באמצע, ולכן חשיב עשה חצי מלאכה וחייב.

אך רש"י וסיעתו, שמסתכלים על הגברא והיינו על רצונו של האדם, בזה הרי כמבואר לעיל לא התקיים מאומה מכוונתו ומחשבתו של האדם, כי האדם הרי רוצה רק בהגעת החפץ אל היעד ואין לו כל ענין בכל מקום אחר בדרך לשם, וא"כ נמצא שהיעד לא התבצע, ולכן פטור.

(6) ראה הנסמן (והמבואר) בזה בס' "אחדות בתורה" להר"ש שניאורסון.

## מספר החטאות על חילול שבת

הת' שניאור זלמן שי' שמולביץ\*  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

#### כתישת פת לבדיקת התכלת

שנינו בשבת (עג, א וברש"י שם) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת: הזורע . . והזורה, הבורר הטוחן והמרקד כו". ובגמ' (עג, ב ואילך) "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד (כמו הי ניהו, כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת, והלא כולן מלאכה אחת הן דמפריש אוכל מן הפסולת) – אביי ורבא דאמרי תרוייהו: כל מילתא דהויא במשכן, אף על גב דאיכא (אחריתי בהדה) דדמיא לה חשיב לה (חשבינהו לתרווייהו כאבות, ואף על גב דחדא נינהו). וליחשב נמי כותש (חטין במכתשת להסיר קליפתן, דהואי במקדש בסממנין, אלא לאו משום דדמיא לדש – לא חשיב לה, דהא נמי מיפרקה מלבוש היא)? אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה (לכך אע"ג דהוה במקדש ואב מלאכה היא, כיון דתנא לי' דש לא תנא לה)". ע"כ.

והנה, בחידושי הרמב"ן<sup>1</sup> הביא פירוש ר"ת וז"ל: "ורבינו תם ז"ל נדחק בה ופירש [את קושיית הגמ']<sup>2</sup>, וליחשוב נמי כותש שהיו כותשין שעורים לנסיוני תכלת [לבדוק שבא מדם חלזון הכשר ולא מקלא אילן שצבעו דומה ופסול לתכלת] שטומנין אותו בתוך פת של שעורים ואופין אותו אם נשתנה פסול, ואם למעליותא נשתנה כשר [ראה מנחות מג, א]. וקס"ד שאין אופין פת אלא בכתישה. ופריק [הגמרא] הכי כמה עניים אוכלין פיתן שלא בכתישה ולא היו כותשין ג"כ במשכן [לא כתשו את השעורים שמהם אפו פת לבדיקת התכלת], וקשיא ליה [לר"ת] הא דאמר רב פפא לקמן "שביק תנא דידן בשול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה [בתמי'] אלמא אפייה ליתיה במשכן [והרי נתבאר לעיל שאפו פת לצורך התכלת?], ופריק [ר"ת] ה"ק, שביק תנא דידן בישול שהוא מן המלאכות הצריכות מחמת עצמן, ונקט אופה שאינו אלא בשביל נסיון תכלת?

\*לע"נ אאמור"ר הרב יעקב ארי' בן – יבלח"ט – ר' קלמן שיחי' שמולביץ

1) ד"ה "שכן עני" [נוספו ביאורים בחצאי ריבוע]. וראה גם תוס' הרא"ש ד"ה זה. וריטב"א ד"ה



[ע"כ פי' ר"ת, וכותב ע"ז הרמב"ן:]; ואין הפי' הזה נכון אצלי לפי שלא נאמר נסיון זה [אפיית הפת לבדיקת התכלת] במנחות (מג, א) אלא בלוקח תכלת צבוע ומשום חששא דקלא אילן [צמח שצבעו דומה לצבע התכלת], ובמשכן הן עצמן צובעין אותו כדתנן והצובע [וא"כ אין חשש שאי"ז תכלת], ועוד שאלו היו אופין במשכן כלל היו מונין אבות מלאכות ארבעים, שאע"פ שאופה ומבשל שוין אינן לגמרי דבר אחד עד שלא ימנו שתיהן, ויותר היה ראוי למנותן שנים מבורר וממרקד וזורה". עכ"ל.

## ב

### לרמב"ן המחלל חייב ט"ל חטאות בלבד

והנה בנוגע לקושיא הב' של הרמב"ן על פי' ר"ת<sup>2</sup>, לכאורה יש לעיין מאי קשיא לי':

דהנה לשיטת ר"ת הי' התנא צריך למנות גם אופה וגם מבשל, והרי כבר הגמ' תירצה (עד, ב) שהטעם דתנא דידן נקט אופה ולא מבשל הוא משום דנקט סידורא דפת, וזורה ובורר ומרקד מנאם בפ"ע כי הם שונים זה מזה<sup>3</sup> והינם מסידורא דפת<sup>4</sup>. ואדרבה – אם אפי' לשי' הרמב"ן שאופה לא הי' במשכן, כתב התנא דוקא את מלאכת אופה (ולא מבשל) משום שהיא מסידורא דפת, כ"ש לשי' ר"ת שמלאכת אופה היתה במשכן ששייך למנות דוקא אותה ולא את מלאכת מבשל משום סידורא דפת.

ולכאו' צ"ל, דקושיית הרמב"ן היא דכיון שהתנא מנה אבות מלאכות ארבעים חסר אחת "להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו"<sup>5</sup>, א"כ משמע שאם נתעלמו ממנו כל הלכות שבת ועשה כל המלאכות חייב ל"ט חטאות, ולכן מקשה הרמב"ן על ר"ת שלשיטתו שמלאכת אופה היתה במשכן, ה"ה מלאכה בפ"ע וא"כ העושה כל המלאכות בשבת צריך להתחייב ארבעים חטאות. ואע"פ שהתנא "סידורא דפת נקט" (ומלאכת מבשל אינה מסידורא דפת), הי' לו

(2) בנוגע לקושיא הא' תי' האגלי טל (בפתיחה סק"ה) ע"פ דברי הפנ"י ד"מסתמא לא זרעו וחרשו אותן הסממנין שהיו צריכים למשכן אלא שהי' מצוי בידם ואפי' הכי כיון דשייך זריעה וחרשה באותן מינין חייבי". ועפ"ז לק"מ על ר"ת דאפשר שלא היו צובעין בעצמן תכלת אלא שהי' מצוי בידן (וע"כ הוצרכו לבדוק שאי"ז קלא אילן), ומ"מ תנן באבות מלאכות הצובע, כיון דשייך צביעה באותן מין. ע"כ דבריו (ועיי"ש הדוחק בזה).

(3) ראה תוס' הרא"ש ד"ה אע"ג, עד, א). הר"ן (עג, ב).

(4) ראה פירש"י ד"ה שכן עני.

(5) רש"י ד"ה שאם עשאן (עג, ב) לגירסת הב"ח. וראה ג"כ רש"י ד"ה "שאם עשאן" (סט).

למנות בפ"ע גם את מלאכת אופה וגם את מלאכת מבשל להודיעך שחייב על כ"א בפ"ע (כבורר, זורה ומרקד).

## ג

ביאור החפץ ה' בשיטת רש"י

ואם ננים הדברים, אוי"ל בדא"פ לבאר שיטת ר"ת:

ובהקדים פירש"י (ד"ה שכן עני) בהטעם שתנא דידן לא מנה את מלאכת כותש בין המלאכות, וז"ל: "אף על גב דהואי במקדש, ואב מלאכה היא – כיון דתנא ליה דש לא תנא לה. . . כתישה – עשירים הוא דלתתי וכתשי לעשות סלת נקיה, אבל עניים לא טרחי, הלכך לא תנא לה, ומיהו, ודאי אב מלאכה היא, ובכלל דש היא." עכ"ל.

והקשו האחרונים<sup>6</sup> מהא דאמרינן בגמ' (עג, ב) "מנינא למה לי" – מדוע מנה התנא אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, והרי כאו"א יכול למנות בעצמו את מספר המלאכות – "אמר ר' יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת", דהיינו (כפרש"י הנ"ל) "להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו", וא"כ לדברי רש"י שכותש הוא אב מלאכה – חייב חטאת עליו בפ"ע<sup>8</sup>, וא"כ אם נתעלמו ממנו כל הלכות שבת צ"ל חייב ארבעים חטאות, והרי התנא דמשנתנו מנה רק שלשים ותשע.

ותירץ ה'חפץ ה' (ד"ה "שכן עני"), שבאמת כוונת ר"י (בדבריו "שאם עשאן" כו' כנ"ל) לומר שהמנין של המשנה (ארבעים חסר אחת) בא ללמד שאם עשה ל"ט מלאכות בהעלם א' חייב ל"ט חטאות (ולא חייב רק חטאת אחת אלא על כל אב בפ"ע), אבל התנא לא בא להשמיע שרק אלו המלאכות ואין מלאכות נוספות? (והטעם שכתב רק את ה"ט"ל כיון שהם מסידורא דפת), ובאמת גם כתישה ה"ה מלאכה שחייב עלי' חטאת בפ"ע.

(6) מהרש"א (מהדו"ב), רש"ש, ו"חפץ ה'" בסוגיין.

(7) נסמן לעיל הערה 6.

(8) וב"חפץ ה'" (ד"ה שכן עני) ביאר שמוכרחים לומר כך, כיון שכותש לא דומה ממש לדש וה"ז כבורר ומרקד שאינם דומים ממש וע"כ חייבים על כ"א בפ"ע, אמנם ה"שפת אמת" בסוגיין מבאר ברש"י שכיון שכותש אינו בסידורא דפת (שהרי עני אוכל פיתו בלא כתישה) אין זו מלאכה חשובה בפ"ע וה"ה בכלל דש (ולא יתחייבו עלי' חטאת בפ"ע), משא"כ זורה בורר ומרקד שהם בסידורא דפת, כ"א מהם חשובה מלאכה בפ"ע וחייב חטאת על כל אחת מהם.

(9) וכדברי רש"י ד"ה "שאם עשאן" (עג, ב): "ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו חייב כמה חטאות עליו" (ודלא כג'י' הב"ח "כמה חטאות חייב עליו").

## ד

## מחלוקת בעניין מס' מלאכות שבת

אמנם בחידושי רעק"א בסוגיין הוסיף להקשות מדברי רבי (צז, ב) שלמד מהפס' (שמות לה, א) "אלה הדברים", שאלו ל"ט מלאכות שנאמרו למשה מסיני (אלה בגימטריא ל"ו, "דברים" מרבה שניים, "הדברים" מרבה עוד מלאכה), וא"כ משמע שישנם רק ל"ט מלאכות ולא יותר.

ואוי"ל בדא"פ שבאמת נחלקו בזה גופא – האם ישנם דוקא ל"ט מלאכות ולא יותר. דהנה איתא בגמ' (מט, ב): "הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי? אמר להו רבי חנינא בר חמא: כנגד עבודות המשכן. אמר להו רבי יונתן ברבי אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא: כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה – ארבעים חסר אחת"<sup>10</sup>.

ולכאורה פשוט שדברי ה"חפץ ה'" שישנם יותר מל"ט מלאכות, מתאימים רק לדברי רבי חנינא בר חמא שלמדים ממלאכת המשכן, משא"כ לדברי ר"ש שלמדים ממספר הפעמים שנכתבו בתורה המילים מלאכה מלאכתו ומלאכת – משמע שישנם דוקא ל"ט מלאכות ולא יותר.

וכן משמע מדברי הגמ' (עד, א) "רבא אמר הא מני רבי היא דאמר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", דלכאורה הרי במשנתנו (עג, א) כתוב במפורש "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" ומדוע צריך רבא להעמיד כרבי בכדי ללמוד שישנם ל"ט מלאכות ולא יותר?

וע"פ דברי ה"חפץ ה'" אוי"ל שבאמת בפשטות ס"ל להתנא דמשנתנו שישנם יותר מל"ט מלאכות, וע"כ רבא שרוצה לומר שס"ל להתנא שישנם רק ל"ט צריך להעמיד משנתנו כרבי (ומכיון שמסקנת הגמ' דלא כרבא, חוזרים להבנה הראשונה במשנה (כאביי) שישנם יותר מל"ט מלאכות).

והנה, ע"פ כהנ"ל אוי"ל שר"ת למד (כדברי החפץ ה' בשיטת רש"י בנוגע לכותש) שיתכן שיש יותר מל"ט מלאכות, ולכן מבאר (בהו"א של הגמ') שגם אופה ה' במשכן וחייבים חטאת בפ"ע על אפי' בשבת (ולא משום מבשל), משא"כ הרמב"ן ס"ל שישנם ל"ט מלאכות ולא יותר, וע"כ לא קיבל את דברי ר"ת.

## ה

## צ"ע בדברי החפץ ה'

אמנם בגוף דברי ה'חפץ ה'" שיתכן שהתנא דמשנתנו סובר שישנם יותר מל"ט מלאכות – צ"ע דהנה ברש"י ד"ה "שאם עשאן" (סט, א) כתב להדיא (בנוגע למנין

המלאכות במשנה) "וסימנא בעלמא אשמועינן לידע כמה חטאות חייב על חילול שבת אחת". ומשמע שעל חילול שבת אחת חייב ל"ט מלאכות ולא יותר<sup>11</sup>.

ועוד דהנה על דברי המשנה "ארבעים חסר אחת" איתא בגמ' (עה, ב) "לאפוקי מדר' יהודה דתניא ר' יהודה מוסיף אף השובט והמדקדק". ומשמע לכאורה שהגמ' לומדת שס"ל להתנא דבמשנה שישנם רק ל"ט מלאכות ולא יותר (ודלא כר"י), וא"כ כיצד ה'חפץ ה" מבאר שס"ל לתנא דמשנתנו שייתכן שישנם יותר מל"ט מלאכות, וצ"ע.

---

11) ואפי' ברש"י ד"ה "שאם עשאן" (עג, ב) כתב "ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו חייב כמה חטאות עליו", ויש לדקדק מדוע האריך כ"כ ולא כתב בקיצור שחייבים על מלאכות שבת יותר מחטאת אחת, וקצת משמע יותר כגירסת הב"ח ברש"י זה – "ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו", ועצ"ע.



שער  
חסידות

## יסוד ההקדמה של חלק השני שבספר תניא קדישא הנקרא בשם שער היחוד והאמונה; הינוך קטן

הרה"ת מיכאל חנוך שי' גאלאמב  
משפיע בישיבת תורת"ל המרכזית

מתוך לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן בהקדמתו:

חנוך לנער על פי דרכו . . משמע שאינה דרך האמת לאמתו . . שרשי  
עבודת ה' . . והנה באהבה כתיב . . לעשותה . . דיש ב' מיני אהבת  
ה', האחת כלות הנפש בטבעה . . ותתענג על ה' . . והזוכים למעלת  
אהבה רבה זו הם הנקראים צדיקים . . והשנית היא האהבה שכל אדם  
יוכל להגיע אלי' . . הן דרך כלל . . והן דרך פרט . . והנה על אהבה זו  
השנית שייך לשון מצוה וצווי דהיינו לשום לבו ודעתו בדברים המעוררים  
את האהבה אבל באהבה ראשונה . . לא שייך לשון צווי ומצוה כלל .  
. מאי דכתיב כי שבע יפול צדיק וקם . . כי יפול לא יוטל . . נשאר בה  
בחי' רשימו ממדרגתו הראשונה אך עיקרה מאהבה שנתחנך והורגל בה  
מנעוריו . . והנה ראשית הדברים המעוררים האהבה והיראה ויסודן היא  
האמונה הפתורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך ויתעלה.

\* \* \*

### חלק ראשון: שייכות ההקדמה להתוכן

א

שאלות ותמיהות בהקדמה לשער היחוד

ככל הנראה, הביאורים הנמצאים על הקדמה זו לשער היחוד והאמונה  
מבארים ומפרשים פרטי הדברים המובאים בהקדמה – כגון לבאר התירוץ דכ"ק  
אדמו"ר הזקן בפיו "חנוך לנער ע"פ דרכו וגו'" דרכו דייקא גם אם אינו דרך האמת  
לאמתו; פרטי דרגות האהבה, שבבחי' גדלות ושבבחי' קטנות; ענין רושם החינוך  
גם כשנופל הצדיק ממדרגתו כמ"ש "שבע יפול צדיק", מ"מ "כי יפול לא יוטל"  
וכו'. אבל התוכן הכללי ויסוד ההקדמה, נשאר מופלא ומכוסה, שהרי אינו מובן –  
איך כל האריכות שבה נעשה הקדמה להתוכן דשער היחוד והאמונה, בו לא מוזכר  
כלל וכלל על ענין החינוך או ענין האהבה, או עבודת הצדיקים ובינונים.

ע"פ פשטות קשר הענינים הוא מ"ש בסיום ההקדמה: "והנה ראשית הדברים המעוררים האהבה והיראה ויסודן היא האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך ויתעלה". זאת אומרת שבהקדמה זו בא כ"ק אדמו"ר הזקן לבאר המכוון והמטרה ד'שער היחוד והאמונה' שכולו בכדי לבוא לעבדו ית' באהבה ויראה, ולכן מביא תוכן ענין אהבה ויראה בקצרה. וי"ל ע"ד וכעין "סוף מעשה במחשבה תחלה"<sup>2</sup>.

אמנם באמת עדיין התמי' במקומה עומדת. כי בכדי לתרץ הצורך בלימוד הענינים ד'שער היחוד והאמונה', אין כל הכרח להאריך בענינים הללו המדוברים בהקדמה – חינוך, סוגים שונים דאהבה וכו' – ומספיק שורות אחדות בלבד, וכמו מ"ש בתחלת וסוף ההקדמה, היינו: "מודעת זאת כי שרשי עבודת ה' ויסודות' הן דחילו ורחימו, היראה שרש ויסוד לסור מרע והאהבה וכו'", ולסיים במילים הנעתקים לעיל: "והנה ראשית הדברים וכו"<sup>3</sup>, ודי בזה. ומה נוגע כל השקו"ט בפסוק "חנוך לנער" ופרטי עניני אהבה (ועוד, כדלקמן).

(1 בלקו"ש ח"י"ז (ע' 519): "י"ל דד"ה "חנוך לנער" שכתבו אדה"ז והעמידו לפני שער היחוד"א – הוא בדוגמת הקדמת המלקט לפני ח"א, כי שתי סוגי הקדמות הם: א) ביאור סיבת כתיבת הספר, או הדפסתו. ב) הקדמה לתוכן הספר, או להבנתו". – לכאורה הכוונה: ההקדמה לח"א הוא סוג הא' "ביאור סיבת כתיבת הספר, או הדפסתו", שהרי כולו לתרץ איך שניתן לכתוב ספר כזה אע"פ שאנ"ש טוענים "אינו דומה ראי' לשמיעה", ושגם אין ספרי היראה שוים לכל נפש, אלא שאע"כ כתב ספר זה כיון ש"בידעיי ומכיריי קאמינא". ואח"כ מתרץ גם טעם הדפסת הספר שהוא מחמת ריבוי ההעתקות "מידי ספרים שונים ומשונים" וכו'. משא"כ בהקדמה זו אין בה "ביאור סיבת כתיבת הספר..." כלל, וכנראה שהוא מסוג הב' "הקדמה לתוכן הספר..." וכן משמע מהדגשת המילים כאן "לתוכן".

(2 פיוט לכה דודי. – וראה פי' החייט על ס' 'מערכת האלקות' פ"ח: "...והיא אמרה דבר הגון באמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד כאשר עלה במחשבה, כי תחלת המחשבה הוא סוף המעשה לכן אמרו לה את אומרת דבר הגון שתחלת המחשבה היא סוף המעשה כדי שיתפרסם בתחוננים את אשר עלה במחשבה שהוא סוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה אמר אליה לכי ומעטי את עצמך, מאחר שסוף המעשה לא נתגלה אלא לצורך התחוננים כו'". וברכינו בחיי עה"פ (בראשית א, ב) ורוח אלקים וגו': "ורוח אלהים זה רוחו של משיח, וביאור המדרש הזה כי הש"י בפרשה זו מגיד מראשית אחרית והכתוב כיון לרמוז סוף הזמן בהחלת הזמן, להורות כי תכלית כוונת הבריאה היא לימות המשיח וזהו תחלת המחשבה סוף המעשה". וראה גם פי' הר"מ ציוני על פ' יתרו. (העירני הר"מ לעבוף שי'). וראה לקו"ש ח"י ע' 7 ואילך בביאור הטעם שהאור נברא תחלה.

(3 להעיר מלשון הרמב"ם בהתחלת ספר היד: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצאים..." שזהו התוכן ד'שער היחוד והאמונה' (התהוות יש מאין וכו') בסגנון של הלכה, כדאיתא בד"ה אנכי תשמ"ט, ורק אח"כ מגיע להלכה אודות התבוננות המביאה לידי אהבה. וא"כ אין חסרון אם לא יזכיר כלל על ענין אהבה ויראה בהקדמה ד'שער היחוד והאמונה', ובפרט שהי' קס"ד שיהי' 'שער היחוד והאמונה' חלק ראשון (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1262), כדמוכח ממ"ש כמ"פ "כמו שיתבאר" (ראה הערות ותיקונים בספר 'מפתחות' אצל מילים אלו בדף עה, ב). ומכ"ש שאין צורך להאריך בפרטי הענינים (אף שהוא בקיצור יותר מח"א).

ובהיות ידוע גודל הדיוק בדברי רבותינו נשיאינו בכלל, וספר התניא – ה'תורה שבכתב' של תורת החסידות – במיוחד, על כרחך שיש צורך והכרח לכל האריכות שבהקדמה זו.

ובאמת שהשאלה מתחזקת כאשר מצרפים לזה המהדורא קמא, בו גם נמצא כל האריכות שבההקדמה אך לא בצורה של הקדמה כי אם בצורה של גוף השער היחוד והאמונה – בהמהדורא קמא כל זה הוא הפרק הראשון. דמזה מוכח שתוכן ההקדמה נוגע ביותר.

ביחד עם זה, מאחר שהוחלט אח"כ בדעת קדשו, במהדורא שלפנינו, להוציא מגוף שער היחוד והאמונה ולקבוע אותו הקדמה, צריכים לפרש שסוכ"ס אין זה מעצם ביאור הענינים של השער היחוד והאמונה כי אם הקדמה בלבד. אך מ"מ ה"ה הקדמה ובהכרח שיש למצוא בו ענין יסודי הנוגע לכללות שער היחוד והאמונה.

קיצור: צריך להבין מהי השייכות בין ההקדמה להתוכן, הרי לא מדובר בשעהיוה"א כלל, לא על חינוך ולא על אהוי"ר, והוה מצי לקצר.

## ב

### אופן ביאור האהבה בההקדמה

ואוי"ל בזה בהקדים שאלה פשוטה, לכאורה באופן ביאור ענין האהבה. שהרי ענין החינוך בא בתחלה וסוף אבל הנושא של רוב ההקדמה הוא ביאור קצר - לפי ערך חלק ראשון – על פרטי מדריגות באהבה. ובוה רואים דבר בולט שבלתי מובן לכאורה:

הרי מחלק בין ב' בחי' אהבה: הא' - שבבחי' גדלות השייכות לצדיקים דוקא, והיא בחי' אהבה בתענוגים; הב' - אהבה שבבחי' קטנות השייכות לכל אדם (ובזה כמה אופנים – בדרך כלל ובדרך פרט).

ובזה מבאר מ"ש "חנוך לנער ע"פ דרכו", שהלשון "דרכו" מכריח שיש כמה דרכים, ובכללות הם ב' דרגות הנ"ל באהבה: הא' הוא דרך האמיתי הוא מדריגת צדיק, שזוכה לבחי' אהבה בתענוגים; הב' הוא "דרכו" שקאי על עת החינוך בטרם שהגיע למדריגת צדיק, ושייך גם לכל אדם לפי "דרכו" וערכו.

וזהו שכ' "חנוך לנער" כי מדובר כשהצדיק הוא בבחי' "נער" עדיין, בטרם שהגיע לדרך האמיתי צדיק, שאז זקוק הוא לחינוך דאהבה שבבחי' קטנות "ע"פ דרכו". ומבאר ש'קטנות' זו נוגע לו גם אחר שכבר הגיע לדרגת צדיק, שהרי "שבע יפול צדיק", וכשנפול – ה"ה "קם" בכח רושם החינוך (אהבה שבבחי' קטנות) שקיבל מנעוריו.



לפ"ז נמצא מובן לכאורה, שמה שמבאר פרטי מדריגות אהבה, גם מה שמבאר האהבה שבבחי' קטנות, הכל הוא בכדי לפרש הפסוק "חנוך לנער וגו'", שגם צדיק עובד ה' באהבה בתענוגים זקוק הוא לבחי' החינוך (אהבה שבבחי' קטנות) לעת נפילתו. ותמוה – האם אריכות דבריו מיועדים רק עבור צדיקים<sup>4</sup> ולצורך עת נפילתם.

וגם יש לתמוה עוד יותר מזה, שבביאור האהבה שבבחי' קטנות, נוקט כ"ק אדה"ז ב' דוגמאות: הא' האהבה שבבחי' 'נפשי אויתיך', והב' האהבה שבבחי' 'כמים הפנים'. וקשה דאם מחפשים אהבה שבבחי' קטנות הוה לי' להביא לכל לראש מ"ש בפרקים יח – יט ופרק כה, בהם נתבאר יסוד הענין דאהבה המסותרת שהיא בחי' קטנות ממש שאין ביכלתו להתבונן וכו', ומתעורר במסירת נפש וכו'. ועד"ז – באם כבר הביא מפרק מד בחי' האהבה דנפשי אויתיך הו"ל להביא גם בחי' האהבה ד'כברא דאשתדל' שהוא ג"כ ענין מס"נ (וגם קרוב מאד לעוררה ע"י קול והרגל בלבד כמבו' שם) ושייך אצל כל אדם.

ומזה שכ"ק אדה"ז משמיט מקומות הנ"ל, משמע שאהבות הנ"ל (המסותרת המביא למס"נ; כברא דאשתדל) אינן שייכות כל כך לתוכן הענין המדובר כאן.

קיצור: בביאור המדריגות דאהבה מביא מדריגות צדיקים (אהבה בתענוגים) שאינו שייך לרוב, וגם בבחי' האהבה השייך לכל אדם בוחר להביא רק בחי' 'נפשי אויתיך' ו'כמים הפנים' ומשמיט מס"נ ו'כברא דאשתדל'.

## ג

### ענין החינוך

ויש לבאר בכ"ז ע"פ יסוד אחד, והוא מה שידוע שהשם "חינוך קטן" ניתן, לא רק להקדמה, אלא לכל 'שער היחוד והאמונה', כדמוכח מכ"מ<sup>5</sup>. ובאמת, גם לולא זאת, הנה עצם הענין שהנושא דחינוך נעשה הקדמה לכל שער היחוד והאמונה, זה גופא מכריח שהוא ענין עיקרי ויסודי הנוגע לכל 'שער היחוד והאמונה'. והגם שביאור הענין דחינוך נזכר רק בהקדמה ותו לא, מ"מ צריכים לומר שזהו התוכן של כל שער היחוד והאמונה.

והענין ע"פ פשטות הוא, שגדר ענין החינוך מחייב ב' דברים: מחנך ומחונך. ז"א שגם קודם להחינוך כבר נמצא מציאות דבר שעדיין אינו כדבעי מצד עצמו, ולכן זקוק לפעולת המחנך.

(4) ובפרט בספר הנק' 'ספר של בינונים'. וראה הערה הבאה.

(5) ראה הערות בסוף 'מפתחות' לספר התניא: "שם הספר ושם חלקיו", ועל שער היחוד והאמונה איתא: "שער היחוד והאמונה נקרא ג"כ לקו"א ח"ב, חינוך קטן. שש"ב ח"ב (לקו"ת ד"ה ראו כי ה'. ועוד). תניא ח"ב (תו"א ביאור לד"ה ג"ח מצוה ס"ב. ועוד)".

ועפ"ז יובן טעם הבאת ענין החינוך כהקדמה ויסוד לכל 'שער היחוד והאמונה':

החידוש ד'שער היחוד והאמונה' אינו גילוי והתעוררות האמונה של הנשמה האלקית, שהרי ישראל מאמינים בני מאמינים<sup>6</sup> בלי שום חקירת שכל אנושי<sup>7</sup>, ובכח זה מסרו נפשם משך כל הדורות (וגם היום ה"י) על קידוש ה'. וזוהי האהבה המסותרת והיא ירושה לנו מהאבות כמבואר בתניא פרק י"ח וי"ט, שיסודותה בהררי קדש, היא בחי' החכמה – כח מ"ה – שבנה"א שבה מאיר אוא"ס, שהחכמה נק' 'קודש העליון'.

כי אם שהחידוש ד'שער היחוד והאמונה' הוא בחינוך הנפש השכלית<sup>8</sup> והנפש הבהמית שגם בהם יונח ויושג האמונה ביחודו ית' עד כמה ששייך לשכל האדם. וזוהי גם התחלת<sup>9</sup> פרק הראשון 'שער היחוד והאמונה': וידעת וגו' – היינו מצות הידיעה – לא רק אמונה – איך שה' הוא האלקים וגו' אין עוד<sup>10</sup>.

(6) שבת צז, א. וראה במדבר פ"ז, ה. הנסמן בלקו"ש חל"ד ע' 178 הע' 41.

(7) ראה אגה"ק סוף סי' כה. (קמא, ב).

(8) לפ"ז יומתק גם מה שכותב בהקדמה זו דוקא (בתחלת הביאור דאהבה בתענוגים) שהשפלת חומר נה"ב נעשה ע"י נפש השכלית (שהיא בחי' ממוצע בין נה"א לנה"ב - עי' לקו"ת בחוקתי מז, ג. ד"ה לכל תכלה תרנ"ט. חביב אדם ה"ת"ש. תש"ב. וכמבואר ע"ז במא' הרר"ה בפלח הרימון ע"ס בראשית בסופו) – אף שלא נזכר אודות נפש זו בכל ספר התניא.

להעיר: בחלק ראשון פרק ג איתא: "כי הנה השכל שבנפש המשכלת...". אמנם אין זה כמו 'נפש השכלית', שהרי באים מפרק א' וב' בו נאמר להדיא שיש (רק) שתי נפשות (ואפילו בפרק לז בדברו על ת"ת כנגד כולן, כותב שם שהטעם הוא מפני שנכללות בקדושה – "מהותן ועצמותן של בחי' הב"ד מקליפת נוגה שבנפש החיונית" – ומ"מ אינו מזכיר מאומה אודות נפש השכלית. ולהעיר גם מביאור כ"ק אדמו"ר הצ"צ עמ"ש בפ"ב שיש לכל נשמה "לבוש" מהוריו: "...לבוש זה היינו נפש השכלית" ועי' בד"ה ויחלום תש"ח ס"ז: "שמבואר בספר של בינונים ג' נפשות... ומה שכוללם יחדו לפי ששניהם הם מהקליפות"), וכאן (בפ"ג) הרי קאי על הכחות של הנפש האלקית – כ"א שנקרא כן ('משכלת' ולא 'שכלית') על שם הפעולה.

(9) ויש להעיר שבהמשך מים רבים תרל"ו הועתק כל שער היחוד והאמונה עם הגהות והוספות חידושים, וגם יש בו שינוי עיקרי: מתחיל סדר הענינים משער היחוד והאמונה פרק ד' עד פרק יו"ד (עם ההוספות) ורק אח"כ חוזר לפרק ראשון עד פ"ג – ג"כ עם ההוספות – ואח"כ פרק יא-יב. ואוי"ל כי הגם שבכללות כל מאמר מיועד לפעול על הנה"ב והשכלית, ומ"מ יש חילוקים בהדגשת הענינים, וזה מתבטא (גם) בסדר הענינים, ולכן בהמשך הנ"ל שיסודו והתחלתו הוא 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה' של הנפש האלקית, עיקר ההדגשה הוא התגלות האהבה המסותרת של הנשמה, וכמ"ש שם בפ"ג "שתצא מהעלם אל הגילוי". וכן מוכן מהמשך הענינים שהרי מבאר הענין דשם הוי' שבנשמה, ובתחלה מבאר אות יו"ד שבנשמה ואח"כ, בפ"ז ואילך, מבאר אות ה' עילאה שבנשמה, בחי' בינה שהו"ע ההתבוננות בגדולת ה' איך שאין עוד כו', ובביאור דבר זה מעתיק כל שער היחוד והאמונה עם הוספות ושינויים הנ"ל החל מפ"ד שבו כנ"ל. משא"כ שער היחוד והאמונה עצמו, התחלתו היא בענין וידעת וכו', היינו הכרח שכלי להגיע להשגת ענין יחו"ע וכו' שיסוד הסברתו הוא בפרקים א-ג (להעיר גם מתחלת פ"ג, סגנון בלתי רגיל כ"כ לכאורה: "...כל משכיל על דבר יבין לאשורו...") – הדגשת ענין השכל) וכמ"ש גם בפתחה לפ"א: "להבין מעט מזעיר וכו' יחו"ע כו' יחו"ת". (וראה גם קונטרס יסודות הנ"ל בתחלתו בביאור לשון זה "מעט מזעיר". וראה גם לקמן ח"ב).

(10) וזהו גם הצורך בפרק ב' ד'שער היחוד והאמונה': "והנה מכאן תשובת המינים וכו'" – היינו שניתן גם להוכיח הדברים לשכל אנושי, וכמבואר בקונטרס 'יסודות בשער היחוד והאמונה' סי' ב ע"ש.

לפ"ז יש לפרש מ"ש (בסיום ההקדמה) "האמונה הטהורה". כי טהרה שייך לומר במקום שיש חשש להיפך, והיינו בהשכל של הנה"ב, וע"י החינוך שמסבירים ענין יחודו ית' גם להנה"ב, האמונה "נטהרה" מ"לבוש זר"<sup>11</sup>. – ולהעיר משיחת יט כסלו תש"י<sup>12</sup>: "...באמת איז השכלה פון חסידות איז דאך מטהר די כלי". אבל מצד הנשמה עצמה הרי האמונה היא קדושה (שלמעלה<sup>13</sup> מטהרה), מבחי' קודש העליון' כנ"ל מתניא (פרק יט), ומתעוררת ממילא בעת קידוש ה' "בלי שום דעת והתבוננות. . בלי שום טעם וטענה כלל" כדאייתא שם<sup>14</sup>.

קיצור: י"ל החידוש דשעהיוה"א הוא "חינוך" נפש השכלית והבהמית שתהי' גם להן אמונה שנטהרה מההיפך, ולכן אינו נוגע להזכיר מס"נ וכיו"ב שהו"ע גילוי הנשמה שאמונתה קדושה (למע' מטהרה).

## ד

## אהבה עשוי'

עפ"ז אפשר ליישב אריכת הביאור (לפ"ע) בענין האהבה, הדרגות שבזה, והענין דאהבה עשוי' ע"י התבוננות "בדברים המעוררים את האהבה" כמובא בהקדמה ע"פ הספרי. והוא כי יסוד וחידוש דבר זה צריכים "לחנך" הנה"ב והשכלית בהשגת אלקות וכו', שזהו התוכן דשער היחוד והאמונה, זקוק הוא למקור – מנא הני מילי<sup>15</sup>.

וי"ל שיסוד ומקור דבר זה הוא מענין האהבה (וממנה יובן בנוגע להשגת אלקות כדלקמן) ממ"ש "לעשותה לאהבה" – אהבה עשוי' וע"פ הספרי<sup>16</sup> (הנ"ל) שיש להתבונן 'בדברים המעוררים את האהבה'<sup>17</sup>.

11) עיין הוספה למא' הרר"ה (שבפלא הרימון הנ"ל) הנדפס בלקוטי פי' ומר"מ על שעהיוה"א ע' לח-מ.

12) לקו"ד חלק ג"ד ע' 1160.

13) עי' לקו"ת דרושים לשמע"צ פט, ד. צ. א. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקז.

14) ומ"ש גם "ונאמנה", או"ל ע"ד שנת"ל פמ"ב שהוא מל' רגילות כמו אומן שמאמן ידיו, והיינו מ"ש (לפנ"ז) "שנתחנך והורגל בה מנעוריו", ונתאמן בזה עד שנעשה דבר של קיימא, ו"גם כי יזקין לא יסור ממנה".

15) הן אמת שבתחלת פרק הראשון מביא כ"ק אדה"ז את הפסוק "וידעת וגו' והשבות וגו'" ויבאר ההשגה הנצרכת לידיעת הענין דחיו"ע ויחור"ת, אמנם הרי אינו מפורש בקרא שצריך להיות השכלה שכלית עד גם לשכל אנושי (אפילו למינים), ואדרבה – זהו החידוש ד'שער היחוד והאמונה', לבאר פסוק זה, וכפי השיטה דתורת חסידות חב"ד (וכדלקמן ח"ב).

16) ואע"פ שאמרה תורה (ואתחנן ו, ה) "ואהבת וגו' בכל לבבך", ופירשו רז"ל במשנה (ברכות נד, א) "בכל לבבך בשני יצריך", וכמבואר בכ"מ (ראה תו"א ריש פ' כי תשא. דרמ"צ קלט, ב. ד"ה שובה ישראל תרנ"ט ד. ועוד) דהיינו לפעול שגם נה"ב ירצה באלקות, י"ל שפשוט המשנה אינה מורה על התעוררות רגש של אהבה וכו' בהנה"ב, וכפי שמוכן ממפרשי המשנה שענין האהבה הוא עבודה מעשית וכמ"ש (במשנה) לעיל מני': "חייב אדם לברך על הרעה כשם . . שנאמר . . בכל לבבך בשני כו" ע"ש - כי אם יסוד המבואר בדא"ח הוא מהספרי. ועיג"כ בלקו"ת חוקת (נח, ד) במה שבזהר (ח"ב. כז, א) נקרא ענין זה (בכל לבבך וכו') בשם "רז"א", ע"ש.

17) וזהו גם מקור דברי הרמב"ם בהל' יסה"ת פ"ב ה"ב - עי' גם לקו"ש חל"ד ע' 32 ואילך

בארוכה. – ועד"ז י"ל שזהו מקור דברי אדה"ז בשם הרב המגיד והבעש"ט (סה"מ תש"א ע' 116

שמזה יוצא שאינו מספיק רק לגלות אהבת הנשמה עצמה "בלי שום דעת והתבוננות" וכמו במס"נ, כי אם צריך גם לחנך ולפעול רגש אהבה בנפשו הטבעית – אהבה עשוי'.

ועפ"ז הוא שמפרש הפסוק "חנוך לנער וגו'", שקאי על חינוך נפש הטבעית כנ"ל. ואפילו צדיק גמור זקוק לחינוך זה של אהבה העשוי' – הן טרם שנעשה צדיק, והן אחר שכבר הגיע לאהבה בתענוגים, מאחר ש"שבע יפול צדיק" וכו' כדלעיל. ומזה נמצא מוכח איך שהענין דחינוך נפש הטבעית באהבה עשוי' הוא דבר תמידי, גם למי שהוא 'נער' וקטן עדיין.

– וי"ל שעפ"ז יומתק מה שכ"ק אדמו"ר הזקן השאיר הלשון "כמו שיתבאר" (לשון עתיד) בהקדמה כשהכוונה לחלק ראשון, גם אחר שהחליט שיהי' חלק שני כידוע. כי היסוד לביאור הענין ד"כי קרוב וגו' ובלבבך גו'" שקרוב הדבר להיות התעוררות אהבה בלב וכו' המבואר הרבה בחלק ראשון, מקורו<sup>18</sup> ג"כ מהספרי הנ"ל.

וזה נעשה הקדמה ויסוד לכל 'שער היחוד והאמונה', היינו חינוך נפש הטבעית בהשגת אלקות, להביאה לאמונה טהורה. דמאחר שצ"ל אהבה עשוי' בנפש הטבעית "ע"י הבינה והדעת בדברים המעוררים את האהבה", מן ההכרח שניתן לבאר ולהסביר השכלה והשגה אלקית גם לנפש הטבעית כולל ולכל לראש עיני אמונה ביחודו ית', כיון שזוהי "ראשית הדברים המעוררים האהבה" כו' כמו שמסיים ההקדמה.

קיצור: ויסוד ומקור חינוך זה הוא הספרי שהאהבה היא עשוי' ע"י התבוננות, ולכן זוהי הקדמה לשעיהו"א שהוא ראשית עיני התבוננות, והוא גם הקדמה למה "שיתבאר" בחלק א'.

\* \* \*

ובהערה המתחיל "ותירוץ"):

"בס' שני המאורות (למהרי"א הלוי עפשטיין מהאמיל תלמיד רבינו הזקן) ח"ב ס"ב כתב וז"ל: "שמעתי פא"פ מאדמו"ר נ"ע בזה"ל כך קבלתי מהה"מ דמעזריטש וכך קבל הוא ז"ל מהבעש"ט שמצות ואהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו (ובל"א אמר בזה"ל מע זאל זיך אריין טאן) בדברים המעוררים את האהבה ומה שיבא מזה אין זה מעיקר המצוה".

## חלק שני: ענין החינוך ויחוד ה'

### א

#### השם 'חינוך קטן'

כידוע השם "חינוך קטן" ניתן לא רק להקדמה אלא לכל חלק זה השני כנ"ל. במושכל ראשון אפשר הי' לומר שנקרא כן על שם התחלתו, וע"ד שמצינו בהרבה מאמרים והמשכים שהם נקראים על שם הדיבור המתחיל, בלי להתייחס לתוכן הענינים לאחרי ההתחלה.

אבל באמת כאן אינו דומה לדיבור המתחיל של מאמר, מלבד שזהו רק התחלת ההקדמה ולא הפנים, עוד זאת, הרי אין זה הדיבור המתחיל, שהרי ההתחלה היא "חנוך לנער" ולא נמצא הלשון 'קטן' בכל ההקדמה. ועל כרחך צ"ל שנקרא כן מצד התוכן.

ונת"ל שייכות וצורך ההקדמה להתוכן ד'שער היחוד והאמונה' – ענין חינוך נפש הטבעית – וגם מתורצים כמה פרטים בצורת ההסבר שבה. אבל באמת עדיין תמוה:

מה ראה כ"ק אדמו"ר הזקן להתחיל עם הפסוק "חנוך לנער וגו'", להקשות עליו ולתרוצו, והוה מצי להתחיל תיכף מגוף הענין דפעולה בנפש הטבעית, והיינו מלהלן<sup>19</sup>: "הנה מודעת זאת כי שרשי עבודת ה' וכו'", המדבר על עצם הענין דאהבה ויראה, וענין אהבה עשוי ע"י התבוננות, שזהו התוכן של "חינוך נפש הטבעית".

והגם שרוצה להביא מקורות לתוכן הנ"ל, מ"מ קשה, מדוע הוצרך למקור ממצות חינוך ומפסוק זה (חנוך וגו') דוקא ולהעמיס בו הענין דאהבה עשוי, והלא מספיק המקור מהפסוק "לאהבה לעשותה" וע"פ הספרי - שיש להתבונן בדברים המעוררים את האהבה, וכמבואר לעיל, ואין כל צורך בהשקו"ט בהפסוק "חנוך לנער" ולכנות ההקדמה וכל 'שער היחוד והאמונה' בשם "חינוך קטן".

וגם הרי השאלה דלעיל (ח"א ס"ב) – שעיקר דבריו בפי' "חנוך לנער" מיועדים לצדיקים דוקא – אינה מיושבת. דמאחר ש"לא כל אדם זוכה לזה" כמ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בעצמו ומבאר הטעמים בזה (וגם בחלק ראשון מביא מארו"ל<sup>20</sup> "ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים") – הרי נמצא שהביאור כאן בפסוק זה (חנוך

19) משורה המתחלת: לא יסור.

20) יומא לח, ב.

וגו') אינו שייך לרוב בני ישראל, וא"כ הלא עדיף לא להביאו כלל ועכ"פ לא בתור עיקר.

ועכצ"ל שנוגע ביותר להביא פסוק זה, לבארו ולצרפו לשאר המקורות המורים על פעולה בנפש הטבעית בהשכלה אלקית.

קיצור: למרות הנת"ל עדיין מוקשה מהו הצורך ליכנס לשקו"ט במצות חינוך ובפי' הפסוק "חנוך לנער", והלא הפירוש אינו שייך לספר של בינונים.

## ב

### ענין 'חנוך לנער'

וי"ל בזה ובהקדם, שע"פ מה שנתבאר בההקדמה, הנה רוב בני ישראל – שאינם זוכים למעלת הצדיקים ולעבדו באהבה בתענוגים – נקראים כאן בשם "קטן" ו"נער".

ואמנם אין על זה תמי' כלל וכלל, דהלא מקרא מלא דיבר הכתוב<sup>21</sup>: "כי נער ישראל ואוהבהו". – א"כ עכ"פ הרווחנו שצ"ל שהגדרה זו היא למעליותא, שלכן "ואוהבהו"<sup>22</sup>.

וי"ל שכן מוכח גם מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן עצמו, במה שמקשה בתחלת ההקדמה: "...מאי מעליותא שגם כי יזקין לא יסור ממנה". – א"כ צריכים לומר שבהתירוץ מתבאר מהי המעליותא ד'נער'.

ומצינו בכ"מ ביאור ה'למעליותא' של 'נער', וביניהם<sup>23</sup>: שרושם החינוך הוא דבר עצמי שנרשם בנפש הקטן עד ש"גם כי יזקין", שואב הוא תמיד מיסוד עצמי הזה.

וביאור הענין בקצרה – כי ענין החינוך הוא, לא רק לימוד וידיעת דברים בלבד, כ"א שנותנים להתלמיד גם עצמיות חכמת האומנות, עד שביכלתו להשכיל בה בפנ"ע, ובוזה נותנים לו כח שילך מעצמו מדרגא לדרגא.

ושרש<sup>24</sup> השפעה זו העצמית, ניתן להמקבל ממי שכבר הגיע לגדלות, כמובן מחינוך כפשוטו, שהמחנכים המוליקים אותו לחדר הם אביו וזקניו – היינו הגדולים (ועד"ז בעת חנוכת המשכן והמקדש וכיו"ב, שזה הי' ע"י הגדולים, הנשיאים וכו').

(21) הושע יא, א.

(22) ראה בארוכה ד"ה כי נער ישראל תרס"ו. תשט"ז.

(23) מא' הרר"ה הנ"ל, ע"ש באורך.

(24) ראה המשך וככה הגדול פרק קי. וש"נ.

דעפ"ז מובן ה'למעליותא' של חינוך גם כשהוא "ע"פ דרכו" שאינו "אמת לאמיתו" לכאורה, כי אדרבה – בהשפעת החינוך ניתן עצמיות, שהוא היסוד לכל העליות שלאחרי זה. והא ראי', כי גם כשנופל, הנה זה שבכחו לקום ("יפול צדיק וקם") הוא מחמת רושם החינוך שנשאר איתן מאז ולא זז ממקומו.

ונמצא שהגם שהחינוך הוא בצורה של קטנות, שזה אינו "אמת לאמיתו", עם זה הרי טמון בו כח הגדלות שהוא "אמת לאמיתו" – תכלית המכוון של החינוך. והוא ע"ד המבואר<sup>25</sup> במשל דרב המצמצם השפעת שכלו בשביל התלמיד, דהגם שאופן ההשפעה הוא בצורה של קטנות, מ"מ מונח בהשפעה המצומצמת הלזו כל עומק פנימיות השכל. רק שצ"ל יגיעת התלמיד לגלות תעלומות חכמת רבו, אבל אין בזה התחדשות כי הכל מונח בההשפעה המצומצמת שניתנה בתחלה.

ועד"ז בהשכלה אלקית צ"ל שהגם שצריך להיות "ע"פ דרכו", בקטנות, אמנם ביחד ע"ז הוא באופן שיש בו יסוד וכח לגדלות.

קיצור: העולה מההקדמה היא שיש 'למעליותא' בנער ובחינוכו, כי בזו הקטנות מונח העצמיות, שלכן 'לא יסור ממנה' גם כשיזקין.

### ג

#### 'שער היחוד והאמונה'

עפ"ז י"ל שלכן נקרא כל 'שער היחוד והאמונה' בשם "חינוך קטן":

הרי ב'שער היחוד והאמונה' יתבארו ענינים של 'גדלות' בהשכלה אלקית – יחו"ע<sup>26</sup>, אחדות ה' באופן ד"אפס בלעדו" – ואם רוב ישראל הם בבחי' נער וקטן כנ"ל, איך שייך להשפיע להם השכלה נעלית כזו.

אלא וודאי שצריך להיות צורת הסבר ענינים אלו באופן השייך גם ל'קטן' בהשכלה אלקית<sup>27</sup>, וכמובן מהכותרת בתחלת פ"א: "להבין מעט מזעיר . . יחו"ע" – צורה של קטנות, והיינו ע"י משלים ודוגמאות וריבוי אותיות של הסבר.

(25) ראה המשך תרס"ו בתחלתו. ובכ"מ.

(26) ראה גם קונטרס 'עץ החיים' פ"ז שרוב נשמות דעכשיו שייכים ליחו"ת 'ומעט מן המעט מאד המה השייכים לאמיתית העבודה ד'חו"ע ובני עלי' מועטים המה ובפרט בדורות אלה".

(27) ראה קונטרס 'עץ החיים' שם "שבהכרח שתהי' העבודה ד'חו"ע בכאו"א", ומבאר הטעם,

ומ"מ הרי זה באופן ד'חינוך', דהיינו שאין זה צמצום ומיעוט בהשכלה באופן שנשאר הלומד ב'קטנותו'<sup>28</sup>, כ"א שניתן בו 'גדלות' ההשכלה בציור של 'קטנות', וזה נעשה עיקר והתחלה יסודית<sup>29</sup> לגדלות, "גם כי יזקין לא יסור ממנה".

קיצור: וכל שעהיהו"א הוא חינוך "נער", להזכיר עניני גדלות, יחו"ע וכו', בצורה דקטנות.

## ד

## מקור וסדר דברי כ"ק אדה"ז

עפ"ז יש להמתיק טעם ומקור סדר הענינים, איך שהפליא כ"ק אדה"ז ו'שיכל' (שינה וסידר) את דבריו ובחר לדבר בהקדמה על פסוק "חנוך לנער" דוקא, וגם קרא לכל 'שער היחוד והאמונה' בשם 'חינוך קטן'. די"ל שיסודו הוא ע"פ הזהר פר' בא<sup>30</sup> (מובא בכ"מ<sup>31</sup>):

"כי נער ישראל ואוהבהו ישראל זוטא, שמע ישראל ישראל סבא". –

הרי מפורש ש"שמע ישראל" – התוכן דכל 'שער היחוד והאמונה' – הוא "ישראל סבא", זקן וגדלות.

דלפ"ז מי שאין לו נשמה גבוהה, והוא בבחי' "נער ישראל", לא יוכל להשיג ב"שמע ישראל" – אם לא שממשיכים הארה מגדלות המוחין גם לה'נער' ו'קטן' במדרגה, כלומר: "חנוך לנער" זו היינו לה'נער ישראל" "מעט מזעיר", ב'חינוך קטן'.

ואם תאמר, הלא זוהי ירידה והשפלה וכו', שהרי מחנכים את הנער "ע"פ דרכו" בלבד ואין זה "האמת לאמיתו", ו"מאי מעליותא" בזה.

הנה ע"ז אומרים אדרבה – יש 'מעליותא' ל'השפלה' זו, שהרי גם מי שהוא בבחי' זקן, ישראל סבא, זקוק הוא לרושם החינוך, בחי' קטנות. כי היסוד וכח שיוכל להלך מדרגא לדרגא עד לבחי' 'ישראל סבא', הוא ע"י החינוך דבחי' "נער

28) להעיר משיחת יב תמוז תשכ"ו בביאור דברי כ"ק אדה"ז על ר' אייזיק האמילער: "פון א יונגערמאן קאן דאך ווערן א אלטער מאן". וע"ד מ"ש (תהלים לז, כה): נער הייתי גם זקנתי גוי. ועי' ביהל אור עה"פ. ויומתק ע"פ לקמן.

29) ולהעיר מפירש"י בפ' שופטים (כ, ה): חינוך לשון התחלה.

30) נג, א. וראה פר' ויקהל רטז, א.

31) אה"ת בשלח ע' שפכ. המשך תער"ב פרק קלד. וראה גם תו"א שמות נ, ד. ועי' יהל אור שם בביאור מ"ש ראב"ע על עצמו הרי אני כבן שבעים שנה – "שזהו"ע נער הייתי ומ"מ גם זקנתי שהגיע בו הזקנה בעודו נער".



ישראל" (ההקדמה), א"כ דוקא בזה הקטנות מונח כח העצמי, עד שביכלתו גם להגיע לבחי' "יזקין" - שמע ישראל.

וספר התניא, שהוא התושב"כ של תורת החסידות, מלמד גם על הכלל, וכמ"ש בתחלת 'קונטרס ענינה של תורת החסידות':

"תורת החסידות חידשה אשר כל אחד ואחד, גם מי שאין לו נשמה גבוהה וגם לא זיכך את עצמו, יוכל להשיג אלקות. כי ע"י זה שתורת החסידות ביארה את הענינים של חלק ה"סוד" שבתורה וקירבתם אל השכל בדוגמאות ומשלים מכחות ותכונות הנפש - "מבשרי אחזה אלקה" - ניתנה האפשריות לכאן"א להשיג גם חלק זה שבתורה; ולא רק בהשכל שבנפשו האלקית, אלא גם בהשכל שבנפשו השכלית עד - בהשכל שבנפשו הבהמית".

- ובתורת החסידות גופא מצינו הוספה בזה מדור לדור, וכמבואר בכ"מ<sup>32</sup> - שהתגלות דתורת החסידות היתה ע"ד התגלות שכל חדש: כ"ק אדמו"ר הזקן - דרגת החכמה; כ"ק אדמו"ר האמצעי - דרגת הבינה, ומצינו אצלו הדגשה יתירה בענין ההתלבשות בשכל, וכמו שאמר<sup>33</sup> שרצונו הוא שיבינו בחסידות כמו 'בהה' אצבעות שביד', התלבשות ממש. ועד"ז מדור לדור ניתוסף בכ"ז כהנה וכהנה -

וה"ז הכנה קרובה לקיום היעוד<sup>34</sup> "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו וגו'", שגם בהבשר הגשמי יושג כבוד ה' ובאופן דראי<sup>35</sup>, ועד"ז בכל העולם עד שיחדור הגילוי גם בדומם<sup>36</sup>, ואז יהיו כל ישראל "חכמים גדולים". וישיגו דעת בוראם ("ישראל סבא") שנאמר<sup>37</sup> "ומלאה הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים",

קיצור: ויסוד ומקור דרך כ"ק אדה"ז בהקדמה זו, הוא ע"פ הוזהר ששמע ישראל הוא בחי' ישראל סבא (זקנה וגדלות - יחו"ע), והפליא כ"ק אדה"ז להביא עניני ישראל סבא בצורה ד ישראל זוטא - חינוך ל"נער ישראל". ועד"ז כללות תורת חסידות חב"ד ענינה להמשיך אלקות גם בשכל של כאו"א, הכנה ואותו הזמן שימלא הארץ "דיעה את ה' וגו'".

(32) סה"ש תשנ"ב ע' 148 ואילך וש"נ. וראה 'שערי לימוד החסידות' ע' סז. קנב ואילך.

(33) סה"ש תש"ג ע' 13. ועי' סה"ש תשנ"ב שם ואילך.

(34) ישעי' מ, ה.

(35) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' נ. וש"נ.

(36) שם ע' מה. ובהע' 8.

(37) ישעי' יא, ט. סיום וחותם ספר משנה תורה להרמב"ם, שנכתב באופן ד"כקטן כגדול" (כמ"ש

בההקדמה שלו), די"ל דהיינו שנכתב באופן וצורה דקטנות וחינוך, וביחד ע"ז מונח בו הגדלות כידוע, ע"ד המבואר בפנים.

## מסירות נפש מצד עצם הנשמה

הת' אליהו נחמי' הכהן שי' הענדל  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

הביאור ב"ואתה תצוה" להכניס העצם בכוחות הגלויים

במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א (קונטרס פורים קטן ה'תשנ"ב), מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבכל דור ישנו אתפשטותא דמשה שמעורר את עצם הנשמה שבכל יהודי וכך יכול לתפוס אלוקות בהבנה והשגה.

ובאופן מיוחד בדורות שבהם נצרכו למס"נ בפו"מ, שאז מתגלה עצם הנשמה באופן המכריח את כחות הנפש לעמוד במס"נ שלא לכפור ח"ו, עד למס"נ גלוי' על קיום תומ"צ ועד להקהלת קהילות ברבים (כפי שהי' בימי מרדכי).

וממשיך בהמאמר (ס"ט), שלאחר שמושה רבינו מחבר את בני' בעצמותו ית' (עי' גילוי עצם הנשמה), – "ואתה (משה) תצוה (תקשר ותחבר) את בני" – הם צריכים לעבוד בכח עצמם וע"י עבודתם מוסיפים במשה תוספות אור, וזהו מ"ש "ויקחו אליך שמן זית זך", והעבודה עכשיו היא באופן של (כהמשך הפסוק) "כתית למאור", דהיינו שבנ"י נדכאים ושבורים מכך שהם בגלות ואוא"ס לא מאיר בכל מקום (אפי' כשאינן גזירות נגד עם ישראל), ועי"ז הם מגלים את עצם הנשמה בתוך (ועד שפועלים שינוי) בכחות הגלויים – בשכל ומדות [היינו שמתגלה העצם לא כפי שהוא בציור דעצם (שהוא מופשט מהתלבשות בגוף), אלא כפי שהוא מושרש בעצמות ממש שאין הבדל בינו לבין הכחות הגלויים (ש"הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה כולה חד")].

ועי"ז נעשה "להעלות נר תמיד" – שהמס"נ שלהם ("עבודה בכח עצמו") הינה באופן תמידי, ועי"ז פועלים את הדלקת הנרות כפשוטה בביהמ"ק השלישי תומ"י ממש. ע"כ תוכן המאמר בקיצור, ועיי"ש.

### ב

התביעה במאמר להיות במדרגת צדיק

והנה ע"פ המבואר בתניא (פ"י) שדרגת צדיק גמור היא שכל כוחותיו מסורים לה', ואין לרע שום אחיזה בהם, משמע לכאורה שהעבודה הנדרשת מכאו"א

(במאמר הנ"ל) – להחדיר את עצם הנשמה בכוחות הגלויים, דהיינו להפוך את השכל והמדות עצמם לאלוקיים – היא להיות "צדיקים" ע"פ תניא!<sup>1</sup>

ולכאורה אין הכוונה כאן למדריגת הבינוני, דאף שמוסבר בשיחה לפ' בהר (לקו"ש חכ"ז עמ' 170) שיש דרגא בבינוני שהוא מקנה לה' את השכל והמידות השייכים למעשה בפועל, כדמוכח ממ"ש בתניא (פי"ב-י"ג) שבתפילה הוא מתעורר באהבה לה' (היינו שפועל גם על הרע שבלבו ומוחו ולא רק שבמחדומ"ע אין לו רע), ועד שזה משפיע על כל היום כולו, שמצד מצבו בהוה לא שייך שעבר עבירה ולא יעבור לעולם.

דהנה החילוק שבין צדיק לבינוני שבדרגא הנ"ל הוא, שהבינוני הוא במצב שלא יעבור עבירה (בפועל), דהיינו, שהוא עובד באופן שאין בו שינוי בפועל אבל עכ"ז שייך שישתנה ממצב זה, אבל הצדיק עובד את ה' באופן שאין שייך בו שינוי<sup>2</sup>, היינו, שלא שייך כלל שיעשה דבר שהוא נגד רצון ה'.

וע"פ המבואר בסוף המאמר שע"ז שיהודי כתית (נשבר ונדכה מזה שהוא נמצא בגלות) הוא נהיה נר תמיד דהיינו שאין שייך בעבודתו שינוי, משמע לכאורה שהתביעה כאן במאמר היא להגיע לדרגת צדיק, שלא שייך כלל שיהי' שינוי בעבודתו<sup>3</sup>.

[וע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בד"ה וקבל היהודים תשכ"ז, שמביא פתגם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ד"ה א"ר אלכסנדר תש"א ועוד) שכשם שלומדים תורה כך התורה צריכה ללמד כו', ומבאר אד"ש שכיון שיש ציווי על לימוד התורה, ה"ז גם נתינת כח להיות באופן האמור במאמר. לכאורה עד"ז הוא בנדו"ד – שמאמר זה הוא הנתינת כח לגילוי עצם הנשמה בכוחות הגלויים, והיינו להיות "צדיק" בפו"מ].

(1) אמנם התעוררות עצם הנשמה באופן שאינה חודרת בכוחות הגלויים, אי"ז אפי' דרגת בינוני דשייך דבזמן המס"נ עצמה שלא יזהר באיזה מצוה, כמבואר בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' קפח הע' 49, עיי"ש.

(2) ראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' שלד.

(3) ואולי יש להוסיף בזה ע"פ המבואר בד"ה "ובלע המוות" התשכ"ה (ס"ג) שהחילוק בין הגילוי שהיה בימי שלמה לגילוי דלע"ל הוא, שהגילוי שהיה בימי שלמה הוא ע"ד צדיק ורע לו והגילוי שלע"ל הוא ע"ד צדיק וטוב לו (עיי"ש באריכות).

וע"פ המבואר בהמאמר שתובעים מיהודי שיפריע לו שאין מאיר אצלו גילוי העצמות ממש שיאיר בגאולה, ועי"ז עצם נפשו שמאחדת עם עצמותו ית' תאיר בכוחות הגלויים, או"ל שהתביעה במאמר היא לא רק להיות צדיק ורע לו (ע"ד הגילוי שהיה בימי שלמה), אלא צדיק גמור – צדיק וטוב לו (ע"ד הגילוי דלע"ל).

## ג

## החידוש בדורנו שאפשר להיות צדיק כפשוטו

והנה התביעה להיות צדיק שהיתה במשך כל הזמנים (שהרי קודם ירידת הנשמה למטה "משביעים אותו תהי צדיק"<sup>4</sup>), לא היתה דוקא להיות צדיק כפשוטו, וכמבואר בפ"ד בתניא שאין כל אדם זוכה להיות צדיק (אבל כל אדם יכול להיות בינוני ולא רשע), ובשביל לקיים את השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק – יקבע לו עיתים להתבונן באפסיות תענוגי עוה"ז ובגדולת ה', וכולי האי ואולי יזכה לבחי' רוח משורש איזה צדיק שתתעבר בו ותתקיים באמת השבועה שמשביעים תהי צדיק.

אמנם בדורנו זה התביעה היא להיות צדיק כפשוטו, וכחידוש כ"ק אד"ש בשיח"ק ש"פ אמור ה'תנש"א (ס"ט): "שלאחרי כל הענינים – של בירור וזיכוך כו' – שבנ"י עברו במשך הדורות, יכול עכשיו כאו"א מישראל להגיע לדרגות הכי גבוהות, עד "תהי צדיק" בגלוי (הגילוי ד'ועמך כולם צדיקים"), כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה".

ונמצא, כי המבואר לעיל שהעבודה דדורנו לגלות את עצם הנשמה עם כחות הגלויים היא להיות צדיק כפשוטו, עולה בקנה א' עם המבואר כאן שדווקא בדורנו אפשר להיות צדיק.

## ד

## 'כתית' בכוחו של משה

והנה לכאורה ההוראה מהמאמר היא: שיהודי צריך להיות נשבר ונדכא מכך שנמצאים בגלות ואין את הגילוי אלקות שהיה בבית המקדש, ויתירה מזו, שיהודי רוצה שיהיה גילוי עצמותו ית' בעולם (והכח ע"ז ניתן עי"ז שהיה נשמע (באופן קבוע) מאדה"ז – ונתפרסם ע"י הצ"צ – שאינו חפץ בג"ע ועוה"ב, אלא אך ורק בקב"ה בעצמו), וגילוי זה הוא בכל מקום בשווה, וכל זמן שאין גילוי זה "איז ער אינגאנצן צוטרייסלט" – הוא שבור לגמרי<sup>5</sup>.

(4) ראה תניא פ"א ופי"ד.

(5) אמרה זו שנאמרה ע"י אדה"ז הובאה ע"י אד"ש מה"מ גם בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א (סי"ג), ושם מבואר שע"ז היא נאמרה ונתפרסמה ניתן הכח עוד יותר לכאו"א שאפילו שיש לו הרבה רצונות וגם מנה"ב שלו, מ"מ, עניניו הגשמיים יהיו בלא לב ולב. ועיקר הרצון שלו יהיה להשלים את כונת העצמות בעשיית העוה"ז לדירה לו ית'. וזהו ע"ד מה שהיה נשמע מאדה"ז.

ולכאו', במאמר (ד"ה "ואתה תצוה") מדבר בדרגה יותר נעלית, וכפי שנראה גם מכך שב"ואתה תצוה" העניין "דכתית" הוא מה שהיה נשמע מאדה"ז, ובד"ה "ביום עשתי עשר" הוא (רק) ע"ד מה שהיה נשמע מאדה"ז.

וכתוצאה מזה שיהודי חפץ בגילוי זה, הוא עומד בתנועה של מסירות נפש, דהיינו, שכיון שחפץ בגילוי העצמות, הרי הוא מגלה את הקשר העצמי שלו עם עצמותו ית', ועד שזה פועל (לא רק על המחדו"מ שלו, אלא גם) על הכחות הגלויים שלו – השכל ומידות, שישתנו והיו באותו האופן כמו עצם הנשמה שמושרשת בעצמותו ית'.

והנה, התגלות עצם הנשמה היא ע"י ההתקשרות עם משה רבינו שבדור, שהרי אף שהעניין ד'כתית' מזה שנמצאים בגלות היא עבודה של בני"מ, מ"מ הנתינת כח לעבודה היא ממשה רבינו שהוא מקשר ומחבר את בני"מ באוא"ס (כמבואר בסיום המאמר סי"ב).<sup>6</sup>

והנה כיצד משה רבינו פועל בבני"מ, מבואר בפרטיות יותר בד"ה וקבל היהודים תשל"ח, ושם מבואר שמ"ש בתניא פמ"ב בענין "שלגבי משה יראה מילתא זוטרתא היא", הכוונה היא שמצד ניצוץ משה שבכאו"א קל להגיע ליראה, דהיינו שניצוץ זה הוא המקשר את עצם הנשמה עם הנשמה המלוכשת בגוף, ונותנת כוח להיות כתיית למאור.

ולכאורה יש לקשר מאמר זה (ד"ה "ואתה תצוה"), שהוא האחרון לע"ע שחולק ע"י כ"ק אד"ש, עם המבואר בשיחה דש"פ חיי-שרה תשנ"ב, בה מבואר תפקיד דורנו לאחר סיום כל העבודה, וכדלקמן.

## ה

### קבלת פני משיח צדקנו

דהנה, בשיחה דש"פ חיי-שרה הנ"ל (ס"א, סי"ג ואילך), מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שעבודת השליחות נסתיימה, וכעת עבודת השליחות היא קבלת פני משיח

---

וכן נראה גם ממה שבד"ה ביום עשתי עשר" מבואר ע"פ שיהודי מגיע למצב שעיקר הרצון שלו הוא בגילוי העצמות בעולם, ואילו בד"ה "ואתה תצוה" מבואר שמגיע לדרגא שכל רצונו הוא בזה. ועצ"ע. (6) וע"ד המבואר בד"ה אני לדודי תשכ"ו, שבחודש אלול האתעדל"ע היא רק נתינת כח על העבודה, אך היא אינה מעוררת את האדם לעבוד, אלא האדם צריך לעבוד בכוחות עצמו לעורר בו את היראה מהקב"ה.

וממשיך, שהרי לכאו' זה שהמלך יורד לשדה (התגלות י"ג מדות הרחמים בחודש אלול) זהו דבר המעורר בו את הרצון לראות את המלך – ולא רק נותן לו כח? ומבאר בהקדים, שהקשר בין העם למלך הוא קשר עצמי, שהמלך הוא הרי לב העם. וכאשר האדם נמצא בשדה, הרי מתעלם קשר זה, ואינו נמצא בגילוי; אך כאשר המלך יוצא אל השדה, הרי הוא (רק) מגלה את הקשר הפנימי שביניהם, וממילא רצונו של כל אחד להיות יחד עם המלך ומקבל ע"ע את עול מלכותו.

ומבאר, שאין זה נקרא אתעדל"ע המעוררת שלא בכח האדם, כיון שהגילוי הזה הוא רק סיבה לגלות את העצם של העם – היהודי, אבל הגילוי בעצמו אינו מעורר אותו לעבוד.

ובסגנון המאמר ד"ה "ואתה תצוה", שהגילוי שע"י משה היא רק נתינת כח לעבודה אבל אח"כ כשמתעוררת עצם נשמתו של היהודי ה"ז נק' עבודה שלו.

צדקנו בפועל ממש! ולאחר שאומר זאת כמה פעמים במהלך השיחה, מבאר כיצד זה מתבטא בעבודה בפועל (בתרגום חפשי):

"לכל לראש – צריך לצאת בהכרזה ובהודעה לכל השלוחים, שעבודת השליחות עכשיו ושל כאו"א מישראל מתבטאת בזה – שיקבלו את פני משיח צדקנו.

זאת אומרת: כל הפרטים בעבודת השליחות של הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, צריכים להיות חדורים בנקודה זו – כיצד זה מוליך לקבלת משיח צדקנו.

. . והכוונה בפשטות היא – שמכינוס השלוחים צריכים לקחת החלטות טובות כיצד כל שליח צריך להתכונן בעצמו ולהכין את כל היהודים במקומו ובעיר וכו' לקבלת פני משיח צדקנו, ע"י שהוא מסביר את ענינו של משיח, כמבואר בתושב"כ ובתושבע"פ, באופן המתקבל אצל כל אחד ואחד לפי שכלו והבנתו, כולל במיוחד – ע"י לימוד עניני משיח וגאולה, ובפרט באופן של חכמה בינה ודעת.

והיות שזוהי העבודה בזמן הזה, הרי מובן שזה שייך לכאו"א מישראל, בלי יוצא מן הכלל". עכלה"ק.

ואוי"ל ההסברה בזה, ע"פ המתבאר (כנ"ל) בד"ה "ואתה תצוה":

כל יהודי צריך להגיע למצב של גילוי עצם הנשמה עי"ז שהוא כתית – נשבר ונדכא מכך שאין גילוי אלקות בעולם ועד לגילוי העצמות, ועי"ז הוא מגיע לגילוי עצם הנשמה לא רק באופן שפועל על הכחות הגלויים באופן שהם נשארים ב' דברים נפרדים, אלא שעצם הנשמה חודרת בכחות הגלויים ומשנה אותם עד שגם הם נעשים כמו עצם הנשמה.

ועפ"ז אוי"ל שזהו גם הביאור במ"ש בשיחה זו:

בכדי להגיע לקבל את פני משיח, צריך להגיע למצב של כתית' מכך שנמצאים בגלות. אך כיון שלא אצל כולם נמצא חיסרון זה בתודעתם (שיתכן שישנו אדם שלא שמע מעולם על כך שהמשיח יגלה אלקות בעולם וכו' וכיו"ב), וע"כ השלב הראשון בשליחות, הוא להסביר את ענינו של המשיח.

– ונקודת הביאור הנמצאת בחסידות על ענינו של משיח, מתחילה בכך שענינו של כל מלך (מבית דוד) הוא להמשיך את הביטול לאלקות לכל העם<sup>8</sup>,

7) כדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת כ"ח ניסן התנש"א (בסופה) שאילו בני"י היו מבקשים ומתחננים באמת, בוודאי משיח כבר היה בא.

8) ראה מצוות מינוי מלך בסהמ"צ להצ"צ.

ובגאולה העתידה מלך המשיח ילמד תורה את כל העם<sup>9</sup> – ועי"ז ימשיך להם את כל הגילויים הנעלים שיהיו אז.

## 1

משיח – גילוי עצמותו ית' בעולם

וביאור ענין זה באריכות יותר מובא בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו (סי"ב)<sup>10</sup> (מיוסד על פקכ"ב-ג בהמשך תער"ב): שענינו של משיח הוא מלך בעצם – שאינו זקוק לעם בכדי להיות מרומם ומנושא, אלא יש לו רוממות עצמית, וזהו ענין הכתר מלכות שזכו לו מלכי בית דוד, ובפרט המשיח שזוכה ליחידה – החלק הנעלה ביותר,

וענין ביאת המשיח הוא ש"ימשך ויתגלה בעולם מלך המשיח" שהוא "מלך מבית דוד"<sup>11</sup>, והיינו, שלעת"ל תתגלה בעולם עצמותו ית', וכיון שא"א שהיא תתגלה ישירות בעולם (בלקו"ש חל"ו עמ' 199 ואילך), לכן זה צריך להעשות ע"י משיח, שהוא זה שיגלה זאת בעולם.

וע"פ כהנ"ל מובן שענינו של המשיח הוא התגלות עצמותו ית' בעולם, וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת אחש"פ התש"י: "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". ועד"ז בשיח"ק ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב (סט"ו): "הקב"ה הוא שליח . . . וביחד עם עשר הספירות – הרי עצמותו ומהותו בעצמו כבי' הוא משיח צדקנו".

והנה בגאולה האמיתית והשלימה יהיה גילוי זה בשלימות, ועל חסרון גילוי זה נאמר בד"ה ואתה תצוה שיהודי צריך להיות נשבר ונדכא.

ולכן צריך לבאר ענין זה לכל אחד ואחד. והסברה זו צריכה להיות "באופן המתקבל". כלומר, שלא די בעצם הסברת ענין זה, שהרי בזה לא מגלה את עצם הנשמה, וגם אם אכן מגלה, הרי כל זמן שלא נתקבל לגמרי בפנימיות הוא (א) לא יהיה לגמרי כתיית, וכתוצאה מזה (ב) הכוחות הגלויים שלו לא נעשו מתאימים לאופן העצם.

(9) רמב"ם הלכות תשובה, פ"ט ה"ב. וראה בארוכה בקונטרס "תורה חדשה מאיתי תצא ה'תשנ"א.

(10) ובהע' 36-37 שם.

(11) וכל פעולותיו הם כתוצאה והסתעפות מהתגלותו.

ובמילים פשוטות, כאשר אדם מבין את ענינו של המשיח, שהוא גילוי אלקות, והוא לא רק הבין את הענין, אלא זה גם התקבל בפנימיותו – הרי שהוא בא למצב של כתית מכך שנמצאים בגלות, וממילא הוא עושה את כל ענייניו באופן המתאים לכך שפעולה זו הינה האחרונה ברגע שלפני ההתגלות, והיינו, שכל דבר שעושה חדור בכך שהנה זה משיח בא.

## ז

### שליבים בקבלת פני משיח

והנה, זה שיהודי מגיע למצב שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות, קשור בכך שהוא צריך להתקשר אל נשיא הדור שהוא הרעיא מהימנא בגילוי של כל אנשי הדור, והוא זה שנותן את הכח לרצות גילוי אלקות וכו' כנ"ל (ס"ד).

ולכאו', יש לבאר עפ"ז ענין נוסף בהשיחה דש"פ חיי-שרה, וכדלקמן.

דהנה, בתחילת השיחה וכן במהלך השיחה (ס"א, ס"ג) – מכריז כ"ק אד"ש מה"מ כי העבודה בדורנו היא לקבל את פני משיח, ובסוף השיחה (ס"ד) אומר שהדרך לקבלת פניו היא ע"י מה שיהודי מבין את ענינו של משיח וכו'. ולכאו' צלה"ב דא"כ, מדוע אומר בתחילה שהעבודה היא לקבל את פניו, ולא מסתפק בזה שצריך להיות מוכן לקבל את פניו באופן פנימי ע"י שמבין את ענינו של משיח?

ואוי"ל בדא"פ הביאור בזה, שבכדי שיהודי יוכל להיות מוכן לקבל את פני המשיח באופן פנימי, הוא צריך לקבל ראשית כל את המשיח ע"ע כמלך. ועי"ז שהוא מתקשר למלך המשיח, הוא מקבל את הכוחות להיות מוכן לביאתו (להבין ולהפנים את ענינו של משיח), דכנ"ל (ס"ד) עבודה זו היא בכוחו של משה שהוא המשיח שבדור<sup>12</sup>.



## דיוקים בענין ביטוש הנפה"ב ועבודה זו בזמננו

הת' אלתר דובער שי' חסקינד  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

דברי רבינו הזקן אודות הצורך בביטוש הנפה"ב

בתניא פכ"ט מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן בארוכה אודות הדרך לבטש את הנפש הבהמית בכדי להסיר את טמטום הלב. ותחילה מבאר הצורך בביטוש, דגסות הקליפה מסתירה על אור הנפש האלקית ואינה נותנת לה למשול על חומריות הלב. "ולזאת צריך לבטשה ולהשפילה לעפר דהיינו לקבוע עתים להשפיל עצמו להיות נבזה בעיניו נמאס ככתוב ולב נשבר רוח נשברה היא הס"א שהיא היא האדם עצמו בבינונים שנפש החיונית המחיה הגוף היא בתקפה כתולדתה בלבו נמצא היא היא האדם עצמו".

ומאריך בענין "היא היא האדם עצמו", דרק בצדיקים נשמתם היא האדם וגופם כמו זר נחשב אצלם. "אבל בבינוני מאחר שמהותה ועצמותה של נפש החיונית הבהמית שמס"א המלובשת בדמו ובשרו לא נהפך לטוב הרי היא היא האדם עצמו וא"כ הוא רחוק מה' בתכלית הריחוק שהרי כח המתאוה שבנפשו הבהמית יכול ג"כ להתאוות לדברי' האסורים. . . ובזה הוא גרוע ומשוקץ ומתועב יותר מבעלי חיים הטמאים ושקצים ורמשים כנ"ל וכמ"ש ואנכי תולעת ולא איש וגו'". והולך ומפרט גודל פחיתותו של האדם, שבזה ה"ה מבטש את עצמו.

והנה, לכאו' מה שמבאר שהבינוני "הוא רחוק מה' בתכלית הריחוק" הוא רק ביאור הצורך בביטוש (דאם זהו חלק מהביטוש עצמו – לא מובן מה יועיל להתמרמר על דבר שאין באפשרותו לשנותו, שהרי להיות צדיק (בתקופת אדה"ז) ה' דבר שבא מלמעלה). אבל מרצף הענינים מובן שהוא גם חלק מהביטוש – כפי שנראה מהמשך הענין. וצלה"ב זה.

ובאמת צלה"ב כל המשך הפרק בתוכן הביטוש, שמבאר באריכות עד כמה ירד וחסא ונפרד מהשי"ת, ש"בזה ממאס ומבזה הס"א ומשפילה לעפר ומורידה מגדולתה וגסות רוחה וגבהותה" (ואח"כ מוסיף ש"גם ירעים עליה בקול רעש ורוגז להשפילה").

ולכאו' – איך יועיל הנ"ל להשפיל הנפה"ב, והרי כל כוונתה ורצונה של הנפה"ב היא להחטיא את האדם, וא"כ ככל אשר יוכיח לה גודל ירידתו וחטאיו – יגבי' את רוחה של הנפה"ב, בראותה גודל הצלחתה!

## ב

## ב' השלבים בביטוש

לאחמ"כ ממשיך אדה"ז ומבאר: "והטעם לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בס"א . . . ולכן היא בטלה לגמרי מפני הקדושה כביטול החשך מפני האור הגשמי רק שלגבי קדושת נפש האלהית שבאדם נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגדה כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה להשפילה ע"י שפלות ונמיכת רוחו ונבזה בעיניו נמאס ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא לקיים מ"ש משם אורידיך נאם ה' דהיינו שמסירה מממשלתה ויכלתה ומסלק ממנה הכח ורשות שנתן לה להגביה עצמה נגד אור קדושת נפש האלהית ואזי ממילא בטילה ונדחית כביטול החשך מפני אור הגשמי".

ומזה משמע, דב' שלבים בביטוש: (א) שהאדם מנסה לשבור את חומריות הנפה"ב, ולכן משפיל את עצמו. (ב) הקב"ה מסלק מן הנפה"ב את הכח שנתן לה להגבי' עצמה, ובמילא בטלה לגבי קדושת הנפה"א.

והיינו דהכח שנתן הקב"ה לקליפה הוא בכדי להשיג מטרה אחרת כביכול, והיא שהאדם ישפיל ויבטל עצמו. וכיון שרואה הקב"ה שהושגה מטרה זו – מחזיר את הנפה"ב למקומה הטבעי, שבטלה לגבי הנפה"א.

ועפ"ז צ"ב מה שממשיך ומוכיח מהמרגלים, "שמתחלה אמרו כי חזק הוא ממנו אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה' ואח"כ חזרו ואמרו הננו ועלינו וגו' ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' הרי לא הראה להם משרע"ה שום אות ומופת על זה בנתיים רק שאמ' להם איך שקצף ה' עליהם ונשבע שלא להביאם אל הארץ ומה הועיל זה להם אם לא היו מאמינים ביכולת ה' ח"ו לכבוש ל"א מלכי' ומפני זה לא רצו כלל ליכנס לארץ?"

"אלא ודאי מפני שישראל עצמן הם מאמינים בני מאמינים רק שהס"א המלוכשת בגופם הגביה עצמה על אור קדושת נפשם האלהית בגסות רוחה וגבהות' בחוצפה בלי טעם ודעת ולכן מיד שקצף ה' עליהם והרעים בקול רעש ורוגז עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו' במדבר הזה יפלו פגריכם וגו' אני ה' דברתי אם לא זאת אעשה לכל העדה הרעה הזאת וגו' וכששמעו דברים קשים אלו נכנע ונשבר לבם בקרבם כדכתיב ויתאבלו העם מאד וממילא נפלה הס"א מממשלתה וגבהותה וגסות רוחה וישראל עצמן הם מאמינים".

דבזה נראה להיפך ממה שביאר לעיל: (א) לא הושגה המטרה שישפילו את רוחם באתעדל"ת וכו', שהרי לא הם ביטשו את עצמם, אלא ששמעו דברים קשים וכו'. וא"כ גם הביטוש הי' באתעדל"ע. (ב) הסרת הקליפה מממשלתה היתה בדרך ממילא עי"ז שנכנע ליבם בקרבם. והיינו שהאדם עצמו הוא מסיר הקליפה מממשלתה ע"י ביטושה, ולא כפי שכ' לעיל שהקב"ה מסירה באתעדל"ע לאחר שרואה שהאדם מבטש עצמו.

## ג

## הוספת רבינו הזקן טעם לביטוש

וי"ל הביאור בכהנ"ל, ובהקדים דלכאו' אינו מובן מה ששנה אדה"ז "והטעם לפי שבאמת כו'", לאחר שכבר בראשית הפרק ביאר אדה"ז הטעם לצורך בביטוש – כיון שכל הסיבה שאינו מצליח למשול על החומריות שבליבו היא מחמת גסותה של הקליפה, וכיון שמבטשה היא יורדת מגדולתה. ועתה רק מוסיף ביאור בזה – שבאמת אין ממשות בגסות הקליפה. ואמאי חילק זאת לב'.

ויתירה מזו: דלכאו' הן ב' טעמים שונים ומחולקים, וע"ד הנ"ל בנוגע למרגלים – דבטעם הא' משמע שעבודת הביטוש היא עצמה מסירה טמטום הלב ופועלת שתוכל להתבוננות וקדושת נפש האלוקית לפעול עליו. ואילו בטעם הב' משמע שזהו רק ענין צדדי – שהאדם שובר עצמו ועי"ז מסיר הקב"ה את נפה"ב מגבהותה.

## ד

## ביאור אד"ש מה"מ בחילוק בין ריש הפרק לתוכנו

רק הביאור הוא – ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשבספה"ת, ד"בר"פ קאי בבינונים, ובינוני תמיד מוחו ברשותו כו' (עיין פי"ז). משא"כ כאן מפרש הזהר, ובוהר פשיטא דמדבר גם ברשעים (אף – שגם בבינונים קאי, שלכן הביאו בנדו"ז).

[דהכותב הקשה מה שבריש הפרק כתב אדה"ז שהבעי' היא ב"טמטום הלב", ובפי' לשון הזהר "לא שליט בי' נהורא" מפרש שהוא "מחמת חומריותן וגסותן" של המוח (והלב). ורצה לבאר (ע"פ זקני החסידים) שזה גופא שהשכל אינו משפיע על המדות מוכיח שההתבוננות עצמה אינה כראוי, וזהו מחמת חומריות וגסות המוח.

אך כ"ק אד"ש מה"מ שלל פי' זה, ד"א"כ למה לא אמר גם בר"פ ע"ד המוח?". ותי' (כנ"ל) שבריש הפרק מדבר על הבינוני, שאצלו ודאי אין חסרון במוח כ"א

בלב. וכאן שמפרש לשון הזהר מדבר גם בלמטה מבינונים שאצלם הבעי' גם במוח].

ועפ"ז מבוארת הסתירה לכאן' בין ב' הטעמים – דברי הפרק מפרש אדה"ז את דברי הזהר, וע"ז אומר שבביטוש ושבירת עצמו הוא מסיר את הנפה"ב משליטתה על המוח. אמנם לאח"ז ישנו השלב הב' – שבשבילו הביא את דברי הזהר – והוא הסרת טמטום הלב. שזהו רק בידי הקב"ה. וזהו באתעדל"ע לפי ערך האתעדל"ת של האדם המבטש עצמו.

וכמובא בלקו"ש' "פתגם אדמו"ר הזקן (שאמר לאחיו ר' יהודה ליב מיאנאוויטש) מדוע נאמר "והסירותי את לב האבן מבשרכם גו", ולא "מוח האבן" – שבכל הקשור ל"מוח" צריך האדם לעשות בעצמו, ובנוגע ל"לב" יעשה הקב"ה".

ועפ"ז מובן ג"כ אי-הדמיון לכאן' בין ההוכחה מן המרגלים להמבואר בנדו"ד – דודאי בין בני"ש שהיו אז היו גם כאלו שלמטה ממדריגת הבינונים, ולכן: (א) א"א "לחכות" שיבטשו עצמם מצ"ע, כיון שבינתיים יש להם גם טמטום המוח, ובמילא לא יגיעו להכרה בצורך זה. (ב) ע"י שנשברו הוסר ממילא טמטום המוח, והתעוררה האמונה שבהם (ובאמת יתכן שעדיין נותר לבם מטומטם).

## ה

דברי אד"ש מה"מ בנוגע למרירות בזמננו

והנה, ידועים דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר ד"ה "מרגלא בפומי" דרבא" תשמ"ו, ש"ענין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה האחרון, דרא דעקבתא דמשיחא, כיון שבדורנו אין לנו כח לענין המרירות וכו', וצריכים התחזקות והתעודדות יתירה כו', ולכן בדורנו זה עבודת התשובה היא מתוך שמחה דוקא . . ואי"צ להיות כלל ענין של מרירות".

ומבאר, שנוסף למ"ש אדה"ז שהמרירות צריכה להיות רק לרגע קטן ומיד אח"כ מגיע "תשמיעני ששון ושמחה" – "הנה עוד זאת, הרי מבואר באגה"ת שם, שהתשובה מתוך מרירות היא תשובה תתאה והתשובה מתוך שמחה היא תשובה עילאה, והרי בדורנו זה, בעקבתא דמשיחא, אחרי כל הצרות והיסורים וכו' . . הרי כל ישראל הם במצב הכי עליון והכי נעלה, ושייכים לתשובה עילאה דייקא, שהיא מתוך שמחה".

ומוסיף ע"פ המובא שם שהזמן למרירות הוא בליל שישי, ואנו עומדים זמן רב אחרי יום השישי – בערב שבת אחר חצות, "א"כ פשיטא שהעבודה בזמן זה היא מתוך שמחה דתשובה עילאה".

## ו

ביאור הענין ע"פ הנ"ל

וע"פ הנ"ל יש להמתיק ביאור ענין זה (בדא"פ):

דהנה, פתגם אדה"ז הנ"ל מובא בכ"מ, וגם בשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט<sup>2</sup>, רק ששם כותב "אע"פ ש"לב בשר" יהי' לעתיד לבוא, ועכשיו ישנו רק הלימוד". ולכאורה, הרי בפסוק ישנם ב' שלבים: הסרת לב האבן, ונתנת לב הבשר (כדלהלן ס"ז). והפתגם מתייחס גם ובעיקר בנוגע להסרת לב האבן. אבל כ"ק אד"ש מה"מ מתייחס רק לכך ש"לב בשר יהי' לעתיד לבוא".

וי"ל, דבשיחת ב' ניסן ה'תשמ"ח<sup>3</sup> מסיים כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (סוסי"ב): "ובאופן ש"תחזינה עינינו" – עיני בשר בגוף של בשר, נשמות בגופים, כולל גם (קיום ההבטחה ברורה) "ונתתי לכם לב בשר", "לב חדש ורוח חדשה".

ובהערה (107): "לאחרי ש"והסירותי את לב האבן מבשרכם" – די"ל, שההסרה כו' נעשתה כבר ע"י מעשינו ועבודתנו במשך הנשיאות דכ"ק מו"ח אדמו"ר, ע"ד האמור בנוגע לצחצוח הכפתורים כו".

ונמצא מהנ"ל, דלאחרי שנתקיים כבר חלקו הראשון של הפסוק "והסירותי את לב האבן מבשרכם" – דורש כ"ק אד"ש מה"מ את קיום ההבטחה הברורה שבהמשך לזה – "ונתתי לכם לב בשר", ו"לב חדש ורוח חדשה" (שבתחילת הפסוק)<sup>4</sup>.

(2) התועודיות תשמ"ט ח"ג ע' 194 (השלמה – בלתי מוגה).

(3) מוגה. נדפס בהוספות לספר "דבר מלכות" ע"ס ויקרא (ע' 467).

(4) ואין להקשות משינוי הסדר בפסוק – בסדר הפסוק הוא (א) "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם", (ב) "והסירותי את לב האבן מבשרכם", (ג) "ונתתי לכם לב בשר". וכ"ק אד"ש מה"מ אומר ששלב הב' נתקיים, ועתה מחכים אנו לקיום שלב הא' (והג').

די"ל שתחילת הפסוק היא באופן כללי – שלעת"ל יתן לנו הקב"ה לב חדש. ובהמשך הפסוק מפרט הסדר בזה – הסרת לב האבן, ונתנת לב הבשר. וע"ז אומר כ"ק אד"ש מה"מ שתחילת הסדר בזה היתה, וכעת מחכים אנו להמשך הסדר, שאז תהי' לנו השלימות דתחילת הפסוק "לב בשר ורוח חדשה".

[ועכצ"ל דזוהי כוונת הפסוק, דאל"כ נמצא הפסוק כופל עצמו – שהרי ה"לב חדש" וה"לב בשר" ענין אחד הם (כמבואר במפרשים)].

וכיון שהסרת לב האבן כבר נעשתה, חלק הפתגם ששייך כעת הוא רק בנוגע לזה שעדיין אין "לב בשר".

## ז

## הסרת לב האבן בזמננו

ויש להוסיף ולברר, מהו "שלב הביניים" שבין "לב אבן" ל"לב בשר" – היינו איזה "לב" יש לנו עכשיו? (ובאמת שאלה זו היא על הפסוק גופא – מכך שמחלק זה לב' ענינים, הרי מובן שקודם מסיר לב האבן, ואח"כ נותן לב הבשר – היינו דבאמצע ישנו "לב" שאינו "אבן" ולא "בשר". רק דמצבנו כיום מחדד שאלה זו יותר – כשאותו "אמצע" נמשך למעלה מעשרים שנה ר"ל!).

עוד יש להבין, כיצד נעשתה הסרת לב האבן מכאו"א מבנ"י ע"י סיום כללות מעשינו ועבודתינו – דלכאו' ענין זה תלוי בעבודתו האישית של כאו"א.

והביאור בזה, בהקדים ביאור הפתגם הנ"ל – שהסרת לב האבן היא רק ע"י הקב"ה, שהרי תוכנו של פכ"ט הוא אודות הסרת "טמטום הלב שנעשה כאבן" ומביא העצות לזה – "מבטשין לי" וכו'. וא"כ מפורש שגם בנוגע ל"לב האבן" ישנה עבודת האדם ואפשר לשבור את טמטום הלב.

ויתירה מזו: מלשון אדה"ז בתניא "אשר לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב שנעשה כאבן", משמע, שהלב בטבעו הוא "לב בשר", רק שמחמת חטאים הוא מתטמטם (כמבואר שם). [וכוונת הפסוק לפי"ז היא שלעת"ל הסיר הקב"ה מכולם את לב האבן, אך אי"ז בסתירה לכך שלפנ"ז היו ג"כ בעלי לב בשר]. ואילו מפתגמו הידוע משמע שהלב הוא בטבעו לב אבן, ורק בכחו של הקב"ה להסירו.

וי"ל הביאור בזה, ע"פ המובא בפ"ד בתניא "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע – שזהו דבר המסור ללב, ולא כל העתים שוות, אלא סור מרע ועשה טוב – דהיינו בפועל ממש, במעשה דבור ומחשבה, שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאות לבו והפכה ממש . . . משא"כ בדבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב . . . על זה אמרו רז"ל עולמך תראה בחייך כו' ואין כל אדם זוכה לזה כי זהו כעין קבול שכר".

ובזה מבאר כפל לשון השבועה "תהי צדיק ואל תהי רשע" – "משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת, ולכן משביעים שנית אל תהי רשע עכ"פ שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם למשול ברוח תאותו שבלבו".

וי"ל שלזה כוונת הכתוב "והסירותי את לב האבן מבשרכם", ופתגם אדה"ז שזהו"ע התלוי בקב"ה – דהיינו מה שמסור ללב שיהא הרע מאוס ממש באמת, לזה אין כל אדם זוכה, ו"אעפ"כ הוא יעשה את שלו . . וה' יעשה הטוב בעיניו . . וכולי האי ואולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחי' רוח משרש איזה צדיק".

ועפ"ז יש לכאר ההפרש בין הסרת לב האבן לנתינת לב הבשר – די"ל ש"לב בשר" הוא השלימות שהרע מאוס ממש באמת בלב, אך הסרת לב האבן הוא רק נתינת האפשרות לזה – שמי ש"עשה את שלו" להסרת טמטום הלב וכו', הנה עתה אין לו את אותו ה"לב אבן" שלעולם לא יוכל להגיע למיאוס ברע.

### ח

בדורנו אין הנפה"ב "האדם עצמו"

ועפ"ז מובן מה שבדורנו אין כח ואין צריכים לענין המרירות והביטוש – דלעיל ביארנו שמטרת הביטוש היא להגיע בסופו של דבר להסרת לב האבן. אמנם בדורנו כבר הסיר הקב"ה את לב האבן, ובמילא אי"צ בענין המרירות.

ולהוסיף בזה, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ב"דבר מלכות" ש"פ אמור – "שלאחרי כל הענינים – של בירור וזיכוך כו' – שבנ"י עברו במשך הדורות, יכול עכשיו כאו"א מישראל להגיע לדרגות הכי גבוהות, עד "תהי צדיק" בגלוי (הגילוי ד"ועמך כולם צדיקים"), כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה".

דעד עתה מה שעייכב ביד האדם להגיע למדריגת צדיק גמור הוא ה"לב אבן". אמנם עתה הסיר כבר הקב"ה את לב האבן מבנ"י, ובמילא יכול כאו"א להיות צדיק גמור.

אמנם, "שלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה" תהי' ב"נתתי לכם לב בשר" – שכאו"א מישראל לא רק יוכל להגיע למדריגת צדיק גמור, אלא יהי' כך בפועל. וכפי שמציין כ"ק אד"ש מה"מ שם ל"מאחז"ל כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כולם צדיקים גו", ומזה מוכיח ששלימות הגילוי ד"ועמך כולם צדיקים" תהי' לע"ל.

וזהו תוכן דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת יו"ד אלול ה'תנשא, שמדייק בהוספת אדה"ז בלקו"ת תיבת ממש ל"שלוחו של אדם כמותו", ומוסיף: "עם כל ה"שטורעם" שבמלה זו, כולל הענין ד"חלק אלוקה ממעל ממש", וזה נמשך גם לגופו של יהודי (דאף שזה קשור בעיקר ל"נפש השנית שבישראל", ה"ז שייך גם לראשונה, כיון שעושים נשמתם עיקר ונפשם טפל) (ומה שבתניא לא מזכירים "נפשם טפל" אלא "גופם טפל", הוא כי הנה"ב נגרת ונעשית דבר אחד עם נה"א).

ובפרט שבדור זה כולנו צדיקים ו"כולנו חכמים כולנו נבונים" כפי שאומרים בנוגע לגאולת מצרים (ש"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות").

והנה, אדה"ז מבאר הצורך בביטוש מחמת שהנפה"ב "היא היא האדם עצמו" בבינוני. אמנם בדורנו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ש"כולנו צדיקים" ו"הנה"ב נגררת ונעשית דבר אחד עם נה"א" – ובמילא אין כל צורך בענין הביטוש והמרירות, וכפי שמסיים כ"ק אד"ש מה"מ במאמר הנ"ל: "אשר מכ"ז מובן, דענין עבודת התשובה בזמן הזה אין הכוונה בזה לענין המרירות, אלא דוקא לתשובה בשמחה".



## דיוקים וביאורים בקונטרס ענינה של תורת החסידות

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

ביאור החילוק בין המוסרים לחכמות

בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ס"ג) וזלה"ק:

"התורה כוללת כל המיני-שלימות ומעלות הנמצאות בעולם [הנחלקות בכלל - בעניני העולם קטן הוא האדם - למעלות המוחין ומעלות המדות:

בהנהגות מוסריות ומדות טובות - הרי המשפטים ודרכי המוסר שבתורה (דמס' אבות וכדומה) הם תכלית הטוב והאמת. וכל שיטות המוסר שבדו בני אדם מלבם, מעורבות הן טוב ורע, אמת ושקר. וחלקי הטוב שישנם בכל אחת מהשיטות מקורם הוא בתורה,

וכידוע הסיפור מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שבאחת מנסיעותיו, התווכחו כמה אנשים והביעו דיעות שונות אודות יחס התורה להשיטות המדיניות ועם איזו מהן היא מסכמת, וכל אחד מהם הראה מקור בתורה לשיטתו. כששאלו את חו"ד כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה, ענה: התורה, להיותה תכלית האמת והטוב, ישנם בה כל הענינים הטובים שבכל השיטות).

בנוגע להחכמות - התורה היא החכמה היותר נעלית, כמ"ש כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים]" עכ"ל.

ויש לדייק מה שבנוגע להנהגות מוסריות ומידות טובות לא מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבתורה ישנו הטוב הכי נעלה' (כמ"ש בנוגע לחכמה), אלא רק שמקור כל המוסרים הוא בתורה. ולאידך - בנוגע לשאר החכמות לא מבאר שהתורה היא מקור כל החכמות כמבואר בנוגע להנהגות ודרכי המוסר, ועוד שבנוגע לשאר החכמות לא מוזכר הלשון שהם מעורבות בשקר ורע (כמו שכתב בנוגע למידות).

(1) אם נאמר שהפירוש בזה ש"המשפטים ודרכי המוסר שבתורה הם תכלית הטוב והאמת" הוא שמוסרי התורה הם אך ורק טוב ולא מעורב בהם רע (בשונה משאר דרכי המוסר שמעורב בהם רע), אבל אין הכוונה שהטוב שבהם יותר נעלה מהטוב שבשאר דרכי המוסר, ועצ"ע.

והביאור בזה (בדא"פ) – דיתכן שגם במוסרים שבדו בני האדם מליבם יהיו מדות הכי טובות ונעלות, רק שמקורן הוא מהתורה. ולכן לא מתאים ע"ז הלשון שבתורה ישנו הטוב הכי נעלה, דישנם מדות טובות כאלו גם בשאר שיטות המוסר, אלא שהמדות הטובות הנעלות שבשאר המוסרים – מקורם בתורה.

ומה שבנוגע לחכמות חיצוניות לא מוזכר שמקור החכמות בתורה – או"ל שזהו משום שאי"ז בנקל כ"כ להוכיח זאת<sup>2</sup> (בשונה מדרכי המוסר שבתורה שאפשר למצאם בנקל במסכת אבות וכיו"ב).

ובנוגע לזה שלא מוזכר בשיחה ששאר החכמות חיצוניות הינם רע ושקר, (כפי שהוזכר בנוגע לדרכי המוסר שבדו בנ"א מלבם) או"ל שלשון 'רע' בפשטות שייך לומר רק בנוגע לדרכי המוסר, דכיון שמכוונים כיצד להתנהג בפועל – ה"ה רע (דמכוונים להנהגה רעה), אמנם בנוגע לחכמות כחכמת התכונה וכיו"ב לא שייך לשון 'רע' דאינם מכוונים להנהגה רעה, וכן הלשון 'שקר' אינו שייך בנוגע לחכמות ד"חכמה בגוים תאמינן"<sup>3</sup> ואם זה שכל נכון ואמיתי לא שייך ע"ז הלשון 'שקר', ואם אי"ז שכל אמיתי ה"ז שטות ולא חכמה.

## ב

טעם השינוי בביאור הטעם שההתהוות בכח העצמות

בסט"ו שם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק:

"הפירוש בקבלה ש"מלך חי וקיים הוא ספי' המלכות [מלך] כמו שמיוחדת עם ספירת היסוד [חי וקיים] ושמבחי' זו באה החזרת הנשמה . . . ביאור פירוש זה ע"פ חסידות: ספי' המלכות היא בחי' אלוקות השייכת לעולם, ולכן נמשכות ממנה (ושייכים בה) גדרי המקום והזמן, וספי' היסוד היא בחי' האלוקות שלמעלה מגדר שייכות לעולם, שלכן, בכל המדות שלמעלה מספי' המל' אין שייך בהם גדרי המקום והזמן (ומצד גילוי מדות אלו, מתבטלים הזמן והמקום ממציאיותם לגמרי), וענין יחוד המל' עם היסוד הוא – גילוי אוא"ס שלמעלה מעולמות בבחי' האלוקות המתלבשת בעולם,

וזהו שהחזרת הנשמה באה מבחי' "מלך חי וקיים": החזרת הנשמה שבכל בוקר, הו"ע ברי' חדשה, והחידוש יש מאין, עם היות שבפועל בא הוא מבחי'

(2) ועוד שהזכיר זה בקיצור קודם החצאי ריבוע – במילים "שהתורה כוללת כל מיני שלימות שבעולם" [ואולי מטעם זה גופא – שאי"ז קל כ"כ למצוא את החכמות בתורה – מזכיר זאת כ"ק אד"ש מה"מ בקיצור וברמז ולא הזכיר בפירוש שמקור כל החכמות בתורה, ועצ"ע].

(3) איכ"ר ב, יג.

(4) נוספו ביאורים בחצאי ריבוע.

המלכות דוקא (כי מצד המדות שלמעלה ממדת המלכות לא הי' מציאות יש כלל), בכל זה, הכח שבמלכות לחדש יש מאין הוא דוקא מעצמות אוא"ס שלמעלה מגדר שייכות לעולמות, ובמילא אינו בהגדרים ד"אין" ו"יש", ולכן ביכלתו לעשות את ה"אינו" "ישנו". משא"כ בחי' האור השייך לעולמות, מוגדר הוא כביכול בהגדרות אלו", עכלה"ק.

ובהערה מציין לאגה"ק ס"כ, ששם מבאר כ"ק אדה"ז באו"א הטעם שההתהוות היא דוקא בכח העצמות, וזלה"ק שם (תניא קל, סע"א ואילך):

"האור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה". עכלה"ק.

ויש לדייק מדוע כ"ק אד"ש מה"מ מבאר בשיחה כאן את הטעם שההתהוות היא דוקא בכח העצמות באו"א מהמבואר באגה"ק?

ואוי"ל הביאור בזה, בהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ בס"ג וזלה"ק "אף שכל חלקי התורה נקודתם העצמית היא מה שהם מיוחדים באוא"ס ב"ה, בכל זה, עיקר נקודה זו מתבטא בתורת החסידות (וכאמור בהמאמר בנוגע ל"חסידות", שהיא דוקא) המשכת א"ס שנמצא ברדל"א),

כי כל חלקי התורה, בחי' ה"אין סוף" שבהם מתלבש הוא באיזה ציור – ציור המגדיר ו"מבטא" (גיט ארויס) מהותו של חלק זה, וציור זה של חלק תורה זה [פשט, רמז, דרוש, סוד], מעלים הוא על פשיטות הא"ס המלוּבש בו – העלם דלבוש שכביכול א"א להחליפו. ואילו תורת החסידות, מכיון שאינה מוגדרת באיזה ציור, וה"ציורים" שענין שבחסידות מתגלה על ידם – "כלבוש תחליפם ויחלופו" (שלכן כוללת היא את כל ד' החלקים פרד"ס שבתורה ומחי' אותם, כדלהלן), אין הציור מעלים בהעלם אמיתי את פשיטות הא"ס שבו". עכלה"ק.

ועפ"ז אוי"ל שכיוון שמבואר בשיחה (בס"ג) שהעניינים שבתורת החסידות אינם מעלימים בהעלם אמיתי על פשיטות הא"ס, ע"כ כשכ"ק אד"ש מה"מ מביא בסעיף זה (סט"ו) את הביאור שתורת החסידות נותנת בפירוש התיבות "מלך חי וקיים" שבמודה אני, מבאר שהטעם שההתהוות יש מאין היא בכח העצמות הוא מצד פשיטותו שלמעלה מהגדרים ד"יש" ו"אין", וע"כ יכול לעשות את ה"אינו" "ישנו", כיון שבביאור זה מתבטא איך העניינים שבתורת החסידות אינם מעלימים

בהעלם אמיתי על פשיטות הא"ס, משא"כ הביאור שבאגה"ק שהתהוות היא בכח העצמות שמציאותו היא מעצמותו, אי"ז שייך לעניין הפשיטות דא"ס<sup>5</sup>.

ועוד או"ל הביאור בזה באו"א, שהטעם בשיחה כאן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באו"א מהמבואר באגה"ק, הוא משום שעניין ההתהוות שמבאר כאן הוא אודות החזרת הנשמה ובנוגע לזה לא שייך הביאור שהרגשת היש היא שמציאותו מעצמותו, דהרגש זה שייך לגוף דייקא, אבל בנשמה אין הרגש זה [ואף שמדובר בשיחה<sup>6</sup> אודות התהוות הגוף ג"כ, מ"מ מכיון שמדובר גם אודות התהוות הנשמה לא שייך כאן הביאור שבאגה"ק].

## ג

ביאור הסדר בנוגע לאיחוד הפרטים עם העצם

בסי"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שכיון שענינה של החסידות הוא "עצם", מההדגשות העיקריות בחסידות הוא איחוד הפרטים עם העצם. ומבאר כיצד רואים זאת בהוספה שבביאור תורת החסידות על הביאורים שבשאר חלקי הפרד"ס בעניינו של "מודה אני" כו'.

וזלה"ק<sup>7</sup>: "בענין הספי' – חלק ה"סוד": גם בחי' המלכות עצמה מיוחדת עם ספי' היסוד, עד שנעשים לענין אחד – "מלך חי וקיים". ובמילא ענין האחדות ש"אין עוד מלבדו" אינו שלא ישנה מציאות העולמות, כ"א שגם העולמות עצמם כמו שהם נמצאים במציאותם (ומוגדרים בגדר זמן ומקום), מיוחדים הם בתכלית היחוד בעצמות או"א ס"ב ה".

בענין המצות – חלק ה"דרוש": גם המצות שיש עליהם טעם ונקראים בתורת אמת בשם "משפטים", (מתאחדים ו) עיקרם הוא הרצון שלמעלה מהטעם.

5) אמנם ק"ק לבאר כן כיון שענינו זה ש"מציאותו מעצמותו" (כמבואר באגה"ק) שייך לפשיטות הא"ס, דכיון שאינו מתהווה מאיזה "מקור" מוגדר ח"ו – ממילא ה"ה פשוט ואינו מצוייר, אמנם עדיין י"ל שכיון שבהביאור שבאגה"ק לא מוזכר בפירושו ענין הפשיטות יותר מתאים הביאור שבשיחה.

ועוד דוחק בביאור זה דבשיחה (ס"ח ואילך) מבואר בעיקר בנוגע לזה שחסידות מחי' את כל שאר חלקי התורה, ולא כ"כ מודגש העניין שעניני החסידות אינם מעלימים בהעלם אמיתי על פשיטות הא"ס,

אמנם גם עניין זה (שהחסידות מחי' את שאר חלקי התורה) נובע מזה שעניני החסידות אינם מעלימים בהעלם אמיתי על פשיטות הא"ס (כנ"ל מהשיחה במוסגר), ועצ"ע.

6) בסי"ג, שכ"ק אד"ש מה"מ מציין אליו בסט"ו, הנ"ל בפנים.

7) נוספו ביאורים בחצאי רביע.

[הביאור שבחלק הדרוש הוא שכמו שהקב"ה מחזיר את הפקדון ("הנשמה"), כך אסור לעכב פקדון בעד חובות המפקיד אף שאין לדין זה הבנה בשכל, כמבואר בתורת החסידות שעיקר המצוות הוא הרצון שלמעלה מהטעם (סי"ד)].

בענין הבריאה – חלק ה"רמז": גם בעניני העולם כמו שהם נראים לעינינו שהבריאה נעשית כבר למציאות בפ"ע (שלכן אין אנו מרגישים את החידוש שבה בכל רגע ורגע), הנה התחדשות האדם (והעולם) שבכל בוקר היא התחדשות בכל עצם מציאותו, כהחידוש דמעשה בראשית.

[בחלק הרמז מבואר, שהחזרת הנשמה רומזת לתחה"מ (כמבואר בס"י) ומודגש ע"י הביאור בחסידות (כמבואר בס"י ג) שבכל רגע הבריאה מתהווה מחדש, וה"ז חידוש במציאות הגוף והנשמה כתחה"מ ולא רק בקישורם].

בענין רגש האדם – חלק ה"פשט": גם בהודאת האדם על חיותו (שניעור משנתו) נרגש שכל חיותו הוא – מה שהוא יהודי". עכלה"ק.

[בחלק ה"פשט" מבואר שענין מודה אני הוא ההודאה על החזרת הנשמה (כמבואר בס"י), ותורת החסידות מדגישה את המעלה שבנשמת היהודי דוקא (סי"ב)].

ויש לדייק מדוע נקט כ"ק אד"ש מה"מ בסדר זה, ולא בסדר הרגיל של פרד"ס התורה (וכנ"ל בסדר הביאורים בשיחה – בס"י ואילך<sup>8</sup>).

ואוי"ל הביאור בזה, שסדר זה הוא בדרך "לא זו אף זו", שמתחיל מהנעלה ביותר (סוד) ומסיים בנמוך ביותר (פשט), בכדי להדגיש שגם התחתון ביותר מאוחד עם העצם<sup>9</sup>. ועד"ז בענין הספירות כו' (שנקט בסדר זה: ספירות, מצוות, בריאה, רגש האדם), אוי"ל שהוא בסדר דמלמעלמ"ט, שהרי ספירות הו"ע הכי נעלה (איהו וחיהי חד איהו וגרמוהי חד<sup>10</sup>), ולמטה מזה המצוות שהן ציווי להאדם<sup>11</sup>, ולמטה מזה הבריאה שהיא כבר ענין שנראה למציאות בפ"ע ואי"ז כהמצוות שהם רצונו של הקב"ה, אמנם עדיין היא ענין כללי, וע"כ רגש האדם שהו"ע פרטי בבריאה הוא למטה מכללות הבריאה, ועכ"ז אף הוא מאוחד עם העצם.

8) ואף שבסט"ז הסדר הוא שונה – לכאורה סדר זה מוכרח מצד הבנת הדברים, עיי"ש.

9) וראה בסה"מ קונטרסים ח"ב ע' שסד שדרוש נעלה מרמז עיי"ש, ועפ"ז אתי שפיר המבואר בפנים.

10) תקו"ז בהקדמה (ג, סע"ב).

11) ראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' קעב.

## בגדר כוונת התפילה בתניא פל"ח

הת' משה אברהם שי' פרבר

תנות"ל המרכזית 770 בית משיח

הקדמה: התפילה מורכבת, כידוע, משני חלקים: כוונה<sup>1</sup>, ודיבור. והנה הכוונה עצמה ג"כ מורכבת משני חלקים: כוונה כללית (דע לפני מי אתה עומד, וכיו"ב), וכוונה פרטית (פירוש המלות, תוכן הפרטי של תפלה פרטית, וכיו"ב).

ויש לחקור: איזה מהם (מכוונות אלו) עיקריים ומוכרחים בתפילה, עפ"י דברי אדמוה"ז בתניא, וכדלהלן.

### א

דברי אדה"ז בתניא שעיקר התפילה היא הדיבור

כתב רבינו הזקן בתניא (ריש פל"ח): "והנה עם כל הנ"ל יובן היטב פסק ההלכה הערוכה בתלמוד ופוסקי' דהרהור לאו כדבור דמי, ואם קרא ק"ש במחשבתו ובלבו לבד בכל כח כוונתו לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרוא וכן בברכת המזון דאורייתא ובשאר ברכות דרבנן ובתפל', ואם הוציא בשפתיו ולא כיון לכו יצא ידי חובתו בדיעבד ואין צריך לחזור, לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה של תפלת שמונה עשרה, וכדאי' [ברפ"ב דברכות] ע"כ מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה וכו'".

בשעה שמדייקים בדברי אדה"ז אלה, רואים, שנוקט בפשטות שעיקר התפילה הוא הדיבור, "מכאן ואילך מצות קריאה", ולכן בדיעבד אם רק דיבר ולא כיוון, יצא. [וע"ז גופא הוא שאלתו, למה רק דיבור מעכב ולא כוונה].

וכן בהערת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>2</sup>: "והנה הנ"ל בפ"ע ל"ק כלל – כי אין שייך להקשות למה ציווה ה' מצוה לדבר ג"כ, כמו של"ק למה ציווה לעשות

1) בפירוש "כוונה", יש להעתיק מקונטרס 'וויכוחא רבה' להר"ר יעקב קינדר (מחסידי אדמו"ר האמצעי) ע' 33: "ושם כוונה קאי על פנימיות רצונית הלב, כמו אם כוון לכו יצא, אחר כוונת הלב הן הדברים ובלבד שיתכוון לכו לשמים, הרי שבדברי חז"ל סמכו כוונה ללב, גם מקומות שהזכירו סתם כוונה פרש"י כוונת הלב, כמו מצות צריכים כוונה פירש"י שישים את לבו לקיים מצות המלך. ושחיתת קדשים צריכות כונה פרט למתעסק בה שאין לו מחשבה רצונית ולכו פונה לדבר אחר ושחיתה נעשה נבילה, ולכן נקרא מחשבות השמות בשם הכוונה סתם לפי שצריך לשים אליו לבו בעת שחושב כמש"כ בפרד"ס". ועיי"ש.

כו' אבל צריך הבנה (היטב) – למה במצוה ששייך בה ב' הענינים, דדבור וכוונה, דינם הפכי".

והיינו, דשאלת רבינו הזקן היא, למה במצות התפילה – שיש בה שני ענינים: דיבור וכוונה – עיקרה הוא הדיבור? [וע"ז מתרץ אדה"ז שזהו לבירור הגוף ונפש החיונית כו'].

אחרי זה ממשיך אדה"ז: "אך אעפ"כ אמרו תפלה או שאר ברכה בלא כוונה הן כגוף בלא נשמה כו". היינו, שלמרות שאמרנו שכוונה אינה העיקר, מ"מ, הרי הכוונה הוא כנשמה לגוף.

## ב

הבנת התניא ע"פ שיחת אד"ש מה"מ שגם כוונה מעכבת

והנה, בלקו"ש<sup>3</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מהות התפלה, וז"ל:

"מצות התפלה איז מיוחד בזה, אז אע"פ אז תפלה מוז זיין בדיבור דוקא, איז אבער די "מעשה" המצוה פון תפלה – "שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום": דער תוכן פון "מתחנן" איז עבודה ורגש בלב האדם – ניט עשי' אדער דיבור.

און אע"פ אז בכמה מצות איז דער דין אז די מצות של תורה "צריכות כוונה לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה", און בשעת עס פעלט די כוונה "לא יצא ידי חובתו מן התורה" – איז עס נאך אן ענין פון כוונת המצוה, אבער ניט א חלק פון דער מצוה גופא.

בא תפלה אבער איז די חפצא פון מעשה התפלה – "מתחנן ומתפלל", כוונת הלב . . און בלא זה איז ניט נאר אז דער גברא איז ניט יוצא ידי חובת המצוה, נאר עס איז ניטא קיין חפצא, דער דיבור איז ניט קיין תפלה".

ושם בהערה 33 כותב: "בתניא פל"ח" תפלה או שאר ברכה בלא כוונה הן כגוף בלא נשמה", וי"ל שכוונתו לכוונות "הפרטיות" שבתפלה שבדומה לשאר ברכות ומצות, משא"כ הכוונה כללית (המבוארת בפנים). ובמיוחד הכוונה שבלעדא התפלה בטלה".

(3) חכ"ב ע' 117.

(4) רמב"ם הל' תפלה פ"ד הט"ו. וראה הערה 36 – שכוונה זו מעכבת:

"בחדושי הגר"ח על הרמב"ם, דאם אין לבו פנוי ואינו רואה עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, כברמב"ם שם הט"ו, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפילה. עיי"ש. אמנם כוונת הלב (שיפנה את לבו כו' ויראה עצמו כו' עומד לפני השכינה) ה"ז בכלל ה' דברים המעכבים את התפילה"

בשיחה זו נוקט הרבי, שכוונה הוא חלק עיקרי בתפילה, ולכן ללא הכוונה הרי התפילה עצמה חסרה. ואם כן, אי אפשר לומר שהדיבור הוא כגוף והכוונה היא כנשמה, שהרי הכוונה איננה רק "נשמה" שבנוסף לגוף התפלה, אלא היא חלק עיקרי מעצם מעשה התפילה, היינו שעל כרחק שהכוונה הוא חלק מהגוף.

ולכן צריכים לפרש דברי אדה"ז, ש"גוף" קאי על הדיבור יחד עם הכוונה הכללית, ו"נשמה" קאי על הכוונה הפרטית, כדוגמת הכוונה שבשאר ברכות ומצוות.

## ג

הקושיא דלכאורה ב' הביאורים סותרים זל"ז

ולכאורה יש כאן סתירה בין ההערה על התניא וההערה על השיחה – שבהערה על התניא משמע, שהציווי (והגוף) הוא רק על הדיבור, ועל זה גופא הוא שאלת אדה"ז למה רק דיבור מעכב. ואילו לפי ההערה בהשיחה הרי הכוונה כן מעכבת, ולא רק הדיבור מעכב – וא"כ נפלה קושיית אדה"ז!

[ואי אפשר לפרש שהכוונה הכללית היא אכן חלק מה"גוף", וקושיית אדה"ז הוא שכיון שיש גוף ונשמה מה הסברא שהגוף יעכב והנשמה (היינו כוונת פירוש המילות) לא תעכב – שהרי:

(א) אדה"ז כותב במפורש: "מכאן ואילך מצות קריאה", ומשמע דאפילו כוונה הכללית אינה מעיקר המצוה<sup>5</sup>. (ב) לפי זה אינו מובן תירוצו של אדה"ז (שזהו משום בירור נפש החיונית כו'), והלא מה נשתנה כוונה הכללית (שמעכבת) מכוונה הפרטית (שאיננה מעכבת), והלא שניהם אינם נצרכים לבירור הגוף ע"י ה' מוצאות הפה וחיות האברים כו'?).

## ד

הביאור דב' שיטות בזה ובשיחה הוא לשיטת הגר"ח

והנה בהשיחה קאי לפי השיטה, שישנה כוונה (שיחשוב כאילו עומד לפני המלך) שבלעדה התפלה בטילה. והיינו שיטת הגר"ח מבריסק ברמב"ם (כמובא בשיחה בהערות).

(רמב"ם רפ"ד שם). ולפי המבואר בפנים ג"ז אינו מספיק שייקרא מעשה תפלה, אלא צריך להיות הרגש ד"מתחנן (ומתפלל)" בשעת התפלה.

(5) ואף שאפשר לחלק ולומר שזה נאמר על ק"ש ולא על תפילה, הרי אדה"ז כתבם בחדא מחתא ולא חילק ביניהם.



ולפי זה פשוט, שבהערה על התניא קאי דלא כהגר"ח, וסובר שגם כוונה הכללית אינה מעכבת. וכפשטות הלשון: "מצות קריאה", קריאה בלבד ותו לא [ועל זה שאלתו מדוע זה כך, מדוע עיקר התפילה הוגדרה לענין הדיבור דוקא].

משא"כ בהשיחה קאי לפי שיטת הגר"ח<sup>6</sup>, ולכן מפרש שכוונה הכללית הוא חלק מה"גוף" (והנשמה הוא דבר נוסף לזה).

[ולהמחיש יותר הנפק"מ ביניהם: אם אדם רוצה להדר בקיום מצות פסוק ראשון של ק"ש, ויש לו ברירה האם להוסיף בהכוונה או להוסיף בהתבטאות התיבות בבירור כו' – הנה פשוט שכיון ש(עיקר ו)גוף המצוה הוא "מצות כוונה", לכן עליו להוסיף בהכוונה. אך אם ברצונו להדר יותר בשאר הפרשיות – מוטב לו להדר באמירת וביטוי האותיות והתיבות בבירור, יותר מהידור בכוונה עמוקה יותר, שהרי המצוה כאן הוא "מצות קריאה", ואם כן מה מקום להוסיף בכוונה, חלק המצוה שאינו עיקרי, בשעה שהדיבור (הגוף) עדיין לא כ"כ בהידור אצלו. ופשוט].

## ה

עדיין צ"ב איך תתאים השיחה עם המבואר התניא

אולם צ"ע, דבהשיחה מפרש רק המשך דברי אדה"ז "אך אעפ"כ אמרו כו'", אבל לא פירשו את התחלת דבריו (קושייתו ותירוצו), היינו מדוע עיקר התפילה הוא הדיבור, והמענה ע"ז כי תכלית ירידת הנשמה הוא לצורך בירור הגוף ונפש החיונית – שלפי זה העיקר המעכב הוא אכן הדיבור, ולא הכוונה – ואם כן איך ילמדו שהכוונה הכללית אכן מעכבת? והלא אי"ז תואם את דברי אדה"ז?!

גם צ"ע, דלפי מ"ש אדה"ז בהמשך הפרק דהנשמה נחלקת לשנים היינו אהוי"ר טבעיים ושכליים [בדוגמת חי ומדבר], והגוף נחלק לשנים היינו מצוות התלויות במעשה או בדיבור [אולי בדוגמת דומם וצומח?] –

נמצאת ההערה הנ"ל דחוקה קצת, דאיך כוונה הכללית נחשב גוף בשעה שאדה"ז כ' דגוף הוא שתלויות בדיבור?!

## ו

ביאור דברי אדה"ז על הנשמה בתפילה ובשאר המצוות

ומדאתינן להכא, לכאורה הי' ניתן להקשות: הרי אדה"ז כותב שנשמה הו"ע חי ומדבר – ב' סוגי אהבה ויראה – וא"כ יוקשה על ההערה בלקו"ש, שאומר שנשמה

6) להעיר שישנו הבדל ביניהם: הגר"ח מבאר שכוונה העיקרית הוא לחשוב שעומד לפני המלך, דע לפני מי אתה עומד. ובהשיחה מבאר דכוונה העיקרית הוא שיהא דרך תחנונים, לשפוך נפשו לפני ה'.

הוא כוונת פירוש המילות, ולכאורה מה השייכות דפירוש המלות לאהוי"ר טבעיים או שכליים?

אך באמת שאלה זו היא על דברי אדה"ז עצמו: מהו הקשר בין הכוונה בתפלה לו יהא כוונה כללית, עומד לפני המלך או דרך תחנונים) לאהבה ויראה?<sup>7</sup>!

וקושיא זו מעיקרא ליתא, כי אדה"ז עצמו כותב שגם כוונת פי' המילות נכלל בנשמה, ובדרגת המדבר –

כפי שמדייק בלקוטי ביאורים (להר"י קארף) על לשון אדה"ז "ובכוונה זו הוא לומד ומקיים המצות וכן בכוונה זו מתפלל ומברך, הרי כוונה זו על ד"מ כמו נשמת המדבר שהוא בעל שכל ובחירה ובדעת ידבר" – ומדייק, ש"בעל שכל ובחירה" קאי אאהוי"ר שכליים, ו"בדעת ידבר" קאי אכוונת פירוש התיבות שמוציא מפיו.

[ויש להביא סייעתא לדבריו:

לעיל כתב אדה"ז: "בכוונת המצות מעשיות שהאדם מתכוין בעשייתן כדי לדבקה בו ית' ע"י קיום רצונו שהוא ורצונו אחד, וכן בכוונת התפלה וק"ש וברכותיה ושאר ברכות שבכוונתו בהן מדבק מחשבתו ושכלו בו ית'". היינו שחילקם לב' כוונות: בעשיית מצוות – מכוון לדבקה בו ית', ובתפילה – מכוון בתפלה.

וא"כ להלן שכותב אדה"ז "ובכוונה זו הוא לומד ומקיים המצות וכן בכוונה זו מתפלל ומברך", שמחלקם לב' בבות (אף שלא נחית לבאר חילוקם זמ"ז), מסתבר לומר, שהכוונה ד"לומד ומקיים המצות" היינו כוונה "לדבקה בו ית'" (אהוי"ר שכליים, "בעל שכל ובחירה"), והכוונה ד"מתפלל ומברך" הוא "כוונתו בהן" (פירוש התיבות שמוציא מפיו, "בדעת ידבר").

ויש לחלק ואכ"מ].

(7) ורק לפי דא"ח יהי אפשר לבאר דמ"מ שייכים זל"ז, כי עיקר ענין התפילה הוא אהבה (ראה קונטרס העבודה ספ"ב ורפ"ג, ד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב ועוד), וכמבואר בדא"ח שעל זה נתקן סדר פסוד"ז כו' ושמע ישראל כו' לבוא לואהבת כו'.



שער  
גאולה ומשיח

## אופן חלוקת א"י לע"ל

הת' מנחם מענדל שי' אפל  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

הטעם שהלויים ינחלו בג' הארצות

בנוגע לנחלת שבט לוי לע"ל, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לדעת הסמ"ג בדברי הרמב"ם), שחלקם יהי' בג' הארצות קיני קניזי וקדמוני. ואע"פ ששבט לוי הוזהרו שלא יקבלו חלק כמ"ש "בארצם לא תנחל" (במדבר יח, כ), ה"ז דוקא בארץ כנען (עיי"ש), אבל בארצות קיני קניזי וקדמוני יכולים הם ליטול חלק.

והטעם לכך הוא מפני ששבט לוי הובדלו מכל ישראל לעבוד את ה' ולשרתו, ולכן בארץ כנען הם לא נוטלים חלק עם שאר בני"י, כי לנחול בארץ כנען זהו "דרכי העולם" והם הובדלו מדרכי העולם, בכדי שיהיו פנוים לעבוד את ה'. משא"כ ג' ארצות שניתנות בדרך מתנה מהקב"ה – כמ"ש "ואם ירחיב ה' אלקיך" (דברים יח, ט), ולא מצד ההכרח במקום ישוב ללויים בארץ – בזה הם יכולים ליטול חלק.

ובפנימיות הענינים מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שז' הארצות בארץ כנען מרמזים על ז' המדות, וג' הארצות מרמזים על העבודה דג' המוחין. והחילוק ביניהם באופן העבודה הוא, דהעבודה במדות נעשית ע"י התלבשות במתברר (כמו מדות ששייכים דוקא כשיש זולת), משא"כ העבודה דג' המוחין היא באופן של הבדלה מהמתברר (כפי שרואים בבנ"א העוסקים במושכלות שמתבודדים לעצמם) ופועלת בירור בדרך ממילא. וזוהי הסיבה הפנימית לכך ששבט לוי יקבלו את חלקם בג' הארצות אלו, דכיון שהובדלו מדרכי העולם, לכן שייכים הם להעבודה דג' המוחין, שהם באופן של הבדלה מהמתברר (כנ"ל).

ואע"פ שלע"ל יהיו כל בני"י מובדלים מדרכי העולם, וא"כ לכאורה מדוע יהיה חילוק זה בין ישראלים ולויים, דכל ישראל ינחלו בארץ כנען (ענין בירור בדרך התלבשות) משא"כ שבט לוי? – מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שגם לע"ל עדיין יהי' חילוק בין כל בני"י לשבט לוי, כי אע"פ שכל בני"י יהיו מובדלים, מ"מ אין הפי' שהם יהיו מובדלים בעצם, אלא דכיון שלע"ל "לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה שהטובה תהיה מושפעת הרבה" – בדרך ממילא "לא יהיה עסק כל העולם אלא

לדעת את ה". אבל שבט לוי הם מובדלים בעצם מצד זה שהקב"ה הבדיל אותם, ולכן דוקא הם יטלו חלק בג' הארצות.

ולכאורה צלה"ב, דהנה מבואר בכ"מ החילוק בין התקופה הא' לתקופה הב' בימות המשיח<sup>2</sup>, שבתקופה הא' הגילוי אלוקי שיאיר בעולם יהיה מצד אוא"ס שהוא בל"ג ומאיר בכל מקום אבל לא מצד העולם עצמו, וע"כ ביטול הנבראים יהיה כמו דבר נוסף על מציאותם; אמנם בתקופה הב' ישתנה טבע האדם והעולם, והגילוי בעולם (וביטול הנבראים) יהי' גם מצד טבע וגדר העולם גופא.

וא"כ אינו מובן, בשלמא מה שבתקופה הא' שכל ישראל לא יהיו מובדלים בעצם, מובן מדוע כל ישראל יטלו את חלקם בארץ כנען ושבט לוי בג' הארצות. אבל בתקופה הב' שכל בני"י יהיו מובדלים בעצם (שהרי ישתנה טבע האדם והעולם) לכאור' כבר לא יהי' הבדל בין שבט לוי לכל ישראל<sup>3</sup>, וא"כ כיצד יוכלו בני"י ליטול נחלה בארץ כנען שהישוב בה הוא מדרכי העולם, בשעה שהם מובדלים מדרכי העולם כהלום?

## ב

הטעם שינחלו הישראלים בארץ כנען

ואוי"ל הביאור בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ט (ע' 9-28) בהחילוק שבין תפילין ש"י לש"ר, שתש"י מורים על עבודת המדות ותש"ר מורים על עבודת המוחין, ובתחילת העבודה הם שתי מצות שונות (עד שאין מעכבות א' את השניה) ושתי עבודות שונות (עבודת המוח ועבודת הלב), אמנם כאשר יהודי מתעלה בעבודתו שעובד מצד פנימיות המוחין, אז המדות נטפלות לעבודת המוחין ונגררות אחריה (כי אז המידות הן בדרגת המוחין<sup>4</sup>), ואז תש"י ותש"ר הם מצוה אחת (עיי"ש).

דמזה מוכח, שמצד המוחין כפי שהם שייכים למדות ישנו חילוק בין המידות למוחין, אבל מצד המוחין כפי שהם בעצם (פנימיות המוחין) – הם מציאות א' (דהמידות מתעלות לדרגת המוחין כנ"ל).

ועפ"ז לכאורה י"ל, דכיון שבימוהמ"ש העבודה היא מצד המוחין כפי שהם בעצם<sup>5</sup>, ומצד דרגא זו המוחין והמידות הם מציאות א' (כנ"ל), יוכלו כל ישראל

(2) ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפד-ה, ובכ"מ.

(3) וכפי שכתוב בלקו"ש (שם) בפירושו, וז"ל: "ועפ"ז מובן, דזה שלע"ל (בתקופה הראשונה עכ"פ) . . יהיו כל ישראל מובדלים . . הוא מחמת מצב העולם".

(4) הערה 68 שם.

(5) ראה בשיח"ק ש"פ לך-לך תשנ"ב, סי"ג.

ליטול חלק בארץ כנען אף שיהיו מובדלים בעצם, כי מצד דרגא זו ארץ כנען וג' הארצות הם ענין א'.

אבל עדיין אינו מובן, שהרי (בפשטות) כבר בתקופה הא' תהי' העבודה מצד המוחין כפי שהם בעצם, וא"כ מדוע זקוקים לביאור ששבת לוי יהיו מובדלים בעצם וכל ישראל לא יהיו בדרגה זו ולכן יוכלו כל ישראל לנחול בארץ כנען, והרי אפשר לתרץ כנ"ל שמצד המוחין כפי שהם בעצם, המדות והמוחין הם מציאות א', וע"כ ינחלו בני" בארץ כנען?

## ג

## החילוק בין התקופות

ואוי"ל (בדא"פ עכ"פ), ע"פ המבואר בקונטרס העבודה (ע' 8-9) שגם במוחין כפי שהם בעצם ישנם שתי דרגות:

א) "שע"י ההשגה שבבחי' התלבשות בא אל עצם ענין האלוקי . . וע"כ גם השגה זו הגם שהיא במדרי' פנימיות המוחין יש לה שייכות אל המדות . . וכן בענין המדות עם היות דהתפעלות המדות באים בבחי' ממילא, מ"מ אי"ז שהאור מאיר בלב כמו במוח".

ב) "שיש לו בעצם חוש באלוקות ותופש ומשיג ענין אלוקי כמו שהוא בעצם לא ע"י לבושי השגה . . והוא בחי' גדלות המדות שמשתנים אל המוחין".

וי"ל (בדא"פ) שזהו ההבדל בין התקופה הא' לתקופה הב': דבתקופה הא', עם היות דהעבודה תהי' מצד המוחין כפי שהם בעצם, מ"מ יהיה זה בדרגא הא' (הנ"ל), ולכן א"א לבאר שכל ישראל יוכלו לנחול בארץ כנען מצד זה שהמדות הם מציאות א' עם המוחין, כי בדרגא זו "אין האור מאיר בלב כמו במוח", ודרוש ההסבר שמביא כ"ק אד"ש מה"מ (הנ"ל, שבנ"י מלבד הלויים אינם מובדלים בעצם).

משא"כ בתקופה הב' תהי' העבודה מצד הדרגא הב' במוחין הנ"ל, ומכיון שבדרגא זו "המדות משתנים אל המוחין", לכן מובן כיצד ישראל יוכלו לנחול

(6) שהרי דוקא בזמן הגלות העבודה עם המוחין היא כפי שהם שייכים למדות (ראה בשיחת לך-לך שם, ובכ"מ), דמזה משמע דבימוהמ"ש כבר בתקופה הא' תהיה העבודה עם המוחין כפי שהם בעצם.

בארץ כנען, דאף שיהיו מובדלים בעצם (בתקופה הב'), מ"מ כיון שהמדות (ז') ארצות) יהיו מציאות א' עם המוחין<sup>7</sup> (ג' ארצות), יוכלו לנחול בארץ כנען<sup>8</sup>.

## ד

## זיכור הארץ לע"ל

אמנם לכאורה עדיין צ"ב מה הפירוש בזה שהז' ארצות (המידות) משתנות ונעשות מציאות אחת עם ג' הארצות (מוחין)? ואוי"ל הביאור בזה בדא"פ, ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ שלח ה'תנש"א (סי"א), וזלה"ק:

"לעתיד לבוא – כיון ש"באותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ועד ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. . שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – לא יהי' צורך בהבדלה דשבת לוי מדרכי העולם שיהי' אז בתכלית השלימות, ולכן יקבל גם שבת לוי חלק ונחלה בארץ.

ויש לומר, שה"חלוקה" לי"ג שבטים דלעתיד לבוא קשורה עם דרגת האחדות שלמעלה מהתחלקות – י"ג בגימטריא אחד:

חלוקת הארץ לעתיד לבוא תהי' באופן ש"הקב"ה מחלק להן בעצמו, שנאמר ואלה מחלוקתם נאום ה'", שמזה מובן, שגם החלוקה היא מצד ובאופן של אחדות, שלכן, "לא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא, העולם הזה אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה פרדס, שדה פרדס אין לו שדה לבן, לעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, שנאמר שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי אחד, הקב"ה מחלק להן בעצמו כו".

וההסברה בזה (בפנימיות הענינים) – שבזמן הזה נעשה בירור העולם ע"י המשכת וגילוי דרגת האלקות השייכת לעולם שלכן מתלבשת בהתחלקות שבעולם, ולעתיד לבוא (לאחרי שיושלם בירור העולם) תהי' גם המשכת וגילוי דרגת האלקות שלמעלה מהתחלקות דעולם, אחדות הפשוטה, ע"י האחדות דישאל שיהיו כולם בדרגת שבת לוי – "לא שבת לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו אותו. . ה"ז נתקדש קדש קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים. . כמו שזכה לכהנים ללוים".

(7) וע"פ המבואר בחסידות (לקו"ת כו, א ובכ"מ) שהשפעת החיות לעולם וזיכור העולם תלויים בעבודת בני, אוי"ל שע"י שבני מתעלים לדרגת מוחין בעצם והמדות נעשים מציאות א' עם המוחין, נפעל זיכור גם בארץ הגשמית וכדלקמן ס"ד.

(8) והביאור בלקו"ש שם שבני (מלבד הלוים) אינם מובדלים בעצם, הוא רק בנוגע לתקופה הא' הנ"ל.

ובפרטיות יותר (לעתיד לבוא גופא) – ה"ז החילוק שבין המעמד ומצב ד"מלאה הארץ דעה את ה" (כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה) (להוסיפה (בהלכות מלכים) ד"כמים לים מכסים":

"מלאה הארץ דעה את ה" – שהמציאות ד"הארץ" מלאה וחדורה כולה ב"דעה את ה" – מצד וע"י דרגת האלקות שבערך להארץ, שזוהי דרגת התורה ("דעה את ה" (" שיורדת ונמשכת לפי ערך גדרי העולם (דרגת ההתחלקות שבתורה).

ולמעלה מזה, "כמים לים מכסים" – שהמציאות דהארץ מכוסה לגמרי במי הדעת – מצד וע"י דרגת האלקות שלמעלה מהארץ, תורה ("דעה את ה" (" בטרתה, חכמתו של הקב"ה ("תורה אחת"), אשר, ע"י המשכתה והתגלותה בעולם ניכר ונראה בגלוי שהמציאות דכל העולם אינה אלא ההתגלות דחכמתו של הקב"ה, "כולם בחכמה עשית", וכמארז"ל "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו", ו"אין כבוד אלא תורה", ובלשון הרמב"ם בהתחלת ספרו ("מתכיפין התחלה להשלמה" באופן מחודש ונעלה יותר) "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון כו' וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", "הוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו". עכלה"ק.

והנה בהדרן על הרמב"ם ה'תנש"א<sup>9</sup>, מבואר שהענין ד"כמים לים מכסים" (התגלות אלוקות שלמעלה מהארץ, שעל ידה ניכר שכל מציאות העולם היא התגלות חכמתו של הקב"ה) יתקיים בתקופה הב', ועפ"ז או"ל שזהו הביאור בזה שהמדות (ז' ארצות) נעשים מציאות א' עם המוחין (ג' ארצות), דהיינו שהארץ הגשמית תתעלה<sup>10</sup> (כמבואר בשיחת ש"פ שלח הנ"ל) ומצד זה יוכלו בני"ג גם בתקופה הב' שיהיו מובדלים בעצם, לנחול בארץ כנען.

## ה

### נחלת הלויים בתקופה הב'

אמנם עדיין צ"ב מדוע בתקופה הב' הלויים לא ינחלו בארץ כנען, והרי אז יתעלו לבחי' מוחין בעצם, והמדות (ז' ארצות – ארץ כנען) יהיו מציאות א' עם המוחין (וכנ"ל)?

ואו"ל בדא"פ בב' אופנים:

(9) סה"ש תנש"א ח"א ע' 98 ואילך.

(10) ולהעיר מהמבואר בשיחת ש"פ אמור ה'תנש"א ס"ד, שמוחין ענינם בחי' אלוקות שלמעלה לגמרי מהעולם (בחי' פלא), ולכאורה ה"ז מתאים להמבואר בפנים ש"ש שלע"ל יתעלו לדרגת מוחין בעצם שייך לתקופה הב', שאז יהיה גילוי שלמעלה מהעולם לגמרי, "כמים לים מכסים".



א) כיון שהחלוקה תתקיים בתקופה הא' בזמן שהלויים לא שייכים לנחול בארץ כנען, ממילא תשאר החלוקה<sup>11</sup> באופן זה שהלויים נוחלים בג' ארצות ושאר בני"י בארץ כנען<sup>12</sup>.

ב) ע"פ המבואר בלקו"ש (חכ"ז, ע' 198 ואילך) שענינו של הרמב"ם ביד החזקה לדבר בעיקר בנוגע לתקופה הא' כיון שהכרחית מצד ביאת משיח, אוי"ל שמו"ש הרמב"ם<sup>13</sup> שהלויים לא ינחלו בארץ כנען הוא רק בתקופה הראשונה, אבל בתקופה השניה תהיה חלוקה ע"י הקב"ה באופן שלמעלה מהתחלקות ואז הלויים ינחלו גם בארץ כנען ועצ"ע.

---

11) דהרי לא מצינו שתהיה יותר מחלוקה א'.

12) ולהעיר שכיון שהחלוקה נעשית ע"י הקב"ה ויהיה גילוי אלוקות שלמעלה מהתחלקות (כנ"ל בפנים), אף שהלויים לא ינחלו בארץ כנען יהיה ניכר ששייכים לנחול בה מצד זיכוך הארץ והגילוי שלמעלה מהתחלקות.

13) הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"י.

## ב' בחירה חפשית' לע"ל

הת' מנחם מענדל שי' אפל  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענין קיום המצוות לע"ל

בקונטרס 'הלכות תורה שבע"פ אינם בטלים לעולם' מיישב כ"ק אדמו"ר שליט"א דעת הפוסקים<sup>2</sup> דמצוות בטלות לע"ל, עם דרשת רז"ל בירושלמי הסותרת דעתם לכאורה – 'דכל ספרי הנבאים והכתובים עתידין להבטל בימות המשיח ומשא"כ הלכות תורה שב"פ שאינם בטלים לעולם', ומבאר, דאמנם לע"ל, מחמת התאחדות הנבראים עם עצמותו ומהותו ית', לא יהיו ציווי לאדם לקיים מצוות – וע"כ 'מצוות בטילות', אך מציאות המצוות עצמם לא תתבטל לעולם, ובלשונו הק':

"הפירוש ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" אינו אלא בהנוגע להציווי דהאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיוון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו שגם בעולם התחי' (לאחרי גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי "מצוה עומדת לעד ולעולמי עולמים" לא בתור ציווי להאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה:

הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם – שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפני עצמו, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג על פי רצונו של הקב"ה.

אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (על ידי אורייתא) וקודשא בריך הוא כולא חד", כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא – לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיוון שאינו מציאות בפני עצמו), כי אם

(1) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 28 ואילך.

(2) ראה תוס' בנידה סא, ב ד"ה 'אמר רב יוסף' ועוד.

שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבוודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) על ידי המציאות דהמצוות . .

המציאות דנתינת תרומה תהי' גם לאחרי תחיית המתים, אבל לא בתור ציווי להאדם, שנעשה חפשי מן המצוות (חפשי למעליותא, שאינו זקוק לציווי כיוון שאינו מציאות בפני עצמו, אלא מציאות אחת עם הקב"ה). ולכן מותר לקוברו בכלאים, כי כשיעמוד לעתיד לא יהי' עליו הציווי דאיסור כלאים, אף שבוודאי לא יישאר לבוש בכלאים (לאחרי רגע התחי') אם כי לא בתורת ציווי, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה". עכלה"ק.

## ב

לכאורה סותר הביאור את היסוד ד'בחירה חופשית'

והנה יש להבין דברי כ"ק אד"ש, דבהשקפה ראשונה מעוררים תמיהה גדולה:

בתורה נאמר<sup>3</sup>: "החיים והמות נתתי לפניך, הברכה והקללה, ובחרת בחיים", ועל יסוד זה אמר רבי חנינא בברכות (לג, ב): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכן באבות<sup>4</sup> שנינו: הכל צפוי, והרשות נתונה, ובטוב העולם נדון, והכל לפי רוב המעשה".

ומכח זה פסק הרמב"ם, דעיקר ויסוד<sup>5</sup> באמונת ישראל היא האמונה שלכל איש ישראל ניתנה 'בחירה חפשית' בין טוב ורע, וכמו שמבאר בארוכה בהלכות תשובה (פ"ה ה"ג) ש"רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו . . ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה, דאל"כ נמצא הקב"ה מעניש שלא ביושר ח"ו".

אך מהיוצא מביאור כ"ק אד"ש בקונטרס הנ"ל מובן לכאורה, שלע"ל הענין ד'בחירה חפשית' כלל לא יהיה קיים, ובני האדם מצד טבעם הם ייקיימו מצוות הקב"ה, ולכאו' הרי"ז בסתירה לעיקר באמונה – שאין טבע האדם מושכו לטוב או לרע!

(3) דברים ל, יט.

(4) אבות פ"ג מט"ו.

(5) ובמורה נבוכים (ג, ז) כתב הרמב"ם: "יסוד תורת משה רבנו עליו השלום וכל ההולכים אחריה היא שהאדם בעל יכולת מוחלטת . . שיהא האדם בעל יכולת על כל אשר יחפוץ או יבחר ממה שיש לו יכולת עליו, וזה יסוד שתודה לה' לא נשמע כלל באומתנו הפכו". ומדבריו מוכח דענין זה ד'בחירה חפשית' הוא יסוד באמונה ובסיס מהותי עד מאד כאו"א מבנ"י.

## ג

ישוב ע"פ הביאור במאמר 'החודש הזה לכם'

והנראה לומר בזה בדא"פ, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש במאמר ד"ה "החודש הזה לכם" תשל"ה (ס"ו),<sup>6</sup> שמתווך שני 'פסקי דינים' בנוגע להגאולה - מימרת ר"א ד'אין ישראל נגאלין אלא בתשובה', ומימרת ר"י ד'בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל'.

דלכאורה נראים הם כסותרים, וכפי שמבאר הצ"צ,<sup>7</sup> דשני בעלי המימרות הנ"ל אזלי לשיטתיהו בזמן ביאת הגאולה, ר"א סובר שבתשרי עתידין להגאל, ובחר דווקא בחודש זה מכיוון שבו מתעוררים בני"י ביתר תשובה מכל חודשי השנה - והרי (ע"פ דעתו) אין ישראל נגאלים אלא בתשובה.

אמנם ר"י סבירא ליה ד'לא בכסף (תשובה ומעשים טובים) תגאלו, וע"כ פסק דווקא בניסן עתידין להגאל (כמו בגאולה הראשונה ממצרים, שבה לא עשו ישראל תשובה ובאה רק ע"י גילוי מלמעלה).

ואעפ"כ, בנוגע לאופן הגאולה קיי"ל<sup>8</sup> כר"א - דרך בתשובה יגאלו מגלות זה האחרון, ובנוגע לזמן הגאולה קיי"ל כר"י - דבניסן עתידין להגאל.

ומישיב שם, דזה שישאל עושין תשובה בסוף גלותן [שבגלות עצמו, עיקר ההעלם וההסתר דהגלות הוא בסופו],<sup>9</sup> הוא באופן שנרגש בהם, דזה שעושין תשובה הוא לא מצד ציור המציאות של האדם העושה תשובה אלא מפני שהבטיחה תורה שבסוף הגלותן עתידין לעשות תשובה.

והגם שהתשובה היא ברצונו ובבחירתו, וכלשון הרמב"ם שסוף ישראל לעשות תשובה [ודלא כהתעוררות תשובה הבאה ע"י הכרוזים שמלמעלה],<sup>10</sup> מ"מ עשיית התשובה דישראל שבסוף הגלות היא לא מצד הציור שלהם מצד עצמם, אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם שיעשו תשובה.

וע"פ ביאורו של כ"ק אד"ש במאמר, י"ל אף בנוגע למצוות דלע"ל, שכיון דלע"ל יהי' העולם בטל לגמרי לאלקות "כמים לים מכסים", ע"כ אע"פ שבנ"י

(6) סה"מ מלוקט ח"ד, קונטרס כ"ה אדר תש"נ.

(7) אוה"ת בא ד"ה החודש, ע' רס ואילך.

(8) דפסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ז ה"ה) 'אין ישראל נגאלים אלא בתשובה', ובנוגע לזמן הגאולה מובא בכמה דרושים (אוה"ת שם ע' רעא ועוד) דמכך שבמדרש (שמו"ר ט"ו, א) סתם כדעת ר"י ד'בניסן עתידין להגאל' מוכח שהכריע כמותו.

(9) ולהעיר ממאמר רבותנו נשיאנו (אמרי בינה ה, ב ועוד) דלפני עלות השחר גובר החושך ביותר משום שאור השחר קרב לבוא.

יקיימו אז תומ"צ בבחירתם החפשית, מ"מ לא יהי' נרגש בזה הציור שלהם - שהם בחרו לקיים ציווי זה, אלא אך ורק מפני שזהו רצון העליון.

ובמילא, אי"ז בסתירה למש"כ הרמב"ם ש"רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה. . דאל"כ נמצא הקב"ה מעניש שלא ביושר ח"ו" כיון שלע"ל לא יכפה הקב"ה על בני"י לקיים המצוות, אלא יתגלה שזהו גופא רצונם ובחירתם.

וראי' ליישוב זה, הוא ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בענין 'בחירה חפשית':

דבלקו"ש חלק י"ט (עמ' 280) מבאר באריכות גדר העניין ד'בחירה חפשית', ששורש ענין הבחירה הוא מצד זה שעצם הנשמה של בני"י הוא דבר אחד, כביכול, עם עצמותו ומהותו ית', וחפשיות הבחירה בדרגא זו - למרות שאינו שייך לומר שעצם הנשמה תבחר במשהו השונה מאלוקות ח"ו - משמעותה, שהבחירה וההתקשרות של בני"י באלוקות אינה מצד הכרח (טעם ומעלה) אלא משום שכן הוא רצון ובחירת עצם הנשמה מצד עצמה, וכיון שזה לא מחמת טעם ומעלה, בחירה זו היא באופן שכל ענין שחוץ מאלקות הוא מושלל בתכלית.

וא"כ י"ל עד"ז אף לע"ל - דבני"י יקיימו המצוות ב'בחירה חפשית' מכיון שכן הוא רצון ובחירת 'עצם הנשמה'.

## ד

קושיא ע"ז מהמשך ביאורו של אד"ש בלקו"ש

אמנם עדיין צלה"ב, דהנה לאחר הביאור הנ"ל, ממשיך כ"ק אד"ש לבאר בענין הבחירה חפשית, דמה שהתבאר לעיל הוא רק מצד השורש, אבל הגילוי דבחירה זו הוא בשכל האדם:

והיינו, דדוקא כשישנם בפועל רע וטוב, והאדם בוחר בטוב, אזי ניכרת הבחירה באלקות, ופעולה זו יכולה להתקיים אך ורק ע"י שכל האדם, שיכול למצוא המעלה בין שני הדרכים ד'החיים' וה'מוות', ולבחור בחיים.

וע"כ בפסוק "החיים והמוות נתתי לפניך גו'" מתווסף העניין ד'ובחרת בחיים" - כי בעבודה בפועל, הבחירה היא דוקא ע"פ טעם ודעת, המובנת בשכל האדם באופן ד'ברור לך".

ויוצא א"כ לכאורה, דחלק מגדר הענין ד'בחירה חפשית' הוא - שהאדם בוחר בין טוב לרע מצד שכלו, וא"כ אינו מובן כלל האיך יתקיים ענין זה לע"ל, והרי אז לא יהיו בפועל טוב ורע וכמ"ש "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וממילא לשכל האדם לא תינתן האפשרות לבחור בחיים.

## ה

## בחירה חופשית לע"ל תהי' רק מצד שורשה

וי"ל הביאור בזה, ע"פ מ"ש הרמב"ם בנוגע לאיבוד שבעה עממין (ספר המצוות מ"ע קפז), "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".

ומביא דוגמא מנצחיות מצות מחיית זכר עמלק – "התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה (ס"פ בשלח) כי מחה אמחה את זכר עמלק אינו נוהג לדורות, זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו".

ועד"ז אפ"ל אף בנדו"ד - דאע"פ שבפועל לא יהי' לע"ל רע, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא רע בעולם, וכאשר אינו נמצא הרע, על כרחך באותו הזמן הענין דבחירה בין טוב לרע אינה נוהגת.

אך אין זה סותר כלל לעיקר הענין ד'בחירה חופשית', וכנתבאר לעיל בלשון הרמב"ם "ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה", מכיון דבחירה חופשית תהיה גם לע"ל, ע"י - "שהבחירה וההתקשרות של בני" באלוקות אינה מצד הכרח (טעם ומעלה) אלא משום שכן הוא רצון ובחירת עצם הנשמה מצד עצמה".

## תעניות בה"ב והטוב שבבין המצרים בימינו אלו – ימות המשיח

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במנהג החסידים לא להתענות בה"ב

בשיחת ח' אייר ה'תשמ"ח<sup>1</sup> (תענית שני קמא שלאחרי חג הפסח) מתעכב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על המנהג המתפשט בקרב חסידים – ש"מה שהקהילה יותר חסידית, יותר מתמעט ולגמרי אינו הענין של בה"ב, בנוגע לתענית שבו". שבודאי אין בזה ענין של חסרון בעבודת השם, אלא שזהו בדומה ל"כמה ענינים שהם הכרח במצב מיוחד, משא"כ במצב שני אין הכרח זה, כידוע כמה הלכות בזה בכל חלקי שו"ע".

[ובשיחת י"א אייר (תענית חמישי) מוסיף בשאלה זו, "שאע"פ שבזמן הש"ס ולאח"ז בזמן הגאונים עד אדה"ז כפי שהוא מביא בשו"ע אודות התענית של בה"ב, עד שנעשה מנהג שנהגו להכריז בשבת שלפני התענית הראשונה שני קמא, אודות התענית וכיו"ב, אח"כ רואים שברוב ישראל אפילו איפה שישנם כאלו או אפילו הרבה שמתענים, הנה לא מכריזים בשבת ובפרהסיא בשבת שלפנ"ז בנוגע לתענית – שזה עצמו מביא, הענין של ההכרזה כולל בעצמו הענין בפשטות, שמזכירים שלא ישכחו, במילא כשלא מכריזים ישנם כאלו ששוכחים עי"ז ואינם מתענים].

ומבאר בזה – בהקדמת הטעם הפשוט לתעניות אלו, כמובא בשו"ע אדה"ז (ר"ס תצב): "לפי שחוששין שמא מתוך משתה ושמתת המועד באו לידי עבירה לכן מתענין לתשובה ולכפרה כמו שמצינו באיוב שלאחר שהקיפו ימי המשתה ושמחת בניו העלה עולות מספר כולם כי אמר אולי חטאו בני". ומדגיש שאי"ז ח"ו ענין של עינוי – שזה היפך ענין התורה. אלא כיון שתשובה היא התענוג הכי גדול לנפש, ואין דרך אחרת לבוא לתענוג זה – מתירים את הצער לפי שעה כדי לבוא עי"ז לעילוי שבאין ערוך.

(1) בסדרת ה"התועדויות" (התועדויות ה'תשמ"ח ח"ג – ע' 257 ואילך) אוחדה שיחה זו יחד עם השיחות ב' התעניות שלאחרי ונדפסו בעריכה מחודשת. וע"כ ראינו צורך להעתיק כאן ציטוטים נרחבים שתורגמו באופן מילולי מסרט ההקלטה (רוב הציטוטים הינם משיחת ח' אייר, ומה שנעתק משיחת י"א אייר נסמן בפירוש).

ועפ"ז מבאר הטעם שאין מתענים כיום<sup>2</sup>: "שזה גופא מכריח לומר, שעכשיו, הגיע – בפרט לאחר הענינים שכבר עברו ("אז מ'איז שוין דורכגעגאנגען"), בדור שלפנ"ז – כזה מעמד מבורר ומזוכך אצל כל יהודי ואצל כלל ישראל, שאין ספק אפילו שלא יתכן שע"י הטובה נהי' ענין של "חטאו בני", ואדרבה: בודאי הטובה פעלה, ובפרט לפי ביאור והכרות נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר שזה "לאלתר לתשובה" ולכן מוכרח להיות ה"לאלתר לגאולה", ובסגנון אחר (ג"כ מנשיא דורנו): ש"עמדו הכן כולכם", שאת כל ההכנות כבר אפילו צחצחו ג"כ את הכפתורים, הרי לא שייך לומר שכשמתוסף "טובה" מצד זמן של חג הפסח, ו"ריבוי טובה" – ועד"ז מצד הענינים כפי שזה בימים טובים דסוכות – שזה ח"ו יפעל "חטא" כפשוטו עד אפילו לא "חטא" מלשון "חסרון".

שלכן "הסכימו" מלמעלה, ובמילא כך החליטו בזה, ובמילא לזה נעשה ג"כ 'נשתלשלו למטה' שגם למטה נתמעטו יותר ויותר אלו שמאיזו סיבה שתהי' אוחזים עדיין בענין של בה"ב. [ולא רוצים ח"ו לכלכל אותם, או אפילו למעט בזכותם והנהגתם וכו', רק להסביר ובלשון צחה וברורה את המצב שרואים אצל חסידים].

## ב

הוספת הביאור בהדגשת והסברת אי התענית עתה דוקא

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ: "אבל זהו (כאמור) לא מספיק, זו רק הסברה מדוע לא צריך להגיע לזה, ולכן לא עושים את זה – כיון שזה קשור עם צער, שהוא מצער "קנינו של הקב"ה" – גוף יהודי, ש"גופא דילהון קדישא", ובלשון השו"ע שזהו "קנינו של הקב"ה".

אבל צ"ל ג"כ – כיון שעוברת עוד שנה ועוד שנתיים וכו', וכבר פעלו גם את הענין הזה. . שזהו ג"כ הסברה למה בזמנים הראשונים לא השתדלו ולא הסבירו ולא היו מונחים בזה, להסביר שיגיעו גם לתקופה השני' – שזהו בדוגמת המדובר כמ"פ בנוגע לתעניות דד' תעניות, ששם ג"כ ישנם ב' תקופות הקשורות עם ב' הלכות ברמב"ם:

שלכל לראש "הצומות האלו בטלים", במילא הוא אוכל ושותה ע"ד הרגיל (מה זאת אומרת "ע"ד הרגיל" – לשרת את הקב"ה ע"י אכ"ש, כמוזכר כמ"פ); לאחמ"כ מגיע ההמשך לזה – אבל בשורות הלכה בפ"ע: ש"לא עוד", שהימים האלו נהפכים לימים טובים, שזהו בפשטות לשון ההלכה צחה וברורה, שנהי' יום

(2) ומדגיש (במיוחד בשיחת י"א אייר): "שדרך אגב, מובן, שגם אלו שמתענים ותבוא עליהם ברכה ובודאי ימשיכו במנהגם הטוב זה, ובפרט שצריך ללכת כשנודרים נהיית שאלה אודות התרת הנדר שצ"ל וקשור עם קיום של מצוה, או ח"ו עם חלישות בכריאות – הנה כ"א שהשי"ת יעזור שיהי' חזק בכריאות".



טוב כפשוטו – שפשטות הענין דיום טוב ה"ה קשור עם ענין של אכו"ש גשמיות, עאכו"כ שמתוסף בענינים שהם נקראים "טוב" וטוב אמיתי, אין טוב אלא תורה ומצוותי' ולימוד התורה באופן עד שזה מגיע למצוותי' – קיום המצוות שהם הרי מביאים ג"כ טוב בענינים שבעולם".

ומקשר זה לשיעורים דיום זה, ומסיים: "עד"ז ג"כ בענינו, ג"כ ישנם שני ענינים אלו כמדובר לעיל – שהי' זמן שהסתפקו כיון שהיו בתחילת הענין בזה, שלא יגיעו לזה ללא ההשתדלות שיתוסף בטוב שיגיע ע"י "עת רצון" דצום, שזה יהי' "עת רצון" שקשורה עם אכו"ש".

ועד"ז (ובהוספה קצת) בשיחת י"א אייר: "שזה הרי לא מספיק – תענית כוללת בתוכה את שתי ההבטחות – שכל התעניות, אפילו אלו המפורשים בכתוב – הד' תעניות, עאכו"כ תעניות בה"ב ותעניות משום תשובה וכיו"ב, יבואו ב' השלבים וב' הזמנים:

לכל לראש שהתענית תתבטל ע"פ מנהג ישראל תורה היא, לא ח"ו מצד העדר הזהירות, ואח"כ מגיע ג"כ השלב השני, שנעשה "יהפך למועדים ולימים טובים", שאע"פ שלא רואים בגלוי את הענין ד"יהפך", אבל כיון שכך הוא ע"פ רמב"ם ושו"ע הרי ברור שגם כך יהי'".

[ומדגיש כ"ק אד"ש מה"מ (במיוחד בשיחת י"א אייר): "שאלו שלא מתענים בבה"ב, שלא "יעבירו" ("דורכלאזן") את הימים האלו בדיוק כשם שהם היו ימים רגילים. . . גם כל אלו ש(כמדובר) כבר מזמן אינם צריכים להגיע לענין של תענית, שיעשו מזה ג"כ "ימים טובים" עי"ז שעושים הוספה מיוחדת בנוסף לשיעוריהם הרגילים ולנתינות הצדקה הרגילים שלהם, ולעבודת התפילה שלהם ע"ד הרגיל"].

ומקשר (בשיחת י"א אייר) לשיעור החומש דתענית שני קמא ע"ד יום הכיפורים, "שזוהי השייכות האמורה ליום שני שעבר, שהי' אצל אלו שהתענו "לפני הוי' תטהרו", ואצל אלו שלא התענו מאיזו סיבה שתהי', שסוכ"ס הרי כל סיבה קשורה עם "נשתלשלו מהן", סיוע מלמעלה שעי"ז יתעלו עוד יותר ("נאך שטייגען") ב"אני נבראתי לשמש את קוני", הנה גם באכו"ש שלו הוא פועל גם מעין זה ד"לפני הוי' תטהרו", ובפרט שזהו הראשון מהתעניות הפתיחה שבהם, הרי ישנה אז הנתינת כח זו במיוחד".

### ג

הקשר בין סיום העבודה להסרת החשש דחטאו בני

ויש לעיין היטב בכהנ"ל, ולכל לראש – להבין השייכות בין סיום צחצוח הכפתורים לזה שאין חוששים ש"חטאו בני",

דהנה, ב"דבר מלכות" ש"פ נח (ס"ט) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שזה שעבודתם הכללית של בני נסתיימה ונשלמה אינו בסתירה לכך שהאדם יכול למצוא בעצמו חסרונות פרטיים. "כי, העבודה דכללות בני במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה – נסתיימה ונשלמה, ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', ה"ז ענין פרטי שבודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, אין זה גורע ח"ו בגמר ושלמות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל שעומדים מוכנים לגאולה".

וא"כ אינו מובן – מדוע משום שסיימו לצחצח הכפתורים, שוב אין לחשוש "אולי חטאו בני" בימי החג? ולאידך – אם אין חשש לחטאים, מדוע ממשיכים לומר "תחנון" וכו'?

ונקודת הענין – שאין מדובר כאן בחשש רגיל לחטאים, כ"א דוקא החשש שמצד הטובה היתירה שבימי החג ומתוך שמחת החג יבואו לידי פריקת עול. וחשש זה הוסר בסיום עבודת הברורים.

## ד

הקדמת הביאור בענין "ימלא שחוק פינו" בזמננו

והביאור בזה – כפי שנת' בארוכה במ"א' בדברי כ"ק אד"ש מה"מ (יו"ד אלול תנש"א) שהאיסור למלא שחוק פיו שייך הוא רק "רגע קודם גילוי משיח צדקנו, אבל מכיון שנשיא-דורנו היה המשיח של דורנו והוא נתגלה בכל התוקף, ממילא יש לא רק רשות ל"ימלא שחוק פינו ולשונו רנה", אלא ישנם כל הענינים ד"יוסף" ו"יצחק!". דלכאורה בפסוק לא מוזכר "גילוי משיח צדקנו", כ"א רק "בשוב ה' את שיבת ציון"?

ונת' בזה ע"פ השיטות שאיסור השמחה הוא לא משום אבילות על החורבן, כ"א מחשש שהתפשטות מציאותו שבשמחה תביאו לפרוק עומ"ש (שלכן כשהניח תפילין – שענינם הוא שעבוד וקבלת עומ"ש – לא הי' החשש ד"בדח טובא", "שנראה כפורק עול").

(3) כדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" הנ"ל (סוס"ח). ולהעיר, שאכן מצינו הקלה מסויימת בהנהגת כ"ק אד"ש מה"מ באמירת תחנון עם ההתקרבות לסיום העבודה (אף שכמובן אינו יודע בטעמי הנהגותי"ה כהמענה הידוע דכ"ק אד"ש מה"מ בזה) – כפי שעמד ע"כ הרשב"י פרידמן ב"שערי ישיבה – צפת" ח"י, שבשנים הראשונות החמיר כהמובא בכמה פוסקים (נסמן שם) שרק חתן המתפלל עם המנין פוטר את הציבור באמירת תחנון. ומאוחר יותר הפסיק סדר זה, ואף כשראה שהחתן אינו עטור בטו"ת לא אמר תחנון.

(4) "שערי ישיבה – צפת" ח"ד.

ובגילוי משיח צדקנו - בחי' היחידה הכללית, והיחידה שבכאו"א - בטל חשש זה, שכן "כשמאיר יחידה שבנפש, ניתן להתנשא ולהיות בעת מעשה עניו מכל האדם" (וזהו תמצית הדברים, ועיי"ש באורך).

ועד"ז מובן בנדוד, בנוגע לחשש "שמא מתוך משתה ושמתח המועד באו לידי עבירה". דבמה דברים אמורים שחוששים לזה - קודם שסיימו עבודת הבריורים וצחצוח הכפתורים. אבל לאחרי כל הענינים שעברו ונתבררו ונזדככו (וכידוע שע"י היסורים ומס"נ מתגלה בחי' היחידה) - כבר לא שייך חשש זה, כ"א אדרבה - אפשר לשמוח בלי הגבלה מבלי לחשוש לפריקת עומ"ש<sup>5</sup>.

## ה

### הוכחת פשטות כוונת כ"ק אד"ש מה"מ

ומזה מוכח ג"כ דלא כהטועים לומר שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ אינה בפשטות ח"ו, ורוצים לסמוך דבריהם על דבריו הק' בשיחת עיוהכ"פ ה'תשנ"ב, ד"אע"פ ש"ימלא שחוק פינו" (בלשון עתיד) שייך לזמן דהגאולה האמיתית והשלימה בלבד, הרי מצינו בגמרא מעשה בפועל (שהתוקף בזה הוא יותר מסתם פסק דין, ד"מעשה רב") שכשראו שיהודי ממלא פיו שחוק שאלוהו - היתכן?! והיהודי ענה על כך - "אנא תפלין מנחנא", היינו שהוא מקיים כעת מצוה!! ובמילא, אינו צריך להיכנס לבריורים ולהביא ראיות להנהגתו וכו', מפני שברגע שיהודי מקיים מצוה - הרי הוא מקבל מהקב"ה ש"ימלא שחוק פיו ולשונו רנה!".

דמזה רצו להוכיח שגם לאחר שאמר כ"ק אד"ש מה"מ שעכשיו אפשר למלא שחוק פיו - הנה עתה אומר להדיא שזהו רק בעת קיום מצוה, ובמילא מוכח שמה שאמר ביו"ד אלול אינו כפשוטו ח"ו.

אמנם ע"פ הנ"ל נראה להדיא - דגם בעת קיום שמחה של מצוה<sup>6</sup> אין שייך (קודם הגילוי של משיח צדקנו) "ימלא שחוק פיו", ועד שיש חשש שמקיום הציווי ד"ושמתח בחגך" יהי' "שמא חטאו בני!".

(5) ובאמת אפשר לראות שכבר בשנת תשמ"ח הורה כ"ק אד"ש מה"מ (בש"פ תצא) על "שמחה בטהרתה", ולא רק "שמחה של מצוה" כפי שהי' עד אז.

(6) וכן מ"דבר מלכות" ש"פ תרומה, שמסיים שתמורת המאורעות דקידוש השם וכו' יהי' "ימלא שחוק פינו ולשונו רנה" - "ובפרט ע"י שעשו הכנה וכלי לזה ע"י השמחה בזמן הזה מעין ד"ימלא שחוק פינו" [ע"י קיום המצוות בכלל, ובפרט ע"י מצות תפילין, שעיי"ז בדח טובא מעין ד"ימלא שחוק פינו"]. "שממע שדוקא בעת קיום המצוות שייך למלאות שחוק פיו.

אמנם מזה אין ראי' כ"כ, שהרי משתמש בלשון עבר - "שעשו הכנה וכלי לזה", היינו שמבאר שהשמחה בזמן הגאולה (שמתחילה כבר עתה), מגיעה ע"י ההכנה והכלי שעשו לזה במשך כל זמן הגלות. (7) וכ"כ להדיא הט"ז (או"ח סי' תקס סק"ז): "ובזמן הגלות ערב" כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק כנלע"ד נכון".

ומ"ש בגמרא, מפורש הוא רק בנוגע לקיום מצות תפילין – שענינם הוא שעבוד וקבלת עומ"ש, ודוקא אז (כפי שמפרש רש"י) אין החשש ש"נראה כפורק עול". משא"כ בנוגע למצוות אחרות – ואפי' בנוגע לשמחת חתן וכלה, כמובא כו"כ סיפורים בגמרא שם.

אלא מוכח להדיא שעתה, אחר שנשיא דורנו משיח צדקנו "נתגלה בכל התוקף", בטל בפשטות ולמעשה האיסור למלא שחוק פיו (וכפי שהוכחנו שם מ"מעשה רב" בנוגע לשירה בתשעת הימים).

ומה שבכ"ז נוקט כ"ק אד"ש מה"מ הדוגמא דקיום מצוה, ומצות תפילין – י"ל בדא"פ שמביא זה לבאר ההיתר שישנו בזמננו לשמוח בלא הגבלה – כיון שאנו יכולים להגיע למצב ד"אנא תפילין מנחנא" בכל רגע ורגע. וכפי שממשיך שם ש"ממנו נמשך ענין זה בכל בני ביתו, ועד לחלקו בעולם, שכל א' מהם הוא במצב ד"מלא שחוק פיננו!", אף שחלק מבני ביתו ודאי אינם מניחים תפילין, ולכאו' משמע שגם אינם מקיימים מצוה עתה – שהרי א"כ לא היו צריכים לההמשכה ממנו.

## ו

### קושיא בביאור הנ"ל

אמנם, עדיין צריכים אנו לעיון גדול בזה:

דהנה, בשיחות הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהאכו"ש בתעניות בה"ב היא ע"ד התקופה הראשונה שבצומות – שהם רק בטלים, אבל האכו"ש היא ע"ד הרגיל. ואנו ממתניים "שכל התעניות, אפילו אלו המפורשים בכתוב – הד' תעניות, עאכו"כ תעניות בה"ב ותעניות משום תשובה וכיו"ב . . . מגיע ג"כ השלב השני, שנעשה "יהפך למועדים ולימים טובים", שאע"פ שלא רואים בגלוי את הענין ד"יהפך", אבל כיון שכך הוא ע"פ רמב"ם ושו"ע הרי ברור שגם כך יהי".

ולכאורה אינו מובן ההשוואה להד' תעניות שבכתוב. שהרי, ד' התעניות נקבעו כאבלות על חורבן ביהמ"ק, ואילו תעניות בה"ב הם תעניות תשובה מחשש לחטאים (ולו יצויר מצב שבו נבנה ביהמ"ק אבל עדיין יש חשש לחטאים – הנה (בפשטות) ד' התעניות ייבטלו, ותעניות בה"ב יישארו).

ובאמת יש לברר בזה גופא:

דהנה, רבים עושים שימוש (בנוגע לענין זה) בדברי המגיד משנה על הרמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"ה) בנוגע לד' הצומות: "תלה רבינו ענינן במנהג לפי שנתבאר בגמרא שם שבזמן שיש שלום דהיינו לכשיבנה בהמ"ק הן לששון ולשמחה אין שלום ואין גזרה ידועה על כל ישראל רצו מתענין רצו אין מתענין חוץ מתענית

תשעה באב הואיל ונכפלו בו צרות. ועכשיו נהגו הכל כמ"ש רבינו והרי הן חובה על כל ישראל עד שיבנה בהמ"ק". וכן הביא הב"י בסי' תקנ"ג והובא גם במחצה"ש להלכה.

אמנם, כבר הוכיחו רבים כי לא כן היא שיטת כ"ק אד"ש מה"מ, שהרי הוא שליט"א מבאר<sup>8</sup> שב' הענינים שבביטול התעניות יהיו בב' התקופות הכלליות שבימות המשיח (לשיטת הרמב"ם), היינו דכבר בתקופה הראשונה יבטלו ד' הצומות. וכ"כ להדיא<sup>9</sup>: "כי בתקופה הראשונה יהי' רק הענין שהצומות יבטלו, כי אז הרי יהי' אין גזירה ואין שמד, כי יהי' ילחום מלחמת ה' וינצח; ואח"כ תהי' התקופה השני' – הענין של אתהפכא, ואז עצם ענין הצום יתהפך לימי ששון ושמחה". היינו דתיכף כשינצח המלך המשיח במלחמותיו (שזה התחיל כבר בזמננו) יבטלו הצומות, ואי"ז תלוי בבנין ביהמ"ק.

ויש לעיין בזה – דלכאורה, מכיון שתעניות אלו נקבעו על חורבן ביהמ"ק, מובן בפשטות שיבטלו רק בבנינו, ואמאי נוקט כ"ק אד"ש מה"מ שיבטלו עוד קודם לכן?

## ז

### קושיא עד"ז בנוגע לשמחת הגאולה

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים, דעד"ז יש לשאול גם בנוגע ל"מלא שחוק פיו" שהותר בזמננו:

דהנה, ע"ע ביארנו לפי השיטה שאיסור זה אינו מחמת אבלות על חורבן הבית, כ"א משום חשש "שנראה כפורק עול". וכן הובא בשיטה מקובצת, ובכ"מ. ועד שלכמה סברות גם כשביהמ"ק קיים אסור למלא שחוק פיו כ"א בשמחה של מצוה (ט"ז או"ח סי' תקס סק"ז).

אמנם, מצינו שיטות רבות שאיסור זה הוא אכן מחמת אבלות על החורבן – בתשובות הגאונים<sup>10</sup>: "משל לתלמיד היושב לפני רבו ורואה לרבו מצר הוא מצר עמו ומשחרב הבית אין שחוק לפניו לכך אסור לו לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה". וכן משמע במקומות נוספים<sup>11</sup> (ובפרישה על הטור הובאו ב' הדיעות).

(8) לקו"ש חט"ו ע' 417 ואילך.

(9) שיחות קודש תשל"ו ח"א עמ' 348 – תרגום חופשי מאידית.

(10) מוסאפיה (ליק) סימן ק.

(11) ראה לדוגמא: רבינו ירוחם – תולדות אדם נתיב יח ח"ב דקס"ד ט"ד, שו"ת שבות יעקב ח"א

סקפ"ב ד"ה תשובה הנה, ועוד.

ולכאו' משמע בפשטות שכך נפסק בשו"ע – שהרי הביא הלכה זו בסיום דיני האבלות על חורבן הבית (סי' תקס).

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – איך יתיר ה"גילוי של משיח צדקנו" למלא שחוק פיו, כל עוד לא נבנה ביהמ"ק ועדיין יש להתאבל עליו.

ובפרט – דגם להשיטות שאיסור זה אינו תלוי בבנין הבית, הרי לכו"ע ישנו חיוב אבלות על חורבן הבית – כפרטי ההלכות בזה, שעליהם לא אומר כ"ק אד"ש מה"מ שבטלו. וא"כ איך שייך שמחה בלי גבול – בזמן שצ"ל "אעלה את ירושלים על ראש שמחתי"?!  
 ח

קושיא גם בנוגע להדגשת הטוב בימי ביהמ"צ

והנה ב"דבר מלכות" ש"פ בלק – טו"ב תמוז ה'תנשא, ששם מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ענינו של י"ז תמוז שחל בשבת, שאז מורגש ה"טוב" הפנימי שבצום. ובהמשך לזה מבאר (ס"ז): "ובכהנ"ל נוסף עילוי מיוחד בדורנו זה . . . שכשם . . . שבשנים שבהם חל י"ז תמוז ביום השבת מודגש בעיקר ה"טוב" שבי"ז תמוז ובג' השבועות, שלא נרגש החורבן והגלות אלא ההכנה לגאולה, מצד הדגשת ענין הגאולה ביום השבת, כן הוא גם בכללות הדורות, שככל שהולכים ומתקרבים יותר לגאולה האמיתית והשלימה, פוחת והולך הרגש החורבן והגלות שבימים אלה, ומוסיף והולך הרגש ההכנה לגאולה, ה"טוב" שבי"ז תמוז ובג' השבועות".

ומקשר זה לביאור הגמרא בהא ש"קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה", "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזרת המלכות צום, אין גזירת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין" – "היינו, שכאשר נחלש תוקף הגלות, "אין גזרת המלכות", נחלש תוקף ה"צום" (כ"א "רצו אין מתענין"), ומתקרבים יותר לזמן ש"יהיו לששון ולשמחה".

ומבאר, דבעוד שבמשך כל הדורות שלפנ"ז הי' חודש תמוז קשור עם ענינים דחורבן וגלות, הרי בדורנו זה נתגלה בחודש תמוז ענין של (שמחה ו)גאולה – חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז<sup>12</sup>, "וההסברה בזה – שכיון שע"פ כל הסימנים שבדברי חז"ל אודות דרא דעקבתא דמשיחא, דורנו זה הוא דור האחרון של הגלות ו(במילא) דור הראשון של הגאולה, לכן, גם בבוא הזמן שאירע החורבן והגלות (החל מי"ז תמוז) מודגש בעיקר (לא תיקון הענין הבלתי-רצוי שבזה, אלא) ה"טוב" שבדבר, שזוהי ההכנה לגאולה האמיתית והשלימה".

ומוסיף שבזמננו זה כבר סיימו גם "צחצוח הכפתורים", וגם ענין התשובה הי' כבר בשלימות – כולל גם השלימות ד"משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא", ו"כיון שנמצאים בסמיכות ממש לגאולה האמיתית והשלימה, נרגש ומודגש ביותר וביותר ה"טוב" די"ז תמוז וד"בין המצרים", שע"ז באים להעילוי והשלימות דגאולה האמיתית והשלימה".

ובהערה (2): "ויש לומר, שענין זה מודגש במיוחד בשנים האחרונות שבטלה "גזירת המלכות" שהיתה במדינה היא בנוגע להפצת היהדות והמעיינות חוצה, ע"ד ובדוגמת דברי הגמרא "אין גזירת המלכות . . רצו אין מתעניין", כנ"ל בפנים".

ויש להקשות ע"ד הנ"ל – דכיון שד' התעניות נקבעו כאבלות על חורבן ביהמ"ק – מה השייכות דגאולת אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע וסיום העבודה עד לשלימות התשובה וכו' וכו' – והרי כל עוד לא נבנה ביהמ"ק בפועל, עלינו להתאבל על חורבנו בדיוק כמו שהי' ברגעים הראשונים שלאחר החורבן?

ובפרט לפי מה שממשיך שם (בס"ח), שבשנה זו "ראו בפועל "נפלאות" המעידים שזוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", ועד ל"שעה שמלך המשיח בא . . והוא משמיע להם לישראל ענוים הגיע זמן גאולתם" (כדברי הילקוט שמעוני), ועד להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", שכבר בא, היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח, על סף התחלת הגאולה, ותיכף ומיד המשכתה ושלמותה". ולכן "בודאי שבי"ז תמוז (שחל בשבת) ובכל ג' השבועות ד"בין המצרים" בשנה זו מודגש ענין הגאולה", וכפי שמסכם בס"ט – ש"בשנה זו במיוחד מודגש רק ה"טוב" די"ז תמוז וד"בין המצרים", כיון שעומדים על סף הגאולה שבאה תיכף ומיד ממש",

דלכא' מהי שייכותה דהתגלות מלך המשיח להאבלות על חורבן ביהמ"ק, והרי בפועל עוד לא בנה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ביהמ"ק, ואנו חסרים בנין זה?

## ט

בירור טעם הפנימי לאבלות על החורבן

וי"ל הביאור בכ"ז, בהקדים בירור טעם האבלות על חורבן הבית בכללות. דמי שטועם ממאור שבתורה היא תורת החסידות, מבין כי האבלות היא על כך שהי' גילוי אלוקות בצורה מוחשית וכו' וכו', ועתה חרבה עירנו ושמים בית מקדשנו, ואין אנו יכולים להשתחוות – כידוע הביאור בזה בדא"ח שא"א לפועל הענין ד"השתחוואה פנימית" וביטול לאלוקות באופן מוחשי.

ואבלות זו היא עד לבנין ביהמ"ק השלישי, שלא רק מחזיר את הגילויים שהיו בבית הראשון והשני, כ"א "גדול יהי" והאלוקות תהי' בגילוי הרבה יותר גדול, ולזה אנו מצפים להתגלות משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה.

והנה, ב'הדרן על הרמב"ם" תשמ"ו מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שכל הגילויים שיהיו בימות המשיח "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" (סי"ב). "ענין ביאת המשיח הוא שמשיח יתגלה בעולם, שידעו שהוא "משיח בודאי"."

ומזה נמצא חידוש עצום – שכל הפעולות שמונה הרמב"ם בענין מלך המשיח, עד לבנין ביהמ"ק השלישי (!) – כ"ז הוא רק כדי "שידעו שהוא "משיח בודאי"!" היינו דתכלית הגאולה וענינה הוא – הגילוי דמלך המשיח (והיינו הגילוי אלוקות שעל-ידו, שרואים במוחש אלוקות המאוחדת עם הגוף הגשמי דמלך המשיח, וזה מביא ההכרה באלוקות בגשמיות ובמוחשיות). ובנין ביהמ"ק הוא רק פרט בענין זה.

[ויש לקשר זה להמבואר בד"ה "גדול יהי" תשכ"ב (סה"מ מלוקט ח"ד), שסדר הדברים בגאולה הוא לפי השתלשלותם זמ"ז – שתחה"מ והגאולה משתלשלים מהגילוי דביהמ"ק. דעפ"ז י"ל כיון שביאת המשיח היא לפני בנין ביהמ"ק – מובן שגם בנין המקדש משתלשל מהגילוי דמלך המשיח. היינו שגילוי המשיח הוא מקור כל עניני הגאולה].

## י"ד

ביאור אופן הגאולה כש"זכו", יחד עם מלך המשיח

ועל יסוד זה יש לבאר הידוע בתורת כ"ק אד"ש מה"מ אשר כל הסדר המפורט ברמב"ם בענין ביאת המשיח הוא רק במצב הרגיל ובאופן ד"לא זכו", אבל במצב ד"זכו" הסדר יכול להיות אחרת לגמרי ובאותות ומופתים.

ולכאורה, כיצד יתכן שכ"ק אד"ש מה"מ שולל בנחרצות רבה כ"כ את הרעיון של "גאולה ללא גואל" ושרק מלך המשיח הוא זה שמביא את הגאולה, ודווקא במצב שבני"ז זכו מביאים להם גאולה כזו, שהכל מתרחש באופן ניסי מלמעלה, ואפי' ביהמ"ק יורד משמיים – ללא שמלך המשיח צריך לבנותו!?

אבל ע"פ הנ"ל פשוט הוא – כיון שבגאולה באופן טבעי, צריכים אנו לכלל הסימנים שכתב הרמב"ם כדי לידע מיהו ה"משיח ודאי" (שזהו עיקר הגאולה).



משא"כ באופן ד"זכו" – לא צריכים לראות שמלך המשיח בונה המקדש במקומו כדי להאמין שהוא משיח ודאי, אלא רואים זאת בצורה מוחשית עוד קודם בנין ביהמ"ק.

ובזה מובן כיצד מהוה "בנה מקדש במקומו" סימן על אמיתיות משיחיותו. דבקונטרס "בית רבינו שבבבל" מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שע"פ פשט הכוונה בזה היא "שמהענינים שיודיעו ש"הרי זה משיח בודאי" שידע לכוין מקומו של המקדש". אבל לכאורה עדיין אינו מוסבר כ"צ – וכי איך ידעו כל עמך בית ישראל שהמקום שבו בנה המשיח המקדש הוא המקום הנכון?

אבל כיון שזהו סימן על היותו משיח, ה"ז חלק מענינו – הגילוי אלוקות בעולם בצורה מוחשית, שזה נפעל בבנין ביהמ"ק כנ"ל. וכיון שקדושת ביהמ"ק (השלישי) תלוי' במיקומו המדויק (כפי שמוכיח שם כ"ק אד"ש מה"מ), מובן שגילוי אלוקות זה יהי' רק כשידע המשיח לכוין מקומו.

ומתאים לתוכן הקונטרס הנ"ל, שכבר בהיותו בגלות בונה המשיח מקדש במקומו, שדרכו עוברת השראת השכינה לעולם כולו.

## יא

ביאור היתר שמחת הגאולה עפ"ז

ואם כנים הדברים, נוכל לתווך כל השיטות הנ"ל בזמן ההיתר למלא שחוק פיו, ומה שעתה – אחר הגילוי דמשיח צדקנו – ישנו לא רק ההיתר וכו'.

דבאמת, לכו"ע ההיתר הוא כשיגיע זמן בו תתגלה האלוקות בצורה מוחשית בעולם ויהי' ניכר ביש הגשמי היש האמיתי – גילוי בחי' היחידה. ובאותיות של הרמב"ם – "שידעו שהוא משיח בודאי".

אבל כיון שלא לכו"ע ברורים הסימנים שכתב הרמב"ם, מתי יהי' "חזקת משיח" ומתי "משיח ודאי", וסדר הדברים בגאולה – כתב זה כ"א בסגנונו ושיטתו הוא. אבל כוונת כולם היא לגילוי בחי' היחידה.

וא"כ מובן, דאחר "הגילוי של משיח צדקנו", הנה אף שלכמה שיטות האיסור בטל רק בבנין ביהמ"ק, ובכל אופן ישנו חיוב אבלות על בנין ביהמ"ק – הנה האבלות היא על כך שאין הגילוי דבחי' היחידה, ועכשיו הוא ישנו!

אמנם, כ"ז הוא בתנאי שהעולם כולו מכיר בזה שהוא משיח בודאי, ש(להרמב"ם) זהו דוקא לאחר שבונה המקדש בפשטות – וכלשונו הידועה דכ"ק אד"ש מה"מ (בשיחת ד' מנ"א תשמ"ט) "און דעמאָלט שרייט די גאַנצע וועלט: דאָס איז משיח ודאי!"

וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ במאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א – "דזה שישראל הם שבורים מזה שהם בגלות (גם כשיש להם הרחבה בגשמיות וברוחניות), הוא,

כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה (גילוי אלקות) נוגע לעצם מציאותו, ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות כמו שהי' בזמן הבית הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרייסלט, כתיית. וגם כשהוא בדרגא נעלית ביותר שמאיר אצלו גילוי אלקות בדוגמת הגילוי שהי' בזמן הבית מ"מ, מזה שבכללות העולם אין מאיר הגילוי, מוכח, שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל. דכשמאיר גילוי אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום אחד (אפילו פינה נדחת) שאין מאיר שם גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם בהמקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל. ומזה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס, הוא נשבר ונדכא, כתיית".

א"כ נמצא דגם כשישנו גילוי היחידה – הנה כל עוד אי"ז בגילוי בעולם כולו, עדיין אין תכלית השלימות דגילוי אלוקות, וע"כ נשאר חיוב האבלות על חורבן הבית בדינים מסויימים.

## יב

ביאור הטעם דאין מתענים תעניות בה"ב

עד"ז מובן גם בנוגע לד' התעניות, דאף שנקבעו על חורבן הבית, וע"כ נצטרך לומר בפשטות ש"הרי הן חובה על כל ישראל עד שיבנה בהמ"ק" – הנה ע"פ פנימיות הענינים כבר שמתחיל הגילוי ד"משיח ודאי", בטלה הסיבה דהאבלות על חורבן הבית ובטל המסובב – ד' תעניות. וז"ש כ"ק אד"ש מה"מ שתיכף לאחרי "וינצח כל האומות כולם" מתבטלים הצומות.

ועתה יובן ויבואר בטוב הקשר שבין ביטול התעניות והפרכתם לששון ולשמחה – למיעוט המתענים בה"ב:

כי באמת שרשם וסיבתם אחד, דזה שחוששים שריבוי הטובה הביא לידי "חטאו בני" הוא משום שחרב ביהמ"ק, ולא הי' הגילוי דיחידה, ולכן השמחה המרובה יכלה להביא לידי פריקות עומ"ש.

ועפ"ז מובן גם מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" ש"פ בלק – שכיון שכבר נגלה מלך המשיח וכבר עשו תשובה וכו' (שכל זה מורה על גילוי בחי' היחידה בעולם<sup>13</sup>), ה"ז משפיע באופן ישיר על רגש האבלות שכתוצאה מחורבן הבית, כיון שהאבלות היא על הגילוי אלוקות שנחסר, ועתה הוא הולך ומתגבר.

13) כמבואר בארוכה בס' "שערי ישיבה" ח"ד בענין "אז ימלא שחוק פיננו" ובענין "כבר עשו תשובה".

## יג

דוגמא מרשב"י שכלפיו לא הי' חורבן

ויש להביא דוגמא לדבר, מהפתגם הידוע<sup>14</sup> "שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל". ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בשיחת ל"ג בעומר ה'תנש"א), שזהו משום שאצלו היתה פנימיות התורה באופן גלוי כמו נגלה דתורה, שענינה הוא יחידה שבתורה – יחידה הכללית, נשמתו של משיח צדקנו.

וגילוי זה חוזר ניעור בכל שנה ביום הסתלקותו – שאז הוא גמר ושלמות כל עבודתו. ונוגע להלכה למעשה, שאין נוהגים בדיני האבלות דספיה"ע ביום זה, ואפי' בדיני אבלות רגילים – שא"א בו תחנון, וכמובא בעט"ז (או"ח סי' תצג) המעשה הידוע אודות תלמיד האריז"ל שהי' אומר "נחם" בכל יום (ואפי' בשויו"ט), וכשאמר בל"ג בעומר "נחם" הקפיד עליו רשב"י.

א"כ רואים להדיא שענין האבלות על החורבן אינו תלוי בקיומו של הבית דוקא, כ"א בהגילוי אלוקות שהוא מביא – וכיון שרשב"י הביא גילוי זה לכל העולם, אין מתאבלים ביום שמחתו על חורבן ביהמ"ק.

• • •

אמנם, מדגיש כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח"ח ע' 355, הערה 27): "אבל פשוט שקיים רשב"י כל הדינים דתענית ואבלות כו', שענינם הוא להחליש את הגלות ולמהר את הגאולה".

והנה, פשוט שרשב"י לא יכל להרגיש צער החורבן וכו', שהרי לגביו הוא לא הי' כלל. אלא שרק קיים הדינים למעשה. וזהו מה שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" שאף שבפועל מתענים בח"י תמוז, הרי הרגש שבימים אלו הוא רק בענין הגאולה. כיון שמצד ההרגש כבר אפשר להרגיש הגילוי דביהמ"ק השלישי ש"בנוי ומשוכלל כבר עתה למעלה, ותיכף יגלה ויבוא משמים", ברגע כמימרא!

ויש להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד. וע"כ שוב רואים אנו כי דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לזמן הגאולה האמיתית והשלימה נוגעים הם להלכה למעשה בפועל ממש, וכפי שמביא כ"ק אד"ש מה"מ הדוגמא מכך שאפי' אין מכריזים אודות תעניות בה"ב (שזה נדרש ע"פ הלכה), כיון שלא חוששים לתוצאות שליליות מחמת ריבוי השמחה.

## שיטת הרמב"ם בדינים ד"לא הי' ולא עתיד להיות"

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

קושיית כ"ק אד"ש מה"מ מבן סורר ומורה ועיר הנדחת דוקא

בלקו"ש חל"ד<sup>1</sup>, מתעכב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות ראייתו של הרמב"ם<sup>2</sup> על ביאת משיח מכך ש"בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו" – שכיון שביאת המשיח מוזכרת כתנאי במצוה בתורה, לא יתכן שהיא לא תקרה, שהרי אז נמצא שהקב"ה צוה ללא צורך.

ומקשה בהערה (4), דמצינו מצוות אחרות הכוללות תנאים שלא יתקיימו, ונמצא שהקב"ה צוה לתוהו – ובל' הק': "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות" . . (אלא) דרוש וקבל שכר". ואולי יש לחלק. ואכ"מ".

ויש לדייק בזה, דהנה, בסוגיית הגמ' בסנהדרין ממנה מביא כ"ק אד"ש מה"מ את הדוגמאות דבן סורר ומורה ועיר הנדחת – כמצוות שנאמרו בשביל "דרוש וקבל שכר", הובא גם דין נגעי בתים – שגם בו ישנם תנאים שביצועם הוא בלתי אפשרי, ולכן גם עליו נאמר ש"לא הי' ולא עתיד להיות". ואמאי בהערת כ"ק אד"ש מה"מ הובאו רק הדוגמאות דבן סו"מ ועיה"נ?

### ב

שיטת הרמב"ם בדינים אלו

ולבאר זה, יש להקדים קושיא נוספת ועיקרית:

דהנה, הקביעה "לא הי' ולא עתיד להיות" – על ג' דינים אלו – אינה לכו"ע. אלא רק לשיטות המחייבים את קיומם של פרטים מסויימים המביאים את הדין לבלתי אפשריותו.

(1) שיחה ג' לפ' שופטים ע' 114 ואילך.

(2) הלי' מלכים פ"א ה"א.

**בבן סורר ומורה** – מביאה הגמ' את שיטת רבי יהודה: "אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה. מאי טעמא – דאמר קרא: איננו שמע בקולנו. מדקול בעינן שוין – מראה וקומה נמי בעינן שוין". ולאחמ"כ מסיקה: "כמאן אזלא הא דתניא: בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר, כמאן? כרבי יהודה". היינו, דדוקא לשיטה המכריחה שהוריו של הבן סו"מ יהיו זהים בכל הפרטים – לא שייך דין זה לבוא לידי ביצוע.

**בעיר הנדחת** – "כמאן – כרבי אליעזר. דתניא, רבי אליעזר אומר: כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת – אינה נעשית עיר הנדחת. מאי טעמא – אמר קרא ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש, וכיון דאי איכא מזוזה לא אפשר, דכתיב לא תעשון כן לה' אלקיכם". ואילו בהמשך המסיכתא תנן: "כתבי הקודש יגנזו", ובגמ' (קיג, א): "מתניתין דלא כרבי אליעזר".

**ובבית המנוגע** – לפי שיטת רבי אלעזר ברבי שמעון, ש"לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים, בשתי כתלים, בקרן זוית, ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס. מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון – כתיב קיר וכתוב קירת, איזהו קיר שהוא כקירות – הוי אומר זה קרן זוית".

ולאחמ"כ מביאה הגמ' עדות רבי יונתן שישב על קברו של בן סו"מ ועל תילה של עיה"ג, ועדותם של רבי אליעזר ברבי צדוק ורבי שמעון איש כפר עכו על מקומות שצויינו כבתים מנוגעים.

אמנם, הרמב"ם לא ס"ל בכל ג' דינים אלו כהמ"ד המצריך פרטים שלא מאפשרים קיום הדין: (א) בהלכות בן סורר ומורה<sup>3</sup> לא מצריך שיהיו הוריו שוין לא בקול, לא במראה ולא בקומה; (ב) בדין עיר הנדחת<sup>4</sup> פוסק להדיא "כתבי הקודש שבתוכה הרי אלו יגנזו" – "דלא כרבי אליעזר"; (ג) ובבית המנוגע<sup>5</sup> לא מזכיר כלל הדין ד"קרן זוית". ואדרבה: בנוגע לנתיצת אבני הבית, מתעכב לגבי מקרה שאחת האבנים המנוגעות היא "אבן שבזוית"<sup>6</sup>.

ומכיון שלא ס"ל הפרטים המקשים קיום המצוה – אין כל הכרח (לכאוי) לומר שס"ל בנוגע לדינים מסויימים ש"לא הי' ולא עתיד להיות!" אלא לשיטת הרמב"ם

(3) הל' ממרים פ"ז.

(4) הל' עכו"ם פ"ד הט"ו.

(5) הל' טומאת צרעת פ"ד ה"ז.

(6) פט"ו ה"ה.

(7) וגם מעצם הבאתו את דיני בן סורר ומורה וכו' להלכה – יש להוכיח שס"ל שישנה אפשרות לקיומן, שהרי ספר משנה תורה להרמב"ם הוא ספר "הלכות הלכות", ולא "דרוש וקבל שכר". ועי' שו"ת בית מרדכי ח"ב סכ"ג. ושם ציטט את פסק המאירי בסוגיין: "ואין הלכה כר' יהודה, ודין סורר

"לא צווה הקב"ה לתוהו" בכל הדינים – הן ג' הדינים הנ"ל, והן ערי מקלט! ואמאי "יש לחלק"?

ואף דלכאו' הי' אפשר לומר, דאכן קושיית כ"ק אד"ש מה"מ היא ממאחז"ל על הרמב"ם, אף דאינ הכרח שס"ל הכי – כיון דאפושוי מחלוקת לא מפשינן, ובהתאם לשיטת קדשו שהתורה היא "תורה אחת" וכל חלקי' עולים בקנה אחד, וע"כ "צריך עיון קצת" כיצד להתאים את קביעתו הגורפת של הרמב"ם "לא צוה הקב"ה לתוהו" עם הדיעה הסוברת בנוגע לג' דינים פרטיים "דרוש וקבל שכר",

אמנם הא גופא יש לברר – כיון דאפושוי מחלוקת לא מפשינן, הרי דהרמב"ם עצמו סובר ג"כ שישנה אפשריות שדין בתורה "לא הי' ולא עתיד להיות", והיכן? (ובפרט לפי מה שית' לקמן ס"ו בדיוק דריש סעיף זה).

## ג

## טעם נוסף בבן סו"מ

והנה, בסוגיית הגמ' גבי בן סורר ומורה, מובאת אפשרות נוספת להעמיד הברייתא ד"בן סו"מ לא הי' ולא עתיד להיות" – והיא: "איבעית אימא: רבי שמעון היא, דתניא, אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאינן אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר".

ובפשטות הי' אפ"ל, דר"ש ור"י לא פליגי, וגם לדעת ר"ש צריך שיהו שוין, רק שמביא טעם נוסף לסברא ש"לא הי' ולא עתיד להיות".

אמנם, במכתב כללי ל"א ניסן תש"מ<sup>8</sup> כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ש"כל פרט נברא בצביונו – וקשה למצוא שני פרטים שווים לגמרי בכל הבחינות". ובשוה"ג, ש"עפ"ז יומתק שביומא שם צ"ל לימוד למראה בפ"ע ולקומה בפ"ע (ונפק"מ להלכה שאפילו למצוה לא בעינן שווין בקול)".

וכוונתו לדין שני שעירי יום הכיפורים, ש"מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים". ובגמ' (סב, ב) למדים זאת מג' פעמים שיותר תיבת "שני" בפסוק. דלכאורה, מכיוון שלמדנו שצריכים להיות "שוים" – במילא הכוונה לשוין מוחלט בכל הבחינות!?! אלא כיון שקשה למצוא שוים בכל הפרטים – יש צורך בלימוד לכל פרט (ולכן אי"צ שיהו שוין בקול גם לא למצוה).

ומורה נעשה אף בשאין שוים . . . בדין עיר הנדחת . . . שאף מזוה אחת מצלת, שאין הלכה כן . . . ואין אנו צריכין לשני כותלים עד שיהיו שני הגריסין בקרן זוית".

ומוסיף: "וצ"ע מאי שנא מסנה' עא, א". והיינו סוגייתנו בנוגע לבן סורר ומורה, שם לומד רבי יהודה את הדין שהורי בן סו"מ צ"ל שוין בקול, מראה וקומה מהפסוק "איננו שומע בקולנו" – "מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין". שמשוה בפשטות את כל הבחינות בלימוד אחד.

ועתה, את"ל שר"ש ור"י לא פליגי, היינו דשניהם סוברים מלכתחילה שדין בן סורר ומורה נאמר רק בשביל "דרוש וקבל שכר" – מהי הקושיא "צ"ע מאי שנא"? הרי כיון שכל הצורך בלימוד מיוחד לכל בחינה הוא מחמת הקושי המציאותי במציאת שתי בהמות שוות, הרי שבדין שמלכתחילה לא יועד למבחן המציאות – אין כל קושי ללמוד את כל הפרטים הבלתי מציאותיים!

ועכצ"ל שר"ש לא סובר דבעינן קול, מראה וקומה שוין. וההכרח שלו ללמוד שבן סורר ומורה נאמר רק בכדי לקבל שכר הוא מחמת קושייתו "מפני שאכל זה תרטימר כו". וכן ר"י לא לומד דין זה מחמת קושיית ר"ש, אלא מצ"ע לומד שצ"ל שוין בכל הפרטים, וזה מכריחו לומר ש"לא הי' ולא עתיד להיות".

## ד

### ביאור שיטת הרמב"ם לפי"ז

ועפ"ז, אין להכריח דהרמב"ם לא ס"ל שבן סורר ומורה "לא עתיד להיות", כיון שגם לולי הדין דבעינן שוים – ישנה סברתו של ר"ש "וכי מפני שאכל זה תרטימר כו". ויתכן דהרמב"ם ס"ל כר"ש.

ואין בכך סתירה להבאת דיני בן סו"מ בספר "הלכות הלכות" – כיון שבמישור ההלכתי קיימים כל דיני בן סו"מ במציאות, ואפשריים לביצוע בפו"מ. רק דבטבע בני אדם לא יתכן שאביו ואמו יוציאוהו לסקילה.

וא"כ נמצאת מחלוקת ר"ש ור"י גם בגדר ד"לא הי' ולא עתיד להיות" – דלר"י הוא נמנע במציאות שיהי' בן סו"מ; ואילו לר"ש הוא אפשרי המציאות, רק שבפועל לא תתרחש מציאות כזו.

וכדמשמע מביאור המהרש"א בחדא"ג בסוגיין – "דודאי לדעת ר"ש התורה חייבה עליו מיתה שהגיעה תורה לסוף דעתו וכו' כדלקמן. אלא דקאמר דאביו ואמו ודאי דלא יוציאו אותו בשביל זה לסקילה, שהם ודאי לא יגיעו לסוף דעתו ויאמרו שסופו לחזור מדרכיו הרעים ויהיו חסים עליו, וע"כ לא היה ולא עתיד להיות שאביו ואמו לא יגיעו לסוף דעתו ויחסו עליו מלהוציאו לסקילה בשביל תרטימר אחד. ולמה נכתב, אלא דרוש, שאביו ואמו ידרשו שהתורה הגיעה לסוף דעתו דבכזה הוא ראוי ליסקל, וע"י זה יוכיחו ויסרו את בניהם ויקבלו על זה שכר".

## ה

חידוש כ"ק אד"ש מה"מ בדין עיר הנדחת

ועתה יש לבאר מה שגם בדין עיר הנדחת אין להכריח דהרמב"ם לא ס"ל ש"לא היתה ולא עתידה להיות" – אף שפסק ש"כתבי הקודש יגנזו" ו"דלא כרבי אליעזר". והוא ע"פ חידוש נפלא שמביא הרבי מלך המשיח שליט"א בדין זה דמזוזה מצלת עיר הנדחת:

בשיחת ש"פ בלק תשל"ד<sup>9</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ במעלת "מבצע מזוזה" – "שרואים דבר פלא בנוגע לפעולה של מצות מזוזה, שהרי בחטאים ישנו הענין של חטא הרבים שזה חמור יותר מחטא של יחיד, בחטאים גופא אז ע"ז הוא הכי חמור מכל החטאים. . וא"כ כשבאים ב' ענינים אלו יחד דהיינו שזה חטא של ע"ז ונעשה ע"י רבים זה חמור ביותר, שזה הענין של עיר הנדחת שזה חמור, ועד שהעונש ע"ז שצריך לשרוף את כל העיר והעונש הוא בנוגע אנשים נשים ואפי' טף מה שלא מוצאים בשאר חטאים שמענישים ג"כ טף, וכ"כ חמור הענין של עיר הנדחת עד שיש שיטה בגמרא שעיר הנדחת לא הי' ולא נברא.

"ואם בכל זאת יש מציאות של עיר הנדחת אז הגמרא בסנהדרין אומרת שיש ע"ז עצה שלא יהי' עיר הנדחת, שאם היתה בכל העיר הזו מזוזה אחת על בית אחד מהעיר, ואפי' לא על הדלת החיצונה אלא מזוזה על אחת מהדלתות בבית שבעיר, אז זה הציל את כל העיר מדין של עיר הנדחת ולא שורפים את העיר, דמכ"ז רואים את גודל המעלה שפועלת מצות מזוזה, וזה לא בגלל הענין דת"ת הפרשה שכתובה במזוזה כי אפי' אם אין שם אף אחד שיודע מה שכתוב במזוזה, מ"מ עצם הענין שיש שם במזוזה ומצד מצות מזוזה, זה פועל הצלה בכל העיר ואין לזה הדין של עיר הנדחת".

ואחר אמירת שיחה זו שאל הרה"ח ר' משה פנחס הכהן כ"ץ את כ"ק אד"ש מה"מ, דאף שבגמ' נאמר "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת", הנה רש"י פי': "וכ"ש אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם ולא קרינא ב' ושרפת את כל שללה". וא"כ לכאורה העיקר כאן מה שנמצא האזכרה ולא בשביל מזוזה.

וענה לו כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק<sup>10</sup>: "לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' כפשוטה, א"כ ל' לומר מזוזה הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כבמזוזה. והחילוק פשוט – באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

(9) להלן מתוך "שיחות קודש" תשל"ד ח"ב, ע' 281.

(10) נדפס ב"תשורה" מנישואי משפחת לאופר-גרליק, ג' טבת תשס"ח (ע' 11).



וממענה זה נמצא חידוש נפלא – דהנה, בגמ' (סנהדרין קיג, א) מסיקנן, דמתני' ד"כתבי הקודש יגנזו" היא "דלא כרבי אליעזר", כיון שרבי אליעזר לומד שעיר שיש בה מזוזה אינה נעשית עיר הנדחת כיון שא"א לשורפה, ואילו אם כתבי הקודש נגנזין א"כ אין מניעה שהעיר תשרף והמזוזות יגנזו.

אמנם לשיטת כ"ק אד"ש מה"מ – אין כוונת ר"א כפשוטה! היינו דהא דמזוזה מצלת עיר הנדחת אינו מהטעם הפשוט שהביא (שא"א לשרוף המזוזה), כ"א זהו ענין פנימי – שהמזוזה היא חלק מהעיר ומצילה אותה מלהיות נידחת.

ועפ"ז שפיר אפ"ל דאין פס"ד הרמב"ם כמ"ד ש"כתבי הקודש שבתוכה יגנזו" בסתירה לדברי ר"א ש"כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת". שהרי הטעם שאינה נעשית עיר הנדחת אינו משום שא"א לשרוף המזוזות, כ"א שהמזוזה מצלת את העיר מלהיות נידחת (משא"כ כתבי הקודש שאינם מצילים).

ובמילא אף דלרמב"ם אין מניעה שתהי' עיר הנדחת גם אם יהיו בתוכה כתבי קודש – הנה כיון שגם לדעתו אין להכריח שאין מזוזה מצלת, במילא שפיר יכול לומר ש"עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות", כיון שמן הנמנע הוא שתהי' עיר בלא מזוזה.

## 1

שיטת הרמב"ם דוקא בבן סו"מ ובעיה"נ

המורם מכהנ"ל, דבבן סו"מ ובעיר הנדחת אין הכרח דהרמב"ם לא ס"ל ש"לא היו ולא עתידים להיות". משא"כ בבית המנוגע – שלא מצינו הגבלות נוספות שימנעו קיום נגעי בתים מלבד קרן זוית, והרמב"ם לא מביא הגבלה זו להלכה, ובמילא מוכרח שלא ס"ל בזה שלא הי' ולא עתיד להיות.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ מה שבקושיית כ"ק אד"ש מה"מ על הרמב"ם מביא רק המקרים דבן סו"מ ועיה"נ – די"ל שמבית המנוגע לא מצי למיקשי, כי שם אכן לא סובר הרמב"ם ש"לא הי' ולא עתיד להיות".

וכן יש לבאר החילוק שבין ערי מקלט למקרים אלו (וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ: "ויש לחלק. ואכ"מ"), דמהנ"ל נמצא דמקרים אלו אכן שייכים מצ"ע לקיום מעשי, ולכן הביאם הרמב"ם בספרו הלכות הלכות. ורק שמצד קושי טכני לא שייך שיתקיימו בפועל, אלא "דרוש וקבל שכר" (ולהעיר, שגם ה"דרוש" הוא נוגע למעשה בפועל – כפי' המהרש"א בנוגע ללימוד מבן סו"מ, וכלימוד כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע למבצע מזוזה). אבל לומר על מצוה שאינה שייכת לקיום בעולם – זהו "לא צוה הקב"ה לתוהו", וע"ז אומר הרמב"ם שלא שייך לומר,

ולכן מוכרחת מצוותו של הקב"ה ב"אם ירחיב גבולך" להיות שייכת לקיום מעשי (ובניגוד להמצאות מזוזה בעיה"נ או לקיחת הבן בידי האו"א לסקלו – שתלוי ברצון האדם ובבחירתו החפשית, הנה הרחבת גבול א"י תלוי רק בידי הקב"ה, ואז ניתנת אפשריות נתינת ערי המקלט).

## הדגשת שם "אליאב" במחלוקת דתן ואבירם והקשר לגילוי דלע"ל

הת' יוסף יצחק שי' מיפעי  
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

ביאור האוהב ישראל בהדגשת יחוס "בני אליאב"

בר"פ קרח מסופר אודות מחלוקת "קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ודתן ואבירם בני אליאב, ואון בן פלת – בני ראובן", אשר נקהלו על משה ועל אהרן וטענו "רב לכם, כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', ומדוע תתנשאו על קהל ה'".

לאחר שהודיע להם משה על הבחינה באמצעות המחנות והקטרת הקטורת, שלח משה "לקרוא לדתן ולאבירם בני אליאב, ויאמרו לא נעלה" (פסוק יב).

והקשה ה"אוהב ישראל" מאפטא זצוק"ל, ד"האי בני אליאב האמור כאן הוא לכאורה מיותר", שהרי כבר נאמר בריש הפרשה מיהו אביהם של דתן ואבירם, ואי"צ לפרט זאת עוה"פ – כפי שלא נתפרש עוה"פ "קרח בן יצהר", וכן בפעמים הבאות שנזכרו "דתן ואבירם" בלא הזכרת שם אביהם.

ומקדים, "דהנה משה רבינו ע"ה רבן של כל הנביאים, הי' דורש טוב לעמו, וחפץ בטובתם. ולזאת הי' מחזר על כל הצדדים בכל האפשרי, לבקש איזה עילה ועצה טובה כדי להחזיר לדתן ואבירם למוטב ולתקן את נשמותיהם. וראה והבין שהם רשעים גמורים גדולים ועצומים, ואין שום עצה ותבונה להחזירם למוטב. לזה התחכם רבן של כל הנביאים, לבוא למקור מחצב נשמותיהם – אולי משם יוכל להעלותם ולתקנם".

ועפ"ז מבאר מה שדייק משה לקראם "בני אליאב" – "היינו שיקראו אותם בשם בני אליאב אביהם, כי אביהם היה צדיק. וגם אליאב הוא אל"י א"ב. ואולי ממקור מחצב נשמותיהם יוכל להחזירם ולתקנם ולהעלותם. והם היו רשעים בתכלית הרשעות, וכשהבינו זאת אמרו: לא נעלה – אין רצונונו להיות לנו עלייה.

(1) וע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ (נסמן להלן בפנים ס"ד) הקושי דרש"י בפסוק "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" שלכן הוצרך לפרש "בא הכתוב ויחסו אחר אביו" – כיון שכבר כמה פסוקים לפני"ז כתוב "וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" – "וואס דארף דער פסוק דא נאכאמאל איבער'חזרן זיין יחוס"?

והבן<sup>2</sup>. ומסיים: "וה' יתברך יזכנו שנהיה מאמינים בו ובהצדיקים ולא נהרהר אחריהם וכן יהי רצון אמן".

## ב

פירוש חז"ל בשם אליאב - לשון מחלוקת

ולכאורה יש להקשות, דהנה דרשו רז"ל<sup>3</sup> "בני אליאב - שלא אבו לשמוע אל משה וחלקו עליו". והיינו דפי' שם "אליאב" הוא מלשון "לא אבו". וא"כ לא מובן מה שמשה רצה לקראם בשם "בני אליאב" כדי להעלותם ולהניאם מן המחלוקת - בשעה ששם זה גופא הוא זה שהביאם לחלוק עליו!

[והנה, לכאורה הי' אפשר לבאר דהם ב' פירושים שונים, דלפי' האוהב"י משה קראם בשם זה כדי להעלותם, ואילו לפי' המדרש הא דהפסוק קראם כאן דוקא בשם "בני אליאב" הוא ע"ש תשובתם - "ויאמרו לא נעלה". אך דוחק, דא"כ הו"ל למדרש להביא דרשה זו על פסוק זה, ולא על הפעם הראשונה בה הוזכר שםם].

ועוד יש לעיין, אמאי רק בפעם הא' ששלח לקרוא להם השתמש בשם זה, ואילו בפעם הב' - כשהלך לביתם (ומבואר בכ"מ שרצה אז להחזירם בתשובה), לא נזכר בפסוק שוב "בני אליאב".

ואף שבפסוק הא' הרי הפעולה עצמה היתה קריאת שםם - "וישלח משה לקרוא", וכאילו נפרש "וישלח משה לקרוא לדתן ואבירם - בני אליאב" - ששלח והורה לקרוא להם בשם "בני אליאב", משא"כ בפעם הב' שהלך אליהם בעצמו, ורק שהפסוק מתאר למי הלך, אך הא גופא טעמא בעי - למה לא ניסה עוה"פ לקראם בשם "בני אליאב"?

## ג

בירור טבע דתן ואבירם בתורת אד"ש מה"מ

ונ"ל הביאור בזה, בהקדים:

בשיחת ש"פ נח תשמ"ח<sup>4</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה מאמר משה לדתן או אבירם - "רשע למה תכה רעך" (ופס"ד הרמב"ם בזה). ומבאר

(2) ומציין ללקוטי מהרי"ל על אתר, שמבאר "שכיון לקשר אותם באביהם שע"י זה יתעלו מרעה לטובה, והשיבו לא נעלה - שאצלם אין זה עליה. כי אדרבא הם במעלה יותר מאביהם" (ומציין אף הוא לדברי האוהב"י).

(3) במדב"ר (באבער) פט"ו, א.

(4) הוגה ונדפס בלקו"ש חל"א ע' 1 ואילך.

שם, שפעולת ה"הרשעה" מורה על שינוי הטבע, ולגבי דתן ואבירם מצינו שהיו אוהבי ישראל בטבעם – ע"פ הפירוש שהיו מ"שוטרי ישראל" (ומכריח שכ"ה גם לשיטת רש"י), שהם מסרו נפשם והוכו ע"י הנוגשים המצריים למען בני ישראל. וא"כ, כאשר הם רבים בינם לבין עצמם – הרי זה שינוי הטבע לרעה. ולכן קראם משה בשם "רשע".

אמנם, בשיחה אחרת<sup>5</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, ש"פשוט ש"דתן ואבירם" לא רק נגדרו אחרי מחלוקתו של קרח, אלא הם היו בעלי מחלוקת בטבע<sup>6</sup>. ולכאורה ה"ז בסתירה – שטבע אהבת ישראל ומסנ"פ שבבילם אינו עולה בקנה א' עם טבע אהבת המחלוקת.

ולכאורה ה' אפשר לבאר שאי"ז בסתירה, ובאמת המחלוקת שעוררו על משה, היתה מחמת אהבתם לישראל. שהרי המאורע השני ממנו מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ שהיו בעלי מחלוקת, הוא מטענתם (כשוטרי ישראל) "למה הבאשתם את ריחינו בעיני פרעה", שמטענה זו גופא מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הא' גודל אהבתם ומסנ"פ שלהם עבור ישראל, וא"כ ה"ה בנוגע להשתתפותם במחלוקת קרח.

אך אינו, שהרי כ"ק אד"ש מה"מ מוכיח זאת גם מהמאורע הראשון – שהנצו בינם לבין עצמם, שעל מקרה זה הוא שאומר כ"ק אד"ש מה"מ ששינוי מהטבע דאהב"י שלהם. ואם טבעים אלו לא היו בסתירה – לא ה' מקום לבאר כינויים "רשע" ע"ש שינוי הטבע – שהרי גם זהו טבעם.

## ד

מוצא תכונות הנפש מהאב בפנימיות ומהאם בחיצוניות

ונראה לבאר (בדא"פ) ע"פ ביאורו הידוע של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>7</sup> בטענת השבטים על פינחס – "הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אימו עגלים לע"ז והרג נשיא שבט מישראל", שמקשה ומדייק בזה בארוכה, ומבאר דהשבטים סברו שע"פ טבע צריך פנחס לקבל בירושה את התכונות דאבי אמו (יתרו) יותר מאשר אבי אביו (אהרן), שהרי "אשה מזריעה תחילה יולדת זכר", כך שפינחס צריך לדמות לאימו, ואימו לאביו – "איש מזריע תחילה יולדת נקבה". ולכן טענו שהריגתו את זמרי באה (גם) מצד טבע האכזריות שלו.

(5) לקו"ש חל"ג ע' 15.

(6) ומציין לשמות ב, יג-יד ובפרש"י – והוא המאורע דרשע למה תכה כו'. שם ה, כ ובפרש"י – פגישתם (כשוטרי ישראל) עם משה בצאתם מעם פרעה וטענתם "למה הבאשתם את ריחינו". בשלח טז, כ ובפרש"י – שהותירו מן המן ליום הש"ק.

(7) לקו"ש ח"ח ע' 160 ואילך.

אך למסקנא מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שאמנם בחיצוניות הי' נראה מעשהו כאכזרי, אך בפנימיות בא מעשה זה מצד הטבע שקיבל מאבי אביו – אהרן הכהן, "אוהב שלום ורודף שלום".

ועד"ז מבאר בנוגע לזמרי, שנתייחס אחר אביו – "נשיא בית אב לשמעוני", שגם מעשהו הי' בחיצוניות מעשה חסד – להגן על עם ישראל ועל שבטו מהמגיפה, באמרו שהנכרית מותרת. אך בפנימיות היתה זו מידת האכזריות שקיבל מאבי אביו – שמעון ש"כלי חמס מכרותיהם" – להביא לחרון אף ה' בשעת מגיפה. עכתדה"ק.

ומשמע מכך לכאו', שהתכונות הבאות מצד האם (ואבי') הם רק אלו הנראות בחיצוניות. אך המניעים והכוונות הפנימיות – נובעות מתכונות האב (ואביו). [וכפשטות ענין ההולדה – שהאב נותן את הנקודה והחומר הפנימי, והאם מפתחת את הצורה החיצונית].

ועד"ז י"ל בנוגע לדתן ואבירם – שבחיצוניות ובפועל עשו מעשי מדון ומחלוקת. אמנם מצד שייכותם לשבט ראובן (מצד אביהם) היו להם בפנימיות התכונות דחסד [שהרי שייכות שמעון למידת הגבורה ("כלי חמס מכרותיהם") היא מצד מקומו בספירת הבינה (בחי' שמיעה) שהיא ראשית קו השמאל והגבורה<sup>8</sup>, משא"כ ראובן הוא בחי' ראי' דחכמה, ושייך לקו החסד].

ועפ"ז מובן מה שקראו משה לדתן או אבירם "רשע" – כיון שבטבעו שייך בפנימיות לקו החסד, למה שינה מטבעו הפנימי והלך אחר טבעו החיצוני. ועם זאת אי"ז בסתירה לכך שהי' בעל מחלוקת בטבעו – דזה הי' טבעו החיצוני, שתפסו לטבע עיקרי תמורת טבע החסד הפנימי שהי' בו.

## ה

ביאור יחוס בני אליאב עפ"ז

עפ"ז מובן מה שבקריאת דתן ואבירם בשם "בני אליאב" רצה משה להניאם מן המחלוקת (כדלקמן ס"ו):

הצטרפות דתן ואבירם למחלוקת קרח, היתה (כדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל ס"ג) מצד טבע המחלוקת שבהם. אמנם, זה הי' טבעם החיצוני בלבד. ומשה רצה לגלות בהם את טבעם הפנימי.

8) שהרי "כלי חמס מכרותיהם" נאמר גם על לוי, שמשבטו בא פינחס, ואעפ"כ מייחס זאת כ"ק אד"ש מה"מ לשמעון דוקא – ועכצ"ל הביאור ככפנים.

וי"ל דזהו שקראם "בני אליאב" – שהדגיש ייחוסם אחר אביהם שממנו נובע טבעם הפנימי והטוב (בלשון האוהב"י הנ"ל "שאביהם הי' צדיק"), ורצה שע"ז ימשכו בגלוי אחר טבע זה וימשכו ידיהם ממחלוקת נוראה זו.

ובדרך זו יש לבאר המשך דברי האוהב"י – "וגם אליאב הוא אל"י א"ב" – דשם א-ל הוא בחדס (כההוכחה בדא"ח מהפסוק "חדס א-ל כל היום", וכידוע המעשה בזה). ו"אב" מורה על החכמה, שהיא ראשית קו החדס כנ"ל. [ויש להוסיף הרמז באות יו"ד שביניהם – דקאי על אות יו"ד שבשם הוי', שהיא ג"כ בחי' החכמה].

[ואי"ז בסתירה לדרשת חז"ל ש"אליאב" הוא מלשון ש"לא אבו לשמוע אל משה", שזה נאמר עה"פ הראשון, ששם דרשו גם את שמות יצהר וקרח ולוי (ובגמ' סנהדרין קט, ב) גם יעקב) לגנאי, אף שפשוט שהיו צדיקים – כיון שדורשים זאת על קרח ועל דתן ואבירים עצמם (ו"בני" הוא ע"ד "בן חורין" שזהו מצבו). משא"כ בפסוק זה].

## ו

ההבדל בין קריאתם בפעם הא' להליכה אליהם בפעם הב'

עפ"ז יש לבאר מה שבפעם הא' שלח משה לקרוא לדתן ואבירים ודייק לקראם "בני אליאב", משא"כ בפעם הב'.

דהנה, בגמרא דרשו עה"פ "ויקם משה וילך אל דתן ואבירים" (בפעם הב') – "מכאן שאין מחזיקין במחלוקת". והיינו דגם לאחר ששלח לקרוא להם ולא באו – לא התייאש והלך לנסות להשלים עמם.

אמנם רש"י כתב זה על הפעם הראשונה – "וישלח משה לקרוא לדתן ואבירים בני אליאב". ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דע"פ פשוט"מ לא מובן מדוע ימתין משה כ"כ כדי להשלים עמם. ולשיטת רש"י שליחת משה לקרוא לדתן ואבירים בני אליאב (בפעם הא') היתה כדי להשלים עמם ("אין מחזיקין במחלוקת"), אך בפעם הב' – לאחר שראה שאינם מסכימים לשלום – הלך להחזירם בתשובה (ומבאר בזה דיוק הלשון "ויקם משה" – שע"י קימתו והליכתו באופן מלכותי, יפעל בהם הדבר רושם).

ועפ"ז מובן הא דבפעם הא' שלח לקראם בשם "בני אליאב" – שע"ז יתעורר טבע החדס שבהם ו"לא יחזיקו במחלוקת". משא"כ בפעם הב', שלא בא בשביל ענין המחלוקת אלא בכדי להחזירם בתשובה – לא תועיל הוספת "בני אליאב".

ז

## ביאור רצון דתן ואבירים להמשיך הגילוי דלע"ל

והנה, ידוע המבואר בלקו"ת (פ' קרח) ומובא רבות בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>10</sup>, שקרח רצה "לפעול בזמן הזה העילוי דלעתיד לבוא", ובלשון אדה"ז: "שרש הענין במחלוקת קרח י"ל, כי הנה לעתיד יהיו הלויים כהנים . . . כי אז יתעלה בחי' הגבורות . . . שלעתיד יאמרו ליצחק כי אתה אבינו . . . שהגבורות יהיו עיקרים ע"י בירור עולם התהו והחסדים יהיו טפלים להם . . . ולכן רצה קרח לעשות גם עכשיו מהגבורות עיקר . . . אך באמת שגה ברואה, כי הנהגה זו אי אפשר להיות, כי אם אחר שלימות הבירורים שמעולם התהו שהוא בחי' גבורה, כשיתבררו הסיגים לגמרי, והרי אז גם היצר הרע שמבחי' גבורה יתהפך להיות טוב מאד. משא"כ עכשיו, היום לעשותם, מהגבורות יש יניקה לחיצונים".

וכיון שע"פ פשט דתן ואבירים חברו לקרח במחלוקתו מחמת אותה הטענה – צ"ל דגם דתן ואבירים רצו להמשיך העילוי דלע"ל שיהיו הגבורות עיקר.

וי"ל דזהו שבחרו דתן ואבירים דוקא בטבע הגבורה והמחלוקת שהי' בהם, שרצו לחיות מעין דלע"ל שתתגלה מעלת הגבורות. אמנם "שגו ברואה" – דבזה"ג יש יניקה לחיצונים מהגבורות, כפי שהי' בפועל שמעשיהם לא היו רצויים.

[וקשור להא דלע"ל "נקבה תסובב גבר" – שתתגלה מעלת המקבל. והוא מה שלא רצו להביא לידי גילוי את התכונות שמצד אביהם. וכן כפי שנת"ל דאב ואם הם בחי' החכמה ובינה, שהם קוי הימין (חסד) והשמאל (גבורה). וא"כ באב ואם – תהי' הגבורה עיקר].

וזהו שהדגישו דוקא את טבעם החיצוני המתבטא רק במעשה בפועל, תמורת טבע החסד שהי' להם בפנימיות מאביהם – שרצו להמשיך העילוי דלע"ל שאז יהי' "מעשה גדול"<sup>11</sup>, שתתגלה מעלת המעשה והגשמיות.

ועפ"ז יש להוסיף בביאור הלשון "לא נעלה" שאמרו למשה רבינו לאחר שרצה לקראם "בני אליאב" ולהעלותם לשרש נשמתם וטבעם הפנימי:

די"ל שהוא ע"ד מה שפירש"י עה"פ<sup>12</sup> "לא תעלו" – "לא עלי' תהא לכם, אלא ירידה". ועד"ז יש לפרש אמירת דתן ואבירים "לא נעלה" – לא עלי' תהא לנו, אלא ירידה. דעדיין לא עמדו על טעותם וסברו שדרך עבודתם ממשיכה העילוי דלע"ל, ולכן חשבו שיחוסם אחר אביהם יהא להם ירידה.

10 ראה שיחת ש"פ קרח תשמ"ח (מוגה) ס"ד ואילך. ובמאמר דשבת זו. ובמאמר דש"פ קרח תשל"ד.

11 ראה מאמר ד"ה "ועבדי דוד" תשמ"ו, סה"מ מלוקט ח"ב ע' רכג.

12 דברים א, מב – בנוגע למעפילים.



## ח

הרמז בשם אליאב בקשר לגאולה

וי"ל הרמז ב"בני אליאב" בקשר לענין הגאולה, דהנה ידוע ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לחורבן הבית, שבחיצוניות נראה כחורבן, אך בפנימיות זוהי התחלתו של הבנין.

ועפ"ז מבאר מה שבשם החודש שבו חרב הבית בראשונה ובשני' – מדגישים "מנחם אב", שלפני "אב" (שם החודש בתורה) מקדימים "מנחם" – נחמת הגאולה.

והנה, תיבת "אליאב" מכילה אף היא את שם חודש החורבן (שהי' מועד לכך כבר מזמן המרגלים – כידוע מארז"ל "ואני אקבע לכם בכי' לדורות"), רק שתמורת "מנחם" ישנו "אלי" – המורה על אבלות וקינה (ככתוב בריש יואל "אלי כבתולה חגורת שק על בעל נעורי", וכתבו המפרשים שהוא לשון קינה ויללה).

ונמצא, ד"מנחם אב" הוא ההסתכלות הפנימית על חורבן ביהמ"ק. אמנם "אליאב" הוא ההסתכלות החיצונית על ענין זה.

ועפ"ז אפ"ל דגם זה נכלל בקריאתם "בני אליאב" – שבזה מרומז מה שתפיסת החיצוניות בזמן הגלות לא רק שאינה ממשיכה המעלה דלע"ל, אלא שגם אינה מאפשרת להתייחס לחורבן ולגלות בהשקפה גאולתית.

## ט

ביאור הטעם בהשקאת און בן פלת ביין

ועפ"ז יש לבאר ענין נוסף:

דהנה, יחד עם דתן ואבירים לקח קרח גם את און בן פלת. אמנם בהמשך הפסוקים לא נזכר און בן פלת, ומבואר בגמרא (סנהדרין קט, ב) ש"אשתו הצילתו" – שטענה כלפיו כי אין לו להכניס עצמו למחלוקת זו, ובאיזה צד שינצח – ישייך את עצמו.

ולאחר שהשתכנע בזה, השקתה אותו ביין והנחתו במיטתו, וישבה על פתח השער כששערה סתור, וכיון שראשי העדה קדושים היו – לא נכנסו לאהל.

ומפשטות הענינים משמע, שהשקתה אותו ביין בכדי שירדם ולא יצא אליהם בעצמו. ותמוה, דכיון שהשתכנע און לעזוב את מחלוקת קרח – אמאי היתה צריכה אשתו לכופו באופן כזה?

אמנם ע"פ הנ"ל יש לבאר, דהשקאת היין היתה כחלק מהשכנוע והמחשה לזה:

דבחסידות מבואר הטעם שאסור לכהן לשנות יין (כמ"ש "יין ושכר אל תשת אתה ובניך"), דכהן הוא מקו החסד, והיין הוא מבחי' (הבינה – כפי שמכוונים בעת ששופכים מן היין בליל הסדר – שהיא ראשית קו השמאל ו) הגבורה. ולכן הגם שהוא "יין המשמח" – יש ממנו יניקה לחיצונים ומעורר דינים. אמנם לע"ל שיתעלו הגבורות "יהי מהם רק שמחה . . יין המשמח דלע"ל שכולו הטוב והמטיב"<sup>13</sup>.

והנה, הטעם הפשוט לאיסור הכהן בשתיית יין הוא מחמת שאסור לעבוד בשכרות. וצ"ל דזהו הביטוי בגשמיות ל"דינין מתערין מינה" דהיין. משא"כ לע"ל שיהיו כלים לכל האורות – לא יביא היין לשכרות (וכידוע פתגם אדה"ז שיהי' "כולה משקה").

ועפ"ז י"ל, שבהשקאת און ביין רצתה אשתו להמחיש לו בפשטות שעדיין לא הגיע הזמן דמעלת הגבורות – שהרי רואה בפועל ובגשמיות שעדיין אין לו הכלים להכיל גילוי הגבורות דהיין, והוא משתכר ושוכב במיטתו.

## י"ד

ביאור הדין ד"מואבי ולא מואבית"

ויש לקשר זה להמסופר אודות דוד המלך (יבמות עו, ב), שכאשר שאל שאול על הגינותו למלכות, אמר לו דואג האדומי: "עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו . . דקאתי מרות המואביה". וכשהסבירו לו הטעם שרק מואבי אסור לבוא בקהל, ולא מואבית – "דמפרש טעמא דקרא: על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם, ולא דרכה של אשה לקדם"; הקשה: "היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים, ונשים לקראת נשים!"

והשתתקו כל יושבי בית המדרש, ורצו להכריז על דוד כפסול, עד שבא עמשא בן יתר "שחגר חרבו כישמעאל ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי: עמוני – ולא עמונית, מואבי – ולא מואבית".

ואף שמהנ"ל נראה שאין הגיון וסברא בהלכה זו, הנה ע"פ מה שנת"ל יש לבאר זה:

דהנה, גבי הגבעונים מובא (יבמות עט, א) שדוד פסלם מלבוא בקהל מחמת שראה בהם את מדת האכזריות, וזהו היפך משלשה הסימנים דישראל "רחמנים ביישנים גומלי חסדים"<sup>14</sup>.

13) אה"ת שמיני ע' מ ואילך.

14) וראה לקו"ש ח"ל ע' 61 ואילך שמבאר השתלשלות הסימנים זמ"ז.

ועד"ז י"ל בנוגע למואבים – שהטעם ד"על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" שייך גם למידת האכזריות שבהם. ועל כן נאסר עלינו להתחתן בהם – שלא תידבק בנו מידה זו חלילה.

וע"פ משנת"ל אפשר לבאר בדא"פ דזהו הטעם לדין ד"מואבי ולא מואבית" – שהרי התכונות הבאות מן האם הן רק חיצוניות, וכל עוד ישנה בפנימיות מדת החסדנות והרחמים המגיעה מן האב הישראלי – אין לחשוש להאכזריות החיצונית. [ויש לקשר זה לשם "מואב" – שקראתו בת לוט ע"ש שבא מאבי'. ולהעיר, שלגבי מואב עצמו לא שייכת טענת השבטים שהולד דומה לאבי אמו יותר מאביו – שהרי אצלו היו כולא חד].

וכפי שהי' אצל דוד בפשטות הענין ד"דם לרוב שפכת", וכפי שדרשו חז"ל<sup>15</sup>: "כיון שראה שמואל את דוד אדמוני נתיירא, אמר: זה שופך דמים כעשו. אמר לו הקב"ה: עם יפה עינים, עשו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג. קום משחהו כי זה הוא".

והיינו דמראהו החיצוני (וכן מעשיו) היו שייכים למדת האכזריות דמואב – וזהו מה שהגיע מאמו המואבי'. אמנם מצד אביו היו לו המניעים הטובים – "מדעת סנהדרין הוא הורג".

## יא

הרמז בשם אליאב אחי דוד הגדול

והנה, כשהגיע שמואל לחפש מבני ישי את מי שאמר לו הקב"ה למנות למלך, פגע תחילה באליאב בנו הגדול ורצה למשחו "כי ראהו יפה צורה וקומ' כשואל, וחשב כי הקב"ה בוחר באנשים יפה קומה וצורה למלכות כדי שיהא מוראו על העם"<sup>16</sup>. ואמר לו ה' "אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו, כי מאסתיהו. . כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". "כי מאסתיהו לפי שכעסן הוא" (רש"י).

וזהו אותה התוכן דאמירת ה' לשמואל שאע"פ שדוד הוא אדמוני – בו בחר ה'. היינו שלא יסתכל על מראהו החיצוני (אף שגם דוד הי' "יפה עינים וטוב רואי"), אלא על פנימיותו ומניעיו.

ועפ"ז י"ל הרמז בשם "אליאב" בנו הגדול של ישי – שהוא לשון "אל אב" – היינו שלא יביט אל מראהו החיצוני הבא מאמו, אלא אל פנימיותו (הבאה מן האב). [וכרמז זה י"ל גם בנוגע לדתן ואבירם בני אליאב – שרצה לשייכם "אל אב" כנ"ל].

15) ילקוט שמעוני שמואל-א רמז קכד.

16) רד"ק על שמואל-א טז, ו.

וי"ל שבזה הקדים הקב"ה רפואה (שהרי זה שפגע באליאב תחילה הי' ודאי בהשגח"פ ובכוונת מכוון) למה שיתרחש עם דוד – הן חששו של שמואל מחמת אדמוניותו, שע"ז אמר לו להביט אל פנימיותו ומניעיו (הבאים מן האב), והן על הדיון שהי' בביהמ"ד על "מואבי ולא מואבית" – כמבואר לעיל דאין חשש ממידת האכזריות הבאה מאימו, כל עוד ישנם המניעים הטובים מן האב.

## יב

ביאור הטעם ביחוס מלך המשיח דרך נקבות

והנה גבי רבינו הקדוש שהי' משיח שבדורו, מצינו<sup>17</sup> שהי' מיוחס אחר "נקבותא דדוד". וכן גבי מלך המשיח – הוד כ"ק אדמו"ר שליט"א – שיחוסו (הגלוי) לבית דוד הוא דרך נקבות (ועיין מ"ש בזה בארוכה רשד"ב הלוי וולפא בספרו "יחי המלך המשיח" ח"ב פרק 2).

ועפ"ז קשה לכאן על הנ"ל – דבדוד ומלכותו העיקר הוא האב, וא"כ כן הי' צ"ל גם ביחוסו של מלך המשיח מבית דוד.

אמנם כבר נת"ל (ס"ז) דלע"ל תתגלה המעלה ד"נקבה תסובב גבר", ונתקשר להעילוי ד"מעשה גדול" – התכונות החיצוניות והמעשיות.

ועפ"ז יש לבאר מה שמלך המשיח מיוחס דוקא דרך נקבות לבית דוד – דדוקא גבי מלך המשיח מודגש מה ש(גם) בטבעו החיצוני יהא מיוחס אחר דוד. כמודגש בכלל אצל מלך המשיח שצ"ל דוקא נשמה בגוף, ושדוקא בגופו מלובש עצמותו ומהותו ית'.

## יג

הוספת בירור בענין מוצא תכונות הנפש

ואחר כתבי כ"ז, מצאתי מה שכתב בזה הרשד"ו בגליון קז (כ"ף מ"ח תשע"ב) דישבת חח"ל צפת ת"ו, ושם הביא את "דעת פילוסופי היונים" בביאור ענין "אשה מזרעת תחילה כו'" (הובא ברמב"ן ר"פ תזריע), והיא: ש"כל גוף העובר מדם האשה, אין בו לאיש אלא הכח הידוע בלשונם היולי שהוא נותן צורה בחומר, כי אין בין ביצת התרנגולת הבאה מן הזכר לנולדת מן המתפלשת בעפר שום הפרש, וזו תגדל אפרוח וזו לא תזרע ולא תצמיח, בהמנע ממנה החום היסודי שהוא לה היולי, ואם כן יהיה מלת תזריע כמו זרועיה תצמיח (ישע"י סא, יא), וכן אמר אונקלוס ארי תעדי". כלומר: בכל ולד – בין זכר ובין נקבה – האיש נותן את הצורה והאשה את החומר.

17) תוס' ד"ה דהכא סנהדרין ה, א מהירושלמי, והוא במס' כלאים פ"ט ה"ג וכתובות פ"ב ה"ג,

מובא ג"כ בב"ר פל"ג, ג.

ובדא"ח הובאו ב' הדעות – דעת חז"ל במקומות רבים (ראה לדוג' בד"ה שוש תשיש שבלקו"ת (תזריע כ, א)). ודעת הפילוסופים – בד"ה יחינו מיומיים תרנ"ט, ושם מוסיף ומבאר שב"צורה" אין הכוונה רק לצורת הגוף, אלא (גם) לתכונות הנפש.

ועפ"ז ביאר הדין שביהדות הולכים אחר האם<sup>18</sup> ואילו בכהונה, שבטים וכו' אזלינן בתר אב, כדכתיב "למשפחותם לבית אבותם"<sup>19</sup>. דלפי דעת הפילוסופים מובן – כיון שבחירת הקב"ה בישראל – "ובנו בחרת מכל עם ולשון" – שבזה מתבטאת ה"יהדות", היא בעצם הנשמה של ישראל – והעצם מגיע מהאם, ולכן הולכים אחר האם ביהדות. ואילו החלוקה לשבטים – ובכלל זה הכהונה – המתבטאים בתכונות הנפש (כהן איש חסד, וכו' – וראה תו"א פ' ויחי בנוגע לכלל השבטים) – באה מהאב.

וכן ביאר הדין ד"מואבי ולא מואבית", ובלשונו: "וע"פ דעת הפילוסופים מובן – כיון שההבדל בין מואבי לשאר האומות אינו כההבדל בין ישראל לאוה"ע שהוא חילוק במהותם, אלא הבדל בתכונותיהם – שהם אכזריים. והאיסור הוא על מדת האכזריות שבהם – שהיא לא תטמע בבנ"י, וכיון שכך, אין חשש שאם מואבית תקנה את מידת האכזריות לבנה – כיון שאת מדותיו הוא מקבל מאביו"<sup>20</sup>.

ובזה מבאר גם מה שקיבל פינחס את תכונות אהרן דוקא בעוד שהקשר הישיר הוא דוקא לאבי אמו, דלפי דעת הפילוסופים מובן – כיון שאת התכונות הוא יורש דוקא מאבי אביו.

## יד

### דחיית ביאורי הדינים הנ"ל

ויש להקשות על האופן בו ביאר הנ"ל:

(א) בנוגע ליחוס השבטים אחר האב והאומה אחר האם, שביאר שיחוס השבטים הוא לפי תכונות הנפש שהם מגיעים מהאב –

18) ראה יבמות מה, ב. רמב"ם איסורי ביאה פט"ו ה"ג.

19) ראה ב"ב קט, ב.

20) ובהערת המערכת שם: אך להעיר מהנדפס בשם הרה"ק מקאצק (בי"מ גליון 280, ע' 71): "מדוע אכן הי' צריך דוד המלך לבוא מרות המואבי"? וההסבר: מדת המלכות דורשת תקיפות, לעשות דין ומשפט ביד רמה. שאול המלך סיים את מלכותו כאשר ריחם על אגג היפך ממדת התקיפות שנדרשה ממנו בתור מלך. ברם, מדה זו של תקיפות אינה נמצאת אצל נשמות ישראל, הרחמנים בטבעם. הי' הכרחי כביכול "לייבא" ענין זה ממואב ולתת לו את האיזון הנכון של מדת החסד, ובכח זה צמחה שלמות המלכות אצל דוד".

הנה כבר ביאר זה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשיחת וא"ו תשרי תשמ"ז<sup>21</sup>, שהאם אכן קובעת את מהותו של הילד, מכיון שבפועל "האם היא הקובעת את עיצוב מהותו של הילד שנולד ממנה ולא האב, שחלקו ביצירת מהותו של הילד הוא קטן שלא-בערך מחלקה של האם", ומהות זו היא ההופכתו ליהודי.

משא"כ החלוקה לשבטים – המתבטאת בעיקר בכהונה ולוי', קשורה לתפקיד אותו עליהם למלא, ומכיון שזוהי "עבודה גדולה וכבדה", "לכן יש חשיבות גדולה ביותר לאופן החינוך שמקבל הילד שצריך לגדול לכהן או ללוי או לישראל". ורק האב יכול לחנך את בניו באופן זה – הן משום שעליו מוטלת מצות החינוך, והעיקר – שנותן דוגמא חי' באופן הנהגתו ככהן או כלוי, ואם הי' מתייחס אחר אימו – לא הי' לו ממי ללמוד ולהתחנך לתפקידיו.

ומסיים כ"ק אד"ש מה"מ: "וא"כ מובן, שאין שום קשר בין ענין זה לבין קביעת עמו של הילד, שזוהו ענין שתלוי בטבע הבריאה ובמידת השפעתו של כל אחד מההורים על יצירת מהותו של הילד – שבענין זה יש, כאמור, לאם את ההשפעה העיקרית והמכרעת".

וא"כ נמצא, שיחוס השבטים אינו מחמת ענין התלוי בטבע ההולדה, אלא משום שכך בפועל ניתן לחנך את הילדים לתפקידיהם.

(ב) בנוגע לדין ד"מואבי ולא מואבית" – הנה כבר כתבנו שם שלדוד אכן היתה תכונת האכזריות, שהתבטאה בכך ש"דם לרוב שפכת", ולכן חשש שמואל מלמשחו – עד שאמר לו הקב"ה ש"מדעת בית דין הוא הורג" – היינו שהפנימיות שלו מובילה את מידת אכזריותו החיצונית לקיום חיוביים.

(ג) בנוגע למעשי פינחס וזמרי – הרי כ"ק אד"ש מה"מ אינו שולל את טענת השבטים שמצד הטבע הי' צריך פינחס להתנהג באכזריות, אלא מוסיף שמעשה זה באופן מיוחד – הי' בו גם ממידת אהרן. והוא כנ"ל – משום שבפנימיות היתה לו האפשרות להטות טבע זה כלפי חסד.

## טו

יחס תורת החסידות לדעת פילוסופי יוון

ומכ"ז מוכרח דוקא כפי שכתבנו שם – שהתכונות החיצוניות אכן מגיעות בפועל מהאם (ואבי'), רק שהמניעים הפנימיים מגיעים מהאב.

ובאמת לא מצאתי בד"ה "יחינו מיומיים" תרנ"ט שהביא דעת הפילוסופים כפי שהזכיר, אלא רק מה שעצם כח ההולדה הוא מהאם, וטיפת הדכר רק מבררת ומוציאה הולד לידי גילוי, ובה נותן עצם נפשו להוליד בדומה לו.

וקשה לומר שמובא באיזהו מקומן בחסידות (לפני הדור השביעי) דעת הפילוסופים (כאמיתית), שהרי בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בתיווך דעת הפילוסופים ודעת אדה"ז (לקו"ש חי"ב ע' 70 ואילך), מביא ההכרח לתווך – "כיון שפי' הפילוסופים הובא ע"י גדולי ישראל (שהובאו כמ"פ בחסידות ו) אשר נתפשטו ברוב תפוצות ישראל". ולו הי' כדבריו שבחסידות גופא מובאת דעת הפילוסופים – לא הי' צורך להוכיח מגדולי ישראל שהובאו בחסידות, כשזה מובא בתורת החסידות גופא.

## טז

## הוספת ביאור בדעת הפילוסופים

ולהוכיח דבריו, הוסיף וכתב ד"בכלל, בכל הנוגע לענין זה, יש להקדים שעל פי קבלה יש מקום לב' הדעות במחלוקת הן דעת חז"ל והן דעת הפילוסופים, והוא על פי הידוע שבפרצופים העליונים שבעולם האצילות ישנם ב' זיווגים, יחוד חכמה ובינה המכונה יחוד אבא ואמא, ויחוד מדות ומלכות המכונה ויחוד ז"א ונוקבא.

והנה, על יחוד חכמה ובינה נכון לומר שאיש מזריע תחילה יולדת נקבה וכו', שהרי ספירת המלכות (בת) מתייחסת לחכמה (אבא), והמדות (בן) מתייחסים לבינה (אמא). וכמובא בכמה מקומות הראיה לזה מהכתוב ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה. ואילו על יחוד זו"נ נכון לומר כדעת הפילוסופים, שהרי ז"א נחשב כצורה יחסית למלכות הנחשבת כחומר (ראה לקו"ת חוקת נו, ג בנוגע לג' יסודות אש רוח מים שנחשבים כצורה לגבי יסוד העפר שנחשב חומר, והרי עפר הוא כנגד מלכות וג' יסודות הם כנגד הספירות העליונות).

אמנם, יש להבהיר, דבאמת עיקר דבריו שיצר מחלוקת בין הפילוסופים לחז"ל ובין הלקו"ת לרנ"ט – אינו. דבאמת דעת הפילוסופים בנוגע לצורה והחומר, אינה אותה דעת הפילוסופים המובאת בלקו"ת ר"פ תזריע. כיון שהרמב"ן לא מתייחס כלל לסוגיית אשה מזרעת מבחינת קדימת זרע האם או מהזרע עצמו – כפי שמפרש אדה"ז. אלא מתעכב לפרש את הביטוי "מזרעת תחילה", שממנו משמע שחז"ל פירשו את הכתוב כפשוטו – שלאשה יש זרע; ועל כך הוא מביא את דעת הפילוסופים שלאשה אין זרע, אלא רק דם, וזהו החומר. וזרע האב הוא הצורה. ולפי זה הוא מפרש את הכתוב אשה כי תזריע ע"ד זרועי' תצמיח.

אמנם, כשאדה"ז מדבר בלקו"ת על דעת הפילוסופים, לא נחית כלל למחלוקת חז"ל והפילוסופים. ואדרבה: הפילוסופים דשם מבארים את דברי חז"ל שאשה מזרעת תחילה וכו'. הוא מגיע מנקודת הנחה שלאשה יש זרע, והדיון הוא האם זרע האשה הוא זה שמוליד את הזכר, או שזה מכיון שזרע האיש מגיע בסוף.

במילא, אין כל מקום לומר ש"ע"פ קבלה יש מקום לשני הדעות" מכיון שבחור"ב זה באופן של אשה מזרעת כו', ובזו"נ זה חומר וצורה – כי הפילוסופים כאן לא מדברים על הקשר בין הבן לאם והבת לאב, ולא בשביל זה הביא הרמב"ן את דעת חז"ל. ואין סתירה בין השניים – אכן לפי חסידות האב נותן את הצורה והאם את החומר, ובלי קשר לזה – מזרע האשה נולד הזכר, ומזרע האב הנקבה. ומסתבר שהתכונות קיימות הן בצורה והן בחומר – שהרי רואים במוחש שתכונות הולד מגיעות הן מהאב והן מהאם.

ובאמת, העובדה שכ"ק אד"ש מה"מ לא מציין לרנ"ט בלקו"ש חי"ב – לא נוגעת, כי בשיחה זו כלל אינו מתייחס לדעת פילוסופי יוון שהובאה ברמב"ן! אך מאידך, כל הדיון בשיחה על שני הדעות – מגיע מנקודת הנחה שלאשה יש זרע, ובמילא שיחה זו מהווה הוכחה לכך שבתורת החסידות אין הסכמה לדעת הפילוסופים שהאמא נותנת רק את עצם הנשמה, אלא ודאי גם לאמא יש השפעה מכרעת על תכונות הנפש.

ומפורש הוא בהוספות ללקו"ש חי"ד (ע' 205), וזלה"ק (בנוגע לשאלה מדוע הלאום נקבע לפי האם): "אחד מהטעמים הגלויים: העובר כולו נבנה מטפת משהו – לגוף משוכלל (ומבנה הגוף משפיע גם על תכונות הנפש במדה חשובה) – ע"י האם בלבד (ובזמן שהותו בעיבור – אוכל ממה שאמו אוכלת וכו') ועד כדי כך שרואים במוחש שרוחניות האם (ואם היא בשמחה או בפחד וכיו"ב) משפיעה, וגם מעצבת החרקטער (האופי) של העובר (שיוולד בריא ושלם וכו')".

הא לנו מפורש שהאם משפיעה על תכונות הנפש במידה חשובה. ובמילא א"א לומר שמידת האכזריות לא תעבור דרכה. ועד"ז א"א לומר שבפינחס לא היתה ממדת האכזריות של אבי אמו. וא"א לומר שהשבטים נקבעים רק לפי תכונות הנפש – שהרי בכל ולד ישנו גם (ובעיקר) מתכונות הנפש של אימו. ובהכרח לפרש ביאור כ"ק אד"ש מה"מ כפשוטו, ולא לפי "שרשיו בקבלה".

## יז

דחיית ביאור בנוגע ליחוס מלכות בי"ד דרך נקבות

והנה, עיקר ביאורו – כלשונו – הוא לבאר מה שמלכות בית דוד עוברת גם דרך נקבות, שמבאר זה בב':

(א) בלקו"ש חכ"ה (חיי"ש) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שהבחירה בדוד קשורה לבחירה בישראל, ולפי המבואר שהבחירה בישראל היא מצד עצם הנשמה – מובן שמגיע מהאם כיון שעצם הנשמה מגיע מהאם.

(ב) מבואר בחסידות שמלכות בית דוד קשורה עם בחי' המלכות שהיא קשורה עם עצם הנשמה.



ובעצם ב' ביאוריו הם חד – שמלכות בית דוד קשורה לעצם הנשמה, ולכן היא קשורה לאם דוקא – כפי שהאם מעבירה את עצם הנשמה הקובעת את מהותו של היהודי.

אך ביאור זה אינו מתקבל על הדעת, שהרי לפי"ז מלכות בית דוד צריכה לעבור דוקא דרך נקבות – כשם שהיהדות עוברת דוקא דרך נקבות, ואם יולד ילד לאם שרק אבי' יהודי – הוא יהי' גוי. ולפי"ז נמצא, דלא תתכן המשכיות למלכות בית דוד! שהרי לא שייך שתהי' נקבה שיהי' לה עצם הנשמה דמלכות בית דוד – שהרי האב לא מעביר את עצם הנשמה (לפי ביאורו), ובמילא דוד ושלמה לא יכלו להעביר לבנותיהן את מלכות דוד, והן לא יכלו להעבירה!

ועוד ועיקר – שזוהי סתירה גמורה לפס"ד הרמב"ם שמלכות בית דוד היא "לו ולבניו הזכרים עד עולם".

ועכצ"ל, שרק בנוגע למלך המשיח אפשרית העברת מלכות בי"ד (גם) דרך נקבות (כפי שהוכיח ע"ד ההלכה הרשד"ב וולפא בספרו יחי המלך<sup>22</sup>), וכפי שבארנו – שאצלו מודגשת מעלת הגוף דוקא, שהתפתחות הגוף היא ע"י האם. ולזה מספיק שתהי' נקבה אחת במשך היחוס (נוסף על יחוסו דרך הזכרים, אף שאינו מוכרח).

22) ח"ב פרק 2. והוסיף לבאר בזה בגליון רפב (י"ד שבט תשס"ג) דתות"ל המרכזית 770 בית

## בגדר שמו של משיח

הת' שניאור זלמן שי' מיפני  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

השינוי בביאור קשרו של השם "יוסף" לגאולה

בקונטרס "בית רבינו שבבבל" (ס"ז) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "רבינו" – ב' שמותיו רומזים על הגאולה: שמו הראשון – יוסף – ע"ש "ביום ההוא יוסיף אדני-י שנית ידו לקנות את שאר עמו אשר ישאר מאשור וממצרים גו' ומאיי הים גו' ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ"<sup>1</sup>, ושמו השני – יצחק – ע"ש הצחוק והשמחה ששלימותה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, כמ"ש "אז ימלא שחוק פינו"<sup>2</sup>, "אז" דייקא, לעתיד לבוא, כשיאמרו ליצחק (דוקא) "כי אתה אבינו"<sup>3</sup>.

ועד"ז בשיחת ש"פ תזריע-מצורע ה'תנש"א הע' 67 (בהמשך לסוגיית שמו של משיח בסנהדרין צח, ב): "ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו (בנוגע לרבותינו נשיאינו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) – יוסף שמו, שנאמר "יוסיף אדני-י שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל גו'", יצחק שמו, שנאמר "אז ימלא שחוק פינו"<sup>4</sup>.

והיינו, דהקשר דשם יוסף לגאולה הוא בפסוק שבו נאמר שה' יוסיף לגאול את עמו ויאסוף נדחי ישראל (וכבר ביארו בכ"מ הקשר דלשון "אסיפה" ל"יוסף" – שגם קריאת שם יוסף הצדיק היתה ע"ש "אסף אלקים את חרפתי"<sup>4</sup>).

אך הנה, בשיחת ש"פ וישב ה'תנש"א מביא כ"ק אד"ש מה"מ (בהערה 85) קשר נוסף בין יוסף למשיח – "כמבואר במדרשי חז"ל שלפני משיח בן דוד יהי' משיח בן יוסף. ועוד ועיקר: גם משיח בן דוד שייך ל"יוסף ה' לי בן אחר". "זרע שהוא בא ממקום אחר. . זה מלך המשיח", "שבא מרות המואבי' שהיתה מעם אחר העובדים ומשתחווים לאל אחר"<sup>5</sup>.

וצלה"ב החילוק בין ב' המקומות – שכאן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הקשר בין משיח ליוסף מצד הענין ד"זרע אחר", שבא מרות המואבי', ואילו

(1) ישעיי' יא, יא-יב.

(2) תהלים קכו, ב.

(3) ישעיי' סג, טז. שבת פט, ב.

(4) ויצא ל, כג.

ברוב המקומות מסתמך על הפסוק שבו מוזכרים לשונות הוספה ואסיפה בקשר להגאולה האמיתית והשלימה.

## ב

ביאור טעם השינוי ע"פ השד"ח

וי"ל הביאור בזה, בהקדים דברי השדי-חמד בענין שמותיו של משיח, שכתב<sup>5</sup>: "והמחלוקת בענין שמו של משיח הוא פשוט דאלו ואלו דא"ח שהרי גם ביתרו מצאנו שהי' לו שבעה שמות . . וכמ"ש במלאכים שנקראו על שם פעולתם והכל לפי האופן שתהי' זכות הדור ובאיזה סבה תהי' הגאולה בד"מ אם לא יזכו כ"כ רק תהי' מתנת חנם בחמלת ה' עליהם אז נקרא חנינא. ואם יהי' בזכות המתאבלים על ירושלים שהובטחו שיזכו לראות בנחמתה כמ"ש חז"ל כל המתאבל על ירושלים כו' בזה יהיה נקרא מנחם. וכשתהי' הגאולה למען שמו ית' . . אז נקרא על שם הקדוש ברוך הוא שעושה צדקה עם ישראל וזהו ה' צדקנו . . וינון שמו . . לשון נין ונכד היינו כשיהי' בזכות אבות וברית אבות שלא תמה לכן נקרא ינון. וכשיבא גם משה רבינו אתו נקרא שילה".

והיינו, שמה שמשיח נקרא בשם מסויים – היינו התוכן המתבטא בשם זה, ובזה תלוי' קריאת שמו, לפי האופן שבו יתגלה.

ועפ"ז אפ"ל, שכשרוצה כ"ק אד"ש לומר ששמו של משיח הוא יוסף יצחק, מביא את הפסוקים שבהם מתבטא הקשר דמשיח לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ואילו כאשר מקשר בין יוסף הצדיק למשיח – ה"ז מצד הענין ד"זרע אחר" שנאמר אצל יוסף. שהרי שמו של משיח מבטא את ענינו הפנימי בהתאם לתוכן שאליו הוא קשור בכ"מ לפי ענינו.

## ג

ביאור דברי הגמ' בקשר לשמו של משיח

ועפ"ז אפשר לבאר מש"כ בגמ' בפסחים (ה, א): "בשכר שלשה ראשון (שביתת הרגל דפסח, ושביתת הרגל דחג, ונטילת לולב שנקראו ראשונים. רש"י) זכו לשלשה ראשון – להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח . . ולשמו של משיח – דכתיב ראשון לציון הנה הנם".

ובחדא"ג מהרש"א: "וטעם מצות לולב שנאמר בו הראשון ע"ש השמחה – כמ"ש ולקחתם לכם וגו' ושמחתם וגו' – יזכו לשמחה לעתיד, בבא משיח שנקרא

(5) פאת השדה מערכת א' כלל ע'.

ראשון. ודקדק לומר לשמו של משיח – ששמו מנחם, שהוא ינחמנו וישמחנו – כמ"ש שמחנו כימות עניתנו. וכן יהי-רצון במהרה-בימינו אמן-סלה".

ועל פניו אינו מובן – דאם זה שזוכים לשמו של משיח הוא בזכות השמחה בחג הסוכות, הו"ל לגמ' לומר להדיא שבשכר "ושמחתם" יזכו ל"שמחנו כימות עניתנו". ואם הוא בזכות ה"ראשון" דלולב – לא יובן דיוק הגמ' "לשמו של משיח".

אבל ע"פ הנ"ל – ש"שמו של משיח" היינו הענין והתוכן הנוגע כאן, אולי י"ל שדברי הגמ' "זוכים לשמו של משיח" הכוונה לענינו ותוכנו שבהתאם לעבודה שבה עוסקים, ולכן בשכר ה"ראשון" דלולב – היינו זה שבנ"י מקדימין ומזדרזין בענין הלולב, זוכים לביאת משיח באופן ד"ראשון" – שמקדים ומזרז את ביאתו. ובשכר ה"ושמחתם" זוכים לענין השמחה שבמשיח. וק"ל.

## ד

דברי הלקוטי לוי"צ בענין שמותיו של משיח

והנה, בלקוטי לוי"צ על גמ' זו כותב, וזלה"ק: "ודקדוק הלשון לשמו של משיח, לשמו דוקא, ולא אמר למשיח, או לביאת המשיח, י"ל כי הנה יש ד' שמות למשיח, כדאיתא בסנהדרין דצ"ח, דבי ר' שילא אמרי שילה שמו, שנא' עד כי יבוא שילה, דבי ר' ינאי אמרי ינון שמו, שנא' יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו. דבי ר' חנינה אמרי חנינה שמו שנא' אשר לא אתן לכם חנינה, וי"א מנחם בן חזקי' שמו שנא' כי רחק ממני מנחם משיב נפשי (וראי' על בן חזקי' י"ל כי ר"ת מנחם משיב נפשי גימט' חזקי' וס"ת גימט' בן). הרי שיש ד' דעות בשמו איך הוא. וכל הדעות אמת הם, ואלו ואלו דא"ת. וכל הד' שמות נרמזו בשם משיח, שהוא ר"ת מנחם, שילה, ינון, חנינה. וזהו שאמר לשמו של משיח, לשמו דוקא, היינו שבשכר נטילת הד' מינים שבלולב, שביום הראשון יזכו להד' שמות של משיח, שנק' ראשון". ומבאר באורך איך שד' המינים הם כנגד ד' השמות דמשיח.

ולדברי רלוי"צ ז"ל אלו מציין כ"ק אד"ש מה"מ בדבר-מלכות ש"פ תזריע-מצורע (שם, בנוגע לדברי הגמ' בסנהדרין צח אודות שמותיו של משיח): "וראה גם ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. איכ"ר פ"א, נא. וראה לקוטי לוי"צ על מארז"ל ע' קן ש"כל הדעות אמת הם ואלו ואלו דא"ת", עיי"ש".

ויש לעיין, מדוע כשרוצה אד"ש מה"מ לציין מ"מ שכל הדעות אמת הם מציין ללקוטי לוי"צ דווקא, ולא מציין גם להשד"ח הנ"ל – אותו מצטט כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות, ובלשון הידוע – "מרגלא בפומי". ובפרט ששם מוסבר הענין בזה וביאורו ע"פ פשט.

## ה

## שיטת השד"ח בענין משיח שבכל דור

והביאור בזה, דהנה קודם לזה כתב השדי-חמד: "צריך להיות בכל דור הא' הראוי . . . ובדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מי הוא, ולכן אחר חורבן בית שני הי' מנחם ואחר אחרית ימיו הי' רבינו הקדוש, ולכן בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן, ואחרי מות רבי הי' מי שדיבר עם ריב"ל. ואחריו בימי רב נחמן היה ר"ג, וכן הוא בכל דור ודור צ"ל אחד מוכשר שמא יזכו (ועפ"ז כתבו ג"כ תלמידי האר"י ז"ל שבימיו הי' האר"י ז"ל), וכ"ז הוא פשוט. ולפי שאמרו בגמרא שיש אופן א' שיהי' "צדיק ונושע עני ורוכב על חמור" וגם אמרו שם "היום אם בקולו תשמעו", ובאופן הנ"ל ראוי להיות רק א' מצדיקי הדור (היינו אם יזכו רק מעט), וצריך להיות בכל דור הא' הראוי אם יזכו הוא הי' השליח על ידי אלי', ואם לא יזכו יהי' כשאר הצדיקים בלא הפרש, ובמות ר"ל א' צ"ל האחר במקומו שיהיה ראוי . . . ולפי שיש עוד אופן בזכות גדול ד"עם ענני שמיא כבר אינש אתי", לכן אמרו על אופן זה בסנהדרין שם: "אם מן מתיא הוא דניאל איש חמודות". ע"כ.

ויש לעיין, דהנה בגמ' שם<sup>6</sup> איתא: "מה שמו (של משיח. רש"י), דבי רבי שילא אמרי: שילה שמו, שנאמר: עד כי יבא שילה. דבי רבי ינאי אמרי: ינון שמו (כמו ינאי, כל אחד היה דורש אחר שמו. רש"י), שנאמר: יהי שמו לעולם לפני שמש (עד שלא נברא היה שמו ינון, והיינו אחד משבעה דברים שעלו במחשבה ליבראות. רש"י) ינון שמו. דבי רבי חנינה אמרי: חנינה שמו, שנאמר: אשר לא אתן לכם חנינה (עדיין לא יבא משיח. רש"י). ויש אומרים: מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר: כי רחם ממני מנחם משיב נפשי". ע"כ.

ואינו מובן מפני מה לא מנה השד"ח אמוראים אלו יחד עם שאר המשיחים שמונה שהיו במשך הדורות.

והביאור בזה בפשטות, כיון שלדעת השד"ח "ראוי להיות רק א' מצדיקי הדור", משא"כ המשיחים הנ"ל היו כולם בדור א', ולדעתו לא הי' כ"א משיח שבדורו, כ"א כמו שממשיך שאלו השמות נקראים למשיח הא' ע"פ המעלה שתתבטא בו אז.

## ו

## ביאור דברי כ"ק אד"ש בענין משיח שבדור

ואוי"ל בדא"פ, שלדעת כ"ק אד"ש מה"מ – תתכן מציאות של כמה משיחים בדור, וע"כ, מצטט דווקא להלקוטי לוי"צ, שם מבואר דיש כמה משיחים בדור, ולא לשד"ח שסובר שיכול להיות רק משיח א' בדור.

ועפ"ז נמצא: שמצד עצם העניין – אכן תתכן מציאות של כמה משיחים בדור, אך לאחר שישנה ההתגלות והמציאות דמשיח – ה"ה המשיח היחידי, כמובן בפשטות, ואין שייך שיהי' עוד משיח בדורו.

ועפ"ז תובן לשון כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סי"ג) "וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחידי שבדורנו, והמשיח היחידי שבדורנו", דההדגשה בזה היא, שדוקא מכיון שכבר "מתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר", כמו שמבאר בהמשך דבריו, במילא – ה"ה המשיח היחידי. משא"כ לולא זאת הי' אפשרי שבדור א' יהיו כמה שהינם ראויים להיות משיח.

## איסור חדש בחוץ לארץ – על סף הגאולה

הת' שלום שי' מישולובין

קבוצה, 770 בית משיח

### א

דעת אדה"ז באיסור חדש בחו"ל

בהל' פסח פוסק כ"ק רבינו הזקן (סי' פט סכ"ט): "אסור לאכול חדש אף בזמן הזה . . . ובגולה כשלא היו יודעים יום שנקבע בו החודש בארץ ישראל היו אסורין לאכול חדש גם כל יום י"ז עד תחילת ליל י"ח, לפי שהוא ספק של תורה שהחדש אסור גם בחוץ לארץ מן התורה שנאמר בכל מושבותיכם. וגם עכשיו שאנו יודעים יום קביעות החודש אין לשנות מנהג אבותינו מטעם שיתבאר".

ובהלכה שלאח"ז כותב: "ועכשיו אין העולם נוהרין כלל באיסור חדש". ומאריך ב"לימוד זכות" על המקילין בזה כיון שרוב התבואה במדינות אלו נזרעת קודם הפסח. אבל מביא ש"גם במקומות שרוב התבואה נזרעת אחר הפסח כגון במדינות פולין . . . אף על פי כן אין רוב העולם נוהגין שם איסור חדש".

וגם על אלו האחרונים מאריך בלימוד זכות, דכיון שהשכר הוא עיקר שתייתם ה"ז שעת הדחק ונסמכו על הדעות שחדש בחו"ל הוא מד"ס, וזו רק גזירה משום א"י ותקפה רק במקומות הסמוכים לא"י.

ומסיים: "אבל כל בעל נפש לא יסמוך על המתירים הללו, ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו כהסכמת רוב הראשונים והאחרונים שהחדש נוהג מן התורה אף בחוץ לארץ ובכל מקום אף בשל נכרים כי כן עיקר".

### ב

דברי והנהגת כ"ק אד"ש מה"מ בענין זה

ובשיחת אחרון של פסח ה'תש"מ מאריך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנושא זה ומביא השיטות אם חדש מותר בחו"ל, ומסיים<sup>1</sup>:

"עזר השי"ת שבשו"ע אדה"ז בהל' פסח [לא ביו"ד, היכן שמדובר אודות דיני חדש] סימן תפט כותב אדה"ז אריכות גדולה אודות חדש, ואת הסעיף האחרון בסימן זה הוא פותח בהצהרה "מוזרה": "ועכשיו אין העולם נוהרין כלל באיסור

(1) לקמן בתרגום מאידית מ"שיחות קודש" ה'תש"מ ח"ב ע' 749 ואילך.

חדש". הוא לא כותב שמיעוט, או רוב בני" לא נוהרים בזה – אלא ש"אין העולם נוהרין כלל".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הטעמים שמביא אדה"ז לזה, ומסיים שאע"פ שאדה"ז ממשיך שאין לסמוך על ההיתרים אלא להחמיר בכל מה שאפשר – אעפ"כ כותב אדה"ז בתחילת הסעיף "ועכשיו אין העולם נוהרין כלל באיסור חדש".

וממשיך: "וכפי שרואים זאת בפועל: כשיוצאים לרחוב בברוקלין, בניו יורק, ואפילו בווייליאמסבורג – לא מוצאים אחד שיזהר בחדש,

אם כן ימצאו כזה יהודי – תבוא עליו ברכה, אבל אני עכ"פ לא מצאתי יהודי כזה, וגם לא נראה שישנו כזה יהודי, כי אם הי' אחד שנוהר בחדש – מסתמא היו מפרסמים זאת, שיהודי זה נוהר בחדש אפילו בחו"ל". ע"כ.

ובס' "מעשה מלך" (ע' 50) הובא בשם הריל"ג, כי אף כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א עצמו אינו מקפיד שלא לאכול חדש מתבואת חו"ל.

## ג

הביאור הפנימי במחלוקת אי חדש אסור בחו"ל

והנה, בלקו"ש חי"ז (ע' 248 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דיוק לשון רש"י בנוגע למחלוקת אי חדש אסור בחו"ל – "נחלקו בו חכמי ישראל". ש"בזה הוא מרמז, שה"נחלקו" קשור בשתי שיטות כיצד להבין ולאמוד את תכוונות ורגשות ישראל – "חכמי ישראל".

ותוכן הביאור (ס"ה): איסור אכילת חדש, שטעמו הפשוט הוא כדי ש"ראשית קצירכם" תהי' קרבן (עומר), צריך לעורר אצל בני" את ההכרה וההרגשה שאת ה"ראשית" מכל עניניהם הם מוכרחים להביא לה' ורק אח"כ אפשרי ה"תאכלו". אך מכיון שהעומר מובא רק מ"קצירה" – הקציר של א"י, ובמילא – זה מעורר רק את יהודי ארץ ישראל – נשאלת השאלה – כיצד מתעוררת הכרה זו אצל יהודי חוצה לארץ, שמקצירם אין מביאים קרבן עומר?

בכך נחלקו "חכמי ישראל": שיטה אחת היא, שגם הם אסורים בחדש, ובמשך הזמן בו הם לא יכולים לאכול מן התבואה החדשה, הם יזכרו ויגיעו להכרה ש"ראשית" עניניהם שייכים אף הם להקב"ה. ואילו השיטה השני' היא, שאדרבה: הדרך לעורר בהם הרגש זה אינו באסירת החדש, אלא אדרבה – זה גופא ששדות יהודי חו"ל אינם בגדר הבאת העומר, מעוררת אצלם את ההכרה בשפל מצבם; והכרה זו בשפל מצבם תעורר בהם תשוקה שאצלם צ"ל ביתר שאת הרגש בהעומר מעורר אצל יהודי א"י.



ובזה מבאר (ס"ו) הטעם שרש"י מקדים את השיטה השני', כיון שלפי האופן הראשון, מעורר האיסור בעיקר את הגוף והנפש הבהמית, שלהם נוגעת המניעה לאכול מאכל מסויים. וזוהי התחלת העבודה – כאשר הגוף והנה"ב עדיין בתקפם, וצריך להשפיע עליהם. ורק אח"כ אפשר להגיע לאופן העבודה השני – ע"י שלילת האיסור, הפועל על הנפש האלקית תשוקה להתעלות למצב דבני א"י.

## ד

הסברת אי ההקפדה בחדש ע"פ הנ"ל

עפ"ז אפשר לבאר (בדא"פ) דברי (והנהגת) כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שעכשיו אין נזהרים באיסור חדש בחו"ל, ובפרט לאור הידוע בדברי ימי החסידים שהקפידו על איסור חדש בחו"ל, וכפי שהביא הרב"ש שניאורסאהן ז"ל<sup>2</sup> הנהגת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע: "ושאל מאין זה הלעקעך – ולא רצה לאכול, ואמר שיביאו מביתו לעקעך (לענין איסור חדש)".

דבכל משך זמן הגלות, עדיין אחזו בני"י במצב שהגוף והנה"ב היו בשיא תקפם, והיו מוכרחים לפעול עליהם קודם.

משא"כ לאחרי כל הגזירות והשמדות והייסורים שעברו בני"י, נזדככו יותר הגופות (כפי שהבאנו בגליון הקודם שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לתעניות בה"ב. וכמ"ש כ"ק אד"ש מה"מ ב"דבר מלכות" ש"פ תזו"מ שעכשיו כל בני"י במדריגת "אדם" שגמר כל הבירורים) ועכשיו שייכים כבר לאופן העבודה השני – לעורר את הנפש האלקית בתשוקה הנ"ל.

## ה

הסברת מה שעתה מקפידים בזה

והנה, ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, יש לבאר מה שמביא אדה"ז שהמקילים בחדש "סומכים על מקצת הראשונים הסוברים שחדש בחוץ לארץ אינה אלא מדברי סופרים שגזרו משום ארץ ישראל, ולא גזרו אלא במקומות הסמוכים לארץ ישראל כגון מצרים ועמון ומואב ובבל".

דהנה, אלו המתגוררים במקומות הסמוכים לא"י, ויוצאים ובאים בה לעתים תכופות ורואים בבני"י הבאים משם – הנה תמיד כל הימים נשבר לבם בקרבם על שפל מצבם, אשר עם היותם כ"כ סמוכים לא"י – דרים המה בין הגויים, מחוץ

(2) ב"רשימות ענינים וסיפורים" (קה"ת ה'תשס"א) ע' עז (ליל כ"ד טבת תרע"ה). [ויש להעיר, כי בעת פרסום הרשימה בפעם הראשונה (בי"מ גליון 215) לא נדפסו התיבות "לענין איסור חדש" שבמוסגר, ורק בספר נוספו].

לתחומי ארץ הקודש. ובמילא אין (כ"כ) צורך לפעול עליהם תשוקה הנ"ל, ואסרום בחדש כבני א"י ממש.

משא"כ אלו המתגוררים במקומות הרחוקים מא"י, הנה מרוב ריחוקם במקום נתרחקו גם בנפש, וכמעט שאין זוכרים מאום אודות ארצנו הקדושה – עליהם גזרו שיהיו מותרים בחדש, ויזכרו בשפל מצבם כנ"ל.

ועפ"ז אולי יש לבאר (בדא"פ) מה שבזמננו נשתנה המצב מן הקצה אל הקצה, ומתפשט והולך המנהג אצל בני הדרים בחו"ל להקפיד שלא לאכול חדש (וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ ש"תבוא עליו ברכה"). וכפי שניתן לראות במוחש ריבוי ההכשרים בחו"ל (ובא"י – במאפים המכילים תבואת חו"ל) המציינים שאי"ז מתבואה חדשה<sup>3</sup>.

דדוקא ככל שהולכים אנו ומתקרבים אל הגאולה האמיתית והשלימה – הולך ופוחת הצורך לעורר את רגש התשוקה והציפי' אלי'. וכפי שניתן לראות במוחש בקרב תפוצות ישראל שמדברים ומצפים אל הגאולה הרבה יותר ובאין ערוך ממה שהי' בעבר. ובמילא אין הקפדה שיאסרו בחדש כבני א"י.

(3) וכ"כ בפשטות הרימ"ג (בי"מ גליון 925 ע' 73), שההכשרים מקפידים "שחס ושלום לא יקרה שתגיע לארץ ישראל תבואה ממקומות כאלו בהם יש איסור חדש".

## בענין העתקת הקרקע דמקדשי מעט לע"ל

הת' צמח צדק שי' עובדי'  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

דברי הגמ' והפוסקים בענין ביכנ"ס החרבים האם יעלו לא"י

איתא בגמ' מגילה (כ"ט ע"א): עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל שיקבעו בארץ ישראל.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בארוכה בקונ' 'בית רבינו שבבבל' ע"פ מהרש"א (על אתר) שזהו קיום היעוד גבי ירושלים דחברה לה יחדיו וכו'.

והנה, איתא במשנה במגילה (כ"ח ע"א) "ועוד אמר רבי יהודה בית הכנסת שחרב וכו' שנאמר "והשימותי את מקדשכם", קדושתן אף שהן שוממים וכו'".

וכן פסק ברמב"ם (פי"א מהלכות תפילה הי"א) וז"ל: "בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדות, שנאמר והשימותי את מקדשכם אע"פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, וכשם שנוהגין בהן כבוד בישובן כך נוהגין בהם בחורבנם וכו', עלו בהן עשבים תולשין אותם ומניחין אותן במקומן כדי שיראו אותן העם ותעור רוחם ויבנום". עכ"ל.

וכן פסק הטור או"ח (הלכות בית הכנסת ס' קנ"א), אמנם הוסיף שם, "דאם התנו עליו להשתמש בו בשעת בנין, מותר להשתמש בו בחורבנו וכו', ואפילו בחורבנו - לתשמיש מגונה, כגון זריעה וחשבונות של רבים, לא מהני תנאה" עיי"ש.

ומקור פסקו של הטור, הוא מדברי התוס" (מגילה כ"ח, ב ד"ה בתי כנסיות וכו') דהקשו, שכיון שמועיל תנאי לבתי כנסיות של בבל, אמאי אמרו שם דרבינא הוי ליה תילא דבי-כנישתא וכו' ואמר ליה רב אשי זיל זבנה מז' טובי העיר, ולמה חייבו כן, הלא נחרב, ושוב אין צריך דבר, ותרצו דשימוש של קלות ראש כגון זריעה, שהוא שמוש מגונה ביותר, אסור אפילו בחורבנו עיי"ש.

(1) סה"ש תשנ"ב (הוספות) ע' 466 עיי"ש.

(2) החולקים על רש"י (והרמב"ן) דס"ל דהתנאי מועיל אף בישובו.

עוד כתבו שם התוס' דדוקא לאותן בתי כנסיות שבבבל מהני תנאי, שהרי לעת בוא הגואל, במהרה בימנו, תפקע קדושתן, אבל לאותן שבא"י לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת.

אלא, שבמג"א (ס' קנ"א ס"ק ט"ו) כתב וז"ל: "וצ"ע דאמרינן בסמוך בגמרא, עתידין כל בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י ותירץ דצ"ל דהתוס' מיירי בחורבנן של בתי הכנסיות שבחו"ל, דכיון שנחרבו קודם ביאת הגואל, לא יקבעו בא"י, וכמ"ש התוס', וע"כ מועיל התנאי בהם - בחורבנם.

והניח הדבר בצ"ע - משום דאין לומר דמימרת הגמ' דעתידין בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י, אינה על בתי כנסיות שנחרבו, דדוקא הבנין יקבע בא"י אבל הקרקע תישאר בחו"ל, שהרי אמרו שם בגמרא מקור למימרא זו מק"ו דתבור וכרמל ("ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה עאכו"כ), ושם הקרקע קבועה בארץ ישראל, וא"כ גם קרקע בתי הכנסיות שבחו"ל תקבע בארץ ישראל אע"פ שכעת הם חרבים, וקשיא לתוס'.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' ל') הביא דברי המג"א אלו, ושם תירץ קושית המג"א, וכתב וז"ל: "ולפע"ד לק"מ, שהרי תבור וכרמל נדלדלו ונעקרו ממקומם, כדי לקבל התורה ונקבע הקרקע שלהם בא"י, ויש ללמוד לעצים ואבנים שבבנין בהמ"ד ובהכ"נ, שג"כ נדלדלו ממקומם ונשקעו בבנין, שיזכה מי שטלטלם, שיקבעו בא"י, אבל קרקע עולם שנבנה עליו בהכ"נ שלא נדלדל ונטלטל ממקומו, ליכא ק"ו מתבור וכרמל".

ולא זכיתי להבין דבריו, דהא דתבור וכרמל נקבעו בא"י, אינו מטעם דנדלדלו ונעקרו ממקומם (וע"כ אף בעצים והאבנים דבית הכנסת דנדלדלו ממקומם ע"מ להבנות כבית הכנסת, בזכות זו יקבעו בא"י), דבזה ליכא טעמא<sup>3</sup>, אלא דזכות התבור והכרמל הוא מהא דבאו ללמוד תורה, וע"כ הקרקע שלהם נקבעה באר"י, וכמו"כ זכות בתי הכנסיות הוא מטעם דלמדו בהם תורה (ותפילה) - ובזה, שווים הקרקע והאבנים דבית הכנסת.

ועדיין יש לבאר קושיית המג"א על דברי תוס' אלו, וכדלקמן.

3) דמהו החידוש בזה שנטלטלו העצים והאבנים של בית הכנסת ממקומם, והרי לא היה זה כלל בבחירתם כתבור וכרמל, ומדוע יהיה מגיע להם שכר ע"כ? והביאור בדבריו דזוהי הזכות של האדם שטלטלם, אינו מובן, והרי הכא בהעתקת מקומם השכר הוא לא להאדם שטלטלם אלא להם עצמם, וזהו ודאי לא כתבור וכרמל, דהם מצידם החליטו לטלטל עצמם ומובן שהם עצמם אלו שיקבלו שכר על כך.

## ב

חקירה בדין דקרקע בית הכנסת שתקבע בא"י

הנה, ע"פ המבואר במג"א דאף קרקע בתי הכנסיות יקבעו בא"י (מטעם דתבור וזכרמל) יש לעיין, אם מה שגם הקרקע תועתק הוא דין בשלימות ביהכנ"ס, היינו, דכיון שאין ביהכנ"ס שלם בלא קרקע, דגדר בנין הוא שיש לו מקום וקרקע, לכן ההעתקה תהא עם הקרקע עצמה, או שמא הוא דין בקרקע בפ"ע, היינו שהקרקע עצמה מקבלת דין של 'מקדש מעט' ולא רק כהתפשטות ושלימות בבנין ה'מקדש מעט'.

ובסגנון אחר: אם קדושת ה'מקדש מעט' היא רק בה'נקודה' שבו, מה שכל הפרטים יחדיו יוצרים מציאות של 'מקדש מעט', אשר לפי"ז כל פרט בפ"ע אין לו קדושה, או שהקדושה חודרת בכל חפץ פרטי בצירו ובגדרו המיוחד, שהוא נעשה בגדר 'מקדש מעט'.

וראי' לזה מצינו לכאן ולכאן:

בשיחת ש"פ ויצא תשמ"ט<sup>4</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה שלכאן קשה כיצד יועתקו בתי הכנסת, והרי הלכה פסוקה היא דאסור לעקור בית הכנסת ממקומו גם כדי לבנותו מחדש, וע"ז מתרץ די"ל "שיעותקו ביחד עם הארץ והאדמה שמתחתיו".

ומשמע מזה, דהקרקע בפ"ע אין לה דין ד'מקדש מעט', ורק מה שהיא חלק מכללות המציאות דביהכנ"ס, ע"כ תועתק גם היא ממקומה, אבל הקרקע אם היא מצ"ע ה"ה חולין.

אמנם בשיחת ש"פ בהו"ב תשמ"ח<sup>5</sup> מבאר (כדברי המג"א הנ"ל), אשר לא רק בתי הכנסיות בשלימותם יקבעו בא"י, כ"א גם אותם בתי כנסיות שכבר נחרבו ונהרסו יבואו לא"י, לפי שהאבנים והעצים והעפר וכו' שמהם נעשו ביהכנ"ס וביהמ"ד הם אלו שהגנו על בני ישראל שיוכלו להתפלל וללמוד, וספגו את אותיות התורה והתפלה ויקבלו שכרם שיקבעו בא"י.

ומובן מזה, שהעתקת קרקע ביהכנ"ס היא לא רק מהציור הכללי, ה'נקודה' דביהכנ"ס, כ"א גם מהפרטים דבתי הכנסיות, דהם ספגו אותיות התורה והתפילה וע"כ שכרם שיקבעו בארץ ישראל.

(4) סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 99 הערה 100.

(5) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 464 הע' 77.

וזהו לכאור' מה שממשיך בשיחה (שם), שגם הר סיני יועתק ממקומו ויבוא לירושלים, דכיון שבו הותחל ונתקבל כל התומ"צ מסתבר שיועתק ג"כ, דלכאור' זהו ג"כ מדין 'מקדש מעט' בקרקע עצמה.

ויש לומר בזה, דהא דהקרקע תועתק ממקומה הוא מב' הסיבות: א'. דענינה הוא חלק מהמכלול ד'מקדש מעט', וע"כ החובה להעתיקה גם היא, וב'. מצד קדושתה גופא, דהיא מקום שספג תורה וכו'.

והנפקותא תהא במקרה שנחרב בית הכנסת, דאז פקעה קדושתו של בית הכנסת, דאינו 'מקדש מעט' מחמת דהציור הכללי שבו שאינו', והוא מהצד הא' בחקירה דלעיל, ומטעם זה י"ל דהקרקע (ושרידיו) לא יעותקו ממקומם, דאינם 'מקדש מעט'.

אמנם ע"פ הצד השני שבחקירה, דהסיבה שלכן יועתק בית הכנסת ממקומו היא מהא דכל חפץ שבו ספג אותיות התורה והתפילה, ע"כ גם בחורבנו, הקרקע והאבנים שבו עדיין ישארו בגדר ד'מקדש מעט' שעתידי לחזור לא"י, וע"כ יוקבעו הם בא"י.

### ג

#### דקדוק בדין קדושת קרקע בית הכנסת

ועפ"ז יש לדקדק ענין נוסף בשיחת ש"פ בהו"ב תשמ"ח הנ"ל -

דמהמבואר בשיחה, נראה לכאור' דמה שקרקע בתי הכנסיות בחו"ל ייעתקו ממקומם לא"י, אינו מדין 'מקדש מעט', כ"א מצד קדושה פרטית - ע"ד תשמישי קדושה.

והוא ממ"ש שם כ"ק אד"ש, שייעתקו לפי שהגנו על בנ"י וספגו אותיות התורה ותפילה. היינו דאינו דווקא מצד שהי' זה גדר 'מקדש מעט', כ"א בכלל לפי שהוא חפץ גשמי שחדר בו קדושה.

אמנם לפי"ז יהי' חידוש גדול - דלא רק דבר שהי' בגדר 'מקדש מעט' כ"א כל גשם ששימש לקדושה וחדר בו קדושה, וזה לא מצינו בשום מקום, וצ"ע.

ואולי הכוונה בזה גופא, דאכן קדושת 'מקדש מעט' מצ"ע רק היא תועבר לא"י, אמנם ע"י מה שכל פרט בפ"ע ב'מקדש מעט' שימש כהגנה וסיוע לישראל, ואף חדר בו קדושת אותיות התורה והתפילה, עי"ז קיבל גדר קדושת 'מקדש מעט' דייקא, היינו דעי"ז חדר בו קדושת 'מקדש מעט' הכללי במציאותו הפרטית, ודלא כתשמישי קדושה גרידא, וע"כ יועתק.

ומכ"ז נמצא דמטעם ב' עניינים בהעתקת הביכ"נ – הנקודה. והפרטים, אשר על כן יועתקו גם העפר ואבנים וקרקע כו'.

#### ד

הביאור בדברי תוס' ותירוץ קושיית המג"א ע"פ הנ"ל

והנה ע"פ המבואר לעיל, ייושבו בנקל דברי התוס' שהשאירם המג"א בצ"ע.

די"ל דב' דינים הם, דאכן ה"נקודה" הכללית דבית הכנסת, אינה לאחר שנחרב, מכיון שכבר איננו 'מקדש מעט', ומועיל התנאי "דאם התנו עליו להשתמש בו בשעת בנין, מותר להשתמש בו בחורבנו וכו'".

ובתי הכנסיות בבבל, מכיון שאינם 'מקדש מעט' ופוקע דין קדושה מהם, ע"כ הם - בצירום הכללי - כבר אינם יעלו לא"י, ולא יחזרו לעולם להיות כ'מקדש מעט'.

אבל הפרטים מצ"ע, לא מדין התפשטות הציור כללי, כ"א מדין קדושה פרטית - שפיר יעלו לא"י, וע"כ הקרקע עצמה של בית הכנסת החרב, תקבע בא"י, מפני הזכות שספגה אותיות התורה והתפילה וכו' כמבואר לעיל.

ואמנם אין הקרקע החריבה נקראת 'מקדש מעט', דאין לה גדר דציור כללי ד'מקדש מעט', דלזה צריך 'מקדש מעט' לכל פרטיו, ולכן מועיל התנאי ומותר להשתמש בה בחורבנה, (ומ"מ תעלה לארץ ישראל בביאת הגואל, משום דמצ"ע ה"ה 'מקדש מעט').

וקושיית המג"א הנ"ל, א"כ ליתא, דאה"נ דהקרקע דבתי הכנסיות שבחו"ל יקבעו בארץ ישראל, ומ"מ בתי הכנסיות עצמם שנחרבו פקעה קדושתם.

#### ה

ביאור ההבדל בין בתי כנסיות שבחו"ל לאותם שבא"י

אמנם יש להבין דברי התוס', דלכאורה ישארו עדיין מוקשים:

דהתוס' חילקו בדבריהם, בין בתי הכנסיות שנחרבו בחו"ל ובתי הכנסיות שבא"י, "דדווקא לאותן שבבבל מהני התנאי, שהרי לעת בוא הגואל במהרה בימנו תיפקע קדושתן, אבל לאותן שבארץ ישראל לא מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת".

וע"פ הביאור דלעיל אינו מובן, דמהו החילוק בין בתי כנסיות שבבבל לבתי הכנסיות שבארץ ישראל, דבאם כל הדין שלכן מועיל התנאי, הוא משום שבית

הכנסת בחורבנו אין בו ציור של 'מקדש מעט', וע"כ אפשר להשתמש בו, א"כ לכאורה אף בבתי הכנסיות בארץ ישראל יהיה כך.

וי"ל (בדא"פ עכ"פ) הביאור בדבריהם:

דהנה קיים הבדל מהותי, בין בתי הכנסיות שבבבל לבתי הכנסיות שבא"י. דבתי הכנסיות שבבבל אינם נצחיים, אלא ארעים לזמן הגלות בלבד וכן גם בנינם הוא כזה, וכמבואר בקונטרס 'בית רבינו שבבבל' (ס' ג') –

"השראת השכינה בכל מקום שגלו ישראל ע"י ה'מקדש מעט' ש'בארצות אשר באו שם' אינה אלא בזמן הגלות, אבל לאחר שעתידין להגאל, 'תחזור גילוי השכינה לירושלים ולא תשאר שם במקום שגלו ישראל כבר', היינו שלא תהיה השראת השכינה במקום בחוץ לארץ שעליו עמד ה'מקדש מעט'...".<sup>7</sup>

אמנם בארץ ישראל דין זה איננו קיים, דהשראת השכינה שם אינה רק בזמן הגלות אלא קדושה עולמית ונצחית (ובלשון התוס' – "קדושתן לעולם קיימת").

והנה, תנאי זה הנ"ל יכול לחול רק בדבר ארעי, ולא בדבר נצחי, וע"כ כאשר נחרב בית הכנסת בחו"ל חל עליו התנאי, משא"כ בבית הכנסת שבא"י, שזהו דבר נצחי וקדושתו עומדת לעולם, לא יכול לחול תנאי שכזה.<sup>8</sup>

ומעתה יובנו דברי התוס' בבירור: "דדווקא לאותן שבבבל מהני התנאי שהרי לעת בוא הגואל במהרה בימנו תיפקע קדושתן", מכיון שאינם נצחיים

(7) ואף שמסביר כ"ק אד"ש דהסיבה לכך היא כיון "שה'מקדש מעט' יעקר ממקום זה ויקבע בארץ ישראל" מ"מ עדיין, עקירתו הופכת לדבר שאיננו נצחי, די"ל דכאשר יועתק ממקומו יש בו כבר ציור חדש, דאיננו 'מקדש מעט' שבחו"ל אלא בית המקדש שבא"י.

(8) והיינו: דבכלל דין בית הכנסת חרוב קדושתו עומדת לעולם, וזהו גם בבתי הכנסיות שבחו"ל באם לא התנה בהם בפירוש (או באם לא היה קיים כלל מלכתחילה תנאי זה – לדעות מסוימות הסוברות דתנאי בבבל אינו חייב להאמר בפירוש, והוא בכל בתי הכנסת), אמנם ישנו דין של תנאי, דע"ז פוקע קדושת 'מקדש מעט' ממנו כאשר נחרב, והוא יכול לחול רק בבית הכנסת שקדושתו ארעית, כבתי הכנסת בבבל.

וי"ל עוד, והוא פשוט, דדברי המג"א שכאשר בית הכנסת בחו"ל נחרב פקעה קדושתו, הוא רק כאשר ישנו התנאי על בית הכנסת זה, ומש"ה יועיל התנאי להפקיע קדושתו כאשר חרב, אך באם אין תנאי על בית הכנסת, אף כאשר נחרב עדיין חל עליו קדושתו, ויתירה מזו – אע"פ דבחו"ל הוא, יקבע בארץ ישראל, ותימה דלא נקט זאת המג"א בפירוש דבריו, אף דסובר כאותם הדעות שבכלל בית הכנסת המועיל בו תנאי יש לומר זאת בפירוש (דלדעות הסוברות דדין התנאי חל על כל בתי כנסיות שבבבל ללא צורך להתנות זאת בפירוש, פשיטא דאין מציאות דבית הכנסת שנחרב ואסור להשתמש בו שימוש חולין, דהרי לכל בתי הכנסת חל התנאי, ומש"ה אף אין מציאות של בית הכנסת בחו"ל שנחרב ויועתק לארץ ישראל).



אלא ארעיים, "אבל לאותן שבארץ ישראל לא מהני תנאי, שהרי קדושתן לעולם קיימת".

ובזה אין צורך לבוא לפי' המג"א בתוס' דביאר דרק לבתי הכנסת החרבים תיפקע קדושתם בבוא הגואל, אלא י"ל בכוונת התוס' דבכל בית הכנסת בחו"ל ואף שאינו חרב, תפקע קדושתו בבוא הגואל (דיעתק ממקומו לא"י), ומש"ה ה"ה ארעי, וע"כ כאשר חרב מועיל התנאי.

ואמנם בתי כנסת החרבים (רק מצד ציורם הכללי, דהחפצים שבהם יעלו בוודאי כמבואר לעיל), לא יעלו לארץ ישראל בחורבנם, כי הועיל התנאי שבהם להוריד קדושת 'מקדש מעט' מהם, עוד לפני בוא הגואל, וע"כ כעת אינם יכולים להעתק.





שער  
שונות

## "אחרון אחרון חביב"

הת' יצחק מאיר שי' מיידנצ'יק  
קבוצה, 770 בית משיח

### א

דיוקים בפרש"י בתיבת "אחרונים"

על הפסוק (וישלח לג, ב) "וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים" פירש"י: "ואת לאה וילדיה אחרונים – אחרון אחרון חביב".

וצריך להבין: א) מדוע מעתיק רש"י בד"ה את התיבות "ואת לאה וילדיה", שהרי רש"י מסביר רק את תיבת "אחרונים", ואילו תיבות "ואת לאה וילדיה" עצמם אין בהם קושי או צורך לפרשם?

ב) לכאורה הי' יותר מתאים לכתוב "אחרון אחרון חביב" לא לגבי "ואת לאה וילדיה אחרונים" אלא בעיקר בהמשך – במילים "ואת רחל ואת יוסף אחרונים", שאצלם עוד יותר שייך הענין של "אחרון אחרון חביב" – שהרי הם היו האחרונים ביותר ובמילא גם חביבים ביותר?

### ב

נסיונות לתירוץ ודחייתם

בפשטות אפשר לומר, דבנוגע לרחל מובן מאליו למה כתוב "אחרונים", שהרי הם היו האחרונים ממש, ולכן אין צורך לפרש, אבל זה שכתוב גבי לאה "אחרונים" לכאורה הוא מיותר, והיה צריך לכתוב את לאה עם רחל ביחד ואז לכתוב "אחרונים"? ולכן מפרש שמייטור המילה "אחרונים" לומדים ש"אחרון אחרון חביב".

אבל אין לומר כן, שהרי בפשטות מזה שכתוב אצל לאה המילה "אחרונים" לומדים (וכפשוט) שרחל ויוסף היו אחרי לאה וילדיה, ולא איתם ביחד. ובמילא חוזרת השאלה למקומה, מדוע לא כתב גבי רחל ויוסף "אחרון אחרון חביב", ומפני מה העתיק התיבות ואת לאה וילדיה?

לכאורה היה אפשר לומר שמה שהיה קשה לרש"י הוא - מדוע שם יעקב את הילדים אחרי אמם, לכאורה הי' עליו לשים קודם את הילדים ואחרי זה את אמם?

ועל זה מפרש רש"י שמכיון שהילדים היו חביבים אצל יעקב יותר מנשיו, וכפרש"י (ויצא לא, יז) שיעקב "הקדים זכרים לנקבות, אבל עשו הקדים נקבות לזכרים", לכן שם אותם יעקב לאחר נשיו, ש"אחרון אחרון חביב". שאע"פ שנשיו היו חביבות, אבל בניו היו עוד יותר חביבים מנשיו, ולכן שם אותם אחרי אמם ולא לפניהם.

אבל א"כ יוקשה:

(א) א"כ מדוע רש"י לא אומר את דבריו גם לגבי השפחות, שגם שם יעקב שם את השפחות ורק אח"כ את ילדיהן, ושם היה על רש"י לפרשו?

(ב) א"כ למה מעתיק רש"י תיבת "אחרונים", הרי ענין זה לומדים מהמילים "ואת לאה וילדיה" בלבד (ומהמילה "אחרונים" לעצמה אין בה שום קושי ואין בה שום לימוד), שהקדים נשיו לבניו?

(ג) זה שיעקב הקדים נשיו לבניו בפשטות אינו מצד חביבותו לילדיו יותר מנשיו, אלא היות שהנשים מבוגרות יותר, והאמא דואגת לבניה. ולכן אם היה מתרחש אסון כלשהו במפגש עם עשו, אז האמא היתה מגינה על בניה, וכמובן בגשמיות (וכמו שאמר יעקב אבינו "והילדים רכים"). וא"כ העובדה שיעקב הקדים את נשיו לבניו, איננה קשה מלכתחילה, ואין לומר שעל זה מתעכב רש"י, ועכצ"ל שפירוש רש"י הוא על המילה "אחרונים".

### ג

כוונת רש"י לתרץ לשון רבים ד"אחרונים"

וי"ל הביאור בכהנ"ל: מה שהוקשה לרש"י הוא: בתחילת הפסוק כתוב "וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה" לשון יחיד, ובהמשך הפסוק התורה כותבת "ואת לאה וילדיה אחרונים" לשון רבים?

ולכן מפרש רש"י "אחרון אחרון חביב", שלשון רבים מלמד שישנם פה שני אחרונים (ולכן כותב רש"י פעמיים "אחרון אחרון"). שגם לאה אחרונה, וגם ילדיה אחרונים, והוא כי: "אחרון אחרון חביב", ששם את לאה אחרי השפחות, כי היא חביבה יותר מהשפחות (וזהו ה"אחרון" הראשון של רש"י), וגם ששם את ילדי לאה אחרי לאה, כי הם היו חביבים עליו יותר מלאה (וזהו ה"אחרון" השני בפירוש רש"י).

וי"ל שלימוד זה הוא גם לגבי רחל ויוסף, שרחל היתה יותר חביבה מלאה ולכן הוא שם אותה אחרי לאה (וזהו ה"אחרון" הראשון, באם רש"י היה מפרש שוב את פירושו גם גבי רחל ויוסף), וגם שם את יוסף אחרי רחל כי הוא היה חביב יותר מרחל (וזהו ה"אחרון" השני באם רש"י היה מפרש שוב).

והסיבה לכך שרש"י לא חוזר על פירושו לגבי רחל ויוסף הוא מחמת שכבר ביאר זאת בנוגע למילה "אחרונים" שכתובה גבי לאה, וא"כ לא היה צורך לחזור על פירושו עוד הפעם, וסומך על ה"בן חמש" שילמד לבד את פירושו גם גבי רחל שגם שם כתובה המילה "אחרונים". ואם רש"י היה מפרש עוד הפעם, הוא היה כותב בדיוק כמו בפירוש הראשון גבי לאה ("אחרון אחרון חביב" שיש פה שתי אחרונים רחל ויוסף).

ועל פי זה יובן גם מדוע רש"י מעתיק בד"ה שלו גם תיבות "ואת לאה וילדיה", כי לפי הנ"ל מובן שגם הם חלק מהפירוש של דברי רש"י "אחרון (לאה יחסית לשפחות) אחרון (ילדיה יחסית ללאה) חביב".

## ד

ביאור דברי רש"י עפ"י לקו"ש

אבל כל זה אינו, שהרי בפסוק הקודם נאמר "ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות", ואם כן אפ"ל שהילדים היו אחרי האמהות, שהרי יעקב שם את הילדים עליהן. ואם כן א"א לומר שכוונת רש"י באמרו "אחרון אחרון חביב" – שלאה היתה אחרי השפחות וילדיה אחריה.

והביאור בזה הוא ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לקו"ש חט"ו שיחה א' לפ' וישלח, ס"ה) בהבדל בין המילה "ויחץ" שבפסוק כאן, למה שנאמר בתחילת הפרשה "ויחץ את העם", וזלה"ק (בתרגום מאידית):

"המילים "ויחץ את העם" שבפסוק זה, אינם מכוונים לאותו "ויחץ" הנאמר בהמשך, כפי שרואים בפשטות, שכאן היה "ויחץ את העם" . . . ואת הצאן וגו'" ובהמשך הוא חצה רק את "הנשים ואת הילדים", ולא לשני מחנות.

כאן נאמר "ויחץ" . . . לשני מחנות" למטרה של "אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה", ובהמשך נאמר "ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה (ומיד לאחריהן) את לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים" מחנה אחד, כנאמר בפירוש, שכאשר עשו "וישא את עינו" הרי "וירא את הנשים ואת הילדים" – את כל המוזכרים לעיל, ולא מדובר על שני מחנות נפרדים, אשר השני שבהם היה יכול להימלט". עכלה"ק.

והיינו, שה"ויחץ את העם" היה לצורך מלחמה, "על כרחך כי אלחם עמו". משא"כ ה"ויחץ" השני, אינו לצורך מלחמה, שהרי המחנה הזה (של ד' אמהות והשבטים) הוא המחנה שעליו אמר יעקב "והיה המחנה הנשאר לפליטה" (והיה הוא לשון וודאות), שיעקב ה' בטוח שלמחנה של האמהות והשבטים לא יהיה כל נזק, והוא עקב ההבטחות של הקב"ה ליעקב (משא"כ במחנה הראשון שיכלו

להינזק שהרי שם היו עבדים צאן ובקר וכו', וזה לא חלק מההבטחה של הקב"ה).  
וכמו שמבאר כ"ק אד"ש בהמשך השיחה שם (עיי"ש).

ולפי"ז י"ל שה"ויחץ" השני הי' (כמו שאמר יעקב לעשו על שאלתו "מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי") "למצוא חן בעיני אדני". היינו שבשביל שימצא חן ביותר בעיני עשו שם יעקב קודם את השפחות וילדיהן, ואחרי זה את לאה וילדיה, ואחרי זה את רחל ויוסף אחרונים, מהקל אל הכבד, או בלשונו של רש"י "אחרון אחרון חביב", שקודם שם את הפחות חביב, ואחרי זה שם את היותר חביבים, וכמובן בפשטות, שכשהולכים מהקל אל הכבד נעשית ההתרגשות הרבה יותר גדולה, מאשר כשהולכים מהכבד לקל.

## ה

בזה מתורץ דיוק דברי רש"י

ולפי זה מובן מדוע כותב רש"י את פירושו בנוגע ללאה ולא בנוגע לרחל, כי רש"י מפרש שלאה היתה יותר חביבה מהשפחות, וכן ילדיה, ולכן כבר בנוגע אליה התורה כותבת "אחרונים" שהם היו חביבים. אלא שלאחריהם יש את רחל ויוסף שהיו עוד יותר חביבים, אבל זה לא הי' רש"י צריך לפרש, שהרי יודעים זאת כבר מפירושו גבי לאה, שכך היה גם גבי רחל ויוסף.

דהנה רחל היתה חביבה ליעקב יותר מלאה כמפורש בפסוקים (ויצא כט, יז. שם, ל), וי"ל, שהבנים של האמהות היו דומים להם, וכפשוט שהבנים דומים לאמם. ומזה מובן שיעקב שם את יוסף עם רחל, שי"ל שיוסף הי' חביב יותר מלאה – כמו שרחל יותר חביבה מלאה. וכמו שרואים באמת שכאשר יוסף ירד למצרים התורה מספרת על כך שהיה יפה תואר.

ומובן שיעקב לא עשה את הסדר הזה בגלל שאצלו רחל היתה יותר חביבה מלאה, אלא שלעשו היה יותר הענין של חביבות לגבי רחל מאשר ללאה.

## ו

ביאור נוסף בפירש"י

ואולי יש לומר עוד תירוץ בפירוש רש"י זה:

שהיה קשה לרש"י למה בתורה לא כתוב במקום "אחרונים" – "אחריהם" (וכמו שפירש אונקלוס "בתריהון") שמלשון אחרונים משמע שאין עוד אחריהם, וכפשט המילה "אחרון"?

ועל זה עונה רש"י שזה שכתוב גבי "לאה וילדיה" (כי זה שכתוב גבי רחל ויוסף "אחרונים" אינו קושיא, שהרי לא היה אף אחד אחריהם) המילה "אחרונים"

הוא ללמד שהוא מצד החביבות ש"אחרון אחרון חביב" שלא היה אחרונה יחסית לשפחות (רק שיש עוד חביבות ויש עוד אחרונים שהם "רחל ויוסף"). וזה מה שהתורה רצתה ללמד בזה ששינתה ואמרה "אחרונים" להגיד שהאחרונים חביבים. (וזה שיעקב עשה בסדר כזה הוא כנ"ל "למצוא חן בעיני אדוני").





# לע"נ

ר' משה ב"ר שלמה ע"ה לוי  
נלב"ע ה' טבת ה'תשל"א

מרת רוזה (פירוזה) ב"ר אחי מאיר ע"ה לוי  
נלב"ע ט"ז ניסן ה'תשס"ג

ר' דב ב"ר ישראל ע"ה דורון  
נלב"ע י' תמוז ה'תשס"ו

ר' יעקב ב"ר משה ע"ה לוי  
נלב"ע י"א מר-חשון ה'תשע"ד

## ת.נ.צ.ב.ה.

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש

...

## לזכות

החיילים בצבאות ה'

משה דב, רבקה, שניאור זלמן ולוי יצחק בני מרת חנה חיה שי'  
יוסף, רחל ומושקא בני מרת דבורה לאה שי'

שיזכו להיות חיילים מסורים ונאמנים בצבאו של מלך המשיח  
מתוך התקשרות איתנה, תדורים בשליחות היחידה "לקבל פני משיח"  
לנחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ויזכו לעמוד בשורה  
הראשונה יחד עם כל משפחתם יחיו בקבלת פני משיח צדקנו

# 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!

...

# לזכות

הרה"ח הרה"ת  
ר' צבי מרדכי וזוגתו מרת שלומית שי'

וילדיהם  
יוסף יצחק וזוגתו מרים דבורה ובתו חנה שפרינצה  
מושה, מנחם מענדל, חנה וחי' מושקא

# גודמאן

לברכה והצלחה בכל עניניהם  
שיזכו לקבל פני משיח צדקנו, מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות  
בגאולה האמיתית והשלימה ותומ"י ממש!

# לע"נ

מרת ברכה רחל בת ר' יעקב ע"ה

טרבניק

נלב"ע י"ב שבט ה'תש"ס

ומרת לאה בת ר' משה לייב ע"ה

טרבניק (שטיינבק)

נלב"ע י"ב שבט ה'תש"ס

עסקו בהקמת בתים יהודיים  
על יסודי התורה והמצוה

# ולע"נ

הגה"ח הרב נחום ב"ר אלעזר מרדכי ע"ה

טרבניק

כהן כרבה של כפר חב"ד מתשל"ד עד תשמ"ד

ומראשי הישיבה בכפר חב"ד

- נלב"ע ג' תשרי ה'תשד"מ -

ר' יעקב ב"ר מנחם מענדל ע"ה גרוסמן  
מרת רבקה ב"ר שניאור זלמן ע"ה טרבניק

ת.נ.צ.ב.ה.

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש

## לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' צבי הירש בהרה"ח ר' בן ציון

נלב"ע ז"ך אלול ה'תש"מ

מרת רבקה בת הרה"ח ר' צבי

נלב"ע כ"ט תמוז ה'תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י הרה"ת

ר' שמואל שי' שפריצער

...

## לע"נ

ר' יהודה ב"ר שמעון ז"ל שיקלי

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

הרה"ח הרה"ת

ר' ראובן שי' שאער ומשפחתו

לברכה והצלחה בכל עניניהם

שיזכו לקבל פני משיח צדקנו, מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות  
בגאולה האמיתית והשלימה ותומ"י ממש!

## In Memory of

לעילוי נשמת  
מרת **סימא גיטל** (Susan) ע"ה  
בת ר' נחמן שמואל ע"ה

ולעילוי נשמת  
ר' דן ב"ר שלמה ע"ה גרינבערג  
ת.נ.צ.ב.ה.

...

**For a quick  
and complete recovery**

מרת **רטה** שתחי' בת חי' ע"ה **זלצמן**

...

## In Honor of

**Mr. Paul** (שרגא פייביש) **Chapman**  
& family

**Mr. Tal & Sue Grinberg**  
& family

...

Dedicated by  
**Shlomo Malka**

# לזכות

ר' עוזי' שי' ארנבייב

ומשפחתו וכל בני ביתו שיחיו

ר' חנני' שי' ארנבייב

ומשפחתו וכל בני ביתו שיחיו

ר' אבי שי' עזריה

ומשפחתו וכל בני ביתו שיחיו

שיתברכו בכל מעשי ידיהם, ויצליחו בכל אשר יפנו

וירוו נחת רוח יהודי אמיתי מכל יוצאי חלציהם

מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

ויזכו לראות פני מלך המשיח

בקרוב ממש!

...

# לזכות

ר' ניסים נוני שי' וויינריך

ומשפחתו וכל בני ביתו שיחיו

ר' חי שי' וויינריך

ומשפחתו וכל בני ביתו שיחיו

לברכה והצלחה בכל עניניהם

שיזכו לקבל פני משיח צדקנו

מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות

בגאולה האמיתית והשלימה ותומ"י ממש!

# לזכות

תלמידי התמימים דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית שזכו לשקוד על דלתי התורה והעבודה בפלטרין של מלך בד' אמותיו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במשך שנת ה'קבוצה' ה'תשע"ד

הלפרין מנחם מענדל	גדסי אלעזר	בוהדנה י"צ	אביעד נאמן
הרונין יוסף	ג'ובני מאיר	בוהדנה מ"מ	אברהם יעקב
הרשקוביץ יצחק	גודלברג יוסף חיים	בוטמאן לוי	אדוט חיים
הרשקוביץ מ"מ	גודלברג לוי	בולקה ראובן	אדרי שלום בער
וולמן שניאור	גוחפי יצחק	בוסי מ"מ	אורכמן דובער
וולנר צבי מנשה	גולדיאן ישראל	בינהאק חיים שלום	אולידורט דוד אבא
וועג משה	גורליק מנחם מענדל	בית-יעקב, דוד שמחה	אזדאבא יוסף
וייס ישעיהו	גליס לוי יצחק	בכר ישראל אריה ליב	אזולאי מיכאל
וישנפסקי שנ"ז	גליצנשטיין שואל משה	בלוב ברוך	אטיאס מ"מ
זילברשטרום מ"מ(בר"ב)	גלפמן שניאור זלמן משה	בלויא מאיר	איזן שניאור
זילברשטרום מ"מ(בר"ח)	וולמן שניאור זלמן	בלום בונים	אייזנבאך יהודה זונדל
זילברשטרום שמרי'	זילברמן ישראל	בלינוב מנחם מענדל	אייזנבאך מנחם מענדל
זלטופולסקי דן	פרישמן יוסף יצחק	בלמו שמואל	אלטהויז זעליג
חביב יעקב	נאמן אביעד	בן הרוש מנחם	אליהו, יהונתן
חודורוב ירון	בר שניר	בן חורין איתמר	אלפנביין יחיאל
חורושוכין י"צ	בנגייב אפרים	בן עזרא מ"מ	אלפסי מ"מ
חיים אברהם	שמעי' רפאל	בן ציון, שניאור זלמן	אלפרוביץ שד"ב
חילי מ"מ	אברמוב אריאל	בנימיני שניאור	אמיתי מ"מ
חסקינד אלתר דובער	ג'מיל דויד	בצלאל ינון חנניה	אנגלסמן לוי"צ
טויסטער ישראל משה חיים	גמליאל י"צ	בק יהודה זונדל	אנטיאן איתמר
טל שניאור זלמן	גרזמן מרדכי	בק יצחק מרדכי	אנקווה יונתן
טרבניק מנחם מענדל	גרונברג יהודא ליב	בקרמן לוי יצחק	אסולין שמואל
יגודייב אברהם	גרוס דניאל מרדכי	ברדה יוסף יצחק	אפל מ"מ
ידגר יוסף	דייטש מנחם מענדל	ברוד צבי אהרן	אפרתי יונתן
יהושע שניאור זלמן	דיקשטיין חיים אברהם שמואל	בריסטא מנחם מענדל	אצרה מ"מ
ירט שמחה בונים	דערן ישראל	ברקוביץ צבי יחיאל	אקסלרוד אליהו
ישעיהו שניאור	דרחי י"צ	ברששת שלום	אקסלרוד מנחם מענדל
כהן יוסף	הורוביץ לוי יצחק	בש ישראל	אקסלרוד מרדכי דוד
כהן יוסף חיים	הלל מיכאל	גבאי אבשלום	ארונסון חזקיהו יוסף חיים



קירש שניאור	עובדי' מ"מ	מיי'דנציק יצחק מאיר	כהן ישראל
קמינקר מרדכי	עובדי' צמח צדק	מייזליש שמואל	כהן ישראל יעקב
קנטור רותם	עוקבי נתנאל	מיכאלשוילי מיכאל משיח	כהן מנחם מענדל
קנפו דין חיים	ערד שד"ב	מיכלשוילי יי"צ	כהן שלום
קפלן שמואל	ערנטרוי דוב בער	מייפעי שנ"ז	כהן שמואל רחמים
קרעלענשטיין שמואל יוסף	פוזילוב דוד ישראל	מירלסון יוסף	כהן-אלורו מ"מ
רביבו ראובן	פיזם משה חיים	מישולובין שלום	כץ מ"מ
רבינוביץ שניאור זלמן	פיזם נחום	מלצ'ק יעקב	כץ מרדכי
רוזנבאום יהודה ליב	פיחה אליהו	מנדלזון ישראל אהרן	כץ נתן
רוזנברג שנ"ז	פילדסטיל מאיר	מנדלזון מ"מ	לאש ברוך
רוטנבערג ישעיהו	פינקוביץ יצחק דב	מעודה שמואל	לבייב יהושע
רטובסקי מ"מ	פעווננער מאיר שלמה	מעטוף שלום	לויב לוי
ריבקין יצחק	פרבר משה	מפעיי חיים דוד	ליבעראוו לוי
ריבקין שניאור זלמן	פרידמן יעקב	מרגליות פינחס צבי	לייבוביץ אברהם
שמואל	פרסמן יוסף מרדכי	מרילוס יי"צ	לייבמן חיים
ריבר מ"מ	פרסמן מרדכי	מרוכוס נחום	ליסון שמואל
ריבר מרדכי דוב	פרענקל יחיאל שמעון	נוב נחום	ליפש אליהו
רייצעס מנחם מענדל	פרקש צבי חי מאיר	נוטיק מ"מ	ליפשיץ מ"מ
שארף אלחנן	צבי שמואל	נימון שניאור זלמן	ליפשיץ שנ"ז
שוקרון יעקב	צדוק שד"ב	נחום יי"צ	לנדא יי"צ
שוראקי אריה ליב	צ'ופין שד"ב	נחשון שד"ב	לנצ'נר שמואל
שחר ישראל ארי' ליב	צינאמון אברהם	נימץ שנ"ז	לנצ'נר שנ"ז
שטרן מרדכי	ציקוואשוילי יעקב	נתן יי"צ	לסקר לוי
שיינברגר משה	צמח אופיר יצחק	סבג ישי מרדכי	לפקיבקר מ"מ
שמולביץ מ"מ	קאיקוב יעקב שניאור זלמן	סגל בן	לרנר שד"ב
שמולביץ שנ"ז	קאלטמען יצחק נתן דוד	סטמבלר מנחם מענדל	לרר אלעזר חננאל
שמעיה ישראל	קארה אלנתן	סיגמן מנשה	מדויל גדי נתן
שפרינגר מ"מ	קאשי עמנוס ישראל	סינגאווי יי"צ	מהאצרי עמנואל
שרייבר מיכאל	קופרמן יעקב	סלהוב דוד משה	מושיאשוילי אליהו
תם מנחם יאיר	קופרשמידט יחזקאל	סלונים מ"מ	מזרחי אליעזר שלמה
תמם לוי יצחק	קורנט חיים דוד	סלפושניק שניאור זלמן	מזרחי מנחם מענדל
	קורנט משה	סנסס שניאור זלמן	מוטוסוב שנ"ז
	קזידו זבולון שמחה	ססי יי"צ	מייודובניק לוי יצחק

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!**

# 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!