

קובץ

# הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

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

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

770 איסטנען פארקוויי

ברוקלין, נ. י.

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



---

**יוצא לאור על ידי**

**מערכת הערות התמימים ואנ"ש**

**ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770**

**פקס : 804-1282 (718)**

**דוא"ל : haore770@gmail.com**

---

---

# תוכן הענינים

---

שיחת כ"ק אדמו"ר - כ"ח ניסן ה'תנש"א ..... 5

## משיח וגאולה

חיישינן שמא יבנה המקדש ..... 11

כללות הבריאה הולכת ונשלמת ..... 15

הטעם שההלכה כב"ש לע"ל אינה בסתירה לכלל דאין מורידין בקודש ..... 21

## תורת רבינו

בענין המשכה מלמעלמ"ט והעלאה מלמטלמ"ע ..... 24

מנין קושיות מה נשתנה בזמן הבית ..... 31

חיוב מצוות בקטן ..... 35

מלאכות הוצאה והכנסה בפנימיות הענינים ..... 38

## חפירות

בענין יש מאין ..... 42

## נגלה

גדרי איסור כרמלית ..... 48

בענין מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ..... 51

כאם יד הוי מקום חשוב ..... 58

בגדר החיוב דנטילת נשמה ..... 59

בגדר רשות הרבים ..... 62

בגדר חובת הדלקת נר חנוכה ..... 64

## רמב"ם

ביאור דברי הרמב"ם בהפלאת ענין החוקים ..... 69

## הלכה ומנהג

76	.....	בגדר הדין דמוקצה
81	.....	בענין ברכה על ביטול חמץ
90	.....	דברים שבקדושה סמוך לבית-הקברות
93	.....	צ"ע בפשט ההלכה

בס"ד. שיחת אור ליום ועש"ק פ' שמיני, כ"ח ניסן ה'תנש"א.

— לאחרי תפלת ערבית —

אראנו (נפלאות" [אל"ף ר"ת "אראנו") לפני הנ"ן ("ר"ת "נפלאות") — כלשון הכתובי "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"י, ושניהם גם יחד.

וההסברה בה:

"נפלאות" (כשלעצמם) — יכולים להיות גם באופן שאינם נראים בגלוי, כמארו"ל<sup>5</sup> שישנם נסים ש"אפילו בעל הנס (ועאכו"כ אחרים) אינו מכיר בניסו", ועד"ו בנוגע ל"נפלאות" שלמעלה מ"נסים", וארובה: יתכן שלא יראו ה"נפלאות" מצד גודל מעלתם (למעלה מנסים) — כמ"ש<sup>6</sup> "לעושה נפלאות גדולות לכבוד", שלהיותם "נפלאות גדולות", לכן, "הוא לבדו יודע שהוא נס, אבל בעל הנס אינו מכיר בניסו"<sup>7</sup>.

וההוספה ד"אראנו" — שה"נפלאות" נראים בגלוי בראי מוחשית לעיני בשר ("אראנו" כפשוטו), כיון שהקב"ה מראה ה"נפלאות" ("אראנו"), כלומר, ראיית הנפלאות היא (לא בגלל שאינם "נפלאות גדולות" ח"ו, אלא) בגלל ההשתדלות וההתעסקות דהקב"ה בכבודו ובעצמו שבכחו וכיכלתו להראות גם "נפלאות גדולות" ש"הוא לבדו יודע שהוא נס".

ויש להוסיף ע"פ הדיוק כלשון הכתוב "אראנו (נפלאות)", כלשון נסתר.

א. בעמדנו כ"יום זכאי" (בכלל, ובפרט) בנוגע להענין הכי עיקרי דגאולה האמיתית והשלימה,

— מצד כו"כ ענינים: כללות השנה, כללות החודש וכללות השבוע, וגם היום הפרטי בחודש והיום הפרטי בשבוע, כולל ובמיוחד מצד ענינו של היום והשבוע בספירת העומר, "מצוה למימי יומי ומצוה למימי שבועי"<sup>8</sup> — יש לעורר ולהזכיר ולהדגיש עוד הפעם ע"ד גמר ושלמות מעשינו ועבודתנו להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, כדלקמן.

ב. ובהקדם הזכרת מעלת הזמן ("יום זכאי") בשייכות להגאולה, ולכל ראש — מצד כללות השנה:

דובר כמ"פ במשך השנה ע"ד הר"ת דהשנה כפי שנקבע ונקרא כפי בני"י: "הי' תהא שנת נפלאות אראנו" [נ"ן ר"ת "נפלאות"] לפני האל"ף ר"ת "אראנו" — כבכתיבת זמני שטרות שצריכים לכתוב העשיריות (נ"ן) לפני היחידות (אל"ף)], או "הי' תהא שנת

1) ראה תענית כט, א. ערכין יא, ב. וראה גם פרש"י עה"ת בהעלותך ט, ז. תצא כב, ח.

2) מנחות טו, א.

3) ויש לומר, שמצד החשיבות המיוחדת ד"ימי" ו"שבועי" בנוגע לספירת העומר, נוסף הנגשה יתירה גם בכללות ענינו של היום והשבוע (מצד הבריאה). ובפרט בקביעות שנה זו שפסח חל בשבת, והתחלת ספירת העומר במוצאי שבת, שאז השבתות הן תמימות כימי בראשית (כדלקמן ס"ה). שבוה מורגשת ההשפעה ההרדית שבין ימי ספיה"ע ימי בראשית (כמדובר בארוכה בהתעוררות דאחרון של פסח).

4) ראה שר"ע אה"ע סקכ"ו ס"ה ובב"כ.

5) מיכה ז, טו.

6) נדה לא, א.

7) תהלים קלו, ד.

8) פרש"י נדה שם.

9) "איך מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת טג, א.

ג. ובשנה זו עצמה — נוסף עוד יותר מצד כללות החודש והיום בחודש, כללות השבוע והיום בשבוע:

חודש ניסן הוא "חודש של גאולה"<sup>13</sup>, שבו היתה היציאה (גאולה) ממצרים ("ימי צאתך מארץ מצרים"). ובו תהי' הגאולה העתידה ("אראנו נפלאות"), כמארז"ל<sup>14</sup> "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל".

ובחודש ניסן עצמו — הלילה ש(באמצע ה)מחבר יום כ"ז ניסן ויום כ"ח ניסן:

כ"ז (ניסן) — אותיות "זך" (ע"ד "שמן זית זך"<sup>15</sup>), מלשון בהירות — מורה ומדגיש הגילוי ("אראנו") ד"ניסן" (גאולה).

יש להוסיף בנוגע למעלת מספר כ"ז — ט' פעמים ג', היינו, שענינו של ניסן (גאולה) הוא באופן של שילוש משולש ד"חזקה" ("בחלת זימני הוי חזקה"<sup>16</sup>), ג' פעמים ג' — ג' פעמים, ע"ד המדובר כמ"פ בנוגע לכללות השנה (שמודגש בה ענין הגאולה), שהתחלתה וראשיתה בג' ימים רצופים של קדושה, שהחזרים ונשנים (בהור"ל) ג' פעמים (כר"ה, בסוכות, ובשמע"צ ושמח"ת).

וכ"ח (ניסן) — אותיות "כח" — מורה ומדגיש החוזק והתוקף הניסן (גאולה), כולל ובמיוחד — בפשטות — (נתינת) ה"כח" להבאת הגאולה כפועל ממש.

והוספה יתירה — מצד ענינו של כללות השבוע והיום בשבוע:

כללות השבוע — פרשת שמיני<sup>17</sup>,

ולא בלשון נוכח ("אראך")<sup>18</sup> — שמורה על דרגא נעלית יותר באלקות שהיא באופן נסתר. וכיון שראיית הנפלאות היא מצד דרגא נעלית יותר באלקות. "אראנו" דייקא, כאים גם ה"נפלאות גדולות" ש"הוא לבדו יודע שהוא נס" בראי' מוחשית לעיני בשרו<sup>19</sup>.

ובזה גופא — ב' סדרים: הסדר מצד מציאות העולם (כתיבת שטרות) — "נפלאות אראנו" — כי, מצד מציאות העולם (מלמטה למעלה) ה"ז "נפלאות" שלמעלה מגילוי, והתגלותם היא ע"י פעולה מיוחדת ד"אראנו". והסדר מצד התורה (לשון הכתוב) — "אראנו נפלאות" — שמלכתחילה ישנו הגילוי ("אראנו") ד"נפלאות" שלמעלה מגדרי העולם (מלמעלה למטה).

יש בזה מה שאין כזה: ב"אראנו נפלאות" (מלמעלה למטה) — מתגלית דרגא נעלית יותר באלקות, אבל הגילוי הוא (בעיקר) מלמעלה, ולא מצד גדרי התחתון (עולם); וב"נפלאות אראנו" — ה"ז מצד גדרי התחתון, אבל לא מתגלית דרגת האלקות שלמעלה לגמרי מהעולם. והשלימות האמיתית היא בצירוף שניהם גם יחד ("נפלאות אראנו" ו"אראנו נפלאות") — שמתגלית דרגת האלקות שלמעלה לגמרי מהעולם, וביחד עם זה, נמשכת וחודרת ונעשית מצד גדרי העולם.

ולכל לראש ובעיקר — התגלות הנפלאות שאודותם מדובר בכתוב — "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", התגלות הנפלאות<sup>20</sup> דגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(13) שמו"ד פט"ו, יא.

(14) ר"ה יא, רע"א. שמו"ד שם.

(15) ר"פ תצוה. אמור כה. ב.

(16) ב"מ ק, רע"ב. וש"נ.

(17) בחו"ל (המקום שבו נמצאים לעת-עתה

(כומן הגלות) רוב מנין ורוב בנין ובניי), ובאה"ק —

בשבוע שמתנדך מפרשת שמיני.

(18) ראה זח"ב נד, טע"א: "אראך מבעי לי".

(19) להעיר מהמבואר באוה"ת (ני"ך עה"פ ע"י

תפוז). ובארוכה ביהל אור ס"ע קג ואילך) השייכות

ד"אראנו נפלאות" ל"נפלאות גדולות לכדו", עיי"ש.

(20) "נפלאות" — גם כעין להנסיים ונפלאות

דעיי"מ (ראה אוה"ת ני"ך שם. וש"נ).

וממנו באים לראש חודש, מולד הלבנה, ודוגמתו בישראל (שדומין ללבנה ומונין ללבנה<sup>26</sup>) — "שהם עתידים להתחדש כמותה"<sup>27</sup>, בהגאולה העתידה. ובנדר"ד שר"ח הוא ב' ימים — באים מיום ראשון דר"ח ליום שני דר"ח (שבו מתחיל מנין ימי החודש<sup>28</sup>). שבוה מודגש ענין הגאולה שבר"ח כאופן כפול<sup>29</sup>.

ומעלה יתירה בקביעות שנה זו שערב ראש חודש חל ביום השבת<sup>30</sup>:

כשערב ר"ח חל בשבת — מקדימים הענינים ד"יום כיפור קטן" (ששייכים לערב ר"ח) להימים שלפני השבת<sup>31</sup> (כיון שביום השבת אין אומרים תחנון), וכיום השבת, ערב ר"ח ממש, ישנה רק עבודה של שמחה — "וביום שמחתכם אלו השבתות"<sup>32</sup>.

ועוד ועיקר: כשערב ר"ח חל בשבת מודגש בו ענין הגאולה גם מצד ענינו של יום השבת — מעין ודוגמת "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"<sup>33</sup>.

ומ(יום ב') דראש חודש, א' אייר, באים לכ' אייר — יום הולדתו של אדמו"ר מהר"ש:

מקובל אצל חסידים הפתגם ע"ד מעלת יום הולדתו בספירת "תפארת שבתפארת"<sup>34</sup>, וענין זה קשור גם עם הנהגתו המיוחדת באופן ד"לכתחילה

ש"שמיני" קשור עם ענין הגאולה<sup>18</sup>. וכשבו ע דפרשת שמיני עצמו — השבוע השלישי דפרשת שמיני, "חוקה" בהענין ד"שמיני".

והיום כשבו ע — ערב שבת<sup>19</sup> שכו"ט קורין פרשת שמיני כולה, וכקביעות שנה זו קורין "יהי ביום השמיני" בפעם השמינית — שמיני שבשמיני (גאולה שבגאולה — תכלית השלימות בגאולה).

ד. ויש להוסיף במעלת היום — מצד הקשר והשייכות להימים הבאים<sup>20</sup>:

מכ"ח ניסן באים לכ"ט ניסן — ערב ראש חודש (אייר<sup>22</sup>), שנקרא "יום כיפור קטן"<sup>23</sup> — מעין ודוגמת ענינו של "יהכ"פ", "יום חתונתו" (יום הכיפורים שניתנו בו לוחות אחרונות)<sup>24</sup>, ששלימותו בהגאולה העתידה שאז יהי הנישואין דכנס"י והקב"ה<sup>25</sup>.

18) כמאור"ל (ערבך יג, ב) "כיונר... של ימות המשיח שמונה".

19) להעיר, שבשיעור חומש דיום הששי מדובר אודות ד' החיות טמאות שהומים לה' מלכות (גלויות) שיתבטלו בגאולה העתידה (ראה דק"ד סוף פרשתנו).

20) ביום השבת — כצבור, ובערב שבת — ביחוד, שנים מקרא ואחד תרגום (טוש"ע ואד"ו ארי"ח ספ"ה). ולהעיר, שמנהג נשיאי חב"ד להתחיל שמירת (פרשה או שתיים) בליל ששי ("היום יום" ד' סבת).

21) ובהדגשה יתירה בנדר"ד מצד ימי השבוע — ששבת שיר"ח לערב שבת ("מי שטוח בערב שבת יאלץ בשבת"), והימים שלאחרי השבת שייכים לשבת, ובמילא גם לערב שבת.

22) ר"ח אברהם צחק יעקב ורחל (מארי"א א, פד, ועוד) — ד' דגלי המרכבה, שבוה מודגש במיוחד העליון ורגל הרביעי (דהמרכבה), שקשור עם דוד ("חצי רמח, ב', ועוד) — דוד מלכא משיחא.

23) פרי"ח לארי"ח תתי"ז (מהרמ"ק), של"ה (קס, ב, קעט, א, ועוד). יעב"ץ בסידורו, ועוד. וראה אה"ת

בא ע' רנ"ג, וראה גם נ"ב חא"ה שם.

24) תענית כו, ב ובפרש"י, שם ל, ב.

25) שמו"ד ספ"ו.

26) ראה סוכה כט, א. ב"ד פ"ה, ג. אה"ת בראשית ד, טע"ב ואילך.

27) נוסח קידוש לבנה (סנהדרין מב, א).

28) שהרי יום א' דר"ח נמנה ליום הלי' דהחודש שלפניו (שור"ע אה"ע סק"ז ס"ו).

29) ולהעיר שהכפל" עצמו שיר"ח לגאולה (ראה פריד"א פמ"ח, ועוד, ד"ה לך לך תרכ"ז, תר"ל).

30) כמודגש בהפטורת היום — "מחר חודש".

31) להעיר מהשק"ט בנוגע לדחיית הימים כיפור קטן" ליום חמישי (ראה פרי"ח שבעצה 23).

— ובוה מודגשת יתרה השייכות דערב ר"ח ליום זה.

32) ספר בהעלותך י"ד, י"ד.

33) תמיד בסופה.

34) "היום יום" ב' אייר, ובכ"מ.

ויתחילו לספור במוצאי שבת, שאו השבתות הן תמימות, "שמתחילות באחד בשבת ומסיימות בשבת"<sup>41</sup>, היינו, שהענין ד"תמימות" הוא בשלימות נעלית יותר<sup>42</sup>, תמימות שבתתמימות — גם ענין הגאולה שבימי הספירה הוא בשלימות נעלית יותר.

ומעלה מיוחדת כהספירה הפרטית דימים אלה<sup>43</sup>:

בנוגע לספירת הימים — באים מהספירה דיום י"ב לעומר (כ"ז ניסן), כנגד י"ב שבטים (השלימות הכלל ישראל שתהי' בהגאולה העתידה), להספירה דיום י"ג לעומר (כ"ח ניסן), הגימטריא ד"אחד"<sup>44</sup> ("כיום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד"<sup>45</sup>), וממנו באים להספירה דיום י"ד לעומר (ערב ר"ח), שרומז לג' הידות<sup>46</sup> ("חזקה" בענין ה"יד", "בחזק יד"<sup>47</sup>) — "יד חזקה"<sup>48</sup>, "יד רמה"<sup>49</sup>, "יד הגדולה"<sup>50</sup> (שנאמרו בנוגע להגאולה ממצרים), וממנו באים להספירה דיום ט"ו לעומר, שרומז ושיך לשלימות הלבנה ("קיימא סיהרא כאשלמותא"<sup>51</sup>), ודוגמתו בישראל שעתידיים להתחדש כמותה (כנ"ל ס"ד).

ו. ע"פ האמור לעיל ע"ד הדגשת ענין הגאולה (במיוחד) כומן זה —

אריבער, כפתגמו המפורסם<sup>52</sup>: "די וועלט זאָגט אַז ווען מען קען ניט אַרונטער גיט מען אַריבער, און איך זאָג אַז מ'דאַרף לכתחילה אַריבער" (העולם סבור שכשאי אפשר ללכת מלמטה הולכים מלמעלה, ואני סבור — אומר ומורה אדמו"ר מהר"ש — שמלכתחילה צריך ללכת מלמעלה).

וע"פ הסדר ד"לכתחילה אריבער" — ה"ז פועל גם מלמפרע, היינו, שכל הענינים דהימים שלפניו (החל מיום כ"ז ניסן) נעשים "מלכתחילה אריבער" ובאופן ד"תפארת שכתפארת".

ה. ומעלה נוספת — מצד ימי הספירה:

התוכן דימי הספירה, הימים שבין חג הפסח ("זמן חירותינו") לחג השבועות ("זמן מתן תורתנו"), יציאת מצרים בשביל קבלת התורה, הוא — היציאה מהגלות<sup>53</sup> אל (הגאולה, שאז תהי') השלימות דמתן-תורה<sup>54</sup>, "תורה חדשה"<sup>55</sup> מאתי תצא<sup>56</sup>.

ובהדגשה יתירה בקביעות שנה זו שפסח חל בשבת — כדאיתא במדרש<sup>57</sup> "שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי הן תמימות .. כשיבוא פסח בשבת

(41) פרש"י מנחות סה, רע"ב.  
 (42) ראה לקו"ש חכ"ב ע' 145.  
 (43) להעיר, שבשיעור הרמב"ם דערב שבת לומדים דיני ספה"ע (הלי' תמידין ומוספין ספ"ו).  
 (44) להעיר, ש"יבא (שילה) — ביאת משיח — בגימטריא "אחד" (שיחת אחש"פ תרצ"ט (סה"ש תרצ"ט ע' 329), נח' כשיחת אחש"פ תשכ"ט (לקו"ש חי"א ע' 8).  
 (45) זכרי יד, ט.  
 (46) ראה לקו"ש נשא כא, ב ואילך, ובכ"מ.  
 (47) בא יג, ג, יד, טז.  
 (48) שם, ט.  
 (49) בשלח יד, ח.  
 (50) שם, לא.  
 (51) זהר ח"א קנ, רע"א, ח"ב פה, רע"א ועוד.  
 וראה שמו"ר פט"ו, כו.

(35) אג"ק אדמו"ר מוהר"י"צ ח"א ע' תר"ז, ועוד.  
 (36) ש"כ המלכות (גלויות) נקראו ע"ש מצרים כו" (ויק"ד שבהערה 19).  
 (37) להעיר, שבמתן-תורה (ביום החמישים לספה"ע) מתגלה שער גנוזין (ראה לקו"ש במדבר יו"ד, ד ואילך, ובכ"מ), ר"ת "נפלאות", ורומז לגו"ן פלאות (וח"א רסא, רע"ב).  
 (38) וכיון ש"אסתכל באורייאת וברא עלמא" (זח"ב קסא, רע"ב, ועוד), ה"ז פועל גם בעולם — "השמים החדשים והארץ החדשה" (ישע"י סו, כב), ועאכו"כ החידוש בישראל (שבשבילם נברא העולם) — "כן יעמד זרעכם ושמכם" (ישע"י שם, וראה לקו"ת בספרו).  
 (39) ישע"י נא, ד, ויק"ר פי"ג, ג.  
 (40) פסדרי"כ פי"ח, פס"ר פי"ח, קה"ר פ"א, ג.  
 ראב"ן ספ"ו, ראב"י"ח פסחים סתק"ו, רוקח סרצ"ה (הובא במ"כ לקה"ר שם).



ויהי"ר שסוכ"ס ימצאו עשרה מישראל ש"יחעקשו" שהם מוכרחים לפעול אצל הקב"ה, ובודאי יפעלו אצל הקב"ה — כמ"ש<sup>52</sup> "כי עם קשה עורף הוא (למעליותא<sup>53</sup>, ולכן) וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו" — להביא בפועל את הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש<sup>54</sup>.

ז. וכדי למהר ולזרז עוד יותר ע"י הפעולה שלי — אוסיף ואתן לכא"א מכס שליחות-מצוה ליתן לצדקה, ו"גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"<sup>55</sup>.

ואני את שלי עשיתי, ומכאן ולהבא תעשו אתם כל אשר ביכלתכם.

ויהי"ר שימצא מכם אחד, שנים, שלשה, שיטכסו עצה מה לעשות וכיצד לעשות, ועוד והוא העיקר — שיפעלו שתהי' הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, תיכף ומיד ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב.

מתעוררת תמיהה הכי גדולה: היתכן שמבלי הבט על כל הענינים — עדיין לא פעלו ביאת משיח צדקנו בפועל ממש?!... דבר שאינו מובן כלל וכלל!

ותמיהה נוספת — שמחאספים עשרה (וכו"כ עשיריות) מישראל ביחד, בזמן זכאי בנוגע להגאולה, ואעפ"כ, אינם מרעישים לפעול ביאת המשיח תיכף ומיד, ולא מופרך אצלם, רחמנא ליצלן, שמשיח לא יבוא בליה זה, וגם מחר לא יבוא משיח צדקנו, וגם מתרתיים לא יבוא משיח צדקנו, רחמנא ליצלן!!

גם כשצועקים "עד מתי" — ה"ז מפני הציווי כו', ואילו היו מתכוונים ומבקשים וצועקים באמת, בודאי ובודאי שמשיח כבר הי' בא!!

מה עוד יכולני לעשות כדי שכל בני"י ירעישו ויצעקו באמת ויפעלו להביא את המשיח בפועל, לאחר שכל מה שנעשה עד עתה, לא הועיל, והראי', שנמצאים עדיין בגלות, ועוד ועיקר — בגלות פנימי בעניני עבודת השם.

הדבר היחידי שיכולני לעשות — למסור הענין אליכם: עשו כל אשר ביכלתכם — ענינים שהם באופן דאורות דתוהו, אבל, בכלים דתיקון — להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

(52) תשא לר, ט.

(53) ראה שמו"ד ספמ"ב. הובא בתו"א מג"א קכג, טע"ב. לקו"ת בלק סז, ד.

(54) להעיר, שהפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" הוא תשובת הקב"ה לתפלת הנביא על הגאולה (רד"ק ומצו"ד עה"פ).

(55) ב"ב יו"ד, א. וראה תניא פל"ז.





# משיח וגאולה

## חיישינן שמא יבנה המקדש

הת' אברהם שי' מן  
תות"ל המרכזית - 770

### א.

בלקו"ש ח"ב עמ' 618 כותב הרבי (בתרגום ללה"ק): כאשר מדברים בנוגע לענינים הקשורים עם ביאת המשיח, ישנם החושבים שזה – כלשון הגמרא – 'הלכתא למשיחא', וצריך לדעת, שהאמת היא לא כך, ויש ע"כ ראי' מוכחת מנגלה דתורה:

ישנה דעה (תענית יז, א) שלכהן אסור לשתות רביעית יין בזה"ז, מכיון שבמהרה יבנה המקדש ושיכור אסור בעבודה. הפגת השכרות מהיין יכולה להיות בשני אופנים: א) שינה; ב) שיעור כדי מיל; השיעור של מיל הוא 18 דקות, השיעור הגדול ביותר שיש בהילוך מיל הוא 24 דקות, ישנה א"כ ראייה ע"פ נגלה שבמשך זמן קצר יותר משיעור הילוך מיל, שהוא לכל היותר 23 דקות – 59 שניות, עשוי לבוא משיח עם ביהמ"ק מושלם.

וז"ל הגמרא בתענית שם:

כל כהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו ויודע שבתי אבותיו קבועין שם, אסור לשתות יין כל אותו היום; במכיר משמרתו ואין מכיר משמרת בית אב שלו ויודע שבתי אבותיו קבועין שם, אסור לשתות יין כל אותה שבת; אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית

אב שלו ויודע שבתי אבותיו קבועין שם, אסור לשתות יין כל השנה, רבי אומר: אומר אני, אסור לשתות יין לעולם אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו. אמר אביי: כמאן שתו האידנא כהני חמרא, כרבי.

והנה רש"י פירש שם בדעת רבי, בזה"ל: כלומר, אי חיישינן לשמא יבנה יהא אסור לעולם, אפילו המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו, דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות, ושמא יעברו כולם לחנוכת הבית בבת אחת, ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישינן.

היוצא לשיטת רש"י, שרבי ות"ק נחלקו האם חיישינן שמא יבנה המקדש, שלרבנן חיישינן ולרבי לא חיישינן.

וצריך ביאור לפי"ז מהי הראיה מאיסור שתיית יין לכהן, דהרי ההלכה היא כרבי, שכהנים מותרים לשתות יין בזה"ז, וא"כ, גם אם נאמר שבתוך הילוך מיל עשוי לבוא משיח עם ביהמ"ק מושלם, הרי כ"ז נוגע רק באם חוששים לביאתו, שאז, כשיבוא, יהיה זה בכדי הילוך מיל, אבל לרבי שלא חיישינן לשמא יבנה, הרי ביאתו יכולה להיות לאחר זמן רב, ומה מועיל שכשהוא יבוא יהיה זה בכדי הילוך מיל.

ויתירה מזו, שלא רק שאין משם הוכחה להנ"ל אלא זה ראי' לסתור, ש'לשמא יבנה לא חיישינן'.

## ב.

בהלכות ביאת מקדש (א, ז) כתב הרמב"ם:

כל כהן שיודע מאיזה משמר הוא ומאיזה בית אב הוא, ויודע שבתי אבותיו קבועים בעבודה היום, אסור לו לשתות יין כל אותו היום; היה יודע מאיזה משמר הוא ואינו מכיר בית אב שלו, אסור לו לשתות כל אותה שבת שמשמרתו עובדין בה; לא היה מכיר משמרתו ולא בית אבותיו, הדין נותן שאסור לשתות יין לעולם אבל תקנתו קלקלתו והרי הוא מותר לשתות תמיד, שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו. ע"כ.

ז.א. שלשיטת הרמב"ם (כפי שמסביר הכס"מ שם), מה שתקנתו קלקלתו שלכן מותר לשתות יין, הוא לא בגלל שלא חיישינן לשמא יבנה, כנ"ל בדעת רש"י, אלא משום שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו.

ולפי"ז לשיטת הרמב"ם לא קשה מה שהקשינו לעיל, אמנם לדעת רש"י עדיין צ"ב ההוכחה מאיסור שתיית יין לכהן.

### ג.

בגמ' עירובין (מג, א) איתא:

הריני נזיר ביום שבן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימות החול. עכ"ל. וברש"י שם: בשבתות וימים טובים - דודאי לא אתי משיח האידנא; ואסור כל ימות החול - דילמא אתי. עכ"ל.

והקשו שם התוס': מאי שנא דלא אסרינן כהן לשתות לעולם יין, כדאמרינן בסנהדרין (כב, ב): אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, פי' שעברו כמה שנים שלא נבנה הבית, ואמאי לא חיישינן לבן דוד כי הכא.

ותירצו, דהתם ליכא איסורא, דאפשר בכהן אחר או יישן מעט, אבל הכא, אי אתי, עובר על נזירותו, ובפ"ק דביצה (ה, ב) נמי אמרינן חיישינן לשמא יבנה.

ולפי"ז, לכו"ע חיישינן שמא יבנה המקדש, ומה שלרבי כהנים מותרים בשתיית יין, הוא, דהיות שאין כאן איסור, דגם אם תהיה המשמרת שלו הרי אפשר בכהן אחר, לכן, במקרה זה לא חוששים מזה שבמהרה יבנה המקדש, שגם אם הוא יבנה הוא לא יעבור על איסור.

ולפי"ז מובנת הראי' מאיסור שתיית יין לכהן, דלכו"ע חיישינן לשמא יבנה.

אמנם קשה לומר כך בשיטת רש"י, שכתב, דזה שאסור לשתות לעולם, אפילו המכיר משמרתו ומשמרת אבותיו, הוא, משום דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית בכת אחת, שמזה משמע, שהא שמוותר לכהן לשתות יין, הוא גם במקום שיכול להיות איסור, שהרי אם יעבדו כולם לחנוכת המזבח לא יהיה אפשר בכהן אחר, דגם הוא יהיה עסוק שם.

ולפי"ז יוצא, שקושיית תוס' עדיין קשה לרש"י: מדוע לרבי האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא הוא נזיר לימות החול הרי לשמא יבנה לא חיישינן, גם צ"ל לרש"י (כנ"ל בתוס'), דבביצה איתא דחיישינן שבמהרה יבנה המקדש.

## ד.

ויובן בהקדים הבנת דברי רש"י "דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישינן", דצ"ל מ"ש דהוי כמה שנים דלא חזרה בירה, דלכאורה למאי נפק"מ, דאין לומר שהיות שכבר כמה שנים לא נבנה ביהמ"ק, לכן לא נחשוש לשמא יבנה, דמה העדיפות דשנה ראשונה שרק אז נחשוש שמא יבנה לגבי השנים הבאות.

והיה אפ"ל, דאם לא היו עוברים כמה שנים מאז החורבן, היינו חוששים שיבנה בחזרה בידי אדם. אבל א"א לומר כך, דגם אם נחשוש שיבנה בידי אדם, אין לחשוש בזמן הזה לשתות יין, אלא רק ממתי שיתחילו לבנותו, שהרי זה יקח זמן רב.

ואולי אפ"ל הביאור בזה, דהיות שכמה שנים לא חזרה העבודה, ממילא, ישנה כבר חזקה של הנהגה של כמה שנים שאין עבודה, ובמקרה של חזקה בהנהגה אין לחשוש לשמא יבנה, כי חשש זה לא יבטל החזקה.

והיינו, דבאמת גם לשיטת רש"י חיישינן לשמא יבנה:

ולפי"ז אפ"ל, דמה שלגבי נזיר, האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא: הרי"ז נזיר – אף שלא נבטל בשביל זה ההנהגה שאין עבודה – שזהו מפני שהבעיה בנזיר היא, שאם ישתה יין ויבוא משיח הרי יעבור על איסור, ובמקרה כזה, שיכול לעבור על איסור, אזי גם בזה"ז נחשוש לשמא יבנה.

וע"ד ההלכה (רמב"ם, נדרים ד, יב) שהאומר פירות אלו אסורין עליי היום באם אלך למקום פלוני למחר – הרי זה אסור לאכול אותן היום: גזירה, שמא ילך למחר לאותו מקום. והיינו, דאפי" שאין הכרח כלל שילך לאותו מקום, ויתירה מזה שדבר זה תלוי בו, מ"מ אסרו עליו לאכול, מפני שאם ילך יעבור על איסור ומכ"ש בנוגע לעניינו.

משא"כ בכהן, שמותר בשתיית יין בזה"ז, כיון שאם ישתה ויבוא משיח – לא יעבור כלל על איסור, אלא רק שאז בפועל הוא לא יהיה ראוי לעבוד, וכאן מסייעת החזקה דאין עבודה.

וכמו"כ מה שלגבי ביצה חששו ד'במהרה יבנה המקדש', דזהו נמי משום שהחשש הוא מאיסור – שחוששים שהאנשים יכשלו באיסור בישול.

ועפ"ז אתי שפיר הראיה מאיסור שתיית יין לכהן גם לשיטת רש"י, שהרי גם לדעתו חוששים שמא יבוא, אלא, שלכהן מותר בכ"ז לשתות מהטעם הנ"ל.

## כללות הבריאה הולכת ונשלמת

הת' שמעון שי' קוצ'ובייבסקי

תות"ל המרכזית – 770

להלן נעשה נסיון להקיף כמה מהנקודות העיקריות באחד הענינים היסודיים בתורת כ"ק אדמו"ר. מטרת הכתיבה היא כדי לעורר על הענינים הדורשים ביאור, וגם כדי שהקוראים יעירו הערותיהם על מה שנכתב – כמו"כ על מה שהיה צריך אולי להכתב ולא נכתב – ע"מ שמתוך כך יתבררו ויתלבנו הדברים.

להלן נכתבים הדברים באופן קצר ותמציתי לפי"ע, ובאופן שמראי המקומות והערות שלא נוגעות למהלך וגוף הענינים נכתבו בשולי הגליון, כדי להקל על קריאתם באופן שוטף.

\*

א. הנחת היסוד:

ידוע היסוד<sup>1</sup>, שהמטרה והתכלית בבריאת העולמות ובפרט עוה"ז, שנברא באופן מוגבל וחשוך, היא שיתעלה בעילוי אחר עילוי מדרגה לדרגה, עד אשר יגיע – ע"י עבודת האדם (הן בעבודת ישראל בעצמם, בגוף ונה"ב שלהם, והן בנוגע לחלק דכאו"א בעולם) לתכלית זיכוכו ושלמותו לעתיד לבוא, שבו ישרה ויתגלה או"א"ס.

וכידוע תורת כ"ק אדמו"ר הריי"צ<sup>2</sup> "במ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – "כימי" לשון רבים, אף שהציאה ממצרים כפשוטה היתה ביום אחד – משום דיצי"מ

(1) תניא פל"ז. עיקר הדגש ע"ז שיעלה מדרגה לדרגה  
(2) ד"ה כימי צאתך תש"ח. וראה בארוכה (ובכמה נקודות דלהלן) בד"ה זה דשנת תשל"ט (סה"מ מלוקט ח"ג).

באופן תמידי היא באגרת כ"ק אדמו"ר בתשובות וביאורים (אג"ק ב עמ' סה), ובלקו"ש ח"ג שמיני ובהע' 19.

היתה רק תחילתו של תהליך יציאה ממיצרי וגבולי עוה"ז (ובעצם דכל העולמות, אפי העליונים ביותר), שסופו ושלמותו יהיה בגאולה האמיתית והשלמה. ויציאה זו היא ע"י שבכל הזמן מאז יצי"מ ועד לעת"ל יוצאים בני"מ ממיצרים נעלים יותר ויותר עד השלימות בזה, שזהו המצב דלעת"ל.

וכיון שזוהי כוונת הקב"ה בבריאת העולם, הרי כיון שאין מונע ח"ו בעדו כמוכן, (ובפרט שכוונה זו היא מקור העולם, ואין מקום ומקור למציאות אחרת) מובן שכן קורה בפועל – שהעולם הולך ונשלם יותר ויותר; הן העולם בכללותו, והן באיש ונברא הפרטי (דמאי שנא)<sup>3</sup>. ע"כ הנחת היסוד.

ב. והנה ביסוד הנ"ל ב' פרטים:

(א) הכונה האלוקית שבזה. כלומר, מה הענין בזה וכו'.

(ב) זה שכן נפעל בפועל – שהעולם הולך ונשלם, הולך ועולה מדרגה לדרגה באופן תמידי ובלי שום נסיגה מזה.

בשורות דלהלן ידון אך ורק הפרט השני, שיש בזה כמה נקודות יסודיות ופשוטות הצריכות ביאור.

ג. הקשיים בזה, ומהעיקריים שבהם:

א. הרי הסדר בעולם הוא לא רק של עליות אלא גם של ירידות<sup>4</sup>. ובפרט מצד וע"י הבחירה החפשית דהאדם שמצידה קורה (בפועל) ופועל ירידה בעצמו ובעולם.

ב. איך מתיישבת קביעה זו עם הנראה בחוש (וכ"ה ע"פ תורת אמת<sup>5</sup>) שבמשך בדורות יש ירידה, ו"אם ראשונים כמלאכים אנו כו"מ<sup>6</sup> ו"ליבן של ראשונים כו' ואנו כו"מ<sup>7</sup>, ומזמן לזמן מתרבה החושך וההעלם<sup>8</sup> ו"כל יופ ויופ קללתו מרובה משל חבירו". ובפרט בתקופתנו זו,

(8) ולכאורה [ויש לעיין אם אכן כן הוא] זה בעיקר בישראל (וכמפורש במקומות שצוטטו בפנים) אבל בכללות העולם יתכן דבכללות זה להיפך. דאף דגם באוה"ע נתמעטו המוחין והלכבות וכדו', מ"מ לאידך בכמה ענינים, הרי אדרבה: פעם רובם עבדו ע"ז; אח"כ התחילו רובם להאמין בקב"ה וכו' (ראה דברי הרמב"ם סוף ספרו היד). ובפרט בזמן האחרון ממש, כפי שהצביע הרבי על כמה ענינים, וכמו החתירה לצדק ויושר ואי-לוחמה, וכן סיועם לבנ"י וכו'. אולם לכאור' בנודע

(3) לקר"ש שם [ולכאורה דגש האחרון (שהוא גם באיש הפרטי, דמאי שנא) הוא דלא כמ"ש כ"ק אדמו"ר (לפנ"ז) באגרת הנ"ל].

(4) ראה חסד לאברהם בתחילתו, לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת פ"ד וביאוריו (נסמנו בלקו"ש ח"ג שם).

(5) ראה ד"ה ונחת תשכ"ה סעיף ב.

(6) שבת קיב, ב.

(7) עירובין נג, א.



לאחרי הריבוי העצום דהעבודה דכל הדורות ובעומדנו על סף הגאולה האמיתית והשלימה שהמצב ה' אמור להיות הנעלה שבכל הזמנים<sup>10</sup>, ובפועל הוא להיפך<sup>11</sup>.

ד. תירוץ קושיא הראשונה:

בנוגע לקושיא הראשונה מבואר<sup>12</sup>, שכל הירידות שבעולם הן ירידות לצורך העליות שלאחריהן (ע"ד מ"ש "שבע יפול צדיק וקם", והידוע דבין יש ליש צ"ל אין באמצע), ובאופן שא"א לבוא לאותן עליות בלעדיהן. וגם הירידות הבאות מצד בחירת האדם ברע כן הן. ובחירתו היא רק באיזו מהירות תהי' העלי' (ע"ד מ"ש זכו בעיתה לא זכו אחישנה), ובאיזה אופן (-אם תהי' ע"י ירידה<sup>13</sup>, שאז העלי' תבוא ע"ד דרך הלימוד דהבבלי, שהדין מתברר ע"י קושיות וכו'); או שתבוא העלי' בלי נסיגה כלל, ע"ד דרך הירושלמי).

"וכיון שהירידה הכנה מוכרחת להעלי' למדריגה היותר נעלית – הרי אי"ז ירידה אמיתית, כ"א חלק מן העלי' הנעלית יותר".

נמצא א"כ שאכן יש רק עליות.

ה. תירוץ קושיא השני':

בנוגע לקושיא השני', הביאור לכא' פחות ברור, ויותר מורכב.

ויש להקדים ולהעיר ממ"ש<sup>14</sup> שבירור ועלי' זו שנעשית בעולם, "לע"ע כ"ז הוא בהעלם ולעת"ל יתגלה" והיינו דהבירור והעלי' הנפעלת אינה בגלוי כיום.

(11) והנה מובא ע"ז בכ"מ המשל, דהזמן החשוך ביותר כלילה הוא לפני עלות השחר. אלא דלכא' מלה"ב הביאור בזה, ובעיקר דלכא' זה היפך הקביעה האמורה.

(12) לקו"ש ח"ג שם.

(13) ולכא' מוכרח לומר הכוונה, דע"י בחירתו יכול לגרום לעלי' באופן אחר (ולא רק האופן שעל ידו תבוא העלי'), כלומר עלי' אחרת (קצת עכ"פ) מהעלי' שתבוא לולא החטא והירידה שעל ידו. והוא ג"כ ע"ד הבבלי והירושלמי - דמסקנת הבבלי, שבאה ע"י קושיות כו' (שלא כדרך הירושלמי) היא ג"כ באופן אחר מהירושלמי (שלכן ירושלמי ובבלי הלכה כבבלי, כידוע).

(14) אגרת הנ"ל.

ישראל הוא כפנים. ובכל אופן, גם בנוגע לאוה"ע יש לעיין – בדפסשות, בהם (כמו בשאר העולם) אמור להשתקף מצב עבודת בני". ולכאורה זה לא מתאים ואדרבה, כנ"ל.

(9) סוטה בסופה.

(10) אבל הא העולם עוד לא הגיע לסוף ותכלית בירורו, לא קשה לכא'. דזה אמור להשלים ולגמור המשיח. נאולי יש להעיר מהמבואר בזה שמש"ח נק' מצורע, משום. שבסוף לבושו נשאר הפסולת, וזאת הוא מתקן. ויל"ע עוד בזה]. וכ"ה ע"פ הלכה (רמב"ם הל' מלכים ה"ד), הן בפעולתו קודם שהוא משיח ודאי – "ויכוף כל ישראל כו' וילחום מלחמות ה'", והן לאח"ז – "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד כו'". אבל מה שקשה הוא, איך זה שהמצב שהעולם ירוד יותר מלפניו?

אולם מובן שעם זאת, אין הכוונה שא"א לדעת כלל. וכדמוכח משם גופא, שנוקק לבאר (ומבאר) מה שכיום המצב נמוך ביותר (-יובא לקמן). אלא הכוונה שאי"ז בגילוי ממש (משא"כ לעת"ל שיהי' בגלוי ובפשטות המצב כן). וכדלקמן.

ונראה שנקודת הביאור היא<sup>15</sup>, שהמצב בישראל היום – ועד"ז העולם (והא בהא תליא<sup>16</sup>) – הוא רק חלק מכללות ה"ציור קומה" דכל ישראל (והעולם) בכל הדורות. והיינו, דההסתכלות הנכונה על ישראל והעולם אינה כדבר אחד (שעולה ועולה, ובמילא הקושיא כנ"ל – שלפועל המצב ירוד עוד יותר מלפנ"ז), כ"א כ"קומה אחת"<sup>17</sup>, המורכבת מ'חלקים'<sup>18</sup>. ובכל זמן מתבררים חלקים אחרים בו. ובזה גופא – היום הוא החלקים הנמוכים ביותר, "בחי' רגלים ועקביים" שבו. ושאר רוב החלקים (הנעלים יותר) כבר נתבררו, והיום מבררים את החלקים האחרונים והנמוכים ביותר<sup>19</sup>.

וא"כ מובן שהמצב היום אין כלל ראי' על כללות המצב וא"א לדעת ממנו מהו המצב הכולל. ולכן גם המצב היום ירוד ביותר – משום שזה החלקים הנמוכים יותר<sup>20</sup>.

עם זאת מצינו בכ"מ<sup>21</sup>, שהבירור והעבודה שנעשו בדורות הקודמים ובשאר החלקים מתבטאת במצב היום. כלומר, שהמצב היום יהי' טוב יותר גם משום שהוא לאחרי בירור החלקים הנעלים יותר.

והיינו שמחד, הבירור שנעשה בחלקים האחרים הוא בהעלם (כמובא לעיל). אבל לאידך,

15 נקודה הבאה מיוסדת על הנאמר באגרת הנ"ל (קטע המתחיל "כי כללות העולם" בחצאי עיגול), ובשיחת ש"פ נח תשנ"ב סעיף ט.

16 וכמובן מתניא פל"ז, עיי"ש.

17 בנוגע לישראל, ברור דכ"ה ממש, כמפורש (בכו"כ מקומות, וגם בנוגע לענייני-) בשיחת ש"פ בהעלותך תשנ"א (הנ"ל). ולכאורה מוכרח דעד"ז הוא גם בנוגע לכללות העולם (דהא בהא תליא, כנ"ל בפנים. וראה הערה הבאה). אלא דבפשטות אי"ז באופן גמור ואמיתי כמו שהוא בישראל. [ראה בנוגע לכפי שהוא בישראל, למשל בלקו"ת ס' האזינו (ובביאורי כ"ק אדמו"ר ע"ז). וברור שבעולם אינו כלל באופן כזה].

18 ויסוד נקודה זו מפורשת בתניא פל"ז בענין שישים ריבוא חלקים מכללות העולם התלויים בשישים ריבוא נשי' וכו'. יעוי"ש היטב.

19 וכידוע בדורות הראשונים הנשמות היו כלליות ביותר (חלקים הגבוהים שבציור קומה דכללות ישראל). ובהתאם לזה גם הניצוצות שבעולם היו כלליים ביותר (חלקים הנעלים שבו). ומדור לדור הנשמות פרטיות ונמוכות יותר, ובהתאם לזה ג"כ בעולם. (ראה תו"א פר' וישב)

20 להעיר, דעפ"ז, שהיום זה רק חלקים מעטים והפרטיים והנמוכים ביותר, מובן היטב מ"ש בשיחת ש"פ נח הנ"ל, שהעולם מוכן וראוי לביאת המשיח, ופרטים אלו לא מפריעים לפכללות ומהות המצב, המבורר והמוכן כבר. [והדברים שנסארו, מסתמא מלך המשיח יסיימם (ראה לעיל הערה 10)].

21 ראה לקו"ש ח"א שיחה לחגה"פ סעיף ה' בנוגע לנשי'. וש"פ בהעלותך תשנ"א בסופה בנוגע לאוה"ע. ובכ"מ.

הוא מתבטא ומשפיע בענינים מסוימים גם בשאר החלקים. (ועד שאפשר לראות ביטויים מסוימים של זה, ע"י אלו שיכולים לראות דברים כאלו).

ואולי יש להסביר זאת ע"ד העקב באדם, שמחד הוא רק עקב (חלק אחד מהגוף, וגם הנמוך ביותר שבו), ואעפ"כ הוא חלק מכל הגוף.

ולהוסיף, דבפשטות, זה שבירור זה הוא בהעלם "לע"ע בהעלם" זה גם בנוגע לחלקים דהיום. כלומר שיתכן שדבר יראה פחות מבורר מכפי שהוא באמת. והיינו, דא"א לנו לדעת בדיוק (ובפרט בכל מקרה ובפרט לגופו) איך מצב הבירור. [אולם, כנ"ל, ברור שבאופן מסוים (ובעיקר כשמדובר בכללות) כן ניתן לראות ולדעת]].

ו. ביאור נוסף:

ויש להוסיף, שלמרות הנ"ל, מבואר<sup>22</sup> שבענין מסוים העבודה היום נעלית באין ערוך מבשאר הדורות הקודמים. ואדרבה, היא הנותנת: משום הנ"ל, שהמצב היום חשוך ביותר, הנה כאשר אעפ"כ יהודי מקיים תומ"צ ועומד בנסיונות, הרי עבודה זו נובעת מעצם הנפש, שאין לה את ההגבלה וההגדרה דכוחות הגלויים. וזו "עבודה חדשה", שדווקא בכחה המצב דלעת"ל יהי' (לא רק נעלה ביותר, אלא) מצב חדש – גילוי אלקות חדש ועד גילוי העצמות; "תורה חדשה"; "שמים החדשים וארץ החדשה" – יציאה מכל ההגדרות, אפי' דקדושה; שלימות היציאה ממצרים.

ובמילים אחרות: ב'כמות', היום המצב נמוך יותר מפעם. אבל ב'איכות' היום המצב נעלה יותר<sup>23</sup>. כלומר, בדורות הקודמים, ובפרט בדורות הראשונים, קיימו תומ"צ באופן נעלה ושלם יותר, היתה השגה (ועד-ראיה) באלקות וכו' (כנ"ל בארוכה). משא"כ היום אולם לאיך, היום העבודה שכן נעשית, נובעת מעצם מעצם הנפש, שבאי"ע לשאר הכוחות<sup>24</sup>.

ז. הוספת ביאור:

ויש להוסיף שע"פ המובא בסעיף הקודם ניתן אולי לבאר שאלה נוספת (בהמשך להנ"ל סעיף ה')

(23) ראה ע"ד בד"ה כימי צאתך תשי"ב סעיף ו' ואילך.

(22) ראה בארוכה ד"ה כימי צאתך תשל"ט (סה"מ מלוקט

דלכאורה צלה"ב מדוע אכן הסדר הוא באופן כזה, שמזמן לזמן מתבררים החלקים הנמוכים יותר ובמילא המצב ירוד יותר ויותר, דלמה לא יהי' להיפך<sup>25</sup>. ולכאורה ג"כ מתאים יותר, שאז המצב בעולם הי' בגלוי נעלה יותר ויותר, עד שלעת"ל הי' שיא השלימות והעילוי העולם (בכללותו על כל חלקיו).

והנה כמדומה שמובא ע"ז המשל מצירוף ובירור הכסף מהסיגים המעורבים בו, שמבירור לבירור נהיים הסיגים גסים יותר, וחלקי הכסף מעטים יותר<sup>26</sup>.

אולם בדא"פ י"ל (ולכאורה מסתבר כן בפשטות) ע"פ המובא בסעיף הקודם – משום דדוקא ע"י גודל החושך בזמן דעקבתא דמשיחא העבודה (במובן זה) נעלית באין ערוך ובאופן של יציאה מכל הגבלה וגדר דכוחות הגלויים, כ"א מצד עצם הנפש; המביא את שלימות היציאה ממצרים דלעת"ל.

ובסגנון אחר: מזמן לזמן המצב חשוך יותר, לא רק מצד השלילה שנשארו החלקים הנמוכים יותר, אלא גם מצד החיוב – שבמובן זה, זוהי דרגה נעלית ביותר ביציאה ממצרים ודוקא ע"י בא המצב ה"חדש" דלעת"ל, כנ"ל.

ומובן שביאור זה הוא בדא"פ.

ח. לסיכום:

התי' על הקושיא השני' הוא בשניים<sup>27</sup>:

א. כללות עוה"ז הולך ומתברר, והמצב דהיום הוא רק חלקים מעטים ממנו.

ב. במידה מסוימת (ועיקרית) העבודה נהיית נעלית יותר מזמן לזמן.

\*

וכאמור בראשית ההערה, מי שיכול להוסיף ביאור באחד מהענינים הנ"ל, או להצביע על ענינים ונקודות שלא נתבארו (או שאולי לא נתבארו נכון) – מתבקש לעשות זאת.

25) ואף דכנ"ל (הערה 18) זה בהתאם לנש"י, הרי הא גופא צ"ב לכאורה.

26) אלא שאיני זוכר זאת בוודאות והיכן המקור ע"ז.

27) ובעצם, זה מפורש בד"ה כימי צאתך תשל"ט (הנ"ל)

סעיף ג'. אלו באריכות דלעיל נת' זה בפרטיות.

24) גם להעיר – לשלימות הענין – משיחת פורים תשמ"ח, שהיום מתקיים "יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים" – שרואים ענינים בתכלית העילוי (ומביא דוגמא מהגאון הרגאצ'ובי) ולאידך – ענינים בתכלית הרע (ומביא דוגמא ממאורעות שאירעו אז).

ויה"ר שתיכף ומיד תבוא הגאולה, שאז כל מה שנפעל ע"י מעשינו ועבודתינו בדורנו זה ובמשך כל הדורות יהי' בגלוי לעיני בשר "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר כי פי הוי' דיבר".

## הטעם שההלכה כבי"ש לעי"ל אינה בסתירה לכלל דאין מורדין בקודש

הת' נחום שי' רבינוביץ  
תות"ל המרכזית - 770

בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" (ספה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 27 ואילך) מבאר בארוכה הפירוש ב"מצוות בטילות לע"ל", שאין הכוונה שיתבטלו המצוות, אלא שיתבטל הציווי להאדם, כיון שהאדם והעולם יהיו אז במצב של התאחדות עם הקב"ה, כך שאינו שייך ענין הציווי (ששייך כשהמצוה והמצווה הם דברים נפרדים). ובהמשך השיחה מבאר לפי"ז הא דלע"ל תהי' הלכה כב"ש (כדאיתא בכתבי האריז"ל ובכ"מ). דלכאורה "איך יתכן שתבטל ההלכה כב"ה לאחר הנהגת בני ישראל כדעת ב"ה במשך כל הדורות (מאז שנפסקה הלכה כמותם) – ה"ז ירידה גדולה לדעת ב"ה, היפך בתכלית מהכלל "מעלין בקודש", ודוקא בזמן המשיח".

ומבאר, ש"אולי יש לומר, שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, אבל בתקופה השנייה דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטילות לעתיד לבוא, אזי תתקיים "מחלוקת שמאי והלל", שתהי' הלכה כשמאי והלל גם יחד, כדלקמן". ועי"ש הביאור כיצד יתכן דבר זה, עפ"י המבואר בתחילת השיחה בעניין "מצוות בטילות לע"ל".

ולכאורה צריך ביאור, כיצד מתורצת בזה השאלה מהכלל "מעלין בקודש ואין מורדין", והרי בתקופה הראשונה עכ"פ תהי' ההלכה כב"ש ולא כב"ה, היפך הכלל ד"מעלין בקודש", ומהו התירוץ בכך שבתקופה השני' כן תהי' הלכה גם כב"ה.

ואולי יש לומר הביאור בזה בפשטות, דכיון שההלכה כב"ה לא תתבטל לגמרי, אלא ימשיכו לנהוג כמותם גם לעתיד לבוא (בתקופה הב'), ה"ז הוכחה שההלכה כב"ה לא נתבטלה, ואי"ז נקרא "מורידין".

ויש להוכיח ענין זה ממקור הכלל ד"מעלין בקודש ואין מורידין" - הגמרא בברכות (כח, א);<sup>1</sup> דשם איתא, שלאחר שהעלו את ראב"ע לנשיאות ורצו להחזיר את רבן גמליאל לנשיא, אמרו "היכי נעביד", ומנסים לומר ש"נעבריה" (לראב"ע), והגמ' דוחה זאת, דהרי "גמירי מעלין בקודש ואין מורידין", ומסיימת הגמ' "נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי, אלא לדרוש ר"ג תלתא שבתא וראב"ע חדא שבתא". ונראה ללמוד מזה, דהכלל ש"אין מורידין" הינו דוקא בנוגע לכללות המינוי, אבל בנוגע לפרטי המינוי, היינו: לקבוע שהמינוי יתבטא בפרטים (וזמנים) מסויימים, ובפרטים (זמנים) אחרים לא יתבטא (כמו שם, שקבעו שראב"ע ידרוש רק שבת אחת מתוך ארבע שבתות), זה יתכן, ואין זה בסתירה לכלל ד"מעלין בקודש ואין מורידין", כיון שהמינוי הכללי נשאר ורק שמתבטא בעניינים וזמנים מסויימים.

ועד"ז יש לומר בנדוד, דכיון שההלכה נשארת כב"ה גם לע"ל (בתקופה השניה), נמצא, שבמובן הכללי נשארת ההלכה כב"ה; ומה שבתקופה הראשונה לא תהי' ההלכה כמותם (היינו שלא יבוא לידי ביטוי בפועל), אי"ז סותר לכלל ד"אין מורידין". ועצע"ק.

אמנם יש לבאר זה, ובתוספת ביאור בעומק הענין: דגם זה שבתקופה הראשונה תהי' ההלכה כב"ש, אי"ז נק' "מורידין" ביחס לב"ה, כיון שלע"ל תהי' דעת ב"ה עצמם כב"ש.

וכמבואר בארוכה בשיחה בענין "תורה חדשה מאיתי תצא" (ספה"ש תנש"א ח"ב עמ' 570 ואילך), בהקדים כמה שאלות, כיצד יתכן שדוקא לע"ל - כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" - תהי' ההלכה כב"ש, היינו, שיוסיפו חומרות וסייגים שעניינם לשלול עניינים בלתי רצויים. וגם: הרי מצינו דוגמת מה שיהי' לע"ל הלכה כב"ש ש"נמנו ורכו

בענין זה (ועכ"פ לא ביחס למקומות האחרים שמוכא כלל זה). ואולי הציון לזה הוא כי זהו המקום הראשון שהוזכר זה בש"ס, וצ"ע. ויתכן שהציון לברכות הוא מפני ששם ניתוסף פרטים בזה, שכלל זה ש"אין מורידין" הוא רק בנוגע לכללות המינוי אבל לא בנוגע לפרטים שבוה, כבגוף ההערה. ואבקש מהקוראים שי' להעיר בזה.

1) כמצויין בשיחה בתוספת "וש"נ". וכ"ה בכו"כ שיחות ומכתבים. ובאמת ראוי לייין מדוע מציין כמקור לכלל זה דוקא לגמ' בברכות, בעוד שכלל זה מובא בכו"כ מקומות בש"ס (כמצויין במסורת הש"ס על אתר), ובמנחות (צט, א) מובא המקור לזה מהפסוקים (משא"כ בברכות איתא "גמירי מעלין בקודש כו"). וגם מהי הכוונה ב"וש"נ", דלכאורה, בהשקפה ראשונה, לא נמצא שם ביאור מיוחד

ב"ש על ב"ה" ואיתא בגמ' (שבת יז, א) ש"אותו היום . . הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל". וכיצד אפ"ל שכן יהי' לע"ל.

ומבאר בשיחה, שתוכן מחלוקת ב"ש וב"ה, דב"ש אוסרין וב"ה מתירין, היא פלוגתא באופן פעולת התורה בכיורור העולם. דהנה, בעניינים בלתי רצויים לכו"ע אופן הכיורור שלהם הוא ע"י דחייתם, ולכן הם אסורים, ובדברי הרשות, לכו"ע כיורורם הוא ע"י קירובם וההשתמשות בהם, ולכן הם מותרים, והפלוגתא היא בנוגע לדברים שיש בהם ספק אם צריכים לדחותם או להשתמש בהם כי הרע שבהם נמצא בהעלם, ובזה פליגי ב"ש וב"ה:

ב"ש ש"מחדדי טפיי", שהם בדרגא נעלית יותר (נעלמת) בתורה, יכולים לברר גם הרע הנעלם ולכן "אוסרים" דברים אלו, דעי"ז מבררים הרע הנעלם שבהם. וב"ה ששייכים לדרגא הנגלית שבתורה, רואים עניינים אלו כפי שהם בגלוי, שראוי לקרבם ולהעלותם לקדושה, ולכן הם "מתירים".

ולפ"ז מבאר מה שבזמן הזה הלכה כב"ה כי רוב ישראל אינם בדרגא נעלית כב"ש, ולכן כשנפסקה ההלכה כב"ש אזי "אותו היום . . הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", כי עי"ז שדוחים ענינים שהי' אפשר להעלותם לקדושה נעשה ממילא תוספת בלעו"ז. משא"כ לע"ל כשכל ישראל "יהיו חכמים גדולים" ויהיו ברגא נעלית כב"ש ש"מחדדי טפיי", ויוכלו לברר גם את הרע הנעלם (כי בתקופה הראשונה בימות המשיח אף שיופרד הרע מן הטוב עדיין תהי' מציאות הרע בעולם), לכן אז צריכה להיות ההלכה כב"ש. שע"ז יבררו גם את הרע הנעלם, ועי"ש בהשיחה בארוכה.

ועפ"ז נמצא, דזה שבתקופה הראשונה תהי' הלכה כב"ש ולא כב"ה, אין זה בסתירה לכלל ד"מעלין בקודש ואין מורדין", כיון שזו תהי' דעת ב"ה עצמם אז. והקושיא מהכלל ד"מעלין בקודש ואין מורדין" היא מלכתחילה רק ביחס לתקופה הב', שאז לא תהי' מציאות הרע בעולם (ראה אג"ק ח"ב עמ' סח), "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". וקושיא זו מתורצת שפיר בכך שבאמת תהי' אז, בתקופה השני', ההלכה כב"ש וכב"ה יחד.



---

## תורת רבינו

---

### בענין המשכה מלמעלמי"ט והעלאה מלמטלמי"ע\*

הת' מרדכי שי' בערמאן  
תות"ל המרכזית – 770

#### א.

בלקו"ש ח"ט (ע' 62 ואילך) מבואר החילוק שבין המשכן ובית המקדש, שאע"פ שבמשכן היה גילוי אלקות – "ושכנתי בתוכם", מ"מ לא היה קשר בין גילוי האלקות והגשמיות. ולכן כשנסתלק המשכן ממקום מסוים לא נשארה כל קדושה באותו מקום. ובדוגמת אור השמש, שהאור אינו חודר בחלל העולם גופא, ולכן כשמסתלק האור נשאר חלל העולם חשוך. משא"כ בבית המקדש, הנה שם הגילוי ד"ושכנתי בתוכם" פעל שנודרך גשם העולם גופא, וע"ד אור הנר שהאש פועלת על הפתילה והשמן עד שהם נהפכים לאור ואש. וע"ד רב ותלמיד שהתלמיד עצמו מביין את השכל ע"י שהרב משפיע אליו (ראה שם סוף ע' 65).

---

(\* סיכום סוגיית "מלמעלה למטה" ו"מלמטה למעלה" במשנתו של כ"ק אדמו"ר, משיעוריו של משפיע הישיבה, הגה"ח ר' יואל כהן.)



ובפרטיות יותר, ענין זה שהגילוי פעל זיכוך בנבראים היה בבית ראשון. אבל זיכוך זה אינו בשלימות, שהרי הוא בא ע"י גילוי אור מלמעלה, וכמודגש במשלים הנ"ל שהפתילה נהפכת לאש ע"י האש ולא מצ"ע, וכן התלמיד מביין את השכל ע"י השפעת הרב (ראה שם הע' 43).

וזהו החידוש של בית המקדש השני שהזיכוך היה בנבראים מצד עצמם, וע"ד ענין התשובה שבאה מצד האדם עצמו ולא ע"י גילוי מלמעלה, כי באדם החוטא ופורק עול אין גילוי מלמעלה, אלא האדם עצמו – מצד העצם שלו – רוצה לעשות כל המצוות, ורק שיצרו הוא שתקפו, ומצד עצמו חוזר בתשובה.

וי"ל משל של רב ותלמיד גם לענין זיכוך הנבראים מצ"ע, ע"פ הידוע<sup>1</sup> שיש ב' אופנים בהשפעה מרב לתלמיד. אופן הא' הוא כנ"ל שהרב משפיע להתלמיד עד שהתלמיד מביין בעצמו את השכל ההוא, אבל אינו מדריך אותו איך לחדש חידושים בעצמו. ויש עוד אופן - שהרב מדריך אותו איך ללמוד ולחדש בכח עצמו. שזהו מפני שבהעלם<sup>2</sup> ישנו הכח הזה בהתלמיד לפני השפעת הרב, רק שהרב מגלה כח זה שישנו כבר בהתלמיד.

ועפ"ז אפ"ל שזיכוך הנבראים גופא מצד עצמם – ענין התשובה, הוא ע"ד השפעת הרב באופן שמגלה את הכח של התלמיד (שישנו כבר) לחדש ולהוסיף בשכל מצד עצמו.

## ב.

והנה במשל דאור הנר מובן מעלתו על אור השמש, שהרי האור פועל בהמטה גופא, משא"כ באור השמש שאינו פועל בחלל העולם עצמו. וכן בהשפעת השכל, הנה באופן הב' שהרב מדריך אותו לחדש בכח עצמו, הרי הפעולה בהתלמיד היא הרבה יותר מכמו שהרב נותן להתלמיד רק שכל אחד להביין בעצמו. והיינו שמודגש מעלת הפעולה בהתחנות.

אבל לאיך הרי אור השמש עצמו הוא אור נעלה יותר מאור הנר<sup>3</sup>. וכן בהשפעת הרב באופן הא', שיש להתלמיד הבנה בשכל הרב שהוא שכל נעלה יותר מאשר תלמיד שיודע בעצמו לחדש, שחידושים אלו אינם בערך למעלת שכל הרב. והיינו שמודגש מעלת האור עצמו.

(2) ראה לקו"ש חט"ו עמ' 88.

(3) ראה לקו"ש ח"ט שם הע' 40 בסופו.

(1) ראה בארוכה לקו"ש ח"י עמ' 82. ושם, שזהו החילוק

בין ר' אליעזר בן הורקנוס – "בור סוד שאינו מאבד טיפה", ור' אלעזר בן ערך – "כמעין המתגבר".

וזהו כלל<sup>4</sup> שבהשפעה מלמעלה האור הוא נעלה יותר, אבל בנוגע להתחתון אינו חודר כלל, או שחודר אבל לא כ"כ מצד המטה גופא. ובהעלאה מלמטה למעלה – שהמטה עצמו מזדכך ועוד יותר שהמטה מזדכך מצ"ע, הרי אז אין הגילוי נעלה כ"כ, אבל הגילוי קשור עם המטה עצמו.

ועפ"ז יובן המעלה שבבית ראשון, היות שענינו הוא זיכוך הנבראים מצד הגילוי מלמעלה, הנה אע"פ שאי"ז מצד עצמם הנבראים, מ"מ הגילוי עצמו ה' בדרגא נעלית יותר מאשר בבית שני, ולכן בבית שני היו חסרים ה' דברים מצד החסרון בדרגת הקדושה.

ולאידך מעלת ביהמ"ק השני היתה שהזיכוך הגיע מהנבראים עצמם, ולכן היה קשור יותר עם העולם, ולכן היתה מעלתו נרגשת בהגדרים של העולם – זמן ומקום, בזה שהיה גדול יותר בבנין ובשנים<sup>5</sup>, והיינו שבגדרי העולם עצמו הורגש מעלת בית שני – שהיה זיכוך מצד הנבראים עצמם.

היוצא מביאור זה הוא, שהמעלה בהמשכה מלמעלמ"ט הוא דרגת האור לבד, והמעלה בהעלאה מלמעלמ"ע הוא בזה שהגילוי חודר בהנבראים עצמם.

## ג.

והנה כיון שהיתרון בהמשכה מלמעלמ"ט הוא שהאור יותר נעלה, לכן מסתעף מיתרון זה עוד יתרון שיש בהמשכה מלמעלמ"ט ואינו בהעלאה מלמעלמ"ע, וכדלקמן.

ויובן זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ה (עמ' 70 ואילך).

בנוגע להחילוק שבין הפרשת מעשר שהפריש אברהם להמעשר שהפריש יצחק. שמצד אחד מבואר שהמעשר של אברהם לא היה בשלימות, בגלל שהפריש מרכוש שקיבל בדרך נס – במלחמה נגד הד' מלכים. והיינו שענין המעשר הוא לגלות שלה' הארץ ומלואה, שגם רכושו הפרטי של כאו"א בעצם שייך לקב"ה, אבל במעשר של אברהם מכיון שקיבל את הרכוש בדרך נס, הרי מלכתחילה מורגש שרכוש זה שייך לקב"ה, משא"כ ביצחק שהפריש מעשר מהזריעה שהוא עצמו זרע, שלא בדרך נס.

(4) ראה לקו"ש חט"ו שם עמ' 86.

זה הרי הוא ביטוי מאופן השראת השכינה שהיתה בבית שני. (6) ואף שגם אצל יצחק ה' נס "וימצא בארץ ההיא מאה שערים", מ"מ ההפרשה של המעשר היתה לפני (ובמילא לא ה' קשור עם) הנס.

(5) דבפשוטו אינו מובן מה שכ' בגמ' (ב"ב ג, סע"א ואילך) שהגדלות של הבית השני היתה במנין ובשנים, כי הרי ביהמ"ק הוא ענין השראת השכינה, ומהי המעלה בזה שהיה מנינו גדול בבנין ובשנים. ועפ"י המבואר בפנים מובן שענין

אבל לאידך מבואר החסרון בהמעשר שהפריש יצחק. והוא ע"פ מאמר הפרקי דר"א "וכי יצחק זרע דגן ח"ו אלא לקח כל מעשר ממנו וזרע צדקה לעניים", שהביאור בזה הוא שיצחק היה מרכבה לרצון העליון ומובדל מכל עניני העוה"ז, ולכן ח"ו לומר שהוא זרע דגן בשביל הדגן עצמו. אלא שיצחק רצה לתקן מעשרות, ומדאורייתא א"א כ"א ע"י תבואה שלו, ולכן זרע דגן בכדי לקיים מצוות מעשר, והיינו שהתוכן של הזריעה לא הי' דגן כ"א מצוה.

ועפ"ז מובן החסרון במעשרו של יצחק שהיה מדגן שכל כולו היה אך ורק בשביל המעשר, ולכן אי"ז דגן אמיתי, ובדוגמת "המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי", דמכיון שהכלי טפילה להאוכל לכן אי"ז נקרא הוצאת כלי (לקר"ש חט"ו הע' 61). ועד"ז כאן דמכיון שהדגן היה עבור המעשר, לכן לא היה כאן ענין הדגן, ולכן חסר בענין המעשר שענינו שגם עניני טבע כפשוטו – דגן אמיתי – גם הם שייכים לקב"ה. משא"כ באברהם שהרכוש שלו היה רכוש ממש שקיבל משלל המלחמה, ומזה הפריש מעשר.

## ד.

וביאור הדברים יובן ע"פ החילוק בעבודת אברהם שהיתה מלמעלמ"ט לעבודת יצחק שהיתה מלמטלמ"ע. הפירוש במלמעלמ"ט הוא שהמעלה נמשך עד להמטה אבל מציאות המטה אינה משתנית, ולכן באברהם ענין המעשר היתה מצד המעלה – מצד הנס ולא מצד הטבע עצמו, ובכ"ז מלמעלמ"ט ענינו שזה נמשך עד למטה מטה ולכן היתה מעשר ברכוש גשמי כפשוטו. משא"כ בעבודה מלמטלמ"ע, שפירושו הוא שהמטה מתעלה מצ"ע ולא מצד המעלה, ע"ד חפירת הבארות שמגלים שבמקום זה גופא ישנו באר ולא מביאים מים ממקום אחר, ולכן המעשר לא היה מצד נס כ"א מהמטה גופא.

אבל יש עוד נקודה במלמטלמ"ע, והוא שהתחתון מתעלה ומשתנה ואינו כמו שהיה בתחילה, וזה מודגש בזה שע"י הפרשת מעשר של יצחק באופן של מלמטלמ"ע נתעלה המטה עד שכל הדגן לא היה מציאות דגן כפשוטו כ"א דגן של מצוה, וכנ"ל המשל מהמוציא אוכלין בכלי שפטור אף על הכלי, כיון שאין הכלי כלי כ"א הכלי נהיה בטל וחלק מהאוכל. משא"כ בהמשכה מלמעלמ"ט - עבודת אברהם - שהמעלה מורגש בהמטה כמו שהוא במציאותו.

וזהו החילוק שבין המשכה מלמעלמ"ט להעלאה מלמטלמ"ע, שבהמשכה ה"ז מצד

המעלה ולא מצד המטה, ומ"מ ה"ז מגיע עד להמטה מטה כמו שהוא. ובהעלאה הרי הזיכוך הוא מצד המטה עצמו, אבל המטה משתנה עי"ז שאין לו אותו תוכן שהיה לו קודם, ונמצא שאין הזיכוך בכ"מ<sup>7</sup>.

ועפ"ז יובן עבודת אברהם אבינו<sup>8</sup> שהשפיע ולימד אלקות אפילו לערביים שהשתחוו לאבק שברגליהם, אף שע"ז הם לא נתגיירו ואפילו לא נזדככו כלל, ואעפ"כ השפיע אברהם להם, כי זהו ענינו של המשכה מלמעלמ"ט שהמעלה נמשך עד להמטה מטה באופן שזה ישאר מטה ובכ"ז המעלה יגיע עד לשם. ולכן נקראת עבודה זו "ויקריא" שאברהם הקריא ולא שהם בעצמם קראו, כי אין הפעולה מתייחסת אליהם כלל כיון שהם לא נשתנו ולא הזדככו כלל רק שאברהם פעל על ידם שהם יקראו.

משא"כ עבודת יצחק היתה שפעל שהמטה יזדכך, והיינו שהמטה עצמו ישתנה ויהיה שייך לאלקות. ע"ד חפירת בארות כנ"ל, שאין העבודה להביא מים ממקום אחר (מעלה) ולהמשיכם למקום זה (מטה), כ"א משנים את המקום עצמו עד שהמקום עצמו יהיה באר.

## ה.

וחילוק זה הוא ע"ד ב' האופנים בהבנת הדין 'שלוחו של אדם כמותו'. דיש לפרשו שהשליח הוא מציאות בפ"ע, רק שע"י מינויו לשליח אזי עשייתו שייכת להמשלח. או י"ל שהמציאות של השליח נעשית ממש המציאות של המשלח.

ובנוגע לעניננו: אופן הב' בשליחות שהשליח הוא מציאות המשלח הוא ע"ד עבודת אברהם שלא פעל שום זיכוך בהערביים, והפעולה של ויקרא וכו' מתייחסת אליו – ישנו רק המציאות של אברהם. משא"כ אופן הא' בשליחות שהשליח הוא מציאות בפ"ע הוא ע"ד עבודת יצחק, שהפעולה מתייחסת להמטה בגלל שהוא עצמו נשתנה ונזדכך.

אבל לאידך, הגילוי של אברהם נמשך בכל מקום ומקום ולכן אברהם יצא לחו"ל, כי במלמעלמ"ט המעלה יכול להמשך בכל מקום ומקום. ועד"ז לקח אברהם את הגר שהיתה

7 – מלמעלמ"ט. אבל לאידך באופן הב', הרי לא בכל דבר בעוה"ז רואים ההשגחה ורק בחלק מזוכך רואים, משא"כ במלמעלמ"ט אזי ההבנה בהשגחה היא בכל עת ובכל מקום. (8) בהבא לקמן ראה בארוכה לקו"ש חט"ו עמ' 194 ואילך.

(7) וי"ל עוד משל לענין זה: החילוק שבין השגת ענין ההשגחה פרטית מתוך התבוננות בגדלות הבורא ואחדות הבורא וכו' לבין השגת ההשגחה פרטית מאירועים שונים בעוה"ז שמכריח לשכל הרואה שישנו משיגה. אופן הא' אינו מצד העולם כ"א מצד הבנתו באלקות – מלמעלמ"ט, משא"כ כשרואה את זה בהוויות דעוה"ז שזהו מצד העולם עצמו

אמה, בכדי שגם שם יומשך אורו, וגם היה לו בן ישמעאל שלא היה יהודי ואעפ"כ ביקש "לו ישמעאל יחיה לפניך", כי זהו ענינו של אברהם להמשיך אור בכל מקום ומקום עד למטה מטה<sup>9</sup>, משא"כ יצחק, כיון שענינו הוא העלאה מלמטלמ"ע שהמטה משתנה עי"ז, לכן נמצא שאין הגילוי והזדככות בכל מקום ומקום כ"א רק במקום שנשתנה.

וענין זה ישנו גם בהשפעת הרב לתלמיד, שכאשר ההשפעה היא באופן שמלמד אותו שכל אחד, אזי מגיע שכל הרב לשכל התלמיד בלי שישתנה שכל התלמיד כלל, והיינו שגם שכל התלמיד כמו שהוא מתקשר עם שכל הרב. משא"כ כאשר שכל התלמיד מזדכך, אזי רק חלק זה של השכל קשור עם שכל הרב ולא שכל התלמיד כמו שהוא<sup>5</sup>.

היוצא מביאור זה הוא שבהמשכה מלמעלמ"ט השורש הוא המעלה, אבל הוא נמשך בהמטה כפי שהוא במציאותו, ומגיע לכל מקום ומקום. משא"כ בהעלאה מלמטלמ"ע השורש הוא המטה עצמו, אבל אין ההזדככות בכל מקום ומקום כ"א בהחלק שנתעלה<sup>10</sup>.

## 7.

והנה לעיל נתבאר שהחילוק שבין מלמעלמ"ט למלמטלמ"ע הוא, שרק בהעלאה הענין קשור עם המטה ולא בהמשכה, ולאידך בהמשכה הגילוי הוא נעלה יותר מבהעלאה כנ"ל בארוכה.

ויש לקשר הדברים: דמכיון שבהמשכה האור הוא בדרגא נעלית, לכן אין בו הגבלות, ולכן בכוחו להמשך בכל מקום ומקום. משא"כ בהעלאה הנה אף שהענין קשור להמטה מ"מ היות שאין האור נעלה כ"כ, לכן יש בו הגבלות ואינו מגיע לכל מקום ומקום ממש.

עמ' 196 הע' 49 ובשול"ג (שם).

10) ועפ"ז מובן מש"כ בתו"א ובתו"ח (הובא בלקו"ש שם עמ' 195 הע' 44) שדוקא ע"י אברהם נעשית הדירה בתחתונים.

ואע"פ שהתחתון לא מזדכך וא"כ אין קשר בין הדירה להתחתון עצמו, שלכן מבואר בכמה מקומות להיפך שדוקא ע"י זיכרון הנבראים נעשית הדירה בתחתונים, י"ל שיש ב' פירושים בהמילה "בתחתונים", א. שהדירה תהיה בהתחתון כפשוטו – בהתחתיות שבו, שזהו דוקא בעבודה מלמעלמ"ט. ב. שהדירה תהיה מצד התחתון, שזהו דוקא כישנו זיכרון וכו'.

ועצ"ע ואכ"מ.

9) אבל חילוק גדול בין ישמעאל וסתם ערביים. כי אצל הערביים כיון שאינם שייכים כלל לאברהם, הרי ההכרה בנדולתו ית' אינה מתייחסת למציאותם הם, כ"א לאברהם כנ"ל בפנים. משא"כ ישמעאל בנו של אברהם הרי זהו ענינו ומציאותו לבטא את אברהם – לבטא שהמעלה מאיר את המטה במקום המטה. והיות שזה היה כל ענינו לכן חזר ישמעאל בתשובה ונשאר כך גם לאחר מות אברהם כי זה היה כל ענינו.

ונמצא מובן לפי"ז חידוש גדול, כי בד"כ ההבנה במלמעלמ"ט הוא שהמעלה הוא דבר נוסף על המטה. אבל כאן הרי כל מציאות המטה הוא לבטא את המעלה ואי"ז דבר נוסף עליו, ואעפ"כ הרי הוא מטה (ראה בזה לקו"ש חט"ו

## ז.

אבל לכאורה קשה, דהרי בכמה מקומות מבואר שגם בהמשכה מלמעלמ"ט ישנו הזדככות בהמטה, ואיך זה מתאים עם המבואר כאן שבהמשכה מלמעלמ"ט אין המטה משתנה כלל.

דהנה בלקו"ש ח"ו (עמ' 119 ואילך) מבוארת המחלוקת שבין ר' ישמעאל ור' עקיבא בנוגע למה שענו בני"י כששמעו את עשרת הדברות. דלשיטת ר"י ענו על הן הן ועל לאו לאו, ולשיטת ר"ע ענו על הן הן ועל לאו הן. ומבאר שם שבמצוות ישנם ב' ענינים: זיכוך הנבראים – שבכל מצוה יש זיכוך פרטי, ובכללות ישנו זיכוך של מ"ע – הן, וזיכוך של מל"ת – לאו. וישנו עוד ענין במצוות – שהם ציוויים מהקב"ה, שבזה כל המצוות – מ"ע ול"ת – שווים ממש. ור"י סובר שעיקר המצוות הוא הזיכוך שפועלים בהעולם, ולכן ענו בני"י על הן הן ועל לאו לאו, שבכל מצוה הרגישו את ענינה הפרטי – במ"ע הזיכוך החיובי ובמצוות ל"ת הזיכוך השלילי, משא"כ ר"ע סובר שעיקר ענין המצוות הוא קיום המצוה עצמה בביטול, ולכן היו אצלם כל המצוות שווים, ולכן ענו על הן הן ועל לאו הן – שהם יקיימו את כל המצוות.

ומבאר שם שמחלוקת זו תלויה באופן עבודתם של ר"י ור"ע. שענינו של ר"ע הי' תשובה ומס"נ – יציאה מהעולם, והיינו העלאה מלמטלמ"ע. ולכן עיקר ההשגה אצלו הוא ענין הביטול שהנברא יתבטל ויעשה רצון האדון בקב"ע, והיינו שהעולם לפני ביטולו והעלאתו – אין לו שום קשר לאלקות, ורק ע"י ביטולו והעלאתו – אזי חלק זה מתקשר עם אלקות. משא"כ ר"י שענינו מלמעלמ"ט אזי הגילוי אלקות מגיע להעולם גופא, ועד להזיכוך של העולם גופא.

ונמצא מזה שגם בהמשכה מלמעלמ"ט ישנו זיכוך בהמטה, ואיך זה מתאים להמבואר לעיל שבהמשכה מלמעלמ"ט נשאר התחתון כמו שהוא.

## ח.

והביאור בזה: הסיבה לזה שלעיל בנוגע לערביים מבואר שאצלם לא היה זיכוך בהמשכה מלמעלמ"ט, הוא מפני שבהמשכה מלמעלה אינו יכול להיות שינוי בהמטה, כי ענין השינוי בהמטה זהו ע"י העבודה מלמטלמ"ע. ולכן בנוגע לערביים כיון שענין הזיכוך ביחס להמציאות שלהם ה"ז שינוי, לכן בהמשכה מלמעלמ"ט אין בהם זיכוך כלל.

משא"כ המדובר במחלוקת ר"י ור"ע הוא בנוגע לעולם בכללות, שבנוגע למציאות העולם אין ענין הזיכוך נקרא שינוי (כ"כ), ולכן אצלו בהמשכה מלמעלמ"ט ישנו זיכוך. ושינוי ביחס לעולם הוא רק בעבודה מלמעלמ"ע שיוצאים מגדר העולם כנ"ל בעבודת ר"ע שהיתה במס"נ וביטול, אבל שיהיה מציאות העולם ורק שיזדכך אי"ז שינוי ביחס למציאות העולם.

ליתר ביאור: בכל דבר יש המציאות של הדבר וגסות הדבר, וכן בעולם ישנו מציאותו וישנו גסותו. הערביים הרי הם מציאות גסה, וכנ"ל שהשתחוו לעפר שעל רגליהם, וא"כ ענין הזיכוך הרי"ז ביטול מציאותם, ולכן בהמשכה מלמעלמ"ט אין אפילו זיכוך זה, והזיכוך עצמו הוא ענין העלאה מלמעלמ"ע.

אבל מציאות העולם כפי שהוא מופשט מגסותו, אין ענין הזיכוך בסתירה אליו, ולכן אצלו ענין ההמשכה מלמעלמ"ט פועל ג"כ זיכוך. וענין מלמעלמ"ע – שיהיה שינוי במציאות העולם, הוא דוקא היציאה מגדר העולם – מס"נ וביטול מוחלט.

## מנין קושיות מה נשתנה בזמן הבית

הת' שניאור זלמן שי' וקסלשטיין

תות"ל המרכזית – 770

בהגש"פ לכ"ק אדמו"ר מבאר כי סדר קושיות 'מה נשתנה' לפי נוסח רבנו הזקן הוא לפי סדרן בלילה זה, טיבול, מצה, מרור, אבל מסובין יצאה מן הכלל, וכתב הטעם בשם הגר"א, וז"ל:

"... וקושית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה. ולכן לא נזכרה במשנה ובגמרא [...] ולכן באה ג"כ בסוף כל הקושיות לכל הדעות".

ורבנו מקשה על דבריו, וזה לשונו: "ופירושו צע"ג, כי ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושית מסובין וגם קושית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק. [...]"

אין להקשות א"כ לנוסח הרמב"ם למה לא נזכרה קושיית מסובין בש"ס – ואינה קושיא, שהרי עכצ"ל שלהרמב"ם ששנית קושיית מסובין (אם במשנה או בגמרא) – שהרי לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים – מה שלא הובא בשום מקום!", עכ"ל.

וראיית בהגש"פ 'עיוני ההגדה' (להרב חיים בינש, בני ברק ה'תשמ"ח) שבא לתרץ ואלו דבריו: "ונראה ליישב, דהרמב"ם לא כתב הלכה זו על זמן שבית המקדש היה קיים, שהרי בהלכותיו אינו מזכיר הלכות שאין לנו מהם נפק"מ בזמן הזה, או כשיבנה ביה"מ במהרה בימינו (וכמו שאינו כותב הלכות במה בנוב וגבעון), והלכה זו בדין השאלות כותב הרמב"ם על זמן שיבנה ביה"מ במהרה בימינו, דאחר שנתחדשה קושיית מסובין ישאלו גם מסובין וגם צלי", עכ"ל.

והנה עיקר הנחה זו דהרמב"ם כתב הלכות עבודת בית המקדש והקרבנות לפי מה שיהיה לעתיד לבא נראה דאינו כן. ודוגמא ניכרת לדבר זה הם הלכות בית הבחירה ברמב"ם, המתארים צורת בית המקדש ומידותיו, וכולן על פי מה שהיה בבית שני, ולא על פי הבית השלישי שיבנה במהרה בימינו. ובריש הלכותיו מזכיר הרמב"ם כל המשכנות והבתים שהיו ושיהיו אך לא פירש צורתן אל צורת בית שני, וכתב שם בפ"א ה"א: "וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'". ובהל' ב' שם כתב: "כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל י"ד שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים וכו'". ובהל' ד' שם: "בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכך בנין העתיד להבנות, אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל". ובהלכות והפרקים הבאים מבאר הרמב"ם כלצורת בית שני בפרטות במידות אורך ורוחב וקומה, ואע"פ דמאי דהוה הוה וזה הבית כצורתו שוב לא יבנה, אלא מהרה יבנה הבית השלישי וצורתו ומידותיו יהיו מחודשים בהרבה כללים ופרטים.

ואין לומר דבאמת הוי ליה להרמב"ם לפרש צורת בית שלישי, ולא פירשו אלא לפי שאין צורתו מפורשת ומבוארת כמו שכתב בהדיא, דאם כן לא הוי ליה לפרש צורת הבית ובנינו אלא הכללים והעיקרים שהם קיימים ותקפים בבית בכל בנינו, ובל צורת פרטיו ומידות חצרותיו ועזרותו ושיעורו ומידות המעלות ומניינם, שהם משתנים מבית לבית לא הוי ליה לפרש כלל, כשם שלא פירש האיך היו במקדש ראשון שבנה שלמה מטעם דמאי דהוה הוה ועוד דהוא מפורש במלכים, גם צורת בית שני מאי דהוה הוה ומפורשת היא במסכת מידות ובתלמוד יומא ושאר מקומות.



ואשר על כלן יש לומר דהרמב"ם בכל ענייני סדר קדשים תפס בשיטה כאילו עדיין הבית עומד על תילו, או ביותר דיוק כאילו הוא רב הפוסק בדור אחרון שלפני החורבן, וכל זמן אריכות הגלות הוא כרגע קטן שאינו נכלל בעיונו וכמאן דליתא כלל, ולגבינו כל ענייני סדר קדשים הן כמו שהיו שעה אחת לפני החורבן. כי דבר אלוקינו יקום לעולם, והדינים הקבועים לא ישתנו לעתיד לבוא (א"כ בהוראה שעה), אך גם המנהגות והדינים שהן לשעתן ויתכן שבהם שינוי בהתאם לדור, וכמו פרטי צורת הבית שהם משתנים מבית לבית אין אנו דנים בהם כמו שיהיו, אלא כמות שהי בשעה שנגנזו, ולכן פשיטא לן כי הרמב"ם "לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים – מה שלא הובא בשום מקום" כי כל מה שישתנה לעתיד לבוא, לכשיעמוד נביא לישראל ויבוא משיח צדקנו ומשה ואהרן עמהם יורו לנו צדק בב"א.

\* \* \*

והנה בהמשך דברי רבה"ק בהגדה שם כתב, וז"ל: "ועוד י"ל בכל הנ"ל, כי ע"פ דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואפילו לא לכתחילה (פסחים קטו, ב: פטרתון לומר). ולכן היה בזה מלכתחילה שינויי מנהגים, או שלא היה מנהג קבוע בכלל. עד שלאחרי זמן (בזמן שביהמ"ק היה קיים – כדמוכח מהרמב"ם) איחדו המנהגים ותיקנו לומר כל חמש הקושיות

בכל מקום 'שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד' וע"ד הפירוש באתקין ר' אבהו בנוגע לתקיעת שופר (רה"ג בב"א או"ח סתק"צ), "עכ"ל.

ולכאורה יתכן להקשות, דאם כן דמתחילה לא היה מנהג קבוע עד שאיחדו המנהגים, מנא לן שהיה זה כבר בזמן שביהמ"ק היה קיים, ואמאי לא נימא דהרמב"ם עצמו בא לקבוע בזה מנהג (ואין זה סותר למה שכתבנו דהרמב"ם נקט בכל דיני קדשים כאילו לא חרב הבית, שאף אם לא חרב הבית יכול וצריך לקבוע בזה מנהג והלכה, והרי דבר פשוט שבכל הני בעיות שנשאלו בגמרא בסדר קדשים ולא נפשטו, גם בהם קבע הרמב"ם הלכה לפי כללי הפסק שנקט בהם, ודו"ק). ובלשון אחר: אם איתא דעד חורבן הבית לא נקבע בזה מנהג קבוע לכל ישראל, וכשבא הרמב"ם לכתוב הלכה זו ומצא שינויי מנהגים ונוסחאות בסדר הקושיות ומניינן, אמאי לא נימא שפסק הרמב"ם ד"הלכך נימרינהו לכולהו", ולא משום שמצא נוסחא זו בשום מקום אלא משום שאיזה מהן יוציא מן הכלל שלא לאומרה. ויש לומר דא"כ הוה ליה להרמב"ם לפרש שאינו חייב לומר כולן ואם אמר קצתן דיו,

והוה ליה לומר שהבן שואל קושיות על שינוי מנהג הלילה משאר הלילות ואחר כך לפרש: "כגון שיאמר ה' קושיות אלו", וממה שפסק ותני שאומר אלו חמשת הקושיות לא פחות ולא יותר מוכרח דמצא הרמב"ם נוסחא זו בשום מקום בבבלי או בירושלמי.

ולכאורה עדיין יש להקשות, דרבה"ק מביא ראיה שמתחילה לא היה בזה מנהג קבוע מהגמרא פסחים קטו, ב: "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמי, אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תכא מקמן. אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה". ולכאורה תימה דהא רבה בר נחמני דורות דורות אחר חורכן הואי, וא"כ איך יתכן לומר שנפטר מאמירת מה נשתנה 'אפילו לכתחילה', הא כבר בזמן שביהמ"ק היה קיים כבר איחדו המנהגים ותיקנו לומר כל חמש הקושיות בכל מקום.

ולאו קושיא היא, דיש לומר שמה שאמר רבה 'פטרתן' לאו הלכה למעשה קאמר, אלא פטרתן מעיקר הדין שהיה קיים עד שלא קבעו כזה מנהג לכל ישראל. ובזה עולין יפה דכרי התוס' שם בד"ה כדי שיכיר התינוק וישאל, שכתבו, וזה לשונם: "כלומר ומתוך כך יבוא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרים השולחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פירשה הגמרה אלא תחילת שאילתו", עכ"ל. וכאן הבן שואל מאחר שהשיב לו רבה לאביי פטרתן מלומר מה נשתנה (וכדברי רבינו: אפילו לכתחילה), למה חזר ושאל כל הקושיות של מה נשתנה אלא על כרחן פטרתן רצונו לומר מעיקר הדין שהיה קיים בזמן הבית קאמר.

ובזה יתכן לקיים גירסתנו בדף קטז, א: "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה", ובספר שם אפרים (להג"ר אפרים זלמן מרגליות, בסוף פי' ע"ס בראשית, ע' רגו, הובא כל לשונו בשולי הגליון לשיחת א' דחגה"פ תשל"ב, נדפסה בהוספות להגדת רבה"ק בפסקא הא לחמא עניא), הקשה וז"ל:

"...אמרתי בדבר בעתו ולבאר דבר תמוה בש"ס דפסחים דף קט"ז ובפי' רשב"ם שם. וז"ל: אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה [...] ופי' הרשב"ם פתח ואמר לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו וגמר ההגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם, עכ"ל. כאן הבן שואל על מ"ש הרשב"ם פתח ואמר לאחר שאילת הבן שהרי אמר פטרתן מלומר מה נשתנה", עכ"ל השם אפרים. ומכוח קושיא זו כתב דהרשב"ם אכן אינו גורס כאן 'פטרתן מלומר מה נשתנה' אלא אשתרובי אשתרובי מדף

קטו, ב, עיי"ש כל דבריו.

ולפי המתבאר אינו קשה כלל, דלמעשה לא נפטר כלל במה דאמר דרו עבדיה דבעי לאודויי ולשבוחי, ופטרותן רוצה לומר מעיקרא דדינא עד שלא הוקבע המנהג, ולכן שפיר כתב הרשב"ם דמה שפתח ואמר מה נשתנה היה לאחר שאילת הבן.

## חיוב מצוות בקטן

הת' צבי מענדל שי' חדר

תות"ל המרכזית - 770

בחיוב מצוות אצל קטן, מצינו מחלוקת ראשונים בקטן שהגיע לחינוך, אם הוי כמחוייב במצוה, ויכול להוציא את הגדול במידי דרבנן. דעת רש"י (ברכות מח, א) והרמב"ן (הובא בר"ן ספ"ב דמגילה), דמצוות שעושה הקטן משום חינוך "לאו מצוה דידי" אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר". ודעת תוס' (ברכות שם) והר"ן (שם), דמיקרי מחוייב בדבר מדרבנן, ויכול להוציא י"ח ברכה את הגדול שאכל שיעורא דרבנן.

ובלקו"ש (חי"ו עמ' 233) מביא כ"ק אדמו"ר דעות הנ"ל, ומוכיח דשיטת הרמב"ם שהקטן הוי כמחוייב בדבר (כתוס' והר"ן), שהרי פסק בהל' ברכות (פ"ה הט"ו-טז) ד"בן מברך לאביו", וכן מלשונו בכמה מקומות דקטן חייב בציצית, בסוכה וכו' – ע"ש בארוכה.

ובהמשך דבריו שם כותב, דלכאורה צ"ב בשיטתם, דהרי מה"ת אין הקטן בר דעה, ולא מצינו חיובא לדרדקי, וא"כ איך יחולו עליו חיובים אפילו מדרבנן (וגם אין סיבה שחכמים יטילו עליו חיובים, כיון דמצד חינוך, די אם כל החובה מוטלת על האב). ומבאר, שגם לשיטתם תחילת חלות החיוב היא רק על האב, אלא דכיון דגוף החיוב הוא שהאב ישפיע ויכריח שהבן עצמו יעשה המצוה, הרי למעשה איכא חיוב בעשי' זו (דהבן), דפעולת המצוה בשלימות היא דוקא ע"י הקטן. ולכן, סו"ס עשיית הקטן היא עשי' של חיוב (מצד חיוב האב).

והנה השד"ח (כללים מערכת ח כלל ס, ד"ה וכתב) מקשה בזה, שלכאור' מצינו סתירה בדברי הר"ן, וז"ל ". דבריו סותרים, דבפרק קמא דקידושין כתב בשיטת הרמב"ן ממש והניח דבריו בצ"ע", וממשיך השד"ח שכן מתבאר מדברי הר"ן בנדרים (לה, ב), דאין שום סברא להטיל חיוב על הקטן עצמו, אלא שחייבו את האב לחנך את בנו. ומסיים שם "וע"כ נראה לי, דצ"ל לדעת הר"ן בנדרים הנ"ל, דאינו אלא על האב, והקטן אינו מחויב בדבר כלל". עכ"ל. ולכאור' צלה"ב לפי דבריו, איך כותב כ"ק אדמו"ר בפשטות בשיחה הנ"ל דדעת הר"ן כתוס' כמש"כ במגילה, והרי בכ"מ מצינו לכאור' דעת הר"ן להיפך.

וע"פ הביאור הנ"ל בשיחה שם מובן, שודאי גם לתוס' ס"ל שאין סברא שחכמים יטילו חיובים על הקטן, וא"א לומר שיש חיוב על הקטן אפי' מדרבנן, וכמש"כ הר"ן בנדרים שם, אלא שבכ"ז ס"ל לתוס' דכיון שהאב מחוייב לחנך את בנו לעשות המצוה, לכן עשיית הבן היא עשי' של חיוב, ומצד זה נק' הבן מחוייב בדבר. ולפי"ז אפשר לומר גם בדברי הר"ן בנדרים, שאין סברא להטיל חיוב על הקטן, אבל הוא מחוייב מצד חיוב האב – מתאים לשיטת תוס'.

והנה, מה שמביא בשד"ח דעת הר"ן בקידושין וכתב שזה סותר שיטתו במגילה כנ"ל, צלה"ב, שהרי בשיחה הנ"ל בשיטת הרמב"ן שהקטן לא מיחייב במצוות כל עיקר, מציין כ"ק אדמו"ר (בהערה 20) לר"ן בקידושין לא, א, שזהו אותו הר"ן ממש שהביא בשד"ח, ומכך משמע, שדברי הר"ן שם שהביא בשד"ח שהקטן אינו חייב בדבר כלל, הוא שיטת הרמב"ן שמביאו הר"ן.

דהנה בדברי הר"ן שם, מביא מחלוקת גבי אתי דרבנן ומפיק דרבנן, וס"ל שזהו דוקא היכא דלית לי' עיקר בדאורייתא, אבל כל היכא דאית לי' עיקר בדאורייתא לא אתי דרבנן ומפיק דרבנן. ואח"כ ממשיך, שאחרים אומרים, דאפי' במידי דאית לי' עיקר בדאורייתא, כיון דחיובא ליתיה אלא מדרבנן, אתי דרבנן ומפיק דרבנן. ובאמת זהו דעת הרמב"ן, שכך כותב בחידושו למס' קידושין שם, וע"ז ממשיך הר"ן וז"ל "וכיון שכן, למה אמרו קטן לא יפרוס על שמע, והא כל שהגיע לחינוך חייב מדרבנן, איכא למימר, דקטן אינו חייב בדבר כלל, דלאו בר חיובא הוא, ומצוה דחינוך עליה דאבוה רמיא וכו'". ע"כ. וזה בהמשך לדעת אחרים (דעת הרמב"ן), שלכן מציין כ"ק אדמו"ר לדברי הר"ן שם בשיטת הרמב"ן. אבל הר"ן לשיטתו ס"ל, כמש"כ במגילה, שהבן מחוייב בדבר מצד חיוב האב.

והנה, בשיטת הרמב"ם מוכיח כ"ק אדמו"ר שם כנ"ל, מכך שפסק "בן מברך לאביו"

- שהקטן מחוייב במצוות, ואע"פ שבכמה מקומות משמע שיטת הרמב"ם להיפך (והביאור בזה בדוחק, ע"ש בהערה 32 גבי אכילת מצה וכן במגילה ועוד), מ"מ, מכך שפסק שהבן מברך לאביו, מוכח שהקטן מחוייב בדבר. אבל בשד"ח (הנ"ל בד"ה וראיתי) כותב, שנראה לומר בדברי הרמב"ם שסובר כדעת רש"י, שאין על הקטן חיוב כלל, וז"ל "ולי הדל נראה, דמה שכתב בריש פ"ה דברכות שהקטנים הם ודאי דרבנן, כוונתו על חיוב האבות ולא שהקטנים עצמן חייבים. ויש לתפוס בדעתו מה שכתוב מפורש שם בדין ז' ובפרק שישי מהל' חמץ, וכדעת כל הפוסקים הנז"ל". עכ"ל. ובשיחה הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר מש"כ הרמב"ם בדין ז', ומקשה שצ"ע בזה, שהרי כתב הרמב"ם שם "וקטנים . . מזמנין לעצמם כו", קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו כו". ע"ש בכל הנ"ל.

ולכאור', צ"ב בכלל בדעת הסוברים שהקטן מחוייב בדבר ועשייתו עשי' של חיוב, שהרי חכמים הטילו חיוב על האב, וקיום האב הוא מצד מצות חינוך, וא"כ אין לקטן קשר לעשיית המצוה הפרטית הזו, וא"כ איך פועל האב חיוב בבן, וכמש"כ הרמב"ם "לאו מצוה ידידי' אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר".

והנה בלקו"ש (חכ"ב עמ' 58) חוקר כ"ק אדמו"ר בנוגע לטעמי המנהגים בכלל, שאפשר לומר בב' אופנים: א- שהמנהג הוא דבר שיש לו תוקף מן התורה בפ"ע ואין לשנותו. ב- המנהג הוא פרט במצוה זו שבה ישנו המנהג, והוא גם הוראה על תוכן הענין המיוחד במצוה זו. ובהע' 23 כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק "להעיר עד"ז מהסברה במצות הוכח תוכיח, דאי"ז ענין ומצוה בפ"ע, כ"א פרט בכל מצוה ומצוה שעליה מוכיח, ועד"ז י"ל בהמצות שמצד חינוך". עכלה"ק. ומשמע, שמצות חינוך שבה מחוייב האב מדרבנן לחנך את בנו, אי"ז חיוב כללי בפ"ע, אלא הוא רק פרט בכל מצוה ומצוה. ז. א., שבכל מצוה יש פרט של קיום החינוך שבמצוה, וא"כ חינוך הוא חלק מהמצוה עצמה<sup>2</sup>.

1) באנציקלופדיה תלמודית ערך חנוך (הע' 20) מוכיח מדברי הרמב"ם בהל' נחלות (פי"א ה"ו) "כלל של דבר כל מצות עשה שיש להם קצבה בין שהוא מדברי תורה בין שהוא מדברי סופרים עושים להם אע"פ שאינם חייבים במצוה מכל אלו המצוות אלא כדי לחנכם" - משמע שהקטנים אינם חייבים כלל; ולכאור' אין כאן הוכחה דבפשטות אין כוונת הרמב"ם שהקטנים אינם חייבים והחיוב רק על האב, אלא כוונתו שכל חיובם של הקטנים במצוות הוא מצד דין חינוך

2) ונפק"מ בזה - אפ"ל כאשר אינו מחנך את הבן בא' מהמצוות שעובר על אותה מצוה, כיון שלא קיים א' מפרטי המצוה, ולא עובר על מצוה בפ"ע "מצות חינוך". ע"ד המבואר לגבי "לפני עור לא תתן מכשול" בכ"מ, ואכ"מ.

ולפ"ז מובן שהקטן הוי כמחוייב בדבר כיון שעשייתו היא חלק ממצוה פרטית זו, ולכן אין עשיית המצוה בשלימות אלא ע"י הבן, והרי הוא משלים את המצוה, וא"כ מובן שמצד החיוב שהטילו חכמים על האב הרי עשיית הבן היא עשי' של חיוב, ועשייתו היא חלק מהמצוה הפרטית<sup>3</sup>.

## מלאכות הוצאה והכנסה בפנימיות הענינים

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק  
תות"ל המרכזית - 770

ידוע ביאורו של הרבי (בפנימיות הענינים) ע"ז שמסכת שבת מתחילה בדיני מלאכת הוצאה (לקו"ש ח"א עמ' 68), כי מלאכה זו היא הנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות.

והיינו, דמטרת השביתה היא "לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם" (חינוך מצוה לב) שהוא ית' ברא ובורא את העולם תמיד מאין ליש, וממילא הוא השליט היחידי בעולם. ועשיית מלאכה (ח"ו) בשבת, מחלישה את האמונה הזו ומחזקת את הטעות שישנם שתי רשויות ח"ו בעולם. וענין זה הוא הענין דהוצאה מרשות היחיד. ומכיון שזו הנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות, לכן התנא פתח במלאכה זו. (עיי"ש באריכות, ועפ"ז מבאר הרבי מדרש תמוה, עי"ש).

והנה עפ"ז תמוה (בפני' הענינים) מדוע אסור בשבת להכניס מרה"ר לרה"י, דלכאורה כל הענין של שבת הוא, שנצא מרה"ר, ונקבע בנפשנו שכל העולם הוא רה"י.

לחנכו בקדושה" ע"כ, אבל גם אם נאמר שיש חובה כללית בחינוך מדאורייתא, הקטן יהא מחוייב בדבר מצד החיוב פרטי שבכל מצוה מדרבנן.

3) בלקו"ש (חל"ה עמ' 61 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר שאין חיוב מדאורייתא במצות חינוך אלא שהוא חיוב פרטי מדרבנן בכל מצוה, ובהע' 43 שם "דהיינו חובת חינוך פרטי בכל מצוה ומצוה, אבל עדיין ייתכן דאיכא חובה כללית

ובפרט שהגמרא (שבת צו, ב) שואלת (אחרי שמביאה את המקור לאיסור הוצאה לרה"ר) "אשכחן הוצאה הכנסה מנלן, סברא היא, מכדי מרשות לרשות הוא, מה לי אפוקי ומה לי עיולי", וזהו תמוה ביותר, דהרי הכנסה והוצאה הם לכאורה (בפני הענינים) הפכיים לגמרי, וכיצד שייך להשוות ה"אפוקי" ל"עיולי".

[לכאורה הי' מקום לבאר זה, ע"פ המבואר בתניא (פ"ח), שדברים שיניקתם מג' קלפות הטמאות, א"א להעלותם לקדושה גם כשאוכל לשם שמים וכו', ועפ"ז היה אפשר לבאר, שלכן אסור להכניס דבר ששיך לרה"ר לרה"י.

אך א"א לומר כן, דהרי כשאדם אוכל מאכל איסור (אף אם זה לשם שמים וכו') אין החיות שבה עולה ומתלבשת באותיות התורה והתפילה כמו ההיתר, מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות". וא"כ הדבר נשאר ברשות הקליפות (רה"ר), ואי"ז הכנסה. ומדוע שיהי' אסור להכניס מרה"ר לרה"י (שבפנימיות הענינים זה יכול להיות ב"זדוונות נעשו לו כזכויות" וכיו"ב)?].

ואולי י"ל הביאור בזה (בדא"פ כמובן):

בריבוי מקומות בחסידות (ראה סה"מ מלוקט ח"ה עמ' קה) מוסבר שגם באלקות יש את ה"יחיד" - הקב"ה בעצמו, ויש את ה"רבים" - העשר ספירות וכו' שגם הם כחות אלקיים וכו'.

וכתוצאה מזה נשתלשל גם בנפש האדם (ראה תניא פ"ג) שיש את העשר כחות הפנימיים שבכל יהודי, שהם המוחין והמדות שעומים צריך לעבוד באופן פנימי - להתבונן ולהגיע לאהבת ה' ויראתו ואהבת ישראל וכו'. ויש את עצם הנשמה, שהיא למעלה באין ערוך מכל הכחות, והביטוי שלה הוא במסירות נפש וכיו"ב. היינו, שהאדם יצא מכל פרטי מציאותו ויתבטל לגמרי לאלקות (ראה סה"ש תשנ"ב עמ' 398/9 וש"נ).

ואולי י"ל שזה הפי' באיסור הכנסה בפני הענינים, שאם אדם יעסוק בענין ששיך לכחות הגלויים רק עם עצם הנשמה, זהו היפך הכוונה (לדוגמא: אדם שילמד תורה בכלית הביטול והמס"נ שמצד עצם הנשמה, אך לא ישקיע את שכלו להבין היטב את הענין, הנה כפשוט אי"ז כפי הכוונה, ראה סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 418 הע' 93).

וזהו הפי' בדברי הגמרא "מה לי אפוקי ומה לי עיולי", שכן כל דבר צריך להיות במקומו, וכשעוסקים בענין השיך לכחות הגלויים ע"י עצם הנשמה (הכנסה), זה בדיוק כמו הענין

דהוצאה, ששניהם לא כפי הכוונה.

והנה אם כנים הדברים יוצא שבפי' של הוצאה (בפני' הענינים) יש שני ענינים רחוקים לגמרי אחד מהשני.

לפי' הא', הכוונה ב"הוצאה" - להוציא לרשות של הקליפות, ואילו לפי' הב', הכוונה - להוציא מעצם הנשמה לכחות הגלויים, והרי עשר הכחות של הנפש האלוקית הם כחות אלוקיים (ראה תניא פ"ג ועוד)<sup>1</sup>.

[והנה ידוע, ששני פי' על אותה מילה יש קשר ביניהם (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 782). וצלה"ב, מה הקשר בין הכוחות של נה"א לבין הקליפות?

ונראה לומר הביאור בזה, ע"פ מה שמסביר הרבי במאמר הידוע ד"ה ביום עשתי עשר (סה"מ מלוקט ח"ג עמ' קז), שאדם שלא חפץ בעצמותו ית' אלא רק בדרגות השונות באלקות (אצילות ואפי' למעלה מזה), עלול להגיע (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') לע"ז! (עיי"ש באריכות).

ועפ"ז מובן שגם בנפש האדם זה כך, שאם יוצאים מעצם הנשמה, עלולים להגיע ח"ו לרשות הקליפות, וא"כ מובן שיש קשר בין שני הפירושים],

ועפ"ז יש לבאר עוד דבר פלא: הגמרא (שבת צו, ב) אומרת שהמקור למלאכת הוצאה הוא, מזה שמשה רבינו אמר לא להביא חפצים בשביל בניית המשכן בשבת, ו"משה היכן הוא יתיב במחנה לוי', ומחנה לוי' רה"ר הואי", ומפרש רש"י "מחנה לוי' רה"ר היא, שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו".

ושמעתי מקשים, איך מתאים הביאור בפני' הענינים שרה"ר הכוונה הרשות של הקליפות, עם המקור לרה"ר שבנ"י כולם מצויים אצל משה רבינו, שכפשוט זה ענין של קדושה.

וע"פ הנ"ל מובן, שכן בפשטות זה שבנ"י מצויים אצל משה רבינו הוא כדי ללמוד תורה (ראה עירובין נד, ב, ובכ"מ), והרי תורה לומדים בעיקר עם כחות השכל הפנימיים, וזה

1) ולהעיר שיש שני מקורות למלאכת הוצאה:

א. מהפסוק (שמות לו, ו) "ויעבירו קול במחנה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא" (שבת צו, ב).

ב. מהפסוק (שמות טז, כט) "אל יצא איש ממקומו"

(עירובין יז, ב. ראה תוד"ה יציאות הב' שבת ב, א).

בפסוק הראשון מדבר על הוצאת החפצים עבור המשכן, ואילו הפסוק השני מדבר על הוצאת הכלי ללקט המן, שאי"ז ענין של קדושה כמשכן אלא סתם יציאה לרה"ר. וזה מתאים לביאור שבפנים ע"פ פנימיות הענינים.



מתאים לביאור דלעיל ברה"ר.

ויה"ר שע"י העבודה עם עצם הנשמה וכחות הגלויים, נזכה בקרב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, שאז "יראו בפועל ובגילוי את מציאותם האמיתית של ישראל, עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית', "ישראל וקוב"ה כולא חד", כפי שנמשך וחודר ומתגלה בכל כחות הנפש".



# חמידות

## בענין יש מאין

הרב יואל שי' כהן

משפיע הישיבה

א.

בשעהיוה"א פ"א מביא רבינו הזקן את פירוש הבעש"ט עה"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים, ש"דברך" קאי על הדבור יהי רקיע, ופירוש "לעולם גו' דברך נצב בשמים" הוא שדבור זה נמצא תמיד בשמים, כי באם הי' הדבור מסתלק כרגע מהשמים, היו כל השמים אין ואפס ממש, כמו קודם מאמר יהי רקיע ממש. ומבאר, דענין זה הוא לא רק בנוגע לשמים אלא כמו"כ הוא בנוגע לכל הברואים, שקיומו של כל נברא הוא אך ורק מצד זה שהכח האלקי שברא אותו בשי"ב מהווה אותו תמיד מאין ליש, ובאם הכח הי' מסתלק כרגע מהנברא, הי' חוזר לאין ואפס ממש כמו לפני שי"ב ממש.

ולאחרי שמבאר זה באריכות ובפרטיות בפ"א, ממשיך בפ"ב "והנה מכאן תשובת המינים כו' שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו". היינו, שהם דימו מעשה שמים וארץ למעשה אנוש. דכמו שבמעשה אנוש, כשאומן עושה כלי, הרי זה שהכלי זקוק להאומן הוא רק בתחלה, אבל לאחרי שהכלי נעשה כבר, אזי הכלי קיים מעצמו ואינו זקוק לכח האומן, כך הוא (לפי דעתם) במעשה שמים וארץ, דלאחרי שהשמים וארץ נבראו כבר, הם קיימים מעצמם. כן הוא שיטת המינים. ורבינו הזקן מכנה אותם בשם

"סכלים", היינו, שדמיון זה (שמדמין מעשה שמים וארץ לעשיית כלי) הוא סכלות ושטות. כי עשיית כלי הוא יש מיש, משא"כ מעשה שמים וארץ הוא יש מאין.

כלומר, דזה שהכלי לאחרי שנעשה אינה זקוקה לכח האומן, הוא מפני שהאומן לא חידש שום דבר [דבנוגע לחומר, הרי פשוט שחומר הכסף הי' גם מקודם, וגם בנוגע צורת הכלי מבואר בכ"מ בחסידות שגם זה אינו חידוש, כי כן הוטבע בתחלה בחומר הכסף שהוא מוכשר להיות בצורות שונות כולל גם צורת הכלי], ומכיון שהאומן לא חידש שום דבר ורק הביא בפועל זה מה שהי' מוכשר לזה מקודם, לכן, לאחרי שהביא כבר בפועל, אין זקוק אח"כ להכח שלו. משא"כ מעשה שמים וארץ שהוא חידוש יש מאין, זקוק הנפעל להכח הפועל שיהווה אותו תמיד בכל רגע ורגע.

ובכדי לבאר (ולחמשי) כלל זה שבחידוש יש מאין זקוק הנפעל תמיד לכח הפועל, מביא אדמו"ר הזקן דוגמא על זה מקריעת ים סוף, דזה שהמים נצבו כמו נד וכחומה, הוא דוקא ע"י שהכח האלקי (שנתלבש בהרוח קדים) שפעל חידוש זה, הי' כל הלילה. דמכיון דזה שהמים נצבו כחומה הוא חידוש [שהרי בהמים אין שום עלולית והכשרה שיוכלו להיות נצבים כחומה (דלא כבעשיית כלי, שחומר הכסף הי' מוכשר גם מקודם להיות בצורת כלי), וזה שנצבו כחומה הוא חידוש גמור], לכן, הי' צריך להיות הרוח כל הלילה, כי זהו הכלל, שכאשר הפעולה היא דבר חידוש, אזי, זקוק המחודש תמיד להכח המחודש.

## ב.

והנה ידוע (ראה ד"ה את ה' האמרת תש"ל סעיף ח (סה"מ מלוקט ח"ב ס"ע צג ואילך). לקו"ש ח"ט ע' 159) דמ"ש בתניא "מכאן תשובת המינים כו" הוא, כי החידוש דחסידות חב"ד הוא שהענין דאחדות השם הי' מובן גם בשכל, ועד בשכלם של אלה שלפני ששמעו "ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו כו' למעשה שמים וארץ" היו "כופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה", וספר התניא (התושב"כ דחסידות חב"ד) מבאר ענין אחדות השם גם בהשכל שלהם, שגם הם יבינו שכל הנבראים אינם מציאות לעצמם וכל מציאותם היא רק מצד הכח האלקי שמהווה אותם תמיד מאין ליש.

היינו, דנוסף לזה שכך כתוב בתורה, בפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", הרי זה מוכרח גם מצד השכל (ואפילו בשכל שלהם), דמכיון שמעשה שמים וארץ הוא יש מאין, הרי זה מכריח, אשר השמים והארץ וכל אשר בהם זקוקים תמיד להכח האלקי שיהווה אותם יש מאין, ובאם יסתלק הכח מהם, יהיו אין ואפס ממש כמו קודם הבריאה.

ועפ"ז צריך לומר, דזה שמביא בתניא הדוגמא דקריעת ים סוף (אף שפשוט שאין שייך להוכיח ראי' מקריעת ים סוף לאלה ש"כופרים באותות ומופתי התורה"<sup>1</sup>), הוא, כי דוגמא זו<sup>2</sup> מבהירה לכל בעל שכל, וגם הכופרים באותות ומופתי התורה מבינים שבאם הי' הנס דקריעת ים סוף, הי' מוכרח שהחידוש (זה שהמים היו נצבים כחומה) יהי' זקוק תמיד להכח המחדש (הרוח קדים).

## ג.

והנה בהטעם על זה שבקריעת ים סוף הוצרך להיות הרוח קדים כל הלילה, מבואר בארוכה בלקו"ש ח"ה (ע' 275 ואילך), שזהו מפני שהנס (הענין דהיפך הטבע) שהי' בקי"ס הוא לא רק איך נעשה דבר כזה (שמים יהיו נצבים), אלא שהדבר עצמו הוא פלא וחידוש.

וכמבואר שם בארוכה, שבנסים ישנם שני אופנים:

(א) שהדבר עצמו אינו היפך הטבע, וענין הנס (היפך הטבע) שבזה הוא (לא הדבר עצמו, ורק) איך נעשה דבר כזה. וכמו היציאה מגלות מצרים, שמקודם היינו עבדים לפרעה וכעת אנחנו בני חורין, דעצם הדבר, זה שאנחנו בני חורין, אין זה פלא כלל. שהרי אין שום סברא לומר שמצד הטבע צריכים ישראל להיות עבדים. וכל הפלא שבזה הוא איך נעשו ישראל לבני חורין. דמכיון שע"פ טבע אפילו עבד אחד אינו יכול לברוח משם, הרי זה שיצאו ששים רבוא (ובפרט שהיציאה היתה ביד רמה וברישי גלי') הוא היפך הטבע. אבל עצם המציאות דישראל בני חורין, אין בזה שום פלא כלל.

ואותו הדבר הוא בנוגע להנס שידו של משה נעשית מצורעת כשלג. שהפלא שבזה הוא זה שנעשית מצורעת. דע"פ דרכי הטבע, אי אפשר שיד בריאה תיעשה מצורעת בלי שום סיבה טבעית (חולי וכיו"ב). וזה שידו של משה נעשית מצורעת בלי שום סיבה טבעית, הוא פלא. אבל מובן, שהפלא שבזה הוא רק זה שנעשית מצורעת. אבל עצם המציאות דיד מצורעת, אין זה שום פלא.

(ב) שהדבר עצמו הוא פלא והיפך הטבע. וכמו במכת דם, שהפלא הוא בעצם המציאות.

(2) וכבר העירו בכמה קובצים, מדוע אין מספיק הדוגמא הידועה דזריקת אבן (ד"ה נ"ח תרמ"ג. ובכ"מ), שהיא דוגמא מוחשית גם עבור אלה שאין מאמינים באותות ומופתי התורה, ולמה הוזקק להביא הדוגמא דקי"ס.

1) כידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר ("שיעורים בספר התניא" לשעהיוה"א ע' 772 בשוה"ג, נעתק גם במ"מ הגהות והערות קצרות" לתניא בשעהיוה"א פ"ב) וז"ל: אין זה מכוון אליהם – שהרי אומרים להד"ם – כ"א זהו מעין מאמר המוסגר, המבאר אליבא דאמת – איך שזהו פלא גדול וכו'. עכלה"ק.

דמכיון שגם לאחרי שהמים נהפכו לדם נשארו מים בעצם מהותם [שהרי כשיהודי הי' שותה, הי' זה אצלו מים, וגם המצרי כשהי' לוקח מיהודי בדמים (דוקא) הי' שותה מים], ואעפ"כ, בנוגע להמצריים הי' זה דם – הרי הפלא שבזה, שזה מים (בעצם מהותם) ואעפ"כ זה דם (בנוגע להמצריים), הוא פלא בהדבר עצמו.

ואותו הדבר הוא בנוגע להנס דקריעת ים סוף, שהדבר עצמו [שמים נצבו כמו חומה] הוא פלא. דמכיון שגם כשנצבו כחומה (לא נהפכו לאבנים בעצם מהותם כי אם, שגם אז) היו מים בעצם מהותם, כלומר שגם אז היו דבר הנגר ונוזל ואעפ"כ היו אז כחומת אבנים – הרי הפלא דשני הפכים בנושא אחד [דבר הנגר ונצב כחומה] הוא שהדבר עצמו הוא פלא ונס שע"פ דרכי הטבע אין לזה שום הסבר.

ומבואר בלקו"ש שם, דכאשר הנס והפלא הוא רק איך נעשה הדבר (אופן הא'), אבל הדבר עצמו אינו פלא – אזי, צורך הנס הוא רק בהרגע שנעשה הדבר, אבל לאחרי שהדבר נעשה כבר, הוא מציאות לעצמו. וכמו הנס דידו מצורעת, שהנס הי' רק באותה הרגע שנעשית מצורעת. וכן בצפרדע, דמכיון שהנס והפלא הי' זה ש"ותעל הצפרדע" (וכן זה שמצפרדע אחת נעשו נחילים נחילים), אבל עצם המציאות דצפרדע אינו דבר פלא, לכן, לאחרי שכבר נעשו הצפרדעים, היו מציאות לעצמם (וגם לאחרי שסרו הצפרדעים "ממך ומבתך", נשארו ביאור). משא"כ בקריעת ים סוף (וכן במכת דם וכיו"ב), דמכיון שהפלא והנס הוא בעצם הדבר – חיבור שני הפכים: מים וביחד עם זה נצבו כחומת אבנים – הי' צ"ל הרוח כל הלילה.

## ד.

והנה מזה שמביא בתניא דוגמא מקריעת ים סוף על בריאת שמים וארץ, דכמו שבקי"ס הי' צריך להיות הרוח קדים כל הלילה כמו"כ הוא בבריאת שמים וארץ שהשמים והארץ זקוקים תמיד לכח האלקי שיהווה אותם, מוכח להדיא, שהפלא שבבריאת שמים וארץ הוא (לא רק זה שנבראו, דמכיון שלפני שי"ב לא היתה מציאותם כלל הרי זה שנעשו למציאות הוא פלא גדול, כי אם, שהפלא הוא) בנוגע עצם מציאותם.

כי באם כל הפלא הי' רק זה שנעשה מציאותם (אבל עצם המציאות אינו פלא), אזי לא היו זקוקים תמיד להכח האלקי שיהווה אותם. [וכמו הנס דידו מצורעת, שלאחרי שנעשה כבר הצרעת, היא מציאות לעצמה. וכן בצפרדע, שלאחרי שע"י הנס נעשו כבר הרבה צפרדעים (נחילים נחילים), לא הוזקק מציאותם לנס]. ומ"ש בתניא דמכיון שמעשה שמים

וארץ היא בריאה יש מאין לכן זקוקים הם (השמים והארץ) להכח האלקי שיהווה אותם (כמו בקי"ס שהי' צריך להיות הרוח קדים כל הלילה), הוא מפני שהפלא שבמעשה שמים וארץ הוא (לא רק איך נעשו ונבראו, אלא) גם בעצם מציאותם. דעצם המציאות דשמים וארץ הוא פלא, כמו הפלא דקריעת ים סוף, שעצם המציאות [שזה מים, דבר הנוזל, וביחד עם זה נצבו כחומה] הוא פלא, ולכן זקוקים תמיד להכח האלקי שיהווה אותם בכל רגע מאין לישי.

## ה.

והנה ישנם שרוצים לומר שהפלא בעצם המציאות דשמים וארץ הוא מפני שמצד הענין דאחדות השם אין שייך שתהי' מציאות זולתו ית'. וכמבואר בד"ה שימני כחותם תר"ץ (סה"מ קונט' צט, סע"ב ואילך) ובכ"מ, "שם הוי' הוא בהיפך העולמות, דהוי' הוא אפס זולתו ואין עוד מבלעדו כלל, רק מפני שהוא כל יכול ע"כ כשעלה ברצונו ית' שיהיו עולמות נתהווה מציאות העולמות". דעפ"ז מובן, שהפלא הוא לא רק זה שנתהוו עולמות אלא גם עצם המציאות דעולמות, דמכיון ש"אפס זולתו ואין עוד מבלעדו כלל", הרי עצם המציאות דעולמות הוא פלא גדול.

אבל כד דייקת שפיר, אי אפשר לבאר כך. שהרי כל החידוש שבפרק ב' (בשעהיזה"א) לגבי פרק א' הוא שענין אחדות השם הוא מובן ומוכרח גם מצד השכל. [ועד לשכלם של אלה שמקודם היו כופרים כמובא לעיל מד"ה את ה' האמרת תש"ל ומלקו"ש ח"ט]. ובמילא, אי אפשר לומר שהביאור שבפ"ב מיוסד על זה שאנו יודעים ש"אפס זולתו ואין עוד מבלעדו כלל", דממה נפשך: לאחרי שיודעים כבר ש"אפס זולתו" – הרי זה עצמו מכריח שכל הנמצאים זקוקים תמיד להקב"ה שיהווה אותם (ואין צריך להסברה שמעשה שמים וארץ היא בריאה יש מאין); ובאם זה מיוסד על הכלל השכלי שכאשר הנפעל הוא דבר חדש הוא זקוק תמיד להכח – הרי מכיון שכלל זה הוא דוקא כשהחידוש והפלא הוא (לא רק בזה שנעשה הדבר אלא) בהדבר עצמו, הרי בהכרח לומר, דזה שעצם המציאות דעולמות הוא פלא, הוא דבר שמובן (לא רק מצד הענין דאחדות השם, אלא) גם מצד גדר העולם גופא, כדלקמן.

## ו.

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בכ"מ, שגם לאחרי שנברא העולם, ניכר ה"העדר" שלו. דנוסף לזה שהעולם הוא מוגבל, מהארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה, דענין ה"הגבלה"

קשור עם העדר המציאות שלו (שהרי פירוש הגבלה הוא שהוא נמצא רק במקום מסויים ולא אחרי שמסתיים אינו נמצא, נעדר מציאותו), הרי הנבראים הם נפסדים, היינו שגם במקום זה שהם נמצאים, גם במקום זה גופא נרגש ההעדר שלהם, שהם נפסדים. ובפרט לפי מ"ש הבחיי (מובא בכ"מ) שהתינוק משנולד מתחיל להתייבש, שההפסידות שלו (העדר מציאותו) הוא לא רק שאח"כ יופסד, אלא שגם בזמן שישנו, גם אז נרגש ההעדר שלו.

[ולכשתמצי לומר, גם זה שכל דבר גשמי זקוק למקום, ובאם לא יהי' לו מקום לא יצויר מציאותו – גם זה מורה שכל ענין מציאותו הוא (לא המציאות שלו, כי אם) זה שיש איזה מקום ששם מצויר כך וכך.

דהנה, דבר שהמציאות שלו הוא הדבר עצמו, אינו זקוק למקום. וכמו סברא שכלית, שאין שייך לומר שמציאותה של הסברא תלוי בזה שישנו אדם שהוא מבין את הסברא. ובאם יהי' היכי תמצי כזה, שמציאותה של הסברא תלוי בזה שישנו מקום (מוח של בן אדם) שבו נרגשת הסברא, וכל זמן שלא ישנו מוח של אדם שמרגיש את הסברא, הסברא איננה – הרי פשוט, שזה "סברא" כזו שאין בה שום קורטוב של אמת, וכל מציאותה הוא רק זה שישנו מקום (מוח של בן אדם) שמרגיש כך.

ומזה מובן, דזה שמציאותו של דבר גשמי זקוק למקום (שמחוץ להדבר) – הפירוש שבוזה הוא, שזוהי "מציאות" כזו שגם לא אחרי שנבראה לא נעשתה (אליבא דאמת) למציאות, וכל ענין ה"מציאות" של הגשמי הוא רק זה שיש מקום מסויים שנצטייר שם כך וכך].

ועפ"ז נמצא, שהחידוש דבריאת העולם הוא לא רק זה שנתהווה העולם (כהחידוש דידו מצורעת, שהחידוש הוא רק זה שנעשית מצורעת), אלא גם עצם המציאות דעולם הוא חידוש ופלא. דמכיון שגם עכשיו ניכר ה"העדר" שלו [הן בזה שהוא נפסד, וגם כללות המציאות דגשמיות, שכל המציאות שלו הוא זה שיש מקום שנצטייר שם הציור דהגשמי, אין לה שום הבנה שכלית], הרי זה חיבור דשני הפכים, "העדר" ו"מציאות", כמו חיבור ההפכים דמים ודם, או חיבור ההפכים דדבר הניגר עם נצב כחומה, ולכן זקוק תמיד לכח המחדש שיחדש אותו בכל רגע ורגע.



## נגלה

### גדרי איסור כרמלית

הרב שניאור זלמן שי' לבקובסקי  
ראש הישיבה

#### א.

בפיה המילה כרמלית מצינו בראשונים ג' ביאורים: רש"י (שבת ג, ב ד"ה בעי) כתב: "כרמלית לשון יערו וכרמלו, שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י".

תוס' (ו, א ד"ה כרמלית) כתב: "בירושלמי בריש שבת, תני ר' חייא, כרמל - רך ומלא (או ומל) לא לח ולא יבש אלא בינוני, ה"נ, כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר".

והרמב"ם (פיה"מ תחילת מסכת שבת) כתב: "ומפני זה נקראת כרמלית, לדמותו כאשה אלמנה, שאינה בתולה ולא בעולת בעל; כמו"כ אלו הרשויות, אינם רה"ר, ולא נשלמו בהם תנאי רה"י, ויהיה אמיתית השם כארמלית". וכ"כ רבינו הזקן בשולחנו (סי' שמ"ה סי"ט).

וצלה"ב, מה הנפקא מינה בין ג' הפירושים.

והנה לשון רש"י הוא, שכרמלית "אינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י". ואדה"ז כותב (שם), שכרמלית היא "מקום שאינו להילוך לרבים, וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן".



וצלה"ב, מדוע משנה אדה"ז מלשון רש"י ומשמיט המילה "הילוך" תמיד (לרבים)".  
 וכן, מדוע כותב ש"אינו מוקף מחיצות כהלכתן", ומשנה מרש"י שכותב "לא תשמיש  
 רה"י".

גם צלה"ב, דאדה"ז כותב (שם), שכרמלית היא "מקום פטור מה"ת. שמותר להוציא  
 ולהכניס מתוכו לרה"י ולרה"ר, ומהם לתוכו, מפני שהוא בטל אצל כ"א מהן", אלא  
 שחכמים עשאוהו רשות לעצמו (כשיש בו דע"ד).

וצלה"ב מדוע א"א לומר שגם מדאורייתא כרמלית היא רשות לעצמה, אלא שהתורה  
 לא אסרה ברשות הזו.

## ב.

והנה את השאלה השלישית ניתן לבאר, ע"פ ביאורו של בעל המאורי (בנוגע לשאלה,  
 מדוע העברה ד"א ברה"ר היא תולדה דהוצאה), שגדר איסור הוצאה הוא, שהתורה אסרה  
 להוציא ממקום למקום, ומאחר וכל ד' אמות נק' מקום, לכן אסור להעביר חפץ ד"א (כיון  
 שאז עובר למקום אחר).

ונראה לומר, שלכן מוכרח אדה"ז לומר שכרמלית היא מקום פטור מה"ת, שכן אם היא  
 רשות לעצמה, הי' צ"ל איסור להוציא משם למקום אחר, כמו שאסור להעביר ד"א. לכן  
 מוכרחים לומר, שכרמלית בטילה לשתי הרשויות מה"ת.

## ג.

ועתה נשוב לבאר את השאלות הראשונות:

הנה בגדר כרמלית י"ל כמה אופנים: א. זהו מקום שדומה לרה"ר, אלא שאינו לגמרי  
 כרה"ר. ב. מקום שאינו רה"ר ואינו רה"י. ג. מקום שיש בו קצת מרה"ר וקצת מרה"י.

ונראה לומר דבזה איפלגו רש"י תוס' והרמב"ם:

לשי' רש"י, כרמלית הוא מלשון "יערו וכרמלו" (שכרמלו הכוונה לרש"י (ישעי' י, יח)  
 "יער גבוה"), דיער הוא מקום השייך לרבים, וכן הולכים שם וכו', אלא ש"אינו. . הילוך

1) צו, ב, ובדפי הרי"ף לו, ב, ועיין ירושלמי שבת דף ד, ב, אילו מגדל וכו', וכקרבן העדה שם.  
 ובסוכה ב, ב, (ועיין גם בריטב"א סוכה ה, א), רבי יוסי בעי

תמיד לרבים", היינו, שאין בו לגמרי את תנאי רה"ר.

ואילו תוס' סובר, שכרמלית הוא מלשון רך ומל, היינו, לא לח ולא יבש, וכמו"כ כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר.

ואילו לרמב"ם, הרי אלמנה מצד א' היא לא כבתולה – דאינה מוכנה לכל, ומצד שני אינה כנשואה דאינה מיוחדת לאדם אחד. לפי"ז נראה לומר, דלשיטת הרמב"ם ואדה"ז, הגדר של כרמלית הוא, מקום שהוא קצת רה"ר וקצת רה"י.

והנה כשנדייק נראה שיש חילוק יסודי בין שיטת רש"י לתוס'. לשי' רש"י (שזה כמו יער) זה יותר דומה לרה"ר, רק מפני שזה לא הילוך תמיד נק' כרמלית. היינו, שזה הילוך לרבים, רק שחסר התמידיות. מזה מובן בפשטות, דכשרבנן גזרו על כרמלית, הי' זה באופן שאמרו, שכרמלית תהי' כמו רה"ר, וא"כ, הגם שאיסור כרמלית הוא רק מדרבנן, הרי יש לו עיקר בתורה.

ואילו לתוס', הרי כרמלית אינה רה"ר ואינה רה"י, א"כ בפשטות, גזירת רבנן על כרמלית, הוא איסור חדש בלי עיקר בתורה.

והנה ידוע<sup>2</sup>, שיש חומרא באיסור דרבנן שיש לו עיקר בתורה מאיסור דרבנן סתם. ונראה לומר, דזוהי סיבת המחלוקת בכמה ענינים בכרמלית. ולדוגמא, נחלקו רש"י ותוס'<sup>3</sup> האם התירו את איסור טלטול בכרמלית לצורך כבוד הבריות. לרש"י - לא התירו, ולתוס' - התירו. ונראה לומר, שזה תלוי בגדר איסור כרמלית, לרש"י כיון שהוא איסור שיש לו עיקר בתורה - לא התירו, ולתוס' כיון שאין עיקר בתורה - התירו.

והנה, לפי הרמב"ם שכרמלית היא קצת רה"ר וקצת רה"י אפשר לומר, שהאיסור הי' לעשות את כרמלית כרה"ר ורה"י דאורייתא לחומרא, היינו שיש לה עיקר בתורה, ואפשר לומר, דכיון שיש בה משניהם, לכך היא בטילה לשניהם ואין לה כלום, וממילא, האיסור הוא רק דרבנן, ואין לה עיקר בתורה.

וי"ל, שאדה"ז<sup>3</sup> מסתפק בזה ולכן מביא את שתי הדעות.

2) עיין אניצקלופדיה תלמודית א ערך איסורי דרבנן, ובאריכות בשדי חמד מערכת ה-א' בפאת השדה כללים סעיף קכד.  
3) סוכה לו, ב, והובא בשו"ע או"ח סי' שיב, ושו"ע אדה"ז סעיף ד.

## ד.

וע"פ הנ"ל יובן היטב מה שאדה"ז משנה מלשון רש"י. דלרש"י שכרמלית הוא קרוב לרה"ר, אינו יכול לפרש ש"אינו הילוך לרבים", דהרי אז אינו דומה כלל לרה"ר, אלא מפרש ש"אינו הילוך תמיד לרבים". וכאשר שולל את רה"י הוא שוללה לגמרי - "לא תשמיש רה"י" - היינו, שכלל אינה אותו סוג כרה"י.

משא"כ אדה"ז שהולך בשיטת הרמב"ם, כותב שאינו הילוך לרבים. דאינו שולל לגמרי את רה"י (דהרי כרמלית היא קצת רה"י), אלא רק כותב ש"אינו מוקף מחיצות כהלכתן", אך יש בו מחיצות קטנות וכיו"ב, היינו שיש בו קצת דמיון לרה"י.

[כפשוט, אין הכוונה שאם אין מחיצות כלל לא יהי' דין כרמלית, אלא שעיקר הכרמלית הוא<sup>4</sup> כשיש מחיצות, אלא שלא כהלכתן].

## בענין מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה

הת' אליהו שי' בוגראט

תות"ל המרכזית – 770

## א.

כבא מציעא ח, א: "אמר רמי בר חמא זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, דאי סלקא דעתך לא קנה חבירו תיעשה זו [הטלית, במקרה של שנים אוחזין בטלית] כמי שמונחת על גבי קרקע וזו כמי שמונחת על גבי קרקע ולא יקנה לא זה ולא זה, אלא לאו ש"מ המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו והכא היינו טעמא מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, תדע שאילו אמר לשלוחו

כרה"ר, ושוויה כרמלית, משום דלא ניחא תשמישתא. וכולהו הנך אחרייניתא, משום לתא דהך גורו רבנן בהו, וזו היא העיקר הגזירה". עכ"ל.

(4) שזה יסוד לאיסור כרמלית שבעבורה עשו חכמים את כל האיסור, וכמו שכותב בעה"מ בדפי הרי"ף ב, א ד"ה והכרמלית וז"ל: "כלומר זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים, משום דוימנין דדחקי רבים ועיילי להתם ומתחזיא

צא וגנוב לי וגנב פטור ושותפין שגנבו חייבין, מאי טעמא, לאו משום דאמרין מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, ש"מ".

ובדברי רבא "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה", יש להקשות כיצד יתקיים זה כאן, בשנים אחוזין בטלית. לדבריו יוצא, שכל אחד זוכה בגלל שהשני זוכה לעצמו (שאו הוא יכול להקנות לחברו), ונמצא שהראשון לא יכול לזכות לעצמו כל זמן שהשני לא זכה לעצמו, וזה שהשני יזכה לעצמו מותנה בכך שהראשון יזכה לו, וכן להפך. ואין מובן כיצד תיתכן כאן זכייתם.

ולכאורה, פשוט שאין לומר שהם זוכים כאחת, שאת זה אומרים במקרה שכל אחד עושה חלקו מהפעולה הנדרשת וביחד משלימים אחד את השני שאז חשיב כאחת, אבל אצלנו, בכדי שכל אחד יזכה צריך שהשני יזכה קודם זכיה מלאה לעצמו, והיכן נוצרת כאן הזכיה הראשונה!

והנה, בנתיבות המשפט (סי' קה סק"ב) מפרש מיגו זה באופן אחר לגמרי, וז"ל: "לפענ"ד נראה טעם לחלק, דרוקא במקום שאם לא יזכה לחבירו בהגבהה זו גם הוא בחלקו לא יזכה א"כ פשט זכייתו בכל החפץ, כגון בב' שהגביהו מציאה, דאם חבירו לא יזכה, גם הוא בחלקו לא יזכה, משו"ה אומרים שפיר מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה".

ולכאורה י"ל הפירוש בזה (כנראה מהמשך דבריו, עיי"ש), שהיות ומעשה ההגבהה של חברו נוגע לו בקנינו, לכן הוא גם יכול לעשות מעשה הגבהה בשביל חברו, שזהו חלק מהקנין שלו, וכלשונו, "פשטה זכיתו בכל החפץ".

ולפ"ז, הפירוש במיגו דזכי נפשיה זכי נמי לחבריה הוא, שהיות וקנין חברו נוגע לקנינו שלו לכן הוא יכול לזכות בכל בשביל חברו. ועיי"ש שדבריו הם לבאר שיטת הסמ"ע, הב"ח והמשאת בנימין.

החפץ השני נשאר על הקרקע, ולכן אין לומר שכיון שיכול לעשות לעצמו ביכלתו לעשות גם לחברו, דהרי גם לעצמו אינו עושה שום פעולה בעצם. ועוד ועיקר, דגם אם נימא שהרמתו נחשבת לחצי הגבהה, הרי לזה לא צריך להגיע לטעם המגו, שהרי להגביה לחברו בלבד אין בעיה, דכל החיסרון הוא לזכות לחברו במקום שחב לאחריים, אך כאן הוא לא מזכה לו דבר.

(1) היה ניתן לומר שזו אינה שאלה כלל, דאפ"ל שהפירוש ב"מגו דזכי לנפשיה", אינו שהוא בפו"מ זוכה בחציו (שהרי זכייתו תלויה בזכיית חברו כנ"ל), אלא שמצד עצם הפעולה של הרמת חצי החפץ (אף שפעולה זו אינה נחשבת הגבהה, אלא בצירוף פעולת חברו) הוא יכול לעשות פעולה זו גם בשביל חברו, ובצירוף לפעולת חברו עושה קנין.

אולם צריך עיון אם אפשר לומר כן, שהרי אין זה ברור שחצי הגבהה בלי צירוף החלק השני נחשבת למשהו, כיון

אבל בקצות החושן (שם, ס"ק א) אינו סובר כהנתה"מ, ולומד כפשטות דין מיגו, ולכן הוא סובר שאפילו כאשר קנין חברו אינו נוגע לקנינו, ולדוגמא כשאחד הגביה לעצמו ולחברו, גם שם אמרינן מיגו דזכי לנפשיה. ומביא שם שזוהי שיטת רש"י בסוגיין, שמעמיד ששותפין שגנבו הוא במקרה שאחד הגביה לעצמו ולחברו ולא ששניהם הגביהו יחד, והיינו שמיגו דזכי לנפשיה, אינו דוקא במקרה שזכיית השני גורמת שהוא יזכה לעצמו (כהנתה"מ). ובאמת גם הנתירות מודה (שם) שדבריו אינם לשיטת רש"י, ועיי"ש.

וא"כ, לשיטת רש"י והקצוה"ח, דרושה עדיין הסברה כיצד פועל מגו זה, כפי שהוקשה לעיל.

ונראה שיש לתרץ שאלה זו מלשונו של רש"י (שם ד"ה תדע), וז"ל: "דאפילו אמר לא קנה חברו היכא דהגביה כולה לדעת חברו, הכא דהגביה לעצמו ולחבירו קני משום מגו", וכן בד"ה לעולם אימא כותב, "היכא דמגביה לא נתכוין לקנות בה כלום", וכן ברש"י ד"ה ואילו שותפין שגנבו, - "לדעתו ולדעת חברו".

ומזה נראה שהכל תלוי בדעתו, היינו שכאשר יש בדעתו לקנות לעצמו, הנה כבר אז יש לו את הכח והיכולת לזכות בשביל חברו, ולא צריך להגיע לזה שיזכה בפועל כדי להקנות לחברו. וא"כ אין שאלה כלל, שהרי דעתו אינה תלויה בקנין חברו.

אמנם זה גופא צריך ביאור, שהרי לכאורה דבר פשוט הוא שאין הכל תלוי בדעתו, דהגמ' אומרת בפירוש, שכאשר פיקח וחרש הגביהו יחד אזי גם הפיקח וגם החרש לא קנו, והחרש אינו קונה על-אף שהפיקח בדעתו לקנות לעצמו, ורק בפועל לא קנה כיון שהחרש לא הקנה לו, והיינו, שהמגו תלוי בזכיה בפועל של הפקח ולא בדעתו. ודבר זה נשמע גם מהלשון ד"מגו דזכי לנפשיה כו", דמשמע, שצריך זכיה בפועל.

וא"כ, צריך עדיין להבין הסברא ב"מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה", לדעת רש"י.

## ב.

עוד צריך להבין, בהמשך דברי הגמ' שם:

"אמר רבא השתא דאמרת אמרינן מגו, חרש ופקח שהגביהו מציאה מתוך שקנה חרש קנה פקח. בשלמא חרש קנה דקא מגבה ליה בן דעת, אלא פקח במאי קנה, אלא אימא חרש קנה פקח לא קנה, ומאי מגו, מגו דשני חרשין בעלמא קנו האי נמי קני, האי מאי אם תמצא לומר המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, הני מילי היכא דקא מגבה ליה אדעתא דחבריה,

האי אדעתא דידיה קא מגבה ליה איהו לא קני לאחריני מקני, אלא אימא מתוך שלא קנה פקח לא קנה חרש".

ובפשטות הפירוש בשאלת הגמ' לבסוף הוא, שאפילו אם נאמר שהמגביה מציאה לחברו קנה חברו, הנה זהו דוקא כאשר הוא הגביה לדעת חברו, אבל כאן, הוא הגביה לעצמו, וכיון שהוא עצמו אינו קונה, חברו נמי לא יקנה.

אבל לכאורה קשה מאוד ללמוד כן, שהרי בתחילת הסוגיא לומד רמי בר חמא משנים שהגביהו את הדין של "המגביה מציאה לחברו קנה חברו", ואפילו ששם אין מפורש שהאחד הגביה בשביל השני. וא"כ, גם כאן אפ"ל שהם הגביהו מלבד לעצמם גם לחברם.

ובפשטות יש לתרץ זאת, שכאן הדיוק הוא "איהו לא קני לאחריני מקני", והיינו, שבאמת הוא מתכוון גם לחברו, אלא שכיון שהוא מתכוון גם לעצמו, לכן במקרה שהוא עצמו לא קונה אין לו דעת שחברו יקנה<sup>2</sup>.

אבל גם אופן זה לכאורה אינו, שהרי (חוץ מזה שפשטות הלשון "האי אדעתיה דידיה קא מגבה" הוא – רק לעצמו, הנה) המהרש"א (שם בד"ה ומאי מגו) מפרש השקו"ט באופן אחר, ובסוף פירושו מפרש השאלה האחרונה, "וכי תימא מאי שנא משני חרשין בעלמא", וז"ל: "ואהא פריך כיון דלא שייך דינא דהמגביה מציאה כו' אלא במגביה אדעתיה דחבריה, א"כ בב' חרשין לא לקנו משום מגו דזכי לנפשיה כו', דהא לנפשיה נמי לא זכו, דהוי ליה ראשה השני לגביו כמונח ע"ג קרקע, כיון דחבריה לא הגביה אותה אלא אדעתיה דידיה". ונראה מדבריו, שגם בשני חרשין שהגביהו, דשם שניהם קונים, אמרינן שהאחד לא הגביה לדעת חברו. וא"כ, צריך להבין מה נשתנה בגמ', שכה פשוט שהוא לא הגביה לשם השני.

ושמעתי מי שתריך שאלה זו, שהפיקת תמיד לא מתכוון להגביה בשביל החרש, כיון שמהתורה (וכך נראה בעיני הפיקח) אין החרש יכול לקנות, דאין לו דעת. ועפ"ז אולי אפ"ל, שגם בשני חרשין כ"א חושב על רעהו שהוא לא יכול לקנות. אבל לבד מזה שזה דוחק לומר, שחרש לא מחשיב חרש אחר למציאות (שלכן אינו יכול לקנות), אין מובן ג"כ מדוע שאלת הגמ' היא דוקא אחרי שאנו אומרים שהפקח לא קנה, דסברא זו היא גם באם

נראה לגמ' שזהו הפירוש, והרי אפשר להבין הפירוש בחרש קנה – שקנה חלקו. וגם ועיקר, דהרי המהרש"א (כפי שנביא בפנים) אומר, שגם בב' חרשין, כ"א לא הגביה בשביל חברו.

2) גם, אולי יש לפרש את הסוגיא, שכאשר הגמ' אמרה "אימא חרש קנה פקח לא קנה", היה הפירוש שהחרש קנה הכל, וע"ז הקשתה הגמ', שכודאי לא היה בדעת הפיקח להקנות לחרש החצי השני. אבל קשה לומר כן, דמהיכן היה

הפקח קונה.

## ג.

ונראה לתרץ הנ"ל, ובהקדים קושיא אחרת:

לאחר שרבא מחדש שהמגביה מציאה לחברו לא קנה חברו, ומה שכתוב במשנה ששניהם קונים הטלית, זהו מצד מיגו שזכי לנפשיה, הוא מביא ראייה לזה מגנב בשביל חברו, שאם גנב רק בשליחות חברו אזי פטור חברו, ואם קנה גם לעצמו וגם לחברו ( - שותפין) – חייב, דזהו מצד "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה".

ולכאורה ראייה זו אינה מובנת, דבפשטות, פעולת המגו אצל הגנב, שונה לגמרי מפעולת המגו בנוגע למציאה, שהרי במציאה הבעיה לזכות לשני היא, שזהו מקום שחב לאחרים (שאחרים יכולים לזכות במציאה), והיינו, שהחיסרון הוא בפעולתו של השליח, שהוא אינו יכול לבצע פעולה כזו (לזכות למשלח) במקום שחב לאחרים, והמיגו בא ונותן כח לעשות פעולה זו.

אמנם לגבי גניבה – פעולת המגו אינה לתת כח לעשות את פעולת הגניבה, דהרי כל החיסרון שם הוא שהפעולה אינה מתייחסת למשלח (דאין שליחות לדבר עבירה), אבל אין חיסרון בפעולה מצד עצמה, וא"כ, מטרת המגו היא לקשר בין המעשה והמשלח, ולא לתת כח לפעולה עצמה. ונמצא, שהם שני סוגי מגו שונים, וכיצד ניתן ללמוד מגניבה למציאה<sup>3</sup>.

[ואף שהפני יהושע מבאר שגם בענין דהמגביה מציאה לחברו, שחב לאחרים, זהו החיסרון דשליחות לדבר עבירה, מ"מ, עיין בנתה"מ (סי' ק"ה) שמבאר שרש"י אינו סובר כן. וכן מובן מרש"י לקמן (י, א), שאומר שבאם חברו היה עושה אותו שליח, הוא היה יכול לזכות החפץ עבורו, ואין את החיסרון דחב לאחרים. ומשמע מזה, שחב לאחרים אינה הבעיה של שליחות לד"ע, דבפשטות, לא היה עוזר אז שימנהו כשליח. אבל עיין בש"ך (סי' ק"ה) שמבאר רש"י באו"א].

שהמגו פועל גם קנין.

אבל צ"ע אם אפשר לומר כן, שהרי שם מדובר שהוא שליח ממש, ובפשטות לרש"י אין בעיה של חלות הפעולה, אם הוא שליח גמור, כנ"ל מהנתה"מ.

(3) לכאורה י"ל, שאף שעיקר החיסרון בגנב הוא שאין שליח לדבר עבירה, מ"מ, מאחר שהמגו דוחה את זה מאיזה טעם שיהיה, עדיין ישנה כאן בעיה של הקניין למשלח שהגניבה תהיה שייכת אליו. ומזה שבכ"ז המגו מסייע, רואים

והנה עד"ז הקשה ר"ש שקאפ (על אתר, סי' ט), וז"ל: "והנה זה נראה ברור דע"כ לא שייך מגו דזכי רק במקום שאנו דנים לחלות של איזה קנין, ואמרינן דמגו דמהני מעשיו לקנות לעצמו מהני נמי לקנות עבור חברו, אבל היכא דלא שייך קנין וזכיה, רק דאנו דנים למי לייחס הפעולה לענין חיוב לידע מי שחייב על זה, כמו לענין בור של שני שותפין שהבור חפור ועומד, רק אם יש שליח לדבר עבירה חייב המשלח על פעולה זו, ואם לאו חייב השליח, לא שייך לומר דמיגו דחייב הוא על מעשיו, כמו"כ חייב גם חבירו על מעשיו . . ועי' בספר שער המשפט סי' קע"ו, שהקשה מסוגיא זו על רש"י כאן, דסבור דבשותף שגנב לדעתו ולדעת חברו שייך מגו כו".

והנה שם ר"ש מתרץ, שרש"י ילמד שהדין דאין שליח לד"ע, הוא לא מסברא אלא גזה"כ, וכאשר יש מגו אין גזה"כ דאין שליח לד"ע, דאז זוהי שליחות משונה, וז"ל: "ולדעתי יש לומר, עוד טעם בזה, דהנה זה תלוי בטעמא דאין שליח לדבר עבירה, דבקדושין פירש רש"י מטעם דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד מי שומעין, ושיטת הרבה מהראשונים דהוא מטעם גזה"כ, וכן כתב רש"י במק"א . . ונ"ל דרש"י כאן ס"ל דאין שליח לד"ע הוא מטעם גזה"כ, ע"כ ס"ל דהיכא די"ל מגו דזכי לנפשיה וכו', ושניא מכל שליחות דעלמא, בזה לא נתמעט לענין עבירה".

ולכאורה קשה קצת לומר כדבריו, שהרי לפי הראשונים הסוברים שזה שאין שליח לדבר עבירה הוא גזה"כ, מה שבגמ' בקידושין (שם) מביא הטעם ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", הוא אינו הטעם האמיתי שאין שליח לדבר עבירה (וכנראה מזה שגם כאשר לא שייך טעם זה, כבשוגג, גם אז אמרינן אין שליח לד"ע), ובאם רש"י באמת סובר שזה גזה"כ, לא היה לו להביא הסברא של "דברי הרב כו" כטעם ל"אין שליח לדבר עבירה" (ואף שיש לדחוק שרש"י מביא רק לשון הגמ' בקידושין, עדיין זה גופא דורש ביאור לשם מה לו להביא לשון הגמ' בקידושין).

וגם אם נלמד כתירוצו של ר"ש, הנה עפ"ז הקושיא הקודמת שהקשינו מתחזקת מאוד, דאם הפירוש בשותפין שגנבו הוא, שבזמן שיש מגו לא אמרינן גזה"כ, א"כ אין המגו פועל שום קנין, ואפילו אינו פועל קשר בין המעשה למשלח, אלא רק מוריד גזה"כ משום שהיא משונה (כנ"ל), ועי"ז יכולים לייחס המעשה למשלח, וא"כ איך למדים משם למגביה מציאה, ששם המגו פועל קנין.



## ד.

ואולי י"ל הביאור בכל זה, כדלהלן:

רמי בר חמא הוכיח משנים שהגביהו הטלית, ששם כ"א זוכה גם לעצמו וגם לחברו, והיינו שזה נחשב כביכול לשני הגבהות, אחת בשביל עצמו והשניה בשביל חברו, ומזה רואים שלא מתחשבים בכך שחב לאחרים, והמגביה מציאה לחברו קנה חברו. ועם זה לא מסכים רבא ואומר, ששנים שהגביהו אינו דומה למקרה של המגביה מציאה לחברו, דאין כאן שני מעשים של הגבהה (שאז מעשה אחד מתייחס לשני, ובמילא זה דומה למגביה מציאה לחברו), אלא מעשה אחד – שמגביה לעצמו וחברו משתמש עם אותו המעשה, ולכן כאן אין את החיסרון דחב לאחרים, שהרי לזכות לעצמו אין בעיה. וכפי שכותב בנתה"מ (סי' ק"ה), ש"מיגו דזכי" אינו מטעם שליחות וזכיה, אלא, זהו כמו שהם משתתפים במעשה.

ולפ"ז הפירוש ב"מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה" הוא, שהיות שכבר יש לו רשות לעשות מעשה הגבהה בכדי לזכות לעצמו, אזי גם חברו יכול להשתמש ולהשתתף במעשהו, כדי לזכות גם הוא.

ואם זהו הפירוש בדברי רבא, מובן מדוע אין מקום לשאלה הראשונה שהקשנו (היכן היתה הזכיה הראשונה, כיון שכל אחד זקוק לשני כדי לזכות לעצמו), דכיון שזהו אינו מעשה נוסף על עצם הזכיה שלו, מובן שדי בזה שהוא עושה את מעשה הזכיה בפועל וכבר הוא יכול לזכות לחברו, דאין הפירוש שאחרי שהוא מסיים את זכייתו שלו הוא מזכה גם לחברו, אלא זהו בעצם המעשה שלו.

ופירוש זה מתאים לכך שרש"י מדגיש כל הזמן את המילה "דעתו" וכיו"ב (כפי שהבאנו לעיל ס"א), שהרי כן הוא, שהכל תלוי לצורך מי הוא עושה הגבהה זו.

ולפ"ז אולי אפשר לתרץ את שאלתו של ר"ש שקאפ הנ"ל (כיצד מגו יכול להשפיע במקרה שהבעיה היא לא קנין, אלא רק לחייב השני), די"ל שבאמת המגו אינו מיחס את הפעולה למשלח, רק שבשותפין אין דעתם שהמעשה יהיה בשביל השני, אלא שהשני רוצה להשתתף עם הראשון במעשהו, ומובן שאין כאן הבעיה של דברי הרב ודברי התלמיד כו', שהרי באמת המעשה אינו של המשלח אלא של העושה (אבל זה אינו מתרץ את קושית השעהמ"ש המובאת שם (עיי"ש), וצ"ע).

ועפ"ז יובן כיצד מביא רבא את "שותפין שגנבו" בתור ראייה למגביה מציאה, דאף

שהבעיה בשני המקרים שונה (שבמציאה זה הקנין, ואילו בגניבה זה היחס למשלח), מ"מ המגו בשותפין אינו מסייע שהמעשה יתייחס למשלח או כגון דא, אלא, שהמשלח חייב מפני שהוא מצטרף למעשה השליח, וזה מה שרוצים ללמוד בנוגע למגביה מציאה, שלמעשה של האחד יצטרף גם השני.

ובזה יובן גם מדוע בהמשך הגמ' לגבי פקח וחרש שהגביהו, נראה בפשטות שהפקח לא מתכוון לחרש, ולא כפי הנראה בתחילת הגמ' בדברי רמי בר חמא, שהוא לומד גבי שנים שהגביהו – שהאחד התכוון לשני (וכפי שהארכנו בזה בס"ב). דלמי בר חמא, הפירוש בשנים שהגביהו הוא, שכ"א עושה מעשה נפרד כביכול בשביל חברו, וא"כ, מובן בפשטות שדעתם לעשות מעשה בשביל חברם. אולם רבא חידש (כנ"ל) שהפירוש בשנים שהגביהו הוא, שהשני משתתף במעשה הראשון וכן להיפך, וא"כ יש לומר, שבאם מעשה השני אינו טוב (ככפיקח), אין לשני במה להשתתף, ואפילו שהראשון מכוון לצורך השני.

ולכאורה הנ"ל מתאים ללשון הגמ' שם - "אדעתא דידיה מגבה ליה", דאין הפירוש שגם לעצמו הגביה (וכפי שחשבנו לפרש בס"ב בזה), אלא שבאמת כל ההגבה היא לעצמו, וחברו מצטרף. וכן מובן הלשון בהמשך - "איהו לא קני לאחרני מקני", שהיות וקנין חברו הוא בסה"כ השתתפות בקנינו הוא, לכן כשהוא אינו קונה במילא חברו אינו קונה.

## באם יד הוי מקום חשוב

הת' משה שי' יקונט

תות"ל המרכזית – 770

הגמ' (שבת ד א-ב) דנה, מדוע במקרה שהניח על יד או שעקר מהיד מתחייב "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא . . אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא" שואלת הגמ' "הי רבי, אילימא הא רבי, דתניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא, רבי מחייב וחכמים פוטרים, התם . . אלא הא ר', דתניא זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע, ר' מחייב וחכמים פוטרים, ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב הי' ר' שתיים, אחת משום הוצאה ואחת משו' הכנסה, אלמא, לא בעי עקירה ולא הנחה ע"ג מקום ד' על ד'".

ובתוס' ד"ה 'זרק' הקשה, דגירסת רב יוסף בגמ' לקמן (פרק הזורק) היא "מחייב הי'

ר' יהודה שתיים", ע"כ שהתכוון רב יוסף למקרה הא' המובא בגמ' בשם רבי, וקשה, מה הועיל רב יוסף בתירוצו, הרי עדיין ניתן לשאול ודילמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי.

ומתוך תוס' ד"סבר רב יוסף, דדוקא אקלוטה דר"ע דליכא הנחה כלל איכא למיפריך הא עקירה בעי, אבל לר' דבעי הנחה ע"ג זיו כל שהוא, הוא הדין דלעקירה נמי סגי בכל שהוא". ובמהר"ם מבאר את כוונת התוס', דמזה שר' הצריך הנחה ע"ג זיו כ"ש, מוכח, שגם כ"ש חשיב מקום, דאל"כ שלא יצריך גם כ"ש. וא"כ, הוא הדין שלעקירה יספיק כל שהוא, ולא שייך להקשות דילמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי, ודוקא על ר"ע שסבירא ליה קלוטה כמי שהונחה, ולא מצריך להניח ע"ג הקרקע, שייך להקשות (עיי"ש).

אך ר"ת לא קיבל תירוץ זה וגורס אחרת בגמ' שם בהזורק וז"ל "ולר"ת נראה, דגרסינן בהזורק; יתיב רב יוסף וקא קשיא ליה, אמר ליה רב חסדא וכו'. ואתי שפיר, דרב יוסף הוי מתני דברי ר' יהודה אדרבי".

ונ"ל, דר"ת לשיטתו אזיל, ולכן לא יכל לתרץ כתי' התוס'. דהנה, בטעם הדבר שהוצרך ד' על ד' נחלקו הראשונים, ובתוס' ד"ה 'והא' (ד ע"א) הביא את שי' הר"ת והר"י, ר"ת ס"ל דאין רגילות להניח החפץ פחות מד', והר"י ס"ל דנאמר בפסוק "אל יצא איש ממקומו", ואין מקום חשוב פחות מד'. וא"כ, בשלמא לשי' הר"י, שפיר אפשר לתרץ כתי' התוס', דדוקא לשי' ר"י דענין ד' הוא, שאין נחשב מקום בפחות מד', א"כ, רבי שסובר שכ"ש ג"כ נחשב מקום, א"כ גם בעקירה יספיק כ"ש. ולא שייך להקשות ודלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי ד' על ד', שהרי מה שיש בד' יש בכל שהוא לשי' רבי. אך לשי' הר"ת דענין ד' הוא שאין רגילות, א"כ מה בכך שכ"ש נחשב מקום, עדיין אין רגילות. וא"כ, שפיר יש להקשות, ודלמא הכא הוא דלא בעי ד', הא עקירה בעי ד' על ד'.

## בגדר החיוב דנטיילת נשמה

הרב ראובן שי' פינקעלשטיין

'כולל מנחם' - שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגמ' שבת (עה, א) הקשו "שוחט משום מאי מחייב", ופירש רש"י (ד"ה שוחט)

"שחיטה במלאכת המשכן היכא ומאי עבידתיה, אי מעורות אילים אדמים למה לי בהו שחיטה, בחניקה סגיי". ומתרצת הגמ' דלחד מ"ד חייב משום צובע ולחד מ"ד חייב משום נטילת נשמה.

החתם הסופר (חידושים שם) מפרש את דברי רש"י, "דסד"א דחתיכת הסימנים היינו אב מלאכה דהוה במשכן באילים, וכי היכי דילפינן שארי מלאכות ה"נ הך. ולזה כתב רש"י מנ"ל שחתכו סימנים כלל דילמא נטלו נשמה באופן אחר, ומשני דאה"נ, דלאו בחבורה תליא מילתא, אלא כל הנוטל נשמה ע"י שום אופן חייב". ומקשה החת"ס על רש"י, "מנ"ל לרש"י שהמיתום בידים, דלמא סגרי דלת בפניהם ומתו בעצמם". ומביא כמה ראיות, דמצינו שסגרו הדלת בפני בהמה ומתה מאליה, ונחשב למיתתה. וכגון מהרמב"ם (ערכין פ"ח ה"ח), "אין מקדשין ולא מעריכין וכו' בזמן הזה וכו' ואם הקדיש או העריך, אם היתה בהמה, נועל דלת בפניה עד שתמות מאליה".

ואולי אפשר לתרץ קושיית החתם סופר, דגבי שבת אין נעילת דלת בפני הבהמה נקרא נטילת נשמה, ולכן הביא רש"י שחיטה או חניקה דוקא. דהנה בשו"ת אבני נזר (או"ח סיה קצ"ז אות כב – לג) מסתפק במי שעשה בהמה טריפה ע"י שחיטת מקצת סימנים (עד שאינה יכולה לחיות) אם מחייב משום נטילת נשמה. ומבאר שזו מחלוקת בין הרמב"ם ותוס', דהרמב"ם (פירוש המשניות חולין) סובר דבשחיטת מקצת סימנים חייב משום נטילת נשמה, דאינה יכולה לחיות. אמנם התוס' (חולין כט, ב ד"ה כגון) סברו, דבשחיטת מקצת סימנים אינו חייב משום נטילת נשמה, דעשה חבלה שלא לצורך ופטור.

וממשיך להוכיח (וכן מוכיח ששיטת רש"י היא כהתוס') מהגמ' לקמן (קז, ב) "השולה דגים מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב". ובגמ' (חולין עה, א) איתא "דגים מאימתי מקבלים טומאה, בית שמאי אומרים משיצודו, ובית הלל אומרים משימותו, ר' עקיבא אומר משעה שאין יכול לחיות". ופירש רש"י בדברי ר"ע, שאינו יכול לחיות דהיינו שיבש בו כסלע (כבשבת). והקשה שם ר' חסדא "נולדו בדגים סימני טריפה מהו וכו' תיבעי למ"ד טריפה חיה ותיבעי למ"ד טריפה אינה חיה וכו' אפילו למ"ד טריפה אינה חיה הני מילי בהמה דיש במינה שחיטה, אבל דגים דאין במינן שחיטה אימא לא". ופירש רש"י (ד"ה נולדו) שקושיית ר' חסדא אדברי ר"ע קאי. ולפי זה משמע, דבהמה טריפה אינה נחשבת כחיה, וכמו דג שיבש בו כסלע אינה יכול לחיות, ה"ה נמי גבי בהמה טריפה, דאם אינה יכולה לחיות נחשבת כאינה חיה, וא"כ בהמה שעשאה טריפה חשיב נטילת נשמה.

ומחלק האבני נזר דגבי דגים שאני, דישנו דין נוסף ש"אסיפתן זהו שחיטתן". ולכן (לפי ר"ע) כאשר מוציאים אותם מן המים עד שאינם יכולים לחיות, מצטרף הדין ש"אסיפתן זהו שחיטתן" עם הדין שטריפה אינה יכולה לחיות, ואז הן חשובים כמתים קצת (ומקבלים טומאה). משא"ב גבי בהמה טריפה, דלא חשיב כמתה, וגם אין לה דין ש"אסיפתן זהו שחיטתן", אינה נחשבת כמתה ולא הוי נטילת נשמה לחייב עליה בשבת. ותוס' ורש"י פוסקים כר' עקיבא, דכמו בטומאה, אינה טמאה עד שאינה יכול לחיות, ה"ה לגבי שבת, דדגים אם אינם יכולים לחיות חייב משום נטילת נשמה. אבל בבהמה, אפילו אינה יכולה לחיות, סובר ר"ע שאינו חייב משום נטילת נשמה. (ועיי"ש שמבאר הטעם שרש"י פוסק כר"ע).

אבל הרמב"ם לשיטתו, דפסק כבית הלל, שדגים מקבלים טומאה משימותו, ולכן השולה דגים מן הים עד שיבש בו כסלע, היות שעשאה טריפה, חייב. כי הרמב"ם סובר דטריפה (בין בדגים ובין בבהמה) שאינה יכולה לחיות, נחשבת כנטילת נשמה, וחייב בשבת כמו בטומאה. וכתב בסוף דבריו (אות ל"ד) וז"ל "העולה מזה לדעת רש"י ותוס', דמסתבר כוותיהו, אם עשאה טריפה שלא תוכל לחיות, אין חייב משום נטילת נשמה".

ולפ"ז אולי אפשר לתרץ את קושיית החת"ס הנ"ל, מנ"ל לרש"י שלא המיתו התחשים או האילים ע"י שסגרו הדלת בפניה. דהדברים ק"ו, דאם כשעשה בהמה טריפה עד שאינה יכולה לחיות (שהיא מיתה בידים), אין זה נחשב כנטילת נשמה, עאכו"כ מי שסגר הדלת בפני בהמה ומתה מאליה, שלא יחשב כנטילת נשמה. ודוקא מי ששחט שני הסימנים או החניק את הבהמה (הדוגמאות שהביא רש"י), שמתה מיד, נחשבת לנטילת נשמה וחייב. ורש"י בא לבאר בזה לשיטתו, דדוקא מיתה בידים ומיד נחשבת לנטילת נשמה, ולא ע"י גרמא בעלמא כמו נעילת הדלת בפניה.

וע"פ דברי האבני נזר הנ"ל, אולי אפשר לבאר המשך הגמ' (שם קז, ב) "אמר מר בר המדורי אמר שמואל, הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב. מאי טעמא אמר רבא בר המדורי אסברא לי לאו אמר רב ששת וכו' הכא נמי מיחייב משום עוקר דבר מגידולו". ופירש רש"י (ד"ה דלדל) "עקר, הפילתו על ידי דלדול זה". מפשטותו של רש"י משמע, שדלדל הוי עקירת דבר מגידולו (עקירת העובר מאמו שהוא מקום גידולו) ועל דרך המלאכה דגוזז (שעוקר דבר מגידולו). וכן כתבו התוס' (ע"ז כו, א ד"ה סבר) דלדל עובר במעי אמו חייב משום גוזז.

אמנם הרמב"ן מסביר הגמ' באופן אחר, וז"ל "וי"ל דמדלדל עובר (במעיי אמו) משום נטילת נשמה הוא חייב, וה"ק, אע"ג דהאי עובר לית ביה בדידיה נשמה כיון דגידולו תלוי בנשמת אמו, העוקרו משם נוטל נשמתו ממנו" עכ"ל לעניננו. וכמו"כ מצינו ברמב"ם (הל' שבת פ"א ה"א) שפסק דין זה ד"הושיט ידו למעיי הבהמה ודלדל עובר חייב", בהמשך לדינים אחרים של נטילת נשמה, וכמו שכתב המגיד משנה (שם) דהרמב"ם מפרש את הגמ' כהרמב"ן.

ולפי הנ"ל יש לבאר (בד"א) המחלוקת בין תוס' רש"י ובין הרמב"ם לשיטתייהו. רש"י ותוס' סברי שהעושה בהמה טריפה עד שאינה יכולה לחיות, אינו נחשב נטילת נשמה. וה"ה הכא, אף שע"י הדלדול אין העובר יכול לחיות, מ"מ אינו נחשב נטילת נשמה, ולכן כתבו רש"י ותוס' (לשיטתייהו) שחייב משום גזוז, ולא משום נטילת נשמה. אבל הרמב"ם סבר, שהעושה בהמה טריפה עד שאינה יכולה לחיות, חייב משום נטילת נשמה. וה"ה הכא, דהמדלדל עובר במעיי אמו, שגורם לה לא לחיות, חייב משום נטילת נשמה.

## בגדר רשות הרבים

הת' חיים הלל שי' קירנברג  
תות"ל המרכזית - 770

במס' שבת (ו, א) "ת"ר ד' רשויות לשבת . . ואיזוהי רשות היחיד - חריץ שהוא צמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד', זוהי רשות היחיד גמורה. ואיזו רשות הרבים – סרטיא, ופלטאי גדולה, ומבואות המפולשין, זוהי רה"ר גמורה". ובהמשך הגמ' (שם ב) מקשה "ולייחשוב נמי מדבר, דהא תניא, איזו היא רה"ר – סרטיא, ופלטאי גדולה, ומבואות המפולשים והמדבר. אמר אביי, כאן בזמן שישאל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה". וברש"י ד"ה 'בזמן שהיו ישראל במדבר' מפרש "חשיבא רה"ר", ועד"ז בתוס' ד"ה 'כאן בזמן' "משמע קצת, דאינה רה"ר, אלא א"כ מצויין שם שישים ריבוא כמו במדבר". והיינו, דס"ל לרש"י ולתוס', דבזמן הזה אין נחשב המדבר לרה"ר, ורק בזמן שהיו שם ישראל הי' נחשב לרה"ר. אך הרמב"ם (הל' שבת פ"ד ה"א) כתב "איזו היא רה"ר - מדברות ועיירות

ושוקים. " והיינו, דסבר שאפי' בזמן הזה שישראל לא שרויים במדבר, עכ"ז חשיב רה"ר (ומה שתי' הגמ', כאן בזמן שישראל שרויים במדבר כאן בזה"ז, עיין במפרשי הרמב"ם על אתר וברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת כט).

והיוצא, דרש"י והתוס' ס"ל, דרה"ר הוא רק כאשר עוברים שם בפועל הרבה אנשים. והרמב"ם ס"ל, (שאינן צריכים שיעברו שם בפועל, אלא) שצריך שהמקום יהי' ראוי לשימוש הרבים. ולכן ס"ל שגם מדבר הוי רה"ר. והיינו, שלכו"ע רה"ר כשמה כן היא, רשות המיועדת לשימוש הרבים, אלא שחולקים האם צריך להיות זה בפועל, או די שזהו מקום הראוי לכך. וצ"ב במאי פליגי.

ויוכן בהקדים הביאור מהו הגדר דרה"ר, דיש לבארו בב' פנים, ובפשטות זוהי מחלוקת הראשונים, וכדלקמן.

דהנה, כשדנים מהי רה"י ומהי רה"ר, יש להבין לכל לראש מהו השם שניתן לרשות, ומפשטות הלשון רשות היחיד ורשות הרבים נראה, שרשות היחיד היא - רשות המיועדת לשימוש יחיד, ורשות הרבים היא - רשות המיועדת לשימוש רבים. אך מהגמ' הנ"ל (ו, א) נראה, דגדר הרשויות הוא שונה, דאיתא שם "איזו היא רשות היחיד, חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד', זוהי רשות היחיד גמורה. ואיזו היא רה"ר, סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין, זוהי רה"ר גמורה". והיינו, שהחילוק בין רה"י לרה"ר, אינו אם מיועד לשימוש היחיד או לשימוש הרבים, אלא, שרה"י היא רשות עם גדר, ורה"ר הוא מקום רחב - סרטיא ופלטאי גדולה. אך י"ל דאינם שני ענינים, אלא משלימים זה את זה. שהרי מקום המיועד לשימוש רבים, הוא מקום שאינו מוקף גדר דוקא (דהרי כשיש גדר זה מוכיח שאין לרבים רשות לעבור שם).

אך עדיין יש לחקור מה יוצר את רה"ר, דיש לפרשו בשני פנים: אופן א' - דרשות הרבים היא רשות שמשתמשים בה רבים, אלא שכדי שיוכלו להשתמש, היא צריכה להיות מקום רחב ללא גדרות. אופן ב' - דרשות הרבים היא מקום רחב ללא גדרות, אלא שבכדי להגדיר מהי רה"ר (דהרי מקומות רחבים ישנם הרבה - ים, בקעה, סרטיא, פלטאי וכו'), ישנו תנאי שצריך להיות מקום המיועד לרבים. משא"כ בקעה, זהו לא מקום לרבים אלא שדות לגדל תבואה וכו'.

בסגנון אחר - האם הגברא יוצר את רה"ר - היינו הרבים שמשתמשים, והחפצא (המקום) הוא רק תנאי (שיוכלו להשתמש שם הרבים), או שהחפצא היינו המקום יוצר את רה"ר,

אלא שצריך מקום כזה שמיועד לרבים.

ובפשטות זוהי מחלוקת הראשונים - רש"י ותוס' למדו, שהגברא (הרבים) יוצרים את רשות הרבים, ובמילא ברור שצריך שיעברו שם בפועל. אך הרמב"ם ס"ל, דהחפצא (המקום) יוצר את הרשות, ומה שעוברים שם רבים, זהו רק סימן איזה מקום רחב נקרא רה"ר, א"כ מובן שאין צריכים לעבור שם בפועל, אלא מספיק שהמקום יהי' ראוי לכך.

## בגדר חובת הדלקת נר חנוכה

הרב אברהם שי' שוחט

'כולל מנחם' – שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

### א.

איתא במסכת שבת (כא, ב): "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

ובתוס' (ד"ה והמהדרין מן המהדרין) כתבו, וז"ל: נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך, ליכא היכרא, שיעברו שכך יש בני אדם בבית". והיינו, דהתוס' ס"ל, דהמהדרין מן המהדרין אין פירושו שעושה ב' הידורים, אלא שעושה הידור גדול יותר מן המהדרין.

אמנם הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ד, ה"א) כותב, וז"ל: "והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה אחד", ובה"ב ממשיך, "כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה – בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלושים, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים". והיינו, שס"ל שהמהדרין מן המהדרין פירושו, שעושה ב' הידורים, ולא כפי שסובר התוס'.



והנה המחבר בסי' תרע"א (ס"ב), פסק כשיטת התוס', דבלילה הראשון מדליק אחד, ועל זה מוסיף והולך בכל לילה, ואפילו שבני הבית רבים הם – לא מדליק יותר מכך. וכתב ע"ז הרמ"א, וז"ל: "וי"א דכל אחד ואחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט". והיינו שהרמ"א סובר כשיטת הרמב"ם, דמהדרין מן המהדרין פירושו, שנוסף על ההידור שכ"א מבני הבית מדליק, מהדרין להיות מוסיף והולך.

וראיתי חכם אחד שהקשה על שיטת הרמ"א, דמדברי הרמב"ם הנ"ל מוכח, דגם אם מצרפים ב' הידורים יחד, מ"מ הבעה"ב הוא המדליק עבור כולם (וכמבואר להדיא בלשונו: "והמהדר יותר על זה . . . מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון . . . בלילה הראשון מדליק עשרה נרות"), וא"כ מדוע כתב הרמ"א שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק, שזה לא כשיטת הרמב"ם (ובדואי לא כשיטת התוס').

ובחידושי הגרי"ז על הרמב"ם (שם) כותב לבאר דברי הרמ"א, ובהקדם הא דהרמב"ם כותב בפ"ב מהל' מילה (ה"ה), דמל משפירש אינו חוזר בשביל הציצין שאינן מעכבין, ובכ"מ הביאו דעת רש"י בשבת (קלג, ב ד"ה ועל שאין מעכבין), שהדין הנ"ל הוא רק בשבת, שלא ניתנה שבת להדחות בשביל הציצין שאינן מעכבין, אבל בחול לעולם חוזר, ולהרמב"ם שכותב כן גם בחול הסברא היא, דלהוסיף בהידור מצוה זהו רק בשעת מעשה המצוה, אבל אם כבר פירש מן המצוה, שתם מעשה המצוה, אזי אין ענין בהידור מצוה.

ועפ"ז מבאר הגרי"ז מדוע הרמב"ם כותב אצלנו, גבי נר איש וביתו, שהבעה"ב מדליק לכולם, דכיון שהענין שכל אחד מדליק הוא נוסף על עצם המצוה, שהוא רק הידור מצוה, לכן לא שייך שתבוא על כך פעולה נפרדת ע"י כ"א מבני הבית, שהרי לדעת הרמב"ם אין ענין בכך (וכפי שפוסק גבי מילה), אלא בעה"ב מדליק בשביל כולם, שאז יוצא שכל ההדלקה היא חלק מעצם מעשה המצוה, שהכל זה המשך אחד.

אמנם הרמ"א אזיל לשיטתו (יו"ד סי' רפא סע"ה), שרק בשבת לא צריך לחזור על ציצין שאינן מעכבין, משפירש, משא"כ בחול, וכדעת רש"י. והיינו, דגם כשפירש עדיין יש ענין בהידור מצוה, וא"כ שפיר מפרש דברי הגמ' בנר לכאור"א, שכל אחד מדליק הנר ולא שבעה"ב מדליק לכולם, כיון שגם כן ניתן לעשות הידור מצוה.

אלא שצריך עיון בעיקר דבריו, דהרי בההידור דנר לכאור"א, הגרי"ז עצמו כתב (שם) לדעת הרמ"א, דההידור בזה הוא, דיש לכ"א נר משלו, ואינם יוצאים בנר של בעה"ב. ולפ"ז (שההידור הוא דאינם יוצאים מנרו של בעה"ב אלא מהנר שלהם) יוצא, שהנר שלהם

הוא אינו רק הידור על הנר של בעה"ב, אלא בזה הם מקיימים את עיקר המצוה, וא"כ זהו אינו מצב של פירש, שהרי בכל נר בפ"ע יש את עיקר המצוה.

ודבר זה מוכח גם מכך שהמהדרין כאו"א מדליק ומברך לעצמו, דמזה מוכח דאין זה רק הידור, אלא מקיים בזה עיקר מצוה, שהרי על הידור אין מברכים לכאורה.

ולכאורה, הביאור בכך (שלדעת הרמ"א הבעה"ב מדליק על אף שההידור הוא עיקר המצוה), הוא כמו שנתבאר במק"א דלכתחילה תקנו חז"ל ג' אופנים בעיקר מצות נר חנוכה, וא"כ אין סתירה לומר דבעה"ב מדליק עבור כל בני הבית, די"ל, שכך היתה תקנת חכמים במצות נר חנוכה – דבעה"ב מדליק עבור כולם, גם באופן דמהדרין או במהדרין מן המהדרין. אבל מ"מ אין למחלוקת זו – אי בעה"ב מדליק לכולם או כ"א מדליק לעצמו, שייכות להמחלוקת, אי שייך הידור מצוה לאחר שפירש מעיקר המצוה, או לא. ושוב צריך עיון מהו יסוד מחלוקת הרמב"ם והרמ"א זו.

## ב.

ויש לבאר זה ובהקדים:

דהנה בגמ' שם איתא, "ובשעת סכנה מניחה על שלחנו ודיו", ויש לחקור, האם דין זה הוא חלק ממצות נר חנוכה, שיש לה קיום גם בפנים, או שמא, זוהי תקנה נוספת שתקנו חכמים, ולא מעצם המצוה. ובריטב"א (בד"ה דאי לא אדליק מדליק, בסופו) כתב "דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, דאדידהו נמי ודאי משום דלא מצו למעבד היכירא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על שולחנו", הרי חזינן, דלהריטב"א הא דמדליקין על שולחנו בשעת הסכנה, אין זו תקנה מיוחדת, אלא, מקיימין עיקר המצוה גם בתוך הבית.

אמנם הרמב"ם כתב בפ"ד מהל' חנוכה (ה"ה), "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, עבר זמן זה - אינו מדליק", הרי דסבר שזה שמדליקין בשעת סכנה על שולחנו, אינו מצד עיקר המצוה, אלא זוהי תקנה מיוחדת שתקנו לשעת סכנה. וכן משמע מהא דכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה (ה"ג), דמבאר שם הטעם שתקנו חכמים הדלקת נרות, וז"ל "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור, שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליילי חמישה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין

בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות", והיינו דבעיקר דין חנוכה כותב הרמב"ם רק שמדליקין על פתחי בתים, ולא מזכיר הדלקה בפנים. והיוצא מכל זה, דלהרמב"ם ס"ל, שמצות נר חנוכה הוא בפתח ביתו מבחוץ דוקא, אלא שבשעת סכנה התקינו חכמים שידליק בפנים.

ובטור (סי' תרע"ב) כתב: מצותה מסוף שקיעת החמה עד חצי שעה מן הלילה שאז עוברין ושבין ורואין אותה ואיכא פרסומי ניסא, הלכך צריך ליתן בה שמן בזה השיעור, ומכל מקום עדיין זמנה כל הלילה. ודלא כהרמב"ם וכו' וכן פסק השו"ע בסי' תרע"ב (סע"ב). הרי חזינן דהולך כשיטת הריטב"א, שהמצוה מתקיימת גם בלא פרסומי ניסא. ובוזה יש לתרץ קושיא עצומה על דברי הטור והשו"ע:

דהנה הגמ' דנה בדרך כב (ע"ב) אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ומביאה ראייה שהדלקה עושה מצוה, וז"ל "ת"ש דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, אא"ב הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומו בעינן משום הכי לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה, אמאי לא עשה ולא כלום", והגמ' דוחה הך ראייה ד"התם נמי הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה", והיינו, דגם אם הנחה עושה מצוה, עדיין ישנה בעיה מצד הרואה. ולכאורה בפשטות, לדידן דפסקינן הדלקה עושה מצוה, אין אנו צריכין הטעם דמשום הרואה, אלא משום שהדלקה עושה מצוה, ו"הדלקה במקומו בעינן".

והנה הטור והשו"ע פסקינן (בסי' תרע"ב), דהדליק בפנים והוציאה לחוץ לא יצא, שהרואה אומר לצרכו הוא דאדליק. וצ"ע, דמכיון דפסקינן דהדלקה עושה מצוה, א"כ הטעם דהדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא, הוא משום שהדלקה במקומה בעינן, ומדוע הטור והשו"ע מביאים הטעם דמשום הרואה.

אמנם, זה יובן ע"פ המחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם לטור והשו"ע (בגדרה של הדלקה בפנים), דכיון שהטור והשו"ע סוברים שהדלקה בפנים היא חלק מהמצוה, לכן הטעם שהגמ' מביאה, שהדלקה צריכה להיות במקומה, צ"ע לשיטתם, שהרי הדלקה בפנים היא מעיקר המצוה. וצריך לומר שלשיטתם, הגמ' בהו"א שמוכיחה שההדלקה עושה מצוה, מיישבת את דינו של רבא (הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה כלום) כך: שכיון שבפנים זה טוב לכן לא הרויח דבר מכך שהוציאה לחוץ, וזה הפשט – לא עשה כלום, אמנם ברור שזה דוחק, ולכן כשהגמ' מצאה יישוב אחר – מחמת הרואה, שאז ניתן להעמיד את לא עשה כלום, כפשוטו, היינו, שלא יצא י"ח, אזי היא מעמידה זאת גם למ"ד הדלקה

עושה מצוה.

אלא שזהו רק לשיטת הטור והשו"ע, אבל להרמב"ם דס"ל דמניחה על שולחנו הוי תקנה מיוחדת לשעת סכנה, מובן שהטעם בהוציאה לחוץ הוא, משום שלא הדליקה במקומה, ולכן לא יצא י"ח נר חנוכה.

### ג.

ומכל המורם לעיל יוצא, שהרמב"ם ס"ל שגדר מצות חנוכה הוא פרסומי ניסא לבני השוק, והטור והשו"ע סוברים שהגדר של מצות נר חנוכה הוא עצם הענין דהדלקת נרות, וזה שצריך להדליק בפתח ביתו זוהי הלכה מסוימת בהלכות חנוכה. והנה, מזה שהרמ"א אינו חולק על השו"ע בפירושו, נראה שהוא סובר כמותו וכהטור.

ובכדי לתווך הנ"ל עם מחלוקת הרמב"ם והרמ"א, גבי מי המדליק עבור בני הבית, יש להביא חקירה בנוגע למצות נר חנוכה, והיא: האם מצות נר חנוכה היא חובה על הבית, או על הגברא. והנה הפנ"י (כא, ב ד"ה תנו רבנן) כותב שהמצוה היא על הבית, דכל סיבת המצוה היא לפרסומי ניסא, ופרסום הנס הוא חובה על הבית - שיהיו נרות דלוקים בו. ולפי הנ"ל מובן שזה לשיטת הרמב"ם, שסובר שעיקר המצוה היא להדליק הנר חנוכה מבחוץ, אבל לשיטת הטור, השו"ע והרמ"א הנ"ל, שהדלקת הנר חנוכה בפתח ביתו היא פרט במצות נר חנוכה, לא מסתבר לומר שזה יפעל על גדר המצוה (שהיא תהיה על הבית), אלא נראה שהחייב הוא על הגברא.

ועפ"ז יובן היטב, יסוד מחלוקת הרמב"ם והרמ"א שהבאנו בתחילה - דהרמב"ם שסובר שחייב מצות נר חנוכה הוא על הבית, פוסק משום זה, שהבעה"ב מדליק עבור כולם; אבל להרמ"א שסובר שהמצוה אינה פרסומי ניסא, אלא זוהי חובה על הגברא, הדין הוא שכ"א מדליק לעצמו, דעל כל אחד מוטל החיוב.



## רמב"ם

### ביאור דברי הרמב"ם בהפלאות ענין החוקים

הרב אברהם שי' אזדבא

מרא דאתרא – כאן צוה ה' את הברכה

#### א.

בסיום ספר עבודה (הלכות מעילה) כותב הרמב"ם: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה, ולידע סוף עניינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו, ואל יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו . . . בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו . . . קל וחומר למצוות שחקק לנו הקדוש ברוך הוא שלא יבעוט אדם בהן, מפני שלא ידע טעמן . . . חוקים . . . כגון איסור בשר חזיר, ובשר בחלב, ועגלה ערופה, ופרה אדומה, ושעיר המשתלח . . . וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים והגויים, שהיו משיבין על החוקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר . . . היה מוסיף דבקות בתורה". ולאח"ז מוסיף: "וכל הקרבנות כולן, מכלל החוקים הן, לפיכך אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד".

ויש לדייק בדבריו: א) במ"ש "ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל

בעינינו ואל יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו" צריך להבין אריכות הלשון, ומה הכוונה ב"טעם" ו"עילה", דלכאורה היינו הך. ומה הפירוש "קל בעינינו", איזה קלות שייך באדם שרוצה למצוא טעם למצוות התורה. וגם הפירוש ב"ולא יהרוס לעלות" היכן יעלה, ומה הפירוש ב"פן יפרוץ בו".

(ב) לכאורה אינו מובן מה שלומד מדין מעילה על חוקים, והרי מעילה גופא זהו חוק, שהקדש חל על עצים ואבנים, וא"כ מה התועלת בהבאת דין מעילה, שלא נבוא לבעט ח"ו בחוקים אחרים.

(ג) במה שמביא דוגמא למשפטים מ"איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם" צ"ל מדוע מונה אותם בסדר זה, ולא מן הקל אל הכבד – כיבוד או"א, גזל ושפ"ד, או להיפך מן הכבד אל הקל וכו'.

(ד) בדוגמאות שמביא לחוקים, צריך להבין מה ראה להזכיר בשר חזיר דוקא, ולא שאר נבילות וטריפות שקצים ורמשים. וכן צ"ל מה שנקט דוגמאות אלו דוקא ולא נקט עד"מ שעטנז ועוד איסורי תורה רבים שאינם מובנים.

(ה) "וכמה היה דוד מצטער כו'", צ"ל מה שייך כאן מה שדוד המלך היה מצטער, אדרבה בזה מוסיף על צערנו שגם דוד המלך לא השיג כלום, ואין בזה שום שכל כלל. וגם – מה הפירוש "היה מוסיף דביקות בתורה", היה צ"ל שלמד תורה, או הוסיף לעסוק בתורה, כידוע שדוד המלך היה עוסק בתורה בהתמדה גדולה (שבת לא).

(ו) "אמרו חכמים שבשביל הקרבנות העולם עומד", כיצד זהו המשך למ"ש למעלה, לכאורה זהו ענין בפ"ע במעלת הקרבנות.

(ז) במ"ש "שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא" צ"ל מה הפי' שדוקא ע"י שמירת החוקים זוכין לחיי העולם הבא, הרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, וכי אם אדם שמר כל המצוות אבל לא הקדים שמירת החוקים, אין לו חלק לעולם הבא ח"ו.

## ב.

ונראה לבאר כ"ז בהקדים, דכוונת הרמב"ם כאן לבאר ענין החוקים - דלא רק שזהו נגד שכל אנושי, דזה אינו חידוש כ"כ, דהרי מובן מאליו ששכל התורה עמוק יותר משכל אנושי, וממילא אין זה פלא כ"כ מה שהאדם אינו תופס שכל התורה, אלא (ההדגשה כאן)

שישנם חוקים בתורה שזהו היפך שכל התורה עצמו (כמבואר להלן), א"כ זהו סתירה מיני' ובי', ודבר זה אין אדם יכול לסבלו שנראה שהתורה סותרת את עצמה ח"ו.

ולזה מביא הרמב"ם ראי' מדין מעילה, דמה שהאדם יכול להחיל קדושה על עצים ואבנים (שמצ"ע אין שייך בהם קדושה) ע"י דיבורו, זהו ענין נפלא, שמקשר קדושה רוחנית בחפצים הגשמיים, ואע"פ שבעיני השכל הוא דבר מוזר, הנה לאידך גיסא הוא מונח אצל האדם בפשיטות ואינו מהרהר אחרי'. א"כ כמו שהוא בעצמו רואה במוחש שיש מציאות כזה, שיש ב' הפכים בנושא אחד לפי דרגתו, ממילא אין פלא כ"כ שאצל הקב"ה ישנם ב' הפכים בנושא אחד בדרגא היותר גבוהה, ואפשר להיות שם אפילו ב' הפכים ממש בנושא אחד.

ובזה יסולק קושיא (ב) הנ"ל - דמה שמביא דין מעילה הוא כדוגמא לאדם (מדבר שאינו כנגד שכל התורה, אלא רק כנגד שכל אנושי). דכשם שבמעילה, הגם שזהו כנגד השכל האנושי, מ"מ מונח אצל אדם שזהו שכל התורה ואינו מבלבל אותו, ה"ה גם בחוקים שהוא נגד שכל התורה, מ"מ מצד "חוקה חקתית" - מצד הקב"ה, אצלו אין שום סתירה בזה, שיכול להיות ב' הפכים בנושא אחד, ולא צריך לבוא לאיזה בלבול מזה.

## ג.

ויש לבאר מה שהחוקים שמונה הרמב"ם הם כנגד שכל התורה:

(א) בשר חזיר - הנה באברבנאל (פר' שמיני, דף סב) מבאר הטעם בכך שבהמות טהורות הם מעלת גרה ומפרסת פרסה, דהיינו מפני שאין בטבעם לדרוס ולטורף (דלכך הרגלים שלהם הם פרוסות ורחבות שזה רק להלוך על הארץ לאכול ירקות). ומשא"כ שאר החיות שדורסות וטורפות, אסרה התורה אכילתם מפני שמוליד מזג רע באדם האוכל.

ונמצא, שמה שאסרה התורה נבילות וטריפות וכו' אין זה כנגד שכל התורה (לבד שיש טעם שהם מאוסים), ולכן אין זה בגדר החוקה המדובר כאן. רק חזיר שזה דבר טמא היחידי שמפרסת פרסה, והיינו, שאינו דורס וטורף, א"כ למה אסרתו תורה, שזהו היפך סברת התורה שאוסר בהמות טמאות מטעם שדורס ואוכל, וחזיר אינו דורס ואוכל. לכן נקט דוקא בשר חזיר.

(ב) בשר וחלב - איתא בפסחים (מד, ב) דבו"ח חידוש הוא מטעם "דאי תרו לי" כולי יומי בחלבא שרו, בשל לי' בשולא אסור". ולזה זהו כנגד שכל התורה, דהרי מה שאסרה תורה

בישול בו"ח הוא מפני שנותן טעם, ואעפ"כ התירו בכבוש מעל"ע, על אף שנותן טעם. והיינו נגד שכל התורה, וזהו חוקה כנ"ל. (ומה שסדרו הרמב"ם לאחר בשר חזיר, היינו מפני שבכו"ח נוסף איסור הנאה).

ג) עגלה ערופה - הנה עגלה ערופה הוא כפרה על רציחת נפש ("כפר לעמך ישראל וכו'") וזהו ע"ד קרבן שמכפר. אמנם, עגלה ערופה הוא היפך מכל קרבן רגיל, דבקרבן רגיל יש הנאה למזבח (זריקת הדם, הקטר חלבים ואיברים) וגם הנאה לאדם (אכילת קרבן אשם וחטאת לכהנים, "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים", וק"ק ישראל ג"כ אוכלים), אבל בעגלה ערופה, אין שם שום הנאה לא למזבח ולא לאדם, שהרי אסורה בהנאה לגמרי (משא"כ קרבן עולה הגם שהיא כליל ע"ג מזבח, מ"מ כהנים נהנים מעורן), ואין עושים שם שום ענין שיהא דומה לקרבן, ודוקא באופן זה הוא הכפרה. ולכן נחשב זה לחוקה.

ומה שהביאו הרמב"ם לאחר בו"ח, היינו מפני שיש בזה הוספה – דבכו"ח לכה"פ הוא עבר על איסור בישול, ומתוך חומר האיסור אסרה התורה אפי' בהנאה, משא"כ בעגלה ערופה זהו מצוותו, ומ"מ גזרה התורה איסור הנאה, ודוקא ע"י זה בא הכפרה.

ד) פרה אדומה - ידוע שפרה אדומה מטהר את הטמאים ומטמא את הטהורים, ולכן זהו נחשב לחוקה שזהו היפך מיני' ובי'. וזהו בהוספה לעגלה ערופה, דהתם אין הסתירה בהדבר עצמו, רק הסתירה היא בין קרבנות שמכפרים ובין עגלה ערופה שמכפר, משא"כ בפרה אדומה זהו סתירה בהדבר עצמו, שיש בכוחו לטמא את הטהור, ולטהר את הטמא, וזהו פלא יותר.

ה) שעיר המשתלח - הנה שעיר המשתלח מכפר על כל עוונות בית ישראל בין בשוגג ובין במזיד (ואפי' לא עשה תשובה מכפר על הקלות (רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ב)). משא"כ בקרבן אחר מכפר רק על שוגג, ועוד זאת - שצריך ידיעה בתחילה ובהעלם אחד, ורק בעבירה אחת בהעלם אחד, ואצל קרבן יש עבודה ע"ג מזבח וכן שחיטה וכו', ואפי' בפרה אדומה יש עכ"פ שחיטה כנגד שער המזרת, וכן בעגלה ערופה זהו כפרה רק בנוגע לרציחה (והעיקר, שאין זה כפרה ממש, אלא רק מגן לפורעניות עד שימצא הרוצח) - משא"כ כאן ע"י דחיית השעיר ממהר, נעשית כפרה לכל בית ישראל ולכל העבירות, וזה פלא היותר גדול מכל הנ"ל.

וא"ת מדוע אינו מקדים שעיר המשתלח לפרה אדומה לפי מה שביארנו לעיל דפרה אדומה יש יותר פלא, דבאותו הדבר ישנם שני הפכים (דמטמא ומטהר), משא"כ שאר



הדברים הסתירה בהדבר עצמו כנ"ל. וי"ל דיש בזה מה שאין בזה, דאע"פ דפרה אדומה יש יותר פלא כמה שאותו דבר מטמא ומטהר, מ"מ זהו שבא ע"י נגיעה (אי בשעת התעסקות בפרה הוא נוגע בדבר אחר הוא ג"כ מטמא (פרה פ"ד מ"ד)), משא"כ בשעיר המשתלח הוא מקבל טומאה בשעת יציאתו מירושלים או דחייתו לצוק (יומא פ"ו מ"ו), ונשאר בטומאה שמתמא אח"כ בגדים וכלים (שם, מפרשי המשנה) אפי' אינו מתעסק יותר בהשעיר. ולכן מונה את שעיר המשתלח בסוף, שיש בו ההפכים יותר מכל שאר הדברים, משא"כ בפרה אדומה עכ"פ יש בו המעלות של שחיטה, זריקה ז' פעמים נוכח פני אהל מועד כו'.

## ד.

ועפ"ז יש לבאר מה ש"היה דוד מצטער. . היה מוסיף דביקות בתורה:

דהנה, מה שאין שום השגה בענינים הנ"ל, הוא דוקא בנגלה דתורה, אבל ע"י לימוד פנימיות התורה, ישנה איזה השגה בענין זה (וע"ד פרה אדומה שמבואר בדא"ח ענינה ברוחניות, שע"ז ניתן לאדם איזה מושג בזה).

וזהו מה ש"היה דוד מצטער", וע"ד מה שמובא ד"אין מוסרים רזי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו", די"ל הכוונה בזה שע"י שלבו דואג שאינו מבין איזה ענין בתורה, וע"ד בנדר"ד החוקים, העצה לזה הוא פנימיות התורה ששם יש קצת מושג ע"ז<sup>1</sup>. וזהו דנקט הלשון "להוסיף דביקות בתורה" ולא לימוד התורה, והיינו מפני שבלימוד פנימיות התורה אין שייך כ"כ לשון לימוד והשגה, כיון שאין השגה במהות הענינים, רק בנגלה דתורה שמלושב בעניני גשמיים, יש לו השגה גמורה וזה נעשה אצלו יחוד נפלא כמבואר בתניא. משא"כ בלימוד הפנימיות אינו תופס בשכלו להיות יחוד נפלא רק באופן של דביקות, כמו ב' דברים שהם דבוקים ביחד אבל אינו נעשה יחוד נפלא<sup>2</sup>.

ובזה יש לתרץ מה שכתב הרמב"ם "ולא יהא קל בעיניו ולא יהרוס לעלות וכו'", דהיינו ע"ד מה דאיתא בחגיגה (יד, ב) ב"ארבעה שנכנסו לפרדס וכו' הציץ ונפגע כו' הציץ ומת כו' קצץ בנטיעות, רק ר"ע כנס בשלום ויצא בשלום" - דמי שאינו משיג כמה ענינים של תורה, אזי העצה לזה רק ע"י כניסה לפרדס (דהיינו סודות התורה, פנימיות התורה<sup>3</sup>).

הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ופי' שם שנכנס לפרדס להבין פנימיות הסוד שהוא יותר רוחני, וארבעה שנכנסו לפרדס שלשה מהם טעו באופן התיקון, ע"ש.

(1) עיין בלקו"ת ויקרא ד"ה ולא תשבית, דמלח שהיא תורת הקבלה מטעים את הבשר שהוא נגלה דתורה.

(2) לקו"ת ויקרא ה, א.

(3) עיין בבן יהוידע שם בשם הרח"ו על המשנה "כל

ולכן כתב הרמב"ם "פן יפרוץ" דהא ר"ע הצליח בזה. אמנם אם זה "קל בעיניו" (שיחסר לו הקבלת עול) יבוא לידי "פן" (פן) יפרוץ". אבל בדוד המלך איתא בדא"ח שהי' קושר תורה שלמעלה עם הקב"ה, שזהו לימוד פנימיות התורה וי"ל דזה הי' הכפרה ע"כ שקרא לחוקים זמירות כמבואר בתניא על הפסוק "זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי", והסיבה שבא לידי כך הי' מצד שהי' מצטער על החוקים כמבואר ברמב"ם. וע"י שהי' דבוק בתורה הי' מרגיש איך שכל עולמות תלויים בדיקדוק קל של עבודה שהי' בביהמ"ק (או בחוקה אחרת). אבל לגבי מדרגת דוד המלך היה נחשב זה לחטא והי' קושר תורה דלמעלה עם הקב"ה, שזה יותר נעלה כמבואר בדא"ח<sup>4</sup>].

וכן יש לבאר גם מה שכפל הלשון "ולא ימצא לו טעם וכו' ולא ידע לו עילה", דלפי מה שביארנו דכאן הרמב"ם מדבר על ענין החוקים, שזהו לא רק היפך שכל אנושי, אלא גם הוא היפך שכל התורה, לכן הוא מדגיש את זה בכ' דברים - "לא ימצא לו טעם" שהוא להיפך מ"שכל אנושי", ולא עילה - שהוא היפך גם משכל דתורה.

ולפי שהרמב"ם מסביר שכל ענין הקרבנות הם חוקים (היפך השכל, למעלה מטו"ד), ע"ז הוא מסביר שע"י עבודה זו העולם עומד. והיינו ע"ד המבואר באוה"ת (ויצא עמ' 367) במ"ש במשנה "על ג' דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמ"ח", דזהו ע"ד "שארה כסותה ועונתה לא יגרע", שארה - שולחן בצפון - גבורה, כסותה, ימינו תחבקני - חסד, עונתה - תפארת - קו אמצעי עולה וכו' להוליד הולדה חדשה. נמצא, דענין עבודה שהעולם עומד עליו יש לו מעלה יתירה יותר מתורה וגמ"ח כנ"ל. וזהו מה שבא הרמב"ם לבאר, דכיון שענין הקרבנות הוא בגדר חוקים שזהו עבודה למעלה מטו"ד, לכן ההשפעה ע"ז לעולם היא ג"כ יותר מהרגיל.

וכן י"ל הכוונה במה שאומר שע"י שמירת החוקים זוכים לחיי העולם הבא, דהיינו מפני שזו המשכה יותר נעלית. א"כ כמו שאמרינן שכר מצוה בהאי עלמא ליכא אפי' בסתם מצוה, כ"ש בשמירת החוקים, דעיקר ההמשכה תהיה בחיי העולם הבא, דהא בקיום המשפטים כתב הרמב"ם שזה מביא תועלת ב"העולם הזה"<sup>5</sup> אבל שמירת החוקים (וגם המשפטים ע"ד

בגזילה, הנה ע"י העדר גול ניכר וכולט הרבה המעלה של משפט ואיסור גזילה. ואח"כ מונה שפ"ד, שאין זה כ"כ שכיח כמו גול, ולכן זהו בדרגה שני', דהתועלת לב"א בזה ניכרת רק במקצת. ואח"כ מונה כיבוד או"א, דבזה אין ניכרת כלל מעלת המצוה, דהרי עיקר כיבוד או"א הוא בבית, ולא ניכר כלל בחוץ אם אדם מכבד אביו ואמו או לא.

(4) עיין באוה"ת במדבר דף קצב באריכות.

(5) ע"פ מ"ש הרמב"ם דהמשפטים מביאים תועלת בעולם הזה וזהו גלוי וניכר לכל, ניתן לבאר את השאלה הג' שהבאנו בפנים. די"ל, שנקט בסדר הזה דוקא (גול, שפ"ד כבוד או"א), משום שאיסור גול, התועלת שבו ניכרת באופן הכי גלוי, דהרי אמרו חז"ל ד"רובן בגזל", וממילא, כיון שבאופן רגיל רובן

החוקים) עיקר פעולתם הוא דוקא בחיי העולם הבא, כיון שעבודתם היא למעלה מטו"ד<sup>6</sup>. ואין זה סתירה למה שכותב "העולם עומד" שקאי כפשוטו על עולם הזה הגשמי. דע"י ריבוי ההשפעה שנפעל ע"י הקרבת הקרבנות, נמשך גם למטה השפעה. רק שעיקר ההשפעה הוא למעלה [כמבואר בדא"ח (שם) עה"פ קרבני לחמי, דכשם שהלחם מחזק את הגוף, כך ע"י הקרבת הקרבנות ג"כ מפרנס לאבינו שבשמים], וע"י שגורם בעולמות העליונים קירוב הכוחות ומוליד המשכות חדשות כמבואר לעיל, ממילא ע"ז, מריבוי ההשפעה למעלה יורד ג"כ חלק בריבוי השתלשלות עד למטה מטה.

## ה.

ועפ"ז יש לבאר הקשר דהלכה זו דסיום הלכות מעילה עם התחלת ספר קרבנות:

ובהקדים, דלכאורה, מדוע פתח הרמב"ם את סדר קרבנות בהלכות קרבן פסח, והרי קרבן זה הוא רק פעם בשנה, והו"ל לכתוב קודם הקרבנות התדירין (ע"ד תמידין).

אלא, קרבן פסח יש בו ג"כ ענין פלא (היפך שכל התורה): דהנה, בהלכה א' בהל' קרבן פסח מביא הרמב"ם, שקרבן פסח נשחט ב"ד אחר חצות, וזהו דבר תמוה, דכל הקרבנות זמן הקרבתם קשור עם היו"ט שלהם, משא"כ בקרבן פסח, שמקריבים אותו דוקא לפני פסח. ועוד דבר נפלא, דבקרבן פסח, שהוא בערב הפסח, אם לא הביא חייב כרת (היפך מכל קרבנות שאין חיוב כרת על העדר הבאת קרבן, ובפרט שהוא בשוא"ת, ואין לוקין על לאו שאין בו מעשה), ועל אכילת פסח, שהוא דוקא בליל פסח, אם לא אכל אין בו עונש (רק ביטל מ"ע), וזהו ג"כ תימה. ולכן פתח הרמב"ם בהל' קרבן פסח, כיון שבו מודגש יותר שיש בו ענין של חוק, יותר משאר הקרבנות.

וכן יש לבאר ע"פ המבואר בדא"ח בענין קרבן פסח, דהוא בא ע"י דילוג וקפיצה, מלשון מדלג על ההרים וגו' - עבודה למעלה מטו"ד. וכיון שכללות ענין הקרבנות הם ג"כ למעלה מטו"ד (כמבואר לעיל) לכן התחיל בקרבן פסח, שכשמו כן הוא ענין של דילוג וקפיצה.

תבונה וחיי עוה"ב זהו ביו"ד שנברא בו עוה"ב. כלומר, ע"י שמירת החוקים אדם זוכה להתענג באותם חיים שעי"ז נברא עוה"ב.

6) ולהעיר מהמבואר בדא"ח בענין "חלק לעוה"ב", "בן עוה"ב", "חיי עוה"ב". ראה אוה"ת פר' נח כד, חלק עוה"ב – יסוד, בן עוה"ב – תפארת. אבל חיי עוה"ב מבואר באוה"ת ואתחנן (ס"ז) פי' על אין זולתך לחיי עוה"ב, עוה"ב הוא

# הלכה ומנהג

## בגדר הדין דמוקצה

הת' שניאור זלמן שי' גולדברג

תות"ל המרכזית – 770

### א.

בגליון הקודם (גליון ב), הבאנו חילוק בין הטור והמחבר לשו"ע אדה"ז - בסדר הבאת דיני מוקצה מחמת חסרון כיס. ובארנו, שי"ל ב' אופנים בגדר דמוקצה: א. עיקר האיסור הוא מחמת השבת, דזה שהאדם מקצה דעתו מלהשתמש בחפץ, הוא בכל ימות השבוע, רק שבשבת נעשה החפץ אסור בטלטול; ב. עיקר חלות איסור הטלטול הוא מחמת האדם, דע"י שהאדם מסיח דעתו מלהשתמש, נעשה הדבר מוקצה. והעמדנו את הב"י כאופן הא', שלכן פתח בדברי הגמרא (באיסור הטלטול מחמת השבת), ורק לבסוף הביא הדינים דסחורה, שזה תלוי בהקפדת האדם; משא"כ אדה"ז נקט כאופן הב', ולכן הביא בתחילה הדינים התלויים בהקפדת האדם. וראה שם את כל האריכות שכתבנו בזה.

ונראה לבאר ענין זה ביתר הסברה, ובהקדים:

ישנם כמה ענינים הצריכים ביאור, לכאורה, בדברי רבינו בסעיפים הראשונים דסימן

שח:

דהנה רבינו, לאחר שמביא הקדמתו להסימן, בסעיף א, מביא (בסעיפים ב' וג') דברים

שאינם שייכים לכאורה, להענין דמוקצה מחמת ח"כ, דכותב בס"ב: "כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו בשבת ע"ד שיתבאר, אפי' כלי שמלאכתו לאיסור. . . ואפי' כלי שמלאכתו לאיסור שהוא מוקצה מחמת מיאוסו – דהיינו שאדם מסיח ומקצה דעתו ממנו מחמת מיאוסו מלהשתמש בו במלאכה אחרת של היתר. . . ואפי' אם אינו ראוי כלל להשתמש בו במלאכה אחרת של היתר מחמת מיאוסו וסרחונו. . . אעפ"כ אין לו דין מוקצה להיאסר בטלטול וכו'".

ובס"ג ממשיך "ואפי' כלי שמקצה אותו מלהשתמש בו שום תשמיש, כגון כלים המוכנים ועונדים לסחורה, שאין רגילים להשתמש בהם שום תשמיש, מכל מקום אם אינו מקפיד עליהם מלהשתמש בהם לא הסיח דעתו מהם לגמרי מלהשתמש בהם, ולפיכך אין להם דין מוקצה להיאסר בטלטול. בד"א בדבר שהוא כלי ממש, אבל דבר שאינו כלי ממש, אלא שיש עליו תורת כלי מחמת שראוי להשתמש בו איזה תשמיש בשבת. . . אם הכניסן לאוצר ביטל תורת כלי שהיה עליהם ואסור לטלטלם, אע"פ שאינו מקפיד כלל עליהם מלהשתמש בהם, אלא אם כן חזר ויחדו לתשמיש לעולם", עכ"ל. ורק לאח"ז בסעיף ד' מתחיל לבאר הדינים דמוקצה מחמת ח"כ.

וזהו אינו כהמחבר, דפתח סימן זה בדיני מוקצה מחמת ח"כ – "כל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממוקצה מחמת ח"כ כו'". וטעמא בעי, מדוע שינה מהמחבר.

אמנם זה אינו קשה, דיש לבאר, שמה שכתב רבינו הלכות אלה כאן (בתחילת הסימן) - אף שלכאורה מקומן הוא לאח"ז (בהמשך הסימן) - הוא מפני שסעיפים אלו, הם אריכות הביאור בד' התיבות הראשונות בדברי הטושו"ע – "כל הכלים ניטלין בשבת".

אך עדיין צ"ב מפני מה האריך רבינו בכל הפרטים הנ"ל, ובסדר הזה: שבתחילה כתב שכל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו, ולאח"ז מפרט שזה כולל כלי שמלאכתו לאיסור, ואפילו כשהוא מוקצה מדעת האדם מחמת מיאוסו, ויתירה מזו – אפילו אם אין ראוי להשתמש בו מחמת מיאוסו, אעפ"כ, מאחר שיש עליו עדיין תורת כלי "מותר לטלטלו", ואח"כ ממשיך (בס"ג) שדין זה הוא גם כשהקצה אותו מחמת שהוא עומד לסחורה, דעדיין מותר לטלטל אותו הכלי מחמת שתורת כלי עליו, ורק כשאינו כלי, אלא שיש עליו תורת כלי מחמת שהוא ראוי לאיזה תשמיש, אזי כשעומד לסחורה אסור בטלטול.

ומכל האריכות של רבינו כאן בנוגע לתורת כלי, נראה, שאחד התנאים העיקריים להחזיר דבר בטלטול, הוא שיש עליו תורת כלי. ודבר זה מוכח ביותר, מכך שענין זה מבואר גם

לקמן, בסעיף לב, ואעפ"כ הביאו רבינו כאן. ובפרט שבס"ז חוזר ומסכם שישנם ג' מיני מוקצה, שנים מותרים בטלטול והשלישי אסור, ומפרט שמוקצה מחמת מיאוס ומחמת שאינו רוצה להשתמש מותרים בטלטול, ומוקצה מחמת ח"כ אסור. שכל זה מורה, שענין זה חשוב מאוד אצל רבינו. וצריך להבין את החשיבות שבדבר.

עוד ב' דברים הדורשים ביאור:

א. מדוע בס"ז - שמסכם שם את סוגי המוקצה, אינו מביא הדין דכלי שמלאכתו לאיסור (שהביא בס"ב).

ב. מה הטעם ששינה רבינו בלשונו הזהב מלשון הטושו"ע: הם כתבו "כל הכלים ניטלין בשבת", ורבינו כתב "כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו בשבת ע"ד שיתבאר".

## ב.

ולהבין כ"ז יש להקדים הביאור שהבאנו בגליון הקודם ובהוספה. דשם בארנו, שישנם ב' אופנים בהטעם שמוקצה אסור בטלטול בשבת: העיקר הוא מצד השבת - שעושה דבר זה אסור בטלטול, או, מצד האדם שמקצה הדבר מדעתו.

ואולי יש להוסיף בהחילוק שבין שני צדדים אלו - עומק יותר, דלאופן שחל על הדבר איסור טלטול מחמת השבת, אזי דבר זה נעשה דבר המוקצה בשבת; משא"כ זה שהאדם מקצה הדבר מדעתו הוא, דאין שמוש בשביל האדם בדבר הזה, דמה שנוגע כאן זה הקצאת האדם מצדו (ובזה ישנם כמה דרגות, כדלקמן).

והיינו: שהמילה מוקצה יכולה להתפרש לשני משמעויות: א. שם דבר - שהחפץ הוא מוקצה; ב. שם פעולה - שהאדם מקצה החפץ.

ונראה לבסס ב' אופנים אלו מהגמ' שבת (קכג, ב); דשם איתא על דברי ר' יוסי בהמשנה "כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה", דרב נחמן מוסיף כמה דברים שדינם הוא אותו הדין כבמשנתנו, ואביי מוסיף עוד כמה דברים, עי"ש. וברש"י, לאחר שמפרש כל הדברים הנזכרים בגמ', מסיים (בד"ה חצינא) בזה"ל "כל הני קפדי עליהו משום דמפגמי ומקצי להו בידים".

ורבינו חננאל על אתר, לאחר שפרש מה הם כל הדברים הנזכרים בגמ', מסיים "כיון דקפדי אפגמיהו קבע ליה מקום ומסיח דעתו מלעשות בהן מלאכה אחרת, הללו וכיוצא

בהן שהן מוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטלן בשבת, והרי מפורש בסוף פרק מי שהחשיך דכולהו הני היינו טעמא דאסירי משום דמוקצה מחמת ח"כ נינהו".

ונראה לומר, שהם מחולקים ביניהם בפירוש המילה מוקצה, כנ"ל: לרש"י הענין של מוקצה כאן הוא פעולה של הבעלים, "ומקצי להו בידיים"; משא"כ מכל האריכות של ר"ח משמע, שמוקצה הוא שם הדברים שמסיח דעתו מהם, שהרי לא כותב כפי רש"י - הלשון מוקצה ע"ז שהבעלים מקצים אותם, אלא: לאחרי שכותב שהבעלים מסיחים דעתם מהם, ממשיך, שהדברים האלו "הן מוקצה" וכו'.

### ג.

והנה, באם "מוקצה" הוא שם דבר, מובן שלכן אסור בטלטול, ואין בכך יותר מדי עומקים; אמנם, כשתולים גדר המוקצה בדעת וקפידת האדם, אז צריך ביאור כיצד ומתי פועל דעת האדם, שדבר זה יהיה אסור בטלטול. ובהמילים של אדה"ז, "שכל דבר שיש עליו תורת כלי מותר לטלטלו", ובמילא אי"ז כ"כ קל להאדם להקצות איזה דבר שיהיה אסור בטלטול.

ועל כך מבאר אדה"ז, שישנם כמה דרגות בהקצאת האדם:

א. מוקצה מחמת מיאוס. ומבאר, שאי"ז מבטל דבר שיש עליו תורת כלי מהיתר טלטול בשבת, מכיון שיש עליו תורת כלי עדיין, שישנו איזה שימוש להאדם, וזאת-על-אף שהבעלים חושב שאינו רוצה להשתמש בדבר זה, דהרי לפועל אם הי' צריך להכלי היה משתמש בו, היינו, שמצד הכלי יש עדיין תועלת לבעלים.

ב. מוקצה מחמת מיאוס שאינו ראוי לשום תשיש. כאן הקצאת הבעלים כאן יותר חזקה ממוקצה הא', ועכ"ז, אומר אדה"ז, שמאחר שיש עליו תו"כ, וראוי לכסות בו כלים (וכדאיתא בגמ' שבת מו, א במימרא דרב אויא), לכן עדיין מותר בטלטול מאחר שמצד גדר הכלי עדיין יש להבעלים איזה תועלת.

ג. כלי שהקצה אותו מלהשתמש בו שום תשיש מפני שעומד לסחורה. והנה כאן ההקפדה עוד יותר חזקה משני הגדרים המבוארים לפנ"ז, ואעפ"כ מאחר שהוא כלי, לא הסיח דעתו לגמרי מכלים האלו ולכן מותר לטלטל.

וממשיך אדה"ז, שכל זה הוא בישנו כלי מצ"ע, אבל באם אינו כלי ממש, אזי ההקפדה

שלו יכולה לפעול שדבר זה יהיה אסור בטלטול; אא"כ חזר וייחדו לתשמיש לעולם, שאז חוזרת תורת כלי עליו, שאין חשש שיכניסו לאוצר ויקפיד עליו מלהשתמש בו, מאחר שייחדו לתשמיש לעולם.

וממשיך בסעיף ד', שבמקרה שמקפיד לגמרי - שבשום אופן לא ישתמש בדבר זה, אם בגלל שהוא יקר ביותר, או, בגלל שהכניסו לאוצר ומקפיד לגמרי שלא ישתמש בדבר זה, אז אין שום שימוש בדבר זה בשביל בעליו, ובמילא אסור לטלטל דבר כזה בשבת.

#### ד.

ע"פ הנ"ל, מוכן מדוע מבאר אדה"ז כל פרטי המוקצה יחד עם הגדר בתורת כלי, דמאחר שמוקצה תלוי בדעת האדם, לכן חשוב מאוד לחלק ולהגדיר, מתי נהיה הדבר מוקצה ומתי לא, ודבר זה תלוי אם יש תורת כלי אם לאו, וכנ"ל.

ומוכנים גם הפרטים והסדר שסידר אדה"ז את דיני מוקצה, שהלך מן הקל אל הכבד, בתחילה רק מעט הסחת הדעת, ולאחמ"כ יותר ויותר, וכ"ז כדי לבאר שהקצאת האדם היא האוסרת לטלטלו בשבת, ובפרט שזוהי דרך חדשה בהבנת דיני מוקצה. ולכן גם ביאר והאריך בדברים.

ולפי ביאור זה בפ"י מוקצה, נראה לכאורה, שכלי שמלאכתו לאיסור אינו מוקצה, שהרי האדם לא הקצה הכלי מלהשתמש בו, רק שמלאכתו לאיסור ולכן אסור לטלטלו סתם, אבל אם יש לו איזה תועלת בטלטול (לצורך גופו, או מקומו), אזי מותר; ומדוייק עפ"ז, מה שאדה"ז בסעי' ז', כשמסכם כל ההלכות דלעיל, אינו מזכיר כלי שמלאכתו לאיסור, שהרי היא אינה באותה ההגדרה של מוקצה.

ויש להוכיח עוד, שההגדרה של מוקצה לדעת אדה"ז מתייחסת לפעולה - ולא לשם הדבר, מזה שכתב (שם בס"ז) שישנם שלושה מיני מוקצה: שנים מותרים בטלטול ואחד אסור בטלטול, ולכאורה, באם מוקצה הוא שם התואר על חפץ שאסור בטלטול, כיצד כתב אדה"ז ששני מיני מוקצה מותרים בטלטול. אלא מוכן בפשטות שהפ"י מוקצה הוא לא החפצא, אלא "מין" (מיני מוקצה), דהיינו, הפעולה שהאדם מסיח עצמו מלהשתמש באיזה חפץ; ובשני האופנים הראשונים, אזי למרות שהאדם מסיח דעתו מלהשתמש, עכ"ז עדיין מותר בטלטול, ובאופן הג' אסור בטלטול.

ועפ"ז, ניתן לבאר גם, שינוי הלשון של אדה"ז, מהטור והשו"ע - בהתחלת סעי' ב',



דהם כתבו: כל הכלים ניטלים בשבת, ואדה"ז כתב: כל דבר שיש תו"כ עליו מותר לטלטלו וכר':

ובהקדים, דהחילוק בין כלי ותורת כלי הוא, שכלי הכוונה היא לכלי עצמו כפי שהוא, ותורת כלי זהו השימוש של הכלי, ולפ"ז, אתי שפיר שלפי השו"ע, שמפרש שמוקצה זה הכלי עצמו, מתחיל סי' ש"ח כל "הכלים ניטלים", שמדבר על הכלי, וא"ש. משא"כ אדה"ז שמדבר על הקצאת דעת האדם מלהשתמש באיזה כלי, ושלכן חשוב לפרט מתי החפץ אסור בטלטול ומתי מותר בטלטול, שסוף סוף איסור טלטול והיתרו תלוי אם יש שימוש בכלי להשתמש בו (אפי' אחרי הקצאת דעתו), וזהו הענין של תורת כלי, תשמיש הכלי, ולא הכלי עצמו.

## ה.

ועפ"ז יש לבאר עוד דבר מיוחד שרואים בשו"ע אדה"ז. שמפרש (בס"ד) מוקצה מחמת חסרון כיס שלא יפחתו דמיהם, וזה שונה מרש"י על הגמ' שכתב, "דלא חזי למלאכה אחרת" שאז תהיה בעיה - "משום דמפגמי", ולמה שינה אדה"ז בפירושו.

וי"ל כדלעיל, שאין הפי' בח"כ שאינו רוצה להשתמש בכלי הזה, אלא שכלי זה - בעליו אינם מחשיבים אותו להשתמש בו, ולכן נוגע כאן ענין הדמים דזהו מה שחשיב להבעלים ולא נוגע פגימת הכלי עצמו.

# בענין ברכה על ביטול חמץ

הת' מנחם מענדל שי' והבה  
לימא, פרו

## א.

פתירה בדברי רבינו גבי ברכה על ביטול חמץ

כתב רבינו (סי' תלו ס"ה) גבי ברכה על ביטול חמץ, דהיכא דאינו מחוייב בבדיקה אלא בביטול בלבד, כמו המפרש והיוצא בשיירא קודם ל' יום לפני הפסח, אזי "לא יברך על ביטול זה, לפי שעיקר הביטול הוא בלב, כמו שנתבאר בסי' תל"ד [ס"ז], ואין מברכין

על דברים שבלב". ע"כ. הרי שלדעת רבינו מלכתחילה לא נתקנה ברכה על הביטול, כיון שעיקרו בלב, ואין מברכין על דברים שבלב.

ולכאורה צ"ע איך יתיישב זה עם המבואר מדברי רבינו לעיל (סי' תלב ס"א) גבי ברכת הבדיקה, וזלה"ק: "קודם שיתחיל לבדוק - צריך לברך . . בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ. ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מ"מ, כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו - הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה, והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר, שיאכל ממנו עד שעה ב', והמותר - מבערו מן העולם. וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבליל י"ד - אין מברכין עליהם כלום, והן נפטרינן בברכה שבירך על הבדיקה, שהיא תחילת הביעור, לפיכך מברכין עליהם 'על ביעור חמץ'". ע"כ.

ומבואר להדיא, שמעיקרא היו אכן צריכים לברך על הביטול, רק שפטררוהו בברכת הבדיקה. ודלא כמבואר בסי' תלו שעל הביטול לא מברכים כלל משום שאין מברכין על דברים שבלב.

## ב.

### ביטול לבד - דברים שבלב, ביטול ובדיקה - מעשה

וי"ל הביאור בזה בפשטות ע"פ מה שכתבנו לבאר במק"א בגדרי בדיקה וביטול לשיטת רבינו, כי הבדיקה היא בעצם השלמה וחזוק להביטול דאורייתא ולא דבר נוסף חוץ ממנו, וכדמשמע מלשונו בסי' תלא (ס"ד), דאחד הטעמים לזה (המבטא אף את גדר הדבר) שחכמים תקנו בדיקה הוא "לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם, שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי. ולפי שאין דעת כל בנ"א שוין, ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי, לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו", שמזה משמע שכאשר יקיים דברי חכמים ויבדוק להחמץ אזי ביטולו הראשון יועיל.

ובפשטות הי' ניתן לומר, שאכן הביטול לכשעצמו אינו אלא "דברים שבלב", ומטעם זה גופא תקנו חכמים שאינו מועיל לחמץ, והצריכו שהביטול יהי' באופן מעשי, והיינו ע"י שיוציא בפועל את החמץ מכל גבולו.

ועפ"ז מובן שהבדיקה מהוה בעצם השלמה להביטול, ומעתה אינו עוד בגדר דברים שבלב, אלא יש לו ביטוי מעשי - ע"י הבדיקה.

ולפ"ז מתורצת הקושיא הנ"ל בפשטות, שאכן ביטול ללא בדיקה - בו מדובר בסי' תלו - הוא בגדר דבר שבלב, ואין מברכין עליו כמו שאין מברכין על כל דברים שבלב, משא"כ כשבא יחד עם הבדיקה - כבסי' תלב, דמיירי בביטול שלאחר הבדיקה - אזי יש לו גם ביטוי מעשי - יש לברך עליו כמו על כל מצוות מעשיות. אלא שמאחר וכבר בירך על הבדיקה - אי"צ יותר לברך על הביטול. אך מ"מ ביטול זה טעון ברכה מעיקרו.

### ג.

#### גם הביטול שלאחרי הבדיקה מקבל ביטוי מעשי ממנה

אמנם אכתי יל"ע, דלכאורה הא דהבדיקה מעניקה ביטוי מעשי להביטול, נתבאר רק גבי הביטול שלפני הבדיקה, המיועד לחמץ הידוע, ואילו המדובר בסי' תלב הוא בביטול שלאחרי הבדיקה, המיועד לחמץ שאינו ידוע ואין אחריו בדיקה. ומנא לן דאף הוא מקבל ביטוי מעשי ע"י הבדיקה.

אך מ"מ נראה דגם הביטול שלאחרי הבדיקה שואב את כוחו המעשי מהבדיקה, וכדלהלן.

דהנה ז"ל רבינו גבי טעם הביטול שלאחר הבדיקה (סי' תלד ס"ו): "ולמה תקנוהו חכמים, והלא אף אם נשאר כמה פירורים חמץ בזויות ובחורים ובסדקים שלא מצאם בבדיקה - הרי הם בטלים מאליהם ואין צריך לבטלם ולהפקירם. . אלא לפי שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ באחד מן הזויות או באחד מן החורים שלא מצאה בבדיקה, ואלו הי' מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא הי' מפקירה, ולכך אינה בטלה מאלי' כמו פירורין, ויש לחוש שמא ימצאנה בפסח ויעבור עלי' בב"י וב"י. . אבל כשביטל כל חמץ שלא מצאו בבדיקה, אף אם ימצא גלוסקא בפסח ולא יבערנה מיד - לא יעבור עלי' בב"י מן התורה אלא מדברי סופרים". ע"כ.

ונראה כי הכל תלוי בכוחו של הביטול הראשון שחייבה תורה, אלא שפקקו חכמים בנאמנותו, כיון שאינו אלא בלב, ולכן תקנו בדיקה ע"מ שיהי' לו ביטוי מעשי, אלא שגם לאחר הבדיקה ישנו חשש כי הביטול הראשון עדיין לא הועיל, שמא ימצא גלוסקא יפה "ואילו הי' מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא הי' מפקירה", (ומשמע ש) אז מתברר למפרע!

1) ואף שלשון רבינו שם: "ויעבור עליו בב"י כו'", דמשמע כמו שנתבאר בסי' תל"ג, ע"ש הטעם, ושם (בסי' תלג ס"ב): קודם שמצאה - אינו עובר בב"י, אע"פ שהיתה טמונה בביתו, כמאן ולהבא - לק"מ, שהרי מעיר שם בסוגריים, וז"ל: "אבל

כי הביטול הראשון לא הי' בלב שלם, ולכן נתקן הביטול שלאחרי הבדיקה, כדי שלא יעבור בב"י וב"י מן התורה.

וא"כ, גם ביטול זה, מפאת היותו מכח הבדיקה - יונק הוא גם מכוח המעשה שבה, שהרי מעתה יש ממש בביטול זה, ולכן טעון ברכה מעיקרו אלא שנפטר בברכת הבדיקה. והראי', דאף שביטול זה לכשעצמו הוא גם דברים שבלב, מ"מ לא תקנו חכמים שיבדוק אחריו, דכיון שבכך כבר גילה בדעתו באופן מעשי שרוצה להפקיר החמץ וכעת מבטל את שאינו ידוע לו וסמכינן על ביטולו מכח מעשה הבדיקה שעשה קודם לכן, דהכל יחד נקרא מעשה "ביעור חמץ", שמתחיל בבדיקת החמץ, עובר בביטול שלאחרי' וכלה בשריפתו בפועל ממש, כך שהביטול הוא חלק בלתי נפרד ממצות ומעשה הבדיקה, עד ש"אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ" (שוע"ר סי' תלב ס"ב).

## ד.

### מדברי הרמב"ם נראה דמברכין גם על דברים שבלב

וכעת יל"ע בשיטת הרמב"ם גבי ברכת הבדיקה, שכתב (הל' ברכות פי"א הט"ו), וז"ל: "וכן הוא מברך על ביעור חמץ, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק, כמו שיתבאר במקומו". ע"כ.

ומבואר כי לדעת הרמב"ם כל מצות הביעור תלוי' במחשבתו של אדם ונעשית על ידה, ולהנ"ל צ"ע, כיצד מברכים עלי', והרי אין מברכין על דברים שבלב?

ולכאורה הי' ניתן לומר דהרמב"ם אזיל בהא לשיטתי', דמשמע דלא ס"ל להאי כללא דאין מברכין על דברים שבלב, ולכן אפשר לברך לדעתו גם על מצוות שכל עיקרן בלב;

דהנה גבי ברכת התורה, כתב רבינו (סי' מז ס"ב): "המהרהר בדברי תורה - אי"צ לברך, וה"ה שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו, שזהו ג"כ אינו אלא הרהור, והרהור לאו כדבור הוא, כמ"ש בסי' ס"ב". ע"כ. והוא לשיטתו בהל' תלמוד תורה (פ"ב סי"ב), שבכדי לצאת י"ח מצות ת"ת, "צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד . .

עבר עליו למפרע בב"י וב"י, שהרי אנוס הוא, כיון שבדק כדנינו", דמזה משמע שאכן מדינא עובר עליו למפרע, ורק מכיון שכבר בדק אינו עובר כיון שאנוס הוא, שקיים ציווי התורה, וכמבואר במקור הדברים בפר"ח (סי' תלא ס"א ד"ה ומאחר) וע"ע בקו"א (סי' תלג סק"ג). ואכ"מ.

"כבר נתבאר בסי' תל"א נס"ב, שמן התורה, כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו - דיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו - חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מה"ת כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי, וכשהוא עושה כך, אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו - לא

וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא - אינו יוצא בלימוד זה י"ח 'ולמדתם אותם' [דברים יא, יט] כו". ומבואר, דכיון שמצות ת"ת היא כדיבור דוקא לכן לא מברכים בה על הרהור לבד, ולכאורה מטעם דהוי דברים שבלב.

אולם הרמב"ם פליג ע"ז וס"ל שמעיקר מצות ת"ת יוצא י"ח גם בהרהור לבד, ורק בק"ש, דכתיב בה להדיא "ודברת במ" (דברים ו, ז), ס"ל שבעינין דיבור. וא"כ, לדעתו ניתן לברך גם על הרהור בד"ת, וכמו שפסק הגר"א להדיא (בביאוריו לסי' מז שם). וראה גם שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קנט), שביאר בדעת הגר"א, דכיון שלדעתו גם בהרהור יוצא י"ח המצוה, לכן ניתן לברך עליו, כיון שהברכה תלוי' בעיקר המצוה. ע"ש. ועיג"כ בס' הערות וציונים להל' תלמוד תורה (להרמ"ש שיחי' אשכנזי, כפר חב"ד תשס"א, שם הע' 7/ג אות ב).

ולפ"ז תבאר שפיר דעת הרמב"ם, דלדעתו ניתן לברך גם על הרהור, כיון דלא ס"ל האי כללא דאין מברכין על דברים שבלב. ומוכן מ"ש גבי ברכת הבדיקה, דהברכה היא בעצם על הביטול, למרות שאינו אלא דבר שבלב.

## ה.

### דחיית הביאור הנ"ל בדעת הרמב"ם

אמנם אי"ז מוכרח כ"כ, דעיין בס' מועדים וזמנים (ח"ג סי' קצג, ועד"ז בשו"ת האלף לך שלמה סי' לה בהע', ועוד) שהקשה על דברי הגר"א שצריך לברך גם על הרהור בד"ת, ד"הא בראשונים מבואר דלא מצינו ברכה על דברים שבלב.

ותירץ, "שבת"ת אין המצוה תמיד רק בהרהור, שאם מדבר דברי תורה המצוה מתקיים כדיבור. וא"כ, שפיר תקנו ברכה . . . וכיון שכן - מברכין נמי על הרהור כמו בתרומה, משא"כ ביטול חמץ - חל תמיד רק בלב, ולכן לא תקנו חז"ל ע"ז ברכה כלל". ע"ש.

וא"כ, יתכן וזהו הביאור בדעת הרמב"ם גבי ברכת התורה על הרהור, שמה שמברכים עליו אי"ז משום שניתן לברך על דברים שבלב, אלא משום שמצות ת"ת מתקיימת גם כדיבור, שלזה מסכים הרמב"ם להדיא בכ"מ (עיין פירוש המשניות לאבות פ"א מי"ז ועוד).

והדרא קושיין, כיצד לשיטת הרמב"ם מברך על מצות ביעור חמץ התלוי' בלב, והרי אין מברכים על מצוה שכל עיקרה בלב, ובפרט אם נימא דגם גבי ברכה"ת ס"ל להרמב"ם דאין

מברכין על הרהור. וצ"ב.

## ו.

### גילוי דעת הוי כתחילת מעשה

ואשר נראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם בזה, יובן בהקדים הסברה נוספת במה שנתבאר לעיל בשיטת רבינו בהנ"ל;

דהנה לעיל נתבאר דלשיטת רבינו הביטול מקבל ביטוי מעשי ע"י הבדיקה, ולכן מחוייב אף הוא בברכה, על אף שהוא לברך עיקרו בלב ואין לברך עליו.

ולכאורה יש להקשות, דהנה היסוד לכך שהביטול שבלב מקבל ביטוי מעשי ע"י הבדיקה הוכח לעיל מלשון רבינו בסי' תלא, שם מדייק שגזירת חכמים היא "שאינן ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו", שמזה משמע שכשיוציא את החמץ מכל גבולו אזי יועיל ביטולו הראשון. והטעם, כיון שכבר "אינו תלוי במחשבתו של אדם", ואין לחשוש שמא "יקל בדבר ויפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי", כנ"ל. והנה, בבדיקה זו הרי עדיין לא הוציא את כל החמץ שברשותו, אלא רק את החמץ שאינו ידוע לו, "והחמץ הידוע לו - מצניעו עד למחר, שיאכל ממנו עד שעה ה'". וא"כ, היאך ניתן לומר שכבר ע"י הבדיקה בא ביטולו לידי מעשה, טרם שהוציא את החמץ מכל גבולו.

והביאור בזה בפשטות, דכיון שבעשיית הבדיקה מגלה בדעתו שאכן כבר משת הביטול נתכוין בלב שלם לבטל לגמרי את כל חמצו - די בכך. ואף שגם בביטול שלאחרי הבדיקה עדיין יש לחוש שמא ימצא גלוסקא יפה ולא יבערנה מיד, שבתוך כך יעבור עלי' בב"י וב"י דרבנן, כמבואר בסי' תלד שם, מ"מ, הרי לא הצריכהו שוב בדיקה, דא"כ אין לדבר סוף. ואע"פ שעדיין חסרה פעולת הביעור עצמו. אך מ"מ, כיון שבגילוי נכונות זה ישנו גם מעשה ממשי, הבדיקה - ניתן לברך עליו, שכבר אי"ז דברים שבלב, כנ"ל בארוכה.

## ז.

### ביאור שיטת הרמב"ם

והנה המקור לתועלת גילוי דעת זה, מביא רבינו (סי' תלו קו"א סוסק"ד) בשם הרמב"ם, וז"ל: "דכיון שציוה [בעל-הבית לבני-ביתו] לבדוק, הרי גילה דעתו שאינו חפץ בו כלל, והוא קרוב לביטול גמור [למרות שעדיין לא הוציא בפועל מכל גבולו], כמ"ש הרמב"ם

בהדיא בפ"א מהל' ברכות [שם]. ע"ש. ע"כ. הרי שמבאר רבינו בדעת הרמב"ם, לפמ"ש "שמשה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק", דזהו גדר ביטול חמץ לשיטת הרמב"ם (וע"ע ברשימות שיעורים, להרי"י שיחי' קלמנסון, נ.ה. תשס"ב, פסחים ח"א סי' יא, מ"ש לבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם, וש"נ).

ועפ"ז יש לבאר דברי הרמב"ם בענין ברכה על הביעור, דהקשינו לעיל דאם לדבריו עיקר מצות הביעור נעשית כבר "משעה שגמר בלבו לבטל", היאך ניתן לברך עלי', שהרי אין מברכין על דברים שבלב.

אמנם לפמשנ"ת י"ל דדעת הרמב"ם אף היא מתבארת ע"ד המבואר לעיל בשיטת רבינו, דגם לשיטתו הברכה היא על עצם המעשה שבדיקה, דכיון שמתכוונן לבדיקה, מגלה הוא בדעתו שאינו חפץ בחמץ שברשותו, כך שהברכה היא על מעשה ממשי, רק שאין מברכין "על בדיקת חמץ", כיון שאינה תכלית המצוה (עי' שוע"ר סי' תלב ס"ב), ומברכים "על ביעור חמץ" על הביטול, שכאמור קרוב הוא לביעור.

ומה שנראה מדבריו דהברכה היא ע"כ שגמר בלבו לבער חמץ - היינו משום שבהל' ברכות שם קאתי הרמב"ם לבאר לשון הברכה "על ביעור חמץ", דלכאורה הי' צ"ל "לבער חמץ", כנוסח כל הברכות שמברכים תיכף לתחילת עשיית המצוה. וע"ז ביאר, דכיון שעצם הביעור כבר נעשה קודם הבדיקה לכן יש לברך עליו ככל הברכות שנגמרה עשייתן קודם הברכה, בלשון "על".

## ח.

### סתירה להנ"ל משיטת הרמב"ם בגדר תקנת בדיקת חמץ

אך עדיין הדברים טעונים הסברה, דהנה בהל' ברכות כתב הרמב"ם, ד"משעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם הבדיקה, כמו שיתבאר במקומו", אלא שכאשר נעיין "במקומו", בהל' חמץ ומצה, בשיטת הרמב"ם בדין ביטול חמץ, נראה לכאורה כי אין שיטתו תואמת להביאור הנ"ל;

דז"ל הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ב ה"ב): "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". וממשיך (בה"ג): "ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים, ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו". ע"כ.

ומבוארת שיטתו דלא כרבינו, דלבדיקה אין חלק בהביטול כי אם דבר נוסף עליו, וכשהשיטה השני' שנתבארה בדברינו במק"א, דהביטול מצד עצמו מועיל ומקיים בזה מצות תשביתו מה"ת, אלא שבנוסף לזה תקנו חכמים, שצריך גם לבדוק ולחפש אחר החמץ (וכן נראה גם ממה שחילקם הרמב"ם לב' הלכות)<sup>2</sup>.

והנה להמבואר לעיל בשיטה זו, שלפ"י אין לבדיקה קשר להביטול ותקנה נוספת היא חוץ הימנו, נמצא כי גם לאחר שתקנו בדיקה הרי שהביטול נשאר בגדר דברים שבלב, כך שקושייתנו חוזרת למקומה - היאך ניתן לברך עליו (לדעת הרמב"ם).

## ט.

### מחלוקת הרמב"ם ורבינו בגדר ביעור חמץ

ונראה כי באנו כאן לב' גישות שונות בביאור הברכה ד"על ביעור חמץ"; דהנה בגדר "ביעור חמץ" עליו נאמרת הברכה פליגי הרמב"ם ורבינו; לדעת הרמב"ם קאי על הביטול שקודם הבדיקה, ולדעת רבינו קאי על הביטול שלאחר הבדיקה.

ונראה כי מחלוקתם זו מיוסדת על מחלוקתם הנ"ל בדין בדיקה וביטול; דהנה נחלקו הראשונים, האם לאחר שתקנו חכמים בדיקה עדיין צריכים להקדים לה ביטול, כמצות התורה, או דילמא לאחר תקנת חכמים די בבדיקה לבדה.

דמחד י"ל שהבדיקה (ע"מ לבער) היא אחד מאופני הביעור וההשבתה ואי"צ עוד לביטול, או דלמא אכתי צריך לבטל, ורק שחכמים הוסיפו ותיקנו בדיקה (וראה עד"ז

<sup>2</sup> והיא שלכמה גירסאות בדברי הרמב"ם משמע ששיטתו דעת הר"ן (פסחים א. בדפי הרי"ף ד"ה אלא) ודעימי', דמדאורייתא תרתי בעיני, ביטול ובדיקה, "שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע לו יבטלו וישים אותו כעפר", מ"מ כבר האריך הכס"מ לקיים הגירסא שלפנינו, וסיים בזה"ל: "אלא ודאי שאין שורש לנוסחא זו [השנין], וטעות סופר היא. ואח"כ מצאתי שכתב רבינו בסוף הל' ברכות שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיברוק כמו שיתבאר במקומו, הרי מפורש דהביטול בלא בדיקה סגי". ע"ש.

והנה בספר המצוות שלו (מצוה קנו) כתב הרמב"ם להדיא

והיא שציונו לבער חמץ מבתינו ביום ארבעה עשר מניסן, וזו היא מצות השבתת שאור". ולכאורה משמע דלא כהכס"מ, דגם להרמב"ם עצמו מצות הביעור היא מה"ת. ע"ש. אולם מלשון הרמב"ם בס' היד, שלא הזכיר כלל שמצות הביעור מה"ת ולו ברמז, וכן ממ"ש בהל' ברכות שאחר הביטול מתקיימת כבר מצות הביעור קודם הבדיקה, משמע שמדאורייתא די בביטול לבד ואי"צ כלל להבדיקה והביעור, שאינם אלא מתקנת חכמים.

ונראה כי בס' היד חזר בו הרמב"ם ממ"ש בס' המצוות, או דלמא דמ"ש "לבער חמץ מבתינו" הכוונה לביטול ולא דוקא בדיקה. וצע"ע.



בחידושי ה"ר דוד מ"ש בביאור דברי התוס' ריש פסחים).

ונראה דבהא פליגי הרמב"ם ורבינו :

דהנה אחת הנפק"מ מהמחלוקת הנ"ל היא היכא בדק ולא ביטל בתחילה ואח"כ מצא חמץ בתוך ביתו, אי עובר עליו למפרע. ונחלקו בזה הרמב"ם ורבינו :

דז"ל הרמב"ם (שם פ"ג ה"ז): "וכשגומר לבדוק, אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות - צריך לבטל כל חמץ הנשאר ברשותו ואינו רואהו כו'. אבל אם בדק מתחילת שעה שישית ולמעלה - אינו יכול לבטל, שהרי אינו ברשותו, שכבר נאסר בהנאה",

וממשיך (בה"ח): "לפיכך, אם לא ביטל קודם שש, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהי' דעתו עליו והי' בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו - הרי"ז עבר על לא יראה ולא ימצא, שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הביטול עתה מועיל לו כלום, לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו, לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו" כו'. עכ"ד. מבואר דלדעת הרמב"ם אם לא ביטל להחמץ בתחילה, גם אם בדק, מ"מ, אם מצא חמץ בתוך ביתו - עובר עליו בב"י וב"י למפרע, כיון דהכל תלוי בביטול, ואם לא ביטל - לא יצא י"ח.

אולם לדעת רבינו אין עובר על חמץ זה למפרע, וכמ"ש בסי' תלג (ס"ב): "כבר נתבאר בסי' תל"א [ס"ב], שמן התורה, כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו - דיו. ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו - חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מה"ת כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי. וכשהוא עושה כך, אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו - לא עבר עליו למפרע בב"י וב"י, שהרי אנוס הוא, כיון שבדק כדינו". ומבואר שלדעת רבינו קיום המצוה כדינה נעשה גם בבדיקה לבד ולא רק בביטול.

וי"ל דפליגי במחלוקתם דלעיל, האם יש לבדיקה עיקר מה"ת או לא, שלדעת הרמב"ם, שאין לבדיקה עיקר מה"ת והיא תקנה נוספת חוץ מהביטול, אם בדק ולא ביטל - לא עשה מה שציותה עליו תורה, ולכן אין לפוטרו מדין אנוס. ולדעת רבינו, שיש לבדיקה עיקר מה"ת, גם כשבדק ולא ביטל - יש לפוטרו מדין אנוס, כיון שקיים מצות התורה כראוי.

ועפ"ז מובנת בפשטות מחלוקת הרמב"ם ורבינו בענין הברכה ד"על ביעור חמץ", דלשיטת רבינו, כיון דלדעתו מצות הביעור מתקיימת גם בבדיקה לבד, לכן הביעור

נעשה רק כשגומר האדם בדעתו לבטל החמץ ומבטא זאת מעשית, החל במעשה הבדיקה והביטול שלאחרי' וכלה בביעור החמץ בפועל, כך שרק לאחר הבדיקה ניתן לומר שגילה דעתו במפורש שרוצה לבער החמץ מביתו, וכנ"ל שחיוב הברכה נובע רק ממעשה הבדיקה המחייבתו בברכה.

אולם הרמב"ם, שלדעתו עיקר המצוה היא בביטול ואין לבדיקה קשר עמו, לכן לדעתו הברכה היא על ביטול זה. ואף שהוא לכשעצמו הוי דברים שבלב ואין לברך עליו - כבר נתבאר שבכך שמגלה בדעתו שרוצה לבדוק את החמץ, הרי שברכתו היא בעצם על מעשה הבדיקה, שלכן מברך "עובר לעשייתן", קודם המעשה, ורק משום שמטבע הברכה הוא בלשון "על ביעור חמץ", ע"ש המצוה עצמה, לכן הוקשה לי' להרמב"ם, מדוע מברך ב"על" והלא הבדיקה נעשית רק לאתמ"כ והול"ל "לבער", וע"ז תירץ, דכיון שעצם הענין ד"ביעור חמץ" כבר נפעל ברגע שגמר בדעתו לבטל עוד קודם שיבדוק, לכך הלשון הוא "על ביעור חמץ", כלשון המצוה על כל ברכה שמברך עלי' עובר לעשייתה. וא"ש כפתור ופרח דברי הרמב"ם ורבינו לשיטתייהו.

## דברים שבקדושה סמוך לבית-הקברות

הנ"ל

גבי הפטורים מקריאת שמע, איתא בברכות (יח.): "מתו [היינו מי שמתו מוטל לפניו, כמבואר במשנה (שם יז:)] ומשמרו [המשמר את המת] אין, אבל מהלך בבית הקברות - לא, והתניא: לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו' [משלי יז, ה]! - התם תוך ארבע [אמות] הוא דאסור, חוץ לארבע אמות חייב, דאמר מר: מת תופס ארבע אמות לק"ש, הכא - חוץ לארבע אמות נמי פטור". ע"כ. הרי דעיקר האיסור דק"ש ליד המת היא רק בתוך ד' אמות.

והובאו הדברים להלכה בטושו"ע (סי' מה ס"א), וז"ל המחבר: "אסור לכנוס בבית הקברות או בתוך ארבע אמות של מת, ותפילין בראשו, משום 'לועג לרש'".

ובמידת האיסור להיכנס בתפילין לבית הקברות, יש בזה, לכאורה, מחלוקת בין נו"כ

השו"ע, דהט"ז (סק"א) כתב: "משמע דבכה"ק אסור אפי' חוץ לד"א מן הקבר, דאל"כ ליערבינהו ולימא 'אסור לילך תוך ד"א של קבר או של מת', ובריש פרק מי שמתו אמרינן: 'תוך ד"א הוא דאסור, חוץ לד"א שרי', פי' לקרות ק"ש. וכ"כ ב"י בסי' כ"ג, וז"ל: ודע, דבגמ' אמרינן לא יהלך אדם בכה"ק ותפילין בראשו - דוקא תוך ד"א הוא דאסור, אבל חוץ לד"א שרי. א"כ, קשה על ל' הטור והש"ע דכאן. ונ"ל, דהטור ס"ל דודאי עיקר האיסור הוא תוך ד"א לקבר, אלא משום גדר לא יכנס לכה"ק ותפילין בראשו, דשמא יתקרב לתוך ד"א של קבר ולאו אדעתו, וכמ"ש בנזיר סחור סחור לכרמא לא תקרב [נראה שבת יג. פסחים מ: יבמות מו. עבודה זרה יז.]. ומ"מ, אי מקלע והלך לכה"ק והוא חוץ לד"א, ודאי חייב לקרות ק"ש, דדוקא להחמיר אמרו שלא יכנס כלל. כנלע"ד". מבואר, דאין להיכנס לביה"ק כלל, גם שיעמוד חוץ לד' אמות של מת, והוא מצד גדר, שמא יתקרב לתוך ד' אמות.

אולם מהמג"א (סק"א) נראה דפליג עלי', ולשיטתו אסור לעמוד אפי' בתוך ד' אמות של ביה"ק, דז"ל: "ואפי' תוך של ביה"ק אסור. וכ"ה ביו"ד סי' רפ"ב ס"ד ושס"ז ס"ג ושע"ו ס"ד. ולזה נתכוון הב"י בסי' כ"ג. וכ"ה כוונת הגמרא, כנ"ל".

ואכן כ"מ לשון המחבר במקומות הנ"ל שצריך להתרחק חוץ ד' אמות של ביה"ק ולא רק חוץ לד' אמות של מת. ולשונוות אלו קשים על שיטת הט"ז, דלדבריו אי"צ להתרחק חוץ לד' אמות של ביה"ק.

ומאידך, יש להקשות לשיטת המג"א, דכיון דעיקר הטעם הוא משום "לועג לרש", הרי מחוץ לד' אמות של מת אין שום חשש בזה. וא"כ, מדוע צריך להרחיק ד' אמות מחוץ לביה"ק, דכבר אזיל האי טעמא דלועג לרש אף מחוץ לד' אמות של מת, וכל האיסור להיכנס לביה"ק הוא רק משום גדר.

ועיין גם בפמ"ג כאן (משב"ז סק"א) שהביא בזה ג' שיטות: שיטת המג"א והט"ז, ושיטת הב"ח המקיל אפי' בתוך ביה"ק, כל דהוי חוץ לד' אמות של מת. והקשה אף הוא כדברינו על שיטת הט"ז. וכן הקשה על המג"א את קושיית הט"ז בלשון הטושו"ע, דא"כ ליערבינהו ולימא 'אסור לילך תוך ד' אמות של קבר או של מת".

ואשר נראה לומר בזה, דמדקדוק בדברי אדה"ז נראה שיישב כל הקושיות הנ"ל ולדבריו אין מחלוקת כלל בין המג"א לט"ז, והא כדאית לי' והא כדאית לי' ;

דהנה בסי' כג (ס"ד) כתב רבינו: "הנכנס תוך ד' אמות של מת, או תוך ד' אמות של קבר, או תוך ד' אמות של ביה"ק דינו כנכנס לתוך ביה"ק". ומבואר דס"ל כהמג"א, דאסור

להיכנס אפי' תוך ד' אמות של ביה"ק. וכן מצויין שם על הגליון: "מ"א סי' מה".

אולם בסי' מה (ס"א) פירט דבריו יותר, ושם נראה דסבר כהט"ז, ואלו דבריו: "אסור ליכנס בתוך ד' אמות של מת או של קבר ותפילין בראשו, משום לועג לרש. וביה"ק שהוא מוקף מחיצה - יש להחמיר, שלא ליכנס בתוכו כלל בתפילין שבראשו, אפילו רחוק הרבה מן הקברות, שמא יתקרב בתוך ד' אמות של איזה קבר בלי דעת. אבל חוץ למחיצה מותר אפילו בסמוך לה, אע"פ שהוא תוך ד' אמות להקברות, מפני שהמחיצה מפסקת ואינו נראה כלועג לרש". והן הן דברי הט"ז. וצ"ב, דלכאורה סותר דברי עצמו מסי' כג לסי' מה.

ובהכרח לומר, דלשיטת רבינו באמת אין מקום למחלוקת בין המ"א והט"ז, דאי מיירי בטעמא דלועג לרש, אין מקום להחמיר יותר מד"א של מת (אם לא משום גדר, כדברי הט"ז), וכמו שכתב הרשב"א (שו"ת סי' ש, צויין בשו"ע ר סי' מה שם), "שאין בראיית הקבר לא משום טומאה ולא משום ערות דבר. . אלא שתוך ארבע אמות הוא במקומו של מת". וא"כ אין מקום, לכאורה, לדברי המג"א.

אמנם מצא רבינו מקור ברשב"א (שם), דיש לחלק בין אם יש מחיצה לביה"ק לבין אם אין מחיצה, דכאשר יש מחיצה, אפי' אם עומד בתוך ד' אמות של מת יכול לקרוא את שמע ולהתפלל, שכן מחיצה מפסקת בינו לבין המת והווי כב' בתים נפרדים, ולא הוי כלועג לרש.

ולכן ניחא לי' לפסוק כהמג"א, כדרכו דרך הקודש אשר דרך בשולחנו, כנודע, ומחמת הקושיא על דבריו העמיד דבריו בביה"ק שאין בו מחיצות, שאז בכל מקום יש לחשוש שמא יתקרב לתוך ד' אמות של מת, ולכן יש לו להרחיק ד' אמות ממקום ביה"ק, ובזה האופן מיירי בכל המקומות בשו"ע שצייין להם המג"א בדבריו. אולם ודאי מודה כי במקום שיש מחיצה יש להקל בזה ולא הוי לועג לרש כלל, דהוי כב' בתים נפרדים.

ולפיכך, בסי' כג, העמיד רבינו בסתם כשיטת המג"א, ושם מיירי בביה"ק ללא מחיצה, כבכל המקומות שבשו"ע, אלא שבמקום הסוגיא, סי' מה, עמד לבאר ולפרט החילוק בין תוך ד' אמות של מת, ביה"ק, וביה"ק עם מחיצה, שבו נאמר דין שונה, ולזה יסכים גם המג"א.

[ובזה מובן מדוע גם בסי' מה, בו הביא רבינו שיטת הט"ז, צויין על הגליון גם לדברי המג"א, דלפמשנ"ת גם המג"א מסכים לזה. ומעתה אי"צ למה שכתבו במהדורה החדשה דשוע"ר שם (ציון ד) בחצאי אריח ע"י הציון למ"א "דלא כדברי (המ"א)".]

ונמצא דלשיטת רבינו אין כאן מחלוקת כלל בין המג"א לט"ז, והכל מודים דעיקר האיסור הוא בתוך ד' אמות של מת אלא שהרחיבו האיסור לכל ביה"ק, שמא יתקרב לתוך ד' אמות של מת, אלא שהט"ז נצמד לטעם דלועג לרש ולכן לא מאן לקבל שצריך להרחיק אף ד' אמות מביה"ק, ולדעת המג"א הוכח מהשו"ע איפכא. ותיווך רבינו במחלוקתם דיש לחלק בין היכא דאיכא מחיצה להיכא דליכא מחיצה. וא"ש.

## צ"ע בפשט ההלכה

הת' חנניה שי' זוהר

תות"ל המרכזית - 770

בשו"ע (תמח ח) כותב אדה"ז וז"ל: ". . . וכן אם נזכר לאחר שהגיעה שעה שישית, שאז אינו יכול להקנותו לנכרי כמ"ש בס' תמג, א"צ לפדותו מהנכרי ולבערו מן העולם, ואע"פ שי"א שהנכרי אינו קונה מטלטלין בכסף בלבד אלא במשיכה. . . וזה שלא משך את החמץ מרשות הישראל לא קנהו כלל, אלא אע"פ שנתן לו כל דמיו והרי הוא חמצו של ישראל, מכל מקום. . . כיון שהחמץ לאחר שהגיע זמן ביעורו אף אם לא הי' מוכרו כלל לנכרי לא הי' ברשותו של הישראל ולא נקרא שלו כלל, שהרי אין רשאי ליהנות ממנו, אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בב"י וב"י אם לא הוציאו מרשותו קודם שהגיע זמן הביעור, לפיכך בגילוי דעת בלבד, שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהי' החמץ שלו, די בזה להפקיע מעליו איסור ב"י וב"י, וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי, אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה, שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח".

ולכאורה צ"ב הכוונה, די"ל בב' אופנים: א. שהגילוי דעת "פועל" מכירה. היינו, כיון שבלאו הכי אינו שלו כ"כ, ע"כ יותר קל להוציאו מרשותו ולפעול מכירה להגוי. ב. אין כאן מכירה כלל. אלא שבזה גופא שרוצה למכור, הרי זה גילוי דעת (ביטול), וע"כ לא עובר בב"י וב"י. וכד דייקת בל' אדה"ז, תמצא שאפ"ל כב' האופנים.

הראיות לכאן ולכאן: לצד הא' – הנה מקור הדברים הוא ב'משאת בנימין' הובא במג"א

(תמח קד) ושם משמע<sup>1</sup> להקל בחמץ טפי מבשאר מכירה, "והאי כיון דמכר קודם זמן איסורו, גלי בדעתיה דלא ניחא ליה למהוי ליה זכותא בגווי", הלכך בקנין כל דהו נפיק מרשותי".

לצד הב' – הצ"צ (שו"ת חאו"ח מד ואילך – הובא בשו"ע ע' טו [תרסח]) מביא שי' המ"ב הנ"ל, וכלל לא הזכיר בזה שי' האדה"ז.

עוד ועיקר בזה, דברי המ"ב הובאו במג"א כנ"ל, והביאם גם הצ"צ שם בענין האם מעכב מסירת מפתח לנכרי במכירה או לא, שתליא במח' הב"ח והט"ז להמג"א, וס"ל למג"א שהוי מכירה (טעם שני שם), וע"פ דברי המ"ב הנ"ל, שאפשר להקל במכירה. אבל האדה"ז (תמח יג) פוסק בזה דלא כהמ"ב. עיי"ש.

עוד ראוי לצד הב', מל' אדה"ז (שם ח) "די בזה להפקיע מעליו איסור ב"י וב"י", דמשמע, שכל המכירה כאן הוא רק לגבי הפקעת האיסור (ולא לגבי מכירה). (ולהעיר ג"כ מלקו"ש חט"ז ע' 130 הע' 10).

כהנ"ל יוצר גם נפק"מ בהבנת גדר הביטול לשי' אדה"ז; דבסי' תלד ס"ז כתב "ועיקר הביטול הוא בלב, שישים בלבו כל חמץ שברשותו ה"ה כאילו אינו ואינו חשוב כלום, והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", ובהמשך שם "מסיח שעתו ומבטל בלבו ומחשבו כעפר", דמכ"ז משמע, שהביטול הוא חיובי – פעולת ביטול, ולא איזה גילוי דעת בעלמא (שי' הר"ן ריש פסחים ועי' רמב"ן שם). אבל בסי' תמח ס"ח כותב שהוא גילוי דעת, ומשמע, לא דוקא חיובי, אלא עצם זה שרוצה למכור הוי גילוי דעת, ודלא כמ"ש בתלד ס"ז. וממילא, באם נאמר כאופן הא' הנ"ל לא יקשה כלל, דבסי' תמח מדבר דין בהל' מכירה, ובסי' תלד דן בדיני ביטול. אבל אם נאמר כאופן ב', צ"ב<sup>2</sup>.

ובספר מכירת חמץ בערב קבלן (ע' קכו וקכז) נראה שהבין כאופן הא', ועפ"ז הוכיח שם שאי"צ קנין המועיל במכירת חמץ. וע"פ כהנ"ל צ"ע. ואבקש חו"ד הקוראים בזה.

2) ולכאורה יש להקשות כן גם מסימן תלד סט"ו, עיי"ש. וכן מסימן תלו סק"ד, ואכ"מ.

1) ולפי זה קצת משמע, שהמכירה היא מצד המוכר (ולא מצד הקונה), וכידוע חקירות האחרונים בזה, ואכ"מ.

לזכות הילד  
**מנחם מענדל שי**  
לרגל הולדת בשעטומ"צ  
נדפס ע"י הוריו  
הרה"ח השליח ר' **שניאור זלמן** וזוגתו שיחיו  
**גרשוביץ**  
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה, חופה ומע"ט  
מתוך בריאות, נחת והרחבה  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות  
הרה"ח השליח  
**הרב מנחם מענדל שי וילהלם**  
לרגל יום הולדתו  
להצלחה בכל המצטרך בגו"ר

לזכות הרך הנולד  
**מנחם מענדל הלוי שי**  
בן הרה"ח ר' **יוסף יצחק** הלוי וזוגתו שיחיו  
**הורביץ**

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה, חופה ומע"ט  
מתוך בריאות, נחת והרחבה  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

\*

נדפס ע"י זקניו  
הרה"ח ר' **שלום** הלוי וזוגתו שיחיו **הורביץ**  
הרה"ח ר' **לוי** וזוגתו שיחיו **פאריז**



לזכות  
החתן הרה"ח **מנחם מענדל**  
והכלה מרת **יפה** שיחיו  
**ליברמאן**  
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
יה"ר שיהיה הבנין בנין עדי עד  
על יסודי התורה והמצוה כפי שמוארים  
במאור שבתורה זו תורת החסידות

\*

נדפס ע"י הורי הכלה  
הרה"ח ר' **יוסף יצחק** וזוגתו שיחיו  
**וילמובסקי**