

הערות התמימים זאנ"ש

יגדיל תורה

הערות וביאורים
בכל מקצועות התורה

ג

שבת תשס"ז

יו"ל ע"י ישיבות "תומכי תמימים" ליובאוויטש באה"ק

חברי המערכת:

❖ ישיבות "תומכי תמימים"

בני ברק:

הת' ישראל בלוי

חולון:

הת' השליח אברהם שלמה

הת' מנחם מענדל רסקין

ירושלים:

הת' משה אליהו גורארי

הת' מנחם מענדל דיסקין

הת' מנחם מענדל כהן

כפר חב"ד:

הת' נטע זאב גערליצקי

הת' משה מנחם מענדל פעוואזנער

הת' ישראל יוסף קוט

מגדל העמק:

הת' אברהם זאב גרוס

הת' מנחם מענדל נאבול

הת' חנא חיים פרידמן

קרית גת:

הת' מיכאל משה וייסמן

הת' נחום הלוי לויין

הת' אשר רבינוביץ

❖ כוללים

"עוז מאיר" ירושלים:

הרה"ת ר' יוסף אלבז

"צפח-צדק" ירושלים:

הרה"ת ר' הלל פונדשיין

"אור יעקב" רחובות:

הת' דוב לויין

❖ מכוני הסמיכה

"עיון הלכה" ת"א ירושלים:

הת' מנחם מענדל דוב יוזביץ

מערכת ראשית

הרה"ת ר' יהודה כהן

הרה"ת ר' הלל פונדשיין

הרה"ת ר' מנחם מענדל רייצעס

ראש המערכת:

הת' ראובן פעוואזנער

כתובת המערכת:

בק 28 ירושלים 95318

פקס: 02-5810028

E.mail: heore@shoresh.org.il

פתח דבר

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לקובץ הזה, במתכונתו החדשה, בהתאם למאמר רז"ל מעלין בקודש – הולך ומוסיף.

הפעם נודה את הוי' בהגישנו לפני קהל לומדי התורה ומחבבי' את הגליון השלישי של קובץ הערות התמימים ואנ"ש – ובתלתא זימני הוי חזקה – ויקרא שמו בישראל "יגדיל תורה", וכשמו כן הוא, כפי אשר תחזינה עיני הקורא מישרים. ובוה אנו מברכים על המוגמר, אכן, פנים חדשות באו לכאן, "תורה מפוארה בכלי מפואר", בבחי' זה א-לי ואנוהו.

כבר הזכרנו בפתח דבר לגליון הראשון, כי אחת ממטרות קובץ זה היא ע"פ מארז"ל (ברכות לב ע"ב) ארבעה צריכין חיזוק ואחד מהם הוא לימוד התורה – להביא משנה מרץ וחיות וחיזוק בפלול התלמידים ובדיבוק חברים, ע"ד הידוע שזה הי' מהטעמים לרצונו של כ"ק אדמו"ר שבכל ישיבות ליובאוויטש ברחבי תבל ילמדו אותה המסכת כדי שכאשר התלמידים-התמימים נפגשים מזמן לזמן ידברו בלימוד וישתעשעו בדברי תורה באותן הסוגיות והענינים. גם קובץ זה נותן את ההזדמנות שתמימים מכל הישיבות באה"ק וגם מחו"ל יוכלו להתפלפל ביניהם בכל מקצועות התורה. ואכן מאז הופיע הגליון הראשון דומה כי רוח חדשה של חיות ו'קאך' בלימוד התורה נושבת בין התמימים. ובאופן של "לאפשא לה" ו"קנאת סופרים – תרבה חכמה".

ידוע שכ"ק אדמו"ר הוסיף את התיבה "ואנ"ש" לשם הקובץ (שבתחילה הי' שמו רק "הערות התמימים"), ומכאן הקריאה לאנ"ש באה"ק לנצל במה זו לפרסום חידושיהם, הערותיהם והארותיהם בכל מקצועות התורה בנגלה ובחסידות ובפרט בתורתו של כ"ק אדמו"ר.

אנו תפלה כי קובץ זה ימשיך לפעל את פעולתו להרבות חילים לאורייתא לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

אנו מודים בזה מקרב לב לכל חברי המערכת שבכל אחת מהישיבות המשתתפות בקובץ זה שהשקיעו עמל רב ויגיעה להוציא דבר מתוקן מתחת ידם.

כאן המקום להודות לכל אלו אשר סייעו ועזרו בשלבים השונים של העריכה וההגהה והקדישו רבות מזמנם למען יצא דבר מתוקן ושלם.

התודה והברכה גם ל"תמכין דאורייתא" על סיועם בהדפסת גליון זה.

ויה"ר שבזכות לימוד התורה ובאופן של לחדש בה נזכה בקרוב ממש לקיום הייעוד "תורה חדשה מאיתי תצא" מפיו של משיח" בביאת משיח צדקנו ורבנו נשיאנו בראשם "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן נשמה בגוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו" אכ"ר.

המערכת

י"ד-י"א שבט תשס"ו

יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הרי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע
יום קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר

ירושלים עיה"ק

תוכן ענינים

"הזזה לטובה בנוגע לחדו"ת של התלמידים" – אגרת קודש בפרסון ראשון י-יא

פותרין בדבר מלכות

בענין שביתה ממלאכה במעשה דיבור ומחשבה..... טו

שיעורי הרמי"ם

שיטות רש"י והראשונים בידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת..... כז
הגה"ח הרב אליהו לנדא שליט"א

בית שאין תוכו י' וחקק בתוכו דע"ד..... מ
הגה"ח הרב בנימין זאב הלוי סגל שליט"א

ארבע רשויות לשבת..... מז
הרה"ג ר' אברהם ברוך פעוונזנער שליט"א

קלוטה כמי שהונחה דמיא..... נח
הרה"ג ר' אברהם מענדל פרידלאנד שליט"א

נגלה

– ביאורי אדמו"ר הזקן בסוגיית הטמנת ביצה בחול ומעשה דאנשי טבריא –

תירוצו של אדמו"ר הזקן לקושיות הפני יהושע שבת לח: תוד"ה מעשה..... סט
תירוצו של אדמו"ר הזקן לקושיות המהר"ם שבת לט. תוד"ה אלא למ"ד..... עד
ראיות אדה"ז מסוגיין – אם ההטמנה להחם או להפשיר..... עח
חברי כולל צמח צדק

הערות וביאורים במסכת שבת..... פה
הרה"ג ר' זלמן נחמיה גולדברג

עקירת גופו..... צב
הרה"ח ר' יעקב מאיר היילפרין

ערך "מלאכות שבת" בשלחן-ערוך רבינו הזקן (ב)..... צד
הרה"ג ר' שלום דובער לוין

ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם..... קד
הת' מנחם מענדל הלוי בייטש

בגדרי מבואות וקרפף..... קה
הת' משה אליהו גורארי'
הת' יצחק שלמה קרביצקי

בענין גרופה לשיטת רש"י..... קי
הת' מנחם מענדל וובר

- מקור התוס' ש"החורים צרים בצד רה"ר"..... קיא
הת' דובער חייטאן
- בענין אגוז שצף ע"ג מים לא הוי הנחה..... קיב
הת' אליהו צבי יעקובוביץ
- עקירה בשתי ידיים..... קיד
הת' ישראל כהן
- בטעם אי-זריקת הקרשים במשכן..... קטו
הת' משה לוי יצחק לאופר
- רשות גמורה..... קיז
הת' נחום הלוי לויץ
- וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך..... קיט
הת' מנחם מענדל הלוי לויץ
- שי' הרמב"ן בהגדר של כרמלית מה"ת..... קיט
הת' ברוך ליפשיץ
- בדין ביתא כמאן דמליא דמיא..... קכא
הת' אהרון יעקב מאצ'קין
- הצעדים שבשליחות המלאכים..... קכב
הת' יעקב נחיימובסקי
- "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת"..... קכה
הת' מנחם מענדל הלוי סגל
- בגדר "ידו של אדם חשובה לו כד' על ד"..... קכז
הת' שמואל פז
- "קנאה את מעוררת עלינו"..... קכט
הת' שלום דובער קומער
- "סתם עומד" - הולך או יושב?..... קל
הת' נחמן יהושע ריבקיץ
הת' מנחם מענדל ראסקין
- קרפף רשות היחיד או כרמלית..... קלא
הת' אליהו שוויכה
- תוס' ו: ד"ה הא קמ"ל כרב כו'..... קלג
הת' השליח אברהם דוד שלמה
- בבא דרישא פטור ומותר..... קלד
הנ"ל

❦ חסידות ❦

- "שם התואר", "שם המושאל" ו"אמיתת שם התואר"..... קלו
הרה"ח ר' יקותיאל גריץ
- בירור מקח בהוספות ל'אור תורה'..... קלח
הרה"ח ר' יהושע מונדשיין

- קמ....."יש להקל או להחמיר".....
הת' לוי משה לרנר
- קמב....."קש ותבן".....
הת' לב לייבמן
הת' שלמה כדורי
- קמו..... המשכת אלוקות – אור ולא שפע.....
הת' דניאל סטוליאר
- קמד..... ההפרש בין הגילוי דלעת"ל להארה דבעובדי הוי' בזה"ז.....
הת' צבי הירש שיינברג
- קמח..... ההפרש בין הגילוי דלעת"ל, להארה דאחש"פ בזה"ז.....
הנ"ל

❖ עניני משיח וגאולה ❖

- קנד....."ביאת אליהו, לפני יום בא ה".....
הת' לוי יצחק יוזביץ

❖ תורת רבינו ❖

- קנט.....נתינת צדקה במעות הלואה.....
הרה"ח ר' מרדכי מנשה לאופר
- קס....."ויבלע מטה אהרן את מטותם".....
הרה"ח ר' יששכר דוד קלויזנר
- קסב....."ההנאה בהכאת חבירו".....
הת' חיים ירחמיאל זקהיים
- קסד.....קיום התורה ע"י אברהם אבינו.....
הת' דוד זקס
- קסה....."כשם שאין בלבך אלא אחד כך...".....
הת' יצחק שלמה קרביצקי

❖ רמב"ם ❖

- קסח.....הלכות שבת עם פירוש וביאור 'הרמב"ם המבואר' פרק ב' הלכה א'.....
הרה"ח ר' שלום דובער הלוי וולפא

❖ הלכה ומנהג ❖

- קעח.....רפואה ע"י פרחי 'באך' המעורב בסתם יינם.....
הרה"ג ר' זלמן נחמיה גולדברג
- קפה.....הגעלה במים רותחים בטמפרטורה שלמטה מ-100 מעלות.....
הרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין

- קצא בהנאת מעשה שבת
הרה"ח ר' דוב טברדוביץ
- קצג דבר שיש לו מתירין דמין באינו מינו.
הרה"ח ר' צבי פנחס דוב וייס
- קצו האם יש במה שבכלי ס' נגד הכלי.
הת' ישראל בלויא
- קצז גדר דיעבד בשעור שהי' במלח.
הנ"ל
- קצח ברכת הלל דר"ח ביחיד ובציבור
הת' מנחם מענדל מאריס
- רא בדין בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב.
הת' שמואל מן

❦ קנאת סופרים (תגובות) ❦

- רו שיטת הרשב"א בגדר מלאכת הוצאה
- רו ד' רשויות לשבת
- רז הערות ברשימת הרבי בגדר רשות מדבר
- רח הלל במנין ביו"ט ובר"ח
- רט בדין כלי שבלע איסור
- רי קלוטה כמי שהונחה לארץ (1)
- רי קלוטה כמי שהונחה לארץ (2)
- רי "א"י גבוה מכל הארצות"
- ריא בדין בשר שנכבש בדמו
- ריב בטעם איסור חצי שיעור
- ריג תיקון טעות בפנ"י

❦ ניתי ספר ונחזי ❦

- רטז משנה תורה להרמב"ם - מהדורת מופת בכרך אחד

לזכות

**החתן הרה"ת משה גדלי'
בהרה"ח הרב אברהם מיכאל הלפרין שיחיו**

**והכלה מרת רבקה
בת הרה"ח הרב שלום הלוי הורביץ שיחיו**

**ליום נישואיהם
יום חמישי י"א שבט ה'תשס"ו**

לזכות

הרך הנולד שיחי'

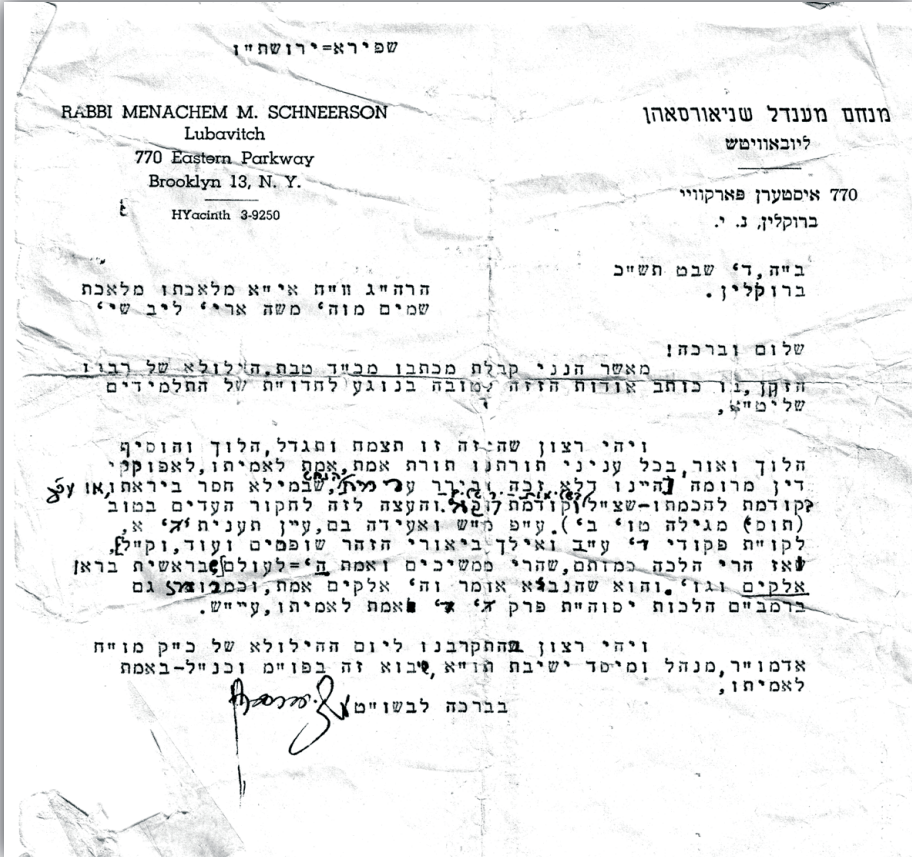
בהרה"ת ר' חיים מנחם שלמה שיחי'

ורעיתו מרים דינה שתחי'

דרוק

יזכו הוריו לגדלו לתורה לחופה

ולמעשים טובים



"הזזה לטובה בנוגע לתלמידים של התלמידים" אגרת כ"ק אדמו"ר פרסון ראשון

תודתינו להרה"ג ר' אברהם מיכאל הלפרין שליט"א שמסרו לפרסם כאן

ב"ה, ד' שבט תש"כ
ברוקלין.

הרה"ג וו"ח אי"א מלאכתו מלאכת
שמים מוה' משה ארי' ליב שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ"ד מבת, הילולא של רבנו
הזקן, בו כותב אודות הזוהר לטובה בנוגע לחדו"ת של התלמידים
שלימ"א,

ויהי רצון שהזוהר זו תצמח ותגדל, הלוך והוסף
הלוך ואור, בכל עניני תורתנו תורת אמת, אמת לאמיתו, לאפוקי
דין מרומה [היינו דלא זכה ובירר ערמת הנחש, שבמילא חסר ביראתו ו,או עכ"פ
בקודמת לחכמתו – שצ"ל בשלימות – ירושלים – וקודמת דוקא. והעצה לזה לחקור העדים בטוב
(תוס') מגילה טו' ב.). ע"פ מ"ש ואעידה בם, עיין תענית יג' א,
לקו"ת פקודי ד' ע"ב ואילך ביאורי הזוהר שופטים ועוד, וק"ל],
ואז הרי הלכה כמותם, שהרי ממשכים ואמת ה' = לעולם שבראשית בראו
אלקים וגו'. והוא שהנביא אומר וה' אלקים אמת, וכמרומו גם
ברמב"ם הלכות יסוה"ת פרק ד' אמת לאמיתו, עיי"ש.

ויהי רצון בהתקרבנו ליום ההילולא של כ"ק מו"ח
אדמו"ר, מנהל ומיסד ישיבת תו"א, שיבוא זה בפו"מ וכנ"ל – באמת
לאמיתו,

בברכה לבשו"ט



פּוֹתְחִין
בְּדַבַּר מַלְכוּת

שיחת כ"ק אדמו"ר
בסוגיות מסכת שבת

מדור זה

פּוֹתַחִין בְּדַבַּר מַלְכוּת

הוקדש לעילוי נשמת

מרת גיטל בלומה ע"ה

בת ר' זכריה דוד הלוי ז"ל

בענין שביתה ממלאכה במעשה דיבור ומחשבה

שיחת כ"ק אדמו"ר

א. מהכתוב שבעשה"ד⁽¹⁾ "שבת לה' אלקיך" למדין בירושלמי⁽²⁾: "שבות כה' מה הקב"ה שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר" – היינו שגזרו חכמים שביתה מדיבורים בעניני מלאכה וכו'⁽³⁾ בשבת ואסמכוה אקרא "שבת לה' אלקיך – שבות כה'", דכשם שעל האדם לשבות ממלאכה "כי ששת ימים עשה ה' את השמים כו' וינה ביום השביעי"⁽⁴⁾, כך צריך לשבות מדיבור כי "הקב"ה שבת ממאמר".

להלן איתא בירושלמי שם: "מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצ"ש, אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית כו'". והיינו דמדת חסידות ("חסיד") לזוהר גם ממוחשבת מלאכה⁽⁵⁾.

והנה סיפור זה מובא בירושלמי בהמשך⁽⁶⁾ להדרש "שבת לה' – שבות כה'", ומוכן מזה⁽⁷⁾ דגם

(1) שמות כ, י.

(2) שבת פט"ו ה"ג. וראה גם פסיקתא רבתי פכ"ג, ג.

(3) ראה פני משה וקה"ע לירושלמי שם.

(4) שמות שם, יא.

(5) ראה רד"ק ישעי' נח, יג.

ואף ש"משום עונג שבת מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאלו כל מלאכתך עשוי" (שו"ע או"ח סי' שו ס"ח. שו"א אדה"ז שם סכ"א) – הרי מצד מדת חסידות יש בזה (לא רק העדר העונג, אלא) גם העדר השביתה ממלאכה. ורק מטעם זה מקום לקבל ע"ע "איני גודרה עולמית" – בדוגמא שבעשיית מלאכה ממש אסורה עליו עולמי – שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס שיח. (ראה בפ"מ שם. חכמת שלמה וט"ו שבהערה 8).

– ועוד נפק"מ: באם לא יכול לפעול בעצמו שיהא "כאלו כל מלאכתו עשוי" ובמילא מצטער באם לא יהרהר איך לעשותה (במוצ"ש) – שאז ה"ז בדוגמת התענה בשבת מפני שמתענג בזה (שו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ח ס"ז. וראה שו"ע שם ס"ב). וראה לקמן הערה 10. ועצ"ע.

(6) ראה בפ"מ שם.

(7) וכדמוכח גם בפסיקתא רבתי (שם) שדרש עה"פ "שבת לה' אלקיך": "א"ר אייבו שבות מן המחשבה א"ר ברכי' מעשה בחסיד אחד כו'".

הזהירות ממחשבת מלאכה – במדת חסידות – היא שייכת להלימוד "שבות כה"⁽⁸⁾, דהנה כמו ד"עלמין⁽⁹⁾ דאתגליין נבראו וחיים מהתגלות שנתגלו כחות והמשכות הנעלמות שכשנתגלו "נקראות בשם מאמרות ודבר ה' ורוח פיו כמו אותיות הדיבור באדם עד"מ". כך "עלמין סתימין דלא אתגליין הם המתהווים וחיים וקיימים מכחות והמשכות נעלמות כמו אותיות המחשבה שבנשמת האדם עד"מ" –

וביום השביעי הרי שבת מכל מלאכתו אשר עשה – גם מעלמין סתימין.

וצריך ביאור: מכיון שנקודה התיכונית בחיוב שביתת האדם בשבת מכל פעולותיו במעשה, דיבור ומחשבה היא מפני שהקב"ה שבת מכל מלאכתו במעשה, דיבור ובמחשבה⁽⁹⁾ – "שבות כה", למה חלוקין הן באיסורן: עשיית מלאכה אסורה מה"ת, דיבור – מד"ס⁽¹⁰⁾, והזהירות במחשבה אינה אלא מדת חסידות?

ב. והנה טעם החלוק שבין השביתה מעשיית מלאכה להשביתה מדיבור, מבאר הצ"צ באוה"ת⁽¹⁰⁾: "השביתה מהדיבור של הקב"ה זהו כמו שביתה מעשי' כיון שמדיבורו של הקב"ה נעשה מעשה כו' משא"כ דיבורו של אדם שאין מתהווה מהדיבור מעשה אינו חשיב מעשה, ולכן אין אנו מצווים מדאורייתא על שביתה מהדיבור כ"א על השביתה מהמעשה וכו'. ואעפ"כ⁽¹¹⁾ בדברי

8) גם בכבלי (שבת קנ, ב) מובא ה"מעשה בחסיד א' כו" – שהי' נזהר גם במחשבה (ראה בחדא"ג מהרש"א. חכמת שלמה שבת שם. ט"ז או"ח ס"ש"ז סק"י"ד. ועוד). אמנם בכבלי מובא ה"מעשה בחסיד א" – בהמשך להמשנה "אין מחשיכין כו" (ולא לשביתה מדיבור) (עיי"ש בגמרא), ובירושלמי בא בהמשך לאיסור דיבור

– כי בכבלי השביתה ממחשבה היא זהירות נוספת בענין המלאכה; משא"כ להירושלמי שתוכן ב' הענינים – שביתה מדיבור וזהירות במחשבה – חד הוא – "שבות כה".

9) שער היחודה"א פ"א (ע"פ המבואר שם – מובנות כמה שאלות ויש לתווכ בהמחלוקת שבין הרמב"ם (מו"נ ח"א ס"פ סה) והרמב"ן (בראשית א, ג) להראב"ע (שם). וראה בחיי שם).

9* ידוע דבשבת מחדש בטובו מע"ב מבחי' המחשבה ושובת רק מעשי' ודבור (לקו"ת דברים זו, ג. ובכ"מ)

– אבל עכצ"ל שבזה הכוונה לא לעשי' שבמח' (שבזה נבראו עלמין סתימין – ראה אגה"ק סו"ס יט). ולהעיר מאופן חיות העולמות בר"ה (ראה סידור ש' התקיעות רמו, ג) שחל להיות בשבת. ואכ"מ.

10) שלכן "בנ"א שסיפור שמועות כו' הוא עונג להם מותר לספרם בשבת" (רמ"א ס"ש"ז ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ב).

בשירי קרבן לירושלמי שם: כ' הי"מ אע"ג דבהדיא כתוב ממצוא חפצך ודבר דבר ניחא לי' למילף מדאורייתא. אבל י"ל דכוונתו רק ל"מילף מדאורייתא" ולא שאסור מדאורייתא. וראה תו"ת כאן. (אבל ראה תוס' שבת קנ, א ד"ה ודבור. וראה השקו"ט באיסור מו"מ – בשד"ח דברי חכמים ספ"א (כרך ט' ע' 3758 ואילך)).

10* שמות כרך ז' ס"ע ב'תשב ואילך. וראה אוה"ת בראשית ע' 50 בהג"ה.

11) באוה"ת בראשית שם מסיים באו"א: רק מד"ס הוא שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול.

פּוֹתַחִין בְּדַבֵּר מַלְכוּת

יז

קבלה נאמר⁽¹²⁾ ודבר דבר, כיון שמ"מ שביתת הקב"ה הי' ממאמר וכמ"ש בירושלמי מה הוא שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר כו".

אבל לכאורה עדיין חסר ביאור: מכין שמדאורייתא אין אנו מצווים על שביתה מהדיבור כיון שמדיבורו של אדם אין מתהווה מעשה; והיינו שאין השתוות בין דיבור האדם ל"דיבורו של הקב"ה שחשיב מעשה ממש"⁽¹³⁾ – מדוע אסרו חכמים דיבור בשבת ממעם "שבות כה"?

ג. ויוכן בהקדים המבואר בסיום ספר התניא בענין הוהירות בדיבור בשבת וז"ל: "וגם יזהר מאד שלא לשוח שום שיחה במילה ח"ו.. כי בכל המצות יש פנימיות וחיצוניות, וחיצוניות מהשבת הוא שביתה מעשי' גשמית כמו ששבת ה' מעשות שמים וארץ גשמיים. ופנימית השבת היא הכוונה בתפלת השבת וכת"ת לדבקה בה' אחד כמ"ש שבת לה' אלקיך וזו היא כחי' זכור. וכחי' שמור בפנימיות היא השביתה מדיבורים גשמיים כמו ששבת ה' מו"ד מאמרות שנבראו בהם שמים וארץ גשמיים כו".

וצלה"ב:

(א) לכאור מעם הוהירות מדיבורי חול בשבת מספיק לכאורה לפרש דכחי' "שמור בפנימיות היא השביתה מדיבורים גשמיים" – אבל מפשמות ה' בתניא משמע⁽¹⁴⁾ דיש לזה שייכות למ"ש לפני זה דמצות זכור בפנימיות היא "הכוונה בתפלת השבת וכת"ת לדבקה בה' אחד"?

(ב) מסיים אדה"ו: "כמו ששבת ה' מו"ד מאמרות שנבראו בהם שמים" – ולכאור, לענייננו (שביתה מדיבור בשבת) נוגע רק כללות הענין "ששבת ה' מו"ד מאמרות", ומה נתוסף עי"ז דע"י יו"ד מאמרות אלו "נבראו בהם כו"?

ואדרבא: עפ"י הנ"ל, ד"לכן אין אנו מצווים מדאורייתא על שביתה מהדיבור" מכיון ש"דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה: – הרי הוספה זו (שהקב"ה ברא שו"א גשמיים ע"י המאמרות) מדיגישה את אי-ההשתוות בין דיבור העליון לדיבור האדם, היינו שזוהי ראי' לסתור?!

ג) מהו הדיוק בזה שמוסיף: "השביתה מדיבורים גשמיים כמו ששבת ה'... שו"א גשמיים"?

ד. והביאור בכ"ז:

בג' כחות הנפש מחשבה דיבור ומעשה שונה כח המעשה מב' הכחות מחשבה ודיבור: ענינו של כח המעשה הוא פעולה בדבר שחוזק ממנו⁽¹⁵⁾, והיינו שכח המעשה נפרד מהאדם ומתלכש ופועל בדבר

(12) ישע"י שם.

(13) אוה"ת שמות שם. וראה ב"ר פמ"ד, כב (הובא באוה"ת שם): מאמרו של הקב"ה (חשוב) מעשה.

(14) וכפרט שבנוגע ל"חיצונית מהשבת" מבאר רק כחי' שמור – "שביתה מעשי' גשמית", ולא כחי' זכור – "מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים" (רמב"ם רפכ"ט מהל' שבת. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס רע"א).

(15) וכידוע בענין "אף עשיתיו – אף הפסיק" (לקו"ת ר"פ בלק, ועוד).

שחויז ממונו; משא"כ מחשבה ודיבור ענינם בהאדם עצמו – להביא שכלו ומדותיו לידי התגלות – המחשבה היא גילוי שכלו ומדותיו לעצמו, והדיבור הוא לגלות שכלו ומדותיו לזולתו⁽¹⁶⁾.

אמנם בפרטיות – חילוק גדול בין מחשבה ודיבור (בשייכותם למעשה): אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להם שייכות למעשה, ולכן ענינה של מחשבה הוא רק בהאדם עצמו ואין באפשרותה לפעול בהזולת; משא"כ אותיות הדיבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי ש"נצטייר" לאותיות א, ב כו' ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתים וכו') ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה⁽¹⁷⁾, וכמהו"ל⁽¹⁸⁾ בלאו דמחמר – וע"י דיבורו של מלך מתנהגים כל עניני המדינה, כמו"ש⁽¹⁹⁾ "דבר מלך שלטון".

אולם המחשבה אין לה שייכות לפעולה. כי אף שהחלטת האדם במחשבתו מביאה לפעולותיו אין להמחשבה – שהיא רוחנית, שייכות ו"קירוב" לפעולותיו⁽²⁰⁾.

ה. וחילוק זה שבין מחשבה לדיבור מצינו גם בהלכה:

אי' בנמרא⁽²¹⁾: אתמר חסמה בקול ("כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה"⁽²²⁾) כו' ר' יוחנן אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו"⁽²³⁾) עקימת פיו הוויא מעשה ("והוויא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו"⁽²²⁾), ר"ל אמר פטור קלא לא הוויא מעשה.

ובתוס' הקשו⁽²⁴⁾: תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבריו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ורשה בלא אכילה וכו'.

(16) תו"א נ, א. לקו"ת ויקרא נג, א. ובכ"מ.

(17) ראה ד"ה וידבר גו' במדבר סיני המשך תרס"ו (ע' רלא): מהדבור דלמטה יכול להיות ג"כ איזה התהוות וכו', עיי"ש.

(18) ע"ז טו, א. (ראה שו"ע אדה"ז סרס"ו ס"ד. שבת קנג, ב ואילך). וראה ג"כ ירוש' כלאים (פ"ח סה"ב). וראה לקמן בפנים ס"ה. – אבל דתמורה (ג, ב) "דבדיבורו עשה מעשה", ה"ז רק "שעושה מחולין לקדשים" (רש"י שם).

(19) קהלת ח, ד.

(20) ראה המשך תרס"ו שם (ע' רלכ) דגם מה שהמחשבה גורם עשי' בהאדם עצמו הוא ע"י השתלשלות כח דיבור.

(21) ב"מ ז, ב. סנהדרין סה, ב.

(22) פרש"י ב"מ שם.

(23) תצא כה, ד.

(24) שם ד"ה ר"י אמר. סנה' שם ד"ה הואיל. שבועות כא, א ד"ה חוץ מנשבע. וראה גם ח"י הרמב"ן ב"מ שם. נמוק"י שם. ח"י הרשב"א שבועות שם.

פּוֹתְחִין בְּדַבֵּר מַלְכוּת

יט

ולכאורה: הרי מפורש בגמרא מעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דכדיבורו – הבהמה עושה מעשה?

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין⁽²⁴⁾) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה – איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב, (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף – כי מגדף דלא קעביד מעשה כדיבורי, אין מקום לדמותו ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים "דכדבוריהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל – שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממין "מתחייב הנדון") – מה מתרין בגמרא "שאני עדים זוממים דישנם בראי" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו ודאי' לית בה מעשה⁽²⁵⁾): הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה – שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

ו. והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה)

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו⁽²⁵⁾, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תוקף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה כדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכת הדיבור גרידא – ולכן אי"ז דיבור לכו, אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה" – מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח⁽²⁶⁾)

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הויא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" – פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק כדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך

* (24) שם.

(25) ולפרש"י. אבל הרמב"ן (במלחמת ה' לסנה' שם) כ': דמאי ישנו בראי' והלא דבורן גרם להם ולא ראייתם והם לא ראו מעולם מה שאמרו שהרי זוממין הן (וגורס "וישנם באיה" ככרי"ף וכו').

ולפרש"י וכו' הפי' ב"ישנם בראי'" דעדים זוממים לוקין על שקר שבגדר ראי'.

* (25) עיין שבת (קנג, ב): דעביד מעשה בגופי'.

(26) ראה לקח טוב (להרר"י ענגעל) בתחלתו.

דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. – דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם^(26*).

ולכן עדים זוממים "שישנם בראי" – אף שעו"ז אתעבידא מעשה, א"א לה^(26**) להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה.

ז. אולם ההפרש הנ"ל שבין מחשבה לדיבור הוא רק באדם התחתון שעשיות שלו הן חוץ ממנו, ולכן מחשבתו שהיא רוחנית – אינה כ"סמוכות" וקשורה להן, משא"כ דיבורו.

אבל הקב"ה, הרי גם מחשבתו ית' פועלת ובוראת – והחילוק הוא רק באופן הבריאה: דממחשבתו ית' להיותה בהעלם יותר, נבראו ממנה עולמות "נעלמים" – רוחניים, ומדיבורו להיותו בגלוי יותר, נברא ממנו עוה"ז הגשמי⁽²⁷⁾.

עפ"ז מובן שענין המחשבה בהאדם למטה אין בה דמיון והשתוות למחשבה כמו שהיא אצל הקב"ה, דהרי מחשבתו של האדם אין באפשרותה לפעול דבר בהזולת; אבל דיבור האדם, מכיון שביכלתו להכריח מעשה (וכנ"ל ס"ד), הרי יש בו דד השתוות, כביכול, לדבורו של הקב"ה.

– ועם היות שגם דיבורו של האדם אינו דומה ממש לדיבורו של הקב"ה, שהרי "דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה ממש שבו וע"י נעשה העשי"^(27*), ודיבורו של האדם אינו אלא גורם מעשה של הזולת, אבל אינו עושה מעשה בדיבורו – בכ"ז יש ביניהם השתוות בענין של פעולה⁽²⁸⁾.

ח. ועפ"ז יש לבאר מעמי החילוקים שבין שביתת האדם בשבת ממעשה לשביתה מדיבור ומחשבה:

כללות טעם השביתה בשבת מפורש בקרא "כי ששת ימים עשה ה' גו" – ולכן צריך האדם לשבות מפעולות מעשה. ומכיון שכן, עם היות ששביתת הקב"ה מבריאת העולמות היא ע"י ששבת גם ממחשבה⁽²⁹⁾ ודיבור, מ"מ מאחר שבגדרי האדם אין מחשבה ודיבור פועלים מעשה, אין השביתה ממחשבה ודיבור בכלל הציווי לשבות מעשיית מלאכה.

ומכל מקום, מכיון שיש איזה דמיון והשתוות בין דיבור האדם לדיבורו של הקב"ה – דגם דיבורו של האדם יכול להכריח פעולה, כנ"ל, לכן רז"ל האוסרים גם ענינים הדומים לאיסורי התורה, הוסיפו וכללו גם השביתה מדיבור בכלל "שבות כה".

*26 קדושין מא, א.

*26 (26) שהיא "חלות" תקיפה כ"כ דיכולה לבטל מציאות (לענין דערכין – ערכין פ"א מ"ג, וכיו"ב).
27) בלשון הקבלה וחסידות (ראה לעיל בפנים ס"א): ממחשבה נבראו עלמין סתימין ומדיבור עלמין דאתגליין (שעה"ה"א פ"א. תו"א סט, ד. עא, א. לקו"ת בלק סז, ב ואילך. שבת שובה סו, ב. ועוד).

*27 (27) נסמן לעיל בהערה *10, 13.

28) ראה בכ"ז בארוכה בהמשך תרס"ו שם. ושם מפרש שלכן נאמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", כי בדיבור יש קצת התדמות, עיי"ש. וראה לקו"ת שה"ש יז, ג-ד. אוה"ת במדבר ע' צה ואילך.

29) ראה לעיל ס"א ובהערה *9.

פּוֹתְחִין בְּדַבֵּר מַלְכוּת

כא

ואם כי גזירת חכמים לשבות מהדיבור (אינה רק שישבות מדיבורים המכריחים מעשה, אלא גם) הוא מדיבורים בעניני מלאכה וחול וכיו"ב, ולכאורה איך יתכן לאוסרם ממעם "שבות כה" – הרי מכיון דזה שדיבורו של אדם משתווה קצת לדיבורו של הקב"ה – מצד מהותו של הדיבור (אשר להיותו גשמי שייך וקרוב הוא למעשה), לכן אסרו חכמים הדיבור גם אם אינו פועל מעשה, דהרי במהותו הוא ענין שבאפשרותו להביא לידי מעשה.

[ומצינו דוגמא לסברא זו בהלכה (ובענין הנ"ל דלאו שאב"מ): ידועה שיטת המגיד משנה⁽³⁰⁾ (ברעת הרמב"ם) דלאו שיכולים לעבור עליו ע"י מעשה גמור, הנה גם כשעוברים עליו שלא ע"י מעשה לוקין עליו; וכתבו האחרונים⁽³¹⁾, דכלל זה הוא רק אם עובר על הלאו (עכ"פ) ע"י דיבור שהוא קצת מעשה, אבל אם לא ה' שם אפילו דיבור – אף שיש לו מחשבת עבירה (כגון המשטה חמצו בפסח ורוצה בקיום חמצו) אינו לוקה.

וי"ל הביאור בזה: אף שדיבור זה עצמו לא גרם מעשה⁽³²⁾, בכ"ז מכיון שהדיבור הוא "עכ"פ קצת מעשה⁽³³⁾" – בגדר לגרום מעשה, שפיר מענישים עליו דחשיב כ"יש בו מעשה"; משא"כ מחשבת עבירה שאינה בגדר מעשה כלל, אינה נכנסת בהגדר ד"יש בו מעשה".

ולכן גזרו חכמים שבות מהדיבור ממעם "שבות כה", "כנ"ל].

אבל בנוגע למחשבה, שאין לו דמיון כלל למחשבתו ית', אין מקום לאוסרה גם מד"ס; אמנם "חסיד" שעושה לפניו משורת הדין⁽³⁴⁾ ודבוק בהקב"ה זהיר גם ממחשבת מלאכה, דמאחר שבפועל שבת הקב"ה ממחשבה, הנה מצד הדבקות בדרכיו ובמידותיו: מה הוא כו' אף אתה כו', הוא שובת גם ממחשבתו⁽³⁵⁾.

(30) הלי' שכירות פי"ג ה"ב.

(31) נוב"י מהד"ת חאו"ח סע"ו. מלא הרועים ערך לאו שאב"מ אות ח.

(32) לדעת כמה אחרונים (הובאו בשד"ח (כרך ב) מערכת ל כלל יב) דגם המ"מ ס"ל (כחילוק התוס') דצריך דיבור שע"י נעשה מעשה – אבל ראה בשד"ח (שם) שהוכיח מלשון המ"מ עצמו דלית לי' חילוק זה.

(33) נוב"י שם.

(34) ראה נדה יז, א ותוס' שם ד"ה שורפן. – אבל כמה דרגות ב"חסיד" ועד להמבואר בתיקונים כו' (הובא בתניא ספ"י): איזהו חסיד המתחסד עם קונו כו'. וראה לקמן הערה 43.

(35) ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 61 ואילך בענין ד"ובו תדבקון" שהוא הציווי לידבק בהקב"ה, ולכן הוא גומל חסדים כו' כמו שעשה הקב"ה (אף בגמ"ח כו' באופן שמצ"ע לא ה' מחוייב בזה).

וי"ל דמכיון ד"ובו תדבקון" הוא בדרך ציווי, אי"ז אמתית ענין הדבקות (ראה לקו"ש שם ע' 62 ובהערה 56), ולכן כתוצאה מדבקות זו ה"ה (רק) "גומל חסדים כו" – ענין שיש מקום (גם מצד מציאות האדם) להדמות להקב"ה.

אבל הדבקות דבחי' חסיד היא בבחי' ביטול לגמרי. ומצד דבקות זו ה"ה מתנהג "כמו שעשה הקב"ה" גם בענינים שמצד מציאותו הוא אין מקום להדמות לו ית'.

ט. ועפ"י כהנ"ל יתבארו הדיוקים הנ"ל (ס"ג) בדברי אדה"ז בסיום התניא:

כוונת אדה"ז היא: א) לבאר טעם האיסור "שלא לישוח שום שיחה במילה ח"ו", ב) לבאר מה שייד זה רק בדיבור ולא במחשבה, ולכן הזהיר בפירוש על הדיבור (ולא על המחשבה).

ולכן מדייק דבחי' שמור בפנימיות היא "שביתה מדיבורים גשמיים – ומבאר בזה א) טעם הזהירות מדיבור: להיות שדיבור האדם הוא גשמי ולכן באפשרותו להכריח מעשה, ה"ה דומה בזה כביכול לדיבורו של הקב"ה, דלהיותו "קרוב" למעשה נהוו ממנו שו"א גשמיים כמו ששבת ה' מיו"ד מאמרות שנבראו בהם שו"א גשמיים" – ומבאר בזה א) טעם הזהירות מדיבור: להיות שדיבור האדם הוא גשמי ולכן באפשרותו להכריח מעשה, ה"ה דומה בזה כביכול לדיבורו של הקב"ה, דלהיותו "קרוב" למעשה נהוו ממנו שו"א גשמיים – ולכן צריך לשבות "מדיבורים (שהם) גשמיים". ב) טעם זה אינו שייד במחשבה: ענין המחשבה אצל האדם אין לה קירוב למעשה, ולכן אין לה דמיון למחשבתו של הקב"ה שנבראו ממנו עולמות (רוחניים).

י. ועפ"ז מובן בדא"פ הקישור של סיום ספר התניא להתחלתו – ע"ד נעוץ סופן בתחלתן "משיביעים אותו תהי צדיק כו":

דהנה ידועה הקושיא⁽³⁶⁾, "איך מהני שבועה ("תהי צדיק כו") להנשמה על הגוף ויצה"ר, שזהו דבר שאין ברשותו כ"כ ולא בא לעולם עדיין". ומבאר הצ"צ⁽³⁷⁾, כי ע"י השבועה "ממשיכים ומאירים על חלק הנשמה שבגוף מבחינת מוליי"⁽³⁸⁾. היינו, שהשבועה מעוררת (כחות הנעלמים) המקיפים של האדם שיאירו בגילוי בתוך חלק הנשמה המלוּבש בגופו, ובכח זה ביכלתו להתגבר על הגוף והיצה"ר כו⁽³⁹⁾.

ונמצא שגם בהתחלת התניא מודגשת השייכות בין דיבור למעשה, כי המדובר הוא בשבועה שהיא "דיבור" שבגדר "מעשה", שע"י מתקשר האדם עם ה"מעשה" שנובע עליו⁽³⁹⁾, עד שמוכרח הוא לקיימו⁽⁴⁰⁾ ("ע"ד הנת"ל בדיבורו של מלך).

יא. ג' חילוקים הנ"ל במלאכת שבת בסגנון תורת החסידות:

(36) קיצורים והערות לתניא ע' מח ואילך.

(37) שם ע' נ. ועיי"ש בארוכה עוד ביאורים.

(38) שם ריש ע' נב.

(39) וכהפ"י (שם ע' נז) ב"משיביעים אותו – מלשון ומשיביע לכל חי רצון", הינו שהשבועה משיביעה את האדם עם הכחות הנצרכים לו למלחמת היצר כו'.

* (39) וכמרז"ל (ראה לעיל ס"ה): חוץ מנשבע כו'.

אף דשם איירי בשבועה שאוכל ולא אכל – הרי ע"י השבועה עכ"פ מתקשר (עם המעשה), ובל' ההלכה: איסור (דהשבועה) חישובו (למעשה האכילה) – בכורות י, א. וראה צפע"נ כללים בערכו.

(40) ראה לקו"ת שמע"צ פג, סע"ב ואילך. וכענין כריתת ברית – ראה תו"א יג, ג. לקו"ת נצבים מד, כ. ועוד.

פּוֹתַחִין בְּדַבֵּר מַלְכוּת

כג

ארו"ל⁽⁴¹⁾ "חביבים ד"ם מדברי תורה". והטעם, כי ד"ת הם הציויים שלמעלה אשר האדם מוכרח לקיימם; ולכן עבודת האדם בקיום המצות מראה על התקשרות בהקב"ה בדרגה שמקיים בפועל מה שנצטווה בפירוש.

אבל דביקות האדם בהקב"ה שע"י ד"ם היא פנימית יותר, דוה שאינו מסתפק כמה שציוותה תורה ומחמיר ע"ע בגדרים וסייגים, מורה שקיום המצות שלו הוא ברצון ותענוג פנימי, והדביקות בהקב"ה היא פנימית יותר⁽⁴²⁾.

ואף על פי כן הוא עדיין מציאות בפ"ע, אלא שרצון שלו וחפצו הם באלקות; למעלה מזה בחי' חסיד, ובפרט הדרגה ד"איזהו חסיד מתחסד עם קונו כו' יתיר מגרמי' כו' ומסר גרמי'⁽⁴³⁾, היינו, שאינו מציאות לעצמו כלל, וכל מציאותו הוא רק לגרום נח"ר לבודאו.

ובהתאם לג' בחי' הנ"ל בעבודת האדם, יש ג' בחי' אלו מלמעלמ"ט – בהגילויים מלמעמ"ט: (א) בחי' במחשבה – שאין בה מקום כלל למציאות ולדבר שחוזן ממנו, ומבחי' זו נתהוו עלמין סתימין שהם במלים במקורם⁽⁴⁴⁾. (ב) בחי' דיבור – שנותן מקום גם לעולם שבהרגשתו הוא במציאות בפ"ע; אלא דאופן ההתהוות הוא – שבחי' ה דיבור יורד ומשתנה להיות בחי' מעשה. (כי בחי' הדיבור מצ"ע – אף שנותן מקום לוולת, אבל ענינו הוא גילוי אלקות, ובכדי שיתהווה עולם שאין נרגש בו גילוי אלקות צריך לירד ולהשתנות לבחי' מעשה⁽⁴⁵⁾). (ג) בחי' מעשה הוא חיצונית דכח האלקי המהווה – שנעשה נפרד כביכול, ומלובש ממש בתוך העולמות⁽⁴⁶⁾.

יב. ולפ"ז יש לבאר הג' חילוקי דינים בשביתת שבת:

ע"י יחוד האדם באלקות שמצד קיום המצות מצד עשי' ופעולה שלו, שהוא יחוד חיצוני, נרגשת אצלו בחי' חיצונית דאלקות. ולכן נרגשת אצלו שביתת הקב"ה מהעשי' בפועל (החיצונית של השביתה דלמעלה), לכן מה"ת אסר רק בעשיית מלאכה.

מצד דביקות הפנימית באלקות שע"י ד"ם, הרי מאיר אצלו אלקות בגילוי והוא דבוק בכח הדיבור שלמעלה, ולכן נרגשת אצלו גם שביתת הקב"ה מבחי' הדיבור.

41) ירושלמי ברכות פ"א ה"ד. דנה' פי"א ה"ד. ע"ז פ"ב ה"ז. שהש"ר עה, פ (א, ב) כי טובים דודיך מיין (ב).

42) ראה לקו"ת מטות (פה, א) שע"ה דקדוקי סופרים נתעורר האהבה רבה, ע"ש.

43) זח"ב קיד, ב. זח"ג רכב, ב. הקדמת תקו"ז א, סע"ב. וראה תניא פ"י.

44) ראה שעהייה"א שם. תו"א עא, א. לקו"ת בלק וש"ש שם. ובכ"מ.

45) ראה המשך תרס"ו שם.

46) וכידוע שהג' עולמות ביי"ע הם בחי' מחדו"מ (תו"א עה, ב). לקו"ת בלק שם. וראה בארוכה אוה"ת ואתחנן ע' ריז ואילך. ובכ"מ).

[ועוד נקודה בזה: ע"י הדביקות בהקב"ה הרי "עבד מלך מלך"⁽⁴⁷⁾, וגם דיבורו (דבר מלך שלטון) חשוב מעשה, וע"ד מרו"⁽⁴⁸⁾ "צדיק גזור ההקב"ה מקיים". ויתירה מזו ארו"⁽⁴⁹⁾: "אמירתן של צדיקים מעשה"].

ו"חסיד" שאינו מציאות לעצמו כלל, מאירה אצלו גם בחי' מחשבה שלמעלה שאינה נותנת מקום למציאות זולתו ית'; ולכן הוא זהיר גם ממשבת מלאכה כי מצד דביקותו באלקות נרגש אצלו שביתת הקב"ה גם מבחי' מחשבה⁽⁵⁰⁾.

יג. ועפ"ז מובן מה שבסיום התניא מקדים אדה"ז הביאור דפנימיות בחי' זכור ש"היא הכוונה בתפלת כו' לדבקה בה' אחד" – כי בזה מוסיף ביאור בזה שהאדם צריך לשבות מדיבורים גשמיים "כמו ששבת ה'" (– אף ש"דיבורו של הקב"ה חשיב מעשה") – דמצד הדביקות בה' אחד נרגש אצל האדם השביתה דלמעלה מבחי' דיבור.

ואעפ"כ הזהיר רק על השביתה מדיבור ולא הזהיר על השביתה ממחשבה, כי התורה על הרוב תדבר, והדביקות דבחי' חסיד שייכת רק ביחידי סגולה⁽⁵¹⁾.

(משיחת י"ט כסלו תשח"ו)

(47) תנחומא צו יג (הובא בפרש"י בהעלותך יב, ח). ספרי דברים ו. ב"ר פט"ז, ג. (ובשבועות מז, ב: עבד מלך כמלך).

(48) ראה שבת נט, ב. כתובות קג, ב' סוטה יב, א. תנחומא ויראה יט.

(49) מדרש לקח טוב חיי שרה כג, יב.

(50) בלקו"ת שבת שוב (סו, ג) ובכ"מ מבואר דזה דבשבת "דבור אסור הרהור מותר" – כי בשבת שובת הקב"ה מבחי' דבור והעולמות מקבלים חיותם מבחי' מחשבה (עולם הבריאה), ולכן הרהור מותר.

ואין בזה סתירה להמבואר בפנים, כי מובן שיש שביתה מכל המדרגות גם מבחי' מחשבה (ראה לקו"ת שם (בחצע"ג): ועלמין סתימין מתעלים יותר כו'. וראה לקו"ת אמור (ד"ה את שבתותי. תו"ח ד"ה זכור את יום השבת. ועוד דיש שבת תחאה ושבת עילאה כו' ע"ש) אלא שבהאדם למטה נרגשת רק השביתה מבחי' דבור שמשם הוא מקור חיותו, ורק אצל "חסיד" נרגש גם השביתה מבחי' מחשבה – וראה לעיל הערה *9.

(51) וי"ל דמה שאדה"ז מקדים הביאר דבחי' זכור בפנימיות הוא נוגע גם לאופן הזהירות בדיבור: דוקא ע"י הדביקות בה' ("לדבקה בה' אחד") יכול להיות הזהירות מדיבור בתכלית ("שום שיחה בטילה")*.

(* ולהעיר מהמבואר בקונ' עה"ח (פ"ז ואילך) מצד ההרגש דיחוד"ע (ראה תו"א (ע, ג) דשמור וזכור הם בחי' יחוד"ת ויחוד"ע), אף שאמיתית העבודה דיחוד"ע שייכת רק ביחידי סגולה.



שיעורי
הרמי"ם

בסוגיות הנלמדות

הגה"ח הרב אליהו לנדא שליט"א

מראשי ישיבת "תומכי תמימים" המרכזית כפר חב"ד

שיטות רש"י והראשונים בידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת

שתעשה ככרמלית. דמשמע דהכי קאמר פשיטא לי דאינה נעשית כרשות הרבים ויהא חייב מהו שתעשה ככרמלית ויהא פטור אבל אסור.

ובאמת שרש"י נזהר מקושי' זו. דכ' במאי דפשיטא לי' לאבבי, שידו "אינה נזרקה אחר גופו לגמרי כו" לגמרי דייקא. דמשמע, אבל קצת היא נזרקה אחריו. וממילא בודאי אינה כהרשות שהיא שם. וא"כ גם לרש"י ודאי דאינו חייב על הנתינה ליד זו, דהיד כיון שיא לא כרשות זו ולא כזו א"כ מקום פטור היא. והשתא שפיר אבעי לי לאבבי אי אסור מדרבנן.

ב. אבל דברי רש"י צריכים ביאור, מנלן דרק לגמרי היד אינה נזרקה אחר הגוף אבל קצת היא נזרקה אחריו, הלא מהמקום שהיא שם לא מוכח ממתני' כלל "דאפליג רשות". וא"כ דילמא באמת אינה נזרקה אחרי הגוף כלל ודינה כהרשות שהיא בה. ועל רש"י עצמו לא קשיא. דמדברי אבבי הוא מוכח. דא"כ דידו כרשות שהיא שם, מאי בעי' דאבבי אם עשוה ככרמלית. אבל אבבי עצמו (לפי גירסת ופי' רש"י), איך מוכח לי' ממתני' דאין היד כאותה רשות שהיא בה. (ומה שכ' הראשונים בשי' ר"ח דמוכח דאין ידו כהרשות שהיא בה דא"כ פשט העני את ידו לפניו ונטל בעה"ב מתוכה שניהם פטורים, ואמאי פטור העני. הלא לשי' רש"י אין זו הוכחה כלל. חדא דהנחה דממילא לא הוי הנחה, ועוד יותר, דידו לא נח).

א

א. גמ' (ג ע"ב) אמר אבבי פשיטא לי, ידו של אדם אינה לא כרשות הרבים ולא כרשות היחיד. כרשות הרבים לא דמיא - מידו דעני, כרשות היחיד לא דמיא - מידו דבעל הבית. ר"ח פירש, פשיטא לי דידו בתר גופו גרידא כדאמרן בין שפשוטה לרשות הרבים בין שפשוטה לרשות היחיד ולעולם אינה בטלה לגבי הרשות שפשוטה שם, אלא הא מבעיא לי אם הוציאה מלאה פירות אם היא כרשות לעצמה ותהא ככרמלית או נגדרת לעולם בתר גופו ומותר להחזירה אצלו.

אבל רש"י פי' לאידך גיסא. פשיטא לי ממתניתין דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקה אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה, בין שהוא רשות היחיד בין שהוא רשות הרבים. ובהמשך בהא דאבעי' לי' לאבבי אם אסרוה ככרמלית, פי' רש"י: "השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחיובי מדאורייתא, אלמא איפלוג רשותא מי אחמור עלה רבנן למיהוי כרמלית". והרי רק מן הגוף הוא דחזינן דידו אפלוג רשותא.

הרמב"ן הקשה על רש"י דזה א"צ ללמוד מן המשנה. "דפשוט דידו הפשוטה לרשות היחיד אינה רשות הרבים וכי יש רשות הרבים בתוך המחיצות, אפילו באויר רשות הרבים למעלה מעשרה אינה רשות הרבים. ועוד דלא הויא בעיא דאבבי מעין פשטיה לגמרי, דקאמר מהו

וישתה ברה"ר, ברה"ר וישתה ברה"י אא"כ הוציא ראשו ורובו. נחלקו רש"י ותוס' באותה מחלוקת עצמה דאביי ורבא, (וכבר הובאה מחלוקתם זו לעיל), מהו גדר ידו הפשוטה לרשות אחרת, אם היא מקום פטור או כאותה הרשות הפשוטה לשם. (ולכאן' שי' רש"י שם אינה מתאימה עם שיטתו כאן, וממילא דבר זה נוגע לפשט סוגייתנו).

ב

ד. אך קודם כל להתבונן יש בלשון רש"י שם, דלפי הל' שבספרים שלנו אינו מובן מה שפירשו התוס' והרא"ש בדבריו. הדנה התוס' בעירובין (דף כ' ע"א) שהקשו דהא דאסרינן לשתות אם לא הוציא ראשו ורובו הוא מדרבנן שמא יכניס בידו לפנים, תיפוק ליה דקא מעייל את המים בשתייתו מרשות הרבים לרשות היחיד שנחים בבטנו. וכמו משתיין ורק מרשות הרבים לרה"י דאמרינן לקמן דחייב חטאת. וכ' התוס' 'ורש"י תירץ לקמן (צ"ט ע"א) דלא דמי למשתיין ורק דשותה עביד עקירה והנחה בחד רשותא דמשקינן נחין בתוך פיו שהוא מקום פטור. ואע"ג דחוזרין ונבלעין אין לחוש הואיל ונחו במקום פטור". גם הרא"ש בעירובין (פ"י סי' ו') הביא תי' רש"י כמו התוס'.

אבל התוס' עצמם תירצו, "ועוד נראה לפרש דלא דמי למשתיין ורק דהכא כשבולעם מיד חשיבי כנחין אע"ג דאינם נחים עד שיגיעו למעיו משום דמבטלי אגב גופו והוי עקירה והנחה בחד רשותא." (גם לקמן י"א ע"א ד"ה לא יעמוד אדם תירצו כן. ובהמשך שם כ' "ורש"י תירץ בענין אחר כו', ובפ"ב דעירובין פירשתי").

והנה ל' רש"י כמו שהוא לפנינו בעירובין (צ"ט ע"א) לכאן' אינו מורה שהוא בענין אחר. דז"ל רש"י: "והא ליכא למימר דשתיית המים תהוי הכנסה כמשתיין ורק דלא דמי. דהתם קא

אלא בפשוטות י"ל שפרט זה באמת לא ממשנתנו מוכח לאביי. אלא אביי לשיטתו דאגד יד שמי' אגד (לאחר שהחליפו שיטתם כדלקמן צ"ב ע"א), הא פשיטא לי' שקצת נגדרת היד אחר הגוף וממילא זה ודאי שא"א להחשיבה לגמרי כהרשות שהיד בה. (אמנם מנא לי' לאביי האי פשיטות לא ידעינן השתא). אלא מה שבא אביי להוכיח, שאעפ"כ אין היד נגדרת לגמרי אחר הגוף. והשתא דידו הפשוטה לא כהרשות שהיד בה ולא כהרשות שהגוף בה, ע"כ שהיד היא מקום פטור. וזהו דמבעי' לי' אי החמירו רבנן ושווייהו ככרמלית ואסור להחזירה או לא. אבל באמת ממתני' גופא לא מוכח אלא הא דלא שדינן לי' בתר גופו. וא"כ רבא דאית לי' אגד יד לאו שמי' אגד, אכן לדידי' יתכן לומר שידו הפשוטה לרשות אחרת גדרה כאותה הרשות.

אלא שלפי זה מאי האי דבעי רבא מר"נ היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, מהו להחזירה לאותה חצר. כל מה דמבעי' לי' לאביי בהא, משום דלדידי' היא הוצאת פטור. אבל לרבא הרי זו הוצאה גמורה אלא שלא הניח. ועוד דר"נ אמר ליה מותר לאותה חצר וכי' ומשמע דרבא קבלה. אלא י"ל דזהו באמת הטעם שהגמ' נקטה בפשוטות ששאלת רבא היא כשהוציא בשוגג דוקא. וכן כ' להלכה כל הפוסקים שאם הוציא בשוגג, לאותה חצר מותר להחזירה, לחצר אחרת אסור.

נמצא לכאן' משמעות סוגי' זו, דלאביי ידו הפשוטה לרשות אחרת גדרה הוא מקום פטור. אבל לרבא גדרה כהרשות שהיא בה. ולהכי אמר רבא לקמן (צ"ב). דהוציא ידו מלאה למטה מג' חייב. ומה שלמעלה מג' פטור, הוא כדפירש"י שם משום שידו לא נח. (אך לקמן ית' דלרש"י פשיטותא זו דאביי היא גם אליבא דרבא. ושי' התוס' תתבאר לחוד).

ג. מעתה יש לעיין הכיצד שבפירוש המשנה דעירובין (צט). לא יעמוד אדם ברה"י

שיעורי הרמי"ם

כט

אין ספק ש"הבחור הזעזער" באחת המהדורות המוקדמות של הש"ס לא ראה טעם למה להקדים בנוסח של רש"י הנחה לעקירה. ו"בטובו" "תיקן" והפך הסדר, ומתוך כך הבלבול. (וב"ה שבנוסח הרא"ש לא שלח יד).

ו. אלא דאכתי לשון רש"י "דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד" לכאן אינו מובן. פיו הוא מקום פטור והרשות שבה שותה היא רה"ר.

אמנם נ"ל דהביאור לזה הוא בדברי הקרבן נתנאל. דהנה על מה שכ' הרא"ש "הואיל ונחו בפיו שהוא מקום פטור", כ' הקרבן נתנאל דהטעם שפיו מקום פטור, מפני שהוא ברה"ר למעלה מ'י'. ולכאן דבריו תמוהים ביותר. הלא איפכא נמי תנן, (לא יעמוד אדם) ברה"ר וישתה ברה"י. ואורי רה"י הלא עולה עד לרקיע. ועוד, וכי לא ראה דברי התוס' שכ' דלרש"י ה"נ הא דבעי אביי ידו הפשוטה לרה"ר מקום פטור, והתם למטה מ'י' איירי. וכ"ז תימה גדולה היא.

אך כד דייקת צדקו דבריו. אין כונת הק"נ לומר דרק בהאי גוונא פיו מקום פטור לרש"י. בודאי גם כששותה ברה"י פיו מקום פטור וה"נ ידו הפשוטה לרה"ר למטה מ'י'. אלא נראה שהק"נ הי' קשה לו, כי קושיין, מהו פשר ל' רש"י "דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד". וזהו שבא ליישב, שבאותה דוגמא שנקט רש"י בקושיתו, "ולכא למימר דשתיית מיס להוי הכנסה", דאיירי שפיו ברה"ר. המשך לשון רש"י עולה יפה. בציור זה אכן "ברשות שהוא שותה בה פיו עומד", דגם המקום שבו שותה גם הוא מקום פטור, דלמעלה מ'י' הוא. אלא שקודם ששתה לא מהני לפוטרו מה שהגביה ידו עם המים למעלה מ'י', דהנחה דממילא היא בידו ולא בטלה עקירה הראשונה. כמו שכ' התוס' שהנחה על ידו במקום פטור אינה אלא למה שבא לתוך ידו ממקום אחר ולא מה שהי'

עקר מרשות זו וקא עבד הנחה לרשות זו, אבל שותה - עביד עקירה והנחה בחדא רשותא, דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד, ובפיו הן נחין מיד".

וכבר הקשה כן מהר"ם (לקמן דף י"א). וסיים שאולי הי' לתוס' גירסא אחרת ברש"י. אבל לכאן קשה מאד לומר כן. שהרי התוס' והרא"ש בעירובין העתיקו לשונו. והגם שדיוק ל' רש"י "ובפיו הן נחין מיד", משמע שרק נחים שם בדרכם אבל לא שזו הנחתם האחרונה. וממילא ע"כ ר"ל דהיינו מקום פטור, דאל"ה לא תירץ מידי. אבל סו"ס ל' רש"י "עביד עקירה והנחה בחדא רשותא" קשה. דלפי פי' התוס' דבריו לאו בחד רשותא הוא. העקירה ברה"ר והנחתם במקום פטור.

ה. אלא ב"ה שפקח עיני להבחין בחילוק דק שבל' הרא"ש בעירובין בהביאו דברי רש"י, ממה שהביאוהו תוס' כמו שהוא לפנינו. ומתוך כך אפשר לעמוד על דברי רש"י. וז"ל הרא"ש: "ופי' רש"י וליכא למימר דשתיית מיס להוי הכנסה כמשתין ורק. דלא דמי להתם דהתם קא עקר מרשות זו לרשות זו ועביד הנחה ברשות אחרת. אבל שותה עביד הנחה ועקירה בחד רשותא דהא ברשות שהוא שותה בו פיו עומד ובפיו נחין מיד. ואע"פ שהן חוזרין ונבלעין במעיו אין חשש הואיל ונחו בפיו שהוא מקום פטור".

הרא"ש העתיק ל' רש"י בהקדמת הנחה לעקירה. "עביד הנחה ועקירה בחד רשות". מעתה הדברים ברורים. וע"כ זו הגירסא הנכונה ברש"י. רש"י אמר שיש הנחה קודם העקירה ושתייהן בחד רשות. (קודם) הנחה בפיו, (ואח"כ) עקירה מפיו למעיו. וע"כ הפשט דפיו מקום פטור. משא"כ תוס' בתירוצם אומרים, הוה עקירה והנחה בחד רשות. קודם עקירה ואח"כ הנחה בחד רשות. עקירה מן הקרקע, והנחה בפיו, ושתייהן בחד רשות. והיינו שפיו והרשות שממנה עקר חד הם.

בה מקודם. לכך הוצרך רש"י להנחה שעושה כשמכניס המים בתוך פיו דוקא.

אך באמת נראה לי דא"צ לזה. אלא כונת רש"י לבאר הא גופא מפני מה פיו מקום פטור, וזהו שביאר מכיון "דהא ברשות שהוא שותה בו פיו עומד" - ולא ברשות שגופו בה. ומכיון שפיו ברשות אחרת לפיכך הוא מקום פטור. וכמו שביאר אדמוה"ז בהרחבה הטעם בזה (שם בסי' שמ"ז ס"ז). ועי' בל' המג"א בסי' ש"נ סק"ב, דמשמע שכך פירש לשון רש"י

אלא שבאמת הא גופא צ"ב, למה בחר רש"י להקשות ולתרוץ בהכנסה דוקא, כאשר איכא למטעי דרך באופן זה פיו מקום פטור משום שהוא ברה"ר למעלה מ', עדיפא מיני' ה' לכאן' לרש"י לומר, דגם בהוצאה כשפיו ברה"י דינא הכי.

אולם הריטב"א בשבת (י"א ע"א), משמע שפירש לשון ל' זה של רש"י "דשתיית המים תהוי הכנסה", באופן אחר ולק"מ. וז"ל הריטב"א: "ורש"י ז"ל הקשה שם אמאי ליכא בהא איסורא דאורייתא, שהרי כיון שמכניס המים לגופו כששותה אותן וגופו עומד ברשות אחרת הא איכא הוצאה והכנסה מרשות לרשות וכו' שהוא חייב. ותירוץ הוא ז"ל דכיון דבפומיה מנח להו, ופיו עומד ברשות שהכלי והמים שם, (= הכונה היא כנ"ל, כיון שפיו ברשות אחרת ולא במקום גופו, לפיכך) הרי פיו מקום פטור דהתם חשיבא הנחה. וכו'". עכ"ל ועי"ש ודוק. ומשמע שפיו של רש"י בקושי "תהוי הכנסה", היי' הכנסה לתוך גופו שברשות האחרת. "כיון שמכניס המים לגופו כששותה". וממילא אכן לא רק ב"הכנסה" לרה"י העמיד רש"י קושייתו, אלא "הא איכא הוצאה והכנסה מרשות לרשות".

אכן הריטב"א שם חילק בדעת רש"י דדוקא ראשו ס"ל לרש"י דהוי מקום פטור, אבל ידו לא. וז"ל: "אבל הנכון דידו כיון שאין דרכה

לעמוד פשוטה לא חשיבא הנחה כלל ולעולם חשיבין לה כאילו גירא בתר גופו. ולא הויא הנחה במקום פטור (כיון) [בין] שהפירות בידו כראשונה או שהחליפה". משא"כ ראשו (כ' שם לעיל מיני'), "דפיו וראשו מידי דחשיב באנפי נפשיה וחולק רשות לעצמו מן הגוף". אבל התו' והרא"ש הלא להדיא פירשו ברש"י דה"ה ידו. וכן הוא בשו"ע אדמוה"ז (שמ"ז סעיף ז' הנ"ל) "ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוף וכו'".

ג

ז. בכל אופן, נמצא איפוא ששורש מחלוקת רש"י ותוס' בפשט המשנה, אם היד הפשוטה לרשות אחרת היא כאותה רשות או לא, תלויה בהגדרה של הנחת המים בפיו. האם אפשר להחשיב שהמים בפיו וגרונו כבר בטלי כ"כ אל הגוף עד שאינם נחשבים כדבר בפני עצמו (כמו האותיות אל הקלף), או שבטולם אל הגוף נחשב רק משעת הנחתן בבטנו. דלרש"י שסבר שהנחתן הסופית בבטנו, הוכרח לו ממשנה זו דסיו וידו הפשוטה א"א שהיא כהרשות שהיא שם. דא"כ יתחייב מדאו' על הכנסתו. וממילא ע"כ דמקום פטור הוא.

והא ליכא למימר דס"ל לרש"י דהלכה כאב"י דאגד יד שמ' אגד, ומש"ה פירש שידו הפשוטה מקום פטור הוא, אבל אליבא דרבא אכן מודה רש"י שידו כהרשות שהיא בה, ונתרץ כתוס' דמשעה שנתן המים בפיו נגמרה ההנחה. חדא, דתימה הוא מהיכי תיתי דהלכתא כאב"י, והא קי"ל אב"י ורבא הלכה כרבא. ועוד דאילו סבר רש"י די"ל כסברת התוס' שההנחה נגמרה בפיו, מי הכריחו לומר דלאב"י אינו כן. יתרץ כתוס' דמשעה שהניחם בפיו נגמרה הנחתו, ויתורץ בין לאב"י ובין לרבא. לרבא היינו הנחתו - באותה הרשות, ולאב"י הנחתו במקום פטור, ותו לא. אלא ודאי מוכח שרש"י שלל את סברת תוס'. וס"ל דהמים לא בטלי לגופו

והן תוס' אפי' לא הזכירו בלשונם הא דאגד יד שמי' אגד או לא, וגם לא את אביי ורבא.

ת. מלבד כל זה, דברי רש"י שם לכא' אינם עולים בקנה אחד עם מה שפירש בסוגייתנו. דלכא' דברי רש"י כלפי לייא. דוקא רש"י שפי' דברי רבי (לא כר"י שפי' דידו בתר גופו גרירא היינו אגד יד שמי' אגד, אלא רק) דידו לא ניח. דוקא הוא מפרש שהיד הפשוטה היא מקום פטור ולא כהרשות שהיד בה. ותימה, וכי מפני שלא נחה תחלוק רשות לעצמה.

ועוד, עד השתא פירשנו דבעשותה למעוטי חד עוקר וחד מניח הוא על כל אופני הוצאה והכנסה דמשנתנו. גם כשפשט העני כו' ונטל בעה"ב מתוכה וגם כשנתן לתוכה. וכן מוכח ל' רש"י במשנה 'ושתיים שהן ארבע בחוץ וכו', ושתיים מדבריהם - כשהמלאכה נעשית על ידי שנים, זה עוקר וזה מניח - לכתחלה אסור וכו' כדיליף בגמרא (שבת ג, א) שנים שעשאוה פטורים". ולהלן בפירושו, "או שנתן לתוכה - דעביד ליה בעל הבית עקירה, והוציא העני והניח. שניהם פטורים שלא עשה האחד מלאכה שלימה וכו' ". אבל עכשיו אינו כן. פשט העני את ידו ונתן בעה"ב לתוך ידו, הלא למקום פטור נתן. וממילא שוב עני זה אינו שייך כלל בהוצאה מרה"י לרה"ר דממקום פטור הוציאה. (והלא אפי' אם בעצמו יעביר מיד ליד שוב אינו בגדר מוציא מרה"י אלא ממקום פטור). וה"ה פשט בעה"ב ידו לחוץ וכו'. (אלא הל' "שלא עשה האחד מלאכה שלמה" יכול להיות מוסב רק על נטל בעה"ב מידו. דכל זמן שלא עשה הנחה, לא בטלה עקירה הראשונה. אבל לא כשנתן ליד העני). אלא בהכרח נצטרך לדחוק דמה שפי' רש"י במשנה כן, היינו כמו שאנו מבינים כאן את המשנה בלא ידיעת הסוגיא דעירובין. (כמו שיש מקומות שרש"י פי' דלא לפי המסקנה).

ט. אבל יותר מזה קשה בל' הרא"ש. שהרי הרא"ש הוא פוסק וא"א לומד בדבריו דמה

אלא משעה שהם בבטנו. ולא דמי לאותיות על הקלף, דהמים "מקומם" בבטנו ולא בגרונו. (כמו שגם הריטב"א סבר. דאע"פ שהריטב"א בעירובין (שם) נקט דלא כרש"י אלא כתוס' שפיו שברשות האחרת כאותה רשות שהוא שם, מ"מ לא הסכים לסברת התוס' שהמים בפיו כבר בטלו לגופו ונגמרה הנחתן. אלא תי' "ואע"פ שאחר שתיה בפיו הם נכנסים בגופו שהוא ברשות היחיד, מ"מ הוא לא עשה הנחה אלא בפיו שהוא עומד באותו רשות שהיו עומדין, ומאליהם מגנדרים ובאין לגופו. וכה"ג שרי אפילו לכתחילה וכו'". עי"ש היטב. אבל רש"י אינו מקבל סברא זו. (ובאמת סברא זו צ"ב, הרי הוא בבליעתו עושה שהמים יתגנדרו ויבואו לגופו. וצ"ע להבין דברי הריטב"א).

וכ"כ הוכרח רש"י דפיו שברשות האחרת הוי מקום פטור, (מכיון דל"ל סברת הריטב"א הנ"ל), עד שהכריח מזה חידוש להלכה הנוגעת לדאורייתא. (כמוש"כ התוס' שם לדבריו), דאם יעקור חפץ בידו הפשוטה מקרקע רה"ר, ויעבירונו לידו השניה שם, ואח"כ יכניסנה לכאן ויניח בארץ יפטר. עד שבהכרח להעמיד הברייתא דמותר לו להחזירה, כשהוציא ידו המלאה דרך נקב שא"א לו להושיט גם ידו השני', כמבואר בתוס' שם.

וכמה קשה ותמוה - אפי' בדוחק - לומר שרש"י תירץ המשנה - משום מה - רק אליבא דאביי, (בפרט דהלכתא בכ"מ כרבא לגבי אביי כנ"ל). ותירוץ התוס' הוא רק לרבא. ובשלמא לתוס' אפשר לדחוק שלא שללו לגמרי תירוצו של רש"י אלא כ' ועוד נראה לפרש. וא"כ י"ל שלאביי יהי' התירוץ כרש"י ולרבא כתירוצם. יתר על כן, אליבא דתוס' באמת ל"ק הא, דעצם תי' התוס' ששתית המים הוי הנחה גמורה, הוא באמת תי' שפיר גם לאביי דפיו הוא מקום פטור. אבל מ"מ לרש"י קשיא, איך תתורץ המשנה אליבא דרבא. ובפרט שהן רש"י

מתוך ידו של עני הפשוטה לפניו, ונטל העני מתוך ידו של בעה"ב הפשוטה לחוץ. דמכיון שהנחה זו הנחה דממילא היא, לא חשיב הנחה במקום פטור, ולא בטלה עקירה הראשונה. אבל נתן לתוך ידו, בין של עני בפנים ובין של בעה"ב בחוץ, אין זה בכלל "שנים שעשו זה עוקר וזה מניח", דידו מקום פטור.

אמנם ראה שאכן כך הוא ל' אדמוה"ז (שמ"ז סעי' א, וע"כ לשי' רש"י והרא"ש הוא), "אבל העומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השניה וחפץ בידו ונטלו ממנו חבירו העומד שם, שזה עקר מרשות זה וזה הניח ברשות השניה, שניהם פטורים שנא' מעם הארץ בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה. יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין אבל אסורים לעשות כן כו". אבל האופן דנתן בידו באמת לא הזכיר כאן לענין שנים שעשוה. הרי ברור שרבינו העמיד הדרש דבעשותה רק על "נטלו ממנו חבירו". אבל לא על נתן חבירו לידו. והיי' מפני שבסעיף ז', הדעה הראשונה שהביא היא דעת רש"י והרא"ש, שידו הפשוטה היא מקום פטור. וא"כ כשנתן לתוך יד חבירו הפשוטה לכאן, למקום פטור הניח. ואינו נכלל בגזירה דשנים שעשוה, אלא גזרה נוספת היא כמבואר שם בשו"ע, וכדלקמן. [ובזה תירץ אדמוה"ז דמעיקרא לא תקשה קושית רע"א].

י. עוד קשה בל' רש"י והרא"ש, בפירושו בדברי רבי דעקירת גופו הו' עקירה ולא דמי לידו, דידו לא נח. דרש"י פי' "ואינו דומה לידו הפשוטה לפניו וגופו לחוץ ונתן בעל הבית לתוכה, דפטור ביה תנא דמתניתין אף לעני שהוציאה. ידו לא ניח, הלכך כי הוציאה לא עקר מידי". והרא"ש כ' "פירוש, דאמר במתניתין פשט העני את ידו לפניו ונתן בעל הבית לתוכה והוציא העני פטור ולא אמר עקירת היד כעקירת חפץ דמי מ"ט ידו לא ניחא על גבי קרקע הלכך לא חשיב עקירתו כעקירת חפץ".

שפי' במשנה הוא רק לפי ס"ד ולא למסקנה כהלכתא. והנה הרא"ש שבעירובין הרי כ' כרש"י דידו הפשוטה מקום פטור היא, וכאן במשנתנו כ' וז"ל: "פשט העני את ידו לפניו ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין. פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהן פטורין. הני תרי בבי בתרייתא דקתני בהן שניהן פטורין פטור אבל אסור קאמר דהוי שנים שעשאו זה עוקר וזה מניח ואסור מדרבנן". ואיך יתאים זה עם דבריו בעירובין דכשנתן בעה"ב לידו של עני הפשוטה לפניו, למקום פטור נתן.

[הוספה] וראיתי זה עתה אחר כתבי כל זה, שבאמת כן ממש הקשה הגרע"א בתוספותיו למשניות מעירובין (פ"י משנה ו') והניח בצע"ג. דהתויר"ט הביא שם קושית רש"י ותירוצו כביאור הרא"ש, וכ' ע"ז רע"א וז"ל: "ותמוה לי מהא דאמרין כו' עקירת גופו כעקירת חפץ, ואינו דומה לידו כו'. היינו דפשט ידו לפניו ונתן בעה"ב לתוכה והוציא העני. ואמאי פטור ולא אמרין דהוצאת ידו כעקירת חפץ וכו'. (=וע"ז משני דידו לא ניח. ומקשה רע"א) והא מ"מ מיד שהניחו בעה"ב על ידו של עני שאינו עם גופו במקום אחד הו' מונח במקום פטור, ואח"כ כשמוציא הו' עקירה ממקום פטור (=אפי' אי עקירת ידו הו' עקירה). וכן קשה בהיפוך למה דמשני שם שאינו דומה לידו, [דידו] לא ניח, הרי כיון דאין ידו וגופו במקום אחד לא מקרי ניח ואמאי בפיו מקרי ניח. ומה הפרש בין יד לפה בזה. וצע"ג". (הנה הקושי' השני' של רע"א תירצתי בשיעור הקודם דרשות דמקום פטור שאני לא צריך להיות מונח. ע"ש אבל הקושי' הראשונה היא קושיין).

אלא ע"כ צריך לדחוק בדברי הרא"ש ד"הני תרי בבי" שכ' הרא"ש, כונתו רק לצד אחד שבכל אחת מהני תרי בבי. כלומר, רק הני דנטל בעה"ב

ובפשטות צ"ל משום דמדרבנן הלא בין כך ובין כך אסור. ולגבי חיוב חטאת לא עסקי הפוסקים זולת הרמב"ם.

אמנם בשו"ע בסי' זה על הדין דפשט ידו מלאה ונטלה חבירו שברשות האחרת מידו דאסור מדרבנן, כ' המג"א "ואם היתה ידו למטה מג' הוי כאלו הניח' בארץ וי"א דידו בתר גופו גריר עיין במ"מ פ"ג"ג עכ"ל. ובאמת צריך להבין דממה שהביא המג"א ורבינו כל זה ע"כ שזה נוגע גם לדרבנן. דאילו לא, למה כתבו גם אדמוה"ז. ומאי שנא מהא דלקמן (בסי' שמ"ח) בקו"א אות א' שכ' "ובשגם דעכשיו שאין לנו ר"ה לא שייך למיחש שיבוא לידי איסור סקילה וכו' מכל הלין טעמי סתמתי כאן בפנים". וכן (בסי' ש"ג) כ' בקו"א, "ובשגם שעכשיו אין לנו ר"ה אין נ"מ מפלוגתא זו הלכך לא העתקתי". וצריך ביאור מאי נפ"מ בב' השיטות דרש"י ותוס' לענין דרבנן.

יב. והנה בראשונה הביא רבינו הדעה (רש"י והרא"ש) דידו הפשוטה לרשות אחרת היא מקום פטור, ופירש ופירש אריכות הפרטים שלפ"ז. אח"כ הביא דעת הי"א (וכ' על הגליון דהיי' תוס' בעירובין הנ"ל בתי' הב' והרמב"ם שפסק כרבא דלמטה מג' חייב), דידו הפשוטה לרשות אחרת, הריה לגמרי כאותה הרשות, וכל הפרטים השייכים לזה. וע"ז סיים: "לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' טפחים סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם בין שהיא רשות היחיד בין שהיא רשות הרבים חייב אע"פ שלא הניח החפץ בארץ שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ וכאילו נחה ידו בארץ עצמה וידו היא כאותה רשות לגמרי". דמכל זה משמע דרש"י כאביי ותוס' כרבא. וביותר דמשמע (עכ"פ מהציון שעל הגליון) דממה שהרמב"ם פסק דלמטה מג' חייב מוכח שנקט כתוס' שידו הפשוטה היא כאותה רשות. והרי מובן וכבר נת' עד כמה זה דבר הקשה. אבל מאידך גיסא, רבינו לא הזכיר כלל בהפנים שבשו"ע

ולשיטתם הן אמת דלא עקר, דעקירה דממילא היא. אבל מאין לא עקר, ממקום פטור שמשם הוציא. שהלא הפירות באו לידו ממקום אחר, והוי ממש הנחה במקום פטור.

אלא שלזה י"ל שכונת רש"י והרא"ש, (ששניהם בחד שיטתא), שמדברי רבי עצמו דאמר ידו לא נח (כגירסת רש"י), אכן אין להוכיח בודאות מה גדר היד הפשוטה לרשות אחרת. רבי שנשאל מרב אם עקירת גופו הוי עקירה, והבין ששאלתו נובעת מדין המשנה שהעני פטור. (כמו שפירש בס' שבת של מי, בטוב טעם בדבר שאלת רב לרבי ע"ש ובחת"ס). וע"ז השיבו רבי דמהתם לא תידוק דידו לא נייחא. משא"כ עקירת גופו דגופו נח ע"ג קרקע. לכן פירשו בדרכי מה שהוא ודאי בכל אופן. דמכיון דידו לא נח, אפילו אם ידו כאותה רשות שפשוטה לשם, העני פטור דלא עקר. דאפשר שרבי לא נכנס כאן כלל לפרש ולפרט גדרה של היד. (כמו שלא פירש מה דינה של היד למטה מג', דלא בהא איירי רבי אלא לפרש מאי שנא עקירת גופו דהוי עקירה).

יא. אך מה שקשה ביותר הוא בדברי אדמוה"ז בשו"ע (שמ"ז ס"ז). דהנה סעיף זה על כל אריכותו איננו כלל בפוסקים שקדמו לו. לא בטור וב"י, לא בשו"ע ולא במג"א. אלא כולו של אדמוה"ז. וראה שכל פירוט תי' רש"י ותוס' על דין העומד ברה"י ושותה ברה"ר וכו', ומחלוקת רש"י ותוס' מה גדר היד הפשוטה, חזר ושנאו רבינו בסי' ש"ג. וזה מובן - כי באמת שם מקומו, ונוגע הוא שם להלכה גם מדרבנן לענין כרמלית. אבל למה הוצרך רבינו לכל זה כאן. יתר על כן, הדין שנחלקו בו בגמ' אביי ורבא (צ"ב ע"א) בהושיט ידו מלאה למטה מג' אם חייב או לא, אגד יד שמי' אגד או לאו שמי' אגד, הנה זולת הרמב"ם שפסק בזה דחייב, כל זה אפי' לא הוזכר כלל בדברי הפוסקים. אפי' בב"י לא הוזכרה הסוגיא.

כאן, כי על הרשות שבחוץ היא תלויה לכאן. והיינו טעמא דמתני' דלא יעמוד וישתה דהוי מקום פטור. וזה לכו"ע דהיינו גם לרבא. אלא שלבד זה סובר אביי עוד, דמה שמחוברת אל הגוף מונע היותה מונחת כאן.

אביי דאית לי' אגד יד שמי' אגד, אין הפשט רק שמחמת שהיד תלויה באויר על הגוף ששם, לפיכך שמי' אגד לשם. אלא אף אם היד תנוח, למשל ע"ג שלחן ולא תהא תלויה, כמו שכ' הצמח צדק, עצם היותה מחוברת לגוף הוי אגד – לענין שאין החפץ שבידו מונח כאן. ואפי' שתהא מונחת על הארץ ממש. החסרון בהנחה הוא באותו הגדר דאגד כלי, שהכלי מאגד כל הפירות שבתוכו שאינן מונחים כאן. וכן כ' הצ"צ להדיא (בד"ה פשט העני את ידו לפניו, בקיצור דאות א') דאגד זה ואגד זה הם באותו הגדר. וז"ל "וכדין קופה שבמשנה (צ"א ע"ב) וברמב"ם (פ"ב הי"א) אפי' היא מלאה חרדל שאפי' רובה ע"ג קרקע רה"ר לא הוי הנחה משום אגד כלי שמי' אגד וה"ה באגד יד וכו' ". ובאגד כלי הרי ודאי אין הפשט שרובו של הכלי שברשות זו נחשב שהוא כרשות האחרת.

וע"ז הוא דפליג רבא וס"ל דמכיון שאינה תלויה באויר ואין הגוף שברשות האחרת מחזיק אותה כאן, הריהו כרשות זו. והחיבור בגוף כשלעצמו אינו קובע כלל. אגד גוף לאו שמי' אגד. לפיכך אם יניח ידו ע"ג שלחן, דהשתא אינה תלויה כאן מחמת הגוף, רק חיבור אל הגוף יש לה, דאגד גוף לאו שמי' אגד, והנחה גמורה היא כאן וחייב.

ומדויק זה מאד בל' הרשב"א המבאר את רש"י. וז"ל הרשב"א: "לפי שהיא (היד) אין דרכה להיות מונחת על גבי קרקע אלא הגוף הוא שעומד על גבי קרקע. ולעולם היד נגררת אחריו למ"ד בפרק המצניע (צ"ב א') דאגד יד שמי' אגד. וכיון דאגדו בידו הוא אע"פ שהניח ידו בקרקע אין זו הנחה וכדאמרין לקמן כו'

את אביי ורבא, אלא את מחלוקת שתי שיטות הראשונים.

ד

יב. אלא נ"ל שמתוך דברי רביה"ג מתגלית לנו הבנה עמוקה יותר במה שפירש"י במה שאמר אביי פשיטא לי ממתניתין דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה. דמתני' דעירובין הוא דידיעין דקצת נגררת היד אחר הגוף עד שהיא מקום פטור. מעתה לשי' רש"י, מה שאמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה כרה"ר וכו', כפירושו שאין היד נזרקת לגמרי אחר הגוף, זהו גם לרבא. גם רבא מודה שכל זמן שהיד לא נחה אלא תלויה בגוף, מקום פטור היא. דמתני' דלא יעמוד וישתה מוכח הכי.

והגם שמדברי רבי עצמו לא מוכח, מ"מ במש"כ רש"י ד"ידו בתר גופו גרידא לא גרסינן דיתירא היא". לאמור, מה שידו בתר גופו גרידא הוא אמת, אלא שיתירא היא. זה כבר נכלל בידו לא ניח. פירוש, שלא רק המציאות גרידא שידו לא נח על גבי קרקע נלקח בחשבון, אלא גם הסיבה שלא נח, שידו תלויה על הגוף שברשות האחרת, גם זה נכלל בהא ד"ידו לא ניח". (ומכח מתני' דעירובין כדקמן).

וביאור הדברים, ידו בתר גופו גרידא ואגד גוף שמי' אגד, שני גדרים שונים הם וממילא שני דינים. ישנה המציאות דבתר גופו גרידא, דמה שהיד תלויה כאן, אין זה שהיא בעצם כאן. דעל הגוף שברשות האחרת היא תלויה לכאן. (ולהעיר שהדגשת ביטוי זה שידו "תלויה" הוא מל' אדמוה"ז) וממילא אינה מקבלת גדר הרשות שהיא שם. זה עצמו נכלל בטעם הפטור דלא ניח. כל זמן שידו לא נח, לא רק שחסר בהנחה, ולא רק חיבור יש לה אל הגוף. אלא שכל היותה תלויה כאן, אין זה שהיא בעצם

אגד יד נמי שמיא אגד. ואי נמי סבירא ליה דידו בתר גופו גרירא". הרי להדיא ממש דשני דברים שונים הם. תירוץ אחד דר' אבהו יסבור אגד יד נמי שמיא אגד. ותירוץ שני דיסבור דידו בתר גופו גרירא.

אלא מה שפי' הרשב"א ברש"י הוא כך. בעצם מצד המציאות שידו תלויה בגוף, הי' צריך להחשיב שהחפץ מונח על הגוף שברשות האחרת. כמו כאשר היד והגוף בחד רשות. מפני "שהיא אין דרכה להיות מונחת על גבי קרקע אלא הגוף הוא שעומד על גבי קרקע". אלא שזה א"א, דלאו בחד רשות הם. דכבר הוכיח אב"י ממשנתנו שאין היד נזרקת לגמרי אחר הרשות שגופו בה כשהם בשתי רשויות. (אבל מ"מ קצת היד נגררת אחריו לענין שא"א להחשיבה כהרשות שהיד בה, וזהו לכו"ע). אלא שלמ"ד אגד יד שמי' אגד "לעולם היד נגררת אחריו כו' אע"פ שהניח ידו בקרקע אינה הנחה". וע"ז הוא שחולק רבא. וכלשונו, "אלא מיהו לרבא" כל שהיא סמוכה לשלשה חייב. וסיים הרשב"א: "דידו בתר גופו גרירא יתירתא הוא. דהיינו, ידו לא ניח כלומר משום דבתר גופו גרירא". והשתא שמפני המציאות דבתר גופו גרירא היד תלו', אינה לא כרשות זו ולא כרשות זו אלא מקום פטור.

ואין להקשות מל' רש"י דלקמן (צ"ב ע"א) שכ' לרבא דלמעלה מג' הטעם דפטור משום דלא נח ולא משום אגד יד. דודאי הכי הוא משום דלא נח הוא דידו התלו' כמקום פטור ולא כאב"י משום האגד דהיי' החיבור גרידא. והא דלא נח כולל בתוכו גם להא דכל זמן שלא נח, ידו מקום פטור. משא"כ אם יניח ידו על השלחן, דהשתא ידו נח וחייב. מה שאגודה בגופו, דהיינו עצם החיבור אל גופו, לאו שמי' אגד. ומש"ה למטה מג' דהוי ממש כנח, חייב.

יג. ולפי"ז דברי אדמוה"ז ברורים מאד. פתח רבינו ואמר "העומד בפנים ופשט ידו

ולענין יד נמי הוא הדין והוא הטעם למאן דאמר התם אגד יד שמיא אגד. אלא מיהו לרבא דאמר התם בפרק המצניע דאגד יד לא שמיא אגד, חייב כל שהיא סמוכה לקרקע פחות משלשה כדאיתא התם וכו' והיינו דכתב הוא ז"ל דידו בתר גופו גרירא יתירתא הוא דהיינו ידו לא ניח, כלומר משום דבתר גופו גרירא".

דלכא' א"מ לאיזה צורך הביא כאן הרשב"א מחלוקת אב"י ורבא. הרי הרשב"א רוצה רק לבאר דברי רש"י מהו גדר ידו לא ניח, ולחלק דכשידו וגופו ברשות אחת גם רש"י מודה דמה שמונח על ידו על גופו הוא מונח. ועי"ש, ומה לזה ולמחלוקת אי אגד יד שמי' אגד או לא.

וראה שברשב"א להדיא (לקמן צ"ב ע"א) ד"ידו בתר גופו גרירא" ו"אגד יד שמי' אגד", הם שני גדרים נפרדים. דהתם אמר רבא (אחר שתירצנו איפוך בשיטות אב"י ורבא) הוציא ביד חייב. ומקשינן ממתני' דנטל בעה"ב מידו שניהן פטורים, ומש ני התם למעלה מג' הכא למטה מג'. והקשה הרשב"א: "ואיכא דקשיא ליה דהא ר' אבהו (לעיל ה' א') אוקי מתניתין דפשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעל הבית, בשלשל ידו למטה משלשה, ואפילו הכי קתני נטל בעל הבית מתוכה שניהם פטורים, ורבא לא פליג עליה, אלא דקשיא ליה איכפל תנא לאשמועינן כל הני, וי"ל דרבא אעיקר דינא נמי פליג עליה אלא דלא אשכח קושיא דלדחיה מההיא סברא אלא משום דאי אפשר דליכפל תנא לאשמועינן כל הני". (כמו שת' הרשב"א לקו' זו בדף ה' בחד אופן. עי"ש.)

עוד תירץ הרשב"א ז"ל: "ואי נמי י"ל דבדינא דרישא בלחוד דהיינו נתן לתוך ידו של בעל הבית הוא דלא פליג רבא עליה דבדידיה איירי רבי אבהו, אבל בסיפא דהיינו נטל בעל הבית מתוכה אי בלמטה משלשה כרישא חיובי מחייב רבא ופליג אדרבי אבהו, ומשום דרבא סבר אגד יד לא שמיא אגד, ורבי אבהו יסבור

ואפי' לאחר ליתן חפץ לידו (= ע"י ידו השניה) מרשות הרבים שיכניסנו לרשות היחיד אף על פי שמכניס ממקום פטור לרשות היחיד, איסור זה הוא משום גזירה שמא יבוא לעשות בעצמו עקירה מרה"ר והנחה ברה"י שאסור מדברי סופרים לגרום הכנסה מרה"ר לרה"י אפי' דרך מקום פטור כמו שנתבאר בסי' שמ"ו).

כלומר, זהו ממש מה שהודגש לעיל, דמה שכ' רבינו בסעיף א' דסימן זה, דשנים שעשאוה אסור אינו כולל הדין דנתן לתוך ידו הפשוטה. הגזירה שלא לעשות חצי מלאכת הוצאה הידועה לנו מהגמ' דבעשותה, זה אינו שייך כאן כלל. אין הנתניה לתוך ידו של עני חצי מלאכה, משום שידו מקום פטור. אלא כשם שגזרו לאסור חצי מלאכת הוצאה, מאותו הטעם גזרו עוד ואסרו גם לגרום הכנסה מרה"ר לרה"י דרך מקום פטור ואפי' ע"י שנים. אדמוה"ז משמיענו חידוש באיסור דרבנן. והוא דין שאינו מופיע בטור וש"ע ובדברי כל שאר הפוסקים. (ולפלא שגם לא במשנ"ב שאחריו). וזהו שכ' "כמו שנת' בסי' שמ"ו" (סעיף ב'). שהגזירה שאסרו לגרום הוצאה מרשות לרשות, דרך מקום פטור, הוא אפי' ע"י שנים.

טו. ולביאור יותר. לקמן (ו' ע"א) תניא, אדם עומד על האסקופה (שאינן בה ד' על ד' דהיא מקום פטור), נוטל מבעל הבית ונותן לו נוטל מעני ונותן לו, ובלבד שלא יטול מבעל הבית ונותן לעני מעני ונותן לבעל הבית. ואם נטל ונתן שלשתן פטורים. ולקמן (ח' ע"ב) דאמר רב דימי אמר רבי יוחנן מקום שאין בו ארבעה על ארבעה טפחים מותר לבני רשות היחיד ולבני רשות הרבים לכתף עליו, ובלבד שלא יחליפו. אמנם לשון זה "שלא יחליפו" מה פירושו. האם הכונה שאותו האדם שנטל מרשות זו לא יניח על מקום פטור ויחזור ויטול משם ויכניסנו לרשות האחרת, ומה שכ' בל' רבים שלא יחליפו, מפני שמדבר כאן על בני רה"ר בל' רבים, או הפשט שאפילו לשני

או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור לדברי הכל" פירוש, בין לאביי ובין לרבא.

וממשיך רבינו לומר דמה שידו מקום פטור, "אפילו לגבי אותו האדם עצמו לענין שמותר לו להכניס לתוך ידו חפץ המונח ברשות הרבים שאין ידו נגדרת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו" (וזה הרי בודאי לד"ה כלומר בין לאביי ובין לרבא). ולמה אינה נזרקה לגמרי אחר מקום גופו, כ' רבינו: "הואיל והן ברשויות מוחלקות". דזהו שהוכיח אביי לשי' רש"י מהמשנה, דאין ידו נזרקה לגמרי אחר גופו. ומה שקצת כן נגדרת אחריו, הוא ממתני' דעירובין. ודברי אביי אלו הם אליבא דכו"ע כלומר גם לרבא.

וממשיך רבינו: "וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד לפיכך הוא מקום פטור". כלומר, מה שאין היד כרשות זו שהיא בתוכה, הוא כמשנת"ל משום שהיא תלויה כאן על הגוף ששם. היא אגודה וקשורה בגוף והוא זה שמחזיק אותה כאן. כדמוכח מעירובין.

[ולהעיר שהדיוק מהל' "אגודה בגופו", (שהי' לנו ס"ד) שכאילו רבינו נתכוין לומר בזה דין אגד יד שמי' אגד, לאמתו של דבר אינו נכון. באמת לא ניתן לדייק מל' זה מאומה. "אגודה בגופו" הרי היא המציאות הקיימת ותו לא. מח' אביי ורבא אינה אלא הא דהיד האגודה בגופו - האם שמי' אגד או לאו שמי' אגד לדינא כאשר מונח, ולענין הנחה (כהרשב"א דלעיל). אבל רבינו כאן הזכיר רק המציאות דאגודה בגופו (ולא דשמי' אגד), ולענין גדר הרשות. מפני שהיד אגודה ותלויה בגוף שברשות האחרת, ומש"ה אין הגדרת מקומה, שהיא כאן].

יד. וממשיך רבינו ומשמיענו דבר גדול דלפי"ז נתחדש דין וגזירה נוספת שאינה נכללת בהא דשנים שעשוה: "(ומה שאסור לו

ויעבירונו דרך מקום פטור לר"ה או איפכא וכו' וכן לא יעמוד אדם עליו ויקח חפץ מיד מי שעומד בר"ה ויתננו לעומד ברה"י או איפכא". ובשו"ע ג"כ בלשון זה ממש. דהיינו כרבינו ירוחם הנ"ל. גם הרמ"א לא כ' דה"ה אפילו ע"י שנים.

אבל רבינו בסי' שמ"ו סעיף ב' פסק "אבל אסור לעשות כן מד"ס אפילו ע"י שנים. כגון שא' עומד ברה"י ונוטל משם חפץ ומניחו במקום פטור. והעומד ברה"ר נוטלו. (וכ' כל' רש"י) מפני שמזלזל באיסורי שבת לגרום לכתחילה הוצאה מרה"י לרה"ר או להפך, וגזירה שמא יבואו להוציא מרה"י לרה"ר או להיפך בלא הנחה במקום פטור בנתיים".

וא"ת למה באמת הטור והשו"ע והרמ"א השמיטו ולא כתבו פרט זה דאסור לעשות כן אפי' ע"י שנים, דמשמע דלא סבירא להו הכי – ואמאי. י"ל שהם נקטו כשי' התוס' דידו הפשוטה לרשות אחרת היא כאותה הרשות, וממילא אין שום הכרח שגזרו על זה. ובדברנו כל שלא ברור שגזרו לא אסרינו.

מעתה הרי מובן לנו כ"כ לאיזה צורך כ' רבינו כל אריכות סעיף ז' זה. דרק מפני דעת רש"י והרא"ש שכ' רבינו כדעה הא', שהכונה לפסוק כמותם, זהו המקור לפסק דסי' שמ"ו סעיף ב' דאפי' בשנים אסור. והוא הפלא ופלא. ומה שהכריע רבינו כשי' רש"י והרא"ש, אולי מחמת דברי המג"א בסי' ש"נ סק"ב. שעל הקושי' למה אין איסור דאורייתא בשתית המים שמכניסם מהרשות האחרת לתוך מעיו, הביא המג"א רק התירוץ של רש"י דפיו הוא מקום פטור, ולא הזכיר כלל תירוץ התוס', כמו הרא"ש. – אף שרבינו כן הזכירו שם (סי' ש"נ) בדברו אודות כרמלית עי"ש.

ועם היות שבזה יש להמליץ קצת על המשנ"ב שלא הביא פסק רביה"ג, דנמשך אחר פסק השו"ע וכשי' תוס', מ"מ הוא מילתא

אנשים אסור, זה נוטל מכאן ומניח על מקום פטור, וזה נוטל ומניח ברשות האחרת.

בריי"ו תוא"ח נתיב י"ב ח"ד כ' "ובלבד שלא יחליפו. כלומר, שלא יעבירו דרך עליו שום חפץ כגון שיניחו אותו מרשות הרבים על מקום פטור וממקום פטור לרשות היחיד או בהיפך" משמע באותו אדם. אבל בסמ"ג (לאוין ס"ה) כ' בפירוש "ובלבד שלא יחליפו, פי' שבני רה"ר לא יקחו אליהם חפץ שבני רה"י נתנו שם שיש לגזור פן יביאו חפץ מרה"ר לרה"י דרך אותו מקום פטור בלא שום הנחה שם באמצע. וכן במחזור ויטרי הל' שבת סי' א', "ובלבד שלא יחליפו. שבני רה"י לא יקחו שם חפץ שבני רשות הרבים נתנו שם. דילמא וכו'". וכ"כ בס' התרומה (הל' שבת סי' רי"ד) "ובלבד שלא יחליפו, שבני רשות היחיד לא יקחו להם חפץ שבני רה"ה נתנו שם דילמא יביאו החפץ מרשות הרבים לרה"י דרך אותו מקום פטור בלא הנח' שם באמצע".

ול' רש"י שם (ו' ע"א) הוא, "ובלבד שלא יטול כו' – דמזלזל באיסורי שבת לכתחילה לגרום הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, וגזירה דילמא אתי לאקולי ולאפוקי להדיא מרשות היחיד לרשות הרבים". והב"י בסי' שמ"ו הביאו. אבל עם היות שהל' לגרום הוצאה מתפרש יותר על שנים, מ"מ בפירוש לא כ' זה ברש"י.

אבל באמת לשי' רש"י והרא"ש בהכרח דה"ה בשנים. דלשיטתם שהיד הפשוטה לרשות אחרת היא מקום פטור. הרי איסור זה בשנים כ' להדיא במשנתנו. "או שנתן לתוך ידו" של עני שהיא מקום פטור והוא יוציאה. משא"כ לשי' התוס' כמובן. הנה ברור לפנינו שגם לדין דרבנן נוגע מח' רש"י ותוס' שהביא רבינו בגדר ידו הפשוטה.

יתר על כן. הנה הטור (סי' שמ"ו) כ' "ובלבד שלא יוציא מרשות היחיד למקום פטור

בהלכה הקודמת לזה, (הלכה ה') כ' הרמב"ם, "כבר אמרנו שאין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיעקור ויניח, אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר פטור. לפיכך מי שהיה עומד באחת משתי רשויות ופשט ידו לרשות שניה וחפץ בידו ונטלו אחר ממנו או שנתן אחר לידו חפץ והחזיר ידו אליו שניהם פטורים שזה עקר וזה הניח". הרי מפורש שהרמב"ם השווה דגם נתן בעה"ב לידו של עני הוא בכלל זה עוקר וזה מניח. ולשי' רש"י והרא"ש הרי זה א"א. דעל מקום פטור הניח ואיסורו הוא רק מגזירה אחרת כנ"ל. (ועוד) באמת מטעם זה גופא לא פסק הרמב"ם הדין דבלבד שלא יחליפו בשנים. דכ' הרמב"ם (פי"ד הט"ו) "היה עומד במקום פטור ונטל חפץ מרה"י או מאדם העומד שם והניחו ברה"ר או ביד אדם העומד שם פטור, וכן אם הכניס מרה"ר לרה"י ועמד במקום פטור, פטור". ומדכ' פטור ש"מ דמדרבנן אסור. כהכלל הידוע בזה ברמב"ם הל' שבת. אבל אם אחד הוציא והניח על מקום פטור והשני הכניס במקום פטור, משמע דמותר. והיינו ע"כ כשי' תוס' וכמשנת"ל.

יח. עפ"י המבואר לעיל מתורצת ברווחא קושית הפנ"י על רש"י. דעל מה שפירש"י בדברי אביי פשיטא לי ידו של אדם לא כרה"ר ולא כרה"י, דאין היד נזרקה לגמרי אחר הרשות של הגוף, הקשה הפנ"י "יש לי לדקדק, אם כן במאי קאמר אביי דפשיטא ליה שאין ידו נזרקה אחר גופו. דלכאורה לא נפקא מיניה מידי בהא מלתא אם לא בגוונא דמתני' ממש דאי הוי ידו של אדם נזרק אחר גופו הוי מחייבין למי שנטל מתוכו או הניח לתוכו ואם כן אטו אביי מתניתין קמ"ל". ולכאו' היא קושי' אלימתא. וכ' הפנ"י דיש ליישב בדוחק דנפ"מ לענין דעומד אדם ברה"י ומטלטל ברה"ר או איפקא. ואע"ג דמשנה מפורשת היא בעירובין (צ"ח ע"ב) "מ"מ הו"א דהתם איירי דמטלטל על גבי קרקע ממש או לתוך ג' דוקא אבל

דתמיהה שלא הביא דברי אדמוה"ז אפי' כעוד דעה.

טז. וממשיך רבינו: "אבל אם הוציא חפץ בידו מרשות היחיד אפילו אם נחה ידו תחלה באויר רשות הרבים אין זו חשובה הנחה במקום פטור ואם אח"כ הניח החפץ ברשות הרבים חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה שהושטת היד אינה דומה לעמידת גופו שכשעומד לפוש עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו לפי שהגוף עצמו עומד ונח על גבי קרקע משא"כ בהושטת ידו לבדה שהיא תלויה ונחה באויר". וכבר נת' כ"ז לעיל בשיעורים הקודמים.

והשתא לא קשיא מה שאדמוה"ז לא סיים לפי הדעה הראשונה הזו מה הדין כשידו למטה מג'. דזוהי מחלוקת אביי ורבא אי אגד יד (מצד החיבור גרידא) שמ' אגד או לא. (משא"כ לדעה הב' שסיים אדמוה"ז לפיכך וכו' כמו שיתבאר בע"ה להלן).

יז. אלא לכאו' קשה טובא. אם כנים אנחנו במה שנת' לעיל דגם אליבא דרבא כל זמן שידו תלויה באויר היא כרה"ר, משא"כ אם נחה. דאגד יד לא שמ' אגד, א"כ איך מוכיח רבינו (עכ"פ על הגליון) דהרמב"ם (פי"ג משבת ה"ז) שפסק כרבא דהוציא ביד למטה מג' חייב, דלית לי' כדעת רש"י והרא"ש אלא דעה השניה שהביא רבינו שהיא דעת התוס' דידו כהרשות שהיא שם. ואמאי, הרי פסקו אתי שפיר גם לדעת רש"י והרא"ש וכרבא. דלמטה מג' כמונחת על הארץ ממש. אך באמת לא קשיא. ע"כ שהרמב"ם מפרש כתוס' דידו הפשוטה כהרשות שהיא שם.

שיעורי הרמי"ם

לט

אך לפי משנת"ל לק"מ. דהלא נפ"מ גדולה היא בפשט המשנה, בהא דנתן לתוך ידו של עני. האם "ובלבד שלא יחליפו" שגזרו חכמים במקום פטור הוא גם בשנים או לא. והוא פשוט.

למעלה מג' סד"א דשדינן לידו בתר גופו והוי כרשות האחרת ממש ואהא קאמר דפשיטא ליה דבכל ענין לא שדינן ליה בתר גופו וכו" עכ"ל. אמנם הדוחק העצום שבתירוצו בולט לעין כל רואה.

הגה"ח הרב בנימין זאב הלוי סגל שליט"א
ראש ישיבת תורת-אמת חב"ד ירושלים

בית שאין תוכו י' וחקק בתוכו דע"ד*

א

סמוכות לסכך וע"כ לא מהני הרי"ז כדבריהם הכא, ולכאורה בזה לבד סגי לבאר החילוק בין סוכה לשבת דבשבת לא בעינן מחיצות הסמוכות לסכך וע"כ מהני. ולפי"ז צריך להבין מש"כ בתחילה דרשות שבת הוא למנוע רגל רבים, דלכאורה נראה הכוונה בזה דהא דמהני בשבת צירוף ב' המחיצות הוא משום דלא נאמר כלל דין מחיצה בשבת למהוי רה"י, אלא עיקר ענין המחיצה היא לעשות רשות מובדלת בפ"ע דאין הולכים בה רבים וע"כ כל שיש ביחד בצירוף ב' המחיצות גובה עשרה סגי בזה אף דאין כאן מחיצה אחת שלימה בגובה י'. ולכאורה למ"ש בהמשך דבריהם דהא דבסוכה לא מהני אינו אלא משום דבעינן מחיצות סמוכות לסכך א"כ בזה לבד סגי לומר דבשבת מהני כיון דליכא דין מחיצות סמוכות לסכך. ולמאי הוצרכו להוסיף דענין המחיצות הוא למנוע רגל רבים.

והנה בתו"י כאן כתבו ליישב באו"א וז"ל: "ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אויר י', וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחד הוי רה"י. אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף". והיינו דאין חילוק בדין בין סוכה לשבת, דבאמת גם גבי שבת בעינן מחיצה אחת גבוהה י' דייקא, וכשרחוק יותר מג"ט דליכא צירוף בין המחיצות לא מהני, והא דמהני הכא בחקק בתוכו היינו משום דהא מיירי דיש כאן

ז' ע"ב: גופא א"ר גידל כו' בית שאין תוכו י' וקירוי משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכלו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות אמר אבאי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכלו וכו'. ובתוס': וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפי' מופלגת מן הכותל הרבה. ותירץ דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך כו' ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב כו'. עכ"ל. והיינו דאמנם שפיר מצרפים ב' חלקי המחיצה (היינו מחיצת הבית ומחיצת החקק) להדדי לשווייה מחיצה י' ואף דיש ביניהם יותר מג"ט, וע"כ מהני לענין שבת. ומ"מ לענין סוכה לא מהני מדין אחר כיון דבעינן מחיצות סמוכות לסכך והיכא דמחיצות הסוכה רחוקות מהחקק יותר מג"ט נמצא דאין סמוכות לסכך שכנגד החקק.

והנה התוס' בסוכה (ד' ע"ב ד"ה פחות מג' בסוה"ד) הקשו ג"כ קושיא זו וכתבו לתרץ בזה"ל: וי"ל דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך, ע"כ. והנה מש"כ דבסוכה בעינן מחיצות

* מתוך שיעור שנאמר. נכתב ע"י א' השומעים.

שפיר יש לצרף לענין זה ב' המחיצות אף דיש ביניהם יותר מג"ט דאין לחושבם כמחיצה אחת, כיון דלא בעינן כלל מחיצה אלא רק כדי שלא יהלכו שם רבים ולזה שפיר סגי בהא דיש ביניהם יחדיו צירוף גובה י"ט. משא"כ התו"י ס"ל כדעת רש"י דבעינן מחיצות דוקא לאשוויי רה"י, וע"כ א"א לצרף ב' המחיצות כיון דבעינן מחיצה אחת גבוהה י' דייקא. אך לפי"ז נצטרך לומר דהתוס' נחלקו בזה על רש"י שכתב להדיא בכמה דוכתי (לעיל שם וכ"כ בערובין פ"ט גבי עמוד עיי"ש) דבעינן מחיצות ולא נזכר כלל בתוס' שנחלקו בזה, והוא חידוש לומר כן.

וביותר קשה לפרש כן, דהא התוס' ביארו הא דלא מהני גבי סוכה משום דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך. ואי נימא דכוונתם לומר דגבי שבת לא בעינן כלל מחיצות וע"כ מהני, א"כ א"ש בפשיטות ההפרש בין סוכה לשבת, כיון דבסוכה בודאי יש דין מחיצות דילפינן להו מקרא, ובמילא לא מהני כיון דאין כאן מחיצה שלימה, ואצ"ל הטעם משום מחיצות הסמוכות לסכך. ואמנם ברמב"ן כאן כתב להדיא כן וז"ל: "לענין סוכה דפנות בעי כו' הלכך בעינן תוך ג' דלהוי לבד, אבל לענין שבת כל היכא דלא בקעי בה רבים כלל רה"י", ולא הזכיר כלל גבי סוכה דין דפנות הסמוכות לסכך אלא עיקר דין דפנות, והיינו לשיטתו דס"ל דגבי שבת ליכא כלל דין מחיצות וע"כ החילוק בין סוכה לשבת פשוט דבסוכה יש דין מחיצות ולא בשבת. אך התוס' שזכרו דין מחיצות הסמוכות לסכך משמע דלא ס"ל כן אלא דגם גבי שבת יש דין מחיצה והחילוק הוא רק מצד דין מחיצות הסמוכות לסכך.

ויש שכתבו לבאר באו"א, דפליגי בכה"ג דהמחיצה נחלקת לב' חלקים אי מהני למנוע בקיעת רבים (דהא עכ"פ לכו"ע בעינן מקום המובדל מרה"ר דלא בקעי בה רבים). דהתו"י ס"ל דאין שייך מניעת הליכת הרבים אלא במקום אחד שהוא בגובה י' דאין הדרך לדלג

מחיצה גבוהה י' מבחוץ, וא"כ שפיר מתקיים בזה דין מחיצה. אלא דהחסרון אינו אלא בפנים דליכא אויר י', ולזה מהני מה דחקק כשיעור דע"ד דבאותו מקום איכא אויר י'. אך לא בעינן לצרף מחיצות החקק למחיצות הבית לאשוויי מחיצה כיון דבלאה"כ יש כאן מחיצה גבוהה י' מבחוץ.

ונמצא דנפק"מ בין שיטת התוס' להתו"י, דלהתוס' דסברי דלענין שבת שפיר יש לצרף ב' המחיצות אף דיש ביניהם יותר מג"ט (דבעצם שייך צירוף ורק לענין סוכה לא מהני דליכא מחיצות הסמוכות לסכך) א"כ אף היכא דאין המחיצה מבחוץ גבוהה י' ג"כ מהני ע"י צירוף לאשוויי מחיצה. משא"כ להתו"י לא מהני אלא היכא דהמחיצה גבוהה י' מבחוץ, אך באינה גבוהה י' לא מהני ואין לצרף מחיצת הבית עם מחיצת החקק היכא דיש ביניהם יותר מג"ט. ויש לבאר שורש מחלוקתם.

ונאמרו בזה ב' דרכים באחרונים, יש שכתבו לבאר דנחלקו בעיקר דינא אי בעינן מחיצות לרה"י לענין שבת, דכבר נחלקו בזה הראשונים, דהנה רש"י כתב (לעיל ו' ע"ב ד"ה קמ"ל גמורה) לענין גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' דחשיב רה"י, דהוא מדין גוד אסיק, דאמרין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד'. הרי דס"ל דעיקר דין רה"י הוא דוקא ע"י מחיצות. אכן דעת הרמב"ן (להלן צ"ט ע"ב) גבי עמוד גבוה י' דבאמת רק העמוד עצמו הוי רה"י ולא האויר (וס"ל דלא אמרינן בכה"ג גוד אסיק כיון דליכא מחיצות הנכרות, עיין במאירי שם). וא"כ הא דהעמוד עצמו הוי רה"י היינו משום דהוא מקום המובדל מרה"ר דלא בקעי בה רבים ובה לבד הוי רה"י ולא בעינן מחיצות כלל (עיין במרכה"מ פ"ד משבת הט"ד). וא"כ י"ל דבזה נחלקו התוס' והתו"י, דהתוס' ס"ל כהרמב"ן דליכא דין מחיצות בשבת ולא בעינן לאשוויי רה"י אלא שיהא מקום מובדל דלא בקעי בה רבים, וא"כ

דהוא מדין מחיצות הסמוכות לסכך, תיפוק ליה דליכא מחיצה כלל. (ועיי' בשפ"א שעמד בזה).

והנה בשו"ע רבינו הזקן (סי' שמ"ה סכ"ב) כתב וז"ל: בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה וקריו משלימו לעשרה אם יש בו דע"ד הרי ע"ג רה"י וכו' אבל תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה. ואם חוקק בהם דע"ד אפי' באמצע רחוק מן הכתלים ג"ט או יותר נעשה כולו רה"י לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה עשרה שם הוא רה"י גמורה והשאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י. ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר מ"מ ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים. ואע"פ שהכתלים רחוקים מחללו ג"ט או יותר אין בכך כלום לפי שלענין שבת אי"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות ואפי' הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רה"י והשאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י. אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים. ואם אין הכתלים גבוהים עשה אפי' בצד החיצון שלהם אי החקק נעשה רה"י אא"כ הוא סמוך לכתלים פחות מג"ט שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפי' בצד החיצון מ"מ מצטרפים. ע"כ.

ומדבריו נראה דאזיל בשיטת הרא"ש, דאף הוא מצרף ב' הסברות אהדדי. ובאמת הדברים לכאורה תמוהים, דסותר דבריו מיניה וביה, במש"כ ד"אע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר מ"מ ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י. דפתח בסברת התוס' ששפת החקק מצטרפת עם הכתלים, ולפי"ז לכאורה הרי אין צריך שיהא המחיצות החיצונות

ולהלך מעליו, אך בפחות מזה כיון דכן היא הדרך להלך עליו א"כ מה מהני מה שיש אחריו עוד כמה מחיצות פחותות מ' כיון דכ"א מהם בפ"ע מהלכים עליו רבים, וע"כ בעינן דוקא מחיצה אחת גבוהה י'. אך התוס' סברי דמ"מ כיון שהם רשות אחת בצירוף שניהם שהיא גבוהה י' ע"כ אין דרך הרבים להלך שם.

ב

והנה ברא"ש כאן (סי"א) כתב בביאור החילוק בין שבת לסוכה וז"ל: "דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך דאמר התם שאם הרחיק הסכך מן הדפנות ג"ט פסולה. אבל גבי שבת רק שהרשות משתמרת ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י. הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהן כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים".

ודבריו לכאורה צ"ב, דבתחילת הדברים ביאר החילוק בין סוכה לשבת כהתוס' דבסוכה בעינן מחיצות הסמוכות לסכך משא"כ גבי שבת דהעיקר שהרשות משתמרת ע"י המחיצות ואפי' רחוקות ממנו הרבה. דמהא משמע דהא דחשיב רה"י לענין שבת הוא מצד צירוף ב' המחיצות דמהני לאשוויי מחיצה י' (ולפי"ז לכאורה צ"ל דמהני אף היכא דאין המחיצה החיצונה גבוהה י' כנ"ל), ולכן צ"ל דהא דלא מהני כה"ג לענין סוכה הוא משום דאף דחשיב כמחיצה אחת גבוהה י' מ"מ אין המחיצות סמוכות לסכך וע"כ לא מהני. אמנם בסיום דבריו שכתב: "הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהן" מבואר דבאמת אין שפת החקק מצטרף להמחיצות ואין כאן מחיצה י' אלא ע"י המחיצות החיצונות. ולפי"ז א"כ היכא דאינו גבוה י' לא מהני וכמ"ש הק"נ בדבריו. והרי לפי"ז מובן בפשיטות הא דלא מהני בסוכה כיון דאין שם מחיצה י', ולמאי הוצרך לומר

ג

והנראה לומר בביאור מחלוקת התוס' והתו"י, דפליגי בעיקר הדין דבית שמחיצותיו מבחוץ גבוהות י' אך אין בו חלל י' הוי כרמלית. דבפשטות אפשר לפרש דהחסרון הוא מצד האויר עצמו, כיון דלא חזי לדירה. והיינו דהוא דין בפ"ע מלבד המחיצות, דלשווייה רה"י בעינן ב' תנאים, דלא סגי בהא דמוקף במחיצות כשיעור, אלא עוד זאת בעינן שיהא תוכו ראוי לדירה והיינו שיעור אויר של דע"ד בגובה י' טפחים.

וכן צ"ל לכאורה בהכרח לדעת הרמב"ן הנ"ל דס"ל דליכא כלל דין מחיצות לשווייה ברה"י אלא רק שיהא מקום מובדל, א"כ ע"כ הא דלא הוי בתוכו רה"י אף שהוא מובדל מרה"ר (דהרי כלפי רה"ר איכא שיעור של מקום דע"ד בגובה י') הרי"ז מדין המקום עצמו דאינו ראוי להחשב רה"י בשיעור זה כיון שאינו ראוי לדירה.

אך בדברי רש"י לעיל (ז' ע"א ד"ה אלא בד' מבואר דהחסרון בכה"ג הוא במחיצות, וז"ל: "דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית". וביאור הדברים נראה, דאע"פ דבעצם יש במחיצות מצ"ע גובה י' מצד החיצון שלהם מ"מ לא מהני זה לאשוויי רה"י. והיינו משום דעיקר גדר מחיצה היינו להבדיל ולייחד מקום אחד מזולתו, ובלא זה לא חל שם "מחיצה" עלה כלל. וע"כ בעינן שיהא המקום הפנימי מקום חשוב דדוקא עי"ז חשובה מחיצתו מחיצה. והיכא דאין בתוכו חלל י' דאינו נחשב ל"מקום" חשוב בפ"ע במילא אף המחיצה שסביבו לא חשובה מחיצה. ולפי"ז נמצא דהכל דין אחד הוא, דהא גופא דבעינן בפנים חלל י' טפחים אי"ז דין בפ"ע שנאמר במקום עצמו, אלא הרי"ז מדין המחיצות שצ"ל סביב מקום בגובה י' דייקא.

ומבואר כן בדברי הר"ח בסוגיין וז"ל: "בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות, מ"ט

גבוהות י' כיון דאמרינן דשפיר אפשר לצרף ב' המחיצות לעשותן אחת (וא"כ אף שכ"א בפ"ע פחות מ' מ"מ בצירוף שתייהן יש כאן גובה י'), אך ממשיך להדיא דדוקא "ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה רה"י", היינו כסברת התו"י דדוקא ע"י מחיצות החיצונות חשיב רה"י, דע"כ כתב להדיא בסיום דבריו דאם אין הכתלים גבוהים י' בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רה"י. והיינו דהא דחשיב רה"י הוא דוקא ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות י'. וא"כ תימה מדוע צריך לומר ששפת החקק מצטרף עם המחיצות, דלמה צריך לצרף כיון שיש במחיצות עצמן גובה י' מבחוץ.

עוד יש לדקדק, דבתחילת דבריו גבי בית שאין תוכו י' דתוכו הוי כרמלית ביאר הטעם לזה דהוא "כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה". והיינו דהחסרון הוא מצד המחיצות, כיון דלצד הפנימי הרי אין גובה המחיצות עשרה. והנה לפי"ז היכא דחקק בתוכו דבמקום החקק יש גובה עשרה, לכאורה היה צ"ל דמהאי טעמא הוי רה"י כיון דלמקום החקק יש מחיצות עשרה. אך כאן ביאר הטעם דנעשה חקק זה רשות היחיד "הואיל ויש בו חלל גובה י' טפחים". הרי דהכא נקט לעיקר דהא דבעינן חלל גבוה י' היינו דין בחלל עצמו, דצריך גובה י', ולא מצד המחיצות. ואמאי בתחילת דבריו נקט החסרון היכא דאין חלל י' משום שאין שם מחיצות גבוהות עשרה ולא כתב דהחסרון הוא בעצם מה שאין בהחלל גובה י'.

ובאמת כעין זה יש להקשות גם בדברי הר"ן, דהר"ן בסוגיין כתב דבית שאין בתוכו י' אין מטלטלין בו "דכיון דלא חזי לדירה הוה ליה כרמלית", הרי דפירש דהחסרון הוא בעצם שיעור החלל, דלא הוי רה"י בפחות מ' כיון שאינו ראוי לדירה. אמנם בסוכה שם כתב הר"ן דהחסרון הוא כיון שאין בו מחיצות גבוהות י'. וצ"ע.

ביארו שיטתם בדיון זה וז"ל: "דבעינן מחיצה הרואה את אויר הכלי שיהא גבוה י". והיינו דהא דבעינן אויר גבוה י' הוא מדיני המחיצה גופא שצ"ל מחיצה סביב מקום גבוה י'. וא"כ להתוס' לשיטתם בהכרח צריך לבאר איך מהני הכא בחקק בו דע"ד, דאף דבמקום החקק יש גובה י', מ"מ הרי לא סגי בזה אלא בעינן שיהיו המחיצות סביב מקום י', ובל"ז חסר בהמחיצות עצמן. ועכצ"ל דשפיר מתייחסות המחיצות למקום החקק כמו שהן ניצבות לצידו ממש, ואף שיש ביניהם יותר מג"ט לא איכפת לן בהא כיון דעיקר ענין המחיצה הוא למנוע רגל רבים וזה שפיר איכא אף היכא דהמחיצות רחוקות מהחלל.

וכיון דאתינן להכי א"כ במילא לא בעינן תו למימר דהמחיצות עצמן גבוהות י' מבחוץ, דכיון דנקטינן דיש שייכות בין המחיצות להחקק אף היכא דיש ריחוק מקום ביניהם, א"כ מהאי טעמא גופא יועיל אף להשלים שיעור המחיצה בצירוף שיעור מחיצת החקק, כיון דמתייחסות ב' המחיצות אהדדי. (משא"כ להתר"י דס"ל דדיון אויר י' הוא דין בפ"ע ואינו שייך להמחיצות, א"כ אין ראייה מכאן דיש חיבור בין המחיצות להחקק, דשפיר י"ל דאין חיבור ביניהם ומ"מ מועיל בכה"ג כיון דכ"א הוי כדינו, המחיצות בפ"ע יש בהן שיעור י' ובחקק בפ"ע שיעור י'. וא"כ אין ללמוד מכאן כלל חידוש דין דיתחברו ב' המחיצות אהדדי היכא דאין במחיצות החיצונות לבד שיעור מחיצה).

וע"פ משנת מובן מש"כ התוס' בסוכה שם דבסוכה לא מהני דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך, ובשבת מהני כיון דבעינן המחיצה למנוע רגל רבים והא מיהא איכא. דלכאורה נראה הכוונה דבשבת ליכא כלל דין מחיצה, אך לפי"ז הרי אי"צ לומר דבסוכה נפסל מדין מחיצות הסמוכות לסכך, אלא מעצם דין מחיצה. אך לפי הנ"ל נראה דבאמת אין כוונת התוס' לומר דבשבת לא בעינן כלל דין מחיצה (וכדרך

כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות אלא כמו שאין שם מחיצות דמו". הרי אף שפתח בהא דהחסרון הוא משום דלא חזי לדירה, הרי מפרש דהא גופא אינו חסרון מדין המקום בפ"ע, אלא משום דמחמת זה לא חשיבי המחיצות שסביבו וכמו שאין שם מחיצות דמו, והוא כמו שנתבאר.

ונראה דבזה פליגי התוס' והתו"י, דלדעת התו"י הא דבעינן חלל י' הוא דין בפ"ע ולא מצד המחיצות, והיינו דבאמת המחיצות עצמן אין צריכות כלל לחלל בגובה י', אלא כל שיש במחיצות עצמן גובה י' הויין מחיצות מעלייתא. אלא דנאמר עוד דין ברה"י דבעינן חלל י' כדי שיהא ראוי לדירה דדוקא בזה חשוב רה"י. וע"כ ס"ל להתו"י דאף דאי אפשר לצרף ב' המחיצות יחד להשלים שיעור המחיצה, דבעינן דוקא מחיצה אחת שלמה בגובה י' טפחים, מ"מ הכא מהני בחקק בו דע"ד בפנים, כיון דבאמת אין צריך כלל לצירוף המחיצות, דהא שפיר יש כאן מחיצות מעלייתא, דהמחיצות בפ"ע גבוהות י' וחל עלייהו שם מחיצה בזה לבד. אלא דאכתי יש כאן חסרון מצד אחר דבעינן עוד תנאי לשווייה רה"י שיהא בתוכו מקום י' דראוי לדירה, ולזה מועיל החקק שיש בתוכו שיעור מקום הראוי לדירה.

אמנם התוס' סברי דהא דבעינן חלל בגובה י' הוא ג"כ מדיני המחיצות כסברא הב' הנ"ל. ובזה א"ש מה שנקטו התוס' בפשיטות דאפשר לצרף ב' מחיצות אהדדי לשוויי מחיצה אחת כשיעור י' (והא דלא מהני בסוכה הוא רק מדין דפנות הסמוכות לסכך). דלכאורה באמת הוא דבר חידוש, דמנלן לומר כן דהא בסוגיין לא מיירי אלא היכא דהמחיצות בפ"ע גבוהות י' ורק דהחלל בפנים אין בו י', ומהיכי תיתי ללמוד מכאן דמהני צירוף ב' מחיצות אף דכ"א בפ"ע אין בה שיעור מחיצה כלל.

אמנם באמת התוס' אזלי לשיטתם, דלהלן בסוגיא דכוורת (ח' ע"א ד"ה כפאה על פיה)

לשבת דבסוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך דוקא משא"כ בשבת "רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י", והיינו דמטעם זה מתייחסות המחיצות להחקק לחושבם כמחיצות המקיפות מקום חשוב בגובה י'. אלא דבזה לבד לא סגי לאשוויי מחיצות, דאכתי בעינן שיעור י' במחיצה עצמה למנוע רגל רבים, דבתרי מחיצות פחותות מי' ליכא מניעת רגל רבים, ולזה בעינן דיש במחיצה החיצונה עצמה י' טפחים דוקא.

וכ"ז מבואר בדברי שוע"ר במאי דנקט "ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר" והיינו משום שחקק "יש בו חלל גבוה י' טפחים", והיינו כמשנ"ת דע"י דוקא חל שם מחיצה. ומ"מ בעינן לעשות רה"י דוקא "ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י" דע"י דוקא משתמר וכנ"ל.

וא"ש מה דנקט הטעם דנעשה החקק רה"י "הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים", אף דמתחילה ביאר החסרון באין בו חלל י' דהוא מצד המחיצות "כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה", והיינו משום דדוקא ע"י שיש בחקק חלל י' טפחים חל שם מחיצות, אך בלא חלל י' טפחים (היינו אי נימא דאין המחיצות החיצונות מתייחסות להחקק) הרי אף שהמחיצות בפ"ע גבוהות עשרה מ"מ לא סגי לאשוויי מחיצות. (ויעויין בכ"ז בשיטת שוע"ר בקובץ כנס תורה ח"ב (המצויין בהערות שם בהוצאה החדשה) כעין זה).

והנה הרמב"ן כאן הקשה ג"כ מ"ש מסוכה דבעינן שיהא פחות מג"ט משפת חקק ולכותל, ות' וז"ל: "אל לענין סוכה דפנות בעי כו' הלכך בעינן תוך ג' דלהוי לבדו, אבל לענין שבת כל היכא דלא בקעי בה רבים כלל רה"י והא איתנהו למחיצות מבחוץ דהו עשרה הלכך תוך החקק נמי תוך מחיצות דעשרה הוי ורה"י הוי".

שנקטו האחרונים הנ"ל בביאור שיטת התוס', אלא בודאי איכא דין מחיצה. ומה שהוצרכו להוסיף דיש בזה מניעת רגל רבים אין הכוונה לומר דסגי בזה אף דאין עליו שם מחיצה, אלא הכוונה להיפך דדוקא ע"י יש עליו שם מחיצה. והיינו מצד מה שנתבאר לעיל דעיקר שם מחיצה לא הוי אלא היכא דנעשה על ידה פעולתה ומטרתה (דמצד זה בעינן חלל גובה י' כדי שיחשב הבלת "מקום" אחד מזולתו, דבל"ז כיון דאין כאן הבלת מקום א"כ אין המחיצה פועלת הבלת ו"ח מחיצה), ומצד זה ג"כ הוצרכו לומר דנפעל ע"י מניעת רגל רבים, כיון דלולא זה לא היתה חשובה מחיצה אף דמצד השיעור נחשב ביחד שיעור י', מ"מ כיון שאינה פועלת פעולתה לא חשובה מחיצה, ועכצ"ל דגם זה איכא דיש בזה מניעת רגל רבים.

וזהו גם ביאור דעת הר"ן במה שנקט החסרון באין בו אור י' ב' הדברים, דאין ראוי לדירה ומצד דליכא מחיצות, דהכוונה אחת היא, דס"ל דהא גופא דאין ראוי לדירה אינו חסרון מצ"ע אלא דבמילא לא הויין המחיצות מחיצות, וכדברי הר"ח הנ"ל.

ד

ועפ"י נראה לבאר דעת הרא"ש, דנראה לומר בדעתו דהיכא דאתינן לצרף המחיצות החיצונות עם החקק איכא תרתי לרעותא, הן מחמת דין "שם מחיצה" דאינו אלא בהקפת מקום חשוב בגובה י' (וכדעת התוס'), והרי מחיצה החיצונה אינה מקפת אלא מקום פחות מי', והן משום דאין כאן מניעת רגל רבים. וע"כ ס"ל דמחד גיסא בעינן לצירוף וחיבור מחיצות הבית עם החקק, דבל"ז אף דיש במחיצות החיצונות לבד י' לא מהני כיון דאינן מקיפות מקום חשוב, וע"כ בעינן למימר דמצטרפות מחיצות הבית להתייחס להחקק. ולזה כתב הרא"ש טעם החילוק בין סוכה

דאי"ז מ"דין מחיצה" סביב החלל אלא רק היכי תמצי בעלמא למנוע רגל רבים, ע"כ אין צריך לייחס המחיצה אל החלל כאילו היא נצבת לצידו, ומהני אף מרחוק. אך גבי סוכה דילפינן דין מחיצות מקרא ע"כ בעינן לייחס המחיצה לחלל דייקא, והיכא דישי ביניהם יותר מג"ט שוב אין המחיצה מתייחסת לחלל ולא מהני.

(ואין להקשות על פירוש זה בדברי הרמב"ן מהא דהקשה הרמב"ן מדאמרינן גדוד חמישה ומחיצה חמישה אינן מצטרפין דמזה משמע לכאורה דמצריך מחיצות עשרה (וכמו שראיתי מוכיחין כן), וי"ל דהשאלה היא איפכא, דלפי שיטתו דסגיא במקום המובדל (ולא בעינן מחיצות) למה הגמרא שם אומרת דאין מצטרפין והרי איכא מקום המובדל).

והנה הרמב"ן לא הזכיר כלל דבסוכות בעינן דפנות הסמוכות לסכך כמ"ש התוס', ואמנם הרמב"ן לשיטתו אזיל דס"ל דבשבת ליכא כלל דין דפנות אלא רק שלא יהלכו שם רבים כנ"ל, וא"כ אי"צ לומר כלל החילוק דבסוכה לא מהני משום דאין הדפנות לסכך, אלא דבאמת היכא דבעינן מחיצה לא סגי כלל בצירוף ב' מחיצות פחות מ' דבעינן מחיצה אחת שלימה וליכא, ורק גבי שבת מהני כיון דליכא כלל דין מחיצות, אלא בעינן להמחיצה רק כדי למנוע רגל רבים, וזה מועיל מ"מ אף היכא דהמחיצה מרוחקת מהחקק הרבה כיון שיש בה י' טפחים. דבזה ס"ל כשיטת הרא"ש הנ"ל דלא מהני ב' חלקי המחיצה פחות מ' למנוע רגל רבים וע"כ בעינן במקום אחד עכ"פ מחיצה י' טפחים. אך כיון

הרה"ג ר' אברהם ברוך פעוונזנער שליט"א

משלוחי כ"ק אדמו"ר בארה"ק ומשפיע בישיבת תורת אמת

ארבע רשויות לשבת

כי יש לפרש בשני אופנים: (א) איסור ההוצאה הוא דווקא מחמת ענין החיובי שברשויות, אבל רשות שאין בה אלא ענין השלילי שברשויות (שהיא שוללת רשות האחר) - אין בה איסור ההוצאה; (ב) גם ענין השלילי שבה בלבד דיו לאסור ההוצאה. [ולפי"ז הנה עיקר ענין הרשות הוא ענין השלילי שבה, וענין החיובי שבה - אינו אלא בדרך ממילא, מפני שבפועל אי אפשר שיהי' ענין השלילי מבלי שיהי' ענין החיובי, אבל בעצם התוכן - הם שני ענינים נפרדים].

ואילו יצויר שתתכן רשות שאינה רה"י, למשל, אבל יש בה השלילה של רה"ר ועניני' - הרי לאופן הא' יהי' מותר להכניס ולהוציא ממנה לרה"ר, ולאופן הב' יהי' אסור.

ויש ג"כ נפק"מ בפועל מחקירתנו כמו שיתבאר אי"ה להלן.

ונראה שחקירה זו - מהו עיקרו של רשות - תלוי' במחלוקת הראשונים מהו העיקר במלאכת הוצאה והכנסה, כדלקמן.

ב. עיקר וטפל במלאכת הוצאה

דהנה החיוב במלאכת הוצאה (והכנסה) אינו אלא כשעשה ג' ענינים: (א) עקירה. (ב) עצם ההוצאה (או - ההכנסה). (ג) הנחה. ואם חיסר אחד משלושה אלה - פטור.

ושקו"ט האחרונים⁽¹⁾ אם (א) העקירה

שבת ו, א: ת"ר ד' רשויות לשבת. רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור. אין מוציאים מרה"י זו לרה"ר זו, ואין מכניסים מרה"ר זו לרה"י זו. ואם הוציא והכניס, בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. אבל. . . והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י, ואין נושאים ונותנים בתוכה, ואם נשא ונתן בתוכה פטור. ואין מוציאים מתוכה לרה"ר, ולא מרה"ר לתוכה, ואין מכניסים מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י. ואם הוציא והכניס - פטור. אדם עומד על האסקופה (וזה מקום פטור שהוזכר למעלה - רש"י) נוטל מבע"ה ונותן לו; נוטל מעני ונותן לו וכו'.

א. עיקר הרשות מהו?

ויש לחקור: מהו העיקר ברה"י ורה"ר - שמחמתו בא איסור ההוצאה?

[דהנה רה"י ורה"ר, (כמו כל דבר וענין), יש בכל אחת מהן, בכללות, שני ענינים: (א) מהותו, מה שהינו. למשל, בנדו"ד, רה"י - הוא רה"י; ענין החיובי שבה. (ב) זה שהוא שונה ונבדל משאר דברים; (היינו לא רק שתכונות שאר הדברים חסרים בו - שברה"י חסרות התכונות דרה"ר - כ"א גם שהוא שולל תכונותיהם, כי תכונותיו הוא (כעין) הפכים מהם - רה"י הוא שונה (כעין הפכי) מרה"ר) - ענין השלילי בה].

(1) ראה שו"ת אבני נזר או"ח ח"א סי' רמה. תוצאות חיים סי' ז. יא. אפיקי ים ח"ב סי' ד ענף ח.

ועד"ז הוא הביאור באופן הא' והב'.

ודבר זה הוא מחלוקת הראשונים:

הרמב"ן (שבת ב, ב ד"ה ופרקינן) ס"ל בדעת רב פפא ורב אשי – כאופן הא' שהעקירה עיקר. וז"ל "דעיקר חיובא משום עקירת חפץ ממקומו". ע"ש בכל הדיבור. המאירי (בית הבחירה שבת ג, ב ד"ה יש לדון) ס"ל כאופן הב' דההנחה עיקר. וז"ל: "...הוצאה שאינה עיקר מלאכה, ולא מעשה, עיקר החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחריו כו', ע"ש⁽²⁾. וכן ס"ל לי"מ ברשב"א (שבת ג, א ד"ה פטורי) וז"ל: שהנחות קא חשיב משום שע"י נגמרה עיקר מלאכה והיא עיקר המלאכה כו'. וראה ג"כ חידושים המיוחסים להריטב"א שם.

ורש"י והרמב"ם ס"ל⁽³⁾ כאופן הג' שהעקירה וההנחה, שניהם ביחד, הם עיקר המלאכה.

והוכחה על זה (כמו שכתב בס' שערי יצחק בתחילת המסכת): כתב הרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"ח): הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא. היינו שלדעת הרמב"ם גם ההכנסה אב מלאכה היא⁽⁴⁾, ולא שהיא מלאכה נפרדת מהוצאה (אלא ששניהם

היא העיקר או (ב) ההנחה או (ג) ששניהם עיקריים, או (ד) ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה:

לאופן הד' עיקר המלאכה היא ההוצאה עצמה. והעקירה וההנחה הם רק משלימים את עצם ההוצאה והם תנאי בה וטפלים אלי'. דהיינו, שאם קודם ההוצאה לא עקר את החפץ מהרשות שהי' שם – הרי לא הוציאו משם; וכן כל זמן שלא הניח את החפץ ברשות אחרת – לא נשלמה ההוצאה מרשות לרשות, שהרי עדיין יכול להחזיר החפץ ולהניחו ברשות שהוציאו משם ולאופן הג' העקירה וההנחה, שניהם, הם עיקר המלאכה. כלומר, בשעה שעוקר החפץ מרשות אחת ובשעה שמניחה ברשות אחרת – אז נקרא בעיקר שמוציא החפץ מרשות לרשות. וההוצאה עצמה אינה אלא טפל ותנאי בהעקירה וההנחה. בסגנון אחר: ההוצאה משלמת את העקירה וההנחה בזה, שעקירה והנחה ששניהם ברשות אחת – אינן אלא עקירה ממקום גשמי אחד והנחה במקום גשמי שני; אבל כשהעקירה היא מרשות אחת וההנחה ברשות שני – הרי"ז עקירה והנחה גם בתוכן: עקירה מסוג מקום אחד והנחה בסוג מקום אחר.

ב – הכנסה הויא תולדה, כדאיתא לקמן צו, ב. – הלח"מ שם כתב שבאמת גם להרמב"ם הכנסה הויא תולדה, אלא שלא חש לפרש מכיון שאין מזה נפק"מ לדינא כו'. אבל האור שמח ועוד ממפרשי הרמב"ם תפסו הדברים כפשוטם – דהכנסה הויא אב. וצריך להבין למה פסק כן הרמב"ם נגד המפורש לקמן צו, ב כנ"ל? וכתב האור"ש שם שהוא פוסק כהירושלמי שבת פ"א ה"א דהכנסה היא אב. אבל אינו מובן מדוע יפסוק הרמב"ם כירושלמי נגד הבבלי? (וידועה השקו"ט אם דרכו של הרמב"ם לפסוק כירושלמי נגד הבבלי. וראה ג"כ הדרן למס' פסחים נדפס בסוף הגדה עם לקוטי מנהגים טעמים וביאורים – הערה 15. לקו"ש ח"א שיחה ב' לפר' בא הערה 18 ובפנים שם סעיף ה. ואכ"מ). וראה ג"כ לקמן הערה 22. ומחזורתא כהאחרונים שכתבו

ועוד. וועד"ז חקרו מהו עיקר איסור העברת ד"א שגם בו ג' ענינים אלו: א) עקירה, ב) העברה (ג) הנחה. ואכ"מ]. – כאן מבוארת החקירה כמו שהיא (לכאורה) בלקוטי שיחות חי"ד שיחה א' לפר' ואתחנן הערה 37, וז"ל: ואפילו לפי מה דשקו"ט האחרונים אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקריים או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה. (2) שקו"ט בדברי המאירי – ראה ג"כ תוצאות חיים סימן ז. (3) ולכאן ס"ל כן גם להרא"ה הובא בשטמ"ק לכתובות לא, א. ע"ש היטב. (4) אבל לדעת רוב הראשונים – כגון תוס' שבת ב,

שיעורי הרמי"ם

מט

את"ל - כמו שיש שהאריכו בזה - שהרמב"ם למד מכתובים שהכנסה היא ג"כ אב - מ"מ מנין לו שהיא אב אחד עם הוצאה (ולא - שתי אבות משם אחד).

אלא מוכרח שלדעת הרמב"ם עיקר המלאכה היא העקירה וההנחה⁽⁶⁾, ועצם הוצאה אינה אלא תנאי והשלמה (שיהיו העקירה וההנחה גם בתוכן, כנ"ל). ומכיון שכן, הרי אין שום חילוק אם העקירה היא מרה"י או מרה"ר, וכן בנוגע להנחה. ואין אנו צריכים כ"א שיהי' שינוי מרשות לרשות - איזה שיהי'.

ועפ"ז מובן ג"כ "שענין הכנסה והוצאה אחד הוא" ואי אפשר לחלק ביניהם כלל, והם "מלאכה (אחת) מאבות מלאכות"⁽⁷⁾.

וכן רש"י לכאורה ס"ל שעיקר המלאכה היא העקירה וההנחה⁽⁸⁾. וכדמוכח מזה⁽⁹⁾, שבענין פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת (ג), א ד"ה פטורי) הוא שולל הפירוש דקאי ע"ז שהוא פושט ידו מרשות לרשות (וכמו שפירשו

מסוג אחד) - כי אם ששניהם מלאכה אחת⁽⁵⁾.

ומפורשים הדברים יותר בפה"מ (ברי"ש מס' שבת) וז"ל: ודע כי כל יציאה היא ג"כ הכנסה בהיקש אל המקום שהוציאו אליו החפץ, וכל הכנסה היא ג"כ יציאה בהיקש אל המקום שהוציאו ממנו החפץ, אלא שמנהג המשנה לקרות .. מרה"י לרה"ר "הוצאה" .. מרה"ר לרה"י "הכנסה" .. שענין הכנסה והוצאה אחד הוא.

ומעתה ניחזי אנן: אם לדעת הרמב"ם עיקר המלאכה היא עצם הוצאה - אינו מובן: (א) מ"ש "שענין הכנסה והוצאה אחד הוא" - הרי ענינים שונים הם: הוצאה היא מרה"י לרה"ר והכנסה - מרה"ר לרה"י; (ב) מנין לו להרמב"ם דהכנסה נמי הוי אב. ולכאורה אינה אלא תולדה, דאע"פ שהיא דומה קצת להוצאה - דמה לי אפוקי ומה לי עיולי (שבת צו, ב) - מ"מ מכיון שאינה דומה לה ב"דמיון גמור" - הרי היא צריכה להיות תולדה - עפמ"ש המגיד משנה להל' שבת פ"ז ה"ד, ע"ש; (ג) אפילו

וקתני מרשות לרשות, ודאי משמע דהכנסה נמי אתא למכלל בה, דתרווייהו מלאכה אחת ושם אחד ואין בה חילוק להפרישן בשני אבות ולא באב ותולדה, ע"ש. והטעם ע"ז הוא כנ"ל, כי מכיון שלשית הרמב"ן העקירה עיקר - אין שום חילוק בין הוצאה להכנסה, וע"ד המבואר בפנים לאופן הג'. (8) אלא ש"ל ג"כ דרש"י ס"ל שעיקר המלאכה היא העקירה, וצ"ע. (9) ועיין תוצ"ח סי' ז אות ד מה דשקו"ט בדעת רש"י. והנה ע"פ המבואר בפנים שדעת רש"י שהעקירה וההנחה עיקר - צ"ע זה שבזירזא דקני המובא לקמן - מפרש רש"י (בר"ה רמא וזקפי'): הולכו ד"א ברה"ר כענין הזה כו'. שמוזה משמע לכאורה, כמ"ש אחרונים, שכונתו להדיגיש שדין זה הוא רק בהעברת ד"א ברה"ר משא"כ בהוצאה מרשות לרשות - חייב בזירזא דקני אפילו רמא וזקפי' כי גם עקירת הרשות מספיקה; שזהו כדעת הראב"ד דלקמן.

שהרמב"ם פוסק כרב פפא ורב אשי בבבלי (שבת ב, ב) עפמ"ש הרמב"ן שם דפליגי אסוגיא דצו, ב וס"ל שהכנסה היא אב אחד עם הוצאה. ע"ש. ועד"ז כתב שם הרשב"א, אלא שלדעתו רק הכנסה דעני הוי אב, אבל הכנסה דבעה"ב הוי תולדה. ולהרמב"ם שניהם הוו אב מדאינו מחלק ביניהם. וכן דעת הרמב"ן שם. (5) וכן משמע מהרמב"ם הל' שגגות פי"ד ה"ב. פיה"מ הוריות פ"א מ"ג, ע"ש ובהוריות ד, א. מאירי שם הובא מקצתו לקמן הערה 15. שער יוסף להחיד"א שם. ועוד. (6) אלא ש"ל ג"כ דס"ל כאופן הא' (כהרמב"ן דס"ל דהוו אב אחד ומ"מ ס"ל כאופן הא', ראה הערה הבאה) או כאופן הב'; וכל המבואר לקמן ס"ג ואילך נכון ג"כ אם יסבור הרמב"ם כאופן הא' או הב', אבל מסתבר דס"ל כאופן הג', כי כל זמן שלא מצינו כן בפירוש - אין סברא לחלק בין העקירה וההנחה. (7) וראה רמב"ן הנ"ל: ... מדלא קתני המוציא סתם

ואכ"מ להאריך עוד יותר בבירור שיטות הראשונים בענין זה.

ג. דעות הראשונים מהו עיקרו של רשות

ועפ"ז י"ל – בנוגע לחקירה הנ"ל (ס"א) מהו עיקרו של רשות – ענין החיובי שבו או ענין השלילי:

לדעת הרמב"ם ורש"י עיקרו של רשות הוא ענין השלילי שבו (וענין החיובי בא בדרך ממילא), כי גם השלילה לבדה מספיקה לאסור ההוצאה וההכנסה⁽¹³⁾.

שהרי לדעת הרמב"ם ורש"י עיקר המלאכה היא העקירה וההנחה, ועצם ההוצאה אינה באה אלא בכדי להשלים את העקירה וההנחה שיהיו (לא רק בשטח, כ"א) גם בתוכן, כנ"ל. והשלמה זו הרי ישנה גם ברשות שלילי שאע"פ שאין בו ענין החיובי דרה"י, למשל, מ"מ הרי הוא מושלל מרה"ר, וא"כ המוציא מרשות כזה לרה"ר הרי הוא מוציא מסוג מקום אחד לסוג מקום שני, ונמצאו העקירה וההנחה שלימות, וחיוב.

משא"כ לדעת התוס' והראב"ד ורשב"א שעיקר המלאכה היא עצם ההוצאה, הרי (אע"פ שאין הכרח לשום אחד מצדדי החקירה, מ"מ) מסתבר יותר שהגורם איסור ההוצאה (ועיקר ענינו של רשות) הוא ענין החיובי שברשויות, וענין השלילי לבדו אינו מספיק לאסור ההוצאה.

הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א): איזוהי רה"ר, מדברות ויערות (כצ"ל מגיד משנה) וכו'. דהיינו שמקום הראוי להילוך הרבים, הנה אע"פ שאין רבים מהלכים בו בפועל הוי רה"ר, וראה כס"מ שם. ולכאור' ה"י אפשר לבאר זה ע"פ הנ"ל, שלדעת הרמב"ם הנה גם השלילה שברשויות מספיקה: וא"כ בנדו"ד הנה אע"פ שאין בהיער

גם התוס' כמו שהובא לקמן) והוא מפרש דקאי על עושה העקירה.

ודעת התוס' והראב"ד והרשב"א כאופן הדין' שעצם ההוצאה היא עיקר המלאכה. דהנה התוס' (ג, א – ד"ה פטורי) פירשו שפטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת "היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה. והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה". שמזה משמע שעיקר האיסור הוא עצם ההוצאה, והוא המביאו לידי חיוב חטאת⁽¹⁰⁾. וכן כתב שם הרשב"א שפירוש זה הוא הנכון.

ובנוגע להראב"ד הדברים מפורשים עוד יותר. דאיתא לקמן ח, א: האי זירזא דקני, רמא וזקפה לא מיחייב עד דעקר ל'. והקשה שם (בתוס' ובראשונים וכן) הרמב"ן⁽¹¹⁾, וז"ל: איכא למידק, והתניא (כתובות לא, א) הגונב כס בשבת כו' ה' מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור, שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד. אלמא דאע"ג דלא עקר ל' מיחייב. וראיתי מתרצין בשם הראב"ד ז"ל דשאני מוציא מרשות לרשות דעקירת הרשויות עקירה היא לחייב עלה, עכ"ל. ע"ש.

היינו שהראב"ד מחלק בין הוצאה מרשות לרשות, שבה מספיקה עקירת הרשות, לבין העברת ד"א ברה"ר שבה צריך עקירה גמורה. הרי ברור שלדעת הראב"ד עיקר האיסור הוא עצם ההוצאה, עד כדי כך שאפילו עקירה שמחמת עצמה אינה עקירה והיא רק עקירת הרשות – ג"כ מספיקה⁽¹²⁾.

ע"ש. (10) וכבר העירו האחרונים מתוד"ה שניהם פטורין – שבת ג, א ד"ה חד למעוטי – שם צג, א. (11) וראה ג"כ ח' הרמב"ן המיוחסים לרשב"א לכתובות לא, א. בענין עקירת רשויות ראה ג"כ תוצ"ח סי' ט. (12) ולכאור' לדעת הראב"ד הנחת הרשות ג"כ מספיקה ואין צריך הנחה גמורה. ועיין תוצ"ח שם. (13) כתב

שיעורי הרמי"ם

נא

והרשב"א (וכן נראה בדעת הראב"ד⁽¹⁴⁾) ס"ל כאופן הא', כדלקמן.

וי"ל הביאור במחלוקת זו – עפנה"ל:

לדעת רש"י והרמב"ם מוכרח שמקו"פ, אינו מציאות של רשות. דאם הוא מציאות הרי הי' צריך להיות בו איסור הוצאה, דאע"פ שאין בו התכונות החיוביות דרה"י או דרה"ר, מ"מ הרי הוא מציאות של רשות שונה מרה"י ומרה"ר; ומזה מובן שלשיטת רש"י ורמב"ם⁽¹⁵⁾ הנה מקו"פ ענינו שהוא "בטל אצל רה"י ואצל רה"ר" (לשון רש"י שבת ו, א ד"ה אדם עומד. עירובין ט, א ד"ה מקו"פ. וראה ג"כ רש"י עירובין פז סע"א).

משא"כ לדעת התוס' הראב"ד והרשב"א הנה גם אם מקו"פ הוא מציאות של רשות מ"מ מכיון שאין בו החיוב דרה"י או דרה"ר, הוא מקום פטור ומותרת בו ההוצאה וההכנסה⁽¹⁶⁾.

והנה, כנ"ל, הרמב"ם ס"ל בגדר מקו"פ כרש"י, שענינו הוא שהוא בטל לרה"י ולרה"ר. וראי' ע"ז (נוסף על המובא בסעיפים דלקמן)

ההנחה עפנה"ל בפנים ובהערה 2. ויש להוסיף שדעת המאירי שהוצאה והכנסה ענינם אחר, ע"ד הנ"ל לדעת הרמב"ם אע"פ דס"ל שהוצאה אב והכנסה תולדה. ראה בית הבחירה הוריות ד, א ד"ה זהו ביאור המשנה: שהכנסה עצמה הוצאה היא, ע"ש. וראה ג"כ בית הבחירה שבת עג, א: המוציא מרשות לרשות כגון מרה"י לרה"ר או בהפך. וראה ג"כ שם ג, ב: ... תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה שכל עקירת חפץ ממקומו הוצאה היא שמוציאו ממקומו... ומ"מ מצד שבכל מלאכה אתה צריך לעשות איזה דבר שבה עיקר להיות נקרא בשם אב... היתה הוצאה אב מפני שהוצאה היתה במשכן וההכנסה תולדה וכו', ע"ש. (16) ולהעיר שלפי דעת התוס' וכו' הנה גם אם מקו"פ לא הי' מציאות של רשות היתה מותרת בו ההוצאה וההכנסה; אבל בפועל הנה ס"ל – מאיזה

ולא זו בלבד שכן מסתבר לדעתם בגדר איסור הוצאה, אלא אף זו – שכ"ה דעתם בפועל, וכדמוכח מהנפק"מ שיתבארו אי"ה לקמן.

ד. דעות הראשונים בגדר מקום פטור

בגדר מקו"פ [שהוא מקום גבוה שברה"ר שאין בו ד' על ד' והוא גבוה משלשה שלכן אין רבים מהלכים עליו וגם אין משתמשים בו] חקרו האחרונים האם הוא (א) מציאות של רשות, אלא שהוא רשות כזה שאין בו איסור הוצאה והכנסה; או (ב) מקו"פ אינו מציאות של רשות כלל, והוא בטל אצל רה"י ואצל רה"ר, ולכן מותרת בו ההוצאה. בסגנון אחר: האם (א) מקו"פ ענינו שהוא שולל את רה"ר (ע"י שהוא מונע דריסת הרבים עליו ובמקומו); או (ב) מקו"פ ענינו שאינו רה"ר אבל אין ענינו לשלול אותו, כי אין הוא מציאות חזקה שיוכל לשלול אותו.

ומצינו שדבר זה הוא מחלוקת הראשונים: רש"י והרמב"ם ס"ל כאופן הב' והתוס'

החיוב – הילוך הרבים בפועל – מ"מ הוא רה"ר מכיון שהוא מושלל מיחיד ע"י שרבים יכולים להלך בו באם רוצים. אבל ביאור זה אינו, כי אם זה שראוי לרבים מספיק לעשותו לרה"ר, הרי זה מפני שע"י שראוי לרבים נעשה שייך לרבים. היינו שיש בו גם ענין החיובי דרה"ר; ו(רק) ע"ז הוא שולל ומנגד לענין רה"י. ועפ"ז מובן ג"כ שאין סתירה להמבואר בפנים שגם שיטת רש"י היא שעיקר ענינו של רשות הוא ענין השלילי שבו – מזה שלדעתו יער הוא כרמלית, כמובא במגיד משנה שם. (14) ראה תוצאות חיים ס"ו טז. (15) וכן דעת המאירי בבית הבחירה שבת וא"ו, א. וכן בחידושו (לא בבית הבחירה) לריש עירובין, וז"ל: ועמא דמילתא, דמתוך גריעות מקום זה נתבטל אצל רה"ר ואצל רה"י. – ולהעיר ששיטתו של המאירי במקו"פ מתאימה לשיטתו בעיקר מלאכת הוצאה דס"ל שהיא

ובנוגע לדעת הרשב"א, הנה נוסף על המובן לעיל מחידושו לשבת ק, א הנה כתב כן גם בחידושו לעירובין כה א (ד"ה מיעטו) וז"ל: ..דהא עמוד שאינו רחב ד' רשות בפני עצמו הוא, דמקום פטור הוא כו' ע"ש. שמזה נראה דס"ל שמקו"פ היא מציאות של רשות ככל הרשויות.

ה. דעות הראשונים בגדר כרמלית

בפירוש תיבת "כרמלית" ישנם ג' פירושים. רש"י (ג, ב ד"ה בעי אביי) פירש שהוא מלשון יערו וכרמלו (ישעי' יו"ד, יח). אבל פירוש זה, אע"פ שהוא נוגע להלכה, מ"מ אינו מבאר את מהותה של הכרמלית. משא"כ פירושיהם של התוס' ורמב"ם שמבארים את מהות הכרמלית.

שהתוס' (ו, א ד"ה כרמלית) כתבו וז"ל: בירושלמי בריש שבת תני ר' חייא: כרמל – רך ומל, לא לח (לגמרי) ולא יבש (לגמרי) אלא בינוני, הכי נמי כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר.

והרמב"ם (בפיהמ"ש בריש המס') פירש, וז"ל: ומפני זה נקראת "כרמלית" לדמותו כאשה האלמנה שאינה לא בתולה ולא בעולת בעל (=נשואה), כמו כן אלו הרשויות אינם רה"ר ולא נשלמו בהם תנאי רה"י. ויהי' אמיתת השם: "כארמלית".

וכתב החת"ס (שם ד"ה אבל): .. ותוס' דשמעתין, בשם ירושלמי, פירוש רך ומלא, שיש בו ב' כחות: רה"ר ורה"י, והוא היפך מפירוש הרמב"ם שאין בו לא כח רה"ר ולא כח רה"י, כארמלית כו', ע"ש⁽¹⁸⁾.

מהא דדעת הרמב"ם שדבר מסויים שאין בו דע"ד – ואם ה' ברה"ר ה' מקו"פ – אם נמצא בכרמלית הרי הוא ככרמלית, וז"ל (הל' שבת פי"ד ה"ו): בור שבכרמלית הרי הוא ככרמלית, אפילו עמוק מאה אמה, אם אין בו ארבעה⁽¹⁷⁾. והרשב"א (שבת ק, א סד"ה ר"ש אומר) חולק עליו, וז"ל (לאחר שמעתיק דברי הרמב"ם): ..ענין זה מגומגם בעיני, והלא מקו"פ מן הד' רשויות הוא, ולמה לא יחלק גם הוא רשות לעצמו ויהי' בור זה מקו"פ וכו' ע"ש. שמשלשון זה נראה שלדעת הרמב"ם הנה מקו"פ אינו חולק רשות לעצמו, כמו שנתבאר במ"א בארוכה.

ובנוגע לדעת התוס': איתא לקמן ת, א: זרק כוורת לרה"ר, גבוהה יו"ד ואינה רחבה וא"ו, חייב, רחבה וא"ו פטור ופירש"י הטעם דפטור דהוי רשות לעצמה ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זל"ז ולא היו זורקין רשויות. ובתוס' פירשו שפטור מטעם אחר וז"ל: רחבה ו' פטור – שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתנוח והוי כזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר דפטור. וכתב המהרש"א (על התוס'): ונ"ל דלא ניחא להו כפירש"י דאנן ממשכן גמרינן כו' ולא היו זורקין רשויות כו' עכ"ל, דא"כ מהאי טעמא כרמלית ומקום פטור אף על גב דלא הוו רשות לעצמן מכל מקום רשויות אחרות מקרו אף מדאורייתא, ובאלו רשויות נמי לא היו זורקין אלא מחטיהן כו' כפירש"י, ודו"ק. עכ"ל. ונמצינו למדים מדברי מהרש"א שהתוס' ס"ל שמקו"פ הוי מציאות של רשות.

[ועפנה"ל מובן ג"כ שקושיא זו אינה על רש"י לשיטתו שמקו"פ אינה מציאות של רשות].

הרמב"ם בזה, וס"ל דהוי מקו"פ. וראה ג"כ מגיד משנה שם. כס"מ. שם. (18) בראש יוסף

טעם שיהי' – דמקו"פ הוי מציאות (וצ"ע מהו הטעם). (17) ורש"י (שבת ז, א) חולק על

לשיטת הרמב"ם שאיסור הוצאה הוא מחמת השליה שברשויות [ומה שהוצאה מותרת במקו"פ – הוא מפני שהוא בטל כו' כנ"ל] תיקנו חכמים שהכרמלית תהי' מציאות של רשות, שעיי"ז היא מושללת מרה"י ומרה"ר. ובמילא חל איסור ההוצאה.

וכן מפורש בשו"ע אדה"ז – שהוא מפרש כהרמב"ם בגדר כרמלית (ומקו"פ). וז"ל (או"ח סי' שמה סעיף יט): איזו היא כרמלית .. זהו כארמלית כלומר כאלמנה שאינה לא בתולה ולא נשואה .. ומקום זה הוא מקו"פ מה"ת שמותר להוציא ולהכניס מתוכו לרה"י ולרה"ר, ומהם לתוכו, מפני שהוא בטל אצל כל אחד מהם בין שיש בו ד' בין שאין בו ד', אלא שחכמים חלקו ביניהם שכשאינן בו ד' על ד' הוא מקו"פ וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן ועשאוהו רשות בפני עצמו. עכ"ל.

אבל לשיטת התוס' שאין השליה שברשויות מספיקה לאסור ההוצאה [ומקו"פ יוכיח שלדעת התוס' היא מציאות של רשות ומ"מ מותרת בו ההוצאה] הנה בכדי שיחול איסור ההוצאה הטילו על הכרמלית שתי החלויות – של רה"י ורה"ר כנ"ל⁽²⁰⁾.

וי"ל שמחלוקת הראשונים הנ"ל (סעיף ד') בגדר מקום פטור – היא גם כן היסוד והביאור בכמה מחלקויות הראשונים שבסוגיות אלו. ונבאר כאן אחדים מהם.

העקירה וההנחה, ושמקו"פ אינה מציאות של רשות. וא"כ אינו מובן מה מכריח את ר' חייא שבירושלמי לומר דכרמלית הוא רך ומל רה"י ורה"ר? והרי ע"פ המבואר כאן אין מוכרחים בזה כ"א השיטות דמקו"פ הוי מציאות של רשות? ואולי יש לומר שלדעת ר' חייא (שבירושלמי) הנה אע"פ שהכנסה היא אב, מ"מ (אינה אב אחד ממש עם הוצאה שכי"ה לדעת הרמב"ם כנ"ל בארוכה, כ"א) הם שני אבות (משם אחד) – ראה ירושלמי הוריות פ"א ה"ג שישן שתי

והיינו שהחת"ס מפרש שב' פירושים הם לא רק בתיבת כרמלית, כ"א ששינוי הפירושים נובע ממחלוקת התוס' והרמב"ם במהות הכרמלית: לדעת התוס' הכרמלית היא חלות ("כחות") של רה"ר ושל רה"י, ובמילא יש על הכרמלית דינים של רה"י – שאסור להוציא ממנו לרה"ר, ודינים של רה"ר – שאסור להוציא ממנה לרה"י ולהעביר בו ד"א; ולדעת הרמב"ם הכרמלית מושללת מב' כחות אלו ומזה נמשכים האיסורים להוציא לרה"ר ולרה"י (ואיסור העברת ד"א – להרמב"ם גזירה בפני עצמה היא).

וצריך להבין במאי פליגי. וגם צריך להבין דעת הרמב"ם: איך עיי"ז שהכרמלית מושללת מרה"ר ומרה"י – יש לה דינים של רה"ר ושל רה"י?

ועפנה"ל (ס"ג) הביאור בזה פשוט, ובהקדים:

כשבאו חכמים לתקן שלא יוציאו מכרמלית לרה"ר ולרה"י, לא רצו שתהי' תקנה זו כ"הילכתא בלא טעמא"⁽¹⁹⁾, ולכן עשו חלות ושינוי בהמקו"פ (שעשאוהו כרמלית) שעיי"ז יהי' איסור ההוצאה – בדוגמת החלות הגורמת איסור ההוצאה מן התורה.

ובזה חולקים התוס' והרמב"ם – במהות החלות שעשו חכמים בכרמלית – מתאים לשיטותיהם הנ"ל:

שם שאין כאן מחלוקת במהות הכרמלית, אלא שלכו"ע יש שלושה מיני כרמלית, ע"ש. אבל משו"ע אדה"ז שהובא לקמן משמע כהחת"ס – שלהפירוש "כארמלית" – כ"ה בכל מיני כרמלית. ומזה מובן שכ"ה גם להפירוש "רך ומל". (19) ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר בקונט' ענינה של תורת החסידות הערה 121 בנוגע לקנין ד"א. ע"ש. (20) ויש להעיר: הירושלמי ס"ל (כנ"ל בהערה 4) דגם הכנסה היא אב. וא"כ לכאורה – עפנה"ל – ס"ל שעיקר המלאכה היא

ו. ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת

ג, ב: אמר אביו פשיטא לי, ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י. כרה"ר לא דמיא – מידו דעני, כרה"י לא דמיא – מידו דבעה"ב וכו'.

וברש"י: אמר אביו פשיטא לי – ממתניתין, דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקה אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה, בין שהוא רה"י בין שהוא רה"ר. כרה"ר לא דמיא מידו דעני – דקתני מתניתין דכי נטל בע"ה מתוכה פטור. וכרה"י לא דמיא – אם פשוטה לרה"ר. מידו דבע"ה – דקתני נטל עני מתוכה פטור.

והרשב"א (שם ד"ה ה"ג רש"י) מקשה על גירסת רש"י ופירושו, וז"ל: ואינו מחוור. חד, דפשיטא אין היד הפשוטה לרה"י חולקת רשות לעצמה שתעשה רה"י. ועוד, שהבעיא דאיבעי לי אם תעשה כרמלית אינה מענין הפשיטות דידו אינה נגדרת אחר הגוף לחייב הנותן בתוכה והנוטל ממנה, אבל לענין חזרתה אצלו אינה כמחלקת ממנו, ואין הבעיא אלא אם היא כמחלקת ממנו להחזירה אצלו.

ולכן גורס הרשב"א כהר"ח (וכ"ה גירסת הגאונים הובאו בבעה"מ שם), וז"ל: ר"ח גריס איפכא: כרה"ר לא דמיא – מידו דבעה"ב, כרה"י לא דמיא – מידו דעני. כלומר, פשיטא לי דידו בתר גופו גרידא כדאמרין בין הפשוטה לרה"ר בין הפשוטה לרה"י, ולעולם אינה בטילה לגבי הרשות שפשוטה שם. אלא הא מיבעיא לי אם הוציאהו מלאה פירות אם היא כרשות לעצמה ותהא ככרמלית או נגדרת לעולם בתר גופה ומותר להחזירה אצלו.

וי"ל שרש"י והרשב"א לשיטתייהו אזלי, שלכן רש"י אינו יכול לפרש כהרשב"א והרשב"א אינו יכול לפרש כרש"י, ובהקדים:

ידו ש"א שאינה לא כרה"ר ולא כרה"י היא מקום פטור. ואופן התהוותה של היד למקו"פ – תלוי במהותו:

שיטת רש"י היא שמקו"פ "בטל אצל רה"י ואצל רה"ר", היינו שמקו"פ אין ענינו שמבטל הרשות שהוא בו, כ"א שאינו הרשות שהוא בו. ועפ"ז מובן שאופן התהוות היד למקום פטור הוא עי"ז שמתחילה, קודם שמושיט ידו לרשות אחרת, היד בטילה לגמרי להרשות שהוא בו [כמו שכל גופו בטל להרשות שהוא בו ויש לו דיני הרשות לענין הוצאה⁽²¹⁾] ואח"כ כשמושיט ידו היא בטילה גם לרשות האחרת, ועי"ז נעשה מקו"פ מכיון שהיא בטילה לכאן ולכאן. וכל רש"י: "אינה נזרקה אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה", היינו שידו נזרקה אחר גופו, אבל לא לגמרי, מפני שהיא בטילה גם להרשות שפשוטה לשם.

משא"כ לשיטת הרשב"א שמקו"פ הוא מציאות של רשות, דהיינו שענינו הוא שמבטל הרשות שהוא בו. ועפ"ז מובן שהוא נעשה מקו"פ עי"ז שאינו מתבטל לרשות שהוא בו, אלא הוא מציאות בפני עצמו כו'. ולכן מוכרח לפרש (ולגרוס): "פשיטא לי דידו בתר גופו גרידא .. (ועי"ז) ולעולם אינה בטילה לגבי הרשות שפשוטה שם".

ועפ"ז מתורצת ג"כ קושיות הרשב"א על רש"י. ונתחיל בקושיא השני: לרש"י לשיטתו הנה הבעיא היא מענין הפשיטות (וכמו שתירצו כן במפרשים). כי מכיון שידו אינה נזרקה אחר גופו לגמרי אלא שבטילה גם לרשות שפשוטה

ד"ה ידו ש"א) בשם הראב"ד, וז"ל: .. שאין אדם חולק רשות לעצמו .. שאין דנין באדם דין עמוד בלמעלה מזו"ד, וכן אין דנין בו דין כרמלית ולא

דעות: א) הכנסה והוצאה אחת היא ב) הכנסה והוצאה שתיים הן, וראה מראה הפנים שם, ועוד. (21) כמבואר ברשב"א (שבת ה, א

שיעורי הרמי"ם

נה

לשם, שע"ז נעשית מקו"פ שאע"פ שהוא בטל לכאן ולכאן מ"מ אינו לא רה"י ולא רה"ר – במילא יכולים חכמים לעשותו כרמלית, היינו רשות בפני עצמו (כמו שנת"ל גדר הכרמלית להרמב"ם, ומסתבר שכ"ה גם לרש"י דס"ל שמקו"פ אינו מציאות כו'), ובמילא יהי' אסור להחזירה. משא"כ אם היתה ידו נזרקה אחר גופו לגמרי – לא היו חכמים יכולים לתקן שתהי' כרמלית, שהרי ענין כרמלית הוא רשות בפני עצמו – והידו בטילה לגמרי לרשות שהגוף בו. [זהו לשיטת רש"י שיתרון ושינוי כרמלית על מקו"פ הוא בזה שהיא מציאות (שאינה לא רה"י ולא רה"ר); אבל לשיטת הרשב"א שכרמלית היא חלות של רה"י ורה"ר – הרי אפילו אם ידו נזרקה אחר גופו לגמרי – יכולים חכמים לעשותה כרמלית ע"י שיטילו עלי' (גם) חלות הרשות שפשוטה לשם. וא"כ לשיטתו אין הבעיית מין הפשיטות – לפי גירסת רש"י ופירושו].

וצריך להבין טעמו של רש"י שבמקו"פ אינה קליטה כלל, אפילו בהמקו"פ עצמו. בשלמא אם הי' אומר שזה שנקלט החפץ במקו"פ אינו יכול ליחשב כמונח בארץ [וגם עפ"ז הי' מובן מ"ש בגמ' שם שפטור לכו"ע אפילו לר"ע דס"ל קלוטה כו'] – ניחא, כי הרי מובן שקלוטה ברשות אחת – מקו"פ – אינה יכולה להועיל שיהי' נחשב כמונח ברשות אחרת – רה"ר – אבל הרי רש"י אומר ש"אפילו קלוטה ליכא". היינו שלא זו בלבד שאין כאן התוצאה מקלוטה – כמי שהונחה דמיא, כ"א שאין כאן אפילו הסיבה – שאין כאן קלוטה כלל, וצריך להבין הטעם על זה, דלכאורה מאי שנא מקו"פ דלא אמרינן בו קלוטה מרה"ר דאמרינן בו קלוטה?

והביאור בזה עפנה"ל שרש"י ס"ל שמקו"פ אינה מציאות של רשות. ובהקדים:

בביאור הענין דקלוטה כמי שהונחה דמיא – דלכאורה למה נאמר כן, הרי החפץ מהלך ולא נח⁽²³⁾ – י"ל: מכיון שכל הרשות הוא מציאות אחת, במילא כל חלקי הרשות מחוברים ושייכים זל"ז. ולכן, אע"פ שהחפץ נעתק והולך ממקומו, מ"מ עדיין הוא שייך להמקום שהיא

ומתורצת ג"כ קושיתו הראשונה של הרשב"א. כי אע"פ שגם לרש"י פשיטא שאין היד הפשוטה לרה"י חולקת רשות לעצמה שתעשה רה"ר – מ"מ בתור הקדמה להבעיית "מהו שתעשה ככרמלית" – צריך אביי להקדים שידו אינה נזרקה אחר גופו לגמרי, כנ"ל.

ז. קלוטה במקום פטור

ד, א: ..ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא וכו'.

והנה בפירוש וגדר קלוטה כמי שהונחה יש שני דעות בראשונים: (א) פירוש רש"י והרמב"ם ועוד דכמי שהונחה בארץ דמיא: (ב) פירוש התוס' דכמי שהונחה היינו שנפסקה הליכת החפץ באוויר, אבל אינו נכח בארץ. וכבר

אבנ"ז אר"ח סי' רמ. תוצאות דיים סי' יג אות ד. ועוד. (23) וראה מ"ש בזה ר"י ענגל בגליוני

מקו"פ, לפי שהוא נע ונד, עכ"ל. ע"ש בארוכה. וכן כתבו עוד ראשונים. (22) ראה שר"ת

זרק ונח ע"ג חייב... דאי כריבר"י פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני אמאי חייב, מרה"י לרה"י קא מפיך, אפילו תימא ריבר"י התם (כשהטרסקל) למעלה מיו"ד (הוי רה"י) הכא למטה מיו"ד (הוי רה"י).

והקשו בתוס' (ד"ה כאן): וא"ת נהי דרה"י לא הוי רה"ר נמי לא הוי אלא ככרמלית... וי"ל, דאין כרמלית בכלים כמו שפירש רש"י לקמן (ח, א ד"ה פחות מכאן) גבי היתה קופתו מונחת כו'. הרי ברור שלדעת תוס' כשאין כרמלית - הווי כלים רה"ר ובדעת רש"י כתב בהגהות אשר"י⁽²⁵⁾ (על הרא"ש בפרקין סי' טו) דס"ל דהווי מקו"פ וכן דעת הרמב"ם⁽²⁶⁾.

וצריך להבין טעם המחלוקת.

ויש לבאר עפ"הנ"ל, ובהקדים:

הטעם שאין כרמלית בכלים פירש רש"י (שם) "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא". דהיינו, שכלי אינו יכול להיות רשות (לא מחמת שאינו קבוע כי אפילו כלי שתהי' בו קביעות, כגון שאין יכולים לטלטלו מחמת כובדו, ג"כ אינו יכול להיות רשות, כ"א מפני שאין בו החשיבות שצ"ל לרשות⁽²⁷⁾ וכיו"ב.

ומשמע שכ"ה ג"כ דעת התוס'⁽²⁸⁾ בטעם שאין כרמלית בכלים.

ולכן, לשיטת התוס' שמקו"פ הוא מציאות של רשות כאשר הרשויות, הרי כשם שכלי אינו יכול להיות כרמלית כמו כן אין כלי יכול להיות מקום פטור⁽²⁹⁾. בסגנון אחר: מקום פטור ענינו

כרמלית בכלים הוא (לא מפני שהוא כלי, כ"א) מפני שהכלי אינו קבוע ברה"ר שהרי עתידים לסלקו. (28) כן משמע מזה שתוס' (יא, ב ד"ה אלא לאו) תירצו דשאני גת "כיון דמחזר לקרקע לאו שמ"י כלי" ולא תירצו כבחי' הר"ן (שם) שא"א לטלטלו מחמת כובדו דהוי קבוע. ע"ש. (29) לכאור' יש לשאול: מכיון שכלי אינו יכול להיות רשות ואם מטעם רש"י אם

בתחילת היכנסו להרשות, שהרי כל חלקי הרשות הם דבר אחד, ואכמ"ל בזה.

ועפ"ז מובן שענין קלוטה שייך רק ברשות שהוא מציאות, כגון רה"ר, וכן מקו"פ לשיטת התוס' דס"ל דהוי מציאות של רשות. ולכן לדעת התוס' אמרינן קלוטה במקו"פ כנ"ל.

אבל לשיטת רש"י⁽²⁴⁾ הרי מכיון שמקו"פ אינו מציאות של רשות כ"א ענינו שבטל כו' וכמי שאינו, הרי אינו שייך שיקלוט, כי אין שייך לומר שחלקי המקו"פ שייכים ומחוברים זל"ז שהרי אין כאן מציאות חיובית.

ואין לומר שהאוויר של מקו"פ, שהוא מציאות, יקלוט.

כי הרי זה שהחפץ נקלט בתוך האוויר הרי אינו מעלה ולא מוריד לענינו, כי אם מה שהחפץ נקלט באוויר מקום פטור, ובהה"ה האוויר ענינו מקו"פ הרי מכיון שמקו"פ ענינו שאינו מציאות, ובמילא אין חלקיו מחוברים - הנה גם האוויר כל נקודה של מקום פטור שבו עומדת בפני עצמה ואין לה שייכות עם שאר חלקי האוויר - בתוך מקום פטור.

ה. אין כרמלית בכלים

ה, א: ..אמר רבי אבא מתניתין כגון שעקרה מטרכקל (כ"ה בס"א בהגהות הב"ח) והניח ע"ג טרכקל דאיכא נמי הנחה (ע"ג ד')... התינח טרכקל ברה"י, אלא טרכקל שברה"ר רה"י הוא, לימא דלא כר' יוסי בר' יהודה, דתניא ריבר"י אומר: נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרכקל

הש"ס שבת ד, ב ד"ה תוס' ישנים. (24) ראה עד"ז בביאורים לחידושי המאירי ריש עירובין. (25) וראה מג"א סי' שמה ס"ק ד. פרמ"ג שם. וראה ג"כ תוצאות חיים סי' טז אות א. וש"נ. (26) ראה רמב"ם הל' שבת פי"ד הי"ח. מגיד משנה שם. (27) אבל הרשב"א (שבת ז, א ד"ה אביי ורבא) ובחי' המיוחדים להר"ן (שם ח, א ד"ה פחות מכאן) כתבו שהטעם שאין

שיעורי הרמי"ם

נז

רשות [בסגנון אחר: מקו"פ ענינו שאינו רה"ר, אבל לא שמבטל את רה"ר] הנה כלי יכול שפיר להיות מקו"פ⁽³⁰⁾.

שהוא שולל את רה"ר – וכלי אין בו החשיבות שיוכל לבטל ולשלול את רה"ר; משא"כ לשיטת רש"י ורמב"ם שמקום פטור אינו מציאות של

ענינם הוא שלילי שמבטלים רה"ר, כנ"ל. ולכן כלי שאין בו החשיבות לבטל רה"ר או שאינו קבוע אינו יכול להיות כרמלית ומקו"פ למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'. (30) להעיר: הביאור שלדעת רש"י ורמב"ם הטעם שכלי יכול להיות מקו"פ הוא מפני שמקו"פ אינו רשות הוא לשני הטעמים בזה שאין כרמלית בכלים.

מטעם הרשב"א, א"כ איך יכול כלי להיות רה"י (כדמוכח מטרסקל ה, א ועוד)? והעירני חכם אחד שהביאור בזה פשוט: רה"י הוא ענין חיובי, היינו שהוא השתמשות וכו' דיחיד. ולכן גם כלי יכול להיות רה"י מכיון שיש בו ענין חיובי זה, דמאי שנא; משא"כ מקו"פ להתוס', וכרמלית – לרש"י ולרמב"ם שאין בהם שום ענין חיובי, וכל

הרה"ג ר' אברהם מענדל פרידלאנד שליט"א'
ר"מ בישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

קלוטה כמי שהונחה דמיא**

ביאור בדברי התוס'

ב. דברי התוס'

תוס' (ד"ה אבל) כותב "כשהחפץ בידו של עני או של בעה"ב לא שייך קלוטה דהא כשנותן בעל הבית לתוך ידו והוציא לא מחייב".

פירוש: התוס' מקשה [קושיא סמויה] מהדין [שבמשנה] דפשט העני את ידו לפניו ונתן בעל הבית לתוכה והוציא שניהם פטורים [ועד"ז בפשט בעה"ב ידו לחוץ כו'], הרי כשבעה"ב נתן לתוך ידו של עני נקלט החפץ ברה"י ושוב כשהוציא נעשית הוצאה מרה"י לרה"ר ואמאי פטור [למ"ד קלוטה כמי שהונחה דמיא], ומתרץ התוס' דכשהחפץ בידו של עני לא אמרינן קלוטה ומש"ה אין כאן הוצאה גמורה מרה"י לרה"ר [שהרי לא נח החפץ קודם ההוצאה ברה"י אלא בידו של עני].

ג. דברי תוס' הרא"ש

בתוס' הרא"ש הקושיא והתירוץ על המשנה מפורטים יותר, וז"ל: "וא"ת א"כ פשט⁽¹⁾ העני

א. המקור בגמרא

איתא במשנה ריש מסכת שבת "העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעל הבית העני חייב ובעל הבית פטור. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני בעל הבית חייב והעני פטור".

מבואר דנתינה לתוך ידו של בעל הבית או עני נחשבת להנחה ומחייבת את מי שהכניס או הוציא [ונתן בידם]. והגמרא (דף ד, א) מקשה "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' [ומתרת] אמר רבה הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה [שוב מביאה הגמרא דברי רבי עקיבא] דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פטורים [ומפרשת הגמרא] ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

מתוכה דפטור, ומדוע לא דייקו מאותו הדין. ובשלמא תוס' הרא"ש הקשה מבבא ראשונה שבמשנה [גבי שניהם פטורין], אבל התוס' אמאי שבקו בבא ראשונה והקשו מבבא שניה.

(1) יש לדייק שתוס' עומד על הדין [שבמשנה] דפשט העני את ידו לפניו ונתן בעל הבית לתוך ידו של עני והוציא דפטור, ואילו תוס' הרא"ש מדייק מפשט העני ידו לפניו ונטל בעל הבית

* לעילוי נשמת אבי ר' יעקב יצחק פינחס בן הרב אברהם הי"ד ואימי מ' פייגא בת ר' חלוונה.
** מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

שניה אין החפץ שבידו נחשב למונח באותה הרשות לגמרי ושוב אין כאן הוצאה גמורה⁽²⁾.

ד. ביאור חפץ ה' [אור החיים הק'] בדברי התוס'

עפ"י ביאור הנ"ל בדברי התוס' [שהטעם לכך שכאשר החפץ בידו לא שייך לומר קלוטה הוא מחמת שידו בתר גופו גרידא] תתורץ קושיית המפרשים בדברי התוס'.

התוס' [כנ"ל] כותב שכשהחפץ בידו לא אמרינן קלוטה, ולכאורה לפי"ז קשה בהא דמבואר במשנה נתן בעל הבית לידו של עני חייב – הרי הגמרא מפרשת הטעם שא"צ הנחה על מקום דע"ד במשנה וסגי בהנחה ע"ג היד מפני שהמשנה אזלא כר"ע דס"ל קלוטה כמי שהונחה דמיא, וא"כ לדברי התוס' דלא אמרינן קלוטה כשאוחז החפץ בידו חוזרת הקושיא דבעינן הנחה ע"ג דע"ד שהרי לא אמרינן קלוטה בכ"ג שאוחז בידו.

עיין ספר חפץ ה' [להאור החיים הק'] שמקשה כנ"ל ומבאר דדוקא כשהיה ברשות

ידו לפניו ונטל בעל הבית מתוכה אמאי מיפטר עני, מיד כשהכניס ידו לפניו קלטו אויר רשות היחיד וכמונח דמי [ומתריך] י"ל כיון דידו בתר גופו גרידא לא חשבינן ליה כמונח".

פירוש [התירוצ]: דכיון דהיד נגדרת אחר הגוף לא נחשב החפץ שבידו כמונח ברה"י ושוב כשהוציאו לרה"ר אין כאן הוצאה גמורה.

ונראה לומר שגם כוונת התוס' היא כפי שכותב תוס' הרא"ש, וכשהתוס' כותב "כשהחפץ בידו של עני או של בעה"ב לא שייך קלוטה" כוונתו היא להטעם שכותב תוס' הרא"ש שידו בתר גופו גרידא, ואעפ"י שבתוס' גופא לא מובא ביאור זה, מ"מ מסתבר לומר כן גם משום שבדרך כלל תוס' הרא"ש הולך בשיטת התוס' [ומפרש דברי התוס' ביתר פירוט].

ונראה לומר שהתוס' [בסוגייתנו שכותב דכשהחפץ בידו לא שייך קלוטה] אזיל לשיטתו בדף ג, א שגורס בגמרא "ידו בתר גופו גרידא". וכן היא שיטת התוס' בדף צ"ב ע"א, היינו דכיון שהיד נגדרת אחר הגוף שהוא ברשות

צ"ב, ולכאורה מדוע התוס' כותב פירושו באופן שנראה [בהשקפה ראשונה] שהתוס' מחדש מדיליה ואינו סומך כלל על הסוגיא דדף ג' וצ"ב. ויש לומר דבגמרא מובא המושג דידו בתר גופו גרידא כדי לבאר מדוע לא נימא דעקירת ידו כעקירת חפץ, וע"ז קאמר הגמרא דידו בתר גופו גרידא ומש"ה יש חילוק בין עקירת הגוף שנח ברה"י ליד דמגרר גרידא וכאילו לא נח ברה"ר, משא"כ בסוגייתנו איירי הגמרא בסוגיא דקלוטה דהיינו לענין גוף החפץ וע"ז מקשה התוס' נימא שהחפץ נקלט ברה"י ולמ"ד קלוטה כמי שהונחה דמיא, ובה יש סברא לומר שאעפ"י שהיד נגדרת לרה"ר מ"מ החפץ גופא נקלט ברה"י, וע"ז מחדש התוס' דמ"מ גם בכ"ג כשהחפץ בידו לא אמרינן קלוטה וכפירוש תוס' הרא"ש שגם כלפי גוף החפץ אמרינן ידו בתר גופו גרידא ולא נחשב החפץ כנקלט ברה"י, עיין דהיטב.

כשדייקתי דיוק זה, הרהרתי לעצמי שעל דיוק חזק כזה אין תירוצ, אולם שוב ראיתי בעזה"י שהגאון בעל נודע ביהודה בספרו הצ"ח (על מסכת שבת) עומד בדברי התוס' ומקשה כנ"ל [ואולם אינו מביא דברי תוס' הרא"ש]. ותירץ דיתכן לומר דבפשט העני ידו לפניו ונטל בעל הבית מתוכה פטור העני משום שדעת העני היתה להניח החפץ בפנים ולא נתקיימה מחשבתו וסיבת הפטור הוויא מחמת הדין "דלא נתקיימה מחשבתו", ולכן הקשו [התוס'] מנתן בעל הבית לתוכה שכן נתקיימה מחשבתו ואעפ"י כפטור משום שאין כאן הוצאה גמורה וקשה מדוע לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא. (2) וקצ"ע שהתוס' בסוגייתנו בדף ד' ע"א כותב "כשהחפץ בידו של עני לא שייך קלוטה", וביאר תוס' הרא"ש כוונתם (כנ"ל) דידו בתר גופו גרידא ואין התוס' מציין כלל לדף ג' ודף

פירוש זה מדויק בלשון הגמרא, דקאמר בתחילה הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה ורק אח"כ כשמביאה הגמרא את הדין דר"ע לענין זריקה מרה"י לרה"י דרך רה"ר קאמר [שם דוקא] דר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא.

לפירוש זה לא קשה מלכתחילה קושיא הנ"ל, שהרי בנתינה בידו של עני ברה"ר אינו חייב מדין קלוטה אלא מדין הנחה ממש [ומה בכך דלא אמרינן קלוטה כשאוחז בידו], ועפ"ז יהיה מובן מדוע המפרשים לא עומדים על קושיא הנ"ל, שהרי בדרך הפשט אין כאן קושיא כלל [ואדרבה יש לעיין מדוע החפץ ה' (אור החיים הק') הוכרח לתרץ את הקושיא, הרי ביאור הנ"ל הוא לכאורה פשוט יותר ואין כאן קושיא כלל].

לאחר כתיב הנ"ל ראיתי בספר לשון הזהב [להרב הקדוש ר' זאב וולף מתלמידי המגיד] שג"כ עומד על קושיא הנ"ל ומתרץ כביאור הנ"ל וז"ל: "וצריך לומר דשם אין צריך קלוטה כיון שמונח אלא שלא הוי מקום ד' ולר"ע דאית ליה קלוטה על כרחך לא בעי מקום ד' דאף כשמונח באויר ליכא מקום ד'".

ו. שיטת רש"י בנדר ידו הפשוטה לרשות שניה וקושית התוס'

הנה בדף ג' ע"א רש"י [אינו גורס כגירסת התוס' ש"ידו מגרר גריא" אלא] גורס "ידו לא נח", וכן בדף צ"ב ע"א ס"ל לרש"י ידו של בעה"ב הפשוטה לרה"ר למעלה מג' אינה נגררת אחר הגוף ולא אמרינן בכה"ג אגד יד שמיא אגד, והא דפטור כשנתן הבעה"ב לתוך ידו של עני והוציא זהו מפני ידו לא נייחא וע"ד שמפרש רש"י בדף ג' "הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה".

אמנם לפי"ז עולה קושית התוס' [ותוס' הרא"ש], דא"כ כשנותן בעל הבית לתוך ידו

אחרת אמרינן ידו מגרר גריא ולא שייך קלוטה [כפי שביארנו], אבל בנתן לידו של עני שידו של עני הויא באותה רשות של הגוף שפיר שייך לומר קלוטה כמי שהונחה דמיא.

דברי החפץ ה' אזלי כביאורנו בביאור התוס' שהטעם דלא אמרינן קלוטה כשאוחז החפץ בידו הוא מחמת דמגרר גריא.

ה. עיון בפשט הגמרא ותירוץ נוסף לקושיא הנ"ל

כשעסקתי בסוגיא זו [דקלוטה] תמהתי מדוע קושיא חזקה כזו [סתירה לדברי התוס' מהמשנה גופא] לא מובאת במהרש"א או במפרשים המפורסמים על התוס', שהרי הקושיא היא בפשט התוס'.

שוב כשהרציתי הדברים בשיעור (ישיבת תות"ל ק"ג) טען אחד מהתמימים שפשט הגמרא אינו כפי שלמדתי, ועפ"י פירושו [בדרך הפשט] נופלת קושית החפץ ה' מעיקרא.

וז"ל הגמרא "פשט העני את ידו... אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא אמר רבה הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבע דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

וביאר [התלמיד הנ"ל] שאין כוונת הגמרא לומר שהמשנה מחייבת הנחה ע"ג היד מדין קלוטה, אלא כוונת הגמרא היא דכיון דלפי ר"ע אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, שוב לשיטתייהו א"צ הנחה ע"ג מקום דע"ד, דכיון שמחייב ר"ע כשהחפץ באויר מדין קלוטה אעפ"י שאין כאן דע"ד ק"ו בהנחה ממש שאין צריך דע"ד, אמנם עיקר החיוב במשנה הוא מדין הנחה ולא מדין קלוטה.

וע"ז מרמז רע"א ע"י ציונו די"ל דכיון שהחפץ בידו של בעה"ב לא שייך קלוטה. במילים אחרות: ע"י דברי התוס' בדף ד' ע"א מתורצת קושייתו על רש"י בדף צ"ב ע"א, וקשה מה עלה על דעת התוס' להקשות על רש"י הלא לשיטתו יש תשובה.

אמנם נראה לומר שאין כאן השגה על תוס', מפני שכוונת התוס' בדף ד' ע"א במה שכותב שכשהחפץ בידו לא אמרינן קלוטה היינו כפי שביארנו [מבוסס על דברי תוס' הרא"ש] דמחמת ידו בתר גופו גרידא לא שייך לומר קלוטה לחפץ שבידו המושטת לרשות אחרת, לפי"ז הקושיא בדף צ"ב ע"א [על רש"י] היא רק לשיטת רש"י דלית ליה מגרר גרידא, ולשיטת התוס' [במסקנא התוס' שם ובדף ג' ע"א] אה"נ אין כאן קושיא. עיין היטב ותראה שביאור זה מתלבש בפשטות דברי התוס'.

ביאור בשיטת רש"י

ח. טעם חדש בהא דלא שייך קלוטה כשהחפץ בידו

ונראה לתרץ קושיית התוס' על רש"י די"ל שיש עוד טעם בהא דכשהחפץ בידו לא שייך קלוטה וזהו מחמת שהיד מפסיקה⁽³⁾ בין החפץ לקרקע, וא"א לומר קלוטה כמי שהונחה בקרקע.

דאמר אגד יד לא שמיה אגד ולא גרידי בתר גופיה א"כ היד גופא המונחת על האויר נקלטת מן האויר לרבי עקיבא כאילו מונחת על הקרקע לרבנן. וממשיך לתרץ הערת רבי עקיבא איגר וכותב "ועד"ז יובנו דברי תוס' אלו עם דבריהם לקמן דף צ"ב ע"א ד"ה התם וכו' עיי"ש". ושוב מפלפל בסוגיא דדף צ"ז ע"ב אם צריך לומר בכל מקום שתרצה תנוה, בעזה"י בעתיד נחזור לנקודה זו אולם כעת אין אנו עוסקים בענין זה. עיין היטב בדבריו שמקשר ב' הסברות וא' דהיד מפסיקה, ב' דמגרר גרידא, היינו דדוקא אם

של עני והוציא אמאי לא מחייב למ"ד קלוטה כמי שהונחה דמיא, דבשלמא לשיטת תוס' כיון דידו מיגרר גרידא ואגד יד שמיה אגד [בלמעלה מג'] לא שייך קלוטה, אבל לרש"י דס"ל ידו לא גרידא, וטעם הפטור במשנה הוא מצד דידו לא ניחא קשה - דנימא קלוטה.

עיין תוס' דף צ"ב ע"א (ד"ה התם) שהקשה קושיא זו על רש"י וז"ל "הקשה ה"ר אלחנן, לרבה דמוקי מתני' בריש מכילתין (דף ד, א) כר"ע דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא בהך בבא דמייתי הכא "פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהן פטורין" אמאי שניהם פטורין והלא למעלה מג' לר' עקיבא כמו למטה מג' לרבנן" [ומחמת קושיא זו חולק התוס' על רש"י וס"ל דבלמעלה מג' אמרינן אגד יד שמ"י אגד וידו בתר גופו גרידא].

ז. דיון בדברי רע"א [בגליון הש"ס]

ראה גליון הש"ס להרב הגאון רבי עקיבא איגר בדף ד' ע"א על תוס' שאנו עומדים בו (ד"ה אבל) שמציינ לתוס' דף צ"ב ע"א ד"ה התם.

ולכאורה כוונת רע"א לתרץ קושיית התוס' בדף צ"ב. והיינו דהתוס' [כנ"ל] מקשה על רש"י [במקרה דפשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן העני לתוכה והכניס] מדוע לא אמרינן קלוטה,

(3) שוב ראיתי בחתם סופר על מסכת שבת (ד, א) שכותב דברים נפלאים על דברי התוס' וז"ל "י"ל טעמיה ודהטעם דלא אמרינן קלוטה כשהחפץ בידו הוא משום דמפסיק ידו כדאמרינן בבא מציעא דף ק"ב ע"א" וע"ש לענין אויר שאין ספן לנחוק בקנין חצרו. ומביא עוד סברא "אי נמי הכא כתב כן למאי דסבירא ליה לרבה אגד יד שמיה אגד ובחד גופי גרידי והגוף עומד ברשות אחר אם כן היד הפשוטה לרשות זה ונגררת אחר הגוף שבחוץ, היא מפסקת בין האויר והחפץ ולא שייך קלוטה, אבל למאן

נתן לתוך ידו של בעה"ב העניי חייב – הרי לא אמרינן קלוטה בכה"ג, די"ל דהתם א"צ לדין קלוטה וחייב מחמת גוף ההנחה על היד [אעפ"י שאין ביד דע"ד] וכפי שביארנו לעיל בדרך הפשט.

אמנם [אעפ"י שאין כאן קושיא, מ"מ] נראה לי לומר דלפי אמיתיות הענינים רש"י מודה שברשות אחת [דהיינו כשהיד והגוף ברשות אחת] – אמרינן קלוטה גם בכה"ג שהיד מפסיקה בין החפץ להקרקע [כפי שנבאר], ולפי"ז יתורץ גם לשיטת חפץ ה' [מובא לעיל].

וכן הוכיח האבני נזר (שם) מדברי רש"י במסכת עירובין (דף ל"ג ע"ב) דס"ל לרש"י דחפץ המונח ע"ג קורה חשיב כאילו מונח למטה בארץ, א"כ ק"ו כשהחפץ על היד והיד מחוברת להגוף שבאותה רשות דאמרינן קלוטה.

לפי"ז מובן [לפירש"י] דכשהיד פשוטה לרשות אחרת א"א לומר קלוטה ע"ג הקרקע של אותה רשות שהרי היד שנמצאת ברשות אחרת מונעת ממנו דין קלוטה זה [אעפ"י דלא ס"ל לרש"י ידו מגרר גירא, מ"מ מודה שאין היד מקשרת את החפץ עם הקרקע של אותה הרשות], משא"כ כשהיד והגוף נמצאים באותה הרשות שוב היד גופא עצמודה לגוף שעומד על הקרקע מקשרת בין החפץ להקרקע, עיין.

יא. דיון בדברי האבני נזר

להעיר שהאבני נזר [בתשובה הנ"ל] אזיל לשיטת ה"חפץ ה" שפרש שתירץ הגמרא [דהמשנה אזלא כר"ע דס"ל קלוטה כמי שהונחה דמיא] הוא דמהני נתינה ליד בעה"ב אעפ"י שאין כאן ד' על ד' מדין קלוטה והוי

עם ביאורנו בדברי רש"י, אולם יתכן שהתוס' ס"ל כן [ואולם אינו מוכרח], עיין דייטב. (4) במסכת גיטין (דף ע"א ע"א) כותב רש"י קלוטה בתוך האויר כמי שהונחה לארץ משמע שגדר

ולפי"ז מתורצת קושית התוס' על רש"י [מדוע פטור בפשט בעה"ב את ידו והעני נתן לתוכה אמאי לא אמרינן קלוטה ויהיה חייב]. משום דגם רש"י ס"ל דכשאוחז החפץ בידו לא אמרינן קלוטה [אולם לא מטעם התוס' אלא מטעם אחר, והוא:]: מפני שהיד מפסיקה בין החפץ והקרקע, וכפי שנבאר בהמשך שיטת רש"י בזה.

ט. רש"י לשיטתו ותוס' לשיטתו

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ר"מ) מרחיב בסוגיא דקלוטה ומבאר שם [מיוסד על כו"כ מראי מקומות] דרש"י ותוס' חולקים בגדר קלוטה, רש"י⁽⁴⁾ ס"ל שהגדר דקלוטה הוא שהחפץ נקלט בארץ ואילו לתוס' הגדר הוא שהחפץ נקלט באויר.

לפי"ז י"ל דרש"י ותוס' בסוגיינתו הולכים לשיטתייהו, לרש"י דס"ל שהגדר דקלוטה הוא שהחפץ קלוט בארץ י"ל דכשהיד מפסיקה בין החפץ לארץ ה"ה מבטלת את הקלוטה ומתורצת קושית התוס', ואילו התוס' שמקשה על רש"י אזיל לשיטתו דקלוטה היינו קלוטה באויר ולפיכך אין היד שתחת החפץ מבטלת את הקלוטה [והמגרר גירא בלבד מבטל הקלוטה], ומשו"ה מקשה על רש"י [דלא ס"ל מגרר גירא] מדוע לא נימא קלוטה גם כשהחפץ נמצא בידו.

י. רש"י מודה דאמרינן קלוטה

כשהחפץ מונח על קורה

אין להקשות על ביאורנו [דרש"י ס"ל דלא אמרינן קלוטה כשהיד פשוטה לרשות שניה מחמת ההפסק של היד] דא"כ מדוע ב[משנה]

אמרינן מגרר גירא שוב אמרינן כתוצאה מזה שהיד מפסיקה אבל אי לא אמרינן מגרר גירא שוב אמרינן שהחפץ והיד גופא נקלטים ברשות שנמצאים בה, ביאור זה אינו עולה בקנה אחד

[בתירוצה] שא"צ הנחה ממשית על דבר שיש לו שטח ד' על ד', מפני שתמיד יש כאן ד' על ד', ודי בהנחה דקלוטה כדי להחשב הנחה ע"ג ד' על ד'.

עיין רשימות שיעורים שמתקשה להבין דברי הגמרא לפי ביאורו של האבני נזר, ולפי מ"ש דבריו מובנים⁽⁵⁾.

כל זה לשיטת רש"י, אבל לשיטת התוס' דס"ל [לפי ביאור האבני נזר] דקלוטה כמי שהונחה דמיא היינו שהונחה באויר, דברי הגמרא מובנים כפשוטן דלר"ע א"צ הנחה ע"ג מקום ד' על ד' כלל.

יג. סברא נוספת בענין [דלא אמרינן קלוטה כשהחפץ בידו]

עוד נ"ל [לשיטת רש"י] דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא כשאוחזו בידו, משום שבאופן שהחפץ נשלט ע"י גורם צדדי כמו שנאחז ביד [שגופו נמצא ברשות אחרת], שוב לא נחשב⁽⁶⁾ לנקלט ברשות שנמצאת בו.

המקור לסברא זו נמצא ברמב"ן בפ' הזורק שכותב [על שיטת רבי יהודה דאית ליה קלוטה] "דלית ליה קלוטה לא במעביר ולא בתולה אלא בזורק באויר שנקלטה באויר", וברשב"א שם [בביאור שיטת הרמב"ן] כותב דר"י לית ליה קלוטה אלא היכא דראוי לנוח שם כגון זורק שנקלטה כולה באויר הרשות, אבל במעביר א"נ בתלוי ועומד שאין סופו לנוח שדבר אחר גורם לו שלא ינוח כגון היא דעירובין דתלוי ועומד ואינו בעצמו קלוט באויר לית ליה קלוטה.

לפי"ז יהיו מובנים דברי המשנה [בעוד אופן לשיטת רש"י] דלא אמרינן קלוטה לחייב

דלא בעיא הא עקירה בעיא, דלפי ביאור האב"נ הרי יש כאן ד' על ד' בעקירה ובהנחה גם יחד, דכוונת הגמרא לעקירה והנחה על דבר ממש בד' על ד'. (6) דגדר קלוטה הוא שהחפץ

כאילו יש כאן מקום ד' [דלא כפירוש לשון הזהב כפי שביארנו לעיל].

דייק בלשון האבני נזר שם שכותב: "והא דמוכח הש"ס מדר' עקיבא דלא בעי מקום ד' לרש"י הפירוש כיון דנחשב כאילו מונח למטה א"כ לעולם איכא מקום ד' דאף שמונח ביד בעל הבית או יד עני גם כן חשיב קלוטה להחשב כאילו מונח למטה לרש"י כמבואר בדברי רש"י דעירובין (דף ל"ג ע"א) הנ"ל שהרי שם במונח על גבי קורה קאי ואף על פי כן חשיב כאילו מונח למטה בארץ", הרי כותב דברים ברורים בשיטת רש"י שמפרש תירוץ הגמרא הא מני ר"ע היא דסבר קלוטה כמי שהונחה דמיא - היינו שגם במשנה ההנחה היא מדין קלוטה.

יב. ביאור כללי בשקו"ט של הגמרא [והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד']

הנה באבני נזר הנ"ל מפרש את השקו"ט של הגמרא "הא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' [ומתרץ] הא מני רבי עקיבא" [דסובר קלוטה כמי שהונחה דמיא] דלפי שיטת רש"י הגמרא מתרצת דהמשנה אזלא בשיטת ר"ע דס"ל קלוטה והוי כהנחה ע"ג מקום ד' על ד' כיון דגדר דקלוטה הוא קלוטה ע"ג הקרקע, ואילו לשיטת התוס' דס"ל קלוטה באויר כוונת התירוץ הוא שלדברי ר"ע אין צריך הנחה ע"ג מקום ד' כלל.

אמנם לכאור' צע"ק על דבריו בפירוש רש"י, דלשון הגמרא היא "הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה" ואילו לביאורו [בפירוש רש"י] עיקר התירוץ הוא דיש כאן הנחה בד' על ד', וי"ל לדבריו בכוונת הגמרא

קלוטה הוא שהונח בארץ, דייק ג"כ בר"ח בסוגייתנו שכותב קלוטה באויר כמו שהונחה בקרקע דמיא. (5) ע"פ מה שכתבנו מתורצת ג"כ קושיתו מהמשך הגמרא דילמא הנחה הוא

ועי"ל דס"ל להבאר היטב דדוקא כשהיד מפסיקה בין החפץ להקרקע לא אמרינן קלוטה [וכפי שביארנו כדברי רש"י באופן הא'], אך בתפילין דאין ידו מפסיקה בין התפילין להראש שפיר שייך לומר קלוטה.

ונראה לומר שהדעת תורה שהקשה על הבאר היטב ולא חש לתרץ כב' התיורוצים שכתבנו, זהו משום דפירש דברי התוס' כאופן הג' שכתבנו לעיל דגוף האחיזה מקלקל את הקלוטה מפני שגוף זר שולט על החפץ ואינו קלוט לגמרי ברשות שנמצא בו, ולפיכך ס"ל להבאר היטב דכשהתפילין בידו [אע"פ שהן באותה רשות של הגוף ואין היד מפסיקה בין התפילין להראש, מ"מ] לא אמרינן קלוטה.

טו. דיון בגוף דברי הבאר היטב

בגוף דברי הבאר היטב יש להעיר:

א. דס"ל להבאר היטב דקלוטה הוי מושג גם בדינים אחרים לא רק בהלכות שבת [גבי עקירה והנחה], ולא ס"ל כהסברא [המובאת בהמשך ביאורנו] דקלוטה הוי מושג ודין מסויים בדיני⁽⁸⁾ שבת דוקא. שהרי המושג קלוטה מובא בש"ס בעיקר לעניני שבת [אולם מובא שם ג"כ מ"מ ממסכת גיטין לענין קניית הגט, אמנם דייק שם בגמרא דזו היתה רק ההו"א⁽⁹⁾ של הגמרא, אך במסקנא סוברת הגמרא דגט תלוי בנטירותא בעלמא ולא קשור לסוגיא דקלוטה כלל].

עיינ בפירוש המשניות להרמב"ם מסכת פרה פ"י מ"ה שמביא קלוטה לענין טומאה

תומם. (8) עיינ במראי מקומות המובאים במאורות הש"ס דף ד' ע"א. (9) אולם יתכן לומר דגוף הדין דגט תלוי בקלוטה לשיטת ר"ע גם למסקנת הגמרא, ורק לשיטת חכמים דס"ל קלוטה לאו כהונחה דמיא קאמר הגמרא "אפילו תימא רבנן עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין שבת אבל הכא משום אינטורי הוא

את העני שבע"ה נותן את החפץ לידו והוציא, שהרי ידו הפשוטה לפנים אינה מאפשרת קליטת החפץ ברשות היחיד ואין כאן הוצאה גמורה⁽⁷⁾.

קלוטה בדינים נוספים

יד. שאלת הבאר היטב (סי' כ"ה)

הנה בבאר היטב (או"ח סי' כ"ה סעי' ט') דן בשאלה אם הניח תפילין של יד [וברך עליה] וכשבא להניח את התפילה של ראש הפסיק בדיבור אחר שהגיעה התפילה של ראש לאויר הראש [קודם הנחה על הראש] אי אמרינן בזה קלוטה כמי שהונחה דמיא [וא"צ לברך שנית] או לא [וצריך לברך שנית].

עיינ דעת תורה להגאון מברעז"א (המהרש"ם) שהעיר מתוס' בסוגייתנו דכשאוחז את החפץ בידו לא אמרינן קלוטה, וא"כ ה"נ בזה שאוחז התפילין בידו לא אמרינן קלוטה.

ולכאורה הערת הדעת תורה היא הערה זזקה על הבאר היטב, ונראה לומר דהבאר היטב ביאר את דברי התוס' דלא אמרינן קלוטה כשאוחז החפץ בידו מחמת גרירה, וא"כ רק כשידו פשוטה לרשות אחרת כותב התוס' כן [וכפי שביארנו לעיל בשיטת התוס'], משא"כ במקרה של הבאר היטב שידו גופו והתפילין כולן הן באותה הרשות - כן שייך לומר קלוטה.

נקלט ברשות ואויר רה"ר ואויר רה"י, וכפי שכותב רש"י בדף ד' ע"א (ד"ה קלוטה) "הואיל ונקלט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"פ דלא נח". (7) לפי ביאור זה ניתן ג"כ לפלפל בדין נתן העני לתוך ידו של בעה"ב דחייב העני, ולתרץ כדרך שכתבנו לעיל בכמה אופנים, עיינ היטב להשוות וללבן הדברים עד

שיעורי הרמי"ם

סה

קלוטה, ומקשה דא"כ הכא [במסכת פרה] ע"כ אין הטעם משום קלוטה שהרי מחזיק הלגין בידו, ונשאר בצ"ע.

ונראה לתרץ דס"ל להרע"ב דרק כשהושיט ידו לרשות שניה כתבו התוס' דכשאוהזו בידו לא אמרינן קלוטה מכיון דמגרר גרידא [כפי שביארנו], אבל כשידו היא באותה הרשות של גופו שפיר אמרינן קלוטה [כביאורנו על התוס'], ומש"ה שייך לומר קלוטה על הלגין אעפ"י שהוא בידו.

וכן יש לתרץ דס"ל להרע"ב דרק כשהיד מפסיקה בין החפץ להקרקע לא אמרינן קלוטה (כפי ביאורנו הראשון ברש"י), וא"כ י"ל דכאן במסכת פרה נטל את הלגין כדרך נטילתו שאוחז בצדי הכלי ואין היד מפסיקה בין הלגין לתנור ושייך דין קלוטה [לפי"ז יצא חילוק בדין בין הביאורים לענין האופן שאוחז את הכלי, וד"ל].

ונראה לומר, שהתוספות חדשים שהקשה על הרע"ב ונשאר בצ"ע למד דהסיבה דלא אמרינן קלוטה כשאוהזו בידו, היא מפני שהחפץ נשלט ע"י היד ולא נקלט לגמרי ברשות שנמצא בו [כאופן ג' הנ"ל].

לפי"ז הרע"ב והרמב"ם למדו כתוס' או כביאור א' וב', ואילו תוס' החדשים שמקשה למד כאופן ג'.

טו. דיוקים והערות בדבריהם

ונראה לדייק בגוף דברי הרע"ב (והרמב"ם) כמה ענינים (בסוגיא דקלוטה):

א. מדברי הרע"ב והרמב"ם ניתן להסיק דס"ל דאמרינן קלוטה כמו שהונחה דמיא גם בדינים שאינם מהלכות שבת, דהא איירינן כאן לענין טומאה וטהרה (במי חטאת).

ב. מדבריהם ניתן להבין דס"ל דקלוטה כמי שהונחה דמיא היינו שהונחה למטה, שהרי

וטהרה, דמשמע שגם הרמב"ם ס"ל דאמרינן קלוטה גבי דינים אחרים [מלבד שבת], אולם גוף דברי הרמב"ם צ"ע כדלקמן.

ב. מדברי הבאר היטב משמע דפסקינן כמ"ד קלוטה כמי שהונחה דמיא, וצ"ע דהא פסקינן דקלוטה לאו כהונחה דמיא (רמב"ם בהל' שבת פי"ג הל' ט"ז) ומדוע מסתפק הבאר היטב בדין תפילין הלכה למעשה עפ"י היסוד דקלוטה, הרי לא פסקינן כן.

ג. ועוד צ"ע דהא אפי' אם היינו פוסקים קלוטה כמי שהונחה דמיא [גם בעוד הלכות מלבד שבת], מ"מ הדבר ברור דלא מקיימים מצות תפילין עד שהתפילין מונחים על הראש ממש, ומה מהני קלוטה כמי שהונחה כדי להחשב שמקיים מצות הנחת תפילין הרי א"א לקיים את המצוה ע"י סברות, עיין היטב ומצוה לתרץ.

טז. ביאור דברי הרע"ב והרמב"ם (בפיהמ"ש) במסכת פרה (פ"י מ"ה)

במשנה (מסכת פרה פ"י מ"ה) מבואר: "היה עומד חוץ לתנור [טמא] ופשט ידו לחלון ונטל את הלגין והעבירו על גבי התנור רבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרין", ברע"ב מפרש שיטת ר"ע וכותב "דסבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ובשעה שהעבירו על פי התנור הרי הוא כאילו הניחו בתוכו ונטמא" ובפ"י שיטת חכמים כותב "חכמים מטהרין סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

עיין בפירוש המשניות להרמב"ם שמבאר על דרך הרע"ב, וכותב בשיטת ר"ע "כאילו הונח" ובשיטת חכמים "לא הונח ע"ג מקום טמא" [אולם דייק בדבריו שאינו כותב את הלשון קלוטה כמי שהונחה (וכדלקמן)].

בתוספות חדשים מקשה על דברי הרע"ב מתוס' שאנו עוסקים בו (שבת דף ד' ד"ה אבל) שכתבו דכשהחפץ בידו של עני לא שייך

כמי שהונחה דמיא, אלא הוי חומרה מסוימת בדין מי חטאת, שהחמירו לטמא את הלגין שהיה למעלה כאילו הונח למטה בתנור.

עיין בגמרא במסכת זבחים שמביאה את הסברא לטמא את הלגין וקאמר ד"כמונח דמי" ואינה מתבטאת בלשון קלוטה כמי שהונחה דמיא, דמשמע שיש חילוק בין זו לשאר קלוטה שבש"ס, היינו מטעמא שכתבנו שטומאת הלגין במסכת פרה אינה מחמת הדין הכללי דקלוטה כמי שהונחה דמיא, אלא הוא מדינא דרבנן והויא חומרה מסויימת גבי מי חטאת דאמרינן כמונח דמי, וכ"כ המשנה אחרונה שם ומוכיח זה ממה שלא נאמר דין זה דכמונח דמי גבי תרומה [במסכת תרומות].

ואעפ"י שקשה לומר שהרע"ב לא התכוון להדין דקלוטה [שהרי כותב "קלוטה" במפורש], מ"מ נראה שהרמב"ם שכותב כמאן דהונחה [דומה ללשון הגמרא כמונח דמי] התכוון להנחה מדינא דרבנן ולא להדין דקלוטה כמי שהונחה דמיא שבסוגינתו [ויתכן שזו ג"כ כוונת⁽¹⁰⁾ הרע"ב].

במשנה דפרה אמרינן קלוטה כדי להוריד את הלגין לתוך התנור [זהו לפי האבני נזר שיטת רש"י בסוגייתנו].

ג. מדבריהם ניתן להבין דס"ל דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא גם כשאוחזו בידו [ובזה יש לדון כיצד אוחזו כנ"ל].

ח. קושית ה"משנה אחרונה"

ב"משנה אחרונה" מקשה, הרי למעלה מי' טפחים לא אמרינן קלוטה [כמבואר במפרשים פ"ק דשבת] ומדוע כאן אמרינן קלוטה גם כשהיד גבוהה מי' טפחים.

ונראה לתרץ דרק לגבי שבת הגבילו את הדין דקלוטה לי' טפחים [ברה"ד], מפני דרה"ר עולה עד י' טפחים בלבד, משא"כ גבי טומאה וטהרה שאינם מוגדרים בגובה לא שייך המושג די' טפחים ושפיר אמרינן קלוטה גם בלמעלה מי'.

י. ביאור חדש במשנה

אמנם נראה לומר שהדין דמסכת פרה אינו מבוסס על הסוגיא [דמסכת שבת כו'] דקלוטה

והא קא מינטריי". (10) ומה גם דלא מצינו בש"ס קלוטה בדינים אחרים מלבד דלכות שבת ווגטו, וכפי שביארנו לעיל.



נגלה

שקו"ט, הערות וביאורים
בסוגיות מסכת שבת, ועוד

חברי כולל צמח צדק

מערכת הערות וביאורים בשו"ע אדה"ז

ביאורי אדמו"ר הזקן בסוגיית הטמנת ביצה בחול ומעשה דאנשי טבריא*

תירוצו של אדמו"ר הזקן לקושיות הפני יהושע שבת לח: תוד"ה מעשה

כתבו התוס': "מעשה והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין כו'. מבע"י הביאוהו כדפירש בקונטרס, ואין שום איסור כלל בהבאה כדתניא בפרק קמא פותקין מים לגינה כו', ואסרו ברחיצה גזירה שמא יערבם בשבת". ופירוש דברי התוס' (כמו שכתב הפני"י) "שעיקר דברי התוס' בזה היינו ליתן טעם על סברת אנשי טבריא גופייהו שהיו סוברים שאין איסור כלל בהבאה דאע"ג שהמים מתחממין בשבת אפ"ה שרי כדתניא פותקין מים לגינה דשרי כיון דממילא הוא, משא"כ לפי האמת שאסרו להם חכמים משום טעמא דגזירה שמא יערבם בשבת כדמסקו התוס' א"כ ודאי יש איסור בהבאה גופא ולא דמי להאי דפותקין מים לגינה דהא התם לא גזירנן שמא יעשה כן בשבת עצמו והכא גזרו חכמים שמא יערבם בשבת". עכ"ד (וטעמא דמלתא מ"ש מפותקין מים – יתבאר לקמן).

ועל זה הקשו התוס' "אך בגמ' מדמי לה להטמנה מבע"י ויליף מינה לאסור להטמין מבע"י בדבר המוסיף הבל, ולר"י נראה כו' וליכא למילף מינה דאיכא למימר דאסרי להו מפני שמבשל המים צוננין". וביאר הפני"י שכוונת הר"י להקשות "דאכתי הטמנה גופא לא מצינו למילף ממה שאסרו חכמים לאנשי טבריא דאיכא למימר דמה"ט לחוד מפני שמבשל המים צוננין סגי לאסור". ומכח קושיא זו הסיקו התוס' "ונראה לו דסילון לא היה מתערב בחמין כי היה מוקף מחיצות מכל צד והיו מתחממין במים צוננין שבסילון מחמת חמי טבריא".

והנה הפני יהושע הקשה על התוס' וזה לשונו: "אם נפרש דהביאו הסילון מבעוד יום כל כך עד שהיו מתבשלין ומתחממין הצוננין מבע"י כל צרכן א"כ היאך שייך לאסור בדיעבד כהאי גוונא, הא להדיא אמרינן לעיל בדף הקודם (לח.) דלכולי עלמא בחמין שהוחמו כל צרכן מותרין מפני שמצטמק ורע לו דלא שייך קנסא בכה"ג לאסור בדיעבד כיון שמצטמק

* מתוך מהדורא בתרא לסימן רנט. דברי אדה"ז הובאו כאן באות מודגשת, ועליהם פענוחים והערות מאת חברי כולל צמח צדק ירושלים העתיקה ת"ו. מתוך הספר "הערות וביאורים בשו"ע - הל' הטמנה" העתידי לצאת-לאור. מובא כאן בקשר ללימוד סוגיא זו, עתה, בישיבות (לגירסא).

ורע לו. ולכאורה היה נראה לי בזה שהתוס' סובר כשיטת הרשב"א ז"ל בחידושו לקמן דף מ' ע"ב שהאריך שם מאד וכתב בסוף דבריו דאסור להטמין אפילו תבשיל שנתבשל כ"צ ול"ש בין מצטמק ויפה לו ובין מצטמק ורע לו, אלו תוכן דברי הרשב"א ז"ל, וכן נראה קצת מדברי התוס' בר"פ במה טומנין ע"ש. וא"כ י"ל להתוס' דהכא נמי סובר כשיטת הרשב"א בזה דבהטמנה לא פלוג רבנן. אלא דבאמת אין זה מספיק, דמלשון הרשב"א שם לא למדנו אלא לענין איסור הטמנה לכתחלה דאסור אפי' במצטמק ורע לו, אבל לענין איסור דייעבד נראה מסוגיא דלעיל דלא שייך לאסור במצטמק ורע לו כלל כדפרישית". עכ"ד.

וענין זה בא אדה"ז לבאר:

כתבו התוס' שהיה מוקף מכל צד כו' ור"ל מכל צד גם מפיו - מה שכתבו "דסילון לא היה מתערב בחמין כי היה מוקף מחיצות מכל צד" אין פירושו רק שבתוך האמה היה מוקף הסילון מחיצות, אבל בקצהו היה הסילון פתוח ויצא ונמשך לעוקה, אלא לשיטתם היה הסילון סתום בקצהו.

והנה הטמנת אנשי טבריא היתה מבע"י, וכיון שנת' הסילון היה סתום הרי לא נכנסו מים חדשים בשבת, ונמצא שהנדון הוא על המים שנכנסו מע"ש.

ונמצא שהמים בסילון נכנסו בתוכו מבעוד יום, אלא שלא הוחמו כל צרכן לרחיצה מבעוד יום, דאז אין לאסור בדיעבד אפי' בהטמנה כמ"ש רשב"א ור"ן בשם רמב"ן אלא גמר חימומן היה בשבת - באמת אם היו מתחממן כ"צ בע"ש לא היו חכמים אוסרים להם בדיעבד, דאף שהטמנה חמירא משהיה ואסורה גם במצטמק ורע לו מ"מ בדיעבד מותר⁽¹⁾. והדבר מפורש ברשב"א ור"ן כאן בשם הרמב"ן "ומהא שמעינן דמטמין בדבר המוסיף התבשיל אסור אפי' בדיעבד, וכתב הרמב"ן ז"ל דוקא בצונן שנתחמם או נצטמק ויפה לו אבל בעומד בחמימותו כשעה ראשונה אין לנו". וע"כ צ"ל דלא הוחמו מע"ש כ"צ ומשום הכי אסרו להם חכמים⁽²⁾.

אלא שהפנ"י הקשה גם על צד זה (שהמים לא הוחמו כ"צ מבעוד יום), וז"ל "וקשיא לי טובא על פירוש ר"י דהיכי דמי דאם הביאו אנשי טבריא הסילון מבע"י בענין שלא היו

שכל האיסור הוא משום הטמנה (- משא"כ לשיטת רש"י ס"ל שיש עוד איסור), הניח בשבת דשייכי ביה הטמנה משא"כ ביו"ט דלא שייך איסור הטמנה כלל במיני תבשיל א"כ למה אסרו בדיעבד, והרי אפי' מצטמק ויפה לו מותר לכתחילה. עכ"ד. ועז"א רבינו כאן שבאמת האיסור בזה כשהטמנה היא לרחיצה (וכן מפורש בתוס' שהטמנתן היתה בשביל רחיצה) ולא הוחמו כל צרכן לרחיצה מבעוד יום.

(1) ויש לפרש "אין לאסור בדיעבד אפי' בהטמנה" באופן אחר קצת, דאף שהטמנה חמירא ואוסרת בדיעבד אפי' בשוגג וכמעשה דאנשי טבריא שהיה שוגג, כמבואר בראשונים, משא"כ בשהיה דבשכח ושהה מותר (וכמ"ש המ"א סי' רנ"ז סק"ד), מ"מ בנתבשל כ"צ מבע"י מותר. (2) ויש לעיין למה נקט רבינו "שלא הוחמו כל צרכן לרחיצה מבעוד יום". ואולי הכוונה בזה דהנה הפנ"י הקשה שם עוד על התוס', איך ס"ל להתוס' דהנה

יכולים להתחמם כל צרכן קודם שבת, כדמשמע לכאורה מלשון התוס' שכתבו "והשתא דמיא להטמנה שהמים צוננים היו נטמנים בתוך החמין להתחמם" ופשטא דלישנא להתחמם משמע דעדיין לא נתחממו כל צרכן בשעת הטמנה. א"כ... מנ"ל לרב חסדא בסמוך במסקנא דמשום הטמנה אסרו חכמים דלמא משום דנתבשלו המים צוננין בחמין בשבת אסרו חכמים. משא"כ בסתם הטמנה מבע"י דאיירי בקדרות שנתבשלו כל צרכן מבע"י דבהכי איירי ר"פ במה טומנין מנ"ל לאסור בדיעבד".

וע"ז מבאר רבינו:

וְלִי אִיסוּר הַטְּמֵנָה אֵין לְאִסוּר כִּלְלַּי מִה שֶׁהוּחָמוּ בַשַּׁבָּת מֵאַחַר שֶׁהוּבְאוּ בְּתוֹכוֹ בְּהִיתָר – כִּיּוֹן שֶׁהַמִּים הוּבְאוּ בְּתוֹךְ חֲמֵי טְבֵרִיא בְּע"ש בְּהִיתָר (לולא איסור הטמנה) הרי אין מקום כלל לאסורם ברחיצה ובשתיה אף שנתבשלו בשבת, וכמו שפותקין מים לגינה ומתמלאת והולכת כל השבת וכה"ג, ושפיר הוכיח רב חסדא דהאיסור משום הטמנה.

אלא שעדיין צ"ב, שהרי הפנ"י לא כתב כן מסברא דנפשיה, אלא משום שהתוס' כתבו איסור כזה בריש דבריהם, וכנ"ל בפירוש דברי התוס', דלפי האמת שאסרו להם חכמים משום טעמא דגזירה שמא יערבם בשבת כדמסקו התוס' א"כ ודאי יש איסור בהבאה גופא ולא דמי להאי דפותקין מים לגינה דהא התם לא גזירנן שמא יעשה כן בשבת עצמו והכא גזרו חכמים שמא יערבם בשבת. ועל זה הקשו התוס' "אך בגמ' מדמי לה להטמנה מבע"י ויליף מינה לאסור להטמין מבע"י בדבר המוסיף הבל". והיינו שכוונת הר"י להקשות דאכתי הטמנה גופא לא מצינו למילף ממה שאסרו חכמים לאנשי טבריא דאיכא למימר דמה"ט לחוד מפני שמבשל המים צוננין סגי לאסור. ומכח קושיא זו הסיקו התוס' "ונראה לו דסילון לא היה מתערב בחמין כי היה מוקף מחיצות מכל צד והיו מתחממין במים צוננין שבסילון מחמת חמי טבריא".

וזהו שהקשה הפנ"י (הנ"ל) "וקשיא לי טובא על פירוש ר"י, דאם הביאו אנשי טבריא הסילון מבע"י בענין שלא היו יכולים להתחמם כ"צ קודם שבת א"כ הדרא קושיית ר"י לדוכתא, דמנ"ל לרב חסדא דמשום הטמנה אסרו חכמים דלמא משום דנתבשלו המים צוננין בשבת".

וע"ז הולך רבינו ומבאר:

וְלֹא דְמִי לְמַה שֶׁכָּתְבוּ הַתּוֹסֵי לְפִירוּשׁ רִשִּׁי "וְלִיכָא לְמִילָף כּוּי", דְּהַתָּם לְפִירוּשׁ רִשִּׁי מִים אֵלּוּ נִכְנְסוּ בַשַּׁבָּת וְהוּחָמוּ מֵאַלְיָהוּן – הַחִילוּק בֵּין תּוֹס' לְרִשִּׁי הוּא כִּי לְפִירוּשׁ הַתּוֹס' הִרִי הַסִּילוֹן הִיָּה סְתוּם כְּנ"ל וְהַמִּים הוּבְאוּ בְּתוֹכוֹ בְּהִיתָר מֵע"ש, מִשָּׂא"כ לְפִירוּשִׁי שֶׁמֵּתְעַרְבִים מִים בְּמִים הִרִי הַמִּים נִכְנְסִים בַּשַּׁבָּת וּמִתְחַמְּמִים, וְאֵף שֶׁנִּכְנְסִים וּמִתְחַמְּמִים מֵאַלְיָהוּם וְלֹא ע"י פְּעוּלַת הָאָדָם בַּשַּׁבָּת מ"מ יֵשׁ לְאִסְרָם מִצַּד הַבִּישׁוּל ("וְלִיכָא לְמִילָף מִינָה אִיסוּר הַטְּמֵנָה"):

ואסורים ברחיצה ובשתיה ככל מלאכה הנעשית מאליה בשבת, כמו פירות הנושרין ומשקין שזבו דאסרו ליהנות שמא יעשה המלאכה בעצמו - חז"ל אסרו מלאכה הנעשית מאליה שמא יעשנה בעצמו "גזירה שמא יעלה ויתלוש" "גזירה שמא יסחוט" (ביצה ג.) וה"ה בענייננו יש גזירה שמא יבשל כהאי גוונא בעצמו בשבת⁽³⁾.

וכנכרי שליטת בשביל ישראל - בביצה כד: אמרי' נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט אם יש מאותו המין במחובר אסור, ופירשו שם התוס' שהטעם שמא יאמר לנכרי לך ולקט⁽⁴⁾. והנה טעם זה הוא ג"כ סיבת האיסור שבמשנה שבת קכב. בנכרי שהדליק נר ומלא מים ובנה כבש בשביל ישראל דאסור, ובברייתא שם "נכרי שליט עשבים... בשביל ישראל אסור". וכן מפורש בדברי רבינו סי' שכ"ה (ובכמה מקומות) דהאיסור הוא שמא יאמר לו. ונמצא שיש איסור ליהנות ממלאכה שעשה הנכרי מאליו (לצורך ישראל) שמא יאמר בעצמו לנכרי לעשות⁽⁵⁾, וכיו"ב הוא בענייננו שאסור ליהנות ממה שנתבשל מאליו שמא יבשל בעצמו.

וכל זה לפירש"י בהא דסילון, משא"כ לפירוש התוס' אין לאסור, "מאחר שהובאו בתוכו בהיתר", אע"פ שמתחממים מאליהם בשבת:

באופן אחר). (4) וגם רש"י שפירש שם הטעם שלא יהנה ממלאכת יו"ט מודה ג"כ שיש טעם שמא יאמר לנכרי, כי מטעם זה אסר בנכרי שהביא מחוץ לתחום כמבואר בדברי רבינו סי' תקט"ו סעיף יב (מדברי המ"א). ויל"ע למה הוצרך לטעם שלא יהנה ממלאכת יו"ט (ואולי משום שטעם שמא יאמר לו מותר לישראל אחר כמו בתחומין) ואכ"מ. ולהעיר מהגה"ה בשו"ע רבינו סי' תקט"ו דמשמע שם שגם לרש"י שכתב שלא יהנה ממלאכת יו"ט עיקר הטעם הוא גזירה שמא יאמר לו. (5) אלא שאיסור זה אינו מצד שנעשית מלאכה מאליה אלא מצד עשיית העבו"ם גזירה שמא יאמר לו, וע"כ אסור רק בעשה לצורך ישראל (וגם י"א דאסור רק לאותו הישראל שנעשה בשבילו ר"ן ביצה שם בשם הר"ז, וע' בדברי רבינו תקט"ו ס"א לדעת ר"ת) וראה בדברי רבינו סי' רע"ו ס"ו. והנה באמת בנכרי שהביא דורון לישראל יש איסור מצד פירות הנושרין, אלא שמצד הבאת העכו"ם הוסיפו לאסור במוצאי יו"ט בכדי שיעשו, גזירה שמא יאמר לו. ובליקט עשבים לבהמה הנה גם בשבת אין בזה איסור מצד פירות הנושרים רק מצד מעשה העכו"ם (ע' בדברי רבינו סי' תקט"ו

ועצ"ע. (3) והנה בענין מלאכה שנעשית מאליה יש סתירה בין דין פירות הנושרים ומשקים שזבו (דאסור) לדין נכרי שהדליק את הנר ומלא מים והנה כבש לעצמו דמותר לישראל ליהנות. ותירצו הראשונים (תוס' שבת קכב. וסה"ת סי' רמז) שיש ב' חילוקים, א' דמידה דאכילה גזרו יותר משום שאדם להוט אחריהם. ב' שגזרו דוקא בדבר שהוא קל לעשות. ונ"מ באיסור בישול. והטור סי' שכ"ה הביא שיש אוסרים בבישול ואפיה כמו בפירות הנושרים ויש מתירים, והסכים לאיסור. וכ"כ המ"א שם שי"ל שזהו טעמו של השו"ע שאסר (אך ק' הן על הבי"ש, והן על המ"א למה נקטו דאסור גזירה שמא יאמר לעכו"ם ולא שמא יעשה הישראל בעצמו כמו בפירות הנושרין, ובאמת מקור דבריהם הוא סה"ת, וסה"ת הוכרח לזה משום דלר"מ המבשל בשבת בשוגג יאכל ע"ש, ואכ"מ). ובסי' תקי"ז כתב המ"א דודאי טעמו של השו"ע שאסר בסי' שכ"ה הוא מטעם פירות הנושרים. וי"ל שכך ס"ל גם להתוס' (אבל רבינו בסי' שכ"ה לא הזכיר כלל דאסור מצד פירות הנושרין, וסתירת דברי השו"ע (מסימן תקי"ז) נראה מדברי רבינו (סי' שכ"ה סעיף ו') שמיישב

משא"כ לפירוש התוס' דהמים הובאו מבעוד יום – אין לאסור כלל כשהובאו בהיתר, כמו שהתירו קדרה שנתבשלה כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום, ואפי' קידרא חיינתא שמתבשלת כולה בשבת, והתירוה באכילה. ולא חיישינן שמא יבשל בשבת לבית הלל או אפי' לבית שמאי, והיינו משום ששופת קדרה זו בידים מבעוד יום, והבישול יהיה ממילא – כשהביא המים מבע"י הכל מתייחס אל המעשה הראשון שהוא מעשה שנעשה בחול ואין לאסור משום שנתבשל בשבת. וכן הוא בכל קדרה שכיון ששפת הקדרה מבעוד יום אין איסור במה שמתבשלת בשבת. ורק בשיטת בית שמאי בזה יש ב' דעות, דלרבה הוא גזירה שמא יעשה בשבת (כמ"ש התוס' ית. ד"ה ולימא) ולרב יוסף משום שביתת כלים כמ"ש בגמ' שם.

משא"כ במים שנכנסו בסילון ובאמה לפירשיי לא נעשה בהם שום מעשה מבעוד יום, דקמאי אזלי כו' – קושיית התוס' על רש"י – משום דלפירש"י שנכנסים המים כל השבת לחמי טבריא הרי מים אלו שנכנסים ומתבשלים לא נעשה בהם מעשה מבעוד יום, שהרי המים שהיו בסילון בעת הכנסתו לאמה כבר הלכו, ואלו מים אחרים הם⁽⁶⁾. והבישול שלהם הוא בישול של שבת ואינו מתייחס לערב שבת.

(וחילוק זה מצינו בהדיא בסנהדרין דף ע"ז דכפתו בחמה חייב, דפוף חמה לבא, ובבדיקא דמיא בכח שני גרמא בעלמא הוא, עיין שם) – שם בגמ' (עמוד א') אמר רבא "כפתו בחמה ומת חייב", ושם (עמוד ב') אמר רב פפא "האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה הוא ומיחייב, הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". (ופירש"י: דכפתיה – קשר ידיו ורגליו על שפת הים. ואשקיל עליה בדקא דמיא – הפנה את מרוצת המים אליו. גיריה דידיה נינהו – הן הן חיצויה והרי הוא כזורק בו חץ וכדמפרש ואזיל שהמים באים בכח ראשון מיד כגון שהניחו סמוך לשפת הים והשפה מדרון. בכח ראשון – כשפינה להם דרך לצד זה מיד נפלו עליו דהוי כחו. אבל בכח שני – שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו, אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם, גרמא הוא ולא מכחו).

וצריך ביאור למה כפתו בחמה ומת עדיף מכח שני דגרמא בעלמא הוא, הרי לא מת מהחמה מיד כשכפתו, אלא אחר ריבוי זמן שיש שם חמה, ואיך מתייחסת הרציחה אליו. אלא הענין הוא כמו שנתבאר כאן – כי בכפתו בחמה הרי עשה מעשה שכפתו בחמה, וכל הכאת השמש עליו אח"כ מתייחסת למעשה זה⁽⁷⁾. משא"כ בבדיקא דמיא (הרי מה שכופתו

מעיקן המקלח כל זמן שהמים באים ראשון ראשון והולכין להם והבאים אחריהן מותרים) או דלמא לדברונא דמיא קא סגיד (– לקילוח של נהר והלכו השתחוה, והרי כל הנהר נעבד). (7) צ"ע מה שכתב רבינו דכפתו בחמה חייב דסוף חמה לבא, דבגמ' שם "סוף

ק"א ד'). (6) "דקמאי אזלי כו" הוא כלשון הגמ' בעבודה זרה מזו. בעי רבה המשתחוה למעין מימיו מהו לנסכים (מעין אינו נאסר להדיוט דמחובר הוא, רש"י), למיא דקמיה קא סגיד (– למים שהוא רואה עכשיו לפניו השתחוה והרי הלכו להם) וקמאי קמאי אזדו (– כלומר

אינו מעשה ששייך לרציחה, ואח"כ) שפותח עליו בדקא דמיא הנה כשבאו בכח ראשון הרי באמת זהו מעשה שלו אבל בכח שני אין זה מעשה שלו, וגרמא בעלמא הוא).

ואתי שפיר דלא קשה מידי מה שכתב הפני יהושע על התוס' מראש ועד סוף עיין שם – על תחלת דברי התוס' שלפירש"י יש גזירה שמא יערבם בשבת הקשה הפנ"י "טעמא דמלתא לא ידענא האיך אפשר לומר דאסרו חכמים אפי' מבע"י גזירה שמא יערבם בשבת, ומ"ש מפותקין מים לגינה דלא גזרינן ושרי אפי' לב"ש, וכה"ג בכל הנך דמתניתין בפ"ק באונן של פשתן וכל הנך בבי דמתניתין דלא מיתסר אלא לב"ש לרבה משום גזירה שמא יעשה בשבת כמ"ש בתוס' שם ולרב יוסף משום שביתת כלים אבל לב"ה כולהו שרי ולא גזרינן שמא יעשה כן בשבת. וא"כ לפ"ז חכמים דאנשי טבריא דמתני' אטו מי סברי כב"ש ולא כב"ה".

וכבר נתבאר החילוק, שבאונן של פשתן ובכל קדרה באמת אין לגזור, אבל במים שלא נעשה בהם מעשה ונכנסים ומתבשלים ה"ז מעשה של שבת ויש לגזור ע"ז⁽⁸⁾.

ואח"כ הקשה על פירוש ר"י דממה נפשך אם לא נתבשלו המים עד שבת א"כ הדרא קושיית ר"י לדוכתה, ואם נתבשלו לפני שבת אמאי אסור בדיעבד. ונת' כאן התירוץ ע"ז דבודאי אם נתבשלו לפני שבת אינו אסור בדיעבד, ומיירי שלא נתבשלו מבע"י ואעפ"כ לפירוש הר"י אין לגזור כיון שהובאו בהיתר⁽⁹⁾.

תירוצו של אדמו"ר הזקן לקושיית המהר"ם שבת לט. תוד"ה אלא למ"ד

במשנה (לח:): מובאת מחלוקת ר' יוסי ורבנן בענין בישול בתולדת חמה ("ולא יפקיענה בסודרין"), ובהמשך המשנה "ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה. מעשה שעשו אנשי טבריא כו".

מים לגינה. ואולי י"ל שבגינה האיסור הוא בגינה ולא במים, וע"כ פתיקת המים לגינה פועלת שענין כניסת המים לגינה היא מלאכה של ע"ש. משא"כ בסילון שהמלאכה האסורה נעשית במים (בישול) הרי במים שבאים אח"כ לא עשה שום מעשה שייחס את הבישול שבמים של אח"כ לערב שבת, והוא בישול דשבת וגזרו עליו. ועיין. וחילוק זה יש לו דמיון לב' הצדדים בגמ' שבהערה 7, שלענין בישול אנו דנים על גוף המים ולענין פותקין מים לגינה על הילוך המים. (9) ושוב הקשה, דאפי' אם נימא דהר"י סובר שאסור בדיעבד אפי' במצטמק ורע לו (וזוהו התירוץ על הקושיא הקודמת) מ"מ למה אסרו בזה ביו"ט (בנתבשל מעיו"ט ומצטמק

חמה לבא" הוא ציור אחר ופסור עליו. והיינו כאשר כפתו במקום שאין חמה אלא שסוף חמה לבא לשם שאז פסור משום ד"גרמא הוא" (רש"י). ואם נימא דצ"ל "דכפתו בחמה חייב, וסוף חמה לבא ובבידקא דמיא בכח שני גרמא בעלמא הוא" אתי שפיר מאד. ורבינו באמת בא לבאר החילוק בין כפתו בחמה ובין סוף חמה לבא, דלכאורה הרי בשניהם אינו מת מיד כי אם אחר ריבוי זמן, ומזי הנ"מ כל כך אם כפתו כשהיתה החמה כאן או שלא באה לכאן. וע"פ המבואר כאן א"ש, כי כיון שלא כפתו בחמה הרי א"א לייחס את הכאת החמה עליו אח"כ למעשה זה, וגרמא בעלמא הוא שבאה השמש לכאן והכתו. (8) ויש לעיין מהו התירוץ על פותקין

ועל מ"ש במשנה ולא יטמינה בחול כו' מקשי' בגמ' וליפלוג נמי ר' יוסי בהא, ומשני' רבה אמר גזרה שמא יטמין ברמץ, רב יוסף אמר מפני שמזיז עפר ממקומו. ואמרי' ע"ז בגמ': ת"ש מעשה שעשו אנשי טבריא כו', בשלמא למ"ד גזרה שמא יטמין ברמץ – היינו דדמיא להטמנה [חמי טבריא לאו תולדות האור נינהו, ואפ"ה אסרו להו ומודה בהא ר' יוסי דדמיא להטמנה שמטמין מים במים, רש"י], אלא למ"ד מפני שמזיז עפר ממקומו מאי איכא למימר, מי סברת אסיפא קאי ארישא קאי, לא יפקיענה בסודרין ור' יוסי מתיר, והכי קאמרי ליה רבנן לר' יוסי הא מעשה דאנשי טבריא דתולדות חמה הוא ואסרי להו רבנן, אמר להו ההוא תולדות האור הוא דחלפי אפיתחא דגיהנם. ע"כ דברי הגמ'.

והתוס' (בד"ה אלא למ"ד) הקשו וז"ל: וא"ת לרב יוסף אטו מי לית ליה גזירה שמא יטמין ברמץ, והא מהאי טעמא אסרינן להטמין בדבר המוסיף הבל. ותירצו: וי"ל דמבעוד יום איכא למיגזר שמא יטמין ברמץ ושמא יחתה, אבל הכא לא שייך למיגזר. עכ"ל. והיינו דבשבת עצמה אין איסור הטמנה בדבר המוסיף, כי אם בערב שבת שאז הוא איכא למיגזר.

וכתב המהר"ם וז"ל: יש להקשות א"כ מאי מייתי ממעשה דאנשי טבריא דהיה מבעוד יום כדמשמע בגמ' לקמן בסמוך, הא מבעוד יום כו"ע מודו דאסור משום גזירה שמא יטמין ברמץ. וא"כ לרב יוסף דס"ל דמעשה טבריא ארישא קאי אולא יפקיענה בסודרין דמיירי בשבת, ורבנן הוא דמייתו לה להוכיח דגזרינן תולדות חמה אטו תולדות האור, א"כ מאי מייתי ממעשה דטבריא, הא מעשה דטבריא הוה מבע"י ואסרו מטעם הטמנה שמטמין מים צוננים בחמין המוסיפים הבל, אפי' חמין מתולדות חמה לא גרע ממטמין מבע"י בצמר ובמוכין המוסיפים הבל דגזרו משום שמא יטמין ברמץ, אבל במפקיע בסודרין דליכא איסורא אלא משום גזירה תולדות חמה אטו תולדות האור אימא לך דלא גזרינן ומותר. עכ"ל⁽¹⁰⁾.

ואדה"ז בא ליישב קושיית מהר"ם, ומקדים יסוד:

אי אין בו משום בישול אין לאסור משום הטמנה מאחר ששנינו כחמין שהוחמו כו' א"כ אין להחמיר יותר מאילו עשה כן בשבת – באיסור הטמנה מצאנו שנתנו גדר שהוא כאילו עשה כן בשבת, והוא במעשה דאנשי טבריא שהטמינו את הסילון מבע"י

ע"כ הטעם באנשי טבריא משום דע"י שהניחוהו מבע"י המים נמשכים והולכים כל השבת כולה ומתבשלים, וכמ"ש התוס' במשנה (והביאו רבינו לעיל), ושפיר הביאו מזה חכמים ראייה דיש בישול בתולדות חמה. אבל לפי מה שפירשו התוס' דגם רב יוסף מודה שיש איסור הטמנה מבע"י א"כ מאי ראי' הביאו רבנן, הרי י"ל שהאיסור שאסרו לאנשי טבריא הוא משום

ורע לו) כיון דאפי' מצטמק ויפה לו מותר לכתחילה בתבשיל. ולכאורה התירוץ על זה משום דמיירי בהטמין לרחיצה ולא הוחמו כ"צ מעיו"ט, ובזה ודאי אסרו גם ביו"ט. (10) נראה דמה שהעמיד מהר"ם קושייתו על התוס', משום דבגמ' יש לפרש דאף שגם לרב יוסף מעשה דאנשי טבריא היה מבעוד יום מ"מ רב יוסף פליג לגמרי על הטעם דהטמנה ולדידיה

בחמי טבריא ואסרו להם חכמים את המים שבסילון ברחיצה ובשתיה "כחמין שהוחמו בשבת". ואין זה רק לענין האיסור ליהנות בדיעבד, אלא זהו כל גדר איסור הטמנה, דדיינינן להטמנה בדבר המוסיף כמו בישול בשבת (ולכן ג"כ אסור בדיעבד כהוחמו בשבת).

ובהא אתי שפיר דלא קשה מידי מה שהקשה מהר"ם מלובלין על התוס' ד"ה אלא למייד כו' – ע"פ היסוד המבואר לעיל יש ליישב קושיית מהר"ם, כי הא בהא תליא ואם אין בישול בתולדות חמה אין ג"כ איסור הטמנה בתולדות חמה, דאין לאסור משום הטמנה יותר מאילו עשה כן בשבת, ושפיר הביאו רבנן ראייה מאיסור שאסרו לאנשי טבריא (הטמנה מבע"י) דיש בישול בתולדות חמה.

אלא דלכאורה תירוץ זה נסתר מגוף הסוגיא, שהרי רבה אסר ביצה בחול לר' יוסי משום הטמנה (גזירה שמא יטמין ברמץ), אף דחול הוא תולדות חמה ומתיר ר' יוסי לבשל בו, ועל כרחק דגם כאשר אין איסור בישול בהדבר המטמין מ"מ אסור להטמין בו.

ויתירה מזו, הרי כל הדברים שאסרו חז"ל להטמין בהם מבע"י הם דברים שאין בהם איסור ואפילו תולדות חמה אינם, וא"כ ודאי שענין זה אינו תלוי באיסור בישול.

ויבאר רבינו דודאי דבר שיש איסור להטמינו בשבת – אסור להטמינו בע"ש בדבר המוסיף אף שאין איסור לבשל בו. אבל דבר שאינו אסור בשבת משום הטמנה הרי אין לאסור בע"ש כי אם באופן שיש בו איסור בישול.

והסברא בכל זה היא משום שלא רצו להחמיר בע"ש יותר מאילו עשה כן בשבת. ולכן בדבר שיש בו איסור בשבת אי משום בישול או משום הטמנה – אסרוהו גם בע"ש, משא"כ בדבר שאין איסור לעשות כן בשבת לא אסרו בע"ש.

ולכן לרבה דאסר הטמנת ביצה בשבת משום הטמנת דבר המוסיף (גזירה שמא יטמין ברמץ) ודאי דאסרינן כן גם בערב שבת, אבל לרב יוסף שאין איסור הטמנה דדבר המוסיף בשבת (כמו שחדשו התוס'), ואיסור הטמנה באינו מוסיף ג"כ אין כאן שהרי הוא צונן, הרי א"א לאסור הטמנה בערב שבת אם לא שהיה אסור זה בשבת משום בישול. וזהו שהביאו רבנן ראי' ממעשה דאנשי טבריא דיש בישול בתולדות חמה.

משא"כ בגפת ומלח כו' אף דאין בהם איסור בישול, מ"מ אסור להטמין בהם קדרה חמה כיון דאסור לעשות כן בשבת אפי' לרב יוסף, משום איסור הטמנת דבר שאינו מוסיף. ודבר צונן באמת יהיה מותר כמו בתולדות האור.

ובלשון רבינו:

דלרב יוסף אין לאסור כלל מבעוד יום בדיעבד עכ"פ או אפילו לכתחלה⁽¹¹⁾ להטמין

בדיעבד, ואח"כ הוסיף וכתב דבאמת מה"ט מותר לכתחלה. ונראה דכוונת רבינו לומר דמסוגיא זו

הטמנה ולא משום בישול, ודו"ק. (11) מלשון רבינו נמצא דבתחלה כתב סברא זו לענין לאסור

הצונן בתולדות חמה, מאחר דשרי בשבת⁽¹²⁾, וכן בגפת ומלח, אלא בקדרה רותחת דאסור בשבת להטמין אפי' באינו מוסיף אסרו מבע"י במוסיף עכ"פ.

ואף להחולקין על זה בחידושי הרשב"א שם – דהנה לפי מה שכתב רבינו עד כאן נמצא דשפיר גם לרב יוסף מיירי המשנה מבעוד יום ומשום הטמנה, ומ"ש בגמ' דהנדון בין רבנן ור' יוסי הוא אם חמי טבריא הם תולדות חמה או תולדות האור זהו משום דהא בהא תליא. וזה דלא כמהר"ם, שמכח קושייתו הנ"ל כתב דרב יוסף סבירא ליה דמעשה טבריא לא מטעם הטמנה אלא משום דבסילון היו נקבים וכשהיו רוחצין בשבת היו פותחין הנקבים ומתערבין המים הצוננים בחמין, ולכך מייתו רבנן שפיר ראייה מיניה דגזרינן תולדות חמה אטו תולדות האור.

והנה ברשב"א נראה ג"כ שלמד כמהר"ם, דא"א לפרש לרב יוסף שהאיסור משום הטמנה. וז"ל הרשב"א: "וא"ת היכי מפרש רב חסדא מעשה דאנשי טבריא משום הטמנה והא ההוא טעמא דהטמנה ליתיה אלא לרבה בלבד כו' אבל... אליבא דרב יוסף ליתיה אלא משום תולדות האור. וי"ל דרב חסדא כרבה ס"ל דמשום גזרת הטמנה הוא. ע"כ.

הרי שהרשב"א הקשה על רב חסדא שמפרש שהאיסור משום הטמנה מבע"י, ולא עלתה בידו לתרץ אלא אם ס"ל כרבה. והרי לפמ"ש רבינו גם לרב יוסף הא דאנשי טבריא ה' מבעוד יום ומשום הטמנה, וע"כ דהרשב"א פליג וס"ל דלא יתכן לפרש כן, כי איסור הטמנה אין לו שייכות למחלוקת ר"י ורבנן בתולדות חמה.

ומבאר רבינו, דאעפ"כ לא פליג הרשב"א על היסוד הנ"ל דדבר שאין בו משום בישול אין בו איסור הטמנה:

היינו דוקא [...] משום דלא סבירא ליה כמו שכתבו התוס' לרב יוסף דבשבת לא גזרו איסור הטמנה, אלא סבירא ליה דבשבת נמי גזרו, אלא דחול' ואבק לא הוו דבר המוסיף, ע"ש ברשב"א – האמת היא דאין ראי' כלל דפליג הרשב"א על היסוד הנ"ל, ומה שהרשב"א לא העמיד דלרב יוסף האיסור הוא משום הטמנה זהו משום דהרשב"א לשיטתו לא יכל לפרש כן כלל.

ודיעבד, והרא"י ממעשה דאנשי טבריא היא דאם אין בישול בתולדות חמה הרי לא זו בלבד שלא היו אוסרים בדיעבד אלא אפילו לכתחלה ה' מותר. אך אולי י"ל שבאמת רבינו ספוקי מספקא ליה דין זה. (12) הנה לרבה ודאי גזרו על מוסיף בשבת אף שהוא צונן ואין בו איסור דאינו מוסיף, וגם אין בו איסור בישול שהרי הוא תולדות חמה, כי הסברא אומרת רק שבערב שבת א"א לגזור מה שאינו אסור בשבת,

יש להוכיח עכ"פ פרט זה דבדיעבד לא אסרינן מה שאינו אסור בשבת, דזהו שהביאו רבנן ראייה ממה שאסרו חכמים בדיעבד במעשה דאנשי טבריא כי לאסור בדיעבד לא היו אוסרים אם מותר בשבת (ובאמת הדמיון בין הטמנה לבישול עיקרו נאמר לענין האיסור בדיעבד "אסורים כחמין שהוחמו בשבת"). ושוב כתב די"ל יתירה מזו שגם הביאור בסוגיא זו הוא משום דמותר לכתחלה, כי אין לחלק כלל בזה בין לכתחלה

דהנה על הקושיא שהקשו התוס' לרב יוסף מי לית ליה שמא יטמין ברמץ, שמכח זה חדשו דרב יוסף ס"ל דבשבת לא גזרו איסור הטמנה בדבר המוסיף, תירץ הרשב"א באופן אחר. וז"ל: "וא"ת ורב יוסף מ"ט לא אמר כרבה, אטו לית ליה גזרת הטמנה בדבר המוסיף. כתב מורי הרב ז"ל דקסבר שלא גזרו אלא בדבר המוסיף מצד עצמו כגון גפת ומלח וכיוצא בהן, אבל הכא שאין חומן מצד עצמן אלא מחום השמש וכשתסלקם ממקומן יתקררו הלכך אפי' במקומן לא גזרו. עכ"ל.

וכיון דהרשב"א ס"ל דההיתר דרב יוסף אינו משום שבשבת לא גזרו אלא משום שחול לא מיקרי דבר המוסיף כיון שאינו חם מצד עצמו, א"כ ודאי הנדון אם תולדות חמה מותרים או אסורים אינו מעלה ולא מוריד לענין זה. וכיון דרב יוסף העמיד מעשה דאנשי טבריא אפלוגתא דתולדות חמה ותולדות האור – על כרחך ס"ל דלא היה המעשה דאנשי טבריא בהטמנה מבע"י.

ונמצא מכל זה מובן דהגם שהרשב"א לא ס"ל בגמ' כמהלך שכתב רבינו הנה אין זה ראי' כלל דפליג על הסברא, וי"ל שגם הרשב"א סובר דאין לאסור בתולדות חמה בע"ש אם לא היה אסור בשבת.

ראיות אדה"ז מסוגיית הטמנת ביצה בחול ומעשה דאנשי טבריא – אם ההטמנה להחם או להפשיר

במשנה "ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה". ולשיטת רבה אליבא דר' יוסי ה"ז משום גזירה שמא יטמין ברמץ. והציור הוא שמטמין בשביל שתצלה. ומבאר אדה"ז די"ל דדיוק המשנה "בשביל שתצלה" הוא להשמיענו שלהפשיר לבד אין איסור, ודוקא בחום שהיד סולדת בו אסור, שזהו שיעור החום שמביא בישול – "כדי שתצלה", וכן הוא במעשה דאנשי טבריא:

דאיסור מוסיף הבל לא גזרו כלל בהפשיר לבד – איסור מוסיף הבל אסרו רק כאשר הדבר המוסיף מביא בהדבר המוטמן חום שהיד סולדת בו, אבל אם מטמינו רק להפשיר מותר⁽¹³⁾.

כי אם בקדרה חמה – גזירת הטמנה גזרו בקדרה חמה, שכן הוא בסתמא, שהטמנה – אפי' בדבר המוסיף – עיקרה לשמור על החום, והדרך היא להטמין קדרה חמה, ועפ"ז בודאי שהאיסור במוסיף הבל הוא כשמוסיף בה חום במדרגה זו, חום שהיד סולדת בו.

סולדת (ולכן היה אסור בכ"ר) להגירסא "הפשרו לא זהו בישולו" שזוהי גירסת הרשב"א וכל ההיתר הוא רק משום כ"ש אינו מבשל. ואעפ"כ אין שם איסור הטמנה כיון שהניחו רק

אבל ודאי בשבת עצמה אפשר לגזור בלא הגבלה. (13) גם כאשר הדבר המוסיף יכול להביא ליד סולדת מ"מ אם מטמינו כדי להפשיר מותר, שהרי בעובדא דרבי היה יכול לבא ליד

ואפילו בצונן - לחמום חום שהיד סולדת בו בודאי שאסרו גם להטמין צונן⁽¹⁴⁾, אבל גם זה - כשמביאו למדרגת החום הנ"ל, חום שהיד סולדת בו, ולא כשמטמינו להפשיר לבד.

דומיא דביצה בחול ובאבק דרכים כדי שתצלה דוקא - במשנה הציור הוא שמטמין בשביל שתצלה, ולא להפשיר לבד. ומהאי טעמא מדייקת המשנה ומוסיפה "בשביל שתצלה" להשמיענו שלהפשיר לבד אין איסור⁽¹⁵⁾.

[ועתה מבאר רבינו - במאמר המוסגר - כיון שמדויק כנ"ל מלשון המשנה "בשביל שתצלה", מה יעשה רב יוסף עם דיוק זה, הלא לרב יוסף אין האיסור שם במשנה משום הטמנה כי אם משום שמזיז עפר ממקומו, ובזה אין נ"מ כלל שהוא "בשביל שתצלה":]

ולרב יוסף נקטו שתצלה - משום דבצלויה בלא"ה אסור משום הטמנה בשבת אפי' בשאינו מוסיף, וכמ"ש בפני יהושע שם. דהנה התוס' (ד"ה אלא למ"ד) הקשו, לרב יוסף למה אין כאן איסור הטמנה "הא אסרינן משחשיכה להטמין אף כשאין מוסיף הבל גזירה שמא ירתיח". ותירצו "דהני מילי בדבר המבושל איכא למיחש שמא ירתיח, אבל בישול גמור כי הכא לא טעו אינשי".

ולכן ג"כ נקטה המשנה "בשביל שתצלה" לנקוט אופן שאין בו גזירה שמא ירתיח אלא רק איסור מצד שמזיז עפר ממקומו.

וכ"כ הפנ"י, וז"ל: נראה דלרב יוסף הא דקתני כדי שתצלה אע"ג דלה"ט מפני שמזיז אפי' אם כבר נצלה מבע"ה אסור להטמינה בשבת כדי שתחזור ותתחמם מה"ט גופא מפני שמזיז עפר ממקומו, אלא משום דבכה"ג בלאו האי טעמא דמזיז נמי אסור משום דהוה ליה הטמנה גמורה דאסור בשבת אפי' בדבר שאינו מוסיף הבל, כסברת התוס' דדוקא בבישול גמור כי הכא דלא שייך טעמא שמא ירתיח, וקמ"ל דאפ"ה אסור משום טעמא דמזיז כנ"ל ודו"ק⁽¹⁶⁾.

וע"כ דגם הטמנה אינו אסור להפשיר לבד. (16) והנה אף דהסבר זה י"ל גם אליבא דרבה, דנקט כדי שתצלה משום דבצלויה בלא"ה אסור משום דבר המעמיד וא"צ להגיע לאיסור שמא יטמין ברמץ מ"מ עדיף טפי לומר שדיוק המשנה הוא לפרש את גוף הדין (דאיסור הטמנה בדבר המוסיף הוא בחום כדי שתצלה דוקא) מאשר לומר שדיוק המשנה הוא משום דבצלויה בלא"ה אסור. ולכן כתב רבינו לעיל (אליבא דרבה) שדיוק המשנה הוא לומר שלהפשיר לבד אין איסור (וכ"ה גם לשון הפני יהושע: "נראה

להפשיר. (14) וכמו שהביאו הראשונים ראה לזה ממעשה דאנשי טבריא. (15) אם נאמר דברי רבה הם רק אליבא דר' יוסי (כמו שמשמע בסה"ת) הקושיא כאן דבשלמא לרבנן שהוא משום איסור בישול בתולדות חמה א"ש מה דנקט בשביל שתצלה, אבל לר' יוסי הרי צריך להיות אסור בלא"ה, ואין אתיא המשנה כר' יוסי. ואם נאמר שגם רבנן מודים לאיסור זה (כדמשמע מהרשב"א) הרי הקושיא היא דאדה"נ מצד בישול בתולדות חמה אסור רק בשביל שתצלה, אבל מ"מ יש כאן איסור מצד הטמנה,

ועתה חוזר רבינו וממשיך ומביא עוד, שבמקום שמצאנו איסור הטמנה הוא דוקא כשמביאו לחום שהיס"ב, ולא אם מפשירו:

וכן מעשה דאנשי טבריא נמי מיירי בכה"ג, מדאסרו להם בשתיה⁽¹⁷⁾ כהוחמו בשבת, ולתפשייר מותר לכתחילה. במשנה (לח, ב): "מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין אמרו להם חכמים כו' אסורים ברחיצה ובשתיה". הרי שהמשנה מדמה מים שנתחממו באיסור הטמנה שאסורים בשתיה כמים שהוחמו בשבת. ומים שהוחמו בשבת ודאי היינו שהוחמו עד שהיס"ב, שהרי להפשייר מים (כנגד המדורה וכו') מותר לכתחילה, כמ"ש בברייתא (מ:). ומשמע שהמים דחמי טבריא שנתחממו באיסור הטמנה הוא ג"כ באופן זה – שנחתממו עד שהיס"ב ולא להפשייר לבד, דכיון שעשו איסור הטמנה כאיסור מים שהוחמו בשבת – הרי כמו שמוותר להפשייר מים בשבת, כך מה שאסרו בהטמנה הוא להחם דוקא.

[...] והנה ברמב"ן במלחמות גבי אנשי טבריא מבואר בהדיא דלתפשייר נמי אסור אפי' מבעוד יום בדבר המוסף – ז"ל הרמב"ן שם "להחם הצונן נתכוונו (-אנשי טבריא) שלא היו ראויים להם צוננים לגמרי עד שיחמו קצת" ובאופן זה אסרו להם משום הטמנה בדבר המוסף ואפי' מבעוד יום, כמבואר שם בסוגיא. וא"כ מבואר מדברי הרמב"ן שאיסור הטמנה בדבר המוסף הוא אפי' להפשייר, ודלא כדלעיל בדעת הרשב"א.

אלא די"ל דהרמב"ן לשיטתיה אזיל, דפירש שם שהסילון היה פתוח, ואם כן אי אפשר שיתחממו שהיס"ב מדי עברה לבד – עדיין יש לומר דדוקא הרמב"ן ס"ל דלתפשייר חשיב מוסף הבל משום שלשיטתו "סילון של מתכת נתנו בתוך אמת החמין, ועובר הסילון מתחת האמה לסופה ויוצא ממנה ומקלח הסילון לחוץ" ובאופן זה אין המים יכולים להתחמם עד שהיס"ב, וא"כ יש הוכחה שגם להפשייר אסור. אבל הרשב"א שלא פירש כן, כדלהלן, הרי לשיטתו אין הוכחה זו:

אבל הרשב"א שם שפירש שהיה סתום י"ל דהוחמו ממש – הרשב"א (לט, ב) דן האם יש מקום לומר שהאיסור במעשה דאנשי טבריא היה משום ביטול בתולדות חמה. וכתב ע"ז "דרבנן דטבריא על כרחין משום הטמנה אסרו, דאי משום איסור תולדת חמה בלבד והלא מערב שבת הביאוהו. ואם תאמר דלא אסרו להם אלא סילון הפתוח שהמים נגרין תמיד ואלו ששותין בשבת עכשיו הוחמו לאחר חשכה, אבל סילון הסתום שבאו מימיו בתוכו מערב שבת מותר, לא היא, דמידי הוא טעמא אלא לרב חסדא הא איהו קאמר דממה שאסרו להם חכמים בטלה הטמנה בדבר המוסף מבע"י, ש"מ שהוא סובר דאפילו

שהופשרו בשבת אסור לרחוץ בהם לפ"ד כמה ראשונים (וכן פסק המ"א סי' שכ"ו ס"ק ד' ו'). וכמ"ש בגמ' שם "ובלבד שלא ישתטף בצונן ויבא ויתחמם כנגד המדורה בשבת מפני שמפשייר

דלרב יוסף הא דקתני כדי שתצלה כו" (17) רבינו נקט "בשתיה" אף דבמשנה מבואר "אסורים ברחיצה ובשתיה" כי באמת מה שמותר לכתחילה הוא להפשייר לשתיה, אבל מים

אותן שנשתהו שם מבע"י אסרו". ומשמע מהרשב"א שמפרש שהסילון היה סתום, אם לא מפני ההכרח לפי הפירוש שהאיסור משום מבשל בתולדות חמה⁽¹⁸⁾ שאז יש לחדש דמיירי בסילון פתוח.

וא"כ לפירוש הרשב"א דמיירי בסילון סתום הרי אין הוכחה שהיה להפשיר, ובודאי עדיף לפרש שהוחמו ממש:

כפשט לשון המשנה כחמין שהוחמו בשבת כו', שהן חמין ממש גם לרמב"ן – לשון המשנה בהמשך למעשה דאנשי טבריא, "אמרו להם חכמים אם בשבת – כחמין שהוחמו בשבת אסורין ברחיצה ובשתיה". ופשט לשון המשנה שגם במעשה דאנשי טבריא נעשו המים חמין, וחמין שהוחמו ע"י הטמנה נתנו להם דין כחמין שהוחמו בשבת. דהנה חמין שהוחמו בשבת גם לרמב"ן האיסור הוא דוקא בהוחמו ממש, כדלהלן, וא"כ "חמין" פירושו שחמין ממש, וכך יש לפרש⁽¹⁹⁾ ג"כ המעשה דאנשי טבריא⁽²⁰⁾.

[ובסוגריים מאריך רבינו לבאר ההוכחה ש"כחמין שהוחמו בשבת" פי' חמין ממש גם להרמב"ן:]

(דאם לא כן אמאי אסורין בשתיה, הא אפי' לכתחילה מותר להפשיר לשתיה – חמין שהוחמו בשבת דאסורים בשתיה על כרחך היינו שהוחמו ממש, כי בהופשרו מותרים בשתיה, ומותר להפשירן לכתחילה. וכמ"ש בברייתא שם (מ:)) מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפוג צינתן⁽²¹⁾.

אלא שנישו הפושרין שנפשרו באיסור הטמנה כאילו הוחמו ממש בשבת – לרמב"ן מעשה דאנשי טבריא ה' להפשיר, וחמין שהוחמו בשבת האיסור הוא דוקא בהוחמו ממש, ועל כרחך פירוש המשנה היא שנתנו חכמים למים שהופשרו באופן שעברו בזה על איסור הטמנה – דין של הוחמו ממש בשבת.

[ועל פי יסוד זה, ד"כחמין שהוחמו בשבת" גם לרמב"ן פי' שהוחמו ממש, יבאר רבינו ענין נוסף:]

וכמ"ש לעיל (בקטע "והא דהתיר") שס"ל לרשב"א בפשיטות דאיסור מוסיף הבל אינו בלהפשיר מכמה הוכחות, ע"ש. וכנראה כאן הכוונה להביא הראיה שמצד פשט המשנה עצמה צ"ל כן. (20) וצ"ע מה הכריח את הרמב"ן לפרש שהסילון היה פתוח וא"כ לא נתחממו המים, והרי פשט לשון המשנה מורה שהמים נעשו חמין ממש ויש לנו להעמיד המשנה בסילון סתום. (21) והנה באמת מים שהופשרו בשבת לענין רחיצה י"ל שאסורים,

מים שעליו"ע' להלן. (18) והנה עכ"פ נראה מזה שגם בסילון פתוח המים מתחממים עד שהיס"ב, שלכן יש שם איסור מבשל בתולדות חמה, ודלא כמ"ש רבינו שבסילון פתוח "אי אפשר שיתחממו שהיס"ב מדי עברה לבד". אך באמת אין זה מובא ברשב"א אלא באופן של "ואם תאמר", והרשב"א יכל לדרות זה מה"ט, ודחה בראיה מוכחת יותר מדבטלה הטמנה אפי' מבע"י. (19) באמת שיש עוד כמה סיבות לפרש המעשה דאנשי טבריא שהוחמו ממש,

ואתי שפיר נמי דלא קשה מידי - מאי פריך בנמרא "אילימא רחיצת כל גופו כו"י לפי דעת רמב"ן דמייירי מפורשין, ופושרין של ערב שבת ודאי שרו - על דברי המשנה "אסורין ברחיצה" פריך בגמ': מאי רחיצה, אילימא רחיצת כל גופו - אלא חמין שהוחמו בשבת הוא דאסורין הא חמין שהוחמו בע"ש מותרין, והתניא חמין שהוחמו מע"ש למחר רוחץ בהן פניו ידיו ורגליו אבל לא גופו. ע"כ. ולשיטת הרמב"ן שמעשה דאנשי טבריא הי' להפשיר וא"כ לכאורה גם "כחמין שהוחמו בשבת" פ' שהופשרו בשבת, א"כ מאי פריך - הרי פושרין שהופשרו מע"ש באמת מותרין ברחיצה:

דהא אפילו מי הנהר בקיץ מיקרי פושרין, או בחורף - שעמדו מעט בבית - מה דפשיטא לן דפושרין של ע"ש ודאי שרו היינו משום שפושרין אין זה מדה של חום חשוב, אלא אפילו מי הנהר בקיץ הם בגדר פושרין, ואפ' בחורף - מים שיעמדו מעט בבית הן פושרין.⁽²²⁾

וא"כ רחיצה בצונן שמותרת ה"ז בודאי בפושרין (שכן הוא בדרך כלל) ומותר⁽²³⁾.

בחמי טבריא מותר לרוחץ בשבת (אם הן בקרקע עכ"פ) כיון שאינו חמי האור. אלא הכוונה למים שנלקחו מהנהר (שהם בכלי) או בחורף כשעמדו מעט בבית (די"ל שמפשירים מחמת האור, שממנו יש חום בבית) ואע"כ מותר לרוחץ בהם וע"כ משום שהופשרו כבר בע"ש. ובתהלה לדוד סי' שכ"ו סק"ג הקשה וז"ל: והרב ז"ל במהדו"ב סי' רנ"ט דדקדק מדברי הר"ן ז"ל דדוקא בהופשרו בשבת אסור, אבל פושרין של ע"ש ודאי שרי דהא אפ' מי הנהר בקיץ נקרא פושרין או בחורף שעמדו מעט בבית. ע"כ. ולע"ע לא זכיתי לדעת מקור דבר זה, ולשון הפוסקים והטור ביו"ד סי' ל"ו פושרין כהפשרת המים של ימות הקיץ שעמדו בבית קצת ונתחממו מחום האויר. ע"כ. וראיית הרב ז"ל נראה דא"כ רחיצה בצונן בשבת ליכא, אע"כ דבהופשרו מע"ש שרי. ולפ"ז מים שנשאבו בשבת בחורף ועמדו קצת בבית הוי כנפשו בשבת ואסור לרוחץ בהם. ולדעת המ"א סק"ו אף פניו ידיו ורגליו אסור, וזה דבר חדש וכמדומה שלא יעלה על הדעת. ולכאורה מה שנתחמם מחום הקיץ או מחום האויר יותר דמי לחמי טבריא שהתירו הרחיצה. והגם דחמי טבריא בכלי אסור אפשר לומר כיון דהטעם הוא דבכלי אתי לאחלופי בחמי האור,

וכמשי"ת לקמן, אבל עכ"פ מדאסורים גם בשתיה ברור שמייירי בהוחמו ממש. (22) המקור לענין זה שמי הנהר בקיץ מיקרי פושרין הוא מהטור יו"ד סי' קפ"ח ויהיו המים פושרין כו' ושיעור החימום כמו מים ששאבו מהנהר או מן המעיין ועמדו מעט בבית שחום הבית מחממתן". וכתב שם הב"י והפרישה ד"שעמדו מעט בבית כו" אמנם שנשאבו מהמעיין קאי (כי בימות החמה מעיינות צוננים) אבל מי הנהר אינם צריכין עמידה בבית. וכן פסק רבינו שם סק"ח. ומ"ש שאפילו בחורף כשעמדו מעט בבית פושרין הן הנה ענין זה של עמדו מעט בבית מובא שם (וכן בטור יו"ד סי' לו) לענין צוננן בימי הקיץ (והיינו שנשאבו מהמעיין כנ"ל) שכשעמדו מעט בבית פושרין הן. ולענין החורף מסיים שם "וכחיימום של אלו (מי המעיין בקיץ שעמדו מעט בבית) כך הוא שיעור פושרין בימות החורף. ואולי כוונת רבינו להביא בכללות שכמו מי מעיין בקיץ (שהם צונן) הנה ע"י עמדו מעט בבית מיקרו פושרין, הנה ע"ד זה הוא במי הנהר בחורף (שהם צונן) שע"י עמידה מעט בבית כבר יהיו פושרים, (ועי' תהל"ד שבהערה 11). (23) נראה שאין הכוונה להביא ראיה ממה שמותר לרוחץ בנהר בשבת, שהרי אפ'

וע"ש ברשב"א שאין חילוק בין להפיג צינתן ובין פושרין בכל הסוגיא (ד"א כפה"ת) – ז"ל הרשב"א (מ): "והפגת צנתן היינו הפשר כדמוכחא כולה שמעתין" ו"וממה שאנו צריכים לדעת דכל מקום שאמרו כדי שתפיג צינתן היינו הפשר". מבואר מדברי הרשב"א⁽²⁴⁾ שאין כאן ב' מדרגות "הפשר" ו"הפגת צנתן" אלא הכל עומד במדרגה אחת, וא"כ בנדו"ד גם מים שהופגה צינתן הם במדרגת "פושרין", ובודאי שרי (אם הופגה צנתן מע"ש)⁽²⁵⁾.

[ומציין רבינו במאמר המוסגר שהסה"ת באמת אינו סובר כן, ומחלק בין הפשר והפגת צנתן שהם ב' עניינים. וז"ל "... נותן אדם קיתון של מים כנגד המדורה לא שיחמו אלא שתפיג צינתן כו' אף הפשר שרי במים כו' ואם כן שתפיג צינתן לאו דוקא אלא אפי' הפשר שרי במים". וממשיך בסי' רל"ב "כנגד המדורה אסור לפשר במקום שיכול לבא לידי בישול כו' והשתא אתי שפיר הא דקתני גבי מים כדי שתפיג צינתן ולא קתני כדי שיפשרו משום דכנגד המדורה אסור להפשיד אא"כ רחוק שאינו יכול לבא לידי בישול דהיינו יד סולדת, אבל כדי שתפיג צינתן מותר אפי' בקרוב אל המדורה כיון שאין דעתו להשהות שם הכלי כי אם זמן מועט להעביר הצנה"⁽²⁶⁾].

ועכ"פ נמצא דגם להרמב"ן פושרים של ע"ש ודאי שרו.

וכן כתב הרי"ן בהדיא דדוקא משום שהופשרו בשבת אסור להתחמם כנגד המדורה – בגמ' (מ): אמרינן "מתחמם אדם כנגד המדורה ויוצא ומשתטף בצונן, ובלבד שלא

"בכל הסוגיא" – והיינו בכל מה שנוגע להלכות שבת הנה אין "פושרין" שיעור מסויים וכמו ביו"ד, אלא להפיג צינתן הוא ג"כ במדרגה זו פושרין, והוא פחות מפושרין שביו"ד. (26) ויש לעיין מנין שהרמב"ן סובר בזה כהרשב"א, דלמא סובר כסה"ת. ואולי באמת זה כוונת רבינו לרמז, שאע"פ שהרשב"א כתב כן אבל הסה"ת לא ס"ל כן. אלא שכנראה מסתבר יותר שהרמב"ן והרשב"א קיימי בחדא שיטה והסה"ת הוא שיטה בפ"ע (ועפ"ז יומתק מה שלעיל בקטע "ומיהו בסה"ת" שהביא ג"כ את דברי הרשב"א אלו לא הוסיף "דלא כסה"ת", כי שם המדובר הוא אודות דברי הרשב"א עצמם ע"ש, ואין נוגע להוסיף שיש מי שחולק ע"ז). אבל איך שיהיה הראיה הראשונה במקומה עומדת "דאפילו מי הנהר בקיץ מיקרי פושרין או בחורף שעמדו מעט בבית". ולפי משנ"ת בהערה 13 ששתי הראיות הן אודות שתי מדרגות י"ל שהסה"ת

ופושרין מחום הקיץ והאוויר לא אתי לאחלופי כיון שכל המימות כן. אבל פושרין מהאור איכא למימר דאף מע"ש אסור. עכ"ד. ואולי יש לפרש שאין הכוונה כאן להביא דוגמא על מים שהיה מקום לאסרם (אם לא שאנו מתירים הפשר דע"ש) אלא הכוונה רק להביא דוגמא על מדת החום הנקראת פושרים. והראיה כאן שגם במים שיש מקום לאסרם משום שהופשרו ע"י האור מ"מ במדה כוז של מי הנהר בקיץ כו' לא שמענו לאסרם, וע"כ משום דהפשר דע"ש מותר. (24) והנה דברי הרשב"א הם להוכיח לאידך גיסא, שכשהתירו הפגת צינה הרי מותר כל הפשר כ"ז שלא הגיע להיס"ב. אך עכ"פ למדנו מדברי הרשב"א שאין כאן ב' מדרגות. (25) וי"ל ככוונת רבינו (שלשונו "וע"ש ברשב"א" ומשמע שזהו ענין נוסף, ולא "וכמ"ש הרשב"א") שבנוסף על זה ששיעור פושרין אינה מדה של חום חשוב, כנ"ל, הרי

ישתטף בצונן ויבא ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו". ודנו הראשונים בטעם איסור זה.

והר"ן כתב "מפני שמפשיר מים שעליו – ונראה כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת". ודייק הר"ן "בחמין שהוחמו בשבת" אף דרחיצה בחמין אסורה אפי' בחמין שהוחמו מערב שבת, כי כאן הרי אין המים מתחממין ממש אלא "מפשיר מים שעליו", ורחיצה בפושרין ודאי אינה אסורה אם לא שהופשרו בשבת⁽²⁷⁾.

וא"כ צ"ב קושיית הגמ' "אלא חמין שהוחמו בשבת הוא דאסורין הא מע"ש מותרין, והתניא כו" הרי לשיטת הרמב"ן מיירי המשנה בלהפשיר, ובזה ודאי מע"ש מותרין.

אלא דאכחמין שהוחמו כו' פריך, שהן חמין ממש, מדאסורין בשתיה) – מזה מוכח כמו שפירשנו לעיל, שגם לרמב"ן "כחמין שהוחמו" פי' שהוחמו ממש, ועל זה הוא שאלת הגמ' דא"כ גם מע"ש אסור. ומה שהיה פשוט לגמ' ד"כחמין שהוחמו" הוא שהוחמו ממש – ה"ז כמו שנת' לעיל, שזה מוכח מדאסורין בשתיה, ואם מיירי בהפשר אמאי אסורים בשתיה הא אפי' לכתחלה מותר להפשיר לשתיה)

ונחזור לעניננו – שכיון ש"כחמין שהוחמו" ודאי היינו שהוחמו ממש, הרי ודאי מסתבר לפרש שמעשה דאנשי טבריא היה ג"כ להחם ממש – להרשב"א דפירש דמיירי בסילון סתום – ולהפשיר לא חשיב מוסיף הבל לשיטתו.

שהופשרו בשבת ולא בפושרין דע"ש. ויתירה מזו י"ל, כי הר"ן ג"כ מפרש במשנה "סילון זה היה עובר בתוך האמה ופיו יוצא לחוץ והיו מימיו נשפכין לעוקה שבקרקע" וא"כ גם לשיטתו היו המים פושרין במעשה דאנשי טבריא, ואעפ"כ לענין איסור רחיצה לא אסר בפושרין דע"ש.

ס"ל דפושרין לענין שבת שיעורו כמו פושרין שביו"ד, והרשב"א ס"ל דאפי' להפיג צנתן נקרא כאן פושרין. והרמב"ן י"ל דס"ל כרשב"א, ולכל הפחות ס"ל כהגדרת פושרין שביו"ד. (27) וכנראה הכוונה להביא כאן (שאנו דנין בשיטת הרמב"ן) שגם להראשונים שאנו מוצאים בהם איסור רחיצה בפושרין מ"מ הרי זה רק בפושרין

הרה"ג ר' זלמן נחמיה גולדברג

חבר בית הדין הגדול וראש כולל דעת-משה סדיגורה

הערות וביאורים במסכת שבת

(א) **שבת דף ג' ע"א.** בעי מיניה רב עקירת גופו והנחת גופו כהנחת חפץ. בפשטות נראה שהדין נלמד מסברא שבגמ' לא הובא אסמכתא מקראי לזה, וא"א לומר שהמקור מהלכה למשה מסיני דא"כ קשה מה נסתפק רב ודוחק לומר שפשט ליה מקבלה וכן נראה שכל שאר הדינים הבאים בהמשך כולם מקורם מסברא.

(ב) ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י. ונראה שהיד הפשוטה לרשות אחרת אינה נחשבת כמקום שהיד פשוטה שם כיון שהיד מחוברת לגוף והגוף נמצא ברשות אחרת א"א לומר שזה שמונח ביד הרי הוא כמונח ביד הוא כמונח ברשות שהיד נמצא שם, שבשלמא אם מניח גופו הרי מה שמונח על גופו נחשב כמונח על גבי קרקע רה"י, אבל המניח על יד פשוטה לרה"ר מה שמונח בידו נחשב כמונח על קרקע ומכיון שעיקר גופו ברשות אחרת אין לומר שהוא מונח ברה"ר וכן אין לומר שזה כמונח ברה"י ולפי"ז המעביר חפץ ד' אמות ברה"ר והניחו על יד אדם העומד ברה"י וידו פשוטה לרה"ר שחייב חטאת שבין אם ידו רה"ר חייב מדין מעביר, ואם היד רה"י חייב מדין מכניס מרה"ר לרה"י, ולכן מה שכתב הט"ז דסימן רס"ו דלא יפה עושין כשמביאין תינוק למול שמוליכין אותו פחות פחות מד' אמות שמ"מ יש איסור מה שמוציאין מרה"י לרה"ר, ונראה שיש עיצה שיוציא ידו עם התינוק לחוץ אכן כל זה בהלך פחות מד' אמות אבל אם השני יקח התינוק שמונח על ידו של ראשון העומד בפנים בזה חייב השני ממ"נ או מדין ד' אמות או מדין הוצאה מרה"י לרה"ר.

(ג) דף ד' ע"א תוד"ה וכי ניחא ליה לחבר למיעבד איסורא זוטא ושלא יעבור עם הארץ איסורא רבה, והיינו שמותר לחבר לתרום שלא מן המוקף להציל הע"ה מאיסור טבל ובפשטות נראה שהדין שלא יתרום שלא מן המוקף הוא איסור תורה, ונראה שהדין שניחא ליה לחבר שיעבור איסור קל אפ"ל שנלמד מהא שעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת ולכן מותר למחוסר כיפורים בערב פסח להביא כפרתו אחר תמיד של בין הערבים ולעבור על איסור השלמה כדי לקיים עשה דפסח ובתוס' פסחים דף נ"ט ד"ה אתי הקשו הא לא הוי בעידנא דכשעוקר איסור השלמה עדיין לא מקיים עשה דפסח, ותירצו שלא בעינן בעידנא וכו' אלא בעשה דוחה ל"ת אבל בעשה חמור דוחה עשה קל ודוחה אפילו שלא בעידנא, ובפשטות הסבר הדבר כך שכל שהדחיה היא מסברה וכמו שאמרו מוטב שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין כרת אין חילוק בין אם הדחיה בעידנא

או לא בעידנא. אבל זה שעשה דוחה ל"ת אינו סברא וכדאיתא ביבמות דף ז' ע"א של"ת חמור מעשה ואעפ"כ עשה דוחה ל"ת ועל כרחך שגזרת הכתוב הוא, ולפ"ז אין מקום לחלק בין לאו שאין בו כרת ללאו שיש בו כרת ולפי"ז יש לומר שגם יודעין מסברא שניחא ליה לחבר לעבור איסורא זוטא דהיינו האיסור עשה להפריש ממוקף כדי שלא יעבור הע"ה באיסור גדול של טבל אכן כל זה בזמן שהע"ה עובר בגרמתו של החבר אבל אין לומר שנתיר לאדם לעשות איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור.

והנה דעת הפרשת דרכים בחולה שיש בו סכנה ויש לפניו פירות טבל אסור לו להפריש תרומה ולחזור ולבטלו רוב חולין כדי שלא יצטרך לעבור באיסור טבל. וטעם הדבר שזה שהותר לו לאכול טבל משום שפיקוח נפש דוחה איסור טבל אבל אין פיקוח נפש דוחה איסור תרומה לבטל איסור לכתחילה כיון שאין בביטול איסורים תועלת לחולה אבל לא מצינו שמתירין לו איסורין כדי להצילו מאיסור טבל החמור. ובשו"ת אבני מילואים סימן י"ח חולק וסובר שיותר שהרי אומרים לאדם חטא כדי שתזכה, וכתב האבני מילואים טעם אחר באיסור לבטל תרומה משום שעובר איסור תורה שאמרה תורה משמרת תרומתי והמבטל התרומה מבטל קדושת תרומה ונמצא שחסר במשמרת התרומה. ונראה ליישב סברת המל"מ שכל שהתירה תורה לעבור איסור להציל חולה שוב אין מקום להתיר לו איסור כדי שלא יצטרך לעבור כיון שזה שעובר להציל חולה אינה עבירה כלל אלא שהתורה התירה משום פיקוח נפש ולכן אין היתר לעשות איסור קל להצילו מאיסור חמור שכל שעושה משום פיקוח נפש אינו עושה איסור ואין צריך להצילו ולכן אסור לעשות גם עבירה קלה. ויעוין בספר ישועת ישראל סימן כ' שהעלה שגם להבעל המאור המתיר ליכנס לספינה לפני שבת אעפ"י שכשיגיע שבת יצטרך לחללו משום פקוח נפש, מ"מ מודה הבעה"מ שאם יצטרך לעבור עבירה באונס אסור להכניס עצמו לעבור באונס, וטעם הדבר שפיקוח נפש אין ההיתר מדין אונס אלא היתר התורה ולכן אף שהוא גורם בעצמו מ"מ מותר אבל כשאין פיקוח נפש אלא אונס עצמו אינו אונס ואפילו אם לבסוף יהא אונס מ"מ אינו היתר אלא האונס פוטר ומטעם זה שטמא שפטור מפסח מדין אונס הוא ולכן כל שיכול ליטור אומרים לו עשה איסור קל של השלמה כדי שתוכל לקיים מצוה חמורה.

(ד) דף ד' ע"א. והא בעינן עקירה מעל מקום ד' וברש"י שם ז"ל מעל מקום ד' דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה ובתוס' שם ד"ה והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד' אומר ר"ת דאין רגילות להניח חפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ אע"ג דפשטיה דקרא קאי אמקומו של אדם דהיינו ד' אמות מ"מ משמע נמי מקום החפץ ואין מקום חשוב בפחות מד' עכ"ל.

ולמסקנת הגמ' סובר רבה שנחלקו ר"ע ורבנן שלר"ע קלוטה כמו שהונחה דמי הרי שלא בעינן ד' ולרבנן שקלוטה לאו כמו שהונחה בעינן ד' ומקשה הגמ' ודילמא הנחה לא

בעי אבל עקירה בעי ובתוס' ד"ה ודלמא דילפינן ממשכן שהיו נוטלים מתיבתן שהיה בהם ד' ומתרץ רב יוסף הא מני רבי הסובר הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע שרבי מחייב שתיים מוכח שאין צורך לרבי במקום ד' לא בעקירה ולא בהנחה ודחו בגמ' שאני רה"ר דכמאן דמליא דמי ולמסקנת הגמרא ידו של אדם חשוב כד' על ד', ולכאורה צ"ע קושית הגמ' והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד' דמשמע מהלשון שזה דבר פשוט שצריך מקום ד' על ד' והמקור מסברה או משום שכך היה במשכן או שנלמד מקרא. וא"כ קשה בתירוץ הגמ' הא מני ר"ע היא דאם חזינן שר"ע סובר שאין צריך הנחה על מקום ד' מהיכי תיתי לומר שחכמים חולקין על ר"ע והרי הסברה שחכמים חולקין משום שסוברים שקלוטה לאו כמו שהונחה דמי, ואין לנו ראיה והכרח שחכמים חולקין גם על הדין שצריך מקום ד', וא"כ קשה דהגמ' צריכה לומר שיש ראיה מר"ע שאין צריך הנחה על גבי מקום ד', ואפשר שגם חכמים סוברים כרבי, וביותר קשה על רבא שמסיק שידו של אדם כד' על ד', ואיך שחולק על ר"ע. ואף שלמסקנת הגמ' מבואר שיש ראיה מר"ע שאין צריך הנחה על גבי מקום ד' על ד' אבל לא הוכח שגם עקירה אינו צריך ד' על ד' וכן אין ראיה מרבי אלא שאין צריך עקירה והנחה על גבי מקום ד' ברה"י, אבל אין ראיה לרה"ר. וא"כ יש לומר שרבא שאומר ידו של אדם כד' על ד' כוונתו רק ברה"ר.

אמנם הרמב"ם בפרק י"ג משבת ה"א [ובעין משפט ציינו שו"ע סימן שמ"ה סי"ט ונראה שזה בטעות] פסקו שצריך עקירה והנחה בין ברה"י ובין ברה"ר מקום של ד' על ד' ומכל זה נראה שהיה להם קבלה מרבותיהם שבעינן עקורה מעל מקום ד' אלא שמצאו שר"ע ורבי חולקין על זה. ומה שביארו רש"י ותוס' היינו שביארו מקור וסברת הדבר, ואין לומר שהיה קבלה בגדר הלל"מ שא"כ איך חלקו ר"ע ורבנן, וגם מה שמצינו שר"ע ורבי לית להו קבלה זו מ"מ בדבר שאין הכרח בדבריהם לומר שחולקין על כלל זה כגון עקירה ברה"ר עדיף לומר שמודו בהם שצריך ד' על ד'.

ויעוין בהמ"מ פ"ד משבת הי"ז שהביא פסק הגאונים והראשונים שהנחה ברה"י אין צריך ד' על ד' עכ"ל ובחידושי הרשב"א שם פירש והא בעינן עקירה והנחה על גבי מקום ד' איכא למימר דמסברה בעלמא קאמר לפי שאין דרכן של בני אדם להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, אבל מקרא אין לנו ושמה נאמר דמפלוגתא דר"מ ורבנן דפליגי בזרק ונח בחור כל שהוא בפרק הזורק יליף לה דאפילו ר' מאות לא מחייב התם אלא משום דכל שיכול לחוק כחוק דמי אלמא הנחה על גבי מקום ד' בעיא לכו"ע והיינו דמקשי הכי להדיא וכו' עכ"ל. ויש לעיין לסברת הרשב"א שכל שאין בו ד' אין דרך להניח עליו שאינו משתמר קשה מה הסברא יש לומר שחוקקין להשלים שבשביל שאפשר לחקוק יהיה המקום משתמר ואנשים דרכם להניח במקום כזה וצ"ע. ועוד קשה מזורק מרה"י לרה"י דרך רשות הרבים שמחייב ר"ע משום שקלוטה כמו שהונחה דמי ומזה הוכיחו שאין צריך מקום ד' להנחה קשה הא בזורק מרה"י לרה"י הדרך שיהיה קלוטה ברה"ר ואין שם חשש שאינו משתמר שהרי אינו נשאר שם באויר אלא ממשיך עד שנופל

ברה"י ושם משתמר אבל אין ראייה במניח במקום שאינו משתמר דהיינו פחות מד' על ד' אין ראייה שפטור ומ"מ למדנו מדברי הרשב"א שלכן בעינן מקום ד' שיהיה כדרך המניחין ולא כלאחר יד.

(ה) דף ד' ע"א. קלוטה כמו שהונחה מחלוקת ר"ע ורבנן ונראה שנחלקו בסברא. ויש לעיין מה סברא שקלוטה כמו שהונחה והרי המגלגל חבית ד' אמות ברה"ר או מרה"י לרה"ר חייב כמבואר בתוס' שבת ח' ע"ב ד"ה לא. ובמגלגל חבית מרה"ר לרה"ר דרך רה"י אינו מפורש דינו ומסתבר שפטור שלא נח ברה"י, ולפ"ז צ"ע מה העדיפות בקלוט שמונח באויר שיחשב כמונח ואפשר שלמ"ד קלוטה כמו שהונחה מחייב גם מגלגל חבית מרה"ר לרה"ר דרך רה"י וצ"ע.

(ו) שם. אין כרמלית בכלים בתוס' דף ה' ע"א ד"ה כאן למטה מי' [ולכן אם הניחה בתוך טרסקל שמחזיק עני העומד ברה"ר והטרסקל נמצא למטה מעשרה טפחים חייב המוציא] ומקשה התוס' למה לא יחשב הטרסקל כרמלית שהוא רחב ד' ומונח פחות מעשרה ויש לומר שאין כרמלית בכלים כמו שפירש רש"י לקמן היתה קופתו מונחת. ויש לעיין שכאן חזינן שהדין שאין כרמלית בכלים סברא דאורייתא ולכן המניח לבינה ברה"ר גבוהה ג' ורחבה ד' נידונית ככרמלית והמניח עליה פטור והנה בדף ח' ע"א במניח כלי גבוה ג' ורחב ד' חייב אף שהדין שאין כרמלית בכלים כתב רש"י בד"ה פחות שלא גזרו חכמים לאסור להוציא מתוך קופה גבוהה ג' ורחב ד' לרה"ר זבלים והיינו שכרמלית הוי גזירה ואיסור חכמים ומתוס' הנ"ל חזינן שזה שאין כרמלית בכלים סברה דאורייתא והיינו שאם הניח על גבי לבינה רחבה ד' וגבוהה ג' דינה מן התורה כמקום פטור אבל אם הניח על גבי כלי גבוה ג' ורחב ד' דינה כרה"ר וחייב. ומה שכתב רש"י לא גזרו חכמים טעמו שרק מקום פטור גזרו חכמים שגבוה ג' ייחשב כרמלית אבל לא גזרו על רה"ר שתהיה מדרבנן גם כרמלית.

והנה זה שאין כרמלית בכלים לא הביאו מקור ונלמד בסברה ונראה שהסברא בזה שכלי כיון שעומד לשימוש ואינה עומדת להשאר ברה"ר כמו לבינה לכן אינה מבטלת את הרה"ר, ועוד אפ"ל שכיון שהוא כלי משתמשים בו והרי זה כעמוד גבוה ט' שרבים מכתפים עליו שנחשב רה"ר, ואף שלא דמי לעמוד שבעמוד משתמשים בו לכתף ולא להניח לכן נחשב כרה"ר אבל קופה המונחת ברה"ר משתמשין בה להניח וזה אינו משמשי רה"ר שעשוי לילך. אמנם מצינו שגם תשמישין להניח יכול להחשב רה"ר בדף ז' ע"א בחורי רה"ר שדעת אביי שחורי רה"ר כרה"ר דמי מבואר שגם תשמיש שמטרתו להניח יכול לשמש כרה"ר ולא רק עמוד לכתף עליו לכן מחוורתא כביאור הראשון שכלים הנמצאים ברה"ר הם מונחים בדרך עראי ולא דמי ללבינה שמבטל אותה שתשאר ברה"ר ולכן נעשה מקום פטור מן התורה.

והנה בדף ח' ע"א בזרק כוורת לרשה"ר שאם אינה גבוהה עשרה חייב ורש"י בד"ה רחבה הקשה והרי גם אינה גבוהה עשרה אף שאינה רה"י מ"מ דינה ככרמלית וכמו בגבוהה ' פטור שלא זרקו רשויות במשכן כך נפטור גבוהה ג' שלא זרקו כרמלית במשכן, ותיירץ שכרמלית הוא רשות דרבנן ומן התורה אינה רשות וקשה למה לא תירץ שאין כרמלית בכלים וכוורת כלי הוא. ונראה שאין הכי נמי שמטעם זה חייב ורש"י כתב האמת שגם בזרק לבינה גבוהה ג' חייב אף שנעשית כרמלית. אמנם לסברת התוס' שם בדף ח' ע"א ד"ה רחבה שהטעם שפטור בגבוהה ' הוא משום שכיון שכוורת עצמה נעשית רה"י נמצא שזורק כוורת גבוהה ' הרי הוא כזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר. וקשה א"כ למה באינה גבוהה ' אלא ג' מה הטעם שחייב והרי זה כזורק מכרמלית לכרמלית דרך רה"ר. ובע"כ צריך לומר שהחייב משום שאין כרמלית בכלים ולפ"ז בזרק לבנה יפטור ויש לעיין למה כתבו התוס' שדומה לזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר ופטור למ"ד שלא ילפינו זורק ממושיט אבל למ"ד גמרינו זורק ממושיט חייב למה לא נדמה לזורק מרה"י לרה"י דרך רה"י שהרי כוורת בכל מקום שהיא רה"י שגבוהה ' ורחבה ד'. ונראה שכל זמן שהם באויר אינו נידון כרה"י ולפי זה בכוורת גבוהה ' ורחבה ו' ויש לה גלגלים ואדם מעבירו ברה"ר שבאופן כזה לכו"ע פטור ונפק"מ למעשה בעגלה שהוא גבוהה ' ורחבה ד' אין איסור הוצאה להעביר בו חפצים וכן נראה שיש בזה איסור וצ"ע.

(ז) דף ה' ע"ב. שמן שצף על גבי יין אם נחשב הנחה באנו למחלוקת ר' יוחנן בן נורי ורבנן שנחלקו בשמן צף על גבי יין ונגע טבול יום בשמן אם נטמא היין שנחלקו ונראה שנחלקו בסברה אם שמן ויין מתחברים וכיון שהיין נח על הכלי גם השמן נח או שאין השמן מתחבר עם יין ונמצא שהשמן נח על יין וכיון שהיין אינו גוף מוצק אין הנחה על גביו נחשב הנחה.

(ח) שם בדף ז' ע"ב. חורי רה"י נחלקו אביי ורבא אם כרה"ר דמי או לאו כרה"ר דמי, ונראה שנחלקו בסברה שיש לומר שסברת רבא שרה"ר עשוי להילוך ולכן כל שימוש שעושים שהחפץ ישאר אינו שימוש של רה"ר ואינו דומה לעמוד ט' שמשמש לכתף שמועיל להילוך וסברת אביי שכל שימוש ברה"ר נחשב רה"ר וצ"ע.

(ט) דף ה' ע"ב. מהלך כעומד מחלוקת בן עזאי וחכמים במוציא מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור. ונראה שסברת בן עזאי שפטור מסברא שדומה להגמ' בדף ח' ע"ב בהאי זירזא דקני שרמא וזקפיה לא ציחייב עד דעקר ליה. וכן דומה למש"כ התוס' שם בד"ה לא במגלגל תיבה שהיא מרובעת שפטור דהוי כמו רמא וזקפיה דאי אפשר שלא תנוח קצת עכ"ל התוס'. וכל מהלך דומה למגלגל תיבה מרובעת. ודעת חכמים יש לומר שסוברים שאינו דומה לתיבה מרובעת שהרי מצינו אף בעומד לכתף חייב הרי שכל שמסייע להוציא אין העמידה נחשב כהנחה וא"כ גם במהלך אף שעומד מ"מ לא גרע מעומד ע"מ לכתף והא שמגלגל חבית מרובעת פטור משום שלא מצינו עומד לכתף רק באדם העומד אבל

המניח על הארץ גם לכתף נחשב הנחה. [אכן אין זה מוכרח שהרי גם עומד לפוש עמידתו לצורך הוצאה שעל ידי שינוח יהיה בכוחו להוציא ומ"מ אינו דומה לעומד לכתף שעמידתו היא לצורך החפץ עצמו משא"כ עומד לפוש שזה גורם ע"י תועלת המשא ולא באופן ישר אלא שינוח והיה בכוחו להוציא וא"כ יש לומר שעומד כמהלך הוא לתועלת האדם אלא שעל ידיו יתאפשר לו גם להוציא. וצ"ע] עוד יש לומר שסברת חכמים שלמדו שאין מהלך כעומד מהא שהלכתא גמירא לה ד' אמות ברה"ר וכתבו תוס' דף ה' ע"ב ד"ה בשלמא שבהלכה זו חייבה תורה גם מהלך ד' אמות אף שהוא כעומד ויש לומר שחכמים למדו מהלכה זו שאין הדין מהלך כעומד ודעת בן עזאי שאין למדים מהלכה.

(י) דף ז' ע"א. נחלקו בהיזמי והיגי מחלוקת אם היזמי והיגי ברה"ר אם אותו מקום יצא מכלל רה"ר כשאינם גבוהים ג' טפחים כיון שאין דורכין שם אנשים א"כ אינה רה"ר. וחייא בר רב סובר שהיזמי והיגי דורכין עליהם בסנדליהון אבל צואה גם בנעלים לא דורכים עליו אינה רה"ר. ולהלכה גם צואה נחשב כרה"ר. ולא נתבאר הטעם ואפשר לומר שבצואה אין דורכין שם באופן עראי שהצואה עומדת להתייבש. ובהיזמי והיגי אף שמסתבר שמיירי שצומח שם קוצים ואם ייעקרו אלו יצמחו אחרים מ"מ הדרך שדורכין עליהם בנעליים ואם כן שני טעמים שונים יש להיזמי והיגי לצואה. והמתאר שנחלקו בסברה מה מבטל רה"ר.

(יא) שם. אבל בין העמודים דניחא תשמישתיה ונחלקו אם בין העמודים מבטל רה"ר כיון שאין אפשרות ללכת ישר כיון שהיו העמודים עומדים זה כנגד זה ונמצא שההולך צריך לפנות או לימינו או לשמאלו ונחלקו בסברה אם מפיקע דין רה"ר אבל אצטבא שלפני עמודים לכו"ע אינו רה"ר מפני שהוא גבוה ג', וצ"ע למה אינו דומה לעמוד.

(יב) דף ח' ע"א. עמוד תשעה ורבים מכתפין עליו ברה"ר נחשב רה"ר. וצ"ע מאי שנא מאיצטבא. ולעיל חילקנו בין חורי רה"ר לבין עמוד ולמ"ד חורי רה"ר כרה"ר דמי יש לעיין למה איצטבא לא יחשב כחורי רה"ר. ונראה שרק חורי רה"ר שעומד ברה"ר ומשתמש בחורים אבל באיצטבא אינו משתמש כשעומד ברה"ר אלא יושב על האיצטבא או אפילו עומד על יד האיצטבא מ"מ המקום שעומד גם הוא אינו רה"ר שעומדים שם ולא הולכין וצ"ע בכל זה.

(יג) דף כו ע"ב. בגד שלושה טפחים ובגד ג' אצבעות בצמר ופשתים מטמא בגד של ג' אצבעות ובשאר בגדים צריך שיהיה בבגד ג' טפחים ומבואר בגמ' כו ע"ב ששלושה על שלושה חזי בין לעניים ובין לעשירים ושלוש על שלש חזי רק לעניים. ונראה ששיעורים אלו אינן מכלל שיעורים חציצין ומחיצין שהם הלכה למשה מסיני שהרי בשאר בגדים נחלקו התנאים אם מקבלים טומאה כלל. ואם נאמרה הללמ"מ של שיעור שלושה טפחים וא"כ בודאי ששאר בגדים מקבלין טומאה שהרי אין נפק"מ אחרת בזה שהשיעור שלושה טפחים. ונראה ששיעורו בסברה שכל שראוי לשימוש ויש שני דרגות חזי לעניים ועשירים

וחזי רק לעניינים ולמדו מדרשות שצמר ופשתים מקבל טומאה בדרגא של חזי לעניינים לבד ושאר בגדים צריך שיעור אחר.

(יד) דף כ"ח ע"א. לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד. וצ"ע במקור הדין שכשר דוקא מעור טהורה. ומפורש בגמ' דף כ"ח ע"ב שאין המקור מהלכה למשה מסיני, ואפ"ל דנלמד מהפסוק בתפילין למען תהיה תורת ד' בפיק מן המותר בפיק, והא דאמרו בגמ' שנלמד מהפסוק לענין הפרשיות של תפילין שנכתבים רק על עור בהמה טהורה אבל אין ראייה מקרא זה שהבתים צריכים להיות מבהמה טהורה לכן צריכין לכלל שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה ואפשר לומר שהכוונה שאלולא שר' יוסף היה אומר כלל שלא הוכשרו למלאכת שמים היינו מחלקים בין הפרשיות לבתים או בין הבתים לרצועות קמ"ל ר' יוסף שנלמד מקרא זה לכל מה שיש צורך בתפילין, וסברה זו כתב בנובי"ת אור"ח סימן ג' מבן המחבר שכתב ליישב איך הכניסו למקדש קטורת שאחד מהסממנין היה מור. ומורש בהרמב"ם שהוא דם חיה וכן תכלת עשוי מחלזון שהוא דג טמא ואף שאינם ראויים לאכילה מ"מ גם דברים שאינם ראויים לאכילה נתמעטו שהרי עור של תפילין ג"כ אינו ראוי לאכילה. ותירץ שם בד"ה אמנם וז"ל דהא דלא הוכשרו למלאכת שמים מקרא דלמען תהיה תורת ד' בפיק נלמד וזה שייך דוקא בדבר שהוא תורה עצמה היינו שיש בו כתב כמו תפילין ס"ת ומזוזה ובתים של תפילין שיש בו שין ואף דמסקנא שם דרב יוסף מיירי ברצועות וברצועות כמפורש בתוס' מנחות דף ל"ה ע"ב בד"ה אלו ד"ד ויו"ד לא חשיבי אותיות ליכא כתב וע"כ טעמא דרצועות הואיל והם תשמיש קדושה כמו שכתבו התוס' שם וא"כ הוא הדין משכן ומקדש ובגדי כהונה שהם ג"כ תשמישי קדושה.

הרה"ח ר' יעקב מאיר היילפרין
 ר"מ בישיבת תומכי-תמימים בני-ברק

עקירת גופו

בתוספות ג, א ד"ה מאי טעמא... ואין נראה דבכל ענין שהטעינו חבירו בין על כתפו בין על ידו והוציא חייב דהא קתני או שנטל מתוכה והוציא חייב אלמא הנחת חפץ ביד בעל הבית שהוא וידו ברשות אחת היא הנחה מדחייב העני שעקר מיד בעל הבית וכיון דהויה הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה.

הנה במהרש"א על התוס' שלפני זה ד"ה עקירת וכו' כתב דיש חילוק בין הנחה שלאחרי עקירה ובין הנחה שלפני עקירה. וא"כ איך רוצים התוס' כאן להוכיח דכיון שכשהוא וידו ברשות אחת הוי הנחה לגבי עקירה שאחריה דגם כשהולך עם החפץ שבידו נחשב עקירה, דהא י"ל דכשם ששאני הנחה שלפני עקירה מהנחה סתם הכי נמי שאני הנחה שקודם עקירה מעקירה עצמה.

ויש לתרץ, דהנה ביסוד החילוק בין הנחה שקודם עקירה להנחה סתם (ועד"ז עקירה), י"ל דהוא שבעקירה והנחה שהם מגוף המלאכה עצמה בעינן "מעשה" של עקירה או הנחה ומשא"כ הנחה שקודם עקירה, שאינה חלק מהמלאכה עצמה והיא רק היכי תימצא שיהא אחריה עקירה.

וא"כ י"ל, דאיבעיא דעקירת גופו אי כעקירת חפץ הוא גם מהאי טעמא, היינו דהחיסרון בעקירת גופו הוא דאין "מעשה" של עקירה בהחפץ עצמו כיון דהמעשה הוא בגופו והחפץ כאילו נעקר ממילא בלא מעשה.

ומעתה, כאשר פשטנו את האיבעיא דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי הרי דלא בעינן "מעשה" של עקירה והנחה, וא"כ גם החילוק של המהרש"א, בין הנחה שקודם עקירה להנחה ועקירה של מלאכה עצמה אינה, דבאמת להמסקנה דאיפשטא בעיא דגמרא אין לחלק, ושוב שפיר הקשו התוס' ד"ה מאי טעמא דכיון דמה שבידו הוי הנחה לגבי עקירה שאחריה, א"כ גם לגבי עקירה והנחה של המלאכה עצמה הכי נמי כן.

וכדברים האלו הוא ג"כ בהחילוק השני של המהרש"א הנ"ל דכשהוא עצמו הולך עם החפץ שבידו גרע מאחר המניח בידו, שגם ע"פ זה יוקשה מה שדימו התוס' כאן דמדחשיב מה שמונח בידו מונח לגבי אחר הנוטל ממנו הכי נמי כשילך הוא עם החפץ בידו הוי עקירה, דהרי חלוקים הם.

וגם על זה יש לומר דהביאור בחילוק זה הוא דגם בעקירה והנחה עצמה אנו מחלקים בין הפעולה של העקירה או ההנחה לבין המקום שממנו עוקר או שלתוכו מניח, ולכן מחלקים בין אחר שנוטל או מניח ביד לבין הוא עצמו שהולך עם מה שבידו.

אבל כל זה הוא כד סלקא דעתין דבעינן דווקא "מעשה" של עקירה והנחה. אבל בתר דפשטינן דעקירת גופו כעקירת חפץ והרי דלא בעינן "מעשה", שוב אין החילוק הנ"ל ושפיר הקשו התוס'.

עוד י"ל בזה (בב' אופנים) ובהקדים המובא במאמר ד"ה האומנם תרמ"ג, דב' פירושים יש ב"מקום"; הא' הוא שהמקום המקיף את הגשם נקרא מקום והב' דמקום הממולא הוא נקרא מקום והיינו הפנוי והריקות אשר בו יכנוס הגשם נקרא מקום. וי"ל דמה שבעקירת גופו יש חיסרון בה"מעשה" ע"ז לא מיבעי לן וכבר בסלקא דעתך דגמרא לא איכפת לן בזה. ורק האיבעיא הוא האם יש כאן עקירת חפץ ממקומו, והיינו דלגבי האויר שבו נכנס החפץ בזה ודאי שיש עקירה שכל שהחפץ טולטל הרי שאויר אחר נתמלא עם החפץ, אבל לגבי האויר המקיף את הגשם בזה י"ל דכיון שגם קודם העקירה וגם אח"כ הוא מונח באותו מקום על גופו הרי שלא נעקר החפץ.

ומסקנת הגמרא דאויר הממולא מן החפץ הוא "מקום" החפץ ולכן גם בעקירת גופו הוי עקירה.

וגם החילוקים של המהרש"א הוא עד"ז, דבהנחה שלפני עקירה וגם בהנחה שלאחריה אלא שאחר הניח בידו, הרי גם אם האויר המקיף הוא ה"מקום", אין זה מגרע שכן החפץ היה על ידו ועתה כבר אינו על היד שהייתה בו קודם ועל דרך זה כשאחר הניח בידו הרי לפני זה לא הייתה שם ועתה היא על ידו של האחר, ולכן עדיפים הם מהאדם שהולך עם מה שבידו ונח עם מה שבידו.

אמנם עתה כד מסקינן בגמרא דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי הרי שהאויר הממולא הוא ה"מקום", אזי גם החילוקים של המהרש"א אינם, דגם כשהולך עם החפץ שבידו הרי אויר חדש מתמלא בהחפץ, ודו"ק.

עוד י"ל דגם במסקנת הגמרא האויר המקיף הוא ה"מקום", אלא שכל שעבר לרשות אחרת הוי עקירה והנחה ואפי' כשהוא עצמו הולך עם החפץ שבידו, ומיושב ע"ד הנ"ל.

הרה"ג ר' שלום דובער לויין
עורך ראשי מהדורת שו"ע ר החדשה

ערוך "מלאכות שבת" בשלחן-ערוך רבינו הזקן* (ב) מערוך "כותב ומוחק" עד ערוך "צד"

במוסגר בא נושא ההלכה, ולפניו הסימן והסעיף. האותיות שבקצה השורה מציינות את החלק בשו"ע.

כותב ומוחק

א: לב, כד (גרירת שיעור שנטף על הדיו).

ב: שב, ה (מקצת ציור אינו חשוב מלאכה).
ש, ד (היו במשכן בכתיבה ומחיקה על קרשים לסימן. אפי' לא מחק אותיות אלא שתיקן מקום לכתיבת ב' אותיות חייב. המסיר שיעור שנטף על אותיות, ב' דעות. מחק שלא ע"מ לכתוב אסור מד"ס. שבירת עוגה שעליה אותיות. אותיות שבראשי הדפים, ב' דעות).
ש, ה (נטל גגו של ח ונעשו ב' ז חייב, גגו של ד ונעשה ר' אסור). ש, ו-ח (בדבר שאין מתקיים אסור מד"ס, ובאור ועל השלחן מותר. הרושם תבנית לסימן אסור מד"ס, ובכתב שאינו מתקיים מותר. וי"א שבמתקיים חייב ובאינו מתקיים אסור מד"ס. תבנית איזה כתב או מספר חייב. אשורית בלי זיונין בשעטנ"ז ג"ץ פטור שלא נגמרה מלאכתן. כתב משיט"א, ב' דעות. חקיקה בכלל כ. הקורע עור כתבנית כתב חייב). ש, ט (תוחב אותיות כסף בבגד). ש, י (רושם כדרך הציירים, תולדת כ. ומ).

לש

ב: שכא, טז (י"א שאינו חייב אלא בדברים שהם בני גיבול, ובאינו בר גיבול אסור מד"ס ומותר בשינוי, מעט מעט או גיבול רך בשינוי מעט. וי"א שגם באינו בר גיבול חייב בגיבול עב, ומותר רק אם נתן המשקה מבעו"י. ובגיבול רך אסור מד"ס ומותר בשינוי. אפר וחול הגס ומורסן וקמח קלי ושתיתא וחרדל אינן בני גיבול). שכד, ג (גיבול מורסן, י"א מד"ס ומותר בשינוי, וי"א מה"ת ומותר כשנתן המים מע"ש). שכו, ט (אף שיש להחמיר לגבל מורסן בשינוי, מותר ליקח מורסן בידים רטובות ולרחוץ בהן ידיו). ש, טז (הנותן זרע פשתן או שומשוּמין במים).

ד: תקז, כ (מותר לסתום פי התנור בטיט שהוא לצורך אור"י. אבל אסור לגבל ביו"ט, שאפשר לעשותו מעיו"ט). תקז, כא (לגבל אפר ביו"ט לסתום פי התנור, ב' דעות). תקיב, ז (גיבול מורסן לבהמתו ביו"ט, רק ע"י שינוי).

מבעיר ומכבה

ב: רנג, יא (קדרה בתוך הגחלים, יסירה בנחת שלא יבערו ולא יוכבו בכך). רנד, ב (צלי

ד: תקיט, ו (סתירת חותם שיש אותיות או צורה אסורה גם ביו"ט).

* מתוך ספר מפתחות להל' שבת - שו"ע רבינו. מובא בקשר ללימוד סוגיות מסכת שבת השתא הישיבות, ובוודאי ימצאו הלומדים והמעיינים תועלת רב בזה.

שמכבה האש). תקב, ז (אגודת עצים או עצים דקים במדורה, לא יסלקו מהמדורה שקרוב ליכבות). תקי, ח (כיבוי גחלת של מתכת או אבן בשבת אסור מד"ס, וביו"ט התירו לצורך או"נ, אף כשאינו שוה לכל נפש). תקיד, א-ה (אסור לכבות דליקה ביו"ט כמו בשבת, אא"כ יש בה צורך אכילה שא"א לאכול בלי הכיבוי, ודינו כמכשירי אוכל, שאסור לכבות בשביל הנאת הגוף). תקיד, ו-ז (אסור ביו"ט לסלק השמן שבנר לאחוריו, להסתפק ממנו, להוציא הפתילה ממנו אף שמחזירה מיד, ואם מגביה מעט כדי להרבות אורו מותר). תקיד, ח (מותר לגרום כיבוי ע"י ריבוי הבערה, אבל לא יקצר הנר בסכין וכיו"ב). תקיד, ט (מותר לתחוב הנר בעפר תיחוח למונעו מלהשרף כשיגיע לשם. ושאר גרם כיבוי לא התירו אלא במקום הפסד). תקיד, י (להעמיד הנר במקום שהרוח שולטת, או לפתוח דלת או חלון כנגד הנר, דינו כמו שבת. אבל מותר לפתוח נגד המדורה, שאינו מכבה אלא מבעיר). תקיד, כ (כשורה הפתילה בשמן קודם הדלקה ביו"ט, לא ישרה בשמן נר הדולק, שהוא כמכבה). תקיד, כא (התירו גרם כיבוי לצורך מצוה, הבערת פולוער בשמח"ת). תקיד, כג (אסור להסיר פחם שבראש הנר הדולק, אבל מותר לנפץ או להטות באצבעו). תקיד קו"א ג (גרם כיבוי לא התירו אלא במקום הפסד או לצורך גדול או לצורך מצוה).

ראה גם לקמן אצל הטמנה. שהיה וחזרה. שמא יחתה. שמא יטה. שמא יכבה. שמא יסתפק.

מבשל

עיי"ע בישול.

מודד

ב: שו, יח (מעשה חול וזלזול שבת. מ. של מצוה מותרת. מ. שיעורי תורה). שו, יט

ע"ג גחלים לא יסיר בשבת שהבשר יכבה במוהל הנוטף ממנו). רנט, ז (פתיחת או סתימת תנור שיש בו גחלים לוחשות). רסד, ה (גריר מלח בנר בע"ש לצלל השמן). רסד, ו (המסתפק מנר דולק יש בו משום מכבה). רסה, א (המסתפק משמן שבכלי. החותך נר שעוה הדולק. חתיכת נר שעוה הדולק ביו"ט). רסה, ה (מותר לנער נר דולק). רסה, ו (נר של שמן תלוי אסור ליטול ממנו דבר היתר שמא יתנדנד). רסה, ח (אסור ליתן מים בכלי תחת הנר לקבל הניצוצות, אפי' מבעוד יום. גרם כיבוי מותר בשעת הדליקה. כלי מים בפני האש שיתבקע ע"י האש ויכבו. משקה על הטלית שלא ישרף). רסה, ט (מותר ליתן מים בעששית להגביה השמן או כדי שלא תתקלקל העששית. קודם השבת מותר ליתן נר בחול אבל לא מים לשפופרת שבה נר. מותר לתחוב נר בחול אבל לא במים). רסה קו"א ג (גרם כ. התירו בדליקה לצורך גדול. תחיבת נר בחול או במים ביו"ט). ערה, א (מחיתת ראש פתילה). רעז, א (לא לפתוח דלת או חלון נגד הנר שמא יכבה, ומותר לנעלה). רעז, ב (וכן בנר שאחורי הדלת, שמא ינקש בפתיחה או בנעילה ותיכבה הנר). רעז, ג (וכן בנר שמן קבוע בדלת וע"י פתיחה ונעילה כדרכו יתקרב או יתרחק השמן מהפתילה). רעז, ד (וכן בדלת נגד המדורה). רעז, ה (כשמנער הטבלה והנר נופל, בנר שמן היו פ"ר, משא"כ בפתילה או בנר שעוה, או כשמטלטל הטבלה עם נר השמן שעליה). שלד, כב-ג (גרם כיבוי מותר בשעת הד. כלי מים בפני האש שיתבקע ע"י האש ויכבו. משקה על הטלית שלא ישרף). שלד, כד (וכן פושט ומתכסה בבגד וס"ת שאחז בהם האור, כדי שלא יתפשט יותר). שלד, כט (גחלת של מתכת אינה בוערת ולא שייך בה כיבוי מה"ת).

ד: תצה, ב (הוצאת האש או שמרבה האש). תצה קו"א ב (עיקר החיוב אינו משום כליון העצים אלא ריבוי האש. חימום ברזל באור). תקב, ב (אין עושין פחמין ביו"ט,

מ. (כמתעסק מותרת). שח, פח מ. ע"י מורה שעות כדי ללמוד, אינה מ. של מצוה). שכג, א (השואל יין מחברו לא ימדוד ולא יזכיר שם מדה שהוא מעשה חול וזלזול שבת). שכד, ב (לא ימדוד שעורים לתת לפני בהמתו).

ד: תק, ה-ח (אסור לשקול ביו"ט, אפי' ביד מנה כנגד מנה, וטבח אומן אסור אפי' ביד כדי למכרה, וכן בכלי שיש בו שנתות). תק, ט (אסור להניח בכף מאזנים תלוי לשמרו). תק, י (מותר להזכיר שם משקל, תן לי ליטרא בשר). תקד, ט (מ. תבלין ביו"ט). תקו, א (לא ימדוד אפי' לעצמו ולמצוה, ולשיעור חלה יקח באומד). תקיז, ט (לא ימוד שעורים ליתן לפני בהמתו, אלא באומד).

ראה גם לקמן אצל מקח וממכר.

פלפלין בבגד לכתוב שמ. ריח בבגד). שכג, יב (אין חופפין כלים במלח, ומותר להדיחן במים עם מלח). שכו, י (רחיצת ידיו במלח או בורית שנימוח על ידו, תלוי בב' הדעות דלעיל שכ, טז-כ). שכח, כח (סיכת מכה בחלב).

ד: תקב, א (אין מוציאין אש ביו"ט). תקיא, ז (אסור להוליד ריח, אפי' ביו"ט, הן בפירות והן בבגדים והן במים לנט"י, ולהוסיף ריח מאותו בושם מותר). תקיא קו"א א (הוכחות דקיי"ל שגם באוכל שייך אולודי ריחא, אלא שכשאינו מתכוין מותר אף בפסיק רישיה).

מוציא ומכניס

עי"ע הוצאה והכנסה.

מחמר

ב: רסו, ד (אע"פ שאינו שלו).

ראה גם לקמן אצל שביתת בהמתו.

מחתך

ב: שיד, ט (מ. קנה חלול למדת הנקב שבחבית). שיד, יב (סתם פסיקת תלוש מותרת. קורע עור שע"פ חבית יין). שיד, טז (כשמקפיד לחתכו במדה חייב. ה"י במשכן. מבקע עצים במדה. אבל מותר לחתוך קשרי עופות צלויים בשפוד, וחוט תפירת עופות ממולאים). שמ, יז (במדה חייב).

ד: תקט, ט (מותר לחתוך קשרי עופות צלויים בשפוד).

מכבה

ראה לעיל אצל מבעיר ומכבה.

מכה בפטיש

ב: רנג, כו (לא להעמיד קדרה חדשה על האש בשבת). שב, ה (על הכלי שנגמר להשוות עקמימותו. היה במשכן. גמר תיקון כלי תולדה.

מוליד

ב: שח, פד (כשאוחז זרע תולעת משי תחת אציליו). שיח, כה-ח (אסור לרסק ברד שיזובו מימיו, אלא בענין שנמחה לתוך כוס יין. אסור לחמם פת כפולה שבה שומן קרוש שימוח, אלא בענין שנבלע בפת ואינו ניכר בפ"ע. אסור להחם קדרה שקרש שמנוניתה, אלא בענין שדבר מועט הוא הזב לחוץ. יש להסתפק בשומן שנקרש ע"ג צלי חם, אלא על קמחים וקטניות חמים שנכנס בתוכן. ויש מתירין באלו שאינו מרסק בידים). שכ, טז-כ (אסור לרסק שלג בידים. י"א הטעם שבורא מים ודומה למלאכה, וא"כ מותר להניחם בחמה שימוחו מאליהם. וי"א הטעם שדומה לסחיטת פירות, וא"כ מותר לרסק כשמתערב בדבר אחר או כשהולך לאיבוד, ולשפשף הידים במים עם שלג או מלח, ולרסק שלג לכוס יין, ולהטיל מים על שלג ולד"ה מותר להניחם בכוס יין, ולשבור חתיכה מקרח, וכדי ליקח מים מתחתיו, ולהשליך מים למלח וליטול ידיו מהם, ולדרוס שלג ברגליו שאפשר שלא ימס. ויש מתירין בשלג מטעם שא"א ליזהר ולא גזרו). שכא, ז (לא ישים

פטור). שטז, יז (במקום היזק התירו צידה). שטז, יט (במקום צער לא התירו הריגתו). שטז, כב (אם היא מה"ת. אם מותר להרוג חיות הנושכות ואין ממיתות). שיט, כט (הרוקק ברוח והרוח מפזר). שכח, ג (המוציא שן). שכח, לב (המפיס מורסא להוציא ליחה, וממילא נעשה פתח להכניס אויר). שכח, לז (גזיזת צפרניים י"א דהוי משצ"ל). שכט, א (כיבוי דליקה). שלד, כה. שלד, כט (כנ"ל). שלז, א (כשעושה חריץ בגרירה). שלז, ה (כשמכריע החבית ונחפר בארץ). שמ, ב (בגוזז היינו שצריך לצמר ושער או שצריך לגוף העברה). שגב, ב (הטעם שאסרו משאצ"ל בכרמלית).

ד: תצח, כט (נוטל עפר מוכן ונעשה עי"ז גומא).

מלאכת מחשבת

ב: רנב, יז (כששכח שחפץ בידו והוציא אינו עובר איסור תורה). שנג, א (הזורק מרה"י לרה"י ונפל לרה"ר).

מלבן

א: עז, ב (המנגב ידו בבגד מלוכלך במי רגלים).

ב: שא, נו (שכן במשכן מלבנים הצמר ופשתים. מכבס תולדה. סוחט כמכבס. מתי חוששים לשמא ישכח ויסחט, ולמראית העין שכבסן בשבת). שא, נט (בגד השרוי אסור לטלטלו). שא, ס (כשמסתפג ומביאו לביתו לא חששו שמא יסחוט). שא קו"א א (בהליכה באמת המים). שב, א (המנער טלית חדשה שחורה מטל ומקפיד עליה חייב משום מכבס). שב, ב (המנער בגד שרוי ומקפיד קרוב לודאי שישחטו המים בניעורו. בגד חדש, ישן). שב, ג (המנער בגד חדש ושחור מאבק שעליו י"א שהוא ככיבוס. מותר להסיר נוצות שאינן דבוקות לבגד, ולקלוף תבשיל שישב על בגדו). שב, יב (בגד עליון שמתקשה עי"ז

מקצת צורה על כלי העומד לצייר. עשיית כלי שאין בו משום בונה). שב, ו (הלוקט מבגד מהנשאר מהאריגה, כשמקפיד חייב וכשאינו מקפיד אסור מד"ס). שב, ז (המוציא שלל החייטים יש להסתפק). שיד, א (מנקב חבית ומתכוין לפתח נאה). שיד, יז (למ"ד שאין בנין וסתירה בכלים אף בנין גמור, החזרת דלת וכלי פרקים הוא מטעם מ"ב). שיד, ו (פתיחת בית הצואר מתפירת או קשר האומן).

ראה גם לקמן אצל תיקון כלים.

מלאכה שאינה צריכה לגופה

ב: רסו קו"א ב ד"ה אבל בלא (חמירא מכרמלית). ערה קו"א ב (אפי' אם משאצ"ל היא מד"ס, חמורה משאר שבותים לענין גזירה לגזירה). רעה, א-ב (משאצ"ל הוא כשמכבה לצורך השמן או הנר או החולה או הלסטים. משצ"ל הוא כשמכבה לצורך גוף הדבר שהמלאכה נעשית בו שמהבהב הפתילה עי"י כיבוי זה. ולא סגי בכיבוי לחוס על הנר, כי מלאכת קלקול אינה חשובה אלא כשגוף הדבר מתתקן עי"י המלאכה. וי"א כיון שגוף הדבר שהכיבוי נעשה בו הוא הפחם שבראשו ולא הפתילה. ונפ"מ לענין סותר וקורע, אם צריך שיהי' אח"כ יותר טוב מהראשון). רעה, ג (ב' דעות אם משאצ"ל חייב מה"ת או מד"ס. יש דברים שהכל מודים שאינו אסור מה"ת ויש דברים שהכל מודים שחייב מה"ת). רעה, ד (אינו מתכוין ופסיק רישיה הוי משצ"ל, כשנוח לו במלאכה זו). רפ, ג (בפתיחת פתח בגוף האשה בבעילת בתולה). שא, י (זב היוצא בכיס שלא יטנף בגדיו). שב, יז (בשפשוף טיט יבש שא"צ לדבר המתפרר). שב, כא (בשריית בגד). שב קו"א א ד"ה והנה. שיא, ה (יש לה עיקר מה"ת ולא התירוה משום כבוד הבריות). שיד, ד (במוציא סכין תחובה בכותל). שטז, טז (בנטילת נשמה ובצידה, צריך לעורר או לדם או להנקם חייב, וכדי להנצל מהזיקו פטור. צד בסתם, ח' שרצים חייב ושאר שרצים

או בצפורן). שב, טז (לא יקנח מנעליו בברזל חד שלפני פתח בהכ"נ). שב, יז (אין לחוש בבגד למ.). שיד, כא (ממרח רטיה או שעוה תולדות מ. את העור שה' במשכן. אין סותמין נקב בשעוה או שומן או שמן עב שמא ימרח, וגם ת"ח לא יערים). שיח, יד (בצק שנילוש מאתמול מותר לטוח בו פי הקדרה). שכג, יא (כשמגרר כלי כסף בגרתקון פס"ר שמ. ואסור). שכת, ל (החזרת רטיה אסורה, שמא ימרח ויחליק הגומות).

ד: תקיד, יא (לא לדבק נר שעוה בכותל או במנורה).

ממצוא חפצך

ב: רמד, יח (לא יעיין בשביל חשבון שלמחר). רסג קו"א ח ד"ה והענין (באמירה לנכרי ב' איסורים, מטעם שליחות ומטעם ממ"ח). שם ד"ה והשתא (הטעם שאמירה לנכרי לעשות למחר מותרת כשיש צד היתר, כי האיסור אינו מחמת עצמו). שו, א (אסור לעשות מעשה המותר בש. כדי לעשות מעשה האסור אחר הש.). שו, ב-ג (ואם לא ניכר הדבר, או שיש צד היתר לעשותו בש. מותר. לשכור פועלים או לתלוש פירות או להביא פירות מוקצים אסור. להביא מחוץ לתחום ובמקום שאין מחיצה מותר). שו, ה-ו (אמירה שיעשה לו מלאכה למחר אסור משום ממ"ח. במקום מצוה מותר. צרכי כלה. צרכי מת. גם הזכרת דמים שלצורך מצוה מותרת). שו, יב (צרכי רבים כמו חפצי שמים וצורך מצוה). שו, יג (שידוך התינוק ודיבור עם המלמדו ספר או אומנות הוא מצוה ומותר, אבל אסור לשכרו). שו, כה (השבת אבדת מצוה, וגם של נכרי מטעם דרכי שלום, ומותרת הכרותו בש.). שז, א (כשהדבור מועיל מ"ח, כשאינו מועיל. רק ודבר דבר).

מסנן

ראה לעיל אצל בורר.

כביסה ומשפשפו לרככו להצהילו דומה למ.). שב, יז (לא ישפסף טיט לח שעל בגדו מבחוץ רק מבפנים. ויכול לגרד בצפורן או סכין). שב, יח (יכול לגרד מראה צואה מהבגד). שב, יט (מה"ת אין כיבוס וסחיטה בעור, מד"ס אסור לשכשך במים צד זה על צד זה). שב, כ (שריית בגד שיש עליו לכלוך זהו כיבוסו. לא ידחוק על הבגד לסחוט ממנו הלכלוך). שב, כא (אם שריית בגד שאין עליו לכלוך בעין זהו כיבוסו, ב' דעות. חילוק בין מים מועטים למרובים. שתיית מים שיש בהם תולעים ע"י מפה. שריה דרך לכלוך מותר. מסתפג בסדין. מנגב ידיו. ההולך לצורך מצוה ועובר במים. יכול לנגב ידיו בבגד שהטיל עליו תינוק מ"ר, אבל לא צואה, ולא יטול ידיו על המ"ר). שב, כב (נתלכלכו ידיו בטיט לא יקנחם במפה, שיבא לכבס המפה). שב קו"א א ד"ה והנה (מ. הוא משום חזותא, ובדבר מועט שאין דרך העולם להחשיב ואינו מתכוין מותר). שם ד"ה ולפי (שריה או סחיטה דרך לכלוך. אם יין מלבן. יין לבן). שיא, יב (חומץ אינו מ.). שיט, יג (לא יסנן מים או יין לבן בסודרין, רק במשמרת שעשויה לכך. יין אדום ושכר ושאר משקין אין מלבנים). שיט, כג (שריתו זהו כיבוסו. במים מועטים). שכ, כא (אסור לפרוס סודר על חבית יין שמא יסחוט, ומותר בבגד העשוי לכך ומותר ביין אדום שאינו מ.). שכ, כד (בגד העשוי לכך אין לחוש). שכת, כח (לא יתן מים חמים על המוך ליתנו ע"ג המכה). שלא, יב (שרייתו זהו כיבוסו. ע"י נכרי מותר). שלד, כג (שרייתו זהו ליבנו).

ד: תקי, יט (ביין אדום אין חייב משום מ.). תקי קו"א ד ד"ה כתב (סינון מים בסודרין אסור גם ביו"ט משום מ.). תקכו, ג (טהרת מת בסדינים ביו"ט).

ממחך

ב: שב, טו (מגרר צמר או שער מהעור, שכן עושים במשכן. אין מגרדין מנעל בג סכין

מעבד

ד: תצה, ט (הטעם שאסרוהו ביו"ט). תקא,
ז-ט (אסור ללקט עצים בשדה לבשל ביו"ט.
בחצר מותר לגבב סמוך למקום בישול קדרתו.
קרפף שיש לו מסגרת או בתוך ע' אמה ושייריים
לעיר דינו כחצר לענין עצים, ולא לענין עלי
קנים וגפנים)

מערב

ב: רסא, ב (אם מותר בביה"ש, ע"ח וע"ת).
שסו, י (לא יערב ע"ח ביו"ט הסמוך לשבת
אלא על תנאי). שצג, א (כנ"ל. ולא בר"ה).
שצג, ב (מותר לערב ע"ח בביה"ש, וקיי"ל שגם
אחרי קבלת תוס' שבת, אבל לא אחרי קבלת
עיקר שבת בתפלת ערבית או ברכו).

מעשה שבת

ב: רנג, יב (עבר והשהה תבשיל, אסור עד
מוצ"ש בכדי שיעשו). רנג, כד-ה (עבר והחזיר
במצטמק ויפה לו. נצטנן לגמרי והחזירו נכרי.
החזיר באופן שיש מתירים לכתחלה). רנג
קו"א ב (עבר והשהה סמכינן בדיעבד אפי'
על דעה שרבים חולקים עליה ולא הוזכרה
בשו"ע). רנג קו"א ט (עבר והחזיר במצטמק
ויפה לו יש לו דין עבר אדאורייתא או אדרבנן).
רנד, ג (עבר והשהה צלי באופן האסור נאסר
עד מוצ"ש בכדי שיעשו, ובאופן שיש מתירים
לכתחלה מותר בדיעבד). רנד, ז-ח (עבר
והשהה בשוגג אם אין לו פת אחרת ירדה מזון
ג' סעודות, ואם אין לו תבשיל אחר יאכלנו).
רנז, א (עבר והטמין בדבר המוסיף הבל). שיח,
א (העושה מ. בשבת במזיד אסור לו עולמית,
ולאחרים במוצ"ש מיד. בשוגג. מותר גם לו
במוצ"ש מיד). שיח, ה (המבשל לצורך חולה
בשבת אסור לבריא גזרה שמא ירבה). שלט,
ז (באיסור מד"ס מותר במוצ"ש מיד). תה,
ט (הוציא פירות חוץ לתחום והחזירם, אין
קונסים אותו שלא יאכלם בשבת, שאינו נהנה
מהאיסור באכילתם. המעשר בשבת לא יאכלם

ב: שיח, ה (אסור למלוח בשר חי). שכא,
ב (במשכן היו מעבדים עורות תחשים ואילים.
מולח עור מצרכי העיבוד. מה"ת אין עיבוד
באוכלים. מד"ס אסור למלוח בשר חי). שכא, ג
(אסור לעשות מי מלח מרובין לכבוש להתקיים,
רק לצורך סעודה א' וסמוך לה ופחות מב' שליש
מלח). שכא, ד (כל דבר שהמלח מועיל לרככו או
להקשותו מותר רק חתיכה א' לאכלה לאלתר,
ואם משתהין שעה מועטת, ב' דעות. שפכו עליו
מיד חומץ או שמן מותר). שכא, ה (למלוח
לטעם מותר, וכדי להניח לסעודה אחרת, ב'
דעות). שכז, ד-ה (הסך בשמן רגלו שבמנעל
והדורס על העור שיתקשה או מרככו).

ד: תצט, ג (לא ישטוח על יתדות, עור
מבהמה שנשחטה ביו"ט, שמא ימלוח ויעבד).
תצט, ד-ה (אין מולחין בשר ע"ג העור לקדרה
ביו"ט, רק מליחה לצלי, בבהמה שנשחטה
ביו"ט, ומותר להערים ולמלוח מעט כאן ומעט
כאן). תצט, ט (אין עיבוד באוכלין, אבל יש
עיבוד בחלבין, אפי' נשחטה ביו"ט ואפי' מליחה
קלה. ואסור להפך אותן שמא יבוא למלחן).
תק, יב (מולגין הראש והרגלים אבל אין טופלין
בסיד). תק, יג (אין עיבוד באוכלים. מליחת בשר
להוציא דמו אסור מד"ס. הבשר שרוצה לאכול
ביו"ט מותר למלוח, ויחד אתו יכול למלוח שאר
הבשר). תק, יז (אחר שמלחו כשרוצה למלוח
כדי שלא יסריח, אין הערמה מועלת אלא בליל
יו"ט ולא בבוקר, שהבשר שמבשל לאכילה א"צ
מליחה). תק קו"א א (זה שהתירו למלוח כל
הבשר יחד הוא בחשש הפסד שיסריח).
ראה גם לקמן אצל תיקון אוכלים.

מעמר

ב: שמ, טו (הי' במשכן בסמנים הזרועים.
כשמאספו במקום גידולו. וכן בפירות במקום
שנפלו מהאילן. מד"ס אף שלא בגידולי קרקע.
מלח. מדבק פירות, דבילה או תאנים בחבל).

מכירה). שו, ו-ז (הלוקח מאכל מחנוני ואינו מזכיר דמים נראה כשאלה ומותר. בהזכרת שם דמים היא שבות ואסור אף במקום מצוה). שו, יג (אסור לשכור מלמד או להזכיר סכום מעות). מותר לפסוק לצדקה אבל לא לומר ערכי עלי או להקדיש חפץ לגבוה. יש מתירים להקדיש לביהכ"נ). שו, טו (אסור לתת מתנה לחתן, רק מיני מאכל ומשתה שלצורך היום. אסור להקדיש, או לעשות קנין בדרכי הקנאה ואצ"ל ק"ס). שו, טז (קניית מצוות אפשר ליישב בדוחק, אבל לא קניית מקומות בבהכ"נ). שו, יז (קניית אתרוג בשעת מצות ע"מ להחזיר הוא כמו קניית מצות, אבל לא קנייתן לגמרי או אחר גמר המצוה או שופר). שו, כב (שכירות נכרי לצורך מצוה אסור, ולצורך חולה שלא תיטרף דעתו מותר). שו, כח (הזכרת סכום מעות אסור אפי' לצורך מצוה). שכג, א (מותר לומר לחברו מלא לי כלי זה ואשלם לך אחר השבת. הזכרת שם מדה בדבר שמדתו ידועה, ושם דמים בדבר שמקחו ידוע, ב' דעות. הזכרת סכום דמים וסכום מדה אסורה). שכג, ב (מותר לומר מלא כלי זה ולמחר נמדוד). שכג, ג (מותר לומר תן במנין, אבל לא סכום מנין). שכג, ח (מותר ליתן מתנה כשהוא לצורך הש. שכה, ה (כשנכרי בא להחליף המשכון או לפדותו, לא יחשב עמו ולא יגע בו). שכה, טז (לא יתן מעות לנכרי). שלח, ו (המשחק אום גראד כדי להרויח). שלט, ד-ו (קידושין, חליצה, גירושין, יבום, כניסה לחופה, הערכה הקדש וחרם לגבוה, פדיון הבן). שלט, ח (אפי' עשה חופה לפני השבת, י"א שקנין אלמנה בביאה וקנין בתולה ביחוד הראוי לביאה, ואין לעשותן בשבת). שפ, א (אין קנין בשבת). שפב, ח (שכירות רשות להתיר הטלטול מותרת, וקנייתה אסורה).

ד: תצז, ל-לא (שחט ביו"ט התירו למכור טרפה וחלק האחוריים לנכרי, באופן שמותר מכירה לישראל). תק, א-ד (חבורה או יחידיים שרוצין ליקח בהמה מהטבח לא יזכירו סכום

בשבת, שלא היו ראויים מקודם. המבשל בשבת פירות הנאכלים חייב אסורים שנעשה בהם איסור מה"ת. וכ"ז שלא הוחזרו, אם הוציאם במזיד אסורין לכולם. הובא מחוץ לתחוך ע"י נכרי מותר למי שלא הובא בשבילו).

מהדו"ב תתפד (לדעת רש"י מים שבאו בהיתר והוחמו בשבת אסורים כמו משקין שזבו ונכרי שליקט לישראל).

ד: תקב, א (רק העושה מלאכה בשבת קנסו, ולא העושה ביו"ט). תקג, יא-ג (בישל ביו"ט לצורך חול, אם הוא ע"י הערמה האסורה, קנסוהו שלא יאכל הוא וב"ב מאכל זה לעולם. משא"כ בישל במזיד, בשבת קנסו ולא ביו"ט). עיי"ע אמירה לנכרי (מעשה שבת). אנשי ביתו. קנס.

מפריש

ב: רסא, ב (אסור להפריש ביה"ש בחו"ל). שלט, ז (אין מפרישין תרו"מ שהוא כמתקן).

ד: תקו, ה (אין מפרישין תרו"מ ביו"ט. הפרשת חלה התירו כמו הלישה, כשנילוש ביו"ט). תקו, ו-ז (כשנילושה בעיו"ט לא יפרישה ביו"ט. בחו"ל ישייר ויפריש אחר יו"ט. בא"י ילוש עוד חלה ויפריש על שתיהן). תקו, טו (מותר להפריש זרוע לחיים וקיבה ולהוליכם לכהן, אפי' נשחטה בעיו"ט). תקכד, א (גם ביו"ט אסור).

מקח וממכר

ב: רמד, יב (קבלת מכס אסור מטעם ממצוא חפצן גו'). רמו, ה (מכירה אסורה). רסא, ב (קנין בשבת חמור משאר שבותים שאיסורו מדברי קבלה). שא קו"א ב (משום ממצוא חפצן). שכה, ה (החזרת משכון של מלבוש מותר כשצריך ללבושו בשבת). שו, ד (לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר אסורים גזירה שמא יכתוב. גם כשצריך ליקח מאכלים לא יאמר בל'

ב"ד שיפרסמו, או לצורך מצוה שאין חוששים למ"ע, או שיקנה גם לימות החול לענין יוקר חול ואחריות מיתה ויפרסם). רמו, יב (או יכתוב בערכותיהם שאם יעבידה בשבת יתחייב באונסין, ויתפרסם). רמו, טז (בנותן לו בהמה ועובד בה בשבת באופני ההיתר, יש לו לפרסם דרך ההיתר). רמו, יח (שכר נכרי להוליך סחורה בסוסיו והקנה לו הסוס משום שביתת בהמתו, אם הקנה לו לשבת בלבד, או שגם הוא נוסע עם הסוסים בחול, אסור משום מ"ע). רמו קו"א (כשהקנה גם לימות החול או כשכתב בערכאות אין לחשוש למ"ע אף לכתחלה). רמו קו"א ז (אם יש מ"ע בשותפות). רמח, ט (כשנכנס לספינה קודם השבת לסדר השלחן ולהדליק נרות ולעשות קידוש, לא יחשדו שמפליג בשבת). רנב, יג (אין מביאין כלים מבית האומן. ומחונני הלוקח מאומנים מותר). רסו קו"א ט (מי שנשרו בגדיו קי"ל שאסור לשטוח בחמה. יכול להביאן לביתו וא"צ להשאיר בחצר החיצונה). רעט, ח (כלי שדומה לשל פרקים גזרו מפני הרואה). שא, לא (כשקושר הקמיע באצעדה או טבעת). שא, נו-ז (השוטח בגדים לנגב. אפי' בחדרי חדרים). שג, יט (פלפל לריח הפה ומלח לרפואת השיניים שנותנת בש). שה, יד (בהמה בזוג פקוק שנראה כמוליכו למכור, והתירו בחצר). שם בשוה"ג (בתרנגול). שה, יח (לא יקשור גמלים זב"ז שנראה כמוליכו למכור). שנו, ד (כששופך מים בחצר ומקלח לרה"ר). שסב, כ (בצוה"פ).

ד: תקי, יג (לא יחתוך ירק ביו"ט במספרים, שהרואה יאמר היום נגזזו מהמחובר). תקיח, ח (הוצאת סולם לחוץ). תקכב, ד (אין מנהיגין בהמה במקל במקום מעורב שרבים מצויין שם, שנראה כמוליכה למכור). תקכו, ז (לא יחצוב אבנים ויקצוץ ארזים למת ביו"ט שני. עשיית הארון בפרהסיא כשהמת אדם מפורסם. הליכה חוץ לתחום).

דמים, אלא מביא הטבח ב' בהמות שוות ואומר זו כזו ויאמר הריני שותף לשליש או לרביע, ובנכרי ב' דעות אם יכול להשתתף בבשר). תק, יא (אין נוקבין בבשר בסכין כדרך מו"מ, אלא באצבע, ויכול לעשות סימן בסכין). תקיז, א (כשלוקח מהחונני ביו"ט, לא יזכיר סכום מנין ושם מדה ושם דמים). תקיז, ב-ג (כשלוקח מחונני נכרי צריך שיהי' ניכר שלא נלקטו ולא ניצודו ולא נולדו היום. בעיר שרובה נכרים מותר אף שהובאו מחוץ לתחום ונטחנו היום). תקיז, ד (וכן פת פלטר בעיר שרובה נכרים או שנטחנו מעיו"ט). תקיז, ו (כל לקיחות היתר הן כשמקחן ידוע, ולא יראה ביו"ט המעות לנכרי שיטול, ולא ישלם ע"י נכרי אחר. איסור מו"מ מפורש בנחמיה). תקיז, ז (לא יאמר לנכרי בעיו"ט לקנות לו למחר. קנה אסור בהנאה ביו"ט אם רגיל בכך). תקכד, א (גם ביו"ט אסור). תקכה, א (חונני המקיף ביו"ט יכול לתבוע למחר שיפרעו לו). תקכו, יג-ד (מת ביו"ט שני כשקונים תכריכים וקוברים המת, לא יזכירו סכום מקח ומעות. ואם א"א יזכירו, והמוכר והחופר נק' פושע).

ראה גם לקמן אצל שמא יכתוב.

מקלקל

ב: רפ, ג (פטור אבל אסור). שיד, ד (במוציא סכין תחובה בכותל). שיז, יא (פטור אבל אסור). שכח, נג (כנ"ל). שלז, א (כשעושה חריץ בגרירה בבית). שלז, ג (כשמכבד הבגדים במכבדות מקסמים שישברו). שלז, ה (כשמכריע החבית ונחפר בארץ).

ד: תקח, ג (פציעת אגוז במטלית שמא תקרע).

מראית העין

ב: רמו, יא (המשכיר בהמתו לנכרי, ולהנצל מאיסור שביתת בהמתו הפקירה, ויש מתירין כשהפקיר בפני ג' ונתפרסם, או בפני

עיי"ע אמירה לנכרי (מראית העין). מראית העין. ראה גם לקמן אצל משמיע קול.

מרקד

ב: שיט, יב (מסנן שמרים במשמרת תולדת בורר או מ.).

ד: תצה, ט (הטעם שאסרוהו ביו"ט). תקו, ג-ד (איסורו משום בורר. ביו"ט אסור אפי' בשינוי, וע"י נכרי בשינוי יש להתיר. הרקדה שני' מותר בשינוי. נפל בו צרור ביו"ט מותר לרקדו, אבל לא ליטלו משם בידיו).

משמיע קול

ב: רמד, טז. רמד, יט. רנב, טו (כשנותן חטים סמוך לחשכה לריחים של מים ונטחנות בשבת בהשמעת קון, אם חוששים שיחשדוהו שהתחיל במלאכה בשבת). רנב, טז (בשעון הכל יודעים שדרכו להעמידו מאתמול). שא, כא (בזגין עם עינבל). שה, יד (בהמה בזוג). שלח, א (גזרה שמא יתקן כלי שיר. קול נעים בכלי. מתכוין לכך. לצורך חולה או מצוה. כדי שישן. כדי שיקץ. המקיש על הדלת בטבעת הקבועה בו, ב' דעות. לבוש או פרוכת שקבוע בו זוג). שלח, ב (צפצוף בפיו בשיר מותר). שלח, ד (העמדת שעון המצלצל לשעות). שלח, ה (מחיית כפים להבריא חי' ועוף, גזרה שמא יזרוק צרור לרה"ר. אין לנו רה"ר). שלח, ו (המשחק בטשייך המ"ק). שלח, ז (השואב מים בגלגל אינו קול של שיר). שלט, ב (אין מספקין ואין מטפחין לשמחה או לאבל, שמא יתקן כלי שיר. ועכשיו נהגו לספק ולטפח. הכאה באצבע. קשקוש באגוז לתינוק. ריקוד בנישואין אסור ובשמח"ת מותר).

משרטט

ב: שמ, יא (הי' במשכן בעורות כשחתכום).

נוטל נשמה

ב: שח, פו (המבריא זבובים יזהר לא להרגם). שטז, יג (שחיטה היתה במשכן באילים ותחשים, וכן נ"נ. החונק תולדת שוחט. נוטל דג מהמים ויבש כסלע בין סנפיריו). שטז, טז (כשאינו צריך לגופו). שטז, יט (במקום צער לא התירו הריגת פרעוש שעוקצו, או למוללו להתיש כחו). שטז, כ (אין חייבין על רמשים שאין פרין ורבינ מזכר ונקבה. פרעוש אסור להורגה וכינה שמוצא על בגדו או שמפלה ראשו מותר להורגה). שטז, כב (אם מותר להרוג חיות הנושכות. להזהר לא להרוג נמלים בהליכתו). שטז, כג (לא להרוג שממית).

ראה גם לעיל אצל חובל.

סוחט

ב: רנב קו"א יב (סחיטת המוהל מהחטה. הטעם שחייב רק בזיתים וענבים דהשאר הוי אוכלא דאפרת או דלאו אורחיהו בהכי). רעח, ד (נקב חבית יין שפקק בנעורת וכשמוציאה ופוקק בה הוי פסיק רישיה שנסחט יין, ואם יש תחתה כלי נוח לו ביין הנסחט והוי מלאכה הצריכה לגופה). שיט, כג (בשתיית מים שיש בהם תולעים ע"י מפה). שכ, א (ס. זתים וענבים תולדת דש. שאר פירות כפריד אוכל מאוכל. תותים ורמונים שמקצת בנ"א ס. אותן אסור מד"ס. וי"א שכל הפירות אסור מד"ס, ותותים ורמונים אסור אפי' כדי למתק). שכ, ב (מציצת זתים וענבים ושאר פירות וקנה צוקר ופת ביין, ב' דעות). שכ, ד (אסור לתת ענבים לגיגית יין שיתבקעו, אף שאינו ס. בידיו). שכ, ו-ז (לתוך האוכל מותר בענבים ותותים ורמונים. בשאר פירות מותר אף כדי לטבל בהם מאכל). שכ, ח-ט (פירות שאין ראויים לאכילה אסור אפי' לתוך האוכל. בוסר, ב' דעות). שכ, י (תפוחים ולימונים כשאר פירות). שכ, יא-ד (פירות הכבושים, וכן דג בצירו, אסור לסחטן לצורך מימיהן מד"ס, ולתוך האוכל

נגלה

קג

בספוג שיש לו בית יד, ובידו). שלה, ה (נתפזרו לו פירות בחצר לא יתן לתוך הסל).

ד: תקא, ב (ביקוע קורה לחתיכות גדולות. ביו"ט התירו). תקפח, ד (תקיעת שופר). תקפט, ב (כנ"ל, ולנשים התירו תק"ש, שכדי לעשות להן נח"ר התירו להן איסור קל זה).

ראה גם לעיל אצל טרחא יתירה. מודד. עיי"ע מלאכת יו"ט (זלזול יו"ט).

עולה באילן; משתמש במחבו

ב: רעז, ז (מותר להניח נר של שבת מבעוד יום על האילן, אבל לא ביו"ט). שיב, ט (בירק לא גזרו). שיב, י (יש מתירין לקנח בעלי אילן). שלו, א (שמא יתלוש. אבל מותר לטפס בבור). שלו, ב (לא יעלה מבעו"י וישב שם כל השבת. עלה בשבת במזיד קנסוהו שלא ירד. עלה מבעו"י במזיד, ב' דעות). שלו, ג (הניח עליו חפץ מבעו"י לא יטלנו בשבת). שלו, ד (מותר להשתמש בקנים הרכים ועשב). שלו, ה-ו (שרשים וענפים, למע' מג"ט כאילן ולמטה מג"ט כקרקע). שלו, ז (ב' צדדים למטה מג"ט כקרקע). שלו, ח (אסור להשתמש בצדדי אילן, ובצדי צדדים מותר). שלו, טא (מותר להשען באילן בריא). שעב, יח (בביה"ש לא אסרו לצורך מצוה).

ד: תקיד, טז (אסור להניח נר דולק על האילן מעיו"ט, שמא יטלנו משם ביו"ט). תקכד, א (גם ביו"ט אסור). תקפו, כג (אינו נדחה מפני מצות שופר).

ראה גם לקמן אצל קוצר. עיי"ע מוקצה (מחובר).

פותח פתח

ראה לקמן אצל תיקון כלים.

פקוח נפש

ראה ערכו.

מותר. ומורייס חשוב אוכל). שכ, טו (פרי מבושל מותר לסחטו להוציא כל האוכל). שכ, יז (כשהמשקה הולך לאיבוד לא גזרו). שכ, כא (כשאינו צריך למשקה אינו חייב, ולא גזרו על בגד שנשרה במשקין, אא"כ יש בו משום מלבן). שכ, כב-ג (אסור להדוק מוכין בפי פך, ולקנח בספוג שאין בו בית אחיזה, שפסיק רישיה שיסחוט). שכ, כד (הכורך בגד סביב הברזה בדופן החבית ונסחט המשקה והולך לאיבוד, ב' דעות אם אוסרים פ"ר דלא ניחא לי, ואם אוסרים ס. שהולך לאיבוד). שכ, כה (פוקקין הביב בסודרין). שכו, ו (מה"ת אין ס. בשיער). של, א (כנ"ל). שלה, א (הקולט יין שנשפך בספוג שיש בו בית אחיזה).

ד: תצה, ט (הטעם שאסרוהו ביו"ט). תקי קו"א א (ס. ביד דריכה בכלי, שניהם אסורים מה"ת).

ראה גם לעיל אצל מוליד. מלבן. לקמן אצל שמא יסחוט. עיי"ע מוקצה (משקין שזבו).

סותר

ראה לעיל אצל בונה וסותר.

עובדין דחול וזלזול שבת

ב: רצט, טו (במוצ"ש קודם הבדלה, יש מתירין). שא קו"א ז ד"ה והא (המביא כדי יין בחצר מתי צריך לשנות. אף בחצר אסור, משא"כ במה שנאסר מחמת זלזול יו"ט. רק ברה"ר או כרמלית). שיד, טז (מבקע עצים לחתיכות גדולות ואינו מקפיד על מדתן). שטו, יד (מתיחת משמרת כאהל). שכא, א (קוטם מאכל בהמה ביד ואוכל ולא בכלי, ומולל בראשי אצבעותיו ולא בכל היד). שכא, ח (דברים שאין בהם איסור טחינה, לא יגרור במורג חרוץ). שכג, ד-ה (לא יביא במבוי מעורב כדי יין בסל וקופה, ובחצר עדיף בסל וקופה למעט בהילוך). שכז, ג (אין מגרדין בכלי המיוחד לחול). שלה, א (הקולט יין שנשפך

הת' מנחם מענדל הלוי בייטש
ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם

ברשימות כ"ק אדמו"ר (חוברת כט') מבאר הרבי את שיטת הרמב"ם בגדר של מדבר, שכתב הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת . . איזהו רה"ר מדברות והיערות". והקשו עליו בנושאי כליו ממסכת שבת דף ו' ע"ב שהגמ' מביאה ברייתא: "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין", ומקשה "ולחשוב נמי מדבר דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא . . והמדבר" ומתירן אביי "לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה".

מבאר רש"י שבברייתא הכא איירי בזה"ז שמדבר אינו רה"ר ולכן לא מוזכר מדבר, ואילו בברייתא התם איירי בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר שאז היה למדבר דין רה"ר כיון שהיו בו שישים ריבוא, ולכאורה לפי ביאור זה קשה על הרמב"ם שלומד שבזה"ז מדבר הוא רה"ר?

מבאר כ"ק אדמו"ר "ואולי אפ"ל בלשון אביי דבין בזה"ז ובין בזמן שישראל שרויין כו' דין מדבר כר"ה, אלא דברייתא הא' (לא הזכירה מדבר מפני) שלא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא, משא"כ בזמן שישראל שרויין כו' שהיה דבר הרגיל (לילך במדבר) שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים כו', אבל לדינא אין נפק"מ".

כלומר שלפי ביאור הרבי בשיטת הרמב"ם יש ללמוד את תירוץ הגמ' באופן שונה מרש"י, "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר" ודרך להלך בו כתב התנא מדבר משום דהוי מילתא דשכיחא, "כאן בזמן הזה" שאין דרך להלך בו לא טרח התנא לאשמועינן דין מדבר.

ולכאורה, ביאור זה נמצא כבר בספר "חפץ ה'" ל"אור החיים" דף ו': (ד"ה "ולעניות דעותי") "דכוונת הרמב"ם לעולם דהמדבר תמיד הוא רה"ר . . והא דקאמר הש"ס כאן בזמן כו', פירוש הא דאשמועינן והמדבר דהוי רה"ר משום דקא עסיק בזמן שהיו ישראל שרויין, לזה אשמועינן דיניה, כאן בזמן שאין שם ישראל וכיון שאין שם ישראל לא טרח האי תנא לאשמועינן, ולעולם אי שאל לן אדם דיניה אמרינן ליה דהוי כרה"ר", ע"ש.

ואעפ"י שיסוד דבריהם (שהן בזמן שישראל שרויין במדבר והן בזה"ז מדבר רה"ר, והגמ' חילקה מכיון שבזה"ז אי"צ להשמיענו) אחד, מ"מ כד דייקת ישנו חילוק בין הביאורים,

נגלה

קה

שהרבי (לאחר שכותב דמשא"כ לאחר שישראל שרויים שם) מוסיף שהיו רגילים לילך לשם תגרים מרגלים וכו'.

ולכאורה קשה, מדוע לא מספיק זה שישראל שרויין שם וצריך להגיע לתגרים? ואולי י"ל ובדוחק קצת שהרבי בא להדגיש את הענין שכיון שהיו מהלכים בו עם, ממילא דרך לילך שם.

ואבקש דעת הקוראים בענין.



הת' משה אליהו גורארי'
הת' יצחק שלמה קרביצקי
ישיבת תורת-אמת ירושלים

בגדרי מבואות וקרפף

א

רמב"ם פי"ז מהל' שבת הל' א': מבוי שיש לו שלשה כתלים הוא הנקרא מבוי סתום ... (ובהל' ב') היאך מתירין מבוי הסתום, עושה לו ברוח רביעית לחי אחד או עושה עליו קורה ודיו ותחשב אותה קורה או אותו לחי כאילו סתם רוח רביעית ויעשה רה"י ויהי' מותר לטלטל בכולו. ע"כ. ובהרב המגיד שם: "דע שדעת רבנו היא שדין מבוי שלו שלש מחיצות דבר תורה כדין כרמלית וכבר ידעת שדין הכרמלית ד"ת הוא כדין מקום פטור ושניהם דין אחד להם מה"ת שמטלטלין בהם אפילו באלף אמות ומכניסין מתוכן לרה"י ומרה"י לתוכן וכן מרה"ר וחכמים גזרו בכל זה בכרמלית. וכל זה מבואר פי"ד ולא הוצרכתי לשנותו כאן אלא מפני שראיתי רבנים מקשים בספריהם מדברי רבנו לדבריו וזה לשון אחד מהם. הגה"ה בפי"ד כתב דלא מקרי רה"י כ"א בג' מחיצות ולחי ברוח רביעית וכאן כתב דבג' מחיצות מותר לטלטל דין תורה וכתב נמי דאם עשה לחי או קורה ברוח רביעית מקרי רה"י ולקמן כתב במבוי שהכשרו בקורה דהזורק לתוכן פטור דלא מקרי רה"י וצ"ע גדול ליישב דבריו עכ"ל. ודברי רבנו מבוארים שמה שכתב בכאן שדין תורה בשלוש מחיצות מותר לטלטל הוא כדין כל כרמלית שבעולם כמו שנתבאר, וכן מ"ש ויעשה רה"י ויהי מותר לטלטל בכולו כבר הזכיר שאינה כרה"י גמורה ולא שהזורק לתוכו יהיה חייב. והענין שהחכמים שגזרו בכרמלית זה שיש לו לחי או קורה עשוהו כרה"י לכל דבריו אבל ד"ת אינה כרה"י להתחייב עליו עד שיהיו ד' מחיצות או שיהיה הכשרו בלחי שהוא עומד במקום מחיצה כמו שנתבאר בפרק י"ד ויתבאר למטה, ואני תמה איך נפל ספק בדברים פשוטים כאלו".

והיינו דלהרמב"ם מבוי עם ג' כתלים הוי מקו"פ מה"ת וכרמלית מדרבנן, ועי"ז ששמים עליו קורה (שע"י הלחי הרי הוא רה"י מה"ת) נעשה החצר רה"י מדרבנן (דהיינו שמותר לטלטל בו ואסור להוציא משם לרה"ר וכן להיפך ואם עשה כן פטור). והדבר תמוה דהנה לא מצינו בש"ס כ"א שע"י לחי או קורה נהי' **מותר לטלטל** בתוך המבוי, וכל' המשנה בעירובין דף י"א ע"ב "**הכשר מבוי** ... ב"ה אומרים או לחי או קורה", וא"כ מנ"ל להרמב"ם לחדש כזה דין שע"י הקורה נעשית המבוי **לרה"י דרבנן**, והו"ל למימר שנעשית המבוי **בחזרה למקו"פ** (שבו מותר לטלטל מה"ת), וצ"ע.

והנה רש"י בריש מס' עירובין כ' ז"ל: וכיון דלאו רה"ר הוא שרי לטלטולי ביה מה"ת בלי שום תיקון ורבנן גזור עליה משום דאתי לאיחלופי ברה"ר ושרויה בתקנתה דלחי או קורה דליהוי הכירא דלא ליתי למשרי רה"ר גמורה. עכ"ל. ומדבריו עולה דהלחי או קורה הוי "הכירא" בעלמא שע"י מותר לטלטל בתוך המבוי, ויל"ע ביסוד פלוגתתו עם הרמב"ם, דלהרמב"ם הקורה עושה המבוי לרשות חדש (רה"י דרבנן), ולרש"י הוא פועל "הכירא" וחוזר המבוי לדינו מה"ת (דהיינו רה"י לשי' רש"י כדלקמן), ולכך מותר לטלטל בו.

ב

והנראה לומר בזה דרש"י והרמב"ם אזלו בזה לשיטתייהו בהדין של המבוי בלי הלחי או קורה. דהנה כבר הבאנו מהמגיד משנה דהרמב"ם ס"ל שבכדי שמקום יעשה רה"י צריך שיהי' לו ד' מחיצות ואם לא הוי הדבר מקו"פ (מה"ת ומדרבנן כרמלית). אכן, שיטת רש"י ידועה דבג' מחיצות גרידא סגי לן ליהוי רה"י וכמבואר בדבריו בעירובין דף יא ע"ב ודף י"ב ע"ב (ועי' בחי' הרש"ש בשבת ו ע"ב על רש"י ד"ה קמ"ל, ובמקור הלכה סי' ל"ח). ולפ"ז יוצא דרש"י והרמב"ם יחלקו בהדין של המבוי (שעדיין לא שמו בו הקורה) מה"ת; דלרש"י הרי הוא רה"י ולהרמב"ם מקו"פ.

אשר לפ"ז נ"ל דגם על דינו **מדרבנן** חולקים רש"י והרמב"ם; דלהרמב"ם, דמה"ת הוי החצר מקו"פ; כשגזרו בו רבנן איסור טלטול, קבעו בהמבוי **חלות שם רשות חדש** – כרמלית – דמכיון שמה"ת ליכא עליו שום שם (שהרי מקו"פ פירושו מקום שאין עליו שם רשות), שפיר יש לחכמים הכח לקבוע בו שם חדש. אבל רש"י דס"ל דמה"ת הוי החצר **רה"י**, א"א לומר שתקנו בו רבנן שם חדש, דמכיון שמה"ת כבר איכא עליו שם רשות (רה"י), א"כ אין לרבנן הכח לתקן על מקום כזה חלות חדשה, אלא **דעשו גזירה** שאין לטלטל בו.

ואם כנים הדברים יש לבאר עפי"ז יסוד מחלוקת רש"י והרמב"ם בנוגע לפעולת הקורה (דרש"י כ' שפועל "הכירא", והרמב"ם כ' שפועל שהחצר תהי' רה"י דרבנן), דלרש"י שלא קבעו רבנן בהמבוי שם כרמלית ורק אסרו לטלטל בו, שפיר סגי "הכירא" להתיר האיסור, משא"כ להרמב"ם שהחילו עליו חלות שם כרמלית לא סגי לן הכירא בעלמא להסיר שם רשות זה, אלא מחויבים אנו לקבוע שוב שם חדש על הרשות (שע"י יהי' מותר לטלטל

ברשות), ולכך כ' הרמב"ם שע"י הקורה נעשה המבוי לרה"י **מדרבנן**, ושפיר מתורצת קושייתנו על הה"מ ודו"ק.

ג

אמנם בגוף יסוד זה, דלרש"י כל מקום שיש עליו כבר שם רשות מן התורה אי אפשר לחכמים לקבוע בו שם כרמלית צ"ע, ובהקדים:

בגמ' שבת דף ז ע"ב גרסינן: "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה מאי ותופסת עד עשרה אילמא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואם לא לא הוי כרמלית ולא והאמר רב גידל...".

והנה בהס"ד של הגמרא דתופסת עד עשרה היינו דכרמלית צריך מחיצה עשרה – ולכאורה הרי כשיש מחיצה עשרה הוה רה"י – פי' רש"י (בד"ה אילימא) "כגון בקעה המוקפת גדר ואי יתירה על בית סאתיים ולא הוקפה לדירה". והיינו דההוא"א שבגמ' מיירי בקרפף בית סאתיים שלא הוקף לדירה, שבמקרה זה אף דאיכא מחיצות גבוה עשרה הרי הוא כרמלית. ובתוס' ד"ה אילימא הקשה על רש"י וז"ל: וקשה לר"י שהא רה"י היא בין לעולא בין לרב אישי ולא הוי צריך לאתווי מרב גידל. ע"כ. וכוונתו הוא דמהגמ' לפנ"ז עולה דבין לעולא ובין לרב איסי הקרפף מדאורייתא הוי רה"י וא"כ עדיין אינה מתורצת ההו"א של הגמ' שהרי גם הקרפף לא הוי כרמלית אלא רה"י. ובחידושי הפנ"י הקשה וז"ל: ולכאורה לא ידענא מאי קשיא להו דמה בכך דהוי רשות לענין דהזורק לתוכו חייב, מ"מ כיון דהוי כרמלית לענין דאסור לטלטל בו א"כ שפיר אמרינן דאי איכא מחיצה יו"ד הוא דהוי כרמלית ואסור לטלטל בו, עכ"ל. והיינו דקא קשיא ליה להפנ"י שבכ"מ אין הדין של כרמלית דין תורה, ומדאורייתא הרי הוא מקו"פ, וא"כ כמו שבכ"מ אף שמה"ת הוי המקום מקו"פ ורבנן הוא דתקנו בו שם כרמלית, כמו כן הכא אף שמה"ת הוי הקרפף רה"י מ"מ מדבריהם הרי הוא כרמלית.

וע"כ צריך לומר דס"ל להתוס' דמכיון שמן התורה כבר יש להקרפף שם רשות (רה"י) א"א לרבנן לקבוע בו חלות שם כרמלית (ורק על מקו"פ שאין עליו כבר שם רשות מה"ת ישנה לחכמים הרשות לתקן בו שם חדש), ולא קבעו בו כ"א **איסור טלטול** וכמ"ש לעיל בשיטת רש"י בנוגע למבוי. אלא דלפי"ז יוצא דשיטת רש"י כאן הוא, דאף שהקרפף הוי רה"י מדאורייתא **אעפ"כ** תקנו בו רבנן שם כרמלית (שהרי הגמ' מיירי בהדנים של **הכרמלית** כרשות) ודלא כמוש"כ בדעתו בריש עירובין, והדבר צ"ע.

והיה נראה ליישב דבאמת ס"ל לרש"י שאפי' על דבר שיש בו שם רשות מן התורה אפשר לרבנן לקבוע בי שם כרמלית ואעפ"כ במבוי לא עשו כן, ומהטעם שיתבאר:

דהנה מה שהקשינו על דעת רש"י קשה גם על אדמוה"ז בשולחנו; דבריש סי' שס"ג גבי המבוי כ' בזה"ל "ואף אם פרוץ לרשות הרבים **שדינו ככרמלית** וכו'" וממ"ש שדינו ככרמלית

משמע כמוש"כ בדעת רש"י שאין עליו שם כרמלית, אלא שתקנו בו דין שאסור לטלטל בו. וגבי הקרפף בריש סי' שנ"ח כ' "ואע"פ שהן רה"י גמורה מה"ת ... אלא שמחוסרין דיורין הרי הן ככרמלית מד"ס" ומשמע מדבריו שעל הקרפף תקנו רבנן שם כרמלית, וצ"ע בטעם החילוק.

ונראה דמכח קושיא זו דייק אדה"ז בלשונו הזהב בנוגע להטעמים של האיסורים, דבנוגע למבוי כ' "מפני שדומה קצת לרשות הרבים" ובנוגע לקרפף כ' "שכיון שאינן עשוין לדירה מתחלפין הן ברשות הרבים". והיינו דבמבוי שרק "דומה קצת" להרה"ר – לא הוצרכו לחזק את האיסור ולקבוע בו שם כרמלית, ומספיק זה שאסרו את הטלטול, אבל בנוגע להקרפף שמתחלף ברה"ר, הוצרכו לחזק את האיסור ולכך קבעו בו שם כרמלית. ולפ"ז י"ל דגם רש"י ס"ל הכי ויתורץ קושייתנו בפשטות.

אלא דאף שלשיטת אדה"ז שפיר י"ל כן, אמנם בדברי רש"י א"א לומר הכי, שהרי בעירובין שם כ' במפורש (גם) בהטעם שגזרו על המבוי "ורבנן גזרו עליה משום דאתי לאיחלופי ברה"ר", וא"כ אין טעם לחלק בין המבוי להקרפף, והדרא קושייתנו לדוכתא.

ולכך נראה לומר עפ"י דברי הפרי מגדים (מ"ז סו"ס שמ"ה) שכ' ביישוב קושיית התוס' הנ"ל, דס"ל לרש"י דהא דאמר עולא שקרפף מה"ת הוי רה"י, לאו דכ"ע היא דבעירובין ס"ז ע"ב איכא מד"א (שמדבריו משמע) שהקרפף אינו רה"י, וא"כ י"ל דסוגיין אתיא כהך מד"א, יעוי"ש בדבריו (וע"פ דבריו יש ליישב קושיית הגרע"א בגליון הש"ס על רש"י לקמן דף פ', וד"ל). ונראה דמכח דברנו הוצרך הפמ"ג לדחוק כך בדברי רש"י – דלכאור' הו"ל ליישב בפשיטות כדברי הפנ"י (שהרי בין כך הקרפף לא הוי כרמלית מה"ת, וא"כ מאי איכפת לן למימר דמה"ת הוי רה"י ורבנן גזרו עליו ליהוי כרמלית, ובמה עדיף לומר דמה"ת הוי מקו"פ) – ולפמש"כ א"ש שהרי שיטת רש"י הוא שאין לחכמים הכח לתקן שם כרמלית על רה"י, ולכן הוצרך הפמ"ג לדחוק שס"ל לרש"י שסוגייתנו אתיא כמד"א אחרינא, ולפ"ז מיושבת קושייתנו בדברי רש"י, וק"ל.

ד

והנה הבאנו לעיל את קושיית הפנ"י על התוס' וכתבנו שע"כ צ"ל דס"ל להתוס' שהקרפף לא הוי כרמלית אלא שיש בו איסור טלטול. אמנם לאחר העיון נראה דלכאור' א"א לומר כן בדעת התוס'. דהנה אהא דשנינו בהברייתא בדף ו ע"א "ת"ר ד' רשויות לשבת, רה"י ורה"ר וכרמלית ומקו"פ" הקשה בתוס' הרא"ש (בד"ה ארבע רשויות) וז"ל: "תימה דהוה ליה למתני חמש דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה דגזרו מתוכו לרה"ר אטו מרה"ר לתוכו חייב ואין מטלטלין בו אלא בד' אמות בלבד, ונראה לי דלא חשיב שלא חשיב אלא רשויות חלוקות זו מזו כגון כרמלית ומקו"פ ... אבל קרפף רה"י גמור הוא אלא שהחמירו חכמים שלא לטלטל בו אלא בד"א". והוא כמוש"כ בדעת

התוס' דבאמת הוי הקרפף רה"י גמור כו'. אבל יעויין בהתוס' דילן שלא כ' ליישב כהתוס' הרא"ש דז"ל בד"ה ארבע רשויות לשבת: וי"ל דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי כבר שנה רה"י וכרמלית, ע"כ. וממ"ש "בד"א עשאוה ככרמלית" וכן "כבר שנה רה"י וכרמלית" משמע דלא ס"ל כדברי התוס' הרא"ש (דהקרפף - אפי' מדרבנן - הוי רה"י גמור אלא שחכמים גזרו להבעיר בו ד"א) אלא ס"ל דהקרפף מורכבת מב' הרשויות של רה"י וכרמלית - ולכך לא תנוה בהברייתא שהרי כבר תנה רה"י וכרמלית. וא"כ קושיית הפנ"י במקומה עומדת, שהרי לשיטת התוס' הקרפף מורכבת (גם) מהכרמלית, וא"כ אינו מובן מאי קא קשיא להו ברש"י.

ולכך נראה שבאמת גם התוס' ס"ל כהתוס' הרא"ש, והמכוון בתירוצו הוא כמו שתירץ התוה"ר (וכדמשמע מתחילת דבריו "דההיא רה"י גמור"). ולא כ' "בד"א עשאוה ככרמלית" וכן "כבר שנה רה"י וכרמלית" אלא מפני שיטתו בההגדרה של ד"א, וכדלקמן:

דנה ידועים דברי הבעל המאור (בריש פ' הזורק) בנוגע להאיסור של מעביר ד"א ברה"ר ש"כולהו תולדות דהוצאה נינהו לפי שד"א של אדם בכל מקום קונות לו, וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוץ להן בזורק או במעביר, כמוציא מרה"י לרה"ר דמי". ושמעתי מהרה"ג ר' יוסף צבי שי' צירקוס להוכיח שגם התוס' ס"ל כדברי הבעה"מ, שבדף ב. בד"ה פשט בעה"ב את ידו מביא התוס' ראי' להא דהוצאה מלאכה גרועה היא מהא דבגמ' הוצרכו לימוד מיוחד (הלכה למשה מסיני) להאיסור של מעביר ד"א - ולכאו' הרי התולדות של שאר האבות ילפינן מסברא ומ"ש הכי דלא סגי לן בהך - אלא ע"כ הוצאה מלאכה גרועה היא, יעויי"ש בדבריהם. ודברי התוס' לכאו' תמוהים, שהרי אפי' אם הוצאה לא היתה מלאכה גרועה לא היינו לומדים האיסור של מעביר ד"א מהוצאה, דהא תוכן האיסור דמעביר שונה לגמרי מהתוכן של הוצאה, ומאי ראי' היא זאת דהוצאה הויא מלאכה גרועה. אכן אי נימא דס"ל להתוס' כהבעה"מ, מובנים היטב דבריהם, שהרי באמת יסוד איסור מעביר אחד הוא עם הך דהוצאה.

ונראה דיתכן לומר לשי' התוס', דהיסוד בהאיסור טלטול ד"א שבהקרפף הוא שנתנו רבנן להאדם ד"א של כרמלית, והיינו דכמו שברה"ר (וכן בכרמלית - מדרבנן) הפי' בהאיסור של מעביר ד"א הוא שיש להאדם ד"א שנחשבין לגבו כרה"י, כמו"כ בקרפף - שהוא רה"י - נתנו רבנן להאדם ד"א דהוו ככרמלית - שעל ידיהם נהי' אסור להאדם להוציא ד"א ברה"י זו (שהרי אסור להוציא מכרמלית לרה"י). וא"כ י"ל שמ"ש התוס' "עשאוה ככרמלית" הפי' בזה הוא שלענין האיסור ד"א עשאוה - היינו הד"א שבסביב האדם - ככרמלית. ולכך הוצרך התוס' להוספה שכבר תני רה"י וכרמלית, שהר דבר כזה, שרבנן שמו את הד"א של האדם לרשות, מצאנו רק בכרמלית (אלא דשם הוו הד"א רה"י וכאן כרמלית), ויתורץ קושיית הפנ"י בפשטות כמ"ש לעיל, כן נראה לענ"ד הנכון בדעת התוס', ודו"ק בזה.

הת' מנחם מענדל וובר

תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

בענין גרופה לשיטת רש"י

רש"י בפרק כירה ל"ו ע"ב: מסביר את משנתנו באיסור הטמנה, וז"ל: עד שיגרוף – הגחלים משום דמוסיף הבל וטעמא פרשינא בפרק דלעיל שמא יחתה בגחלים עכ"ל.

ובדף ל"ד ע"ב "מפני מה אמרו אין טומנים בדבר המוסיף הבל ואפ' מבע"י גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת א"ל אביי ויטמין גזירה שמא יטמין בגחלים".

ומשמע מכאן דאיסור הטמנה הוא במוסיף הבל דווקא, וא"כ סובר רש"י שגם לגבי כירה הוא איסור הטמנה. ומקשה התוס' על פירושו בד"ה 'לא יתן' וז"ל: "ואין נראה לר"י דאפי' גרופה וקטומה היא מוספת הבל יותר מכמה דברים השנויין בבמה טומנים".

ופירוש קושייתו: דמרש"י משמע דכשגורף הגחלים הר"ז מפחית בהבל הכירה וא"כ שרי והקשה ר"י דלכאורה עדיין מוסיף הבל ותירצו מפרשי הש"ס – את קושיית ר"י ע"פ מש"כ רבינו ברוך בתוס' ד"ה דזיתים דף מ"ח ע"א וז"ל ורבינו ברוך פירש שיש לחלק בין תוספת הבל דגפת לתוספת הבל דכירה שלנו לפי שהכירה אין חומה אלא מחמת האש ולעולם מתקורר והולך, ע"כ. ונראה דזהו סברת רש"י מדוע בגרוף לא הוי מוסיף הבל משום דכשמוציא הגחלים הרי הכירה מתקררת והולך ואינו מוסיף הבל – וא"כ היות ופוחת חומו – ע"כ מועיל גרוף דלא להוי הטמנה – דאיסור הטמנה הוא דווקא במוסיף הבל כנ"ל.

והנה בר"ן (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף) ד"ה כירה הקשה לשיטת רש"י וז"ל: "וכן וודאי שהרמץ מחמם את הצונן וכל שמחמם את הצונן מוסיף הבל הוא" עכ"ל. והקשה א"כ מדוע סובר רש"י דבגרוף אי"ז מוסיף הבל והרי זה מחמם את הצונן?

ונראה לחלק בין שיטת רש"י לשיטת תוס' ור"ן – דרש"י סבר דגדר מוסיף הבל הוא בהכירה, שהכירה הולכת ומתחממת. וכשמוציא הגחלים חום הכירה פוחת והולך וא"כ אי"ז מוסיף הבל יותר.

ואף דמוסיף הבל בהצונן דכדי שיתבשל בתבשיל צריך שיוסיף בו יותר ויותר חום, אי"ז משנה שמוסיף חום בהתבשיל צונן – כ"א בהכירה ואם גרף אזי חום הכירה "מתקרר והולך" (כלשון רבינו ברוך דלעיל).

אבל לדעת תוס' והר"ן – אם הצונן מתחמם יותר ויותר מחום הכירה, הרי לכירה יש גדר ד'מוסיף הבל' בהצונן וע"כ מתבשל תבשילו.

נגלה

קיא

וכן משמע מלשון התוס' ד"ה לא יתן דף ל"ו ע"ב וז"ל: "דאפילו גרופה וקטומה היא מוספת הבל", עכ"ל. והיינו בהצונן ולכן אומר תוס' דלא הוי יאסור הטמנה דאם איירי באיסור הטמנה לא מובן מה מועיל זה שגרף וקטם הרי מוסיף הבל בהצונן אלא וודאי דהוי באיסור שהייה.

משא"כ רש"י סבר דהוי שפיר הטמנה - וכשגרף וקטם מפחית חום הכירה ואינה מוסיפה עוד הבל. וע"כ שרי דאי"ז הטמנה בדבר המוסיף הבל, וד"ק.



הת' דובער חייטאן

ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

מקור התוס' ש"החורים צרים בצד רה"ר"

איתא בשבת דף ז' ע"ב: "זרק למעלה מי' טפחים . . והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן". תוס' ד"ה "והלכה ונחה" מבאר שאין לומר שמדובר בחור כל שהוא כפשוטו (עיי"ש הוכחתו) אלא "בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין לרה"ר ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר".

וצריך להבין מנין לתוס' שחורין "שדרכן לעשות בשעת הבנין הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר".

ואולי יש לומר שתוס' יודע זאת ממ"ש במלכים א' (ו', ד') בנוגע לבנין ביהמ"ק שבנה שלמה "ויעש לבית חלוני שקופים אטומים", ומבאר רש"י "שקופים אטומים - רבותינו פרשו שקופים לשון ראייה ופתיחה והשקפה פתוחים מבחוץ ואטומים מבפנים קצרים מבפנים שלא כדרך שאר חלונות אחרות העשויות למאור, להראות שאינו צריך לאורה".

וכן ברד"ק עה"פ: "רחבים היו מבחוץ וצרים מבפנים הפך מנהג העולם לומר שאינו צריך לאור העולם".

נמצא שדרך העולם לעשות חלונות שהם רחבים מבפנים וצרים מבחוץ כדי שיכנס האור, וע"ז קאמר תוס' שדרך לעשות בבנין חורים רחבים ד' בצד רה"י אבל לא בצד רה"ר.

הת' אליהו צבי יעקובוביץ
תומכי-תמימים מגדל-העמק

בענין אגוז שצף ע"ג מים לא הוי הנחה

בבבא מציעא (דף ט:): "ספינא מינח נייחא, ומיא הוא דקא ממטו לה".

ובתוס' שם (ד"ה ספינה): "אע"ג דבפ"ק דקדושין (דף לג:): אמרינן דתלמיד חכם רכוב כמהלך דמי הכא חצר משום יד אתרבאי והוה שפיר דומיא דיד דמינח נייח וממטו לה עם גופיה וכן בפ"ק דשבת (דף ה: ושם ד"ה אגוז) אגוז צף ע"ג מים לא הוי הנחה אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים מהו התם משום דדומיא דמלאכת המשכן בעינן ולא היו מצנייעין חפצים בדבר שהיה מתנענע ומתנדנד אבל גבי קניה כיון שהוא דומיא דידו קני".

בפשטות נראה דהתוס' שואלים מהדין של "רכוב כמהלך" ששם רואים שרוכב נחשב למהלך, ולא אמרינן ד"תלמיד חכם מינח נייח ובהמה הוא דקא ממטי ליה". וע"ז עונים שספינה היא נחה כמו יד (שממנה מתרבית, ולכן מספיק שנחה כמותה) אבל לגבי דברים אחרים הספינה נקראת שהולכת. ולאחר מכן אומרים שכך גם לגבי אגוז [שכדי להיות חייב צריך שיהיה הנחה, ולכן אם הניח על מים יהיה פטור כי ממשיך ללכת] היה אפשר להקשות למה שם זה נקרא הולך וספינה נקרא שלא הולכת (כמו שהקשו מת"ח), אלא שכבר מתורץ. (שזה נקרא שהולך כיון שלא נלמד מ"יד", ורק לגבי יד בכזה אופן נקרא שנח).

אך לפי זה צריך להבין למה צריכים התוס' לומר שלגבי שבת צריך שיהיה כמו המשכן שלא הניחו בדברים המתנענעים, הרי כבר אמרו לפני זה שרק לגבי יד כזה אופן נחשב למונח, אבל לשאר דברים נקרא שהולך.

ולא רק זה, אלא שמדבריהם אלו משמע שלגבי אגוז זה נקרא שהוא נח, (רק כאן הסיבה שפטור זה כיון שכאן לא משנה אם נקרא מונח או לא, ומשנה רק אם היו מצנייעים כך או לא) ולגבי ת"ח אמרו שנחשב הולך.

כן צריך להבין: למה מביאים התוס' המשך הגמ' בשבת "אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים מהו" הרי העניין שלשמו הביאו גמ' זו הוא בשביל הענין הקודם [שאגוז על גבי מים נחשב לזוז]? ואי אפשר לתרץ שהביאו כדי להקשות למה יש צד לומר שלא הוי הנחה, כי לא צריך, שהרי כבר לפני זה רואים שודאי לא הוי הנחה שהקושיה יותר חזקה, ולמה צריך להביא גם זה ששם הקושיה היא רק לצד אחד של הספק?

לכן נראה להסביר עוד הסבר בתוס', והוא שה"וכן בפ"ק דשבת" הפי' הוא לא כנ"ל שמדמים את אגוז לת"ח (ומקשים שיש סתירה מהגמ' שלנו), אלא ששואלים להיפך שאחרי שהתברר שלגבי כל דבר (מלבד קניינים שנלמדים מיד) כבר אחר מוליך אותו זה נקרא שהוא עצמו מהלך (כמו ת"ח), א"כ למה ב"אגוז בכלי... מהו", הרי ודאי שזה נקרא מהלך (כי זה לא נלמד מ"יד") ומה הצד לומר שהוי הנחה [אבל החלק הקודם ששם נקרא פטור ודאי, כיון שלא הוי הנחה-מובן]. וע"ז מתרצים שכאן אין זה משנה אם מהלך או נח, אלא משנה רק אם כך היו מצניעין במשכן או לא, ולכן אע"פ שנקרא שמהלך, כאן יכול להיות שיהיה חייב כי אולי כך אנשים כן מצניעים. ולכן לא קשה ג"כ מהדין של ת"ח כיון שגם כאן וגם שם נקרא שזז, רק שבאגוז בכלי יש צד לומר שחייב אע"פ שזז כי אולי כך היו מצניעים. וכן לא קשה על ספינה, כיון שאגוז לא נלמד מ"יד".

אך לפי זה קצת יהיה קשה הלשון בסוף התוס' "אבל גבי קנייה כיון שהוא דומיא דידו קני", כי מאחר שמדבר על ההבדל בין אגוז בכלי... לבין ת"ח, למה צריך לומר "אבל גבי קנייה..." ולכן נראה לפרש שלא שואלים רק מאגוז על ת"ח, אלא מהרישא של אגוז (שלא הוי הנחה) על ספינה, ומהסיפא של אגוז (אגוז בכלי... מהו) מהצד שלא הוי הנחה על ספינה, ומהצד שהוי הנחה על ת"ח, ולכן כן צריכים לכתוב בסוף הדיבור "אבל גבי קנייה...", כי השאלה גם ע"ז. (אבל אגוז באמת נקרא שכן זז, ולכן לא קשה על ת"ח. וגם על ספינה לא קשה, כיון שלא נלמד מ"יד", כנ"ל.

ולפי הנ"ל יובן ג"כ למה כתבו את הרישא של אגוז (שלא הוי הנחה) כי אם השאלה היא רק על ת"ח היה מספיק לכתוב רק את הסיפא (שאגוז בכלי... מהו). ומעתה יובן, כיון שרצו להקשות גם על ספינה לכן כתבו כל זה [אמנם בשביל להקשות על ספינה מספיק ג"כ לכתוב רק את הסיפא, ולהקשות מהצד שלא הוי הנחה, אבל מ"מ ודאי שעדיף להקשות מהרישא ששם ודאי שלא הוי הנחה].

[לכאורה יכלו תוס' לתרץ שבאגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים יש ספק, כיון שהאגוז לא נמצא על דבר שמהלך, אלא נמצא על דבר שגם הוא מצד עצמו היה נח, ורק המים מוליכים אותו משא"כ בת"ח שהחמור מוליך אותו, ודאי שנקרא הולך. ונראה שלא תירצו כך כיון שכן מצינו שגם הת"ח לא נמצא ממש על החמור שמהלך, אלא הוא נמצא על האוכף, והחמור מוליך את האוכף, ובכ"ז נקרא שמהלך, א"כ גם באגוז בכלי... יהיה צריך להיות שנקרא מהלך].

והנה במקור הסוגיה לגבי אגוז (דף ה' ע"ב) שואלים בתוס' (ד"ה אגוז): "ואע"ג דאמרינן בפ"ק דב"מ (דף ט: ושם) ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה לגבי קנין שאני דלא אקרי חצר מהלכת דחצר ילפינן מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה..." הנה בהשקפה ראשונה נראה כמו הפי' הא' הנ"ל (שהתוס' מביאים את הדין של אגוז כדי להקשות שיש סתירה מהגמ' שלנו [היינו שמאגוז על ת"ח לא קשה]). אבל אפשר לומר

באמת כמו הפי' הב' שפירשתי (שהקושיה הי מאגוז על ת"ח, שבת"ח ודאי רכוב כמהלך, ובאגוז בכלי... יש ספק אם נחשב להנחה אם לאו) ולומר שכאן כיון שעדיין לא הביאו את הגמ' שרכוב כמהלך, לכן שאלו את אותה שאלה מאגוז. משאי"כ שם שכבר תירצו על הקושיה מת"ח וחילקו בין דבר הנלמד מיד לשאר דברים, אז הקשו מאגוז על ת"ח. וכך נראה מהמשך התוס' (הנ"ל ד"ה אגוז): "אבל הכא ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעים חפצים בני אדם ובעי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא אע"ג דודאי לאו כמונח דמי דקי"ל רכוב כמהלך דמי". הנה לאחר שמתבוננים בהמשך התוס' יותר נראה לומר כמו הפי' הב' כיון ששם אחרי שכבר לא קשה מאגוז על ספינה (כיון שכבר חילקו בין דבר הנלמד מיד לשאר דברים) ממשיכים לומר לגבי אגוז בכלי שודאי לא נקרא הנחה כי רכוב כמהלך, ולמה צריכים לומר את זה? אלא ע"כ היה להם קשה שאחרי שכל החילוק הוא בין דברים הנלמדים מיד לשאר דברים, א"כ למה באגוז בכלי... יש ספק, ובת"ח לא. וע"ז תירצו שהספק הוא אם דרך כך להצניע או לא, ומדבריהם משמע שרוצים לתרץ על השאלה (מהצד לומר שהיו הנחה) על רכוב כמהלך. ומה שפירשתי בהמשך שהשאלה מאגוז היא גם על ספינה וגם על ת"ח, זה נראה יותר כמו תוס' בשבת ששם השאלה היא על שניהם.



הת' ישראל כהן

ישיבת תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

עקירה בשתי ידיים

בגמ' שבת דף ה' ע"א א"ר אבין א"ר יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב. מתקיף לה ר' זירא מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה. לא תימא קיבל אלא קלט (כשהי' הקילוח יורד הכה בידו אחת וקבלו בחברתה דעביד לה עקירה. פרש"י) דהיינו שהעביר מיד ליד ברשות חבירו ואח"כ הוציא.

ולכאורה הרי ידועה שיטת רש"י⁽¹⁾ שידו ברשות חבירו דינה כמקום פטור וא"כ כשהכה בידו אחת וקבלו בחברתה – כשהיו מונחות ברשות אחרת – הוי מניח על מקום פטור וכשהוציא הי' צריך להיות פטור.

וי"ל הביאור בזה דכאשר הכה בידו אחת וקבלו בחברתה אין לה דין הנחה אלא הקבלה ביד השניה הוי כחלק מהעקירה. היינו, כיון שרוצה להוציא מי גשמים מרשות חבירו

(1) תוס' עירובין ב' ע"א רא"ש עירובין ב"ט ע"א שו"ע אדמוה"ז סי' שמ"ז ס"ז.

נגלה

קטו

וכשיחזיק ידו אחת לקבל לא יתפוס בידו כיון דאין להם אחיזה ביד אחת לבדה, ע"כ נעזר בידו השני' והכה בה וקבל בחברתה וכך התקבצו בידו כמות ניכרת של מי גשמים. הרי שהיד שעשה עמה ההכאה היתה כעזר וסיוע לגוף העקירה שנעשתה ע"י היד השני' שקבעה מקום חדש למי הגשמים. וא"כ אתי שפיר שדינו כעוקר ומוציא מרשות לרשות וע"כ דינו שחייב.

ומה שאמרו התוס' בעירובין כ. (וכן הוא במוסגר שבשו"ע אדמוה"ז סי' שמ"ז ס"ז) שאם העביר מידו אחת לידו השני' הוי הנחה במקום פטור לרש"י היינו דוקא דבר שכבר ה' בידו האחת והעבירה. משא"כ כשהכה המים בידו אחת לידו השני' לשם הוצאה דכל המעשה נחשב מעשה דעקירא. וכבר נת' מתוך דברי אדמוה"ז שם דמעשה של עקירא אינו יכול להיחשב כהנחה.

וראי' לזה מדברי המאירי בסוגיין וז"ל: "מי שהי' עומד ברשות הרבים והכניס ידו לחצר חבירו תחת המרזב וקיבל מי גשמים בידו והוציא פטור שהרי אין זה עוקר ... ולא עוד אלא אפילו קלט כגון שהכה הקילוח בידו אחת ודחפו לתוך ידו האחרת שנמצא הוא עוקר פטור שלא עקר ממקום ארבעה, ואפי' קבלם בידו אחת ועירם לתוך ידו האחרת והוציא ראיתי ... שפטור" דלכאורה מאי אפי', אלא נשמע מדבריו כשקלט בידו אחת ודחפו לתוך ידו האחרת אינו כמניח בתוך ידו השני' (שהוא מקום פטור) דא"כ מה הוסיף בכותבו ואפי' קבלם בידו אחת ועירם לתוך ידו האחרת דמשמע שהוי חידוש (ואפי') שאליו לא התייחס במקרה הראשון וע"כ צריך לאמר שהמקרה הראשון מדבר כדפירשנו לעיל שכל פעולת העקירה נעשית ע"י שתי ידיו (וזה שפטור כי לא עקר ממקום ארבעה) ומוסיף שאפי' שעשה עקירה והנחה על היד השני' מ"מ פטור ומה שפטור על הוצאה זו מפני שידו הפשוטה לא נח.



הת' משה לוי יצחק לאופר

תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

בטעם אי-זריקת הקרשים במשכן

בשני מקומות במסכת שבת פירש רש"י את הטעם מדוע במשכן לא היו זורקים את הקרשים אלא מושיטים אותם⁽¹⁾.

(1) לא זורקין שאין אותן קרשים נזרקות מפני כובדן. וכבר העירו כו"כ דצ"ע טעם השינוי ביניהם

(1) (א) בד"ה זורק ד, רע"ב: ולא היו זורקין אותן שלא יתקלקלו (ב) בד"ה שכך צו, סע"א: אבל

וכבר העירו כמה מהאחרונים⁽²⁾ דצ"ע מהו הטעם שרש"י באף אחד מהמקומות הנ"ל לא פירש את הטעם המפורש בירושלמי⁽³⁾: אבל לא זורקין תני בר קפרא שלא לנהוג בקרשים בזיון.

ויש לתרץ קושיא זו ע"י הקדמת תמיהה גדולה מזו: על המשנה שעלי' נסוב לכאורה טעמו של בר קפרא, פירשו מפרשי הירושלמי⁽⁴⁾ שהלוויים לא היו זורקים את הקרשים מפני כובדן, היפך טעמו של בר קפרא המפורש בירושלמי לאחר מכן!

אלא על כרחך הבינו מפרשי הירושלמי (וכך סבר גם רש"י) שבר קפרא לא בא לפרש את הטעם אליו התכוונה המשנה אלא המשנה פירשה את הטעם שהוא מפני כובדן של הקרשים (או שלא יתקלקלו) ובר קפרא חולק על המשנה ומפרש טעם אחר – מפני בזיון.

וכפי שכתבו מפרשי הירושלמי בביאור טעמו של בר קפרא⁽⁵⁾: לכך לא היו זורקין ולית לי' דמפני כובדן לא היו יכולין לזורקן.

על פי זה מובן מדוע רש"י⁽⁶⁾ לא פירש את הטעם הזה – כיון שהוא חלוק על המשנה.

ושמעתי לומר בהסברת הפלוגתא בין בר קפרא לתנא דמתניתין:

תנא דמתניתין מחלק בין זורק למושיט המושיט חייב והזורק פטור וטעמו – מפני שמושיט הי' במשכן, אבל זורק לא הי' במשכן (ולא הי' יכול להיות במשכן – מפני כובדן של הקרשים) וכיון שלא הי' במשכן אין חייבים עליו.

משא"כ בר קפרא סובר שזורק דומה בתכלית למושיט. וזה שבפועל לא הי' זורק במשכן זה מפני טעם צדדי בלבד, מפני קדושתן, אבל היתה היכולת לזורקן. ומפני סיבה זו ומפני הדמיון הגמור בין זורק למושיט – הוי כאילו הי' זורק במשכן ממש, (וס"ל כר' עקיבא שחולק על חכמים וסובר שילפינן זורק ממושיט) והזורק חייב⁽⁷⁾.

אבל לדעת הרשב"א שהביא טעמו של בר קפרא (בשם ר' האי גאון וכי"ח בר"ח שם) בחידושי צט, א סד"ה שתיהן בר קפרא מסכים עם המשנה (וראה הערה הבאה). (7) מ"ש כאן שבר קפרא ס"ל (בר"ע) דזורק חייב הוא רק לפ"ד רש"י, אבל ראה ברשב"א (הנ"ל הערה קודמת) שלאחר שהביא טעמו של בר קפרא, סיים: ולפי' [כך] הזורק מזו לזו פטור אבל אסור. ע"כ. היינו דס"ל שגם לבר קפרא זורק פטור.

(ראה הנסמן בהערה הבאה). (2) "בן אריה" צו, א ד"ה ובירושלמי. רש"ש ד, ב ד"ה ובהזורק. וראה גם חת"ס ד, א ד"ה דר"ע. (3) שבת פי"א ה"ב. (4) ראה "קרבן העדה" שם ד"ה שכן. "פני משה" שם ה"א ד"ה המושיט. (5) "קרבן העדה" שם ד"ה שלא. וראה "פני משה" סוף ה"א ד"ה אבל. (6) כל ענין זה של המחלוקת בין בר קפרא למשנה היא דווקא לדעת רש"י שלא הביא את טעמו של בר קפרא.

הת' נחום הלוי לויך

ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

רשות גמורה

מס' שבת דף ו' סע"א "אמר מר זו היא רה"י למעוטי מאי למעוטי הא דר' יהודה . .
ואמאי קרו ליה גמורה מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רה"י ה"מ
לטלטל אבל לזרוק מודו ליה קמ"ל".

ומבאר רש"י "קמ"ל - גמורה, כלומר זו היא שנגמרו מנין המחיצות שלה שיש לה
מחיצות מכל צד כגון חריץ וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו
ונמצא ראשו מקיף מד' צדדין וחללו ד', אבל דרבי יהודה לא נגמרו מחיצות שלה למניין
ולא רה"י היא כלל".

ובתוס' "ואמאי קרו לה גמורה - אומר ר"י דלשון גמורה אדרבא איפכא מסתברא זו
היא רה"י גמורה אבל זו אינה רה"י גמורה אבל היא רה"י קצת ורש"י ישה בדוחק לפי
הגמרא" (ובהגהות הב"ח "לפירוש גמורה").

ומבאר המהרש"א על אתר, "ר"ל דאין לשון גמורה מלשון גמור אלא מלשון גמר לפי
מה שנגמרו מחיצות שלה כפי' רש"י זו היא שנגמרו מנין המחיצות כו' אבל דר"י לא לא
נגמרו כו' וק"ל".

היינו, שהמחלוקת בין רש"י ותוס' היא האם גמורה היא מלשון גמור (רשות גמורה),
או גמר (שהמחיצות גמורות).

ובפנ"י על אתר "אמנם לע"ד תמה אני על אבות העולם רש"י ותוס' ורשב"א בחידושיו
שנתקשו ביותר לפרש לשון גמורה ולפי מה שכתבתי לעיל בלשון הברייתא אתי שפיר
סוגיא דהכא לפרש לשון גמורה בתכלית הפשיטות, והיינו למאי דפרישית דפשטא דלישנא
דזו היא רה"י גמורה היינו לא שמועינן דגדר וחריץ שגבוהין עשרה ורחבן ארבעה, אע"ג
דלאו היינו רה"י גמורה שכתוב בתורה בקרא ד"ואל יצא איש ממקומו" ומקרא ד"ויעבירו
קול במחנה", דהנך ודאי איירי בסתם רה"י ממש שעשוין לדירה ויש להן שלוש או
ארבע מחיצות, משא"כ הך דגדר וחריץ שאין עשוין לדירה, וקס"ד דלא הוי רה"י גמור
מדאורייתא לחייב הנכנס והזורק מרה"ד לתוכו, וקמ"ל דהנך כהנך דכולהו הוי רה"י גמורה
הנזכר בתורה לחיוב כרת וסקילה. אלא דאפ"ה לשון מיותר הוא כיון דקתני סיפא בהדיא
ענוש כרת ונסקל. ומש"ה מסיק הכא שפירש לשון גמורה איצטריך לדיוקא דדווקא הנך
דגדר וחריץ דינן כרה"י גמורה שנזכר בתורה לחיוב".

והיינו דכוונת דבריו: א. שהתנא לא בא להשמיענו עיקר רה"י, והדינים המופיעים בברייתא (גדר וחריץ) הם **חידושים** בדין רה"י, ב. ועדיין לשון "גמורה" מיותרת ומסתבר לומר, שכוונת התנא דדווקא הנך (גדר וחריץ) יש להם דין רה"י גמורה, ולא צריך מחיצות, ואפי' לא רק לחומרא.

ואולי אפ"ל שתוס' ורש"י לא למדו כן, דמדיוק לשון הגמ' "ואמאי קרו ליה גמורה", ולא "אמאי כתיב גמורה" וכיוצא בו שאז היה משמע (כדרך הפנ"י) שדיוק הגמ' הוא מיותר הלשון, והייתור בא ללמדנו. אבל כיון שלשון הגמ' אינה כן, מסתבר לומר שיש כאן תיאור ("קרו") לרשות, שקוראים לרשות זו בשם גמורה, והיינו שאינה סתם רה"י אלא רה"י המתוארת כגמורה.

וע"ז שפיר קשה קושיית התוס' דמשמע שדווקא רה"י זו מתוארת כגמורה, משא"כ בעלת ב' מחיצות היא ג"כ רה"י אחרת, אלא שאינה מתוארת כגמורה.

ואילו רש"י למד שיש בלשון גמורה גם גמר המחיצות, ועפ"ז מובן התיאור ברשות שהיא רשות שנגמרו מחיצותיה.

* * *

רש"י "אמאי גמורה – הכא ליכא למימר מהו דתימא כדלעיל דעיקר עשייתן משום לטלטל בתוכו וקאמרי רבנן אינו צריך דרשות היחיד היא אפי' לטלטל וכ"ש דהזורק לתוכה מרה"ר חייב".

ולכאורה שאלת רש"י אינה מובנת מלכתחילה (שתאמר הגמ' "מהו דתימא"), והרי תוס' הקשו (על הרישא שכתבה הגמ' "מהו דתימא") שלשון גמורה איפכא מסתברא. וא"כ, אם היינו אומרים בסיפא "מהו דתימא" קשה קושיית התוס' הנ"ל, וא"א ליישב כמו שמיישב רש"י ברישא ש"גמורה כלומר, זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה", שהרי מדובר על רה"ר ולא שייך לומר שנגמרו מניין מחיצות.

ודוחק גדול לומר שבגמורה כאן הכוונה היא גמורה בהגדרתה כרה"ר (שהוא להילוכא דרבים וכו'). וצ"ע.

הת' מנחם מענדל הלוי לויין
תומכי-תמימים מגדל-העמק

וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך

בתוד"ה וכי אומרים לו לאדם חטא כתב הריב"א ז"ל דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של האיסור כבר נעשה וממילא יגמור עכ"ל. הנה לכאורה יש לעיין בדבריו, שהרי הן אמת שמבחינה מציאותית יש הבדל בין רדית הפת לבין מעשר, אך במה דבר זה אמור להשפיע על הדין דאין אומרים לאדם חטא דהרי בשניהם עדיין לא נעשה בפועל מעשה האיסור וא"כ כמו שברדיית הפת אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך כך לכאורה צ"ל בדין דמעשר, ונראה לומר בזה ובהקדים מחלוקת האחרונים על מה חיוב אפיה ובישול בשבת האם על עצם נתינת הקדירה על האש או שהחיוב על עצם האפיה והבישול, דיש המאחרונים שלמדו שהחיוב הוא על עצם נתינת הקדירה על האש ולכן אפילו אם נתן את הקדירה סמוך למוצ"ש יהיה חייב למרות שהדבר לא נאפה או התבשל, ויש מהאחרונים שסוברים שהחיוב הוא על עצם האפיה והבישול. אך גם לשיטת אחרונים אלו החיוב הוא לכאורה באופן כזה כאדם המבעיר אש ברשותו והאש מתפשטת ומזיקה ברשות חברו דעם כל זה שרואים את ההיזק בעצם מעשה ההדלקה הראשוני ושם טמון כל ההיזק, אך עצם החיוב הוא על מעשה ההיזק שנעשה לחבר. הנה עפ"ז לכאורה ניתן לתרץ את שאלתנו דלעיל ברדיית הפת: בעצם נתינת הפת בתנור טמון כל מעשה החטא וא"כ במקרה כזה אין אומרים לאדם חטא, אך במעשר עדיין לא נעשה שום דבר מבחינת מעשה החטא, ולכן אומרים לחבר ליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבא.



הת' ברוך ליפשיץ
ישיבת תורת-אמת ירושלים

שי' הרמב"ן בהגדר של כרמלית מה"ת

שבת ו, א: "ת"ד ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור". וכ' הרמב"ן בחידושו על אתר וז"ל: הקשו בתוס' ליתני חמשה, דהא קרפף יותר מבית סאתים

שלא הוקף לדירה הזורק מתוכו לר"ה חייב ואין ממטלטלין בו אלא בד' אמות, והעלוא בגמגום. ולדידי לא קשיא, דההוא רה"י והני בין מדאורייתא ובין מדרבנן שמותם עליו, אלא שדיניהם שלשה מן התורה ומדבריהם ארבעה, ע"כ. והיינו שלא תני בהברייתא אלא רשויות חלוקות מה"ת, ואף שהכרמלית דינו מדרבנן, זהו רק **בדינים** אבל מצד ההגדרה של **הרשויות** ישנו חילוק בין הכרמלית והמקו"פ – אפי' מה"ת. וצ"ב מהו התוכן של חילוק זה ולכא' שניהם הוו רק מקומות של העדר רשות, וצ"ע.

ונראה דס"ל להרמב"ן שההגדרה של כרמלית הוא מקום **שתוכנו והגדרתו** הוא אחד מב' הרשויות רה"י ורה"ר אלא שלא נגמרו **תנאיו**, ועד"מ רה"ר דיסודה היא מקום **השייך לרבים** (וכידוע שיטת הרמב"ן בזה – עי' בחידושו על מס' עירובין דף נ"ט ע"א), ובזה יש תנאים שצריך שיהי' רוחב ט"ז אמה, ושלא מקורה וכו', וכשחסר לה א' מתנאים אלו נקראת "כרמלית". וכמו"כ ברה"י שהגדרתה היא **רשות היחיד**, אכן בכדי שהדבר ייקרא רה"י יש בזה תנאים, שצריך שיהי' מוקף מחיצות וגבוה י' וכו', וכשחסר לה מתנאים אלו הרי היא כרמלית. ועי' בפ' קדמון ממצרים על הרמב"ם (נדפס במהדורת פרנקל) פי"ד מהל' שבת הל' ד', שמדבריו משמע קצת כדברנו (אלא שהוא כ' כן ליסוד האיסור דרבנן, והרמב"ן יסבור שהוא דין תורה).

אבל מקום פטור פירושו הוא – מקום שאין לו הגדרה של רשות, והוא מקום של העדר (וכידוע השקו"ט בזה באחרונים, אי יסוד מקו"פ הוא מקום של העדר או דהוי רשות בפ"ע – עי' החי' המהרש"א בדף ח. על רש"י ותוס' שם, ועוד), וא"כ מובן מאד החילוק שבין הכרמלית והמקו"פ – שכרמלית פירושו **רשות** – שבהגדרתו הוא רשות – אלא שחסר בו תנאים, ומקו"פ פירושו העדר של רשות.

ואיך שיהי' נראה לפרש ע"פ דברי הרמב"ן דברי רש"י שדורשים ביאור לכאורה; דעל הסוגיא (ח ע"א) של זרק כוורת גבוה י' ורחבה ו' שהגמ' אומרת שפטור (ולפירש"י הטעם בזה הוא מפני שהזורק **רשות פטור**), הקשה רש"י (בד"ה רחבה ו'): "וא"ת בדלא גבוה עשרה נמי רשות לעצמה היא דהא שמה כרמלית – ההיא לאו מדאורייתא הוי רשות אלא מדרבנן ולא להקל על דברי תורה בא כגון זו שיפטר מחטאת". ודבריו צריכים עיון, שהרי כבר ידענו לפני"ז שדין הכרמלית הוא מדרבנן, וכמבואר בהסוגיא של ד' רשויות לשבת, דף ו' ע"א, ובכ"מ.

אמנם לפי דברי הרמב"ן מובנים היטב דברי רש"י. שהרי אף שידענו שהדינים בכרמלית הוו מדרבנן, אעפ"כ יכול להיות הו"א לפרש כהרמב"ן שהגדרת כרמלית הוא דין תורה, ולפי"ז היה צריך הזורק כרמלית להיות פטור, וזה מה ששולל רש"י באומרו שגם ההגדרה והשם של כרמלית הוא דין דרבנן. (והרמב"ן יצטרך לפרש את הסוגיא כפירוש התוס' שם בד"ה רחבה ששה השני. וד"ל).

הת' אהרון יעקב מאצ'קין
ישיבת תורת-אמת ירושלים

בדין ביתא כמאן דמליא דמיא

שבת ד' ע"א: פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום דע"ד וליכא . . (ובע"ב) אמר רב יוסף הא מני רבי היא . . דתניא זרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורה"י באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרים, ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה רבי שתיים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה, אלמא לא בעי עקירה ולא הנחה על גבי מקום דע"ד. האיתמר עלה רב ושמואל דאמרי תרויהו לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא אבל שאינו מקורה לא וכי תימא הכי נמי במקורה התינח ברה"י מקורה ברה"ר מקורה מי חייב... ע"כ.

ובביאור הדין של ביתא-כמאן-דמליא-דמיא, כתב רש"י (בד"ה כמאן דמלי): דבר סתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו ואין אורו חשוב אור הלכך כל הנזרק לתוכו הוי כמונח.

ופירושו לכאן קשה, שהרי אי אמרינן דהמכוון בדין ביתא-כמאן-דמליא-דמיא הוא דמקום סתום נקרא מלא, א"כ איך היה הו"א להגמ' דהדין של בכד"מ הוא גם ברה"ר מקורה, והרי שם (אף דאיכא קורה, הרי) אין המקום סתום מכל צד, ועיין בספר אילה שלוחה (להרה"ג ר' אליהו וילהלם שליט"א).

ושמעתי מבארים בדברי רש"י, שכתב כן אליבא דאמת לאחרי שהגמ' שללה הסברא שביתא-כמאן-דמליא-דמיא הוי גם ברה"ר.

אכן, הדברים חסרים יסוד דבשביל מה פירש רש"י באופן כזה שלא א"ש כ"א למסקנת הגמ', והול"ל באופ"א שמתאים גם בהו"א (וכמו שמצאנו בראשונים).

והנה בתוס' (ד"ה לא מחייב רבי) כ': נראה לרשב"א דמשמע לי [=לרב ושמואל] מדלא נקט מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע כמו בפלוגתא דר"ע ורבנן. עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דלזה פירש"י כך (אף שבהו"א לא א"ש), שהרי עיקר הראיה שס"ל לרבי דביתא-כמאן-דמליא-דמיא הוא מהך דתני רה"י ולא תני רה"ר. ולכך בחר רש"י לפירוש ששייך דוקא ברה"י - סתום מכל צד.

והפירוש בהו"א של הגמ' הוא דאולי הראיה של רב ושמואל להא דס"ל לרבי בביתא-כמאן-דמליא-דמיא הוא, ראייה אחרת שאינה נוגעת לנו, וא"כ הפירוש בדין ביתא-כמאן-

דמליא-דמיא יתכן להיות דבר שאינו קשור עם רה"י דוקא, אבל למסקנת הגמ' שדוחה הענין דביתא-כמאן-דמליא-דמיא ברה"ר, שפיר אמרינן דראיתו של רב שמואל היתה מהא דלא תני רה"י אלא רה"ר, ולכך פירש"י באופן שהפירוש שייך לרה"י דוקא, ודו"ק.



הת' יעקב נחיימובסקי
כולל אהל-מנחם רחובות

הצעדים שבשליחות המלאכים

הגמ' במסכת ברכות דף ד' ע"ב: וא"ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל שאילו במיכאל כתיב (ישעיה ו) ויעף אלי אחד מן השרפים, ואילו גבי גבריאל כתיב (דניאל ט) והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון תחילה מועף ביעף. ומפרש רש"י: ויעף אלי: בפריחה אחת ולא הרגיע בינתיים. מועף ביעף: שתי פריחות, עכ"ל. ובהמשך הגמ' שם: תנא מיכאל באחת גבריאל בשתיים אליהו בארבע ומלאך המות בשמונה ובשעת המגיפה באחת, ע"כ לשון הגמ'.

ובפשטות נראה לומר שהטעם לכך שלמיכאל די בפריחה אחת וגבריאל צריך שתי פריחות, הוא משום שהוא שמיכאל הוא מלאך של חסד, ולכן הוא ממחר לעשות שליחותו, אבל גבריאל שהוא מלאך של דין עושה שליחותו בשתי פריחות, כדי לתת לאדם זמן לשוב בינתיים ולא יצטרך לעשות שליחותו, כמ"ש בנינוה (יונה ג) וישבו איש ממדרכו הרעה וגו' מי יודע ישוב ונחם האלהים, ולפי זה מובן למה מלאך המות עושה שליחותו בשמונה פריחות.

אך א"כ קשה למה אליהו עושה שליחותו בארבע פריחות, הרי אליהו לטובה הוא בא, ולמה לעכב שליחותו, ועוד עד כדי ארבע פריחות?

ואמנם יש מי שהסביר (פירוש הכותב בספר עין יעקב) את ההבדל בכמות הפריחות של המלאכים ע"פ מעלתם ודרגתם, שמיכאל הוא שר ישראל והוא עולה למעלה, וכן יורה שמו מיכאל לרמוז כי תמיד מודיע ומזכיר מעלתו יתברך ואומר מי-כאל, אבל גבריאל הוא במדרגה שפלה בערך למיכאל, ונקרא שמו גברי-אל לרמוז שיש לו איזה יחס עם גבר, ובא להודיענו כי לגודל מעלת מיכאל משיג שלמותו בטיסה אחת, כי מי שהוא יותר שלם אין לו צורך להרבות בפעולות, אבל מי שהוא במדרגה שפלה ממנו, צריך ריבוי תנועות ופעולות, ובסבתם ישיג השלמות האפשר לו, ולפי זה די לו למיכאל בטיסה אחת להשיג שלמותו, אבל גבריאל צריך לב' טיסות, ומהם נלמד לשאר המלאכים, עכ"ל. ולפי פירוש זה מובן שההבדל בכמות הפריחות של המלאכים הוא לא בגלל סיבת שליחותם, אלא בגלל

דרגתם, ולכן אע"פ ששליחותו של אליהו היא לטובה, אינו ממחר שליחותו בגלל דרגתו שהיא למטה ממדרגת המלאכים.

ומ"מ עדיין צריך להבין למה שליחותו של אליהו היא דווקא בארבע פריחות?

וי"ל ע"פ מה שמבאר שם (בפירוש הכותב) בביאור שני את סיבת ההבדל בכמות הפריחות, שלגודל מעלת מיכאל שהוא יותר קרוב אל הסבה יתברך שמו, לא נאמר בו אלא טיסה אחת, לרמז כי הוא עלול ומסובב מהסבה הראשונה יתברך שמו, אבל גבריאל להיותו למטה ממדרגת מיכאל, הוא גם כן עלול ומסובב ממנו (ממיכאל), ולכן נאמר בו שתי טיסות לרמז כי הוא עלול ומסובב ממיכאל מלבד מה שהוא יתברך סיבת שניהם, אולם אליהו שהורכב מד' יסודות בעת יצירתו הוצרך לד', ומלאך המות בשמונה, להיותו במדרגה שפלה כיון שהוא שטן ויצר הרע ודרכו להזיק, אבל בשעת מגיפה שניתן רשות למשחית לחבל, ממחר הליכתו ודי לו בטיסה אחת, עכ"ל.

ועפ"ז מובן למה אליהו צריך דווקא ארבע פריחות, שהוא גם מצד דרגתו.

(ויש לתת טעם לכך שמסביר את כמות הפריחות של אליהו בפירוש השני ולא בפירוש הראשון, כי בפירוש הראשון מפרש את סיבת ההבדל בין כמות הפריחות של מיכאל וגבריאל רק באופן כללי, שמייכאל הוא בדרגה יותר גבוהה מגבריאל, וממילא מובן שאליהו הוא בדרגה יותר נמוכה מהמלאכים ושמלאך המות בדרגה עוד יותר נמוכה, אבל בפירוש השני שמקשר באופן ברור בין דרגתם של המלאכים למספר הפריחות שלהם, מקשר גם בין דרגתו של אליהו למספר פריחותיו).

ולפי פירושים אלו (של הכותב בעין יעקב) מובן שר' אלעזר בא בעיקר להשיענו את דרגתם ומעלתם של המלאכים ואליהו, (וכפי שכותב בתחילת דבריו: למדנו [ממאמר זה] מעלות המלאכים זה למעלה מזה) כפי שזה בא לידי ביטוי בכמות פריחותיהם, (גם לפי הפירוש השני שכמות הפריחות באו "לרמז" על מדרגתם, כוונתו גם לפריחות כפשוטם, וכפי שמוכח שם בהמשך לגבי מלאך המות, וד"ל).

אולם עדיין צריך להבין לפי פשטות הגמ' שכמות הפריחות של המלאכים היא מצד סיבת שליחותם, (כמו שנתבאר לעיל, וכפי שגם מובן בפשטות מכך שבשעת המגיפה באחת), מה הטעם לכך שאליהו שליחותו בארבע.

ומצאתי במהרש"א שמבאר שמיכאל מים ממונה על הרחמים, וגבריאל אש משמאל ממונה על הדין, ולפי שרחמי שמים מרובים ניתן כוח למיכאל לעשות שליחותו בפריחה אחת, ולגבריאל לא ניתן כוח למהר שליחותו עד שתי פריחות שירגיע בינתים, אולי ישוב ונחם ה', ואמר אליהו בארבע פריחות כי הוא מורכב מב' יסודות אש ומים שהוזכרו לעיל, ועוד מאויר ועפר יסודות הכבדים, ועל כן אין בכוחו לעשות שליחותו עד ד' פריחות שירגיע ביניהם ג' פעמים, וכן מצינו בילד של הצרפית דכתיב: ויתמודד על הילד ג' פעמים

ויקרא וגו', ואמר ומלאך המות הממונה על מיתת האדם, לא ניתן לו לקיים שליחותו עד ח' פריחות, דהיינו שירגיע ביניהם ז' פעמים, אולי ישוב האדם ביני וביני, והוא טעם ז' מעמדות שעושים למת, ונגד ז' הבלים כמ"ש בפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק' ע"ב) וע"ש בפירושב"ם, עכ"ל.

ולפי פירוש זה אתי שפיר הכול, שכמות הפריחות של המלאכים תלויה במטרת שליחותם, ואעפ"כ פריחותיו של אליהו הם ארבע, כי הוא מורכב מד' יסודות, ולכן אינו יכול לפרוח בפחות מכך.

וכששאלתי שאלה זו את אבי מורי, האיר עיני בעניין והשיב שלא דווקא שאלהו הוא בדיוק בארבע, ומלאך המות בדיוק בשמונה, אלא שאצל אליהו הוא ביותר פריחות, ואצל מלאך המות בעוד יותר, (מהסבות האמורות לעיל) ומבטא את זה ע"י הכפל, שגבריאל כפול ממיכאל (2) ואליהו מגבריאל (4) ומלאך המות כפול מאליהו (8), וזכה לכוין בתשובה זו בהשגחה פרטית לדברי פירוש הכותב שבעין יעקב שכתב שם וז"ל: ויש מי שפירש דלאו דווקא שמלאך המות בח', אלא להודיע שהוא צריך לתנועות רבות יותר מאליהו הנביא עד הכפל, כמו שאמר: מיכאל באחת גבריאל בב', שתחתון הוא כפל התנועות, וכן אליהו בד' שהוא כפל תנועות גבריאל, וגם תנועות מלאך המות כפולות על עניין אליהו, עכ"ל.

ונסיים בדבריו של העיון יעקב, שחישב ומצא שכל הפריחות ביחד עולים למנין ט"ו, וכנגד זה תיקן דוד ט"ו שיר המעלות, ומלאך המות בשמונה נגד שמונה מלכויות כדאיתא בילקוט תהלים ו' על למנצח על השמינית-ח' מלכויות: בבל כשדים מדי פרס יון מוקדן אדום שעיר, ע"ש. ובשעת המגיפה באחת, כי כשאנו חוטאים נותנים כוח לס"מ, ולהיפך כשאנו עוסקים במצוות אנו נותנים כוח לפמליא של מעלה, ומתישין כוח הס"מ, עכ"ל, כן תהיה לנו שנזכה לראות בשליחותו של אליהו הנביא, ובבשורתו על ביאת הגאולה תיכף ומיד ממש.

הת' מנחם מנדל הלוי סגל
ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת"

איתא במשנה ריש מס' שבת "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ".

לאחר אריכות השקו"ט מבארת הגמ' את מנין יציאות השבת, ומסקנת הדברים הוא "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, פטורי דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב", ופרש"י שהפעולות ש"אתי בהו לידי חיוב חטאת" הן העקירות, וז"ל "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה דאיכא למיגזר דלמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למייתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי, וארבע דקתני בכל חד תרתי דחיובא ועקירות דפטורי דתרתי נינהו, פשט העני את ידו מליאה לפנים הא חדא או שנתן לתוכה בעה"ב וידו של עני הייתה ריקנית הא תרתי וכן באידך"⁽¹⁾.

והנה בתוס' שם ד"ה "פטורי" מקשה על רש"י ג' שאלות, השאלה הב' היא שלפרש"י קא חשיב לבעה"ב ג' יציאות והכנסה אחת, היינו ב' חיובים מדאורייתא – הוצאה א' והכנסה א', וב' חיובים מדרבנן – שתי הוצאות, ולעני קחשיב ג' הכנסות והוצאה אחת, ב' חיובים מדאורייתא – הכנסה א' והוצאה א', וב' חיובים מדרבנן – שתי הכנסות, וא"כ לא מתאים הלשון "שתיים שהן ארבע" לא בעני ולא בעשיר.

השאלה הג' וז"ל: "ועוד דלא חשיב תרתי לפטור דעני באחת ודעשיר באחת, כדחשיב חיובא דרישא". ומפרש המהרש"א את קושית התוס' שהמשנה בחיובא דאורייתא מביאה ב' חיובים של העני בבבא אחת, וכן ב' חיובים מדאורייתא של בעה"ב בבבא אחת, ואילו בחיובי דרבנן בבבא הראשונה מביאה חיוב א' לעני וא' לעשיר, ובבבא השניה א' לעשיר וא' לעני. לכן ריב"א מפרש פי' אחר בגמ'.

ומקשה המהרש"א על שאלת התוס' וז"ל: "אבל קשה דמאי קושיא, דהא ודאי היה צריך להאריך הרבה אם היה בא לפרש הוצאת בעה"ב לבד והכנסת עני לבד לפי פי'

עכשיו ישלים ההוצאה ויעבור איסור דאורייתא – צריך לפרש את תשובת הגמ' שהתנא קא חשיב במשנה רק "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו עקירה, שמהעקירה הזאת יבוא לידי חיוב חטאת, משא"כ בהנחה אי אפשר

(1) ולהעיר שלפי חידוש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חי"ד פרשת ואתחנן הערה 22), שאדה"ז לומד ברש"י שהגזירה דרבנן היא גם על המניח שיש לגזור דילמא בפעם הב' יבוא לעשות עקירה והנחה, וע"ד גזירת רבנן בעוקר שחוששים דילמא

הקונטרס, וטפי ניחא ליה למתני בקצרה כמ"ש התוס' לעיל⁽²⁾.

ועוד, דאדרבה הכא ניחא ליה למיתני לערב הוצאות והכנסות (הוצאת בעה"ב והכנסת עני בבבא אחת) כמו ברישא דמערב הוצאות והכנסות".

ובגלל קושיות אלו מפרש המהרש"א פירוש מחודש בקושיות התוס', שדברי התוס' "ולא הוה לי' למתני דעני באחת", אין פי' **בבבא אחת**, אלא ששתי ההכנסות אינם **אלא אחת** – ששתייהן ענין אחד ממש ולא שנים, וז"ל המהרש"א: "וזה הביאנו שלמדתי בכוונת דברי התוס' מדברי בעל המאור⁽³⁾ שהקשה לפי רש"י דלמה ליה למתני תרי הכנסות לפטור בעני דסגי באחת, וכן תרי הוצאות לפטור דעשיר דסגי באחת ולא הוה ליה למחשביה בתרתי וזה שכתבו התוס' "ועוד קשה לפי רש"י דלא חשיב תרתי לפטור דעני באחת" דאינו אלא רק אחת, כיון דתרווייהו הכנסות נינהו בעני, וכן תרתי הוצאות לפטור בעשיר דאינו רק אחת כיון דתרווייהו הוצאות נינהו בעשיר", עכ"ל⁽⁴⁾.

והנה בתוס' הרא"ש על אתר, שואל בהדיא את השאלה של תוס' שדחה המהרש"א וז"ל: "וקשה לפירושו: דהשתא לא קא חשיב תרתי דעני **בבבא** אחת ותרתי דעשיר **בבבא** אחת כמו ברישא".

ולכאורה עולה מדברי תוס' הרא"ש שיש מקום לקושיא כזו ודלא כסברת המהרש"א. ולפי הידוע דדברי התוס' ותוס' הרא"ש עולין (בדרך כלל) בקנה אחד מסתבר דזוהי כוונת התוס' אצלנו ולא כקושיית בעל המאור.

והנה בתוס' הרא"ש דף ב' ע"א⁽⁵⁾ לא הזכיר סברת התוס' הנ"ל שיש מקום לשנות מפני הקיצור, וז"ל: "שתים שהן ארבע בפנים. לבעל הבית העומד בפנים, שתיים הוצאה והכנסה לחיוב, שהן ארבע הוצאה והכנסה לפטור, וכן לעני העומד בחוץ, עוד יש לפרש שתי הוצאות לבעל הבית אחת לחיוב ואחת לפטור, שהן ארבע בכלל הוצאה לחיוב יש הכנסה לחיוב, ובכלל הוצאה דפטור יש הכנסה דפטור, וכן לעני, וכהאי פירושא משמע בשבועות דקא מפרש שתיים הוצאה דעני והוצאה דבעל הבית שהן ארבע הכנסה דעני והכנסה דבעל הבית, מיהו ריהטא דמתניתין משמע כפירוש קמא דעל סדר זה מפרש להו בסיפא", עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור מדוע לא קיים תוס' הרא"ש פירוש הב' ויבאר שמפני הקיצור שינה התנא סדר המשנה, שהרי בתוס' בשבועות (בדף ה' ע"א) הביא פירוש הב' (בשם הריב"א) וביאר שאין להקשות מסדר משנתנו, כיון שיש לשנות מפני הקיצור.

כהמהרש"א. וכן פירש ב'לשון הזהב', 'קיקיון דיונה' ו'ראבן העזר' דלא כהמהרש"א, מפני שפירוש המהרש"א אינו מתיישב לדברי התוס', ועיין שם שמתרצים קושיית המהרש"א. (5)

ד"ה "שתים שהן ארבע בפנים".

לבוא לידי חיוב חטאת אלא בפעם הב'. (2)
דף ב' ע"א ד"ה "שתים שהן ארבע". (3) בדף
ב' ע"א בדפי הרי"ף בסופו. (4) וראה ב'חכמת
מנוד' על אתר (מובא באחרונים שבסוף המסכת)
שפירש את השאלה הג' של תוס' כפשוטה ולא

אלא י"ל שתוס' הרא"ש לא ס"ל סברא זו.

ולפי זה אפשר לומר דתוס' הרא"ש לשיטתו, דלא אמרינן שמפני אהבת הקיצור נכון לשנות את סדר המשנה, ולכן הקשה גם בדף ג' ע"א על פי' רש"י דסדר המשנה לפי' רש"י אינו מיושב, אף דזה יותר קצר.

וע"פ הנ"ל אפשר לדחות הראיה מתוס' הרא"ש נגד סברת המהרש"א, כיון דהמהרש"א הקשה את קושייתו על יסוד דברי התוס' שאמר שיש מקום לשנות את הסדר למען הקיצור (ולכן פי' פירוש חדש בדברי התוס') משא"כ לתוס' הרא"ש דלא סברי ליה סברא זו.

(אבל עדיין צ"ב דברי המהרש"א דקושית התוס' היא כ'בעל המאור', הרי שאלה זו היא אלימתא יותר מהשאלה השניה ולכאורה היה צריך התוס' לכתבה לפני השאלה השניה).



הת' שמואל פז

ישיבת תומכי-תמימים מגדל-העמק

בגדר "ידו של אדם חשובה לו כד' על ד"

איתא בגמ' שבת דף ה' ע"א "אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', וכן כי אתא רבין א"ר יוחנן ידו של אדם חשובה לו כד' על ד" מהגמ' משמע שידו של אדם חשובה לו כד' על ד' בין לגבי עקירה בין לגבי הנחה. וכמו שכתב תוס' ד"ה ה"מ היכא דאחשביה לידיה. וז"ל וא"ת ולימא הך ולא ההיא דלעיל. וי"ל דה"א דווקא לענין הנחה חשובה כד' על ד' אבל לגבי עקירה לא, יוצא מתוס' שהגדר של ידו של אדם נחשבת כמקום ד' על ד' זה בין על עקירה ובין על הנחה. בהמשך הגמ' גבי הכניס ידו לתוך חצר חברו וקיבל מי גשמים והוציא חייב שואל ר' זירא "מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה, עונה הגמ' לא תימא קיבל אלא קלט, והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא. עונה הגמ' למסקנא שמדובר בכותל משופע. הטעם שקליטת מי גשמים לא נחשבת עקירה אפי' שהעביר את מי הגשמים מיד ליד, משמע מהגמ' שעקירה בידו נחשבת רק אם עקר ממקום שנח לפני"ז כמו כותל משופע וכו', אבל שהעביר מיד ליד ז"א שקילוח מי גשמים ירד, והכה בידו האחת והעביר לשניה אין כאן עקירה כי החפץ לא נעקר ממקום שנח.

בגמ' בעירובין דף צ"ט ע"א וז"ל: "אמר רב יוסף השתין ורק חייב חטאת והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' וליכא, מחשבתו משויא ליה מקום דאי לא תימא הכי היא

דאמר רבא זרק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן חייב חטאת והיא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' וליכא, אלא מחשבתו משויא ליה מקום ה"ז מחשבתו משויא ליה מקום". לכאורה צ"ב למה אצלנו גבי מי גשמים שקלט והעביר לידו השניה אינה נחשבת עקירה מצד שמחשבתו מחשיבה את הקליטה כעקירה, כמו גבי "רק והשתין" בעירובין שמחשבתו גורמת שיחשב כמקום ד'. כך גם אצלנו שמחשבתו וכוונתו תגרום לקליטה שיחשב כמקום ד' על ד'.

ו"ל בפשטות ע"פ דברי המאירי בסוגייתינו וז"ל: "ואין לומר שמחשבתו עושתהו מקום באויר אלא במקום שהדבר נח שם". משמע מדברי המאירי שמחשבתו יכולה ליצור מציאות מקום שהוא פחות מד' על ד' שיחשב כעקירת מקום שהוא ד' על ד', אבל ליצור מציאות של הנחה שהחפץ יחשב שנעקר ממקום שנח זה מחשבתו לא יכולה לפעול. ולכן בקלט מי גשמים לא נחשב שהחפץ הגיע ממקום שנח ולכן אין כאן עקירה.

אבל לכאורה צ"ב מה הסברה לחלק ולומר שמקום שהוא לא ד' יחשב ע"י מחשבתו כמקום ד', משא"כ גבי קלט אני לא אומר שמחשבתו פועלת שהכה בידו האחת וקבלו בחברתה שהעקירה נחשבת כעקירה ממקום שנח.

ונראה לומר שהחילוק בין הגמ' בעירובין לסוגייתנו אם נאמר בקליטת מי גשמים "שמחשבתו משויא ליה וכו'" יוצר מצב שמחשבתו גרמה מציאות חדשה שנעקר ממקומו שנח וזה מחשבתו לא יכולה לפעול, משא"כ גבי "השתין ורק" בעירובין החפץ נעקר ממקום שנח רק מחשבתו גורמת שמקום פחות מד' יחשב כד' אבל מחשבתו לא גורמת מציאות חדשה שזה יחשב כמקום שנח.

אבל עדיין צ"ב שמחשבתו פועלת שיחשב שנעקר ממקום ד', לכאורה זה גם מציאות חדשה כי פחות מד' על ד' לא מתחייב, א"כ מחשבתו מייצרת גדר חדש של חיוב, והדרא קושיא לדוכתא למה גבי קלט מי גשמים מחשבתו לא גורמת שיחשב שנעקר ממקום שנח.

ונראה לבאר ובהקדים, רבא בסוגייתנו מחדש שידו של אדם חשובה לו כד' על ד' בהמשך הגמ' מביאה את ר' אילעאי בשם ר' יוחנן שידו של אדם חשובה לו כד' על ד' הגמ' שואלת והא אמרה ר"י הדא זימנא, מתרצת הגמ' מהו דתימא ה"מ היכא דאחשביה הוא לידיה אבל היכא דלא אחשבי לידיה אימא לא קמ"ל.

לכאורה צ"ב אם מחשבתו של אדם משויא ליה מקום ד' על ד' כמו שראינו בעירובין, מה הגמ' אומרת שדברי ר' אילעאי בשם ר' יוחנן נאמרו במקום שלא אחשביא וזה שאמרה ר"י חדא זימנא זה במקום שאחשביה לידיה, הרי אם אחשביה לידיה לא צריך להגיע לדין של ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', אלא מצד הגמ' בעירובין, שמחשבתו של אדם משויא ליה מקום ד' על ד'.

ונראה לתרץ ע"פ תוס' בדף ד' ע"ב ד"ה אלא א"ר ר' יוסף, תוס' שואל שם והא אמרינן מחשבתו משויא ליה מקום, ותיצרו "דמחשבתו משויא ליה מקום היינו היכא דלא ניחא ליה בענין אחר ולא בעינן אחר ולא בענין זה כמו משתיין ורק שאינו יכול שהשתין או לירק בענין אחר וכן זרק בפי הכלב או בפי הכבשן חייב וכו'" משמע מתוס' שמחשבתו משויא ליה מקום אם לא ניחא ליה בעינן אחר, אבל אם ניחא ליה בענין אחר ז"א שהמטרה היא לא הקלוטה בידו אלא הוצאת מי גשמים מחשבתו לא משויא ליה מקום. ומהאי טעמא לא גורמת שיהיה נחשב שנעקר ממקום שנח. ע"כ.



הת' שלום דובער קומער
ישיבת תורת-אמת ירושלים

"קנאה את מעוררת עלינו"

מגילה דף ז': "אמר רב שמואל בר יהודה שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס".

ופירש"י: "קנאה את מעוררת עלינו - שיאמרו האומות שאנו שמחים להזכיר מפלתן". ובתשובתה של אסתר פי': "כבר אני כתובה - ושם יהיו רואין מה שאירע להם על ידי ישראל".

ומבואר מדברי רש"י שהסיבה לקנאת אומות העולם היא "שיאמרו שאנו שמחים להזכיר מפלתן" ולא עצם זה שידעו מסיפור הנס. ולפי"ז לכאן אינה מובנת תשובתה של אסתר שגם בדברי הימים שלהם כתוב מה שאירע להם ע"י ישראל, דלמה זה מבטל את קנאות האומות מזה שאנו שמחים?

ולכאן היה אפשר להסביר דברי הגמ' בפשטות שהקנאה היא עצם זה שידעו מסיפור הנס, ותשובתה היא שודאי הם כבר יודעים דאפי' בספרים שלהם הוא כתוב. וצלה"ב למה רש"י לא הסביר כך, אלא דחק להסביר שהקנאה היא מהשמחה, דלפי"ז לא מובן כנ"ל.

והנה, בהנוגע לזה שרש"י לא פירש כך נראה לומר: דהרי בקשת אסתר לא הייתה על עצם כתיבת המגילה דהבקשה על כתיבת המגילה מופיעה בהמשך הגמ' "כתבוני לדורות", אלא בקשתה הייתה "קבעוני לדורות" ופירש"י "ליום טוב ולקרייה להיות לי שם", כלומר שתקבעו חג לזכר הנצחון. לכן א"א ללמוד שתשובתם הייתה שעצם ידיעת הסיפור תעורר קנאה, שהרי זו תשובה שלא ממין הטענה, דהא על עצם כתיבת המגילה - הסכימו חכמים, וממנה הם כבר ידעו הסיפור. אלא ודאי שתשובתם הייתה שע"י שיראו

שאנו קובעים חג ושמחים, יתקנאו. ולכן פירש רש"י כמו שפירש דיקנאו "שאנו שמחים להזכיר מפלתן".

אך נשאר צ"ע מה תשובתה של אסתר "כבר אני כתובה בספר דברי הימים למלכי מדי ופרס", דאין זה סיבה להוריד קנאתם מזה שאנו שמחים ועושים יו"ט.

(והנה הר"ח כאן מפרש: "קנאה את מעוררת עלינו – כלומר כיון שתכתב ותקבע לדורות יהיו האומות שומעין הדבר הזה ומתקנאין ואומרים נשלם כגמולכם...").

משמע מדבריו שלמד ש"קבעוני לדורות" הוא גם על עצם כתיבת המגילה, ולפי"ז א"ש טענת החכמים ותשובת אסתר. אך דוחק להכניס כן בלשון "קבעוני לדורות", וכן שאח"כ הגמ' כותבת בענין בפ"ע "כתבוני לדורות").

ואולי י"ל דרש"י ס"ל דע"י עצם כתיבת המגילה אכן לא יתקנאו האומות, כיון שלא ידעו (עכ"פ הרבה מה) גויים מהכתוב בתורת ישראל, ורק כשיקבעו ליו"ט ושמחה, ידעו וישמעו מכך ויביאם לידי קנאה. ואסתר ענתה שהם ודאי כבר ידעו מכך, כיון שזה כתוב **בתורתם**.

ולכאורה מוכח כן מהמשך הגמ' בה מסופר על בקשת אסתר "כתבוני לדורות" ושם לא אמרו לה חכמים "קנאה את מעוררת עלינו", משמע שע"י זה שזה כתוב בתורתנו לא יביאם לידי קנאה, ובפשטות הוא כיון שלא ידעו מזה הרבה⁽¹⁾, כנ"ל. ועצ"ע.



הת' נחמן יהושע ריבקיין
הת' מנחם מענדל ראסקין
ישיבת תומכי-תמימים חולון

"סתם עומד" – הולך או יושב?

גרסינן שבת ה,ב: א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן ה' טעון אוכלין ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד. אמר אבבי והוא שעמד לפוש. ממאי, מדקאמר מר תוך ד' אמות עמד לפוש פטור, לכתף חייב, חוץ לד' אמות עמד לפוש חייב, לכתף פטור.

יש לברר מה יהי' דינו של עומד סתם (כגון לדבר עם חבירו וכיוצ"ב, שעמידתו אין לה שום קשר להליכתו), וגם צריך להבין למה אין הגמרא מפרש דינו.

(1) וא"א לומר שע"י כתיבה לא יתקנאו, וע"י עשיית שמחה יתקנאו, כי לפי"ז קשה כנ"ל מה ענתה אסתר "כבר אני כתובה על דברי הימים".

נגלה

קלא

והנה מצאנו בדינו ב' דיעות:

א) השפת אמת (על הסוגיא בדף קנ"ז) כתב דאינו הנחה דהוי כלכתף; ב) המשנה ברורה (שעה"צ ששמ"ט ס"ק י"ח) כתב דהוי הנחה כעומד לפוש.

ויש לבאר סברתם: שלהמשנ"ב מסתבר דעמד סתם הרי"ז הנחה, ורק אם העמידה היא בגלל המשא – אינו כהנחה, כיון שכל מטרת העמידה הוא לצורך ההליכה. ולכן לא כ' בגמ' הדין בעמד סתם, כיון שזה פשוט. והגמרא מחדשת שאפילו בעמד לפוש, שזה חידוש יותר גדול, שאע"פ שעמידתו קשור עם המשא, מ"מ כיון שהמטרה הוא לנוח מיגיעו ה"ז הנחה.

משא"כ להשפ"א, אם עמד סתם שלא לצורך החפץ, הרי מצד החפץ אין שום חשיבות בעמידה זו, וברור שאי"ז הנחה כיון שכל הדין דהנחת גופו הויא הנחה הוא מצד החפץ (עיין לעיל ג,ב), והגמ' מחדשת שאפי' עמד לכתף, שהי' מקום להו"א שכיון שעומד לתקן המשא, ה"ז כמו עומד לפוש שמפסיק מנשיאת המשא, ולכן צריך לחדש שאינו הנחה כיון שהמטרה הוא לתקן כדי להמשיך לילך.

ובזה יובן לשון הר"ח בסוגיית עקירת גופו (בדף ג:) "וכ"ש אם הוא משא כבד", דלכאורה מה החילוק אם המשא כבד? אלא י"ל כנ"ל שכשעמד לפוש ה"ז הנחה כי מפסיק להוליך החפץ, וא"כ כ"ש כשהמשא כבד, שיותר ניכר שאינו יכול להמשיך להוליך החפץ, והנחתו הוא בגלל החפץ.



הת' אליהו שוויכה

ישיבת תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

קרפף רשות היחיד או כרמלית

הגמ' שבת דף ז' ע"א "אמר עולא אמר רבי יוחנן קרפף⁽¹⁾ [היקף גדול חוץ לעיר להכניס שם עצים לאוצר] יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואפילו כור ואפילו כוריים, הזורק לתוכו חייב [ז"א דינה כרשות היחיד] מ"ט מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין.

הגרעק"א בגיליון הש"ס שם, כותב עי' לקמן דף פ' ע"א ברש"י ד"ה והוא שיש חיוב כו', ודף צ"ט ע"ב ברש"י ד"ה מוקף לכרמלית, וצע"ג⁽²⁾.

(1) רש"י בעירובין דף י"ח ע"א. (2) עיין בשפ"א שם תשובה על שאלתו.

והסבר שאלתו: הגמ' בדף פ' ע"א דנה במקרה שהיו שתי בתים בשני צידי רשות הרבים ובאמצע רשות הרבים הייתה רשות אחרת, ומכל בית הוציא חצי גורגרת והניחה ברשות הרבים שלידה [בהעלם אחד], אם נאמר ששני הרשויות מצטרפות, הוא עבר על הוצאה והכנסה, ואם לא מצטרפות יהיה פטור מכיוון שזה חצי שיעור, פוסקת הגמ' שאם הפסיקה ביניהם רשות היחיד יהיה פטור, מכיוון שרשות הרבים נחשבת לשני רשויות, ואם הפסיקה ביניהם כרמלית, לא מחשב הפסק. רש"י שם כותב וז"ל "והוא שיש חיוב חטאת ביניהם, שמופסקות ברשות היחיד, אבל אם היה כרמלית מפסיקן, כגון קרפף יותר מבית סאתים או בקעה... חייב, דכיוון דלא מפסיק לה רשות היחיד חדא רשותא הוא.

א"כ, שואל רע"א, רש"י כותב כאן שקרפף הוא כרמלית ואילו בגמ' לעיל כתוב שקרפף זה רשות היחיד, וכן בדף פ' רע"א שואל גם את שאלה זו [ואינו מביא את דף צ"ט] ונשאר בצ"ע.

וכן לקמן בדף צ"ט ע"ב, הגמ' מדברת על כרמלית שנהפכה לרשות היחיד, ורש"י נותן דוגמא לזה, וכותב וז"ל "מוקף לכרמלית, בכותל זה הקיפו בקעה שהיתה כרמלית, ועל ידו נעשית רשות היחיד, כגון, שהוקף לדירה, או לא הקיפו בו אלא בית סאתים."

א"כ שואל רע"א הרי קרפף זה רשות היחיד גם בלי התנאים שרש"י כתב, ולכאורה לא היה צריך לכותבן, מכיוון שזה יהיה בכ"מ רשות היחיד. וכן שואל גם שם בדף צ"ט את שאלה זו [ואינו מביא את דף פ'] ונשאר שם בצ"ע.

וצריך להבין, הרי דבריו של רע"א מדויקים ביותר, ומדוע בדף ז' נשאר בצע"ג, ובדפים פ' וצ"ט נשאר בצ"ע סתם. וכן מדוע לא מציין בשאלתו בדף פ' על הגמ' בדף צ"ט וכן בדף צ"ט לא מציין על דף פ'.

ונ"ל בדוחק עכ"פ, שאם היתה שאלה על רש"י רק בדף צ"ט היה אפשר לענות בדוחק, ששם רש"י לא רצה לכתוב על קרפף סתם שזה רשות היחיד, כדי שלא נטעה ונחשוב שזה לגמרי רשות היחיד, וזה אינו נכון, כי אסור לטלטל בפנים, [ולפרט זאת, לא רצה כי זה רק להסביר את המקרה שעליו הגמ' מדברת] ולכן הביא דוגמא שמדובר שהוקף לדיורין שאז זה רשות היחיד לגמרי ומותר לטלטל בפנים, והרי אינו שולל את קרפף סתם. אבל מכיוון שזה דוחק לכן נשאר בצ"ע סתם.

ואם היתה שאלה רק על דף פ' היה אפשר לענות בדוחק, שמכיוון שזה לא לגמרי רשות היחיד, כי הרי אסור לטלטל בפנים ובה הוא נדמה לכרמלית ולרשות הרבים, לכן זה לא הפסק לגמרי [וביותר הסברה: אין הבדל בין הרשות הרבים ולקרפף הרגיל לענין טלטול משא"כ יש הבדל לרשות היחיד שברה"ר אסור לטלטל וברה"י מותר]. ולכן בדוחק אפשר לומר שהקרפף לא מפסיק. וע"כ שתי רשויות הרבים יצטרפו ולכן במקרה של חצי גורגרת מכאן וחצי משם יצטרפו שתיהם לגורגרת אחת, ויתחייב. ולכן רש"י קורא לזה

נגלה

קלג

כרמלית לענין הטלטול וכן בסופו שכותב דלא מפסק לה רשות היחיד אולי הכוונה שלא מפסיקה רשות היחיד לגמרי בגלל ענין הטלטול, אבל מכיוון שזה דוחק גדול לכן נשאר בצ"ע סתם.

אבל לאחר שנצטרפו שני השאלות על רש"י [גם מדף פ' וגם מדף צ"ט] קשה לומר שרש"י בשני מקומות דוחק את עצמו, ולכן נשאר בצע"ג.

וה"ל שבדף ז' מביא את שתי המקומות כי קשה משם על שתיהן משא"כ בדף פ' קשה משם רק על דף ז' וכן בדף צ"ט קשה רק על דף ז' ולכן מצטט שם רק את דף ז'.



הת' השליח אברהם דוד שלמה
ישיבת תומכי-תמימים חולון

תוס' ו: ד"ה הא קמ"ל כרב כו'

בגמ' דף ו: אמר מר אם הוציא והכניס, בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. ומק' הגמרא, בשוגג חייב חטאת פשיטא? ורש"י (ד"ה חייב חטאת פשיטא) מפרש דהו"ל לליתני סתמא, "ואם הוציא והכניס חייב" ואנא ידענא דשגגתו חטאת, דהא שבת זדונו כרת הוא.

ז"א פשוט להגמרא שמוכרחים לפסוק הדין, והשאלה היא רק למה צריכים לפרש גם בשוגג וגם במזיד, ליתני סתם "אם הוציא והכניס חייב" וכולם יודעים ששבת זדונו כרת ובמילא שגגתו חטאת.

ומשיבה הגמ', במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה, ומיד מקשה שוב, הא נמי פשיטא ליה? ומסיק הא קמ"ל כרב, שהביא המגילת סתרים דאיסי בן יהודה שאומר אבות מלאכות מ' חסר אחת ואינו חייב על אחת מהן, והא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן, ולכו"ע חייב עליה.

ותוס' ד"ה הא קמ"ל כרב, מוכיח שהפטור דאיסי בן יהודה במלאכה זו (איזה שהיא) הוא רק מסקילה ולא מחטאת. וז"ל: דאי קאי אחטאת א"כ כי פריך "בשוגג חיוב חטאת פשיטא", הו"ל לשנויי הא קמ"ל כרב, וכו'.

ז"א אם הפטור דאיסי בן יהודה הוא לגמרי, מחטאת ומסקילה, מיד כששאלה הגמ' על הבריייתא "בשוגג חייב חטאת פשיטא" הו"ל לתרץ שבא לחדש ש"הא מהנך דלא מספקן", ואין זו המלאכה שאינו חייב עליו, ולא להמשיך ולהגיד ש"במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא ליה" וכו'. ע"ש.

וצ"ע דהא אפי' בלי ההוכחה של תוס', א"א כלל להעמיד הפטור של איסי גם מסקילה וגם מחטאת לפי הגמ' הכא. שא"כ יוצא שהברייתא באה להבהיר שאי"ז המלאכה שלפי שיטת איסי פטור עליו לגמרי, והדרא קושיא ראשונה לדוכתא, א"כ למה לא ליתני סתמא, "אם הוציא והכניס חייב", וכבר יודעים שהא מהנך דלא מספקין? משא"כ אם הפטור הוא רק מסקילה, אתי שפיר אריכות הלשון, שא"א לסתום "אם הוציא והכניס חייב" שהו"א חייב חטאת ופטור מסקילה, ולכן הברייתא מפרטת בשוגג חייב חטאת ובמזיד ענוש כרת ונסקל. משא"כ אם הפטור הוא משניהם, הקושיא הראשונה במקומה עומדת, ליתני סתמא "אם הוציא והכניס חייב" והא קמ"ל דהא מהנך דלא מספקן. וצ"ע.



הנ"ל

בבא דרישא פטור ומותר*

גמ' דף ב' ע"ב: א"ל רב מתנה לאבבי הא תמני הוויין תרתי סרי הוויין? ולטעמך שיתסר הווי? א"ל הא לא קשיא, בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא בבא דסיפא דפטור ואסור קשיא.

ותוס' ד"ה בבא דרישא מפרש "בבא דרישא פטור ומותר" בדוחק גדול, שמדובר בנכרי וחפץ דנכרי, שרק אז אין שום איסור כלל לא משום לפני עור או משום חיוב להפריש מאיסורא. והמהר"ם מוסיף שלפי פי' התוס' צריך ללמוד המשנה לצדדין כו'. עיי"ש.

ז"א שלפי שיטת התוס' עכשיו הגמרא מסיקה שבכדי לבאר למה לא מנה מקרים אלו בהמשנה צריכים למצוא מקרים שאין בהם שום איסור, אפילו איסור שלא קשור כלל להל' שבת. ואם יש איזה שהוא איסור אין סיבה לא למנות, ולכן התוס' דחק את עצמו למצוא היכי תמצא שפטור ומותר לגמרי מכל שמץ של איסור.

משא"כ התוס' ישנים למדו בפשטות שאם אין איסור שבת אע"פ שיש כאן איסורים אחרים, אפי' איסור לפני עור דאורייתא, זה כבר סיבה לא לימנות בהמשנה, שמונים רק איסורי שבת.

ויש להעיר, דגם לפי שיטת התוס', למסקנת הגמ' אחר שהגמ' מוכרח לקבוע שיש אפי' איסורי שבת שלא מנינו בהמשנה ורק מטעם "דלא אתי לידי חיוב חטאת", פשוט שאין סיבה למנות מקרים דפטור ומותר מדיני שבת אע"פ שיש איסורים אחרים דלפני עור וכו'. וכל הדוחק להעמיד את המשנה בנכרי וחפץ דנכרי הוא להסביר בההו"א סברת הגמ' "בבא דרישא דפטור ומותר לא קתני". וק"ל.

* בגליון קודם נפלה טה"ד בהערה זו ומובאית כאן שוב בשלימות, לא חסיר ולא יתר. המערכת.



חמידות

עיון וביאור ענינים בדא"ח

הרה"ח ר' יקותיאל גריין
מחה"ס ביאורי התניא – משכיל לאיתן
וסדרת הספרים חסידות לעם

"שם התואר", "שם המושאל" ו"אמיתת שם התואר" הגדרת מהותו של האדם בחז"ל

כדי לחדד את ההבדל בין שלשת השמות הללו ברצוני להביע את הדברים הבאים:
הבינוני שבשלשת המקורות הראשונים (בגמרא, ברעיא מהימנא ובספ"ט דברכות),
שמביאם התניא בלקו"א תחילת פרק א', נכלל עם תוארי הצדיקים והרשעים, כאשר
הגדרתם מבטאת את מצבם הנפשי והפנימי בעבודת ה', כגודל אהבתם לה', מצב הרע
שבתוכם ותוקף היצרים שבקרבם.

ואדמו"ר הזקן מוכיח, שבמקומות שבהם מוגדרים תוארי האדם לפי מעשיו, מצינו
שני תוארים בלבד רשע וצדיק. שכן, בשעה שהאדם "עושה עוונות נקרא רשע גמור, ואם
אחר כך עשה תשובה נקרא צדיק גמור (דבר שהוא נכון גם למי שעובר על עבירה אחת
מדברי סופרים בלבד, מי שיש בידו למחות ולא מיחה, או המבטל איזו מצות עשה בלבד)
– הוה אומר, כי היות שבכל עבירה איזו שתהיה אף אם היא אחת בלבד האדם רשע,
ומיד כאשר יעשה תשובה הוא יהיה צדיק, הרי שאין במסגרת זו מצב שבו ניתן לאדם את
התואר וההגדרה של "בינוני". ונראה, כי התשובה שבה האדם נהפך מרשע גמור לצדיק
גמור במסגרת זו, היא "מצות התשובה מהתורה" (דהיינו, התשובה הבסיסית) המבוארת
בחלקו השני של הפרק הראשון להלן באגרת התשובה, (שגם אם הוא עוד טרם עשה את
שלשת חילוקי הכפרה וטרם נמחל ענשו, הוא נהפך לאדם אחר המוגדר כצדיק) – וכפי
שהדבר בא לידי ביטוי מבחינה הלכתית בכשרותו של האדם לעדות, ובענין המקדש את
האשה על מנת שאני צדיק גמור.

מכל האמור עולה, שהגדרת מהותו של האדם בחז"ל הם בשני מישורים שונים: האחד,
הוא התחום ההלכתי, שבו מגדירים את דרגתו של האדם בהתאם למעשיו, תחום שבו
ישנם רק שני תוארים "צדיק" ו"רשע". ותחום נוסף שבו אין לאדם עבירות ומעשים רעים
כלל וכל ההתייחסות אליו היא רק כתאור מצבו הפנימי, תחום הכולל לא רק צדיקים
ורשעים אלא גם בינוני – ובהתאם מובן, שרבה באמרו על עצמו שהוא בינוני, התכוין
ל"בינוני" כפי שהוא מתבטא בתחום הנפשי והפנימי (שהרי כאמור, בתחום המעשי, אין
אדם המוגדר ומתואר כבינוני).

כמובן שהתוארים בשני מישורים אלו, אף שאנו משתמשים באותם השמות ("צדיקים", "רשעים") הם ברמות שונות – ומהמשך דברי התניא נראה, שאת התוארים המבטאים את מצבו הפנימי של האדם, מגדיר רבנו כתוארים שיש לראותם כ"אמיתת שם התואר והמעלה".

השם המושאל:

ישנו תחום שלישי, תחום הדין והמשפט שבו דנים ושופטים את האדם על מעשיו, תחום שבו מצינו לא רק התיחסות לצדיקים ורשעים אלא אף התיחסות לבינוני – אולם בתחום זה, אין השמות הללו מהוים שמות תואר המתארים את מהותו של האדם (לא מבחינת מעשיו ולא מבחינת מהותו הפנימית), אלא הם בגדר של "שם המושאל" בלבד לענין השכר והעונש הנקבעים⁽¹⁾.

ולכאורה צריך להבין, מדוע לא נאמר שלפנינו תחום נוסף (שלישי) של שם התואר? מה מכריח אותנו למשל לומר, שמי שיש לו רוב זכויות ומיעוט עוונות, הוא נקרא צדיק בשם המושאל. מדוע לא נאמר שהוא זכה לתואר צדיק בתחום המשפט?

להבנת פרט זה, הבה ונקדים שכאשר האדם עומד למשפט על מעשיו (ולא על מצב נפשו הפנימי בעבודת ה') ויש באמתחתו גם מעשים טובים וגם מעשים רעים, הוא יכול להמצא באחד משני המצבים הבאים:

1. לפני שעשה בכלל תשובה, שאז הוא מוגדר כרשע (בתחום המעשי).

2. לאחר שעשה את התשובה הבסיסית (את "מצות התשובה מהתורה"), אולם הוא טרם ערך את התשובה הנעלית יותר (הכוללת את שלשת חילוקי הכפרה" המבוארים בתחילת אגרת התשובה) שבעקבותיה נמחל ענשו.

והנה, בשני המצבים האלו, אין שום קשר בין תוצאות המשפט למהותו של האדם, שכן תמיד ידונו אותו לפי רוב מעשיו, בין אם הוא עשה תשובה או לא:

ולהעיר, שגם על פי פשוטו של מקרא, מדבר הנביא בענין משפט הרשעים והענשתם לעתיד, שאז יראו את ההבדל בין היחס לרשעים לאלו שאינם רשעים. ובנוגע למהותם של "אנשים כשרים", נציין כי בתורה אור עה"ד בנוגע לצדיק שעל עבודתו מדבר הפסוק "אור זרוע לצדיק" וכן אמרו חז"ל "ועמך כולם צדיקים", אומר אדמו"ר הזקן, שצדיק זה אינו שם התואר, דהיינו מדרגת צדיק אמיתי, אלא רצה לומר מדרגת אדם כשר שאינו רשע חס ושלום, וכמו שכתוב "וצדיק ורשע לא קאמר".

(1) במהדורא קמא של התניא מוסיף רבנו דוגמא נוספת לצדיק בשם המושאל. במסכת חגיגה (ט,ב) אומרים חז"ל על דברי הנביא מלאכי (ג,יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו", שגם "עובד אלקים" וגם "אשר לא עבדו" שניהם צדיקים גמורים אלא "שאינו דומה השונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד". ומוסיף רבנו, כי הגדרת שני אנשים אלו כצדיקים גמורים "הוא גם כן שם המושאל בודאי ודרך העברה בעלמא, ורצונם לומר, שהם אנשים כשרים ומחויקים בתורת ה'".

שהרי, גם כשלא עשה תשובה על חטאיו כלל והוא מוגדר כ"רשע" בשם התואר (אף מבחינה מעשית-הלכתית), בבואו למשפט ידונו אותו לפי מעשיו. ואם רוב מעשיו זכיות, הרי שלענין השכר והעונש הוא יהיה "צדיק בדינו" (אף שבעצם מהותו הוא עדין רשע). וכן להיפך, נתאר לעצמנו אדם שרובו עוונות שעשה תשובה, הוא קיבל על עצמו שמהיום והלאה הוא לא יכשל לא במצוות עשה ולא במצוות לא תעשה (אולם הוא עוד לא התחרט על מעשיו הרעים עד כדי מחילת העונש). הנה, מבחינת מהותו של האדם, אדם זה כבר מוגדר (מבחינה מעשית והלכתית) כצדיק בשם התואר. אבל לעצם המשפט אין לזה שום שייכות, במשפט יתיחסו אליו בהתאם למעשיו. כך, שאם רוב מעשיו היו עוונות הוא יצא (ויקרא) "רשע בדינו" (אף שהוא כבר צדיק בשם התואר).

יצוין, שגם אדם שיש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות הנקרא בתחום המשפט "בינוני", אין להגדרה זו שום קשר עם מהותו. שכן כאמור, אם הוא לפני עשית התשובה הרי שהוא עדין בגדר של רשע, ואם הוא לאחר התשובה הרי במהותו הוא כאמור צדיק.

והנה, המסקנה העולה מדברים אלו היא, שלהגדרות האדם כשהן בהתאם לתוצאות המשפט (רשע צדיק או בינוני), היות שאין להם שום קשר למהותו ולתוארו, אין לראותן כשמות תואר אלא כשם המושאל בלבד, כך זה לגבי השמות רשע וצדיק וכך זה לגבי השם בינוני (שאינו נכלל כלל בין שמות התואר המגדירים את מהות האדם מבחינה מעשית והלכתית).

"אמיתת שם התואר והמעלה":

בעוד ששם התואר הרגיל ("צדיק" או "רשע") למהות האדם, הוא בהתאם להתנהגותו מבחינה מעשית בפועל (עושה רק מצוות, או גם עבירות). מבואר בתניא בסיום הענין בקצרה, שמבחינת "אמיתת שם התואר והמעלה", הגדרת האדם נקבעת כאמור לפי המצב הפנימי של נפשו ויצריו. וכצדיק למשל, כל מי שלא הגיע למצב שבו הרג את יצרו הרע הוא לא יוגדר (במסגרת זו של "אמיתת שם התואר") בתואר צדיק כלל (לא כצדיק גמור, ולא כצדיק שאינו גמור - וכהדגשת הרבי ב"רשימות").



הרה"ח ר' יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בירור מקח בהוספות ל'אור תורה'

בהוספות לסה"ק "אור תורה" להרב המגיד ממעזריטש זצ"ל (הוצאת קה"ת), אות מה, איתא בזה"ל:

חסידות

קלט

ואגב זה אכתוב מה ששמעתי מהרב ב"ק [=בוצינא קדישא] מוהרד"ב ז"ל נבג"מ, שיש להתענות יום א' לפני עיוהכ"פ [ולהפסיק בזה יום אחד שמתענה לפני ערב יוהכ"פ] מבעוד יום, כמו שמפסיקין ביוהכ"פ, ואז יתענה הלילה והיום שקודם עיוכ"פ, ולא יאכל בלילה השייך לעיוהכ"פ רק יאכל בעיוהכ"פ שחרית, היינו שיתענה שני לילות ויום א', ואז יחשב לו הפסקה זו כמו הפסקה של ד' ימים. כי התענה יום א' לפני עיוכ"פ וגם הלילה של [קודם] עיוכ"פ, ואכילת עיוכ"פ חשוב כאילו התענה ב' ימים. שזהו פי' הגמ' [כאילו התענה תשיעי ועשירי, היינו הפסקה של שני ימים. כי אם הי' כוונת הגמ'] שנחשב לתענית, הול"ל כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה כו', ובעשירי ודאי מתענין, ולמה אמר כאילו התענה ט' ויו"ד, אלא היינו הפסקה של ב' ימים. ואח"כ תענית יוכ"פ הוא תענית רביעי. ותענית של הפסקה של ד' ימים עולה אלף ושמונים תעניות. ע"כ שמעתי [הפסק שלן]. ומצאתי סברא זו כאילו התענה ב' ימים בעיוכ"פ בס' תוה"ר ובס' גט פשוט. עכ"ל.

ושתי שאלות מתעוררות כאן: [א] מהו הס' תוה"ר שגם בו נמצאת סברא זו? [ב] היכן נמצא כדברים הללו בס' גט פשוט?

המקור שממנו נעתק הקטע הנ"ל הוא "ביכל באברויסק-וולף [דף] פ, א". מנין העתיקו כותב הביכל (שנרשם בערך בשנת תר"נ)?

הוא העתיקו מהסה"ק "אורח לחיים" להרה"ק מוה"ר אברהם חיים אבד"ק זלאטשוב, שנדפס לראשונה בשנת תקע"ז (בהסכמותיהם של הרה"ק מבארדיטשוב; המגיד מקאזניץ; החוזה מלובלין; ה'אוהב ישראל' מאפטא ועוד), והוא שם בפ' אמור.

אלא שחיסר הרבה בהעתקו (מפני התיבות הדומות), ואלו הם המשפטים שניתוספו לעיל בין אריחיים, שבלעדיהם הופך הקטע לבלתי מובן.

וגם טעה במשפט האחרון, והנוסח הנכון הוא: ומצאתי סברא זו כאילו התענה שני ימים בערב יוה"כ, בספר יוה"כ שחיבר בעל ספר גט פשוט, ע"ש.

הכוונה היא לס' "תוספת יוה"כ" על מס' יומא למהר"מ ן' חביב (שבתוך ספרו "שמות בארץ", הנדפס לראשונה בקושטא תפ"ז, הכולל גם את ספריו "יום תרועה" על מס' ר"ה ו"כפות תמרים" על מס' סוכה).

וז"ל שם (בחידושויו לדף פא, ב ד"ה כל האוכל ושותה בתשיעי וכו'): איכא למידק, דמדקאמר כאילו התענה משמע דהמתענה ה"ז משובח, ואילו בפ"ו דפסחים [סח, ב] אמרינן מר בריה דרבינא [כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר כו' ומעלי יומא דכיפורי] כו' משום הך דרשא דועניתם כו'. אלמא דאוכל עדיף ממתענה. וקצת פוסקים כתבו דעיו"כ אסור להתענות בו וכן מתבאר מדברי הרמב"ם פ"ג דנדרים. ויראה כשנדייק מ"ש כאילו התענה ט' וי', דהול"ל כאילו התענה. אלא יראה דכוונתו כך היא, דאכילה עיו"כ חשיבא כאילו עשה ב' תעניות ט' וי', ונמצא דבעבור האכילה יש לו שכר כב' תעניות. דהכי משמע

ליה קרא, ועניתם בט' לחדש בערב, כלומר אכילת ט' חשיבא כב' תעניות, ט' וגם בערב דהיינו י'. אבל אם יתענה בעיו"כ אינו חשוב אלא כתענית א', ואכילה דידיה חשיבא כב' תעניות. ולכך מר בריה דרבינא היה אוכל. עכ"ל הנוגע לענייננו.

ומדאתינן להכי, עתה נחזה שהנדפס שם באו"ת אות מד (ומקורו גם הוא מ"ביכל באברויסק-וואלף דף פ, ב), גם הוא אינו אלא העתקה מהס' "אורח לחיים" הנ"ל באותה פרשה.

עוד נדפסו שם (באות סג) "כללים ושאלות - כללים שמסר רבינו הה"מ ממעזריטש נ"ע לאדמו"ר הזקן נ"ע, ושאלות ששאל אדמו"ר הזקן ממנו והתשובות שהשיב לו עליהם".

"כללים ושאלות" אלו נעתקו גם המה מאותו "ביכל באברויסק-וואלף (דף נא, א)".

ויעויין בקובץ 'שפתי צדיקים' (ג, שבט תשנ"א, עמ' קו-קז) שמאמרים אלו כבר נדפסו בס' "שמועה טובה" ויוחסו שם לרה"ק ר' לוי יצחק מברדיטשוב (וכן בס' "כתבי קודש", שגם הוא נעתק, כנראה, מכתבי הרה"ק הנ"ל).

ובכך מפרש שם את הביטוי "נ"ל לוי" המופיע כמה פעמים באותם מאמרים, והמו"ל של או"ת שיער שאולי הכוונה ל"ונ"ל לומר". אבל בס' הנ"ל נכתב במקומות אלו "נ"ל לוי", דהיינו "לוי יצחק" - הוא הרה"ק מברדיטשוב.

אך עדיין אין מכך הכרע אלא לגבי מעט ההערות הללו, אבל גוף ה"כללים והשאלות" יתכן בהחלט שהם מכתבי אדמו"ר הזקן, וכפי שמתייחסים אליהם בכמה וכמה מקומות בדא"ח.



הת' לוי משה לרנר

ישיבת תומכי-תמימים בני-ברק

"יש להקל או להחמיר"

בשולחן ערוך אדמוה"ז אורח חיים סימן רמ"ח סעיף א' כותב: אין מפליגים בספינה בימים המלוחים פחות מג' ימים מעת לעת קודם השבת דהיינו מיום ד' ואילך ויום ד' בכלל האיסור. . במה דברים אמורים כשמפליג לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר להפליג אפילו בערב שבת אע"פ שלא יהיה לו עונג בשבת לפי שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת. ומכל מקום לכתחלה יפסוק עם הנכרי המוליך הספינה שישבות ולא יוליכנה בשבת ואם אח"כ אינו שובת אין בכך כלום ואם אי אפשר לו לפסוק עמו שגם עכשיו אומר שלא ישבות בשבת יש אומרים שאסור לו להפליג עד לאחר השבת (ומכל מקום אם יש חשש

חסידות

קמא

שתתבטל המצוה שהולך אליה מחמת איחור דרכו יש להקל וכן אם אי אפשר בקל למצוא ספינה לאחר השבת להפליג בה יש להקל בשעת הדחק).

וכמבואר בשו"ע שם איסור השהייה בספינה שממשיכה לנוע בשבת, היא לא עצם התנועה בספינה בשבת. כי אם זה שהוא רק לא מכבר עלה על הספינה ועדיין לא הורגל לטלטוליה, ויפגע אצלו ה"עונג שבת".

עוד יש להדגיש שעצם התנועה בספינה במשך יום השבת אינה דרושה לו לצורך המצווה, ואם הספינה תעמוד במשך כל השבת המצווה תתקיים כתקנה. הבעיה היא רק זה שאם לא יתפוס את הספינה הזו יקח עוד זמן עד ההפלגה הבאה ובשל כך יכולה להבטל המצווה).

ולכאורה צריך לעיין כאן ובעוד מקומות שבהם מתעוררת סתירה בין קיום שתי מצוות וכשעושים אחת צריך להקל באחרת. מדוע הלשון הוא שיש להקל האם קולא הוא והרי אם לא יקל יבטל מצוה אחרת ויוצא שהוא מחמיר לקיים את ב' העניינים וא"כ מדוע הלשון הוא יש להקל?

ויש לבאר זה ע"פ חסידות, כמבואר במאמר כ"ק אדמו"ר ד"ה יהי הוי' אלוקינו עמנו ה'תשכ"ד) שמבאר בסוף המאמר שיש דרגא נעלית כזו שהאדם מקיים את המצוות באופן כזה שכל מצוה ומצוה שצוה הקב"ה הוא באופן אשר אי אפשר כלל שלא לקיימה, וזהו דרגא לא רק של יחידי סגולה משום שהרבי הרי"צ הטביע זה במקושרים והשייכים אליו ע"י שחינך אותם למסור נפשם גם על ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם, וא"כ כשקיים המצוות הוא באופן הנ"ל במאמר, אין אפשריות להקל אפי' בקוצו של יו"ד ואין אפשרות שלא יהיה בדיוק כפי הרצון העליון.

ז"א שאין שייך שיהיה דבר שאינו מדוייק ע"פ רצונו ית'. והיינו אפי' בדבר שע"פ דין (ציווי הקב"ה) אין מחוייב למסור נפשו על זה, כפי שמבאר שם בהמאמר על אף שבמציאות נראה שאין דרך אחרת אך מכיון שעבודתו הוא באופן כזה שביטולו להקב"ה הוא ביטול בתכלית אין שייך כלל שיתקיים דבר שלא כפי רצון העליון ממש. ואזי, כשעבודתו היא באופן זה, הנה יש גם הבטחה שכן יהיה בפועל שבדאי יביא לפועל את הרצון העליון.

וא"כ אפשר לומר כאן, דזה שהגוי אינו מוכן לעצור את הספינה לשבת, הוא כי חסר בהתוקף של היהודי ולכן זה נקרא קולא כיון שאם באמת אצלו אין שייך כלל שיהיה באופן אחר הגוי לא יכול להתנגד לזה כלל. וע"ד הביאור הידוע בענין כל דאלים גבר דכיון דברור לו שהאמת אתו הוא יצח בטענותיו ויפיק מבוקשו.

ויה"ר שנזכה לעבוד את ה' באמת כזו.

הת' לב לייבמן

הת' שלמה כדורי

ישיבת תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

בענין "קש ותבן"

בד"ה כבוד מלכותך תר"ס מביא אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע מהמדרש (מד"ר איכה ע"פ חלקי ה' אמרה נפשי) "משל למלך שנכנס למדינה, והיו עמו דוכסין ואיפרכין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין וח"א אנא נסיב איפרכין כו', הי' פקח א' לשם, אמר אנא נסיב מלכא, דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף". ובהמשך הענין (עמ' יג) מבאר הלשון "כולהו מתחלפין פי' מתבטלין, דמאחר שאין להם תשועה, ממילא סוף כל סוף הם מתבטלין ומתאבדין כו', וכמ"ש בגאולת מצרים כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף והלך לו. דהנה בימות הגשמים שהוא זמן הצמיחה, אז אינו ניכר מי הוא העיקר, אם הקש והתבן או החטה, אדרבא, הקש והתבן נראים יותר והחיטה היא בהעלם בהקש ואינה נראית כו', אבל כאשר הסתיו עבר כו' אז נראה שהעיקר היא החיטה. וכמ"ש במד"ר ס"פ וישלח⁽¹⁾ התבן והקש והמוץ מתדיינין זה עם זה, אלו אומרים בשבילי נזרעה השדה כו' אמרו החיטים-המתינו עד שתבוא הגורן כו' בא גורן-זורק את התבן והקש והמוץ, ונוטל את החיטין ועושן כרי כו' כך בגלות מצרים הי' נראה הקש והתבן, וישראל היו בהעלם ובשפלות בגלות בתוכם, ואח"כ בחודש האביב, הי' אז גאולת ישראל, ובנ"י יוצאים ביד רמה, שהן העיקר ומצרים נאבדו כו'". עכלה"ק.

הנה כאשר מזכיר "קש ותבן" בהמאמר שלש פעמים בכל פעם מקדים קש לתבן. שמזה משמע שזהו לפי הסדר של מלמטלמ"ע, קש תבן וחיטה, שהקש הוא למטה מתבן.

אמנם כאשר מביא מהמדרש, אזי -פעמיים- הופך את הסדר ומקדים תבן לקש, שמזה משמע לפי הסדר מלמטלמ"ע שבמדרש תבן קש מוץ חיטה שתבן הוא למטה מקש.

ולענ"ד לבאר השינוי-סדר הנ"ל, למה נקט אדנ"ע בשני האופנים, שזהו ע"פ פלוגתא דרש"י ותוס' במסכת שבת ר"פ כירה (לו ע"ב) ע"פ ביאור המהרש"א שם, שלשיטת רש"י יוצא שתבן הוא חלק התחתון והיותר גס המחובר לקרקע⁽²⁾, וקש הוא החלק העליון

סדר מלמטלמ"ע, מצויין לאגדת בראשית פכ"ג ואינו תח"י. (2) וכן שיטת רש"י על החומש פר' שמות (ה.ז). משא"כ התוס' (ר"פ המקבל) מסבירים "קש לתבן" שקש הוא תחת התבן.

(1) פ' פג, ה. ובשהש"ר ז, ג-"התבן והמוץ והקש". יל"ש וישלח רמז קמ-החיטין והתבן והקש" במדרש תהילים (שוח"ט) מזמור ב'-קנה ועלים (וכן הוא בפסיקתא רבתי פ"י והוא ג"כ

חסידות

קמג

המחובר לראש השיבולת (וראייתו של רש"י שהביאו לפרש כן הוא מדברי הגמ' ב"מ ר"פ המקבל כדמשמע בתוס'). ולשיטת התוס' ונהפוך הוא, שקש הוא החלק התחתון ותבן הוא החלק העליון (וראייתו של התוס' מדברי הגמ' לקמן פ' השואל ק"נ ע"ב) וכדי שלא להיכנס ו"להכריע" במחלוקת ראשונים, נקט כב' האופנים והפירושים.

וחייב אדם לומר בלשון רבו אשר כאן רואים "עד כמה מדויק גם ענין שהובא בדרך אגב בדא"ח" (סה"מ תש"י עמ' 36 בהערה)



הת' דניאל סטוליאר

ישיבת תומכי-תמימים קריית-גת

המשכת אלוקות – אור ולא שפע

בדרך מצוותיך להצ"צ מצות האמנת אלוקות פ"ה ובכ"מ בחסידות (זאת חוקת תרס"ו, כי תצא תרע"ב, ועוד) מבואר ההבדל בין אור ושפע.

נקודת העניין בקצרה היא: שפע ענינו המשכת מהות ולכן יש ערך בין המשפיע לשפע, והמשפיע טרוד בהשפעה (וזה גופא בשני פרטים, האחד עצם ההשפעה והשני איך להשפיע, ואכ"מ), ולכן משתנה ע"י ההשפעה (ובזה גופא יש כמה עניינים: שבזמן ההשפעה טרוד בהשפעה, וההוספה בשכלו ע"י ההשפעה ועוד), וגם ההשפעה משתנית לפי ערך המקבל, וכיוון שהמשפיע מתעסק בהשפעה לכן יכול להחליט האם ברצונו להשפיע אם לא.

לעומת זאת ענינו של האור הוא: מצד אחד הארה מעין המאור, ולאידך אין ערך בינו ובין המאור, והמאור אינו מתעסק בהארה אלא היא נמשכת ממנו בדרך ממילא, ולכן אינו משתנה מקודם המשכה ולאחריה, והאור מאיר לכולם בשווה ללא חילוקי דרגות.

והנה המשכת חיות אלוקי נקראת בשם אור כיוון שאין ערוך בינה ובין המאור שממנו נמשכת, והמאור לא מתעסק בה כדי להמשיכה ואינה משתנית מקודם המשכה ולאחריה כנ"ל. אמנם יש בה גם מעלת השפע – שהקב"ה מחליט האם להאיר, בשונה מאור שנמשך בדרך ממילא.

ולפ"ז צריך להבין מדוע נקראת המשכת חיות אלוקי בשם אור שיש בה גם את מעלת השפע ולא להפך בשם שפע שיש בו גם את מעלת האור?

והביאור בזה טמון ביסוד עניינם של אור ושפע כפי שהוסבר לעיל, ששפע עניינו המשכת מהות שמשתנית מכמו שנמצאת אצל המשפיע, ויש ערך בין המשפיע והמושפע,

ועניינו של אור הוא המשכת הארה בלבד שאין ערוך בינה לבין המאור אמנם היא מעין המאור.

ולכן מתאים יותר להגדיר את המשכת חיות אלוקי בשם אור שמבטא את האין ערוך של האור לגבי המאור ולאידך שהוא מעין המאור, וזה שברצונו מחליט אם להאיר או לא – הוא כמעלה נוספת בו, מאשר להגדירו בשם שפע שעיקר ענינו הוא המשכת מהות שמבטאת את הערך בין המשפיע להשפעה.

(וכפי שמובן בפשטות שלא שייך להגדיר את מהותם של אור ושפע בכך שאור נמשך בדרך ממילא ושפע נמשך ברצון, כיוון שבזה לא מוגדר עניינם אלא דרך המשכתם).



הת' צבי הירש שיינברג

ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

ההפרש בין הגילוי דלעת"ל להארה דבעובדי הוי' בזה"ז

א

בד"ה עשר תעשר תש"א (אות ג' ואילך) מבואר ההפרש בין כוחות נר"ן לח"י, דכוחות נר"ן מצד היותם הכוחות הפחות נעלים בנפש, הרי הם בגדר דכוחות פנימיים, שיש להם שייכות לגוף החומרי, ולכן יכול האדם להגיע אליהם בכוחות עצמו, משא"כ כוחות ח"י, מכיוון שהם עיקר הנפש, ממילא הם נעלים ביותר ממהות האדם עד שהם שלא בערך ממש, שהם בחי' כוחות מקיפים, ולכן גוף האדם שהוא מעורב טו"ר, לא יכול להיות כלי לגילוי הח"י. ונקודת ההדגשה בזה היא שאינו יכול להגיע לדרגא זו בכוחות עצמו (מה שלא שייך כלל כיון שזהו כח מקיף), וממילא גם הגילוי (ביחס לגוף) דבחינת ח"י מלמעלה לא שייך אצלם (כיון דהא בהא תליא כדלקמן). ובהמשך לכך מבאר דבביאת המשיח יהיה הגילוי דבחי' ח"י בגוף ממש, היינו דבחי' אלו יבואו לא רק באופן דגילוי בלבד, אלא גם באופן דהתלבשות בגוף החומרי ממש. ומביא דוגמא לכך ממרע"ה שגופו היה קדוש וטהור שלא היה בו תערובת רע כלל, היינו שגופו היה כלי לאלוקות, ולכן האיר בו המ"ה דחכמה, וזהו דוגמת הגילוי דלעת"ל.

ב

ולכאורה אין מובן: א. דהנה מובא שם בהמאמר דבחינת מ"ה דחכמה הוא בחי' ראייה, היינו שרואה אלקות במוחש, וזהו הגורם להתבטלותו במציאות (כפי שהי' אצל מרע"ה),

ומבואר שעל אף היותו בטל לגמרי, עכ"ז אין זה תכלית השלימות, כיון שבכדי שיתבטל צריך שיהיה דבר מה שבטל, היינו שישנה מציאות, ומציאות זו מתבטלת, ורק אז נופל הלשון דהתבטלות (דאל"כ, הרי לכתחילה הוא לא מציאות ולא שייך הלשון הנ"ל), וזהו גבי הגילוי דחי'. משא"כ גבי הגילוי דיחידה שהיא דרגא הכי נעלית, היינו הבחי' שכלולה בעצם בעצמות ולכתחילה היא איננה מציאות כלל כיון שכל מציאותה כלולה בעצמות. וא"כ אין מובן מהי הדוגמא שמביא ממרע"ה, הרי אלו ב' דוגמאות שונות, דגבי מרע"ה מדובר אודות הגילוי דבחי' חי', ועם היותה כח מקיף, הרי עכ"ז, אינה בערך לדוגמא המובאת גבי לעת"ל שיהיה גילוי בחי' יחידה, נייעלית יותר מחי'. ב. מהי ההדגשה, דגבי הגילוי דלעת"ל מדגיש שיהיה זה בגילוי בגוף ממש, משא"כ גבי מרע"ה אינו מדגיש זאת, וכותב רק שגופו היה כלי לאלוקות, אך אין מדגיש המילים "בגילוי בגוף ממש".

ג

וי"ל הביאור בכל זה בהקדים המבואר בד"ה "וזאת התרומה" עת"ר, די ש ב' אופנים בבחי' הרעו"ד: א. מה שהוא בעצם מצ"ע ברצוא לאלקות, אך מצד שאינו כ"כ בתוקף יש אפשרות שתחלש אהבה זו, ובכדי לעוררה זקוק האדם לדבר שיזכירו גודל אהבה זו, ובדוגמת ב' חברים בלו"נ שמצד סיבה כזו או אחרת תשכח אהבתם, וע"י דבר המשמח, בדוגמת שמחת אחד מהם⁽¹⁾, יתעוררו מיד באהבה רבה. משמע שהוא מצ"ע צריך רק לעוררה. והוא בחי' חי' שבנשמה. ב. בחי' רעו"ד שהוא למע' מגדר דהתפעלות חיצונית, היינו אהבה עצמית חזקה כ"כ, שתמיד תמצא במורגש, בדוגמת אהבת אב ובן, שאין שייך כלל שתכבה האהבה, ואפי' לא תתעלם (ומה שלפעמים ידמה שמתעלמת האהבה, אין זו התעלמות אמיתית, והא ראייה, שהתעוררות האהבה לא תעשה ע"י התפעלות (כדוגמת שמחת ב' החברים), ואם היה זה בבחי' התעלמות אמיתית, הרי ההתפעלות כן היתה צריכה לפעול משהו, והא בהא תליא, דכאשר יש ענין ההתעלמות, שם שייך ענין ההתפעלות, כיון שענין ההתעלמות הוא כשאין מדובר בדבר עצמי ממש, כי אם זהו דבר עצמי הרי לא שייך בו שינוי שיוצרך לדבר חיצוני (התפעלות) לעוררו. וכן גבי ענין ההתפעלות, דאם אנו אומרים דהקשר הוא עצמי ממש, הרי לא יהיה שייך שם ענין ההתפעלות, כיון שהתפעלות ענינה חיצוני ביחס למהות ועצם הקשר, שמורה על ההיפך מגילויים וכיו"ב, ומכיון שזהו קשר עצמי, הרי אין שייך שם התעלמות, וממילא לא התפעלות, אלא יכול להיות רק שאינו במורגש כ"כ, אך לא התעלמות ממש). וזהו בחי' יחידה, שהיא קשורה בעצם מהותה ללא צורך בדבר חיצוני שיעורר הקשר.

היחיד שנדרש לעורר הקשר הוא ענין השמחה, שהו"ע הגילוי, היינו שבלי השמחה הדבר נמצא אלא שהוא בהעלם, ובכך מודגשת עצמיות

(1) ממה שהובא שם בהמאמר, שבשמחת אחר מהם מתגלית האהבה עצמית שביניהם, מודגש יותר הקשר העצמי ביניהם, שהדבר

זהו ההפרש בין ח' ליחידה בכללות, אלא שסו"ס ב' מדריגות אלו קשורות באופן עצמי לאלקות. כנ"ל.

ד

אמנם בכדי להמשיך ההשפעה דבחי' יחידה יש צורך בעבודה נעלית הרבה יותר, היינו דעם היות ב' הכוחות מקיפים וקשורים בקשר עצמי, בכ"ז ישנו חילוק ביניהם, ע"ד מה שהובא לעיל מעת"ר גבי החילוק בהתקשרות עצמית דב' המקיפים, כן הוא גם לגבי ההמשכה בגוף, דהעבודה בהמשכת בחינת היחידה שונה לגמרי מבחי', דהיינו שעומק הקשר דהדרגא מורה על מעלתה (דכמה שיותר נעלית ומזוככת, כך הקשר יותר עצמי), וכיון דבחינת יחידה היא בקשר עצמי ממש, הרי"ז מורה על דרגתה שהיא בבחי' עצמי יותר מכמו שהוא בחי', ולכן בכדי שתתלבש בגוף צריך להיות הגוף מזוכך ביותר. וכמובן מהמבואר בד"ה מרגלא בפומיא דרבא תש"מ וזלה"ק: "...והעבודה דקבלת עול, שמקבל עליו לקיים ציווי השם גם כשהציווי הוא כנגד רצונו בדוגמת עבד, שעבד הוא מוכרח לקיים רצון האדם, הוא לא מצד המציאות (רצון) שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו. אלא שאעפ"כ, גם הביטול דקבלת עול אינו תופס בהעצמות ממש, ובכדי לתפוס בהעצמות הוא דווקא ע"י קיום התומ"צ, דכיון שכל הענינים הם באין ערוך וכלא חשיב לגבי' ית', הרי אין שייך שיהי' איזה ענין שעל ידו יכולים לתפוס בי' ית'. ובכדי לתפוס בזה הוא דווקא ע"י שהעצמות רוצה בזה. וזהו שע"י התומ"צ תופסים בהעצמות הוא לא מצד התומ"צ עצמם, אלא לפי שהוא רצון העצמות". עכלה"ק.

מובן מכ"ז דמצד היות עצמות קדוש ומובדל לגמרי מגדר שייכות כלשהו, ממילא אין שייך שם התפיסה כלל, והאופן היחידי שאפשר לתפוס בו זהו רק ע"י קיום רצונו, שהוא התומ"צ. אך זה גופא צריך להיות באופן המתקבל, דאיך יכול להיות ההמשכה מבחינת עצמותו ית' ע"י דבר מנגד וכו', אלא דבכדי שיומשך באמת ממקור זה צריך להיות גופו טוב ומזוכך בתכלית, היינו שגופו יהיה כלי מתאים שבו עצמו יהיה הגילוי דיחידה ובאופן דהתלבשות, דבלא זה הרי הגוף מהוה כמנגד, וממילא אין יכול להיות בו הגילוי הנ"ל. והיינו שהגוף צריך להיות מצ"ע טוב ומזוכך בתכלית, וזהו דווקא ע"י העבודה דקב"ע, שאין בה שום מבוקש, כמשי"ת לקמן.

משא"כ גבי הגילוי דחי', דהעבודה שם היא לא באופן דהגוף מצ"ע מזוכך בתכלית. וכפי שנתבאר בעת"ר בד"ה הנ"ל, שבחי' הרעו"ד בחי' היא באופן דע"פ טעם ודעת, היינו קשר עצמי שזקוק לדבר המעורר בדוגמת ב' החברים הקשורים בקשר עצמי, היינו שהוא באמת דבק באלקות בכל עצמותו, אך לא ממש בכל עצמותו כיון שמה שהביאו לדביקות זו היה ע"י מציאותו שלו, דבר חיצוני (לכאורה), ההשגה שלו באלקות.

ה

והנה בהמשך המאמר (בתש"א שם) הביא בזה הלשון: "...והארה מזה מאירה גם עתה בעובדי הוי"2 בכלל ובזמני הגילויים דהארת משיח בפרט". עכלה"ק. והביאור בזה הוא, דהנה בהמשך רס"ו (ע' שמ"א ואילך) מבואר בהרחבה שתכלית הכוונה העליונה היא העבודה באופן דמלמטלמ"ע, כיון שנעוץ תחילתן בסופן, שדוקא פה למטה נמצאת הכוונה העליונה. ולכן עיקר העבודה הוא לברר ולזכך המטה באופן שהוא מצ"ע יהיה כלי ראוי לאלקות, כיון שנעוץ תחילתן בסופן ותכלית הכוונה היא דווקא בעוה"ז הגשמי. ולכן זקוקים לב' העבודות דאו"י (מלמעלמ"ט) ואו"ח (מלמטלמ"ע). וכפי שמבואר בד"ה מרגלא בפומיה דרבא הנ"ל, דדוקא ע"י קבלת עול (זיכוך הגוף, שהגוף מצ"ע קדוש ומובדל לאלוקות) וקיום המצוות (רצונו של הקב"ה) מגיעים לבחי' תפיסה בעצמותו ית' – גילוי היחידה.

עפ"ז יובן ג"כ גבי הגילוי דבחינת חי' (מ"ה דחכמה) המאירה אצל עובדי הוי' בנשמתם (מרע"ה), דאמנם אמת הוא שאצלם הכח המקיף (דחי') הוא באופן דגילוי (ולא הארה לבד), אך מכיוון שכל ענינם הוא הוא להידבק ולהיכלל בעצמותו ית', הרי שאין הם מתעסקים בגופם החומרי לברו ולהפכו (מצ"ע) לאלקות, וחסר להם בבחי' הביטול דקב"ע, (בנוסף לכך שהם בבחי' רצוא מצד ההשגה שלהם וכו'), וא"כ הרי שאין זה בדיוק בדוגמת הגילוי דלעת"ל.

וסו"ס, כיון שההדגשה במאמר היא על עצם ענין הגילוי (שיהיה לעת"ל), ולא כ"כ על אופן הגילוי, לכן הובאה הדוגמא ממרע"ה, כיון שסו"ס ענינו היה הגילוי דכח המקיף. משא"כ גבי עובדי הוי' בגופם, שיש להם אמנם הבחינה דקב"ע, בירור הגוף, אבל חסר אצלם בענין דאו"י עצמו. שאינם בבחי' דביקות ממש בעצמותו ית'. וסו"ס שייכת בהם הארה ונתנית כח דח"י מצד המס"נ שבנסיונות בעקבתא דמשיחא.

ו

וע"פ כהנ"ל יובן, גבי הדוגמא שהובא ממרע"ה (על אף היותו בדרגה שונה מהגילוי דלעת"ל), הנה ההדגשה היא לא על פרטי דרגת הגילוי, אלא על עצם החידוש דהתגלות כוחות המקיפים, ולכן אי"ז משנה הדרגא שבמקיף עצמו, וגם יובן מ"ש הדיוק בלשון גבי לעת"ל ("בגילוי בגוף ממש"), משא"כ גבי מרע"ה שלא הדגיש אצלו ענין זה⁽³⁾, שזהו גופא

כאן הכוונה שהיה הגוף מצ"ע כלי לאלקות, אלא שלא מנע מהגילוי דחי', שאם היה בו מעט רע (היינו הרגשת ישות כלשהיא) ח"ו, גם הגילוי לא היה בו, וכאן הדגש הוא שלא היה בו ענין זר ח"ו.

הקשר שביניהם. (2) והכוונה כאן היא בפשטות על עובדי הוי' בגופם, כיון דאצל עובדי הוי' בנשמתם בחי' החי' היא בגילוי, ע"ד מרע"ה. (3) וזה שהובא שם בהמאמר גבי מרע"ה שהי' טוב בלא תערובת רע כלל, אין

מצד ההפרש בדרגות הגילוי ביניהם, דגבי עת"ל שאז יאיר בחי' יחידה הרי יהיה זה באופן דגילוי בגוף, כיון שסו"ס אז תושלם עבודת הבירורים ויהיה הגוף מצ"ע כלי לאלקות, משא"כ אצל מרע"ה, שאמנם הגילוי אצלו הוא לא באופן דהארה, אלא גילוי ממש, מ"מ אינו בבחינת התלבשות בגוף ממש*.

ובכללות נראה שיש כאן ג' חלוקות:

א. הארה בלבד דח"י ששייכת אצל עובדי הוי' בגופם בזה"ז.

ב. גילוי בחינת החי' אצל מרע"ה (עובדי הוי' בנשמתם), אלא דכיון שגופו לא היה טוב ממש מצ"ע, היה זה בבחינת גילוי ולא התלבשות ממש (אך סו"ס מורגש שם ענין הגילוי דלעת"ל).

ג. הגילוי דלעת"ל, שאז תושלם עבודת הבירורים והגוף מצ"ע יהיה מזוכך ומוכשר לגילוי דח"י, ולכן אז תתגלה בהם הח"י באופן דהתלבשות בגוף ממש.



הנ"ל

ההפרש בין הגילוי דלעת"ל, להארה דאחש"פ בזה"ז

א

במאמר ד"ה עשר תעשר תש"א מביא המעלה דעקבות משיחא, והוא ענין המס"נ שבאנשים פשוטים, ומבאר דהכח ע"ז הוא דווקא מבחי' היחידה שבנפש, דנכון אמנם שבשביל שתתגלה בחי' זו בגוף החומרי, צריך להיות הגוף מזוכך בתכלית, אך הארה, היינו נתינת כח, נותנים לו גם עתה, ומבאר, דזהו הטעם דכוחות הגלויים בנפש האדם הם כוחות הנר"ן, משא"כ כוחות המקיפים דח"י, שאינם בשייכות (בגילוי עכ"פ), מצד שהגוף מעורב טו"ר, ואינם יכולים להתלבש בגוף וכו', ומה שמתגלה בו הוא רק ההארה בלבד מכוחות אלו, משא"כ לעת"ל ובמרע"ה שם שייך ענין הגילוי, כיון שגופם הם בגדר כלי לזה⁽¹⁾. וזלה"ק שם: "...וכמ"ש ודיבר הוי' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, הנה המ"ה דחכמה האיר בו בגילוי, שהיה גופו כלי לאלקות ממש וכך יהי' בכללות

(1) הובא לעיל בהערה בגיליון זה: "ההפרש בין הגילוי דלעת"ל, לעובדי הוי' דבזה"ז".

* הערת המערכת: לכללות הענין דמצב גופו של מרע"ה - ראה לקו"ש חלק כ"א ע' 438. ע"ש. ובעוד מקומות.

חסידות

קמט

נשמות ישראל בהגילויים בביאת המשיח שיהיה ח"י בגילוי בגוף ממש והארה מזה מאירה עתה בעובדי הוי' בכלל, ובזמני הגילוי בהארת משיח במועדים בפרט". נמצא מה שמאיר עכשיו הוא רק הארה דח"י ולא גילוי ממש. ומביא שם כ"ק אדמו"ר בהערה בשוה"ג, דהכוונה ב'הארת משיח במועדים בפרט' הוא על הגילוי דאחש"פ.

ב

ואולי יש לבאר ענין ההארה באחש"פ, בהקדים שיחת אחש"פ תשד"מ, שמובא שם גבי העילוי דאחש"פ ע"ג שבעת ימי הפסח שהוא בחי' ממוצע בין ימי הפסח לשאר ימות השנה (ימי חול). ומביא שם בשיחה כמה דרגות במוצע: א. בחי' ממוצע המפסיק, היינו ממוצע בין רב לתלמיד, שמכיון שהרב הוא באין ערוך לתלמיד, לכן זקוק הוא למתורגמן (ממוצע) שיצמצם דברי הרב בכדי שיוכל התלמיד לקבל את הדברים בשכלו המצומצם, היינו שהממוצע גורם להפסק בדברי הרב – בהשפעה. ב. ממוצע המחבר, שעניינו הוא לחבר ולאחד בין ב' הקצוות (המשפיע והמקבל), אך לא באופן דהפסקה אלא באופן דחיבור, שאינו גורם חסרון בהשפעת המשפיע, אלא משפיע השפעה שלימה למקבל.

ויש לחלק בין ב' אופני ההשפעה, דגבי האופן הא' – ממוצע המפסיק, הרי מכיון שהממוצע הוא למטה מהרב, דנכון אמנם שיש לו שייכות אל הרב (דסו"ס הוא ממוצע), אך השייכות שלו היא באופן שנוגע בתחתית מדריגת הרב, שאינו נוגע בעצם המדריגה, ולכן אין ביכלתו לחבר בין עצם שכל הרב לבין שכל המקבל, כיון שאינו שייך לזה כלל, ושייכותו הוא רק לתחתית (חיצונית) שכל הרב, ולכן זהו רק מה שביכלתו להשפיע לתלמיד (וכמבואר בכ"מ דמה שהרב משפיע לתלמיד הוא רק חיצונית שכלו). ולמעלה מזה, אופן הב' – ממוצע המחבר, היינו המשכת ההשפעה למקבל ללא חסרון הנ"ל.

ג

ולכאורה יש לבאר דרגא זאת עפ"י המבואר גבי בחי' הכתר שהוא ממוצע בבחי' מחבר, שאין ענינו לגרום לחיסרון במקבל, אלא רק מצמצמו לפי דעת המקבל, אך לא שפועל בו חיסרון, ויובן זה עפ"י המבואר בהמשך תער"ב (פקצ"ו), דלכאורה אינו מובן, דגם בכתר גופא, עם היותו בחי' הממוצע, הרי סו"ס צריך להיות בו ממוצע שיחבר בין בחי' עתיק שבו (פנימיות הכתר), שהוא נעתק ונבדל, והוא בבחינת קירוב לאו"ס המאציל, לבין אריך (חיצונית הכתר) שהוא בבחינת שייכות לנאצלים (דנכון אמנם שהוא עדיין בבחי' מקיף, ולא או"פ, אך סו"ס הוא בבחי' מקיף הקרוב שיש לו כבר שייכות עכ"פ לדרגת הנאצלים), וא"כ הרי בכתר גופא צריך לממוצע שיחבר ביניהם. ומבאר ע"ז שם, דבאמת אמיתית הממוצע אינו בבחי' חיצונית עתיק ואריך, אלא שהוא בחי' פנימיות עתיק, היינו

פנימיות החכ' (ח"ס), שדרגא זו נוגעת כבר בעצם המשפיע, ולכן יכולה להיות ההשפעה באופן שאין בה חסרון, היינו כמו שהיא בבחי' ממוצע המחבר, שאין בו הפסק.

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש (סה"מ עת"ר סד"ה 'ומשה היה רועה') גבי חכם בעצם כח חכמתו, שהמעלה בו היא שנוגע ותופס בעצם השכל ממש⁽²⁾, וכיון שהעצם אין לו ציור והוא פשוט בתכלית, אז על אף שביחס למשפיע זהו מגיע בציור כזה או אחר, אך כיון שתופס בעצם השכל (הפשוט), יכול להלבישו גם בציור אחר, היינו שיכול להשפיע השכל גם לתלמיד קטן, כיון שנוגע בעצם השכל. ועד"ז י"ל גבי ההשפעה שע"י הממוצע דכתר, שאמיתית הממוצע היא בבחי' פנימיות – עצם החכמה, שיכול להלבישה באיזה אופן שרוצה בלא לגרוע בעצם ההשפעה. וזהו אמיתית בחי' ממוצע המחבר.

ד

ע"פ כהנ"ל יש לבאר המעלה דאחש"פ, שהוא בחי' הממוצע הב' (פנימיות מדריגה זו), היינו עצם ההשפעה. וזהו נראה ע"פ מ"ש שם בהשיחה (אות ג') וזלה"ק: "ולאחרי הקדמה זו, מובן גם בנוגע לימי הפסח ושאר ימי השנה, שביחד עם ההשפעה מחג הפסח על כל הימים שלאח"ז (שלמטה ממנו), ישנו גם הענין הנשפע מימי השנה על ימי הפסח, וכל זה נפעל ע"י אחש"פ, שהוא למעלה משניהם – פסח וימות השנה) ויש לו שייכות אליהם, ולכן ביכלתו לחבר ביניהם בשני הכיוונים הנ"ל", עכלה"ק.

ולפי דברים אלו מוכח דהממוצע דאחש"פ הוא הגילוי דבחי' ממוצע המחבר, שפועל שב' העניינים (פסח וימות השנה) ישפיעו א' על חברו. וזהו יכול להיות ע"י ממוצע המחבר, וכפי שמדגיש שם, דענין אחש"פ הוא למעלה משניהם, דאם הי' זה בחי' ממוצע המפסיק, לא הי' זה למעלה משניהם, אלא שהי' קשור לתחתית המשפיע (היינו, המעלה דפסח), ופה משמע שמדובר איך שהוא למעלה משניהם, כמבואר שם בשיחה בארוכה.

ה

והנה אחש"פ יש להדגיש יותר עפ"י המובא בהמשך השיחה המעלה דאחש"פ (יו"ט שני דגלויות), ע"ג שאר יו"ט שני דגלויות, וזלה"ק שם: "אחש"פ הוא יו"ט שני דגלויות, אשר למרות שיש בו כל התקוקף והחומר דקדושת יו"ט, ועד שישנם עניינים מיוחדים כדי "דלא אתי לזלזולי", מ"מ ישנם פרטי דינים שבהם מקילים ביו"ט שני של גלויות, ולכן, ביכלתו להיות "ממוצע" בין היו"ט לימי החול שלאחריו...", עכלה"ק.

מובן מזה, דענין היו"ט שני של גלויות הוא ענין הממוצע המחבר, אך גבי אחש"פ ישנה הדגשה מיוחדת גבי אופן הממוצע עצמו, וכפי שמובא בהמשך השיחה: "אמנם ענין זה

(2) ועיין המשך ר"ה תרס"ט פרטי הדרגא בידיעת עצם השכל.

(ממוצע דיו"ט שני) הוא בכל היו"ט בשווה, ונוסף לזה ישנו ענין פרטי השייך לחג הפסח דווקא: ידוע מנהג רבותינו נשיאינו שלמרות שבכל ימי הפסח נזהרו ממצה שרוי' בתכלית הזהירות (זהירות שלא מצינו בחוגים אחרים), הנה באחש"פ – לא זו בלבד שהקילו בזה, אלא עוד זאת, ה' אצלם הידור מיוחד לאכול מצה שרוי'...", וממשיך – "ויש לומר, שבזה מתבטא הענין שאחש"פ הוא ממוצע בין חג הפסח לשאר ימי השנה – מכיון שיש בו שני העניינים: אכילת מצה שמורה ובאופן דמצה שרוי'", עכלה"ק. מובן מזה, דאמנם הממוצע בכל היו"ט הוא בחי' ממוצע המחבר, אך יש הדגשה יתירה גבי אחש"פ, ויש לומר שהדגשה זו דאחש"פ הוא ענין ממוצע המחבר, פנימיות עתיק (ח"ס) היינו עצם ההשפעה כמו שהוא בגילוי, והטעם לכך הוא דווקא משום שהוא עצם, הרי שיכולה להיות ההשפעה באופן דב' הפכים כאחד⁽³⁾, וכדוגמא שהובאה בעת"ר שם גבי ההשפעה דחכם בעצם כח חכמתו, שמכיון שתפס בעצם השכל (שהוא פשוט), לכן יכול להשפיעו גם לתלמיד שאינו בערכו כלל, באופן שיתפס בשכלו עצם השכל (ולא רק חיצוניותו), וזהו מהטעם שהעצם הוא פשוט, ואפשר להלבישו בא"ס לבושים שונים וכו', ועד"ז גם לגבי הענין דאחש"פ, ששם מתגלה בחי' ממוצע המחבר – דבזמן אחד קיימים ב' ההפכים – מצה שמורה באופן דמצה שרוי', וזה יכול להיות רק בבחי' עצם החכמה (כפי שגם שם בא לידי ביטוי ב' ההפכים כאחד, עיי"ש בארוכה).

1

ועפ"ז יובן מ"ש במאמר תש"א (הנ"ל) ענין גילוי ההארה מהגילוי דלעת"ל באחש"פ, דהגילוי דלעת"ל יהי' באופן שבמטה יתגלה עצם האלוקות שבכל דבר ודבר (ע"ד מצה שמורה באופן דשרוי'), ועל אף דגם באחש"פ ישנו הארה בתחתון מצ"ע⁽⁴⁾, אך סו"ס זהו עדיין בחי' ההארה בלבד ולא גילוי ממש, והטעם לכך הוא מצד דבכדי שיהי' זה בבחי' גילוי במטה עצמו, צריך שהמטה יהי' כלי לגילוי (כמו שנתבאר לעיל), וכמבואר בהמשך רס"ו (ע' שמ"א ואילך) הענין דהגילוי דלעת"ל שיתגלה דווקא מצד שהמטה יזדכך מצ"ע,

גבי ההארה דאחש"פ, דב' הפכים כאחד, זהו דווקא ע"י העצם הפשוט. (4) וכפי שמבואר בשיחת אחש"פ ה'תשח"י (אות ד'), מה שנהגו הבעש"ט ורבותינו נשיאינו לערוך סעודת אחש"פ סעודה גשמית דווקא, בניגוד לסעודה שלישית, שבה יש מסתפקים בד"ת בלבד, ולא מתעסקים עם החומריות, והטעם לכך הוא מצד שרעוא דרעוין הוא הזמן דמעין עוה"ב (דבעוה"ב אין שם לא שתייה ולא אכילה וכו'), ולכן אז מספיק הענין דדברי תורה (שיוצאים בו י"ח). משא"כ גבי אחש"פ שהוא ע"ד הגאולה האמיתית, שכל

(3) ודוגמא מזה יש להביא ממ"ש במאמר ד"ה 'כי נער ישראל' – תשט"ז, שם מבואר דעצם התהוות עולמות היש (בי"ע), הוא דווקא מכח העצמות, דגבי עולמות העליונים (אצי' וכיו"ב) הרי שם ההתהוות היא מצד האור כיון ששם אין חילוק ופירוד, משא"כ גבי עולמות בי"ע, ששייך שם פירוד וחילוק, והרי האור אינו טובל ענין הפירוד (כיון שעניינו הוא הדביקות וההתאחדות במאור) ולכן ההתהוות היא דווקא ע"י העצמות שסובל ב' ההפכים (כיון שהוא פשוט ואינו מוגדר). עד"ז אפשר לומר

שזהו תכלית הכוונה 'דנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים', בתחתונים דווקא, היינו בעולמות בי"ע, ובהם גופא בחומריות דעולם העשי', ובירור כזה יכול להיות רק מצד המטה עצמו, דכל עוד שהגילוי הוא מלמעלה, עם היות שהחומריות מתבטלת, אך אי"ז באופן שהמציאות מתבררת לגמרי (היינו שנעשית מציאות דקדושה), ובירור אמיתי כזה יהי' רק לעת"ל, כשהחומריות שבמטה תתברר מצ"ע – תכלית הבירור.

ועפ"ז מובן, דכיון שאחש"פ בזה"ז, הוא באופן דהמטה עדיין לא התברר לגמרי, על אף שישנה אז הארה מהמטה ג"כ (כדלעיל), מ"מ הגילוי שם הוא רק באופן דהארה ביחס למטה, היינו שמאירה ההארה במטה עצמו, אך לא באופן דגילוי משום שעדיין אינו כלי לעצם הגילוי כיון שהמטה לא הגיע לתכלית הבירור⁽⁵⁾.

הדברים הגשמיים יזדככו, ולכן הקפידו על סעודה גשמית, משא"כ בעודה"ב, שאין שם לא אכילה ולא שתי' וכו'. (5) וסו"ס הארה זו היא באופן שמתלבשת בתחתון, כפי שיתבאר בהמשך אי"ה.



משיח
וגאולה

הערות וביאורים
בסוגיות בתורת הגאולה

הת' לוי יצחק יוזביץ'
ישיבת תורת-אמת ירושלים

בענין "ביאת אליהו, לפני יום בא ה"

כתב הרמב"ם בפרק י"ב מהל' מלכים הלכה ב', וז"ל: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם שנאמר הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא וגו', ואינו בא... אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו וכן אלו הדברים וכיו"ב לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים ולפיכך יש מחלוקת בדברים אלו ועכ"פ אין סידור הווית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת. . ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך בדרשות האמורים בענינים אלו וכיו"ב ולא ישימם עיקר שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה וכן לא יחשב הקיצין, אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקיצין אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שביארנו".

והקשה לפני חכם אחד דהנה לכא' הרמב"ם סותר עצמו, דהא הרמב"ם עצמו הביא סימנים שנדע מי הוא ב"חזקת משיח". ואם כתב בנוגע לביאת אליהו אשר "אלו הדברים וכיו"ב לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" – א"כ היאך נקבע את זהות המשיח עפ"י סימנים אלו, דהא אולי דרושה ביאת אליהו כתנאי לביאת משיח!?

וכן ראיתי בעלון "מסביב לשולחן" (יו"ל לבני הישיבות) שהקשו באופן אחר: שלכאורה איך הרמב"ם מסתפק באם דרוש ביאת אליהו לפני ביאת משיח, והרי מעשה רב דרב עקיבא ובן כוזיבא יוכיח שאמר עליו שהוא משיח אע"פ שלא מצינו שבא אליהו הנביא לפני"ז לבשר.

והא הרמב"ם ס"ל דיש ללמוד ממעשה דר"ע להלכה; דהא א) ממעשה זה לומד הרמב"ם שאי"צ שמשיח יעשה אותות ומופתים (פרק יא, ב).

ב) וכן הוא המקור בפשטות דדוקא "אם נהרג בידוע שאין זה הוא וכיו"ו והיינו שרק באם נהרג, משא"כ אם מת הנה אי"ז מוכיח שאין זה הוא⁽¹⁾. ולכא' מקורו הוא ממעשה דבן כוזיבא שהוא המקור היחיד לענין זה.

(1) והוא מדוייק ג"כ מלשון הרמב"ם שמאריך גבי בן כוזיבא וכותב שנהרג בעוונות, ומוסיף ש"כיון

משיח וגאולה

קנה

דהרי כתיב בגמ' סנהדרין (צ"ח,ב) ששייך שיהיה משיח מן מתייא ואי"ז ב' דעות שם בגמ' כי אם אותו דעה (רב) שס"ל שמן חייא ס"ל ששייך ג"כ מן מתייא, וא"כ אי"ז מוכרח שמשיח יהיה דווקא מן חייא. ובכ"ז פסק הרמב"ם דדווקא אם נהרג "בידוע שאינו זה", ומסתמא מקורו הוא ממעשה שכן כוזיבא.

ועוד יש להקשות דבאם הוי ספק גבי איך יהיו סדר המאורעות, ומזה הסיק הרמב"ם ש"לעולם לא יתעסק אדם" בזה, א"כ מדוע בכלל כ' על תקופת "בחזקת משיח" והפרטים שבזה, והרי אין להתעסק בזה כלל. (וא"א לבאר – כפי שראיתי אומרים – שכל הסימנים הוא בכדי לדעת לשלול באם אינו הוא, דא"כ הול"ל שאי"צ לדעת מיהו, ע"ד שלא נחית כלל לענין של ביאת אליהו וסתם באומרו שאין שייך בזה הכרע כלל. וגם כאן היה יכול לסתום מזה, וכלל לא היינו חושבים משהו למשיח כי לא היה לנו סימנים כלל לזהותו בלעדי הרמב"ם (דהרי הוא הפוסק היחיד בעניני משיח).

ב

ונראה ליישב כהנ"ל בהקדים קושי כללי בענין ה"חזקת משיח"; דאיך יש הו"א בכלל שיבוא אליהו לפני ביאת משיח והרי ענין של משיח (אפי' כאשר הוא עוד רק בחזקת משיח) הוא "לכופ' כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וללחום מלחמות ה' וכו'", וא"כ מאחר שחזקת משיח הוא כל זמן שלא גמר את כל המלאכה (דהרי באם עשה והצליח לגמרי הרי הוא כבר "משיח ודאי"), א"כ איך שייך שיבוא לפניו אליהו ויפעל שלום בעולם. דאז לא יהיה שייך שיהיה אצל משיח ענין של "חזקת משיח", שהרי אליהו כבר יעשה שלום בעולם, ובפרט שיביא גם לזה שיחזרו בתשובה כהפסוק שהביא הרמב"ם בהקשר לביאת אליהו "והשיב לב אבות על בנים וכו'", וא"כ במה יהיה "חזקת משיח", דאין מלחמות ללחום, ואין ישראל לכופ'?

אלא דנראה לומר דספקו של הרמב"ם בזמן "ביאת אליהו" הוי, האם יבוא לפני "משיח ודאי" או בתחילת ימות המשיח, אך פשיטא ליה דלא יבוא לפני "חזקת משיח". דהרי הזמן ד"חזקת משיח" אינו נחשב כלל כימות המשיח. וא"כ השאלה באיזה שלב צריך לבוא המשיח האם לפני שיתחיל לבנות ביהמ"ק או לאחריו, אך אין כלל הו"א שיבוא לפני חזקת משיח.

ועפ"ז יתורצו כל השאלות באחת: דכיון שודאי הוא שאליהו יבוא אחרי הזמן ד"חזקת משיח", מובן א) דבן-כוזיבא אינו ראייה דל"צ ביאת אליהו קודם כי הרי ר"ע הכריז עלי

ואומר שזה שנהרג הכריחם שאי"ז הוא. אלא כנ"ל שרצה לדייק מזה שדווקא נהרג מבטל חזקת משיח משא"כ מת. דלא כפי שראיתי אומרים.

שנהרג נודע להם שאינו" ולכאו' מדוע הוצרך להוסיף כ"ז דהרי מספיק כותבו שנהרג בעוונות לשלול את זה שהוא משיח, דהרי אחד התנאים הוא שהוגה בתורה כדוד אביו וכו' ומדוע חוזר

רק שהוא בחזקת משיח. ב) זה שנתן הרמב"ם סימנים ל"בחזקת", כי הסימנים הם לחזקת משיח (קודם ביאת אליה), ואותם עלינו לדעת להלכה. ג) שדיני "חזקת משיח" אינם קשורים כלל להלכות עליהם כ' הרמב"ם "לא יתעסק אדם", דאדרבה – הלכות אלו הם הלכה לזמן הגלות להכיר מיהו המשיח. משא"כ לידע סדר המאורעות דאחרי תקופת "חזקת משיח" (מתי יתגלה אליהו וכו'), בהם "לא יתעסק אדם" כי אינם נוגעים להלכה ואינם תלויים בנו, אלא בשמיא.

(ואת"ל א"כ מדוע הביא באמת הרמב"ם את כל הענין של משיח ודאי באם אינו תלוי בנו, אלא י"ל דזה כלל אינו קושי שהוא בכדי שלא יתייאשו באם ח"ו יעבור משך זמן בהיות משיח רק בגדר "חזקת משיח" ויחשבו אשר מפאת ריבוי הזמן הרי נתבטל חזקתו (שעובר ג' שנים וכו' וכו'), ולכך מביא שמצב דחזקתו ממשיך עד גמרו את העבודה, אך זה גופא אינו תלוי בו אלא בלמעלה. ולכך באמת מביא הרמב"ם גבי זה את הפסוק ד"אז אהפוך" שכן פסוק זה אומר הקב"ה על עצמו).

כנלענ"ד הפשט בסוגיא זו ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה באם למדו באו"א.



תורת

רבינו

עיונים וביאורים
בלקוטי - שיחות,
אגרות ושיחות קודש

מדור זה

תורת רבינו

הוקדש לעילוי נשמת
החסיד ר' זלמן יואל ז"ל
לבנהרץ

הרה"ח ר' מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר ורב הקהילה, רובע י"א אשדוד

נתינת צדקה במעות הלוואה

ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר כרך כו עמ' עו איתא:

"ומשל למה הדבר דומה, לאחד שרוצה לתת צדקה למי שלא מחוייב . הרי זה דבר גדול, אבל פרעון חוב קודם לנתינת צדקה".

והנה, למרות שהמכתב אינו עוסק בהלכות צדקה, הרבה יש ללמוד ממנו.

"פרעון חוב קודם לנתינת צדקה" . נודע מ"ש ר"י החסיד בספר חסידים (סשצ"ז) "אדם שחייב לאחרים ממון ואין לו משלו . . לא יתן צדקה" (וראה גם שם סשצ"ה), ו"מי שחייב לאחרים לא ירבה בצדקות עד שיפרע" (שם סתנ"ד).

והמליץ ע"ז החיד"א (הובא במקור חסד (להר"ר מרגליות) שם) את לשון הכתוב (שופטים ה, ב) "בפרוע פרעות בישראל" - ואחרי כן - "בהתנדב עם", אז "ברכו ה".

אך כ"ק מדבר על "צדקה למי שלא מחוייב" משמע שאינו רוצה להיכנס לנושא בכלל, וממילא לא רצה להכריע כהספר חסידים.

ולהעיר שבשיחת מוצאי ש"פ משפטים תשל"ט ('שיחות-קודש' תשל"ט כרך ב' עמ' 201; 'אשכילה בדרך תמים' עמ' 150) התבטא כ"ק אדמו"ר (בערך כך):

"יהודי צריך להיות חופשי . ולא "עבד לזה לאיש מלוה" . ורק בליט ברירה נוטל הוא גמ"ח בשביל פרנסת בני ביתו מתוך כבוד, או לצורך נתינת צדקה כפי הרגילות וכיו"ב".

המדובר הוא בצדקה שכן מחוייב בה, ומשמע שאפשר להלוות לשם כך.

אבל באמת אין זה סתירה להספר חסידים, כי גם שם לא ברור ששולל לגמרי נתינה רגילה שיכול לעמוד בה וכו' . וכלשונו "לא ירבה בצדקות כו".

וראה ניסוח הדברים בליל י"ג תשרי תשמ"ה ('התוועדות תשמ"ה' כרך א' עמ' 204) שאז אמר כ"ק: "וכידוע מ"ש בספר חסידים שאין להלוות כדי לתת לצדקה, אלא-אם-כן בטוח הוא שיוכל להחזיר, שאז הרי זה כמו שנותן מכספו. ועל דרך שמצינו בנוגע להלוואה עבור צרכי שבת ויום-טוב . . 'אמר הקב"ה כו' לוו עלי כו' ואני פורע' וענין זה נעשה פסק-דין בשו"ע (אדה"ז או"ח סרמ"ב ס"ג)!"

מכאן - ומעוד שיחות - משמע שכן נוקט כהספר חסידים.

ומענין לענין:

בספר כתר שם טוב (סקס"ה) ישנו לימוד זכות על בני" שהסיבה לענינים הלא-טובים שנכשלים בהם בעניני מסחר ופרנסה הוא כדי שיהי' להם כסף לשלוח את הילדים לשיבה וליתן צדקה וכו'.

ופעמים מצינו לכ"ק אדמו"ר שהזכיר פתגם זה באופן חיובי (ראה לדוגמא תורת מנחם כרך ד' עמ' 149), ופעמים אחרות ('התוועדויות תשמ"ה') התבטא שאוי ואבוי ללימוד זכות שכזו!

והנה באמת בשתי הגישות יש נפק"מ לענין אם נקטינן כהספר חסידים אם לאו, וק"ל.

[כד דייקת שפיר הנה לימוד הזכות הי' כדי לתקן ולזכך פעולותיהם הקודמים של הנותנים (למפרע); וכששלל זאת הי' הדבר למניעתו מאן ולהבא].

ובכהנ"ל לא באתי אלא להעיר.



הרה"ח ר' יששכר דוד קלויזנר
נחלת-הר-חב"ד, ארה"ק

"ויבלע מטה אהרן את מטותם"

בלקו"ש חלק כו (ע' 54) ס"ח ואילך מבאר את ההכרח למ"ש רש"י בד"ה "ויבלע מטה אהרן" (ז, יב) ׀ "מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן" ׀ שעל הפסוק "תנו לכם מופת" (שם ט) מפרש רש"י "מופת ׀ אות להודיע שיש צורך (צורך) במי ששולח אתכם" ׀ ו"צורך (צורך)" שבפרש"י מבארים המפרשים חזקוני ופ"י הרא"ש (הדר זקנים): "לשון יכולת וממשלה" - ו"אות המטה" לא הי' מטרתו סתם להראות נסים מהקב"ה, אלא שמטרתו היתה להודיע ה"צורך" "יכולת וממשלה" של הקב"ה על המצרים.

ועפ"ז מובן בפשטות למה רש"י לומד ש"ויבלע מטה אהרן" הי' "מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן" ׀ דאילו הבליעה היתה כשעדיין הי' המטה תנין, הרי שהגם שטבע התנין לבלוע זא"ז, אעפ"כ זה שתנין בולע כו"כ תנינים הרי"ז ענין נסי, בכל זאת אין זה מבטא באופן בולט כ"כ את הכח והממשלה של המשלח ׀ הקב"ה ׀ על המצריים, - ולכן דוקא כשהבליעה הוא ע"י מטה, שמדגיש כח וממשלה (מקל לרדות [להעיר מפרש"י וילך לא, ז. וראה גם שמור"ר כאן (פ"ט, ב)] התבטא בזה ה"מופת" לפני פרעה - היכולת והממשלה של הקב"ה על המצריים.

ובסעיף יא שם: "עפי"ז יש לבאר אויך וואס רש"י זאגט דעם לשון "בלע את כולך" [ובדפוס שני "בלע אותם". ה' הערה 45 שם] און ניט בלשון הכתוב "את מטותם" [ב"באר התורה" . מעתיק מרש"י "בלע את מטותם". ובא' מכת"י רש"י (שתח"י) מעתיק בהד"ה (גם) "את מטותם" ומסיים בפירושו "בלע אותם" ה' הערה 46 שם] . [ובפרט אז דער לשון ("את כולך") איז נותן מקום להשקו"ט צי אויך זייערע תנינים חזרו להיות מטות און מטה אהרן האט זיי בולע געווען אלס מטות, אדער זיי זיינען געבליבן תנינים און באופן זה האט זיי מטה אהרן בולע געווען].

- ווייל אט דער פרט איז ניט נוגע אין דער הדגשה שבהכתוב. עיקר כוונת הכתוב איז צארויסברענגען אז מטה אהרן האט בולע געווען "את כולך". דאס וואס מטה פון אהרן האט בשליחות של הקב"ה בולע געווען דאס אלץ וואס איז געקומען בכחם של חרטומי מצרים (ואין חילוק ונפק"מ צי דאס זיינען געווען תנינים אדער מטות), האט קלאר געוויזן די יכולת וממשלה פון דעם משלה, פון דעם אויבערשטן אויף פרעה ומצרים" עכ"ל.

ונראה דלכאור' יש לבאר מה שב"באר התורה" מעתיק מרש"י "בלע את מטותם" (ולא "כולך"), ומה ש"בא' מכת"י רש"י (שתח"י) מעתיק רש"י בהד"ה גם בתיבות "את מטותם" (לשון הערה 2 שם) "ומסיים בפירושו "בלע אותם" ה' שהכוונה "מטותם", ולא בהיותם עדיין תנינים.

שהרי דוקא מטה מדגיש ומבטא ענין הכח והממשלה, וכמו שמבאר גבי "מטה אהרן" (מקל לרדות), א"כ הוא הדין גם בנוגע למטותם של המצריים שזה ענין של ביטוי הכח והממשלה שלהם . והשתא כיון ש"אות המטה" הי' המטרה להודיע ה"צורך" "יכולת וממשלה" של הקב"ה על המצריים, א"כ לכאור' מתבטא יותר הכח והממשלה כשמטה אהרן בולע מטותם (שהוא סמל הכח והממשלה של המצריים), מאשר בולע רק בהיותם תנינים עדיין,

ולפי"ז מובן לכאורה מה ש"בא' מכת"י רש"י מעתיק בהד"ה גם התיבות "את מטותם" (ושם "באר התורה" מעתיק מרש"י "בלע את מטותם"), כיון שזה חלק מהביטוי של הכח והממשלה של הקב"ה על הכח והממשלה = מטותם של המצריים. ויל"ע.

[ועי' בס"א שם, שהטעם שרש"י מפרש "חזר ונעשה מטה", אע"פ שבפסוק לא נזכר ענין זה כלל, כיון שפירוש הפשוט של המילים "ויבלע מטה אהרן" הוא מטה, ולא כתוב "ויבלע תנין אהרן" . וא"כ הה"ד לגבי מ"ש "את מטותם", ולא כתוב "את תניניהם" שפירוש הפשוט לכאור' שחזרו להיות מטות].

הת' חיים ירחמיאל זקהיים

ישיבת תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

בענין "ההנאה בהכאת חבירו"

א

כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חל"א שמות א' עמ' 6-5) מבאר באריכות את שיטת הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פ"ה ה"ב) ש"אפילו להגביה ידו על חברו אסור", ומוסיף בהסבר שתכלית בריאת האדם הרי היא לשמש את קונו, ויד הרי מורה על ענין הנתנה - חסד, וכאשר מגביה ידו על חברו תמורת ההשתמשות ביד לתכלית בריאתה להטיב לחברו, הרי הוא משתמש בה באופן הפכי, להכות את חברו. ומעיר כ"ק אדמו"ר, שהכאת חברו זוהי רשעות ללא הנאה וריוח להמכה, דלא כמו הנהת הגנב מגניבתו וכיו"ב.

וכן בהערה 31 (שם) "...כי הכאת חבירו היא כולה מעשה של רשעות מבלי כל ריוח לעצמו, ולכן החמירה עליו התורה באיסור זה, שחל עליו תוקף האיסור מהתחלת הפעולה" (הרמת היד).

ב

ולכאורה אינו מובן דהרי הרמב"ם עצמו (פ"ח מהל' שבת ה"ח) פסק, שהחובל בחבירו בשבת - חייב, מפני נחת רוחו, אע"פ שנתכוין להזיק (ו"כל המקלקלין פטורין"), כיון שע"י הכאה זו נתקררה דעתו ושככה חמתו, והרי הוא כמתקן. ולכאורה, מוכח בהדיא ששיטת הרמב"ם היא שהמכה כן נהנה בהכאת חברו, וא"כ צריך ביאור מה שכתב כ"ק אדמו"ר בזה.

ועוד קשה ברמב"ם, דמדוע שינה מלשון הגמ' (המובאת להלן) שהגמ' דיברה בקורע בגד בחמתו ואילו הרמב"ם מדבר על חובל בחבירו. ולמרות שדינם שווה, מדוע שינה מלשון הש"ס?

ג

מקורו של הרמב"ם בגמ' שבת (קה:) הגמ' מסבירה את הברייתא ש"הקורע בחמתו - חייב" שהוא לפי "דקעביד נחת רוח ליצרו" וממילא הוא מתקן. ומקשה הגמ' "וכהאי גוונא מי שרי?"! ומסביר רש"י שכיון שע"י קריעה זו יתגבר עליו יצרו שוב ושוב עד שיעבוד ע"ז - אי"ז מתקן כלל, אלא מלמד ומרגיל את יצרו לבוא עליו. ולכן פטור בשבת מדין

המקלקלין. ומסיקה הגמ' שהברייתא מחייבת דוקא במקרה שקרע ע"מ להרתיע את בני ביתו (וכך למד הראב"ד את מהלך הגמ'). יוצא א"כ, שנחת רוח ליצה"ר אין זה נחשב תיקון ולא הנאה כלל, ולשיטתם אתי שפיר.

אמנם המגיד משנה מסביר בשיטת הרמב"ם מהלך אחר בגמ' (ע"מ לתרץ וליישב השגת הראב"ד): גם למסקנת הגמ' כשעושה נחת רוח ליצרו – נחשב למתקן. ומה שהגמ' שואלת "וכי האי גוונא שרי?!" כוונת הגמ' לשאול שהברייתא צריכה לכתוב שגם בחול מעשה זה אסור. ובפרט שהקורע בחמתו בא בברייתא יחד עם הקורע על מתו, שמותר בחול. וע"ז מתרצת הגמ' שברייתא מדברת בקורע על מנת להטיל אימה. יוצא שלשיטת הרמב"ם גם למסקנת הגמ' שיכוך חמתו נחשב לתיקון. אלא שברייתא זו הוצרכנו לפרשה דאיירי ב"להטיל אימה". ועפ"ז יובן מדוע שינה הרמב"ם מלשון הש"ס ודיבר גבי החובל בחברו ולא בקורע בגד. והוא כדי להדגיש שאין הסיבה מצד הטלת אימה – שאינה בהכאת חברו – אלא אך ורק מצד שיכוך חמתו.

אמנם עדיין קשה בדברי כ"ק אדמו"ר שמסביר בשיטת הרמב"ם, שאין למכה הנאה וריוח כלל. וצ"ב.

ד

(ואין לתרץ שישנו חילוק בין חובל למכה, שבחובל יש לו הנאה בזה שחיבל בחבירו, משא"כ במכה שלא נהנה כלום. דהרי כ"ק אדמו"ר מביא בהשיחה דוגמא להנאה מ'גנב' שהנאתו היא בחפץ שלא הי' לו ע"ע, ואילו כאן בחובל אע"פ שחבל בכ"א אין בזה הנאה כמו בגנב, וד"ל).

אלא לכאורה יש לבאר (בדוחק עכ"פ) דעכ"ז שיש לו בהכאה נחת רוח – מ"מ אין זה בגדר הנאה. ויובן החילוק שמחלק כ"ק אדמו"ר בין מכה לגונב: שבגניבה – נתווסף לגנב חפץ על רכושו שלא הי' זה אצלו ע"ע. ואילו בהכאה – אמנם נחה רוחו מהכעס שהי' לו על חברו ושככה חמתו, אבל לא נהנה – ז"א: שלא נתווסף לו מאומה.

אבל לכאורה ביאור זה דחוק הוא. דהניחא למ"ש בהערה 31 הנ"ל שבהכאה אין ריוח כלל, ולא השתמש כ"ק אדמו"ר בלשון הנאה, אבל בגוף השיחה משתמש בלשון הנאה וריוח, ובפשטות מובן שריוח הכוונה על ענין שנתווסף להמרויח, ואילו הנאה זה ענין נפשי שנהנה. ולכאורה, גם גבי הכאה ניתן לומר שהמכה נהנה למרות שלא הרויח. ואולי הוא כפל לשון גרידא, ואבקש את תגובת הקוראים בזה.

הת' דוד זקס

ישיבת תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

קיום התורה ע"י אברהם אבינו

בלקו"ש חל"ה שיחה ב' לפרשת תולדות (ע' 107) מביא רבינו את המשנה בסוף קידושין [פב, א.]. וז"ל: תנן בסוף קידושין: "מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי". וממשיך רבינו ומביא דברי הגמ' ביומא [כח, ב.]. "אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו'" ומביא שם את שאלת המפרשים: "דמאחר שהיא משנה שלימה בסוף קידושין שעשה אברהם כל התורה כולה, מאי אתא רב לאשמועינן במאמרו במס' יומא?"

ולאחרי שמביא שם ב' תירוצים ודוחם, מביא תירוץ נוסף (ע"פ הסבר חילוק הלשון בין המשנה והגמ' דבמשנה כתוב 'עשה' ובגמ' כתוב 'קיים') וזלה"ק (ע' 108): "יש מפרשים דמתני' משמע שעשה אברהם כן מדעתו (וכמודגש במשנה 'עשה אברהם אבינו את כל התורה עד שלא ניתנה') אבל רב נקט 'קיים', דמשמע שנצטווה על כך וקיים הציווי, ודייק לה מדכתיב אשר שמע אברהם בקולי ומשמע שה' צוה לו על כך". ומיד דוחה תירץ זה וז"ל: "וכמו שהקשה החיד"א דליכא למ"ד שאברהם אבינו ע"ה נצטווה יותר מהמילה וז' מצות, אלא הוא מעצמו סביר וקביל".

ולכאורה לא מובן, מדוע שולל רבינו תירוץ זה רק מצד דברי החיד"א ולא גם מצד זה שהמשנה גם מביאה פסוק זה "עקב אשר שמע וגו'" שלכן אי אפשר להוכיח שכאן (בגמ' יומא) משמע שעשה מצד הציווי בעת שאת אותו הפסוק מביאה גם המשנה?

ואולי י"ל - בדא"פ עכ"פ - בהקדים החילוק בין הבאת הפסוק במשנה לבין הבאת הפסוק בגמ'. שבמשנה מובא גם הסיפא של הפסוק "וישמור משמרת וגו'", משא"כ בגמ' נקטה הגמ' רק בחלקו הראשון של הפסוק. ועפ"ז הוכחת המשנה מהפסוק בנוגע לקיום המצוות ע"י אברהם אבינו בשני האופנים, ז.א. קיום המצוות שנצטווה (מתחילת הפסוק) וגם המצוות שלא נצטווה (מסוף הפסוק). והוכחת המשנה בנוגע למצוות שנצטווה הוא [כהיש מפרשים בשיטת הגמ'] מ"עקב אשר שמע אברהם בקולי", ובנוגע למצוות שלא נצטווה הוא מהמשך הפסוק "וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי" שהכוונה ששמר המצוות מעצמו. ועפ"ז אתי שפיר מדוע לא הקשה רבינו מזה שגם במשנה ישנו את אותו הפסוק.

הת' יצחק שלמה קרביצקי
ישיבת תורת-אמת ירושלים

”כשם שאין בלבך אלא אחד כך...”

בלקו"ש ח"כ שיחה א' לפר' ויחי מבאר הרבי דזה שיעקב ביקש לגלות לבניו את הקץ, הוא מפני שחשב שגם בניו אוחזים במדרגתו הוא, ולכן מיד ש"נסתלקה ממנו שכינה" – אמר "שמא חס ושלום יש במטתי פסול". ובהערה 43 שם כותב הרבי וזלה"ק: וגם לפי סיום שם "אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד" – ה"ז רק "כך", בכ"ף הדמיון (סה"מ קונטרסים ח"ב תלט, ב. וראה תו"א פד, ד. פז, ג).

וכן הוא בד"ה באתי לגני תשל"ז, סעיף ח' וזלה"ק: "אמנם אעפ"כ אומרים על המשכה זו "כשם כו' כך כו" היינו דאי"ז אותו ענין ממש, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדרושים, שמה שאמרו כשם שאין בלבך כו' כך כו' הוא ממש ענין המאמר כגוונא . . . וכמו"כ הוא במה שאמרו השבטים כשם שאין כו' כך כו', דבחי' ייחודא עילאה שבלבך שבאצילות נמשך לנו (בבי"ע) להיות בבחי' יחודא תתאה ג"כ להיות ביטול היש להאין, אבל לא כמו יחודא עילאה ממש, אלא כשם כו' כך כו'".

ומהמבואר מכל זה דכשאמרו השבטים ליעקב "כשם.. כך" – אין זה שוויון אמיתי אלא רק בכ"ף הדימיון, דהא השבטים הם בחי' בי"ע ויעקב הוא בחי' אצי'.

והנה בד"ה באתי לגני תשל"ל אות ח' כותב כ"ק אדמו"ר ד"כשם.. כך" – מראה על שוויון אמיתי ולא רק בכ"ף הדמיון. וזלה"ק שם: "ויש לבאר זה ע"פ מה דאיתא בגמרא ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול כו', אמרו לו בניו כו' כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. וצריך להבין, הרי הביטול דהשבטים (אין בלבנו אלא אחד) הוא למטה במדריגה מהביטול דיעקב [וכמובן מזה עצמו שיעקב (מדת האמת) בספק הי' שמא יש במטתו פסול], והלשון כשם כו' כך – מורה ששני הענינים הם בשוה". ובהמשך שם (אות ט'): "ויתירה מזו שאמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, שהענין דאלא אחד שבהם והענין דאלא אחד שביעקב, שניהם הם בשוה".

וצלה"ב הסתירה, האם "כשם.. כך" הוא רק בכ"ף הדימיון, או שזה מורה ששני הענינים בשוה.

והנראה לבאר בזה דיש לחלק בין ב' המקומות: דבלקו"ש ח"כ ובתשל"ז שם מדבר אודות העבודה כפי שהוא באופן הרגיל, דאז הביטול דאצי' (יעקב) נעלה מהביטול דבי"ע

(השבטים) כפשוטו. משא"כ במאמר דבאתי לגני תש"ל מבואר שע"י שיעקב חשש וכו', זה עורר בהשבטים שיתגלה בהם **עצם הנשמה**. ולכן, כיון שנתגלה אצלם עצם הנשמה – הנשמות כפי שמושרשות בעצמות – הרי מצד העצמות אין חילוק בין הענינים וכולם בטלים לגביו באופן שווה, וגם כשהנשמה יורדת ומתלבשת בגוף, מצד שרשה בעצמות, יש לה את הכוח להתגבר על המניעות ולהיות בביטול מוחלט לאלקות,

וכמו שכותב הרבי בהמשך אות שם: "ושרש הנשמות הוא בעצמות אוא"ס ממש למעלה מרצון הפשוט . . . וכיון שלגבי עצמות אוא"ס (שרש הנשמות) כל הענינים הם בשוה, לכן גם הענין דאלא אחד שביעקב נמשך גם בהשבטים, נשמות דבי"ע . . . וכיון שמצד שרשה בעצמות אוא"ס, הענין דאלא אחד שביעקב (נשמה שלמעלה) נמשך בגילוי גם בהשבטים (נשמה שלמטה), לכן גם בהיותה בגוף מלא רצונות זרות (זרות כפשוטם) ותאוות גשמיים וחומריים שמונעים את הנשמה מעבודתה האלקית, יש לה את הכח להתגבר עליהם".

והיינו דהעיקר הוא, לא רק שיומשך העצם אלא שגם יחדור בהכוחות הגלויים (ראה מאמר ואתה תצוה ה'תשנ"ב ובכ"מ). ולכן נותנים לבני הכח שיאיר בהם שרשם כפי שהוא בעצמות, שמצד העצמות אין הבדל בין אצי' לבי"ע (פירוש הא' ב"כשם... כך" – ששווה ממש) גם כשירדו למטה ונמצאים בעולמות בי"ע (פירוש הב' – ד"כך" הוא רק בכ"ף הדימיון).

וכל זה מתרץ השאלה **בהענין**, אבל השאלה בהלשון נשאר.



רמב"ם

עיונים וביאורים
ב"יד החזקה"

הרה"ח ר' שלום דובער הלוי וולפא
עורך 'הרמב"ם המבואר'

הלכות שבת להרמב"ם עם פירוש 'הרמב"ם המבואר' פרק ב' הלכה א'

א. דחוייה⁽¹⁾ היא שבת אצל סכנת

הרמב"ם המבואר

שבת⁽¹⁾ (ועיין לקמן ה"ב הערה 11 מ"תועפות ראם" על היראים). והרא"ש ביומא פרק שמיני סימן יד כתב וז"ל: "שאלו את הראב"ד ז"ל, חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, אם יש לפניו נבילה, ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת, כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה.. ורבינו מאיר (מרוטנבורג) השיב בתשובה על זה, והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב, דשוחטין ביום טוב, דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה, ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו.. אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב, הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול, והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש, הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה, כאילו עשאה בחול". ומובן מדברי רבינו מאיר, דשבת הותרה אצל פיקוח נפש. ובשו"ת הרשב"א ח"א סימן תרפט כתב לגבי שאלת הרא"ש: "ולי נראה, שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוייה או נאמר שבת הותרה אצל חולה.. וכמדומה אצלי שהלכה כמאן דאמר

(1) רבותינו הראשונים חקרו אם השבת "הותרה" במקום פיקוח נפש, או רק "דחוייה". דאם השבת הותרה, הרי פירוש הדברים שלגבי חולה שיש בו סכנה, השבת היא ממש כחול, ולכן מותר לעשות עבורו את כל המלאכות שהוא צריך להן (ממאכלים ורפואות שהם יפים לחולה) ולא רק פעולות המונעות סכנה, וגם אין צורך לחפש דרכים אחרות שאין בהם איסור תורה, וגם אין להמתין כדי לעשות אח"כ את הרפואה בלי חילול שבת, וגם אין צריך לעשות בשינוי. משא"כ אם השבת רק "דחוייה" במקום פקו"נ, היינו שיש כאן חילול שבת, ורק שהוא נדחה עבור החולה, אם כן מותר לחלל רק במלאכות המונעות סכנה, ובמה שאפשר להמנע ממלאכה דאורייתא יש להשתדל ולהמנע, ואם אפשר להמתין (ואין סכנה בדבר) יש לחכות עד שיהיה אפשר לעשות הרפואה בלי חילול שבת, וגם יש סברא לומר שצריך לעשות לכתחלה בשינוי או ע"י נכרי (אבל עיין בזה לקמן).

ומלשון הרמב"ם כאן משמע שהשבת דחוייה ולא הותרה, שהרי פתח ואמר "דחוייה היא

הרמב"ם המבואר

הרא"ש סוף מסכת יומא הקשה על ביאור הכס"מ ברמב"ם, מהו הקשר בין טומאה לשבת: "ותמה אני שהרי לעיל בסוף פרק טרף בקלפי (מו,ב) איתא להדיא דטומאה דחוויה ושבת הותרה". ועד"ז הקשו בשו"ת התשב"ץ ח"ג (דף יב ע"ג), שו"ת "חתם סופר" או"ח סימן פה ובחדושו לכתובות סא,ב. ד"ה אמנם.

שבת דחוויה היא ולא הותרה". וכן כתב הר"ן ביצה (ט,ב) ד"ה ומיהא: "לפיכך נראה לי דודאי רבוי שיעורא בשבת מדאורייתא מיתסר, שהשבת דחוויה היא אצל חולה, ולא הותרה, ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו, ומיתסר מדאורייתא". ועיין לקמן ה"ב הערה 7 באריכות.

וב"לקוטי שיחות" חיי"א ע' 347 ואילך סיכם את הבנת הפוסקים בשיטת הרמב"ם שהשבת דחוויה היא, וביאר שכן כתב גם הב"י סימן שכח ד"ה היה החולה, והב"ח שם, ו"דרכי משה" סימן של אות א, ו"קרבן נתנאל" יומא פרק שמיני אות ב, ו"מחצית השקל" (במג"א סק"ט), ו"מנחת חינוך" סוף מצוה לב. וכן משמע משו"ע שם סט"ז: "אמדהו לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עוקצין וג' בעוקץ אחד כו", ואם השבת הותרה מה לי עוקץ אחד או שנים (וכן הוכיח הגר"א ביו"ד סימן קנה). וכן מוכח להדיא מסימן תריח ס"ז דמאכילין את החולה מעט מעט. וכתב בלקו"ש שם, דהטעם שהמחבר ס"ל דשבת דחוויה, הוא מאחר שכן היא שיטת הרמב"ם (כפי שקבע הוא עצמו בב"י) והרשב"א והר"ן, ואילו הרא"ש (בשם הר"מ מרוטנבורג) יחידאה הוא נגדם. ומכיון שרק אלו הדעות הובאו ביתה יוסף, הרי ע"פ שיטת הב"י צריך הוא לפסוק בשו"ע כדעת רבים.

והיסוד לשיטת הרמב"ם שהשבת דחוויה, כתב הכס"מ וז"ל: "בפרק כיצד צולין (פסחים עז,א) איפלו תנאי, טומאה אם דחוויה היא בצבור או הותרה.. ומשמע בגמרא דהלכה כמ"ד דחוויה היא, וכן פסק רבינו בפ"ד (הט"ו) מהלכות ביאת המקדש. ומשמע, דכי היכי דאיפלו בטומאה ה"נ איפלו בשבת לגבי חולה אם היא דחוויה או הותרה, וקי"ל כמ"ד דחוויה" (והזכיר את הרשב"א והר"ן הנ"ל). וביאור דבריו, דהנה בגמרא פסחים שם נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, ר"י אומר שהטומאה הותרה בקרבנות צבור, ולכן גם אם יש כהנים טהורים ממשמרת אחרת, מותר לכהן טמא שמשמרתו היום להקריב הקרבן, וכמו"כ אין צריך לזה את ריצוי הציץ, כי לא עברו על שום איסור כשהקריבו בטומאה. אבל ר"ש אומר שטומאה דחוויה בקרבנות צבור, וכדפירש"י: "אף על גב דאכשרה רחמנא למיתי בטומאה, לאו היתר גמור הוא אלא היכא דלא מישתכחי טהוריין", ולכן בעינן ציץ לרצות על עבודה כזו שהיתה בטומאה. וכן פסק הרמב"ם (שצוין לעיל בדברי הכס"מ): "שהטומאה לא הותרה בצבור אלא באיסורה עומדת, ודחוויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר, ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה". אלא שהרש"ש בהגותו על

וכן משמע מהמשנה שבת קלג,א: "עושיין כל צרכי מילה.. וכמון, אם לא שחק מערב שבת לועס בשיניו ונותן", וזאת אע"ג שהוא חולה שיש בו סכנה, וכמ"ש בתוס' שם ע"ב דמ"מ כמה דאפשר לשינויי משנינן. וראה מג"א סימן של סק"ג, דאפילו למ"ד בסימן

הרמב"ם המבואר

שיש בו סכנה מותר מיבעי ליה". והקשה הישועי, דאי נימא שלא הוי רק דחוויה, הא אמרינן ביצה כב, א: מהו לכבות הנר מפני דבר אחר, הא אפשר בבית אחר, אין לו בית אחר אפשר לעשות מחיצה", וא"כ כשמכבה לצורך חולה אף שיש בו סכנה, שפיר שייך לשון פטור אבל לא לשון מותר, כיון דאפשר במחיצה או להכניס הנר לבית אחר, דסתמא דמלתא כן הוא, ולפיכך אי אמרינן דדחוויה מחויב לעשות לכתחלה ע"י מחיצה או בכפית כלי (אלא שגם כשעשה תיכף ע"י כיבוי פטור כיון שמ"מ נעשה לצורך חולה שיש בו סכנה). ומוכח מכאן שהשבת הותרה, ולפיכך אין צורך בעשיית מחיצה או בהוצאת הנר, ואפשר לכבות בכל אופן. ובלקו"ש שם דחה הוכחת הישועי מהמפורש בפיה"מ שם, שכתב "ובתנאי שאי אפשר להוציאו למקום אחר, או להסתיר את האור ממנו". וכתב שכן מוכח מלשון המשנה "מפני החולה", היינו שאין שם טעם אחר (שאינו רוצה לטרוח כו'). ועייין לקמן ה"ב הערות 5-6.

וכן פסק הרמ"א ביו"ד סימן קנה ס"ג ששבת דחוויה היא וז"ל: "ואין מתירין שום דבר איסור לחולה (שיש בו סכנה) אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור, אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר, מאחר שאין סכנה בדבר" (היינו שאין סכנה בשיהויה). משמע מדברי הרמ"א ששבת דחוויה, כי אם הותרה היה מותר לחלל מיד בלי לחפש דרך היתר (וראה באור הגר"א שם סקכ"ד), וכדכתב הבי"ד ביו"ד סוף סימן קלד ד"ה חומץ של איסור.

ובשו"ע הרב סימן שכח ס"ג וז"ל: "אבל במקום שאפשר לעשות לו הרפואה מיד

שכח ס"ב דלגבי חולה שיש בו סכנה לא בעי שינוי, מ"מ ביולדת יש לשנות כבשו"ע סימן של ס"א, והוא משום "שכאב היולדת דבר טבעי הם ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה". וכתב בלקו"ש שם, שמזה מוכח דאפילו לשיטות בסימן שכח שאין צריך לשנות במקום פקו"נ, הרי אין זה משום שלדעתם השבת הותרה, דא"כ לא היה מקום לחלק בין חולה שיב"ס לבין יולדת, דחילוק זה מסתבר לומר רק למ"ד שיש כאן איסור, אלא שנדחה, משא"כ למ"ד הותרה. ועל כרחק שלהלכה נקטינן ששבת דחוויה, ורק שבזה גופא יש סברא לומר שאעפ"כ אין צורך לשנות ויש סברא לומר שצריך לשנות. וביולדת, אע"פ שדינה כחולה שיש בו סכנה, מ"מ מטעם הנ"ל החמירו לכולי עלמא, שיש לשנות בכל מה דאפשר (וראה לקמן בהמשך הערה זו בקטע המתחיל "ומהעיון").

עוד הוכיח בלקו"ש שם מלשון הרגיל "פקו"נ דוחה כו'" ולא אמרו "מתיר", ומשמע להדיא דדחוויה (ורק אידי דקאמר דפקו"נ דוחה, קאמר גם בעבודה הלשון "עבודה דוחה שבת" (יומא פה, ב). יבמות ז, א) אף שעבודה הותרה בשבת, משא"כ אם תאמר דבכולם הותרה, הוי ליה למימר בכל מקום מתיר).

והנה בספר "ישועות יעקב" סימן שכח סק"ד, הוכיח מהא דתנן בשבת כט, ב: "המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני נכרים ומפני ליסטים, מפני רוח רעה, מפני החולה שיישן פטור. כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה חייב. רבי יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם". ובגמרא שם ל, א: "רישא במאי עסקינן, אי בחולה

הרמב"ם המבואר

שיש היתר לישראל עצמו אלא שהנכרי הוא מזומן כאן".

ומהעיון בהלכה זו בשו"ע הרב, מוכח מה שהבאנו לעיל מלקו"ש, שגם למ"ד דאין צריך לשנות ואין צריך לעשות ע"י גוים, אין זה מפני שסובר שהשבת הותרה לגמרי במקום פקו"נ, אלא דאע"ג שהשבת רק דחוויה מ"מ "מכיון שאין דרך להצילו אלא בעשיית מלאכה האסורה בשבת הרי נדחה השבת בשבילו לגבי ישראלים המחוייבים בהצלתו, ואין כאן חילול כלל" (משא"כ לגבי "לשהות שעה מועטת" ולעשותה בלי חילול שבת, בזה לא הביא דעה שאין צריך לשהות. וכן במלאכה כזו שאין במניעתה פיקוח נפש, לא נדחית השבת, כי כבר לא קיימת הסברא "שאין דרך להצילו אלא בעשיית מלאכה האסורה בשבת". משא"כ לשיטה דהותרה, הרי אין צריך לשהות וגם כל מלאכה מותרת). ואולי יש לומר שמדויק בזה לשון הרב, שלגבי הדיעה שיש לשנות או לעשות ע"י נכרי הוסיף "שכיון שהשבת דחוויה היא ולא הותרה כלל", שכוונתו בזה לומר, שגם לסברא הראשונה השבת דחוויה ולא הותרה, וההוספה של היש אומרים היא שהשבת "לא הותרה כלל", ולכן אין אומרים אפילו דכשאין דרך להצילו אלא בחילול שבת נדחית השבת לגבי ישראלים כו'.

ומה שכתב המג"א שם סק"ט דהותרה, ביאר בלקו"ש שם שאין זה משום שלדעתו זוהי שיטת המחבר, אלא רק שמביא שם טעמים להא דשוחטין לחולה, בין למ"ד דחוויה ובין למ"ד הותרה. וכן פסק בשו"ת "צמח צדק" סימן לח דשבת דחוויה. וכבר הזכרנו בתחלת ההערה, שתהיה נפקא מינא לעניין אם מחללין לכל צרכיו של החולה, אע"ג

בלי חילול שבת, אלא שיצטרכו לשהות שעה מועטת, לא יחללו כדי לעשותה תיכף ומיד בלי שום שיהוי כלל, אם הוא בענין שאין חשש סכנה כלל בשיהוי מועט זה. לפי שהשבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה לגמרי, וכל שאפשר להצילו בלא חילול שבת אינה נדחית בשבילו. ומכל מקום, אף אם יש לפנינו נכרים או קטנים שאינם בני מצוות, אין אומרים הרי אפשר לעשות ע"י אלו ולא יתחלל שבת ע"י ישראלים בני מצוות, לפי שמכיון שאין דרך להצילו אלא בעשיית מלאכה האסורה בשבת, הרי נדחה השבת בשבילו לגבי ישראלים המחוייבים בהצלתו, ואין כאן חילול כלל.. (כאן השמטנו קטע שיובא לקמן בהערות לה"ג). ויש אומרים שכיון שהשבת דחוויה היא ולא הותרה כלל, מה שאפשר לעשות שלא יהא חילול מן התורה, צריך לעשות שלא יהא חילול במלאכה מן התורה, ולכן אם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי, שאז אין איסור מן התורה. ואם אפשר לעשות ע"י נכרי בלא איחור כלל צריך לעשות ע"י נכרי מן התורה, ולא אסרו לעשות ע"י נכרי אלא במקום שיש לחוש שמא יתעצל הנכרי ויבא לידי דיחוי ועיכוב, אבל לא כשישראל עומד עליו ומזרוזו בעניין שאין לחוש לכלום. והעיקר כסברא הראשונה (שאין צריך להשתדל שלא יהיה איסור תורה). ואעפ"כ המנהג במדינות אלו כסברא האחרונה, אבל טוב שלא לנהוג כן כי יש חשש שמא יראו עכשיו שאין עושין רק ע"י נכרי, יסברו שיש איסור בזה לעולם על ידי ישראל, ולפעמים לא יהיה נכרי מצוי ועל ידי זה יסתכן החולה במה שימתינו על הנכרי. ועכ"פ הרוצה לעשות ע"י נכרי, יגלה לרבים באותו פעם

נפשות⁽²⁾, כשאר כל המצות. לפיכך, חולֵה שיש בו סכנה עוֹשֵׂין לֹא⁽³⁾ כל צרכיו בשבת⁽⁴⁾,

הרמב"ם המבואר

זה משובח", וצ"ע למה לא הזכיר לשון הירושלמי (ולהעיר מהמבואר לקמן ה"ג הערה 9, ובהערה 12 שם ד"ה ובוזה יתורץ). וכן פסק הטור: "ואסור לאחר הדבר כדי לשאול אם הוא מותר, דגרסינן בירושלמי הנשאל הרי זה מגונה, והשואל הרי זה שופך דמים". ובשו"ע ס"ב הביא את דין הירושלמי למחצה וז"ל: "מי שיש לו חולי של סכנה מצוה לחלל עליו את השבת, והזריז הרי זה משובח, והשואל הרי זה שופך דמים". וצ"ע למה השמיט המחבר את הדין של "הנשאל הרי זה מגונה".

ובענין "הנשאל הרי זה מגונה" מצינו כמה פירושים: א) "תרומת הדשן" סימן נח בשם מהר"ח אור זרוע ביאר: "הנשאל הרי זה מגונה, לפי שהיה לו להודיע כבר לרבים". וכ"כ המג"א סק"א ושו"ע הרב ס"ב: "שהיה לו לדרוש ברבים שמותר", ובפרמ"ג שם: "דהיה לדרוש.. דפקוח נפש דוחה שבת, היכא דאי אפשר בהיתרא בלי שהיה ועצלות". ועד"ז במשנ"ב סק"ו: "פירוש משום שהתלמיד חכם היה לו לדרוש בפרקא לכל, כדי שידעו כל העם ולא יצטרכו לשאלו". ב) בשו"ת התשב"ץ ח"א סימן נד: "מי שאינו זריז בעצמו אבל מתיר לאחרים השואלים אותו, לעשות, הרי זה מגונה.. כיון שהוא אינו מתעסק בזריזות במצוה זו.. ובענין זה כל הגדולים שוים, בין החכמים ובין עמי הארץ, ומ"מ אם החכם הוא זריז ומתיר לאחרים והוא אינו עושה, אינו עושה יפה, וע"ז אמרו הנשאל הרי זה מגונה". ולדבריו החסרון הוא שהוא רק

שאינן במניעת הדבר שעוֹשֵׂין לו, משום סכנה, או שמחללין רק במלאכות שמונעות את הסכנה. וראה להלן הי"ד במ"מ ובהערה 4, ובשו"ע הרב ס"ד ובשו"ת צ"צ שם (ועייין היטב בלקו"ש חכ"ט ע' 376 במכתב מיום ח' מנ"א תש"ז, ואכ"מ).

(2) יומא פה, ב: "מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת.. א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו וחי בהם (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פריכא". וראה לקמן ה"ג ובהערות 11-12 שם באריכות.

(3) כתב המג"א סק"ו דאם החולה אינו רוצה כופין אותו. ומקורו משו"ת הרדב"ז חלק ד' סימן סז, וז"ל: "הרי זה חסיד שוטה והאלוקים את דמו יבקש, והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם.. כללא דמלתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה, הלכך מעליטין אותו בעל כורחו או כופין אותו לעשות מה שאמדהו, והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא". וכן כתב בשו"ע הרב סימן תריח ס"א: "אם החולה יודע בעצמו שצריך לאכול ומחמיר על עצמו ואינו אוכל, עליו הכתוב אומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'". ועד"ז כתב בסימן שכח ס"א ובמשנ"ב שם סק"ו.

(4) בירושלמי פ"ח ה"ה: "השואל הרי זה שופך דמים והנשאל הרי זה מגונה", ולקמן ה"ג: "ואסור להתמהמה בחילול שבת", ובהט"ז: "והמקדים להציל הנפש הרי

על פי רופא⁽⁵⁾

הרמב"ם המבואר

ספקות בפקו"נ ובהכרח שישאל ושהמשיב ישיב.. וכן מנהג העולם". וראה להלן ה"ח סוף הערה 5.

(5) בהלכות שביתת עשור פ"ב ה"ח: "חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביום הכפורים, אע"פ שהרופאים הבקיאין אומרים אינו צריך, מאכילין אותו על פי עצמו עד שיאמר דיי". והוא מיומא פב,א. דתנן: "עוברת שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאין, ואם אין שם בקיאין מאכילין אותו על פי עצמו". ובגמרא שם פג,א: "מר בר רב אשי אמר, כל היכא דאמר צריך אני, אפילו איכא מאה דאמרי לא צריך, לדידיה שמעינן, שנאמר לב יודע מרת נפשו" (משלי יד,י). ובשו"ת רדב"ז ח"ד סימן ס"ו, מג"א סק"ו, שו"ע הרב סי"ג ובסימן תרי"ח סוף ס"א כתבו כן גם לענין שבת, והיינו שעושים בשבת מלאכה לחולה על פי עצמו, אפילו נגד הרופאים.

אמנם מזה שהרמב"ם לא הביא דין זה לגבי שבת אלא רק לענין יוה"כ, משמע לכאורה שלדעתו אין מחללין שבת על פי עצמו. ונראה הטעם, שדוקא לגבי תענית הרי החולה או היולדת הם אלו המרגישים אם צריכים הם לאכול אם לאו, אבל בנוגע לטיפול בחולה שאומר צריך אני לרפואה פלונית, ס"ל להרמב"ם שאין החולה יודע יותר מאחרים, ולא שייך בזה לב יודע מרת נפשו. ועיין בבאה"ל סימן שכח ד"ה ורופא שכתב: "ולענ"ד אין הדברים אמורים אלא כשאומר מרגיש אני חולשא באבר פלוני, ע"כ יעשו לי תרופה פלונית, שמועלת לחולי אבר זה, ובזה ודאי שומעין לו דלב

נשאל אבל לא עושה את ההצלה בעצמו. והוא ע"ד מש"כ הרמב"ם לקמן ה"ג ובט"ז סק"ה וריא"ז בשלטי הגבורים ביומא (ד,ב). אות ב). וע"ד מש"כ בשו"ע הרב סי"ג: "מצוה מן המובחר להשתדל לעשות הכל ע"י ישראלים גדולים בחכמה ולא ע"י הדיוטות ונשים.. וגם כדי להורות הלכה למעשה ברבים". (ג) הפרישה כתב: "הנשאל הרי זה מגונה.. מי שמקפיד על מי שמתיר לעצמו ואינו שואל, מפני שמקפיד על כבודו שלא להורות שום דבר זולתו, הרי זה מגונה".

ובענין "השואל הרי זה שופך דמים", כתב התשב"ץ שם: "מי שאינו רוצה לחלל שבת עד ששואל את החכמים ויתירו לו, הרי זה שופך דמים, לפי שאפשר שימות החולה בעיכוברו". ובמשנ"ב שם: "פירוש אותו האיש שהוא מתחסד וירא לחלל את השבת בחולה כזה, כ"א ע"י מורה, הרי זה שופך דמים. שבעוד שהוא הולך לשאול יחלש החולה יותר ויוכל להסתכן, והרי הכתוב אומר לא תעמוד על דם רעך".

וב"ערוך השלחן" ס"ב כתב: "ולמדתי מתשובת הריצב"א המובא באור זרוע הגדול, דזה שנתבאר דהשואל מגונה והנשאל שופך דמים (להעיר שגירסתו הפוכה מהנ"ל) זהו בחולה שזמנו בהול שהוא מסוכן גדול וכל רגע מרובה אצלו, בזה ודאי אין שאלה ואין תשובה ועושים כל מה שביכולת לבלי לדקדק ויהיה שבת כחול ממש. אבל בחולה שאין זמנו בהול, ודאי יש שאלות, שהרי אמרו במנחות בעי רבא חולה שאמדוהו לשתי גרורות.. הרי יכול להיות

אומן⁽⁶⁾ של אותו מקום⁽⁷⁾ (או על פי רפואה ידועה⁽⁸⁾). ואפילו אם ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא אחד לחלל עליו

הרמב"ם המבואר

ס"י הביא שיטת ר"י בשם יש מי שאומר, ופסק שספק נפשות להקל, וכ"כ דרכי משה סימן תריח אות ג'. ובמג"א ושו"ע הרב שם הוסיפו, דאע"פ שעל כל אדם מחללין, מ"מ כשיש מומחה אין אדם אחר נאמן להכחישו, גם אם אומרים שמכיר בחולי זה. אמנם מה שמחשיבים כל אדם למומחה קצת הוא רק בישראל, "אבל סתם נכרים שאינן רופאים, אין מחזיקים אותם כבקיאים לחלל שבת על פיהם כשאין שם ישראל המכיר חולי זה" (שו"ע הרב שם בשם איסור והיתר הארוך שער נט ס"ז ורמ"א ס"י). והבאה"ל שם ד"ה ויש כתב, דמלשון הרמב"ם "על פי רופא אומן" משמע שחולק על שיטת ר"י. ולכן במצב כזה יעשה לכתחלה על ידי גוי, כדי לחוש לשיטת הרמב"ם. ועיין לקמן ה"ג הערה 1 והערה 6 לגבי חילול שבת לחולה ולילודת ע"פ נכרים ונשים.

(7) י"ל הכוונה באומרו "של אותו מקום", דאין לעכב הטיפול בחולה בכדי לשאול רופא מומחה יותר מעיר אחרת. וכן כתב רבינו מנוח בהלכות שבייתת עשור פ"ב ה"ח: "ובקי ר"ל באותו מקום דהא ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם (דברים יז, ט) כתיב".

(8) במשנה יומא פג, א: "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו, מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורי מתיא בן חרש מתיר". ופירש"י: "אע"פ שנוהגין הרופאין ברפואה זו אינה רפואה גמורה

יודע מרת נפשו שייכא בכל מילי, ואפילו רופא אומר שא"צ שום תרופה אין שומעין לו. אבל אם המחלה ידועה, והחולה אומר שתרופה זו מועלת למחלה זו, והרופא אומר שאינו מועיל, בזה אין סברא לשמוע לחולה לחלל שבת חנם". אלא שלפי חילוק זה של הבאה"ל צריך ביאור למה השמיט הרמב"ם את הדין שגם בשבת עושים ע"י עצמו. ואפשר שהוא מפני שהרמב"ם לא כתב דינים מיוחדים, ובגמרא הוא רק לגבי תענית יוה"כ כנ"ל.

(6) יומא פב, א: "חולה מאכילין אותו ע"פ בקיאים". ובפיה"מ "הבקיאים מן הרופאים". ובירושלמי ע"ז פ"ב ה"ב: "אם היה רופא אומן מותר" (להתרפא אצלו). ובסנהדרין זא, א: "אם אתה עושה כן, רופא אומן תקרא". ובהלכות עבדים פ"ה הי"ג: "ואין צריך לומר אם היתה שן העבד כואבת והיה רבו אומן ועקרה לו, שהרי יצא לחירות". מכל הלין מובן שאומן הוא תואר על הרופא שהוא מומחה. אבל בסנהדרין יז, ב: "ורופא ואומן", ובפיה"מ שם "אומן, מקיז דם". וברבינו יונה שם: "אומן בכלל רופא הוא, דרופא נמי חזי למהוי אומנא כו". ומסתבר לומר דיש שתי הגדרות באומן, רופא מומחה, ומקיז דם.

הטור מביא מחלוקת הראשונים, האם דוקא אומן או כל בני אדם חשובין מומחין (כשאין רופא אומן). ושיטת ר"י שאין צריך מומחה, דכל בני אדם חשובים מומחין קצת. וביאר המג"א סק"ז ושו"ע הרב ס"י, דהיינו רק אם הם אומרים שמכירין בחולי זה. ובשו"ע

הרמב"ם המבואר

להלן הי"ח הערה 1). ויש לומר הביאור בזה ע"פ מש"כ בשו"ת הרדב"ז סימן קנג: "דאע"ג דהתירו ספק נפשות, הני מילי בדבר שרפואתו ידועה ודאי, דכיון שהדבר ידוע שדבר זה מועיל לחולי זה, מאכילין אותו אפילו שהחולי הוא ספק נפשות, דספק נפשות מותר אבל לא ספק תרופה. והטעם, שאם היו מתירין ספק רפואה היו באין לחלל שבת בדברים שלא יועילו ולא יצילו כהבלי הנשים והטפשים, וכן לענין להאכילו דברים טמאים".

והנה הרמב"ם בפיה"מ ביאר המשנה ביומא: "ואין הלכה כרבי מתיא בן חרש בזה שהוא מתיר להאכיל לאדם הכבד של כלב שוטה כשנשך, כי זה אינו מועיל אלא בדרך סגולה, וחכמים סוברים כי אין עוברין על המצוות אלא ברפואה בלבד, ר"ל המרפאין בטבע והוא דבר אמיתי הוציאו הדעת והנסיון הקרוב לאמת, אבל להתרפאות בדברים שהם מרפאים בסגולתן אסור, כי כוחם חלוש אינו מצד הדעת ונסיונו רחוק, והיא טענה חלשה מן הטועה. וזה העיקר דעה וזכרהו כי הוא עיקר גדול" (ודלא כרש"י שכתב שהיא רפואה אבל לא "רפואה גמורה"). וביאר בשו"ת הרדב"ז שם: "דס"ל (לרמב"ם) דרפואות הסגולות אינם רפואה כלל, ואפילו ספק רפואה אין בהם לחלל בהם שבת באיסור תורה, או לאכול דברים האסורים מן התורה". וזהו שכתב הרמ"א דמתרפאין ברפואה ידועה, וכמפורש בפיה"מ שם, שמותר להתרפאות בדברים "המרפאין בטבע והוא דבר אמיתי הוציאו הדעת והנסיון הקרוב לאמת", והיינו רפואה ידועה. ועיין לקמן ה"ד הערה 14, ה"ו הערה 7, והי"ח הערה 3.

להתיר לו איסור בהמה טמאה על כך". וכן פסק הרמ"א יו"ד סימן קנה ס"ג לגבי אכילת דבר האסור לחולה: "צריכים שתהא הרפואה ידועה", והביא דבריו המג"א סימן שכח סק"א לגבי חילול שבת. וכן פסקו שו"ע הרב ס"ב ומשנ"ב סק"ה.

והפרמ"ג בא"א ס"א נשאר בצריך עיון על דין זה, שהרי מחללין שבת אף על ספק פיקוח נפש, וא"כ אפילו שאין הרפואה ידועה צריך לחלל. ותירץ: "יש לומר דמיירי בחולה שאין סכנה, דאיסור דרבנן אין מתירין בספק כי האי גוונא" (וכוונתו, שחולה שאין בו סכנה מותר לעשות עבורו איסור דרבנן לרפואתו, עיין להלן ה"י והערה 8. ובוזה מותר רק רפואה ידועה, כי בספק אם הרפואה מועילה אין מחללין באיסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, משא"כ באיסור דאורייתא מחללין גם על רפואה שאינה ידועה). אבל בשו"ע הרב שם כתב דלא כהפרמ"ג: "ומכל מקום אפילו בודאי סכנה אין מחללין אלא ברפואה שהיא ידועה לכל, או על פי מומחה. וכשהיא רפואה ידועה (בלי מומחה) אף שאין ידוע אם זה יתרפא בה אם לאו מחללין מספק" (ובקו"א לסימן שו סק"א כתב דכן מבואר בר"ן מ.א. ד"ה תנן גבי מחמין להברותו, ושכן כוונת הט"ז סימן שכח סק"ה שכתב דיש לחלל ברפואה אפילו בספק, שבודאי אין כוונתו שמחללין גם על רפואה שאינה ידועה, שהרי לא יוכל לחלוק על הרמ"א ביו"ד הנ"ל, אלא כוונתו לרפואה ידועה שספק אם תועיל לחולה זה). ועפ"ז צ"ע ביותר למה אין מחללין ברפואה שאינה ידועה, ואם משום שבאינה ידועה הוי ספק ספיקא, הרי גם במקום ספק ספיקא של פקד"נ מחללין שבת לחולה (וראה

את השבת ורופא אחר אומר שאינו צריך⁽⁹⁾, גם אז מחללין עליו את השבת, מפני שאפילו ספק נפשות דוחה שבת.

הרמב"ם המבואר

כלב שוטה אסור, כיון שאין רפואתו אלא דרך סגולה".

ומשום כך אין קושיא גם מדין המשנה בשבת ס,א (ושם נג,ב) דיוצאין בקמיע מן המומחה, שהרי אין כאן היתר לחלל שבת עבור הקמיע, אלא כדפירש"י שם ד"ה שאינו: "אבל בקמיע מומחה שרי, דתכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו". וראה מאירי ו"שפת אמת" שם, רמב"ם הלכות שבת שם הי"ד. טור ושו"ע סימן שא סכ"ה, ושו"ע הרב שם סכ"ה (ושם סל"ג).

(9) פרטי דינים אלו מבוארים ברמב"ם הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ח: "אמר החולה איני צריך והרופא אומר צריך, מאכילין אותו על פיו, והוא שיהיה רופא בקי. רופא אחד אומר צריך ואחד אינו צריך, מאכילין אותו. מקצת הרופאין אומרים צריך ומקצתן אומרים אינו צריך, הולכין אחר הרוב או אחר הבקיאין, ובלבד שלא יאמר החולה צריך אני. אבל אם אמר צריך אני מאכילין אותו. לא אמר החולה שהוא צריך ונחלקו הרופאים והיו כולם בקיאין, ואלו שאמרו צריך כמנין שאמרו אינו צריך, מאכילין אותו". ועייין שם בהערותינו ולעיל הערה 5.

ובשו"ת "צמח צדק" סימן לח רצה להתיר גם רפואה שברוך סגולה, שהרי נפסק בשו"ע כדברי המ"מ שעושין לחולה כל שרגילין לעשות בחול ואפילו שאין בדבר זה כדי להציל נפשות. אמנם דחה זאת מיניה וביה, שהרי הרמב"ם הוא הסובר שמוותר לעשות כל שרגילין בחול, ובכל זאת אוסר רפואה סגולית. ועייין שם שרצה לתלות גם שאלה זו במחלוקת אם שבת הותרה או דחוייה דלעיל הערה 1. (והחיד"א ב"ברכי יוסף" סימן שא אות ו וב"טוב עין" סימן יח אות סב, הביא ראשונים החולקים על הרמב"ם, והם הרמב"ן הרשב"א הרמ"ה ורבינו פרץ).

ובשו"ת הרדב"ז סימן א'תלו (ח"ה סימן סג) נשאל, שדעת הרמב"ם דאין מרפאין בדבר איסור המרפא בדרך סגולה, סותרת לכאורה את ההלכה שכתב הוא עצמו בפ"ט מהלכות שבת הי"ג, דיוצאין בשבת "בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב" והרי דברים אלו מרפאין רק בדרך סגולה. ותירץ הרדב"ז: "לא קשיא כלל, דכל מה שיוציא אדם בשבת לרפואה דרך מלבוש הוא ואין כאן אסור שבת.. אבל לחלל השבת (להכנת או להשגת הסגולה).. או להאכיל לחולה דבר האסור מן התורה כגון חצר הכבד של



הלכה ומנהג

חקר, עיון ובירור
בהלכות ומנהגים
שורשיהם ומקורותיהם

הרה"ג ר' זלמן נחמיה גולדברג
חבר בית הדין הגדול וראש כולל דעת-משה סדיגורה

רפואה ע"י פרחי 'באך' המעורב בסתם יינם

לכבוד הר' . . שליט"א

אשר שאל בענין רפואות פרחי באך שמערבבים אותם בברנדי העשוי מסתם יינם אם מותר להתרפאות בהם.

ומאחר שהשאלה מורכבת מכמה דינים אכתוב שאלות כל פרט בפני עצמו:

א. אם מותר להתרפאות בסתם יינם.

ב. אם ברנדי העשוי מסתם יינם אם מותרת בשתיה.

ג. אם מותר לבטל לכתחילה מאכל אסור כדי להאכילו לחולה שאין סכנה.

ד. אם מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול מאכל אסור שמעורב בו דבר מר.

ה. ואם מותר לערב דבר מר וגם לבטל האיסור בבת אחת או בזה אחר זה.

ו. אם חומץ שמעורב בו מאכל איסור אם נחשב שלא כדרך אכילה.

ז. פחות מכשיעור איסור שמעורב עם דבר מר אם מותר לבריא ואם מעורב בחומץ

אם מותר לבריא.

ונתחיל משאלה ב': אם ברנדי מסתם יינם אסור. בספר אחיעזר חלק יור"ד סימן י"א אות א כתב שאף שהריב"ש בסימן רנה וכן פסק הרמ"א בסימן קכ"ג סכ"ד שיין שרוף שעושים מי"נ אעפ"י שאינו רק זיעה הרי הוא כאיסור עצמו מ"מ יש לומר שזה רק העשוי מיין נסך ממש או מסתם יינם בזמנם שהיה אסור בהנאה אבל בסתם יינם בזה"ז שאין רגילים בניסוך מותר היין שרוף אפילו בשתיה ונסתפק בזה וכתב בשם המשכנות יעקב שמותר וכתב שעל פי זה סומכין באיזה מקומות לשתות הקאניאק בלי דרישת הכשר אם נעשה מיין כשר עכ"ל אכן להסוברים שיין גם בזה"ז אסור בהנאה גם י"ש אסור אכן במה שכתב הרמ"א שבזמן הזה סתם יינם מותר בהנאה לא כתב בלשון וי"א. וזה מוכח שאין מחלוקת וגם השו"ע סובר כן אלא שלא הזכירו⁽¹⁾.

אסור בהנאה גם בזה"ז ועיין בחכמת אדם כלל פ"ח סק"ב שהשיג על השך יור"ד סימן קנה ס"ק

(1) ומפורש בנשמת אדם לבעל החיי אדם כלל ס"ט בד"ה אך שלשיטת הספרדים יין של גוים

הלכה ומנהג

קעט

אכן ברמ"א סימן קלד ס"ב כתב וי"א שבזה"ז סתם יינם בטל בס' ובש"ך סקט"ו סובר שרק במקום הפסד הדין כן אבל במקום שאין הפסד גם בזה"ז, אסור בהנאה עיי"ש.

שאלה א: אם מותר להתרפאות בסתם יינם הנה בסימן קנה ס"ג ברמ"א י"א דכל איסורי הנאה דרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה ואפילו יין נסך בזמן מותר להתרפאות ולעשות ממנו מרחץ אע"פ שהוא כדרך הנאתו ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור הואיל ואין בו סכנה מותר לשרוף שרץ ולאוכלו לרפואה אפילו חולה שאין בו סכנה חוץ מעצי ע"ז".

אכן בנשמת אדם כלל סט ד"ה אמנם כתב שדעת הרמ"א בתשובה שלאשכנזים מותר גם לשתות סתם יינם לחולה שאין בו סכנה ואינו דומה לשאר מאכלות אסורות מדרבנן שאסורים לאכול לחולה שאין בו סכנה שזה דומה לבישול עכו"ם שמותר לחולה שאין בו סכנה כיון שאין האיסור מחמת עצמו אלא מחשש חתנות. אכן הנשמת אדם שם חולק וסובר שאסור ורק בשבת שבישל גוי שיש היכר שבת ולא בישול גוי בחול ע"כ. ונראה להוסיף דהר"ן בתשובה סימן ד' הביאו הב"י בסוף סימן קכג על דבש של ישמעלים יכולני ללמד עליו זכות כיון שישן ישמעאלים לא נאסר בהנאה אלא בשתיה וכו' ואין בינם משום חשש איסור ניסוך נמצא שאינו נאסר אלא מחשש חתנות וכל שאוכל אותו כדרך שאין משום חשש חתנות אין בו משום חתנות דלא גרע מיין מבושל דאין בו משום חתנות וא"ת הרי כשהיה יין מתחילה נאסר והיכי פקע האיסור משום דבשלה בוא ואראך דוגמתה וגדולה ממנה רב פפא מפקי ליה אבב חנותא ושתי אלמא כל שהוא משום חתנות לאו בכל עניין נאסר והכל לפי מה שחתנותו קרוב וע"ז סמך הרא"ה בבישול עכו"ם לחולה בשבת שמותר לבריא למוצאי שבת דליכא בהא משום חתנות ואף אני אומר שאפשר לדון להלכה שהדבש מותר שאין עליו תורת יין ומתחלת דריכתו לכך נתכוונו אבל למעשה אני אוסר לפי שראיתי קצת גדולים חולקין על הרא"ה והרב בעה"ת מכללם ולפיכך ראוי לנהוג בו איסור ופורץ גדר ישכנו נחש עכ"ל.

ונראה שבנדון דידן שלוקח התרופה נראה מסברה שאין בו משום חתנות הרבה יותר מאכילת דבש ודומה לבישול עכו"ם בשבת לחולה שהתירו בשו"ע או"ח סימן שכ"ח סי"ט חולה שאין בו סכנה מותר בבישולי עכו"ם ובמ"ב שם ס"ק ס"ג "ואע"ג דבשאר איסורי דרבנן אסור לחולה שאין בו סכנה לאכול ולשתות כדאיתא ביר"ד סימן קנה שאני בישול עכו"ם שאין האיסור מחמת עצמו [כפמ"ג] שם. ומה שנשאר למוצאי שבת אסור אפילו לחולה עצמו כיון דאפשר לבשל לו אז על ידי ישראל. והכלים של בישולי א"י צריכים הכשר ויש מקילין דאין צריכין הכשר כלל עכ"ל ובשער הציון ס"ק מ"א "דבלאו הכי הרמ"א סתם כדעת הרא"ה דאף לבריא מותר דאין על זה בישול גוים וכן דעת הנקודת הכסף

ט"ז שפירש שהריב"ש כוונתו לדין הש"ס שהרי השיבו לשואלים והביא עוד מהריב"ש סימן רנ"ו שהיתר של זה"ז רק במגע גוי ולא בסתם יינם.

ולמעשה אין להקל וכו' דסבירא לן כהט"ז עכ"פ לענין הכלים יש לסמוך עליהם וכן משמע בחיי אדם עכ"ל.

והנה לפ"ז יש לנו היתר לגבי אשכנזים אבל לא לגבי ספרדים ואף שהרא"ה והר"ן כתבו לשיטת הספרדים מ"מ הם מדברים בין ישמעאלים אבל בין של נוצרים שהם עובדי ע"ז בזה לא התירו.

שאלה ג: אם מותר לכתחילה לבטל מאכל אסור כדי להאכילו לחולה שאין בו סכנה בספר פרשת דרכים לבעל המל"מ הובא בתשובת אבני מילואים סימן יח כתב שאסור לבטל איסור כדי להאכילו לחולה שיש בו סכנה אלא יש להאכילו האיסור כמו שהוא וטעם הדבר שלא הותר לחולה אסור רק כשהאיסור מרפאו לכן מותר לשחוט עבור חולה בשבת אבל לבטל איסור אין האיסור מרפאו ואינו אלא להצילו מאיסור חמור וזה אין לו היתר והאבני מילואים שם חולק עליו וסובר שלמ"ד אין מבטלים איסור לכתחילה הוא איסור דרבנן אומרים חטא בכה"ג באיסור דרבנן בשביל שיזכה חבירך באיסור תורה והא שלא התירו לבטל תרומה ברוב להאכילו לחולה משום שביטול תרומה אסורה מן התורה שעוברים על משמרת תרומתי שעל ידי הביטול מוריד הקדושה מהתרומה ומעתה לבטל איסור כדי להאכילו לחולה שאין בו סכנה לכאורה לא מיבעי להפרשת דרכים אסור ק"ו אם לחולה אסור כש"ש לחולה שאין בו סכנה ואפילו לדעת אבני מילואים אסור שעד כאן לא התיר אלא לעבור איסור דרבנן כדי לזכות שלא יעבור החולה איסור תורה אבל לעבור איסור דרבנן זה כדי לזכות באיסור דרבנן אחר אין היתר ומכיון שאין היתר לאבנ"מ לבטל תרומה שאסור מן התורה משום משמרת כדי לזכות שלא יעבור החולה איסור חמור שהוא אכילת תרומה שהוא מיתה בידי שמים כך לכאורה יש לאסור לבטל איסור דרבנן כדי להאכיל איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה אכן הבאר יצחק בסימן י"ח ד"ה אמנם התיר לבטל איסור דרבנן להאכיל לחולה שאין בו סכנה. ומטעם זה התיר לשחוט ביו"ט טריפה מטעם שיכול לבטל ברוב ולהאכיל לחולה שאין בו סכנה וכתב שם שאף שאסור להאכיל איסור לחולה שאין בו סכנה אבל לבטל מותר שאין זה איסור אכילה ולא הזכיר מש"כ הפרשת דרכים והאבנ"מ.

ונראה לענ"ד שגם להמל"מ והאבנ"מ מותר לבטל לחולה שאין בו סכנה ודוקא לחולה שיש בו סכנה אסור לבטל וטעם הדבר שלחולה שיש בו סכנה הרי יש לו היתר לאכול כמו שהוא ונמצא שהביטול אין בו הצלה לחולה אבל לבטל לחולה שאין בו סכנה הביטול הוא צורך החולה שהרי בלי הביטול אסור לו לאכול ולכן מותר לבטל שהביטול גורם הצלת החולה שאין בו סכנה. והנה זה שביטול ברוב מועיל גם לדעת השו"ע שסתם יינם אסור בהנאה גם בזה"ז אם מעורב באינו מינו, אמנם יתכן שהבאר יצחק לית ליה הדין של המל"מ וסברת הדבר שיש לומר שזה שאסור לבטל איסור לכתחילה טעם האיסור הוא כמו שפירש רש"י בביצה דף ג' בטעם הדבר שיש לו מתירין לא בטל שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר והיינו ביטול ברוב נאמר רק במקום שיפסיד ההיתר שם סמכו על

ביטול ברוב אבל לכתחילה כל שאין לו הפסד אין לסמוך על היתר זה ואם כן הדבר פשוט שאסור לבטל לכתחילה שהרי אין לו צורך לבטל האיסור שהרי אם לא יבטל לא יפסיד ההיתר וק"ו מדבר שיש לו מתירים שאסור ולא סומכים על ביטול ברוב כל שכן שעכשיו יש לו היתר לאכול בודאי שאסור לערב איסור לכתחילה וכן מוכח מקידושין דף נ"ז ע"ב שצפור המשולחת מותרת שלא אמרה תורה שלח לתקלה והקשו הרי אין כאן תקלה שהרי המשולחת תבטל ברוב ולפי מש"כ הנוב"י מיושב דהנוב"י חידש שלבטל איסור יבש בתערובות אסור מן התורה ולא נחלקו הפוסקים רק בביטול לח בלח ולכן יש תקלה.

ועוד שיסוד החילוק בין תערובות יבש ביבש לתערובות לח בלח הוא ג"כ בסברה זו שהאיסור שגורם תקלה ולכן יש לומר שביטול לח בלח היתר גמור הוא שהמיעוט כמאן דליתא אבל תערובות יבש ביבש אין בזה ביטול שנעשה האסור היתר אלא שיכול לתלות כל אחד שהוא מן התורה ומקור דברי הנוב"י נלמד ממש"כ הרמב"ם סוף פ"א משאר אבות הטומאה ומהר"י קורקוס שמחלק בין תערובות לח בלח לתערובות יבש ביבש לגבי טומאת משא עיי"ש ולפי זה אין מקום לאסור לערב מאכל איסור לחולה שיש בו סכנה שהרי לא יגרום שיסמכו על ביטול ברוב לכתחילה שהרי מותר לאכול האיסור עצמו, ויעוין מה שכתב בגליון מהרש"א ב"ור"ד סימן צ"ט בסופו שכתב שברור שמותר לערב איסור בהיתר ולהשליך כל התערובות לים ולפי דרכנו הדברים מבוארים שכל שכוונתו לשפוך לים אינו גורם שיסמכו להתיר איסור ולפי זה גם לבטל איסור להאכילו לחולה שיש בו סכנה מה"ת שיש מקום לאסור. וצריך לומר בדעת המל"מ שיש איסור בפני עצמו ולבטל איסור ואף שלערב כדי לשפוך מודה שמותר מ"מ כל שכוונתו לאכילה אף בהיתר אסור לבטל ומ"מ נראה שלבטל איסור ברוב כדי למוכרו לגוי מסתבר שמותר לכו"ע ואינו דומה לחולה שרק נדחה האיסור וצ"ע.

והנה בא"ת כרך א ערך אין מבטלים איסור הביאו שיטות הראשונים הראב"ד ורשב"א והר"ן שטעם איסור לבטל איסור לכתחילה שלא יהא כל אחד הולך ומבטל איסורים והרי זה נגד הכוונת חז"ל שיהיו דברים אלו אסורים ולדעתם צריך לומר שההיתר לבטל כדי לשפוך לים מפני שזה אינו מבטל כוונת האוסרים ונראה שגם המבטל להאכיל לחולה אינו מבטל טעם האיסור. אלא שלפי זה צ"ע מש"כ המשל"מ והאבני מילואים שאסור לבטל איסור להאכילו לחולה שיש בו סכנה. וצריך לומר שלא חילקו ואין הולכין אחר טעם האיסור אבל מ"מ לשפוך התערובות מותר לבטל מפני שאינו לאכילה והא אמרו הטעם שכתבנו שזה ק"ו מדבר שיש לו מתירין צריך לומר שצריך ב' הטעמים שלהם כדי לאסור גם אם נתערב האיסור בהיתר אלא שאין שישים שגם אסור להוסיף ולבטל או שאסור לפצוע אגוזים ולהוריד מהם דין חתיכה הראויה להתכבד דמצד הדין דבר שיש לו מתירים כל שיש לו הפסד מותר וכאן יש לו הפסד.

שאלה ד. האם מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול דבר אסור כשמעורב דבר מר באיסור ולאכלו. הנה בסימן קנ"ה בש"ך סקי"ד מבואר שהאיסור לחולה שאין בו סכנה

לאכול דברים האסורים מדרבנן מ"מ לאכול האיסור שלא כדרך אכילתן מותר ומטעם זה מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול חלב חי. אכן השאגת אריה סימן ע"ה פסק שאסור לחולה שאין בו סכנה לאכול דברים האסורים שלא כדרך אכילתן והטעם שאחשביה. וכבר השיגו על השאגת אריה שמפורש בהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ה שמותר לחולה לאכול איסור שעירב בה דבר מר. והא שהוכיח השאג"א לאסור מטעם שכל שאוכל לרפואה אחשביה ולענ"ד גם לפי סברה זו מ"מ זה ודאי שאחשביה אינו איסור תורה שאם זה סברה דאורייתא צ"ע דמבואר בפסחים דף כ"ד שהאוכל חלב חי פטור. ובע"כ שסברה זו אינו אלא מדרבנן ומן התורה מותר דבטלה דעתו ועוד כמש"כ המנחת חינוך שאף שאוכלו מ"מ אינו מחשיבו לאוכל ואם זה רק מדרבנן יש לומר שאף שאסור לחולה לאכול דברים אסורים מדרבנן שמאכל איסור חמור מ"מ שלא בדרך אכילה אף שאומרים אחשביה מדרבנן מ"מ אין הכרח שמדרבנן הרי זה כמאכל אסור מדרבנן אלא כאיסור בעלמא ולא כמאכל אסור.

אכן בעיקר סברת השאג"א שכל שאוכל לרפואה אחשביה יעוין ביד אברהם שבגליון יור"ד סימן קנ"ה בסופו שכתב כדבר פשוט שהאוכל לרפואה אינו מחשיב לאוכל. והנה בשו"ע בסימן פ"א ס"א כתב המחבר מחלוקת אם מי רגלים של בהמה טמאה אפי' של חמור מותר בשתיה ובפילתי מיישב שיטת הרמב"ם שלכן מותר שאינו ראוי לאכילה ומה שאסרו בגמ' שאזיל אליבא דר"מ שסובר שגם באינו ראוי לגר אסור ורק בנפסל מאכילת כלב מותר אבל להלכה מותר אבל לדעה הראשונה אסור והטעם שעומד לרפואה ולכן נחשב אוכל מוכח שאכילת רפואה נחשב אוכל וניחא דעת השאג"א שס"ל כדעה הראשונה בשו"ע שסוברים שמי רגלים של חמור ודאי אסור ע"כ סוברים שבראיון לרפואה אסור וזה כדעת השאג"א אכן גם להשאג"א קשה שהרי אינו אלא מדרבנן ואילו הגמ' בכורות משמע שאסור מן התורה. ואולי נאמר מכיון שכל העולם רגיל לאכלן ברפואה אסורה מן התורה וצ"ע.

שאלה ד: אם מותר לערב דבר מר באיסור. והנה אף שאסור לבטל איסור לכתחילה אבל לערב דבר מר באיסור הנה בשו"ת חכם צבי סימן ק"א ושאלת יעבץ ח"ב סימן קל"א נחלקו בדבר וביד אפרים סימן צ"ט התיר ולפ"ז יש היתר לערב דבר מר באיסור לכתחילה ולהאכילו לחולה שאין בו סכנה גוהיינו אפי' דלא כמש"כ באות ג' אלא שאסור לבטל איסור אף לחולה מ"מ יש מקום להתיר לערב בו דבר מר. אכן יש לעיין בטעם הדבר שלפי הטעם שכתבנו באות ג' שטעם האיסור שזה נגד רצון חכמים שיהיה איסור אפשר לומר שזה במבטל איסור ברוב שזה רצון התורה שיהיה איסור שלא ילך כל אחד ויבטל איסורים אבל לערב דבר מר שגורם שלא יאכל אין חשש שיעשו כן כל אחד. ולפי הטעם שאסור שגורם שיסמכו על ביטול ברוב שאינו היתר אלא בדיעבד אבל במערב דבר מר שיש היתר שלא בדרך אכילה בזה יש לומר שזה היתר גמור ומותר גם לכתחילה. עוד יש לומר שאף שמערב דבר מר מ"מ אסור מדרבנן וממילא אין איסור מבטל איסור לכתחילה

ומה שנחלקו אם מותר לפגום מאכל שם מיירי בטעם שנתערב במאכל שבזה פגום מותר לכתחילה ומה שלא אסרו שם לכתחילה יש לומר כיון שעיקר האיסור אין אפשרות להתיר ורק בטעם לא עשו גזירה ששיך רק בטעם.

אמנם אחר שעירב דבר מר אם מותר להוסיף עליו עד שיהיה בהיתר שישים. הנה מבואר בשו"ע סימן ק"ג ס"ד אפילו כשאין כח באיסור לבדו לפגום אלא ע"י דבר אחר שמסייעו כגון שנפל איסור לקדירה שיש בה מלח או תבלין מדוכין ואלמלא המלח והתבלין שבה לא היה כח באיסור לפגום אפי' הכי מותר. ובש"ך סקי"ב וז"ל והוא הדין איפכא כשהוא פוגם מפני שאין בה מלח ותבלין ואילו היה שם מלח ותבלין לא היה פוגם מותר וכתב הרע"א על זה ונראה שמותר להוסיף עד ס' וליתן אח"כ מלח או תבלין שישביח ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה כיון שהשתא שהוא פגום נתבטל האיסור דהא נותר טעם לפגום מדין ביטול ברוב אתינן עלה וכמו שכתב הרשב"א אלא אחר שישביח והוה כמו ניכר האיסור משום הכי כל שמוסיף מקודם כדי שלא יהיה ניכר אחר כך ניכר האיסור לא מקרי מבטל איסור לכתחילה וכו' וצ"ע לדינא עכ"ל.

והנה להכניס דבר מר ואחר כך לבטל אין היתר לכתחילה כיון שלכתחילה יש איסור דרבנן לאכול מאכל עם דבר מר מדרבנן וממילא אסור לבטל כדי להתיר לאכול. אבל מאכל שבלע טעם איסור יכול להכניס דבר מר ונעשה היתר ואח"כ יכול לבטל לכתחילה ויש לעיין מה הטעם שמותר בנתערב פגום לערב לכתחילה והרי לדעת הרשב"א גם בנתערב פגום מ"מ יש צורך גם לביטול איסורים וכמבואר בסימן ג'. ולהטעם שאין מבטלים איסור הוא שכל שיש מתירים אין סומכים על ביטול ברוב ובע"כ שלדעת הרשב"א אסור לכתחילה להכניס פגום אלא שא"כ קשה דמבואר בסימן צ"ה ס"ד "יראה לי שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכן אע"פ שהשומן דבוק בהם מותר דעל ידי האפר נותן טעם לפגם. ובפשטות נראה שמותר לכתחילה להכניס אפר ואח"כ להכניס הכלים ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה. וצריך לומר שההיתר לכתחילה מכיון שאין כוונתו לבטל רק להדיח הכלים וצ"ע.

שאלה ה': אם מותר לערב דבר מר וגם לבטל האיסור בבת אחת, הנה לחולה שאין סכנה יש לעיין כיון שמותר לו לאכול גם בלי רוב אפשר דאסור לבטל וכסברת המ"מ ואבנ"מ וגם לדעת הבאר יצחק נאסור ואף לדעת הרשב"א שפגום זקוק לביטול ברוב. אכן זה רק בפגום שלא נפגם לגמרי רק פגום קצת אבל בפגום לגמרי או בדבר מר שמותר בלי ביטול ברוב ומטעם שאין אוכלו כדרך אכילה בזה אין צורך לביטול ברוב ויש מקום לאסור שעל ידי הביטול הרי מתיר גם לבריא. אמנם לפי"ז יוצא שדבר פגום מותר להוסיף ס' ואח"כ לשבחו וכסברת רע"א אבל נתערב דבר מר שמותר שלא מטעם ביטול ברוב בזה נאסור להוסיף עליו ס'. אכן זה אינו שהרי מה שמותר דבר מר מטעם שלא אכילה מ"מ אסור מדרבנן ואעפ"כ מותר מטעם נותן טעם לפגם ולכן ברוב איסור אסור גם בדבר מר ושוב מותר להוסיף ס'.

שאלה ו': אם חומץ מעורב נחשב כמעורב דבר מר ושאלה זו אם חומץ נחשב דבר מר ואם מותר לאכול חצי שיעור בדבר איסור שמעורב דבר מר ואם מותר לאכול חצי שיעור אם מעורב בו חומץ. הנה הטור אור"ח סימן תרי"ב כתב בשם הראב"ה שלאכול חצי שיעור ממאכלים שאינם ראויים לאכילה מותר ואין בו איסור וכתב הב"י שהרמב"ם חולק וסובר שאסור לאכול ביום הכיפורים ויעוין בשאגת אריה סימן ע"ד שביאר שנחלקו בהא דאיתא בגמ' ביומא שחומץ אסור לשתות מדרבנן ביוהכ"פ אבל אין חייבין על שתיית חומץ שאין חומץ ראוי לאכילה ולדעת הראב"ה בשותה הרבה חומץ חייב ביוהכ"פ ומעתה לפי הרמב"ם יש ראייה שאסור לשתות אפי' פחות משיעור שהרי אסור לשתות מדרבנן גם מעט חומץ. אבל להראב"ה אין ראייה לאיסור שהרי חומץ הרבה חייבין עליו ע"כ. ולפ"ז כאן שמערב בחומץ לדעת ראב"ה הרי חומץ ראוי לאכילה ולדעת הרמב"ם אפי' שאינו ראוי מ"מ אסור חצי שיעור מדרבנן גם באינו ראוי.

ומ"מ נראה שגם לדעת ראב"ה אף שחומץ הרבה נחשב דבר הראוי לאכילה מ"מ זה רק כשהחומץ הוא האסור ורוצה לשתות החומץ. אבל כשהחומץ האסור נתערב בהיתר בזה אם הטעם החומץ בגריסים הוא לפגם מותר וכדאיתא בגמ' ע"ז דף ס"ז שחומץ בגריסים נותן טעם לפגם. ומעתה יוצא שלדעת הרמב"ם חומץ אינו לראוי לשתיה ומ"מ מדרבנן אסור ולדעת הראב"ה חומץ הרבה נחשב ראוי לשתיה ולכן אסור לשתות גם מעט מדין חצי שיעור. ולפי כל מה שנתבאר יוצא בנידון דידן יש היתר שמותר לבטל איסור כדי להאכיל איסור לחולה שאין בו סכנה וזה מותר גם לספרדים אכן להתיר למי שאינו בגדר חולה שאין בו סכנה אין לנו היתר רק להסוברים שלא כדרך אכילה מותר גם לבריאי ובצירוף הסוברים שקוניאק ברנדי מותר גם אם עשוי מסתם יינם אבל היתר זה אינו רק לאשכנזים.

ונראה שגם לסברת השאג"א שהואכל לרפואה הרי זה אחשביה ואסור לחולה שאין בו סכנה מ"מ יש להתיר לדעת הרמב"ם שחומץ אינו ראוי לאכילה בזמן שאין הרפואה החומץ עצמו אלא שמערב התרופה בחומץ שאז אין האוכל מחשיבו אלא להרפואה ולא לחומץ ומותר וכן להסוברים שחומץ ראוי לאכילה וגם כשמערב והחומץ מרובה מ"מ לדעת הר"ן בסימן ק"ג ס"א שנותן טעם לפגם מותר גם בזמן שהרוב הוא איסור ומטעם זה אם נתערב חומץ של איסור בגריסים והרוב חומץ מותר באכילה וקשה הרי חומץ לבדו אסור. ובע"כ כשאוכל חומץ מחשיבו אבל כשאוכל מאכל גריסים והרוב חומץ דעתו לאכול הגריסים ואינו מחשיב לחומץ ומותר. ומעתה יש לומר שגם לבריאי יש להתיר להוסיף חומץ כיון שאין דעתו לאכול רק התרופה עצמה שהיא של היתר ואין דעתו לאכול הברנדי שבו שבזמן שיש בו חומץ הוא לפגם ומותר לדעה ראשונה. וא"כ יתכן שבאיסור דרבנן הולכין לקולא וניתן לסמוך על דעה ראשונה שבסימן ק"ג ס"א בצירוף הקולות האחרות ולפי זה מהראוי לערב בחומץ.

הרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין
ראש המכון המדעי-טכנולוגי להלכה

הגעלה במים רותחים בטמפרטורה שלמטה מ-100 מעלות*

שאלה

האם אפשר להגעיל כלים הצריכים הגעלה במים רותחים שמעלים בועות, אך אינם מגיעים לטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס?
שאלה זו היא מעשית ביותר במקומות גבוהים, שלחץ האויר שם הוא נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה של 97-98 מעלות צלזיוס ולמטה מזה.

תשובה

1. צדדי השאלה:

שאלה זו מתחלקת כמובן לכמה אפשרויות: האחת, לענין כלים שגם השתמשו בהם באותם מקומות שלחץ האויר הוא נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה שמתחת ל-100 מעלות צלזיוס, ובאים עתה להכשירם במים רותחים שמידת חומם שוה למידת החום שבה בלעו הכלים. והשניה, לענין כלים שהשתמשו בהם במקומות נמוכים יותר, שלחץ האויר שם גבוה יותר, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס, ובאים עתה להגעילם במקומות גבוהים, שלחץ האויר שם נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה שמתחת ל-100 מעלות צלזיוס, שהיא מידת חום נמוכה יותר ממידת החום שבה יתכן שבלעו הכלים.

ומעבר לכך, הרי ישנם כיום מיתקני בישול וקיטור הפועלים בלחץ של כמה אטמוספירות, ומידת החום שלהם יכולה להגיע עד לטמפרטורה של מאות מעלות צלזיוס, ויש לנו לדון האם הגעלתם של מיתקנים אלו תצטרך גם היא להיות בטמפרטורה גבוהה כ"כ.

2. דיעות הפוסקים לענין הגעלה לכלי שתשמישו בכלי ראשון:

והנה בשו"ע (או"ח, סי' תנ"א ס"ה) נפסק: "כלים שנשתמש בהם בחמין כפי תשמישן

*מתוך שו"ת מעשה חושן חלק ז' שיצא לאור בקרוב

הכשרן, אם תשמישן בכלי ראשון כגון כף שמגיסין בו בקדרה צריך להכשירן בכלי ראשון, ואם תשמישן בכלי שני הכשרן בכלי שני, וכלי שמשתמשים בו בעירווי שמערה מכלי ראשון לא סגי ליה בהכשר דכלי שני, אלא צריך לערות עליו מכלי ראשון".

ועי' בדברי הטור (יו"ד, סי' קכ"א) שהביא ב' דיעות לענין כלי ראשון שנשתמשו בו ע"ג האש אם צריך גם להגעילו בכה"ג דוקא, וז"ל שם: "אם הוא כלי ראשון כגון יורות וקדרות מגעילן בכלי ראשון, ונקרא כלי ראשון בעודו רותח אפילו אינו על גבי האש, וי"א אם נשתמש בכלי בעודו ע"ג האש צריך שתהיה ג"כ ההגעלה דווקא בכלי שהאש מהלך תחתיו, והכי מסתבר". ועי' במש"כ הב"י (שם) בביאור ב' דיעות הללו.

אמנם בהל' פסח (או"ח, סי' תנ"א) לענין הגעלת סכינים סתם הטור כדיעה הראשונה, וז"ל שם: "סכינים מגעילן בכלי ראשון ושרו, וכלי ראשון נקרא שהרתיחו בו מים על האש אפילו אינו עתה על האש רק שעודנו רותח". ועי' בב"י (שם) שציין להא דתנן (שבת דף מ"ב.): "האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין" וכו', ופירש"י (שם): "שהעבירן, מן האור וכו', לא יתן לתוכן תבלין, משתחשך, דכלי ראשון כל זמן שרותח מבשל", שזהו המקור שכתב הב"י גם ביו"ד (שם) לדיעה הראשונה שהובאה בדברי הטור.

וגם מסתימת דברי המחבר בשו"ע שכלים שתשמישן בכלי ראשון צריך להכשירן בכלי ראשון, שלא פירש טפי שאם תשמישן ע"ג האש צריך להגעילן דוקא בכלי שע"ג האש, משמע לכאורה דס"ל להלכה כדיעה הראשונה שבטור, שכלי ראשון נקרא בעודו רותח אפילו אינו ע"ג האש. ועי' גם במש"כ המחבר בשו"ע (או"ח שם, ס"ג): "סכינים מגעילן בכלי ראשון ומותרין, וכלי ראשון נקרא שהרתיחו בו מים על האש אפילו אינו עתה על האש רק שעודנו רותח", ובמה שציין בביאור הגר"א (שם).

אך מדברי הפר"ח (שם ס"ה וסט"ז) נראה שדעתו להחמיר כדיעה השניה שבטור, שכלים שנשתמשו בהם ע"ג האש צריך גם להגעילם בכלי שע"ג האש, ושאינו סכינים דסגי להו בהגעלה בכלי ראשון שהעבירוהו מע"ג האש לפי שעיקר תשמישם כן הוא. וכ"ה המ"ב (שם סקל"ו) בשם הפר"ח וחי' רעק"א.

ובשו"ע הרב (שם סכ"ה) כתב לחלק בזה בין הגעלת כלי חמץ וכלי בב"ח דהתירא בלע לבין הגעלה משאר איסורים דאיסורא בלע, וז"ל שם: "כיצד כלים שנשתמש ונבלע בהן חמץ כל השנה ע"י חום כלי ראשון וכו' צריך להגעילן בתוך כלי ראשון רותח, וע"ד שיתבאר בסימן תנ"ב, ונקרא כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מן האש כמו שנתבאר למעלה, וי"א שכל כלי שנשתמש בו איסור ע"י חום כלי ראשון כשהיה הכלי ראשון אצל האש צריך להגעילו ג"כ בתוך כלי ראשון העומד אצל האש, דכבולעו כן פולטו, ולכתחילה יש להחמיר ולחוש לדבריהם בשאר איסורים, אבל בחמץ אפי' לכתחילה יש לסמוך על סברא הראשונה, שהרי י"א שאפי' כלים שנשתמש בהן חמץ ע"י האור בלבד מועלת להם

הגעלה בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מן האש, ואין צ"ל כשמגעיל כלי הבלוע מבשר וחלב, שלדברי הכל יכול להגעילו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מן האש אע"פ שטעם הבשר והחלב נבלעו בו ע"י האור אם לא נבלעו בו בבת אחת אלא בזה אחר זה" וכו'.

וע"ע בכל זה במש"כ הפר"ח (שם סט"ז) לגבי מדוכה, ובביאה"ל (שם, ד"ה דכל), ובשד"ח (אסיפת דינים, מערכת ה', סי' כ"ג) שהאריך בכל הדיעות בזה.

3. המבואר מדברי הפוסקים:

והעולה מכל זה, שלא מצינו כלל בדברי הפוסקים שנתנו שיעורים וסימנים למידת חומם של מי ההגעלה, או שתלו זאת במידת חומם של המים שבלעו בהם בתחילה, ורק נתבאר בדבריהם דהכלל דכבולעו כך פולטו הוא לענין דאזלינן בתר צורת השימוש של הכלים בתחילה, שאם נשתמשו בהם בכלי ראשון צריך להגעילם במים רותחים בכלי ראשון, ואם נשתמשו בהם בעירוי מכלי ראשון או בכלי שני יש גם להכשירם בדרך זו שהשתמשו בהם, ונחלקו הדיעות אם כלי שהשתמשו בו בכלי ראשון שע"ג האש צריך להגעילו דוקא בדרך זו או דסגי ליה בהגעלה במים רותחים בכלי ראשון אפי' לאחר שהעבירוהו מן האש.

ועכצ"ל מכח זה, דהכלל הוא שכל מים רותחים שהיד סולדת בהם והם מעלים רתיחה ובעות יש בהם די כח להפליט מן הכלים את כל הבליעות שנבלעו בהם ע"י משקים ורוטב, ואין לנו שום נפ"מ בדבר לאיזו מידת חום הגיעו המשקים שבלעו מהם תחילה ולאיזו מידת חום יכולים להגיע מי ההגעלה. והכלל של כבולעו כך פולטו לא נאמר כלל לגבי מידת החום אלא רק לגבי צורת ההשתמשות וההכשר הדרוש לו וכנ"ל.

וכשם שנתבאר בדברי האו"ה (שער נ"ח סי' מ') בשם הסמ"ק, שאפי' כלי שנאסר בשעה שלא עלתה בו רתיחה אלא רק היתה היד סולדת בו צריך הגעלה בשעה שהרתיחה עולה, וא"א להגעילו במידת החום שנאסר בה, כך לכאורה גם להיפך, שכלי שבלע במידת חום גבוהה סגי ליה בהגעלה במים רותחים שמעלים בעות אפי' אם אינם מגיעים למידת החום שבלע בו, דזהו שיעור ההגעלה לכלים שבלעו בכלי ראשון, שיהיו המים חמים לכה"פ במידת חום שהיד סולדת בהם (דבפחות מכך פשיטא שאין בכוחם כלל להבליע ולהפליט אפי' אילו היו מעלים בעות) ויהיו רותחים עד שיעלו בעות (שזהו שיעור הרתיחה, כמבואר בשו"ע אור"ח סי' תנ"ב ס"א, ועי' בשו"ע הרב שם ס"ג דהיינו שיהיו מעלים אבעבעות), ובכה"ג דוקא יש בכוחם להפליט כל הבליעות שבלעו הן במידה חום פחותה ממידת החום שלהם עתה והן במידת חום גבוהה ממנה. (ועי' במש"כ הרמ"א (שם בסי' תנ"ב): "אך רבים חולקים וס"ל דאין הגעלה מועלת כלום אם אין המים רותחים", ובמש"כ ע"ז המ"ב (שם סק"ז): "ר"ל אפילו היד סולדת בהם כל זמן שאין המים מעלים רתיחה אינם מפליטין").

וכעין זה מצינו אף לגבי כלים שצריכים ליבון, שהכלל בזה הוא שכלים שתשמישן ע"י האור כגון שפודים ואסכלאות צריכים ליבון, וכדתנן במתני' (ע"ז דף ע"ה:), וכ"נ להלכה בשו"ע (או"ח, סי' תנ"א ס"ד), שגם כלל זה נקבע בשל צורת השימוש של הכלי, שמאחר שבלע ע"י האור א"א להכשירו ולהפליט ממנו הבליעות אלא רק באמצעות האור, אבל אין זה כלל במידת החום של הבליעה, ואפי' אם ימצא כלי שבלע ע"י האור במידת חום פחותה ממידת חום של כלים שבולעים ע"י משקים ורוטב לא תועיל לו לכלי זה הגעלה אלא ליבון בלבד.

4. ביאור הדיעות לגבי הגעלה לכלי שתשמישו בכלי ראשון ע"ג האש:

ולפי דרך זו יש מקום להבין את הדיעה הראשונה שהובאה בטור (ושכ"ה לכאורה גם דעת המחבר בשו"ע וכנ"ל) לענין כלי ראשון שנשתמשו בו ע"ג האש, דסגי ליה בהגעלה בכלי ראשון בעודו רותח ואפי' לאחר שהעבירוהו מע"ג האש, והיינו דאע"ג שבדאי מידת חומם של המים הרותחים שהוסרו מע"ג האש פחותה במידת מה ממים רותחים שע"ג האש, שהרי בו ברגע שהוסרו מע"ג האש הם מתחילים לאבד מחומם לסביבה מבלי לחזור ולקבל את החום שהם מאבדים ממקור חום אחר, מ"מ לא איכפ"ל בזה, וכל היכא שמידת חומם היא בשיעור שהיד סולדת בו ולמעלה מכך והם עדיין מעלים בועות יש בהם די כח להפליט מתוכם אפי' מה שנבלע בהם בעודם ע"ג האש.

ושפיר י"ל שגם הדיעה השניה שהובאה בטור דס"ל שכלים שנשתמשו בהם ע"ג האש צריכים הגעלה דוקא בכלי ראשון שע"ג האש אינה חלוקה בעיקר ד"ז דלא קפדינן כלל על מידת חום מי ההגעלה שתהא באותה מידת חום של המשקים שהכלים בלעו על ידם, אלא דסבירא להו ל"א אלו דהיינו מדין כבולעו כך פולטו, שצריך להכשיר את הכלים באותה צורת השתמשות שהשתמשו בהם בתחילה, וכשם שכלים שבלעו ע"י האור צריכים ליבון באור דוקא, ולא סגי להו בהגעלה ברותחין, וכלים שהשתמשו בהם ע"י משקים ורוטב בכלי ראשון צריכים הגעלה בכלי ראשון דוקא, ולא סגי להו בהגעלה בכלי שני או בעירו מכלי ראשון, כך גם כלים שהשתמשו בכלי ראשון שע"ג האש צריכים דוקא הגעלה במים רותחים שבכלי ראשון ע"ג האש, ומשום שצורת השתמשות בכלי ראשון שע"ג האש היא צורת השתמשות שונה מאשר בכלי ראשון שהוסר מע"ג האש, ולענין זה אמרינן שפיר דכבולעו דוקא כך פולטו. ובזה הם חלוקים על הדיעה הראשונה שהובאה בדברי הטור דס"ל שאין חילוק בין צורת השתמשות בכלי ראשון שע"ג האש לבין צורת השתמשות בכלי ראשון שהוסר מע"ג האש בעודו רותח, ותרווייהו בכלל כלי ראשון ניהו, ועל שיעור מידת חומם של המים לא קפדינן וכנ"ל, וממילא אליבא דידהו גם כלים שבלעו בכלי ראשון שע"ג האש סגי להו בהגעלה בכלי ראשון שעודו רותח אפי' לאחר שכבר הוסר מע"ג האש.

5. סיכום למעשה:

אשר על כן לאור המבואר לעיל עולה שמעיקר הדין אין שום צורך להתייחס למידת חומם המדוייקת של מי ההגעלה, אלא כל מים שמידת חומם היא מעבר לשיעור שהיד סולדת בו והם רותחים ומעלים בועות ניתן להגעיל בהם את כל סוגי הכלים שבלעו באמצעות משקים ורוטב, מבלי לבדוק אם הם בלעו במידת חום שוה או פחותה ממידת חומם של מי ההגעלה או שבלעו במידת חום גבוהה יותר.

ולכן בנוגע לכלים שגם השימוש בהם בתחילה היה במקומות גבוהים שלחץ האויר שם נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה שמתחת ל-100 מעלות צלזיוס, פשוט וברור ללא שום ספק שניתן לכתחילה גם להגעילם במקומות אלו במים רותחים שמעלים בועות, למרות שטמפרטורת מי ההגעלה אינה מגיעה ל-100 מעלות צלזיוס.

וגם לגבי כלים שהשתמשו בהם במקומות נמוכים יותר, שלחץ האויר שם גבוה יותר, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס, והגעילו אותם אח"כ במקומות גבוהים יותר, שלחץ האויר שם נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה שמתחת ל-100 מעלות צלזיוס, הרי בדיעבד בודאי אפשר לסמוך על הגעלה זו ללא פקפוק.

אמנם מאחר שלא נתפרש כן להדיא ממש בדברי הפוסקים, א"כ הרוצה להחמיר על עצמו בכלים שהשתמשו בהם במקומות שנקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס, שלא להגעילם במקומות גבוהים יותר שנקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה נמוכה יותר, או להגעילם במקומות גבוהים יותר בתוך סיר לחץ וכדו' שמגביר את הלחץ ומעלה את מי ההגעלה לטמפרטורה גבוהה יותר - תבוא עליו ברכה.

ומ"מ בכל מקום שניתן לצרף סניפים נוספים לקולא בעיקר חיוב ההגעלה, וכגון בכלים שספק אם השתמשו בהם בחמין, או בכלים שספק אם השתמשו בהם בדבר איסור, וכ"ש במקום שבאים להגעיל את הכלים לתוספת הידור וחומרא בעלמא, וכגון מכשרות רגילה לכשרות מהודרת, דבכה"ג א"צ להחמיר בזה כלל אפי' לכתחילה.

ובפרט במקום שההגעלה היא מבליעות דהיתירא בלע, וכגון מבשר לחלב או להיפך, וכן מחמץ לפסח (דאע"ג דבעיקר הדין נקטינן לחומרא דחמץ דינו כאיסורא בלע, מ"מ מצינו בכו"כ מקומות בדברי הפוסקים דבמקום שיש עוד צירופים נוספים לקולא סמכו ע"ד הסוברים דחמץ מיקרי היתירא בלע, וראה מה שכתבנו בזה בשו"ת "מעשה חושב" ח"ה, סי' י"ד אות ה', וסי' כ"א אות י"ג, דבנדו"ד בודאי יש לנו לסמוך על כך לענין להתיר להגעיל לכתחילה), או בכלים שבלעו מבשר וחלב בזא"ז ולא בבת אחת (וכדעת החו"ד יו"ד, סי' צ"ג, ביאורים סק"ב, בתו"ד) ושו"ע הרב (סי' תנ"א סי"ג בהגהה וסכ"ה) דבכה"ג

הו"ל כהיתירא בלע, וכ"נ גם ממש"כ בנקוה"כ (יו"ד שם, ע"ד הט"ז בסק"ב), ודלא כדעת הפמ"ג (או"ח, סי' תס"א, בא"א סק"א) דמחמיר בזה כדין איסורא בלע, וראה בזה עוד בשו"ת "מעשה חשוב" שם, סי' כ"א אות י"ד), דלענין להתיר להגעיל בנדו"ד לכתחילה שפיר יש לצרף את דעת הסוברים דחשיב כהיתירא בלע), דבודאי ניתן לצרף זאת לסמוך לכתחילה על הגעלה במים רותחים שמעלים בועות אפי' כשאינם מגיעים לטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס, וע"ד שהבאנו לעיל (אות ב') מש"כ בשו"ע הרב דבליעות של היתירא בלע יש לסמוך אפי' לכתחילה על הדיעה הראשונה שהובאה בדברי הטור, שאפי' כלים שבלעו בכלי ראשון שע"ג האש סגי להו בהגעלה בכלי ראשון שהוסר מע"ג האש ועודו רותח, דלפי"ז כ"ש שיש לסמוך ע"ז בנדו"ד עפ"י מה שנתבאר דמעיקר הדין אין לחוש כלל למידת חומם המדוייקת של מי ההגעלה כל עוד שהם רותחים ומעלים בועות.

מסקנות

1. כלים שהשתמשו בהם במקומות גבוהים, שלחץ האויר שם נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה שמתחת ל-100 מעלות צלזיוס, ניתן לכתחילה להגעילם במקומות אלו במים רותחים שמעלים בועות, למרות שטמפרטורת מי ההגעלה אינה מגיעה ל-100 מעלות צלזיוס.

2. כלים שהשתמשו בהם במקומות נמוכים, שלחץ האויר שם גבוה, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס, והגעילו אותם לאחר מכן במים רותחים שמעלים בועות, במקומות גבוהים יותר, שלחץ האויר שם נמוך, ונקודת הרתיחה של המים היא בטמפרטורה שמתחת ל-100 מעלות צלזיוס - אפשר בדיעבד לסמוך על הגעלה זו ללא פקפוק.

אך הרוצה להחמיר על עצמו לכתחילה להגעיל כלים אלו רק במים רותחים שמגיעים לטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס - תבוא עליו ברכה.

בכל מקום שניתן לצרף סניפים נוספים לקולא, כגון כלים שספק אם השתמשו בהם בחמין, או כלים שספק אם השתמשו בהם בדבר איסור, וכ"ש כשבאים להגעיל את הכלים מכשרות רגילה לכשרות מהודרת לתוספת הידור ולחומרא בעלמא, ובפרט כשהגעלה היא מבשר לחלב או להיפך, או מבליעות של חמץ לצורך פסח, או מבליעות של בשר וחלב שנבלעו בכלי בזא"ז ולא בבת אחת - ניתן לכתחילה להגעיל גם כלים אלו במים רותחים שמעלים בועות אף שאינם מגיעים לטמפרטורה של 100 מעלות צלזיוס.

הרה"ח ר' דוב טברדוביץ
 ר"מ בישיבת חזון-אליהו

בהנאת מעשה שבת

בשוע"ר סימן שי"ח ס"א פוסק אדמוה"ז שהמבשל או העושה אחת משאר המלאכות אסור לו ליהנות מאותה המלאכה משום קנס.

והנה יש הסוברים שבבורר אין קנס כיון שיש דרך לברור באופן המותר כגון אוכל מתוך הפסולת אבל מלשון רבינו משמע שמחמיר בכל המלאכות.

גם כותב רבינו שהקדירה אסורה לעולם וכוונתו כיון שקדירה סתם היא של חרס כמ"ש הש"ך ביו"ד סימן צ"ד ע"כ זה אסור לעולם והנה יש הסוברים שמועיל לו הכשרה וע"ד המובא בשו"ע יור"ד גבי כלי חרס שנכרי ביטל בו שאע"פ שנאסר משום בישולי נכרים מ"מ מועיל לו הגעלה ג' פעמים כיון שאין לזה שורש מן התורה וראה בכף החיים כאן שיש שמקילים גם גבי בישול בשבת אבל רבינו מחמיר בזה. גם מביא המשנה ברורה שהפרי מגדים מתיר ליהנות באם זה היה ספק איסור, מצד שזה ספק בקנס דרבנן והולכים בספק דרבנן לקולא אבל רבינו מביא שיש צד לאסור בדיעבד בספק מלאכה דאורייתא.

גם בסימן שי"ח ס"ב פוסק רבינו שהמבשל בשבת ונתערב לו בשבת ה"ז אסור לו עולמית כיון שנתערב בשבת שאז היה אסור גם לאחרים והרי אצלם אינו בטל מצד דבר שיש לו מתירין שהרי להם מותר אחר השבת וע"כ אין פה ביטול ברוב ולכן אסור לו עולמית כאילו ודאי נתבשל בשבת.

ויסוד דברי רבינו הוא מהמג"א כאן סק"ב והוא מביא שם דיעה להקל שאצלו זה בטל ברוב גם בשבת שהרי לגביו אין לו מתירין שהרי אסור לו לעולם ומ"מ פוסק המג"א להחמיר שכיון שגבי אחרים זהו דבר שיש לו מתירין ע"כ גבי אצל המבשל אי"ז מתבטל והנה במ"ב כאן סק"ה סובר שכל האיסור הוא רק בשבת אבל למוצאי שבת מותר וכמ"ש בשער הציון שם סקי"ב.

והנראה ביסוד שיטת רבינו בכל אלו הוא סברה אחת דהנה יש לדון האם הקנס של מעשה שבת נחשב כענין בפ"ע או שהוא המשך והסתעפות בדרך ממילא וע"כ כל זמן שמחמירים גבי גוף המעשה ממילא מחמירים לקנוס את ההנאה ממעשה שבת [וכמובא בכלל ס"ס ביו"ד סימן ק"י שלעיתים מחמירים בדין דרבנן אם הספק הוא גבי איסור תורה אז מחמירים גם אם יש לו ביטול מהתורה] ולכן מחמיר רבינו גם בבורר בשבת אע"פ שיש דרך לברור באופן המותר בשבת כגון לברור אוכל מפסולת ואין כאן כ"כ הנאה ממלאכת

שבת מ"מ כיון שיש כאן איסור גזרו חכמים שכל שנעשה איסור בשבת אסור ליהנות ממנו.

וכן בענין השני אוסר רבינו הקדירה לעולם כי זה נחשב לדבר שיש לו שורש מן התורה ואינו דומה לבישולי נכרים שגוף האיסור הוא רק מדרבנן.

וכן בשאלה האם מתבטל ברוב מחמיר רבינו שזה אסור למבשל לעולם כיון שדנים על גוף החפצא ולא שדנים על איסור ההנאה כענין בפני עצמו ולכן כיון שגוף החפצא אינו בטל הרי ממילא זה נחשב כאילו הוא בעין ולכן אסור לו עולמית. משא"כ המשנה ברורה לומד שיש דיון על הקנס עצמו ולכן הוא מחלק שכשדנים על הקנס בשבת יש להחמיר מצד שיש בזה מתירין לאחרים אבל אחר שבת זה שאלה אחרת ואז אין לזה מתירין שהרי כל השאלה היא רק גבי המבשל עצמו והרי לגביו אין לזה מתירין לעולם.

אפשר להסביר בדברי רבינו שכנ"ל במג"א מביא סברה להתיר למבשל גם בשבת שהרי אצלו אין לזה מתירין והמג"א מחמיר ולמד רבינו שיסוד המחלוקת תלוי בזה דלמקילים דנים על הקנס בדבר בפ"ע שאינו מחובר לחפצא וע"כ אפשר לדון על כל אדם בפ"ע דהיינו שאפשר שלאחרים זהו יש מתירין ואצל המבשל אין לזה מתירין כיון שאצלו זה אסור לעולם אבל המג"א ס"ל שזה שאלה על החפצא וע"כ אין שייך לומר שלזה יהיה מותר ולאחרים יהיה איסור וע"כ סובר רבינו שכיון שהמג"א הכריע שהדיון הוא על החפצא כנ"ל ע"כ וודאי זה לא מתבטל לעולם כיון שאין ביטול לחפצא ה"ז כאילו הוא עומד בעין ללא תערובת וממילא אסור למבשל לעולם [ורק אם נודעה התערובת אחר השבת אפשר שתיבטל ברוב כיון שלא נקרא ע"ז שם איסור שיש לו מתירין שהרי נודע רק במוצ"ש ואז האיסור נודע רק למבשל ואצלו אין לזה מתירין וכן משמע מאריכות לשון רבנו שכתב אבל אם נתערב בשבת כיון שבו ביום חל עליו כו', ולכאורה מדוע מוסיף רבינו את התיבות כיון שבו ביום הרי מובן שנתערב בשבת חל עליו שם איסור לכל העולם. ואפשר שכוונת רבינו להדגיש כיון שחל עליו שם איסור בשבת, כלומר שנוודע הדבר בשבת וכבר נקרא ע"ז שם איסור, משא"כ כשלא נודע בשבת ולא חל עליו שם איסור עד מוצ"ש ה"ז בטל אע"פ שנתערב בשבת].

ולפי הנ"ל יובן גם מש"כ רבינו בסימן שי"ח ס"ז וז"ל ואפילו בתולדת חמה כגון בסודר שהוחם גזירה לגזירה שהרי גם בהוחם באור כל איסור ההנאה הוא מדרבנן כמ"ש בסימן שי"ח ס"א וא"כ למה נגזור גזירה לגזירה אך להנ"ל יש להסביר כי איסור הנאה הינו מסתעף מעצם איסור המלאכה וכיון שאיסור המלאכה הוא מדאורייתא ע"כ מסתכלים על איסור ההנאה כמו איסור דאורייתא כיון שזה עלול לגרום לאיסור מלאכה דאורייתא ולכן יש מקום לגזור בתולדות חמה מפני תולדות האור כי זה יכול לגרום להקל באיסורי תורה ולגרום לבשל בשבת.

הרה"ח ר' צבי פנחס דוב וייס
 ר"מ במכון סמיכה עיון-הלכה, תורת-אמת ירושלים

דבר שיש לו מתירין דמין באינו מינו

א

בדין דבר שיש לו מתירין שאינו בטל, מובאים ב' טעמים בראשונים מדוע אינו בטל; שיטת רש"י בביצה (דף ג' ע"ב) עד שתאוכלנו באיסור – תאוכלנו בהיתר. כלומר היום אתה אוכל ע"י ביטול מחר הדבר יהיה מותר, היות ויעבור יו"ט ואז כבר לא יהיה מוקצה.

הר"ן בנדרים (נב ע"א) מבאר טעם אחר; דהנה יש מחלוקת בין חכמים לר"י במין במינו – האם בטל או לא, דשיטת ר' יהודה דאינו בטל דכתיב "ולקח מדם הפר ומדם השעיר" והרי ידוע דדם הפר מרובה מדם השעיר והתורה ממשיכה לקרוא דם השעיר אפי' אחרי שעירבו, אלא לומר לך דמין במינו אינו בטל. אך רבנן חולקים וסוברים דדוקא שם דשניהם היתר, משא"כ מין במינו דעלמא, דהוי איסור והיתר בטל.

והמבואר מדבריו, דדבר שיש לו מתירין הרי זה יהיה היתר וא"כ הוי היתר בהיתר ואינו בטל, וכ"ז דדוקא במין במינו משא"כ מין באינו מינו אע"פ שהוא דבר שיש לו מתירין, ובדין הוא יהיה היתר בהיתר, מ"מ בעצם הוא מין באינו מינו וגם בדין כעת הוא היתר באיסור א"כ רבנן סוברים שבטל.

א"כ חזינן בדברי הר"ן שבדשיל"מ נוי דדוקא מין במינו משא"כ אינו מינו – בטל, משא"כ רש"י בביאורו אינו מבאר האם הוי דוקא במין במינו או גם באינו מינו.

ובאמת מצינו בזה פלוגתא באחרונים: בספר הצ"ח (עמ"ס ביצה) מובא בשם בנו דלשיטת רש"י אין נפק"מ בין מין במינו או אינו מינו, ובשניהם הוי דשיל"מ. אמנם הרמ"א בספרו תורת חטאת (בכלל מ') מביא הסבר בפשטות על רש"י דשאני דשיל"מ דאין החשיבות מצד האיסור עצמו אלא מאחר שיהיה לו היתר אח"כ – לא רצו חכמים שיבטל, וכל שנתערב שלא במינו אין היתר נקרא על דבר האסור אלא על שם דבר שנתערב בו, והוי כמין שאין לו מתירין. עכ"ל.

ולכאור' דברי הרמ"א צריכים ביאור, כמו שהקשו תלמידי ישיבתנו, הרי גם במין במינו כגון ביצה שנערבה בביצים – מדוע נקרא דבר שיש לו מתירין, הרי זה שהתערובת נקרא ביצים אינו בגלל הביצה אלא משום שאר הביצים המותרים, וא"כ גם פה אינו נקרא על שם דבר האסור. ומדוע הוי דבר שיש לו מתירין?

ב

ולתרץ קושיא זו יש להקדים עוד כמה קושיות בדברי הרמ"א:

(א) איתא ברמ"א (סי' ק"ב סעיף א') דאם ליבנו בה מאכל [עם הביצה] או נתנו בקדירה לתקן הקדירה, כגון שמלא בתרנגולת אינו בטילה. ודברים אלו מובאים בב"י או"ח תקי"ג סעי' ג' בשם השערי דורא. ואיך שמבואר בט"ז כאן ובאחרונים שם. דכיון דנתנו ללבן הקדירה וכו' הוי הביצה מין במינו והוי דשיל"מ כמו שמצינו בתוס' (ביצה ל"ט ע"א) לענין מים ומלח בעיסה, דהיות והעיסה צריכה למים ומלח הוי מין במינו ואיהו בטלה.

ולכאו' קשה, דבשלמא מים ומלח בעיסה הוי דברים הכרחיים לעיסה כמו שמבואר בראשונים, ולכן הוי מין במינו. אך ביצה בתבשיל, נכון שזה מוסיף לתבשיל אך זה לא דבר המוכרח ומדוע הוי מין במינו?

(ב) בסימן ק"ב סעי' ד' מביא הרמ"א דדשיל"מ הוי דוקא אם האיסור בעין, משא"כ אם הטעם בטל. ולכאו' קשה, וכמו שמקשים הש"ך ועוד, משוע שלא נאמר על טעם שנמצא במאכל שהוא דבר שיש לו מתירין משום שעד שתאכלנו באיסור – תאכלנו בהיתר.

(ג) בהמשך שם מביא הרמ"א דבשר ששהה ג' ימים ולא נמלח – לא הוי דבר שיש לו מתירין היות והאיסור בלוע בה. והקשו הש"ך והט"ז מדוע, הרי ס"ס יש היתר לבשר זה ומאי איכפת לו בלוע או לא.

(ד) הקשה הט"ז מדוע בכלי הבלוע מאיסור מבאר הרמ"א דלא הוי דשיל"מ היות וצריך להוציא הוצאות, שיאמר היות והוי איסור בלוע כמו שאמר גבי בשר שלא נמלח.

ג

אלא ע"כ צריך לומר דיש נפק"מ יסודית בין ביאור רש"י לר"ן בחשיבות של דשיל"מ; דלהר"ן היות ויש מתירין לאיסור א"כ החפץ של המין במינו הוי חשוב ואינו מתבטל, משא"כ לרש"י החשיבות של דשיל"מ אינו בעצם החפץ אלא בשם. פירוש, כדראינו בתורת חטאת למעלה דדשיל"מ אינו בגלל שיהא מותר, א"כ החפצא יותר חשוב והוי כמו ב'???. שהחשיבות הוא השלימות או החתיכה הראויה להתכבד – כלומר החשיבות הכמות. אלא כל החשיבות של דשיל"מ הוא דלדבר הזה היינו השם של החפץ כעת אסור אותו השם יהיה מותר.

וא"כ מצד אחד צריך שיהיה פה חפצא כדי שיכול עליו החשיבות, וצריך שיהי ממשות. אך צריך עוד תנאי שיישאר השם הראשון דה מראה שהחשיבות נשארה.

וא"כ מובן שם התערב דאינו מינו – המציאות נמצאת אבל החשיבות נעלמה כמו שהשם נעלם, משא"כ ביצה בין ביצים – נכון שהשם ביצים הוא על שם התערובת אך מ"מ השם הראשון דהיינו החשיבות, קיימת עוד.

הלכה ומנהג

קצה

ולפי"ז נבין גם את מה ששאלנו בשאלה א' מדוע דבר שבא להוסיף הוי מין במינו הרי זה לא דבר הכרחי כמו מים ומלח בעיסה. אמת הדבר, שלפי דברי הר"ן כדי שיקראו לזה מין במינו חייבים שאחד צריך לשני, אך לפי הסבר התורת חטאת אליבא דרש"י, כל החסרון של מין באינו מינו, היינו דשם החשיבות בטלה, אך אן הדבר השני כגון ביצה באה לתקן, נכון שהשם השתנה אך מ"מ החשיבות לא בטלה היות ואחד בא לתקן את השני.

ואחרי שביארנו זאת אפשר גם להבין מדוע טעם לא הוי דשיל"מ אך שביארנו בתחילה, דנכון שהחשיבות הוא השם אבל היות ודשיל"מ לא הולכים אחרי הטעם אלא בתר שמא, א"כ אין לחשיבות על מה להתלבש לכן צריך להיות ממשות.

וגם נבין מדוע בלוע במאכל לא הוי דשיל"מ ובמה זה שונה מבלוע בכלי שהרמ"א מביא הסבר אחר של הוצאות, משום דדבר הבלוע במאכל ואינו בא לתקן את המאכל אין את השם של החפץ, והוי כמו הדם מין בשאינו מינו דבטל השם, משא"כ בכלי הרי ידוע מה שביאר הרמ"א בצ"ח וצ"ט דבלוע בכלי אינו קשור לגוף הכלי, א"כ נכון שהשם לא ניכר בפ"ע, אך מ"מ אינו נגרר אחרי הכלי, והיה צריך להיות דשיל"מ, אלא משום דאינו בידו ממשום דצריך להוציא הוצאות.

וא"כ נבין מדוע הב"י בסימן תקי"ג מביא הא דלבנו בה ביצה וכו' וכתב שם דלא בטל משום דהוי חזותא וטעמא. ופה אצלנו לא הזכיר כלל מזה. לכאורה אם כמו הסבר האחרונים דהחזותא עושה אותו למין במינו והוי דשיל"מ, מדוע אינו מבואר כאן. ויותר מזה, מדוע שם במחבר כתב בסתמא דהוי חזותא וטעמא ולא הזכיר מילה מדשיל"מ.

אולי אפ"ל דהחזותא וטעמא הוא לא משום דשיל"מ אלא משום דהוי ניכר האיסור וכדרכינו דווקא מים ומלח שזה הכרחי הוי מין במינו משא"כ דבר שהוא לתוספת לא הוי מין במינו.

אך מ"מ צל"ע דאדמוה"ז והמ"ב מביאים שם בפשטות דהוי דשיל"מ. ובאמת באדמוה"ז אפשר לבאר בדברי הרמ"א ומ"מ צ"ע להמחבר.

אך המ"ב צריך עיון.

הת' ישראל בלויא

ישיבת תומכי-תמימים בני-ברק

האם יש במה שבכלי ס' נגד הכלי

בשולחן ערוך יורה דעה הלכות מליחה סימן ס"ט סעיף ט"ז כותב המחבר: "אין מולחין אלא בכלי מנוקב או על גבי קשין וקסמין או במקום מדרון, בענין שאם ישפך שם מים יצאו מיד ואם מלח בכלי שאינו מנוקב אסור להשתמש באותו כלי בדבר רותח". ומוסיף הרמ"א בהגהה: ואם נשתמש בו, בעי קליפה אם הוא דבר יבש (רשב"א), ואם הוא דבר לח, בעינן ששים נגד קליפה מן הקערה. (ב"י בשם י"א).

והש"ך ס"ק ס"ה כותב בעינן ששים נגד קליפה כו' – לקמן סי' קל"ז מוכח בפשיטות דסתם כלי יש במה שבתוכו ס' נגד קליפת הכלי ואפשר דהיינו דוקא בשאר כלים אבל בקערה שרחבה ואינה גבוה מסתמא ליכא ס' וכן משמע באו"ה כלל ל"ו דין ב' דליכא ס' במה שבקערה נגד קליפתה וכ"כ בס' אפי' רברבי ריש דף ס' סתם תבשיל אין ס' נגד קליפה פנימי של הקערה.

והנה הש"ך בסימן צ"ג סק"א אסור בנותן טעם... לכך כתב וצריך לשער נגד כל הקדרה ואע"ג דמשמע בכמה דוכתי דאין מה שבתוך הכלי ששים כנגד כל הכלי י"ל דאה"נ קאמר שצריך לשער נגד כל הקדרה ולפיכך התבשיל אסור א"נ משכחת לפעמים שיהא רוחב הקדרה גדול כ"כ שיחזיק מים שיהיו ששים נגדו כגון שנחושתה דק ורחבה גדול וכמ"ש ב"י.

והפתחי תשובה ד"ה וצריך לשער וזהו לשונו: עש"ך סק"א מ"ש א"נ משכחת לה כו' כגון שנחושתה דק ורחבה גדול. ועיין בספר מרכבת המשנה בקונטרס ברכות בחשבון שהאריך לבאר זה ע"פ המופת וע"ד האלגיבר"א.

ובקונטרס ברכות בחשבון הנ"ל מתרץ רבי שלמה חלמא את דברי הש"ך וכך מתאר: "נשאלתי ממופלג אחד לבאר לו על דעת המופת מה שכתב ה"שפתי כהן"... וזאת אשר השבתי לו, נדרשתי למעלת כבוד תורתו, והמצאתי בנידון זה כלל חדש, אשר לו קדמני בו אדם מעולם: ...כלי אשר גבהה כחצי רוחבה, כל אשר תוסיף טפי ברוחב כלי יהיה המים שבתוכו יותר פחותים הערך נגד הדפנות, וכן להיפך, כל אשר תוסיף בגובה הכלי, פחות ערך ריבוי המים נגד הכלי, אלא, התמונה היותר מחזקת ריבוי המים הוא כלי, שגבהה חצי רחבה"...

משמע מדבריו שם כמה שהכלי יותר רחב יהיה בו ס' נגד הכלי ואם יש נגד הכלי ודאי יש גם נגד קליפת הכלי ואילו כאן כותב הש"ך הפוך שדווקא בקערה כיון שרחבה ואינה גבוהה ליכא שישים נגד הקליפה. וצ"ע.



הנ"ל

גדר דיעבד בשעור שהי' במלח

בשו"ע יו"ד הל' מליחה סימן ס"ט סעיף ו' כתב המחבר: "שיעור שהייה במלח אינו פחות מכדי הילוך מיל, שהוא כה כדי שלישית שעה בקירוב (18 דקות). ובהגהה כותב הרמ"א: ועל זה יש לסמוך בדיעבד, או אפילו לכתחלה לכבוד אורחים או לצורך שבת, אבל בלאו הכי המנהג להשהות במליחה שיעור שעה, ואין לשנות (מהרא"י בת"ה סימן קס"ז ובהגהת ש"ד ואו"ה כלל א').

ופירש הש"ך שכוונת הרמ"א במש"כ בדיעבד (דהרי לכאורה גם לצורך אורחים ושבת זה דיעבד), הוא "כגון אם הודח אחרי ששה שיעור מיל ונתבשל". ומפרש ה"דגול מרבבה" סק"ז: הביא דבאיסור והתר הארוך ובדרכי משה לא הוזכר כלל שנתבשל, אלא כתב שבדיעבד מותר בשיעור מיל, אלא שלהש"ך הי' קשה באם לא נתבשל, למה זה נק' דיעבד, הרי יכול לחזור ולמולחו שנית, ולכן פי' הש"ך שבדיעבד פירושו כגון שהודח ונתבשל, (ועיין בהמשך דבריו שם שהק' שבמליחה שנית יש הפסד מלח ולכן זה נק' דיעבד, ואכ"מ).

ולכאורה אינו מובן, דהרי דסבירא ליה להש"ך דלאחר הדחה נסתמים נקבי הפליטה ושוב אינו פולט, וא"כ למה צריך לומר שאם נתבשל הוי דיעבד, הרי אפי' בלא נתבשל רק שהודח הוי כדיעבד ומספיק היה לש"ך לכתוב כגון אם הודח לבד ולא היה צריך להזכיר כלל ונתבשל כמו שכתבו האיסור והתר והדרכי משה, דלא יעזור לו למלוח שנית כיון שנסתמו נקבי הפליטה (ובפרט דלעיל בסעי' ד' חולק הש"ך בענין זה על הט"ז, דהט"ז ס"ל דדבר זה שעל ידי הדחה נסתמים נקבי הציר זה אינה מוסכמת לפי כולם, ועדיין שייך מליחה גם אח"ז, ואילו הש"ך חולק עליו וס"ל דלא מהני אח"כ מליחה כיון שכבר נסתמו נקבי הפליטה).

ואולי יש לבאר בפשטות, דמתי אמרינן שעל ידי הדחה נסתמין נקבי הפליטה – דווקא לאחר המליחה שיצא כבר כל דמו, אבל לפני המליחה זה לא נסתם, דהרי צריך להדיח קודם המליחה (הדחה קמייתא), ולפ"ז כאן ג"כ דלאחר שיעור המליחה ממ"נ אם עדיין לא נמלח כל צורכו, הוי כלא נמלח ולא נסתמין נקבי הפליטה ואם כבר נמלח כל צורכו

לא מפריע לנו אם נסתמין נקבי הפליטה ולכן אם ב-18 דקות עדיין חוששים שלא יצא כל דמו שהרי לכתחילה מצריך הרמ"א שיעור של שעה לכן יש לומר שאפי' שהודח לא נסתמין עדיין נקבי הפליטה ולכן צריך הש"ך להוסיף שנתבשל דווקא, דאל"כ אין זה נקרא דיעבד וצריך למולחו שוב כי עדיין לא נסתמו נקבי הפליטה, אבל לאחר שנתבשל שוב אין מועיל מליחה.



הת' מנחם מענדל מאריס
ישיבת תורת-אמת ירושלים

ברכת הלל דר"ח ביחיד ובציבור

נחלקו הראשונים ז"ל בנוגע להלל בר"ח האם מברכים עליו או לא, וג' שיטות נאמרו בדבר:

א: **שיטת הרי"ף** (שבת כ"ד ע"ב), שהיחיד אינו מברך, ומשמע מדבריו שבאמירתו בציבור מברכין;

ב: **שיטת הרמב"ם** (הל' ברכות פי"א הט"ז, והל' חנוכה פ"ג ה"ז), שאף בציבור אין מברכין, והיחיד לא יקרא הלל כלל. וכ"פ המחבר בשו"ע או"ח סי' תכ"ב ס"ב;

ג: **שיטת ר"ת** (תענית כ"ח ע"ב ד"ה אמר), שאף היחיד מברך, וכ"פ הרמ"א בשו"ע שם.

והנה בסידור אדה"ז (במקומו) כ' בזה"ל: "ובימים שאין גומרים את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחילה ובסוף והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו". ועי' בהיום יום א' טבת שכ' הרבי וזלה"ק: נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחלה וסוף גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל. ע"כ. ובשיחת שבת ר"ח מנחם אב תשמ"א (שיחות קודש ח"ד ע' 322) אמר הרבי "מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי" ובפשטות הפי' בזה הוא דגם בציבור יש לכל יחיד ויחיד לברך בעמצו - נגד דברי אדה"ז בסידורו.

ובספר "סידור רבנו הזקן - עם ציונים מקורות והערות" (להרה"ג וכו' ר' לוי"צ שי' ראסקין), האריך בביאור שיטת אדה"ז ובביאור מנהגנו וראיתי להעיר כמה נקודות על הדברים שכ' שם, והם:

א) בעמוד תע"ד הביא דברי השער הכולל (פל"ז ס"ד) דדברי אדה"ז הוי כעין הכרעה, וכ' דדבריו צ"ע דלכאורה דברי אדה"ז לא הוי כאף א' מהשיטות הנ"ל והוי דעה בפ"ע, ועיי"ש מ"ש לדחוק ליישב דבריו. ולענ"ד דברי השער הכולל ברורים הם, ואין צורך לדחוק

הלכה ומנהג

קצט

בדבריו; דהפ"י בה"הכרעה" הוא דבאמת פסק אדה"ז כשיטת ר"ת וכפסק הרמ"א, אלא דמכיון שאפשר להציבור לצאת י"ח בברכת הש"ן, מוטב שלא כאו"א יכניס את עצמו למחלוקת הרמב"ם ור"ת (ולכך מוטב שישמעו את הברכה מהש"ן), ורק הש"ן שמוכרח לברך (שהרי בכדי שכולם יצאו י"ח ישנה צורך שעכ"פ א' יברך), יש לו ליעבד כפסק הרמ"א, ופשוט. (וראה לקמן מה שי"ל עוד בדעת אדה"ז).

ב במילואים סי' כ"ד האריך בדברי ברבי הנ"ל "מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין כו", ומסתימת דבריו עולה שדברי הרבי האלה הוי "חידוש" שמה"היום יום" הנ"ל לא היינו יודעים אותו (ואף הביא בהערה מהר"ח שי' רפורט ש"לפענ"ד צע"ג לקבוע מנהג ולהדפיסה ע"פ הכתוב בהנחה בלתי מוגה ... והרבה דברים נאמרו ב'הנחה' ואח"כ כשרבנו הגיהם הבהיר, פירט, והסביר, באופן שהמשמעות והמסקנה משתנה") ובהשקפה ראשונה נראה שהצדק עמו, שהרי בהיום יום מדובר על המתפלל ביחידות (וא"כ אי"ז בסתירה לדברי אדה"ז בסידורו, שקאי על המתפלל בציבור), ודברי הרבי עוסקים בכל יחיד ויחיד שמתפלל בציבור.

אבל אישטמיתיה אג"ק מהרבי שמהנאמר שם מתבאר שגם מהכתוב בהיום יום עולה דעל היחיד המתפלל בציבור לברך בעצמו;

דהנה באג"ק חט"ז ע' פ"ד (הובא בשערי הלכה ומנהג ח"ב ע' נ"ב) כ' רבנו זלה"ק: בשאלתו בהנוגע לברכת הלל, שבהיום יום נדפס אחרת מאשר בסידור, – הנה ידוע הכלל בענינים כגון דא שנוהגים כנוסח האחרון... עכלה"ק. ומבואר מדבריו הק' דכבר מהנדפס **בהיום יום** ישנו סתירה לדברי רבה"ז בהסידור. ויש לפרש הכוונה ב"היום יום" בב' אופנים – בהתאם לב' הפירושים שאפ"ל בדברי אדה"ז בהסידור וכדלקמן.

והעולה מב' הפירושים דלקמן הוא דבדברי הרבי בהשיחה דתשמ"א אין שום "חידוש" על ההיום יום דא' טבת. (ובודאי שאין מקום לומר כדברי הר"ח רפורט הנ"ל שאין לקבוע מנהג ע"פ הכתוב בהנחה בלתי מוגה וכו" שהרי הדברים כבר מבוארים בהיום יום)⁽¹⁾:

א: אם נאמר כפ' השער הכולל הנ"ל בדברי רבנו הזקן – וכפי שביארנו אותם שבאמת פוסק אדה"ז כהרמ"א (אלא דבציבור עדיף שרק א' [=הש"ן] יכניס את עצמו למחלוקת כו') – א"כ צריך לדחוק שכוננת הרבי בהיום יום "נוהגים אשר היחיד מברך כו" הוא **ליחיד**

אדמו"ר נ"ע על הסידור שכ' דהכוונה הוא למהרי"ל וע"ע בשער הכולל שם ובפסקי הסידור להגרא"ח נאה בתחלתו), אמנם כמובן דוחק גדול הוא לומר כן, דא"כ הו"ל להרבי לפרוט יותר בכוונתו (ואף שבסוף המכתב מציין הרבי לדברי השער הכולל ופסקי הסידור שם אבל אעפ"כ

(1) ובאמת יש לדחוק בכוננת רבנו בהמכתב – דמ"ש שההיום יום הוא בסתירה להמבואר בסידור, אין הכוונה לדברי אדה"ז הנ"ל אלא הכוונה הוא להנדפס בחצע"ג ככו"כ מהסידורים הישנים והיחיד אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף כן שמעתי מפיו הק" (עי' בהגהות כ"ק

המתפלל אם הציבור, וא"כ הנדפס בההיום יום הוי סתירה מפורשת להנדפס בהסידור, וכדברי רבנו בהמכתב הנ"ל;

ב: אם נאמר שהפי' בדברי אדה"ז הוא – לא הכרעה אלא – שיטה בפ"ע (וכמו שהביא הרב ראסקין בע' תע"ה מקור לשיטה כזו מסדר רב עמרם), צ"ל כך: דאם מצינו שאדה"ז פוסק דאפי' בציבור אין היחיד מברך – שבמקרה כזה ס"ל להרי"ף שכן מברכים – א"כ כ"ש וק"ו שאין להתפלל ביחידות לברך שהרי במקרה כזה פי' הרי"ף מודה שאין לברך⁽²⁾. וא"כ דברי ההיום יום באמת הוי נגד הסידור⁽³⁾.

ג) במילואים שם כ' להסתפק בכוונת רבנו "מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי", אם הכוונה הוא שיש לכ"א לברך **לאחרי** שבירך הש"ץ או שכ"א יברך לפני הש"ץ או שיברכו ביחד עם הש"ץ. וכ' דהלשון "מ'כאפט אריין" משמע כב' אופנים האחרונים. ודחק למצוא טעם לדבר לא לברך לאחרי שהש"ץ בירך.

ולענ"ד נראה דהטעם לזה פשוט הוא, שאף דלפועל המנהג הוא שלא כדברי אדה"ז בסידורו, אמנם אעפ"כ אין אנו רוצים ללכת **במפורש** נגד אדה"ז, ולכך אין המנהג לברך **לאחרי** שהש"ץ כבר בירך שאז לפי אדה"ז היינו צריכים כבר לצאת י"ח הברכה, אלא "מ'כאפט אריין" ומברכים לפני שהי' האפשרות לצאת הברכה מהש"ץ כדברי אדה"ז, וק"ל.

האם יש לברך כשמתפללים ביחידות ומשמע שם **דכל השקוט הוי מצד הנדפס בחצע"ג בכמה מהסידורים** (ראה בהערה הקודמת), ולפי אופן הב' הו"ל להסתפק האם נוהגים **כהמפורש בסידור או לא**, ופשוט. (3) ולפי פירוש זה אפשר אפי' לומר דכוונת הרבי באומר "מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין כו" הוא להתפלל ביחידות דגם בזה הוא רק "מנהג חסידים כו" שהרי מהסידור עולה שאין לברך. (ולפי"ז מ"ש הרבי "בחשאי" הוא שיאמרו בלחש שלא יהיה בזה בליטות היפך מפסק אדה"ז). אבל נפק"מ לפועל ליכא, שהרי לפי פירוש זה שדברי אדה"ז הוו דיעה בפ"ע, יוצא שלאחרי שבהיום יום כבר נפסק לנוהג כשי' הרמ"א בתפילה ביחידות, בודאי דבציבור יש לכאנ"א לברך (שהרי בציבור אפי' הרי"ף מודה דיש לברך) וד"ל.

אי"ז מבאר כוונתו כ"א ברמז וד"ל). (2) והנה אף דאופן זה מסתבר יותר – דלפ"ז אין צורך לדחוק בדברי הרבי בהיום יום – אמנם מכונ"כ מקומות משמע כאופן הא'; א) ברשימות כ"ק אדמו"ר (חוב' ח' ע' 251 בהוצאת תשס"ג) כ' "כן תמיד אמר [=אדנ"ע] הלל בברכה. על אמרו בברכה גם בהתפללו בציבור בימים שא"ג את ההלל ולא יצא בברכת הש"ץ אמר ג"כ נאשא בראטיא אינאצע [=אצלנו] [במשפחה]" זה אחרת. וציוה לי שלא לספר עד"ז. ומשמע מזה דעל אמירת הברכה להתפללו ביחידות לא הוצרך אדנ"ע להגיע להענין ד"נאשא בראטיא אינאצע" ורק על אמירת הברכה להתפללו בציבור הוצרך לומר כן – ודלא כאופן הב' שגם אמירת הברכה בתפילה ביחידות הוי חידוש וכו'; ב) בגהות כ"ק אדנ"ע להסידור ישנו שקוט

הת' שמואל מן

מכון סמיכה שע"י תומכי-תמימים קרית-גת

בדין בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב

א

בשו"ע יו"ד סי' ס"ט סע' מ' כותב המחבר ז"ל: "בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב ושהה בו כשיעור שיתנו מים על האש ויתחיל להרתיח, כל מה שממנו בציר אסור לאכלו אפי' צלי, וחלק החתיכה שחוץ לציר אין אסור ממנו אלא כדי קליפה ואפי' יש בה שומן" עכ"ל.

הרמ"א בהגהה חולק על המחבר ז"ל: "ויש אוסרין כל החתיכה אפי' מה שחוץ לציר, ואפילו לא נמלח רק מעט כדרך שמולחין לצלי ואפי' לא שהה שיעור מליחה רק מעט עד שנראה ציר בכלי, וכן נוהגין ואין לשנות".

היינו שלדעת המחבר נאסר רק החלק שבתוך הציר מאחר שנכבש בציר, והחלק העליון שמחוץ לציר לא נאסר, ולדעת הרמ"א נאסר כל הבשר.

הש"ך בס"ק ע"ד מסביר את דעת הרמ"א – שאוסר גם החלק העליון שמחוץ לכבישה – דמאחר שנמלח הבשר בכלי שאינו מנוקב א"כ אין לדם מקום נוח לצאת והדם פורש ממקום למקום בתוך הבשר ואינו יכול לצאת החוצה והבשר נאסר מיד ולא צריך שישהה שיעור כבישה, (משא"כ להמחבר צריך שישהה שיעור כבישה).

ומקשה הש"ך דהא בשובר מפרקת של בהמה דאסור לאכול הבשר כשהוא חי משום דפירש הדם ממקום למקום, ואפ"ה יש לו היתר לאכילה ע"י מליחה או צליה, וא"כ מדוע בנמלח בכלי שאינו מנוקב לא יועיל מליחה או צליה להפליט הדם שפירש ממקום למקום. ומת' הש"ך "וי"ל דהכא כיון שפירש ע"י מליחה גרע טפי, אי נמי כיון שנמלח בכלי שאינו מנוקב ה"ה כבוש, וכבוש הרי הוא כמבושל דלא מהני ליה מליחה וצליה אח"כ".

ה'חיות דעת' מקשה על התני' השני בש"ך (ה"אי נמי") דהא הרמ"א בהגהה אוסר הבשר אפי' בלא ששהה שיעור כבישה, דכתב "ואפי' לא שהה שיעור מליחה רק מעט עד שנראה ציר בכלי", נאסר הבשר. ומת' שה"אי נמי" בש"ך קאי אדעת המחבר שאוסר (רק) החלק שבתוך הכבישה מטעם כבוש, שלא יעזור מליחה או צליה להפליט הדם דכבוש הרי הוא כמבושל דלא מהני ליה מליחה או צליה. (וכמ"ש הש"ך בס"ק ע"ב אדברי המחבר).

ולכאוף פירוש זה דחוק דהא כל קושית הש"ך היא על דעת הרמ"א דאוסר מטעם דפירש הדם ממקום למקום, וע"ז שואל משובר מפרקת בהמה דפירש הדם ואפ"ה מהני ליה צליה או מליחה אבל להמחבר מעיקרא לא קשיא מידי ומדוע צריך הש"ך בסוף תירוצו לשלול ולומר דלמחבר פשיטא דלא מהני מליחה או צליה.

ב

והנה הפמ"ג מביא את ה"א נמי" של הש"ך – דהא דלא מהני מליחה וצליה הוא מטעם כבוש – ומקשה ע"ז שתי שאלות א) הא אין דין כבוש בחלק שמחוץ לכבישה ומדוע יאסר החלק העליון שמחוץ לכבישה. ב) גם החלק שבתוך הכבישה לא יאסר דהא לא שהה שיעור כבישה, שהרי כתב הרמ"א דאפי' לא שהה הבשר שיעור מליחה אלא רק מעט ("עד שנראה ציר בכלי") דנאסר הבשר.

ומת' הפמ"ג "ואולי רצה לומר" דמיירי בשהה הבשר שיעור כבישה ויאסר הבשר העליון כאותם דעות שאוסרים בכבוש גם החלק העליון שמחוץ לכבישה, והגם דדם אינו מפעפע למעלה ומדוע יאסר החלק העליון, אפשר על ידי רתיחת המליחה והכבישה בציר (בצירוף שניהם) יפעפע למעלה.

היינו שלמד בש"ך שה"א נמי" קאי לדעת הרמ"א, והטעם דאסרינן גם החלק העליון הוא מטעם כבוש, ומשמע מדבריו שסובר של"א נמי" בש"ך החתיכה לא נאסרה משום שהדם פירש ממקום למקום, דא"כ לא היה מקשה איך הדם עולה למעלה הא אין דם מפעפע למעלה", שהרי בפירש ממקום למקום הדם לא עולה למעלה אלא הדם פורש במקומו, אלא ע"כ דסבירא ליה דהא דאסרינן החלק העליון שמחוץ לכבישה הוא רק מטעם כבוש, דנכבש בדמו והדם עולה למעלה.

והנה כבר הקשה עליו 'מחצית השקל' (בשפ"א) דהש"ך בסימן ק"ה⁽¹⁾ ס"ק א' פוסק גבי כבוש בציר דהכבישה לא אוסרת החלק שמחוץ לכבישה, וא"כ מדוע נאסר אצלנו החלק העליון שמחוץ לכבישה.

ועוד קשיא, שהש"ך בס"ק שאח"ז (ע"ה) כותב גבי חתיכה שנפלה לציר, דבספק אם נפלה שם קודם ששהתה שיעור מליחה מותר החלק העליון שמחוץ לציר, וכ"ש אם ברי לנו שנפלה שם אחר ששהתה שיעור מליחה דמותר מה שחוץ לציר.

ומסביר הפמ"ג הטעם שמתירים בספק אם נפלה קודם ששהתה שיעור מליחה דהוה כעין ספק ספיקא – דיש מתירין מה שחוץ לציר (כשיטת המחבר), ובשהה שיעור מליחה ודאי שמוותר מה שחוץ לציר על כן מתיר בספקו. ולכאוף קשה דאם נאמר שהחלק שמחוץ

והש"ך מוכיח שדעת הרמ"א היא שבכבוש לא נאסר החלק העליון שמחוץ לכבישה.

(1) ברמ"א מובאת מחלוקת לגבי כבוש האם נאסר גם החלק העליון שמחוץ לכבישה או לא

הלכה ומנהג

רג

לכבישה נאסר משום כבוש, א"כ מדוע שלא יאסר כאן החלק שחוץ לכבישה מאחר דנכבש בצירו.

ועוד קשיא, דהש"ך בסימן ק"ה ס"ק א' כותב דהא דאסרינן בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב אפי' מה שחוץ לציר אינו מטעם כבוש אלא הטעם הוא דמאחר שנמלח בכלי שאינו מנוקב א"כ פורש הדם ממקום למקום ואוסר הבשר.

ועוד קשה דבסי' ע' ס"ו כתב הרמ"א גבי בשר שנפל לציר תוך שיעור מליחה (ואינו מונח בתחתית הכלי, עיין ש"ך וט"ז). דנאסר רק החלק שבתוך הציר, ואינו אוסר החלק העליון שחוץ לכבישה מטעם כבוש ומליחה.

גם מפשטות לשונו דהש"ך משמע שהטעם שאוסר (גם) החלק העליון הוא משום שפירש הדם ממקום למקום, והא דלא מהני צליה או מליחה להפליט דמו הוא מטעם כבוש.

ג

והנה בביאור הגר"א מבאר סברת הרמ"א – דאוסר אף החלק שמחוץ לכבישה – משום דפירש הדם ממקום למקום, והא דלא מהני ליה מליחה או צליה להפליט דמו הוא משום כבוש, דבכבוש לא מהני מליחה או צליה להפליט דמו (ומביא לזה ראיה מהגמ' בחולין דף קי"ב ע"ב עיי"ש).

ומשמע מדבריו שמחבר את שני הדברים יחד, היינו שהבשר נאסר מצד שפירש הדם ממקום למקום, והא דלא מהני ליה מליחה הוא משום דהדם שפירש נבלע בו על ידי כבישה. ומשמע שהכבישה לבדה אינה יכולה לאסור החלק העליון שחוץ לכבישה, דאל"כ נאסור את הבשר רק מצד כבוש וכבוש הרי הוא כמבושל דלא מהני ליה מליחה או צליה להפליט דמו, ולא צריך להגיע לטעם של פירש, אלא ע"כ דהכבישה לבדה אינה יכולה לאסור החלק העליון שמחוץ לכבישה.

ועד"ז אפ"ל בש"ך שהטעם שאסרינן כל הבשר הוא מצד פירש, והא דלא מהני מליחה או צליה להפליט הדם הוא מצד כבוש. אבל וודאי שהכבישה עצמה אינה יכולה לפעפע הדם למעלה.

ויש לבאר זאת בדרך אפשר, ובהקדים הביאור בדברי הש"ך סימן קה' ס"ק א' דבתחילת דבריו מביא פסק הרמ"א ב'תורת חטאת' דבכבוש אוסרים רק החלק שתוך הכבישה כדעת היש מקילין ברמ"א שמתירים החלק שחוץ לכבישה, דהכבישה לא מפעפעת האיסור למעלה. ואח"כ אומר שבחתיכה שמינה וודאי שהאיסור מפעפע למעלה, וא"כ לדעת הרמ"א שאין בקיאיין בין כחוש לשמן – גם בחתיכה כחושה צריך לאסור החלק שחוץ לכבישה, ומדוע מתיר החלק שחוץ לכבישה.

וכן בסי' ע' כתב הרמ"א גבי כבוש בציר שהחלק שחוץ לכבישה מותר, ולכאן' לדין שאין בקיאיין בין כחוש לשמן א"כ בחתיכה שנפלה לציר צריך לאסור גם חלקה העליון שחוץ לציר. ואומר הש"ך שלכך נראה שלמרות שבצליה ומליחה אין אנו בקיאיין בין כחוש לשמן, בכבישה אנו בקיאיין. יוצא א"כ שבכבישה יש חילוק בין דבר כחוש לשמן – דבכחוש אמרינן שאין דין כבוש בחלק העליון שחוץ לציר משא"כ בשמן שנאסר כל הבשר.

והנה ה'מנחת יעקב' כלל כ"ב אות ט"ז מבאר דעת הש"ך – שאוסר בכבוש שמן החלק שחוץ לכבישה – דבציר כח המלח נכנס בכל חלקי הבשר ולכן הכבישה פועלת גם בחלק שחוץ לכבישה (אבל בכדי שהכבישה תפעפע האיסור עצמו למעלה צריך שהאיסור עצמו יהיה שמן). ומביא ראיה מהב"י בשם הרשב"א דכתב שכח המלח טבעו דק ונכנס בכל חלקי הבשר דכשמולחים בשר במלח כל החתיכה נהיית מלוחה. ומביא דבריו בפמ"ג.

וכן ניתן לומר בענייננו שהכבישה לא יכולה לפעפע הדם למעלה אם החתיכה כחושה, ולכן מצד כבישה לבד א"א לאסור הבשר והא דאסרינן הבשר הוא מצד פירש, והא דלא מהני ליה צליה או מליחה להפליט דמו הוא מצד כבוש דכח המלח עצמו מפעפע בכל החתיכה והכבישה עצמה מגיעת למעלה ומבליעה הדם שפירש.

וזהו שכתב הש"ך בס"ק שלאחריו (ע"ה) דבנפל לציר וספק אם שהה הבשר שיעור מליחה וכ"ש בברי לנו ששהה הבשר שיעור מליחה, דשרי הבשר שחוץ לציר, דמאחר ששהה שיעור מליחה א"כ אין כאן הטעם דפירש, ומצד כבוש לבד לא אסרינן החלק שחוץ לכבישה (כנ"ל), ועל כן גם בספק אם שהה הבשר שיעור מליחה נתיר החלק שחוץ לציר (מטעם ספק ספיקא כנ"ל). וכן בסי' ע' גבי בשר שנפל לציר מותר החלק שחוץ לציר, דלא שייך שם הטעם דפירש שהרי לא הונח בתחתית הכלי ולא הוי כמולח בכלי שאינו מנוקב, וזה שנאסר הבשר הוא רק מצד כבוש והכבישה אינה יכולה לפעפע הדם למעלה (באיסור כחוש).



קנאת
מופריים

תגובות

ד"עקירה" היא העיקר) אלא מיירי בכהאי גוונא שמלאכות שלמות לפנינו איזה מלאכה מדמים אז יותר למלאכה שלמה. ובזה ב' דעות או הנחות או מי שמעביר רשות.



הנ"ל

ד' רשויות לשבת

בגליון ב' עמוד 36 מבאר את שיטות התוס' והרשב"א בכרמלית ע"פ דברי החת"ם סופר דתוס' פירשו רך ומלא שיש בו ב' כוחות רשות הרבים ורשות היחיד והוא איפוך מפ' הרמב"ם שכרמלית אין בו לא כח רשות הרבים ולא כח רשות היחיד אלא כאשה אלמנה שאינה בתולה ולא בעולת בעל... ויהא אמיתת השם כארמלית.

ובזה מבאר ג"כ את החילוק בין דברי הרשב"א והתוס' (בדף ו' ע"א) למה לא נמנה קרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה כרשות חמישית דהתוס' ס"ל דדיני הקרפף כבר נכללו בהדינים של הרשויות האחרות. אבל הרשב"א י"ל דס"ל כשיטת הרמב"ם ולזה כתב דהטעם דלא מונה הברייתא גם קרפף הוא משום דבאמת מצד המציאות הוי רשות היחיד גמור.

ולענ"ד נדחק בזה יותר מדי. דלכאורה יש לומר בפשטות: דלשיטת התוס' שכרמלית יש בו (גם) רשות היחיד שייך לומר בקרפף שהוא שילוב של רשות היחיד וכרמלית, משא"כ לשיטת הרשב"א באם ס"ל כהרמב"ם שכרמלית הוא שלילת הרשות היחיד והרשות הרבים הרי שאין שייך שבקרפף ישכנו יחד רשות היחיד וכרמלית.

הרה"ח ר' יעקב מאיר היילפרין
ר"מ בישיבת תומכי-תמימים בני ברק

שיטת הרשב"א בגדר מלאכת הוצאה

בגליון א' עמוד 64 נתקשה שם בדברי הקהילות יעקב ח"ה סימן ט"ו בדעת הרשב"א מהו העיקר במלאכת הוצאה, שכן הרשב"א על דברי הגמרא "ודילמא הנחה הוא דלא בעי" (דף ד' ע"ב) כתב דהעיקר בהוצאה הוא עקירה ולא הנחה, וקשה דלעיל (ג' ע"א) כתב הרשב"א בד"ה פטורי... ויש מפרשים איפכא שהנחות קא חשיב משום שעל ידו נגמרה מלאכה והיא עיקר המלאכה שעל ידי ההנחה אתי בהו בעלמא לידי חיוב חטאת, אבל עקירות לאו מידי קא עביד, וזה נראה עיקר.

וי"ל, דשם מיירי בביאור המשנה לידע איזה פטורי קא חשיב, ואמרינן בגמרא דרק אלו שדומים לדאורייתא קא חשיב, והמשנה מדברת במלאכות שלמות שכל אחד עשה קצת, ובכהאי גוונא דווקא שמלאכות שלמות לפנינו אזי הנחות עדיפות ליהו דומים לדאורייתא שכן בהם נגמרת המלאכה, ודו"ק.

ובזה יבואר מה דבהמשך דבריו כותב הרשב"א "והנכון מה שפירש הרב בעל המאור ז"ל דלא קא חשיב אלא הכנסות והוצאות שמרשות לרשות כגון פשט בעל הבית ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שפשט ידו ריקה ונתן העני לתוכה והכניסה בפנים, וכן פשט העני ידו מלאה בפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן בעל הבית לתוכה והוציאה העני בחוץ". ולכאורה סתר עצמו שאמר דהנחות דייקא עדיפא.

ולדברינו נחא דלא מיירי כאן איזה מקצת מלאכה כשלעצמו עדיף (דבזה אמרינן

לכמה בני אדם (אפי' שלא שייך לשאר בני"א שבעולם). וכן לא משמע כן בדברי הרבי שכתב "ולאו כל אחד ואחד הלך בכל מקום" משמע דזה מפני ההליכה ולא מפני הבעלות. וא"כ הרי זיל הכי קמדחי לה וזיל הכי קמדחי לה.

אלא נראה לומר, דבאמת ההליכה במדבר דכל שבט במקומו פעלה שהשטח יהיה שטח פרטי דאותו שבט. ובזה מובן כוונת הרבי בדברי ר"א "ולאו כל אחד ואחד הלך בכל מקום", אף שענין זה לא מופיע כלל בדברי ר"א, דבזה הרבי מבאר דברי ר"א: דכיון שכל מה שיכול לפעול בעלות פרטית במדבר הוא ההליכה שם, לכן כאן ש"לאו כל אחד ואחד הלך בכל מקום", מזה גופא היה המקום שטח פרטי דאותו שבט ולא של שאר השבטים. ולכן למד הר"א שהוי כרמלית, כי רה"ר היא דוקא כששייכת לכו"ע, וכיון ששייך לשבט פרטי הוי כרמלית.

ולבאר זה עם שיטת הרמב"ם ב"עיר של רבים" דלכא' שם רואים שכיון ששייכת לרבים (אפי' לא לכו"ע) הוי' רה"ר, ומכאן נראה שכיון ששייכת לשבט מסוים הוי כרמלית!

הנה יש לחלק, ד"עיר של רבים" הן אמת דשייכת לרבים מסויימים אך כו"ע יכולים להלך בתוכה באופן חפשי. משא"כ במדבר, לא היה רשות לאנשי שבט אחד לילך בשטחו של השבט השני. (וכמו שאבאר לקמן באות ד' דלשיטת הרמב"ם בעינין ב' תנאים, גם בעלות וגם הליכה של רבים, עיי"ש).

וע"ז אומר הרבי "דוחק קצת", כלומר, דאפי' ששאר שבטים לא היו מהלכים בו, מ"מ כיון דשם יש אנשים רבים מאנשי השבט אפ"ל דהוי רה"ר, כמו "עיר של רבים", ומהיכא תיתי לחלק ולומר דלא הוי רשות הרבים.

(ב) מש"כ באות ד' לבאר בתיווך פיהמ"ש בעירובין להקדמת הרמב"ם בשבת, שכאן כותב דרה"ר הוא ע"י הליכת רבים וכאן כותב דהוא ע"י ששייך לרבים. דביארתי שאחד

הת' משה מרדכי גינזבורג
ישיבת תורת-אמת ירושלים

הערות ברשימת הרבי בגדר רשות מדבר

בהמשך למה שהערתי בגליון הקודם ברשימת הרבי אודות גדר רשות מדבר לשיטת הרמב"ם, רציתי להוסיף ולתקן כמה נקודות:

(א) מה שכתבתי באות ג' בביאור אמאי דברי ר"א "דוחק קצת", דזהו מפני שממה נפשך אם הכוונה בדבריו הוא דלא שכיחים בפועל הרי בזמן הזה עאכו"כ דלא שכחים אנשים במדבר בפועל, ובפשטות לא לזה התכוון ר' אברהם. ולאידך, אם כוונתו הוא דלא היה אפשרי - דלא כל מי שרוצה מהלך בכל מקום ובזמן הזה אפשרי וכל מי שרוצה מהלך, אינו מובן, דבמה עדיף זמן הזה טפי מהזמן שישראל היו שרויין שם, דגם אז כל מי שירצה מהלך כו', עיי"ש.

ונראה, דלא כמו שכתבתי, דבאמת יתכן דבזמן שהיו שרויין במדבר לא כל מי שרצה יכל להלך בכל מקום, כיון שמחנותיהן היו סדורין בו, ואף שאין ראייה לדבר זכר יש מויקרא רבה, לב, ג (הובא בפרש"י ויקרא, כד י') "בא ליטע אהלו בתוך מחנה דן אמרו לו מה טיבך לכאן אמר להם מבנות דן אני, אמרו לו איש על דגלו באתת לבית אבותם כתיב, נכנס לבית דינו של משה יצא מחוייב [שאסור לו ליטע אהלו] כו" - דזה שביססו טענתם מהפסוק "איש על דגלו" משמע דלא הוי דבר הראוי שבני שבט אחד ימצאו במקום שבט אחר. וא"כ מובן שלא לזה התכוון רבינו במש" "דוחק קצת", כי נראה שלא הייתה כניסה חופשית משבט אחד לחברו.

אבל לאידך גיסא, גם מה שביארו המערכת בשוה"ג שם בכוונת ר"א דהוי כרמלית, מפני ששייך לשבט פרטי, קשה לומר דזהו כוונת הרמב"ם, וכמו שהקשתי באות ד' שם, דמשמע בדברי הרמב"ם בעירובין שם דהא ד"עיר של רבים" הוי רשות הרבים, הוא מצד ששייך

קאפח, שבמקום הלשון הזה כתוב "אחד רה"ר והוא המקום שהרבים בוקעים בו" ולא הזכיר "כל העם כולו", עיי"ש.

אך מ"מ גם בלי דיוק זה, צריכים לומר דלשיטת הרמב"ם ס"ר יבטל החסרון דצומח וכו', כמו שהארכתי שם, עיי"ש.



הת' מנחם מענדל דיסקין
ישיבת תורת-אמת ירושלים

הלל במנין ביו"ט ובר"ח

בגליון הא' דקובץ הערות דארץ הקודש, כתב הת' מ.א.ג. ע"ד אמירת הלל בר"ח דיש הידור מיוחד לאומרו בציבור.

והביא שם מכתבו של הרבי באג"ק חי"ז (עמ' סג) וזלה"ק: "במ"ש אודות אמירת הלל לפני התפילה - הוראה בפירוש לא שמעתי בזה, אבל מסופר בפי חסידים, שאף שרבותינו נשיאנו בתפילת שבת היו מאריכין בתפילה אפי' כמה שעות לאחר גמר הציבור את תפילתם, הנה ביו"ט היו מסתדרים באופן לגמור תפילת שחרית עם הציבור ולאמר הלל עמהם". והעיר, דיש כאלו הרוצים לדייק ממכתב זה שההידור להתפלל עם הציבור, הוא דוקא ביו"ט בו אומרים הלל שלם, אך בימים דליכא אלא חצי הלל (ר"ח, חוה"מ וכו') - אין בזה הידור לאומרו בציבור, דאי"ז הלל אמיתי וכו'.

ומאריך שם לבאר דאדרבה; בימים בהם אומרים רק חצי הלל, איכא טעמא יתירא להקפיד לאומרו בציבור יותר מביו"ט כדי לחשוש להדיעות דאין יחיד מברך על הלל דר"ח. והוא עפ"י דברי הרמ"א ש"מ"מ יזהר אדם לקרות [הלל] בציבור כדי לברך עליו עם הציבור" ומדייק כן גם מלשון אדה"ז, עיי"ש. ולפ"ז דחק לפרש דזה שבמכתב הנ"ל כתב הרבי שרק ביו"ט נהגו רבותינו נשיאנו להתפלל הלל

מהב' תנאים מהני לרה"ר. לכאור' מסתבר יותר לומר לא כמ"ש, אלא דהוי רה"ר דוקא כשיש את ב' התנאים; גם ששיך לרבים וגם שרבים בוקעים בו. והא דבהקדמה לשבת ציין רק התנאי שידרכו בו, זהו מפני שבד"כ רבים דורכים במקום השייך לרבים, ולא במקום של יחיד, ולא מצוי כלל שליחיד יהיה עיר. ולכן לא מצא צורך להדגיש התנאי שלא שכיח שלא יקיימוהו.

(ג) מש"כ באות ו' בהטעם לזה שבקעה תהיה כרמלית למרות שרבים בוקעים בו. וציינתי להמאירי דף ו' שכ' ש"אין דרך הרבים נוחה שם". הנה ראיתי להעיר שכן מוכח להדיא כבר מהגמ' בדף ז' ע"א "והכרמלית לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר דאע"ג דזימנין דדחקו בי רבים ועיילי לגווה, כיון דלא ניחא תשמישיתה כי כרמלית דמי". וכן הוא במדבר דאע"ג דבקעו בו רבים, כיון שהיה מצמיח והיה כשדה דלא ניחא תשמישיתה להילוך, ככרמלית דמי.

(ראה גם שו"ע אדה"ז סי' שמ"ה קו"א ס"ק ב', דכ' "והיינו דוקא כשנשלמו שם כל תנאי רה"ר אבל כשחסר אחד מתנאיה בענין דבלאו הכי לא הוי שם רה"ר, מהני מחיצה זו לעשות שם רה"ר מן התורה אע"ג דבקעי שם רבים. כמבואר מדברי רא"ם שבמג"א כאן ס"ק י"ד דאי לאו שהים אינו נוח תשמיש הליכתו מקרי רבים בוקעים בו, ואפי' הכי אי הוה מתלקט עשרה מתוך ד' אמות הוי רה"ר הואיל וחסר ניחא תשמישיתה", עיי"ש. והיינו דלא הוי רה"ר אע"ג דרבים בוקעים בו, כיון שאינו נוח תשמיש הליכתו).

(ד) מש"כ באות ז' שגם לשיטת הרמב"ם ע"י הילוך כל העם (שישים ריבוא) הוי שלימות של רבים, והוי רה"ר ויבטל החסרון של צומח. והבאתי ראיה לכך מהא דכ' הרמב"ם "שילכו בו כל העם כולם", הנה יש משם ראיה רק לפי המהדורות הרגילות. אך ראה פיהמ"ש מהדורת

ובגוף טעם הדבר לזה שלא חששו להתפלל בציבור בר"ח (דלכאו' הנ"ל הקשה שפיר, ודייק כן בדעת אדה"ז), נראה לומר: דמזה שאדנ"ע אמר הלל בברכה בציבור (למרות פסק אדה"ז בסידורו דכ' שיצאו בברכת הש"ץ) משמע, אשר בדיני הלל בר"ח היו אצל הרביים מנהגים שונים מפסק אדה"ז [בסידורו], וכמו שענה: "נאשא בראטיא אינאצע".

וא"כ בפשטות אפ"ל דכן הוא גם בענינינו; למרות שיש לכאו' טעמא יתירא לומר הלל אם הציבור בר"ח ואף נראה דזהו דעת אדה"ז (כמ"ש הנ"ל), מ"מ כשם שברכו בציבור (דלא כפסק אדה"ז בסידורו), כן (הי' פעמים ד) לא התפללו כלל בציבור, שונה מדעת אדמוה"ז, ד"נאשא בראטיא אינאצע".



הת' דוד מלכי

מכון סמיכה אור-יעקב רחובות

בדין כלי שבלע איסור

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש אה"ק (גיליון ב') שואל הת' א.ק. על המבואר בספר "דרכי הלכה" בדין כלי שבלע איסור. א. מהיכן הסיק שדעת הרמ"א שבכלי איסור שבלע בחם אסור להניח אפי' יבש צונן. ב. מנ"ל הדין שכלי שבלע איסור צונן מותר ביבש חם.

והנה לענ"ד אין מקום כלל לקושיותיו:

בקושיא הראשונה, דמהיכן הסיק את דעת רמ"א בדין כלי שבלע איסור חם. הנה הוא הביא את דעת הרמ"א בפשטות, והוכחה לדבריו מהא דכתב בבאר היטב על אתר זו"ל: "ודוקא וכו' ומדברי העיטור לא משמע כן רק דתבלין וכיוצא בהן מה שאין דרכו להדיח אסור ליתן בכלי איסור. ומכאן זה מחלק דכלי איסור שמשתמשין בו חמין אסור להשתמש בו היתר צונן", ומשמע מהנ"ל שה"סדר הלכה" הסתמך להבהיר את

עם הציבור (ולא בר"ח), הוא כי ימים בהם לא גומרים את ההלל - יש ללמודם בכ"ש מיו"ט דוודאי ראוי לומר בהם ההלל בציבור. וסיים דהדבר צע"ג מהא דלא חזינן שנהג כ"ק אדמו"ר (לפני תשמ"ח) להקפיד בר"ח להתפלל עם הציבור דוקא.

וראיתי להעיר, דאף שמבחי' ההלכה נכון כתב הנ"ל, שלכאו' יש להיזהר להתפלל עם הציבור בר"ח טפי מביו"ט, אעפ"כ מ"ש הרבי בהנוגע להנהגת רבותינו נשיאנו שנהגו להתפלל בציבור ביו"ט, הוא בדוקא ולא לר"ח, וכמה ראיות לדבר:

(א) ברשימות חוב' ח' (עמ' 251 - הוצאה חדשה) מביא הרבי מה ששמע מהרבי הרי"צ זולה"ק: "כן [אדנ"ע] תמיד אמר הלל בברכה. על אמרו בברכה גם בהתפללו בציבור בימים שא"ג את ההלל, ולא יצא בברכת הש"ץ אמר ג"כ "נַאֲשָׂא בְּרָאֲטִיָּא אִינְאָצֵּץ" [=אצלנו] "במשפחה" [זה אחרת]. וציווה לי שלא לספר ע"ז". ומבואר מזה שהי' פעמים שנהג כ"ק אדנ"ע להתפלל ביחידות בר"ח; דהא הרבי מחלק וכותב: א) כן תמיד אמר הלל בברכה. ב) על אמרו בברכה גם בהתפללו בציבור... ומזה רואים שבפיסקא הא' מדבר על תפילה ביחידות, כפשוט.

(ב) בשער הכולל פרק ל"ז ס"ד כ' דע"פ השמועה הצ"צ היה מתפלל ביחידות בר"ח. עיי"ש.

אלא ע"כ צ"ל דלא דייקו רבותינו נשיאנו להתפלל בציבור אלא ביו"ט שבו גומרים את ההלל. דהא ביו"ט טעם ההידור להתפלל עם הציבור הוא מצד עניית הודו ואנא אחר הש"ץ (וכמ"ש בשו"ע סי' תפח), שבזה יש לחלק שהידור זה הוא דוקא כשיש הלל שלם, אך בימים דליכא אלא חצי הלל, וההלל אינו הלל אמיתי, אין להקפיד ע"ז (אלא דישנו הטעם של "לחשוש להדיעות דאין יחיד מברך על הלל דר"ח כו", כמ"ש הנ"ל והרביים לא חששו לזה).

ואולי י"ל שזו גופא כוונת הגמ' שלפי ר"ע לא צריך מקום ד' כיון שבכל מקום שהוא נמצא, ה"ה על ד'.



הת' מנחם כהן

תומכי-תמימים המרכזית כפר-חב"ד

קלוטה כמי שהונחה לארץ (2)

בקובץ ב' הביא הת' י. ג. "שני מהלכים" בסוגיא דקלוטה כמי שהונחה, אי הוי באוויר או לארץ. והקשה דלאומרים דהוי לארץ א"כ מה מוכיחה הגמ' מר' עקיבא שאומר "קלוטה כמי שהונחה" שאין צריך הנהחה במקום ד' על ד', הרי חשיב כמונח על הארץ. (מקום ד' על ד'), ותירץ בדוחק, וסיים: "ועדיין צ"ע".

והנה בענין זה רציתי להעיר באופן כללי שבאבני נזר (ח"א סי' ר"מ) לומד שב' דעות אלו הם שיטת רש"י ותוס' ומוכח שם ראה אותיות א' - ב'

ולגבי קושייתו הנ"ל, הנה שמעתי לבאר שבאמת אין קושי זה מתחיל כלל. כיון שר' עקיבא להא אמר קלוטה הוי הונחה כי אם קלוטה כמי שהונחה והיינו שאין המציאות של קלוטה - דהוי מונחת על הארץ, אלא רק לענין דינא להתחייב במעביר דרך רשות היחיד.

והנפק"מ בין שיטות הנ"ל לתוס' ורש"י הם למעלה מי', דלרש"י לא הוי קלוטה, ולתוס' - כיון שמונחת באוויר דינה כקלוטה.



הת' שניאור זלמן מנדלזון

ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

"א"י גבוה מכל הארצות"

בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש אה"ק"

לשון הרמ"א בפשט ע"פ בעל העיטור (וכן עיין טור יו"ד סי' קכ"א), וכן גם בסעיף ב' המובא בספר הנ"ל, זוהי דעת רמ"א מפורשת.

ובנוגע לשאלתו השניה, אין לה מקום כלל, מכיון שהט"ז על אתר (ס"ק ג') הבהיר את דברי רמ"א שכלי שהשתמש בו איסור צונן מותר להניח בו יבש חם, וכ"ש צונן לח דגרע טפי.

(ועוד דהט"ז גופא כותב שיש ט"ס בדברי רמ"א ומתיר אפ"י לח לסברתו, ע"ש).



הת' נחום הלוי לויך

ישיבת תומכי-תמימים קרית-גת

קלוטה כמי שהונחה לארץ (1)

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש ארה"ק (גיליון ב' עמ' 29) מקשה הת' י.ה.ג. לשיטה שלומדת ש"קלוטה כמי שהונחה" הוא כמי שהונחה בארץ (רש"י, וכ"ה שיטת הר"ח), דא"כ מהי ההוכחה שלא בעינן מקום ד', הרי כשמונח בארץ יש ד'.

ואישתמיטתיה ה'אבני נזר' (סי' ר"מ מערכת קלוטה כמי שהונחה) המבאר שיטת רש"י, שלפי רש"י לא הבאנו כלל הוכחה שלא צריך מקום ד' אלא מעצם הסברא של ר"ע שקלוטה כמי שהונחה, וא"כ כן הוא גם ביד שכאשר יש חפץ ביד נחשב כאילו מונחת בקרקע ויש מקום ד'. ומה שתוס' (דף ד' ע"א ד"ה "אבל למטה") כותב שביד לא שייך דין קלוטה הוא לשיטתיה שקלוטה כמי שהונחה באוויר. עיי"ש בארוכה.

אמנם לשיטת רש"י ק"ק לשון הגמרא הכותבת "הא מני ר"ע היא דלא בעינן מקום ד' על ד'" דמשמע שההוכחה היא שלא צריך ד' ולא שקלוטה כמי שהונחה ויש ד'.

הת' שמואל מן

מכון סמיכה שע"י תומכי-תמימים קרית-גת

בדין בשר שנכבש בדמו

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש ארה"ק (גליון ב') מבאר הר' י"י שי' גפני את דברי הט"ז סי' ס"ט ס"ק ל"ו וז"ל הט"ז: **"בשר המלוכלך בדמים:** פירוש שלא פלט עדיין דמו ע"י מליחה". ובפמ"ג שם כתב "עייני ט"ז דמלוכלך לאו דווקא דאי נמי הודח דין אחד להם".

ואעתיק ביאורו: "הט"ז הבין בדברי המחבר שאכן המחבר העתיק לשון רבינו ירוחם מלוכלך בדמו אבל אין משמעות לזה בדווקא שמלוכלך בדמים חיצוניים שנמצאים ע"פ החתיכה. ומלכתחילה פירש ואמר כך: פירוש שלא פלט עדיין דמו ע"י מליחה. ומיד ממשיך ומשוה את זה לדין שנכתב בסעיף א': "דין זה כתבו רמ"א בסעיף א' ועיין מ"ש שם". כלומר, שמלכתחילה לדעת הט"ז, מלוכלך בדמים פירושו הפשוט הוא דמים פנימיים שנמצאים בתוכו, ואז אוסרים אותו מצד דין כבוש כמבושל, היות ומדובר על דם איברים שמפרש ממקום למקום, וא"כ היות וכל הבעייתיות כאן היא מצד דם פנימי שנבלע בו - אין כל נפק"מ אם מלוכלך בדם חיצוני או לאו. אלא הדגש הוא על הבעיה של כבוש כמבושל כתוצאה מדם פנימי, שבו הוא מלוכלך, א"כ כל היחס לאיסור כאן הוא מצד כבוש כמבושל, ולזה יש היתר בצליה, לדעת המחבר. אפילו אם יהיה מלוכלך בדם חיצוני, שגם עליו יחול דין של כבוש כמבושל.

וא"כ מובן מה שכתב הפמ"ג בהבנת דברי הט"ז: "עייני ט"ז, דמלוכלך לאו דווקא דאי נמי הודח דין אחד להם", שהבנת הט"ז בדברי המחבר היא מצד בעיה של כבוש כמבושל. שתמיד תהיה בעיה בו, בדמים הפנימיים, וגם אם יודח לא פתרנו את הבעיה של כבוש כמבושל, ששייך רק בדמים הפנימיים בעיקר.

גיליון ב' הקשו התמימים מ.ס.ו.ז.פ. מדוע הגמ' בקידושין (סט, א) מוכיחה שא"י גבוהה מכל הארצות מהפסוק בירמיה "לכן הנה ימים באים נאום ה' לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני מארץ מצרים כ"א חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדחתים שם", ולא [כמו רש"י בפרשת ויגש (מה, ט) המוכיח זאת] מהמילים "מהרו ועלו אל אבי".

ותירצו שמ"מהרו גו" ההוכחה היא רק שא"י גבוהה ממצרים אך לא מכל הארצות, ורש"י כתב זאת כיון שכך הוא אליבא דאמת ולא משום שכך מוכרח מהפסוק.

והנה ה"משכיל לדוד" מבאר מהי הוכחתו של רש"י, וז"ל: "שאם אין הכוונה אלא כלפי מצרים שהיתה א"י גבוהה ממנה הא קא חזי לה ומה צורך לומר ל' עליה, לפי שגבוהה מכל הארצות".

ועפ"ז נ"ל שהגמ' לא הביאה הוכחה מהפסוק "מהרו ועלו אל אבי" כיון שאינה הוכחה ברורה (אלא זהו לימוד מיתור לשון, כנ"ל מ"משכיל לדוד" שכותב "ומה צורך לומר ל' עליה"), משא"כ מהפסוק בירמיה שההוכחה ברורה (ובפרט ע"פ מה שהביאו מהגמ' בב"ק ש"לגלויי מילתא" סגי בפסוק מהנביאים).

אמנם מה שכתבו בסיום דבריהם ש"מצינו כו"כ מקומות שרש"י לומד דברים מסוימים מפסוקים, אף דאינם מוכרחים בדברי הפסוק עצמו", תמוה ביותר - דהרי ידועות שיחות כ"ק אדמו"ר בדיוק לשון רש"י שלא בא אלא לפשוטו של מקרא, ולא כותב לימודים שונים שאינם מוכרחים בפסוק עצמו, ואינו מובן מהיכן לקחו סברתם הנ"ל.



אינו בנוגע לכמות האיסור, אבל מהות האיסור הוא בתקפו גם בפחות מכשיעור. ע"כ.

ומקשה הת' הנ"ל דאם ס"ל לאדמוה"ז שח"ש הוא איסור כיון שמהותו הוא האיסור א"כ איך זה מתאים עם טעמו דהח"צ (שכמותו סובר אדמוה"ז) שח"ש אסור רק בפעולה שמחשיבה אותו, הרי גם ללא הפעולה הוא מהות של איסור, כיצד איפוא הוא מותר? ומסיים, דאם נאמר שטעם זה [דהח"צ] הוא רק בבל יראה ובל ימצא ולא בשארי איסורים – ניחא, אבל עצ"ע מהיכא תיתי. ונשאר בצ"ע.

והנראה לומר בזה דאין סתירה בדברי הרבי כלל; דבאמת ידועה (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' ש"מ ס"ד. סי' ש"ב בקו"א. חו"מ ריש הל' גזילה וגניבה) שיטת לאדמוה"ז בכללות הדין דח"ש, כדברי הרבי להרב אליהו – שח"ש אסור מן התורה לא רק במידי דאכילה אלא גם בשאר איסורים כיון שמהות האיסור בתקפו. והנה החידוש הוא בהל' פסח שם פוסק אדמוה"ז (שונה משאר המקומות) דגבי ב"י וב"י אין איסור דח"ש. ומיד מתעוררת התמיהה למה שונה ח"ש בב"י וב"י, והלא (לשיטת אדמוה"ז) ח"ש אסור מה"ת בכל המצוות, ומטעם הנ"ל. וע"כ מציין אדמוה"ז לחכם-צבי שמביא הטעם דדוקא בב"י וב"י אין ח"ש, למרות שבכל מקום יש, (וכדלקמן).

ובגוף הביאור בשיטת אדמוה"ז [דאי ס"ל דח"ש שייכא בכל מקום כיון דמהות האיסור בתקפו, א"כ למה אינו בהאיסור דב"י וב"י, ואיך זה מיושב ע"י דברי הח"צ בה] י"ל בפשטות; דזה ששייך בכלל למימר ש"מהות האיסור בתקפו", הוא דוקא כשיש בו איסור, כפשוטו. וזה נעשה רק ע"י הפעולה שמחשיבתו לאיסור, ובלעדיה – אין הוא איסור כלל.

כלומר, דפשוט הוא שאין החפץ האוכל עמו נעשית העבירה אסור מצ"ע בלי שום פעולה, אלא דע"י שעושים עמו עבירה מחשבי

. . לסיכום: כל ההבדל בין הט"ז להש"ך הוא לא מחלוקת בדין. אלא שלט"ז אין חידוש מיוחד במה שכתב המחבר, מלוכלך בדמים, היות "ודין אחד להם" כלשונו של הפמ"ג. עכ"ל.

ופלא גדול לומר כך – דכל הבעיה אצלנו היא רק מצד דם פנימי שנבלע בו ואין כל נ"מ אם מלוכלך בדם חיצוני או לא, והט"ז אינו מתייחס כלל לבעיה של דם בעין שנבלע בבשר – דהא לא מצינו שום פוסק דס"ל בדם בעין שנבלע ע"י כבישה דתועיל לו צליה, וחידוש גדול לומר דמהני צליה להפליט הדם בעין שנבלע בו, והו"ל להזכיר זאת בפירוש.



הת' שניאור זלמן לייפער

ישיבת תורת-אמת ירושלים

בטעם איסור חצי שיעור

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש – ארץ הקודש גיליון א' העיר א' התמימים וזה תוכן דבריו:

כתב אדה"ז בשולחנו (סתמ"ב, קו"א הב' לסכ"ח): עיין בתשובת חכם צבי סי' פ"ו טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה ובל ימצא. עכ"ל. והיינו שח"ש שייך לא רק באיסורי אכילה, אלא בכל דבר בתנאי שמחשיבים אותו ע"י פעולה כלשהי [אך באיסור דבל-יראה דאין בראיתו שום פעולה – לכן אין בו ח"ש]. ומביא דהנה בר"ד ושקו"ט של הרבי מה"מ בביקור הרב מרדכי אליהו (ו' מ"ח תשנ"ב – נדפס בסה"ש תשנ"ב ע' 458) הזכיר הרב אליהו שיש דעות שהאיסור דח"ש הוא באכילה בלבד ואמר כ"ק אדמו"ר: מדברי רבינו הזקן משמע שהאיסור דחצי שיעור הוא לא רק במידי דאכילה (שמפורש בקרא), אלא גם בשאר איסורים, וזיל בתר טעמא, שהשיעור

קנאת סופרים

ריג

שיעור יש מהות האיסור ורק שחסר בכמות,
כנ"ל באריכות.



הת' יוסף שכטר

ישיבת תומכי-תמימים קריית-גת

תיקון טעות בפנ"י

ב"פני יהושע" הנדפס מחדש ב"אוצר קובץ מפרשים" מהדורת "כלילת יופי" בפירושו לדרך ז' ע"ב בקטע המבאר את הגמ' "וכי תימא דלית ביה ארבעה על ארבעה..." נדפס כמ"פ "ר' יהודה", והוא טעות הדפוס דמוכת, והכוונה היא לר' יוחנן דאמר "בדבילה שמינה שנו".

וכנראה מקורה של הטעות הוא הואיל ובפנ"י הישן נכתב "ר"י" פענחו זאת בטעות וכתבו "ר' יהודה" (בראש הקטע שמצטט הפנ"י מן הגמ' אכן מוזכר ר' יהודה דאמר זרק למעלה מ' והלכה ונחה בחור כל שהו באנו למחלוקת ר"מ ורבנן אם חוקקין להשלים. אך ברור שלא לזה נתכוון הפנ"י).

וממילא נעשה בו - כבר בחצי שיעור העבירה - מהות של איסור. לדוגמא, מאכלים ביו"כ אינם מהות של איסור, אלא דע"י זה שאוכלים אותם (אפילו חצי זית - חצי שיעור), אזי פעולת העבירה מחשיבתו למהות של איסור. דהקב"ה אסר רק את פעולת האיסור בכל דבר שיהיה; גניבה בחפצים, ראי' בחמץ, כתיבה בדיו וכו' וכו', אך לא החפץ מצ"ע, כפשוטו.

ולפי"ז מובן בפשטות קושייתו, דהן אמת דס"ל לאדמוה"ז דמהות האיסור הוא בתקפו בכל מידי (דברי הרבי להרב אליהו), אבל כ"ז דוקא כשעושים עמו פעולה של איסור (טעם ב' דהח"צ). ולכן באיסור דב"י וב"י אין ח"ש, כי בראייתו לא עושה שום פעולה, ופשוט. (וכמו שהרבי עצמו מציין בלקו"ש ז' שם שע"פ טעם הנ"ל דח"ש גם בשיעורי זמנים לא יהי' איסור דח"ש מה"ת כיון דאין שום פעולה. וד"ל).

ושוב ראיתי בקובץ הנ"ל גליון ב' עוד הערה שם של הת' י.י. הדנה ג"כ בענין חצי שיעור, ולפי מה שהסברנו בשיטת אדה"ז בחצי שיעור - קושיא מעיקרא ליכא, כיון שבחצי



נִיתִי סֵפֶר

וְנַחֲזִי

סקירה ועלעול
בספרים וכתבי עת תורניים

"ידוע שהרמב"ם כתב את חיבורו בכמה מהדורות, כלומר, לאחר בכתיבה בפעם הא' הגי', ומכיון שבינתיים הוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות כו', הנה בכמה מקומות תיקן, שינה והוסיף כו', ויש אומרים שאח"כ תיקן כו', גם פעם שלישית וכו'.... ובתקופה האחרונה נתגלו ומתגלים כתבי יד דחיבור הרמב"ם ממהדורה יותר אחרונה ובפרט כת"י תימן, אשר, עפ"י המקובל בתימן, קיימו יהודי תימן קשר הדוק עם הרמב"ם, ע"י שלוחים כו' ומפעם לפעם שלחו לעדכן ולהגי' את ספריהם עפ"י התיקונים וההשלמות האחרונים, עד לאחרוני האחרונים, של הרמב"ם, כך שלדבריהם המהדורה שבידם היא המתוקנת והמדוייקת ביותר..."

(מתוך הספר "כללי רמב"ם" עמוד 149)

"...קטעים רבים: א) נשמטו מחמת שגגתם של מדפיסים, ב) שינויי לשון רבים הוכנסו ע"י הצנזורים בדפוסים השונים. לכן, כאשר מבקשים לדייק ברמב"ם יש לבדוק את הפרטים תוך שימוש בדפוסים קדומים וכאלה שלא שלטו בהן ידי הצנזורים. במיוחד כתבי יד מתימן..."

(שם, עמ' 115)

משנה תורה להרמב"ם – מהדורת מופת בכרך אחד לציון שמונה מאות שנה לפטירת הרמב"ם

הרב חננאל סרי

מהדורת מקבילי שיצאה לאחרונה לאור עולם יוצרת סטנדרט חדש במהדורות משנה תורה של הרמב"ם. מדובר במהדורה שכשמה כן היא מהדורת מופת של ממש. העורך הראשי הרב יוחאי מקבילי מנצח על כמות מרשימה של אנשים אשר חברו יחדיו ותרם כל אחד מהם מתחומו, להוצאת מוצר ספרותי כביר, אשר יש גם מי שיכנה אותו "ספר עזרה", תחת חסותה של האכסניה המכובדת של מוסדות אור וישועה שנוסדו על ידי הרה"ג א"ר זייני שליט"א.

במהדורה החדשה יכול הלומד לראות מול עיניו פרק שלם, דבר שמסייע רבות בשינון ובמעקב אחרי מבנהו של הפרק. מאפיין זה אמנם היה קיים בשתי מהדורות קודמות, אלא ששתיהן חסרו את המאפיין הבא שהינו חדש, ייחודי ובעל ערך רב.

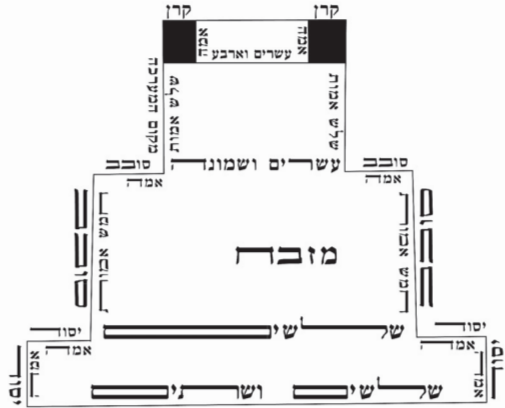
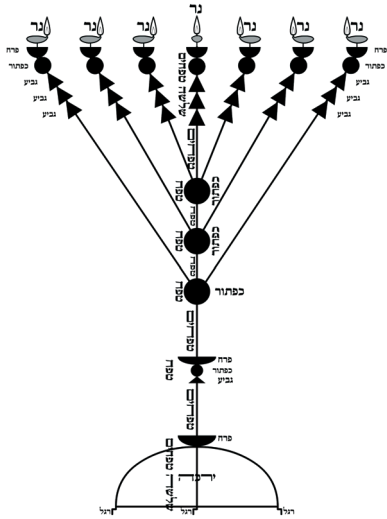
עיקר חשיבותה של המהדורה החדשה בהיותה מושתתת על נוסח כתבי יד. כל שגיאות הדפוס נופו ממנה, וחבל רק שלא סומנו כל המקומות הרבים בהם שונה נוסח זה מנוסח הדפוס, דבר שהיה ממוחש לקורא את גודל המפעל העומד בפניו. נוסח ההלכות וחלוקתם המקורית (כפי הצהרת הרמב"ם שיהיו קלות לשינון), מובא על פי מהדורתו של הרב קאפח, שהיה מהבקיאים ביותר בדורנו

בכתבי הרמב"ם. עם זאת, לא נתנו העורכים לאהבתם לקלקל את השורה, ובמקומות בהם הכרעותיו שנויות במחלוקת, ציינו בגליון את נוסח המהדורות המקבילות שהתבססו על כתבי יד. כך ניתן לראות גם את גירסתם של כל המהדורות החשובות שקיימות בימינו; כ"י אוקספורד, מהדורותיהם של הרב שילת והרב רבינוביץ, מהדורת פרנקל ומכון ממרא. זאת ועוד, גם נוסחאות שצוינו בתשובות לחכמי לונל, אותם ראה הרב קאפח כמוזיפות, הובאו בגליון ולא נעדר מקומן.

תופעת המקומות בהם חזר בו הרמב"ם ותיקן היא כבר דבר ידוע. באותם מקומות שמוסכם על הכל שמדובר בתיקון מידו של הרמב"ם, צוין הדבר.

הוספת המפתחות, גם היא דבר שנעשה בטוב טעם, המפתחות נוחים לשימוש, ובעיון הפסוקים מצוטט אותו חלק שנידון בהלכה המצוינת. כאן כדאי לציין שבכל המפתחות כמו בכל ההלכות שבספר הפסוקים מובאים בניקודם, דבר ההופך את קריאתם למדויקת ונכונה.

ניתן למנות עוד ועוד מאפיינים ייחודיים, אך אין תחליף להתנסות אישית, שהיא חוויה תורנית ואינטלקטואלית. יהי רצון שישמש ספר זה מנוף חדש לכל העוסקים במשנת הרמב"ם, ובפרט לאלפי לומדי השיעור היומי ברמב"ם כפי תקנתו הק' של הרבי. ולעורכי המהדורה נאחל שתוסיף ידם לעשות חיל, ויפרצו מעייניהם חוצה.



ציור המנורה והמזבח במהדורה זו, יחד עם ציורים מרהיבים נוספים צויירו מחדש מעשה אומן בנאמנות למקור, הציור באדיבות בעלי הזכויות במהדורת משנה תורה המדוייק מכתבי יד בכרך אחד עם שמונה מפתחות. © כל הזכויות שמורות. www.mishnetorah.com

מו"לים ומחברים המעוניינים בסקירת ספריהם במדור זה ישלחו שני עותקים לכתובת המערכת. ספרים שישלחו עד כ"ה בשבט יסקרו בגליון הקרוב.