

קובץ חודשי

# הערות התמימים ואנ"ש



א (רבה)

חודש מרחשון ה'תשס"ח



---

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית  
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ז



ב"ה

קובץ חודשי

# הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים  
בנגלה, חסידות  
ובתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע



א (רכה)

חודש מר-חשון ה'תשס"ח



---

יוצא-לאור על-ידי מערכת  
'הערות התמימים ואנ"ש'  
שע"י תלמודי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית  
כפר-חב"ד, אה"ק ת"ז

הקובץ הבא יצא אי"ה לקראת  
חודש כסלו הבעל"ט

---

הודפס בדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 72915

מלפקם: 03-9607370

# פתח דבר

על פי הוראות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא דורנו, להו"ל חידו"ת ולפרסמם, ומתוך שמחה וחדוותא דאורייתא, מגישים הננו בזאת בפני ציבור הקוראים והמעיינים את הקובץ הערות התמימים ואנ"ש הראשון דשנה זו (רכח), שכקודמיו מלא הוא וגדוש בדברי תורה, חידושים וביאורים, שנכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' בזמן האחרון. חלק נכבד מהחידושים עוסק בדברי תורתו של הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע, אשר כידוע ומפורסם, עיקר ההתקשרות אליו היא על-ידי הלימוד והעיון בתורתו.

כן יצויין, דקובץ זה הי' אמור לצאת לקראת חודש אלול דאשתקד, אך עקב עסקנו בהדפסת ספר פלפול התמימים חכ"ב, נדחתה הדפסתו לחודש זה, וע"כ החידו"ת נגלה עוסקים בעיקר בפרק שנלמד בישיבה בחודש אלול האחרון, פרק הזורק ממסכת גיטין. אך נוסף להנ"ל נמצא בו עוד חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה.

עקב הוראת הרבי להנהלת הישיבה 770 שלא לחלק את החידו"ת לפי נושאים כדי להדגיש שהתורה היא 'תורה אחת', לא חולק הקובץ לשערים, אלא סודר לפי שמות התלמידים התמימים.

הקובץ הבא יצא לאור בעזה"י לקראת תחילת חודש כסלו הבעל"ט, כתוכניתנו להוציא לאור בעז"ה קובץ מידי חודש בחודשו, וע"כ מבקשים אנו מכל אשר יש לו תחת ידו חידו"ת, לשלוח אלינו כפי הכתובת המצוינת לעיל.

תקוותנו ותפילתנו, שימלא הקובץ את מטרתו, ויסיף חיות בלימוד התורה בשקידה והתמדה,

ויגרום בזה נחת-רוח רבה, לנשיאנו הגדול, ובזכות זה נזכה במהרה בימינו לקבל פניו מתוך שמחה  
אמיתית, שמחת הגאולה השלמה על ידי משיח צדקנו בקרוב ממש, ומלכנו בראשנו.

בברכת התורה  
המוערכת

ימים הסמוכים לכ' מרחשון ה'תשס"ח  
יום הולדת כ"ק אדמו"ר נ"ע, מייסד ישיבתנו  
כפר־חב"ד, אה"ק

# תוכן עניינים

9	דבר מלכות . . . . .
11	בענין חצר מהלכת גיטין ע"ח ע"א . . . . .
19	הטעם שלא נכנס משה רבינו לארץ לקוטי-שיחות חי"ד, תו"מ - התועדויות חי"א . . . . .
21	עבודת המרירות בדרונו (גליון) תורת מנחם - התועדויות ח"ה . . . . .
23	התבוננות באופן החיות שורש מצות התפילה להצ"צ . . . . .
27	גדר מעלת הנביא לקוטי-שיחות חכ"ג . . . . .
29	שיטת הרמב"ן בקנין ד' אמות גיטין ע"ב ע"א . . . . .
31	בעניין מקום פטור גיטין ע"ז ע"ב . . . . .
33	בענין פסיק רישיה ולא ניחי' ליה שבת מ"א ע"ב . . . . .
14	תשובתו של אלישע בן אבוי' (גליון) פלפול התמימים חכ"ב, אגה"ת לאדמוה"ז . . . . .
43	ביאור בעניין "ירידה צורך עלי" בחטא עה"ד באתי לגני תשל"א, לקו"ת . . . . .
45	בעניין 'דין ודברים' גיטין ע"ז ע"א . . . . .
53	ביאור בהסוגיא דריש פרק הזורק גיטין ע"ז ע"א . . . . .
58	זמנה של סעודת הלוי'תן אג"ק, קונטרס תורה חדשה תנש"א . . . . .
65	גיטה וחצרה באין כאחד גיטין ע"ז ע"א . . . . .
69	כיוון תפילין דר"ת סידור אדמוה"ז, תורת מנחם - רשימות היומן . . . . .
70	שמועות בשם הרבי (גליון) פרדס חב"ד חלק ח"י . . . . .
71	בדין למעלה מעשרים אמה שו"ע או"ח, עירובין ג' ע"א . . . . .

---

# דבר מלכות

מכ"ק אדמו"ר זי"ע

---

## אופן לימוד התורה

ב"ה, כ"ג ניסן, תשט"ז

שלום וברכה !

המענה על מכתבו מה' ניסן, אודות חשבון הנפש ושבא לסך הכל, אשר אין מרגיש עלי' במעלות העבודה ויראת שמים במדה מספקת מתאים ללימוד התורה.

והנה ידוע מאמר רז"ל (ע"ז ט, א) שבזמן לימוד התורה ישנן שתי תקופות, בתורת ה' יהגה ובתורתו אשר זהו תכלית הלימוד. ולכאורה יקשה המקשן איך אפשר שתורת ה' תעשה לתורתו, והרי אין ערוך כלל וכלל בין נותן התורה ולומד התורה, בין בורא ונברא, ואם אי אפשר לעלות פילא בקופא דמחטא (ואפילו בחלום) אף ששניהם גבולים, עאכו"כ בנוגע להבורא בלי גבול האמיתי ואשר הוא ודעתו וחכמתו ותורתו חד הוא (וכמו שהאריך הרמב"ם בכל זה ונתבאר בתניא וביחוד בשער היחוד והאמונה (בתניא שם)), אלא הוא בחסדו של הקב"ה שהוא כל יכול, והממנו יפלא כל דבר. ומזה יובן ג"כ, שבכדי שתורת ה' תעשה לתורתו, מוכרח שיהי' עובד ה' ואין מספיק הלימוד בשכל כלל וכלל וכלשון המכילתא (יתרו) קבלו מלכותי ואח"כ תקבלו גזרותי, ובברכות (רפ"ב) אשר בכל יום צריך לקבל תחלה עול מלכות שמים ואח"כ עול תורה ומצות.

ומכ"ז מובן שבאם אין ההכנה באופן האמור [שכל זה נכלל בפתגם חז"ל הקצר, אשר קבלת התורה היתה ע"י הקדמת נעשה לנשמע], ואם אין הלימוד בדרך זה, הנה אין לה שייכות אמיתית עם האדם הלומד ובמילא אין נכרת פעולתה, אף שכדי שלא לשלול את ענין הבחירה, מניחים לא ללמוד התורה ולהבינה אם בר שכל הוא, כיון שזהו מדרכי הטבע, וע"ד מרז"ל (משנה ע"ז פ"ד) יאבד עולמו מפני כו', ובפרט שע"פ הבטחת בעל ידח ממנו נדח, הנה סו"ס יפעלו דברי התורה להחזירו לדרך הרצוי, אבל דא עקא, שיכול להיות זה בגלגול אחר (תניא סוף פרק לט) ובניתים אבר עשיריות שנים וכו'.



המורם מכל הנ"ל שצריך ללמוד תורה בטהרה (ע"י שיהי' זהיר בטבילת עזרא) ובהקדמת יראת שמים וקבלת עול מלכות, וכיון שלאחר כל זה עדיין צריכים לסייעתא דשמיא, הנה צריך להיות ג"כ הענין דיהיב פרוטה לעני, שאז במידתו של הקב"ה שהיא מידה כנגד מדה נותנים לו הצלחה בהלימוד מבלי להתחשב אם הוא עני או עשיר.

מוכן שאי אפשר לכאר ככל הדרוש במכתב, אבל תקותי שגם השורות הנ"ל המעטות בכמות תספיקנה, אם יעיין בהם כפי הדרוש.

בודאי יודע משלשת השיעורים השווים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בחומש תהילים ותניא הידועים, ושומר עליהם, ועכ"פ ישמור אותם מכאן ולהבא.

בברכה.



## בענין חצר מהלכת<sup>1</sup>

הגה"ח הרב יעקב גולדשמיד שליט"א  
ר"מ ומשגיח ראשי בישיבה

א.

בריש פרק הזורק (דף ע"ח ע"ב) אומר רבא שאם נתן ביד עבדה נעור אינו גט דהוי חצר שאינה משתמרת לדעתה ישן הוי גט, ומקשה הגמ' הרי זה מהלכת וכי תימא ישן שאני הרי עומד ויושב לא מועיל כי יכול ללכת ומדוע ישן יועיל ומסיקה הגמ' והלכתא בכפות.

וביאררו הראשונים שמדובר בכפות ואזי אינו מסוגל ללכת ולא הוי חצר המהלכת ובזה גופא תלוי אם ישן הוי גט שהרי משתמרת לדעתה ואם נעור אינו גט כיון שאינה משתמרת לדעתה. לפי"ז פי' הגמ' שרבא דבר בכפות וע"ז הוסיף תנאי דישן. והנה הרמב"ם דרך אחרת לי בענין זה. דהרמב"ם פסק פ"ה י"ז דאם נתן ביד העבד והוא כפות והיא שומרת עליו אפי' שהוא נעור הרי זה גט. ואם אינו כפות זה לא גט. ומוסיף הרמב"ם שאם עבד ישן ולא כפות הרי זה גט פסול דהיינו שהוא כשר מדאורייתא אבל פסול מדרבנן. וביאררו הראשונים דלדעת הרמב"ם מה שכתבה הגמ' והלכתא בכפות אין הפירוש שרבא דיבר

---

1. מתוך שיעור שנמסר בישיבה בחודש אלול האחרון, נכתב ע"י א' התמימים. ללא אחריות כלל וכלל.

בכפות וע"ז הוסיף תנאי דישן אלא רבא דיבר לא בישן אלא בכפות ובכפות מועיל, אינו כפות אינו מועיל, ובכפות גופא אין הבדל בין נעור לשאינו נעור. והקשו על הרמב"ם מנין למד הרמב"ם שאם יהי' ישן ללא כפות יהי' פסול מדרבנן, הרי לכאורה לא מצינו לזה תקנה בגמרא.

והנה זה שפסק הרמב"ם שבכפות אין צריך להיות ישן ביארו מפרשי הרמב"ם (הרה"מ) שהוא מן הגמ' לעיל כ"א ע"א ששם מביאה הגמ' שרק צריך שיהי' כפות ולא הזכירה הגמ' כלל ישן [והמפרשים ביארו לשיטתם: ששם הגמ' מזכירה רק את הבעי' של מהלכת וע"ז תירצו שאינה בכפות ושם לא דובר כלל בדיני משתמרת, אך פה שזה המסקנה משמע שצריך גם בכפות וגם ישן – עי' בר"ן ובתוס' שם כ"א ע"א]. ומזה מסיק הרמב"ם שברגע שהעבד כפות אין צריך להיות יושן.

[אך צריך ביאור בטעם הדבר שהרי למרות שהוא כפות הרי אינה משתמר לדעת האישה?

ובפשטות הביאור בזה ע"פ דברי הרמב"ם עצמו שכשמביא דין זה כתב: "אם הי' כפות הרי זה גט וכאי' הגיע לחצירה שהיא עומדת בצידה". ומן הרמב"ם משמע שכיון שעומדת בצד חצירה אין צריך שוב לדין דמשתמרת לדעתה שבפשטות בזה נחלקו עולא ור"א, דלעולא צריך שתעמוד בצד חצירה ולר"א צריך שתהי' משתמרת לדעתה, והרמב"ם שפסק כעולא למד שאם עומדת בצד חצירה החצר משתמרת לדעתה, ולכן פסק והדגיש שאם היא שומרת והוא כפות הוא נחשב לחצירה שעומדת בצידו ולכן א"צ שוב לדין דישן].

והנה עיקר הקושי בדברי הרמב"ם הוא הפסק שאם העבד ישן ואינו כפות הרי הגט פסול רק מדרבנן.

וצ"ב א. מקור הדבר. ב. טעם הדבר.

ב.

והנה במקור הדבר כתבו המפרשים (הה"מ והלח"מ) שהרמב"ם למד בפשט הגמ' שכשם שכפות מועיל ישן גם מועיל.

דהנה התוס' שם בדף כ"א כתב שלכאור' הנה מקום לפרש שכמו שבכפות לא חשיב מהלכת כיון שאינו דומה לעומד ויושב כמו כן ישן לא יחשב למהלכת שהרי אינו דומה לעומד ויושב, כך שהתוס' דחה פי' זה דא"כ שרבא אומר בסוגיין שנעור אינו גט מדוע כתב הטעם שאינו משתמר (אפי' אם ישתמר כגון כפות בידה) הרי הטעם הוא דהוי חצר המהלכת וחצר המהלכת הוי חסרון גדול יותר מאשר חצר שאינה משתמרת לדעתה?

ולכן הסיק התוס' שרבא מדבר בכפות וע"ז הוסיף התנאי דיין לגבי דין משתמרת.

אך לדעת הרמב"ם הביאור הוא שאכן שהגמ' אומרת והלכתא בכפות כוונתה שבכפות מוריד החיסרון דמהלכת כיון שאינו דומה לעומד ויושב, וכמו שבכפות מוריד כמו"כ ישן גם יכול להוריד החיסרון דמהלכת כיון שאינו דומה לעומד ויושב. ולפי"ז לדעת הרמב"ם כפות לבד מועיל לבטל דין מהלכת וכמו"כ ישן מועיל לבטל דין דמהלכת וזה שכתב שבישן הגט פסול ביאורו המפרשים שזה מחמת גזירה ישן אטו אינו ישן משא"כ כפות שאינו שכיח לא גזרו. עי"ש בדבריהם.

וצריך ביאור במה נחלקו בסברא הרמב"ם והראשונים דלדעתם ישן עדין חשיב מהלכת משא"כ כפות. ולדעת הרמב"ם גם ישן מועיל שאינו חצר המהלכת ומדאורייתא כשר.

ג.

והביאור בזה, ובהקדים:

הנה בהלכה שלאח"ז פסק הרמב"ם: "אם כתב לה גט ונתן ביד העבד שלו וכתב שטר מתנה עליו אזי אם העבד כפות כיון שזכתה בעבד זכתה גם בשטר הגירושין, ואם העבד אינו כפות וגם ער קנתה העבד ואינה מגורשת עד שיגיע הגט לידה."

דהיינו הרמב"ם לשיטתו שאם העבד לא כפות ולא ישן הוי חצר מהלכת ולא קנתה

הגט ולכן צריך שהגט יגיע לידה ממש.

והנה בר"ן פה הביא את דברי הרשב"א (לעיל כ"א ע"א), שהקשה על הרמב"ם אם לא קנתה את הגט אך קנתה את העבד א"כ שוב הגט נמצא בחצירה שאינה קונה לה א"כ צריך שהבעל יחזור ויתן לה את הגט דאל"כ הוי לה טלי גיטך מעל גבי קרקע, שהרי אם תיקח את הגט מן העבד לידה זה לקיחה שלוקחת בעצמה ללא פעולה מן הבעל וא"כ מדוע הגט כשר?

ומן הרמב"ם משמע שיכלה לקחת בעצמה את הגט מן העבד למרות שקנתה את העבד הגט לא נקנה לה ע"י העבד. ולכן פסק הרשב"א שצריך הבעל לקחת את הגט מן העבד ולמסר לה אותו לידה.

וצלה"ב במה נחלקו הרשב"א והרמב"ם בזה?

#### ד.

יובן עפ"י חידושו של הגר"ח:

דהנה יש לדון בחסרון דחצר המהלכת מה גדרו. דהרי חצר (דגט) מטעם ידה איתרבאי וכל שהוא יד הוי גט ואם אינו יד לא הוי גט ויש לדון ביחס לחצר המהלכת דאפש"ל בתרתי:

א. כיון שהחצר מהלכת אין זה יד האישה כלל דהיינו חסרון בעצם החצר דחצר כזה אינו נחשב יד ורשות האישה.

ב. החצר לא נפגעה בעצם דין היד שלה, אלא חצר מהלכת עדין נחשבת יד האישה, אך גם ביד במצב שהיא לא תהי' קבועה לבעלה אין היד קונה במצב כזה, דהיינו: חסרון לא העצם החצר אלא חצר כזו לא יכולה לקנות כיון שיד כזו לא קונה.

דוגמא לדבר:

החיסרון דאינה משתמרת דגם פה יש מקום לדון האם לא הוי יד כלל או שהוי יד

שאינה קונה. אך בפשטות אפשר לפשוט החקירה דתלוי הדבר אם החיסרון שייך גם ביד בפשטות אזי ע"כ שהחיסרון הוא לא בעצם הדין יד דהחצר אלא באפשרותה לקנות, אבל אם מדובר בדבר כזה שביד אינו קיים א"כ סביר לומר שדבר כזה אינו בגדר יד כלל.

ולכן בחסרון דאינה משתמרת כיון שביד עצמה גם שייך שאינה משתמרת (וכגון אם האישה ישנה אזי ידה אינה משתמרת) לכן ברור לומר שהחצר כשאינה משתמרת אין בזה חסרון שהחצר אינה נחשבת לידה אלא ברור שזה ידה רק יד כזו אינה יכולה לקנות מחמת שאינה שמורה. אך ביחס לחצר מהלכת עדין יש לדון במהות הדבר מהו החיסרון (דהרי בפשטות אין מושג של יד מהלכת).

ובפשטות שדבר זה תלוי בהבנת הדבר מהו החיסרון דחצר מהלכת והנה מן העיון בראשונים מצינו מחלוקת בדבר.

רש"י בבא מציעא דף ט' ע"ב בד"ה "מי קני כלים" כתב שהחיסרון דחצר המהלכת היא דאינו דומה לידה כיון שחצר מהלכת אינה משתמרת וזה לא דומה לגגה וקרפיפה שזה עומד וממילא משתמר.

אך התוס' שם (ד"ה ספינה) וכאן בגיטין פירשו דחצר מהלכת אינה דומה ליד כיון שיד נחשבת לדבר נח (ורק הגוף מזיזה אבל היא נחה) משא"כ חצר מהלכת אינה דומה ליד כלל.

וא"כ אחרי שמצינו מחלוקת הראשונים בזה נראה שאכן נחלקו הראשונים בזה.

לדעת התוס' שחצר מהלכת החיסרון בעצם זה שזוהי ואינה דומה ליד, א"כ חצר מהלכת אינה יד לגמרי ואין עליה דין יד דבעלים והוי חסרון בעצם החצר שאינה יד דבעלים.

אך מרש"י משמע שכתב שהחיסרון הוא רק בזה שאינה משתמרת א"כ (כנ"ל בחצר שאינה משתמרת) משמע שחצר מהלכת הוי יד דהבעלים רק שביד כזו שאינה שמורה א"א לקנות.

[האמת שברש"י קשה לומר כן דרש"י עצמו שם בד"ה "כל" משמע שחצר מהלכת

אינה חצר כלל.

ומפורש הדבר יותר ברש"י בבא קמא דף י"ב ע"א ששם כתב שחצר מהלכת "לאו חצר היא כלל", וכן עי' ברש"י גיטין דף כ"א ע"א ושם משמע שלמד מפורש כדברי התוס' בחסרון זה – ועי' בבית אהרן שעמד ע"ז, אך לקמן נלמד עכ"פ בדרך זו בדעת הרמב"ם.]

## ה.

ועפ"ז מובנת מחלוקת הרשב"א והרמב"ם.

דהנה לעיל בסוגיא למדנו שאם נתן ביד האישה ישנה אינו גט עד שתתעורר ויאמר לה הא גיטך.

וביאר הרראשונים שהחיסרון הוא שיד דאישה ישנה אינה משתמרת וא"א לקנות בה.

ומ"מ בזה מספיק מה שהבעל יאמר לה הא גיטך למרות שבשעה שנותן לה לא היתה היד מסוגלת לקנות אך מ"מ כיון שנתן לידה אין צריך שהבעל ייתן ליד הקונה דווקא העיקר שנותן לידה למרות שלא קנתה מיד אין זה חשוב תלי גיטך מעל גבי קרקע מכיון שהעל נתן ליד האישה.

ועפ"ז בנדר"ד :

אם נלמד שחצר מהלכת אינה יד דהאישה א"כ ברור שצריך נתינה חדשה של הבעל שהרי מה שנתן ביד עבדה שהי' ער ולא כפות הוי חצר מהלכת ואין זה יד האישה ול"ד לאישה ישנה שנותן לידה רק שאינה מסוגלת לשומרה וא"א לקנות בזה וזוהי דעת הרשב"א.

אך הרמב"ם למד דחצר מהלכת נחשבת ליד האישה רק שא"א לקנות בה מכיון שהוי חצר שאינה שמורה וכמו יד דהאישה במקום שאינה שמורה ולכן א"א לקנות בזה, ולכן ס"ל להרמב"ם דכמו בנתן לידה כשהיא ישנה אין צריך נתינה מחודשת ולא הוי טגמג"ק מכיון שהגיע מידו לידה אין זה טגמג"ק א"כ ה"ה בנדר"ד כיון שלדעתו חצר מהלכת

נחשבת ליד האישה א"כ אזי מסירה מחודשת ומיד שמגיע ליד האישה הוי גט ללא נתינה מחודשת ולא הוי טגמג"ק.

## ו.

ומעתה שלמדנו שהרמב"ם נחלק על הראשונים במהות החיסרון דחצר מהלכת יובן ג"כ מחלוקתם לענין ישן. דהנה יש לדון בגמרא עצמה שלגבי דין חצר המשתמרת לדעתה ישן מועיל. ואילו לגבי דין חצר המהלכת (למדו הראשונים) שישן אינו מועיל ורק כפות מועיל. ולכא' הניחא שעומד ויושב אינו מועיל לגבי חצר המהלכת שהרי מיד בכוחו וביכולתו להיות מהלך וא"כ זה נחשב לחצר המהלכת למרות שעכשיו אינו הולך היות שיכול להלך מיד. אך ישן מדוע לגבי דין משתמרת נחשב שמשתמר ולגבי די מהלכת נחשב למהלכת הרי בפועל ישן הוא עכשיו?

והביאור בפשטות:

כל הראשונים שלמדו שחצר מהלכת החיסרון שאינה יד א"כ הוא מחסרון בחפצא דהחצר משא"כ דין אינה משתמרת אינו חסרון בחפצא דהחצר אלא היא חסרון במעשה הקנין.

ולכן כשמדובר על חפצא דהחצר אינו מועיל מה שעכשיו בפועל הוא ישן ואינו הולך כיון שאם יתעורר יוכל ללכת א"כ חצר כזו שבדעתה וביכולתה ללכת אין זה דומה ליד והוי חצר שאין לה דין יד כיון שכל שמדובר בחסרון בעצם החפצא אין נפק"מ אם זה חסרון בפועל או חסרון שיכול לבא כל שיש אפשרות שפתאום ילך אין זה יד.

ולכן בישן שיש אפשרות שיתעורר וילך אין זה יד משא"כ בכפות שאין ביכולתו לשחרר עצמו זה נחשב לחצר שאינה מהלכת וזה הוי יד. אכן כ"ז לדעת הראשונים. אך לדעת הרמב"ם הרי גם החיסרון דחצר מהלכת הוא לא חסרון בחפצא דחצר שהרי החפצא דהחצר הוי יד גם כשהיא מהלכת וכל החיסרון דחצר שהיא מהלכת אינה משתמרת וא"כ יש פה חסרון במעשה הקנין.

וא"כ כל שהחיסרון אינו רק במעשה הקנין אני לא צריך לבדוק שלא תהי' אפשרות



ללכת אלא כל שעכשיו אינו הולך ואינו עומד ללכת הוי חצר המשתמרת ומועיל כיון שהעיקר תלוי בפועל ממש האם מעשה הקנין מועיל עכשיו או שאינו מועיל.

ולכן כשהוא עומד הוא יושב כיון שכל רגע יכול ללכת א"כ אין זה חצר משתמרת וזה נחשב למהלך למרות שעכשיו לא הולך כיון שמיד יכול ללכת.

אבל בישן או בכפות שאין לו את האפשרות מיד ללכת אלא במצבו העכשווי אינו מסוגל ללכת מספיק שלא יחשב הדבר לחצר מהלכת שהרי עכשיו החצר לא הולכת ואינה מסוגלת ללכת וזה חצר שמורה וממילא לא נחשבת לגדר דחצר המהלכת.

[וכמו שלענין משתמרת לדעתה העיקר תלוי שעכשיו ישן למרות שיכול להתעורר מ"מ עכשיו שמורה החצר לדעתה, עד"ז לענין ישן כיון שלדעת הרמב"ם מהלכת הוי משום משתמרת העיקר תלוי שישן עכשיו, משא"כ בעומד ויושב פה זה נחשב שמיד יכול ללכת ואין זה שמור].

## ז.

ומעתה א"ש בריוחא יותר:

דהנה כבר הבאנו שלדעת הרמב"ם הביאור בגמ' הוא שכמו שכפות מועיל כך ישן לבד מועיל.

והיקשו התוס' דא"כ מדוע שאמר רבא נעור אינו גט כתב הטעם מחמת משתמרת היה מצריך לכתוב מחמת מהלכת שהוא גרוע יותר.

וע"פ הנ"ל, תוס' לשיטתו שחצר מהלכת גרועה מחצר שאינה שמורה שזה יד וזה לא יד, מקשה שפיר שהגמ' תקשה שהוי מהלכת שגרועה יותר שאינה יד כלל.

אך לדעת הרמב"ם שמהלכת ואינה משתמרת הם באותה דרגה לא קשה מידי שאכן בנעור מקשה הגמ' שאינו משתמר וכוונתה שכיון שהוא נעור א"כ אין החצר שמורה וא"צ להקשות ממהלכת שהרי גם מהלכת כל החיסרון שאינה שמורה. וא"ש.

[בדעת רש"י י"ל דרש"י אכן לומד שחצר מהלכת הבע"י שלה היא שאינה שמורה, אך כוונתו שכל חצר שהיא בסוג כזה שאין היא מסוגלת להשתמר א"כ אינה בגדר חצר.

דהיינו לדעת רש"י חצר שאינה משתמרת פה זה חצר שאפשר לשומרה רק עכשיו אינה שמורה זה נחשב ליד רק שאינה שמורה.

אך מהלכת שא"א לשומרה אינה חצר כלל מחמת שאינה דומה ליד כיון שיד אפשר לשומרה וזו א"א לשומרה וממילא אינה יד כלל.

ולפי"ז רש"י אזלי כשיטת הראשונים שחצר מהלכת אינה יד כלל, והוא חסרון בעצם החפצא דחצר, ולכן גם רש"י למד כשיטתם שאינו מספיק ישן לבד רק צריך כפות כיון דישן למרות שעכשיו בפועל זה שמור אבל הרי מדובר בחסרון בעצם החצר וזה חסרון שאינו מתוקן, רק במקום שלא שייך כלל החצר תלך וזה רק בכפות, משא"כ בישן שבפועל אינו הולך אבל יכול להלך, וזה לא דומה ליד וממילא אינה יד דבעלים מחמת שזה דבר שיש אפשרות שא"א לשומרו].



## הטעם שלא נכנס משה רבינו לארץ

הת' מנחם מענדל שיחי' אוירכמן  
תלמיד בישיבה

בפרשת דברים<sup>1</sup> מספר משה רבינו בארוכה על חטא המרגלים ועל הגזירה שנגזרה עי"ז על דור המדבר - "אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה..." ובאמצע דבריו מפסיק ואומר "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם" ואח"כ ממשיך לספר עוד בעניין המרגלים - "יהושע בן נון העומד לפניך..."

1. א, כב ואילך.

ובלקוטי-שיחות חי"ד פר' דברים שיחה ב' מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע "תמי' גדולה המתעוררת בלימוד פשוטם של הכתובים בפרשתנו" שכמה ממפרשי התורה עמדו עלי': דלכאורה תמוה מדוע מפסיק באמצע סיפור מעשה המרגלים ועובר למה שאירע למשה רבינו "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם" שמזה משמע שהגזירה שנגזרה על משה רבינו שלא יכנס לארץ היא בסיבת חטא המרגלים שהרי זה היפך המפורש בקרא שזה חטא מי מריבה וכמש"נ<sup>1</sup> "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען אשר לא האמנם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". וכמפורש ברש"י שם<sup>2</sup> "גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסים לארץ..." וממשיך רש"י<sup>3</sup> במה חטאו "שאלו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מתקדש לעיני העדה..."

וראה שם ביאור רבנו לשיטת רש"י.

ואולי יש לומר בזה בפנימיות העניינים ע"פ המבואר בשיחת יו"ד שבט ה'תשי"ד<sup>4</sup> בנוגע לקברי צדיקים דנשיאי חב"ד שמנוחתם כבוד לא בארץ הקודש אלא במקומות שונים בחוץ לארץ דוקא. שה"ז ע"ד שמצינו בנשיא ומנהיג ישראל הראשון, משה רבנו - שנשאר במדבר עד היום הזה. שעל-כך אומר המדרש<sup>5</sup> "אמר הקב"ה למשה, משה, באיזה פנים אתה מבקש לבוא לארץ, משל למה הדבר דומה לרועה אחד שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבית הצאן, ביקש הרועה להיכנס לפלטרין של מלך, א"ל המלך יאמרו שאתה השבית הצאן, אף כך א"ל הקב"ה למשה, שבחך הוא שהוצאת שישים ריבוא וקברתם במדבר ואתה מכניס דור אחר, עכשיו יאמרו כו', אלא תהא בצדן ותבוא עמהם, שנאמר ויתא ראשי עם (צדקת ה' עשה) וגו'". היינו שמשה רבינו מצד עצמו יכול הי' לפעול שיכנס לארץ אבל, "מה יהי' עם דור המדבר?! ... ישאלו אצלו: אתה בעצמך נכנסת לארץ ישראל, ומה עשית עם . . "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב"ו

1. חוקת כ, יב.

2. ד"ה יען לא האמנת בי.

3. בד"ה להקדישני.

4. תורת מנחם - התוועדויות חי"א עמ' 27 ואילך.

5. תנחומא, חוקת יו"ד.

שנשאר במדבר? ...!"

וזהו מה שנאמר עליו "צדקת הוי' עשה ומשפטיו עם ישראל" שנשאר עם בני' במדבר כדי שיוכל סו"ס ליקח עמו את צאן מרעיתו ולהכנס עמהם לא"י בגאולה העתידה.

ועפ"ז אפ"ל שזה שמשה רבינו לא נכנס לארץ הי' מצד ש"לא יעזוב צאן מרעיתו" - דור המדבר, וזה שהם (דור המדבר) לא נכנסו לארץ ה"ז מצד חטא המרגלים. וזהו שבתוך שמדבר על חטא המרגלים אומר "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם" שרק בגללכם, בגלל שאתם נשארים במדבר (גם גופא מצד חטא המרגלים), גם אני - משה רבנו - נשאר עמכם ולא נכנס לארץ. והחטא דמי מריבה הוא כתוצאה מהסיבה הפנימית של - "לא יעזוב צאן מרעיתו" (היינו שהקב"ה סיבב שיהי' החטא דמי מריבה כדי שישאר עם דור המדבר).



## עבודת המרירות בדורנו (גיליון)

הת' יהונתן הלוי שיחי' בייטש  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבתינו (גיליון רכ"ד) מביא הת' ש.ז. סתירה לגבי עבודת המרירות בדורנו, ממה שנכתב במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא (טו"ב כסלו ה'תשמ"ו) מובן שעניין המרירות שבתשובה אינו שייך בדורנו זה. ולכן עבודת התשובה בדורנו היא דווקא ע"י השמחה. ובמאמר ד"ה ואשה אחת (ה'תשמ"ו - ספר המאמרים מלוקט ח"ד ע' מ"ג) מסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע שיש יתרון בעבודת התשובה הבאה ע"י מרירות. ובהקדמה לתשובתו מביא את דברי הרבי בשיחת קודש ש"פ נח ה'תשנ"ב שם מוסבר שיש לשלול רגשות צער ומרירות כתוצאה מהחשבון צדק כיוון שנרגש אצלו שכוונת הירידה למצב הדורש תיקון היא בשביל השלימות שנעשית ע"י

התשובה. ומובן משיחה זו שכדי לזכות להתגלות שלמעלה מסדר ההשתלשלות צריכה להיות עבודת המרירות שבתשובה לא באופן של צער אלא יתבונן בדרגה שאל"י יגיע ע"י שיעשה תשובה. וכך גם כותב הרבי בספר "היום יום" לכ"ד מר-חשוון, שבענייני קדושה יתבונן במי שנמצא למעלה ממנו ולשאוף להגיע לזה. ומשמע מהדברים הנ"ל שגם בימינו יש מקום לעבודת המרירות אלא שלא יכנס עי"ז למצב של צער ויגון. והוסיף הכותב לבאר עפ"י שהדרך לגילוי שם הוי" באלוקים היא: בכל הדורות העבודה הייתה ע"י הצער ממצבו הלא טוב וריחוקו מאלוקות, ובדורנו ע"י ההתבוננות בדרגה שאל"י יגיע ע"י החשיבה הנ"ל. וי"ל שמה שמדובר בחסידות שגם בדורנו עבודת התשובה היא במרירות, הנה אין הכוונה על מרירות כפשוטו, אלא מרירות בשם התואר, שכמו שבעבר ע"י המרירות הי' מתעלה לדרגה עליונה כך בדורנו זה מתגלה ע"י שיעשה חשבון צדק - ודווקא מתוך שמחה.

ולהעיר דהנה כ"ק אדמו"ר דן בנושא זה (תורת מנחם - התוועדויות שיחת ח"י אלול ה'תשי"ב): "ואינו מובן איך תהי' המרירות מתוך שמחה, הרי הן שתי תנועות הפכיות, ולכאורה לא יתכן ששתייהן תהיינה אצל האדם בבת אחת? וההסבר לכך הוא ע"פ מה שכתוב בזהר: שמצד הרגש הריחוק מאלוקות שזהו מצד הנה"ב - ה"ה במרירות, ומצד זה שמקיים מצווה, שזה מצד הנה"א - ה"ה בשמחה. ומובן שהמרירות והשמחה באים משני מקומות שונים, אך ביאור זה לא יספיק כי בכל אופן, שניהם (המרירות מנה"ב והשמחה מנה"א) נמצאים במקום אחד - בלב הגשמי? אלא שאפשר לומר שבעבודת ה' יכולים להיות שניהם ביחד, ע"כ דברי הספרי שאומר "אין אהבה במקום יראה . . . אלא במידת הקב"ה בלבד".

נוסף על האמור לעיל שסיבת השמחה שבעבודת המרירות היא מצד קיום רצונו ית', יש טעם נוסף מצד תכונת הפרטית של עבודת המרירות גופא - שעצם עובדת היותו במרירות בגלל מצבו, גורמת לשמחה. וכמ"ש (וילך לא, יח) "ואנכי הסתר אסתיר פני..." שיש כפל לשון לעניין ההסתר. ומכיוון שיש מצב מסוים בו ההסתר גופא הוא בהסתר, שלא נרגש זהו הסתר, והחילוק הוא כאשר האדם מרגיש הסתר אזי ההרגשה שלו היא לא טובה, וממילא בסוף יוצא מההסתר, אך כאשר ההסתר עצמו מוסתר - והאדם לא

מרגיש שהוא המצב של הסתר - ממילא הוא לא חושב לצאת מההסתר, וזוהי סיבת השמחה שבמרירות, שמזה גופא שנמצא בהסתר ומתמרמר ע"כ, נעשית אצלו שמחה ע"כ שיצא מההסתר הכפול, וכך גם יצא מההסתר הראשון. ומסביר הרבי שתורת החסידות מגלה את החיות שבכל דבר, כולל החיות שבעניין נסתר, (שגם ב"הסתר אסתיר" נמצא ה"אנכי"). וא"כ גם כשהאדם נמצא במצב בלתי רצוי, אזי המרירות שלו צריכה להיות מתוך שמחה".

ולסיכום הדברים: ע"פ השיחה הנ"ל, מובן שגם בדור זה שייכת עבודת התשובה במרירות שאינה באה בסתירה לשמחה. ועניין זה נתבאר לעיל בכמה אופנים: א. מרירות אמיתית מתעוררת כתוצאה מהרגש האדם, עד כמה עבודתו נוגעת למעלה, אך הרגש זה באה דווקא ע"י חיות ושמחה ("אשרינו . ומה יפה ירושתנו") המגביה את האדם למצב של - "בנים למקום". ב. חיוב השמחה חל על כל עניין בעבודת ה' (שזכה לעשות רצונו ית'). ולכן גם מצווה ששייכת בה מרירות צריכה להיעשות מתוך שמחה. ג. כשאדם מצוי בהסתר ומתמרמר ע"כ, נעשית אצלו שמחה מכיוון שיצא מההסתר הכפול (מצב בו האדם לא מודע לכך שהוא בהסתר) וממילא ייצא מההסתר הראשון.



## התבוננות באופן החיות

הת' יעקב שיחי בעלינאוו  
תלמיד בישיבה

א.

בדרך מצוותיך שרש מצות התפילה פי"א לאחרי שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שבר"ה נמשכת "הארה וחיות חדש ממש להיות בנין הי"ס מחדש..." ע"י השופר. ממשיך: "וכמו"כ יובן למשכיל בבחי' המעין זה בדרך פרט שבכל יום, שבאמירת פסוק ראשון

דק"ש (ואפשר עד בכל לבבך וי"ל דבהא פליגי תנאי ר"פ הי' קורא אי עד על לבבך בעמידה או פסוק ראשון לחוד ועיי"ש)."

היינו שאפ"ל ב' אופנים בבנין הי"ס שבכל יום: באמירת פסוק ראשון דק"ש או עד אמירת בכל לבבך ור"ל שבזה נחלקו התנאים בר"פ הי' קורא.

וז"ל הגמ' שם<sup>1</sup>:

"אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה על לבבך בעמידה, על לבבך סלקא דעתך?! אלא אימא עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא, ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה".

אלא שלכאורה צ"ל שהרי במחלוקת זו לא מצינו דעה של "פסוק ראשון לחוד"? ועוד קשה, שהחולקים כאן (רב יהודה ורבי יוחנן) הם אמוראים, ובדר"מ כתב - "דבהא פליגי תנאי"<sup>2</sup>?

בהכרח לומר כוונתו ע"פ המשך דברי הגמ' שם: "ואזדא ר' יוחנן לטעמי' דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר אחא שאמר משום ר' יהודה".

והכוונה למחלוקת שבתחילת העמוד:

"ת"ר והיו... הדברים על לבבך, יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה? ת"ל האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי רבי אליעזר".

ובהמשך הגמ': "הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו ר' אחא משום ר' יהודה אומר כיון שכיוון לבו בפרק ראשון (כל פרשת שמע. רש"י) שוב אינו צריך. אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה". היינו שר' יוחנן מקשר בין המחלוקות עד היכן בעמידה למחלוקת עד היכן צריך לכווין, היינו שהיכן שצריך

1. ברכות יג, ב

2. קושיא נוספת ישנה כאן - דבגמ' איתא "על לבבך" ובדר"מ "בכל לבבך" - ויבואר לקמן.

לכווין לבו שם צריך לעמוד כדי שיוכל לכוין<sup>1</sup>. ובענין זה (כוונה בק"ש) מצינו דעה נוספת בהמשך העמוד: "ת"ר שמע ישראל . . . אחד עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ. אמר רבא הלכה כר"מ".

ולכאורה לדעה זו התכוון הצ"צ שמכיון שסובר ר"מ שצריך לכווין רק בפסוק ראשון בהכרח שיסבור גם שצריך לעמוד בפסוק ראשון.

ולפי"ז א"ש דהוי "פליגי תנאי".

## ב.

אלא שעדיין צריך עיון בדברי הצ"צ שכתב באפשרות הב' שבנין הי"ס בכל יום הוא עד "בכל לבבך" וקישור זאת לדעה שאומרת "עד על לבבך בעמידה", והדבר תמוה שהרי "בכל לבבך" הוא בפסוק הראשון (שבפרשה ראשונה) ואילו "על לבבך" הוא סיום הפסוק השני (והיו הדברים)?

וי"ל הביאור בזה בהקדים:

נחלקו רש"י ותוס' בדעת ר' אליעזר שאמר "עד כאן צריכה כוונה" איפה הוא "עד כאן"? רש"י<sup>2</sup> סובר "עד על לבבך" היינו שעד המילים על לבבך שהם סיום הפסוק השני של פרשת ואהבת (והיו הדברים) צריכה כוונה. משא"כ תוס'<sup>3</sup> ס"ל "עד בכל מאודך" היינו עד סיום הפסוק הראשון (ואהבת). ולפי"ז יצא שלרש"י "עד כאן" פי' עד ועד בכלל משא"כ לתוס' עד הפסוק של "על לבבך" ולא עד בכלל.

ועפ"ז מובן שהצ"צ אזל כתוס' וכשאמר "עד בכל לבבך" כוונתו עד הפסוק של בכל לבבך ועד בכלל<sup>4</sup>. וה"ז כתוס' שאמרו עד הפסוק "והיו הדברים" ולא עד בכלל.

1. עיין ברא"ש שמביא טעם אחר ע"ז ועיין בב"ח על הטור סי' ס"ג סק"ד. ויובא ויבואר בעזה"ת בהמשך.

2. בד"ה עד כאן.

3. בד"ה עד כאן מצוות כוונה.

4. וכ"ה בצל"ח כאן שקורא לפס' ראשון "בכל לבבך" ובפשטות היא מצד שא"א לקרוא לו "ואהבת" דאז אפשר לטעות ולחשוב שמדובר על הפרשה כולה ולכן אומר "בכל לבבך".



אך עדיין צ"ע קושיית המהרש"א בין לתוס' ובין להצ"צ מדוע נקטו "עד בכל מאודך", "עד בכל לבבך" דבשלמא כאן במחלוקת גבי כוונה שלשון הגמ' "עד כאן" אפשר לומר שהכוונה היא עד בכל לבבך וכו' משא"כ גבי עמידה שכתוב מפורש "עד על לבבך בעמידה".

וי"ל בזה עכ"פ לשיטת הצ"צ:

אפשר לחלק בין דברי רבי אליעזר שאמר שצריך לכוין עד בכל לבבך (ע"פ הצ"צ) לבין ר' יהודה שאמר "על לבבך בעמידה" שטעמו של רב יהודה שצריך לעמוד אינו בגלל שבעי כוונה (דא"כ הי' עד בכל לבבך) אלא מצד טעם אחר וכפי שאמר הרא"ש "דבפרק ראשון אין לו לרמוז בעינו וכן כתב רב אלפס ז"ל לקמן בפירקין דאסור לרמוז כל הפרק משום דחשיב קריאת עראי, וכן נמי צריך עמידה דלא ליחשב קריאת עראי, והא דלא בעי עמידה בכל הפרשה, משום דכפס' דבתרי' כתיב ובלכתך בדרך אלמא דקורא במהלך" ורא"ף שגמ' קשרו זאת למחלוקת בכוונה, י"ל בדעת הרא"ש שהגמ' אמרה זאת רק לדעת ר' יוחנן שאזדא לטעמי' וכו'.

אך שכ"ז אינו מתרץ לתוס' כי התוס' בפירושו כתב<sup>1</sup> על דברי רב יהודה - "על לבבך בעמידה" שטעמו משום כוונה.

## ג.

ויש עוד להקשות בדברי הצ"צ מדוע לא מביא את דעת ר' יוחנן שפרשה כולה בעמידה?

ויובן זה בהקדים דיוק דבריו: שאת הדעה של פסוק ראשון הכניס בגוף המאמר, ומדוע את הדעה של "על לבבך בעמידה" הכניס בסוגריים?

והביאור בזה היא דלהלכה נפסק<sup>2</sup> שצריך לעמוד בפסוק ראשון אלא שיש דעות

1. בד"ה על לבבך בעמידה.

2. שוע"ר ס"ג, ד'.

(הבה"ג, הרא"ש והראב"ד בשם גאון) שצריך לעמוד עד על לבבך ולכן מביא אף דעה זו אלא שמכניסה בסוגריים. משא"כ הדעה שצריך לעמוד בכל הפרשה כולה ה"ז דעת יחיד - הגהות מיימוני הלכות קר"ש פ"ב אות ה', ולכן אותה לא הביא כלל.



## גדר מעלת הנביא

הת' יעקב שיח' בעלינאוו

הת' אלחנן יהודה ליב שיח' רייצעם

תלמידים בישיבה

בלקו"ש חכ"ג, פר' בהעלותך שיחה ג', מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בארוכה בגדר הידיעה שצריכה להיות במהות הנבואה להרמב"ם, והיינו שצריכים לידע מיסודי הדת (לא רק ש'הא-ל מנבא את בני האדם' כ"א גם) את אופנה של הנבואה, כלומר שהנבואה נקלטת בהנביא באופן שהנביא מבין ומשכיל את הנבואה. וכפי שמאריך שם לבאר זאת עיי"ש.

ועפ"ז מבאר שם ששאר התנאים לנבואה שהרמב"ם אינו מונה, (אף שמוכאים בגמ' נדרים ושבת וכדלקמן) זהו מפני שאי"ז נוגע לידיעת בני האדם שצריכה להיות בנבואה. וממשיך בשיחה שם לבאר החילוק<sup>1</sup> בין הלשון שמוכא בגמ' נדרים (צב, א) לבין הלשון המופיע בגמ' שבת (לח, א), דבשבת איתא: אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה. ובנדרים הלשון הוא: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו. ובביאור החילוקים הוא, דשבת מדבר בנוגע להשראת הנבואה ממש וע"כ מתחיל ב'חכם' שזהו התנאי העיקר להשראת הנבואה, שמתלבשת בחכמתו, השגתו ודעתו (עיי' שם בהע' 94). ואילו שאר המעלות דגבור ועשיר הם מוסיפים בשלימות

1. להעיר שבגמ' שבת שם, מציין המסורת הש"ס' לגמ' בנדרים וכותב 'ומצוה ליישב'. והנה, בקובץ העה"ת ואנ"ש דישיבת תורת"ל לוד גליון ב' ה'תשס"ו (פ) כתב הת' ש.ג. ביאור ארוך ליישב הסתירה. וע"י שיחה זו מיושב הענין ולא קשיא מיד.

הגשמית ג"כ. ובהנוגע לעניו לא הזכיר, מאחר שאי"ז נוגע לנבואה דוקא, כ"א בכללות להשראת השכינה ד'כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם'. משא"כ בגמ' נדרים הרי שם מדבר בנוגע להשראת השכינה בכללות, שהוא בדרגא פחותה מנבואה, ואשר לכן כתב כאן עניו שהוא אכן תנאי מקדים להשראת השכינה. ולעומת זאת לא כתב 'חכם' בראשונה מכיון שאי"ז נוגע ועיקרי כמו בנבואה (וכתב חכם בתור מעלה רגילה שצריכה להיות).

ולכאור' צ"ע בזה, דהי' צריך לפ"ז לכתוב בגמ' בנדרים לכל-לראש התנאי דעניו שהוא הסרת המונע העיקרי להשראת השכינה - גסות הרוח. ולא עוד, אלא שכתב חכם לפני עניו, אף שכנ"ל אין החכמה עיקר כאן. ובשלמא אילו לא הי' כ"ק אדמו"ר נחית לבאר הקדימה והאיחור במארז"ל זה כקדימת החשיבות והמעלה, הרי אז הי' אפשר לומר דאין ענין בזה, אך עכשיו, שביאר שלא כתב חכם ברישא מכיון שאינו העיקרי, הרי את העיקרי (עניו) הי' כן צריך לכתוב ברישא.

ואולי הי' אפ"ל, שהא גופא מגדיל את ענוותנותו, דאף שהוא גבור ועשיר וחכם, הנה לא גבה לבו ולא רמז עיניו. ודו"ק.

ונשמח לראות דעת המעיינים בזה.



## שיטת הרמב"ן בקנין ד' אמות

הת' ישעיהו שיח' וויסבערג  
תלמיד בישיבה

### א.

הגמ' בגיטין (ע"ב, א) אומרת, שהזורק גט לאשתו בד' אמותיה - מגורשת, בד' אמותיו שלו - אינה מגורשת, שהרי עדיין לא יצא הגט מרשות הבעל. מחצה על מחצה - פי' שהגט מונח בד"א של שניהם - מגורשת ואינה מגורשת, כיוון שנמצאו ברשות שניהם.

שואלת הגמ' "ולחזי הי מנייהו קדים" - נראה מי משניהם תפס את ד' אמות ראשון, וכשהגיע השני כבר לא יכול היה לזכות באותם ד' אמות, ורק הראשון זוכה בגט. ובלשון רש"י: ". . . ואם קדמה היא לבא - זכתה בכל ד' אמות הסמוכות לה, ושוב לא נכנסה זכותו לתוכו".

משמע מכל הנ"ל, שכשאדם זוכה בד' אמותיו שוב אין אדם אחר יכול לזכות באותן ד' אמות.

### ב.

בעצם קנין ד' אמות בגט מתקשים הראשונים, איך יועיל קנין דרבנן לגרושי אישה דאורייתא? והרי כשקונה הגט בד' אמות - מדאורייתא לא הגיע הגט לידה כלל?!

אומר הר"ן (על אתר) "כיון דרבנן תיקנוהו, ואמרו שיהיו קונות - הרי הקנו לו ועשאוהו כחצירו, והפקר בי"ד הפקר". ז"א, אמנם קנין ד' אמות מדרבנן, אבל לאחר שתיקנו חכמים שהוי כחצירה מצד הפקר בי"ד הפקר, קונה מדאורייתא הגט בקנין חצר.

הרמב"ן (על אתר) מסביר שאכן לא קונה הגט מדאורייתא, אלא רק מדרבנן, ומגורשת מצד אפקענהו רבנן לקידושייהו.

ובאבני מילואים<sup>1</sup> מסביר שהרמב"ן הזדקק לומר "אפקעינהו" ולא סבר כהר"ן - שקונה הד' אמות כמו בחצר - כי הרמב"ן הביין את קנין ד' אמות בדרך אחרת.

ניתן לחקור בגדר קנין ד' אמות, האם הכוונה שחכמים הקנו את הקרקע עצמה, ולכן קונה את כל מה שנכנס לד' אמותיו כמו בכל חצר, ואז קנין ד' אמות הוא סניף של קנין חצר. או שנאמר שקנין ד' אמות הוא דין מיוחדש, שחכמים הקנו לאדם חפץ שנכנס לד' אמותיו. הר"ן סבר, שהאשה קונה את ד' אמותי' והופכים להיות חצירה, ולכן קונה בגט מדאורייתא ויש כאן נתינת הגט לרשותה. משא"כ הרמב"ן סבר שבקנין ד' אמות מקנים החפץ בלא שייכות לקרקע הד' אמות, ואמנם קנתה האשה הגט מדרבנן - אך לא עבר לרשותה ואין "נתן בידה".

## ג.

ולפי כל האמור לעיל, לכאורה קשה:

לדעת הרמב"ן שבד' אמות לא נקנה הקרקע - מדוע הגמ' דלעיל שואלת "הי מינייהו קדים"? הרי אדם לא תופס את הד' אמותיו, אלא קונה החפצים שנכנסים לתוכם, ומדוע שני אנשים לא יוכלו לזכות באותם ד' אמות?

אלא שיש לחדד את גדר ד' אמות לשיטת הרמב"ן.

בד' אמות אמנם קונה החפץ ולא הקרקע, אבל לא בצורה מנותקת מהקרקע, חכמים הקנו לאדם זכות לקנות כל חפץ שבד' אמותיו. ז"א, בד' אמות של אדם שורה זכותו לקנות החפצים שיכנסו לד' אמותיו.

ועתה יובן היטב מדוע כשאדם זכה בד' אמות שוב לא יזכה בהם אחר, כי אמנם ע"י ד' אמות קונים את החפץ, אבל ע"י זכות שיש בקרקע.

1. סי' ל' סק"ה.

ד.

והנה בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" בסופו, מבאר<sup>1</sup> כ"ק אדמו"ר זי"ע גדר קנין ד' אמות ע"פ חסידות, וזלה"ק: "... בד' אמותיו של אדם מתפשטת בחינת היחידה שבו. . . אלא שהתפשטות היחידה בד' אמותיו הוא בשביל קנין החפץ...".

ולפי המבואר לעיל, גם לשיטת הרמב"ן - הזכות בד' אמות היא היא התפשטות היחידה שבנפשו סביבותיו.



## בעניין מקום פטור

הת' שני' דוד אליהו שיחי זורנא  
שליח בישיבה

בגמ' גיטין (דף ע"ז, ב) איתא "ההוא גברא דזרק לה גיטא לדביתהו הוה קיימא בחצר אזל גיטא נפל בפיסלא (על גבי חתיכת עץ. רש"י) אמר רב יוסף חזינן אי הווי ארבע אמות על ארבע אמות פלג ליה רשותא לנפשיה (ואינו בטל לגבי חצר ואינה מגורשת ולקמיה פריך היכי דמי. רש"י) ואי לא חדא רשותא היא [שואלת הגמ'] במאי עסקינן אילימא בחצר דידיה (דאשה. רש"י) כי הוי ד' אמות מאי הוי (הרי שניהם שלה. רש"י) אלא בחצר דידיה כי לא הוי ארבע אמות מאי הוי?

[והגמ' מתרצת] לא צריכא דאושלה (השאלה. רש"י) מקום (בחצירו לקנות בו הגט. רש"י) דחד מקום מושלי אינשי תרי מקומות לא מושלי אינשי ולא אמרן אלא דלא גבוה עשרה אבל גבוה עשרה אף על גב דלא הוי ארבע אמות ולא אמרן אלא דלית ליה שם לווי אבל אית ליה שם לווי (כולהו פיסלא מיקרו ואי הוי להאי שם לעצמו הוי ליה חשוב ולא

1. אמנם לשיטת הר"ן (הערה 121 שם), אך לפי המבואר, גם לרמב"ן יש גדר מסוים של זכות בד' אמות.

בטיל. רש"י) אף על גב דלא גבוה עשרה ואף על גב דלא הוי ארבע אמות".

ובתוד"ה "פליג רשותא לנפשיה" כתיב "וקשה לר"י דבפרק המוציא יין (שבת פ', א) ובחזקת הבתים (ב"ב נ"ו, א) גבי המוציא מרשות לרשות<sup>1</sup> אמר רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם אבל כרמלית לא אביי אמר אפי' כרמלית אבל פיסלא לא רבא אמר אפי' פיסלא ואזדא רבא לטעמי' דאמר רבא רשות שבת כרשות גיטין פי' ובגיטין חשיב פיסלא רשות בפני עצמו כדאמרינן הכא והשתא דהא<sup>2</sup> פיסלא הוי ממש כרמלית דלא<sup>3</sup> גבוה עשרה ובגבוה שלשה איירי דאי לאו הכי הוי כלבוד וגם מסתמא הוי רחב ארבעה [טפחים] דאם לא כן לא היה דבר חשוב בפני עצמו<sup>4</sup> אם כן אמאי קאמר אביי אבל פיסלא לא ויש לומר דיש לחלק בין כרמלית גמור לכרמלית המיטלטל" וכע"ז כותב גם בכ"ב (דף נ"ו, א)<sup>5</sup>.

והנה על מה שכותב תוס' ד"מסתמא הוי רחב ארבעה דאל"כ לא הי' דבר חשוב בפ"ע כותב מהרש"ל "דאז (כשהוא פחות מארבעה) לא הוי כרמלית אלא מקום פטור" וע"ז כותב המהרש"א "זוה אינו דמקו"פ לא הוי אלא בגבוה י' אבל הכא והתם דפסיקא להו דאיירי באינו גבוה יו"ד אי לא הוה רחב ד' הוי רה"ר גמורה ולא הוה התם חילוק רשות כלל ע"י הפיסלא".

והנה לכאורה יוצא מזה ב' מחלוקות בין המהרש"א למהרש"ל, א'. שדבר (כגון פיסלא) שהוא גבוה פחות מ' ורחב פחות מד' (העומד ברה"ר) למהרש"ל הוי מקו"פ ולמהרש"א בטל לגמרי לרה"ר והוי רה"ר. ב'. האם מקו"פ הוא דבר חשוב לחלק רשות?

למהרש"ל לא, ולמהרש"א כן (ולכן אי פחות מד' ופחות מ' הוה מקו"פ הי' מחלק

1. לפני "אמר רבה" וכו' הובא ברייתא (בהוצאת שבת חייבים רק על כגורגרת באוכלים כדאיתא בשבת דף ע' ע"ב, וראה שם דף פ' בסופו, ולכן אם) "הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד חייב בב' העלמות פטור ר' יוסי אומר בהעלם אחד לרשות אחת חייב לב' רשויות פטור" ובוה שקו"ט האמוראים (רבה וכו') מה נחשב ב' רה"ר לר' יוסי דהיינו איך רה"ר א' יחלק לב' רה"ר.

2. כן הוא בגמ' שלפנינו אבל גי' הב"ש היא 'הא'.

3. גי' הב"ש 'דבלא'.

4. ראה מהרש"ל, מהרש"א, פנ"י ורש"ש מה שכתבו לבאר דברי התוס'.

5. ראה מהרש"א בתחלתו ומ"ש שיש איזה חילוק בין תוס' פה לתוס' בכ"ב.

רשות, ולכן הוכרח להגיד דלא הוי מקו"פ אלא רה"ר) והנה בהמשך דברי המהרש"א שם כתוב "ומיהו מה שפירש שם רשב"ם<sup>1</sup> "עוד דמצי איירי נמי התם באינו גבוה י' ואין רחב ד' הוא קשה דלא מצינו שינוי רשות בכה"ג והוה רה"ר גמורה ואפשר באין רחב ד' דקאמר היינו אין רחב ד' אמות ומיהו רחב ד' טפחים בעי והוי כרמלית".

ולפענ"ד נראה שיכולים לתרץ הרשב"ם באופן אחר, ובהקדם שמה שכותב המהרש"א (על הרשב"ם) "והוה רה"ר גמורה" זה רק שיטתו ולא שיטת מהרש"ל שסובר דהוי מקום פטור כדלעיל ולפי"ז יכולים לומר שהכוונה ברשב"ם במילים "ואין רחב ד'" היינו ד' טפחים וסובר כהמהרש"ל דהוי מקום פטור, ומיהו סובר כמהרש"א שמקו"פ<sup>2</sup> הוא דבר חשוב לחלק רשות.



## בענין פסיק רישיה ולא ניהי' ליה

הת' אליהו שיחי יעקובוביץ  
תלמיד בישיבה

א.

### מביא מחלוקת ראשונים בפס"ר ולא ניהא לי' וסתירה בשיטת רש"י

בדין ד"דבר שאינו מתכוין", היינו, שעושה דבר שמצד עצמו אין איסור מלאכה בעשייתו, אלא שבשעת עשייתו אפשר שיעשה גם דבר שעשייתו אסורה משום מלאכה, מבלי שהעושה יתכוין לכך, כגון שרוצה לגרור ספסל בשבת על קרקע שאפשר שעל ידי

1. ב"ב שם.

2. ובפרט ע"פ מה שהוכיחו הפנ"י והרש"ש מגמרא בשבת (ז, א) דהוי מקו"פ ראה שם. ולפי"ז נראה מ"ש הרשב"ם "דהוי מקו"פ" הולך גם ע"פ הא' שמדובר בפחות מ"י (ופחות מד'), משא"כ למהרש"א נראה שזה הולך רק ע"פ הב' בגבוה י' ואין רחב ד' (טפחים) אבל הפי' הא' הכוונה ב"אין רחב" דהיינו ד' אמות אבל רחב ד"ט זו הוי כרמלית.



גירתו יחפור חריץ (וחפירה זו היא תולדה של חורש, או בונה), ואפשר שלא, נחלקו תנאים אם מותר לעשותו: ר' יהודה אוסר<sup>1</sup>, ור' שמעון מתיר<sup>2</sup>. וכל זה במקרה שאפשר שיעשה האיסור ואפשר שלא יעשה, אבל אם בודאי יעשה האיסור על ידי עשיית הדבר המותר (כגון שודאי שיעשה חריץ ע"י גרירת הספסל), על זה אמרו: מודה ר' שמעון בפסיק רישי' ולא ימות<sup>3</sup>. ואפי' לר"י שאוסר בשבת היינו רק מדרבנן כי מלאכת מחשבת אסרה תורה. ובשאר איסורים ס"ל דאסור מדאורייתא<sup>4</sup>.

דהרמב"ן<sup>5</sup> ותוס'<sup>6</sup> ס"ל דגם כשלא נוח לו בנפעל האסור, אין זה מועיל אלא אסור.

ולערוך המובא בתוס'<sup>7</sup> בפסיק רישי' ו"לא אכפת לי" שרי, והאיסור בפס"ר הוא רק כנוח לו הנפעל האסור.

אך בשיטת רש"י יש מקום לדון. דהנה לגבי פציעת חילזון כתב רש"י<sup>8</sup>: "שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מיתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין".

היינו, דס"ל לרש"י דפסיק רישי' ולא אכפת לי' אי יקרה הנפעל האסור, הוי פס"ר

1. שבת מ"א: ביצה כ"ג:.

2. שבת (כ"ב., כ"ט:) מ"א: [מ"ו:] ביצה כ"ג: [פסחים ק"א. מנחות מ"א:].

3. שבת ע"ה. ק"ג. קי"א: קי"ז. ק"כ: קל"ג. (שם אביי מודה לרבא שמודה ר"ש בפסיק רישי', שאסור), קמ"ג. סוכה ל"ג: ביצה ל"ו. כתובות ו. בכורות כה.

4. ריטב"א יומא ל"ד:

5. שבת קי"א.

6. כתובות ו. בשם ר"י. ובשבת (ק"ג.) דשם איירי במנכש זרדים בארעא דחברי' דזה פסיק רישי' שחורש, אבל "לא אכפת לי". והביאו התוס' בד"ה "לא" את שיטת הערוך, ולפ"ז ביארו דכאן זה נחשב דלא ניחא לי', ושרי. ובד"ה "בארעא" כתבו: "פי' דהויא מלאכה שא"צ לגופא". הנה בתוס' דפירשו דזה מצד מלאכה שא"צ לגופא מוכח דלא ס"ל כשיטת הערוך, דלשיטתו אי"צ לומר דזה מלאכה שא"צ לגופא, דהרי בגמ' דיבור מצד דבר שאינו מתכוין, ולכן אפשר לפטור כיון ד"לא אכפת לי". ומזה שפי' דזה מצד מלאכה שא"צ לגופא, מובן דס"ל דכשלא אכפת לי' אינו מועיל. אבל עדיין יש לדון אם יפטור כשמפריע לו, או שיאמרו דגם זה אינו מספיק.

7. שבת קג. ד"ה "לא צריכא", יומא לה. ד"ה "הגי מילי", כתובות ו. ד"ה "האי", כריתות כ: ד"ה "סבירא".

8. שבת ע"ה. ד"ה "טפי ניחא לי".

- ואסור. ורק כש"לא ניחא לי" שרי.

וכתבו התוס'<sup>1</sup>: "ורש"י פירש דהא דמודה ר"ש בפסיק רישיה היינו במאי דלא איכפת ליה אי מתרמי וליתא דהא מזרד זרדין בארעא דחבריה פטר ר"ש בפרק הבונה (לקמן קג.) והתם לא איכפת ליה...".

ולגבי ניוכוש זרדים מארעא דחברי דשרי, כתב רש"י<sup>2</sup>: "לא איכפת ליה ליפות". היינו, דכיון דלא אכפת לי, אי"ז המקרה שבו אוסר ר"ש פס"ר, אלא מותר. ולכאו' צ"ע.

וכבר עמד בזה הגרע"א בגליון הש"ס, והשאיר בצע"ק.

## ב.

### מביא ב' ביאורים ליישב שיטת רש"י

והעיר לי הגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א דאפשר ליישב דאליבא דאמת ס"ל לרש"י דבכדי להתיר בדבר שאינו מתכוין ופסיק רישי' אין זה מספיק דלא אכפת לי' אלא צריך שיפריע לו. רק דלגבי המנכש בארעא דחברי' וע"ז זה ודאי יחרוש, דשם כותב רש"י דשרי כיון דלא אכפת לי', אין כוונתו לפטור מצד דבר שאינו מתכוין, אלא מצד מלאכה שאי"צ צריכה לגופה (וכמו שפוטרים התוס' מטעם זה). משא"כ לגבי פוצע חלזון, דשם א"א לפטור מצד מלאכת מחשבת, דהרי בחובל ומבעיר אין את הפטור דמלאכת מחשבת (כדמוכח בהגמ' לקמן<sup>3</sup> ועיי' לעיל בעניין חובל ואי"צ לגופו<sup>4</sup> בהרחבה), לכן שם אומר רש"י דחייב.

ומביאורו יוצא, דרש"י והערוך נחלקו אם מספיק ד"לא אכפת לי'", או שצריך שיהי' "לא ניחא לי'". דלערוך ס"ל דמספיק ד"לא אכפת לי'", משא"כ לרש"י "לא אכפת לי'".

1. ד"ה "טפיי".

2. שבת ק"ג. ד"ה "בארעא דחברי'".

3. שבת ק"ו.

4. סעי' ה'.

אינו מספיק, וצריך שיהי' "לא ניחא לי", כדי שיהי' מותר.

והנה סב סבי הגאון רבי אלחנן יעקובוביץ זצ"ל בספרו "אבן שמעון"<sup>1</sup>, יישב הסתירה בדברי רש"י באופן אחר, וז"ל:

"אבל בפציעת החלזון הרי הוא עושה בהפציעה מלאכת נטילת נשמה ממש, ורק כוונתו בהפציעה להוציא דם, ולא להמיתו לזאת אין ממש בדבריו שאמר שאינו מתכוון לנטילת נשמה, דכיון דהפציעה זוהי הנטילת נשמה, מיקרי "שעושה דבר שמתכוון לעשותו", אכן כשמתרץ שם בשבת (דע"ה). דכמה דאית בי' נשמה טפי ניחא לי' כהיכא דליצל צבעי' ופירש"י שדם החי טוב מדם המת וכיון דכל עצמו מתכוון וטורח לשמרו שלא ימות בידו אפילו מת אין כאן אלא מתעסק כו' ע"ש, וכיון דטורח שלא ימות לא מיקרי בזה "עושה דבר שבתכוין לעשותו", דעושה הפציעה רק להוציא הדם והמות לא נעשה ע"י עשייתו, להדיא כ"א ע"י המלאכת הוצאות הדם, ורק משום הפ"ר מיקרי "עושה הנטילת נשמה", לזאת מיקרי "עושה דבר שאינו מתכוון לעשותו... ולהמבואר ניחא שפיר פירש"י דרך התם בהפציעה כתב כן רש"י משום דבאמת הפציעה היא ממש מלאכת נטילת נשמה, לכן אי לא טריח לשמרו שלא ימות אין שומעין לדבריו שאינו מכוון לנטילת נשמה, כיון דאי מתרמי לא איכפת לי' הרי"ז מיקרי עושה דבר שמתכוון לעשותו היינו הנטילת נשמה, משא"כ בפ' הבונה (דף ק"ג). במזרד זרדין דעיקר המלאכה הוא רק הזירוד הזרדין לצרכו דבזה אינו אסור בזירוד כ"כ, ורק משום דבמעשה הזירוד מתיפה הקרקע ג"כ משוה"כ יש איסור בכ"ש, וכיון דכל עיקר פעולתו אינו מלאכת איסור ורק דהוי פ"ר ליפוי קרקע לכן בארעא דחבי' דלא איכפת לי' ליפות לא מיקרי בזה מלאכת קרקע אף דבודאי תתיפה הקרקע ע"י עשייתו, והרי"ז מיקרי עושה דשא"מ לעשותו במה שמתיה הקרקע ע"י, ואלו דאי מתרמי לא איכפת לי', עכ"פ אין כוונתו ליפות בדחברי' וכוונת מלאכתו הוא רק לזירוד לבד ואי"ז מכוון למלאכת קרקע כלל, וכן משמע מפיה"ח שם וז"ל שאין רצונו ליפוי הקרקע לפיכך אינו מתחייב אלא במחשבתו שמתכוון לה עכ"ל. כוונתו נראה דהכא המחשבה עושה האיסור המלאכה ושנתבאר". עכ"ל.

1. ח"א, סי' י"ג, ס"ק י"א.

ומדבריו מובן דאליבא דאמת ס"ל לרש"י כשיטת הערוך דפס"ר ולא אכפת לי שרי, ורק בחלזון דהפעולה היא פעולת איסור, שוב שכשלא אכפת לו אינו יכול לומר דלא מתכוין, ורק כשלא ניחא לי, מובן דאינו מתכוין. ולא כביאורו של הגאון רבי זלמן נחמי' גולדברג.

כללא דמלתא.

בגדר דפסיק רישי' ישנן בכללות ד' אופנים.

א. שיטת הרמב"ן<sup>1</sup> - פס"ר אסור בכל אופן. גם כשזה פסיק רישי' ד"לא ניחא לי".

ב. שיטת הערוך המובא בתוס'<sup>2</sup>, דכש"לא אכפת לי" - מותר. ואי"ז נוגע איזו פעולה עושה, אלא שאם הנפעל האסור לא מועיל לו, מותר.

ולכן מקשים התוס'<sup>3</sup> על רש"י: "ורש"י פירש דהא דמודה ר"ש בפסיק רישיה היינו במאי דלא איכפת ליה אי מתרמי וליתא דהא מזרד זרדין בארעא דחבריה פטר ר"ש בפרק הבונה (לקמן קג.) והתם לא איכפת ליה...".

ג. שיטת רש"י<sup>4</sup> ע"פ ביאורו של ה"אבן שמעון", דכשלא אכפת לי מותר, אבל זה בתנאי שהפעולה שעושה היא לא פעולת איסור, אלא פעולת היתר, שע"י בא האיסור. ולכן לא קשה קושית התוס' על רש"י דהרי רש"י במזרד זרדין רש"י יודה דשרי, כיון דאין הפעולה נקראת פעולת איסור, רק שע"י בא האיסור.

ד. שיטת רש"י<sup>5</sup>, ע"פ ביאורו של הגרז"ן גולדברג, דפס"ר ו"לא אכפת לי" - אסור, ורק במקום דלא ניחא לי - מותר.

וצריך להבין סברות פלוגתתם.

1. שבת קי"א.

2. שבת קג. ד"ה "לא צריכא", יומא לה. ד"ה "הגי מילי", כתובות ו. ד"ה "האי", כריתות כ: ד"ה "סבירא".

3. שבת ע"ה. ד"ה "טפי".

4. שבת ק"ג. ד"ה "בארעא דחבריה".

5. שבת ע"ה. ד"ה "טפי ניחא לי".

ג.

**מביא מחלוקת אחרונים בספק פס"ר לשעבר**

ואפשר לבאר בהקדים עוד מחלוקת.

דהנה במקרה שאינו יודע המציאות, ואפשר שהמציאות היא באופן מסוים, דלכך ע"י פעולת היתר שיעשה, ודאי יעשה האיסור, ואפשר דהמציאות היא באופן אחר, דאז אם יעשה את אותו מעשה היתר, לא יעשה האיסור, מקרה זה הגדיר הגרע"א "ספק פסיק ריש"י לשעבר", ובכזה מקרה נחלקו האחרונים, דהנה כתב הט"ז<sup>1</sup> לגבי תיבה שרוצה לסוגרה בשבת ואינו יודע אי יש בה זבובים: "ועוד אפי' אם תאמר דבודאי הוה פ"ר ואסור מ"מ בספק אם יש שם זבובים יש להתיר דשם אין פ"ר כי זה הוה ספק פ"ר והוה דבר שלא במתכוין ומותר".

ומוכח מדבריו דבספק פסיק ריש"י לשעבר, אי"ז פסיק ריש"י, ומותר.

אבל הגרע"א חלק על הט"ז.

דהנה הגיה הרמ"א בשו"ע<sup>2</sup>: "י"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של עובד כוכבים, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב, פעמים בשר. והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי כישול בשר בחלב".

וכתב ע"ז הגרע"א על אתר<sup>3</sup>: "קשה לי הא אינו מכוין לבשל רק לחתות באש, ופסיק רישא לא הוי דשמא לא בישל העובד כוכבים בהקדירה בשר וגם חלב וצ"ל דדוקא בספק דלהבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא וספסל דהוי מקרי פסיק רישא".

ומוכח מדבריו דבכזה מקרה אי"ז נחשב דבר שאינו מתכוין, שאינו פסיק ריש"י, אלא

1. סי' שט"ז ס"ק ג'.

2. יו"ד סי' פ"ז ס"ק ו'.

3. ד"ה "י"א".

דזה ספק פסיק רישי' ו"ספיקא דאורייתא לחומרא".<sup>1</sup>

וצריך להבין סברות פלוגתתם.

## ד.

### מבאר ב' אופנים בטעם דפסיק רישי' אסור

וכדי להבין זה נבאר טעם ההיתר דדבר שאינו מתכוין, ולפ"ז נבאר ב' אופנים אמאי בפסיק רישי' אסור, ולפ"ז נבוא לבאר ב' הפלוגתות דלעיל.

דהנה הקוב"ש<sup>2</sup> כתב בסברא דדבר שאינו מתכוין מותר, דאין המעשה מתייחס לאדם.

והא דבפסיק רישי' אסור אפשר לבאר בב' אופנים:

א. כדי שהמעשה יתייחס לאדם צריך שיתכוין. וכשזה פסיק רישי', כיון דהדבר ודאי יקרה, שוב א"א לומר דאינו מתכוין, דהרי יודע דע"י פעולה זו יבוא הדבר האסור.

אבל במקום שאי"ז פסיק רישי', שאינו יודע בודאי שע"י פעולה זו יבוא הדבר האסור, שם שפיר שייך לומר דאי"ז נחשב שמתכוין, ומותר. כיון דכשלא נתכוין אין המעשה מתייחס לאדם.

בסגנון אחר:

אין זה נכון להגדיר דכאן אינו מתכוין ופסיק רישי', אלא דאם זה פסיק רישי' במילא מתכוין, אבל לו יצויר שהי' יכול להיות היכא תימצא דיהי' פסיק רישי' ולא יכוין - יהי' מותר.

ב. היות וכל ההיתר דדבר שאינו מתכוין, הוא כיון דאין הפעולה מתייחסת לאדם, ורק כשמתכוין הפעולה מתייחסת אליו, לכן י"ל דכשזה פסיק רישי' המעשה כן מתייחס

---

1. ביצה ג.

2. ח"ב סי' כ"ג.

לאדם, דהרי עושה פעולה שעל ידה ודאי יבוא המעשה האסור. ואין שום נפק"מ אם נתכוין, או לא. דהרי כל עניין הכוונה הוא לייחס את הפעולה לאדם, ולכן כאן דסה פסיק רישי' ופסיק רישי' מייחס את הפעולה לאדם, לכן שם אי"צ כוונה.

ה.

### **לפ"ז מבאר סברות המחלוקת בפס"ר ולא ניחא לי'**

ולפ"ז אפשר לבאר סברות המחלוקת בין הסוברים דפסיק רישי' ולא ניחא לי' מותר, לבין הסוברים דפסיק רישי' ולא ניחא לי' אסור, די"ל:

השיטות דס"ל דפסיק רישי' ולא ניחא לי' מותר, ס"ל כאופן הא' בסברת החיוב בפסיק רישי', דכשזה פסיק רישי' נחשב שהוא מתכוין למעשה האיסור, דכיון שיודע שיקרה א"א שלא יתכוין אליו.

ולכן כשלא ניחא לי' מותר דאז שייך לומר שלא מתכוין (ובזה גופא נחלקו, דלרש"י דלא ניחא לי' הפי' שזה מפריע לו, ס"ל דכשלא אכפת לו זה עדיין נחשב שמתכוין, דהרי יודע שהאיסור יקרה, וע"כ מתכוין אליו. ורק כשמפריע לו דאז ודאי שלא רוצה שיקרה, א"כ למרות שיודע שיקרה, מ"מ כיון דזה מפריע לו, ודאי שאינו מתכוין לזה. משא"כ תוס' דס"ל ד"לא אכפת לי" כבר מותר, ס"ל דלמרות שיודע בודאי שיקרה, מ"מ כיון דלא אכפת לו, מובן דאינו מתכוין).

משא"כ השיטות דס"ל דגם פסיק רישי' ולא ניחא לי' אסור, דכיון דע"י ה"פסיק רישי" המעשה מתייחס לאדם, לכן אי"ז נוגע אי ניחא לי' או לא. כי למרות דכשזה לא ניחא לי' הוא לא מכיון לנפעל האסור, מ"מ הרי המעשה מתייחס אליו, ולכן חייב.

ו.

### **לפ"ז מבאר סברות המחלוקת בספק פס"ר לשעבר**

ולפ"ז אפ"ל דהט"ז למד כאופן הא' כאן, דסברת החיוב בפסיק רישי' היא דאז האדם מתכוין לאיסור, ולכן כשלא ודאי שיקרה הנפעל האסור, מותר. ואי"ז נוגע אם הספק הוא

מצד שבמציאות יכול להיות שיהי' כך (שיתבצע האיסור), ויכול להיות שיהי' כך (שלא יתבצע), או שמצד המציאותה ודאי שאם המציאות במצב מסוים יתבצע האיסור, אלא שכיון שהוא לא יודע המציאות, במילא אינו יודע אם יתבצע האיסור, ושפיר אינו מתכוין. כי כל עניין הכוונה הוא תלוי באדם, וכאן שהאדם לא ידע אם יקרה האיסור אינו מתכוין אליו.

משא"כ הגרע"א למד כאופן הב' דכיון דזה פסיק רישי' לכן המעשה מתייחס לאדם, ולכן במקום שאינו יודע את המציאות ואפשר שהמציאות היא באופן שע"י פעולתו פס"ק שיתבצע האיסור, לכן שם נחשב פסיק רישי' ואסור.



## תשובתו של אלישע בן אבוי' (גליון)

הת' משה לוי יצחק שיחי' לאופר  
תלמיד בישיבה

בספר הפלפולים דישיבתנו חכ"ב (שי"ל לט"ו אלול ה'תשס"ז) כתבתי אודות מחלוקת הבבלי והירושלמי בעניין תשובתו דאלישע בן אבוי', דמהבבלי (חגיגה טו, ב) משמע בפשוט דלא עשה תשובה, וכן משמע גם ממכתב רבנו (הנדפס באג"ק ח"א ע' קמא), ולהירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א) עשה תשובה, כפי שמסופר בירושלמי שלפני מיתתו ביקש ממנו ר"מ לשוב בתשובה ושאלו אם תשובתו תקבל, ומשענהו ר"מ שכן, בכה ויצאה נשמתו, ואמר ר"מ דומה שמתוך תשובה נפטר רבי.

והקשיתי שם על שיטת הירושלמי שעשה תשובה, שא"כ למה אחר מותו ירדה אש מן השמים וליחכה את קברו, הרי עשה תשובה? ותירצתי ע"פ דיוק בלשונו של רבנו גרשום בפירושו על סוגיית הש"ס בבבלי (שם, ע"א) שלשונו הוא: "גלוי וידוע לפניו שאינו שב בתשובה שלימה", ועפ"ז יישבתי שגם להירושלמי ששב, מ"מ בתשובה שלימה לא שב,



ולכן קיבל עונשו.

וצריך ביאור מהו ההבדל בין תשובה סתם לתשובה שלימה, ואשר לכן בתשובה שלימה אינו נענש, ובתשובה סתם נענש, ומהו המקור לזה.

ובהקדים, דהנה באגרת-התשובה פ"א כתב אדה"ז ש"מצוות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד . . דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לכל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת".

ומבאר רבנו בזה ( בהערה בשיעורים בספר התניא<sup>1</sup> )

דאכן עיקר התשובה היא רק בעזיבת החטא, אף בלא וידוי דברים ובקשת מחילה, הוי תשובה. אלא שאלו מוסיפים ומשלימים התשובה (משא"כ התענית).

ובריש פ"ב שם כתב אדה"ז וז"ל: "אך כל זה לענין כפרה ומחילת העון שנמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך כשעשה תשובה שלימה ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו ע"ז ח"ו בעוה"ב ונפטר לגמרי מן הדין בעוה"ב...".

ובביאורי רבנו (שם ע' 2411) הקשה על ל' זה: 1. כשאומר "כל זה" מובן שהכוונה לתשובה שבפ"א (עזיבת החטא), וא"כ למה חוזר ואומר "לענין כפרה ומחילת העון וכו'". 2. למה אדה"ז מתכוין בהדגישו "כשעשה תשובה שלימה"?

ומבאר רבנו בזה שכנ"ל, בפ"א שולל ממצות התשובה גם וידוי ובקשת מחילה<sup>1</sup> (והשבת הגניבה), ולכן מוכרח הוא להוסיף כאן "כשעשה תשובה שלימה", שכן רק עזיבת החטא, ללא וידוי וללא השבת האבידה - אינו נמחל לו כו', ורק כאשר עשה תשובה שלימה (שכולל ענינים אלו) "נמחל לו לגמרי כו' ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר כו'". עד כאן תוכן ביאור רבנו.

וע"פ דברי אדה"ז וביאורי רבנו הנ"ל, אתי שפיר.

1. במהדורת לה"ק ע' 982 הערה 16. ע' 1124. ע' 1142.

דההבדל בין תשובה סתם לתשובה שלימה הוא, כביאור רבנו, דתשובה סתם הוא עיקר התשובה שהוא עזיבת החטא בלבד. ותשובה שלימה כוללת גם וידוי דברים, בקשת מחילה והשבת הגניבה.

והחילוק ביניהם לגבי העונש מובן גם ע"פ דברי אדה"ז, דוקא בתשובה שלימה "שנמחל לו לגמרי" - (ו) אין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו ע"ז ח"ו בעוה"ב ונפטר לגמרי מן הדין בעוה"ב", משא"כ בתשובה שאינה שלימה, מזכירין לו כו' ואינו נפטר לגמרי מן הדין בעוה"ב.

והנה, בהמעשה דאלישע בן אבוי' שבכה ומת, ומובן שלא הי' שם וידוי דברים ובקשת מחילה, דהרי בכה ומיד מת (ולכן אמר ר"מ דומה שמתוך תשובה מת רבי, ולא וודאי), וא"כ אי"ז תשובה שלימה, ולכן מובן שפיר מדוע נענש אחר מותו. ומסיימים בטוב.



## ביאור בעניין "ירידה צורך עלי" בחטא עה"ד

הת' אייל מנחם שיחי' לונסי  
תלמיד בישיבה

במאמר באתי לגני ה'תשל"א מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי המדרש על הפסוק "נורא עלילה על בני אדם", ש"עלילה נתלה בו (באדם הראשון) שהוא הביא את המיתה לעולם (כי ביום אכלך ממנו מות תמות) שהרי התורה קדמה אלפים שנה לעולם וכתוב בה "זאת התורה אדם כי ימות באוהל".

ומביא ביאור כ"ק אדמו"ר האמצעי "דזה שעלילה נתלה בו (באדם הראשון) הוא לא רק בנוגע למיתה שבאה ע"י חטא עץ הדעת אלא גם בנוגע להחטא עצמו. כי זה שלפעמים גובר הרע דיצה"ר על האדם, הוא לפי שמלמעלה הסיתו עליו היצה"ר להביאו לחטא זה".

ומתוך כך מסיק כ"ק אדמו"ר ש"כיון שהירידה בעולם (סילוק עיקר השכינה) שבאה ע"י חטא עה"ד (אף שהחטא הוא היפך הרצון) הייתה בכוונה, בהכרח לומר, שהכוונה בהירידה היא צורך עלי', בכדי שהמשכת עיקר השכינה לאחרי שנסתלקה תהי' נעלית יותר מכמו שהייתה בתחילת הבריאה".

והנה בליקוטי תורה, פרשת קדושים, מביא אדמו"ר הזקן פי' הש"ך על התורה, לגבי מצוות ערלה ונטע רבעי "שפי' שמצוה זו הוא תיקון לחטא עץ הדעת שנאמר בו ג"כ כי טוב העץ למאכל ואדה"ר נצטווה עליו בשעה ט', ובשעה יו"ד עבר, ואילו המתין ג' שעות עד שבת היה כל פריו קדש הילולים".

וצריך ביאור, שבפשטות נראה שהכוונה היא שאם אדה"ר היה מצליח לא לחטוא במשך ג' שעות הייתה מגיעה הגאולה, ואם כן, מהוא ה"צורך עלי'" שבהירידה הגדולה שנפעלה בעולם, כאשר בסופו של דבר מגיעים לאותה התוצאה?

ויובן זה בהקדים מה שארז"ל (הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא) שכשעלו מבבל היה ראוי שיהי' כבר בית המקדש השלישי ושתהי' גאולת עולם אלא שגרם החטא. ובמאמר ד"ה "גדול יהי' כבוד הבית הזה" ה'תשכ"ב מזכיר כ"ק אדמו"ר מאמרז"ל זה, ומוסיף ש"מ"מ בית שלישי שיהי' לעתיד לבוא (לאחרי בית השני) יהי' גדול יותר. דהגם שגם כשעלו מבבל (לאחר חורבן בית ראשון והתיקון על זה) היו בדרגת בעלי תשובה, הרי בתשובה יש ריבוי דרגות, ולכן הי' גם חורבן בית שני בכדי שע"י העבודה בהגלות שלאחרי חורבן בית שני יגיעו לשלימות התשובה, ועי"ז יהי' גדול כבוד הבית הזה האחרון בתכלית השלימות".

ועפ"ז יש לכאר שאמנם אם אדה"ר לא הי' עובר על המצווה היחידה עלי' צווה אמנם הייתה יכולה לבוא הגאולה, אולם הגאולה שתבוא לאחר הירידה שנפעלה מחטא עה"ד, ואחר העבודה הגדולה בכירור ניצוצות הקדושה בעולם ובפרט במשך זמן הגלות, תהי' בשלמות יותר ובאופן שלאין ערוך. ויהי רצון ועיקר שכל זה יהי' בקרוב ממש.



## בעניין 'דין ודברים'

הת' יוסף יצחק שיח' רבינוביץ  
תלמיד בישיבה

א.

תנן בריש פרק הזורק (גיטין דף עז, א): "הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה הרי זו מגורשת".

שואלת הגמרא על בדין זה הרי "מה שקנתה אישה קנה בעלה" (בפירוש רש"י ד"ה קנה בעלה) וא"כ לא יצא הגט מרשות הבעל לאשה והיא מתגרשת בו?

ומתרצת "א"ר אלעזר בכותב לה דין ודברים אין לי בנכסייך", שאז הנכסים (-החצר) שייכים לאישה ויכולה ע"י להתגרש.

אבל, הגמ' ממשיכה, דעדיין קשה דלשון דין ודברים אינו מועיל לעשות הקנאה וכדמצינו בברייתא לגבי שותפות וז"ל הברייתא: "והתניא האומר לחבירו דין ודברים אין לי על שדה זו, ואין לי עסק בה ודי מסולקות הימנה לא אמר כלום", וא"כ הוא הדין באישה שדין ודברים לא אמר כלום והדרא קושיא לדוכתא, איך מתגרשת והרי מה שקנתה אישה קנה בעלה?

ותי' ר' ינאי "בכותב לה ועודה ארוסה", שבאישה אפשר להקנות לה את השדה מאחר שעדיין לא הגיע לידה וא"א להקשות משותפות ששמה כבר הגיע לידו, ועל דין זה מביאה הגמ' ראי'ה מרב כהנא ורבא (עיי' ברין רש"י ותוס' הקשר בין דינו של רבא לרב כהנא והובא במשנה למלך פרק כג, א).

והטעם למה לא מועיל לשון דין ודברים אחרי נישואין והנה התוס' כתב וז"ל: "כל הני לישני לא מהני כלום משום דמדין ודברים ממעשה ידיו ורגליו סליק נפשיה ולא מגופה דשדה כדאמרינן בפ"ב דכריתות". ומשמעות דבריו, דהואיל וסליק עצמו מן הנכסים

(סליק נפשיה) ולא את הנכסים ממנו לא מועילה לשונות הללו, דכיון שכבר הגיעו לידו, שהנכסים הם כבר שלו, סילוק עצמו מהנכסים אינו מועילה, אא"כ מסלק את הנכסים ממנו (מ'גופה דשדה) שע"ז יכול להפקירם. ויש להוכיח שלשון של סילוק נכסים מועיל לתוס' להפקיר את הנכסים מתוס' דלעיל (ד"ה והתניא כו') דכתב "הוה מצי לשנוי" בשכותב לה לשון מועיל" כלומר שלשון המועיל יעזור גם לאחר שהחפץ נמצא בידו, ולשון מועיל כאן הוא סילוק נכסים וכמובא בתוס' לקמן ד"ה וכדרב כהנא וכו' "דאי אפשר דמייתי הוי לשון טוב טפי מדין ודברים", (ועיין עוד בפנ"י דכתב בתחילה לומר בדעת תוס' דאי אפשר הוי לשון מתנה ודחה אפשרות זו ממשמעות המילים דאי אפשרי אינה נשמעת לשון מתנה אלא לשון הפקר כדמוכח מהסוגיא בכריתות ויש עוד לדחות אפשרות זו מהתוס' המובא לעיל "כל הני לישני לא מהני" ... ולא מגופה דשדה", דמשמע דאם הי' מסתלק מגוף השדה הי' מועיל אע"פ שוודאי לא נתן מתנה), וע"י לשון אי אפשרי מסלק את הנכסים ממנו ולכן מועיל גם לאחר שהגיע לידו.

ולפ"ז (דהחיסרון בסילוק עצמו היא מאחר שכבר נמצאת ברשותו) י"ל שלשונות הללו שאינם מועילים לאחר נישואין ולאחר שהגיע לידו, יועילו לפנ"כ בארוסה מאותו סברא, שאע"פ שלאחר נישואין לא מועילים לשונות אלו מאחר שכבר הגיע לידו ואיננו יכול לסלק את עצמו, אבל קודם שהגיע הגט אליו אפשר לסלק את עצמו, שע"י סילוק עצמו חסרה בגוף הקנין מכיוון שכשמסתלק אין לקנין זו על מי לחול, דאינו נמצא כאן בכדי להקנות לו מאחר שסילק את עצמו מהקנין.

ואפשר אולי לבאר בתוס' באופן אחר דלשונות הללו (אין לי עסק ודין ודברים) אינם מועילים מאחר שגם את כל גופו לא סילק ורק עסק ידיו ורגליו ודין ודברים סילק משדה זו ולפ"ז גם אפשר לומר דקודם הנישואין מועיל לשונות הללו שע"י סילוק ידיו ורגליו וכו' חסר בגוף הקנין שלא הקנה לו קנין גמור, שמצד חסרון בקנין שחסירה ידיו ורגליו שסילק אינו חל הקנין קודם שהגיע לידו. אבל קצת דוחק מלשונו של תוס' "ולא [סילק את עצמו] מגופה דשדה" שכתב בתור טעם ללשונות אלו (אין לי דין ודברים וכו') דאינם מועילים ומשמע שגם אם היה מסתלק את כולו מנכסים אלו לא יועיל סילוקו דמגופה דשדה לא סליק נפשיה.

(והי' לכאורה ניתן לבאר דלפני הנישואין, קודם שהגיעה לידו מועיל דין ודברים מטעם אחר, דדין ודברים מסתפקים בה אם הוי לשון טוב, דכוונתו לסלק את עצמו מהקרקע, או הוי לשון גרוע דמתכווין לסלק רק ידיו ורגליו ולא להקנות את כל השדה למישהו אחר. ואפשר לבאר עפ"ז דכשהגיע הנכסים לידו ישנה חזקה של הנכסים לגבי האישה ולכן מעמידים את הנכסים על חזקתם ומשאירים אותם בידיה, ובמקרה שנמצא נכסים אלו כבר ברשותו ישנה חזקה שלו על הנכסים ופושטים את הספק בצד החזקה ומשאירים נכסים אלו ברשותו. אבל זה קשה דכתב תוס' (הובא לעיל) "כל הני לישיני לא מהני כלום משום דמדין ודברים ומעסק ידיו ורגליו סליק נפשיה ולא מגופה דשדה". ומשמע שעצם לשונות אלו אינם טובים ולא שמסתפקים בהם אי הוי מועיל).

וע"פ כל הנ"ל נמצא לפי' התוס' דלאחר נישואין לשון דין ודברים אינו מועיל לא בגלל שאין בכוחו ע"י סילוק להפקיר את הנכסים (וכדמצינו שסילוק הנכסים מועיל) אלא מצד שלשון זה אינו משתמע ממנו הפקר, ולכן הוי לשון גרוע.

וחלק רשי וכתב וז"ל: דמאחר שהיא שלו צריך לכתוב לשון מתנה", ומשמע מדבריו שכל לשון סילוק לא יועיל וצריך לשון קנין (וצ"ל דמש"כ רש"י לשון מתנה הכוונה אינו שרק קנין מתנה יועיל דהרי וודאי אם יפקיר את הנכסים אלו וודאי הוי הפקר וע"כ צריך לומר דהכוונה "מתנה" לא בא למעט הפקר אלא בא להדגיש שצריך להיות דווקא קנין ופעולת הקנאה כמו במתנה ולפי"ז יועיל גם הפקר בפועלת הקנאה לדוגמא הרי זו הפקר שע"כ לא רק סילק את עצמו אלא גם הקנה להפקר) דהיינו פעולת הקנאה, פעולה חיובית, ולא יועיל בלבד לשון של שלילה סילוק נכסים.

ונראה לבאר ברש"י שלשון דין ודברים חסרונו אינו רק מצד הלשון דאינו משתמע אלא מצד שאין בכוחו להקנות ולהפקיר בלשון של שלילה בלבד מאחר שכבר הגיע לידו. ולפי"ז אפשר לומר דלפני שהגיע לידו, בעודנה ארוסה, מועיל הלשון של דין ודברים (לא בגלל שלפני שהגיע לידו הוי לשון המועיל דחסר בגוף הקנין כמוזכר לעיל בדעת התוס') מצד שיש בכוחו לפני שהגיע החפץ לרשותו למנוע הגעתו אליו, שקודם שהגיע הנכסים של האישה לרשות הבעל דשבכוחו למונעם מלהגיע ע"י לשון שלילית בלבד שלדין

ודברים. וטעמו מובן בפשטות, שאחרי הגעת החפץ לרשותו דהבעל כדי לגרום יציאת החפץ מרשותו צריך פעולה של הוצאה, ולכן בזה סבר רש"י שלא יועיל לשון של סילוק (דין ודברים), ונצטרך דווקא לשון חיוב והקנאה. משא"כ קודם שהגיע הנכסיליד הבעל, בעודנה ארוסה, צריך רק למנוע הגעת הנכסים אליו שנדרשת ממנו רק פעולה של מניעה, ואפשר לומר עפ"ז שנדרשת לפעולה זו של מניעה פחות כח מאשר בפעולת היציאה, שהנכסים כבר באו לרשותו ופועל הוא יצאה ממנו, ולכן קודם הגעת הנכסים אליו, בכוחו של הבעל ע"י לשון דין ודברים למנוע הגעת הנכסים.

וע"פ הנ"ל נמצאנו למדים חילוק בין סברת רש"י לתוס' קודם הגעת הנכסים לרשותו. שיטת תוס' מועיל סילוק שלו מהנכסים קודם הגעתם, הועיל ולא נמצא שסילק עצמו מן הנכסים, ואין למי להקנות. ולאידך סבר רש"י שאין באפשרותו לסלק את עצמו מהקנין שלא יכול אלא שע"י לשון דין ודברים בכוחו למנוע הגעת הנכסים אליו שאע"פ שהקנין יש על מי לחול מונע הוא את פעולת הקנאה ע"י לשון של דין ודברים.

## ב.

ע"פ הבנה זו ברש"י ותוס' ניתן לכאורה לבאר ולחלק את בהבנת המשך הגמ' כ"א לשיטתו ובהקדם.

בהמשך מביאה הגמ' בדין של עודנה ארוסה מועילה הלשון דין ודברים, את שיטת רב כהנא, וז"ל: "וכרב כהנא דאמר רב כהנא נחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא ירשנה וכדברא דאמר רבא האומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו. מאי כגון זו? כדרב הונא אמר רב יכולה אישה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה" נמצאנו למדים מרב כהנא שע"י שמתנה (קודם שהגיע לידו) חל הקנאה ואינו דומה לדבר שלא בא לעולם דהדין הוא דא"א להקנותו (ולרש"י מהווה דין של דרב כהנא ראי' גם בלשון דין ודברים מאחר שאינו מחלק בין לשונות אלו כמוזכר לעיל. וחלק תוס' וכתב דהווה ראי' רק על שאפשר להקנות דבר שלא בא לעולם. ועיין תוס' ד"ה 'כדרב כהנא' ומל"מ אישות פכ"ג, ה"א).

בכוונת דברי רב כהנא 'ממקום אחר' דמשמע אם הוי לא ממקום אחר א"א להתנות נחלקו המפרשים מה המקום אחר דממעטים דלא יועיל אז דין ודברים.

הריטב"א הר"נ והרשב"א סוברים דממעטין מי שיש לו כבר דין ירושה (יש אומרים שם יורש) כמו במקרה של נשואה או בן, דבשניהם יכולים עכשיו לרשת ולכן נחשב שהגיע (הנכסים) כבר לידו ולא מועיל לשון דין ודברים, משא"כ בעודנה ארוסה דעדיין אין זכות ירושה ודין יורש בנכסים.

הרשב"ם ור' יונה ד'מקום אחר' דעליו דיבר רב כהנא הכוונה היא לירושה מהתורה שלא יעזור בו דין ודברים דכיוון שהיא מהתורה מגיעה הירושה לו בעל כורחו.

נמצא דחלוקים אם ישנה חילוק בין מדאורייתא לדרבנן דלפי שיטת הר"ן תמיד אין חילוק בין דין דאורייתא לדין דרבנן ותלוי רק בהגעת זכות ירושת הנכסים אליו, ולאידך לשיטת הרשב"ם ור' יונה סוברים שרב כהנא דיבר רק במקרה דרבנן, ובדין דאורייתא ישתנו הדינים דלא יועיל לשון דין ודברים.

והנה כתבו רש"י ותו' דישנה חילוק בין דין דאורייתא לדרבנן (רש"י ד"ה ממקום אחר, תוד"ה וכתב כהנא) ודוקא בדין דרבנן דיבר רב כהנא דמועיל דין ודברים ולא כשיטת הר"ן הנ"ל.

ניתן לבאר בדרך אפשר לרש"י ולתוס' החילוק בין דאורייתא לדרבנן לשיטתם.

לסברת רש"י שההבדל בין קודם שהגיע לידו לאחר מכן הוא בכוחו, שלאחר שהגיע לידו אין בכוחו לסלק את הנכסים ע"י לשון שלילי של דין ודברים משא"כ לפני שהגיע לידו בכוחו לסלק נכסים אלו יש לחלק דין דאורייתא לדרבנן דס"ל דכוחו מספקת לפני שהגיע לידו לסלק הנכסים כל עוד הנכסים הם לא מדאורייתא, אבל אם נכסים אלו שייכים אליו מדאורייתא אין בכוחו לסלקם הואיל וחזק כח הקניה יותר, ולכן הקניה מסוג זה אין בכוחו למנוע ע"י לשון של דין ודברים, דמאחר ובאים מהתורה מגיעים אליו בעל כרחו ולמרות שאינו מעוניין בהגעת החפצים (ואפשר לבאר באופן אחר דמאחר והיא מן התורה נחשב כא"י הגיע אליו ולא צריך את רצונו בכדי לפעול הקניית החפץ ולכן



שאינו מדאורייתא יכול הוא למנוע הגעת החפץ שיהיה תלוי בהסכמתו [ע"י מעשיו הגיע לידו].

וכ"ז היא ע"פ סברת רש"י ומשא"כ לשיטת התוס' (ע"פ סברתו לעיל) קשה ביאור זה דלשיטתו שיכול אדם לסלק את עצמו קודם הקנין ולגרום בכך שלקנין לא יהי' על מה לחול ולכן לפ"ז לא יהי' חילוק בין דאורייתא לדרבנן, שבשתייהם כשסילק את עצמו אין למי להשקנות ומה איכפת לן דהווי דאורייתא וא"כ ע"כ נצטרך לומר שסברא זו איננה לשיטת תוס'.

ולכן י"ל דס"ל להתוס' כשיטת הר"ן דההבדל בין המקרה שדיבר אליו רב כהנא למקום אחר הוא דבמקום אחר נחשב כאי' הגיעו אליו הנכסים כבר עכשיו, שיש לו עכשיו זכות לירש שם יורש בירושה זו ונחשב כאילו כבר הגיע לידו ולכן א"א להסתלק ממנו, ואעפ"כ אינו סובר כהר"ן שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן.

והביאור בזה אפשר לומר בב' אופנים :

א. תוס' סובר שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן ובשניהם נחשב כאי' שהגיע כבר לידו (או הזכות או השם יורש) אלא שבדרבנן אפשר אעפ"כ לסלק את עצמו מן הנכסים ע"י שמסלק את כל התקנה מעיקרא שיכול לומר אי אפשרי בתקנת חכמים ועי"ז מבטל הוא את התקנת חכמים הואיל ונתקנה בשבילו.

ב. תוס' סובר דבדאורייתא ישנו שם יורש, ומזה א"א להסתלק מכיון שכבר הגיע אליו שע"י שיש לו שם יורש, יורש הוא את הנכסים באופן ממילא שעומד הוא במקום המוריש ("ברא כרעא דאבוה") ומקבל באופן ממילא כל מה שיש לו, וכ"ז כשמדובר בירושה מן התורה, אבל מדרבנן אין לו שם יורש אלא דין ירושה שרק לאחר שמתה אישתו מקבל הוא את הנכסים מצד תקנת חכמים, ולכן הואיל ועכשיו לא הגיע אליו שום דבר הוא יכול לסלק את עצמו ולא לירש את הנכסים.

ג.

ו"ל בדרך אפשר ע"פ הביאור ביסוד המחלוקת בין רש"י לתוס' (המוזכר לעיל) תי' לר"ת וסברתו במחלוקת עם תוס'. ובהקדם כתב התוס' שלשון דין ודברים הוי לשון גרוע ולכן אינו מועיל כנ"ל, והקשה מהגמ' דידן (מג, ב) דלשון אין לי עסק בכ מהני בעבד ואם הוי לשון גרוע איך משתחרר העבד בלשון זו, והביא את ר"ת דכתב לפרש דלשון זה מועיל בעבד מצד הסברא של "זכו ביה שמיא" (ויסבר להלן) ודחה זאת התוס' מהגמ' לקמן (פה, ב) שלומדים ק"ו בלשון הרי את לעצמך אשה מעבד וא"ת שישנה סברא בעבד דזכו ביה שמיא אפשר לדחות את הק"ו דדוקא בעבד אפשר להשתמש בלשון זה דזכו ביה שמיא, ולכן חלק תוס' ותי' דאין לי עסק בכ אפשר לפרש בלשון המועיל, 'תהא לעצמך' ועי"ז לשחרר את העבד, אבל בשדה לא מתאימה לשון המועיל (תהא לעצמך) ולכן הוי לשון גרוע.

והנה מה שכתב ר"ת 'דזכו ביה שמיא' (שחייב במצוות) אפשר לפרש בשני אופנים :

א. אפשר לומר דכיון דע"י שמשתחרר העבד חייב הוא במצוות (זכו בשמיא) מעונינת התורה בשיחרורו ולכן משתחרר אפי' בלשון גרוע. אבל קשה א' אינו מדוייק כ"כ מלשון ר"ת זכו ביה שמיא הרי אין כאן זכיה אלא חיוב במצוות. ב' גם באישה יש סברא שיועיל לשון גרוע מצד עגונה וכן בעבד אפשר לומר גם סברת עגונה ולא מצד זכו ביה שמיא.

ב. ואפשר לבאר ביאור נוסף ובהקדם דהנה אפשר לחקור בששחרורו של העבד שע"כ חל עליו חיוב במצוות יותר מקודם כשעדיין לא השתחרר שחייב במצוות כמו אישה ואפשר לומר בשני אופנים א'. דלאחר שנשתחרר חל עליו חיוב חדש שחייב בכל המצוות. ב'. צריך הוא להיות חייב בכל המצוות מהרגע שנהי' עבד (ולא רק להתחייב במצוות כאישה) אלא שהאדון מונע ממנו את כל הקדושה שאמורה לחול עליו ולכן בשיחרורו חייב באופן ממילא בכל המצוות (ולשיטת רש"י דצריך טבילה שניה כדי שיתחייב בכל המצוות על פי ביאור זה נצטרך לומר שע"י שטובל פושט הוא את קדושתו העכשווית ועי"כ חייב בכל המצוות ויכולת זו ניתנה לעבד מהרגע שהשתעבד אלא מונע שרבו ממנו את היכולת וע"י שמשתחרר ממילא חוזרת אליו היכולת לטבול ועי"כ להחיל קדושה גמורה כישראל ולהתחייב בכל המצוות).

ועל פי צד השני בהחקירה אפשר לבאר 'זכו ביה שמיא' שמאחר שהעבד כשיוצא חל עליו באופן ממילא קדושה שמיא- הקדושה שחייב בכל המצוות זכו ביה שמיא- זוכים בו באופן ממילא והיא הנותנת שיועיל לשון הגרוע דאחר שקנוי העבד מעיקרו לשמיא ורק מניעת האדון מונע ממנו קדושה זו ע"י לשון גרועה (אין לי עסק בך) ניתן להסיר המניע(האדון) גם בלי לשון של הקנאה ועי"כ להחיל עליו קדושה. וממילא ואזיל ר"ת בשיטת רש"י לעיל דלאחר שהגיע לידו לא יועיל לשון שלילית והסרה ויצטרכו לשון הקנאה וכאן הואיל וקנוי' וחל בו קדושה מעיקרו (והקדושה והמצוות מנגדים זה לזה) לשון שלילה והסרת הבעלות דממילא ע"י הסרת הבעלות בעבד חל בו קדושה('זכו ביה שמיא').

ועפ"ז מתורצת שאלת התוס' מאישה דמצינו שעושים ק"ו אשה מעבד למרות הסברא בעבד דזכו ביה שמיא, דעפ"ז אפשר לומר שסברת דזכו ביה שמיא היא דוקא בנוגע לשון הסרת בעלות (שלילה) שאז שמועיל הואיל והקדושה נמצא מעיקרא ולכן לא צריך הקנאה.

אבל בלשון שמסתפקים בו אם מועיל בכלל להקנות לא משתמשים בסברא זו דזכו ביה שמיא דאינה יכולה להועיל להפוך את הלשון ללשון המועיל (הקנאה) ולכן הגמ' לקמן שמסתפקת בלשון הרי את לעצמך אם הוי לשון קנין או לא, לא יכולה לפרוך הק"ו מסברא דזכו ביה שמיא.

וביאור זה אזיל דוקא לרש"י משא"כ תוס' שגם לשון של הסרת הבעלות עוזר והסיבה דאצלינו אינה מועילה (לשון דין ודברים) היא מצד היותו לשון גרוע אי אפשר לעשות ק"ו שגם אצלינו וגם לקמן דיון הגמ' (הרי את לעצמך ודין ודברים) היא באותו דבר אם הוי לשון גרוע ובשתי המקומות שייך סברת 'זכו ביה שמיא'.



## ביאור בהסוגיא דריש פרק הזורק

הת' חיים ברוך שיח' רוזן  
תלמיד בישיבה

### א.

איתא בגיטין ריש פרק הזורק (עז, א) "הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצרה הרי זו מגורשת", ז"א שהגם דהגט לא הגיע לידה, כיון שזרק לחצרה, מ"מ, ה"ז מגורשת, ומקשה הגמ', מה מקור דין זה דהא לכאורה כתוב בתורה 'ונתן בידה', ומשמע דדוקא בידה ולא בחצירה.

ומביאה הגמ' ברייתא וז"ל "ונתן בידה אין לי אלא ידה גגה וחצרה וקרפיפה מנין ת"ל ונתן".

והנה בהבנת דברי הברייטא נחלקו רש"י ותוס' בשמעתין. רש"י כתב בד"ה ת"ל, דלימוד הברייטא דאפשר לגרש גם על ידי חצרה, הוא מהא דכתוב ונתן בידה ולא בידה יתננו, דמשמע שהעיקר הוא שצריך להיות נתינה, ולא אכפת לן אם מגיע לידה או לא.

תוד"ה הזורק הקשה והרי מה שכתוב ו'נתן' זה כלל, 'בידה' זה פרט, והוי כלל ופרט, וא"כ הפרט צריך להיות ממעט הכלל ואיך מרבה הגמ' מהפס' שיכולה לקנות גם בחצרה הרי ה'בידה' אמור למעט שאפשר לתת את הגט רק ביד האישה, ומת' התוס' שאחרי שכתוב 'ונתן בידה' כתוב 'ושלחה', שזה כלל, וא"כ זהו כלל ופרט וכלל ודיינינן כעין הפרט, ומכיוון שחצרה היא כעין ידה, לכן יכולה אישה להתגרש ע"י חצרה.

וצריך להבין ביאור שיטתם ובמה נחלקו.

### ב.

בהמשך הגמ' שם מקשה הגמרא האיך קונה האישה גיטה ע"י חצרה, הרי ישנו הדין דמה שקנתה אישה קנה בעלה, ואם כן כשיגיע הגט לחצרה יקנה בעלה הגט והאיך תהי'

מגורשת בגט זה.

ברש"י ד"ה קנה בעלה מבאר קושיית הגמרא, וז"ל: "לפירות להשתמש בה ואכתי לא נפיק גט מידיה דבעל", ונחלקו האחרונים בביאור כוונתו, הקצות-החושן בסי' שי"ג - א' מבאר דכוונת רש"י היא דכיון שהחצר של האישה מושאלת לבעל, שהרי בעל קונה החצר לפירותיה כשואל, החצר תקנה עבור השואל - שהוא הבעל, ולכן לא תתגרש. וזהו כוונת רש"י בהא שביאר דעדיין לא יצא הגט תחת ידי הבעל.

ומכאן לומד הקצוה"ח הדין דנחלקו בו ראשונים האם חצר מושכרת קונה למשכיר או לשוכר, דמכאן למדנו שלמי שיש את זכות ההשתמשות הוי החצר כשלו, דמזה שמצינו שמכיוון שלבעל יש את זכות ההשתמשות בחצר, לא תתגרש האישה בגט זה כי בעלה יקנה הגט (דהרי לו זכות ההשתמשות) למדנו דחצר המושכרת שייכת לשוכר, שלו יש את זכות ההשתמשות.

והנה בהגה"ה לאבני המילואים חלק על הקצוה"ח ולומד שא"א להוכיח זאת מרש"י, ד"ל דאפ"ל דבאמת חצר המושכרת קונה למשכיר וממילא השדה בעצם נקראת בבעלות האישה, אלא שלבעל יש קנין בחצר לפירותה, ולכן אם נתן את בגט בחצר האישה, הו"א שלא תהי' מגורשת, מכיוון שאין כאן כריתות לגמרי כיון שחצר זו קנויה לבעל לפירותיה.

נמצאנו למדים מחלוקת האם בעלות החצר מנכסי מלוג נקראת בבעלות הבעל או בבעלות האישה, לדעת הקצוה"ח החצר נקראת חצרו של הבעל כיון שיש לו את זכות ההשתמשות, ודעת המגיה לאבני מילואים החצר קונה למי שיש את גוף החצר עצמו, ולכן נקראת חצירה של האישה, ולא הגיע הגט ליד האישה.

## ג.

ונ"ל דבמחלוקת זו נחלקו כמה מן הראשונים בסוגיין, ולפי הביאור דלקמן יוסרו כמה תמיהות.

דהנה הובא לעיל מחלוקת רש"י ותוס' בפשט הגמ' איך לומדת הגמ' מהפסוק ונתן

שאישה יכולה לקבל את גיטה גם בחצרה, דרש"י לומד שלומדים זאת מהא דכתוב ונתן בידה ולא בידה יתננו, ותוס' הקשה דלכאורה ונתן הוא כלל ובידה הוא פרט, ואיך מרבים מפסוק זה, ולכן לומד התוס' שמכיוון דבפסוק זה כתוב אח"כ ושלחה שזהו כלל, הוי כלל ופרט וכלל, ודנין כעין הפרט, וחצירה כעין ידה הוי.

והקשו באחרונים דלכאורה יוקשה לרש"י קושיית התוס', דונתן בידה הוא כלל ופרט, ואיך ריבה הפסוק גם חצר, הבית אהרן בחידושיו על אתר כתב לבאר דיש לחקור אם כשהתורה כתבה ונתן בידה העיקר היא הנתינה ולא משנה הקבלה, או שהעיקר הוא שע"י הנתינה מקבלת את הגט והעיקר הוא הקבלה, ומהא דכתוב קודם ונתן ואח"כ בידה ולא קודם בידה ואח"כ יתננו הוכיח רש"י שכוונת הברייתא היא ללמדנו שהעיקר הוא הנתינה ולא הקבלה, וא"כ ע"כ שהפשט בהא דכתוב 'ונתן בידה' הוא לא בידה ממש אלא שיהי' נתינה במשהו שהוא כמו ידה, ומכאן למדה הבריתא שיכול לתת הגט גם בחצירה דהוי כעין ידה.

משא"כ תוס' י"ל שלומד שהעיקר הוא הקבלה (ולא יוכל ללמוד כרש"י מהפסוק) ולכן ה' לו קשה דלכאורה הוי כלל ופרט ולכן האישה צריכה לקבל הגט בידה דווקא, לכן למד דהוי כלל ופרט וכלל.

#### ד.

ונ"ל דמשורש מחלוקת זאת נובעת המחלוקת שהובא לעיל, דלרש"י ודעת הקצוה"ח כיון שזכות ההשתמשות הוי של הבעל דהרי קונה החצר לפירותיה הוי כאי' החצר שלו (כמו שוכר דכיון דזכות ההשתמשות שלו הוי כאי' החצר שלו וקונה לו), ומכיון שכן אז הכל תלוי בבעל שהחצר שייכת לו ולכן העיקר זה הנתינה של הבעל ולא הקבלה של האישה, וי"ל דדייק זאת רש"י מהא דכתוב ונתן בידה ולא בידה יתנהו שהעיקר הוא הנתינה. אבל לדעת התוס' י"ל דלמד דהחצר שייכת לאישה כיון שלמי שיש את גוף הקרקע, החצר קונה לו, ומכיון שגוף קרקע החצר שייכת לאישה הוי כאי' החצר שלה, ולכן אי אפשר לומר דסגי בנתינה לבד כמו רש"י, אלא מוכרח שיהיה פה גם מעשה קבלה של האשה (שהחצר בבעלותה).

ה.

והנה על שאלת הגמ' (שהובאה לעיל) דהאיך יכולה האישה לקנות הגט בחצרה הרי מה שקנתה אישה קנה בעלה, מתרץ רבא דכמו שיד האישה קנוי' לבעלה ובכל אופן מגורשת כיון שגיטה וידה באין כאחד ז"א שבאותו רגע שמביא הגט החצר נהיית שלה עד"ז גם בחצר האישה דע"י הגט קונה חצרה וגיטה וחצרה באין כאחד, והקשה עליו רבינא דהא לכאורה יש הפרש גדול בין חצרה לידה כיון דגוף היד קנויה לאישה, משא"כ בחצרה, והקשה ע"ז תוד"ה ידה, וז"ל: "וא"ת חצרה נמי לא קניא ליה גופיה אלא פירי" (היינו שגם את החצר הבעל לא קונה) וא"כ מה ההפרש בין חצרה לידה ותיירץ תוס' וז"ל "וי"ל כיון דקנוי לו לפירא הוי כאילו קנוי לו גוף החצר אבל מעשה ידיה מעלמא קאתו".

ובחי' הגאון ר' עקיבא איגר על אתר כתב להסביר את דברי התוס' דבחצר יש לבעל ממש גוף מהחצר כיון שממנו צומחים לו פירות, אבל כיון שמיד האישה לא צומחים לו מעשה ידיה והוי כמצולה של דגים דאין הדגים צומחים במצולה, אלא שכתוצאה המצולה נלכדים הדגים. לכן נחשב שידה גופא לא קני ליה הבעל, ותי' שני מת' התוס' וז"ל: "ועוד דחצר קנוי לו בעל כרחיה של אשה אבל ידיה אינם קנויים לו על כרחיה דיכולה היא לומר איני ניזונית ואיני עושה", ז"א דכיון שחצר קנוי' לבעל בע"כ דיכול לקחת לה הפירות, לכן יש לו יותר זכות בהחצר ולא תוכל האישה להתגרש בגט זה משא"כ ביד האישה שאינה קנוי' לו בע"כ ולכן שמה יכולה להתגרש.

וצ"ב מה מוסיף התי' השני על התי' הראשון דלכאורה להתי' הראשון ההפרש בין החצר ליד גדול ביותר כיון שהחצר עצמה קנויה לבעל לפירותיה משא"כ יד האישה דלא קנויה לו גוף היד אלא רק מעשה ידיה.

ו.

ולפי הא דיתבאר לעיל י"ל דב' התירוצים בתוס' נחלקו במח' שהובאה לעיל למי החצר בעצם שייכת לשואל שפה הוא הבעל (כיון שהבעל הוי שואל בנכסי אשתו) או למשכיר שזה האישה (כיון שיש לה את גוף הקרקע) דהתי' הראשון סבירא ליה, ויש

לדייק זאת מלשונו דכתב דכיון דקוני לו לפירא היינו כיון דקנה הגוף לפירותיהן ז"א שזכות ההשתמשות שלו אז הוי כאי' קנוי לו גוף החצר היינו שהמח' למי קונה החצר לשוכר או המשכיר סבירא ליה דקונה לשוכר.

אבל התי' השני של תוס' סבירא ליה שלמי שיש את גוף החצר הוי כאי' קנוי לו גוף החצר ולכן החצר כאי' שייכת לאישה ואם כך מה ההפרש בין חצרה לידה הרי עצם החצר נקראה בבעלות האישה ואיך תקבל שם גיטה ולכן למד שהחילוק הוא מכיון שאת פירות החצר קונה הבעל בע"כ של האישה ויש לו זכות גדולה ביד האישה לכן אין לאישה כח לקנות את הגט כיו שאין פה כריתות משא"כ ביד האישה שאין לו שום זכות בה כיון שיכולה לומר "איני ניוזנית ואיני עושה", ולכן יכולה לקנות את גיטה בידה, כיון שיש פה כריתות.

## ז.

ובאם כנים הדברים יש לבאר דמח' זאת בתוס' נשנית עוה"פ בסוגייתנו דהנה בהמשך הגמ' מביאה הגמ' מעשה שהיה עם שכיב-מרע דכתב גט לאישתו בערב-שבת ולא הספיק לתת לה, ובשבת חש שהולך למות, וכיון שלא רצה שתזדקק ליבם רצה לתת לה את הגט בשבת והגט הי' מונח בחצריו ואמר לה רבא שיתן לאישתו רשות לעשות חזקה בחצר ועי"ז תקנה הגט היא ותתגרש, שואלת הגמ' הרי מה שקנתה אישה קנה בעלה, וממילא החצר נקנית לבעל ברגע שהאישה קונה ועדיין לא הגיע הגט לידה, ואכסיף רבא ולבסוף איגלאי מילתא דאותה אישה היתה ארוסה וממילא יכול להקנות לה את החצר (, ובהמשך הגמ', לומדת הגמ' שלפי רבא למסקנה אפי' בנשואה אומרים גיטו וחצרה באין כאחד).

בתוס' ד"ה מה הקשה שהרי שנינו בחזקת הבתים שאישה שנתן לה בעלה מתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות וא"כ אז גם פה כיון שקנתה החצר תוכל לקנות איתה גם הגט ומת' תוס' שני תי', א. דעת ר"י, דאירי בשאלה ולא במתנה שהבעל כן אוכל פירות ולכן לא יכולה האישה לקבל גיטה בחצר זו, ב. דעת ר"ת, דבשביל לקבל את גיטה לא נוגע אם הבעל אוכל פירות אלא מה שנוגע זה האם יכולה למכור ולתת, וכיון שגם כשנתן לה מתנה לא יכולה למכור ולתת מכיון שגוף הקרקע שלו רק שנתן לה את הפירות לכן לא



יכולה לקנות שם גיטה.

ולפי הא דבארנו לעיל י"ל דשתי הדעות שהובאו לעיל בתור"ה ידה נחלקו גם פה, דהתי' הראשון של תוס' סבירא ליה שהכל תלוי בפירות שהם זכות ההשתמשות בקרקע היינו שכיון שלבעל יש את זכות ההשתמשות הוי כאי' החצר שלו ולכן לא יכולה לקנות את גיטה וע"ז היה קשה לתוס' שהרי כשהבעל נותן מתנה זכות ההשתמשות של האישה כיון שאין לבעל פירות ולכן לכאורה הוי החצר כאי' שלה.

ולזה תירץ התוס' שלא מדובר במתנה אבל לפי התי' השני לא קשה מעיקרא כיון שלא תלי באכילת פירות אלא למי שיש את גוף החצר וכיון שבמתנה גוף החצר נשאר של הבעל לכן לא יכולה האישה לקנות הגט אע"פ שיש לה את זכות ההשתמשות כיון שלמי שיש את גוף החצר הוא זה שקונה ופה כיון שלבעל יש את גוף החצר אינו יכול לתת לה את גיטה שם.



## זמנה של סעודת הלוי'תן

הת' אליהו שיחי' שוויכה  
תלמיד בישיבה

א.

בנוגע לזמנה של סעודת הצדיקים לעת"ל המכונה בחז"ל גם בשם סעודת הלוי'תן מצינו כמה דעות מתי היא תהי', כ"ק אדמו"ר זי"ע דן בזה במכתבו הידוע בנושא תחיית המתים, שנדפס בקובץ ליובאוויטש' הערה 32 וזלה"ק (ללא המ"מ וציונים):

"והנה לכאורה כיון דבתתח"מ אין שם אכילה ושתי', הרי מה שארז"ל שלעתיד לבוא

1. ולאחמ"כ בתשובות וביאורים, אג"ק ח"ב אגרת ר', שערי גאולה ח"ב בסופו.

הקב"ה עושה סעודה לצדיקים (ורוב המכריע של המפרשים ביארו מרז"ל אלו כפשוטן בסעודה גופניית...), סעודה זו תהי' בימות המשיח או בתחילת זמן התחי'...

וצ"ע דבלקו"ת (פ' צו) משמע דסעודה הגשמיית תהי' בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו'.

ולכן נראה לומר, דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחיבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי' נזון גם גוף הגשמי, אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר, ולא בשביל קיום הגוף. וק"ל. עכלה"ק.

א"כ משמע ששיטת רבינו היא שהסעודה תהי' בעולם הבא שלאחר תחיית המתים.

אך בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא התנש"א כותב הרבי וזלה"ק:

"חידוש (גם) בהלכות התורה - כדאיתא במדרש בנוגע ללוייתן ושור הבר, "כיצד הם נשחטים, בהמות נותץ ללוייתן בקרניו וקורעו ולוייתן נותץ לבהמות בסנפיריו ונוחרו. . . זו היא שחיטה כשירה (בתמי'), ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהם חונקין. . . אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא" - חידוש בהלכות התורה ששחיטה כזו תהי' כשירה".

ובהערה 801 כתב " . . . בעולם התחי', יבטל הקב"ה את מציאות הרע מן העולם, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ועל תקופה זו אמרו חז"ל ש"מצוות בטלות לעת"ל". - ועפ"ז צ"ל שהסעודה דלוייתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח, לפני תחיית המתים (פרטי הדעות והשקו"ט בזמנה של סעודה זו - ראה הנסמן בתשובות הביאורים סי"א בסופו הערה 32), כי, לאחר ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה", ואין צורך בחידוש תורה".

א"כ משמע שלשיטת הרבי במשנה אחרונה סעודת הצדיקים תהי' בימות המשיח ולא בתחיית המתים.

ונראה לומר ההסברה בזה עפ"י ביאורי הרבי על תקופה זה בפנימיות העניינים.

## ב.

ויובן בהקדים מהו עניינה של סעודת הלויין דהנה בקונטרס הנ"ל שואל הרבי מדוע לעת"ל תהי' ההלכה כבית שמאי ועונה ע"ז עפ"י נגלה בארוכה, ולאחמ"כ מוסיף עפ"י פנימיות העניינים וזלה"ק:

ובהקדם המבואר במק"א בנוגע לכללות הענין דמצוות לא תעשה שיהיו גם בימות המשיח, כשעיקר העבודה תהי' בעשה טוב - שאז יהי' קיומן "בשרשן למעלה שהן גבורות קדושות", גבורות שלמעלה מחסדים, כידוע שהשורש דמצוות לא תעשה הוא למעלה מהשורש דמצוות עשה, ע"ד ובדוגמת המעלה דהשגת השלייה לגבי השגת החיוב, שלכן קיומן אינו באופן של חיוב, קום ועשה, אלא באופן של שלייה, שב ואל תעשה. ועפ"ז יש לבאר גם פלוגתת ב"ש וב"ה - בשרש העניינים: ב"ש ששרש נשמתם מבחי' הגבורות, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, ראו עניינים אלו בשרשם (בכח), בחי' גבורות קדושות שאינם מתגלים כי אם באופן של השגת השלייה (שלמעלה מהשגת החיוב, "מחדדי טפי"), שב ואל תעשה - ב"ש אוסרים, וב"ה ששרש נשמתם מבחי' החסדים, ראו עניינים אלו כפי שהם בגלוי (כפועל), עניינים שנמשכים ומתגלים באופן של השגת החיוב, קום ועשה - ב"ה מתירים.

ולכן:

בזמן הזה שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק כשורש העניינים למעלה בבחי' גבורות קדושות (השגת השלייה), כי אם כפי שהם בפועל ובגלוי שמהם יכולים להשתלשל עניינים בלתי-רצויים - יש להגביר החסדים על הגבורות. ולכן נפסקה ההלכה כב"ה (חסדים), ועד שב"ש כמקום ב"ה אינה משנה. ועד כדי כך, שכנוגע להלכות ש"נמנו ורבו כ"ש על ב"ה" (התגבורות הגבורות על החסדים), אמרו חז"ל ש"אותו היום... הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל" (השורש רכל עניינים בלתי-רצויים), כיון שמהתגבורות הגבורות (ב"ש) על החסדים (ב"ה) יכולים להשתלשל עניינים

בלתי-רצויים .

אבל בימות המשיח, כשיושלם בירור הטוב מן הרע, ולא יהי' מקום לחשש מענינים בלתי-רצויים, יהיו כולם במעמד ומצב שיוכלו לדקדק ולשקול בשרש הענינים למעלה נבחי' גבורות קדושות, בחינת השגת השלילה, ולכן, אותם ענינים שהיו מותרים בזמן הזה כדעת ב"ה, יהיו אסורים בימות המשיח כדעת ב"ש, כיון שיתגלה בהם העילוי והשלימות דגבורות קדושות שלמעלה מחסדים, שהמשכתם היא ע"ד השגת השלילה. . . ויש לומר, שענין זה מודגש גם במעשה בפועל (נוסף על לימוד התורה) בענין אחד עכ"פ - בהיתר דשחיטת שור הבר בסנפירי הליתן - שגם דבר שהוא באופן של השגת השלילה, שאינו יכול לבוא כהשגת החיוב, שלכן אסור באכילה כיון שאינו יכול לבוא באופן שיהי' דם ובשר כבשרו, יומשך ויתגלה באופן של השגת החיוב, שלכן יהי' מותר באכילה, שיבוא בפנימיות ויהי' דם ובשר כבשרו.

וכביאור הטעם שענין זה מודגש דוקא בהיתר שחיטת שור הבר כסנפירי הליתן - יש לומר:

מבואר בדרושי חסידות החילוק שבין ליתן לשור הבר בעבורת האדם, שליתן שמקומו בים, עלמא דאתכסייא, מורה על העבודה ברוחניות ביחוד יחודים עליונים וכו', ושור הבר שנמצא ביבשה, עלמא דאתגלייא, מורה על העבודה בגשמיות בבירור העולם. ויש בזה מה שאין בזה: העבודה ברוחניות (ליתן) היא נאופן של העלאה למעלה, שמשיגים אורות נעלים ביותר, אבל אין בה השלימות דהמשכה למטה, ואילו העבודה בגשמיות היא באופן של המשכה למטה, אבל אין בה מעלת האורות הנעלים יותר. ולעתיד לבוא יתחברו ב' המעלות יחדיו - שגם למטה יומשכו ויתגלו האורות הנעלים ביותר, עי"ז שהליתן ישחוט. ויעלה ("אין ושחט אלא ומשך") השור הבר, היינו, שתתגלה מעלת האורות העליונים (העלי' שע"י הליתן) בעניני העבודה למטה (שור הבר).

היינו, ששחיטת שור הבר היא תוכן הסך-הכל דכללות מעשינו ועבודתינו בבירור העולם, ולכן, יתגלה בזה תכלית השלימות דכללות העבודה, שגם הענינים הכי נעלים דהשגת השלילה (ליתן, עלמא דאתכסייא) יומשכו באופן של השגת החיוב (שור הבר,

עלמא דאתגלייא), שלכן יתיר הקב"ה אכילת שור הבר בשחיטה אסורה, עי"ז ש"תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא", שגם הדרגה הכי נעלית בתורה, "מאתי" דייקא, שאינה יכולה להתגלות בזמן הזה, ושייך בה רק השגת השלילה בלבד - "מאתי) תצא", שתצא ותומשך ותבוא למטה באופן של השגת החיוב, ש"יהיו כל ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ (עלמא דאתגלייא) דעה את ה' כמים לים (עלמא דאתכסייא) מכסים".

עכלה"ק.

## ג.

ונראה לומר שלשיטת הרבי כל ההסברה הנ"ל שייכת דווקא בימות המשיח אך בעולם התחי' אין מקום לכל הקניגיא והסעודה דצדיקים, ובהקדים :

בקונטרס הלכות תושבע"פ שאינן בטלים לעולם שואל הרבי איך לעת"ל יהי' מצוות בטלות, והרי התורה הזו לא תהי' מוחלפת ולא תהי' תורה אחרת, וכן שואל הרבי איך לעת"ל יפסקו הלכה כב"ש והלא ה"ז שינוי בהלכות התורה, ועונה עי"ז הרבי שאין הכוונה שהתורה תתחלף, אלא, שנקיים את ההלכות ממילא, ללא כל צורך בציווי דהרי אז כל העולם יהי' בטל לעצמות ואו"ס בגלוי, ולכן נעשה כולנו את רצון הקב"ה, ולגבי פסק ההלכה כב"ש כותב הרבי וזלה"ק :

"ואולי יש לומר, שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, אבל בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטלות לעתיד לבוא, אזי תתקיים "מחלוקת שמאי והלל", שתהי' הלכה כשמאי והלל גם יחד, כדלקמן.

הביאור בזה :

המחלוקת דב"ש וב"ה, "הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין", עד ש"נעשית תורה כשתי תורות" - אינה אלא בנוגע להלכות התורה כפי שבאים בתור ציווי להאדם לפעול בעולם ("הליכות עולם לו"), דכיון

שבדרגא זו ניכרת ומודגשת מציאות האדם והעולם, ומצד גדרי הבריאה ישנם ב' תנועות הפכיות דחסד וגבורה, לכן גם ברצונו ית' (בדרגא זו) ישנם ב' אופנים.

אבל מצד הלכות התורה כפי שהם לאמיתתם, שאינם באים לפעול בעולם, אלא הם רצונו של הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו ("אל תקרי הליכות אלא הלכות") - גם חילוקי הדעות שבהלכות התורה (ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים") הם "תורה אחת", "כולם ניתנו מרועה אחד", שלהיותו נושא הכל, יש בו ב' הדעות דחיוב ושלילה, ושניהם כאחד, ע"ד מ"ש "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי", ומצדו ית' יכולים לבוא ולהתגלות כמציאות העולם כמו שהם בעצמותו ית', חיוב ושלילה ביחד, להיותו "נמנע הנמנעות". ובזה תלוי החילוק בפסק ההלכה במחלוקת שמאי והלל - בזמן הזה (הלכה כב"ה), כימות המשיח (הלכה כב"ש), ובזמן התחי' (הלכה כב"ש וב"ה גם יחד) : בזמן ד"היום לעשותם", שכולל זמן הזה, וגם התקופה הראשונה דימות המשיח (לפני תחיית המתים) שיהי' קיום התורה ומצוות בתכלית השלימות - כיון שמודגשת בעיקר הפעולה בעולם ("הליכות עולם לר"), הרי, מצד גדרי העולם בהכרח שתהי' ההלכה למעשה בפועל כדעה אחת, והדעה השני' אינה אלא ברוחניות: נזמן הזה - הלכה כב"ה, ודעת כ"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח - הלכה כב"ש, ודעת ב"ה היא ברוחניות.

אבל לאחרי הזמן ד"היום לעשותם", "למחר לקבל שכרם", בעולם התחי', ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", שבטל גדר הציווי להאדם, ונשאר רק ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, "הלכות של תורה... שאינן בטלין לעולם" - תהי' ההלכה כב"ש וב"ה יחדיו, כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא כעצמותו ית', "נמנע הנמנעות". עכלה"ק.

עפ"ז נראה לומר שסעודת הלוויתן תהי' דווקא בימה"מ דהרי לאחרי שיחיו המתים, יתגלה בעולם עצמות אוא"ס שלמעלה מהשגת השלילה והשגת החיוב, וממילא לא שייך את ענין סעודת שור הבר והלוויתן (שמטרתו היא שהשגת השלילה מעלה את השגת החיוב, והשגת החיוב מעלה את השגת השלילה), כשם שלא שייך שבעוה"ב תהי' הלכה כב"ש, דהיינו מעלת השגת השלילה, אלא, תהי' הלכה כב"ש וכב"ה ביחד מצד גילוי עצמות אוא"ס פה בעולם הזה הגשמי.

ולכן מובן דהא דכתיב בקונטרס תורה חדשה הנ"ל, שעניינם של פסק ההלכה כב"ש וסעודת הללויתן חד הוא, דהם שניהם יהיו באותו הזמן (לפני שיחיו הבמתים) דהרי לאחר שיחיו המתים ההלכה לא תהי' רק כב"ש וכן סעודת הללויתן תהי' דווקא בימות במשיח.

#### ד.

ועפ"ז נראה לומר דהא שכתב בהערה הנ"ל "שהסעודה דלוייתן ושור הבר תהי' בימות המשיח, לפני תחיית המתים, כי, לאחר ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה", ואין צורך בחידוש תורה".

אין הכוונה<sup>1</sup> שלעת"ל לא יהיו מצוות וממילא אין צורך בהיתר ההלכות שהרי אמרנו שלעתיד לבוא ההלכות ישארו, אלא הכוונה היא שאין מקום ושקו"ט ולא נצטרך שה' יתיר לנו שחיטה זו, כי אז נהיה מחויבים לרצונו ית', ולכן ברגע שה' ירצה שנאכל שור הבר שנשחט ע"י הלוייתן אנחנו נקיים זה, כי כך רצונו, ורצונו הרי יתגלה בנו, ואין זה סותר להלכה ששחיטה זו אסורה דהרי אז לא נהיה מחויבים למצוות אלא לרצונו ית' וא"כ גם ההלכה הזו וגם השחיטה הם רצונו של ה'.

ועפ"ז פשט הלשון "שהסעודה דלוייתן ושור הבר תהיה בימות המשיח, ולפני תחית המתים, כי לאחר ש"המצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם זו היא שחיטה כשירה, ואין צורך בחידוש תורה". שלכאורה הכוונה היא שאין מקום לשקו"ט אם זה כשר מכיוון שירגישו שכך רצונו ית', וממילא כך יעשו, ולכן אין צורך בחידוש תורה כי חידוש צריכים מתי שזה ההיפך מהציווי ורוצים לחדש דין אבל אז לא יצטרכו לחדש דין מכיון שהוא נמנע הנמנעות ואצלו זה לא דין הפכי ובזמן העתיד יהיו מחויבים לרצון כנ"ל.



---

1. אודות ענין זה ראה מה שכתבתי בארוכה בקובץ זה גליון רכ"ב.

## גיטה וחצרה באין כאחד

א' השלוחים  
שליח בשיבה

תנן במס' גיטין (עז, א): הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצרה הרי זו מגורשת.

ותמהינן עלה בגמ': חצרה, מה שקנתה אישה קנה בעלה (לפירות להשתמש בה ואכתי לא נפיק גט מידי דבעל, רש"י) . . (ומשנינן: ) רבא אמר . . גטה וחצרה באין כאחד . . רבא יד העבד קא קשיא ל' למ"ד בשטר על ידי עצמו יד עבד כיד רבו דמיא אלא גטו וידו באין כאחד ה"נ גטה וחצרה כאחד.

והיינו, שאע"פ שבעוד שהאישה נשואה, קנין הפירות שייך לבעלה, וא"כ יש לבעל קנין בחצר עצמה (מצד קנין הפירות, או מצד ההשתמשות) והיות שבכדי שהגט יגרשה בעינן שיבוא לרשות האישה, הרי שלעולם לא תוכל להתגרש, כיון שאין לה רשות בכדי שיונח בה הגט ויגרשה, מ"מ מחדש רבא שבמקרה שהבעל מניח את הגט בחצרה הקנוי' לו לפירות - הרי גטה וחצרה באין כאחד והאישה מגורשת כיון שהגט הגיעה לידה.

וכתב הש"ך (סי' רב) שחידוש זה, שגטו וידו באין כאחד לא אמרינן בקניינים כגון היכא דהקנה לו חצרו ויש בה מטלטלין לא קנה המטלטלין מדין חצר. ובכדי להבין סברת הש"ך, יש להקדים תחילה בירור חידוש רבא בחצר האישה ובגט עבד.

עצם הדין האם אפשר לתת לעבד בידו את הגט שלו עצמו זוהי מח' במשנה בקידושין (כב, ב) "עבד כנעני . . וקונה את עצמו בכסף ע"י אחרים ובשטר ע"י עצמו דברי ר"מ וחכמים אומרים בכסף ע"י עצמו ובשטר ע"י אחרים". שואלת הגמ' "וכ"ת מאי [בכסף] ע"י עצמו אף ע"י עצמו קמ"ל דיש קנין לעבד בשם רבו א"ה אימא סיפא בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו והא קיימא לן דגטו וידו באין כאחד. (כלומר, והא מעשים בכל יום שהעבד מקבל את גטו ואי רבנן פלגי עלה דמילתא מי שבקינן רבנן ועבדינן כר"מ,



רש"י) . . אלא בכסף בין ע"י אחרים בין ע"י עצמו בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו ור"ש בן אלעזר הוא דתניא רשב"א אומר אף בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו ושלוש מח' בדבר ( . . ורבנן דמתני' אית להו בכסף בין ע"י אחרים בין ע"י עצמו . . וכן בשטר בין ע"י אחרים בין ע"י עצמו ודקיימא לן גטו וידו באין כאחד כרבנן עבדינן ליה, רש"י). אמר רבה מ"ט דרשב"א גמר לה לה מאישה מה אישה עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו אף עבד נמי עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו. (ורבנן גמרי הכי מה אישה מקבלת גטה אף עבד מקבל גטו. רש"י)".

נמצא מדברי רש"י כאשר אמרה הגמ' "הא קיימא לן דגטו וידו באין כאחד" אין זה סברא פשוטה אלא לומדים זאת מהג"ש "לה - לה" שגם עבד יכול לקבל את גטו בידו, כלומר שגטו וידו באין כאחד.

והנה בהבנת הגדר דגטו וידו באין כאחד לכאורה הי' אפשר לומר, שרשותו והגט באים רק מצד הזמן יחד. דהיינו, היות וחצר האישה שייך לאישה עוד קודם נישואיה ורק עם הנישואין הבעל קיבל את הפירות ולכן יש לבעל קנין בגוף הקרקע, ז"א שבעצם החצר שייכת לאישה ועם הנישואין בא כח הבעל הדוחק כביכול את בעלות האישה בקרקע, ובעלות האישה בקרקע נמנעת מצד הבעל. ואותו דבר בעבד, אדם מצ"ע הוא ברשות עצמו, אלא שבעבד בעלותו נדחקה מצד האדון. הרי, כאשר הבעל נותן גט לחצר האישה, "ונתן", אזי הוא מגלה בדעתו שאינו חפץ עוד בנישואין, פוקע זכות הבעל בפירות (ע"ד שלמ"ד שעם הכתובה או החתימה מפסיד הבעל פירות), ומסתלקת מניעת בעלות האישה בקרקע, והוי רשות האישה ממילא ללא כל מעשה קנין, ולכן מועיל נתינת הגט לחצרה, דהוי רשותה גמורה עם נתינת הגט, אבל אם הייתה צריכה לעשות מעשה קנין לקנות את חצרה וע"י קנית החצר את גטה, לא הי' מועיל דהוי בשני שלבים ולא כאחד, אלא כיון שהוי רשותה ממילא אחר שהבעל הפקיע את עצמו מהקרקע הוי כאחד ומועיל.

ונמצא, דאף שמצד הפנימי, הרי יש כאן שני שלבים: נתינת הבעל - שגורמת סילוק הבעל וכעין הפקר, וקבלת האישה - שגורמת חלות הגט, הרי בעצם במציאות זה "באין כאחד" כיון שהן הנתינה צריכה להיות ליד האישה והן קבלת האישה צריכה להיות מיד

הבעל. וא"כ בפעולה אחת, של נתינת הגט מיד הבעל ליד האישה, מתבצעים שני ענינים : האישה מקבלת ידה ובה מקבלת גטה ! וכעין זה בעבד.

וכע"ז כ' החת"ס ועוד אחרונים.

וכן י"ל שכוונת רש"י היא, שכתב: גטה וצרה באין כאחד - על ידי הגט באה ידה לה עם נתינתו. ולא כהר"ן עם "קבלתה", כלומר: שע"י הגט - נתינת הגט, באה ידה לה ביחד עם נתינתו - כיון שבנתינה מסתלק הבעל מחלקו.

אמנם לפי"ז צ"ל הרי גטו וידו הוי סברא מובנת היטב א"כ מדוע רבנן היו צריכים (לדברי רש"י) ללמוד סברא זו בעבד מג"ש. ואולי י"ל שזהו בכדי לסלק את טענת ר"ש בן אלעזר שצריך נתינה לרשות המקבל ובעבד לא הוי רשותו הוצרכנו לג"ש.

דבפשטות אין דומה כלל יד אישה ליד עבד דיד אישה הוי רשותה גמורה משא"כ עבד לא הוי רשותו, כדברי ר"ש. לכן רבנן למדו בג"ש דהוי רשות עבד, אע"פ שמסברא לבד לא היינו באים לזה דהוי שם נתינה לרשותו דהרי כל עוד לא נתן את הגט במציאות לא הוי רשות עבד קמ"ל הג"ש דאע"פ שבמציאות באין כאחד הרשות והגט גם זה הוי שם רשותו והוי נתינה לרשותו.

ועפ"ז יובן מ"ש הש"ך, דכיון שבגט נתן הבעל לחצר האישה וליד העבד, והרי עם נתינתו סילק עצמו מהקניינים, וכיון שבעצם השדה ברשות האישה והעבד ברשות עצמו, הוי רשות האישה ורשות העבד ממילא ולכן מועיל נתינת הגט עם סילוקם. אבל בקניינים לא מועיל לומר שהוי כאחד, דאין בקנין סילוק המקנה אלא דצריך הקונה לעשות מעשה קנין בכדי לקנות את הקרקע ואחרי שקנה חל קנין במטלטלין, וזה לא אמרינן דהוי השלבים ולא כאחד.

ועפ"ז יש לבאר שיטת רש"י בהמשך הגמ' (ע"ז, ב) במעשה דההוא שכיב מרע, ההוא שכיב מרע דכתב לה גיטא לדביתהו בהדי פניא דמעלי שבתא ולא הספיק למיתביה לה למחר תקף ליה עלמא (והי' ירא פן ימות ותזדקק ליכם וסור לטלטל הגט בשבת ולמסרה לה. רש"י) אתו לקמיה דרבא אמר להו זילו אמרו ליה ליקניה ניהלה לההוא דוכתא דיתבי

ביה גיטא ותיזל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק ביה דתנן נעל גדר פרץ כל שהוא הרי זו חזקה (לקנות שאין המוכר יכול לחזור בו דהשתא קא יהיב לה חצר וגטה בתוכו ותנן נכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להן אחריות בכסף בשטר ובחזקה. רש"י) הרי דרש"י פי' דהקנה לה את הגט בקנין אגב שהר כתב "ותנן נכסים שאין להם אחריות וכו'" דהוי קנין אגב, ולא פי' כשאר הראשונים (תוס' ועוד) דהקנה הגט בקנין החצר, ויש לפרש כוונתו בזה דפי' דוקא בקנין אגב דאולי יש לחלק בין חצר לאגב, דדווקא בקנין חצר הוי בשלבים ולא כאחד. דבקנין החצר קודם קונה את החצר ואז פועלת החצר קנין כמטלטלים הנמצאים בה, אך בקנין אגב הוי כאחד ממש דע"י שקונה את הקרקע קונה ג"כ את הגט, אגב זה קונה את זה, הוי כאחד ולא בשלבים והוי חצרה וגטו כאחד, משא"כ בחצר. ולכן נקט רש"י שהקנה לה את הגט מדין אגב.

אמנם משהצעתי דברים אלו לפני הגר"א לנדא שליט"א, מראשי ישיבתנו הק', הנה לאחר העיון א"ל דאינו כן.

ונימוקו עמו, דבשלמא בהמשך דברי הגמ' בסיפור דשכיב מרע דהקנה לה חצרו וגטה בתוכו - מובן, דלרש"י מיירי בקנין אגב דבזה לא דיבר הש"ך, כיון דזהו כל ענינו של קנין זה, שברגע אחד כו' כנ"ל, אבל לעיל בגמ' (כא, א) אמר רבא בפירוש דכתב לה גט ונתנו ביד עבשו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתהו ומתגרשת בו וע"כ הוי מדין חצר דפרכינן התם "ואמאי חצר מהלכת היא" ובהמשך דברי הגמ' מביאה את דברי רבא הכותב גט לאישתו ונתן בתוך חצירו והקנה לה את חצירו מתגרשת בו והגמ' אומרת צריכותא מדוע צריך רבא לומר את הדין בעבד ובחצר, הרי ברור דקנין חצר מועיל גם בגט שאמרינן גטה וחצרה באין כאחד. ע"כ רש"י לא חלק דבחצר אין הדין כך אלא הא דפי' הכא דהקנה לה הגט מדין אגב, מפני שרצה לבאר מדוע זה "ונתן" כאשר היא עושה את החזקה, וזהו דכתב "השתא קא יהיב לה חצר וגטה בתוכו".

אלא ע"כ לא זהו סברת הש"ך, אלא סברתו מצד גדר הנתונה המיוחד שבגט אישה ובשטר שחרור עבד שאי"ז גדר של הקנאה בקניינים אלא גדר מיוחד של "ונתן בידה" שפירושו אליבא דחידוש רבא - שגם כשנתן לה ידה וגטה בתוכו, וזהו פי' "גטה וחצרה

באין כאחד", משא"כ בקנין חצר דבעינן - לדעת הש"ך - שהדבר הנקנה יכנס לתוך החצר שלי ורק אזי חצרי קונה לי, אבל אם הי' מונח שם מקודם וזכיתי בחצר הם הדבר הנקנה - אי"ז נקנה בקנין חצר, ולכן גטה וידה באין כאחד לא שייך ולא מועיל בקניינים.



## ביוון תפילין דר"ת

א' התמימים  
תלמיד בישיבה

כותב כ"ק אדמוה"ז בסידורו "ואח"כ יניח את של ראש בגובה הראש, ויזהר שיהי' באמצע רוחב הראש ממש, שהרי אמרו קדש והי' כי יביאך מימין ושמע והי' אם שמוע משמאל, ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין ושמאל אלא משהו, דהיינו החרין שבין והי' כי יביאך לשמע על כן צריך לזהר בזה מאוד". דהיינו שלשיטת רש"י צריך להזהר מאוד שהתפילין יהיו ממש באמצע. והטעם דרוקא לשיטת רש"י הוא מפני שחז"ל אמרו שקדש והי' כי יביאך מימין, ושמע והי' אם שמוע משמאל, ורש"י פירש שהכוונה היא ששמע והי' אם שמוע משמאל המניח ולכן מתחיל בשמע ואח"כ ממשיך קדש והי' כי יביאך מימין המניח, דהיינו הסדר הוא שמע והי' קדש והי', משא"כ ר"ת למד שהסדר הוא מימין ושמאל התפילין שמע והי' משמאל ומימין מתחילים ג"כ קדש והי' יוצא שהסדר הוא שמע והי', והי', קדש. ולכן לפי שיטת רש"י שיש הבדל בין ימין ושמאל המניח צריך להקפיד שיהי' בדיוק בין ימין ושמאל המניח.

והנה אין זה אומר שא"צ לכוון ר"ת כלל דהרי בשו"ע הרב פסק (כ"ז, י"ח) "צריך לכוין הקציצה שתהא באמצע רוחב הראש כדי שתהא כנגד בין העיניים" וזה גם לשיטת ר"ת צריך שיהי' בין עיניך, רק שאדה"ז חידש בסידור שלא מספיק שיהי' באמצע רוחב הראש אלא צ"ל באמצע בדיוק ממש, והדיוק ממש זה רק לשיטת רש"י.

ולכאורה הי' ניתן לומר כדי לכוין ר"ת א"צ במראה או לשאול אחר, דהרי אפשר לכוון ביד לאמצע הראש, ורק לשיטת רש"י צריך לכוון במראה, וכך נוהג העולם, אך ברשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע מיום ט' כ' כסלו תרצ"ג (תורת מנחם - רשימות היומן עמ' שכ"ב) כותב הרבי "כשנכנס אדמו"ר הזקן להקאנצעליאריע (משרד) והתחילו לשחוק עליו (שזהו מלך וכו'), הטלית והתפילין הי' בידו של אדמו"ר הזקן, והתחיל להניח תפילין דר"ת. כשהניח התפילין של ראש, והביט אין א' דעקעל פון א' זילבענע פושקע (הביט במכסה קופסת הכסף ששמשה אותו למראת התפילין, וראה שם עמ' של"ג, לקו"ש ח"ג עמ' 458) אם התש"ר מכוון, ונטה ראשו לכאן ולכאן, איז דער וואס איז געשטאנען לא יכל לישב, און דער וואס געזעסן לא יכל לעמוד (מי שעמד לא יכל הי' ליישב, ומי שישב לא הי' יכול לעמוד)...

א"כ מכאן משמע מעשה רב, אשר גם בתפילין דר"ת צריך לכוון התפילין ואולי נראה לומר ההסברה בזה, שלאחר שנפסקה הלכה כרש"י, שצריך להניח בדיוק ממש אין לחלק בין הנחות תפילין וגם בתפילין דר"ת צריך להניח בדיוק באמצע, דלא פלוג, או שמא יבואו לזלזל גם בתפילין של ראש דרש"י ולכן לכוון גם בר"ת.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזאת.



## שמועות בשם הרבי (גיליון)

א' התמימים

תלמיד בישיבה

בקובץ פרדס חב"ד חלק ח"י (שי"ל בחודש אלול האחרון), כותב העורך הגה"ח הרב טובי' בלוי שליט"א סקירה מקיפה אודות מנהגים בשם הרבי וכו', שצריך לברר מקורם, ומוכיח דאין לסמוך על הכתוב בשיחות הבלתי מוגהות.

(וראה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבתינו גיליונות ריט - רכא, רכג )

והנה שמעתי, אשר בעבר הי' סופר סת"ם שנכנס ליחידות אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע, וכשיצא מן היחידות אמר שהרבי אמר לו שלדעתו צריכים לעשות בתי התפילין אחרת ממה שנהוג לעשות אצלנו. ושמועה זו נפוצה בין אנ"ש, עד שהרב גרשון העניך הכהן ע"ה מירושלים אשר הי' נוהג להביא לרבי בתים חדשים כשהי' נוסע אליו, הכין תפילין מיוחדות לפי 'הוראות' הרבי, וכשנכנס ליחידות הגיש את ה'בתים' לרבי, והרבי שאלו (לשון המעשה אינו מדויק) מדוע שינה את בתי התפילין? ענה ר' גרשון העניך: מפני שכך ציוה הרבי. אמר לו הרבי: אני איני ציוותי כך ומכאן תלמד לכל הדברים אשר אומרים בשמי. וראה ע"ד זה בארוכה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש הנ"ל.



## בדין למעלה מעשרים אמה

בנר חנוכה, סוכה ומבוי (א)

הרב יניב שיח' עזריאל  
אנ"ש קרית גת

א.

בשו"ע או"ח הל' חנוכה סימן תרע"א סעיף ו': אבל אם מניחו למעלה מעשרים אמה לא יצא. ובטור מוסיף על זה: דלא שלטה בי' עינא וליכא פרסומי ניסא. וממשיך שם: וכתב ה"ר יואל הלוי, דוקא כשמניחה בחוץ, אבל כשמניחה בבית, אפילו למעלה מעשרים אמה כשירה, כדאמרינן גבי סוכה אם דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מכ' אמה כשירה, דשלטא בי' עינא. ונ"ל שאין הנידון דומה לראי', דהתם בעינן שתשלוט עינו בגג, וכיון שמחיצות מגיעות לגג על ידם ישלוט עינו בגג, אבל הכא שצריך שישלוט עינו בנרות, כיון שהוא למעלה מכ' דלא שלטא בי' עינא, מאי נפקא מינה בגג שהוא עדיין

למעלה ממנו, בשבילו לא שלטה בי' עינא טפי, עכ"ל.

ואעפ"י שהב"י מביא שם בשם מוהר"ר יצחק אבוהב ז"ל לתרץ דעת רבינו יואל, וכתב: נ"ל שסברת ר"י שכשיש בכאן אויר, האויר הוא מזיק לעינים ואין האדם יכול להביט למעלה כל מה שירצה, ולזה הביא ראי' מסוכה שאם הדפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מכ' כשירה ושלטא בי' עינא, ובזה נראה שאין לו מקום לקושיית המחבר (הטור), עכ"ל. ומכל מקום הנה להלכה לא הביא הב"י בשו"ע דעתו של רבינו יואל הנ"ל.

וכתב ע"ז הט"ז שם בס"ק ה': הגם שאיני כדאי להכריע, מ"מ תמוה לי דברי מהרא"י, דאם כדבריו דעיקר הפסול בגובה למעלה מכ' משום שיש שם אויר ומזיק לעינים, למה הצריכו בגמ' לרבה למצוא היתר דוקא בדפנות המגיעות לסכך, הא מצינו היתר בלא"ה, דהיינו באם יש קצת דופן סמוך לסכך באותו שיעור שהוא למעלה מכ', והדופן שלמטה הוא דופן קטן, וכיון שאין אויר באותו שיעור לא יזיק לו אח"כ האויר שלמטה מכ', דאל"כ אפילו הסכך למטה מכ' יהי' פסול (אם אין הדפנות מגיעות לסכך, אע"כ דאויר שלמטה מכ' אינו מזיק, א"כ גם בלמעלה מכ' למה צריך שיגיעו דוקא לסכך, הלא אין צריך רק שיהי' מחיצות תלויות מהסכך עד כ' אמות מהארץ וק"ל, לבושי שרד). ולסברת הטור ניחא, דאין ראות האדם הולך למעלה אא"כ יש מלמטה למעלה דפנות, ואז הראות הולך מן הדפנות אל הסכך, ע"כ צריך שיגיעו הדפנות אל הסכך מלמטה למעלה בלי הפסק וכו'. ותו נלע"ד דלא מסתבר כאן להכשיר בנר ע"י הדפנות, כי עיקר מצות הנר חנוכה היא בצאת הכוכבים, כמ"ש המרדכי, וכל שהוא גבוה למעלה מכ' אמה אין העין הולך שם דרך הדפנות, כי גם הדפנות עצמן אינם נראים בלילה, ואור הנר שלמעלה אין העין שולט שם, עכ"ל.

ברם לדידי קשה בעיקר ההלכה דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה, דהנה איתא בגמ' עירובין דף ג' ע"א לגבי דין מבוי למעלה מכ': ואם יש לה אמלתרא (איכא למ"ד קיני, דהיינו כמין קיני עופות היו בולטין וכו'), ואיכא למ"ד פסקי דארזא, כלונסות של ארז ארוכין תחובין בכותל, ואידי דנפיש משכי' אורך דידהו חזו להו אינשי ואיכא היכירא, רש"י), אפילו גבוהה יותר מעשרים אמה אינו צריך למעט, וכן פסק הרמב"ם

בפ"ז מהל' שבת הל' ט"ו ובשו"ע או"ח סימן שס"ג סעיף כ"ו, וא"כ אמאי לא מהני בנר חנוכה למעלה מכ' אמה, כמבואר בשבת דף כ"ב ע"א ובב"ק דף נ"ט ע"ב דנר של חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסול כסוכה וכמבוי, ואי בסוכה ובמבוי כשר למעלה מעשרים אמה ע"י אמלתרא משום דשלטה בה עינא, א"כ מן הדין הוא שנר חנוכה יהא לעולם כשר למעלה מכ', דנראה פשוט דאין לך היכא דשלטא בי' עינא יותר מאור הנר דלמעלה שמתפשט אורו ומאיר גם למרחוק, ואי אמלתרא מהני למבוי למעלה מכ', כש"כ שיהא מהני בנר חנוכה, דאין לך אמלתרא יותר גדולה מזה דנר חנוכה המפיץ אור לכל סביבו, וא"כ גוף הנר חנוכה הוא המושך את העין הכי גדול, וא"כ שלטא בי' עינא יותר מאמלתרא.

והנה צ"ע אם מהני אמלתרא בסוכה שהיא גבוהה יותר מכ' אמה, דלכאור' הי' אפשר לומר דמהני לרבה דס"ל דפסול הסוכה למעלה מכ' אמה הוא משום שחסר ה"למען ידעו דורותיכם", כמבואר בגמ' סוכה דף ב' ע"א: מנא הני מילי, דאמר רבה דאמר קרא למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא, עיי"ש. וא"כ לרבה הי' צריך להיות שאם יש בסוכה דבר למעלה המושך את העין, כמו אמלתרא שעיי"ז יוכל לראות את הסכך ולקיים את ה"למען ידעו", לכאור' הי' זה מספיק. משא"כ לר' זירא ורבא דאיתא להו טעמא אחרינא, פשוט הדבר דלדידהו לא מהני אמלתרא, דאיתא התם בהמשך הגמ': רבי זירא אמר מהכא, וסוכה תהי' לצל יומם מחורב, עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות, רבא אמר מהכא, בסוכות תשבו שבעת ימים, אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע.

מבואר מזה, דלרבא דין כ' אמה גובה הסוכה הוא מדין שיעור סוכה, והיינו דעשרים אמה הוא שיעור הגובה הכי גדול של דירת עראי, ולכן אעפ"י שבנה את הסוכה באופן של דירת קבע, כל שגובה הסוכה הוא עד עשרים אמה נחשב לדירת עראי וכשרה, ואם בנה למעלה מעשרים אפילו באופן דדירת עראי מ"מ היא פסולה. נמצא דשיעור של



גובה הסוכה הוא מה שקובע אם זה דירת עראי או קבע. ולפיכך לדידי' אין נפק"מ אם דפנות מגיעות לסכך או לא, כמו שאמרו בגמ' שם אליבא דרבה, בדפנות מגיעות לסכך משלט שלטא בה עינא, והיינו דלרבה אין הגובה של הסוכה שיעור של הכשר סוכה, ולכן יתכן לדידי' דאפילו למעלה מעשרים אמה כשרה, וכגון בדפנות מגיעות לסכך, דע"י הדפנות שלטא בי' עינא בהסכך, וכן אמר שם רב יאשי' אמר רב דמחלוקת ת"ק ור' יהודה הוא בשאין דפנות מגיעות לסכך, אבל דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה, וזהו אליבא דרבה דס"ל דבעינן למען ידעו, וכן אליבא דר' זירא אין הגובה של עשרים אמה שיעור בהכשר הסוכה, אלא שהלכה היא בדין הסוכה שצריך להיות צל הסכך ולא צל הדפנות, ולכן לדידי' אם הסוכה רחבה יותר מד' אמות על ד' אמות אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה, מפני שאז יש צל הסכך גם בלמעלה מעשרים אמה.

מבואר מכל זה דרבא ורבה ור' זירא לא פליגי רק בהמקור והטעם של הפסול דלמעלה מעשרים אמה, אלא פליגי גם בגדר ומהות הפסול דלמעלה מעשרים, דאליבא דרבא גדר הפסול הוא בשיעור הסוכה, וכמו בכל השיעורים של המצות, דשיעור הסוכה של דירת עראי היא רק עד עשרים אמה ותו לא, ואילו לרבה ור' זירא דין עשרים אמה אינו משיעורי הסוכה, אלא לרבה הוא מדין למען ידעו, ולר' זירא הוא דין במציאות הסוכה, דמציאותה היא צל הסכך, אבל לרבא הוא דין בשיעור חפצא של הסוכה, וכיון שכן נראה לומר דלרבה הוא דין בהגברא שצריך לקיים ה"למען ידעו" ולכן לדידי' שפיר י"ל דמהני אמלתרא בסוכה.

ברם אי אפשר לומר כן, דהרי איתא שם בדף ג' סע"ב: היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט, ואע"ג דבטלינהו לכולהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם (ואין ביטולו ביטול). וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהל' סוכה הל' י"ג, ובשו"ע או"ח הל' סוכה סימן תרל"ג סעיף ג'. ויש לעיין בזה, דאליבא דמאן אזלא האי סוגיא, דהא ניחא אליבא דרבא דס"ל דפסול סוכה למעלה מכ' הוא מצד חסרון בשיעור הסוכה אתי שפיר, דכיון דשיעור סוכה היא עשרים אמה, והכרים והכסתות שבתוכה לא בטלי, לכן שפיר שייך בה הפסול דלמעלה מעשרים אמה, אבל אליבא דרבה דס"ל דהטעם הוא משום דבעינן "למען ידעו", א"כ מאי איכפת לן בזה שהכרים והכסתות לא בטלי

מצד הדין, הא מ"מ היושב על הכרים והכסתות הוא במצב כזה שלא חסרה לו הידיעה, וכן אליבא דר' זירא שצריך לישב בצל סכך, הרי על הכרים והכסתות שפיר איכא צל סכך. ודוחק גדול לומר דההיא סוגיא לא אזלא אליבא דרבה, ובפרט שיש פוסקים כרבה כפשטות הגמ' דעירובין שם, ואעפ"כ לא אישתמיט שום פוסק לכתוב דההיא סוגיא היא לאו אליבא דהלכתא.

ותו תמוה שם בהמשך להנ"ל בסוגיא דאיצטבא: היתה (הסוכה) גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה, כשרה. ופירש"י דכשרה אפילו החלק שמחוץ לאיצטבא, מדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, כדאיתא שם לקמן דף י"ט ע"א. וכתב הר"ן, דרש"י הוזקק לפרש כן, דאי על איצטבא לחוד פשיטא דכשרה. וגם בההיא סוגיא לא מבואר אי אזלא לכו"ע גם אליבא דרבה או לא (ועיי"ש בר"ן שכתב במימרא דאיצטבא מן הצד דלאו אליבא דרבה היא). וצריך ביאור, דבשלמא לרבא דבעינן עשרים אמה מתורת שיעור סוכה, א"כ כיון דהאיצטבא היא סוכה כשרה לכן גם מחוץ לאיצטבא הוי כפסל היוצא מן הסוכה וכשרה, אבל לרבה דבעינן "למען ידעו", אמאי כשרה היא מחוץ לאיצטבא, הרי סוף סוף הסכך הוא שם גבוה למעלה מעשרים אמה, וליכא שם ידיעה שהוא יושב בסוכה, ואמאי יהי' כשר לדידי' המקום ההוא שהוא מחוץ להאיצטבא.

וכן תמוה מאי דאמרינן שם לעיל מזה בדף ד' ע"א, דאם היתה גבוהה מעשרים אמה והוציץ יורדין בתוך עשרים אמה, אם צילתם מרובה מחמתם כשרה ואם לאו פסולה, והקשה שם הר"ן: וא"ת, ואמאי, והא אמרינן פ"ק דעירובין (דף ג' ע"א) במקצת סכך בתוך עשרים ומקצתו למעלה מעשרים כשרה, אפילו היכא דכי שקלת לי', כלומר שתטול כל מה שלמעלה מכ' פשי לי' מה שבתוך עשרים חמתו מרובה מצילתו אפ"ה כשרה, משום דחלל סוכה תנן, והכא נמי נימא הכי. י"ל דלא דמי, דהוציץ יורדין לא חשיבי כסכך, הלכך כל שחמתן מרובה מצילתן כמאן דליתנהו דמי משא"כ במקצת סכך דחשוב, עכ"ל. ועיי' בתוס' עירובין שם.

ולכאור' תמוה, דלרבה דס"ל הטעם דסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה הוא

משום שצריך "למען ידעו", ולכן לדידי' אם הדפנות מגיעות לסכך אז אפילו למעלה מעשרים כשרה, משום דע"י הדפנות מישלט שליט בי' עינא, א"כ הכא נמי בהוצין היורדין לתוך כ' הנה מחמת ההוצין הרי שליט בי' עינא, ומה איכפת לן שאינם חשובים סכך בפני עצמם, מ"מ למה יגרעו מדפנות המגיעות לסכך.

וקשה לומר דההיא מימרא לא אתיא אליבא דרבה, דמלבד זאת דלא מצינו בפוסקים שיכתבו דלא אתי ההיא סוגיא כרבה, הנה מצינו בגמ' דאתי כוותי', שהרי אמרינן שם בהמשך לזה דאם היתה גבוהה יו"ד טפחים והוצין יורדין לתוך י' סבר אביי למימר אם חמתם מרובה מצילתם כשרה, אמר לי' רבא הא דירה סרוחה היא וכו', ופירש"י שם, סבר אביי למימר דכי היכי דבגובה לא ממעטי להכשיר היכא שחמתן מרובה מצילתן, בנמוכה נמי לא ממעטי לפסול. הרי מפורש דלאביי בהוצין יורדין לתוך כ' אינם מכשירים, שהרי מזה רצה ללמוד דה"ה שאינם פוסלים בנמוכה, ומהסוגיא שם משמע דאביי ס"ל כרבה, דפסול סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה הוא משום "למען ידעו", וא"כ לדידי' למה הי' צריך להיות למעלה מכ' פסולה היכא שההוצין יורדין למטה מכ', דעיי"ז שלטא בה עינא, דלא גרע מדפנות המגיעות לסכך, וכנ"ל, ולמה ס"ל לאביי שפסולה.

## ב.

ואשר נראה לומר הוא, דהדין של "למען ידעו" אינו דין בהגברא אלא בהחפצא של הסוכה, והיינו שכוונת התורה היא לא רק שהישיבה בסוכה תהי' באופן של למען ידעו, שתהא הישיבה ניכרת שיושב בסוכה, אלא דהסוכה עצמה צריכה להיות עשוי' באופן כזה שתהי' ניכרת למי שישב בה שהוא יושב בסוכה, וזהו שכתב רש"י שם על דברי רבה למען ידעו, עשה סוכה שישבתה ניכרת, ולא כתב רש"י דבעינן ישיבה ניכרת בלבד, אלא עשה סוכה שישבתה ניכרת, היינו שהסוכה מצד עצמה צריכה להיות עשוי' באופן שישבתה ניכרת לך, שתהי' סוכת "למען ידעו". וכיון שכן, גם לרבה השיעור של העשרים אמה הוא שיעור בדין סוכה, ששיעור הסוכה הוא רק עד עשרים אמה, כדי שיהי' שייך בה הענין ד"למען ידעו". וכך לר' זירא העשרים אמה הוא דין בשיעור הסוכה, אלא שהסיבה של השיעור הוא הצל, שצריך להיות צל סוכה ולא צל דפנות, וזה קשור עם עצם מציאותה

של הסוכה, דמציאותה היא צל, כדאיתא בסוכה דף ח' ע"ב, וא"כ לכולם העשרים אמה הוא שיעור במציאות הסוכה, אלא דהפלוגתא היא רק בגדר וטעם השיעור בלבד, דלרובא הוא משום שעד עשרים אמה היא דירת עראי, ולר' זירא הוא משום שע"ז יהי' רק צל סוכה ולא צל סכך, ולרבה הוא משום למען ידעו, דהיינו שהסוכה תהי' בנוי' באופן כזה שעל ידה יבואו ל"למען ידעו", שלכן שיעורה של הסוכה הוא רק עד עשרים אמה. וכיון שכן, הנה אמלתרא לא יועיל בסוכה אפילו לרבה, שהרי הסוכה עצמה היא גבוהה למעלה מעשרים אמה, ואינה עשוי' לפי שיעור הכשרה, וה"למען ידעו" שבא ע"י האמלתרא אינה באה מהסוכה עצמה אלא מדבר שחוץ ממנה, ואילו הסוכה עצמה אינה עשוי' ששיבתה תהי' ניכרת כנ"ל, ולכן היא פסולה אפילו לרבה. שוב ראיתי שכבר הסתפק בזה השפת אמת בריש מסכת סוכה (בד"ה בגמ' אמר רבה למען ידעו), אם מהני בסוכה אמלתרא כמו במבוי, והניח בצ"ע, ואני מה שנראה לפי ענ"ד כתבתי.

ובזה יתיישבו כל הג' קושיות הנ"ל, דהקושיא מהיושב על הכרים והכסתות בסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, הנה אעפ"י שהוא יושב קרוב להסכך, שאין בינו להסכך עשרים אמה, ונמצא שאצלו שפיר מתקיים ה"למען ידעו", מ"מ אין זה מתקיים מצד הסוכה עצמה, דכיון דהכרים והכסתות אינם בטלים להסוכה, נמצא שמצד עשיית הסוכה עצמה אין כאן ה"למען ידעו", אלא שיש משהו מחוץ לבנין הסוכה שמודיע לו, וזה אינו מספיק, דבעינן שמצד הסוכה עצמה יהי' שייך ה"למען ידעו", וכיון שהיא למעלה מעשרים אמה אין להסוכה שיעור של ה"למען ידעו" ולכן היא פסולה.

וכן יתורץ שפיר הקושיא מהוציץ היורדין בתוך עשרים אמה, למה היא פסולה, דלמה לא נאמר שהאדם בישובו תחתיהם יודע עי"ז שהוא יושב בסוכה, דע"י שרואה אותם שהם בתוך כ' אמה עי"ז רואה גם כן הסכך שלמעלה מעשרים אמה, ולמה היא פסולה. אמנם עפ"י הנ"ל אתי שפיר, מפני שצריך שהידיעה תהי' מגוף הסוכה עצמה, ואין מספיק על זה ההודעה מדבר שהוא מחוץ להסוכה, אלא צריך שתבוא הידיעה מגוף הסוכה עצמה, שתהי' עשוי' באופן כזה שתהי' בה ידיעה שיושב בסוכה, וזהו הטעם להשיעור של עשרים אמה לפי רבה.

וכן יתיישב שפיר ג"כ הקושיא מהא דבנה איצטבא, שמפרש רש"י דאפילו המקומות היוצאין חוץ למקום האיצטבא, ששם הגובה הוא למעלה מעשרים אמה, מ"מ מתכשרים הם ע"י הסוכה שבמקום האיצטבא מדין פסל היוצא מן הסוכה, ותמוה שהרי מ"מ חסר שם ה"למען ידעו" למי שיושב שם. ברם לפי הנ"ל אתי שפיר, דה"למען ידעו" צריך להיות בהכשר הסוכה, ולא מצד הגבוא, אלא מצד החפצא של הסוכה, שהסוכה צריכה להיות עשוי' באופן כזה שעיקרה יהי' שייך בה ה"למען ידעו" והפסל ממילא מתכשר, דזהו החידוש של הדין פסל, דחידשה התורה שמתכשר ע"י עיקרה של הסוכה, כמבואר בסוכה דף י"ט ע"א, דהשיעור של הסוכה מהני גם להפסל היוצא ממנה. ועיין כמה שכתבתי בדין פסל היוצא מן הסוכה בקונטרס כ"ו שיצא לאור לחגה"ס שנת תשנ"ט, עיי"ש באריכות.

היוצא מכל זה, דבסוכה לא מהני אמלתרא לכו"ע, אמנם בחנוכה צ"ע אם מהני אמלתרא כמו במבוי או לא. ולכאור' י"ל בפשטות דמהני, שהרי בנ"ח הסימן הוא בגוף המצוה, ולא מדבר שחוץ מהמצוה (וכמו בסוכה הנ"ל שאעפ"י שע"י ההוצין למשל הוא יודע שיושב בסוכה, מ"מ הידיעה צריכה להיות מצד המצוה עצמה, כנ"ל), שהמצוה היא באופן כזה שהיא ניכרת לכל.

אלא דלפיי"ז צ"ע, דבכל נר חנוכה צריך שיהא כשר למעלה מעשרים אמה, שהרי הנר הוא ניכר לכל ע"י האור המאיר ומתפשט כל סביביו גם אם הוא גבוה למעלה מעשרים אמה, וא"כ תמוה למה אמרו בגמ' שבת דף כ"ב ע"א נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי, והלא לפי הנ"ל נ"ח אינו דומה למבוי, ששם במבוי כשר ע"י אמלתרא, ואילו כאן בנר חנוכה לעולם פסול אפילו כשניכר ע"י האור, וכנ"ל שהרי בזה שלטא בי' עינא יותר מאמלתרא.

## ג.

ואשר נראה לומר בזה הוא, דאיתא בגמ' עירובין דף ב' ע"א, על הא דאיתא שם במתניתין דמבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימעט, ר' יהודה אומר אינו צריך, אמרו ע"ז בגמ' שם: אמר רב יהודה אמר רב, חכמים לא למדוה אלא מפתחו של היכל, ורבי יהודה לא למדה אלא מפתחו של אולם, דתנן פתחו של היכל גבהו עשרים אמה

ורחבו עשר אמות, ושל אולם גבוה ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה, ושניהם מקרא אחד דרשו, ושחטו פתח אוהל מועד, דרבנן סברי קדושת היכל לחוד וקדושת אולם לחוד, וכי כתיב פתח אוהל מועד אהיכל כתיב, ור' יהודה סבר היכל ואולם קדושה אחת היא, וכי כתיב פתח אוהל מועד אתרווייהו הוא דכתיב.

ותמוה הרי המדובר הוא בקורה שע"ג מבוא, מה ענין פתח לזה, והרי דין הקורה אינו אלא משום מחיצה או משום היכר, אבל לא משום פתח, וכדאיתא בגמ' לקמן שם דף ח' ע"ב דאית דס"ל קורה משום היכר ואית דס"ל דקורה משום מחיצה, אבל לכו"ע אין קורה משום פתח, וא"כ למה מדמינן קורה לפתח.

ועיין בחידושי הריטב"א עירובין דף ב' ע"א בד"ה אמר רב יהודה אמר רב, חכמים לא למדוה אלא מפתחו של היכל וכו': פי' דקסבר רב דטעמא דקורה במבוי כדי לעשותו פתח, ומשום הכי נקט כל חד מינייהו ההוא שיעורא דאשכחן בפתח דעלמא, עכ"ל. וכן כתב בריש המסכת שם (וכ"ה ברשב"א ור"ן שם) מבוי שהיא גבוה מעשרים אמה וכו' ועל כרחין יש לפרש דבמבוי שהכשירו בקורה מיירי ולפיכך ימעט דלמאן דאמר דקורה משום הכירא ליכא הכירא, ולמאן דאמר קורה משום פתח לא מצינו פתח גבוה משיעור זה, עכ"ל. ולכאור' תמוה, דמצינו בגמ' בהיתר הקורה רק ב' מ"ד, או משום היכר או משום מחיצה, ולא מצינו בזה ג' דעות, ומהי הכוונה דלמ"ד קורה משום פתח, והלא ליכא מ"ד שלישי בזה, אתמהא. (ועיין עוד מזה בפ"י רבינו יהונתן והמאירי והרע"ב).

ותו תמוה, דלרב נחמן בר יצחק דאמר דטעמא דרבנן דס"ל דהמבוי שלמעלה מעשרים אמה ימעט הוא משום דס"ל דקורה היא משום הכירא, ואפילו למ"ד דס"ל דקורה היא משום מחיצה, מ"מ צריך ג"כ היכר, וכמו שכתבו התוס' שם בדף ה' ע"ב ד"ה ארבע דמ"מ היכר קצת בעינן אפילו למ"ד דקורה משום מחיצה, דהיינו שיהא היכר למחיצות. ועי"ש בגליון הש"ס שמוכיה כן מסוגיית הש"ס דף ט"ו ע"א. ועיין במאירי שכתב שצריך מחיצות ניכרות. ברם תמוה לי, כיון שהמחיצות מגיעות להקורה, א"כ אמאי אין בה היכר אפילו למעלה מעשרים אמה, וכמו שאמרו בגמרא לרבה לענין סוכה שאם הדפנות מגיעות עד לסכך אז גם למעלה מעשרים אמה שלטה בה עינא, וא"כ מאי שנא קורה של

מבוי מסוכה. וכבר תמה בזה הרשב"א, עיי"ש.

ונראה לומר עפ"י מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הל' י"ד: כמה יהי' פתח המבוי ויהי' די להכשירו בלחי או קורה, גבהו אין פחות מעשרה טפחים ולא יתר על עשרים אמה, ורחבו עד עשר אמות. בד"א שלא הי' לו צורת פתח, אבל אם הי' לו צורת פתח, אפילו הי' גבוה מאה אמה או פחות מעשרה או רחב מאה אמה הרי זה מותר, ע"כ.

ותמוה שהרי ס"ל להרמב"ם דקורה היא משום היכר, כמבואר שם בהל' ט' שהקורה משום היכא היא עשוי', ולפיכך כתב שם שהזורק מתוכו לרה"ר או מרה"ר לתוכו פטור, והוא כרב יהודה שם דף י"ב ע"ב, וא"כ תמוה למה קורא הרמב"ם את הכניסה להמבוי בשם פתח המבוי (והיינו אפילו כשאין המדובר בצורת הפתח, אשר לכן כתב: כמה יהי' פתח המבוי וכו'), בד"א שלא הי' לו צורת פתח, אבל אם הי' לו צורת פתח וכו'. הרי שגם בלי צורה מ"מ נקראת הכניסה בשם פתח), איזו שייכות יש לזה עם פתח. ובפרט אם נאמר שרב נחמן בר יצחק הנ"ל פליג על רב יהודה אמר רב, דאמר שם שהוא מדין פתח ולכן מדמה את קורת המבוי לפתח האולם לענין למעלה מעשרים אמה, ור"נ בר יצחק פליג על זה וס"ל שהוא משום היכר, ולכן למעלה מעשרים אמה הוא פסול דליכא שם היכירא. וכיון שפסק הרמב"ם כר"נ בר יצחק שהוא מדין היכר, למה קורא את זה פתח המבוי ולא תיקון המבוי וכיו"ב, וכמו שהוא בלשון רש"י שם בדף ה' ע"ב ד"ה ד' אמות, וכן מצינו ג"כ בלשון רש"י בריש פירקין ד"ה והרחב, שכתב: והרחב מעשר אמות ימעט, דזהו שיעור רוחב סתם פתחים, וטפי מהכי לא מיקרו פתח אלא פירצה, ואנן בעינן פתח וכו', עכ"ל. וא"כ צ"ע באמת מהו הטעם שנקרא המבוי בשם פתח, איזו שייכות יש לו לפתח.

וכן מפורש מהא דכתב הרמב"ם בפ"ז שם ה"כ: מבוי שצדו אחד ארוך וצדו השני קצר, מניח את הקורה כנגד הקצר. ועיין בגמ' שם דף ח' ע"ב, אמר רבא אימא טעמא דידי קורה משום מאי משום היכר, ובאלכסון לא הוי היכר וכו'. הרי דהרמב"ם פוסק דקורה משום היכר, ואעפ"כ כתב דהוי פתח המבוי (וראה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם). וזה תמוה, כנ"ל.

ונראה דגדר תיקון המבוי הוא לעשות מכרמלית רשות היחיד, דהיינו שקודם התיקון

הי' לו' להמבוי דין כרמלית, כמבואר ברמב"ם פי"ד מהל' שבת הי"ד, שכתב שם: אי זו היא כרמלית וכו', וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר, והוא המקום שמוקף שלש מחיצות, והרוח הרביעית רה"ר, כגון מבוי שאין לו לחי או קרוה ברוח רביעית וכו'. הרי מבואר שהמבוי יש לו דין כרמלית, ולא רק איסור טלטול בלבד (וכמו שהארכתי להוכיח כן עוד בשיעורי לפני אברכי הכולל שלי בתחילת השנה הזאת), וע"י תיקון המבוי נעשה מזה רשות היחיד שהוא מקום סתום, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ז שם ה"ב: היאך מתירין מבוי סתום (והיינו דקאי שם על מש"כ לפני"ז בהל' א': מבוי שיש לו שלשה כתלים הוא הנקרא מבוי סתם), 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 בכלו, שדין תורה בשלש מחיצות בלבד מותר לטלטל, ומדברי סופרים היא הרוח הרביעית, ולפיכך די לה בלחי או קורה, עכ"ל. אך לכאור' תמוה איך אפשר להעשות רה"י רק ע"י לחי לחוד, שהרי סוף נשאר פתוח הרוח הרביעית, וכל שכן שאינו מובן איך נעשה רה"י רק ע"י קורה, דהוי מדין היכר בלבד, ואיך נעשה ע"י סתום ברוח רביעית.

אמנם נראה לומר, שזהו מה שחידש אמר רב יהודה אמר רב שהלחי והקורה הם עושים גדר פתח ברוח רביעית, והשתא אתי שפיר שמקבל ע"י דין רה"י גם מדרבנן, שנעשה סתום מד' רוחות, שכמו שמג' רוחותיו של מבוי הוא סתום, כמו"כ הרוח הרביעית אם יש לה פתח הרי היא נקראת ג"כ סתומה, ונמצא שהמבוי הוא סתום מכל הד' רוחות. וזהו שאמר רב יהודה אמר רב שהקורה של המבוי הוא בגדר פתח, ולכן ילפינן שיעורו מפתח ההיכל, וע"י הפתח נהי' הרשות סתומה מכל הצדדים, והיינו שביין ע"י הלחי ובין ע"י הקורה נעשה להמבוי דין רה"י מוקף מכל הצדדים, וכמו שע"י הג' צדדים המוקפים נקרא המבוי סתום מג' צדדיו, כמו כן ע"י דין הפתח ברוח הפתוחה נעשה המבוי כסתום מכל הד' צדדים.

וכיון שכן הנה בין לחי ובין קורה אינם מדיני המבוי עצמו, אלא הם דינים מדיני הפתח שבמבוי, שאפשר לעשות הפתח להמבוי או בלחי או בקורה, ובקורה גופא ג"כ הפלוגתא היא מהי הפתח אם דין היכר עושה הפתח או דין מחיצה עושה הפתח, אבל לכו"ע גדר סתימתם הוא ע"י דין הפתח שלהם, ולכן אתי שפיר שקורא הרמב"ם (בפ"ז מהל' שבת



הי"ד) את תיקון המבוי בשם פתח שצריך להכשיר ע"י קורה או לחי, דהיינו כדי שיהי' לו גדר פתח וממילא נעשה עי"ז המבוי רשות בפני עצמו.

#### ד.

ובזה יובן הסוגיא המאוד תמוהה, והיא שם בדף ד' סע"ב: הי' גבוה מעשרים אמה ובא למעטו (לעשות בנין איצטבא או עפר תחת הקורה בארץ למעט גובה החלל, רש"י), כמה ממעט וכו' (רחבו של מיעוט להרחיבו לתוך אורך המבוי כמה, רש"י), רב יוסף אומר טפח (כנגד רחבה של קורה ותחתיה, רש"י), אביי אמר ארבעה. לימא בהא קא מיפלגי, דמאן דאמר טפח קסבר מותר להשתמש תחת הקורה (דאמר חודו החיצון יורד וסותם, כדמשמע לקמן דף ח' ע"ב, והלכך כיון דשיעור עשרים אמה משום היכר הוא, הרי יש היכר לעומד על אותו טפח שנגדה תחת הקורה, רש"י), ומ"ד ארבעה קסבר אסור להשתמש תחת הקורה. לא, דכולי עלמא קסברי מותר להשתמש תחת הקורה, ובהא קא מיפלגי, מר סבר קורה משום היכר, ומר סבר קורה משום מחיצה, ופירש"י: קורה המתרת במבוי טעמא משום מחיצה דאמרינן חודה החיצון יורד וסותם, ואמרו רבנן דבטפי מעשרים לא אמרינן יורד וסותם, וכיון דלא הוי מיעוט ד' הוי מחיצה העשוי' לפחות מד', וקיימא לן בכל דוכתא דמחיצה שאינה ראוי' לד' לא מחיצה היא, דאין רה"י לפחות מד' טפחים, ואעפ"י שמוקף מחיצה של עשרה טפחים וכו'.

ותמוה מש"כ רש"י דכיון דלא הוי מיעוט ד' הוי מחיצה העשוי' לפחות מד' טפחים, והרי יש עוד כמה טפחים להמבוי, ושפיר הוי מחיצה לכל המבוי, ובמקום המחיצה נימא פי תקרה יורד וסותם ומהני לכל המבוי, ולמה צריך ד' טפחים לזה. ומצאתי שכן הקשה השפ"א שם שכתב: צ"ע, דהא הכא הוי שפיר מחיצה לכל המבוי, ומה בכך דלהלן מטפח אינו מיעוט, כיון דבמקום המחיצה אמרינן פי תקרה יורד וסותם וכו', ועיי"ש שהניח בצ"ע.

ברם לפי האמור דתיקון הקורה הוא לתקן פתח להמבוי, ואין זה מדין תיקון המבוי לחוד, אלא דכשעושינן פתח למבוי ממילא מתתקן המבוי, ולכן פליגי רב יוסף ואביי דרב יוסף אמר טפח, דזהו מספיק בשביל היכר שיקרא בגלל זה פתח המבוי, דס"ל דקורה

משום היכר, ולכן מספיק טפח להשתמשות, דכל שאפשר להשתמש שם הוי היכר כדי שיהי' לו דין פתח, ואביי סבר ארבעה טפחים, משום דס"ל קורה משום מחיצה ואין מחיצות למקום פחות מארבעה, ולא מהני מה שיש להמבוי יותר מארבעה טפחים, כי התיקון הוא להפתח שיהי' פתח להמבוי, אלא שממילא המבוי מתקן ע"י הפתח כנ"ל, והיות שהתיקון הוא להפתח, והמציאות של הפתח הוא ארבעה טפחים מקום חשוב לעצמו כמו רה"י שצריך להיות ד' טפחים דוקא, כמו"כ כאן צריך ד' טפחים כדי לומר פי תקרה יורד וסותם.

שעפ"י יתורץ עוד תמי' גדולה מש"כ רש"י דבטפי מעשרים לא אמרינן יורד וסותם, והוא חידוש גדול שלא מצינו כן בכל הש"ס. ומצאתי שגם זה הניח השפ"א בצ"ע. וכן הוא בס' גאון יעקב שרצה לומר שבזה פליגי ב' הלשונות שבגמ'. אמנם הדבר תמוה, שזהו היפך כ"מ בש"ס שאמרינן יורד וסותם אפילו למעלה מעשרים אמה. ומדין מבוי גופא יש להוכיח כן, שהרי בגמ' אמרו על הפסול של המבוי שהוא למעלה מעשרים אמה כמה טעמים, דלרב יהודה אמר רב למדו כן מפתחו של היכל, ולרב נחמן בר יצחק משום היכירא, ואי נימא דלא אמרינן יורד וסותם למעלה מכ' א"כ תיפוק לי' דלהכי למעלה מכ' פסולה למ"ד משום מחיצה דלא אמרינן יורד וסותם. ותו, לרבה בריש מסכת סוכה דס"ל דסוכה למעלה מכ' אמה פסולה משום שחסר ה"למען ידעו", תיפוק לי' דלמעלה מעשרים לא אמרינן יורד וסותם וגוד אסיק, שהרי מיירי לרבה באין דפנות מגיעות לסכך, וא"כ כמו דלא אמרינן יורד וסותם למעלה מכ', כמו"כ לא נאמר גוד אסיק ותהי' הסוכה בלי סכך.

אמנם עפ"י הנ"ל אתי שפיר, דלעולם אמרינן יורד וסותם גם למעלה מעשרים, אלא דלענין פתח למבוי לחוד אמרו רבנן שצריך פתח לא יותר מעשרים אמה גובה, וכיון שהפתח נעשה ע"י הקורה והקורה מכשרת משום מחיצה, צריך שהמחיצה תהי' לד' טפחים, שכל זה הוא שיעור הפתח שזהו מציאות של הפתח ד' טפחים, ובמילא צריך שהחלל יהי' בו ד' טפחים, כדי שנוכל לומר בהמחיצה פי תקרה יורד וסותם, וכמו"כ צריך שלא תהי' הקורה גבוה יותר מכ' אמה, כי זהו מציאותו של פתח המבוי לא גבוה יותר מכ' אמה, ולכן לא אמרינן בי' פי תקרה יורד וסותם למעלה מכ', והיינו שלא זו היא הסיבה

דכיון שצריך להיות פי תקרה יורד וסותם לכן צריך כ' אמה, אלא להיפך כיון ששיעור הפתח הוא כ' אמה, לכן לא אמרינן בפתח הזה פי תקרה יורד וסותם למעלה מכ' אמה.

והשתא אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם דתיקון המבוי הוא לעשותו סתום, דהביאור הוא לעשות פתח להמבוי, ובמילא נמצא שהמבוי נעשה סתום עי"ז, דשוב אין לו שייכות לרשויות אחרות.

וזהו ביאור המחלוקת בדף ח' ע"ב אי מותר להשתמש תחת הקורה או אסור, אם קורה משום מחיצה או משום היכר, ואי היכירא מלגיו או מלבר, אי חודו החיצון יורד וסותם או חודו הפנימי, וכל זה תמוה באיזו סברא פליגי, דלגבי המבוי עצמו נראה שכל הנ"ל הוא בשוה לגבי, וא"כ במאי פליגי. ברם לפי האמור פליגי בגדר הפתח, אם הוא כפנים המבוי או כחוץ למבוי, די"ל דהפתח של המבוי, אעפ"י שהוא מתיר את כל המבוי כולו, מ"מ הפתח בעצמו הרי הוא כחוץ למבוי, והוא מכל הטעמים האמורים שם, דעיקר הפתח הוא חודו הפנימי וכו'.

ועיין שם עוד דאמר רב חסדא, הכל מודים בבין לחיים שאסור, ועיין עוד שם בדף ט' ע"א: תני ר' זכאי קמי' דר' יוחנן, בין לחיים ותחת הקורה נידון ככרמלית, אמר לי' פוק תני לברא. אמר אביי, מסתברא מילתי' דר' יוחנן (דס"ל דמותר להשתמש, הוא) תחת הקורה (דקסבר חודו החיצון יורד וסותם, רש"י), אבל בין לחיים אסור, ורבא אמר בין לחיים נמי מותר. ועיין שם בדף ח' ע"ב בתוס' ד"ה הכל מודים שכתבו: הכל מודים בבין לחיים דאסור, טעמא משום דלחי הוי אפילו משהו ואתי לאפוקי, אבל בקורה דרחבה טפח ליכא למיחש, אבל אין לפרש דטעמא דרב חסדא משום דסבר קורה משום היכר, ולחי משום מחיצה ומשום הכי בין לחיים אסור דאינו יכול להשתמש אלא מן המחיצה ולפנים, דהא אביי אית לי' לעיל דף ה' ע"א גבי הי' גבוה מעשרים ובא למעטו לחד לישנא קורה משום מחיצה וכ"ש לחי, וקא אמר בסמוך מסתברא מילתי' דר' יוחנן תחת הקורה, אבל בין לחיים אסור, עיי"ש. ועיין בתוס' דף ט"ו ע"א ד"ה אביי, ועיין בחידושי הרשב"א שם. ברם לפי הנ"ל י"ל דהא גופא מסתפקים בגמ' אי לחי משום פתח או רק משום מחיצה בלבד, ואי משום מחיצה י"ל שהוא מחודו הפנימי ולפנים, ולפיכך אסור להשתמש בין

לחיים. כך נראה לפענ"ד.

ויש לומר, דזהו הטעם דאמר רבא בדף ח' סוף ע"ב דבעינן קורה על גבי מבוי דוקא, וכן פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הל' כ"ג: נעץ שתי יתדות בשני כותלי מבוי מבחוץ, והניח עליהן הקורה לא עשה כלום, שצריך להיות הקורה על גבי המבוי לא סמוך לו, וכן פסק בשו"ע או"ח סימן שס"ג סעיף י"ד, והטעם הוא דכיון שהוא הפתח של המבוי, לכן צריך שיהא הפתח מן המבוי עצמו, ולכן צריך קורה על גבי המבוי דוקא, דאי משום מחיצה, מאי איכפת לן אם זה ע"ג מבוי או סמוך לו, והרי סוף סוף הוי סתום, ברם אי נימא שגדר קורה היא משמשת כמו פתח להמבוי, מובן שצריך שיהי' לו קשר ושייכות להמבוי, ולכן שפיר צריך שתהי' הקורה ע"ג המבוי דוקא.

ובזה יש ליישב שיטת הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הל' י"א: מותר לטלטל במבוי תחת הקורה או בין הלחיים, ועיי"ש בראב"ד שכתב: שיבוש הוא זה, כי תחת הקורה לעולם מותר, אבל בין הלחיים פליג רבא דאי פתוח להרה"ר מותר, ואיכא מאן דפסק כאב"י דבין לחיים אסור. ונראה דהרמב"ם לשיטתו דתיקון המבוי הוא מדין פתח להמבוי ע"י הקורא או ע"י הלחי, ולכן יש להשוות דין הלחי עם דין הקורה, כיון שטעם א' לשניהם שבשניהם הוא בגדר פתח להמבוי, ולכן אם בקורה מותר להשתמש תחתיו, כן הוא גם בלחי.

והשתא אתי שפיר הא דלרב יהודה אמר רב ילפינן פסול קורה למעלה מעשרים מפתח ההיכל, והיינו משום דלמעלה מעשרים אין על זה שם פתח, ולכן דין הוא לפסול ג"כ את הקורה למעלה מכ', ואפילו לרב נחמן ב"י דס"ל טעמא דרבנן משום היכירא, היינו משום דס"ל דאעפ"י דשם פתח שייך ג"כ למעלה מכ', ברם צריך שהאדם ירגיש שנכנס בפתח המבוי, ולמעלה מעשרים אין זה ניכר לו שהוא בפתח המבוי, וכמו שאינו ניכר הסכך שבסוכה להאדם היושב תחתיו אם הסכך הוא למעלה מעשרים אמה, כמון כן אינו ניכר הפתח להאדם הנכנס במבוי אם הקורה למעלה מעשרים אמה. ולפיכך משוה הגמרא סוכה לקורה, שבשניהם צריך ידיעה, שכמו שבסוכה צריך שידע שיושב תחת סכך הסוכה, כמו"כ במבוי צריך שידע שנכנס בפתח המבוי, והבן זה.



לזכות

החתן הרה"ת אברהם דוד

והכלה דינה

שיחיו יקונט

לרגל יום נישואיהם ביום ג' מר-חשון ה'תשס"ח

יהא הבנין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצווה  
כפי שהם מוארים במאור שבתורה היא תורת החסידות.

\* \* \* \*

ולעילוי נשמת

הרה"ח ר' ארי' שלמה

בן ר' אליעזר חיים ע"ה יקונט

נלב"ע י"ד מר-חשון ה'תשנ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

בגאולה האמיתית והשלמה במהרה בימינו.



נדפס  
לחיזוק ההתקשרות האמיתית  
לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
זצוקולה"ה נבג"מ זי"ע

ולזכרון  
הרבנית הצדקנית  
מורת חי' מושקא נ"ע זי"ע

\* \* \* \*

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' חיים צבי  
בן ר' אריה זאב ע"ה  
ליפסקר  
גלב"ע כ"ח בתשרי התשס"ב  
ת.נ.צ.ב.ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם  
בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש