

ספר  
מגדל  
דוד

- כרך שנים עשר -  
שנת ה'תשע"ד

מסכת שבת  
תורת החסידות  
עניני הלכה

•

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
מגדל העמק - ארץ הקודש תובב"א

מו"ל:

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
מגדל העמק - ארץ הקודש תובב"א



חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל שי' זאיאנץ  
הת' ברוך שי' יעקובוביץ'  
הת' מנחם מענדל הכהן שי' קפלון



דפוס וכריכה:

'חיש' - רמלה, ארץ הקודש



כתובת המערכת:

רח' חב"ד 13

ת.ד. 5669

מגדל העמק, 23038

פקס: 04-6440507

דוא"ל: [kovetzmigdal@gmail.com](mailto:kovetzmigdal@gmail.com)

# פתח דבר



במגדל דוד צוארף בנוי לתלפיות (שיר השירים ד, ד)

אם מרבים ומגדלים הצדיקים תורה פהאי מגדל,  
מיד צוארף בנוי לתלפיות (זהר חדש, פרשת ויצא)

עם מלאת מאה ושבע-עשרה שנים מיום הקמת ישיבת "תומכי תמימים" בליובאוויטש על-ידי כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, ביום ט"ו באלול ה'תרנ"ז, שמחים אנו להעלות על שלחן מלכים את הכרך השנים-עשר של ספר הפלפולים מגדל דוד, ובו חידושי תורה מאת ראשי ישיבתנו הקדושה ותלמידיהם בגמרא, בהלכה ובחסידות.

שלושים ושש שנים חלפו מיום שייסד כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע את ישיבתנו הק' בעיר מגדל העמק, על ידי שלוחיו, ראשי הישיבה שליט"א, ומאז ועד עתה הפכה היא לתל תלפיות של אורה זו תורה לכל 'ארעא דגליל', ולארץ הקודש כולה. משאת נפשו הק', כפי שביטאה באוני תלמידי הישיבה הראשונים, אשר נטיעת מגדל של אורה במגדל העמק תהווה הכנה להארת ארצנו הקדושה כולה ולביאת המשיח – הולכת ומתגשמת אל מול עיננו.

שליחות זו, תוכנה ונקודת-מטרתה של ישיבתנו ופועלה, יפה רמזה כ"ק רבינו-נשיאנו בתחילתה של מסכת שבת (ראה לקוטי-שיחות חלק יא, שיחה ג' לפ' בשלח), אשר נלמדה בשנה האחרונה בישיבות תומכי-תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם, ובכללם גם בישיבתנו הק'.

מסכתין, המקיפה את אורחות השבת ודיניה, פותחת דווקא בפירוט דיניה של מלאכת הוצאה מרשות לרשות, עקירה והנחה מרשות היחיד לרשות הרבים וכיו"ב. והקשו הראשונים (וביניהם בעלי התוס' וכן הרמב"ן וסיעתו), מדוע פתח רבינו הקדוש מסדר המשנה את מסכת שבת דווקא במלאכה זו, האחרונה מבין ט"ל המלאכות, ולא הקדים לה מלאכות אחרות, לפי סדרם הרגיל, או סידר הלכותיה לפי סדרם של זמנים, בדינים הנוהגים בעוד-יום וכיו"ב. עיי"ש בתירוצם.

והנה, כלל נקוט בידינו ממקובלים הראשונים, אשר "התורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים" (ראה ס' עשרה מאמרות מאמר חיקור דין ח"ג פכ"ב). הוי אומר, כי לכל דין מדיניה של תורה, גם אלו המדברים ועוסקים בעולם הזה הגשמי, ישנו שורש עליון, תוכן פנימי-רוחני, הנרמז ומתגלה בדיני התורה המורים את דרך חיי האדם בעוה"ז הגשמי (וראה עוד תניא פ"ד-ה).

ושורשה-תוכנה הפנימי של מלאכת הוצאה, מבואר בתורת החסידות (ראה תורה-אור צט, ד. לקוטי-תורה תזריע כא, ג. ועוד), כי בפנימיות התורה היא חשובה עיקרן של כל ל"ט המלאכות. משום שעולם הזה נברא כשבו שתי רשויות – רשות היחיד ורשות הרבים. רשות היחיד, רשות יחידו של עולם, כוללת את ענייני הקדושה שבעולם. את העניינים בהם ניכר בגלוי כי הם שייכים לבורא העולם. רשות הרבים – "טורי דפרודא" בלשון הזוהר הק', הם הדברים בהם לא ניכרת בגלוי העובדה כי 'לה' הארץ ומלואה', ובגלוי הם אינם משמשים לענייני קדושה, תורה ומצוות. כלל ועיקר עבודת האיש היהודי (ראה תניא ספל"ג) היא להוציא מרשות הרבים לרשות היחיד, היינו לעבוד את ה' בענייני העולם ולהאירם, כך שגם הם יבטאו בעצם קיומם כי 'ה' אחד'.

תוכנם של מלאכות שבת, הוא שלא להפר את אחדותו ית' – את שביתת השבת, המעידה על שליטת הבורא בעולמו (וראה בספר החינוך מצווה לב) – ועל ידי כך להוציא מרשות היחיד – לרשות הרבים ר"ל. אם כן, נקודת ותוכן כל מלאכות שבת הוא איסור הוצאה מרשות לרשות – מרשות יחידו של עולם אל רשות הרבים. זוהי הסיבה שמלאכת שבת נקראת עיקרם של מלאכות. וזוהי גם הסיבה הפנימית – מסביר רבינו – שמסכת שבת פותחת דווקא בדיני מלאכת הוצאה.

ועפ"ז נמתקים דברי המדרש (ב"ר פי"א, ה) המספר על מין אחד ששאל את ר"ע 'אם כדברך שהקב"ה מכבד את השבת, אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב'. והשיב לו משל מעירוב והוצאה, שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה – כך כל העולם שלו הוא. דבהשקפה ראשונה הוא תמוה, כי תשובת ר"ע אינה אלא על מלאכת הוצאה, ולא ענה לו בזה היאך 'עובר' הקב"ה בכיכול על שאר מלאכות שבת?

אלא שלפי הנ"ל יתבארו הדברים בטוב טעם. כאמור, שמלאכת הוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן וגזרות שבות דרבנן. וכפי שנתבאר, שכל תוכנם הוא איסור 'הוצאה' מטורי דפרודא לרשות יחידו של עולם. אמנם, כל זה הוא כלפינו, משום שמציאותה של 'רשות הרבים' היא כפי שהקב"ה העמיד לעניינו, שיהי' עולם גשמי שלא יהי' ניכר בו בגלוי בוראו וקונו. אך באמת לגביו ית' הרי לה' הארץ ומלואה ומלא כל הארץ כבודו, א"כ לגביו ית' לא שייך איסור הוצאה מרשות לרשות, וממילא בטל היסוד ונתינת מקום גם להסתעפויות יסוד זה, המתבטאות בשאר מלאכות שבת.

והנה, על פי היסוד שהשרישנו כ"ק רבינו-נשיאנו, מיוסד על דברי הירושלמי כי 'תורה לשון הוראה', היינו שכל ענין בתורה, אפילו 'סדר בתורה', מהווה הוא הוראה למעשה בפועל לעבודת ה' של כל יהודי ויהודי. דעת לנבון נקל, כי גם לפתיחת מסכת שבת דווקא בדין מסויים, יש תוכן ומשמעות רוחנית, המהווים ומבטאים את עבודת ה' של איש הישראלי.

ולפי הנ"ל הדברים מאירים: פתיחתה של מסכת שבת במלאכת הוצאה דווקא, רומזת ומגלה כי במלאכה זו – בתוכנה החיובי – מתבטאת עבודתם של בני ישראל בכל דור ודור: לעשות לו ית'

דירה בתחתונים, ולגלות את אחדותו ית' בעולם. בחר ונתאוהה הקב"ה כי העולם הזה, גשמי וחומרי, בו לא ניכר בגלוי בוראו, בו עצמו יאיר אור תורה; בו עצמו יתקיימו מצוות ה'; בו תתגלה מלכות ה' בעולם כולו. תפקידם של בני ישראל בכל דור – ובדורנו זה, דור האחרון לגלות, ביחוד – להוציא מרשות הרבים לרשות היחיד ולהאיר את העולם, כך שבכל פרט בעולם יתבטא כי ה' אחד. להביא לזמן בו "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד".



ספר זה הוא פרי יבולם של ראשי ישיבתנו ותלמידיהם שי' בשנה האחרונה, מי בתלמוד, מי בעניני הלכה ומי בדברי חסידות. עם זאת, סובב-הולך הוא הספר סביב שני נושאים מרכזיים שהיוו את מרכז עיונם של כותביו ונאספו כאן יחדיו.

בראשונה – עוסק הספר בסוגיות מסכת שבת, שנלמדה השנה לעיון ובקיאות בישיבתנו. מופיע כאן שיעור של ראש ישיבתנו מלפנים הגאון החסיד הרב ישראל גרוסמן ע"ה בענין הספק האם עקירת גופו של אדם כעקירת חפץ (שבת ג, א), ולהבחיל"ח – שיעור של ראש ישיבתנו, הגאון החסיד הרב יצחק גאלדבערג שליט"א, העוסק בביאור החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה (שבת ב, א).

כמו כן, בעקבות ההתעוררות הרבה בקרב קהל לומדי התורה, לרגל מאתיים שנה להסתלקותו לשמי-רום של כבוד-קדושת רבינו הזקן נ"ע, בשנה שעברה, גדוש הוא הספר בפלפולים רב-עיוניים בשלל נושאים מתוך 'שולחן-ערוך אדמו"ר הזקן'.

ידועה בשער בת רבים התייחסותו המופלאה של כ"ק אדמו"ר לשנת המאה-וחמישים, שנת הק"ן, שחלה לפני יובל. גם שנת המאתיים הביאה עמה תנופה חדשה של לימוד ועיון בשלחנו של רבינו הזקן ובלשונו הזהב, תנופה שהתבטאה בין היתר ביכול רב של פלפולים וחידושי-תורה, הקובעים לעצמם ברכה בספרנו זה.

כבוד גדול הוא לנו להוות אכסניא לחידושי-תורתם של הגאון החסיד הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א, רב ומד"א דכפר חב"ד, ששיגר אלינו מעיוניו בכירור שיטת רבינו הזקן בענין ברכת הלל בראש חודש; של הגאון החסיד הרב חיים שלום דייטש שליט"א, ראש כולל 'צמח צדק' בעיה"ק ירושלים ת"ו, שזיכה אותנו בחידושיו בענין מצוות חינוך המקדש; ושל הגאון החסיד הרב רפאל שמשון הלוי לוינסון שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב מושב תל עדשים, ששיתף עמנו מפרי-עטו בדין קפריסין של צלף.

והנה, על-כן מובא בסוף הספר הוספה מיוחדת מאת א' מחברי המערכת, הנקראת בשם 'פסקי הלכות לשולחן-ערוך אדמו"ר-הזקן' לחלקי 'אורח חיים' ו'יורה דעה' – להשלים הלכות החסרות בשו"ע אדה"ז, ע"פ מה שכתב במקומות אחרים בשו"ע שלו, ובלבון שיטת הראשונים בזה.

בשני הנושאים הנ"ל ובעוד רבים אחרים רצופים כאן חידושי-סוגיות וביאורים שנכתבו על ידי מגידי-השיעורים ותלמידי ישיבתנו הק', אך רבים הם ואין כאן המקום לפורטם, הלא המה סדורים במפתח הענינים על סדר שמות הכותבים הנכבדים שי'.

אבינו-רוענו, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הוא הוא שיזם והנחיל את חשיבות כתיבת חידושי-תורה ופרסומם עלי ספר, תוך הכוונה ברורה ובהירה במענות ובשיחות קודש רבות מספור. מאמר ד"ה ועתה ישראל ה'תשכ"ז, מפוענח ומבואר, ושיחת קודש בגדר קשר שאינו של קיימא, הם הפותחים את ספרנו זה, שכקודמיו – מוגש כמנחת שי ותשורת תורה לכ"ק אדמו"ר, בגעגוע וכמיהה לזכות לחזות שוב בזיו פניו הק' ולשמוע מפיו דברי אלקים חיים כבימי קדם, בביאת משיח צדקנו.



חובה וזכות היא לנו להודות להאי גברא רבא ויקירא, הנוטה שכמו לסבול בעול משא ניהול והחזקת ישיבתנו הק' זה עשרות בשנים, הרה"ח ר' לוי וילימובסקי שליט"א, החוגג בימים אלו חצי-יובל שנים בניהול מוסדות חב"ד במגדל העמק. תהי משכורתו שלמה מעם ה' בבני, חיי ומזוני רויחי ויזכה לרוב הצלחה בהמשך עבודת-הקודש אשר עליו.

כאן מקום אתנו לבקש מרבנן ותלמידיהון, היושבים על משמר לימוד תורתם בבית המדרש – ואין לך בית המדרש ללא חידוש, לשגר אלינו מפרי עטם ורעיונם למען נוכל לפרסמם מעל בימה מכובדת זו, להגדיל תורה ולהאדירה.

חותמים אנו בתפילה שתשרה שכינה במעשי ידינו, וספר זה יתקבל בחביבות בין חופשי ותופשי התורה, ובזכות העיסוק בחידושי תלמידים-ותיקים שכבר ניתנו למשה בסיני נזכה בקרוב לקיום הבטחת הקב"ה – "תורה חדשה מאתי תצא", ולבנין בית המקדש השלישי בציון שממנה תצא תורה, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו, אכ"ר.

**בברכת התורה,**

**המערכת**

ט"ו אלול ה'תשע"ד

מגדל העמק, ארעא דגליל בארה"ק ת"ו

# מפתח ענינים



III.....	פתח דבר
VII.....	מפתח ענינים
XI.....	תוכן ענינים

## שער ראשון דבר מלכות

23.....	מאמר ד"ה "ועתה ישראל" ה'תשכ"ז
31.....	מאמר הנ"ל בתוספת ביאורים והערות בדא"פ נערך ע"י הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט, משפיע בישיבה
59.....	גדר קשר שאינו של קיימא

## שער שני שפתי ישנים

71.....	בספק הגמרא אי עקירת גופו כעקירת הפיץ הגה"ח הרב ישראל ע"ה גרוסמן, ראש הישיבה מלפנים
---------	---

- 78.....בענין ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק  
הגה"ח הרב יצחק הכהן ע"ה הענדל, ראש ישיבת תות"ל וראב"ד מאנטריאל, קנדה
- 85.....ספר קהלת ע"פ שיטת הרמב"ם  
הגה"ח הרב אהרן מרדכי ע"ה זילברשטרום, מחשובי זקני אנ"ש ירושלים עיה"ק
- 93.....בירור בדין לא תחמוד  
הגה"ח הרב שמעון ע"ה יעקובוביץ', מחשובי זקני אנ"ש ירושלים עיה"ק

## שער שלישי

### מגדל דוד

- 105.....בירור שיטת רבינו הזקן בענין ברכת הלל בראש חודש  
הגה"ח הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א, רב מד"א דכפר חב"ד
- 112.....מצוות חינוך המקדש  
הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א, ראש כולל 'צמח צדק', ירושלים עיה"ק
- 118.....דין קפריסין של צלף שבירך עליהם "בורא פרי העץ"  
הגה"ח הרב רפאל שמשון הלוי לוינסון שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב מושב תל עדשים
- 126.....ביאור החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה  
הגה"ח הרב יצחק שי' גאלדבערג, ראש הישיבה
- 139.....בענין "דבר אחד לדור", ו"הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם"  
הרב דב מנחם שי' דאברוסקין, משפיע בישיבה
- 161.....הערות וביאורים לפסקי דינים הצמח צדק  
הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט, משפיע בישיבה;  
הרב מנחם מענדל שי' נחשון, ראש ישיבת תות"ל נצרת עילית
- 180.....בגדר "על מנת לכתוב" שבמלאכת מוחק  
הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ, ר"מ בישיבה
- 189.....בענין הגריעותא שבמלאכת הוצאה  
הרב אהרן שי' מושקוביץ, ר"מ בישיבה
- 204.....ביאור שיטת מונבז אליבא דר"ח  
הרב שניאור זלמן שי' פעוונזנער, נו"נ בישיבה



- 217..... ביאור החילוק בין מתעסק לשוגג לשיטת תוס'  
הרב שניאור זלמן שי' קעניג, ר"מ בישיבה
- 228..... בענין "תפילות אבות תקנום" לשיטת הרמב"ם  
הת' אברהם שי' אופנר, תלמיד בישיבה
- 238..... בדין טח בפני לבינה  
הת' מנחם מרדכי שי' אלמליח, תלמיד בישיבה
- 251..... בענין הקדש - אי צריך בפה דווקא או במחשבה סגי  
הרב מתניה שי' אנגלמן, מאנ"ש מגדל העמק
- 256..... בגדר מלאכת מושיט  
הת' אברהם ציון שי' בראון, תלמיד בישיבה
- 265..... פעולת הרצוא ושוב שבחיות האלוקית  
הת' שניאור זלמן שי' בריכטא, תלמיד בישיבה
- 277..... בדין שהייה ובגדר חמין ותבשיל  
הת' ישראל שלום שי' גולדיאן, מבוגרי הישיבה
- 293..... בענין "תורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים"  
הת' לוי יצחק שי' גולדמאן, מבוגרי הישיבה
- 304..... ב' אופנים בביטול העולמות למקורם  
הת' מנחם מענדל שי' הולצמאן, תלמיד בישיבה
- 314..... בדין שגגת שבת  
הת' יעקב הלוי שי' הלוי, תלמיד בישיבה
- 328..... בענין "ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו ליי"  
הת' יעקב הלוי שי' הלוי, תלמיד בישיבה
- 335..... בענין "שני כוחות באדם אחד"  
הת' ישראל דוד שי' העכט, תלמיד בישיבה
- 348..... חיוב קרבן לתינוק שנשבה  
הת' אהרן יצחק שי' וובר, תלמיד בישיבה
- 360..... בספק הצ"צ אם בירך בורא פרי האדמה על היין  
הת' ראובן שי' זאיאניץ, מהתלמידים השלוחים לישיבה
- 373..... בדין מתעסק במצוות לשיטת אדה"ז  
הת' חננאל פנחס שי' חדר, תלמיד בישיבה

- 385..... בספק הגמרא "אגוז על גבי כלי, וכלי צף על גבי מים"   
הת' מנחם מענדל שי' חמו, מהתלמידים השלוחים לשיבת תות"ל טבריא
- 391..... בגדר מלאכת הוצאה   
הת' שניאור זלמן שי' חמו, תלמיד בישיבה
- 403..... בדין עקר ונמלך והעביר ד' אמות ברה"ר   
הרב אליהו צבי שי' יעקובוביץ', בעמח"ס ביכורי אליהו עמ"ס כתובות
- 423..... בגדר מלאכת צידה ומכה בפטיש   
הת' ברוך שי' יעקובוביץ', תלמיד בישיבה
- 441..... בגדרי ודיני עיקר וטפל לשיטת אדה"ז   
הת' ברוך שי' יעקובוביץ', תלמיד בישיבה
- 457..... בענין חוקים שבתורה ומסירת נפש שלמעלה מתורה   
הת' מנחם שניאור חי שי' ישראל, תלמיד בישיבה
- 465..... בענין "נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"   
הת' רפאל נחמן שי' לבנוני, תלמיד בישיבה
- 494..... פעולה נמשכת בנולד מהול   
הת' רפאל נחמן שי' לבנוני, תלמיד בישיבה
- 502..... ביאור בשער היחוד והאמונה פרק ב'   
הת' יוסף יצחק שי' ליפסקער, תלמיד בישיבה
- 525..... החומרא שבקיום מצוות עשה על פני מצוות לא תעשה   
הת' מנחם מענדל שי' קופרמן, תלמיד בישיבה
- 532..... בענין גילוי השמחה בעבודת ה'   
הת' מנחם מענדל הכהן שי' קפלון, תלמיד בישיבה
- 543..... בגדר מלאכת אפיה   
הת' מנחם מענדל שי' רייניץ, תלמיד בישיבה

## הוספה

- 563..... פסקי הלכות לשולחן-ערוך אדמו"ר-הזקן   
הת' ברוך שי' יעקובוביץ', תלמיד בישיבה

# תוכן הענינים



III.....	פתח דבר
VII.....	מפתח ענינים
XI.....	תוכן ענינים

## דבר מלכות

### 23..... מאמר ד"ה "ועתה ישראל" (ש"פ עקב, כ' מנחם אב ה'תשכ"ז)

"מה הוי' אלקיך שואל מעמך" – שהביטול עצמי שמצד עצם הנשמה ("ונחנו מה"), שמצ"ע הוא בהעלם, יהי בגילוי. "כי אם ליראה את הוי'" – שביטול זה ("מה") הוא שורש הביטול דיראה. וגילוי ביטול זה הוא ע"י נתינת כח מלמעלה – "אל תקרי מה אלא מאה", מאה ברכות, שמאה הוא בכתר, שהו"ע המשכת האתעדל"ע שאין האתעדל"ת מגעת לשם. וזהו "לגבי משה מילתא זוטרתא היא", שהמשכתה זו היא בעיקר ע"י משה (תורה). המעלה ב"מאה" (שלימות המספר) לגבי "מה" (דבר קטן) – ש"מה" הוא בהעלם (כתיב), ובא לגילוי ע"י המשכת בחי' "מאה" (קרי); והמעלה ב"מה" לגבי "מאה" (שמצד מעלה זו נמשך בחי' "מאה" למטה בכדי לעורר בחי' "מה") – כי ההעלם דמ"ה ענינו שהנשמה מושרשת בהעלם העצמי דהעצמות, וע"י ההמשכה ד"מאה" נרגש ענין זה גם ב"מאה". וזהו הטעם שבהמשך תער"ב מביא משל להענין דסובב וממלא מתורה ומצוות, כי הטעם הפנימי להגילויים דסובב וממלא הוא מפני שבתורה וישראל ישנו דוגמת ב' ענינים אלה, שהרי כל הגילויים הם בשביל התורה וישראל.

### 59..... הדרן על מסכת שבת (לקו"ש חי"ד שיחה ג' לפרשת ואתחנן)

חילוק יסודי במהות גדר המלאכה בין מלאכת קשירה למלאכת הוצאה / עפ"ז ביאור החילוק ביניהם בדין, שלצורך מצווה התירו חצי רק במלאכת קשירה ולא במלאכת הוצאה / זהו הטעם שהאיסור לקשור קשר שאינו של קיימא הוא רק לפי שדומה למלאכה ולא משום שמא יבא לקשור קשר של קיימא / "פוקקין ומוודין וקושרין" – במקביל לשלושת זמני השבת: ליל שבת, יום השבת, ומנחת שבת. והביאור בזה ע"פ החסידות.

# שבת

## פרק ראשון - "יציאות השבת"

- 71..... בספק הגמרא אי עקירת גופו כעקירת חפץ (ג, א)**  
הגה"ח הרב ישראל ע"ה גרוסמן, ראש הישיבה מלפנים  
קושיית האחרונים מדוע א"א ללמוד מבן עזאי לדין עקירת גופו / הדין במפנה חפצים מזוית לזוית אליבא דבן  
עזאי / שני אופנים בהסברת ספק הגמ' בסוגיין, ועפ"ז נפק"מ האם אפשר לפשוט מבן עזאי / ע"פ הנ"ל ביאור  
לשון הגמ' בספק ובהוכחה / ראי' שבשביל להתחייב צריך עקירת הרשות / ביאור בדברי הגמ' במסכת סוכה  
בנוגע לטעה במצוות נטילת לולב.
- 126..... ביאור החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה (ב, א)**  
הגה"ח הרב יצחק שי' גאלדבערג, ראש הישיבה  
קושיית המפרשים מדוע אין בעקירה ללא הנחה איסור חצי שיעור / התירוץ הפשוט שכאן אי"ז חצי שיעור  
כ"א חצי מלאכה / באם לומדים ש"חזי לאיצטרופי" הוא טעם וסיבה צ"ב מדוע לא נאסר גם עקירה שיכולה  
להצטרף / הביאור באיסור חצי שיעור שהוא רק כשיש את המעשה המציאותי של המלאכה / ראיות לזה  
מכמה מקומות.
- 189..... בענין הגריעותא שבמלאכת הוצאה (ב, א. ד, א)**  
הרב אהרן שי' מושקוביץ, ר"מ בישיבה  
כמה קושיות על מ"ש התוס' בנוגע לגריעותא דמלאכת הוצאה / שינויי הלשונות בראשונים בנוגע להוכחה  
ע"כ שהיא מלאכה גרועה / ביאור מהות החילוק בין הנפעל של מלאכת הוצאה לשאר מלאכות שבת / עפ"ז  
יישוב כל הקושיות הנ"ל / ביאור עוד כמה דינים במלאכות מושיט וזרק ע"פ היסודות שנתבאר בכללות  
מלאכת הוצאה.
- 391..... בגדר מלאכת הוצאה (ב, א)**  
הת' שניאור זלמן שי' חמו, תלמיד בישיבה  
חילוק בין תוס' לרשב"א בהוכחת הגריעותא דמלאכה גרועה / ביאור האחרונים במחלוקתם / דחיית ביאור זה,  
וביאור שני ההיפך / עפ"ז חילוק בהבנת שינוי האור זרוע ושאר הראשונים / לפי כל הנ"ל תירוץ קושיית  
המהרש"א / ביאור כמה מחלוקות הראשונים שתלויים ביסודות הנ"ל / קושיא מדברי כ"ק אדמו"ר וביאור  
באו"א קצת / ביאור דברי אדה"ז לפי כל משנ"ת.
- 423..... בגדר מלאכת צידה ומכה בפטיש (ג, א)**  
הת' ברוך שי' יעקובוביץ, תלמיד בישיבה  
קושיית המגיד משנה על הרמב"ם מדוע מתיר להפיס מורסא ולצוד נחש / תירוץ הגר"ח הלוי ע"כ וכמה  
קושיות בדבריו / תירוץ המ"מ וביאור אדה"ז בו / שקו"ט בדעת אדה"ז בנוגע למלאכות התיקון / עד"ז תירוץ  
לגבי צידה מדוע אינו נקרא צד לכו"ע / לפ"ז תוספת ביאור בלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש.

- 543.....(ד, א) בגדר מלאכת אפיה**  
הת' **מנחם מענדל שי' רייניץ**, תלמיד בישיבה שלושת החידושים של הריב"א המובאים בתוס' / צ"ב בכל אחד מהם, וכמו שהקשו במפרשים / חקירת האחרונים האם האפי' היא חלק מהמלאכה או רק תנאי, ולכאן' פשיטא שהיא חלק ממעשה האיסור / בזה גופא ג' אופנים / ביאור כל דברי הריב"א לפי האופן הראשון / ביאור דבריו לפי שני האופנים האחרים.
- 256.....(ד, א) בגדרה של מלאכת מושיט**  
הת' **אברהם ציון שי' בראון**, תלמיד בישיבה ספק תוס' האם מושיט חייב למטה מי' / ביאור הספק בפשטות והקושי בזה / ביאור בזה ע"פ החקירה בגדר מושיט / תוספת ביאור בחקירה זו / עפ"ז ביאור מחלוקת הגרעק"א והשפת אמת / ביאור החילוק בין אורך לרוחב בעומק יותר ע"פ הבנת הגר"מ קוים / ביאור התוצאות חיים בדברי רש"י והרמב"ם ע"ד הנ"ל.
- 335.....(ה, א) בענין "שני כוחות באדם אחד"**  
הת' **ישראל דוד שי' העכט**, תלמיד בישיבה ספק הגמ' ב"שני כוחות באדם אחד" / תמיהה על הבנת הרש"ש בספק זה / ביאור באופן אחר ע"פ תוס' הרא"ש / קושיות על ביאור זה / ביאור באופן אחר ע"פ הרשב"א / ביאור ר"ח בספק הגמ' / ביאור דבריו ועפ"ז תירוץ קושיית הראשונים על דבריו / שקו"ט בשני הצדדים בספיקו.
- 385.....(ה, א) בספק הגמרא "אגוז על גבי כלי, וכלי צף על גבי מים"**  
הת' **מנחם מענדל שי' חמו**, מהתלמידים השלוחים לישיבת תורת"ל טבריא ספק הגמ' בנוגע לאגוז ע"מ מים / ביאור התוס' שאין זה ספק בדין והוכחותיו לכך / ביאור הוכחת התוס' בנוגע מהנחה ע"ג בהמה / שיטת ר"ח ואזיל לשיטתו' בנוגע להוציא ב' אותיות / תירוץ הקושיא מכתב שתי אותיות באופן אחר.
- 403.....(ה, ב) בדין עקר ונמלך והעביר ד' אמות ברה"ר**  
הרב **אליהו צבי שי' יעקובוביץ'**, בעמח"ס ביכורי אליהו עמ"ס כתובות מחלוקת הראשונים בנוגע להעברת ד"א האם צריך שתהי' עקרה ראשונה לשם כך / ביאור סברת רש"י ותוס', וי"ל דאזיל לשיטתם / עפ"ז יישוב קושיית התו"ח / ביאור שיטת הרמב"ם והר"ן.
- 238.....(ז, א) בדין טח בפני לבניה**  
הת' **מנחם מרדכי שי' אלמליח**, תלמיד בישיבה מחלוקת הראשונים בדין טח בפני לבניה האם צריך שיהא בה ד' על ד' טפחים / ביאור בדעת ר"ת מדוע אין הלבניה פוטרות / עפ"ז ר"ת אזיל לשיטתו בטעם הדין שצריך ד' על ד' והריב"א ס"ל כר"י / עפ"ז פשיטת השפ"א מה הפירוש פני' / ביאור דעת הרא"ש בזה / עפ"ז ג' אופנים מי המחייב במקרה זה / שקו"ט בדעת רש"י כמי ס"ל בזה.
- 328.....(ז, ב) בענין "ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי"**  
הת' **יעקב הלוי שי' הלוי**, תלמיד בישיבה ביאורי הראשונים בחילוק בין מחיצות סוכה לשבת, והספק בדבריהם / שורשי הספק הנ"ל, והדיעות בזה בראשונים / ההפרש בין מחיצות ג' למחיצות י' / העולה מכל הנ"ל.

**277.....(לו, ב) בדין שהייה ובגדר חמין ותבשיל (לו, ב).....**  
הת' ישראל שלום שי' גולדיאן, מבוגרי הישיבה

מחלוקת רש"י ותוס' באיסור שהי', ותירוץ קושיות תוס' והר"ן על רש"י / חילוק בשיטת רש"י בין פירושו מהלך הסוגיא לבין פסיקתו להלכה / החילוק בין רש"י ותוס' בפירוש מהלך הסוגיא האם היא כחנני' או כחכמים.

ביאור בפרש"י דס"ל שסתם חמין ותבשיל היינו שנתבשלו כל צורכן / כו"כ מפרשים דס"ל כשיטת רש"י בזה / תירוץ קושיית התוס' לשיטת רש"י / עפ"ז תירוץ קושיות התוס' לדעת רש"י / ביאור שיטת רש"י ותוס' כיצד מוסיפים את החילוק שבין לכתחילה ובדיעבד לשיטת רבי יהודה / שקו"ט בכל המהלך הנ"ל בשיטת רש"י.

## פרק שביעי - "כלל גדול"

**78.....(סז, ב) בענין ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק (סז, ב).....**

הגה"ח הרב יצחק הכהן ע"ה הענדל, ראש ישיבת תות"ל וראב"ד מאנטריאל, קנדה  
תירוץ קושיות התוס' על רש"י מדוע צריך פסוק לחייב על כל שבת / עפ"ז - ביאור החילוק בין שגגת שבת לשגגת מלאכות / החילוק בין שגגה זו לכל שאר האיטורים / רא"י ליסודות הנ"ל מדברי החכם צבי / צ"ע מדברי רבי יוחנן לקמן.

**314.....(סז, ב) בדין שגגת שבת (סז, ב).....**

הת' יעקב הלוי שי' הלוי, תלמיד בישיבה  
ביאור רש"י בנוגע לשוכח שהיום שבת מדוע חייב על כל שבת וקושיות תוס' על דבריו / ביאור הפנ"י בדעת רש"י והדוחק בדבריו / ביאור האפיקי ים וקושיות על דבריו/הקדמת ביאור הרש"ש / ביאור ע"פ היסוד של כלל ופרט והדוחק בזה / ביאור הגר"מ קזיס וצ"ב בדבריו / ביאור באופן אחר קצת ועפ"ז תירוץ כל הנ"ל.

**348.....(סח, ב) חיוב קרבן לתינוק שנשבה (סח, ב).....**

הת' אהרן יצחק שי' וובר, תלמיד בישיבה  
מחלוקת מונבז ורבנן בדין תינוק שנשבה / ביאור החת"ס במחלוקתם שנחלקו האם קרבן גדרו עונש או כפרה / סתירה לפ"ז בדעת הרמב"ם / ביאור שיטת הרמב"ם שהדעת היא הגורמת שיהי' זה מעשה איסור / רא"י לזה מדין מתעסק / ביאור שיטת מונבז בזה / ביאור שיטת רש"י דס"ל כמשנ"ת / ביאור מחלוקת רש"י ותוס' דאזלי לשיטתם / ביאור המחלוקת השני' של מונבז ורבנן שתלוי' בהנ"ל.

**204.....(סח, ב) ביאור שיטת מונבז אליבא דר"ח (סח, ב).....**

הרב שניאור זלמן שי' פעוונזנער, נו"נ בישיבה  
ביאור ר"ח בדעת מונבז שבשביל לחייב בקרבן צריך שתהי' ידיעה בשעת מעשה / ביאור המקרה שמחייב מונבז לשיטת ר"ח / עפ"ז ביאור דברי התוספתא / י"ל שמחלוקת הר"ח ושאר הראשונים תלוי' במחלוקת הברייתא בגמ' והתוספתא / ביאור יסוד מחלוקתם ע"פ מחלוקת אביי ורבא בנוגע למתעסק / ביאור מחלוקת אביי ורבא לשיטתם בכמה מקומות.

**217..... ביאור החילוק בין מתעסק לשוגג לשיטת תוס' (עב, ב)**

הרב שניאור זלמן שי' קעניג, ר"מ בישיבה

מחלוקת רש"י ותוס' מהו מתעסק ולתוס' צ"ב החילוק בינו לשוגג / ביאור התוס' בכריתות והקושי בדבריהם בסברא ובדין / ביאור האור שמח בתוס' וצ"ע בדבריו / ביאור המנחת ברוך בתוס' והקושי בדבריו / ביאור החלקת יואב וקושיא על דבריו / ביאור התוס' באופן אחר ועפ"ז מיושב הכל.

**180..... בגדר "על מנת לכתוב" שבמלאכת מוחק (עג, א. עה, ב)**

הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ, ר"מ בישיבה

חקירת האחרונים בגדר קורע וכותב האם הע"מ הוא תנאי הוא צורת המלאכה / באופן הב' גופא נחלקו הראשונים האם גדר מלאכת מוחק הוא כהכנה לכתובה שלאחר' / באחרונים אופן נוסף שגם באם כהכנה לכתובה צריך דווקא אותיות / י"ל בעומק יותר שא"ז כסניף לכתובה אלא הכנת המקום / עפ"ז ביאור דברי אדה"ז.

## רמב"ם

**85..... ספר קהלת ע"פ שיטת הרמב"ם**

הגה"ח הרב אהרן מרדכי ע"ה זילברשטרום, מחשובי זקני אנ"ש ירושלים עיה"ק

קושיא על הרמב"ם מדוע שינה והוסיף על המשנה, ולכאו' דלא כמאן / תוספת קושיות בדברי הפוסקים על ספר קהלת / ביאור בדברי האבני נזר בטעם טומאת ידיים בספרים, ועפ"ז ביאור סוגיית הגמ' במגילה ואופן הבאת התוספתא בה / עפ"ז ביאור מקור הרמב"ם ותירוץ הקושיות הנ"ל.

**93..... בירור בדין לא תתמוד**

הגה"ח הרב שמעון ע"ה יעקובוביץ', מחשובי זקני אנ"ש ירושלים עיה"ק

ביאור הרמב"ם מדוע אין מלקות על הלאו ד"לא תתמוד" וקושיית הראב"ד על דבריו / תירוץ המגיד משנה בדעת הרמב"ם וקושיית המנחת חינוך על דבריו / חקירה מתי חל האיסור ועפ"ז תירוץ קושיית המנ"ח / שקו"ט מדוע אינו לוקה על איסור חמס / ביאור דעת הרמב"ם מדוע לא אמר' דלא מהני מעשיו מכיוון שלקח את החפץ באיסור.

**112..... מצוות חינוך המקדש**

הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א, ראש כולל 'צמח צדק', ירושלים עיה"ק

מחלוקת בין מוני המצוות האם מונים את מצוות חינוך המקדש למ"ע ושקו"ט בזה / מחלוקת מהי מהות מצווה זו / שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות בענין זה, וי"ל דהרמב"ם והרמב"ן אולי לשיטתם במחלוקת האם בנין המזבח נחשב למצווה בפ"ע / עפ"ז ביאור מחלוקת נוספת ביניהם האם הנאמר בפרשת תצוה הוא לדורות.

**228..... בענין "תפילות אבות תקנום" לשיטת הרמב"ם**

הת' אברהם שי' אופנר, תלמיד בישיבה

מחלוקת בגמרא האם האבות תיקנו את התפילות או שהם כנגד התמידין / סתירה ברמב"ם כמאן ס"ל / ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ מ"ש בפירוש המשניות / דברי הגמ' במסכת תענית שלכאו' סותרים להנ"ל / ביאור הגר"י ענגיל לפי רש"י / ביאור שיטת הרמב"ם בזה.

# הלכה ומנהג

- 105..... בירור שיטת רבינו הזקן בענין ברכת הלל בראש חודש**  
הגה"ח הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א, רב מד"א דכפר חב"ד  
מחלוקת הראשונים בדין ברכת הלל בר"ח / ביאור דעת רבינו הזקן בזה דס"ל בכללות כשיטת ר"ת / ביאור  
המחלוקת בין הרמ"א לרביה"ז בזה / עפ"ז נפק"מ בנוגע לברכת "הרב את ריבנו".
- 118..... דין קפריסין של צלף שבירך עליהם "בורא פרי העץ"**  
הגה"ח הרב רפאל שמשון הלוי לוינסון שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב מושב תל עדשים  
מחלוקת הראשונים בדין הקפריסין ומו"מ בדברי הגמ' לפ"ז / פסק השו"ע שברכת הקפריסין היא בורא פרי  
האדמה ויש להסתפק האם פוסק כן בוודאות או מצד הספק / השמטת הטור והשו"ע דין הקפריסין בנוגע  
לערלה בא"י ודין סמדר ושקו"ט באחרונים מה סוברים / ביאור בדעת הב"ח מדוע השמיטו דין זה / עפ"ז מוכח  
שפוסק שברכתם בורא פרי האדמה רק מספק.
- 360..... בספק הצ"צ אם בירך בורא פרי האדמה על היין**  
הת' ראובן שי' זאיאניץ, מהתלמידים השלוחים לשיבה  
דברי אדה"ז והמהרי"ל בבירך בופה"ע על יין / השמטות נוספות של אדה"ז בסדר ברה"נ שיש לקשר להנ"ל  
וחילוקם מדין בירך בומ"מ על פת / צ"ב בספק הצ"צ אם בירך בופה"א על יין / שלילת הביאור דתלי בברכה  
אחרונה, והביאור בפשטות / הביאור בדא"פ: יין אינו פרי, אלא שהפרי הוא גם יין / הדמיון והחילוק של ספק  
הצ"צ למ"ש לקמן פ"א הי"ד / ע"פ הנ"ל יישוב דברי הריטב"א בהלכותיו.
- 373..... בדין מתעסק במצוות לשיטת אדה"ז**  
הת' חננאל פנחס שי' חדר, תלמיד בשיבה  
דעת הרמב"ם בנוגע למתעסק במצוות שתלוי האם נהנה / ביאור הר"א בן הרמב"ם (ועד"ז כ' הקובץ שיעורים)  
שבמצוות שיש הנאה המצווה היא הנפעל / צ"ב בתירוץ זה / בדברי אדה"ז משמע שהנאה מחשיבה זאת  
למעשה חשוב, וצ"ב בזה / נראה לבאר בדבריו שידיעת האדם קשורה רק לנפעל, וזה מועיל רק במצוות שיש  
בהם הנאה / לפ"ז ביאור לשון אדה"ז לגבי תקיעת שופר.
- 441..... בגדרי ודיני עיקר וטפל לשיטת אדה"ז**  
הת' ברוך שי' יעקובוביץ, תלמיד בשיבה  
האופנים שישנם בעיקר וטפל / גדר תערובת כשדעתו על שניהם / החילוקים בזה בין נתבשלו יחד ללא  
נתבשלו יחד / ברכת הטפל כשאוכלו קודם העיקר / האופנים שבהם טוב שיברך קודם על הטפל / הדין של  
טפל שאוכלו בפני עצמו לאחר העיקר / ברכה אחרונה על הטפל כשלא נפטר בברכה ראשונה.



# חסידות

## 139..... בענין "דבר אחד לדור", ו"הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם"

הרב דב מנחם שי' דאברוסקין, משפיע בישיבה

הביאור בפ"ב בתניא ובפרק מ"ב בענין הקשר שבין נשמות בני" לצדיקים שבדורם / ביאור החילוק ביניהם, שבפ"ב מדובר על השפעה פרטית ובפרק מ"ב על השפעה כללית בדעת באלוקות / עפ"ז נראה שהצדיקים שבפ"ב מדובר אפי' נשמות דבי"ע משא"כ בפמ"ב דווקא נשמות דאצי' / בחי' משה עצמו (נשיא הדור) נעלה יותר גם מהניצוצין שבפרק מ"ב / "דבר אחד לדור" בזמן שכולם ביחד משא"כ בזמן הגלות ע"ד מלכות יהודה וישראל / ביאור בדא"פ המעלה שבוה ע"ד המעלה שבעצת יתרו / לע"ל נשיא אחד בגלוי לכולם / ההכנה והטעימה לזה לימוד תורת חסידות חב"ד דווקא.

## 304..... ב' אופנים בביטול העולמות למקורם

הת' מנחם מענדל שי' הולצמאן, תלמיד בישיבה

שני אופנים באחדות השם מלמטה למעלה ומלמעלה למטה / י"ל שזהו החילוק בין ד"ה נר חנוכה לד"ה האמנם דתרמ"ג / אפשר שזהו גם החילוק בין שני מקומות בתניא / עפ"ז יומתק המצויין במפתח דכ"ק אדמו"ר לספר התניא.

## 457..... בענין חוקים שבתורה ומסירת נפש שלמעלה מתורה

הת' מנחם שניאור חי שי' ישראל, תלמיד בישיבה

הביאור בחסידות בענין המס"נ שמכיוון שהיא למעלה מטו"ד א"א לצוות עלי' בתורה שהיא בחי' חכמה / הביאור בנוגע לחוקים שהם למעלה מטו"ד, ועפ"ז צ"ב מדוע הם כן הובאו בתורה / הביאור בזה: חוקים אין מהותם למעלה מטו"ד אלא שהם בבחי' חכמה נעלמה, משא"כ מס"נ שהיא למעלה מטעם וחכמה לגמרי, ועפ"ז מתורץ מדוע החוקים כן הובאו בתורה / חילוק נוסף שמסתעף מזה: על חוקים צריך לצוות, משא"כ על מס"נ א"צ כיוון שהמס"נ היא מצד עצם מציאותם.

## 465..... בענין "נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"

הת' רפאל נחמן שי' לבנוני, תלמיד בישיבה

הוכחה מצד עצם מציאות עוה"ז הגשמי / הטעמים בוהרר ובע"ח כחלק מה'נתאוהו הקב"ה / עשיית הדירה ע"י תורה ומצוות / עבודת האתכפיה ואתהפכא / הבירור ד'עולם' שנה' נפש' שבחלקו בעולם / הבירור שבגוף האדם עצמו / כיצד תתכן המשכת אלוקות בתוך גדר העולם? / עיקר שכינה בתחתונים היתה - גילוי העלם או התחדשות? / בירור הקליפות / עיקר הכוונה - בני" או העולם / אומות העולם בעבודה זו / אופן העבודה של היהודי / העבודה באופן ש"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" / עבודתו של נשיא הדור בהשלמת הכוונה / רצונו הפנימי של כל יהודי / תוספת כח מלמעלה בעבודה / נסתיימה עבודת הבירורים.

## 525..... החומרא שבקיום מצוות עשה על פני מצוות לא תעשה

הת' מנחם מענדל שי' קופרמן, תלמיד בישיבה

ביאור רבינו הזקן באגרת התשובה שיש חומרא באי קיום מ"ע על פני עשיית איסור ל"ת מכיוון שהאור נעדר / תיווך עם המבואר שגם במל"ת מחסיר אור / סתירה ממק"א שמבואר שקל יותר לתקן מה שעויות בביטול מ"ע וביאור בפשטות / צ"ב בביאורי רבינו בענין זה, ותירוץ ע"פ תיווך ביניהם.

**532..... בענין גילוי השמחה בעבודת ה'.....**  
הת' **מנחם מענדל הכהן שי' קפלון**, תלמיד בישיבה

הביאור בד"ה ויהיו חיי שרה תשי"ב שאצל רוב בני"י השמחה צריכה להיות בפנימיות / בד"ה אתי מלבנון כלה תרס"ב מבואר לכאן' להיפך / בפרטיות יותר יש ג' סתירות, בנוגע לעבודת רוב בני"י, בנוגע לעבודת הצדיקים ובנוגע לביטול של הנחת עצמותו / תיווך בדא"פ על שלושת הסתירות / סיכום הדרגות שנתבארו.

## תורת רבינו

**251..... בענין הקדש - אי צריך בפה דווקא או במחשבה סגי.....**  
הרב **מתניה שי' אנגלמן**, מאנ"ש מגדל העמק

דברי אדה"ז בלקו"ת שהקדש צריך בדיבור דווקא ולא סגי במחשבה, וביאור הוכחת הצ"צ מהתוס' יו"ט / יישוב בדא"פ של תמיהת התויו"ט על הרע"ב / שקו"ט בין כ"ק הרלו"צ לכ"ק אדמו"ר בדין זה, והוכחת כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם / ביאור בגדר פיגול ע"פ הצ"צ, ועפ"ז ביאור דברי הרמב"ם דאזיל לשיטתו בזה / ביאור לכאן' בדברי רש"י בקידושין עפ"ז, ויישוב הגירסא שם.

**265..... פעולת הרצוא ושוב שבחיות האלוקית.....**  
הת' **שניאור זלמן שי' בריכטא**, תלמיד בישיבה

ביאור כ"ק אדמו"ר בענין ה'אור' שבאלוקות וראי' לזה מתמידיות הנהגת העולם / ג' קושיות על הראי' שמביא / הקדמת המבואר בחסידות שישנם ב' אופנים ברצוא ושוב / לפ"ז יש לומר שכוונתו להביא ראי' על האופן הנעלה יותר ומתורצות ג' הקושיות / תוספת ביאור בענין השפעת כח הבל"ג בעולם.

**293..... בענין "תורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים".....**  
הת' **לוי יצחק שי' גולדמאן**, מבוגרי הישיבה

דברי השל"ה שהתורה מדברת בעצם בעליונים ורומזת בשניות בתחתונים / דוגמאות לזה מכמה וכמה מקומות בתורת רבינו / דוגמאות שבהן רואים את השילוב שבין התורה שלמעלה לתורה שלמטה.

**494..... פעולה נמשכת בנולד מהול.....**  
הת' **רפאל נחמן שי' לבנוני**, תלמיד בישיבה

הסתירה בגמ' בנוגע לדוד המלך וביאור המהרש"א / הוכחת כ"ק אדמו"ר בנוגע לזה שפעולת המילה היא מצווה נמשכת וקושיא ע"כ מהנ"ל / אין לומר שפעולת המילה נמשכת ממילא עי"ז שנוולד מהול / חילוק בין הבבלי לירושלמי בנוגע להטפת דם וצ"ב לפי הבבלי / נראה לבאר שגם לפי הבבלי ה"ז נקראת פעולת מילה / קשה מלשון הגמ' 'שהיתה מכתו תמה' וביאור באופן אחר.

**502..... ביאור בשער היחוד והאמונה פרק ב'.....**  
הת' **יוסף יצחק שי' ליפסקער**, תלמיד בישיבה

## פענוח וביאור

- 31..... מאמר ד"ה "ועתה ישראל" ה'תשכ"ז בתוספת ביאורים והערות בדא"פ  
נערך ע"י הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט, משפיע בישיבה
- 161..... הערות וביאורים לפסקי דינים הצמח צדק.  
נערך ע"י הרב שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט, משפיע בישיבה;  
והרב מנחם מענדל שי' נחשון, ראש ישיבת תות"ל נצרת עילית
- 563..... פסקי הלכות לשולחן-ערוך אדמו"ר-הזקן  
הת' ברוך שי' יעקובוביץ', תלמיד בישיבה





שער ראשון

# דבר מלכות





## מאמר ד"ה "ועתה ישראל"

יצא לאור בקונטרס כ"ף מנחם-אב תשמ"ט

"מה הוי' אלקיך שואל מעמך" – שהביטול עצמי שמצד עצם הנשמה ("ונחנו מה"), שמצ"ע הוא בהעלם, יהי' בגילוי. "כי אם ליראה את הוי'" – שביטול זה (מ"ה) הוא שורש הביטול דיראה.

וגילוי ביטול זה הוא ע"י נתינת כח מלמעלה – "אל תקרי מה אלא מאה", מאה ברכות, שמאה הוא בכתר, שהו"ע המשכת האתעדל"ע שאין האתעדל"ת מגעת לשם. וזהו "לגבי משה מילתא זוטרתא היא", שהמשכתה זו היא בעיקר ע"י משה (תורה).

המעלה ב"מאה" (שלימות המספר) לגבי "מה" (דבר קטן) – ש"מה" הוא בהעלם (כתיב), ובא לגילוי ע"י המשכת בחי' "מאה" (קרי); והמעלה ב"מה" לגבי "מאה" (שמצד מעלה זו נמשך בחי' "מאה" למטה בכדי לעורר בחי' "מה") – כי ההעלם דמ"ה ענינו שהנשמה מושרשת בהעלם העצמי דהעצמות, וע"י ההמשכה ד"מאה" נרגש ענין זה גם ב"מאה".

וזהו הטעם שבהמשך תער"ב מביא משל להענין דסובב וממלא מתורה ומצוות, כי הטעם הפנימי להגילויים דסובב וממלא הוא מפני שבתורה וישראל ישנו דוגמת ב' ענינים אלה, שהרי כל הגילויים הם בשביל התורה וישראל.

בס"ד. ש"פ עקב, כ"ף מנחם-אב (מאמר ב') ה'תשכ"ז

**ועתה** ישראל מה הוי' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה גו'<sup>1</sup>, ואיתא בגמרא<sup>2</sup> אטו יראה מילתא זוטרתא היא (ומתריץ) אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא. וידוע הדיוק בזה<sup>3</sup>, הרי שואל מעמך כתיב (מכאו"א מישראל), ומהו התירוץ לגבי משה מילתא זוטרתא היא. גם צריך להבין מה דאיתא בגמרא<sup>4</sup> חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך, אל תקרי מה אלא מאה<sup>5</sup>. וכתב המהרש"א<sup>6</sup> דהטעם על זה שדרשו אל תקרי מה כו' הוא<sup>7</sup> כי לפי פירוש הפשוט קשה אטו יראה מילתא זוטרתא היא ולכן דרשו אל תקרי מה אלא מאה, שדבר זה (לברך מאה ברכות בכל יום) בנקל לאדם לקיים, ועי"ז יבוא ליראה את ה'<sup>8</sup>. וצריך ביאור, מהי המעלה דמאה ברכות שעל ידם באים ליראה את הוי'. וגם צריך להבין, ע"פ הידוע שכל הפירושים שבאותו הפסוק שייכים זל"ז<sup>9</sup>, מהי השייכות דמה ומאה. וגם מהי השייכות דשני פירושים הנ"ל (שמתרצים הקושיא אטו יראה מילתא זוטרתא היא), דלגבי משה מילתא זוטרתא היא ואל תקרי מה אלא מאה.

(ב) **והנה** החילוק בין הפירוש כפשוטו (מה) להפירוש הנדרש ע"פ הלימוד דאל תקרי (מאה), דלהפירוש כפשוטו, מה קאי על ליראה גו', דכל מה שה"א שואל מעמך הוא ליראה את הוי', ולהפירוש הנדרש, מה (מאה) הו"ע לעצמו<sup>10</sup>, דזה שה"א שואל מעמך הוא מה, מאה ברכות, אלא שע"ז תבוא ליראה את הוי'. ועוד חילוק בין שני הפירושים, דלשון מה מורה שהענין (המדובר) הוא דבר קטן, ובלשון הגמרא מילתא זוטרתא, ומאה הוא מספר גדול ועד לשלימות המספר, דבאותיות, מספר הכי גדול הוא מאות<sup>11</sup>. ובפרט לפי המבואר בחסידות<sup>12</sup>, דזה שניתוסף במאה על מה הוא אות

(\* מאמר הא' שנאמר בהתוועדות זו (ד"ה והי' עקב) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב ע' סז ואילך.

(1) פרשתנו (עקב\*) י, יב.

(2) ברכות לג, ב.

(3) מפרשי הש"ס וע"י ברכות שם. תניא רפמ"ב. ועוד.

(4) מנחות מג, ב.

(5) תוספות שם (מפרש"י. וראה חדא"ג מהרש"א שם). וכ"ה בוח"ג קעט, א. בתניא רבתי בתחלתו. ערוך ערך מאה. שו"ע אדה"ז או"ח רסמ"ו. ובכ"מ.

(6) בחדא"ג למנחות שם. הובא באוה"ת פרשתנו ע' תקסה.

(7) ראה של"ה חלק תושבע"פ לשונות סוגיות אות א (תג, סע"א), דהלימוד "אל תקרי" הוא כשיש קושיא בפשט הכתוב.

(8) ופירוש כי אם ליראה הוא, דזה שה"א שואל מעמך לברך מאה ברכות "אין כוונתו כי אם ליראה וגו'" (חדא"ג מהרש"א שם).

(9) ועד בנוגע לפס"ד במעשה בפועל, כידוע הראי' לזה מ"שעטנו" (נדה סא, ב) – ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ.

(10) וגם להמובא לעיל (הערה 8) מחדא"ג מהרש"א – מאה ברכות ויראה הם שני ענינים, ורק שהכוונה בזה ששואל מעמך מאה ברכות הוא בשביל היראה.

(11) ראה לקו"ת ר"פ ברכה. וראה גם חדא"ג מהרש"א שם.

(\* דמיני' מתברך כ"ף מנחם-אב דשנה זו [תשמ"ט – בה י"ל המאמר], שחל בתוך ג' ימים דבתר שבתא.



אל"ף אותיות פלא, אור הסובב שלמעלה מהשתלשלות. וצריך להבין, דלכאורה, שני חילוקים אלה שבין שני הפירושים, הם הפכים. דמזה שהמאה ברכות הם הקדמה ליראה, מובן, שהיראה היא למעלה מהם<sup>13</sup>, ואעפ"כ, החיוב דמאה ברכות נלמד מהדרש אל תקרי מה אלא מאה, ובנוגע להיראה כתיב מה גו' שואל מעמך, דלשון מה מורה (כנ"ל) על דבר קטן.

ג) **והנה**<sup>14</sup> מבואר בדרושי הצ"צ<sup>15</sup> בפירוש הכתוב מה ה"א שואל מעמך, דמה הוא ביטול, כמו ונחנו מה<sup>16</sup>, והוא הביטול עצמי שלמעלה מהשכל שמצד עצם הנשמה. ופירוש מה ה"א שואל מעמך הוא שה"א שואל מעמך הביטול דמ"ה. דזה שהביטול דמ"ה יש בכאו"א מישאל מצד עצם הנשמה, הוא בהעלם [והעלם זה הוא לא רק מפני שנפש הבהמית מעלמת ומסותרת על ביטול זה, אלא שגם מצד עצמו הוא נעלם, להיותו למעלה מגילוי], וה"א שואל מעמך (מכאו"א מישאל) שהמ"ה שבו יהי' בגילוי. וזהו גם מה שממשיך בכתוב ליראה את הוי', כי שרש הביטול דיראה, גם דיראה תתאה, הוא הביטול עצמי שמצד עצם הנשמה, ביטול דמ"ה. וכידוע<sup>17</sup> החילוק בין יראה לאהבה, דאהבה להיותה מציאות שרשה הוא בהגילויים דהנשמה, ויראה להיותה ביטול שרשה הוא בעצם הנשמה. וזהו מה שהקשו בגמרא אטו יראה מילתא זוטרתא היא, אף שהיראה שבפסוק זה היא היראה המביאה לקיום המצוות (כמפורש בכתוב ליראה את ה' אלקיך ללכת בכל דרכיו<sup>18</sup>), ובנוגע לאהבה המביאה לידי קיום המצוות מבואר בתניא<sup>19</sup> שזה בנקל לכל אדם, כי אהבה תלוי' בהשגה<sup>20</sup>, ולכן, ע"י התבוננות, בנקל לכל אדם להגיע לאהבה המביאה לקיום המצוות. משא"כ יראה, מכיון שהיא באה מהביטול דעצם הנשמה שלמעלה מהשכל, א"א להגיע אלי' ע"י התבוננות<sup>22</sup>, אטו יראה מילתא

(12) אוה"ת פרשתנו ע' תקפח. שם (כרך ה) ע' ב'לג. ובכ"מ.

(13) ובחדא"ג מהרש"א שם "שהיא (היראה) ודאי מילתא רברבי".

(14) בהבא לקמן, ראה גם ד"ה ועתה ישראל ה'תשל"ז (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב ע' שכה ואילך). עיי"ש.

(15) אוה"ת פרשתנו ע' תקפא-ב. וכ"ה גם בהמשך תער"ב ח"ב ע' א'קכא. וראה גם לקו"ת מסעי צא, ג.

(16) בשלח טז, ז.

(17) ראה תו"א קיד, ד. לקו"ת ראה לא, א. ביאורו לאדמו"ר האמצעי פא, א-ב. ביאורו להצ"צ ע' תנג. קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18).

(18) תניא פמ"ב (ס, סע"ב).

(19) פי"ז.

(20) ראה סד"ה ועתה ישראל תער"ב (המשך תער"ב ח"א ע' צג), דאהבה "תלוי' בהשגה", ויראה היא "מכח העצמי שבנפש".

בהמשך תער"ב שם, שאהבה, להיותה "תלוי' בהשגה" לכן "לא כאו"א שייך לזה". ויש לומר, דבהמשך תער"ב שם מדובר באהבה שבהתגלות הלב. אבל האהבה המביאה לעשיית המצוות, שלזה מספיק גם אהבה שבתעלומות הלב (תניא שם כב, סע"ב), בנקל לכל אחד להגיע לזה כמפורש בתניא שם.

(21) ומ"ש בהמשך תער"ב שם, שהיראה להיותה באה "מכח העצמי שבנפש" "בנקל לכאו"א להגיע לזה" – הוא שביכלתו של כאו"א לגלות הנשמה שבו (ע"י הענין דמאה ברכות וע"י משה שבו, כדלקמן בפנים), אבל לא שמגיעים לזה ע"י התבוננות. ולהעיר מקונטרס העבודה שם "שיש בני"א שבטבע בתולדתם יש בהם קבלת עומ"ש ויראת אלוקים כו' מפני שאין זה תלוי באיזה ידיעה פרטית ובהשגה והתבוננות כ"א בהרגש אלקי". וראה הערה הבאה.

זוטרתי היא. ובכדי לגלות המ"ה דהנשמה, שרש היראה, הוא ע"י נתינת כח מלמעלה, המשכה מלמעלה מהשתלשלות שעבודת האדם אינה מגעת לשם. וזהו שע"י מאה ברכות מגיעים ליראה, כי מאה הוא בכתר<sup>23</sup>, וע"י המאה ברכות, ובפרט ע"י ברכת המצוות, הוא המשכת האתעדל"ע שאין אתעדל"ת מגעת לשם, שע"י המשכה זו מתגלה המ"ה דהנשמה [אל תקרי מה אלא מאה], ועי"ז באים ליראה<sup>24</sup>. וזהו לגבי משה מילתא זוטרתי היא, כי המשכת האתעדל"ע שאין האתעדל"ת מגעת לשם היא (בעיקר) ע"י משה<sup>25</sup>. וכידוע<sup>26</sup>, שתורה, תורת משה, היא אתעדל"ע שלמעלה מאתעדל"ת.

**ייש** להוסיף, שיש יתרון בהמשכת האתעדל"ע שע"י משה, תורה, לגבי ההמשכה שע"י מאה ברכות. כי תורה היא בחי' פנימיות. ולכן גם המשכת האתערותא דלעילא שע"י התורה, היא נמשכת בפנימיות (בדוגמת אתעדל"ע שנמשכת ע"י עבודה<sup>27</sup>). ולכן, גם היראה שנמשכת עי"ז, היא הרגש פנימי יותר<sup>28</sup>.

**ד) ועפ"ז יש לומר, דמה ומאה, יש בכל אחד מהם מעלה. דזה שהמ"ה הוא בהעלם<sup>29</sup> ובכדי שיבוא לגילוי הוא ע"י המשכת חי' מאה, אור שלמעלה מהשתלשלות – הוא מפני המעלה שבמאה**

22) ומ"ש בתניא פמ"ב דבכדי לבוא ליראה צריך להתבונן ולהעמיק דעתו – אין זה שההשגה (שע"י ההתבוננות) מביאה ליראה\*, אלא, שבכדי "לגלות אוצר של יראת שמים הצפון ומוסתר בנינת הלב כו' בחי' ומדרגה שלמעלה מהזמן" (תניא שם ס, רע"א) [דיש לומר שהוא ע"ד המבואר בפנים ששרש היראה הוא בעצם הנשמה], גילוי זה הוא ע"י הדעת, "שהדעת הוא המקשר מצפוני בינת הלב אל בחי' גילוי" (תניא שם ס, סע"ב).

23) ביאורו "לאדהאמ"צ ר"פ ח"ש (יב, סע"ג). ביאורו "להצ"צ שם ע' עח ואילך. ובכ"מ.

24) ראה לקו"ת מסעי צא, ג ואילך. – הובא באה"ת שבהערה 6 בהמשך לפירוש המהרש"א שע"י מאה ברכות באים ליראה.

25) ראה לקו"ת שם צב, א [ושם, שזהו ע"ד ההמשכה שע"י מאה ברכות]. ובאורו"ת פרשתנו ע' תקסב (בפירוש השני) דזהו"ע "לגבי משה מילתא זוטרתי היא".

26) ראה גם לקו"ת ואתחנן ג, סע"ד.

27) ראה לקו"ת ויקרא ב, ג. שה"ש כד, ב. ובכ"מ.

28) ויש לקשר זה עם המבואר בתניא פמ"ב (הובא באורו"ת שבהערה 25 בפירוש הראשון) דפירוש לגבי משה מילתא זוטרתי היא הוא לגבי הדעת שבכל אחד מיראה, כי דעת הוא בחי' פנימיות, דנוסף לזה ששכל בכלל הוא פנימי, הנה במוחין גופא, עיקר ענין הפנימיות הוא בדעת.

29) ראה לעיל סעיף ג', שבהעלם דמ"ה – שני ענינים: זה שנה"ב מעלמת ומסתרת עליו. וזה שמצד עצמו הוא בהעלם להיותו למעלה מגילוי. ומ"ש בפנים דבזה שהוא בהעלם הוא למטה מבחי' מאה – הוא, לכאורה, גם בנוגע להעלם שמצד עצמו. ד"מאה" בא בגילוי גם למטה, משא"כ מ"ה (מצד עצמו) הוא מוכרח להיות בהעלם (בעצמותו), ובכדי לבוא בגילוי (בהדרגות שלמטה ממנו) הוא דוקא ע"י המשכה ד"מאה".

\* להניח מהמשך תנר"ב ח"א פקנ"ז (ע' שסב), דבכדי לבוא לאהבה, מספיק השגה, ובכדי לבוא ליראה, מכיון שיראה היא ביטול הוא דוקא ע"י "הכרה והרגש דעצם הדבר". – והרי מובן, שההכרה באלקות "בעצם הדבר" הוא דוקא ע"י גילוי הנשמה.

לגבי מה. ולכן, לשון מה מורה על דבר קטן, ומאה הוא שלימות המספר (כנ"ל סעיף ב). אבל לאידך, זה שהאור שלמעלה מהשתלשלות (מאה) בא בגילוי למטה בכדי לעורר ולגלות המ"ה דהנשמה – הוא מצד המעלה שבמה לגבי מאה. וע"י המשכת בחי' מאה לעורר המ"ה, מיתוסף עילוי גם בבחינת מאה (כדלקמן סעיף ח"ט).

ה) **ויובן** זה ע"פ המבואר בהמאמר ד"ה זה שבהמשך תער"ב<sup>30</sup>, שהחילוק בין אור הממלא לאור הסובב הוא גם בשרשם לפני הצמצום. דזה שאור הקו (אור הממלא) מתלבש בכלים הוא (לא רק מפני שהמשכתו היא ע"י הצמצום, אלא) לפי שגם בשרשם לפני הצמצום הוא אור שבבחינת גבול [דזהו שגם לפני הצמצום יש ע"ס הגנוזות<sup>31</sup>], אלא שלפני הצמצום, הגבול שבו הוא בהעלם (ע"ס גנוזות), ולאחרי שהגבול שבו בא בגילוי ע"י הצמצום<sup>32</sup>, ביכלתו להתלבש בכלים<sup>33</sup>. והטעם על זה שאור זה הוא בבחי' גבול, אף שגדר האור הוא שהוא דבוק בהעצם ומעין העצם<sup>34</sup>, הוא, כי ענינו של אור זה הוא להאיר את העולמות<sup>35</sup>. וזהו החילוק בין אור הבל"ג (השרש דאור הסובב) והאור שבבחינת גבול (השרש דאור הממלא), שאור הבל"ג, הוא (לא בכדי להאיר, אלא) גילוי העצם. והגם שגם גילוי זה הוא בשביל איזו כוונה (שהרי למעלה אין שייך הכרח ח"ו) – הכוונה בגילוי אור זה היא שיהי' גילוי כזה שענינו הוא (לא להאיר אלא) גילוי העצם<sup>36</sup>. ולכן, באור זה אין שייך שיהי' בו מדידה והגבלה (עשר ספירות) גם בהעלם, וגם לאחרי שמאיר בכלים ובעולמות אינו בא בהם בהתלבשות ורק מקיף עליהם, סובב. והאור שלהאיר העולמות, הגם שגם אור זה הוא דבוק בהעצם ומעין העצם, מ"מ מכיון שאור זה הוא בשביל העולמות, העולמות תופסים מקום לגבי, ולכן גם כמו שהוא לפני הצמצום, שאז אינו שייך שיאיר בעולמות, יש בו בהעלם מדידה והגבלה (ע"ס הגנוזות), ולאחרי שמאיר בכלים ובעולמות, הוא מתלבש בהם.

ו) **ומבאר** בהמאמר<sup>37</sup>, דהמשל על זה בכחות הנפש שבאדם (מבשרי אחזה אלוקה<sup>38</sup>) הוא החילוק בין הרצון לשאר הכחות. דזה שכל הכחות מתלבשים באברי הגוף (דוגמת אור הממלא שמתלבש בעולמות) והרצון הוא מקיף את כל אברי הגוף בשווה (דוגמת הסובב), הוא, כי כל הכחות,

30) ח"א ע' פה ואילך. כמה פרטים דלקמן בפנים – מבוארים בהמאמרים (דהמשך) שלפני המאמר ד"ה ועתה ישראל, ובמאמר זה (בתחלתו) מובאים הם בקיצור.

31) ראה בארוכה המשך הנ"ל פט"ו ואילך.

32) עיקר גילוי הגבול דהאור הוא לאחרי שנמשך ומתגלה בהכלים. וגילוי הגבול דהאור שע"י הצמצום הוא – שהוא בערך להתלבש בכלים (המשך הנ"ל ספלו"ו. ועוד).

33) ראה בכ"ז שם פכ"ט ואילך.

34) דענין זה הוא גם באור הגבול – ראה בארוכה המשך הנ"ל פט"ז. ובכ"מ.

35) המשך הנ"ל פמ"ח.

36) המשך הנ"ל שם. וראה שם ר"פ קכח. סה"מ תרצ"ט ע' 48. תש"ג ע' 125.

37) פמ"ט (ע' פז) ואילך.

38) איוב יט, כו.

גם לפני שמתלבשים באברי הגוף<sup>39</sup>, הם מציאות (שמחוץ להנפש), ולכן, כשנמשכים באברי הגוף, הם מתלבשים בהם. והרצון, אינו מציאות לעצמו וכל ענינו הוא הטיית המשכת הנפש, ולכן, גם כשנמשך באברי הגוף אינו מתלבש בהם ורק מקיף עליהם. וממשיך בהמאמר<sup>40</sup>, שעד"ז הוא בהנמשל למעלה, הוא החילוק שבין תורה למצוות. דתורה, שהיא חכמתו של הקב"ה (מציאות כביכול), המשכתה למטה באדם הלומדה היא בפנימיות, ותורתך בתוך מעי<sup>41</sup>. והמצוות שהם רצון העליון, גילוי העצמות, המשכתם למטה באדם המקיים את המצוות היא באופן דמקיף והעלם, שהאור דהמצוה אינו נרגש בהאדם<sup>42</sup>. דזה שע"י קיום המצוות נעשה זיכוך בהאדם, שלכן מצוה גוררת מצוה<sup>43</sup>, הוא רק פעולת האור דהמצוה, אבל האור עצמו אינו נרגש בו<sup>44</sup>. בדוגמת הרצון שבנפש האדם, דהגם שהרצון פועל באברי הגוף, הרצון עצמו אינו מתגלה בהם. וממשיך בהמאמר [בסימו, בהחלק שמבאר הפסוק ועתה ישראל מה הוי' אלקיך שואל מעמך, אל תקרי מה אלא מאה], דבכדי שיתגלה הרצון דהמצוות עצמו, הוא ע"י ברכת המצוות. וזהו"ע חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, מאה הוא בכתר (רצון), וע"י המאה ברכות, ובפרט ע"י ברכת המצוות, נמשך הרצון בגילוי.

ז) **וצריך להבין, דלכאורה, הרי הענין דמקיף ופנימי המבואר בהמאמר, שעל זה בא המשל דרצון ושכל, הוא אור הממלא אור הסובב, ומה נוגע כאן לבאר החילוק בין תורה ומצוות. ויש לומר הביאור בזה בהקדים דזה שהבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל<sup>45</sup>, הכוונה בזה היא לא רק לבריאת העולם אלא גם לכל הגילויים, גם להגילויים שלפני הצמצום, ואפילו להגילוי דאור הבל"ג שהוא גילוי העצם. שהרי הכוונה בכל הגילויים היא בכדי שעל ידם יהי' אח"כ בריאת העולם [וגם הגילוי שאינו להאיר את העולמות אלא גילוי העצם הוא לפי שכך עלה ברצונו ית' שהאור השייך לעולמות יומשך מהאור שלמעלה משייכות לעולמות<sup>46</sup>], ומכיון שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, נמצא שגם כל הגילויים הם בשביל התורה ובשביל ישראל.**

39) ושני ענינים בזה: גם בהיותם כלולים בנפש אינם הארת הנפש, אלא שהנפש (שהיא בלתי מוגבלת) כוללת כחות מוגבלים; ולכן, המשכתם מהנפש (עוד לפני שמתלבשים באברי הגוף) הוא ע"י הצמצום, שע"י הם נעשים בערך להתלבש באברי הגוף – בדוגמת שני הענינים (דלעיל ס"ה) בהגבול דאור הקו, כמו שהוא לפני הצמצום וכמו שנמשך ע"י הצמצום (ראה המשך הנ"ל פ"ג ופל"ב).

40) פנ"ב (ס"ע צב ואילך).

41) תהלים מ, ט. וראה תניא פ"ה (ט, סע"ב ואילך).

42) ראה תניא פמ"ו (סו, סע"א) – הובא בהמשך הנ"ל שם.

43) אבות פ"ד מ"ב.

44) ראה גם המשך תרס"ו ע' קכט.

45) פרש"י ר"פ בראשית.

46) ראה בארוכה ד"ה וידבר אלקים ה'תשכ"ח סעיף ז (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' קסח). וראה עד"ז בהנסמן לעיל

**ועפ"ז** יש לומר, דהטעם הפנימי על זה שנמשכו שני הגילויים דסובב וממלא, גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות, הוא מפני שבתורה וישראל יש דוגמת שני ענינים אלה. דשני ענינים אלה בתורה הם תורה ומצוות, ובישראל הם שכל ורצון [דזה שבנפש האדם יש שכל ומדות הוא בעיקר בישראל, אדם אתם אתם קרויין אדם<sup>47</sup>, ומזה נשתלשל כן גם באוה"ע]. ועפ"ז יש לומר דזה שמביא בהמאמר משל על סובב וממלא מרצון ושכל שבאדם, ובהמשך לזה ביאור החילוק בין מצוות לתורה, הוא (גם) בכדי לרמז שהשרש דשני הגילויים (גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות) הוא (דוגמת) שני ענינים אלה שבתורה וישראל. וזה מוסיף בהבנת העילוי דשני גילויים הנ"ל, שיש בהם לא רק ענין הגילוי אלא גם דוגמא להענינים דתורה וישראל ששרשם הוא בהעצמות.

(ח) **ועפ"ז** יש לבאר זה שידוע<sup>48</sup> שהאתערותא דלעילא הנמשכת מעצמה בכדי לעורר אתערותא דלתתא היא ממקום שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם. דלכאורה צריך ביאור, הרי זה שאין אתעדל"ת מגעת לשם הוא כי לגבי דרגא זו התתא אינו תופס מקום [ויש להוסיף, דזה שאין תפיסת מקום להנבראים לגבי דרגא זו הוא כי השרש דסובב (שממנו נמשכת אתעדל"ע זו) הוא האור שענינו הוא לא להאיר את העולמות אלא גילוי העצם], ואיך נמשך משם אתעדל"ע בכדי לעורר אתערותא דלתתא. וע"פ הנ"ל יש לומר, דע"ז שהאור שהוא גילוי העצם הוא דוגמת ענין זה שבישראל, ע"ז נרגש שהכוונה בו היא בשביל ישראל. ולכן נמשכת ממנו אתעדל"ע בכדי לעורר אתעדל"ת. ויש להוסיף, דע"י המשכת האתעדל"ע לעורר האתעדל"ת מיתוסף עילוי בהאתעדל"ע ובהמקום שממנו נמשכת האתעדל"ע. כי<sup>49</sup> ע"ז מתגלה בו עוד יותר הכוונה שבו, וגם זה שהוא דוגמת ענין שבישראל ששרשם הוא בהעצמות.

(ט) **וזהו** ועתה ישראל מה גו' אל תקרי מה אלא מאה, דזה שהכתיב הוא מה והקרי הוא מאה, דכתיב וקרי הם העלם וגילוי<sup>50</sup>, הוא, כי מאה הוא הסובב, ובשרשו האור דגילוי העצם – גילוי, ומה הוא המ"ה דהנשמה, שהוא בהעלם. דע"י שהנשמה נעשית נברא<sup>51</sup>, המ"ה שבה הוא בהעלם (ובכדי שיבוא גילוי הוא ע"י המשכת בחי' מאה, כנ"ל סעיף ג' וד'). והנה העלם זה הוא למטה מגילוי. וע"פ הידוע<sup>52</sup> שכתב הוא למעלה מקרי, יש לומר, דההעלם דהמ"ה דנשמה שמרומז בזה שמה הוא הכתיב, הוא זה שהנשמה מושרשת בהעלם העצמי דהעצמות. ויש להוסיף, דזה שמאה הוא הקרי

(47) יחזקאל לד, לא. יבמות סא, א. וש"נ.

(48) לקו"ת שה"ש כד, א.

(49) נוסף שע"ז נשלמת הכוונה שבשבילה נמשך הגילוי.

(50) ראה אגה"ק סי"ט (קכח, א). וראה גם המשך חייב אדם לברך תרל"ח בסופו (ע' עח) בענין הכתיב וקרי דמה

ומאה (אלא שהביאור שם הוא באו"א).

(51) ראה ביאורו"ז לאדהאמ"צ פינחס קטו, א. סה"מ תש"ד ע' 33 ואילך.

(52) ראה אגה"ק שם.

של הכתיב דמה, הוא, כי ע"י ההמשכה דמאה לעורר המ"ה, נרגש בו (כנ"ל סוס"ח) שהוא דוגמת וגילוי המ"ה דישראל.

**ועד"ז** הוא גם בישראל עצמם, דע"י שהנשמה מאירה את הגוף, שבו (דוקא) הוא בחירת העצמות<sup>53</sup>, ניתוסף עילוי בהנשמה, וע"ד לע"ל שהנשמה תהי' ניזונית מהגוף<sup>54</sup>. ויהי רצון שבקרוב ממש יקויים היעוד<sup>55</sup> והקיצו ורננו שוכני עפר ובעל ההילולא בתוכם, ונלך כולנו במהרה קוממיות לארצנו בביאת משיח צדקנו, בעגלא דידן ממש.



53) תניא פמ"ט (ע, רע"א) וראה בארוכה סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך.

54) המשך וככה תרל"ז פצ"א-ב. וראה גם סה"ש תו"ש ס"ע 127 ואילך. סה"מ קונטרסים ח"ב תיג, ב. ובכ"מ.

55) ישעי' כו, יט.

## מאמר ד"ה "ועתה ישראל" (הנ"ל)

בתוספת פענוח, ביאורים והערות בדרך אפשר\*

### סעיף א'

ועתה ישראל מה הוי' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה גו'<sup>1</sup>,

ואיתא בגמרא אטו יראה מילתא זוטרתא היא (ומתריך) אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא.

הגמרא מקשה על הפסוק "מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה" (היינו שאינו מבקש אלא רק יראה), וכי היראה היא דבר קטן, ומתמצת שלגבי משה נחשב זה לדבר קטן. וידוע הדיוק בזה, הרי שואל מעמך כתיב (מכאן "א מישראל), ומהו התירוץ לגבי משה מילתא זוטרתא היא.

במפרשים הקשו, וכי בעבור זה שלמשה נחשב דבר קטן נאמר לכל ישראל "מה ה' שואל וכו'. ויש מיישבים<sup>2</sup>, ש'לגבי משה' הכוונה לכל ישראל כאשר נמצאים אצל משה, ומשה מדריך במידת היראה. אמנם עדיין קשה שהרי ציווי זה שנאמר בתורה הכוונה בו היא לכל א' מישראל בכל הדורות, ולא רק לדור של משה. כלומר נוסף לזה שהכוונה בפסוק לכל ישראל ולא רק למשה, "שואל מעמך" כתיב, הרי פסוק זה כולל גם את כל ישראל בכל הדורות, וא"כ איך מיישבים את התמיהה 'אטו יראה מילתא זוטרתא היא'?

גם צריך להבין מה דאיתא בגמרא חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך, אל תקרי מה אלא מאה. וכתב המהרש"א דהטעם על זה שדרשו אל תקרי מה כו'.

שהרי הסיבה שהפסוק מצריך ללימוד אל תקרי מה אלא מאה הוא (כבכל פעם שישנו לימוד של "אל תקרי") מצד קושיא בפשט הפסוק (ראה של"ה המצויין בהערה כאן שהלימוד אל תקרי הוא כאשר יש קושיא בפסוק), ולכן מבאר הקושיא כאן בפשט.

(\* הפענוח והביאור נערכו ע"י הרב שניאור זלמן צבי הירש שוי' העכט, משפיע בשיבה.

1. בכללות הציווי על האדם הוא על היראה דווקא ולא על האהבה, (ובקשר לאהבה הציווי "ואהבת" הוא על ההתבוננות ולא על האהבה) כי ענין היראה נחוץ יותר מאשר אהבה, לכן העדר האהבה אינו חטא, משא"כ העדר היראה, שפוגם בכבוד ה' וצריך לסליחה ומחילה (סה"מ תקס"ב ע' רעז).

2. ראה בפ"י הכלי יקר ובעוד מפרשים על התורה.

הוא כי לפי פירוש הפשוט קשה אטו יראה מילתא זוטרתא היא<sup>3</sup> ולכן דרשו אל תקרי מה אלא מאה, שדבר זה (לברך מאה ברכות בכל יום) בנקל לאדם לקיים, ועי"ז יבוא ליראה את ה'.

ולפי זה ה' שואל מעמך לברך בכל יום, שע"ז יבואו ליראה את ה', ולא על עצם ענין היראה שזה קשה לכל אחד להגיע לזה. ולפירוש זה משמעות המילים "כי אם ליראה" הוא, שהו' שואל מעמך מאה ברכות שעל ידן יבוא ליראת ה'.

וצריך ביאור, מהי המעלה דמאה ברכות שעל ידם באים ליראה את הו'.

באם הכוונה בפסוק לצוות על ענין שעל ידו יבוא ליראה, מדוע נבחר דווקא ענין זה - לברך מאה ברכות - ולא ענין אחר, ומזה מוכח שיש איזו שייכות מיוחדת בין לברך מאה ברכות ליראת ה', וצריך ביאור מהו?

וגם צריך להבין, ע"פ הידוע שכל הפירושים שבאותו הפסוק שייכים זל"ז, מהי השייכות דמה ומאה.

מכיון שפסוק זה כולל הן את הפי' (כפשוטו) מה הו' שואל מעמך כ"א ליראה, והן את הפי' שמאה ברכות הו' שואל מעמך (שהרי הלימוד "אל תיקרי" אינו שולל את הפירוש הפשוט), א"כ צריך ביאור השייכות בין התיבה "מה" ל"מאה", (אף שהפירושים בכללות הפסוק מחולקים: האם הקב"ה שואל על היראה עצמה או על ענינים המביאים ליראה).

[והנה שאלה זו היא מכח זה שכל הפירושים שבפסוק אחד שייכים זה לזה (כידוע הראי' לזה משעטנז - לקו"ש ח"ג ע' 782), אמנם כאשר משתמשים עם הלימוד של אל תיקרי אזי השייכות בין הפי' כפשוטו והפי' הנלמד ע"י הכלל חזקה יותר, שהרי הכוונה ב"אל תיקרי" . . אלא"ה היא שא"א לבא לפי' הפשוט אלא ע"י הפי' הנדרש<sup>4</sup>, וא"כ השייכות שבין ב' הפירושים נעלית יותר].

וגם מהי השייכות דשני פירושים הנ"ל (שמתרצים הקושיא אטו יראה מילתא זוטרתא היא), דלגבי משה מילתא זוטרתא היא ואל תקרי מה אלא מאה.

3. במאמר ד"ה ועתה ישראל תשל"ז ס"א (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב, ע' שכה ואילך) מבאר שהקושי המצריך לימוד של אל תיקרי הוא מזה שנאמר בפסוק "מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה" (בלשון שאלה ותשובה) ולא נאמר "אין ה' שואל ממך כי אם ליראה" עיי"ש.

4. כמו שמבואר בספר המאמרים תש"ג (הובא בד"ה ועתה ישראל שם הערה 7) בענין "אל תיקרי הליכות אלא הלכות", שהליכות עולם הוא ע"י ההלכות, שע"י הפירוש הנדרש "הלכות" אפשר לבא לפי' הפשוט הליכות. ובנוגע לעניינו בד"ה ועתה ישראל הנ"ל (ס"ב) "ועפ"ז יובן הלשון אל תקרי דמשמע ששולל הפירוש שבפשוט, דהכוונה בזה, שאי אפשר להיות פירוש זה כי אם ע"י הפירוש הנדרש. ועפ"ז, בנדו"ד - אל תקרי מה אלא מאה, שע"י מאה באים למה", ע"כ.



נוסף להנ"ל (שיש שייכות בין הפירושים מכיוון שהם פירושים על אותה מילה ומכיוון שא"א להגיע לפירוש הפשוט אלא ע"י הדרש), ישנה שייכות נוספת בין ב' הפירושים בכך שע"י שניהם מתורצת אותה קושיא ("אטו יראה מילתא זוטרתא היא"), דמזה שב' פירושים אלו מהווים תירוץ לאותה קושיא, מוכח עוד יותר השייכות של ב' הפירושים וצריך להבין מהי השייכות.

**סיכום הסעיף:** הגמרא מבארת בפסוק "ועתה ישראל וגו'" שלגבי משה "מילתא זוטרתא היא", וצ"ל שהרי נאמר זה לכל ישראל. דרשה נוספת מפסוק זה שצריך לברך מאה ברכות בכל יום, וצ"ל השייכות בין זה ל"ליראה את הוי". גם צ"ל, השייכות בין מה למאה. עוד צ"ל, השייכות דשני הפירושים הנ"ל (שמדובר לגבי משה; שמדובר על מאה ברכות).

### סעיף ב'

והנה החילוק בין הפירוש כפשוטו (מה) להפירוש הנדרש ע"פ הלימוד דאל תקרי (מאה), ולהפירוש כפשוטו, מה קאי על ליראה גו', דכל מה שה"א שואל מעמך הוא ליראה את הוי'<sup>5</sup>, ולהפירוש הנדרש, מה (מאה) הו"ע לעצמו, דזה שה"א שואל מעמך הוא מה, מאה ברכות, אלא שע"י תבוא ליראה את הוי'.

לפי הפירוש בפשטות של הכתוב, התשובה לשאלה "מה הוי' שואל מעמך" היא שדורש ממך יראה, כלומר, "מה" קאי על היראה, ולהפירוש אל תיקרי מה אלא מאה, (מ)א(ה) אינו יראה אלא ענין בפני עצמו - שהקב"ה דורש מאה ברכות, וגם לפי המובא לעיל שעל ידי המאה ברכות מגיעים ליראה, עדיין המאה ברכות והיראה הם ב' ענינים שונים, אלא שע"י המאה ברכות יבוא ליראה.

ועוד חילוק בין שני הפירושים, דלשון מה מורה שהענין (המדובר) הוא דבר קטן, ובלשון הגמרא מילתא זוטרתא, ומאה הוא מספר גדול ועד לשלימות המספר, דבאותיות, מספר הכי גדול הוא מאות.

השימוש בתיבת 'מה' הוא כאשר הדבר שעליו נאמר 'מה' הוא דבר קטן, ולאידך המספר מאה שהוא מספר שלם מבטא שלימות, (וגם בעבודת ה' מאה מורה על שלימות העבודה), שלכן באותיות ישנם יחידות עשרות ומאות והם (המאות) המספר הגבוה ביותר<sup>6</sup>, וא"כ תיבת מה לפי פשוטו ולפי הדרש דאל תיקרי מה אלא מאה, חלוקים זה מזה.

5. בכ"מ מבואר שהכוונה ליראה תתאה, אבל יראה עילאה אינו שואל ומבקש מעמך, כי יראה עילאה אינה מאירה ומתגלה בנפש.

6. והגם שבתורה מובא גם המספר אלף ורבבה, אבל באותיות מאה הוא מספר הגדול (כמבואר בענין שלושת האותיות א' י' ק', שהם ההתחלה של יחידות עשיריות ומאות (ראה מהרש"א מנחות מג, ב. מובא בד"ה ועתה ישראל הנ"ל הע' 9)).

ובפרט לפי המבואר בחסידות, דזה שניתוסף במאה על מה הוא אות אל"ף אותיות פלא, אור הסובב שלמעלה מהשתלשלות.

נוסף לזה שמאה הוא מספר גדול, הנה הא' של מאה, שע"י נעשה ממה מאה, מורה על אור הסובב שלמעלה מהשתלשלות. והטעם לזה שבפסוק נאמר מה בלי א' כי ענין מה בתוספת א' המורה על אור שלמעלה מהתלבשות אינו יכול להיכתב בפירוש<sup>7</sup>, וזה מדגיש עוד יותר שבחינת מאה הוא למעלה מבחינת 'מה'.

וצריך להבין, דלכאורה, שני חילוקים אלה שבין שני הפירושים, הם הפכים. דמזה שהמאה ברכות הם הקדמה ליראה, מובן, שהיראה היא למעלה מהם, ואעפ"כ, החיוב דמאה ברכות נלמד מהדרש אל תקרי מה אלא מאה, ובנוגע להיראה כתיב מה גו' שואל מעמך, דלשון מה מורה (כנ"ל) על דבר קטן.

כאן מקשה על ההפכיות של ב' הפירושים הנ"ל בענין המאה ברכות, שהפי' בפשטות בגמ' אל תקרי מה אלא מאה הוא שמאה ברכות הם הקדמה ליראה, ולפי"ז יראה (בחינת מ"ה) היא דרגה נעלית יותר מאשר המאה ברכות, שלכן צריך להמאה ברכות בכדי לבא ליראה (וגם בפשטות קל יותר לברך המאה ברכות)<sup>8</sup>, ואעפ"כ דווקא בנוגע ליראה נאמר הלשון "מה" שמורה על דבר קטן.

סיכום הסעיף: מבאר ב' חילוקים בין ב' הפירושים בהפסוק 'מה' הוי' שואל מעמך", ומקשה דלכאור' הם פירושים הפכיים וא"כ איך למדים המאה ברכות, מ'מה' המורה על דבר קטן.

#### סעיף ג'

והנה מבואר בדרושי הצ"צ בפירוש הכתוב מה ה"א שואל מעמך, דמה הוא ביטול, כמו ונחנו מה, והוא הביטול עצמי שלמעלה מהשכל שמצד עצם הנשמה. ופירוש מה ה"א שואל מעמך הוא שה"א שואל מעמך הביטול דמ"ה.

7. ראה המשך חייב אדם לברך תרל"ח בסופו.

8. להעיר מד"ה ועתה ישראל הנ"ל ס"ב, שכ"י: "גם בנוגע למאה ברכות כפשוטם, שבכדי לברך מאה ברכות בכל יום גם שבת ויו"ט (ועד"ז ביום התענית), צ"ל השתדלות מיוחדת", ובהערה (12) שם מציין למ"ש בשו"ע אדה"ז ר"ס מ"ו ש"צריך למלאותם בפירות ומיני בשמים". אך מובן שהפירוש קל וקשה הוא יחסי, ולכן למרות שמדגיש שם שצריך השתדלות מיוחדת (ביחס ל"מה" שמבטא דבר קטן), אך מובן בפשטות שאינו דומה לקושי לבא לידי יראה (ובפרט יראה אמיתית – יראה עילאה).

השם 'מ"ה' מורה על ענין הביטול, וכמו חכמה אותיות כח מ"ה שעניינה ביטול, שלכן בחינת החכמה מצד ביטולה היא כלי לאוא"ס<sup>9</sup>, וכמו"כ בכל אחד מישראל שורש הנשמה הוא מבחינת החכמה שהיא בביטול לאוא"ס ולכן יש בחינת מ"ה בכל נשמה, שהוא כח הביטול של הנשמה לאלוקות. וזהו 'מה הוי' שואל מעמך" שהקב"ה דורש מכל אחד את הביטול דבחי' מ"ה.

אלא שלכאורה ענין זה קיים בכל אחד מישראל מצ"ע, ואם כן מהי הדרישה מהאדם שיהיה לו ביטול זה? ומבאר

דזה שהביטול דמ"ה יש בכאו"א מישראל מצד עצם הנשמה, הוא בהעלם [והעלם זה הוא לא רק מפני שנפש הבהמית מעלמת ומסתרת על ביטול זה, אלא שגם מצד עצמו הוא נעלם, להיותו למעלה מגילוי].

כיון שעצם הנשמה הוא בהעלם לכן נדרש לגלותו. והנה ישנו העלם הנגרם כתוצאה מהנפש הבהמית שמעלימה ומסתירה על עצם הנשמה, וישנו העלם בעצם, כי בחינת עצם הנשמה היא למעלה מגילוי, כלומר ההעלם הוא למעליותא - מצד מעלתו, ולא רק מצד הנפש הבהמית שמעלימה עליו, כמו שהאבה המסותרת היא למעלה מהשכל וגם אינה נראית ונגלית בלב.

וכמו שמבואר בלקוטי תורה שה"ש (ה, ד) על הפסוק "אל תראוני שאני שחרחורת" (בהקשר לאהבה המסותרת) ש"שחרחורת" פי' שחרות כפולה, שהאבה מצד עצמה היא מסותרת שאינה נראית ונגלית בלב, וגם היא מכוסה בלבוש שק שמלובשת בנפש הבהמית.

וה"א שואל מעמך (מכאו"א מישראל) שהמ"ה שבו יהי בגילוי.

העבודה היא לגלות את הביטול עצמי שיהיה בגילוי בכל פרטי הנפש<sup>10</sup>.

וזהו גם מה שממשיך בכתוב ליראה את הוי', כי שרש הביטול דיראה, גם דיראה תתאה, הוא הביטול עצמי שמצד עצם הנשמה, ביטול דמ"ה.

ע"י גילוי בחי' מה שבנפש נמשך גם יראה, כי הביטול שמצד עצם הנשמה הוא השורש גם לרגש היראה ועד"ז לכל הבחינות והמדריגות של יראה המביאות לידי זהירות בקיום המצוות, "ללכת בכל דרכיו"<sup>11</sup>.

9. ראה לקו"א תניא פ"ג (חכמה - כח מ"ה ראשית ההשכלה), שם פי"ח (שהוא מה שלמעלה מהשגה והוא בחי' ביטול), שם פל"ה בהגה"ה (שמטעם זה שורה בה אוא"ס), ועוד שם פי"ח-פי"ט (על שורש הנשמה שהיא בביטול להקב"ה אצל כאו"א).

10 בד"ה ועתה ישראל ל"ז הערה 27 מביא שבאזה"ת מבואר שליראה את ה' והביטול דמ"ה הוא ענין א' ו"ל שזהו בכללות אבל בפרטיות הם ב' ענינים.

11. אלא שישנו חילוק בין כל המדריגות של יראה לגילוי ה"מ"ה שבנשמה: כל הדרגות של יראה, הגם שעניינם ביטול, אבל היראה היא בצירור מסויים, ולכן נרגש בו שהוא ירא, אבל הביטול דמ"ה הוא ביטול עצמי,

וכידוע החילוק בין יראה לאהבה, דאהבה להיותה מציאות שרשה הוא בהגילויים הנשמה, ויראה להיותה ביטול שרשה הוא בעצם הנשמה.

עם היות שאהבת ה' אינה בשביל עצמו ועניינה דביקות באלוקות, בכל זאת האהבה היא בבחינת מציאות, כי הדביקות שכתוצאה מהאהבה היא התפשטות שהאדם האוהב מתפשט ונמשך לאהוב (הקב"ה) ולכן היא שייכת למציאות של האדם, ואינה בביטול כמו ביראה ולכן שרשה הוא מבחינת הגילויים. [כי הגילויים של הנשמה שהם כוחות הנשמה, הם המציאות של הנשמה, ולכן ענינים השייכים למציאות כגון אהבה ודביקות, באים מכוחות אלו] משא"כ יראה שעניינה של היראה הוא הכנעה וביטול שמבטל את עצמו למי שירא ממנו (הקב"ה), שלכן האדם שיש בו הרגש יראה, לא נרגשת מציאותו, ומכיון שמהותה של היראה היא ביטול היפך המציאות, שרשה מעצם הנפש [כלומר, כשם שעצם הנפש לא מורגש בגלוי אבל זו מהותו של האדם, כך הביטול שבא מהנשמה שהוא היפך ההרגשה והמציאות נובע מעצם הנשמה].

וזהו מה שהקשו בגמרא אטו יראה מילתא זוטרתא היא, אף שהיראה שבפסוק זה היא היראה המביאה לקיום המצוות (כמפורש בכתוב ליראה את ה' אלקיך ללכת בכל דרכיו), ובנוגע לאהבה המביאה לידי קיום המצוות מבואר בתנאי שזה בנקל לכל אדם, כי אהבה תלויה בהשגה, ולכן, ע"י התבוננות, בנקל לכל אדם להגיע לאהבה המביאה לקיום המצוות. משא"כ יראה, מכיון שהיא באה מהביטול דעצם הנשמה שלמעלה מהשכל, א"א להגיע אלי' ע"י התבוננות, אטו יראה מילתא זוטרתא היא.

מכיון שכוונת הכתוב היא ליראה המביאה לידי קיום המצוות, וא"כ לכאורה זו מדריגה שכל אחד יכול להגיע אליה ע"י עבודתו, א"כ מדוע מקשה הגמ' אטו יראה מילתא זוטרתא היא, שכביכול אינו בנקל לכל אחד, ואילו באהבה המביאה לידי קיום המצוות מבואר שזה שייך לכל אחד לבא לזה? במילים אחרות: מה ההבדל בין האהבה המביאה לקיום המצוות שהיא בנקל לכל לעורר, ליראה המביאה לידי קיום המצוות, שע"ז הגמ' אומרת שאינה מילתא זוטרתא?

ומבאר שהאהבה תלויה בהשגה, כלומר, בטבעו (מצד מציאותו) הוא נמשך לדבר האהוב ולכן מספיק (ובנקל) לכל אדם להתבונן בהשגה אלוקית שע"ז יוכל להגיע ולעורר טבע ואהבה זו, משא"כ יראה להיותה תנועה של ביטול, שהיא היפך המציאות של האדם, (כלומר במציאותו שהיא הכוחות לא נרגש ביטול, ולכן הם לא יביאו את האדם לידי ביטול, אלא להיפך ליותר מציאות), ולכן א"א להגיע לזה ע"י הבנה והשגה לבד (שהם חלק ממציאותו של האדם, ורק מצד הביטול שמעצם הנפש ע"ז יבא להכרה והתקשרות המביאה ליראה). ועפ"ז מובן מה שמקשה "אטו יראה מילתא

---

למעלה מציור ולמעלה גם מכל הכוחות של הנשמה, ולכן אינו מתגלה בכוחות הפנימיים של האדם, אלא מתבטא בכח המס"נ. וזהו שמבאר, שהשורש של כל המדריגות ביראה – גם יראה תתאה – הוא בחי' מ"ה שבנשמה.

זוטרטא היא", כי מכיון שיראה מצריכה ביטול ואינו תלוי בעבודתו, איך אפשר לדרוש יראה מכל אחד<sup>12</sup>.

[והנה בהערה מביא:

ומ"ש בהמשך תער"ב שם, שהיראה להיותה באה "מכח העצמי שבנפש" "בנקל לכאן" א להגיע לזה – הוא שביכלתו של כאו"א לגלות הנשמה שבו (ע"י הענין דמאה ברכות וע"י משה שבו, כדלקמן בפנים),

אבל לא שמגיעים לזה ע"י התבוננות. ולהעיר מקונטרס העבודה שם "שיש בני"א שבטבע בתולדתם יש בהם קבלת עומ"ש ויראת אלקים כו' מפני שאין זה תלוי באיזה ידיעה פרטית ובהשגה והתבוננות כ"א בהרגש אלקי".

בכ"מ (קונטרס העבודה פ"ג, ועוד) מבואר, שעיקר היגיעה הוא בהתעוררות האהבה, שקשה להגיע אליה יותר מאשר ליראה, דלהתעוררות היראה א"צ התבוננות ומספיק גם הזכרון לעורר היראה, וא"כ לכאורה זהו בסתירה למבואר כאן לפנ"ז, שיראה כיון שעניינה ההוא ביטול אינה יכולה להתגלות ע"י עבודה סתם.

ומבאר בהערה שמ"ש שנקל לכ"א לבא ליראה, היינו שבכל אחד מישראל יש יכולת לגלות את הנשמה. והביאור בזה הוא שבכל אחד יש כח עצמי בנפש שמצדו יכול לבא ליראה וביטול, משא"כ אהבה שעניינה הוא ההתפשטות וקירוב המציאות של האדם לאלוקות, שלזה צריך לעבודה בכדי לקרב את עצמו לאלוקות, ואינו קיים בטבע בכ"א<sup>13</sup>, וצריך להתבוננות ויגיעה בכדי לעורר את האהבה. אבל יראה עניינה ביטול, וענין הביטול ישנו בטבע בנשמות ישראל.

ולתוספת ביאור מדוע אהבה הוא מציאות ויראה הוא ביטול: ההבדל בין אהבה ליראה הוא בזה שהאהבה מתחילה מהאדם, כמה הוא נמשך לדבר הנאהב. משא"כ יראה, שיסוד היראה הוא הדבר, כלומר הדבר הנורא הוא הסיבה לזה שיראים ממנו. ומצד זה: באהבה מספיק להרגיש את הדבר שאוהב, לפי יכולת השגת המציאות שלו. משא"כ ביראה, בכדי שתהיה לאדם יראה והתבטלות מדבר מסויים, צריך להרגיש את הדבר כמו שהוא. כלומר, בכדי שיהיה באדם רגש של יראה, היראה צריכה להיות מהדבר כמו שהוא ולא כמו שנתפס בהשגתו (מציאותו), וזה דווקא פועל עליו ביטול, שלכן ביראה האדם מתבטל, משא"כ באהבה שההשגה המביאה לאהבה נהפכת להיות חלק

12. בד"ה ועתה ישראל הנ"ל (ס"ג) מוסיף "וגם להמבואר בתניא (פמ"ב) דמה ה' אלוקיך שואל מעמך כ"א ליראה את ה' אלוקיך קאי על יראה תתאה, הרי ידוע דכל הדרגות שביראה שייכות זל"ז. וגם הביטול דיר"ת הוא מצד עצם הנשמה. וכידוע החילוק בין יראה לאהבה, דאהבה להיותה מציאות היא מצד הגילויים שבנשמה, ויראה להיותה ביטול היא מצד עצם הנשמה".

13. כלומר: אינה כמו הביטול והנחת עצמותו, כי האהבה היא התפשטות והתגלות ודלא כיראה שעניינה הוא כיוון וצמצום וכנ"ל.

מהמציאות שלו. לכן מצד אחד היראה קיימת בכל אחד בעצם, משא"כ אהבה שתלוי בהתבוננות, ומצד שני את רגש האהבה יותר קל לעורר כי זה תלוי בעבודה, משא"כ רגש היראה שאינו תלוי בעבודת האדם אלא בהתגלות הביטול העצמי, קשה יותר וצריך סיוע מלמעלה כדלקמן].

ובכדי לגלות המ"ה הנשמה, שרש היראה, הוא ע"י נתינת כח מלמעלה, המשכה מלמעלה מהשתלשלות שעבודת האדם אינה מגעת לשם.

גילוי המ"ה שבנשמה שהוא למעלה מהכוחות הגלויים, אינו ביכולת האדם אלא א"כ יש לו נתינת כח מלמעלה. ונתינת כח זו, היא מבחינה שלמעלה מהשתלשלות שאינה מצד האדם ולכן צריכים לבחינת משה (שהוא מדרגה שלמעלה מהשתלשלות) שיעורר נתינת כח זו. וזהו גם מה שהגמ' דורשת את ענין המאה ברכות בשביל לבא ליראה, כי למאה ברכות יש שייכות להתעוררות מלמעלה כדלקמן.

וזהו שע"י מאה ברכות מגיעים ליראה, כי מאה הוא בכתר, וע"י המאה ברכות, ובפרט ע"י ברכת המצוות, הוא המשכת האתעדל"ע שאין אתעדל"ת מגעת לשם, שע"י המשכה זו מתגלה המ"ה הנשמה [אל תקרי מה אלא מאה], ועי"ז באים ליראה.

הסיבה לזה שע"י המאה ברכות בחי' המ"ה שבנשמה נמשך להיות בהתגלות, כי כללות ענין הברכות הוא המשכה של בחינות נעלמות, וכמ"ש "ברוך ה' אלקי ישראל מהעולם ועד העולם" מעלמא דאתכסיא לעלמא דאתגליא (המשכה מבחינת סובב לבחינת ממלא כ"ע נקראת בשם ברכה, כי הוא גילוי מן ההעלם<sup>14</sup>), ומספר מאה מורה על כתר (הכלול מעשר ספירות וי' פעמים י' הוא מאה), וענין מאה ברכות מורה שהמשכת הברכות היא מבחינה שלמעלה מהשתלשלות.

ובנפש האדם ע"י המאה ברכות פועלים התגלות של בחינת המ"ה שבנפש, שלמעלה מהכוחות הגלויים של הנשמה, כמו שהמאה קולות שבשופר בר"ה פועלים שתהיה התגלות המ"ה שבנפש<sup>15</sup>, וזהו שהמאה ברכות ממשיכים בחי' גילויים שעבודת האדם אינה מגעת לשם<sup>16</sup>.

14. סה"מ תקס"ט עמ' נג.

15. אור התורה דרושים לר"ה ב' תמוז. וראה שם שזהו ענין המאה אדנים שהיו במשכן שהם המקור להמשיך את היריעות והקרשים, ובנפש הוא מעשה המצוות, וזהו שהברכות שעניינם המשכה והתגלות הם במספר מאה.

16. כאשר מדובר על גילוי שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, אין הכוונה שאין לגילוי זה שייכות לאדם, שהרי כל מושג הגילויים הוא בכדי שיפעול על הנבראים, ולכן גילוי זה פועל לגלות את נשמתו של היהודי; אלא שהכוונה היא, שאופן הגילוי אינו תלוי בעבודת האדם כי זו בחינה שלמעלה מיכולת האדם להמשיך, אבל ודאי שמטרת הגילוי הוא האדם, ועפ"ז מובן כל המבואר להלן שגילוי כזה שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, שייך בעיקר למשה, והרי משה עניינו להמשיך הגילויים שלמעלה משייכות לאדם שיתגלה בפנימיות בבני ישראל.

וזו לגבי משה מילתא זוטרתא היא, כי המשכת האתעדל"ע שאין האתעדל"ת מגעת לשם היא (בעיקר) ע"י משה.

שבזה מתווכים את ב' הביאורים: מצד אחד עונה הגמ' על השאלה האם יראה מילתא זוטרתא, שהכוונה לאמירת מאה ברכות שזהו בנקל, ומצד שני עונה הגמ' שזו מילתא זוטרתא (רק) לגבי משה, כי מכיון שבכדי לגלות את המ"ה שבנשמה צריך להמשיך אור שלמעלה מהשתלשלות, הנה ענין זה נמשך או ע"י המאה ברכות או ע"י בחינת משה, שביכולתו להמשיך גילוי שלמעלה מהשתלשלות<sup>17</sup>.

וכידוע, שתורה, תורת משה, היא אתעדל"ע שלמעלה מאתעדל"ת.

מצד מדריגת משה נרגש ביטול למדריגה נעלית, שמצד מדריגה זו 'כולא קמי' כלא חשיב', ולגבי בחינה זו של משה, היראה היא מילתא זוטרתא. ועפ"ז היראה שעניינה ביטול היש, שייכת רק כאשר יש מציאות וישות, אבל כאשר נרגש שכולא קמי' כלא חשיב שהוא ביטול לגמרי, אין נצרך כלל לעבודה של יראה. וזהו מ"ש "מה הוי' אלוקיך שואל מעמך כ"א ליראה", שמצד בחינת משה (ביטול דיחו"ע) שבכל אחד, היראה היא דבר קטן וכאן מוסיף ש"מ"ה הוי' שואל" הוא התגלות המ"ה שבנשמה, שהיא אתערותא דלעילא שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, היא בכח משה שעניינו המשכת אתערותא דלעילא שמצד עצמו.

ויש להוסיף, שיש יתרון בהמשכת האתעדל"ע שע"י משה, תורה, לגבי ההמשכה שע"י מאה ברכות. כי תורה היא בחי' פנימיות. ולכן גם המשכת האתערותא דלעילא שע"י התורה, היא נמשכת בפנימיות (בדוגמת אתעדל"ע שנמשכת ע"י עבודה). ולכן, גם היראה שנמשכת ע"י, היא הרגש פנימי יותר.

הגם שהיראה היא המשכה שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם, בכל זאת יש מעלה בהמשכת היראה ע"י תורה ליראה שנמשכת ע"י המאה ברכות, כי ע"י התורה הגילוי וההמשכה באופן פנימי יותר,<sup>18</sup> ולכן גם היראה שנמשכת ע"י התורה היא באופן פנימי יותר<sup>19</sup>, דכאשר מדובר על גילוי שלמעלה מהשתלשלות (כגון מאה ברכות) אזי גילוי זה נמשך באופן חיצוני,<sup>20</sup> אבל כאשר ההמשכה היא ע"י התורה, כיוון שהתורה חודרת בפנימיות באדם, לכן ההמשכה היא ג"כ בפנימיות.

17. להעיר מהמבואר בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ד פ' ואתחנן), שמשה רצה שע"י כניסתו לארץ תאיר לישראל מדריגה כזו שאין לה מקום מצד אתערותא דלתתא - מתנת חיים.

18. כמבואר בתניא פ"ה שהתורה היא כמו מזון שחודר בתוך האדם בפנימיות.

19. וכנ"ל בהערה 10 שמטרת כל הגילויים - גם הגילויים הנעלים ביותר, שלמעלה לגמרי מדרגת הנבראים - היא בכדי שיומשכו לישראל.

20. אף שגם הגילוי שע"י המאה ברכות פועל בפנימיות, אבל ביחס להמשכה שע"י התורה הוא באופן חיצוני.

[ומוסיף בהערה ויש לקשר זה עם המבואר בתניא פמ"ב (הובא באוה"ת שבהערה 25 בפירושו הראשון) דפירוש לגבי משה מילתא זוטרתא היא הוא לגבי הדעת שבכל אחד מישראל, כי דעת הוא בחי' פנימיות, דנוסף לזה ששכל בכלל הוא פנימי, הנה במוחין גופא, עיקר ענין הפנימיות הוא בדעת. כמבואר בתניא שם, שדעת אינה רק הבנה והשגה "ידיעה לבדה שידעו גדולת ה'", אלא "להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח, עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק כמו שהיא מקושרת בדבר גשמי שרואה בעיני בשר"<sup>21</sup>. וכן כתב בתורה-אור שהדעת היא כאשר אחדות ה' "נקשרת ונקבעה בנפשו כאילו מרגיש", וממשיך בתניא שם אשר "מדה זו לקשר דעתו בה' – יש בכל נפש מבית ישראל ביניקתה מנשמת משה רבינו עליו השלום"].

**סיכום הסעיף:** מבאר בחינת ה'מה' בנפש האדם, ושהדרישה מהאדם היא לגלות ביטול זה, ומכיוון שהוא בחי' עצמית אין זה מתעורר ע"י התבוננות וצריך לנתינת כח מלמעלה, וזהו מה שמקשה אטו יראה מילתא זוטרתא היא, והתשובה אין לגבי משה, שמצד בחינת משה יש נתינת כח ואתערותא דלעילא בכדי לעורר את הביטול דמ"ה.

#### סעיף ד'

ועפ"ז יש לומר, דמה ומאה, יש בכל אחד מהם מעלה. דזה שהמ"ה הוא בהעלם ובכדי שיבוא לגילוי הוא ע"י המשכת בחינת מאה, אור שלמעלה מהשתלשלות – הוא מפני המעלה שבמאה לגבי מה. ולכן, לשון מה מורה על דבר קטן, ומאה הוא שלימות המספר (כנ"ל סעיף ב).

מאה מורה על בחינת הכתר, וגם בחי' 'מה' מורה על בחי' שלמעלה מהשתלשלות, וכנ"ל שבחינת המ"ה שבנשמה הוא בהעלם. הנה מחד זה שבחינת מ"ה היא בהעלם מורה שבחינה זו היא נעלית יותר, כי היא בחינה שלמעלה מגילוי, אמנם זה עצמו שבחינת המאה (למעלה מהשתלשלות) יכולה להביא את בחינת המ"ה לידי גילוי, הוא מצד המעלה של בחינת המאה לגבי בחי' מ"ה<sup>22</sup>.

[ביתר ביאור י"ל, ובהקדים המובא<sup>23</sup> מספרי קבלה שיש שייכות בין בחינת מה למאה בזה ששם 'מה' הוא שם הוי' במילוי אלפי"ן (יו"ד ה"א וא"ו ה"א), ולכן גם 'מה' (הנכתב בלי אלף) הוא בדוגמת

21. ובסוף פ"ג בתניא כותב אדה"ז "והדעת הוא . . לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת א"ס ב"ה ואינו מסיח דעתו", עיי"ש.

22. לכאו' יש לבאר, שמכיוון שבחינת 'מה' שבנשמה עניינה הוא לפעול ביטול בכל חלקי וכוחות הנפש (הגם שהיא בהעלם מכוחות הנפש), לכן זה עצמו שהביטול מתגלה ע"י בחינת 'מאה' ה"ז מורה על מעלת המאה שבכוחו לפעול גילוי של בחינה זו.

23. המשך חייב אדם לברך תרל"ח פמ"ב, ע' רי"ג.



בחינת מאה באלף. אלא שאעפ"כ מכיון שבשם 'מה' האלף הוא בהעלם, לכן עניינו של שם מ"ה (בגילוי) הוא אור ששייך להתלבשות (כמו שאומרים בפתח אליהו "שם מה דאיהו אורח אצילות" דענין האצילות הוא אורות בכלים) והא' שלמעלה מהשתלשלות אינו מאיר בו בגילוי.

ועפ"ז מובן, שבחינת מאה (שבו הא' בגלוי) מורה על מדריגה נעלית יותר מאשר בחי' מה (שבו הא' בהעלם), וזה מה שמבאר גם כאן במאמר שזה ש'מה' מורה על דבר קטן ומאה הוא שלימות המספר, הוא מכיוון שיש מעלה במאה על מה].

אבל לאידך, זה שהאור שלמעלה מהשתלשלות (מאה) בא בגילוי למטה בכדי לעורר ולגלות המ"ה דהנשמה – הוא מצד המעלה שבמה לגבי מאה. וע"י המשכת בחי' מאה לעורר המ"ה, מיתוסף עילוי גם בבחינת מאה (כדלקמן סעיף ח"ט).

כאשר מדברים על ב' בחינות שא' מהם בהעלם וא' בגילוי, מובן שיש מעלה בבחינה שהיא בגילוי; אמנם לאידך, הרי מטרת הגילוי היא לגלות את מדריגת ה'מה' שהיא בהעלם ולמעלה מגילוי, ומזה שצריכים לעבודה בכדי לגלות את ה'מה' שבנשמה שהיא בהעלם, מובן שבבחינת ה'מה' וההעלם יש מעלה על בחינת ה'מאה' המורה על גילוי האור שלמעלה מהשתלשלות, המגלה ומעורר את ה'מה'.

[ולתוספת ביאור: נתבאר לעיל שבבחינת 'מאה' יש מעלה לגבי מה, בזה שהמאה יכול להיות בהתגלות ואילו בחינת המ"ה הוא בהעלם. ונתבאר שזה שהמ"ה הוא בהעלם אי"ו (רק) מצד העלם הנה"ב, כ"א (גם) מכיוון שמצ"ע הוא העלם שלמעלה מגילוי.

והנה בשלמא כאשר מדברים על ההעלם של בחינת 'מה' שמצד הנפש הבהמית, אזי מובן שבחינת מאה הוא נעלה יותר שעליו אין העלם, אבל בזה שבחינת 'מה' הוא העלם שלמעלה מגילוי צ"ב, מהו החסרון בזה שהוא בחינה שלמעלה מגילוי? לכאור' זו רק מעלה. ומבאר שגם מצד בחינה זו יש מעלה לבחינת מאה לגבי בחינת מ"ה. וזה לשונו בהערה:

ראה לעיל סעיף ג', שבהעלם דמ"ה – שני ענינים: זה שנה"ב מעלמת ומסתרת עליו. וזה שמצד עצמו הוא בהעלם להיותו למעלה מגילוי. ומ"ש בפנים דבזה שהוא בהעלם הוא למטה מבחי' מאה – הוא, לכאורה, גם בנוגע להעלם שמצד עצמו. ד"מאה" בא בגילוי גם למטה, משא"כ מ"ה (מצד עצמו) הוא מוכרח להיות בהעלם (בעצמותו), ובכדי לבוא בגילוי (בהדרגות שלמטה ממנו) הוא דוקא ע"י ההמשכה ד"מאה".

והמובן מזה, שגם בחינה שהיא בהעלם מצד מעלתה שאינה יכולה להיות בגילוי, יש בה חסרון לגבי בחינת מאה שעניינה להמשיך ולגלות העלם זה, וצריך הסברה בזה].

ובכדי לבאר ענין זה [שע"י המאה מיתוסף בבחינת המ"ה], יקדים לבאר החילוק בין בחינת הממלא כל עלמין לבחינת הסוכ"ע:

סיכום הסעיף: מבאר המעלה שבבחינת מאה שהוא אור שלמעלה מהשתלשלות, על בחינת מה, כי בחינת 'מה' הוא בהעלם ורק ע"י המאה הוא בא לידי גילוי. אבל מצד שני, זה שצריכים את בחינת המאה לגלות את המה מורה על מעלתו.

### סעיף ה'

ויובן זה ע"פ המבואר בהמאמר ד"ה זה שבהמשך תער"ב, שהחילוק בין אור הממלא לאור הסובב הוא גם בשרשם לפני הצמצום. דזה שאור הקו (אור הממלא) מתלבש בכלים הוא (לא רק מפני שהמשכתו היא ע"י הצמצום, אלא) לפי שגם בשרשם לפני הצמצום הוא אור שבבחינת גבול. להבנת תוכן הבא לקמן, יש להקדים ולהסביר - מהו ההבדל שבין "אור הממלא", ובין "אור הסובב".

בכללות: אור ממלא הוא אור מצומצם שיכול להתלבש בכלי המקבל; ואילו אור מקיף הוא אור בלתי מצומצם שלמעלה מכלי המקבל. אמנם בשורש הדברים, קיים הבדל יסודי ומהותי בין שני האורות:

"אור הממלא" הגדר של האור - הוא להאיר, בכך שהוא מתייחס לגדרי המקום שהוא נמשך בו, ועניינו שהוא נמשך, נרגש ונקלט אצל המקבל באופן פנימי. ולכן "גילוי" אור זה הוא רק כשקיימת התלבשות בכלים ולכן ההתלבשות בכלים אינה ענין צדדי, אלא אדרבה - מפני שקיימת כאן מציאות שיש לה "שייכות" לאור זה, לכן הוא מאיר בה.

לעומת זאת אור מקיף לאמיתתו, עניינו - שהוא מאיר מצד עצמו, בגלל שהוא בלי-גבול ויכול להאיר בכל מקום. כלומר, זה שהוא "נמצא" ומתגלה במקום מסויים, אין זה מפני השייכות שיש למקום אליו - אלא מצד האור. והסיבה לחילוק זה הוא מצד השורש של האורות.

ולכן באור הממלא המתלבש בכלים ישנן עשר ספירות, ואינו רק מצד הכלים המגבילים את האור, אלא גם מצד האור עצמו - שהאור בעצם יש לו עשר ספירות. והגם שהספירות אינם בבחינת מציאות ממש, הנה על ידי הכלים נעשים בבחינת מציאות. אמנם רק מצד שיש ציור של ספירות באורות, שייך התלבשות של האור בכלים. ומבאר כאן ששורש האור כמו שהוא לפני הצמצום הוא אור שבבחינת גבול, כי גם לפני הצמצום שייך לומר שישנו ענין הגבול, אלא שהגבול שבאור לא ניכר.

[דזהו שגם לפני הצמצום יש ע"ס הגנוזות], אלא שלפני הצמצום, הגבול שבו הוא בהעלם (ע"ס גנוזות), ולאחרי שהגבול שבו בא בגילוי ע"י הצמצום, ביכלתו להתלבש בכלים.

לפני הצמצום, הרי אף שישנה מדריגה של "אור השייך לעולמות" שהיא הכנה לאור שיומשך לאחר מכן – שזהו הגבול שבאור, מכל מקום, אין דרגה זו יכולה להיות מקור בפועל לעולמות. והטעם לזה כי "אינו בערך להיות מקור לעולמות" – היינו דרגת האור כפי שהיא לפני הצמצום, הריהי נעלית באין ערוך מהעולמות, וזהו שהגבול שבו הוא בעולם, ולאחרי הצמצום מתגלה הגבול שבו כלומר ניכר באור שהוא שייך לעולמות, ולכן ביכולתו להתלבש בכלים

וע"י המשכת האור בכלים מתגלית ההגבלה שהיתה קיימת בשרש ומקור האור, והוא מה שבאור יש בחינת עשר ספירות. ומכיון שכללות ענין הע"ס הגנוזות הוא ההשערה להאיר בבחינת מדה וגבול, לכן ה"ז מתגלה בסוף המשכה בהתלבשות האורות בכלים, וכנודע שכל דבר, עיקר ואמיתית עניינו מתגלה בסוף המשכה דוקא.

דהנה הע"ס הגנוזות עם היותם יכולים להאיר בבחי' מדה וגבול, הרי הם בבחינת א"ס, שהרי הם כלולים ומיוחדים באוא"ס עצמות ומהות, וה"ה בבחי' א"ס הן מצד עצמן והן מצד שהם בהתכללות בבחי' אוא"ס הבל"ג, ובבחינת ההתגלות שלהם אחר הצמצום קודם שמתלבשים בכלים, מאיר בהם בחי' הא"ס שבהע"ס הגנוזות, והיינו מה שהן בבחי' בלי מ"ה, ובסוף המשכתן היינו בהתלבשותן בכלים מתגלה בחי' המדה והגבול, כלומר ההגבלה וההתחלקות לעשר כוחות היתה בהם בעולם, ומ"מ, מה שנעשים בבחי' מהות ומציאות דבר כפי מהות הכלים הוא ע"י הכלים דוקא (אלא שזהו מפני שהאורות עצמן הם בבחי' ע"ס)<sup>24</sup>.

והיוצא שבפרטיות ישנן ג' מדריגות: ע"ס הגנוזות שהם בעולם, לאחרי זה נעשה צמצום ע"ס, ולאחרי זה ביכולתו להתלבש בכלים.

**והטעם על זה שאור זה הוא בבחי' גבול, אף שגדר האור הוא שהוא דבוק בהעצם ומעין העצם**

מכיון שה"אור" שאין לו שום מציאות לעצמו וכל עניינו הוא גילוי המאור, זהו גדרו (כן הוא אפילו באור גשמי, שכל מהותו היא רק כאשר הוא מגלה את מקורו ודבוק אליו; וכל שכן באור האלוקי הרוחני למעלה), לכן צריך היה להיות לכאורה, דכמו שהעצם הוא בלי גבול, כך גם האור הוא בלי גבול, וא"כ צ"ל איך יש באור ענין ההגבלה שלכן ביכולתו להתלבש בכלים; אלא הטעם לזה

הוא, כי ענינו של אור זה הוא להאיר את העולמות. וכיון שהכוונה של האור הוא להאיר את העולם, לכן נעשה בו ענין של גבול. [ליתר ביאור: ענין הכוונה בהתגלות האור הוא נעלה יותר מגדרי האור עצמו, ולכן מצד זה שכל כוונתו של התגלות האור הוא להאיר את העולם, נעשה באור שייכות לעולם. והגם שאינו ניכר באור, אבל זה קיים בו בעולם ומצד זה יכול להתלבש בכלים].

24. המשך תער"ב עמ' נ"ב.

וזוהו החילוק בין אור הבל"ג (השרש דאור הסובב) והאור שבבחינת גבול (השרש דאור הממלא), שאור הבל"ג, הוא (לא בכדי להאיר, אלא) גילוי העצם.

החילוק בין אור הממלא המתלבש בעולמות ואור שעניינו הוא גילוי העצם (המאור). אחד ההבדלים שביניהם הוא שאור שגדרו הוא להאיר, צריך לעשות איזו פעולה בשביל להאיר, משא"כ הסובב שאינו מתלבש, והוא מצד ההפרש בכוונת המשכתם: אור שגדרו הוא גילוי העצם א"צ לפעולה מיוחדת, אלא נעשה בדרך ממילא.

[ומהדוגמאות לזה; כאשר אומרים ש"חכמת אדם תאיר פניו" אין זה שהאדם עושה דבר מה בכדי שתתגלה חכמתו, אלא זה נעשה ממילא ולכן נקרא ענין זה גילוי העצם].

אמנם, הסובב ג"כ נמשך מצד כוונת העצמות לגלות את 'אור השמש', וא"כ עניינו להאיר וזה נעשה ע"י פעולה מיוחדת, דגם בבחינה שהוא למעלה מההארה בפועל, עניינו להאיר כמו העצם (והיינו שאי"ז כאור הממלא שנמשך מצד הכוונה להאיר בעולמות כמשל אור שענינו להאיר לאחרים, דהסובב עניינו) לגלות את העצם<sup>25</sup>.

והגם שגם גילוי זה הוא בשביל איזו כוונה (שהרי למעלה אין שייך הכרח ח"ו<sup>26</sup>)

כיון שלא ייתכן שיאיר אור שהוא הארה מהעצם ללא כל כוונה (שהרי למעלה אין שום דבר שהוא בהכרח ח"ו<sup>27</sup>), לכן מוכרח לומר שכל כוונת ההתפשטות של האור - גם האור שהוא בבחינת בלי גבול - הוא להאיר את העולמות, וא"כ יש דמיון בין אור הבל"ג לאור הגבול וצ"ל מהו יסוד ההבדל ביניהם. וכמו שמקשה בכ"מ, דמכיון שהגילוי מן העצמות הוא באיזה כוונה, אם כן הרי זה ג"כ לצורך העולמות ומדוע אור זה נקרא גילוי מן העצם, וע"ז מבאר

הכוונה בגילוי אור זה היא שיהי' גילוי כזה שענינו הוא (לא להאיר אלא) גילוי העצם. ולכן, באור זה אין שייך שיהי' בו מדידה והגבלה (עשר ספירות) גם בהעלם, וגם לאחרי שמאיר בכלים ובעולמות אינו בא בהם בהתלבשות ורק מקיף עליהם, סובב.

הביאור בזה מבואר בהמשך תער"ב שם:

הכוונה הקיימת בעצם התפשטות וגילוי האור אינו שייך לגדר האור עצמו, והאור עצמו הוא למעלה ממדידה והגבלה, לכן אין האור הבל"ג מתלבש בכלים ובעולמות, וליתר ביאור מבואר בהמשך ע"ב שם:

25. כן מובא בכ"מ, דדווקא "חכמת אדם תאיר פניו", משא"כ באור (הסובב) שענינו להאיר וכגון אור השמש, גם בבחינה שהוא למעלה מהארה בפועל הרי עניינו להאיר. (ובהמשך המאמר יביא משל לאור הסובב מרצון, שכח הרצון כל ענינו הוא נטיית הנפש ואין לו ענין בפני עצמו).

26. ראה המשך תרס"ו ד"ה כי עמך.

27. ראה המשך תרס"ו שם.

"דהנה זאת ודאי כן הוא שהגילוי הוא רצוני, והוא בשביל איזה כוונה, אמנם הכוונה בגילוי אור זה הוא שיהי' גילוי אוא"ס בעולמות, ויהי' בהם בחי' ביטול, שעיי"ז יושלם הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. ומאחר שהכוונה בזה הוא להיות גילוי אור ושיהי' ביטול העולמות, ע"כ הגילוי הוא בבחי' גילוי מן העצם שהוא כמו העצם, והיינו שהוא בבחינת א"ס ובבחינת בל"ג ממש, ובבחינת אין בעצם מהותו".

כלומר, כל גילוי אור יש בו כוונה לצורך העולמות. אלא שההבדל היסודי בין בחינת האור שעניינו גילוי העצם להאור שהוא להאיר את העולמות הוא, שהאור שהוא גילוי העצם, עניינו לגלות בעולם שהאור הוא גילוי מן העצם ושעיי"ז יהיה העולם בביטול לאלוקות ולכן גילוי אור זה הוא מצד העצם ולא מצד העולמות, אבל האור שלהאיר את העולמות, עניינו ומטרתו שיהיה אור מדוד ומוגבל, בכדי שיימשך לעולמות ולכן ההמשכה אינה גילוי העצם ואדרבה, עניינו שהגילוי לא יהיה כמו העצם הבלי גבול, כיון דאל"כ לא יהיה מקום למציאות העולם.

בסגנון אחר: ההמשכה של האור המוגבל אינו מצד העצם, אלא מצד העולמות, ולכן האור עצמו שנמשך הוא אור שהוא בבחינת מציאות ואינו גילוי העצם. וזהו מה שמבאר:

והאור שלהאיר העולמות, הגם שגם אור זה הוא דבוק בהעצם ומעין העצם, מ"מ מכיון שאור זה הוא בשביל העולמות, העולמות תופסים מקום לגבי', ולכן גם כמו שהוא לפני הצמצום, שאז אינו שייך שיאיר בעולמות, יש בו בהעלם מדידה והגבלה (ע"ס הגנוזות), ולאחרי שמאיר בכלים ובעולמות, הוא מתלבש בהם.

זה שענינו ומטרתו של האור הוא להאיר את העולמות והעולמות תופסים מקום לגבי אור זה, ה"ז מורה שהאור כבר בראשיתו הוא בבחינת מציאות וגבול. והגבלה זו של האור נרגשת בכל הדרגות שבו, גם בבחינה הכי עליונה שבו ולכן באור זה, גם כמו שהוא לפני הצמצום, ישנו בהעלם מדידה והגבלה.<sup>28</sup>

**סיכום הסעיף:** מבאר החילוק בין אור הממלא לאור הסובב לא רק כמו שהם לאחרי הצמצום (שאור הממלא מתלבש בכלים ואור הסובב אינו מתלבש), אלא גם בשרשם לפני הצמצום, שאור הסובב אין עניינו להאיר את העולמות ולכן אין בו מדידה והגבלה גם בהעלם. והשרש של אור הממלא הוא אור הגבול, שאור זה הוא בשביל העולמות ולכן כבר בשורשו יש בו בהעלם, מדידה והגבלה, ומצד זה יכול להתלבש בכלים לאחרי הצמצום,

28. ראה בהמשך תער"ב (ס"ק ט"ו). וי"ל שזהו ג"כ ענין ע"ס הגנוזות במאצילן באוא"ס שלפני הצמצום, והיינו שגם בהיות הקו כלול עדיין בהאוא"ס שלפני הצמצום שייך בו ע"ס הגנוזות שהם שרשי האורות.

### סעיף ו'

בסעיף הקודם ביאר שהחילוק בין ב' האורות הוא לא רק בפועל האם האור מאיר בעולמות או לא, אלא בעצם גדרם, האם האור ענינו להאיר בעולמות או שענינו הוא גילוי העצם ומזה נובע החילוק בפועל האם האור יתלבש בכלים או לא יתלבש. וממשיך שגם המשל שמביא בהמשך המאמר מבאר החילוק העצמי, בב' המדרגות באור.

ומבאר בהמאמר, דהמשל על זה - לב' בחינות באור כמו שהוא - בכחות הנפש שבאדם (מבשרי אחזה אלוהה) הוא החילוק בין הרצון לשאר הכחות. דזה שכל הכחות מתלבשים באברי הגוף (דוגמת אור הממלא שמתלבש בעולמות) והרצון הוא מקיף את כל אברי הגוף בשוה (דוגמת הסובב), הוא, כי כל הכחות, גם לפני שמתלבשים באברי הגוף, הם מציאות (שמחוץ להנפש), ולכן, כשנמשכים באברי הגוף, הם מתלבשים בהם.

כל הכוחות הם מציאות בפני עצמם מחוץ לנפש, כגון כח השכל להשכיל ולהתחכם, הנה כח זה אינו עצם הנפש אלא מציאות של שכל וחכמה, והגם שהנפש הוא המתחכם אבל זהו כח השכל שאינו עצמות הנפש. הדבר בא לידי ביטוי בזה שגם כאשר הנפש מסתלקת נשאר השכל שהשכיל ובפרט אם זה בא בכתב או בדיבור, שהשכל קיים גם ללא הנפש. שונה מזה הוא הרצון:

והרצון, אינו מציאות לעצמו וכל ענינו הוא הטיית והמשכת הנפש, ולכן, גם כשנמשך באברי הגוף אינו מתלבש בהם ורק מקיף עליהם.

הרצון הוא הטיית הנפש משום שכל עניינו מתייחס לנפש, והביטוי לזה הוא, שכאשר מסתלקת הנפש לא נשאר שום רושם ממה שרצה, ולא כמו שאר הכוחות שפעולותיהם קיימות גם ללא הנפש עצמה<sup>29</sup>. ומצד זה שכל ענינו הוא הטיית הנפש אינו שייך לכוחות, וגם כאשר נמשך באברי הגוף, פעולתו מתבטאת באופן מקיף שמפעיל את הכוחות, אבל אינו בהתלבשות ממש בכוחות. וגם אין לרצון כלי באיברי הגוף שבו מתלבש הרצון, כמו שיש לשאר כוחות הנפש, ולכן יכול הרצון לפעול על כל איברים.

וכמו שבאור ישנן ב' דרגות שהם ג', האור כמו שהוא גילוי העצם והאור כמו שהוא להאיר בעולמות, ומה שמצד דישנה בחינה כזו באור לכן האור יכול להתלבש בעולמות באופן פנימי, עד"ז בכוחות הנפש, ישנם כוחות שכלולים בנפש, וישנם הכוחות כמו שהם נמשכים מהנפש, והנה גם כאשר הכוחות כלולים בנפש הם בחינת מציאות (וכמו שבאור יש כבר התחלקות גם בבחינה הכי נעלית שבו כמו עשר ספירות הגנוזות), ומצד זה הכוחות יכולים להתלבש בגוף ובאיברים.

29. ענין זה מתבטא גם בכך שכל רצון הוא ענין אחר, כי הוא משיכת הנפש וכל נפש הוא ענין לעצמו, משא"כ בשכל שיתכן שב' אנשים ישכילו אותו השכל כי השכל אינו הנפש עצמו אלא ענין שמחוץ לנפש.

[וראה בהערה שמבאר מה הפשט שכבר בנפש ישנם הכוחות כמו שהם מציאות מחוץ לנפש, ושני ענינים בזה: גם בהיותם כלולים בנפש אינם הארת הנפש, אלא שהנפש (שהיא בלתי מוגבלת) כוללת כחות מוגבלים;

כלומר, הכוחות אינם הארה מעצם הנפש אלא שהנפש עם היותה מופשטת ואינה מוגבלת, כוללת בעצמה כוחות שהם כוחות מוגבלים, אמנם כמוכּן שהכוחות כמו שהם כלולים, אינם במציאות כוחות כלל ורק כאשר הכוחות מתלבשים באיברי הגוף הם נעשים מוגבלים, אבל גם כאשר הם כלולים בנפש הם בחינת מציאות מופשטת<sup>30</sup>. (ובנמשל של הכוחות הכלולים בנפש למעלה, הכוונה היא לעשר ספירות הגנוזות הכלולות באו"ס).

ולכן, המשכתם מהנפש (עוד לפני שמתלבשים באברי הגוף) הוא ע"י צמצום,

בדרך כלל מבואר שהנפש מצמצמת את עצמה להתלבש באיברי הגוף, וכאן מוסיף שלא רק שבביל שיתלבשו הכוחות בגוף צריך צמצום, אלא גם לעצם מציאות הכוחות עוד קודם התלבשותם בגוף.

שע"ז הם נעשים בערך להתלבש באברי הגוף – בדוגמת שני הענינים (דלעיל ס"ה) בהגבול דאור הקו, כמו שהוא לפני הצמצום וכמו שנמשך ע"י הצמצום (ראה המשך הנ"ל פ"ג ופ"ב).

שבכוחות הנפש ע"י הצמצום, עוד לפני שמתלבשים בפועל בגוף הם כבר בערך להתלבש בו וזהו בדוגמת שני הענינים שבאור, שגם האור כמו שהוא נמשך לאחרי הצמצום, הוא עוד לפני ההתלבשות בכלים (וע"י ההתלבשות בכלים ניכרת ההגבלה שהיתה באור גם קודם ההתלבשות).

וממשיך בהמאמר, שעד"ז הוא בהנמשל למעלה, הוא החילוק שבין תורה למצוות. התורה, שהיא חכמתו של הקב"ה (מציאות כביכול), המשכתה למטה באדם הלומדה היא בפנימיות, ותורתך בתוך מעי.

כללות ההפרש בין תורה ומצוות: התורה – היא חכמתו של הבורא, ומקורה בספירת החכמה (דאצילות) אשר בה מאיר ומתגלה האור הפנימי ברמה גבוהה מאוד, וע"י לימוד התורה אנו ממשיכים לעולם הזה אור אלוקי זה, הנעלה באין ערוך מהאור האלוקי המצומצם המאיר בעולם מצד עצמו ללא לימוד התורה, ומכיון שהוא אור פנימי לכן זה נמשך לאדם בפנימיות. וזהו גם הטעם שבתורה יש חילוקי מדריגות – יש פנימיות וחיצוניות שבתורה, כי מכיון שהתורה היא חכמה,

30. המשך הנ"ל ח"א ס"ג.

וחכמה נמשכת בפנימיות באדם, לכן נוסף לזה שהתורה נמשכת בפנימיות באדם הלומדה<sup>31</sup>, יש בלימודה חילוקים ומדריגות.

חילוק זה שבין תורה למצוות, ששורש התורה הוא באור ה"פנימי" ושורש המצוות הוא באור ה"מקיף", בא לידי ביטוי בתורה ומצוות עצמם, ובשתיים: א. התורה חודרת לפנימיותו של האדם ע"י שהוא מבין אותה בשכלו והשגתו, וכמ"ש "ותורתך בתוך מעי" (תהלים מ, ט), ואילו במצוות ההדגשה היא לא ההבנה וההשגה, אלא קיומן בפועל, כך שמעשה המצוה לא חודר למציאותו (שכלו ורגשותיו) של האדם (בדוגמת החילוק בין האור הפנימי לאור המקיף – שהאור הפנימי חודר במציאות הנבראים, ואילו האור הסובב לא נרגש בנבראים משום שאינו חודר למציאותם); ב. החיוב של לימוד התורה משתנה מאדם לאדם, שיש כאלו שמקיימים "והגית בו יומם ולילה" כפשוטו, ויש כאלו שיוצאים ידי חובה ב"פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית", ואילו החיוב של קיום המצוות הוא בכל היהודים במידה שווה (בדוגמת החילוק בין האור הפנימי לאור המקיף – שהאור הפנימי מאיר בכל נברא בצורה שונה, ואילו אור הסובב מאיר בכל הנבראים במידה שווה)<sup>32</sup>.

**והמצוות שהם רצון העליון, גילוי העצמות, המשכתם למטה באדם המקיים את המצוות היא באופן מקיף והעלם,**

והמצוות – הם רצונו של הקב"ה, "הרצון העליון", שהוא האור המקיף (כמו בנפש האדם, שהרצון אינו כח פרטי בנפש, אלא הטיית ומשיכת הנפש עצמה לדבר מסוים, ולכן הוא בבחינת "מקיף", שאינו מלוכב באיברים בפנימיותם) וע"י קיום המצוות אנו ממשיכים לעולם הזה הארה מאותו אור נעלה. אמנם מכיון שהאור הוא מקיף לכן גם אופן המשכת האור הוא באופן מקיף

#### **שהאור דהמצוה אינו נרגש בהאדם.**

מכיון שרצון אינו בא בהתחלקות, לכן גם רצון העליון שבמצוות הוא למעלה מהתחלקות בבחינת מקיף, (ולכן הקלות והחמורות שבמצוות שוין כמארז"ל "אל תהי יושב ושוקל במצוותיה של תורה", ועל ידי כל מצוה נמשך אור מקיף על הנשמה) ולכן לא נרגש האור באדם המקיים את המצוה<sup>33</sup>, בניגוד לתורה שמתלבשת בפנימיות בלומדה<sup>34</sup>.

31. ולכן גם ע"י התורה נכלל פנימיותו עם פנימיות רצונו ית' (וכמבואר בתניא פכ"ג שזו המעלה שבלמוד התורה לגבי כל שאר המצוות שהם רק איברים דמלכא, וראה גם שם פ"ה).

32. לקו"ת ד"ה כי ביום הזה יכפר

33. וראה בספר המאמרים תרע"ט ע' קד שגם גילוי המקיף הוא באופן מקיף ואינו נמשך בפנימיות.

34. על אף שגם ע"י המצוות נעשה מרכבה לרצון העליון (כמבואר בתניא פכ"ג שם), אך גם מרכבה אינה מאוחדת לגמרי עם האדם אלא היא דבר נוסף שבטל לאדם.



דזה שע"י קיום המצוות נעשה זיכוך בהאדם, שלכן מצוה גוררת מצוה, הוא רק פעולת האור  
המצוה, אבל האור עצמו אינו נרגש בו. בדוגמת הרצון שבנפש האדם, דהגם שהרצון פועל באברי  
הגוף, הרצון עצמו אינו מתגלה בהם.

ע"י כל מצוה שהאדם מקיים, נמשך אור שע"י נפעל זיכוך בפרטי הכוחות של האדם, שנעשים  
הכוחות כלים לאלוקות (רמ"ח מצוות כנגד רמ"ח איברים)<sup>35</sup>. אמנם, הזיכוך שנעשה באדם ע"י קיום  
המצוות הוא תוצאה מהאור של המצוה, אבל האור עצמו של המצוה אינו נרגש באדם.

וכמו ברצון הנפש (המקביל לרצון העליון שבמצוות), שבכל האיברים רואים רק את הפעולה של  
הרצון אבל לא את הרצון עצמו (והתגלות הרצון במקצת הוא בראש). למשל כשאדם רוצה להזיז את  
היד, אין זה שהיד מרגישה את הרצון, אלא שהיא פועלת ע"י.

וממשיך בהמאמר [בסיומו, בהחלק שמבאר הפסוק ועתה ישראל מה הוי' אלקיך שואל מעמך,  
אל תקרי מה אלא מאה], דבכדי שיתגלה הרצון דהמצוות עצמו, הוא ע"י ברכת המצוות. וזהו"ע  
חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, מאה הוא בכתר (רצון), וע"י המאה ברכות, ובפרט ע"י ברכת  
המצוות, נמשך הרצון בגילוי.

בכדי שיתגלה הרצון האלוקי עצמו ולא רק הפעולה וההשפעה שלו, הוא ע"י ברכת המצוות.  
תוכן ברכת המצוות הוא התגלות הרצון הנמשך על ידי המצוות, שע"י הברכה נמשך גילוי אור  
הסובב, וענין זה מתבטא במאה ברכות דוקא, כיון שמאה מורה על הכתר – רצון, וענין המאה ברכות  
הוא להמשיך את הרצון עצמו ולא רק שתתגלה פעולת הרצון. (ולכן ע"י מאה ברכות ממשיכים את  
המ"ה שהוא היראה והביטול עצמי שבנפש שיבא לידי גילוי).

[לכאורה ענין זה שהתורה היא המשכה פנימית והרצון הוא מקיף ואעפ"כ גם הרצון עצמו נמשך  
בגילוי לישראל, מהווה הקדמה לביאור שגם האור מקיף שלמעלה מהעולם עניינו וכוונתו הפנימית  
הוא ישראל, שהרי הגילויים שלמעלה הם בהתאם לענינים אלו כפי שהם בתורה ובישראל,  
כדלקמן].

**סיכום הסעיף:** מבאר המשל לב' הבחינות באור, מכוחות הנפש, רצון ושאר כוחות, רצון אינו  
מציאות לעצמו וכל ענינו הוא הטיית הנפש משא"כ שאר הכוחות, ומבאר הנמשל מכוחות הנפש  
ע"י הסברת החילוק בין תורה ומצות.

35. והזיכוך שנפעל באדם מתבטא גם בזה שמצוה גוררת את האדם לקיים עוד מצוה (פרקי אבות פ"ד מ"ב).

## סעיף ז'

וצריך להבין, דלכאורה, הרי הענין דמקיף ופנימי המבואר בהמאמר, שעל זה בא המשל דרצון ושכל, הוא אור הממלא ואור הסובב, ומה נוגע כאן לבאר החילוק בין תורה ומצוות.

מכיון שרצון ושכל הוא רק משל על ממלא וסובב, היה צריך לכאורה לחזור לבאר את הנמשל מממלא וסובב, ומדוע מבאר ע"י המשל את החילוק בין תורה ומצוות? והרי בפשטות אין קשר בין הענינים.

ויש לומר הביאור בזה בהקדים דזה שהבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל, הכוונה בזה היא לא רק לבריאת העולם אלא גם לכל הגילויים, גם להגילויים שלפני הצמצום, ואפילו להגילוי דאור הבל"ג שהוא גילוי העצם. שהרי הכוונה בכל הגילויים היא בכדי שעל ידם יהי' אח"כ בריאת העולם [וגם הגילוי שאינו להאיר את העולמות אלא גילוי העצם הוא לפי שכך עלה ברצונו ית' שהאור השייך לעולמות יומשך מהאור שלמעלה משייכות לעולמות]. ומכיון שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, נמצא שגם כל הגילויים הם בשביל התורה ובשביל ישראל.

מכיון שכל התכלית והמטרה של הבריאה היא בשביל ישראל, כמ"ש "בראשית ברא אלוקים" ומבואר במדרש (הובא בפרש"י) שבשביל ב' ראשית - התורה וישראל - ברא אלוקים את העולם, וא"כ באמת כלול בזה גם כל הגילויים שלמעלה שהם לצורך הבריאה, שהכוונה הפנימית שבשבילה התגלו כל הגילויים, היא ישראל,

[וזו<sup>36</sup> גם הכוונה ב"ישראל עלו במחשבה", היינו שמחשבה הקדומה היא הראשית של כל הגילויים, כי כל הגילויים נכללים במחשבה (כמו שנתבאר בכ"מ שכמו שמחשבה מגלה את ההעלם העצמי לגבי עצמו, כך כל הגילויים שלמעלה הם גילוי לעצמו ולא לזולתו), וישראל הם למעלה גם מזה - "ישראל עלו במחשבה" וכל הגילויים שבמחשבה הם לצורך הנשמות בכדי שימישכו את האור למטה].

ולכן כל הענינים שלמעלה הם בהתאם לענינים כמו שהם בתורה ובישראל, ומכיון שבתורה ישנם ב' ענינים בדוגמת מקיף ופנימי (תורה ומצות), שדוגמתם בישראל בחינת רצון ושכל, לכן בכל הגילויים יש ב' הענינים דמקיף ופנימי שהם בדוגמת התורה ומצוות וב' הענינים שבישראל.

ועפ"ז יש לומר, דהטעם הפנימי על זה שנמשכו שני הגילויים דסובב וממלא, גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות, הוא מפני שבתורה וישראל יש דוגמת שני ענינים אלה. דשני ענינים אלה בתורה הם תורה ומצוות, ובישראל הם שכל ורצון [דזה שבנפש האדם יש שכל ומדות הוא בעיקר בישראל, אדם אתם אתם קרויין אדם, ומזה נשתלשל כן גם באוה"ע].

36. ראה המשך תרע"ב ע' תתק.

החילוק שבין אור הממלא לאור הסובב הוא, דאור הממלא הוא אור שבערך ומתלבש בעולמות ואור הסובב אינו מתלבש, שיסוד הפרש הוא בכוונת המשכתם: אור הסובב נמשך מצד כוונת העצמות לגלות אור שהוא כמו העצם - "האור שלגלות עצמותו" ואור הממלא נמשך מצד הכוונה להאיר בעולמות וכמוסבר לעיל; כלומר, ב' האורות אמיתית המצאתם הוא הרצון של הקב"ה, שזה שאור הממלא בא בהתלבשות הוא כי רצון ה' שיהיה אור שיתייחס לגדרי הנבראים, וזה שאור הסובב הוא למעלה מהתלבשות זהו מכיוון שעניינו לגלות בנבראים אור שהוא למעלה מהארה להאיר, אלא עניינו לגלות את העצם.

והסיבה לב' כוונות אלו (שהן הסיבה לב' אופני הגילויים של ממלא וסובב) היא, שבישראל צריך להיות ב' סוגים ואופנים בעבודת ה': אופן עבודה השייך לכוחות המוגבלים, ואופן עבודה השייך לכוחות המקיפים שלמעלה מהגבלה, שלכן גם בגילויים שלמעלה ישנם ב' אופני גילוי של ממלא וסובב.

ועפ"י יש לומר דזה שמביא בהמאמר משל על סובב וממלא מרצון ושכל שבאדם, ובהמשך לזה ביאור החילוק בין מצוות לתורה, הוא (גם) בכדי לרמוז שהשרש דשני הגילויים (גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות) הוא (דוגמת) שני ענינים אלה שבתורה וישראל.

כי כל בחינה של גילוי באור האלוקי, היא בהתאם לאופן העבודה שנדרש מהיהודי, ולכן המשל להבנת ב' גילויים אלו של ממלא וסובב הוא מכוחות הנפש של יהודי, וכן מב' הבחינות של תורה ומצוות, כי זוהי אמיתית הסיבה לקיומם של ב' גילויים אלו.

וזה מוסיף בהבנת העילוי דשני גילויים הנ"ל, שיש בהם לא רק ענין הגילוי אלא גם דוגמא להענינים דתורה וישראל ששרשם הוא בהעצמות.

כפי שהוסבר לעיל, הסיבה שמובא משל על סובב וממלא מכוחות הנפש שבאדם, הוא, כי באמיתית מקור ושורש ב' הענינים של סובב וממלא, הם ב' הענינים כמו שהם בתורה וישראל. והכוונה בידיעה זו אינה רק ידיעה בעלמא, אלא זה מוסיף בהבנת הענין בהעילוי של ב' הגילויים הנ"ל, כי בזה שמקשרים גילויים אלו לתורה ולישראל ששורשם הוא בעצמות שלמעלה מגילוי, רומזים לזה שגילויים אלו של סובב וממלא נמשכים לא רק מגילויים אלא מעצמות, בדוגמת שורשם, ישראל ותורה, המושרשים בעצמות.

**סיכום הסעיף:** בהמשך למשל מרצון ושכל, בהמשך תרע"ב, מבאר החילוק בין תורה למצוות, ומבאר, דמכיון שכל הגילויים הם בשביל ישראל א"כ הסיבה הפנימית להגילויים דמקיף ופנימי היא כי יש דוגמת ענינים אלו בישראל ובעבודתם בתורה ומצוות, וענין זה מוסיף בהבנת העילוי שבב' הגילויים דמקיף ופנימי, שהם לא רק גילויים אלא שיש בהם גם דוגמת ישראל והתורה ששורשם בעצמות.

## סעיף ח'

ועפ"ז יש לבאר זה שידוע שהאתערותא דלעילא הנמשכת מעצמה בכדי לעורר אתערותא דלתתא היא ממקום שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם. דלכאורה צריך ביאור, הרי זה שאין אתעדל"ת מגעת לשם הוא כי לגבי דרגא זו התתא אינו תופס מקום [ויש להוסיף, דזה שאין תפיסת מקום להנבראים לגבי דרגא זו הוא כי השרש דסובב (שממנו נמשכת אתעדל"ע זו) הוא האור שענינו הוא לא להאיר את העולמות אלא גילוי העצם], ואיך נמשך משם אתעדל"ע בכדי לעורר אתערותא דלתתא.

הלשון השגור בחסידות 'באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא', היינו שעל ידי התעוררות האדם למטה בעבודת ה', יומשך ממילא המשכה מלמעלה בהתאם להתעוררות זו על דרך מארז"ל<sup>37</sup> 'אדם מקדש עצמו מעט מלמטה, מקדשין אותו הרבה מלמעלה'

אבל לפעמים מבואר שבכדי שתהיה התעוררות המטה צריך להתעוררות מלמעלה וכמו שכאשר המטה מעורר המשכה, המשכה היא בהתאם להתעוררות, כי ישנה שייכות בין העבודה להמשכה. כן הוא גם כאשר אומרים שנמשך התעוררות מלמעלה לעורר התעוררות מלמטה, שזה מוכיח שיש קשר ושייכות בין הגילוי מלמעלה והתעוררות של האדם, ולכאורה מכיון שדרגת האתערותא דלעילא שמצד עצמה, היא נעלית מאוד ועד שאין תפיסת מקום לנבראים לגבי גילוי זה, א"כ מה הפירוש שגילוי אתעדל"ע נמשך בכדי לעורר אתערותא דלתתא, הרי אינם בערך זה לזה?

וע"פ הנ"ל יש לומר, דעי"ז שהאור שהוא גילוי העצם הוא דוגמת ענין זה שבישראל, עי"ז נרגש שהכוונה בו היא בשביל ישראל. ולכן נמשכת ממנו אתעדל"ע בכדי לעורר אתעדל"ת.

מצד הדרגא של אתערותא דלעילא אין לו שייכות למטה, ולכן גילוי זה שולל תפיסת מקום של הנבראים. אבל מצד זה שכל הגילויים הם בהתאם להענינים שבתורה וישראל (היינו שהכוונה הפנימית שלהם הוא ישראל), אזי גם בחינה נעלית זו שלמעלה מהעולם, שייכת לישראל. ולכן נמשכת אתערותא דלעילא מדרגא כזו שהמטה לא תופס מקום אצלה, בכדי לעורר אתערותא דלתתא.

והסיבה שישנו אור כזה שלגביו אין תפיסת מקום לנבראים, כי האור הוא בהתאם להענינים שבישראל, ומכיון שבישראל יש בחי' מקיף שאינו מתלבש בפנימיות, לכן גם באור ישנה בחינה שאינה שייכת לנבראים<sup>38</sup>. וכאשר נרגש שענין זה גופא שיש כזו מדריגה של אור, הוא משום שהכל

37. יומא לט א.

38. ענין זה הוא חידוש, כי בפשטות הסיבה לזה שישנה מדריגה באור שאינה בערך לנבראים היא העילוי של האור האלוקי, וכאן מבאר שהסיבה לזה שישנה מדריגה שאינה בערך המטה, הוא מצד שקיים ענין ותוכן של מקיף בישראל.

הוא בשביל ישראל, ובהתאם לענינים הצריכים להיות בישראל, אזי גם גילוי כזה שהוא למעלה מאתערותא דלתתא, ביכולתו לפעול אתערותא דלתתא<sup>39</sup>.

ויש להוסיף, דע"י המשכת האתערותא דלעילא לעורר האתערותא דלתתא מיתוסף עילוי בהאתערותא דלעילא ובהמקום שממנו נמשכת האתערותא דלעילא. כי עי"ז מתגלה בו עוד יותר הכוונה שבו.

הבחינה של אתערותא דלעילא מצד עצמה, היא ממקום שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, וזה שאתערותא דלתתא לא מגעת לדרגא זו, זהו מכיוון שהוא למעלה מלהיות שייך לנבראים, אבל אעפ"כ בזה שהאתערותא דלעילא מעורר אתערותא דלתתא מתגלה אמיתית עניינה, כי בזה שנמשך לעורר המטה (הגם שהוא נעלה מלפעול על המטה) מתגלה כוונתו הפנימית של האור (להשלים הכוונה של דירה בתחתונים ע"י ישראל) וכאשר מתגלה הכוונה הפנימית, הנה לא רק שזה מתבטא בזה שנמשכת האתערותא דלעילא (שאינה לפי ערך אתערותא דלתתא), אלא יתירה מזו, שזה גופא פועל בו עילוי.

והסיבה לזה שע"י ההמשכה בפועל מיתוסף עילוי עוד יותר, הגם שזה גופא שהאור יכול לעורר את המטה הוא מצד הכוונה הפנימית שבו שהוא בשביל ישראל, וא"כ מה מיתוסף בכוונה שבו ע"י ההמשכה בפועל יותר ממה שיש בו מצד עצמו? הנה כאשר הכוונה הפנימית של האור באה לידי גילוי בפועל ע"י שמעוררת את המטה, כוונה זו נעשית מציאות האור כלומר, מתגלה גם באור שזוהי אמיתית ענינו.

(וע"ד המבואר בד"ה אני לדודי תשכ"ו (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד) שע"י שהגילוי של י"ג מידות הרחמים מעורר ומגלה את הרצון הפנימי דישראל שהרצון דאלוקות הוא לפי שהם מושרשים בעצמות, נעשה עילוי בי"ג מידות הרחמים, והענין הוא דזה שהבריאה היא בשביל ישראל הכוונה בזה לכל הגילויים גם לגילויים הכי נעלים. שע"י הירידה די"ג מידות הרחמים ממקומם לשדה בכדי לעורר ולגלות הרצון הפנימי בישראל מתגלה בהם שהכוונה בהם היא בשביל ישראל ששרשם בעצמות).

39. בד"ה וידבר אלוקים תשכ"ח מבואר, שהסיבה לזה שבתחילה האיר האור שבבחינת גילוי העצם שלמעלה משייכות לעולמות וממנו נמשך האור שלפי ערך העולמות היא, כי הביטול בעולם שמצד גילוי האור שלפי ערך העולמות, הוא רק ביטול היש מכיון שלגבי אור זה יש להם ערך, ואמיתית ענין הביטול - ביטול במציאות - הוא דווקא מצד האור שלמעלה משייכות לעולמות, ולהיות שכוונת הבריאה היא שהנבראים יהיו בטלים לאלקות בתכלית הביטול (ביטול במציאות) שע"י דווקא נעשים דירה לו ית', לכן הי' תחילה האור שלמעלה משייכות לעולמות וממנו דווקא נמשך האור שלפי ערך העולמות דע"י יש בו בהעלם גם מהאור שלמעלה משייכות לעולמות.

[אין הכוונה שהבחינה של אתערותא דלעילא תתעורר ע"י האדם, כי היא מצד מדריגתה למעלה מהאדם, אלא הכוונה היא, שמה שהגילוי שלה פועל לעורר אתערותא דלתתא הוא מצד הכוונה הפנימית שבה (שהיא בשביל ישראל)].

**וגם זה שהוא דוגמת ענין שבישראל ששרשם הוא בהעצמות.**

נוסף להנ"ל שבזה שהאור נמשך לישראל בכדי לעוררו, מתגלה העצמיות של ישראל שהם מושרשים בעצמות, כאשר נרגש באור שכל מטרתו הוא בשביל ישראל (שע"י גילוי זה מתגלה שרשם של ישראל שמושרשים בעצמות) גם האור מקבל גילוי עצמי, (כי זה גופא שביכולתו לגלות בישראל את שרשם, שהם מושרשים בעצמות, הוא משום שגם האור שייך לשורש זה, ולכן כאשר מגלה ענין זה בגילוי בישראל גם הוא מקבל עילוי זה<sup>40</sup>) ובאופן כזה שהוא נעשה מציאות האור וממילא מיתוסף באור ונעשה בו עילוי.

וליתר הסברה: האור מצד עצמו מוגדר בגדר של בלי גבול, ואין הוא בלי גבול לאמיתתו, אבל כאשר הגילוי אור פועל לעורר את האדם, שזה ייתכן מצד הכוונה הפנימית של האור, מתגלה אמיתית עניינו של האור שהוא למעלה מהגבלה לגמרי, כי הוא מושרש בעצמות<sup>41</sup>.

**סיכום הסעיף:** איך נמשך אתערותא דלעילא ממקום שאין אתעדל"ת מגעת לשם בכדי לעורר את המטה והרי אין לא שייכות למטה, דהביאור בזה, כי מכיון שהאור שהוא גילוי העצם הוא בדוגמת ענין זה בישראל, נרגש בו שכוונתו בשביל ישראל ולכן יכול לעורר אתערותא דלתתא, וע"י שמעורר את המטה מיתוסף עילוי בגילוי עצמו ובדרגת האתערותא דלעילא.

40. וראה בד"ה אני לדודי תשכ"ו סעי' ז' שגם בחינת מלך עילאה נשלמת כאשר היא נמשכת לעורר יהודי בתשובה, וז"ל יש לומר שגם מחייתו של מלך עילאה הוא ע"י שיורד ונמשך לשדה, כי ע"י זה מתגלה שהכוונה בו היא בשביל ישראל ששרשם בעצמות.

41. ואולי יש להוסיף בזה, ובהקדים, דלכאוי' יוצא שגילוי זה נמשך ע"י ישראל, ולכאוי' לאחר כל הביאור שבמאמר עדיין צ"ב איך יתכן שישראל יוכלו לפעול במדריגה נעלית כ"כ (מקום שאין אתערותא דלתתא מגעת שם). וי"ל ע"ד המבואר במק"א (ד"ה ויאמר לו יהונתן תשמ"ה) שע"י הביטול נמשך גילוי מלמעלה שאין אתעדל"ת מגעת שם, וצריך ביאור איך יתכן שביטול של האדם יוכל להמשיך גילוי שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, ומבואר שע"י הביטול דישראל מתגלים ענינים שהם למעלה מהגילוי שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, ואין זה באופן שיש ערך לעבודתם שלכן הם ממשיכים את הגילוי, אלא ע"י הביטול מתגלה ענינם העליון של ישראל שהם חד עם הקב"ה.

ועד"ז יש לומר כאן, שכאשר נרגש באור שהכל בשביל ישראל אין זה שהאור נמשך בדרך אתערותא דלתתא, אלא מתגלה שאמיתית ענינו של האור שאין אתערותא דלתתא מגעת שם, הוא בשביל ישראל, וממילא נמשך האור.

## סעיף ט'

וזוהו ועתה ישראל מה גו' אל תקרי מה אלא מאה, דזה שהכתיב הוא מה והקרי הוא מאה, דכתיב וקרי הם העלם וגילוי, הוא, כי מאה הוא הסובב, ובשרשו האור דגילוי העצם – גילוי, ומה הוא המ"ה דהנשמה, שהוא בהעלם.

האותיות כמו שהם נכתבות מורות על העלם, והאותיות כמו שהם נקראות מורות על גילוי, ולכן מצד אחד כל ענין המ"ה הוא העלם, שהמ"ה שבנשמה הוא בהעלם, וע"י המאה (שהוא הקרי של הכתיב) גילוי הסובב נעשה גילוי גם במ"ה שבנשמה, וא"כ המאה הוא נעלה יותר בזה שהוא מגלה את ההעלם דמ"ה.

דע"י שהנשמה נעשית נברא, המ"ה שבה הוא בהעלם (ובכדי שיבוא לגילוי הוא ע"י המשכת בחי' מאה, כנ"ל סעיף ג' וד'). והנה העלם זה הוא למטה מגילוי.

מכיון שההעלם הוא מצד הירידה של הנשמה, אזי מובן שהעלם זה הוא למטה מגילוי, ובכדי שיתבטל העלם זה, והמ"ה של הנשמה יבא לידי גילוי הוא ע"י בחי' המאה.

וע"פ הידוע שכתוב הוא למעלה מקרי, יש לומר, דההעלם דהמ"ה דנשמה שמרומז בזה שמה הוא הכתיב, הוא זה שהנשמה מושרשת בהעלם העצמי דהעצמות.

לפי המבואר לעיל מובן שההעלם הוא למטה מגילוי, אבל כיון שבחינת המ"ה הוא הכתיב, והכתיב הוא למעלה מהקרי, צריך לבאר שבבחינת המ"ה מרומז גם ההעלם העצמי, היינו בחינת הנשמה המושרשת בעצמות. (ויתירה מזו, אמיתית הסיבה להעלם שבנשמה, הוא מצד שהנשמה בשרשה היא מהעלם העצמי מה שלמעלה מגילוי).

ויש להוסיף, דזה שמאה הוא הקרי של הכתיב דמה, הוא, כי ע"י ההמשכה דמאה לעורר המ"ה, נרגש בו (כנ"ל סוס"ח) שהוא דוגמת וגילוי המ"ה דישראל.

כיון שהכתיב הוא יותר נעלה, מוכרח לומר שהמ"ה הוא נעלה יותר כנ"ל, כי המ"ה הוא ההעלם העצמי הנמשך מעצמות אין סוף, (אלא שבגילוי יש מעלה בבחינת המאה); ואדרבה, זה עצמו שבחינת המאה הוא הקרי, היינו שהוא הגילוי של בחינת המ"ה, הוא מצד שאמיתית עניינו של המ"ה היא בכדי להתגלות בישראל, וענין זה שכל עניינו של בחינת המאה הוא לגלות את המ"ה של ישראל, נרגש בגילוי במדריגת המאה (ע"ד המבואר לפנ"ז שנרגש באתערותא דלעילא שכל עניינה הוא בשביל ישראל ועי"ז ניתוסף בה עילוי, שגם בחינה זו מקבלת מההעלם העצמי, כמו בחינת המ"ה שבישראל).

ועד"ז הוא גם בישראל עצמם, דע"י שהנשמה מאירה את הגוף, שבו (דוקא) הוא בחירת העצמות, ניתוסף עילוי בהנשמה, וע"ד לע"ל שהנשמה תהי' ניזונית מהגוף.

נוסף לזה שע"י שהנשמה מאירה את הגוף מתגלה בנשמה כוחות נעלים, גם בנשמה מיתוסף דבר חדש, והוא שהיא מקבלת את מעלת הגוף שבו בחירת העצמות, (אלא שענין זה גופא שבגוף ישנו בחירת העצמות, מתגלה ע"י הנשמה), ולפי"ז מובן שהנשמה גם מקבלת מהגוף ולא רק משפיעה עליו ומגלה בו את בחירת העצמות, אלא שבנשמה אין נרגש קבלה זו, ולעתיד לבא יהיה זה ניכר בגילוי ולכן נאמר על לע"ל 'שהנשמה תהי' ניזונית מן הגוף'.

ויהי רצון שבקרוב ממש יקויים היעוד והקיצו ורננו שוכני עפר ובעל ההילולא בתוכם, ונלך כולנו במהרה קוממיות לארצנו בביאת משיח צדקנו, בעגלא דידן ממש.

**סיכום הסעיף:** המה דהנשמה היא בהעלם ולכן צריך לבחינת 'מאה' בכדי לעורר את המה, אבל מכיון ששורש המה הוא ההעלם עצמי דהעצמות, לכן ע"י שהגילויים (מאה) מעוררים את ה'מה' שבנשמה מתגלה שורש הנשמה וגם בגילויים (מאה) מיתוסף עילוי, ועד"ז בנשמה כאשר מאירה את הגוף ופועלת עליו, הבחירה עצמית שבגוף מוסיף עילוי בנשמה. וע"ד שלע"ל הנשמה תהיה ניזונית מן הגוף.



## סיכום המאמר:

על הפסוק "ועתה ישראל מה הוי' אלוקיך שואל מעמך" מובאים בחז"ל שני פירושים: א. שהקב"ה דורש מישראל את מדריגת היראה, והסיבה שנקרא מילתא זוטרתא היא כי לגבי משה היא מילתא זוטרתא. ב. אל תיקרי מה אלא מאה, שע"י מאה ברכות באים ליראה את ה'. וצריך להבין מדוע זה מביא ליראה וגם מה הקשר בין ב' הפירושים.

ומבאר החילוק בין ב' הפירושים: מה מורה על דבר קטן, ומאה מורה על דבר גדול ועד לשלימות המספר, שהוא אור הסובב שלמעלה מהשתלשלות. ואעפ"כ הדבר גדול (מאה) נלמד מבחי' מה (אל תיקרי מה אלא מאה).

ומבאר, שמ"ה הוא ענין הביטול ("ונחנו מה") והוי' דורש שהביטול דמ"ה יהיה בגילוי, וזהו הקשר להמשך 'כי אם ליראה', כי הביטול דמ"ה הוא השורש דיראה. ובכדי לגלות הביטול דמ"ה צריך לנתינת כח מלמעלה, וזהו תוכן ענין מאה ברכות שעל ידם נמשכת אתערותא דלעילא שאין אתעדל"ת מגעת לשם, ועי"ז מתגלה המ"ה שבנשמה. וזהו גם הכוונה "לגבי משה מילתא זוטרתא היא" כי המשכה זו שייכת למשה רבינו שענינו תורה שמורה על אתערותא דלעילא שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם.

בכל אחת מבחינות אלו יש יתרון ומעלה לגבי השני, המעלה בבחינת המאה על בחינת מ"ה, ש"מה" הוא בהעלם, ובא לידי גילוי ע"י בחינת המאה. והמעלה ב"מה" על מאה הוא בזה שההעלם ד"מה" שבנשמה, מושרש בהעלם העצמי דהעצמות, וע"י המשכת המאה בכדי לגלות את בחינת המה, נרגש העלם זה גם במאה, כלומר בכל הכוחות הגלויים.

בכדי להבין איך ע"י גילוי בחי' מה שבנשמה מיתוסף גם במדריגת הסובב (מאה), מביא מהמבואר בהמשך תרע"ב שהמשל לענין של סובב וממלא בנפש האדם הוא רצון ושכל (רצון הוא משיכת הנפש ולכן גם כאשר נמשך באיברי הגוף הוא באופן מקיף, כי אינו בהתאם לכוחות ואיברי הנפש, משא"כ שאר הכוחות שהם מתלבשים באופן פנימי באיברים. והבנת ענין זה בנמשל למעלה יובן מהחילוק בין תורה ומצוות). דהסיבה לזה שהמשל והבנת הענינים שלמעלה הוא מנפש האדם ומתורה ומצוות, היא מכיוון שהטעם הפנימי להגילויים של סובב וממלא הוא שבתורה וישראל יש דוגמת ב' הגילויים של סובב וממלא, כי כל הגילויים הם בשביל ישראל ותורה, ולכן גם בגילויים שלמעלה יש בדוגמת ענינים אלו שבישראל ובתורה.

ועפ"ז יובן איך ייתכן שימשך גילוי אתערותא דלעילא שאין אתערותא דלתתא מגעת לשם, כי זה שיש אור שענינו גילוי העצם, הוא רק כיוון שיש דוגמת ענין זה בישראל, וע"י שנרגש באור שכל כוונתו הוא בשביל ישראל יכול להמשך גם אור שלמעלה מאתערותא דלתתא, בכדי לעורר אתערותא דלתתא, ועי"ז מיתוסף עילוי גם בו עצמו. וכן הוא גם בזה שהמאה (סובב) מעורר את

המ"ה דהנשמה, כי ע"י זה מתגלה שורש ההעלם דמ"ה שהוא ההעלם העצמי דעצמות א"ס, וע"י שבחינת המאה מעורר את ה'מה' שיהיה נרגש בו שכל עניינו הוא בשביל לגלות את ההעלם דהנשמה, מיתוסף עילוי גם בו, שמקבל מההעלם העצמי, וע"ד בנשמה שע"י שמאירה את הגוף מקבלת הנשמה את הענין העצמי שיש בגוף מצד בחירת העצמות, ומיתוסף בה עילוי.



## גדר קשר שאינו של קיימא

לקו"ש חלק י"ד שיחה הא' לפרשת ואתחנן\*

חילוק יסודי במהות גדר המלאכה בין מלאכת קשירה למלאכת הוצאה

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

וגם את"ל דהטעם להקדמת דין ד"פוקקין" הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא, כ"א גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס'<sup>7</sup>) שבשתי

א. בקשר לדיני שבת – ששמירת שבת היא אחת מעשה"ד, הכתובות (גם) בפרשתנו<sup>1</sup> – אי' במשנה בסיום מס' שבת<sup>2</sup>: "ומעשה בימי אביו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור [החלון] בטפיה [פך של חרס] וקשרו את המקידה [כלי חרס] בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח או לא. ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת". היינו שבשבת מותר לפקוק את החלון, למדוד ולקשור קשר שאינו של קיימא<sup>3</sup>.

[ובגמ' שם<sup>4</sup> מבואר דרק מדידה של מצוה מותרת, וכן בנוגע לקשירה מפורש בשו"ע<sup>5</sup> שרק לצורך מצוה מותר לקשור קשר אומן שאינו של קיימא. אולם בנוגע לפקיקה מבואר בתוס' שם<sup>6</sup> שהיא מותרת גם שלא לצורך מצוה].

וצלה"ב:

(7) קידושין מא, רע"א ד"ה האיש. וראה דברי שלום (להרב מבערוזאן) מע' זו ואצ"ל זו. שד"ח כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס' שם ד"לא זו אף זו לא שייך לשנויי כו' אלא בשני בבות אבל בשתי תיבות לא" משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן "לא זו אף זו", הוא לא רק בנידון שדין א' מובן מהשני בדרך ממילא ואין צורך לשנותו כלל [ע"ד קושיית הגמ' שם "השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא" – ד"בו" לא הו"ל למיתני כלל\* כיון

\* אין לומר דקושיית הגמ' היא דהול"ל בסדר הפוך ("בשלוחו" ואח"כ "בו"), כי אז יהי' בסדר "זו ואצ"ל זו", והרי גם את"ל דבשתי תיבות אפ"ל "זו ואצ"ל זו" (תוס' שבועות ד, ב ד"ה הסולם. וראה רשב"ס ב"ב קלב, א ד"ה גובה בסופו. וראה עצמות יוסף ובאר שבע שבפנים ההערה). הרי מוכח מדברי התוס' (פטחים לט, ב ד"ה לא. יומא פד, ב ד"ה מכבין. ב"ק קה, ב ד"ה ושמואל) שסדר זה הו' דוחק גדול (והיכא שמתרץ כן בגמ' – עכצ"ל שזהו מפני שא"א לתרצו באופן אחר). ולהעיר מהשקו"ט האם גם בקרא כן הוא (נסמן בשד"ח שם).

\* וסיום מסכת שבת.

(1) ה, יב"טו

(2) קנז, א. וראה שבת קכה, ב ואילך.

(3) פרש"י שם ד"ה וקושרין.

(4) קנז, ב. וראה רמב"ם פכ"ד מהל' שבת ה"ה. שו"ע

או"ח סי' ש"ו ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סעי' יח.

(5) או"ח סי' ש"ו ס"ז. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

(6) ד"ה מדידה. וראה שבת קכה, ב ואילך. רמב"ם

פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדה"ז ששט"ו ס"ב.

דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה – מסתבר שהסדר במשנה צ"ל ע"פ סדרן במעשה בפעול – קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאורה בהיתר דקשירה יש חידוש יותר מבהיתר מדידה: איסור מדידה בשבת הוא "מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת"<sup>10</sup>, משא"כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא"<sup>11</sup>, היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

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

ב. ויובן כ"ז בהקדים מה ששנינו בתחלת מס' שבת<sup>12</sup> שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס<sup>13</sup>. וידוע ה'<sup>14</sup> הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד,

תיבות הסדר הוא זו ואצ"ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש יותר<sup>8</sup> – ולכן בא כאן תחלה דין "דפוקקין" משום יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע"פ דדמי לבנין – הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס'<sup>9</sup>), משא"כ מדידה וקשירה שהתירו רק לצורך מצוה, כנ"ל – טעם זה אינו שייך להקדמת "ומודדין" ל"וקושרין".

דידיעין אותו מ"בשלוחו", אלא גם בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין בס' כי אינו מובן בדרך ממילא מהדין הא' (וכבנוד"ד דהדין ד"פוקקין" אינו מכריח הדין ד"מודדין וקושרין", אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרי' "לא זו אף זו", אלא שונה החידוש תחילה\*\*, ע"ד "כיון דאתיא מדרשא חביבא לי" (יבמות ב, ב). – אבל עפ"ז צע"ק דגם בשתי בבות צ"ל כן.

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

8) ואין להקשות מדברי התוס' ביומא (שבשוה"ג הא' להערה הקודמת) דלכן תני "מכבין ומפסיקין" לפי שהדין הב' יש בו חידוש (וע"פ הנ"ל הרי צריך לשנות החידוש תחילה) – כי אין כוונתם שבדין הב' יש בו חידוש יותר מדין הא' (שהרי פשוט שעצם הדין שמוותרין לכבות הוא עיקר ויסוד כל החידוש, ורק שבפרטים אחדים ישנו חידוש גם בדין הב'), כ"א כוונתם שדין הב' אינו מוכרח מדין הא' (מצד פרטים אלו), ולכן אי"ז בגדר "זו ואצ"ל זו" (וכנ"ל בהערה הקודמת ובשוה"ג הב' שם), אבל בכל אופן עיקר החידוש הוא "מכבין", ולכן נשנה תחילה. 9) קכו, ב ד"ה ומדבריהן.

\*\* (אבל אי"ז בכלל "זו ואצ"ל זו" (שדוהק הוא – נסמן בשוה"ג הא') – כי הדוהק דסדר-כלל זה הוא רק היכא שניי' דין הא' ידוע בדרך ממילא דין הב', וכפשטות הלשון "זו ואין צריך לומר זו". וראה הערה הבאה.

10) שו"ע אדה"ז סי' ש"ו שם. וראה תוס' שבת שם.

11) שו"ע אדה"ז סי' שי"ז סעי' א'.

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

13) וראה שו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי' שמ"ז ס"א.

14) ראה בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד. וש"נ. וראה

לקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31. ח"ז ע' 110 הערה 34.

ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה<sup>19</sup> ולכן אינה אסורה מה"ת.

ג. אבל עפ"ז צלה"ב:

במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים<sup>20</sup>, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין ההוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה – היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס – ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה<sup>21</sup>?

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

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

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

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

20) מאירי שבת ב, א. רע"ב ותויו"ט ריש מס' שבת. וראה ח"י שפת אמת שם. ועוד.

21) וראה שבת של מי בסיום מס' שבת. לשון הוזהב שם. ח"י חת"ס שם. ועוד.

מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת<sup>15</sup> (גם במלאכות שבת)<sup>16</sup>?

ומבואר<sup>16\*</sup> בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנח לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

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

והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (ככמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה – חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי

15) יומא עד, א.

16) כ"ה דעת אדה"ז, כמפורש בשו"ע שלו סי' שמ סעי' א וסעי' ד. וראה גם בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י (שבת עד, א). מאירי (שם ג, ב – וראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל ט סעי' ו). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשו"ע שבהערה 14. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ח. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

16\*) ראה מפנע"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.

17) הדיעות בזה ראה שו"ע אדה"ז סי' שיו"ס"ב.

18) שו"ע אדה"ז שם ס"א.

(לבדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא ע"י לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה.

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

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

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם<sup>28</sup> שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב)

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

27) ראה לעיל הערה 22

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

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעיקרה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"<sup>22</sup>, מסוג הדברים, "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"<sup>23</sup>; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו"<sup>24</sup> חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות"<sup>25</sup>.

ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה ש"ק) אינו משום גזירה שמא יבוא ע"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב); משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה

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

23) רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

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

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

התורה<sup>31</sup>.

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה<sup>32</sup>, שהרי החוטים אינם

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

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

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

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

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

(\* ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה

ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמת<sup>29</sup> ואינו בגדר קשירה<sup>30</sup> שאסרה

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

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

(\* ולהעיר מזה שבש"ס דילן (שבת ע"ד, ב) מקשה בפשטות (על הקס"ד שמלאכת קשירה במשכן היתה זה שהיו "קושרין ביתדות אהלים") "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא", אף שג"ז היתה קשירה של (מצוה) חשיבות, וכמו שמפורש בירושלמי (שבת פ"ז סה"ב) דעת ר' יסה ע"ז "מכיון שהיו חונין ונוטעין ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם", ואף שר' יוסה פליג שם וסובר "מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה", הרי הבבלי אינו סובר כן, כדמוכח מזה שבעירובין (נה, ב) מבואר (בלי חולק): "כיון דכתיב בהו (בהעלותך ט, כ) ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו", אף שבירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם ע"ז קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופנ"מ שם).

אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם הי' ציווי ה' על החזני' עצמה, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יוחזו הקלעים. ואכ"מ.

\*\* וראה כלי חמדה פ' וילך (לא, יט). לקו"ש ח"א ע' 227. ובכ"מ.

ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מה"ת<sup>36</sup>. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצרוך מצוה וכו'.

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

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

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

נת"ל שבקשירת קשר שאינו ש"ק שאסרוה חכמים אין שום חלק ממלאכת הקשירה דאורייתא, האיסור הוא רק מפני שדומה הקשר

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

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

קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב<sup>33</sup>. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה<sup>34</sup>, לכן לא גזרו בה<sup>35</sup> שמא יבוא

שאינו מתכוון גם בשבת אסור מה"ת. ולהעיר מתוד"ה וצריך לעצים (שבת עד, א).

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

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

(35) חוץ מאם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדה"ז סי' ש"ב – כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) – שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא\*; שם ס"ה – "שרגילין לקשרו"; שם ס"ח – שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו"ב; ובס"י – "שלפנמים נמלך ומבטלו".

משא"כ בהוצאה הרי אסרו בכל אופן.

(מרכבת המשנה פ"י מהל' שבת הי"ז והכ"ג. ועוד) שבלא כוונה לצוד אי"ז בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר "אינו מתכוין" (או) שחסר ב"מלאכת מחשבת") – ומתמצים עפ"ז קושית הר"ן בשבת (קו, ב) על הרשב"א בפי' דברי הירושלמי וכו'.

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

(\* והא דהתירו לצרוך מצוה גם מעשה אומן – י"ל דלפי שפקע האיסור כללי שיש בזה (שדומה למלאכה) פקעה גם הגזירה כו'.



נתבאר במ"א<sup>39</sup> הטעם (ע"פ פנימיות הענינים<sup>40</sup>) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה – מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא – עולם הקליפות)<sup>41</sup>, ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; עד"ז הוא גם בנוגע לסיום וחזרת המסכת ש"הכל הולך אחר החיתום"<sup>42</sup>, שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע"י כללות שמירת שבת (בכל פרטי) – וכדלקמן.

מבואר בכ"מ<sup>43</sup> החילוק שבין ג' הזמנים (דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; (ב) יומא דשבתא; (ג) זמן מנחת שבת, רעוא דכל רעוין<sup>44</sup> – שבלייל שבת הוא עלית המלכות מבי"ע לאצילות, כי בימות החול יורדת המל' לבי"ע לברר בירורים, וכמ"ש<sup>45</sup> "רגלי יורדות גו", ובליל שבת היא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי"ע ספי' המל' כפי שהיא באצילות. אח"כ ביומא דשבתא מאיר בחי' נעלית יותר, בחי' ז"א, מדות דאצילות. ואח"כ בזמן רעוא דרעוין הוא גילוי הבחי' ומדרי' שלמעלה מז"א ומל', שממנה בא היחוד דז"א ומל'. ולכן אומרים בתפלת ערבית

(39) ראה לקו"ש חי"א ע' 68 ואילך.

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

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

(42) ברכות יב, א.

(43) ראה הגהות הרח"ו לזח"ב רה, ב. לקו"ת אמור לו, ב. שלח מג, א. סידור ד"ה מזמור שיר ליום השבת (קפח, א ואילך). וראה המשך תרס"ו ע' תקמ"ה. ועוד.

(44) זח"ב פח, ב.

(45) משלי ה, ה. נתבאר בלקו"ת ש"ש נא, ב ובכ"מ.

לקשירה גמורה מה"ת. דהיינו שאין איסורו בא מצד פעולת הקשירה, כ"א רק מפני שיש לדמותה לענין אחר, למלאכה אסורה – בלי שום שייכות אלי'. ז. א. שלולא הדמיון אין טעם לאסור הקשירה מצ"ע.

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

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

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

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

מארז"ל<sup>53</sup> "רוח צפונית אינה מסובבת", היינו שמצד הבריאה מצד עצמה הרי צד צפון, המורה על (מקור ומקום)<sup>54</sup> הקליפות (כמ"ש<sup>55</sup> "מצפון תפתח הרעה") פתוח הוא, שישנו מקום לקליפות. אבל בשבת, שע"י עבודת בני"י (המל' עולה ועי"ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו עושים וסותמי ס<sup>56</sup> את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבני"י נעשים "שותף להקב"ה<sup>57</sup> במעשה במע"ב", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

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

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

וזהו שבסיום מס' שבת – היינו שבסיום (ושמירת<sup>58</sup>) כל הלכות (מס') שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור דהוצאה שבתחלת המס', כנ"ל) – באה ה"הודעה" על ג' העליות בשכרה של עבודה זו – והן הנרמזות בשלש

53) ב"ב כה, רע"ב. וראה לקו"ת ר"פ תוריע.

54) ראה ס' הבהיר סקפ"ג.

55) ירמי' א, יד.

56) ראה זח"ג קעה, רע"ב.

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

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

של שבת "וינוחו בה" (מל'), בתפלת שחרית "וינוחו בו" (ז"א), ובתפלת מנחה "וינוחו בס"י (יחוד ז"א ומל')<sup>46</sup>.

והנה מכיון שבלייל שבת יש עליית העולמות<sup>47</sup>, ספי' המל' מאירה בבי"ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין (בליל) שבת כל הקליפות<sup>48</sup>: בימות החול, מכיון שמל' יורדת לברר בירורים שבעולמות בי"ע הרי שהקליפות יש להן "תפיסת מקום", לכן לא נתבטלו הקליפות בעולמות. משא"כ בשבת, מכיון שספי' המל' עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ"ש<sup>49</sup> "לא יגורך רע", לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן שבוה (עליית המל' וביטול הקליפות וכו') שייך וקשור זה (במדה ידועה<sup>50</sup>) לעבודת האדם<sup>51</sup>. ולכן ארז"ל<sup>52</sup> (בנוגע לעבודת בני"י): "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" – שמהביאורים בזה הוא ע"פ

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

47) להעיר מירושלמי (דמאי רפ"ד) דעם הארץ בשבת – אינו משקר.

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

49) תהלים ה, ה.

50) וכידוע בבי"י מש"נ לעשות את יום השבת אף

דשבת מיקדשא וקיימא (תו"א ד"ה זכור את יום השבת (הא')). וראה בארוכה ד"ה את שבתותי ה'ש"ת. ובכ"מ).

51) ולהעיר שגם ע"ד ההלכה צריכים בני"י לפעול ולעשות את מצויאות יום השבת – ראה בארוכה לקו"ש כרך ח' ע' 52 ואילך.

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

"במדה שאדם מודד בה מודדין לו", ואח"כ עולים לבחי' "וקושרין", שמאיר האור שלמעלה מז"א ומל' המקשר ומאחד אותם,

ועי"ז מקשר כל העולמות כולם – שנעשים כולם רשות אחד רשות היחיד<sup>60</sup> – מקשרם ביחידו של עולם<sup>61</sup>.

(משיחת ש"פ שלח תשכ"ב)

הענינים ולפי סדר זה דווקא: "פוקקין ומודדין וקושרין":

בליל שבת, פועלים עליית המל' עליית העולמות וביטול הקליפות, שעי"ז סותמין ו"פוקקין" את החלל דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי בחי' המדות דאצילות – "ומודדין" (שהוא מל' מדה, כלשון רז"ל<sup>59</sup>)

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

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





שער שני

# שפתי ישנים





## בספק הגמרא אי עקירת גופו כעקירת חפץ

- והחילוק בין חקירה זו לסוגיית מהלך כעומד -

קושיית האחרונים מדוע א"א ללמוד מבן עזאי לדין עקירת גופו / הדין במפנה הפצים מזוית לזוית אליבא דבן עזאי / שני אופנים בהסברת ספק הגמ' בסוגיין, ועפ"ז נפק"מ האם אפשר לפשוט מבן עזאי / ע"פ הנ"ל ביאור לשון הגמ' בספק ובהוכחה / ראי' שבשביל להתחייב צריך עקירת הרשות / ביאור בדברי הגמ' במסכת סוכה בנוגע לטעה במצוות נטילת לולב.

הגה"ח הרב ישראל ע"ה גרוסמן

ראש הישיבה מלפנים

### א

קושיית האחרונים מדוע א"א ללמוד מבן עזאי לדין עקירת גופו

בגמ' (ג, א): "בעי מיני' רב מרבי, הטעינו חבריו אוכלין ומשקיין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומחייב, או דילמא לא. אמר לי' חייב, ואינו דומה לידו, מאי טעמא, גופו נייה ידו לא נייה".

ובתוס' ד"ה עקירת גופו כ' "וא"ת, ואמאי לא פשיט ממתני' דקתני לא יצא החייט במחטו שמא ישכח ויצא, ואי עקירת גופו לאו כעקירת חפץ דמי אמאי לא יצא בה הא לא מצי למיתי לידי איסור דאורייתא, וי"ל דאפ"ה אסרו רבנן", עכ"ל.

פירוש דבריהם נ"ל, שהקו' היא על רב, דמספקא לי' ושאל לרבי אם עקירת גופו כעקירת חפץ או לא, למה לא פשיט רב מהמשנה דלא יצא החייט במחטו, ותי' התוס' דממשנה זו א"א למיפשט, כי אפי' אם לאו כעקירת חפץ דמי ג"כ אסרו חכמים. אבל על רבי לענ"ד דא"א להקשות, כי מנ"ל דבאמת לא פשיט ממתני', דהשיב לרב רק דחייב ולא גילה לו מקורו.

והקשה בספר 'עץ הדעת טוב' למה א"א למיפשט איבעיא דרב מהא דשנינו לקמן (ה, ב) "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו" (מרה"י לרה"ר דרך כרמלית), דבן עזאי פוטר, דס"ל מהלך כעומד דמי, והוי כעקר מרה"י והניח בכרמלית, ושוב עקר מכרמלית והניחה ברה"ר (כן פירש"י שם). הרי מפורש דהנחת גופו הוי הנחה, דאל"ה אין כאן הנחה בכרמלית, אפי' אם מהלך כעומד דמי, דאפי' עומד ממש לא הוי הנחה באם לא הניח החפץ על הארץ, ש"מ הוי הנחה.

ובשלמא לרשב"א (הובא בתוס' ישנים כאן) דבהנחה בוודאי הנחת הגוף הוי הנחה שפיר, דרב לא בעי מרבי על הנחה, דגם רב ס"ל דהנחת הגוף הוי הנחה, אבל לשיטת התוס' דמבעיא לי' ג"כ על הנחה, קשה, למה לא פשיט רב מהא דבן עזאי.

ומוסיף אני, דהר"ן והרא"ש והרשב"א ס"ל בשיטת הרי"ף, מהא דהביא דברי ר' יוחנן דס"ל דמודה בן עזאי בזורק, ש"מ דהרי"ף פסק כבן עזאי, וא"כ קשה למה לא הוכיח רב מבן עזאי. ואפי' אם אין הלכה כב"ע, זה רק לגבי מהלך כעומד דמי, אבל לא לגבי הנחת הגוף, ע"ז לא פליגי רבנן, דאם פליגי רבנן בהנחת גופו, לפלגו אפי' בעומד לפוש (ולא שרק עבר) בכרמלית.

## ב

### הדין במפנה חפצים מזוית לזוית אליבא דבן עזאי

והנה הרא"ש והר"ן הקשו על הרי"ף שפסק כר' יוחנן דמודה ב"ע בזורק, ולכן פסק דמהלך כעומד דמי, והלא ר' יוחנן בעצמו אמר בדף ה' ע"ב "המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך". ואם ר' יוחנן ס"ל כב"ע משום דאמר דבן עזאי מודה בזורק, א"כ למה אם נמלך להוציאן פטור, והלא מהלך כעומד דמי, וברגע שיוצא לחוץ נעשה עקירה חדשה, ויש כאן עקירה לחיובא.

ויש להוסיף, דבכתובות דף ל"א ע"א מקשי' לר' אבין דס"ל דעקירה צורך הנחה, מהא דהגונב כיס בשבת חייב על הגניבה דמדאגבי' קני' ונתחייב על הגניבה, ואיסור שבת בא אח"כ, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת, ואי אמרת עקירה צורך הנחה, הרי באים כא' ונימא קלב"מ. ומתרתת הגמ' לעולם במפנה חפצים מזוית לזוית, דהגנב לא נתכוון בשעת העקירה להוציא הכיס לחוץ, אלא דנמלך אח"כ והוציא ועבר על איסור שבת אליבא דבן עזאי דסובר מהלך כעומד דמי והגניבה קנה בנגבה.

הרי מפורש שלבן עזאי במפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך להוציאן חייב. וקשה שר' יוחנן סותר א"ע, שכיוון שאמר מודה ב"ע בזורק ס"ל כוותי' וכדדייק הרי"ף, וא"כ למה ס"ל בהמפנה דפטור.

וראה רש"י סוכה מ"ג ע"ב שהקשה בגזירה דרבה (שמא יעביר את השופר או הלולב או המגילה ד' אמות ברה"ר) למה לא ניחוש גזירה שמא יוציא מרה"י לרה"ר, ותירץ רש"י דבסתמא אינו מתכוון בשעת עקירתו להוציאנו בשבת לרה"ר אלא לטלטל מזוית לזוית, אלא שאנו חוששים שאח"כ ישכח ויוציא, ואם יוציא לרה"ר הרי שאינו עובר על איסור הוצאה, כדר' יוחנן המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן פטור, אבל חוששין שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר, שאפי' אם עקירה ראשונה לא הייתה לשם כך, אפי"ה חייב (ובתוס' שם הקשו על פרוש רש"י מנ"ל לחלק).

ויוצא לבן עזאי דמהלך כעומד דמי, וכמבואר בכתובות דאפי' במפנה מזוית לזוית ונמלך להוציאן חייב, א"כ גזרינן שמא יוציא מרה"י לרה"ר, ולא צריכים לגזירה שמא יעבירונו אליבא דהירושלמי, דלבן עזאי אינו חייב אלא בקופץ, וזה מילתא דלא שכיחא, אבל גזרינן דילמא יוציא מרה"י לרה"ר, עיין תוס' דף ה' ע"ב ד"ה בשלמא.



## ג

שני אופנים בהסברת ספק הגמ' בסוגיין, ועפ"ז נפק"מ האם אפשר לפשוט מן עזאי

והנה המאירי והראב"ן והתוס' רי"ד תי' קו' הירושלמי על בן עזאי דס"ל מהלך כעומד דמי, איך משכחת לה מעביר ד' אמות, הרי כל פסיעה ופסיעה הוי עקירה והנחה חדשה, וליכא ד' אמות ביחד, והירושלמי תי' בקופץ, ואילו הראשונים תירצו דבן עזאי לא אמר מהלך כעומד דמי אלא בב' רשויות, כגון רה"י וכרמלית, אבל באותו רשות בתוך ד' אמות לא אמר. עכת"ד.

ולפי"ז נראה לחזק קו' בעל ה'עץ הדעת טוב' למה לא פשט רב מברייתא זו, ובהקדים דאפ"ל דעצם החקירה של רב הוא בגדר עקירה והנחה, אם צריך שע"י מעשיו ישתנה מקום החפץ, ויעקור החפץ ממקום זה ויניח במקום אחר ברה"ר, וזהו הגדר של עקירה והנחה, או שעיקר עקירה והנחה הוא בשינוי הרשות, דמקודם לפני העקירה הי' החפץ מונח ברה"י, וכעת אחרי הנחה נמצא החפץ ברה"ר.

והנפק"מ היא, בהטעינו חבירו אוכלין ומשקין, אם עיקר יסוד עקירה שישתנה המקום של החפץ, הרי בזה שעוקר האדם האוכלין שמונחין על כתיפו ונכנס או יוצא עמהם, אין שום שינוי של מקום (שהרי מונח על אותו מקום), ולא הוי לא עקירה ולא הנחה, אבל לצד השני, דיסוד עקירה והנחה שעל ידם ישתנה הרשות, הרי יש כאן שינוי רשות, דמקודם החפץ שעל גבי האדם הי' נמצא ברה"י, וכעת נמצא ברה"ר, וזוהי האיבעיא של רב מרבי.

ולתי' המאירי והראב"ן והתוס' רי"ד שבן עזאי ס"ל רק בשינוי רשות דמהלך כעומד דמי, אבל באותו רשות לא, אפ"ל בהסבר הדברים: כשמהלך עם חפץ לרשות אחרת, מספיקה עמידתו על רגל אחת בכדי שנאמר שהחפץ כבר נמצא ברשות אחר, ואם מוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, הרי כשמגיע לסטיו עם החפץ נתפס הרשות וכאילו החפץ נמצא בסטיו, ולפיכך פטור אם הניח אח"כ ברה"י. אבל בתוך ד' אמות, שזה באותו רשות, לא נתפס בכל אמה ואמה, כי אין כל אמה ואמה רשות בפ"ע, ולפי תירוצם שפיר אפשר להקשות, דרב הי' יכול לפשוט האיבעיא אם צריך עקירת מקום או עקירת רשות, מן עזאי דס"ל לשי' הראשונים האלו דמספיק עקירת רשות.

אבל לירושלמי, וכן לבבלי בכתובות דף ל"א, דמדאגבי' קני, ומתחלה בשעה שהגבי' לא הי' לו כוונה לצאת אלא מזוית לזוית, לבן עזאי מהלך כעומד דמי ומבטל את העקירה הראשונה, ומתחיל עקירה חדשה בעת שנמלך לצאת, והוא עדיין ברה"י ואין כאן שינוי רשות, ואפ"ה הוי כמונח, שעקירה הראשונה מתבטלת, ואף שלא הי' שינוי רשות, ואפ"ה הנחה באותו רשות הוי הנחה מצד הנחת הגוף, אף שלא הי' שינוי ברשויות, וכן עקירה חדשה ג"כ באותו רשות. הנה לפ"ז ע"כ דס"ל לבן עזאי דכאילו מונח ממש על הארץ ויש שינוי מקום, ולא זה האיבעיא של רב, כי הספק של רב הוא, שכיון שע"י מעשיו נמצא החפץ ברשות הרבים, ויש עקירת רשות, הרי זה גופא נחשב לעקירה.

וכן לירושלמי שרק בקופץ מתחילת ד' לסוף ד' חייב במעביר ד' אמות, אבל במהלך פטור, משום שכל פסיעה הוי הנחה שמבטלת את העקירה הראשונה, ואף שאין שום שינוי רשות ולא שינוי מקום, מוכרח לומר כן שהספק הוא האם נחשב זה לעקירה.

## ד

## ע"פ הנ"ל ביאור לשון הגמ' בספק ובהוכחה

וכך מדוייק בלשון האיבעיא "בעי מיני רב מרבי, הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו", דלכאור' צ"ב מדוע דייק באופן שהוציאן לחוץ, ולא באופן שעמד לפוש, והי' מפנה חפצים מזוית לזוית, אם עקירת גופו הוי עקירה, אף שאין כאן עקירת רשות. אלא דרב שאל הטעינו חבירו והוציאן לחוץ, שכן יש עקירת רשות, וצדדי האיבעיא, אם חפץ נשאר מונח על כתפו אין כאן עקירה והנחה, דבעינן עקירת מקום, או כיון שמקודם נמצא החפץ ברה"י ועכשיו ברה"ר, הוי עקירה והנחה דהוי עקירת רשות.

[וכ"ז לפי חכמים. אבל לפי בן עזאי דס"ל דהוי ג"כ עקירת מקום, זה לא שאל, דרב לא ס"ל כהירושלמי והסוגיא דכתובות, דב"ע מחדש שנחשב כמונח על הקרקע, כ"א שמחדש שזה שהאדם הולך עם החפץ נחשב לשינוי רשות].

אמנם ר' חייא הביא ראי' לרבי מהא דתניא "הי' טעון אוכלין ומשקין מבעו", והוציאן לחוץ משחשיכה חייב, ופי' התוס' "כשעמד לפוש משחשיכה איירי, דבלא עמד לא מחייב וכו', ונקט מבעו", לאשמעינן דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי, דאי הוה נקט, טוען עצמו משחשיכה ועמד לפוש, לא הי' משמע מידי, דאפילו היא עקירה והנחת גופו לא הוי עקירה והנחה, חייב משום עקירה הראשונה" עכ"ל, הרי שמפורש בברייתא, שעמד לפוש מבטל העקירה שהיתה מבעוד יום, ואף שלא הונחה על הארץ, ונשאר החפץ על גופו, אעפ"כ הוי הנחה בלי שנכנס לרשות אחר, אף שגם מקום החפץ לא נשתנה, ורשות מקום הימצאו של החפץ ג"כ לא נשתנה, אעפ"כ בטלה עקירה ראשונה ונחשב להנחה.

אבל ברייתא זו רב לא ידע, והאיבעיא היתה, כיוון שנכנס החפץ לרשות אחר האם נחשב לעקירה והנחה. או אפ"ל דאליבא דב"ע לא מוכרח דס"ל דהוי כמונח על הארץ, כי אפ"ל דס"ל דמספיק עקירת רשות, ושמר"כ הביא ברייתא דהי' טעון.

## ה

## ראי' שבשביל להתחייב צריך עקירת הרשות

והנה לקמן בדף ח' ע"ב: "אמר רב יהודה, האי זירזא דקני, רמא וזקפי' רמא וזקפי' לא מיחייב עד דעקר לי", וז"ל התוס' שם ד"ה לא מחייב בא"ד: "אבל אם מגרר זירזא דקני בבת אחת עד חוץ לד' אמות, או מרה"י לרה"ר חייב, כדאמרינן בגונב כיס בשבת 'היה מגרר ויוצא פטור משום דאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד'. ואומר ר"י דאם מגלגל חבית ד' אמות ברה"ר או מרה"י לרה"ר חייב, דהוי כמו מגרר דאינו נח כלל, אבל מגלגל תיבה שהיא מרובעת פטור, דהוי כמו רמא וזקפיה, דא"א שלא תהא נחה קצת". עכ"ל.

והרמב"ן הביא בשם הראב"ד וז"ל "דשאני מוציא מרשות לרשות דעקירת הרשויות עיקרה היא לחייב עלה", כלומר הא דרב יהודה, דוקא בד' אמות דליכא עקירת רשות, אבל במגרר ויוצא מרה"י לרה"ר דאיכא עקירת הרשות, אע"פ דבמגרר לא הוי עקירת מקום, דכל הזמן מונח החפץ על הקרקע, ואין כאן שינוי מקום, אפ"ה חייב, דנחשב לעקירה והנחה, כיון שסו"ס מקודם הי' חפץ ברה"י וכעת נמצא ברשות הרבים.

והרמב"ן מקשה על הראב"ד, מהא דא"ר יוחנן המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן פטור, שלא הייתה עקירה ראשונה לשם כך, ואם נימא דעקירת רשות עקירה היא אמאי פטור, נימא עקירת גופו מרה"י לרה"ר עקירה היא, ואע"פ שהגבהה ראשונה לא הייתה לכך, ואע"פ שלא עמד, דעקירת הרשות עקירה היא עכ"ל, והניח בקושיא על הראב"ד.

אבל ברשב"א בכתובות דף ל"א, וז"ל "ושמעתי שהראב"ד הי' מתרץ, דכי בעי הגבהה, ה"מ במעביר ד"א ברה"ר, אבל מוציא מרה"י לרה"ר עקירת הרשות עקירה היא, ומיהו כי מגבה לי' ע"מ להצניע ונמלך עלי' להוציא פטור, שהרי לא הי' מונח ברה"י כדי שתאמר עקירת הרשות עקירה היא, אלא בידו ורשות אחרת היא, ועל עקירה ראשונה א"א לחייבו" עכ"ל.

ובס' תוצאות חיים סי' ט' אות ה', מסביר דברי הרשב"א, שבמפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך להוציאן, בשעה שנמלך, היינו ברגע האחרון דמשנה לרשות אחרת, הרי אינו מונח ע"ג קרקע רק בידו, ואמרינן דשוב אינו בטל אל הרשות שהוא בו, ואין שם הרשות על החפץ, וממילא א"א לחייבו מטעם עקירת הרשות, דלא הי' כלל בשם רשות שהוציא ממנו בעת ששינהו לרשות אחר, עכ"ל.

כוונתו דבשלמא במגרר אף שאין בגרירתו עקירת מקום, דע"י הגרירה לא משנה מקומו של החפץ, אבל משנה הרשות של החפץ, דמקודם הי' מונח ברה"י, וכעת מונח ברה"ר. אבל במפנה חפצים מזוית לזוית ונמצא בידו, אי"ז רשות בפ"ע, ואין כאן עקירת רשות.

ואחרי שר' חייא הביא הברייתא שאפי' בלי שינוי מקום, ובלי שינוי רשות, ג"כ הוי עקירה והנחה, שפיר אמרו בגמ' כתובות דף ל"א, אליבא דבן עזאי, דהגביהו להצניעו ויצא עם הגניבה

נתבטלה העקירה ברה"י, ומהלך כעומד דמי, וכשנמלך לצאת הוי עקירה חדשה, והמקור לכך מברייתא דר' חייא, דהתוס' פירשו דעמד לפוש ברה"י.

## י

### ביאור בדברי הגמ' במסכת סוכה בנוגע לטעה במצוות נטילת לולב

והנה במס' סוכה דף מ"ב ע"א וז"ל אומר ר' יוסי במשנה "אם הי' שבת והוציא הלולב בחוץ פטור מחטאת טעה בדבר מצוה", ובגמ' שם דהנ"מ כשלא יצא, אבל יצא כבר ידי לולב, חייב, דאי"ז טועה בדבר מצוה, ומקשי הגמ' "והא מדאגבי נפיק בי", כלומר הגביה יצא כבר ידי מצות נטילת לולב, ומה שמוציא אחר שכבר יצא יד"ח, לא הוי טועה בדבר מצוה.

וראיני בערוך לנר שם שכ' "הא מדאגבי נפק בי", ק"ק הא זה פשוט, דבין על הוצאה בין על העברה בר"ה לא מחייב, רק בשעשה עקירה והנחה בדרך חיוב, אבל עקר במזיד או באונס, אף שאח"כ הוציא והניח בשוגג פטור, כדאמרינן בשבת ר"פ הזורק, וא"כ מאי פריך מדאגבי נפק בי'. הא במה שהגביהו להוציא עביד העקירה, ואז הי' טרוד במצוה, וא"כ הי' העקירה בפטור, ולכן גם על ההוצאה לא מחייב".

וממשיך שם: "ולכאורה אפ"ל, כיון דאמרינן בשבת דף ג', עקירת גופו כעקירת חפץ דמי, לכן אף שהגביהו שיוצא בה ידי מצוה לא חשיב עקירה לחיוב, מ"מ במה שעוקר אח"כ גופו ללכת חשי בעקירה, שאז כבר נשלמה המצוה, אכן לפי מה שכ' התוס' לשיטת רש"י, דאם נתן חבירו לתוך ידו לא מתחייב, אפי' עקר גופו בידו בתר גופו גירי ע"ש. לשיטה זו לא אמרינן דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי אא"כ עקר בגופו ולא בידו, ולפי"ז הכא דעל עקירת ידו לא חייב משום עקירה כיון דטרוד במצוה הוי, גם על עקירת גופו לא יתחייב וכו' עכ"ל. כלומר דרוצה לתרץ ע"פ שי' התוס', דגם בהונח בידו, עקירת גופו הוי עקירת חפץ, ולשיטת רש"י נשאר בקושיא.

וראיני שהגרע"א ג"כ מקשה קושיא זו שהקשה הערוך לנר (מדוע לא נקרא מה שמוציא אחר שיצא י"ח טועה בדבר מצוה, כמו בהוצאה), ומסיים וד' יאיר עיני.

אבל לא ידעתי מאי מקשה הגמ', שיתחייב מטעם עקירת גופו לאחר שיצא יד"ח, מנין למקשה שעמד לפוש בעת שיצא בו, דילמא עמד לכתף בעשה שהגביה לצאת בו או שמא בכלל לא עמד אלא הגביהו בהליכה להוציא לרה"ר. וצ"ע.

מיהו אולי אפשר ליישב, ובהקדים החקירה הידועה, אם עקירה והנחה הם רק תנאי לחיוב, ועיקר החיוב הוא ההוצאה, או שהם חלק ממעשה החיוב. והנה רש"י כ' בדף ג' ע"א ד"ה ידו לא ניח "אין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה", ומשמע דס"ל שזהו רק תנאי.

ולפי"ז אפ"ל, דאם בשעת עקירה הי' טרוד במצוה כי אז יצא ידי חובתו, מ"מ לא פוטר אותו מה שמוציא הלולב מרה"י לרה"ר, כי בשעה שעשה מלאכת הוצאה לא הי' טרוד במצוה, ולא דומה לאונס דכמאן דלא עביד כלל דמי.



## בענין ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק\*

תירוץ קושיות התוס' על רש"י מדוע צריך פסוק לחייב על כל שבת / עפ"ז - ביאור החילוק בין שגגת שבת לשגגת מלאכות / החילוק בין שגגה זו לכל שאר האיסורים / רא"י ליסודות הנ"ל מדברי החכם צבי / צ"ע מדברי רבי יוחנן לקמן.

הגה"ח הרב יצחק הכהן ע"ה הענדל

ראש ישיבת תורת"ל ורב קהילת חב"ד ליובאוויטש וראב"ד מאנטריאל, קנדה

### א

#### יישוב שיטת רש"י בענין השוכח שהיום שבת

מתני' ריש פרק כלל גדול: "כל השוכח עיקר שבת (כסבור אין שבת בתורה. רש"י<sup>1</sup>) ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת".

ופירש"י (ד"ה חייב על כל שבת) "אע"פ שלא נודע לו בינתיים אמרי' ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, דאי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו יום הוא שבת אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו, ושגגה קמייטא משום שבת הוא דהואי והא אתיידע לי' ביני ביני, הלכך כל חדא שבת חדא שגגה היא".

והתוס' (ד"ה כל היודע) הקשו על פירש"י, דלקמן (סט, ב) משמע דילפי' לה מקרא ("ושמרו בני ישראל את השבת" – שמירה אחת לכל שבת ושבת<sup>2</sup>), היינו שחייב על כל שבת) ואי כפירש"י (שחייב כיוון שבמציאות נודע לו) למה לן קרא<sup>3</sup>.

ולכן מפרשים "אע"פ שלא שמע ימי היתר שבינתיים הויין ידיעה לחלק, דגזירת הכתוב היא שתהא שמירה לכל שבת". (ולפ"ז מבואר מדוע צריך פסוק).

(\* נדפס גם בס' ממלכת כהנים (שער יצחק סי' א), נדפס כאן בעריכה מחודשת ובתוספת ביאור והערות ע"י המערכת.

1. וראה בגמ' לקמן (סח, א ואילך) מחלוקת בזה, האם מדובר דווקא ששכח את כללות השבת, או שאפי' תינוק שנשבה חייב למרות שאף פעם לא ידע.

2. למסקנת הגמ' שם; ודיעה נוספת להיפך, שמפסוק זה למדים שמירה אחת לכל השבתות ומהפסוק "את שבתותי תשמורו" למדים שמירה לכל שבת ושבת.

3. להעיר, שגם רש"י עצמו (בד"ה אינו חייב) מביא את לימוד הגמ' שם שלמדים שיש שמירה לכל שבת ושבת ויש שמירה אחת לשבתות הרבה (אלא שאין מפורש מיהו המחודש ומיהו הפשוט, וממילא מה חידשה התורה), וראה גם בפני יהושע.

ונראה לבאר שיטת רש"י, ובהקדים דלכאו' צ"ב בדברי התוס', דלפי פירושם דימים שבינתיים הויין ידיעה אע"פ שלא שמע בינתיים מחמת גזירת הכתוב, א"כ מה נפק"מ בין שכח עיקר שבת דאמרי' שאינו חייב אלא אחת ובין יודע עיקר שבת (אלא שכח שהיום שבת) שחייב על כל שבת ושבת, הלא סוכ"ס היו ימי החול בינתיים.

ומבאר השפת אמת, דבשכח עיקר שבת הנה ההעלם של כל שבת ושבת נחשב להעלם אחד שמחמת ששכח עיקר שבת זה מחייב שיטעה על כל שבתו שבת לעשות מלאכה אלא אם-כן ישב לפני רבו וילמוד כו', אבל באינו יודע שהיום שבת הנה זה לא מחייב שבשבת הבאה לא ידע ג"כ שהיום שבת, ואם למרות זאת שכח – הנה זה נחשב להעלם אחר, ומשום הכי חייב על כל שבת ושבת. ע"כ.

ועפ"ז נראה ג"כ לומר לפירש"י, שאין כוונתו (כמו שמשמע בפשטות) דבפועל אי אפשר שלא שמע וכו' דא"כ מי שידע בביורור שלא שמע בינתיים כמו מי שתפוס בבית האסורים וכו' א"כ לא יהי' חייב אלא חטאת אחת ומתני' כללא קתני<sup>4</sup>. אלא נראה שזו ג"כ סברת רש"י דאם זהו בהכרח שישמע בינתיים שהי' אז שבת א"כ חשבי' זה לכל שבת ושבת העלם אחר.

וזה גופא מה שמחדש הפסוק, דימים שבינתיים מחלקים משום דא"א שלא שמע, ואז הנה אפי' אם מאיזה סיבה שתהי' בוודאי שלא שמע, הנה לא פלוג רחמנא, וגזירת הכתוב שחייב על כל שבת ושבת.

## ב

### עפ"ז ביאור דין שגגת מלאכות – במה שונה מהשוכח שהיום שבת

וע"פ סברת השפ"א אפשר אולי לבאר דין נוסף במשנה, וז"ל: "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה". (ופרש"י "שלא ידע שהמלאכות הללו אסורות ועשאם כמה פעמים בכמה שבתות חייב על כל אב מלאכה חטאת אחת"<sup>5</sup>).

וצ"ב מדוע חייב על כל מלאכה ולא חטאת אחת על כללות השבת, ובמה שונה זה מדין השוכח שהיום שבת.

4. כן הקשה גם הרש"ש בהגהותיו, דא"כ המהלך במדבר ולא יודע מניין הימים (ע"ד הגמ' לקמן סט, ב) לא יהי' חייב על כל שבת ושבת, והשאיר בצ"ע. וראה מה שמבאר שם בכללות שיטת רש"י.

5. בגמ' כריתות (טז, א ואילך) ישנה מחלוקת האם השבתות הויין כגופין מחולקין (וחייב גם על כל שבת ושבת, מלבד על כל מלאכה ומלאכה) או לאו כגופין מחולקין (וחייב רק לפי מלאכות), וברש"י פירש כפי הדיעה הב'.

והנה בגמ' לקמן (ע, א) <sup>6</sup> מקשי' "מאי שנא רישא (השוכח שהיום שבת שחייב אחת) ומאי שנא סיפא (השוכח שזו מלאכה שחייב על כל מלאכה)", ומשני (למסקנא) "קרבן דחייב רחמנא אמאי, אשגגה, התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הוויין".

מיהו ברש"י במתני' (ד"ה היודע שהוא שבת) מפרש לכאור' באופן אחר שכ' "ולענין שגגת שבת הוא דאיכא למימר ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, אבל לענין שגגת מלאכות לא אמרו הכי דמשום הפסק ימים אין לו לדעת אא"כ ישב ועסק לפני חכמים בהלכות שבת", ולכאור' ביאור זה שונה בתכלית מביאור הגמ' שיש הבדל מהותי ביניהם.

אך לפי המבואר לעיל, שסברת רש"י במ"ש "שא"א שלא נודע לו בינתיים" היא דגזירת הכתוב הוא - כיוון שהי' לו לדעת, הנה אפשר שזו גם כוונת הגמ', והיינו:

בשלמא בשגגת שבת וזדון מלאכות, הנה אם נשכח ממנו שהיום שבת זהו מחייב אותו שיעשה כל המלאכות כמו ביום החול וממילא נחשב להעלם אחד, משא"כ בזדון שבת ושגגת מלאכות, הנה כשעשה מלאכת אחת מחמת שסבר שמלאכה זו מותרת היא אינו מחייב שלא יידע שמלאכה אחרת אסורה וכו', ואם אעפ"כ עשה מלאכה אחרת בשגגה, נחשב זה להעלם אחר וממילא חייב על כל אחת ואחת.

ובביאור יותר: העלם כזה שעשוי להתברר במשך השבוע הוא מלכתחילה העלם על שבת אחת, ובאם נעלם ממנו גם בשבת הבאה (אף שנובע מטעות אחת<sup>7</sup>) מחדשת התורה שנחשב להעלם אחר, משא"כ העלם שאינו עשוי להתברר ה"ז גורם שיהי' העלם אחד על כל הפעמים ששכח שזו המלאכה. נמצא שדברי הגמ' לקמן ודברי רש"י במשנה עולים בקנה אחד ודו"ק.

## ג

### צ"ב החילוק בזה בין שבת לשאר האיסורים

והנה לפ"ז נמצא שחייב הקרבן הוא על הטעות שלו (וכפשטות לשון הגמ' שם "קרבן דחייב רחמנא אמאי, אשגגה"), וזהו החילוק בין אם טעות אחת גרמה לשתי העבירות, או ששתי העבירות נובעות משתי טעויות שונות.

6. עוד שם "חילוק מלאכות מנלן?" ומביא שם ג' דיעות מאלו פסוקים למדים שחייב על כל מלאכה (מובא לקמן ס"ג), אלא שזה מבאר רק שיש מקרים שחייב על כל מלאכה, ולא מדוע שדוקא במקרה זה אומרים כך, וע"ז הוא הביאור שבפנים.

7. כן הוא לפי משנ"ת בפנים, מיהו עיין ברש"י שם שכתב לבאר באופן אחר, דאף שס"ל לרש"י שעיקר החיוב הוא מגזירת הכתוב ללא קשר לידיעתו, הרי שצריך שבפועל לא יידע, דאל"ה הוי טעות אחת וחייב אחת. ואכמ"ל.



אך לפ"ז צ"ב, מדוע לא מחלקי' ג"כ בשאר איסורין לפי הטעויות, וכגון באיסור חלב מדוע לא נאמר שיש חילוק בין שכח שחלב אסור (ואזי אכל חלב וחלב בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת), לבין טעה וחשב שחתיכה זו אינה חלב (שההעלם על החתיכה הראשונה אינו מחייב את ההעלם השני).

והנה בגמ' לקמן (ע, א-ב) מקשי' "חילוק מלאכות (שחייב על כל מלאכה ומלאכה), מנלן?" ומביא ע"ז כמה לימודים: (א) "אמר שמואל, אמר קרא 'מחללי' מות יומת' . . . אם אינו ענין למזיד . . . תנהו ענין לשוגג, ומאי יומת יומת בממון", (ב) בהמשך הגמ' "ר' נתן אומר . . . 'לא תבערו אש' . . . להקיש אלי' ולומר לך . . . כל שהוא אב מלאכה חייבין עלי' בפני עצמה", (ג) בהמשך הגמ' "רבי יוסי אומר 'ועשה מאחת מהנה' . . . אחת שהיא הנה זדון שבת ושגגת מלאכות, הנה שהיא אחת שגגת שבת וזדון מלאכות".

וא"כ, בשלמא למ"ד דיליף חילוק מלאכות לשבת מהפסוק 'מחללי' מות יומת' או למ"ד מ'לא תבערו' ניחא, דזהו רק בשבת אבל לא בשאר איסורין; אבל למ"ד דיליף מ'אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת" שגגת שבת וזדון מלאכות וזדון שבת ושגגת מלאכות, הנה לכאור' הפסוק דאחת שהיא הנה מיירי בכללות חיוב חטאת ולא דווקא בשבת, ואמאי לא מחלקי' ג"כ בשאר איסורין כמו בשבת.

ולכאור' יש לומר, שהטועה בחלב וסבור שהוא שומן יש לדמות למלאכה אחת בשבת, כמו בהוצאה שעשה שתי פעמים הוצאה שהוציא מרה"ר לרה"ר וכסבור שהוא רה"י (לאביי לקמן דף עב, ב דלא מיחשב מתעסק בכה"ג) או כרמלית, בזה ג"כ הנה הטעות הראשון שסבר שהוא רה"י אינו מחייב שיטעה ברה"ר אחר שהיא רה"י ומ"מ לא מצינן שיתחייב בזה שתיים, אלא הכל נחשב להעלם אחד.

אמנם יש לחלק בזה, דבהוצאה אפשר לומר שמה שהכל העלם אחד, הוא מחמת שלא ידע כלל גדרי רה"י וגדרי רה"ר, דזהו מה גרם לו לטעות בין רה"י לרה"ר ובגלל זה נחשב להעלם אחד, אבל בחלב וחלב אין לומר כן, אלא פשיטא דהוי שתי טעויות, וא"כ שוב צ"ב מהו ההבדל המהותי בין שבת לשאר איסורין.

8. וכן יוקשה לפי ביאור האפיקי ים (ח"ב סי' ה"ז) בדעת רש"י שהתורה מחדשת (בלימוד של "שמירה אחת לכל שבת") בכל העלם שא"צ שיידע שחטא אלא מה שנעלם ממנו ולכן חייב על כל שבת ושבת.

9. במסכת כריתות (יט, ב) למדים מהפסוק "אשר חטא בה" למעט מתעסק (אדם שלא נתכוון לעשות איסור) מקרבן, ובגמ' לקמן שם מחלוקת בין אביי ורבא מהו גדרו של מתעסק, דלאביי צריך שיתכוון לפעולה אחרת, ולרבא (לכאור') מספיק שיתכוון להיתר ויעשה איסור, ומביאה שם הגמ' (עג, א) נפק"מ ביניהם "כסבור רה"י ונמצאת רה"ר".

## ד

## ראי' לכל הנ"ל מדברי החכם צבי

ויש להביא ראי' להמבואר לעיל – שישנם שני אופנים בהעלם, שטעה בדין ושטעה במציאות, ושיש חילוק ביניהם בנוגע לחילוק חטאות – ובהקדים:

בגמ' במסכתין (עא, ב) "איתמר, אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני: ר' יוחנן אמר חייב שתיים, וריש לקיש אמר אינו חייב אלא אחת".

ופסק הרמב"ם (פ"ו מהל' שגגות ה"ט) "האוכל כזית חלב וכזית חלב בהעלם אחד, ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני מביא שתי חטאות, שהדיעות מחלקות ואע"פ שעדיין לא הפריש הקרבן. אבל אם נודע לו על שניהן כאחד מביא חטאת אחת", היינו כדעת ר' יוחנן.

ובהמשך הפרק (היא): "אכל<sup>10</sup> שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על אחד מהן וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון, ראשון ושני מתכפרין אבל שלישי לא נתכפר אלא כשיוודע לו עליו יביא חטאת אחרת; הביא חטאת על השלישי ושני מתכפרין, ששניהם בהעלם אחד, וראשון לא נתכפר בחטאת זו; הביא חטאת על האמצעי שלשתן מתכפרין, מפני שהראשון והשלישי בהעלמו של אמצעי, וכשיוודע לו על הראשון ועל השלישי אינו צריך להביא חטאת אחרת".

וידועה הקושיא ע"כ<sup>11</sup>, כיצד יכול הקרבן של הכזית הראשון שאכל לכפר על השני ("ראשון ושני מתכפרין"), והרי נודע לו עליהם בשתי פעמים ("נודע לו על אחד מהן . . . כשיוודע לו עליו (על השלישי יחד עם השני)"), ושיטת הרמב"ם היא דידיעות מחלקות<sup>12</sup>.

10. מקור דין זה הוא גם בגמ' שם (עב, א), שם מובאת ע"ז מחלוקת בין אביי ורבא, רבא ס"ל כפסק שמביא הרמב"ם, ואילו אביי ס"ל שאפי' הביא על הראשון או השלישי נתכפרו כולן (כיוון דאית לי' "גרירה דגרירה"), אך לכו"ע הראשון מכפר על השני, וראה לקמן (הע' 12) מ"ש רש"י בזה להשוות שתי הסוגיות.

11. כן הקשה הכס"מ (בהיא), והוסיף להקשות מהדין של "קצר וטחון" (שבפנים), ועיי"ש בהמשך דבריו שמביא תשובת מהר"י בירב (תשובה נב), וראה מה שהאריך שם בשיטת הרמב"ם, עיי"ש ובשאר כל הנו"כ מה שכתבו בזה.

12. וראה ברש"י (עא, ב ד"ה וחזר ונודע) שכתב לתרץ הסתירה בין שתי הסוגיות וז"ל: "והא דאביי ורבא דאמרי לעיל ונודע לו על אחת מהן וחזר ואכל כו' אלמא דחדא הוא דמיחייב, אי סבירא להו פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש בקודם הפרשה אינהו דאמור כריש לקיש, אי נמי סבירא להו דלאחר הפרשה פליגי ואינהו דאמור קודם הפרשה ונודע לו על השני ודברי הכל אין חלוקין לחטאות", והיינו שבהמשך הגמ' (שם) כמה אופנים לבאר מחלוקתם: קודם הפרשה, לאחר הפרשה, או גם וגם, ומבאר רש"י לפי שני האופנים.

מיהו מובן שכ"ז אינו מיישב דעת הרמב"ם, שהרי בשתי ההלכות כותב שנודע לו קודם כפרה, וא"כ מזכה שטרא לבי תרי.

עוד מקשים ממ"ש הרמב"ם בפרק שלאח"ז (פ"ז ה"י): "מי<sup>13</sup> שקצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות שאינו חייב אלא חטאת אחת, וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות שהוא חייב על כל מלאכה ומלאכה, ונודע לו על קצירה של שגגת שבת וזדון מלאכות - קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה וכאילו עשה ארבעתן בשגגת שבת וזדון מלאכות שאינו חייב אלא חטאת אחת, וכיוון שהקריב חטאת זו נתכפר לו על הכל וכשיידעם אחר כן אינו צריך להביא חטאת אחרת; אבל אם נודע לו תחילה על קצירה של זדון שבת ושגגת מלאכות והקריב חטאת נתכפר לו על זו הקצירה שנודע לו עלי' ועל הקצירה והטחינה של שגגת שבת וזדון מלאכות, מפני ששניהן כמלאכה אחת ונגררה קצירה וטחינה עם הקצירה, ותשאר הטחינה של זדון שבת עד שיוודע לו עלי' ויביא חטאת שני". דגם כאן נודע לו בשתי פעמים ועכ"ז חייב אחת ואי' לדין גרירה.

ובשו"ת חכם צבי (סי' קס"ד) כתב לתרץ דעת הרמב"ם, ובהקדים דישנו חילוק בין אם ההעלם הי' בהאיסור חלב (שלא ידע אם חלב אסור או מותר), ובאם ההעלם הי' במציאות החלב (שלא ידע שזהו חלב):

אם ההעלם הי' באיסור חלב אזי אפי' רבי יוחנן מודה שהידיעה אינה מחלקת, דכיוון שנודע לו על כזית הראשון שחלב אסור הנה ידיעה זאת נחשבת לידיעה גם על הכזית השני ושוב לא היא ידיעה נפרדת; משא"כ כאשר טעה במציאות החלב (כסבור שהוא שומן), אין ידיעתו (שהחתיכה שאכל היתה חלב) אמורה לגרום שלא יחטא שוב (בחתיכה אחרת), ולכן הווי שני העלמות שונים וחייב שתיים.

וזהו החילוק בין ההלכות: בהלכה הראשונה ("נודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני") מדובר שטעה במציאות, ולכן מתחייב שוב על אכילתו השני, משא"כ בהלכה השני' (אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, ונודע לו על כזית אחד וכו') מדובר שטעה בדין ולכן אינו מחוייב בקרבן נוסף.

וכן לענין שבת בקצירה וטחינה הוא בדומה לסוג הא' לענין חלב, שההעלם הוא בידיעת האיסור שבזה, כי כשנודע לו על הקצירה וטחינה של שגגת שבת וזדון מלאכות הנה הידיעה שלו היתה שהי' שבת וגם שעשה איסור היינו שנודע לו ג"כ האיסור שבזה<sup>14</sup>, רק שאז לא ידע האיסור וממילא בהכרח לומר שמה שנודע לו על הקצירה וטחינה הא' של שגגת שבת וזדון מלאכות הוא שעשה איסור מלאכה של קצירה וכו' בשבת, ומה שנעלם ממנו הקצירה וטחינה הב' הוא רק שנעלם ממנו

13. גם דין זה מקורו בגמ' שם (עא, א) וגם בזה מחלוקת בין אביי ורבא (למסקנה) האם יש רק דין גרירה (וכפנים), או שיש גם גרירה לגרירה ולכן נגרר לגמרי, וראה בתוס' (ע, ב ד"ה נודע לו) מה שכתב להשוות שתי הסוגיות שיש חילוק בין קודם כפרה ללאחר כפרה (ע"ד מ"ש רש"י - הובא בהע' 12), וגם זה אינו מיישב דעת הרמב"ם וכנ"ל. וראה בסוף סעי' זה עוד בנוגע לתוס' הנ"ל.

14. דאין לומר שהידיעה שלו היתה רק שנזכר שהי' אז שבת כי ידיעה זו היתה לו באותה שבת עצמה בעת הקצירה וטחינה הב' של זדון שבת ושגגת מלאכות.

המעשה שעשה היינו ההעלם אחר שכחת המעשה, וממילא נחשבת הידיעה גם לקצירה וטחינה הב' ג"כ, וכמשנת"ל דבאופן זה מודה ר' יוחנן שהידיעה אינה מחלקת.

ובזה מיישב ג"כ קושיית התוס' (ע, ב ד"ה נודע לו), שמקשה דמהא דאמר רבא שקצירה גוררת קצירה וכו' משמע דס"ל כר"ל שהידיעות לא מחלקות, והרי בכל הש"ס (לבד ג' מקומות) הלכתא כר' יוחנן לגבי ר"ל (ראה יבמות לו, א). וע"פ הנ"ל לק"מ, דגם ר' יוחנן מודה במקרה של רבא שישנה גרירה. עכת"ד.

## ה

### צ"ע בדברי רבי יוחנן דמשמע שהידיעה מחלקת גם כשטעה במציאות

והנה בגמ' לקמן (צג, ב ואילך) "ת"ר המוציא אוכלין כשיעור, אם בכל יחיבי על האוכלין ופטור על הכלי, ואם הי' כלי צריך לו חייב אף על הכלי", ומק' הגמ' "ש"מ אוכל ששני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתיים?", ומשני (למסקנה) רב אשי "כגון ששגג בזה ובוזה, ונודע לו וחזר ונודע לו, ובפלוגתא דר' יוחנן ור"ש בן לקיש".

וצ"ב, דהרי גם שם כשנודע לו שהוציא אוכלין הי' יודע אז שההוצאה אסורה, ובהכרח לומר שנשכח ממנו המעשה – שאינו זוכר שהוציא האוכלין בכלי, וא"כ הוי העלם בשכחת המעשה, ונת"ל שבמקרה זה אין הידיעה מחלקת לר".

ודוחק לומר שידע שההוצאה אסורה אבל לא ידע שבכלים יש ג"כ איסור הוצאה ואח"כ נודע לו, וכן לומר שהידיעה הראשונה היתה לו על הכלים, ועל האוכלים טעה בשיעורים, זהו ג"כ דוחק, דלשון הברייתא "חייב אף על הכלי ונודע וחזר ונודע" משמע, דהידיעה הראשונה היתה על האוכלין ואח"כ על הכלי, הרי דאף בכה"ג סובר ר' יוחנן ג"כ דהידיעה מחלקת. וצ"ע.



## בענין ספר קהלת<sup>1</sup> ע"פ שיטת הרמב"ם

קושיא על הרמב"ם מדוע שינה והוסיף על המשנה ולכאור' הרמב"ם דלא כמאן / תוספת קושיות בדברי המוסקים אודות ספר קהלת / ביאור בדברי האבני נזר בטעם טומאת ידיים בספרים ועפ"ז ביאור סוגיות הגמ' במגילה ואופן הבאת התוספתא בה / עפ"ז ביאור מקור הרמב"ם ותירוץ הקושיות הנ"ל.

הגה"ח הרב אהרן מרדכי ע"ה זילברשטרום  
מחשובי זקני אנ"ש ירושלים עיה"ק

### א

#### קושיות על טעמו של הרמב"ם "שהן דברי חכמה"

כ' הרמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"ט ה"ו: "ולא דברי תורה בלבד אלא כל כתבי הקדש אפילו שיר השירים וקהלת שהן דברי חכמה מטמאין את הידים". ומקור הלכה זו הוא במשנה בידיים (פ"ג מ"ה), אלא שהרמב"ם הוסיף נימוק לגבי שה"ש וקהלת - "שהם דברי חכמה".

והנה, מלבד מה שיש לדקדק מה ראה הרמב"ם להאריך ולהוסיף טעם זה שלא הובא במשנה, מה גם שאין דרכו בספר זה להביא טעמי ההלכות - יש לעיין טובא בדברי הרמב"ם בהלכה זו;

דהנה מקור טעם זה הוא בברייתא במגילה (ז, א), ושם איתא בזה"ל: "תניא ר' שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו מטמא את הידים מפני שחכמתו של שלמה היא אמרו לו: וכי זו בלבד אמר? והלא כבר נאמר וידבר 'שלשת אלפים משל', ואומר 'אל תוסף על דבריו' (שמע מינא ברוה"ק נאמרה. רש"י)".

1. בהתאם למ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ל עמ' 24 הע' 6 בשוה"ג) בענין קהלת, שנקרא כן ע"ש שנאמרו דבריו בהקהל, בחרו משתתפי השיעור בלימוד הרמב"ם לעיון בהלכה זו, העוסקת בס' קהלת, בהשתתפות במבצע "הקהל" בשנת תשמ"ח. ובשנת תש"נ נודמן לידי שו"ת עמודי אש (אייזנשטיין) ושם בסופו בקונטרס עמודי ירושלים לר"ש פ"ק דב"ב תירץ מעין מה שכתבתנו כאן, וזכינו לכוון בזה לדבריו.

[וע"ע בלקוטי שיחות שם, שתמה מנא לי' לרש"י בפשוטו של-מקרא שהיו דבריו סתם ב"הקהל", לאו דווקא בחג הסוכות דשנת הקהל. ויתכן לבאר בזה בדרך אפשר, לפי מה שכתב בעקידת יצחק לספר קהלת, שהביאור בתיבות "אמר קהלת" (שם יב, ח) הוא "אמר המקהיל", כי על שם עצם לא תיסמך ה"א הידיעה. וכן י"ל לפי מה שכתב בדבריו חפץ (קהלת א, א) שנקרא קהלת מפני שנתמחה בדיבור ברבים (הקהלת) עד כדי שנתעצם בזה, ע"ד "ואני תפילה" (תהלים קט, ד), כך כאן "אני קהלת" (א, יב). "כאילו הוא בעצמו עצמות הפעולה".]

הרי שזהו טעמו של ר' שמעון בן מנסיא, הסובר שקהלת אינו מטמא את הידיים, וכיצד הביאו הרמב"ם כטעם לשיטת החולקים עליו דקהלת מטמא את הידיים, בעוד הם פירשו טעמם מצד שנאמר ברוח הקודש. והוא פלא<sup>2</sup>.

עוד יש לתמוה, דמלשון הרמב"ם מבואר שגם שיר השירים הוא "דברי חכמה", וכן מבואר גם בדבריו בהל' תלמוד תורה (פ"ה ה"ד): "התלמידים הקטנים שלא הרבו תורה כראוי וכו' עליהם אמר שלמה בחכמתו 'אחזו לנו שועלים, שועלים קטנים, מחבלים כרמים' [שיר השירים ב, טו. וראה בספורנו שם]."

וצ"ב, דאפילו רשבמ"נ אמר "חכמתו של שלמה" רק לגבי קהלת, וכפי שמובא במגילה מדברי התוספתא (ידיים פ"ב ה"ו), אך לגבי שיר השירים, נאמר במפורש<sup>3</sup> ברישא של תוספתא זו: "רשבמ"נ אומר: שיר השירים מטמא את הידיים, מפני שנאמרה ברוה"ק<sup>4</sup>, וא"כ יש לעיין איה מקורו של הרמב"ם שאף הוא מחכמתו של שלמה<sup>5</sup>.

## ב

### תמיהות בדברי הפוסקים בענין קהלת

טרם נבוא לבאר הדברים, נקדים תמיהות נוספות בדברי הפוסקים אודות ספר קהלת:

(א) בעין משפט למגילה (שם אות ב) מציין שהרמב"ם פוסק כר' שמעון בן מנסיא, שקהלת אינו מטמא את הידיים נגד דברי הרמב"ם המפורשים שקהלת מטמא את הידיים ככל כתבי הקודש. וכבר תמה בזה בשו"ת עמודי אש (קונטרס עמודי ירושלים רפ"ק דב"ב) והניח בצ"ע.

2. שאלה זו נתעוררה תוך-כדי לימוד שעור היומי ברמב"ם, ולאחר מכן מצאנוה בס' חזון נחום למשנה בידיים, וכן בערוה"ש העתיד דיני טהרות סי' קמ"א סוסק"י ובשו"ת עמודי אש הנ"ל, וכולם הניחוה בצ"ע. ולפי המבואר בפנים א"ש. וראה גם לאור ההלכה ע' רנ"ב (במהדורת תשס"ה ע' רח"צ)

3. יש באחרונים שכ' שר' יוסי ורשבמ"נ בתוספתא מגילה (ז, א) דאמרי קהלת אינו מטמא את הידיים ושה"ש מחלוקת. וצ"ע"ג.

4. ואכן הטור, כאשר בא להעתיק הלכה זו בהל' תלמוד תורה שלו (יו"ד סי' רמ"ב), דייק וכתב רק "עליהם אמר שלמה" והשמיט תיבת "בחכמתו" שברמב"ם.

5. וכבר עמד הרה"ג ר' ראובן מרגליות ע"ה על שאלה זו במאמרו 'הרמב"ם והזהר' (נדפס בס' 'פנינים ומרגליות', הוצאת מוסד הרב קוק), עיי"ש בדבריו. הערת המערכת.

(ב) בלבוש (סי' תרסג ס"ב) מסיק שגם קהלת ברוה"ק נאמר (ומטמא את הידיים) "שהרי התרגום ורש"י ורוב המדרשות מסכימין שגם הוא ברוה נבואה נאמר", ומדוע לא הסתייע מההלכה המפורשת ברמב"ם דלעיל שקהלת מטמאה את הידיים?<sup>6</sup> (ועי' עוד בלבוש סי' תקנ"ט).

(ג) במג"א ריש סי' קמז (סוסק"א) מסיק שמגילת אסתר הכתובה על קלף כדין מטמאה את הידיים, "דמדסתם הרמב"ם [בהלכה דידן] שמע מינה דלא קיי"ל כשמואל [מגילה שם] דאמר אסתר אינה מטמאה ידיים", וכפי שמבאר במחה"ש על אתר – כיון שהרמב"ם כתב "כל כתבי הקודש" ולא הוציא את מגילת אסתר מהכלל.

והנה במג"א סי' תצ (סוסק"ט) כתב, וז"ל: "אבל הלבוש [סי' תצ ס"ה] וב"ח [סו"ס תקנט] ומנהגים [הגהות מנהגים שמיני עצרת אות א] ומטה משה [סי' תתקסז] כתבו לברך על כולם [כל המגילות] חוץ מקהלת. וכן עיקר", והיינו מפני<sup>7</sup> שקהלת אינה מטמאה את הידיים. והרי זה להיפך ממש מדברי הרמב"ם שהובאו לדינא ע"י המג"א עצמו בסי' קמ"ז!<sup>8</sup>

ולא ייפלא אפוא שלאדה"ז בשולחנו שם (סי' תצ ס"ז) דרך אחרת לגמרי, שאין מברכים על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר, מפני שרק זו "חיוב גמור מתקנת נביאים".

ומה שאדה"ז לא חפץ לתלות חיוב הברכה על קריאת מגילה בטעם של טומאת ידיים – י"ל בדא"פ שאין זה אך ורק מפני הסתירה הנראית כאמור בדברי המג"א מסי' קמז לסי' תצ, אלא מחמת הקושיא שבדברי הגמ"א בסי' תצ גופא:

דהנה בתחילת דבריו שם הביא המג"א את יסוד חיוב הברכה לכל המגילות (ואף כשאין כתובות כדין) מהמהרי"ל (סדר התפילות של פסח ע' קמה)<sup>9</sup>. אולם המהרי"ל עצמו כתב להדיא (בהל' ומהרי"ל ע"ש) שגם על המג"א רק מן המשנה ומן הרמב"ם, ועדיפא הו"ל להקשות

6. אף שלא כתב שברוח הקודש נאמרה, הרי כתב שמטמאה את הידיים וממילא גם ניתן לברך עלי', וכמו שנסתמך ע"כ הגר"א המובא להלן הע' 7.

7. מה שכתב שם במחה"ש "אבל לא ידעתי ולא מצאתי טעם לחלק, רק בעט"ז כתב בשם 'לחם רב הואיל דאמרו בשבת שתחילה ביקשו חכמים לגנוז ס' קהלת" – כנראה לא היו בידי מחה"ש כל הספרים שצויינו במג"א, שהרי מפורש בהם הטעם דרוה"ק וטומאת ידיים. ואף מ"ש בעט"ז הטעם דביקשו לגנוז – כבר איתא במאירי בפירושו לעדיות (פ"ב מ"ה), וגם הוא מקשר זאת עם העדר גזירת טומאת ידיים לגבי קהלת. וראה גם במהרש"א לשבת (ל, ב ד"ה שתחילתו ד"ת) שגם הוא כתב מעין דברי המאירי מדנפשי' ובאו"א.

8. בביאור הגר"א לסי' תצ (סד"ה ונוהגין) תמה על המג"א רק מן המשנה ומן הרמב"ם, ועדיפא הו"ל להקשות מהמג"א עצמו, כבפנים.

ומאידך, עצם פסקו דהמג"א שמברכים על ספר המטמא ידיים אכן צ"ע ממשנה זו ורמב"ם זה, כדלהלן בפנים.  
9. בחידושי הגרי"ז לרמב"ם הל' ברכות (פי"א הט"ז) הביא דברי ההגהות מיימוניות (הל' מגילה וחנוכה פ"ג אות ה), שכתב וז"ל: "ואפילו במגילת רות וקנינות ושיר השירים יש במסכת סופרים [פי"ד ה"ג] שמברכין בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה ואע"ג שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד". ופי' הגרי"ז, דמייתי רא"י מחמש מגילות, שאף שאין בהם מדינא חיוב קריאה כלל, מ"מ מברכין עליהם. ובע"כ דהברכה נתקנה על עצם קריאתן. ע"ש. ולכאורה, מ"ש "חמש מגילות" היינו לרבות גם את מגילת קהלת אף שלא נזכרה במסכת

פורים) שמקילין בנגיעה במגילת אסתר מפני שיש מ"ד במגילה דס"ל שאינה מטמאה את הידיים. הא קמן, שאף שיש צד שאין אסתר מטמאה את הידיים אפ"ה טעונה ברכה על קריאתה. ומאידך, ס"ת שנשתיירו בו פ"ה אותיות, וכן מגילה שכתב בה פ"ה אותיות, מטמאין את הידיים (כמבואר במשנה וברמב"ם שם) אף שבדאי אין ראויים הם למקרא<sup>10</sup>.

ומכל זה משמע, שאין שום הקשר הכרחי בין "מטמא הידיים" לבין חיוב ברכה, ומשום כך, ייסד אדה"ז את ההלכה על בסיס אחר לגמרי, דהיינו שהברכה תלוי' במידת חיוב המצווה ולא אם המגילה מטמאה את הידיים, כמבואר בשו"ת הרמ"א (סי' לה).

## ג

### הבנת הרמב"ם בסוגיית הגמ' במגילה

והנראה לומר בביאור כל הנ"ל:

דהנה דרכו של הרמב"ם היא להיצמד לסוגיית הגמרא, ממנה פינה וממנה יתד לבניית הלכותיו, והיא שקובעת לו גם את סגנון דבריו.

גם כאן, בבוא הרמב"ם אל ההלכה של טומאת ידיים לכל כתבי הקודש, מצא שתי משניות מפורשת בנושא: במסכת ידיים (ספ"ג) "כל כתבי הקודש מטמאין את הידיים . . אמר ר"ש בן עזאי, מקובלני מפי ע"ב זקן ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה, ששה"ש וקהלת מטמאין את הידיים . . כדברי בן עזאי כך נחלקו וכן גמרו"<sup>11</sup>. ועוד משנה ב"בבכירתא" בעדיות (פ"ה מ"ב), שזו מחומרי בית הלל, ובמאירי שם שהלכה כדבריהם, וגם קהלת מטמא את הידיים.

---

סופרים שם, וזהו כגירסת הגר"א בתוספתא. וגירסא זו הובאה גם ע"י החיד"א בספרו כסא רחמים עמ"ס סופרים שם בשם ספר האגודה. [ומיהת, מ"ש "חמש מגילות" לאו דווקא הוא, שהרי מגילת אסתר יש בה חיוב קריאה ולכן מברכים על קריאתה].

הרי שיש לנו גם מקור בראשונים לכלול את קהלת בכלל המגילות שמברכין עליהם. וכ"ה שיטת הגר"א, כנ"ל, דלא כמג"א. מאידך, גירסת התוספתא שלפנינו מסייעת לשיטת המג"א שאין מברכין על קריאת מגילת קהלת.

10. אולם יש להעיר כי מה שתמהו על המג"א שבס"י קמו, בס' מאמר מרדכי על אתר ובשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' טו) כיצד רצה המג"א להסתייע בספיקו דשרי לאחוז ס"ת במטפחת מהרמב"ם דידן בענין טומאת ידיים, דהרי המטפחת גופא מטמאה ידיים – הנה לפי מה שנתבאר בלקוטי שיחות (חכ"ג עמ' 141 ואילך), בענין ג' גדרים דמטפחת ס"ת, קושייתם מעיקרא ליתא. ע"ש.

11. בפירוש המשניות כאן: "ר' יהודה אומר כבן עזאי", ואינו מובן. ובמהדורת קאפח שצ"ל "הלכה כבן עזאי". ונראה שגירסא זו לא היתה בידי הרד"ף, כי בשושנים לדוד תמה על הרע"ב כאן (שכתב על הנאמר במשנה "כדברי בן עזאי" ש"כן הלכה") מאי קמ"ל. ואם היתה הגירסא הנ"ל לפניו, עדיפא הו"ל לתמוה על פירוש המשניות עצמו. עכ"פ א"ש, שהרע"ב – כדרכו – הולך בעקבותיו של הרמב"ם בפירוש המשניות.



ברם, אף אחת משני המשניות הללו לא הובאה בגמרא במגילה, ובמקומן הובאו שתי ברייתות. האחת: "מיתבי . . אבל רות ושה"ש ואסתר<sup>12</sup> מטמאין את הידיים", והאחרת: "תניא ר' שמעון בן מנסיא וכו'". ובשתיהן אין הכרעה כמי ההלכה, ומזה הוכרח הרמב"ם ללמוד שאין כוונת הגמרא לברר ההלכה האם קהלת מטמאה את הידיים אם לאו, וההלכה אכן נמצאת במשניות דלעיל – שקהלת אכן מטמאה את הידיים.

מאידך, לא חפץ הרמב"ם ללמוד בגמרא שהכוונה היא להסביר את סברת בית שמאי על ידי הבאת דברי ר' שמעון בן מנסיא "מפני שקהלת מחכמת שלמה", שכן, לו היתה זו מגמת הגמרא, היתה צריכה בודאי להביא גם את הרישא של התוספתא: "ר' שמעון בן מנסיא אומר, שה"ש מטמא את הידיים, מפני שנאמרה ברוה"ק"<sup>13</sup>. ואדרבה – זהו עיקר הטעם וההסבר, ורק לאורו ניתן להבין היטב את דברי ר' שמעון בן מנסיא על שום מה קהלת אינו מטמא את הידיים.

ולפיכך, מזה שהגמרא הביאה רק את הסיפא של התוספתא, דברי ר' שמעון בן מנסיא ותשובת ה"אמרו לו" הסיק הרמב"ם שיש בשמעתא דא, בעצם דברי רשב"ג וה"אמרו לו", הסבר וביאור לגוף ויסוד הגזירה דטומאת ידיים מחמת ספר, וכדלהלן.

#### ד

#### יסוד טומאת ידיים הבאה מחמת ספר ועפ"ז ביאור הסוגיא דמגילה

דהנה מבואר בגמ' שבת (יד, א) בסוגיא די"ח דבר, שהיסוד לגזירת ידיים הבאות מחמת ספר נעוץ בדינו של ר' פרנך אמר ר' יוחנן שכל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום.

והקשר בין הדברים מבואר היטב בדברי האבני נזר (או"ח סו"ס תקיח), שכתב שיסוד טומאת ידיים הבאות מחמת ספר הוא, דמשום שנוגע במה שאינו ראוי ליגע מגיע לו הטומאה בעצמו, וכמו שביאר זה המהר"ל בגור ארי' (שבת שם ד"ה האוחז, ע"ש). לפיכך, ספר תורה ומגילה, הכתובים

12. בס' שפתי חכמים למגילה כאן, מבאר שאין זו דעתו של ר' שמעון בלבד, אלא הסיפא של הברייתא עצמה והכל מודים בזה, שלכן אסתר מטמאה את הידיים לכו"ע. אבל צ"ע: א) כיצד יכלול שה"ש אליבא דכו"ע, כשיש מחלוקת לגבי שה"ש בגוף הברייתא. ב) מפורש בפי' רבינו חננאל אל אתר: "אסתר מטמאה את הידיים, דברי רשב"י". וצ"ע.

13. צ"ב מ"ש בטורי אבן למגילה כאן ד"ה אסתר ברוה"ק – (דקס"ד) דכותבי הספר וכו', זה אינו ראוי, דהר ר' מאיר גופא אמר לעיל קהלת אינו מטמא את הידיים ומחלוקת בשה"ש. הרי אע"ג דאיכא למ"ד שה"ש מטמא את הידיים, ש"מ דברוה"ק אמרה שלמה וכו'. ע"ש. ולפלא שהטו"א לא הסתייע בביאורו מדעת ר' שמעון בן מנסיא עצמו, הסובר ששלמה חיבר שה"ש ברוה"ק ואת קהלת בחכמתו. ואולי העדיף מ"ד אחר מדברי ר' מאיר מפני שהובא כך בגמרא, משא"כ הרישא דר' שמעון בן מנסיא, וכפפנים.

בלה"ק, הרי יש בהם סודות עמוקים ונעלמים, עד שאין לשכל אדם נגיעה בהם, וע"כ גם גוף הספר אין לאדם לנגוע בגשמיותו, כיון ששכלו אין לו נגיעה ברוחניותו. ע"ש.

וראה גם לקוטי תורה (שיר השירים ג, סוע"ג): "שלפיכך נקרא לימוד המקרא, שהוא קורא בשמותיו של הקב"ה, אע"פ שאינו משיג כלל עצמיות הגנוז בהן".

ועפ"ז יש לבאר סוגיית הגמ' במגילה שם;

דר' שמעון בן מנסיא סובר שבגלל כל העילוי של חכמת שלמה והפלאותה, בס' מלכים ובדברי חז"ל, עד שנקרא "החכם מכל אדם", הרי ס' קהלת הוא בחותמה של חכמתו לבדה, וכהגירסא שלפנינו בתוספתא עצמה "שאינה אלא חכמתו". ומכיון שכן ס' דקהלת אינה מטמאה את הידיים.

וע"ז אמרו לו: הרי הנך בעצמך מודה שחכמת שלמה לא מנעה בעדו לומר את שיר השירים<sup>14</sup> ברוה"ק, ובודאי ה' זה גם ממיטב חכמתו, וכמובא בילקוט מעם לוועז בשם "פירוש קדמון", שנאמר "שיר השירים אשר לשלמה" – מפני שרק הוא יכול להשיג תכלית עומק החכמה שבשה"ש, אך דברי קהלת מובנים גם כפשטם. ומעתה, כשם שיסוד דעתך בשיר השירים, שלמרות היותו מחכמתו של שלמה אין זה סתירה לכך שנאמר ברוח הקודש ונכלל כמגילה בתוך כתבי הקודש, כך ה' לך לומר גם לגבי קהלת, שאף שגם אנו מודים שהוא מחכמתו של שלמה, מ"מ אי"ז סתירה שייחשב כמגילה בתוך כתבי הקודש, וזהו מחמת עילוי ועוצם חכמתו.

נמצא א"כ, דחידוש ה"אמרו לו" הוא שבד בבד שזו מגילה, וקס"ד שחכמה כזו לא נכללת, ע"ז מביאים הוכחתם משה"ש, שהיא מגילה, ומ"מ נכללת בכתבי הקודש. ולפי זה – ה"אמרו לו" חולקים בעצם רק על דינו של ר' שמעון בן מנסיא (שקהלת אינו מטמא את הידיים) אך לא על דבריו שקהלת הוא מחכמתו של שלמה. אדרבה – מפני שגם בקהלת כל דברי החכמה שלו שקולים בחכמתו של הקב"ה [ועי' גם בילקוט שמעוני (ח"ב רמז תתקנח) שהי' לבו של שלמה מלא חכמה ולא היו יודעים חכמתו עד ששרתה עליו רוח הקודש וידעו הכל מה חכמתו<sup>15</sup>] לכן מטמא הוא את הידיים.

14. ראה בדק"ס למגילה ז, א. וכן בגי' בתוספתא עצמה, שיי"ג גם "ויהי שירו חמשה ואלף".

15. וראה גם בפיו של הרוקח ושל האלשיך לס' קהלת שהאריכו בזה, וכן בס' לב חכם לר"ש אריפול מבאר ש"כל הדברים שבקהלת הם חכמה עמוקה שכינס כל הסודות בהם". ועי' לקו"ש חל"ד ע' 44 ואילך ש"דברי חכמה" הן פרדס וכו'. ולפי זה י"ל, שמ"ש ברש"י בתחילת קהלת "על שם שקיהל חכמות הרבה" – אי"ז תואר לשלמה המלך, אלא על מה שעשה שלמה בספר הזה, או שהספר הוא אשר קיהל חכמות הרבה. ומשום קהלת מטמא את הידיים.

הוי אומר: לדעת הרמב"ם, לא רק שה"אמרו לו" מודים לרשבמ"נ שקהלת היא מחכמתו של שלמה, אף מוסיפים שגם שה"ש היא כזו, שהרי דווקא משם מסקנתם לגבי קהלת, ששיר השירים וקהלת שניהם דברי חכמה ונאמרו ברוה"ק, ומשום כך מטמאין גם הן את הידים<sup>16</sup>.

## ה

## תירוץ כל הקושיות דלעיל

ומעתה יתורצו כל התמיהות דלעיל בדברי הרמב"ם ושאר פוסקים;

דמאחר ונתבאר שגם דעת החולקים על ר' שמעון בן מנסיא ס"ל שספר קהלת הוא דברי חכמתו של שלמה, אלא שהוסיפו שלמרות זה נאמר ברוח הקודש ומביאים לכך רא' משיר השירים – הרי הן דברי הרמב"ם, שאפילו שיר השירים וקהלת, שהן דברי חכמה, מכל מקום, מטמאים הם את הידים, מאחר שנאמרו ברוח הקודש, וכמ"ש הרמב"ם עצמו במורה נבוכים (ח"ב פמ"ה סוף המדריגה השני') וז"ל: "וכן בסדר כתבי הקודש, לא שמו הפרש בין משלי וקהלת ודניאל ותהילים ומגילת רות או מגילת אסתר, הכל ברוח הקודש נכתבו".

וכמו כן אתי שפיר מה שציין הרמב"ם ששיר השירים הוא מדברי חכמתו של שלמה אף שלא נמצא כן בסוגיא, דמעתה הרי זו כוונת דבריהם של החולקים על ר' שמעון בן מנסיא וזהו יסוד לימודם על ספר קהלת, כנ"ל.

וכן כתב הרמב"ם את דברי חז"ל "ועל זה אמר שלמה בחכמתו" לגבי פסוקים במשלי (כגון בהל' יסודי התורה פ"ב הי"ב), לגבי פסוקים מקהלת (שם פ"ד ה"ט) ואף לגבי פסוקים בשיר השירים, כמובא לעיל מהלכות תלמוד תורה.

וכן איתא בהדיא גם בחז"ל – ראה ילקוט שמעוני (תהילים רמז תשפו) "וכן אמר שלמה בחכמתו [שיר השירים ב, טו] 'אחזו לנו שועלים'". כולם כאחד דברי חכמה ממי "שחכמת אלוקים בקרבו" (מ"א, ג, כח). וכדברי הזוהר (ויקרא סד, א) "תא חזי, ג' ספרין דחכמתא אפיק שלמה לעלמא, וכולהו בחכמתא עילאה" וכו'. וראה גם מ"ש במלאכת שלמה (ידיים ספ"ג) בשם דון יוסף ן יחיא, אביו של מח"ס שלשלת הקבלה. עיש"ב.

16. ואל תתמה ש"אמרו לו" מודים במקצת בדבריו של ר' שמעון בן מנסיא – ראה כגון דא בכסף משנה להל' מאכלות אסורות (פ"א הי"ד) ובכסף משנה להל' טו"א (פ"ב הכ"א) לפי הדרך השלישית, שה"אמרו לו" לא נתכוונו בכלל לחלק, עיש"ב.

וראה ברכות נו, ב. שה"ש וכו' קהלת וכו' יצפה לחכמה וכו'. ולפ"ז י"ל מחלוקתם, ואכ"מ.

ומתורץ מאליו גם מה שציין בעין משפט למגילה את פס"ד הרמב"ם לדעתו של ר' שמעון בן מנסיא, דלפמשנ"ת אכן ציונו של העין משפט מכוון לא לדינו של רשבמ"נ, שקהלת אינו מטמא את הידים, אלא לדבריו "שחכמתו של שלמה היא".



## בירור בדין "לא תחמוד"\*

ביאור הרמב"ם מדוע אין מלקות על הלאו ד"לא תחמוד" וקושיית הראב"ד על דבריו / תירוץ המגיד משנה בדעת הרמב"ם וקושיית המנחת חינוך על דבריו / חקירה מתי חל האיסור ועפ"ז תירוץ קושיית המנ"ח / שקו"ט מדוע אינו לוקה על איסור חמס / ביאור דעת הרמב"ם מדוע לא אמר' דלא מהני מעשיו מכיוון שלקח את החפץ באיסור.

הגה"ח הרב שמעון ע"ה יעקובוביץ'  
מחשובי זקני אנ"ש ירושלים עיה"ק

### א

קושיית הראב"ד על טעם הרמב"ם בזה שאין מלקות על הלאו ד"לא תחמוד"

כתב הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה ה"ט): "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אף על פי שנתן לו דמים רבים (בהשגת הראב"ד: ולא אמר רוצה אני) הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (שמות כ, יד) 'לא תחמוד'. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד".

ובהשגת הראב"ד (עמ"ש הרמב"ם שאינו לוקה כיוון שאין בו מעשה): "א"א, לא ראיתי תימא גדול מזה, והיכן מעשה גדול מנטילת חפץ, אבל הל"ל מפני שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגולן", ע"ש.

ועיין במ"מ שם וז"ל: "הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר, שהלוקח פטור. אבל דעת רבנו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, וע"כ כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור ונגמר בעת המקח, ובהשתדלות לא הי' מעשה, ולכך לא נתן טעם לפי שהוא חייב להחזיר החפץ, שכיון שברצון המוכר נעשה אין כאן חיוב השבה".

ובהמשך הרמב"ם (שם ה"י) מבאר הלאו ד"לא תתאוה" (דברים ה, יח) שהוא אפי' בלא לקח את החפץ. ובהמשך לזה (הי"ב) כותב "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפציר שהפציר בבעלים או בקשה מהן עובר בב' לאוין . . ואם גזל עובר בשלושה לאוין".

(\* הועלה בשבת תחמוני בשיעור רמב"ם בביהכ"ס חב"ד במאה שערים. סודר ע"י הרב ש. א. הולצברג הי"ו ומשתתפי השיעור בתוספת מרובה על העיקר. נערך עריכה קלה ע"י המערכת בתוספת כותרות.

במנחת חינוך (מצוה ל"ח) מקשה על הרמב"ם והמ"מ הנ"ל וז"ל: "וצ"ע, כיון דהטעם שכתב הר"מ הוא דוקא באומר רוצה אני, א"כ אין מספיק לנו טעם זה, כיון דהר"מ מודה דאף בלא אמר רוצה דאין המקח קיים, ואפילו בגזול את חברו כתב הי"ב דעובר בג' לאוין דהיינו לא תחמוד ג"כ<sup>2</sup>, וע"ז ליכא מאן<sup>3</sup> דפליג, דגם בלא דמי עובר בל"ת . . והי' צריך לכתוב שני הטעמים, מפני שאיב"מ וגם לא ניתן להשבון, דזה מספיק על שני חלקי הלאוין הן במקום שהמכר קיים או אפילו אין המכר קיים או בגזול". עכ"ל. ולפ"ז צ"ב שוב בדעת הרמב"ם.

## ב

### ביאור דעת הרמב"ם מתי חל עליו האיסור ועפ"ז תירוץ קושיית המנ"ח

והנה בגדר האיסור של "לא תחמוד" יש לחקור לשיטת הרמב"ם הנ"ל - שסובר שהאיסור דל"ת הוא בכל גוונא (בין כשהמכר אומר רוצה אני, ובין כשאינו אומר כן), ואפילו בגזילה עובר בל"ת (וכנ"ל מהרמב"ם שם הי"ב) - מתי חל עליו האיסור, האם בזמן השכנוע, או בזמן הלקיחה.

והנה לכאורה צריך לומר, לפי ההסבר של המ"מ שם, שהשכנוע הוא עיקר האיסור לפי דעת הרמב"ם, ולכן ל"ת הוה לאו שאין בו מעשה, מיהו הרי הרמב"ם שם (ה"ט) כותב דאינו עובר בל"ת עד שיקח החפץ, וא"כ הרי הוה מעשה (וכמ"ש שם ע"ז הראב"ד ד"אין לך מעשה גדול מזה"), ועוד הרי בזה גם הרמב"ם מודה שבגזול הוא עובר גם על ל"ת (כמ"ש שם בהי"ב), וא"כ פשיטא הוא ששם עובר על הל"ת בזמן הלקיחה.

ונ"ל שבדין "לא תחמוד", ישנן ב' דרגות: א) כשחומד דבר מחברו ומשכנו או מכביד עליו ברעים עד שמתרצה ואפילו משלם דמים, ואזי האיסור של הל"ת הוא<sup>4</sup> השכנוע, מפני שבזה הוא מבצע את

1. בהא מצינו מחלוקת בין מוני המצוות האם לא תתאוה ולא תחמוד הם ב' מצוות: הרמב"ם (שם ובסה"מ מצווה רסה) והרמ"ח (מצוה ל"ח) סוברים דהוי ב' מצוות, אך הסמ"ג (לאוין קנ"ח) ועוד מוני המצוות חולקים ע"ז. בטור ובשו"ע (ח"מ סי' שנ"ט) וכן בשו"ע אדה"ז (ח"מ הל' גניבה וגזילה ס"ה) סברי כהרמב"ם דהווי ב' מצוות.

2. כנראה דכוונתו בזה הראב"ד, וגם הרמב"ם מודה בזה.

3. עיין שיטה מקובצת ב"מ (פ, ב ד"ה לא תחמוד לאינשי בלא דמי), דמביא דעת הרא"ש (כנראה שאינו אביו של הטור, דהרי בטור אין מוזכרת כלל שיטה זו) שסובר למסקנת הגמ' דלא אמרינן חשוד אממונא חשוד אשבועתא - לא תחמוד לאינשי הוא בדמי עיי"ש, ודלא כתוס' סנהדרין (כה, ב ד"ה מעיקרא), וב"מ (ה, ב ד"ה לא תחמוד).

4. וצ"ע היכן מצינו כזה, ולכאורה הרי האיסור מתחלק כאן לב' חלקים: א) החמדה והשכנוע, ב) הלקיחה בידיים, ומנלן לנו לומר, שהעיקר האיסור הוא השכנוע והלקיחה הוא רק תנאי האיסור, עד שנחשב ללאו שאין בו מעשה, והרי לכאורה ניתן להשוותו לדין "עקירה והנחה" לגבי איסור הוצאה והכנסה בשבת, שצ"ל עקירה והנחה (ריש מס' שבת ובכ"מ, ורמב"ם פ"ב מה' שבת ה"ט, טור ושו"ע או"ח סי' שמ"ח), ואין עקירה בלא

מה שלבו חמד, ומיד שלוקח החפץ, חל עליו האיסור מזמן השכנוע, והלקיחה היא רק תנאי האיסור, וטפל הוא לעצם השכנוע או ההכבדה ע"י הרעים וכו'. ולכן סובר הרמב"ם בה"ט שהוא לאו שאין בו מעשה. (ב) כשאין חברו מתרצה, ואז חל עליו האיסור של לא תחמוד רק ע"י הלקיחה ובזמן הלקיחה וכדין חמסן<sup>5</sup> או גזלן, כמ"ש הרמב"ם שם הי"ב, ובוה ודאי הוא לו שיש בו מעשה (וכמ"ש הראב"ד שם ה"ט).

ולפי זה תתחוויר ג"כ קושיית<sup>6</sup> המנחת חינוך הנ"ל<sup>7</sup>. שהרי האיסור כאן הוא מפני שגזל, ואם לא הי' חל עליו איסור גזילה לא הי' חל עליו האיסור דל"ת<sup>8</sup> ושניהם באים כאחד. וא"כ האיסור העיקרי הוא הגזילה ועליו נוספים שאר הלאוין והאיסורים (כמו "לא תתאוה", "לא תחמוד"), ועל לאו דגזילה אין לוקין עליו, וכפי שהביא כבר הרמב"ם (בפ"א מה' גזילה ה"א) שהוא מפני שהוא לאו הניתן להשבה, וניתק לעשה ע"ש, ואין<sup>9</sup> דרכו של הרמב"ם לחזור ולהזכיר את מה שכבר כתב.

והנה כל משנת"ל הוא לפי שיטת המנחת חינוך (שהובאה לעיל ס"א) שאיסורו הוא בפעולת הלקיחה, אך לולי שיטתו, היה אפ"ל לדעת הרמב"ם שעצם האיסור דל"ת הו"ל לאו שאיב"מ, גם בגזלן, כי עיקר האיסור דל"ת היא החמדה וההשתדלות לקבל את החפץ מחבר, ל"ש בהיתר כשנתרצה המוכר, ול"ש באיסור כגון חמסן או גזלן<sup>10</sup>, ובכל סוג השתדלות שהוא עובר על ל"ת, וא"כ לא קעביד מעשה והו"ל לאו שאיב"מ, ומעיקרא ל"ק מידי קושיית המנ"ח.

הנחה. ועיין באבן האזל הל' גזילה ה"ט, וז"ל: ואף דאינו עובר עד שיקח כמו שמפרש הרמב"ם וכו' מ"מ כשלווקח, העבירה היא החימוד ע"ש.

5. ועיין כס"מ פ"י מה' עדות ה"ד שדעת הרמב"ם הוא שהחמסן פסול לעדות מדאורייתא, שו"ת משכנות יעקב חו"מ סי' ט"ז, תומים סי' ל"ד ס"ק י"ג לחו"מ הל' עדות שם.

6. עיין במהר"ם שיק שלפי המנ"ח משמע שגם הרמב"ם מודה שבתוקף בכח הזרוע עובר על ל"ת, ולזה משמעות דברי הרמב"ם בספר המצוות ובהי"ד, אבל להראב"ד והסמ"ג, לדידהו האיסור ל"ת דווקא אם לוקח באיסור ע"כ. ולכאורה דבריו תמוהים וצ"ע, שהרי גם המ"מ מבאר רק שהרמב"ם מודה בזה להראב"ד, וכן מביא הרמב"ם להדיא בפ"א מהל' גזילה הי"ב.

7. לכאור' הכוונה, דחידוש הרמב"ם בהלכות של "לא תחמוד" הוא רק בהקשר ללאו פרטי זה, ולכן הטעם שכותב שהוא כיוון שאין בו מעשה מיירי בחידוש של ל"ת זה (שהוא כאשר אין איסור בלקיחה), משא"כ במקרה שגם הלקיחה היא באיסור אזי כל האיסור דלא תחמוד הוא פרט בתוך "לא תגזול" ובוה א"צ הרמב"ם לבאר מדוע אינו לוקח כיוון שבנוגע לזה כבר ביאר לעיל, וכבפנים.

8. ב"ק סב, א: א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי, מה בין גזלן לחמסן, א"ל חמסן יהיב דמי, גזלן לא יהיב דמי". וכן הביא הרמב"ם (פ"י מהל' עדות ה"ד. פ"י מהל' מכירה ה"ה. פ"א מהל' גזילה ה"ג) הטור ושו"ע (חו"מ סי' ל"ד, סי' כ"ה, סי' שנ"ט) עיין תומים ועיין לח"מ פ"י מהל' עדות ה"ד. שו"ת משכנות יעקב חו"מ סי' ט"ז ח', מטה שמעון סי' ל"ד). וראה כס"מ פ"י מה' עדות ה"ד שדעת הרמב"ם דחמסן כגזלן מדאורייתא. ועיין ב"אבן האזל" הל' גזילה.

9. עיין כללי הרמב"ם המודפס בתחילת ספר הי"ד החזקה".

10. עיין הערה 7.

ומ"ש הרמב"ם בפ"א שכשגזול עובר בג' לאווין ("לא תתאוה", "לא תחמוד", "לא תגזול"), כוונתו שנוסף לאיסורים הקודמים (דלא תתאוה ולא תחמוד) ג"כ לא תגזול, אך עובר על כ"א בזמנו (כשחשב על "לא תתאוה", כשחמד והשתדל "לא תחמוד", וכשגזל גם על "לא תגזול").

## ג

### ביאור מדוע אינו לוקה על איסור חמס לביאור הכס"מ בדעת הרמב"ם

והנה לאחר כל הנ"ל (בביאור הטעם שאינו לוקה על הלאו דלא תחמוד - כיוון שאין בו מעשה, וכיוון שהוא לאו שניתן להשבה ולעשה), עדיין ישל"ע מדוע אינו לוקה כאשר עושה זאת שלא ברצון הבעלים, הרי במקרה זה עובר על האיסור ד'חמס' אף בדיהיב דמי (לשיטת הרמב"ם), וכדלקמן.

איתא בסנהדרין (כה, ב): "תנא, הוסיפו עליהן (על הפסולי עדות שבמשנה) הגזלנין והחמסנין", ומבאר הגמ' "החמסנין: מעיקרא סבור, דמי קא יהיב אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא חטפי (שהיה קשה לבעלים למכור ובעל כרחן חוטפין וזורקין המעות לפניהם. רש"י) גזרו בהו רבנן".

ובתוס' שם (ד"ה מעיקרא סבור): "וא"ת, וליפסול מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד, וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי וכי יהיב דמי ליכא לאו דחמוד כלל. וא"ת והא אמרינן בפ"ק דבבא מציעא (ה, ב) לא תחמוד בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דווקא הוא דמשתמע כך, אבל הם טועים דלא תחמוד הוה אפי' בדיהיב דמי. וי"ל דמשמע להו דקאמר ר"ל נמי דכן הוא האמת. ועי"ל דהכא הכי קאמר דמי קא יהיב והיו מפייסים אותם עד שיאמרו רוצה אני, אם כן לא עברי אלאו דלא תחמוד, כיון דחזו דשקלי בעל כרחיהו ולא היו חוששין אם יתפייסו פסלינהו". נמצא נפק"מ בין התירושים האם יש איסור דלא תחמוד בדיהיב דמי.

והנה כתב הרמב"ם (פ"י מהל' עדות ה"ד): "ועוד יש שם רשעים שהן פסולין לעדות אע"פ שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות, הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולין, שנאמר (דברים יט, טז) 'כי יקום עד חמס באיש', כגון הגנבים והחמסנים, אע"פ שהחזיר פסול לעדות מעת שגנב או גזל".

ובכס"מ שם: "ויש לדקדק עוד, דמשמע מדברי רבינו דחמסן מדאורייתא פסול. ואע"פ שרבינו ירוחם כתב שיש מי שסובר כן דבר תמוה הוא. . ולכן נראה דחמסנים הכתוב בדברי רבינו ט"ס היא וצריך להגיה גזלנים במקום חמסנים, ולגירסת ספרינו צ"ל דחמסנים דקאמר הכא רבינו לישנא דקרא נקט והרצון בו גזלנין", ע"ש.

וממשיך הרמב"ם (בהלכה זו) "וכן כל העובר על גזל של דבריהם הרי הוא פסול מדבריהם, כיצד, החמסנים, והם הלוקחים קרקע או מטלטלין שלא ברצון הבעלים, אע"פ שנותנין הדמים, הרי אלו



פסולין מדבריהם". ועיין כס"מ שם (ד"ה וכן כל בא"ד), וז"ל: "מדפרכינן הכי בגזלן ולא בחמסן משמע דמדרבנן הוא דפסולי", ואע"ג דבפ"ק דבבא מציעא דף ה' ע"ב אמרינן 'לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו', דלאינשי משמע אבל קושטא לא הוי, כבר כתבו התוס' צ"ל דה"פ דמשמע להו וקושטא הכי נמי".

והנה עפמ"ש הכס"מ בדעת הרמב"ם מתורץ מדוע אינו לוקה על כך שהוא חמסן (אף שנקרא חמסן גם בדיהיב דמי), כיוון שאיסור זה אינו מן התורה, ונשאר רק האיסור דלא תחמוד שעליו אינו לוקה מהטעמים הנ"ל (שאינן בו מעשה, ואם יש מעשה ה"ז ניתק לעשה ולהשבה).

#### ד

#### תירוץ קושיא הנ"ל לדעת התומים בב' אופנים

מיהו, עיין תומים (סי' לד סקי"ג) מה דמקשה על הכס"מ הנ"ל (ועד"ז על הסמ"ע שם סק"ב שכתב כן), וז"ל: "וכ"כ מ"ש הכ"מ בפ"י מהל' עדות על מ"ש הרמב"ם, העובר על גזל של דבריהם כגון החמסנים וכו', וכתב הכ"מ דלא תחמוד בלא דמי משמע, וכן צ"ע הא כתב הרמב"ם להדיא בפ"א מהל' גזילה ה"ט 'אפילו המרבה'<sup>11</sup> ברעים על חבירו למכור לו שלו בדמים עובר על לאו לא תחמוד ע"ש. ולכן צ"ל אף דמהתורה אסור מ"מ לאינשי לא משמע וכו'. והא דנקט הרמב"ם (פ"י מהל' גזילה ה"ד) בלשונו גזל, מדבריהם הוא, כי מהתורה אינו בגדר איסור גזל עד שיצטרך להשיב כדכתיב (ויקרא ה, כג) 'והשיב את הגזילה' רק הוא לאו מיוחד בפ"ע שעובר עליו, אבל אם קנה הכלי אינו מחויב להחזיר ולא נתקו התורה להשבון<sup>12</sup>. . אבל חכמים עשוהו מדבריהם כגזל, וא"כ כופין אותו הכלי להחזיר שחמד. . וא"ש גזל מדבריהם ולק"מ, ודברי הכס"מ והסמ"ע צ"ע". עכ"ל התומים.

היוצא לנו מדברי התומים הנ"ל שדעת הרמב"ם הוא, שחמסן איסורו מן התורה, אלא שאין עליו חובת השבה כדין גזלן. ולפי דבריו צ"ע, דהרי דכשאינו אומר רוצה אני ונתן המעות הוי חמסן, ומן התורה אינו חייב בהשבה (דחייב השבה כאן הוא רק מדרבנן), וא"כ למה לא ילקה על לאו זה, הרי לפי אופן זה הוי לאו שיש בו מעשה (שהרי דכשאינן המוכר רוצה, אז חל איסור דלא תחמוד רק בזמן

11. ברמב"ם שלפנינו 'והכביר עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה', ובכס"מ העתיק את הרמב"ם כבפנים.

12. כדין גזילה, כמ"ש בתורה (ויקרא ה, כג) 'והשיב את הגזילה אשר גזל'.

הלקיחה וע"י הלקיחה), וגם הוא אינו לאו שניתן להשבה (מכיון שאינו חייב בהשבה מן התורה). ולפי הראב"ד אפשר לומר שסובר שחמסן כגזלן מן התורה וחייב בהשבה<sup>13</sup>.

ואולי י"ל דשיטת הרמב"ם היא<sup>14</sup> דגם חמסן חל עליו האיסור דל"ת בזמן החמדה ובנסיון השגת החפץ מחבירו והלקיחה היא<sup>15</sup> רק תנאי האיסור (ע"ד שנתבאר באיסור לא תחמוד), ומיד עם לקיחת החפץ עובר למפרע על ל"ת, ושפיר הו"ל לאו שאיב"מ ואין לוקין עליו, משא"כ בגזלן שחלות האיסור דל"ת הוא רק משעת הגזילה ולהלן, ולא למפרע.

ואולי יתכן להסביר את ההבדל בין חמסן לגזלן בהא, שחמסן שחמד בחפץ מחברו, וגם ניסה לשכנע את חברו ונתן מעות, א"כ בוצע חמדתו וזממו ע"י הלקיחה, והרי עיקר האיסור דל"ת הוא החמדה עם<sup>16</sup> ההשתדלות להשיג את מה שחמד וגזל, הרי חסר כאן השכנוע ונתינת המעות<sup>17</sup>, וא"כ באה הגזילה ביחד עם החמדה וגורמים את האיסור דל"ת. והשתא אתי שפיר הא דחמסן הו"ל לאו שאין בו מעשה ולא קשה לן מידי לדעת התומים.

ועוד יש לומר, דהרי קיי"ל הלכתא כר"י (ב"מ מו, ב. מז) דאמר "דבר תורה מעות קונות" וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' מכירה ה"א), וחמסן הרי נתן למוכר את המעות (ב"ק סב, א וכן ברמב"ם פ"א מהל' גזילה ה"ט כנ"ל), ועוד פסק הרמב"ם (בפ"י מהל' מכירה ה"א) "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח, אפילו תלוהו עד שמכר ממכרו מכר", ע"ש, וא"כ דין חמסן הו"ל מכירה באונס, וקונה החמסן ע"י נתינת המעות ולכן מיד שמסר המעות נגמרה מחשבתו שחמד ועובר על ל"ת משעת החמדה וההשתדלות, והוא לאו שאיב"מ. משא"כ בגזלן שאינו קונה כ"א ע"י הגזילה, וכשגזל עובר בג' היינו: לא תתאוה לא תחמוד ולא תגזול, כנ"ל.

## ה

### ביאור דעת הרמב"ם אמאי לא אמרי' דלא מהני מעשיו כיוון שלקח את החפץ באיסור

איתא במסכת תמורה (צ, ב): "אמר אביי, כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני. דאי ס"ד לא מהני, אמאי לקי (רש"י שם ד"ה מהני דמה שעשה עשוי הואיל ולקי), רבא אמר לא מהני מידי, והא דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא".

13. עיין תומים שם, ועיין לח"מ פ"י מהל' עדות ה"ד, שו"ת משכנות יעקב חו"מ סי' ט"ז ח', מטה שמעון סי' ל"ד.

14. דכ"ז הוא אליבא דמנחת חינוך מצווה ל"ח, ועיין לעיל אות ב'.

15. ראה אבן האזל פ"א מהל' גזילה ה"ט.

16. ראה רמב"ם פ"א מהל' גזילה ה"ט (הובא לעיל).

17. דהלאו דל"ת היא ההשתדלות ושמרבה ברעים וכו', ולא תתאוה הוא בלב ובמחשבה. ובמ"מ שם כ' שבגזלן חסר ההשתדלות לשכנע וגם חסר נתינת המעות, ועובר משעת הגזילה.

וכתב ה"ה בפ"א מהל' גזילה ה"ט בא"ד (על מה שסבר הרמב"ם דגם כשעובר על לא תחמוד המקח קיים) וז"ל: "ולא כן דעת רבנו, אלא מקחו קיים אע"פ שעבר<sup>18</sup>. ואע"ג דאמר רבא 'אי עביד לא מהני מידי וכו', הרי הוא כעין גזול<sup>19</sup> צמר ועשה ממנו בגד שאינו משלם אלא כשעת הגזילה וקנה הדבר בשינוי כדאיתא התם, אף כאן קנה בדמים".

והנה כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' בכורות ה"ה) וז"ל: "מעשר בהמה אסור למוכרו כשהוא תמים שנאמר בו (ויקרא כז, לג) 'לא יגאל', מפי השמועה למדו שזה שנאמר לא יגאל איסור מכירה במשמע, שאין נגאל ואינו נמכר כלל, ויראה לי שהמוכר מעשר לא עשה כלום ולא קנה לוקח ולפיכך אינו לוקה", עיי"ש.

והקשה במשנה למלך שם וז"ל: "ועיין במ"ש ה"ה בפ"א מהל' גזילה . . . וצ"ע", והיינו דקשה להרב המל"מ דהרי הרמב"ם (הלכות תמורה שם) פוסק כאביי<sup>20</sup> דאי עביד מהני, וא"כ מאי מקשה ה"ה בפ"א מהל' גזילה.

והנה הגדר בהא דאמרינן בעלמא<sup>21</sup> דאם עבר על מה דאמר רחמנא אי עביד לא מהני, צ"ע האם כוונת הענין הוא בכל אופן שעשה פעולה שאסרה תורה, "אי עביד לא מהני", ל"ש בין אם חלות האיסור הוא עם הפעולה ביחד, כגון אם בזמן עשיית הפעולה הי' לו אסור לעשות את הפעולה ולכן בעשיית הפעולה הרי עבר איסור תורה (כגון מכירת דבר האסור בהנאה), ול"ש אם בזמן עשיית הפעולה כבר נגמר האיסור לפני הפעולה שהרי נעשה באיסור תורה ולא נוגע הזמן שחל בו האיסור, מ"מ אמרינן "אי עביד לא מהני", או דלמא אם חלות האיסור היתה לפני הפעולה ורק אח"כ עשה את הפעולה, אין האיסור מבטל את הפעולה, ואז נאמר "אי עביד מהני".

ומסתברא לומר יותר כאופן הב', שהרי הפעולה לא מוסיפה בהאיסור מאומה, שהרי חלות האיסור נגמרה לפני הפעולה, וא"כ מדוע שהאיסור יבטל את הפעולה שעשה. ואם נאמר הכי, מחזור היטב ואתי שפיר מ"ש ה"ה שם.

18. ועיין בספר יד המלך בפ"א מהל' גזילה ה"ט מה שמתרץ ע"ז.

19. ועיין בספר שער המלך שם בא"ד וז"ל: "ובוודאי דכוונת ה"ה ז"ל לומר דכי היכי דגבי גזל אהני קנין שינוי אע"ג דעבר על לאו דלא תגזול היינו בלאו דל"ת אהני לן קנין דמים, ואע"ג דהתם קנין דמים גרידא לא מהני, התם שאני דגלי רחמנא 'והשיב את הגזילה' (ויקרא ה, כג), ומ"מ לגבי הא מילתא ילפינן מגזל דכל שיש בו קנין אהני, ואע"ג דעבר אמימרא דרחמנא" ע"ש, ועיין בספר פרי האדמה הל' גזילה שם.

20. אע"פ שהלכה כרבא בר מיע"ל קג"מ (ב"מ כב, ב. קידושין נב, א. ב"ק עג, א. סנהדרין כז, א), וצ"ע לשיטתו (משא"כ לפמשי"ת בפנים) מהיכן לקח הרמב"ם לפסוק כאן כאביי.

21. תמורה ד, ב, כתובות פא, ב, גיטין יב, א תוד"ה אלא, ב"מ סה, ב ברא"ש שם. וכן ברמב"ם הל' בכורות פ"ו ה"ה, הל' גירושין פ"ג הי"ט ובפ"א מהל' גזילה ה"ה וה"ט, בפ"ה מהל' מלוה ה"ה וה"י.

דהרי נתבאר לעיל (באות ב) שחלות האיסור דל"ת, חל בזמן החמדה וההשתדלות כדי לקבל את החפץ שחמד, והלקיחה אינה אלא כתנאי להאיסור, והיות שהאיסור כבר נגמר לפני שהחפץ נקנה לו, לכן על כגון דא אמרינן שפיר "דאי עביד מהני" וקנה, דשאני הכא מכיון שכבר נגמר האיסור לפני הפעולה לכן "מהני וקני".

ועפ"ז מתורצת קושיית המשנה למלך בדעת הרמב"ם, די"ל דבאמת ס"ל כשיטת רבא דהלכתא כוותי' בכל הש"ס (ראה הערה 20), וכדעת הרב המגיד, ואעפ"כ ס"ל בנוגע לאיסור "לא תחמוד" מודה רבא שמועילים מעשיו כיוון שהאיסור הי' כבר בשעת השכנוע.

ומה שמדמי ה"ה דין הקנין במי שעבר על לא תחמוד לדין הקנין בגזילה שקונה רק ע"י שינוי ולא לפני"כ בזמן הלקיחה, כבר הקשו ע"ז<sup>22</sup>, ואפ"ל דכוונתו מכיון שהאיסור חל עליו לפני שחל הקנין שקנה בשינוי ומכיון שלא מוסיף מאומה בהאיסור לכן מועיל, ובאם כן ה"ז ראי' לנדו"ד, דכן הוא ג"כ בהאיסור דל"ת שהיות שכבר עבר האיסור לפני שקנה לכן אמרינן "אי עביד מהני". (וראה אבן האזל שם שכ" דמה שייך הלאו דלא תחמוד להקנין", עיי"ש).

והא דמצרכינן גילוי בקנין שינוי בגזילה דמהני, התם היינו טעמא מכיון שכבר אמרה תורה "והשיב את הגזילה" הי' מקום לומר שלא יוכל לקנות ע"י גזילה לעולם, ולכן בא הגילוי "אשר גזל" שיכול להשיב כעין שגזל והיינו דקנה ע"י שינוי, משא"כ הא דקנה כשעבר על איסור דלא תחמוד, לא צריך לגילוי מיוחד שהרי לא כתוב דצריך להשיב.

## ו

### קושיית הלחם משנה על המגיד משנה ויישוב קושייתו ע"פ משנ"ת

והנה בפ"י מהל' מכירה ה"א הקשה הלח"מ על הרב המגיד וז"ל: "ועוד אני תמה על דעת ה"ה ז"ל שכתב בה' גזילה דדעת רבנו ז"ל דאע"פ שעבר על לאו דלא תחמוד מקחו קיים, והאמת שהוא תמוה שא"כ מה הקשו בגמ' (ב"ק סב, א) 'אי יהיב דמי חמסן קרית לי' וכו', דמאי קושיא הא אע"פ שהוא חמסן ועבר על לאו דלא תחמוד מקחו קיים כמו שהוא לפי האמת לדעת רבנו<sup>23</sup>, ואין כאן מקום לקושיית הגמ' ולא לתירוצא וכו', וצ"ע".

ונראה דעיקר קושיית הלח"מ היא, מאי מקשה הגמ' "אי יהיב דמי חמסן קרית לי' והאמר ר"ה וכו'" היינו שהרי המכירה קיימת ומה שייך לקראו חמסן, והא הרי לדעת הרמב"ם אליבא דה"ה אע"פ שהמקח קיים, עכ"ז עובר ב"לא תחמוד", א"כ אפשר לקוראו ג"כ חמסן.

22. עיין בספר פרי האדמה הל' גזילה שם וז"ל: "הכא נמי כיון דאעיקרא אין איסור בנטילת החפץ רק בחימוד אין האיסור החימוד מערב דלא מהני הקנין של הדמים", עיי"ש.

23. ועיין באבן האזל הנ"ל.

ועיין בספר מעשה רוקח (פ"י מהל' מכירה ה"א) מה שמתרץ וז"ל: "ואחר המחילה הראוי' אין כל תמיהה ולא קושיא, דאף דחמסן הוא ג"כ חמדן ועובר אחרי לאוי כמו שכתבו התוס' שם, לא מפני זה נאמר דחמדן שכתב רבנו הוי חמסן . . . משא"כ החמסן כמבואר, ומעין זה השיב הרב בתי כהונה שם והרב עצמות יוסף דף י"ג שם . . . והדברים נראים פשוטים", עיי"ש. ולכאורה דבריו צריכים עדיין ביאור, ומה בכך שהם ב' איסורים, והרי בכ"ז הדרא קושיא לדוכתא, מאי קושיית הגמ' שם, והא הרי הוא עובר בכ"ז בלאו דל"ת אע"פ שהמכר קיים.

ולפי מ"ש לעיל, אפ"ל שכך כוונת המעשה רוקח לתרץ קושיית הלח"מ הנ"ל, הן אמנם שכבר עבר על לאו דל"ת אך מ"מ אין לקראו חמסן, שהרי מכר לו המוכר את החפץ. ולפי הנו"ל (לעיל אות ב) בבירור יסוד האיסור דלא תחמוד יבואר החילוק בין שני האיסורים (לא תחמוד ואיסור החמס), שהרי בלא תחמוד כבר עבר לפני שזכה בחפץ (ובאמת עיקר איסורו הוא על השכנוע שלפנ"ז), משא"כ חמסן שזוכה בחפץ בזמן החמסנות, ובאותו הזמן עובר באיסור חמסנות, וע"ז מקשה בגמ' "אי יהיב דמי חמסן קרית לי", ולמה יהי' זה איסור והרי שילם מעות, ומתרצת הגמ' "כי לא אמר (המוכר) רוצה אני".







שער שלישי

# מגדל דוד







## בירור שיטת רבינו הזקן בענין ברכת הלל בראש חודש

מחלוקת הראשונים בדין ברכת הלל בר"ח / ביאור דעת רבינו הזקן בזה דס"ל בכללות כשיטת ר"ת / ביאור המחלוקת בין הרמ"א לרביה"ז בזה / עפ"ז נפק"מ בנוגע לברכת "הרב את ריבנו".

הגה"ח הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א  
רב מד"א דכפר חב"ד

### א

מחלוקת הראשונים בדין ברכת הלל בראש חודש, וביאור בדעת רבינו הזקן בזה כמאן ס"ל

בענין ברכת הלל בראש חודש<sup>1</sup>, ישנן כמה דעות בראשונים ובהלכה: הרמב"ם כותב<sup>2</sup> שאין מברכים כלל על הלל בראש חודש. רבינו חננאל והרי"ף כותבים<sup>3</sup> שמברכים רק כשאומרים הלל בציבור, ואילו רבינו תם ובה"ג כותבים<sup>4</sup> שגם היחיד מברך.

למעשה, המחבר<sup>5</sup> פוסק כהרמב"ם שאין מברכים על ההלל בראש חודש, ואילו הרמ"א פוסק להיפך כדעת רבינו תם שגם היחיד מברך, אלא ש"מכל מקום ייזהר אדם לקרותו בציבור כדי לברך עליו עם הצבור" (היינו שכל אחד מברך בעצמו, אבל ייזהר להיות עם הציבור, משום דעת ר"ח והרי"ף שמברכים רק בציבור).

ובענין מנהגנו למעשה, כבר הביא כ"ק אדמו"ר<sup>6</sup> כהכרעת הרמ"א שגם היחיד מברך, וגם הזכיר בשיחה<sup>7</sup> כי מנהגנו בציבור שכל אחד חוטף הברכה ומברך בעצמו בחשאי.

1. ראה סוגיית הגמ' ערכין י, א. תענית כח, ב.

2. הלכות חנוכה פ"ג ה"ז והלכות ברכות פ"א ה"ט"ז. ויותר מזה כתב שם כי היחיד אינו אומר הלל כלל.

3. רבינו חננאל הובא בתוס' סוכה מד, ב ד"ה כאן, וברי"ף שבת יא, ב מדפי הרי"ף.

4. רבינו תם בברכות יד, א ד"ה ימים ותוס' סוכה שם, ובה"ג בהלכות לולב. וכן כותב הטור סימן תכב בשם הרא"ש.

5. או"ח תכב ס"ב.

6. היום יום א טבת. וראה תורת מנחם רשימת היומן עמוד רי: "תמיד אמר [אדמור מוהרש"ב נ"ע] הלל בברכה". באמת יתכן לדייק כן בשוע"ר סימן קלא ס"ה, שכתב לגבי המתפלל בבית האבל כי יכול כל אחד לומר ההלל בביתו. ואם אינו מברך ביחיד, הרי עדיף לאומרו בציבור בבית האבל ולא בביתו ביחיד בלא ברכה.

7. שיחת ש"פ מסעי ר"ח מנ"א ה'תשמ"א: "ע"פ מנהג חסידים אז מכאפט אריין אויך די ברכה בחשאי". וראה בתורת מנחם שם: "על אמרו בברכה גם בהתפללו בציבור בימים שאין גומרים את ההלל ולא יצא בברכת הש"ץ – אמר 'נאשע בראטיע אינעצא' [אצלנו הדברים אחרת] וציווה לי שלא לספר על זה".

אמנם כאן ראוי לעיין בשיטת רבינו הזקן בסידורו. כתב רבינו: "בימים שאין גומרים את ההלל, יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו". היינו שחולק על הרמ"א וכותב כי הש"ץ לבדו מברך. ולכאורה דבריו הם דלא כמאן: אף אחת מהשיטות שהוזכרה לעיל לא אמרה שרק הש"ץ מברך – אלא או שאין מברכים כלל (כמו הרמב"ם) או שכולם מברכים בציבור (כמו ר"ח, הרי"ף, ר"ת והרמ"א).

ואין לומר כי רבינו הטיל פשרה בין השיטות – בין המחבר שפסק כהרמב"ם שאין מברכים כלל, לבין הרמ"א שפסק כר"ת שגם היחיד מברך<sup>8</sup>, שהרי אין פשרה כזו: או שהברכה היא צריכה וכולם מברכים, או שהברכה היא לבטלה וגם הש"ץ אינו צריך לברך<sup>9</sup>.

לכן נראה לומר כי בוודאי בעצם הענין סובר רבינו כהרמ"א, שכל אחד מהציבור היה צריך לברך בעצמו, אמנם רבינו בא לבאר כי כיון שהצריך הרמ"א שיאמרו עם הציבור (בשביל לצאת ידי חובת ר"ח והרי"ף שמברכים רק בציבור), לכן מוכרחים שרק הש"ץ יברך והם ייצאו ידי חובה מברכתו, כיון שכך נפעל גדר ציבור. אבל אם כל אחד מברך בעצמו (כפשטות הרמ"א) – אין כאן דבר המאחד אותם להיות ציבור.

## ב

### האופן היחיד שיכולים להקרא בשם ציבור הוא כשיוצאים י"ח מהש"ץ

להבנת הדברים, ראוי להקדים שאלה פשוטה: הרמ"א כתב כי "יזוהר לקרותו בציבור", אבל נשאלת השאלה, איך הם נעשים ציבור אחד?

רבינו כותב בשו"ע שני אופנים שבהם נעשה דין ציבור:

8. ראה של"ה ריש פסחים: "ונראה בעיני שכלל לא יברך היחיד לא בתחלה ולא בסוף, ואף שהצבור קשה עלי לברך כי ראיות של אותם מברכים ראיות חזקות הם, ונהי דבצבור מברכין, הבו דלא להוסיף לברך ביחיד כי ספק ברכות להקל".

9. יש שכתבו דרבינו העדיף שאחד יברך לכולם משום "ברב עם הדרת מלך" (שער הכולל פל"ז ס"ה ועוד). וזאת, לפי משמעות דבריו בסימן תריט ס"ח (לפי המג"א סק"ג ושל"ה מסכת יומא סג, ג) כי בהלל דחובה ובלולב בבית הכנסת היו צריכים שאחד יברך לכולם משום ברב עם (ולפעל כל אחד מברך משום שאין מכוונים לשמוע).

ולהעיר שדבריו שם סותרים לכאן לדבריו בסימן ריג ס"ו כי כשכל אחד מקיים המצוה בעצמו, כמו ציצית ותפלין, אין עדיפות שאחד יברך לכולם, ואילו שם כותב כי בלולב עדיף שאחד יברך לכולם, וכך לגבי הלל הרי כל אחד אומר בעצמו ומדוע שאחד יברך לכולם? וראה גם בסימן נט ס"ד ש"ברכת קריאת שמע וכל ברכות השחר שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאומרים בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד", ומפורש כי הוא רק בעדיפות שניה לצאת מהש"ץ משום ברב עם. ויש להאריך עוד בזה.

א. "כשם<sup>10</sup> שמצות הקדיש היא שהש"ץ אומר יתגדל ויתקדש כו' בשביל כל הציבור והם עונים אחריו אמן יהש"ר, כך היא מצות הקדושה לכתחלה שיאמר הש"ץ נקדישך או נקדש והציבור שותקים ומכוונים למה שהש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה ואז עונים הציבור קדוש ... אבל אם כל הציבור נהגו לומר נקדישך עם הש"ץ אין למחות, כיון שמקדישים בעשרה. ואע"פ שאינו נקרא ציבור אלא כשאחד אומר וט' שומעים ועונים, אבל כשכל אחד אומר לעצמו כיחידים הם כמו שיתבאר בסימן תקצד<sup>11</sup>, מ"מ בדבר שבקדושה אין צריך לכך".

לימדנו רבינו כי ציבור הוא כשאחד אומר והציבור שותקים ויוצאים י"ח מאמירתו, כמו בקדיש שהם שותקים והוא מוציאם באמירת תיבות הקדיש, או בנקדישך שאומר נקדישך והם אינם אומרים ורק עונים קדוש, אבל אם גם הוא אומר וגם הם אומרים – אף שאומרים ביחד איתו – אין כאן ציבור, אלא רק עשרה שמתפללים ביחד<sup>12</sup>.

ולפי זה, כשנוהגים כפשטות דברי הרמ"א וכל אחד מברך בעצמו (ואומר כל ההלל בעצמו) – הרי למעשה לא יצאו כלום מברכת הש"ץ והם רק עשרה שמתפללים ביחד ולא ציבור.

ב. אופן נוסף לקבוע דין ציבור הוא בדרך של "חבר עיר"<sup>13</sup>, דהיינו עשרה שאומרים התפלה ביחד ומסיימים ביחד, והביאו רבינו בנוגע לתקיעות בתפילת לחש דראש השנה<sup>14</sup>: "ולפי שבתפלת מוסף בלחש כל אחד מתפלל לעצמו ואין אחד מסיים ברכתיו בשעה שחבירו מסיים, לפיכך אין תוקעים

10. סימן קכה ס"א, ועד"ז שוע"ר סימן נט ס"ד: "ומ"מ אינו מוציא אלא ש"ץ את הציבור, דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונים אמן". ושם סימן קכד ס"א: "מי שאינו בקי יוצא אלא בציבור, דהיינו שט' יהיו שומעים ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו".

11. צריך להיות תקצב, ויובא לקמן.

12. מהלך זה הוא בשיטת רבינו. ולהעיר מדברי הרמ"א עצמו סימן נט ס"ד כי ש"ץ שאומר ברכות קריאת שמע בקול ויש עשרה שומעים שמתפללים בעצמם, יכול להוציא אף את הבקי. ומוכח לכאורה כי הרמ"א סובר שיש דין ציבור אף שהם מתפללים בעצמם. אמנם רבינו כתב שם שש"ץ מוציא את ציבור הבקיאים (ולא יחיד) וכנראה הוא לשיטתו שדין ציבור הוא רק כשכולם יוצאים מברכתו.

ואין להקשות מדברי רבינו בסימן תקצד, שאחד שחוזר מוסף בראש השנה יכול להוציא אף את הבקי, ורואים כי יש דין ציבור אף שרק האחד הזה יוצא מהש"ץ? אמנם אין זו קושיא כיון שהש"ץ מוציא כולם בחובה לחזור התפלה.

13. ראש השנה לד, ב, ובב"ח סימן תקצב: "פירוש חבורת ציבור שמתפללים ביחד אף שלא היה שם שליח ציבור". ובכנה"ג בהגה"ט שם: "אם השליח ציבור מתפלל עמהם. . כמנהג ארגון שכתב הריב"ש חבר עיר מיקרי" (ועיי"ש משה"ג בשם ריא"ז ראש השנה י, א), ובריב"ש סימן לו, שהמנהג בארגון הוא שהש"ץ התפלל בקול רם והיה מקריא אותם והם חוזרים אחריו.

14. סימן תקצב ס"א.

בתפילה זו כמו שאין תוקעים ביחיד", ומשמע כי אילו התפללו ביחד וסיימו הברכה ביחד הוי גדר ציבור<sup>15</sup>.

אמנם במקרה של ברכת הלל, גם זה אינו. כיון שכל אחד חוץ הברכה ומברך לעצמו ומסיים לבדו ואין כאן אמירה אחת משותפת ומתוך כוונה לומר יחד<sup>16</sup>.

[ואין לומר כי אמירת אמן לבדה מספיקה להוחיל דין ציבור, כיון שרבינו כתב (כנ"ל) שצריך "לשתוק ולכוון" או "לשמוע" והיינו לצאת ידי חובה. (ובכלל, יש לדון אם עניית אמן היא חלק מהציאה ידי חובה בברכה או רק גילוי והיכר ששומע לברכת הש"ץ<sup>17</sup>)].

יש לומר, שזו הסיבה שהצריך רבינו בסידור שכולם ייצאו ידי חובה מברכת הש"ץ, כיון שרק כך הם לשיטתו בגדר ציבור והדבר מתאים עם חשש הרמ"א לדברי הר"ח והרי"ף, שמברכים רק על הלל בציבור.

## ג

### ביאור החילוק בין הרמ"א לאדה"ז האם נקרא שקוראים בציבור

יתכן להוסיף במה שרבינו חשש לזה בסידורו, ואילו הרמ"א לא חשש לזה וכתב שכל אחד מברך בעצמו ובכל זאת הוי אמירה עם הציבור:

משמעות דברי רבינו בהלכות פסח<sup>18</sup> כי המנהג הרגיל בימיהם באמירת הלל היה, שהחזן אומר פסוקי "יאמר נא" וכו' והציבור יוצאים ידי חובה באמירתו ורק עונים לו פסוק "הודו לה' וגו'".

15. ראה גם שוע"ר סימן רפד ס"א לגבי ברכת ההפטרה: "צריכים לזוהר שלא יקראו בקול רם אלא בנחת (מלה במלה עם המפטיר)", וגם שם הכוונה לכאורה היא לאשוויי דין ציבור (ראה פמ"ג א"א סק"י). ורבינו מצייין לדבריו בסימן קפג (ס"י): "כשכל אחד מברך לעצמו שאין כאן זימון כלל כמ"ש בסימן קצג, מ"מ כיון שכל ברכהמ"ז עד החתימה אומרים כולם יחד מלה במלה עם המברך ברכהמ"ז ה"ז כאמירה אחת".

16. הכרחי לומר כי רק כשאומרים ביחד ומסיימים ממש ביחד הוא בגדר "ציבור" (ולא רק שכל אחד אומר לעצמו ומסיימים פחות או יותר ביחד), שהרי כתב רבנו בסימן קכה (כנ"ל) לגבי אמירת נקדישך שהם יחידים שאומרים.

17. ראה שוע"ר סימן ריג ס"ד לגבי ברכת המצוות: "שמעה מתחילתה ועד סופה. . יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו אם לא ענה אמן". ובסימן קכד ס"ו לגבי חזרת הש"ץ: "כשש"ץ חוזר התפלה יש לכל הקהל לשתוק ולכוון לברכות ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכתיו לבטלה" ולא הזכיר שגם אי עניית אמן מעכבת. ולהעיר מסימן נה ס"ז וסימן תקצד. ועיין בסימן ח ס"א, סימן קד ס"ה וסימן רא ס"ה, ואכמ"ל. (ולהעיר מהתוועדויות תשמ"ג ח"א עמוד 67 (בלתי מוגה), שלמד מתחילת לשון רבינו הנ"ל בסימן קכד "ולענות אמן", שאמן הוא חלק מהציאה ידי חובה).

ובלשונו: "ומכל מקום 'יאמר נא ישראל ויאמרו נא בית אהרן ויאמרו נא יראי' – אם אמרם הקטן והוא עונה אחריו הודו וגו', אף בדיעבד לא יצא ידי חובתו אא"כ חזר ואמר גם כן בפני עצמו יאמר נא וגו' . . אבל יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא והוא יענה אחריה".

ולפי זה אפשר לומר כי בכך שיוצאים מהש"ץ באמירת פסוקי יאמר נא, מתקיים דין ציבור ושוב אין צריכים לשמוע מהש"ץ את הברכה (לשם דין ציבור) אלא יכולים לברכה בעצמם. ולכן מובנים דברי הרמ"א כי יש דין ציבור בכך שאומר הלל עם הציבור ושומע פסוקים אלו מהש"ץ.

אמנם רבינו בסידורו לא סמך על הציבור הזה, ויתכן שהמנהג אצלו בעצמו היה כפי שכתב המג"א למעשה<sup>19</sup> וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר בהגדה<sup>20</sup>, כי נכון שכל אחד יאמר הפסוקים בעצמו דמוטב שלא לסמוך על<sup>21</sup> השמיעה<sup>22</sup>. ולפי זה אין כאן יציאה ידי חובה מקריאת הש"ץ הפסוקים<sup>23</sup>, ולכן הוכרח רבינו לכתוב שכולם ישמעו הברכה מהש"ץ ויתאחדו לציבור אחד<sup>24</sup>.

18. סימן תעט ס"ו"ז, הובא במ"א סימן תכב סק"ח, לפי תוס' סוכה לח, ב ד"ה מכאן שמצוה: "ומה שנוהגים עכשיו ששליח ציבור אומר שלשה יאמרו נא והציבור עונים הודו ולא מצינו מנהג זה בגמ', מ"מ נפקי מהך קראי דשומע כעונה". וכ"ה בר"ן שם.

19. שם.

20. סימן הלל נרצה, ד"ה הודו לה'.

21. להעיר כי גם לפי מנהגנו שכל אחד אומר פסוקי יאמר נא, עדיין שייכים דברי רבינו בסימן תפח ס"ג כי "מצוה מן המובחר לקרותו עם הציבור מיד אחר תפילת שחרית כדי שיענה עמהם הודו ואנא אחר השליח ציבור", כיון שלפחות יש כאן אמירת הפסוק עם הצבור. ומדויק בלשון רבינו "מצוה מן המובחר לקרותו עם הציבור" ולא כתב לקרותו "בצבור", היינו שכל הנדרש בענין זה הוא לומר הפסוקים ביחד עם הצבור (אלא ששם הוא משום שההלל הוא שלם ואינו צריך דין ציבור, אמנם ניתן ללמוד מזה לעניינינו שגם אמירה כזו עם הציבור היא מצוה מן המובחר).

22. בכל זה מובן מה שכתב המג"א (תכב סק"ו) כי בימים שאין גומרים ההלל, מפסיק באמצע פסוקי דזמרה לומר ההלל עם הציבור וסומך על ברכת ברוך שאמר לפניו וברכת ישתבח לאחריה. ולכאורה מה העדיפות שיקרא עם הציבור והרי בין כך יוצא בברכת ברוך שאמר שלו. וקשה לומר שכל ההפסקה באמצע פסוד"ז היא בשביל מצוה מן המובחר הנ"ל שיאמר פסוקי יאמר נא עם הציבור. אמנם לפי דברינו כי המנהג הרגיל היה (בניגוד לדברי המ"א עצמו) שיוצא מהחזן ידי חובת פסוקי יאמר נא וזה קובע דין ציבור, מובנת ההפסקה. ונפק"מ בכך למנהגנו בפועל, שכל אחד אומר פסוקי יאמר נא בעצמו ובמילא אין עדיפות להפסיק בפסוד"ז רק בשביל לומר הפסוקים עם הציבור (כמו שכתב רבינו בסימן תפח שם לגבי הלל שלם (שאינו צריך דין ציבור), שאין מפסיקים בשבילו בפסוד"ז). ואכן כמדומה שכך מנהגנו שאין מפסיקים.

23. ואין לומר שאמירת הציבור כולו היא כמו אמירת חבר עיר, כיון שכאמור לעיל אין הם אומרים מלה במלה יחד ומסיימים ביחד.

24. חילוק זה בין הסידור והשו"ע מתאים עם שינוי נוסף: כתב רבינו בשו"ע (סו"ס תפז) בנוגע להלל בליל פסח בבית הכנסת: "יש מקומות נוהגים לגמור ההלל בציבור בברכה בליל א' של פסח אחר תפילת ערבית", אמנם בסידור לא הזכיר שהלל בליל פסח הוא בציבור לעיכובא. ויש לומר שכיון שכל אחד מברך כאן לעצמו (כמו בהלל דחובה), הרי לפי הסידור אין כאן ציבור, משא"כ לפי השולחן ערוך מצטרפים ע"י עניית יאמר נא וכו'.

## ד

## כמה חילוקים היוצאים מהנ"ל

אם כנים הדברים, יש להוציא כמה נפק"מ: א. יתכן לומר כי רבינו בא רק לבאר דברי הרמ"א לגבי אמירת הלל בציבור (עבור אלו שרוצים לקיים האמירה דוקא בציבור, משום דעת הר"ח והרי"ף), אך הוא לא מדבר על אמירת הלל ביחיד. ואכן, בענין זה יסבור לגמרי כהרמ"א (ור"ת והרא"ש) כי היחיד מברך תחילה וסוף, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר במנהגנו<sup>25</sup>.

ב. אמנם יש לעיין לגבי מה שהעיר כ"ק אדמו"ר בשיחה כי מנהגנו בציבור, שכל אחד חוטף הברכה בעצמו, ולכאורה הוא בסתירה גמורה להכרעת רבינו הנ"ל כי הציבור שומעים הברכה מהש"ץ. ואכן, זו הסיבה שאמר רבינו שחוטפים הברכה בחשאי, כי הוא נגד הכרעת רבינו בסידורו.

אמנם לגופו של ענין, אפשר לבאר בשני אופנים: א. אם הציבור מברכים לפני החזן, יתכן ש(ברכת) ההלל שלהם היא כמו ברכה של יחידים, וכמו הכרעת הרמ"א שהיחיד מברך בעצמו. ב. יתכן כי כיון שנתפשט המנהג שהציבור שרים כולם ביחד עם הש"ץ "הללו" ופסוקי "הודו" ומסיימים הפסוקים ביחד, יש כאן אמירה אחת משותפת כמו "חבר עיר" וזה מצרפם לציבור, ומתקיימים בזה דברי רבינו בסידורו.

ג. כתב הרמ"א<sup>26</sup> לגבי ברכת "הרב את ריבנו" לאחר קריאת המגילה: "ואין לברך אחריה אלא בציבור". אמנם רבינו הוסיף כמה מילים<sup>27</sup>: "כשקורין המגילה בציבור מברכין לאחריה ברכה זו אבל לא ביחיד". ויש לעיין בכפילות הדברים.

ונראה כי כוונת רבינו היא, שכשקוראים המגילה בציבור, כל אחד מהציבור מברך ברכה זו בעצמו (ולא שקורא המגילה מברך לכולם), כמו שכתב הרמ"א לגבי ברכת הלל, שכל אחד מברך בעצמו. ולכן הוסיף רבינו שבכל זאת כשאומר ביחיד אינו אומר בעצמו.

והסיבה לכך שכל אחד מברך, ואילו בברכת הלל כתב רבינו כי רק הש"ץ מברך – מובנת היטב לפי דברנו. כיון ששמיעת המגילה מהקורא מצרפם לציבור אחד, ולכן אין מניעה שיברכו אחר כך כל אחד בעצמו. אמנם בהלל, אין מה שיצרפם - לולי הברכה המשותפת כנ"ל<sup>28</sup>.

(אמנם יתכן כי בליל פסח יש כן איזה דין ציבור על ההלל. כיון שהוא נאמר לפני הקדיש תתקבל (דלא כספירת העומר ומגילה שנאמרות אחרי הקדיש), ובכך הוא חלק מתפילת הציבור.

25. להעיר מהתוספת הידועה של המדפיס בסידור רבינו, ששמע ממנו כי היחיד אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף. אמנם יש לעיין בדיוק הדברים ואם יש ללמוד מדבר שרבינו לא הדפיסו בעצמו, ראה בשער הכולל פל"ז ס"ה.

26. סימן תרצב סוס"א.

27. בסידור, סדר קריאת המגילה.

בזה מובן היטב לשון רבינו: "כשקוראים המגלה בצבור מברכים לאחריה ברכה זו", ולא כלשון הרמ"א "אין מברכים לאחריה אלא בצבור". כיון שרבינו רצה לבאר כי לאחר שפעלו דין ציבור בקריאת המגלה, מברך לאחריה<sup>29</sup>.




---

28. ואף שכתב הר"ן (מגילה יב): "יש לומר שהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת המגילה אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס", אמנם כיון שנתקנה ברכה להיאמר בציבור, לכן דין הציבור במגילה מועיל לברכה זו. והדבר מתאים עם מנהגנו שכורכים המגלה רק לאחר ברכת הרב את ריבנו (ראה בנו"כ שו"ע סימן תרצ ט"ז ובתורת מנחם חלק ט"ז עמוד 154), וכך מקשרים את הברכה עם המגילה ודין הציבור שהיה במגילה עם הברכה.

29. נפק"מ למקרה שיצאו מקצתם אחרי סיום הקריאה ולא נשאר לברכה: אם דין הציבור הוא בברכה עצמה, הרי אין כאן ציבור, אבל אם דין הציבור נעשה ע"י הקריאה, יכולים לסיים בברכה. ע"ד דברי רבינו סימן נ"ה ס"ג שיצאו מקצתם גומרים הקדיש או הקדושה.

## מצוות חינוך המקדש

מחלוקת בין מוני המצוות האם מונים את מצוות חינוך המקדש למ"ע ושקו"ט בזה / מחלוקת מהי מהות מצווה זו / שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות בענין זה וי"ל דהרמב"ם והרמב"ן אזלי לשיטתם במחלוקת האם בנין המזבח נחשב למצווה בפ"ע / עפ"ז ביאור מחלוקת נוספת ביניהם האם הנאמר בפרשת תצוה הוא לדורות.

הגה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א  
ראש כולל 'צמח צדק', ירושלים עיה"ק

### א

#### מחלוקת האם מונים את מצוות חינוך המקדש בין מנין התרי"ג

בנוגע למצוות חינוך בית המקדש שנתפרשה בפרשת תצוה (שמות כט, לח ואילך) יש מחלוקת בין מוני המצוות האם נחשבת ממניין התרי"ג:

הבה"ג מנה מצווה זו למצווה בפני עצמה. אך הרמב"ם (הקדמה לספר המצוות שורש ג) מבאר "שאינן למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות", ובין הדברים מביא את מצוות חנוכת המזבח שאינה מניית ממניין המצוות מכיוון שאינה נוהגת לדורות.

והנה בפשטות הטעם שהבה"ג כן מונה זאת למצווה בפני עצמה הוא (לא מכיוון דס"ל שנוהגת לדורות, אלא) כי לשיטתו מונים מצוות רבות שאינן נוהגות לדורות, וכמ"ש הרמב"ם שם "ואמנם זולתנו (הבה"ג) טעה גם בעיקר הזה ומנה – כשהי' נתון בדחק – ולא יבואו לראות כבלע את הקודש, וגם מנה 'לא יעבוד עוד' . . . תרומת המכס", עיי"ש.

אמנם הרמב"ן (בהשגותיו לסה"מ, שם אות יד) נחלק על הרמב"ם וס"ל שמונים מצווה זו (למרות שמונים רק מצוות הנוהגות לדורות) מכיוון שהיא כן נוהגת לדורות. וכמ"ש כמה ציונים בזה כגון "וזה אשר תעשה על המזבח" וכיו"ב, וכן משמע מדאי' בגמ' (מנחות מט, א) "אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר".

וכבר העירו (הגרי"פ פערלא על סהמ"צ רס"ג פרשה מט) שלמרות זאת הרמב"ן עצמו לא מנה מצווה זו במניין המצוות (וצ"ב מדוע, דמדבריו משמע דברירא לי' שנוהגת לדורות).



## ב

## מחלוקת המפרשים האם מצוות חינוך כוללת תוספת

והנה במהות מצוות חינוך מצינו דפליגי בזה המפרשים מן הקצה אל הקצה:

הזוהר הרקיע (הובא במגילת אסתר שם) מבאר שהחינוך הזה אין ראוי למנותו שאין בו תוספת ענין שיקרא מצווה, אלא התמידין שהן חובה בכל יום וכו' והיא היא פרשת תמידין שבסדר פנחס<sup>1</sup>.

והגרי"פ פערלא (שם) תמה שיש בו תוספת שאינו מתחנך אלא בתמיד של שחר דווקא, וכל שעדיין לא מתחנך בהקרבת תמיד של שחר אין עליו קדושת המזבח ואין קריבין עלי' תמיד של בין הערביים, וכאילו אין כאן עדיין מזבח כלל. וכדאי' במשנה וגמ' (מנחות מט, א. ג, א) דדרשי' "שני בין הערביים" ולא ראשון בין הערביים, אבל כשכבר נתחנך כהלכתו אע"פ שהפסיקו מלהקריב עליו זמן מרובה יכולים להתחיל מחדש בתמיד של בין הערביים משום שכבר נתחנך. וזה ודאי תוספת מצווה שראוי למנות בפ"ע, ואינה בכלל מצוות הקרבת התמיד.

ובספר מקדש דוד (ס"א אות א) וכן בשו"ת הסבא קדישא הגרש"א אלפנדרי (סל"א) כתב דהקפידא היא רק שלא להקריב שני בין הערביים (כלשון הגמ'), אבל שאר קרבנות אפשר להקריב וא"צ דווקא תמיד של שחר. ולדידם ע"ז לא סברי כהגרי"פ שכ' "כאילו אין כאן מזבח".

[ונפק"מ גם בנוגע לפסח בזמן הזה, דהגרש"א (שם) כתב שאפשר להקריב פסח בזמן הזה אף שא"א להקריב תמיד כיוון שאת שאר הקרבנות אפשר להקריב, ונראה דזהו דוקא לשיטתו, משא"כ לשיטת הגרי"פ פערלא דהוי כמו שאין מזבח].

## ג

## לכאורה מוכח מרש"י שכל הפרשה היא לדורות, ותירוץ הוכחות המפרשים הנ"ל

והנה רש"י בפרשת פנחס (כח, ד) עה"פ "את הכבש אחד תעשה בבוקר וגו'" כתב "אע"פ שכבר נאמר בפ' ואתה תצווה 'זוה אשר תעשה וגו'" היא היתה אזהרה לימי המלואים וכאן צוה לדורות<sup>2</sup>.

1. ובספר מרגניתא טבא שם (אות יד) מוסיף על דבריו: "רצונו לומר, דכיוון דמונה למצווה להקריב שני תמידין בכל יום אחד בבוקר ואחד בערב, שוב אין למנות למצוה לחנך המזבח בתמיד של שחר דהרי בלא מצוות חינוך מצוויין אנו להקריב תמיד של שחר בכל יום ואין בו חינוך תוספת ענין וכבר נמנה מצווה זו שמחוייבין אנו להקריב בכל יום, וע"כ אם אנו היינו רוצין למנות מצוות החינוך צריכין אנו למנות שאין אנו רשאין להתחיל להקריב על המזבח החדש בתמיד של בין הערביים אלא בתמיד של שחר. . וא"כ העיקר בא ללאו מכלל עשה, וכבר ידוע דאין רבינו מונה במנין המצוות לאו הבא מכלל עשה", עיי"ש ובשאר הנו"כ.  
2. במנחות שם נתקשו רבים בדברי רש"י ד"ה אבל נתחנך, שגם בפ' תצוה אי"י האי פסוק ומאי עדיפא האי מהאי. עי' בברכת הזבח על הספרי. ולענ"ד י"ל, דבפ' תצוה כתיב בתחילה את הכבש האחד (עם ה' הידיעה)

נמצא בהדיא שפרשה זו היא לדורות. והנה בפרשה זו כתיב שחינכו בתמידיים, ולכאורה מוכח מכאן שגם הקרבת שני התמידיים היא לדורות, ודלא כמ"ש במפרשים הנ"ל שכל הנכתב בפרשה אינו לדורות ורק הלימוד שלא יקריבו (לתמיד של שחר) שני הוא לדורות.

ומה שדייקו מלשון הגמרא שהמיעוט הוא דווקא לחנך בתמיד של בין הערביים לא, י"ל בפשטות דהיינו דווקא עכ"פ תמיד שנוזכר בפרשה דחינוך, וסד"א שהסדר לא מעכב. וביותר נראה שכיוון שבפרשה מוזכר ב' התמידיים הרי ששתיהם צריכים לחינוך, והא דהקריבו בין ב' התמידיים שאר הקרבנות היינו מה שנצטוו בימי המילואים וזה חלק מחינוך ומילואים, אבל לדורות א"א להקריב עד שיקריבו שני התמידיים, והוא חידוש. ולפ"ז זה לפי הס"ד שאפשר להתחיל מבין הערביים אבל מ"מ לא נתחנך עד שיקריבו אח"כ גם תמיד של שחר.

ובשו"ת הנ"ל כתב הטעם, שדווקא בתמידיים ששניהם מצוה אחת והוי החנוך דלא תהי' כמצווה חסרה. וצ"ע מה יאמר בקטורת, שלמ"ד אחד (מנחות נ, א) וכן פסקי' (רמב"ם פ"א מהל' תמידין ומוספין ה"א) אין מחנכין אלא בבין הערביים, והא גם שם הוי מצווה אחת, ואם חזי' שלא מקפידין ואפשר להתחיל מאמצע העבודה שוב לא יהא שום קפידא ויוכלו להתחיל גם משחר, ע"ד שאפשר להקריב קרבן אחר.

ובמקדש דוד (שם) הוכיח מזבחים (מ, ב) שאיכא מיעוט מ'אחד' על פר שלא להזות לפני הקטורת, ש"מ שלולא הלימוד מאחד הוי אמרי' שאפשר אף שאין מחנכין אלא בקטורת של בין הערביים. ואפשר לתרץ בפשטות שאדרבה מהיכי ידעי' בכלל שצריך לחנך בקטרת דווקא, ה"ז נלמד מפרשת תמיד עצמה.

[ונראה, דלא מבעיא למ"ד מחנכין בקטורת של בין הערביים וזה נלמד מהא שמדליקין המנורה בערב, הרי לא למדו רק שא"א להקטיר בבוקר כיון שעדיין לא שיך הטבה, אבל מה"ת שיש בכלל דין חינוך, רק מפרשת תמיד. אלא אפי' למ"ד שמחנכין בבוקר וזה נלמד מתמיד, י"ל שכ"ז הוא

---

משא"כ בפרשת פינחס כתיב אחד בלא ה"א. וכמדומה שעם ה' מתפרש בראשון ולא השני, ובלא ה"א מתפרש אחד ולא שניים.

ובהמשך שכתב על המנחה "ונסכו לכבש האחד" יש לפרשו שקאי על הראשון ויש לפרשו שקאי על כל אחד מהנ"ל. וזה תלוי אם מקודם כתוב עם ה' או בלא ה', דבפר' תצווה דכתב מקודם עם הא' והיינו הראשון כשכתב אח"כ מנחה ונסכו לכבש האחד היינו לאותו אחד המודגש לעיל, וא"כ צריך פסוק נוסף לומר שגם לשני צריך מנחה ונסכים והיינו ממ"ש ואת הכבש השני גו' ונמצא דאינו מיותר, אבל בפ' פינחס לעיל כתב אחד בלא הא' (ואינו מודגש וידוע בה"א הידיעה) כשכתב אח"כ מנחה ונסכים לכבש האחד ה"ז מתפרש לכל אחד מהם, כי אין יתרון הדגשה לראשון, וגם השני נקרא אחד, ומ"ש כאן גם ה' הוא מפני שכאן יש צורך להוסיף ה' הידיעה למימר שלא סגי לאחד מהם אלא צריך לכל אחד מהם, וא"כ גם בלא הפסוק ואת הכבש השני היינו יודעים מנחה ונסכים לשני, וכל הפסוק מיותר, ומזה למד בספרי שאף שני בלבד.

לאחר שידועים שיש דין חינוך, אזי למדין מתמיד מה קודם, אבל עצם הלימוד של חינוך מה"ת, ה"ז נלמד מתמיד. וע"ז באמת הלימוד בגמ' זבחים שיש דין חינוך].

שוב ראיתי שבאנצ' תלמודית (כרך טז ערך חנוך הכלים, עמ' רג הע' 22) הביא בשם הראב"ד בספרי, שמקור הלימוד שצריך חינוך במזבח הזהב הוא מהלימוד של גמ' זבחים הנ"ל.

#### ד

#### ביאור שיטות הרמב"ם והרמב"ן דאזלו לשיטתם

ולענ"ד נראה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (מנחות שם) גדר ממוצע בין הני תרי שיטות הנ"ל. שכתב וז"ל "ענין חינוך הרגל, ולשון החינוך הוא שם מושאל בדברים האלה לתחילת המעשים, לפי שכח הכלי מרגילים אותו בעבודה דרך דומיא לאדם בתחילה שמלמדים אותו שום חכמה או שום מידה להרגיל עצמה בו עד שתהא קבועה בו". והנראה מדבריו, שאין המטרה דחינוך לקדשו בקדושת מזבח, אלא להרגילו בעבודה.

ויובן ביותר לפי דעת הרמב"ם (כריש הל' בית הבחירה) שהמזבח ושאר הכלים בכלל בנין המקדש, ונמצא דעצם בנינו ומציאותו כבר קיים במצווה, ולכן הוצרך החינוך להרגילו לעבודה, כיון שגם שגם מצ"ע כבר הוי מזבח, צריך פעולה מיוחדת לקבוע בו ענין העבודה.

[וזה שלא כדעת הרי"ף פערלא שכאילו אינו מזבח, אלא הוי מזבח, ורק לגבי עבודה עדיין לא נקבע אלא ע"י החינוך].

משא"כ לדעת הרמב"ן שמזבח וכדומה אינם בכלל המקדש, אלא כחלק מצורך העבודה, צריך חינוך בשביל להחיל עליו עצם דין המזבח.

אולם י"ל דכ"ז צריך כיוון שהעבודה היא "קבועה בו" היינו שלא בדרך מקרה, וע"ז צריך שפיר להרגילו לזה, אבל לגבי עבודה שאינה קבועה ה"ז כשר גם לולא החינוך. ועפ"ז שפיר יש מקום למ"ש הגרש"א אלפנדרי והמקדש דוד דלשאר עבודות כשר גם בלא תמיד של שחר ורק לגבי תמיד של בין הערביים שהיא קבועה בו שנאמר ע"ז תמיד, ע"ז הוא דנצטוינו לחנכו ע"י תמיד של שחר דווקא.

וע"פ כ"ז יובן הא דהרמב"ן לא מנה חנוכת המזבח (למרות שסובר שנוהג לדורות, וכנ"ל ס"א), דהרמב"ן לשיטתו שכל המזבח לא נמנה כיון שהוא חלק מהעבודה, ופשיטא שחינוכו לעבודה ג"כ לא תמנה בפ"ע, וכל השקו"ט היא אליבא דהרמב"ם שהמזבח הוא חלק מהמקדש, וגם הבה"ג ס"ל כן כמ"ש הגרי"פ פערלא, בזה יש לדון שחינוכו כיון שהוא להרגילו לעבודה ולא לעשותו מזבח (דאף

לפני חינוכו הוי עלי' שם מזבח) צריך למנותו מצווה בפ"ע, וכל הטעם שלא למנותו הוא מפני שאינו נוהג לדורות, וע"ז הקשה הרמב"ן דה"ז נוהג לדורות.

## ה

### ע"פ הנ"ל ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בנוגע ל"תמיד"

ועפ"ז יש לתרץ מה שהקשה הרמב"ן בפרשת פנחס עמ"ש רש"י דהפסוקים בתצווה הם רק לשעת המילואים, הא כתיב בי' "עולת תמיד לדורותיכם".

דהנה בפרשת אמור (כד, ב) כתב רש"י דפרשת הנרות בתצווה אינו ציווי על הדלקת הנרות ולא נאמר אלא על סדר מלאכת המשכן והציווי דנרות הוא באמור, ומ"ש "תצווה" הכוונה שסופך לצוות את בני' על כך. וחזי' דאע"פ שכתב שם פרטי המצוה שהי' תמיד וכו' מ"מ אינו אלא שסופך להצטוות בזה. וא"כ לכאו' י"ל כן גם לענין עולת תמיד המוזכר בתצווה שהכוונה שסופך להצטוות ע"כ.

אלא שאינו דומה, דבשלמא בנרות ה"ז נתינת טעם על המנורה, אבל בעולת תמיד מה טעם יש בו להנאמר לעיל להקריב במילואים.

אולם לפי הנ"ל שפיר י"ל כן גם בעולת תמיד, שהטעם שנצטווה עתה לחנכו בקרבנות אלו, הוא משום שעולת תמיד וכו' והיינו שסופך להצטוות להקריב על המזבח בתמידות וצריך שתהי' העבודה קבועה בו, ולכן צריך שפיר עתה לחנכו ולהרגילו בכך.

ושפיר יובן עפ"ז שבאותו פסוק עולת תמיד ממשיך אשר אוועד לך שמה ופירש"י "כשאקבע מועד שם אקראנו" ובפסוק לאח"ז "ונועדתי שמה וכו'" ופירש"י "כמלך הקובע מקום". – דכ"ז הוא בהמשך לעולת תמיד והיינו הקביעות כנ"ל, וכ"ז הוא נתינת טעם לחינוך הנ"ל (וכן הוא גם בפשטות שע"י הנאמר לעיל יהי' אשר אוועד וכו').

ויומתק עפ"ז השינוי מפרשת פנחס, ששם נאמר עולת תמיד באמצע הציווי לפני הנסכים משא"כ בתצווה נאמר לבסוף אחרי כל הפרטים של הציווי. – דבפ' פנחס קאי עולת תמיד על הציווי עצמו, משא"כ בתצווה לא קאי על הצווי עצמו, שהציווי עצמו אינו אלא לשעה, אלא שאח"כ סופך להצטוות להיות עולת תמיד.

וכ"ז הוא לשיטת הרמב"ם, דס"ל ש(הציווי על המזבח הוא חלק מהציווי על בית הבחירה, וממילא נמצא ש)המצווה של חינוך היא תוספת שיהי' קבוע ורגיל לעבודה, משא"כ לדעת הרמב"ן ש(יש ציווי נפרד על המזבח, וממילא) מצוות חינוך היא להחיל עצם דין מזבח אינו יכול לבאר כך, ולכן מקשה על הרמב"ם. ודו"ק.

## ו

בזה מתורץ גם חינוך בעוד כלי שרת, וכן ההו"א שאפשר לחנך את השולחן בחול

עפ"ז יש לישב גם מה שמקשה באנצק' תלמודית שם מהיכן המקור להנאמר במשנה חינוך בשולחן ומנורה, ומיושב שפיר שגם שם אי' לחם הפנים "לפני תמיד", ו"להעלות נר תמיד", והתורה גילתה במזבח שדבר שהוא תמיד צריך חינוך והרגל, וממילא ה"ה בשני אלו.

ובזה יש לפרש ג"כ הקס"ד בגמ' שם לחנך השולחן בלחם הפנים בחול. ובהקדים, דבפ' תרומה (שמות כה, ל) כתיב "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד" ולא הוזכר שבת. משא"כ בפ' אמור (ויקרא כד, ח) כתיב "ביום השבת ביום השבת יערכנו תמיד וגו'", הרי דתמיד קאי גם על העריכה בשבת.

והנה תמיד היינו הן ע"ז שיהי' בכל שבת (ע"ד שכתב רש"י בנוגע להדלקת המנורה שתמיד היינו מלילה ללילה, ושהוא כמו עולת תמיד שאינה אלא מיום ליום), והן על היותו תמיד על השולחן. וקס"ד שאם הניח בחול, אף שלא הוי עבודה כדין, מ"מ שפיר סגיא כדי לחנכו להיות קבוע. ולזה חידש במשנה, שההנחה על השולחן אינו כלום – כלשון רש"י שם – אם לא ערכו בשבת.



## דין קפריסין של צלף שבירך עליהם "בורא פרי העץ"

מחלוקת הראשונים בדין הקפריסין ומו"מ בדברי הגמ' לפ"ז / פסק השו"ע שברכת הקפריסין היא בורא פרי האדמה ויש להסתפק האם פוסק כן בוודאות או מצד הספק / השמטת הטור והשו"ע דין הקפריסין בנוגע לערלה בא"י ודין סמדר ושקו"ט באחרונים מה סוברים / ביאור בדעת הב"ח מדוע השמיטו דין זה / עפ"ז מוכח שפוסק שברכתם בורא פרי האדמה רק מספק.

הגה"ח הרב רפאל שמשון הלוי לוינסון שליט"א  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב מושב תל עדשים

### א

#### מחלוקת הראשונים מהי ברכת הקפריסין

אי' בגמ' ברכות (לו, א): "אמר רב יהודה אמר רב, צלף של ערלה בחוצה לארץ, זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין". ומפרש"י: "צלף - מין עץ. אביונות - הוא הפרי. קפריסין - הוא קליפה גדולה שסביבות הפרי כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים". וזהו מה שמחדש רב יהודה שרק הפרי עצמו נאסר בדין ערלה, משא"כ הקפריסין (בחול"ל), ולכן אותם מותר לאכול.

ומק' הגמ': "למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי, ורמינהו על מיני נצפה על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה, ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ", ומתרת: "הוא דאמר כר"ע, דתנן רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין, ר"ע אומר אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי".

ומק' הגמ': "ונימא הלכה כרבי עקיבא", ומתרת: "אי אמר הלכה כרבי עקיבא הוה אמינא אפי' בארץ, קמ"ל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, אבל בארץ לא". עוד מק': "ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ, דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל", ומתרת: "אי אמר הכי, הוה אמינא, הנ"מ גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן, אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא, אימא בח"ל נמי נגזור, קמ"ל".

ובנוגע לפסק ההלכה בפועל - מה מברכים על הקפריסין (בנוגע לערלה ראה לקמן) - נחלקו רבותינו הראשונים:

הבה"ג (מובא בתוס' דלקמן) כ'1: "והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין, ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו, ולא מברכינן עליה בורא

1. בגמ' שלפנינו מופיע זה בתוך הגמ', אך מדברי הראשונים (התוס' והרא"ש דלקמן ועוד) מוכח שאי"ז מדברי הגמ' אלא הוספה שנתווספה מתוך הבה"ג, וראה לקמן ס"ד.

פרי העץ אלא בורא פרי האדמה". וכן פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ו) "קפרס של צלף מברך עליו בורא פרי האדמה מפני שאינו פרי".

אך בתוס' (לו, ב ד"ה והלכתא) כ': "והיה אומר הר"מ, דלגבי ערלה לאו פירא הוא היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל, אבל בארץ ודאי הוי פירא ומברכין עליו בורא פרי העץ, ובברכות ליכא חלוק בין בארץ לחו"ל", וכן כתב שם הרא"ש.

ורבינו יונה עצמו (שם) מפרש בדעת הרי"ף שברכת "בורא פרי האדמה" היא מן הספק. "שאם הוא פרי האדמה כבר בירך ברכה הראוי' לו. ואם הוא פרי העץ - יצא בברכה זו כי בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא (מתני' ברכות מ, א)".

ונמצא ג' שיטות בראשונים: א) דעת התוס' והרא"ש - קפריסין הן ודאי פרי וברכתם בורא פרי העץ. ב) דעת הרמב"ם - ברכתם בורא פרי האדמה כיוון שאינם פרי (ומובן שלשיטתו אם בירך עליהם בורא פרי העץ לא יצא ויחזור ויברך בורא פרי האדמה). ג) רבינו יונה (בביאור הרי"ף) שיטה ממוצעת: הקפריסין ספק פרי ולכן לכתחילה יברך בורא פרי האדמה. ומובן שאם בירך בורא פרי העץ יצא ידי חובה מספק.

## ב

### קושיית רבינו יונה על הרמב"ם הסובר שקפריסין אינם פרי ותירוץ ע"כ

והנה רבינו יונה (שם) מקשה על הרמב"ם וסיעתו (ה"יש מפרשים" ברי"ף), שמהגמ' בברכות משמע שרק בחו"ל הלכה כרבי עקיבא (הסובר שקפריסין אינו פרי) אבל בארץ חייב בערלה, דהרי הגמ' שם (לו, א) מקשה על רב יהודה שמתיר קפריסין של ערלה מברייתא שאומרת שברכת הקפריסין היא "בורא פרי העץ" ומכאן שקפריסין הם פרי, ומתרצת שבחו"ל סומכים על דעת רבי עקיבא הסובר שקפריסין אינם פרי (ופטורים ממעשר) כי "כי המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל".

ואע"פ שבדרך כלל הלכה כרבי עקיבא כשחולק עם חבירו (עירובין מו, ב), הרי כאן יש ברייתא שסוברת כחבירו (הברייתא אמרה שברכת הקפריסין "בורא פרי העץ" ומכאן שהם פרי) ודיינו שנפסוק כמו רבי עקיבא בחו"ל מטעם "כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ", ואך אפשר להקל גם בארץ? וצריך להבין כיצד יתיר הרמב"ם קושיא עצומה זו.

ואולי יש לבאר בשיטת הרמב"ם ובהקדים: בהמשך הסוגיא (לו, א) מקשה הגמ': גם אם קפריסין אינם פרי (ופטורים ממעשר) - הרי הם "שומר" על פרי ויש לימוד מיוחד ששומר חייב

בערלה<sup>2</sup>, וגם הקפריסין שנמצאים על הפרי בעודו סמדר נחשבים ל"שומר" הקיים בשעת גמר הפרי וחייב בערלה.

ומתרת הגמ' (בהמשך הסוגיא) שקליפה נחשבת ל"שומר" רק כשנמצאת בשעת גמר הפרי, בשונה מקפריסין נופלים לפני בישול הפרי ולא נחשבים ל"שומר" החייב בערלה. ומקשים ע"ז מדברי רב נחמן המחשיב קפריסין לשומר, ומתרצים שרב נחמן סובר כר' יוסי שסמדר (פרי בשלב מוקדם לפני בישולו) נחשב לפרי וחייב בערלה, ולכן גם הקפריסין שנמצאים על הפרי בעודו סמדר נחשבים ל"שומר" הקיים בשעת גמר הפרי וחייב בערלה.

ועפ"ז אפ"ל שגם הברייתא שאומרת שמברך "בורא פרי העץ" הוא מטעם שנחשב "שומר" לפרי, וכשיטת המג"א (או"ח סי' רב סק"ז) שמברכים על שומר "בורא פרי העץ" כי כיוון שנחשב כחלק מהפרי לענין ערלה הוא הדין לענין ברכה.

ומעתה אין הכרח שהברייתא חולקת על רבי עקיבא: אמנם עד עתה הובן שמהברייתא שמחייבת קפריסין בברכת "בורא פרי העץ" מוכח שקפריסין הם פרי (לא כר' עקיבא) ולכן אמרנו (עד עתה) שהלכה כר' עקיבא רק בחו"ל. אבל לאחר שעלתה הסברא שגם אם קפריסין אינן פרי יש מקום לחייבם כפרי מדין "שומר על סמדר", יש לומר שכ"ה שיטת הברייתא המחייבת קפריסין בערלה (ובברכת בורא פרי העץ) והוא מטעם שומר בלבד - אבל מסכימה לרבי עקיבא שקפריסין אינם פרי.

לפ"ז רק רבי אליעזר המחייב קפריסין במעשר חולק על רבי עקיבא, והלכה כרבי עקיבא שאינו פרי ופטור ממעשר. וגם בערלה קפריסין יהיו פטורין (אף בארץ) כיוון שפוסקים כחכמים במשנה הפוטרים סמדר מערלה. ואף שהברייתא סוברת שסמדר נחשב לפרי כרבי יוסי (ולכן מחייבת גם קפריסין השומר על סמדר) - הרי חכמים במשנה פסקו שסמדר אינו פרי והלכה כמשנה נגד הברייתא.

עפ"ז מובנת שיטת הרמב"ם: פוטר סמדר מערלה<sup>3</sup> כחכמים במשנה נגד רבי יוסי (והברייתא), ופוטר קפריסין מערלה וממעשר כי אינם פרי כרבי עקיבא נגד רבי אליעזר, ואף אינו נחשב "שומר" לפרי אלא על סמדר שאינו פרי כנ"ל, ובוודאי שברכתם בורא פרי האדמה כיוון שהם עצמם אינם פרי.

2. שומר היינו קליפה חיצונית ששומרת על הפרי וקיימת גם כשגומר להתבשל, ולומדים (יומא פא, ב) מהפסוק "וערלתם ערלתו את פרו" (ויקרא יט, כג) - מהמילה "את" - שגם הטפל לפרי (והוא השומר) חייב בערלה. וראה גם חולין (ק"ז, ב) בנוגע לטומאה.

3. כמ"ש בהל' מע"ש פ"ט הי"ג: "העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר מותר בערלה וברבעי".



## ג

## קושיא על ההסבר הנ"ל מהמשך הגמ' ותירוץ החכמת שלמה

מיהו, ההסבר הנ"ל ברמב"ם מתאים רק לתירוץ הראשון בגמ' ש"שומר" צריך להיות בגמר הפרי, אך בהמשך הסוגיא מוכיחים ממשנה במסכת שביעית (פ"ד מ"י) שחכמים מודים לרבי יוסי שסמדר אסור בערלה, ועקב הוכחה זו מתרצים באופן אחר מדוע קפריסין אינו שומר.

לפי הסבר זה לא נוכל לומר שהברייתא כרבי עקיבא (שהרי באם שומר יכול להיות גם בתחילה, אי"ז קשור למחלוקת בנוגע לסמדר), ולכא' תחזור הקושיא על הרמב"ם איך פסק כרבי עקיבא שקפריסין אינם פרי אף בארץ נגד הברייתא. אמנם בלא"ה קשה על הרמב"ם מדוע פוסק שסמדר מותר בניגוד להוכחת הגמ' מהמשנה בשביעית.

וכבר עמד ע"כ החכמת שלמה (או"ח סי' ר"ב<sup>4</sup>) ותירץ: בסיום הסוגיא פוסקת הגמ' שקפריסין אינם פרי ("לא הוי פירא" וברכתם בורא פרי האדמה), ומזה למד הרמב"ם שמסקנת הגמ' לא כהסבר האחרון אלא שסמדר מותר (לדעת חכמים), ואת המשנה בשביעית אפשר להסביר באופן אחר (כדבריו שם).

ולפ"ז מובן שהמסקנה כתירוץ הקודם ש"שומר" צריך להיות בגמ' הפרי, ולתירוץ זה מחלוקת אם סמדר הוא פרי ואם קפריסין השומר על סמדר נחשב "שומר", וכאמור, הרמב"ם פסק בשניהם להקל.

אמנם התוס' והרא"ש (שם) כתבו שהדברים הנ"ל שבסוף הסוגיא (שקפריסין אינם פרי וברכתם בורא פרי האדמה) אינם מדברי הגמ' אלא לשון בה"ג והם חולקים עליו וסוברים שקפריסין הם פרי, חייבים בערלה (בא"י) וברכתם בורא פרי העץ. וכתב החכמת שלמה שדעת הרא"ש כתירוץ האחרון שסמדר אסור בכל הפירות.

## ד

פסק השולחן ערוך שברכת הקפריסין היא בורא פרי האדמה. וספק מה הדין כשבירך בורא פרי העץ כתב בשו"ע (סי' ר"ב ס"ו) שעל הקפריסין של צלף (והן קליפה שסביב הפרי – רמ"א שם) מברך "בורא פרי האדמה", ועל האביונות שהם עיקר הפרי מברך "בורא פרי העץ".

4. מקשה שם על דעת הרע"ב שסובר כהרמב"ם ומתיר כדלקמן.

ויש להסתפק: האם דעתו ברורה שקפריסין אינו פרי (כדעת הרמב"ם<sup>5</sup>) או שהוא ספק פרי וברכת "בורא פרי האדמה" היא מחמת הספק<sup>6</sup>, שהרי בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא (כדעת רבינו יונה<sup>7</sup>).

ומוכן שהשאלה נוגעת להלכה: אם פוסקים שאינו פרי- הרי שאם בירך עליו בורא פרי העץ לא יצא כי "בירך על פרי האדמה בורא פרי העץ לא יצא" (ברכות פ"ו מ"ב) וחייב לחזור ולברך בורא פרי האדמה. אך אם הוא ספק פרי מוכן שאם בירך בורא פרי העץ לא יברך שוב (כי ספק אם יצא ידי חובה ו"ספק ברכות להקל" ואין מברכים מספק).

## ה

### הטור והשו"ע השמיטו דין קפריסין בערלה בא"י ונחלקו האחרונים בדעתם

והנה בשו"ע הל' ערלה (יו"ד סי' רצד ס"ג) כתב וז"ל "האביונות והתמרות (והקפריסין) של צלף חייבים בערלה. במה דברים אמורים בא"י אבל בחו"ל האביונות חייבים, ותמרות וקפריסין פטורים".

הט"ז (שם סק"ג) כתב שיש לגרוס גם את המילה "והקפריסין" (המופיעה בסוגריים), שגם הם חייבים בערלה בא"י. אמנם במחקר על נוסחאות השו"ע של הר"י גאגין<sup>8</sup> בהערותיו לסעיף ציין שבכל הכתבי יד והדפוסים הראשונים המצויים ברשותו לא מופיעה תיבת "והקפריסין".

גם מהש"ך (שם סק"ז) מוכח שבגרסתו לא מופיעה המילה "והקפריסין" ומביא את הלבוש שפוטר את הקפריסין מערלה, אבל דעתו שלא הוצרך השו"ע לומר "והקפריסין" כי פשוט שהם חייבים בערלה.

והגרקע"א (בהגהותיו לשו"ע שם) מביא את הרי"ף והרמב"ם שפוטרים גם בא"י, ומשמע שמפרש שכן גם דעת השו"ע.

נמצאנו למדים שיש מחלוקת אחרונים בדעת השו"ע – האם פוסק כהרמב"ם שאינו פרי ולכן פטור מערלה, או שהוא ספק פרי ואסור בערלה.

5. כמ"ש בהל' ברכות שם: "קפרס של צלף מברך עליו בורא פרי האדמה מפני שאינו פרי", ומוכן שלדעתו אם בירך בורא פרי העץ לא יצא וחייב לחזור ולברך בורא פרי האדמה.

6. כן כתב הטור יו"ד סי' רב.

7. או מטעם שמסתפק בין דעת הרא"ש לדעת הרמב"ם, וכנראה מהטור שם.

8. ראיתיו בכת"י שנמצאים במכון למצוות התלויות בארץ.

ויש לתמוה: מדוע באותה הלכה שכותב דין קפריסין בחו"ל משמיט השו"ע (לפי רוב הגירסאות) דווקא את דין הקפריסין בא"י שיש עליו מחלוקת ראשונים מן הקצה אל הקצה ולא מגלה דעתו (ולכן באמת נחלקו האחרונים מהי)?

והנה גם בדפוסי הטור שלפנינו השמיט דין קפריסין בארץ וז"ל "האביונות והתמרות של צלף חייבים בערלה. בד"א בא"י אבל בחו"ל פטורים".

ואמנם הפרישה (יו"ד סי' רצד סק"ה) כתב שיש לגרוס גם "והקפריסין . . חייבים בערלה". אך בבית יוסף לא מופיעה תיבת והקפריסין. יתירה מזה, הב"י מביא את שני הפירושים (הרמב"ם ורבינו יונה) החולקים האם קפריסין חייבים בערלה בא"י ולא מכריע ביניהם, ומוכח שלא גרס כך בטור.

## ו

### הטור והשו"ע השמיטו גם דין סמדר בערלה ושקו"ט באחרונים בזה

והנה בהלכה הקודמת בטור ובשו"ע (יו"ד שם ס"ב) כתבו "העלים והלולבים ומי גפנים מותרים משום ערלה". ובמשנה וברמב"ם (מקור הדין) מוזכר שגם סמדר (פרי בשלב המוקדם לבישולו) פטור מערלה, דו"ל המשנה "העלים והלולבים ומי גפנים והסמדר מותרים משום ערלה, ר' יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי", והטור והשו"ע השמיטו דין הסמדר וצריך להבין טעמם.

והנה הב"ח כתב שאולי הטור הסתפק שמא יש להחמיר כרבי יוסי החולק על חכמים במשנה ואומר שסמדר אסור בערלה מפני שהוא פרי. והגר"ש עמאר שליט"א כתב (קו' 'תנובות שדה' גליון מס' 5)<sup>9</sup> שגם מרן השו"ע משמיט דין סמדר מטעם זה.

והנה הגר"ש עמאר שליט"א (קו' 'תנובות שדה' גליון מס' 12) הקשה על הב"ח: קשה לומר שהטור מסתפק להחמיר כרבי יוסי שהוא דעת יחיד, וקשה עוד יותר לומר שהשו"ע הסתפק להחמיר כרבי יוסי בניגוד לפסק הרמב"ם שדרכו לפסוק כמותו בפרט בהלכות אלו.

ויש להוסיף, שבדעת הטור תמוה יותר מדוע משמיט את הדין של סמדר ולא מביא את צדדי הספק ואת הדיעות השונות כדרכו (כדוגמת המחלוקת הנ"ל על ברכת הקפריסין שמביא את החולקים ופוסק לברך פרי האדמה מספק).

9. ושם כתב שמטעם זה (שזהו ספק, ולכן לא כ' השו"ע בפירוש שמוטר), המחמיר ונזהר מסמדר של ערלה "תבוא עליו ברכה".

## ז

ביאור דברי הב"ח בטעם השמטת דין הסמדר, ונראה שדיני הסמדר והקפריסין הושמטו מאותו טעם והנה נתבאר לעיל (ס"ג), שלשיטת הרמב"ם י"ל שהברייתא מודה לרבי עקיבא שקפריסין אינו פרי וסוברת כרבי יוסי שסמדר הוא פרי החייב בערלה (וחיוב הקפריסין בערלה ובברכת בורא פרי העץ הוא מטעם שומר של הסמדר), הרי שרבי יוסי אינו דעת יחיד והברייתא כדעתו. אך אין די בכך כדי להחמיר נגד פסק מפורש של הרמב"ם המתיר סמדר כחכמים במשנה. אך נת"ל (ס"ד) שקרוב לומר ששיטת הרא"ש לאסור סמדר (כדברי החכמת שלמה) והטור והשו"ע מתחשבים גם בדעתו. מאידך דעת הרא"ש לא מפורשת בסמדר. וקשה לפסוק (ובפרט לכתוב) נגד פסק מפורש של הרמב"ם על סמך הבנה ברא"ש.

ונראה שזו כוונת הב"ח: בנוסף להרא"ש שקרוב לומר שלשיטתו סמדר אסור לכל הדיעות<sup>10</sup> (גם לדעת חכמים), יש לצרף לזה שגם להרמב"ם יש אוסרים ולכן יש מקום להחמיר, ואעפ"כ כיון שהרמב"ם כתב במפורש להתיר והרא"ש לא כתב במפורש את דין הסמדר - גם הטור והשו"ע לא הכריעו בזה אלא השמיטו את הדין.

והנה הטעמים המביאים להסתפק בדין הסמדר קיימים גם בקפריסין: הספק אם להחמיר כהרא"ש המחייב בסמדר קיים גם בקפריסין, שהרי הרא"ש כתב בפירוש שהקפריסין הם פרי, חייבים בערלה בא"י וברכתם בורא פרי העץ. וכן טעם הב"ח שמסתפקים להחמיר בסמדר כדעת רבי יוסי שייך גם בקפריסין, שהרי נתבאר שלשיטת רבי יוסי יש להחמיר גם בקפריסין מצד "שומר" לסמדר.

ומתאים להפליא ששני דינים אלו הושמטו כי תלויים זה בזה, ומחמת הספק הושמט לא רק דין הסמדר (כדברי הב"ח) אלא גם דין הקפריסין.

## ח

## העולה מהנ"ל להלכה

והנה להלכה הביא הטור שיש לברך על קפריסין בורא פרי האדמה מספק, ומדבריו ברור שאם בירך בורא פרי העץ יצא י"ח מספק. ומובן שמחייב בערלה בא"י מספק (ולגירסת ה"פרישה" כתב כך במפורש).

10. ומה שקיצר הב"ח וכתב רק "שמא לחומרא יש לנהוג כרבי יוסי" ולא כתב שיש להחמיר כהרא"ש האוסר גם לדעת חכמים, י"ל: א) דעת הרא"ש לא מפורשת לאסור בסמדר (אם כי כך מובן בפשטות וכהחכמת שלמה). ב) גם למסקנת הגמ' (שכך בפשטות דעת הרא"ש) המחמירה הסמדר - הרי זה נחשב "דעת רבי יוסי" אלא שחכמים מסכימים לדעתו בשאר פירות (פרט לענבים) וכלשון הגמ' "ובשאר אילני מי פליגי רבנן עליי" (על רבי יוסי) ונמצא שלמסקנת הגמ' (פשטות דעת הרא"ש) חכמים מחמירים כרבי יוסי ולכן סתם וכתב "שמא יש להחמיר כרבי יוסי".

וע"פ הנ"ל שהשו"ע השמיט דין ערלה בקפריסין (בא"י) מספק אם דינו כפרי, מובן שגם מסתפק אם דינו כפרי לענין ברכת בורא פרי העץ לדעת הטור. וכן נראה ממה שהביא בפירושו על הטור את דעות הרא"ש והרמב"ם ולא הכריע ביניהם<sup>11</sup> ונמצא שסובר להלכה כדעת רבינו יונה<sup>12</sup> שהיא שיטה ממוצעת.

וכ"כ בשו"ע אדה"ז (סי' רב ס"ט) ש"אם בירך 'בורא פרי העץ' (על הקפריסין) יצא שספק ברכות להקל", ובקו"א שם מציין לשו"ע סרצ"ד הלכות ערלה (שם) ומפרש שפוסקים כרבינו יונה ועל שיטת הרמב"ם כותב שלא פוסקים כמותו ("לא קיי"ל הכי כמ"ש ביו"ד סי' רצ"ד").

ובאם כנים הדברים נמצא העולה להלכה: אם בירך על הקפריסין בורא פרי העץ, יצא י"ח מספק ולא יחזור לברך בורא פרי האדמה. וכן פסק המשנ"ב בסי' רב סקל"ט.



11. גם מלשון השו"ע (שכתב שקפריסין מותרים בחוץ לארץ), נראה לדייק שמצדד להחמיר בארץ (ומה שבסמדר השמיט ונמנע אף מלרמוז, י"ל שהוא כיון שבסמדר לא מצאנו דיעה מפורשת להחמיר, דלא כקפריסין שהרא"ש מחמיר במפורש וגם רבינו יונה מחמיר רק מספק).

12. ולהעיר שרבינו יונה ס"ל שלגמ' יש ספק ומקילים בברכות כרבי עקיבא כמו שמקילים בערלה בחו"ל. אבל השו"ע י"ל שמסתפק (גם) האם לפסוק כהרא"ש (שהוא פרי) או כהרמב"ם.

## ביאור החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה\*

קושיית המפרשים מדוע אין בעקירה ללא הנחה איסור חצי שיעור / התירוץ הפשוט שכאן אי"ז חצי שיעור כ"א חצי מלאכה / באם לומדים ש"חזי לאיצטרופי" הוא טעם וסיבה צ"ב מדוע לא נאסר גם עקירה שיכולה להצטרף / הביאור באיסור חצי שיעור שהוא רק כשיש את המעשה המציאותי של המלאכה / ראיות לזה מכמה מקומות.

הגה"ח הרב יצחק שי' גאלדבערג  
ראש הישיבה

### א

דעת רש"י ורא"ש שעקירה לבד אינה אסורה מדאורייתא, וקושיא ע"כ מדין חצי שיעור

מתני' ריש שבת: "פשט העני את ידו לפני (ועי"ז עקר את החפץ מרה"ר) ונטל בעל הבית מתוכה (ועי"ז עשה בעה"ב הנחה), או שנתן לתוכה והוציא (שבעה"ב עשה עקירה והעני הנחה) שניהם פטורין. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה (שבעה"ב עשה עקירה והעני הנחה) או שנתן לתוכה והכניס (שהעני עשה עקירה ובעה"ב הנחה) שניהם פטורין."

והיינו שמלאכת הוצאה מורכבת מעקירה והנחה, ולכן כאשר אדם אחד עשה עקירה והשני הנחה שניהם פטורים, מכיוון שאף א' מהם לא עשה את כל המלאכה. ומבואר בגמ' (ג, א) שה"פטור" שבבבא זו היינו "פטור אבל אסור".

ומדברי רש"י מתבאר שאיסור זה הינו איסור דרבנן. שכן פירש (ג, א ד"ה פטור): "פטור אבל אסור - פטור מחטאת, אבל אסור מדבריהם לכתחילה", וכן במשנה (ד"ה שניים שהן ארבע) כתב: "מדבריהם הוסיפו שתיים לאסור לכתחילה, ואם עשה פטור".

וכ"כ ג"כ הרא"ש (פ"א אות א'): "הני תרי בבי קמייתא דקתני בהן שניהם פטורים - פטור אבל אסור קאמר, דהוי שניים שעשאו(ה) זה עוקר וזה מניח, ואסור מדרבנן". וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' שמז ס"א).

וידועה הקושיא בזה, דבמסכת יומא (עד, א) אי': "חצי שיעור - רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה". ולהלכה נפסק כדעת ר"י (רמב"ם פ"ב מהל' שביתת עשור ה"א. טוש"ע סי' תריב ס"א-ב וס"ט). ולפ"ז צ"ב, מדוע אין איסור מן התורה על עקירה מבלי הנחה, הרי עשה חלק משיעור החיוב.

(\* נערך ע"י א' מחברי המערכת ע"פ שיעור שנמסר בישיבה.

## ב

## חילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה, וקושיא ע"כ

[הי' אפשר לתרץ דס"ל לראשונים אלו כדעת החכם צבי (סי' פ"ו) שדין חצי שיעור נאמר רק במידי דאכילה, ולא בשאר האיסורים (כיוון שדין זה של ח"ש נלמד מחלב והתם מיירי באיסור אכילה), אך זה אינו שהרי ברש"י לקמן (עד, א ד"ה וכי) מפורש שגם באפי' פחות מכשיעור יש איסור דאורייתא מדין חצי שיעור, ומוכח שאיסור ח"ש הוא לא רק במידי דאכילה (וכ"פ אדה"ז להלכה<sup>1</sup>), וא"כ א"א לתרץ כך דברי רש"י].

ובאחרונים מבארים דברי רש"י, שישנו חילוק בין "חצי שיעור" "לחצי מלאכה" היינו שדין איסור ח"ש נאמר כאשר החפצא של האיסור ישנו רק חסר בשיעורו שהוא קצת ולא הרבה חיסרון בכמות, אבל האיכות ישנו שהרי קצת חלב והרבה חלב הוא אותו מהות ואותו איכות, משא"כ עקירה בלא הנחה הנה בעקירה לחוד אין עדיין כלל המהות והחפצא של המלאכה שהיא "הוצאה" דעקירה לחוד אינו מהות הוצאה וחסר כן באיכות של החפצא והפעולה דהוצאה, ובוזה אין דין איסור ח"ש.

ראה שפ"א (על המשנה ד"ה שניהם פטורים) שהקשה כן בדעת רש"י (ובתחילה מבאר כדעת החכם צבי, ומקשה מדברי רש"י בנוגע לאפי'), ומתרץ "דהכא לא מיקרי חצי שיעור אלא חצי מלאכה, ולא נאסר זה כלל, משא"כ בחצי כזית חלב, דאיסור הוא וחסר השיעור", ועד"ז כותב בבית מאיר (ג, א ד"ה פטורי). ועד"ז וביתר ביאור הוא בלקו"ש ח"ז וחי"ד (המובאים לקמן).

ולעיר שתירוץ זה נמצא כבר בחידושי הגר"מ קזיס בסוגיין (עמ' 3), ובלשונו כי העושה עקירה או הנחה בלבד אינו עושה חצי מלאכה, כי המלאכה היא ההוצאה מרשות לרשות ובעקירה או בהנחה לחודה אין שם הוצאה כלל" וזה כנ"ל.

## ג

## לכאור' התירוץ הנ"ל תלוי בחקירה מה הביאור ב'חזי לאיצטרופי'

אמנם תירוץ הנ"ל תלוי לכאור' בחקירת האחרונים<sup>2</sup> בביאור טעם ר"י ביומא ע"ד שחצי שיעור אסור מה"ת שהוא "דכיון ד'חזי לאיצטרופי' איסורא קאכיל" דיש לבארו בב' אופנים:

1. סי' שמ (ס"א וס"ד), קו"א לסי' שב (סק"א). חו"מ הל' גזילה וגניבה (ס"א). (אמנם בקו"א לסי' תמב (אות יז) כ' על סברת החכם צבי "והוא טעם נכון", וראה לקו"ש ח"ז עמ' 110 וחי"ד עמ' 13).

2. ראה בזה: פרי מגדים יו"ד סי' ס"ד אות ד', פתיחה לבשר בחלב אות ג', צל"ח פסחים מד, קוב"ש חולין אות מ"ה.

(א) זה מדין טעם וסיבה, דהיות וחלק זה של החצי אפשר לצרפו לעוד חלק, ואזי יהי' בזה איסור שלם, זה טעם וסיבה לאסור אותו לחוד גם לפני שהצטרף [ולפי"ז מתפרש לשון הגמ' "דכיון ד'חזי לאיצטרופי" – הנה זה טעם שגורם לאסור אותו גם בפני עצמו ובמילא – "איסורא קאכיל"].

(ב) שזה מדין הוכחה וסימן, היינו כיון שחצי זה 'חזי לאיצטרופי' לעשות שיעור שלם של איסור הנה זה מוכיח שמקצתו של האיסור נמצא כבר בחצי זה עצמו ורק חסר בשיעורו, [ועפי"ז מתפרש לשון הגמ' "דכיון ד'חזי לאיצטרופי" – לעשות שיעור של איסור – זה מוכיח שגם הוא עצמו – "איסורא קאכיל"].

דבפשטות תירוץ הנ"ל מתאים רק לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין הוכחה וסימן. שאז מובן דבעקירה לחוד לא שייך לומר שחלות חיוב הוצאה שחל בזמן פעולת הנחה יוכיח שמהות איכות דהוצאה ישנו כבר בעקירה לחוד, כפשוט.

אבל לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין טעם וסיבה, הרי גם בעקירה לחוד שייך סברא וטעם זה כיון שהוא 'חזי לאיצטרופי' להנחה ואז יהי' איסור שלם. לכן זה טעם וסיבה לאסור אותו גם בפנ"ע מדין ח"ש ואין סברא לחלק בין דין חצי שיעור לחצי מלאכה, לענין איסור ח"ש.

[ועיין בית מאיר שם לאחר שמתרץ לחלק בין חצי שיעור לחצי מלאכה ממשיך להקשות ע"ז "ואף דנמי שייך גבי 'חזי לאיצטרופי'", היינו שלומר שזה מדין טעם וסיבה וע"כ זה שייך גם בחצי מלאכה. ומתרץ "מ"מ בפירוש מיעטה התורה מדכתיב בעשותה העושה את כולה ולא העושה מקצתה, וצ"ע". היינו, דלמרות שמצד הסברא של 'חזי לאיצטרופי' הי' אמור להיות אסור, אך ע"ז הוא המיעוט (שבדף ג, א) שדווקא העושה כולה חייב.

ולכא' צ"ב בתירוץ שממעט מפסוק שהרי על זה השאלה גופא דמגלן שזה גם מאיסור ולא רק מחטאת שעלי' מדובר בפסוק, (וכן אי"מ לפ"ז מה צריך להגיע לסברת חצי מלאכה בשביל לבאר מדוע אינו אסור מהתורה). ועיין בר' משה קזיס שם מביא מקרית ספר עד"ז ומקשה עליו כנ"ל, עיי"ש].

ועיין גם לקו"ש ח"ז (עמ' 110), שם מביא כ"ק אדמו"ר את ביאור הראגאטשאווער (הובא במפענ"צ עמ' קפה וש"ג) שר"י ור"ל נחלקו במהות השיעורים שבתורה: ר"י לומד שהשיעור של כזית (וכיו"ב) הוא גדר בכמות, שהכזית פועל שיהי' שיעור בדבר הנאכל, ובמילא אם הוא אכל אפי' פחות מכשיעור של דבר אסור ה"ה עושה פעולה של אכילת דבר האסור (אלא שרק חסר בכמות, ולכן אינו חייב), משא"כ ר"ל לומד שדין שיעור כזית הוא גדר במהות אכילה דפחות מזה אינו נחשב למעשה אכילה, וממילא אם אכל פחות מכשיעור אי"ז נקראת פעולת של אכילת דבר אסור.

ובהע' (34) שם: "ועפ"ז מובן בפשטות . . מה שגם לדעת, ר"י עקירה בלא הנחה מותרת בשבת - אף ד'חזי לאיצטרופי', שהרי באם יעשה אח"כ הנחה יבא לידי חיוב - כי הסברא ד'כיון ד'חזי



לאיצטרופיי", היא הוכחה שהחצי שיעור היא אותה האיכות של שיעור שלם, ו'איסורא קא אכיל', אבל עקירה בלא הנחה אי"ז ענין הוצאה כלל". ומציין שם (בהע' 37) לחקירת הפמ"ג הנ"ל.

ומבואר בזה: א) שתירוצ' הנ"ל מתאים לכאו' רק לפי הצד ש'חזי לאיצטרופיי' הוא מדין הוכחה וסימן ולא לפי הצד שזה מדין טעם וסיבה. ב) לאידך, מהלשון "ועפיי"ז מובן בפשטות" (ההדגשה במקור) יש קצת לדייק שגם לפי הצד ש'חזי לאיצטרופיי' הוא מדין טעם וסיבה יש לתרץ אך זה לא "בפשטות", ואולי הוא ע"ד הביאור דלקמן.

## ד

## הקדמת ביאור שגם בשביל לאסור מצד טעם וסיבה צריך שיהי' ע"ז שם חצי

והנראה לבאר בזה (לפי הצד ש'חזי לאיצטרופיי' הוא טעם וסיבה מדוע אין איסור בעקירה ללא הנחה), בהקדים תוספת ביאור בשאלה למה אין איסור ח"ש בעקירה לחוד לפי הצד ש'חזי לאיצטרופיי' הוא מדין טעם וסיבה, שזה טעם לאסור חצי שיעור, וכנ"ל.

דהנה פשוט שגם לפי צד זה, הנה לא בכל דבר ופעולה שאפשר ממנה להגיע לאיסור ע"י צירוף עוד דבר ופעולה ייאסר החלק הראשון בדין ח"ש מטעם 'חזי לאיצטרופיי', ובודאי שגם לפי טעם זה יש הגדרה והגבלה מתי חל עליו גדר חצי שיעור כדי שיוטל עליו דין איסור ח"ש.

והרי פשוט שלא יעלה על הדעת לשאול למה אין דין איסור ח"ש באיסור שחיטת אותו ואת בנו, ועד"ז בישול בשר בחלב, בכל אחד לחוד, הרי ע"י צירוף השני יהי' איסור שלם. דהטעם בזה פשוט: א) בזמן אכילת הבשר לא שייך לומר ע"ז שהתחיל כאן פעולה מעשה של אכילת בשר בחלב, שהרי אכילת חלב הוא פעולה אחרת ושונה, ואינה נמצאת כלל בפעולת אכילת הבשר שלו עתה, ועד"ז אותו ואת בנו. משא"כ חצי שיעור חלב, נמצא הוא עכשיו בפעולה של אכילת החלב. ב) גדר האיסור בבשר בחלב וכו' הוא הביחד, וכל אחד בפ"ע אין לו ולא כלום עם האיסור.

ולכן לא חל ע"ז דין איסור ח"ש, כי כדי שיחול על דבר ופעולה איסור ח"ש צריך שיהא דבר ופעולה כזו שחל ע"ז שם חצי, וזה אך ורק כאשר בחלק שעושה עכשיו יש בו, ונמצא בו, תוכן וענין מהחלק של המצטרף אליו אח"כ. משא"כ במקרים דלעיל בחלק שעושה עכשיו אין בו כלל מתוכן וענין הצירוף דאח"כ, ומתעסק הוא בפעולה שהיא עדיין לגמרי מחוץ לענין האיסור, במילא לא שייך לאסור זה גם מדין 'חזי לאיצטרופיי' של טעם וסיבה, כי אין כאן מה לאסור, אין לפנינו חצי, אלא משהו אחר שלם.

אבל בעקירה והנחה הרי בפשטות כל אחד מהם חלק ממרכיבי איסור הוצאה שענינו העברה מרשות (עקירה) לרשות (הנחה) ופעולת ההנחה זה השלמה לעקירה שע"ז נעשה מלאכת הוצאה

מרשות לרשות. ולכן קשה למה אין בזה דין איסור ח"ש לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין טעם וסיבה, כנ"ל.

## ה

### דוגמא לזה מהמבואר בלקו"ש בנוגע לקשירה

ויש להוסיף בזה<sup>3</sup> עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ד (עמ' 12 ואילך), לחלק בין קשר שאינו של קיימא לבין עקירה בלי הנחה, לגבי לאסור מדרבנן מטעם גזירה, דמקשה שם למה בעקירה והנחה לחוד אסרו מטעם "גזירה שמא יבוא כל אחד מהם לעשות מלאכה בשבת" (שו"ע אדה"ז סי' שמ"ז ס"א) וקשר שאינו של קיימא לא אסרו<sup>4</sup> שמא יבוא לעשות קשר של קיימא<sup>5</sup>, ועיי"ש שמוסיף בשאלה "שהדברים ק"ו אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה אעפ"י שא"א לבוא ממנה למלאכה שלמה כ"א ע"י פעולה נוספת. . הרי כ"ש שהו"ל לגזור בקשר שאינו ש"ק שבכדי לעבור בו על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ומבאר בזה שגדר מלאכת קשירה הוא חיבור ואיחוד של שני דברים, וזה נעשה רק ע"י שיש דעת שישאר כן לעולם, ובאם חסר דעת זו אין הענין שנחסר חלק משלמות פעולת המלאכה אלא אין כאן כלל מלאכת קשירה שענינה איחוד חוטים, ויש כאן רק פעולה של קירוב ונגיעת חוטים בלבד.

ולכן חכמים לא אסרו זה מטעם גזירה כיון שבפעולה זו של קשר שאינו של קיימא בלי דעת שיתקיים "אין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה תורה לכן לא גזרו בה שמא יבוא ממקצתה לעשות כולה.

"משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה או הנחה לחודא: גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה מרשות לרשות, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, (לכאן) הכוונה שזה גדר חצי מלאכה ולא חצי שיעור כנ"ל) מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה".

3. וזה יהווה ג"כ יסוד לביאור שיתבאר לקמן.

4. ומביא שם נפק"מ בנוגע למצווה, שעקירה ללא הנחה אסורה אפי' לצורך מצווה וכמבואר במפרשים (רע"ב ותניו"ט ריש מסכתין) שזהו החידוש במשנתנו, ואילו קשירה שאינה של קיימא התירו לצורך מצווה (ראה לקמן קנז, א).

5. אלא רק מפני שדומה למלאכה, ו"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא" (שו"ע אדה"ז סי' שיז ס"א).

ומבואר בזה שעקירה לחוד הגם שגדרה חצי מלאכה ולא חצי שיעור מ"מ נחשבת עקירה לחוד ג"כ כחלק מפעולת מלאכת הוצאה ולכן שייך בזה לאסור מדין גזירה דרבנן. ולפי כ"ז מתחזקת השאלה למה גם מה"ת אין דין איסור ח"ש על עקירה לחוד לפי הטעם שסברת ר"י לאסור ח"ש "כיון ד'חזי לאיצטרופי" הוא מדין טעם וסיבה כנ"ל.

## ו

### י"ל שהעקירה וההנחה הם רק כגורם לגוף פעולת ההוצאה

ואפ"ל בזה, שגם אם 'חזי לאיצטרופי' הוא מדין טעם וסיבה, עדיין ישנו חלוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה לענין איסור ח"ש מה"ת, היינו (דנוסף ע"ז שבחצי מלאכה לא נמצא בו מהות האיסור של המלאכה, ולכן אם 'חזי לאיצטרופי' הוא מדין הוכחה וסימן לא שייך בו דין איסור ח"ש כי אין חפצא דאיסורא לפנינו, הנה) בחצי מלאכה ישנו גם חסרון במעשה ובפעולה המציאותית של המלאכה, שגם זה לא נמצא בו באופן שיחול ע"ז דין איסור ח"ש מה"ת, ולכן גם לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין טעם וסיבה לא נאסר עקירה לחוד – חצי מלאכה, מדין איסור ח"ש, כי אין בו את המעשה המציאותי של האיסור, כדלקמן.

והביאור בזה י"ל, שהשייכות של מעשה העקירה וההנחה ביחס לגוף פעולת ההוצאה שנפעל ע"י מעשים אלו דעקירה והנחה, הנה הגם שהם חלקים שבונים את מלאכת ההוצאה, מ"מ נחשבים הם רק כעין "גורם" ו"סיבה" להוצאה עצמה, ולא חלק ממנה עצמה, ולכן נחשב המעשה והפעולה של עקירה והנחה לחוד כעושה מעשה ופעולה שהיא מחוץ למעשה המציאותית של המלאכה עצמה.

ולכן לא חל ע"ז גדר דין 'חזי לאיצטרופי' אפי' מדין טעם וסיבה, כי זה נאמר רק כאשר פועל ועושה בחלק המעשה המציאותית עצמה של פעולת האיסור [כמו ח"ש דחלב, שגם בח"ש עושה המעשה המציאותי דאכילת חלב] אבל אם עושה מעשה ופעולה שהיא עצמה מחוץ למעשה המציאותי של האיסור עצמו, אז בדין איסור ח"ש מה"ת נעשה דומה לבשר בחלב, אותו ואת בנו, קשר שאינו של קיימא, שלא שייך בזה דין איסור ח"ש לפי כל הטעמים (הגם שפשוט שזה בדקות יותר) וכדלקמן.

## ז

### הביאור בזה ע"פ החילוק בין חצי וחצי לתחילה וסוף

ובביאור הדבר למה נחשב עקירה והנחה רק "גורם וסיבה" לגוף פעולת ההוצאה, י"ל, דהנה בכל מקצת וחלק מאיסור שלם ישנם ב' סוגים: א) חצי וחצי. ב) תחילה וסוף. "חצי" פירושו שהוא חצי

מעוד חצי כמוהו ובאם יכפילוהו יתקבל שלם. "תחילה" פירושו שכדי שיהי' שלם נדרש פעולה נוספת אחרת ושונה מפעולת התחילה. אבל ע"י הכפלת אותו פעולת תחילה לא יהי' מזה שלם.

וזה מלמד על מהותו וגדרו של "החצי" ו"התחילה":

בחצי כיון שע"י שיוסיפו עוד חצי כמהו יהי' שלם, נמצא שמהותו של השלם מונח וישנו כבר בתוך החצי הראשון, ולכן שייך לומר עליו: א) שמהות ואיכות האיסור נמצא בו, (וזהו הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין הוכחה וסימן). ב) המעשה והפעולה המציאותית של החצי השני שאז נעשה שלם נמצא כבר במעשה והפעולה המציאותית של חצי הראשון שהרי מדובר באותו צורת מעשה ופעולה.

אבל ב"תחילה", כיון שגם ע"י הכפלתו לא יהי' מזה שלם, ע"כ שבמעשה "תחילה" זה: א) לא נמצא בו מהותו ואיכות של האיסור (ולכן לא שייך לומר ע"ז 'חזי לאיצטרופי' מדין הוכחה וסימן). ב) אין לראות במעשה ופעולה זו של "תחילה" שפועל ועושה כבר במעשה ובפעולה המציאותית של האיסור. דמסתבר לומר שכאשר בכדי להגיע לאיסור צריך מעשה ופעולה אחרת ושונה (ולא הכפלתו הוא), ה"ז מראה שהמעשה של האיסור הוא לא המעשה שבתחילה ולא המעשה שבסוף, אלא ענין ומהות שלישי, שיוצא ונפעל ע"י הצטרפות שני פעולות אלו של תחילה וסוף. וא"כ שוב אין לומר שבתוך המעשה של תחילה וסוף זה נמצא המעשה והפעולה של האיסור. אלא גדרם הוא מעשה ופעולה של גרם וסיבה לנקודת מעשה האיסור. היינו שהם עצמם מחוץ ממנו.

וזה גם שייכותה של עקירה והנחה שהם שני פעולות שונות (תחילה וסוף) למלאכת הוצאה עצמה, שהם כגרם וסיבה לפעולת ההוצאה עצמה, ובמילא אין לראות את הפעולה המציאותית ההוצאה בתוך גוף המעשה המציאותית של עקירה והנחה, ולכן אין לאסור אותם מדין איסור ח"ש גם אם 'חזי לאיצטרופי' מדין טעם וסיבה, כי גוף המעשה והפעולה של העקירה והנחה הוי כאילו הוא מחוץ למעשה המציאותי ההוצאה עצמה.

וזה על דרך המבואר בלקו"ש שם, שגם בגזירה דרבנן גוזרים רק כאשר עושה פעולה ומעשה שהיא בתוך המעשה והפעולה של האיסור. אבל אם גדר הפעולה שעושה נחשבת כמעשה ופעולה שהיא מחוץ לפעולת האיסור, הגם שהיא קרובה מאד לאיסור (כמו קשר שאינו של קיימא, שתלוי רק בדעתו), אין רבנן גוזרין, כי גדר פעולתו היא מעשה של נגיעת חוטיין, ולא מעשה של קשר. וכנ"ל דהיינו שהוא מחוץ למעשה האיסור.

## ח

## צ"ב מהמבואר בלקו"ש שהעקירה וההנחה הם כחלק מפעולת ההוצאה וביאור בזה

אמנם לכאור' קשה על הנ"ל מהמבואר בשיחה שם גופא, שבעקירה והנחה לחוד כן שייך וישנו גזירה דרבנן, ואינו דומה לקשר שאינו של קיימא. כי עקירה והנחה הם נחשבים כחלק מפעולת ההוצאה, ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה, וכמובא לעיל.

וי"ל בזה, בהקדים דברי התוס' (יומא שם ד"ה כיון) שמקשים על טעם 'חזי לאיצטרופי' בדברי ר"י, שהרי בברייתא שם לומדים זה "מכל חלב". ומתרצים שאם לא הי' בזה סברא ד'חזי לאיצטרופי' לא היינו דורשים כך הפסוק. אבל לאחרי שיש סברא דורשים מהפסוק דרשה גמורה לאיסור ח"ש עיי"ש.

ומבואר בזה לכאור' שהאיסור לפועל של ח"ש הוא מפסוק ולא מסברא, והסברא רק מביא אותנו לדרוש כך הפסוק.

ויש להעיר בזה, שדברי התוס' מתאימים יותר אם לומדים ש'חזי לאיצטרופי' מדין טעם וסיבה כי אם זה מדין סימן והוכחה, הרי יסוד האיסור בזה הוא לא הפסוק והרבו ד"כל חלב" אלא כי הוא עצמו ג"כ אותו חלב שכבר נאסר בתורה. משא"כ אם זה מדין טעם וסיבה צריך לחדש בזה, שזה מספיק סברא לאסור. ונמצא שיסוד האיסור לפועל הוא הרבוי מהפסוק.

ועפ"ז י"ל שהרבו דכל חלב (שמלמד לאסור גם ח"ש מדין טעם וסיבה) הוא רק בדוגמת חלב, שגם בחצי עושה הוא המעשה המציאותי של מעשה האיסור. ואזי באה הסברא ד'חזי לאיצטרופי' מדין טעם וסיבה, ומביאה את דרשת הפסוק לאסור באיסור ח"ש. אבל בעקירה והנחה שאינו ממש המעשה עצמה של פעולת המעשה המציאותי של האיסור והוא רק כעין גרם וסיבה כנ"ל לא דברה התורה על זה לאסור.

ובביאור יותר: הגם שלגבי קשר שאינו של קיימא נחשבים הם כחלק מהוצאה שהרי הם בונים ועושים את מלאכת הוצאה, ולכן שייך כבר ע"ז גזירה דרבנן. אך לאידך גיסא, לגבי ח"ש חלב, אין עקירה והנחה נחשבים כחלק מהמעשה והפעולה של האיסור עצמו כמו בחלב, וגדרם הוא כעין גרם וסיבה לענין שלישי – גוף פעולת הוצאה שיוצא מתוך שתי הפעולות השונות דעקירה והנחה. ולא מצאנו שהתורה הטילה איסור ח"ש בדבר כזה שהוא עצמו אינו חלק ממש ממעשה המציאותי של האיסור.

[והרי זה חילוק מהותי אם נמצא ממש בתוך המעשה המציאותי של האיסור או מחוץ ממנו. וכנ"ל בשיחה, שאפי' בגזירה דרבנן (שכל ענינה למנוע שלא יגיע לאיסור) יש משמעות לחילוק זה, שלכן בקשר שאינו של קיימא – הגם שמבחינה מעשית קרוב מאוד למלאכה של קשירה – אבל כיון

שבגדרו ובמהותו נחשב שהוא במעשה כזה שהוא מחוץ למלאכת קשירה לא גזרו רבנן. וא"כ כ"ש בחידוש דין איסור של תורה וכו"ל].

## ט

## תוספת ביאור בחילוק שבין גזירה דרבנן לאיסור חצי שיעור

ויש להוסיף בכל זה, ובהקדים שבביאור 'חזי לאיצטרופי' מדין טעם וסיבה גופא י"ל בב' אופנים: (א) שכל מהות איסורו של חצי שיעור הוא מדין גזירה וסיג, למנוע ממנו שלא יבוא לידי איסור. (ב) סיבת איסורו הוא כי זה דבר כזה שאפשר לבוא בהמשכו לאיסור, אבל מטעם זה נאסר הוא באיסור עצמי. בסגנון אחר: סיבת איסורו הוא שאפשר לבוא ממנו לאיסור, אבל דין איסורו הוא עצמי.

[ובפשטות נפק"מ מזה באכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור דפסח או יום הכפורים, שאין זמן להשלים השיעור. שמדין סיג ממש אין כאן. אבל אם זה נעשה איסור עצמי י"ל שנאסר כבר. ונחלקו בזה האחרונים:

מדברי הצ"ח (פסחים מד) שכתב שבאיסורים התלויים בזמן אין איסור ח"ש כשאין פנאי להשלים, וכן מדברי הפרי מגדים הנ"ל (עיי"ש בדבריו) מבואר לכאן שכונתם מדין גזירה וסיג ממש, ועפ"ז זה שייך לשאלה בענין סייג מה"ת ששקו"ט האם מצינו כן במצוות התורה<sup>6</sup> וזה חידוש גדול לומר שישוד דין איסור ח"ש הוא דין סיג מה"ת.

אבל ממ"ש השאג"א (סי' פ"א) נראה שלמד באופן אחר, דהנה שם מק' לתרץ על הקושיא למה אין איסור ח"ש בבל יראה, שהטעם "חזי לאיצטרופי" הוא רק כאשר ע"י הצירוף דאח"כ יעבור על הלאו גם על החצי שאכל למפרע, משא"כ בב"י שאין בו דין צירוף למפרע. מבואר שלומד ב"חזי לאיצטרופי" הוא מדין טעם וסיבה אבל לא מדין סיג, אלא שנאסר באיסור עצמי, מטעם שעושה עכשיו מעשה כזה שהוא עצמו יכול להפוך לאיסור].

ואם נפרש ש(הגם שסיבת איסורו של חצי שיעור הוא כי אפשר לבוא ממנו לאיסור, אבל) דין איסורו הוא איסור עצמי, יובן עוד יותר סברא הנ"ל לחלק בין הגזירה דרבנן בעקירה לחוד (שלענין זה נחשבת העקירה כחלק מספיק מן האיסור ששייך בזה לגזור שלא יבוא לידי איסור שלם), לבין סברת 'חזי לאיצטרופי' מדין טעם וסיבה (שלגבי זה נחשב עקירה לחוד שאינו מעשה שבתוך האיסור עצמו, ואין ע"ז דין איסור ח"ש), כי אינו דומה גדר גזירה דרבנן, שכל ענינה - גם עכשיו - הוא מהות של גזירה, לבין גדר איסור ח"ש מה"ת שאסרו את החלק הזה ממעשה האיסור באיסור

6. ראה לקח טוב להגר"י ענגיל (סי' ח), ושד"ח ח"א פאת השדה (סי' לז) שדנו בזה באריכות והביאו לזה ראיות לכאן ולכאן (מהם - מהר"ן ריש פסחים שמבאר שהתורה ציוותה להשבית את החמץ בכדי שלא יעבור בב"י וב"י). אך עכ"פ זהו חידוש, ולפי משנ"ת בפנים א"צ להגיע לזה.

עצמי, (ורק סיבת איסורו הוא כי הוא דבר כזה וחפצא כזו שבהמשכו אפשר לבוא לידי איסור). ודוק.

,

**ביאור דברי הרא"ש שבזה עוקר וזה מניח הו"ש שנייה המתעסקים בשיעור שלם" ע"פ הנ"ל**

והנה עפ"י ההנחה הנ"ל, שהיחס של עקירה והנחה לגוף פעולת מלאכת הוצאה הוא כעין גרם וסיבה לו, וגוף פעולת ההוצאה נחשבת לגביהם כעין ענין "שלישי" שיוצא מבין שני הפעולות השונות דעקירה והנחה, יש לבאר דברי תוס' הרא"ש לקמן, וזה יהווה גם ראי' להנחה זו:

בגמ' לקמן (צג, א) ממעטינן (לפי ר"ש) זה עוקר וזה מניח מהפסוק "ואם נפש אחת תחטא . . בעשותה", שדווקא העושה כולה חייב ולא כשזה עוקר וזה מניח. ומקשים בתוס' מדוע לכתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות אחת לא איצטריך קרא למעוטי, ומתרצים "דהו"א אהוצאה והכנסה קפיד קרא וליחייב אפי' בלא הנחה", (משא"כ בכתיבה שהחיסרון הוא בשיעור) עיי"ש.

ובתוס' הרא"ש כתב לתרץ על קושיא זו "דלא דמי עושה חצי שיעור לשניים המתעסקים בשיעור שלם", היינו דבכתב אות אחת עשה כל אחד רק חצי מן שיעור המלאכה, משא"כ בעקירה והנחה שניהם מתעסקים בכל השיעור של המלאכה, ולכן יש קס"ד לחייבם וצריך מיעוט ע"ז.

ולכא' צ"ב: א) הרי גם בעקירה והנחה עושה כל אחד רק מעשה אחד של עקירה או הנחה, ולמה נחשב כל אחד מהם שמתעסק בכל שיעור המלאכה, מה שייכותו של העוקר להמשך ההנחה שעשה המניח. ב) אדרבה, עפ"י החילוק בין ח"ש לחצי מלאכה נמצא, שבעקירה לחוד אין כאן עדיין כלום ממהותה ואיכותה של המלאכה, ועד"ז בהנחה לחוד. ושייכותו למלאכה הוא פחות מכותב אות אחת שיש בו עכ"פ חצי ממהותה של המלאכה.

אך עפ"י המבואר לעיל שעקירה והנחה נחשבים כמעשה פעולה של "גרם וסיבה" לענין "שלישי" שגרמו במעשיהם, שהוא גוף פעולה ההוצאה, שנפעל על ידם, מובן. והביאור בזה דישנו חילוק בין עושה מעשה שתוכן חיובו נמצא בפעולת המעשה עצמה שעושה, לבין עושה מעשה שתוכנו רק גרם וסיבה לתוצאה שיוצאה ממנו שהיא מהות החיוב. דכל שהוא בגדר גורם לתוצאה זה סיבה לשייכו לכל התוצאה, שהרי תוצאה זו זקוקה לשני גורמים אלו, וכיון שכל אחד מיהם לחוד אינו מביא תוצאה זו ורק ע"י שניהם יחד נמצא שניהם שייכים אותו דבר לכל תוצאה זו.

[היינו, שבזה עוקר וזה מניח יש מעלה וחיסרון לגבי שניים שכתבו כ"א אות אחרת: מחד בזה עוקר וזה מניח אין באף אחד מהם את איכותה של המלאכה, ונמצא שבמידה מסויימת לא עשו כלום (משא"כ בשניים שכתבו שעשו את איכות המלאכה), אך לאידך יש בהם מעלה ששניהם נמצאים בתוצאה (הדבר השלישי) לגמרי, ודלא כבאותיות שנמצאים רק בחצי מהמלאכה. וזה גופא

מה שחידש הפסוק (של "בעשותה"), שאין הולכים אחר זה שגרמו, אלא מכיוון שלא עשו פעולה מציאותית של הוצאה אינם חייבים ואף לא אסורים].

וכמבואר יסוד סברא זו באור שמח (הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"י) בדברי הרמב"ם שם (וברשב"א שהובא במ"מ שם), בדין שנים שעברו לאחד שכל אחד מתחייב בהכל (משא"כ שנים שלוו מאחד עיי"ש) שהטעם בזה כלשונו "סברא הגיונית כיון ששניהם סיבה א"כ כל אחד ראוי ליחס הסיבה בכללה", ועיין כמו"כ באו"ש (פ"י משבת הכ"ג) וזה כנ"ל.

וזו כוונת הרא"ש בלשונו "דלא דמי עושה חצי שיעור", היינו העושה מעשה שמהות האיסור נמצא בפעולה עצמה שעושה עתה, "לשנים המתעסקים בשיעור שלם" היינו שנים שהגדרתם "מתעסקים" בלבד פירושו "גורמים" "בשיעור שלם" כי מפני היותם גורמים לפעולת "הוצאה" לכן שניהם שייכים לה באותה המידה. וע"ז בא הפסוק למעט, שצריך מעשה בפועל להתחייב ולא מספיק היותו גורם.

## יא

עפ"ז ביאור מ"ש התוס' דהו"א לחייב דווקא את המניח כיוון שעל ידו נשלמה המלאכה

ועפ"ז יש לבאר ג"כ דברי התוס' לקמן:

בגמ' (ג, א) מק' על הסיפא "שניהם פטורין, והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", ומשני: "תניא, רבי אומר 'מעם הארץ בעשותה' (ויקרא ד, כז) העושה את כולה (חייב) ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שניים ועשו אותה פטורין".

ובתוס' שם מבאר את קושיית הגמ' (מדוע שלא נאמר ששניהם יהיו פטורים, לכא' אין את מי לחייב): "ולא פריך שיתחייב הראשון, שאין סברה דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון, אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה".

ולכא' צ"ב למה משייכים לשני שעשה בפועל רק מעשה הנחה את גם פעולת המעשה של העקירה שנעשה לפנ"ז ע"י הראשון.

אך לפי הנ"ל י"ל<sup>7</sup>, דכיון שגדר פעולות העקירה והנחה, נחשבים כמעשים ופעולות של סיבה וגרם לגוף ההוצאה, לכך שייך לומר שבין שני הגורמים המניח נחשב לגורם העיקרי לכל המלאכה "כי על ידו נגמרה המלאכה" כי עכשיו יש כאן גורם אחד שבו תלוי הכל.

7. אלא שבגוף דברי התוס' יש לעי', דלכא' סותרים למ"ש בדף צג, דממ"ש כאן נמצא שהשאלה היתה שיתחייב דווקא המניח כי הוא העיקר (שעל ידו נשלם), ואילו בדף צג כ' דהו"א שאין צריך הנחה. וי"ל דאלו שני שלבים שונים, בגמ' שם מדובר על מהות האיסור מהתורה – מהו איסור הוצאה, וזה לומדים שם שמהות



[משא"כ באם מהות הוצאה היתה העקירה וההנחה גופא לא היתה שום סברא לחייב את הגומר, שהרי הוא לא עשה את כל הפעולה של הוצאה, וכל ביאור זה הוא רק באם החיוב הוא על הגורם, שאזי אפשר שהמניח הוא הגורם העיקרי].

## יב

### עפ"ז ביאור דברי המאירי בנוגע להעברת ד' אמות

והנה בגמ' לקמן (ג, ב) "היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ - תני חדא אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה . . . לא קשיא, כאן מבעוד יום כאן משחשיכה. מבעוד יום לא קנסוה רבנן, משחשיכה קנסוה רבנן. (ומק' הגמ') אדרבה, איפכא מסתברא - מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסו' רבנן, מחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסו' רבנן".

ובמאירי שם (ד"ה שכח) מק' "יש לדון במה שכתבנו שמא יחזור וישכח ויבא לידי חיוב חטאת, תינה לדעת האומר (לקמן קה, א) 'אין ידיעה לחצי שיעור' ר"ל שאין ידיעה שבין שני חצאי השיעור מחלקת וחייב חטאת, ר"ל שאם אכל חצי זית חלב נודע לו וחזר ושכח ואכל חצי זית אחר בהעלמת ידיעה שבתיים איננה קרוי' ידיעה לחלק ביניהם ויתחייב חטאת, אבל לדעת האומר יש ידיעה לחצי שיעור . . . היאך אתה אומר כן".

ובהמשך מתרץ "ומ"מ אנו קיבלנו בפירושה, שאף לדעת האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור מודה הוא בזו. שלא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה, כגון כתב אות אחת או אכל חצי זית חלב, שאף על פי שאינו חייב איסור מיהא איכא. אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה עיקר החיוב בהנחה הוא והכל נגרר אחרי'. ואע"פ שאמרו (קב, א) שהמעביר שתי אמות בשוגג ושתיים במזיד ושתיים בשוגג פטור, מ"מ ההעברה דומה למעשה יותר מן ההוצאה. כך קיבלנו בענין זה, וכך כתבוהו חכמי הדורות, אלא שאינם דברים ברורים כ"כ".

ובפשטות כוונתו לחלק בין ח"ש לחצי מלאכה, שדין ידיעה לחלק זה רק בח"ש שגם בחצי יש מאיכותו של האיסור, משא"כ בחצי מלאכה שאין בחצי שעשה מאיכותו של האיסור אין ידיעתו בזה נחשבת לידיעה לחלק (ועיין תוצ"ח סי' ז' ועוד אחרונים שלמדו כן).

אמנם לפי"ז צ"ב בהמשך דבריו שם "ואע"פ שאמרו שהמעביר שתי אמות בשוגג ושתיים במזיד פטור, מ"מ העברה דומה למעשה מן ההוצאה" הרי גם שתי אמות הם רק חצי מלאכה ולא ח"ש, דגדר האיסור הוא מציאות של ד' אמות, ובב' אמות אין מאיכותו של האיסור דהעברת ד' אמות.

---

האיסור כוללת גם עקירה וגם הנחה, ולאחר מכן דנים בדף ג אם עשה חלק מהאיסור מה דינו, דהגם שגדר האיסור הוא עקירה והנחה, האם אפשר לומר שמטילים על המניח גם את העקירה. (אך ראה שפ"א שם ואכ"מ).

ויתרה מזו, ד' אמות קיל יותר מעקירה לחוד, שמותרים לכתחילה ואין בזה אפי' איסור דרבנן, כמו בעקירה (ועי' תוצ"ח שם מזה).

ועפ"י המבואר לעיל אפשר לומר שלמרות שגם בד"א אין בשתי אמות חצי ממהותו ואיכותו של האיסור, ובזה דומה לעקירה והנחה, אבל מ"מ כיון ששתי אמות הם חצי מהמעשה המציאותי של ד"א דבהכפלתו של חצי זה יהי' ד"א, לכן שייך כבר בזה דין ידיעה לח"ש הגם שאין בו מאיכותו של האיסור. אבל יש בו "חצי" מהמעשה של האיסור. וכלשון המאירי "מ"מ העברה דומה למעשה יותר מן ההוצאה"<sup>8</sup>.

ולפי הנ"ל י"ל עוד בדא"פ, שהתירוץ המובא בחי"ד הנ"ל על השאלה מדוע אין בעקירה איסור חצי שיעור ומחלק בין חצי שיעור לחצי למלאכה ואינו מזכיר שם שזהו שה"חזי לאיצטרופי" הוא מדין הוכחה (כמו שמבאר ומפרט בלקו"ש ח"ז (הע' 34) הנ"ל), כי חילוק זה בין שיעור למלאכה יש בו סברא לתרץ גם לפי הצד ש"חזי לאיצטרופי" הוא מדין טעם וסיבה, כנ"ל. אך לא בפשטות ולכן בח"ז כתב ע"ז "ועפ"ז מובן בפשטות" (בהדגשה).



8. והא דליכא דין איסור ח"ש בב' אמות לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' מדין טעם וסיבה – עיין בהערות על תוצ"ח סי' ז' הערה צ"ג מביא מכמה מפרשים לתרץ ע"ז עיי"ש.

## בענין "דבר אחד לדור", ו"הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם"

- ביאור בתניא פ"ב ובפרק מ"ב -

הביאור בפ"ב בתניא ובפרק מ"ב בענין הקשר שבין נשמות בני"י לצדיקים שבדורם / ביאור החילוק ביניהם, שבפ"ב מדובר על השפעה פרטית ובפרק מ"ב על השפעה כללית בדעת באלוקות / עפ"ז נראה שהצדיקים שבפ"ב מדובר אפי' נשמות דבי"ע משא"כ בפמ"ב דווקא נשמות דאצי' / בחי' משה עצמו (נשיא הדור) נעלה יותר גם מהניצוצין שבפרק מ"ב / "דבר אחד לדור" בזמן שכולם ביחד משא"כ בזמן הגלות ע"ד מלכות יהודה וישראל / ביאור בדא"פ המעלה שבזה ע"ד המעלה שבעצת יתרו / לע"ל נשיא אחד בגלוי לכולם / ההכנה והטעימה לזה לימוד תורת חסידות חב"ד דווקא.

הרב דב מנחם שי' דאברוסקין  
משפיע בישיבה

א

הביאור בפ"ב בתניא בענין יניקת הנשמות מהצדיקים והחכמים

בתניא פ"ב מבאר אדמו"ר הזקן נ"ע, שאע"פ שיש הרבה מדרגות בנשמות מן הקצה אל הקצה - מנשמות גבוהות שהן בבחינת ראש ומוח ועד לנשמות נמוכות ביותר שהן בחינת "עקביים" - מ"מ שורש כל הנשמות הוא מחכמה עילאה.

ועוד זאת שהן יונקות "חיות" מנשמות ראשי ישראל שבדורם, ועל ידי זה הן קשורות עם "מהותן ועצמותן הראשון שהיא המשכת חכמה עילאה". ובלשון התניא: "כי יניקת וחיות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ, הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם".

וכוונת הדברים: שלא זו בלבד שהנשמות שבבחינת מוח וראש הן גבוהות יותר משאר הנשמות, אלא שכל הנשמות שבדור (עד לנמוכות ביותר) יונקות את חיותן מנשמות ראשי אלפי הדור (בחינת מוח וראש), וכמו שהוא בגוף האדם, שכל חלקי הגוף (עד הציפורניים) יונקים את חיותן מן המוח שבראש.

ופירוש הדברים:

חיות ומזון הנשמה הקדושה (הגם שהיא מלובשת בגוף) הוא - גילוי אלוקות, וכל חיותה הוא שמרגישה אלוקות ודבוקה בו יתברך, וגילוי אלוקי זה הוא הנותן לאדם חיות בעבודת השי"ת בתורה

בתפילה ובקיום המצוות וכו', שהרי התורה והמצוות וכל ענייני עבודת ה' באו לקשר את האדם עם הקב"ה שיורגש בו אור אלוקי.

ומאחר שבנשמות הצדיקים והחכמים ראשי בני שבדורם מאירה אלוקות בגילוי, כי הם דבוקים תמיד במקורם בחיי החיים אין סוף ב"ה (כמו מוח האדם שבו נרגשת כללות חיות הנפש באופן גלוי), לפיכך על ידם נמשך מזון רוחני לכל בני, עד לבעלי נשמות נמוכות ביותר, שגם בנשמותיהם הנמוכות יאיר אור אלוקי באופן שיהיה להם הרגש אלוקי בתורתם ועבודתם בכל פרטי חייהם (כל אחד ואחד לפי ערכו).

כלומר, בהשפעה שבני מקבלים מחכמי וצדיקי הדור יש כמה אופנים:

יש רב או ראש הישיבה המלמד לתלמידיו תורה (ש"ס, פוסקים, או סודות התורה) יש רב מורה הוראה הפוסק שאלות בהלכה כדי לדעת את המעשה אשר יעשון, יש חכם המראה לאדם דרך בכל פרטי הנהגותיו בחייו וגם בענייני תיקון המידות, ויש גם צדיק שניתן ללמוד ממנו כיצד לעבוד את ה' בהתלהבות וכו'.

אך עניינם של ראשי ואלפי בני המבואר כאן, היא השפעה מסוג מסוג וגדר שונה לגמרי, והיינו שבאמצעות נשמותיהן של ראשי בני ישראל אלו נמשכת יניקה וחיות מאלקות בנשמות בני שבדורם, שזהו המזון והחיות של נפשם האלוקית, ויניקה וחיות זו היא הנותנת הרגש אלוקי בכל תורתם ועבודתם, ובכל פרטי חייהם.

וזהו ענין הדביקות בת"ח, שמעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה ממש<sup>1</sup>, כי ע"י הת"ח שהם בבחי' ביטול באמת (ואינם מרגישים מציאות לעצמם) נרגשת במילא האלוקות בנפשו.

קיצור: התפקיד של ראשי בני ישראל שבדור הוא להשפיע חיות והרגש אלוקי לכל בני שבדור, כמוח המשפיע חיות לכל האברים.

## ב

### צ"ב במהות "הצדיקים והחכמים" והחילוק בינם לנשיא

והנה צריך ביאור מהו התפקיד של "נשיא הדור" (רעיא מהימנא) ביחס לאותם צדיקים וחכמים ראשי בני שבדורם. דלכאורה, מהלשון בתניא "הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל" – ולא "הצדיק והחכם ראש בני ישראל" – משמע שהם רבים בכל דור, וא"כ צריך ביאור, במה שונים "ראשי בני ישראל שבדורם" מנשיא הדור?

1. ראה כתובות קיא, ב. רש"י דברים יא, כב. וראה רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ב. שוע"ר סי' קנו ס"ד ובהמצויין שם.

ועוד צריך ביאור, דהנה ידוע הפתגם<sup>2</sup> "א נשיא איז דאך איינער" (הנשיא הוא יחיד), ומקור הפתגם בדברי חז"ל<sup>3</sup> "דבר (נשיא) אחד לדור ולא שני דברים לדור". ובפשטות: ראש גשמי הוא אחד ולא שניים.

[וכהסיפור שסיפר הרבי<sup>2</sup>, ששאל את חותנו כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, כיצד נהג הצ"צ בענין מסויים בחיי אדמו"ר האמצעי (כידוע שאדמו"ר האמצעי והצ"צ היו להם סגנונות שונים בחסידות ודרכים בעבודת ה') וענה: מה אתה סח? הרי אז הי' אדמו"ר האמצעי הנשיא, ונשיא הוא אחד! ועפ"ז מבאר שם דאף שהאבות חיו ביחד ט"ו שנים, וכל אחד מהם הי' צדיק ונשיא הדור, בכ"ז בחיי אביהם התנהגו בעולם ע"פ אביהם דווקא, ולכן סיפורי התורה על עבודת יצחק בחפירת בארות הם רק לאחר פטירת אביו.

וידוע גם הסיפור<sup>4</sup> אודות ר' יהושע בן לוי שהלך עם אליהו הנביא, ובמקום שהתנהגו כראוי בירכס שיהי' להם ראש אחד (וביעודי הגאולה (הושע ב, ב) "ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדיו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ"), ואילו במקום שהתנהגו שלא כדבעי, בירכס אליהו שיהיו כולם ראשים. והסביר אליהו, שאם כולם ראשים יהיו תמיד במחלוקת אך אם יהי' להם ראש אחד ישכון השלום ביניהם, כי כולם ישמעו תמיד רק לעצה אחת ובלב שלם.

וכנסו שאומרים בליל ר"ה "שנהי' לראש ולא לזנב", ולא שנהי' ראש ולא זנב, וכהפירוש החסידי שהברכה היא שנהי' מקושרים לראש בני ישראל, אבל לא ח"ו שכ"א יהי' ראש].

וא"כ, מהו תוכנם הרוחני של "ראשי בני שבדורם" – אף שבנוסף אליהם ישנו גם "נשיא הדור", שהוא נשיא וראש אחד בכל דור.

**קיצור:** צריך ביאור מהות "הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל" האם מוכרח שיהיו נשמות דאצי', וכן צ"ל החילוק בין הנשיא שהוא אחד דווקא לראשי בני שבדורם ("ראשי" לשון רבים) בדרגתם עבודתם ותפקידם.

## ג

### החילוק בין נשיא הדור לראשי בני שבדורם – חיות כללית וחיות פרטית

דהנה בלקו"ש חל"א (עמ' 74 ואילך) מבאר החילוק בין משה רבינו, נשיא הדור, ובין "ראשי בני ישראל שבדורם", וז"ל: "הכח לעבודה נעלית כזו להגביה ולהעלות את הנפש שתרגיש את שרשה בה' אחד הוא ע"י דביקות בתלמידי חכמים, וכמו שביאר רבינו הזקן (תניא ספ"ב) מה שאמרו רז"ל

2. ראה לקו"ש ח"ה עמ' 373 (תו"מ חמ"א עמ' 373 ושו"נ), תו"מ רשימות היומן עמ' רפב, שיחת מוצאי ש"פ האזינו יג תשרי תשלט.

3. סנהדרין ח, א. הובא בפרש"י עה"ת וילך לא, ז.

4. סדר הדורות ערך ריב"ל ס"ד.

על פסוק ולדבקה בו, שכל הדבק בת"ח מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה ממש, כי 'על ידי דביקה בתלמידי חכמים' (שהם 'הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם') מתדבקות נפשות ההמון 'במהותן הראשון ושרשם' למעלה (כמבואר באריכות בתניא).

"ויש לומר, שבזה גופא יש חילוק בין תלמידי חכמים בכלל ('ראשי בני ישראל שבדורם') ונשיא הדור (כמו משה רבינו) . . החיות הרוחנית הנשפעת לכל אנשי הדור על ידי תלמידי חכמים בכלל, ראשי אלפי ישראל שבכל דור ודור (שהם כמו 'ראש ומח לגבי נשמות ההמון'), היא בבחי' מזון רוחני' לכל אחד ואחד לפי ערכו; אבל עיקר חידושו של משה רבינו ('נשיא הדור') הוא, שממנו נמשך עצם החיות הרוחני לכל אנשי הדור, כמו הדם הנשפע מהלב לכל האיברים, כי הוא מגלה אצל ישראל את נקודת החיות שלהם, שהיא בשווה ממש אצל כל ישראל". עכ"ל.

ועיי"ש שמבאר ענין זה ע"פ ביאור החילוק שבין החיות הנמשכת מהמוח והחיות הנמשכת מהלב, ומבאר שעיקר השפעת החיות הנמשכת מהמוח היא חיות פרטית לכל אבר, משא"כ החיות הנמשכת מהלב שהיא חיות כללית לכל האיברים. ומבאר ד"זהו הטעם שהמלך נמשל ללב, כי נוסף לזה שהמלך משפיע לבני המדינה את כל צרכיהם (לכל אחד ואחד לפי עניינו), הרי עיקר ענין המלכות הוא, מה שעצם מציאות המדינה כולה תלוי' בהמלך, כמו הלב המשפיע עצם החיות לכל אברי הגוף". עכ"ל.

וגם מקשר ענין זה עם המבואר בכ"מ "שיחידה שבנפש שורה בלב דווקא". ומקשר כל זה עם ההשפעה דנשיא הדור, שהוא כמו השפעת הלב – יחידה שבנפש.

ומסיים שם, שחילוק זה הוא לא רק בנוגע ליחס ראשי הדור ונשיא הדור אל אנשי הדור, אלא "גם בענין התקשרות נפשות ההמון בשרשן ומקורן: זה שעל ידי ראשי אלפי ישראל בכלל מתקשרות נפשות ההמון לשרשן למעלה, היינו לבחי' "אב אחד לכולנה", שהתואר "אב" מורה על השייכות (שורש ומקור) לבנים, והיינו שהוא שורש ההתחלקות למטה; ואילו משה רבינו (נשיא הדור) מקשר נפשות ישראל בשרשם בה' אחד שלמעלה מהתחלקות לגמרי (שזה שייך לנקודת היהדות שלהם, שהיא בשווה ממש אצל כל ישראל). ובלשון החסידות – שנשיא הדור הוא היחידה הכללית של כל הדור, המגלה את היחידה שבכאו"א מאנשי הדור". עכ"ל.

דמכל זה נראה, שאף שבכללות דברי התניא כוללים גם<sup>5</sup> את הענין דנשיא הדור, מ"מ, אין הכוונה כאן רק לענין נשיא הדור (שלכן כתב "ראשי אלפי . . ראשי בני ישראל" בלשון רבים, כנ"ל), אלא גם על כל מי שהוא בחי' "ראש" לגבי בחי' פרטיות שבדור, ואדרבה, בפרטיות יותר מובן שעיקר הכוונה במש"כ כאן היא דווקא לאלו שהם בחי' "ראשי" הדור ואינם "נשיא הדור". וזהו גם

5. ראה אג"ק ח"ג עמ' שלא. עמ' תסח. לקו"ש ח"ד עמ' 1051.

מה שמבאר כאן דענין זה הוא ענין התלמידי חכמים שבדור<sup>6</sup> (אלא שבמקום אחד מזכיר בזה "הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם", ואח"כ מזכיר את רק ענין ה"דביקה בתלמידי חכמים" – ואינו מזכיר צדיקים).

קיצור: ע"פ המבואר בלקו"ש, נשיא הדור הוא בחינת "יחידה", והוא עצם מציאותם, משא"כ ה"ראשי אלפי ישראל" הם בחי' מוח וממשיכים בנש"י חיות פרטית, ובוה מדבר בעיקר בפ"ב.

#### ד

#### הנשמות שיכולות להשפיע דעת באלוקות

והנה, עוד יש לברר בנוגע ל"צדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם" – בנוגע למדריגת נשמתם, האם בהכרח לומר שצדיקים וחכמים אלו הם כולם נשמות דאצי' דוקא (הנקראים בשם "זרע אדם", כדלקמן), או שאפשר שיהיו גם נשמות דבריאה ויצירה ("זרע בהמה"), ומ"מ נקראים "ראשי בני ישראל" לגבי הנשמות דעשי'.

והנה, תוכן הענין המבואר בתניא פ"ב הנ"ל, מוזכר ומוסבר שוב בתניא פרק מ"ב (עמ' נט ואילך) וז"ל: "כי כל נפש מבית ישראל יש בה מבחי' משה רבינו עליו השלום, כי הוא משבעה רועים הממשיכים חיות ואלוקות לכללות נשמות ישראל, שלכן נקראים בשם רועים, ומשרע"ה הוא כללות כולם ונק' רעיא מהימנא, דהיינו שממשיך בחי' הדעת לכללות ישראל, לידע את ה' כל אחד לפי השגת נשמתו ושרשה למעלה ויניקתה משרש נשמת משרע"ה, המושרשת בדעת העליון שבי"ס דאצילות, המיוחדות במאצילן ב"ה שהוא ודעתו אחד והוא המדע כו'.

"ועוד זאת יתר על כן, בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה<sup>7</sup> ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו בלב ונפש, כי העבודה שבלב

6. בפירוש "חסידות מבוארת" לתניא כאן (עמ' קט הערה 77, ועמ' שמה-שמו בעיונים אות נב) כתבו, דזה שתלמידי החכמים הם בחי' ראש ומוח הדבוקים תמיד באלוקות, יובן ממ"ש בלקו"ת (ברכה צז, ב) ש"תלמידי החכמים הם המקבלים מבחי' חכמה, שרואין את הנולד מאין ליש, ורואין שכל השתלשלות של בחינת יש הוא ההיפך מבחי' אין, לזאת תכלה נפשם בבחינת חולת אהבה, להשתפך נפשם ממש". דמזה מובן, שע"פ דא"ח גדר תלמיד חכם אינו רק מי שלומד ויודע תורה, אלא מי שהוא "תלמיד" ומקבל לבחינת "חכמה", שהו"ע הביטול והעדר המציאות המביא לידי "חולת אהבה"; ולכן בתלמיד חכם כזה מאירה האלוקות שבנפשו, ועל ידי הדביקות בו מתדבק האדם באלוקות. עכת"ד.

אבל, אין זה שייך להנ"ל בפנים - כי סוכ"ס גם ביטול זה הוא ענין של עבודה, והוא גם בחינה פרטית, ואין זה שייך לכאן לענין נשיא הדור, שהוא נשמה שנבחרה לזה מלמעלה, ואינו בחינה פרטית אלא בבחי' היחידה, כנ"ל בפנים.

היא לפי הדעת כמ"ש דע את אלוקי אביך ועבדהו בלב שלם ונפש חפיצה, ולעתיד הוא אומר ולא ילמדו איש את רעהו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי וכו' אך עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה שיידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים, אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח, עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק כמו שהיא מקושרת בדבר גשמי שרואה בעיני בשר ומעמיק בו מחשבתו, כנודע שדעת הוא לשון התקשרות כמו והאדם ידע וגו'. וכח זה ומידה זו לקשר דעתו בה' יש בכל נפש מבית ישראל ביניקתה מנשמת מרע"ה, רק מאחר שנתלבשה הנפש בגוף צריך ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת". ע"כ.

והנה זה ברור שבכדי להשפיע דעת והרגש באלוקות צ"ל נשמה דאצילות, וכמבואר בדרך מצוותיך מצות עבד עברי (עמ' 160 ואילך), וז"ל:

"הנשמות הנמשכים מאצי' מיחוד זו"נ נק' זרע אדם, והן כמו רשב"י וכיוצא בו, והן יש להן דעת גדול מאד בהרגשת האלוקות, ואזי אין עוה"ז מסתיר להם כלל. וכידוע עיקר ענין ההפרש בין נשמה דאצי' לנשמה דבריא, ע"פ ויבא יוסף הביתה לעשות מלאכתו, ותרגומו בכתבי דחושבנא, שהי' עסוק בחשבונות וענינים גדולים מעוה"ז המטרידים מאד, ואעפ"כ הי' מרכבה<sup>8</sup>, וידוע שבחי' מרכבה הוא בחי' הביטול האמיתי בקביעות, וא"כ הי' בבחי' ביטול גם בעודו עסוק בחשבונות הנ"ל, וזהו לפי שהי' נשמתו מבחי' האצי' ויכול לתפוס שני מחשבות כאחת, כי להיות נשמתו אלוקות ממש, ולגבי אלוקות כולא כלא חשיב כאין ואפס ממש, א"כ אין עניני עוה"ז נחשבים לענין כלל עד שיהיו מטרידים ומסתירים אע"פ שעסוק בהם, כי עיקר סיבת הטרדה הוא כשהעסק תופס מקום ליש ודבר במחשבתו, ע"כ ימנענו מלתפוס אז דבר אחד, אבל יוסף שהי' מרגיש ביטול העולמות לאלוקות א"כ הכל כלא ואין לגבי אלוקות שהוא היש האמיתי, והי' בטל לה' תדיר בקביעות אע"פ שעוסק בעניני עוה"ז, וזהו נקרא זרע אדם שיש בהן בחי' דעת כנ"ל.

"אבל הנשמות דבי"ע הם הנק' זרע בהמה, לפי שבי"ע הוא עולם הפירוד שאינו אלוקות ממש אלא בריאה חדשה יש מאין, ולכן לא נק' אדם אדמה לעליון, כי הרי אין ערוך כלל בין נברא לבורא, ולכן גם הנשמות הנמשכים משם נק' זרע בהמה ואין בהם בחי' הדעת כ"כ באלוקות, ולכן העולם מחשיך בפניהם, שכשהם טרודים בעניני עוה"ז נפסק הקשר שלהם מדביקותם לה". ע"כ.

וראה גם תו"א ד"ה ר"פ משפטים (עד, ג ואילך) שמבאר השפעת הדעת ע"י משה דווקא, ובין הדברים מבאר שם החילוק בין זרע אדם וזרע בהמה: "והענין דכתיב וזרעתי את בית ישראל זרע

7. וראה בפרשת שלח (טו, כד) דקאי על הסנהדרין. וכ"ה בשהש"ר א, טו. אבל, בכ"מ מובן שקאי על תלמידי חכמים בכלל, וכמובן מתענית כד, א. ב"ב ד, א. ועוד. וראה ע"ח שער ח (שער דרושי הנקודות) פ"א. אגה"ק סי"ד (קכ, ב). לקו"ת שה"ש כג, סע"א ואילך. דרך מצותיך ע, א. קלו, סע"ב. ועוד.

8. ראה תו"ח פ' ויגש ד"ה בן פורת יוסף; ד"ה ומקנה רב תרכ"ט.



אדם זרע בהמה, שיש ב' מדריגות בנש"י. הא' הם הנשמות הגבוהות מאד במעלה ומדריגה, והם הנק' זרע אדם, שהם הנשמות שנמשכו מבחי' אדם העליון שעל הכסא כנ"ל דכתיב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (והיינו נשמות דאצי' . . .), והב' הוא בחי' זרע בהמה (והיינו נשמות דבי"ע שהם כמעט כל הנשמות שבדורותינו . . .), שהם הנשמות שאין להם דעת כ"כ באלוקות. ואין ר"ל שאין להם שכל והשגה באלוקות, אלא אף גם שיש להם שכל והשגה . . . אך שאי"ז בבחי' דעת והרגשה בנפשו, לכן נק' בהמה שהבהמה יש לה ראי' ושמיעה כו' רק שאין לה דעת, כך הוא בחי' נשמות אלו". ע"כ. ובהמשך הדברים מבאר שזהו עניינו של משה להשפיע הדעת באלוקות לנש"י, עיי"ש<sup>9</sup>.

המורם מכל זה, שבנוגע לענין המבואר בתניא פמ"ב – שבכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה ומתלבשות בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה, הנה בזה בהכרח לכאורה שאותם "חכמי הדור עיני העדה" יהיו נשמות דאצי', כיון שהשפעת הדעת וההרגש באלקות היא דוקא ע"י נשמות דאצי', כנ"ל.

**קיצור:** רק לזרע אדם יש דעת והרגשה באלוקות, והם הנשמות דאצי' שאין עוה"ז מסתיר בפניהם משא"כ לזרע בהמה – נשמות דבי"ע.

## ה

### ביאור החילוק בין פרק ב' בתניא לפרק מ"ב

והנה אף שיש דמיון בין המבואר בתניא פ"ב ותניא פמ"ב, מ"מ כשמעיינים יותר נראה שיש חילוק בין תוכן הדברים בב' המקומות.

דהנה, בהערת הרבי בשיעורים בס' התניא פמ"ב שם, כתב בדיוק הלשון שניצוצין מנשמת משה יורדין ומתלבשין "בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה", וז"ל: "מדויק הסדר בגוף ונפש – שלא נאמר שהתלבשות בגוף היא לא באופן ישר, כ"א ע"י שמתלבשת מקודם בנפש החכמים, אלא – בלא ממוצע דנפשם, וע"ד ודוגמת שהי' במשה, ניצוץ מרע"ה מלובש ישר בגוף החכם [ובזה יומתק דקרי לי' משה – גם מצד הגוף]", עכ"ל.

כלומר, מדובר על המעלה המיוחדת דמשה דווקא דשורש נשמתו הוא "דעת עליון דאצי'", ולכן בכוחו לפרנס הדעת דישראל ע"י עבודתם ויגיעתם, "ובחכמי הדור עיני העדה" יש ניצוצין מנשמת מרע"ה ולכן יש בכוחם ללמד דעת את העם וכו'.

ובאג"ק חכ"ג ריש עמ' שיד: "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא לששים רבוא נשמות, אלא שהיא בהעלם והסתר גדול. יתירה מזה – בכל צדיק וחכם דמתעסק באורייתא (תקו"ז תס"ט קיב,

9. וראה באריכות ד"ה ואלה המשפטים תשי"א. וש"נ.

א. וראה רש"י ד"ה משה חולין צג, א. תו"א סד"ה משה ידבר סח, ג). ועוד זאת יתר על כן בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה ללמד דעת את העם כו' ולעבוד ה' בלב ונפש (תניא רפמ"ב). עכ"ל.

נמצא דיש ג' בחינות מלמטה למעלה: בחי' משה שבכ"א מישראל, למעלה מזה – "צדיק"<sup>10</sup> וחכם דמתעסק באורייתא<sup>11</sup>, ולמעלה מזה – ניצוצין מנשמת משה רבינו עליו השלום המתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה, וע"ז דווקא מציין במכתב לתניא רפמ"ב.

וא"כ כאן בפרק מ"ב מדבר באופן עבודה נעלה יותר – דעת, אבל גם בזה יש בחי' משה בעצמו המשורש בדעת עליון (שבחי' זה במשה לא מוזכרת בפ"ב בתניא), ויש ניצוצין המתלבשין בגוף חכמי הדור עיני העדה מנשמת משה.

והנה בפ"ב בתניא אינו מוזכר ענין "הדעת" באלוקות, אלא יניקת וחיות נר"נ של ע"ה הוא מנר"נ של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם. כלומר, לכאן אינו מדבר ע"ד העבודה ד"דעת" לקשר נפשו בקשר חזק ואמיץ ע"י העמקת ההתבוננות כפי המבואר בתניא פ"ג בענין הדעת, ובפרק מ"ב בענין זה, אלא את סדר ואופן קבלת חיות הנמשכות בסדר השתלשלות מנשמות שהם בבחי' ראש ומוח, וע"ד הצפרניים היונקים מהמוח<sup>12</sup>.

ואם כנים הדברים, הרי אין הכרח לומר שנשמות אלו (דראשי אלפי ישראל המבוארים בפ"ב) הם דוקא נשמות דאצי', ואפ"ל שהם נשמות דבריאה ויצירה אבל הם בבחי' ראש ומוח לנשמות דעשי' שלמטה מהם.

ובפרט לפי המבואר בתניא (פל"ט), שאפי' נשמות (ולא בחי' הרוח של) הצדיקים עובדי ה' בדו"ר הנמשכות מן הבינה והדעת בגדולת א"ס ב"ה, הוא רק בעולם (בהיכלות ומדוריהן) הבריאה, אלא שתורתן ועבודתן נכללות ממש בי"ס דיצירה או דבריאה (ובתוכן מלובשות י"ס דאצי'.

10. וראה בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת תצוה. ובס"ח ובהערות שם, שע"י "הצדיק והחכם" נמשך אח"כ בכל ישראל.

11. וכן מובן ממ"ש בתו"א (יתרו סט, ג) בענין המשכת משה רבינו וז"ל: "וכל ראשי ישיבות שבכל דור הן בחי' משה, שהרי הוא הממשיך הדחילו ורחימו", ועוד שם (סח, ג) בענין בחי' משה "שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, וכן בכל דור ודור, כמו שאמר המגיד להבית יוסף אני המשנה המדברת בפיו, ולכן נק' התלמיד חכם בשם משה, כדאי' בגמ' משה שפיר קאמרת כי התלמיד חכם הוא המקבל מבחי' חכמה עילאה, כח מ"ה".

וראה גם הנחת אדמו"ר האמצעי ממאמר זה (סה"מ תקסו ס"ע תסו ואילך) "וגם בכל דור ובכל זמן מתלבשת הארת משה בכל ראשי ישיבות שבכנס", וכמובן מתוך דברי רז"ל שהיו קוראים לראש הישיבה בשם משה, כענין שאמר . . . מש"ה שפיר קאמרת כו' . . . לפי שראש הוא המוריד וממשיך אור א"ס בחכמה שבתורה שלומד להם, להיות בבחי' גילוי למטה כמו למעלה, שזה אינו אלא מבחי' שער החמישים שזה משה ע"י מ"ת דווקא, והוא הנק' כתר תורה שניתן למשה" עכ"ל.

12. כמו הפושעים והמורדים שגם הם יונקים מת"ח.

המיוחדות במאצילן א"ס ב"ה). ורק נשמות של צדיקים הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה מבחי' דו"ר הנמשכות מן הבינה והדעת בגדולתו ית', כמו שעולם האצ"י הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת לשכל נברא, אלא עבודתם הי' בבחי' מרכבה ממש לא"ס ב"ה וליבטל אליו במציאות.

אלא שגם בפ"ב מוסיף ומזכיר ע"ד הענין דדביקות בת"ח (אבל גם שם לא נזכר ענין ה"דעת"), וענין הדביקות המובאת בהלכה<sup>13</sup> זהו מעשים בפועל (פרקמטיא עם ת"ח, לאכול ולשתות עמהם, לישא בת"ח וכו') ובודאי שגם עי"ז נעשה חיבור פנימי.

ואולי לפי החלוקה במכתב דלעיל, פ"ב בתניא מדבר על כל נש"י שבהם בחי' משה בהעלם (דרגא הא' – "אפתשטותא דמשה"), והם מתקשרים ל"ראשי אלפי ישראל" (שזו הדרגא השני' במכתב "צדיק וחכם דמתעסק באורייתא"), משא"כ בפמ"ב מדבר בעיקר על הניצוץ מנשמת משה רבינו ע"ה.

**קיצור:** בפמ"ב מדבר ע"ד העבודה דהמשכת הדעת ע"י מרע"ה והניצוץ המתלבשים בגוף ונפש דכל דור. נשמות דאצ"י עבודתם בבחי' ביטול במציאות למעלה מבינה ודעת דשכל נברא ורק הם יכולים להמשיך דעת אמיתי באלוקות והם נשיאי ישראל בכל דור ודור, משא"כ ראשי בני ישראל ות"ח המוזכרים בפ"ב בתניא אין הכרח שנשמתם היא במדרי' אצ"י (כי אין ענינם העיקרי המשכת "דעת" לנש"י).

## י

### בחי' משה ביחס לשאר ראשי בני' והניצוץ שבכל דור

והנה בחי' משה בעצמו הוא בודאי נעלה יותר מהניצוץ המתלבשים בכל דור, מכיוון שהוא הממוצע המחבר את כל ישראל עם הקב"ה (משא"כ ראשי בני' שבפ"ב, ואפילו הניצוץ דפמ"ב שייכים לאותם חלקים מעם ישראל שקשורים אליהם באופן פנימי, אלא שבענין היניקה ובבחי' אחרים כולם קשורים איתם<sup>14</sup>).

וכמ"ש בתניא פמ"ב "ומשה רבינו ע"ה הוא כללות כולם". ובירושלמי סנהדרין (פ"י סוף ה"א) "אין רועה אלא משה". ובמא"א אות מ' סנ"ה שהוא כולל כל ההיכלות. ובפשטות כ"א מהרועים משפיע בחינה מסוימת, משא"כ משה שענינו "דעת" הוא "מפתחא דכליל שית".

13. משא"כ דביקות ע"פ חסידות, זו עבודה ורגש שבלב וכמבואר בלקו"ש חל"ד עמ' 155 וש"נ.

14. ראה חסידות מבוארת לתניא פ"ב הע' 78, 79.

וכמבואר בכ"מ<sup>15</sup> בענין "משה משה לא פסיק טעמא"<sup>16</sup> דהינו שנמצא למטה בדיוק כפי שהוא למעלה (משא"כ אברהם שנקרא פסיק טעמא) ונקרא רעיא מהימנא<sup>17</sup>.

ועליו נאמר (ואתחנן ה, ה) "אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו'", הרי הוא קשור עם כל ישראל ממש ובדורו של משה ה' ענין זה בגלוי וכן בעוד דורות מסוימים כדורו של מרדכי<sup>18</sup>.

ועוד ועיקר, שהקשר הוא לא רק בענין החיות דנר"נ (פ"ב בתניא) – ולא רק המשכת הדעת לנש"י כ"א כפי בחי' התקשרותו והבנתו ביגיעת נפש ויגיעת בשר (בפמ"ב בתניא) אלא שכל עניניהם (גם הגשמיים כנתינת בשר, וכדברי משה "מאין לי בשר" וגו') מגיעים ע"י משה וכמבואר בארוכה בלקו"ת<sup>19</sup>.

וכמבואר בענין מלך (בלקו"ש ח"ח עמ' 25), שאנשי המדינה קשורים למלך לא רק לגבי פרטים בענין המלוכה (כרב ותלמיד השייכים לענין של תורה, וכמבואר לעיל בענין חכמי הדור עיני העדה), אלא כל קיומם נתון תחת המלך, ולכן מי שאינו מציית למלך אפי' בענין "שילך למקום פלוני", או שלא יצא מביתו" חייב מיתה (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח).

ולכן בציווים שע"פ תורה, יש הבדלים בעונש, ועל הרבה ציווים אין חיוב מיתה, שמזה מוכח שגם אותם ציווים שע"פ תורה יש חובת מיתה, אין זה מפני גדר "הציווי" שבהם, אלא מצד החומרא בפרטים שבהם עוסקים אותם ציווים. וא"כ גם כאשר מקיים את ציווי התורה, הרי הקיום הוא דבר נוסף על מציאותו. משא"כ בציווי המלך, שהביטול כלפי מלך ישראל נובע מכך שהמלך בטל למלכות שמים, הרי ע"י שבטלים למלך בטלים להקב"ה, והביטול באופן שנוגע לעצם קיומו.

וטעם הדבר (לחילוק בין ציווי התורה לציווי המלך), מכיוון שהתורה היא המשכה מלמעלה הרי היא כביכול דבר נוסף על מציאות האדם, משא"כ המלכות שבאה מצד "העם", "שום תשים עליך מלך" (שופטים יז, טו. וראה תו"א פה, א) לכן היא קשורה עם עצם מציאות "העם", ולכן במשה שהוא בחינת "מלך" ועד"ז הנשיא שבדור, כל ההשפעות ממש<sup>20</sup>, ואפי' השפעות גשמיות באות ממנו.

15. ראה תו"ח ויצא ד"ה וישכם לבן. סה"מ עטר"ת ס"ע ער"ה ואילך. תו"א עה, ג. עו, ג.

16. זח"ג קלח, א. קפז, ב, ע"פ הפסוק בשמות ג, ד.

17. זח"א קו, א. ח"ב ח, ב ועוד. וראה תו"א קיא, א. אוה"ת תשא א'תקלג. סהמ"צ להצ"צ פה, א. פא, א. ועיי"ש ההפרש בין משה להאבות.

18. כמבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א ע"פ מאמר ד"ה וקיבל היהודים תרפ"ז.

19. בהעלותך לא, ד. לג, ב. וראה תו"א יב, א.

20. ראה ד"ה צאינה וראנה תר"ס. המשך ר"ה תרצ"ט פי"ט (סה"מ קונטרסים ח"ב עמ' שלג, ב). וראה לקו"ש חי"ט דברים ב. וראה לקו"ש ח"ד עמ' 1048 ואילך ובהערות שם (נדפס גם בתו"מ חל"ד עמ' 90 ואילך).

ולהעיר מלקו"ש חכ"ד (עמ' 102): "די נקודה עיקרית פון א נשיא איז, ואס א נשיא איז דווקא איינער<sup>21</sup>. ע"ד ווי א מלך וואס עס קען זיין א משנה למלך, פלג קיסר, אבער א מלך קען זיין נאר איינער [די מציאות פון צוויי מלכים קען זיין נאר ווען זייער מלוכה איז בשני מקומות, ע"ד מלכי יהודה ומלכי ישראל]."

"דער טעם הדבר איז – ווייל א נשיא (ומלך) איז אן ענין של איכות, וכידוע אז א נשיא ומלך איז די נקודת המציאות פון דעם גאנצן עם, וואס דערפאר איז דער ענין פון א נשיא ומלך ניט פארבונדן מיט ריבוי הכמות – נאר להיפך: ער איז איינער, דער מועט ביותר אין כמות – נאר זיין מעלה איז דוקא אין גודל האיכות (און דערפאר איז ער דער וואס איז מאחד את כל העם ומנהיגו)."

[תרגום: הנקודה העיקרית של נשיא הוא, שנשיא הוא דווקא אחד, ע"ד מלך, שיכול להיות משנה למלך, פלג קיסר, אבל מלך יכול להיות רק אחד [המציאות של שני מלכים יכולה להיות רק שהמלוכה בשני מקומות ע"ד מלכי יהודה ומלכי ישראל]. וטעם הדבר – כי נשיא (ומלך) זה ענין של איכות, וכידוע שנשיא ומלך זו נקודת המציאות של כל העם, שלכן הענין של נשיא ומלך לא קשור עם ריבוי בכמות – אלא להיפך: הוא אחד, המועט ביותר בכמות, רק מעלתו זה גודל האיכות (ולכן הוא המאחד את כל העם ומנהיגו)].

קיצור: ההשפעה ממש רבינו שהוא המלך ונשיא היא לכל העם ממש ובכל ענייניהם הפשוטים והגשמיים ממש, וזה למעלה הרבה יותר אפי' מהניצוצין שבכל דור שאינם שייכים לכל עם ישראל ולכל ענייניהם.

## ז

### ביאור הלשון "הצדיקים והחכמים וכו'" – בלשון רבים

אלא שעפ"ז צריך ביאור איך אפ"ל שיהי' בדור אחד "ראשי אלפי ישראל" – לשון רבים, וכלשון התניא "הצדיקים והחכמים", והרי "הנשיא הוא אחד", ובלשון חז"ל "דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור"?

והנה בלקו"ש הנ"ל הערה 51: "וכשכל הדור ביחד – הרי דבר אחד לדור ולא שני דברים (סנהדרין ח, א. פרש"י וילך לא, ז)".

21. ובהערה 49 שם: "ראה הוריות יא, רע"ב. ולהעיר מלקו"ש חכ"ג ע' 194, שבזה גופא יש מעלה במלך על נשיא. ע"ש".

וראה בלקו"ש (ח"ה עמ' 373, ובתו"מ חמ"א עמ' 313 הנסמן לעיל) שבחיי אברהם ובמקומו, היתה ההנהגה ע"פ עבודת אברהם, וכן בחיי יצחק ובמקומו (באר שבע) היתה ההנהגה ע"פ יצחק, ובהערה שם כתב דענין זה מובן מהדין דמורה הלכה בפני רבו.

וכמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ל (עמ' 97 ואילך), שנוסף לזה שמלכות יהודה וישראל היא בשני מקומות שונים, הנה גם סוג המלכות שונה, כי מלכות יהודה-דוד היא "כתר מלכות בעצם", וכמ"ש הרמב"ם בספר המצוות (מל"ת שסב) שכל מלך שאינו "מזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינא בי", כמו שכל זרע אחר בלתי זרע זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא בי", כי מלכות דוד אינה רק הנהגת ותפקיד המלוכה<sup>22</sup>, אלא הוא מלך בעצם, היינו שהוא איש מנושא בעצם (ובדרך ממילא מתנהג כמלך).

ולפי כהנ"ל זה שבנ"י הם כולם כאחד במקום גשמי, ה"ז נובע מכך שכולם מאוחדים במקום רוחני אחד עם משה רע"מ, כי החילוק במקום גשמי הוא תוצאה מגלות ופירוד רוחני (ואפי' בדקות) מבחי' ה' אחד ארון אחד ותורה אחת וכה"ג אחד" (כדברי רש"י בפ' קרח טז, ז), ולכן כשנמצאים ביחד באחדות מלאה ה"ז כפשוטו "דבר אחד לדור", אבל כשיוצאים מהאחדות ובמילא מתפזרים גם בגשמיות, הרי המלכות בשני מקומות וכו' וכו', וה"ז ע"ד מלכות ישראל, למרות שהמלכות בעצם וכתר המלכות שייכת רק לדוד ובניו, וגם אז הרי זה סוג מלכות אחרת ובענינים מסויימים, כי סוכ"ס "דבר אחד לדור".

וזהו לכאן כוונת אדה"ז בפ"ב "ראשי אלפי ישראל שבדורם", "הצדיקים והחכמים", כי בזמן הגלות נתפזרו ישראל במקומות רבים ולכן היחידה מאירה דרך כו"כ נשמות<sup>23</sup> הנמצאות בכו"כ מקומות.

**קיצור:** מלכות בית דוד שהם מלכים בעצם מהותם, ועד"ז משה רבינו ע"ה שהוא מלך ונשיא בעצם הם בבחי' "דבר אחד לדור", וכשאנשי הדור ביחד עם הנשיא ה"ז בגילוי משא"כ בזמן הגלות – וע"ד מלכי ישראל וכדומה.

22. כלשון הכתוב (פנחס כז, יז) "אשר ייצא . . . ואשר יבא לפניהם", וכן הפרטים שביארם שמואל הנביא (ש"א ח, יא ואילך. מובא ברמב"ם הל' מלכים ספ"ב).

23. ועצ"ע וחיפוש האם זה חייב להיות באמצעות נשמות דאצי' או אפ"ל גם ע"י נשמות דבי"ע שהם בבחי' "ראש ומוח" לאותם נשמות שבדור.

ובפרטיות צריך עיון וחיפוש האם מלכי ישראל חייבים להיות נשמות דאצי' דווקא (משא"כ דוד ושלמה הם מלכות דאצי' דווקא כמבואר בכ"מ).

## ח

## האופנים בהמצאות הצדיק יסוד עולם

והנה בלקו"ש ח"ד עמ' 1234 (תו"מ חל"ז עמ' 170 ואילך) מבאר שבצדיקים יש ריבוי מדריגות, וממשיך שם: "ונמצא שבאמיתת שם התואר והמעלה של צדיקים יש בכללות חמשה סוגים:

(א) צדיקים שרואים "באספקלריא שאינה מאירה", שעליהם אומר רבינו הזקן (תניא פ"י) שהם צדיקים שאינם גמורים, שמספרם הוא "תמניסר אלפי צדיקי". (ב) צדיקים שרואים "באספקלריא המאירה", אבל "עיילי בבר", והם ל"ו צדיקים. (ג) צדיקים שנוסף על המעלה שרואים "באספקלריא המאירה" - עיילי בלא בר", שהם צדיקים גמורים, ואלו הם "בני עלי", שעליהם נאמר "והן מועטין" (אבל לא פחות משניים). (ד) צדיק שהוא "יסוד עולם": הוא מקיים את העולם. וצדיק כזה - יכול להיות דור שיש בו רק אחד. אבל אחד - חייב להיות, שהרי העולם זקוק ליסוד. (ה) צדיק גמור שמזכך את העולם עד שאין צורך באות הקשת, וצדיק כזה - ישנו רק בדורות ספורים".

ובהערה שם כתב: "ובזה יובן לשון רבינו הזקן בתניא פ"א: 'ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהן מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם'. דלכאורה אינו מובן למה מביא את הכתוב "וצדיק יסוד עולם", ובפרט שבגמרא שם מובא זה בסיום המימרא שלאחר זה? והענין, כי בתניא שם מובא מארז"ל זה בהמשך לפירושו שכמה מדריגות ב"צדיק" שם המושאל כו' דמקרי צדיק בדינו, אמיתית שם התואר וכו'. ומפרט עוד יותר שאפילו באמיתת שם התואר דצדיק (ובצדיק גמור) ישנן מדריגות: צדיקים שהם מועטין (אבל - ל' רבים) - בחי' בני עלי' (שעליהם אמרו והן מועטין); כמ"ש וצדיק יסוד עולם - לשון יחיד (וכהפירוש ביומא שם), שלמעלה ממדריגת 'והן מועטין'. עכ"ל.

ולכאורה נראה שמכאן אפשר ללמוד על המבואר בתניא פ"ב בענין ראשי בני ישראל שבדורם, שאין הכוונה שם על צדיק שהוא יסוד עולם, אלא על צדיקים בכלל - ג' מדרי' הראשונות הנ"ל. ורק במה שכתב בתניא פ"א את התיבות "וצדיק יסוד עולם" - מרמז לבחינת נשיא הדור, ראש לראשין, "דבר אחד לדור".

והנה, בהמשך השיחה שם מוסיף: "ב'בני עליה' גופא יש מדריגות שונות: (א) מדריגת בני עלי' שעם היותם 'מועטין' מ"מ אינם פחותים משנים (ואולי הרבה יותר), כפי שהגמרא מפרטת 'אם אלף הן כו' אם מאה הם כו' אם שנים הן אני ובני הן" (אבל לא נאמר 'ואם אחד הוא'), (ב) מדריגת בני עלי' שעלי' נאמר 'אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנאמר וצדיק יסוד עולם', היינו, שקיום העולם יכול להיות אפילו בשביל צדיק אחד בלבד; במדריגת 'צדיק יסוד עולם' יכול להיות שיהי' רק

אחד בדור. ובדורו של רשב"י הי' זה רשב"י לבדו, אפילו לא בנו ר' אלעזר, אף שהוא בכל המדריות של בני עלי', כהלשון 'אני ובני הן'<sup>24</sup>.

ונמצא, שבדורו של ר' שמעון בר יוחאי הי' רק צדיק אחד בדרגת 'צדיק יסוד עולם' - רשב"י. עכ"ל.

והנה כשמונה הדרגות בצדיקים (הובא לעיל) כותב שצדיק שהוא "יסוד עולם" הוא מקיים את העולם וצדיק כזה יכול להיות דור שיש בו רק אחד, אבל אחד חייב להיות שהרי העולם זקוק ליסוד. וכן כשמדבר בענין "בני עלי'", כותב שקיום העולם יכול להיות אפילו בשביל צדיק אחד.

ובהערה 58 (על מ"ש בפנים שיכול להיות דור שיש בו רק אחד): "כמפורש בזהר שם; וכן בימא שם מדייק בל' הכתוב שפי' צדיק אחד. ומש"כ בתו"ח (סנהדרין שם) שצ"ל לפחות שני צדיקי יסוד - צע"ג. ע"כ.

ולכאורה מה כוונת רבינו "יכול להיות"? ואולי הכוונה לומר, שבמצב של "זכו", ע"ד זמן מרע"ה ובדורו של רשב"י ועד"ז בזמן "מרדכי" וכיו"ב, הי' רק אחד בדרגה זו, כי הדור הי' מזוכך ויכלו לקבל מבחי' "משה רבינו אחד", אבל יש דורות שה"אחד" מתגלה ע"י כמה בחינות, וגם אז האחד הוא אחד, אלא שאין זה בגלוי לכל אנשי הדור.

והחילוק הכללי בין האחד לשאר הראשין שבדור, הוא ע"ד החילוק בין רשב"י לר"א, שרשב"י עבודתו בעולם היתה בזיכוכו, משא"כ ר"א שאף שהי' באופן כללי בדרגת רשב"י "אם שניים הם אני ובני", אבל עבודתו היתה לעצמו, ובודאי מגין על הדור, אבל אינו סובל ההעלם וההסתר דהעולם, ולכן דווקא רשב"י ריפא את מה שר"א בנו "הוה מחי" (שבת לג, ב).

ובלשון השיחה: "גם הזכות של בני עלי', ובפרט של ר' אלעזר, הגינה על העולם, וכנ"ל מדברי הזהר ("להו עשרין כו' להו תרין דאינון אנא וברי") - אבל זהו רק באופן שבזכותם נעשה העולם מזוג, אבל לא באופן שפועל בעולם לזככו, כרשב"י.

"[ובהגנה זו ישנם כמה דרגות, וככל שתהי' המדריגה נעלית יותר, יהי' המספר קטן יותר, כמובן: המדריגה הראשונה בסוג זה היא - שלושים, ובמדריגה נעלית יותר - רק עשרים וכו', ובמדריגה

24. ומביא ראיה לכך מה"מסופר בזהר (ח"א רנה, א), שרשב"י אמר לר' אלעזר בנו: בוא ונראה מה רוצה הקב"ה לעשות בעולם. הלכו ופגשו מלאך כו', אמר לו ר' שמעון: מה רצונך לעשות? והשיב לו: רצוני להחריב את העולם, כיון שאין שלושים צדיקים בדור כו'. אמר לו ר"ש הנני מבקש ממך, לך לפני הקב"ה ואמור לו שבר יוחאי נמצא בעולם. הלך המלאך לפני הקב"ה ואמר לו רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך מה שאמר בר יוחאי. אמר לו הקב"ה לך והחרב העולם ואל תשים לב לבר יוחאי. וכאשר בא המלאך ראה אותו רשב"י ואמר לו אם לא תלך (עוד הפעם לפני הקב"ה) אגזור עליך שלא תעלה השמימה, ותהי' במקום של עזא ועזאל. וכשעלה לפני הקב"ה אמר לו אם אין שלושים צדיקים בעולם, יספיקו עשרים וכו' ועד שיספיקו שניים, אני ובני (ר' אלעזר) וכו', ואם אין אפילו שנים ישנו אחד - אני, דכתיב 'וצדיק יסוד עולם'. ע"כ.



היותר נעלית – רק שנים; כאשר העולם הוא יותר מזוכך – מספיקה הזכות של המדריגה שבה יש 'תלתין' וכו', וכאשר העולם הוא מגושם ביותר – לא מספיקה אפילו הזכות של המדריגה שבה יש רק 'תרין'. וזהו פירוש דברי הזוהר 'ואי לית תרין', שהעולם הוא במצב שלא מספיקה אפילו הזכות של המדריגה שבה יש רק 'תרין']. "עכ"ל, וע"ש היטב.

**קיצור:** צדיקים – לשון רבים (בתניא פ"ב) כי יש ריבוי מדריגות בצדיקים. הצד השווה שהם מגינים על העולם (וע"ד ר"א בזמן אביו רשב"י). אבל הצדיק יסו"ע יכול להיות רק אחד (אם הדור זכאי), אבל אחד חייב להיות והוא מזוכך ומתקן העולם ע"י התעסקותו עם העולם.

### ט

#### התגלות היחידה בזמן משה ואהרן וכן במלך וכהן גדול

אלא שעדיין צ"ב, והרי גם בזמן משה בעצמו הי' אהרן כה"ג שהוא גם הי' בבחי' יחידה – קודם הקדשים – וכמבואר בענין כה"ג.

ועד"ז בתקופת דוד ושלמה קודם הגלות והפיזור למקומות שונים הי' בחי' מלך וכה"ג ובשניהם מובא שהם בחי' "יחידה"; "כראש ומוח", ולכאן זה הי' במקום אחד ממש (הן בגשמיות והן ברוחניות).

והנה בנוגע למשה ואהרן אפ"ל כדברי רש"י (וארא ו, כז) "שקולין כאחד", וראה באג"ק חח"י עמ' תקנ"ז ו"ל "בוח"ב (כו, ב) 'הוא' (לשון יחיד) אהרן ומשה לאכללא בדא", וראה עוד בלקו"ש ח"ט (עמ' 313) שביצי"מ לא הי' ענין של "דבר אחד לדור", אלא ביצוע השליחות של הוצאת "בני מארץ מצרים" בדיוק ובכל הפרטים<sup>25</sup>.

וי"ל בדא"פ ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ל (עמ' 101 ואילך) דוה שמצינו הנהגת המלוכה ע"י שלמה בזמן דוד אי"ז אלא בשליחותו של אביו ולא כמלכות נפרדת, ושליחות זו שייכת רק אצל מי שהוא כמותו דהמשלח. ועד"ז בעניינו, היחידה נמצאת אצל המלך ונשיא הדור, ויש ענינים מיוחדים הנעשים ע"י כה"ג אבל זה פרט בהתגלות המלכות והיחידה דהנשיא והמלך.

וראה תו"מ (ח"ג עמ' 54 הע' 218) דאף שיש סברות בנוגע למלך וכה"ג מי גדול ממי (ראה הוריות יג, א. ספרי זוטא פנחס כו, כא. רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ה), הנה ענין האחדות מצינו אצל המלך דווקא.

**קיצור:** בדור דיצי"מ משה ואהרן בחי' אחד ("שקולין כאחד"), וגם לא הי' באותו דור הענין ד"דבר אחד לדור", ובמלך וכה"ג היחידה אצל המלך ופרטים ממנה מתגלים אצל הכה"ג.

25. וראה לקמן סי"ב משיחת הרבי בזה.

,

### ביאור בדא"פ של הענין החיובי שנעשה בזה שהוצרכו לכמה מלכים

ובדא"פ יש להוסיף, שאף שענין זה שבתחילה הי' "דבר אחד לדור" כפשוטו ואח"כ (בזמן מלכות יהודה וישראל) לא היו אנשי הדור כאחד ובמילא הוצרכו לשני מלכים כשני מקומות שונים ה"ז שלא למעליותא, וכפשטות הדבר המוזכר בנ"ך, אך אעפ"כ יש בזה ענין חיובי.

דהנה ידוע שבכלל כל ירידה היא צורך עלי', ובפרט שיהודה וישראל מסמלים מדריגות שונות בעבודת ה' – תלמוד ומעשה, וכמבואר בדרושי ויגש בענין המשכן והמקדש, הרי יש בחלוקה זו גם ובעיקר ענין חיובי, דאף שהתכלית היא יהודה הרי בתחילה צ"ל הגשת יהודה ליוסף, ורק אח"כ ובסיום מתגלה מעלת יהודה על יוסף, ובלשון הנביא "ועשיתים לעץ אחד".

וע"ד המבואר (ד"ה ויתן לך תרס"ו) בענין שבירת הלוחות, שאע"פ שבתחילה זה ענין בלתי רצוי לגמרי, אבל דווקא על ידו זכו לתושבע"פ ולתלמוד בבלי, כדחז"ל עה"פ ויגד לך תעלומות חכמה שאמר הקב"ה למשה, אל תצטער על הלוחות הראשונות ששברת, שלא היו אלא עשה"ד לבד, ובלחות השניים אני נותן לך שיהי' בהם מדרש הלכות ואגדות וכו'. ונקודת הענין, דהן אמת דמצד החטא צריכים לבידוד יותר כי נתעורר חטא עה"ד, אבל ע"י הטורח והיגיעה בענין הבידודים מגיעים למדריגה עליונה יותר.

ובאמת אין זה רק בתורה אלא גם בסדר ההשתלשלות, דבתחילה הי' אור פשוט ממלא מקום החלל, ואח"כ צמצם ונעשה קו ועל ידו נהי' הע"ס שהם בבחי' ריבוי, אבל דווקא ע"י הע"ס נעשה מציאות העולמות איך שהם עכשיו בריבוי התחלקות ע"י צירופי אותיות וחילופים וכו' הקשורים עם שם אלוקים דווקא, אבל על ידם מתגלה האחדות דשם הוי', וכדחז"ל "אימתי הוא גדול כשהוא בעיקר אלוקינו", דווקא, כי אמיתת האחדות מתגלה ע"י ריבוי הפרטים שמכילם וע"י כולם מתגלה ומתבטא אמיתת אחדותו<sup>26</sup>.

ושורש הדברים גם בסדר קבלת התורה, בתחילה ע"י משה שהוא יחיד, "פני חמה", ואח"כ ומסרה ליחיד יהושע אבל "פני לבנה"<sup>27</sup>, ואח"כ "לזקנים" "ולנביאים" לשון רבים וזה גרם שיש דיעות חלוקות ועד מ"ט פנים טהור מ"ט פנים וכו', אבל מזה מגיעים בעומק יותר ל"והוי' עמו שהלכה כמותו" לע"ל, ובתחילה זה הי' בכח בלבד כידוע הר"ת משה משה שמאי הלל, ואח"כ ירד לפועל במחלוקת בפועל מהו רצה"ע, ועד שלע"ל יעמדו למנין, ויגיעו מהפרטים והריבוי לאחדות השלם.

26 ראה ד"ה גדול יהי' תשכ"ב, וד"ה לא היו ימים טובים לישראל תשד"מ. וש"נ.

27. וראה לקו"ש ח"ד עמ' 1175 (תו"מ חל"ז עמ' 61) ההבדל בביטול בין משה ליהושע. וראה גם לקו"ש ח"ט עמ' 313 ואילך וש"נ.

וראה בלקו"ש חט"ז יתרו ב' בביאור המו"מ דמשה עם חותנו יתרו והערתו "נבול תבול" דאיך לא עלה על דעתו של משה עצה פשוטה זו למינוי שופטים? אלא שמצד בחי' משה הוא יכול וצריך לעסוק בשפיטת העם בעצמו ובכל הפרטים אבל יתרו ייתר לחדש פרשה בתורה. (שגם סדר זה הונהג ע"פ תורה, וכדלקמן).

ונקודת הדברים, שמשה מביט על בנ"י כפי שהם נמצאים יחד עמו, והוא מרוממם לדרגתו, אך ישראל טענו שהם מבקשים לקבל התורה בכלי הבנה והשגה שלהם ובכוח העצמי שלהם, ולכן למרות דברי משה "התשתם כוחי כנקבה וכו', לא הי' יפה לכם ללמוד מפי הגבורה" (בתמי"), בכ"ז קיבל הקב"ה את טענתם ואמר "היטיבו כל אשר דברו", כי דוקא באופן זה תוקלט התורה בפנימיותם, ולכן צמצם משה את כוחו (כנקבה) ועי"ז הוא יכול להיות ממוצע בין הקב"ה לישראל.

ועד"ז בעניינו, משה הוא בחי' "ראי", ועי"י שלומדים ממנו הוא מגביה אותם לדרגתו, ולכן לדעתו צריך ויכול רק הוא ללמד את ישראל ולשופטם בכל ענייניהם, אבל יתרו העריך את ישראל מצד עצמם ולא במצב שמשה מרוממם, ובפרט שבאים למשפט על העסקים שלהם ואז אין הם בעולמו של משה, ובמילא אין הם יכולים להתעלות ולקבל את משפט התורה כפי שהוא בדרגת משה.

והקב"ה הסכים לעצת יתרו, כי יש לדאוג גם למצבם של ישראל לאחר כניסתם לארץ כאשר "הנך שוכב . . . וקם העם הזה", שגם אז תגיע אליהם התורה דבר ה' באמצעות ראשי אלפי ישראל של הדור.

אבל גם ענין זה צריך להיות ע"י משה, שלכן "ואתה תחזה - ברוה"ק שעליך" ותבחר ותמנה שרי אלפים וכו' ועל ידי כך הוא משפיע לכל הדורות<sup>28</sup>.

ובסיום השיחה, שאף שלכאו' זה ירידה, אבל בפנימיות הענינים, הרי אדרבה ע"י שדואגים ומרוממים את השרוי למטה מטה ביותר, מקבלים את הגבוה גבוה ביותר, ודווקא עי"ז מתבצעת הכוונה דדירה בתחתונים.

וא"כ לפ"ז, מצד משה צריך וחייב להיות "דבר אחד לדור" וכו"ל בארוכה, אבל בפנימיות גם הירידה לראשי אלפי ישראל גורם המשכה בפנימיות המקבלים.

קיצור: אחדות מוחלטת ואח"כ ריבוי, והכוונה שמהריבוי יגיעו לאחדות. מרע"ה (ויהושע) אחד, ואח"כ זקנים נביאים מלכים רבים. הענין החיובי שבזה שמהפרטים והריבוי במקומם ומדריגתם יגיעו לאחד (ע"ד הביאור בעצת יתרו).

28. וזהו מה שמראה הקב"ה למשה "דור דור ודורשיו" (לשון רבים) אף ש"דבר אחד לדור".

## יא

לעתיד לבא יחזרו לאחד שלמעלה מהתחלקות, הדוגמא וההכנה לזה בלימוד תורת חסידות חב"ד אבל לע"ל, יחזרו לאחד שלמעלה מהתחלקות (וכמ"ש כמה פעמים ביעודי הגאולה שיהי' "ראש אחד"; "עץ אחד" וכיו"ב) והלימוד ע"י משיח שילמד תורה את כל העם כולו, "אף שיהא ריבוא רבבות אנשים וכו'", כי יהי' הלימוד באופן של ראי'.

וראה תו"מ ח"ט עמ' 41 ואילך (לקו"ש ח"ב עמ' 331 ואילך) דיש זמן שענני הכבוד בזכותו של אהרן, ובאר בזכות מרים, ורק המן בזכות משה, אבל כשנסתלקו אהרן ומרים בטלו ענני הכבוד והבאר וחזרו אח"כ בזכות משה.

ובהמשך השיחה (עמ' 50) הלימוד לבנ"י מענין זה:

"ישנם השואלים למה תובעים מכל בני ללמוד תורת חסידות חב"ד – כפי שתבע כ"ק מו"ח אדמו"ר – בה בשעה שישנם כמה דרכים בעבודת ה' כפי שנמסרו ע"י רבי זה או אחר.

"ולדוגמא – בנוגע לתלמידי המגיד: אצל הרב המגיד היו מאה ועשרים תלמידים . . . ורובם כולם – כ"א במקומו נהג נשיאות בפני עצמו, ומובן שאי"ז רק חילוק במקום גשמי, שהרי נשיאות הוא ענין רוחני, ובמילא, החילוק ביניהם הוא בענינים רוחניים, באופני עבודת ה' – ע"ד שמצינו בנוגע למלאכים שאינם נתפסים במקום, שהחילוקים ביניהם (שמלאך אחד מחולק מחבירו) הם במעלת ומדריגת השגת הבורא, ועד"ז בנוגע לתלמידי המגיד שנהגו נשיאות במקומם, שהיו חלוקים זה מזה באופני עבודת ה', וכתוצאה מזה נעשה גם החילוק בהתיישבותם במקום גשמי.

"וזהו אחד הביאורים שמבארים חסידים טעם התיישבותו של אדמו"ר הזקן במדינת רייסין – דכיון שבה הוצרכו לתקן את ענין העבודה ע"פ טעם ודעת, עבודת המוחין, לכבוש את בעלי המוחין, לכן, התיישב בה אדמו"ר הזקן מייסד תורת חסידות חב"ד; משא"כ במדינות וואלין ופולין, שמצד כמה וכמה סיבות היתה שם ההנהגה רק בענינים של חג"ת – התיישבו בהם אלה שדרכם בעבודת ה' היתה באופן כזה.

"ובמילא שואלים: כיון שמצד כמה סיבות – מצד התולדה או מצד הטבע – ישנם כאלה שעד משך זמן היו שייכים לדרך זו או אחרת, למה תובעים גם מהם שילמדו תורת חסידות חב"ד<sup>29</sup>.

"והתירוץ – למדים מזה שגם עניניהם של מרים ואהרן (הבאר וענני הכבוד) חזרו בזכות משה: מרים אהרן ומשה היו שלושה רועים בעלי מעלות מיוחדות ושונות. מרים – היתה נביאה עוד לפני לידתו של משה. אהרן – הי' כהן, ומשה – הי' לוי, ויש דעה שמשה הי' כהן ואהרן כהן גדול. נשיא

29. ראה שולחן מנחם ח"ד עמ' שלא ואילך. וראה גם מכתב הרבי מא' דר"ח אייר תשט"ז (נדפס בהוספה למאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ד – י"ל השתא תשע"ד).

הדור הי' אמנם משה לבדו – "דבר אחד לדור", אבל בנוגע לסדר חינוך והדרכת בני – היתה הנהגתו של אהרן באופן של "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" [שלכן נאמר בפטירתו "ויבכו גו' כל בית ישראל"], ואילו אצל משה רבינו הי' סדר שונה. וכיו"ב בשאר החילוקים . .

"אמנם, כל החילוקים הנ"ל אינם אלא כאשר רואים – בהשגחה פרטית – שהבאר היא בזכותה של מרים, ענני הכבוד בזכותה של אהרן, ומן בזכותו של משה, ובמילא שייך לומר – בנדו"ד – שפלוגי שייך יותר לכאן ופלוגי שייך יותר לכאן, לרבי זה או לרבי זה; אבל לאחרי שנסתלק אהרן – הנה גם מי שהורגל בדרכו של אהרן הכהן צריך לקבל ממשה". ע"כ<sup>30</sup>.

וראה שם בהמשך השיחה עוד דברים נפלאים ביותר.

ובהמשך ההתוועדות (שם עמ' 55) מביא ממאמר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע החילוק בין נשמת משה רבינו למשיח, שאע"פ שגם אצל משה רבינו הי' גילוי אור המקיף, בבחי' סוכ"ע, שזהו שנאמר בו "כי מן המים משיתיהו", דהיינו מבחי' העיגולים, מ"מ, הי' גילוי אור המקיף ע"י הצמצום וההתלבשות באור פנימי, משא"כ במשיח, שיהי' גילוי אור המקיף (לא ע"י הצמצום וההתלבשות באור פנימי, אלא) כמו שהוא מצד עצמו.

ולכן גם המשכתו למטה הוא באופן של אחדות והעדר ההתחלקות, ולכן יתקן את העולם כולו "לעבדו שכם אחד". וכן בבני" תהי' אחדות והעדר ההתחלקות, שלא יהא חילוקי דרגות במשפיעים, כי משיח ילמד את כל ישראל ואפי' האבות, והלימוד יהי' בבחי' ראי', בבחי' "מלך" (נוסף ללימוד שילמד בבחי' "רב" אור פנימי).

וממשיך שם (עמ' 56 ואילך): "ומצד ענין האחדות והעדר ההתחלקות שתהי' בביאת המשיח, נעשה כן גם בזמן ההכנה לימות המשיח – כפי שרואים בתקופה האחרונה שהעולם כולו הולך ופונה יותר לכיוון של אחדות, כפי שהדבר מתבטא הן בענינים הרוחניים והן בענינים גשמיים.

"וזהו גם מה שרואים בנוגע לתורת החסידות – שאף שבדורות מקדם היו כאלה שיצאו בתוקף נגד תורת החסידות, הנה בדורותינו אלה בטלה לגמרי ההתנגדות לתורת החסידות אצל כל בני" שמקיימים תומ"צ. החילוק הוא רק שיש שלומדים יותר ויש שלומדים פחות, ויש שלעת עתה מתעצלים ללמוד; יש מי שסבור שהוא כבר ראוי ללמוד חסידות, ויש מי שסבור שעדיין זקוק הוא לקצת הכנה; אבל כבר ישנה האחדות שהכל מודים שתורת החסידות היא חלק מהתורה, ובמילא, חל ע"ז פס"ד הרמב"ם "האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד או תיבה אחת וכו'" – ללא נפק"מ אם זה הפסוק "שמע ישראל" או "אנכי הוי' אלוקיך", או הפסוק "ואחות לוטן תמנע" או סיפור אחר בתורה – כיון שזהו חלק בתורה.

30. וראה גם תו"מ ח"ז עמ' 212 ואילך.

"ובתורת החסידות גופא – הנה מדור לדור ומשנה לשנה הולך וניתוסף בענין האחדות יותר ויותר, והולך ומתמעט השינוי והפירוד בהדרכים שבהם ועל ידם מגיעים לפנימיות התורה, ע"ז שכל הדרכים הולכים ומתמזגים יחדיו.

"והמשל לזה – מכו"כ נהרות קטנים שמתחברים ונשפכים יחדיו לנהר גדול, ואח"כ מתחברים כו"כ נהרות גדולים ונשפכים יחדיו לים הגדול, היינו, שככל שהולכים ומתקרבים לים הגדול הולכים ומתמעטים חילוקי הנהרות שנשפכים סו"ס לים הגדול, עד שאין כאן אלא ים הגדול בלבד (שבו כלולים כל הנהרות).

"ודוגמתו בנמשל: ים הגדול<sup>31</sup> – כמבואר בחסידות שאמיתת התואר "גדול" לאמיתתו שייך לומר רק על מי שאין גדול ממנו, היינו, שיצא לגמרי מגדר הגבול – קאי על התגלות הבלי גבול למטה מעשרה טפחים בביאת המשיח, שאז יקויים היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים (ים הגדול) מכסים. וככל שהולכים ומתקרבים לים הגדול – הולכים ומתמזגים כולם. . לנהר הגדול, שאליו נופל ונשפך עוד נהר קטן ועוד נהר קטן כו'.

"וכפי שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר לפני שנים אחדות כשביקר אצלו אחד שהי' מנכדי קאפוסט ובאברויסק – שבשנים שעברו היו חילוקים: פלוני הי' שייך לקאפוסט, פלוני לבאברויסק ופלוני לליובאוויטש, אבל כיום – הכל מודים שקאפוסט ובאברויסק נתמזגו ונכללו בליובאוויטש, ובמילא, נשאר רק כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>32</sup>, שהוא ה"נהר הגדול", "הוא. . דמעיקרא", והוא יוליכנו ל"ים הגדול" – "כמים לים מכסים" – ע"י קיום הוראותיו וההליכה בדרכיו". ע"כ.

וראה שיחת ליל שמח"ת תשמ"ח (התועדויות תשמ"ח ח"א עמ' 310 ואילך) ביאור הענין איך אפשר לומר ולפרסם בכל העולם שהאושפיזין החסידיים הם הבעש"ט והה"מ עד אדמו"ר הרשב"ב נ"ע בה בשעה שיש עוד ריבוי צדיקים בישראל?

31. וראה שיחת ש"פ עקב תשד"מ (התועדויות תשד"מ ח"ד עמ' 2424). שתורת החסידות היא בבחי' מעיין שלמעלה מבחי' ים. וראה תו"מ חי"ג עמ' 132 ואילך.

32. ראה ד"ה שאו ידיכם תשכ"ז (תו"מ ח"נ עמ' 226 וש"נ) שאצל כל רבותינו נשיאנו, החל מהבעש"ט, לא עברה הנשיאות מאחד לאחד באופן גלוי ומוחלט, משא"כ אצל כ"ק אדמו"ר הריי"ץ מכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (להיותו בן יחיד וכו').

ולהעיר שגם הרה"צ הרמ"מ מהארדאק הי' לא רק צדיק אלא נשיא. ראה לקו"ש חכ"א עמ' 52 וש"נ. ומבואר בזה בשיחת ש"פ פקודי תשמ"א, שלמרות שבד"כ "זורח השמש ובא השמש", אבל לפעמים יש סדר שבין זה לזה יש הפסק זמן, וביניהם יש ענין אחר, וכ"ה בנוגע להרמ"מ מהארדאק וגם נשיאותו היא ע"ד מלכי ישראל שנקראים "משיח ה'" ו"אין על גביו אלא ה' אלוקיו", אלא זה סוג אחר של נשיאות (וכדלעיל מלקו"ש ח"ל), וגם רק במקומו ועניינו.

וכ"ה אצל ר' צבי בנו של הבעש"ט בשנה הראשונה (ראה תורת שלום עמ' 83 ואילך). וראה גם התמים חוברת ב' עמ' כו (עא, ב) ואילך). ומכאן שאפ"ל שהחילוק אם הנשיאות באופן של "מעבר" או "התלבשות" או "לפי שעה" או "באופן תמידי", אבל אי"ז בהשתלשלות הנשיאים, עיי"ש היטב.

ונקודת הביאור (ע"ש בארוכה) שבסדר קבלת התורה יש כו"כ תלמידים וכו', אבל יש מקבל עיקרי, שקיבל הכל וכו'. וכ"ה בסדר התגלות תורת החסידות (ואע"פ שיש חילוקים בין המקבלים חסידות חג"ת וכיו"ב) ה"ז רק קודם שנפסקה הלכה, ועד"ז גורי האריז"ל בכלל ביחס לקבלת הרח"ו דווקא, שרק עליו סומכים לגמרי (כמפורש באזהרת הרח"ו ז"ל), ומכיוון שאדה"ו נבחר ע"י הרב המגיד "להבין ולהורות הלכה ברורה" ה"ז כמו פס"ד שבנוגע להלכה צריכים להתנהג ע"פ הוראות רבינו הזקן.

[ומסיים שם, שאעפ"כ אי"ז גורע בכבודם של הצדיקים שבשאר החוגים, ואדרבה ישנם כו"כ סיפורים שרבותינו נשאינו הפנו אנשים מסויימים לצדיקים אחרים, לא באופן של דחי' ח"ו, כ"א שמצד נשמתם כו' הם שייכים לצדיקים אחרים.

ובמילא, אם יבוא מישוהו וירצה למנות את האושפיון החסידיים בשייכות לשאר הצדיקים – יכול לעשות כן, בתנאי שיהי' הדבר מיוסד על כללי התורה כו'. אבל בנוגע להלכה "לכל ישראל"; "לעיני כל ישראל" הרי הבעש"ט והרביים הם האושפיון. עיי"ש היטב].

קיצור: לעתיד לבא יחזור להיות אחד בגלוי ע"י משיח צדקנו, ולימוד באופן דראי', וכשמתקרבים לימות המשיח ההכנה היא מעין זה (ע"י לימוד תורת חסידות חב"ד).

## יב

### ההוראה מהענין של "דבר אחד לדור"

ונסיים בלשון הרב (לקו"ש חי"ט שיחה הב' לפרשת וילך) - ההוראה לפועל מהענין של "דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור", וז"ל (בתרגום חופשי):

כאשר דורשים בתקופתנו שכל אחד חייב להקדיש זמן להפצת התורה והיהדות בכלל, ובמיוחד בעשרת המבצעים הידועים, ושכל זה צריך להיות חדור ב'פוצו מעיינותיך חוצה' - יש הטוענים שבדורות שעברו לא היתה הנהגה ודרך כזאת, בדורות הקודמים לא עסקו בהתלהבות כזאת באהבת ישראל. ואם עד השנים האחרונות, כאשר הגיע כ"ק מו"ח אדמו"ר לאמריקה לא היתה דרך כזו - כיצד יתכן להתחיל לנהוג ב'דרכים חדשות'?

על זה עונים: 'דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור', יתכן שבדורות הקודמים לא נזקקו לעבודה כזו, אך בדורנו ובדומה למאמר והוראת חז"ל שכשהגיעו לבבל (וכך - בכל של התקופות) ו'בקעה מצא', הרי 'וגדר בה גדר', - והרבי הנשיא אומר שבתקופתנו הכרחי לעסוק בהפצת המעיינות חוצה. ויותר מכך, באגרת הקודש המפורסמת של הבעל שם טוב נאמר שבכך תלוי' ביאת המשיח.

צריך, אפוא, לנהוג בדרך של ה'דבר' ומנהיג הדור הזה, שכל אחד חייב לבצע עבודה זו, ועל ידי כך קא אתי מר דא מלכא משיחא בקרוב ממש.

קיצור: ההוראה מ"דבר אחד" להתעסק בענינים של ה'דבר' ומנהיג דור זה, ועי"ז יבוא מלך המשיח בקרוב ממש.





## פענוח, הערות וביאורים לפסקי דינים הצמח צדק\*

- שו"ע יורה דיעה ריש הלכות מליחה (סימן סט) -

### פתיחה

איתא בגמ' מנחות (כא, א): "אמר זעירי א"ר חנינא דם שבישלו אינו עובר עליו, ורב יהודה אמר זעירי דם שמלחו אין עובר עליו". וכתבו התוס' שם (ד"ה דם) דמדמייתי הני תרי מילי (דם שבשלו ודם שמלחו) בהדי הדדי משמע דתרוויהו חד טעמא. ע"כ. וממה שאמרו "אינו עובר עליו" משמע בפשטות שאינו אלא מדרבנן.

אבל רש"י בחולין (קט, א ד"ה הלב) ס"ל שהוא אסור מדאורייתא, שכן כתב שם לגבי לב שאם לא קרעו ובשלו עובר עליו בכרת. כלומר, למרות שהדם התבשל בכ"ז עובר עליו להיות בכרת.

ועוד שם (קכ, א) "הקפה את הדם ואכלו חייב", ומפרש שם רש"י שהקפה פי' "הקרישו ע"ג האור", נמצא לפי רש"י שמדובר בדם מבושל באור ובכ"ז חייב. (משא"כ בתוס' שם מפרש שמדובר דווקא שהקרישו בחמה, אבל באור פטור כיוון שדם שבישלו אינו עובר עליו).

וכן פי' הפרי חדש כאן (סק"א) את דעת רש"י שס"ל שדם מבושל איסורו מדאורייתא, וכן הכרתי ופלתי (סק"א) פי' כן.

הצמח צדק מפלפל במחלוקת זו ומביא את מסקנתו להלכה.

בענין דם שמלחו או בשלו מסיק הפר"ח<sup>1</sup> סק"א דקיי"ל דהוי מדרבנן<sup>2</sup>. והכו"פ (סק"א) הניח זה

(\* נערך ע"י הרב שניאור זלמן צבי הירש ש"י העכט, משפיע בישיבה; והרב מנחם מענדל ש"י נחשון, ראש ישיבת תורת"ל נצרת עילית. פענוח וביאור זה הוא על שני נושאים בתחילת הלכות מליחה - דם מבושל או מלוח מה דינו מדאורייתא, ובטעמי ודיני מליחת בשר. ועוד חזון למועד בעז"ה.

1. וראה בשד"ח כללים מערכת הדל"ת אות יז ד"ה ולעומת זה מ"ש על הפר"ח.

2. לכאור' צ"ב עצם הסברא שדם שבשלו יהיה מותר, במה שונה דם מכל שאר איסורי מאכלות אסורות, שבהם לא מצינו שעל ידי בישול ישתנה האיסור, וגם הבישול לא הופך את הדם ע"י הבישול לאינו ראוי לאכילה, ואדרבה יתכן לפעמים שהבישול משביח את טעמו. ואמנם טעם זה הביא הרדב"ז (מובא לקמן הע' 36) שחייב עליו גם מבושל.

והנה במס' מנחות (כא, א) פרש"י "דם שבשלו - בין דחולין בין דקדשים, ואכלו אינו עובר עליו, דהא לא חייבה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה, ודם קדשים משבישלו לא חזי למילתא, ונפק מתורת דם וכו'", היינו שדם שונה מכל המאכלות אסורות שאסורים מחמת עצמם, שבהם איסורם לא משתנה ע"י בישולם, אבל איסור דם קשור עם זה שראוי לגבי המזבח בכדי לכפר, ולפי"ז דם שבשלו שלעולם אינו ראוי להזרק על המזבח, אין אכילתו אסורה מן התורה.

בצ"ע וכן בתשו' הרדב"ז החדשות ח"א סימן קצ"ט מסיק<sup>3</sup> שאין להכריע בפלוגתא זו. וה"ל ספיקא דאורייתא. ויש ב' טעמים להחמיר.

הא' כי דעת רש"י לפסוק דלא כזעירי כמ"ש בחולין (דק"ט סע"א) ד"ה הלב<sup>4</sup> ושם שרק בלב עוף שהוא דרבנן אינו עובר על איסור דם אם בשלו, אבל בהמה חייב כרת אם לא קרע את הלב לאחר בישולו (ודק"כ<sup>5</sup>), "הקפה את הדם חייב" ומבאר רש"י "הקרישו ע"ג האור" והיינו בישול וחייב.

וכן דעת הרמב"ם פ"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"ו (כדעת רש"י שבלב בהמה חייב כרת אפי' בישלו), עי' לחם משנה שם בשם תשובות מהר"ל בן חביב<sup>7</sup> דחייבים עליו כרת, וכן כתב ב"י<sup>8</sup> סימן

---

ולהוסיף שבתורה עצמה מבואר שסיבת האיסור של אכילת הדם היא מכיוון שראוי למזבח, מהכתוב (ויקרא י"א י"ב) "כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר. על כן אמרתי לבני" כל נפש מכם לא תאכל דם".

3. וז"ל "כללא דמלתא, דפלוגת' דרבוות' היא, ואיני כדאי להכריע, אבל שומר נפשו ירחק ממנו ולא יכניס עצמו למחלוקת באיסור כרת".

4. וז"ל "אבל בהמה חייב כרת אם לא קרעו לאחר בישולו".

5. בגמרא שם ש"הקפה את הדם ואכלו חייב", ומפרש רש"י ד"ה הקפה "הקרישו על גבי האור", נמצא שמחייב במקרה זה (ראה לעיל בפתיחה).

6. וז"ל החת"ס בחידושים על פסחים (עד, א ד"ה כמין בישול הוא) "וני"ל לפמ"ש דפשיטא להו להאחרונים דס"ל לרמב"ם דם שבישלו אסור מן התורה וכן משמע בודאי".

7. ס"י קכ"א ד"ה אמנם אחר וז"ל "גם שסברת הרב רבינו משה בר מיימוני ז"ל היא כסברת רש"י ז"ל הוא מבואר בסדור לשונו ז"ל, שכתב בהעתיקו הדין הנז' (בפרק ששי מהלכות מאכלות אסורות), וזה לשונו: הלב בין לצלי בין לקדרה קורעו ומוציא את דמו וכו', ואם בשל הלב ולא קרעו קרעו אחר שבשלו ומותר, ואם לא קרעו ואכלו אינו חייב עליו כרת. בד"א בלב העוף שאין בו כזית דם, אבל אם היה לב בהמה חייב כרת שהרי יש בו כזית וכו' עד כאן. סדור לשונו זה שכתב דין ואם בשל הלב וכו' ואחר כך ואם לא קרעו וכו' בד"א וכו' מודה בהכרח שדעתו היא שבלב בהמה חייב כרת אפילו אחר בישולו, דאלת"ה היה לו לומר בד"א בלב עוף וכו' אבל אם היה לב בהמה חייב כרת אם אכלו קודם בישול שהרי יש בו כזית וכו' והוא מבואר.

"ופירוש לשונו ז"ל ואם לא קרעו ואכלו אינו חייב כרת, דמשמע כרת אינו חייב הא מלקות חייב, ואי ליכא כזית אפי' מלקות אינו חייב, הוא בב' פנים: או שנא' דלאו לדיוקא אתא לומר הא מלקות חייב, דודאי אינו חייב כיון דליכא כזית, אלא משום דבבהמה חייב כרת נקט בעוף דאינו חייב כרת הוא הדין דאפי' מלקות אינו חייב. או שני' והוא הנכון, דמשום דבלב יש שני מיני דם, דם שבתוך הלב עצמו ועל זה חייב כרת לדעת הרב, ודם המתכנס אליו בשעת שחיטה ועל זה אינו חייב כרת אלא מלקות לדעתו כאשר כתב הוא למעלה שלא כדברי האומרים בהפך. ובודאי שבלב העוף אי אפשר שיהיה בו כזית דם מדם שבתוכו, אמנם אפשר שאי זה עוף יהיה בו כזית דם ממה שבתוכו ומהמתכנס אליו בשעה שחיטה. ולכך פסק הרב דאינו חייב כרת עליו לעולם ודוקא כרת אינו חייב, הא מלקות אפשר שיהיה חייב איזה פעם אם יהיה בו דם כזית בין הכל.

"הארכתי בזה לבאר לתלמידים אגב לשון הרב, אף הטעם שאינו מענין שלפנינו שהוא ביאור סברתו ז"ל בדם שבשלו, וכבר נתבאר שלדעתו הוא דם גמור מסדור לשונו כנזכר. ועוד יש לנו ראייה גמורה שזאת היא סברתו, שלא כתב בכל ספריו לא בחולין ולא בקדשים אותם המימרות דם שבשלו או דם שמלחו אינו עובר עליו משמע שלדעתו אינה הלכה.

פ"ז (קלח, ב) ד"ה כתב הרמב"ם וז"ל ומיהו רש"י פכ"ה (דף ק"ט) אמתניתין דהלב קורעו ומוציא את דמו כתב דדם שבשלו חייבים עליו כרת עכ"ל.

ועי' רבינו ירוחם (נתיב ט"ו ח"ה אות ז') גבי דיני לב נמשך אחר פרש"י, אך המפרשים הקשו עליו<sup>9</sup> שהוא נגד הסוגי' דמנחות (דכ"א) שם א': "אמר זעירי א"ר חנינא, דם שבשלו אינו עובר עליו"<sup>10</sup>. מיהו הסמ"ג לאוין קל"ז<sup>11</sup> מפרש סוגי' הנ"ל, דרב חסדא ורבא דשם פליגי אדזעירי, ולמדיים

"והתימא מהרב בעל מגיד משנה זכרונו לברכה (בפרק ששי מהלכו' מאכלות אסורות בדבור המתחיל אבל אם היה בלב וכו') שאחר שהביא בכאן סברת האומרים דדם שבשלו אינו חייב עליו כתב ולא נתבאר זה בדברי רבנו. שהיה לו לומר דברי רבינו אינם כן ולדעתו של הרב דם שבשלו הרי הוא דם גמור. ועוד היה לו לבאר דעתו ודעתם כפי הסוגיא". ע"כ.

ומה שהקשו על הרב המגיד תירץ הארוך מש"ך בסי' עב וז"ל "וי"ל שלא נתבאר מדבריו לחלק בכך אלא משמע מדבריו אפילו בישלו חייב כרת עליו". וכ"כ במגילת ספר על הסמ"ג שם. וכ"כ החיד"א בספר מחזיק ברכה י"ד סימן ס"ט אות א' וז"ל: וכבר נודע דהרב המגיד דייק טובא ומי כמוהו מדקדק בדברי הרמב"ם לכן נראה דכונת ה"ה הוא ממש כדברי מוהרלב"ח, שהרי יש מי שכתב מפרש שאכלו קודם בישול וע"ז כתב לא נתבאר בדברי רבינו, כלומר דאם הרמב"ם הוה סבר הכי היה לו לבאר בדין זה דאכלו קודם בשול, אלא ודאי מדלא ביאר שמעינן דסובר דעובר על דם שבשלו וחייב כרת דהרי בלב שבשלו עסיק, ואי הוה סבר כיש מי שכתב היה מוכרח לבאר דאכלו קודם בשולו חייב. אלא מוכרח דסבר להיפך וכו' ע"ש באורך. וראה להלן (לא הובא בחלק זה) מה שתירץ הפמ"ג בפתיחה להל' מליחה.

8. יל"ע קצת בלשון הצ"צ במ"ש "וכ"כ בב"י", האם כוונתו בהבנת שיטת רש"י, שלב"י היה פשוט שכן דעת רש"י, או שקאי על ההבנה ברמב"ם, שהב"י שם מיישב שדעת הרמב"ם היא כרש"י. ובאם הכוונה לשיטת הרמב"ם העיקר חסר מן הספר דהו"ל לכתוב את המשך דברי הב"י שם "וצריך לומר דסבירא ליה (לרש"י) דההיא דהקומץ רבה אתיא דלא כהלכתא ונראה שזוהו דעת הרמב"ם ז"ל".

9. אם מילת "עליו" קאי על הרבינו ירוחם צריך בירור מי המפרשים שהקשו עליו, אבל אם קאי על רש"י א"כ המקשים הוא תוס' (ותוס' הרא"ש) חולין קט, א ד"ה הלב. ועוד.

10. וז"ל הגמרא שם: "גופא, אמר זעירי א"ר חנינא, דם שבשלו אינו עובר עליו. יתיב רבא וקא אמר לה להא שמעתא. איתיביה אביי: הקפה את הדם ואכלו, או שהמחה את החלב וגמעו - חייב. לא קשיא: כאן שהקפה באור, כאן שהקפה בחמה; באור - לא הדר, בחמה - הדר. בחמה נמי, לימא: הואיל ואידיחי אידיחי, דהא בעא מיניה רבי מני מר' יוחנן: דם שקרש ואכלו, מהו? אמר ליה: הואיל ונדחה ידחה. אישתיק. אמר ליה: דלמא ודאי כאן בחטאות החיצוניות, (החיצונות) כאן בחטאות הפנימיות? אמר: אדכרתן מילתא, דאמר רב חסדא: דם שקרש בחטאות ואכלו - חייב, ולקח . . . ונתן אמר רחמנא, [והאי] בר לקיחה ונתינה הוא; בחטאות הפנימיות ואכלו - פטור, וטבל . . . והזה אמר רחמנא, והאי לאו בר טבילה והזאה הוא. ורבא דידיה אמר: אפילו בחטאות הפנימיות ואכלו - חייב, הואיל וכנגדו ראוי בחטאות החיצונות. אמר רב פפא: הלכך דם חמור שקרש ואכלו - חייב, הואיל וכנגדו ראוי בחטאות החיצונות".

11. וז"ל: "שנינו בפרק כל הבשר, הלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו אינו עובר עליו. וגרסינן עלה במסכת כריתות פרק דם שחיטה, א"ר זירא אמר רב לא שנו אלא בלב עוף שאין בדמו כזית, אבל בלב בהמה הואיל ויש בדמו כזית ענוש כרת. ופירש רש"י שענוש כרת אף לאחר בישולו, ורוצה לומר שאינו סובר כאותו אמורא (זעירי) שאומ' בהקומץ רבה דם שבשלו אינו עובר עליו, שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר, לא חייב הכתוב אלא על הדם הראוי לכפרה, וזה הואיל וקרוש הוא על ידי בישול אינו ראוי לכפרה, לכל הפחות בחטאות הפנימיות שנאמר וטבל וזהו ומתוך שקרוש הוא אינו ראוי לטבילה והזאה, אלא סובר רב כאותו אמורא (רבא) שאומר שחייב על דם שבשלו, הואיל וראוי לכפרה בחטאות החיצונות, שנא' ולקח ונתן ובר נתינה

שדם שקרש פטור עליו רק בחטאות הפנימיות, כיון שאינו ראוי לקרבן והתורה חייבה רק על דם שראוי לקרבן, משא"כ בשאר דמים, ונמצא דס"ל שדם שבשלו או מלחו עובר עליו.

כלומר, ישנן ב' אפשרויות ללמוד את הסוגיא במנחות: א. רב חסדא אמר דם שנקרש בחטאות ואכלו חייב, כיון שאפשר לקיים בי' "ולקח ונתן", משא"כ בחטאות הפנימיות שאין הדם שנקרש ראוי לטבילה ולהזאה, פטור. וא"כ מובן שגם בחטאות החיצוניות, דם שנקרש חייב, ולא כזעירי שס"ל דדם שבישלו אינו עובר עליו. ב. לדעת רבא ורב חסדא, החלוקה בין חטאות החיצוניות וחטאות הפנימיות, הוא רק בהקפה בחמה, שאינו כדם שבשלו, אבל אם בשלו או הקפה באור, לכו"ע אין עובר עליו.

וזו המחלוקת ביניהם, דתוס' לומד כאופן הב' ולכן ס"ל שלכו"ע פטור, משא"כ הסמ"ג מפרש שר"ח ורבא חולקים על זעירי, כאופן הא'.

והכי סובר רב בכריתות (דכ"א<sup>12</sup>) לכן פסק רש"י כן. ועי' כרתי ופלתי שכתב כן מסברא דנפשי' ליישב שיטת רש"י, ואשתמיטתי שכבר קדמו הסמ"ג בזה<sup>13</sup>, וכ"מ לכאורה באמת בפרש"י שם ד"ה והא דאמר זעירי אינו עובר עליו בחטאות הפנימיות כו'<sup>14</sup> היינו כנ"ל שבכל שאר הדמים עובר. וכ"כ התוס' שם (ד"ה כאן בחטאות) בשם רש"י (אך בפרש"י שם ד"ה כאן בחטאות החיצונות משמע<sup>15</sup>

ולקחה הוא אף על פי שהוא קרוש. אפס יש ליישב דברי רב לדברי הכל, ולפרש כי לא קרעו אינו עובר עליו מדבר בין אכלו חי בין אכלו מבושל ועל זה מפרש רב שבלב בהמה ענוש כרת אם אכלו חי".

12. אוצ"ל דכ"ב. וז"ל הגמרא שם: "תנן התם (חולין קט, א) הלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו אינו עובר עליו. א"ר זירא אמר רב, ל"ש (דאינו עובר עליו) אלא בלב עוף הואיל ואין בו כזית, אבל לב בהמה דיש בו כזית אסור וחייבין עליו כרת".

וכאן קאי לאחר בישול, ולדעת התוס' לא הו"ל לחלק בין עוף לבהמה אלא בין לפני בישול ללאחר בישול. ובנוגע לדעת התוס' (מדוע הגמ' מחלקת בין עוף לבהמה) נתבאר במק"א.

13. וראה גם בשו"ת חי' הרי"ם יו"ד סי' ז.

14. כי לכאן קשה מדוע רש"י נדחק להעמיד את תירוץ הגמ' "כאן בחטאות הפנימיות" לבאר הכוונה שמה שאומר זעירי שאינו עובר עליו מדבר בחטאות הפנימיות, ולא אמר שזעירי מדבר בבישול ובזה לא פליגי, ותירוץ הגמ' הוא רק בהקפה בחמה, שלא אמרינן כיון דאידיחי אידיחי, כיון שראוי לכפרה בקדשים, אלא ודאי משמע מרש"י דרבא פליגי עם זעירי, ולכן כותב דלזעירי מדובר בחטאות פנימיות שאינו עובר עליו, ובמילא המשך דברי הגמ' ורבא דידיה וכו' אתא לאפלוגי על זעירי.

15. בשו"ת שאגת אריה (החדשות סי' טז) כותב: "וני"ל דהא דאיתא בפירש"י שלפנינו כאן בחטאות החיצונות הא דקתני הקפה את הדם בחמה ואכלו חייב, תיבת בחמה טעות סופר הוא, דלפירושו ז"ל מאי דוחקיה לאוקמי הא דתנן הקפה את הדם ואכלו חייב בהקפה בחמה, אפילו באור נמי חייב בחולין ובחטאות החיצונות, שהרי לפי שיטתו לא מתוקמי הא דזעירי אר"ח דדם שבישלו אינו עובר עליו אלא בחטאות הפנימיות לחוד".

אמנם הרלב"ח בשו"ת מיישב קושיה זו וז"ל "אלא שקשה לי למה כתב הא דקתני הקפה את הדם בחמה שלדעתו אין חלוק עתה בין חמה לאור. ונראה דלאו לשלול האור אתא, אלא להודיענו באף בחמה דוקא בחטאות החיצונות דהכל תלוי בקפיית הדם ואין חילוק בין חמה לאור".

ובעצם הם דברי הרשב"א במנחות כא, א דזעירי קאי בין באור ובין בחמה, ואין הבדל כלל ביניהם לדינא.

לכאורה<sup>16</sup> דמפרש כהתוס' שמחלקים בין חטאות החיצוניות לפנימיות כשקפאו בחמה, אבל כשבשלו לכו"ע אינו עובר עליו, מדכתב בחמה שמזה משמע שכשבשלו פטור עיי"ש.

ומ"ש דזעירי<sup>17</sup> מיירי בחטאות הפנימי' דלכאו' לפ"ז בדם שבשלו כ"ע לא פליגי דפטור, י"ל משום דאפ"ל<sup>18</sup> דזעירי מיירי גם בבשלו בחמה). שאינו עובר עליו ולכן בזה צריך לחלק בין חטאות פנימיות לחיצוניות.

אך התוס' כ' שם לסתור פי' זה<sup>19</sup> אלא דרב חסדא ורבא ל"פ כלל אדזעירי. וגם סוברים שדם שבישלו אינו עובר עליו, רק שמחלקים בדם שהקפה בחמה, בין חטאות החיצוניות לפנימיות. אך מ"מ משמע שם בתוס' ד"ה דם שבישלו דרב בכריתות פליג עליו, שהרי כ' שם דזעירי מתני' דפכ"ה (דק"ט) הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו אינו עובר עליו מיירי אחר בישולו, ומש"ה אינו עובר עליו ע"ש ד"ה דם שבשלו<sup>20</sup>. וא"כ רב דהוצרך להעמיד המשנה בלב עוף שאין בו כזית דוקא ולא כשבשלו עכצ"ל דלא ס"ל כן כדעת זעירי, אלא דהגם שבשלו עובר עליו.

16. ולהעיר, דבתחילה בהבנה שלדעת רש"י רבא חולק על זעירי לגבי דם שבישלו כותב הצ"צ "וכ"מ לכאורה באמת בפרש"י" וכעת בסוגריים שמבאר דניתן לפרש שרש"י למד כתוס' כותב "וכן משמע לכאורה". ולא דבר ריק הוא, דהרי הבנה זו ברש"י הבינו התוס' ורוב הראשונים וגם קושיה זו תירצו באחרונים כמובא בהערה הקודמת. רק שהצ"צ מציע אפשרות להבין את רש"י גם באופן זה למרות שלמסקנא נשאר בהבנה הראשונה, וכמפורש בסוף הפתיחה "שהרי דלהרמב"ם ורש"י לא קיי"ל כזעירי". ודו"ק.

17. שמזה דינקנו שלפי רש"י רבא פליג על זעירי, ואם לא נחלקו לגבי דם שבשלו א"כ במה נחלקו, וע"כ ממשיך הצ"צ ד"ל שנחלקו רק גבי הקפה בחמה דבזה זעירי פוטר דוקא בחטאות הפנימיות, ורבא פוטר אפי' בחיצוניות.

18. ולפי"ז גם רש"י יודה שמהסוגיא כאן לכו"ע דם שבישלו באור אין עובר עליו. אך רב בכריתות חולק עליהם ואע"פ שהם בתראי אבל הוא הובא במקומו. וכן מוכח מרש"י בחולין (קט, א) במשנה שלרב ודאי עובר גם אחר הבישול, וכל דיון הצ"צ הוא לגבי הסוגיא במנחות. וראה בשדי חמד שם שמהנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' נב) משמע מדבריו דגם לרש"י הוא מדרבנן [וראה בהמשך דברי השד"ח דכן משמע בעוד אחרונים] וכתב עליו השדי חמד "והוא פלא לענ"ד דלא ראיתי מי שייחס כן לרש"י ז"ל". [וראה בשו"ת יד יצחק ח"ג סי' עג ד"ה ועתה, שמבאר דבאמת אין כוונת הנו"ב שלפי רש"י הוא מדרבנן עיי"ש].

19. בד"ה כאן בחטאות וז"ל: "פרש"י דבחטאות הפנימיות אינו עובר עליו, וטעמא כמו שמפרש לקמן. ולא נהירא, דא"כ בחטאות הפנימיות נמי משמע לפי שיטת רש"י שאם בשלו צלול הואיל וראוי לטבילה והזאה יהא חייב עלה אם יאכלנו, ואין הסוגיא מוכיח הכי, דאמרין לעיל כיון דמלחיה נפיק ליה מתורת דם ולא יתחייב עליו, ועוד דרבא דידיה אמר אפילו בחטאות הפנימיות ואכלו חייב, ומשמע לפי רש"י דרבא לית ליה דזעירי, ולעיל קאמר יתיב רבא וקאמר להא שמעתא משמע דסבירא לרבא כזעירי. לכן נ"ל דזעירי (היינו בבשלו באור) כ"ע לא פליגי דאינו עובר עליו, והא דמחלק הכא בין חטאות הפנימיות לחיצוניות קאי אקפאו בחמה". וראה בשו"ת הרלב"ח שם, ובכו"פ שם שיישבו את קושיות התוס' על רש"י.

20. וז"ל "והיינו] הא דתנן בפ' כל הבשר (חולין דף קט, א ושם) הלב קורעו ומוציא את דמו לא קרעו אינו עובר עליו [דמיירי אחר בישולו]".

לפ"ז ג"כ אפשר ראוי לפסוק כרב<sup>21</sup> דהובא במקומו<sup>22</sup> בגמרא גבי איסור דם פ"ה דכריתות ולא הובא שם דברי זעירי כלל. (ע"פ הכלל שדבר שהובא במקומו הלכה כמותו יותר מסוגיות אחרות, במיוחד שלא הובאו דברי החולקים עליו).

אך התוס' חולין (ק"ט ע"א ד"ה קורעו<sup>23</sup>) וכל המפרשים<sup>24</sup> כ' די"ל דרב לא פליג כלל אדזעירי. ומה שהוצרך רב להעמיד המשנה בלב עוף שאין בו כזית, הוא משום שהמשנה מדברת בכל ענין בין חי ובין מבושל, ולכן הקשו על רש"י שהעמיד ע"פ הגמ' בכריתות בלב עוף שאין בו כזית<sup>25</sup>.

ומש"ה פסקו כזעירי, כיון שרב לא חולק עליו. וכ"ד רוב הפוסקים<sup>27</sup> ה"ה התוס' שם, וסה"ת סי' נ"ו, וסמ"ק סי' רה ורשב"ם שבהרא"ש פכ"ה סי' ל"ז<sup>28</sup>, והרא"ש בסימן כ"ז<sup>29</sup>, והרשב"א<sup>30</sup>,

21. וז"ל הרלב"ח בשו"ת "ועוד נוסיף עתה הכרח לפרש"י מאי דכתב בעל סמ"ג דכיון דדברי רב נראה שהם בכולל ובדאי מדבר במבושל דעיקר דרך אכילה הוא אחר הבישול, ומסוגית מנחות אין לנו הכרח לומר דליכא מאן דפליג על זעירי, ואפשר לפרושי דרבא פליג עליה וקיימא לן כרבא. אם כן אית לן למנקט דברי רב כפשטן בכולל ואיהו נמי פליג אדזעירי".

אלא שלכאורה הצ"צ מוסיף יותר מזה, שגם אם נאמר שרבא לא פליג אדזעירי כהבנת התוס' וכשיטת רש"י שבסוגריים, אעפ"כ צריך לפסוק כרב שהובא במקומו, ולמרות שרבא הוא בתראי, וע"ד מה שכותב הרשב"א שצוין בהערה הבאה.

22. ראה חדושי הרשב"א חולין סד, א ואפילו לגבי בתראי עיי"ש. ר"ן נדרים סא, ב. ועוד.

23. וז"ל "פירש בקונטרס במס' כריתות (דף כב, א) מוקי לה בלב עוף דאין בדמו כזית, אבל בבהמה חייב כרת אם לא קרעו לאחר בשולו. ואי אפשר לומר כן, דבהדיא אמרינן בהקומץ רבה (מנחות דף כא, א) דדם שבשלו אינו עובר עליו אם אכלו. והא דמוקי לה בפ' דם שחיטה (כריתות דף כב, א) בלב עוף משום, דבכל ענין קתני מתניתין דאינו עובר עליו בין חי בין מבושל".

24. יל"ע בלשונו 'וכל המפרשים' ולכאורה הו"ל רק 'ורוב', וכמו שכתב מיד בהמשך דבריו וכ"ד רוב הפוסקים ואדרבה הרי רש"י שמפרש פירש אחרת (ולהעיר מלשון הרלב"ח שכתב "וכן כל בעלי החידושים"). ואוצ"ל (ועכ"פ צ"ל שזו הכוונה) וכל שאר המפרשים.

25. לכא"ז צ"ע לפ"ז מדוע כשהביא מתוס' ד"ה דם שבשלו במנחות, הוכיח שתוס' ס"ל דרב פליג על זעירי, ולא מבאר כהתוס' בחולין שרב מעמיד המשנה בלב עוף שאין בו כזית, כיון שהמשנה מדברת בכל ענין בין חי ובין מבושל, שאז אין ראוי שרב חולק על זעירי כנ"ל, וצ"ע.

26. בארוך מש"ך שם כתב "וכן דעת הרבה פוסקים" ובשו"ת שם אריה יו"ד סי' כו ד"ה והנה, כתב שהסכמת רוב הפוסקים דדם שבשלו מדרבנן. וכן הצל"ח בפסחים דף כב ד"ה והרי, כתב דלרוב הפוסקים דם שבשלו מותר מן התורה. וכן הכתב סופר בשו"ת יו"ד סי' לג ד"ה ולפי"ז, כתב דדעת רוב הראשונים דהוא מדרבנן, (והש"ח העיר דכתב ההיפך מאביו החת"ס דס"ל שהוא מדאורייתא). [לכאורה לצ"צ היינו רוב שפירשו דאין מחלוקת בין רב לזעירי, אבל לחלקם זעירי בעצמו גם ס"ל שיש איסור דאורייתא עכ"פ כמבואר להלן].

27. וכ"פ המרדכי פג"ה סי' תרסד. יראים סי' מח ד"ה בהקומץ. רוקח סי' תמא. או"ז ח"א סי' תסט. מאירי חולין קיב. ד"ה צריך אתה. ראב"ן ועוד.

28. וז"ל: "ורשב"ם נשאל על דבר זה, והשיב כיון דדם האיברים דרבנן אין להטריח יותר מדאי. וכיון שעשה כתיקון חכמים למלוח (כתיקון חכמים) מותר. דאי אפשר שלא יציר מועט בין חתיכה לחתיכה, וכמו שבציר מועט מותר מדאמרינן לא שנא, הוא הדין בציר מרובה דמאי שנא האי מהאי. והטעם אע"פ שחתיכות התחנות בולעות מן העליונות חוזרות ופולטות מה שבולעות. ומה שהקל בה משום דדם האיברים דרבנן,

והרא"ה בדק הבית ב"ג ש"ג עח, והר"ן<sup>31</sup>, עפר"ח שכתב שכן ס"ל להר"ן (וכדלקמן), וכ"ה בחי' הריטב"א חולין קיא, א ד"ה דם דאורייתא.

אך בחי' הר"ן על החולין, הנה בפ' העור והרוטב נדפסו שם חידושים והאריך שם<sup>32</sup> דלא קיי"ל כזעירי, והביא ראוי' מדלא מנו זה במשנה ס"פ כ"ה גבי חומר בחלב מבידם כו'<sup>33</sup> שבדם פטור אם בישלו משא"כ בחלב<sup>34</sup>, וראוי' זו כתובה ג"כ בתשובות הרדב"ז, וכתב שיש לדחות דמ"ה לא חשבה במשנה כקולא דע"י הבישול נפק לי' מתורת דם, ומ"מ לא נתיישב דיחוי זה אצלו.

עוד הביא שם ראוי<sup>35</sup> וגם היא בתשו' הרדב"ז הנ"ל<sup>36</sup>. והנה הפר"ח כ' ע"ש הר"ן להפך, וכ"מ

הא ליתא דקודם שפירש אפי' איסור דרבנן לית ביה כדפרישית בפ"ק (סימן יט) גבי ונסבין חבריא למימר רבי יהודה היא. ואחר שפירש אסור מדאורייתא כדאיתא (פרק דם שחיטה) בכריתות (פ"א דף ד, ב) חמשה לאוין בדם למה אחד לדם האיברים אין למצוא טעם שהדם הזה דרבנן אם לא נפרש דהא דאמרינן בפרק הקומץ רבה (דף כא, א) דם שמלחו אין עובר עליו היינו שאינו עובר עליו אפי' בלאו, כמו שאין עובר עליו בכרת דנפק לגמרי מתורת דם הנפש ואינו ראוי לכפר".

29. וז"ל "וקצת משמע לקמן (דף קיא, א) דדם הכבד דאורייתא, דקאמר דם דאורייתא חלב שחוטה דרבנן, אע"ג דדם שמלחו אין עובר עליו, כדאיתא פ' הקומץ רבה (דף כא, א), מ"מ מתחלה היא דאורייתא עד שלא נתבשל".

30. ראה תורת הבית הארוך ב"ג ש"ג פא. חידושים חולין קט, א ד"ה מתני'. וראה בדף קיא, א ד"ה רב דימי.

31. אולי הכוונה לפכ"ה לט, א ד"ה לא שנו.

32. ככ ד"ה תנן התם, וז"ל "תנן התם הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב. פרש"י ז"ל על ידי האור וא"כ היינו בישול ומשמע מהכא דדם שבשלו חייב וכ"ש הוא דכיון דאקפייא אשובי אחשביה, משמע דס"ל לרש"י ז"ל דלא סמכינן אההיא דזעירי דאמרינן במנחות בפ' הקומץ רבה דדם מבושל אינו עובר עליו וכן דם שמלחו אינו עובר עליו, וכן משמע דעת הרמב"ם ז"ל שלא הביאה להאי דזעירי וגם הר"ף ז"ל לא הביאה בהלכותיו משמע דס"ל דלית הלכתא כזעירי, ואע"ג דהתם אקשינן מיהא עליה ותירצו דהכא מייירי בשהקפה על ידי חמה אוקמתא דחיקא היא דהא קתני הקפה דומיא דהמחה את החלב ומה המחה את החלב משמע אפילו ע"י האור (הם) הכי נמי הקפה משמע על ידי האור ואפ"ה אמרינן דחייב משמע דדם שבשלו חייב".

33. וראה בחת"ס בחידושים על פסחים עד, א ובשו"ת ח"ב יו"ד סי' ע.

34. שאדרבה, חייב דווקא אם בישלו, משא"כ בחי' אינו דרך אכילה ראה פסחים שם, ומובא (שם) בנוגע לדם שאם בישלו אינו עובר עליו.

35. וז"ל שם "ועוד, דאם איתא להא דזעירי, האי דהקפה את הדם מייירי בשהקפה ע"י חמה, וע"י חמה ודאי דאסרוחא מסרחא, דהדם ע"י לחותו בסבת חום השמש מסריח תכף".

36. וז"ל: "ועוד, אי איתא להא דזעירי דהקפה אותו בחמה אסרוחי מסרח כדאמרינן גבי נבלה. וגם זו איכא למדחי שהדם נקפה בחמה בזמן מעט ולא אתי לידי סרחון אבל נבלה אינה נמחית בחמה אלא לזמן מרובה ובתוך כך אסרוחי מסרח. אלא עיקר הראיה כך היא, שהרי הדם אם אתה מניחו בחמה זמן מעט אדרבא נפטר הוא ואינו נקפה אלא לזמן מרובה וא"כ אסרוחי מסרח. ותו קשיא להא דזעירי מאי שנא מכל אסורין שבתורה שחייב עליהם בין חיים בין מבושלין, דם נמי לא שנא, ואדרבא משום דבשליה אחשביה והכי אמרינן בגמרא פרק העור והרוטב, בשלמא הקפה את הדם כיון דאקפיה אחשביה אחשביה, משמע משום דאקפיה הוא חשוב ואם כן אמאי פטור עליו; ובשלמא אי אקפיה באור איכא חשיבות אבל בחמה ליכא אלא מאיסותא".

בהר"ן באמת בפכ"ה ד"ה לא שנו אלא לב עוף, גבי שפוד שצלו בו<sup>37</sup>, והחידושים הנ"ל (בפ' העור והרוטב) ני<sup>38</sup> שאינם מהר"ן כמש"ש בספר<sup>39</sup> החי' שהר"ן חיבר רק עד ספכ"ה.

ע"כ נתבאר הטעם הראשון לאסור דם שבישלו, שהוא מכיוון שי"א שלדעת רבא כן עובר עליו והלכתא כוותי' דרבא. לקמן מביא הצ"צ טעם נוסף לאסור.

אמנם עוד טעם ב' להחמיר לומר שיש בו איסור דאורייתא גם לדעת זעירי. כי מ"ש זעירי דם שבשלו אינו עובר עליו י"ל<sup>40</sup> דאינו עובר עליו בכרת, אבל לאו איכא.

דהא פרש"י במנחות שם הטעם, דהא לא חייבי' תורה אלא על הדם הראוי' לכפרה, ודם קדשים משבישלו לא חזי למילתיה ונפיק מתורת דם. וא"כ טעם זה אינו מספיק רק לענין כרת דלא חייבי' רק על הדם הראוי לכפרה אבל למלקות חייבים אפילו על דם שאינו ראוי לכפרה, כמו דם התמצית כדאי' בכריתות (דכ"ב<sup>41</sup>), וכיון שכן מדוע נאמר דדם שבשלו אין לוקין עליו משום דלא חזי לכפרה, הא לאו ומלקות לא תלי מידי במאי דחזי לכפרה.

37. אך השדי חמד הביא דהרב ערך השלחן הנ"ל כתב דהר"ן בדף קכ ס"ל דהוא דאורייתא. וכן כתב (השד"ח) דבשו"ת החת"ס יו"ד סי' ע (הובא לעיל) נקט בפשטות להוכיח מחידושי הר"ן הנ"ל ולא העיר כלום. ודחה השד"ח מכח הר"ן שבפכ"ה. והביא עוד דהיד דוד סי' סט כתב דמוכח דמ"ש בחידושי הר"ן הנ"ל לאו דברי הר"ן נינהו. ובפשטות הרי מזכיר בתוך דבריו את הר"ן וא"כ ודאי שזה לא להר"ן. אך השדי חמד כתב דאפשר דהר"ן ממעט מכרת אבל איסורא דאורייתא איכא. לעיין כנה"ג סי' סו.

38. ראה מ"ש בזה בחידושי הרי"ם שם, יובא להלן בהערות.

39. ויל"ע מדוע לא הוכיחו מכך שהר"ן גופיה מוזכר שם, דמזה מוכח שאי"ז להר"ן (וכדלעיל הע' 37) אלא אם נאמר שזה ר"ן אחר.

40. וראה בפמ"ג בפתחה שם שביאר דכן כוונת הרב המגיד במ"ש שהרמב"ם לא ביאר דעתו היינו האם ישנו כרת או רק מלקות או גם מלקות אין. וז"ל השאגת אריה בשו"ת שם סוד"ה וק"ל על שיטת רש"י "ומיניה, כמו שדם אברים אע"פ שאינו בכרת מ"מ עובר עליו בלאו בל"ת דכל דם לא תאכלו אע"פ שאינו ראוי לזריקה לכפר, ה"נ דם הנפש לאחר שיצא מתורת כפרה ע"י בישול ומליחה, אע"פ שיצא מתורת עונש דדם הנפש הראוי לכפרה, מ"מ הוא בכלל לאו דדם לא תאכלו כדם האברים. וזה קרוב לסברת איכא מ"ד שכתב העיטור דמעבר הוא דלא עבר הא איסורא איכא, אבל לא מטעמא דידהו דמדמו ליה לחצי שיעור, דהא ליתא אלא מטעמא דפרישית. ועוד איכא בין טעמא דידי לדבריהם ז"ל, דלדידי אע"ג דאין ענוש כרת אחר בישול או מליחה, מ"מ לאו מיהו איכא בין בדם הנפש ובין בדם האברים וחייב מלקות, ולדידהו איסורא איכא מלקות ליכא".

ובחתם סופר בחידושים על פסחים דף עד, א ביאר דזו סברת הר"ן וז"ל "ועי' בליקוטי' שבסוף חי' ר"ן לחולין איתא שם בחולין ק"כ א' הכרח דע"כ אפי' לזעירי דדם שבשלו אינו בכרת מ"מ איסור דאורי' איכא, פי' נהי דלא חזי לזריקה, מ"מ דם האברים הוה דלא תלי' בראוי לזריקה. כנ"ל כוונתו . . מ"מ הסברא צ"ע מאוד מה"ת לפטור לגמרי דם שבשלו אפי' דם האיברים, הלא התם לאו מטעם זריקה אתינן עלה דהרי אינו ראוי לזריקה אלא דם שחיטה וצ"ע לכאורה . . .". וראה גם בחידושי הרי"ם שם יובא להלן בהערות. וראה בכנפי יונה (להר"י לאנדסופר) בריש סי' סט שמסיק ג"כ דלאו איכא עיי"ש.

41. דלכו"ע אינו ראוי לכפרה אפי' לרבי יהודה ואעפ"כ לת"ק לוקה. וראה גם פסחים סה, א.



וכ"מ דעת הרא"ש פכ"ה סי' ל"ז, דמשמע שם להדיא דהפי' הפשוט במ"ש זעירי אינו עובר עליו היינו רק כרת<sup>42</sup>. ובסי' כ"ז שני' מזמנו להפך<sup>43</sup> י"ל שם העתיק דעת התוס' כמנהגו<sup>44</sup> ולא כמ"ש הפר"ח דהרא"ש ס"ל שהוא מדרבנן<sup>45</sup>.

ואולי יש להעיר<sup>46</sup> לדין דם שבשלו ממ"ש בטור או"ח סימן רב"ע בענין ועל יין מבושל רבו הדיעות כו'<sup>47</sup>. היינו, כמו שביין יש דעות אם ע"י הבישול יצא מתורת יין, עד"ז בדם אפשר לומר שע"י בישול יצא מתורת דם. וכמו"כ, כמו שיש דעות לגבי יין מבושל אם מותר לקדש עליו או לא כיון שאינו ראוי לנסך על המזבח, עד"ז בדם האם דם שבשלו בכלל אינו עובר או שרק לא חייב כרת אבל מלקות חייב.

42. הובא לעיל (בחלק שלא הודפס).

43. כמ"ש שם במעדני יו"ט אות ע.

44. להעיר משדי חמד כללי הפוסקים סימן יא ס"ק יח.

45. ובכו"פ שם כתב "וכן הרא"ש העתיק הך דנראה מדבריו בכמה דוכתי דמסתפק בדם שבשלו". וראה במעדני יו"ט סי' כז ס"ק ז.

46. ראה בשו"ת חידושי הרי"ם שם ובאתון דאורייתא כלל ד שהאריכו בזה.

47. ז"ל הטור "אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח . . ועל יין מבושל רבו הדעות: הרב ר' שמעיה כתב בשם רבינו שלמה שמברכין עליו שהכל, וכ"כ הרב ר' יצחק ן' גיאות. יין שנתבשל אפילו מעט וכן אם נתן לתוכו מעט דבש מברכין עליו שהכל, וכ"כ רב האי, וכיון שנתן האור תחתיו והרתיח אין בו משום גילוי ולא משום יין נסך ואין אומרים עליו קידוש היום. ואינו נראה לבעל העיטור דלא גרע מקונדיטון דאיתא בירושלמי שיוצאין בו בפסח ידי ד' כוסות. וכ"כ ר"ת ור"י שמקדשין על המבושל, ולזה הסכים א"א ז"ל. והרמב"ם ז"ל כתב אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי מזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפי' כטפת חרדל בחבית גדולה, אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל מערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו שלא אמרו יין הראוי לנסך על גבי מזבח אלא להוציא מגולה או ריחו רע או מבושל שאין מקדשין על אחת מאלו".

ומבאר אדה"ז (שם סעיף ט) וז"ל: "יש אומרים שאין מקדשים על יין מבושל . . שאין מקדשים אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח. ויש אומרים שלא מיעטו אלא יין שאינו ראוי לנסך מפני גריעות שבו, כגון מגולה ושריחו רע, אבל המבושל אין פסולו למזבח אלא מפני שנשתנה מברייתו, אבל לא נשתנה לגריעות אלא לעילוי כמ"ש בסי' ר"ד לפיכך מקדשים עליו . . וכן עיקר, וכן נוהגים לקדש עליהם אפילו יש לו יין אחר אלא שאינו טוב כמותם".

והיוצא מהנ"ל, ג' שיטות לגבי יין שבישלו: א) לדעת רש"י הבישול גורע והופך את ברכתו לשהכל, וא"כ פשיטא שאין ראוי לקדש עליו. ב) לדעת הרמב"ם הבישול משביחו וע"כ ודאי שברכתו נשאת הגפן, אך לגבי קידוש אין מקדשין עליו דאין ראוי לנסך וחכמים השוו בין ניסוך לקידוש. ג) לדעת התוס' משביח כהרמב"ם וההשוואה לנסכים היא רק לענין שלא יביא גרוע מצד הקריבהו נא לפחתך הירצך.

ועפ"ז י"ל לגבי דם, דלדעת התוס' הבישול מגרעו ע"ד מ"ש הרא"ה לגבי דם שנמלח שהמלח שורפו וע"כ נפק מתורת דם כלל ואין עובר עליו, ע"ד סברת רש"י ביין שבושל. משא"כ לדעת רש"י (בנוגע לדם) והרמב"ם, גם אם נאמר שהבישול גורע ביין, אבל י"ל דיש הבדל בין יין שתלוי בטעמו, ובוזה תלוי גדרו לבין שאר דברים כאיסור דם שאין תלוי בטעם הדם אלא בעצם אכילת הדם, וא"כ מה שיורד ע"י הבישול הוא רק הכרת שתלוי בניסוך ולא גדרו כדם גרוע.

ובכריתי ופליתי סק"א כ' דלשון אינו עובר עליו משמע שאין בו מלקות ג"כ. ולא נ"ל דהא גבי לב אינו עובר עליו פי' רב בדף קט, ב להדיא שמעמידים המשנה בלב שאין בדמו כזית שיש עכ"פ איסור דאורייתא דהרי חצי שיעור<sup>48</sup> אסור מה"ת (יומא עג, ב), וא"כ כיון דלשון אינו עובר עליו מתפרש אע"פ שיש איסור דאורייתא, כך יוכל להתפרש אף שיש ל"ת ואינו עובר בכרת, ולכן א"א לדייק כמו שמדייק הכו"פ.

וע' במשנה פכ"ה (קיג, א) המעלה את העוף עם הגבינה על השולחן אינו עובר בל"ת. הרי במקום שאינו עובר בל"ת מפרש כן בפירוש. א"כ הכא גבי דם שבשלו שאמר סתם אינו עובר, י"ל דרק לפוטרו מכרת וזיל בתר טעמא כנ"ל.

ומיהו אפשר לדחות<sup>49</sup> הטעם דל"ד לדם התמצית דע"י הבישול נפק מתורת דם לגמרי<sup>50</sup> וא"כ לא שייך שיעבור על איסור מלקות כיון שאינו דם. ודוחק<sup>51</sup>.

48. רש"י שם ד"ה הא איסורא איכא.

49. וז"ל שו"ת חי' הרי"ם שם: "אמנם לתוס' ז"ל תמוה ניהו, דלענין כרת דבעי דם הראוי לכפרה שייך דגם דם חמור בעי שיהיו שכנגדו ראוי כו', אבל לענין לאו דאתרבי דם התמצית ודם האיברים א"כ מה בכך שבישלו ואינו ראוי לכפרה, עכ"פ לא גרע מהני דמעולם אין ראוי לכפרה ומ"מ בלאו הם. וגם אם נאמר דדם הנפש כיון שיש בו לאו וכרת שראוי לכפרה וכיון שנשתנה דאינו ראוי לכפר גם לאו לית ביה, אבל מ"מ דם האברים די ש לאו מיוחד כמ"ש ריש כריתות ה' לאוין כו' ודם התמצית ג"כ ע"ש אף שמעולם אינו ראוי לכפרה א"כ מה יועיל הבישול מה שאין ראוי לכפרה כנ"ל. ולא דמי למ"ש תוס' פסחים דף כ"ח. דכיון דיליף דלאו א' להנאה אמרינן בכולהו ע"ש דהטעם דהוי רק גלוי מלתא דלא תאכל הפי"א אכילה וכיון שבכולן לשון אכילה כתיב הפי"א שוה אבל לענין זה אין לדמות כיון דהני לאוין נאמרו דאף שאינו ראוי לכפרה מ"מ יעבור באלו, לא שייך לדמות שלא יהיה אסור בבשלו כיון דרק משום שאינו ראוי לכפרה. וזה הוא דאמרה תורה דדם אברים אף שאינו ראוי לכפר בלאו. וצ"ל בדוחק דמ"מ כיון דדם הנפש החמור שבכרת ומ"מ כשנשתנה ע"י בישול פקע איסורו לפי שאינו ראוי לכפרה, שוב גם שאר דם דאתרבי בלאו אף שאינו ראוי לכפרה מ"מ ג"כ דוקא בלא נשתנו, ושכנגדו בדם הנפש היה ראוי לכפרה דכמו בדם חמור מצריך שיהיה שכנגדו בחטאת ראוי לכפרה כן בדם אברים ותמצית. ומ"מ לא דמי כלל דחמור לענין כרת נכלל בלאו וכרת א' עם הטהורים דכ' לכפר בדם הנפש ובעי שיהיה שכנגדו ראוי מה שאין כן הני דאזהרתן מיוחד אף שאינו ראוי לכפרה, מ"מ צ"ל כנ"ל, דלא אתרבי רק שכנגדו בדם הנפש הי' ראוי כנ"ל וכעין זה אמר בש"ס חולין ע"ד ע"ב לר"י דם וכל דם כל היכא דחייב אדם הנפש חייב אדם התמצית והיכא דלא מחייב כשליל כו' ע"ש כן י"ל לדידן כנ"ל"; ע"כ.

50. ולפי"ז דם מתורת דם התמצית שהתבשל צ"ל מותר מטעם דנפיק. וראה בהערה הבאה.

51. אולי הכוונה, שדוחק לומר שע"י בישול ישתנה מגדר דם לגמרי. ועי' מש"כ בזה בשו"ת חידושי הרי"ם שם וז"ל: "והנה גוף הדבר תמוה ניהו, דלענין כפרה שייך כיון שבשלו או מלחו או קרש נשתנה ואינו ראוי, אבל לענין איסור כיון שהוא ראוי לכפרה ונאסר במה פקע איסורו ע"י שנעשה אינו ראוי, והא בש"ס ע"ז כ"ט ע"ב אמר שנינו יין מבושל של נכרים כו' ופריך פשיטא משום דאיבשל פקע ליה איסור כו', ואף דמבושל אין בו משום יין נסך משום שאינו ראוי לנסך ע"ג מזבח, מ"מ כיון שכבר נאסר כשהיה ראוי פשיטא ליה לש"ס דלא פקע איסוריה ע"י שנתבשל, ע"ש, והוא ממש כמו בדם ולמה יהיה פקע איסוריה ע"י בישול שנעשה אינו ראוי לזריקה כיון שהיה ראוי ונאסר, ואטו אם נפסל הדם ביוצא ולן, או לא נתקבל בכלי וכה"ג לא יתחייב.

עו"ל דאף את"ל דאין בו לאו ג"כ מ"מ יש בו איסור דאורייתא. וזה דעת העיטור<sup>52</sup> בשם איכא מ"ד ולפ"ז פשיטא דא"ש ל' אינו עובר עליו דהא גם דם הלב העוף שנינו אינו עובר עליו אע"פ שאסור דאורייתא כנ"ל. אך דעת התוס'<sup>53</sup> דאין בו רק איסור דרבנן וכן דעת הרשב"ם והר"ן<sup>54</sup> ובחי' הריטב"א. ואפשר שכ"ד הסמ"ק<sup>55</sup> מדהכשיר מסיח לפי תומו<sup>56</sup> מיהו אין מוכרח<sup>57</sup> דשאני הכא דאיכא טעמא דנקיותא שגם הגוי מקפיד על נקיות שלכן יש סברה לסמוך על מסיח לפי תומו גם באיסור דאורייתא<sup>58</sup>. והסה"ת סי' סז<sup>59</sup> וסמ"ג שם מה, סוע"ב שלא הקילו במסיח לפי תומו י"ל דס"ל<sup>60</sup> שיש

"אך הא עכ"פ זה מפורש בגמ' לענין חיוב בדם שקרש דהיה פטור כשאינו ראוי לזריקה, אף דהיה ראוי קודם שנקרש והיה איסור כרת מ"מ פקע איסור כרת כשנשתנה שאינו ראוי. וע"כ דיש איזה לימוד לגמ' ע"ז או דמשמע להו דהך כי כו' בנפש יכפר דהאיסור רק כל שראוי עדיין לכפרה כנ"ל, וממילא גם על שאר דם. וי"ל דדוקא אם שכנגדו בדם הנפש ראוי לכפרה בלא שינוי כנ"ל. ולשון סמ"ג ג"כ כנ"ל כי הדם כו' לא חייבה התורה כו' הגם דבגמ' לא אמר זה הלשון רק למעט דם התמצית וכה"ג שמתחלתו אינו ראוי לכפרה דלא חל כלל איסור כרת עליו מ"מ משמע לגמ' דגם על דם הנפש קאי רק כל שראוי כנ"ל".

52. שער ראשון הכשר הבשר דף ג ע"ג. וברשב"א במשמרת הבית שם והרדב"ז בשו"ת שם כתבו "מידי דהוה אחצי שיעור". וכ"כ בקרית ספר על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ו וז"ל "ואע"ג דדם שבישלו אינו עובר עליו כדם קדשים דמשבשלו לא חזי למילתיה, איסורא דאורייתא מיהא איכא, מידי דהוה אחצי שיעור דאסיר מדאורייתא".

ובשו"ת שאג"א שם תמה ע"כ וז"ל "סברא זו תמוה היא בעיני, דכיון דמיעט רחמנא לדם שבשלו דאע"ע, איסורא מנ"ל. ולא דמי לחצי שיעור דאסור מהתורה לר"י ר"פ יוה"כ (ד' ע"ד) דהתם ה"ט דכיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל, א"נ דרבי רחמנא לאיסור מכל חלב ומיעט מעונש, דגבי עונש אכילה כתיב ביה, וסתם אכילה בכזית כדאמרינן התם. אבל גבי דם שבשלו כיון דאינו בכלל עונש איסור מנ"ל. והרי זה דבר ברור ופשוט בכל התורה כולה, כל היכי דמיעט רחמנא מעונש אפי' איסור גרידא לית ביה, אם לא שרביא קרא להדיא איסור. וכן דרך הגמרא במקומות הרבה רבו מלספר לכל מי שבקי בגמ'".

אמנם ראה בשו"ת חידושי הרי"ם שם בסופו שמציין לרמב"ם הל' מאכ"א פ"ג ה"ו, וראה גם באנציקלופדיה תלמודית חט"ז ערך חצי שיעור פ"ח ע' תרסג ביארו דיש "כעין חצי שיעור" היינו חצי שיעור לא בכמות אלא באיכות עיי"ש ובהערה 875.

53. ולהעיר שהרדב"ז נקט דגם התוס' ס"ל דדוקא כרת אין אבל איסורא דאורייתא מיהא איכא. אך החיד"א במחזיק ברכה יו"ד רס"י סט השיג על הרדב"ז מהתוס' בדף קיא ד"ה דם, וראה גם בשד"ח שם.

54. ולהעיר משד"ח לקמן (בהמשך) דס"ל דגם לר"ן איסורא דאורייתא איכא.

55. כמ"ש הב"י סי' זה (ק"י): ד"ה וכתב בספר המצות.

56. וכתב בתרומת הדשן סי' עט דבאיסור דרבנן דווקא, נאמן מסיח לפי תומו, שנאמנות במסל"ת הוא רק באיסור דרבנן.

57. וכמו שכתב הב"י שם ב' תירוצים אלו וא"כ אין הכרח.

58. וראה בס"ק י' שכתב עוד צדדים להקל.

59. סי' סז. ויל"ע דהרי בפירוש כתב שהוא דרבנן וכפי שציין לעיל לסי' נו.

60. וכ"כ הפמ"ג בפתיחה להל' מליחה ובשפ"ד ס"ק נז. ולהעיר מהב"ח ס"י בסופו.

בו איסור דאורייתא (ולא ס"ל שמטעמא דנקיותא יקילו באיסור דאורייתא<sup>61</sup>) בשגם דלהסמ"ג אמוראי נינהו כנ"ל.

וע' ספר התרומה סימן ס"ז הביא משחיטת כותי<sup>62</sup> ולא הספיק לו ממגע גוי ביין שהוא איסור דרבנן ש"מ דס"ל דהוי חששא דאורייתא בדם שבשל<sup>63</sup>, והרשב"א בתורת הבית הארוך דקכ"ז ב"ד ש"ד לז, א ואילך<sup>64</sup> כ' דלכאורה נ' שהוא דרבנן. אבל במשמרת הבית דע"ה סע"א<sup>65</sup> נ' שנוטה יותר דיש בו איסורא דאורייתא<sup>66</sup>.

61. והגם שיש לומר שלא הקילו במסיה לפי תומו כיון שאיתחזק איסורא, ולא ס"ל שסברת אנקיותא קפיד מתיר באיתחזק איסורא. אלא שיש לומר שכוונתו שאם להסמ"ק מועיל טעמא דאנקיותא קפיד להוריד אפי' איסור דאורייתא, ודאי היה להסה"ת להסמ"ג לסמוך על טעם זה אם היה איסור דרבנן, ולכן מוכיח שהוא איסור דאורייתא לשיטתם.

62. ללמוד לתת נאמנות לגוי במליגה וכן נפסק בשו"ע סי' סח למרות שיש כאן איסור דם.

63. ומה שהוכיח הצ"צ מסי' נו שחולק על רש"י, היינו לענין חיוב כרת, אבל אפשר שס"ל שיש איסור דאורייתא וכמבואר בפנים.

64. אלא שגם שם לא כותב בצורה מוחלטת. וז"ל שם "אלא שאני מסתפק בזה עדיין לפי שלכאורה משמע במנחות פרק הקומץ את המחנה . . דדם שמלחו אינו עובר עליו . .".

65. אולי צ"ל עח סוע"א ואילך. וז"ל "עוד שם מאי שנא . . ודם מבושל דקאמר דשרי מדאורייתא, דאמרינן במנחות פרק הקומץ רבה דשרי, איכא מאן דאמר דלא אמרו אלא בקדשים, ואיכא מאן דאמר דאפילו בחולין ולא למשרי דאורייתא אלא שאין לוקין עליו משום כל דם לא תאכלו למיכל אסור מידי דהוה אחצי שיעור. ותדע מדאמר רב דימי כבדא עילוי בשרא אסור מאי טעמא דם דאורייתא, ולל"מ (וליכא למימר) דגזרה אטו דם דעלמא, דהא דאורייתא קאמר דא"כ אפילו כחלא עילוי בשרא ליתסר גזרה אטו חלב דעלמא דאסור דאורייתא. ולמסקנא דאמרינן בין כבדא בין כחלא בדיעבד שרי היינו משום דדם משרק שריק ודרך העברתו אינו אוסר דנורא שאיב ליה עד שלא יבלע, וכעין חתיכה אחת העולה בצלי, דלא אמרינן אתי דמא דהאי גיסא ונבלע בהאי גיסא, ואי נמי בולע כבולעו כך פולטו, וכדאמרינן פרק כיצד צולין גבי מוליתא. ואי נמי תמצא לומר דכל שבשלו מותר לגמרי דאורייתא כיון דעיקר דם דאורייתא החמירו בו כדאורייתא ואפילו בספקותיו, ודחיישינן ביה דוגי דאמרינן ודלמא עילאה מטא תתאה לא מטא. ולא אמרינן כיון דבשלו הוה ליה דרבנן וספקו להקל . . עוד שם גרסינן בפרק גיד הנשה רישא בכבשא וכו' . . ומש"א דדם שבשלו דרבנן כבר כתבתי למעלה דיי"א דוקא בדם קדשים וא"נ שלא ללקות בחצי שיעור. וא"נ דרבנן פעמים חוששין אפילו בספקותיו כשל תורה, לפי שהוא קרוב לאיסור של תורה, אם אתה מתיר ומיקל בזה יבא לידי דם שלא נתבשל, וכל שהוא קרוב כ"כ בשל תורה הולכים בו להחמיר כשל תורה. ועוד דשמא הדם חם ופולט דם מועט, ואפילו לא הגיע עדיין לבישול ונבלע במוח קודם שנתבשל שהוא אסור דבר תורה, וכדמוכח גבי ביה דוגי דאמרינן ודלמא תתאה בשיל עילאה לא בשיל, ועוד שמעינן לה מדרב דימי דאמר כבדא עילוי בשרא אסור מאי טעמא דם דאורייתא, עיי"ש.

66. ובשדי חמד שם כתב "גם הרשב"א בחידושו למנחות כ"א סובר כרש"י". והוא במנחות כא, א ד"ה כאן בחטאות החיצוניות. אלא שבקונטרס כללי הפוסקים סי' יו"ד אות ה כתב להסתפק האם חידושים אלו הם מהרשב"א, בגלל שיטתו בתוה"ב ובחידושים על חולין גבי דם שבישלו שהוא דרבנן ובחידושים מנחות מוכיח שהוא דאורייתא. ואי משום הא, תמיהא לי דא"כ שמא משמרת הבית איננו ג"כ להרשב"א ומטעם הנ"ל שבתורת הבית גופיה כותב שהוא דרבנן ובמש"ה נוטה שהוא דאורייתא וזה ודאי א"א לומר כמו שכותב השד"ח שם בהמשך דבריו דהרשב"א בתשובה ח"א סי' רסו כותב שיעיינו בחיבורו משמרת הבית. וא"כ

ולכן לענין מעשה קשה לסמוך דהוי דרבנן. שהרי להרמב"ם ורש"י<sup>67</sup> לא קיי"ל כזעירי שס"ל דם שבשלו דרבנן וא"כ יש בזה איסור דאורייתא וגם להסמ"ג הוא פלוגתא דאמוראי, וגם לפ"ד זעירי יש כמה סברות שיש בו איסור דאורייתא בלא כרת כנ"ל או אפילו לאו<sup>68</sup>. לכן יש להחמיר<sup>69</sup>. ובלא"ה כ' הרשב"א במ"ה<sup>70</sup> דגם לס"ד שהוא דרבנן יש להחמיר בספקותיו<sup>71</sup> יעו"ש שמוכרת בגמרא<sup>72</sup>.

### סעיף א.

א (א) צריך. בב"י רס"י זה ד"ה כיצד הביא ג' טעמים ע"ז<sup>73</sup>: א) בשם הרא"ה, להעביר הדם שעל פני הבשר שאין המלח מפליט אותו. ב) בשם הר"ן, כדי שיתרכך הבשר ויוציא דמו. ג) בשם המרדכי, להעביר לכלוך הדם שעל החתיכה, כי אחרת המלח יתמלא מדם זה ולא יפלוט עוד.

אדרבא הרשב"א חזר בו ונטה לדעת רש"י והרמב"ם כמ"ש במשמרת הבית שהוא בתראה וכ"כ בחידושי למנחות. ועוד יש להעיר מדברי אדה"ז בשו"ע או"ח סי' ל"ג, דס"ל כהרמב"ם ורש"י. אמנם הרדב"ז שם והלחם חמודות וכנה"ג ממסכת למסכת (וראה בכללי הפוסקים וההוראה להר"י פרקש אות רנד). ובפרט שכאן זהו פירוש הסוגיא במקומה.

67. ובעת הרי"ף: הנה החידושי הר"ן הנ"ל והכו"פ שם, וכן הביא בשדי חמד שכתב הרב ערך השלחן וחידושי הרי"ם בשו"ת שם והכתב סופר יו"ד סי' ל"ג, דס"ל כהרמב"ם ורש"י. אמנם הרדב"ז שם והלחם חמודות וכנה"ג סי' עב אות ג, כתבו דאין בדברי הרי"ף ראייה. ובכנה"ג שם כתב דכן דעת הראב"ד בשו"ת תמים דעים סימן קלח בשם רבינו יהונתן וביד דוד סי' סו אות ו כתב דהרז"ה ס"ל ג"כ כרש"י. והמנחת חינוך במצוה קמח אות ד כותב דמדברי החינוך נראה שס"ל כרש"י והרמב"ם.

68. ולהעיר מהחת"ס הנ"ל וז"ל "אבל לאו איכא לרוב הפוסקים ורש"י בראשם, וכן הסכימו כל גדולי אחרונים לבתר ש"ך וט"ז דדם שבשלו ושמלחו נהי כרת ליכא לאו מיהא איכא משום דם האיברים דלא בעי ראוי לזיקה". וכ"כ בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן לא ד"ה והנה "אלא דרבו הראשונים דס"ל דדם שבשלו עובר עליו".

69. וראה בדרכי תשובה סי' סז ס"ק ה עיי"ש הביא הרבה אחרונים שס"ל שהוא דאורייתא.

70. שם ע"ב הובא לעיל.

71. וראה מנח"י כלל ב ס"ק ב. פמ"ג בפתיחה ד"ה אבל ובסי' טט בשפ"ד ס"ק נו וסי' עו בשפ"ד ס"ק כד. ויש להעיר לזה מדעת הב"ח ס"י בסופו דס"ל דאמנם דם שבישלו הוא דרבנן ואעפ"כ מיקרי איסור דאורייתא עיי"ש. וראה בערך השלחן א"ח סי' תנג אות ב ד"ה עוד. וכותב השד"ח שם בד"ה וכתב הרב "ולפי זה נראה דלכ"ע יש להחמיר בספק אפילו למ"ד דאינו אלא מדרבנן, ועיין בשו"ת בית יהודה א"ח סי' נ דאין נראה כן דעת הרב ז"ל. . וצריך להתיישב למעשה".

72. דבחולין קיב, א איתא "א"ר נחמן אמר שמואל, אין מניחין כלי תחת בשר עד שיכלה כל מראה אדמומית שבו. מנא ידעינן, מר זוטרא משמיה דרב פפא אמר משתעלה תימרתו. מתקיף לה רב אשי ודלמא תתאה מטא עילאה לא מטא". ומוכיח מזה הרשב"א, דדם את"ל דדם שבשלו דרבנן, אעפ"כ מוכח בגמרא מקושיית רב אשי שמחמירים בספיקו.

73. וז"ל: "כיצד סדר מליחה מדיח הבשר תחלה וכו'. בפרק כל הבשר (ק"ג). אמר שמואל אין הבשר יוצא מידי דמו אא"כ מולחו יפה ומדיחו יפה יפה. איתמר רב הונא אמר מולח ומדיח, במתניתא תנא מדיח ומולח ומדיח, ולא פליגי הא דחלליה בי טבחה הא דלא חלליה בי טבחה. וכתב הר"ן (מב. ד"ה אין הבשר) הדחה ראשונה צריכה להעביר דם שעל פני הבשר שאין המלח מפליט בחומו אלא דם שבתוך הבשר שהוא לח אבל

ובמשמרת הבית ד"ע א' 74 דחה דעת הרא"ה דס"ל שזהו בשביל להעביר הדם שעל פני הבשר ופני הטעם ע"ד 75 שכ' הר"ן שזהו בכדי שיתרכך הבשר ויוציא דמו 76 רק הוסיף קצת וז"ל כדי שיתלחח הבשר וידבק בו המלח וגם הבשר יהא נוח יותר לפלוט את דמו 77 עכ"ל.

ומ"ש רמ"א בהג"ה לשרותו כו' כחצי שעה הוא כטעם 78 דהר"ן והמ"ה כדי לרכך הבשר. וכ' הש"ך ס"ק א' וז"ל ולהנך טעמי מהני אם יחזור וידיחנו וימלחנו אפילו אחר זמן 79 (ולטעם דהרא"ה

לא מה שנתייבש על פניו ולפיכך אם לא ידיחו אותו תחלה יש לחוש שמא לאחר שיניח הבשר מלפלוט דם וציר יהא ניתך הדם ויבלענו כן כתב הרא"ה (בדה"ב ב"ג ש"ג עג. ד"ה גרסינן) והוא ז"ל כתב טעם אחר דמה שמדיחו בתחלה היינו כדי שיתרכך הבשר ויצא דמו ע"י מליחה שאם יהא נקרש על פניו לא יהא כח במלח להוציא דמו, וטעמא דמדיח אחר מליחה כדי להדיח לחלוחית הדם שעל פני הבשר הבא שם מפליטתו ע"כ, ומדברי הרא"ה ששכתוב בסמוך נראה שמסכים לטעם השני. והמרדכי (חולין סי' תשכא) כתב הדחה ראשונה להעביר לכלוך הדם שעל החתיכה שאל"כ המלח נתמלא ממנו ושוב לא יוציא המלח הדם שבחתיכה. וי"א שהדחה הראשונה היא ללחלח הבשר שיצא הדם ע"י מליחה. ואינו דאדרבה מטרשי ליה כדאמרין (שם מז:): גבי ריאה רבי"ה (סי' אלף קכ) ע"כ. ואין דבריו נראין אלא בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול ואז נראה שישומו המים באור עד שתפוג צינתן, ע"כ

74. ב"ג ש"ג עג. ד"ה אמר הכותב, ופ"ו ז"ל: "ופי' מכדי שיפלוט דם משובש הוא זה, שאם הדחה ראשונה אינה אלא מחמת שמא ישתהה הבשר במלחו יותר מפליטת דם וציר זו חששא רחוקה היא, האי גברא בעי לה לשעתא ואתה מוזיקו להדיח גזרה שמא ישתהה זמן מרובה ביום תמים, שהבשר פולט דם וציר ב"ב שעות וגזרה זו לא שמענוה בשום מקום. ועוד דאמרין 'רב הונא אמר מולח ומדיח במתניתא תנא מדיח ומולח ומדיח ולא פליגי הא דחלליה בי טבחא הא דלא חלליה ביה טבחא', ואם כדברי זה שאין הטעם בהדחה ראשונה אלא מחמת שמא ישהה יותר בכדי פליטת דם וציר לימא אפי' לא חלליה בי טבחא הא דבעי ליה לאורחא, דאין חושש לסלוק ממלחו לעגל הא דבעי ליה ליומיה לקדרתו. ועוד דאי משום הא מאי הועילו באותה ראשונה והא איכא לחלוחית דם שעל פני הבשר שהוא פולט מחמת מלחו דמחמתיה צריך הדחה אחרונה אפילו לפי דבריו ואם ישתהה מלהדיח אחר מליחה יותר מכדי פליטת דם וציר יחזור ויבלע בבשר, דמאי שנא שפלט מאי שנא שהיה על פניה מעיקרא. וא"ת שאותו דם שפלט אין אנו חוששין לו לפי שהוא דם שנמלח ואינו אסור דבר תורה, הוא הדין לאותו שעל פניו בשעת מליחתו, שהרי כשמולח הבשר גם הדם שעל פניו נמלח". וראה בפמ"ג בפתיחה להל' מליחה בטעמי הדחה ראשונה טעם הא'.

75. וראה בציונים והגהות על הפמ"ג (דמכון ירושלים) בפתיחה שם אות לט שהעירו מדוע לא חשבו הפמ"ג כטעם נוסף (ולהעיר דבפתיחה בד"ה ומ"מ הנך רואה, כותב שלכל הנך טעמי אם נתבשל בלא הדחה ומליחה ב', אסור אף בהפסד מרובה מלבד לטעם הרא"ה; אך בשפ"ד ס"ק א ויב, מסיק שגם לרשב"א זהו רק לכתחילה ולא בדיעבד, ויש להוסיף גם את המהר"ם. ויל"ע מדוע בפתיחה נקט לשון שכוללת את כולם מלבד הרא"ה ולא זכר את הרשב"א, ובדוחק י"ל דמדגיש דלכל הנך טעמי ובאמת את הרשב"א לא מזכיר שם כטעם נפרד). אמנם, מהצ"צ כאן משמע שאין זה טעם ממש נוסף אלא סניף נוסף "והוסיף קצת". וראה בפר"ח על סעי' ט', אך בשארית יהודה כאן חשבו כטעם נפרד.

76. וז"ל "והפ"י הנכון . . וגם הבשר יהא נוח יותר לפלוט את דמו".

77. וסיים "והעין יעוד על זה וכן פי' בתוס".

78. וכ"כ בביאור הגר"א ס"ק ד. ולכאורה מוכח מזה דס"ל כש"ך ס"ק א, דטעם הר"ן והי"א שבמרדכי חד הם ולשניהם בעי שרייה חצי שעה. ודלא כהפמ"ג בפתיחה שם בטעם הב' ובשפ"ד ס"ק א, שס"ל שהם ב' טעמים נפרדים והשרייה היא לטעם הי"א שבמרדכי שמצריך לרכך את גוף החתיכה, משא"כ לטעם הר"ן שצריך לרכך את פני החתיכה, בשיפשוף היטב סגי.

אפילו מליחה שנית א"צ כשנוהרו להדיחו קודם פליטת צירו עב"י<sup>80</sup>. דלא כהגר"א<sup>81</sup>). אבל הגמ"י מאכלות אסורות פ"ו כ' בשם סמ"ק סי' רה (הובא ב"י דף קח, ב<sup>82</sup> ד"ה ואם מלח) דהטעם מפני שהמלח מבליע ואין מפליט דם שהוא בעין ולכן אין לו תקנה עוד ע"י מליחה שנית. כיון שהדם בעין שנבלע לא יצא ממנו.

אך הנה מהר"מ ב"ב<sup>83</sup> עם היותו ג"כ מהסוברי' דטעם ההדחה משום דם שע"ג החתיכה שלא יבליענו המלח, עכ"ז כ' להתיר בדיעבד בלא הודח תחלה כמ"ש בב"י שם בשמו. וז"ל בתשו' ססי' תקצ"ב ואת<sup>85</sup> הבשר שלא הדיח ונמלח ונתבשל<sup>83</sup> ואסרתו, אינו כן, דהא דמצריך תלמודא הדחה ברישא אין זה אלא לכתחלה, כמו<sup>86</sup> כבדא עלוי בישראל דלכתחלה לא ובדיעבד שפיר דמי, דדמא מישרק שריק בצליי', ה"ה במליחה, כמו שפ"י התוספות שם קיב, ב ד"ה ודגים שאל"כ יהא אסור למלוח<sup>87</sup> חתיכות יחד, ואפילו חתיכה גדולה<sup>83</sup> בפ"ע. עכ"ל. ותשו' זו הובאה ג"כ בתוך תשו' הרשב"א סימן תת"ע.

79. כיון שאפ"י אם נתמלא המלח מדם שעל פניו, יכול להדיח ולמלוח שנית, ועד"ז לדעת הר"ן יוכל לחזור ולמלוח להוציא הדם שניתך ונבלע בבשר.

80. הובא לעיל ומפורש שכל החשש הוא אחרי שיגמור פליטת צירו. וכ"כ בפנינת יקרת ס"ק יח.

81. ס"ק יב שכתב שהיש אוסרין דס"ב ס"ל כטעם הרא"ה. וצע"ג.

82. וז"ל "ואם מלח ולא הדיחו תחלה, יש אומרים שאין לו תקנה עוד כו'. כ"כ הגהות מיימון בשם סמ"ק, וטעמא מפני שהמלח מבליעו ואין מפליט דם שהוא בעין. וז"ל הרא"ש בפרק כל הבשר (סי' מו) אם מלח בלא הדחה, יש אומרים שאין תקנה לבשר אף אם ידיחנו וימלחנו אסור, לפי שעל ידי מליחה הראשונה פירש מקצת הדם ולא היה הכח במלח להפליט כל הדם, מאחר שלא הודח הבשר, ואותו הדם עצמו שפירש חוזר ונבלע בבשר דלא שריק, כיון דלא נמלח כהוגן, ואין מלח שני מפליטו כיון שכבר פירש וחזר לתוכו. ולפי מ"ש בעל ספר התרומה (סי' טט) דבשר שנמלח שנתנוהו על בשר שלא נמלח שיש לו תקנה במליחה ויפלוט דם שבלע עם דמו, כ"ש הכא דשרי כיון שפולט דם שקיבל מעלמא, כ"ש דמו, וכן מסתבר עכ"ל. וכ"כ בשערי דורא שראה להר"מ שהתירו בדיעבד והביא ראיה מכבדא עליו בישראל דבדיעבד שפיר דמי משום דדמא מישרק שריק בצלייה והוא הדין במליחה. אבל בהגהה כתב דלא דמו, דכבדא עליו בישראל הוי כמו דם פליטה ושייך ביה מישרק שריק, אבל בשר שלא הודח הוי דם שעל גבו כמו דם בעין שנפל על גבי בשר רותח ואסור דלא שייך ביה מישרק שריק, ולא כבולעו כך פולטו, ורבינו מאיר אגב חורפיה לא עיין ואי שמע הוה הדר ביה. עכ"ל. ולענין הלכה אע"פ שסמ"ק אוסר אם הוא במקום שיש הפסד מרובה או שהוא בערב שבת ואי אפשר להכין אחר כדאי הם הר"ם והרא"ש לסמוך עליהם".

83. הרב מאיר ב"ר ברוך - המהר"ם מרוטנברג.

84. הנוסח דהצ"צ הוא משו"ת דפוס פראג. ותשובה זו נדפסה גם בדפוס ל סי' שלו. ובדפוס ק סי' נה ובשו"ת הרשב"א סי' תתע (כמו שיובא לקמן) ובהערות יצויינו חלק מהשינויים. וראה גם בש"ד סי' ה.

85. בשו"ת הרשב"א ליתא תיבה זו.

86. חולין קיא, א.

87. בשו"ת הרשב"א נוסף "שתי".

ועיין ב"י<sup>88</sup> מה שהשיבו הגהות ש"ד<sup>89</sup> על מהר"מ, דאגב חורפי' לא עיין בי', דמדמי דם פליטה שנפלט ע"י המלח לדם שע"ג חתיכה שהמלח לא מפליט שהוא דם בעין דלא אמרינן בי' מישרק שריק כו'. ובאמת נראה דמהר"מ עיין שפיר, דהא מקור הדין דבדם בעין שנפל ע"ג חתיכה בצליי' לא אמרי' מישרק שריק נובע מהתוס' חולין (ק"ג א' ד"ה אין מחזיקין). והנה התוס' עצמן ס"ל בפ' השוחט (דל"ג ד"ה מולחו יפה יפה) דבדם שע"ג חתיכה שייך לומר מישרק שריק בצליי' וכמ"ש מהרא"י בהגהות ש"ד סימן ה' ס"ק ז'<sup>90</sup>, וא"כ צ"ל שדם שעל גבי חתיכה שונה מדם בעין שנפל ע"ג חתיכה. וצ"ל דמיעוט דם זה שעל גבי חתי' ל"ד כלל לדם בעין וכמ"ש הפר"ח ססק"ב<sup>91</sup>, אלא כדם שנפלט מחתיכה לחתיכה שיוצא ע"י מליחה ע"ש. ובחי' הריטב"א<sup>92</sup> כ' ג"כ ב' התוספות דטעם הדחה משום דם שע"ג החתי' ועכ"ז כבר נת' דמשמעות<sup>93</sup> התוס' דביעבד אין לחוש בצליי'<sup>94</sup>.

אך לכאור' צ"ע להתיר בדיעבד מטעם אחר, דהא אנו לא סמכי' על ההיתר שדם מישרק שריק אא"כ<sup>95</sup> החתיכה פולטת ציר שאז אמרי' דאגב דטרידא לפלוט לא בלעה דם דמישרק שריק, ולא כר"ת<sup>96</sup> דסמיך אמישרק שריק לחוד. וכיון שכן הרי הכא י"ל דהדם שע"ג החתי' הקדים בליעתו ע"י

88. הובא לעיל.

89. סי' ה בהג"ה שבתוך הש"ד בסוף הסימן.

90. וז"ל: "יראה דמוכח בתוס' פ' השוחט לג דשרי לצלי אפי' לכתחלה, דמפרשי ההוא ברייתא דתניא הרוצה שיבריאת חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה ואכלו דאיירי בצלי, ולכך לא בעי הדחה קמייטא כדפי' לעיל בשער ב וכן איתא בהדיא בהג"ה אשרי בשם מהרי"ח פר"י דלצלי איירי דלא בעי הדחה קמייטא אבל מליחה בעי הואיל ונחתך קודם שתצא נפשה, והשתא תיפוק ליה לאסור בלא הדחה קמייטא משום המליחה דבעינן לאותו בשר, דבהדי' איתא התם בתוס' לתי' קמא דבשר בית השחיטה רגיל להיות מלוכלך הרבה בדם ומסתמא תי' שני לא פליג בהא דהא עינינו רואות. ותו דלא יהי' אלא כשאר בשר שודאי נמצא עליו דם אם לא הודח מתחלה. אלא ע"כ צ"ל דס"ל לתוס' דאף אם המלח מבליע הדם שוב פולט ויוצא, או משרק שריק בתחלה ואינו נכנס ושרי אף לכתחלה מטעם זה", עיי"ש.

91. וז"ל: "אבל לדעת הרשב"א והר"ן דלא ס"ל הכי קשיא, וצ"ל דס"ל דדם שע"ג החתיכה לא מקרי דם בעין אלא דם שנפלט ובא ממקום למקום אחר, והוי דומיא דכזית חי מבית טביחתה דסגי ליה במליחה. וכצ"ל לקמן בס"י עו"ס בהג"ה ע"ש. ואפי' בשר מלוכלך בדמים לא מקרי דם בעין לדעת המחבר כדלקמן ס"ק נ"א ע"ש".

ולהעיר מהשפ"ד ס"ק א וז"ל "ומיהו המעיין במשמרת הבית יראה דלכתחלה הצריכו הדחה ראשונה שיהא נוח לפלוט יותר או שהמלח יהא נדבק בבשר. ובתשובה סימן תת"ע כתב דהוה כמו כבדא עילוייה בשרא דיעבד שרי. וירצה בזה דלכתחלה מדיחין דהוה כמו דם בעין ודיעבד אנו אומרים דהוה כדם פליטה".

92. ד"ה אמר שמואל - יובא לקמן בפנים.

93. ובהגהות ש"ד שם בסופו "ואדיוקא דתוס".

94. וא"כ זהו הוכחה לדעת המהר"ם דאע"פ שטעם הדחה כהסמ"ק וסייעתו, בכ"ז בדיעבד מותר.

95. וכדלקמן סי' ע בשארית יהודה ס"ק י.

96. חולין קיב, ב ד"ה ודגים רפו קרמייחו.



המלח קודם שהתחילה החתי' לפלוט וכמ"ש בהגש"ד שם<sup>97</sup> וז"ל שהרי מיד כשמלחו מצא המלח את הדם<sup>98</sup> והבליעו קודם שהרתיח את הבשר להפליטו עכ"ל, וא"כ א"א לומר בזה מישרק שריק. ודלא כש"ך ססק"א שנצרך לומר דלא אמרינן אגב כו'<sup>99</sup> בדם בעין דהכא א"צ לזה מטעם הנ"ל בהגש"ד וכ"ה בט"ז סימן ע' סק"ב<sup>100</sup>, שס"ל שהמלח מבליע הדם לפני שפולט את דמו, וא"כ בכה"ג י"ל דלא סמכי' כלל על מישרק שריק במליחה. ול"ד להנדון של התוס' בפ' השוחט דהתם מירי בצלי ושם לא שייך לומר שיבליענו רק אחר שנתחמם הבשר וא"כ אז י"ל ג"כ דפליט.

מיהו אפשר אין לחלק בין צלי' למליחה<sup>101</sup>, וגם במליחה אפשר לומר שנבלע רק כשמתחיל להפליט כבצלי'. ואדרבה במליחה יש עוד צד להקל עפ"י מ"ש בפסקי מהרא"י סי' ס"י<sup>102</sup> דאין דרך המלח להבליע הדם. וכמו שהובא בש"ע סימן ע' סעיף א' בהג"ה וע"ש בש"ך סק"ג דמחלק משום דהכא דם בעין. וכבר נת' שאינו מוכרח וע' ט"ז שם ס"ק ב' שיי"ח<sup>103</sup> אסברא הנ"ל דאין דרך המלח להבליע כו' וע"ש. ומ"מ גם להט"ז אם אין דינו כדם בעין מהני מליחה שנית עכ"פ דוגמת הדין דסי' ע' ס"י<sup>104</sup>.

ובאמת פשטא דגמרא משמע כהמקילים, דשמואל דנקט לישנא דאין הבשר יוצא מידי דמו דמשמע ל' עיכובא לא הזכיר רק מליחה והדחה שאח"כ ולא הדחה קמייטא, ובברייתא דהזכירו הדחה קמייטא לא נז' לשון עיכובא רק סידורא דמליחה לכתחלה. ולכן ס"ל למהר"ם דאפילו נתבשל בלא מליחה שנית שרי דיעבד. ואפשר<sup>105</sup> שכ"ד המ"ה וכ"כ בשפ"ד סקי"ב, אך מ"ש<sup>106</sup> שכ"כ בתשו' ובאמת פשטא דגמרא משמע כהמקילים, דשמואל דנקט לישנא דאין הבשר יוצא מידי דמו

97. ההג"ה דפנים הש"ד ולהבדיל מהגהש"ד שמסביב לש"ד שהם למהרא"י בעל תרומת הדשן.

98. בדפוס המצוי נוסף כאן תיבת "שעליו".

99. וז"ל: "וכן נמי צ"ל לדידהו דלא אמרינן גבי דם בעין איידי דטריד למיפלט לא בלע".

100. וז"ל "אבל אם נמלח בלא הדחה קמייטא, יש איסור מצד המלח, שבשעה שבא עליו המלח היה בלא פליטה ע"כ אמרינן שהמלח מבליעו".

101. לכאורה כוונתו לחלוק על הג"ה הנ"ל ולומר דגם במליחה אינו נבלע עד שהמלח ירתיח החתיכה.

102. מהרא"ש פכ"ה סי' לו.

103. דכ"ד או"ה כלל ד דין א וכלל ו דין כא. וש"ד שער ג סי' ה.

104. שכל עוד שיש לו דם של עצמו, מהני חזרת מליחה באם אינו דם בעין.

105. מדייק לכתוב ואפשר שכן דעת המשמרת הבית, דמ"ש הפמ"ג בס"ק יב בוודאות הוא לפי הבנתו שהתשובה בסי' תתע היא להרשב"א, וא"כ המשמרת הבית והתשובה ביחד הביאו אותו למסקנא דהמשמרת הבית דיבר רק לכתחילה ובתשובה בדיעבד וכ"כ בס"ק א. אך אם תשובה זו היא למהר"ם א"כ מניין לנו שהרשב"א לא ס"ל כהר"ן. אך דברי הצ"צ הם ממה שניתן לדייק לכאורה מלשון הרשב"א שם, דלא כתב כמו הר"ן שכתב שאם לא יודח אז הדם הקרוש לא יתן למלח להוציא את הדם, וא"כ זה לעיכובא, אלא הרשב"א כתב רק שע"י ההדחה יהא יותר נוח לפלוט, אבל ודאי שגם ללא הדחה פולט וע"כ לכאורה בדיעבד מותר. אמנם אין זה דיוק מוכרח וע"כ כתב רק ואפשר.

106. וכ"כ בארוך מש"ך.

הרשב"א הנה היא תשו' מהר"מ כנ"ל, ומ"מ מסקנת האחרונים<sup>107</sup> להחמיר בזה. אבל<sup>108</sup> ע"י הדחה ומליחה שנית הקילו בהפ"מ.

והנה ז"ל חי' הריטב"א הדחה דקודם מליחה מפני שלפעמים יש דם יבש ע"פ הבשר ואם לא ידיחנו בתחלה יבוא המלח ויבלענו בבשר כו'. וי"א שאפילו בשאין דם ע"פ הבשר צריך הדחה, שאין המלח פועל בבשר אלא ע"י ההדחה שמרכך הבשר ומרטבו כו' עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דגם לטעם הראשון לאו מילתא פסיקתא היא שבודאי יש דם בעין רק שלפעמים כו' ואם כן כשראו שאין דם ע"פ הבשר אף להסמ"ק שרי ע"י הדחה ומליחה שנית<sup>109</sup>. ואפי' בשנסתפק לנו יש לצדד להקל דכיון דבלא"ה רבו החולקים<sup>110</sup> על הסמ"ק. ועוד דאפי' אם הי' דם לא הי' בודאי רק במקצת מקומות מהחתיכה ולא ע"פ כולה או רובה<sup>111</sup>. וא"כ<sup>112</sup> למ"ד<sup>113</sup> דאין מליחה אוסר רק כדי קליפה לא נאסר רק כדי קליפה מאותן מקומות. וכשאינו יודע<sup>114</sup> המקום בטיל ברוב. ואע"ג<sup>115</sup> דאנן מתמירין במליחה בספק, מכל מקום<sup>116</sup> אין לגבב כל החומרות יחד.

107. כמבואר ברש"ל ביש"ש פ' השוחט סי' יח ובמכונות סי' ה ס"ק ז. רמ"א בתו"ח כלל ה' דין א וס"ב בהג"ה ובט"ז וש"ך.

108. ז"ל הבי" בריש הסימן: "ולענין הלכה אע"פ שסמ"ק אוסר אם הוא במקום שיש הפסד מרובה או שהוא בערב שבת ואי אפשר להכין אחר כדאי הם הר"ם והרא"ש לסמוך עליהם". וראה הש"ך ס"ק יב ולקמן בשארית יהודה ס"ק יז וכף החיים ס"ק טל ומה.

109. ויועיל לכל השיטות וק"ל.

110. דרוב הראשונים לא ס"ל כלל לטעם הסמ"ק (כמבואר בפתיחה להל' מליחה של הפמ"ג) וגם המסכימים לטעמו כהמהר"ם ס"ל דבדיעבד מותר כנ"ל בפנים.

111. ולהעיר מס"ב בהג"ה " . . . מותר בדיעבד, והוא הדין אם היה ששים בחתיכה נגד דם שעליו". ובתו"ח כלל ה' דין ג – הובא בש"ך ס"ק טו – כתב "ואע"ג דכתב באו"ה דאין לך חתיכה שיש ששים נגד דם שעליו, היינו בסתמא דמילתא, אבל אי ידעינן דיש בה ששים מהני כמ"ש מהרא"י". וא"כ לכאורה משמע ממנו שצריך שתהי' ידיעה שיש בו ששים ולא מספיק ספק וכן משמע מלשונו בסימנים. ויל"ע.

112. בהערות המו"ל לפסקי דינים צ"צ כתוב דבצד הגליון בוך נכתב "ולפ"ד צע"ג בזה הא הפוסקים האוסרים מטעם דם בעין שע"פ החתיכה אוסרי' עד ס'. ובעכ"ל דאף דמליחה אינה אוסרת כ"א כדי קליפה מ"מ הכא אוסר עד ס' (וגם אפי' לדין דמשערי' במליחה בס' מ"מ קליפה בעי והרב בהג"ה סעי' ב' לא מצריך קליפה כ"א ס'), וטעמא דהכא לא מטעם רתיחת מליחה הוא דנבלע, אלא טבע וכח המלח להטביע דם בעין שעליו כשם שהמלח מפליט דם הנבלע מכל עובי' החתיכה כך מבליע דם בעין שנמצא על הבשר בכל החתיכה. וא"כ לא שייך הך קולא שכ' כ"ק שי' וצע"ג. שוב מצאתי כן בחו"ד (ביאורים) בס"ט ס"ק א". וצ"ע לתרץ.

113. כמבואר בב"י סי' ע קטו: וסי' קה קסו. ד"ה ומ"ש ולא לאסור. וכ"פ בשו"ע סי' קה ס"ט.

114. ראה בתו"ח כלל לח דין ג ובתורת האשם ד"ה ואם אינו יודע. וסי' קה ס"ט בהג"ה.

115. סי' צא ס"ה בהג"ה. וסי' קה ס"ט בהג"ה.

116. ויל"ע האם אין כאן משום תרי קולי בהפס"מ מרובה (גם לשער מליחה כדי קליפה) וגם לומר שלדם בעין יש תקנה ע"י הדחה ומליחה ב'.

## סיכום הפס"ד סעיף א.

א. מביא טעמי ההדחה קמייתא, ומ"ש הרמ"א לשרותו כחצי שעה, הוא כטעם הר"ן והמשמרת הבית, (בכדי לרכך הבשר) ולשיטתם אם יחזור וידיחנו וימלחנו אפי' לאחר זמן שרי, אבל לטעם הגמ"י בשם הסמ"ק, שהטעם הוא מפני שהמלח מבליע ולא מפליט דם שהוא בעין אין לו תקנה במליחה שנית.

ב. וכן פסק מהר"ם מרוטנבורג ועכ"ז כ' להתיר בדיעבד בלא הודח תחילה, דדמא משרק שריק בצלי' וכמו"כ במליחה, והקשה עליו הגש"ד שמדמה דם פליטה לדם בעין, שלא אמרינן בזה משרק שריק.

ג. וצ"ל שדם זה שעל החתיכה שונה מדם בעין. רק שצ"ע שהרי לא סומכים על ההיתר של דם משרק שריק, רק כשהחתיכה פולטת ציר, אבל אם ע"י המלח, מקדים להבליע הדם בעין לפני שהתחילה החתיכה לפלוט, וא"כ לכאו' צריך לאסור החתיכה שנמלחה בלא הדחה.

ד. אבל למעשה יש למצוא קולא ולומר שאין דרך המלח להבליע, וכן מפשט הגמ' משמע שמקילים, כיון שהלשון 'אין הבשר יוצא מידי דמו' נאמר רק בהקשר למליחה והדחה אחרונה וכשנזכר הדחה קמייתא, לא נזכר לשון עיכובא, רק כסדר מליחה, ולכן ס"ל למהר"ם ששרי בדיעבד בלא הדחה קמייתא.

ה. והגם שמסקנת האחרונים להחמיר בזה, אבל ע"י מליחה והדחה שנית הקילו בהפ"מ, ומוכיח מלשונות הראשונים שלא דבר ברור הוא שיש דם בעין, ולכן שראו שאין דם בעין ודאי יש להתיר גם להסמ"ק ע"י הדחה ומליחה שנית, והגם שהוא ספק בדבריו, יש הרבה חולקים על הסמ"ק,

ו. וגם למ"ד אין מליחה אוסרת רק כ"ק, לא נאסר רק כ"ק, שא"י המקום בטל ברוב, ואע"ג שמחמירים במליחה בס' אין לגבב כל החומרות.



## בגדר "על מנת לכתוב" שבמלאכת מוחק

חקירת האחרונים בגדר קורע וכותב האם הע"מ הוא תנאי הוא צורת המלאכה / באופן הב' גופא נחלקו הראשונים האם גדר מלאכת מוחק הוא כהכנה לכתובה שלאחר' / באחרונים אופן נוסף שגם באם כהכנה לכתובה צריך דווקא אותיות / י"ל בעומק יותר שאי"ז כסניף לכתובה אלא הכנת המקום / עפ"ז ביאור דברי אדה"ז.

הרב שמואל שלמה שי' ליפשיץ  
ר"מ בישיבה

### א

שקו"ט במפרשים האם העל מנת גורם רק שלא יהי' מקלקל או שהוא פועל את עצם המלאכה במשנה במסכתין פרק כלל גדול (עג, א) מפורטות הל"ט מלאכות דשבת, ובין הדברים נמנו שם "והתופר שתי תפירות, והקורע על מנת לתפור שתי תפירות . . הכותב שתי אותיות והמוחק ע"מ לכתוב שתי אותיות".

וידוע מה שחקרו האחרונים<sup>1</sup> במלאכת קורע ומוחק, האם זה שצריך שיהיה בזה על מנת לתפור ועל מנת לכתוב הוא דווקא בקורע ומוחק מכיוון שהוא מעשה של קלקול לכן צריך על מנת כדי שזה יהיה מעשה של תיקון בזה, או שמא זהו חלק מעצם המלאכה, דצורת מלאכת קורע ומוחק הוא כשנעשה על מנת לתפור ועל מנת לכתוב. (בסגנון אחר: האם הע"מ רק מסלק את הפטור של מקלקל, או שהוא צורת המלאכה). ונפקא מינה כאשר עושה מלאכה זו לא על מנת וכו' אבל נעשה תיקון בעצם מעשה הקריעה והמחיקה אם חייב משום קורע ומוחק.

וכתבו לדייק שזו מחלוקת הראשונים:

בשיטת הרמב"ם מדייקים שסובר שעל מנת זה רק כדי שלא יהיה מקלקל, וכמבואר בדבריו בהל' שבת (פ"י ה"י) "הקורע על מנת לתפור שתי תפירות חייב, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל. הקורע בחמתו חייב הואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב. והפותח בית הצוואר בשבת חייב"<sup>2</sup>, שמבואר בזה שהא שצריך על מנת הוא כדי שלא יהיה מקלקל ולכן אם נעשה תיקון בעצם מעשה הקריעה חייב גם אם אינו עושה את זה על מנת וכו'.

1. ראה חידושי רע"א (על תוס' ד"ה הקושר והמתיר, ועל תוס' ד"ה וצריך (עג, ב)), מגן אבות על המשנה ד"ה הקורע וכו', אפיקי ים (ח"ב סי' ד' ענף ו') אבני נזר (סי' ר"ט סי"ב), ועוד.

2. ועי' הע' 3.

ואילו בשיטת התוס' כתבו לדייק שסובר שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, ראשית הוכיחו כן ממה שמסתפק (בדף עג, א ד"ה הקושר והמתיר) האם מתיר צריך ע"מ לקשור, והרי מתיר הוא (לכאו') לא מלאכת קלקול (וכן משמע ממה שמק' שם על רש"י בדף עד, ב ששם מדובר בתיקון עיי"ש), ועוד הוכיחו כן ממ"ש התוס' שקוצר אינו חייב אא"א צריך לפירות דומיא דקורע דאינו חייב אא"כ עושה זאת ע"מ לתקן, משמע שזה מצורת המלאכה.

וזה יסוד מחלוקת הראשונים בדין פותח בית הצוואר: רש"י (מח, א ד"ה חייב חטאת) רש"י כתב שחיובו משום מכה בפטיש ובריטב"א מכות (ג, ב) כתב בטעם הדבר דנהי דלא מחייב משום קורע דקורע שלא על מנת לתפור הוא מיחייב משום תיקון כלי, ועד"ו הוא ברמב"ן שם, אך בשיטת הרמב"ם מבואר שחייב משום קורע כנ"ל. ומבארים בזה שהרמב"ם לשיטתו שכל מה שצריך שיהיה על מנת זה רק כרי שלא יהיה מקלקל, ולכן בפותח בית הצוואר שמתקן בעצם מעשה הקריעה חייב משום קורע, אבל רש"י ריטב"א ורמב"ן סוברים שעל מנת זה חלק מעצם המלאכה, לכן אי אפשר לחייבו משום קורע וחיובו משום מכה בפטיש, וכמבואר כל זה באחרונים.

וכן הוא בשו"ע (סי' שי"ז ס"ג) שפותח בית הצוואר חייב משום מכה בפטיש, ובשו"ע אדה"ז שם (ס"ו) "אבל משום קורע אינו חייב אלא אם כן עושה על מנת לתפור", וכן הוא בב"י ובמ"א שם, וכן הוא בשו"ע אדה"ז (סי' ש"מ ס"ד) לענין מוחק "אבל מוחק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל", ומבואר שלהלכה נקטינן שעל מנת זה חלק מצורת המלאכה כשיטת הראשונים הנ"ל הסוברים כן.

וכדעה הראשונה שהעל מנת הוא חלק מגדר המלאכה הסביר בחי' ר' משה קאזיס ריש פירקין וז"ל: "האבות מלאכות הללו השנויים במשנתנו, יש מהם שאינה עשיית מלאכה רק הם השחתת מלאכה עשויה ע"מ לחזור ולתקן המלאכה ההיא שמשחית ומקלקל באופן יותר שלם והם הקורע ע"מ לתפור והמוחק ע"מ לכתוב והסותר ע"מ לבנות. . ואע"פ שלא עשה בכל אלו אלא הקלקול בלבד, כיון שעשה ע"מ לתקן, והקלקול הוא לצורך התיקון חייב. אבל אם לא נתכוון בהם רק לקלקל בלבד, פשיטא שהוא פטור. ואם היה התיקון נגמר באותן מלאכות בלבד אין זה מעין האבות הללו, כגון הקורע, אם דעתו להניח הקרע בבגד ההוא לצורך כגון להכניס בו ראשו או זרועו וכיוצא אין זה תולדת קורע, וכן כתב הבית יוסף בסי' שי"ז גבי הפותח בית הצוואר בשבת חייב חטאת שחייב משום מכה בפטיש דהשתא משוי ליה מנא ולא משום קורע שאין זה קורע ע"מ לתפור".

ובהמשך דבריו: "וכן המוחק, אם מחק אותיות שהיו מיותרות ואין רוצה לכתוב אחרות במקומן אין זה מאב דמוחק אלא יהיה מכה בפטיש, וכן הסותר אם סתר מן הכותל במקום א' לעשות שם

פתח או חלון לאווירה ולא כדי לבנות אין בזה חיוב משום סותר אלא משום בונה ומשום מכה בפטיש<sup>3</sup>.

## ב

### צ"ב סברת אדה"ז בדין קורע בגוף אחד, ואין לומר שסברתו כסברת הגר"מ קזיס

והנה מדברי ר' משה קזיס המוזכרים לעיל ("האבות מלאכות השנויים במשנתנו יש מהן שאינה עשיית מלאכה רק הן השחתת מלאכה עשויה על מנת לחזור ולתקן המלאכה ההיא שמשחית ומקלקל באופן יותר שלם והן הקורע על מנת לתפור וכו"), אפשר ללמוד לכאן שגדר הדבר הוא לא (כפשוטו - ) שעל ידי כוונתו בתכלית המלאכה די כדי להגדיר את מלאכת ההעדר כתיקון, כי אם שדווקא משום שהיא "השחתת מלאכה עשויה, על מנת לחזור ולתקן המלאכה ההיא", כלומר שמתוך כך שהוא מתקן את המציאות הקודמת זו היא גדר מלאכה, ובהוה תיקון ולא קלקול<sup>4</sup>.

והנה ידוע שיטת אדה"ז בשו"ע (סי' ש"מ סי"ז) במלאכת קורע שאין קריעה בגוף אחד, וכלשונו: "אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הניר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו ובחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שע"פ חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד, מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה".

ולכאן אינו מובן לפי ב' הצדדים בגדרי קורע (ומוחק), דבין אם מלאכת הקריעה והמחיקה עצמה הוה תיקון בין אם הוא חיוב מצד על מנת, סו"ס מאי אכפת לן מה היה כאן מעיקרא?

היה מקום לומר שגדר קורע הוא היפוכו של תופר. וכמו שתופר הוא חיבור, קורע הוה פירוד של חיבור דווקא, ולכן צריך שיהי' בשני דברים שחברו. אך נראה שזה מבאר שפיר רק לדעת הרמב"ם (דס"ל שהע"מ פועל שלא יהי' קלקול) שאז הוה קורע מלאכה לעצמה, כלומר שקורע הרי הוא גדר לעצמו ושייך להגדיר מה הוא קורע ויתכן להסביר שגדרו הוא היפך ענין התופר וכש"נ, אך אדה"ז דס"ל שהגדר הוא תיקון ע"מ, א"כ מאי נפק"מ מה הוא קורע, סוף סוף גם בגוף אחד יש כאן את הע"מ והע"מ משווי (לתיקון ו) למלאכה?

3. אלא שבדעת הרמב"ם הביא מחד "מיהו הרמב"ם כתב דין זה גבי דין הקורע" (שם). ומאידך כתב הרמב"ם (בפ"י הי"ד) העושה נקב בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה, ובאותו פרק (הט"ז) כתב ג"כ "העושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין וכו' הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב". וצ"ע.

4. ובמלאכת כותב צ"ע, הא האותיות נמחקות ואינם כבקורע שסו"ס הדבר קיים ועושהו מחדש. אמנם י"ל שהדיו שהוא טשטוש אינו מציאות הדבר שאנו צריכים, והוא כמו החיבור בין החוטים שקורעם, ודי בכך שיש מציאות הקלף שבו הוא פועל.

וע"פ הנ"ל מר' משה קאזיס אפ"ל שאדה"ז מגדיר מלאכת קורע כדי שתחשב מלאכה של 'חיוב ויצירה' (ולא מלאכת ההעדר). "שעצם מעשה הקריעה שלו היא חלק מהפעולה של לעבד ולתקן מלאכתה של מלאכת בגד זה חיבור ואיחוד הגופים בסגנון אחר". ולכן הכריח שקורע זה רק "כשקורע גופים רבים שנתחברו", היינו כיוון שגדר מלאכת קורע הוא בזה שמעבד ומשפר את תפירת הבגד לכן צריך שתהי' תפירה קודמת שאותה משפר.

[מיהו, נראה שיסוד דבריו של הגר"מ קזיס הוא דס"ל שבמלאכות הללו שהם קלקול גדר חיובם הוא דווקא כשהתיקון הוא יותר טוב ממה שהיה בתחילה. וכמ"ש "לחזור ולתקן המלאכה ההיא שמשחית ומקלקל באופן יותר שלם". וזה יכול להיות מצד ג' ענינים:

הא', כדעת תוס' (קו, א ד"ה חוץ. ועי' גם גיטין יט תוס' ד"ה מוחק) "משום שהקלקול גורם תיקון יותר טוב לבסוף", משמע שמגוף ענין התיקון חייב התיקון להיות באופן יותר טוב ממה שהיה בתחילה<sup>5</sup>. ואם כן אין לזה ענין לגדר המלאכה כ"א מצד ענין התיקון. ואין לזה שייכות לדעת אדה"ז ב'קורע', דגם בגוף אחד יתכן (מציאות) תיקון וחיבור ע"י תפירה יותר טוב ממה שהיה תחילה גוף אחד.

הב', מצד מלאכה הצריכה לגופה (וכדעת תוס' צד, ד"ה ורבי) וכמו שנתבאר בדברי אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' רעח ס"א-ב) שבמלאכות הקלקול חייב רק במקרה "שהמלאכה מתקנת את גוף הדבר שנעשית בו יותר ממה שהיה בתחילה שאז היא צריכה לגופה"; "לפיכך אינה חשובה צריכה לגופה בזה בלבד מה שגוף הדבר שנעשית בו צריך להאדם, אלא עד שגוף הדבר מתתקן ע"י המלאכה שנעשית בו יותר ממה שהיה בתחילה, וכן הסותר בנין על מנת לחזור ולבנותו, או הקורע על מנת לחזור ולתפור, אין אסור מן התורה אלא אם כן אם דעתו שיהא בנין האחרון יותר טוב מן הראשון וכן בתפירת הבגד. שנמצאו הסתירה והקריעה הן מתקנים הבנין והבגד שיהיו יותר טוב מבתחילה, שמבלעדי הסתירה והקריעה אי אפשר כלל לתקן הבנין והבגד שיהיו יותר טובים". הרי שאף לפי זה אין השייכות למלאכה שהייתה בתחילה, לגדר ענין המלאכה, כי אם לענין שיחשב צריכה לגופה.

ואמנם כתב אדה"ז בהדיא (סי' שי"ג סי"ז) שעיקר כדעה שא"צ שיהיה יותר טוב כבתחילה, נמצא שאין סברתו כסברת הגר"מ קזיס שגדר הקריעה היא, "לחזור ולתקן המלאכה ההיא שמשחית ומקלקל באופן יותר שלם".

5. אך נראה לכאור' שאין כך דעת אדה"ז: (א) ממ"ש (בס' ש"מ ס"ד) לדון בפתיחת "ספרים שכתוב עליהם אותיות בחודי הדפים" מצד מוחק בפתיחתו. והרי אין בזה תיקון יותר טוב. (ב) ממ"ש (בס' שי"ג סי"ז) לגבי "מה שנוהגים בסעודות גדולות ליטול החלונות על ידי נכרי . . . שיש בנטילה זו חיוב חטאת" ורק "להאומרים (שמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי') אין בנטילת החלונות אלא איסור מד"ס". והרי אין כאן תיקון יותר ממה שהיה וכל מה שדן להקל זה רק מצד מלאשאצל"ג. ועי' בס' אורח"ש (ח"ג עמ' רס"ו).

ואפי' אי נימא אופן ג' שגדר המלאכה הוא כך על מנת לתקן יותר ממה שהיה תחילה. היינו שגדר הדבר שזו צורת המלאכה וכגדר העל מנת לדברי הראשונים לומר שכך היא צורתה שמעתה יהיה תיקון יותר שלם. היינו שהיחס להעבר הוא מצד ענין הגדרת המלאכה לעשות תיקון "יותר שלם" ממה שהיה בתחילה ותו לא. אבל מכל מקום אין יחס עם העבר בגוף הפעולה להגדירה. כי אם בענין זה שעתה הוא שלם יותר.

ועוד, דבגוף הסברא הנ"ל צ"ע ד] לכאו' אי"מ מדוע העבר משפיע על ההווה יותר מהעתיד. כלומר, זה שהוא קורע ע"מ לתפור עדיין הוא מלאכת העדר, ומדוע לומר דדווקא מצד זה שהיתה כאן מלאכה מעיקרא הוא תיקון? כלומר הרי בעת המלאכה – היינו הפעולה (והלאה) אין דבר מהמציאות (היצירה) הקודמת, ונעשה אין<sup>6</sup>, ומפני מה דווקא משום שבעבר היה כאן 'תיקון' הוא פעולת ההעדר של עכשיו (שסוף סוף היא העדר לגמרי) לפעולת תיקון?

ועוד צ"ב שבכל מקום הדגישו דווקא את העתיד (ע"מ לתפור, ע"מ לכתוב) ולא את העבר היינו באיזה חפץ עושה את המלאכה.

### ג

י"ל במחלוקת רש"י והרמב"ם שנחלקו האם מלאכת מוחק היא מלאכה עצמית או נובעת מהכתיבה וי"ל ובהקדים דלכאורה יש להסביר מחלוקת הראשונים כך: יש לחקור במלאכת מחיקה וכיצד בשאר מלאכות שעניינם 'העדר' וקלקול מה פירושם:

(א) האם כיוון שיש בהם אופני תיקון (כמו פותח בית הצוואר או קורע בחמותו), לכן (למד הרמב"ם) שבעצמותם הם אומנות. היינו שכאשר הם תיקון ולא קלקול שוב חזרו להיות בעצמותם מעשה של אומנות ומחשבת. וכמו למשל הסותר, אם סתר מן הכותל במקום א' לעשות שם פתח או חלון לאורה ולא כדי לבנות, וזהו החידוש שבדעתו.

(ב) מכיוון שהמחיקה היא סניף ממלאכת הכתיבה, היינו שהיא חלק מחלקיה, שכך הוא סדר הכתיבה שפעמים מוחקים, לכן לומדים ממלאכת הכתיבה שהיתה במשכן ממילא שגם מוחק הוא מלאכה.

והנה בהבנה הב' גופא (שהמוחק הוא סניף (הסתעפות) ממלאכת כתיבה) יש לראות בו בב' אופנים: (א) אחר דהוי הסתעפות ממלאכת כתיבה עדיין שייכת למלאכת כתיבה, כלומר דהוי "התחלת כתיבה", היינו שענין המחיקה היא ענין של כתיבה. (ב) ששוב הוא מלאכה בפני עצמה – מלאכת מוחק.

6. כי המלאכה היצירה היא ענין החיבור בתפירה (והאותיות בכתיבה) ונקודה זו נעשית אין'.



והנה בגמ' לקמן (עה, ב ורש"י): "כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור (שבקרשי המשכן שתיים היו כותבים אחת בזו ואחת בזו כדי לזווגו כשסותרים אותן). מחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב (שאין מלאכת מחיקה חשובה אלא ע"מ לכתוב והרי יש מקום לשתי אותיות). אמר רבי מנחם בר' יוסי וזה חומר במוחק מבכותב".

אבל הרא"ש שם (פ"ז אות ט') ביאר החידוש בדברי הגמ' "כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחת במקומה, מן הדין היה ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה, אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה".

וחזינן שפירש לא כרש"י (שלומד שמלכתחילה אין מקום לחייבו מצד מחיקה על אות אחת). ויתכן כוונתו שר"ל יותר מרש"י. כלומר, שכיוון שמחיקה היא סניף מכתובה אך נעשתה למלאכה בפני עצמה הרי מצד ההגיון יתכן שמחיקה תהיה שיעורה מועט ממלאכת הכתיבה בעצמה. שאכן טועים באות אחת ומתקנים שהרי "בקרשי המשכן שתיים היו כותבים אחת בזו ואחת בזו כדי לזווגו" (לשון רש"י) ו"פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחת במקומה" (לשון הרא"ש). ולכן ההגיון נותן ש"מן הדין היה ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה" אלא "אינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה", אבל מצד גדר המחיקה די באות אחת. ולכן די במוחק אות אחת לחייבו אלא שהתנו שה"על מנת" יהיה צריך שיהיה מקום לכתוב שתי אותיות.

היינו: לרש"י עליו למחוק שתי אותיות כשיעור עצמי בכתיבה, כי לרש"י אין היא מלאכה בפני עצמה כי אם הוי התחלת כתיבה, יש כאן התחלת כתיבת שתי אותיות. ואילו להרא"ש אין דין מחיקת שתיים כלל מצד עצמה של ענין המחיקה, כי אם בגדרי ה"על מנת" לכתוב (היינו השייכות לכתובה), משום שהעלול (מחיקה על מנת) אינה יכולה להיות יותר מהעילה (כתיבה). אבל לא מצד גדר פעולת המלאכה.

וממשיך הרא"ש: "ויראה דאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפי' [יש במקומו כדי. ב"ח] לכתוב כמה אותיות, כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו. אחרי כותבי זה, מתוך הסברא וגם מדנקט בבריתא "מחק אות אחת", ראיתי בתוספתא [פי"ב] וכתוב בה "נפלה דיו על ספר ומחקו שעוה על הפנקס ומחקו אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב, וטעמא לא בריר לן. וי"ל דהיינו טעמא דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא דמיא, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפילו טשטוש דיו נמי, והאי דנקט בבריתא מחק אות גדולה, אידי דתני כתב אות אחת גדולה".

כלומר שהיה כאן להרא"ש הו"א לפטור מוחק טשטוש "כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו" אבל י"ל שזו גם סברא וכמו שממשיך "אחרי כותבי זה מתוך הסברא" (יתכן שזו רק סברא של השוואה למשכן וגם בסברתו (הנ"ל) לומר שדי במחיקת אות לשם כתיבת אות גם

סברא זו היתה מבוססת על כך ש"פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחת במקומה", אך סו"ס מסתבר שבכל השוואה יש הגיון וסיבה).

והדברים מתאימים עם הנ"ל (בביאור הטעם שצריך מחיקת ב' אותיות) שלהרא"ש מחיקה הוי מלאכה בפנ"ע, וממילא י"ל גדרה למחוק אות (שנכתבה בטעות) דווקא, משא"כ לרש"י שס"ל שכל המלאכה היא מצד הכתיבה שתהי' לאחרי', ולפי שיטתו י"ל (אף שאי"ז מוכרח) שחייב גם על מחיקת טשטוש דיו.

א"כ מצינו ב' שיטות בהגדרת מוחק, אי הוי התחלת כתיבה או מלאכה בפנ"ע.

#### ד

#### ב' אופנים בגדר מלאכת מוחק בפני עצמה

וי"ל בעומק יותר, שגם בגדר מלאכה בפנ"ע גופא י"ל בב' אופנים. ובהקדים, דהנה המהר"ל בגו"א פליג על הרא"ש והסביר מדוע חייב רק במוחק אות אבל לא בטשטוש. וז"ל:

"וזה חומר במוחק מבכותב' - נראה דבא לומר שלא תאמר כי אין זה חומר כלל, [היינו הדין שבניגוד לכותב די במוחק אות אחת להתחייב במוחק].

- כי בדין חייב אם מוחק אות א' [ע"מ] לכתוב ב' אותי', שהרי חיוב זה בשביל שיוכל לכתוב, ולא שיהי' החיוב בשביל המחיקה רק החיוב בשביל שתיקן שיוכל לכתוב -

ולכן קאמר דודאי חומר במוחק שהחיוב הוא בשביל המחיקה ולא בשביל שיוכל לכתוב, ואפ"ה חייב כשימחוק אות גדולה שיוכל לכתוב ב' אותיו' (אפי"ל לא הי' שם כתיבה רק שריטה ומחק השריטה סוף סוף תיקן שיוכל לכתוב ב' אותי') ואשמועי' שיהי' מלאכתו באותיות וסגי באות החיוב הוא בשביל המחיקה ולא מחייב רק מחק אות ולא שריטה, וטעמא דמילתא דסגי אף במחיקה אות א' גדולה, דלענין תיקון בעי' ב' אבל לענין מחיקה לא בעי' רק אות א', רק א' שמחק, אבל אם היה מלאכתו ברושם בלבד לא הי' מלאכתו באותיות, ולא הוי במשכן רק כתיבת אותיות, ולא שהיו כותבי' בטעות, רק לפעמי' הי' נפל טיפה על אות א' ומחקו כולו וחזר וכותבו זהו מוחק ע"מ לכתוב ב' אותיו', וכאשר המחיקה היא באותי' אע"ג שלא הי' רק באות א' והתיקון הי' ע"מ לכתוב ב' אותיות חייב.

והרא"ש הביא תוספתא, איך למד דבר זה מן התוס', שאני אומר פי' התוספתא נפל טיפת דיו על הספר ומוחק האות' ע"י שהעביר הדיו עליו נמחק האותיו' ועל המחק הזה יכול לכתוב, ומתחילה מחק אותיות ע"י שהעביר עליו הדיו כי זהו כמה פעמים כאשר נפל טיפת דיו על ספר עד

7. לכאור' חסר כאן [לומר שאילו היה זה מצד שיוכל לכתוב היה חייב גם במחיקת סריטה].

שאינו יכול לקרות מקצת הכתוב מוחק הכל כל מה שנכתב וחוזר לכתוב, ואמר שחייב על מחיקת האותיות שכתבו, אבל מחיקת השיטות בודאי אינו חייב כלל ונכון הוא. עכ"ל.

כלומר: לדעת המהר"ל גדר המלאכה "שהחייב הוא בשביל המחיקה" ו"מלאכתו באותיות", ולכן צריך דווקא למחוק אותיות.

ומכאן - מדברי המהר"ל וממ"ש הרא"ש - מקור לומר שגדר המחיקה (וכן י"ל) הקריעה לפעול במציאות של האותיות והגופים הרבים.

כלומר, אמנם זהו מסתעף מהמלאכה העיקרית של התיקון, אך נאסר בפני עצמו. לומר שלא משום שבוז מתחיל מלאכת תיקון חייב, אלא שזה תיקון בפני עצמו, שכך דרך העושים למחוק הטעות ולקרוע הטעות כדי לתקן (-ולכן צריך על מנת), אך זה הוי מלאכה בפני עצמה.

ויסודה לפעול העדר להטעות (ע"מ לתקן) היינו לקרוע התפור ולמחוק האותיות. ובוז אתי שפיר הבנת דעת אדה"ז.

## ה

### קושיא ע"ז מהמשך דברי הרא"ש ותירוץ ע"כ

אך לכא' מסקנת הרא"ש לא כן (ודלא כהמהר"ל הנ"ל) דזה לשונו (בהסברת דברי התוספתא שמחייבת על מחיקת דיו) "וי"ל דהיינו טעמא, דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא דמי, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפילו טשטוש דיו נמי".

וכן נראה ממ"ש אדה"ז (סי' ש"מ ס"ד) לחייב מוחק טשטוש, והסביר הטעם "הואיל וחיוב המוחק הוא משום שעושה כן על מנת לכתוב, דהיינו שמתקן מקום לכתיבה, לפיכך אפילו לא מחק אותיות אלא טשטוש דיו בלבד או שעוה שנפלה על הפנקס".

וי"ל, דבמה שכתב הרא"ש שגדר המלאכה זה מחשבת כתיבה אפשר לומר בב' הבנות, האם זו התחלת כתיבה, או שזו מלאכה בפני עצמה שאמנם גדרה לא מחיקת אותיות כי אם מחשבת כתיבה שבתיקון המקום לכתיבה אבל הוי מלאכה בפ"ע. (ואין זה התחלת כתיבה, ולכן די במחיקת אות אחת מעיקר הדין כי תיקן מקום כתיבה ודי בזה. אלא שרק מצד שק"ו מכתובה בעינן ל(ע"מ) ב' אותיות וכמו שנתבאר לעיל)<sup>8</sup>.

8. א"כ מצינו ד' הגדרות במלאכת מוחק: א) מחיקת אותיות כענין בפ"ע (דעת הרמב"ם). ב) מחיקת אותיות כסניף ממלאכת כתיבה ומלאכה בפ"ע (הו"א ברא"ש ומהר"ל). ג) הכנת מקום כתיבה ומלאכה בפ"ע (י"ל ברא"ש וי"ל באדה"ז). ד) התחלת כתיבה (רש"י).

ודעת הרא"ש גם אחר מסקנת דבריו לחייב במחיקת טשטוש משום "דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא" וגדר המלאכה היא "מחשבת כתיבה" עדיין ס"ל שהוי מלאכה בפ"ע ואין גדרה התחלת כתיבה כ"א תיקון מקום לכתובה. היינו שזו מלאכה בפ"ע שגדרה תיקון מקום וכנ"ל.

[כלומר, בהו"א למד שהמחיקה, היא מלאכה בפ"ע היינו שחשיבותו הוא בפ"ע, ובמילא למחוק אותיות דווקא, ובתירוצו מבאר שגדרה הוא להכין מקום לכתובה שתהי' לאחר מכן, אלא שגם זה גופא – להכין מקום – הוי מלאכה בפ"ע].

## ו

### עפ"ז ביאור דברי אדה"ז שמתייחסים לעבר

ואולי י"ל שגם לפי ההסברה הב' (שגם אי אמרינן שהוי "מחשבת כתיבה" זו מלאכה בפני עצמה. היינו כמו שנתבאר לעיל), סוף סוף יסוד ענין מלאכה בפני עצמה הוא הסתעפות ממלאכת הכתיבה, היינו שהיא חלק מחלקיה.

היינו שכך הוא סדר הכתיבה שפעמים מוחקים. ומתוך שכתבו במשכן והוי מלאכה גם מוחק הוי מלאכה. (ומלאכה בפני עצמה) י"ל הבנה לדברי אדה"ז.

כלומר שס"ל שאף אי אמרינן שאין צורך לב' אותיות כדי שיחשב "מוחק" גדר יסוד שם מלאכה נופל דווקא אם יש לפנינו מציאות של כתיבה, שאז נופל מלאכת תיקון מקום לכתובה. (ולו יצוייר שצריך להכנת קלף הרי אין שם מלאכת הכנת כתיבה). ועד"ז בקורע אם אין כאן שני גופין לא נופל וחל שם מלאכת תפירה, ובמילא לא נופל וחל ע"ז מלאכת קורע.

משא"כ אם זו התחלת תפירה ולא מלאכה בפ"ע, י"ל ששם פעולה יש כאן, דסוף סוף התחיל באופן זה לכתוב ולתפור, היינו דהגברא מחבר פעולה זו לזו. אך כשבאנו להגדיר הפעולה מצד עצמה שיפול בה שם מלאכת מוחק ותופר צריך שתהיה המציאות (החפצא) לפנינו<sup>9</sup>.



9. ואולי גם מצד הגברא (כלומר מצד התחלת כתיבה) נאמר כן. דלכאורה יש להקשות מה היא הסברא שנאסר "התחלה" (כמו הכשר והכנה) למלאכה? או היכן מתחילה נקודת התחלת הכתיבה והתפירה? וי"ל שזה תלי אם המציאות לפנינו, היינו שאי אפשר להגדיר מוחק שהוא התחלת כתיבה כמלאכה כל זמן שאין כאן קלף כלל, כאילו נאמר שאין הכנת הקלף תחילת כתיבה, כי חסר "החפצא" בה נעשית המלאכה, ולכן לא נופל כאן התחלת כתיבה. ועל דרך זה בקורע שכל זמן שאין כאן מציאות של שני חוטים (שחוברו) אלא דבר שלם שעתה במלאכתו יהיה על ידה 'החפצא' שבה תעשה המלאכה לא נופל כאן התחלת תפירה. אך יותר נראה שדווקא מצד מלאכה בפ"ע, היינו, שם פעולה, צריך להחפצא.

## בענין הגריעותא דמלאכת הוצאה

- והמסתעף בגדר מלאכת מושיט וזורק -

כמה קושיות על מ"ש התוס' בנוגע לגריעותה דמלאכת הוצאה / שינויי הלשונות בראשונים בנוגע להוכחה ע"כ שהיא מלאכה גרועה / ביאור מהות החילוק בין הנפעל של מלאכת הוצאה לשאר מלאכות שבת / עפ"ז יישוב כל הקושיות הנ"ל / ביאור עוד כמה דינים במלאכות מושיט וזורק ע"פ היסודות שנתבארו בכללות מלאכת הוצאה.

הרב אהרן שי' מושקוביץ

ר"מ בישיבה

### א

**ביאור התוס' בהא דהוצאה מלאכה גרועה וקושיית המהרש"א על ראייתם**

מתני' ריש שבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד, העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים וכו'", ומונה המשנה כל האופנים שיכולים להיות בעשיית מלאכת הוצאה במקרה זה (מה עושה העני ומה עושה בעל הבית), באיזה מקרה העני חייב, באיזה מקרה בעה"ב פטור ואיזה מקרה שניהם פטורים, עיי"ש.

ובתוד"ה פשט הקשה מה לי עשיר מה לי עני, ותירץ דמשום דהוי מלאכה גרועה איצטריכא לי' לתנא לומר שניהם, דלא הוה גמרי' הוצאה דעני מבעה"ב ולא דבעה"ב מעני. וכן בד"ה יציאות השבת ביאר בזה פתיחת המסכת ביציאות שבת, דכיון שמלאכה גרועה היא הוצרך לשנות טפי (ולכן צריך התנא לפתוח בעקירה לפני שמלמד פרטי דיניה, כי לולי זאת לא היינו סבורים שהוצאה מלאכה).

ומוסיף התוס': "ותדע (שהוצאה מלאכה גרועה), מדאצטריך תרי קראי בהוצאה, כדנפקא לן בריש הזורק (צו, ב) מ'ויכלא העם מהביא' ובספ"ק דעירובין (יו, ב) נפקא לן מקרא אחרנא דדרשינן אל יצא יאש ממקומו אל יוציא . . . והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרוייהו חד לעני וחד לעשיר".

והקשה המהרש"א, דה"מ לאתויי ראי' (לא מזה שישנם שני פסוקים) כ"א מזה שצריך בכלל פסוק על הוצאה ולא סגי בכך שהייתה במשכן (כמו שאר המלאכות שאינן צריכים פסוק מיוחד). ואכן כן היא ראיית התוס' בשבועות (ג, א). ומניח זה ביש ליישב.

ולהעיר, דכן כתבו התוס' גם בריש הזורק (צו, ב) בהא דאיצטריך קרא אע"ג שהייתה במשכן, שמבאר דכיון שהיא מלאכה גרועה אי לאו דכתיב בקרא בהדיא לא היו מחייבים עליו.

## ב

### תוספת חיזוק בקושיית המהרש"א

ויש להוסיף ולחזק קושיית מהרש"א, ובהקדים סוגיית הגמ' בעירובין שם:

במשנה (יז, א) "ארבעה דברים פטרו במחנה, מביאין עצים מ"מ, ופטורין מרחיצת ידים, ומדמאי, ומלערב", ובגמ' (יז, ב) "אמרי דבי רבי ינאי לא שנו אלא עירובי חצירות אבל עירובי תחומין חייבין, דתני רבי חייא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה". ומק' ע"כ הגמ': "מתקיף לה רבי יונתן . . (הרי הוצאה) לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד (הוא) וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו, אמר רב אשי מי כתיב אל יוציא אל יצא (שמות טז-כט) כתיב".

ופרש"י בדברי רב אשי "אל יצא כתיב - ואין כאן לשון הוצאת משוי", היינו שפשט הפסוק אינו מדבר על הוצאה מרשות לרשות כ"א על האדם שלא ייצא מהרשות.

ובתוס' שם מביא פירש"י, ומקשה עליו כמה קושיות, ומהם: מה מקשה ר' יונתן מזה שהוצאה ניתנה להזהרת מיתת ב"ד, והא ר' עקיבא ס"ל תחומין דאורייתא ולומד זאת מפסוקים (ראה עירובין נא, א), ואם בא ר' יונתן לומר דמסתבר כמ"ד דרבנן על זה לא היה חולק רב אשי, דהא בכל דוכתא פשיטא ליה להש"ס דעירובי תחומין דרבנן (ומציין שם כמה מקומות שמוכח כך), עיי"ש.

ולכן מפרש בתוס' "דבין ר' יונתן ובין רב אשי נפקא להו הוצאה מאל יצא כדמשמע בכל מקום, והכי משמע פשטי' דקרא שאל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן כדרך שעושין בחול, וסבר ר' יונתן אפי' למ"ד תחומין דאורייתא לא לקי דכיון דמהאי קרא נמי נפקא לן איסור הוצאה דהוי מיתת ב"ד, ורב אשי משני מי כתיב אל יוציא דהוי עיקר קרא בהוצאה דאז ודאי לא היו לוקין עליו אע"ג דלתחומין נמי אתי אל יצא כתיב וכיון דעיקרו בלשון יציאה לוקין עליו אע"ג דאתי נמי לאיסור הוצאה".

המורם מכ"ז, שבפשטות לפי רש"י למ"ד תחומין דאורייתא לא קאי אל ייצא באיסור הוצאה כלל, והרי זו שיטת ר"ע ועוד תנאים, ולפי שיטתם אין ראי' כלל לדין הוצאה (ויש להוסיף, שרבה (לקמן ה, א) מעמיד משנתנו כר"ע, והרי ר"ע הוא זה שסובר תחומין דאורייתא).

ואפי' לפי מה שמחדש בתוס' שגם למ"ד תחומין דאורייתא יש בכלל פסוק זה הוצאה, אך עדיין אין ראי' זו מוכרחת כ"כ אלא רק כתירוץ דברי הגמ' שם, וא"כ עדיין אי"ז מתרץ מ"ש התוס' את

דברי הגמ' בעירובין בלשון "תדע" היינו שמשם ראי' לכאן, דאדרבה מכיוון שמשם אין ראי' מוכרחת כ"כ עדיף הי' להם להביא ראי' כמו בשבועות שהיא מוכרחת ולכו"ע.

## ג

## צ"ב היכן מופיעה הוצאה דעני

עוד יש להקשות על מה שכתבו התוס' דתרי קראי אתיין חד לעני וחד לעשיר, וכד דייקת בקראי לפי המתפרש בדברי רש"י ותוס' כאן הנה תרוויהו לא הוויין אלא הוצאה דעשיר:

ברש"י (ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים) ציין לפסוק אחד וז"ל: "ובפ' הזורק (לקמן צו, ב) ברישיה נפקא לן מויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו', לא תפיקו מרה"י לר"ה להביא נדבה למחנה לוי, ויום השבת היה כדיליף התם".

והפסוק השני מוזכר בדברי תוס' (ד"ה יציאות) שכ' וז"ל: "יציאות הוצאות הוה ליה למתני' אלא נקט יציאות לישנא דקרא אל יצא איש ממקומו (שמות טז) ודרשינן מינה (עירובין דף יז, ב) הוצאה אל יצא עם הכלי ללקט המן".

נמצא שגם הפסוק הראשון (ההוצאה מביתם למחנה לוי) וגם הפסוק השני (הוצאה עם הכלי ללקט המן) מדובר על הוצאה דעשיר, שיצאו מביתם עם הכלים, ולא שיצאו בידיים ריקות, וצ"ב מהו המקור להוצאה דעני (והכפילות בהוצאה דעשיר).

[והנה ברמב"ן כתב "והוצאה דעני נפקא לן במסכת עירובין בפ"ק (יז, ב) מדכתיב אל יצא איש ממקומו . . . והוצאה בכלל הוא", וכנראה למד שזה כולל גם יציאה בידיים ריקות, אך בתוס' מפורש לא כך שכ' "שלא יבא עם הכלי ללקט המן".]

בתוס' הרא"ש מבאר באו"א, ד"ויכלא מהביא אתי להוצאה דעני, כדאמרי' בפרק הזורק (שם) 'משה היכא הוה קאי במחנה לוי, ומחנה לוי רשות הרבים הויא, וקאמר להו משה לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד לרשות הרבים', ולשון מהביא משמע מהביא החפץ אצלו למקום שהוא עומד והיינו הוצאה דעני, אבל מדברי התוס' שלא השיגו כלום על פירש"י שכתב שהוצאה ילפי' מ"ויעבירו קול במחנה - לא תפיקו מרה"י לרה"ר להביא נדמה למחנה לוי" משמע שס"ל כרש"י, ובמילא לשיטתם א"א לתרץ תירוץ זה].

1. והנה הכנסה דעני לא שייכא במן, שהרי לא ירד מן בשבת, וכל האזהרה היא רק על הוצאת כלי והכנסתו. ובזה אתי שפיר טפי דברי התוס', ולאידך דברי הרמב"ן (שהיציאה של המן היא הוצאה דעני) צע"ג, דהרי הוציאו הכלי מרה"י לרה"ר האנשים העומדים ברה"י והוי כמו הוצאה דעשיר.

וקצת דוחק לומר שהלימוד הוא באופן של אם אינו ענין לענין זה תנהו ענין לענין אחר, כי לא הזכירו זה התוס', וגם אין הפסוק מיותר וכמ"ש הרמב"ן והרשב"א דאיכא למילף מיני' תחומין, וגם איצטריך לגופי' במשכן ובמן.

#### ד

#### אופני הלימוד בנוגע להוצאה וצ"ב בזה

עוד כתבו התוס' שלכן גם כל תולדות הוצאה (מושיט, זורק, מכניס מרה"ר לרה"י) צריך למצאם במשכן (ודלא כשאר האבות מלאכות שרק האבות היו במשכן), והאריך בזה, שגם זה הוא כיון שהיא מלאכה גרועה ולכן צריך למצוא במשכן גם את תולדותיה.

ובנוגע להכנסה כותב תוס' שהייתה במשכן רק בעני אב"ב דבעה"ב לא הייתה, ולכן צריך סברא ד"מה לי אפוקי ומה לי עיולי" (לקמן צו, ב).

והנה עני ועשיר היו במשכן (בהוצאה כמו שמובן מדברי התוס' עצמו כאן שלא שלל את היות בעה"ב במשכן אלא רק בהכנסה), ובפשטות: הבאת הנדבה היא הוצאה דעשיר, העלאת קרשים הכנסה דעני, והורדת קרשים הוצאה דעני, וביחד עם הסברא ד"מה לי אפוקי ומה לי עיולי" משכחנא במשכן כל סוגי ההוצאה. ולכא' קשה, א"כ קרא למה לי. (והרי א"צ פסוק לתולדות הוצאה האחרות כמו שלא מצינו פסוק למושיט וכו' וגם תוס' כאן לא הצריך אלא למצאם במשכן וכיון שעני ועשיר תרוייהו היו במשכן א"כ למה נגרע דינם שצריך להם פסוק).

המבואר מכ"ז לשיטת התוס', שג' דרגות ישנם בהוצאה ופרטי דיני': א) עני ועשיר לא סגי משכן ובעי' קרא. ב) שאר תולדות הוצאה (כמו מושיט) צריך למצאם במשכן. ג) להכנסה לא צריך כלום וילפי' לה מסברא בעלמא.

וצריך להבין דאם הוצאה היא מלאכה גרועה, ובלשון הרמב"ן "הלכות עקרות הן" – שאין לומדין אחת מחברתה, א"כ מה החילוק בין הכנסה לשאר תולדות. וכן מה החילוק בין שאר תולדות לעני ועשיר שצריך להם פסוק.

ויתרה מזה יש להקשות – בנוגע לזה שעשיר ועני צריכים שני פסוקים ואילו הכנסה והוצאה נלמדים מסברא – דלכא' איפכא מסתברא, דהרי עשיר ועני עושים את אותה פעולה ממש, ומה"ת לחלק ביניהם (וכמו שבשאר מלאכות שבת אין נוגע כלל מי עושה אותה ובאיזה מקום הוא עומד, וכל הדיון הוא רק על מה הוא פועל והאיך הוא פועל, וכן עני ועשיר בענין זה אינם חלוקים כלל ומה"ת לחלק ביניהם), ואילו הכנסה והוצאה הם לכא' פעולות שונות בתכלית זה הוצאה לרה"ר וזה הכנסה לרה"י וטובא איכא לחלק ביניהם ולמה זה א"צ לא קרא ולא משכן.



נמצא לסיכום ג' קושיות על דברי התוס': א) קושיית המהרש"א – מדוע נצרך להביא שישנם שני פסוקים ולא מספיק זה שצריך בכלל פסוק (ובזה גופא נתבאר דאדרבה זה שהפסוק השני מדבר על הוצאה אי"ז מוסכם על כולם ואדרבה וא"כ מדוע הוצרך להביאו). ב) לכאור' שני הפסוקים מדבר על הוצאה דעשיר ולא דעני. ג) מהם ג' הדרגות בנוגע למקורות על הוצאה (עשיר ועני צריך פסוק, שאר המלאכות צריך למצוא שהי' במשכן, והכנסה והוצאה מסברא), ואדרבה לכאור' איפכא מסתברא.

## ה

## הקדמת הביאור בתוס' ושאר הראשונים בגריעותא דמלאכה גרועה

ולחבין זה צריך להקדים ביאור ענין 'הוצאה מלאכה גרועה היא' מה היא גריעותה.

דהנה האור זרוע (או"ח סי' פב) כ' ש[גריעותה היא בזה] "שלא נשתנה כאן כלום דמעיקרא חפץ והשתא חפץ". והרשב"א והרמב"ן כתבו דאילו מפנה מזוית לזוית כל היום כולו פטור וכשהוציא גרוגרת מרה"י לרה"ר חייב. ועד"ז (בשינוי קצת וכדלקמן) כתבו התוס' כאן מה לי מוציא מרה"י לרה"י מה לי מוציא מרה"י לרה"ר.

והיו שדייקו מדבריהם (דלא ס"ל כדברי האור"ז שיש חידוש בעצם המלאכה, אלא) דלדידהו גם מלאכה שאינה משנה את החפץ היא מלאכה, רק מדחזינן שהתורה חילקה לרשויות אנו רואים שהתורה גרעה מכוחה של מלאכה זו.

ורצו להסביר מחלוקתם דפליגי אם מלאכת שבת עיקרה היא פעולת האדם ועבודתו ולכן סברא פשוטה שהוצאה מלאכה, או אם עיקרה הוא הנפעל ששינה והועיל בדבר הפועל בו, ולכן הוצאה שבה אין שינוי בנפעל, דמעיקרא חפץ והשתא חפץ, הסברא הפשוטה היא שאינה מלאכה.

אבל קשה לומר כן דכמה ראיות חזקות יש שבמלאכות שבת העיקר הוא הנפעל ואם יגע ולא פעל כלום אינו מתחייב ולאידך מתחייב, וכמו שכותב רבינו במכתב (נדפס בלקו"ש חי"א עמ' 248) במענה לא' שביאר בגדר חיובי שבת שאיסורם מצד הפעולה ולא מצד הנפעל, וז"ל: "אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה - מחיוב נטלו לגגו דחי"ת ועשאו ב' זיינין (שבת קד, סע"ב)", עיי"ש ששם מוכח שכן לומד בהוצאה שחיובה הוא מצד הנפעל. וקשה לומר שכל גדולי הראשונים כרשב"א רמב"ן ותוס' לא ס"ל זה.

וגם אדה"ז בשו"ע (ר"ס שא) כתב שמצד הסברא ההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל, ובמ"מ ציין לתוס' כאן. הנה אף שהביא טעם האור"ז ציין לתוס' כאן. (וגם לא הי' לו לפסוק כהאור"ז נגד כל הראשונים המפורסמים).

ולכן נ"ל דכו"ע אית להו טעמי' דהאו"ז דהוצאה מסברא לא הוויא מלאכה ולהכי איצטריך קרא להוצאה ולא ילפינן לה ממשכן וכלשון אדה"ז. רק קשיא להו אמאי איצטריכו תרי קראי חד לעני וחד לעשיר. וע"ז הוסיפו עוד פרט בגריעותא דמה לי רה"י מה לי רה"ר דכיון דהוצאה גדרה שינוי מקום ורשות מ"ל רה"ר מ"ל מרה"י לרה"י, ומכך שחלקה התורה בזה איני יכול ללמוד עשיר מעני.

[ועפ"ז תתורץ קושיית המהרש"א דלעיל, דאין כוונת התוס' להוכיח (רק) שהיא מלאכה גרועה, דזה דבר פשוט וכמ"ש האו"ז, אלא כוונת התוס' להוכיח שזה שהיא מלאכה גרועה ה"ז גורם גם שא"א ללמוד עני מעשיר (ולהיפך), ולכן צריך להביא זה שישנם שני פסוקים שמלמדים על שניהם].

## ו

### עפ"ז ביאור מדוע א"א ללמוד אחד מהשני

ויש לבאר זה, ובהקדים מה שנת"ל דכו"ע מודו שמלאכה בשבת היא רק כשיש נפעל ובהוצאה אשמעינן קראי דהויא מלאכה. דיש ללמוד זאת (מהו חידוש התורה) בב' אופנים: א) שהיא מלאכה אף שאין נפעל ב) שגם פעולה זו היא כנפעל.

ומלשונות המפרשים נראה יותר כאופן הב' א): מכך שמלאכה גרועה מיהא הויא. ב) מכמה הלכות<sup>2</sup> שבהם משמע שגם הוצאה בעינן נפעל. אלא שמסברא לא היינו מחשיבים זה לפעולה עד שגילתה לנו התורה. וכן משמע מדברי רביה"ז (שם) שהתורה השמיעה לנו שהיא מלאכה חשובה. וכן משמע ברמב"ן ובעוד מקומות.

[ובמהות הנפעל של הוצאה יש לבאר בכמה אופנים ובעיקר: א) שינוי שם רשות החפץ היינו מלהיות חפץ המונח ברה"ר להופכו לחפץ המונח ברה"י. ב) העברת החפץ ממקום למקום ושינוי הרשות רק מבטא שהי' כאן שינוי מקום. כיון שרה"י הוי כמקום אחד ורה"ר כל ד"א הוא מקום אחר וכו'].

וזהו מלאכה גרועה: דבכל הל"ח מלאכות יש שינוי במהות החפץ, ובהוצאה רק שינוי מקום, וקמ"ל קרא דגם זה הוי מלאכה חשובה. והשתא מצינן למימר דכל שינוי מקום הוי מלאכה. אך כשאנו רואים שהתורה חלקה ברשויות מגרע הדבר את המלאכה, דחזי' שלא כל שינוי מקום מחייב ויש חילוק בין רה"י לרה"ר, עולה מיד הסברא לחלק בין עני לעשיר.

2. וכגון: הרשות מצרפת ב' חצאי שיעור (רמב"ם הל' שבת פי"ח), זרק חצי שיעור לבית טמא (לקמן צא, א) ועוד.

ואף ששניהם היו במשכן, מ"מ כמו שבעיקר דין הוצאה יש חילוק בין רה"י לרה"ד, דברה"י אין נחשב זה הוצאה אף שגם זה הי' במשכן כיון שאי"ז חשוב מלאכה, כמו"כ נותנת הסברא לחלק שאף אם שמענו הוצאה בעני לא נלמד עשיר ממשכן וכן להיפך.

## ז

### ביאור בעומק יותר בשינוי בין הוצאה לשאר המלאכות

וביתר ביאור י"ל, דהנפעל בהוצאה הוא הזזה, אך הנוגע ביותר מבחינה תכליתית הוא מקום ההנחה. דהיינו בכל המלאכות יש פועל ונפעל. והודגש לעיל שבשבת צריך נפעל וזהו גדר המלאכה.

דהנה בנפעל יש ג' פרטים. מצבו הקודם – פעולה – מצבו החדש. וכגון: בבישול: חי – בישול – מבושל. בטחינה: שלם – נטחן – קמח. בקצירה: מחובר – קצירה – תלוש. וכמו"כ בכל המלאכות הדגש הוא על התוצאה הסופית. אם כי אין בישול אחר בישול.

ועד"ז יש לומר בהוצאה, כיוון שסוכ"ס יש בהנפעל, והשמיעתנו התורה דהווי נפעל חשוב. ואם נתבונן בנפעל הגשמי, המציאותי (לא הדיני) הוא שינוי המקום ולכן כל שינוי מקום ייחשב הוצאה לא שנא רה"י ולא שנא רה"ד.

אך ראינו שחלקה התורה באיסור בין הרשויות וקבעה שמרה"י לרה"י לא הויא הוצאה. ולפי"ז גרעה התורה מחיובי הוצאה [בקובעה] שאינם שווים בכל מקום. ולכן, כמו שראינו לחלק בנפעל של הוצאה בין מקום למקום שלא בכל מקום נחשב נפעל של הוצאה, הנה כמו"כ ומכל שכן שיש לחלק בין עשיר לעני. וכפי שיתבאר לקמן.

## ח

### השינוי במלאכת הוצאה בעילוי שנפעל בחפץ

הנה הנפעל של הוצאה היא להיכן הדבר הגיע, ובהוצאה דעני הדבר מגיע אל העני, משא"כ בהוצאה דעשיר היא יוצאת מרשותו.

וכשנתבונן בעילוי שנוצר בחפץ ע"י שינוי מקומו נראה שבשונה משאר השינויים שיש בעצמות החפץ שהם קיימים לעצמם (אובייקטיביים) דהיינו שהחפץ נתעלה לגבי כל אדם שהוא (כגון, שהמאכל מבושל לכל בין למבשלו בין לאחרים, הבגד נעשה ארוג לכל בין לאורגו בין לאחרים וכו'), הנה בשינוי המקום נעשה שינוי ועילוי בחפץ רק לגבי המוציא, דהיינו קירוב אליו או - להיפך - ריחוק ממנו. וזהו כל מהותו של טלטול ושינוי המקום.

ואם אינו מעוניין בקירוב החפץ (אליו או לאחרים) הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה שפטור לדעת ר"ש (ראה לקמן צג, ב).

והנה בהגדרת עשיר ועני מצינו שני ביאורים: האופן הראשון הוא שם המושאל, דעשיר הוא כינוי ודוגמא לעומד ברה"י ועני הוא כינוי ודוגמא לעומד ברה"ר. ולפי"ז מעלת העשיר בהכנסה שהוא מכניס לרשות שהוא עומד בה ומוסיף אצלו. ומעלת העני בהוצאה שהוא מוציא אצלו לרשותו. ואופן השני בזה כתב הפנ"י דאירי בעשיר ועני כמשמעם, ומעלת העשיר שנתניתו היא סוף הדבר ומעלת העני שצורך עצמו כו' עיי"ש.

### ט

#### ביאור הפסוק "אל יצא" דהויא הוצאה דעני ע"פ כל הנ"ל

ונתחיל לבאר לפי האופן הראשון שכן משמע פשטות המשנה והתוס':

הנה נת"ל דאת הפסוק "אל יצא" מפרש הרמב"ן שהיא הוצאה דעני. וצ"ל הרי יצא עם הכלי מרה"י האדם העומד ברה"י והוציאו לרה"ר, והוי לכאורה בדיוק כמו"פ שט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני" – הוצאה דעשיר? אך ע"פ הנ"ל י"ל שגדרי עשיר ועני נקבעים לא לפי מקום העקירה אלא לפי מקום ההנחה.

דהנה משנתנו מבארת דיני הוצאה שנעשו ע"י הושטת היד ואילו רגלי האדם נשארו לעמוד באותה רשות בה עמדו קודם לכן, ובהם הצריכה המשנה להביא דוגמת הוצאה דעשיר - העברה לרשות שאין רגליו עומדות בה, והוצאה דעני העברה לרשות שבה רגליו עומדות. אך יש לעיין באיזה גדר נמצאת ההוצאה הרגילה שבה האדם עובר ברגליו ביחד עם החפץ מרשות אחת לרשות שניה.

והנה סברת קושייתנו היתה בפשטות שהמעביר מרה"י לרה"ר הרי עקר מרשות שבה הוא עומד ובזה הוא שווה לעשיר ומצד זה אין כל חילוק בין הוצאת המן להוצאת המשכן.

אך כשנתבונן בעומק יותר ונראה שכל גדר הנפעל של הוצאה הוא קירוב הדבר וריחוקו הנה בזה המעביר שווה להוצאה דעני כי הרי בסך הכל הנפעל של ההעברה הוא שהחפץ יגיע לרשות בה עומד המעביר בשעת הנחה ולכן מובן שהעברה שווה להוצאה דעני דווקא (ובהכנסה לעשיר).

והנה במן מי שצריך לצאת עם הכלי ללקט המן אינו יכול להשליך הכלי החוצה ולישאר בפנים, שהרי כל מטרתו היא להגיע החוצה וללקט המן, ובמילא אין זה יכול להתבצע אלא בהעברה, ולכן ילפינן מיניה כל הוצאה דעני (ועד"ז הכנסה דעשיר, כדלקמן), ועד"ז כל העברה שאדם עושה ברגליו ועי"ז מביא את החפץ למקום שבו הוא נמצא שווה להוצאה דעני.

דמכיוון שכל גדר הוצאה הוא ביחס לאדם, ובעיקר נוגע לא המצב הקדום של האדם לפני העקירה אלא בעיקר נוגע התוצאה ונפעל אחר ההנחה ביחס לאדם, הנה מכיוון שהוציא את הכלי הריק בשביל ללקט לתוכו את המן לא היא אלא הוצאה דעני.

ולכן, אם שמעינן הוצאה בעני שפעל תכלית בקירוב החפץ אליו, לא הוה ידעינן הוצאה דעשיר שהתכלית היא הפוכה ולדידו אין בזה תועלת (ויש להעיר מכל שאינו כשר להצניע שחייב עליו המצניעו (לקמן צ, ב), כי בשבילו הוא לתועלת. ודו"ק) ובהכנסה יש מעלה לעשיר שהוא מקרב אליו ולא הוי ידעינן הכנסה דעני ולהכי איצטריך קרא לתרוויהו.

[משא"כ בשאר המלאכות, מכיוון שגדרם הוא 'אובקייטיבי', לכן אין נפק"מ כלל באיזה רשות נעשה ולשם מי, ורק בהוצאה שגדרה הוא ביחס לאדם ('סובקייטיבי') הי' מקום לחלק בין עני לבעל הבית, דזה מרחק לאדם וזה מקרב אליו, והוי שינוי בעצם המלאכה].

וזה מה שלומדים מהפסוק "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה" דבמלאכת המשכן (בשונה מבליקוט המן) לא היה כל הכרח שהמוציא יצא ברגליו ויביא את נדבתו, ואם היה אהלו בסמיכות למקום הגזברים היה יכול להביא את נדבתו בזריקה מתוך אהלו הישר למחנה לוי למרגלות הגזברים, ולכן כשמצווה משה רבינו להעביר קול במחנה באופן מוחלט שאיש ואשה אל יעשו עוד מלאכה ובה כולל גם את אותם אנשים ונשים היכולים להביא נדבתם ע"י זריקה (ועי"ז נפעל אכן ש"ויכלא העם מהביא" כל העם כולל אלו שיש להם יכולת לזרוק) הנה בזה הוא מלמד אותנו גם אל איסור הוצאה דעשיר שזה לא ידענו לפני"ז, וכנ"ל, שהוצאה דעשיר היא פחות חשובה כיוון שהדבר אינו מגיע אל המקום שבו נמצא המוציא והוא אינו מהוה תועלת אלא לאחרים.

אבל כשיודעים הוצאה דעשיר יודעים הכנסה דעני ד"מה לי עיולי מה לי אפוקי" ובשתיהם הוא מרחיק החפץ ממנו וכן להיפך מהוצאה דעני למדים הכנסה דעשיר כי בשניהם הוא מקרב החפץ אליו.

[והנה לפי הנ"ל לכאורה הי' מספיק שיכתוב עשיר ונלמד עני ממנו, כי הרי הוצאה דעני חשובה יותר מהוצאה דעשיר, אך זה יש לתרץ כמ"ש הפנ"י דהוצאה דעשיר היא תכלית שייכותו עם החפץ ובה שנתן לעני פעל עניינו לגמרי, משא"כ עני הוצאתו היא ע"מ לילך עם זה לביתו וכו', דהיינו שלא נשלמה מלאכת קירוב המקום שלו בהוצאה זו. וגם בהכנסתם יש לחלק, דהכנסת שניהם היא צורך הוצאה, והוצאת העשיר היא תכליתית ובמילא יש מקום יותר לחייבו גם על הכנסה<sup>3</sup>. (וכמו כן י"ל גם במשכן היתה הבאת הנדבה תכלית פעולת המנדב משא"כ במן שהיה מבוקש נוסף להוצאת הכלי והוא מילוי המן)].

3. וע"ד מוחק ע"מ לכתוב, שכשעושה מלאכה הפכית כהכנה למלאכה נחשב למלאכה ותועלת, משא"כ כשעושה צעד אחד בכיוון המלאכה (כמו כותב אות אחת) שהוא פטור כיוון שאין זו מלאכה חשובה בפ"ע.

וכיון שמצינו שהקפידה תורה על חילוק רשויות, שאין בו סברא כ"כ לחלק בנפעל העיקרי בשינוי מקום, כ"ש שיש להקפיד לחלק בין הבאת הדבר לשלב הסופי מבחינת המוציא, לבין הוצאה שמחוסרת עדיין (מבחי' המוציא) המשך הולכה.

עו"ל שהפסוקים הרי אינם מיותרים ונצטרכו לאזהרת המן והמשכן, ובתחילה קודם מתן תורה לא נאסרה אלא הוצאה דעני, ורק אחר מ"ת בציווי המשכן נתחדשה הוצאה דעשיר. ויש להאריך בזה ואכ"מ.



,

### ספק התוס' במושיט למטה מי' וצ"ב בזה

וע"פ כל הנ"ל (שגדר הוצאה הוא הזזת החפץ לכיוון מקום תכליתו, והנפעל הוא ביחס לאדם המוציא) יתבארו היטב עוד כמה דברים הצריכים ביאור בגדרי מושיט וזורק.

דהנה במשנה לקמן (צו, א) מובא דין מושיט, וז"ל המשנה "שתי גזוזטראות זו כנגד זו ברשות הרבים, המושיט והזורק מזו לזו פטור, היו שתיהן בדיוטא אחת המושיט חייב והזורק פטור, שכך היתה עבודת הלויים - שתי עגלות זו אחר זו ברשות הרבים מושיטין הקרשים מזו לזו אבל זורקין".

והנה במשנה מדובר במושיט למעלה מי' טפחים. ובתוס' לעיל (ד, א ד"ה אבל) דן האם מושיט למטה מי' גם חייב, או שדווקא למעלה מי' חייב ולא למטה. דבתחילה רוצה להוכיח מסוגיית הגמ' שם שמושיט חייב גם למטה מי', אך דוחה רא"י זו (עיי"ש הדחי' וההוכחה לבזה, ואינה קשורה לנדוד ולכן לא הובאה בפנים).

והנה אף שבתוס' לא נפשט ספק זה, אך להלכה דבר פשוט הוא שחייב גם למטה מי' (ראה רמב"ם פי"ג מהל' שבת הי"ח. שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס שמזו ועוד). וצריך להבין הסברא שרצינו לחלק בין י' ללמטה מי', דלמטה מי' תמיד הרי חמור יותר (דהוא רה"ר, משא"כ למעלה מעשרה שהוא מקום פטור) ולמה כאן יגרום קולא, יציבא בארעא וגירורא בשמי שמייא!?

אלא שזה בא וודאי מכך שלא מצינו למילף אלא כעין שהי' במשכן, ולכן אין לנו ללמוד אלא רק כמו שהיה במשכן בדיוק ששם היה למעלה מעשרה (כמו בעגלות) ואין אנו מתחשבים בק"ו. וכמו שא"א למילף רוחב מאורך (כדאי' במשנה שם שחייב דווקא באורך רה"ר כמו במשכן) וזריקה מהושטה (כדאי' בדף ד, א דלרוב הדיעות לא ילפי' זורק ממושיט).

אלא שלפי"ז צ"ל סברת הפוסקים הנ"ל שלא חלקו כלל, אלא חייבו גם למטה מי' הגם שלא הי' במשכן. (ובמה שונה זה מאורך ומזריקה).

## יא

## עוד צ"ב בכמה דינים במלאכת מושיט

והנה בגמ' שם (ד, ב) מבאר רבה (בהו"א) את מחלוקת ר"ע ורבנן בשני אופנים: א) "למטה מי' פליגי, ובהא פליגי, דר"ע סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מי' ד"ה פטור, ודכו"ע לא ילפי' זורק ממושיט". ב) "למעלה מי' פליגי, ובהא פליגי דר"ע סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מי' ד"ה חייב, מאי טעמא אמרי' קלוטה כמי שהונחה דמיא".

בתוס' שם (ע"א ד"ה דרבי עקיבא סבר) הקשו איך מצינן למילף זורק ממושיט הרי לא הי' במשכן, הרי בהוצאה אין מחייבים אלא אותן שהיו במשכן (כנ"ל). ומתריך "וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה".

והנה, לפי"ז אנו למדים גם דברים שיש בהם דמיון מסויים (עכ"פ לשי' רע"ק). וא"כ קשה אמאי לא ילמד רוחב מאורך<sup>4</sup>, דבסברא הרי אורך ורוחב הינם היינו הך (משא"כ זריקה והושטה מובן יותר כיוון שאלו פעולות שונות)?

ואמנם עד"ז יש להקשות גם לרבנן (אף שלא לומדים זורק ממושיט), דאף שהוצאה מלאכה גרועה מ"מ ילפינן דברים שהם בסברא חזקה, כמו הכנסה דמה לי עיולי מה לי אפוקי, וא"כ אף אנו נשוב ונאמר מה לי זריקה מה לי הושטה מה לי אורך מה לי רוחב.

וביותר צ"ל הפוסקים שמעלה ומטה (למעלה מי' ולמטה מי') שווים שבא ג"כ מסברא זו, מה החילוק בין זה לרוחב וזריקה דלא ילפי'.

## יב

## הביאור במלאכת מושיט עפמשנ"ת בנוגע להוצאה

ולהבין זה ילה"ק תחילה מה שנת"ל שהוצאה מלאכה גרועה כי אין שינוי בחפץ ולכן צריך פסוק, וכשבא הפסוק החזירו לכללא קמא להיות נחשב מלאכה חשובה.

ונת"ל שגדר מלאכה הוא שינוי ותועלת, ולכן מצינו לעיין מהו השינוי והתועלת שבמלאכת הוצאה, ומצינו שהוא שינוי המקום של החפץ, וכיון שסוכ"ס היא מלאכה גרועה לא מצינו ללמוד אלא על שינוי מקום שהוא באותו איכות שהי' במשכן, ולכן באותה רשות יהי' פטור ומרה"י לרה"י

4. במהר"ם (צז, א בביאור ספק רבה) כתב שלר"ע (אי יליף זורק ממושיט) יהי' חייב גם לרוחב (ומ"ש במשנה שפטור זהו לפי רבנן, או לפי ר"ע באופן השני של רבה). אך זהו חידוש גדול, ומסתימת הראשונים אין משמע כן.

יהי' פטור, שלא מצינו זאת בתורה שהקפידה ע"כ, ולא מצינו שהקפידה תורה אלא על ההוצאה מרה"י לרה"ר וקראתה מלאכה ולכן לא מצינו ללמוד אלא טלטול שהוא כמו הוצאה.

וכשנתבונן במה מתייחדת הוצאה ומהי תועלתה, י"ל שכל הזות חפץ של האדם מרשותו כדי להביאה למקום המועיל צריך בשביל זה הכנסה והוצאה, דכל אדם כשרוצה להביא לביתו מבית אחר (ובד"כ תחילת הדרך וסופה היא ברה"י) צריך להוציא לרה"ר ואח"כ להכניס לרה"י (וברוב הפעמים יש א' שמוציא מביתו לרה"ר ואחר מכניס מרה"ר לביתו).

וגם במשכן הביאו נדבותיהם למחנה לוי' ומשם הביאום אל אוהל מועד (ובל' בצלאל (רש"י פקודי לח, כב) "אדם בונה בית ואח"כ מכניס כלים לתוכו").

יוצא א"כ שרוב משאם ומתנם של בנ"א זע"ז כרוך בהוצאה והכנסה (ברוב הפעמים נחלק לשניים, ולפעמים אדם אחד עושה את שניהם, אך גם אז דרכו לפוש או לפרוק משא קודם שיכנס) וכן הי' במשכן.

והנה תכלית מלאכת הוצאה היא להביא את הדבר אל המקום שאליו הוא צריך להגיע, ובשלימות נעשה זה דווקא ע"י הכנסה, כי הוצאה לרה"ר היא רק הכנה להכנסה. אך אעפ"כ חייבה התורה על ההוצאה בפ"ע כמ"ש "ויצו משה וכו' איש ואשה אל יעשו כל מלאכה כו" שיקאי על ההוצאה (כי הכנסת הדברים היתה רק אחר הקמת המשכן שהיתה הרבה אח"ז) ומזה משמע שחייבה תורה לא רק על התכלית הסופית אלא גם על התכלית האמצעית (וכמו שחייבה על לישה אף שצריך להיות אח"ז אפי' כי חייבים גם על תכלית האמצעית).

ובזה שחייבה התורה על הוצאה בפ"ע (כי הנפעל של שינוי מקום למדנו שהוא חשוב מלאכה חשובה) הנה שפיר ילפינן מינה הכנסה, דמה לי אפוקי מה לי עיולי, כל אחד מהם הוא צעד חשוב ומשמעותי בהבאת החפץ אל מקום תכליתו.

ולפי"ז בזורק ומעביר ומושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר יש גם את הסברא של מה לי עיולי מה לי אפוקי וגם מה לי אפוקי ועיולי כאחד. ואדרבא: אם על צעד אחד הוא חייב, על שניהם כאחד לא כ"ש.

אלא שע"ז יש להשיב: סוכ"ס דרך הרבים לטלטל חפצים רק דרך רה"ר, וכשמה כן היא רשות הרבים - דרך הכבושה לרבים להלוך ולהוליך ענייניהם ממקום למקום, אבל זריקה והושטה שאינה דרך הרבים להוציא<sup>5</sup>, אינה כ"כ דרך רגילה במלאכת ההוצאה. וא"כ אף שלענין התכלית דברים אלו

5. ואפי' העברה בלא הנחה ג"כ אינה דרך הרבים כיוון שדרך העולם ברוב הפעמים שאדם אחד מוציא מביתו לרה"ר והשני לוקח משם לביתו. וכן הי' במשכן כדלעיל, וגם אם הוא נושא משא בעצמו רגיל לעמוד לפו"ש, ובד"כ פורק משאו ברה"ר. ועיי' ב"ב (דף יא, א) ד' אמות לפני הפתח לפרוק משא וכו'.



משובחים מן ההוצאה או ההכנסה לחוד, מ"מ לענין אופן ההוצאה סוכ"ס אינם כדרך המוציאין כ"כ כמו הכנסה לרה"ר.

וזהו שכתבו התוס' לעיל דתולדות הוצאה צ"ל במשכן אף שהכנסה לומדים מסברא, ומונה כתולדה את מושיט. כי מושיט הוא תולדה כיוון שתכליתו שווה לתכלית ההוצאה (וכידוע שדמיון התולדה אל האב הוא או בדרך או בתכלית), אך כיוון ששונה מדרך ההוצאה הרגילה לכן אינו נחשב אלא לתולדה, וכיוון שההוצאה היא מלאכה גרועה לא מצינו לרבות אלא מה שאינו גרוע ממלאכת המשכן באופן עשייתו ולכן אין מחייבים על הוצאה מרה"י לרה"י דרך רה"ר, אלא כדרך שהי' במשכן או אם זה חשוב ממנה כדרך ורגילות, אבל לא מה שפחות רגיל או חשוב ממה שהי' במשכן.

## יג

### עפ"ז ביאור דיני מושיט

והנה עיקר ענין רה"ר הוא אורכה, שזה הדרך לרבים להוליך חפציהם, משא"כ רוחב רה"ר אינה תשמיש הרבים בהולכת חפציהם. ולכן כשלמדנו הוצאה מה"ת למדנו שיעור שינוי המקום המהווה מלאכה ולמדנו הוצאה מרה"י לרה"ר ועד"ו מרה"ר לרה"י ודרך זה אנו גם אומרים סברא לחייב על רה"י לרה"י דרך רה"ר כי מה לי הכנסה והוצאה לחוד מה לי הוצאה והכנסה ביחד. הנה סברא זו אינה כ"כ אלא בדרך אורך רה"ר משא"כ דרך רוחב, וכיון שבמשכן לא הי' דרך רוחב לא מצינו למילף זה מהוצאה.

ולכן לכו"ע דרך רוחב רה"ר יהי' פטור על ההושטה והזריקה דאין זה דרך הרבים המוציאיים ולא הי' כך במשכן. אך לאורך יהי' חייב על ההושטה, שהיא הייתה במשכן והיא יותר דרך מזריקה שהיא הוצאה גרועה שאינה ראוי' לחפצים כבדים כמו קרשים<sup>6</sup>.

אבל בהוצאה והכנסה מרה"י לרה"ר שזוהי הדרך הרגילה להוצאה שנאמרה בתורה בפירוש כיוון שלא חילקה התורה באיסור "אל יעשו מלאכה" אנו מחייבים בכל אופן הוצאה – בין בהעברה בין

6. אבל בהוצאה מרה"י לרה"ר ולהיפך חייב בין על ההעברה בין על ההושטה בין על הזריקה, דקרא סתמא קאי "אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש" בין ע"י העברה בין ע"י זריקה, ובתרומת המשכן היו דברים קטנים הראויים להיזרק (ואולי מצד הקדושה שבדבר לא הי' ראוי לזרוק, אך לקמן רש"י פי' 'מפני כובדן' ובמסורת הש"ס הגיה 'כבודן' ע"פ ירושלמי, ולפי"ז אולי לא הייתה זריקה כלל במשכן. אך י"ל שזהו אחר שהוקדשו ונעשו כלי שרת אך קודם לכן לא חלה עליהם קדושה, בפרט אם נהגו כהלל שלא להקדיש קודם הבאה לגזבר, שאז בוודאי לא נאסרו לזריקה עד הגעתם ליד הגזברין. וגם י"ל שהקרשים הם תשמישי קדושה, אך דברים אחרים כגון סממנים ותכשיטים, אף שהוקדשו הזמנה לאו מילתא היא לאסור בזריקה. ועו"ל שהירושלמי טעמיו שהושטה מלאכה בפ"ע היא) והתורה הזהירה על כל סוגי ההוצאה, ומינה ילפינן לכל סוגי ההכנסה.

בזריקה בין בהושטה, אך הוצאה מרה"י לרה"י דרך רה"ר שהיא הדרך הלא-רגילה של העברה ישירה לרה"י השני אין אנו לומדים אלא כעין שהי' במשכן, הושטה ולא זריקה שהיא גרועה ממנה.

אבל רע"ק לא שנא לי' זורק ממושיט, שאין הזריקה גרועה מן הוושטה אלא לגבי קרשים, אבל לגבי חפצים אחרים כי הדדי ניהו, ושפיר מצינן למילף זורק ממושיט

אבל רוחב מרה"י מאורך רה"י גם ר"ע לא לומד כיוון שהרוחב הוא פחות חשוב מהאורך לגבי כל החפצים.

ולאידך למטה מי' שפיר ילפינן מלמעלה מי' גם לר"ע כיוון שאין לנו סברא לחלק ולגרוע למטה מי' לגבי למעלה מי'. וכן הכנסה מהוצאה שפיר מצינן למילף אפי' לר"ע כיוון שאין שום סברא לחלק ביניהם (בנקודה העיקרית שהיא תועלת ההזזה).

ולא נחלקו ר"ע ורבנן אלא בזריקה שהיא גריעותא אצל חפצים גדולים שבהם היתה המלאכה במשכן דלר"ע לא הוי גריעותא<sup>7</sup>, ולרבנן הוי גריעותא<sup>8</sup>.

## יד

### ע"פ הנ"ל ביאור דין מעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר

והנה בנוגע למעביר מרשות היחיד לרה"י דרך רה"ר כ' התוס' בעירובין (לג, א ד"ה והא אי בעי) שחייב, וכן משמע מפשיטות לשונו בריש פרקין (ב, א ד"ה שבועות) "מושיט ומעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר דחייב", ובעירובין (שם) כ' שלא יהי' בזה חילוק בין אורך לרוחב (בשונה ממושיט).

ובתוצ"ח (סי' א') האריך לבאר האם חיוב זה הוא מדין מושיט או מדין מעביר ברה"ר, ונפק"מ לפחות מד"א (שאינו יכול להתחייב משום מעביר, משא"כ משום מושיט שחייב גם בפחות מד"א).

אך לפי הנ"ל א"צ לזה, די"ל דהוי תולדה דהוצאה כנ"ל, כיון שנעשית התוצאה של הוצאה והכנסה גם יחד. וי"ל דס"ל דהעברה ללא הנחה לא גרע מההעברה עם הנחה, ולכן שפיר ילפינן לי' מהוצאה דמשכן בק"ו.

7. וי"ל טעמו' כיוון שע"כ ילפינן הוצאה ממשכן לא רק לגבי אותם חפצים וחומרים שהיו במשכן (וכמו שבשאר מלאכות ילפינן לכל דבר לפי השיעור המועיל בו), ולכן ס"ל שאף שכל גדר המלאכה נלמד ממשכן, מ"מ כיוון שע"כ אנו מחייבים גם על טלטול חפצים שלא היו במשכן צריך לדון בגדר טלטולם לפי הדרך הרגילה בהם, ואם הם חפצים הראויים להזרק תהיה זריקתם חשובה כמו הושטה.

8. ורבנן ס"ל שאף על טלטול חפץ זה אנו מחייבים מ"מ צ"ל באותו אופן הוצאה שהייתה במשכן (וע"ד המחלוקת (יבמות עח, ב וש"נ) אם אומרים דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרא).

מיהו דעת רוב הפוסקים (ראה ריטב"א עירובין לג, א ד"ה והא. ב"י סי' שמו ד"ה ומ"ש ובלבד) שמעביר ללא הנחה פטור, וכן פסק אדה"ז (סי' שמו ס"ט), וא"כ גם בנדו"ז יהי' פטור כיון שלא היתה הנחה ברה"ר (ולא עקירה מרה"ר).

וי"ל דס"ל כמשנת"ל שאין דרך העברה ללא הנחה או עמידה לפוש, ולא מצינו זה במשכן, ולכן פטור, הגם שהיא תולדה דהוצאה.



## ביאור שיטת מונבז אליבא דר"ח

ביאור ר"ח בדעת מונבז שבשביל לחייב בקרבן צריך שתהי' ידיעה בשעת מעשה / ביאור המקרה שמחייב מונבז לשיטת ר"ח / עפ"ז ביאור דברי התוספתא / י"ל שמחלוקת הר"ח ושאר הראשונים תלוי' במחלוקת הברייתא בגמ' והתוספתא / ביאור יסוד מחלוקתם ע"פ מחלוקת אביי ורבא בנוגע למתעסק / ביאור מחלוקת אביי ורבא לשיטתם בכמה מקומות.

הרב שניאור זלמן שי' פעוונזנער  
נו"נ בישיבה

### א

#### מחלוקת בדין תינוק שנשבה ובידין שגגה בשעת מעשה

אי' במס' שבת פרק כלל גדול (סח, ב) "רב ושמואל דאמרי תרוייהו, אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים (וחילל שבתות) כהכיר (את השבת) ולבסוף שכח דמי, וחייב. ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים פטור".

ומק' הגמ': "מיתבי, כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא אחת. כיצד, תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת. ומונבז פוטר. וכך היה מונבז דן לפני רבי עקיבא, הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה. אמר לו ר' עקיבא הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד שהיתה הידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה. אמר לו הן וכל שכן שהוספת, אמר לו לדבריך אין זה קרוי שוגג אלא מזיד (ע"כ הברייתא). קתני מיהא 'כיצד תינוק' (שחייב), בשלמא לרב ושמואל ניחא, אלא לרבי יוחנן ולרבי שמעון בן לקיש קשיא".

ומתרצת הגמ': "אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש, לא מי איכא מונבז דפטר, אנן דאמרינן כמונבז". (ובהמשך הגמ' מבארים את המקור של מונבז מהפסוקים ושיטת חכמים בזה, עיי"ש).

ובהמשך הגמ' (סט, א) מקשי' (בנוגע למה שאומר מונבז שאף אם יש לו ידיעה בשעת מעשה נקרא שוגג וחייב) "ואלא מונבז שגגה במאי" (אם יודע בשעת מעשה לכא' נקרא מזיד), ומשני "כגון ששגג בקרבן, ורבנן שגגת קרבן לא שמה שגגה" (ובדעת רבנן גופא מחלוקת בהמשך הגמ' האם צריך שישגוג גם בלאו וגם בכרת או שמספיק שגגה בכרת).

ונמצא שישנם שני גידונים בסוגיא זו: המחלוקת בנוגע לתינוק שנשבה האם חייב או פטור, ומחלוקת האם שייך שתהי' ידיעה בשעת מעשה (ומחלוקת זו השני' תלוי' במחלוקת האם שגגת קרבן שמה שגגה או לא, וכנ"ל).

## ב

### ביאור ר"ח בגמרא וצ"ב בדבריו

והנה בפירושו ר"ח על אתר מבאר: "וכי אמרו ר"י ור"ל דאנן כמונבו סבירא לן – בהאי לחוד דפטור קטן שנשבה לבין הנכרים, אבל בהאי דבעי ידיעה למונבו בשעת מעשה, שידע שהיא מעשה שבת ויודע שהעושה מלאכה זו חייב עליה בלאו וכתר, וכי לא שגג אלא בקרבן בלבד, וסבר כל כי האי גוונא הוא דחייב חטאת וזולתי כן פטור, וכדתניא 'אמר אני יודע שמלאכה זו אסורה אבל איני יודע אם חייבים עליה קרבן אם לאו חייב' דאוקימנא כמונבו, בהאי סברא בתרא דמונבו ר"י ור"ל לא סבירא להו כוותיה".

נמצא מדבריו דפשיטא לי' שמונבו מחייב רק אם יש ידיעה בשעת מעשה (ולא שמחדש שגם זה נקרא שגגה), ולכן הוקשה לו מה הדמיון לרבי יוחנן וריש לקיש הרי הם מדברים בפשטות בכל תינוק שנשבה, וע"ז מתרץ שבפרט זה שצריך ידיעה אינם סוברים כמותו.

מיהו בדברי רש"י נראה שלא לומד כך. דהנה כתב רש"י: "כ"ש שהוספת – על דברי, והרי אתה מסייעני, וגם בזו אני אומר שהוא חייב. ולקמן מפרש במאי שגג", היינו שגם כאשר יודע חייב קרבן, אך פשיטא שחייב גם על שגגה רגילה (שנעלם הכל ממנו).

וכ"כ בתוס' (ד"ה כל שכן) וביתר ביאור: "כדפירש בקונטרס, דאף בזו מחייב, ומחייב נמי כי ליכא ידיעה בשעת מעשה, דהא רבי יוחנן וריש לקיש סברי כמונבו ומחייבי הכיר ולבסוף שכה, ותניא נמי לקמן שגג בזה ובוזה זהו שוגג האמור בתורה ומוקמינן לה כמונבו. והיינו טעמא, משום דסברא הוא דלא איתקש שוגג למזיד לאפוקי ליה ממשמעות שגגה, דאדרבה שוגג משמע דלית ליה ידיעה בשעת מעשה, ולא אתא היקשא אלא לחייב נמי כי אית ליה ידיעה בשעת מעשה", עיי"ש.

וצ"ל מה הכריח את ר"ח ללמוד בדעת מונבו שזו האפשרות היחידה להתחייב בחטאת רק כאשר יש לו ידיעה, הרי המשמעות הפשוטה של שגגה היא שנעלם הכל ממנו. וכן צ"ב מה יענה ר"ח על הוכחת התוס' מהברייתא שהגמ' (בדף סט, א) מעמידה כמונבו, ששם כתוב מפורש ש"שגג בזה ובוזה זהו שוגג האמור בתורה".

## ג

## מחלוקת הראשונים ור"ח תלוי' במחלוקת מהיכן לומד מונבז את שני הלימודים

והנה, לכאורה אפשר לבאר שמחלוקת הראשונים הנ"ל האם רבי יוחנן ור"ל סוברים כמונבז בשני הפרטים תלוי' במחלוקת מהו מקור דברי מונבז.

דהנה בגמ' (סח, ב) אמרי': "מאי טעמא דמונבז, דכתיב (במדבר טו-כט) 'תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה', וסמיך ליה (שם י) 'והנפש אשר תעשה ביד רמה', הקיש שוגג למזיד, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה".

ומדברי התוס' (ד"ה אבל) משמע שלמד שהיקש זה הוא מקור דברי מונבז, וכן נראה לומר גם בפירושו רש"י, דאף שבתחילה כתב (ד"ה פטור) בסברת רבי יוחנן ור"ל "דקסברי . . . אומר מותר אנוס הוא ולא שגגה היא", אך בהמשך דבריו (ד"ה מ"ט דמונבז) כותב שלומדים זאת מההיקש, ויתכן שסברא זו גופא ב"אומר מותר" למדים מההיקש (ואכ"מ).

אך הרשב"א כתב שיש כאן שני לימודים: בנין אב (שכתוב במזיד, ומזה לומדים לכל התורה) שחייב רק אם היתה לו ידיעה (ולא תינוק שנשבה), והיקש (בין מזיד לשוגג) מלמד אותנו שחייב להיות ידיעה בשעת מעשה (ולא שנעלם ממנו הכל).

ואפשר שבזה תלוי' מחלוקתם: דרש"י ותוס' שלומדים שלומד את שני הפרטים (שמדובר שהיתה לו ידיעה, ושיש לו ידיעה בשעת מעשה) מפסוק אחד ס"ל שכן צריך לבאר גם בר"י ור"ל שהרי באם לומדים לימוד זה ה"ז לגמרי, משא"כ הר"ח אפשר שלומד כהרשב"א, ולכן מחלק בין שני הלימודים ובנוגע הלימוד השני (שאינו לנו הכרח שנחלקו בו האמוראים) כותב שלא ס"ל כמונבז בזה.

ובתוספת ביאור י"ל מדוע מחלק בין שני הלימודים (לבד שאין הכרח לקשר ביניהם, אלא אדרבה יש הכרח לצד השני), דהנה במתני' ריש פרקין תנן שהשוכח עיקר שבת חייב חטאת אחת, וכן אם שכח שהוא שבת חייב על כל שבת ושבת. ולכאור' אי"ז לשיטת מונבז, דהרי הוא ס"ל שאם שכח אינו חייב כלום, ולכן מבאר הר"ח שר"י ור"ל אינם סוברים בזה כמונבז.

[לדעת רש"י ותוס' לק"מ, דהרי מונבז אינו חולק ע"ז אלא מסכים שפטור כאשר שכח לגמרי, ורק הר"ח שס"ל שבזה פוטר מונבז, הוצרך לומר שבאמת המשנה אינה כשיטתו וממילא ר"י ור"ל אינם סוברים כמונבז בזה].

## ד

## ביאור מקרה החיוב לשיטת הר"ח

ואולי יש לבאר סברת ר"ח בדעת מונבז (וסברא זו הזכירו כבר האחרונים), דע"ד שאם לא היתה לו ידיעה כלל בתינוק שנשבה אינו חייב חטאת כיוון שנק' אנוס או אומר מותר, כך לאידך ס"ל שכל דבר שהיתה לו ידיעה ואח"כ שכח ג"כ לא נק' שוגג ואינו חייב חטאת דהוי פשיעה בזה ששכח. ולכן גם בהכיר ולבסוף שכח (בין שכח שהיום שבת, בין שכח שזו מלאכה) אינו חייב חטאת.

ולפ"ז צ"ב, מהו המקרה של "שגגת קרבן" (שהוא המקרה היחידי (לפי ר"ח) שמחייב מונבז בקרבן): אם לא ידע כלל ה"ה תינוק שנשבה ואינו חייב קרבן, ואם ידע ושכח הרי נקרא פושע (ולא שוגג).

והנראה שמדובר כשלא ידע כלל מהקרבן, ואעפ"כ חייב כיוון שידע על הלאו והכרת. והטעם לזה דמה שלומדים מההיקש הוא לאו וכרת (ראה תוס' סט, א ד"ה מה), ורק בזה אמרי' שצריך שיידע, משא"כ בקרבן שעליו אין לימוד.

ועי' בל' המאירי (ד"ה כשם) וז"ל: "כשם שביארנו שאין אנו צריכים בחיוב חטאת ידיעה בתחילה, כך ידיעה בתחילה אינה מפקעת חיוב חטאת, אלא אע"פ שהיתה לו ידיעה בתחילה הואיל ועכשיו הוא שוגג חייב חטאת". דהיינו שלרבנן (וכן ס"ל לרב ושמואל) גם תינוק שנשבה חייב, וזה שלא הי' לו ידיעה בתחילה אין לו חסרון לגבי חיוב חטאת, וכך ג"כ ס"ל לרבנן ידיעה בתחילה אינה מפקעת חיוב חטאת.

ומזה משמע שישנה סברא שהא' תלוי בשני, היינו שידיעה שקודם החטא גם מפקיעה חיוב חטאת אע"פ ששכח. ומינה אפשר ללמוד לשיטת מונבז שס"ל שחוסר ידיעה נק' חסרון, דגם הידיעה בתחילה אם שכח נק' ג"כ חסרון.

## ה

## עפ"ז ביאור דברי התוספתא

והנה, עפ"ז יש לבאר דברי התוספתא (פ"ט משנה ד), וז"ל: "גר שנתגייר בין העו"ג<sup>1</sup> ועשה מלאכה בשבת, ר"ע מחייב ומונבז פוטר. והדין נותן שיהיה פטור, הואיל ושוגג חייב חטאת ומזיד חייב כרת, מה מזיד אינו חייב עד שיבוא לכלל ידיעה בשעת מעשה, אף שוגג לא יהיה חייב עד שיבוא לכלל ידיעה בשעת מעשה, א"ל כ"ש שהוספת, אם בא לכלל ידיעה בשעת מעשה אף הוא אינו שוגג אלא מזיד".

1. ובהגהות הגר"א מוסיף "ותינוק שנשבה לבין הנכרים", ועי' לקמן.

וממשיך (במשנה ה): "השוכח את התורה ועבר עבירות הרבה חייב על כל אחת ואחת, כיצד היה יודע שיש חלב ואמר אין זה חלב שחייבים עליו, היה יודע שיש שם דם ואמר אין זה דם שחייבים עליו, חייב על כל אחת ואחת. רשב"א אומר כל שהוא כיוצא בו כשר להצניעו, והוכשר לו להצניעו והצניעו, ובא אחר והצניעו הרי זה חייב" (ועי' ההמשך והגרסאות במפרשי התוספתא).

והנה, בתוספתא מובאת מחלוקת מונבז ור"ע רק בגר שנתגייר (ולא בתינוק שנשבה), וכן סברת מונבז "הואיל ושוגג חייב חטאת ומזיד חייב כרת" ולא כל' הברייתא שהובאה בגמ' "הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא".

וע"פ הנ"ל י"ל שלדעת התוספתא המחלוקת בנוגע לתינוק שנשבה היא כשלא היתה לו ידיעה כלל, וזוהי המחלוקת בברייתא בגמ', אבל גר שנתגייר י"ל שהיתה לו ידיעה ואח"כ כיון שנתגייר לבין העכו"ם שכח (ועי' במפרשי הירושלמי שביארו כך), ועל זה ישנה מחלוקת שניה בין מונבז לר"ע, שלמונבז כששכח ג"כ פטור, וסברתו<sup>2</sup> כיון שחייב השוגג והמזיד שוים (וי"ל שזה בגלל ההיקש שהובא בגמ') א"כ צ"ל שגם בשוגג מדובר שידע אלא שרק לא ידע הקרבן ולכן פטור גר ששכח (אבל ראה לקמן).

ועפ"ז י"ל שמ"ש בתוספתא (במשנה ה) שהשוכח את התורה ועבר עברות הרבה חייב על כל אחת ואחת, זהו לשיטת מונבז ששוגג מדובר שיש לו ידיעה בלאו וכרת וא"כ מהו השוגג, וע"ז עונה התוספתא שיש כמה סוגי חלב וחשב שחלב פלוני לא נכלל באיסור או דם פלוני ולכן יש לו ידיעה באיסור חלב אלא שהטעות בחפצא ובסוג של החלב ואז חייב חטאת גם למונבז (ועי' לקמן מדוע לא כתבה התוספתא כאן דין שגגת קרבן למונבז).

ולפ"ז מובנת סברת רבי שמעון בן אלעזר בנוגע להוצאות שבת, וכן הקשר בין שני החלקים בתוספתא, כי גם בשבת יש למצוא מקרה שידע ששבת ויש איסור הוצאה וחייב כרת, רק שחשב שזהו פחות מכשיעור ונמצא שאחר שהצניעו וא"כ יש חיוב בהוצאה ואז חייב חטאת. ז.א. שהתוספתא כותבת כאן כיצד יתכן שתהי' ידיעת איסור, ועכ"ז נקרא שוגג.

## י

### ביאור דברי התוספתא במק"א

והנה, אוי"ל לפי"ז הביאור גם בתוספתא בהמשך (פרק י"א משנה י"ג) "זה הכלל, כל חייבי חטאות אין חייבים עד שתהא תחילתן וסופן שגגה. תחילתן זדון וסופן שגגה, תחילתן שגגה וסופן

2. לא בגלל ששניהם קרויים חוטא (כמ"ש בגמ' בסוגיין), דזה דוקא כשהיתה לו ידיעה, משא"כ כשלא הי' ידיעה הוי אנוס ולא חוטא.



זדון פטורים, עד שתהא תחילתן וסופן שגגה. אם יש בשגגה של אחד מהם כדי לעשות מלאכה חייב. כיצד היה יודע שהוא שבת והזיד במלאכה, זהו מזיד האמור בתורה. אם היה מתעסק פטור. שגג בשבת והזיד במלאכות, או שהיה יודע שהוא שבת ונתכוין לעשות בה מלאכה, אבל לא היה יודע שעל אותה מלאכה חייב חטאת, זהו שוגג האמור בתורה."

די"ל דהפירוש "תחילתן וסופן שגגה" בא לשלול דעת רשב"א, היינו שהכוונה ב"תחילתן וסופן שגגה" היא שאותה הידיעה שהיתה לו בתחילה היא נשארת כל זמן מעשה החטא ואז נק' שוגג, משא"כ תחילתן זדון שהיתה לו ידיעה ואח"כ שכח לא חייב חטאת, וכן אם נודע לו בסוף שאסור לא נק' שגגה, ואם יש בשגגה של א' מהם כדי לעשות מלאכה הכוונה שידע כל פרטי המלאכה, ולא כהרשב"א (הנ"ל פ"ט מ"ה בתוספתא) שאם חשב שפחות מכשיעור חייב (כאשר אדם אחר הצניע), דע"ז מבארת התוספתא א"כ מהו השגגה, וע"ז עונה ששגג בשבת והזיד במלאכות היינו. שהשגגה היתה שחשב שזהו יום חול או ששגג בקרבן.

וא"כ נמצא שלמונבז יש שני טעויות (שגגות) שיכול להתחייב עליהם – שגגה בימים (שחשב שהיום חול) ושגגה בקרבן, אך צריך שיידע כל פרטי המלאכה, ולרשב"א ג' אופנים – ב' הנ"ל, וגם אם הוציא כשיעור וחשב שזהו פחות מכשיעור.

ואוי"ל שההמשך "זהו שוגג האמור בתורה" זהו סיום של דברי התוספתא פ"ט, ששם החלה התוספתא לבאר דין שוגג והביאה מחלוקת מונבז וחכמים, ובהמשך לזה דין רשב"א אודות פחות מכשיעור ואגב זה הביאה התוספתא כל דיני שיעור הוצאה, וכאן חוזרת התוספתא לדין שוגג (ועי' לקמן).

והנה בתוספתא הנ"ל כתבה דין מתעסק – "אם הי' מתעסק פטור", ולכאור' באה לשלול, שלא נאמר שאם לא ידע שזהו מלאכה אסורה נקרא שוגג למונבז כי זה נקרא מתעסק בהיתר, אלא זה שחשב שזהו יום חול לא הוי מתעסק (וכבר האריכו בזה האחרונים) כיון שטעה מיום א' לשני, וכל ענין מתעסק שלא ידע כלל האיסור אבל טעות בימים כן נקרא שוגג. וע"ד שאם ידע שיש כאן חתיכת איסור והיתר ונתכוון להיתר הוי שוגג ולא מתעסק.

## ז

## ביאור מחלוקת הברייתא בגמ' והתוספתא בשיטת מונבז

ועפ"ז י"ל שגם למונבז ישנם כל הכללים שבמשנה: השוכח עיקר שבת שחייב אחד מדובר שידע שבת בלאו ולא בכרת שלגבי זה כל השבתות כהעלם א' (ונקרא ידיעת שוגג ע"ד מזיד לר' יוחנן), החיוב על כל שבת בפני עצמו (ולא על כל המלאכות) כשידע הכרת וטעה בימים, והחילוק מלאכות זה כשטעה בקרבן וידע הכרת שאז חייב על כל מלאכה. ועפ"ז י"ל דהכוונה של התוספתא "זהו שוגג

האמור בתורה" היינו הדין של ל"ט מלאכות שחייב עליהם ל"ט חטאות, שזה דוקא בשגג בקרבן, משא"כ כשטעה במלאכה הוי מתעסק.

ועפ"ז יש לבאר מה שבברייתא בגמ' (סט, א) הסדר להיפך "שגג בזה ובוזה זהו שוגג האמור בתורה" שהכוונה לשגגת שבת וכן לשגגת מלאכות, ו"זהו שוגג האמור בתורה" הכוונה שחייב א' (כדין העלם זה וזה בידו) שבזה מתחילה המשנה, ואח"כ "הזיד בזה ובוזה זה הוא מזיד האמור בתורה" שידע לשבת וידע למלאכות (ואולי זהו דין ההיקש) ואח"כ "שגג בשבת והזיד במלאכות" היינו שטעה ביום וזה מחייב חטאת לכל שבת או שגג במלאכות והזיד בשבת שמקרה זה לא הובא בתוספתא.

והנה לפ"ז נמצא חילוק בין התוספתא לברייתא בגמ' ובתרתיה: בתוספתא יש רק סוג שגגה אחת – שגגת קרבן (שכנ"ל י"ל שזה הפירוש במשנה שגגת מלאכות שחייב על כל אחת) ופוטרים מתעסק, ובברייתא לא מוזכר הפטור של מתעסק ולאידך מוזכרת (בנוסף לשגגת קרבן) גם שגגת מלאכות (רק מלאכות; העלם זה וזה).

ואולי יש לבאר יסוד מחלוקתם ע"פ מחלוקת האמוראים לקמן (עב, ב) בנוגע לאדם שנתכוון לחתוך תלוש וחתך מחובר<sup>3</sup>, שלאביי חייב כיוון שנתכוון למלאכה שנתכוון לעשותה ולרבא פטור כיוון שנתכוון להיתר, דעפ"ז י"ל דהגמ' שהובא גם שגגת קרבן וגם שגגת מלאכות היינו דס"ל שאינו נקרא מתעסק ס"ל כשיטת אביי שכיוון שזו אותה פעולה חייב, משא"כ התוספתא פוטרת כשיטת רבא כיוון שנתכוון להיתר.

ועפ"ז מתורצת ראיית התוס' כנגד שיטת ר"ח (שבברייתא תניא שחייב על שגגת מלאכות), דאה"נ שהברייתא עצמה סוברת שחייב בזה, אך הר"ח לומד שזהו דוקא לשיטת אביי, אך לשיטת רבא פטור מדין מתעסק וזהו מ"ש בתוספתא.

ולפ"ז מובן ג"כ מדוע בתוספתא לא מובא הדין של "העלם זה וזה" ושגגת מלאכות המובא בברייתא בגמ', כיוון שלדעת התוספתא פטור במקרה זה מדין מתעסק. נמצא א"כ שהוספת התוספתא (פטור מתעסק) לעומת הברייתא והוספת הברייתא (שגגת מלאכות והעלם זה וזה) נובעים מיסוד אחד – מחלוקת אביי ורבא בנוגע למתעסק.

3. במסכת כריתות (יט, א) למדים מהפסוק (ויקרא ד, כג) "אשר חטא בה" למעט מתעסק מקרבן, היינו שאם אדם נתכוון לעשות דבר אחד (דבר היתר) ועשה דבר אחר שאסור דינו שפטור לגמרי (גם מקרבן, בשונה משוגג שחייב בו). ובדין זה של מתעסק נחלקו האמוראים מהו גדרו – האם צריך שיתכוון לפעולה אחרת, או די בכך שנתכוון להיתר ועשה איסור.

והנה בגמ' (ע, א ואילך) מובאים לימודים מהפסוקים לחילוק מלאכות כגון "אחת מהנה" ללמד שחייב על כל מלאכה ומלאכה, ולכאן צ"ב למונבז ששגגת קרבן היינו שגגת מלאכות מדוע נצרכים לימודים נוספים (היקש ובניין אב ממזיד לשוגג).

אלא צ"ל שהלימודים הנוספים באים להורות שדווקא באופן זה (שיש ידיעה ובשעת מעשה) חייב ולא שגם זה נקרא שגגה. משא"כ לפי הברייתא בגמ' (דס"ל ששגגת מלאכה ושגגת קרבן אלו שתי שגגות שחייבים עליהן) מובן בפשטות שהלימוד הראשון הוא על שגגת מלאכות והלימוד השני הוא על שגגת קרבן, וממילא הלימוד השני בא רק להורות שחייב גם במקרה זה.

## ח

### מחלוקת רש"י ותוס' תלוי' במחלוקת בין התוספתא לברייתא שנת"ל

והנה בהמשך הגמ' (סט, א ואילך): "אמר אביי, הכל מודים בשבועת ביטוי שאין חייבין עליה קרבן עד שישגוג בלאו שבה", ופריך "הכל מודים מאן, ר' יוחנן (דס"ל ששגגת כרת שמה שגגה) פשיטא, כי קא"ר יוחנן היכא דאיכא כרת אבל הכא דליכא כרת לא", ומשני "סד"א הואיל וחייב קרבן חידוש הוא, דבכל התורה כולה לא אשכחן לאו דמייתי עליה קרבן והכא מייתי, כי שגג בקרבן נמי ליחייב, קמ"ל", היינו שמחדש לפי רבנן (דס"ל בכל התורה ששגגת קרבן לא שמה שגגה) שגם כאן אין שגגת קרבן נקראת שגגה למרות שיש באיסור זה רק לאו.

ומקשי' בגמ': "מיתבי, איזהו שגגת שבועת ביטוי לשעבר, שאם אמר יודע אני ששבועה זו אסורה אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן או לא חייב", ומשני: "הא מני מונבז היא". וממשיך בגמ' (לפי כמה גירסאות): "לישנא אחרינא – מני, אילימא מונבז פשיטא, השתא בכל התורה דלאו חידוש הוא אמר שגגת קרבן שמה שגגה, הכא דחידוש הוא לא כ"ש. אלא לאו רבנן היא, ותיובתא דאביי תיובתא".

וכתב רש"י: "הא מני מונבז היא – דאמר נמי בעלמא שמה שגגה, אבל לרבנן דפליגי עליה לית להו ביטוי לשעבר, דסברי כו' ישמעאל דאמר בשבועות אינו חייב אלא על העתיד לבא (שם דף כה, א)", היינו כיוון שאם שכח שאכל או שיש איסור לישבע לשקר ה"ה אנוס<sup>4</sup>, ובאם זכר שני הדברים

4. וכמ"ש רש"י בסוגיין: "איזהו שבועת ביטוי לשעבר – בשלמא להבא כגון שלא אוכל משכחת לה כגון שנתעלמה השבועה ואכל, אלא לשעבר כגון שאכלתי והוא לא אכל אין כאן שוגג, דאי כסבור שאכל בשעה שנשבע אינו חייב קרבן, דתניא בשבועות (פ"ג דף כו, א) האדם בשבועה פרט לאנוס, כלומר האדם בשבועה שיהא אדם בשעת שבועה שתהא דעתו עליו בשעת שבועה, ופרשין לה התם לאפוקי כי האי גוונא ומהשתא לא משכחת שגגה אלא בקרבן. . אבל איני יודע כו' – דאי בנתעלמה ממנו אזהרת שבועה אין לך אנוס בשעת שבועה כזה".

ה"ה מזיד, וע"כ (אי לא אמרי' שגגת קרבן שמה שגגה) שאינו יכול להתחייב בשבועת ביטוי לשעבר.

וממשיך רש"י: "יש גורסין – הא מני מונבו, פשיטא, השתא בכל התורה אמר מונבו שגגת קרבן שמה שגגה הכא דחידוש הוא לא כ"ש, אלא לאו רבנן תיובתא דאביי תיובתא. ולא נהירא לי, דמאי פשיטותא הא איצטריך לאשמעינן דחלוקה שגגה זו משאר שגגות, דאילו בכל התורה למונבו בין ששגג בקרבן בין ששגג בלאו וכתר שמה שגגה, וכאן בלשעבר אם שגג בלאו שבה לאו שגגה היא, דכתיב האדם בשבועה".

ובתוס' מביא פירש"י ומביא להקשות ע"כ: "והקשה ה"ר אליעזר לרבינו שמואל, דהא רבנן דמונבו רבי עקיבא, ור"ע מחייב בהדיא על לשעבר בשבועות [פ"ג. וכלשון אחר שפי' בקונטרס מוכח בשבועות] בפ"ג (דף כו, ב) דאמר 'בעא מיניה רבא מרב נחמן איזהו שגגת ביטוי לשעבר, אמר ליה כגון דאמר יודע אני ששבועה זו אסורה אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן אם לאו', ופריך ליה 'כמאן כמונבו' ומשני 'אפילו תימא רבנן, אע"ג דבכל התורה כולה לית להו שגגה בקרבן כו"כ<sup>5</sup>. ובהמשך התוס' כותב לפרש באופן אחר קצת "דלרבנן דשגגת קרבן לאו שמה שגגה משכחת שגגת שבועת ביטוי לשעבר כגון שידוע ששבועה זו אסורה אבל אינו יודע שיש בה לאו אבל סבור שיש בה איסור עשה וחשיב שפיר האדם בשבועה בענין זה", עיי"ש.

ואולי יש לבאר במחלוקת רש"י ותוס' (האם יש חידוש לשיטת מונבו שחייב לשגוג דווקא בקרבן או לא) בהקדים משנ"ת, דלהתוספתא עיקר הראי' לשגגת קרבן היא מהפסוק "מאחת מהנה" (כי לא משכחת חילוק מלאכות אלא בשגגת קרבן), ואילו לפי הברייתא דנת"ל ששגגת קרבן ושגגת מלאכות אלו שני דברים, וא"כ הלימוד שחייב בשגגת קרבן הוא לא מ"מאחת מהנה" (כי זה מדובר בשגגת מלאכה שלא ידע שזו מלאכה) אלא מההיקש והבניין אב.

דעפ"ז י"ל, דלהתוספתא דס"ל שעיקר הראי' לשגגת קרבן היא מהפסוק "מאחת מהנה", כיוון ששם הרי לא מדובר דווקא על איסור כרת אלא על שבת בכלל, א"כ לאחר שחידשה התורה שחייב בשגגת קרבן ה"ז בכל מקום, וכמ"ש התוס' דלמונבו פשיטא; משא"כ לפי הברייתא דנת"ל ששגגת קרבן ושגגת מלאכות אלו שני דברים, וא"כ הלימוד שחייב בשגגת קרבן הוא לא מ"מאחת מהנה", הנה מכיוון ששם מדובר בכרת (וכמ"ש התוס' שם), א"כ יש סברא לומר שהחידוש שחייב בשגגת קרבן הוא דווקא באיסור כרת (שהקרבן על הכרת הוא בא), משא"כ בשאר האיסורים יש מקום להסתפק, וא"כ גם למונבו אי"ז פשיטא וכדברי רש"י.

5. ובנוגע לקושיית רש"י (מדוע אומר "פשיטא" הרי יש חידוש שאינו חייב כשאנוס) כותב "לאו פירכא היא, דאי משום הא, איצטריך ליתני בהדיא האדם בשבועה פרט לאנוס, אלא משמע דשגגת קרבן אתא לאשמעינן ששמה שגגה".

ועפ"ז יתורץ לפי רש"י מה שהק' בתוס' מדברי רבא בסנהדרין, די"ל שאביי ורבא אזלו לשיטתם בדין מתעסק, שמה שביאר רש"י בדברי אביי כאן שהחיוב בברייתא כאן בשגגת קרבן הוא לפי מונבז בהתאם לשיטת אביי בדין מתעסק (שעפ"ז נמצא שהלימוד לחיוב בשגגת קרבן הוא מההיקש שמדבר בכרת, היינו שאי"ז פשיטא), משא"כ רבא אזיל לשיטתו בסנהדרין שגם לרבנן שגגת קרבן בשבועה הוי שגגה, והוא באמת יפרש כפי' תוס' שמסקנת הגמ' היא דלא כאביי.

אלא שענין מחלוקת אביי ורבא אליבא דמונבז הוא כאשר לא ידע שזו מלאכה, אבל אליבא דרבנן בפשטות כשלא ידע שזו מלאכה חייב חטאת גם לרבא (ודוקא למונבז שעיקר שבת זה ידיעת כרת כנ"ל צ"ל ששגגת מלאכות הוא דוקא בקרבן משא"כ כשלא ידע שזו מלאכה הוי כמתעסק וכנ"ל מהתוספתא), אבל ההסבר הנ"ל שלדעת אביי ילפינן לרבנן מההקש כתבו התוס' (בדף סט, א ד"ה כגון) אליבא דר' יוחנן בשיטת רבנן שלכן שגגת כרת הוי שגגה, ולרבא יתכן שס"ל שגגת מלאכות למדין מ"מאחת מהנה" וזה ששגגת כרת הוי שגגה יתכן שסברא ולכן גם בשבועה שלא מוזכר כרת הוי שגגה בקרבן מסברא.

## ט

### אביי ורבא לשיטתם במחלוקת מהו החיוב על שבועת ביטוי לשעבר

ועד"ז יש לתרץ קושיית התוס' על רש"י מרבי עקיבא (שאינו סובר כמונבז בכל התורה ואעפ"כ מחייב בשגגת קרבן בשבועת ביטוי (לשעבר) שמוזה מוכיח שהגמ' כאן היא לרבנן), די"ל דגם זה תלוי במחלוקת אביי ורבא לשיטתם, ובהקדים:

הגמ' בשבועות (כה, א ואילך) דנה בנוגע לשבועת העדות ושבועת ביטוי, ושיטת אביי (לשיטת רב אליבא דר"ע) שכשעושה את שתי השבועות יחד חייב א' – רק על שבועת העדות, ומקשה שם הגמ' שא"כ (שכשעושה את שתיהם חייב א') למה כתוב בתורה בפירוש החיוב על שבועת העדות והרי בלאו הכי ידעינן שחייב – משום שבועת ביטוי, ועונה הגמ' שהוא בשביל לחייב על המזיד כשוגג (שחייב רק א'). מק' הגמ', א"כ אולי דברי אביי שחייב א' הם דווקא במזיד אבל בשוגג יתחייב שתיים, ודוחה באמצעות פסוק שמשמע ממנו שרק אחת וגם בשוגג. רבא לעומת זאת לומד שחייב א' מסברא (עיי"ש). ומסיקה מזה הגמ' שלאביי איתא שבועת ביטוי בעולם ומצד הסברא היה מקום לחייב עליה, רק כיון שבא הפסוק נפטר, ואילו לרבא ליתא לשבועה בעולם.

ובפרש"י שם: "מכלל דאביי – דאיצטריך קרא למעוטי: סבר איתה לשבועה בעולם – כלומר איתא לשם שבועת ביטוי באיני יודע לך עדות, והאי דלא מיחייב תרתי משום מיעוטה דאין אתה מחייבו שתים הוא, ונפק"מ היכא דאיתיה לביטוי וליתיה לעדות, כגון בפסולין לעדות או שלא בב"ד, דליכא למיפטריה מלאחת מיחייב משום ביטוי".

והנפק"מ מזה, שאם ימצא שפטור משבועת העדות (כיוון שפסול לעדות) יתחייב בשבועת ביטוי, וזה המקרה בו יחלקו: אדם שנשבע שבועת העדות ובאופן שמתחייב (היינו שיש לו ידיעת לאו, עיי"ש) ולבסוף התברר שהוא פסול לעדות וממילא אי"ז שבועת העדות אלא שבועת ביטוי, מבארת הגמ' שלאביי יהיה חייב – משום שבועת ביטוי, דכיון שגם כשהיא עם שבועת עדות אליבא דאביי היא מציאות (אלא שיש גזירת הכתוב שחייב א' בלבד משום שבועת העדות) לכן עתה יכול להתחייב משום שבועת ביטוי, משא"כ לרבא שפטור "שאינה לשבועה בעולם".

מובן מזה שאליבא דאביי שייך חיוב על שבועת ביטוי לשעבר, והיינו כפי הנ"ל במקרה שידע את הלאו בשבועת העדות ולכן אין כאן פטור של האדם בשבועה וחייב קרבן על שבועת ביטוי שבזה שגג כיוון שנתברר שהוא פסול לעדות, וא"כ כאשר ר"ע אומר שחייב על לשעבר יפרש אביי שמדובר ע"ז דווקא; רק לרבא שלשיטתו במקרה הנ"ל פטור, הפירוש היחיד לדברי ר"ע יהיה (כמ"ש) שחייב משום שגגת קרבן כיון שמודים רבנן למונבו בזה, אבל לאביי מובנת הברייתא בפשטות דקאי למונבו ולא נזקקים לחדש שמודים רבנן למונבו בהא.

המורם מהנ"ל הוא, שכל מה שהקשה תוס' הוא דווקא אם נפרש את ר"ע לפי שיטת רבא, אבל לאביי ר"ע עסק בענין אחר ולא דיבר בנוגע לשגגת קרבן (ובזה באמת ס"ל לא כמונבו), שבזה בפשטות חייב רק למונבו כבשאר המקומות.<sup>6</sup>

י

#### ביאור מחלוקת נוספת ביניהם בנוגע למיתה וחומש

לפי הנ"ל יש לבאר מחלוקת נוספת בגמ' בין אביי לרבא, ולומר שגם היא תלוי' במחלוקת הנ"ל בין אביי לרבא האם עיקר הלימוד הוא דווקא מכרת או לא;

בגמ' (סט, ב): "ואמר אביי, הכל מודים בתרומה שאין חייבין עליה חומש עד שישגוג בלאו שבה", ופריך "הכל מודים מאן, רבי יוחנן, פשיטא כי אמר רבי יוחנן היכא דאיכא כרת, היכא דליכא כרת לא", ומשני "מהו דתימא מיתה במקום כרת עומדת, וכי שגג במיתה נמי ליחייב, קמ"ל. רבא אמר מיתה במקום כרת עומדת וחומש במקום קרבן קאי".

6. ויש להוסיף שמה שנתבאר שתלוי זב"ז (היינו שדווקא אם נאמר שליכא לשבועה בעולם נאמר ששגגת קרבן חייב לכו"ע (שמודים רבנן למונבו)), הוא מתאים לדברי הרמב"ם כי אחרת אין מקרה שחייב בשבועת ביטוי לשעבר; דהנה פסק הרמב"ם (הל' שבועות פ"י ה"א) ששבועת הביטוי לשעבר היא לא אם נשבע שידע עדות (שזה רק ב'הון') וגם לא כאשר נשבע אינני יודע עדות, כיון שאז הוי שבועת העדות (דהיינו כשיטת רבא שהחיוב היחיד שיש כאן הוא שבועת העדות ואם יתברר שפסול לעדות, ייפטר לגמרי), וכיון שכן לא חייב בשבועת ביטוי לשעבר אא"כ הוא בשגגת קרבן (שם פ"א ה"א), והיינו שהרמב"ם הכריע כדברי רבא דליכא לשבועה בעולם, שאז חייב על שבועת ביטוי לשעבר, רק בשגגת קרבן וכנ"ל.

והנה בפשטות מדובר שם בגמ' לפי שיטת רבנן, אך הריטב"א שם מבאר שבמילים "חומש במקום קרבן קאי" הכוונה היא (גם), שלפי מונבז שגגת חומש תיחשב לשגגה ע"ד שגגת קרבן, אמנם אביי שם חולק וס"ל ששגגת מיתה לא הוי כשגגת כרת, ולכן האוכל תרומה וידע שחייב מיתה בידי שמים ושגג בחומש פטור אף למונבז.

ואולי יש לומר שגם בזה הוא לשיטתם, שלפי רבא שהמקור לשגגת קרבן הוא לא בהקשר לכרת<sup>7</sup>, לכן מיתה בידי שמים הוי ככרת, והחומש במקום קרבן (מסברא) וחייב - שגגת חומש הוי שגגה; אבל לאביי ששגגת קרבן נתחדש מההיקש ששם כתוב במפורש כרת, וכן"ל - שגם לרבנן ס"ל לר' יוחנן שלמידים חיוב כרת מההיקש, א"כ כאן שמדובר במיתה בידי שמיים וחומש, בזה לא נתחדש הדבר, שהרי כל החידוש של שגגת קרבן הוא על לאו שחייבים עליו כרת שקשור לכרת ולכן אז שגגת קרבן הוי שגגה "שהקרבן על השוגג הוא בא" וכששוגג בו שגג בענין הכרת, משא"כ חומש ולא שחייבים עליו רק מיתה בידי שמים. ודו"ק.

## יא

### סתירה לכאו' בדין קים לי' וביאור ע"פ הנ"ל

עפ"ז אולי אפשר לתרץ סתירה שלכאורה יש ממחלוקתם בדין קים ליה, לשיטתם שנתבארה עד עכשיו. דהנה בכתובות (ל, א ואילך), אומר ר' נחוניא בן הקנה שגם הכרת (ולא רק מיתה בידי אדם) פוטר מתשלום מדין קים ליה. ובגמ' שם חולקים אביי ורבא אם כן הדין בנוגע לזר שאכל תרומה או קודש, האם מצד המיתה ביד שמים פוטר מתשלום: אביי ס"ל שכן, כלומר שלשיטתו גם במיתה בידי שמיים נפטר מדין קים לי', כמו בכרת, ורבא ס"ל שאינו פוטר. דלכאו' זה בסתירה לשיטתם כאן (בשבת) שלרבא המיתה היא ככרת ולאביי לא.

וי"ל ובהקדים מ"ש התוס' בכתובות (ל, ב ד"ה זר) מבאר בשיטת אביי שפוטר משום קים ליה, שהפטור הוא דווקא מתשלום לאיש אחר (בעל התרומה), אבל על התרומה חייב חומש למרות המיתה בידי שמיים, מגזירת הכתוב.

דעפ"ז אפ"ל שמכאן הבין אביי שהמיתה בידי שמיים לא קשורה ממש ללאו ומתחייב בה מצד הזלזול בתרומה וכיו"ב, שלכן למרות שחייב מיתה חייב לשלם. על יסוד זה טוען אביי בגמ' כאן, שמיתה לאו ככרת וחומש לאו כקרבן, והיינו, דלמונבז שגגת חומש לא הוי שגגה, וזאת משום שאמנם החומש מגיע כעונש על הלאו, אבל אעפ"כ לא נקרא שוגג בלאו כי חידוש זה נאמר על העונש של כרת שבא על הלאו ולא כאן בתרומה שהמיתה מנותקת מהלאו (משא"כ באיסורי כרת,

7. שהרי ס"ל שחילוק מלאכות למדים מ"מאחת מהנה", היינו שגגת קרבן וממילא אי"ז קשור דווקא לכרת.

שבהם כששוגג בקרבן שגג גם בענין הכרת, כיון שהקרבת על השוגג הוא בא<sup>8</sup>. וכן בדעת חכמים טוען אביי שא"א להחשיב את השוגג במיתה לשוגג, כיון שהמיתה היא ענין לעצמו ואילו בלאו לא שגג כלל.

אמנם כ"ז הוא דווקא לשיטת אביי שלמד שהתשלום חומש בתרומה הוא גזירת הכתוב (כמ"ש התוס'), והיינו דווקא לשיטתו שהמיתה ככרת (בדין קים ליה) שלכן לולא גזירת הכתוב היתה פוטרת מתשלום; אבל לפי שיטת רבא במחלוקת הנ"ל – שמיתה לאו ככרת, והיינו שלא אמורה לפטור מתשלום, א"כ מה שגם חייב מיתה וגם משלם הוא דבר שמסברא, דמהיכי תיתי שייפטר, ולפי"ז, אין שום מקור לומר שהמיתה לא קשורה ללאו עצמו ובפשטות היא כן קשורה ללאו, שהרי על ידו מתחייבים בה.

אם כך, מובן מה שדנה הגמ' כאן אליבא דרבא [וכנ"ל שלמדים לרבא מ"מאחת מהנה" ששם לא נאמר בכלל כרת] שמיתה ככרת וחומש כקרבת, היינו, שלחכמים אם שגג במיתה שגג בענין הלאו כיון שהמיתה היא מענין הלאו, ולמונבו אם שוגג בחומש נחשב לשוגג למרות שידע מהחייב מיתה, כי החומש בא ככפרה על המיתה, ואע"פ שכאן דנים לרבנן והמחלוקת בכתובים בדין קים לי' היא לר' נחוניא בן הקנה, מ"מ אפ"ל שבענין זה אם המיתה קשורה לעצם הלאו לא פליגי.

וגם זה קשור עם משנת"ל שלרבא שקרבן בא על חילוק מלאכות, די"ל שבדוגמת זה חומש פועל חילוק באיסורים וכמ"ש הרמב"ם הלכות תרומות (פ"י הכ"ד) שהאוכל תרומת הקדש (בשגגת מיתה) חייב שני חומשין, א' משום תרומה וב' משום הקדש, נמצא שלרבא החומש מחלק את האיסורים שיתחייב ב' (ע"ד שגגת קרבן שהיא שגגת מלאכות אליבא דמונבו).

ואולי י"ל דוגמא נוספת לחילוק באיסורים באוכל כזית שהוא מחלה ותרומה יחד, שפסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ד) שמצטרפים האיסורים לכזית, וכן חייב על כ"א חומש. ונמצא לפ"ז שאם אכל שני כזיתים במזיד וחשב שהם חלה ונמצא שאחד תרומה יהי' חייב מיתה (על ההקדש) וחומש (על התרומה).



8. ואולי לאביי כל פעם שיש מיתה בידי שמים מנותק מהלאו ויש לעיי' בזה.



## ביאור החילוק בין מתעסק לשוגג לשיטת תוס'

מחלוקת רש"י ותוס' מהו מתעסק ולתוס' צ"ב החילוק בינו לשוגג / ביאור התוס' בכריתות והקושי בדבריהם בסברא ובדין / ביאור האור שמוח בתוס' וצ"ע בדבריו / ביאור המנחת ברוך בתוס' והקושי בדבריו / ביאור החלקת יואב וקושיא על דבריו / ביאור התוס' באופן אחר ועפ"ז מיושב הכל.

הרב שניאור זלמן שי' קעניג  
ר"מ בישיבה

### א

#### מחלוקת רש"י ותוס' בדין מתעסק ולתוס' צ"ב מהו החילוק בין מתעסק לשוגג

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

ופרש"י: "נתכוין להגביה את התלוש - כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו", ובתוס' ד"ה נתכוין כתבו 'פי' בקונטרס כגון סכין מוטל בערוגת ירק ונתכוין להגביהו וחתך את המחובר, א"כ הא דפליגי במתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר היינו לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר אבל לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משמע דחייב לכ"ע<sup>1</sup> (והק' ע"ז מכמה מקומות) . . ונראה לר"ת דהכא מיירי בנתכוין לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר וחתך מה שהיה מתכוין אל לא שלא היה יודע שהיה מחובר".

ומבואר דנחלקו רש"י ותוס' בפי' מתעסק: לרש"י הוא בב' דברים, כגון שנתכוון להגביה או לחתוך דבר אחד ולמעשה חתך דבר אחר, ולא חתך כלל את הדבר שרצה לחתוך. אבל לשיטת התוס' הוא בדבר אחד, כגון שחשב שדבר זה הוא תלוש ורצה להגביהו או לחתכו, ונתברר שהוא עצמו מחובר.

1. אבל קצת קשה לפי"ז ברש"י ד"ה וחתך שכתב "ושוגג היכי דמי כגון שנתכוין לכך, אבל שגג דסבר שאין היום שבת או סבר שמלאכה זו מותרת", וקשה אמאי הוצרך לזה הרי יכול לומר באותו מקרה כאשר זה בחפץ אחד שחשב שהוא תלוש ונמצא שהוא עצמו מחובר. אבל ברש"י בכריתות מפורש כמו שלמדו התוס' דכתב שם (יט, ב ד"ה מתעסק) "כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן ונתכוון לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו. אי נמי חלב וחלב לפניו וסבור שהוא שומן ונתכוין לאכול חתיכה זו ואכל את זו. ולא דמי לשוגג, דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהוא שומן".

והנה לשיטת רש"י שמתעסק הוא דוקא בשני דברים מובן היטב החילוק בין מתעסק לשוגג. דבמתעסק הוא מתעסק בדבר של היתר, ונעשה איסור, משא"כ בשוגג שהוא בדבר אחד הרי הוא מתעסק בדבר של איסור, אלא שחשב שהוא היתר, (או מצד הדין שחשב שמותר לאכול, או שטעה במציאות כגון שחשב על חתיכת חלב שהיא שומן ואכלה, הרי הוא מתעסק באכילת איסור, אלא שחשב שהוא היתר).

אבל לשיטת תוס' שמתעסק הוא בדבר אחד, צ"ב מהו החילוק בין מתעסק לשוגג, הרי גם שוגג אינו מתכוון לעבור איסור, שהרי חושב שהדבר הוא היתר או מצד הדין או מצד המציאות.

## ב

### ביאור התוס' בכריתות והקושי בדבריהם בסברא ובדין

ובאמת התוס' בכריתות (יט, ב ד"ה דהא) הקשו קושיא זאת "וא"ת שוגג נמי דכל התורה כולה לא מתכוון לאיסור", ותירצו "וי"ל בכל התורה כולה כשאמר מותר הוא בשוגג בדבר שהוא ידוע לנו שהוא איסור, אבל הכא מתכוון לדבר שהוא היתר לכולי עלמא אם היה כפי מה שהוא סבור, ולכך פטור משום דהוי מתעסק".

ומתבאר בדברי התוס' דמחלקים בין שגג בדין לשגג במציאות, דכאשר שגג בדין היינו שסבר על דבר שידוע לכולם איסורו שהוא מותר, זהו שוגג. אבל מתעסק הוא כאשר שגג במציאות, היינו שסבר שהמציאות היא מציאות אחרת של היתר, דבזה אם היה כמו שהוא סבור הרי הוא היתר לכו"ע, זהו מתעסק. וצריך ביאור מהי הסברא לחלק בין שגג בדין, לשגג במציאות.

עוד קשה על יסוד דברי התוס' שבשגג במציאות חשיב מתעסק ולא שוגג, דלכאן' מבואר בכמה מקומות דגם בשגגת מציאות חשיב שוגג:

א. במתניתין (סז, ב) מבואר שבשגגת שבת חייב חטאת, והרי שגגת שבת היא שגגה במציאות, שחושב שאותו היום הוא יום חול.

ב. בגמ' כריתות (יט, ב) איתא "אמר ר"נ אמר שמואל, מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה<sup>2</sup>. א"ל רבא לר"נ, והא תינוקות דכי מתעסק דמי, ותנן מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר, עד כאן לא פטר רבי יהושע אלא משום דקסבר טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה פטור, אבל מתעסק בדבר דלאו מצוה אפילו רבי יהושע

2. בביאור דברי שמואל מדוע הוצרך לדין מלאכת מחשבת ולא פטר משום מתעסק שהוא פטור בכל התורה כולה עיין תוד"ה להגביה. סנהדרין (סב, ב).

מחייב, א"ל הנה לתינוקות הואיל ומקלקל בחבורה חייב, מתעסק בחבורה חייב". והקשה הגרעק"א (תוס' רעק"א סוף פ' ר"א דמילה אות קסא) דאמנם מצד הפטור של מלאכת מחשבת ליכא למיפטר משום דבחבורה ליכא פטור מלאכת מחשבת, מ"מ, מצד פטור מתעסק דכל התורה כולה דילפינן מאשר חטא בה פרט למתעסק יש לפוטרו<sup>3</sup>. ולכאור' מוכח מכאן דאין זה מתעסק אלא שוגג<sup>4</sup>.

ג. וכן הקשו האחרונים מהא דתנן בפסחים (עא, ב) דשאר זבחים ששחטן לשם פסח (בפסח שחל להיות בשבת) אם לאו דטעה בדבר מצוה הי' חייב. והרי גם כאן הוי שגגה במציאות שחשב שאותו הובח הוא פסח.

## ג

## ביאור האור שמח בשיטת התוס'

והנה באור שמח (הלכות שבת פ"א ה"ח) כתב לתרץ את קושיא הב' מהא דב' תינוקות, דיסוד הפטור דמתעסק לתוס' (כגון שחשב על חתיכת חלב שהיא שומן ואכלה), הוא, דמכיון שלפי דעתו חתיכה זו היא שומן, א"כ אין לו מה לעיין ולדרוש בדבר ומותר לו לאכלו, והוי כאנוס בדעתו, ואינו שוגג. דלפי דעתו שדבר זה הוא שומן, א"כ אין כאן כלל מקום לאיזה דבר איסור, ועל כן נחשב כאנוס. וזה דוקא בחתיכה אחת. אבל כאשר ישנם ב' חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, ונתכוון לאכול את השומן ובטעות אכל את החלב, הנה במקרה זה אינו אנוס אלא שוגג, דמכיון שידוע לו שיש כאן ג"כ חתיכה של איסור, הי' לו לעיין ולבדוק שאינו אוכל את החתיכה של החלב, ועל כן במקרה זה חשיב שוגג ולא מתעסק כיון שאינו כאנוס אלא שוגג.

3. ובפשטות לשיטת רש"י אין להקשות, משום ד(בפשטות) המקרה הוא שטעה בתינוקות וחשב שתינוק זה שאותו מל בפועל הוא אותו שזמנו למול בשבת ונתברר שהוא התינוק שזמנו למול לאחר השבת, והרי זה כמקרה שנתכוון לחתוך את התלוש ונמצא שהוא עצמו מחובר, ועל כן לא הוי מתעסק. אבל לשיטת התוס' קשה.

4. והנה הגרעק"א כתב דאולי יש לתרץ דמילה בשבת היא מלאכה אלא שהיא מותרת מצד דמילה דוחה את השבת, ועל כן לא חשיב מתעסק, וכתב שזה דוחק. ועיי' בעמודי אור סי' כ' שכתב לתלות בדין דחוייה או הותרה. אבל יעויין בכריתות שם בהשמטות משיטמ"ק דהקשה קושיא זאת ותירץ כן דז"ל "תימה חדא דתינוקות מתכוין להיתר למול של שבת והך מתעסק פי' לעיל דנפיק מבה ולא ממלאכת מחשבת, דהוי שפיר מלאכת מחשבת הואיל ונתכוין לגוף שנמצא איסור אלא שהיה סבור שהוא של היתר, ולא דמי למתעסק דשמואל דמיירי דנתכוין לגוף זה ועלה בידו אחר, ותו לרבא תיקשי נתכוין להיתר, ונמצא בידו שהוא איסור, וי"ל דהך תינוקות הוי כמו נתכוין לאיסור שהרי הוא מתכוין למלאכה גמורה לעשות חבורה, דנהי דסבר שהוא של שבת מ"מ לחבלה מתכוין ובעלמא מתחייב כיוצא בה, אבל רחמנא שריא ואין זה היתר גמור הלכך אתנא דסבר מתעסק נפיק מבה ליכא לאותביה, וכן לרבא דאין זה כמו מגביה את התלוש או לחתוך את התלוש דהתם אין כוונתו לעשות מלאכה", ע"כ. ויש לעיין בדברי השיטמ"ק האם כוונתו כהעמודי אור או כמו שנתבאר בפנים.

ובהמשך דברי השיטמ"ק דמבאר שם מדוע מקשינן על שמואל, יש לעיין טובא, ואכ"מ.

[ומבאר שם, דהבנה זו בשיטת התוס' היא הפוכה מהסברא הפשוטה, דבפשטות לומדים שמחלוקת רש"י ותוס' היא דלשיטת רש"י מתעסק הוא דוקא בב' דברים, ולשיטת תוס' הוא אפי' בדבר אחד, וכ"ש בב' דברים. ומחדש האו"ש דשיטת תוס' היא דדוקא בדבר אחד הוי מתעסק, אבל בב' דברים לא הוי מתעסק אלא שוגג].

ועפי"ז מיושב שפיר הא דב' תינוקות, דאדרבה מכיון שיש שם ב' תינוקות וידוע לו שיש כאן תינוק אחד שאסור למולו בשבת הי' לו לדרוש ולעיין את איזה תינוק הוא מל, ועל כן אין שייך כאן פטור מתעסק<sup>5</sup>.

ועפי"ז מיושבת ג"כ קושיא הג' מהא דשאר זבחים ששחטן לשם פסח, דמכיון שידוע לו שיש כאן זבחים אחרים שאסור להקריבן בשבת, היה לו לעיין ששוחט את הפסח ולא את הזבחים האחרים, ועל כן הוי שוגג ולא מתעסק.

והנה האו"ש מביא ראי' לחידושו מדברי התוס' בסוגיא דהתוס' (עג, א ד"ה אלא לאו) שהקשו וז"ל<sup>6</sup> תימא לר"י דלוקמא כולה בשאר מצות, ומאי מה שאין כן בשאר מצות כגון שחט וזרק בחוץ דאינו חייב אלא אחת. . ושגג בלא מתכוין כגון שנתכוין לשחוט בהמת חולין והיה צריך לשל חולין ונמצאת אחרת והיא של קדשים, דכוותה בשבת נתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא מחובר אחר ולא היה צריך אלא לתלוש דפטור דמלאכת מחשבת בעינן. . וליכא לאוקמי נמי דמיירי כשנעשה מחשבתו, כגון שהיה צריך לחתוך מה שחתך אלא שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר, הא ליכא למימר דכה"ג אם פטור לענין שבת מאשר חטא בה פטור נמי לענין חוץ".

דהנה התוס' לכאו' סותרים דברי עצמם, דבתחילה כתבו דאם נתכוון לשחוט בהמת חולין ושחט אחרת של הקדש אינו פטור משום מתעסק, ובסוף דבריהם כתבו דאם נתקיימה מחשבתו כגון שסבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר פטור, א"כ כה"ג פטור גם בשחוט חוץ (היינו שאם נתכוון לשחוט בהמת חולין ונמצא שהיא עצמה הקדש פטור מדין מתעסק).

[ואדרבה בסברא צריך להיות דאם בבהמה אחת שחשב שהיא חולין ונמצאת הקדש פטור מדין מתעסק, כ"ש במקרה שנתכוון לבהמת חולין ונמצאת אחרת של הקדש, שלא הייתה לו כלל כוונה לבהמה זו, צריך להיות פטור מדין מתעסק].

5. ודאי שלענין הפטור דמלאכת מחשבת המקרה זה של ב' תינוקות הוא קל יותר כיון שלא נתקיימה כלל מחשבתו. אבל לענין פטור מתעסק שהוא מדין אנוס הרי מקרה זה חמור יותר.

6. לשון התוס' עפ"י הגהות הב"ח.

ומכאן ראי' לדברי האו"ש דשיטת תוס' היא דאדרבה דוקא בבהמה אחת שייך פטור מתעסק, ובשתי בהמות אין שייך פטור מתעסק.<sup>7</sup>

## ד

## ביאור סברת התוס' עפ"י יסוד האו"ש

ונראה די"ל דזהו ג"כ יסוד סברת התוס' לחלק בין שגג בדין לשגג במציאות, דלפי הבנת האו"ש בשיטת התוס' דיסוד הפטור דמתעסק הוא משום דחשיב כאנוס בדעתו, זה שייך רק בשגג במציאות, דלפי המציאות הידועה לו, אין כאן כלל מקום לחשוש, דמכיון שהוא סבור שהמציאות הזאת היא היתר על כן אין לו מה לעיין ולדרוש. (במלים אחרות במציאות שלו אין כלל איסור, ועל כן אין לו לדייק ולדרוש), דאין דורשים ממנו לבדוק אם המציאות היא אחרת. אבל בשגג בדין, דהמציאות האמיתית ידועה לו אלא שאינו יודע את הדין שהחתיכה הזאת אסורה, אין שייך לדון לפי הידוע לו בנוגע לדין, דאדרבה זהו בדיוק גדרו של שוגג שהי' לו לדקדק ולדרוש, ועל כן אינו נחשב כאנוס אלא שוגג.

וכדברי הרמב"ם (פ"ה משגגות ה"ו) "שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה". היינו שחיובו של השוגג הוא ע"כ שלא בדק.

ונראה דעפ"י"ז אפשר ליישב ג"כ את קושיא הא' משגגת שבת, דהנה כל החילוק בין שגג בדין לשגג במציאות הוא (כנ"ל), דבשגג במציאות הוא כאנוס כי לפי המציאות הידועה לו אין כלל מקום לאיסור. ועפ"י"ז י"ל דבשגגת שבת לא שייכת הסברא הזאת, דכל הסברא הזאת נכונה בדבר כזה שאינו מוכרח מצד המציאות, וכגון בחלב ושומן שאינו מוכרח שבשעה זו ובמקום זה שהאדם נמצא עכשיו יהי' חלב, דאפשר שלא יהי' שם חלב אלא שומן, על כן אומרים שמכיון שלפי מה שהוא סבור חתיכה זו היא שומן, הרי הוא כאנוס. אבל בשבת שזהו דבר קבוע דלאחר ששת ימי החול באה שבת, ואין כלל מקום למציאות של חול בזמן זה ובמקום זה שהאדם נמצא, על כן אינו נחשב כאנוס, אלא כשוגג דהי' לו לדרוש ולעיין.<sup>8</sup>

7. ופשוט דלפי"ז זה שהוא חייב הוא רק במקרה שידע שיש כאן ג"כ איסור, אבל אם יש ב' חתיכות אחת של איסור ואחת של היתר אבל אינו יודע שהחתיכה השניה היא של איסור, ודאי שיהי' כאן פטור של מתעסק גם לפי התוס'. ולהעיר מרש"י בכריתות (הובא לעיל הע' 1).

8. ועיין במגן אבות ובחלקת יואב (או"ח ח"א ריש סי' ז').

[ואולי י"ל באופן אחר קצת דשגגת שבת הוי כב' חתיכות, דמכיון שמציאות השבת הוא דבר קבוע וקיים, כנ"ל, על כן זה נחשב דגם מציאות השבת קיימת, והוי לי' לבדוק ולדרוש, שאינו ביום השבת אלא בחול, ואין לומר שיש כאן רק מציאות אחת של חול, ודוק].

## ה

## הקושי בביאור האו"ש

מיהו, לכאו' יש להקשות על ביאור האור שמח מדברי הגמ' בכריתות (יט, ב) "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", ולפי דברי האור שמח צ"ב:

א. אם יסוד הפטור של מתעסק הוא כיוון שאנוס, היינו שאינו אשם בטעותו, מדוע אם נהנה חייב ה"ה אנוס באותה מידה<sup>9</sup>.

ב. יתירה מזה, איך אפשר לחייבו, הרי למדים (בגמ' ב"ק כח, ב) מהפסוק "ולנערה לא תעשה דבר" דמיירי בעריות<sup>10</sup> לפטור אנוס.

ובנוסף לזה יש לדון בגוף הסברא דשגג במציאות הוי יותר אנוס משגג בדין, דלכאו' אי"ז מוכרח ובפשטות ניתן לומר להיפך.

## ו

## ביאור המנחת ברוך בשיטת התוס'

והנה בשו"ת מנחת ברוך (סי' י') כתב לבאר דהגדר של מתעסק הוא שהאדם מתעסק במעשה היתר, זאת אומרת שהפעולה שהוא מתכוון לעשות היא פעולת היתר גמורה, שאין עליה שם איסור בכל מקום. וכגון שנתכוון לחתוך את התלוש ונמצא שהוא עצמו מחובר, הרי פעולת החתיכה עצמה, היא פעולה המותרת בכל מקום, (שהרי גם במחבר האיסור אינו חתיכה של מחובר, אלא עקירה של דבר מגידולו, וזה לא הי' כלל בכוונתו לעשות), ונמצא שמעשה החתיכה עצמה, שאותה הוא התכוון לעשות, אינה מעשה איסור כלל, והאיסור שהוא עקירת דבר מגידולו לא הי' כלל בכוונתו לעשות.

9. משא"כ לפי מה שמתבאר לקמן בגדר פטור מתעסק מובן שפיר הטעם מדוע בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. עיין באתון דאורייתא ובקו"ש (המובאים לקמן ס"ו).

10. אלא שאפ"ל שכאן אין דין "שכן נהנה" דהרי מיירי באנוסה שאינה נהנית.

ועד"ז במקרה שמובא בהמשך הסוגיא (עג, א) בנתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, או כסבור רשות היחיד ונמצאת רה"ר. דאמרינן דהוי מתעסק, הנה אין האיסור מעשה הזריקה אלא העברת ד' אמות או הוצאה, והרי לא נתכוון כלל להעברת ד' אמות או להוצאה.

וזהו באמת כל יסוד פטורו של מתעסק שכאשר לא הייתה לו כוונה למעשה האיסור אין מעשה האיסור מיוחס אליו כלל. כמבואר בארוכה באחרונים (אתוון דאורייתא (כלל כ"ד) קו"ש (סי' כ"ג) ועוד).

ועפי"ז מובן החילוק בין שגג במציאות לשגג בדין, דבשגג במציאות היינו כאשר לא נתכוון לעשות את מעשה האיסור, הוי מתעסק כיון שאין מעשה האיסור מתייחס אליו. משא"כ בשגג בדין שכן נתכוון למעשה האיסור, אלא שחשב שהוא מותר, אזי המעשה מתייחס אליו ולא הוי מתעסק אלא שוגג.

ועפי"ז מיושב בפשטות מדוע בשגגת שבת הוי שוגג ולא מתעסק, הגם שהוא שגגת מציאות, דמכיון שבשבת האיסור הוא מעשה המלאכה, והרי התכוון למעשה המלאכה, אלא שחשב שזה מותר משום שהיום הוא יום חול, היינו שהשגגה שלו לא הייתה במעשה המלאכה, אלא בשבת, על כן המעשה מתייחס אליו, ולא הוי מתעסק במעשה היתר. וכגון שקצר בשגגת שבת, הרי מעשה הקצירה ועקירת דבר מגידולו הוא המעשה שהתכוון לעשותו, ועל כן המעשה מיוחס אליו ולא הוי מתעסק בהיתר.

וכן א"ש בנוגע לתינוקות, שהרי נתכוון לעשות את מעשה המלאכה של מילה אלא שחשב שהוא בתינוק שמותר למולו. אבל הייתה לו כוונה למעשה האסור. וכן בשאר זבחים ששחטן לשם פסח.

[היינו שאין העיקר האם הוא שגג במציאות או בדין, אלא עיקר החילוק הוא האם שגג במעשה האיסור או בדבר אחר, אלא שבדרך כלל הוא מציאות ודין].

## ז

### הקושי בביאור זה

אלא שלפי"ז יוצא דבשחוטי חוץ כאשר נתכוון לשחוט בהמת חולין ושחט בהמת הקדש, דהאיסור הוא מעשה השחיטה, לא הוי מתעסק אלא שוגג, כיון שהייתה לו כוונה למעשה האיסור. ולפי סוף דברי התוס' משמע דגם בשחוטי חוץ אם נתכוון לשחוט בהמת חולין ונמצא שהיא בהמת הקדש, הוי מתעסק.

והנה המנחת ברוך לומד פשט בתוס' באופן אחר ובזה מתרץ גם את הסתירה הנ"ל בתוס', דבאמת סוברים התוס' דבשחוט חוץ אם נתכוון לשחוט בהמת חולין ונמצאת של הקדש בין במקרה שנמצאת אחרת של הקדש בין שנמצאת היא עצמה של הקדש, לא הוי מתעסק, דמכיון שכוננו הייתה למעשה שחיטה, שהוא המעשה איסור, על כן לא הוי מתעסק אלא שוגג, וזהו תחילת דברי התוס' שכתבו דבשחוט חוץ ליכא פטור מתעסק. ומה שכתבו התוס' בסוף דבריהם "וליא לאוקמי נמי דמיירי כשנעשה מחשבתו, כגון שהיה צריך לחתוך מה שחתך אלא שהיה סבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר, הא ליכא למימר דכה"ג אם פטור לענין שבת מאשר חטא בה פטור נמי לענין חוץ" [ובפשטות לומדים את הפשט בתוס' דכה"ג..פטור נמי לענין חוץ, הכוונה היא, למקרה שנתכוון לשחוט את הבהמה הזאת אלא שחשב שהיא חולין ונמצא שהיא עצמה הקדש, שנעשית מחשבתו], מחדש שאפשר ללמוד פשט בתוס' שהכוונה כהאי גוונא היא, אם יהי' ציור בשחוט חוץ שהוא כמו נתכוון לחתוך תלוש ונמצא שהוא מחובר, היינו שלא נתכוון כלל למעשה האיסור, כגון שנתכוון לחתוך בצואר מתה ונמצאת שהיא חיה או שסבור לחתוך בבשר וחתך בסימנים, דבכהאי גוונא לא נתכוון כלל למעשה האיסור, באמת יהי' פטור גם בשחוט חוץ מדין מתעסק.

אבל כמובן פשטות דברי התוס' לא משמע כדבריו, אלא שהפשט בכהאי גוונא בשחוט חוץ הוא שנתכוון לשחוט חולין ונמצאת הקדש ומ"מ כתבו התוס' שהוא פטור מדין מתעסק. וכן למדו פשט בתוס' המהרש"א בסנהדין (סב, ב) והמהר"ם<sup>11</sup>. וא"כ צ"ע מדוע הוי מתעסק הרי הייתה כאן כוונה למעשה השחיטה שהוא מעשה האיסור, ואם כן צריך להיות שוגג ולא מתעסק.

עוד קשה לפי דבריו, דהרי בהמשך הסוגיא מובא דגם בסבור שומן הוא ואכלו, הוי מתעסק (אלא שחייב משום שנהנה). והרי שם האיסור הוא מעשה האכילה, והרי נתכוון למעשה האכילה, אלא שסבר שהוא שומן ונמצא חלב, ומדוע הוי מתעסק.

וכתב על זה המנח"ב דמכיון שלא שלא מתכוון לטעום אותו טעם שאסרה תורה אלא לטעום טעם אחר של היתר, אע"ג דחלב ושומן הוה מב"מ מ"מ אין טעמם אחד.

אבל נראה דזהו חידוש, דבפשטות חלב ושומן טעמם שווה וכמבואר בטור יו"ד סי' צ"ח מ"מ במינו דליכא למיקם אטעמא כגון חלב בשומן" וכן כתב בחלק"י (סי' ז') דאדרבה הא דחלב ושומן נחשבים למין במינו הוא משום שטעם אחד להם. וא"כ צ"ע מדוע הוי מתעסק בסבר שומן הוא ואכלו, והרי נתעסק במעשה האיסור.

11. ועיין בשו"ת רעק"א סי' ח'.



## ח

## ביאור החלקת יואב בשיטת התוס' והקושי בביאורו

והנה בחלקת יואב (או"ח ח"א סי' ז') כתב לבאר באופן אחר: "דהנה חזינן דאביי סבר דכל שנתכווין לשם חתיכה או לשם זריקה בעולם לא נקרא מתעסק. על כרחך אף דרבא פליג על כל פנים לא משווינן פלוגתא רחוקה. וסברת רבא היא רק בטעה בדבר שהוא שני שמות כתלוש ומחובר, ורשות היחיד ורשות הרבים, חלב ושומן, אשתו ואחותו. דכיון דהם שני שמות לא קרינן בי' אשר חטא בה יען דלא עסק בשם זה. וכן בחולין וקדשים שהם שני שמות כמבואר בש"ס מכות כ"ב דחולין וקדשים שני מינים הם לענין כלאים. וכן בפסחים (ד' ל"ג) בגיזי חולין וגיזי עולה. אבל בתינוקות שטעה וסבר שזה התינוק הוא שצריך למולו בשבת. . דכולה חד שמא נינהו וחד מעשה נינהו, רק שזה אסור וזה מותר, בזה שפיר קרינן אשר חטא בה, וכטעות בדין שמלאכה זו מותרת. ובשלמא בסבר שתיים ונמצא ארבע זה ג"כ מיקרי שני שמות כמו"ש הבעה"מ ריש הזורק דטעם העברת ד' אמות ברה"ר היא מטעם שהוא מוציא מרשות לרשות וד' אמות הוא רשותו של אדם".

ומבואר בדבריו שלומד את גדר מתעסק ע"ד שיטת רש"י דמתעסק הוא רק בשני דברים שנתכוון לעשות מעשה בדבר אחד ועשה מעשה בדבר אחרונה כן הוא ג"כ לדעת התוס', אלא שלדעת תוס' אין צריך שיהי' בפועל לפניו ב' דברים, אלא מספיק שלפי דעתו – בדמיונו – הוא מתעסק בדבר אחר, אבל הגדר הוא אותו גדר, דמתעסק פי' שהוא מתעסק במציאות אחרת. וזהו יסוד הפטור של מתעסק שנלמד מאשר חטא בה פרט למתעסק במציאות אחרת של היתר. אלא שכל זה כאשר הם לא סתם שתי דברים, אלא שהם ב' שמות, היינו שמציאות אחת היא מציאות של היתר והשניה היא מציאות של איסור, אבל כאשר ב' הדברים הם אותה המציאות אלא שבמקרה אחד מהם מותר והשני אסור, לא מצד מציאותם היינו שהוא חפצא דהתירא, אלא שישנו משהו שמתיר אותו, כמו בב' תינוקות שגם התינוק שזמנו למול בשבת ועל כן מותר למולו, אינו מציאות אחרת שמצד מציאותו לא שייך בו איסור המלאכה של חבלה, אלא שיש כאן מצוה שמתירה למול אותו, אבל אינם חלוקים במציאותם, הרי זה כטעות בדין ולא במציאות, היינו שיש לו דין אחר ולא שהוא מציאות אחרת.

אלא שלכאור' לפי דבריו קשה משגגת שבת, שהרי בשגגת שבת שחושב שאותו היום הוא יום חול, א"כ הוא הרי מתעסק במציאות של היתר, שהרי יום חול הוא יום שמותר במלאכה<sup>12</sup>.

12. והחלק"י כתב לתרץ וז"ל "וע"כ לא קשה מידי משגגת שבת, דבשבת האיסור היא המלאכה לא השבת, כמו שכ' הרמב"ן בחמץ דשמו עליו דשם חמץ עליו כל השנה, וכיון דהאיסור היא רק על המלאכה ע"כ לא נקרא מתעסק, רק טועה וסובר שמלאכה מותר היום ושוגג מיקרי" ויש לעיין בכוונת דבריו ואולי כוונתו כמו שנתבאר בפנים. אבל אין נראה כן דלפי"ז אין צריך לפרש בתלוש ומחובר שהם שני שמות, שהרי במלאכת שבת אין נוגע מציאות החפצים שבהם עושה את המלאכה, אלא הפעולה עצמה שחתיכת תלוש וחתיכת מחובר הם ב' מעשים שונים. וכן לגבי ב' תינוקות אין צריך לזה שאין הם שני שמות [ובפרט דקשה בסברא

ונמצא שיש לנו ב' ביאורים (מלבד הביאור של האו"ש שהובא לעיל) בגדר מתעסק בשיטת התוס': א. ביאור המנח"ב דמתעסק הוא כאשר אינו מתכוון למעשה האיסור. ועל זה קשה 1. משחטי חוץ. 2. מחלב ושומן. ב. ביאור החלק"י דמתעסק הוא כאשר אינו מתכוון למציאות האסורה, אלא למציאות מותרת. ועל זה קשה משגגת שבת.

## ט

## ביאור שיטת התוס'

ועל כן נראה לבאר בזה, דיסוד הפטור של מתעסק הנלמד מ'אשר חטא בה', הוא שבכדי להתחייב צריך להיות קשר בין האדם לבין האיסור, אבל כאשר הוא מתעסק בדבר אחר של היתר, מכיוון שאין קשר בין האדם לאיסור אי"ז נקרא אשר חטא בה, ועל כן פטור.

והנה בהגדרת מתעסק - מתי נחשב שמתעסק בהיתר ואינו קשור עם האיסור, נראה, דזה תלוי באיזה איסור מדובר. דבאיסורים שהאיסור תלוי בחפצא, בזה אמרינן שמתעסק הוא כאשר אינו מתעסק בחפצא של האיסור אלא מתעסק בחפצא של היתר. ובאיסורים שהאיסור אינו תלוי בחפצא אלא בפעולה, בזה אמרינן שמתעסק הוא כאשר אינו מתעסק בפעולה האסורה אלא בפעולה של היתר.

ונראה דשבת חלוקה בזה משאר איסורים, דהנה בשאר איסורים כגון בחלב ושומן האיסור הוא מצד החפצא, היינו שהחפצא של חלב היא איסור, והחפצא של שומן הוא היתר. וכן בשחטי חוץ האיסור שחיטה בחוץ נובע מצד החפצא של הבהמה שבהמה של הקדש אסורה ובהמה של חולין מותרת. משא"כ בשבת הרי איסור מלאכה בשבת אינו איסור שקשור עם החפצא שנעשית בו המלאכה, אלא האיסור הוא המלאכה עצמה היינו הפעולה.

ועפ"ז א"ש, דבחלב ושומן, הגם שהתכוון למעשה האכילה שהוא המעשה איסור, מ"מ מכיון שהאיסור אינו מתחיל ותלוי במעשה אלא הוא מצד החפצא של חלב, על כן כאשר הוא מתעסק מצד החפצא, היינו שהוא סבור שהוא שומן, ואינו מתעסק כלל במציאות של חלב, א"כ הוא מנותק לגמרי מן האיסור וחשיב מתעסק. וכן בשחטי חוץ כאשר הוא מתעסק בשחיטת חולין הרי הוא מנותק לגמרי מאיסור שחטי חוץ, וליכא למימר שהואיל והוא מתעסק באותו המעשה על כן אינו נחשב למתעסק כמו שסובר המנח"ב, שהרי אין האיסור מתחיל מהמעשה אלא מן החפצא.

---

לומר שאינם נחשבים לב' שמות, שהרי הם ב' אנשים שונים, ובמה הוי חלב ושומן יותר שני שמות מאשר שני אנשים שונים, שיש בהם יותר שוני מאשר בין חלב לשומן, אם לא מצד שחלב אסור ושומן מותר, א"כ גם בתינוקות הם ב' שמות שאחד מהם אסור והשני מותר, אם לא שנלמד שהוא מצד דחוייה, ויש לעיין בזה]. דבשבת אפי' אם הם ב' מציאויות שונות, מ"מ בשבת נוגע האם נתכוון למעשה המלאכה או לא. ודוק.

אבל בשבת שכל האיסור הוא הפעולה בזה דנים מצד הפעולה, ואין כאן תפיסת מקום לחפצא, שהרי אין האיסור מתחיל מהחפצא, ועל כן אם נתכוון למעשה המלאכה, לא הוי מתעסק אלא שוגג. ועל כן בשגגת שבת הואיל ונתכוון למעשה המלאכה הגם שטעה וחשב שאותו היום הוא חול, מ"מ הוא קשור עם האיסור שהרי האיסור הוא במעשה ונתכוון למעשה זה. וכן בתינוקות הואיל ונתכוון למעשה האיסור, הגם שנתכוון לתינוק שמותר למולו, אין זה מחשיב אותו כמתעסק כיון שאין האיסור מתחיל מן החפצא אלא המלאכה עצמה היא האיסור ולמלאכה הרי נתכוון.



## בענין "תפילות אבות תקנום" לשיטת הרמב"ם

מחלוקת בגמרא האם האבות תיקנו את התפילות או שהם כנגד התמידין / סתירה ברמב"ם כמאן ס"ל / ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ מ"ש בפירוש המשניות / דברי הגמ' במסכת תענית שלכאור' סותרים להנ"ל / ביאור הגר"י ענגיל לפי רש"י / ביאור שיטת הרמב"ם בזה.

הת' אברהם שי' אופנר  
תלמיד בישיבה

א

### מסקנת הגמ' בברכות שהאבות תיקנו את התפילות

איתא בגמ' ברכות (כו, ב): "איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום". וברש"י: "כנגד תמידין תקנום – אנשי כנה"ג". ומשמע לפ"ז ש"אבות תקנום" פי' שהתפילה היא מתקנת האבות כפשוטו.

[וכן נראה ברמב"ם (פ"ט מהל' מלכים ה"א) " . . נמצאו שבע מצות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה. והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית. ובמצרים נצטוו עמרם במצות יתירות . . עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו". ז"א שמאברהם ואילך נוספה מצוות תפילה, ומרע"ה רק השלים את התורה ע"י שאר המצוות, "נשלמה תורה על ידו". משמע אף כאן שהתפילה לא נתקנה ע"י אנשי כנה"ג, ואף לא באה ע"י מרע"ה, אלא היא מתקנת האבות].

מביאה הגמ' ראייה לדעת ריב"ח: "תניא כוותיה דרבי יוסי בר' חנינא, אברהם תקן תפלת שחרית שנא' (בראשית יט, כז) 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם', ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר (תהילים קו, ל) 'ויעמד פינחס ויפלל'. יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר (בראשית כד, סג) "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר (תהילים קב, א) 'תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו'. יעקב תקן תפלת ערבית, שנאמר (בראשית כח, יא) 'זיפגע במקום וילן שם', ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר (ירמיה ז, טז) 'ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי'".

לאידך מביאה הגמ' ראייה לדעת ריב"ל: "תניא כוותיה דר' יהושע בן לוי, מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות? שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות. ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות. ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב? שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב. רבי יהודה אומר עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין

הערבים קרב והולך עד פלג המנחה. ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע? שהרי אבריים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה. ומפני מה אמרו של מוספין כל היום? שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום. רבי יהודה אומר עד שבע שעות, שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות. ואיזו היא מנחה גדולה? משש שעות ומחצה ולמעלה. ואיזו היא מנחה קטנה? מתשע שעות ומחצה ולמעלה". לפי"ז נמצא שאת התפילה תקנו חכמים כנגד הקרבנות.

מקשה הגמ' (מהברייטא האומרת שהתפילות הם כנגד הקרבנות): "נימא תיהוי תיובתיה דר' יוסי בר' חנינא?" מתרצת הגמ': "אמר לך ר' יוסי בר' חנינא, לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבנות. דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לר' יוסי בר' חנינא מאן תקנה? אלא תפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבנות".

נמצא (בפשטות), שמסקנת הגמ' היא שהאבות תיקנו אותם, אלא שחכמים הסמיכום לאחר מכן גם על הקרבנות.

## ב

### ביאור דעת הרמב"ם בזה

והנה הרמב"ם (בפ"א מה' תפילה ה"ה) כתב וז"ל: "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות. שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין, וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף. ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר. ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה, ותפלה שכנגד המוספין היא נקראת תפלת המוספין". חזינן דעת הרמב"ם שתפילות כנגד תמידין תקנום<sup>1</sup>.

והק' הלח"מ, שלכאו' ע"פ המבואר בגמרא (שתייצו את התיובתא שהביאו כנגד ריב"ח, ומאידיך לא דחו את הראיה שהביאו לדעת ריב"ח), נראה שצ"ל ההלכה כדעת ריב"ח שתפילות אבות תקנום, א"כ איך פסק הרמב"ם שתפילות כנגד קרבנות תקנו.

ותי', שע"פ מסקנת הגמ' נראה שאף ריב"ח מודה שאסמכינהו רבנן אקרבנות אע"פ שמעיקרא אבות תקנום<sup>2</sup>, וזו גם כוונת הרמב"ם במה שכתב כאן. ע"כ.

1. וכ"כ המגיד משנה שם (ועוד מפרשי הרמב"ם) שהרמב"ם ס"ל כמאן דאמר שהתפילות הם כנגד הקרבנות.  
2. ומה שכתב הרמב"ם (בפ"א מהל' תפילה ה"ו) ד"אין תפילת ערבית חובה כתפילת שחרית ומנחה", אע"פ שתפילות אבות תיקנום, כבר הקשו כן בזהר פ' חיי שרה (דף קל"ג ע"א) "אמר ההוא גברא, הא בקדמיתא אבות תקנום להני צלותי, ומה דאתקינן אברהם ויצחק הוא עיקרא, ומה דאתקינן יעקב דאיהו שלמא דאבהן אמאי איהו רשות ולא עיקרא כהניי? ובכללות התי' הוא שמ"מ לא תקנו ערבית כתפילת חובה. וכ"כ התוס' "

ונראה שלפי"ז אתי שפיר ג"כ מה שמאידך כתב הרמב"ם בפ"ט מה' מלכים (הובא לעיל ס"א) שהאבות תיקנו את התפילות.<sup>3</sup>

אלא, שלכאו' אי אפשר לומר שדעת הרמב"ם שתפילות אבות תקנום, דא"כ היה החיוב להתפלל ג"פ בכל יום מימות האבות, אבל הרמב"ם כתב (בפ"א מה' תפילה ה"ג) "יש מתפלל פעם אחת ביום. ויש מתפללין פעמים הרבה. . וכך היה מימות משה עד עזרא".

[עוד יש לדקדק בזה, למה כתב שכך הי' רק 'מימות משה', והלא התפילה היא מתקנת האבות, וא"כ התפללו לכאו' בני"י כבר מאז].

עוד כתב הרמב"ם בריש הלכות תפילה וז"ל: "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כג, כה) 'ועבדתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה, שנאמר (דברים יא, יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה. ואין מנין התפלות מן התורה. ואין משנה התפלה הזאת מן התורה. ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה".

לכאו' מדבריו נראה א. שמצוות תפילה נלמדת מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם", ולפי"ז אין למידין מצוות תפילה מתקנת האבות. ב. 'אין מנין התפילות מן התורה'; ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה, ולכאו', אם האבות תקנו מצוות תפילה, תקנו מנין שלוש תפילות, וג"כ קבעו להם זמן, כמו שכתוב בברייתא "אברהם תקן תפלת שחרית, יצחק תקן תפלת מנחה, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית", אלא נראה דלא ס"ל להרמב"ם שתפילות אבות תקנום.<sup>4</sup> אבל מאידך, מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע לכאו' דתפילות אבות תקנום.

ובפשטות י"ל, דלא כתב אלא שהאבות התפללו ("והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית"), אבל לא כתב דהאבות תקנו זאת ג"כ לדורות הבאים אחריהם.<sup>5</sup>

או י"ל באופן אחר קצת, דכל ההלכה שם לא באה להורות אלא מצוות השייכות בבני נח, אבל לא כתב שאף לאחר מתן תורה חייבים במצוות אלו מצד תקנת האבות, ויתכן שלדידן, לאחר מתן תורה, אין החיוב בתפילה מצד תקנת האבות, אלא מצד שאסמכינהו רבנן אקרבנות.

ביומא פז, ב, וכן נראה בברייתא "יעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית", ולא כמו שכתוב לגבי אברהם ויצחק "תקן תפלת שחרית", "תקן תפלת מנחה". ודוק. ועיין עוד בחי' הצ"צ עהש"ס שם.

3. אלא שצ"ע למה לא הרגיש הלח"מ בסתירה זו, ואולי מפני שלא כתב הרמב"ם שם (בהל' מלכים) אלא שהאבות התפללו ולא כתב שתקנו, וצ"ע.

4. וראה חי' הצ"צ על הש"ס ברכות ס"ד שכ' שכן ס"ל להכס"מ, וראיה לזה מהא דס"ל להרמב"ם דתפילת ערבית רשות, אלא דאף לדעת הלח"מ א"ש, וכמובא בהערה 2.

5. ומש"כ "ונשלמה תורה על ידו", אין כוונתו לתפילות, אלא לשאר מצוות שהזכיר.

ובזה יובן מה שכתב הרמב"ם דרשה אחרת "ועבדתם את ה' אלהיכם" לחיוב מצוות תפילה מן התורה, ויובן גם מה שאין מניין וזמן התפילות מדאורייתא אלא רק מצד זה שאסמכינהו רבנן אקרבנות, ולכן כתב הרמב"ם ש"כן היה הדבר מימות משה ועד עזרא" שכל אחד התפלל כפי יכולתו, מפני שקודם לכן בזמן האבות אכן היה חיוב תפילה ג"פ בכ"י, ודוק.

אבל ממש"כ הרמב"ם שם "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", משמע דאף לדין חיוב מצוות אלו מה"ת הם מתקנת האבות, אלא שבא משה ו"נשלמה" תורה על ידו. וכן דייק בבית האוצר (מערכת א-ב כלל א').

והנה בגמ' בסנהדרין (נט, א) "א"ר יוסי בר' חנינא (שהוא בעל המימרא ד'תפילות אבות תקנום'), כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח".

והנה, מצוות תפילה שתקנו האבות אם נשנתה בסיני כפי שסובר הרמב"ם<sup>6</sup>, הרי היה צ"ל שאף בני נח יצטוו בה, כפי שמקשה הגמ' שם לגבי מילה<sup>7</sup>, ולכאן צ"ל לפי"ז שלדעת הרמב"ם האבות לא תקנו תפילה<sup>8</sup>, אלא התפללו לעצמם כפי שדייקנו לעיל בלשון הרמב"ם.

והנה, אחר העיון בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים נראה עכ"פ שסבר הרמב"ם שחיוב התפילות מתקנת האבות, שכן לכאן כל מה שכתב "וכן היה הדבר עד אברהם וכו'", לא בא אלא לבאר מהות המצוות של בני נח, שחייבים בהם אף מי שאינו מזרע אברהם, א"כ, כל המצוות שכתב מאברהם ואילך הם מצוות המיוחדות לבני ישראל, ומאחר שכתב בכלל אלו את התפילות, משמע שע"י שהתפלל אברהם נעשתה מצווה זו לכלל בני"ה הבאים אחריו.

אבל, ע"פ הגמ' בסנהדרין שהובאה לעיל, וכפי שדייקנו בה כנ"ל, לכאן א"א לומר שהרמב"ם ס"ל שהתפילות מתקנת האבות, וע"כ צ"ל דמה שכתב מצוות תפילה שם לא בכדי לומר שזוהי מצווה שישראל חייבין בה ולא בני נח, אלא לומר מפני מה אין ב"נ מחוייבין בתפילה, אע"פ שהייתה מצוות תפילה קודם מ"ת כמו שמצינו באע"ה, וכ"כ למה, מפני שהאבות 'התפללו' לעצמם, ולא תקנו זאת לשאר בני נח, וכדלקמן.

6. בריש הל' תפילה, אבל לדעת רוב הראשונים אינו כן, אלא עיקר מצוות תפילה מדרבנן.

7. "והרי מילה שנאמרה לבני נח דכתיב ואתה את בריתי תשמור, ונשנית בסיני וביום השמיני ימול, לישראל נאמרה ולא לבני נח" (סנהדרין נט, ב).

8. ויש להביא ראיה לזה מזה שהגמ' בסנהדרין לא הקשתה על ריב"ח מתפילה כמו שהקשתה לגבי מילה ועוד.

## ג

## ביאור דעת הרמב"ם ע"פ מ"ש בפירוש המשניות

ולהבין כ"ז, וגם להבין דעת הלח"מ וסיעתיה שעל אף כל האמור לעיל לא ראו סתירה בין דברי הרמב"ם להדיעה שתפילות אבות תקנום, יש להבין תחילה גדר החיוב בתקנת האבות, ומהו החידוש במתן תורה בנוגע למצוות אלו.

הנה ידועים דברי הרמב"ם בפיה"מ (ספ"ז דחולין) שכ' וז"ל: "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו עליו השלום מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צווה אותנו ע"י משה שנימול". זאת אומרת, שכל מצווה שנצטוונו עליה שוב במ"ת אין החיוב עליה מצד תקנת האבות או מצד מצוות אבותינו, אלא מצד הציווי של מתן תורה.

א"כ לפי"ז יתבאר מדוע לא הביא הרמב"ם בהלכות תפילה כלל את מה שתפילות אבות תקנום (אע"פ שיתכן וסובר שכך הוא למסקנת הגמ'), מפני שלהלכה אין החיוב בגלל תקנת האבות, אלא מצד הדין של "ועבדתם את ה' אלהיכם", ואדרבא, יתכן שבגלל שמצד חיוב התורה אין זמן ומניין התפילות קבוע, רק מצד תקנת האבות, ממילא, מצד הדין שנתחייבנו בתפילה במ"ת באופן שאין לה זמן קבוע, אין אנו מחויבים אף בזמני התפילה שמתקנת האבות<sup>9</sup>. ולכן מימות משה עד עזרא כל אחד היה מתפלל לפי כוחו.

אלא שלפי"ז צ"ע במה נחלקו ריב"ח וריב"ל בגמ', הלא ממ"נ אין אנו מתפללים מפני תקנת האבות אלא מפני ציווי משה רבינו בתורה<sup>10</sup>. ואולי י"ל שנחלקו אם חכמים תקנו את זמני וזמני התפילות כנגד האבות<sup>11</sup> או כנגד תמידין.

אלא שא"כ צ"ע מה הפי' בדברי הגמ' במסקנא "תפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבות", הרי בלא"ה אי"ז מתקנת האבות אלא ע"י משה רבינו. ואולי י"ל דהכוונה בזה שתיקנו כנגד האבות ואסמכינהו אקרבות הוא רק לגבי זמני התפילה (שחרית עד ד' שעות, או עד חצות וכן מנחה וערבית), כפי שנראה ברמב"ם, וכן נראה במאירי<sup>12</sup>.

9. ע"ד שמצינו שב"נ נהרג על גזל שווה פרוטה משא"כ בישראל, ועוד כהנה.

10. ודחוק ביותר לומר שבזה גופא נחלקו, האם שייך לחייב מצד מה שהאבות התפללו קודם מתן תורה.

11. ראה ספר בן ידיד על הרמב"ם פ"א מהל' תפילה ה"ה שהביא כן בגירסת הגמ' "כנגד אבות", וראה בית האוצר מה שכ' (ולא הסכים עם זה) ש"חכמים תקנו לקיים תיקון האבות".

12. אבל בריטב"א שם ובשיטמ"ק כתבו דמצד תקנת האבות לא היינו מחויבים לאמרם, ולכן אסמכינהו רבנן אקרבות כדי שנתחייב בהם, ומ"מ עכ"פ בשיטת הרמב"ם אפ"ל כבפנים.



## ד

## דעת רש"י שהחויב בתפילה מדאורייתא הוא מצד תקנת האבות

מאידיך, מצינו בגמ' תענית (כת, א) שהחויב מדאורייתא בתפילה הוא מצד תקנת האבות, וז"ל הגמ' שם: "מה הפרש בין זה לזה, הללו דברי תורה והללו דברי סופרים", ופי' רש"י שם: "מה הפרש בין זה לזה – מאי שנא דקרבן עצים דחי מעמד דנעילה, ומעמד דמנחה לא דחי. הללו דברי תורה – מנחה כדאמרי' בברכות (דף כו, א) יצחק אבינו תיקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשווח בשדה לפנות ערב, ודנעילה מדברי סופרים".

והנה בתוס' נמי פי' דתפילת מנחה מדברי תורה היא, וז"ל: "מה הפרש בין זה לזה. כלומר, מה הפרש בין קרבן מוסף לקרבן עצים, דקרבן מוסף דוחה מנחה וקרבן עצים לא דחי מנחה, הללו דברי תורה – מוסף, ולהכי קדחי מנחה דהוי מדברי תורה, אבל קרבן עצים (ד) הוי מדברי סופרים והלכך לא דחיא אלא נעילה דהוי מדברי סופרים, אבל לא דחיא מנחה דהוי מדברי תורה".

וא"כ לכאו' אף לדעת התוס' החיוב הוא מצד תקנת האבות, שכן אם ישנו חילוק בין מנחה לנעילה לכאו' אי"ז אלא מצד שמנחה תיקנו האבות, ולא נעילה, שהרי מהפסוק ד'ועבדתם את ה' אלהיכם", לא למדנו אלא כללות מצוות תפילה, ובזה אין חילוק בין מנחה לנעילה, משא"כ אם נאמר שהחויב מדאורייתא בתפילה הוא מתקנת האבות, א"כ דווקא מנחה שתיקן יצחק היא מן התורה, משא"כ נעילה אינה מתקנת האבות אלא מדרבנן.

והנה בחי' המאירי (על הגמ' בתענית שם) הביא פי' שהתוקף במנחה הוא, לא שהיא מן התורה אלא שהיא "קבועה בכל יום כשל תורה", וייתכן אף שזוהי כוונת התוס', אלא שברש"י כתב בפי' שמנחה היא מן התורה בגלל תקנת האבות, ולכאו' לפי"ז: א. תקנת האבות נחשבת כדברי תורה<sup>13</sup>. ב. אף אחר מתן תורה חייבים בתפילה מצד תקנת האבות.

ולכאו' צ"ל לדעת רש"י שלא ס"ל שנשנתה מצוות תפילה בסיני כפי שסובר הרמב"ם, שא"כ לפי"ז אי"צ להיות החיוב מצד תקנת האבות אלא מצד הציווי שלאחר מ"ת, כפי שנתבאר לעיל.

אמנם, אף אם לא נשנתה מצוות תפילה בסיני, הרי מ"מ מה שהביא הרמב"ם בפי' המשניות ד"אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו עליו השלום מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צווה אותנו ע"י משה שנימול", הוא לכאו' אף לגבי המצוות שלא נשנו בסיני, שהרי גבי מילה מסקנת הגמ' בסנהדרין (שם) היא שמצוות מילה לא נשנתה אחר מ"ת אלא כדי לחדש שדוחה את השבת, ונחשבת מצווה שלא נשנתה בסיני, ועליה כתב הרמב"ם דאנו מלין לא מפני אברהם אלא מפני

13. יש באחרונים שכי', שלמ"ד אבות תקנום התפילה היא ע"ד תקנות הנביאים (ובפרט ע"פ מה שיתבאר להלן מספר בית האוצר, שהאבות תקנו תפילות לדורת הבאים אחריהם, ונקרא "גבול אשר גבלו ראשונים", וא"כ לכאו' אי"ז ציווי מפי הגבורה כמילה וגיד הנשה וכו' אלא תקנה מאבותינו).

משה, (ואע"פ שלכאו' לא נצטוונו עליה אחר מ"ת, וא"כ איך אפשר לומר ש"הקב"ה צווה אותנו ע"י משה שנימול", לכאו' נראה מהגמ' בסנהדרין הנ"ל דאעפ"כ אפ"ל דנחשבת המצווה כ"עשה שלאחר הדיבור<sup>14</sup>).

נמצא א"כ לשיטת הרמב"ם, דבין אם נשנתה מצוות תפילה בסיני ובין אם לא נשנתה, מ"מ א"א שהחיוב יהי' מצד האבות (גם אם בפועל התפללו) אלא דווקא לאחר משה רבינו [ולכאו' דלא כדעת רש"י (ופשטות התוס')]. ומ"ש בגמ' שם שתפילה מדאורייתא יפרש (לא כפירש"י שזהו כיוון שהאבות התפללו, אלא) דזהו מהפסוק "ועבדתם את ה' אלוהיכם" (וכפי שהביא הרמב"ם בריש הל' תפילה). [וראה לקמן סוס"ה].

## ה

### ביאור גדר המצוות דקודם מ"ת

והנה, בכלל צריך להבין גדרם של המצוות שנצטוו אבותינו קודם מ"ת (לדעת הרמב"ם שאנו מקיימים רק בגלל שכך ציווה משה רבינו), אם היו אלו מצוות ככל המצוות שנצטוו ישראל (ואעפ"כ לאחר מ"ת הוצרך להיות ציווי חדש), או שמא הם כמצוות שנצטוו בני נח.

ולכאו' דברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל הם לפי הצד השני, שגדר מצוות ישראל אינו מתחיל אלא אחר מתן תורה, אבל מהרמב"ם בהלכות מלכים הנ"ל משמע דגדר מצוות ישראל מתחיל כבר מאאע"ה (נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם", ובהמשך לזה כתב ש"נשלמה תורה" על ידי משה רבינו), ובפרט לפי מה שדייקנו לעיל דלכאו' לא כתב הרמב"ם כ"ז אלא לחלק בין ישראל לאומות, ומזה נראה דס"ל דמצוותם של ישראל החלו כבר ממצוות שנצטווה אאע"ה.

ולכאו' יש לתווכך בין הרמב"ם בפיה"מ להרמב"ם בהל' מלכים, שאכן כבר בזמן אאע"ה נצטוו ישראל במצוות יתירות, אלא, שקודם מ"ת לא היו אלו המצוות שנצטוו ישראל כמו אחר מ"ת, ולגבי אחר מ"ת חשיבי מצוות שקודם מ"ת כ"מצוות שנאמרו לבני נח"<sup>15</sup>, וכפי שיתבאר להלן.

14. שכן בגמ' שם אי': "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח", ומקשה הגמ' "אדרבה מדלא נישנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל", ומתרצת הגמ' "ליכא מידעם דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור", ולכאו', מאימתי נעשה הדבר ש"ליכא מידעם דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור", מזמן מ"ת, וא"כ לכאו', דווקא ע"י מ"ת נעשה הדבר מצווה לישראל דווקא.

15. וכפי שרואים בגמ' סנהדרין שם שהגמ' מחשיבה את מילה כ"מצווה שנאמרה לבני נח".

דהנה בפרשת המקושש (במדבר טו, לב) מספרת התורה "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת", ופרש"י: "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו – בגנותן של ישראל דבר הכתוב, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשנייה בא זה וחללה".

ולכאור' קשה: הרי כבר במרה נצטוו ישראל על השבת ופרשת המקושש לא היתה אלא אחר מ"ת, וא"כ בוודאי שמרו ישראל שבתות הרבה קודם מתן תורה, ולמה א"כ אמרו ש"לא שמרו ישראל אלא שבת ראשונה"<sup>16</sup>. ותי' בגו"א, דבשבת דמרה לא נתנו פרטיה ודקדוקיה רק אח"כ (בשבת דפרשת המן שהיתה קודם מ"ת), ולכן לא היה זה עדיין בתורת ישראליות, אלא כמצווה שנתנה לבני נח.

והקשה עליו בבית האוצר (שם), שזהו חידוש גדול לומר דתחילת מ"ת היה דווקא בשבת שבפרשת המן, לא מאברהם, ולא מסיני. ותי' שאולי כוונת הגו"א היא דקודם סיני היו ב"נ אלא דהתחיל ענין הישראליות במקצת, ולכן נתנו להם מקצת מצוות בתורת בני נח כמו שבת דמרה<sup>17</sup> (שלא נתנו בה פרטיה ודקדוקיה), ומקצת מצוות בתורת ישראליות כמו מילה וגיה"נ ופסח מצרים ושבת דפרשת המן.

ולפי"ז חזינן (אף אם לא נאמר דנתנו מקצת מצוות בתורת ב"נ ומקצת מצוות בתורת ישראליות), דאפשר לומר דהיה מקצת תורת ישראליות אף קודם מ"ת.

ובספר בית האוצר (מערכת א-ב כלל א') הביא עוד מכו"כ מקומות שחז"ל נחלקו אם מ"ת החל מאברהם, או בסיני, וכן תולה בזה פלוגתות רבות בש"ס<sup>18</sup>. אחת מהן היא מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש (בגיטין דף ס, א) אם תורה חתומה ניתנה או מגילה מגילה ניתנה, דר"י ס"ל דמגילה מגילה ניתנה, ור"ל סבר דחתומה ניתנה, דלפי ר"ל דס"ל דהתורה לפי מדריגת אחדותה לא יתכן שנתנה בזה אחר זה, א"כ ג"כ אינו יכול לסבור דמתן תורה החל מאברהם, משא"כ לר"י, אפשר שנצטוו תחלה במילה וגיד הנשה בזמן האבות ואח"כ עוד נוסף ע"ז בפסח מצרים ובמרה, עד שנשלמה תורה ע"י מרע"ה.

16. להעיר מחידוש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"א עמ' 86 ואילך. וראה בתו"מ חנ"ב עמ' 10 בשוה"ג מענה רבינו בהקשר לזה) בדעת רש"י שבנ"י לא נצטוו במרה לשמור על השבת, כ"א שניתן להם פרשיות להתעסק בהם (כלשון רש"י), היינו ללומדם בכדי להתכונן, ולפי"ז מתורץ בפשטות דאכן לא שמרו בפועל ולא הי' ציווי עד לאחר מתן תורה.

מיהו הביאור שם הוא רק לפי פירש"י ואי"ז הפירוש הפשוט בגמ' שם. ולהעיר מהגש"פ עם לקוט"מ (פיסקא המתחילה "אילו עשה באלוהיהם") שמקשה בנוגע לסדר של ה"דיינו" שהרי נצטוו על שמירת שבת במרה, ומוכח שם שלומד שבמרה נצטוו גם לקיים את השבת, והיינו כנ"ל שביאור זה (שבמרה רק למדו את הפרשיות) הוא רק לפי פירש"י על התורה.

17. ואולי יבואר לפי"ז מדוע לא הביא הרמב"ם בהלכות מלכים את המצוות דמרה, ודו"ק.

18. בראשית רבה פרשה כח, ועוד, עיי"ש.

עוד כתב בבית האוצר דאף המחלוקת בין ר"י לר"ל (ביומא עד, א) לגבי חצי שיעור אם אסור מן התורה, תלוי בזה. ופי' בזה, דלפי ר"ל דס"ל ש"אין ראוי לתורה לפי מדריגת אחדותה שתנתן בזה אחר זה, אף אין ראוי לתורה לפי מדריגת אחדותה שחצי שיעור יהא בכלל האיסור של תורה, ולכן חצי שיעור מותר מן התורה. אבל לר"י שייך שהתורה נתנת בזא"ז, שייך גם שיחול איסור על חצי שיעור.

והנה הרמב"ם כתב בהלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"ו: "והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות". היינו שפסק כר"י שחצי שיעור אסור, ולפי הנ"ל אף לגבי תורה חתומה או מגלה מגילה ניתנה, לכאור' יסבור הרמב"ם כר"י דמגילה מגילה ניתנה, ובזה יתבאר אף מה שלכאור' כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים דמצוות ישראל החלו מזמן אאע"ה כנ"ל.

אלא שמ"מ כ' הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל דמה שאנו מקיימים המצוות עתה אינם אלא מצווי משה, לכאור' כהמ"ד דתורה חתומה ניתנה. אלא שצריכים אנו להתיווך כנ"ל<sup>19</sup>, דמ"מ אין הצווי דקודם מ"ת בתורת ישראליות גמורה, ולכן אף שלגבי קודם מ"ת נחשב כמצוות של ישראל, אך לגבי בני"י לאחר מ"ת נחשב כמצוות של בני נח.

ולפי"ז כ"ז שוב צ"ב איך יתכן מה שכ' רש"י בתענית דתפילת מנחה היא מן התורה מפני תקנת האבות, הרי לגבינו נחשב כמצוות של ב"נ.

ותי' ע"כ בבית האוצר וז"ל: "וצ"ל, דתפילות היה בקבלה לחכמים שלא לבד שהאבות בעצמם התפללו וכלמד מקראי בברכות שם, רק שתקנו כן בפירוש לזרעם אחריהם ולדורות הבאים שיתפללו הג' תפילות, וכן מבואר בהדיא במדרש משלי פרשה כ"ב, 'אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותך' – אם ראית מנהג שעשו אבות אל תשנה אותו, כגון אברהם שתקן תפילת שחרית, ויצחק מנחה, ויעקב ערבית, שלא תאמר אף אני אוסיף תפילה אחרת, שנא' אשר עשו אבותך, לא עשו להם בלבד אלא לכל הדורות, עכ"ל (של המד"ר). וכיון דתקנו בפירוש לדורות הבאים לא שייך ביה אין למדין מקודם מ"ת<sup>20</sup>".

## י

### העולה מכל הנ"ל

לפי הרמב"ם: א. חיוב תפילה מדאורייתא אינו מפני תקנת האבות אלא נלמד מהפסוק "ועבדתם את ה' אלוהיכם". ב. אף מנין התפילות הוא מדרבנן כנגד הקרבנות. ג. לאידך כותב שתפילות אבות

19. אבל מה שכתב בבית האוצר דמקצת מצוות נתנו בתורת ישראליות, לכאור' אינו לשיטת הרמב"ם, שהרי ס"ל (בפיה"מ) דתורת ישראליות גמורה התחילה רק בסיני, כנ"ל.

20. ירושלמי מו"ק פ"ג ה"ה.

תקנום. והביאור בזה אפשר לומר בג' אופנים: א) מכיוון שנשנתה מצוות תפילה בתורה ממילא אין החיוב מצד האבות אלא מפני ציווי התורה, ובצווי זה אין לתפילה זמן קבוע, ומה שאמרו שאבות תקנום הוא שתקנו זאת 'כנגד אבות', ומה שאסמכינהו רבנן אקרבות הוא רק כדי שיהיה זמני התפילות כזמני הקרבנות<sup>21</sup>. ב) הפי' ב'אבות תקנום' הוא שתקנו זמני תפילה לדורות, אלא שאין אנו מחוייבים משום זה ולכן אסמכינהו רבנן אקרבות, כפי שמוכח בריטב"א. ג) האבות תקנו לעצמם<sup>22</sup>, ולכן אסמכינהו רבנן אקרבות, ע"ד מש"כ בריטב"א.

הריטב"א עצמו סבר דאין מחוייבים כלל מצד תקנת האבות, ולכן אע"פ שאבות תקנום החיוב הוא מדרבנן שאסמכינהו אקרבות.

ולפי רש"י א. אנו מחוייבים בתפילות מפני תקנת האבות. ב. וזה מן התורה. ואע"פ שאז היו עדיין בגדר ב"נ ו"אין למידין מקודם מ"ת", ביאר בבית האוצר שזהו דין מיוחד בתפילה שהאבות תקנו זאת לעולם.

ולכו"ע המצוות שהיו קודם מ"ת אף שהחלה ישראליות במקצת, מ"מ עדיין לא היה בזה המעלה של ציווי שלאחר הדיבור.



21. ולכן הביא הרמב"ם דיעה זו דווקא בהל' תפילה מפני שהיא נוגעת להלכה.

22. כמ"ש הרמב"ם ברפ"ט מהל' מלכים "והוא התפלל שחרית וכו'".

## בדין טח בפני לבינה

מחלוקת הראשונים בדין טח בפני לבינה האם צריך שיהא בה ד' על ד' טפחים / ביאור בדעת ר"ת מדוע אין הלבינה פוטרתו / עפ"ז ר"ת אזיל לשיטתו בטעם הדין שצריך ד' על ד' והריב"א ס"ל כר"י / עפ"ז פשיטת השפ"א מה הפירוש פני' / ביאור דעת הרא"ש בזה / עפ"ז ג' אופנים מן המחייב במקרה זה / שקו"ט בדעת רש"י כמי ס"ל בזה.

הת' מנחם מרדכי שי' אלמליח  
תלמיד בישיבה

### א

#### דין טח בפני לבינה וטח על גבה

בגמ' (ז, א): "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא, לבינה זקופה ברה"ר, וזרק וטח בפניה חייב (אם זרק ד' אמות), על גבה פטור", ומבארת הגמ' "אביי ורבא דאמרי תרוויהו, והוא שגבוה שלושה (טפחים) דלא דרסי לה רביס".

ובביאור הטעם שאם טח בפני' חייב מפרש"י (ד"ה חייב) "דכל למטה מעשרה רה"ר הוא . . . וכדאמרי' במתני' לקמן (ק, א) 'הזורק ד' אמות בכותל למטה מי' טפחים כזורק בארץ וחייב". משא"כ במקרה שגבוה שלושה<sup>1</sup> וטח על גבה פטור כיוון שכל שגבוה ה"ה מקום פטור<sup>2</sup>.

וראשית הדברים יש להקדים דשני נידונים יש בסוגיה: א) אם אכן הלבינה היא מקו"פ, מדוע כאשר טח בפניה הלבינה אינה פוטרתו. ב) גם באם נמצא טעם מדוע אין הלבינה פוטרת כשאינו על גבה, עדיין יש לעיין מי הוא המחייב כאן. ולקמן יתבאר שיטות הראשונים בזה.

1. באם לא גבוה שלושה ה"ה כרה"ר, ובפשטות מדין 'לבוד' שהוא הלכה למשה מסיני (ראה רש"י סוכה ד, ב ד"ה פחות משלושה ובכ"מ), אך נראה שתלוי במחלוקת הראשונים בדף ח, א בסוגיא דכוורת, וראה במלחמות ה' שם הדיעות בזה, דאפ"ל שכל שהוא בתוך ג' הוי כאילו עולה ארבע, וראה בריטב"א החדשים עד"ז.

2. כל דבר שרחב ד' על ד' וגבוה משלושה עד עשרה ה"ה כרמלית (ראה בהמשך הגמ' כאן ובע"ב). כרמלית אינה לא רה"י ולא רה"ר (ראה לעיל ו, א ובתוס' שם ד"ה כרמלית), לכן מדאורייתא ה"ה מקום פטור, אך מדרבנן החמירו שלא לטלטל ממנה לרה"י או לרה"ר לכתחילה (ראה בבב"א שם), וכאן מדובר על דינים דאורייתא ולכן הוי מקום פטור ופטור עליו.

## ב

## מחלוקת הראשונים האם מדובר שיש בפני' ד' על ד' וביאור מחלוקתם בפשטות

והנה בתוס' (ד"ה וטח) מביא בשם ר"ת "דאם נח למעלה משלשה צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה, ומה שמדובק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה אע"פ שאינו אלא באויר", ומוסיף "וכן הא דתנן (לקמן צט, ב) 'למטה מי' כזורק בארץ' ומוקי לה רבי יוחנן (בע"ב) בדבילה שמינה היינו טעמא נמי דכיון שנדבק בפני הכותל שהוא רוחב ד' על ד' חשוב כמונח עליו".

אך לאחר מכן מביא פירוש הריב"א שחולק על הר"ת וס"ל: "דאף למעלה מג' לא בעי שיהא בפני הלבינה וכותל ד' על ד', דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע", ובפשטות הכוונה דכיון שהחפץ עומד באויר על גבי הקרקע ואין שום דבר מפסיק א"צ שינוח על גבי מקום ד' כיון שהרי הוא כמונח על הקרקע<sup>3</sup>.

ובפשטות נחלקו היכן המקום הינוח של הדבילה, דלר"ת המקום הינוח של הדבילה הוא על הלבינה ולכן צריך מקום ד' על ד' שם, משא"כ לריב"א המקום הינוח של הדבילה הוא לא על הלבינה אלא על קרקע רה"ר, ואף ש'דבוק' בלבינה אך לא זה מקום ההינוח שלו, ולכן ס"ל שא"צ שיהי' בלבינה ד' על ד'.

ועפ"ז מובן מה שמוסיף ר"ת "ומה שמדובק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה אע"פ שאינו אלא באויר", דהיינו להבהיר שזהו מקומו, דהגם שלכאור' הוא רק מדובק שם, מחדש שבכ"ז נחשב מונח שסוכ"ס הלבינה היא זו שעוצרת את הדבילה ולולי זאת היתה נופלת.

וכן משמע מהמאירי בסוגיין שבזה נחלקו, שכתב בדעת הריב"א "שהלכה במקום שאין ראוי להתעכב שם אלמלא שזרק דבר הניטוח אינה הלכה, וכל שזרק למטה מעשרה הרי היא כהונחה ברה"ר, וחייב משום אויר רה"ר".

## ג

## ב' אופנים לפ"ז מדוע מן הצד חייב

אלא שלפי זה צריך ביאור בשיטת ר"ת, דכיון שס"ל שמקום ההינוח של הדבילה הוא על הלבינה (וכדמוכח מזה שמצריך שיהי' בפני' ד' על ד') א"כ מדוע כאשר טח בפניה אין הלבינה פוטרותו? במילים אחרות: לפי ר"ת מהו באמת החילוק בין על גבה (שפטור) לבין מן הצד (שחייב)?

3. וראה בשיטה להר"ן רא"י לשיטתו מהזורק ד"א ברה"ר שהגם שלא נח במקום ד' חייב כיון שמדובר למטה מעשרה ורואה פני הקרקע.

ואפשר לבאר זה בב' אופנים כללים, מחד יש לומר שבאמת הדבילה מונחת על הלבינה וזהו מקום הינוחה אלא שיש איזה דין פרטי במקום פטור שמחמתו אין הלבינה מועילה לפטור על הדבילה, היינו שהחסרון הוא מצד המקו"פ. ולאידך יש לומר שבאמת הדבילה אינה מונחת על הלבינה ואין זה המקום הינוח שלה שהרי מצד עצמה לא היתה עומדת – אילולא שזרק דבר הניטוח – אלא שיש דין פרטי בנוגע לעקירה והנחה שמועיל זה שדבוקה בכותל להחשב הנחה.

ביאור האופן הא' הוא כמו שכתב רש"י (ד"ה חייב) דישנו חילוק בין תשמיש המסויים (שהוא שימוש במקום שחלק המקו"פ לעצמו) לבין תשמיש שאינו מסויים (כגון מן הצד שאינו המקום שחלק לעצמו), וכאן בכדי שהמקו"פ יפטור נדרש גם שיהיה תשמיש המסויים, ולכן כאשר הדבילה מונחת על הלבינה נכון אמנם שמצד הדבילה היא הנחה לגמרי, אך החיסרון הוא במקו"פ עצמו שהוא אינו יכול לפטור מחמת שאינו תשמיש המסויים.

וביאור האופן הב', דבאמת אי"ז מונח כאן לגמרי שיהיה קשור למהות הלבינה בחפצה שלה שהיא זאת שמחזיקה אותה, כי אם שבפועל הוא מונח שם וזה מהני להיחשב עקירה והנחה, דלפ"ז צ"ל שמהות עקירה והנחה היא זה שבפועל נמצא כאן.

ובלשון הר"ת נראה יותר<sup>4</sup> כאופן הב', שכ' "ומה שמדובק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה, אע"פ שאינו אלא באויר" ומשמע דהגם שבאמת אינו אלא באויר, כך מועיל זה שמדובק בפני הלבינה (וכנ"ל דמועיל זה שבמציאות ה"ה שם).

#### ד

#### עפ"ז ביאור שיטת ר"ת דאזיל לשיטתו והריב"א לשיטת ר"י

ולפי זה (דס"ל להר"ת כאופן הב', שאף שאינו מונח שם אך מועיל לגבי דיני הוצאה) יש לומר דמחלוקת זו תלויה במחלוקת נוספת בראשונים, ור"ת אזיל בזה לשיטתו:

לעיל (ד, א תוד"ה "והא בעינן") מקשה הגמ' על המשנה שמחייבת על עוקר ומניח מיד אדם – "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא", ובתוס' שם מביא מחלוקת הראשונים אמאי בעי' ד' על ד' וז"ל: "אומר ר"ת, דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד', וכן היה מסתמא במשכן. ועוד אומר ר"י ד'אל יצא איש ממקומו' (שמות טז, כט) משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ, דדרשינן בעירובין (יז, ב) ד'אל יצא' אל יוציא, אע"ג דפשטיה דקרא קאי אמקומו של אדם דהיינו ד' אמות, מ"מ משמע נמי מקום החפץ, ואין מקום חשוב בפחות מד'".

4. אף שכמובן אפשר לפרש דזה גופא מה שמחדש, דאף שבפועל מונחת באויר, אך לגבי דיני שבת נקרא שמונחת על גבי הלבינה, אך בפשטות יותר נראה כבפנים.



והנראה שנחלקו ראשונים אלו במהות הסברא שצריך ד' על ד', דלר"ת ה"ז דבר שבמציאות, בשביל שתהי' רגילות להניח ולעקור (הן באם לומד מהרגילות בעולם, והן באם הרגילות נלמדת מהמשכן), משא"כ לשיטת הריב"א ה"ז דין שצריך שיהי' לחפץ מקום חשוב שהוא ד' על ד'.

[ובסגנון אחר: לר"ת הד' על ד' נצרך בשביל פעולת העקירה וההנחה של האדם, שלולי זאת אין הפעולה חשובה בשביל לחייב עלי', ואילו לריב"א ה"ז דין במקום המצאותו של החפצא (ללא קשר כ"כ לפעולת האדם), שבאם אי"ז ד' אי"ז מקום חשוב שאפשר להגדיר ולומר שהחפץ מונח כאן (אלא שבדרך ממילא מובן שבאם יעקור משם יהי' פטור)].

ונראה שבזה נחלקו גם כאן: מקום החפץ אינו על הלבינה, כיוון שאינו 'מונח' שם אלא הלבינה רק 'מחזיקה' אותו שלא יפול, ולכן לר"ת (דס"ל שמקום ד' הוא בשביל פעולת האדם שתהי' פעולה רגילה) מספיק זה שבפועל הוא 'דבוק' שם, משא"כ לריב"א (דס"ל שזהו דין בחפץ שצריך שיהי' מונח שם) אי"ז מספיק, כיוון שבאמת אי"ז מקומו.

ואפשר לבאר דאזלו בזה לשיטתם גם במחלוקתם השניה (בנוגע לרואה פני הקרקע), ובהקדים דיש לחקור לשיטת הריב"א מה יהיה כאשר יהיה בלבינה דע"ד, האם במקרה הזה יסבור כר"ת לחייב (גם) מצד הלבינה עצמה, או שגם בזה יחייב לשיטתו מצד רואה פני הקרקע.

ובפשטות נראה שגם בזה יסבור שחיובו הוא רק מצד שרואה פני הקרקע ולא מצד הלבינה, דהרי הוא ס"ל שאינה מונחת כלל על הלבינה. (כלומר, אין הפירוש שרק כשאין שם ד' על ד' סובר שחייב כיוון שגם רואה פני הקרקע, כיוון שבאם סובר שחיובו הוא מצד רואה פני הקרקע, א"כ מקום הינוחה הוא שם ושוב לא תועיל הלבינה גם אם רחבה ד').

ולפ"ז נראה לבאר דאזלו לשיטתם גם במחלוקת זו, דלר"ת א"א לחייב מצד הקרקע, כיוון דלר"ת יסוד החיוב כאן הוא המציאות וכאן אין מציאות, משא"כ לריב"א דס"ל שצריך דין מקום בחפצא של הדבילה ולזה מועיל דין הקרקע.

ונמצא א"כ דיש נפק"מ בחקירה זו (האם מקום ההנחה זו מציאות או דין) לשני הצדדים, ונפק"מ בשני הפרטים הנ"ל (לקולא ולחומרא), וכמשנ"ת.

## ה

### ע"פ הנ"ל פשיטת ספק השפ"א מה הפירוש פני'

והנה בשפת אמת (ד"ה בטח) דן בדברי התוס' שכותב (בדברי ר"ת) "צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה", מה הכוונה פניה, האם הכוונה שצריך להיות ברוחב של הכותל למעלה ד' על ד' (ואזי

חשבינן מה שמונח על הצד כאילו הוא נח למעלה ששם יש דע"ד), או שצריך שיהי' בצד ד' על ד' (כיוון שהחפץ מונח שם, ובמקום הינוחו צריך ד' על ד').

ולפי שני אופנים אלו ספק גם במה שהמשיך התוס': "וכן הא דתנן למטה מי' כזורק בארץ ומוקי לה ר' יוחנן בדבילה שמינה היינו טעמא נמי דכיון שנדבק בפני הכותל שהוא רוחב דע"ד חשוב כמונח עליו" - האם הכוונה בפני הכותל הוא למעלה או מן הצד.

ובפשטות ספק השפ"א הוא, האם דנים מצד המציאות, והרי בפועל מונח בצד ושם אין דע"ד ולכן נדרש שיהיה דע"ד מן הצד, או שדנים מצד הדין והמקום החשוב של הלבנה הוא בראשה כיון ששם יש דע"ד, ולכן צריך שבעיקר הלבנה יהי' ד' על ד'.

[ובזה יבואר יותר עצם ספיקו, דהרי מלשון התוס' משמע יותר כאופן הב' (וכמו שכותב שם), שהרי כותב "בפני הכותל שהוא רחב ד'", שמשמע דסתם כותל הוא רחב ד' והיינו הצד, וא"כ מדוע לומר שהכוונה לפני' שלמעלה, אלא שמסתפק אולי צריך לומר שאי"ו מציאות אלא דין וממילא מוכרח שהכוונה היא לפני' שלמעלה].

ולפי הנ"ל נראה ברור לדעת ר"ת שס"ל שמקום ההנחה הוא מצד המציאות ולא מצד הדין, וממילא נמצא לפ"ז שהכוונה פניה הוא לצידה.

ואף שבדברי הריטב"א (ריטב"א החדשים ד"ה זרק) מבואר שהכוונה היא לפני' שלמעלה, ובכל זאת מצריך דע"ד למעלה ולא מסתמך על הקרקע, נראה שהוא למד באופן שלישי: שצריך דין אך הקרקע לא עוזרת כיון שבפועל לא קשור אליה. אך מ"מ בדברי ר"ת משמע יותר שמצריך מציאות (הן מלשונו והן מגוף הסברא).

ולהעיר, דיש שהקשו מה מועיל זה שרחב ד' הרי אין זה כלי קיבול שיגרום שישאר במקומו (שהרי כל מנוחתו שם הוא רק מצד שזה דבר הניטוח, ואין מועיל לזה זה שרחב ד'), אך בפשטות יש לומר בדעת ר"ת דאין הכי נמי שאין זה מחזיק את החפץ, אך אעפ"כ צריך שיהיה ד' כיון שכך הוא הרגילות וכך היא הנחה חשובה אע"פ שאינה מחזיקה<sup>5</sup>.

5. ולהעיר ממ"ש רש"י (בדף צא, ב ד"ה אי נימא) לעמוד שמכתפים עליו שבשביל להתחייב עליו צריך שיהי' רוחב ד' (משא"כ בדף ח, א ד"ה מכתפי מפרש "בין ארוך בין קצר"), וברשב"א מבאר שזה בשביל שתהי' הנחה חשובה, ואף ששם אינו כלי קיבול.

ו

## ביאור דעת הרא"ש בנוגע לרואה פני הקרקע

והנה בתוס' הקשה על מ"ש ריב"א דא"צ ד' כאשר רואה פני הקרקע, מהדין במשנה בנוגע ליד עני, דבגמ' (ד, א) מקשה הגמ' הא בעי' ד' על ד' (ומתרצת למסקנא שבאמת ביד אדם לא צריך ד' על ד'), ומדוע אינה מתרצת פשוט ומעמידה את המשנה בענין שמחזיק החפץ בענין שרואה פני הקרקע, ולכן לא צריך ד' על ד'.

בתוס' הרא"ש הקשה עוד מהגמ' לעיל (ד, א) שלאחר שאלת הגמ' "הא בעי' . . ד' על ד'" מתרץ רבה "הא מני ר'ע דאמר לא בעי' ד' על ד'", ומבארת הגמ' דס"ל "קלוטה כמי שהונחה דמיא" (חפץ שקלוט באויר רה"ר חשבי' כאילו נח), וצ"ל מהו הדמיון לקלוטה, אפשר לומר דשאני קלוטה כיוון שרואה פני הקרקע.

וכתב הרא"ש לתרץ שלא אמרי' שא"צ ד' על ד' ברואה פני הקרקע אלא רק בלבנה כיוון שמגעת עד הקרקע חשבי' לה כאילו היא שטוחה אצל הקרקע, אבל דבר שהוא באויר מודה ריב"א דבעי' שיהא בו רוחב ד' וזה הטעם שלא תירץ כן ביד עני.

ולכאור' אינו מובן כלל מ"ש דחשבי' לה כאילו נחה שם, וכי בגלל שהדבילה רואה פני הקרקע חשיב הדבילה כאילו היא שטוחה אצל הקרקע. ועוד מדוע ביד אדם א"א לומר כן, הרי החפץ רואה פני הקרקע, והאדם עומד על הקרקע וא"כ מה התירוץ.

והנראה ברור מדברי הרא"ש שאין כוונתו שהדבילה רואה פני הקרקע כ"א הלבינה, דכיוון שהלבינה רואה את הקרקע ה"ה חלק ממנה. ולפ"ז מבואר היטב מה הסברא בזה דכיוון שהיא שטוחה אצל הקרקע חשבי' לה כקרקע, שע"ז היא מתבטלת לקרקע ונעשית כמותה.

[אך לכאור' צ"ב שעדיין אי"ז ממש חלק מהקרקע, ואולי הוא ע"ד כל צרורות שהם רה"ר ממש, היינו שהרה"ר אינו רק הרשות עצמה אלא גם דברים המונחים שם ובטלים לרה"ר והם חלק מרה"ר, אך קצת קשה לומר כן שהרי צרורות בטלים לרה"ר כיוון שאינם מפריעים להילוך הרבים, משא"כ לבינה שמפריעה (כשגבוהה ג') וצ"ע].

וכן מובן מדוע ביד אדם א"א לומר כן כיוון שכאן הנידון הוא לא על הדבילה אם היא רואה (שאזי באמת לא מובן החילוק בין זה ליד אדם) אלא על הדבר שעליו היא מונחת (הלבינה או האדם) ולכן

6. וראה בס' חפץ ה' (להאזה"ח הק') מ"ש לתרץ בזה, דשאני לעיל שהחפץ מונח בידו (אע"פ שרואה החפץ את הקרקע סו"ס מונח בידו), משא"כ הכא שכל החפץ עומד באויר רה"ר ואין מקום אחר סומכו מלמטה, ומסיים שכן פשוט בדעת הריב"א, אלא שאעפ"כ ר"י ס"ל דלא שנא. ועד"ז תירץ בשפ"א (ד"ה בא"ד וריב"א פירש).

לבינה שיכולה להיות חלק מרה"ר חשבי' לה כאילו היא שטוחה אצלה, משא"כ אדם שהוא רשות לעצמו ודאי א"א לומר כן.<sup>7</sup>

ואף שבתחילת דברי הרא"ש משמע ש'רואה פני הקרקע' קאי על הדבילה ("לוקי מתני' כגון שתופס החפץ בידו בענין שרואה פני הקרקע"), צ"ל דזה רק בהו"א, אך למסקנא גם הבנה זו נשתנתה (וזה מה שמוסיף בתירוץ ששטוחה אצל הקרקע וכו', היינו שהלבינה נעשית חלק מרה"ר שזה לא כתב בהו"א).

## ז

### התוס' לא ס"ל כהרא"ש בזה, ועפ"ז ג' שיטות בראשונים מיהו המחייב

מיהו בדעת התוס' נראה דלא ס"ל כן, דפשטות לשונו היא שהדבילה (שעליו מדבר) רואה פני הקרקע, ועוד דבאם זו הכוונה, לא מתחילה הקושיא מיד עני, כיוון שאדם ודאי אינו מתבטל לרה"ר. אלא ודאי דעת התוס'<sup>8</sup> שהלבינה אינה רה"ר ואינה יכולה לחייב וכל חיוב הדבילה היא כיוון שהרי היא כאילו מונחת על הקרקע מצד שהיא רואה פני הקרקע.

[וראה ברשב"א שכתב לתרץ באופן אחר על הקושיא מהמשנה בנוגע ליד עני שיכלה המשנה להעמיד באופן שרואה פני הקרקע, "ואינה קושיא בעיני . . דאילו תפסם ממנו העני או שהי' תופס אותם בידו כדי שלא יפלו א"כ כשתפסם וסגר ידו או שהיתה ידו סגורה ופשטה כדי ליטול ממנו החפץ הא קעביד מעשה . . ורישא אמרי' בריש מכילתין דלא עביד מעשה ופטור ומותר קאמר" ולכן לא העמיד המשנה באופן שרואה פני הקרקע, כיוון שבמקרה זה אינו מותר.<sup>9</sup> אך עכ"פ זהו דיון נוסף בדברי המשנה ודלא כהבנת הרא"ש שהבין שאין סברא לומר כן ביד].

ונמצא לפ"ז דג' שיטות בראשונים מיהו המחייב בענין זה: ר"ת ס"ל שהאוויר הוא המחייב<sup>10</sup>, הריב"א ס"ל (לפי פשטות התוס') שהקרקע היא המחייבת על הדבילה שרואה אותה, והרא"ש ס"ל בדעת הריב"א שהלבינה היא המחייבת (דהרי נחשב שהלבינה מתעקמת ע"ג הקרקע).

7. ראה לעיל ה, א בתוד"ה כאן למטה, ברשב"א שם ד"ה הא, בתוצ"ח סי' יג ועוד. ובכללות שני אופנים בזה, האם מכיוון שהאדם נו"נ א"א להגדירו במקום, או מכיוון שהוא מציאות לעצמו.

8. אך צ"ע בדברי הרשב"א, שמפשטות לשונו משמע שהלבינה היא רואה פני הקרקע, ואעפ"כ הי' צריך לתרץ על הקושיא מיד אדם באופן אחר (וכדלקמן). ואולי סובר שגם באדם אפ"ל דיני מקום. וראה לעיל הע' 7.

9. ראה בחת"ס שהבין דברי הרשב"א באו"א, שה"ז שניים שעשאוה ואמור להיות פטור כמו במקרים האחרים במשנה, מיהו זה דוחק בסברא דהרי רק פתח ידו, ועוד שלפ"ז מהו שמסיים הרשב"א שצ"ל פטור ומותר.

10. שהרי אינו רואה פני הקרקע (וממילא הקרקע אינה מחייבת), ולאידך הלבינה אינה נעשית רה"ר (כתוס' הרא"ש), וע"כ שהאוויר (שבו היא בעיקר מונחת) הוא המחייב.

## ח

שקו"ט ברש"י מיהו המחייב, ובפשטות א"א לומר שהאוויר, וקושיא נוספת ברש"י

הנה כתב רש"י וז"ל "חייב - וכי אמר למטה מי' ברוחב ד' כרמלית וכשאינן רחב ד' מקום פטור, היינו בתשמיש המסוים כגון גב לבינה וראש כותל או עמוד דהני מסתיים תשמישתייהו, אבל אויר כגון פני הכותל, דבר הנדבק בו לא הוי רשותא לנפשיה, אלא אי למטה מי' הוא הוי רה"ר גמור, ואי למעלה י' הוא דלא שלטי ביה רבים הוי אוירא בעלמא מקום פטור".

וראשית נמצא מדבריו כדלעיל, דהחילוק בין טח בפני' לטח על גבה הוא, שעל גבה זהו דבר המסויים, משא"כ בפני' שאינו דבר מסויים, ולכן אין המקום פטור פטור (כלומר, אף שמונח בפועל על הלבינה, אך לא מונח על המקום פטור שבה (שזהו רק מה שחולקת רשות לעצמה)).

אלא שיש לעי' מיהו המחייב לשיטתו. פשטות דבריו משמע שהאוויר הוא המחייב שהרי כתב "ומלבד שינוח למטה משלושה דהוי כקרקע או באויר", אך יש מקום לפרש שרק בפועל מונח באויר אך אין האוויר הוא זה שמחייב. (ובאופן הב' גופא יש לעי' האם הלבינה היא זו שמחייבת, או הקרקע שתחתיה).

ולכא' יש להביא ראי' שאין האוויר הוא המחייב לשיטת רש"י ובהקדים, דלפי המבואר ברש"י נמצא שאין רחב ד' (שהרי כתב "סתם לבינה ארכה ורחבה ג' ואין לעביה שיעור יש מהן עבות ויש מהן דקות" וכמו שמדייק המהרש"א (על תוד"ה וטח בפני'), שכוונתו שמ"ש בגמ' והוא שגבוהה שלושה היינו אזקיפת הלבינה משא"כ אורכה ורחבה הוא בסתם ג' טפחים).

ובמילא (באם ס"ל כשיטת ר"ת דמיירי שאינה רחבה ד') צריך לומר לכא' שאין האוויר הוא המחייב, שהרי באם האוויר הוא המחייב וזהו מקום הנחתה<sup>11</sup> צריך שיהי' במקום הנחתה ד' על ד' (משא"כ באם חיובה הוא מצד שרואה פני הקרקע שאזי א"צ ד', וכן אפי' באם הלבינה היא המחייבת).

מיהו נראה דגם ללא החקירה הנ"ל מיהו המחייב, צ"ב הסתירה בדברי רש"י, וכמו שהקשה המהרש"א:

דהנה לעיל (ד, ב) מחלוקת רבי ורבנן אי אמרי' באילן שדי נופו בתר עיקרו אי לאו, ורש"י מבאר שמדובר רק שייחשב כד' על ד', היינו האם כיוון שבעיקרו יש ד' חשבי' גם לנופו רחב ד' או לא. ובתוס' מקשה על שיטת רש"י דא"א להעמידה, דאי למטה מג' לא בעי רחב ד' לכו"ע (מדין לבד

11. אין הכוונה ששם הוא באמת מקום הנחתה הדיני, שהרי נת"ל (ס"ג) שמקום הנחתה אינו בלבינה אלא מועיל רק לגבי עקירה והנחה, אלא הכוונה דהגם שמונחת שם לגבי דיני הוצאה (שלוה צריך מציאותה) צריך שיהי' בה ד' על ד', וכדאי' בגמ' ד, א.

לקרקע), ולמעלה מג' לא הוי כלל רה"ר (וממילא לא יועיל העיקר), אם לא נעמיד בדבילה שמנה וטח בצד הנוף.

ומקשה המהרש"א, דכיוון דס"ל לרש"י שבטח בפני' לא בעי' מקום ד' וכמו שפירש הריב"א הדרא קושיית התוס' לדוכתה, ואין להעמיד שוב בדבילה שמנה שא"כ מ"ט דרבנן דפטרין, הרי גם אם לא נאמר שדי נופו בתר עיקרו ואין בנוף ד' על ד' עדיין יתחייב שהרי לא בעי' מקום ד' על ד' כמו שפירש רש"י הכא.

וא"כ, לפני שיתבאר מה לומד רש"י מיהו המחייב, יש להקדים תחילה כיצד מתאים מ"ש רש"י כאן שא"צ ד' על ד' עם מ"ש לעיל, (ולפ"ז ישתנה ג"כ הפירוש כאן מיהו המחייב, וכדלקמן).

### ט

#### ביאור הגרעק"א והשפ"א בדברי רש"י ועפ"ז שוב אפשר לומר שהאוויר הוא המחייב

והנה בנוגע לסתירה בדברי רש"י (מהסוגיא ד"שדי נופו בתר עיקרו" לסוגיין) מצינו בדברי הגרעק"א שכתב לבאר זה<sup>12</sup>, ובהקדים:

אי' בגמ' לקמן (ו, ב ואילך): "אמר רב חסדא, נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב, מפני שרה"י עולה עד לרקיע", ומקשה הגמ' "לימא רב חסדא דאמר כרבי, דתניא זרק ונח ע"ג זיז כ"ש, ר' מחייב וחכמים פוטרים", ומשני: "אמר אביי, ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא, אלא הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, וזרק ונח אנופו, דרבי סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו".

ומפרש רש"י שם: "שדי נופו כו' – דחשיב אגב עיקרו דאית ביה ד', ודרב חסדא דלא כרבי ודלא כרבנן. לישנא אחרינא: אמר אביי, בדרב חסדא דהוי ברה"י אפי' רבנן מודו, וכי פליגי רבנן בשדי נופו בתר עיקרו הוא דפליגי".

ומבאר שם המהרש"א, דלפי הפירוש הראשון לכו"ע צריך מקום ד' ומחלוקתם היא רק מכיוון שבעיקר יש ד' (משא"כ רב חסדא ס"ל שא"צ מקום ד' כלל), משא"כ לפי הפירוש השני ברה"י לכו"ע לא צריך ד' (וא"כ הדין של רב חסדא הוא לכו"ע), ומחלוקתם היא ברה"ר ששם צריך ד' (לפי כולם) האם הנוף הולך אחר העיקר.

12. המהרש"א מסיים דבריו ב"ויש ליישב", ומבאר הגרעק"א שכוונתו ע"פ מה שביאר הוא עצמו בדברי רש"י בדף ח, א וכבפנים. (ועיי"ש במהרש"א שמשגיג על דברי המהר"ם שמשמע מפשטות דבריו באופן אחר, עיי"ש).

ונמצא שבדעת רב חסדא שני אופנים, לאופן הא' ברש"י אינו מצריך מקום ד' כלל לא ברה"י ולא ברה"ר, ואילו לפי האופן הב' ברה"י אינו מצריך מקום ד', משא"כ ברשות הרבים כן מצריך (אא"כ העיקר מחשיב את הנוף).

ועפ"ז מבאר הגרעק"א דל"ק דרש"י לק"מ, דהרי רב חסדא הוא בעל המימרא ד"לבינה זקופה ברה"ר", ולכן חייב כשטח בפני' אף שאין בה מקום ד', כיוון דרב חסדא לשיטתו שלא מצריך מקום ד' אף ברה"ר, משא"כ הסוגיא דקלוטה (בדף ד, ב) היא לפי שאר השיטות. ולפי הלישנא בתרא ג"כ א"ש, דלפירוש זה מפרש רש"י כפירוש התוס' שהנוף נעשה רשות היחיד וא"כ לא צריך כלל לאוקמי שנח בצד הנוף. ע"כ<sup>13</sup>.

ובשפת אמת (ד"ה ועי' במהרש"א) כתב לפי הל"ק כדברי הגרעק"א, ולפי הל"ב כתב "וי"ל דגם לריב"א דווקא אם ה' נופל לארץ ה' חייב שייך לומר הטעם דהוי כמונח בארץ, אבל אם הוא ד' אמות מצומצם . . י"ל דגם לריב"א צריך שיהי' בו ד' על ד', וא"כ י"ל דבכה"ג איירי רש"י לעיל לפירוש התוס", היינו שמ"ש הריב"א שא"צ ד' על ד' כיוון שרואה פני הקרקע היינו רק במקרה שאם נחשיבו כקרקע יהי' חייב עליו, משא"כ בנדוד'. ולפ"ז מתורץ גם באם רש"י לא לומד כפירוש התוס' (ודלא כמ"ש הגרעק"א דלפירוש ב' לומד כתוס').

ולפ"ז אפשר לבאר דברי רש"י בפשטות, דבאמת האויר הוא המחייב ואעפ"כ א"צ ד', דרב חסדא לשיטתו, וכנ"ל.

,

### קושיא מדין "קלוטה" וביאור באופן אחר ברש"י

אך יש להקשות על ביאור זה ברש"י (שהאויר הוא המחייב) ממק"א:

במתני' לקמן: "הזורק . . מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרין", ומבואר בגמ' (ד, א)<sup>14</sup> שמחלוקתם היא אי אמרי' קלוטה כמי שהונחה (שחפץ שנקלט באויר הרשות ה"ה כאילו הונח בה), דלר"ע אמרי' כמי שהונחה ולכן חייב, משא"כ לרבנן לא אמרי' כמי שהונחה ולכן פטור (כי רק עבר שם ולא נח).

13. וראה עוד מ"ש בענין זה בחידושי הגרעק"א לעיל ד, ב סוף מערכה ב' בענין קלוטה.

14. בגמ' שם (צז, א) בעי רבה האם חולקים למטה מעשרה (ומחלוקתם האם אמרי' קלוטה, אך למעלה מעשרה לד"ה פטור), או שחולקים למעלה מעשרה (אי ילפי' זורק ממושיט, אך למטה מי' לד"ה חייב דאמרי' קלוטה כמי שהונחה), אך בגמ' דילן (ד, א) מבאר רבה שנחלקו בדין קלוטה, ומבארים בגמ' (ד, ב) דבתר דאיבעיא איפשיטא לי'.

בביאור קלוטה כמי שהונחה שקו"ט באחרונים (ראה בארוכה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' רמ) אי הפירוש כמי שקלוטה ה"ה כאילו הונחה בארץ או שמא הפירוש כאילו הונחה באויר. כלומר האם חידוש של ר"ע הוא בשני פרטים, גם 'עוצרים' את החפץ שלא ייחשב לנו"נ, וגם 'מורידים' אותו לקרקע, או שמא חידושו של ר"ע הוא רק בזה ש'עוצרים' את החפץ, אך הוא עדיין נחשב באויר.

לכאן צ"ב מדוע לחדש גם שה"ז כאילו נח בקרקע ולא לומר שהחיסרון הוא רק בזה שנו"נ שלזה מספיק זה שמחשיבים אותו שנח בכל מקום שעבר<sup>15</sup>, והנראה שלפי אופן זה צ"ל שהאויר אינו מחייב אלא הקרקע היא המחייבת, ולכן לא מועיל "כמי שהונחה" באויר, שהרי האויר אינו יכול לחייב. ונמצא שתלוי בחקירה הנ"ל האם האויר יכול לחייב.

[וביתר ביאור נראה לומר בהקשר לנדו"ד: ב"קלוטה" ישנם שני שינויים מהוצאה רגילה, שהחפץ באויר ולא בקרקע, ושהחפץ לא נח (ביחס למקום המחייב). ובזה נחלקו המפרשים מה מחדש ר"ע, האם הוא צריך לחדש את שני הפרטים (שגם נחשב למונח ולא נע, וגם שמונח ע"ג קרקע), או רק שלא נע. וממילא נמצא שנחלקו לפי חכמים (שחולקים על ר"ע) מה ס"ל בנוגע לאויר, כשהחפץ נמצא באויר ואין חיסרון של נע האם האויר יכול לחייב.

והנה בד"כ אין נפק"מ בחקירה זו, דהרי אם החפץ באויר יש לו גם את החיסרון שהוא נע, ובאם הוא נח ע"ג קרקע שוב חייב כיוון שמונח ברה"ר. אך בנדו"ד<sup>16</sup> יש נפק"מ, דמחד החפץ נמצא באויר (דהרי מקום הנחתו אינו בלבינה כ"א באויר וכנ"ל), אך לאידך אינו נע. וא"כ נראה שבזה תלוי מחלוקת הראשונים האם האויר יכול לחייב או לא].

והנה רש"י בעירובין (לג, ב ד"ה אלא) כותב "דכיון דלמטה מעשרה הויא לה, כמאן דמנחה אארעא דמיא, דכל למטה מי' קלוטה כמה שהונחה דמיא", נמצא בהדיא<sup>17</sup> שלומד בנוגע לקלוטה דהפירוש "כמי שהונחה" הוא כאילו הונחה בארץ.

וכ"כ במסכת גיטין (עט, א) "קלוטה – בתוך האויר, כמי שהונחה – לארץ". וכן משמע קצת ממ"ש במסכתין (ד, א): "קלוטה – החפץ הואיל ונקלט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח".

15. ובפרט שלכאן הוא הרבה יותר חידוש מזה שאינו נחשב לנו"נ, שהרי בפועל החפץ כן עבר בכל האויר אלא שלא נעצר שם, ובזה אפ"ל שמחשיבים זאת כאילו שנעצר בכל מקום שהי', משא"כ להוריד את החפץ לארץ ה"ז שמורידים אותו למקום שהוא לא הי' בו כלל. וראה הערה הבאה.

16. ועד"ז בנדון דלקמן סי"א, שגם שם הוא נמצא באויר אך אינו נע (אלא שמוכן ששם ה"ז יותר חידוש שהרי באויר אינו מנוחה ממש, ודלא כבלבינה).

17. משא"כ מדברי התוס' (ד, א ד"ה דאמרי') משמע שלמדו שקלוטה היינו כמי שהונחה באויר, וכמ"ש בשו"ת אבני נזר שם, והאריכו בכ"ז האחרונים.



ונמצא לפי חשבון זה שרש"י ס"ל שהאוויר אינו יכול לחייב, וא"כ צ"ל שבאמת הקרקע היא המחייבת כיוון שהחפץ רואה פני הקרקע, ומ"ש רש"י אויר היינו בפשטות כיוון שהחפץ מונח בפועל באויר.

#### יא

דעת רש"י שגם בתוך י' צריך הנחה, ועפ"ז צ"ל שסובר כתוס' הרא"ש

ועדיין יש להקשות מסוגיא נוספת:

במתני' לקמן (ק, א): "זרק לתוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות פטור, חוץ לד' אמות ונתגלגל לתוך ד' אמות חייב", ובגמ' מקשי' "והא לא נח", ומשני "אמר ר' יוחנן, והוא שנח על גבי משהו. תניא נמי הכי זרק חוץ לד' אמות ודחפתו הרוח והכניסתו, ואע"פ שחזרה והוציא אתו פטור. אחזתו הרוח משהו אף על פי שחזרה והכניסתו חייב".

וכותב שם רש"י: "שנח ע"ג משהו – שעמד קצת ואח"כ נתגלגל. והוא הדין אם אחזתו הרוח באויר ועכבתו מעט ואחר כך הכניסתו, דחשיב נמי הנחה אם בתוך ג' הוא" (וראה תוס' שם (ד"ה אחזתו) ותוס' לעיל פ, א ד"ה והא אמר רבא).

ויש לעי', דבאם רש"י למד שהאוויר אינו המחייב, אלא עד י' ברה"ר נחשב תמיד כאילו מונח בקרקע, א"כ מדוע מצריך כאן רש"י שהחפץ שנתגלגל ינוח דווקא בתוך ג', לכאן ג' גם כאשר ינוח למעלה מג' אך בתוך י' מהני, ומה שונה זה מסוגיא דידן (טח בפני לבינה) שחייב גם למעלה מג' (בתוך י' טפחים).

אלא י"ל באופן שלישי, שס"ל לרש"י שהקרקע מתעקמת ועולה ע"ג הלבינה (וכדעת התוס' הרא"ש שהובאה לעיל) ולכן כשהוא באויר אין שייך לומר כן (אלא רק לשיטת ר"ע שמחדש "קלוטה כמי שהונחה", וגם זה רק מכיוון שמחשיבים כאילו הונח בארץ, וכנ"ל), אלא ניתן לחייב רק כאשר הוא בתוך ג' שאזי ה"ה לבוד.

וכן משמע בחידושי הרשב"א<sup>18</sup> שכתב וז"ל: "כלבנה שהיא גבוה יותר משלושה אם זרק וטח בפני' למעלה משלושה, אומר ר"ת ז"ל שאינו חייב דהא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' על ד'. ומקצת

18. וכן משמע קצת גם בחידושי הצ"צ (לעיל ד, א (דף א, ב מדפי הרי"ף)) שכתב "ועי' בתוס' לקמן (דף ז' ע"א ד"ה וטח, מחלוקת רבינו תם וריב"א. והנה לרבינו תם משכחת לה בנח בכותל למטה מעשרה, דצריך שיהא בו ד' על ד'. ורבינו ירוחם חלק ד' כתב, 'והזורק שם ארבע אמות, כגון טח בכותל שכתבתי למעלה, חייב, ואפי' אינו רחב ארבעה טפחים. דכיון דפני הכותל רואין את הקרקע, כאילו זרק בקרקע דמי כו'. אינו רחב ארבעה, כגון לבינה זקופה כו'. עכ"ל. וזה לא כר"ת, כ"א כדעת ריב"א. ועי' בחידושי הרשב"א (דף ז' ע"א) ד"ה לבינה כתב, שמדברי רש"י ג"כ נראה כדעת ריב"א. ע"כ סתם כהריב"א. ואפשר משום שהקשה ר"י בתוס' שם".

מרבני הצרפתים ז"ל אמרו דכל שרואה פני קרקע רשות הרבים כרשות הרבים דמי, וכן גראה מדברי רש"י ז"ל". דהנה מ"ש "דכל שרואה פני קרקע רשות הרבים כרשות הרבים דמי" היינו שהוא עצמו נעשה רשות הרבים, ומשמע שמדובר על הלבנה, דהדבילה אינה יכולה להיות רשות הרבים (אלא רק להחשב מונחת ברשות הרבים), ולומד כן גם בדעת רש"י.



---

דהנה ברבינו ירוחם מפורש שלמד כתוס' הרא"ש ("דכיוון דפני הכותל רואין את הקרקע, כאילו זרק בקרקע דמי"), ובהמשך לזה מביא דברי הרשב"א שלומד בדברי רש"י כדעת הריב"א, ומשמע שמבין בדברי הרשב"א שרש"י ס"ל כרבינו ירוחם, אך מובן שאי"ז מוכרח דאפשר שמביא ראי' רק לכך שלומד כריב"א. ובכלל צ"ע בדבריו, דהרי פשט התוס' בריב"א הוא לכאן' לא כרבינו ירוחם (ותוס' הרא"ש), ואינו מזכיר זאת כלל אלא משמע שלומד בפשטות בריב"א כדעתם של הר"י והרא"ש.

## בענין הקדש - אי צריך בפה דווקא או במחשבה סגי

דברי אדה"ז בלקו"ת שהקדש צריך בדיבור דווקא ולא סגי במחשבה, וביאור הוכחת הצ"צ מהתוס' יו"ט / יישוב בדא"פ של תמיהת התויו"ט על הרע"ב / שקו"ט בין כ"ק הרלו"צ לכ"ק אדמו"ר בדין זה, והוכחת כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם / ביאור בגדר פיגול ע"פ הצ"צ, ועפ"ז ביאור דברי הרמב"ם דאזיל לשיטתו בזה / ביאור לכאו' בדברי רש"י בקידושין עפ"ז, ויישוב הגירסא שם.

הרב מתניה שי' אנגלמן  
מאנ"ש מגדל העמק

### א

#### ביאור הוכחת הצ"צ מהתוס' יו"ט שהקדש צ"ל בדיבור דווקא

בלקו"ת לפ' מטות (פב, ב. פג, ב) כותב רביה"ז דהקדש צ"ל בדיבור דווקא ולא סגי במחשבה. ובאוה"ת (לשם עמ' א'רנ"ו<sup>1</sup>) מציין הצ"צ לתויו"ט ריש פ"ב דמעילה.

ושם במשנה: "חטאת העוף מועלין משהוקדשה", ובתויו"ט "משהוקדשה - בפה" והוא מפירש"י שם (וממשיך "אפי' אם נהנה ממנה מחיים, כגון שמכרה דהוציאה לחולין. רש"י"). ומוסיף: "ויש לתמוה על הר"ב דנטר לפרש עד מתני' ח' (ושם) "המנחות מועלים בהן משהוקדשו", וברע"ב "משהוקדשו - בקדושת פה".

ולכאו' יש לפרש את התמיהה של התויו"ט בשתיים: א. שלא פירש מהו "שהוקדשו" עד משנה ח'. ב. שהי"ל לפרש מה דין מעילה שייך מחיים של הבהמה "וכגון שמכרה כו". אכן ממ"ש "ויש לתמוה . . דנטר לפרש עד משנה ח'" נראה, דעיקר תמיהתו היא ע"כ שלא פירש מהו "שהוקדשו" עד משנה ח'.

ואולי י"ל בתירוץ תמיהתו, ובהקדים שיש להתבונן בלשון הרע"ב "משהוקדשו - בקדושת פה" הוסיף המילה "קדושת פה", משא"כ התויו"ט כ' "משהוקדשה בפה". ואפשר שהחילוק בין שני הפי' הוא, אם צריך להקדיש בפה או במחשבה סגי ע"מ שיחול עלי' קדושה לענין מעילה:

לדעת התוס' יו"ט צריך להקדיש בדיבור דווקא, ואילו לדעת הרע"ב במחשבה סגי, ולכן א"צ לפרש מהו ההקדש. היינו: לדעת התויו"ט צריך לפרש כן כיון שבלאו דיבור לא סגי, אבל לדעת הרע"ב אפי' במחשבה סגי וזהו ההקדש.

1. ושם, דאם אינו מקדש בדיבור הרי זה מביא חולין לעזרה, עיי"ש.

ואפשר שהוא מילתא דפשיטא דמועלין משהוקדשו ולא הוצרך לפרשו. משא"כ במנחות בא לומר חידוש גדול יותר, דאע"ג שלא נתקדש בכלי שרת מ"מ יש בו דין מעילה.

וכן נראה מלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' מעילה ה"ז "המנחות מועלין בהן משהוקדשו אע"פ שעדיין לא נתקדשו בכלי". ובשאר הזבחים שכ' קודם לכן לא כ' בפ' שמועלין בהן מחיים וכו' (כרש"י) משום שהוא פשוט שכיון שהוקדשו יש בהן דין מעילה. אך גבי מנחות שנוסף להקדש צריכות גם קידוש בכלי שרת, סד"א שאינן קדושות, קמ"ל דאע"ג שנתקדשו בקדושת פה בעלמא (ראה ל' רש"י בפ"ב משנה ח' ע"ש) מועלין בהן, ואפי' שנתקדשו במחשבה. ודו"ק.

עכ"פ מדברי התויו"ט משמע דס"ל דהקדש הוא בדיבור דווקא (משא"כ לשיטת הרע"ב), ומדוייק שהצ"צ באוה"ת מוכיח דבריו (שהקדש הוא ע"י דיבור) מל' התויו"ט דווקא.

## ב

### שקו"ט בין כ"ק הרלוי"צ לכ"ק אדמו"ר בנוגע להמבואר בלקו"ת, וביאור ראיית כ"ק אדמו"ר מהרמב"ם

ובלקוטי לוי"צ אגרות (עמ' שא) מתרץ קושיית כ"ק אדמו"ר<sup>2</sup>, שמק' על מ"ש בלקו"ת (שצריך להקדיש בפה דווקא) מהגמ' שבועות כו, ב "גמר בליבו מניין ת"ל כל נדיב לב", שבקדשים ותרומות א"צ להוציא בשפתיו אלא אפי' גמר בליבו קדוש במחשבה. ותירץ כ"ק הרלוי"צ נ"ע, דכ"ז ביחס לחיוב האדם אבל שיהי' הקרבן קדוש צריך שיוציא בשפתיו<sup>3</sup>. וכ"כ גבי תרומה (שם עמ' דש) משער המלך, שדווקא בצירוף מעשה הפרשה מהני מחשבה לקדש התרומה, אבל בלא זה ל"מ רק לחיוב האדם ולהתיר השיריים, אבל שהתרומה תהי' קדושה, והקרבן יחוייב בו דין מעילה זה שייך רק בדיבור. (ועיי"ש בציונים דכ"ק אדמו"ר).

והנה באג"ק כ"ק אדמו"ר (ח"א עמ' רלט) כ': "ומצינו בהלכה כמה ענינים שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב. ובהע' ח' (על המילים "כמה ענינים") "הדוגמאות כו' א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דיבור ומעשה כלל, וכמו נדבות קדשים (שבועות כ"ו ע"ב. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב, דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה, וצע"ק מל' רש"י ותוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה") הפרשת תרומה (שבועות שם. רש"י ד"ה

2. מכתב כ"ק אדמו"ר לא מופיע שם, אך כללות שאלתו מובנת ע"פ התירוץ שמתרץ במכתב הרלוי"צ.

3. ועי' בגליוני הש"ס להר"י ענגיל קידושין מב, ב. (ביחס להקדש, ומשמע שביחס לתרומה די במחשבה, עיי"ש). ובצ"פ תרומות נ, ב שכ"כ.

ובמחשבה גיטין ל"א ע"ב ועיין בתוס' ד"ה ובמחשבה - בכורות כ"ו ע"ב דללשון אחר ברש"י בעו דיבור, ובשער המלך תרומות פ"ד הט"ז שקו"ט בדעת הרמב"ם). עכ"ל<sup>4</sup>.

וז"ל הרמב"ם בהל' מעה"ק הנ"ל: "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו, אלא אם גמר בליבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב. כיצד, גמר בליבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא, שנאמר כל נדיב לבו יביאה בנדיבות הלב יתחייב להביא וכו'".

ולכאו' צ"ל איך מוכח מל' הרמב"ם שהקרבת קדוש, הלא המדובר כאן הוא על חיוב האדם<sup>5</sup>, שהאדם מחוייב בדבר אע"פ שלא הוציא בשפתיו.

ואולי י"ל בזה, ובהקדים דהנה הצ"פ (הנ"ל בהע' 2) הביא מהתו"כ ריש ויקרא (דבורא דנדבה פר' ב' ברייתא ד') דברי ר"י שצריך שיקדים הקדישו להבאתו, ז"א שיש חיוב להקדיש הבהמה. היינו שהגם שכבר נתחייב להביא מ"מ צריך להקדיש הבהמה ובפה דווקא (עיי"ש).

וי"ל שעפ"ז מבואר גם ל' הרמב"ם "הרי זה חייב להביא". אלא שיל"ע לאידך שלא מצינו ברמב"ם שצריך להקדיש בפה (נוסף למה שנת' שחייב להביא)? וע"כ שסגי במחשבה וגם שהקרבת יהי' קדוש לכל דיני מעילה, וזו ראיית כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם<sup>6</sup>.

## ג

### ביאור שיטת הרמב"ם דאזיל לשיטתו בדין פיגול

ולכאו' יש להוסיף עוד להוכיח כך בשיטת הרמב"ם, דהנה עי' בהרא"ש הל' ס"ת (סי' ג) מהרב בעל סה"ת דנסתפק בכל מקום שצריך לשמה אם צריך להוציא בדיבור בפה או במחשבה סגי. והספק אם לדמות זה לפיגול שצריך דיבור דווקא (כן שי' רש"י ותוס' - ראה תוס' ד"ה "כל הזבחים" (ריש זבחים), ובגליון הש"ס לרעק"א שם) או לתרומה שניטלת במחשבה. ועי' ברמב"ם

4. ובסוף ההערה שם (לאחרי כמה דוגמאות בפעולת המחשבה (לחוד, ביחד עם מעשה, ציור דהמעשה) "ועוד להעיר, שאינם שייכים לנדו"ד נדרי קדשים (שבועות שם) מצות שבמחשבה וכה"ג כי בכל אלו אין המחשבה פועלת מחוץ לאדם החושב". כלומר, הרבי מחלק בין נדרים לנדבות, נדבות קדשים הדבר כבר חל על הקרבן ועל המתנדב להביאו ואפי' במחשבה, משא"כ נדרים. ועפ"ז יש להסביר הל' ברמב"ם שמשממע לתרי אנפי "חייב" מדבר על הנדר דהאדם, אמנם "חייב להביא" דהעולה נתקדשה. ובל' זה כולל שני הענינים.

5. ועי' בצ"פ ובגליוני הש"ס הנ"ל (בהערה 3) שכך למדו בדברי הרמב"ם.

6. אם היות שעוד יל"ע בנוגע לחיובים שעל האדם כחטאות ואשמות שמועלים בהן משהוקדשו, מה הדין בהם. דהנה לכאו' הא דבנדרים ונדבות אצ"ל בפיו הוא מפני שנאמר "כל נדיב לבו יביאה", וא"כ הוא דווקא בנדר ונדבה, אבל בחטאת ואשם אפשר שצריך להוציא בשפתיו. אמנם י"ל דהחידוש הוא דווקא בנדרים ונדבות שלא הי' חייב מקודם, וסד"א כמו בנדר סתם שצריך להוציא בשפתיו ע"מ ליצור את החיוב, קמ"ל שאצ"ל בשפתיו, אבל חטאת ואשם וכיו"ב מקרבנות חובה, שנתחייב בקרבן מצד עצמו פשיטא שאצ"ל. אמנם יתכן שמכיוון שזה דומיא דתרומה צריך מעשה הפרשה. וצ"ע.

בהל' פסולי המוקדשין פי"ג בתחילתו ובמשנ"ל שם, שדעת הר"מ שא"צ דיבור אלא במחשבה סגי לפיגול, שהרי לא הזכיר כלל שצריך להוציא בדיבור, אלא רק לשון מחשבה.

[ולהעיר גם שבהל' תפילין שברמב"ם פ"א הט"ו לא הזכיר כלל שצריך לומר לשם קדושה בפה, רק שלא יסיח דעתו, עיי"ש. ועי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם מ"ש בזה].

ועי' בשו"ת אדמו"ר הצ"צ נ"ע (או"ח סי' ב) שכ' הטעם שבפיגול צריך דיבור דווקא, מפני שבא להוציא מחזקת כשרות של הקרבן שהוקדש לשמו וכו', "וע"כ אין מחשבה מוציאה מידי דיבור שהוקדש לשמו", עיי"ש.

ויוצא דבר חידוש בהבנת גדר פיגול לפי הצ"צ, דהנה לכאו' י"ל דמה שצריך שיהי' הפיגול בדיבור דווקא הוא כי יש כאן גדר פסול מחודש שנעשה בדיבור דווקא "דיבור רע", דהיינו שפסול הפיגול אינו הפקעה מהגדר הקודם של הזבח אלא פסול חדש. וא"כ אין לקשור דין זה שצריך דיבור דווקא להפקעה מחזקת הכשרות שלו. אמנם לפי הצ"צ יוצא שגדר פיגול הוא ענין שקשור עם חזקת הכשרות והקדושה של הקרבן שפוגע בקדושתו, אע"פ שאינו מוציא מידי מעילה וכו', שאי"ז הפקעת הקדושה רק הפקעת הכשרות דהזבח, שנעשה זבח פסול. ומ"מ מכיוון דע"י הקדש נעשה זבח כשר, וזה נעשה ע"י דיבור, כדלהלן, א"כ גם פסול פיגול נעשה ע"י דיבור.

ועפ"ז מובן מדוע לדעת הרמב"ם סגי במחשבה ע"מ להוציא הקרבן מחזקת הכשרות שלו. ונראה בזה, דאם ניתן להקדיש במחשבה בלבד כמו"כ יופקע חזקת הכשרות של הקרבן במחשבה. דהסוברים שפיגול בדיבור דווקא הוא מפני שגם הקדש הקרבן הי' בדיבור ועתה לפסול אותו ממה שהוא לא סגי במחשבה דאין מחשבה מוציאה מידי דיבור. ונמצא, שלאידך, לדעת הסוברים (דעת הרמב"ם) דבמחשבה סגי לענין פיגול וכו' כמו"כ גם לגבי שיהי' הקרבן קדוש סגי במחשבה<sup>7</sup>.

## ד

### עפ"ז ביאור לכאו' בדברי רש"י

ואולי עפ"ז יש לבאר מ"ש רש"י בקידושין (מב, ב בד"ה שכן) "קדשים נמי איתנהו במחשבה (וכן נמי פסול קדשים ופיגול ע"י מחשבה הם באים) גמר בליבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתניא בשבועות בפ"ג (כו, ב) 'מוצא שפתיך, אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בליבו מניין ת"ל כל נדיב לב עולות", עכ"ל.

7. הגם דיש לדחות, דפסול פיגול הוא פסול מחדש שנתחדש בקרבן. ואפשר דהגם שההקדש צ"ל בדיבור, מ"מ במחשבה סגי. והוא ע"ד גדר לשמה (הנזכר באג"ק הנ"ל) שאינו פועל בדבר אלא מצייר אותו. ובפרט דזריקת פיגול אינו מוציא מידי מעילה, היינו דהפיגול מותר את גדר ה"קדשי ה" שבדבר. וצ"ע.

דהנה מרש"י משמע בפי' שהעולה נעשתה קדושה ע"י מחשבה (וצ"ל שמה שאומר "גמר בליבו לומר" אין הכוונה שיקדש בדיבור, שאז כ"ז שלא הקדיש בדיבור העולה ודאי אינה קדושה, אלא כעין "אותיות המחשבה". ועי' בזה בספר משולחן הארי להרא"ל קפלן ז"ל על שו"ע אדה"ז סי' תנז סעי' י"ח<sup>8</sup>).

והנה במחשבתו מקדיש ממש, משא"כ אם רק כוונתו להקדיש שמקדיש במחשבה עדיין לא חל (אם כי יתכן שחל עליו החיוב להביא אבל לא שהדבר קדוש. ועצ"ע).

והנה מ"ש במאמר המוסגר המהרש"ל משמיט, אך אולי אפשר יהי' ליישב הגירסא ע"פ הנ"ל, דאכן פסול פיגול הוא ע"י מחשבה בלבד ללא דיבור כיון שההקדש חל במחשבה בלא דיבור.

[אלא שהדבר סותר את שיטת רש"י בכ"מ (מצויין בגליון הש"ס לרעק"א בריש זבחים) שהפיגול חל בדיבור דווקא, ולכן השמיטו המהרש"ל, ויתכן שס"ל שצריך לפרש דברי רש"י כאן כמו שכ' הרלוי"צ נ"ע (באגרות שלו הנ"ל) דמוטב לדחוקי נפשין בפירש"י כאן מלומר שכ"מ שנזכר "קדושת פה" הוא לאפוקי מעשה, כשיטת כ"ק אדמו"ר עיי"ש].




---

8. וכאן המקום להעיר על דבריו שרצה להעמיס בדעת אדמו"ר הזקן דס"ל דסגי במחשבה גרידא. דנראה דל"ד, דשם מיירי דעשה עיסה שיפריש כולה לחלה ואם יקרא לה שם אפי' במחשבה בלבד הרי יש כאן גם מעשה הפרשה בעצם עשייתו חלה זו, ובכה"ג לכו"ע חל ע"י מחשבה.

ודברי אדה"ז בקו"א סי' תקכז ס"ק ב' מיירי שהי' בדעתו לקרות שם בפ"ע, ואזי גם אם עשה הפרשה הרי עדיין לא חלה ע"ז הקדושה ומ"מ השיריים הותרו, וכמ"ש הצ"פ בביאור התוספתא בהל' תרומות הנ"ל.

## בגדר מלאכת מושיט

ספק תוס' האם מושיט חייב למטה מי' / ביאור הספק בפשטות והקושי בזה / ביאור בזה ע"פ החקירה בגדר מושיט / תוספת ביאור בחקירה זו / עפ"י ביאור מחלוקת הגרעק"א והשפת אמת / ביאור החילוק בין אורך לרוחב בעומק יותר ע"פ הבנת הגר"מ קזיס / ביאור התוצאות חיים בדברי רש"י והרמב"ם ע"ד הנ"ל.

הת' אברהם ציון שי' בראון  
תלמיד בישיבה

### א

#### ספק תוס' האם מושיט חייב למטה מי'

גרסי' בגמ' (ד, א): "דתנן (לקמן צו, א) הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, או מרה"ר לרה"י, רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים. (ומבאר הגמ') ר"ע סבר אמרי' קלוטה (חפץ שנמצא באויר) כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרי' קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ובהמשך הגמ': "למימרא דפשיטא לי' לרבה<sup>1</sup> דבקלוטה כמי שהונחה דמיא, ובתוך עשרה פליגי, והא מיבעיא בעי לה רבה, דבעי רבה - למטה מי' פליגי, ובהא פליגי דר"ע סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרי' קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל למעלה מי' ד"ה פטור, ודכו"ע לא ילפי' זורק ממושיט<sup>2</sup>. או דילמא למעלה מי' פליגי, ובהא פליגי, דר"ע סבר ילפי' זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפי' זורק ממושיט, אבל למטה מי' ד"ה חייב, מ"ט אמרי' קלוטה כמי שהונחה דמיא. (ומשני) הא לא קשיא, בתר דאיבעי הדר אפשיטא לי', דסבר ר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא".

בתוס' (ד"ה אבל למעלה) דן למסקנת רבה (שמבאר את מחלוקתם בתוך עשרה, אי אמרי' קלוטה כמי שהונחה) מדוע אמרי' שלמעלה מי' ד"ה פטור, ולא שלמעלה מי' ד"ה חייב (דילפי' זורק ממושיט). ומכך רוצה להוכיח שמושיט חייב גם למטה מי', (וממילא א"א לומר שלמעלה מי' ד"ה

1. בגמ' לפני"כ מקשים על מ"ש במשנה (ריש פרקין) שבעה"ב שנתן ביד עני (וכן להיפך) חייב - הרי צריך עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' (ראה רש"י ותוס') וליכא, ומשני רבה דהא מני ר"ע שלא מצריך ד' על ד', ומזה מוכח שלמד שחולקים בתוך עשרה, וראה בתוס' (ד"ה למימרא) שביאר מהיכן מוכח כן בדבריו.

2. בנוגע למושיט יש דין (ראה לקמן צו, א במתני', וברש"י שם) שמושיט חייב גם למעלה מעשרה טפחים, למרות שבדרך כלל למעלה מעשרה ברה"ר הוא מקום פטור, ישנו דין מיוחד במושיט שחייב גם על מקום זה, והטעם הוא כיוון שכך הי' במשכן. וספק הגמ' הוא האם מדמים זורק (שדומה קצת למושיט, וראה בתוס' ד"ה דר"ע סבר) למושיט בנוגע לזה שחייב למעלה מי', או שלא מדמים.



חייב, דא"כ צ"ל שכן הדין גם למטה מי', ומהי מחלוקתם). אך בהמשך התוס' דחה רא"י זו, ולפ"ז אפ"ל שחייב רק למעלה מי'.

נמצא שלמסקנת התוס' אין רא"י מוכחת בנוגע למושיט למטה מי', ובמילא נשאר הספק האם חייב רק למעלה מי', או גם למטה מי'.

## ב

### ביאור הספק בפשטות והקושי בזה

בפשטות, ספק התוס' הוא, האם מתחייבים על מלאכות בדיוק כפי שנעשו במשכן (ולכן חייב רק למעלה מי' כמו שהי' במשכן), או ש'מדמים' במלאכות שבת, ואומרים שגם מלאכה שדומה למה שנעשה במשכן (בנדו"ד למטה מעשרה) ג"כ יהי' חייב.

וכן נראה מדברי המהר"ם (בדף צו, א בספק של רבה מה חולקים ר"ע ורבנן), שמבאר דמ"ד שילפי' זורק ממושיט יסבור שיתחייבו לא רק על מושיט לאורך רה"ר כמו שהי' במשכן, אלא גם לרוחב, מכיוון ש'מדמין'. (ומ"ש במשנה שם שחייב רק לאורך ולא לרוחב, למ"ד שילפי' זורק ממושיט ה"ז רק לפי רבנן).

מיהו, עדיין אי"ז מספיק, דהא פשיטא שא"א לומר שלומדים מהמשכן שצריך דווקא קרשים ולא דברים אחרים<sup>3</sup>, דהרי הפעולה היא אותה פעולה. ועד"ז כאן ודאי שא"א סתם לחלק ביניהם, אלא צריך לבאר שישנו חילוק מהותי בין למעלה מי' לבין למטה מי' במהות פעולת ההושטה.

יתירה מזו, דלא רק שפעולת ההושטה (למעלה מי' ולמטה מי') היא אותה פעולה, הנה עוד זאת שאפשר ללמוד מק"ו – אם חייב על הושטה דרך רה"ר למעלה מי' שהוא עצמו מקום פטור (אלא שתחתיו הוא רה"ר), ודאי שיהי' חייב למטה מי' שהוא רה"ר.

גם מ"ש המהר"ם, שלמ"ד ילפי' זורק ממושיט יהי' חייב גם לרוחב ולא רק לאורך הוא חידוש גדול, ולא משמע כך מסתימת כל הראשונים. אלא צ"ל, דגם באם מדמים זורק ממושיט אי"ז אותו דימוי של אורך ורוחב, ולכן ישנו חילוק ביניהם.

ובכדי לבאר היטב את כל הנ"ל, צריך להקדים ולבאר תחילה מהו גדרו של מושיט – על מה הוא חיובו, ובהקדים:

3. ראה בתוס' הרא"ש (לקמן ח, א) שהק' עד"ז על מ"ש רש"י שם (ד"ה רחבה ו' שלומדים מהמשכן שלא חייבים על זריקת רשויות), שלפ"ז לא יהיו חייבים על אוכלים, שהרי לא היו במשכן. וגם שם צריך לבאר ברש"י, שישנו חילוק מהותי ביניהם, ואכ"מ.

## ג

## ביאור בזה ע"פ החקירה בגדר מושיט

בירושלמי (שבת פ"ז סוף ה"ב) מקשה למה לא נמנתה מלאכת מושיט בין ל"ט מלאכות שבת (המנויים בפרק כלל גדול), ומתריך שכל המלאכות נעשים ע"י אחד וזו בשניים, ועוד שכל המלאכות יש להם תולדות וזו אין לה.

אך הר"ן (דף לא, ב ד"ה והמוציא) כתב, שמכך שבגמ' דילן לא הקשו קושיא זו, מסתבר דס"ל שאף הושטה בכלל המוציא מרשות לרשות היא, כיוון שאינו מתחייב עלי' אלא מפני שרה"ר בינתיים (וא"כ, כיוון שהמחייבים זה גם רה"י וגם רה"ר ה"ז תולדה דהוצאה). וכ"כ בתוס' (ב, א ד"ה פשט) שמושיט הוא תולדה דהוצאה.

נמצא שנחלקו הבבלי והירושלמי האם מושיט הוא תולדה דהוצאה. ובפשטות סברות המחלוקת הם, האם כיוון שרה"י ורה"ר הם המחייבים ה"ז תולדה דהוצאה, או שמכיוון שהוא מעביר מרה"י לרה"י, ורק שעבר דרך רה"ר, אי"ז תולדה דהוצאה.

ולכאור' י"ל שנחלקו האם רה"ר היא ממרכיבי החיוב, שחלק מהמלאכה היא שיעבור וישתמש ברה"ר (שיטת הבבלי), או שכל המלאכה היא להעביר מרה"י לרה"י, ורה"ר היא רק גורמת להפרידם שיהיו נחשבים (שתי רשויות היחיד) לרשויות בפני עצמם (שיטת הירושלמי).

[יש שכתבו לחלק, שגם באם זה תולדה דהוצאה הרי זה תולדה שנתחדשה ע"י גזירת הכתוב בלבד ואינה מקיימת את גדרי הוצאה ואין לה גדרים ידועים, מיהו לכאורה דוחק הוא, ובפרט שמושיט אינו נלמד מפסוקים (ואזי אפשר שזו גזירת הכתוב גרידא) כ"א מכך שהי' במשכן, וכדאי' בדרך מט, ב].

ובזה אפשר לבאר המחלוקת האם חייב על הושטה למטה מי' אי לאו, שבאם החיוב הוא על ההעברה מרשות לרשות, ורשות הרבים היא רק גורמת להחשיבם כשתי רשויות, פשיטא שחייב, שהרי כל ההפרדה נעשית דווקא ע"י רשות הרבים, ובאם חייב למעלה מי' (שהוא מקו"פ) פשיטא שחייב בתוך י' (שהוא רשות הרבים).

משא"כ באם רשות הרבים היא חלק מצורת החיוב, הרי די"ל שצורת ההעברה כך היא להעביר דרך מקום פטור ולא דרך רשות הרבים<sup>4</sup>. ובזה הוא ספיקו דתוס'. (וראה רשב"א).

4. ויש להוסיף עפמ"ש התוס' (ב, א ד"ה פשט) שמכיוון שהוצאה מלאכה גרועה היא לכן צריך שהתולדה תהי' דומה ממש לאב, ובאם לאו א"א לחייב עלי', וכמובן שהדימוי צריך להיות בהגדרת ובצורת הדבר (ראה הע' 3), וכביאור שבפנים.

אך יש להקשות: לפי הנ"ל נמצא שהבבלי (דס"ל לפמ"ש הר"ן שמושיט הוא תולדה דהוצאה) ס"ל שכ"ה צורת ההעברה. וא"כ מהו ספיקו דתוס' לפי הבבלי – מדוע לחייב.

וי"ל הביאור בזה: באופן הב' גופא – שרה"ר היא חלק מהחייב – יש לדון<sup>5</sup> האם רה"ר ממש (המקום שבו דורסים) הוא המחייב, אלא שלמעלה מ'נחשב' למקום זה, או שמא צורת ההעברה כך היא להעביר דרך מקו"פ ולא מצד רה"ר שמתחתיו.

שבזה הוא (לכאו') ספק התוס': באם רה"ר היא זו שמחייבת (והמקו"פ בטל אלי') א"כ פשיטא שיהי' חייב גם למטה מ', משא"כ באם החייב הוא מצד שכ"ה צורת ההעברה, הנה נלמד מהמשכן שחייב דווקא אם עבר דרך מקו"פ.

#### ד

#### תוספת ביאור בחקירה זו

ויש להוסיף ביאור בכ"ז ובהקדים, דהרי כל מלאכה גדרה הוא שינוי ותועלת, וכ"ה לכאו' בכל מלאכות שבת שאיסורם הוא לכאו' (לא רק<sup>7</sup>) מצד עצם הפעולה, כ"א מצד ה'יצירה' והחידוש שפעל. וצ"ב, לכאו' בהוצאה אין שינוי בגוף החפץ, וא"כ על מה מתחייבים.

והנה בתוס' לעיל (ב, א ד"ה פשט) כותב (בנוגע לזה שהמשנה הוצרכה לשנות גם בעה"ב וגם עני'): "משום דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י, ולא הוה גמרי' הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני". ומוכיח זה "ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה . . . והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרוויהו חד לעני וחד לעשיר".

אלא שיש לעי' לאחר חידוש התורה, מהו גדרו של איסור זה. ובכללות י"ל בזה ב' אופנים – שהתורה חידשה שלמרות שאין שינוי, חייב האדם על פעולתו, או שהתורה חידשה שכן יש שינוי

5. וי"ל נפק"מ לחקירה זו: הגמ' בדף ד, א אומרת שהמושיט ידו מליאה פירות לרה"ר, יכול להחזיר לחצירו אך לא לחצר אחרת, כיוון שחכמים קנסוהו שלא תתקיים מחשבתו, מכיוון שעבר על דבריהם. ושואל שם תוס' שודאי שאסור לו להניח בחצר אחרת דהרי זה מושיט? ועונה שמדובר בשתי דיוטות שאין שם דין מושיט, או שמדובר שלא מפריד ביניהם רה"ר. ונחלקו בזה המ"א והאבן העוזר (בסי' שמח), המ"א סובר שיש ביניהם כרמלית, והאבן העוזר סבר דהבתים צמודות. לכאו' תלויים בספק דלעיל, אם מושיט צריך רה"ר, מספיק שיפריד כרמלית בכדי שלא יהי' מושיט (מ"א), אך אם סוברים שכל מה שצריך זה הפרדה צריך לומר שמדובר בצמודות שאין גם הפרדה.

6. והביאור בזה י"ל כמ"ש המאירי, שכיוון שהחפץ בידו עי"ז שידו בתר גופו גרירא, והגוף למטה מ', נחשב כאילו החפץ גם למטה מ'.

7. ראה לקו"ש ח"ד עמ' 248. ובכ"מ. אך מ"מ י"ל דהא פשיטא שצריך שיהי' תוכן למה שעושה, וא"א לחייב על סתם פעולה, ולכן לכו"ע יש חידוש בעצם מלאכת הוצאה וכמ"ש האו"ז (סי' פב), ואין כאן המקום להאריך בזה.

בחפץ, והיינו דהא פשיטא שישנו שינוי קטן (שהחפץ נעשה יותר ראוי לשימוש), אלא שמבלעדי התורה לא היינו מתייחסים לשינוי זה, ולכן צריך את הפסוק.

והנה, התועלת הסופית מהוצאה בד"כ מתבצעת ע"י העברה מבית לבית, מרה"י לרבים ומרבים לרה"י, מזה שהתורה חייבה על הוצאה מרה"י לרה"ר, רואים שהתורה מחייבת גם על צעד משמעותי לקראת התועלת הסופית, לכן הגמ' לומדת את הכנסה ד"מה לי עיולי מה לי אפוקי" (מט, ב) דהרי זה בדיוק אותה איכות של הצעד.

וא"כ קשה (לפי האופן השני), דהרי מושיט זה בפעולה אחת התועלת הסופית, וא"כ למה צריך להגיע למשכן בשביל לחייב עליו? פשיטא שחייב?

אלא ע"כ, שהתורה לא רק מחשיבה את התוצאה הסופית של מלאכות, אלא גם את הדרך שבו הוא התבצע. וממילא, מכיון שהוצאה הרגילה היא דרך רה"ר, עם השתמשות ברה"ר, הליכה עצירה וכדו', צריך שהמלאכות הנלמדות יהיו גם עם השתמשות ברה"ר.

לפ"ז, לסוברים דרה"ר הוי חלק מהפעולה של מושיט, נמצא שהיתה השתמשות ברה"ר בפעולה, וממילא התולדה מקיימת את הגדרים של האב, ותולדה שמקיימת את גדרי האב אפשר ללמוד ממנה דינים שיש בהם את הנקודה המחייבת, ולכן אפשר ללמוד את מושיט למטה מ'.

אך לסוברים שרה"ר הוי רק הפרדה, יוצא שלא ה' השתמשות רה"ר במושיט, וממילא הוא לא מקיים את גדרי האב, וא"א ללמוד ממנו כלום, אף שדומה מאד, כי לא ידועה הנקודה המחייבת שלו<sup>8</sup>.

לכאן נחלקו בזה התוס' והרשב"א בדף ו, א. הגמ' שם מביאה את דין המוציא מרה"י לרה"ר דרך סטיו (שהוא מקו"פ) שחייב (לדעת חכמים שההלכה כמותם). ומחפשת הגמ' עוד מקרים שבו חייבים במעביר דרך מקום פטור.

תוס' שואל למה לא מביאים את דין מושיט, ועונה שבמושיט הרשות למטה הוי רה"ר, משא"כ בסטיו דגם למטה הוי מקום פטור. הרשב"א עונה שמושיט הוי גזירת הכתוב ולכן למעלה מ' הוי מקום חיוב בשביל מושיט. לכאן, תוס' סובר שרה"ר הוי חלק מן המלאכה, וכאן משתמש ברשות שלמטה והיא המחייבת, והרשב"א סובר דהוי הפרדה (וממילא הרשות שלמטה אינה מחייבת, אלא המקום פטור מחייב), ולכן צריך להגיע לגזירת הכתוב.

8. אך א"כ לכאן קשה שוב דהרי אם זה אותה הדרך, למה צריך להגיע למשכן. ולכאן צ"ל, דאע"פ שיש השתמשות, למעשה לא עבר שם, ולכן לא דומה לגמרי.

## ה

## עפ"ז ביאור מחלוקת הגרעק"א והשפת אמת

אם נלמד שספק תוס' הי' אם מדמין או לא יקשה לנו קושיית רעק"א על ראיית תוס'. שהק' שעל אף שאין מושיט למטה מי', אפ"ל, שזה שהגמ' לא אמרה שלכו"ע חייב הוא בכלל שאם לכו"ע ילפי' זה שבגלל שלכו"ע מדמין, וא"כ נלמד את זורק למטה מי' מזורק למעלה מי', ושוב אין מחלוקת למטה מי'. ועכשיו שתוס' לומד שיש מושיט למטה מי', זה בגלל שמדמין, וא"כ ודאי שילפי' זורק ממושיט?

לכן באמת השפ"א מחלק, שספקו של תוס' שלא הי' האם מדמין (היינו שנלמד אחד מהשני), אלא האם דין מושיט הוא דווקא על למעלה מי', או שנאמר מלכתחילה גם על למטה מי'. וא"כ הגם שלכו"ע ילפי', זה לא אומר שילמדו מושיט למטה מי', כי הדיון שם הוא לא האם מדמין אלא מה הגדר של מושיט, ולכן צ"ל שמושיט חייב למטה מי' וממילא א"א לומר דלכו"ע ילפי'.

ולכאור' מחלוקתם תלוי' בהנ"ל, שבאם חיוב מושיט הוא מצד רה"ר שלמטה א"צ ללמוד אחד מהשני, אלא זהו חיובו; משא"כ באם החיוב הוא על צורת העברה זו, הנה י"ל שאף אם נלמד גם ללמטה מי' (ודלא כמשנ"ת לעיל שבפשטות אין לומדים), עדיין יהי' זה באופן דלימוד.

ואפשר לומר שבזה יהי' שינוי ג"כ בביאור דברי הגמ' שחולקים אי ילפי' זורק ממושיט, דבאם נאמר שרה"ר היא רק מפסיקה הרי שצורת המלאכה היא אותו הדבר (בנוגע לרה"ר, משא"כ בעצם הזריקה אלא שזה נלמד כבר ממקום אחר), משא"כ באם רה"ר היא חלק מצורת המלאכה הנה נעשה זה באופן דלימוד.

ובזה יש לבאר כוונת המהר"ם שכתב דלמ"ד דילפי' זורק ממושיט חייב גם לרוחב (וכדלעיל ס"ב), די"ל שהוא למד שנלמד אחד מהשני, ולכן ס"ל שיותר דומה רוחב לאורך, משא"כ באם לא נלמד אלא שזהו אותו הדבר, הנה אפ"ל שאיסור ההושטה ברה"ר גדרו הוא דווקא אם מעביר דרך האורך ולא דרך הרוחב.

## ו

## ביאור החילוק בין אורך לרוחב בעומק יותר ע"פ הבנת הגר"מ קזיס

וביאור החילוק בין אורך לרוחב בעומק יותר, י"ל ובהקדים מ"ש בחידושי הגר"מ קזיס בסוגיין, שמקשה שם מ"ט חייב רק במושיט לאורך ולא לרוחב (ואף שכן הי' במשכן, אך – כמשנ"ת –

9. אך עדיין צ"ל, שהרי אם לכו"ע ילפי', אמנם זה לא מחייב שמושיט נאמר גם על למטה מי', אך עכ"פ צ"ב מדוע שלא ילמדו מסברא דלעיל.

מוכרח שיהי' חילוק הגדרתי ביניהם), ומבאר שבמושיט לאורך ה"ה 'מקדם' את החפץ, כיוון שכ"ה הליכת בנ"א ברה"ר, משא"כ במושיט לרוחב רה"ר, שלא קידם את החפץ.

נמצא מדבריו שגדר רה"ר במלאכת מושיט הוא בזה שהיא מקדמת את החפץ. ובעומק יותר י"ל בכוונתו, שאיסור התורה במושיט הוא להשתמש ברה"ר בפרט זה שיש בה לקדם את החפץ (וכמשנ"ת בס"ה שגדר מלאכה שהיא פועלת שיפור בחפץ). וממילא גם למ"ד דילפי' זורק ממושיט א"א ללמוד לרוחב כיוון שדבר זה שונה במהותו.

וזה מוסיף ביאור באופן של השתמשות ברה"ר, ובהקדים, דלכאו' צ"ב באופן שרה"ר היא חלק מהמחייב בכמה פרטים, ומהם: א) מדוע אינו חייב שתיים (שהרי גם הוציא מרה"ר לרה"ר, וגם הוציא מרה"ר לרה"ר). ב) הרי החפץ לא נח ברה"ר וכיצד ניתן לחייבו ע"כ. ג) מושיט במשכן ה' למעלה מ' שהוא מקו"פ, וכיצד ניתן לחייב מצד רה"ר (משא"כ לפי האופן שזה רק מפריד).

אך עפ"ז מבואר הכל, שבאמת אין איסור מושיט בזה שמוציא מרשות לרשות, כ"א בזה שמשתמש ברה"ר בפרט הזה שיש בה לקדם את החפץ. וממילא מובן שחייב אחת כיוון שנקודת האיסור היא אחת. לכן א"צ גם שהחפץ ינוח.

וכן י"ל שא"צ דין רה"ר, כ"א מציאות דרה"ר שמספיקה בשביל לקדם את החפץ (אלא שרה"ר זו נקבעת לפי הילוך הרבים, והנפק"מ למעלה מעשרה, שמקדמת את החפץ אך אין בה דין רה"ר).

ולפי"ז י"ל שבאם מדובר על להפריד (לפי האופן שכ"ה מלאכת מושיט) א"צ שיהי' זה בדרך ההשתמשות דרה"ר, דלמאי נפק"מ באיזה אופן העביר את החפץ, די בכך שהעביר דרך רה"ר שהיא עצמה (מצד החפצא שלה) מפסיקה.

ועפ"ז הי' אפ"ל במחלוקת המהר"ם ושאר המפרשים (שלומדים בפשטות שלכו"ע אין חילוק בין אורך לרוחב), דהמהר"ם ס"ל שהאיסור הוא מצד זה שמפסיק ולכן חייב גם לרוחב, משא"כ שאר המפרשים למדו שהאיסור הוא להשתמש בחפצא דרה"ר ולכן חייב רק לאורך.

אך אי"ז מספיק, דהרי גם למהר"ם צריך להגיע ללימוד בשביל לומר שחייב גם לרוחב (דלמ"ד ילפי' זורק ממושיט ילפי' גם זה), ואי"ז סתם חילוק<sup>10</sup>, וא"כ צ"ל שגם לפי דבריו ישנו חילוק בין אורך לרוחב, אלא שאעפ"כ ס"ל שאפשר ללמוד אחד מהשני, משא"כ לשאר המפרשים.

ואפשר אולי לומר<sup>11</sup> בדברי המהר"ם ע"ד הגר"מ קזיס, שמכיוון שצורת ההליכה ברה"ר היא לאורך, הרי שכ"ה דרך ההושטה שם. (היינו, שהחילוק בין אורך לרוחב אינו בעצם החפצא דרה"ר

10. עד"מ – קרשים (שהיו במשכן) ואוכלים (שלא היו), שנאמר שצריך ללמוד אוכלים מקרשים, דאינו כן כ"א שמלכתחילה ה"ז דבר אחר (ראה לעיל הע' 3).

(שברוחב אין השתמשות), אלא בפעולת האדם, שאינו עושה זאת באופן הרגיל). אלא שאעפ"כ אפשר ללמוד אחד מהשני.

ועפ"ז אפשר לבאר מחלוקת המהר"ם ושאר המפרשים, דבאם השינוי הוא רק בפעולת האדם אפשר ללמוד אחד מהשני (וע"ד דילפי' זורק ממושיט, שגם שם השינוי הוא בפעולת האדם<sup>12</sup>), משא"כ באם האיסור הוא להשתמש שכל מציאות ההשתמשות היא דרך האורך.

## ז

## ביאור התוצאות חיים בדברי רש"י והרמב"ם ע"ד הנ"ל

דרך דומה יש בתוצאות חיים (סי' יד). תוס' אמנם מסתפק בלמטה מי', אך התו"ח דייק בלשון הרמב"ם ורש"י שכתבו דחייב "אפי' למעלה מי" שהם סבורים ודאי שלמטה מי' חייב, וצ"ל יסוד מחלוקתם.

וכותב דיש לחקור איך מושיט חייב למעלה מי', דהרי הוי מקו"פ. אפ"ל שלענין מושיט, למעלה מי' הוי מקום חיוב, או שאפ"ל, שרואים כאילו החפץ עבר למטה, ברה"ר גופא<sup>13</sup>.

וכותב שבאם נאמר שהסברא לחייב, היא שרואים כאילו עבר למטה, מובן שעיקר החיוב של מושיט הוא למטה מי', וזה לכאור' סברת הרמב"ם ורש"י.

וה"ז ממש ע"ד הנ"ל, דיש לחקור מיהו המחייב, האם הלמעלה מי' (אף שבד"כ הוא מקום פטור – כאן התורה חידשה שאינו כן), או שחייב רק מצד הרה"ר שלמטה.

ובזה גופא הוא ספק התוס', שבאם הלמעלה מי' המחייב יתכן ולא נלמד לפטור למטה מי', משא"כ באם הרה"ר היא המחייבת<sup>14</sup> הרי שכל החיוב מגיע מלמטה מי'. וכמשנ"ת בדעת השפ"א,

11. יש שביארו שגם באם גדר רה"ר הוא ההפרדה, י"ל שמפרידה רק לאורך ולא לרוחב, אך לכאור' דוחק הוא, דאם גדרה הוא רק להפריד צריך רק שתהי' חפצא דרה"ר ואין נפק"מ באיזה אופן העביר את החפץ. אלא י"ל (כבפנים) שהשינוי הוא בפעולת האדם.

12. יש להאריך בגדר זריקה והושטה, מהו החילוק המהותי בין אם החפץ התנתק מיד האדם או לא. וכיצד אפשר ללמוד זה מזה. וראה רש"י שביאר שלא היו זורקים את הקרשים מפני כובדן, ומשמע שהי' זה ענין 'טכני'. ואין כאן המקום להאריך בזה.

13. ע"פ סברת המאירי דלעיל אולי אפ"ל קצת שונה, ע"פ תוצ"ח סי' ז' שהביא ירושלמי (פי"א ה"א) לגבי מעביר למעלה מי' שחייב, כי "אם תפול, קרקע שתחתיו רה"ר". ובהע' פ"ח שם הביא סברא דאמנם למעלה מי' הוי מקו"פ אך זה לענין הרשות, אך המקום הולך אחר השטח שתחתיו, וכמעביר מחשיבים את המקום, ואולי נאמר כן גם לגבי מושיט.

14. אפשר לתלות את מחלוקת רשב"א ותוס' לענין סטיו שהובא לעיל גם בזה: רשב"א סובר שזה גזירת הכתוב, ותוס' סובר שזה כאילו עובר למטה, ולכן אומר שבמושיט "השטח תחתיו הוי רה"ר".

שאי"ז שלומדים גם ללמטה מעשרה, כ"א שלכתחילה נאמר גם על רה"ר (ואדרבה, כל החיוב למעלה מי' הוא מצד הרה"ר). ושלכן, גם אם לכו"ע ילפי' זורק ממושיט, אין זה מורה שמושיט חייב למטה מי<sup>15</sup>.



---

15. אמנם עדיין צ"ל את מה שהוקשא בשפ"א בהע' 9.



## פעולת הרצוא ושוב שבחיות האלוקית

ביאור כ"ק אדמו"ר בענין ה'אור' שבאלוקות וראי' לזה מתמידיות הנהגת העולם / ג' קושיות על הראי' שמביא / הקדמת המבואר בחסידות שישנם ב' אופנים ברצוא ושוב / לפ"ז יש לומר שכוננתו להביא ראי' על האופן הנעלה יותר ומתורצות ג' הקושיות / תוספת ביאור בענין השפעת כח הבל"ג בעולם.

הת' שניאור זלמן שי' בריכטא  
תלמיד בישיבה

### א

#### הראי' על דביקות האור במקורו מהתמידיות שבהנהגת העולם

במאמר ד"ה 'כתר יתנו לך' תשכ"ה (תו"מ סה"מ תשכ"ה עמ' כז ואילך), מביא כ"ק אדמו"ר (באות ב), שבתבית 'אלוקים' בלה"ק ישנם ב' פירושים הפכיים זה מזה: א. מלשון כח<sup>1</sup>. ב. מלשון אלוקות ואור. וענין הכח הוא כענין הכח שבאדם, דהיינו: (א) דבר שנפרד מהאדם (ב) אינו מגלה את האדם (ג) פועל שינוי במקורו (כיון שהאדם מתאמץ בכדי להוציא את הכח אל הפועל); משא"כ ענין האור הוא להפך, דהיינו: (א) דבוק במקורו באופן גלוי (ב) מגלה ומורה על מקורו (ג) אינו פועל כל שינוי במקורו. וממשיך לבאר, שבתבית 'אלוקים' קיימים ב' פירושים אלו, כיון שהם בהתאם לב' ענינים בחיות האלוקית המחי' את העולמות, המכונה 'אלוקים';

ונמצא לכאורה שענין האור באלקות הוא נעלה יותר מענין הכוח, כיון שדבוק במקורו באופן גלוי ואינו פועל בו שינוי. אמנם לאידך גיסא, "יש גם מעלה בכח לגבי אור, שהאור אינו פועל ענין של התחדשות, ודוקא כח פועל ענין של התחדשות - שזהו כללות ענין ההתהוות שנעשה התחדשות יש מאין - ובזה נראה תוקף מקורו יותר מאשר בענין האור".

ומסיים כ"ק אדמו"ר בנוגע לב' הפירושים הנ"ל שבתבית 'אלוקים', ש"כיון שבכח האלוקי שלמעלה ישנם ב' המעלות, הן מעלת הכח שפועל ענין של התחדשות, והן מעלת האור שאינו פועל שינוי במקורו והוא דבוק במקורו, לכן נאמר הלשון [ארוממך] 'אלוקי' שכולל ב' הענינים דאור וכח, להורות שיש בו ב' המעלות".

ובהמשך (אות ג) שואל כ"ק אדמו"ר בזה הלשון: "אמנם עדיין צריך להבין, מהו ההכרח שכח הפועל שבנפעל יש בו גם מעלת האור [בזה ש] שהוא דבוק במקורו, דבשלמא בנוגע למעלת האור

1. ראה שמות פרק טו פסוק יא: "מי כמוך באלים הוי". ופירש"י שם: "באלים: בחזקים, כמו ואת אילי הארץ לקח (יחזקאל יז, ג.), אילותי לעזרתי חושה (תהלים כב, כ)".

[בוה] שאינו פועל שינוי במקורו, הרי זה דבר המוכרח, לפי שלמעלה לא שייך ענין של שינוי ח"ו, כמ"ש (מלאכי ג, ו) 'אני הוי' לא שנית', אבל אינו מובן מהו ההכרח שכח הפועל שבנפעל אינו נפרד ממקורו. ואדרבה, לכאורה יש מקום לומר שכח הפועל הוא נפרד ממקורו. . מאחר שכח הפועל בא לאחר הפסק הצמצום והפרסא דוקא<sup>2</sup>, הרי הוא לכאורה נפרד ממקורו".

ומביא על זה במאמר (אותיות ד-ה) שני ביאורים ודוחה אותם, ומסיק (באות ו): "אך הענין הוא, שההוכחה לזה שכח הפועל הוא דבוק במקורו ואינו נפרד ממנו, היא מהתמדת הקיום שבעולם, הן בנוגע לצבא הארץ שהם קיימים במין, והן בנוגע לצבא השמים שהם קיימים באיש<sup>3</sup>. . והרי בהכרח שאין זה מצד עצמם, לפי שמצד עצמם הם נפסדים, דכיון שנתהוו (שהרי אין דבר עושה את עצמו), צריכים להיות נפסדים, דכל הווה נפסד. . וכיון שאינם נפסדים אלא נשארים בקיומם, צבא הארץ במין, וצבא השמים באיש. . ה"ז הוכחה גמורה שכח הפועל אינו נפרד ח"ו אלא הוא דבוק במקורו. והיינו, שמפני היות הכח דבוק במקורו, הרי הוא נצחי, ולכן נעשה על ידו קיום הנבראים באופן שאין בהם הפסידות, משא"כ אילו הי' הכח נפרד ממקורו אזי הי' צריך להיות בו שינויים, שאינו דומה כמו שהוא בראשית המשכתו בהיותו בקירוב למקורו לכמו שהוא בסיום המשכתו בהיותו בריחוק ממקורו, ומצד זה הי' צריך להיות הפרש בין תחילת הבריאה למשך הזמן שלאח"ז, היינו, שתהי' חלישות בהבריאה, שזהו ענין ההפסידות שהולך ונפסד תמיד, ע"ד מ"ש הבחיי<sup>4</sup> שהתינוק משעה שנולד מתחיל להתייבש, ועכצ"ל שרק מפני שכח הפועל דבוק במקורו נעשה קיום השמים והארץ באופן שהם חזקים כיום הבראם, ללא הפסידות וחלישות כלל". ע"כ תוכן דברי כ"ק אדמו"ר במאמר.

## ב

**קושיא על הביאור, ועוד צ"ב מדוע לא מביא ראי' מכללות חיות העולם ומהי הצריכותא דהראיות**

לכאו' דרוש ביאור בנוגע לכמה פרטים בראי' על דביקות האור למקורו מתמידות הנהגת העולם:

(א) בהמשך המאמר (אות ז) מבאר כ"ק אדמו"ר, שאור האלוקי הנ"ל שמחיה את העולמות, "בכל רגע ורגע הרי הוא מתעלם ונכלל במקורו וחוזר ומתחדש בחיות חדש". וההכרח לזה הוא, בכדי

2. כפי שמבואר לפני"ז במאמר.

3. צבא הארץ קיימים במין – היינו שהנבראים שבכדור הארץ עצמם עוברים מן העולם, אך קמים נבראים אחרים תחתיהם מאותו המין והסוג שלהם, וסדר זה נמשך תמיד. צבא השמים קיימים באיש – היינו שגוף השמש, הירח, הארץ וכו' עצמם קיימים תמיד.

4. אולי הכוונה למ"ש [הבחיי] בפ"י עה"ת בראשית א, כח (מתוך הערת כ"ק אדמו"ר בד"ה אין ערוך תרצ"ד – סה"מ תשי"א ע' 142).

לבאר היאך יתכן שמחד גיסא יתכן שהחיות האלוקית אינה נפרדת ממקורה כלל (מעלת האור), ומאידך גיסא פועלת התחדשות ודבר נפרד וחויץ ממקורו (מעלת הכח).

[ביתר ביאור והרחבה מבואר הענין במאמר ד"ה בראשית ברא תשי"ג<sup>5</sup> (אות ג). וזה לשונו שם: "דביקות דהחיות המתלבש בגוף עם בחינת חי בעצם, היא באופן של רצוא ושוב. והיינו, שהכח להחיות את הגוף בפנימיותו הוא מצד דביקותו בבחינת חי בעצם, דהיינו בחינת רצוא, אבל יחד עם זה, החיות היא בבחינת שוב, שהרי היא מחי' את הגוף, והיינו, שאינו מהפך את הגוף שלא יהי' גוף, אלא הוא מחי' את הגוף כפי שהוא במציאותו, וא"כ ה"ה בחי' שוב"].

נמצא שחיות העולמות עולה בכל רגע ובכל עת למקורה, שמשם מגיעה היכולת להחיות ולהוות את העולמות, בכדי 'לקבל' ממנה יכולת זו, ומיד לאח"ז יורדת בחזרה לעולם בכדי להחיות אותו, מכיון שאין באפשרות העולם להתקיים אפילו רגע אחד ללא החיות האלוקית שמחי' אותו, כמבואר בארוכה בתניא שער היחוד והאמונה.

והנה, בלקו"ת (במדבר סה, א) במאמר ד"ה 'על כן יאמרו המושלים', כתב כ"ק אדמו"ר הזקן, וז"ל: "אך להבין ענין בחי' שנה. הענין, דהנה אנו אומרים ובטובו מחדש בכל יום מעשה בראשית<sup>6</sup>. ופי' וענין התחדשות זו הוא, כי הנה כתיב 'והחיות רצוא ושוב', עד"מ החיות שרוח החיים שבאדם שהוא דופק בלבו בבחי' רצוא ושוב, דהיינו בחי' הסתלקות לחזור למקורו, ובחי' התפשטות להחיות האברים, כידוע שמזה באה סיבת הנשימה וחזור חלילה, שמסתלק אחר שמתפשט ואח"כ חוזר ומתפשט, וכך הוא בכל רגע על כל נשימה ונשימה יש הסתלקות והתפשטות. וכדוגמא זאת, הוא למעלה בחיות האלוקי שבנבראים בחי' רצוא ושוב. . וזהו ענין התחדשות החיות כמאמר 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'. . וזהו ענין בחי' שנה, כי שורש התהוות הזמן הוא מצד בחי' המשכה זו, שהחיות נמשך בבחי' רצוא ושוב שהוא הסתלקות והתפשטות, ועי"ז נתהווה זמן רגע, עד"מ כי ע"י שהחיות רצוא ושוב הרי מוכרח להיות שיהוי זמן מה".

היינו שענין ה'שנה' המוזכר רבות בתורת הקבלה והחסידות, שעניינו הוא זמן, נוצר ע"י הרצוא-ושוב (העלי' והירידה) של החיות האלוקית.

והנה, ענין הזמן הוא ענין אחד עם ענין השינויים וחוסר התמידות והחלישות שבעולם, כיון שבדבר שאין בו כל שינוי והוא תמידי ונשאר לנצח בדיוק כמו האופן בו הוא נברא, כהשמש והירח וכו', לא תופס בו כלל ענין של זמן, מכיון שאין בו כל משמעות למושגים של שעה, יום, שבוע או חודש וכו', מכיון שמשך זמן זה כלל לא פועל בו שינוי, כיון שהוא וכל ענייניו הם תמידיים, ואצלו

5. תו"מ סה"מ תשי"ג עמ' כ ואילך.

6. בנוסח ברכות קריאת שמע דתפילת שחרית.

אין הבדל והפרש כלל בין אלף שנה לפני הזמן ההווה לבין אלף שנה לאחר הזמן ההווה, כיון שהוא תמידי, ולא 'תופס' אצלו ולא 'מדבר' אליו ענין של זמן;

וענין הזמן קיים רק בפרט בבריאה שמשנתה מרגע לרגע, ע"ד התינוק שמשעה שנולד מתחיל להתייבש, דלגביו יש משמעות ללפני זמן-מה וללאחר זמן-מה, דלפני אלף שנה היה הדבר באופן אחר מזמן ההווה, ולאחר אלף שנה יהיה הדבר ג"כ באופן אחר מזמן ההווה, וע"כ ענין הזמן תופס אצלו הזמן מקום ו'מדבר' אליו.

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הזקן אלו בלקו"ת, לא יובן לכאורה הענין המובא לעיל (אות א) שתמידיות הנהגת העולם מגיעה מצד חיבור הכח הפועל בנפעל למקורו ("מפני היות הכח דבוק במקורו, הרי הוא נצחי, ולכן נעשה על ידו קיום הנבראים באופן שאין בהם הפסידות"), דמכיון שבו עצמו קיים ג"כ - בנוסף לחיבור למקורו - ענין של רצוא ושוב והתעלמות הכח במקורו והתחדשותו מיד לאח"ז שיוצר את ענין השינויים והחלישות (באותם הדברים שיש בהם שינוי וחלישות, כגון צבא הארץ באיש<sup>7</sup>), לא הי' צריך הכח לפעול את ענין התמידיות אע"פ שמחובר למקורו, ואיזה מקום יש שחיות זו תפעל ג"כ את ענין התמידיות שהוא בסתירה מוחלטת לענין השינויים?

(ב) במאמר ד"ה 'תקעו בחודש שופר' תרס"ד (סה"מ תרס"ד עמ' א ואילך), דן ומאריך כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ג"כ בענין זה שהחיות מוכרחת להיות מחוברת תמיד למקורה, ומביא ג"כ (בעמ' ז) את הראי' הנ"ל מתמידיות הנהגת העולם; אך לאחרי שמביא ראי' זו, מוסיף ראי' נוספת לזה, וזה"ל: "ובאמת, אם הי' כח נפרד ח"ו, לא הי' בבחי' חיות כלל ולא הי' העולם חי כלל מהכח הזה, דלא זו בלבד שלא הי' העולם בבחי' העדר ההפסדות, אלא לא הי' קיים אפילו רגע א' כו'. דהנה ידוע דכל דבר שעתיד להיות נפסק ומתבטל באיזה זמן, הנה גם בזמן היותו אינו מציאות אמיתי . . . דאמת הוא שיש לו קיום תמידי וכמאמר 'קושטא קאי', ואז נקרא חי . . . ואם נאמר שהכח האלוקי שבהנבראים הוא כח נפרד ח"ו . . . וכמו באדם, הכח הזורק את האבן הוא על רגעים אחדים, [אם] כמו"כ נאמר בהכח העליון שהוא על זמן מוגבל ח"ו, א"כ גם בזמן היותו אינו אמיתי ח"ו ואינו בבחי' חיות בעצמו, וא"כ איך הוא מהווה ומחי' את הנבראים"<sup>8</sup>.

7. כמובא לעיל (אות א) מהבחי'.

8. והוסיף לבאר ראי' זו בשולי הגליון, וזה"ל: "ואם אנו אומרים על העולם עצמו שאינו אמיתי אם היות שנתהווה הוא חי מאלקות כו', הוא אמת, שהעולם מצ"ע אינו אמיתי, שהרי מצ"ע ה"ה מוכרח להפסד ועתיד להפסד וכמ"ש במקום אחר, וקיומו רק מצד הכח האלוקי שבו כו', ולכן גם בהיותו אינו מציאות אמיתי כלל מצ"ע כו'. אבל אם נאמר כן ח"ו על הכח האלוקי, א"כ איך הוא מחי' את הנבראים גם במשך השית אלפי שנים, ולא הי' צ"ל בבחי' חיות כלל וכ"ש להוות דבר כו'".

היינו שעצם קיום העולם מכריח שהחיות האלוקית דבוקה במקורה, דאל"כ, לא הי' בה כח כלל להוות ולהחיות עולמות (וראה הערה 5) מכיון שיכולת זה הינה רק בחיק הבורא, ולולא הדביקות של הכח למקורו לא הי' בו תכונה ויכולת זו.

וצריך להבין לפי זה: א. מדוע זקוקים אנו לב' ראיות אלה, הן לראי' מתמידות הנהגת העולם והן לראי' מעצם יכולת הכח להוות ולחיות נבראים נפרדים. ב. מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה כתר יתנו ראי' זו שהיא לכאורה פשוטה יותר וניכרת עוד יותר לעין מהראי' דתמידות הנהגת העולם (מכיון שבנויה על עצם קיום העולם שנראה ומורגש לכל), ובפרט שיש בו האחרונה החסרון שהוזכר בשאלה הא' מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן.

## ג

## הקדמה לתירוץ דשני אופנים ישנם ברצוא ושוב

והנראה לבאר כל הנ"ל, בהקדים שישנם ב' אופנים במושג 'רצוא ושוב' המוזכר בתורת החסידות: א. רצוא ושוב באופן תחתון, שברצוא נרגש השוב. היינו, שנרגש בחיות האלוקית בזמן שהיא בעליי' ונמצאת במצב של רצוא, שעלייתה היא לצורך השוב, היינו בכדי שיהי' לה היכולת והכח להחיות ולהוות את העולמות התחתונים; ובאופן זה, הרצוא הוא פרט וענין וכחלק מהשוב. ב. רצוא ושוב באופן נעלה, שבשוב נרגש הרצוא. היינו שגם בהמצאות החיות במצב דשוב, ירידה והתלבשות בעולמות, נרגש בה שאין זה מקומה הטבעי ושהיא רוצה להכלל במקורה למעלה, וענין הרצוא בה אינו לשם איזה צורך מסויים כמו באופן הא', אלא כיון שזהו מקומה הטבעי שלשם היא שייכת, ע"כ נמשכת ברצוא לשם; ובאופן זה, השוב הוא פרט וענין וכחלק מהרצוא.

ניתן לבאר את ב' האופנים הללו ע"י משל בעבודת האדם: ישנו אופן רצוא-ושוב, שהאדם עוסק בבירור העולם וזיכוכו ע"י לימוד תורה וקיום מצוות, אך מזמן לזמן מעורר בעצמו ע"י ההתבוננות בתפילה בגדלות ה' וכיו"ב רצון לאלוקות ול'קדושה בטהרתה' ללא ערבוב של כל ענין שלא שייך לאלוקות וקדושה מוחלטת, וזאת, בכדי שיצליח בעבודתו ובהתעסקותו בדברים הגשמיים והחומריים עליו לברר ולקדש, ושלא ימשך אליהם מצד עצמם ויתגשם ע"י ההשתקעות בהם. ובאופן זה דרצוא ושוב אצל האדם, נרגש השוב ברצוא, היינו דגם כשאוחז במצב של רצוא וגעגוע לאלוקות, מודגש אצלו שזהו לצורך השלמת רצון העליון בירידה לגשם העולם והחומר וזיכוכו. וכן בשעה שיורד לעולם ומברר אותו, הרי הוא מתלבש בעולם בהתלבשות גמורה, וניכר שהעיסוק בבירור העולם תופס אצלו את מלא תשומת-הלב.

וישנו אופן שני ברצוא ושוב, שהאדם מעורר את עצמו ברצוא לאלוקות ע"י ההתבוננות בתפילה וכיוצ"ב כנ"ל, ונמשך לאלוקות מצד עצם ענין הטוב והתענוג שבאלוקות, ולא לצורך כוונה ותכלית מסויימת, ומתוך זה ולאחרי זה מגיע למסקנה שעליו להרתם למען ביצוע הרצון העליון שבו הוא

חפץ לדבוק, שהוא בירידה לעולם, ושבועל כרחו עליו להתנתק לזמן-מה מהדביקות באלוקות בכדי לרדת להתעסק עם העולם ולברר אותו. ובאופן כזה, גם בזמן שהאדם יורד לעולם ומתעסק איתו, ניכר שבעצם אין לו כל ענין בעולם, והוא אינו יורד לעולם בצורה של התלבשות גמורה בו ובענייניו, ומה שתופס את מלא תשומת ליבו הוא ה'אלוקות בטהרתה'.

וזהו ע"ד המבואר במאמר ד"ה זאת חוקת התורה תשי"א<sup>9</sup> לגבי אור הסובב ואור הממלא שבחיות האלוקית<sup>10</sup>, שבכ"א מהן ישנו הרצוא ושוב באופן שונה, וז"ל: "כיון שאור הממלא ע"ה הנה גם בשרשו יש נתינת מקום לזולת, הרי ענין הרצוא שבו אינו ביטול המציאות לגמרי, שהרי גם במקורו ישנו ענין דנתינת מקום לזולת. וכן הוא בענין דשוב, שהוא באופן של התיישבות האורות בכלים, בהתיישבות ממש".

היינו שבאור הממלא, גם כשנכלל במקורו, נרגש בו שזהו לצורך חיות העולמות, ולא נרגש בו ענין המקור כפי שהוא ובטהרתו.

וממשיך במאמר שם מיד: "אמנם, ענין הרצוא ושוב שמצד אור הסוכ"ע הוא באופן אחר לגמרי . . . ולכן ענין הרצוא הוא באופן שרוצה הוא להתבטל ממציאותו לגמרי, שהרי במקורו אין נתינת מקום לזולת כלל, וגם השוב אינו התיישבות האורות בכלים, אלא ביטול הכלים אל האורות".

היינו שבאור הסובב, כשנכלל במקורו, נרגש בו ענין המקור כפי שהוא ובטהרתו, עד שאור הסובב רוצה לצאת ממציאותו ולהתעלות ולהתכלל במדרגת מקורו העליון, ורצון זה 'יורד' איתו גם כשיורד לעולמות, ולכן פועל בהם ביטול ממציאותם התחתונה<sup>11</sup>.

אופן הרצוא-ושוב דאור הממלא, הינו ע"ד האופן הא' בענין הרצוא-ושוב המבואר לעיל, שמודגש אצל האדם בעיקר ענין הירידה לעולם, ואופן הרצוא-שוב דאור הסובב הינו ע"ד האופן הב' בענין הרצוא-ושוב המבואר לעיל, שלא מודגש בעצם מציאותו של האדם ענין הירידה לעולם, אלא עיקר מגמתו היא להתחבר ולהתקשר עם האלוקות, וירידתו לעולם היא 'בעל כרחו' כיון שיועד שזהו רצון ה'.

#### ד

לפ"ז י"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר היא לאופן הנעלה יותר ברצוא ושוב, ומתורצות הקושיות הנ"ל

וע"פ חילוק זה באופני הרצוא ושוב ניתן לתרץ את ג' השאלות דאות ב:

9. תו"מ סה"מ תשי"א (דכ"ק אדמו"ר) עמ' נג"נד.

10 ויתבאר עניינם לקמן באות ה.

11 וראה ג"כ הביאור בענין הביטול שנפעל בעולם ע"י אור הסובב בהרחבה בהמשך תער"ב ח"א עמ' רמז"ט.

יש לומר, שמה שמבואר במאמר ד"ה כתר יתנו הנ"ל, שחיות העולמות "בכל רגע ורגע הרי הוא מתעלם ונכלל במקורו וחוזר ומתחדש בחיות חדש" פירושו הוא, שיש בחיות המח' את העולמות את שני אופני הרצוא ושוב הנ"ל, האופן הראשון וה'נחות' קיים בחיות כפי שהיא מצד עניינה – להוות עולמות, והאופן השני ו'הנעלה' יותר, קיים בפרט נעלה יותר שבחיות (כפי שיתבאר לקמן אות ה<sup>12</sup>), וממילא מתורצות השאלות אחת לאחת:

בנוגע לשאלה הראשונה, היאך שייך שחיות זו שדבוקה במקורה תפעל את ענין התמידיות שבעולם אע"פ שיש בה ג"כ את ענין דרצוא ושוב שהוא מקור השינויים והחלישות שבעולם, יש לחלק, שהמבואר שהרצוא ושוב פועל את ענין הזמן והשינויים זהו רק מצד הרצוא ושוב כפי שהוא מצד ענין החיות בכללות שהוא להוות עולמות, אבל מכיון שבפרטות קיים בחיות ג"כ ענין נעלה יותר, י"ל שענין הרצוא-ושוב שבו הוא האופן שבשוב נרגש הרצוא, א"כ ממילא גם כשהאור יורד למצב דשוב – להתהוות וחיות העולם – מושך האור בשוב את התכונות והיכולות של המקור הא"ס והבלתי-גבולי, וממילא נמשך לעולם ענין והתמידיות<sup>13</sup>.

12. הנכתב בפנים זהו נקודת הביאור, ויבואר הענין בהרחבה יותר לקמן באות ה, אך כאן נתמקד בביאור הדברים המוקשים שהובאו באות ב על הראי' לחיבור האור למקורו מתמידיות הנהגת העולם.

13. ויש להעיר, שענין הבלי גבול שנמשך בעולמות, בנוסף לביטוי ענין התמידיות שבעולם כמובא בפנים, מתבטא ג"כ בריבוי הנבראים והדצח"מ שלכמותם בעולם אין הגבלה וסוף כלל ואין להם כל שיעור, כמבואר במאמר ד"ה מים רבים תשי"ז (תו"מ סה"מ מלוקט ח"א עמ' שכט), וזה הלשון שם במאמר: "דבבחי' ההגבלה דעבר הווה ועתיד מאיר בזה בחי' אוא"ס הבל"ג, ולכן ההתהוות שמבחי' מל' היא בבחי' בל"ג, וכמו בריבוי הדומם וצומח אילנות ועשבים ופירות ותבואה ה"ה בלי שיעור ממש, וזהו מצד בחי' אוא"ס הבל"ג שמאיר בבחי' מל' . . הגם שבשכלנו אין מובן איך הוא, והרי אנו רואים בחוש בחי' גבול ובל"ג כאחד בריבוי הנבראים עד אין שיעור ועד אין קץ ממש . .".

[ואמנם בשוה"ג שם במאמר העיר כ"ק אדמו"ר על המילים "בלי שיעור ממש": "עד"ז הוא בכ"מ בדא"ח. ופשטות הל' והענין משמע שהן בל"ג ובפועל (ולא רק בכח, שיכול להצמיח ולהוליד דורות עד א"ס . . וראה ג"כ חגיגה יג, ב) עה"פ ולגודו אין מספר (תניא פמ"ו). וצע"ג איך אפשר לעולם נברא מוגבל להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים, והרי רק מקום הארון אינו מן המידה".

ומיד לאח"ז מופיעה בשוה"ג 'הערה לאחר זמן' מכ"ק אדמו"ר (שנלקחה מכי"ק כ"ק אדמו"ר על שאלות המניחים על ד"ה באתי לגני תשל"ד (הב'')) המתרצת את הקושיא הנ"ל, וזהו לשונה: "ויל"פ מפני שלגודו (עולמות) אין מספר ובכאו"א – יש דצח"מ כפי מדריגתם, אבל לא שכן הוא בעולם בפ"ע. ובזה מתורץ הצע"ג שבהערה".

ולכאורה קשה, דבגוף המאמר כותב "הרי אנו רואים בחוש בחי' גבול ובל"ג כאחד בריבוי הנבראים עד אין שיעור ועד אין קץ ממש", וע"פ מסקנת הענין שהתגלות הבל"ג במלכות מתבטאת באי ההגבלה דכמות הנבראים והדצח"מ דכל העולמות, גם (ובעיקר) דהעולמות הרוחניים שאינם נראים לעיניים הגשמיות, מדוע כותב שרואים בחוש את האיחוד דהגבול והבל"ג בעולם?

וי"ל שאכן אי"ז מתאים ע"פ מסקנת הענין כפי שמבוארת בהערה לאחר זמן, ומה שכתב שרואים את כח הבלי גבול בעולם בחוש היינו רק לפי הבנת הענין קודם המסקנה, אך לפי מסקנת הענין אכן אין איחוד זה דגבול ובל"ג נראה בחוש (משא"כ בתמידיות העולם שבזה כן ניכר איחוד הגבול והבלי-גבול בחוש.

ובנוגע לשאלה השני, מדוע צריכים לשני הראיות על חיבור האור למקורו - הן מתמידות הנהגת העולם והן מעצם יכולת האור לחיות את העולם - יש להקדים, שב' ענינים אלו - יכולת האור לחיות עולמות והתמידות, תואמים ונובעים מב' אופני הרצוא ושוב הנ"ל שקיימים באור;

דהראי' מיכולת האור להחיות את העולמות מוכיחה את דבקות האור למקורו, אך לאו דווקא באופן נעלה כ"כ כהרצוא ושוב הב', מכיון שמיכולת זו דהאור מוכח אמנם שהאור דבוק למקורו, מכיון שרק למקור שלו יש יכולת זו, אך אין מוכח מזה שהדבקות שלו למקורו היא באופן נעלה שבשוב נרגש הרצוא, ויכולה להיות בזה דבקות האור במקורו אך ורק לצורך קיום העולם וחיותו, היינו דבקות נחותה באופן שברצוא נרגש השוב; משא"כ הראי' מתמידות הנהגת העולם מוכיחה את דבקות האור למקורו באופן נעלה הרבה יותר - דבקות שנמצאת במדרגה בחיות שהיא למעלה מהדרגה של התלבשות בעולמות, דבקות באופן שגם בשוב מורגש הרצוא, שלכן החיות ממשיכה עמה לעולם עליונה ואין-סופית נוספת, מלבד עצם חיות וקיום העולם - תכונת התמידות, שזה מורה, שגם כשהחיות נמצאת ב'שוב' וירידה והתלבשות בתחתון, היא 'חיה' ודבקה במקורה וענייניו, כהאופן השני שנתבאר ברצוא-ושוב.

ועפ"ז נמצא מבואר מדוע זקוקים אנו לב' ראיות אלה, מכיון שכל אחת מדברת בדרגה שונה של האור ומורה על ענין אחר בו.

ועפ"ז ניתן לבאר ג"כ מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר במאמר הנ"ל את הראי' מעצם קיום העולם;

ובהקדים, דכיון שהראי' מתמידות הנהגת העולם מוכיחה דבקות נעלית יותר של האור במקורו, אפ"ל שמה שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מביא ב' ראיות אלה הוא באופן ד'לא זו אף זו', היינו, דלא זו בלבד שמוכיח שהחיות דבוקה במקורה, אלא זאת ועוד, מוכיח ג"כ שישנה מדרגה בחיות שדבוקה במקורה באופן נעלה יותר - באופן שמורגש שהמקור הינו מקומה הטבעי כפי שנתבאר לעיל בארוכה<sup>14</sup>; ועפ"ז יש לבאר מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר במאמר את הראי' מעצם קיום העולם אלא

---

ולהעיר שבהערה הראשונה בשוה"ג נשאר כ"ק אדמו"ר בצע"ג על זה שריבוי הדומם וכו' הוא בלי שיעור ממש, אך לא מבטל את הענין עקב הצע"ג, ונשאר בהבנה שבעוה"ז הגשמי עצמו ישנם דומם וצומח אילנות ועשבים ופירות ותבואה בלי שיעור ממש, ע"ד 'מקום הארון אינו מן המדה' שג"כ היה בעוה"ז הגשמי ונראה בחוש, וע"כ מתאים ומוכן מדוע כותב שרואים זאת בחוש, דכל הצע"ג הוא מצד אי-התאמת הענין ע"פ פנימיות הענינים ('איך אפשר לעולם נברא מוגבל להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים, והרי רק מקום הארון אינו מן המידה"), ולא מצד זה שבעולם אין למצוא כמות בלתי-מוגבלת של דומם וכו'.

14. אלא שעפ"ז יוקשה קצת מדוע מביא כראי' ראשונה את הראי' מתמידות הנהגת העולם ורק לאח"ז מביא את הראי' מיכולת האור להחיות את העולמות, מכיון שבאופן ד'לא זו אף זו', מביאים בתחילה את הדרגה התחתונה שבדבר, ומחדשים לאח"ז את הדרגה הנעלית והמחודשת. וי"ל שלכן כותב בטרם שמביא את הראי' השניי' "ובאמת, אם הי' כח נפרד ח"ו", שמשמע מזה שאכן הראי' מתמידות הנהגת העולם מורה על ענין נעלה יותר, אלא ש"באמת", לא זקוקים להגיע לדרגה נעלית באור בכדי להוכיח את דבקותו למקורו, ואפשר להוכיח דבקותו זו גם מדרגה תחתונה יותר באור, הדרגה שעניינה הוא התלבשות בעולם.



מתמידיות הנהגת העולם, כיון שראי' זו מתמידיות הנהגת העולם מוכיחה דבקות נעלית יותר של האור במקורו.

## ה

## ביאור בפרטות היאך משפיע כח הבל"ג במציאות העולם

וכעת נבוא לביאור הענין המובא לעיל שמה שמבואר במאמר ד"ה כתר יתנו שחיות העולמות "בכל רגע ורגע הרי הוא מתעלם ונכלל במקורו וחוזר ומתחדש בחיות חדש" פירושו הוא שיש בחיות את שני אופני הרצוא ושוב, אופן אחד מצד האור כפי שהוא מתלבש בפועל העולמות, ואופן שני מצד האור כפי שהוא בשרשו.

דהנה לעיל (אות ג), הובא ממאמר ד"ה זאת חוקת התורה תשי"א שיש שוב בדרגה תחתונה, "שהוא באופן של התיישבות האורות בכלים, בהתיישבות ממש", ששייך לאור הממלא, ויש שוב בדרגה עליונה, "אינו התיישבות האורות בכלים, אלא ביטול הכלים אל האורות", ששייך לאור הסובב.

ולכאורה דרוש ביאור כיצד שייך שענין אין-סופי כתמידיות יחדור לעולם מצד אור הסובב, ושאופן השוב דאור הסובב ישפיע על העולם, כיון שסוכ"ס ה"ה אינו מתלבש בהתיישבות בנבראים, ולא מורגש בהם, כמבואר בטוב טעם בתניא (פרק מח), שהטעם שאור הסובב נקרא כך, הינו מכיון שהוא אינו בא באדם ובעולם בבחינת גילוי והתלבשות פנימית אלא ע"ד דבר הסובב דבר אחר, שהדבר הסובב לא נרגש כלל בדבר אותו מקיף.

וא"כ, מה שהובא לעיל שישנם רצוא ושוב נעלים שמהם נמשך ענין התמידיות בעולם, דרוש תוספת ביאר, דרצוא ושוב נעלים אלו כלל לא באים בעולם בבחינת התלבשות ולא אמורים להשפיע עליו בפנימיות ולשנות את טבעו ועניניו.

אך הענין מבואר במפורש בהמשך תרס"ו (ד"ה החודש הזה לכם תרס"ו<sup>15</sup>), שגם באור הקו, שעניינו הוא כענין אור הממלא בכללות, עדיין, כיון שהוא כעין המאור, הרי הוא ממשיך את ענין התמידיות בעולם.

ובלשון המאמר שם: "היינו בחי' הקו וחוט הנמשך מאוא"ס, שהוא המשכה שבבחי' גבול ומידה, להיות בבחי' אור פנימי בעולמות, שיתיישב בבחי' פנימיות בכלים דע"ס", מכיון שהקו הוא מעין המאור, שהוא ג"כ בבחינת אין-סוף. . דהנהגת הטבע הוא מההמשכה בבחי' גבול ומדה, שזהו בחי' האור והחיות פנימי שמתלבש בעולמות להחיותן, שהוא מקור הנהגת כל העולמות והנבראים

15. סה"מ תרס"ו עמ' קסב-סד.

כו'. ושורש המשכה היא מהקו, בחי' ממלא כל עלמין כו'. ולהיות דהקו הוא מעין המאור, שהוא ג"כ בבחי' אין סוף<sup>16</sup>, לכן הנהגת הטבע היא תמידית בלי שום שינוי והפסק, שניכר בזה כח האין סוף".

ומבואר בהרחבה יותר במאמר ד"ה החודש הזה לכם תשמ"ז (תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג עמ' קי ואילך):

דבמאמר שם מביא את דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ממאמר ד"ה החודש הזה לכם אעת"ר<sup>17</sup>), שהגילוי שבעולמות הוא אור הקו שנמשך בהם. ומבאר, ש"יש לומר, דמ"ש במאמר דהגילוי שבעולמות הוא אור הקו (שנמשך בהם), הוא כדי לבאר שגם הגילוי שבעולמות הוא בלי גבול. דמכיון שאור הקו הוא דבוק במקורו, באו"ס שלפני הצמצום (אף שהדבוקות היא ע"י הפסק הצמצום), ה"ה מעין מקורו. ולכן גם לאחרי שנתלבש בכלים (בפנימיותם) ומחי' אותם, אינו נתפס בהם. דזה מה שהאור מתלבש בכלים בהתלבשות פנימית, בדוגמת חיות הנפש שמתלבשת בהגוף,

16. וראה מאמר ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים תשי"ב (סה"מ מלוקט ח"ג עמ' קסה). ש"זה שהקו בקע את חושך הצמצום, שכל בקיעה היא מצד תגבורת, הוא לפי ששורש המשכתו הוא מת"ת הנעלם, שלמעלה מהאור שהאיר (בגילוי) לפני הצמצום, וממשיך שם שענין התמידיות שבהנהגת העולם מורה על דרגה גבוהה יותר באלוקות מהדרגה שהניסים בעולם מורים עלי', דהניסים מורים על האור שהאיר בגילוי קודם הצמצום, שהוא מוגבל בענין הבלי-גבול, ושורש הקו הוא מת"ת הנעלם שלמעלה מזה, ודרגה זו אינה מוגבלת דווקא בענין דבלי-גבול, ויכולה להתגלות כפי שהיא גם בגבול ולהיות חלק בלתי נפרד ממנו, ע"ד ענין התמידיות שבעולם שהוא פרט וחלק מגדר הגבול והעולם.

[והנה בלקו"ש חלק ל"ה בשיחה ג לפרשת ויצא (עמ' 134), כתב כ"ק אדמו"ר: "ידוע מה שאיתא בספר העקידה שע"י שני אופנים יכולים אנו לידע גדולת הבורא, הא' מהנהגת הטבע, היינו מזה שהעולם מתנהג תמיד באותו סדר וטבע בלי שינוי ובלי הפסק, שבזה ניכר כח הא"ס, והב' מהנהגה שלמעלה מהטבע, היינו מענין הניסים וביטול הטבע, שבזה ניכרת גדולת הבורא עוד יותר. וב' הנהגות אלו, שרשן מב' המשכות מהקב"ה, ההמשכה שבבחי' גבול ומדה, דהנהגת הטבע היא מההמשכה שבבחי' גבול ומדה, שהוא בחי' האור והחיות הפנימי המתלבש בעולמות בפנימיותם להחיותם, שזהו מקור הנהגת כל העולמות והנבראים, והנהגה שלמעלה מהטבע שרשה מההמשכה שבבחי' בלי גבול".

וצריך ביאור, דמכאן משמע שתמידיות הנהגת העולם מגיעה לגמרי מההמשכה שבבחינת גבול ומידה, ומהמובא בפנים מובן שתמידיות הנהגת העולם מגיעה אכן מההמשכה המוגבלת בעולם, אך מענין הא"ס שבה.

וי"ל שזהו מפני שבהמשך הענין בשיחה שם, מובא שיש דעה בפירוש מהות אור הקו שאומרת שכל ענינו היא המשכת א"ס מכיון ששרשו היא מבחי' אור אין סוף הבלתי בעל גבול, וע"כ אור הקו הוא מקור הניסים בעולם. וביחס לביאור זה במהותו של אור הקו, ענין התמידיות שמגיע מאור הקו הוא ענין של טבע והגבלה, כיון שסוכ"ס חודר בעולם ונהפך להיות חלק מטבעו וגדרו של העולם, בשונה מניסים שלא יורדים לעולם עד לאופן שנהיים לחלק מטבע וגדר העולם, אך בפרטיות יותר, ביחס להנהגה הטבעית הרגילה שנמשכת ע"י אור הקו, ענין התמידיות מגיע מבחינת הא"ס שנמצא באור הקו, וכמובא בפנים].

17. סה"מ אעת"ר עמ' נו ואילך.

הוא (בעיקר) בנוגע להכלים, שהכלים מקבלים חיותם מהאור, חיות פנימי (כמו הגוף שחי מהנפש), אבל בנוגע להאור, גם לאחרי שנתלבש בכלים, הוא מובדל מהם".

ונמצא א"כ, שגם באור הממלא (הקו) ישנו את ענין הבל"ג עקב קישורו עם מקורו בא"ס, וגם בו יש במידה מסוימת את הענין דרצוא ע"ד אור הסובב.

והמובא לעיל (באות ג) שענין השוב באור הממלא הוא התיישבות בנבראים ממש, זהו מצד הנבראים מקבלי האור, אך מצד אור הממלא עצמו, הנה גם לאחר שנמשך בהם אינו מתלבש בהם בפנימיות ממש.

ועפ"ז, ההפרש שבין אור הממלא לאור הסובב, הוא בזה שאור הסובב אינו מתלבש בפנימיות בנבראים הן מצידו והן מצד הנבראים<sup>18</sup>, ואור הממלא אינו מתלבש בפנימיות בנבראים מצידו בלבד, אך מצד הנבראים הוא מתלבש בהם בפנימיות ונתפס בהם.

וא"כ מובן היאך נמשך לעולם ענין התמידיות והאינ-סוף; דמכיון שגם באור הממלא שחודר בעולם יש פרט שהוא 'מעין מקורו' הבלתי-גבולי, הרי בפרט זה, ענין הרצוא ושוב הוא כהאופן הנעלה שמחדיר את הענין אליו הוא נמשך במצב של רצוא גם בשוב – בעולם התחתון אליו הוא נמשך – ה"ה מושך לעולם את ענין התמידיות והא"ס.

## ו

### סיכום הביאור הנ"ל

היוצא מכל הנ"ל: הראי' המובאת בתורת החסידות על דביקות החיות שמחיה את העולמות במקורה מתמידיות הנהגת העולם – צבא השמים באיש וצבא הארץ במין, אינה בסתירה למבואר שעליית האור למקורו למעלה גורמת את השינויים ואי-התמידיות בעולם (באותם הדברים שבהם אין תמידיות), כיון שבאור ישנו ג"כ – בנוסף לעניינו הכללי להחיות את העולמות – פרט ששייך לא"ס. ובפרט זה באור, העלי' למעלה והירידה למאה לא יוצרים שינויים וחלישות בבריאה, אלא אדרבה, ממשיכים למטה ענינים ותכונות אין סופיות ובלתי מוגבלות, כתמידיות.

וזהו שכ"ק אדמו"ר מביא במאמר ד"ה כתר יתנו תשכ"ה כראי' על דביקות האור במקורו למעלה את תמידיות הנהגת העולם (שלולא דביקות האור במקורו לא היה שייך שתהי' הנהגה בלתי מוגבלת כזו בעולם מצד האור עצמו), כיון שראי' זו מורה על דביקות נעלית יותר של האור במקורו, הדביקות של פרט ה'אינ-סוף' שבה, מאשר דביקות האור עלי' מורה הראי' מיכולת האור להחיות

18. ראה לעיל אות ג המובא ממאמר ד"ה זאת חוקת תשי"א מהו בכ"ז פעולת אור הסובב בעולם. וראה המצויין בהערה 11.

את העולם (שאם היה נפרד ממקורו והיה רק למשך הזמן דשית אלפי שנין, לא הי' בבחינת אמת כיון שעתיד להתבטל, וא"כ לא היה בכוחו להוות ולהחיות את העולמות.



## בדין שהייה ובגדר חמין ותבשיל

- ביאור שיטת רש"י ותוס' בזה -

מחלוקת רש"י ותוס' באיסור שהי', ותירוץ קושיות תוס' והר"ן על רש"י / חילוק בשיטת רש"י בין פירושו מהלך הסוגיא לבין פסיקתו להלכה / החילוק בין רש"י ותוס' בפירוש מהלך הסוגיא האם היא כחנני' או כחכמים.

ביאור בפרש"י דס"ל שסתם חמין ותבשיל היינו שנתבשלו כל צורכן / כו"כ מפרשים דס"ל כשיטת רש"י בזה / תירוץ קושיית התוס' לשיטת רש"י / עפ"ז תירוץ קושיות התוס' לדעת רש"י / ביאור שיטת רש"י ותוס' כיצד מוסיפים את החילוק שבין לכתחילה ובדיעבד לשיטת רבי יהודה / שקו"ט בכל המהלך הנ"ל בשיטת רש"י.

הת' ישראל שלום שי' גולדיאן  
מבוגרי הישיבה

### א

מחלוקת רש"י ותוס' באיסור שהי', ותירוץ קושיית תוס' על רש"י

תנן בריש פ"ג דשבת (לו, ב): "כירה שהסיקוה בקש ובגבבא נותנים עליה את התבשיל, בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר".

ופרש"י (ד"ה עד שיגרוף) דלא יתן "עד שיגרוף הגחלים, משום שמוסיף הבל. וטעמא פרישנא בפרק דלעיל<sup>1</sup> שמא יחתה בגחלים". ובתוס' (ד"ה לא יתן) הקשה ר"י על פירש"י "דאפילו גרופה וקטומה היא מוספת הבל יותר מכמה דברים השנויים ב(בפרק) במה טומנין<sup>2</sup>".

היינו, דמרש"י משמע שאיסור שהיה על גבי כירה זהו מדין הטמנה בשבת, שלמדנו (בדף לב, רע"ב) שאין טומנים בדבר המוסיף הבל (כמו גפת זבל וכדומה), שמא יטמין ברמץ (גחלים מעורבים באפר), שבו יש חשש חיתוי בשבת, וכן הדין (לרש"י) בשהי' שאסור אם מוסיף הבל, ולכן צריך גרוף וקטום (שאינו מוסיף), ומקשה התוספות, הרי גחלים גרופים וקטומים הם יותר חמים מכמה דברים המוסיפים הבל שאסור להטמין בהם, ואם איסור שהיה זהו מדין הטמנה, איך התירו גרופה וקטומה.

1. לד, ב. ושם בפירש"י: "גזירה שמא יחתה בגחלים - שבא לבשל הקדרה שלא בשלה כל צרכה, וגזרו אף בבישלה כל צרכה עד שיגרוף או שיקטום. והכי מסקינן בפרק כירה (דף לו, ב) דאמר רבי, 'קטמה והובערה משהין עליה חמין שהוחמו מבעוד יום כל צרכן, ותבשיל שבישל כל צרכו', וכן אמר רבי יוחנן".

2. בדף מז, ב מובאת משנה שמונה את כל הדברים שמוסיפים הבל ואת כל הדברים שלא מוסיפים.

ולכאו' יש לתרץ שיטת רש"י, דס"ל שאין עיקר החילוק בכמות מידת החום, כ"א לפי אומדן הדעת (וכדלקמן), ולכן בגחלים גרופים וקטומים יש פחות חשש משאר דברים המוסיפים הבל, הגם שכירה גרופה וקטומה היא יותר חמה משאר דברים המוסיפים הבל.

והטעם לכך הוא, שהרי איסור ההטמנה בשאר דברים המוסיפים הבל, אינו משום שבהם עצמם יש חשש שמא יבוא לחתות בשבת (דהרי אין בהם גחלים ולא שייך בהם איסור חיתוי), אלא כל איסורם הוא מחשש שאם נתיר לו להטמין בהם יבוא להטמין גם ברמץ (גחלים עם אפר), שבו כן יש חשש חיתוי. ולכן איסור הטמנה בדבר המוסיף הבל אינו נקבע רק על פי החום של הדברים, אלא גם על פי אומדן הדעת האם יש חשש שמא מהם יבוא להטמין ברמץ.

ועל פי זה אפשר לתרץ לכאורה את קושיית התוספות על רש"י, דאפשר לומר שרש"י למד שבגחלים גרופות וקטומות אין בהם חשש שמא יבוא מתוכם להטמין ברמץ, משום שבגחלים אלו הוא עשה מעשה מיוחד (גרף וקטם את הגחלים) בכדי שלא יבוא לחתות בגחלים, ולכן הגם שהם חמים ביותר, מ"מ משום מעשה ההיכר שהוא עשה בגחלים מלפני השבת, אין חשש שמא יבוא מתוכם להטמין ברמץ.

משא"כ בשאר דברים המוסיפים הבל, הגם שהם פחות חמים מגחלים גרופות וקטומות, מ"מ יש בהם יותר חשש שמא יבוא מתוכם להטמין ברמץ, שהרי הוא לא עשה בהם שום מעשה היכר שלא יבוא מתוכם להטמין ברמץ, אלא הוא מטמין בהם כמו שהם, כדרכו בכל ימות החול, ואין בהם שום מעשה היכר שיזכיר לו את איסור הטמנה ברמץ. ולכן ס"ל לרש"י שדווקא אותם אסרנו משום חשש זה.

## ב

### ע"פ יסוד זה תירוץ קושיית הר"ן על רש"י

והנה הר"ן (ד"ה או עד שיתן) הקשה על מה שכתב רש"י (שאיסור שהיה כאיסור הטמנה, ואסרו כל דבר שמוסיף הבל כהטמנה, וזה שהתרנו גרופה וקטומה היינו משום שגרופה וקטומה הוי דבר שאינו מוסיף הבל), שהרי גם רמץ הם גחלים המעורבים באפר, ומ"מ יש בהם חשש חיתוי, וא"כ גם גחלים כשקטמם באפר הוי דבר שמוסיף הבל, ושייך בהם חשש חיתוי, ואיך המשנה התירה לשיטת רש"י להשהות עליהם.

ולפי מה שכתבנו לעיל מתורצת לכאו' גם שאלתו. דרמץ הוא מלכתחילה מעורב באפר, והרמץ אינו גחלים שהאדם ערב אותם עם אפר מלפני השבת במיוחד בשביל היכר, אלא כך דרכו של הרמץ שהוא תמיד מעורב באפר, ולכן יש בו חשש חיתוי, אבל במשנה אצלנו מדובר בגחלים שגרפם

וקטמם מלפני השבת, והוא עשה מעשה זה במיוחד בשביל היכר, בכדי שלא יבוא מתוכם להשהות על גבי גחלים ממש.

ולכן הגם שגרופה וקטומה חם בדיוק כמו רמץ (ואפשר שאפילו יותר חמים מרמץ, דהרי משום היכר מועיל מעשה קטימה כל דהו בגחלים<sup>3</sup>, משא"כ ברמץ שמעורב בו בד"כ הרבה אפר), מ"מ אין בזה חשש חיתוי בשבת, משום ההיכר שעשה בגחלים אלו שקטמם.

וזהו ע"ד מה שכתב הר"ן לחלק בין גרופה לקטומה, שקטומה היא משום גילוי דעת ולכן די במעט אפר, ועל דרך זה י"ל ברש"י שכיון שעשה מעשה ממש גילה דעתו, ולכן הגם שגרופה וקטומה זה יותר חם מכמה דברים המוסיפים הבל, מ"מ בגרופה וקטומה יהיה מותר להשהות, משום שגילה דעתו, אבל בשאר דברים המוסיפים הבל אין שום גילוי דעת.

[אלא שהר"ן לומד זאת לשיטתו, שאיסור שהיה אינו משום הטמנה (ולכן אין איסור להשהות על גבי דבר שמוסיף הבל, דרק בהטמנה אסרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל), והחידוש בשיטת רש"י הוא, דהגם שרש"י לומד שאיסור שהיה זהו מדין הטמנה, ולכן גם בשהייה יש את הגזירה שאסור להשהות על כל דבר שמוסיף הבל, מ"מ בגרופה וקטומה הגם שמוסיף הבל מותר, משום שכל החשש בדבר שמוסיף הבל, זהו רק משום שמא יבוא להטמין ברמץ, ובגרופה וקטומה שעשה מעשה היכר וגילה דעתו אין חשש זה].

## ג

## תירוץ קושיית תוס' מדעת חנניה

והנה בגמ' כאן (וכן לעיל כ, א) מובאת שיטת חנני' ד"כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו על גבי כירה אע"פ שאינו גרוף וקטום". ובתוס' מקשה על רש"י קושיא נוספת משיטה זו, דאם שהיה כהטמנה, איך חנניה מתיר להשהות באש גלויה, הרי בדיני הטמנה אסור להטמין ברמץ וכ"ש בגחלים.

ולכאורה אפשר לתרץ את רש"י ע"פ מה שכתבו התוס' לקמן (מז, ב ד"ה במה טומנין), דיש מ"ד שכשם שלחנניה כל איסור שהיה זה רק עד שהתבשיל הגיע לבן דרוסאי, אבל תבשיל שמבושל כמאכל בן דרוסאי מותר להשהות על אש גלויה, כך גם בדין הטמנה, אם המאכל מבושל כמאכל בן דרוסאי אין בו איסור הטמנה ואפשר להטמינו ברמץ. ואפ"ל שרש"י סובר כשיטה זו, ומתורצת שאלת התוס', דבאמת חנניה מתיר בהטמנה כבשהייה.

3. כמו שהביא הר"ן בהמשך דבריו (ד"ה עד שיגרוף) מירושלמי (פ"ג ה"א), וכן הוכיח מדברי הגמ' לקמן (בדף לז, א), עיי"ש.

אלא שיש לדחות, דהנה רש"י כתב (בדף לד, ב ד"ה גזירה) שאסור להטמין בדבר המוסיף הבל אפי' תבשיל שהתבשל כל צרכו. וא"כ נמצא שמחלק בענין זה בין שהי' להטמנה, וס"ל שאסור להטמין אפי' תבשיל המותר בהשהי'.

אלא דהא גופא קשיא, איך כתב רש"י דהטמנה אפילו בכל צרכו אסור, דהרי רש"י מוכיח זאת מהגמ' גבי שהיה, דיש מאן דאמר שאסור להשהות אפילו בנתבשל כל צרכו, ואפילו במצטמק ורע לו עד שיקטום, ומכאן מוכיח רש"י להטמנה שאסור להטמין עד שיקטום ואפילו במבושל כל צרכו, וזהו תימה דהרי רש"י עצמו כתב באותה סוגיא<sup>4</sup> שהלכה כחנניה, וז"ל "ואנן דמשהינן קדירה על גבי כירה שאינה גרופה, אדחנניה סמכינן, הואיל ותנן סתם מתניתין כוותיה" וכו', א"כ איך בהטמנה אומר שאסור להטמין אפילו בהתבשל כל צרכו, ומוכיח מהדעות החולקות גבי שהיה, והוא עצמו כותב בסוגיא של שהיה, שהלכה כחנניה המתיר להשהות ממאכל בן דרוסאי.

ולכן נראה לומר, דרש"י מחלק בשיטת חנניה בין שהיה להטמנה, ובהטמנה ס"ל שאסורה אפילו במבושל כל צרכו, ובדין שהיה ס"ל שרק עד בן דרוסאי אסור להשהות כחנניה, ודווקא משום שרש"י כותב שפסקינן כחנניה בדין שהיה, אנו למדים דבר זה.

דהנה בגמ' (לה, רע"א) אמרי', דאם הלכה כחנניה יוצא שמשנתנו מדברת בתבשיל שהתבשל כמאכל בן דרוסאי<sup>5</sup>, וא"כ מסתמא גם המשנה בפרק "במה טומנין", האוסרת להטמין בדבר המוסיף הבל, מדברת במבושל כמאכל בן דרוסאי.

וכן פי' ר"ת בריש "במה טומנין"<sup>6</sup>. וממש כמו שר"ת נתן טעם לחלק בין שהיה להטמנה, שאפי' לחנניה שמתיר להשהות תבשיל שמבושל כמאכל בן דרוסאי, מ"מ בהטמנה יודה שאסור להטמין אפי' תבשיל שמבושל כל צרכו, כך גם רש"י ס"ל לחלק בין שהיה להטמנה.

ולכן ס"ל לרש"י, דכשם דהטמנה ברמץ אסורה תמיד, בין בהתבשל כל צרכו בין לא התבשל כל צרכו, כך גם כשגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל אטו רמץ, אסרו תמיד אפי' בהתבשל כל צרכו. אבל בשהייה שמותר להשהות תבשיל שמבושל כמאכל בן דרוסאי (משום שמבן דרוסאי ואילך אין

4. לז, ב ד"ה רב ששת: ". . . ואנן דמשהינן קדירה על גבי כירה שאינה גרופה אדחנניה סמכינן הואיל ותנן סתם מתניתין כוותיה", עיי"ש שביאר כיצד מוכח מהמשנה ומרוב האמוראים דס"ל הכי.

5. וצ"ל דחסורי מחסרא (במתני') והכי קתני ". . . אבל להשהות משהיין [תבשיל שהגיע לבן דרוסאי] אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום" וכו'.

6. מז, ב ד"ה כמה טומנין: "פירש הר"ר יוסף בשם רבינו שמואל דמיירי בבשיל ולא בשיל אבל קדרא חייתא ובשיל שרינן (לעיל יח, ב) ואין נראה לר"ת . . . דמסתמא איירי מתני' דומיא דמתני' דכירה דמיירי בבשיל כמאכל בן דרוסאי. ונראה לר"ת שיש לחלק בין השהאה להטמנה, דודאי להשהות מותר כשהוא מאכל בן דרוסאי שאין חיתוי מעט מועיל לו שהרי מגולה הוא ושליט ביה אוירא, אבל הטמנה שעושין לצורך מחר והוא מוטמן יש לחוש שמא יחתה שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומו. וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה".



חשש חיתוי<sup>7</sup>), לכן כשגזרו שלא להשהות בכל דבר המוסיף הבל, זהו דווקא תבשיל כשלא התבשל כמאכל בן דרוסאי.

וזהו כוונת רש"י במה שכתב ששהייה אסורה אפילו בדבר המוסיף הבל,<sup>8</sup> אלא רש"י רצה לומר, שכשם שבהטמנה אנו אוסרים להטמין לא רק ברמץ אלא בכל דבר המוסיף הבל, כך בשהייה אנו אוסרים להשהות לא רק בגחלים אלא בכל דבר המוסיף הבל אטו גחלים. והיינו שבשניהם יש את הגזירה של בכל דבר המוסיף הבל, אבל מ"מ חלוקים המה בשורש האיסור שמטעמו גזרו (גחלים), דאיסור הטמנה בגחלים הוא בין אם התבשיל מבושל כל צורכו, בין אם אינו מבושל כל צורכו, אבל שהייה בגחלים אסורה רק בתבשיל שלא התבשל כמאכל בן דרוסאי.

ועפ"ז מתורצת קושיית התוס' על רש"י "דאם שהיה כהטמנה, למה חנניה מתיר להשהות בבן דרוסאי", דזה ששהייה כהטמנה, היינו שבשניהם גזרו בכל דבר המוסיף הבל, ומ"מ הדבר שמשומו גזרו דהיינו גחלים בו יש חילוק, בשהייה החשש רק עד בן דרוסאי, ובהטמנה ברמץ יש חשש אפילו בהגיע לבן דרוסאי.

#### ד

#### חילוק בשיטת רש"י בין פירושו מהלך הסוגיא לבין פסיקתו להלכה

אלא שלכאור' יש להקשות על תירוץ זה: לעיל הובא שרש"י מוכיח שהטמנה אסורה גם בתבשיל שמבושל כל צורכו, מר' יוחנן שדיבר בדין שהיה ואסר להשהות אפילו תבשיל שמבושל כל צורכו. והנה חנניה הרי חולק עליו בדין שהיה, ורש"י עצמו פסק כחנניה<sup>9</sup>, וא"כ צריך לומר שגם בדין הטמנה חולקים<sup>10</sup>. ואי"ז כמשנת"ל בשיטת רש"י שחנניה מחלק בין דין שהיה לדין הטמנה, ובהטמנה הוא מודה שאסור להטמין אפילו בתבשיל שמבושל כל צורכו.

וי"ל בזה ובהקדים, דרש"י מחלק בין איך שהוא מפרש את מהלך המשנה והסוגיא דכירה (שבזה כותב כשיטת רבנן), למה שהוא פוסק להלכה (דקיי"ל כשיטת חנני'), ודבר זה ממש מוכח מרש"י עצמו:

7. כמו שכתב ר"ת בתוס' דלעיל.

8. דאין כוונתו כמו שהבינו התוס' בדבריו (שמזה שרש"י כותב שבשהייה יש איסור להשהות על גבי דבר המוסיף הבל, מוכח שרש"י אינו מחלק בין שהיה להטמנה, ושהיה והטמנה היינו הך), אלא כבפנים.

9. משא"כ הרי"ף (טז, א בדפיו) פוסק דלא כחנני', ואף בשהי' מצריך גריפה וקטימה, ועי' בזה באריכות במאירי (ד"ה ומעתה תדע. ובכללות פירושו על המשנה).

10. דהרי אם הוכיח שאסור להטמין תבשיל שמבושל כל צורכו מר' יוחנן האסר להשהות תבשיל שמבושל כל צורכו, א"כ חנניה שחולק על ר' יוחנן וסובר שמוותר להשהות תבשיל שמבושל כל צורכו, יחולק עליו ג"כ בדין הטמנה ויאמר שמוותר להטמין תבשיל שמבושל כל צורכו.

דהנה בפירושו על המשנה וכן בכל מהלך הסוגיא נקט כשיטת רבנן<sup>11</sup> (וכדלקמן), שאסור להשהות אפילו תבשיל שמבושל כל צורכו. ואילו באמצע מהלך הסוגיא שהגמ' הביאה את שיטת ר' ששת הסובר כחנניה, מביא רש"י כבסוגריים "ואנן דמשהינן קדירה . . אדחנניה סמכינן", והיינו שרש"י מחלק בין איך שהוא מפרש את הסוגיא, לבין מה שנפסק להלכה.

והטעם לכך יש לומר: משום שפשט המשנה משמע כשיטת רבנן, דהרי אמרנו בגמ' שאם אנו רוצים להעמיד משנתנו כחנניה, צריך לומר "חסורי מחסרא", משא"כ שיטת רבנן מסתדרת כפשט המשנה, וכמו שכתב התוס' שזה שדחקינן להעמיד את המשנה כחנניה, זהו רק משום שקיי"ל שהלכה כמותו, אבל פשט המשנה מתאים יותר עם רבנן.

וכן בנוגע לפירוש הסוגיא של הטמנה, רש"י מפרש את מהלך הסוגיא כשיטת רבנן, ולכן פירש רש"י (בגמ' שהבאנו לעיל בנוגע לגזירה שאסור להטמין בדבר המוסף הבל), שאיסור הטמנה זהו ג"כ בתבשיל שמבושל כל צורכו.

ועפ"ז מתורצת הסתירה שהבאנו ברש"י (שמצד אחד פוסק בדין שהיה כחנניה, ומאידך מוכיח שאיסור הטמנה זהו ג"כ בתבשיל שמבושל כל צורכו, משיטת ר' יוחנן החולק על חנניה):

רש"י בפירושו על הגמ' מפרש כרבנן, הסוברים שאיסור הטמנה זה גם במבושל כל צורכו, ולכן מוכיח מר' יוחנן הסובר כרבנן. ועפ"ז באמת חנניה שחולק על רבנן, ומתיר להשהות אפילו תבשיל שמבושל כמאכל בן דרוסאי, יחלוק עליהם ג"כ בנוגע לדין הטמנה, ויתיר להטמין ברמץ תבשיל שמבושל כמאכל בן דרוסאי.

ומה שרש"י פסק כחנניה, זהו מחוץ לפרושו על הגמ', דבגמ' ובמשנה מפרש כרבנן, משום שפשט דברי הגמ' והמשנה מתאימים יותר לדברי רבנן, וכבסוגריים מביא רש"י, שזה שאנו משהינן אפילו תבשיל שמבושל רק כבן דרוסאי, זהו משום שפסקינן להלכה כחנניה הגם שאין פשט המשנה כמותו<sup>12</sup>.

וממילא מתורצת ג"כ קושיית התוס' על רש"י, (דאם שהיה כהטמנה, איך חנניה מתיר להשהות תבשיל שמבושל רק כמאכל בן דרוסאי, הרי בהטמנה אסור להטמין אפילו תבשיל שמבושל כל צורכו), דע"פ הנ"ל ס"ל לרש"י שרק רבנן האוסרים להשהות תבשיל שמבושל כל צורכו, אוסרים ג"כ להטמין תבשיל שמבושל כל צורכו, אבל חנניה שמתיר להשהות אפילו תבשיל שמבושל

11. כשמעיינים בכל מהלך הסוגיא, רואים הבדל בין תוס' לרש"י, דתוס' נוטה לפרש את כל הסוגיות גם כשיטת חנניה, והיינו משום שהלכה כמותו, משא"כ רש"י אינו מסביר את הסוגיות לפי שיטת חנניה, עיין תוס' (לז: ד"ה מהו להשהות (לח). ד"ה "שכח קדירה" וכן ד"ה עבר ושהה", ואין כאן המקום להאריך בחילוק זה.

12. וכמו שכתב התוס' (בריש לז, ב), דרק משום שקיי"ל כחנניה (משום שיש במ"א סתם משנה כמותו), דחקינן להעמיד המשנה כמותו, וכן עיקר ההוכחה של רש"י (שהבאנו לעיל) שהלכה כחנניה, זהו משום שיש במ"א סתם משנה שהיא כחנניה עיין ברש"י שם.

כמאכל בן דרוסאי, הוא מתיר ג"כ להטמינו(ודלא כתוס', שמבאר דלכו"ע הטמנה אסורה אפילו נתבשל כל צרכו).

## ה

## החילוק בין רש"י ותוס' בפירוש מהלך הסוגיא האם היא כחנני' או כחכמים

ואמנם, כשמעיינים בכל מהלך הסוגיא רואים חילוק בין רש"י לתוס', דאף שתוס' נוטה לפרש את הסוגיות גם כשיטת חנני' (משום שהלכה כמותו), רש"י אינו מפרש כן אלא כשיטת חכמים (אף שגם הוא ס"ל להלכה כחנני')<sup>13</sup>. ובעיקר:

(א) בגמ' (לו, ב) "אמר ליה אביי לרב יוסף, מהו לשהות" (בכירה שאסור בד"כ להשהות בה – שאינה גרופה, וכדלקמן – האם מותר להשהות לאחר שנתבשל), ושקו"ט בגמ', ובהמשך הגמ': "אמר רב נחמן מצטמק ויפה לו אסור, מצטמק ורע לו מותר".

ופי' בתוס' את ספק הגמ' ("מהו לשהות") – "באינה גרופה ולא בישל כל צרכו קבעי או במצטמק ויפה לו", והיינו כחנני', משא"כ רש"י כותב "מהו לשהות. בשאינה גרופה", ולא הזכיר בתוס' את שיטת חנני'.

(ב) בהמשך הגמ' (שם ולח, א) "בעו מיניה מרבי חייה בר אבא – שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת, מהו. אישתיק ולא א"ל ולא מידי, למחר נפק, דרש להו 'המבשל בשבת, בשוגג יאכל במזיד לא יאכל', ולא שנא (בשכח)"<sup>14</sup>.

ומבאר בתוס' (ד"ה שכח) "אע"ג דקיי"ל כחנניא, הכא בעי בדלא בשיל כמאכל בן דרוסאי דמודה ביה חנניא, אי נמי בעי אפי' בקידרא חיתא", עיי"ש. אך ברש"י כותב "שכח קדרה – אליבא דמאן דאסר". הרי דס"ל שספק הגמ' הוא דלא כחנני'.

(ג) וכן משמע קצת מפירושם בהמשך הגמ' (לח, א) "איבעיא להו, עבר ושהה מאי – מי קנסוהו רבנן או לא" (ומנסים להביא ראי' שקנסוהו באכילה, אך למסקנא אין ראי' משם, ולא נפשט הספק).

דבתוס' כ': "עבר ושהה מאי – בדלא בשיל כמאכל בן דרוסאי ליכא לאוקמי, דהא כבר פשט לעיל לאיסורא כרב נחמן בר יצחק", היינו שמכריח שמדובר דווקא לאחר שנתבשל כמאכל בן

13. ויש להוסיף ביאור בזה ע"פ הידוע החילוק בין רש"י לתוס' (ראה ביד מלאכי בכללי רש"י וש"נ), שרש"י נוטה לפרש את הסוגיות כפשטן, ותוס' נוטה יותר לבאר זאת בדרך ההלכה (וע"ד החילוק במפרשי התורה בין רש"י שמפרש פשט"מ אף שאין כן דרך ההלכה (וכמבואר בכו"כ מקומות דוגמאות לזה), משא"כ מפרשים אחרים שמתווכים עם דרשות רז"ל וההלכות).

14. כלומר, האי דשכח קדרה לא שנא בין שוגג למזיד. ועיי"ש בגמ' האם כוונתו דלא שנא ואסור בשניהם, או דלא שנא ומותר בשניהם.

דרוסאי (ודלא כחנני' שבזה אין בכלל איסור), אך לולי זאת הי' צ"ל כחנני'. משא"כ ברש"י לא התייחס לזה וכ' רק: "עבר ושהה במזיד מאי - מותר לאוכלה או לא".

ונמצא א"כ, דרש"י בפירוש מהלך הסוגיא מפרש כדעת חכמים (האוסרים גם בתבשיל שנתבשל כל צרכו), וזה ראי' לכל מה שנת"ל.



ו

**ביאור בפרש"י דס"ל שסתם חמין ותבשיל היינו שנתבשלו כל צורכן**

אדאיתנא להכי, אמרתי להעיר בפרט אחר בסוגיא זו - מחלוקת רש"י ותוס' בגדר חמין ותבשיל:

לעיל הובאו דברי המשנה (בדף לו, ב) "בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר". הגמ' (שם) דנה על הלשון "לא יתן", האם כוונת המשנה ב"לא יתן" לאיסור חזרה בשבת עצמה, אבל להשהות מבעוד יום אין צריך גרופה וקטומה, ולפי"ז משנתנו היא אליבא דחנניה (שמיתר כשנתבשל שלישי בישול), או דילמא האי "לא יתן" לא ישהה, שאפי' בשהייה מבעוד יום צריך שהכירה תהא גרופה וקטומה.

והק' התוס' (ד"ה חמין ותבשיל), מניין לגמ' שאם גורסים במשנה דלא יתן היינו לא יחזיר אזי צריך לומר שמשנתנו היא אליבא דחנניה, לכאורה יכלה הגמ' לומר שמצד אחד כוונת המשנה ב"לא יתן" היא לדין חזרה, דהיינו שרק בחזרה בשבת צריך שתהא גרופה וקטומה, אבל להשהות מבעוד יום אין צריך גרופה וקטומה. ואעפ"כ המשנה שלנו היא לא כשיטת חנניה, אלא כשיטת רבנן הסוברים שדווקא חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שהתבשל כל צורכו אין צריך גרופה וקטומה, ומה שבית שמאי מתירים חמין ובית הלל חמין ותבשיל, מדובר בהוחמו והתבשלו כל צורכן.

ומכח קושיא זו הוכיחו התוס', דסתם חמין ותבשיל משמע גם חמין ותבשיל שלא התבשלו כל צורכן, ולכן לא יכלה הגמ' להעמיד משנתנו כרבנן הסוברים שרק בהוחמו והתבשלו כל צורכן מותר, כיוון שלא יתאים למקרה שלא נתבשל כל צרכן.

ולכאור' אפשר לדייק מדברי רש"י (ד"ה ב"ש אומרים) דלא סבירא ליה כשיטת התוס', אלא משמע מרש"י שסתם חמין ותבשיל היינו חמין ותבשיל שהוחמו והתבשלו כל צורכן. דהנה כתב רש"י (בביאור החילוק לב"ש בין חמין שמותר לתת לבין תבשיל שאסור): "ב"ש אומרים נותנים עליה חמין אחר שגרפה דלא צריכי לבשולי דליכא למיגזר שמא יחתה, אבל לא תבשיל דניחא ליה בשוליה ואתי לאחתויי".

ומדבריו נמצא שההבדל בין דין חמין לדין תבשיל לב"ש, זהו משום שחמין הם מבושלים כל צורכם, (דכתב "דלא צריכי לבשולי") ולכן אין בהם חשש שמא יחתה, אבל תבשיל גם שמבושל כל צורכו אסור משום "שניחא ליה בשוליה", דהיינו שהתבשיל (בשונה מהחמין) גם כשהוא מבושל כל צורכו אסור לשהותו משום שנוח לאדם בזה שהתבשיל ממשיך להתבשל על האש. ובלשון הגמ' (לו, ב) "מצטמק ויפה לו". ולכן יש חשש חיתוי בתבשיל,

נמצא א"כ שרש"י למד דבשניהם (בחמין ותבשיל) מדובר שהגיעו לכל צורכם 15, ודלא כותוספות שהוכיחו שסתם חמין ותבשיל משמע ג"כ בשלא הוחמו והתבשלו כל צורכם.

## ז

## כו"כ מפרשים דס"ל כשיטת רש"י בזה

וכן כ' בהדיא הרשב"א (ד"ה ב"ש אומרים) וז"ל: "ורש"י ז"ל שפירש חמין דלא צריכי בשולי דליכא למגזר משום שמא יחתה, אבל לא תבשיל דניחא לי' בבשולי' ואתי לחתויי, לאו למימרא דליכא במים משום חיתוי . . אלא טעמי' כדפרישית, דבחמין דהוחמו כל צרכן קמר דלא אתי לחתויי דמצטמק ורע להן, אבל תבשיל אפי' בשל כל צרכו אתי לחתויי דמצטמק ויפה לו".

ואח"כ הביא "ובתוס' פי' דלבית שמאי אפי' חמין שלא הוחמו כל צרכן שרי ואע"ג דמתבשלין ויפה להם, משום דכיוון דאין יפה להם אלא עד שיוחמו כל צרכן אבל משם ואילך לא, ועוד דקלים להתבשל, אע"ג דהשתא יפה להם לא את לחתויי, דבלא חיתוי מתבשלין היטב", עיי"ש. הרי דלמד שנחלקו בזה רש"י ותוס', האם מדובר דווקא כשנתבשלו כל צורכן, או לא, וכמשנת"ל.

וכן בחידושי רבינו פרחי' (ד"ה אבל לא תבשיל) "פירוש, אבל לא תבשיל שאינו מבושל כל צרכו. אי נמי, מבושל כל צרכו ומצטמק ויפה לו דגורי' שמא יחתה בגחלים הקטומים", הרי שמביא שני אופנים באיזה תבשיל מדובר.

וראה בחידושי גור ארי' למהר"ל מפראג (ד"ה ומני חנני' היא) שמביא קושיית התוס' (מדוע לא מוקמי לה כרבנן, ובתבשיל שבשל כל צרכו) ותירוצו דסתם תבשיל היינו אפי' לא נתבשל כבן דרוסאי, ומק' ע"כ כמה קושיות, ומסיק "ולפיכך נראה, דמתני' מיירי כשהוחמו המים כל צרכו ונתבשל המאכל כל צרכו", עיי"ש כיצד מבאר דברי הגמ'.

15. וא"א לומר שכונתו להוחמו והתבשלו כל צורכן, אבל יודה שה"ה גם בלא הוחמו והתבשלו כל צורכן, דא"כ היה כותב שב"ש מתירים אפי' בלא הוחמו והתבשלו כל צורכן, וכ"ש בהגיעו לכל צורכן, ובפרט שעפ"ז קשה מה החילוק בין חמין לתבשיל אליבא דב"ש, ועל זה בא רש"י ג"כ לתרץ כמו שאכתוב לקמן בס"ד.

ובפני יהושע (ד"ה מיהו) מוסיף ביאור בשיטת רש"י, דאי מיירי שלא נתבשל כל צרכו (אלא כבן דרוסאי לבד) מה החידוש בב"ש, הא ס"ל (בדף יז, ב) לאסור כל המלאכות כשהתחיל בע"ש, וכן הדין כאן (היינו לשיטתי, דס"ל ברש"י כשיטת הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת ה"ג<sup>16</sup>) שאף לאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי יש בו איסור בישול מדאורייתא), ולכן כותב דמיירי שנתבשל כבר כל צרכו.

## ח

## תירוץ קושיית התוס' לשיטת רש"י

והנה עפ"ז קשה לרש"י קושיית התוס' דלעיל, דמניין לגמרא שמשנתנו כחנניה שמתיר להשהות חמין ותבשיל שלא הגיעו לכל צורכם גם באינה גרופה וקטומה, לכאור' אפשר להעמיד משנתנו כרבנן ולומר שחמין ותבשיל זהו בהגיעו לכל צורכם, ורק כשהגיעו לכל צורכם מותר להשהות באינה גרפה וקטומה. (וא"א לתרץ כתוס' דלעיל, דהרי לרש"י סתם חמין ותבשיל זהו בהגיעו לכל צורכם).

והנה בתוס' הרא"ש (ד"ה חמין ותבשיל) כותב על ראיית התוס' (דמכך שלא תירצו הא מני רבנן היא מוכח שמדובר אפי' בלא נתבשלו כל צורכן) "ורבינו שמשון אומר דאי"ז ראי', דרבנן דפליגי אחנני' היינו ר' מאיר ור' יהודה . . ואינהו תנן סתם חמין ותבשיל כלישנא דמתני', ומסתמא זה כמו זה". ולכאור' אפ"ל כן גם ברש"י.

אך אולי י"ל בפשטות יותר, דרש"י ס"ל שלא ניחא לגמרא להעמיד משנתנו כרבנן הסוברים שבהוחמו והתבשלו כל צורכם מותר, משום דאליבא דאמת אין שיטה כזאת בתנאים שסוברת כך, וכמו שכתב המהר"ם ששאלת התוס' היא "דלמה הגמ' לא תאמר שמדובר בחמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכם, ונאמר שיש כאן עוד שיטה בדין שהייה, אבל באמת אין שיטה כזאת אלא שאנו נעמיד במשנתנו שיטה זו".

ולכן רש"י סובר שדוחק לגמרא ליצור ממשנה זו עוד דעה חלוקה בתנאים שלא מצינו אותה בשום מקום, דאם כוונת המשנה לעוד דעה חדשה שלא כתובה, היה צריך לכתוב אותה בפירוש ולא לכתוב אותה במשנה הניתנת להבנת כמה שיטות.

וממילא, אם רבי השאיר את המשנה פתוחה וכתב דין שאפשר להשהות באש גלויה חמין ותבשיל, הגמ' מבינה שכוונתו לדעה שהובאה בפירוש בשיטת התנאים, דהיינו שיטת חנניה או

16. ברמב"ם שם: "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו, או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור", שמזה משמע שאם נתבשל רק כמאכל בן דרוסאי חייב (אף שזה שיעור לחייב מי שבישל דבר חי למאכל בן דרוסאי – ראה ברמב"ם שם ה"ה).

רבנן שהובאה במשניות או בברייתות<sup>17</sup>, ואין כוונתו בסתימת דבריו לעוד דעה שלא כתובה בשום מקום, דא"כ היה כותבה בפירוש<sup>18</sup> (עיין בהערה).

והנה בהמשך התוס' (בא"ד), הקשה התוס' לשיטתו, שא"כ (שסתם חמין ותבשיל זהו בין בהוחמו והתבשלו כל צרכן ובין אם לא הוחמו והתבשלו כל צורכן) יוצא שבית שמאי מתירים חמין שלא הוחמו כל צורכן, ואילו תבשיל אוסרים אפילו בהתבשל כל צורכן, משום שמצטמק ויפה לו ויש חשש שיחתה בגחלים, וא"כ שיאסרו ג"כ חמין שלא הוחמו כל צורכן דהרי יפה לו שמתחממים על האש<sup>19</sup>, (ועיין בתירוץ שם).

וע"פ שיטת רש"י מתורצת שאלת התוס' מעיקרה, משום שב"ש התירו רק חמין שהוחמו כל צורכן, ובהם אין חשש חיתוי כשהגיעו לכל צורכן (דמצטמק ורע לו), אבל תבשיל אסור אפילו בהתבשל כל צורכן, משום דניחא ליה בבישוליה.

## ט

**עפ"ז נפק"מ גם בשיטת ר' מאיר ור' יהודה ומתורצת קושיית התוס' לשיטת רש"י**

ולפ"ז יש נפק"מ נוספת בין רש"י לתוס' בשיטת ר' מאיר ור' יהודה, ובהקדים דברי הגמ' לקמן (ל, א): "תא שמע . . . משהין על גבי גרופה וקטומה, ואין משהין על שאינה גרופה וקטומה, ומה הן משהין - ב"ש אומרים ולא כלום, וב"ה אומרים חמין אבל לא תבשיל . . . דברי ר"מ, ר' יהודה אומר ב"ש אומרים חמין אבל לא תבשיל, וב"ה אומרים חמין ותבשיל וכו'".

וי"ל שגם בזה יחלקו, דלשיטת התוס' (שסתם חמין ותבשיל זה אפי' בלא התבשלו כל צורכן), כשהתירו ר"מ ור"י להשהות על גבי גרופה וקטומה, התירו אפי' בלא הוחמו והתבשלו כל צורכן,

17. בדף יט, ב (במשנה) הובאה שיטת חנניה, ובדף לז, ב (בברייתא) הובאה שיטת רבנן.

18. והיינו, שכאן רבי סתם את לשון המשנה, ומסתימת לשון זו אפשר להבין את המשנה כמו שתי שיטות שהובאו כבר במשניות או בברייתות אחרות (וכדלעיל בהע' הקודמת), ולכן קשה לומר שבמשנה זו הסתומה בא לחדש דעה שלישית שלא כתובה בשום מקום, דמניין לנו זאת.

19. ויש לעיין בשאלתם, דלכאורה לא רק לשיטתם ססתם חמין ותבשיל זהו בלא הגיעו לכל צורכן קשה דברי ב"ש, אלא מעצם שיטת חנניה קשה, דהרי חנניה מתיר להשהות חמין ותבשיל שלא הגיעו לכל צורכן, א"כ לשיטתו יוצא שמה שהתירו ב"ש חמין היינו בלא הוחמו כל צורכן, ואילו תבשיל אוסרים לעולם אפי' בהתבשל כל צורכן. וי"ל שעל קושייה זו אפשר לתרץ לחנניה, ולומר, שכמו שב"ש חולקים עליו וסוברים שרק חמין מותר ולא תבשיל, כך חולקים בחמין גופא וסוברים שרק חמין שהוחמו כל צורכן מותרים, אבל בלא הגיעו לכל צורכן אסורים. ורק לפמ"ש התוס', שסתם חמין ותבשיל זהו אפי' בלא הגיעו לכל צורכן, קשה לב"ש, דא"כ ב"ש שאמרו שחמין מותר דברו אפי' בחמין שלא הוחמו כל צורכן, דהרי במשנה כתוב סתם חמין בלי לפרש שמדובר בחמין שהוחמו כל צורכן, ולכן רק לשיטתם הקשו התוס'.

משא"כ לרש"י (שסתם חמין ותבשיל זהו חמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכן), נראה שכל מה שהתירו ר"מ ור"י זהו דווקא בשהוחמו והתבשלו כל צורכן.

והנה הגמ' בהמשך (לו, ב) מביאה מימרא בשם ר' אושעיא שבכירה קטומה מותר להשהות חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שהתבשל כל צורכו, והקשו בתוס' (לז, א ד"ה שמע מינה) שלא מצינו שום אמורא שיאמר שבגרופה וקטומה מותר רק תבשיל שהתבשל כל צורכו, אם כן מהו שר' אושעיא מתיר בגרופה וקטומה רק תבשיל שהתבשל כל צורכו.

ותירצו ע"כ, שבאמת אין צריך לר' אושעיא בגרופה וקטומה שהתבשיל יהיה מבושל כל צורכו, ורק בא ללמד לצד השלילי, שמכאן אתה למד שאם אינה גרופה וקטומה אסור אפי' תבשיל שהתבשל כל צורכו, אבל בגרופה וקטומה מותר להשהות אפי' אם אינו מבושל כל צורכו.

ולכאור' תירוץ זה דחוק בדברי ר"א לומר שכל דבריו באו לחדש על צד השלילה שבדבריו, ולא בא לחדש כלום בעצם הדין שכתב. וכן בהמשך הגמ' (לז, א) אמר רבה בר בר חנה משמי' דרבי יוחנן שמותר להשהות בקטומה חמין שהוחמו כל צורכן ותבשיל שהתבשל כל צורכו, ולתוס' גם כאן נצטרך לומר שבא ללמד בעיקר לצד השלילה שבדבריו, וזהו דוחק לומר ששניהם עיקר דיבורם אינו בדין שאמרו בפירוש, אלא ממה שיוצא מדבריהם.

אבל לשיטת רש"י שסתם חמין ותבשיל מדובר בשהוחמו והתבשלו כל צורכן, א"כ זה ממש מתאים לפשט דברי ר' אושעיא ורבב"ח בשם ר"י, שכל מה שהתירו אפילו בקטומה זהו דווקא שהגיע התבשיל לכל צורכו, כשיטת רש"י בפירושו במשנה, ואין צריך להוציא דבריהם מפשטם.<sup>20</sup>

20. אבל מ"מ אינו מוכח לגמרי בשיטת רש"י, דהרי מש"כ רש"י שמדובר בחמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכן כתבו בדברי ב"ש, והנה ע"פ פשט באמת לא אמור להיות חילוק בין ב"ש לב"ה בביאור מהו חמין ותבשיל, דהרי רש"י בא להגדיר פשוט את המציאות בלא קשר לשיטה מסוימת, וכמו שביארנו בגוף דברנו, אבל מ"מ אפשר לחלק ולומר שדווקא בב"ש חייבים לפרש שמדובר בהגיעו לכל צורכן, דאל"ה יוקשה קושיית התוס' דאיך ב"ש אסרו תבשיל שהתבשל כל צורכו משום חשש חיתוי, ואילו חמין התירו אפי' שלא הוחמו כל צורכן, ומשום זה הוכרח רש"י לפרש בשיטת ב"ש שמדובר בחמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכן, ולכן חמין מותר משום שמצטמק ורע לו משא"כ תבשיל אסור משום שמצטמק ויפה לו, ויש חשש שמא יחתה בגחלים, אבל בב"ה שהתירו חמין וגם תבשיל, אפשר לפרש בין מבושל כל צורכו בין אין מבושל כל צורכו, ועפ"ז כל המובא לעיל בשיטת רש"י אינו מוכרח לכאורה, אבל מ"מ אין נראה פשט דברי רש"י כך, דבפשטות בא רש"י להגדיר מהו חמין ותבשיל בלא קשר לאף אחד מהשיטות.



עפ"ז תירוץ קושיה נוספת של התוס'

והנה הגמ' לקמן (לח, א) מביאה סתירה בדברי ר"מ, שבברייתא הראשונה שהבאנו לעיל מובא בשם ר"מ שרק חמין מותר להשהות על גבי גרופה וקטומה אבל לא תבשיל, ובמ"א כתוב שר"מ מתיר גם תבשיל, ומתרת הגמ' הא לכתחילה והא דיעבד, שבלכתחילה מתיר ר"מ רק חמין שהוחמו כל צורכן אבל לא תבשיל, ובדיעבד מתיר חמין וגם תבשיל.

ועד"ז מקשה הגמ' בדברי ר' יהודה, שבברייתא הראשונה שהבאנו לעיל כתוב בשם ר"י ששניהם (חמין ותבשיל) מותר להשהות, ומקום אחר כתוב שר"י מתיר רק חמין, ומתרת הגמ' כאן בגרופה וקטומה וכאן באינה גרופה וקטומה, שבגרופה וקטומה התיר ר"י אפי' תבשיל, ומה שכתוב במ"א שר"י מתיר רק חמין מדובר באינה גרופה וקטומה.

והקשו התוס' (ד"ה הא לכתחילה), דלא מספיק התירוץ של הגמ' לבד, דהרי יש עוד סתירה בדברי ר"מ, שבברייתא דלעיל התיר חמין אפי' שלא הוחמו כל צורכן, דהרי סתם חמין ותבשיל היינו שלא הוחמו כל צורכן, ואילו בברייתא האחרת כתוב שר"מ מתיר דווקא חמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכם, ולכן צריך להוסיף בר"מ הא בגרופה וקטומה והא באינה גרופה וקטומה<sup>21</sup>.

והנה ע"פ מש"כ לעיל בשיטת רש"י, שסתם חמין ותבשיל זהו שהגיעו לכל צורכם, וכדמוכח מפרושו במשנה, וע"פ זה גם בדברי ר"מ ור"י שיטת רש"י היא כן כנ"ל, א"כ מה שכתוב בברייתא דלעיל שר"מ מתיר חמין בגרופה וקטומה, מדובר בחמין שהוחמו כל צורכן ואפי' בגרופה וקטומה כל ההיתר זהו דווקא בשהוחמו כל צורכן.

ועפ"ז נופלת קושיית התוס', דבשתי הברייתות כל מה שר"מ התיר זהו דווקא שהחמין הוחמו כל צורכן, ואי"צ להוסיף בתשובת הגמ' את החילוק הנוסף של תוס' "הא בגרופה וקטומה והא באינה גרופה וקטומה" ותשובת הגמ' שהחילוק בדברי ר"מ זהו בלכתחילה ובדיעבד היא מדוייקת, דרק זהו החילוק ואין עוד חילוק נוסף.

21. כלומר: נוסף לכך שתירצנו שהברייתא הראשונה מדברת בלכתחילה ולכן מותר רק חמין, והברייתא השנייה בדיעבד ולכן מותר גם תבשיל, צריך להוסיף שהברייתא הראשונה מדברת בכירה גרופה וקטומה, ולכן מותר אפי' חמין שלא הוחמו כל צורכן, משא"כ הברייתא השנייה מדברת בכירה שאינה גרופה וקטומה, ולכן הגם שהתיר ר"מ בדיעבד חמין וגם תבשיל, זהו דווקא אם היו מבושלים כל צורכן.

## יא

ביאור שיטת רש"י ותוס' כיצד מוסיפים את החילוק שבין לכתחילה ובדיעבד לשיטת רבי יהודה והנה התוס' ממשיך, שגם תירוץ הגמ' בדברי ר"י (כאן בגרופה וקטומה וכאן באינה גרופה וקטומה) אינו מספיק, דהרי לתירוץ זה משמע שבגרופה וקטומה מותר שניהם ובאינה גרופה וקטומה מותר רק חמין ואפי' לכתחילה (דהרי הגמ' לא חילקה בדברי ר"י בין לכתחילה לדיעבד), ואילו בברייתא דלעיל משמע דאם אינה גרופה וקטומה אסור להשהות כלום אפי' חמין שהוחמו כל צורכן והוי מצטמק ורע לו.

ותירצו שצריך להוסיף בדברי ר"י 'הא לכתחילה והא בדיעבד', היינו שמה שכתוב בברייתא דלעיל שאם אינה גרופה וקטומה אסור אפילו חמין שהוחמו כל צרכן זהו לכתחילה, ומה שכתוב במקום אחר שמותר זהו בדיעבד.

והנה בדברי רש"י (ד"ה כאן בגרופה) רואים שגם לו הוקשה קושיית התוס' ותירצה תוך כדי דבריו, וז"ל "ההיא דלעיל איירי בגרופה וקטומה . . . הלכך אפילו לכתחילה שרי ר"י, וההיא כשאינה גרופה הלכך דיעבד אסור", ורואים שבנוסף על תרוץ הגמ' כאן בגרופה וקטומה וכאן באינה גרופה וקטומה, הוסיף רש"י "הא לכתחילה והא דיעבד".

וצ"ל מניין לרש"י להוסיף עוד חילוק בתרוץ הגמ' שלא הובא בגמ', ואם חילוק זה נכון וכן צריך להביאו צ"ל למה באמת הגמ' לא הביא אותו, והנה הקושיא הזו קשה גם בדברי התוס', ואדרבה לתוס' יותר יוקשה, שהרי לשיטתו בשתי התירוצים של הגמ' צריך להוסיף עוד חילוק שהגמ' לא הביא אותו.

אבל דווקא משום זה אפשר להבין את שיטת תוס', ולומר, שכל ההתייחסות של הגמ' לסתירה בין שתי הברייתות, זהו דווקא בנוגע לסתירה שבדין תבשיל, ועל זה הגמ' הקשתה ועל זה תרצה, ומה שתוס' מוסיף לחלק עוד חילוק בכל אחד מן התרוצים שבגמ', זהו בכדי לתרץ את הסתירה שבדין חמין.

והטעם לכך שהגמ' לא התייחסה לסתירה שבדין חמין ורק תוס' דן בדבר, אפ"ל משום שהגמ' התייחסה לעיקר הסתירה שיש בין שתי הברייתות, שזהו דווקא בדין התבשיל שממש הדין בשתי הברייתות סותר באופן גלוי, שבמקום אחד ר"מ או ר"י מתירים תבשיל ובמקום אחר אוסרים, משא"כ בדין חמין הסתירה אינה ממש בגוף דבריהם, אלא ממה שיוצא לנו מכלל דבריהם.

ולכן הגם שהסתירה הנוספת שהביא התוס' בין שתי הברייתות וכן התי' שהביא עליהם הוא נכון, מ"מ הגמ' לא התעכבה לתרצם אלא התעכבה על עיקר הסתירה שיש בין שתי הברייתות, והיינו שמשום המכנה המשותף שיש בין שתי התירוצים שהגמ' לא הביאה, זה מגלה לנו את הטעם לכך כנ"ל.

אבל לפי שיטת רש"י, שעל התירוץ הראשון של הגמ' א"צ להוסיף עוד שום חילוק על החילוק שהביאה הגמ', ורק בתירוץ השני צריך להוסיף עוד חילוק, א"כ אין לנו הוכחה ממהלך הגמ' שזהו הטעם שהגמ' לא התייחסה לתירוץ זה, דרק לשיטת התוס' שבשתי התירוצים הגמ' לא התייחסה לסתירה מסוימת, אפשר להוכיח מכאן את אופן מהלך הגמ', משא"כ לרש"י שרק סתירה אחת אין הגמ' מתרצת, אין לנו הוכחה ממהלך הסוגיא שהטעם לאי ההתייחסות לסתירה זו, זהו משום שאינה עיקרית כ"כ.

וי"ל שרש"י למד שתירוץ הגמ' בדברי ר"י, "כאן בגרופה וקטומה וכאן בשאינה גרופה וקטומה", זה בהמשך למה שהגמ' תירצה בדברי ר"מ "הא לכתחילה והא דיעבד", שהברייתא הראשונה דברה בלכתחילה והשנייה בדיעבד, ועל זה מוסיפה הגמ' לתרץ את הסתירה בדברי ר"י, שבברייתא הראשונה מדובר בגרופה וקטומה ובברייתא השנייה באינה גרופה וקטומה.

ולכן הגמ' לא צריכה להוסיף בדברי ר"י הא לכתחילה והא בדיעבד, משום שכבר חילקנו בין שתי הברייתות ואמרנו שהראשונה מדובר בלכתחילה והשנייה בדיעבד, וע"פ זה מובן שכל מה שהתיר ר"י בברייתא השנייה להשהות חמין על כירה שאינה גרופה וקטומה, זהו דווקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין להשהות על כירה שאינה גרופה וקטומה אפי' חמין.

והגם שתירוץ זה הובא לתרץ את הסתירה שבדברי ר"מ, מ"מ אין נוגע לנו כלל בהקשר למי הובא תירוץ זה בגמ' דאחרי הכל ע"פ תירוץ זה יוצא לנו שכל הברייתא הראשונה מדברת בלכתחילה והשנייה בדיעבד בין בדברי ר"מ ובין בדברי ר"י, ומכאן הוציא רש"י בפירושו לחלק ביו שתי הברייתות בלכתחילה ובדיעבד, וכד דייקת שפיר במהלך הסוגיא - ההסבר הנ"ל בדברי רש"י תואם את פשט הסוגיא.

## יב

### שקו"ט בכל המהלך הנ"ל בשיטת רש"י

והנה לכאור' יש לדחות כל המהלך הנ"ל בשיטת רש"י, דהרי מש"כ רש"י שמדובר בחמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכן כתבו רק בדברי ב"ש, והנה אף שע"פ פשט באמת לא אמור להיות חילוק בין ב"ש לב"ה בביאור מהו חמין ותבשיל, דהרי רש"י בא להגדיר פשוט את המציאות בלא קשר לשיטה מסוימת, וכמו שביארנו בגוף דברינו, אבל מ"מ אפשר לחלק ולומר שדווקא בב"ש חייבים לפרש שמדובר בשהגיעו לכל צורכן, ולא בב"ה.

דהנה בב"ש, באם לא יבאר כן יוקשה קושיית התוס' דאיך ב"ש אסרו תבשיל שהתבשל כל צורכו משום חשש חיתוי, ואילו חמין התירו אפי' שלא הוחמו כל צורכן, ואפשר דמשו"ה הוכרח רש"י לפרש בשיטת ב"ש שמדובר בחמין ותבשיל שהגיעו לכל צורכן, (ולכן חמין מותר משום

שמצטמק ורע לו, משא"כ תבשיל אסור משום שמצטמק ויפה לו ויש חשש שמא יחתה בגחלים), אבל בב"ה שהתירו חמין וגם תבשיל, אפשר לפרש בין מבושל כל צורכו בין אין מבושל כל צורכו.

ובאם נאמר כן נמצא שכל המובא לעיל בשיטת רש"י אינו מוכרח לכאורה, אבל מ"מ אין נראה פשט דברי רש"י כך, דע"פ פשט בא רש"י להגדיר מהו חמין ותבשיל בלא קשר לאף אחד מהשיטות, ובאם כן שוב שייך לומר כמשנ"ת.



## בענין "תורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים"

דברי השל"ה שהתורה מדברת בעצם בעליונים ורומזת בשניות בתחתונים / דוגמאות לזה מכמה וכמה מקומות בתורת רבינו / דוגמאות שבהן רואים את השילוב שבין התורה שלמעלה לתורה שלמטה.

הת' לוי יצחק שי' גולדמאן  
מבוגרי הישיבה

### פתיחה

מצינו כלל המוזכר בשל"ה (יג, ב ואילך. קסא, א ואילך) והרבי חזר עליו הרבה פעמים, שהתורה מדברת בעליונים ומרמזת בשניות בתחתונים. וכידוע שהרבי הסביר והדגיש את זה בריבוי מקומות. מכיוון שכלל זה הוא יסוד להבנת הרבה דברים, וביחד עם זה ידוע (ירושלמי ר"ה פ"ג) ש"ד"ת ענים במקום אחד ועשירים במקום אחר", לכן נצטט להלן חלק מביאוריו של הרבי בקשר לזה, ונראה כיצד כלל זה מהווה כעין חוט השדרה לכמה נושאים קשיי הבנה. וראשית נבאר היטב כלל זה.

### א

#### הסברה במאמר זה

ידוע הכלל "התורה מדברת בעצם בעליונים ורומזת בשניות בתחתונים", וכמו שמאריך השל"ה בהסברת הענין (וכנ"ל). ומשמעות הדברים היא, לא שהדברים (ענינים) האמורים בתורה הם בעצם כפי שהם למטה בגשמיות ומהווים רמז בלבד לענינים אלו כפי שהם ברוחניות, אלא האמת היא להיפך, התורה "בעצם" מדברת בעליונים, על הענינים כפי שהם מצ"ע ברוחניות, והיא רק רומזת על הענינים כפי שהם בגשמיות "בתחתונים".

וביתר הסברה, כמובן שאין המקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג, א), ואין לומר שהתורה מתכוונת רק על הענין הרוחני, אלא תמיד ישנו את פשט הפסוק כפי שמוסבר בתחתונים, אלא שבזה גופא הכוונה היא, ש"בעצם" מדובר על תורה "בעליונים".

וכן לגבי המצוות, הם בתחתונים מעשה המצוות כפשוטו, ובעליונים הוא התוכן הרוחני של המצווה. ומשמעות הדברים זה שבנוסף להמצווה המקיימת בפשטות יש גם משמעות רוחנית, אלא להיפך, אדרבה כאשר התורה מפרטת את המצוות, הכוונה היא בעצם איך שהם מתפרשים "בעליונים" (ברוחניות), והמצוות המקיימות בגשמיות הן המשך ותוצאה של מהותם הרוחנית,

וכמפורש בחז"ל (שמו"ר פ"ל, ט. וראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג), על הפסוק (תהלים קמז, יט) "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, אין דברים אלו סותרים את הכלל ש"המעשה הוא העיקר" (פרקי אבות פ"א מי"ז), וכן לגבי התורה את הכלל ש"תורה לא בשמים היא" (ראה ב"מ נט, א), כי רצון העליון הוא שעיקר קיום המצווה יהי' כאן למטה דוקא, (וכן שפסק ההלכה בתורה יהי' דווקא למטה "לא בשמים היא"), אבל לגבי התומ"צ מצד עצמם הרי להיפך, המקור וההתחלה של התורה ומצוות הוא "למעלה" ברוחניות, וכמאמר חז"ל (שבת פת, ב) "חמודה גנוזה שגנוזה לך" ומן הרוחניות הם נמשכים "ומשתלשלים" למטה בגשמיות, ולכן כל הענינים המופיעים בתורה הרי מהותם היא בעצם כפי שהם בעליונים ברוחניות<sup>1</sup>.

וכן בקשר לנבראים עצמם, מצינו ג"כ אותו יסוד, שהנבראים לעומת שורשם הם בבחי' "משל", כי באמצעותם ניתן לקבל הבנה מסויימת "בנמשל" בשורשם למעלה. ההסבר לכך הוא, עניני הבריאה "נקבעו" למטה באופן זה או באופן אחר, משום שכך הם למעלה "בשורשם", אמנם המקור נעלה באין ערוך מעל ההגדרות של הנבראים למטה, אך בכל זאת, מכיון שגם ב"שורשן" (במידות שלמעלה) יש להם איזה שהוא ציור והגדרה ואינן מופשטות לגמרי, לכן יש דמיון מסויים לנבראים מסויימים למטה המתהוים מהן, שבהם מתבטא "השורש" באופן בולט ומוגדר, (ולדוגמא, מים שיש להם טבע הירידה מלמעלה למטה זהו דוגמא למידת החסד שענינה המשכה מלמעלה למטה ועד"ז בשאר הנבראים) וגם בקשר לענינים המשמשים "משל" לענין הפשיטות למעלה, הם כך מפני שנבראים אלו מקורם בדרגות אלו שמעל להשתלשלות, אלא שבכל זאת מפני היותם נבראים יש להם בהכרח הגדרות והגבלות, ולפיכך כאשר משתמשים בהם כמשל לאין סופיותו של הקב"ה אסור לערבב את הגדרותיהם ומגבלותם, כי בכך אין הם משל לאוא"ס<sup>2</sup>.

לקמן נביא כמה ענינים שמתבארים ע"פ הכלל הנ"ל.

## ב

### חלק ההלכה שבתורה

מצינו ענין שמאד קשה להבינו, בהלכות קידוש החודש כותב הרמב"ם (ספ"ב) וז"ל "בי"ד שקדשו את החודש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים (מזידים) ה"ז מקודש. וחייבין הכל לתקן את המועדות על היום שקדשו בו". ולכאן אינו מובן כלל, הרי כל הענין של ראש חודש קשור (ותלוי) בחידוש הלבנה (המולד) וכיצד יתכן שהיום שבו לא הי' מולד יהי' ר"ח מפני שבי"ד קדשוהו?

1. ע"פ לקו"ש חכ"ג עמ' 37 (ס"ה).

2. ע"פ לקו"ש ח"ז עמ' 154.

והביאור בזה, שחמה ולבנה ועניניהם כאן למטה (כמו שאר כל הדברים למטה) הם נגרמים ו"משתלשלים" מבחי' חמה ולבנה שלמעלה, ולכן הענין שיום מולד הלבנה נקבע לר"ח, תלוי בעיקר בהמולד שלמעלה, אלא מכיון שהבנתנו וידיעתנו בענינים שלמעלה נעשות ע"י התבטאותם כאן למטה, לכן התורה ציוותה עלינו שנקבע ר"ח לפי מולד הלבנה שלמטה, כי מכך יודעים שאז חל מולד הלבנה למעלה, ולכן במקרה שהבי"ד קבעו את ר"ח ביום אחר, התורה דורשת מאתנו לסמוך עליהם, הרי זאת הוכחה שדווקא ביום זה שהתורה קובעת אותו כראש חודש, זהו המולד האמיתי למעלה (וזה שלמטה הוא ביום אחר, ה"ז בגלל שהעוה"ז התחתון אינו ראוי (מסיבות שונות<sup>3</sup>) באותה עת שהשפעה של "חיי הלבנה שלמעלה" יומשך ו"יתבטא" בלבנה ש"למטה" באותו הזמן<sup>4</sup>.

והיינו, שיסוד הביאור בזה מיוסד בכלל הנ"ל, שהתורה "בעצם" מדברת בעליונים ומרמזת בתחתונים ולכן המטה זהו תוצאה ו"נשתלשל" מהלמעלה, ועד כדי כך שמתפרש לפעמים ביום אחר, מכיון שעיקר הדברים ואמיתתם זהו "למעלה בעליונים" ועד כדי כך שכשב"מטה" מתפרש באו"א, זה אדרבה, מגלה שלמעלה זהו אחרת<sup>5</sup>.

3. או אפשר לומר באו"א, שאדרבה, בעוה"ז התחתון מתגלה רצון העליון שלמעלה מחכמתו של הקב"ה, ולכן "הפס"ד" למעלה באופן זה הוא ע"פ חכמתו של הקב"ה, "הפס"ד" למטה באופן אחר הוא ע"פ רצונו של הקב"ה, שרצון הוא למעלה מחכמה, וענין זה מתגלה דווקא למטה, שהוא עולם המעשה, וכידוע שמעשה קשור עם רצון דווקא (המעשים בפועל הם מצד הרצון). כלומר, תורה היא חכמתו של הקב"ה וא"כ בג"ע מתגלה הענין דחכמה, ובעוה"ז מתגלה הענין דרצונו של הקב"ה. (מהתועדות דש"פ נשא תשמ"ג. וראה לקמן אות ד').

4. ע"פ לקו"ש חט"ז עמ' 98. ויש להעיר, שעד"ז מצינו ג"כ בקשר לר"ה שחל בשבת שמובא בדא"ח ע"כ שאין תוקעים בר"ה שחל בשבת, שלכאור' איך דחו מצוות עשה דאורייתא מפני החשש שמא יעבירונו? וע"כ מוכיחה תורת החסידות שבר"ה שחל בשבת אין זקוקין לשופר, כי ההשפעה הרוחנית שנמשכת ע"י השופר נמשך בשבת מצ"ע ללא תקיעת שופר, וכן אותו ביאור בפסח שחל בשבת, שחכמים לא תיקנו את הגזירה של רבה "שמא יעבירונו", כי העינים הרוחניים ש"נמשכים" ע"י המצה, אינם נמשכים בשבת מאליהם, וכיון שגם בשבת זקוקים לאכילת המצה ה"ז הוכחה לכך שאין קיים כאן החשש שמא יעבירונו. (עיי' בכ"ז בלקו"ש ח"ז שיחה לחג הפסח).

5. ע"ד ביאור הרמב"ן בקשר לעדים זוממין, שאמרו רז"ל "לא נהרגו נהרגין, נהרגו לא נהרגין", ולכאור' איך יתכן דבר כזה, הרי זהו היפך השכל ואפי' היפך דיני התורה בנוגע לשאר מיתות, ומסביר, שבי"ד כשר חקר ודרש וקיבל עדותן ועפ"ז פסקו למיתה ונהרגו בפועל, ה"ז הוכחה שכלפי שמיא גליא שהנהרגים היו מחוייבים מיתה זו, אע"פ שדין תורה ביטל העדות שהיא היתה יסוד הפס"ד למטה שיהרגו ונהרגו, ולכן פס"ד בי"ד שלמטה דאין העדים זוממין נהרגין. (ע"פ התועדות אחש"פ תשי"ג. וראה שם עוד דוגמאות).

## ג

## סיפורי התורה

ידוע מאמר חז"ל (ב"ר בתחלתו) ש"התורה קדמה לעולם", דהיינו, למרות ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ופשוטה של התורה זהו כפי שנלמדת למטה בעוה"ז הגשמי דווקא, מ"מ מכיון שהתורה "קדמה לעולם" יש בכל תיבה שבתורה פירוש פנימי ורוחני וכפי שנלמדת בעולמות רוחניים, וכלל הזה חל ג"כ על סיפורי תורה, דהיינו שלמרות שכל סיפור אירע בפשטות בכל פרטיו כפי המסופר בתורה, אבל מ"מ מכיון שהתורה "קדמה לעולם", עכצ"ל שגם סיפורי תורה מכילים תוכן רוחני בהתאם למציאות התורה בעולמות העליונים.

ובנוגע לעניינינו מצינו מדרש אודות המבול (ב"ר פ"ה, א. ועד"ו באיכ"ר פ"א, נב), וז"ל "מתחילת ברייתו של עולם לא הי' קלוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים, ולאחרי שעמד דור המבול ומרד בו. אמר הקב"ה יפנו אלו ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם". וא"כ מובן שמצב העולם בהיותו מוצף במי המבול דומה למצב שבתחילת בריאת העולם שזהו עילוי גדול ביותר, עולם המקלס את הקב"ה – וזה פלא עצום איך זה מתאים עם פשטות הענין של המבול שבאו לשחת כל בשר?

וע"פ יסוד הנ"ל מיושב, שזה שהמבול בא להעניש את אנשי דור המבול ה"ז כפי שהענין הוא למטה וכפשוטו, אמנם מכיון שענין המבול מסופר בתורה א"כ יש ג"כ כל תוכן הנ"ל כפי שהוא בעצם, "בעליונים", בעולם עליון שלא שייך שם ענין דרע וחטא, וזהו מה שמשמיענו המדרש, שגם במבול יש את התוכן של ענין שכולו קדושה דוגמא של "תחילת ברייתו של עולם" והיינו שתוכן זה שבענין המבול כפי שהוא "למעלה" נמשך במי המבול הגשמיים למטה בארץ, מכיון ש"תורה לא בשמים היא" אלא ניתנה למטה בארץ, הרי מובן, דזה שלכל ענין בתורה יש פירוש כפי שהתורה היא "בעליונים" הכוונה בזה שתוכן הענין "נמשך" גם בתחתונים.

עוד ענין ממש עד"ו, אודות הקללות המופיעות בתורה, וכידוע מה שמוסבר בחסידות (לקו"ת בחוקותי מח, סע"א ואילך. וראה אוה"ת ע' תתצב ואילך) בקשר לזה "שלפי האמת אינם רק ברכות", וכן מצינו סיפור בש"ס (מו"ק ט, סע"א ואילך) שרשב"י שלח בנו לתנאים שנזדמנו במקומו שיברכוהו, אמנם הם ברכוהו בלשון קללה, והי' מצטער על זה וכשחזר דבריהם לפני אביו אמר "הנך כולהו ברכתא נינהו".

שהביאור בזה הוא כנ"ל, שקללות במובן הפשוט זהו רק למטה איך שמתפרש לעניינינו, ובפשוטו של מקרא, אבל מצד התורה ש"בעצם" מדברת בעליונים, ששם לא שייך רע, שם תוכנם הוא כולו קדושה וברכה<sup>6</sup>.

6. ע"פ לקו"ש ח"ל עמ' 17.



## ד

## מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהקשר למין

הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ז) כותב שכל מי שמתאר את הקב"ה באופן של בעל גוף וצורה הרי הוא מין וע"ז משיג הראב"ד וטוען והרי היו כו"כ גדולי ישראל שהלכו בדרך הזו? הרבי נעמד על הנ"ל ומסביר את מחלוקתם הזו כך; ובהקדים, בשאלה כללית אודות ילד קטן שמלמדים אותו בחיידר על הקב"ה וכשמסבירים לו על "עיני ה' " ו"ביד חזקה" וכל התוארים האלה הילד מתאר אותם בציוור גשמי ולכאו' איך שייך ללמדו כך, הרי זו היא סתירה לעיקרי האמונה שאין לו גוף ולא דמות הגוף?

וההסברה בזה, כמובן שלדרגתו של הילד כשמדברים איתו על יד הקב"ה מובן אצלו שאין ביד הזאת כח ויכולת בגלל הבשר הגשמי, אלא שזוהו בכלל החיות שבתוכה הבאה מאת הקב"ה, וכן בשאר התוארים, אצל הקטן מתפרש הענין בתכלית העילוי, וכמובן שזוהי דרך אמיתית גם ע"פ תורה לגביו, וכמובן שכשיגדיל אסור ללמדו כך ונחשב הגבלה בכח של ה'. וההסברה בזה, יש את התורה כפי שהיא ב"עצם בעליונים" ואיך שמתפרש באופן ש"נשתלשלו מהם" בעולם התחתון כן הוא ב"ענין היד" דלמעלה שענין זה "נמשך" ומתפרש בכל עולם כפי השגת אותו עולם, ובעולם השכל של התינוק מתפרש בצורה גשמית.

עד"ז מובן ג"כ במחלוקת הנ"ל: הרמב"ם מדבר איך שהדברים הם באמיתתם "למעלה" דהיינו שהתורה "בעצם בעליונים" ולכן כל המתאר את הקב"ה בצורה וכו' נקרא מין והראב"ד משיג עליו שמצינו ג"כ גדולי ישראל שלגבי תקופתם עדין הבינו כמו קטן, דהיינו שבאותו זמן היו רבים שלא הבינו שיש בכך סתירה לאחדות ה' ואפשר ללמוד כמו שלומדים עם קטן, ולכן כיון שלדעתם אי"ז סתירה לאחדות ה' א"א לקרותם בשם "מין", אמנם אחרי שענין זה הוסבר ע"פ שכל (שמציאות של גוף הוא בסתירה לאחדות ה') שוב מתבטלת השגת הראב"ד ש"רבים הלכו בזו המחשבה"<sup>7</sup>.

## ה

## צמצום כפשוטו או לאו כפשוטו

ידוע מה שאדה"ז כותב (בשער היחוד והאמונה פ"ז) ושולל דעתם של אלו שהבינו וטעו בדמיונם הכוזב בחושבם שהצמצום הוא כפשוטו, מכיון שאלו שסברו כך היו ג"כ גדולי ישראל, הרי כמובן שגם שיטה זו היא בכלל אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

7. ע"פ תו"מ התוועדויות תשמ"ג שיחה לחג השבועות ופרשת נשא.

וההסברה בזה מיוסד על הנ"ל, ע"ד הבנת הקטן אודות הקב"ה, דהיינו שמכיון שהוא "כל יכול" הרי ברצונו יכול להתלבש בציור של בעל גוף ותמונה ולא יתכן להגבילו בזה שאינו יכול להתלבש בציור וכן ביכולתו "יכול" לסלק את עצמו ממקום בלתי נקי וכ"ז מכיון שע"פ שכל קשה להסביר איך יתכן שהמלך נמצא במקום האשפה. שהרי האמת היא, כשאומרים צמצום אינו כפשוטו נמצא שהקב"ה גם בבית של עובדי ע"ז וזה קשה להסביר בשכל. ולכן (מכיון שקשה ביותר לבאר בשכל צמצום לאו כפשוטו) נמצא שענין הצמצום כפי שמתפרש (ע"פ כללי תורת אמת) בעולם נמוך (עולם השכל של אלו שלא הבינו את השיטה צמצום לאו כפשוטו) הוא כפשוטו, דהיינו ששיטה זו היא כמו אצל הקטן שאיך שמתפרש בשכלו זה ג"כ ענין אמיתי. אלא שאדה"ז גילה וחדש (גם ע"פ שכל) שאדרבה, איך שהענין הוא "בעצם בעליונים" הוא אמיתתם, וזהו שהצמצום לאו כפשוטו<sup>8</sup>.

## ו

### נצחיות התורה

ידוע מה שהרמב"ם כתב (רפ"ט מהל' יסודי התורה) "שהתורה הזאת לא תהי' מוחלפת וכו' אין לה שינוי ולא גירעון ולא תוספת", ומכיוון שכן, יוצא שכל הדברים שבש"ס שקשורים לתכונות הטבעיות של בני אדם אופני רפואה וכו' מכיון שהם חלק מהתורה הרי גם הם נכללים בנצחיות התורה ולפ"ז יש להבין הנאמר לגבי כמה דברים שבזמנינו הן שונות מנצחיות, מכיון ששנתנה טבעם של בני אדם? אמנם מוצאים דברים שמלכתחילה חכמים קבעו לזמן מסויים, וכן מצוות התלויות ביום, בזמן שביהמ"ק קיים, מצוות התלויות בארץ, ובזה אין סתירה לנצחיות התורה, מכיון שהתורה עצמה קבעה מלכתחילה שזהו גדר המצוה (ואכ"מ) אבל עניני הרפואה שאותם לא הגדירה התורה בהגבלות של זמן ומקום, כיתד יתכן שאינם נצחיים ואינם חלים בתקופתינו?

והביאור בזה מיוסד ג"כ על הכלל הנ"ל: התורה מדברת "בעצם בעליונים" ומרמזת בתחתונים, שלכן כשהתורה מדברת על הוראות בעניני רפואה היא "מדברת בעליונים" דהיינו, שמלכתחילה מדובר על הדברים כפי שהם "למעלה ברוחניות" ורק לאחר מכן, כתוצאה מכך משתלשלים הענינים הללו למטה בגשמיות "ורומזת בשניות בתחתונים". ומכיון שהענינים ברוחניות הם נצחיים, ומצד השורש הרוחני התועלת והרפואה נמצאת תמיד, דהיינו, שעניני הגוף אכילה רפואה וכדומה "משתלשלים" מאותם ענינים כפי שהם בנפש, ולגבי האכילה והרפואה הרוחנית של הנפש יש תוקף נצחי שאין בו שינוי! רק באופן שבו משתלשלים הענינים למטה, יתכנו הבדלים (שינויים) בתקופות, ש"בשנים כתיקונם" הענינים למטה יש להם אותו תוכן כמו למעלה, ולכן הרפואות

והסגולות עוזרות ג"כ בפשטות, ואילו כאשר חלים שינויים וירידה בעולם, אזי אין הענינים הרוחניים יורדים בשלימותם, בכל "התוקף" ולכן הם נשארות רק ברוחניות הענינים.<sup>9</sup>

## ז

## סיפורי רבותינו נשיאינו

"רבינו הזקן הי' בעצמו הקורא בתורה פעם אחת לא הי' בשבת פ' תבא והאדמו"ר האמצעי שמע את הקריאה מאדם אחר, העגמת נפש מהקללות שבתוכחה הביאו אותו לכאב לב עד שביוהכ"פ נסתפק אדמוה"ז אם יוכל להתענות, כששאלו את האדמו"ר האמצעי הרי בכל שנה קוראים פרשה זו? ענה "כשאבא קורא הערט זיך ניט קיין קללות (לא נשמע קללות).

ולכאור' כל הסיפור דורש ביאור: והרי כשאדמוה"ז קורא בתורה עם כל הדיוקים נקודות וטעמים בוודאי נשמע תוכנה של הקריאה כפשוטו ("אין מקרא יוצא מידי פשוטו") ומהו הפירוש בזה שכשאבא קורא לא נשמע קללות.

והביאור בזה ע"פ הנ"ל, איך שהתורה "מדברת בעליונים אין ענין הקללות" הרי "אין רע יורד מלמעלה" (ב"ר וירא נא, ג), ורק למטה, זה מתפרש באופן הזה (מסיבות שונות) ולכן כאשר האדמוה"ז הי' קורא בתורה הי' נשמע בקריאתו (אצל אדמו"ר האמצעי) תוכן "פירוש הדברים" כפי שהתורה מדברת "בעליונים" ושם מעיקרא זה ענין שכולו טוב וברכה.<sup>10</sup>

עוד סיפור בקשר לזה: כ"ק אדמו"ר הריי"ץ סיפר שאביו הרבי נ"ע לא הי' סובל שיפריעו לו בין נטילת ידיים לסעודה לבין ברכת המוציא, למרות שלפי ההלכה נחשבים רק דיבור או זמן כהפסק לא הי' רוצה שיפריעו לו גם במחשבתו בין נט"י ולבין ברכת המוציא. בשנים תרנ"ד-ה גילו חכמי הרפואה עורק חדש במוח המסייע לזכרון ולהעמקה, אחד מבני הבית סיפר זאת בהתרגשות גדולה לרבי הרש"ב בסעודתו, הרבי האזין ולא אמר כלום, לאחר ברכהמ"ז ביקש להמתין רגע, נכנס לחדרו

9. ע"פ לקו"ש חלק כ"ג הנ"ל (הערה 1). ולהעיר ממה שהוסבר על אותו ענין בביקור האדמו"ר מגור אצל הרבי (בד' אייר תשמ"ג) שבהקשר לענין זה הרבי התבטא כך: משך זמן הי' קשה לי כל הענין הזה (שמצד נצחיות התורה איך שייך "נשתנו הטבעיים"? ועד שנושא זה נתחוויר לי מתשובה של הרמ"ע מפאנו. אי"י בגמרא "דברה תורה בלשון הבאי ערים גדולות ובצורות בשמים"; "דברו נביאים לשון הבאי נתבקע הארץ בקולם וגו'" ומבאר הרמ"ע מפאנו "כי ערים גדולות ובצורות בשמים הוא כמשמעו, שהן בצורות במרום שאין ע' שרים שלמעלה נכנסים באוירה של א"י וכו'. וכן "ותבקע הארץ לקולם" הזעקה אכן בקעה את הארץ כפי שהוא ברוחניות. ועד"ז מבאר הוא את שאר הדברים עניני "לשון הבאי" ש"הבאי" מתייחס לדברים רק כפי שהם למטה, אולם אמת הדברים היא כפי שהם למעלה, ועד"ז אפשר לבאר בענינו, מה שהסגולה יצאה מכל שימוש למטה משום שכן נשתנו הטבעיים, אולם הטבע כפי שהוא למטה אינו מחייב, כי אף טבע כפי שהוא למעלה יכול להשתנות, עיי"ש המשך הדברים. וראה לקמן אות י, יא.

10. ע"פ לקו"ש ח"ל פרשת נח עמ' 17.

והביא משם כתב יד קטן מאדמו"ר האמצעי ששם מדובר על עורק זה שעוזר להעמקה. ועל הפליאה איך יתכן כזה דבר הרי הוא לא הי' פרופסור? הסביר הרבי הרש"ב שהוא ידע זאת משום שלמעלה באדם העליון ישנו הדבר, וממילא ודאי ישנו גם באדם למטה. והיינו כנ"ל, שהענינים מתחילים "בעצם בעליונים", ואנו קולטים אח"כ הרמז מהתחתונים<sup>11</sup>.

## ח

### טענת הירח

על הפסוק (בראשית א, טז) "ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים" אי' בגמרא (חולין ס, ריש ע"ב): "ר"ש בן פזי רמי כתיב ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים (דמשמע שניהם גדולים, וכתיב (לאחר מכן) הקטן, רש"י) וכתיב ואת המאור הגדול.. ואת המאור הקטן.. ומשני, אמרה הירח לפני הקב"ה אפשר לשני מלכים בכתר אחד? אמר הקב"ה לכי ומעטי את עצמך".

ולכאור' צ"ב בכל זה, האם טענת הירח היתה טענה צודקת או לא, כי מזה שהוצרכה למעט את עצמה בתור עונש על טענתה משמע שהטענה אינה צודקת, אבל ממסקנת הגמ' שהקב"ה פייס את הלבנה משמע שתוכן טענה הי' הגון לפי אמיתת הענין, ועוד צ"ל איך הקב"ה ברא מלכתחילה באופן כזה שיש מקום לטענה (בצדק)?

והביאור בזה, שעל כרחק צ"ל, שמיעוט הלבנה זהו חלק מסדר ואופן בריאת המאורות בששת ימי בראשית, וההסברה בזה, ידוע ש"קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא", שכל דבר בעולם הוא נמצא מהתורה, וכן הוא גם במאורות הגדולים שישנם תחילה בתורה, וע"פ תוכנם כפי שהם בתורה נמשך ו"נשתלשל" ענינים בשמש ולבנה בגשמיות כפשוטן, ומבואר בשל"ה ששני המאורות הם תורה שבכתב ותורה שבע"פ. וטעם הדבר הוא, כי התורה שבע"פ מקבלת מהתורה שבכתב וכמו דאמרי' בגמ' מנלן דכתיב וכו', כמו הלבנה המקבלת מהשמש.

ועפ"ז יש לבאר, זה שנבראו בתחילה שני המאורות הגדולים ואח"כ נתמעטה הלבנה, זהו כנ"ל, זה שהתורה שבע"פ "מקבלת" מהתורה שבכתב הוא רק מצד מקבלי התורה, היינו בנ"י, אבל מצד הקב"ה, "נותן התורה" אין התורה שבע"פ "מקבל", ושתיים בגדר "מאורות הגדולים", וזהו פירוש טענת הבריאה, מצד הכוונה בהבריאה, מציאות המקבל היא הדורשת שאור המקבל יבוא באמצעות המשפיע ומשום הכי צריך להיות מיעוט הירח (כמו בכל סדר דמשפיע ומקבל)<sup>12</sup>.

11. ע"פ לקו"ש ח"ב שיחה לפ' ואתחנן, שמאריך שם בענין זה שהתורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים, ובהקשר לזה מביא שם סיפור הנ"ל.

12. ע"פ לקו"ש ח"ל פרשת בראשית.

## ט

## פסקי דינים של תנאים ואמוראים

מבואר בזהר (ח"ב קפח, א) לגבי תנאים ואמוראים, שפסקי הדינים שלהם הי' ע"פ שורש נשמתם, וכמו מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שב"ש שורשם מבחינת הגבורות ולכן הם מחמירים, וב"ה ששורשם מבחי' החסדים ולכן הם מקילים.

ולכאו' הענין עצמו תמוה ביותר, הרי "תורה לא בשמים היא" וכיצד אפשר לפסוק ע"פ שורש נשמתם למעלה.

אלא הביאור בזה, שהפס"ד שלהם הי' לאחרי ההתבוננות והיגיעה בשכלם כפי שהם למטה, דהיינו שלא הסתפקו בזה שהתקבל בשכלם מצד שורשם (למעלה), אלא התייגעו בהבנת הענין כפי שהם נשמה בגוף.<sup>13</sup>

ועד"ו אותה שאלה, בקשר לכלל שמובא בגמרא ריבוי פעמים, "תיקו" - ר"ת תשבי (אליהו הנביא) יתרץ קושיות ואבעיות, ולכאו' הרי גם כאן איך אפשר להסתמך על הנבואה ולפסוק כך? אלא כנ"ל, שהוא יפסוק ויתרץ ע"פ שכל והבנה, ואילו הנבואה אינה אלא הקדמה לה"פסק" וההבנה.

וא"כ מכל זה מובן כנ"ל, שהתורה "בעצם" מדברת בעליונים ומרמזת בתחתונים, דהיינו שמדגישים ש"שכלם" מתחיל "בעצם" כפי שהוא בשורש, וזה גורם הנטי' שכך יפסק למטה, מכיון שהדברים באמיתתם, הם כפי שהם למעלה, אלא שאח"כ גם בתחתונים זה מתפרש באותו אופן, לאחרי הבנה והשגה שלו, כי בעצם נשמתו למעלה וכאן למטה הם דבר א', שלכן יש שייכות ביניהם.<sup>14</sup>

לאחרי כל הנ"ל, יש עדיין להוסיף ולהביא עוד כמה ענינים שג"כ מיוסדים על אותו כלל, אלא שיש בהם נקודה נוספת - החיבור של העליון עם התחתון.

13. ובזה מיושב ג"כ עוד ענין שבפשוט אינו מובן: ידוע מש"כ במסכת אבות "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", והרי מצינו כמה מאמרי רז"ל שנאמרו בשם אומרו ומדוע לא מתייחסים לזה שמביאים גאולה לעולם? אלא כנ"ל מכיון שלא הסתפקו בידיעת התורה של רבם אלא ודאי התייגעו והתעמקו בהבנת הדברים באופן שנעשים שכלם, ולכן מה שאמרו אח"כ דבר זה אינו נחשב חזרה על דברי רבו בלבד אלא זה מוכרח מצד שכלם, ולכן אינו נחשב אומר דבר בשם אומרו כנ"ל.

14. לקו"ש חל"ו פר' כי תשא עמ' 180.

י

## אכילת מן במדבר

מצינו כמה מדרשים שמפליאים מעלת המן, ועד כדי כך שמסופר עליו (יומא עה, ב) שהי' מאכל "שטעמו בו כל הטעמים"; "לא הי' בו פסולת", וכן הי' מביא איתו בירידתו גם אבנים טובות ומרגליות (שם עה, א). ולכאור' אינו מובן כיצד יתכן כאלו ענינים במאכל גשמי? דהיינו שאם הוא מוגבל באיזה שהוא טעם א"א שהיה בו כל הטעמים, וכן איך שייך במאכל גשמי הענין שלא הי' בו פסולת וכו'.

אלא שההסברה בזה היא, שמלכתחילה מדובר "בעצם" על משהו רוחני שמהותו היא רוחנית ולכן אין לה הגבלות וכו', אלא שכמובן שענין זה אינו בגדר השגה "ותפיסה" "להתבטא" בעולם התחתון, ולכן מכיוון שב"מהותו" הוא בלי גבול, לכן גם בצורתו הגשמית מוציאים דברים יוצאי דופן, ש"טעמו בו כל הטעמים" "ולא הי' בו פסולת", דברים שמצד עצמם לא שייכים למאכל גשמי מוגבל!

והיינו שיסוד הענין הוא כך, לא רק ש"התורה מדברת בעצם (ובעיקר) בעליונים ומרמזת בתחתונים" אלא יש דברים שגם בתחתונים מתגלה כפשוטו ממש, העליון כפי שהוא, אלא שכמובן שהעליון מצ"ע לא שייך לתפוס אלא באופן שבל"ג "מצטייר" ומתפרש "בתחתונים". (ובסגנון החסידות, חיבור עליון ותחתון באופן שהעליון נשאר במעלתו והתחתון נשאר במציאותו)<sup>15</sup>.

יא

## עבודה ד"בכל מאודך"

מבואר בחסידות (תו"א מקץ לג, א-ב ובכ"מ) שע"י העבודה דבכל מאודך "מאוד שלך", דרגת הבלי גבול של האדם, מעוררת וממשיכה את ה"מאוד" שלמעלה, הבלי גבול האמיתי, והגם שהמאוד שלך זהו רק למעלה מן הגבולות של עבודת אדם זה, בעוד אשר מצד עצמה זוהי עבודה מוגבלת, וכן ביחס לאדם שני שנמצא בדרגא נעלית יותר זהו ג"כ נחשב לאהבה מוגבלת, וא"כ איך שייך לומר שהבלי גבול שלו ממשיך את הבלי גבול האמיתי?

וההסברה בזה, מכיון שענין הבלי גבול קיים רק באלוקות, ואילו הנבראים הם "בעצם" מוגבלים, ולא תיתכן אצלם עבודה של בלי גבול, לפיכך כאשר מוצאים בנברא איזה שהוא תנועה והזזה

15. ע"פ לקו"ש ח"ד פרשת עקב ובהעלותך.

הנעלית ממגבלותיו שלו, הרי מכאן הוכחה שזה נובע "ונמשך" מהבל"ג האמיתי, ומאותה סיבה זה מעורר הדרגא של "המאד שלמעלה" בלי גבול האמיתי<sup>16</sup>.



---

16. ע"פ לקו"ש חי"ז עמ' 115.

## ב' אופנים בביטול העולמות למקורם

שני אופנים באחדות השם מלמטה למעלה ומלמעלה למטה / י"ל שזהו החילוק בין ד"ה נר חנוכה לד"ה האמנם דתרמו"ג / אפשר שזהו גם החילוק בין שני מקומות בתניא / עפ"ז יומתק המצויין במפתח דכ"ק אדמו"ר לספר התניא.

הת' מנחם מענדל שי' הולצמאן  
תלמיד בישיבה

### א

#### שני אופנים באחדות השם מקבילים לדעת עליון ודעת תחתון

במאמר ד"ה 'פתח אליהו' תשט"ו מאריך ומבאר כ"ק אדמו"ר את עניינם של ב' השמות העיקריים שבהם מצינו שמכנים בכתוב את הקב"ה: הוי' ואלוקים; ד"בשם הוי' הוא דעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין, היינו שכל ההתהוות היא אין ואפס וכולא קמי' כלא חשיב, ובשם אלוקים הוא דעת תחתון, שהבריאה היא מאין ליש, היינו שהנבראים הם מציאות יש [והכח האלקי שמהווה אותם נקרא בשם אין, אין שאינו מושג]."

היינו ששם הוי' מורה על דרגה בה נרגשת ומודגשת בעיקר המציאות האלוקית שלמעלה מעולמות והגבלה, והמציאות של עולמות והגבלה לגבי דרגה זו היא 'התחדשות', היינו שמחודש ו'פלאי' לגבי דרגה זו שישנה המציאות דעולמות והגבלה.

ושם אלוקים מורה על דרגה בה נרגשת ומודגשת בעיקר המציאות דעולמות והגבלה, והמציאות האלוקית שלמעלה מזה היא 'התחדשות', היינו שלגבי דרגה זו, כיון שמקורה ומה שמחי' את כל המציאות דעולמות וכו' הוא המציאות האלוקית נעלם אצלה ובלתי-מורגש, הרי הרי זה 'מחודש' אצלה להרגיש את המציאות האלוקית.

והנה בספר 'דרך מצותיך' לכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק (מצות אחדות ה') הביא ג' דרגות בעניינינו ועומקו של הציווי דהאמונה באחדות ה', וז"ל: "מצות אחדות ה': שנאמר: שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד. וז"ל הרמב"ם ז"ל בספר המצות: 'מצוה ב' היא הציווי שצונו בהאמנת היחוד, והוא, שנאמין שפועל המציאות וסיבתו הראשונה אחד, והוא אמרו יתעלה שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד' . . . אבל אנחנו בית ישראל עליהם הכתוב אומר: "כי חלק ה' עמו", ומצוים במצות היחוד לידע האמת כי הוא אחד, וזולתו אין עוד, וכל הנמצאים ממנו כמלאכים וכוכבים וגלגלים ויסודות, כולם ממונים על פעולותיהם אין להם שלטו בעצמם ח"ו . . . שהגם שכבר ידענו שה' ית' אחד בעצמותו פשוט בתכלית הפשיטות, באה המצות היחוד לידע שאין עוד אלוה ח"ו, ואין לשום אחד מהנמצאים שום



שלטון ח"ו זולתו, כי כולם פועלים ברצונו ובמצותו ובכח שהוא מאיר ושופע להם, נמצא שהוא אלוה אחד ואין עוד . .

[וממשיך לבאר דרגה עמוקה יותר במצות אחדות ה' ע"פ דברי הזוהר:] ואמנם הזוהר ביארו זה בענין עמוק יותר, והוא יחוד שני השמות הוי' אלוקים; רצה לומר, כי שם אלוקים בגימטריה 'הטבע', והוא ההארה המאירה בבחי' העלם להחיות עולמות הנפרדים, שהיא מיוחדת ממש עם שם הוי' הוא שם העצם שלמעלה מעלה מהטבע . . [וממשיך לאח"ז לבאר את פירוש דברי הזוהר בעומק יותר ע"פ תורת הבעש"ט נ"ע]: ואנחנו נבאר זאת ע"פ הפנים העמוקים שלימדנו מיסוד הבעש"ט והרב המגיד נ"ע אשר אליו נגלו האלוקים כידוע . . ע"פ עומק יסוד הבעש"ט נ"ע בזה"ק, יתפרש ענין זה ביותר הפלא ופלא בביאור ענין היחוד, מלבד היחוד בשפע האלוקות כנ"ל, עוד זאת, שאין עוד ממש אפילו בנבראים, ורצה לומר שע"פ האמת, אין הנבראים בחי' יש ודבר כמו שנראי' אנחנו בעינינו, כי זהו אצלינו לפי שאיננו רואים חיות האלוקות, אבל לגבי חיות האלוקות המחי' אותנו, אנחנו בטילים מציאות ובבחי' אפס ממש כזיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש כו' כמ"ש בלק"א ח"ב (פ"ג) . . והרי זה היחוד הגמור . . גם כשנמצא העולם ומילואו אינו יש באמת כמו שנראה בעיני בשר שאין רואים האמת, אלא שם אין ואפס עליהם כזיו השמש כשהוא בכדור כו', עיי"ש.

ונראה שפשט דברי הזוהר ועומק דברי הזוהר ע"פ פירוש הבעש"ט בעניינה של מצות אחדות ה', תואמים ומקבילים לב' הדרגות ד'דעת עליון' ו'דעת תחתון'; דע"פ פשט דברי הזוהר, ענין אחדות ה' אינו בא לגלות שהנבראים כפי שנראים לעינינו הינם בטלים, אלא כל ענין אחדות ה' נוסב על היחוד בשפע האלוקות ובאור האלוקי, ולא עוסק כ"כ בשלילת ישות מציאות הנבראים כפי שנראים לעינינו; אמנם ע"פ עומק דברי הבעש"ט בדברי הזוהר, מובן שענין אחדות ה' בא לגלות שגם הנבראים כפי שנראים לעינינו הינם בטלים לגבי חיותם האלוקית; והיינו שענין אחדות ה' נסוב גם על הנבראים עצמם (ולא רק על חיותם), ועוסק בשלילת ישות מציאותם;

והפרש זה בין ב' הביאורים מדוייק במילותיו של הצ"צ שהובאו לעיל, ע"פ עומק יסוד הבעש"ט נ"ע בזה"ק, יתפרש ענין זה ביותר הפלא ופלא בביאור ענין היחוד, מלבד היחוד בשפע האלוקות כנ"ל, עוד זאת . . , היינו שע"פ הבנת ענין אחדות ה' ע"פ דברי הבעש"ט, נוסף לגדרה של מצות אחדות ה' ענין שני – "שאיין עוד ממש אפילו בנבראים" – בנוסף לענין הראשון במצוה זו המובן כבר מפשט דברי הזוהר – "היחוד בשפע האלוקות", והיינו כנזכר לעיל, שענין אחדות ה' ע"פ דברי הבעש"ט בא לשלול ג"כ את מציאותם התחתונה של הנבראים ולא 'מתעלם' מציאותם; וזהו אותו הענין של 'דעת תחתון'.

## ב

## החילוק בין שני המאמרים דת"רמ"ג

והנה במאמר ד"ה נר חנוכה תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג עמ' לו) עומד כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע על הבנת הענין דאחדות ה' וד'אני הוי' לא שנית', וז"ל: "ולכאורה צ"ל איך אומרים דאני הוי' לא שנית', והרי ישנם כמה וכמה חילוקי מדריגות בהגילוי אלוקות שמאיר בכל עולם ועולם, כמו בד' עולמות אבי"ע, הרי אין אחד מהם דומה לחברו, שהרי באצילות מאיר גילוי אלוקות דאיהו וחייהו וגרמוהי חד', ובבריאה אינו מאיר גילוי אלוקות כ"כ, ובאצילות גופא יש ג"כ חילוקי מדריגות . . . ובז"א מאיר דרך חלון שהוא צמצום יותר, ובמלכות דרך נקב שהוא עוד צמצום יותר . . . [ומתרגן:] אך הענין הוא, דהנה כל השינויים הנ"ל הוא רק לגבי המקבלים דעולם האצילות מפני שנזדכך העולם והספירות, לכן יכולים לקבל יותר גילוי אלוקות, ועולם הברי' לא נזדכך כ"כ, אינו יכול לקבל גילוי אלוקות כ"כ, וכן יצירה ועשיי' עד שעוה"ז הגשמי, מפני שלא נזדכך עדיין, אינו יכול לקבל גילוי אלוקות הרי כ"ז לגבי המקבלים, שאינם מקבלים האור, אבל א"ס הוא נמצא למעלה כמו למטה ממש . . .".

היינו, שמבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שמציאות העולמות הנפרדים מהקב"ה והמעלימים עליו לא סותרת לנאמר ש"אני הוי' לא שנית", שה' לא נשתנה כלל ע"י בריאת העולם וכל סדר ההשתלשלות, וזאת מכיון שמציאותו חודרת בהם – מצידו – לגמרי ובאופן פנימי, גם בתחתונים שבהם, אלא שמצדם, מכיון שה' בראם באופן תחתון ונפרד, ה"ה לא מסוגלים לקלוט ולקבל גילוי זה דא"ס באופן פנימי עד כדי שירגישו ויחושו אותו, אך עצם מציאותו חודרת גם בהם.

וממשיך שם במאמר: "וכתיב 'מלא כל הארץ כבודו כו', שהרי אינו שייך שיסתיר כ"א דבר הזולת, אבל עצם אינו שייך שיסתיר על עצם כמו שאינו שייך לומר שהאדם יסתיר על עצמו כמ"ש בש"ע או"ח סי' צ"א לענין כיסוי הראש, דאינו מועיל מה שישים ידיו על ראשו, מפני שאין העצם מסתיר על העצם, ולמעלה הרי אין לך דבר שחוץ ממנו, והוי' ואלקים כולא חד כו' כמ"ש במ"א, וא"כ אינו שייך ששום דבר יסתיר עליו ח"ו, שהרי שם אלקים שהוא בחי' מלכות הוא אלוקות ומיוחד בא"ס בתכלית היחוד, וא"כ אינו מסתיר כלל, גם לגבי ההארה משם הוי' המהווה עולמות, כ"א לגבי המקבלים, אבל לא לגבי האור, וא"כ 'לא שנית' גם בהארה שמאיר מאוא"ס כו'".

היינו שמוסיף כאן פרט נוסף, והוא, שגם שם אלוקים שנמשל ל'מגן' של השמש, כמו שנאמר "שמש ומגן הוי' אלוקים"<sup>2</sup> – היינו שעניינו הוא לגרום לנבראים התחתונים שלא לחוש את החיות האלוקית שמחי' אותם ו'להגן' עליהם מפני הרגשת החיות האלוקית במוחש, וזאת בכדי שיישארו

1. כלומר: הוא (הקב"ה) האור והכלים הינם מאוחדים, ראה אריכות הביאור בזה בתניא אגה"ק סי' כ.

2. שם הוי' נמשל לשמש המאירה, ושם אלוקים המגביל את הגילוי אלוקות של שם הוי' נמשל למגן השמש - ראה לקו"א תניא פכ"ו, ושער היחוד והאמונה פ"ג.

בגדר של תחתונים, מפני שכך הוא הרצון העליון, לברוא נבראים נפרדים ותחתוניים – בטל בעצם לשם הוי' ולאין-סוף, מכיון שסוכ"ס הוא ענין אלוקי וחלק מהעצם דאלקות, ועצם אינו חוצץ ומסתיר על עצם, כמפורש בשו"ע כמובא בדברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. עד כאן תוכן דבריו במאמר ד"ה נר-חנוכה תרמ"ג.

והנה, במאמר נוסף משנה זו – מאמר ד"ה האמנם תרמ"ג, מבאר ג"כ בהרחבה כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב את הענין דאחדות ה' וד'אני הוי' לא שניתי', אלא שמתגלגל לענין זה במאמר מתוך קושיא שונה מהקושיא המובאת במאמר הקודם; דבמאמר הקודם בא לבאר את הענין ד'אני הוי' לא שניתי' מתוך הקושיא ש'איך אומרים דאני הוי' לא שניתי', והרי ישנם כמה וכמה חילוקי מדריגות בהגילוי אלוקות שמאיר בכל עולם ועולם", ואילו במאמר זה, מגיע לביאור הענין מתוך הקושיא ש'ואהבת' הוא לשון ציווי, ולכאורה צ"ל מה שייך ציווי על אהבה, הרי היא מידה שבלב ואינו שייך ציווי על זה; אך הענין, דהציווי אינו על האהבה כ"א על ההתבוננות בפסוק ראשון דק"ש דשמע ישראל כו' ה' אחד . . .".

וממשיך לבאר שם את ההתבוננות דפסוק ראשון שהיא היא ההתבוננות דאחדות ה' ודאני הוי' לא שניתי', בג' דרגות שכ"א נעלית ועמוקה וכוללת יותר דקויות במציאות היש מקודמתה;

ונזכיר כאן את כללות ג' הביאורים: א. כל דבר למטה בעולם התחתון יש לו שורש עליון בעולמות עליונים, וכיון שאם מקורו העליון יתגלה בו אזי יתבטל מיד הדבר התחתון, ממילא מובן שגם בזמן שקיים ועוד לא נתבטל, הרי מציאותו אינה מציאות אמיתית בעצם<sup>3</sup>. ב. מכיון שעצם מציאות העולם מצד עצמה וללא הכח האלוקי המעמיד אותה אינה יכולה להתקיים ולעמוד, הרי שאם כן קיימת, חייב להיות הכח האלוקי בעולם בכל רגע ורגע, וע"ד אבן המעופפת שיכולה לעוף באויר רק בזמן שכח האדם הזורק נמצא בה. ג. כשעלה ברצונו שיהי' עולמות היה אור א"ס ממלא את כל מקום החלל, ואח"כ נעשה הצמצום שמיעט כביכול את המצאות הא"ס בעולמות, אך התמעטות זו אינה התמעטות של עצם הא"ס במקום העולמות אלא רק התמעטות של גילוי בעולמות, וכיון שכך, בעולמות נמצא לגמרי הא"ס, ונמצא א"כ שהעולם הינו כזיו השמש כשנמצא בתוך כדור השמש, ש"אינו עולה בשם זיו כלל", דהיינו שהעולם בטל לדבר ה' והדבר ה' בטל בעצם שהוא מקורו.

עכ"פ, במאמר זה מגיע כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב לביאור הענין דאחדות ה' מתוך הקושי הידוע (ראה בהקדמה לשער היחוד והאמונה ועוד) היאך ציוונו ה' לאהבו, הלא ידוע ונראה בחוש שא"א לצוות על אדם שלפתע-פתאום יאהב דבר שעד עתה לא אהב; והמענה על זה הוא, שאכן הציווי

3. ומובא ע"ז (שם, ובעוד מקומות בחסידות) הראי' מנהרות המכזבין, היינו שנפסקים מדי פעם (אפי' פעם בשבע שנים) אינם נקראים מים חיים (ראה נדרים מ, ב), שהגם שעכשיו נובעים, מכיוון שאין מציאותם אמיתית אינם יכולים להקראות מים חיים.

ד"ואהבת" אינו ציווי מידי על האדם שיאהב את הקב"ה גם אם אינו נמשך לקב"ה מעצמו, דזה אינו אפשרי, אלא ציווי על האדם שיתבונן ויתעמק בענין אחדות ה', ומתוך כך "יהי' לו רצון ליכלל בא"ס, רצה לומר שהרצון שלו יהי' בכליון ותשוקה נפלאה דכמו שבאמת הוא שכל נברא בטל במציאות כו' כן יהי' נראה לעין הרואה, שיראה כל דבר נברא איך שהוא אלקות".

ונמצא שאם נחלק באופן כללי את הקושיות שהביאו את ביאור הענין דאחדות ה' בב' מאמרים אלו, נחלקם כך: במאמר ד"ה נר חנוכה, מגיע הביאור מצד שאלה היאך ענין אחדות ה' תואם את המציאות האלוקית המתחלקת לעולמות אין מספר הנפרדים ושונים זמ"ז בתכלית; היינו ששם מבואר היאך משתקף הענין דאחדות ה' מצד המציאות האלוקית העליונה; ואילו במאמר ד"ה האמנם, מגיע הביאור מצד השאלה היאך הנברא התחתון יוכל להגיע מצד לאהבת ה' ולהכרת האלוקית כפי שחודרת לגדר המציאות שלו.

וגם בביאור שלאחר מכן ישנו חילוק בין המאמרים: בד"ה נר חנוכה מבאר אמיתית המציאות דאלוקות, וממילא מובן הכל בטל, משא"כ בהאמנם שמבאר בדרך ששוללת את מציאותם של הנבראים.

ובמילים אחרות: במאמר ד"ה נר חנוכה מבואר שההעלם לנבראים התחתונים הינו אך ורק מצידם ולא מצד האור האלוקי בכדי לבאר היאך מציאותם לא מפריעה לירידת האור האלקי למטה, ובמאמר ד"ה האמנם מבואר שההעלם לנבראים התחתונים הינו אך ורק מצידם ולא מצד האור האלוקי בכדי לבאר היאך הנבראים התחתונים יכולים לעלות למטה למעלה ולהתדבק במציאות האלוקית העליונה מהם, ואיך גם הם בטלים ואינם מהווים כלל סתירה לא"ס.

ויש לקשר את ב' הענינים שנתבארו במאמרים אלו עם 'דעת עליון' שבשם הוי' ו'דעת תחתון' שבשם הוי', שבמאמר ד"ה נר חנוכה מבאר את הענין דאחדות ה' מצד 'דעת עליון', מצד הדרגה בה המציאות האלוקית היא פשוטה ונרגשת והמציאות דעולם והגבלה היא בהתחדשות, ובמאמר ד"ה האמנם מבאר את הענין דאחדות ה' מצד 'דעת תחתון', מצד הדרגה בה המציאות דעולם והגבלה היא פשוטה ונרגשת והמציאות האלוקית היא בהתחדשות, ומזה נובעים ההבדלים שבין ב' המאמרים ומצד איזה מציאות מגיע להסברת הענין דאחדות ה'.

## ג

### ביאור כ"ק אדמו"ר בקושיא שבד"ה נר חנוכה בעומק יותר והקשר להנ"ל

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ט<sup>4</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מ"ש אדמו"ר מוהרש"ב במאמר ד"ה נר חנוכה בענין 'אני הוי' לא שנית', היאך מציאות העולמות המצומצמים אינם גורמים שינוי בו ית'.

4. נדפס בסה"מ מלוקט חלק ב עמ' רצה ואילך.

והתחיל לבאר את הפרט הראשון שהוזכר במאמר זה – שכל השינוי בגילוי אורו ית' הוא רק מצד המקבלים, אך מצד האור אין כל שינוי והוא חודר בהם ג"כ, וז"ל שם: "בענין אני הוי' לא שניתי מבאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, דלכאורה אי"מ הרי ישנו סדר השתלשלות, והאור משתנה מעולם לעולם ונצטמצם לפי ערך כל עולם עד שבעוה"ז האור מצומצם ביותר והוא בהעלם והסתר בתכלית דלכן נקרא בשם תחתון לפי שאין תחתון ממנו במדריגה, והרי זה שינוי בהאור. ומבאר שם, דאעפ"כ אין זה שינוי מצד האורות דהגם שיש כמה חילוקים בהאור. . הנה חילוקים אלו הם רק מצד העולמות, שאין העולם כלי נעלה יותר, אבל האור עצמו נמצאה בשלימותו ובמילואו למטה כמו למעלה".

והמשיך לבאר כ"ק אדמו"ר את הפרט השני שהוזכר במאמר זה – הא דאין עצם מסתיר על עצם שלכן גם שם אלקים שמורה על מציאות העולמות אינו חוצץ ומסתיר על שם הוי', מכיון שהם חלק מאותו העצם; והוסיף לבאר ג"כ את הסיבה שמצידה הוצרך כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב להביא במאמר פרט זה ג"כ ולא הסתפק בביאור ענין אחדות ה' ע"י הבאת הפרט הראשון, שכל השינוי הוא רק מצד המקבלים; וזה"ל: "אך עדיין אינו מובן, שהרי זה גופא שאין העולמות יכולים לקבלו הרי זה שינוי, [ולכן] מבאר על זה דגם השינוי שמצד העולמות והמקבלים אין זה שינוי, שהרי זה שהמקבלים אינם יכולים לקבל את האור הוא מצד המגן שישנו על הוי' והוא ההעלם דשם אלקים, והרי שם אלקים הוא שם קדוש מהו' שמות שאין נמחקים, ולזאת, הרי לגבי האור עצמו אין זה העלם כלל, שהרי אין עצם מסתיר על עצם כידוע, והיינו שגם מצד העולמות וההסתרים לא יש שינוי בהאור כלל".

היינו שמה שהוצרך כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב להביא במאמר זה ג"כ את הא דאין עצם מסתיר על עצם והא דההעלם עצמו מיוחד איתו ית', הוא מפני שלולא זה עדיין חסר ענין מהותי בהבנת ענין אחדות ה', מכיון שגם כשהובן שמצד האור ה"ה חודר גם בעולמות התחתונים ונמצא בהם, עדיין לא מתבאר ענין אחדות ה' כראוי, מכיון שעדין סוכ"ס המקבלים מצד ענינם ה"ה לא מקבלים גילוי הא"ס בפנימיותם, והרי ענין אחדות ה' כראוי ע"פ דרך הבעש"ט דורש שאחדותו ית' תחדור לכל מציאות שהיא ואפילו הדקה והעדינה ביותר, ולפי הבנת הפרט הראשון נמצא שפנימיותם של הנבראים אינה חדורה בא"ס מצד עניינם; ומפני זה נצרך לבאר שגם הנבראים התחתונים מצד עניינם ופנימיותם חדורים בא"ס ובאחדותו, אלא שאעפ"כ את זה גופא אינם מרגישים וחשים; וזהו מה שכותב כ"ק אדמו"ר בביאור ההכרח להביא את הפרט השני "שהרי זה גופא שאין העולמות יכולים לקבלו הרי זה שינוי".

וע"פ הנתבאר לעיל (אות ב) יבואר בטוב טעם מדוע מבאר כ"ק אדמו"ר שהפרט השני מגיע לבאר את הקושיא שלכאורה העולמות ושינויים זמ"ז וכו' יוצרים שינוי באור האלוקי, ולא בכדי לבאר איך אחדות ה' חודרת גם בנבראים התחתונים; היינו, שכ"ק אדמו"ר מבאר שאי ההבנה

שהובילה לביאור הענין שגם ההעלם עצמו ה"ה חלק מהעצם ואינו מסתיר על העצם, היא היאך מציאותו של ה' יורדת גם למטה מטה לעולמות התחתונים מצד עניינם, ולא שאי ההבנה הייתה היאך העולמות התחתונים קשורים מצד עניינם לאחדותו (ואע"פ שב' הקושיות תוכנם הוא היינו הך, אעפ"כ הרי שניהם מדגישים עניינים שונים, אחת מדגישה שקשה היאך המעלה יורד ללמטה, והשני' מדגישה שקשה היאך המטה קשור ועולה ללמעלה);

והיינו מפני שכנ"ל, במאמר ד"ה נר חנוכה (בשונה מהמבואר בד"ה האמנם), מתמקד כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בביאור ענין אחדות ה' מצד ה'למעלה' ו'דעת עליון', וע"כ חותר להבין במאמר זה היאך יכולה לרדת אחדותו גם בעולמות התחתונים שהם ב'התחדשות', והדגש אינו היאך מתקשרים הנבראים מצד עניינם עם אחדותו, מכיון שחתירה להבנה היאך הנברא ה'מטה' קשור עם ה'למעלה', שייכת בדרגת 'דעת תחתון', ולא בדרגה זו מדבר במאמר זה.

#### ד

#### ביאור החילוק בין כמה מקומות בתניא ע"פ הנ"ל

והנה ענין אחדות ה' נתבאר בספר התניא קדישא בכו"כ מקומות (ובעיקר בשער היחוד והאמונה), ונצטט כאן עכ"פ ב' מקומות בהם נתבאר הענין:

בליקוטי אמרים פרק ל"ג כתב כ"ק רבנו הזקן: "עוד זאת תהי' שמחת הנפש האמיתית, ובפרט כשרואה בנפשו בעיתים מזומנים שצריך לזככה ולהאירה בשמחת לבב, אזי יעמיק מחשבתו ויציר בשכלו ובניתו ענין יחודו ית' האמיתי איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים, ואפי' מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו ית' וכולא קמיה כלא חשיב ממש, והוא לבדו בעליונים ובתחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית, וגם במקום הזה שנברא בו עולם הזה השמים והארץ וכל צבאם, היה הוא לבדו ממלא המקום הזה, וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל, מפני שכל הנבראים בטלים אצלו במציאות ממש כביטול אותיות הדיבור והמחשבה במקורן ושרשן, הוא מהות הנפש ועצמותה, שהן עשר בחינותיה חכמה בינה ודעת כו' שאין בהם בחי' אותיות עדיין קודם שמתלבשות בלבוש המחשבה, וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה מענין ביטול אור וזיו השמש במקורו, הוא גוף כדור השמש שברקיע, שגם שם מאיר ומתפשט ודאי זיו ואורו, וביתר שאת מהתפשטותו והארתו בחלל העולם, אלא ששם הוא בטל במציאות במקורו וכאילו אינו במציאות כלל".

ובשער היחוד והאמונה פרק ג כתב: והנה אחר הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאיש ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו

מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו, הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו, א"כ אפס בלעדו באמת, והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדרים שהוא זיו ואור המתפשט . . . [ומביא המשל הנזכר לעיל בפרק ל"ג בליקוטי אמרים, ומסיים:] כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהוה אותם."

וגם כאן נראה שהביאור דאחדות ה' מגיע בב' מקומות שונים מתוך ב' כוונות שונות, אחת מתוך ההסתכלות ד'דעת עליון' ואחת מתוך ההסתכלות ד'דעת תחתון'; וכפי שניכר מהניסוח השונה בכ"א מב' קטעים אלו;

בפרק ג' בשער היחוד והאמונה, ניכר שהדגש הוא לכאן היאך מציאות הנברא ה'חזקה' והמורגשת כפי שנראית לעינינו, בטלה בעצם לגבי אור ה' כזיו השמש בכדור השמש; היינו שמדגיש שאע"פ שההבנה וההכרה הראשונית היא שהנבראים חשובים כישות בפ"ע ואינם בטלים לעיני נעלה מהם, הרי בכ"ז ה"ה בטלים כלפי אור א"ס, ושצריך לשלול הכרה מוטעית זו, דכך כותב שם: "והנה אחר הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו".

ורואים שהדגש הוא לשלול את ההכרה הפשוטה אצל האדם החומרי שהנבראים הינם יש ומציאות בפ"ע.

ואמנם מאידך גיסא, בפרק לג בליקוטי אמרים לא ניכר באופן חזק כ"כ השלילה של ישות הנבראים שנראית במציאות בפ"ע אלא הדגש חזק יותר על אחדותו ית' מצידו, ואיך שהוא חודר את מציאות התחתונים; דכך כותב שם: "יעמיק מחשבתו ויציר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' האמיתי איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים, ואפי' מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו ית' וכולא קמיה כלא חשיב ממש, והוא לבדו בעליונים ובתחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית, וגם במקום הזה שנברא בו עולם הזה השמים והארץ וכל צבאם, היה הוא לבדו ממלא המקום הזה, וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל, מפני שכל הנבראים בטלים אצלו במציאות ממש".

ורואים שהדגש הוא לבאר שמציאותו ית' חודרת לכל מקום ולכל עולם שהוא, ולא כ"כ לשלול את ההבנה החומרית שהנבראים הינם יש בפ"ע; היינו, שאע"פ שכותב ומבאר היאך מציאות התחתון מתאחדת עם ה', עדיין נראה מהלשון שמדבר בדרגה שמציאות העולם לא מודגשת באופן חזק ביותר, שלכן לא מדגיש בצורה תכופה את שלילת ישות הנבראים, אלא מתמקד יותר על הדגשת התפשטות המציאות האלוקית, כך שבדרך ממילא מובן שמציאות הנבראים אינה חשובה ליש ומציאות בפ"ע.

## ה

## ע"פ ביאור זה יומתקו כמה דיוקים במפתח לתניא

ובאם כנים הדברים ונכון הביאור בחילוק הנ"ל שבין פל"ג בלקו"א לפ"ג בשער היחוד והאמונה, יש לבאר באופן נפלא כו"כ דיוקים ב'מפתח ענינים מספר ליקוטי אמרים (תניא)' שי"ל בשנת תשי"ד ע"י כ"ק אדמו"ר<sup>5</sup>, ובעיקר:

בערך 'אור', מציין כ"ק אדמו"ר לפרק ג בשער היחוד והאמונה, ומוסיף שם בסוגריים: "השמש בשמש"; היינו שענין האור נמצא בפרק ג שם, כיון שמדובר בו על ביטול אור השמש בשמש. וצריך להבין עפ"ז מדוע לא ציין ג"כ לפרק לג בלקו"א כיון ששם מוזכר ג"כ משל זה על ביטול העולמות; ובפרט שבערך 'שמש' כן ציין לב' פרקים אלו.

ויש לבאר זאת ע"פ הנתבאר לעיל, דמכיון שבפרק לג בלקו"א מתמקד כ"ק אדה"ז בהרחבת הביאור היאך מתפשטת אחדותו ית' מצידה לעולמות ג"כ, היינו שעיקר הדגש שם הוא על אחדות ה' המאור, ה'שמש', ולא כ"כ על ביטולו של ה'אור' והזיו אליו, ע"כ לא מציין לפרק לג בערך 'אור', כיון שהדגש בפרק לג אינו על ביטול האור למאור אלא על התפשטות המאור הא"ס, השמש, במציאות העולם, ועפ"ז מובן מדוע בערך 'שמש' כן מציין לפרק לג, דזהו הדגשו של פרק לג – ענין ה'שמש' (המציאות האלוקית) והתפשטותו.

ועד"ז יש לבאר דיוק נוסף מעין הנ"ל:

בערך 'אחדות' מציין כ"ק אדמו"ר לפרק לג בלקו"א ולא מציין לפרק ג בשעהיוה"א, ולעומת זאת, בערך 'ביטול' מציין רק לפרק ג בשעהיוה"א ולא לפרק לג בלקו"א; ויש לבאר זאת ע"ד הנ"ל, דענין אחדות ה' בטהרתה ללא הדגשת ישות הנבראים כ"כ, מודגשת יותר בפרק לג, כנ"ל; ולכן בערך 'אחדות' מציין לפרק לג; ואמנם ענין ביטול הנבראים מצד ישותם ומצד הדרגה בה מציאותם

5. מופיע בסוף ספרי התניא לאחר ה' החלקים והמורה שיעור.



מורגשת חזק – הדרגה בה נדרש יותר ענין הביטול, מודגש ומבואר בפרק ג בשעהיזה"א, כמבואר לעיל, ולכן בערך 'ביטול' מציין לפרק ג ולא לפרק לג בלקו"א.



## בדין שגגת שבת

ביאור רש"י בנוגע לשוכה שהיום שבת מדוע חייב על כל שבת וקושיות תוס' על דבריו / ביאור הפנ"י בדעת רש"י והדוחק בדבריו / ביאור האפיקי ים וקושיות על דבריו / הקדמת ביאור הרש"ש / ביאור ע"פ היסוד של כלל ופרט והדוחק בזה / ביאור הגר"מ קזיס וצ"ב בדבריו / ביאור באופן אחר קצת ועפ"ז תירוץ כל הנ"ל.

הת' יעקב הלוי שי' הלוי  
תלמיד בישיבה

### פתיחה

המשנה בריש פרק כלל גדול (סז, ב) מונה שלושה אופנים בשגגת האדם בשבת, וחילוקי החטאות שחייב בהם.

להבנת הדברים יש להקדים: כלל ידוע הוא בש"ס (ראה משנה כריתות פ"ד מ"ב, ובכ"מ), שאדם שעשה עבירה אחת פעמים רבות חייב על כל הפעמים רק קרבן אחד. אך כאשר נודע לו בין מעשה למעשה, אזי הידיעה גורמת שיתחייב קרבן נוסף.

אך בנוגע לשבת<sup>1</sup> ישנו חידוש שישנם כמה אופנים בשגגתו, ולפ"ז יהי' חילוק ג"כ בנוגע לחטאות שמביא, וכדלקמן. וז"ל המשנה:

"כלל גדול אמרו בשבת: (א) "כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. (ב) היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת. (ג) היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה".

וכמו שפירש רש"י, במקרה הראשון מדובר במקרה של "כסבור אין שבת בתורה"<sup>2</sup>, ובזה חייב חטאת אחת. במקרה השני יודע על שבת אך שכח שהיום שבת<sup>3</sup>, ובזה חייב על כל שבת שחילל.

1. ע"ד סוגיא זו מצינו גם בנוגע לאיסור ע"ז (שיכול לשכוח עיקר ע"ז, שזו ע"ז, שמלאכה זו אסורה), וראה סנהדרין (סב, א ואילך) מנלן שאין חילוק חטאות למלאכות ע"ז, וראה במסכתין עב, ב. ואכ"מ.

2. כן פירש"י, ובגמ' (סח) מחלוקת האם מדובר דווקא על מקרה זה (שהיתה לו ידיעה בשבת), או גם על תינוק שנשבה, אך עכ"פ ודאי שמדובר גם על מקרה זה (למסקנה, משא"כ בשקו"ט היתה הו"א שחייב על כל שבת ושבת).

3. וראה לקמן, האם מדובר ששכח לרגע אחד שהיום שבת, או שטעה בחשבון הימים וס"ל שיום זה אינו שבת.

ובמקרה השלישי ידע גם שהיום שבת, אלא שכח שזו מלאכה, ובזה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה (ללא נפק"מ האם עשה זאת בשבת אחת או בשתיים<sup>4</sup>).

לקמן נתמקד בעיקר בדין השני במשנה – השוכח שהיום שבת שחייב על כל שבת ושבת – מדוע באמת חייב על כל שבת, ומהו החילוק בינו לדין הראשון ולדין השלישי. ואגב הרצאת הדברים יתבררו כו"כ פרטים בגדרי שבת, בגדרי ידיעה הכלליים ובגדרי קרבן, וכדלקמן.

#### א

##### סתירה בדברי רש"י מהו החילוק בין השוכח עיקר שבת לשוכח שהיום שבת

בביאור הטעם שחייב על כל שבת ושבת פירש"י (ד"ה חייב), וז"ל: "ואע"פ שלא נודע לו בינתים והעלם אחד הוא, אמרינן ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק, שא"א שלא שמע בינתים שאותו היום הוא שבת, אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו, ושגגה קמייטא משום שבת הוא דהוא, והא אתיידע ליה ביני ביני, הלכך כל חדא שבת חדא שגגה היא<sup>5</sup>". עכ"ל.

[ובהמשך (ד"ה היודע שהוא שבת) מבאר מדוע אין אומרים כן גם במלאכות – שודאי נודע לו באמצע השבוע ולכן יתחייב על כל שבת ושבת – "ואף על פי שחזר וכפלה בכמה שבתות, כולה חדא שגגה היא, דהא לא נודע לו בינתים, ולענין שגגת שבת הוא דאיכא למימר ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק, אבל לענין שגגת מלאכות לא אמרו הכי, דמשום הפסק ימים אין לו לדעת אלא אם כן ישב ועסק לפני חכמים בהלכות שבת<sup>6</sup>. ומיהו בחטאת אחת לא מיפטר על כל שבת, דשגגה לאו בשבת היא אלא במלאכות, ושגגות טובא הוו לשבת אחת"].

וראשית הדברים יש להקדים, דאי"ז פשוט בדברי רש"י שהסברא היא כיוון שודאי נודע לו בינתיים, שהרי רש"י בדין הראשון במשנה זו (השוכח עיקר שבת) מביא שזה דין מיוחד, וז"ל:

"אינו חייב אלא חטאת אחת – בגמרא יליף לה שמירה אחת לשבתות הרבה, ושמירה לכל שבת ושבת. ומסתברא דכי כתיב שמירה אחת לשבתות הרבה כי האי גוונא כתיב, דכולא חדא שגגה היא

4. כן פירש"י, וראה בגמ' בכריתות (טז, א ואילך. מובא לקמן ס"ז) שנחלקו בזה האמוראים אי שבתות כגופים מחולקים דמי אי לאו, ורש"י ס"ל שהעיקר כדיעה שאי"ז כגופים מחולקים.

5. וממשיך רש"י: "ומיהו על הרבה מלאכות שבכל שבת לא מיחייב אלא חדא, דכולה שבת חדא שגגה, דהא לא שגג אמלאכות דידוע הוא שהמלאכות אסורות אלא אשבת הוא דשגג".

6. בתוס' הרא"ש כתב שהוא מטעם שהפסוק "את שבתותי תשמורו" מדבר על שגגת שבת ולא שגגת מלאכות (ולכאנ"י יש להוסיף, דאדרבה בנוגע לחילוק מלאכות ישנם כמה לימודים (בדף ע) שחייב על כל מלאכה). וגם לפי הפנ"י (המובא לקמן ס"ד) צריך לומר לכאורה שסברא זו היא רק ללמד על מה הולכים שני הפסוקים.

וקרבן אשוגג קאתי", היינו (בפשטות) שזה שחייב על כל שבת ושבת זהו מצד הפסוק, אלא שיש סברא שהפסוק שמחייב על כל שבת מדבר בשוכה שהיום שבת.

ומקור דברי רש"י הוא מהגמ' לקמן (סט, ב): "היודע עיקר שבת: מנהני מילי, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, תרי קראי כתיבי 'ושמרו בני ישראל את השבת' (שמות לא, טז) וכת' 'ואת שבתותי תשמורו' (ויקרא יט, ג), הא כיצד ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה, ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לכל שבת ושבת".

וממשיך בגמ': "מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אדרבה איפכא מסתברא, 'ושמרו בני ישראל את השבת' שמירה אחת לכל שבת ושבת, ו'את שבתותי תשמורו' שמירה אחת לשבתות הרבה".

ויש להעיר, דאף שהן הגמ' והן רש"י אומרים זאת בביאור החילוק שבין שני הדינים במשנה (השוכה עיקר שבת, והשוכה שהיום שבת) אך ישנו חילוק ביניהם, שהגמ' אומרת זאת בהקשר לדין השני במשנה (השוכה שהיום שבת), ואילו רש"י אומר זאת על הדין הראשון (השוכה עיקר שבת).

## ב

### קושיות התוס' על פירש"י

ובתוס' (ד"ה כל היודע) הביאו פירש"י (מה שכתב "אע"פ שלא נודע לו בינתיים, אמרינן ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, שאי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו יום שבת הי' אלא שלא נזכר במלאכות"), והקשו עליו כמה קושיות:

(א) בגמ' לקמן (עא, א) "קצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות, וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות, קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה" (כלומר הקרבן שמביא על הקצירה הראשונה של שגגת שבת גורר את הקצירה של זדון שבת, וכן בטחינה, ואינו חייב אלא אחת)<sup>7</sup>, ומקשה על רש"י, דמכאן מוכח שאם נודע לו רק מה שגרם לו לעשות את האיסור (שהיום שבת) אי"ז נקראת ידיעה.

(ב) בגמ' לקמן (סט, ב) ילפי' לחילוק שבתות מקרא ("את שבתותי תשמורו"; "ושמרו את השבת", וכן"ל), ואי כפירש"י שא"א שלא נודע מדוע צריך פסוק.

7. ומוסיף התוס' דמייירי בשבת אחת, "דבשתי שבתות הי' חייב שתיים דימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק", וראה במהר"ם שמבאר לשם מה הוצרכו התוס' לבאר זאת כאן.

ג) בגמרא בכריתות (טז, א) אי' (לפי אחת הגירסאות) בנוגע לנידה שטהרה ובא עלי' שוב שחייב שתיים, וילפי' לה ק"ו משבת (שהימים שבינתיים מחלקים), ואי כפירש"י שא"א שלא נודע מדוע אם לא טבלה (אפי' משך זמן ארוך) לא נחשב שנודע, וברגע שטבלה (אפי' זמן קצר) 8 נחשב שנודע. ולכן מפרש בתוס' (בנוגע לנדה ובנוגע לשבת) "אלא כשטבלה ימי היתר שבינתיים אע"פ דלא ידע כמי שידע דמי, ה"נ גבי שבת אע"פ שלא שמע ימי היתר שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, וגזירת הכתוב היא שתהא שמירה לכל שבת".

וראשית הדברים יש להבהיר, דלכאו' יש לתרץ שתי הקושיות הראשונות זו בזו, דמכיוון שאין זו ידיעה גמורה לכן צריך לפסוק לחדש שנקרא ידיעה. ומסביר המהר"ם, דאה"נ שהי' אפשר לומר כך (וע"ד תוס'), אך ברש"י ודאי א"א לומר כך שהרי כותב שמדובר שנודע לו, וזה מה שמק' בתוס'.

## ג

## ביאור הפנ"י בדעת רש"י והדוחק שבדבריו

והנה בפנ"י (על רש"י "בגמרא יליף לה וכו'") כתב: "ונראה לי, דאין כוונת רש"י בזה דאי לאו דיליף לה בגמרא מקרא הוי משמע מסברא דאפילו בכהאי גוונא מחייב על כל שבת ושבת, ולכאורה אין לפרש כן דאם כן לענין מלאכות הרבה דליכא קרא ליפטר בשוכה עיקר שבת א"כ אמאי אינו חייב אלא אחת ולא אכל מלאכה, דהא חילוק מלאכות דאורייתא דילפינן להו לקמן דף ע' (ע"א) מקרא, אלא על כרחך דאפילו הכי פשיטא לן מסברא דבשוכה עיקר שבת לא שייך לומר כן, אע"ג דאמרינן לקמן דשני מיני מלאכות הוי כמו חלב ודם, א"כ כל שכן שיש לנו לומר כן לענין דאינו חייב על כל שבת ושבת על מלאכה אחת דסו"ס חד איסורא מיקרי, והך סברא דימים שבינתיים הוי ידיעה נמי פשיטא שלא שייך בשוכה עיקר שבת".

ובהמשך דבריו (על תוס' ד"ה כל היודע) כותב בנוגע לקושיית התוס' (מקצר וטחן) "אין סברא כלל לומר דמה שכתב רש"י שאי אפשר שלא שמע בינתיים היינו דבהאי סברא לחוד סגי לחייב על כל שבת ושבת, דא"כ נפל פיתא בבירא שהרי אם יאמר שברי לו שלא שמע בינתיים, א"כ היאך נאמר לו דליתי חולין בעזרה, אלא ע"כ דודאי גזירת הכתוב הוא דליחייב כהאי גוונא כיון דכתוב שמירה לכל שבת ושבת, והאי לישנא דאי אפשר שלא שמע בינתיים שכתב רש"י אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, כמו שכתב רש"י בדיבור הקודם ומסתבר דכי כתיב וכו' וממילא דהוא הדין לאידך קרא", עיי"ש ובדברי המגיני שלמה שמביא, ובהמשך דבריו.

8. כן משמע בתוס' שמקשה על שני הפרטים, הן לחיוב והן לשלילה, וכן מפורש ברשב"א שאלו שתי קושיות על פירש"י.

נמצא לפי דבריו, דבאמת העיקר הוא הפסוק, וא"צ באמת שיידע שהי' שבת, והסברא שמביא רש"י שודאי נודע לו אי"ז כ"א גילוי מילתא בעלמא. (ולפ"ז דעת רש"י בדין היא כמו תוס', והחילוק שביניהם האם נכנסת סברא שאמור לדעת לפסוק).

ועד"ז ביאר הגה"ח ר' יצחק הענדל<sup>9</sup> ז"ל בדברי רש"י, שאין כוונתו (כמו שמשמע בפשטות) בדפוועל אי אפשר שלא שמע וכו' דא"כ מי שידע בביורר שלא שמע בינתיים כמו מי שתפוס בבית האסורים וכו' א"כ לא יהי' חייב אלא חטאת אחת ומתני' כללא קתני<sup>10</sup>, אלא נראה שזה ג"כ סברת רש"י דאם זהו בהכרח שישמע בינתיים שהי' אז שבת א"כ חשבי' זה לכל שבת ושבת העולם אחר. וזה גופא מה שמחדש הפסוק, דימים שבינתיים מחלקים משום דא"א שלא שמע, ואז הנה אפי' מאיזה סיבה שיהי' הנה בוודאי לא שמע, הנה לא פלוג רחמנא, וגזירת הכתוב שחייב על כל שבת ושבת. ע"כ.

ולהעיר, שבזה מתורצת קושיית הרש"ש, שלאחר שמבאר דברי רש"י באופן חדש (תוכן ביאורו מובא לקמן ס"ו), מסיים שצ"ע בנוגע למהלך במדבר כיצד אפשר לומר שודאי נודע לו. ולפי דבריהם באמת א"צ שיוודע לו.

מיהו נראה שדוחק גדול הוא לבאר כך, דפשטות דברי רש"י שהטעם שחייב שתיים הוא מכיוון שנודע לו, ובאם לא יודע לו לא יהי' חייב אלא אחת, ובד"ה זה לא הביא כלל את הפסוק. וכיצד אפשר לומר שהסברא שמביא רש"י היא רק מסבירה את הפסוק.

יתירה מזה, רש"י מבאר שבחילוק מלאכות אינו חייב על כל שבת ושבת כיוון שלא נודע לו, נמצא שהסברא שלא נודע לו היא משנה את הדין וגורמת שיהי' חייב רק אחת. (ולכאור' כוונת הפנ"י שמכיוון שהוא אמור לדעת לכן נחשב שידע משא"כ בחילוק מלאכות, ולכאור' דוחק גדול).

## ד

### ביאור האפיקי ים ותוספת ביאור בדבריו

והנה בשו"ת אפיקי ים (ח"ב סי' ה"ז) כתב לבאר מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לידיעה (האם זה שנודע לו שהי' שבת הוי ידיעה - דלרש"י כן ולתוס' לא), ובהקדים דיש לחקור מה הגדר של ידיעה בכל התורה שגורמת שיביא שני קרבנות:

9. נדפס לעיל עמ' 78 ואילך.

10. כן הקשה גם הרש"ש בהגהותיו, דא"כ המהלך במדבר ולא יודע מניין הימים (ע"ד הגמ' לקמן סט, ב) לא יהי' חייב על כל שבת ושבת, והשאייר בצ"ע. וראה מה שמבאר שם בכללות שיטת רש"י.

לרש"י הוא דין בעבירה, שבאם לא נודע לו הוי עבירה אחת, ובאם נודע הוו שני עבירות, ומכיוון שאלו שני עבירות ממילא צריך להביא שני קרבנות בשביל לכפר על שתי העבירות.

ואילו לתוס' הוא דין בקרבן, שללא שנודע לו לא נתחייב להביא קרבן, וע"י שיודע שחטא חל עליו החיוב להביא קרבן, ומכיוון שחל עליו החיוב אינו יכול לפטור חיוב חדש שיתווסף לאחר מכן על ידי הקרבן הראשון.

וזו המחלוקת ביניהם בנוגע לידיעה: לרש"י צריך שיידע מה שהי' חסר לו, כיוון שהידיעה היא על עצם האיסור שנעלם ממנו (וראה לקמן ביתר ביאור), ואילו לתוס' צריך שיידע שחטא ואין מספיק אם יודע מה שחסר לו באם לא יודע שהוא חטא<sup>11</sup>. ע"כ.

ונראה שלפי ביאורו נמצא דזה גופא מה שחידש הפסוק ("את שבתותי תשמורו") שבאם נודע לו רק שהי' שבת מפסיק בשביל לחייבו על שתי השבתות, דהוו כשני איסורים שונים, וממילא נלמד מיני' (בפשטות) לכל האיסורים שמספיק ידיעת מה שהי' חסר לו בשביל לחייבו.

ונראה שגם באופן הא' גופא (שהידיעה מגדירה האם אלו שני איסורים או איסור אחד) אפשר לבאר בב' אופנים: מחד אפשר לומר שכל איסור ואיסור עומד בפני עצמו (דהרי נעשה בימים נפרדים, ובאכילה ביותר מכדי אכילת פרס וכו'), אך ההעלם מצרפם להיות אחד, כיוון שלגבי הטעות ה"ז אחד. ולאידך אפשר, שמכיוון שהוא איסור אחד תמיד נחשב לגוף עבירה אחד, אלא שהידיעה מחלקת כיוון שהי' לו לדעת ולא ליכשל שוב.

ובעומק יותר אוי"ל שחקירה זו (של האפיקי ים) תלוי' במחלוקת על מה מביאים קרבן, דהנה הרמב"ם (פ"ו מהל' שגגות ה"ו) משמע שמביא קרבן ע"כ שלא למד ובדק, ובפשטות שאר הראשונים משמע שזהו כפרה על מעשה החטא.

ואפשר שתלוי בזה: באם הקרבן הוא על כך שלא למד דנים נמצא שהידיעה ה"ז דין בקרבן, שעל כל פעם שהי' לו ללמוד ולא למד צריך להביא קרבן נפרד (דהוו כמה אשמות – כמה פעמים שהי' אשם), משא"כ באם מביא על גוף העבירה צ"ל שהידיעה גורמת שיהי' זה עוד גוף עבירה. ויש עוד להאריך בזה.

11. (ועיי"ש שמבאר עפ"ז כו"כ סוגיות נוספות, ראה שם באריכות ואכמ"ל).

## ה

## קושיות על דבריו

מיהו לפי דבריו עדיין אין מתורצת הגמ' (שממנה מקשה תוס') בנוגע ל"קצר וטחן"<sup>12</sup>, ששם מוכח שכשיודע מה שהי' חסר לו (שהיום שבת) אינו מועיל אם לא נודע לו שחטא ממש. (ואין לומר דזהו דווקא באותה שבת, דלפי האפיקי ים אין חילוק בזה, אלא זהו דין כללי בידיעה).

ויש להוסיף שגם ברש"י שם מפורש שאי"ז נקראת ידיעה, דו"ל שם (ד"ה קצירה גוררת) "ואע"פ שהעלמה של שני' חלוק קצת משל ראשונה, סו"ס העלם אחד הוא דלא נודע לו חטאו בינתיים, וידיעות חטא הוא דמחלקת".

גם צ"ע בדבריו, דבפסוק "את שבתותי תשמורו" אין מדובר כלל על ידיעה אלא על שמירת השבת וכיצד ניתן ללמוד מכך על ידיעה. (כלומר, אם הי' זה חידוש שכל שבת היא בפני עצמה ולכן מועיל זה שנודע לו על שבת – א"ש, אך לפי האפיקי ים זהו חידוש לא בגדר שבת אלא בגדר ידיעה הרגיל, וזה צ"ב).

ובעיקר צ"ע, לפי ביאורו יוצא שמביאים קרבן לפי טעויות (ולכן באם נודע לו שחטא צריך להביא קרבן נוסף כי הי' צריך לבדוק ולדקדק), ולפ"ז הי' צריך להיות הדין שהעושה את אותו האיסור פעמיים בגלל שתי טעויות שונות<sup>13</sup> חייב שתיים, וזה ודאי שאינו (אלא מביאים לפי עבירות, וממילא משמע שהידיעה היא דין באיסור).

עוד להעיר על חקירה זו מהמחלוקת בגמ' לקמן (קה, א) אם יש ידיעה לחצי שיעור (כלומר, אדם אכל חצי שיעור ונודע לו ואכל עוד חצי – האם הידיעה יכולה להפריד גם בשביל שיפטר, או שיכולה רק לחייב שתיים). ולכאו' אי"מ ולשני הצדדים:

אם הידיעה היא דין באיסור, מדוע שלא יחלק, הרי עושה זאת לשני איסורים שונים שלא מצטרפים, ובאם הידיעה היא דין בקרבן ודאי שלא שייך לחלק בחצי שיעור שהרי אין כאן חיוב קרבן. וא"כ צ"ב לשני הצדדים, אא"כ נאמר שבזה גופא (בחקירת האפיקי ים) נחלקו.

ואולי יש לפרש ששתי הידיעות ס"ל שזהו דין באיסור, אך מ"ד אין ידיעה לחצי שיעור ס"ל שצריך מציאות של חטא בשביל להפריד, ובחצי שיעור אי"ז שייך כי אין מציאות של חטא כ"כ (אף

12. עוד יש שהק' בנוגע לנידה אא"כ נאמר כהרמב"ן, מיהו בכל אופן צריך לומר כן (אא"כ אמר כפנ"י שזה קשה ביותר בנידה), וממילא יתורץ גם לפי האפיקי ים.

13. לדוגמא – האוכל שני כזיתים שונים של חלב: אם טעה בדין דסבור שמוותר לאכול חלב ה"ז טעות אחת, אך אם טעה במציאות דסבור על חלב הכליות שהוא שומן, ולאחר מכן טעה על חלב שעל הכסלים שהוא שומן הרי אלו שתי טעויות. וכן כל כיוצא בזה.



שחצי שיעור אסור מן התורה (יומא עה, א). ועצ"ע). וא"כ צ"ב לפי הצד שהידיעה היא דין בקרבן. [מיהו בכל אופן צ"ע בזה, דהרי הצד הפשוט הוא שצריך שיידע שחטא (וראה לקמן ס"ו)].

[אך להעיר שברמב"ן מבאר ע"ד ביאור האפיקי ים (וכיוון לדעתו בחידושי המהרש"א), ומבאר שיטת רש"י שצריך ידיעה כזאת שבאם יהי' באותו המצב כמו עכשיו לא יחטא שוב (ובזה מתרץ הקושיא מ"קצר וטחן" ששם לא הי' במצב שנמצע עכשיו), וגם לדבריו הביאור ברש"י הוא מדין ידיעה. וצ"ע. אך עכ"פ בפשטות רש"י אפשר לבאר לכאורה כדלהלן].

## ו

### הקדמת ביאור בשיטת רש"י ע"פ הרש"ש

אלא לכאורה יש לומר בשיטת רש"י באופן אחר, שבאמת הסיבה העיקרית שחייב שתיים היינו מגזירת הכתוב שהימים מחלקים, אלא שאעפ"כ יש דין שצריך שיידע באמצע (ע"ד הביאור דלעיל ס"ג, אלא שכן צריך שיידע).

ובהקדים, דהנה כתב הרש"ש בהגותיו (על רש"י ד"ה חייב על כל שבת): "נראה דהוה ק"ל, דהא גם בשכח שהיום הוא שבת ה"ל כמו חדא שגגה, שמפני שטעה בשבת הא' שהוא יום חול דרך משל, דהי' סבור שהוא יום א', מזה נמשך הטעות על כל השבתות שהם יום א', לזה נתן לנו טוב טעם שא"א שלא ישמע כו'. ולכן כשחזר ושכח בשבת הב' הוה שגגה אחריתא. אבל זה לא עלה ע"ד שזאת תחשב לידיעה הגורמת חילוק חטאות".

היינו, שמה שאומר רש"י שודאי נודע לו באמצע (אי"ז בשביל לבאר מדוע חייב על כל שבת, דזה מגזירת הכתוב, אלא) ה"ז בא בשביל לתרץ קושיא אחרת, דהגם שאמור להיות חייב על כל שבת, אך סיבת טעותו היא שווה, שטעה טעות אחת במניין הימים ומצד זה עשה מלאכה בשתי שבתות (שבשניהם חשב שהוא יום חול), ולכן מבאר רש"י שודאי נודע לו באמצע ושוב הוה גם שתי טעויות.

[אך יש להעיר על גוף דבריו, דאף שטעה פעם אחת בחשבון הימים, אך מזה נובעים שתי טעויות, שתי ימים שחשב עליהם שהם ימי חול. והנראה שיש לחלק בין אי ידיעה לבין טעות, היינו דאף שלא ידע על שני ימים מה הם, אך כאן מדובר על מקור ושורש הטעות שהוא אחד. ויומתק ע"פ הרמב"ם דלעיל שחייב השוגג הוא ע"כ שלא בדק, שזה נעשה כאן בפעם אחת].

וממשיך הרש"ש: "ובזה נחלץ מקושיות התוס' עליו". היינו – בנוגע לקושיא הראשונה (מדוע בקצר וטחן אי"ז נקרא ידיעה) לק"מ כיוון שמדובר בשבת אחת (וכמו שכ' התוס' בהדיא), ובנוגע לקושיא השני' (מדוע צריך פסוק) א"ש, כיוון שבאמת אין מדובר כאו על ידיעה בדיני ידיעה שמחלקת, אלא רק גורמת שלא תהי' טעות אחת.

[ובנוגע לקושיא השלישית (מדוע בנידה אמרי' שימים מחלקים גם אם לא ידע, ולאידך אם לא טבלה לא אמרי' כן) לא ביאר כיצד מתורץ. ולכאור' צ"ל כמ"ש הרמב"ן שסתם טבילת אישה ה"ז ליטהר מנידתה ולכן מעלה על דעתו שטהרה. היינו, יסוד זה שחייב שתיים הוא בגלל שהימים מחלקים וגורמים שיהיו שני איסורים (לומדים ק"ו מהפסוק של שבת), אך יש תנאי שצריך שיידע (ובמקרה שלא יידע אה"נ שלא יתחייב שתיים) בשביל שלא תהי' טעות אחת].

וממשיך: "רק דק"ק, המהלך במדבר מאי איכא למימר". אך לפשמנ"ת (משא"כ לפי הביאור דלעיל ס"ג) נראה שאה"נ שיהי' חייב אחת, אך מכיוון שאין הידיעה יסוד חיובו ואינה אלא תנאי לא נכתב זאת בפירוש במשנה, אלא מדובר על המקרה הרגיל.

ומסיים: "ולשונו (של רש"י) בכריתות דדמי כמו שנודע כו' והוה א"ש, רק דסיים שם והוה כע"מ אחת בכמה העלמות ולדידי הול"ל בשתי שגגות". ולכאור' כוונתו (במ"ש בתחילה "והוה א"ש"), דבאמת אין מדובר כאן בדין ידיעה הרגיל, ולכן הוי רק כמו שנודע. (אלא שמקשה שלפ"ז הוה שתי שגגות).

דע"פ כ"ז נמצא שעיקר הטעם שחייב שתיים הוא בגלל הגזירת הכתוב, אלא שיש תנאי שיידע, ובביאור זה גופא (מה חידשה התורה בגדר שבת שמחמת זה חייב שתיים) יש לבאר בכמה אופנים, וכדלקמן:

## ז

#### מחלוקת בגמ' בנוגע לגופי שבתות וצ"ב ברש"י בסוגיין

והנה בגמ' בכריתות (טז, א) מתני': "אמר ר' עקיבא שאלתי את רבי אליעזר בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה מעין מלאכה אחת, מהו, חייב אחת על כולן או חייב על כל אחת ואחת. אמר (לו) [ל<sup>14</sup>] חייב על כל אחת ואחת". ובהמשך המשנה מבואר שלא קיבלו ממנו (עיי"ש שלומד ק"ז מנידה וע"ז מקשה עליו, וראה בתוס' בסוגיין בסוה"ד).

ובגמ' "מאי קבעי מיני' . . . אמר רבא, אמרי בי רב . . . בעי מיני' שבתות כגופין דמיין (האם שבתות הם כמו גופים מחלוקים ולכן יתחייב על כל אחת ואחת) . . . ושבתות היכי מיבעי לי' . . . אמר רבה מסתברא שגגת שבת וזדון מלאכות פשיטא לי' דימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק וזדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי מיני' כגופין דמיין או לאו ופשיטא לי' דזדון שבת ושגגת מלאכות כגופין דמיין ולא קביל מיני' . . . אמר לי' אביי לעולם אימא לך זדון שבת ושגגת מלאכות פשיטא לי' לר"ע דשבתות לאו כגופין דמיין . . . רב חסדא אמר זדון שבת ושגגת מלאכות אפי' ר"ע ס"ל דכגופין דמיין

14. ע"פ שיטה מקובצת עה"ג אות ז.

וכי בעי מיני' שגגת שבת וזדון מלאכת הוא דבעי מיני' דימים שבינתיים אי הוויין ידיעה לחלק ופשיט לי' ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק וקביל מיני' . . .".

ועיי"ש בכל הסוגיא. ועכ"פ נמצא מדברי הגמרא שיש מחלוקת האם שבתות כגופין מחולקין או לא, ונפק"מ (ללא הדיון בנוגע לימים שבינתיים) לשוגג במלאכה ועשה מלאכה בשני שבתות (ללא ידיעה בינתיים) שאם שבתות כגופין מחולקין חייב שתיים ואם לאו חייב אחד.

והנה לכאורה הי' אפשר לבאר ברש"י דס"ל ששבתות כגופין מחולקין, וזהו הטעם שחייב על כל שבת ושבת כיוון דהוי כעושה אותו איסור בשני גופין אחרים, וזה גופא מה שחידשה התורה בפסוק "את שבתותי תשמורו" דהוי שני גופין.

אלא שלפ"ז לא הי' צריך שיידע באמצע, וממילא אי"ז יכול לבאר מ"ש רש"י שצריך שיוודע לו באמצע, (אפי' לפי ביאור הרש"ש שאם לא נודע הוה טעות אחת, דהרי בשאר גופין מחולקין חייב שתיים גם אם טעה טעות אחת).

ועוד והוא העיקר, דרש"י כתב בהדיא כמ"ד שהשבתות אינן כגופין מחולקין, שהרי כתב (בד"ה היודע שהוא שבת) "ואף על פי שחזר וכפלה בכמה שבתות, כולה חדא שגגה היא". א"כ נמצא בבירור דס"ל שאינן כגופין מחולקין, וצ"ב לפ"ז מדוע חייב על כל שבת ושבת.

#### ח

#### ביאור ברש"י שיש כלל ופרט וצ"ע בזה מסברא ומהגמ' בכריתות

ולכאורה יש לבאר בדברי רש"י, שהחלוקה של השבתות זמ"ז ה"ה כעין ממוצע בין גופין מחולקין לגמרי, ובין גוף אחד ממש.

היינו, אדם שעבר עבירה אחת בשני גופין חייב על כל אחת ואחת גם באם לא נודע לו כלל באמצע. לאידך אדם שעבר כמה פעמים באותו גוף צריך ידיעת חטא ממש בשביל לחלקו (וכמ"ש רש"י בנוגע לקצירה וטחינה). אך מי שעבר בכמה שבתות דינו באמצע – צריך ידיעה, אך לא ידיעה ממש אלא רק ידיעה שהי' שבת. וזה מה שמחדש הפסוק "את שבתותי תשמורו", שכאשר היתה שגגת שבת ונודע לו חייב על כל שבת.

ובביאור הדבר (מהו גדר ידיעה זו, שאינה הידיעה הרגילה בתורה, וכן מדוע לפרש כך בפסוק) י"ל, ובהקדים דבנוגע לדין השלישי במשנה (שגגת מלאכות שחייב על כל מלאכה ומלאכה) מקובל לבאר שיש בשבת שני דינים – עצם מציאות השבת, ול"ט המלאכות הפרטיות שבה<sup>15</sup>.

ועד"ז ה' אפשר לפרש גם בנוגע לשבתות הפרטיות<sup>16</sup>, שכל שבת ושבת ה"ה כפרט בתוך עצם מציאות השבת הקיימת מששת ימי בראשית<sup>17</sup>. ועפ"ז אפשר שזהו החילוק בין השוכח עיקר שבת לשוכח שהיום שבת, שבאם שגג בעצם מציאות השבת אזלי' בתר הכלל וחייב אחת, ובאם טעה ביום חייב שתיים כיוון שאלו שני פרטים שונים בשבת.

אלא שעדיין אי"ז מתרץ מה שכתב רש"י שמדובר שידע, שהרי אם לגבי שגגתו נחשב כשני איסורים שונים צריך להיות חייב שתיים בכל אופן (גם באם לא נודע לו, ודלא כמ"ש הרש"ש שמכיוון שזו טעות אחת אינו חייב על השני' בנפרד), ובאם נחשב כאיסור אחד מה יועיל זה שנודע לו הרי אי"ז ידיעת חטא.

גם בסברא זהו חידוש לומר שנחשב שכל שבת היא (במידה מסויימת) מציאות נפרדת של איסור, שהרי לכאור' אין שום חילוק ביניהם בשום פרט, וכיצד אפשר להחשיב כשני איסורים (בשלמא בנוגע למלאכות, ה"ה נבדלות זמ"ז במהותם, משא"כ כאן).

ובעיקר צ"ע קושיית המגן אבות מהגמ' בכריתות שם (טז, ב ואילך) שדנה בנוגע לאדם שעשה שיעור מלאכה אחד בשני שבתות (כגון תלש כחצי גרוגרת בשבת אחת וחצי גרוגרת בשבת שני'), ותולה זאת<sup>18</sup> במחלוקת האם הימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, ואילו לפמשנ"ת באם שגג במלאכות הוה כשני גופים שונים ולכן חייב שתיים ולא בגלל הידיעה, והידיעה אינה אלא תנאי שלא תהי' טעות אחת. (ועיי"ש מה שהאריך בקושייתו) וצ"ב.

15. ראה לקו"ש ח"ח עמ' 55-56 הע' 41. ויש להעיר בזה מעוד כמה וכמה סוגיות (מהם - מחלוקת רש"י ותוס' בדף ע, א בדין גרירה), ואכמ"ל.

16. אף שמחודש יותר, דלכאור' אין חילוק בין כל שבת ושבת ודלא כמלאכות שכל אחת מובדלת ומחולקת מחברתה, וכדלקמן.

17. ולהעיר שבזה חילוק בין שתי הדיעות בכריתות, דאי שבתות כגופין מחולקין ישנם פרטי פרטים, משא"כ באם אינם כגופים מחולקים יש שני סוגי פרט בתוך הכלל של שבת.

18. למ"ד (בדף קה, א. מובא לעיל ס"ה) יש ידיעה לחצי שיעור. משא"כ למ"ד אין ידיעה לחצי שיעור לא תועיל ידיעה בינתיים כיוון שלא עשה איסור, וראה שם בגמ'.

## ט

## ביאור ע"פ הריטב"א והגר"מ קזים וקושיות ע"כ

והנה במפרשים מצינו ביאור נוסף, שזה שחייב שתיים אינו בגלל ששתי השבתות נחשבות כשני איסורים שונים לגמרי, אלא החילוק הוא בהעלם וידיעת האדם.

דהנה בריטב"א לאחר שמביא פי' הרשב"ם דזו גזירת הכתוב כותב "אע"פ שלא היינו צריכים לתת טעם למקרא, אפשר לתת טעם בדבר כי ההעלמות שהם תלויות בימים כגון זו העלמות חלוקות הם, כלומר לאו מחמת העלמה קמייתא אתיא לי' אידך, שכשנעלם ממנו שבת ראשונה, אפשר ה' לו לידע בינתיים שבת שני' והעלמה ראשונה במקומה עומדת, וכיוון שאין זו תלו' בזו ואפשר לזו בלא זו הויה כל אחת חלוקה לעצמה, והיינו דגלי לן קרא דכתיב את שבתותי תשמורו, דימים של היתר שבין ימי האיסור שיהיו חשובים כידיעה לחלק".

וביתר ביאור בחידושי הגר"מ קזים בסוגיין (סי' ו): "לכן נ"ל לומר, שהטעם שימים שבינתיים מחלקין כשהם ימים של היתר, הוא, כי כשהשגגה היא שאינו יודע שהיום הוא שבת, כיוון שעבר אותו היום כלתה אותו השגגה, ולא שייך עוד לומר שאינו יודע שהוא שבת כיוון שאז אינו שבת, וכשבא שבת אחרת והוא שוגג ג"כ שאינו יודע שאז הו שבת מתחילת שגגה אחרת שאינו יודע שאז הוא שבת, אבל בשגגת מלאכות וזדון שבת שהשגגה היא שלא ידע שאותן מלאכות אסורות בשבת ולא בזמן השבת, אותה השגגה נמשכת גם אחר השבת, ולפיכך לא שייך לחייב חילוק חטאות מטעמא דימים שבינתיים אלא בשגגת שבת וזדון מלאכות לא בזדון שבת ושגגת מלאכות, וגם לא בשוכח עיקר שבת ששגגתו נמשכת גם אחר השבת כמו שאמרנו".

וכן מבאר גם בנוגע לנידה "כשהשגגה היא שלא ידע שהיא נידה כיוון שטבלה ונטהרה אין עוד מקום לשגגה זו, וכחזרה ונטמאת ולא ידע שהיא טמאה הרי היא שגגה אחרת".

ואת לשון הגמ' בכריתות שם מבאר: "ולישנא דהויין ידיעה לחלק, הוא לומר כי כמו שהידיעה מחלקת בין שגגה לשגגה שאינם כולם בהעלם אחד, גם ימים שבינתיים מחלקים בין שגגה לשגגה ולא חשיבי כהעלם אחד אע"פ שלא היתה לו ידיעה בינתיים". ע"כ.

נמצא מדבריו, שהטעם שחייב שתיים (אינו מכיוון שיש כאן ידיעה כמו שמשמע בפשטות מרש"י, אך גם) הוא לא מכיוון דהו שתי השבתות כגופי עבירה שונים, אלא שהטעות וההעלם של האדם אינה שייכת בשבת השני' (דזה שטעה וחשב על שבת שהיא בתאריך מסויים שהיא יום חול, ה"ז טעות אחת שאינה קשורה ואינה שייכת לתאריך של השבת השני').

מיהו נראה שגם ע"ז יוקשה מהגמ' בכריתות שם, כיצד אפשר לצרף שני חצאי שיעור, הרי השבתות הוו כגופים מחולקים (כאשר שכח שהיום שבת, שאזי אין שייכת שגגתו לשבת השני').

וגם גוף דבריו מחודשים, כיצד אפשר לומר שאלו שני מציאותיות שונות, הגם שאין ההעלם של האחד יכול להביא לידי ההעלם השני, אך מדוע יתחייב בגלל זאת שתיים. ועוד צ"ב, דגם בשתי חתיכות יכול להיות מקרה שאינו יכול לאכול שניהם יחד בגלל גודלם וכיו"ב, ומאי שנא.

ובעיקר צ"ב בנוגע לנידה, שה"ז דבר שתלוי בה (באם לא תטבול תשאר טמאה), וכיצד יכולה להחיל מדעתה את האיסורים.

י

### ביאור באופן אחר, ועפ"ז תירוץ כל הנ"ל

אלא י"ל באופן אחר קצת<sup>19</sup> וע"ד ביאור הגר"מ קזיס; מכיוון שהאדם אינו יכול להגיע לשני האיסורים יחד, ה"ז נחשב לגבי האדם כשתי שגגות נפרדות. וה"ז ע"ד ידיעה רגילה, שהגם שעבר את אותו איסור פעמיים, הידיעה גורמת שלגבי האדם נחשב כשתי שגגות.

וביתר ביאור אפ"ל, גדר השגגה היא בזה שדווקא בגללה עבר האדם על איסור, ולכן מביא עלי' קרבן. והנה כאשר שכח שהיום שבת, שגגה זו אינה קשורה כלל לשגגה של שבת הבאה, כיוון שלגבי פרט זה של היום אין קשר ושייכות בין שתי השבתות.

ולכן צריך שיידע האדם באמצע השבוע, דאין הפירוש (כמו שהבינו תוס') שיש כאן ידיעה, שהרי צריך ידיעת חטא, אלא הטעם שחייב שתיים הוא מכיוון דהווי שתי שגגות, אלא שאעפ"כ באם לא נודע לו באמצע א"א להחשיב זאת כשתי שגגות כיוון שנובע מטעות אחת (וכביאור הרש"ש).

וזה מה שחידש הפסוק "את שבתותי תשמורו", שהתורה הטילה על האדם חיוב שמירה על כל שבת ושבת בפני עצמה, וממילא באם נודע לו באמצע טעותו ועכ"ז חטא ה"ז נחשב לשני חטאים ולשני שגגות וחייב על כל אחת ואחת. ומדוייק בלשון הפסוק.

[וכ"ז לפי רש"י, משא"כ לפי תוס' אפשר שהתורה חידשה שאלו כשני איסורים שונים לגמרי (כאשר שגג בתאריך), ולכן גם באם לא ידע כלל באמצע חייב על כאו"א, אך אפשר שבעיקר הדין ס"ל כרש"י, ולא נחלק אלא האם כאשר לא נודע נחשב לטעות אחת או לא].

19. ראה בס' מגדל דוד ח"ח (עמ' 327 ואילך. נקודת ביאורו – שם עמ' 335-334) שכ' לבאר למסקנא ע"ד ביאור האפיקי ים שהחוב הוא על ההעלמה וכו' ואעפ"כ אי"ז סותר לדין של גרירה, עיי"ש, אך בפשטות נראה שגם לדעת רש"י התורה חידשה דהווי ע"ד שני איסורים (אם כי אפשר שביחס לידיעת האדם וכיו"ב), וכבפנים, ויש עוד להאריך בזה.

ולפ"ז מתורצים דברי הגמ' בכריתות, דמכיוון שכל החילוק שבין השבתות הוא ביחס לשמירת האדם (ולא שהם איסור אחד מצ"ע), לכן כאשר עשה חצי שיעור ואין כאן מציאות של איסור בפעולת האדם (במידה מסויימת, ועכ"פ לגבי קרבן) אין הימים שבינתיים מחלקים, וממילא למ"ד "ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק" דס"ל שמתייחסים לשמירת האדם ס"ל שא"א לצרפם (כיוון שביחס לאדם אין חפצא דאיסור), משא"כ למ"ד שהימים שבינתיים אינם מחלקים (ולא שנחלקו האם בפועל יש ידיעה או לא).

ואפשר שזו כוונת הגמ' בכריתות "ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק", דאין הכוונה שבאמת הימים גורמים שיידע על האיסור, כ"א שהימים גורמים שיהי' זה ע"ד ידיעה בזה שמחלקת לגבי האדם את האיסור לשניים.

ולסיכום: ע"פ הסבר זה מובן: א) צריך פסוק כיוון שאין מדובר כאן על ידיעת חטא. ב) אעפ"כ צריך שיידע באמצע דיסוד חידוש הפסוק הוא בגלל ההעלם ואם הוי טעות אחת א"א לחייבו שתיים. ג) ממילא מובן שבקצר וטחן אינו חייב שתיים כיוון שמדובר בשבת אחת. ד) מכיוון שיסוד הפיצול של החיובים הוא רק ביחס להעלם של האדם, לכן מבארת הגמ' בכריתות שלמ"ד ימים שבינתיים לא מחלקים לא יצטרפו שני חצאי שיעור משתי שבתות. ודו"ק.



## בענין "ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי"

- ובגדר מחיצות רשות היחיד -

ביאורי הראשונים בחילוק בין מחיצות סוכה לשבת, והספק בדבריהם / שורשי הספק הנ"ל, והדעות בזה בראשונים / ההפרש בין מחיצות ג' למחיצות י' / העולה מכל הנ"ל.

הת' יעקב הלוי שי' הלוי  
תלמיד בישיבה

א

ביאורי הראשונים בחילוק בין מחיצות סוכה לשבת, ויש להסתפק בדבריהם

בגמ' (ז, ב): "אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב, בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. אמר אביי, ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא הוי חורי רה"י, וחורי רה"י כרה"י דמו".

ובתוס': "ואם חקק בו ד' על ד' - וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י', דאמר בפ"ק דסוכה (דף ד.) חקק בה להשלימה לי', אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' כשרה, והכא מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה. ותירץ, דשאני התם גבי סוכה, דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך, דילפינן התם (דף ו:) מחיצות מבסכת בסכות, כדאמר' התם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה, ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב. ואע"ג דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות, מתרץ לה הש"ס, ה"מ היכא דאיכא מחיצות מעלייתא, אבל הכא דלשויה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך, טפי לא מצטרף".

והנה לכאור' לא ביאר התוס' כ"א את הטעם למה לגבי סוכה בעי' שיהא משפת החקק ולכותל פחות מג"ט כדי שיהיו סמוכות לסכך, אבל לא ביאר היאך מהני בכ"ז בשבת אפי' יותר מג"ט אע"פ שצריך שיעור י' טפחים במחיצות רה"י<sup>1</sup>, ואיך מצטרפים החקק והמחיצות לשיעור המועיל במחיצה י' טפחים.

והנראה לדייק מדברי התוס', שהסיבה לכך שהחקק מצטרף היא מפני שאין שיעור י' שברשויות שבת דין במחיצה אלא שיעור בחלל הרשות. וזה נפק"מ אם השיעור י' הוא ע"י מחיצה מעלייתא,

1. ראה עירובין (ד, א) וסוכה (ה, ב) "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני".



שהרי כ' התוס' כחלק מהטעם שצריך לבוד בסוכה את דברי הגמ' "הכא דלשווי' מחיצה בפחות ג' מצטרף", ומשמע שבשבת אין הענין דלשווי' מחיצה, ולכן א"צ לצרף את הגידוד עם המחיצה.

ובזה יובן מה שהתו"כ' בהמשך לדברי ריב"א "ועוד י"ל, דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ, ולכן א"צ לצרף הגידוד", ומזה שחלק על דברי הריב"א ואמר את הטעם של מחיצות י' מבחוץ, משמע לדריב"א לא ס"ל הכי, אלא לדעת ריב"א עיקר שיעור י' צריך להיות מבפנים, ומה שא"צ לצרף הגידוד הוא מטעם זה שלא בעי' לשווי' מחיצה.

אלא שבתוס' הרא"ש כתב בדעת הריב"א כתוס' ישנים וז"ל ד"גבי שבת מחיצות הראשונות של הבית הויין לה מחיצות אע"פ שרחוקות מן הגג (של רה"י, שהוא החלל בגובה י' שמעל החקק) אין בכך כלום כי היא משתמרת על ידן<sup>2</sup> ונקרא רה"י ע"י מחיצות החיצונות הגבוהות עשרה".

ובהר"ן אי' ג"כ בשם הריב"א: "דלענין שבת לא בעי' מחיצות אלא כדי שלא יהיו הרבים בוקעים שם, וכיוון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותו מבחוץ, לא חיישי' אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו כמה".

מאידך, הרשב"א כתב בדברי הריב"א כפי שביארנו לעיל בשיטתו, וז"ל: "בשבת אין ההקפדה במחיצות ממש שיהיו מכשירות את החקק, אלא שיהי' החקק נשמר על ידיהן, כדי שלא יהי' הרבים בוקעין בו, וכיוון שיש בחקק רוחב ד' על ד', ויש בגבהו כשיעור רה"י עם גובה המחיצות והמחיצות שומרות אותו מבחוץ, לא חיישי', בין שיהיו על שפת חקק בין שיהיו מרוחקות ממנו כמה".

ובתוס' סוכה (ד, ב ד"ה פחות משלשה) "דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים, לסוכה דבעי' מחיצות סמוך לסכך<sup>3</sup>", ויש להסתפק למה נתכוון, אם בגלל שרשות שבת היא למנוע רגל רבים לכן מועילים המחיצות שגבוהות י' מבחוץ, ולא איכפת לן מהמחיצות הפנימיות, או שכיוון שהעיקר הוא למנוע רגל רבים לכן לא איכפת לן משיעור המחיצות, אלא העיקר שימנע רגל רבים.

עוד יש להסתפק בדברי הרשב"א, אם מה שהמחיצות שומרות אותו מבחוץ הוא בכה"ג שיש י' מבחוץ (ומה שלא התייחס לזה הוא מפני שאין המחיצות החיצונות נוגעות לשיעור רה"י, אלא המחיצות הפנימיות), או שסגי אפי' בפחות מזה.

2. בקרבן נתנאל כאן פירש מפני בקיעת רבים ובפמ"ג (אשל אברהם סי' שמה) פירש כדי שיהי' ראוי לתשמיש.  
3. ומה שהתוס' בשבת הביאו את הטעם ללבוד בסוכה, ולא את הטעם שא"צ לבוד בשבת, ומאידך התוס' בסוכה הביאו תחילה דוקא את הטעם למה שאי"צ לבוד בשבת, נראה, מפני שבאו לבאר בכ"מ מפני מה אין פני הדברים כך אף במקום השני, ולא באו לבאר הטעם בשבת ובסוכה לחוד.

## ב

## שורשי הספיקות הנ"ל, והדיעות בזה בראשונים

ולהבין כ"ז יש להקדים מה הם שורשי הספיקות הנ"ל. דהנה, בגמ' בסוכה (ה, ב) אי' "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני", וראה רש"י שם שאיירי שמדובר על מחיצות י' של שבת.

אלא שיש להסתפק: א) אם השיעור הוא במחיצות, או שמא השיעור הוא בחלל רה"י והמחיצות אינם אלא 'היכי תמצוי' לחלל רה"י. ב) אם השיעור הוא במחיצות האם עי"ז נעשה גם חלל רה"י כרה"י. ג) מה תפקיד המחיצות, לשמור או ליצור חלל מיוחד לרה"י. ד) במהות רה"י: אם הוא מקום שמור או מקום מיוחד.

להלן פירוט דעות הראשונים בענינים אלו.

בספק הראשון: בתו"י נראה שסובר שהשיעור הוא גם במחיצות הבית וגם בחלל רה"י, שכן כתב "יש מחיצות גבוהות מבחוץ כו', אלא שהן בחלל י' וכשחקק איכא אויר י". והר"ן לכאו' סבר ג"כ, שהשיעור הוא בין בחלל בין במחיצות<sup>4</sup>. מאידך כפי שביאר הרשב"א וכפי שדייקנו מדברי ריב"א דלא בעי' הכא לשווי' מחיצות משמע שאין השיעור כלל במחיצות. ומתוס' הרא"ש נראה דסבר שאין עיקר השיעור אלא במחיצות.

בספק השני: בתוס' הרא"ש אי' בפירוש "ונקרא רה"י ע"י מחיצות חיצונות הגבוהות עשרה", וכ"ה לכאו' בתוס' בסוכה "בשבת שהוא למנוע רגל רבים", היינו שמניעת רגל רבים שהיא בוודאי ע"י המחיצה זה עצמו מהות רשות שבת. (אלא שההבדל בין התוס' הרא"ש לתוס' בסוכה הוא, שלתוס' הרא"ש העיקר הוא המחיצות י' ולא דווקא אם היא משמרת מרגל רבים, והתוס' בסוכה ס"ל שהשמירה מרגל רבים היא מהות רה"י). אבל מהר"ן בסוגיין לכאו' נראה שתפקיד המחיצות הוא רק לשמור, והם טפלים לענין רשות היחיד עצמה<sup>5</sup>.

בספק השלישי: בתוס' בסוכה הנ"ל ודאי נראה דתפקיד המחיצות הוא לשמירה ואין ענין כלל בהפרשת מקום מיוחד, וכן נראה בפשטות מדברי התוס' הרא"ש שכן כתב "דהמחיצות שמבחוץ מועילות כיוון שמשמור על ידן וע"י מחיצות החיצונות נקראו רשות היחיד", משמע שהעיקר הוא

4. שהרי המחיצות צריכות שיעור י' כדי שיהי' המקום שמור מדריסת רבים כמ"ש "לא בעי' מחיצות אלא כדי שלא יהיו הרבים בוקעים בו, וכיוון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותו מבחוץ כו". מאידך, כתב שהמחיצות מצטרפות "אע"ג דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה", ולכאו' זה אינו שהרי סמך על מחיצות החיצונות, והחלל אינו אלא להיות המקום "חזי לדירה", כמ"ש הר"ן לעיל מיני'. ע"כ נראה שסבר שהשיעור הוא גם במחיצה וגם בחלל.

5. כמ"ש "לא בעי' מחיצות אלא כדי שלא יהיו הרבים בוקעים בו". אמנם בסוגיית ד' רשויות לשבת (ו, א) נקט הר"ן הטעם מדוע כרמלית אינה דומה לרה"י "משום שאין לה מחיצות". ולפ"ז המחיצות עושות את רשות היחיד, וכפי שנדון בזה לקמן.

לשמירה ואין עיקר כלל בעשיית מקום מיוחד. ומהר"ן לכאו' מוכח בפירוש ד"לא בעי' מחיצות אלא כדי שלא יהיו הרבים בוקעים שם".

אמנם מאידך ברא"ש נראה שנקט שרה"י נקרא ע"י מחיצות י' ולא דווקא אם הם משתמרים "ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רשות היחיד, אבל לא ע"י הפנימיות", והנימוק לזה "שאינן שפת החלל מצטרף עמהן, כיוון שרחוקים ממנו ג' טפחים". וכפי שכתב המג"א (סי' שמה סקי"ג) דאם אין במחיצות החיצונות ג' טפחים מועיל צירוף לבוד של החקק עם המחיצות להחשיבה לרה"י וכן פסק אדה"ז בשולחנו (סי' שמ"ה סכ"ב) ולפ"ז מובן שהמחיצות הם תנאי ברשות היחיד גם אם יש חלל מיוחד, וגם אם הרשות נשמרת באופן אחר.

אך אפשר לדעת הרא"ש תפקיד המחיצות הוא ליצור מקום מיוחד, ואם אין מחיצות כהלכתן אין מקום מיוחד, שאין מצרפין חלל החקק עם חלל הבית. אלא שלפ"ז צ"ע איך מהני כשיש מחיצות י' מבחוץ אם החלל עצמו הוא ע"י צירוף. והנה בס' מלא הרועים הסתפק בדעת הרא"ש מפני מה בלא חקק כשיש מחיצות י' מבחוץ חשיב תוך הבית ככרמלית, אם הטעם לזה הוא דרבנן עשאוהו ככרמלית הואיל ולא ראוי לתשמיש דירה, או דמדאורייתא לא חשיב רה"י מפני שאין כאן רשות (ונראה כוונתו שאין בחלל שיעור רשות, דהיינו גובה י'). ז"א, לפי האופן הראשון נעשה מקום רה"י ע"י מחיצות החיצונות גם במקום הקירוי<sup>6</sup>, אלא דמקום התקרה מפריע לדיורין<sup>7</sup>.

מאידך, ברשב"א יש להסתפק. שכן לדעתו שהעיקר ברה"י הוא החלל המיוחד, צ"ע אם מחיצות י' נועדו גם לזה. אכן בתו"י אפשר שס"ל שהמחיצות נועדו גם לשמור ולכן צריך י' מבחוץ ופחות מזה לא הוי שמירה מעלייתא, אבל נועדו ג"כ שיהי' המקום של רה"י מיוחד ולכן צריכים לגובה י' של המחיצות מבפנים עם החקק. ואפשר ג"כ שס"ל כמ"ש המג"א דמהני מחיצות הפנימיות עם צירוף לבוד כשאין י' במחיצות החיצונות, וא"כ אף לדעת התו"י תפקיד המחיצות הוא ליצור חלל מיוחד.

בנוגע לספק הרביעי: הנה בזה נחלקו לכאו' התוס' בסוכה והרשב"א: דהתוס' בסוכה כ' "רשות שבת שהיא למנוע דריסת רבים", משא"כ להרשב"א "שיש בחקק כשיעור רשות היחיד", והמחיצות הם טפלים לזה "שומרים שלא יהיו הרבים בוקעים בו", משמע שהעיקר ברשות היחיד הוא שיעור מקום המיוחד, והשמירה טפלה לזה שלא יתבטל שם רה"י מהמקום. כמו שפירש רש"י (ו, א ד"ה

6. לפ"ז יתפרש מה שכתוב בגמ' הוי חורי רה"י על מקום החקק ולא על שאר חלל הבית שמחוץ לחקק, אמנם בר"ן כ' דהטעם לכך שכשאין י' תוך הבית דינו ככרמלית הוא משום דלא חזי לדירה ואעפ"כ כתב לגבי חקק דכעיקר רה"י הוא מקום החקק, ושאר הבית הוא חורי רה"י, וע"ז בעצם בא קושיית התוס' איך המחיצות שבפנים מצטרפות. אלא שבתוס' הרא"ש נראה שלא סבר כן שכתב "מחיצות החיצונות הוו למחיצות אע"פ שרחוקות מן הגג". ז"א, שס"ל שעיקר מקום רה"י הוא במקום החקק.

7. עוד אפשר, שלהרא"ש תפקיד המחיצות הוא לשמור, ואם אין בקיעת רבים בגלל המחיצות שבחוץ שהם פחות מ"י, אם יש מחיצות כהלכתן בפנים אף הן שומרות מדריסת רבים.

אינן לא כרשות היחיד) לגבי כרמלית מפני מה אינה כרשות היחיד "משום שאין לה מחיצות", ולא כתב שהטעם הוא לפי שאינו שמור.

והנה ברש"י (ז, ב ד"ה על גבי פטור) כתב ד"גבוהה י' דלא דרסי לה רבים הוי רשות לעצמה", משמע שאי דריסת הרבים הוא מה שעושה את המקום למיוחד, ותליא הא בהא. וכן נראה שסבר הר"ן שהרי כתב מצד אחד ש"לא בעי" מחיצות אלא כדי שלא יהיו הרבים בוקעים שם", ומאידך בנוגע לכרמלית (מפני מה אינה רשות היחיד) כתב ג"כ כרש"י, דהוא משום "שאיין לה מחיצות".

היינו: מניעת רגל רבים ע"י המחיצות היא היא מה שעושה את רה"י. אמנם, הטעם לחלל רה"י שצריך להיות י' לפי הר"ן, הוא כדי שיהי' "חזי לדירה". ואוי"ל ע"פ הר"ח בסוגיין שכ' ד"משום דכשאין לתוך הבית י' אינו ראוי לדירה לכן חשיב כמו שאין שם מחיצות", כלומר שהמחיצות<sup>8</sup> עושות את רה"י<sup>9</sup>, וכשאין חלל י' אע"פ שיש מחיצות י' מבחוץ אין המחיצות מועילות להחשיב את המקום כרשות היחיד.

וכן נראה בדברי אדה"ז, שביאר (בסי' שמה סכ"ב) למה בית שאין תוכו י' בתוכו דינו ככרמלית. בתחילה כתב "משום שאין שם מחיצות עשרה", ובהמשך כתב "הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים", ונראה לתוכם כמ"ש הר"ח<sup>10</sup>.

## ג

### ההפרש בין מחיצות ג' למחיצות י'

והנה בכלל צ"ע איך יתכן לומר שטעם מחיצות י' ברה"י הוא כדי למנוע דריסת רבים (כפי שכ' בתוס' בסוכה), או כדי ש"הרשות משתמר על ידן" (כמ"ש הרשב"א ותוס' הרא"ש), והלא כרמלית שאין לה אלא מחיצה ג' טפחים נחשבת שמורה מדריסת רבים, כדאי' בגמ' (ז, א), ובשו"ע (סי' שמ"ה ס' י"ג).

והנה לכאור' יש לבאר זאת בב' אופנים: א. אע"פ שכרמלית בכה"ג שמורה מדריסת רבים מ"מ אי"ז שמירה כמו שצריך להיות ברשות היחיד מחיצה י'. ב. אע"פ ששמורה מדריסת רבים לא ניחא תשמית' ליחיד בלא חלל י'.

8. שתפקידם "כדי שלא יהיו הרבים בוקעים שם" לפי הר"ן ורש"י.

9. כמו שכתבו רש"י והר"ן גבי כרמלית שאינה דומה לרה"י "שאיין לה מחיצות".

10. וראה מש"כ אדה"ז בסי' שמ"ה ס' י"ט גבי כרמלית, ויל"ע אם ר"ל שהמחיצות עושות את רה"י, ואם כן ה"ז כמשנת"ל.

והנפק"מ בזה ברורה: לפי האופן הראשון אין שמירה מדריסת רבים ללא מחיצת י' טפחים שלימות, משא"כ לפי האופן השני אין דריסת רבים כבר במחיצת ג' טפחים ובשביל חלל י' א"צ מחיצות כהלכתן. וכן בדברי הגמ' "ואם חקק" הובא בגמ' לגבי מקרה שיש לו תקרה ויש מחיצות מבחוץ. לפי האופן הראשון מובן מדוע מדבר במקרה שיש מחיצות י' מבחוץ שהרי רק על ידיהן יש שמירה הראוי' מדריסת רבים. ולפי האופן השני מובן מדוע מדובר דווקא כשיש קירוי, דאפי' בזמן שבמחיצה אין י' טפחים הרי המקום שמור מדריסת רבים. לפי תירוץ התו"י וסייעתי' לא בעי' כלל תקרה שהרי ישנם מחיצות י' מבחוץ.

וספק זה בכללות י"ל ע"פ המג"א, דלכאו' עפמ"ש דבלא מחיצות י' מבחוץ מהני כשיש י' מבפנים, א"כ לכאו' עפ"ז תפקיד המחיצות י' אינו לשמור כלל אלא לעשות מקום הראוי לדירה או ליצור חלל מיוחד של י', אבל להתוס' בסוכה דס"ל שרשות שבת הוא כדי למנוע דריסת רבים, אם נאמר שהמחיצה עושה את הרשות כפי שמדוייק בתוס' הרא"ש, א"כ צ"ל בפחות מי' אע"פ שכבר בג' טפחים שמור מדריסת רבים ולא נחשב רה"ר, אעפ"כ עדיין אינו שמור כ"כ כרה"י עד י' טפחים.

## ד

### העולה מכל הנ"ל

סיכום שיטות הראשונים ע"פ משנ"ת:

התוס' בסוכה ס"ל, שרשות שבת מהותה הוא למנוע רגל רבים. ולפ"ז תפקיד המחיצות צ"ע, אם נאמר שהוא ליצור רה"י צריך שיהי' י' מבחוץ וסגי בהכ"י<sup>11</sup>, ואם נאמר שהוא ליצור מקום הראוי לדירון נראה שאין עיקר כלל שיעור המחיצות אלא בשיעור החלל<sup>12</sup>, ולכן מועיל שלא כהלכתן.

בביאור דברי התוס' הרא"ש נראה שתפקיד המחיצות הוא לשמור מדריסת רבים והם יוצרים את רה"י, אי לכך העיקר הוא במחיצות החיצונות לבד, ולכן לא חיישי' לשיעור המחיצות בפנים.

לפי הרשב"א העיקר בשיעור הוא חלל רה"י, ואין עיקר כלל בשיעור המחיצות, וכל תפקיד המחיצות הוא לשמור מדריסת רבים. לכן אם אומרים שאין שמירה כ"כ מדריסת רבים כרה"י בפחות מי', אם אין תקרה בעי' מחיצות י' כהלכתן מבחוץ<sup>13</sup>.

11. דווקא בכך נעשה תפקידם של המחיצות ששיעורם הלכה למשה מסיני.

12. דאי לאו הכי למה לא בעי' צירוף דלכוד במחיצות הפנימיות, ומ"ש התירוץ ע"ז "דלא דמי לרשויות שבת שהוא למנוע רגל רבים" ר"ל מהות הענין, דאם יש חלל שמור מדריסת רבים אין עיקר כלל במחיצות.

13. ובזה מובן מדוע מובאים דברי אביי "ואם חקק" גבי דינא ד"בית שאין תוכו י' וקירוי משלימו לי", דאז יש י' מבחוץ.

לדעת רש"י והר"ן: רשות היחיד נעשית ע"י שהמחיצות שיש בהן עשרה שומרות אותה מהילוך רבים, ובכך נעשה החלל המיוחד שברשות היחיד. ולכן, אם יש י' מבחוץ והחקק בפנים שמשלים השיעור לעשותו ראוי לדירה<sup>14</sup> נעשתה רשות היחיד ע"י צד החיצון של המחיצות שבהן יש י' טפחים כהלכתן, ועל ידיהן נשמרת הרשות מדריסת רבים, אלא שמקום החקק הוא שמשלים לחלל י'.

ע"פ המג"א (שכתב בדעת הרא"ש. ונראה שכן ס"ל גם להתו"י) שאין רה"י בלא מחיצות י' ותפקידם או ליצור חלל מיוחד או ליצור מקום רה"י לאו דווקא עם חלל י' (אלא שצריך חקיקה להשלים החלל לי' כדי שיהי' החלל ראוי לדירה מדרבנן, כפי שכתב המלא הרועים). או לשמור ולכן צריך מחיצות כהלכתן, דאל"ה אינן משמרות. והטעם לכך שא"צ לבוד הוא מצד שהמחיצות כהלכתן בחוץ (אבל להכשיר לדירין לא בעי' מחיצות כהלכתן).



14. כן כתב בר"ן. וברש"י צ"ע. ולפי הר"ח זו הסיבה שכשאין חלל י' המחיצות אינם נחשבות. והמלא הרועים כתב הטעם שכשאין חלל י' אינו ראוי לדירה סיבה לעשות את מקום הבית שהוא רשות היחיד מדאורייתא לכרמלית מדרבנן, אבל לדעת הר"ח לכאו' מדאורייתא מקום שאינו ראוי לדירה הוא מקום פטור.

## בענין "שני כוחות באדם אחד"

ספק הגמ' ב"שני כוחות באדם אחד" / תמיהה על הבנת הרש"ש בספק זה / ביאור באופן אחר  
 ע"פ תוס' הרא"ש / קושיות על ביאור זה / ביאור באופן אחר ע"פ הרשב"א / ביאור ר"ח בספק  
 הגמ' / ביאור דבריו ועפ"ז תירוץ קושיית הראשונים על דבריו / שקו"ט בשני הצדדים בספיקו.

הת' ישראל דוד שי' העכט  
 תלמיד בישיבה

א

### ספק הגמ' ב"עקר הוא עצמו"

בגמ' (ה, א ורש"י): "א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן (זרק חפץ וקבלו אחר), עמד במקומו וקיבל  
 (עמד המקבל במקומו וקבל) חייב (הזורק דאיהו עבד עקירה והנחה). עקר ממקומו וקיבל (עקר  
 המקבל ממקומו ורץ לקראת החפץ וקבלו) פטור (הזורק דלא איתעביד הנחה מכוחו). תניא נמי הכי,  
 אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור."

וממשיכה הגמ': "בעי ר' יוחנן, זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו, וחזר וקיבלו, מהו". היינו, שהמקבל  
 הי' צריך לעקור בשביל זה, אך הי' זה הזורק עצמו, והספק הוא האם נחשב זה כמקרה השני (כיוון  
 שהי' צריך לעקור ממקומו בשביל לקבל), או כמקרה הראשון (כיוון שזה אותו אדם).

ומקשה הגמ' "מאי קמבעיא ליה" (ומפרש"י "מאי ספיקא איכא, מאיזה טעמא יפטור, הא עבד  
 עקירה והנחה"). ובפשטות הקושיא היא, שכל הטעם שפטרנו לעיל זהו רק מכיוון שאלו שני אנשים,  
 משא"כ כאן שאותו אחד עשה גם עקירה וגם הנחה מדוע לפטור).

ומשני: "אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה - שני כחות באדם אחד כאדם  
 אחד דמי וחייב. או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו". היינו שהגמ' מחדשת, שלמרות שאותו  
 אדם עשה גם עקירה וגם הנחה, אפשר לומר שמכיוון שעשה את העקירה ואת ההנחה בשני כוחות  
 נפרדים נחשב זה כשני בנ"א ופטור.

ופירש"י: "כשני בני אדם דמיא ופטור - דהו להו שנים שעשאוהו, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד  
 מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו, הוא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה". ועד"ז וביתר  
 ביאור כ' בתוס': "כשני בני אדם דמי ופטור - פי' כי היכי דבשני בני אדם פטור הראשון משום דלא  
 עבד כלל הנחה, ה"נ כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא הויא הנחה,  
 דלא נח מכח הזורק. או דילמא כאדם אחד דמי, וכיון דעביד עקירה והנחה חייב, ולא דמי לשנים  
 שעשאוהו".

ולכאו' אי"מ מה תירצה הגמ' באומרה "שני כוחות באדם אחד", הא סו"ס אותו אדם עשה גם עקירה וגם הנחה, ומדוע לפוטרו (וכפי שביאר רש"י את שאלת הגמ').

## ב

### תמיהה על הבנת הרש"ש ב"שני כוחות"

והנה בהגהות הרש"ש הק': "קשה לי, דבס"פ הבונה<sup>1</sup> פלוגתת ר"ג וחכמים בכותב ב' אותיות א' ושחרית ואחת בין הערביים דר"ג מחייב, ואף חכמים ל"פ עלי' רק מטעם דיש ידיעה לח"ש, והא ודאי שני כוחות הוא. ובכריתות ספ"ג תניא דר"ג מחייב אפי' בב' שבתות. ודוחק לחלק בין חצי מלאכה לחצי שיעור, עי' לקמן (צג) בתוד"ה חד, דטפי יש לפטור בב' אותיות מבזה עוקר וזה מניח ע"ש". והשאיר בקושיא.

[בגמ' שם (צג, א) דתלתא מיעוטי כתיבי בנוגע לחיוב קרבן, ואחד מהם למעוטי זה עוקר וזה מניח. ובתוס' שם כותב "וזה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שניה לא איצטריך קרא, אלא אהוצאה, דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה", וא"כ מוכח שדווקא בחצי שיעור (שהוא חצי כמותי) יש יותר סברא לפטור בשני כוחות מאשר בחצי מלאכה (חצי איכותי)].

והנה בנוגע לקושי' זו הי' אפשר ליישב, דבתוס' שם מיירי לפני שהפסוק חידש למעט שניים שעשאוה, אך לאחר שהפסוק חידש יש יותר סברא לפטור בחצי מלאכה. והסברא בזה, דישנה מעלה בחצי שיעור שיש בו את כל מהות האיסור, אך גם יש מעלה בחצי מלאכה שהיא גורמת וקשורה לכל המלאכה.

[וראי' לזה, דהרי ישנו דין (ביומא עה, א) שחצי שיעור אסור מהתורה (להלכה), משא"כ בזה עוקר וזה מניח משמע מרוב הראשונים (רש"י ב, א ד"ה שניים שהן ארבע. רא"ש פ"א אות א' ועוד) שאין בזה דין חצי שיעור (ואין כאן המקום להאריך בכל סוגיא זו).

וא"כ שפיר שייך לומר, שבחצי שיעור מכיוון שיש בו מהות ואיכות האיסור א"צ שיהי' בו כח אחד, משא"כ בחצי מלאכה מכיוון שמצ"ע אינה כלום (כיוון שחסר באיכות המלאכה) אולי צריך שיהי' הכל בכח אחד (כיוון שאם עשה בשני כוחות - אזי הם מובדלים זמ"ז והכח הראשון אינו כלום)].

אך לכאו' עדיפא מיני' הו"ל לאקשוויי - במקום להקשות ממלאכה אחרת (כתיבה), וגם שם אינו דומה לגמרי (וכדלעיל), הי' יכול להקשות פשוטה ביותר - בכל מוציא<sup>2</sup> מרשות לרשות ישנם שני

1. קה, א. וראה שם מחלוקת רש"י ותוס' שם האם מדובר שהיתה לו ידיעה בינתיים (דעת תוס') או שמכיוון שעבר זמן רב כ"כ הו"ל כידיעה לחלק (לרש"י), אך הקושיא היא ללא דין הידיעה דסו"ס הו"ל שני כוחות.

2. דווקא במעביר, אך בזריקה יש מקום לומר שהכל כלול ברגע הזריקה והוי זה כנקודה אחת.



כוחות, כוח העקירה וכוח ההנחה (לבד עצם ההעברה, ואכ"מ), ועכ"ז חייבה התורה, ומאי שנא כאן שיש מקום לפטור מדין שני כוחות.

אלא מוכרח<sup>3</sup> שכוונת הגמ' אינה מכיוון שעשה זאת בשני כוחות, כ"א ששני כוחות אלו הם סותרים זל"ז - שהרי ברגע הזריקה לא הי' אמור להיות הנחה זו (וכפי שיתבאר לקמן), ובזה מסתפקת הגמ' האם אפשר לצרפם זל"ז. וצע"ג על דברי הרש"ש.

## ג

## ביאור דברי רש"י ותוס' באו"א ועפ"ז תירוץ קושיית הרא"ש

גם מדברי הרא"ש מוכח שלמד שאין החיסרון בעצם זה שישנם שני כוחות, אלא רק באופן זה ששני הכוחות סותרים זה לזה.

דהנה כ' בתוס' הרא"ש: "ה"ג רש"י כשני בני אדם דמי ופטור. דטעמא דבשני בני אדם פטור, דכיוון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויא הנחה, ה"נ כיוון שחטפה מהילוכה ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה. או דילמא כאדם אחד דמי, דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבה הנחה, אלא משום דהוי שניים שעשאוה, הלכך האי דעבד הכל חייב".

היינו שלומד הטעם שפטור בשני בני אדם, לא מכיוון שנעשה בשני כוחות, אלא שמכיוון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויא הנחה. (ולפי דבריו ספק הגמ' הוא בגדר הפטור בשניים, האם הוא מכיוון שאין את מי לחייב, או מכיוון שאין כאן הנחה, וכדלקמן ס"ד).

ובהמשך מקשה על שיטת רש"י "ולא מסתבר להסתפק בזה, דכיוון שעשה הכל חייב ע"פ שלא הניחה לילך עד מקום שהיתה ראוי' לילך, דהוי כמו נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע", שבוה מבואר בגמ' (צז, ב) שחייב דהוי ע"ד כתב שם משמעון<sup>4</sup>.

ולכאו' אפשר לתרץ שיטת רש"י בפשטות, דבנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' נעשתה הנחה במקום שבו הי' אמור להיות, וכל החיסרון הוא בכוונת האדם (שלא נתכוון לזריקה זו), משא"כ בנדו"ד שמצד הזריקה הי' אמור לנוח במקום מסויים, והוא חטף את החפץ וגרם שייילך למקום אחר - הרי שאין זו הנחה של עקירת החפץ.

3. שוב מצאתי כן בס' מקור הלכה (סי' כה) שתירץ על דברי הרש"ש כמשנ"ת בפנים, שאין הכוונה לשני כוחות סתם אלא להנחה שסותרת לזריקה.

4. כבר העירו שבגמ' שם אי' להיפך, שכאשר נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע פטור אא"כ אמר כל מקום שתוצה תנוח, ואולי אין כוונתו להוכיח מהדין אלא מהשייכות בין כוונת האדם לעשייתו, וצ"ע.

ולו יצויר, שהאדם יעקור חפץ מסויים ולא יונח על ידו, ולאחר זמן ייעקר החפץ מאליו והוא יניח - במקרה זה ודאי שלא יתחייב, אף שאותו האדם עשה גם עקירה וגם הנחה, דמכיוון שאין קשר ושייכות בין שני הדברים ה"ז כשני חפצים שונים ולא שייך לחייבו. ועד"ז כאן, דמכיוון שמעשה ההנחה שלו סותר לזריקה הרי שא"א לצרפם.

ואף שבכל מוציא מרשות לרשות א"צ שתהי' העקירה בשביל זה, אלא אפי' אם נמלך לאחור שעקר והוציא לבסוף למקום אחר חייב אף שלא הי' דעתו לזה מתחילה (אם שניהם היו באיסור), אך בזריקה הדין שונה, דמכיוון שהחפץ התנתק מהאדם ברגע הזריקה, הרי שרגע זה הוא שמשייך לאדם את ההוצאה ובו כלול גם ההנחה, ומכיוון שהאדם הכניס את ההנחה בתוך הזריקה, לכן מוכרח שלא יסתור לזה ע"י חטיפתו.

ולפ"ז צ"ב בשיטת הרא"ש שמקשה על רש"י. והי' אפשר לומר שלמד בדברי רש"י שהחיסרון הוא מצד כוונת האדם, שצריך שהאדם ירצה שינוח במקום זה דווקא (וממילא אפשר להביא ראי' מנתכוון לזרוק ח' וזרק ד'), אך מלשונו אין נראה כך כלל<sup>5</sup>.

אלא צ"ל שלמד שא"צ שתהי' העקירה בשביל זה, כיוון שסו"ס אותו האדם עשה גם את העקירה וגם את ההנחה. וחידוש הוא לומר שנחשב זה כשני חפצים, דהרי סו"ס נעשה בחפץ את כל מלאכת ההוצאה ולא הפסיק משהו בינתיים ומשום כך חייב.

ולאחר שלמד כך מסברא הבין שלא שייך לומר פטור זה שלא נקראת הנחה של העקירה הקודמת, אלא הפטור היחידי יכול להיות מצד הגברא - שלא נתקיימה מחשבתו - וע"ז מקשה מהדין של נתכוון לזרוק ח' וכו', שמוכח שגם זה אינו חסרון.

ולכן מדגיש רש"י "שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו", וכן תוס' "כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו" דרק במקרה זה פטור. אך במקרה שלא נעשתה מחשבתו יהי' חייב (ע"ד נתכוון לזרוק ח' וזרק ד' שעשה מקצת המלאכה).

## ד

### ביאור שיטת רש"י בספק הגמ' אליבא דהרא"ש, וקושיות ע"כ

והנה לפמ"ש הרא"ש, רש"י לומד את ספק הגמ' כך - האם הטעם שפטור בשני אנשים הוא פטור 'טכני' בלבד, דהוא מכיוון שנעשה ע"י שניים ויש פסוק לפטור מלאכה שנעשית ע"י שניים<sup>6</sup>, ולפ"ז

5. שמבאר בשיטת רש"י "דכיוון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויה הנחה", ולאחר מכן כשמקשה על רש"י כותב "דכיוון שנעשה הכל חייב ע"פ שלא הניחה לילך עד מקום שהיתה ראויה לילך".

באדם אחד אין סיבה לפטור. או שמא הפטור הוא בעצם המלאכה, שמכיוון שההנחה סותרת לעקירה ה"ה נחשבת כהנחה לחפץ אחר, וממילא גם באדם אחד יהי' פטור.

אך לכאור' עדיין צ"ב בכמה פרטים:

(א) לשון הגמ' "שני כוחות באדם אחד קא מיבעיא לי", שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור". ומשמע מלשון זו שהספק הוא האם מכיוון שזה אדם אחד נחשבים שני הכוחות לאחד, או סו"ס מכיוון שהם שני כוחות נחשב זה לשניים. ודלא כמשנ"ת שהספק הוא מה טעם הפטור בשני אנשים – האם מכיוון שאין את מי לחייב, או מכיוון שהעקירה וההנחה מובדלים זמ"ז.

(ב) מדברי הרא"ש נראה שלומד כך את שיטת רש"י, אך מדברי רש"י אין משמע כך, כיוון שמכליל בתוך שניים שעשאוה זה שאין כאן הנחה – "דהוה להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולגות, אלא רץ אחריו ועכבו, הויה ליה עקירה קמייתא בלא הנחה".

(ג) ובכללות צ"ב, כיצד אפשר לומר (בצד שפוטור) דהוי שניים שעשאוה, הרי לכאור' השני לא עשה שום מעשה. ובהקדים דיש לחקור מה נקרא מעשה ההנחה, האם התקרבות האדם לחפץ (פשיטת היד, וכאשר החפץ רחוק (כבנדו"ד) גם הריצה אליו) או עצם התפיסה.

והנה לעיל (ב, א) אמרי' במתני' שכשהעשיר עקר ופשט העני את ידו והעשיר הניח בתוך ידו של עני, נחשב שהעשיר עשה גם עקירה וגם הנחה וחייב. והרי גם שם העני הושיט את ידו לקבלת החפץ, ואעפ"כ אינו נקרא מניח.

אלא מוכרח שעצם התפיסה היא המעשה הנחה. וא"כ צ"ל מאי שנא מעמד במקומו וקיבל ששם חייב הזורק מכיוון שנעשתה ההנחה מכוחו, הרי גם במקרה זה השני הוא זה שתפס, ומדוע אומרים שההנחה מתייחסת למקבל.

אלא ודאי צריך לומר, שבאמת אי"ז נקרא שהשני עשה מעשה הנחה שהרי הוא לא עשה כלום, אלא הפירוש ב"שני בני אדם" (שניים שעשאוה) הוא שהאדם השני גורם רק לכך שמעשה ההנחה לא תהי' מיוחסת אחר הראשון.

היינו, כאשר ההנחה נעשתה רק מכח הראשון הרי שהוא עשה גם עקירה וגם הנחה וחייב, משא"כ כאשר עקר המקבל וקיבל נחשב לזריקה ללא הנחה. (הראשון לא עשה הנחה כיוון שאי"ז מכוחו, שהרי השני עצר זאת באמצע ההליכה, והשני לא עשה כיוון שזה שהחפץ הגיע עד אליו אי"ז

6. לעיל ג, א: "שניהן פטורין (בזה עוקר וזה מניח), והא אתעבידא מלאכה מבינייהו? תניא ר' אומר 'מעם הארץ בעשותה' (ויקרא ד'כז) העושה את כולה ולא העושה את מקצתה. יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין".

מכוחו). וא"כ, כשם שבאופן שמחייב אמרי' שאין כאן הנחה, כך צריך לומר לכאו' גם באופן הפוטור (דדוחק גדול הוא לומר שבזה גופא הוא הספק).

## ה

### ביאור באופן אחר ע"פ הרשב"א

והנה כתב הרשב"א (ד"ה ה"ג ר"ח) וז"ל "ורש"י ז"ל גריס איפכא<sup>7</sup> כשני בני אדם דמי ופטור, כלומר בזה זורק וזה מקבל דרך עקירה, לפי שההנחה לא היא מכח העקירה והיא לי' כשנים שעשאוה, או דילמא חייב דהא אין כאן שנים אלא אחד והעקירה וההנחה תרוייהו מכחו אתו וה"ל אחד שעשאה. וזה נכון".

ויש שביארו בדבריו, שספק הגמ' הוא בפטור דשניים שעשאוה, האם הפטור הוא מכיון שא"א לחייב אדם שלא עשה מלאכה שלימה (פטור 'טכני'), או מכיון שא"א לצרף שני חצאי מלאכה, וממילא כשם שא"א לצרף מעשה שנעשה ע"י שני אנשים, כך א"א לצרף מעשה שנעשה (אמנם ע"י אדם אחד, אך) באופן שההנחה והעקירה אינם קשורים זל"ז.

[ואף שבכל מוציא מרשות לרשות העקירה וההנחה הם שני כוחות, אך שם מלכתחילה גדר המלאכה הוא בפעמיים (וע"ד כתיבת שתי אותיות וכל כיו"ב), משא"כ בזריקה, שם החיוב הוא על רגע הזריקה שבו החפץ מתנתק מהאדם, ומכיון שבזריקה זו 'הכניס' הנחה מסויימת, ואח"כ עשה הנחה שמבטלת אותה א"א לצרף בין שני חצאים אלו, וכנ"ל].

אך המעי' בלשונו יראה שלא הזכיר כלל את הפטור שאין את מי לחייב, אלא משמע שהפטור הוא מכיון שיש ניתוק בין העקירה לבין ההנחה, וזה פשוט לגמ', ואעפ"כ מסתפקת הגמ' אולי באדם אחד ניתן לצרף אותם ולחייבו. היינו, שמכיון שהוא זה שזרק ועי"ז עקר את החפץ, לכן כאשר מניח אי"ז נחשב לכח אחר אלא מתייחס לכח הראשון.

וזה מבואר היטב בלשון הגמ' שמסתפקת האם שני כוחות באדם אחד הם כשני בני אדם או לא, היינו שהספק הוא לא האם הפעולה השני' נחשבת להנחה (וכביאור הרא"ש), אלא האם באדם אחד ההנחה מנותקת מהעקירה כמו בשני בנ"א או לא. ודו"ק. (ובנוגע לשאר הקושיות ראה לקמן).

והטעם שבאדם אחד א"צ שיהי' הכל כלול בזריקה, י"ל שהזריקה מצ"ע היא מופשטת ואינה מכריחה הנחה במקום מסויים דווקא, וממילא שייך לצרף את הנחתו לעקירה זו ולומר שזה מגדיר איזו הנחה היתה כלולה בזריקה. משא"כ בשני אנשים מכיון שהנחת השני סותרת לכוונת ופעולת הראשון לכן לא שייך לצרפה לזריקתו. וישל"ע בסברא זו.

7. להיפך מגרסת הר"ח (מובאת לקמן ס"ז) שהביא לפני כן והקשה עלי' כמה קושיות.

[ולפי שני ביאורים אלו ישתנה הפירוש ברש"י במ"ש (על הדין של אחרים שהוא כר"י) "פטור - הזורק דלא איתעביד הנחה מכחו", דבפשטות כוונת רש"י רש"י שההנחה לא נעשתה מכוחו אלא מכח אדם אחר (ופטור מדין שניים שעשאוה), משא"כ לפמשנ"ת כוונת רש"י היא שמכיוון שההנחה לא נעשתה מכוחו ה"ה מנותקת ממנה, והפטור הוא בעצם דין הוצאה].

מיהו, מדברי הרשב"א משמע שלמד שוודאי יש כאן הנחה, והספק הוא רק האם היא מצטרפת לעקירה, ודלא כמ"ש הרא"ש שצד הגמ' לפטור הוא שאין קבלת השני נחשבת להנחה. אך לעיל הובא להקשות ע"ז, דמלשון רש"י משמע שאין כאן כלל הנחה. ועוד, דמאי שנא מעמד במקומו וקיבל ששם חייב הזורק מכיוון שנעשתה ההנחה מכוחו, הרי גם במקרה זה השני הוא זה שתפס, ומדוע אומרים שההנחה מתייחסת למקבל.

ולולי דבריו ה' אפשר לומר באופן אחר קצת, דבאם אין ההנחה מצטרפת לעקירה באמת אינה נחשבת כלל להנחה, אלא שבאם הזורק הוא זה שקיבל, מכיון שההנחה רק מגדירה את הזריקה אזי היא מצטרפת אלי' ונחשב שעשה גם עקירה וגם הנחה. וצ"ע מדוע לא לומד כך.

## ו

### שקו"ט במהלך הגמ' לביאור הרשב"א

ועדיין צ"ב בזה:

גם לאחר כל הנ"ל, שבאדם אחד אמרי' שההנחה רק גילתה את הזריקה המופשטת שלו ולכן מצטרף, עדיין צד זה מחודש הוא, ובהשקפה ראשונה הסברא נותנת שיהי' פטור כמו בשני אנשים, דסו"ס מצד מעשה הזריקה הי' אמור לנוח במקום מסויים והוא שינה.

וממילא, אה"נ שיש סברא לחלק וזהו צד אחד בספק הגמ' (וכמשנ"ת), אך צריך ביאור מהו זה שמק' הגמ' (אליבא דרש"י) מדוע לפטור, הא הצד הפשוט הוא לפטור, וחידוש הגמ' הוא שאפשר לחלק בין המקרים ולצרף את הנחתו לעקירה.<sup>8</sup>

אלא צ"ל, שבהו"א אכן למדה הגמ' שהפטור הוא מצד "שניים שעשאוה", ולכן מק' מדוע לפטור. אך בביאור הגמ' את ספיקו של רבי יוחנן נתחדש שכל גדר הפטור שדיבר מלכתחילה הוא מצד "שני כוחות" ולא מצד "שניים שעשאוה" (ובזה מסתפקת הגמ' מה יהי' באדם אחד).

8. בשלמא באם נאמר שבתחילה למדה הגמ' שכל הפטור הוא מצד "שניים שעשאוה", א"ש, דלפ"ז אמור להתחייב באדם אחד (ותירוץ הגמ' הוא שמכיוון שאלו שני כוחות אפשר לחלק ביניהם), משא"כ לפמשנ"ת נמצא שגם בתחילה למדה הגמ' שהפטור הוא מצד שני כוחות. אלא צ"ל כדלקמן בפנים.

ולפ"ז כוונת רש"י (שפטור "דלא איתעביד הנחה מכוחו") היינו בפשטות כיוון שההנחה לא נעשתה מכוחו אלא מכח אדם אחר, ופטור מדין "שניים שעשאוה". וע"ד מ"ש בהמשך בסברת רבי יוחנן "פטור - הזורק דלא איתעביד הנחה מכוחו", היינו שלא נעשה מכוחו אלא מכח אדם אחר.

וביאור זה (בספק הגמ') מדוייק ברש"י שכתב רק "דהווי להו שנים שעשאוה", ולא כתב ששניים שעשאוה פטורים (וכדאמרי' לעיל ג, א), כיוון שאין נוגע כאן דין הפטור (ואדרבה פטור זה לא שייך באדם אחד), אלא המציאות שאין קשר בין העקירה להנחה, ולכן א"א לחייב אפי' באדם אחד.

## ז

### ביאור ר"ח בגמ'

והנה בתוס' (ד"ה כשני) הביא ביאור נוסף בגמ': "ור"ח גריס איפכא - כשני בני אדם דמי וחייב, דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב, וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב, דהא איתעביד מחשבתו. או דילמא כאדם אחד דמי ופטור, דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו, דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור".

והנה, לפני שנבאר שיטת ר"ח יש לבאר תחילה מדוע לא למד כדעת רש"י ותוס' שלכאו' מתאימה יותר ללשון הגמ' מלפירושו (וכדלקמן).

ואפשר לומר<sup>9</sup> שתלוי זה בחילוק הגירסאות שבגמ', דבגמ' שלפנינו הלשון היא "זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקבלו מהו", ומהלשון "חזר וקיבלו" משמע שעצר את החפץ באמצע מרוצתו וגרם שינוח במקום אחר. משא"כ הרי"ף הרא"ש והר"ח (על הגמ') גורסים בלי תיבת "וחזר". (וכבר העיר על שינוי זה בס' דבש תמר).

וזהו החילוק ביניהם, שלפי רש"י ותוס' החיסרון כאן הוא בזה שהאדם השני (או הכח השני של הזורק עצמו) גרם שהחפץ יונח במקום אחר שלא כלול במעשה הזריקה. משא"כ לפי הר"ח מדובר (אפי') כשלא עצר את החפץ, מצד זה שלא אתעבידא מחשבתו.

אך יותר נראה לומר, שחולק על רש"י ותוס' גם בדין, ומצד זה בחר בגירסתו ולא להיפך. ויש לעי' באיזה פרט נחלקו.

והי' אפ"ל שחולק על הגדרה זו שאם עצרו השני נחשב כשני חפצים שונים וא"א לצרף את העקירה וההנחה שלהם. וממילא (אה"נ שבזה אפשר ללמוד שהפטור הוא מצד "שניים שעשאוה", אך) לפ"ז

9. וראה גם בס' מתק שפתיים כאן מה שביאר בדברי הר"ח, שמדייק זאת ממה שמוסיפים בגמ' שנעקר, אך דבריו צ"ע, דבפשטות כוונת הגמ' היא שבשביל שיוכל לתפוס את החפץ צריך שיעקור ממקומו וירוף אחריו.

אי"מ מהו ספק הגמ' באדם אחד, הא באדם אחד אין את הפטור של "שניים שעשאוה" וממילא אפשר לחייב<sup>10</sup>.

ואפ"ל בפשטות יותר שאינו חולק על הגדרה זו, אלא על הגדר של אדם אחד, דמכיוון שהוא עצר את החפץ במקום שלא הי' כלול בזריקה נחשב כשני כוחות ולא שייך להסתפק בזה. (הי' אפ"ל גם להיפך, דפשיטא שבאדם אחד אינו סותר, אך זהו חידוש יותר).

## ח

### תירוץ קושיית הראשונים על דבריו

והנה מדברי הר"ח משמע שהפטור בשני אנשים הוא לא מצד שההנחה סותרת לכח הזריקה (כדעת רש"י ותוס'), אלא מצד כוונת האדם ד"לא אתעבידא מחשבתו" (וכנ"ל). וזהו שמדגיש "ליחייב דהא איתעביד מחשבתו", היינו שגם באם לא חטפה מהילוכו חייב כיוון שלא נעשתה מחשבתו<sup>11</sup>.

ולפ"ז אפשר לכאור' לתרץ קושיית הראשונים על דבריו. דז"ל הרשב"א (ד"ה ה"ג ר"ח) "ואינו מחוור לי, דכיוון דאמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור, נעקר הוא ממקומו וקיבל מאי, ודאי משמע דהא נעקר הוא ממקומו הוי כעין נעקר חבירו ממקומו וקיבל, כלומר שקיבלו דרך עקירה שלא נח החפץ מכוחו של ראשון אלא מכוחו של שני, והכא נמי כשנעקר וקבלו שלא נח מכח זריקה ראשונה". (וכן הק' בתוס' הרא"ש ועוד).

אך לפי הנ"ל לכאור' לק"מ, דגם בשני אנשים הפטור הוא אפי' במקרה שלא עקרו מהילוכו, אלא מצד דלא אתעבידא מחשבתו. וכל קושיית הרשב"א היא מכיוון שלמד בשני אנשים כרש"י ותוס' שהפטור הוא כיוון שההנחה סותרת לכח ההנחה שבזריקה.

וכן משמע ברמב"ם (פי"ג מהל' שבת הט"ו) שכ' וז"ל: "זרק, ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות, פטור כאילו נעקר אחר וקבלו. שאין ההנחה גמורה עד שינח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה".

מיהו יש להעיר, דעדיין אין טעם הפטור דומה לנדון הקודם (אף שבמקרה דומה הוא), דטעם הפטור בשני אנשים הוא מכיוון דלא אתעבידא מחשבתו, משא"כ באדם אחד שהוא מטעם אחר לגמרי - דהוי כמי שהעביר מימינו לשמאלו. אך מ"מ אי"ז קשה כ"כ על דבריו.

10. ואף שאפ"ל שהספק באדם אחד הוא פטור אחר (כפי שמבאר דהוי כמי שהעבירו מימינו לשמאלו), אך לפ"ז אי"מ לשון הגמ' שמסתפקת האם שני כוחות באדם אחד נחשבים כאדם אחד או כשניים, והרי שני אנשים היינו מקרה אחר. אלא צ"ל (כדלקמן ס"ו), שאף שהגדרה היא שונה, אך המקרה שווה בשניהם.

11. נפק"מ בין רש"י (ותוס') לר"ח - כשהחפץ נח במקום שלא רצה, דלרש"י ותוס' חייב (דהוי כנתכוון לזרוק ח' זורק ד'), וכל הפטור כאן הוא כיוון שחטפו מהילוכו, משא"כ לר"ח פטור כיוון דלא אתעבידא מחשבתו.

עוד הק' הרמב"ן (הובא גם ברשב"א שם) "ולא דאיך לי", דהני לאו שני כוחות נינהו, דעקירה והנחה בכח אחד הוא". ואולי גם כוונת הר"ח שאין הפטור מצד שזה שני כוחות, אלא כ"ה המציאות שעשה בשני כוחות נפרדים כיוון שהי' צריך לרוץ לקראת זה (בשונה מהוצאה רגילה, שאם העביר לא הי' צריך לרוץ אחרי זה ואם זרק הכל כלול ברגע הראשון), אך אה"נ שטעם הפטור הוא כיוון שלא יצא ממנו. וצ"ע.

## ט

## ביאור סברת הפטור לר"ח

אך בעיקר צ"ב מה הסברא לפטור כאן, הא כאן ישנם כל התנאים שצריך לחייב (אותו האדם עשה גם עקירה וגם הנחה, נעשתה מחשבתו, והכל הי' כלול בזריקה), ומדוע לפטור. ובשלמא במעביר מימינו לשמאלו החפץ לא יצא ממנו, משא"כ כאן שזרק את החפץ ויצא ממנו מה בכך שרץ אחריו.

ועד"ז הק' בתוס' הרא"ש<sup>12</sup> (ד"ה ה"ג רש"י) על שיטת ר"ח: "ותמי' לי, דאפי' אי אמרת דמעביר ארבע אמות מימינו לשמאלו פטור דלא מיקרי מעביר חפץ אלא כשמוליך החפץ בגופו, אבל זורק ארבע אמות מימינו לשמאלו אמאי מיפטר".

[ולמעשה: השפ"א כתב (מובא לקמן) דלכו"ע מעביר מימינו לשמאלו פטור, וכל הדיון הוא על מקרה זה. אך מלשון התוס' הרא"ש "אפי' אי אמרת . . פטור", משמע שגם זה עצמו לא פשוט לו. והיינו שאפ"ל שלמרות שהחפץ נשאר אצלו, אך מכיוון שהעבירו ד"א ברה"ר חייב. ויש לבאר זה ע"פ משי"ת לקמן].

וצ"ל בזה, דמכיוון שהחפץ הי' בתחילה מעל האדם ונשאר מעליו לא נקרא שנעקר לגמרי ממקומו. והיינו, שבשביל שיקרא שהחפץ יצא לגמרי ממקומו צריך שלא רק החפץ עצמו יזוז אלא שגם הקרקע שתחתיו תהי' אחרת<sup>13</sup>.

12. וראה גם בהמשך הרשב"א, שהביא דברי הירושלמי המבאר שלפי דיעה אחת ודאי שפטור במקרה זה (שזרק בימינו ותפס בשמאלו), ולפי דיעה שני' ה"ז ספק. ובפשטות נראה כוונתו להקשות מזה על שיטת הר"ח (וכן הק' בספר שיירי קרבן שם, וראה בגליון הש"ס לירושלמי שם), ואולי הר"ח למד שהירושלמי חולק ע"ז וס"ל שעצם זה שהחפץ ניזוז נקרא העברת החפץ. וראה בס' יפה עיניים כאן.

13. ואפשר להוסיף בזה המחשה, באם יסתור אדם כותלי בית (שחפץ מונח בהם) ועי"ז ייעשה הבית כרה"ר - הא ודאי שלא שייך לחייבו מצד שהוציא החפץ מרה"ר לרה"ר (לבד הטעם דעשיית מחיצה והוצאה באין כאחד ואכ"מ), דאף שנשתנו דיני החפץ אך החפץ עצמו לא זז, ועד"ז י"ל בנדוד"ד (אף שאין מוכרח), שלמרות שנעשה מעשה הוצאה אי"ז נקרא שהחפץ יצא ממקום למקום.



וכן משמע בפירוש הר"ח על הגמ' וז"ל "או דילמא אפי' הכי אדם אחד הוא, לא נעקר ממקום זה והונח במקום אחר, אלא מקום העקירה הוא מקום ההנחה", היינו שגם בזה ה"ז אותו מקום, דמקום העקירה הוא המקום שבו נעקר, והוא גוף האדם, וגם מקום ההנחה שם ואין נוגע הקרקע שתחתיו.

ויש להעיר בזה מדברי הגמ' לקמן (ה, ב): "אמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו. בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא נייה, או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייה, דנייד, תיקו". הרי שיש מקום לומר שצריך שגם הקרקע תהי' אחרת, ואף שיש לחלק בין הפרטים שבשתי הסוגיות<sup>14</sup> (ועיי"ש בתוס' שזהו דין מיוחד בנוגע לשבת, בשונה מקנינים וכיו"ב, ועד"ז צ"ל בנוגע לנדו"ד ד"עקר הוא עצמו").

י

### ביאור החילוק בין זה ל"עקירת גופו"

אך לכאן יש להקשות ע"ז, דהנה בגמ' לעיל (ג, א) בעי מיניה רב מרבי "הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב או דילמא לא" וא"ל שחייב, נמצא א"כ שלמסקנת הגמ' עקירת גופו כעקירת חפץ, וממילא גם בנדו"ד צריך להיות חייב כי נעקר הגוף.

[להעיר: בפירוש ספק הגמ' שם אפשר ללמוד בשני אופנים - או שהחיסרון הוא ביחס לגברא שלא עשה פעולת הוצאה, או שהחיסרון הוא בחפץ שלא נקרא שזו כיוון שזה שנשאר על האדם גורם שיהי' נחשב (במידה מסויימת) מונח במקומו. והאופן השני ראי' לנדו"ד, אך כ"ז בהו"א מיהו למסקנא עקירת גופו כעקירת חפץ דמי].

ובפשטות צ"ל בזה, שישנו חילוק בין עקירת הגוף שחפץ מונח עליו, לבין עקירת הגוף כשהחפץ מעליו, דבאם החפץ עליו הרי שנעשתה הוצאה בחפץ, משא"כ באופן השני שאין קשר בין הליכת האדם להוזת החפץ ונחשב שהחפץ ניזוז ממקומו.

ובתוספת ביאור י"ל ע"פ מ"ש התוצ"ח (סי' יג) כשהחפץ על האדם ה"ה בטל אליו ונעשה כחלק ממנו (עיי"ש), וממילא י"ל שכאשר החפץ מונח על האדם, הנה מכיוון שנעשה כחלק ממנו הרי כשהאדם הולך הרי שכשם שנשתנה מקום גוף האדם כך נשתנה מיקום החפץ, משא"כ כאשר החפץ על האדם שלגבי החפץ לא נעשה מעשה הליכה וממילא נחשב שנשאר במקומו ופטור.

14. ולהעיר מהשפ"א בסוגיין שהביא שבשני הספיקות שבגמרא פוסקים לחומרא בשונה מספיקות אחרים (ומקשה שם מה הפירוש לחומרא, דהרי מדרבנן אסור בכל אופן, והול"ל שפטור מקרבן והוי קולא, אך עכ"פ) נמצא שיש איזו שהיא נקודה מסויימת ששווה ביניהם.

ויסוד לדברים אלו מצינו בדברי אדה"ז (סי' שמז בקו"א אות א) שכתב "וע"כ צ"ל שדעת התוס' לחלק בין הנחה ממש שהונח כאן ממקום אחר, ובין הנחה שע"י עמידת גופו כי גופו עומד בארץ וכן בעקירה ודו"ק". שזהו ע"ד החילוק הנ"ל בין הנחת החפץ על גוף אחר לבין הגוף שבו נעשה מעשה ההוצאה.

## יא

### ביאור הטעם לחייב לר"ח

מיהו עדיין אין מחוורת הסברא לחייב לר"ח, אמנם אתעבידא מחשבתו, אך החפץ לא יצא ממנו, וא"א לומר שעקירת גופו כעקירת חפץ כיוון שהחפץ לא מונח עליו.

והנה בפירוש דברי הגמ' שם כו"כ שיטות מהו הפירוש "עקירת גופו כעקירת חפץ": (א) מקום הנחת החפץ אינו גוף האדם אלא אויר הרשות והוי מקום אחר. (ב). מקום החפץ הוא הקרקע שתחתיו ולכן הוי מקום אחר. (ג) מקום הנחת החפץ הוא גוף האדם ואעפ"כ יש בחפץ דין עקירה והנחה. (ד) אף שאין בחפץ דין עקירה והנחה ונשאר במקומו, אך הוא חייב על עקירת הגוף עצמו (כשהחפץ עליו).

ובאחרונים (ראה אמרי צבי עמ"ס שבת סי' ו-ז) מבארים דהר"ח אזיל לשיטתו (בסוגיא דעקירת גופו), דס"ל כאופן הד' הנ"ל (שהחייב הוא על עקירת הגוף), ולכן מועיל כאן זה שהגוף זה אף שלגבי החפץ נחשב שלא ניזון ממקומו כלל.

וצ"ב, דכ"ז (שהחייב הוא לא על עקירת החפץ כ"א על הולכה כשהחפץ עליו) שייך רק במעביר, משא"כ בזורק פשיטא שהחייב אינו על האדם כ"א על החפץ, וא"כ מה מועיל זה שהגוף זה. וגם עצם הסברא שחייב מעביר אינו על שינוי מקום החפץ, כ"א על מקום האדם שיש עליו חפץ הוא חידוש גדול.

ולכאן יש לומר בפשטות, דאדרבה, מכיוון שהחפץ אינו על האדם<sup>15</sup> לכן אין מחשיבים את האדם למקום החפץ, וממילא אמרי' שהחפץ זה למרות שהאדם שתחתיו נשאר כבשעת העקירה.

אלא שאעפ"כ הצד השני הוא לפטור. ואולי יש לבאר בדברי הר"ח<sup>16</sup> שנסתפק האם זה שבסוגיא ד"עקירת גופו" אמרי' שהיא כעקירת חפץ הוא מכיוון שהגוף הוא זה שעוקף את החפץ, או מכיוון

15. דלא כבסוגיא ד"עקירת גופו" ששם מדובר במעביר, ובזה שייך לומר דהחייב מתייחס (גם) לזה שהאדם הולך, משא"כ בנדו"ד שמדובר בזורק.

16. אך ק"ק, דהרי באחרונים הנ"ל מדייקים מדברי הר"ח (בדף ג, א) שס"ל שכל חייב ד"עקירת גופו" הוא רק בגלל הגוף ולא בגלל שהוא מקום החפץ (שהרי אין מזכיר שם כלל את החפץ אלא רק את הגוף ואת היד), ואילו כאן מבואר שנסתפק בזה גופא. ואולי י"ל בדוחק שאין דיוק זה מוכרח, ושפיר אפשר לומר דע"י שיש

שהוא מקום החפץ מלכתחילה, ונפק"מ בנדו"ד, שאין הגוף עושה שום פעולה של עקירת החפץ בעת שזו, אך באם הוא מקום החפץ ה"ה נשאר מקומו עד ההנחה.



---

שינוי בגוף ה"ז נחשב לשינוי בחפץ, או שאף שכן היא פשטות הסוגיא שם, אך בספק הגמ' כאן מבאר שאי"ז פשוט. ויש לע"ע בזה.

## חייב קרבן לתינוק שנשבה

מחלוקת מונבו ורבנן בדין תינוק שנשבה / ביאור החת"ס במחלוקתם שנחלקו האם קרבן גדרו עונש או כפרה / סתירה לפ"ז בדעת הרמב"ם / ביאור שיטת הרמב"ם שהדעת היא הגורמת שיהי' זה מעשה איסור / ראי' לזה מדין מתעסק / ביאור שיטת מונבו בזה / ביאור שיטת רש"י דס"ל כמשנ"ת / ביאור מחלוקת רש"י ותוס' דאזלי לשיטתם / ביאור המחלוקת השני' של מונבו ורבנן שתלוי' בהנ"ל.

הת' אהרן יצחק שי' וובר  
תלמיד בישיבה

### א

#### מחלוקת בדין תינוק שנשבה האם חייב בהבאת קרבן

תנן בריש פרק כלל גדול (סז, ב): "כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת".

ובגמ' (סח, ב): "רב ושמואל דאמרי תרוייהו, אפי' תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים כשהכיר ולבסוף שכח דמי וחייב. ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו, דווקא הכיר ולבסוף שכח אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים פטור".

ומקשים בגמ': "מיתבי, כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת. כיצד, תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת. ומונבו פוטר (וממשיכה הברייתא ומבארת כמה דברים נוספים, מובאים לקמן). קתני מיהא כיצד תינוק, בשלמא לרב ושמואל ניהא, אלא לרבי יוחנן ולרבי שמעון בן לקיש קשיא". ומשני "אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש, לא מי איכא מונבו דפטר, אנן דאמרינן כמונבו".

נמצא שנחלקו התנאים (מונבו עם ר"ע ורבנן) והאמוראים (רב ושמואל עם רבי יוחנן וריש לקיש) בדין תינוק שנשבה (וכן גר שנתגייר ולא ידע על שבת) האם חייב בקרבן או פטור.

וממשיכה הגמ': "מאי טעמא דמונבו, דכתיב 'תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה', וסמיך לי' 'והנפש אשר תעשה ביד רמה', הקיש שוגג למזיד, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה", ומבארת הגמ' שרבנן לומדים מהיקש זה לימוד אחר "מה להלן דבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל (בשביל לחייב בקרבן צריך) דבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת".

## ב

## ביאור החתם סופר במחלוקתם שנחלקו בגדר קרבן

והנה בהשקפה ראשונה צריך ביאור בשיטת מונבז, מדוע לפוטרו, הרי עשה את מעשה העבירה בשלימותו עם רצון וכוונה וכו', ומה בכך שלא ידע, ה"ה שוגג. (ובאמת בגמ' מקשים תחילה "מאי טעמא דמונבז" (ורק לאחר שמבארים מקורו מבארים מה יעשו עם כך רבנן), אף שבכרייתא הובאה קודם שיטת רבנן).

לאידך, בדעת רבנן צריך ביאור, מדוע לחייבו, הרי אינו אשם כלום במה שחטא, דלא הי' יכול ללמוד, ואף (תינוק שנשבע) לא ידע שהוא יהודי.

והנה בחת"ס (ד"ה האמנם שבתוספתא) מבאר מחלוקת מונבז וחכמים:

בתחילה מבאר שיטת מונבז: "והנלענ"ד, דכשתימצני לומר בדברי מונבז יראה דלדידי' מיחשבי חיוב קרבן כעונש מן העונשים דחייבי' רחמנא בקרבן<sup>1</sup>. . ומהאי טעמא גופא חייבי' רחמנא כל שיש לו ידיעה טפי, דיש לחייבו יותר כשיש לו ידיעה משאין לו ידיעה, ומ"מ גם בהכיר ולבסוף שכח נמי חייב, אבל שכוח מעיקרא שהוא ממש אונס גמור אין ראוי לעונשו, זה הוא סברת מונבז".

ובשיטת ר"ע כותב "אמנם לרבי עקיבא לא יתואר חיוב קרבן בעונש כלל, אדרבה מיחס חס רחמנא עליו להצילו מעונש וניתן לכפרה, ומשו"ה כל שידע בכרת או אפי' בלאו לית לי' כפרה כי גדול עונו. ואמנם שכוח מעיקרא נהי דאין ראוי לעונשו מ"מ לא ימלט מקצת חטא דעכ"פ אינו כמי שאנסוהו נכרים, וכיוון שהקרבן איננו לעונש אדרבה מיחס חס רחמנא עליו, א"כ שכוח מעיקרא ראוי לחוס עליו טפי ולחייבו קרבן אם ניחא לי' בכפרה, דהרי אי לא ניחא לי' בכפרה אין ממשכנים אותו בלא"ה ואיך יתואר זה בעונש". ועיי"ש.

נמצא לפי ביאור זה שנחלקו התנאים בגדר קרבן, ומזה נובעת מחלוקתם בנוגע לתינוק שנשבה: למונבז חיוב הקרבן הוא עונש (ע"ד מלקות וכיו"ב<sup>2</sup>) וכאן שאינו אשם פטור, ואילו לפי רבנן חיוב הקרבן הוא משום כפרה על מעשה החטא, וא"כ אין כל טעם וסיבה לפוטרו.

ובהשקפה ראשונה ביאור זה מוכרח הוא ולשני הצדדים (וכנ"ל בקושיא): אם חיוב הקרבן הוא על האשמה הנה כאן אינו אשם כלל ולא שייך לחייבו, ולאידך באם הקרבן מגיע ככפרה על עצם מעשה החטא הנה בזה עשה הוא את מעשה החטא ממש כמו שוגג רגיל עם רצון וכו' (ודלא כאנוס).

1. ובזה מקשר (בקיזור) מחלוקת נוספת בין מונבז לחכמים (סט, א) אי שגת קרבן הויא שגגה, דלמונבז הויא שגגה ולרבנן (ר"ע) לא. וראה בזה לקמן ס"י.

2. במזיד האשמה שלו על עצם המעשה, משא"כ בשוגג האשמה היא ע"כ שלא בדק (וכדלקמן ס"ג), ולכן הנה אף שא"א להגדירו אשם כמו במזיד, ולכן עונשו קל יותר (בממונו ולא בגופו), אך סוכ"ס חילוק זה הוא כמותי ואינו חילוק בעצם מהות הקרבן.

## ג

## צריך ביאור בתירוץ זה לפי שיטת הרמב"ם וביאור באופן אחר קצת

מיהו לפי ביאור זה צ"ב לכאו' בשיטת הרמב"ם שכתב (פ"ה מהל' שגגות ה"ו) בנוגע למקרה שהיו אנוסים (המקרה מובא לקמן) "הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ואינו שוגג, שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדיק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה, אבל זה מה הי' לו לעשות. . אי"ז אלא אונס". נמצא שהרמב"ם פסק שחיוב קרבן הוא ע"כ שלא נזהר (על אשמתו) ועכ"ז פוסק לגבי תינוק שנשבה שחייב (ומאי שנא מאונס).

לאידך, מפשטות שאר הראשונים נראה שחיוב קרבן הוא משום כפרה<sup>3</sup>, וכן הוא משמעות הפסוקים ("ונרצה לו לכפר עליו" וכיו"ב) שהקרבן מכפר על נפשו מהפגם שעשה (וראה אגה"ת פ"ב), ואין מוכרח שעשה זאת באשמתו וכו'. ובפשטות כ"ה גם לפי שיטת מונבו ועכ"ז פותר מקרבן.

וע"כ צריך לבאר מחלוקת מונבו ורבנן בעומק יותר לפי שתי הדיעות (הן באם חיובו הוא על האשמה, ובין אם חיובו הוא משום כפרה), ונבאר תחילה לפי שיטת הרמב"ם (דס"ל שחיובו הוא רק כאשר הי' יכול לבדוק):

נראה שלפי שיטת הרמב"ם יש לחלק בין אונס במציאות (שכפוהו על עצם המעשה, שבזה פטור) לבין אונס בדין (שלא יכל כלל לדעת על דיני שבת, ועכ"ז חייב), ולכן בנדו"ד (תינוק שנשבה) מכיוון שאינו אנוס על עצם המעשה (דהרי את המעשה עשה בבחירתו וברצונו) לכן חייב להביא קרבן.

וההסברה בזה, ובהקדים, דגם הרמב"ם עצמו כותב באותה הלכה שחיוב הקרבן הוא משום כפרה, שהרי כתב "ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה", הרי שכתב בחדא מחתא הן זה שהי' לו לדקדק והן זה שגדר הקרבן הוא משום כפרה.

ואולי יש לבאר בזה, דגם הרמב"ם ס"ל שחיוב קרבן הוא בשביל לכפר על המעשה שעשה<sup>4</sup>, אלא שבשביל שיהי' מעשה שיצטרך כפרה צריך שלא יהי' אנוס בזה, דכאשר לא רצה לעשות את המעשה אי"ז נחשב אפי' למעשה עבירה ואינו צריך כפרה, וכדלקמן.

3. ולפ"ז החילוק בין שוגג לאונס (אינו כמ"ש הרמב"ם ששוגג אשם ואונס לא אשם, שהרי לפי שיטתם א"צ שיהי' אשם, אלא) הוא ששוגג המעשה מיוחס אחריו ולכן צריך כפרה (גם באם אינו אשם), ואילו העושה מעשה באונס אין נחשב כלל שעשה המעשה (במידה מסויימת), ולכן אפי' כפרה אינו צריך.

4. ולהעיר, שבכלל יש לדון בנוגע לקרבן האם חיובו הוא על הטעות של האדם, או על מעשה העבירה שלו. והנה מפשטות לשון הגמ' (ע, א) "קרבן אשגגה קאתי" (ועיי"ש שזה משנה את דינו לגבי קרבן) משמע שהחיוב

ומ"ש הרמב"ם שאם לא יכל לבדוק חייב, היינו כשלא יכל לדעת המציאות (וכבמקרה שם, וכדלקמן), ולכן אין את הרצון שלו לגמרי במעשה, משא"כ כאן שרצה לגמרי את המעשה ורק שלא ידע את הדינים אי"ז כ"א דבר חיצוני (כלומר, אם הי' יודע לא הי' עושה, אך כאשר לא ידע יש את כל רצונו ומציאותו במעשה), ולכן חייב בקרבן. וראה לקמן (ס"ד-ה) יתר ביאור בזה.

ולפ"ז נמצא שגם שיטת הרמב"ם היא שחייב הקרבן אינו ע"כ שלא נזהר, כ"א זה שלא נזהר ה"ז מורה שאינו אנוס, ונמצא שאין מחלוקת כ"כ בין הראשונים בזה. אך בכל אופן נראה שצריך לבאר ברמב"ם שיש חילוק בין אנוס בדין לאנוס במציאות, וגם שאין הפירוש שחייב ע"ז שלא נזהר כ"א על מעשה העבירה (וראה הע' 4).

## ד

## ביאור יסוד זה שהדעת גורמת שיהי' מעשה איסור

והביאור בזה (כיצד אפשר לומר שאם לא יכל לבדוק אין נחשב זה למעשה עבירה, הרי עשה את כל מעשה האיסור ברצונו ללא שאף אחד אנוס), י"ל ובהקדים הדין בגמ' כריתות (יט, ב) שאם אדם נתכוון לדבר היתר ונעשה דבר איסור ה"ה פטור (מאשר "אשר חטא בה" למדים למעט מתעסק), וראה בגמ' לקמן (עב, ב).

ולכא' צ"ב מהו היסוד לפטור זה, הרי עשה את כל מעשה האיסור. הגם שלא הי' מזיד, אך מדוע לא לחייבו קרבן כמו שוגג.

[והנה באחרונים<sup>5</sup> יש שלמדו שפטורו הוא מדין אנוס, ולפ"ז זהו פטור 'טכני' שהוא אשם פחות ולכן אינו חייב בקרבן, אך בפשטות לומדים שבמתעסק אין גם מעשה עבירה, היינו שאין המעשה בכלל מיוחס אליו, וממילא מלכתחילה אין לו קשר ושייכות למעשה העבירה לחייבו עלי'].

אלא י"ל, שכל מציאות העבירה היא ביחס לאדם<sup>6</sup>, בזה שעשה מעשה שהוא מרידה נגד רצון ה'. ולכן כאשר לא נתכוון למעשה האיסור, ובאם הי' יודע שזה מעשה איסור לא הי' עושהו, לא הוי מעשה עבירה כלל, ולא צריך ע"ז כפרה מלכתחילה.

הוא על הטעות שלו, מיהו נראה שודאי אינו כן, ד(לבד שדוחק גדול בסברא, הנה) לפ"ז אם טעה במציאות החלב (עד"מ) הי' צריך להביא קרבן על כל טעות. אלא ודאי שהחייב הוא על מעשה העבירה, והטעות רק מבהירה במה פגם על ידי מעשה העבירה.

5. ראה אור שמח פ"א מהל' שבת ה"ח שלומד שזהו מדין אנוס, ועיי"ש שמבאר לפ"ז סברות רש"י ותוס'. וראה שו"ת הגרעק"א (סי' ח) שלומד שמתעסק נפטר רק מקרבן אך איסור יש בו, ואפשר שלמד שזהו מדין אנוס, היינו שחייב קרבן הוא ע"כ שלא נזהר וכאן שהי' קשה לו יותר ליזהר נפטר, אך סו"ס מעשה איסור יש כאן. משא"כ שאר האחרונים המובאים בפנים למדו שאין המעשה מיוחס אליו, ראה אתון דאורייתא כלל כד ועוד. וראה שו"ע אדה"ז סי' תעה סכ"ט.

בסגנון אחר: אין חיסרון בכך שנחתך האילן (וכיו"ב בשאר המלאכות), כ"א כל הבעי' מתחילה בזה שהאדם עשה זאת, והאדם היינו שעשה זאת מרצונו, משא"כ כאשר לא רצה לעשות את מעשה האיסור ורק נעשה על ידו (נחשב שרק גרם) מעשה איסור אין בכך כל חיסרון מלכתחילה. (ואי"ז פטור, כ"א שאין מעשה עבירה).

ועפ"ז אפשר לומר דכל הבנה זאת היא רק כאשר באמת אינו רוצה במעשה זה, משא"כ תינוק שנשבה הנה מכיוון שהוא כן רוצה במעשה זה, אלא שאם יגידו לו לא ירצה לעשות מעשה זה, אי"ז פטור מעשה שנעשה עכשיו ברצונו ובדעתו.

וי"ל<sup>7</sup> שזהו החילוק בין המקרים ברמב"ם: במקרים המובאים לקמן, הנה מכיוון שידע על האיסור ואינו רוצה לעשותו הוי זה כאילו שצועק כל הזמן שאינו רוצה במעשה זה (כאילו שהמציאות אנסתו), משא"כ בתינוק שנשבה מכיוון שאינו יודע כלל על האיסור אי"ז נחשב שצועק שאינו רוצה בזה ולכן חייב בקרבן.

## ה

### המקרים בהם פטור הרמב"ם, והביאור ע"פ הנ"ל

והנה בדברי הרמב"ם מצינו שלושה מקומות<sup>8</sup> בהם פטור מטעם הנ"ל (שהשוגג הי' לו לדקדק, ואילו כאן לא הי' יכול לדעת):

(א) פ"ה מהל' שגגות ה"ו: "הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראת דם בעת התשמיש הרי אלו פטורין מקרבן טהא". ומבאר בזה הרמב"ם (כנ"ל ס"ג): "מפני שזה כאנוס הוא ואינו שוגג, שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה, אבל זה מה הי' לו לעשות, הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסת בעל, אי"ז אלא אונס".

(ב) פ"ב מהל' שגגות ה"י: "המוציא את הלולב ביו"ט הראשון של ח שחל להיות בשבת כדי לצאת בו והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג פטור מחטאת שהרי ברשות הוציא. וכן השוחט

6. ראה בס' לאור ההלכה להגרש"י זוין (ערך השביתה במלאכות שבת) שדן בזה באריכות האם השביתה היא גם ביחס לעולם או רק ביחס לאדם, ואולי יש לחלק. וצ"ע.

7. כלומר, אם החיוב הוא על מעשה האיסור לבד ללא שום קשר לידיעת רצון האדם, הנה הי' אמור להיות הדין שגם אם לא נתכוון למעשה חייב כמו כל שוגג, ולכן צ"ל שהחיוב הוא מצד שיש מרידה במעשהו (הגם שאי"ז מרידה כמו מזיד אך גם זו מרידה), וממילא כשלא נתכוון כלל למעשהו אי"ז מיוחס אליו ואי"ז מעשה מרידה.

8. נסמנו ברמב"ם מהדורת פרנקל במקורות וציונים שעל הדף (ועוד ציינו שם לראב"ד בהל' מעילה שאומר עד"ז, עיי"ש).



את הפסח ביום ארבעה עשר שחל להיות בשבת ונודע לו אחר כן שמשכו הבעלים את ידיהם או מתו או נטמאו קודם שחיטה או שנמצא טריפה בסתר כגון נקוב מעיים או ריאה הרי זה פטור מפני ששחט ברשות. אבל אם נמצא בעל מום או שהיתה טריפה גלוי' הרי זה חייב חטאת מפני שהי' לו לבדוק ואח"כ ישחוט. וכן כל כיוצא בזה".

ג) פט"ו מהל' פרה אדומה ה"ח: "המזה מחלון שמזין ממנו על הרבים והוזה עליו ונכנס למקדש ואח"כ נמצאו המים פסולין ה"ז פטור, שחזקת המים שמזין מהם על הרבים שהן כשרין וה"ז כאנוס. אבל אם הוזה עליו מחלון של יחיד ונכנס למקדש ונמצאו המים פסולין חייב בקרבן עולה ויורד מפני שהי' לו לבדוק על המים ואח"כ יכנס למקדש".

וצריך לבאר החילוק בין כל מקרים אלו לבין תינוק שנשבה<sup>9</sup> – מדוע במקרים אלו כותב הרמב"ם שפטור כיוון שלא הי' לו לבדוק, ואילו בתינוק שנשבה מחייב למרות שלא יכול הי' לבדוק (ויתירה מזו: במקרים ב' וג' הי' יכול לבדוק אלא שלא הוטל עליו לבדוק, משא"כ בתינוק שנשבה ש(יתכן ש) שלא ידע מאומה על יהדותו).

וע"פ הנ"ל יש לבאר: בשלושת המקרים ה"ה ידע על מציאות האיסור, וממילא הוי כאילו אומר כל הזמן שאינו רוצה בזה, ובאם טעה במציאות (הדינית) ה"ה כאנוס (שהרי באם הי' יודע מה הוא עושה הי' פורש מיד, והוי כמתעסק). משא"כ בתינוק שנשבה, מכיוון שלא ידע כלום על האיסור ה"ה רוצה עכשיו בזה באמת.

## ו

### עפ"ז ביאור הדין "שכן נהנה"

ע"פ הביאור הנ"ל בפטור מתעסק (שהוא מכיוון שאין המעשה קשור לאדם וממילא אי"ז מעשה עבירה ומרידה וא"צ לכפרה מלכתחילה), אפשר לבאר דין נוסף שבו אין פטור מתעסק, ולבאר ששם המעשה קשור לאדם וממילא צריך כפרה.

אי' בגמ' כריתות (יט, ב) "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", היינו למרות שבד"כ מתעסק פטור מקרבן, אך עבירות שיש בהם הנאה חייב מכיוון שנהנה. [ועל יסוד זה הוסיף הר"ן (ר"ה כח, א) בנוגע למצוות, שלמרות שמצוות צריכות כוונה (ראה שם בגמ'), מצוות שיש בהם הנאה יוצא י"ח].

9. בנוגע למקרה השני הי' אפשר לבאר דזהו מכיוון שעשה ברשות, היינו דלא רק שאינו אשם אלא שנבע זה כתוצאה מציווי התורה, וכן בנוגע למקרה הראשון הי' אפשר לחלק ואכ"מ. ובעיקר קשה מהמקרה השלישי מדוע החזקה מועילה, ואפשר לומר תירוץ אחד על שלושתם, וכבפנים.

וצ"ב מה הסברא לחייב בקרבן (או לומר שיצא י"ח במצוות), סו"ס הוא לא נתכוון (לכאו') למעשה זה ומאי שנא מכל מתעסק.

[והנה באתון דאורייתא (כלל כד) לומד שבעבירות אלו ההנאה היא עצמה האיסור, שהתורה אסרה על האדם ליהנות, וממילא מכיוון שבפועל נהנה הרי שעשה את האיסור. לפ"ז נמצא שההנאה רק מגדירה שהאיסור הוא אחר, וממילא א"צ שיתכוון לעצם המעשה. (וראה שו"ת ברכת אברהם לר"א בן הרמב"ם סי' לד).

מיהו בתוס' סנהדרין (סב, א) לומד (עכ"פ בתירוצו הראשון) שגם עבירות שאין בהם מצ"ע הנאה, באם נהנה יהי' חייב. נמצא בהדיא לפי תירוץ זה שאין ההנאה רק מגדירה את האיסור, כ"א שעצם זה שנהנה הוא גורם שיהי' חייב. וצ"ב מדוע.

[במאירי (בהקדמה לחיבורו) מבאר וז"ל: "אבל כל מצווה שתימשך הנאה לגוף, כענין אכילת מצה והדומים לה, יאמר עליה שיצא ידי חובת המצווה בביתני הצד הנזכר, ר"ל אע"פ שלא כיוון במעשה לשום מצווה, אחר שהיית לו כוונה בעשייה, ר"ל שלא עשאה כמי שמתעסק בדבר ואינו מתכוון אף לעשייה, וזה הדעת אפשר להמשיכו למה שכוונו בו, וזה שמתוך הנאתו ממנה אי אפשר שלא ימשך בה ואחר שיימשך בענין שכוונת עשיית המצווה עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן המצווה קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט ע"ז בכוונתו", עכ"ל. וגם זה חידוש, שהרי נהנה תוך כדי האיסור והוי באין כאחת ואכ"מ].

והנראה שתלוי בהנ"ל בגדר מתעסק: באם פטורו הוא מכיוון שלא נתכוון לפעולה, היינו החיסרון הוא בדעת שלו, הנה באמת לא יועיל זה שנהנה<sup>10</sup>; משא"כ באם פטורו הוא מכיוון שהאדם לא נמצא (היינו שבשביל לומר שהאדם עשה צריך שלא רק כח העשי' שלו יהי' אלא גם הנפש שלו), הנה מכיוון שנהנה, בזה הוא נמצא. (וראה שו"ע אדה"ז סי' תעה סכ"ט).

והנראה שהמפרשים שביארו באופן אחר (כדלעיל) למדו פטור מתעסק מצד הדעת וכיו"ב, ולכן הוצרכו לבאר באופנים אחרים.

## ז

### ביאור שיטת מונבז שפוטר

והנה לאחרי כל הנ"ל צ"ב מדוע פוטר מונבז, הרי יש רצון מושלם של האדם על מעשה העבירה ומדוע שלא יצטרך כפרה.

10. וכן לביאור האו"ש (ויתכן שגם הגרעק"א) – ראה הערה 5, אינו מובן כלל מה עוזר שכן נהנה, וכי עי"ז הוא פחות אנוס, וע"כ צ"ל כבפנים (כביאור המאירי או האתון דאורייתא).

[בפשטות הי' אפשר לומר, דבשיטת מונבו כו"ע ס"ל שמחייב על כך שהאדם לא נזהר, היינו על האשמה שלו, וממילא בתינוק שנשבע שאינו אשם כלל פשיטא שפטור. אך זה דוחק, דבפשטות לשאר הראשונים כל גדר הקרבן הוא כפרה על מעשה העבירה ולא על אשמתו.

ובכלל דוחק לומר שכל חיוב הקרבן הוא ע"כ שלא נזהר, שהרי זהו רק הגורם למעשה העבירה ובו עצמו אין איסור מהותי, אלא משמע שהחיוב הוא על מעשה העבירה, וא"כ צ"ב מדוע לפוטרו, מאי שנא מכל שוגג שחייב בקרבן על זה שעשה מעשה עבירה ונתחייב בכפרה].

והביאור בזה בפשטות, דהגם שלא ידע על האיסור, אך כיוון שאם הי' יודע לא הי' עושה נמצא שסו"ס ה"ה אנוס על המעשה.

כלומר: לשיטת מונבו בשביל לחייב צריך שידע על מעשה האיסור ואותו לא יוריד למעשה (וזה נקרא מעשה מרידה, שהגם שידע לא הי' חדור בזה מספיק), ואזי החיוב הוא ע"כ שלא קישר את הידיעה למעשה. משא"כ כאן שלא ידע מלכתחילה אין את הידיעה שתחייבהו בקרבן.

וביתר ביאור נמצא: לכו"ע גדר הקרבן אינו רק על מעשה העבירה עצמו, וכן אינו רק על האשמה של האדם, כ"א ע"ז שהאדם נמצא בתוך מעשה האיסור, אלא שבזה גופא נחלקו התנאים; לפי ר"ע צריך שירצה את עצם המעשה (משא"כ כאשר אינו רוצהו וטעה במציאות הדינית), ואילו לפי מונבו צריך שתהי' ידיעה על העבירה שאותה לא יקשר למעשה, ובאם לאו אין על מה לחייבו כיוון שאי"ז מעשה מרידה. ודו"ק.

## ה

### ביאור שיטת רש"י ע"פ משנת

והנה ברש"י כתב בסברת הפוטרים תינוק שנשבה "פטור – דקסברי רבי יוחנן ור"ל אומר מותר אנוס הוא ולא שגגה היא". ובתוס' הק' דהא ר"י ור"ל סברי כמונבו, ומונבו ס"ל שילפי' לה מקראי (עוד הק' מגלות, אלא ששם הלשון אומר מותר ומק' ממקומות טובא).

ולכא' י"ל בשיטת רש"י דאה"נ, וכל מה שכ' בדבריהם הי"ז רק כהו"א, משא"כ לאחר דאמרי' דס"ל כמונבו. והיינו, דאף שאפ"ל בסברא שזהו כיוון שזהו אנוס, אך סו"ס זהו חידוש, דהרי הוא שוגג רגיל, ומאי נפק"מ אם לא למד. ולכן מעדיפה הגמ' לומר כשיטת מונבו, שיש לו מקור מוסמך יותר מפסוקים.

מיהו, לכא' דוחק הוא, דברש"י לא נזכר כלל שזו הו"א (דא"כ הי' צריך לכתוב "קס"ד") וכיו"ב. עוד, מדוע הוזקק לפרש באו"א ולא כמו שמסבירה הגמ' מיד (ודוחק לומר כהנ"ל, דסו"ס מדוע מחדש טעם מדעתו, ולא מציין (באם אין מובנת ללומד סברתו) לדברי הגמ' בהמשך).

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל: בד"כ אונס היינו שאינו רוצה לעשות מעשה זה, וא"כ בזה שהכריחוהו הרי שניתקו את המעשה ממנו, משא"כ בנדו"ד הוא רוצה את המעשה, אלא שאם הי' יודע לא הי' עושה זאת, ומחדשת התורה (אליבא דמונבו) שגם זה נחשב לאונס, כיוון שסו"ס אינו מסכים לעשות נגד ה'.

משא"כ תוס' ס"ל שזה שחסר לו ידיעה אינו יכול לגרום שיהי' נחשב אנוס, שהרי נתכוון לכל מעשה האיסור ואין חסר כלום ברצונו (הגם שאם הי' יודע לא הי' רוצה לעשות) אלא זו גזירת הכתוב שפטור כשאין לו ידיעה.

[בפשטות נחלקו רש"י ותוס' האם חיוב קרבן הוא עונש או משום כפרה, דלרש"י אינו אשם ולתוס' עשה מעשה איסור ברצונו וחייב, אך, כנ"ל אי"ז מוכרח, דגם באם חיוב קרבן הוא ע"כ שלא נזהר אפשר שאם טעה בדין חייב, וכן באם חיובו משום כפרה אפשר שצריך שיהי' מעשה מרידה].

נמצא שרש"י ס"ל – כמשנת"ל – שמכיוון שאין זה מעשה מרידה אינו חייב בקרבן, ואילו תוס' ס"ל שזו גזירת הכתוב גרידא הגם שהי' חייב בקרבן על מעשהו.

## ט

### רש"י ותוס' אזלי לשיטתם

והנה בברייתא שבה מובאת מחלוקת מונבו ורבנן מובא "וכך הי' מונבו דן לפני רבי עקיבא, הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה".

[וראשית יש להעיר, דמכאן יסוד גדול למשנת"ת בפטור מונבו, דס"ל שגדר החיוב הוא על המרידה וע"ד מזיד (אם כי המרידה קטנה יותר), די"ל שזהו הלימוד ממזיד לשוגג, שחיובו הוא ע"כ שלא קישר את הידיעה למעשה, במזיד ע"כ שלא פעל לפי הידיעה, ובשוגג שלא זכר את האיסור].

וממשיכה הברייתא "אמר לו ר' עקיבא, הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה. אמר לו (מונבו לר"ע) הן וכל שכן שהוספת. אמר לו לדבריך אין זה קרוי שוגג אלא מזיד".

ובתוס' (ד"ה כל שכן) מבאר שחייב בקרבן גם אם היתה ידיעה בשעת מעשה, אך ודאי שלא מוציא שוגג ממשמעותו הפשוטה. ומסיים "ומיהו קשה לר"י, דהא פטרי מהיקשא תינוק שנשבה, מהאי טעמא נמי יפטור הכיר ולבסוף שכח".

ולכאור' נראה דלרש"י לק"מ, דכל הפטור של "אומר מותר" הוא דוקא כאשר לא ידע מלכתחילה ולא יכל לדעת על האיסור, דזהו בתינוק שנשבה, משא"כ כאשר ידע על האיסור ושכחו, הנה בזה גופא ששכח ולא קישר את הידיעה למעשה, בזה הוא חיובו.

והתוס' שלא תירץ כך הוא לפי שיטתו שאין חילוק בין תינוק שנשבה לבין השוכח עיקר שבת לגבי המרידה, וממילא באם הפסוק פוטר כיוון שאין לו ידיעה מאי נפק"מ אם הי' לו פעם ושכחה לבין לא ידעה מלכתחילה. ונמצא שרש"י ותוס' אזלי לשיטתם<sup>11</sup>.

,

### רש"י ס"ל בזה כרמב"ן וזהו הלימוד מהבנין אב

אלא שלכאור' יוקשה, דהנה רש"י מבאר את קושית הגמ' "מאי טעמא דמונבו" וז"ל "אבנין אב ודאי לא סמיך למיעבד שוגג דומיא דמזיד, דהאי שוגג דומיא דמזיד וליכא לדמויינהו דהאי חייב והאי פטור", ולכן צריך ללמוד מהיקש, וכמ"ש רש"י בדיבור שלאח"ז "ואע"ג דלא דמו ע"כ הקישן הכתוב", היינו שאין משיבין על ההיקש אף שאין דומים שני הדינים.

דלפ"ז נמצא שגם לשיטת רש"י הלימוד הוא מהיקש למרות שלא דומים, ודלא כמשנת"ל שלרש"י יסוד הפטור הוא כמו במזיד מכיוון שהאדם לא נמצא במעשה. (וגם בתוס' הק' דווקא בגלל ההיקש: "דהא פטרי מהיקשא תינוק שנשבה, מהאי טעמא נמי יפטור הכיר ולבסוף שכח", היינו דהגם שאפשר לחלק בסברא, אך כיוון דזהו היקש א"א לחלק).

והנראה דרש"י ס"ל בזה כרמב"ן שהק' קושיית התוס' ותירץ "אלא י"ל, דהבנין אב ודאי דנין וכל שלא היתה לו ידיעה כלל אינו בכלל חוטא, אלא מאי טעמא דמונבו בידיעה דשעת מעשה דהא ליכא לאתויי בבנין אב, שאם אינו נקרא חוטא עד שתהי' לו ידיעה בשעת מעשה א"כ לעולם פטור עד שיזיד בלאו וכתר והא לית לי' למונבו", עיי"ש.

11. בהמשך הגמ' (סט, א) מובא שלשיטת רבנן לומדים מהפסוק של "תורה אחת" שחיוב קרבן הוא אם עבר על עבירה שיש בה כרת. ומק' בתוס' מהיכן לומד זאת מונבו (וראה מה שמתרץ). ברמב"ן מתרץ בפשטות שאין היקש למחצה ואפשר ללמוד שניהם. וצ"ב מדוע לא כ' כן בתוס'.

ויש שכ' לבאר (ראה ס' מגדל דוד ח"ח עמ' 236 ואילך), ובהקדים דהלימוד שצריך ידיעה ודאי שהוא דין באדם. משא"כ שחטאת אינה באה אלא על דבר שזדונו כרת תלוי בב' השיטות, דלרש"י ורמב"ן יסוד הקרבן הוא משום עונש א"כ צריך שיעבור הגברא מעשה עבירה חמור, משא"כ לתוס' יסוד הדין הוא חידוש במעשה העבירה שאף עבירה חמורה (איסור כרת) מתכפרת ע"י קרבן חטאת. ועפ"ז, לשיטת הרמב"ן שני הלימודים הם ביחס לחומרא שעל הגברא (מעשה חמור, ושאפי' ידע בשעת המעשה מתכפר לו), משא"כ לתוס' ידיעה זהו דין בגברא ואילו דין קרבן זהו דין במעשה עבירה ומשום כך לא שייך ללמוד שניהם מאותו מקור. [ויתירה מזו שלפי תוס' ה"ה שני חידושים הפוכים, מחד מחדשים שמתכפר לו גם במקרה שידע, ולאידך שצריך מעשה עבירה חמור].

אמנם לענ"ד נראה להיפך, דאדרבה, באם החיוב הוא מדין כפרה ה"ז על האדם שצריך להתכפר, משא"כ באם זה עונש ה"ז דין בעצם המעשה שהוא חמור. ואין מזה סתירה כ"כ על משנת' בשיטתם, ואו"ל ברש"י דאף שאלו שני לימודים שונים אך אין היקש למחצה נאמר גם ע"ז, ולאידך לפי תוס' אף ששני הלימודים הם ביחס לחפצא, עדיין אלו שני לימודים שונים ולא נאמר ע"ז דאין היקש למחצה. וילע"ע בזה.

והראי' לזה דרש"י ס"ל כרמב"ן, שהרי רש"י כתב לעיל בשיטת ר"י ור"ל (דס"ל כמונבו) שאומר מותר אנוס הוא, היינו בניין אב (שזו סברא) ולא היקש, ודוחק לומר שזה רק בהו"א, אלא נראה דזה גופא מה שלמדים מהבנין אב יחד עם ההיקש.

עוד יש להעיר בסוגיא זו, דבר"ח פירש שחייב דווקא אם היתה לו ידיעה בשעת מעשה (דלא כתוס' דס"ל שחייב גם אז). ויש לבאר סברתו ע"פ הנ"ל, דמכיוון שהמרידה היא בזה שלא קישר את הידיעה למעשה, צריך שידע בשעת מעשה ממש.

## יא

### מחלוקת נוספת בין מונבו לר"ע וצ"ב האם קשור להנ"ל

בהמשך הגמ' (סט, א) מבוארת שיטת מונבו (מקושיית ר"ע שמק' דאי"ז קרוי שוגג) "ואלא מונבו שגגה במאי, כגון ששגג בקרבן. ורבנן שגגת קרבן לא שמה שגגה". ויש לעי' האם יש קשר בין שתי המחלוקות שלהם, ובפרט ששניהם נלמדים מאותו לימוד<sup>12</sup>.

והנה בחת"ס שם מקשר שתי המחלוקות, וכותב (בהקשר לשיטת מונבו שחייב קרבן הוא עונש ולכן תינוק שנשבה פטור): "ומשו"ה שגגת קרבן הוה שגגה, ואמרי' אילו הי' יודע שהחמיר רחמנא לעונשו קרבן לא הוה עביד". ואולי כוונתו, שאם אנו דנים על כפרה אין זה קשור לעצם מעשה העבירה, משא"כ באם זהו עונש נחשב כחלק ממעשה העבירה.

מיהו, לעיל נתבאר, שלכו"ע הקרבן מגיע לכפר על האדם (אלא שבשביל שיצטרך כפרה צריך שיהי' האדם בתוך המעשה, וכנ"ל באריכות), ולפ"ז שוב צ"ב מדוע שייחשב כחלק ממעשה העבירה, סו"ס ה"ז מכפר לאחר שהאדם עבר ואינו קשור לגוף המעשה.

ובכלל דוחק לומר שנחלקו בגדר קרבן, הן מפשטות הסוגיא שנחלקו בגדר שוגג, והן מסברא (גם לולי משנ"ת) חידוש גדול הוא לומר שלפי מונבו העבירה היא חלק ממעשה העבירה, וכדלקמן.

## יב

### ביאור מחלוקתם והקשר למחלוקת הראשונה

ויש להקדים ולבאר תחילה יסוד מחלוקתם, ובעיקר שיטת המונבו שהוא המחדש לכאור'.

12. מההיקש בין שוגג למזיד, שמזה נלמדים שני דברים – שצריך שתהי' לו ידיעה ששכחה, ושחייב גם אם יש לו ידיעה בשעת מעשה.

דהנה הי' אפשר לפרש שחולקים בגדר קרבן, האם הוא נחשב (במידה מסויימת) כחלק ממעשה העבירה, או שהוא חלק מהעונש. דבאם הוא חלק ממעשה העבירה אפשר שהשכחה תהי' בו, (שהרי ענין השכחה הוא לנתק את המעשה ממנו, והרי נעלם ממנו חלק מהמעשה), ואילו חכמים סוברים שאי"ז חלק מהמעשה ולכן לא תועיל השגה בו.

ואף שלכא' נראה פשוט שאין הקרבן חלק ממעשה העבירה, שהרי בשביל להתחייב בקרבן צריך דינים מיוחדים כגון ידיעה, ואין זה נעשה כתוצאה טבעית, הנה אפשר לומר שבקרבן יש שני דינים – התחייבות האדם בקרבן, ודין ההבאה. ובאם לא נודע לו, הגם שהתחייב על מעשה העבירה אינו יכול להביא קרבן בפועל.

ולהעיר בכ"ז מאפיקי ים (ח"ב סי' ה"ז) שחוקר בגדר ידיעה בקרבן האם זה דין בחטא (שעושה שינוי בנוגע לחטא, שמצד זה אינו יכול להביא קרבן) או דין בקרבן (שהוא זה שמחייבו להביא קרבן), דבאם נאמר שזהו דין בחטא, אפשר שהחיוב הוא עוד לפני כן, אלא שההעלם מצרפם לשניים. (וי"ל, דבאופן הא' גופא יש לחקור האם הידיעה מחלקת, או שההעלם מצרף. ודו"ק).

מיהו רש"י כתב "לא שמה שגגה. עד ששגג בעבירה עצמה", ומבואר שלומד שחולקים בגדר ידיעה, האם צריך ידיעה בעבירה עצמה, או שמספיק גם באחד מתוצאות החטא. (וכן משמע מהמשך דברי רש"י שכתב "ורבנן - דבעו שגגה בעבירה עצמה וכו'").

וכן מבואר בכ"מ בנוגע לחילוק שבין כרת (ומיתה בידי שמים) לקרבן, דזה שיש דינים בקרבן ה"ז מוכיח שאינו חלק ממעשה החטא, דאם הי' חלק ממעשה החטא הי' צריך להיות תוצאה טבעית, וכמו כרת שנעשה מעצם מעשה החטא.

[לכא' יש להקשות: באם שגגה היא גם בתוצאת החטא, מדוע אין אומרים שאם הי' ידוע שאנשים רואים אותו לא הי' עושה זאת וכיו"ב, ואין לדבר סוף. וצ"ל, שצריך שגגה בתוצאה של החטא עצמו ולא דבר צדדי כראיתו ע"י אחרים. ואולי צ"ל הביאור בזה, דהקרבן מגלה על חומרת החטא. ויל"ע בזה].

וע"פ כל ההסבר דלעיל נראה לבאר בפשטות הקשר בין שתי המחלוקות, דהרי נתבאר שמונבז מצריך שלא רק שהאדם לא ינגד למעשה (כמתעסק, וכטועה במצווה), אלא שגם אם הי' יודע לא הי' עושה. ומהאי טעמא פוטר בשגגת קרבן, כיוון שאם הי' יודע לא הי' עושה את המעשה, ובמילא בעומק חסר ברצונו לעשות את העבירה. ודו"ק.



## בספק הצ"צ אם בירך בורא פרי האדמה על היין

דברי אדה"ז והמהרי"ל בבירך בופה"ע על יין / השמטות נוספות של אדה"ז בסדר ברה"נ שיש לקשר להנ"ל וחילוקם מדין בירך בומ"מ על פת / צ"ב בספק הצ"צ אם בירך בופה"א על יין / שלילת הביאור דתלי בברכה אחרונה, והביאור בפשטות / הביאור בדא"פ: יין אינו פרי, אלא שהפרי הוי גם יין / הדמיון והחילוק של ספק הצ"צ למ"ש לקמן פ"א הי"ד / ע"פ הנ"ל יישוב דברי הריטב"א בהלכותיו.

הת' ראובן שי' זאיאנץ  
מהתלמידים השלוחים לישיבה

### א

#### דברי אדה"ז והמהרי"ל בבירך בופה"ע על יין

כתב אדה"ז בשו"ע סי' רב ס"י: "כל הפירות שסחטן להוציא מימיהם אין מימיהם חשובים כמותם לברך עליהם בורא פרי העץ . . אלא מברך עליהם שהכל נהיה בדברו, כי זיעה בעלמא היא ואינה נחשבת כגוף הפרי, חוץ מזותים וענבים שהיוצא מהם כמותם, שאף שנשתנו נשתנו לעילוי, שבשינויים הם באים לכלל דרך אכילתם, שעיקר<sup>1</sup> הפרי לכך נטעוהו, ענבים להוציא מהן יין וזיתים להוציא מהן שמן, לפיכך פרי הוא וראוי לברך עליו בורא פרי העץ<sup>2</sup>. אלא שהיין מפני חשיבותו שסועד ומשמח הלב כמ"ש ויין ישמח לבב אנוש הוציאוהו מכלל פירות העץ וקבעו לו ברכה לעצמו והיא בורא פרי הגפן שהיא ברכה פרטית ומבוררת יותר, שמבוררת ופורטת יותר חשיבותו שהוא פרי

1. והיינו, דאדה"ז כ' ב' פרטים מדוע מן הראוי הי' לברך עליהם "בורא פרי העץ" ולא "שהכל נהי' בדברו" כשאר מי פירות: (א) "שאף שנשתנו נשתנו לעילוי, שבשינויים הם באים לכלל דרך אכילתם", וכוונתו (לדרך השלילה) לבאר מדוע אי"ז ככל מאכל שבא לכלל 'שינוי של קלקול' שאזי מברכים עליו שהכל נהיה בדברו, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רד ס"ב (ובסדר ברה"נ פ"ז ה"ב), וע"ז מבאר שיין אינו כן, כ"א הוא 'שינוי של עילוי'. (ב) "שעיקר הפרי לכך נטעוהו, ענבים להוציא מהן יין וזיתים להוציא מהן שמן", וכוונתו (לדרך החיוב) לבאר מדוע (גם) היין הינו ה'פרי' של העץ, וע"ז מבאר שהוא לפי "שלכך נטעוהו", ונמצא שזהו (גם) הפרי של העץ (וראה לקמן ס"ה).

אלא, שמלשונו "שאף שנשתנו נשתנו לעילוי, שבשינויים הם באים לכלל דרך אכילתם, שעיקר הפרי לכך נטעוהו וכו'", ולא 'ועיקר הפרי לכך נטעוהו', מובן, שכוונתו לחבר ב' הפרטים, שמהי הסיבה לכך שנשתנה לכלל עילוי – משום שעיקר הפרי לכך נטעוהו. ואכמ"ל.

2. שלכן, המוצץ יין הבלוע בענבים – מברך עליו בופה"ע (ראה סדר ברה"נ פ"ו ה"ט. משא"כ בשאר הפירות – ראה שם ובה"ח). וזהו גם הביאור בל' אדה"ז בסדר ברה"נ פ"א ה"ב "הוציאוהו מכלל פירות האילן", ולא 'הוציאוהו מכלל משקין' (שהרי בד"כ מברכים על משקין שהכל, והיין הוציאוהו משאר משקין לברך עליו בופה"ג), כי באמת ראוי לברך עליו בופה"ע, והוציאוהו (גם) מכלל הפירות. וראה לקמן ס"ז.



הגפן. ואם בירך בורא פרי העץ לא יצא כו". [ובהמשך ההלכה מבאר מדוע גם על שמן אין מברכים בורא פרי העץ].

וכן פסק בלוח ברכת הנהנין פ"א ה"ב, ופ"י הי"א. ומקור הדברים הוא (כפי שצויין) בפסק המגן אברהם סי' רח ס"ק כב<sup>3</sup>, עיי"ש.

אבל בסדר ברכת הנהנין (שבסידורו) השמיט אדה"ז דין זה, הן בפ"א ה"ב, והן בפ"ז הי"א (המקביל לפ"י הי"א שבלוח). וכתב המהרי"ל בהגהתו על הגליון בשו"ע שם: "אבל בסידור השמיט דין זה, וכמדומה לי ששמעתי מפיו הקדוש נ"ע שחזר בו ופסק כאבן העזר [סי' רח ס"ד] שיצא בברכת בורא פרי העץ"<sup>4</sup>.

וכן כתב הצ"צ (חידושים ז, א. וראה גם שו"ת שלו חאו"ח סי' כו אות ד), וביאר הסברא לזה, וז"ל: "ולענין אם בירך על היין בורא פרי העץ, י"ל דיוצא ידי חובתו, דהא מ"מ פרי העץ הוא כמו שמן זית דמברכים עליו בפה"ע, אלא שבין מפני חשיבותו קבע לו ברכה בפ"ע, מ"מ דיעבד אם בירך ברכה הכללי' י"ל דיצא י"ח, דהא קיי"ל דאם בירך עליו שנ"ב נמי יצא י"ח<sup>5</sup>, ועוד דכשם שאם בירך על פירות האילן בפה"א יצא, כמו כן וכש"כ שי"ל שאם בירך על היין בפה"ע יצא כו" [וממשיך שם שכ"כ כמה מהפוסקים, ושכן משמע מדברי אדה"ז בסדר ברה"נ פ"ז הי"א שברכת בופה"ג היא מבוררת ופרטית יותר<sup>6</sup>, משמע שבדיעבד יצא ג"כ בופה"ע].

## ב

**השמטות נוספות של אדה"ז בסדר ברה"נ שיש לקשר להנ"ל וחילוקם מדין בירך בומ"מ על פת**

ויש לקשר השמטת אדה"ז בדין זה עם השמטות נוספות בפרק זה לגבי דבריו בשו"ע ובלוח: כ' אדה"ז בלוח ברכת הנהנין פ"א ה"ב: "והפת הוציאו מכלל פירות הארץ לברך עליה המוציא לחם מן הארץ . . ואם בירך בורא פרי האדמה לא יצא". אבל בסדר ברה"נ, השמיט דין זה.

וכתב הצ"צ (חידושים יא, א), שאם בירך בופה"א על הפת יצא י"ח, כהדין בבירך בופה"ע על היין, עיי"ש. ובפשטות י"ל, שזוהי סיבת השמטת אדה"ז דין זה בסדר ברה"נ, כי חזר בו ופסק שיצא,

3. בשם שו"ת ר"י הלוי כלל ה סימן מז. וכדעת התוס' בברכות יב, א ד"ה לא. וכן פסק בעל הלכות קטנות. ועוד.

4. כדעת הרא"ה בברכות לה, א ד"ה כיצד; שם מ, ב ד"ה ועל כלן. הריטב"א שם לה, א ד"ה על פירות האילן; שם מ, ב ד"ה ועל כולם; שם מב, ב ד"ה אם בירך; ובהל' ברכות שלו פ"ב הי"ד. שיטת אלשבילי בברכות שם. וכן פסקו הט"ז סי' רד סק"א. ברכי יוסף סי' כז בשו"ר ברכה. חיי אדם כלל נ ס"ד. ועוד.

5. כן הוכיחו גם הרא"ה ושיטת אלשבילי שם. וכן הקשה בגליון הש"ס לגרע"א על דברי התוס' שם. וראה להלן הערה 13.

6. וע"ד מ"ש אדה"ז בשו"ע סי' רב ס"י שהובא לעיל.

שהרי היחס בין היין לאילן והיחס בין הפת לארץ זהה, וכמ"ש אדה"ז בסדר ברה"נ פ"א ה"ב: "על כל אכלין ומשקין מברכין ברכה כוללת לכמה מינים, בורא פרי האדמה לכל מיני פרות הארץ, ובורא פרי העץ לכל פרות האילן, ושהכל נהיה בדברו לשאר כל אכלין ומשקין. חוץ מן היין והפת, שהיין הוציאו מכלל פרות האילן לברך עליו בורא פרי הגפן, והפת הוציאו מכלל פרות הארץ לברך עליה המוציא לחם מן הארץ". וכשם שבנוגע ליין, למרות שהוציאוהו מכלל פירות האילן מפאת חשיבותו וקבעו לו ברכה בפ"ע, מ"מ אם בירך עליו ברכה הכללית לפירות האילן יצא י"ח (כמ"ש המהרי"ל), כ"ה בנוגע לפת, דאף שהוציאוהו מכלל פירות הארץ מפאת חשיבותו וקבעו לו ברכה בפ"ע, מ"מ אם בירך עליו ברכה הכללית לפירות הארץ יצא י"ח (כמ"ש הצ"צ)<sup>7</sup>.

ועד"ז בדין נוסף: כתב אדה"ז בלוח ברה"נ פ"א ה"ג "וכל שהוא ממין דגן ולא עשאו פת אע"פ שאינו נקרא לחם מ"מ הוא חשוב ונקרא מזון. . מברכים עליהם בורא מיני מזונות. . ואם בירך עליהם בורא פרי האדמה לא יצא". אבל בסדר ברה"נ השמיט דין זה. וע"פ הנ"ל מסתבר לומר שהוא בדוקא, שבסידורו פסק אדה"ז שיצא י"ח. וצ"ע לדינא<sup>8</sup>.

ולהעיר, דלכאורה הי' אפשר לקשר כ"ז עם הלכה נוספת בפרק זה שחזר בו אדה"ז בסדר ברה"נ מדבריו בשו"ע ובלוח. דבשו"ע או"ח סי' קסח סי"ב כתב ". . שהמברך בורא מיני מזונות על לחם גמור לא יצא י"ח, הואיל ונשתנה לעילוי וחשיבות נשתנית ברכתו". וכן פסק בלוח ברה"נ פ"א ה"ג. משא"כ בסדר ברה"נ פ"א ה"ג כתב "ברך על הפת בורא מיני מזונות יצא. ויש חולקים. וספק ברכות להקל". ולכאורה נראה שהדברים קשורים זב"ז, דכשם שפסק בסידורו (ע"י שהשמיט מ"ש בשו"ע ובלוח) שבדיעבד ברכת על העץ פוטרת את היין וברכת בופה"א פוטרת את הפת (כנ"ל במהרי"ל ובצ"צ), מסתבר לומר שגם ברכת בורא מיני מזונות תפטור לחם גמור מברכתו, שהרי גם לחם יצא מכלל מיני מזונות (שהרי גם הוא 'מזון', אלא שמפני חשיבותו שסועד את הלב קבעו לו ברכה בפ"ע), כמ"ש אדה"ז בשו"ע<sup>9</sup>.

7. אך להעיר מחדושי הריטב"א לברכות מ, ב ד"ה ועל כולם, דאע"פ שכ' שם "דמי שבירך על היין בורא פרי העץ יצא", ממשיך "אבל בפת איפשר לומר דכיון שהכתוב קבע לו שם בפני עצמו דכתיב אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, לא נפיק כשבירך עליו בורא פרי האדמה. ועוד דכיון שבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוהו מכלל פרי, כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי, שוב אינו יוצא בה בלשון פרי". וכן פסק בהלכותיו (פ"ב הט"ז). פ"ג הי"א). וחזינו, דעכ"פ לשיטתו אין ב' הדברים קשורים זב"ז. ושו"ר שהשד"ח אס"ד מערכת ברכות סי' א סק"א השיג מזה על הרב המגיה בס' חסד לאלפים שקישר בין ב' דינים אלו. וראה גם בריטב"א דלהלן הערה 14. ויל"ע בכ"ז, ועוד חזון למועד.

8. בפרט לאור מה שהובא בהערה הקודמת.

9. סי' קסח ס"ח. שם סי"ב.

אבל, לכאורה אין לומר כן. כי מה שכתב בסדר ברה"נ שיצא י"ח בבירך בומ"מ על פת הוא מכח ספק (דנחלקו הפוסקים אם יצא י"ח או לא), וספק ברכות להקל<sup>10</sup>. משא"כ בנדו"ד, דמדברי המהרי"ל "שחזר בו ופסק כאבן העוזר" (ועד"ז מדברי הצ"צ שבירך בופה"א על הפת יצא י"ח, עיי"ש), מובן דמה שיצא י"ח הוא מכח וודאי.

[ולהעיר, דבמשנה ברורה סי' רח סק"ע אכן כתב: "ואם בירך על היין בורא פה"ע יש דעות בין הפוסקים, יש אומרים דיצא בדיעבד, וי"א דלא יצא, וספק ברכות להקל". והיינו, שפסק גם בנוגע לבירך בופה"ע על יין, דזה שיצא הוא מכח ספק במחלוקת הפוסקים הנ"ל, בדומה לפסק אדה"ז בנוגע לבירך בומ"מ על פת].

והטעם שהמברך בומ"מ על הפת לא יצא י"ח מכח וודאי, הלא במה חלוק הוא מכל המקרים דלעיל<sup>11</sup> [ולהעיר, שבאבן העוזר (שם, בדינים העולים אות ה) אכן כתב דבירך בומ"מ על פת יצא, ולא מספק], אולי י"ל (בדוחק עכ"פ):

בכל המקרים דלעיל, נוסף לכך שהברכה כוללת בתוכנה את המאכל שאותו היא פוטרת, הנה גם המאכל שנפטר יצא בפועל מ'כלל' זה. שפירות האילן 'יצאו' מן האדמה, והיין 'יצא' מן העץ, והפת ומיני מאפה 'יצאו' מן האדמה, וכל המאכלים שבעולם 'יצאו' ונוצרו (וכ"ה בכל רגע ורגע<sup>12</sup>) מאת הקב"ה (ש"הכל" – "נהיה בדברו").

משא"כ הלחם לא 'יצא' מאת 'מיני המזונות' כפשוטו, אלא ששניהם באים מן האדמה (ומן העץ) ובידי אדם כ"א מהם נעשה באופן שונה. אלא שחכמים פירטו יותר את תוכן שבחו של הקב"ה בכך שעשה לחם (שסועד הלב) מאשר בזה שבכלל עשה שאר מיני מזונות. ובמילא, בזה יש יותר מקום לומר שברכת בומ"מ לא תפטור את הלחם מברכתו, אף שמצד תוכנה של הברכה ה"ה כוללת גם הלחם שגם הוא בכלל 'מזון', כי הלחם לא יצא בפועל ממיני המזונות<sup>13</sup>. ולכן מה שיצא י"ח בברכה זו הוא מכח ספק.

10. שו"ע אדה"ז סי' קסז סי"ב, ושי"נ.

11. משא"כ לגבי ברכה אחרונה, דהטעם לזה שמי שבירך מעין ג' במקום ברכת המזון על הלחם לא יצא הוא לפי שלא הזכיר "ברית ותורה" (ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ד עמ' כד. וראה גם שו"ע אדה"ז סי' קפז ס"ד).

12. ראה שער היחוד והאמונה פרקים א-ב.

13. ועפ"ז יש ליישב דברי הצ"צ שהובאו לעיל ס"א, דפסק שהמברך בופה"ע על יין יצא כיון שהיא ברכתו הכללית ממה שברכת 'שהכל' פוטרת אף פת ויין (היות והיא הברכה שכוללת כל המאכלים), דלכאורה, הלא ברכת שהכל פוטרת אף את הפת היות והיא ברכה הכללית, ומ"מ ברכת בומ"מ אינה פוטרת את הפת מברכתה אלא מספק [ועל הרא"ה ושיטת אלשבילי שהובאו לעיל הערה 5 לא קשה מידי, דשמא ס"ל שהמברך בומ"מ על פת יצא, משא"כ להצ"צ]. ועי"פ הנ"ל י"ל, כי מה שבומ"מ כוללת את כל המאכלים המזינים הוא באו"א מכל שאר ה'כללים' דלעיל, ולכן שאני.

ועדיין יש לעיין בזה<sup>14</sup>. ואכמ"ל.

ג

צ"ב בספק הצ"צ אם בירך בופה"א על יין

ומסיים הצ"צ (שם ז, ב. הובא לעיל ס"א): "וצ"ע אם בירך עליו בורא פרי האדמה אם יצא".

ולכאורה יש לעיין בסיבת ספק זה:

[הערה כללית לכל הבא לקמן: בנוגע להלכה למעשה פשוט שיצא י"ח באם בירך בורא פרי האדמה, שהרי גם הצ"צ רק נסתפק באם יצא י"ח או לא, וקיי"ל דספק ברכות להקל. וכל הבא לקמן אינו אלא ביאור צדדי הספק].

וראשית כל נקדים, דלע"ע לא מצאתי לא' מהפוסקים כאבן העוזר וסייעתו (דלא כמג"א) שאם בירך בורא פרי העץ על היין יצא, שיחלק או אפי' שישתפק בנוגע לבירך בופה"א על היין. ואדרבה, בקיצור שו"ע (סימן נו בהגהה לס"ג) פסק "ודע להפוסקים דינא דיצא [בברכת בפה"ע בשתיית יין] נראה דה"ה אם בירך בפה"א". וכתב ע"ז בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות ס"א סוף אות ב): "ודבר זה בפיהו אמת, שכ"כ מפורש הריטב"א<sup>15</sup> בשם הרא"ה<sup>16</sup> והו"ד בשו"ר ברכה סי' ר"ב הנ"ל עי"ש".

יתירה מזו: לעיל הובאו דברי המהרי"ל שהשמטת אדה"ז בסדר ברה"נ היא משום שחזר בו ופסק כאבן העוזר שהמברך בופה"ע על יין יצא י"ח. ואלו הם דברי אבן העוזר סי' רח ס"ד: "כתב המג"א

14. הן מסברא, מדוע שינוי זה כ"כ מהותי. ובפרט שכנ"ל בחצע"ר, באבן העוזר עצמו כי דגם מי שבירך בומ"מ על פת יצא י"ח (ולא מספק). ולהעיר מדברי הריטב"א בהלכותיו (פ"ב הט"ז): "בירך על הפת בורא מיני מזונות יצא" (ולא מספק), וממשיך "אבל אם בירך בורא פרי האדמה לא יצא".

ובאמת שבכלל צ"ב בזה, דהא קיי"ל דהמברך בפה"ג על הענבים – יצא י"ח (נסמן להלן הערה 33), וזאת למרות שברכת בפה"ג אינה 'כלל' לענבים (גם לא באופן שבו בומ"מ כוללת ברכת המוציא), אלא משום שסו"ס אמת אמר כי הענבים הינם פרי הגפן. וא"כ ה"ה לענייננו, כיון שסו"ס אמת אמר כי הלחם הינו 'מיני מזונות' – יצא י"ח בדיעבד.

ואין לומר שהטעם לזה (שאדה"ז פסק גם בסדר ברה"נ שיצא י"ח מכח ספק) הוא לפי שהפת נשתנתה לעילוי גדול עד כ"כ שחשיבותה המיוחדת אינה נמצאת (ומתבטאת) כלל בברכת בומ"מ, וכמפורש בשו"ע אדה"ז סי' קסח סי"ב, שהרי נתבאר דאפי' אם בירך עליו בופה"א – יצא (כמ"ש להדיא הצ"צ, וכנ"ל דלכאן) זוהי סיבת השמטת אדה"ז דין זה בסדר ברה"נ. והרי איך שיהי, אדה"ז להדיא חזר בו בסדר ברה"נ מדבריו בשו"ע, דבשו"ע פסק שלא יצא ובסדר ברה"נ פסק שיצא (מספק)).

ויש לעיין בכ"ז.

15. הל' ברכות פ"ג הי"א.

16. בחידושו לברכות מ, ב ד"ה ועל כלן.

[ס"ק כב] בשם תשובות ר"י הלוי סימן מ"ז, אם בירך בורא פרי העץ על היין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, עכ"ל. . ואני הקטן נראה לי פשוט דיוצא בבורא פרי העץ בדיעבד, וראי' מהש"ס. . ותו, דכן משמע לשון המשנה שם (ברכות לה, א) וז"ל: על פירות האילן אומר בורא פרי העץ חוץ מהיין שאומר בורא פרי הגפן כו', בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ע"ש, משמע דגם יין, דנכלל בכלל פירות האילן שאמרו אם בירך עליהם בורא פרי האדמה יצא, כמו דנכלל בכלל שמן הוא הדין יין, ולא הוציא יין מכלל פירות האילן אלא ברישא לענין ברכתו דלכתחילה".

ומפשטות דבריו משמע, שיין נכלל בפירות האילן גם לענין זה שאם יברכו עליו בפה"א ה"ה יוצא בברכה זו [על עצם הראי' מהמשנה ניתן להשיב (עכ"פ בדוחק) ש"בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא" קאי רק על פירות אילן, ולא על היין, ול"ק על שיטת המג"א ודעימי'. אך דברינו לעיל מתייחסים לדעת האבן העזר, שמדבריו מובן בפשטות שבירך בפה"א על היין יצא י"ח, ושזוהי כוונת המשנה].

וכיון שאדה"ז פסק כאבן העזר, מסתבר שגם נקט כדבריו בדין זה, דבירך בפה"א על היין יצא י"ח.

ולכאורה, כן מובן גם מסברא, דכיון שהיין מוגדר כפרי העץ, שלכן אם בירך עליו בפה"ע יצא (ובלשון הצ"צ שהובא לעיל ס"א "דהא מ"מ פרי העץ הוא. . אלא שביין מפני חשיבותו קבע לו ברכה בפ"ע"), א"כ גם כשבירך עליו בפה"א יצא, דקיי"ל שהמברך על פירות האילן בפה"א יצא (סדר ברה"נ פ"א ה"ד).

בסגנון אחר: לעיל הובאו דברי הצ"צ שהסברא לזה שבפה"ע פוטר את היין היא, דאע"פ שביין מפני חשיבותו קבע לו ברכה בפ"ע, מ"מ דיעבד אם בירך ברכה הכללי' י"ל דיצא י"ח, דהא קיי"ל דאם בירך עליו שנ"ב נמי יצא י"ח. וא"כ, כשם שאם בירך על היין 'שהכל' יצא י"ח כיון שהיא ברכה כללית (כדמשמע מדברי הצ"צ כאן), כמו"כ (וכ"ש ש) אם בירך עליו בפה"א, שהיא כללית לכל היוצא מן האדמה (ולכאורה גם – 'קרובה' יותר ליין מאשר 'שהכל'), ורק שלפירות האילן מפני חשיבותם יוחדה ברכה מיוחדת (בופה"ע) שמבררת ופורטת יותר שבחו של הקב"ה<sup>17</sup> (שלכן אם בירך על פירות האילן בפה"א יצא י"ח, משא"כ להיפך (סדר ברה"נ שם)) – ג"כ יצא י"ח.

[ולהעיר, שבקונטרס עוללות אפרים<sup>18</sup> דין ב' כתב, דמה ששהכל פוטר את כל המאכלים, אפי' פת ויין, הוא לא משום שהוא ברכה הכללית לכל המאכלים (וכל סוג מאכל פורט יותר את שבחו של הקב"ה בענינו), כ"א משום שחכמים תקנו שברכה זו תועיל ותוציא י"ח את כל המאכלים, עיי"ש.

17. כמ"ש אדה"ז בשו"ע או"ח סי' רב ס"א: "שמפני חשיבותם הוציאום מכלל פירות הארץ אע"פ שגידולם מן הארץ, וקבעו להם ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת, שמבררת ופורטת חשיבותם של שהם פרי העץ ולא גדלים באדמה, כדי להרבות בכבוד המקום בהזכרת שבחו בפרטות, שברא פירות חשובים כעץ".

18. לבעל ה"יד אפרים" (מנו"כ השו"ע). – נסמן ב"יד אפרים" על המג"א סי' רח סקכ"ב.

ועפ"ז, אין להכריע שאם בירך בופה"א על יין יצא י"ח מהדין שאם בירך שהכל על יין יצא י"ח, כי הוא דין מיוחד בברכת שהכל.

אבל, מדברי הצ"צ ומתוכן ראייתו מובן דס"ל דמה ששהכל פוטר בברכתו את כל המאכלים הוא לפי שהיא ברכה הכללית<sup>19</sup>. ועפ"ז צ"ב כנ"ל].

ולחידד יותר: הריטב"א<sup>20</sup> פסק דאף שמי שבירך בופה"ע על יין יצא י"ח, מ"מ מי שבירך בופה"א על פת לא יצא, ובלשונו "שכיון שנעשה פת אינו נקרא פרי כלל אלא לחם או מזון". וראה גם בפמ"ג א"א סי' רח סק"ב בביאור דברי התר"י. והיינו, שאכן ישנם דברים שנשתנו ל'עילוי' כזה שכבר אינם נכללים כלל במה שהיו לפני שינויים. אבל אי"ז שייך לנדו"ד, והא ראי' – שאם בירך על היין בופה"ע יצא, כי היין הינו עדיין 'פרי'<sup>21</sup>, וא"כ ה"ה לענין בופה"א.

וע"פ כהנ"ל צ"ב, מדוע נסתפק הצ"צ בדין המברך בופה"א על היין, היפך דעת כמה מהפוסקים ומהם האבן העוזר, והיפך הסברא לכאו'.

#### ד

#### שלילת הביאור דתלי בברכה אחרונה, והביאור בפשטות

והנה, חילוק נוסף ישנו בין פרי הענב לפירות הארץ, בנוגע לברכה אחרונה, דעל הענבים מברכים מעין ג', ועל פירות הארץ מברכים 'בורא נפשות' (ראה סדר ברה"נ פ"א ה"ז).

ובשטחיות הי' אפ"ל שזהו הטעם לצד (בספק הצ"צ) שאם בירך בופה"א על יין לא יצא, אף שהיין 'פרי הוא' ואם בירך על פירות האילן בופה"א יצא, כי לפרי הענב ישנה 'קירבה' ליין שלא קיימת כלל בפירות הארץ, שמברכים לאחר' מעין ג' כמו יין (שלכן אם טעה ופתח 'על העץ ועל פרי העץ' וחתם 'על הארץ ועל הפירות' לאחר' ששתה יין – יצא י"ח בדיעבד<sup>22</sup>), משא"כ לפירות הארץ, שמברכים לאחריהם בורא נפשות, ואם בירך בנ"ר על יין לא יצא י"ח<sup>23</sup>.

19. וכ"ה משמעות רוב הראשונים והפוסקים. ראה גם הל' ברכות להריטב"א בהוצאת מוה"ק עמ' לו הערות 2 ו-5.

20. בחידושו ובהלכותיו – נסמן לעיל הערה 7.

21. להעיר, שהריטב"א בחידושו (שהובא בהערה 7) כ' דמהטעמים ע"ז שלא יצא אם בירך בופה"א על הפת הוא לפי "דכיון שבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי, כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי, שוב אינו יוצא בה בלשון פרי". והרי בנדו"ד, גם ברכת היין היא 'בורא פרי הגפן', היינו ש"מזכיר פרי בברכתו".

22. סדר ברה"נ פ"א הי"ד וקצות השלחן (בבדה"ש) סי' ס סק"ו. וע"ע לקמן ס"ו.

23. לוח ברה"נ פ"א הי"ח.

אך פשוט שאין לומר כן, שהרי ס"ס מהיכי תיתי לומר דכיון ששונים היין ופירות הארץ בברכה אחרונה – לא תפטור ברכת בופה"א את היין שהינו (בעצם) פרי<sup>24</sup>.

וכדמות ראי' לזה: ברכת 'שהכל' פוטרת גם את היין (סדר ברה"נ פ"א ה"ד), כיון שהיא ברכה הכללית וכוללת גם את היין (ככל המאכלים והמשקים), ומ"מ ברכת בנ"ר אינה פוטרת את היין בברכה אחרונה. וחזינן, דאם הברכה (בנוסחתה) כוללת גם המאכל שעליו מברך (וכבנדו"ד: בופה"א, שכוללת את כל היוצא מן האדמה, כולל פירות האילן, שלכן המברך בופה"א עליהן יצא י"ח) – אין שום נפק"מ מהי הברכה האחרונה שמברכין במשקל הדומה לה<sup>25</sup>.

[וראה גם סדר ברה"נ פ"א ה"ח: "אין מברכין בורא מיני מזונות על הדגן ולא לאחריו מעין ג' אלא כשאוכלו בדרך אכילתו. . אבל אם הוא שלם שלא הוסר קליפתו ולא נתמעך אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בורא נפשות רבות, ולא מעין ג' כי לא נשתבחה ארץ ישראל באכילה זו. ויש מסתפקים בזה אם לברך אחריו בורא נפשות רבות או מעין ג'", והיינו, שלענין ברכה ראשונה גם לדעה זו מברכים עלי' בורא פרי האדמה. ומוכח, דגם כאשר יש לברך אחר מאכל ברכה אחרת – אי"ז נוגע כלל לברכתו הראשונה, וכמו כאן, דלה"יש מסתפקין" ייתכן שיש לברך עלי' מעין ג', מ"מ אי"ז מכריח שיברכו לפניו בומ"מ].

וזה פשוט.

ובפשטות י"ל הביאור בזה: כיון שתקנו חכמים ברכה מיוחדת לפירות האילן, וברכה מיוחדת ליין, א"כ כשרוצים לפטור את היין בברכת בופה"א הו"ל כ'גרירה לגרירה', דהיין נפטור בברכת פירות האילן ופירות האילן נפטרות בברכת בופה"א, וקיי"ל<sup>26</sup> (לענין שבת) דאין אומרים גרירה לגרירה, ועד"ז י"ל לעניננו.

וזהו גם החילוק בין ברכת בופה"א (דיש צד לומר שלא יצא י"ח) לברכת שהכל (שפוטרת אף את היין), כי ב"הכל" נכלל היין באופן ישיר, ולא באופן של "גרירה לגרירה".

אך לכאורה עדיין אין זה ביאור מספיק, כי אם אכן היין הינו פרי – מדוע חשיב כ'גרירה לגרירה'. ובמילים אחרות: מדוע אין היין נכלל ב"פרי האדמה" באופן 'ישיר'.

24. במילים אחרות: כשבאנו לדון אם היין יוצא י"ח בברכת בופה"א, פשוט שהיין צריך להיות נמדד לפי מה שהוא – פרי אילן – ולא לפי ברכתו האחרונה.

25. וראה להלן הערה 29.

26. ראה שבת ע, א.

## ה

## הביאור בדא"פ: יין אינו פרי, אלא שהפרי הוי גם יין

וע"כ נראה לומר בדא"פ הביאור בזה: לעיל ס"א הובאו דברי אדה"ז בשו"ע סי' רב ס"י, דהטעם שנשתנה היין (וכן השמן) משאר משקין, שעל כולם מברך 'שהכל' כי הינם 'זיעה בעלמא' ואינם נחשבים מגוף הפרי, משא"כ היין (והשמן) שמן הראוי הי' לברך עליהם בופה"ע, הוא לפי 'שהיוצא מהם כמותם, שאף שנשתנו נשתנו לעילוי, שבשינויים הם באים לכלל דרך אכילתם, שעיקר הפרי לכך נטעוהו, ענבים להוציא מהן יין וזיתים להוציא מהן שמן, לפיכך פרי הוא וראוי לברך עליו בורא פרי העץ".

ועפ"ז נמצא, דמה שהיין הוי כפרי הוא רק לגבי העץ, כי "עיקר הפרי לכך נטעוהו, ענבים להוציא מהן יין", ובמילא (גם) היין הוא הוא ה'פרי' של העץ. אבל לגבי ה'אדמה', היינו, ביחס לכל דבר שאינו הפרי, היין הוא משקה. בסגנון אחר: זה שהיין הוי כפרי הוא רק 'חד-סטרי', שהפרי הוא יין, אבל היין מצידו אינו פרי.

וי"ל, דזהו<sup>27</sup> הצד בספק הצ"צ שבירך בופה"א על היין לא יצא, אף שעל כל פרי אילן אם בירך עליו בופה"א יצא (והיין הוא לכאור' פרי), כי ברכת בופה"א אינה 'כוללת' את משקה היין, היות ומצידו אינו פרי. במילים אחרות: כשם שכל מי הפירות, למרות שהם 'מגיעים' מן האדמה, אין ברכת בופה"א פוטרם, היות והם 'זיעה בעלמא' ואין בהם החשיבות דדבר היוצא מן האדמה ודבר היוצא מן העץ, ובמילא אין ברכת בופה"א כוללת 'זיעה' זו; כך גם לענייננו: דלגבי האדמה היין הינו 'משקה', זיעה בעלמא, שהרי אין בה את הענין ד"לכך נטעוהו, ענבים להוציא מהן יין", ובמילא אין היא 'כוללת' אותו, ולכן מקום לומר שאין ברכת בופה"א תפטור את היין מברכתו.

[וראה גם שו"ע אדה"ז או"ח סי' שכ ס"א, דלגבי דיני סחיטה בשבת, כל המשקין נקראים 'אוכל' (ולכן מן התורה לא עובר עליהם משום סחיטה, עיי"ש), אבל שמן ויין נקראים 'משקה'. וראה גם משנה ברורה סי' רב סוס"ק מז: "יין תפוחים וכה"ג, בין אי אתרמי שיצא מאליהן ובין שיצא ע"י כתישה וסחיטה, ברכתן שהכל דויעה בעלמא הוא, דאין נקרא משקה אלא היוצא מן הזיתים והענבים בלבד".

והיינו כנ"ל. שהיין הוי דבר חשוב וה"ה 'מציאות' ודבר 'חשוב' גם מחוץ להפרי (היינו – בתור משקה), ואדרבה – כנ"ל – זוהי הסיבה שמן הראוי הי' לברך עליו בופה"ע (ושכן מברכים עליו בפועל כשמוצץ יין הבלוע בענבים), כי 'משקה' זה גופא הוא הוא (גם) ה'פרי' של העץ, כי "לכך נטעוהו", וא"כ מובן דזה שהיין הוי פרי (ולא 'משקה') הוא רק לגבי פירות האילן, ולא לגבי שאר

27. וראה להלן סוס"ז מה שמתבאר לפ"ז.



דברים; משא"כ שאר מי הפירות ד'מציאותם' ו'חשיבותם' היא כפי שהם 'כלולים במקורם' – הפרי, וזוהי הסיבה שכאשר מפרידים ביניהם – מאבדים הם את חשיבותם וברכתם היא 'שהכל'.

אלא שמ"מ יש צד לומר, כפי שהוא בפשטות, דסו"ס כיון שהיין הוא כפרי, ה"ה כפרי לכל דינו, וברכת בופה"א תפטור את ברכתו.

## ו

### הדמיון והחילוק של ספק הצ"צ למ"ש לקמן פ"א הי"ד

והנה, בסדר ברה"נ פ"א הי"ד כתב אדה"ז: "אכל פירות מז' המינים ואכל תפוחים וכיוצא בהם, אין צריך לברך בורא נפשות רבות על התפוחים, לפי שהם בכלל ברכת על העץ ועל פרי העץ". שלכן, גם אם אכל תפוחים לבד ובירך בטעות 'על העץ ועל פרי העץ' – יצא י"ח (קצוה"ש סי' ס"ג).

וממשיך אדה"ז שם: "אבל אם אכל תפוחים ושתה יין צריך לברך בורא נפשות רבות על התפוחים, ואפילו חתם על הארץ ועל הפירות".

ומדייק הקצוה"ש (סי' ס בבדה"ש סק"ו), דמה שלא יצא י"ח בברכה אחרונה ד'על העץ' הוא דוקא "על התפוחים", אבל על היין ששתה – יצא י"ח ברכה אחרונה (ואפילו אם טעה גם בפתחה ואמר "על העץ ועל פרי העץ"), כשם שיצא י"ח בברכה ראשונה אם בירך בופה"ע על היין.

[ולהעיר, דלפ"ז כעין ראי' נוספת מדיוק דברי אדה"ז בסדר ברה"נ (ולא רק מהשמטת אדה"ז בסדר ברה"נ) למ"ש המהרי"ל (הובא לעיל ס"א) שחזר בו אדה"ז בסידור, ופסק כאבן העוזר דהמברך בופה"ע על יין יצא י"ח].

והנה, בהפשטת ה'צירור' של הלכה זו וספיקו של הצ"צ, נמצא לכאורה, שעוסקים באותה הנקודה: האם כיון שהיין נפטר בדיעבד בברכה אחרת (בנדו"ד – היין נפטר בברכת בופה"ע, בהי"ד – היין נפטר לאחריו בברכת על העץ, כמו שמדייק בקצוה"ש), יכול הוא להיפטר או לפטור בברכה שפוטרת את המאכל שהיין נפטר בברכתו (בנדו"ד – שהיין ייפטר בברכת בופה"א, בהי"ד – שברכת על העץ שעל היין תפטור גם את התפוחים מברכה אחרונה). ובסגנון אחר בדא"פ: האם זה שאומרים שהיין הוא כפרי אילן, שלכן נפטר בברכותיו הן לפניו והן לאחריו, האם הכוונה בזה היא שכ"ה המציאות – שהוא באמת פרי אילן, וממילא ה"ה נפטר בברכות הפרי, ועפ"ז מובן שייפטר בברכת בופה"א, וכן יפטור את התפוחים מברכה אחרונה, ככל פירות מז' המינים שאם אכלום יחד עם תפוחים ובירך על שניהם על העץ – י"ח ברכה אחרונה גם על התפוחים, כמ"ש אדה"ז בתחילת הי"ד; או שהכוונה בזה היא שבאמת אינו ממש פרי, אלא שהו"י כפרי (רק) לענין ברכתו, שאם יברך עליו לפניו או לאחריו ברכות פירות האילן יצא י"ח, ועפ"ז – אין הכרח שייפטר בברכת בופה"א

לפניו ויפטור את התפוחים ע"י ברכת על העץ שלאחריו, ואדרבה (כהסגנון דלעיל ס"ד), מסתברא דלא אמרי' גרירה לגרירה בענין זה.

ומכך שלקמן הי"ד פסק אדה"ז שברכת על העץ שבירך על היין אינה פוטרת את התפוחים מברכה אחרונה (אף שאם הי' אוכל התפוחים עם ז' המינים ומברך לאחריהם מעין ג' הי' יוצא י"ח כנ"ל), מוכח, שעכ"פ לדעת אדה"ז נקטינן כצד הב', דהיין אינו יכול לפטור ע"י מה שהוא נפטור בברכתו בדיעבד.

ועפ"ז צ"ב (לאידך גיסא) בספיקו של הצ"צ<sup>28</sup>, דממ"ש לקמן הי"ד ניתן לפשוט את הספק ולהכריע, דאם בירך בופה"א על היין – לא יצא.

[בדוחק הי' אפשר לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, דבברכה ראשונה ייתכן דיצא י"ח אבל בברכה אחרונה לא יצא י"ח<sup>29</sup>. אבל, נוסף לכך שצ"ע הטעם לחלק ביניהם<sup>30</sup>, הרי בקצוה"ש שם משווה ביניהם, דהרי למד שידי חובת ברכה אחרונה על היין הוא אכן יצא י"ח מדין בירך בופה"ע על יין, עיי"ש].

ולכאורה י"ל החילוק ביניהם<sup>31</sup>: בנוגע ליין, כיון שהוא הגיע מהאדמה (שהרי הגיע מהעץ) – יש צד לומר שייפטור בברכת בופה"א, והיינו דיייתכן שזוהי באמת ברכתו הכללית [אלא שכנ"ל ס"ה, יש צד לומר שלא יצא י"ח בברכת בופה"א, ולכן מסתפק בזה הצ"צ]; משא"כ התפוחים אכן אינם מז' המינים שעליהם (דוקא) תקנו הברכה המיוחדת דמעין ג', ומה שיוצאים י"ח בברכה זו אי"ז מפני שזוהי ברכתם הכללית וכיו"ב<sup>32</sup>, כ"א מפני שהזכיר כבר שבח הקב"ה על העץ וגם תפוחים הינם מן העץ באותו האופן שבו ז' המינים הינם מן העץ<sup>33</sup>, ולכן אם אכל תפוחים ושתה יין – לא תפטור הברכה ד'על העץ' (שיצא בזה י"ח בנוגע ליין) את התפוחים, כי: התפוחים אינם מן העץ באותו

28. ופשוט שדוחק גדול לומר דכ"ז נכלל בספיקו של הצ"צ, האם להשוות מ"ש כאן למ"ש להלן הי"ד.

29. ואולי י"ל בדא"פ גם סברא לזה: אף שהצד השווה שביניהם הוא השבח להקב"ה על דבר המאכל, מ"מ, בברכה ראשונה אנו מגדירים את המאכל, ובברכה אחרונה אנו מודים גם על פעולת (או: תוצאת) המאכל (כיון שעומדים כבר לאחר האכילה). ולכן: כיון שהגדרתו של היין היא פרי, ייתכן שיוצא י"ח גם בבופה"א. אבל בנוגע לברכה אחרונה, כיון שהתפוחים אינם פועלים באדם האוכלם את פעולת היין באדם ששתאו – לא שייך שברכתו האחרונה תפטור גם את התפוחים.

30. ומ"ש בהערה הקודמת – צע"ג אם נכונים הדברים. ואכ"מ.

31. וראה להלן ס"ז מה שמתבאר לפ"ז.

32. גם לא באופן שבו ברכת בומ"מ כוללת ברכת המוציא (כנ"ל ס"ב). וכ"ה לגבי המובא בהערה הבאה.

33. וע"ד מי שבירך בורא פרי הגפן על ענבים, דיצא י"ח (כמ"ש בשו"ע סי' רח סי"ד [סי' זה בשו"ע אדה"ז לא הגיע לדינינו]), אף שאי"ז ברכתו הכללית, כי סו"ס כבר הזכיר שבח הקב"ה על פרי הגפן וגם הענבים הם פרי הגפן.

האופן שבו היין הינו 'מן העץ', וכיון שבאמת אי"ז הברכה האחרונה (גם לא ה'כללית') של פירות האילן שאינם מז' המינים – לא יצא י"ח ברכה אחרונה על התפוחים. ועדיין יש לעיין בזה.

ז

### ע"פ הנ"ל מיישב דברי הריטב"א בהלכותיו

וע"פ הנ"ל יש לבאר ענין נוסף: בהל' ברכות להריטב"א פ"ב הי"ד פסק דבירך על היין בופה"ע יצא, וז"ל: "וכל שיש לו ברכה פרטית ובירך עליו ברכה כללית יצא, ואם בירך [ברכה] פרטית על מי שברכתו כללית לא יצא, כיצד, בירך על היין בורא פרי העץ או על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, אבל על פירות האדמה בורא פרי העץ לא יצא שהרי אינן פרי העץ".

ובמהדורת מוה"ק העיר העורך (הערה 4): "לשון רבנו ק"ק, דלא בפרטות וכללות תליא מלתא, רק אם אומר אמת, כי הא דבירך על פירות האדמה בפה"ע דלא יצא משום שאינו פרי העץ כדבסמוך, הא אם היה אומר אמת אף שבירך ברכה פרטית יצא, כבהל' הבאה שאם בירך על הענבים בפה"ג יצא אף שברכת בפה"ג היא ברכה פרטית ובפה"ע כללית, כדמוכח בהדיא מדברי רבנו בסמוך שעל מ"ש כל שיש לו ברכה פרטית ובירך עליו ברכה כללית פירש 'כיצד, בירך על היין בופה"ע', וצ"ע".

ואולי יש לומר בזה:

ראשית כל: זה פשוט, שהפי' והמשמעות של 'כלל' היא שזהו ה'אמת' של ה'פרט'. ובנדוד: מה שברכה מסויימת היא כלל להרבה מאכלים (אלא שחכמים תקנו לפרט יותר שבחו של מקום בכ"כ מאכלים) פי' שתוכן ברכה זו היא ה'אמת' של כל המאכלים שנכללים בה. ופשוט. וראיי' לדבר, מלשונו של הריטב"א עצמו שם: דמתחיל בסגנון של 'כלל ופרט', ומסיים "אבל על פירות האדמה בורא פרי העץ לא יצא שהרי אינן פרי העץ", שזהו סגנון של 'אמת' או לא. וכן מלשון הצ"צ שהובא לעיל ס"א: דמתחיל בסגנון של 'אמת' או לא, כלשונו "ולענין אם בירך על היין בורא פרי העץ, י"ל דיוצא ידי חובתו, דהא מ"מ פרי העץ הוא", ומסיים בסגנון של 'כלל ופרט' (עיי"ש).

וע"פ הנ"ל ס"ו י"ל עוד, דזה שנוקט לשון זו הוא בדוקא (אף שעיי"ז לא נדע דין בירך בפה"ג על הענבים, ע"ד מה שהעיר העורך שם), כי בזה מודגש דמה שנפטרים הפירות בברכת בופה"א הוא לפי שהם הכלל שלהם, וכן מה שהיין נפטר בברכת בופה"ע הוא לפי שהוא הכלל שלו, ולא לפי שכ"ה האמת, וכנ"ל ס"ו – דמצד זה נפק"מ לדינא, שאם יברך על היין בופה"א – יצא (להריטב"א. ולהצ"צ – מצד זה מסתפקא לן שמא יצא), משא"כ אם יצא רק מפני ש'לא אמר שקר', אזי לאו דווקא הי' מוציא י"ח גם דבר הנפטר בברכה זו, וכמו מה שברכת על העץ של ז' מינים שבירכו על היין אינה פוטרת את התפוחים מברכתם, כנ"ל שם.

עוד העיר שם (הערה 5): "אמנם צ"ע מדברי רבנו עצמו לעיל פ"א ה"כ, דמשמע דאי לא דאיתחדש ביין ושמון לברך עליהם בפה"ג ובפה"ע היה דינם כשאר משקין לברך שהכל, וא"כ ש"מ דאינם פרי, ואיך יוצא כשבירך בפה"ע, הא הוי שקר. וי"ל לפמ"ש שם הע' 7, דלרבנו אין הפי' דמשקין אינם פרי, אלא דאף שהווי פרי אינם חשובים לברך עליהם אלא שהכל, ולפ"ז א"ש דבדיעבד אם בירך בפה"ע יצא, דלא אמר שקר".

ותירוצו צ"ע, דלפ"ז גם בכל הפירות – אם יברך על מימיהם בורא פרי העץ יצא י"ח בדיעבד, ולא מצינו לא' מהפוסקים שיאמר כן<sup>34</sup>.

וע"כ צ"ל דהריטב"א ס"ל כמ"ש אדה"ז סי' רב ס"י (הובא לעיל ס"א)<sup>35</sup>, דהיין הינו פרי עץ כיון שלכך נטעוהו, ובאמת ברכתו הייתה צ"ל בורא פרי העץ, אלא שכיון שהוא גם משמח תקנו לו (לפרי זה) הברכה דבפה"ג. ולכן אם בירך עליו בפה"ע יצא, דוהי ברכתו (הכללית).

וע"פ משנ"ת לעיל ס"ה אולי י"ל עוד, דמה שמשמע מדברי הריטב"א בהלכותיו פ"א ה"כ, שהיין הינו משקה שמברכים עליו בופה"ג (כמ"ש שם העורך הערה 7, ומכח זה קושייתו בהערה 5 כאן), כוונתו רק למשנ"ת לעיל שם, דבאמת היין הינו (חשוב גם בתור) 'משקה' (וכפי שהובא שם בחצע"ר לשון אדה"ז והמשנ"ב), ואדרבה – הסיבה שמן הראוי הי' לברך עליו בופה"ע הוא מצד זה גופא, שגם כשהינו משקה נשלמה מטרת נטיעת הגפן ("שלכך נטעוהו"), ולכן המשקה עצמו הוא הוא ה'פרי', כנ"ל שם<sup>36</sup>.



34. ראה משנה ברורה סי' רב בשעה"צ ס"ק נד ופסקי תשובות שם אות כג והערה 129 (ובהנסמן שם. וראה גם בארוכה ס' שבת כהלכה ח"ב פט"ו בביאורים אות ב ובתוס' ביאור שם אותיות ב-ג), דיש שכתבו בנוגע למיץ פירות הדר וכיו"ב [ובתנאי שהינו טבעי, ועכ"פ רובו, משא"כ אלו שרובם מים], דדינם דומה ליין ושמון, כיון שרוב פירות הדר הולכים לסחיטת מיץ מהם, ואם בירך עליהם בופה"ע יצא בדיעבד. אך בכל שאר מי הפירות, כיון שהינם "זיעה בעלמא", לכאורה פשוט שאם יברך עליהם בופה"ע – לא יצא.

ולהעיר, דלכאנ"ל ספק הצ"צ יהי' גם בנוגע למי פירות הדר, אם בירך עליהם בופה"א, דצ"ע אם יצא. 35. ועוד, דאל"כ נמצא שלהריטב"א המוצץ יין הבלוע בענבים – יברך עליו שהכל נהי' בדברו, דלא כמ"ש כל הפוסקים.

36. ועצ"ע אם י"ל כן בדברי הריטב"א שם, עיי"ש.

## בדין מתעסק במצוות לשיטת אדה"ז

דעת הרמב"ם בנוגע למתעסק במצוות שתלוי האם נהנה / ביאור הר"א בן הרמב"ם (ועד"ז כ' הקובץ שיעורים) שבמצוות שיש הנאה המצווה היא הנפעל / צ"ב בתירוץ זה / בדברי אדה"ז משמע שהנאה מחשיבה זאת למעשה חשוב, וצ"ב בזה / נראה לבאר בדבריו שידעת האדם קשורה רק לנפעל, וזה מועיל רק במצוות שיש בהם הנאה / לפ"ז ביאור לשון אדה"ז לגבי תקיעת שופר.

הת' חננאל פנחס שי' חדד  
תלמיד בישיבה

### א

חידוש הר"ן שבמצוות שנהנה בהם יוצא י"ח גם ללא כוונה, וצ"ב בדבריו

בגמ' ר"ה (דף כח, א ואילך) איתא: "שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאוהו ואכל מצה יצא", ומק' "כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה – כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו", ומשני "אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים". וממשיך בגמ' "אמר רבא, זאת אומרת התוקע לשיר יצא", ומק' "פשיטא היינו הך", ומשני "מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל (ומפרש"י "ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט, ב) 'המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה'" אבל הכא (זכרון תרועה כתיב, והאי) מתעסק בעלמא הוא, קמ"ל (דאע"ג דמתעסק הוא יצא דמצוות אין צריכות כוונה. רש"י), אלמא קסבר רבא מצות אין צריכות כוונה".

ובענין זה פסק הרמב"ם בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) דהמתעסק לא יצא, וז"ל "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא חובתו. וכן השומע מן המתעסק לא יצא. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע".

משא"כ לגבי מצה פסק בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) דיצא, וז"ל: "אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכול יצא ידי חובתו. אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות".

וצריך ביאור מה החילוק בין מצוות מצה דיצא אף בלי כוונה לשם מצווה, למצוות שופר שחייב בה את כוונת האדם שיתכוון לשם מצווה?

ובר"ן (שם, ב. בדפי הרי"ף דף ז ד"ה לפיכך) כתב לבאר דעת הרמב"ם וז"ל: "וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק שני מהלכות שופר, דצריך שיתכוון משמיע להוציא ושומע לצאת הא לאו הכי לא יצא, אלא שבפרק ו' מהלכות חמץ ומצה כתב דכפאוהו ואכל מצה יצא, ולא פליגה דידיה אדידיה, דסבירא ליה דבתקיעת שופר כיוון דחזינן דרבי זירא אמר לשמעיה איכוון ותקע לי נקטינן דצריך כוונה, אבל בכפאוהו ואכל מצה כיוון דלא חזינן בגמ' מאן דפליג עליה בהדיא לא דחינן לה, דאע"ג בתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה, כדאמרינן בעלמא "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", ובגמ' נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, הלכך אע"ג דשופר מדחייא דקי"ל דצריך כוונה, בכפאוהו ואכל מצה נקטינן שיצא", עכ"ל (הנוגע לעניננו ועיי"ש בענין זה באריכות).

ומבואר מדברי הר"ן שבענין מתעסק לומדים מאיסורים למצוות, דכמו שלגבי איסורים אמרינן דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, כך לגבי מצוות כל מצווה שיש בה הנאה כגון אכילת מצה יצא ידי חובתו, אף שלא התכוון בה לשם מצווה, משא"כ מצוות שאין בהם הנאה כגון תקיעת שופר ונטילת לולב מוכרחת להיות כוונת האדם, שיתכוון לשם עשיית מצווה.

ולכאורה צריך ביאור, בשלמא לענין איסורים אפשר לומר שאם האדם לא נתכוון למעשה האיסור ישנו חילוק בין איסורים שיש בהם הנאה לבין איסורים שאין בהם הנאה, שבאיסורים שאין בהם הנאה אם לא התכוון אזי המעשה לא שייך אליו ממש אלא רק נפעל ממנו ולכן פטור, שהרי לא נחשב שהוא עשה את המעשה שהרי נעשה ללא כוונתו<sup>1</sup>, משא"כ באיסורים שיש בהם הנאה כאיסורי אכילה בזה יש קשר בין האדם למעשה שהרי הוא עצמו נהנה ממעשה זה, אבל לגבי ענין כוונה במצוות לכאורה קשה לומר כן שהרי הוא כן מתכוון למעשה המצווה, שמתכוון לאכול מצה, רק שלא התכוון לשם מצווה ובוזה לכאורה מה מועילה ההנאה<sup>2</sup>.

1. או בסגנון אחר: כשלא נתכוון חסר כאן בכוונת האדם בעבירה והתורה אסרה רק מעשים שהאדם התכוון לעשותם, משא"כ כשיש הנאה ההנאה גוררת את כוונת האדם שיתכוון גם לדבר זה, שהרי הוא נהנה ממנו, וממילא יש לו קצת כוונה בדבר.

2. ה'מאירי' (בהקדמה לחיבורו) כתב וז"ל: "אבל כל מצווה שתימשך הנאה לגוף, כענין אכילת מצה והדומים לה, יאמר עליה שיצא ידי חובת המצווה בבלתי הצד הנזכר, ר"ל אע"פ שלא כיוון במעשה לשום מצווה, אחר שהיית לו כוונה בעשייה, ר"ל שלא עשאה כמי שמתעסק בדבר ואינו מתכוון אף לעשייה, וזה הדעת אפשר להמשיכו למה שכוונו בו, וזה שמתוך הנאתו ממנה אי אפשר שלא ימשך בה ואחר שיימשך בענין שכוונת עשיית המצווה עם דעתו על אותו זמן שהוא זמן המצווה קרוב לנמנע שלא יתעורר מעט ע"ז בכוונתו", עכ"ל. ונראה שקשה לומר כן בדעת אדמוה"ז (דלקמן אות ד') שמגדיר שכשיש הנאה "הרי זו נקראת אכילה", משמע שאין עניינה למשוך הכוונה אלא יותר כתחליף שע"י לא נצרך כוונה כי זו כבר נקראת אכילה, ובלאו הכי נתקיימה כאן המצווה (וכמשי"ת לקמן אות ו').

## ב

## ביאור המפרשים שבמצוות שיש הנאה התורה דורשת את הנפעל

והנה ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת ברכת אברהם סי' ל"ד) מבאר ענין זה וז"ל: "ואי קשיא לך מאי שנא שופר ולולב משאר מצוות, זו וודאי קושיא עמוקה היא והיא על הגמרא לא על אבא מארי ז"ל, עד דאשכחית בה טעמא, והוא, שהמצוות דאמרינן בהו מצוות אין צריכות כוונה מצוות שקיומן בעשיית מצווה, שגוף עושה העשיה היא המצווה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן, אבל שופר הואיל וגוף המצווה שמיעת קול בעלמא היא, כי לא מיכוון מאי קא עביד מן המצווה (ד)אינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיוון לבו בעת העשייה כבר קיים המצווה בעת העשייה שגוף המצווה היא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר".

ומוסיף ראי' לזה "תדע, דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת, אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע דאם כיוון לבו לקרות אע"פ שלא כיוון לצאת יצא . . וכמה טעם ברור הוא זה ודקדוק יפה למבינים וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים", עכ"ל.

מבואר מדבריו דיש חילוק בין מצוות שעניינם הפעולה והעשייה גופא של המצווה, כגון שופר וכיו"ב, לבין מצוות שעניינם הוא לא העשייה כ"א הנפעל שבהם, שהתורה לא דורשת את עצם העשייה שבהם אלא שיהא הנפעל בעולם, והחילוק הוא שמצוות שעניינם פעולה, בהם נצרך כוונת האדם<sup>3</sup>, שאם לא כיוון לא קישר את המעשה אליו נחשב כנעשה מאליו, משא"כ מצוות שעניינם נפעל, לא נוגע בכלל האם המעשה קשור אליו או לא, העיקר הוא שיש פה נפעל.

ובדומה לזה כתב לבאר בקובץ שיעורים (ח"ב סכ"ג) וז"ל: "והנה מצינו שני סוגי מצוות: (א) שעשיית המעשה ע"י האדם היא גוף המצווה, כגון שופר, לולב<sup>4</sup> וכו'. (ב) שעיקר המצווה היא תוצאות המעשה, כגון פדיון שבויים, פריעת בעל חוב, פרייה ורבייה וכו'.

"והחילוק הזה נפק"מ לכמה דברים. כגון למ"ד מצות צריכות כוונה והתוקע לשיר צריך לחזור ולתקוע, ובפריעת בע"ח מצווה אם פרע שלא בכוננת מצווה לא נאמר שצריך לחזור ולפרוע. וכן במצוות פרו ורבו, שהמצווה היא שיהיו לו בנים, והרי יש לו בנים, אף אם לא כיוון לשם מצווה, אינו

3. ב'מלא הרועים' (אות מ' ערך מצוות צריכות כוונה ס"ט) כתב לבאר זאת וז"ל: "כי אין זה תכלית המצווה לשמוע קול שיר בעלמא, כ"א לחייב על נפשו לשמוע קול שופר ולשים על לבו, כי שמיעה היא לשון האזנה, שצריך להאזין, ונמצא שאין תכלית מתקיים כ"א בכוונה, ואין כאן רושם שמיעה אף בשעת מצווה" עכ"ל. (וצ"ע קצת בדבריו האם מתכוון לפרש כפירושם, או כמו שיתבאר לקמן אות ה').

4. יש לעיין האם בזה שונה הוא מפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם שכתב רק לגבי שופר שבו רוצים פעולה ולא כתב לגבי לולב, שהרי לפי ר' אברהם בן הרמב"ם אף קריאת שמע עניינה נפעל, (בשונה משיטת אדמו"ר הזקן לקמן אות ד') ולפי"ז יל"ע האם גם נטילת לולב עניינה הוא נפעל (שיתנענע הלולב) או לא.

חייב לחזור ולהוליד בנים. וכן מצות 'ובערת הרע', דהמצוה היא שיהא הרע מבוער, אפשר לקיימה גם ע"י נכרי אף דאינו בר-שליחות כמ"ש בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שנ"ז, ובפ"ק דמו"ק דף ט' כאן במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים" וכו' עיי"ש".

[ומבאר שם ש"כהאי גוונא גם באיסורין נמצא החילוק הזה, היכא שהאיסור הוא שלא יעשה האדם המעשה, אבל אם תעשה המעשה מאליה, אין בזה קפיידא כלל, כגון במלאכת שבת וכדו', ובוזה דבר שאין מתכוון מותר במעשה שנעשה בלא כוונה, אינה הנחשבת על האדם, אלא כאילו נעשית מאל' היא חשובה. ובדוגמא לזה ברא"ש פרק השוחט, דכשהפיל סכין בלא כוונה, שחיטתו פסולה, אף דשחיטה לא בעי כוונה, דלא הוי כח גברא, וכאילו נשחטה מאל'. וה"נ באיסורין, היכא דהמעשה נעשית מאליה, אין בה איסור כלל, ומשו"ה שרי ר"ש בדבר שאינו מתכוין, וכן י"ל לענין מתעסק, דגלי קרא, דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאל', ולא ע"י האדם, וממילא אין כאן איסור כלל".]

"אבל בחלבים ועריות, דהמעשה מצ"ע גם בלא האדם הוא דבר אסור, מה שהגיע לאדם הנאה מאכילה אסורה, וגם אם לא נחשבה על האדם, אלא כאילו נעשית מאל', מ"מ גם ע"ז הקפידה התורה, שלא תגיע הנאת מאכל אסור אל האדם.

"וע"כ לא מהני בזה הא דבמתעסק אין המעשה נחשב על האדם, ומשום הכי חייב מתעסק בחלבים, דבוזה לא מהני מה דגלי לן קרא דנחשבת המעשה כאילו נעשית מאל', עכ"ל הקובץ שיעורים<sup>5</sup>.

## ג

### צ"ב בכיבור זה מדוע א"א לומר כן גם בנוגע לעצם הפעולה, וגם עצם דבריהם מיוחדים

לפי ביאורם זה מובן יותר מה נוגע ענין ההנאה בקשר לכוונה במצוות, שהרי לפי זה אין הפירוש שעצם ההנאה היא זו שגורמת כוונה, אלא שזה רק מגלה מה עניינה של המצווה, האם עניינה פעולה, או שעניינה נפעל, ובוזה הוא החילוק, שמצוות שעניינם אכילה העיקר הוא שיאכל בגופו הדבר מאכל<sup>6</sup>, משא"כ מצוות שיש בהם הנאה העיקר שיעשה הנפעל.

5. ב'אתוון דאורייתא' (כלל כד) למד גם באופן זה, אך שם כותב לפי שיטתו שההנאה היא עצם האיסור ולכן כאן הדין שחייב משום שנהנה ונפעל עצם האיסור, ולא כדעת אדה"ז שההנאה היא חלק ממרכיבי האכילה שמגדירים מהי אכילה.

6. ב'מלא הרועים' (שם) כתב לבאר מדוע חייבים לומר שאין הענין כאן שהנאה גופה וז"ל: "אך באמת היורד לעומק דבריהם, יבין שכנים דברי, דלכאורה אין מובנים דבריהם מ"ש המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, והא הנאה הבאה לו לאדם בע"כ אין חייבים עליה ואיך נדע שהוא נהנה מזה, אדרבה צער הוא לו שנהנה מדבר איסור. . אך רז"ל העמיקו בכוונת התורה בכל האיסורים. . אבל במאכלות אסורות אין תכלית



(לא שההנאה גופה היא המצווה, אלא שחלק ממה שמגדיר אכילה היא הנאה, דהרי בלי הנאה לא נחשב אכילה, ובשביל שיקרא אכילה נצרך הנאה מינימלית בדבר והיא יכולה להיות אפילו בע"כ, שאין הוא נהנה אלא שגופו נהנה מעצם ענין האכילה, שבוה מגדיר את זה כאוכל).

אבל עדיין צריך ביאור<sup>7</sup> מה החילוק בין מצוות שעניינם פעולה למצוות שעניינם נפעל, דהרי כמו שבמצוות שעניינם נפעל לא איכפת לן אם התכוון לשם מצווה או לא, והעיקר שנוגע הוא זה שנפעל הדבר, נאמר זאת אף במצוות שעניינם פעולה, דלא איכפת לן אם התכוון לשם מצווה או לא העיקר הוא שיעשה הוא את הדבר, והרי הוא עשה את הדבר בכוונה, דהרי הציור כאן הוא שכן התכוון לעשות, רק שלא התכוון לשם מצווה, אבל גוף הפעולה עצמה נעשתה.

וגם עצם דבריהם מחודשים, דלפ"ז יוצא שאין ציווי התורה בהקשר לאדם ממש – שהוא יעשה את המצווה – אלא האדם קשור רק לנפעל, דהמצווה היא שהדבר יאכל בגופו, וממילא האדם הוא רק 'היכי תמצו' לקיום המצווה.

#### ד

#### ביאור אדה"ז, ולכאורה הכוונה שההנאה פועלת שיהי' מעשה אכילה

אולי י"ל הביאור בזה באופן אחר קצת, ובהקדים עיון בלשון אדמו"ר הזקן (שו"ע הלכות פסח סי' תע"ה ס"ח) ש"כ: "אכל מצה בלא כוונה, שלא נתכווין לצאת ידי חובתו באכילה זו, יצא. ולא אמרו שכל המצוות שעשאן שלא במתכוון, דהיינו שלא התכוון לצאת ידי חובתו בעשייה זו, לא יצא ידי חובתו, אלא במצוות שאין בהם הנאת הגוף כלל, כגון קריאת שמע, ותקיעת שופר, ונטילת לולב, וכיוצא בהן, שכשלא נתכוון בעשייתן לשם מצווה לא קיים המצווה כלל, שאינו אלא כמתעסק בעלמא, ואין עשייתו נקראת עשיית מצווה, אבל מצוות התלויות באכילה כגון פסח מצה

---

האסור גוף פעולת האכילה. . לכך אף שהוא מתעסק ולא היה כאן גוף הפעולה בשלימות, מ"מ תכלית הנמשך ממנה היה והוא הנאת מעיו, וז"ש שכן נהנה ונעשה התכלית, וכן באכילת מצה כו".

7. עוד העירו באחרונים מדברי התוס' בסנהדרין (סב, ב ד"ה להגביה) שמק' על דברי הגמ' שם שפוטרת מתעסק בשבת מטעם ד"מלאכת מחשבת אסרה תורה" מדוע הוצרכה לטעם זה ולא פוטרת מדין מתעסק שבכל התורה, ומתרץ ד"ה"ק, בשבת פטור אף על פי שנהנה משום מלאכת מחשבת, היינו שהטעם של "מלאכת מחשבת" הוא בכדי לפטור מקרה שנהנה (שאזי הי' אמור להיות חייב כמו בחלבים ועריות). דלפי הסברא שהוזכרה בנוגע להנאה שזה רק מגלה מה גדר המצווה אי"מ כלל מה יועיל אם נהנה במצוות שאין בהם הנאה מצ"ע, אלא מוכרח שההנאה היא לא רק מגלה אלא גורמת (לא סימן אלא סיבה).

והנה בתוס' שם מביא תירוץ נוסף לתרץ על הקושיא שם, ואפשר לומר שלפי התירוץ השני אי"ז כך אלא שמצווה שאין בה הנאה אינו חייב עלי' גם אם בפועל יינה, ואפשר שבביאור התירוץ השני של תוס' (באם חולק על הראשון בדין) צ"ל כביאורים שבפנים, ובביאור התירוץ הראשון צ"ל ע"ד משנ"ת בהע' 1 שההנאה גוררת את הכוונה, וממילא תמיד כשתהי' לו הנאה ייצא י"ח.

ומרור וכיוצא בהן, כיוון שיש בהן הנאה לגוף, אף שלא נתכוון לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו, שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה, ונמצא שקיים מצוות אכילה. ולפיכך אפילו לא רצה לאכול מצה, וכפאוהו נכרים או ליסטים לאכלה יצא ידי חובתו באכילה זו, כיוון שבעל כורחו נהנה ממנה הגוף".

מלשון אדמו"ר הזקן (שכתב שיוצא י"ח באכילה הואיל ויש בה הנאה, ובלשונו: "שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה, ונמצא שקיים מצוות אכילה"), משמע לכאורה שכל מציאות מעשה האכילה נעשתה כתוצאה מזה שהיתה כאן הנאה שהגדירה את המעשה למעשה אכילה ונתנה לו שם מעשה, (לאו דווקא שהמצווה היא ההנאה (כה'אתון דאורייתא' לעיל), אלא חלק מגדרי אכילת מצה הוא הנאה שבשביל שיקרא אכילה נצרך הנאה מנימלית כחלק ממרכיבי שם אכילה), משא"כ מצוות שאין בהם הנאה (היינו שאין להם שום תוצאה ממעשה המצווה אלא פעולה בעלמא), בלא כוונה אין שום חשיבות למעשה.

והביאור בזה בפשטות הוא, דישנם שני סוגי מצוות, יש מצוות שמצד עצמם יש להם מציאות מעשה חשוב והם המצוות שיש להם נפעל בעולם כמו אכילה וכיו"ב שהרי הנפעל מוכיח על חשיבותם בתור מעשה מיוחד בפני עצמו, ועל מצוות אלו אין צריך כוונה; וישנם מצוות שאין להם שום תוצאה ותכלית וכל מציאותם היא פעולה, כמו תקיעת שופר וסוכה ולולב וקריאת שמע, ולכן אם לא התכוון בהם לשם מצווה או יש להם חשיבות בעולם, דמצוותי' אחשביה למציאות בפני עצמה, אבל אם לא התכוון, אין שום מציאות לפעולה, שאינה פעולה חשובה.

וכן לכאורה משמע ממה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות שופר (ס' תק"צ סי"ב) וז"ל: "אפילו הפסיק בין הקולות שבבבא אחת בקולות אחרים. . דכיון שלא התכוון בקולות האלו שנתעסק בהם באמצע הבבא לשם מצוה, אלא כמתעסק בעלמא, לפיכך אינן חשובין הפסק. . אבל אם לא נתכון בו התוקע לשם מצוה, אין כאן קול שופר שאינו פשוט. . לפי שאין קולו נחשב לכלום, ודומה לקול בהמה וחייה, כיון שלא נתכון בו לשם מצוה".

## ה

### כמה קושיות על ביאור זה

אבל לכאורה קשה לומר כן מכמה טעמים, ומהם:

א. הכלל של 'מצוותי' אחשבי' הוא הרי תקף בכל המצבים אפילו כשלא התקיימה המצווה, מ"מ יש פה מציאות חשובה בפני עצמה, דעצם זה שהתורה ציוותה על זה הפך את מציאות הדבר למציאות חשובה וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חל"ח שיחה לחג השבועות ע' 12 ואילך) וזלה"ק:

"אמנם יותר נראה לומר, שהפירוש ד"מצוותי" אחשבי" (ובנדו"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור (כדלקמן).

"ביאור הענין: מצוה (לא רק קיומה בפועל, אלא גם הציווי עצמו) – מכריחה מציאות של חפצא (ולדוגמא: "מצות תאכלו" – בהכרח שיש בעולם חפצא של "מצות"), ולא רק חפצא סתם, אלא חפצא בעלת חשיבות – שאינו סתם חפצא שנמצא בעולם, אלא חפצא שמציאותו מוכרחת מצד ציווי התורה, חפצא שהתורה מתייחסת אליו [ובעומק יותר: חפצא שנחשב ל"מציאות" גם בעולמה של המצווה, משא"כ לולי הציווי, אין חשיבות למציאות הנבראים ביחס למציאות הבורא], גם אם בפועל לא תתקיים המצוה בהחפצא.

"כלומר: נוסף לכך שקיום המצוה משנה את החפצא שבעולם להיות חפצא דקדושה, הרי, ציווי התורה כשלעצמו (גם לולי קיום המצוה) עושה החפצא שבעולם למציאות (לגבי שאר עניני העולם), גם אם לא תתקיים בו המצוה, שלא יהי' חפצא דקדושה, אלא חפצא בעולם". עכ"ל.

מבואר מדברי כ"ק אדמו"ר, שהכלל של מצוותי" אחשבי" אינו שכשמקיימים את המצווה אזי המצווה שנפעלה בעולם גרמה למציאות הפעולה חשיבות בפני עצמה, ולולא זאת לא היה שום חשיבות לפעולה והייתה כסתם מעשה בעלמא, (בספירת העומר: שהמילים שהוציא מפיו לא חלה עליהם מציאות שם ספירה), אלא הענין של מצוותה אחשביה הוא שעצם זה שהתורה ציוותה על זה הופך את מציאות הפעולה למציאות חשובה בפני עצמה, שאינה דומה לשאר המציאויות.

ולפ"ז קשה לומר שההבדל בין מצוות שיש בהם נפעל למצוות שאין בהם נפעל, הוא שמצוות שיש להם נפעל ותכלית יש להם מציאות וחשיבות גם ללא כוונה (שהנפעל שבהם נותן להם שם מציאות חשובה כנ"ל), משא"כ מצוות שאין להם נפעל חייבים הם כוונת מצווה שתחשיב אותם למציאות, שהרי לפי המבואר בשיחה זו, חשיבות המציאות אינה שייכת לקיום המצווה אלא החשיבות מגיעה מעצם ציווי התורה על מצווה זו, וכ"ש שאינה שייכת לכוונתה לומר שאם לא נתכוון אין פה מציאות מעשה חשוב.

ב. בהלכה כ"ט שם כתב רביה"ז: "וכל זה כשהוא יודע שלילה זו פסח ושזו היא מצה אלא שאכלה שלא במתכווין או שלא ברצונו, אבל אם לא ידע שהלילה פסח ואכל מצה אפילו ברצונו וכן אפילו אם ידע שהלילה פסח אלא שהיה סבור לאכול בשר ונודמנה לו מצה ואכלה כסבור שזהו בשר, לא יצא באכילה זו".

במכתב כ"ק אדמו"ר לרב יצחק הוטנר (נדפס בשו"ת מנחם משיב נפשי ח"א אגרת רכב) מבאר את הפשט בהלכה זו ומדוע במקרה זה לא יצא ידי חובתו ז"ל: "...וביתר ביאור שו"ע רבינו הזקן שם

(סכ"ט): אכלה כסבור שזהו בשר לא יצא, זאת אומרת שיש כאן ידיעה (מוטעת) וזהו המבטל, ולא חיסרון בידיעה. ובדוגמת החילוק דחיסרון כוונה או מציאות כוונה שלא לצאת<sup>8</sup>. עכ"ל.

והיינו שההבדל בין הלכה זו להלכה שלפניה הוא שכאן רצונו בדבר אחר, ולכן לא יצא ידי חובתו באכילה זו כי אין שום קשר בינו לבין האכילה, ולפי מה שפירשנו קשה דלכאורה מה נוגע לנו הקשר שלו אם הדבר הרי העיקר הוא שהדבר יחשב למציאות חשובה, והרי ביארנו שכל דבר שיש לו נפעל ממילא נחשב הוא למציאות חשובה מצד עצמו, שהרי הנפעל מוכיח עליו?<sup>9</sup>

ג. לפי ביאור זה קצת קשה מדוע בנוגע למצוות שופר ולולב כותב אדמו"ר הזקן את הלשון: "שכשלא נתכווין בעשייתן לשם מצווה לא קיים המצווה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצווה", הרי לפי מה שביארנו אין זו נחשבת עשייה כלל ולא רק עשיית מצווה<sup>10</sup>?

8. בהגדרה זו (שנחשב כמציאות כוונה שלא לצאת) יש לדקדק: דלכאורה לפ"ז יהיה קשה לבאר את המשך ההלכה, דבהמשך ההלכה כותב אדמו"ר הזקן וז"ל: "אבל אם אכל מרור בענין זה יצא, לפי שמרור בזמן הזה מדברי סופרים, וכל מצווה מדברי סופרים אין צריך כוונה. ויש חולקין על זה ואומרים שגם המצוות מדברי סופרים צריכות כוונה, לפי שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה, וטוב לחוש לדבריהם לחזור ולאכול מרור בלא ברכה, "עכ"ל.

ולפי ביאור זה יהיה קשה לכאורה: שהרי בנוגע לספירת העומר פוסק אדמו"ר הזקן (סי' תפט סי"ב) וז"ל: "ומי שרוצה לספור בצאת הכוכבים, והוא מתפלל ערבית מבעוד יום עם הציבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בבין השמשות, טוב שיספור עמהם בלא ברכה, ויחשוב בדעתו אם אשכח לספור בלילה הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי, ואם לא אשכח בלילה הרי דעתי עכשיו שלא לצאת בספירה, זו שאף להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה, לצאת בהם ידי חובתו, מ"מ כשמכוון בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בע"כ, ולפיכך כשיזכור בלילה יספור בברכה". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור, הרי אם אנו מגדירים את ההלכה בנוגע למי שלא ידע שהיום פסח וזו מצה כאחד שמכוון בפירוש שלא לצאת, מדוע בנוגע למצוות מרור כתב שיש לחוש לדבריהם לאכול עוד הפעם בלא ברכה, ובנוגע לספירת העומר כתב שאף להאומרים שמצוות מד"ס אין צריכות כוונה, וודאי שלא יוצא הוא בע"כ, ולכן יספור בלילה בברכה, הרי שניהם אותו מקרה ממש לכאורה?

אלא שבפשטות יש לומר: שההגדרה שהגדיר כ"ק אדמו"ר אין פירושה שהוא נחשב ממש כאחד שמכוון שלא לצאת, אלא שנחשב כיותר לא נמצא בדבר, שהרי נמצא בדבר אחר ומכוון אליו, ז"א שישנם ארבעה דרגות א. נמצא בדבר, ב. לא נמצא בדבר, ג. נמצא (חיובי) בדבר אחר, (לקמן יבואר באריכות ההפרש בין שלושת דרגות אלו) ד. מכוון שלא להימצאות (שלילי) בדבר.

9. קושיה זו קשה לכאורה אף לפי פירוש הקובץ שיעורים ור' אברהם בן הרמב"ם שהרי לפי שיטתם אנו צריכים במצוות אלו רק את ענין הנפעל שבהם, וא"כ צריך להבין מדוע בהלכה זו אנו דורשים שידע שהיום פסח וזו מצה, הרי הנפעל נפעל בכל אופן.

10. על קושיה זו אפשר ליישב, שהפירוש שאין עשייתו נקראת עשיית מצווה הוא שמכיוון שלא נקראת עשיית מצווה אין היא נחשבת כלום, שהרי עשה פעולה חסרת משמעות; אבל עדיין קצת קשה מדוע לא כתב כמ"ש גבי שופר לעיל, וצ"ע.

## ו

## ביאור בשיטת אדה"ז באופן אחר

אלא י"ל הביאור בדברי רבינו הזקן באופן אחר:

באופן עשיית הפעולות בעולם וברמת שייכותם לאדם ישנם בכללות שלושה דרגות: א) פעולה של אדם מסוים, שמתכווין לעשייתה ואז היא נחשבת פעולתו. ב) נפעל שנעשה ע"י אדם מסוים שלא התכוון לעשותו. ג) נפעל שנעשה מאליו לגמרי.

ודוגמת זה ישנו גם בפעולות האדם, ישנם שלושה סוגי פעולות: א) פעולות שנחשבים כפעולותיו של האדם, והם הפעולות שהאדם מתכווין לעשותם. ב) פעולות שאין לאדם כל כוונה בהם ולכן אינם נחשבים כפעולותיו (כי פעולת אדם היא דבר שהאדם התכווין לעשותו, כמ"ש לעיל), אבל הדבר שנעשה, נחשב כנעשה על ידו שהרי ידע שיעשה, ונמצא שכשהוא עושה אותו יש לו איזו שהיא כוונה מסוימת שיעשה, שלגבי נפעל לא צריך שיתכוון לעשות אלא שיתכוון שיעשה על ידו, וע"י שהוא יודע שיווצר ממנו מעשה, נמצא כמתכוון לנפעלות המעשה. ג) מעשים שנעשים כמאליהם, והם מעשים שהאדם לא יודע כלל עליהם שיעשו.

והנה התורה דורשת מיהודי במצוות שהם יעשו ע"י, ואם המצוות לא נעשו ע"י אין פה את כל ענין המצווה, שכל ענין המצוות הוא שהיהודי יקיים אותם, בין מצוות שעניינם פעולה בין מצוות שעניינם נפעל.

ולפ"ז נבוא לבאר ההפרש בין מצוות שופר וכיו"ב, למצוות מצה: ההבדל בין מצוות שופר למצוות מצה הוא שמצוות מצה עניינה הוא הנפעל, שייאכל הדבר בפיו, ולכן נצרכת בה רק כוונה מועטת, והיא עצם הידיעה שהדבר יפעל ע"י; משא"כ מצוות שופר עניינה הוא הפעולה, ולכן נצרכת כאן כוונת האדם בדבר, שהרי אם לא התכוון לא נחשבת הפעולה כפעולה שלו, והתורה הרי דורשת במצווה זו פעולה.

והביאור בזה הוא, שאע"פ שהוא כן כיוון לשם הפעולה עצמה, כשכיוון לשם הפעולה, זה לא נחשב שפעל פעולת מצווה, (אע"פ שהמעשה קיים בעולם אבל לא נחשב שהוא פעל אותו) אלא פעל סתם פעולה, ופעולת המצווה נעשתה באופן של מאליה, וכמו במצוות שופר כשלא כיוון לשם המצווה אמנם עשה פה פעולת תקיעה אבל מה שמתייחס אליו הוא רק הפעולה היבשה ואין לזה חשיבות פעולת מצווה, וממילא יוצא שמה שהוא פעל אינו פעולת מצווה אלא פעולת שיר בעלמא, ורק שנפעל מזה נפעלות מצווה, ורק לנפעל יש חשיבות של מצווה ולכן לא יצא ידי חובתו.

אבל גם אם לא התכוון בפעולה לשם עשיית מצווה עדיין ישנו קשר בינו לבין מעשה המצווה, והוא שמעשה המצווה נעשה ע"י, כי מצוותה אחשביה לנפעל להיות נפעל חשוב ומעשה מצווה, אבל הקשר הוא רק בנפעלות הדבר - שנפעל על ידו נפעל של מצווה, ולא בעצם הפעולה, שכל מה

שמצוותה אחשביה הוא רק בנפעל של הדבר, ולכן מצוות שעניינם נפעל, יצא בהם ידי חובתו, שהרי הנפעל נעשה על ידו, משא"כ מצוות שעניינם פעולה, בהם אם לא כיוון לא יצא ידי חובתו, משום שפעולת המצווה לא מתייחסת אליו ונחשב רק כנעשה ע"י מעשה מצווה, והרי התורה דורשת במצוות אלו פעולת מצווה של האדם.

ולכן מצוות מצה וכיו"ב שעניינה הוא הנפעל ע"י, בה לא נוגע זה שלא כיוון, כי הרי נעשה ע"י, שהרי הוא ידע שיווצר כאן מעשה מצווה, ואין ביכולתו לבטל את המציאות, ולכן נחשב ככוונה מסוימת בנפעלות המצווה, רק שהוא בפעולתו לא התכוון לעשותו, אבל נעשה ע"י.

לפ"ז מובן ג"כ מדוע נפסק בשולחן ערוך בנוגע למי שלא ידע שהיום פסח ושזו מצה וכן פסק אדמו"ר הזקן בס"ט שלא יצא ידי חובתו, שהרי לא ידע שיתקיים ע"י מעשה מצווה, שלא התכוון כלל לאכול מצה אלא "כסבור שהוא בשר", וזהו מה שמבאר כ"ק אדמו"ר שמכיוון שהיתה לו כוונה הפכית אזי א"א לומר כלל שידע שתתקיים ע"י פעולת מצווה.

ולפ"ז מובן ג"כ החילוק שבין ההלכות (כפאוהו ליסטים יצא, אך אם לא ידע שהיום פסח או שזו מצה לא יצא):

כשיודע את המעשה שיעשה על ידו, אע"פ שלא מוכרח שידע שזו מצווה, שהרי לא כיוון לשם מצווה, וא"כ יכול להיות זה בציור שלא ידע כלל ממצוות מצה וסתם מכוון לאכילה בעלמא ואפילו לא ידע שיעשה ע"י נפעל של מצווה, מ"מ הדין הוא שיצא ידי חובתו, משום שעצם זה שהתכוון שיעשה על ידו מעשה זה, והרי התורה החשיבה מעשה זה כמעשה חשוב בפני עצמו ויש לו מציאות גם בעולמה של המצווה (כמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש, הובא לעיל אות ה'), ממילא כשידע שמעשה זה יעשה על ידו נמצא מכוון למעשה חשוב זה שהוא זה שיפעל על ידו ולכן יצא ידי חובתו.

משא"כ כשכלל לא התכוון למעשה זה ורוצה הוא בנפעל אחר לגמרי, שם אין הוא מתכוון כלל לעצם חשיבות מעשה זה, שהרי אין הוא יודע ממעשה זה, ולכן הדין הוא שלא יצא ידי חובתו, כי המעשה לא נפעל על ידו אלא נחשב כנעשה מאליו לגמרי<sup>11</sup>.

11. אבל לפי הגדרת כ"ק אדמו"ר (ע"י אות ה' ושם הע' 6) בהלכה זו צ"ע לכאורה, דלפ"ז יוצא שאפילו כשלא ידע מה הוא אוכל יצא ידי חובתו וזה משום שלא היה לו מציאות כוונה הפכית מוטעת, שגרמה לבטל את המצווה שבדבר, ולפי מה שביארנו במקרה כזה לא יצא ידי חובתו, משום שלא ידע ממעשה המצווה שיפעל על ידו, שהרי לא ידע שזו מצה.

ואולי אפשר לומר שהתורה בנפעל לא דורשת רמת שייכות של האדם באופן של ידיעה, אלא באופן של אפשריות לדבר, שיתן בשכלו אפשריות לדבר, שיהיה נפעל כזה מפעולה זו, וכאן כשלא ידע נתן מקום לנפעל זה להיווצר ממנו ועל ידו, שכשהאדם לא יודע במה הוא מתעסק, אז הוא נותן בשכלו מקום לכל הנפעלים שיכולים להיות מפעולה זו שפועל, וזה כבר מחשיב את הנפעל כנפעל על ידו, שהרי אינו מנותק ממנו לגמרי, משא"כ כשחשב שזה בשר, אזי יש לו כוונה הפכית, וחייבית בדבר אחר, וכוונה זו מבטלת את כל מיני

ואפשר לומר דביאור זה מדויק הוא בלשון אדה"ז שכתב "ואין עשייתו נקראת עשיית מצווה", שלפי הנ"ל הכוונה, שמכיוון שלא כיוון בעשייתו לשם עשיית מצווה, אין הפעולה (העשייה) נחשבת פעולת (עשיית) מצווה, על אף שהנפעל כן נחשב נפעל של מצווה, ולכן גבי מצה יצא וכמו שמבאר מיד לאחר זה שזה משום ש"הרי זו נקראת אכילה" שהנפעל נעשה ונאכל לו, אבל נחשב רק כנפעל ע"י ולא בעצם הפעולה.

## ז

## ביאור הלשון לגבי תקיעת שופר לפי ביאור הנ"ל

ומה שכתב אדמו"ר הזקן לגבי תקיעת שופר (ס' תק"צ סי"ב) "לפי שאין קולו נחשב לכלום, ודומה לקול בהמה וחיה, כיון שלא נתכון בו לשם מצוה", אין זו הוכחה שכל מצוות שלא כיוון בהם אין שום חשיבות למעשה בתור מעשה מצווה ונחשב כסתם מעשה בעלמא בלי משמעות כלל.

דאפשר לומר הביאור בזה בפשטות: דמה שכותב "ודומה לקול בהמה וחיה" פירושו שאין כאן פעולת תקיעה אלא סתם פעולה, והדין הוא שסתם דברים לא נחשבים הפסק, משום שהתורה אסרה באמצע התקיעות שהוא יתקע ויעשה פעולת תקיעות שאינם פשוטים, משא"כ כאן הוא לא תקע תקיעות שאינם פשוטים, משום שקולות אלו אינם מתייחסים אליו ממש, וע"ז כתב שדומים ל"קול חיה וקול בהמה" שאינם חשובים פעולת קולות של מצווה.

ובמקרה זה יוצא יתירה מזה: שאינם נחשבים אפילו נפעלות קולות מצווה אלא סתם קולות וכמ"ש שאין קולו נחשב לכלום ודומה לקול חיה ובהמה ממש.

והביאור בזה אולי א"ל בפשטות: הרי בהלכה זו מדובר על קולות נוספים מעבר לציווי התורה והם הרי קולות מיותרים שהתורה לא ציוותה עליהם, וממילא אין למעשה קולות אלו שום חשיבות בתור פעולה בעולם שהרי סתם עשה משהו שאינו חשוב כלום, כי התורה הרי החשיבה רק מה שציוותה עליו וע"ז לא ציוותה התורה, ואדרבה קולות אלו גורמים לבעיה בתקיעות, שהרי ע"י

---

הנפעלים האחרים שיכולים להיווצר מפעולה זו שעושה, וממילא מבטלת את הקשר בינו לבין הנפעל, ונחשב כנפעל מאליו לגמרי.

ויל"ע מדוע לגבי היום כותב אדמו"ר הזקן, שלא יודע שהיום פסח, ולא מדגיש שיש לו כוונה הפכית, משא"כ לגבי הידיעה שלו בזה שזו מצה מדגיש "כסבור שזה בשר" ויש לו ידיעה הופכית, ולכאורה מה החילוק ביניהם הרי שתיהם זהו חיסרון, ברמת שייכותו אם המעשה.

ועוד יל"ע לפי מה שהגדיר כ"ק אדמו"ר שכל הענין פה הוא שיש לו כוונה הפכית, מדוע בתחילת ההלכה כותב אדמו"ר הזקן "וכל זה כשהוא יודע שהיום פסח וזו מצה", הרי לכאורה גם כשלא יודע שזו מצה, אמור לצאת ידי חובתו, והעיקר הוא שלא יהיה לו כוונה הפכית, ועצ"ע (ואולי לפי זה יתפרשו כמה ענינים וצ"ע).

נעשה המעשה לא כפי ציווי התורה ונעשו קולות שאינם פשוטים, ולכן אין נחשבים קולות אלו לכולם.

וע"פ כל הנ"ל תובן דעת הרמב"ם בפשטות שפסק גבי תקיעת שופר בלא כוונה לשם מצווה שלא יצא ידי חובתו, וגבי מצה בלא כוונה שיצא, שזהו משום הפרש הנ"ל, שהענין במצוות מצה הוא הנפעל שבדבר ולכן העיקר שיפעל על ידו הדבר, וכשנפעל ע"י הדבר יצא, משא"כ במצוות שופר נדרשת פעולת האדם, וכשלא כיוון לא נחשב שפעל פעולת מצווה ולכן לא יצא ידי חובתו.





## בספק הגמרא "אגוז על גבי כלי, וכלי צף על גבי מים"

ספק הגמ' בנוגע לאגוז ע"מ מים / ביאור התוס' שאין זה ספק בדין / ביאור הוכחת התוס' בנוגע מהנחה ע"ג בהמה / שיטת ר"ח ואזיל לשיטתו בנוגע להוציא ב' אותיות / תירוץ הקושיא מכתב שתי אותיות באופן אחר.

הת' מנחם מענדל שי' חמו  
מהתלמידים השלוחים לישיבת תורת"ל טבריה

### א

#### ספק הגמ' בנוגע לאגוז ע"ג כלי ע"ג מים

אי' בגמרא במסכתין (ה, א): "א"ר אבין א"ר יוחנן, הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב, ומק' הגמ' מדוע חייב, הרי המים לא נחו וממילא לא נחשב לעקירה<sup>1</sup>, ולמסקנת הגמ' (ה, ב) מבאר רבא "כגון שקלט מע"ג גומא" (ונמצא שעקירתו עקירה).

ומק' בגמ' "גומא פשיטא", ומשני "מהו דתימא, מים ע"ג מים לאו הנחה הוא (דהא נידי ואזלי. רש"י), קמ"ל" (שחשיבי כמונחים ועקירתו עקירה).

ומוסיפה הגמ' "ואזדא רבא לטעמי", דאמר רבא, מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו. (בפשטות, מכיוון שכל המים הם סוג אחד נחשבים לדבר אחד שנה, משא"כ אגוז שאינו ממין המים).

וממשיכה הגמ' "בעי רבא, אגוז בכלי, וכלי צף ע"ג מים", והספק הוא האם "בתר אגוז אזלינן והא ניח (בכלי), או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא ניח, דנייד (ע"ג המים), תיקו".

### ב

#### ביאור התוס' שאין זה ספק בדין והוכחותיו לכך

והנה בפשטות ספק הגמ' הוא ספק דיני;

היינו שיש לנו שני דינים בהלכות שבת: א. כאשר חפץ (במקרה שלנו אגוז) מונח ע"ג מקום שמצד עצמו אינו מקום הינוח (כגון מים ש"ניידי ואזלי"), שכאשר הניח או עקר ממקום כזה לא

1. בלשון הגמ' "מתקיף לה ר' זירא, מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים", כלומר בנוגע להטעינו חבירו בידו תנן במתני' (ב, א) שאינו חייב כיוון שחבירו עשה את העקירה, ומאי שנא אם העקירה נעשתה משמים.

חשיב להנחה או עקירה ופטור ב. כאשר הניח או עקר ממקום שמצד עצמו הוא מקום הינוח, כגון קרקע וכיוצא<sup>ב</sup>, מקום שיש בו לכל הפחות ד' על ד' אמות חייב.

וזהו הספק כאן כאשר האגוז מונח בכלי (שמצד עצמו חשיב מקום הינוח) והכלי מונח ע"ג מים דניידי ואולי, מה מכריע בראייתנו: האם אנו רואים את האגוז שסוכ"ס מונח ע"ג הכלי וחשיב מונח (לענין עקירה והנחה), או שהמים מכריעים בראייתנו שניידי ואולי וגורמים להחשיב (לא רק את הכלי אלא) גם את האגוז למונח במקום שאינו מקום הינוח<sup>2</sup>.

וכן משמע מלשון הגמ': "בתר אגוז אזלינן והא ניח" (היינו שהמכריע בראייתנו הוא האגוז שנמצא במקום הינוח וחייב), "או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא ניח, דנייד" (היינו שהמכריע בראייתנו הוא הכלי שנמצא במקום שאינו מקום הינוח).

אך מדברי התוס' (ד"ה אגוז) נמצא שלמד באופן אחר את הספק, שהספק הינו ספק מציאותי ולא דיני, והטעם (וההכרח) לדבריו הוא משום שטוען שמצד הלכות שבת ספק זה נפשט (ולכן מוכרח שאי"ז ספק דיני שבת אלא במציאות – ברגילות בנ"א להניח). ומביא ג' ראיות לכך.

וז"ל בהסבר ספק הגמ': "ובעי, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא". היינו שמסתפק מציאותית<sup>3</sup>, האם כך רגילות בני אדם להצניע חפצים ולכן יהיה חייב, או שאין זה רגילותם ויהיה פטור<sup>4</sup>.

ומביא התוס' ג' ראיות<sup>5</sup> שודאי אי"ז ספק דיני, משום שנפשט (מג' מקומות) שבספק דיני הנ"ל לא חשיב מונח:

2. ואפשר להוסיף בזה שהספק הוא האם אנו מסתכלים על הפרטים או באופן כללי: שבחלק הראשון של הספק אנו מסתכלים על הפרטים, ולכן אנו מתייחסים לזה שהאגוז מונח ע"ג הכלי. ובחלק השני אנו מסתכלים באופן כללי, ולכן אנו רואים את האגוז והכלי כמקשה אחת ולכן לא חשיב מונח. מיהו אין זה מוכרח, וכפי שיתבאר לקמן שאפשר להסתכל גם בחלק השני של הספק על הפרטים ואעפ"כ לא חשיב מונח.
3. ואף שמלשון הגמ' משמע שהספק הינו ספק דיני (כנ"ל), אולי י"ל שסברת התוס' היא שעדיף להידחק בלשון מאשר להידחק בתוכן הדברים, שהרי ספק דיני ודאי אינו כדמוכח מג' ראיותיו דתוס'. וראיתי בספר "שבט הלוי" להגר"ש וואזנר (עמ"ס שבת בסוגיון), שמיישב את דברי התוס' עם לשון הגמ' עיי"ש.
- וע"פ ישובו שם אפשר לתרץ סתירה חזקה בדברי הרא"ש, שבפסקיו למד (לכאן), כן משמע מלשון דכלשון הגמ' שהספק הינו ספק דיני, ובתוס' שלו למד שהספק הינו ספק מציאותי, וע"פ הנ"ל נמצא מובן שלמד שהוא ספק מציאותי וכן מובן איך יסתדר בלשון בפסקיו.
4. וע"ד התוס' לעיל דף ד' ע"א (ד"ה והא) ששם אנו רואים שבמשכן התחשבו ברגילות בנ"א בנוגע להא דצריך עקירה והנחה ממקום ד' על ד' (ואינו דין מהותי במקום כדעת ר"י שם), וז"ל "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מ"ד' וכן היה מסתמא במשכן".
5. בתחילה מביא בנוגע לעצם דין אגוז ע"ג מים: "ואע"ג דאמר' בפ"ק דב"מ (ט, ב) 'ספינה מינח ניחא ומיא הוא דקא ממטי לה', לגבי קנין שאני דלא אקרי חצר מהלכת, דחצר ילפינן מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא

בתחילה מביא "דקיי"ל (קידושין לג, ב) רכוב כמהלך דמי". שם מדובר באדם שרבו רכוב ע"ג בהמה והבהמה מהלכת הדין הוא שרבו חשוב כמהלך וכאשר רואה אותו צריך לעמוד מפניו כמו כאשר מהלך על רגליו.

ומוסיף התוס' ראי' לדבריו "ובריש פרק בתרא (קנג, א) משמע נמי דאם נותן על אדם כשהוא מהלך דלא חשיב הנחה, דקאמר מניחו עלי' כשהיא מהלכת ונוטל ממנה כשהיא עומדת"<sup>6</sup>.

ומוסיף ומביא ראי' נוספת: "ואמרינן נמי בהמוציא (פ, א) 'הוציא דיו (בכלי) כשיעור שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך, חייב, כתיבתם זו היא הנחתם'. משמע דוקא כתבן שהניחן במקום שישארו שם לעולם, אבל אם שפך לכלי אחר (שבידו השניה) לא חשיב הנחה, כיון שהוא מהלך". ע"כ. ומהנ"ל נמצא מובן בנוגע לאגוז בכלי וכלי צף ע"ג המים דלא חשיב כמונח ולכן מוכרח להיות שהספק מציאותי (ולא דיני) כנ"ל.

## ג

### ביאור הוכחות התוס'

והנה בהשקפה ראשונה דברי התוס' תמוהים, שהרי אין הראיות (השנים הראשונות) דומות לכאו' לנידון.

דהנה בראיה הראשונה מדובר באדם הרוכב ע"ג בהמה, היינו שהמדובר הוא על האדם הרכוב, שנחשב כמהלך מפני הבהמה שמהלכת תחתיו, ועד"ז בראיה השניה ג"כ, במניח את חפציו ע"ג הבהמה כשהיא מהלכת דלא חשיב כמניח. וצ"ב, מה הדמיון והראיה משני מקומות אלו לאגוז ע"ג כלי ע"ג מים, ששם מדובר שמניח חפצא בכלי שמצ"ע חשיב מקום הינוח ואת הכלי מניח ע"ג מים דלא חשיב מקום הינוח, ולעומת זאת בשני מקומות אלו מדובר שמניח את החפצא (ישירות) ע"ג מקום שזו כאגוז ע"ג מים דלא חשיב מונח. ומניין הפשיטותא דתוס' מראיות אלו?<sup>7</sup>

ולפי הנ"ל נמצא מובן שהראיה דתוס' היא רק מהמוציא דיו כשיעור שני אותיות, וכדיוקן שם שכאשר שכאשר שפך לכלי אחר שבידו תוך כדי הילוכו לא חשיב מניח, ששם יש את האדם שנושא

וקא ממטי לה, אבל הכא ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעים חפצים בני אדם", אך ראי' זו היא מדין כללי בתורה ולא מדיני שבת.

6. שם מדובר בנוגע לאדם שהחשיך בדרך ויש לו כיס שמניחו על בהמתו, ומקשה הגמ' שהרי הוא עובר על לאו דמחמר, ומתרצת ככפנים.

7. ועיין תוס' ישנים שמקשה כך על התוס' בקיצור. ואע"פ שבסוף קושייתו אומר "אבל רוכב או מניח ע"ג אדם דמי לאגוז ע"ג מים", ובגמ' שם מדובר במניח ע"ג בהמה, בפשטות אין סברה לחלק בדין זה בין אדם לבהמה. וד"ל.

על עצמו כלי ולכלי שפך דיו (היינו הג' פרטים דאגוז, כלי, מים) ואעפ"כ לא חשיב מונח. אך אעפ"כ צריך לבאר גם את שאר הראיות.

ונראה לבאר בדרך אפשר, שהראיה דתוס' היא לא מכך שיש כאן שלושה דברים (ע"ד המים שעל גבם הכלי שבתוכו האגוז), אלא מעצם זה שיש כאן בהמה שהאדם רוכב עליה, שהבהמה מצ"ע נחשבת כמקום הינוח שהרי האדם הרוכב עליה מונח עליה בצורה נוחה וטובה, ועד"ז במניח עליה כשהיא מהלכת שגב הבהמה מצ"ע מקום הינוח טוב לשאת עליו חפצים, ואעפ"כ מצד החלק התחתון של הבהמה (רגליה) אנו רואים השפעה הגורמת שייחשב להילוך (שהרכוב יהיה דינו כמהלך, ומניח עליה (מלכתחילה בהחשיך) כשהיא מהלכת ולא חשיב כמניח לענין חילול שבת), ועד"ז בנוגע לאגוז ע"ג כלי דאע"פ שהכלי מצ"ע חשיב מקום הינוח המים שתחתיו גורמים שלא יחשב כמקום הינוח בנוגע למניח בתוכו.

ונראה, שאעפ"כ יש יתרון לראיה השלישית שבה זה מתאים גם מצד הפרטים הטכניים שבראיה (ג' דברים), שגם הם דומים לאגוז ע"ג כלי.

#### ד

#### שיטת ר"ח וישוב ההוכחות הראשונות דתוס' לשיטתו

והנה בפירוש ר"ח מביא את האיבעיא דרבא: "בעי רבא, הוציא ונתן אגוז בכלי והכלי נתון במים מהו, בתר אגוז אזלי' והא נח חייב, או דילמא בתר כלי אזלי' והא לא נח. ועלתה בתיקו". ומכך שמביא את דברי הגמ' בלשונם ואינו מפרש כלום, משמע בפשטות שלמד את הגמ' כפשט לשונה, היינו שהספק הינו ספק דיני האם מסתכלים אחר האגוז והרי הוא מונח במקום הינוח, או שמסתכלים אחר הכלי והרי אינו מונח דנייד (כנ"ל).

[וכן משמע קצת ממה שמפרש המשך הגמ' בנוגע לרבי יוחנן בן נורי ורבנן שכותב "לתנא קמא לא נח, לר' יוחנן בן נורי נח כמו המים שאמרנו מים ע"ג מים היינו הנחתו", שגם מזה משמע שמדובר כאן על הדין שלהם האם מונחים או לא].

ובפשטות נראה שלמד כך מפני שכך יותר משמע מלשון הגמ'. אבל לפי ראיות התוס' הנ"ל נמצא מוכח שספק הגמ' ודאי אינו ספק דיני, שהרי מצד הלכות שבת נפשט דלא חשיב כמונח, וא"כ צ"ב מה יענה על הראיות הנ"ל.

ובפרט שבעל המימרא שממנה הראיה השלישית הוא רבא, ואם זה ספק דיני כנ"ל נמצאת סתירה מרבא (שם) לרבא<sup>8</sup> (אצלנו). משא"כ לתוס'.

8. ועיין מהרש"ל בסוגיין שאומר בנוגע לבעי רבא "כצ"ל", והיינו שאין לומר שזה אמורא אחר.

והנה בנוגע לראי' הראשונה והשניה נראה לומר שאינה דומה בהמה למים הנושאים את הכלי שבתוכו האגוז, משום שבנוגע לבהמה שהאדם או החפץ רכובים עליה החלק התחתון המהלך (שהוא הרגליים) הוא חד ממש עם החלק העליון שעליו האדם או החפץ רכוב, וממילא פעולת המהלך על מקום ההינוח שישפיע על הרכוב יותר חזקה, מאשר מים שמצ"ע מנותקים מהכלי החשוב מקום הינוח. ובעיקר צ"ב בנוגע לראי' השלישית (שהיא לכאור' הראי' העיקרית).

## ה

## תירוץ ההוכחה השלישית לשיטת ר"ח בב' אופנים

והנראה לבאר בנוגע לראי' השלישית, ובהקדים שתוס' ביסס את ראיתו זו על דיוק מדברי הגמ' (בדף פ, א).

דלשון הגמ' שם: "הוציא דיו (בכלי) כשיעור שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך, חייב, כתיבתם זו היא הנחתם", ומדייק מכך תוס' שמשמע מזה שהגמ' אמרה כתיבתן זו היא הנחתן שדוקא כאשר כתבן שהניחן במקום שישארו שם לעולם אז נחשב שהניח, אבל אם שפך לכלי אחר (שבידו השניה) לא חשיב הנחה, כיון שהוא מהלך.

והיינו שהדיוק של תוס' הוא שלילי, דמזה שהגמ' טורחת דוקא לומר שכתבן תוך כדי הילוכו (שזה מקרה פחות מסתבר) וכתבתן זו היא הנחתן, משמע ששפיכתן לכלי אחר אינה הנחה.

והנה בר"ח שם (ד"ה כתיבתן הנחתן) מק' "אע"ג דבעיא בהוצאה עקירה מרשות זה והנחה ברשות אחרת ע"ג מקום ד" (כדלעיל ד, א) ולפי"ז כיצד ישנה הנחה בכתבן תוך כדי הילוכו והא בעי מקום ד' על ד', ומתריך: "כי היכי דהתם (ה, א) אמרי' ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' הכי נמי הכא כתיבתו הנחתו".

ועפ"ז נמצא שיש חידוש בעצם הדין של רבא, וממילא כל מעיינו של רבא בהבאת דבריו (לשיטת ר"ח) הוא לחדש דין בצורה חיובית שגם כאן חשיב כמניח ע"ג מקום ד' וחייב. ועפ"ז י"ל שממילא אין לדייק מכאן כהוכחת התוס' כי זה חידוש בעצם הדין, ומובן איך יש מקום שיסתפק רבא יחד עם זה. [בשונה מתוס' שלומד שהדין הוא דין שלילי והיינו שמטרת דין זה באה לשלול דין אחר ולכן פשט מכאן, ולפי אופן זה נמצא שר"ח חולק על הדיוק הנ"ל של תוס'].]

ועוד י"ל באופן אחר ובעומק יותר, ובהקדים שיש מקום לחלק בין שני המקרים, שבמקרה בגמ' שם, מכיוון שגם הכלי וגם הדיו המונח בתוכו נישאים ע"ג האדם, והאדם בהילוכו נעקר לגמרי ממקום למקום, ממילא הליכתו משפיעה לא רק על הכלי שלא יחשב כמונח אלא גם על הדיו המונח בתוכו שלא יחשב כמונח, משא"כ בנוגע לכלי הצף ע"ג המים.

דהנה כתב הרמב"ם (פי"ג מהל' שבת ה"ד) בנוגע לסוגיא זו, וז"ל: "הי' עומד באחת משתי רשויות, ופשט ידו לרשות שני' ונטל משם מים מעל גבי גומא מלאה מים והוציאם חייב, שהמים כולם כאילו הם מונחין על הארץ", והיינו שמגדיר שלמים המונחים על הקרקע ישנה תכונה נוספת (בנוסף לזה שמים הם ניידי ואולי) יחד עם זאת כל המים חשיבי כמונחים על הארץ.

ועפ"ז י"ל, דבמים שמזיזים את הכלי שבתוכו האגוז, מכיון שהוזהו זה היא לא עקירה לגמרי ממקום למקום - שהרי סוכ"ס חשיבי כמונחים, ממילא יש מקום להסתפק אם הוזהו זה (דניידי ואולי) גורמת לא רק לכלי שלא יחשב כמונח אלא גם לאגוז או דילמא רק לכלי, משא"כ ביד אדם ודאי שמחשיב הכל לזו (משום ששם נעקר לגמרי בהליכתו כנ"ל).

[והחילוק בין שני האופנים, מה יהי' הדין במקרה ששפך לכלי אחר תוך כדי הליכה: דלפי האופן הראשון ר"ח אינו מסכים לדיוק של תוס', אלא ס"ל שגם במקרה זה יהי' ספק, משא"כ לפי האופן השני ר"ח מסכים עם הדיוק של תוס' וס"ל שודאי לא חשיב הנחה, והמחלוקת ביניהם היא האם ניתן לחלק בין שני המקרים או לא].<sup>9</sup>



9. ובפשטות נראה לפי"ז לבאר, שנקודת מחלוקתם היא האם מסתכלים באופן כללי או באופן פרטי: התוס' הסתכל באופן כללי ולכן עצם זה שיש כאן תוזה (ניידי) זה גורם שלא יחשב כמונח, משא"כ ר"ח הסתכל בצורה פרטית, ולכן מכיוון שסוכ"ס חשיבי כמונחים יש מקום להסתפק, ולפי"ז נמצא שיש כאן מציאות בפני"ע הן לאגוז והן לכלי והן למים (כנ"ל סעי' ב' בפנים) והשאלה היא האם המים מציאות כ"כ חזקה לגרום גם לאגוז שלא יחשב כמונח (כתוס') או דילמא לא.

## בגדר מלאכת הוצאה

- ביאור שיטות הראשונים בזה -

חילוק בין תוס' לרשב"א בהוכחת הגריעותא דמלאכה גרועה / ביאור האחרונים במחלוקתם / דחיית ביאור זה, וביאור שני להיפך / עפ"ז חילוק בהבנת שינוי האור זרוע ושאר הראשונים / לפי כל הנ"ל תירוץ קושיית המהרש"א / ביאור כמה מחלוקות הראשונים שתלויים ביסודות הנ"ל / קושיא מדברי כ"ק אדמו"ר וביאור באו"א קצת / ביאור דברי אדה"ז לפי כל משנ"ת.

הת' שניאור זלמן שי' חמו  
תלמיד בישיבה

א

"שתיים שהן ארבע" לעני ולעשיר

מתני' ריש שבת: "יציאות השבת - שתיים שהן ארבע בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ". ומפרש"י "שתיים שהן ארבע בפנים - לאותן העומדים בפנים שתיים מן התורה הוצאה והכנסה דבעה"ב . . שהן ארבע - מדבריהם הוסיפו שתיים לאסור לכתחילה ואם עשה פטור . . ושתיים שהן ארבע בחוץ - שתיים מן התורה הוצאה והכנסה דעני העומד בחוץ ושתיים מדבריהם".

והיינו ש"בפנים" היינו בעה"ב העומד בפנים, ו"בחוץ" הכוונה לעני העומד בחוץ. ובכאו"א יש שני מקרים שחייב מדאורייתא ושני מקרים שאסור מדרבנן.

וממשיכה המשנה ומונה כל יציאות אלו. ונקודת הדברים שמלאכת הוצאה מורכבת מהוצאה והכנסה, וממילא כאשר עשה אחד גם עקירה והנחה (והשני שימש רק כמקום שעליו הונח החפץ לפני העקירה או אחרי') אזי הוא חייב, וכאשר האחד עשה עקירה והשני הנחה אזי שניהם פטורין<sup>1</sup>.

והקשו הראשונים על כללות משנה זו, מדוע נצרך למנות גם עני וגם עשיר, דלכאו' היינו הך ומה"ת לחלק ביניהם. ונקודת תירוצם דהוצאה מלאכה גרועה, ולכן הו"א דאין בו אלא מי שכתוב בו ולא אחר, וזה מחדשת המשנה שאינו כן אלא שניהם פטורים.

מיהו בפרטיות יותר ישנם כמה שינויים בדברי הראשונים, וכדלקמן.

1. וכמבואר בגמ' לקמן (ג, א) שנלמד מהפסוק ממ"ש (ויקרא ד, כז) "בעשותה" ש"יחיד ועשאה חייב, שניים ועשו אותה פטורין". וראה שם בתוס' (ד"ה בעשותה) ובשאר הראשונים.

## ב

## חילוק בין תוס' לרשב"א בהוכחת הגריעותא דמלאכה גרועה

בתוס' (ד"ה פשט) מקשה: "תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב. וכן בריש שבועות דמפרש בגמ' (ג, א ושם) 'שתיים דעני ודבעל הבית', מה שייך לקרותו שתיים, מה לי עני מה לי עשיר". ומשני 'ונראה לר"י דאיצטריך לאשמועי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י, ולא הוה גמרי' הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני". ומוכיח זה "ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה . . והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו, חד לעני וחד לעשיר".

וברשב"א (ד"ה יציאות) ז"ל "ואיכא למידק אמתני' מ"ט פלגינהו רבנן בתרתי, דהוצאה והכנסה דעני היינו דבעה"ב ומאי שנא הא מהא . . ותי' בתוס' משום דקרא נמי כפל בינייהו בתרתי קראי ואיצטריך תרי קראי בהוצאה . . וכי תימא קרא נמי למאי פלגינהו, איכא למימר משום שהיא מלאכה גרועה שאילו פינה מזוית לזוית משא גדול פטור, והוציא קצת מרשות לרשות חייב, משא"כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתיעשה".

והמע' בדבריהם ימצא חילוק מה ההוכחה שהוצאה מלאכה גרועה, שתוס' כ' "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר, מה לי מוציא מרה"י לרה"י", ואילו הרשב"א כתב "שאילו פינה מזוית לזוית משא גדול פטור, והוציא קצת מרשות לרשות חייב".

וצ"ב האם לדעת התוס' אין כלל גריעותא בפינוי מזוית לזוית (וכל החידוש הוא לחלק בין מוציא מרה"י לרה"י ובין מוציא לרה"ר) וחולק על הרשב"א דס"ל שהי' אפשר לחייב אפי' על פינוי מזוית לזוית, וגם זה צריכה התורה לחדש. ובמה נחלקו.

## ג

## ביאור האחרונים במחלוקתם

והנה יש באחרונים<sup>2</sup> שמבארים שהתוס' והרשב"א נחלקו בגדר מלאכת הוצאה, ובהקדים:

בפשטות החידוש במלאכת הוצאה הוא שחייב למרות שאין שום שינוי בחפץ (ובשונה משאר כל מלאכות שבת<sup>3</sup>), ולכן צריכה התורה לחדש שחייב. אלא שיש לחקור לאחר שחידשה התורה - מהו גדרה של מלאכה זו:

2. ראה באריכות בס' מי טל סי' א.ג.

3. וראה בחידושי הגר"מ קזיס שדן גם בנוגע לצידה האם יש שינוי בבע"ח, ומסקנתו שיש, דאף שאין שינוי בגופו הפיזי, אך יש בתוכנו ועניינו, משא"כ בחפץ שיצא מרשות לרשות.



מחד י"ל שחידשה התורה שלמרות שאין שום שינוי חייב על פעולת הגברא, או שחידשה שכן יש שינוי מסויים בחפץ (בזה שנשתנו בו הרשויות, ונחשב זה כשינוי בגופו), אלא ששינוי זה כ"כ קטן שלא הי' ניתן לחייב עליו לולי חידוש התורה.

ובזה ביארו החילוק ביניהם: דהרשב"א למד שגדר האיסור הוא על פעולת האדם, ולכן אין נפק"מ בין אם פינה מזוית לזוית ובין אם הוציא מרשות לרשות, כיוון שבשניהם אין שינוי בחפץ אך יש פעולה בגוף האדם. משא"כ התוס' למד שגדר האיסור הוא שינוי הרשויות, ולכן כל האיסור מתחיל רק כשהוציא מרשות לרשות, וא"כ חידוש התורה הוא רק בפרטי הדינים.

ובעומק יותר י"ל שנחלקו ביסוד השביתה ממלאכות בשבת - דהרשב"א ס"ל שציווי התורה הוא שגוף האדם ישבות ולא יטרח במלאכה, ולכן שייך גם בזה שטרח לפנות מזוית לזוית, משא"כ התוס' ס"ל שהציווי הוא שתהי' מנוחה בעולם, ולכן שייך רק כאשר נעשה שינוי בעולם.

ובזה מבארים ג"כ מ"ש הרמב"ן (ד"ה וא"ת): "הוצאה חידוש הוא, שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב, משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן", שלכאו' תמוה איזה חילוק יש בין משא גדול למשא קטן, הא גדר המלאכה הוא להוציא. אלא דהרמב"ן ס"ל שהשביתה היא בגוף האדם ולכן יש נפק"מ באיזה גודל המשא. עכת"ד<sup>4</sup>.

#### ד

#### דחיית ביאור זה וביאור שני להיפך

מיהו לכאו' ביאור זה תמוה ביותר, דזה מבאר רק את שינוי הלשון בנוגע להוכחה ע"כ שהיא מלאכה גרועה, אך לפ"ז אי"מ עיקר דברי התוס' שישנם שני פסוקים - אחד על עני ואחד על עשיר - דלכאו' באם האיסור הוא מצד שינוי הרשויות איזה חילוק יש בין עני לעשיר.

דהנה בפשטות החילוק בין עני לעשיר הוא כלשון הרשב"א<sup>5</sup>: "הוצאות משתנות זו מזו, שהוצאת העני חשובה שמושך לעצמו אינו דומה להוצאות בעה"ב שמוציא ממנו", ולכאו' חילוק זה

4. וראה ג"כ בס' לאור ההלכה להגרש"י זיין (ערך יסוד איסור המלאכות בשבת) שחקר בגדר המלאכות בשבת האם איסורם הוא לעשות או שתיעשה המלאכה, ובסוף כתב שלפ"ז יובן מ"ש הראשונים שהיא מלאכה גרועה, ומוכח שלמד דווקא לפי אופן זה, והיינו כנ"ל.

5. ועי' בפנ"י שמבאר ג"כ שיש קולא בעני שההוצאה היא רק הכשר למה שיתן לו אח"כ (שהרי נותן את הסל לעשיר ע"מ שיתן לו שם. שהרי מדובר בצדקה שמביא לעני (ראה רע"ב ותויו"ט ריש המסכת)), משא"כ בהוצאת העשיר שהוצאה זו היא התכלית.

הוא רק באם מתייחסים לאדם (ואזי יש הבדל האם מוציא לעצמו או לא), משא"כ באם האיסור הוא מצד השינוי בחפץ מאי נפק"מ.

ולאידך, הרמב"ן דס"ל (לפי הנ"ל) שהאיסור הוא מצד פעולת האדם, דווקא הוא מביא שיש ראשונים הסוברים שאין שני פסוקים לעני ולעשיר, אלא אחד קרא ילפי' כולו (וכן הרשב"א מביא שיטה זו), ומשמע שאין חילוק מהותי ביניהם (ואעפ"כ צריכה המשנה לכתוב את שניהם, וכדלקמן).

[עוד זאת אפשר להקשות, ובהקדים, דבהמשך התוס' מביא דברי הגמ' (לקמן צו, ב) דסברא היא "מה לי אפוקי מה לי עיולי", ומבאר שסברא זו מספיקה לגמרי והי' אפשר לחייב על ידי' בהכנסה (ומ"ש בדרך מט, ב שנלמד מהמשכן נכתב אגב הדברים האחרים). ואילו לקמן (צו, ב ד"ה הכנסה) כותב שסברא לבד לא מספיקה.

ולכא' תלוי בחקירה הנ"ל, דבאם האיסור הוא מצד האדם עיקר החילוק הוא בין פעולת קירוב לפעולת ריחוק, משא"כ באם הוא מצד השינוי בחפץ עיקר החילוק הוא בין הכנסה להוצאה, ומדוע ס"ל לתוס' בסוגיין שסברא לבד מספיקה, הא לכא' שינוי מהותי ביניהם. אך בנוגע לקושיא זו אפשר ליישב שגם באם אסור מצד השינוי בחפץ אך האיסור הוא נקודת השינוי והיא שווה בשניהם, וכדלקמן].

אלא י"ל להיפך<sup>6</sup>, דאדרבה התוס' ס"ל שהאיסור הוא מצד הגברא, ולכן ישנו חילוק גדול בין הוצאה שהיא קירוב אליו, ובין הוצאה שגורמת לריחוק החפץ ממנו, ולכן צריך שני פסוקים לזה (וגם לאחר הפסוק נשאר הגדר שהאיסור הוא מצד הגברא, אלא שהתורה מחדשת שחייב גם באם מרחק ממנו).

משא"כ הרמב"ן (והראשונים דאזלי בשיטתי') ס"ל שהאיסור הוא מצד שינוי הרשויות, ולכן אין שינוי מה נעשה בחפץ לגבי האדם, ואין התורה צריכה לומר ע"כ שני פסוקים. ורק המשנה צריכה לומר זאת בפירוש בשביל שלא תהי' טעות שהאיסור מצד האדם ויש הבדל ביניהם, אלא מחדשת הא גופא<sup>7</sup> שהאיסור מצד שינוי הרשויות ואין הבדל בין עני לעשיר.

ובנוגע למ"ש תוס' "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י", ולא כניסוח הרשב"א (ועד"ז הרמב"ן) "שאילו פינה מזוית לזוית וכו'" - י"ל בפשטות שגם באם לומדים שהאיסור בשבת הוא מצד האדם אך ודאי שלא שייך לאסור כל פעולה כלשהיא (וכגון הוזת היד

6. וראה ג"כ בס' דברות משה להגר"מ פיינשטיין (סי' א') שדן בדברי התוס' באריכות, ומשמע מדבריו ג"כ שלמד בתוס' שהאיסור הוא מצד הפעולה. וראה עוד שם בנוגע לכו"כ פרטים נוספים.

7. וההכרח לומר כן (ולא שהחידוש הוא שלמרות שהאיסור מצד האדם אך חייב בשניהם, וכדעת התוס') הוא מזה גופא שאין שני פסוקים, ומוכח שאי"ז שינוי מהותי ביניהם.

וכיו"ב), אלא ודאי שגם אז אוסרים מלאכה, וגדר המלאכה כאן היא להוציא והיינו דווקא מרשות לרשות.

וא"כ נמצא שאדרבה ניסוח שאר הראשונים צ"ע. ובכל אופן אי"ז קשור לחקירה הנ"ל באיסורי שבת האם איסורם מצד הגברא הוא מצד השינוי בעולם.

## ה

### עפ"ז חילוק בהבנת שינוי האור זרוע ושאר הראשונים

עפ"ז יהי' חילוק נוסף בין שני האופנים (הנ"ל בביאור החילוק בין התוס' לרשב"א) בנוגע לעצם החידוש בגריעותא דהוצאה, וע"ד הנ"ל, ובהקדים:

באו"ז (סי' פ"ב) הגדיר הא דהוצאה מלאכה גרועה בזה"ל: "כפרק הזורק בעי הוצאה היכא כתיב ולא בעי למילפא ממשכן, אע"ג דהויא במשכן משום דמלאכה שאינה חשובה היא דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ. כך פירש ר"ת ויש בו להאריך", משמע מלשונו שהחידוש בהוצאה (שלכן היא מלאכה גרועה) הוא עצם החיוב למרות שאין שינוי בחפץ.

משא"כ שאר הראשונים בסוגיין (שהובאו לעיל - תוס', רמב"ן, רשב"א ועוד) כתבו שהיא מלאכה גרועה מצד השינוי בדיני' (שמרה"י לרה"י פטור, משא"כ מרה"י לרה"ר וכיו"ב) וכנ"ל. ויש לעי' מדוע לא כותבים בפשטות שזהו מטעם שאין שינוי בגוף החפץ, וכסברת האו"ז.

והי' אפשר לבאר בזה, דשאר הראשונים ס"ל באמת שאין חיסרון בזה שאין שינוי בחפץ, וכל השינוי הוא רק בדינים. משא"כ האור זרוע ס"ל שבכל מלאכות שבת צריך שיהי' שינוי בחפץ ולולי זאת א"א לחייב את האדם, ולכן לומד שהחידוש כאן הוא בעצם זה שחייב על פעולה שלא עושה שום שינוי.

[ובעומק יותר נמצא לפ"ז, שנחלקו הראשונים ביסוד איסור המלאכות בשבת - האם הם דין על הגברא שגופו ישובת ממלאכה ולא יעשה פעולות בגופו (ולכן א"צ שיהי' שינוי בחפץ), או שמא השביתה היא דין בעולם, שלא ייעשה שינוי בעולם בשבת, ולכן כל עוד אין שינוי בחפץ (וממילא בעולם) לא שייך לקרוא לפעולה בשם מלאכה<sup>8</sup>.

ויש שהוסיפו בזה עוד, וקישרו זאת למחלוקת אדה"ז (קו"א לסי' רסג סק"ח ועוד) והחתם סופר (שו"ת או"ח סי' פד) האם שייך שליחות במלאכת שבת - דאדה"ז ס"ל ששייך בזה גדר שליחות

8. וראה בס' לאור ההלכה להגרש"י זוין שחקר בזה באריכות, והביא ראיות מכו"כ מקומות שהשביתה בשבת היא שלימות בכל העולם ולא רק באדם, וקישר זאת גם למחלוקת אדה"ז והחת"ס אם שייך שליחות באיסורי שבת, וכן למחלוקת הראשונים בסוגיין.

והחת"ס (ועוד אחרונים) ס"ל שאין שליחות. דאדה"ז ס"ל שהשביתה היא דין בהחפצא דהעולם ולכן שייך שליחות, משא"כ שאר האחרונים דס"ל שהשביתה היא בגופו הגשמי שינוח והרי הוא נח. וראה בכ"ז בס' מי טל (הוצאה סי' א אות ג. מרקד סי' לו).

מיהו לפי הנ"ל נראה שא"צ להגיע לכ"ז, דבפשטות נראה שגם באם לומדים שהשביתה היא בגוף האדם עדיין חידוש גדול הוא שחייב על פעולה שלא עושה שום רושם ושינוי בחפץ, כיוון שגם להגדיר 'פעולה' היינו דווקא פעולה עם תוכן וחשיבות.

וא"כ נמצא, דגם לשיטת שאר הראשונים יש חידוש במלאכת הוצאה שחייב למרות שאין שינוי בחפץ. ולפ"ז צ"ל שמה שהוסיפו שהחידוש הוא בדיני ההוצאה היינו כהוספה על דברי האו"ז (לאחר שפשוט הוא שהגרועותא היא בעיקר בזה שחייב למרות שאין שינוי), וצ"ב לשם מה הוסיפו זאת.

והנראה לבאר דברי התוס' ע"פ הנ"ל, שיש לחקור לאחר חידוש התורה האם נתחדש שכן יש שינוי בחפץ, או שלמרות שאין שינוי בכ"ז חייב על עצם הפעולה. וי"ל שכוונת התוס' להוכיח שגם לאחר חידוש התורה אין שינוי בחפץ (וכל האיסור הוא על הפעולה), וזה הוכיחו באומרם "מה לי מוציא מרה"י לרה"י מה לי מוציא מרה"ר לרה"ר" - הא בשניהם יש את אותו השינוי בחפץ ועכ"ז יש שינוי בדינים, אלא מוכח שהתורה אינה מחשיבה זה לשינוי, ועכ"ז חייב על הפעולה<sup>9</sup>.

והטעם שהוצרכו לזה התוס', דהרי רוצים לבאר שהשינוי בין הוצאה דעני ודבעה"ב הוא חילוק מהותי, ולכן צריך לא רק שהמשנה תשולל מטעות (כמשנת"ל בדעת הרמב"ן והרשב"א), אלא גם שני פסוקים, וזה מבהירים בהוכחה זו המוכיחה שהאיסור מצד הפעולה, ולכן יש חילוק מהותי בין פעולת קירוב לפעולת ריחוק.

## י

### לפי כל הנ"ל תירוץ קושיית המהרש"א

והנה במהרש"א (על תוד"ה פשט בעה"ב) מקשה על מה שהוצרכו בתוס' להוכיח שהוצאה מלאכה גרועה "מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה" - ה"מ למימר תדע מדאיצטריך כלל קרא להוצאה אע"ג דהוה במשכן ולשאר אבות לא בעינא קרא אלא כל דהוה במשכן<sup>10</sup>. . . ויש ליישב דברי התוס' דהכא מה שהוצרכו לומר מדאיצטריך תרי קראי ודו"ק".

9. ובתירוץ קושיא זו על שאר הראשונים (הרמב"ן והטוברים שאין שני פסוקים) דס"ל שהאיסור מצד הנפעל - י"ל שהתורה חידשה שכל רה"י נחשבת למקום אחד, וממילא לא נחשב כלל שהוציא. ויש עוד להאריך בזה.

10. ומציין שכ"ה בתוס' ריש פרק שבועות שתיים (מס' שבועות ב, א ד"ה יציאות השבת), ויש להוסיף שכ"ה בתוס' ריש פרק הזורק, וכדלקמן בפנים.

ויש להוסיף, דאכן כ"כ בהדיא התוס' לקמן. דהנה בריש פרק הזורק (לקמן צו, ב) מק' הגמ' 'הוצאה גופה היא כתיבא', וכ' ע"כ בתוס' (ד"ה הוצאה גופה) 'ואע"ג שהיתה במשכן כדאמר (מט, ב) 'הם הורידו קרשים מעגלה כו', מ"מ אי לאו דכתיב לא הוה מחייבי עלה לפי שמלאכה גרועה היא כדפי' לעיל (היינו התוס' בסוגיין). הרי שכ' כן על עצם זה שצריך פסוק.

מיהו לפמשנת"ל מתורץ זה בפשטות. דהרי התוס' רוצה להוכיח לא רק שהוצאה מלאכה גרועה היא (ולכן צריך פסוק), כ"א שגם לאחר הפסוק האיסור הוא על הפעולה, וממילא צריך להוכיח זה עי"ז שישנם שני פסוקים אחד לעני ואחד לעשיר, ומוכח שזהו חילוק מהותי ביניהם.

ויש להעיר, דאף שבתוס' שם אין מוכח מה ס"ל בנוגע לגדר הוצאה, דהרי לכו"ע אפי' פסוק אחד מוכיח שהיא מלאכה גרועה (והשני פסוקים מוכיחים רק מה גדר המלאכה), אך מהמשך דברי התוס' שם משמע דס"ל שהאיסור הוא מצד הנפעל בחפץ, וכדלקמן.

## ז

## ביאור כמה מחלוקות הראשונים שתלויים ביסודות הנ"ל

בהמשך הגמ' משני "א"ר יוחנן, דאמר קרא (שמות לו, ו) 'ויצו משה ויעבירו קול במחנה' (שלא להביא עוד מלאכה לתרומת הקודש), משה היכן הוה יתיב במחנה לוי, ומחנה לוי' רה"ר הוא, וקאמר להו לישאל לא תפיקו ותיתו מרה"י דידכו לרה"ר". ומק' הגמ' 'וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי', ומשני 'גמר העברה העברה מיוהכ"פ".

ובתוס' שם (ד"ה וממאי) כותב: "ר"ח ל"ג כל זה עד אשכחן הוצאה. דהא אפילו בחול קאי נפקא ליה שפיר דהוצאה מלאכה הוא, דהא רחמנא קרייה מלאכה, כדכתיב ואיש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש, וכתוב ויכלא העם מהביא, אלמא קרי להוצאה מלאכה. וכן דריש בהדיא בירושלמי (ריש מכלתין)".

מיהו רש"י בסוגיין (ד"ה שתיים שהן ארבע) כותב: "ובפ' הזורק ברישי' נפקא לן מויצו משה ויעבירו קול במחנה וכו', לא תפיקו מרה"י לרה"ר להביא נדבה למחנה לוי, ויום השבת הי' כדיליף התם", הרי שגורס בגמ' שמוכרח שהי' בשבת, ודלא כדברי הר"ח.

ומחלוקתם בפשטות היא, מה נתחדש במלאכת הוצאה - דבאם התורה חידשה שנקראת מלאכה, אזי אפשר לחדש ג"כ ביום חול כיוון שסו"ס ה"ז מגלה על שבת שאסור לעשות מלאכה זו, משא"כ באם התורה חידשה שלמרות שאינה נקראת מלאכה בכ"ז אסור לעשותה אזי ודאי שצריך לחדש דווקא על שבת (וממילא מוכרח שהפסוק נאמר בשבת לא לעשות מלאכת הוצאה).

וזה תלוי לכאן' בחקירה הנ"ל<sup>11</sup> - שבאם התורה חידשה שיש נפעל בחפץ ומחמת זה הוא החיוב (אלא שהנפעל הוא כ"כ קטן עד שא"א ללומדו מסברא), הנה לאחר חידוש התורה אפשר ללמוד לבד לשבת שאסור, משא"כ באם התורה חידשה שלמרות שאין שינוי בחפץ אסור לאדם (לגברא) לעשות פעולת הוצאה אזי צריך שהפסוק יהי' בשבת.

ונמצא א"כ שהתוס' בסוגיין ובפ' הזורק נחלקו<sup>12</sup> בגדר הוצאה - האם איסורה מצד הנפעל בחפץ או מצד פעולת האדם<sup>13</sup>, ולפ"ז אפשר לבאר מחלוקת נוספת ביניהם<sup>14</sup>:

בתוס' בסוגיין כ' שאפשר ללמוד הכנסה מסברא לבד (הן בנוגע לעני והן בנוגע לבעה"ב), ומ"ש בגמ' (בדף מט, ב) שנלמד מהמשכן היינו אגב דברים אחרים. מיהו בתוס' שם (בד"ה הכנסה) כ'

11. לכאן ניתן קצת לחלק, דאפשר לומר שהתורה חידשה שפעולה זו - של הגברא - היא חשובה, וממילא אפשר לחדש כן גם בימות החול. ולאידך אפ"ל, שגם באם יש שינוי בחפץ, אך אפשר שזה נקרא שינוי ומלאכה רק ביחס לשבת (וה"ז כאילו נאמר שנתחדש עי"ז שמקום החפץ בשבת ה"ז נעשה כחלק ממרכיביו, וממילא יש איסור לעקרו מגידוליו, משא"כ בשאר הימים שלא נתחדש ענין זה). ולפ"ז צ"ל שאין החקירה (כ"כ) האם האיסור הוא מצד הגברא או החפצא, כ"א האם האיסור הוא דין רק בשבת או דין כללי. מיהו בפשטות כן תלוי בהנ"ל, ועכ"פ תלוי בחקירה האם נתחדש דבר מהותי בחפץ מצ"ע (עכ"פ לצד אחד, משא"כ בצד הגברא שניתן לומר את שניהם).

12. בנוגע לפסוקים על הוצאה לא מפורש כלל שחולקים, וכנ"ל. משא"כ בנוגע להכרח ללמוד שהי' בשבת משמע שחולקים, ויותר מזה בנוגע לפרט הבא (מהיכן לומדים הכנסה) מפורש שחולקים, וממילא מוכרח שאי"ז מאותם בעלי התוס' (וכידוע השקו"ט בזה, ואכ"מ), וא"כ אפשר לתלות גם את שאר המחלוקות בזה.

13. לפי חשבון זה נמצא שרש"י ותוס' בסוגיין קיימי בחד שיטתא בנוגע למלאכת הוצאה. ולפ"ז אפשר לבאר מחלוקת נוספת בראשונים שגם בזה קיימו בחד שיטתא: בנוגע למ"ש במשנה "שניים שהן ארבע בפנים, ושניים שהן ארבע בחוץ" - דרש"י ותוס' כאן פירשו שהכוונה לבעה"ב העומד בפנים ובעה"ב העומד בחוץ, עוד הביאו בתוס' פי' רש"י בשבועות (ה, א ד"ה שתיים וד"ה ושתיים) שבפנים היינו הכנסה לפנים וחוף היינו הוצאה לחוץ, ובשיטה להר"ן כתב שבפנים היינו להוציא מהפנים ובחוץ היינו להוציא מהחוץ. ולכאן נראה דשלושת דיעות אלו תלויים במחלוקת מהי עיקר הוצאה העקיפה, ההנחה או פעולת ההוצאה של הגברא. וראה בכללות ענין זה באריכות בס' מגדל דוד ח"ח (עמ' 188 ואילך).

14. מחלוקת נוספת בראשונים שלכאן תלוי' מאד ביסודות הנ"ל (לבד הדוגמאות שבפנים ושבהע' הקודמת) בפירוש דברי הגמ' המבארת שבחלק מהמשנה יש "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" ויש "פטורי דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת":

רש"י פירש ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת, היינו כגון עקירות שהן תחילת המלאכה ואיכא למיגזר דילמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת, דהא ליכא עקירה גבי האי". בתוס' שם פי' בשם ריב"א "דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה". וברמב"ן הביא פירוש שלישי ד"דאתי לידי חיוב חטאת" היינו המניח שהוא גמר את המלאכה. ולכאן תלוי בזה, ובהקדים דהפירוש "אתי לידי חיוב חטאת" אינו שבמציאות יותר קרוב לבוא לידי איסור (שהרי בהנחה עד"מ ודאי שאינו קרוב יותר לידי איסור מאשר בעקירה. ועד"ז בשאר הפירושים), אלא שקרוב יותר לתוכן ומהות גדר הוצאה. ולפ"ז נראה ברור, דרש"י למד שהעקירה היא העיקר במלאכה, התוס' למד שהעיקר הוא ההוצאה, והרמב"ן למד שהעיקר זה ההנחה. ואופנים אלו תלויים בחקירה בגדר מלאכת הוצאה. ויש להאריך עוד בכל אחת מהדוגמאות הפרטיות, ואכ"מ.

וז"ל: "דאי לאו סברא לא הוה מחשבי' לה תולדה דהוצאה ואי לא הוות נמי במשכן לא הוה מחייבי' עלה מסברא לפי שמלאכה גרועה היא", מפורש שא"א לחייב עלי' מסברא.

ואפשר שתלוי בזה - באם יסוד החיוב הוא מצד האדם אזי עיקר החילוק הוא בין פעולת שמקרבת אליו לפעולה שמרחקת ממנו (וכנ"ל שמצד זה מצריך תוס' שני פסוקים אחד לעני ואחד לעשיר), משא"כ בין הוצאה להכנסה אין נפק"מ כ"כ כיוון שלגבי האדם אי"ז משנה מה נפעל בסופו של דבר בחפץ. משא"כ באם המלאכה היא בחפץ אזי עיקר השינוי הוא בין הכנסה להוצאה, שזהו נפעל אחר בחפץ ואפשר שצריך ע"ז מקור<sup>15</sup>.

וממילא התוס' בסוגיין לומדים שאי"ז מקור בפ"ע כיוון שסברא פשוטה היא ד"מה לי אפוקי מה לי עיולי", וזהו לשיטתם שהאיסור מצד הגברא, משא"כ התוס' שם לשיטתו שהאיסור מצד החפץ מבאר שצריך מקור גם על הכנסה.

## ח

### קושיא מדברי כ"ק אדמו"ר וביאור באו"א קצת

בלקו"ש חי"א (עמ' 248) כותב כ"ק אדמו"ר במענה לא' שביאר בגדר חיובי שבת שאיסורם מצד הפעולה ולא מצד הנפעל, וז"ל: "אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכה בכ"מ ובפרט בנוגע לכתובה - מחיוב נטלו לגגו דחי"ת ועשאו ב' זיינין (שבת קד, סע"ב) . . ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי' ראשונה פטור - שבת פ, א. וצע"ק ממה שצ"ל כדרך המוציאין דווקא (שבת צב, א), וי"ל שאז לא מקרי הוצאה. ולהעיר מתוד"ה בהעלם (ב"ב נה, סע"ב<sup>16</sup>). ואכ"מ".

והנה אף שכותב הרבי שישנו חילוק בזה בין המלאכות, אך בנוגע להוצאה מוכח שהחיוב הוא מצד הפעולה, שהרי מביא שני דוגמאות מהוצאה (הוציא בשני פעמים, וכן שצ"ל בדרך המוציאין). וצ"ב כיצד מתאים עם כל הנ"ל בדעת התוס' שהאיסור הוא מצד פעולת האדם ולא מצד הנפעל בחפץ.

15. אף שאין מוכרח להצריך מקור, דאפשר לבאר שהאיסור הוא נקודה אחת - עצם השינוי בחפץ - ואכ"מ, אך עכ"פ אפשר לומר שזהו חילוק מהותי במלאכה, משא"כ באם לומדים שהאיסור מצד הגברא.

16. בתוס' שם מק' על שיטת רבי יוסי - דס"ל שאם הוציא כזית לשתי רשויות פטור - מאי שנא מהא דאמר במס' שבת (קד, ב) "כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי חייב", ומתריך ר"י "דלא דמי, דהתם שם המלאכה כתיבה, וכתובה נגמרה כשיכתוב שתי אותיות, ואפי' רחוקות זו מזו. אבל הכא שם המלאכה היא הוצאה, וכשהוציא לשתי רשויות אכתי לא נגמרה הוצאה עד שיקרבם".

והנה יש שביארו שיש לחלק בין שתי החקירות - פעולה ונפעל, גברא וחפצא - דבכ"א מהם אפשר לומר את שני הדברים. היינו שגם כאשר מתייחסים למה שעושה האדם עדיין יש את עצם פעולתו ויש את הנפעל שבזה, שנפעל בעולם פעולה זו<sup>17</sup>. ועד"ז בנוגע לחפצא שיש את פעולת השינוי ויש את תוצאת השינוי שנעשה לדבר אחר.

וממילא לק"מ, דהחילוק בין התוס' לשאר הראשונים הוא שהתוס' מתייחס למלאכה מצד האדם, ושאר הראשונים מצד החפץ, אך בכ"א אפשר לחלוק האם האיסור מצד הפעולה או הנפעל, ומחדש כ"ק אדמו"ר שהאיסור מצד הנפעל.

מיהו לכאו' דוחק הוא, דמדוע שהתורה תאסור נפעל של פעולת האדם, שלכאו' אין בנפעל זה שום תוכן ומהות.

ואולי י"ל באו"א קצת, דהא ודאי שהאיסור הוא מצד הנפעל שנעשה בחפץ - שהחפץ נהי' במקום אחר, אלא שבזה גופא אפשר לחקור, האם השינוי הוא ביחד לאדם זה שלאדם החפץ נעשה יותר זמין ושימושי (אך בעולם אין שינוי מהותי בחפץ), או שמא השינוי הוא 'עצמי' ביחס לעולם, שבחפץ זה ישנה השתמשות שונה (במקצת).

ומ"מ עדיין מתאים להמבואר לעיל. דהנה זה שצריך שני פסוקים (על פעולת קירוב ופעולת ריחוק) הוא כיוון שגדר האיסור הוא שהחפץ יותר זמין לאדם וממילא ישנו הבדל גדול מה נעשה ביחס לאדם. וכן לאידך א"צ לימוד על הכנסה כיוון שביחס לשימוש האדם אין הבדל (ולשאר הראשונים להיפך - פעולת קירוב או ריחוק אינה משנה, אך הכנסה והוצאה הוא שינוי גדול).

וגם המחלוקת בנוגע לזמן שנאמר פסוק זה (האם הי' בשבת או לא) עדיין קיימת, דבאם התורה חידשה על הנפעל ביחד לאדם ה"ז חידוש ואינה מלאכה גמורה, וממילא צ"ל שהי' בשבת, אך באם התורה חידשה שינוי בחפץ ביחס לעולם ה"ז כשאר מלאכות שבת ואפשר ללמוד גם מיום חול.

## ט

### ביאור דברי אדה"ז לפי כל משנת

והנה בשו"ע אדה"ז (מהדו"ק ריש סי' שא) מאריך בגדר מלאכת הוצאה, וז"ל: "אע"פ שנאמר בתורה סתם 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ, י) ולא נתפרש בה איזה עשי' נקראת מלאכה ואיזה עשי' אינה נקראת מלאכה, ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם

17. ולדוגמא - אדם שחרש את הקרקע: הנה בפשטות ישנם שני דברים, פעולת חרישתו והשינוי באדמה שנעשה חרושה (לבד התכלית שיוכל לזרוע בה). והחידוש כאן שבעצם ישנם ארבעה פרטים - בתוך מה שהאדם עשה ישנו נפעל, והיינו שהיתה בעולם פעולת חרישה (ולא השינוי באדמה שגם בזה יש את השינוי עצמו ויש את תוצאת השינוי).



מלאכה כלל, אעפ"כ ממה שסמכה תורה פרשת שבת למלאכת המשכן ללמוד שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת, מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת. וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן, שנאמר 'איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא' (שמות לו, ו), הא למדת שההבאה שהיו מביאין מביתם שהוא רה"י אל משה העומד במחנה לוי' שהיא רה"ר, נקראת הבאה זו מלאכה". ומדבריו נמצא שהתייחס לכו"כ נידונים דלעיל.

דהנה, ראשית יש להעיר במה שכותב "ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל", דלכאן זהו ע"ד סברת האו"ז (שיש חידוש בעיקר חיוב ההוצאה), ולא כסברת תוס' ושאר הראשונים (דס"ל שהחידוש הוא בדינים), אך בהע' מציין "תוס' רפ"ק", הרי שלומד כן בדברי התוס', וע"כ צ"ל כמשנ"ת (בס"ה) דכו"ע ס"ל כחידוש האו"ז, ושאר הראשונים רק מוסיפים על דבריו, וכנ"ל שם.

וממשיך "מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת"<sup>18</sup>. וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן, והיינו כדעת ר"ח (בדף צו, ב) דס"ל שהפסוק מחדש שחשובה אפי' בימות החול, ולא כרש"י דס"ל שהפסוק מדבר דווקא בשבת, וכנ"ל ס"ז, ושם נתבאר דלדעת ר"ח התורה חידשה שנעשה שינוי בחפץ.

ומ"ש "וההוצאה היתה מלאכה חשובה במשכן" לכאן צ"ב, דבתוס' ושאר הראשונים אי' להיפך ש"הוצאה מלאכה גרועה היא" (וכנ"ל באריכות). ובספר כוננת מישרים (עמ' קצז) ועוד מבארים הכוונה שלאחר שהתורה חידשה ה"ז מלאכה חשובה. והיינו כנ"ל שהתורה חידשה (לא שהאדם חייב על פעולתו, אלא) שכן יש שינוי ועליו חייבים, וזהו לשיטתו שצריך מלאכה חשובה<sup>19</sup>.

ובהמשך הדברים כותב "יש עוד תולדות (בכל הל"ט מלאכות), שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה, והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה, כגון הכנסה מרה"ר לרה"י

18. ראה בתוס' ב"ק (ב, א ד"ה ה"ג הך דהואי) שהביא שני אופנים בנוגע לל"ט המלאכות – האם מספיק זה שהיו במשכן, או שצריך שיהיו מלאכות חשובות במשכן. ומ"ש אדה"ז זהו כאופן הב'.

19. בפשטות הכוונה (לא שחשובה יותר משאר המלאכות, דפשיטא שאינו כן, דגם לאחר חידוש התורה ודאי ששינוי זה קטן יותר, אלא) שחשוב כשאר המלאכות, שכל הל"ט היו חשובים במשכן, וכנ"ל בהע' הקודמת.

היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרה"ר (שהיא דומה לה ממש)”. ולכאור’ זהו לשיטתו<sup>20</sup> שיש שינוי בחפץ, ולכן ס”ל שההכנסה נקראת רק תולדה כיוון שהשינוי הוא אחר<sup>21</sup>.

ונמצא לפי כ”ז דרבינו הזקן ס”ל כשיטות הראשונים שאיסור הוצאה הוא מצד החפצא, ובזה מבואר היטב כל מה שכותב כאן, וכמשנ”ת.




---

20. ראה בגמ' (ב, ב. צו, ב) שמשמע שההכנסה היא תולדה דהוצאה וכמ"ש אדה"ז. מיהו ראה ברשב"א שתולה בזה את התירוצים בגמ' (ב, ב), ולפ"ז הרי שלמסקנא אין שינוי בין הכנסה להוצאה (וכדברי הגמ' מט, ב: "מה לי אפוקי מה לי עיולי"), וכ"כ כמה ראשונים.

21. אלא שמוסיף (במוסגר) "שהיא דומה לה ממש" שזה לא כ' בהדיא בראשונים, ומשמע שלמרות שהשינוי הוא אחר, אך אין הבדל מהותי ביניהם, וראה כוננת מישרים עמ' רז; רט.

## בדין עקר ונמלך והעביר ד' אמות ברה"ר

- ביאור מחלוקת הראשונים בזה -

מחלוקת הראשונים בנוגע להעברת ד"א האם צריך שתהי' עקירה ראשונה לשם כך / ביאור סברת רש"י ותוס', וי"ל דאזלי לשיטתם / עפ"ז יישוב קושיית התו"ח / ביאור שיטת הרמב"ם והר"ן.

הרב אליהו צבי שי' יעקובוביץ'  
בעמח"ס ביכורי אליהו עמ"ס כתובות

### א

פלוגתת הראשונים אי בעינן בהעברת ד"א ברה"ר עקירה משעה ראשונה לשם כך

בגמ' שבת (ה:): "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד . . מאי קא משמע לן שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך. הא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא, דאמר רב ספרא אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: המעביר חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך". ומשני: "אמוראי נינהו, מר אמר לה בהאי לישנא ומר אמר לה בהאי לישנא".

והנה בסוכה (מג.). גבי גזרה דרבה דאין נוטלין לולב בשבת, שמא ילך אצל בקי ויעבירונו ד' אמות ברה"ר, ולא אמרו גזירה שמא יוציא מרשות לרשות, פירש"י (ד"ה ויעבירונו): "הוא הדין דמצי למימר ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה, כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה, דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא, ויש כאן איסור העברה ברשות הרבים. או הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציאו, ונמלך להוציאו, פטור משום הוצאה אם לא עמד לפוש בינתים, כדאמרינן במסכת שבת (ה:). וחזינן מדבריו בפירושו הב', דלגבי העברת ד"א חייב אע"פ שלא היתה העקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א ברה"ר.

ומב' הפי' ברש"י חזינן דאיי"צ עקירה ברה"ר דווקא, דבהפי' הא' כ' להדיא דגם אם העקירה היתה בכרמלית חייב. ומהפי' הב' דלא נקטו מוציא, משום דהעקירה הראשונה לא היתה לשם כך, וכוונתו לעקירה שהיתה ברה"י, חזינן דחייב משום מעביר ד"א ברה"ר אע"ג דהעקירה הראשונה היתה ברה"י.

אבל התוס' (ד"ה ויעבירונו) כתבו ע"ז: "וטעם זה לא יתכן, דגבי העברה נמי אם מתחילה נטלו על מנת שלא להעבירו ארבע אמות, אע"פ שהעבירו אחרי כן, לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתיים. וטעם ראשון נראה".

וממה שהקשו התוס' על רש"י רק בנוגע למש"כ דגם אם העקירה הראשונה לא היתה לשם העברת ד"א חייב, אבל על מש"כ רש"י דהחשש הוא שמא השופר נמצא בכרמלית כתבו התוס' "וטעם ראשון נראה", מוכח לכאן דס"ל להתוס' דלא בעינן עקירה והנחה ברה"ר דווקא, אלא גם אם עוקר בכרמלית ואח"כ מעביר ד"א ברה"ר ומניח, חייב.

והגרעק"א בגליון הש"ס על התוס' שם ציין לדברי התוס' בעירובין (לב: ד"ה הכא), דבתוס' שם איתא: "ומהר"י מפרש וכו' דכיון דעוקרו מכרמלית שוב אינו מתחייב בהנחתו אלא משום שבות". וגם על דברי המהר"י בתוס' שם ציין הגרעק"א לדברי התוס' בסוכה הנ"ל.

ולכאן כוונתו לומר דלמהר"י בעינן עקירה ברה"ר דווקא כדי להתחייב על העברת ד"א ברה"ר, משא"כ התוס' בסוכה פליגי אמהר"י וס"ל דבהעברת ד"א חייב גם אם העקירה לא היתה ברה"ר דווקא<sup>1</sup>.

1. והנה בגמ' לקמן (ז:): "תנו רבנן: [הזורק] מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע, רבי מחייב וחכמים פוטין וכו'. אמר רב חנא אמר רב יהודה אמר שמואל: מחייב היה רבי שתיים, אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה". ושם: "יתיב רב חנא וקא קשיא ליה, למימרא דמחייב רבי אתולדה במקום אב וכו', אמר ליה רב יוסף: מר אדרבי מתני לה וקשיא ליה דרבי אדרבי, אנן אדרבי יהודה מתנינן ולא קשיא לן וכו'". ופריך בגמ': "ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא דמחייב היה רבי יהודה שתיים, אי להכא קבעי לה להכא לא קבעי לה, אי להכא קבעי לה להכא לא קבעי לה, אמר ליה: באומר כל מקום שתרצה תנוח".

ומזה הוכיח הגרעק"א (בדו"ח בסוגין): "הרי דאילו לא מחשבינן ליה להונח בתחילת ד' וחזרה ונעקרה לא היה חייב משום העברה, דבהעברה ד"א ברה"ר בעי שיהא עקירה ברה"ר תחילת ד' והונחה בסוף ד'".

והביא הגרעק"א את מש"כ התוס' הנ"ל "וטעם ראשון נראה", וכ' ע"ז: "נראה דכך כוונתם, דלטעם ראשון י"ל דחיישינן דיעמוד לפוש בנתיים, והוצאה ליכא דהא לא הוציא מרה"י ומטעם מעביר איכא כיון דעמד לפוש, הוי אח"כ עקירה ברה"ר, ואולם בתוס' עירובין (דף לג ע"א) כתבו המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב משום מעביר ד"א ברה"ר והובא דבריהם בחה"ר [בחיידושי הרשב"א] שבת (דף צז ע"א) וצ"ע. עכ"ל.

(וכיון דחזינו מדבריו דס"ל בשיטת התוס' דהחשש הוא שמא יעמוד לפוש אח"כ, וגם להתוס' בעינן עקירה והנחה ברה"ר, א"כ יתכן דמש"כ בגליון הש"ס, ר"ל דהתוס' בסוכה ס"ל כמהר"י בתוס' בעירובין. ודלא כפי שנתבאר תחילה).

ועכ"פ בנוגע לגוף דבריו שהוכיח מהגמ' בדף צז דלכו"ע בעינן עקירה ברה"ר, ולכן פי' כן בשיטת התוס', הנה בשיטת רש"י ע"כ ס"ל דגם אם העקירה היתה ברה"י חייב. דהנה לפי ביאורו דהתוס' הסכימו עם רש"י רק משום דיש לפרש דאיירי בעומד לפוש ברה"ר, א"כ לכאן אינו מובן מה שהקשו על פירושו הב', דצריך להיות פטור משום שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, דהא אם עומד לפוש ברה"ר הוי עקירה חדשה (ועי' ברש"י ששייב כן את שיטת רש"י, דברה"ר מצוי יותר דעומד לפוש מאשר ברה"י). אלא ע"כ משום דבמקרה שבפי' הראשון דאיכא גוונא שהשופר נמצא בכרמלית ליכא שום אפשרות להתחייב מצד מוציא מרשות לרשות, ולכן נקטו דווקא מעביר. משא"כ בעוקר מרה"י ולא היתה עקירה משעה ראשונה לשם כך, א"כ כשם

ובנוגע למה שהקשו בתוס' בעירובין שם על רש"י דכשעוקר מכרמלית אינו מתחייב על העברת ד"א, י"ל דרש"י לשיטתו דגם בעקירה מכרמלית מתחייב על העברת ד"א (אח"כ ראיתי שהתו"ח (סי' א' ס"ק ג') דייק ממה שרש"י בתי' הא' לא כ' דאיירי בעמד לפוש, דס"ל לרש"י דגם עקירה מכרמלית מהני לענין העברת ד"א. ולפ"ז יישב את שיטת רש"י בעירובין שם, דרש"י לשיטתו. וכמו שנתבאר).

והתוס' ברה"ר (כט: ד"ה שמא) הביאו רק את פי' הב' דרש"י בסוכה, והקשו עליו כנ"ל, ולכן ביארו הא דנקטו בגמ' דווקא "שמא יעבירונו": "ונראה דמראשית היחיד לרה"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר אבל ברשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעביר ארבע אמות". והתוס' בביצה (יח. ד"ה שמא) כתבו לבאר הא דנקט דווקא שמא יעבירונו ולא שמא יוציא: "דיש הכירא בפתח ובגפופי החצר". ולא הזכיר כלל את דברי רש"י הנ"ל, וכ' המהר"ם שיף: דבריהם מפורשים יותר במגילה דף ד', דמרה"י לרה"ר לא טעו אינשי, אבל זמנין שהמגילה קיימא כבר ברה"ר ויוציאנה ד"א בגווה". הרי שבנוגע לעקירה משעה ראשונה לכך ס"ל להתוס' ברה"ה כהתוס' בסוכה, דגם בהעברת ד"א בעינן שיהיה עקירה משעה ראשונה לכך. ומשמע דגם בנוגע עקירה ברה"י בנוגע להעברת ד"א ברה"ר ס"ל כהתוס' בסוכה דחייב, מהא דלא הקשו כן על רש"י.

ובמגילה (ד: ד"ה ויעבירונה) כ' בתי' הב' כפירש"י, דדווקא בהוצאה בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, משא"כ בהעברת ד"א, ולא כהתוס' בסוכה ורה"ה [והמהרש"א שם כ' על דברי התוס': "ובתוס' פ"ב דרה"ה ובלולב הגזול דבריהם יותר מבוארים". וכ' ע"ז הקרני ראם: "נ"ב ע"ש שדחו זה"]. וגם לפי דבריהם נמצא דגם אם העקירה ברה"י חייב משום מעביר ד"א ברה"ר.

---

שיתכן שיעמוד לפוש ברה"ר כמו"כ יתכן שיעמוד לפוש ברה"י ויתחייב משום מוציא. וכוונת התוס' כך היא: והא גם גבי העברת ד"א בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, ואם משום דשמא יעמוד לפוש ברה"ר, א"כ אותו החשש איכא גם שמא יעמוד לפוש ברה"י.

אבל מדברי רש"י דס"ל דמ"מ חששו שמא יעבירונה, ובהעברת ד"א לא בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, והיינו גם בגוונא דלא עמד לפוש, מוכח דס"ל דחייב על העברת ד"א ברה"ר אע"ג דהעקירה היתה ברה"י.

ולכאנ"ל גם מדברי התוס' עצמם שהקשו על פי' הב' ברש"י רק מצד דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך ולא הקשו שהעקירה היתה ברה"י, מוכח דס"ל דגם אם העקירה היתה ברה"י חייב (ודברי הגרעק"א בזה צ"ע, אך בלא"ה דבריו צ"ע, דהא כוונתו בזה היא להוכיח דבעינן עקירה ברה"ר דווקא, והא המאירי המובא לקמן בסמוך כ' להדיא דגם אם עקר ברה"י חייב).

ומה שהוכיח הגרעק"א מדף צז דבעינן עקירה ברה"ר, יש לפרש הגמ' באופן אחר, דהא דהקשו דצריך להיות פטור אי"ז משום דהעקירה היתה ברה"י, דלעולם בהעברת ד"א ברה"ר חייב גם אם העקירה היתה ברה"י, אלא הקושיא היא מצד שא"א לחייב ב' חיובים מצד עקירה אחת, ולכן אם מחייבין ליה מצד מוציא ע"י העקירה מרה"י, תו א"א לחייבו על העברת ד"א מצד אותה עקירה.

והגרעק"א בדו"ח (שבת ה:) כ' בשיטת התוס' בשבת (ב: ד"ה שבועות), דס"ל דהמוציא מרה"י לרה"י דרך ד"א ברה"ר, חייב משום מעביר ד"א ברה"ר. וכ"כ החת"ס וציין לדברי התוס' בעירובין (לג. ד"ה והא) דס"ל דבכה"ג חייב משום מעביר ד"א ברה"ר.

ונמצא דדבריהם הם כדברי התוס' בסוכה הנ"ל, דחייב בהעברת ד"א גם אם לא עקר מרה"ר. אבל הרשב"א והריטב"א בעירובין שם פליגי אתוס', וס"ל דבכה"ג אינו חייב משום מעביר ד"א ברה"ר.

[ולפי סברת התו"ח, י"ל דבהא פליגי, דהתוס' ס"ל דגדר החיוב הוא על פעולת ההעברה, ולכן לא אכפת לן במה שהעקירה וההנחה היו ברה"י, משא"כ להרשב"א והריטב"א החיוב הוא על העקירה וההנחה, ולכן בעינן עקירה והנחה ברה"ר.

אמנם התו"ח עצמו ודאי לא ס"ל כן, דהא התו"ח (סי' א') ביאר בכוונת התוס' הללו דהחיוב אינו משום מעביר ד"א ברה"ר, אלא משום הוצאה, וכמו במושיט ע"ש].

## ב

הוכחה דאין פלוגתא זו תלויה בפלוגתא אם העברת ד"א הוא כעין מוציא או שחייב על פעולת ההעברה.

ובביאור סברות פלוגתתם אם בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, לכאור' יש לפרש ע"פ החקירה הידועה בגדר איסור העברת ד"א אם הוא משום דהוי כעין מוציא [כמו שביאר הבעה"מ (שבת לו: בדפי הרי"ף) וכמה ראשונים שם (עג.)] וממילא מוכח דגדר איסור העברת ד"א הוא העקירה במקום אחד והנחה אחר ד"א [והשטמ"ק בכתובות (לא. ד"ה לימא פליגא) כ' להדיא דמלאכת מעביר ד"א ברה"ר הוא העקירה וההנחה ולא ההעברה].

או דהאיסור הוא גוף ההעברה [כמ"ש הגר"ח סטנסל אות קי"א בשיטת הרמב"ם, וכן כ' בשמו הגראז"מ (אבן האזל פ"ג מהל' גניבה ה"ב ד"ה ושמעתיה)]. ועי' בספר "אהלי צבי" על מסכת ב"ק סי' ל"ז ביאור שיטת הגר"ח בזה (איך מתאים עם הסוגיא בכתובות שם) ואכ"מ.

דהנה המאירי (סוכה שם) כ' דבהעברת ד"א גם אם העקירה וההנחה ברה"י, ורק ההעברה היא ברה"ר, חייב. ובגמ' לקמן (שבת צז.) כ' כן המאירי בשם עצמו.

וביאר התוצאות חיים (סי' ז' ס"ק ד') בסברא זו, דהעברת ד' אמות ברה"ר הוא ענין המלאכה, והעקירה וההנחה אינם מעצם המלאכה אלא לשווא כדרכה. ולכן אינם צריכים להיות דווקא ברה"ר.

ורש"י ע"כ ס"ל כהמאירי בזה, וכן התוס' בסוכה שם, וכמו שנתבאר. וא"כ מוכח דס"ל לרש"י דהעקירה וההנחה אינם מעצם המלאכה אלא רק תנאי.

וכן מוכח מדברי רש"י לעיל (ג. ד"ה יד): "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה", וחזינן דאינם מעצם המלאכה, אלא רק תנאי לשווא כדרכה.

ולכאור' י"ל, דכיון דס"ל לרש"י דהעקירה וההנחה הם רק תנאי, משו"ה מהני גם אם העקירה הראשונה לא היתה לשם ההוצאה.

אך אי"ז מסתבר דמשום טעם זה יהיה סגי אפי' בעקירה שאינה לשם ההעברה. דלכאור' עקירה שאינה לשם ההעברה אינה נחשבת עקירה כלל, ומ"ט ס"ל לרש"י דחייב גם אם העקירה לא היתה לשם ההעברה. דדווקא לענין עקירה ברה"י מהני טעם זה, כיון דסוכ"ס איכא עקירה לשם העברת ד"א ברה"ר, אבל עקירה שאינה לשם העברת ד"א ברה"ר, אינה נחשבת כלל לעקירת איסור.

ועוד יותר קשה, דאם נפרש דבגדר זה תלוי הך דינא דעקירה שלא לשם העברת ד"א, א"כ נמצא דדברי התוס' סותרין עצמם מיניה וביה, דמחד ס"ל כהמאירי דלא בעינן עקירה ברה"ר דווקא (מהא דלא הקשו על רש"י בנוגע לעקירה בכרמלית), והיינו דס"ל דגדר איסור העברת ד"א הוא גוף ההעברה. ומאידך הרי הקשו על רש"י שכ' דלא בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, והיינו דס"ל דגדר האיסור הוא משום דהוי כעין מוציא מהד' אמות.

אלא ע"כ דאין הדברים תלויים זה בזה, והא דס"ל לרש"י דלא בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, אי"ז משום שתלוי בהא דס"ל דגדר איסור העברת ד"א הוא גוף ההעברה.

## ג

### ביאור לכאור' בסברת רש"י בזה ובסברת התוספות שחולק על דבריו

ולפום ריהטא נראה לבאר בשיטת רש"י בזה, דכיון דס"ל דהעקירה וההנחה אינם מעצם המלאכה, אלא רק תנאי לשווא כדרכה, ממילא אי"צ שהעקירה תהיה לשם מעשה המחייבו מדין הוצאה, אלא בעינן רק עקירה לשם אותה הפעולה שעשה, דגם בהכי חשיב שהיתה הוצאה כדרכה, כיון שהיה עיקרה לשם פעולה זו.

ולכן ס"ל לרש"י, דבהוצאה מרשות לרשות, כיון דבשעה שעקר לא התכוין להוציא מרשות לרשות, נמצא דלא היתה העקירה משעה ראשונה לשם כך. ולכן אם הגביה ע"מ להצניע ונמלך והוציא, פטור. דלא היתה עקירה לשם הוצאה.

משא"כ בהעברת ד"א, דכנ"ל ס"ל לרש"י דהאיסור הוא גוף ההעברה (דאל"כ לא מהני עקירה ברה"י לחייבו על העברת ד"א ברה"ר) א"כ אותה הפעולה של העברה רצה לעשות בתוך ביתו,

שרצה להוליך הלולב כדי לנענע בו, ונמצא דהיתה כוונה לשם העברת החפץ, רק שהוא התכוין להעבירו בתוך רה"י, ובסוף העבירו ד"א ברה"ר. ובכה"ג ס"ל לרש"י דחשיב עקירה משעה ראשונה לכך, דנתכוין לשם פעולת ההעברה.

ונמצא לפ"ז, דלעולם גם לרש"י בעינן עקירה משעה ראשונה לכך גם בהעברת ד"א, אלא שבדרך כלל כשעוקר את החפץ ברה"י חשיב עקירה משעה ראשונה לשם ההעברה. ולו יצויר שיעקור חפץ שלא ע"מ להעבירו כלל אפי' בתוך רה"י, ובסוף העבירו ד"א ברה"ר, חשיב שאין כאן עקירה משעה ראשונה לכך, ופטור.

ובסברת התוס' בסוכה הנ"ל, (דכנ"ל בנוגע לדין עקירה ברה"י ס"ל כרש"י דבהעברת ד"א חייב גם אם העקירה היתה ברה"י, והיינו משום דס"ל דהחיוב בהעברת ד"א הוא על ההעברה, ועכ"ז פליגי על רש"י בנוגע ל"עקירה משעה ראשונה לכך" וס"ל דבעינן שבשעת העקירה יהיה כוונה לשם העברת ד"א ברה"ר דווקא, ולא סגי במה שנתכוין להעביר החפץ בתוך רה"י), י"ל דס"ל להתוס' ד"עקירה משעה ראשונה לכך" אין הכוונה לשם אותה הפעולה, אלא בעינן עקירה לשם אותו איסור שנעשה דווקא.

#### ד

#### לפ"ז ביאור סברת התוס' לעיל

והנה בגמ' לעיל (ד.): "בעא מיניה רבא מרב נחמן: היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, מהו להחזירה לאותה חצר, אמר ליה: מותר. לחצר אחרת מהו, אמר ליה: אסור". ופריך: "ומאי שנא". ומשני:

"התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו".

וכתבו התוס' (ד"ה ומאי שנא): "בזו כנגד זו איירי, דבדיוטא אחת שנא ושנא דאיכא איסור חיוב חטאת, דמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים".

והמג"א (או"ח ריש סי' שמ"ח) כ' בדיוטא אחת גם אם הוציא ע"מ להניח ברה"ר לכו"ע אסור להניח ברה"י אחרת, וציינן שכן כתבו התוס' הנ"ל. (ולקמן יתבאר באריכות).

אך לכאן צ"ב דברי התוס', דהא גם בדיוטא אחת לכאן ליכא חיוב חטאת, דהא לא היתה העקירה משעה ראשונה לשם כך. דהא רצה להוציא החוצה ולא להושיטה לחצר אחרת.

ולכאן יתכן דבמלאכת מושיט לא בעינן כלל עקירה והנחה, וממילא א"ש. אבל הח"א (שבת סי' ס"ב ס"ק י"ט) כ' דגם במושיט בעינן עקירה והנחה.



וי"ל, דהתוס' ס"ל דהא דבעינן שתהא עקירה משעה ראשונה לכך, אין הפי' שתהא עקירה לשם אותה פעולה שעושה (כמו שנתבאר בדברי רש"י), אלא ס"ל דבעינן שתהא עקירה לשם אותו חיוב שעושה. ופי' את הגמ' כאן, ד"היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ", איירי בגוונא שהוא התכוין להניחם ברה"ר, וכיון שהוא עקר ע"מ להוציא מרשות לרשות, נמצא דעקר לשם דבר המחייבו משום מוציא, ולכן יש לחייבו גם מדין מושיט דהוי תולדה דמוציא [לשיטת התוס' (ב. ד"ה פשט)].

ואם כנים הדברים, נמצא דרש"י ותוס' פליגי בגדר הא דבעינן "עקירה משעה ראשונה לכך". דלרש"י בעינן עקירה משעה ראשונה לשם אותה הפעולה שעושה, אע"פ שהפעולה שאליה התכוין היא פעולת היתר. ולכן אם עוקר ברה"י על מנת להעבירו בתוך רה"י, ובסוף העבירו ד"א ברה"ר, חייב.

משא"כ להתוס' בעינן עקירה משעה ראשונה לשם אותו החיוב מלאכה שעושה, והתוס' בזה לפי שיטתם הנ"ל בסוכה ובר"ה, דאם עוקר ברה"י שלא ע"מ להעבירו ד"א ברה"ר, ובסוף העבירו ד"א ברה"ר פטור. והיינו משום שבשעת העקירה לא התכוין לעשות איסור.

## ה

### לפ"ז ביאור סברת הר"ן

והנה הר"ן בסוכה (כא. מדפי הרי"ף) הביא את כל לשון רש"י בסוכה שם, והקשה עליו כקושית התוס' שם, ולכן הסיק בהא דנקטו דווקא טעמא ד"שמא יעבירונו" ולא "שמא יוציא מרשות לרשות": "ויותר נראה לומר, דחדא מינייהו נקט. א"נ דמרה"י לרה"ר אית ליה היכירא במחיצות ומדכר וכו'". ומשמע דפליג על רש"י בב' הפרטים, ולכן הוצרך לפרש בענין אחר. [אך קצת צ"ב, דכיון דס"ל דבעינן עקירה ברה"ר דווקא, מ"ט הקשה דווקא מהא דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך, טפי הו"ל להקשות, דהא אף אם הוי לשם העברת ד"א, מ"מ אין כאן עקירה ברה"ר].

והנה הר"ן לקמן (שבת לא: בדפי הרי"ף) נמי כ' כהבעה"מ הנ"ל, דאיסור העברת ד"א ברה"ר בשבת הוא משום שהוא כעין מוציא, והקשה, דהלא אי' בפרק הזורק (צו:): דמעביר ד"א ברה"ר הלכתא גמירי לה". ותי': ד"היינו לחייב בה מדין מוציא, ומש"ה עונשין עלי' הואיל ונסמכה לתורה שבכתב, הא לאו הכי לא מחייב עלי', שאין עונשין מהלכה למשה מסיני". עכ"ל.

וכן כ' הריטב"א (חידושי הריטב"א החדשים) בשבת (עג:): "דכל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי ליה, והיינו נמי דלא קתני המעביר ארבע אמות, דההיא נמי עקירת חפץ ממקומו היא, כי המקום ארבע אמות מן הסתם. ואיפשר דמעביר תולדה היא, והיינו דאמרי' בפ' הזורק מעביר ארבע אמות בר"ה הלכה גמירי לה לחייבו משום מוציא, דאי לא - אין עונשים מהלכה למשה מסיני".

ולפי הנתבאר י"ל בשיטת הר"ן, דכיון דס"ל דגדר איסור העברת ד"א ברה"ר הוא משום תולדה דמוציא, לכן ס"ל בסוכה שם דבעינן עקירה ברה"ר דווקא, כיון דבעינן שיעקור בתחילת הד' אמות שמהם מוציא ויניח מחוץ לד"א שמהם הוציא.

ולפ"ז י"ל בהא דס"ל דבעינן עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א, דגם אם ס"ל כרש"י דבעינן עקירה לשם אותה הפעולה שעושה, מ"מ כיון דלשיטתו האיסור בהעברת ד"א אינו על גוף ההעברה, אלא על שמוציא כביכול מרשות הד"א, נמצא דהעקירה הראשונה לא היתה לשם אותה פעולה שעושה, ופטור. ולכן בעינן עקירה לשם העברת ד"א ברה"ר דווקא.

## ו

## לפ"ז ביאור סברת הרמב"ם

ומדברי הרמב"ם (פי"ג הי"ב) מוכח דס"ל כפי הנתבאר בשיטת התוס', דבעינן שיעשה עקירה לשם איסור, דהא כ' (בנוגע לדין המפנה חפצים מזוית לזוית, שפטור כיון שהעקירה היתה) "עקירה המותרת", והיינו דאזיל בתר האיסור, ולא בתר הפעולה. ולפ"ז צריך לומר לכאן, דס"ל כהתוס' דבהעברת ד"א נמי בעינן עקירה משעה ראשונה לשם כך.

ובהלכות שופר (פ"ב ה"ו) כ' הרמב"ם בנוגע לגזירה דרבה: "שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירונו ד"א ברה"ר, או יוציאו מרשות לרשות וכו'".

והא דהרמב"ם הזכיר גם החשש שמא יוציא מרשות לרשות, אע"ג דבגמ' מוזכר רק החשש שמא יעבירונו ד"א ברה"ר, ביאר רבינו מנוח על הרמב"ם שם, ד"תלמודא רבותא נקט, שאפי' יהיה השופר ברה"ר אתי למיעבד איסורא, א"נ מש"ה נקט העברה, משום דאשכחן בה קולא, כגון פחות פחות מד"א".

ונראה לבאר בזה, דאם הרמב"ם היה סובר כרש"י, דגם אם העקירה הראשונה לא היתה לשם כך חייב בהעברת ד"א, נמצא דהא דאיתא בגמ' דווקא הטעם "שמא יעבירונו", הוא משום דלזה חששו חכמים טפי ממה שיוציא מרשות לרשות לא חששו. וא"כ לא היה לו להרמב"ם להזכיר טעם זה ד"שמא יוציא", דבדרך כלל אינו מזכיר דברים שאינן מן הגמרא. אלא ע"כ דס"ל להרמב"ם דגם בהעברת ד"א בעינן עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א ברה"ר, וע"כ דאותו החשש שחששו חז"ל שמא יעבירונו, הוא לא רק בנוגע להעברה, אלא חששו גם "שמא יוציא", ומשום רבותא נקטה הגמ' דווקא "שמא יעבירונו". וכיון דהוא משום רבותא, נמצא דכוונת הגמ' גם להטעם ד"שמא יוציא", ולכן מזכירו הרמב"ם, וכמו בכל מקום שהרמב"ם מפרש הגמרא, וכמו"כ הכא מפרש דכוונת הגמ' היא שהגזירה היא גם משום טעם זה.

ולפי הנתבאר דפליגי בזה רש"י והתוס', נמצא דהרמב"ם דס"ל דבעינן עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א ברה"ר, אזיל בזה לשיטתו, שפי' הא דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך, דאם היתה עקירת היתר, א"א לחייבו מצד עקירה זו.

## ז

**לפ"ז א"ש ביאור הגרצ"פ פרנק בשיטת רש"י לעיל, וי"ל דתוס' לשיטתו**

והנה דו"ז הגרצ"פ פרנק זצ"ל (שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' י"א) כ', בהא דתנן ריש שבת "או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין", ומבואר בגמרא (ג.) דפטור אבל אסור, הביא שהקשו לו, אמאי אסור בעה"ב ליתן בפנים לתוך ידו של עני, הא אפילו אם ימשך ויוציא בעצמו נמי פטור, דהא אין כאן עקירה משעה ראשונה לכך.

ותי' ע"ז: "הנה לכאורה י"ל דהגזירה היתה דילמא יעבור בפעם אחרת ויוציא לגמרי, כמו שגזרו על הנחה אף דאין במציאות שיעשה אסור בזה, וע"כ דהגזירה היתה דלמא עביד זימנא אחריתא. אלא דעדיין יקשה לנו להאי לישנא שכתב רש"י לקמן (דף ג. ד"ה פטורי דאתי) עקירה דאתי לידי חיוב חטאת קא חשיב, משמע דבעקירה זו יבא לידי חיוב חטאת". ולכן תירץ לפי שיטת רש"י, דכיון שבעה"ב התכוין להוציא החפץ, אע"ג דלא התכוין להוציא בעצמו, חשיב שהיתה העקירה משעה ראשונה לכך. וע"ש שהאריך בזה מאד.

וביאורו זה א"ש עם הנתבאר בשיטת רש"י, דס"ל דהא דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך, היינו לשם אותה הפעולה שעושה, אבל אי"צ שיהיה לשם אותה מלאכה. ולכן אע"ג דרצה לעשות באופן שאינו מתחייב, כיון שהתכוין לפעולה של הוצאת החפץ, חשיב עקירה משעה ראשונה לכך.

ויותר מזה י"ל, דמש"כ הגרצ"פ כן דווקא בשיטת רש"י, אבל קודם שהביא את דברי רש"י בזה כ' דיש לפרש דהחשש הוא שמא יעשה פעם אחרת, הוא משום דהתוס' שם (ד"ה פטורי) כתבו: "ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה, דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור, לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט, או עקירה או הנחה". וע"כ צריך לומר בשיטת התוס' דהחשש הוא גם בנוגע לפעם אחרת, דהא בגוונא שחיסר עקירה ועתה פושט ידו לפנים, הרי א"א שיבוא בפעולה זו לידי חטאת. וע"כ ד"אתי בהו לידי חיוב חטאת" קאי א"פעם אחרת". (וכן בשיטת הרמב"ן שהביא בשם אחרים שפי' ד"אתי בהו לידי חיוב חטאת" קאי אהנחות שהם גמר המלאכה, דודאי החשש הוא שמא יעשה כן פעם אחרת, דהא הכא איירי בגוונא שהוא לא עשה עקירה).

ולפי הנתבאר נמצא דרש"י והתוס' לשיטתם. דרש"י דס"ל דבעינן שתהיה העקירה לשם הפעולה שעושה, ס"ל כפי שיטתו כמו שנתבאר. והתוס' דס"ל דבעינן שיהיה עקירה לשם חיוב

חטאת, לא מצו לפרש דהחשש הוא שמא יגמור מלאכתו, דהא אף אם יגמור יהיה פטור, דלא עקר משעה ראשונה לכך. ולכן פי' דהחשש הוא שיוציא פעם אחרת.

## ח

## לפ"ז ביאור סברות פלוגתת רש"י ותוס' בגדר הוצאה

והנה בספר אהלי צבי על מסכת שבת (סי' א') תתבאר אי"ה פלוגתת הראשונים בגדר איסור הוצאה מרשות לרשות, ואין מקומה כאן, והנוגע לעניננו הוא מה שנתבאר שם מדברי רש"י בכמה מקומות, דמשמע מדבריו דאיסור הוצאה הוא שהתורה אסרה את פעולת הגברא שמוציא, אע"פ שאין בזה שום נפעל. משא"כ לשיטת התוס' התורה אסרה את הנפעל של ההוצאה.

ולפ"ז א"ש בנדו"ד בשיטת רש"י דס"ל ד"משעה ראשונה לכך" היינו שהוא התכוין לאותה פעולה שעשה בסוף, ולא סגי שהתכוין למלאכת הוצאה. והיינו דכיון דאין כאן שום נפעל אלא רק פעולה, לכן "משעה ראשונה לכך" קאי דווקא אפעולה שלו, דאת זה אסרה התורה.

משא"כ התוס' דס"ל דבהוצאה התורה הקפידה על הנפעל שע"י ההוצאה, לכן ס"ל ד"משעה ראשונה לכך" היינו שמשעת העקירה התכוין לשם אותו נפעל שעושה בסוף.

ובעיקר לפי הנתבאר עתה, דלרש"י "אתי בהו לידי חיוב חטאת" היינו שיגמור פעולתו זו. דכיון דס"ל דהאיסור הוא פעולת הגברא, לכן חיישינן דווקא בגוונא דיתכן שיגמור פעולה זו באיסור. אבל אם בפעולה זו לא היה חשש שיגמור באיסור, לא היו אוסרים מצד חשש שמא פעם אחרת יבוא לידי חיוב חטאת. דהא במלאכה זו ליכא שום נפעל, ומ"ט יש לחוש שאם יעשה הנחה לבדה בהיתר, יבוא פעם אחרת לעשות גם עקירה. ולכן פי' רש"י דהחשש הוא שמא יגמור פעולה זו באיסור. דזה ודאי יש לחוש שמא גם יניח אחר שעקר.

אבל א"א לפרש דאסרו לו לגמור המלאכה, שמא יעשה פעם אחרת כל המלאכה בעצמו. דהא אין בזה שום נפעל, ומה שייך לחשוש שאם יגמור הנפעל יעשה כך פעם אחרת. אלא וודאי האיסור הוא רק אם שייך שבפעולה זו יתכן שיגמור פעולתו ויבוא לידי איסור.

משא"כ התוס' דס"ל דהתורה אסרה את הנפעל של ההוצאה, שפיר פירשו ד"אתי בהו לידי חיוב חטאת", היינו שאם יגמור מלאכה זו, יש לחשוש שפעם אחרת יעשה כל המלאכה ויבוא לידי חיוב חטאת. דאם נתיר לו נפעל זה באופן מסוים, יש לחשוש שיעשה את אותו הנפעל באופן האסור.

## ט

## קושיא על כל המהלך הנ"ל

אך לכאור יש להקשות על כל הנתבאר דרש"י "לשם כך" היינו לשם אותה פעולה, ולהתוס' לשם אותה מלאכה:

דהנה הב"י (או"ח סי' שמו ד"ה ומ"ש) כ': "ובלבד שלא יוציא מרה"י למקו"פ דרך רה"ר וכו', כיון שאם עמד ברה"ר חייב, גזרינן שמא יעמוד", ע"ש. והקשה עליו התוספת שבת, דלכאור גם אם יניח ברה"ר, הא לא היתה עקירה משעה ראשונה לכך.

ובביאור שיטת הב"י, הנה לפי הנ"ל צריך לומר לכאור, דהב"י ס"ל כפי הנתבאר בשיטת רש"י, ד"עקירה משעה ראשונה לכך" היינו לשם אותה הפעולה שאותה עשה, ומשו"ה ס"ל, דכיון שהוא שהוא התכוין להוציא החפץ מרה"י ולהניחו במקום אחר, ממילא גם אם מניח ברה"ר, חשיב שהעקירה הראשונה היתה לשם כך.

אלא שלפ"ז צ"ב, דהא התוס' בסוכה ובר"ה ובכ"מ, וכן הרמב"ם, ס"ל דבעינן עקירה לשם אותה המלאכה שעשה, וא"כ הכא שלא התכוין לעשות מלאכת מוציא, ממילא חשיב שלא היתה העקירה משעה ראשונה לכך, ומ"ט פסק הב"י כשיטת רש"י (והתוס' במגילה הנ"ל דס"ל כרש"י) ולא כשיטת התוס' בכ"מ והרמב"ם.

## י

## ביאור סברת רש"י באופ"א לפי יסוד הרמב"ן בגדר הוצאה

ולכן נראה לבאר פלוגתת רש"י והתוס' באופ"א, די"ל, דלעולם גם לרש"י ס"ל בגדר "עקירה משעה ראשונה לכך" דבעינן עקירה לשם האיסור, ואם עוקר ע"מ להעבירו בתוך רה"י ובסוף העביר ד"א ברה"ר אי"ז שעקר משעה ראשונה לכך, ועכ"ז ס"ל לרש"י דחייב על העברה, כיון דבהעברה לא בעינן עקירה משעה ראשונה לכך.

ובהקדים, דהנה התוצאות חיים (סי' ט' ס"ק י"א) ביאר בהא דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך, דלכאור מ"ט לא נימא דבשעת העקירה בעינן שיעקור לשם עקירה, ובשעת הוצאה יוציא לשם הוצאה, ובשעת ההנחה יניח לשם הוצאה. וכמו בכותב ב' אותיות דאם בשעה שכתב אות אחד לא התכוין לכתוב ב' אותיות, ורק אח"כ התכוין לכתוב עוד אות, דחייב, כיון דלא בעינן בתחילת מעשה האיסור שיחשוב על סוף הדבר המחייב [כך פשיטא ליה להתו"ח, דבכותב כה"ג חייב. אבל דו"ז הגרצ"פ פרנק זצ"ל (ט"ל הרים - כותב, סימן ד') הסתפק בזה].

וביאר בזה התו"ח, דהנה בגמ' שבת (ח:): "אמר רב יהודה: האי זירזא דקני רמא וזקפיה רמא וזקפיה לא מיחייב עד דעקר ליה". ואירי ברה"ר, דאינו חייב משום העברת ד"א עד דעקר ליה.

והקשה הרמב"ן: "איכא למידק והתניא הגונב כיס בשבת כו' היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא חייב שהרי איסור שבת ואיסור גניבה אין באין כאחד, אלמא אע"ג דלא עקר ליה מחייב". והביא הרמב"ן: "וראיתי מתרצין בשם הראב"ד ז"ל דשאני מוציא מרשות לרשות דעקירת הרשויות עקירה היא לחייב עלה".

ולפ"ו ביאר התו"ח, דכיון דענין הוצאה מרשות לרשות הוא עקירת הרשות, נמצא דכל שלא הוציא החפץ עוד לא גמר העקירה, ולכן בעינן עקירה משעה ראשונה לשם הוצאה, דאם לא עקר לשם הוצאה, נמצא דלא עקר לשם העקירה, ד"לשם כל העקירה" היינו עד שמוציא החפץ לרשות השניה.

וממילא ביאר התו"ח, דלפ"ו אי"צ שמשעת העקירה יהיה לשם הנחה ברשות אחרת, אלא רק שיהיה לשם הוצאה לרשות אחרת, אע"פ שמתחילה לא התכוין להניח. דכיון דכל מה דבעינן שיהיה עקירה משעה ראשונה לשם הוצאה, הוא משום דכל עוד שלא מוציא לא נגמרה העקירה, נמצא דבנוגע להנחה, כיון שבשעת ההנחה כבר נגמרה העקירה, ממילא אי"צ בשעת העקירה שיהיה לשם הנחה.

[והוכיח כן מהגמ' הנ"ל (ד).] "היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ מהו להחזירה לאותה חצר וכו'". הרי חזינן דאסור אע"ג דהתם לא התכוין להניח. אך צ"ע מהי הוכחתו, דמנ"ל דהתם לא התכוין להניח, דלמא אירי בהוציא את ידו מלאה פירות והתכוין להניחם. וצ"ע].

ולפ"ו י"ל בשיטת רש"י, דס"ל דדווקא בהוצאה מרשות לרשות הוא דאמרי' דהעקירה היא עקירת הרשות, ולכן בעינן שיהיה משעה ראשונה לשם הוצאה. משא"כ בהעברת ד"א.

דכיון דכנ"ל מוכח בשיטת רש"י דס"ל דגם אם העקירה היתה ברה"י חייב משום העברת ד"א ברה"ר, והתו"ח ביאר בסברת המאירי שכ' כן דהוא משום דגדר איסור העברת ד"א ברה"ר הוא גוף ההעברה.

א"כ נמצא לפ"ו לפ"ו שהעקירה נגמרת מיד כשמגביה את החפץ, ולכן אי"צ שמשעת העקירה יהיה לשם העברת ד"א, אלא בשעת העקירה צריך שיהיה לשם עקירה, ובשעת ההעברה צריך שיהיה לשם ההעברה, כמו במוציא מרשות לרשות, דאי"צ בשעת העקירה שיהיה לשם הנחה. וכמו בכותב ב' אותיות, דאי"צ שבשעת כתיבת האות הראשונה יהיה לשם כתיבת ב' אותיות.

וע"ש שהתו"ח כ' לבאר כן בשיטת רש"י, ומסתמא כוונתו כפי הנתבאר, דהוא דווקא משום דס"ל לרש"י דבהעברת ד"א האיסור הוא גוף ההעברה, דהא אם האיסור היה משום תולדה דהוצאה,

היה נמצא דגם בהעברת ד"א הענין הוא עקירת הרשות, וא"כ לא היה מקום לחלק בין העברת ד"א לבין מוציא מרשות לרשות.

#### יא

##### ביאור התוס' הנ"ל לפ"ז (ולא פליגי על רש"י), ועד"ז ביאור הבית יוסף

ולפ"ז י"ל גם בשיטת התוס' הנ"ל (ד. ד"ה ומאי שנא), דהוקשה איך יש לחייבו אם מוציא לרשות אחרת בדיוטא אחת, הא לא עקר לשם כך. דהא במושיט, גם אם בעינן עקירה והנחה, וודאי העקירה נגמרת בשעה שמגביה, דהא המלאכה היא להושיט החפץ והעקירה אינה חלק מההושטה. ולכן בשעת העקירה בעינן שיהיה לשם עקירה, ובשעת ההושטה בעינן שיהיה לשם הושטה.

ואם נפרש כן בשיטת התוס', דכיון דהעקירה נגמרת בשעה שעוקר, ממילא אי"צ עקירה משעה ראשונה לשם ההושטה, צריך לומר דהתוס' כאן ס"ל כהתוס' הנ"ל במגילה (ד:): דבהעברת ד"א אי"צ עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א. [משא"כ לפי הנתבאר לעיל בסברת התוס', דהוא משום דבעינן עקירה לשם המלאכה המחייבת, ממילא צריך לומר דס"ל כהתוס' הנ"ל בסוכה (מג.) ור"ה (כט:): דגם בהעברת ד"א בעינן עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א ברה"ר].

ולפי כל זה י"ל גם בשיטת הב"י הנ"ל שכ' דאסור להוציא מרה"י למקו"פ דרך רה"ר, שמא יניח ברה"ר, והקשה התוספת שבת, דהא גם אם יניח אין כאן עקירה משעה ראשונה לשם כך.

ולפי דברי התו"ח, דהא דבעינן עקירה משעה ראשונה לשם הוצאה, הוא משום דבעינן שהעקירה תהיה לשם עקירה, וכל שלא יצא החפץ מהרשות אי"ז נחשב לעקירה, ולכן לא בעינן שיהיה לשם הוצאה, ממילא מבואר הכא בדברי הב"י, דכיון שהוא עקר ע"מ להוציא מרה"י, אע"פ שרצה להניח במקו"פ, מ"מ כיון שרצה להוציא החפץ מרה"י חשיב עקירה משעה ראשונה לשם כך, ואם יניח ברה"ר יהיה חייב. דהא לא בעינן עקירה משעה ראשונה לשם ההנחה, אלא רק לשם ההוצאה מרה"י, וכאן הכוונה היתה להוציא מרה"י. אח"כ ראיתי שעי"ז כ' הפמ"ג (משב"ז סי' שמ"ז ס"ק ב') באחד מתירויו.

#### יב

##### שקו"ט בדברי התו"ח, לפ"ז ביאור דגדר הוצאה מרשות לרשות תלוי בפלוגתת רש"י והתוס' לגבי מתגלגל

ובביאור טעמייהו דהתוס' בסוכה ור"ה דס"ל דגם בהעברת ד"א בעינן עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א, הרי א"א לומר דס"ל כהבעה"מ ודעימיה דגדר איסור העברת ד"א ברה"ר הוא

משום תולדה דמוציא, וא"כ גם בהעברת ד"א ברה"ר הוי עקירת הרשות, ולכן בעינן שיהיה משעה ראשונה לכך. דהא כנ"ל, מדברי התוס' בסוכה שהסכימו עם הפי' הא' בדברי רש"י, שכ' גבי מקרה שהשוfer מונח בכרמלית, מוכח דס"ל דלא בעינן עקירה ברה"ר דווקא, וע"כ הוא משום דגדר העברת ד"א הוא גוף ההעברה.

וא"כ צריך ביאור מ"ט כתבו דגם בהעברת ד"א בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, הא העקירה נגמרת בשעה שמגביה את החפץ, ומ"ט צריך שיהיה לשם ההעברה שאינה חלק מהעקירה.

וכן צריך ביאור סברת התוספת שבת שהקשה על הב"י, וסבר דכשעקר ע"מ להוציא ולהניח במקו"פ, ובסוף הניח ברה"ר חשיב שלא היה עקירה משעה ראשונה לכך.

וי"ל בזה, דהנה כל יסודו דהתו"ח בהא דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך דהוא משום שהעקירה אינה נגמרת עד שמוציא, הוא משום שכך למד מדברי הראב"ד הנ"ל.

והנה בגוף קושית הרמב"ן מגונב כיס לזירזא דקני, דע"ז הביא את תירוץ הראב"ד, י"ל דתליא בפלוגתת רש"י ותוס' בדינא דמתגלגל.

דרש"י לקמן (ק: ד"ה מתגלגל) ס"ל דדבר המתגלגל למטה מג' חשיב כמונח, משא"כ התוס' (ק: ד"ה אחזתו) ס"ל דדבר המתגלגל לא חשיב מונח.

ומה שהקשה הרמב"ן מהגונב כיס, דהתם חזינן דחשיב מוציא מרשות לרשות אע"ג דהוא למטה מג', ואילו בזירזא דקני לא חשיב מעביר ד"א ברה"ר, הוא דווקא לפי שיטת רש"י דס"ל דמתגלגל למטה מג' חשיב מונח, דאז קשיא, דכמו שמתגלגל חשיב מונח וממילא גם הכיס חשיב מונח, ומ"מ חייב, כמו"כ נימא בזירזא דקני, דאע"ג דהוא מונח, מ"מ יתחייב כשמתגלגל. וע"ז תירץ הראב"ד דשאני הוצאה דבעינן עקירת הרשות, משא"כ בהעברת ד"א. ונמצא דהראב"ד ס"ל כרש"י בדינא דמתגלגל.

אבל לשיטת התוס' דמתגלגל לא חשיב מונח, ממילא לא קשיא מידי מהגונב כיס על זירזא דקני, דבגונב כיס, כיון שלוקחו בבת אחת, נמצא דברגע שהתחיל להזיזו הוי עקירה, וכשגמר להוציאו הוי הנחה. משא"כ בזירזא דקני, דכל הזמן הוא מונח, אי"ז נחשב לעקירה והנחה.

והתוס' שם (ח: ד"ה לא מיחייב) כ' כן להדיא: "ודוקא רמא וזקפיה, דכשהניח ראשו האחד חוץ לד' אמות עדיין ראשו השני מונח בתוך ד' וכשחזר ומשליך ראשו [הב'] חוץ לד' אמות עדיין אינו מתחייב דהוי כמגרר החפץ עד שהוציא ראש החפץ חוץ לד' אמות והניחו, דאף על פי שחזור ומושכו לחוץ - פטור, שלא נעשית המלאכה בבת אחת. אבל אם מגרר זירזא דקני בבת אחת עד חוץ לד' אמות או מרשות היחיד לרשות הרבים - חייב, כדאמרינן (לקמן המצניע דף צא.). בגונב כיס בשבת, היה מגרר ויוצא פטור משום דאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד. ואומר ר"י דאם מגלגל



חבית ד' אמות ברשות הרבים או מרשות היחיד לרשות הרבים חייב דהוי כמו מגרר דאינו נח כלל. אבל מגלגל תיבה שהיא מרובעת פטור דהוי כמו רמא וזקפיה דא"א שלא תהא נחה קצת".

ונמצא דהתוס' בדף ח' דלא קשיא להו מהגונב כיס, הוא לשיטתם בדף ק' דס"ל דמתגלגל לא חשיב מונח.

וממילא לשיטת התוס' דלא קשיא להו מהגונב כיס על זירזא דקני, ממילא אי"צ להגיע להך חידוש דהראב"ד דענין הוצאה מרשות לרשות הוא עקירת הרשות.

## יג

### ביאור פלוגתת רש"י ותוס' בנדו"ד לפי פלוגתתם בגדר מתגלגל (וממילא בגדר הוצאה)

ולפי כל זה י"ל בפלוגתת רש"י ותוס' (בסוכה ור"ה) אם בעינן עקירה משעה ראשונה לכך, דלרש"י דס"ל דמתגלגל חשיב מונח, וממילא צריך להגיע לחידוש הראב"ד דאיסור הוצאה בשבת הוא עקירת הרשות (דאל"כ יקשה מ"הגונב כיס" על "זירזא דקני") [גוף הסוגיא דזירזא דקני תתבאר אי"ה בספר "אהלי צבי" על מסכת שבת סי' י"ב], ממילא נמצא דיש לחלק בין הוצאה לבין העברת ד"א ברה"ר, דבהוצאה כל שלא הוציא לא נגמרה העקירה, ולכן צריך שתהיה משעה ראשונה לשם ההוצאה. משא"כ העברת ד"א ברה"ר (דכנ"ל ס"ל לרש"י דהאיסור הוא גוף ההעברה) דהעקירה נגמרת בשעה שעוקר - אי"צ שבשעת העקירה יהיה לשם הוצאה.

משא"כ לשיטת התוס' דמתגלגל לא חשיב מונח, וממילא אין להם שום הכרח לפרש דגדר איסור הוצאה מרשות לרשות הוא עקירת הרשות, נמצא דגם גדר העקירה בהוצאה מרשות לרשות ובהעברת ד"א הוא אותו גדר. [דאע"ג דגם התוס' ס"ל דגדר העברת ד"א ברה"ר הוא גוף ההעברה, מ"מ גדר העקירה שווה בשניהם, דהעקירה אינה חלק מההוצאה או מההעברה]. וא"כ כשם שחזינן דלענין הוצאה מרשות לרשות בעינן שיהיה העקירה משעה ראשונה לשם הוצאה, אע"ג דהעקירה נגמרת בשעה שמגביה את החפץ (ובגוף הסברא בזה, יתכן דס"ל דגם בכותב כן הוא, דבשעת כתיבת אות א' בעינן שיתכוין לכתוב ב' אותיות [וכנ"ל דו"ז הגרצ"פ פרנק זצ"ל הסתפק בזה]. וא"כ כמו"כ בהוצאה בעינן שיהיה עקירה משעה ראשונה לשם הנחה ברשות אחרת, ולא סגי בעקירה לשם הוצאה), כמו"כ בהעברת ד"א ברה"ר בעינן שמשעת העקירה יתכוין לשם העברת ד"א ברה"ר. ולכן כתבו בסוכה ובר"ה כנ"ל, דגם בנוגע להעברת ד"א ברה"ר בעינן שתהיה העקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א ברה"ר.

## יד

## לפ"ז יישוב קושית התוצאות חיים

ונראה להוכיח כהנתבאר דלשיטת התוס' ליכא להאי יסוד דהראב"ד דהוצאה היא "עקירת הרשות".

דהנה כ' הרמב"ם (פי"ג מהל' שבת הי"א): "היה קנה או רומח וכיוצא בו מונח על הארץ והגביה הקצה האחד והיה הקצה השני מונח בארץ והשליכו לפניו וחזר והגביה הקצה השני שהיה מונח בארץ והשליכו לפניו על דרך זו עד שהעביר החפץ כמה מילין - פטור, לפי שלא עקר החפץ כולו מעל גבי הארץ. ואם משך החפץ וגררו על הארץ מתחלת ארבע לסוף ארבע - חייב, שהמגלגל עוקר הוא".

הרי חזינן מדברי הרמב"ם דס"ל דמתגלגל לאו כמונח, וממילא אם עוקרו הוי מתגלגל וחייב, ולא דמי לעוקר הקצה האחד וכו'. וכמו שחילקו התוס' (ח): [אבל המ"מ שם כ' דכך פירש"י הסוגיא. וצ"ע דלפי הנתבאר רש"י לא פי' כהתוס'].  
 ובדברי הרמב"ם "ואם משך החפץ וגררו על הארץ מתחלת ארבע לסוף ארבע - חייב, שהמגלגל עוקר הוא" כ' המגיד משנה דמקורו הוא מהגמ' שבת (צא): גבי הגונב כ"ס, ע"ש.

והנה בגונב כ"ס הרי איירי במוציא מרשות לרשות, והרמב"ם כ' כן גם בנוגע להעברת ד"א דבכה"ג חייב. והקשה התו"ח (סי' ט' ס"ק ג') מנ"ל להרמב"ם הא, דלמא דווקא בהוצאה הוא דחייב משום דהויא עקירת הרשות.

ולפי הנתבאר בשיטת התוס' לא קשיא קו' התו"ח, די"ל בשיטת הרמב"ם, דכיון דס"ל דמתגלגל לא חשיב כמונח, ממילא לא קשיא ליה קושית הרמב"ן מזירזא דקני על גונב כ"ס, דהוא מפרש דגונב כ"ס הוי מתגלגל דאינו נחשב כמונח ולכך חייב, משא"כ זירזא דקני חשיב כמונח, וכמו שכתבו התוס' הנ"ל (ח):. משא"כ זירזא דקני חשיב מונח ולכך פטור. וממילא לית ליה האי חילוק בין מעביר ד"א לבין מוציא מרשות לרשות. ושפיר כ' המ"מ דמקור הרמב"ם הוא מהגונב כ"ס.

## טו

## לפ"ז ביאור סברת הרמב"ם

והנה כנ"ל (סעי' ז') ממה שהזכיר הרמב"ם בהל' שופר גם שמא יעבירונו וגם שמא יוציא, מוכח דס"ל דגם בהעברת ד"א בעינן עקירה משעה ראשונה לשם העברת ד"א.

ולפי הנתבאר א"ש דהרמב"ם לשיטתו, דכיון דס"ל דמתגלגל לא חשיב כמונח, וממילא ס"ל דענין הוצאה מרשות לרשות, אי"ז עקירת הרשות כסברת הראב"ד, אלא הענין הוא עקירה הוצאה

והנחה, א"כ נמצא דהעברת ד"א הוא אותו הגדר כמו בהוצאה, ולכך ס"ל להרמב"ם דבעינן עקירה משעה ראשונה לכך, כמו דבעינן בהוצאה מרשות לרשות. (ואין צריך לפרש טעם הרמב"ם דס"ל גדר העברת ד"א ברה"ר הוא משום דהוי תולדה דמוציא, וממילא הוי כמו הוצאה מרשות לרשות, אלא י"ל כמו שכ' הגר"ח בשיטת הרמב"ם דהאיסור הוא גוף ההעברה, וכסברתו כפי הנתבאר).

## טז

## ביאור סברת התוספת שבת דפליג על הב"י

ולפ"ז יש לבאר את סברת התוספת שבת הנ"ל דפליג על הב"י, וס"ל דאם עוקר ע"מ להוציא ולהניח במקו"פ, ובסוף הניח ברה"ר, חשיב שלא היתה העקירה משעה ראשונה לכך.

דכיון דנתבאר בשיטת התוס' דס"ל דליכא חילוק בין העברת ד"א לבין הוצאה מרשות לרשות, וגם בהוצאה מרשות לרשות האיסור הוא העקירה וההוצאה לרשות אחרת וההנחה, ולא מצד עקירת הרשות, ממילא מובן שצריך לומר לפ"ז דע"כ הוא דין בכל מלאכת שבת, שא"א להתחייב אם לא התכוין מתחילה לגמור המלאכה, וכמו בכותב ב' אותיות, שמתחייב רק אם התכוין מתחילה לכתוב ב' אותיות. וא"כ ממילא גם בהוצאה מרשות לרשות, בעינן שיתכוין משעת העקירה להניח ברשות אחרת.

וממילא א"ש סברת התוספת שבת שכתב דאם התכוין מתחילה להניח במקו"פ ובסוף הניח ברה"ר, חשיב שלא היתה העקירה משעה ראשונה לכך. והיינו משום דס"ל כפי הנתבאר בסברת התוס', דבעינן שמשעת העקירה תהיה כוונתו להוציא החפץ ולהניחו ברשות אחרת. ולכן אם התכוין להניחו במקו"פ ובסוף הניחו ברה"ר, אי"ז נחשב שעקר לשם מלאכה זו.

(והב"י שפסק שאסור, הוא משום דאי"ז רק שיטת רש"י, אלא שיטת כמה ראשונים המחלקים בין הוצאה להעברת ד"א, דבהוצאה מרשות לרשות הענין הוא עקירת הרשות ולכן בעינן עקירה לשם ההוצאה, וממילא הכא דיש עקירה לשם הוצאה, אע"פ שלא היתה לשם הנחה ברה"ר, סגי בזה, ואם הניח ברה"ר חייב).

## יז

קושיא על משנ"ת, דלכאוו' דברי התו"ח א"ש גם לשיטת הרמב"ם ולא כהנתבאר דתלוי בפלוגתא הנ"ל, וביאור שיטת הרמב"ם דאי"ז סותר להנ"ל

והנה בגמ' לעיל (ד. כנ"ל: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, מהו להחזירה לאותה חצר, אמר ליה: מותר. לחצר אחרת מהו, אמר ליה: אסור". ופריך: "ומאי שנא". ומשני: "התם לא איתעבידא מחשבתו הכא איתעבידא מחשבתו").

ופירש"י (ד"ה מחשבתו): "מחשבתו שנתכוון לפנותה מחצר זה לא נתקיימה, הלכך לא גזרו. אבל לחצר אחרת נתקיימה, וגזר דילמא זימנא אחריתי שדי להו לרשות הרבים".

וכ' בחידושי הרא"מ הורוויץ: "ר"ל, אף שגם בחצר אחרת במה שנתכוין לזרוק ברה"ר לא נתקיימה, דע"כ שנתכוין לרה"ר, דאל"כ לא חייב חטאת, מ"מ בזה מיהא תתקיים שנתכוין לפנותה".

ונראה לבאר כוונתו, דרש"י ס"ל דאיירי בגוונא שנתכוין להוציא לרה"ר, כיון דאם היה איירי בנתכוין להוציא לחצר אחרת, לא היו גוזרים בזה שמא ישליכם לרה"ר, כיון דגם אם ישליכם יהיה פטור, כיון דלא היתה העקירה משעה ראשונה לכך. ולכן פירש"י דמעיקרא הוציאם ע"מ להניחם ברה"ר, וממילא הוקשה לו א"כ מהו שאמרו "הכא איתעבידא מחשבתו", הא הוא רצה להניחם ברה"ר ובסוף הניחם בחצר אחרת. ולכן פירש"י ד"מחשבתו" היינו מה שנתכוון לפנותה מחצר זה. אע"ג דהלשון אינו משמע כל כך.

אמנם הר"ח פ' בסוגיא זו: "הא דתני מותר להחזירה, באותה חצר, ופירשה רב נחמן באותה חצר שהוציאה ממנה, שהרי לא עשה כלום, כי לא נעשית מחשבתו שרצה להשליכם לחצר אחרת, ולא עלתה לו מחשבתו, והא דתני אסור, אסור להחזירה בחצר אחרת, שהרי אם יחזירנה לחצר אחרת הרי נעשית מחשבתו, ולפיכך אסור".

ומבואר מדברי הר"ח, דפ' הסוגיא דאיירי בנתכוין להוציא מחצירו לחצר אחרת, והא דאמר' דלאותה חצר מותר, היינו להחזירה לחצירו, והא דאמר' לחצר אחרת אסור, הכוונה היא לאותה החצר שאליה התכוין להוציא.

וכן כ' הרמב"ם (פי"ג מהל' שבת ה"כ): "שכח ופשט ידו והיא מלאה פירות והוציאה מחצר זו להכניסה לחצר שבצדה ונזכר קודם שיכניס והרי ידו תלויה באויר רה"ר, מותר להחזירה אליו לחצירו, אבל להכניסה לאותה החצר השניה אסור כדי שלא יעשה מחשבתו שחשב בשעת שגגה וכו'".

והנהלהר"ח והרמב"ם דס"ל דגם בגוונא שהוציא ע"מ להניחם בחצר אחרת אסור להניחם בה, נמצא דאע"ג שהוציא ע"מ להניחם ברה"י, מ"מ אם יניחם ברה"ר יהיה חייב, ולכן גזרו שלא יניחם באותה החצר שאליה התכוין, שמא ישליכם לרה"ר.

משא"כ רש"י ס"ל דאם התכוין להוציאם לחצר אחרת ובסוף הניחם ברה"ר, חשיב שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, ופטור, ולכן פירש דאיירי בנתכוין להוציאם לרה"ר.

וזה קשה לכאן על הנתבאר, דמש"כ התו"ח דבעינן עקירה לשם הוצאה, ולא בעינן עקירה לשם הנחה, הוא דווקא לשיטת רש"י, משא"כ לשיטת הרמב"ם בעינן עקירה לשם הנחה. דעתה חזינן לכאן להיפך, דלשיטת הרמב"ם גם אם הוציא ע"מ להניח בחצר אחרת חיישינן שמא יניח ברה"ר, משא"כ לרש"י בכה"ג לא חיישינן כיון דחשיב שלא היתה העקירה משעה ראשונה לכך.

וי"ל בזה, דהנה לשיטת הרמב"ם י"ל בפשטות, דאה"נ בכה"ג שהוציא ע"מ להניח בחצר אחרת, אם יניח בטעות ברה"ר לא יעבור שום איסור, כיון דלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך (כמו שנתבאר). והגזרה שגזרו חכמים שלא יכניס לאותה החצר שאליה התכוין, לא היתה משום שמא יניחם ברה"ר, אלא כמו שכתב הרמב"ם "כדי שלא יעשה מחשבתו שחשב בשעת שגגה".

ואדרבה, משמע מדברי הרמב"ם דדווקא משום שהתכוין להניחם בחצר אחרת הוא דאסור להניחם באותה החצר, אבל אם נתכוין להניחם ברה"ר, יהיה מותר להניחם בחצר אחרת. והיינו משום דאזיל לפי הנתבאר בשיטתו, דבעינן עקירה גם לשם ההנחה, ולכן אם התכוין להניחם ברה"ר ובסוף הניחם בחצר אחרת, חשיב "לא איתעבידא מחשבתיה". דאי"ז נחשב שעקר לשם כך.

משא"כ רש"י ס"ל כפי הנתבאר בדבריו, דאי"צ עקירה לשם ההנחה, אלא סגי בעקירה לשם הוצאה בלבד, ולכן גם אם התכוין להניח ברה"ר, אם בסוף יניח בחצר אחרת, חשיב שהיתה העקירה הראשונה לשם כך, דסגי במה שהתכוין בשעת העקירה להוציא מרה"י ובסוף הוציא, דחשיב איתעבידא מחשבתיה. וכן להיפך, אם התכוין להניח בחצר אחרת ובסוף הניח ברה"ר - חייב, כיון דבשעת העקירה התכוין להוציא הפירות מרשותו, וממילא חשיב עקירה משעה ראשונה לכך.

ולפ"ז מה שפירש"י "מחשבתו שנתכוון לפנותה מחצר זה לא נתקיימה", אי"ז משום שפירש דע"כ איירי בנתכוין להוציא לרה"י (דאל"כ ליכא למאי לחוש, כמו שפי' הרא"מ הורוויץ), וממילא קשה הלשון "איתעבידא מחשבתיה", דבפשטות לא משמע דהכוונה היא רק בנוגע להא דנתכוין לפנותה מחצרו.

אלא כוונת רש"י היא בדיוק להיפך, דזה פשיטא שאם נתכוין להוציא לחצר אחרת דאסור לו להניח שם, דהא בזה גם הר"ח והרמב"ם מודים, ורש"י אתא לחדש דגם בגוונא שהתכוין להניח הפירות ברה"ר, דלפי הר"ח והרמב"ם מותר להניחם בחצר אחרת, לשיטת רש"י גם בכה"ג אסור.

ולפ"ז מיושב הלשון "איתעבידא מחשבתיה" גם לשיטת רש"י. דהא גם רש"י ס"ל דאיירי גם בכה"ג שנתכוין להניחם בחצר אחרת, וממילא איתעבידא מחשבתיה. אלא דרש"י חידש דגם בגוונא שהתכוין להניחם ברה"ר אסור, ולכן כ' "מחשבתו שנתכוון לפנותה מחצר זה", והיינו דגם בכה"ג חשיב איתעבידא מחשבתיה.

## יח

### ראיה מדברי המג"א להנתבאר בשיטת רש"י

ומדברי המג"א מוכח כפי הנתבאר דבזה פליגי (דלהר"ח והרמב"ם אם נתכוין להניחם ברה"ר - מותר להניחם בחצר אחרת, ולרש"י גם בכה"ג אסור, וכ"ש דבמה שאסרו הר"ח והרמב"ם גם לרש"י אסור):

דהנה המג"א (או"ח ריש סי' שמח) הביא: "הרמב"ם כתב דוקא כשהית' כוונתו מתחלה להוציא' לחצר ההוא אסור להכניסה לשם כדי שלא תתקיים מחשבתו שחשב בשעת שגגה, אבל ברש"י משמע אפי' נתכוין להוציא' לר"ה אסור להושיט' לחצר אחרת, דחיישינן דלמא זימנא אחרית' שדי להו לר"ה ע"ש". והמשנ"ב (שער הציון ס"ק ג') הוסיף ע"ז: "וכ"מ בפיר"ח".

וממש"כ המג"א "אבל ברש"י משמע אפי' וכו'", מוכח כפי הנתבאר, דכ"ש בגוונא דהתכוין להוציאם לחצר אחרת.



## בגדר מלאכת צידה ומכה בפטיש

קושיית המ"מ על הרמב"ם מדוע מתיר להפיס מורסא ולצוד נחש / תירוץ הגר"ח הלוי ע"כ וכמה קושיות בדבריו / תירוץ המ"מ וביאור אדה"ז בו / שקו"ט בדעת אדה"ז בנוגע למלאכות התיקון / עד"ז תירוץ לגבי צידה מדוע אינו נקרא צד לכו"ע / לפ"ז תוספת ביאור בלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש.

הת' ברוך שי' יעקובוביץ'  
תלמיד בישיבה

### א

דברי הגמ' שהיתר צד נחש ומפיס מורסא הוא מצד מלאכה שא"צ לגופה

בגמ' במסכתין (ג, א): "והאמר שמואל, כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת דפטור ומותר - צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסא".

והנה לקמן (קז, א) תנן: "שאר שקצים ורמשים (לבד משמונה השרצים האמורים בתורה) החובל בהן פטור, הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור". ובגמ' שם (קז, ב): "מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה".

וממשיכה הגמ': "איכא דמתני לה אהא' המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור, מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה. ואיכא דמתני לה אהא' הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור, אם לרפואה חייב, מאן תנא אמר רב יהודה אמר רב רבי שמעון היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

ומשמע מדברי הגמ' שכל ההיתר של צד נחש ושל מפיס מורסא<sup>1</sup> הוא רק לפי הדיעה (של ר"ש) שמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה<sup>2</sup>, משא"כ לשיטה (של ר"י) שמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה אין שייך לומר שיהי' מותר, שהרי זה איסור דאורייתא.

1. משא"כ ההיתר של צד צבי הוא מכיוון שהשני לא עשה כלום, דמיירי שהראשון מילא כבר את כל הפתח והשני שישב לצידו לא עשה שום דבר (אפי' עמד הראשון והלך לו) - ראה מתני' קו, ב.  
2. מלאכה שא"צ לגופה סתם פטור אבל אסור מדרבנן (ראה מתני' צג, ב ובכ"מ), וכאן הקילו חכמים מפני הצער - רש"י (קז, א ד"ה פטור) ור"ן (שם ד"ה מותר).

ובפרט שבגמ' (קז, א) מבארים ששמואל דיבר על משניות אלו (שהכוונה ל'פטור' שכתוב בהם הוא שמותר לכתחילה), ולא שרק דיבר על אותם מקרים, וא"כ כיוון שבגמ' מבארים שמשניות אלו נאמרו לפי ר"ש, משמע שגם שמואל התיר רק לפי שיטת ר"ש.

## ב

### קושיית המגיד משנה שעפ"ז סתירה בדעת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (הל' שבת פ"י הי"ז) הביא דין זה של מפיס מורסא להלכה, וז"ל: "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר".

ובהמשך הפרק (הכ"ה) הביא את הדין של צד נחש: "רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אע"פ שאינן ממיתין, הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן, או מקיף עליהן, או קושרן כדי שלא יזיקו".

והקשה המגיד משנה (בפ"י הי"ז), שהרי הרמב"ם פסק לעיל (פ"א ה"ז) כדעת ר"י שמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי', וא"כ כיוון ששני דינים אלו (של מורסא ונחש) תלויים בדין מלאכה שא"צ לגופה, הו"ל לרמב"ם לפסוק שאסור בכל אופן לצוד נחש ולהפיס מורסא כיוון שהוא איסור דאורייתא.

ואף אם נמצא סברא לומר שכאן גם ר"י מודה שמותר לכתחילה, עדיין צ"ב מה יעשה עם דברי הגמ' שם שתולה דינים אלו זה בזה. (וראה במגיד משנה שם מה שתירץ, ויבואר להלן).

ועד"ז ישנה סתירה בנוגע לדעת שמואל: בסוגיין מובא בשמו ששלושה דברים אלו מותרים לכתחילה, וא"כ משמע שסובר שמלאכה שא"צ לגופה פטור, ואילו לקמן (מב, א) אמרי' שס"ל כדעת ר"י שמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי'.

והנה בתוס' (ד"ה הצד נחש) הביא שכן הקשה הבה"ג בדעת שמואל, ותי' ע"ז בתוס' דשמואל אמר לפי שיטת ר"ש, משא"כ הוא עצמו ס"ל דאסור (כיוון שפוסק כר"י). מיהו תירוץ זה אינו מתרץ דעת הרמב"ם שפוסק כשני הדברים להלכה. ובאם נמצא תירוץ נכון על שיטת הרמב"ם ה"ז יוכל לתרץ לשיטת הרמב"ם את שיטת שמואל באופן מרווח יותר.



## ג

## תירוץ הגר"ח הלוי ליישב דעת הרמב"ם

והנה בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם (פ"י שם) מתרץ דעת הרמב"ם<sup>3</sup>, שהיתר מפיס מורסא וצד נחש אינו מדין מלאכה שא"צ לגופה, אלא מדין 'דבר שאינו מתכוון' שבזה לכו"ע פטור מדאורייתא<sup>4</sup> (ובפרט שהרמב"ם פוסק בפ"א ה"ה כר"ש שמתיר לכתחילה).

אלא שלכאור' יוקשה, שהרי גם ר"ש מודה בפסיק רישי' ולא ימות (שבת עה, א וש"נ) שאסור (עכ"פ מדרבנן<sup>5</sup>), וא"כ מדוע כאן מתירים, הרי הצידה והפתח נעשים בוודאות. ומבאר בזה, שהרמב"ם ס"ל כדעת הערוך (ערך פסק) שפס"ר דלא ניחא לי' מותר<sup>6</sup>.

ועדיין צ"ב מדוע הגמ' כן תולה דינים אלו במחלוקת בנוגע למלאכה שא"צ לגופה. ומבאר, שהגמ' שם היא לשיטת רב הסובר (בדף מב, א) שדבר שאינו מתכוון אסור, ובנדון זה סובר שאסור מדאורייתא (ראה שם באריכות), ולכן אינו יכול לבאר שזה מטעם דבר שאינו מתכוון, משא"כ הרמב"ם שפוסק (כנ"ל) שדבר שאינו מתכוון מותר, יכול לבאר הטעם לזה בפשטות מכיוון שהוא דבר שאינו מתכוון. ועד"ז יש לבאר דברי שמואל. עכת"ד, ועיי"ש.

והנה בהשקפה ראשונה אי"מ כלל כיצד אפשר לומר כאן שנקרא דבר שאינו מתכוון ולא מלאכה שא"צ לגופה, דהרי בפשטות החילוק ביניהם הוא שבדבר שאינו מתכוון האדם אינו מתכוון לפעולת

3. ומקור לחידושו שאי"ז מלאכה שא"צ לגופה מצאנו בהגהה (מספר הבתים) שבסוף המגיד משנה שכי': "ייראה לי שאין זה מלאכה שא"צ לגופה, כי מלאכה שא"צ לגופה הוא עושה המלאכה בעצמה ובכוונה, אבל דברים אלו אין כוונתו למלאכה, שכל כוונתו הוא להוציא ליחה ולהנצל כו'. וכ"נ דעת הר"ם שכתב 'רמשים המזיקים וכו', עכ"ל.

4. ביאור הדברים בפשטות (וראה לקמן בפנים): רבי יהודה ור"ש נחלקו בשני מקרים (במלאכות שבת) כשהמעשה נעשה בפועל אך חסר בדעת ורצון האדם הפועלם. מחלוקת אחת היא בנוגע למלאכה שא"צ לגופה, היינו שהאדם מתכוון לפעולת האיסור, אלא שאינו צריך לתוצאה שנעשית ע"י פעולתו (לדוגמא - מוציא את המנת ע"מ לקוברו, מתני' צג, ב) שבזה סובר ר"י שחייב ור"ש שפטור. מחלוקת שני' היא בנוגע לדבר שאינו מתכוון, היינו שהאדם מתכוון לפעולת היתר אלא שע"ז יכול לבא לאיסור (לדוגמא - גורר כסא ע"ג קרקע ויתכן שהאדמה תחרש, ברייתא בדף כט, ב), שבזה סובר ר"י שאסור מדרבנן, ור"ש סובר שמותר לכתחילה.

5. דהנה לכאור' הדין הוא שחייב. אך צ"ב שהרי זה מלאכה שא"צ לגופה, והביאור בזה (ראה תוס' יומא לה, רע"א. שו"ע אדה"ז סי' רעח ס"ד באריכות) שמדובר כשצריך לזה (אלא שאינו מתכוון), אך עכ"פ גם אם לא צריך אסור לכתחילה (כמבואר בסי' שכ סכ"ד), ובזה מחדש הערוך שמותר לכתחילה.

6. בהשקפה ראשונה צ"ב קצת מהו הכרחו שמדובר כשלא ניחא לי', הא יתכן שנוח לו מכך שנכנס אויר ומתרפאת המכה. ואמנם גם בתוס' שבת (המובא לקמן) כותב כך בהדיא "שאינו נהנה כלל בניין הפתח, ואינו מתכוון כלל לבניין הפתח". וכנראה צ"ל שמכיוון שמכה קטנה זו עשוי' להתרפאות מאלי' אינו חפץ ומעוניין כלל בריפוי זה.

האיסור, משא"כ במלאכה שא"צ לגופה האדם מתכוון לפעולה. והרי בנדו"ד האדם ודאי מתכוון לפעולת הציידה ולפתיחת המורסא, אלא שאינו צריך להם, וא"כ הוי מלאכה שא"צ לגופה.

אלא צריך לבאר בדעת הגר"ח, דמכיוון שאינו רוצה כלל שיהי' פתח וכל כוונתו היא רק להוצאת הליחה, ועד"ז בציידה אינו רוצה כלל שהבע"ח יהי' ניצוד אלא רק לא לינוק, לכן לא הוי מלאכה שא"צ לגופה אלא רק דבר שאינו מתכוון.

ובביאור יותר: בכל פעולה (במלאכת שבת, וכן בשאר סוגי המלאכות) ישנם שלושה פרטים עיקריים: עצם הפעולה, הנפעל מהפעולה, והתכלית של הפעולה. ולדוגמא במלאכת 'חורש' - פעולת החרישה, הנפעל שהאדמה נעשתה חרושה, והתכלית שע"ז יוכל לזרוע שם.

והנה בפשטות החילוק בין דבר שאינו מתכוון למלאכה שא"צ לגופה הוא האם מתכוון לפעולה או לא, אולם הגר"ח ס"ל שהחילוק הוא האם מתכוון לנפעל או לא. וממילא כאן שאינו מתכוון לנפעל - שיהי' פתח העשוי להכניס ולהוציא (אלא רק לעשות נקב) - הוי דבר שאינו מתכוון.<sup>7</sup>

ויסוד לדברי הגר"ח יש למצוא ג"כ בתוס' לקמן (קג, א ד"ה לא צריכא) שהביא את שיטת הערוך (ערך סבר) שפס"ר דלא ניחא לי' מותר, והק' ע"כ: "ואינו נראה, דהא מפסי מורסא להוציא ממנו ליחה היה אסור אי לאו משום צערא דגופא, אע"פ שאינו נהנה כלל בבנין הפתח ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח, אלא לנקיבה בעלמא", ומשמע שלומד שהיתר זה הוא מדין דבר שאינו מתכוון ולא מטעם מלאכה שא"צ לגופה.

## ד

### כו"כ קושיות על ביאור זה

מיהו לכאור' אי"ז מובן, הא סו"ס הוא רוצה שיהי' פתח ושהבע"ח יהי' ניצוד, וכל החילוק הוא מדוע הוא רוצה בכך, וא"כ שוב השינוי הוא בתכלית - בשביל מה צריך את הפתח ואת הציידה - אך את עצם הנפעל הוא כן רוצה (וממילא נכלל בדין מלאכה שא"צ לגופה).

והנה בנוגע למפסי מורסא מבואר זה היטב, שהרי גדר פתח הוא שעשוי להכניס ולהוציא, ובאם אינו עשוי לכך לא הוי פתח כ"א נקב (ראה לקמן קמו, א), וכאן הוא צריך רק את הנקב (שמספיק בשביל להוציא הליחה) ולא את הפתח, וממילא הוי נפעל שונה<sup>8</sup>. אך בנוגע לציידה אי"מ, שהרי הוא

7. משא"כ במלאכה שא"צ לגופה הוא חפץ ג"כ בנפעל, ורק שהתכלית היא שונה. ולדוגמא המכבה את הנר מפני שמתירא מפני הליסטים (כט, ב), ה"ה חפץ שהנר יהי' מכובה, אלא שהתכלית אינה בשביל הנר עצמו (שיהי' פחמים - וראה טושו"ע סי' רע"ח), אלא בשביל שהליסטים לא יגיעו אליו.

8. וזה מדויק בלשון התוס' (בדף קג, המובא לעיל) שהתחיל "אע"פ שאינו נהנה כלל בבנין הפתח ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח", וסיים "אלא לנקיבה בעלמא", והיינו שזה נפעל שונה.

כן רוצה בנפעל זה שהבע"ח יהי' ניצוד, וכל השינוי הוא רק בתכלית - בשביל מה צריך את הנפעל הזה.

ובסגנון אחר: מה החילוק בין המכבה את הנר מפני שמתירא מן הליסטים (כט, ב) שחייב לדעת ר"י (מדין מלאכה שא"צ לגופה), לבין הצד נחש בכדי שלא יזיקנו - בשניהם הוא צריך את הנפעל (שהנר יהי' מכובה, שהבע"ח יהי' ניצוד), אך התכלית היא שונה (שאינו רוצה בהיזק של הבע"ח או של הליסטים).<sup>9</sup>

והי' אפשר לחדש, שגדר צידה אינו רק שהבע"ח אינו יכול לזוז, אלא גדר צידה הוא זה שהאדם צריך את הבע"ח ע"מ שיהי' לו השתמשות ושליטה עליו, ולכן מותר בנדו"ד. אך לפ"ז אי"ז נקרא דבר שאינו מתכוון, שהרי אין נעשית כלל פעולה האסורה, ואין זו כוונת הגר"ח.

אלא צ"ל בכוונת הגר"ח, שגדר צידה הוא זה שהבע"ח נשאר ניצוד במשך זמן, משא"כ הוא מתכוון רק לרגע הראשון (בזמן, וגם במעלה) ע"מ לינצל ממנו, ולכן הוי אינו מתכוון לזה שהבע"ח נשאר ניצוד אח"כ<sup>10</sup>. אך זהו חידוש.

ועוד צ"ב בכמה פרטים בדברי הגר"ח:

(א) מה שכתב בדעת הרמב"ם שס"ל כדעת הערוך (שפס"ר דלא ניחא לי' מותר) הוא חידוש, והו"ל לרמב"ם להודיע דין זה כשמזכיר דינא דפס"ר (בפ"א ה"ו. וראה הערה<sup>11</sup>). ועוד, שרוב הראשונים אינם סוברים כדעת הערוך בזה<sup>12</sup>. ובפרט, שבטושו"ע (סי' שט"ז ס"ז, ושכ"ח סכ"ח) הובא דין זה של מפיס מורסא ושל צד נחש, ולפי דבריו נצטרך לחדש שגם הם פסקו כדעת הערוך.

(ב) מ"ש בהמשך דבריו שבשבת צריך רק שהאדם יידע על פעולת האיסור, משא"כ בשאר האיסורים צריך גם שירצה בה, מבואר בדברי הרא"ש (בדף קי, ב) להיפך, שכ': "ולא שייכי כאן (בשאר האיסורים) דברי בעל הערוך דאמר לא אסר ר"ש פס"ר אלא היכא דניחא לי', דהיינו דווקא

9. ואולי החילוק הוא (לדעת הגר"ח), האם המלאכה היא בגוף הדבר (שאזי סו"ס ה"ה רוצה נפעל זה, וכגון צידת נחש), לבין אם המלאכה היא בדבר אחר (שאזי לא נקרא שמתכוון לנפעל כיוון שהי' רוצה שכלל לא יזדקק לזה), אך זהו דוחק. וראה מ"ש המאירי (ג, א ד"ה שמא) בנוגע למפיס מורסא, שאף שהי' מעדיף שלא תהי' לו כלל במורסא אעפ"כ נקרא מלאכה הצריכה לגופה (כשמתכוון לפתח), כיוון שסו"ס במקרה זה ה"ה חפץ בה, וה"ז ע"ד הבונה בניין שנפל (שודאי חייב) אף שהי' מעדיף שלא יפול לכתחילה.

10. כלומר, שישנם שני סוגי נפעל שונים. האחד הוא התוצאה הישירה של פעולתו (והיא הנקודה הראשונה לאחר הצידה, שהבע"ח תפוס), והשני הוא התוצאה העקיפה, והיא שהבע"ח נשאר ניצוד. ובנדו"ד הוא צריך רק את הנקודה הראשונה שהבע"ח תפוס, אך לא שישאר ניצוד (שזהו גדר מלאכת צידה).

11. הגר"ח מוכיח כן בדעת הרמב"ם ממ"ש בנוגע לחתיית גחלים (פ"ז מהל' שגגות הי"ב), אך ראה בס' אמרי צבי (סי' ה') שכתב לדחות הוכחה זו בדברי הרמב"ם. וראה עוד שם שהוכיח מדברי הרמב"ם במק"א (פ"א מהל' מילה ה"ט) שאינו סובר כדעת הערוך.

12. ראה תוס' (קג, א ד"ה לא צריכא), מרדכי ור"ן (שם), רא"ש (פי"ב אות א') ועוד.

לענין שבת דבעי' מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים לא בעי' דניחא לי", ונמצא א"כ שדווקא בשבת צריך גם שירצה, ואילו בשאר האיסורים רק שיידע.

ג) ועוד, שלפי דבריו אי"מ סיום דברי הרמב"ם שכ': "כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן, או מקיף עליהן, או קושרן כדי שלא יזיקו", וצ"ב דאם טעם ההיתר הוא מכיוון שלא מתכוון לצידתן א"כ יכול לעשות בכל אופן שירצה, ומה היא אריכות דברי הרמב"ם שצריך לעשות באופן מסויים (ומשמע שצריך שינוי בצידה, וכמו שיתבאר).

ד) ומה שחידש בדעת רב ג"כ צ"ב, שהרי החילוק בין דבר שאינו מתכוון למלאכה שא"צ לגופה הוא חילוק מהותי בהגדרת האיסור, ולפ"ז נמצא שרב חולק ג"כ (לבד בפסיקתו כר"ש במלאכה שא"צ לגופה) על הגדרות אלו, ומגדיר דברים אלו באופן אחר, וזה חידוש<sup>13</sup>.

ה) עוד יש שהעירו בדבריו ממ"ש המ"מ בהל' שבת (פ"א ה"ז), שמי שסובר כר"י בדבר שאין מתכוון כ"ש דס"ל כן במלאכה שא"צ לגופה, וכ"ה הסברא בפשטות, ואילו לפי דברי הגר"ח נמצא שרב פוסק כר"י בדבר שאין מתכוון, ודווקא במלאכה שא"צ לגופה מקל כר"ש.

## ה

### תירוץ המ"מ והוספת אדה"ז בדבריו

והנה במגיד משנה שם כ' לתרץ באופן אחר, ובתחילה מבאר כיצד יכול ללמוד כן הרמב"ם, והרי בגמ' (קז, ב) מפורש שתלוי במלאכה שא"צ לגופה: "ונ"ל בתירוץ זה, שרבינו ז"ל סבור שחין הלכה אלא כלישנא קמא ששנו הא דאר"י אמר רב על משנתו דהצד שלא לצורך, אבל אינך אפי' לר' יהודה אתיין, ויעיד ע"ז דשמואל אמר בהנהו פטור ומותר ואיהו הוא דפסק כר"י, וכמ"ש פרק ראשון (ה"ז)".

ואח"כ מבאר מדוע באמת אי"ז נחשב למלאכה שא"צ לגופה: "והטעם, שהפסת המורסא הוא גמר מלאכה כשהוא להרחיב פי המכה, ושלא כדברי רש"י ז"ל שכתב משום בונה<sup>14</sup>. ושהוא להוציא ממנה ליחה אינה גמר מלאכה, וא"א לבא בה חיוב מכה בפטיש שהוא גמר מלאכה בשום פנים".

ולכאור' אי"מ כלל מדוע אי"ז נחשב למלאכה שא"צ לגופה (כיוון שאינה גמר מלאכה וא"א לבוא בא לחיוב מכה בפטיש), והא סו"ס הוא עשה כאן גמר מלאכה (שהרי נכנס אויר ויוצא ליחה, והוי

13. אף שגם לפי תירוץ המ"מ אפשר שחולקים התירוצים בגמ' בגדרים מהותיים - אך (לפי דבריו) זה גופא כותבת הגמ' שחולקים בזה, משא"כ לפי ביאור הגר"ח לא נזכר כלל שיכול להיות היתר מצד דבר שאינו מתכוון.

14. רש"י (קז, א ד"ה חייב) מביא שני פירושים מה האיסור כאן - האם מצד מלאכת בונה, או מכה בפטיש. ומבאר המ"מ שמלאכת מכה בפטיש תלוי' בכוונת האדם, וכמשי"ת.

פתח העשוי להכניס ולהוציא), וזה שאינו חפץ בזה שוב הו"ל מלאכה (שנעשית בוודאות, אלא) שאינה צריכה לגופה.

והנה אדה"ז (סי' שכ"ח סל"ב) הביא דברי המ"מ ובתוספת ביאור, וז"ל: "ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה המצערתו בלבד ולא כדי להכניס בו אויר לרפואה מותר, ואע"פ שממילא נעשה פתח הראוי להכניס ולהוציא מ"מ כיוון שאינו צריך לכך ה"ז מלאכה שא"צ לגופה. ואף להאומרים שמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי', מכל מקום כאן כיוון שחיובו הוא משום תיקון המכה, א"כ כשאינו צריך לתיקון זה ואינו מתכוון לו, אף שנעשה מאליו אי"ז חשוב תיקון כלל וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום, אלא שיש לגזור שמא יתכוון לפתח ומשום צערו לא גזרו". מבואר מדבריו שטעם היתר זה הוא מכיוון שמדובר במלאכת התיקון, ובמלאכת התיקון אם אינו מתכוון לא הוי כלל מלאכה.

ובביאור הדברים י"ל: כל שאר המלאכות האיסור הוא בעצם עשייתם, ודעת האדם הוא רק תנאי במלאכה. משא"כ מלאכת מכה בפטיש אין איסורה בעצם הפעולה, דהרי אין תנאים וגדרים בפעולת הסיום, אלא גדרה הוא שנסתיים הכלי בעיני האדם, וממילא כאשר אינו חפץ ואינו צריך לזה אין מתחילה כלל המלאכה.

ובסגנון אחר: בכל שאר המלאכות יש את חומר המלאכה ויש את הצורה והתוכן שלה, ודעת האדם משתייכת רק לתוכן ורוחניות המלאכה. משא"כ מלאכת מכה בפטיש, חומר המלאכה הוא שנסתיימה בעיני האדם, ולולי זאת לא הייתה פעולת איסור.

וע"ד המבואר בלקו"ש חי"ד (עמ' 16) בנוגע לקשירה, שדעת האדם שהקשר יהי' בר קיימא אינו מחסיר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב.

ובהע' (32) שם: "ובדוגמת – ולא ממש – מ"ש המ"מ (בפי"ב מהל' שבת ה"ב) . . . בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוון לתכלית זו אינה בגד מלאכה כלל, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוון גם בשבת אסור מהתורה".

## 1

### דברי המ"מ ואדה"ז בנוגע לצידה

ובהמשך דברי המ"מ שם תירץ בנוגע לצידה: "וכן צידת הנחש שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו (אינו נקרא כלל מלאכה) וכמו שיתבאר למטה (בהכ"ד). א"נ דכיוון דרבים ניזוקין בו חשיב לי' כסכנת נפשות, וכ"כ קצת המפרשים בלשון הזה".

ואדה"ז (סי' שטז ס"ז) הביא תירוץ הראשון ובתוספת ביאור: "ואף להאומרים שמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי, ואין מחללין שבת במלאכה גמורה של תורה בשביל היזק הגוף אלא בשביל סכנת נפשות, מ"מ כאן כיוון שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן אפי' ברמשים שאינן ממיתין כלל אלא שמזיקין בלבד".

והטעם שנוקט דווקא כתירוץ הראשון<sup>15</sup> נראה דהיינו כיוון שברמב"ם לא נזכר שום תנאי שמדובר כשרבים ניזוקים, וגם חידוש הוא שנחשב משום זה כסכנת נפשות ומותר בשביל לינצל ממנו לעבור על איסור דאורייתא. ועוד, שלפ"ז אי"מ מהו זה שמסיים הרמב"ם "כיצד הוא עושה" דמשמע שמגביל דווקא לאופן זה, הא אם מדובר בפקו"נ אמור להיות מותר תמיד.

אלא דהא גופא צ"ב, מהו היתר זה שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם בעלמא שלא יוכלו להזיק, הא סו"ס ה"ה צד את הבע"ח ועובר בזה על איסור דאורייתא (למ"ד מלאכה שא"צ לגופה חייב עלי), ומאי נפק"מ מה הדרך שבה הוא צד<sup>16</sup>.

ובספר ח"מ הבין כוונת היתר זה דהוא מטעם שינוי, שאינו צד כדרכו. והק' ע"ז מדוע אינו נקרא שינוי, והביא כמה ראיות שצידה באופנים אלו הוי צידה גמורה. ובס' מחצית השקל (סי' שט"ז על מג"א ס"ק י"ב) כתב עוד להקשות ע"כ, דא"כ הו"ל להמחבר לפרט שלדעת הרמב"ם צריך לעשות זאת ע"י שינוי. ויש להוסיף עוד, דגם הרמב"ם (ואדה"ז) שפירוטו כיצד יעשה היו צריכים לכתוב באופן פשוט יותר שיעשה בשינוי וכיו"ב.

וא"כ צ"ב בכ"ז: א) מהו בכלל היתר הפוסקים לצוד כשמתכוון להינצל מנשיכתו, הא סו"ס ה"ה עושה פעולת הצידה, וגם לפי דעת הרמב"ם משמע שאי"ז מטעם שינוי. ב) מהי כוונת הרמב"ם

15. הי' מקום לומר ששני תירוץיו של המ"מ אינם חולקים, אלא שודאי מותר להרוג באופן זה שמקיף עליהן וכיו"ב (וכמו שיתבאר), ושני התירוץים הם רק בביאור דברי הרמב"ם שם, ולפ"ז אדה"ז מביא את הדין שמותר להרוג גם כשאין סכנת נפשות (ופשיטא דאם מדובר בסכנת נפשות מותר בכל אופן להרוג כמבואר בסי' שכ"ח ס"ב ובכ"מ). אך לכאור' נראה ששני תירוץיו של המ"מ כן חולקים, דאל"ה לא הי' נדחק לומר שמדובר דווקא כשרבים ניזוקים (ועוד והוא העיקר, שדוחק הוא שאם רבים ניזוקים חשיב לי' כסכנת נפשות) שלא נזכר כלל ברמב"ם ובגמ', אלא לפי האופן השני ההיתר הוא רק במקרה זה, ותלוי בגדר צידה שיש מקום לפרשה על המעשה עצמו, וכדלקמן.

16. והנה במג"א (סי' שט"ז ס"ק י"ב) הביא ג"כ תירוץו הא' של המ"מ, ובתוספת שונה, וז"ל: "(מותר לצוד שקצים ורמשים המזיקים) משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה ובמקום הזיקא לא גזרו. ולהרמב"ם הטעם משום דאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו, ואפי' אין ממיתין שרי דהא אין במינו ניצוד". ומסוף דבריו נראה היתר נוסף דהוא מכיוון שאין במינו ניצוד, אך זה תמוה דבפשטות נחש במינו ניצוד, ועוד שמהרמב"ם משמע שלא זה ההיתר, וראה במחצית השקל שם (ד"ה דהא) שכ' להגיה במג"א באופן אחר, שצ"ל "דהא במינו ניצוד", ובא זה כהמשך למ"ש לפנ"כ, עיי"ש.

במ"ש "כיצד יעשה וכו'" (מה מוסיף האופן שבו הוא צד). ג) במה נחלקו הרמב"ם והמחבר האם צריך לצוד דווקא באופן זה.

## ז

## שקו"ט במלאכת צידה כשאינו צריך לבע"ח

והנה לכאור' אפשר לבאר בטעם היתר זה באופן אחר<sup>17</sup>, והוא, שגדר מלאכת צידה אינו רק הפעולה והתוצאה הפיזית שהבע"ח נהי' ניצוד, כ"א שהאדם צריך את הבע"ח בשביל להשתמש בו וכי"ב, ובאם לאו אי"ז נחשב כלל למלאכת צידה, כ"א רק שהבע"ח אינו יכול לזוז.

וראי' לדברים אלו, שהרי ישנו דין שדבר שאין במינו ניצוד אין חייבין עליו (דף קו, ב. טוש"ע סי' שט"ז ס"ג), ומשמע שתלוי בדעת האדם האם צריך ורגיל לדברים אלו, שהרי אותה פעולת ואותו הנפעל קיים בכל צידה, אלא משמע שתלוי לשם מה ניצוד הבע"ח.

וכן כתבו בהדיא כמה אחרונים (מרכבת המשנה הל' שבת פ"י הי"ז וכ"ג ועוד) שבצידה גדר המלאכה קשור עם דעת האדם, ולכן כאשר אין לו דעת, אי"ז שחסר איזה פרט אלא שאין מלכתחילה דין וגדר צידה, כי גדר צידה הוא כשהאדם רוצה את הבע"ח שיהי' בשליטתו. (ועפ"ז מתרצים שיטת הרמב"ם כאן).

וראה באבני נזר (קפט, טז) שכתב לתרץ שיטת הרמב"ם (מדוע מתיר לצוד נחש ושאר רמשים המזיקין, למרות שסובר שמלאכה שא"צ לגופה אין חייבין עליה), שכאשר אין האדם צריך לבע"ח זה, ה"ז כמי שאין במינו ניצוד<sup>18</sup>, והיינו כמו שנתבאר שבצידה דעת האדם היא גורמת ופועלת את המלאכה.

מיהו בלקו"ש (חי"ד עמ' 17 בשוה"ג להע' 33) כותב כ"ק אדמו"ר (בהמשך למ"ש בגוף השיחה שבקשירה הכוונה היא חלק מהמלאכה): "ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת המשנה פ"י מהל' שבת הי"ז וכ"ג. ועוד) שבלא כוונה לצוד אי"ז בגדר מלאכה כלל (ולא רק שהוא בגדר 'אינו מתכוון' (או) שחסר ב'מלאכת מחשבת'). . אבל אינו כן כי מפורש בביצה (לו, א. וכ"ה

17. וראה בחידושי הגרי"ד סולובייצ'יק (בסוגיין) שהק' על דברי הגר"ח המובאים לעיל, שביאור זה מתאים רק בנוגע למורסא ולא בנוגע לצידה (וכמו שנתבאר), ולכן כ' לבאר באו"א שבצידה גדר המלאכה הוא גם כוונת האדם, ולא רק הפעולה של הצידה גופה.

18. ולהעיר ממ"ש רש"י (קז, א ד"ה שלא לצורך) בנוגע לצידת שמונה שרצים שלא לצורך דהוי אין במינו ניצוד, אף שבגמ' (שם ע"ב) מבארים דהוי זה מלאכה שא"צ לגופה (וכפי שממשיך שם רש"י עצמו), וכן הק' בתוס' (ד"ה שלא לצורך) שמי שפוסט דבר שאין במינו ניצוד פוסט גם כאשר צד לצורך. ואולי כוונת רש"י ע"ד הנ"ל - שכאשר א"צ אליו כלל נקרא שאין במינו ניצוד. אך אין משמע כך בלשונו, ואולי כוונתו שבע"ח אלו יש במינם ניצוד אך לא הרבה, ולכן כאשר א"צ אליו אזי נחשב כדבר שאין במינו ניצוד. ועצ"ע.

בשו"ע שם סי' שט"ז ס"ז ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה) שמותר לצוד לפרוס מחצלת ע"ג כוורת של דבורים כו' ובלבד שלא יכוון לצוד ובאופן שאינו פס"ר. ואם בלא כוונה לצוד אי"ז צידה כלל לא איכפת לן אם הוה פס"ר". ולכאו' הוי קושיא אלימתא על דיעות הסוברים כן, ושוב צ"ב דעת הרמב"ם.

והנה בסוף הדברים מציין לשו"ת חלקת יואב (חאו"ח סי"א ובשוה"ג). ושם לומד ג"כ שבצידה כוונת האדם היא חלק מהמעשה. ומביא שהקשו לו מהגמ' בביצה הנ"ל, וכותב שאדרבה משם יש להביא רא"י לדבריו, ובהקדים:

בתוס' שם (לז, א ד"ה אלא אימא) הק' כיצד מותר לצוד והא הוי פסיק ריש', ותירץ דמיירי שאין מוכרח שיצוד, ולכן לא הוי פס"ר. ולכאו' תמוה, דהרי זה מה שמקשים בגמ' ומתמצים, אלא מוכרח שבגירסת התוס' לא ה' קטע זה בגמ', ולכן הקשה ותירץ כן מדילי' (ראה מהרש"א שם). ולפ"ז - ממשיך החלקת יואב - י"ל שלפי גירסא זו אין מוכרח להעמיד (כמ"ש תוס') שאי"ז פס"ר, אלא אפי' אם הוי פס"ר אין איסור כי אין כאן פעולת הצידה (דהרי אינו מתכוון).

ויש להוסיף בדבריו, שאכן הרמב"ם (בהל' שבת פכ"ה הכ"ה) אינו מזכיר תנאי זה שלא יהי' פס"ר, אלא כ': "פורסין מחצלת על גבי אבנים בשבת או על גבי כוורת דבורים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוין לצוד, שהרי נוטלה בכל עת שירצה". וי"ל לפי דבריו, שהרמב"ם גרס בגמ' כגירסת התוס', ולומד שמדובר גם בגוונא דהוי פס"ר (ודלא כתוס')<sup>19</sup>.

מיהו, אף שתירוץ זה יכול לתרץ שיטת הרמב"ם, אך עדיין אינו מתרץ שיטת השו"ע, שמחד פוסק (בסי' שט"ז ס"ד) בנוגע לדבורים שאסור אם הוא פס"ר שיהיו ניצודים, ולאידך פוסק (שם ה"ז) שמותר לצוד נחשים ועקרבים המזיקים (אם אינו מתכוון לצוד). ועד"ז אדה"ז (שם ס"ה וסי"ז).

## ח

### מחלוקת בדין פס"ר של מכה בפטיש כשאינו מתכוון

וי"ל הביאור בזה באו"א, ובהקדים ביאור נוסף בדין מכה בפטיש (המוזכר לעיל):

בגמ' לקמן (מא, ב) אי' בנוגע למיחם שפינהו ורוצה לתת לתוכו מים (ע"מ להפשירם, אלא שזה יגרום לדבר נוסף שאינו מתכוון אליו - צירוף הכלי), שלדעת ר"ש (דס"ל דבר שאין מתכוון מותר) מותר לתת אותם.

19. וראה במגיד משנה שם שכ' לפרש בדברי הרמב"ם כאוקימתא שבגמ', וסומך על מ"ש לפני"כ (פ"א ה"ו) בנוגע לפס"ר, אך זהו דוחק לכאו' דהו"ל לרמב"ם להזכיר אוקימתא זו שבגמ'.



דין זה (שמותר, כשיטת ר"ש) הובא גם להלכה (בסי' שיח סי"ב), וכ' שם המג"א (ס"ק לו): "ולא אמרי' דמצרף הכלי, דדבר שאין מתכוון הוא, ולא פסיק רישי' הוא", היינו שאם זהו פס"ר הו"ל לאסור לתת המים, ומקור דבריו מהמ"מ (פי"ב ה"א).

וממשיך המג"א: "וכתב המגיד משנה (שם ה"ב) וז"ל: 'נראה, שכל שאינו מתכוון אין ראוי לומר פסיק רישי' הוא וליחייב, מפני שכשהוא מכוון עושה מלאכה וכשאינו מתכוון אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם שכל שאינו קוטמו לחצות בו שינוי פטור, שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור, ואפי' לרבי יהודה דמחייב בדבר שאינו מתכוון, והמתכוון לצרף יש אומרים שהוא חייב מדאורייתא ויש אומרים שהוא מדרבנן", ודברי המ"מ אלו הם לשיטתו במפסי מורסא, שבמכה בפטיש כוונת האדם היא חלק מהמלאכה.

ובפשטות נראה מדבריו של המג"א (ועד"ז מהבאר היטב בס"ק לב), שלדעת המ"מ יהי' מותר גם כאשר הוי פס"ר, כיוון שאינו מתכוון כלל למלאכה. וכן כ' הפמ"ג שם (אשל אברהם אות לו) דמ"ש המ"מ בה"א ובה"ב אלו שני תירוצים נפרדים.

מיהו לפ"ז ישנה סתירה באדה"ז, שמחד פוסק לגבי מורסא (כנ"ל) שמותר לכו"ע כיוון שבמלאכת התיקון הכוונה היא חלק מהמלאכה, ולאידך פוסק (סי' שיח סכ"א) שבאם הוא פס"ר שיצרף אסור לתת את המים.

וע"כ צ"ל (עכ"פ בדעת אדה"ז) כביאור הלח"מ (בפי"ב שם), שמ"ש המ"מ שבמלאכת התיקון מותר אם אינו מתכוון אף אם הוי פס"ר הוא בדבר שאינו כלי, וממילא פעולתו אינה עושה שום תיקון אם אינו מתכוון (וכדוגמא שהביא שם ממכבה גחלת ע"מ שלא ינזקו), משא"כ בדבר שהוא כלי (כגון מיחם) אסור אף אם אינו מתכוון כיוון שסו"ס ודאי ייעשה תיקון. (ועד"ז צריך לבאר במורסא שאינה כלי, ולכן ללא כוונתו אין לפעולתו שום תוכן)<sup>20</sup>.

ואמנם, בכמה אחרונים כתבו לפרש כוונת המג"א, דאף לפי דברי המ"מ יהי' אסור כאשר זהו פס"ר. ראה שם במחצית השקל שדייק כן ממה שכתב "וכתב המגיד משנה" ולא "והמגיד משנה

20. ובביאור יותר: בלח"מ שם מחלק בין כיבוי גחלת לצירוף מיחם - שבמיחם נקרא מלאכה גם אם אינו מתכוון, משא"כ בגחלת שאם אינו מתכוון אינה כלום. ובפשטות החילוק ביניהם הוא שמיחם 'דורש' מצ"ע תיקון, משא"כ גחלת, אך לפ"ז צ"ב שהרי מכה ג"כ 'דורשת' תיקון וכמו מיחם. ואולי אפשר לבאר באו"א קצת, שדבר שהוא כבר כלי ה"ה מתתקן גם ללא כוונת האדם, משא"כ בשביל ליצור דבר יש מאין (כמו בגחלת) צריך כוונה, ולפ"ז מתורץ בנוגע למכה שאינה כלי, ולכן אם אין כוונה אין איסור בתיקון. אך מלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ד (המובא לעיל) משמע שאי"ז מצד יצירה יש מאין, אלא כלל במלאכת התיקון, וכבר הקשו כן והשאירו בצ"ע, וראה בזה לקמן סי"א.

כתב", דמשמע שבא להוסיף ולא לחלוק. וראה עוד בהגהות הגרעק"א, בלבושי שרד ובדגול מרבבה שם.

### ט

#### הוספת ביאור במחלוקתם

ובביאור מחלוקת המג"א (בפשטות, כהבנת הפמ"ג) והלח"מ אפשר אולי לבאר שנחלקו בגדר מלאכת מכה בפטיש:

דמחד י"ל, שגדר המלאכה בה הוא שונה משאר המלאכות, שבשאר המלאכות האיסור הוא עצם הפעולה, משא"כ במכה בפטיש כל האיסור מתחיל כאשר יש כוונת האדם, שאזי נעשה תיקון אמיתי בחפץ, וממילא גם אם מוכח שנעשה תיקון בכלי אין יכול להקרא בשם מכה בפטיש מבלי כוונת האדם.

ולאידך י"ל, שגם מלאכת מכה בפטיש גדרה הוא הפעולה עצמה. אלא שכאשר אין ניכר בפעולה שהיא מלאכת התיקון צריך להגיע לכוונת האדם (בשביל שיגדיר האם פעולה זו היא מלאכת תיקון או לא), ולכן יש חילוק האם הוא כלי או לא, שבאם הוא כלי ניכר שזו מלאכת תיקון, משא"כ אם אינו כלי.

וממילא מבוארת מחלוקתם בנוגע למיחם: דהמג"א ס"ל שכל איסור מכה בפטיש מתחיל כאשר יש כוונת האדם, וכאשר אין לו כוונה אין נפק"מ בזה שהמיחם נעשה מתוקן יותר, משא"כ הלח"מ (ואדה"ז) ס"ל שכוונת האדם נצרכת רק כאשר אין מבורר בפעולה שהיא מלאכת התיקון, אך בנדו"ד א"צ להגיע לכוונת האדם כיוון שמוכח שנעשה תיקון במיחם, דהרי הוא כלי<sup>21</sup>.

ויש להעיר בזה מלשון אדה"ז (סי' ש"ב ס"ה) כשמביא דין זה ד"מכה בפטיש": "דרך האומנים העושים כלי מתכת להכות בפטיש על הכלי אחר שנגמר כדי להשוות עקמימותו בהכאה זו והכאה זו היא גמר מלאכת הכלי והוא אב מלאכה שהיתה בכלי המשכן, וכל העושה שום דבר שהוא גמר עשיית הכלי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדות מכה בפטיש שהי' במשכן, כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפי' לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב, שאף שהציר מצד עצמו אינו חשוב מלאכה, מ"מ עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו ה"ה נחשב למלאכה,

21. לפ"ז יומתק הא דאין כ"ק אדמו"ר מציין כלל לדברי אדה"ז בזה, שלכאוף מביא ג"כ דברי המ"מ (כמו המג"א שכן מובא בהע' זו), אלא שהוא סובר שלא תמיד נצרך לכוונת האדם, (ויתירה מזו שגם כאשר נצרך ה"ז בשביל להוכיח על הפעולה שהיא תיקון), ואי"ז דומה לקשירה (המבוארת בגוף השיחה) ששם כל האיסור מתחיל כשיש כוונת האדם להשאירו לקיימא.

וכן כל העושה איזה תיקון לכלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה וחייב, ואצ"ל העושה כלי מתחילתו שחייב משום מכה בפטיש אף אם הוא בענין שאין בו משום בונה".

וממשיך (בס"ו): "לפיכך הלוקט יכולת שעל גבי הבגדים כגון אלו היכולת שבכלי צמר הנשארים בהם מן האריגה, וכן קשין וקיסמים דקין שנארגו בבגד שלא במתכוון, הנוטל אותם לאחר האריגה חייב משום מכה בפטיש, אם הוא מקפיד עליהם דהיינו שהוא מסירם בכוונה, כדי ליפות הבגד, שיפוי זה הוא חשוב גמר עשיית הבגד ותיקונו, לפי שמקפיד עליהם. אבל אם אינו מקפיד עליהם, ואינו מסירם אלא דרך מתעסק בעלמא פטור אבל אסור מדברי סופרים".

חזי' שמחלק דין זה לשתי הלכות, בהלכה הראשונה אינו מזכיר שצריך שהאדם יקפיד ע"ז, ואילו בהלכה השני' תולה בדעת האדם. והיינו כנ"ל, שדבר שהוא עושה אותו לכלי א"צ להגיע לדעת האדם כיוון שודאי המעשה הוא מכה בפטיש, משא"כ דבר שהוא אינו מוסיף בעצם הכלי (אלא רק בנוי שלו), א"א להגדירו מצ"ע כמכה בפטיש, ולכן תלוי בדעת האדם.

י

#### עפ"ז ביאור בהיתר צידה

ע"פ כל הנ"ל ניתן אולי לבאר ג"כ בנוגע לצידה, ובהקדים שגם בה יש לפרש (לאחר שמחדשים שתלוי בדעת האדם) בשני אופנים:

מחד י"ל, שכל גדר צידה מתחיל כאשר יש כוונת האדם, אך מבלי כוונת האדם אי"ז נחשב כלל למעשה צידה, אלא רק שהבע"ח תפוס ולא יכול לזוז (ואת זה מצ"ע א"א לחייב שהרי אין שינוי בחפץ).

ולאידך י"ל, שמלאכת צידה עיקרה הוא המעשה הפיזי של תפיסת הבע"ח, וע"ז הוא החיוב, אלא שכ"ז הוא כאשר צד בדרך הרגילה, אך כאשר יש שינוי (כמבואר לקמן) אזי א"א להגדיר זאת כפעולת צידה מבלי כוונת האדם.

[דהנה ישנם שני אופנים בכדי לינצל מהבע"ח: או לצוד את הבע"ח, או לשים מחיצה בפני האדם כך שהבע"ח לא יוכל להגיע אליו. וכאשר אינו צד בדרך הרגילה אין מוכרח להגדיר זאת כפעולת צידה, אלא אפשר להגדיר שהאדם עשה מחיצה בינו לבע"ח, ובזה המדד הוא כוונת האדם].

ובזה יש לפרש מחלוקת האחרונים הנ"ל:

החלקת יואב ודעימי' למדו שכל מלאכת הצידה מתחילה כאשר יש כוונת האדם, ולכן גם באם צד בדרך הרגילה אין איסור כל עוד אין כוונת האדם. וע"ז מקשה כ"ק אדמו"ר ממס' ביצה ששם מוכח לא כך (לפי גירסתנו, משא"כ לגירסת ראשונים אחרים, וכנ"ל).

משא"כ אדה"ז למד שהאיסור בצידה הוא על הפעולה הפיזית של הצידה, אלא שכאשר אינו צד בדרך הרגילה אזי מתחשבים בדעת האדם, ובאם אינו מתכוון למלאכה אי"ז נחשבת פעולת צידה (אלא רק הרחקה ומחיצה ממנו).

ובזה מבואר לשון אדה"ז שכ': "כיוון שאינו צדן כדרכו, אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן אפי' ברמשים שאינן ממיתין כלל אלא שמזיקין בלבד", חזי' שמדגיש פעמיים הן זה שאינו צדן כדרכו והן זה שכוונתו שלא יוכלו להזיק, והיינו כמשנת"ל שבכדי שלא תהי' צידה צריך את שני הפרטים הנ"ל.

## יא

### יתר ביאור בשיטת אדה"ז

ובביאור השינוי שבצידה זו (שמחמתו מתחשבים בדעת האדם, ובאם אינו מתכוון אי"ז נקרא צידה כ"א ששם מחיצה בינו לבע"ח) יש לפרש בשני אופנים, ובהקדים, דהנה לעיל הובא שבכל מלאכה ישנם שלושה פרטים: פעולה, נפעל ותכלית, ויש לעי' באיזה חלק מתוכם השינוי.

והנה זה ודאי שא"א לפרש שהשינוי הוא בתכלית – שהאדם אינו צריך לבע"ח זה, שהרי שוב הוי מלאכה שא"צ לגופה, והרי אפי' הרמב"ם הפוסק (כר"י) שמלאכה שא"צ לגופה חייב עלי' מודה שכאן מותר לצוד, וע"כ צ"ל שהשינוי הוא בעצם המעשה, אך בזה גופא אפשר לכאר בב' אופנים:

באופן א' י"ל, שהשינוי הוא בנפעל (היינו – שבע"ח יהי' ניצוד), והיינו כיוון שגדר צידה הוא שהבע"ח יהי' לכווד ויוכלו להשתמש בו, משא"כ בנדו"ד הנה גם לאחר שניצוד ה"ז רק מונע את הזקן, אך אי"ז מאפשר השתמשות בו<sup>22</sup>, ולכן אין זה נכלל כלל בגדר צידה.

ובאופן ב' י"ל, שאף אם הנפעל שווה לנפעל הרגיל, ובאמת הבע"ח ניצוד ואפשר להשתמש בו, אך כאן יש שינוי בפעולת הצידה, שאין זה נקרא פעולת צידה. כיוון שגדר צידה הוא כאשר יש פעולה הגורמת שיהי' קשור יותר לאדם, ואילו כאן זו פעולת ריחוק (לא מצד הכוונה או ההשתמשות, אלא שכל גדר פעולה זאת הוא להרחיק את הבע"ח מעליו).

ומלשון אדה"ז מוכח שלומד כאופן הב' (שכ' "שאינו צדן כדרכו", וכן ממשיך: "אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו", שגדר מתעסק הוא שאין בזה פעולה האסורה, וכן ממשיך לפרט דוגמאות בנוגע לפעולת הצידה).

22. לדוגמא: כשכופה עליהן כלי – הנה מונע זה רק שלא יוכל להזיק, אך עדיין אף א' לא יסכים להרים כלי זה ע"מ להשתמש בבע"ח. ועד"ז במקיף עליהן ובקושרן שעדיין א"א להשתמש בהם, אלא שאינם יכולים להזיק.

## יב

## הערות ממ"ש עוד אדה"ז בנוגע לצידה

והנה החילוק בפשטות בין כוורת של דבורים (שבו אין נפק"מ כוונתו וחייב בכל אופן כיוון שזו פעולת צידה) לבין צידת נחש (ששם אם אינו מתכוון אין נקרא שצד את הבע"ח אלא שמרחק ממנו) הוא כמשנת"ל שבאם הצידה היא בגוף הבע"ח ובדרך הרגילה אזי הפעולה היא ודאי צידת הבע"ח, משא"כ באם אי"ז בגוף הבע"ח (אלא מרוחק ממנו) ובשינוי אזי ניתן להגדיר זאת כמחיצה בינו לבע"ח.

והי' אפשר לומר בזה יותר, שגם אם הפעולה היא בגוף הבע"ח - הנה אם יש שינוי עדיין ניתן לומר שנקרא שמרחיק את הבע"ח ממנו. והסברא בזה, דבפשטות אין שינוי בגוף הבע"ח כשצדו, וא"כ אין איסור מצד עצם הפעולה, אלא האיסור הוא מצד זה שע"י פעולתו הבע"ח תחת שליטת האדם (וזהו דווקא בפעולה שמוכיחה שרוצה לצודו).

מיהו אין נראה לומר כך, אלא שגם בצידה יש שינוי בתוכן ומהות הבע"ח (אף שלא בגופו הפיזי), וממילא כל פעולה שבגופו נקאת צידה. ואמנם, רק בנוגע להוצאה כותבים הראשונים (ב, ב תוד"ה פשט העני. רמב"ן ורשב"א שם) שהיא מלאכה גרועה, ומבאר בזה האו"ז (הל' שבת סי' פ"ב) שזהו מכיוון שאין שינוי בחפץ, משא"כ בנוגע לצידה, וראה בחידושי הגר"מ קזיס שם שמבאר החילוק ביניהם.

והנה אדה"ז בהמשך סי' זה (סי"ח) כ': "אסור לתפוס פרעה שעל בגדיו, אפי' הוא מבפנים סמוך לבשר, ואפי' הוא על בשרו מבפנים ואינו עוקצו עדיין אסור לתפוסו. אבל אם הוא עוקצו כבר מותר ליטלו בשעת עקיצתו ולהשליכו, שכשנוטלו בשעת עקיצתו אינו כמתכוון לצידה אלא כמתעסק בו שלא יעקצנו, ולא גזרו בזה אפי' במקום צער בלבד".

ויש שרצו לבאר בזה, שכוונת ההיתר שם היא ע"ד מ"ש כאן (שאי"ז רק שאינו רוצה את הבע"ח (ולכן חסר בתכלית), אלא שבאופן זה אי"ז נקרא פעולת צידה, אלא מתעסק בו בעלמא). מיהו לפמשנת"ל אי"ז מועיל, שהרי כאן הפעולה היא בגוף הבע"ח, וזה נקרא פעולת צידה.

ובפשטות צריך לבאר בזה, דמכיוון שצידת הפרעוש אסורה רק מדרבנן דהרי הוא דבר שאין במינו ניצוד (כדלעיל מדף קז, ב), לכן הקילו יותר כאשר ניכר שכל כוונתו היא בכדי שלא יעקצנו. אך אה"נ שאם הי' זה איסור דאורייתא הי' אסור (לדעת ר"י שמחייב על מלאכה שא"צ לגופה)<sup>23</sup>.

23. אף שהלשון דומה (שנקרא מתעסק בעלמא ולא צד), היינו מכיוון שהפעולה היא פעולת ריחוק ולכן התירו כי ניכר שזו כוונתו, אך בנוגע לעצם מלאכת צידה מדאורייתא הי' לנו לאסור.

עוד יש להעיר ממ"ש לפני כן (שם ס"ד): "צריך ליזהר שלא לסגור תיבה או לסתום כלי שיש בה זבובים, שהרי הם ניצודים בסתימה וסגירה זו. ואף שאינו מתכוון כלל לצידה מ"מ פסיק רישי' ולא ימות הוא. . . ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם יברחו, שנמצא שאין כאן צידה כלל בכיסוי זה", שלפי היש מקילין הנפעל של צידה הוא שיוכלו להשתמש בבע"ח (וכאופן הא' דלעיל סי"א).

והטעם שאדה"ז לא רצה ללמוד כן (לתרץ מדוע מותר אפי' לפי ר"י), אפשר כיוון שגם מלשון הרמב"ם נראה שהעיקר זה שהפעולה תהי' שונה, ועוד שאין זה לפי כולם ורק לפי דיעה מסויימת (וראה שם שהקיל רק בנוגע לפרט מסויים, ולא פוסק לגמרי כשיטה זו).

## יג

### ביאור דעת המחבר בזה

והנה לעיל הובא שהמחבר מתיר לצוד בע"ח המזיקים, ואינו כותב שיעשה דווקא באופן זה ('כופה כלי וכו'), ויש לעי' מדוע מתיר בכל מקרה.

והנה המחצית השקל אכן מקשה מכך על הדיעה שצריך שיהי' שינוי, דהו"ל להמחבר להזכיר זה בפירושו. לאידך, באם נאמר שכוונתו (כדעת החלקת יואב ודעימי') מכיוון שאינו מתכוון לצידה מובן מ"ש המחבר, כיוון שתמיד (כשצד בע"ח המזיקים) אינו מתכוון לצידה.

אך לפמשנ"ת צ"ב, דלפ"ז ישנו תנאי שיהי' נפעל שונה או פעולה שונה, ולולי זאת יכול להיות שאינו צריך את הבע"ח, ואעפ"כ יהי' אסור (למ"ד מלאכה שא"צ לגופה חייב עלי' מדאורייתא), וא"כ מדוע אין מזכיר המחבר תנאי זה אלא מתיר תמיד.

והי' אפשר לבאר בזה דהרמב"ם והמחבר נחלקו במחלוקת האחרונים (שמקורה במחלוקת הראשונים מה גירסת הגמ' בביצה, וכו"ל) האם הכוונה בצידה היא חלק מהמעשה או לא: שהרמב"ם סובר שצידה היא עצם הפעולה ולא הכוונה (ולכן מצריך שיהי' נפעל שונה או פעולה שונה), ואילו המחבר סובר שלולי כוונה אי"ז נקרא צידה (ולכן מתיר תמיד).

אך לפ"ז מוחלפת שיטתם בנוגע לכוורת דבורים (כמשנת"ל שמחלוקת זו תלוי' בחילופי הגירסאות בנוגע לכוורת), שהרמב"ם אינו מתנה שלא יהי' פס"ר, ודווקא המחבר כותב שאם זה פס"ר אסור לצוד הדבורים (אף שאינו מתכוון לצידתם).

והנה בנוגע לרמב"ם צ"ל לכאו' כמ"ש המ"מ שסומך על מה שפירש לפני כן (שאם זה פס"ר אסור, וממילא גם כאן כל ההיתר הוא כאשר אי"ז פס"ר). אך עדיין צ"ב דעת המחבר, שבנוגע

לכוורת אוסר אם זה פס"ר, וכאן מתיר תמיד (ולהוסיף, ששם אינו מתכוון כלל לפעולת הצידה אלא לפריסת המחצלת, ואילו כאן מתכוון לפעולת הצידה אך לא לתכליתה).

ובפשטות החילוק בזה הוא, שבכוורת ה"ה צד את הדבורים כדרכם, ולכן מוכרח שזו פעולת צידה, משא"כ כאן שאינו צד כדרכו ולכן מותר<sup>24</sup>. אלא שעדיין צ"ב, דה"ז רק כאשר הפעולה היא לא בגוף הבע"ח, והוא אינו מוסיף תנאי זה.

והי' מקום לומר שסובר שצידה היא מלאכה גרועה כיוון שאין בה נפעל, וממילא גם אם הפעולה היא בגוף הדבר אין איסור כשזה בשינוי, אך אין משמע כך מהראשונים, וכנ"ל. אלא י"ל שגם כוונתו היא שמותר רק אם אי"ז בגוף הדבר, אלא שזה מובן מאליו כיוון שזו הדרך הרגילה שעושים בד"כ במקרה זה.

## יד

### ע"פ כל הנ"ל תוספת ביאור בלשון כ"ק אדמו"ר

ע"פ כל הנ"ל ניתן לבאר דיוק מענין בלקו"ש שם:

בהע' שם מציין (בהקשר לזה שבמלאכת מכה בפטיש ללא כוונת האדם אין שום תוכן ומהות במלאכה) למגיד משנה (בפי"ב מהל' שבת ה"ב) שהובא גם במג"א (סי' שיח סקל"ז). ולרמב"ן (שבת מב, א בסוגיא דצירוף מיחם).

ויש לעי' מדוע אינו מציין כלל לדברי אדה"ז בהקשר לזה. דאף שבנוגע למיחם (בסי' שיח) לא כתב כלל מענין זה, אך לכאו' כתב כן לגבי מורסא (בסי' שכח סל"ב) "כיוון שחיובו הוא משום תיקון המכה, א"כ כשאינו צריך לתיקון זהו יאנו מתכוון לו אף שנעשה מאליו אי"ז חשוב תיקון כלל וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום".

אך לפי הנ"ל מבואר זה היטב, ובהקדים דלעיל נתבאר שלדעת אדה"ז יסוד מלאכת מכה בפטיש הוא כן בפעולה עצמה, ודעת האדם היא רק מגדירה האם נחשב זה לפעולה שהשלימה את הכלי.

24. וראה ג"כ מ"ש בזה אדה"ז (בס"ה): "מותר לפרוס מחצלת על גבי כוורת של דבורים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוון לצוד הדבורים, וגם שיהא בענין שאינו מוכרח שיהיו ניצודים בזה, כגון שנשאר בכוורת חור שאינו מכוסה במחצלת ואפשר להם לצאת דרך שם . . ואין כאן פס"ר . . ואף שיש מקילין בזבובים במקום שאם יפתח הכלי ליטלם משם יברחו, מ"מ כאן נקרא צידה גמורה מה שהדבורים ניצודים בכוורת שלא יוכלו לצאת ממנה אע"פ שהוא לא יוכל ליטלם משם, מפני שהכוורת היא מקום צידתם שדרכן להיות בכוורת, וה"ז דומה לצד ארי והכניסו בכיפה שלו, שאף שאינו יכול ליטלו משם בידי שלא יברח חייב, מפני שזהו מקום צידתו".

משא"כ לדעת המ"מ והמג"א (בפשטות, וראה לעיל) הדעת היא עצמה עיקר המלאכה (וכנ"ל ס"ז שבזה תלוי' מחלוקתם בנוגע לפס"ר בצירוף מיחם).

והנה בשיחה נתבאר בנוגע לקשירה שדעת האדם היא הגורמת ששני החוטים יהיו מחוברים באמת, ולולי זאת אי"ז נחשב שמחברים כ"א שרק נוגעים זב"ז. ולכן מציין בהקשר לזה רק לסברת האחרונים שכ' עד"ז במלאכת מכה בפטיש, ולא לאדה"ז דס"ל שישנו חילוק בין קשירה למכה בפטיש.

ובאם כנים הדברים, מתורץ ג"כ מה שקשה לכאו' על לשון רבינו בלקו"ש שם (ראה לעיל הע' 20):

ממ"ש "בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוון לתכלית זו אינה בגדר מלאכה כלל, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוון גם בשבת אסור מה"ת", משמע שכל חידוש זה הוא בגלל שזה תיקון.

והטעם לזה בפשטות, דכל המלאכות איסורם הוא איסור עצמי (גם בלא יחס לאדם), משא"כ מלאכת תיקון כל יסודה הוא ביחס לאדם, וממילא אם האדם אינו מתכוון חסר בעצם יסוד המלאכה.

אך כבר הובא לעיל שממ"ש אדה"ז בסי' שיח (סכ"א) מוכח שאי"ז הפירוש, שהרי לגבי מיחם אסור אם זה פס"ר גם אם אינו מתכוון. אלא צריך לבאר בדבריו (וכנ"ל) שכאשר מוכח במלאכה שהיא תיקון ה"ה אסורה גם ללא שהאדם מתכוון. וזהו החילוק בין מיחם למורסא, וכנ"ל.

ובאם לומדים כן, הרי שההגדרה אינה לחלק בין מלאכת תיקון למלאכה אחרת, כ"א בין דבר שצריך לעשותו מחדש (שבשביל זה צריך כוונה) לבין שיפור כלי שכבר קיים (שלזה לא צריך כוונה האדם).

וממילא קשה על לשון רבינו שהגדיר זאת "מלאכת תיקון כלי", שהרי יסוד חידוש זה הוא בפרט אחר, שבשביל לייצר דבר חדש יש מאין צריך כוונה.

אך לפי הנ"ל לק"מ, דאה"נ שכ"ה ההגדרה לשיטת אדה"ז, אך יסוד מ"ש רבינו בהע' זו הוא לפי המ"מ והרמב"ן והם ס"ל שהחילוק הוא רק בין מלאכות התיקון לשאר המלאכות (וכנ"ל).

ואי"ז שביאור רבינו אינו עולה בקנה אחד עם שיטת רביה"ז, שהרי היסוד שבשיחה הוא בנוגע למלאכת קשירה, ובזה י"ל שגם רביה"ז ס"ל כן, ובהע' מוסיף רק שע"ד היסוד שבפנים ס"ל למ"מ בנוגע לענין אחר (וגם בזה מדגיש "עד", שאי"ז דומה לגמרי).





## בגדרי ודיני עיקר וטפל לשיטת אדה"ז

האופנים שישנם בעיקר וטפל / גדר תערובת כשדעתו על שניהם / החילוקים בזה בין נתבשלו יחד ללא נתבשלו יחד / ברכת הטפל כשאוכלו קודם העיקר / האופנים שבהם טוב שיברך קודם על הטפל / הדין של טפל שאוכלו בפני עצמו לאחר העיקר / ברכה אחרונה על הטפל כשלא נפטר בברכה ראשונה.

הת' ברוך שי' יעקובוביץ'  
תלמיד בישיבה

### פתיחה

תנן במסכת ברכות (מד, א): "הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו, מברך על המליח, ופותר את הפת, שהפת טפלה לו. זה הכלל, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופותר את הטפלה". ויש לעי' בכלל זה - שהעיקר פותר את הטפל מברכתו - בכ"כ פרטים, ומהם:

(א) במשנה מדובר על עיקר וטפל שאינן מעורבים יחד<sup>1</sup>, ויש לעי' האם יש חילוק כאשר מעורבים זה בזה. [ובזה גופא, האם יש חילוק בין נתבשלו יחד לבין נתערבו יחד ללא בישול, וכדלקמן].

(ב) אם אוכל הטפל קודם העיקר, האם צריך לברך עליו בנפרד (כיוון שכל הפטור שייך רק כאשר בריך כבר על העיקר, אך לא שייך לאכול דבר ללא ברכה כלל לפניו), וא"כ מה מברך עליו. ומה הדין בכ"ז כשאוכלו בנפרד לאחר העיקר

(ג) באם צריך לברך על הטפל, האם לכתחילה מוטב שינסה לפותרו בברכת העיקר משום איסור ברכה שאינה צריכה, או ש(במקרים מסויימים) יש עדיפות לברך בנפרד על הטפל (קודם העיקר). והאם מותר לגרום ברכה נפרדת בשביל להשלים למאה ברכות.

(ד) מסתימת המשנה משמע שהעיקר פותר את הטפל הן מברכה ראשונה והן מברכה אחרונה<sup>2</sup>, ויש לעי' במקרה שלא נפטר בברכה ראשונה בברכת העיקר, האם שייך שיפטר בברכה אחרונה שמברך על העיקר, או שצריך לברך עליו בנפרד גם ברכה אחרונה (כשאינה שווה).

1. בפשט המשנה אפשר לומר שגם אוכלם בנפרד ("הביאו לפניו פת ומליח עמו", אך אין מוכרח שגם אוכלם יחד), מיהו רביה"ז כותב (סי' רי"ב ס"ה) שמדובר שאוכלם דווקא ולא לאחר מכן. ואף שלדינא אין נפק"מ, שהרי באם אוכלם בנפרד אך כל מטרתו שלא יזיק לו המליח א"צ לברך על הפת (כפי שממשיך שם, ומביא דוגמא נוספת מהאוכל פת למתק השתי'). אך עכ"פ נמצא שפשט המשנה מדבר כשאוכלם יחד.

לקמן ברור דינים אלו (ועוד), בדרך אפשר, לשיטת רבינו הזקן.

#### א

#### ג' אופנים בעיקר וטפל וההבדל בנוגע לדעת האדם

את סימן ריב<sup>3</sup> (העוסק כולו בדיני עיקר וטפל) פותח רבינו הזקן בדין "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה"<sup>4</sup>. ומיד לאחר מכן מגדיר מה נחשב עיקר וטפל, ובלשונו:

"אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר, כגון כל תערובת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפי' שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה והאחד מועט שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל<sup>5</sup>. . . ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד, כגון עיסה ממולאת בפירות, ואז אפילו אוכל הטפל לבדו אחר שבירך על העיקר א"צ לחזור ולברך. אלא אפילו אינן מעורבין כלל זה עם זה, אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא הי' אוכל הראשון לא הי' אוכלו כלל עתה, הרי הוא טפל אליו ונפטר בברכתו".

מדברי רביה"ז נמצא שמגדיר ג' אופנים שהעיקר פוטר את הטפל<sup>6</sup>: א) שהעיקר מעורב ממש עם הטפל, והאחד הוא העיקר או הרוב (ראה הערה<sup>7</sup>). ב) אינן מעורבים ממש, אך נעשו על דעת לאכול שניהם יחד. ג) לא נעשו על דעת לאכול יחד, אך עיקר האכילה היא מין אחד.

2. וכ"ה הדין, כדלקמן ס"א משו"ע רביה"ז ר"ס ריב (מבוסס על ב"י שם ד"ה כתב הכל בו, ד"מ שם ס"ק א. שו"ע ריש סי' זה).

3. הערה כללית: מכיוון שסי' ריב הוא הסימן העיקרי שעוסק בדיני עיקר וטפל – לא צויין אליו בפירושו בכל הבא לקמן, אלא כשנכתב סתם סעיף (בשו"ע רבינו), ס"ק (במשנ"ב), אות (בפסקי תשובות ועוד) וכיו"ב הכוונה לסימן זה.

4. ראה בית יוסף כאן שהביא את ספק הכל בו האם פוטר גם מברכה אחרונה והניח בצ"ע, והב"י עצמו כתב שדבר פשוט שפוטר גם מברכה אחרונה, וכן פסקו כל הפוסקים. וראה לקמן ס"ח בנוגע למקרה שלא נפטר הטפל מברכה ראשונה האם יברך אחריו ברכה אחרונה.

5. ומוסיף: "או בתערובת ממשות דגן, שאפילו הוא מועט נחשב עיקר", ודין זה מבואר בהמשך ס"א, בס"ב וס"ג, וביתר הרחבה בסדר ברכות הנהנין פ"ג ה"ב-ה, עיי"ש.

6. בפסקי תשובות (סי' ריב אות א) מביא ד' אופנים שהדבר ייעשה טפל: א. כשבא להטעים את העיקר או לתקנו ולהכשירו לאכילה. ב. שנאכל עקב החריפות או חמיצות וכיו"ב של מאכל אחר. ג. שאין משמש בעיקרו לצורך אכילתו אלא כדי להחזיק מאכל אחר. ד. שני מאכלים עיקריים אלא שעירבום יחד באופן אשר כמעט בכל כף וכף עולה משני המאכלים גם יחד.

ובדברי רביה"ז: אופן הא' מובא בהקשר לדבר שממילא מעורב, האופן השני מובא בפירושו (בנוגע למליח ופת, יי"ש ופת) אפי' שאינו אוכלם יחד, האופן הג' מובא עד"ז ("לדבוק ולהקפותו") בנוגע למזונות (סדר ברכת הנהנין פ"ג ה"ג). והאופן הד' הוא האופן הרגיל של תערובת וכדלקמן מערוך השולחן. אך עכ"פ כל ג' האופנים הראשונים יסודם אחר וכמ"ש בפס"ת שם.

והנה למרות שבכל ג' האופנים העיקר פוטר את הטפל (ורק יש יותר חידוש בכל מקרה לגבי קודמו), אך נראה שישנו חילוק מהותי בין האופנים:

באופן הראשון הסיבה שנחשב זה לעיקר וטפל הוא מצד המאכל עצמו, דמכיוון שהמאכל עצמו מעורב הרי החפצא עצמה נעשתה לדבר אחד, ודעת האדם אינה כ"א מגדירה בשם מה תקרא העיסה (שברכה זו כוללת גם את הטפל ולכן פותרתו<sup>8</sup>). ומה"ט אם שניהם עיקריים בעיניו הולכים לפי הרוב הגם שאין עיקר בעיניו (משא"כ בתערובת מסוג ב', פשוט שלא שייך שייכלו לפי הרוב. וק"ל).

לאידך, באופן השלישי כל הטעם שנחשב לעיקר וטפל הוא בגלל דעת האדם, אך מצד המאכלים עצמם אין שום קשר ושייכות שהרי הם דברים נפרדים זמ"ז (וכגון מליח ופת). ולכן צריך שכל חפצו יהי' דווקא בדבר אחד, היינו "שאם לא הי' אוכל הראשון לא הי' אוכלו (להטפל) כלל עתה".

והאופן השני הוא באמצע, דאף שאינם מאוחדים לגמרי זב"ז, אך צורת עשייתם היא שהפירות הם מילוי לעיסה (וכיו"ב) ומצד זה נעשים הם לדבר אחד. ולכן דעת האדם לאכול שניהם יחד (ולא שאינו רוצה בעיסה) מגדירה שבעצם מציאותם הפירות הם רק מילוי (ולכן) טפלים לעיסה.

לקמן נדון בעיקר באופן הראשון – שהתערובת מעורבת מצד עצם מציאותה (ולא מצד כוונת האדם) ואזי מברך על הרוב הגם שאינו עיקר בעיניו (אלא שאינו טפל), מה הגדר של תערובת זו, וכדלקמן.

## ב

### מחלוקת בגדר "תערובת ב' מינים" וספק בדעת רבינו הזקן

במשנ"ב (סי' ריב ס"ק א') כותב "ואפילו כל מין ומין עומד בפני עצמו, וניכר, נמי בתר רוב אזלינן", ומביא לזה דוגמא "וע"כ בפורים שמרקחין שומשמין בדבש ומערבין בהם פתיתא אגוז, כל שרוב שומשמין בתר העיקר אזלינן ומברך פרי האדמה"<sup>9</sup>.

7. לכאור' אין בזה חידוש, דפשיטא שאם אין האחד עיקר אצלו מוכרח שיהי' האחד רוב (אלא שיתכן שלא יידע מה הרוב). אך אפשר שבזה מתורץ מה שחקר בס' פסקי תשובות (הע' 6) מה הדין כשיש בתערובת ג' סוגי ברכות שונים ואין ממין מסויים יותר ממחצית, וע"פ דברי רביה"ז הי' אפשר לומר שבזה אינו פוטרם כיוון שאין דבר שהוא הרוב (ואין דבר שעיקרי בעיניו), וישל"ע בזה.

8. ניסוח זה הוא לפי ההבנה הפשוטה, שגדר פטור הטפל בברכת העיקר הוא שנעשתה ברכתו כברכת העיקר ונפטר בזה, ולא שא"צ לברך עליו כיוון שאינו חשוב (ונפק"מ למקרה שגם אם הי' עיקר הי' צריך לברך עליו). וכדלקמן ס"ה.

9. ומוסיף, שכ"ז דווקא כששניהם דבר חשוב, אבל אם אחד מהן אינו דבר חשוב אף שהוא הרוב בטל לעיקר החשוב, והיינו כנ"ל מרביה"ז שדנים לפי הרוב כשאין אחד מהם עיקר (והוסיף רביה"ז דהיינו שהאחד בא לתקן ולהכשיר בלבד). ומציין למ"ש בס' רד סי"ב.

אך בביאור הלכה (ריש סי' זה ד"ה אם העיקר מעורב) הביא בזה מחלוקת הפוסקים: מדברי הדרך החיים (אות יח) משמע כמ"ש בפנים, שאפי' שכל מין עומד וניכר בפני עצמו מברך על הרוב. וכן משמע מהפרי מגדים (פתיחה אות יא). אך החיי אדם (כלל נא סי"ג; כלל נד ס"ט) מצדד דהיכא דמינכר ומובדל כל מין בפני עצמו מברך על כל מין ומין ולא אזלי' בתר רובא ולא בתר ה' מיני דגן.

והטעם שפוסק דלא כהח"א, נראה שהוא כפי שממשיך שם ש"ספק ברכות לקהל ולא יברך אלא בברכת הרוב", היינו שפוסק כך לא בוודאות אלא מספק. ומסיים שם (בביאה"ל), שהרוצה לחוש לדעת החיי אדם ימעך את המיעוט, וכך לא יהי' ניכר בפני עצמו ויברך על הרוב לכו"ע.

והנה, לפי הדיעות שגם אם ניכר ועומד בפני עצמו נפטר בברכת הרוב<sup>10</sup>, צריך להבין מהו גדרה של תערובת זו. ונראה שבזה צריך לומר כמ"ש בערוך השולחן<sup>11</sup> (ס"ב) שגדר תערובת היא שעירובם יחד אשר כמעט בכל כף וכף שאוכל נמצא משני המאכלים גם יחד, אבל אם הם גדולים, שבכף אינו עולה בדרך כלל אלא מין אחד, אי"ז נקרא תערובת ואין אחד משני המינים נפטר בברכת השני.

והנה, אף שהכרעת המשנ"ב היא דלא כדעת החיי אדם (אלא שגם אם ניכר בפני עצמו מברך על העיקר), אך מצינו בכמה פוסקים שחששו לדעת הח"א, ובעיקר<sup>12</sup>: סידור יעב"ץ, קיצור שו"ע (סי' נד ס"ה), בן איש חי (פר' פנחס אות יז), דרכי חיים ושלום אות רצב, שו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' כז), עיי"ש.

ויש לעי' מהי דעת רביה"ז בענין זה.

והנה כתב רביה"ז לעיל (סי' רד סי"ז): "תבשיל העשוי לאכילה הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מחמשת מיני דגן, אלא כגון פירות וקטניות, הולכים אחר הרוב. . . אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו כיוון שנתבשל יחד ונעשו תבשיל אחד, וה"ה לשאר משקים חוץ ממים<sup>13</sup>, אבל אם לא נתבשלו יחד ועירבן לאכול יחד אין הולכים אחר הרוב אלא

10. השקו"ט דלקמן היא דווקא בנוגע לרוב, אך בנוגע לעיקר, היינו שעיקר אכילתו היא האחד והשני אינו אלא לתקנו ולהכשירו – נראה שמברך על העיקר בדעתו בכל אופן גם אם אינו הרוב וגם ניכר ועומד בפני עצמו, וכן משמע ממ"ש רביה"ז בסי' רד סי"ז (מובא לקמן בפנים). וכן כתב הפסקי תשובות (שם), בקטע האחרון, וראה שם בהע' 45.

11. והביאו בס' פסקי תשובות (כאן ס"ק א (באופן הרביעי), וס"ק ד') בפשיטות ללא חולק על עצם הגדרתו, אלא רק הח"א דהוא ס"ל שצריך שלא יהי' ניכר כלל.

12. כל הפוסקים דלקמן נסמנו בס' פסקי תשובות (שם ס"ק ד') הערה 43.

13. ראה לעיל סי' רב ס"ו "וירקות שנתבשלו בחומץ או במשקה שקורין בארש"ט או במשקה אחר חוץ ממים אין מברכין על המרק ברכת הירקות לפי סברא הראשונה (שבסי"א) . . . ולא אמרו שמרק הירקות כמותם אלא במים שאין להם טעם הנאה של עצמם אלא למי שהוא צמא כמ"ש בסי' רד (סי"ג), אבל לסברא האחרונה אם עיקר הבישול בשביל הירקות הרי המרק בטל אצלם ונחשב כמותם משנתנו בו טעם אע"פ שיש להם עוד טעם שלהם".

צריך לברך על שניהם .<sup>14</sup> , אא"כ אחד מהם עיקר אצלו והשני אינו אלא לתקן ולהכשיר אכילת חבירו, שאז גם בנתבשלו יחד מברך על העיקר אף אם הוא המועט".

ולכאור' מפורש בדבריו, שתערובת ששני המינים ניכרים ועומדים בפני עצמם – אם נתבשלו מברך על העיקר, ובאם לא נתבשלו מברך על שניהם. ועפ"ז ניתן לפשוט הספק הנ"ל. (ולהעיר, שזה לכאור' אינו כדעת הח"א, שהוא ס"ל שגם בנתבשלו יחד אם כ"א ניכר ועומד בפני עצמו מברך על כל אחד<sup>15</sup>).

אך במסגרת השולחן (על הקיצו"ע סי' נד סק"ו) מבאר דברי רביה"ז, דזהו דווקא באוכל בתוך משקה, אך כאשר מעורבים שני מאכלים מברך על הרוב. (ועפ"ז פוסק המשנ"ב, אך לא מספק כי יש מחלוקת הפוסקים, אלא בוודאות).

והנה אף שלכאור' אין הכרח לפרש כך בדברי רבינו הזקן, וגם בסברא צ"ע לחלק ביניהם<sup>16</sup>, אך לאידך יש מקום לדייק כך מלשונו של רבינו שכ' "וה"ה לשאר משקים חוץ ממים", היינו שמדגיש שמדובר דווקא על משקים, אך גם זה אינו מוכרח, ובפרט שדיוק זה הוא ממקרה של נתבשלו יחד.

והנה, כיוון ש(לכאור') יש מקום להסתפק בדברי רביה"ז (עכ"פ בגלל דעתו של המסגרת השולחן בדברי רבינו), יש מקום לעי' האם יש אופן שיכול לברך על שניהם לכו"ע.

[ולהעיר: כמובן שישנה עצה פשוטה (מובאת בפסקי תשובות שם ס"ק ד בהקשר לענין זה), למעך את המין המועט כך שלא יהי' ניכר ועומד בפני עצמו. אך הנידון דלקמן הוא כאשר אינו רוצה למעך, האם יש אפשרות לברך על שניהם]. וכדלקמן.

## ג

### אפשרות לברך על שני המינים כשניכרים בפני עצמם לכו"ע

בס' פסקי תשובות (שם), לאחר שמביא את המחלוקת הנ"ל בנוגע לתערובת שכל אחד מהמינים ניכר בפני עצמו, מביא ב' עצות לצאת לכו"ע: א. להפריד מעט מן מהתערובת מהמין המועט, לברך עליו בתחילה ולאוכלו (ואח"כ לברך על העיקר ולאוכלו). ב. לכוון בשעה שמברך על מין הרוב שלא לפטור את מין המועט. (וכ"ז מלבד האפשרות למעך את המועט, וכנ"ל).

14. ומציין לסי' רב. וראה שם סי"ג ובסכ"ג.

15. וכ"כ בפירוש בפסקי תשובות שם (ס"ק ה, הע' 51).

16. בביאור סברתו אפשר לומר, דמאכל ומשקה הוו שני דברים שונים לגמרי ולכן א"א להחשיב אחד לעיקר כאשר אינם זהים בתוכם, משא"כ שני מיני מאכלים שנחשב לסוג אחד של מאכל וממילא דנים כיצד לקרוא לעיסה זו. אך אין סברא זו מוכרחת, ואדרבה יש מקום לומר שמשקה טפל למאכל הרבה יותר מאשר מאכל טפל למאכל אחר.

ונראה לבאר המקור לאופן הראשון שכותב, ובהקדים מ"ש הרמ"א (ס"א) שכשאוכל את הטפל לפני העיקר צריך לברך עליו<sup>17</sup>. וכן כתב רביה"ז (ס"ז) באריכות, ובלשונו: "וכ"ז במיתוק השתי' ששתה כבר. אבל האוכל גרעיני גודגדניות וכיוצא בהם למתק השתי' שישתה, שאכילתם גוררת לו תאוה לשתי', אע"פ שאכילתם טפלה להשתי' והיתה נפטרת בברכתה אם הי' אוכל אחר שבירך על השתי', מ"מ כשאוכל קודם השתי' אי אפשר שיפטר בברכת השתי' שיברך אחר אכילתו, כי אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה בתחילה, לכן צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת להם". (ומביא שם דוגמא נוספת מהאוכל לפני השתי' כדי שלא ישתה על לב ריקן).

ובמקום אחר (סי' רב ס"א. סדר ברכות הנהנין פ"ז הי"ב) כתב רבינו (ע"פ המג"א סי' רב ס"ק כג) בנוגע למי בישול או שריית פירות, שיש מחלוקת האם ברכתו בורא פרי העץ או שהכל, ולכן לכתחילה יברך שהכל, ובאם בירך על דבר אחר בורא פרי העץ (ובא"כ אינו יכול לברך ע"ז שהכל, שמא יצא כבר בברכת בורא פרי העץ), שיברך על דבר אחר שהכל.

ובאם כן, לכאן יש מקום לשלב שני האופנים, ולומר שיש ספק יכול לברך על הטפל קודם, ואינו צריך לברך על דבר אחר. דהרי כל הטעם שיש בעי' לברך על הטפל קודם הוא בגלל איסור ברכה שאינה צריכה (וכדלקמן), ומזה מובן שבאם ממילא צריך לברך ברכה נוספת (בגלל הספק), במקום לברך על דבר אחר יכול לברך על הטפל עצמו. וזהו המקור לאופן הראשון שמביא.

משא"כ האופן הב'<sup>18</sup>, אינו מפורש בשו"ע, אלא הוא מבוסס על דברי פוסקים אחרים (וכמו שציין הוא עצמו<sup>19</sup>): הפמ"ג (פתיחה להלכות ברכות אות י'. סי' ריא מ"ז סק"ב), הגרעק"א (סי' כה ס"ה), שדי חמד (אס"ד מערכת ברכות סי' א אות ד') – שכולם כתבו שכאשר יש לפניו שני מיני מאכלים ויש ספק האם האחד פוטר את השני יכול לכוון בפירוש כשמברך על האחד שאינו פוטר את השני, ועי"ז יוכל לברך גם על השני.

[והנה לכאן יש לפקפק בזה, דהרי בנוגע לדבר ודאי שמכוון שלא לפוטרו נחלקו התבואות שור והפר"ח (ביו"ד סי' יט) האם אפשר לעשות כן<sup>20</sup>, וא"כ יש כאן ספק האם מותר לעשות כן. אמנם נראה, דכל הספק שם הוא מחמת ברכה שאינה צריכה (ולא ברכה לבטלה, דפשיטא שלא נפטר),

17. וכמו שציין בס' ילקוט יוסף (סי' ריב ס"א - הערה א' ושוה"ג): המקור לדין זה משו"ת הלק"ט (סי' נט) ושו"ת תרומת הדשן (סי' לא), ודלא כהמנחת פתים שכתב שאף אם אוכל הטפל בתחילה אינו מברך עליו.

18. לכאן יש להקשות על אופן זה ממ"ש רביה"ז (הובא בפנים) בנוגע למי בישול או שריית פירות, שאם בירך על דבר אחר בורא פרי העץ, שיברך על דבר אחר שהכל. (וראה משנ"ב סי' רב ס"ק יא, בנוגע למקרה אחר קצת). אך נראה דאינו קושיא, דבפשטות מדובר שם במקרה שכבר אכל את הפרי, וכשאכלו לא כיוון שלא לפטור, ולכן אין עצה אחרת, אלא שאעפ"כ לא נזכרה אפשרות זו כלל בדברי רביה"ז, וכפנים.

19. כאן מציין לסי' זה (ריב) הע' 32, ובהע' 32 שם מציין לסי' רב הע' 150, וש"נ לכל הפוסקים שבפנים.

20. וראה שו"ת ארץ צבי ח"א סי' ק, שו"ת חכם צבי סי' כב ועוד. נסמנו כל הנ"ל בפסקי תשובות סי' רטו סי"ט ובהע' 112. וראה גם שו"ת יבי"א ח"ה (סי' יז אות א) בנוגע לפירות באמצע הסעודה (במקרים שיש ספק) האם יכול לכוון בעת ברכת המוציא שאינו פוטרם, והעלה שיכול.

וכאן הרי אין בעי' זו שהרי יש לו ספק, ושוב לכו"ע יכול לעשות כן. אלא שאעפ"כ אינו מפורש באדה"ז].

והנה ע"כ נתבאר בנוגע לספק, שיכול לברך על הטפל קודם ולאחר מכן על העיקר. ויש לעי' האם יש מקרים שבהם עדיפות שיעשה כן לכתחילה גם כשאינו מסופק, והאם מותר לעשות כן בשביל להרבות בברכות.

#### ד

#### האפשרויות לברך על הטפל לפני העיקר

בהמשך הסימן (ס"ח) כותב רביה"ז: "כל טפל שאין אכילתו טפילה אל העיקר אלא כשאוכל שניהם יחד או הטפל אחר העיקר וכשאוכלו קודם העיקר אין אכילתו טפילה אליו כלל, כגון שהביאו אליו פת או מאכל אחר לאכול עם המליח שלא יזיקנו בגרונו או למתק השתי' אחר שישתה, וכשבא לאכול ממנו לפני המליח או לפני השתי' אין אכילה זו טפילה אלי' כלל, צריך לברך עלי' ברכה המיוחדת לה ולא ברכת המליח או המשקה אע"פ שהיא שהכל. לפיכך טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו ולא יפטרנו בברכה אחרת בתורת טפילה".

ומוסיף בהקשר לכך: "ואע"פ שמן הדין אין לחוש לכך, שאף שברכת העיקר היא שהכל שהיא ברכה כוללת וברכת הטפילה היא ברכה מבוררת ופוררת אין לה דין קדימה על העיקר כיוון שאינו אוכל עתה הטפל אלא בשביל אכילת העיקר, א"כ קודם שהתחיל באכילת העיקר שעדיין אינו חפץ לאכול הטפל אינו מחוייב לאכול בשביל קדימת ברכתו<sup>21</sup>. מ"מ כיוון שהעיקר והטפל אין ברכתיהם שוות ואם יברך על העיקר תחילה לא יברך כלל על הטפל ואם יברך על הטפל תחילה יחזור ויברך על העיקר טוב יותר לעשות כן להרבות בברכות, כי לעולם ירבה האדם בברכות הצריכות וימעט בשאינן צריכות, וזו היא ברכה הצריכה שהרי היא מיוחדת להטפל ולא להעיקר, וגם בברכת העיקר אינה מיוחדת אל הטפל אלא כוללת גם את הטפל ולא צוו למעט אלא כשיכול לפטור ב' דברים בברכה אחת המיוחדת לשניהם".

ומבאר שכלל זה אינו כאשר העיקר חביב עליו יותר מהטפל: "בד"א, כשאין העיקר חביב לו יותר מהטפל, אלא שהשעה צריכה לכך לעשות ממנו עיקר, כגון שאכל כבר פירות מתוקין ביותר והוצרך לאכול אחריהם מליח לחתך הליחות הנקבצות באצטומכא ואוכל עמו איזה מאכל שלא יזיקנו בגרונו, אבל אין המליח חביב עליו ואינו מתאוה לו כלל כמו שאינו מתאוה להמאכל עכשיו

21. ומציין לסי' רי"א. סי' זה בשוע"ר לא הגיע לידינו, וראה רמ"א שם ס"ה, שו"ע רבינו סי' קסח ס"ב וסי' רמט סי"א.

אם לא המליח. או אפי' אם העיקר חביב עליו עכשיו אלא שברוב הפעמים הטפל חביב עליו יותר וא"כ אין קדימה להעיקר<sup>22</sup>. . ואצ"ל אם גם עכשיו הטפל חביב עליו יותר, אלא שאעפ"כ לא הי' אוכלו אם לא שהוצרך לאכול המליח ומפני זה הוא טפל אליו. . אבל אם העיקר חביב עליו לעולם יותר מן הטפל צריך לברך עליו תחילה, שכיון שהוא חשוב ומוקדם לברכה מחמת חביבות עצמו ולא מחמת ברכתו, ראוי הוא לברך עליו ולפטור הטפל בברכתו מחמת טפילתו שזהו עיקר מעלת חשיבותו כשפוטרו דבר אחר בברכתו ולא קדימה לבדה שאין בה מעלה כ"כ לדברים החשובים מצד עצמן<sup>23</sup>. . ואף אם ברכת העיקר היא שהכל וברכת הטפל היא מבוררת ופרטית אי"ז מועיל להקדימו כיוון שלא הי' אוכלו כלל אם לא העיקר".

"ואפי' אם עכשיו כשאוכל הטפל עם העיקר הטפל חביב עליו יותר, אלא שכשאוכלו לבדו אינו חביב לו כמו העיקר, אין לו לברך עליו כלל, כיון שכשבא לאכול לבדו הרי אינו חביב עליו כמו העיקר, וכשבא לאכול עם העיקר הרי הוא טפל אליו, וכל עיקר וטפל אע"פ שהטפל חביב מברך על העיקר ופותר את הטפל הנאכל עמו או אחריו".

חזי' מדברי רבינו, שכאשר העיקר חביב אצלו יותר, אלא שבפעם זאת נחשב טפל מסיבה צדדית (כגון פת שבד"כ חשובה יותר, אך כאן אוכלה בגלל המליח), או אפי' שגם עכשיו הוא חביב אצלו יותר אלא שבדרך כלל הטפל (של עכשיו) חביב עליו יותר טוב יותר לברך קודם על הטפל כדי לברך עליו ברכתו המיוחדת לו.

[וכן מזכיר דין זה לקמן (סי' רטו ס"ד) בניסוח שונה קצת: "אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, כגון כל שני דברים שיכול לפטורם בברכה אחת אסור לגרום שיצטרך לחזור ולברך. . במה דברים אמורים כשיכול לפטור ב' דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפילה טוב יותר להרבות בברכות, כמ"ש בסי' ריב".

ועוד מביא שם דין נוסף עד"ז: אם הביאו לו פירות בתוך הסעודה, טוב יותר להניחם לאחר ברכת המזון, כדי שיברך עליהם ברכה אחרונה המיוחדת להם, ולא יפטרם בברכת המזון שאינה מיוחדת להם<sup>24</sup> (אף שמברך עליהם ברכה ראשונה, ראה סי' קעז ס"א. סדר ברכות הנהנין פ"א הי"ז)].

מיהו, בנוגע לפרט זה שאם רק עכשיו חביב עליו הטפל (אך בשאר הפעמים אינו חביב יותר מהעיקר) מברך קודם על העיקר, בסידור (סדר ברכת הנהנין פ"ג הט"ו) פסק באופן אחר קצת:

22. ומציין גם בזה לסי' ריא (שלא הגיע לידינו), וראה שם שו"ע ס"א-ב, לוח ברכת הנהנין פ"ג הט"ו, סדר ברכת הנהנין פ"י הט"ו.

23. גם בזה מציין לשם, וראה מ"א שם סק"ב, לוח ברכת הנהנין פ"ג ה"ז, סדר ברכת הנהנין פ"י ה"ז.

24. ומוסיף שם: "ויש חולקים (הכוונה בפשטות למג"א שם ס"ק ו. וראה מג"א סי' ריב ס"ק ג). ויש להחמיר כסברא הראשונה. (היינו להשאירם ללאחר ברכת המזון). ובפרט בשבת ויום טוב כדי להשלים ק' ברכות יש לו להניחם לאחר ברכת המזון להשלים בהם, ולא לסמוך על שמיעת חזרת הש"ץ וברכת התורה וההפטרה" (ראה סי' רפד ס"ז. סי' רצ ס"א. וראה סי' מו ס"א).



"ואפילו אם עכשיו כשאוכל הטפל עם העיקר הטפל חביב עליו יותר, אלא שכשאוכלו לבדו אינו חביב עליו כמו העיקר, אין לברך עליו כלל, ויש חולקים בזה, ויש לסמוך עליהם בשבת ויו"ט כדי להשלים מניין מאה ברכות". היינו, במקרה שה(דבר שעכשיו) טפל חביב עליו עכשיו, אף שבדרך כלל אינו חביב עליו, יכול לברך עליו קודם בשבת ויו"ט להשלים מאה ברכות.

והנה ע"כ נתבאר שכאשר יש ספק יכול לכו"ע לברך קודם על הטפל ולאחר מכן על העיקר, ויש לעי' כאשר רוצה להרבות בברכות, ובפרט בשבת ויו"ט שצריך להשלים למאה ברכות (כמבואר בס' מו"ס"א), האם יכול לעשות כן לכתחילה או שמא יש בכך איסור ברכה שאינה צריכה.

והנה בהלכות שבת (סי' רמ"ק"א סק"ד) דן רבינו האם מותר לגרום לברך ברכה שאינה צריכה בשביל להשלים למאה ברכות, ובתחילה מביא דעת המג"א (סי' רטו ס"ק ו) שאסור לעשות כן, אך מסיים שם "ויצא דינו של השל"ה ברור לפי דברי הטור והשו"ע . . . וכן הוא ג"כ דעת רבי קלונימוס ואור זרוע ודרכי משה ומהר"ם גלאנטי וספר הזכרונות ובעל כנה"ג שהעתיקים, הלכך הסמוך על כל הני רבנותא נגד המג"א אין מזחיחים אותו" עכ"ל.

ובפסקי תשובות כותב, שמ"ש רבינו (לכאו' הכוונה לענין השני, להניח דברים הבאים מחמת הסעודה) דעת יחידאה היא זו, ולדעת רוב הפוסקים אסור לעשות כן כיוון שגורם ברכה שאינה צריכה.

עוד יש לעי' מהי ברכת הטפל, האם מברך עליו את ברכתו הראוי' לו (כיוון שאינו נפטר בעיקר, וממילא הוא כאילו אוכלו בפ"ע), או שאינו יכול לברך עליו את ברכתו המיוחדת (כיוון שסו"ס מהותו הוא שהוא טפל, אף שהאדם אינו יכול לאוכלו בלא ברכה), ונחלקו בזה הפוסקים:

הב"י (על הטור כאן) כ' שמברך עליו ברכתו המיוחדת לו, והרמ"א (ס"א) פסק שאינו מברך עליו אלא שהכל. ובאחרונים שקו"ט במחלוקת זו (ראה ברכת הבית שער י"ד ס"ו וס"ז ועוד). ומחמת מחלוקת זו כתב המשנ"ב (סוסק"י) שלכן טוב לימנע ממצב שבו צריך לברך על הטפל<sup>25</sup>.

ובדברי רבינו מצינו חילוקים בזה: בשו"ע (ס"ז) כותב בתחילה שמברך על הטפל את ברכתו המיוחדת לו, אך בהמשך (ס"ח) כותב שי"א שזהו דווקא כשטפל ליין (שא"א לברך על הטפל את ברכת היין), משא"כ כשטפל לדבר שברכתו שהכל. ומוסיף שם דזהו דווקא שגם במצב העכשוי ה"ז טפל לעיקר, עיי"ש. אך בסידור (סדר ברכות הנהנין פ"ג הי"ג) השמיט י"א אלו וכתב בפירוש שמברך עליו ברכתו המיוחדת לו.

25. וראה בס' פסקי תשובות (אות ב כלל ז) שכתב שבשני אופנים הכל מודים שברכת הטפל אינה משתנית: א. כשהטפל חביב עליו ואוכלו הרבה פעמים כעיקר ולא כטפל. ב. כששני המאכלים עיקריים אלא שנפטרים בברכת הרוב כיוון שמעורבים. ומקורו מס' ברכת הבית (המובא בפנים) אך בהע' (31) מביא שאי"ז לדעת המג"א (סק"ו). ואכמ"ל.

והנה, ע"כ נתבאר בנוגע לאוכל את המאכל הטפל לפני המאכל העיקר, כעת יש לעי' בנוגע לאוכלו לאחר העיקר אלא שמאיזה שהוא טעם צריך לברך עליו, מתי מברך עליו ומה מברך.

## ה

### המקרים שמברך על הטפל, ומה ברכתו

יש לעי' בגדר פטור הטפל מברכה, האם הכוונה שהטפל חייב בברכה (ראשונה ואחרונה) אלא שנפטור בברכה שמברך על העיקר, או הכוונה שאינו חייב בברכה כיוון שאינו דבר חשוב בפני עצמו. והנפק"מ היא במקרה שהי' מברך עליו אם הי' עיקר, וכגון שינה מקומו וכיו"ב, שאם הכוונה שנפטור בברכה שבירך על העיקר – לא עדיף מהעיקר עצמו שהי' צריך לברך עליו, אך אם אינו צריך לברך אפשר שגם כאן לא יצטרך לברך.

והנה כתב רבינו (ס"י): "לעולם אין הטפל נפטור בברכת העיקר, ואפילו אם הם ב' מינים שברכותיהם שוות, אלא כשהי' הטפל לפניו או שהיתה דעתו עליו בבירור בשעה שבירך על העיקר, אבל אם אחר הברכה הביאוהו לפניו ולא היתה דעתו עליו בבירור בענין שאם לא הי' טפל היא צריך לחזור ולברך אין טפילתו מועלת כלום לפוטרו בברכת העיקר, לא מברכה ראשונה . . ולא מברכה אחרונה כשאין ברכותיהם [האחרונות] שוות"<sup>26</sup>. חזי' שרק נפטור בברכת העיקר ולא שא"צ לברך עליו, וכ"ה לכאו' הסברא הפשוטה.

וכן כתב בהמשך (ס"א) "וכל טפילה הנאכלת אחר אכילת העיקר אינה נפטרת בברכתו אא"כ אוכלה במקום שאכל העיקר ולא שינה מקומו בינתיים מחדר לחדר, כמו שלא היתה נפטרת אם לא היתה טפילה מפני שעמידתו ממקומו הוא גמר סעודתו, ומה שאוכל אח"כ סעודה אחרת היא כמ"ש בסי' קעח" (ס"א)<sup>27</sup>.

וכן מבואר בט"ז (סי' רב סק"א), וכן פסק המשנ"ב (כאן ס"ק ד), וכ"ה לדעת כמעט כל הפוסקים (נסמנו בפסקי תשובות שם אות ב כלל ה הערות 20 ואילך). לבד האבני נזר (שו"ת סי' לח) שמשמע מדבריו שלמד שא"צ לברך על הטפל, עיי"ש<sup>28</sup>.

26. במקרה שהי' צריך לברך את הי' עיקר, וכמו שממשיך: "אא"כ קבע עצמו על העיקר, והוא דבר שקביעות מועלת בו מפני שדרכו בכך כגון פת, וכן יין כמ"ש בסי' רו (ראה שם ס"ט. וראה סי' ריג ס"א), וכן שכר ודבש במדינות אלו כמ"ש בסי' ריג (ס"א).

27. ומוסיף "אא"כ היא טפלה לדבר הטעון ברכה לאחריו במקומו, שאז אין עמידתו גמר סעודתו, כל שלא בירך ברכה האחרונה כמ"ש" (ראה סי' קעח ס"ג. סדר ברכות הנהנין פ"ט הט"ו).

28. וראה בספר ילקוט יוסף (סי' ריב ס"א - הערה א' קטע שלישי) שכתב ג"כ בענין זה, וציין שם לשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח סי' מב), ולמ"ש הגר"ח פ"פ שיינברג בירחון צפונות (תשרי תש"ג) עיי"ש.

אלא שיש לעי' איזו ברכה מברך על הטפל (כשלא נפטר בברכת העיקר), האם מברך עליו את ברכתו (כיוון שלא נפטר בעיקר והוי כאוכלו בפני עצמו), או שאינו יכול לברך ברכתו כיוון ש(הגם שלא נפטר בעיקר, אך מהותו נשארה ש)אינו דבר חשוב.

והנה לעיל (ס"ד) הובאה מחלוקת בנוגע לטפל שאוכלו לפני העיקר, האם מברך עליו את ברכתו או שהכל, וישל"ע האם יחלקו גם במקרה זה. בס' ברכת הבית (שער יד ס"ו-ז)<sup>29</sup> משמע שאף לדעת הרמ"א (שמברך שהכל) במקרה זה יודה שמברך עליו את ברכתו, ויש לעי' בדבריו. אך עכ"פ נראה שלדעת רבינו בסידור אין נפק"מ, כיוון שפוסק שבכל אופן מברך עליו את ברכתו הראוי' לו.

מיהו, בפסקי תשובות (אות ח) כתב שאולי יש מקום לומר להיפך<sup>30</sup>, שכשאוכל את הטפל לפני העיקר הוי כעין גילוי דעת שאין אכילתו כטפל אלא כעיקר, משא"כ בנדו"ד שאוכלו לאחר העיקר.

אך עכ"פ זהו חידוש, ומפשטות דברי רבינו וכן מסברא נראה יותר שצריך לברך עליו את ברכתו המיוחדת לו, כיוון שבאכילה זו איננו טפל אליו כלל. ועצ"ע.

## ו

### שני מאכלים שנתבשלו יחד

לעיל (ס"ב) הובאו דברי רבינו הזקן (בסי' רד ס"ז) שכותב בנוגע לשני דברים (שם מדובר על מאכל ומשקה) שאינם מעורבים לגמרי אלא ניכרים ועומדים בפני עצמם, שמברך על כל אחד ואחד מכיוון שלא נתבשלו יחד. ומזה משמע שאם נתבשלו יחד מברך רק על העיקר.

[ויש להוסיף, שכשם שבישול גורם שיצרכו לברך עליו ברכה אחת, כך גם בכבוש, שהרי "כבוש כמבושל" (חולין צו, ב), וכמ"ש רבינו (סי' רב ס"ב) "וכן מי שריית פירות שנכבשו בהם להתקיים" (שדינם כבישול<sup>31</sup>), וכן בהמשך (סי"ג) "וכ"ז במרק שנתבשל בו המאכל, או שנשרה בו עד שנתן בו שטעם"].

מיהו, יש פוסקים (ראה באריכות בס' ילקוט יוסף ס"ה ובהערה שם באריכות רבה) שכתבו שאם החתיכות גדולות וניכרות ודעתו גם עליהם צריך לברך על כל מין ומין, ויש שחששו לדבריהם לכתחילה, ויש לעי' בדעת רבינו בזה.

29. הובא בס' פסקי תשובות (אות ב כלל ח) הערה 29.

30. במשנ"ב (סק"ד) כותב שמברך עליו שהכל "דומא דפסק הרמ"א לקמן בהג"ה דאם אוכל הטפל קודם העיקר וכו'", ולא נתפרש בדבריו האם זהו רק לדעת הרמ"א (וה"דומיא" הוא על המקרה), או ש"דומיא" שכתב הרמ"א שם - י"ל כאן לכו"ע.

31. אף שמביא שם מחלוקת, אך המחלוקת היא בנוגע לפירות שלא היתה כוונתו בשביל המים, אך עצם הדין של כבוש הוא לכו"ע, וכפשוט.

ואולי יש להוכיח כן גם מדברי רבינו, שכתב (בסי' רב סי"ד) בנוגע למרק ירקות (שבדרך כלל מברכים גם על מימיו בורא פרי האדמה (וכמ"ש שם סי"א), ובאם לא נעשה על דעת מימיו יש מחלוקת, ובהמשך לזה כותב שם) "אבל אם נתבשל בו בשר, לדברי הכל מברך עליו שהכל אם בא לשתותו בפני עצמו, אפילו במרק של ירקות, כי טעם הבשר שבמרק חשוב עיקר יותר מטעם הירקות או הפרי"<sup>32</sup>.

דממה שכתב "אם בא לשתותו בפני עצמו", משמע שאם אוכל את המרק יחד עם הירקות מברך עליהם בורא פרי האדמה, אף שיש בו בשר שהוא העיקר. ובאם כנים הדברים אפשר לפשוט הספק הנ"ל בנוגע לחתיכות גדולות של ירק.

[ומה שכתב שאם נתבשלו יחד צריך לברך רק על העיקר (והרי מדובר שם כשכן ניכרים ועומדים בפני עצמם) זהו כאשר נתערבו יחד בבישול אלא שאעפ"כ ניכרים, משא"כ בנדו"ד שנשארו דברים נפרדים זה מזה, אלא שספגו את הטעם].

אלא שאולי אפשר לומר שאי"ז מוכרח, דשם מדובר שהירק נשאר שלם, משא"כ כאשר יש חתיכות אפי' גדולות (שהרי בחתיכות קטנות כו"ע מודו), וגם יש לדון מה נקרא חתיכות גדולות וכו'. ואולי אפשר עוד לחלק בזה.

אך כבר נתבאר לעיל (ס"ג) שכשיש ספק האם צריך לברך על הטפל בפני עצמו או לא אפשר לברך קודם על הטפל (דברכה לבטלה אינה שהרי עוד לא נפטר בדבר אחר וצריך לברך עליו ברכתו, וברכה שאינה צריכה ג"כ אינה שהרי עושה זאת מחמת הספק), וא"כ בנדו"ד אפשר לכאור' לברך קודם על הירקות ואח"כ על הבשר וכן כל כיו"ב.

ולהוסיף, שיש מקרים שבשביל להקדים את הטפל צריך לשנות מהסדר של הברכות (המבואר בסדר ברכות הנהנין פ"י, ומקורו משו"ע המחבר<sup>33</sup> סי' ריא), וכגון שמקדים דבר אחר לברכת מזונות<sup>34</sup>, משא"כ בנדו"ד הרי בלא"ה ברכת בורא פרי האדמה קודמת לברכת שהכל, שהרי היא פרטית יותר, וכמבואר שם.

32. ומסיים שם ("אבל מרק של תבשיל ממין דגן שמברכין עליו בורא מיני מזונות, הרי טעם הדגן שבמרק חשוב עיקר יותר מטעם הבשר, שמין דגן חשוב מכל המינים"). וראה סדר ברכות הנהנין פ"ג ה"ב.

33. בשו"ע אדה"ז לא הגיע סימן זה לידינו.

34. שהרי דבר שברכתו מזונות נחשב עיקר תמיד (כמבואר בסדר ברכות הנהנין פ"ג ה"ב-ה), אך לפעמים חפץ האדם יותר בדבר השני, ולכן מקדימו לברכת המזונות (כמבואר בסי' ריב ס"ח שהובא לעיל).

## ז

## האוכל מהטפל בפני עצמו

עוד יש לעי' בנוגע לטפל שאוכלו בפני עצמו, האם מברך עליו את ברכתו<sup>35</sup>. (ויש להבהיר, דהשקו"ט היא בטפל שנעשה טפל מחמת התערובת, שאזי פוטר בעיקר כשמעורב עמו וישל"ע כשאוכלו בנפרד, משא"כ בטפל שכל אכילתו היא בשביל העיקר, אזי פוטר גם אם כל אכילתו היא בנפרד, וכדלעיל, ופשוט).

והנה כתב רבינו (ס"ה): "וכל זה בפת או מאכל אחר שאוכל עם המליח או עם היי"ש ביחד, אבל מה שאוכל אח"כ לבדו צריך לברך עליו תחילה וסוף, כיון שבאכילה זו איננו טפל כלל, וגם מתחילה לא נעשה טפל אלא בשעת אכילתו אותם יחד, ולא מתחילת עשייתם יחד באפי' או בישול שע"ז נעשו כדבר אחד ממש לברכה לענין שהעיקר פוטר את הטפל אף אם אוכלו אח"כ לבד (אבל לא לענין שיברך על הטפל ברכת העיקר אם בא לאכול לבדו מתחילה מטעם שיתבאר)". (אא"כ גם באכילה זו הוא טפל שודאי א"צ לברך עליו וכמו שמסיים שם). היינו, שמכיוון שלא נתבשלו יחד, לכן לא מועילה ברכת העיקר אם אוכל את הטפל אחריו.

מיהו, המשנ"ב (בסי' קסח ס"ק מז) כתב בנוגע לרקיקים שנותנים עליהם מרקחת: "ואם אכל המרקחת מלמעלה והשאיר הרקיקין ואכלן בפני עצמן צריך לברך במ"מ עליהם. אך אם אכלן ביחד ונשאר עוד קצת רקיק בלא מרקחת אין צריך לברך עליו, כיון שעיקר אכילתו הי' ביחד ונחשב לטפל להמרקחת אין חוששין על גמר האכילה".

ובפסקי תשובות<sup>36</sup> (אות ב כלל ג<sup>37</sup>) כתב שלא נחלקו, אלא דרבינו מיירי בדברים שהינם עיקריים בדרך כלל ורק כאן נפטרו (כגון פת שטפלה למליח), משא"כ המשנ"ב מדבר בדבר שלכתחילה אינו עיקרי ואינו אוכלו בפני עצמו.

אך צ"ע מדוע צריך להמציא חילוק חדש שלא נזכר בדברי רבינו<sup>38</sup>, ולא לומר בפשטות יותר ע"פ חילוק שכן כתב רבינו: בסי' ריב כשכותב שפוטר את הטפל גם אם אוכלו לאחריו מדגיש (כ"ה לכאו' כוונתו) שכ"ז **כאשר לא נתבשל יחד**, ואילו בסי' קסח מדובר הרי כשנתבשלו יחד.

35. יש לעי' האם מברך עליו את ברכתו, או שאיבד ברכתו ויברך עליו שהכל, ראה לעיל (ס"ד) שיש מ"ד שהטפל איבד את ברכתו, ועוד הובא (בסוס"ה) שי"א שכשאוכלו לאחריו כו"ע מודו שמברך עליו את ברכתו, או שיש לחלק בין המקרים. מיהו, לפי מה שהובא בדעת רבינו שנראה שבכל אופן מברך את ברכתו אין נפק"מ.

36. וראה גם ילקוט יוסף כאן (אות ג'), ושם מביא בתחילה (כחידוש) את החילוק בין שני סוגי הטפלים (טפל מחמת דעת האדם, ומחמת העירוב), ובהמשך מביא את החילוק שכ' הפס"ת. ועוד מציין שם לשו"ת יצחק ירנן ח"א (סי' כד עמ' קנג), לספר שער ההלכה (עמ' סב) ולשו"ת ולווי אמר (סי' יז).

37. בפנים לא הביא דבריהם בפירוש, אלא כתב בתחילה שאינו מברך על הטפל גם אם אוכלו אח"כ, ולאחר מכן כתב שאין הדברים אמורים כאשר הטפל חביב עליו (והי' אפ"ל שכותב זה כתיווך משלו). אך בהע' (17) כותב שעפ"ז נמצא שלא נחלקו רבינו והמשנ"ב.

[וכמ"ש גם בס"י שם (בנוגע לענין אחר, שגם לזה נוגע שעת האפי'): "וכל עיסה שהמילוי טפל אלי', אע"פ שאוכלה לבדה אחר שנטל המילוי ממנה, אינו מברך עלי' בורא מיני מזונות ולא המוציא, הואיל ובשעת אפייתה היתה באה בכיסנין"].

ובאם כנים הדברים נמצא שהחילוק הוא בין נתבשלו יחד ללא נתבשלו יחד, ולפ"ז צ"ע האם יש הכרח להוסיף את החילוק שכותב הוא (ולומר שגם אם לא נתבשלו יחד, אם אין הוא דבר חשוב א"צ לברך עליו או להיפך<sup>39</sup> שגם אם נתבשלו יחד אם הוא דבר חשוב צריך לברך עליו), ובפרט שגם בסברא צ"ל חילוק זה<sup>40</sup>.

## ה

### ברכה אחרונה על הטפל כשנזקק לברך עליו ברכה ראשונה

לשלימות הענין יש להוסיף דין נוסף הקשור להנ"ל:

לעיל (ס"ה) נתבאר שהגדר של טפל שנפטר בברכת העיקר, אינו שא"צ ברכה, אלא שנפטר בברכת העיקר, ונפק"מ למקרה שגם אם הי' אוכל מן העיקר הי' צריך לברך עליו (כגון שינה מקומו וכיו"ב). ויש לעי' מה יהי' הדין במקרה זה בנוגע לברכה אחרונה – האם יכול ליפטר בברכה שמברך על העיקר או שצריך לברך עליו גם ברכה אחרונה משלו.

ולכאור' דין זה מפורש בדברי רבינו, שכ' (בס"י): "לעולם אין הטפל נפטר בברכת העיקר, ואפי' אם הם ב' מינים שברכותיהם שוות, אלא כשהי' הטפל לפניו או שהיתה דעתו עליו בבירור בשעה שבירך על העיקר. אבל אם אחר הברכה הביאווה לפניו ולא היתה דעתו עליו בבירור בענין שאם לא הי' טפל הי' צריך לחזור ולברך, אין טפילתו מועלת כלום לפטרו בברכת העיקר, לא מברכה ראשונה . . ולא מברכה אחרונה כשאינן ברכותיהם [האחרונות] שוות".

אך לכאור' יש להקשות ממ"ש רבינו בסדר ברכת הנהנין (פ"א הכ"א) בנוגע לדין (שפוטו כל המשקין בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה): "ואם שתה יין פחות משיעור רביעית שא"צ לברך

38. בנוגע לענין זה, משא"כ לענין שטוב להקדים את הטפל לעיקר ולברך עליו את ברכתו המיוחדת לו, וכדלעיל ס"ד.

39. שהרי הנושא בשני המקומות הוא כמ"ש הפס"ת – בסי' קסח מדובר על מילוי של עיסה, ואילו בסי' ריב מדובר על פת שהיתה טפלה למליח.

40. הי' מקום לומר, שכשאוכלו אחרי העיקר אינו נחשב כלל לטפל (שהרי אין מדובר על טפל מחמת דעת האדם, אלא אך ורק מחמת התערבות, כנ"ל), אלא שאעפ"כ אם אינו דבר עיקרי, הגם שאינו בטל לעיקר אינו צריך לברך עליו. אך נראה דזה ודאי אינו, דהרי אם הי' אוכל טפל זה לפני העיקר ודאי שהי' צריך לברך עליו (לדעת רבינו והכרעת כל הפוסקים, וכנ"ל ס"ד). כיוון שסו"ס יש לו טעם והנאה לחיך, וא"כ מאי שנא כשאוכלו לאחרי העיקר. וע"כ צ"ל באופן אחר קצת, וזהו חידוש גדול יותר.

לאחריו, ומשאר משקין שמה רביעית יברך לאחריהם בורא נפשות רבות, אף אם הוא בענין שלא בירך לפנייהם שהכל נהי' בדברו". חזי', דאף שלא נפטר בברכה ראשונה בכ"ז נפטר מברכה אחרונה.

והי' מקום לומר שחזר בו בסידור ממ"ש בשו"ע, אך זה אינו שהרי גם בסידור כותב בפירוש (סדר ברכות הנהנין פ"ג הט"ז) בנוגע לעיקר וטפל שלא נפטר גם מברכה אחרונה. (ולאידך, בנוגע ליינ משמע (בסי' ערב סי"ג) שנפטר לגמרי, עיי"ש).

על קושיא זו עמד הגרא"ח נאה (בדי השולחן סי' נח ס"ק כ), ותירץ וז"ל: "וצריך לומר, דכיוון שהוצרך לברך ברכה ראשונה יצא מתורת טפל, אבל בין ושאר משקין דתמיד הוו שאר משקין טפל לפת שהיין הוא הראש והעיקר של כל המשקין, ונהי' שהיו חייבים בב"ר לפי שלא חלה עליהם הברכה, מ"מ אין חשיבות היין מתבטל בשביל זה והם נשארים טפלים להיין ונפטרים מברכה אחרונה".

ולכאו' כן מסתבר לומר בפשטות. ועכ"פ גם באם נאמר שאין תירוץ מוכרח וצריך לחלק באופן אחר, אך בכל אופן נראה שהעיקר בנוגע לעיקר וטפל הוא כמ"ש בסי' ריב, ואילו מ"ש בסי' קעד זהו מקרה מיוחד.

#### ט

#### סיכום הדינים שנתבאר

נמצא האמור מכל הנ"ל לדעת רבינו הזקן, לכאו':

(א) שני אופנים כלליים מה גורם לאחד המאכלים להוות עיקר ולפטור את הטפל – דעת האדם (שכל הטעם שאוכל את הטפל הוא בשביל העיקר), ועירוב המאכלים (שאם דעתו על שניהם בשווה מברך על המאכל שהוא הרוב).

(ב) מחלוקת בין הפוסקים בנוגע לתערובת שכל מין ניכר ועומד בפני עצמו אך לא נתבשלו יחד, האם מברך על כל אחד ואחד או שמברך על הרוב (בתנאי שכמעט בכל כף שאוכל עולים משני הדברים). גם בדעת רבינו יש מקום להסתפק, ולכן נראה שיברך קודם על הטפל בפני עצמו ואח"כ על העיקר.

(ג) במקרה שנתבשלו יחד, גם אם כל מין ניכר ועומד מברך על הרוב. אך גם בזה י"א (ולכאו' יש מקום לומר כן גם בדעת רבינו) שאם יש חתיכות גדולות של המין הטפל ודעתו עליהם מברך עליו בפני עצמו, ולכן נראה שגם בזה יברך קודם על המין המועט בפ"ע.

(ד) כאשר המין הטפל חביב אצלו בדרך כלל יותר מאשר העיקר (אף שבפעם זאת אינו חשוב יותר), טוב שיברך עליו (על הטפל) בפ"ע לפני כן כדי לברך עליו את ברכתו המיוחדת לו ואין בזה

משום ברכה שאינה צריכה. ובמקרה הפוך (שבפעם זאת חביב עליו אך בדרך כלל לא) – לדעת רבינו בשו"ע מברך קודם על העיקר, ולדעת רבינו בסידור, בשבת ויו"ט יכול לברך קודם על הטפל (במקרה זה) להשלים למאה ברכות.

ה) אם אוכל את הטפל בפני עצמו לאחרי העיקר, משמע בדברי רבינו שאם נתבשלו יחד אינו יכול לברך עליו, אך אם לא נתבשלו יחד מברך עליו כשאוכלו בפני עצמו (וראה הערה<sup>41</sup>), ולכאור' נראה שמברך עליו את ברכתו המיוחדת (ראה לעיל סוס"ה).



---

41. יש שהוסיפו חילוק נוסף בזה, וצ"ע האם הוא לדעת רבינו – ראה לעיל ס"ז.



## בענין חוקים שבתורה ומסירת נפש שלמעלה מתורה

הביאור בחסידות בענין המס"נ שמכיוון שהיא למעלה מטו"ד א"א לצוות עלי' בתורה שהיא בחי' חכמה / הביאור בנוגע לחוקים שהם למעלה מטו"ד, ועפ"י צ"ב מדוע הם כן הובאו בתורה / הביאור בזה: חוקים אין מהותם למעלה מטו"ד אלא שהם בבחי' חכמה נעלמה, משא"כ מס"נ שהיא למעלה מטעם וחכמה לגמרי, ועפ"י מתורץ מדוע החוקים כן הובאו בתורה / חילוק נוסף שמסתעף מזה: על חוקים צריך לצוות, משא"כ על מס"נ א"צ כיוון שהמס"נ היא מצד עצם מציאותם.

הת' מנחם שניאור חי שי' ישראל  
תלמיד בישיבה

### א

מס"נ היא למעלה מטו"ד לגמרי, ולכן א"א לצוות ע"ז בתורה שהיא בחי' חכמה

בענין המסירת נפש מבואר בכמה מקומות, שהיא דבר שלמעלה לגמרי מטעם ודעת, שהרי מצד טעם ודעת אי אפשר ששכל האדם יכריח את ביטול מציאותו לגמרי. ומטעם זה בהכרח לומר שענין המסירת נפש הוא למעלה מתורה, שהרי תורה היא בחי' חכמה.

ובכ"מ מבואר דמטעם זה לא יתכן שהחיות על מסירת נפש יהיה מפורש בתורה שבכתב<sup>1</sup>, דכיון שתורה שבכתב היא בחי' חכמה, אין בכחה לצוות ולחייב את ענין המסירת נפש שלמעלה מגדר חכמה. ולכן בהכרח לומר דזה שבני ישראל מוסרים נפשם על קידוש ה', הוא בעיקר מצד כח עצמם, היינו מצד "חיוב" נשמתם, ולא מצד חיוב התורה.

וכמ"ש בשערי אורה (צ, ב): "מס"נ בפ"מ זהו למעלה מן הטעם והרצון לגמרי כו', ולזאת אין מס"נ נכתב בתורה בשם צווי, כי ירושה היא בטבעיות מן האבות". עכ"ל. וב"קיצור" שם (קמ, ב): "מס"נ מגיע בהעצמות ממש, ולזאת מצות מס"נ לא נאמרה בתורה כלל, שהיא בירושה לנו מאבותינו". עכ"ל. ועד"ז מבואר בכ"מ<sup>2</sup>.

1. ואכ"מ לבאר הטעם שענין זה נאמר דוקא על תורה שבכתב, ולא על תורה שבעל פה.

2. ראה מאמרי אדה"ז על מארו"ל ע' מו. מאמרי אדה"א במדבר ח"א ס"ע עח ואילך. סה"מ תר"ם ח"א ע' שסט. תרמ"א ע' תקפד. תרנ"ט ע' יח. תרפ"ד ע' רצג [תש"ט ע' 121]. וראה מש"כ לבאר בזה בהערת רבינו בסה"מ תרפ"ד [תש"ט] שם.

## ב

## גם חוקים הינם למעלה מטו"ד, ולפ"ז צ"ב מדוע עליהם כן נצטוו בתורה

והנה, בלקו"ש חי"ח (ע' 300 ואילך) מבאר את השייכות שבין החוקים שבתורה ובין ענין המסירת נפש, וז"ל: "דער ענין פון חוקה אין עבודת האדם, איז די עבודה פון מסירת נפש, וואס איז למעלה מטעם ודעת. ווארום שכל קען געפינען טעמים צו טאן אזעלכע זאכן וואס זיינען מוסיף אין מציאות ושלמות האדם, אבער ניט להשליך חייב מנגד, ער זאל ווערן אויס מציאות. דערמיט איז מען מבאר פארוואס "לא נאמר ענין המס"נ מפורש בתורה שבכתב", ווייל תורה שבכתב "הוא בחינת חכמה", און מסירת נפש איז העכער פון חכמה וטעם ודעת". ע"כ.

ומוסיף לבאר בפרטיות יותר, שבענין המסירת נפש יש ב' אופנים. אופן א' במס"נ הוא "מסירת נפש וואס איז פארבונדן מיט חשבון, טאקע א חשבון דקדושה, אבער פארט א חשבון. דהיינו, אז איידער מען גייט אויף מסירת נפש, קוקט מען פריער אריין אין שו"ע אויב מ'איז מחויב אין דעם מסנ"פ ע"פ תורה. און דאס איז "חוקת התורה" – ס'איז די "חוקה" ומסירת נפש ווי זי איז (אנגעזאגט און) אויסגעמאסטן מצד תורה, מצד שכל וחכמה דקדושה, וואס דערפאר האט זי שוין אויף זיך א געוויסע מדידה והגבלה".

ואופן ב' במס"נ הוא "ווען מ'מאכט ניט דערביי קיינע חשבונות, וואס די דרגא פון מסירת נפש ווערט אנגערופן "חוקה" סתם – זי איז העכער אויך פון "חוקת התורה", ווייל זי נעמט זיך פונעם עצם הנפש פון א אידן, וואס איז (בשרש) העכער פון תורה, כמאמר חז"ל "מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר", אויך פון מחשבת התורה. און מצד דעם עצמיות'דיקן פארבונד פון אידן מיטן אויבערשטן וואס איז העכער פון תורה, איז אויך די מסירת נפש פון א אידן צו מקיים זיין רצון ה' העכער פון יעדער הגבלה און חשבון". עכ"ל. ועד"ז מבואר בכ"מ<sup>3</sup>.

ובהערה מציין, שהדוגמא בהלכה לאופן הנעלה שבמסירת נפש הוא – כשמוסר נפשו על מצוה שאינה מג' העבירות שעליהם נאמר דיהרג ואל יעבור, וגם אין זה בפרהסיא או בשעת השמד, דאף שמצד הדין אין חיוב כלל בתורה שימסור נפשו על זה, מ"מ ישנם אופנים<sup>4</sup> שיכול למסור נפשו אפילו על ענינים אלו, וזהו אמיתית ענין המס"נ שלמעלה לגמרי מטו"ד – שישאל מוסרים נפשם גם בענינים אלו שאינם כלל מצד חיוב התורה, ולכן לא נכתב בתורה שום ציווי על זה.

וזהו המבואר בסה"מ עטר"ת ע' קעג: "אית רצון ואית רצון, שיש רצון שלמעלה מטו"ד, והוא רצון עצמי דעצם הנשמה שאינו באה מצד השכל והטעם, כ"א מצד עצם הנשמה דמושרשת

3. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1072 (תו"מ חכ"ג ע' 195). חי"ט ס"ע 195 ואילך.

4. ראה כס"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד. טור יו"ד ריש סי' קנו ובנ"כ. שו"ע ורמ"א שם סעיף א. ש"ך שם סק"א, ובשאר נ"כ השו"ע שם. וראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך יהרג ואל יעבור ס"ד (כרך כב ע' צד ואילך), וש"נ.

בעצמות א"ס, ומצד עצם התקשרותה בעצמות כו'. דכאשר מתגלה הרצון הזה הוא בבחי' יציאה מגדר הכלים לגמרי וביציאה מגדר הגבלה כו'. וכמו כשיש באדם רצון וחפץ עצמי הרי יכול לעשות כמה ענינים שאין השכל מחייב כלל. . וכמו"כ בהתגלות הרצון העצמי דנשמה, בחי' יחידה שבנפש, יכול למס"נ בפו"מ על קדה"ש, ושימסור נפשו על התורה וקיום המצות, דבשביל קיום איזה מצוה יעמוד עצמו במס"נ ממש. והגם דכתי' וחי בהם, זהו ע"פ החכ', אבל מצד הרצון העצמי יהי' במס"נ ממש. וזהו כי עם קשה ערף הוא, דעקשות הוא למעלה מטו"ד, וה"ז למעליותא, דע"ז נמשך יגמה"ר. והעקשות הוא שלא לסור ימין ושמאל מן התורה, דמה שאסור ע"פ התורה לא יעשה בשו"א, ואינו מועיל שום דבר". ע"כ. ותוכן ענין זה מבואר בכ"מ בסגנונות שונים.

ומבאר בלקו"ש חי"ח שם, דכמו"כ הוא גם בענין החוקים, שגם בהם ב' בחי' אלו. וזהו מה שהחוקה דפרה אדומה "איז אויסגעטיילט אויך פון אנדערע חוקים, דערמיט וואס זי איז לגמרי ניט אין גדר שכל והשגה, וואס דערפאר האט אפילו שלמה המלך, דער חכם מכל אדם, געזאגט: על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה אדומה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. דאס איז אויך דער טעם וואס דער פסוק זאגט "זאת חוקת התורה", אז די מצוה פון פרה אדומה איז די (איינציקע) חוקה פון (גאנץ) תורה – ווייל זי איז א חוקה אויך לגבי אנדערע חוקים, זי איז אמיתית ענין החוקה וואס איז לגמרי העכער פון גדר השכל".<sup>5</sup>

והיינו, דאע"פ שחוקים בכלל הם למעלה מן השכל, "איז אבער אויך דער שכל האדם מסכים, אז דער מענטש (דארף זיך ניט פארלאזן אויף זיין אייגענעם שכל, נאר) דארף מקיים זיין חוקים וועלכע ער פארשטייט ניט. במה דברים אמורים, אזעלכע חוקים וואס זיינען ניט היפך השכל – ער מיט זיין שכל פארשטייט טאקע ניט זייער טעם, אבער ער באגרייפט (אדער עכ"פ – ניט שולל) אז אין א פיל העכערער חכמה ושכל איז דא אויף זיי א טעם. משא"כ פרה אדומה, וואס איז א דרגא פון חוקה וואס האט ניט קיין אחיזה אין שכל, זי איז היפך השכל,<sup>6</sup> העכער לגמרי אפילו פון בחי' חכמה ושכל התורה – די חוקה איז א איד מקיים נאר מיט דער תנועה פון ביטול צום אויבערשטנס' רצון".

וזהו שב' אופנים אלו הם ע"ד ב' האופן הנ"ל שבענין המס"נ, דכשם שבענין המס"נ יש אופן שהמס"נ היא בבחי' חשבון, והיינו שהיא רק כפי החיוב בשו"ע, כמו"כ הוא גם כללות ענין החוקים, "און דאס איז חוקת התורה – ס'איז די חוקה ומס"נ ווי זי איז אנגעזאגט און אנגעמאסטן מצד תורה, מצד שכל וחכמה דקדושה, וואס דערפאר האט זי שוין אויף זיך א געוויסע מדידה והגבלה"; וכשם שבענין המס"נ יש אופן שהמס"נ היא למעלה לגמרי מחשבון, ולמעלה גם מהחיוב בשו"ע, כמו"כ

5. ומציין בזה ללקו"ש ח"ח ע' 124 ואילך, וחי"ח ע' 229 ואילך.

6. ומציין בזה ללקו"ש שבהערה הקודמת. ומוסיף, דזהו גם המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1057 הערה 6, דמ"ש במדרש שהקב"ה אמר למשה "לך אני מגלה טעם פרה" – אין הכוונה לטעם שכלי, כ"א שמצד הביטול עצמי דמשה נרגש בו בחי' רצון העצמי בגלוי. ע"כ. וראה לקמן הערה 15.

הוא גם בענין החוקים, וזהו"ע החוקה דפרה אדומה הנק' "חוקה" סתם – "זי איז העכער אויך פון חוקת התורה, ווייל זי נעמט זיך פונעם עצם הנפש פון א אידן, וואס איז (בשרש) העכער פון תורה. און מצד דעם עצמיותדיקן פארבונדן פון אידן מיטן אויבערשטן וואס איז העכער פון תורה, איז אויך די מסירת נפש פון א אידן צו מקיים זיין רצון ה' העכער פון יעדער הגבלה און חשבון". ע"כ.

ולכאורה צריך ביאור: כיון שענין החוקים הם ע"ד ענין המסירת נפש<sup>7</sup>, ועד שיש בחי' בחוקים שהיא ע"ד ענין המס' שלמעלה לגמרי מהגבלה ומחויב התורה, א"כ, מדוע החוקים נכתבו גם בתורה שבכתב כציווי מפורש (כולל גם החוקה דפרה אדומה), אף שהם למעלה מחכמה ולמעלה מהתורה?<sup>8</sup>

## ג

### ביאור החילוק במהותם של החוקים ושל המס'נ, ועפ"ז תירוץ הקושיא הנ"ל

ונראה לומר, דאף שבכללות ענין החוקים שייך לענין המסירת נפש (כמבואר בלקו"ש חי"ח שם), מ"מ, חלוקים הם במהותם, והדמיון ביניהם הוא רק בענינם.

דהנה מבואר בסה"מ תש"ג ע' 29, שגם החוקה דפרה אדומה אינה "שכל מופלא" ("נפלאות"), כ"א "שכל נעלם" ("רחוקה"), והיינו, דעם היות ש"אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, מ"מ, אמרתי אחכמה, דיש בזה איזה ידיעה, ורק דאינה מושג לתכליתה ואמיתתה, וכדאי' במד"ר אמר שלמה, על כל אלה עמדת, ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי, אמרתי אחכמה, הרי מ"מ חקר שאל ודרש בזה". עכ"ל.

והיינו, דלא זו בלבד שבכללות ענין החוקים ישנה איזה שייכות להבנה והשגה (חכמה), אלא שגם החוקה דפרה אדומה שלמעלה מהבנה והשגה לגמרי, מ"מ, גם היא בגדר הבנה והשגה, ועד, ש"יש בזה איזה ידיעה, ורק דאינה מושג לתכליתה ואמיתתה".

ובפרטיות ובארוכה מבואר ענין זה בכ"מ בביאור הגדר דחוקים ומשפטים, שכל אחד מב' סוגי מצוות אלו כלול מהסוג השני, ובנוגע לחוקים מבואר<sup>9</sup> ש"גם בהמצוות דחוקים יש הטעם והכוונה

7. ולהעיר גם ממ"ש בהמשך תער"ב ח"א ריש ע' תט בענין "הרצון העצמי דנש"י באלקות, שהוא בהתקשרות עצמי בלי שום סבה וטעם כלל, וכמו במס"נ בפו"מ על קדה"ש, שאין בזה שום הרגש עונג כלל. . דכ"ז הוא רצון בלא תענוג כו', וכמו המצוות הנק' חוקים, דבד"כ הרי המצוות הן בחי' רצון שלמעלה מהטעם, דאין טעם לרצון, ולכן מצוות לאו ליהנות ניתנו כו', ובפרט המצוות שהן בבחי' חוקים כו'". עכ"ל.

8. ובפרט שבשיחה גופא מביא (בתחילת הענין – נעתק לעיל בפנים) מה שמבואר בנוגע למס"נ שלא נכתב בתורה שבכתב להיותו למעלה מטעם וחכמה.

9. סהמ"מ ח"ב ע' נז. ועיי"ש ס"ע נו ואילך.

פרטית שבהם, מה שע"י כל מצוה (גם המצוות דחוקים) נמשך אור וגילוי פרטי". וכמובן גם מזה ש"גם המצוות דחוקים הם אברים פרטים מרמ"ח אברים דמלכא". וזה שהחוקים נקראים בשם חוקים הוא (לא מפני שאין להם טעם פרטי, כ"א) רק מפני "שלא נתפרש טעמם בנגלה דתורה".

ומבואר בזה<sup>10</sup>, שהטעם הפרטי שיש גם בחוקים הוא מצד התלבשות הרצון (דמצוות, רצון שלמעלה מטעם) בחכמה (דתורה). וזהו שבנוגע לטעמי המצוות כמו שהם מצד החכמה דתורה כמו שהיא למעלה, נאמר הלשון "רחוקה" (ולא לשון "פלא" – השייך לרצון דמצוות שלמעלה מטעם, לפני התלבשותו בחכמה דתורה), "דהגם שגם טעמי המצוות (כמו שהם בחכמתו ית') הם למעלה מההבנה דשכל אנושי, מ"מ, החכמה דלמעלה היא מקור לחכמת ושכל הנבראים, ולכן היא לא נפלאה משכל הנבראים ורק רחוקה מהם". ו"עפ"ז יומתק זה שאמר שלמה בנוגע להטעם דפרה אדומה והיא רחוקה ממני" – ולא שפרה אדומה היא חוק שבבחי' "פלא" שלמעלה לגמרי מטעם.

ובשיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 135 מבאר, שגם החוקים "איז באמת דאס וואס עס ווערט אנגערופן בשם חוקים איז עס נאר לגבי האדם, זאגט מען לגבי אים איז עס באופן של חוק, אבער מצ"ע איז עס אויך א ענין וואס איז עפ"י שכל. ע"ד ווי זאת חוקת הפסח, וואס הגם בכלל דער ענין פון קרבן פסח איז א ענין וואס איז פארשטאנדיק ע"פ שכל, פונדעסטוועגן באניצט זיך דער פסוק מיטן לשון חוקים, וויבאלד עס זיינען אין דעם געוויסע פרטים וואס זיינען העכער לפי ערך פון דעם מענטשן, דעריבער ווערט עס אנגערופן בשם חוקים. און ביז אפילו זאת חוקת התורה, דער ענין פון פרה אדומה, איז אויך נישט לאמיתית הענין א ענין וואס איז למעלה מהשכל, ווארום ווי דער מדרש זאגט אז לך אני מגלה, אז דער אויבערשטער האט מגלה געווען צו משה רבינו, און ביי אים איז געבליבען אן ענין ע"פ שכל. . עאכו"כ בנוגע צו חוקת הפסח איז זיכער געווען ע"פ שכל, נאר דער חילוק פון פרה אדומה, וואס דארטן האט ער אים געדארפט מסביר זיי, ווארום מצ"ע איז עס נמשך געווארן פון מוחא סתימאה, דעריבער האט ער אים געדארפט מגלה זיין, אבער אזוי בכלל זיינען אלע חוקים אן ענין וואס איז נאר בערך האדם אן ענין פון חוק, אבער לאמיתית ענינם זיינען זיי פארשטאניק ע"פ שכל. און אפילו לויט דעם מדרש וואס זאגט אז שלמה המלך האט געזאגט אויף פרה אדומה אחכמה והיא רחוקה ממני, אז ביי אים איז עס פארבליבן באופן של חוקה, פונדעסטוועגן זאגט ער דעם לשון אחכמה, אז דאס האט א שייכות צו חכמה, נאר עס איז רחוקה". עכ"ל<sup>11</sup>.

10. סהמ"מ ח"ד ס"ע מז ואילך, ובהערות שם. שם ח"ה ע' שיז. לקו"ש חל"ב ע' 178 ובהערה 35 ושוה"ג שם.  
11. ולהעיר גם מהמבואר בשיחת ש"פ תשא תש"מ (שיחוק"ק תש"מ ח"ב ע' 376-380), דצ"ע איך לתווך מש"כ במדרש שגם שלמה לא השיג הטעם דפרה אדומה, עם מה שבספרי מוסר וקבלה וחסידות נתבאר בארוכה ובטוב טעם ענין הפרה אדומה וכל פרטי. עיי"ש שמאריך בשאלה זו, ואינו מתרצה.

[אלא שבפרטיות יותר יש בזה ב' ביאורים<sup>12</sup>, דבכ"מ מבואר שגם החוק דפרה אדומה הוא בגדר חכמה ממש<sup>13</sup>, שלכן מבאר בסה"מ תש"ג שם ש"יש בזה איזה ידיעה, ורק דאינה מושג לתכליתה ואמיתתה", אבל, בכ"מ מבואר שחוק זה אינו כלל בגדר ידיעה והשגה בשכל הנבראים<sup>14</sup>. אמנם, גם לאופן זה שהחוק דפרה אדומה אינו בגדר השגת הנבראים, ה"ה מ"מ בגדר חכמה, ורק שחכמה זו היא בהבדלה מחכמת הנבראים.

וכמבואר בהמשך תער"ב ח"א ע' רפט, בענין "מה שאמר שלמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה כו', דהנה מ"ש דעה קנית מה חסרת קאי על בחי' שכל דאצי' . . . וזהו דעת קנית בחי' דעת דאצי' מה חסרת שלא יש שום חסרון כלל כו', ומ"מ פרשת פרה אדומה לא עמד עלי'. דהנה באגה"ק סי' כ"ח כ' דענין קידוש מי חטאת הוא בחי' קדש העליון הנק' טלא דבדולחא, ושם בשם הזהר שהיא בחי' ח"ע ומו"ס כו', דמו"ס הוא בחי' חכ' שבכתר, וח"ע זהו בחינת חכ' דאצי', והיינו בחי' עצמות החכ' ממש לא בחי' הארה לבד כו', וע"כ לא עמד שלמה ע"ז, דעם היות שהי' בבחי' אצי' הרי כ"ז הוא רק הארה לבד, אבל עצמות החכ' ה"ז למע' מע' כו', וע"ז לא עמד בחכמתו כו', ומ"מ אמרתי אחכמה להיות שהיא הארה שמעיין העצם ע"כ אמרתי אחכמה כו', אבל לא עמד עלי' כו'. וא"ז סותר למש"א מה חסרת דמאחר שזהו מה שמובדל בערך מהשתל' א"ז חסרון בסדר השתל' כו', דהנה באור דס' השתל' גופא בחי' העדר האור הוא חסרון וגילוי האור ה"ז מילוי החסרון כו', אבל מה שמובדל בערך מהשתל' הרי ההעדר א"ז חסרון בהשתל' כו', וכמ"ש במ"א בענין מה הי' העולם חסר כו' בא שבת כו'. וזהו שהקדים ואמר זאת חקת התורה דחקה היא שלמע' מטו"ד, ואין הכוונה שהוא למע' מטו"ד לגמרי רק שאין זה דעת שבעולם, דהדעת שבעולם הוא בחי' הדעת שבס' השתל' ודעת זה הוא שמובדל מסדר השתל' והוא בחי' עצמות החכ' ממש". עכ"ל. ועייג"כ בהמשך תער"ב ח"א ע' תיט].

דכל זה הוא בנוגע לענין החוקים, שמהותם הוא ענין החכמה, ורק שבמדריגות החכמה גופא ה"ה בבחי' חכמה נעלמה, ובפרט החוקה דפרה אדומה שהיא בבחי' חכמה שבתכלית העולם. משא"כ ענין המסירת נפש, שמהותו הו"ע שלמעלה מטעם ודעת לגמרי, כי השכל הוא בבחי' מציאות, ולכן

12. ראה לקו"ש ח"ח ע' 230 הערה 12.

13. בלקו"ש שם מציין לטה"מ תש"ג שבפנים ולמש"כ באוה"ת לקהלת ע' רנד "שחכמת שלמה היא חכמה תתאה, אבל חכמה עילאה דאצי' על זה אמר אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". וגם מציין לכלי יקר (חוקת יט, ב) שגם החוק דפרה אדומה "יש בו סוד", והעדר השגתו הוא רק מצד "קוצר דעת המשיג". – ועד"ז מובן משאר המקומות שהובאו לעיל בפנים (ונסמנו לעיל הערות 145-144). וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 815 ובהערה 24.

14. בלקו"ש שם מציין להמשך תער"ב דלקמן בפנים (ולמעיר גם מלקו"ת חוקת נט, ד: ולזה אמר עלי' שלמה המלך ע"ה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, שהיא למעלה רחוק מן החכמה דאצילות, אלא שעיי"ז נמשך המשכת אור עתיק וא"א בחו"ב". עכ"ל. והוא דלא כהמבואר באוה"ת שם). ועייין בלקו"ש שם שמבאר עפ"ז הטעם שלא גילה משה טעם הפרה לבני ישראל – כי אין זה שייך להשגת הנבראים, ושגם מה שהשיג טעם פרה הוא רק בכח הקב"ה, כי נברא מצ"ע אינו יכול להגיע לזה.

אי אפשר שהשכל יכריח את ביטול מציאותו – ענין המס"נ, וממילא מובן שענין המס"נ הוא היפך גדר השכל<sup>15</sup>.

וזהו<sup>16</sup> מה שהחוקים נכתבו בתורה כציווי מפורש – כולל גם החוק דפרה אדומה, משא"כ ענין המסירת נפש שלמעלה לגמרי ממדריגת התורה.

#### ד

#### החילוק ביניהם גם בנוגע לצורך בציווי (ולא רק לאפשרות מציאותו)

והנה ע"כ נתבאר, שמכיוון שהתורה היא בחי' חכמה, לכן א"א שיהי' בה ציווי על מס"נ, כיוון שהוא נעלה לגמרי ממנה. ולכאורה יש להוסיף עוד ענין בזה (המסתעף מהנ"ל), שלא רק שלא שייך לצוות בתורה על מס"נ, אלא שגם אין צריך ציווי על ענין זה.

והביאור בזה: בחוקים – יש צורך בציווי, דכיון שהחוקים הם בגדר השגת הנבראים, לכן יש בהם איזה נתינת מקום למציאות הנבראים (בדקות עכ"פ), וממילא יש צורך בציווי לנבראים שיעשו את החוקים. אבל מסירת נפש, כיון שהיא גם לא בגדר השגת הנבראים, לכן אין בה שום נתינת מקום למציאותם (גם לא בדקות), וממילא אין צורך בציווי על זה, כי אם – שהמסירת נפש היא ממילא מצד ישראל עצמם, כמשנת"ל.

15. גם בנוגע לענין החוקים מבאר בלקו"ש חי"ח שם שהחוק דפרה אדומה הוא היפך גדר השכל (ולא רק למעלה לגמרי מענין השכל, כהביאור בכ"מ), וכנ"ל בפנים.

[ולהעיר, דכשם שבנוגע לענין המס"נ מבואר בלקו"ש ח"כ ע' 75 (ועד"ז מבואר בכ"מ) ד"מסירת נפש מיינט ביטול היש והמציאות. א נברא מיינט – דער בורא האט באשאפן א יש ומציאות. איז מובן, אז א נברא קען בכח עצמו ניט צוקומען צו העכער פון מציאות, וע"ד אין חבוש מתיר עצמו כו". עכ"ל, הנה עד"ז מבאר בלקו"ש חי"ח ע' 230 בנוגע לחוק דפרה אדומה, שאינו בגדר השגה בשכל הנבראים, ולכן "נאר דער אויבערשטער וועלכער איז כל יכול, פאר אים זיינען ניטא קיין שום הגבלות, האט דער אויבערשטער, מיט זיין כח ויכולת, מגלה געווען צו משה רבינו – "לך אני מגלה טעם פרה, כאטש אז א נברא מצ"ע קען צו דעם ניט צוקומען", עכ"ל].

ומ"מ מובן החילוק ביניהם, דמה שפרה אדומה היא היפך השכל הוא (גם להאופן הב' דלעיל בפנים – המבואר בלקו"ש חי"ח שם ובהמשך תער"ב שבפנים) רק מה שהשכל דפרה אדומה הוא באי"ע לשכל הנבראים, משא"כ הענין דמס"נ, שהוא היפך השכל מפני שבמהותו הוא ענין שלמעלה לגמרי מטעם. וק"ל.

16. ולהעיר מהמבואר בכ"מ (לקו"ש חי"ז ע' 319 ואילך. חי"ח ע' 231. ועוד) דמה שהמצוה דפרה אדומה נכתבה בתורה הוא בכדי להורות ע"ז, שכללות התורה הוא למעלה מהשגה – חוקים, ויתירה מזו: למעלה לגמרי גם מגדר החכמה וההשגה – ע"ד החוק דפרה אדומה. ע"כ. והרי, באם לא נחלק בין ענין החוקים לענין המסירת נפש, בהכרח הי' לומר (ע"פ המבואר במקומות הנ"ל שכל התורה היא במדריגת החוק דפרה אדומה) שאין חילוק בין ענין המסירת נפש לענין התורה, וזה מופרך, כפשוט.

ומדוייק זה במבואר בלקו"ש ח"ג ע' 963, וז"ל: "מצד דער ביטול במציאות פון אצילות איז ניט שייך דער גאנצער ענין פון חוקים. דער טייטש פון חוקים איז כמאמר רז"ל חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחרי'. דאס קען מען זאגן נאר ביי אזא וואס פילט עפעס א מציאות אויסער דעם אדון, דארף מען אים אנזאגן אז אין לך רשות להרהר אחרי', ער זאל עס טאן מיט קבלת עול; בשעת אבער ער איז אינגאנצן בטל בתכלית, אז אויסער דעם מציאות האדון איז גאר ניטא – איז פונקט ווי ס'איז ניט שייך צו אנזאגן דעם אדון אליין ער זאל ניט מהרהר זיין אחרי פקודתו, אזוי איז דאס ניט שייך צו אנזאגן דעם עבד וואס שטייט בתכלית הביטול און ער איז נאר – אדון. אזא עבד איז מקיים די פקודת האדון ניט אין אן אופן פון חוקה, בדרך קבלת עול, נאר זיין קיום קומט בדרך ממילא, מצד דעם וואס ער איז בטל און מיוחד בתכלית מיטן אדון". עכ"ל.





## בענין "נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"

- סקירה בענין זה ע"פ המבואר בתורת בחסידות -

הוכחה מצד עצם מציאות עוה"ז הגשמי / הטעמים בזהר ובע"ה כחלק מה'נתאווה הקב"ה / עשיית הדירה ע"י תורה ומצוות / עבודת האתכפיא ואתהפכא / הבירור ד'עולם' 'שנה' 'נפש' שבחלקו בעולם / הבירור שבגוף האדם עצמו / כיצד תתכן המשכת אלוקות בתוך גדרי העולם? / 'עיקר שכינה בתחתונים היתה' - גילוי העלם או התחדשות? / בירור הקליפות / עיקר הכוונה - בני' או העולם / אומות העולם בעבודה זו / אופן העבודה של היהודי / העבודה באופן ש"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" / עבודתו של נשיא הדור בהשלמת הכוונה / רצונו הפנימי של כל יהודי / תוספת כח מלמעלה בעבודה / נסתיימה עבודת הבירורים.

הת' רפאל נחמן שי' לבנוני  
תלמיד בישיבה

### פרק א - טעמי הבריאה

#### א

#### טעמי בריאת העולם במדרש בזהר ובע"ה

ידוע המדרש<sup>1</sup> המבאר שתכלית הכוונה בבריאת והתהוות כל העולמות הוא ש"נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"<sup>2</sup>. פירושו על פי פשוטו הוא, שע"י עבודת האדם במעשה המצוות וכו' (וכדלקמן) גורם לעוה"ז התחתון שיהיה 'דירה' להקב"ה לגילוי שכינתו ושלוה נברא העולם<sup>3</sup>.

[בכדי להקל על מלאכת הקריאה בענין זה, נציין כבר כאן עיקר הדברים בכללות; הדירה נעשית ע"י התומ"צ שעל-ידם נמשכת אלוקות לגשמיות העולם וכו', וע"י זה נעשה העולם מוכשר לגילוי הקב"ה בעצמו לעת"ל, וכמו האדם שנגלה בדירתו בכל עצמותו, וזוהי שלימות כל הבריאה כולה].

1. תנחומא נשא טז, וראה במד"ר פי"ג, ו.

2. ובלקו"א-תניא פרק ל"ג: "זוה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו ית' דירה זו בתחתונים".

3. כל ענין רחב זה המובא לקמן הוא עיקרי הדברים, ולא נכנסנו לכל הפרטים ולהבנתם עד גמירא ד'רחבה מני ים' ענין זה לעומקו ולרוחבו בכל תורת החסידות. כמו"כ הנכתב הוא בלשון חופשית ויתכנו טעויות בהבנת הדברים, ולהבנתם כדבעי ראה במקורות שצויינו למטה ובהנסמן שם. הפרקים הראשונים (בנוגע לטעמי הבריאה) מורכבים יותר, אפשר להתחיל מפרק ד'.

הנה בטעמי הבריאה<sup>4</sup> נאמרו לכאורה טעמים נוספים. בזהר<sup>5</sup> איתא דהטעם הוא 'בגין דישתמודעון ליה' היינו כדי שיהיו נבראים (הנבדלים לכאורה), ועכ"ז יבינו וידעו בדעתם את הקב"ה. בעץ-חיים<sup>6</sup> מובא הטעם "כדי שיתגלו שלמות כוחותיו ופעולותיו", שע"י בריאת העולם מתגלה כביכול שלמותו של הקב"ה בבריאת העולם הגשמי מאין ליש.

ולפי המובא שם, אין בריאת העולם כדי למלאות את הענין ד'נתאוהה' הקב"ה, אלא היא בטעמים מובנים ומושגים, אם חידוש וגילוי שלמות כוחותיו או שגם נבראים יכירו בו, ואילו במאמר רו"ל הנ"ל מבואר שזו 'תאוהה' לבד, למעלה מטעם ודעת.

ומבואר בחסידות<sup>7</sup> דמוכרח שהתכלית האמיתית של בריאת עוה"ז הגשמי היא רק בגלל דנתאוהה וכו' ולא בגלל סיבות אלו, וכל הטעמים הנ"ל הם רק מצד בחינות הגילויים. והיינו, הטעם של 'בגין דישתמודעון ליה' ו'יתגלו שלימות כוחותיו' מורה על חיסרון מסויים בו כבי' קודם שברא העולמות, ומשום כך ברא עוה"ז כדי לגלות שלמותו או המעלה דיכירו בו<sup>8</sup>, וזה שייך לומר רק על ה'גילויים', רק בבחינות שנשתלשלו ממנו ית' ולא ח"ו על עצמותו ומהותו של הקב"ה שבה לא שייך לומר שחסר חלילה שלמות מסויימת ללא בריאת העולם. דהרי גם הגילויים והבחינות הכי נעלות מוגדרות באיזה גדר (אפילו כשאומרים על בחי' מסויימת שהיא למעלה מכל הגבלה מסויימת<sup>9</sup> ולמעלה מהעולמות לגמרי וכדו', זה גופא הגדרה שמוגדר בזה שאינו מוגבל ולמעלה מכל עלמין ולכך יש בו איזשהו הגבלה כבי'), וממילא הרצון במטרה מסויימת הינו גם מפני שאותו רצון הוא בהתאם לגדרם שלהם שהוא בבחי' טעם ודעת ולא 'תאוהה' בלבד ללא טו"ד כלל. ומה שאומר 'נתאוהה' הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' הינו מצד עצמותו ית' שאינו מוגדר בשום גדר (וגם לא ש'למעלה מהגבלה' דברצונו יכול להיות מוגבל ג"כ. וד"ל). דהרצון לא בא משום סיבה מובנת מסויימת דהרי לא חסר לו - בשלמותו - כלום. וא"כ מוכח שזוהו הטעם האמיתי מצד הקב"ה עצמו שלא חסר ח"ו בכלום, וכמאמר שב'פתח אליהו' "אנת הוא שלימותא דכולא", ורק מצד ה'תאוהה'

4. בכל הענין דלקמן גבי טעמי הבריאה וכו' ראה בהרחבת הביאור ב'סוגיות בחסידות' להרי"כ, שער 'מטרת הבריאה'.

5. ח"ב מב, ב.

6. שער ההקדמות הקדמה ג. ע"ח שער א (דרוש עיגולים ויושר) ענף א.

7. במאמר באתי לגני תשל"א (דלקמן) בתחילתו.

8. וראה באריכות בענין זה המשך 'יום טוב של ר"ה תרס"ו' בתחילתו שמצד עצמו ית' לא שייך שלמות כלל גם מצד זה שאינו בפועל דהרי 'אין כח חסר פועל' עיי"ש, וראה בענין זה בהמשך זה ע' קפד ואילך, סה"מ אעת"ר ע' ט"ז ואילך ובהנסמן.

9. כמאמר הידוע מעבודת הקודש "דאוא"ס הוא אשלמותא דכולא, וכשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול כן יש לו כח בגבול, שאם תאמר שיש לו כח בבלתי בעל-גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלמותו, אלא שכשם שיש לו כח בבלתי בע"ג כן יש לו כח בגבול", והטעם כנ"ל בפנים שאם אינו יכול כבי' להיות בגבול הרי זהו ענין של הגבלה מסויימת.

שלמעלה מכל טעם ודעת (וכמאמר אדה"ז<sup>10</sup> שעל תאוהו לא מקשים קושיות) רצה בענין זה דיעשו לו דירה בתחתונים ודוקא ע"י מעשה התחתונים.

## ב

## הוכחה מצד עצם מציאות עוה"ז הגשמי

כל הנ"ל הוא הוכחה מצד עצם הרצון שלא שייך לומר עליו טעם. אך ישנה הוכחה לטעם המובא במדרש דנתאוהו, גם מצד הטעמים והבריאה עצמה, היינו מעצם עובדת בריאת עוה"ז הגשמי (המכונה בסדר ד' עולמות אבי"ע בשם 'עשיה גשמית'):

מצד הטעם המובא בזוהר שיהיה הענין ד'שתמודעון ליה' (ידיעת אלוקות) היה די בהתהוות עולמות העליונים (עולם האצילות, ואפי' בעולמות האין-סוף שלמעלה ממנו) ולא היה צריך להיות ההתהוות והבריאה של עוה"ז הגשמי. שהרי בעולם האצילות וכו' כבר ישנו הענין דידיעת האלוקות באופן נעלה ביותר, ואדרבה בעולמות אלו ענין זה הוא נעלה באין ערוך מידיעת האלוקות בנבראים (דעולמות בריאה יצירה עשיה, וכ"ש) דעוה"ז הגשמי, שהרי בעוה"ז הגשמי הידיעה הנעלית ביותר שיכולה להיות הוא בדרגת ידיעת המציאות דאלוקות ולא ידיעת המהות (כלומר ידיעה על הדבר גדריו עניניו וכו', אך לא הידיעה של הדבר עצמו ע"ד שאנו יודעים בדברים גשמיים), משא"כ בעולם האצילות שם ישנה ידיעת והשגת המהות דאלוקות.

[והיינו כיון שעולם האצילות נברא מלכתחילה<sup>11</sup> באופן ד'אצלו וסמוך' וקירוב ובדקוקות ב'מאציל' אור אין-סוף ב"ה, משא"כ עולמות בי"ע ובפרט<sup>12</sup> עוה"ז שנתהוו בענין שנפרדים ממקורם ועד כדי הרגש ה'ישות שלהם' ומציאותם דווקא ולא הידיעה וההשגה באלוקות (אא"כ ע"י יגיעה גדולה וגם אז מגיעים לידיעת המציאות כנ"ל)]. וא"כ מוכרחים לומר, מעצם עובדת היות עוה"ז הגשמי, שהוא הענין ש'נתאוהו הקב"ה'.

וכן הוא מצד הטעם השני המובא בע"ח ש'יתגלו שלמות כוחותיו ופעולותיו', דאם הוא להראות 'כוחותיו ופעולותיו' בענין ההפלאה והחידוש דבריאת 'יש' מ'אין' הרי הוא ג"כ בבריאת עולם

10. אוה"ת בלק ר"ע תתקצז. המשך תרסו אות עז.

11. תו"א בשלח סב, ב. מאמרי אדמו"ר הזקן פרשיות ח"א ע' רנה, רסז ואילך. שער האמונה לאדמו"ר האמצעי מא, סע"ד ואילך. וביו"ט של ר"ה ס"ו בתחילתו גבי כל ענין זה דהידיעה ובהנסמן שם.

12. ובזה גופא חלוקים בין עולם לעולם, דבכל עולמות הרוחניים אופן התהוותם הוא שיורגש בהם עכ"פ בחי' המציאות דאלוקות ולכן אינם במציאות יש ממש ובבחינת פירוד ממש. אך בעוה"ז, עולם העשיה הגשמי, התהוותו דוקא באופן שלא יורגש אפי' המציאות דאלוקות ויהיה נפרד ממקורו ורק ע"י עבודה ויגיעה גדולה ישיג וירגיש מה שלמעלה מהעולמות וכבפנים.

האצילות ועולמות הא"ס. דהרי גם מציאות והתהוות עולמות אלו הם בדרך התחדשות דבריאת יש מאין וממילא די בבריאתם כדי לגלות את כוחו הא"ס דמהווה דבר המחודש.

ויתירה מכך - בעולמות בריאה יצירה וכו' כח המהווה מאין ליש בכל רגע הוא בהעלם ומתעלם מידיעת הנבראים, וא"כ עיקר גילוי כוחו ית' הוא דווקא היכן שניכר בחידוש זה דבריאת יש מאין והוא דווקא בעולמות העליונים. וכ"ש בעולם הזה הגשמי דנגרש בנבראים דווקא מציאות היש שלהם ועד כדי לומר ש'מציאותו מעצמו'<sup>13</sup> וכיצד בבריאת עוה"ז יהיה גילוי שלמות כוחותיו יותר מעולמות עליונים<sup>14</sup>? ומכך שנבראו עולמות בי"ע ועד לעשיה גשמית, עוה"ז הגשמי, מוכח דזהו רק מצד הקב"ה עצמו ד'נתאוה' וכו' שעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו יהיה לו דירה, לו לעצמותו.

המורם מכל הנ"ל - דגם מצד הקב"ה כבי' (דלא שייך לומר שחסר בו איזהו שלמות קודם הבריאה) וגם מצד בריאת העולמות (דעוה"ז הגשמי ששייך בו הטעמים הנ"ל פחות מעולמות עליונים) מוכח דכל הענין הוא רק מצד 'נתאוה הקב"ה' בלבד. ו'נתאוה' פירושו שאינו משום איזה סיבה וטעם או איזה מעלה שנעשה ע"י הבריאה וכו' אלא רק מפני שנתאוה בלבד<sup>15</sup>.

## ג

### הטעמים בזוהר ובע"ח כחלק מה'נתאוה הקב"ה'

אך לכאורה צריך להבין, הרי כל הטעמים שנאמרו בזוהר ובע"ח נאמרו (בפשטות) לא על עולם האצילות ועולמות הא"ס שלמעלה ממנו, אלא על בריאת כל העולמות ובפרט עוה"ז הגשמי. ולפי המוכח לעיל טעם וסיבת הבריאה שהביאו מתאים רק לעולמות העליונים?

אלא שבעצם טעמים אלו הם חלק אחד מהטעם דלעיל המובא שבמדרש תנחומא ונתבאר בריבוי מקומות בחסידות ד'נתאוה הקב"ה וכו'.

והיינו; בשביל שתהיה הכנה טובה ל'תחתון', היינו היהודי העובד את השי"ת באופן היותר נעלה, בענין ביטול גמור להקב"ה ושכל ענינו הוא 'לעשות לו ית' וכו' (וכדלקמן באריכות הענין באופן

13. תניא פכ"ב.

14. ואע"ג דמובא רבות בחסידות (ראה ספהמ"צ להצ"צ קלד, א ואילך ועוד) דענין היש מאין בנבראים שאינו בנאצלים (עולמות בי"ע) הוא מופלא יותר, שהרי נעשה כזה 'יש' עד שאינו מרגיש באפסיותו ושכל ענינו ומהותו הוא ה'אין' המהווה אותו אלא מרגיש 'יש' בתכלית ההידור, הרי כל מעלה זו היא מצד התעלמות האור ושוב לגבי הטעם ד'תגלו שלמות כוחותיו' לא שייך, וכנ"ל בפנים.

15. ובזה גופא, אחר ש'נתאוה' נעשה בעבודה דאתכפיא ואתהפכה איזו מעלה ונתלבש בשכל המעלה וההפלאה שבזה (ראה לקו"א תניא פרק כ"ז), אך מעלה זו נעשתה בו רק מפני ד'נתאוה' בזה, וכדלקמן.

העבודה כזה דווקא ותוכן עשיית הדירה ואופניה), צריכה להיות קודם לכן העבודה מצד הטעמים הנזכרים בספרים אלו. דהרי מצד כל טעם ומעלה שיהיו בעבודת הנבראים יוצא שבריאיתם היא עם איזה 'מציאות' מסוימת הפועלת וגורמת המעלה הנפלאה ד'בגין דישתמודעון ליה' וכו' שהרי הוא הוא פועל מעלה נפלאה זו. משא"כ כשעובד מצד ההרגשה וההכרה שבעבודתו וענינו אין מעלה מצד עצמו אלא רק משום דנתאווה שיעשה כך וכך ולזה נברא. וא"כ הרי הוא בטל במציאות לגמרי כלפי העבודה והיא מעלה גדולה ועבודה גדולה להגיע להכרה זו שיחדור בכל נפשו וגופו.

וזהו שהעבודה מצד ה'טעמים' הנ"ל שהיא עבודה שמורגשת בהם 'מעלה' מסוימת (ולא דורש ביטול עצום כ"כ) מהווה הכנה עכ"פ לעבודה מצד ה'נתאווה'<sup>16</sup>. וא"כ הכל ענין אחד הוא ד'נתאווה הקב"ה וכו' ומצד זה ישנה ג"כ מעלה מסוימת (ביחס למדרגות ובחי' מסוימת כנ"ל) בעבודה שיהווה הכשרה והכנה לשלמות העבודה באופן ד'נתאווה'.

ועוד ענין בזה שכאשר עובד גם באופן כזה דמצד הטעמים דלעיל ה'ביטול' בעבודתו חודר גם למהותו הפנימי ותוכנו הפרטי (ראה הערה 16).

חשוב לציין, שאמנם ה'תאווה' היא ללא שום הסבר שכלי, אך לאחר שהקב"ה התאווה לכך חדר הדבר ומובן עד לשכל פשוט, והו"ע ההפלאה והחידוש שאף בתוך התחתון והנחות מאיר אור נעלה ביותר (וע"ד משל הבעש"ט הידוע מהתענוג הגדול מענין של חידוש כמו 'ציפור המדברת' שמשתעשע ממנה המלך ביותר)<sup>17</sup>.

וראה לקמן בענין 'בירור הקליפות', שעיקר התאווה הוא בבירור הקליפות דווקא, ע"ש.

16. לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' שמות ובהנסמן שם. וראה בתורת מנחם תש"נ ש"פ משפטים סעיף ו ואילך דמבאר באופן אחר קצת. ונקודת הדברים; בביטול במציאות הרי בטלה רק כללות מציאות האדם ולא כל הפרטים שבו. בעבודה שמצד הטעם הרי זה חודר בכל המציאות ובכל הפרטים שלו (שכלו מדותיו וכו'), אמנם מכיוון שנגש המעלה וכו' שבעבודתו, הוא בטל רק ביחס לעבודת ה' אך לא במציאות לגמרי (שהרי הוא הוא בטל ועובד ועושה הדירה) אבל יש בזה המעלה דחידוש בכל פרטיו. ובעבודה מושלמת שיהיה 'דירה בתחתונים' מכל צד ופינה שבו, שהביטול במציאות יחדור בו בכל פרטיו וחלקי מציאותו - הוא שלימות הכוונה ונעשה בכח העצמות, ע"ש. וראה לקמן גבי הדירה באדם והדירה בעולם וכו'.

17. ואפילו על מעלה שבאתכפיא ואתהפכא שלכאורה החידוש שבהם הוא ענין שמובן בשכל לגמרי, אך גם בזה משמע מהמבואר בתניא פל"ו שלולי רצונו של הקב"ה בזה לא היה בזה שום מעלה (ד"ה 'הבאים ישרש יעקב' נדפס בסה"מ מלוקט ד').

## פרק ב' - עשיית ה'דירה'

## ד

## עשיית הדירה ע"י תורה ומצוות

ידוע שאופן עשיית הדירה לו ית' נעשה ע"י תורה ומצוות (דהרי כל בריאת העולמות היא מפני שנתאוה, ולא ידך כל הבריאה הייתה על תנאי דיקבלו בנ"י התורה ומצוותיה<sup>18</sup> והוא ענין אחד, וק"ל), ובזה גופא ישנם ב' אופנים:

(א) ע"י קיום התורה והמצוות בגשמיות העולם הרי הוא מזכך ומחדיר אור ה' בדברים הגשמיים שבעולם ע"י שמתעסק בהם לקדושה (ובזה גופא כמה פרטים). (ב) הזיכך שנעשה באדם העובד עצמו, שהרי מזכך ומאיר אור ה' בגופו ובנפשו, וכדלקמן.

ובפרטיות; מבואר בכ"מ בחסידות<sup>19</sup> שע"י כל מצווה ומצווה מרמ"ח מצוות עשה, שמקיים ועושה רצון ה' הרי ממשיך לעולם אור א"ס. דהרי רצונו העליון בעשיית המצוות הוא הוא בחי' ה'מקיף' המחיה העולמות עיקר חיותם. היינו אור ורצון העליון המקיף בבחי' חיצונית את כל העולמות ואינו מתלבש בפנימיות כל עולם ועולם לפי עניינו אלא מהווה אותם בבחי' עיקר מציאותם (וכנזכר לעיל קצת בענין זה, דיש את עצם המציאות<sup>20</sup> של הנברא שהוא בבחי' 'יש' ואינו 'אין' גמור אלא בבחי' מציאות נמצא, ויש את תוכנו וענינו הפרטי דכל עולם ועולם וכל בחי' ומדריגה בפ"ע. וההפלאה וכח הא"ס המהווה עצם מציאות ה'יש' הו"ע הרצון המקיף העולמות היינו דנמצא<sup>21</sup> בכל העולמות בשווה לגמרי). והמצוות הרי הם רצונו העליון ורצונו הפשוט. וא"כ בשעת עשיית המצווה הרי בחי' רצונו ית' דלמעלה מכל התחלקות וכו' נמשך לעוה"ז הגשמי שבו מקיימים רצון זה. היינו שהחפץ הגשמי שבו קיים המצווה, וכמו עור בהמה שמקיים ע"י מצות תפילין ומזוזה או מאכל לצורך עונג שבת ויו"ט וכל דכהאי גוונא, הרי נעשה בו עילוי וזיכוך ונמשך בו רצונו ית' הסובב כל עלמין<sup>22</sup>.

18. שבת פח, א: "שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

19. ראה מצות ציצית ב'דרך מצוותיך' להצ"צ.

20. בענין זה ראה סוגיית 'יש מאין' עמוד 213 ב'סוגיות בחסידות'.

21. הלשונית 'סובב' ו'מקיף' בבחי' זו אין הכוונה בהם שהוא לא נמצא בהם אלא רק מקיף עליהם מסביב, אלא באמת הוא נמצא לגמרי וכנ"ל בפנים דהוא הרי עצם מציאותם, אלא שאינו מושג ואינו מתלבש בפנימיותם לפי ערך כל אחד ואחד מהם ותוכנו הפרטי ולכך מתייחס הלשון 'מקיף', מחמת היותו בלתי מתלבש בהשגת ובכלי הנבראים. ראה פרק מ"ח בלקו"א תניא.

22. ולכך נמשלו רמ"ח מצוות אלו ל'רמ"ח אברין דמלכא' דכמו שבאבר הוא כלי להמשכת הרצון והחיות שבו כך ע"י המצוות וכו', לקו"א תניא פרק כג, 'דרך מצוותיך' מצות וידוי ותשובה.

וכ"ז הוא בקיום רמ"ח מצוות עשה, אך בקיום מצוות ל"ת הו"ע שתהיה 'דירה מוארת'; דע"י שעובר עבירה רח"ל הרי ממשיך לאידך גיסא לקליפות וס"א - צד הטומאה שבעולם - את המשכה האלוקית<sup>23</sup>. ולכך בכדי לפעול 'דירה לו ית' בעולם ע"י המשכת אלוקות לעולם וכו' לא די ברמ"ח מצוות עשה, כי לאידך ישנה ההמשכה ג"כ לצד הקליפה והדירה כלל לא בשלימות, לכך ע"י הקיום והשמירה<sup>24</sup> מהעבירה על כל אחת ואחת משס"ה מצוות ל"ת פועלים שתהיה 'דירה מוארת' ללא המשכות שליליות בעולם ג"כ.

וענין התורה הוא ההמשכה והגילוי בבחי' 'ממלא כל עלמין' האור שבערך ומתלבש לפי כל אחד וענינו (כמובן דגם בתורה יש ענין ההמשכה דרצון העליון, דגם לימוד התורה הוא מצוה גדולה ונישאה, רק שבלימוד יש ענין נוסף).

אך בד"כ מבואר דענין 'דירה מוארת' הוא האופן בו מקיימים את המצוות עצמם. דבמעשה המצוות עצמם אם נעשים לשם פניה עד"מ הרי הם יורדים לפי שעה לקליפות, וכן כשנעשים 'סתם' ללא אהבת ה' ויראת ה' הרי לא עולה מעשה המצוה ההיא לגמרי למעלה<sup>25</sup>. וא"כ יכול האדם לטעון, מה נוגעת הכוונה הרי בפועל ממש מקיים רצון העליון ועושה המצוה ורמ"ח המצוות במעשה הגשמי דגשמיות העולם ומה חסר בזה? לכך מודגש דפרט לכך שהו"ע 'דירה' לו ית' שיוכל להתגלות בו השכינה אלא ג"כ שיהיה 'דירה מוארת' שראוי להתגלות בה בכל עצמותו ובפרט למלך מלכי המלכים וכו'.

ועד"מ דירה חשוכה שנמצא בה האדם הדר בה, כמובן דאינו דומה לדירה שאין דר בה האדם כלל לדירה זו, רק שמובן ופשוט שחסר ה'אור' בדירה ונוגע לעצם ענין הדירה והדיור שבתוכה. וכמו"כ בנדו"ד דכאשר יש כל המצוה בשלמות הכי גדולה ויש בה כל הפרטים ויש בה ענין ה'דירה',

23. ומבואר בזה לשון הפסוק 'ונקב שם ה', דבעשיית כל עבירה נגד רצונו ית' הרי 'נוקבים' כבי' בהשפעה דקדושה וחיות אלוקי ומורידים חיות זו לקליפה, ולכך בתשובה ישנם כמה פרטים, דענינם ראשית שלא ימשיך ההשפעה לקליפות, ויותר מזה לגרום להעלאת החיות שנמשכה בקליפות וכו', ראה בארוכה ב'דרך מצוותיך' שם.

24. לקו"ת בלק דף ע, ג וז"ל: "ואיך ממשיכים גילוי זה ודירה זו בתחתונים הוא ע"י בחי' אתכפיא ואתהפכא, כמשל המלך ב"ו שרוצים לעשות לו דירה נאה שצריכים לפנות ההיכל מכל לכלוך וטינוף כו' ואח"כ לסדר שם כלים נאים מטא ושלחן כסא ומנורה, כן עבודת האדם כמ"ש ויניחנהו בנ"ע לעבדה ולשמרה, וארז"ל לעבדה זו רמ"ח מ"ע ולשמרה זו שס"ה ל"ת, דהיינו הל"ת הם לבער הרע ובערת הרע מקרבך שלא יהי' שום לכלוך וטינוף ח"ו, והמ"ע הם עד"מ תיקון וסידור כלים נאים שעיי"ז יהי' הדירה בתחתונים שהוא ענין גילוי והמשכת אור א"ס ב"ה למטה לע"ל, ועתה ההמשכה בהעלם".

25. בענין זה ראה בפרק ל"ט ואילך בתניא.

רק שאינה מוארת באור התורה ויכול שלא נעשית באופן ד'לשמה' וכו' וכנ"ל, כמובן שחסר ענין זה בשביל שלמות הדירה<sup>26</sup>.

[ולכך מצינו מה שהקפידה תורה על המעשה בפועל דווקא של מעשה המצוות, ו'לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה כו' כיון שעצם עשיית הדירה ועצם המשכת האלוקות לעוה"ז הגשמי נעשתה, רק שחסר בו ענין ה'מוארת', ולתקנו הרי זה אפשרי ע"י עשיית תשובה ולקיים את המצוות באהוי"ר ו'לשמה' וממילא נתעלים כל מה שלמד ועשה שלא לשמה, וכבר הבטיחה תורה ד'לא ידח ממנו נדח' וסוף כל ישראל לעשות תשובה וממילא ענין הדירה מוארת יתוקן או, אך כאשר חסר בעצם המצוה הרי לעולם לא יוכל לתקן זאת בדרך הרגילה<sup>27</sup>].

פרט לכהנ"ל יש את החילוק באופן בירור הניצוצות ובירור העולם שע"י מצוות עשה (שמתעסק ומתלבש בכל דבר ודבר שעוסק בזה<sup>28</sup>) לעבודה דלא-תעשה (שהבירור שפועל הוא בדרך של שלילה היינו שמברר את הדבר עי"ז שדווקא לא מתעסק בו ושוללו מכל וכל) והוא נעלה יותר, ש'כל הגבוה יותר נופל למטה יותר' לקליפה כזו שאי אפשר להעלותה לקדושה כפי שהיא, והוא כל הדומם והצומח האסור שמקבל חיותו מג' קלפות הטמאות לגמרי שאין להם עליה כלל. ובזה גופא ישנה העבודה באופן הרגיל ד'ישב ולא עשה עבירה. . . כאילו עשה מצוה' שהוא ג"כ בירור באופן דשלילה בניצוצות שנפלו שם (ובד"כ מוסבר שעיקר הבירור הוא באדם עצמו בענין זה).

אך ביותר ובעיקר הבירור הוא ע"י עבודת הנסיונות<sup>29</sup>. כאשר עומד בנסיון כנגד התאוה וכיו"ב לעבור עבירה וכו' הרי כשעומד בזה מברר ומגלה הניצוצות שנפלו בעמקי הקליפות, בג' קליפות הטמאות לקדושה. אמנם זהו לא בירור לגמרי אלא כנ"ל באופן ד'שלילה' שזהו גדר בירור הניצוצות האלו (שמפני שורשם הנעלה אינו יכול להעלותם באופן הרגיל) אך למעלה מזו הוא ע"י עבודת

26. כ"ז הוא בנוגע להמשכה שע"י תומ"צ בגשמיות העולם, בנוגע לענין הב' – ההמשכה שע"י תומ"צ בנוגע לגוף האדם – ראה לקמן.

27. אמנם ע"י תשובה מעומקא דליבא דלמעלה מהרצון ונוגע בבעל הרצון יכול אף להמשיך מה שלא עשה בעתו ובזמנו כמו רוב מצוות עשה דתלויים בזמן וכו', עין דרך מצוותיך מצוות וידוי ותשובה ס"ג, לקו"ת מטות פב, א.

28. בכל ענין זה של בירור העולם והדברים המותרים צריך זהירות רבה, שהרי לאחר שמתעסק עם הגשמיות והחומריות יותר מדאי יכול לימשך בעמקי הקליפות וכו', והעצה לזה (באופן כללי) היא שמה שמוכרח לו ביותר הוא ראיה שאת זה צריך לברר ומה שביכולתו להתעסק בכל התענוגים וכו' שלא מוכרח להם אין זה מעבודתו ('רשימה' לפרשת מטות), וכן ע"י הצדיקים והנשיאים שבכל דור ודור שהם מורים הדרך בזה (ד"ה להבין ענין הנדרים תשי"ד).

29. ד"ה 'נתת ליראך' תשל"ו, נדפס בספה"מ מלוקט ח"א.



התשובה אשר 'זדונות נעשו לו כזכויות' ומעלה ומברר אותם<sup>30</sup> באופן של התלבשות ובענין נעלה יותר. (בכל זה ראה לקמן בענין 'בירור הקליפות').

ויתירה מזו – ע"י ענין דמס"נ על קידוש השם<sup>31</sup>: כאשר יהודי עומד במסירות נפש מול הדבר שרוצה שיעבוד ע"ז וכיו"ב, הרי במס"נ<sup>32</sup> מעלה ומברר (ב'דרך שלילה' ע"ד דלעיל) את הניצוצות קדושה שנפלו כ"כ למטה ולעומק תחתית עד למקום ולענינים שכופים על יהודי בענייני עבודה-זרה.

## ה

### עבודת האתכפיא ואתהפכא

הנה פעמים רבות במאמרים<sup>33</sup> ובשיחות מובא כי עשיית ה'דירה' היא ע"י עבודת ה'אתכפיא ואתהפכא'<sup>34</sup>, היינו כפיית היצר הרע ונפש הבהמית בנוגע לקיום רמ"ח מ"ע ושמירת שס"ה ל"ת ועד כדי 'אתהפכא' – הפיכת הרע לטוב שגם הוא ירצה באלוקות, וזה עוד עולה בקנה אחד עם כל המוסכר לעיל<sup>35</sup>. אך במאמרים אלו מודגש פעמים רבות שהכוונה ל'שטות דקדושה' היינו

30. תניא פרק ו' ובהגה"ה שם. וגם בזה אין הפירוש שמעלה את הקליפות עצמם, שהרי אין להם עליה כלל, אלא מעלה רק את הניצוצות שבהם, וההפלאה בזה היא שמעלה באופן היותר נעלה את הניצוצות שנפלו לעמקי הקליפות.

אמנם בהמשך תער"ב (סוף הדרוש לפרשת מטו"מ תרד"ע) מביא שיש שני אופנים בבירור דהניצוצות דקליפת נוגה אם ע"י שלילה ג"כ שמעלה אותם לקדושה וכאשר עובד (ע"י כוחו דמשה רבנו וכו' ע"י ש הביאור בזה בארוכה) בזה גופא, עם הענינים האלו דק"נ הרי מעלה את הקליפה והרע עצמו, וצ"ע בזה עם המובא לעיל ובהנסמן.

31. יהיו הדברים לע"נ כל החיילים שנהרגו במס"נ על קדה"ש למען הגנת כמה מליוני יהודים בתקופה האחרונה. ולפי המובא לקמן הרי אותו ענין ישנו גם באלו שהיו מוכנים לזה ובפ"מ, שיהיה לזכותם ולרפואתם.

32. בכ"ז – ראה ד"ה 'והי' עקב תשמעון' תשכ"ז, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב, ע' סז ואילך. ולפי המבואר שם אין הפשט רק כאשר מוסר נפשו בפועל ממש שנהרג וכו' אלא אף כשעומד במעמד ומצב כזה שבאופן גשמי ומוחשי יבוא לידי מסירת נפשו (עיין שם כל ההסבר בזה).

33. בעיקר במאמרי 'באתי לגני' במשך השנים (תש"י דאדמו"ר מוהרי"צ ובמאמרי באתי לגני תשי"א ואילך דכ"ק אדמו"ר).

34. ביאור עיקרי הדברים – בכללות הוא תוכן כל הלוקטי אמרים בתניא ("ספר של בינונים" – לבאר עבודת הבינוני באתכפיא ואתהפכא), ובפרטות יותר בפרקים ט"ט, כ"ז.

35. לאחר הביאור דלקמן בפנים, הרי גם אתכפיא ואתהפכא בנוגע לתרי"ג מצוות הינם חלק מענין האתכפיא והאתהפכא וכו' כגודל הענין שבזה. ראה בפכ"ז בתניא שמביא דוגמא לאתכפיא ג"כ מענייני תומ"צ ואיסורי תורה (פרט לדוגמא הידוע שמביא שם גבי לאחר סעודתו בשעה ושתיים אף שילמד אח"כ ג"כ דהוא רק ענין כפיית היצר וכו'), אמנם מה שממשיך שם דזהו קיום מצות עשה 'והתקדשתם', הרי כל האתכפיא וכו' הו"ע

התמסרות ועבודה שלמעלה מטעם ודעת ולמעלה מהנדרש מהיהודי בעבודתו. והוא המוסבר באריכות בתניא פכ"ז גבי 'אתכפיא' בנוגע לדברים המותרים לגמרי וכהאי גוונא דאינו רק בשביל התומ"צ אלא עצם ענין ה'אתכפיא' וה'אתהפכא' פועל.

והוא העבודה ד'לכוף את יצרו' בכל הענינים ואף בענייני היתר (וכהדוגמא שמביא בתניא שם מת"ח שמאחר סעודתו בשתי שעות אף דבין כך ובין כך היה לומד לפני ואחרי, אלא שעושה כן כדי לכוף יצרו בזה).

ומבואר בזה, דלגבי העבודה 'דלעבדה ולשמרה' בקיום תרי"ג מצוות הרי העבודה דאתכפיא ואתהפכא פועלת המשכת 'עיקר שכינה' למטה בארץ באין ערוך<sup>36</sup>. והיינו; נוסף לכך שנמשך לעולם רצון העליון ע"י המצוות (וכדלקמן בזה), הרי ע"י שהאדם כופה עצמו כנגד טבעו ופועל בעמל גדול מול רצונו הטבעי (דנפש הטבעית והבהמית) בשביל לפעול 'אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין'<sup>37</sup> הרי גורם כביכול שגם למעלה יימשך אור נעלה באין ערוך, שאע"פ שלאחר כל הצמצומים והצמצום בדרך סילוק וה'פרסאות' ומה שבין עולם לעולם ושלמעלה מהם לא אמור להימשך כלל בעולם – הרי היהודי בעבודתו זו פועל שיימשך אור זה בעולם<sup>38</sup>.

וישנו האור ה'בלי גבול' לגמרי שכל העולמות לא פועלים אצלו מאומה ועד שיכול להאיר ולהתלבש אף בעוה"ז הגשמי בלי שום הסתר, דאינו מוגבל בשום גדר שמונע ממנו להיות גם ב'גבול' שכזה. רק שבכדי שיהיה העולם 'כלי' לאור זה הוא ע"י עבודת ה'אתהפכא' שפועל האדם בו, בנפש הבהמית שלו. וזה מכין ה'דירה' יותר שיוכל להתגלות בה בכל עצמותו ממש<sup>39</sup>.

דמצוות עשה. אלא שמוכרח שאע"ג שחיוב הוא כל ענינים אלו, אך יש בזה גופא ענייני 'שטות דקדושה' ולמעלה מעלה עד אין קץ בכמות ואיכות הכפיה והביטול.

36. באתי לגני תש"נ. ומביא שם הראיה לזה, דהרי הגילוי דע"י העבודה הוא יהיה יותר ממה שהיה בתחילת הבריאה ד'עיקר שכינה בתחתונים היתה', וע"י עבודת האדם ב'לעבדה ולשמרה' ה"ה פועל אז הדירה – ראה בכ"ז לקמן באריכות ענינים אלו. ומכך שנפעלו כל הענינים שגרמו להסתלקות השכינה ואריכות הזמן ביותר עד שיוכלו לפעול שוב הענין, הרי זה מוכיח שיש מעלה בעבודה עכשיו והו"ע ההמשכה שע"י אתכפיא ואתהפכא.

37. מאמר הזהרה בנוגע ל'כד אתכפיא ס"א', מבואר בארוכה במאמרי באתי לגני דלעיל.

38. באתי לגני תשל"א אות י"א.

39. ולכן בד"כ מובא המשל מדירת בו"ד ש'יוכל להיות בה בכל עצמותו' וכו' דווקא בנוגע לעבודה ד'אתכפיא ואתהפכא' שהם ההמשכה דעיקר השכינה.

ו

## הבירור ד'עולם' 'שנה' 'נפש' שבחלקו בעולם

בבירור זה יש ג' פרטים מרכזיים – הבירור בעולם (ובפרטיות יותר – 'חלקו בעולם', היינו שלכל אחד ואחד יש חלק מסויים בעולם הזה הגשמי שעליו לבררו), הבירור באדם עצמו, והבירור בגוף האדם.

הבירור בעולם הוא המשכת האורות. ובירור וזיכוך העולם גופא (עד לגילוי מהותו הפנימית כפי שמתהווה מהקב"ה וכו') מתחלק לג' גדרים מרכזיים שבהם כל דבר מוגבל מוגדר; עולם שנה נפש. היינו – גדר המקום של כל דבר (עולם), גדר ומוגבלות הזמן (שנה), והתוכן הפרטי של כל דבר (נפש).

ב' הגדרים הראשונים הינם בריאה לכל דבר ומוגדרים ומוגבלים, שכל דבר בעוה"ז מוגדר תחתם<sup>40</sup>. מקום היינו הו' קצוות המגדירים את מציאות הדבר ב'גוף' מסויים. וגדר הזמן הוא ההתחלקות הידועה של עבר הווה ועתיד, כל רגע ורגע השונה מחברו, כל רגע הבא מן העתיד להווה ומיד משתייך כבר לעבר. וא"כ הבירור בעולם צריך להשתייך לכל פרט ופרט בבריאה.

היינו: כל רגע ורגע צריך לבררו ולהעלותו לקדושה ולעסוק בו בתומ"צ ו'בכל דרכיך דעהו'. ואף על גב שבהמשך הזמן ילמד יותר וכדו' צריך להקפיד על בירור של כל רגע ורגע מחייו ושבעולם וכן בכל מקום גשמי שבעולם שצריך לבררו (רק שמצד גדר המקום יכול לעשות זאת פעם אחת כדבעי ובזה סיים עניינו, משא"כ מצד גדר הזמן הרי צריך לנצל כל רגע ורגע שבעולם). וכן הוא בנוגע לבירור שבכל דבר וחפץ שבעולם לפי תוכנו הפנימי, שהרי לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה, וא"כ כל דבר בעולם הזה הגשמי שנברא ונמצא באופן מסויים, או גם דבר שנתן הקב"ה לגלות ע"י התפתחות הטכנולוגיה החקר והמדע וכו' הרי לא נבראו אלא לשמש את הקב"ה וגם בהם כמו בכל דבר בעולם צריך לברר ולזכך ולהשתמש בשירות בוראם וע"י כן עושים דירה בעולם בכל פרט ופרט שבו ובכל גדר שבתחתון.

נמצא מכל הנ"ל, שבבירור שמצד העולם חובה גמורה להתעסק לא רק באופן כללי לברר את העולם, אלא צריך להתעסק בכל פרט ופרט שבבריאתו בכל מקום שהוא בעולם ובכל רגע ורגע ובכל דבר ותוכן שונה מחברו.

40. והם כ"כ מגבילים עד שבשכל האדם אי אפשר לצייר מציאות דבר מה בלי שהוא מוגבל ומוגדר במקום והתחלקות זמן (התוועדיות תשד"מ ח"ג עמוד 1674)

## ז

## הבירור שבגוף האדם עצמו

כמוזכר לעיל, גם בעבודה דתומ"צ ישנו הבירור בגוף האדם, שהרי האדם כשעושה המצוה הרי אבריו מלובשים באותו זמן במעשה המצוה ההיא. וכמו האדם המניח תפילין, שבאותו רגע הרי ידו וראשו וכן כללות כח גופו המשתתף במצוה - נעשים כלים ולבוש לרצון העליון. ובתפילין גופא כאשר מקיים המצוה בשלמות (בכוונת מצות תפילין לשעבד המוח והלב<sup>41</sup>) הרי גם מוחו ולבו נעשים לבוש ו'מרכבה'<sup>42</sup> באותו זמן לרצון העליון כנ"ל. ובפרט כאשר מקיים המצוות ע"י אהבה ויראה (פרט לכך שהדירה נעשית 'מוארט' הרי גם) כל גופו מלובש בעת ההיא ברצון העליון שהרי אהוי"ר הם מקיפים את כללות האדם לכל אבריו<sup>43</sup>, וכן עד"מ מצות צדקה שהיא בכסף שטרח ועמל עליו רבות והרי כל כללות אברי גופו וכוחותיו השתתפו כדי שיוכל לקיים מצות צדקה.

ובת"ת הרי יש בזה מעלה גדולה שמקשר כל כוחותיו הפנימיים של מחשבה ודיבור וכן שכלו וכל החב"ד שלו שמתאחדים ג"כ ברצון העליון, וב'דיעת התורה' הרי ההתאחדות והחיבור הוא באופן הכי נעלה<sup>44</sup>, שהרי פרט לכך ששכלו וכו' מוקפים באור ורצון ה' הרי גם שכלו מקיף חכמתו ית'<sup>45</sup>. ובלשון הידוע דלעיל 'דירה בתחתונים'; כאשר בגדרי השכל המוגבלים (כל אחד ואחד לפי ענינו) מתייגע ומבין את חכמת ה' שאין לה סוף ותכלית. וכנ"ל ג"כ הבירור שבאדם ע"י שעומד בעצמו למול הנסיונות בענייני מל"ת שפועל בירור בעצמו.

ובפרט בעיקר ההמשכה שע"י אתכפיא ואתהפכא שהם כמובן פועלים בגוף ונפשות האדם עצמו. ומורם מכל זה דעשיית הדירה לו ית' אינה רק בעוה"ז הגשמי לבד אלא ג"כ בגוף ונפש האדם עצמו שע"י העבודה זוכה להיעשות ג"כ 'דירה' להקב"ה ('אושפזיכן לגבורה' כלשון אדמוה"ז<sup>46</sup>

41. וכלשון אדמוה"ז בסידורו בנוגע לכוונה בעת הנחת התפילין: "שציונו הקב"ה להניח תפילין אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו, וצונו להניח על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, שנשעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו ית', שע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאתו".

42. תניא פרק כ"ג, פי' מרכבה שם הוא לדבר הבטל לגמרי לרצון העליון כמו שהמרכה בטלה לרוכב עליה שעושה כרצונו לגמרי, עי"ש.

43. בכל ענין זה ראה תניא פרקים לה"ט.

44. "והוא יחוד נפלא ואין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות" לשון אדמוה"ז (בנוגע לזה) בפרק ד' בתניא.

45. פרק ל"ז שם. וראה שם שמכיון שהיחוד ברצון העליון הוא נעלה ביותר, לכך דוחה כל המצוות, רק מצוה שאינה יכולה להעשות ע"י אחרים דוחה ת"ת כיון שעיקר ההמשכה (אפשר להגדיר בדא"פ - בכמות ההמשכה) היא ע"י מצוה מעשית דווקא, עי"ש.

46. פרק ל"ד, ובענין זה ראה שם ובפרק ל"ג ואילך.

כשמסביר מדוע יש לו לשמוח כ"כ בעשיית המצוה שזוכה לארח את הקב"ה כביכול בתוכו עצמו).  
וראה לקמן מהו עיקר הענין – גוף האדם או העולם.

ויש לציין למה שמובא<sup>47</sup> שע"י שהיהודי פועל בעצמו ומתעלה וכו' באופן ממילא מעלה את כל  
העולם (ששייך עמו עכ"פ) לדרגא נעלית ג"כ שהרי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל.

## פרק ג' – בישראל בעולם ובאומות

### ה

#### כיצד תתכן המשכת אלוקות בתוך גדרי העולם?

במאמרים וביחוד מודגש פעמים רבות שהתכלית של בריאת העולם הוא לא רק המשכה  
והגילוי שבעוה"ז הגשמי, כנ"ל בארוכה, אלא החידוש שבעבודה זו היא בעיקר בענין זה שהאלוקות  
תחדור בתוך גדרי העולם והגשמיות. היינו לא שהגשמיות תתבטל ותתעלה מעל למציאותה ותכלל  
באלוקות וכו' אלא שבגדר הגשמיות כפי שהוא כן בגדר מוגבל וגשמי יהיה המשכה והגילוי.

וע"ד מה שמצינו שהיה במקדש "מעין דלעתיד"<sup>48</sup> (בשלמות העבודה של ה'דירה') "ד'מקום  
הארון אינו מן המידה"<sup>49</sup> היינו שבתוך גדר גשמיות וגבול היה נראה בחוש האלוקות שבזה.  
ולכאורה<sup>50</sup> לעת"ל יהיה יותר מכך בזה שהגשמיות עצמה איך שהיא כן מוגבלת וכפי שהיא כן מן  
המדה' תבטא אלוקות. וזהו הדגש במשפט המדרש 'דירה בתחתונים' היינו שכל הכוונה היא דירה  
בתחתונים כפי שהם תחתונים 'שאינן תחתון למטה ממנו' ומגושם ומוגבל.

וצלה"ב כיצד יתכן זה, הרי העולם בגדרו הוא מוגבל וכל ענינו הוא להעלים על אלוקות (עולם  
מלשון העלם<sup>51</sup>) ומה הפי' שבגדר העולם דהוא להעלים על אלוקות יתגלה ויימשך רצון העליון?

ומוסבר בזה בכמה מקומות ובכמה אופנים;

העולם מלכתחילה נברא באופן כזה שביכולתו לגלות אלוקות. היינו, כל ההעלם וההסתר של  
העולם על מהותו הפנימית הוא באופן שע"י העבודה וכו' יתעלם. והוא מפני שכל הכוונה והתכלית  
של העלם הוא הגילוי שיהיה בו (שהרי העולם לא נברא אלא בשביל ישראל והתורה שתפקידם  
לגלות גם בעולם את אור ה') הרי שהעולם וההעלם שבו דורשים את הגילוי מצד פנימיות תכונתם

47. פארבריינגען אחשש"פ תשכ"ט (י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק אחשש"פ השתא).

48. ד"ה האמנם תרמ"ג בסופו.

49. מגילה יב, א.

50. כך משמע בביטוי הלשונית בנוגע לעת"ל בשיחות שנסמנו לקמן.

51. תיקוני זוהר תיקון מ"ב. ובענין זה ראה בארוכה לקו"ת במדבר ה, ג, שלח לז, ד ובהנסמן.

הטבעית. משום תכליתם המיוחדת בהם הרי בכל הגדרתם – אף בגדר ההעלם שבהם – אפשרי להחדיר בהם את אור ה', תורה ומצוות<sup>52</sup>.

אמנם יש להקשות שהרי אין זה מצד ההעלם של עולם הוזה כפי שהוא גלוי וכפי שהוא מצד עצמו עומד לעין כל? וממשיך לבאר שם שדווקא משום שהקב"ה רצה שבעולם שמצד עצמו לא יהיה ניכר כלל התכלית שלו, ומצד טבעו המורגש אדרבא כל אחד מרגיש את רצונו וישותו (ועד למצב של תחושת שמציאותו היא מעצמו – כפירה גמורה) ושם רצה הקב"ה 'לעשות לו ית' דירה וכו' – להחדיר אלוקות, והיינו שמצד הטבע עצמו יהיה כן, לכך הטביע הקב"ה הטבע בעולם שדווקא מצד העלמות והסתרים מגיעים לדרגא גבוהה יותר, יתרון האור שמתוך החושך. היינו שיש טבע בעולם, וכנראה בחוש<sup>53</sup>, שדווקא מתוך מצב של העלם גמור מגיעים לגילוי נעלה יותר מכפי שהיה. וזוהי הסיבה שבעוה"ז שמעלים על אלוקות יכול להגיע לידי הגילוי.

במקום אחר<sup>54</sup> מבואר שהעולם מצד עצמו 'עיקר שכינה בתחתונים היתה', וכל ההעלם והסתור על אלוקות שבעולם הוא דבר שניתוסף על מציאותו האמיתית, וכל העבודה היא בעצם להסיר את ההעלם על אלוקות ולגלות את מציאותו האמיתית של העולם ש'שכינה בתחתונים היתה'. וענין זה נוגע בעצם מציאות העולם, שהרי תנאי התנה הקב"ה עם מעשה שמים וארץ בנוגע לתומ"צ, ותנאי באופן כזה שקיומו פועל את הדבר המותנה שיהיה לו קיום אמיתי<sup>55</sup>, ולפי"ז כל משנ"ת ב'דירה בתחתונים' שהוא 'תחתון' שאין תחתון למטה ממנו וכו' כל זה הוא מצד הנבראים שכלפיהם הוא תחתון, אך באמת מציאותו הוא אלוקות ואינו מעלים עליו כלל<sup>56</sup>.

ודומה לזה מובא בכמה דרושים<sup>57</sup> – גבי הענין ד'עיקר שכינה בתחתונים היתה', היינו, שהעולם נברא באופן כזה שכבר היתה בו השכינה, ולאחר חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מהארץ לרקיע, וכן בכל חטא וחטא נסתלק מרקיע לרקיע גבוה יותר, ועד שע"י עבודת הצדיקים מורידים שוב את השכינה למטה, ומשה הורידה למטה בארץ ושוב נסתלק וכו'. וא"כ כשיועדים שבעולם כבר היה

52. לקוטי שיחות חלק י"ז, שיחה א' לפרשת שמיני.

53. וכמשלים המובאים לזה בחסידות בכ"מ (ראה בהנסמן בלקו"ש שם) מזרימת מים בנהר, שדווקא כאשר מגיעים למקום שסלעים חוסמים את הזרימה דווקא זה גורם להגברת הזרם אח"כ בהסיר המחסום, וכמובן בשכל גם החידוש והמעלה באור שמגיע מתוך החושך דווקא (וראה בפנים גבי האם זו תאוה בלבד או שמוכן גם בשכל).

54. לקו"ש חלק ו' שיחה ל"י שבט.

55. לקו"ש שם הערה 36 עי"ש.

56. וראה בכל זה ב'מגדל דוד' כרך י"א בפלפול שכתב הת' א.ז.ל. בתיווך שני מקומות אלו עי"ש וראה טוב. וראה בזה לקמן משיחת כ"ק אדמו"ר בתיווך זה – אם זה התחדשות או גילוי העלם.

57. בעיקר במאמרי 'באתי לגני', ובנוגע להבא לקמן ראה בפרטיות במאמרים דשנים תשי"א ותשל"א.

גילוי השכינה מבריאיתו ורק נסתלק אח"כ, הרי כל העבודה היא רק להחזיר לעולם מה שהיה בו מתחילה, וזה אפשרי מצד גדר העולם עצמו<sup>58</sup>.

ולעיל (ס"א) הובא הענין שמצד הגיון הפשוט – עצם עובדת בריאת העולם מוכיחה על תאוונה של הקב"ה, והנה זה שמצד עצם מציאותו של העולם מוכח שהקב"ה רוצה בעשיית הדירה בעולם הוא גופא מהווה סיוע לעבודה ע"י שהעולם מצד עצמו מוכיח ו'זועק' על כוונה זו של הבריאיה. דהכוונה של בריאת העולם לעשות לו ית' חדורה בתוך מציאותו לכל גדריו והגבלותיו<sup>59</sup>.

כל זה הוא מצד גדר העולם כיצד מאפשר העולם שיאיר בו אלוקות. אך הכח לזה – כמבואר רבות בדרושי חג השבועות – ניתן בעת מתן תורה, עד אז היתה הגזירה שעליונים לא ירדו לתחתונים והתחתונים לא יעלו לעליונים, אך משעת מתן תורה התבטלה גזירה זו, ו'אני המתחיל' ש'ירד הוי' על הר סיני', ומאז ניתן הכח להחדיר גם בתוך עולם הזה הגשמי, בכל חפץ גשמי שהוא עצמו יהיה חדור וקדוש (מה שלא היה לפני מתן תורה, וכמו שמצינו גבי יעקב אבינו שקיים מצות תפילין ע"י יחודים עם המקלות בהם התעסק ומ"מ מובן שלא נעשו המקלות עי"ז קדושים, משא"כ לאחר מתן תורה<sup>60</sup>). ובזה עצמו יש חילוק בין זה ש'ירד ה' על הר סיני' שזה נתן את הכח להוריד את 'עצמותו' למטה, ולאידך עי"ז שמשה מסר את התורה לעם ישראל (משה – שהוא מצד ה'תחתון' נשמה בגוף וכו'<sup>61</sup>) שבזה ניתן הכח להחדיר זאת לתוך גדר העולם לתוך ה'תחתונים'<sup>62</sup>, מצד מציאותם ולא (רק) כפי שמתבטלים ממציאותם כלפי אור נעלה ביותר.

כהנ"ל הוא בנוגע לעולם מצד גדרו. אך יש להדגיש דווקא ע"י עבודת ישראל אפשרי הברור. דווקא ב'כח העצמות' אפשרי דבר זה, והרי היהודי הוא מושרש בעצמות (בני בכורי ישראל) ו'חלק אלוה-ממעל ממש'<sup>63</sup>, ודווקא לכך אפשרי הברור על ידיו בתוך העולם ובגדריו הגשמיים. והגילוי של זה בישראל וגילוי ענין זה בעולם הוא ע"י משה שבדור<sup>64</sup> (וכדלקמן בענין 'נשיא הדור').

58. אמנם ראה לקמן בזה שע"י החטאים וכו' נפעל עילוי גדול בדירה בתחתונים.

59. ואולי אפ"ל שזה נותן את הכח יותר לעבודה של האדם עם עצמו, שהרי מדובר על העולם שמוכיח לשכלו ולהבנתו שצריך למלאות תכלית זו וכו', משא"כ שאר ההסברים שמדברים יותר מצד העולם כפי שבעצמו וכן גבי 'עיקר שכינה... ואחר כך נסתלק' דלעיל. ודו"ק.

60. אמנם עבודת האבות שהיתה בכח עצמם ללא סיוע מלמעלה בענין זה היא היתה ההכשרה וההכנה ל'מעשי בנים', ולכך היה להם מצוה אחת עכ"פ שבהם עשו שינוי דקדושה שישאר בתוך האבר הגשמי, והיא מצות מילה, ראה בזה לקו"ש ח"ג ולקו"ש חט"ו שיחה לפרשת לך לך.

61. שהוא העומד בינכם ובין הוי' אלוקיכם – וראה לקמן בכל זה בענין נשיא הדור בעבודת הברורים לעשות לו ית'.

62. שיחה כ"ב שבט תשנ"ב – קונטרס 'בך יברך ישראל' ספה"ש תשנ"ב ח"ב.

63. ענין זה בהרחבה מבואר בתניא ריש פ"ב.

64. ד"ה 'אלה מסעי בני ישראל' תשד"מ.

## ט

## 'עיקר שכינה בתחתונים היתה' – גילוי העולם או התחדשות?

הובא לעיל שעיקר שכינה (והיינו הדרגא הכי גבוהה בשכינה) כבר היתה בעולם בעת בריאתו, וע"י החטאים נסתלק מן הארץ, וע"י הצדיקים ומעשה המצוות מורידים שוב למטה. כמו כן רואים במקומות רבים בדברי ימי ישראל שעמדו ממש לפני בא הגאולה (שהיא השלמת העבודה של עשיית הדירה בעולם כנ"ל) ומכמה סיבות נתעכב הדבר והמשיכו את הגלות והעבודה עוד עשרות ואלפי שנים. צ"ל מהו הפירוש בזה?

והביאור בזה הוא ע"פ הפסוק 'נורא עלילה על בני אדם', שהקב"ה מסבב את הדברים כדי למלאות את רצונו ית<sup>65</sup>. כך בענין הזה – פשוט שע"י שהיהודים ממשיכים עוד כמה שנים את העבודה הרי מחדירים לעולם את הקב"ה לרבדים וגדרים מוגבלים יותר ויותר מדור לדור (כמו בזמן הגלות ובה גופא במקומות כאלו שלא שיערו אבותינו שבני בניהם ימצאו בהם ועד לחושך כפול ומכופל וכו' ובתוך זה להמשיך בתומ"צ וכן בכל חידושי עוה"ז בדורות האחרונים), הרי בזה עושים את הדירה לו ית' בתחתונים באופן מושלם הרבה יותר. ואמנם היו כמה הזדמנויות שבהם כנראה סיימו ענין אחד בעבודה ומצד זה השלימו את הדירה בתחתונים, אך הקב"ה רצה להמשיך את הגלות עוד שע"ז יהיה דירה לעצמותו עוד יותר (היינו – להמשיך מדרגות גבוהות יותר וכן"ל גבי אתכפיא ואתתהפכא ועד למסירות נפש, וכ"ש במסירת הרצון בזמן הגלות<sup>66</sup>) ולרבדים 'תחתונים' יותר<sup>67</sup>.

וגבי השאלה הידועה (נידון בריבוי מקומות התיווך בזה) אם דירה בתחתונים הוא גילוי העולם של העולם כפי שהוא בעצמו או שהוא התחדשות, המשכת אור חדש לעולם לגמרי – כנ"ל (פרק הקודם), בזה שהעולם בעצם הוא אלוקות ודבר הוי' מהווה אותו וכו' צריך רק לגלות זאת בתוך העולם, רק מפני שעוה"ז מלא קליפות וכו' מצד הזמן והגלות הרי הגילוי בעולם יהיה כהתחדשות<sup>68</sup> (ואמנם ע"י ריבוי העבודה בזה הרי מגיעים לעומק נוסף בדירה שבתחתון כנ"ל).

65. כלומר, לכאן ענינים אלו קשורים (עכ"פ בחלק מהמקרים) לענינים בלתי רצויים שקשורים לבחירה החופשית של בני"י, וע"ז מבואר בחסידות (ראה בארוכה לקו"ש ח"ה סוף שיחה הא' לפרשת לך-לך ושי"נ) שפנימיות החטאים ה"ה רצון העליון, ולכן למרות שלפני מעשה העבירה אוסרים על האדם לעשותם, אך לאחר מעשה מתברר שסדר זה נקבע מלמעלה (וזה הפירוש "נורא עלילה על בני"א, שמדובר על חטא עה"ד שכביכול "עלילה נתלה בו" בזה שנענש, דהרי נקבע זה מלמעלה) וזו חלק מהעלי' שתהי' לאחר מכן.

66. ראה בזה בארוכה ב'ואתה תצווה' תשמ"א (קונטרס פורים קטן תשנ"ב. להעיר שזהו הקונטרס האחרון שחולק ע"י כ"ק אדמו"ר לע"ע).

67. כל זה – בד"ה באתי לגני תשל"א.

68. שיחת יו"ד שבט תשל"ב ובש"ק פרשת בשלח. ומעיר שם שאם לא היו הקליפות ולא הי' 'עבודה' בזה כיצד שייך לומר שהיהודי שותף להקב"ה במעשה בראשית, ולא ידך אם זהו באמת התחדשות לגמרי איך יתכן



, ,  
בירור הקליפות

עד כאן עסקנו בבירור והעבודה בעולם, בענינים המוגדרים בחסידות שבאים מ'קליפת נוגה' היינו מדרגה ממוצעת שאינה קדושה ואינה קליפה גמורה ("שלוש קליפות הטמאות") ולדבר שלשמו מתעסקים עמה – לשם נמשכת ומתעלה (או יורדת), וקליפה זו היא רוב עוה"ז הגשמי וכל הדברים הנמצאים בו (כל המאכלים הכשרים עד"מ נכללים ג"כ בדרגה זו עד שמשתמשים בהם לקדושה ולעבודת ה', משא"כ שאינם כשרים נכללים בג' קליפות הטמאות)<sup>69</sup>.

אך מה עם הקליפות עצמן, המקור לכל הרע והטומאה ולכל העברות, האם גם הם ישרתו את הקב"ה ויהיו 'דירה לו ית' בתחתונים' או שיתבטלו לגמרי לעת"ל?

התוכן השלילי שבהם עכשיו ודאי שיתבטל 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ' (זכריה י"ג ב'). אך בזה עצמו יש משום כבודו של הקב"ה ג"כ. ביאור הדבר; עי"ז שיהודי עומד מול קליפה כה קשה (עד"מ קליפת עמלק היודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו) ובכל זאת נשאר באמונתו או אפי' עומד במסירות נפש מולה, הרי מגלה בעצמו כוחות נעלים ביותר (שיסייעו לו לעבודתו בהמשך הזמן), כמובן בנוסף לזה שע"י מעשים אלו הוא מוכיח את נאמנותו לקב"ה ומגלה את הקב"ה בעולם יותר, במקרים רבים וכו'<sup>70</sup>.

אך לא רק שגורם לתוספת בעבודתו של היהודי אלא עצם הקליפה מגלה יותר בעולם את מלכותו של הקב"ה. וכמשל ממלך שיש ב' אופנים לביטוי מלכותו, ע"י נתינו הממושמים לו בכל ענין, וגם עי"ז שכאשר אחד שלא מציית למלך כדבעי נענש בתכלית עי"ז ג"כ מתגלה מלכותו של המלך. ע"י השכר עבור המתנהג כדבעי מגלה שהנהגה צריכה להיות כדבעי, וע"י העונש למתנהג שלא כדרוש מתגלה שלא תתכן מציאות הנוגדת למלך "למען ישמעו ויראו". וזה התוכן הפנימי במציאות הקליפות שאינם ניתנות לבירור ועד ל'יודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו' שע"י שיתבטלו ויעברו מן העולם לעת"ל, תתגלה יותר אחדותו של הקב"ה. 'שבירתן זוהי תקנתן'.

---

לומר שהוא (רק) שותף, הרי לכאורה הוא העושה את כל העבודה? אלא דהפי' שהעולם מצ"ע טוב משום שנראה לכתחילה באופן שיוכל להופכו, אלא דמכיון שבמציאותו עכשיו מלא קליפות הרי היהודי פועל בזה התחדשות. ובכל זה ראה קובץ מגדל דוד כ"ה הערת ה.ש.ק.

69. בכל זה ראה בתניא פרקים ו'ח.

70. וכמשל הידוע שמביא בתניא 'משל הזונה שבזוהר הקדוש' ונקודת הדברים – שהמלך רוצה להוכיח את נאמנות בנו אליו ושוכר בשביל זה זונה שתפתהו וכו' ועי"ז שעומד בנסיון ולא מתפתה לה מגלה קשר עמוק יותר לאביו. ובנמשל שם מוכיח שגם רצונה של נפש הבהמית שמהקליפה הוא שהאדם יתגבר עליה וינצח כמו שהוא במשל ג"כ.

ובנוגע לתוקף של הקליפות - ודאי שיש לנצלן לקדושה ע"י תוקף דקדושה ולהפכן לקדושה<sup>71</sup>, שבענין זה שייכת עבודה של 'אתהפכא' (ולא רק 'אתכפיא' לעמוד מולם ולא לעסוק בהם ולחטוא בהם), דהתוקף אפי' של קליפת עמלק אפשר להפכו לקדושה.

וזה בנוגע לקליפה עצמה. אך בנוגע לדברים המושפעים ממנה כמו כל החיות של המאכלים (דומם צומח חי) של איסור, הרי עיקר בירורם הוא ע"י המניעה מהם, היינו ע"ז שעומד לנגדם ולא משתמש בהם מבררם ומעלה אותם לתכליתם האמיתית (ומוסבר בכ"מ<sup>72</sup> שדווקא במצוות ל"ת מאיר אור נעלה יותר שאי אפשר להתעסק בו באופן ישיר אלא דווקא באופן כזה של שלילה). היינו שבירורם לא באופן חיובי ע"י התעסקות בהם אלא באופן של שלילה מהם.

אמנם בזה בא לידי ביטוי אחד מהמעלות הנפלאות של התשובה. ע"י שיהודי עבר עבירה רח"ל בשוגג ואפי' במזיד (היינו שהתעסק בכל כולו, בכל מדותיו ואבריו בדבר האסור) ואח"כ עושה תשובה נכונה ע"ז (ועד לתשובה מאהבה שעליה נאמר 'זדונות נעשו לו כזכיות') הרי בזה מעלה עמו את כל הניצוצות ואת כל החיות של הדברים האסורים לקדושה ומעלה אותם גם באופן של חיוב שכמובן נעלה יותר מאשר עבודה שלילית בדברים אלו (וכנ"ל שממילא נעשה בעולם ומאיר אור נעלה יותר מאשר בשאר מצוות עשה)<sup>73</sup>.

ובנוגע לעבודה זו דבירור הקליפות והפיכתן לקדושה וכו' - הנה מוסבר ע"ז<sup>74</sup> שזהו עיקר תכלית הכוונה. שהרי לאחר כל הענינים גילוי האלוקות מצד גדרי הטבע והבריאה ע"י העבודה דתומ"צ וכו' מגלה את האלוקות בעולם (ושייך עדיין בדקות לכוונה 'בגין דישתמודעון' וכו"ל), אך החידוש האמיתי (וע"ד החידוש והתענוג הנעלה ד'ציפור המדברת') הוא דווקא בבירור הקליפות שהוא חידוש נעלה ביותר, שאינו בא מצד איזה טעם וסיבה של גילוי כחותיו וכו' אלא רק משום הענין ד'נתאווה' שגם במקום נמוך כקליפות יתבררו (דהרי הגילוי בהם אינו באופן המושלם אלא רק חידוש הענין).

71. וע"ד הגמ' במנחות מד, א "מצעות שהציעה לו באיסורה הציעה לו בהיתר". ובנוגע לתוקפו של עמלק מצינו "מבני בניו למדו תורה בבני ברק".

72. דרך מצוותך מצוות וידוי ותשובה.

73. בכל זה ראה בעיקר תניא פרק ז', ובאגרת התשובה פרק ג' ואילך ובשיחות ומאמרים דחודש אלול העוסקים רבות בזה.

74. לקו"ש ח"ו שיחה הא' לפרשת שמות.

## יא

## עיקר הכוונה – בני"א או העולם

לאחר כל הנ"ל נכנסים לשאלה הידועה בתורת החסידות – מה העיקר, הדירה בתחתונים או הקשר של הקב"ה עם בני ישראל? ובמילים פשוטות יותר – האם כל מטרתם וייחודם של בני ישראל עלי אדמות הוא רק כיון שהם נבחרו מכל העמים לעשות את הדירה בעולם באופן המושלם יותר, או שיש קשר בין הקב"ה לעם ישראל שלמעלה מכל תאוותו בבריאת העולם ולא שייך לזה כלל.

לראש חשוב להדגיש, כי כל יהודי הרי בנשמתו הוא 'חלק אלוה' ממעל ממש'<sup>75</sup> והיינו שיש את הקשר העצמי בין יהודי להקב"ה אצל כל יהודי, בלי שום שייכות לאופן ולכמות שבהם מקיים את התורה והמצוות.

אך השאלה היא, האם היהודים בעצם נבראו בשביל התכלית של בריאת העולם? או שלא שייך לומר שנבראו רק בשבילה.

נקודת הענין בזה: תכלית הכוונה היא לגלות בבני ישראל את ה'עצמות'. היינו; יש את העבודה בעולם, בירור וזיכוך האדם העובד, בירור וזיכוך העולם עצמו לכל גדריו בכל מקום שבו, בכל זמן שהוא ובכל תוכן שיהיה ע"י תומ"צ כנ"ל בהרחבה. אך ע"י זה שהיהודים פועלים את מילוי התאוונה של הקב"ה בעולם, בכל זה הרי נפעל בהם עצמם עילוי באין ערוך, ועי"ז נפעל בהם עצמם 'דירה', שגם בהם מאיר ובתכלית הגילוי ובתכלית הפנימיות הקב"ה בעצמו, כיון שחיצוניות הכוונה ב'תאוונה' הוא בעולם הזה הגשמי. אך כיון שישראל מושרשים בעצמות, וכנ"ל שהקשר הכי נעלה הוא זה שבין ישראל להקב"ה – פנימיות התאוונה נשלמת דווקא כאשר ע"י כל זה נפעל ביהודים עצמם זיכוך ועליה באין ערוך וגם בהם נעשית הדירה להקב"ה ובאופן פנימי יותר<sup>76</sup>.

75. כמוסבר באריכות בתניא פ"ב ואילך.

76. הביאור הוא בשיחה ג' לפרשת פקודי כרך ט"ז בלקו"ש (סעיף ו, ובהערה 36 שם). והוא בעצם כתיווך בין עשרות מאמרים שנראים סותרים זל"ז מה תכלית הבריאה.

במאמרים רבים נאמר כי כל מטרת ירידת הנשמות לעולם הוא כדי לפעול את עשיית הדירה בעולם, כדי לברר ולזכך את עוה"ז הגשמי והחומרי (אמנם גם במאמרים אלו משמע דאין מדובר שם על עצם בריאת הנשמות אלא רק על ירידתם למטה, היינו שהיהודי בעצם מושרש בעצמותו וחלק אלוה' ממעל ממש וירידתו לעולם היא כדי לפעול את מטרת הבריאה).

ולעומת זאת מאמרים אחרים (ראה בהנסמן שם ואכמ"ל). ובשיחה ב' לפרשת שמות חכ"א מביא שיש ב' אופנים בעבודה – כפי שהיהודי משרת למטרת הבריאה בעוה"ז הגשמי (שלשם כך לא נצרך להדגיש את תכונותיו בעבודה אלא דיו להיות כעבד פשוט הפועל בעולם), או שכל העבודה בעולם הזה וזיכוכו פועלת עילוי נעלה ביותר אצל היהודי (ולזה צריך לעבוד עם כל תכונות היהודי ועם כל מציאותו כפי שחדורה אמנם בענין ד'אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני' וכלדקמן בזה, אך מ"מ תכונותיו שלו פועלים).

## יב

## אומות העולם בעבודה זו

וכיון דעסקינן בעבודת היהודים בעשיית הדירה, מ'ענין לענין באותו ענין' נבאר גם גבי אומות העולם בעבודה זו.

בכמה מקומות ובנבואות שונות מובא הענין שכל אומות העולם יכרתו לעת"ל וכו', ומדגישים שאין הענין כפשוטו חלילה<sup>77</sup>, אלא שכל מציאותם תהיה חדורה באלוקות, היינו שגם בהם יפעל הדירה להקב"ה. מציאותם בפני עצמה, תאבד מקום. ובוה גופא פסק הרמב"ם כי זה שכל אומות העולם יכירו בהקב"ה ויעבדוהו שכס אחד (אינו מפני שיהיו עבדי ישראל וממילא כל מה שקנה העבד קנה רבו ומציאות בידי היהודי ולכך בטלים, אלא) הוא ענין בפני עצמו, שישנה מטרה לעצמה שהקב"ה יחדור בהם, וזו חלק מהמטרה הכללית של הבריאה. וההכנה לזה (ובלשון המורגל עד כאן 'עשיית הדירה' שלהם) היא ע"י קיום המצוות שהקב"ה נתן להם, ז' מצוות בני נח<sup>78</sup> שעל ידן מבררים ומזככים את עניינם כרצון הקב"ה מהם<sup>79</sup>.

## פרק ד' - אופן העבודה של עשיית הדירה

## יג

## אופן העבודה של היהודי

בעבודת ה' של היהודי ישנם כמה אופנים (שכמובן שחלוקים באופן פעולתם בעולם); יש את העובד 'לא לשמה' ועד לשם דברים אחרים וזרים לגמרי (כמו כבוד, כסף וכיו"ב) שבזה לפי שעה מוריד את חיות הדברים שעוסק בהם ואפילו את התורה הק' שלומד לטומאה<sup>80</sup> וכאשר עושה

אך בחט"ז שם (הערה 31) מדגיש כי ח"ו לומר שיש ב' ענינים ברצונו של הקב"ה, שהרי התאוה היא מעצמותו ית' ובוה חלילה לומר שיש התחלקות מסוימת שיש רצון בדירה בתחתונים ויש רצון ביהודים בפני עצמם. אלא שרצונו ית' הוא לעשות דירה בתחתונים, אלא שיש כפי שמתלבש בחיצוניות הרצון היינו כפי שהוא בעולם ע"י עבודת היהודי ויש כפי שמתלבש וכפי שנעשה ביהודי עצמו.

77. שהרי זהו היפך הענין ד'רחמיו על כל מעשיו, ובפרט לאחר שאת רוח הטומאה אעביר והמשפט לכל יושבי הארץ ויוותרו אלו שלא צריכים לאבד חייהם. ובכל זה ובמובא בפנים, ראה שיחה ב' לפרשת בלק חלק כ"ג.

78. וראה לקמן גבי עבודת נשיא הדור בזה.

79. רק שבהם אין ענין וחפץ בפני עצמו אלא רק כדי ליישב את העולם, לקיים רצון ה' ולסייע לבני ישראל להשלים המלאכה שהוטלה עליהם. ולכך גוי ששבת חייב מיתה עד"מ כיון שכל מציאותו היא ליישב את העולם לכך אין לו בשום אופן לשנות מתפקידו. אך בבני"י מה שלא יהיה הרי הם מושרשים בעצמות שלכן אע"פ שחטא ישראל הוא וכו'.

80. ראה בזה תניא פרק ל"ט"מ'.

תשובה מעלה עמו את כל זה לקדושה<sup>81</sup>. וכאשר עובד את ה' סתם 'לא לשמה' (ולא לשם דברים אחרים), הרי בשובו לעבודת ה' לשמה ואפילו כאשר עוסק בדברים שונים לגמרי (היינו – אוכל וישן ועוסק בצרכי גופו סתם ללא כוונה מסויימת לעבודת ה' ובכל דרכיך דעהו) ואחר כך חוזר לעבודת ה' הרי בשובו מעלה את כל החיות שלהם לקדושה.

ולחייב – כאשר עוסק בתומ"צ או אפילו בשאר ענייני העולם לשם שמים, ובתורה הוא 'לשמה' היינו כדי לקשר נפשו לה' ע"י לימוד התורה – שזוהו העבודה הנעלית בתורה ומצוות ובעבודת ה' – הרי משייך את כל חיות הדברים וחיות גופו המלובשת בכל אבריו לקדושה ומלביש בהם ג"כ את אור ה' ביתר שאת וכו'.

## יד

### העבודה באופן שאני לא נבראתי אלא לשמש את קוני

עד כאן העבודה עדיין יכולה להיות באופן שהאדם חושב על עצמו. ואפילו כאשר לא חושב על מציאותו הגשמית היינו על הנאת גופו (למלאות תאוות גופו ונפשו הבהמית) שזה ודאי מושלל (שהרי באופן כזה לא יכול לעבוד את ה' כדבעי 'ובכל דרכיך דעהו'), וגם לא מדובר כאשר עובד עבודתו בשביל עוה"ב וכדו' שהוא שכר נעלה יותר, אך עדיין עובד בשביל ההנאה והשכר שלו.

אלא גם באופן שעובד ה' באופן היותר מושלם ובאופן הכי נעלה, רק שעושה עושה זאת מכיון שהוא רוצה, הוא מרגיש בחיוניותה של העבודה בשביל עצמו. היינו שעושה זאת אף בשביל טובתו הרוחנית שהוא יהיה באופן היותר מושלם בעבודת ה' ית', ואפי' כאשר עוסק בתורה ומצוות למלאות צמאוננו הרוצה בכל עת לדבוק בה' חיי החיים – הרי אחרי כל הענינים, הוא עובד לצורך עצמו ולא חושב (רק) על המטרה של הקב"ה בעולם. הסיבה לזה היא שהאדם עוד לא משיג ומרגיש כי כל מציאות בעולם היא בשביל 'לשמש את קוני' או באופן הנעלה יותר 'אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני'<sup>82</sup>.

העבודה המתבקשת היא כאשר משיג ומרגיש שכל מציאותו בעולם, עצם בריאתו (ובריאת כל העולמות העליונית והתחתונים) היא לצורך מילוי רצונו של הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים. מצד עצמו אין שום מציאות בעולם עם צרכים משלה, אלא רק לצורך מילוי הכוונה ('אויספירן די כוונה' בלשון החסידות). ובה עצמו ב' אופנים – כאשר מרגיש שהוא מציאות שנבראה לצורך

81. תניא שם והוא כ"ש מהנ"ל בפנים גבי חיות וענינים השייכים לג' קליפות הטמאות.

82. אופן הא' היא הגירסא המקובלת בגמ' סוף קידושין, הגירסא הב' היא עפ"י כת"י ותיקן (ירושלים תשל"ד) מס' 111 וכן הובא במלאכת שלמה למשנה קידושין שם. וראה יל"ש ישעי' רמ"ז, רע"ו.

העבודה, וכהלשון: 'אני נבראתי לשמש את קוני' ובאופן נעלה יותר הוא כהלשון: 'אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני'<sup>83</sup>, שאינו שום מציאות וענין לעצמו אלא הקיום הוא רק בזה - מילוי רצון ה'<sup>84</sup>.

לדוגמא<sup>85</sup>; כאשר אדם מתעסק אפילו כדי לתקן את מידותיו ולומד בספרים כמה שהוא מושפל וכו' ועובד על עצמו, הנה אחרי הכל הוא מתעסק בבניית שלמותו העצמית, שלא יהיה כ"כ שפל וכו' - הוא עובד את ה'יש' שלו. משא"כ כאשר משיג באמת כי 'אין עוד מלבדו' וכל מציאותו היא כדי לשרת את הקב"ה, וכן מבין כיצד כל העולם הזה כולו לא נברא אלא לשמש להקב"ה<sup>86</sup>.

הטעם שנוגע לעבוד את ה' דווקא באופן כזה הוא בפשטות כדי שיעבוד באופן היותר מושלם וינצל יותר את כוחותיו ועתותיו לעבודת ה' וכן כל דבר בעולם שנפגש בו בעולם. הרצון האמור - להגיע ליעד הסופי של בריאת העולם - אינו דבר צדדי בעבודה אלא נוגע לגוף העבודה. ואין יהודי שיכול לטעון: "מה נוגע היעד? ועד כדי כך שאתמסר אליו לגמרי, אני אעשה את רצון ה' כפי המצווה בתורתו הק' ומבואר בשו"ע, המטרה שבכל זה ואופן ביטולי להקב"ה אינם משנים", שהרי כמובן שאינה דומה התמסרות לעבודה לאור הידיעה של המטרה שבזה, לעבודה הנעשית מתוך משמעת להוראות בלבד; כאשר יודעים ומרגישים את המטרה וממילא עובדים באופן כזה בו מורגש שכל האדם לא נברא אלא לזה וזוהי תכלית בריאתו - יש רצון חזק יותר להגיע אלי<sup>87</sup>.

אך עדיין יש להקשות לכאורה, מה נוגע שהאדם יעבוד דווקא באופן כזה של תכלית הביטול? אם לדוגמא הוא עומד בדרגא שלמטה מזה, היינו שחש שתורה ומצוות הם חיי האמיתיים ועוסק בהם כדי לרוות את צמאונו, הנה לכאורה גם בלי אופן העבודה הנעלה הנ"ל יתמסר בכל מאודו לעבודה בכדי למלאות ולהרוות את צמאונו החזק לה' בכל רגע ורגע, וא"כ אין מקום לחוש שיבא לרשלנות בעבודת ה' כיון שיעוסק בכל רגע בתורה ומצוות, להפיץ יהדות בעולם וכו'?

83. ב' לשונות אלו הם ב' גירסאות בגמ' סוף קידושין "תניא, ר"ש בן אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער ואני שנבראתי לשמש את קוני (עאכו"כ)".

84. הפרש בין ב' ההסתכלויות הללו ניתן ליתר ביאור ע"פ משל מיד המניחה תפילין; ההסתכלות הראשונה היא שכאשר הקב"ה ברא יד, הוא ברא אותה עם מטרה - בשביל שנשתמש בה לצורך הנחת תפילין. ולהסתכלות השניה - הקב"ה רצה שנניח תפילין ולכך ברא לנו את היד בכלל. 'לא נבראתי אלא לשמש את קוני'.

85. בכל ענין זה ראה ב'מעיינותיך' רבעון למחשבת חב"ד גליון 41 (תמוז תשע"ד) במשאו המאלף של הגה"ח החוזר ר' יואל כהן.

86. וכלשון הידוע 'לא נברא זהב אלא לבית המקדש' - מדרש תהילים קד, יג.

87. וכפשוט שהוא נקודה אחת עם הכמיהה לגאולה שהיא תכלית כל העבודה הזו, ואבן הבוחן לראות אם באמת רוצה הגאולה היא מה מתעסק לאחרי שזועק לגאולה. אם הולך לישון וכיו"ב לא ולעיסוקיו הרגילים אין זה באמת לאמיתתה. יהודי שרוצה באמת את הגאולה ניכר הדבר בכל התחומים שבהם רק יגע ויפעל. הן בנוגע ליגיעה בתורה ומצוות ובעיקר בהפצת היהדות מתוך אהבת ישראל אמיתית (מעיינותיך, שם. עי"ש וראה טוב).

ההסבר הפשוט בזה הוא שעדיין אינו דומה מי שעוסק בזה למען צימאונו שלו לבין העוסק אך ורק 'לצורך גבוה'<sup>88</sup>. ולדוגמא, כאשר יעמדו לפניו ב' אפשרויות: לעסוק בתומ"צ שבזה ירווה צמאונו וכו' אך בזה נניח ישנם יהודים אחרים שיכולים להתעסק ולעומת זאת יש אופן עבודה אפשרי נוסף (שלא ייעשה ע"י אחרים) שבו לא יחוש את דביקותו בהקב"ה (כמו להתעסק עם הזולת או אפילו בענינים גשמיים לגמרי שבשביל עבודת ה'), הנה באם הוא עובד בשביל עצמו לא ישפיל א"ע להתעסק עם אחרים וכיו"ב, משא"כ באם כל עבודתו בעולם היא לצורך גבוה יעסוק במה שחפץ ה' יותר.

אך גם אם נאמר שעוסק בדביקות נפלאה רק משום צימאונו ודביקותו שלו בהקב"ה באופן הכי נעלה ובעבודה הכי מקסימלית שיכול, וגם באם בפועל לא יהי' הבדל בעשייתו את המצוות בפועל, עדיין יש הפרש בין שני סוגי העבודה:

כפי שהובא לעיל, היהודי ע"י עבודתו בתומ"צ גורם להמשכה בעולם הזה הגשמי, ולאידך זיכוך ו'העלאה' של הגשמיות למהותו הפנימית האמיתית. בלשון הזוהר והחסידות<sup>89</sup> "יחוד קוב"ה ושכינתיה" היינו יחוד של המעלה ודרגות נעלות עם הדרגה הנמוכה יותר שהוא ענין הדירה בתחתונים. ומוסבר<sup>90</sup> שכלל שהעבודה של היהודי תהיה באופן פשוט יותר הרי נוגע וממשיך דרגא פשוטה ונעלית יותר. שהרי מובן שכל דרגא נעלית ביותר הרי היא פחות מוגדרת, פחות מוגבלת ובמילים אחרות: 'פשוטה' יותר. כך כאשר היהודי עוסק בתורה ומצוות באופן 'פשוט' היינו שלא מערב בזה את רצונותיו שלו ואפילו לא את צמאונו לידבק בה' (רצונו הפרטי) אלא אך ורק מפני רצונו של הקב"ה, הרי בזה העבודה שלו ממשיכה דרגא 'פשוטה' ונעלית יותר שגם היא תימשך בעולמות<sup>91</sup>.

א"כ נמצא, שמלבד הטעמים הפשוטים (בענין הביצוע בפו"מ), שבכדי להגיע לעבודה כדבעי צריך לידבק בעבודת ה' באופן ש'אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני' ולחוש כי זה כל חיינו ולכן נבראנו וכו' – הרי גם בעבודה גופא באופן כזה גורם לדירה בתחתונים באופן נעלה יותר<sup>92</sup>.

88. לשון התניא פ"י גבי 'בני עליה' שיחודם הוא בכך שעוסקים לצורך ה' בלבד ואפילו לא כדי למלאות צמאונם כמ"ש הוי כל צמא לכו למים (ואין מים אלא תורה וכו') אלא כחסיד המתחסד עם קונו עם קן דיליה הקב"ה ושכנתיה בתחתונים. ומביא המשל לעבודה נפלאה זו מכן שעובד בשביל אביו ואמו ומוסר ע"ז את נפשו וכו'.

89. וכן הוא בנוסח התפילה המקובל (לאחב"י הספרדים לפני כל מצווה ומצווה ולמנהגנו פעם אחת ביום שהוא ההקדמה לכל המצוות שביום). וראה בס' 'ללמוד איך להתפלל' לפני ברכת ברוך שאמר בענין זה.

90. בכל זה ראה בד"ה "ושבתי בשלום אל בית אבי", י' כסלו תשכ"ב.

91. ונמצא פועל 'יחוד קוב"ה ושכינתיה' בכל סדר השתלשלות שכל הדרגות מתאחדים לדרגא פשוטה יותר אף בדרגות הנמוכות יותר (במאמר שם).

92. ובמילים פשוטות; העבודה באופן הזה לא רק שמגדילה את כמות העבודה אלא גם מעלהו באיכות.

## טו

## האפשרות לכ"א לעבוד באופן זה

על עבודה באופן נעלה שכזה, שכל מחשבותיו ורצונו יהיו רק בענינים של הקב"ה ולמען רצונו ית' ולא להתחשב בענייניו ורצונותיו הפרטיים, נעלים ככל שיהיו – מצינו גבי אברהם אבינו ע"ה – "ויקרא בשם ה' א-ל עולם" שיצא לפרסם אלוקות בכל מקום ומקום, כאשר הגיע למקום בו לא היה ידוע מאלוקות היה 'מקריא' אלוקות (אל תקרי ויקרא אלא ויקריא שהקריא לכל עובר ושב והיה באופן שהעולם יחוש כי העולם והקב"ה הם היינו הך<sup>93</sup>).

ולעומת עבודת ר"ע שכל ימיו הי' מצטער על פסוק זה של "ואהבת . . . בכל נפשך" וחיפש בכל מאודו להגיע למדריגה העצומה של מסירות נפש והיינו שחיפש את רצונו הרוחני ככל שיהיה – אבל זהו רצונו שלו בעבודת ה', שהוא יגיע למסירות נפש. משא"כ אאע"ה שלא חש לזה כלל ודווקא בתוך העולם פירסם אלוקות.

וא"כ מי הוא זה אשר ערב לבו לאמר לעבוד עבודת ה' כמו אברהם אבינו, עבודה בביטול נעלה<sup>94</sup> שכזה? הרי האדם מצד טבעו, מצד גופו, נפה"ב, ואפי' נפה"א כפי שירדה לעוה"ז – מרגיש את עצמו ליש שזהו כל גדר מציאותו וכו' והיתכן ששייך אצלו כזה אופן עבודה?

ומ"מ<sup>95</sup> אפס קצתו ושמץ מנהו שייך בעבודתו של כל אחד ואחד. שע"י עבודתם של נשיאי ישראל בכל הדורות סללו את הדרך לעבוד את ה' באופן כזה ועכ"פ שלפחות הכיוון יהיה ברור, המטרה ברורה ובעת מן העיתים אף ייתכן שיתעורר בזה. וראה לקמן בענין נשיא הדור – על עבודתו בזה.

והנה אופן עבודה זו בדורנו הוא חיוב גברא על כל אחד ואחד, לעבוד באופן נעלה כזה כדי להגיע לשלמות הכוונה, שהרי דורנו דור אחרון לגלון וראשון לגאולה, ומוטל החיוב על כאו"א להתעסק בכל מאודו באופן דאני לא נבראתי אלא לשמש את קוני לעשות לו ית' וכו' שימלא את כל ענייניו, מחשבה דיבור ומעשה שלו וממילא כל החלטותיו והתעסקותו תהיה באופן היותר ישר ויותר טוב לענין זה. לא להסתכל על עצמו אלא על תכלית הכוונה. ואף שלא בזכותנו הגענו להיות בדור זה ובכמה ענינים אף לא ברצוננו, אך כיון שזו המציאות הרי זה הוכחה ששייכים לזה וניתנו ע"ז הכוחות<sup>96</sup> (וכן בנוגע לכל ענין בו יהודי מוצא את עצמו ניצב, מול התמודדויות וסוגי עבודות שונים

93. וכהדיוק שבזה: א-ל עולם ולא א-ל העולם

94. כבר הוזכר לעיל (הערה 15) שאין הפירוש שמתוך ביטולו לא ידגיש את תוכנו ויחודו בפני עצמו, אלא הכוונה שאת כל תוכנו ואת כל מציאותו המיוחדת מבטל כלפי הקב"ה, היינו שהביטול לא רק באופן מקיף על האדם שמתבטל לגמרי ומכל וכל אלא שבתוך תכונותיו וכו' נרגש הביטול להקב"ה.

95. בכל ענין זה מאמר 'באתי לגני' י' שבט תשי"א ובשיחות שלאחריו.

96. ד"ה באתי לגני שם ובמאות מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר במשך השנים.



וקשים, שמכך שהעמידוהו בזה והרי 'איני מבקש אלא לפי כוחן'<sup>97</sup> מוכח שודאי יכול לעמוד בזה וכן הוא אפי' בדברים שרק נזדמנו לידו, שהרי הכל בהשגחה פרטית, ובודאי זה שמלמעלה רצו שיעבור הענין לידו הוא מכיון ששייך להתעסק ולעבוד בזה).

## טז

### שלילת השביעות רצון

ובענין עבודה זו מצינו שלא רק שצריך לחוש שאני לא נבראתי וכו' אלא ג"כ שאין לו לחוש בשביעות רצון ג"כ לאחר העבודה. (פרט לכך שמאבד את העבודה בו בעצמו שע"ז מאבד האהוי"ר וכו', הנה גם בעבודה בעולם הרי-) כשיעבוד עם השביעות רצון שלו, כל עבודתו נעשית מדודה ומוגבלת לפי אפשרויותיו והמדידה שלו (ה'כלים' שלו, בלשון החסידות), משא"כ כשלא עובד עם השביעות רצון שלו, הרי ניתן לו הכוחות לעבוד לפי היכולות של הקב"ה כבי' שבשבילו עובד.

ועוד, הרי מכיוון שהוטלה עליו השליחות והמטרה הזו, הרי צריך להיות טרוד בזה בכל רגע ורגע ועד שלא יהיה לו זמן אפילו לבחון ולראות מהו המצב של האהבה והיראה שלו וכ"ש מידותיו הפנימיות כיון שצריך לזה זמן, והיינו שכל רגע ורגע צריך להיות מנוצל, וכ"ש שלא להיות בשביעות רצון מעבודתו. ובפרט כשיתבונן שימיו מדודים ומוגבלים לעשות השליחות שלו וא"כ בכל רגע ורגע שלא עושה השליחות הוא מורד במלך מלכי המלכים הקב"ה שנתן לו את הרגע הזה לעשות השליחות ולנצל<sup>98</sup> וכו' והוא אינו עושה!

אמנם כאשר יהיה שבור מזה (ויגיע לענין התשובה וכו"ל בזה) ומעתה יעבוד באופן הראוי, הקב"ה ממלא את כל הזמנים שבהם לא עבד כדבעי ויותר מכך, כנ"ל בענין התשובה<sup>99</sup>.

## יז

### עבודתו של נשיא הדור בהשלמת הכוונה

בכל ענין זה, עבודתו של נשיא הדור מוכרחת ביותר;

פרט לכל הדברים ששייכים לנשיא הדור, משה רבנו שבכל דור ודור<sup>100</sup>, זה שדואג לכל יהודי ויהודי, מפרנס ומחדיר את האמונה בפנימיות, מקשר ומאחד בין כל היהודים שבדור, העומד בניכם ובין אלו קיכם, הרי עבודתו בענין דלעשות לו ית' דירה בתחתונים מודגשת ביותר ובשלושה:

97. במד"ר נשא פי"ב, ג. מובא במקומות רבים בחסידות, ומהם בד"ה באתי לגני תשי"י.

98. ראה לעיל בענין בירור העולם מצד גדריו בגדר הזמן של כל רגע ורגע.

99. בכל זה ראה באריכות בד"ה "לא תהיה משכלה" תשי"ב.

(א) לעיל הובא שהכח לעשות בתוך עוה"ז הגשמי דירה להקב"ה הוא דווקא ב'כח העצמות' שבכאו"א מישראל המושרש בהקב"ה עצמו. גילוי ענין זה בכל יהודי כפי שנמצא בעוה"ז הגשמי הוא ע"י משה רבינו שבכל דור ודור המעורר ומגלה את עצם הנשמה בכל יהודי ומביא מן ההעלם אל הגילוי איך שבעצם הוא קשור בכל עת ושעה עם כח העצמות ועד שבו עצמו ישנו 'חלק אלוהי ממעל ממש'; וזה עומד לו לעזר ג"כ לעמוד מול כל המלעיגים והנסיונות וחיוזו דהאי עלמא וכו'.

(ב) כפי שהוסבר לעיל, בכדי שהעבודה תתבצע כדבעי מוכרח שהיהודי יעבוד באופן שאינו חושב על מציאותו הפרטית וטובתו האישית (הרוחנית והגשמית) אלא רק שיחשוב על מילוי הכוונה העליונה שלכך נברא (ומתחדש בכל רגע<sup>101</sup>), והרי זהו עבודה שמצד מציאותו הפרטית של האדם, מצד טבעו האנושי כפי שהקב"ה הטביע בגופו אינה שייכת, שהרי מרגיש את עצמו למציאות וממילא חושב יותר על מציאותו ולא על הנדרש ממנו ופשוט.

ולכך נשיא הדור בפרטיות עניינו לחדד את הנקודה הזו ולהביא אותה אצל כל אחד ואחד, הכרה<sup>102</sup> כי הוא לא נברא סתם וכל העולמות ג"כ לא נבראו לחינם אלא יש מטרה בזה עד שהיהודי יחוש וירגיש בזה, במעט עכ"פ וכולי האי לפחות בענינים מסוימים יחליט וינהג כפי שנדרש ממנו. פרט לדיבור בזה ברבים בריבוי פעמים ובאופן המוסבר כמה שיכול להיות, כן תורת החסידות המדברת בזה רבות גורמת לאדם להבין את ביטולו בעצם ואיך שכל זה שהוא קיים הוא רק כדי למלאות את רצונו ית'<sup>103</sup>. וכפי שכ"ק אדמו"ר כתב מפורש לא<sup>104</sup>: "וענייני הוא להיות שליח לעורר

100. 'אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא' (זוהר תקו"ז תיקון סט) וראה בכל הנסמן בזה בד"ה ואתה תצווה תשמ"א (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו, ע' קכט ואילך).

101. תניא, שער היחוד והאמונה בתחילתו, ד"ה 'וידעת' תרנ"ז, ד"ה 'האמנם' תרמ"ג ובריבוי מקומות בחסידות בהרחבת הענין.

102. ולהעיר מהמשך תער"ב (אות רסד ואילך) שמדבר על ג' דרגות בהעברת ענין שכלי ועצמי מרב לתלמיד: (א) ע"י שמביא את הענין בהרחבה ע"י הכתב. (ב) למעלה מזה ע"י שמיעת קולו של הרב שגורם להעברת אור השכל שמתלבש בהבל הדיבור. (ג) למעלה מזה ע"י ראיית פניו (וכמו במלך "וגם בעת מלחמה שיחזקם להפקיר עצמם ע"י הארת פני המלך עוד יותר מע"י התעוררות בדיבור... מ"מ ע"י שהמלך מראה להם פנים מתחזקים ביתר ובכח זה דווקא הולכים בחוזק גדול בכח עוז לעמוד בקשרי מלחמה בהפקירות גדולה". ועפ"ז מובן מצד הענינים המדוברים כאן תביעתו שכאו"א 'רצוננו לראות את מלכנו' נשיאי הדור שעצם מציאותם ואור פני מלך חיים גורם לעילוי עצום ושלא בערך בעבודה זו דאני לא נבראתי וכו' שזה הרי נוגע בעצם נפשו של היהודי וכדלקמן.

103. וי"ל דשני ענינים אלו (ענין הא' והב' דבעבודת נשיא הדור) עולים בקנה אחד. שהרי בגילוי עצם הנשמה בכאו"א מישראל כפי שקשור עם העצמות וכו' הרי מגלה ג"כ את רצונו הפנימי של הקב"ה דדירה בתחתונים, וכדלקמן שמפני כך ענינים אלו הם בעצם נפשו של כל יהודי. ומכיון שהעבודה כדבעי היא באופן דאני לא נבראתי וכו' הרי כשמגלה עצם נפשו מתעורר ג"כ זה.

104. אג"ק חי"ב אגרת ד'קסז.

את כאו"א לנצל כל כחותיו וההזדמנויות שניתנו לו מהשגחה העליונה למלאות תפקידו בהווה ובעתיד תפקידו הנפשי והפנימי וכדברי המשנה אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני"105.

ג) כנראה מדברי ימי ישראל (ועד לדורות האחרונים ממש), מצינו שפרט לעבודה דתומ"צ הרגילה שהיא נצחית לעולם ועד, הרי בכל זמן ותקופה נדרשת עבודה באופן מסויים 'זהיר טפי' בנוגע למצוות ואפי' מנהגים וכו' מסויימים שעליהם היה הדגש ועמם עבדו ביתר שאת. וענין זה שמתגלה לאנשי כל דור ודור הוא ע"י נשיא הדור 'העומד ביניכם ובין אלקיכם' המוסר לכל אנשי הדור את ההוראות והתקנות הנצרכות לאותו דור כדי השלמת הכוונה. וכנראה בחוש<sup>106</sup>.

## יח

### רצונו הפנימי של כל יהודי

יעד זה ומטרה זו דבריאית העולמות, מכיון שהוא מגיע מהקב"ה בעצמו, וזה כל מטרתו של היהודי בעולם, הרי כל ענין זה נוגע ביותר בעצם נשמתו של כל יהודי ויהודי כיצד שלא יהיה. כל אחד ואחד רצונו הפנימי<sup>107</sup> לעסוק בזה ביתר שאת בתומ"צ וכו' כדי להשלים את הכוונה העליונה - דירה בתחתון שאין תחתון למטה הימנו.

ובעומק<sup>108</sup>, הסיבה שהאדם בטבעו נמשך לגשמיות ולענייני העולם, וזה שהקב"ה קבע שבטבע העולם צריך להתעסק בענייני עוה"ז ובגשמיותו וחומריותו רבות (ועד שאפילו בתפילות ר"ה "קירוב המאור אל הניצוץ" וכו' עדיין רואים בחוש שהיהודי מתעורר יותר בתפילה בקטעים

105. ונראה בחוש ענינים אלו לכל הלומד שיחותיו, התוועדויות שלו ואגרותיו הרבות (פרט להוראות הפרטיות והשיחות ביחידות וליחידים וכו' לאין מספר.

ובענין זה אפ"ל דבמהלך ההתגלות דתורת החסידות עד שהגיעו למטרה זו עברו כמה שלבים. בדורות הראשונים יותר דובר על ענין ביטול האדם ואפסיותו וכו' ועד לעבודה בפועל באתכפא ואתהפכא ובאופן פנימי וכו' ועד להקמת תו"ת וחינוך עשרות תמימים באופן כזה ושיעמדו כנגד כל רוחות זרות שאז ולאחמ"כ נדרש מס"נ בפועל בשביל תומ"צ (גם במקרים שע"פ תורת אמת יכלו לישאר תחת גפנו ותאנתו ולא לסכן עצמו בחינוך ילדי ישראל וכו') ועד לכ"ק אדמו"ר שהחזיר וחינוך להפיץ יהדות ובאופן של 'מסירות נפש' בתוך העולם היינו שבתוך כל 'ארצות הרווחה' יוותרו על כל הענינים הגשמיים והרוחניים ויסעו למקומות נידחים להפיץ יהדות וחסידות וכו' ובשנים האחרונות העבודה דקבלת פני משיח צדקנו באופן הכי נעלה בתוך גדרי העולם ובכל מקום ומקום וכבפנים בענין הב' שבנשיא הדור.

106. ע"ד עשרת המבצעים, חת"ת רמב"ם וכו' ושאר עניינים שנעמד בהם כ"ק אדמו"ר באופן הכי נעלה כמו הפצת ז' מצוות בני נח (ראה לעיל בפנים הענין בזה), רגע של שתיקה, תהלוכות וכו' וכו' ועד לענין האחרון קבלת פני משיח צדקנו בפו"מ.

107. וכרמב"ם הידוע (ספ"ב מהל' גיטין) דזה ש"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" הוא כיון שרצונו הפנימי לעשות רצון ה' ורק יצרו הוא שאונסו.

108. כן מבואר בלקו"ש חי"ט שיחת ר"ה - ר' תשרי.

הנוגעים לחייו הגשמיים ורווחתם) – הוא מפני שרצונו הפנימי של היהודי הוא להשלים את רצונו של הקב"ה לעשות דירה בעולם הזה הגשמי ובכל העינים הכי גשמיים וחומריים שבו. כמובן שצריך לגלות זאת ולעסוק בזה באופן ד'כל מעשיך' ואני לא נבראתי וכו' כדי לגלות זאת ולהביאו לידי פועל.

ומענין לענין – זה שאמרו חז"ל ש"מי שאין לו בית אינו אדם"<sup>109</sup>, ודבר זה כ"כ טבוע בנפשו שיהיה לו בית, הוא מפני שהקב"ה ג"כ כל רצונו הוא שיהיה לו דירה בתחתונים<sup>110</sup>.

וכיון דבהכי עסקינן – מענין לציין כי ע"י כל הענין של 'נתאוהה הקב"ה וכו'" מצינו יישוב לסתירה בדברי חז"ל לכאורה בנוגע לקיום המצוות. במקומות רבים מודגש הפלאותו של הקב"ה וכו' עד שמעשה המצוות אינו נוגע לו כלל ואופן עבודת הנבראים לא משנה בו מאומה<sup>111</sup> ולעיתים מצינו שנוגע לו ביותר<sup>112</sup>.

ומבואר בזה דתלוי באיזו דרגא מדברים, על האורות והכלים דאחר הצמצום, השייכים לעולמות נוגע ביותר עבודת הנבראים (שהרי הכלים מקור הנבראים וא"כ פועלים בהם, וכאשר חסר בכלים חסר ג"כ באור שאינו פועל ייעודו<sup>113</sup> ועד לשורש האורות) ואינו נוגע כלל במה שלמעלה מזה.

אמנם מצינו לשונות בתורה שגם בעצמותנו נוגע מעשה המצוות (בנוגע לשכר ועונש<sup>114</sup> וכו'). ולפי ענין זה מובן ביותר – תוכן העבודה ואופנה אינו נוגע במדירגות אלו וכו' אך תוצאת העבודה שיהיה דירה בתחתונים וכו' נוגעת ביותר אף בעצמותו<sup>115</sup>.

109. יבמות סג, רע"א.

110. ד"ה "בשעה שהקדימו" חגה"ש תשי"ב.

111. וכלשון הפסוק (איוב לה, ז) 'אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח', וכדברי חז"ל (ב"ר רפמ"ד) 'וכי איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצוואר או מי ששוחט מן העורף לא ניתנו מצוות אלא לצרף את בהן את הבריות'.

112. עה"פ 'ועתה יגדל כוח אדני' שע"י עבודתם של ישראל מגדילים כביכול כח של מעלה ולאידך 'צור ילדך תשי' שאינם פועלים פעולתם מתישין כבי' כוחו של מעלה - איכ"ר פ"א, לג. שבת פט, א.

113. וכן חסר בו ענין 'נעוץ תחילתן בסופן' המעלה שבתחתון דווקא שבמקבל ומעורר כוחות נעלמים אצל המשפיע (בארוכה המשך תער"ב, מאמר אנכי הוי" אלוקיך ע"ד ואילך).

114. לשון הפסוק 'והסירותי מחלה מקרבך וכו'', וכידועים דברי הרמב"ן שד' חומשים ראשונים לא נאמרו בלשון שהקב"ה אמרו (ואדבר אל משה) ולא שמשה אמרו (וידבר ה' אלי) אלא כשלישי המדבר, שהוא עצמות אוא"ס שמספר מה שקורה בסדר השתלשלות וכו'. ראה בהמאמר דלעיל ובהנסמן שם.

115. לא תהיה משכלה תשי"ב.

## יט

## תוספת כח מלמעלה בעבודה

מצינו שבמהלך עבודת היהודי הקב"ה מסייע ביותר בעבודה זו. וכמו שארז"ל 'הבא ליטהר מסייעין בידו' וכיו"ב.

וכן גבי אברהם אבינו, שבלשון הפסוק 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם וכו'" מבואר שמרמז על כל סדר ההשתלשלות (אתה - עצמותו ית', הוא - בחי' נסתר יותר, ה' - שם הוי' תחילת ההשתלשלות, האלוקים - צמצום לתוך גדרי הבריאה וגו'), כפי שהקב"ה יורד ומצמצם עצמו כבי' כדי להשפיע תוס' כח באדם<sup>116</sup> וכן בכל הענינים דשכר בעוה"ז בריבוי וכדו' שהוא בשביל סיוע והעזר בעבודה זו<sup>117</sup>.

## כ

## נסתיימה עבודת הבירורים

בשיחות האחרונות לע"ע הודיע כ"ק אדמו"ר כי נסתיימה עבודת הבירורים ולא נותר אלא לקבל פני משיח צדקנו. כמובן שכל העבודה בכל הנ"ל ממשיכה ביתר שאת<sup>118</sup>, רק שכל עבודתנו צריכה להיות באופן של קבלת פני משיח צדקנו, להתכונן ולהכין את העולם לקראת זמן הגאולה הקרב ובא וכבר כלו כל הקיצין ו'דלאי גלות' ועד לזעקה 'עד מתי!<sup>119</sup>. ולא עיכבן אפילו כהרף עין ונראה בעיני בשר תכלית העבודה ד'דירה בתחתונים' ו'מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.



116. ראשית גויים עמלק תשט"ו.

117. ראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ט וכידוע בכלל העזר והסיוע בעבודת ה' ע"י הארת אור ה' על נפש האלוקית וכו' (תניא פי"ג).

118. ופשיטא דתומ"צ נצחיים הם וגם לעת"ל לא בטלים, וכמו שרואים להדיא דאף בשיחה הידועה דכ"ח סיון לאחר שזעק אודות הזעקה ד'עד מתי' ו'טוט אלץ וואס איר קענט' וכו', אמר שלזרז זה יחלק שליחות מצוה לצדקה ועודד את כל הענינים וביתר שאת ויתר עוז.

119. בכל זה ראה בספר 'שערי גאולה' ח"א. במקורות לזעקה זו ולכל ענין הנ"ל וביותר בשיחות האחרונות דתשנ"א ותשנ"ב.

## פעולה נמשכת בנולד מהול

הסתירה בגמ' בנוגע לדוד המלך וביאור המהרש"א / הוכחת כ"ק אדמו"ר בנוגע לזה שפעולת המילה היא מצווה נמשכת וקושיא ע"כ מהנ"ל / אין לומר שפעולת המילה נמשכת ממילא עי"ז שנולד מהול / חילוק בין הבבלי לירושלמי בנוגע להטפת דם וצ"ב לפי הבבלי / נראה לבאר שגם לפי הבבלי ה"ז נקראת פעולת מילה / קשה מלשון הגמ' 'שהיתה מכתו תמה' וביאור באופן אחר.

הת' רפאל נחמן שי' לבנוני  
תלמיד בישיבה

### א

#### סתירה בדברי הגמ' בנוגע למצוות מילה אצל דוד המלך

אי' במסכת מנחות (מג, ב): "ת"ר, חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד (תהלים קיט, קסד) 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך'. ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר אי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו. לאחר שיצא אמר עליה שירה, שנאמר (שם יב, א) 'למנצח על השמינית מזמור לדוד' - על מילה שניתנה בשמיניי", היינו שדוד המלך שמח שמחה גדולה ואמר 'מזמור לדוד' על כך שקיימת בו מצוות מילה.

ולכאורה צ"ע מהגמרא בסוטה (י, ב) "היינו דכתיב (תהלים נו, א) 'למנצח על יונת אלם רחוקים לדוד מכתם' א"ר יוחנן משעה שנתרחקו סימניה (של תמר) נעשית כיונה אילמת, 'לדוד מכתם' שיצא ממנה דוד שהיה מך ותם לכל. דבר אחר, 'מכתם' - שהיתה מכתו תמה שנולד כשהוא מהול", דלפי זה צריך להבין מה הפשט ש"נתיישרה דעתו" מכך שנזכר במצוות מילה שקיים בגופו, והרי נולד מהול ולא קיים מצוות מילה?

המהרש"א על אתר כותב "והא דאמרינן בפרק התכלת בדוד כיון שנתסכל במילה שבבשרו נתיישרה דעתו כו' למ"ד בנולד שהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית ניחא, ולמ"ד דאין צריך להטיף<sup>1</sup> כו' מ"מ שמח שלא היה ערל גם כי לא נתקיים בו בקום עשה".

1. בדה"צ יש לעין בזה, דהרי דהע"ה נסתלק בשבת (שבת ל, א) והרי הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום (ר"ה יא, א), ובפשטות (ראה לקמן מהמהרש"א והעיני שמואל) הכוונה דבכמה גם לאותו יום בשבוע, וא"כ נולד בשבת, ולפי"ז שנולד מהול וצריך רק הטפת דם אין זה דוחה שבת (שו"ע שם, מגמ' שבת קלה, א דלקמן בפנים), וא"כ כיצד אומר ע"ז "וכיון שנזכר במילה שבבשרו... לאחר שיצא אמר עליה שירה" שנאמר למנצח על השמינית מזמור לדוד על מילה שניתנה בשמיניי, הרי לדוד עצמו לא ניתנה בשמיניי

והוא מחלוקת בפרק ר"א דמילה (שבת קלה, א): "ודאי דוחה את השבת ולא נולד שהוא מהול דוחה את השבת, שבת שמאי אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית, ובית הלל אומרים אינו צריך. א"ר שמעון בן אלעזר לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד שהוא מהול שצריך<sup>2</sup> להטיף ממנו דם ברית, על מה נחלקו על גר שנתגייר וכו'". וזה מה שמסביר המהרש"א שם, דלמ"ד צריך להטיף ממנו דם ברית הרי זה מה שקיימו בדוד, וא"כ אע"ג דנולד מהול מ"מ כיון שהטיפו ממנו דם ברית קיים בו מצות מילה בזה וע"כ 'נתיישרה דעתו'. אך גם למ"ד דאין צריך להטיף ממנו הרי בעצם זה דאינו ערל כבר שייך ביה מצווה שמקיים הל"ת דלא יהיה ערל, ובזה שמח אף שבאמת לא היה בו בזה שום מצוות קום עשה.

## ב

### החידוש במצוות מילה בתורת כ"ק אדמו"ר

בשיחה לפ' לך לך (לקו"ש ח"ג) מביא כ"ק אדמו"ר את הג' גדרים הידועים שיש במצוות מילה (מובא ב'אור זרוע' ובצפנת פענח וכדלקמן) – א. שיהיה האדם מהול. ב. שלא יהיה ערל. ג. פעולת המילה עצמה. וממשיך לבאר שג' גדרים אלו אינם סתם חקירה בגדר מילה אלא הם רק שלושתם

---

ללידתו? ואמנם בירושלמי (ביצה פ"ב ה"ד, חגיגה פ"ב ה"ג) וכתב שנסתלק ביו"ט ובתוס' חגיגה (יז, א) מסיק דהגמ' שם פליגא אגמרתנו ולפי הגמ' בירושלמי ניהא.

אמנם אפ"ל שלא היה בשבת, אלא שיו"ט איקרי שבת, ולא פליגי, דהרי 'דוד בעצרת נסתלק' והשאלה של שלמה לבית דין (בסוגיין, האם הותר לטלטלו) גבי מוקצה נוגע ג"כ ביו"ט רק שהקב"ה אמר לו שישתלק בשבת כדי שלא ידע בבירור (ראמ"ה על הגמ' בשבת ל, א). אמנם צ"ע טובא הסבר זה, דהרי מובא להלכה (או"ח רצג ס"ה) שאומרים 'צדקתך' במנחה של שבת כנגד ג' צדיקים שנסתלקו בשבת בפלג המנחה ומונים את דהע"ה, וצ"ל שהיה היו"ט (העצרת לבבלי עכ"פ) בשבת).

וראה בעיני שמואל (שבת, שם) שמוכיח שדוד נולד בע"ש, והוא ע"פ הידוע דשנותיו של דוד המלך היו משל אדם הראשון שנתן לו שבעים שנה מימיו, ודהע"ה לא היו לו חיים כ"א ג' שעות (כמבואר בע"מ חקור דין ח"ד פ"ג), והנה כל ענין ד'שנותיו של אדה"ר' התחילו רק לאחר חטא עה"ד שנגזרה עליו מיתה והוא היה בע"ש בשעה שישית. וא"כ הא דאמרין שהקב"ה יושב ומחשב שנותיהם של צדיקים מיום ליום היינו דאם נולד בע"ש נשלמו שנותיו בע"ש עכ"ז אינו מת אלא בשבת דהוא יום יותר (כמו שפי' המהרש"א בח"א קידושין לח – שאין זה בימי השבוע ג"כ אלא בימי השנה, ומוכיח מהגמ' דילן דדוד היה יודע שישתלק בשבת, ואמנם דוחה דאפשר דדוד לא החזיק עצמו לצדיק ע"ש) ולפי"ז גם אותן השבעים שנה של דוד התחילו בע"ש בשעה הט' כי ג' שעות היו לו משלו ונשלמו בשבת עת מנחה שהוא שעה ט'. וא"ש.

ועכ"פ נראה דאינו קשה כלל, דהרי מיירי על מצוות מילה שקיימת בגופו שהיא נתנה בשמיני, גם אם בפועל לא נימול בשמיני. ודו"ק.

2. אף לת"ק שם יש בראשונים הסוברים דמודה דחייב להטיף דם ברית אלא דפליגי בשבת בלבד (ר"ח בגמ' כאן, ואמנם בהמשך כתב "וי"ל אפי' בחול, דהא סתם קאמר אין צריך להטיף ממנו", מ"מ מסיק שוב הלכה כרב שפסק כת"ק וצריך להטיף). ובאו"ז ח"ב סו"ס צ"ט שגם לב"ה צריך להטיף אף לת"ק. וראה לקמן בזה.

יחד יוצרים את מצוות המילה בשלמותה וכל פרט מהם נוגע להלכה לקיום המצווה, שישנם מקרים ששני פרטים קיימים וחובה לפעול שיהיה גם את הפרט השלישי.

ומביא דוגמאות לזה, כגון כאשר אחד נולד מהול – יש בו שני פרטים הוא מהול ואינו ערל, אך חסר בו את 'פעולת המילה' לכך הדין הוא (כן נפסק להלכה – שו"ע יו"ד סי' רסג סעיף ד) שחייב בהטפת דם ברית. בעת שאחד מל אך אח"כ עשה פעולה דהיפך המילה (משך ערלתו) – קיימת פעולת המילה וגם הוא אינו ערל וכו' (ולכך מותר לאכול בתרומה – יבמות עב, א. רמב"ם הל' תרומות פ"ז ה"י) אך חסרה בו המצווה שישאר מהול, כפי שהרמב"ם מביא שנקרא מפר בריתו של אברהם אבינו. ובמקרה של אדם שנולד עם ב' ערלות אע"ג שמל אחד מהם (ובו מהול וקיים הפעולה) אך כיון שעדיין ערל חייב למול (שבת קלה, ב. צפנת פענח לרמב"ם הל' מילה רפ"א).

ומאריך בשיחה שמצוות מילה (בפרט המילה שהוא 'מהול') הרי היא פעולה נמשכת, היא מצווה שהאדם בכל רגע ורגע מקיים שהוא מהול. ובלשון רבינו<sup>3</sup>: "והנה ממה שפסק הרמב"ם ש"המושך ערלתו" הוא בכלל "המפר בריתו של אברהם אבינו" משמע שהמצוה אינה רק הפעולה החד פעמית למול, אלא גם לפעול שהאדם יהיה מהול – אינו ערל, ולכן כשהוא "מושך ערלתו" שעושה פעולה לבטל פעולת המילה הוא מפר בזה בריתו של אברהם אבינו.

נמצא אפוא ב' ענינים: א) מצות המילה היא לפעול באבר עצמו, לא רק שהאבר הוא אמצעי שעל ידו מתקיימת המצוה, כמו מצות הנחת תפלין על היד ועל הראש, שהמצוה אינה לפעול בהיד ובהראש כי אם שעל ידי אברים אלה המצוה מתקיימת, ואין היד והראש משתנים ע"י המצוה, אלא שהמצוה היא לפעול באבר הגשמי עצמו שיהא מהול או אינו ערל. ב) מצות המילה אינה רק בשעה שעושה את פעולת המילה כי אם נמשכת במשך כל ימי חייו של האדם המהול".

ומביא רבינו ראיה לכך שמצות מילה היא מצוה: "שהגמ' מספרת על דוד המלך כשנכנס למרחץ וראה שהוא ערום אמר "אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה", כיון שנזכר במצות מילה נתיישבה דעתו, הרי שמצות מילה היא מצוה נמשכת ומתקיימת על ידו גם לאחר פעולת המילה שלכן נתיישבה דעתו של דוד המלך כשנזכר במצוה זו. שהרי אין לומר שנתיישבה דעתו משום קיום המצוה בעבר שהמשיכה אז קדושה עליו, שבזה הרי אין הבדל בין מצות המילה למצוות הקשורות בשאר האברים. אמנם גם בשאר מצוות, כמו במצות הנחת התפילין עתה כיון שהוא לאחר מתן תורה פועלים התפילין זיכור וקדושה בראש וביד שהונחו עליהם התפילין גם אחר זמן הנחת התפילין, כאמור לעיל, שהרי ודאי אין להשוות בין יד המניחה תפילין לזו שח"ו אינה מניחה, מ"מ אין זה אלא זיכור וקדושה בלבד ולא שמצוות התפילין עצמה קבועה תמיד ביד, משא"כ במצות המילה שנשארת תמיד בגוף האדם".

3. בתרגום חופשי מאידיש.



ומוסיף: "בזה מיושבת קושיית התוספות<sup>4</sup>, לשם מה צריכה הגמרא לימוד מיוחד מפסוק שנשים אינן מחויבות למול בניהם, והרי נשים פטורות מ"מצות עשה שהזמן גרמא" ומצות מילה קיומה תלוי בזמן מסוים ביום ולא בלילה, אבל להאמור לעיל הנה הן אמנם המילה תלויה בזמן מסוים, אבל המצוה שהאדם יהא מהול - אינו ערל אינה תלויה בזמן וקיימת תמיד בין ביום בין בלילה". עכת"ד לענייננו.

היוצא מהנ"ל, שגדר מחודש הוא במילה ביחס לשאר מצוות, שהמצווה היא פעולה נמשכת, היינו שהאדם מקיים בכל רגע ורגע את המצווה שהוא מהול. ודבר זה הוא מכיוון שהמילה שלו שינתה בגשמיות את האבר, ודבר זה נשאר תמיד בכל עת, וממילא בכל רגע שהאבר מהול ה"ה מקיים מצווה בזה.

## ג

## צ"ב בראיה מדוד המלך ע"פ הגמ' בסוטה

ועתה נדון בהוכחות שמביא שם. עיקר הראיה שמביא שפעולת המצווה נמשכת בכל רגע ורגע הוא מהגמ' הנ"ל בנוגע לדוד המלך - מכך ששמח באותו רגע שנזכר במצוות המילה מוכח שלא שמח במצווה שעשה בעבר (שלזה וודאי לא היה צריך לזכור באיזה מצווה מסויימת, דרבים הם כמובן ופשוט), אלא במצווה שהרגע מקיים בגופו (ולא רק שמקיים בכל עת וכגון מזווה בפתחו וכיו"ב) אף כ'ערום בבית המרחץ', ולכאורה ערום אף משאר כל המצוות.

[אף ב'אור זרוע' (ח"ב סו"ס צ"ט) הביא ראייה זו להוכיח שמצוות המילה היא 'להיות מהול' שזה מקיים באותו הרגע ג"כ].

אמנם צלה"ב ראייה זו ע"פ הגמ' הנ"ל מסוטה שדוד המלך נולד מהול וא"כ לא קיים מצוות מילה באופן הרגיל, וא"כ כיצד שמח במצווה זו ע"כ שמקיים באותו הרגע מצוות מילה בזמן שנולד מהול?

ומה שהבאנו מהמהרש"א - בנוגע לתירוצו האחרון (גם למ"ד שהנולד מהול אינו צריך בהטפת דם מילה) ששמח בכך שאינו ערל אף שאינו מקיים מצווה בקום עשה - אינו שייך כלל לנידון כאן כיון שהוכחה היא על מצווה שמקיים בגופו בכל רגע (מצווה חיובית שהוא מהול, ולא מצווה שלא יהי' ערל שאינו מקיים בגופו בכל רגע - וכמו שלא עלה בדעתו לשמוח בכך שאינו לובש שעטנז וכיו"ב. ודו"ק).

ובתירוצו הראשון למ"ד שצריך הטפת דם (שכמובן מדברים כאן לפי הפסיקה ההלכתית שצריך להטיף דם, ומזה מביאים את הראיה שיש פרט במצוות מילה שיהא פעולת מילה כנ"ל) - שבזה

4. קידושין כט, א, ד"ה אותו, עיי"ש.

קיים מצוות מילה, צריך להבין: הטפת דם לכאורה היא 'פעולת מילה' בלבד ולא נוסף בזה שום דבר בגוף האדם. היינו – הרי (כנ"ל) מדברים על אדם שנולד מהול וגופו 'מהול' ולא ערל' ורק חסר בו הפרט של פעולת המילה שע"י הטפת דם מקיים פרט זה ג"כ. אך כיצד יתכן לומר לפי"ז שמקיים בגופו עכשיו מצווה זו של מילה ע"י הטפת דם שעשה, לכאורה זו פעולה הנעשית פעם אחת בלבד ואינה נמשכת כלל.

#### ד

##### אין לומר ש'יהא מהול' הוא הפעולה נמשכת

ואין לומר שהענין 'שיהא מהול', הפרט במילה שהוא מהול (ולא רק שאינו ערל כנ"ל) היא המצווה שנמשכת אצלו בכל רגע גבי דהע"ה.

דהרי כל המדובר בשיחה הנ"ל הוא בשייכות של הפעולה בגוף האדם שמשנה אותו באבר זה ושינוי זה נמשך בכל רגע ובזה מקיים המצווה, וכאן הרי אין בשייכות כלל למצווה שעשה בגופו אלא רק שנולד באופן כזה שהוא מהול, אך לא שמקיים מצווה בזה.

והנ"ל הוא כמו לומר שאישה מקיימת את המצווה 'שיהא מהול' בכל רגע ורגע בעצם זה שנולדה 'וכמאן דמהילא דמיא' (ע"ז כז, א), אלא דאין פעולה נמשכת ומצווה בכל רגע ורגע אלא ע"י פעולה שעושה בגופו ועי"ז מקיים המצווה בכל רגע (עי' בשיחה הנ"ל).

ואכן בצפנת פענח (ח"א הלכות כלאים פ"ט הלכה ג') מקשר את הגדר של 'נולד מהול' בנוגע להטפת דם (כשמכריח הנ"ל בנוגע לגדר השלישי במילה 'פעולת המילה') שהוא ע"ד אישה ד'כמאן דמהילא דמיא' (אמנם אין זה מצווה שהזמן גרמא ולכך היתה הו"א שתתחייב למול את בנה כי יש את הפרט להיות מהול שבכל רגע כנ"ל בשיחה, אך אי"ז שהיא מקיימת את המצווה בכל עת, וכפשוט).

#### ה

##### המקורות לחיוב הטפת דם בבלי ובירושלמי

והנה במקור חיוב הטפת דם לנולד מהול מצינו שינוי בין הבבלי לירושלמי. בגמ' בשבת הנ"ל במחלוקת עם צריך להטיף וכו' הטעם הפשוט שמביאים שם להטפת דם הוא "אמר רשב"א מפני שערלה כבושה היא".

[וא"ת, היתכן לסלק בזה הערלה כבושה הרי דיו בהטפת דם כלשהו ואפי' בשריטה אם אינו יכול מפני בריאות התינוק וכו' – ולא כמו שמצינו בגמ' שם 'רב אדה באהבה אתיליד ליה ההוא ינוקא

כשהוא מהול אהדריה אתליסר מהלי עד דשוויה כרות שפכה' אלא דיו אפי' בשריטה - כתב על זה במנחת חינוך (מצוה רפ"ב) דבהטפת דם ברית קים להו לחז"ל דמסתלקת לגמרי הערלה כבושה עיי"ש<sup>5</sup>].

אמנם בירושלמי (שבת פי"ט ה"ב) מביא מקור מן התורה להטפת דם בנולד מהול "אמר רב, 'המול ימול' (בראשית יז, יג) לרבות את הנולד מהול".

ולכאו' לפי הטעם שבבבלי ניחא כהנ"ל, דע"י שעושים הטפת דם הרי משנה את האבר בכך שמסלק ממנו את הערלה הכבושה ושוב פועל שינוי באבר ושינוי דמצווה בגוף והיא נמשכת בכל עת ובזה מקיים הענין 'שיהא מהול' בכל רגע. ואתי שפיר הא דנתייבבה דעתו דדוד בית המרחץ שהרי גם בו שנולד מהול מתקיימת מצוות המילה ע"י שמהול מן הערלה כבושה בכל רגע והוא שינוי שפעל ע"י מעשה בגופו.

אך צ"ע לפי"ז טובא כל המוכח לעיל ב'אור זרוע' וב'צפנת פענח' שיש מצווה בפעולת המילה (מכך שגם אדם שנולד מהול צריך הטפת דם), דהרי אם כל הטעם הוא מצד הערלה מכך שגם אדם שנולד מהול צריך הטפת דם כבושה הרי חייב למולו מטעם דעדיין הוא ערל ועוד לא קיים פרט זה במילה בשלימות, ומנין מוכח הגדר השלישי במילה שצריך פעולת המילה, הרי זה נכלל בגדרים האחרים (אפי' שיהא מהול, או עכ"פ א"ת שכיון שנראה מהול הרי זה קיים אצלו, הרי נכלל בזה שלא יהא ערל מערלה כבושה זו)?

ולפי הירושלמי שמביא פסוק למקור ללא הטעם דערלה כבושה ניחא דחזינן בחיוב להטיף דם, היינו שמצינו חיוב מהתורה לפעולת מילה ללא שייכות להסרת ערלה כלשהי. אך לשיטת הבבלי דהטעם מערלה כבושה צלה"ב המקור לחידוש דחיוב פעולת המילה.

ועוד צלה"ב<sup>6</sup> דלכאורה סתירה היא מרב אדרב, דבבלי אומר ד'אין צריך להטיף דם כלל' ואילו בירושלמי מביא לזה מקור לחיוב מה"ת<sup>7</sup>?

## ו

### חילוק בין ה'ערלה כבושה' למצוות מילה סתם

ונ"ל, דבגדר שאינו יהיה ערל לא כלול כלל ערלה כבושה דנולד מהול (דאף אם יש לו ערלה כבושה אינו דומה כלל לב' ערלות הנ"ל שחייב למולו מגדר זה דחייב להסיר הערלה, וכדלקמן). כאן אין ערלתו בגילוי, ומצד המצווה שלא להיות ערל לא מתחייב בזה.

5. וע' אמרי משה סימן כ"ב אות כ"ד.

6. וכ"כ באור זרוע שם.

7. וראה באשכול הוצ' רצב"א ח"ב ע' 123 שהביא דרשה זו מירושלמי סתם.

וע"ד כמו שמצינו גבי ה'מושך ערלתו' בדברי הרמב"ם הנ"ל שחייב לגלות ומפר בריתו של אאע"ה כיון דנראה שאינו מהול (אף שודאי לא נחשב ערל וכפשוט), כך בנולד מהול שנראה מהול ולא נראה ערל כלל אין עליו חיוב מצד זה להסיר הערלה, לחייבו בפעולה.

וא"כ מוכח מכך שמחייבים אותו להטיף דם מוכח שיש ענין בפני עצמו לעשות פעולת הברית, וזהו הטעם היחידי שיש לחייבו מצד זה בפעולה.

ונימא דהירושלמי לא חולק עם הבבלי בענין זה ד'ערלה כבושה' (או עכ"פ שמא ערלה כבושה היא כדעות שם בהמשך הגמ'). אלא מודים דישנה, רק שמצד זה אין מקום לחייב במילה. אמנם לאחר שהתורה מחייבתו בפעולת המילה הרי בפועל פועל שינוי בגופו (ע"י סילוק ערלה זו, כמ"ש במנחת חינוך הנ"ל שהוא שינוי גדול בגופו הנמשך לעולם).

ויותר מכך י"ל, דאמנם מצד הענין ד'מילה' ו'שלא יהא ערל' הנולד מהול אינו צריך כלום, אך כשהתורה מחייבתו בפעולת המילה הרי מוסיף אצלו בגדר ד'מהילא' וסילוק הערלה כבושה הלזו הרי מחדש בגדר המהול שבו והוי פעולה נמשכת בגדר זה שצריך להיות מהול כנ"ל בשיחה<sup>8</sup>.

ולפי"ז ניחא הא דרב אדרב. ובהקדים מ"ש הראשונים (ר"ח בגמ' שבת שם, ועוד) דלכו"ע חייב למולו רק שגבי שבת חולקים, והוא שיטת רב ג"כ דחייבים למולו והטעם דהבבלי הנ"ל 'ערלה כבושה', אך כל זה הוא מפני הפסוק ומקור החיוב שמביא בירושלמי, וכנ"ל.

## ז

### יישוב לשון הגמ' בסוטה ע"פ ביאור באו"א

אמנם דחוק הלשון בסוטה שם 'שנולד שמכתו תמה', וכפי' רש"י "מכתו תמה שאינו צריך למולו", היינו שגם פעולת המילה בהטפת דם לא נצרך לכאו' לפי גמ' זו ואינו חסר כלום. ולפי הגמ' במנחות ולהלכה שצריך להטיף דם מילה מה הפשט דאינה חסרה כלום?

וב'אפיקי מים' (ח"א סי' ה) מסיק מפני קושיה זו, שבאמת אין פעולה נמשכת בהטפת דם דנולד מהול, וצ"ל שהדרשות שמביאים בסוטה אח"כ (על המילים "מכתם לדוד") הם פי' אחר וחולקים על 'שנולד מכתו תמה', ופירושים אלו הם כדעת הגמ' במנחות הנ"ל, ולפי זה לא קשיא מידי ההוכחה מדוד שהרי היה בו ברית מילה ככל אינשי. וק"ל.

8. ודוחק לומר דהטעם שבבבלי ('ערלה כבושה') חד הוא עם המקור בירושלמי לחייבו בהטפת דם, דמצד ערלה כבושה לא היה מתחייב מטעם זה בלבד והתורה מחדשת בחיוב הטפת דם שגם ערלה זו צריכה במילה, שלפי"ז שוב הוי גדר במילה ואין הוכחה כלל לפעולת המילה, או דנימא דהתורה חייבה לסלק גם ערלה כזו כדי לקיים הפעולה, וחידוש הוא זה. אך ראה לקמן עכ"פ בשיטת רב.

אמנם אפ"ל (ובפרט שיש להקשות כיצד יתכן שתהי' מחלוקת במציאות<sup>9</sup>), דהפשט שנולד שמכתו תמה מלמולו היינו מצד 'מכתו'.

ונימא באופן שונה הא דלעיל; נולד מהול לא חייב כלום מצד חיובו בברית מילה. היינו שגופו אינו חסר כלום מצד מילתו. רק שיש חיוב נוסף עליו להטיף דם (מצד חיוב דפעולת המילה) וכאשר מטיף דם ומסלק הערלה כבושה לגמרי (כמנחת חינוך דלעיל דקים להו לרבנן) הרי פועל ומחדש באופן מושלם יותר ה'מהול' שלו. לאחר שמטיף דם מתחדש אצלו גדר נוסף ב'מהול' ו'אינו ערל' שלו.

ולפי"ז ניחא לשון הגמ' שהרי 'מכתו' מצד עצמה לא חסרה כלום ו'תמה'. רק שלאחר שמטיף דם (מצד החיוב שעליו) פועל חידוש זה, וענין זה ב'מהול' דיליה נמשך לעולם והוא הפעולה נמשכת שמוכיחים מדוד המלך ע"ה.

[ואולי נימא במונחים הרגילים, דמצד ה'חפצא' דגופו הם החיובים דלמול ולא להיות ערל, משא"כ להטיף דם, לעשות פעולת המילה הוא רק חיוב בגברא, ויל"ע בזה].

ולפי"ז אתי שפיר כהנ"ל דהמקור לפעולה נמשכת במצוות מילה מדהמע"ה, שאף דנולד מהול הרי גם בו היה המצווה נמשכת ע"י הפעולה ב'ערלה כבושה' שנתחדשה בחיוב פעולת המילה.



9. ראה שדי חמד מערכת מ"ם כלל קסד וש"נ. והנה בפשטות החיסרון במחלוקת במציאות הוא כיוון שאפשר לברר, ולפי"ז בנדו"ד לא שייך, אולם מדברי כ"ק אדמו"ר (שיחת י שבט תשמ"ז) מוכח שלמד שגם בדברים כגון אלו, וצ"ל שזהו מכיוון ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' (עירובין יג, ב) וממילא לא שייך שתהי' דיעה אחת לא נכונה, ועי' בשד"ח שם, ודו"ק.

## ביאור בשער היחוד והאמונה פרק ב'

הת' יוסף יצחק שי' ליפסקער  
תלמיד בישיבה

### חלק ראשון – תשובת המינים

א. בכללות<sup>1</sup>, ניתן היה לחלק את פ"ב משעהיוה"א לשניים: החלק הראשון, בו דן אדה"ז ב"תשובת המינים וגילוי שורש טעותם" ובההוכחה מהנס דקרי"ס, והחלק השני, בו מסביר אדה"ז את ענין הדיבור כפי שהוא למעלה.

אולם בפרטיות יותר, גם בחלק הראשון מצינו אפשרות לחלקו לשניים:

ההגדרה "תשובת המינים" יכולה להתפרש בשתי אופנים: א) תשובה המיועדת למאמינים - להבין איך לפי דרכם באמונה מוכחות טענות המינים בדרך ממילא. ב) תשובה המיועדת למינים עצמם - להוכיח להם על פי שכל איך "שטועים בדמיונם הכוזב כו". ההבדל בין שתי האופנים הוא פשוט: לאופן הא', ההוכחות שמביאים נגד דעת המינים, לא צריכות להתאים עם דיעותיהם הפרטיים של המינים, כי לא מדברים אליהם ולשיטתם. משא"כ לאופן הב', אם מביאים הוכחות להכחיש המינים, צריכות הם להתאים גם לשיטתם של המינים עצמם.

והנפק"מ בפרקינו - איך לפרש הביאור בקרי"ס שהובא בהמשך הפרק: לאופן הא' (וכן למדו חסידים לדורותיהם), הרי הוא המשך אחד עם תחילת הפרק, הוכחה לקביעתו של אדה"ז (נגד דעת המינים) שצ"ל התהוות בכל רגע ורגע. (וההוכחה אמנם לא צריכה להתאים עם שיטת המינים הכופרים במופתית התורה, כי לא אליהם מיועדת התשובה).

אך לפי אופן הב' (ובשיטה זו אחז רבינו<sup>2</sup> - ואנו אין לנו אלא דברי רבינו<sup>3</sup>) אפ"ל שהענין דקרי"ס מובא כאן כהוכחה לדברי אדה"ז בתחילת הפרק, שהרי המינים לא מאמינים בהנס דקרי"ס,

1. קיצור תוכן פ"א ופ"ב דשעהיוה"א: עה"פ "לעולם ה' דברך נצב בשמים" פי' הבעש"ט, שהתיבות ואותיות דמאמר יהי רקיע גו' "נצבות ועומדות לעולם כו' ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם (ו)אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו כו' היו כל השמים אין ואפס ממש כו' וכן בכל הברואים שבכל העולמות כו'". ועפ"ז מבאר "תשובת המינים וגילוי שורש טעותם" שס"ל שאצ"ל התהוות בכל רגע. כן מבאר ענין הנס דקריעת ים סוף, וכדלקמן בארוכה.

2. רא"י מוכחת לזה: בלקו"ש ח"ט ע' 159 מבאר רבינו (בתרגום חופשי. ההדגשות אינם במקור): "הטעם הפנימי שמיד בתחילת שעהיוה"א מביא אדה"ז פי' הבעש"ט עה"פ לעולם הוי' גו': בכדי להמשיך 'אין עוד' . . בהבריאה, וכפי שנתפרט לריבוי פרטים . . באופן דוידעת, מקדימים להביא פי' הבעש"ט (ענין האחדות כפי שנתגלה . . מלמעלה, למע' מהתלבשות בשכל . . ואח"ז, מורידים הענין בהנבראים . . שיבינו את זה בשכלם,

ובמילא זה לא יהווה הוכחה בעיניהם. וכנ"ל, אם משיבים להמינים, צריכה התשובה להיות באופן שתתאים לשיטתם – "הכופרים . . באותות ומופתים התורה".

ואכן, מצינו שכ"ק אדמו"ר נשאל עד"ז והשיב שבאמת "אין זה מכוון אליהם כו" אלא למאמינים - וכפי שנדון בהמשך על דברי רבינו אלו בארוכה.

ועפ"ז, נמצא שהפרק מתחלק לג' חלקים: א) מתחילת הפרק עד המילים "שהוא יש מאין" – תשובת המינים. ב) "והוא פלא גדול" עד "כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו" – הביאור בקרי"ס. ג) "והן הן בחי' אותיות הדיבור" עד סוף הפרק – הביאור בענין הדיבור שלמע'.

ב. זה לשונו של אדה"ז בתחילת פ"ב: "והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם הכופרים בהשגח"פ ובאותות ומופתים התורה, שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו, כי כאשר יצא לצורף כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו בשוק הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורף, כך מדמין הסכלים הללו מעשה שמים וארץ. אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי, למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין". כאן, כנ"ל, מסתיים החלק הראשון של הפרק – תשובת המינים.

מובן ופשוט, שכאשר ישנה מחלוקת בין שני צדדים בדיעה, בהשקפה על ענין מסויים, וצד אחד ניגש להפריך שיטתו של הצד השני, מוכרח שיגיעו תחילה לאיזושהו עמק השוה, כלומר, הנחות מוקדמות עליהם כולם מסכימים, ורק אז ניתן להמשיך בהפרכת השיטה. אם לא, אין בכלל מקום לשיחה משותפת.

ובענינו: המינים מודים אף הם א) שישנו בורא עולם (אלא שכופרים בהשגח"פ וכו') ב) שברא את העולם בדרך יש מאין.

במה היתה טעות המינים ומחלוקתם עם המאמינים? הנה בפשטות לומדים, שהטעות היתה בזה שלא הבינו שיש חילוק בין דבר המחודש לדבר שאיננו מחודש, שדבר מחודש מחייב תהוות תמידית ודבר שאיננו מחודש אינו כן. ולכן לא עלה בדעתם שהעולם תצטרך להתהוות תמידית.

---

עד שנכנס גם לשכלם של אלו שלפני ששמעו על ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו למעשה שמים וארץ היו כופרים בהשגח"פ ובאותות ומופתים התורה". מוכח שמדברים כאן למינים עצמם ולשיטתם. [זאת, בנוסף לזה שרבינו (במענה המובא להלן ס"ג) כתב רק שההוכחה אינה מכוונת אליהם, ובזה שבתחילת הפרק מדברים למינים, הסכים עם שאלת העורכים. ראה שם].

3. אין בכוונתי לשלול, ח"ו, הביאורים שנאמרו ע"י החסידים לדורותיהם, ואלו ואלו דברי אלקים חיים. אך עכ"ז, נדון כאן רק בשיטת רבינו בביאור הפרק.

אלא, ש(נוסף לזה שלא סביר כלל להניח שהמינים היו כאלו טפשים שלא היו יכולים להכיר הבדל בין פעולת חידוש לבלתי חידוש שהוא דבר מוחשי ונראה לעין, הנה) א"כ, די לו לאדה"ז לבאר למינים שאכן קיימים שני מיני פעולות: פעולה מחודשת שצריכה התהוות תמידית, ופעולה בלתי מחודשת שלא צריכה את זה. ודוגמא לזה אפשר להביא גם בדבר הנראה לעין ("יש מיש"): כשאומן עושה כלי, הרי אין הכלי מחודש בעצם<sup>4</sup>, ולכן א"צ כח תמידי להוותו, משא"כ זריקת אבן, למשל, היא פעולה מחודשת – שה"ה מנגד לטבע האבן ואפי' משנה אותו<sup>5</sup> – וצריך כח תמידי להפעילו.

ולפועל, פונה אדה"ז למינים ואומר: "טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה. . למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין". לפי הנ"ל, מה ענין זה לכאן, הרי טעותם היתה שלא הבינו חילוק בין דבר מחודש לשאינו מחודש, ולהבהיר טעות זו צריך רק להגיד ("לחדש") למינים שאמנם קיימת מציאות של "דבר מחודש", (כמו זריקת אבן, למשל), ולמה נכנס להבדל שבין יש מיש ויש מאין.

אלא ודאי ידעו המינים לחלק בין מחודש לשאינו מחודש – שמציאות מחודשת צריכה להתהוות תמידית (שהרי זריקת אבן הוא מעשים שבכל יום ופשוט שהבחינו בזה), ורק שהם דימו בריאת העולם לאומן העושה כלי וחשבו שאיננו מחודש ובמילא איננה צריכה להתהוות תמידית.

אבל א"כ, מהו זה שכתב אדה"ז "טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש. . שהוא יש מיש. . למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין". האם זוהי טעות המינים, שלא ידעו שבריאת העולם הוא יש מאין? מה שלא ידעו זה שהבריאה היא מחודשת (וצריכה להתהוות תמידית)! ובבוא אדה"ז להפריך טענתם, הו"ל להדגיש העיקר, שלא הבינו ההבדל הגדול בין מעשה אנוש שהוא בלתי מחודש למעשה שמים וארץ שהוא מחודש. כי הגורם להבדל ביחסים בין פעולה וכח הפועל שלו – שזו צריכה התהוות תמידית וזו לא – הוא (לא זה שפעולה זו היא יש מיש וזו יש מאין [כי ממ"נ: אם הפעולה היא מחודשת, צריך להתהוות תמידית גם ביש מיש – כמו זריקת אבן – ואם לאו, גם יש מאין לא צריכה לזה] כ"א) זה שפעולה זו היא מחודשת וזו לא.

גם אינו מובן: ההבדל בין פעולה מחודשת לשאינה מחודשת אינו תלוי בפועל הדבר, אלא בפעולה: פעולה מחודשת (כמו יש מאין) צריכה להתהוות תמידית בין אם נפעלה ע"י מעשה אנוש (לו יצוייר שהיה בחיק הנבראים) ובין שנפעלה ע"י מעשה הקב"ה. וכן לאידך, פעולה שאינה מחודשת לא צריכה התהוות תמידית מבלי הבט על מי פעל אותה. וא"כ למה מדגיש אדה"ז "שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו. . טח

4. וכפי שמוסבר הדבר בחסידות (ראה סה"מ אעת"ר ע' כד. ועוד), שלא רק החומר אינו מחודש, אלא אפילו הצורה כן, כי לחומר הכסף יש עלוליות לכל מיני צורות.

5. ד"ה נתת ליראיך תרצ"ג (סה"מ תרצ"ג ע' תקלו) – "ל ע"י רבינו בשנת תשי"א (ונדפס גם בסה"מ תשי"א ע' 292).



מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש . . שהוא יש מיש . . למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין", הרי ההבדל בין מחודש לבלתי מחודש, אינו תלוי על הפועל ("מעשה הי" "מעשה אנוש"), כ"א על אופן הפעולה.

ג. בס' "שיעורים בספר התניא" כאן, בסוף הביאור בענין קרי"ס, נכתב בהערה: "על השאלה איך אפשר להפריך המינים הכופרים במופתי התורה - כולל קרי"ס - ע"י הוכחה מקרי"ס, הואיל כ"ק אדמו"ר לענות: אין זה מכוון אליהם - שהרי אומרים להד"ם - כ"א זהו מעין מאמר המוסגר, המבאר אליבא דאמת - איך שזהו פלא גדול וכו' [כן בזה מסולקת קושיא עצומה לכאורה ודוקא אצל המאמינים דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם - אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו]". ע"כ.

הסגנון דהמענה כפי שנדפס בשיעורים בסה"ת הוא מטעה. לפני כמה שנים, נדפס בתשורה<sup>6</sup> צילום הכת"ק דמענה זה, ורואים בבירור שלא כך היתה שאלת העורכים, אלא כדלהלן:

"בהראי' שמביא מקרי"ס, הנה מאחר שהמינים כופרים באותות ומופתי התורה, הראי' מקרי"ס להשיב להם, לכא' היא רק באופן שגם הם מודים שבדבר כזה צ"ל באופן כזה, (או שנאמר שהם כופרים רק בהאות ומופת שבזה ולא בעצם העובדא שהי' בענין דקי"ס) ולכא' להשיב להם הלא הי' יותר מתאים להביא הראי' המובא בדא"ח מזריקת אבן למע' שהו"ע מוחשי, אף שאין בזה הפלא דקי"ס, ובפרט לפי המבואר בנתת ליראיך תשי"א<sup>7</sup> אשר גם בעליית האבן למע' בעת עלייתו אין בהאבן כלל הטבע דמנוחה וכו' ואז הלא הוא כמו שמדגיש כאן בקרי"ס שנצבו כמו נד וכחומה (ולא רק שלא ירדו במורד וכו'), ואם לומר שיש לחלק בין מעשה אנוש דזריקת האבן לפעולת ה' שהולך ה' את הים וכו' ובכ"ז אם הי' נפסק הרוח וכו' מיד היו חוזרים ונגרים וכו', הנה באם יש מקום לחלק בזה אף בענין של חידוש יש מיש, מדוע הוא בלי ספק שהיו חוזרים וכו' הלא יש מקום (לדידם) לומר באופן אחר, ומהמבואר בהמשך מים רבים כוונת הראי' היא להסביר אשר אף לפי דמיונם שמדמין וכו' הנה בענין של חידוש אפי' יש מיש צריך להיות כח המחודש תמיד וכו'". עכ"ל.

הרי, שאין הקושיא איך אפשר להפריך המינים בדבר שאינם מאמינים בו, אלא קושייתם, שאם כבר מביאים הוכחות למינים, למה ללכת בדרך עקלתון להוכיח מקרי"ס בדיעבד, "שגם הם מודים שבדבר כזה צ"ל באופן כזה", אם אפשר ללכת ישר ולהוכיח מזריקת אבן "שהו"ע מוחשי". וע"ז הואיל רבינו לענות<sup>8</sup>:

6. שטרן-חאנין, שושן פורים תשס"ה ע' 65.

7. הכוונה לד"ה הנ"ל הע' 5.

8. וכדרכו בקודש בכ"מ כלל בתשובתו מדברי השואלים - באו כאן בחצא"ר - ומשום מה הושמטה שורה זו של המענה בשיעורים בס' התניא בטה"ד.

"בפשטות, [הראי' שמביא מקרי"ס, הנה מאחר שהמינים כופרים באותות ומופתים התורה] כולל גם [קרי"ס], אין זה מכוון אליהם – שהרי אומרים להד"ס<sup>9</sup> – כ"א זהו מעין מאמר המוסגר, המבאר אליבא דאמת – איך שזהו פלא גדול וכו' [כן בזה מסולקת קושיא עצומה לכאורה ודוקא אצל המאמינים דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם – אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו]<sup>10</sup>. היינו: אה"נ שאם היתה הוכחה זו מיועדת למינים, היה מקום לשאלה הנ"ל, אך באמת "אי"ז מכוון אליהם" וכו"ל.

ועפכ"ז יוקשה עוד יותר מה שהקשינו לעיל: העורכים הרי מציעים להביא דוגמא פשוטה יותר שיהווה הוכחה אמיתית גם לשיטת המינים, וע"ז עונה רבינו שההוכחה כולה איננה מכוונת למינים. והרי זוהי הקושיא! אם אכן מדברים למינים שלא הבינו הענין דמציאות מחודשת או (עכ"פ) שלא סברו שהעולם היא מחודשת, ואפשר להביא המשל דזריקת אבן שיתאים גם למינים, למה אין להביאו. [בשלמא אם היה רבינו כותב לחלק בין המשל דזריקת אבן לענייננו, ניחא. אבל אם אמנם מתאים הראי' למינים, למה אין להביאו]<sup>11</sup>.

ברור ומוכרח מכהנ"ל, שלשיטת רבינו אין צורך להביא שום ראי' והוכחה להמינים, כי בדברי אדה"ז "טח מראות עיניהם . . . שהוא יש מאין" כבר סיים תשובת המינים וגילוי שרש טעותם. ואחרי שגמר להשיב למינים, המשיך בהביאור דקרי"ס להבהיר כמה נקודות למאמינים. וכדלקמן.

ד. והביאור בזה:

כו"ל, מחלוקתם של המינים והמאמינים היא אם העולם – שנברא באופן דיש מאין לכו"ע – הוא מחודש (וצריך להתהוות תמידית) או לא.

כשאומרים על איזו שהיא מציאות שהיא מחודשת, אין הכוונה שהדבר הזה כפי שהוא עתה, לא היה בעולם לפני"ז, שהרי א"כ כל כלי שיוצא מידי הצורף הוא מחודש, אלא ההגדרה "מחודשת" פירושה – נפעל כזה שלפני שנתהווה, היתה מציאותו מופרכת לגמרי מלהיות. ולכן, לאחר שנתהווה, מכיון שכל עצמו הוא דבר מופרך ומצ"ע אין לו מקום, צריך הוא לכת שיהווה אותו בתמידות, ומיד שיופסק כח המחודש, יופסק החידוש.

9. וי"ל שמדגיש בזה שאמנם אין מביאים ראיות מעניינים תיאורטיים – ודלא כפי שראיתי מקשים למה לא מספיקה הראי' דקרי"ס באופן תיאורטי. [מה גם שדוקא בקרי"ס הראי' לכאו' דחוקה במאד. וכפי שיוכח לקמן ס"דח ובהע' 30 שם].

10. כל מה שיש לדייק בדברי רבינו כאן – ראה להלן ס"ו ואילך.

11. לכאורה י"ל [וכ"ה בשיעורי הרי"כ] שהביא ראי' מקרי"ס כי דוקא עי"ז יתורץ הקושיא עצומה של המאמינים (חלק הב' במענה הנ"ל). אבל אינו מספיק, כי מזה שהביאור דהקושיא עצומה הובא במוסגר וכענין שני – לתרץ קושיית המאמינים – מובן שאינו על חשבון הענין העיקרי – ההוכחה עצמה. ואם ההוכחה עצמה איננה מתאימה, אי אפשר להביאה לבד, ועכ"פ הו"ל להביא ב' הדוגמאות, א' שיתאים כהוכחה להמינים וא' שישלך קושיית המאמינים.

בדרך כלל, יודעים אנו לקבוע איזה נפעל מופרך מלהיות ואיזה לא. זאת, עי"ז שמסתכלים במידת "מציאותו" של הנפעל אחרי הימצאותו: אם הנפעל כפי שהוא עכשיו יכול להיחשב כמציאות, הרי זה הוכחה שגם לפני התהוותו לא היה מופרך. אך אם גם בעת היותו, אינו נחשב למציאות, הרי זה מראה שעצם מציאותו הוא דבר מופרך.

משל מוחשי לדבר: כאשר אומן עושה כלי חדש מחומר חתיכת כסף, נהיה עכשיו מציאות חדשה שנקראת "כלי כסף". הרי מובן, שגם לפני שעשה האומן כלי פרטי זה, היה לו מקום להיות [מצד זה שחומר הכסף עלול להשתנות לכל מיני צורות כו']. אך, כאשר מסתכלים על אבן שמתרומם למעלה בכח אדם הזורקו, הרי אף שנהיה כאן טבע חדש באבן, שנשתנה מטבע הכבדות לטבע הקלות<sup>12</sup> הרי אי אפשר להתייחס לנפעל זה של אבן עף בתור מציאות. ובלשון המפורסם "די אבן פליהט, אבער ער איז נישט א פליענדיקער" [=האבן אמנם עף, אבל אינו אבן מעופף], כי אין מי שיאמר שקיימים שני מיני אבנים: "אבנים נחים" ו"אבנים מעופפים"<sup>13</sup>. הוי אומר, שפעולת זריקת האבן היא פעולה מחודשת, שהאבן מצ"ע מופרך מלהיות באופן כזה (אבן מעופף), ולכן צריך לכח הזורק תמיד (ומיד שיופסק הכח, יחזור האבן להיות נח כטבעו מצ"ע).

והנה, כשרצו המינים לברר מהו גדרו של העולם, ניגשו לזה בחשבון פשוט: כנ"ל, כשרוצים לקבוע מציאותו של נפעל מסויים, הרי ההווה מלמד על העבר: אם אינו נראה למציאות, ה"ה מחודש, ואם נראה למציאות הרי שאיננו מחודש. והרי העולם נראה ונרגש למציאות, וא"כ מצבו ההווה מחייב שבעצם אינו מופרך מלהיות. הוי אומר, שהעולם, אף שנתהווה מאין ליש, אינו בגדר מחודש ואינו צריך לכח מחדש תמידי שיהווה אותו בכל רגע ורגע!

וע"ז בא אדה"ז וקובע שזהו חשבון של שטות: "שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו . . . טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש . . . שהוא יש מיש . . . למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין":

כי במה דברים אמורים שאפשר בכלל לקבוע גדרו של נפעל מסויים - אם הוא מחודש אם לאו - הרי זה רק במעשה אנוש שהוא יש מיש: כאשר אדם פועל בדבר מסויים איזו פעולה שתהיה, הרי הוא עושה כן באופן של "יש מיש", דהיינו, שבין במצב הנפעל לפני שנפעלה בין במצבו אחרי שנפעלה ה"ה בבחי' "יש", רק שהאדם משנה את היש ו"עובד" איתה ופועל בה את הפעולה, אם באופן של חידוש (זריקת אבן) אם באופן של בלתי חידוש (אומן עושה כלי). ולכן אפשר להגדיר את הנפעל (כמופרך או לא) ע"י לימוד מההווה על העבר: כי מכיון שמדברים על "יש" אחד שמשנתנה

12. ד"ה נתת ליראיך הנ"ל.

13. ואין לדחות שהרי מי שלא ראה אבנים מימיו ויראה אבן שהוא עף יוכל לחשוב שאמנם ישנה מציאות של אבנים מעופפים - כי כפשוט מדובר כאן על ההגיון של פעולת זריקת אבן, לא על התהליך הגשמי של הזריקה.

ממצב א' למשנהו, הרי אם רואים שהיש "הרשה" א"ע להשתנות לגמרי למצב ההווה - וכמו כלי הנעשית מחתיכת כסף - מבינים אנו שמלכתחילה לא היתה מופרכת לחתיכה שיעשה כלי ובמילא אין הכלי מחודש. ואם רואים שהיש לא השתנה לגמרי למציאות אחרת - אבן מעופף, הרי זה מכיון שמצד האבן מופרך שיהיה בו טבע ההתעופפות, ומובן שפעולת הזריקה היא פעולה מחודשת.

אבל במעשה הוי' עושה שמים וארץ, שהוא יש מאין, [וגם המינים מודים בזה], הרי עצם הענין שהעולם נתהווה מאין ליש אומר לנו שאי אפשר להגדיר אותו ע"י לימוד מההווה על העבר: כי כאשר הקב"ה ברא את העולם מאין ליש, אי"ז שהוא "עבד", כביכול, עם העדר היש ושינה אותו ליש [כי הרי מצב של "אין" אינו נותן מקום למצב של "יש" כלל] אלא לא התייחס לאין כלל! ומכיון שה"יש" במצבו בהווה לא קשור בכלל למצבו בעבר, יכול להיות שנברא באופן שייראה ויורגש למציאות ועכ"ז יצטרך להתהוות תמידית באשר היותו לגמרי מחודש ומופרך כלפי האין!<sup>14</sup>

ובזה סיים אדה"ז תשובת המינים וגילוי שורש טעותם<sup>15</sup>, כי מאין בא להם לדמות בריאת העולם לאומן העושה כלי (שאינו מכריח התהוות תמידית), הרי זה רק משום שדימו מעשה שמים וארץ למעשה אנוש, וכמו שבמעשה אנוש קובעים גדרו של הנברא באופן שההווה מלמד על העבר, כ"ה במעשה שמים וארץ, "אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש . . . שהוא יש מיש [ודוקא משום כך אפשר ללמוד מן ההווה על העבר] . . . למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין [ולכן אי אפשר ללמוד מן ההווה על העבר, כי כל ההווה לא מתייחס כלל להעבר וכנ"ל]."

## חלק שני – קריעת ים סוף

ה. לאחר שסיים אדה"ז "תשובת המינים וגילוי שורש טעותם" בתחילת הפרק, ממשיך:

"והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ, שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה, ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק, אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן, וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהוא

14. בסגנון אחר: אדה"ז לא בא לומר שע"פ תורה העולם אינו מציאות, כי לזה לא צריך להיכנס לכל הפרטים, הוא היה יכול להגיד ישר שהמינים אומרים דברי טיפשות כי ע"פ תורה כן הוא. אלא ודאי, שמתחשבים עם המציאות שהרגש האדם (כל אדם) הוא שהעולם הוא מציאות, ובזה גופא אומרים שאי"ז סתירה לאחדות, ה' כי במעשה ה' שהוא יש מאין אין סתירה בין הרגש האדם והמציאות אליבא דאמת.

15. ולהעיר: יוצא מכ"ז, שאמנם אין מגמת אדה"ז להוכיח שיטת המאמינים באופן שכלי שיוכן גם למינים, שהרי לא מצינו כאן הכרח שכלי להתהוות בכל רגע דוקא, אלא רצונו רק להפריך קביעותם של המינים שהעולם איננה מחודשת. זאת, ע"י שמוכיח שעשו חשבון של שטות, וכבפנים.

למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, עאכ"ו שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו".

בנוגע לכוונת אדה"ז במילים אלו (מאחר ושיחתו עם המינים כבר נסתיימה כנ"ל), כתב רבינו<sup>16</sup> ששני ענינים בזה: א) "זהו מעין מאמר המוסגר, המבאר אליבא דאמת – איך שזהו פלא גדול וכו'". ב) "[כן בזה מסולקת קושיא עצומה לכאורה ודוקא אצל המאמינים דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם – אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו]".

כפי שלומדים בפשטות, יוצא מדברי אדה"ז אלו מופנים למאמינים כהוכחה שכלית (בהנחה שמאמינים במופתים) ע"ז שהתהוות צ"ל בכל רגע. את זה מוכיח אדה"ז מק"ו מקרי"ס.

לפי"ז יש לדייק בחלקו הראשון של המענה בשניים:

"זהו מעין מאמר המוסגר, המבאר אליבא דאמת איך שזהו פלא גדול וכו'". והרי אין ענינו כאן לבאר היחס שבין הנס דקרי"ס ובריאה יש מאין, שיש מאין הוא פלא גדול יותר מקרי"ס, אלא להוכיח מק"ו מקרי"ס שהתהוות צ"ל בכל רגע. וא"כ הול"ל "זהו מעין מאמר המוסגר המוכיח<sup>17</sup> אליבא דאמת איך שהתהוות צ"ל בכל רגע".

ו. בחלקו השני של המענה כותב רבינו שע"י הענין דקרי"ס "מסולקת קושיא עצומה לכאורה ודוקא אצל המאמינים דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם – אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו".

והנה, בשיחת ש"פ בהעלותך תנש"א<sup>18</sup> מבאר רבינו בענין "שלהבת עולה מאליה", שהקב"ה נתן כח ליהודי, שע"י עשיית מצוה בדבר גשמי נעשה הגשמי חפצא דקדושה באופן ד"עולה מאלי", שאינו צריך (כביכול) לכח עליון להמשיך בו קדושה. ובהע' 69 מבאר טעם הדבר<sup>19</sup>: "מכיון שהוא ית' כל יכול, ואינו מוגדר בשום גדר ח"ו – הרי ביכלתו ליתן כח בהנבראים, שלאחרי שממשיכים בהם קדושה . . . ה"ז עולה מאלי". וע"ד המדובר במ"א . . . בנוגע להתהוות הנבראים, שביכלתו ית' להמציא הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו". ומוסיף רבינו בחצא"ר: "דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו (וכמבואר בתניא (שעיהו"א פ"ב . . .) דענין בריאת יש מאין מחייב שכל הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל להוותו מאין ליש) – הרי, מכיון שהוא ית' הוא נמנע הנמנעות. . . הרי ההוכחות דשכל אינם ראיות באיזה

16. במענה המובא לעיל ס"ג.

17. וכפי שאמנם כתוב בחלקו השני של המענה: "שקרי"ס . . . מוכיחה שאינו".

18. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 605.

19. העתקתי כאן רק הטעם הב' הנוגע לענינו.

אופן היתה הבריאה. אבל בנוגע להתהוות – יש מקור בתורה, וכן קיבל אדה"ז מרבתי, שההתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש (שעהיוה"א פ"א). משא"כ בנוגע להמשכת הקדושה בהנבראים, י"ל שלאחרי שנמשך פעם הא' הקדושה בתוכם. הרי הקדושה עולה מאלי, כנ"ל".

ועד"ז הוא בשיחת ש"פ קורח תנש"א<sup>20</sup>, שמבאר רבינו שמונה שכתוב במשנה<sup>21</sup> "[כל מה ש] ברא הקב"ה", שהקב"ה מודיע שברא העולם בדרך יש מאין, ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט שהתהוות היא בכל רגע ורגע מוכח שהקב"ה רוצה שיהיו לנבראים שייכות עם הבורא, עד שיוכלו להוסיף, כביכול, בכבודו של הקב"ה. ומוכיח רבינו שכן הוא, דאל"ה מתעוררת השאלה: מדוע שיהווה העולם בדרך זה שצ"ל התהוות בכל רגע מחדש, הרי היה יכול לבראותו עם כח חזק כזה שיוכל לעמוד למשך שית אלפי שנים ולא יצטרך להתהוות חדשה בכל רגע מהדבר הוי'. ובהע' 48 שם מוסיף: "שהרי הטעם וההוכחה שכלית לזה שהתהוות היא בכל רגע (כמבואר בשעהיוה"א פ"ב) וכל הטעמים שכליים בביאור אופן ההתהוות – הם ע"פ כללי השכל שנבראו ע"י הקב"ה, וכיון שהוא ית' אינו מוגדר בטעמים אלו, ה' יכול לברוא את העולם באופן אחר לגמרי. וטעמים אלו שייכים רק לאחרי שידענו שעלה ברצונו ית' שבריא את העולם תהי' ע"פ כללי השכל".

ובפשטות לומדים, שקושיית המאמינים המבוארת במענה רבינו כאן, היא ע"ד המבואר בשיחות הנ"ל, שמכיון שהוא ית' כל יכול ונמנע הנמנעות, אפשר שברא העולם באופן אחר, ש"מעשי עוצמאים לגמרי" ולא יצטרך להתהוות בכל רגע. וע"ז מוכיח אדה"ז מקרי"ס שאינו כן.

אך כד דייקת שפיר, אין הענינים דומין זל"ז כלל, לא ביסוד הקושיא, לא בקושיא עצמה ולא בהביאור:

(א) היסוד וההכרח להמבואר בהשיחות הנ"ל הוא מזה שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות ולכן אפשר לו לברוא העולם בכל אופן שירצה. אך בקושיית המאמינים כאן לא הוזכר כלל הענין דנמנע הנמנעות, אלא ש"אין לדמות מעשה הוי' למעשה כו", היינו שהטעם שאין לדמות מעשה הוי' למעשה אנוש הוא מצד עצם היותו בורא ולא נברא. והרי בדבר זה יודו גם חביריו של הרשב"א שסברו שהקב"ה אינו נמנע הנמנעות<sup>22</sup>, כי הרי גם לדידם אין לדמות הבורא לנבראים, כפשוט.

(ב) מזה שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות אפשר רק להטיל ספק באיזה אופן ברא הקב"ה את העולם, אבל ודאי שאין להוכיח מזה שהי' דוקא באופן מסויים. אולם כאן, מזה ש"אין לדמות מעשה הוי' "

20. סה"ש שם ע' 653-4.

21. אבות פ"ו בסופו.

22. כידוע המחלוקת בין הרשב"א וחביריו בזה (שו"ת הרשב"א סתי"ח, הובא בס' החקירה להצ"צ לד, ב. סה"מ תרע"ח ע' תכ. ועוד), והכרעת החסידות (במקומות הנ"ל) כדעת הרשב"א ש"נמנעו הנמנעות בחיק הבורא".

למעשה כו", מסיקים המאמינים ש"לכן מעשיו עצמאים לגמרי" דוקא, (לא "ואולי מעשיו עצמאים לגמרי", אלא שכך צריך להיות).

ג) אם היתה הקושיא כאן מכח נמנע הנמנעות, שהקב"ה הי' יכול לברוא העולם באיזה אופן שהוא רוצה, ואולי ברא הנבראים מאין ליש באופן שהם עצמאים לגמרי, מהי ההוכחה מקרי"ס שביש מאין אינו כן, הרי זה גופא שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות פי' שאין כללים במעשה ה' ואין מעשה א' דומה לחבירו, ובמילא א"א להביא רא' מענין א' למשנהו<sup>23</sup>. היינו: מזה שבקרי"ס הולין הקב"ה את הים באופן שהי' צריך התהוות תמידית, אין להוכיח שכן היה גם בבריאת יש מאין.

אלא ודאי, שקושיית המאמינים לא היתה כלל מכח זה שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, אלא היא קושיא שכלית<sup>24</sup> המתעוררת דוקא לאור דברי אדה"ז למינים שבתחילת הפרק.

וא"כ יש להבין:

א) מה אמר אדה"ז בתחילת הפרק שעורר קושיא אצל המאמינים, (ב) מהי אמנם הקושיא, ג) ואם הקושיא היא שכלית, למה שלא יקשו כן המינים ג"כ. ואדרבה, למינים אי אפשר להוכיח שאינו כן ע"י רא' מקרי"ס, שהרי כופרים הם באותות ומופתת התורה.

ז. והנה, בלקו"ש ח"ו בשיחה הא' לפ' בשלח דן רבינו בדברי המדרש "וישב הים . . לאיתנו – לתנאו" ובהמשך השיחה<sup>25</sup> כותב<sup>26</sup>:

"מן המסופר בתורה, שנס קרי"ס התרחש ע"י "ויולך ה' ברוח קדים עזה כל הלילה, שהמים נצבו כמו נד וכחומה" ע"י הכוח האלקי ש"התלבש" ב"רוח קדים" שהעמידה אותם ברציפות כל הזמן, מובן, שהים לא השתנה במהותו ליבשה".

בהערות 27-28 שם, עומד רבינו על דיוק ל' אדה"ז שכתב ב' הלשונות "נד" ו"חומה":

23. וכמפורש בההערה בהשיחה דבהעלותך שם, שביש מאין יש מקור בתורה שהי' באופן כזה, אבל בהמשכת הקדושה בהנבראים אולי היתה באופן אחר.

24. ועפ"ז סרים כל הדיונים שראיתי דנים לאחרונה בהשוואת דברי רבינו בשעיהוה"א ובסה"ש הנ"ל – כי אין דמיון ביניהם.

25. הבא להלן הובא בשיחה בהמשך לקושייתו של רבינו: מהו הקס"ד דהמדרש שהנס דוישם את הים לחרבה פעל חלישות במים שאף לאחמ"כ לא יהי' בו הכח לחזור לאיתנו אשר כדי לשלול זאת מדגישה התורה "לאיתנו". ומסביר שיש ב' סוגי ניסים: א) נס ששינה את הטבע וכדי לעקור את הנס צריך עוד פעולה (ע"ד ידו של משה מצורעת כשלג). ב) נס שחידש מציאות שלא היתה לה אחיזה בטבע ולכן מיד כאשר פסק הנס חזר הטבע כמקודם (ע"ד הפיכת מים לדם). ובקרי"ס היינו אמורים לחשוב שהים השתנה למציאות של יבשה וכאשר "וישב הים" נעשה כאן פעולה חדשה, ע"ז מדגישה תורה שהים שב "לאיתנו" הראשון, שגם בהיותו חרבה נשאר בפנימיותו – ים. אך רבינו דוחה תירוץ זה – וכבפנים.

26. מתורגם ע"פ לקו"ש בלה"ק ח"ו ע' 95 ואילך. ההערות שבשיחה נכתבו בלה"ק מלכתחילה ובכך נשמרו בלשון הרב.

בהע' 27 (על המילים "נצבו כמו נד וכחומה") כותב "לשון אדמוה"ז בשעהיוה"א שם. וי"ל שחידוש גדול ישנו בזה. ובהקדים: לכאורה קשה דבתרגום, פרש"י ועוד עה"פ פירשו "כמו נד כחומה", ועפ"ז א) יתור בלשון הוא לומר "כמו נד וכחומה", ב) וא"ו ד"וכחומה" - מאי מוסיף, ג) תיכף לאח"ז אומר "ולא קמו כחומה" ואינו מזכיר "נד". ויל"פ דכוונת אדה"ז להדגיש (בפי' הכתובים) שזהו ב' ענינים, בתחילה נצבו "כמו נד" (ציבור וכינוס - ראה פירש"י - רק בזה הי' השינוי, אבל היו "נוזלים", ע"ד מים בכלי) ואח"כ - גם כחומה (שאינן זקוקה לכלי). ועפ"ז יומתק ההמשך בשעהיוה"א: ואילו כו' היו המים חוזרים ונגרים (ביטול ד"נד נוזלים". ופשיטא שהי' בטל השינוי שלאח"ז) ולא קמו כחומה (שינוי גדול יותר ולכן זה הוא) בלי ספק. - ונוגע פי' הכתוב הזה לתוכן המבואר בשעהיוה"א - דגם הסדר דקרי"ס הי' באופן "טבעי" מדרגא לדרגא, משא"כ בריאת יש מאין". עכ"ל.

פירוש הדברים: לשיטת אדה"ז קרו כאן ב' ענינים ע"י הרוח: א) בתחילה היא החזיקה את המים שלא יפלו - כמים בכלי. ב) לאח"ז, הרוח שינתה טבע המים, שיעמדו מעצמם כחומה. וזהו שמדגיש בתניא, שאילו הופסקה הרוח - הכח שמאחורי ב' ענינים הללו - היה ענין הא' מתבטל, וענין הב' (שהוא שינוי גדול יותר מענין הא') היה מתבטל בלי ספק. ונוגע כאן לבאר כל זה, כי הרי רוצים לעשות ק"ו מקרי"ס ליש מאין, וע"י ההדגשה שגם קרי"ס היה באופן "טבעי" ועכ"ז הוצרך להתהוות תמידית, מודגש ה"קל" שבקרי"ס כלפי ה"חומר" - יש מאין.

בהע' 28 עומד רבינו על המילים "ע"י הכוח האלקי שהתלבש ברוח קדים" וכותב "אבל לא שהרוח עצמה פעלה זאת (כ"כ הרמב"ן). . אבל הביאור בשעהיוה"א משמעו (כשאר מפרשי התורה - רשב"ם ועוד) דהרוח קדים עזה. . פעלה הבקיעה וכו'".

דהיינו, שבפרט אחד אינה דומה המבואר בשיחה להמבואר בשעהיוה"א: בשיחה מבואר שהכוח אלקי פעל הנס דקרי"ס ע"י הרוח, אך בשעהיוה"א משמע דהרוח עצמה פעלה הכל.

אלא שלפי"ז אינו מובן: בשלמא אם הכוח האלקי פעל הניסים, מובן שבכחו לפעול גם הענין של "כחומה", אבל הרוח בעצמה לכאורה יש בה כח רק להחזיק את המים כ"נד", ואיך מוכיח אדה"ז מכאן ליש מאין, שהי' גם ענין "כחומה". ע"ז ממשיך רבינו בהערה:

"ומה שמוכיח מ'ואילו הפסיק כו' היו המים חוזרים כו'" שכן הוא גם בבריאת שמו"א "שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש" - כי גם להפי' שהבקיעה היתה ע"י הרוח, הרוח פעל שינוי בטבע המים, שיהיו "כחומת אבנים". ועפ"ז מובן (בפשטות) מה שמוסיף אדה"ז "וכחומה" "ולא קמו כחומה" - כי מזה ש"היו המים חוזרים ונגרים" לבד, היינו השינוי ד"כמו נד נוזלים" (ראה הערה הקודמת), אי"ז הוכחה לבריאת שמו"א שהגם שנעשו למציאות ובכ"ז בהסתלקות כח הבורא יהיו הנבראים אין ואפס ממש". עכ"ל בהנוגע לעניננו.



פירוש: הטעם שמדגיש אדה"ז שהמים היו גם כחומה הוא, כי אם היו רק כמו נד, הרי מובן למה בהסתלקות הרוח חוזרים המים ונגרים. אבל אין להוכיח מזה ליש מאין, שם נעשו שמו"א למציאות מחודשת, שאז סברא לומר שלא יהיו צריכים התהוות תמידית. ע"ז מדגיש אדה"ז שהמים בקרי"ס היו גם כחומה, שהרוח פעל שינוי בטבע המים וגם הם נעשו למציאות חדשה<sup>27</sup>, ואעפ"כ בהסתלקות הרוח, גם השינוי דכחומה היה נפסק, וכ"ה ביש מאין.

לסיכום: בהערות 27-28 מצינו שני ביאורים להדגשת המילים "כמו נד וכחומה" א) להדגיש ה"קל" שבקרי"ס (שהי' באופן טבעי) כלפי ה"חומר" - יש מאין. ב) רק בזה שנעשו המים לחומה אפשר להוכיח מקרי"ס ליש מאין שנעשו שמו"א למציאות.

ח. בהשקפה ראשונה, עולות כמה שאלות בלימוד הערות אלו:

א) הביאור בהע' 27 מתמקד בעיקר על הוספת המילה "נד", בעוד שהביאור בהע' 28 מתמקד על ההוספה ד"כחומה". מבין שני הביאורים הנ"ל, נראה פשוט שהביאור בהע' 28 חשוב הרבה יותר לעצם הענין המבואר בשעה"ה"א מאשר הביאור בהע' 27: שכן, בלי הביאור הב', הרי אין הוכחה כלל מקרי"ס ליש מאין כנ"ל. אך בלי הביאור הא' (היינו לומר, שלא היה מדרגא לדרגא, אלא מיד נהפכו המים לחומה), הרי אם כי הק"ו לא יהיה בהדגשה כ"כ, אפשר עכ"פ להוכיח מזה ליש מאין. וא"כ אינו מובן: למה מקדים רבינו הטפל לעיקר, הו"ל לבאר תחילה איך שדברי אדה"ז נוגעים לעצם ההוכחה<sup>28</sup>, ורק אח"ז לבאר איך שדבריו מוסיפים הדגשה בהק"ו.

ב) אדה"ז כותב "ואילו הפסיק כו' היו המים חוזרים ונגרים כו' ולא קמו כחומה בלי ספק". והנה, בשלמא להביאור בהע' 27, דזה שהמים נהפכו לחומה נחשב לשינוי גדול יותר מ"נד", נכון הוא לומר, שבהסתלקות הרוח, מכיון שיסתלק השינוי ד"נד", בלי ספק הוא שיסתלק גם השינוי (הגדול יותר) ד"חומה".

אך להביאור בהע' 28, הרי אדרבה, הוספת "כחומה" נותנת מקום דוקא לקס"ד שהמים לא יחזרו לטבעם הקודם, רק שמזה שהכתוב אומר שהולך ה' את הרוח כל הלילה יודעים שלא היה ככה, ואילו הפסיק כו' היו המים חוזרים ונגרים. אבל בלי הפסוק, פשוט ההבנה אומרת שאם מים נעשו כחומה, לא יחזרו לטבעם הקודם. ובכן: האם לפי"ז ניתן לומר "ולא קמו כחומה בלי ספק? הרי ישנו ספק גדול בזה! רק שמהפסוק מוכח דלא כן.

27. וכאן המקום להעיר על אלו שהקשו דלמה לא הביא אדה"ז ראי' פשוטה יותר - מים בכלי. ומהמבואר בפנים מובן עד כמה מופרכת קושיא כזו, שהרי א"כ לא היה לאדה"ז כל הוכחה: שכן כוס מלא מים הו"ע "נד" שבכתוב, שלא נשתנה טבע המים. וא"א להוכיח מזה ליש מאין, שם נעשו שמים וארץ למציאות. וק"ל.

28. ובפרט שבהע' 28 כתוב "ועפ"ז מובן בפשטות מה שמוסיף אדה"ז כו", בעוד שבהע' 27 לא כתוב כן. משמע שהביאור הפשוט הוא זה שבהע' 28.

יוצא לכאורה ששתי הערות אלו סותרים א' לשני: לפי הע' 27, ה"כחומה" הוא הוספת טעם שהמים לא יישארו במצב כזה אלא יחזרו לטבעם הקודם מיד בהסתלקות הרוח. אך לפי הע' 28 השינוי ד"כחומה" הוא הוספת טעם שהמים דוקא יישארו במצב הזה גם בהסתלקות הרוח.

ג) ובכלל יש לדייק: כנ"ל (ס"ג), העורכים הציעו דוגמא פשוטה יותר להוכיח למינים טעותם – זריקת אבן, ורבינו השיב שאי"ז מכוון אליהם אלא למאמינים. אך לכאורה, אפילו למאמינים מתאים יותר להביא הדוגמא דזריקת אבן<sup>29</sup>:

הרי כאן רוצה אדה"ז (בפשטות) להוכיח מק"ו שביש מאין צ"ל התהוות בכל רגע. והרי עם היות שקרי"ס אמנם מאוד "קל" ביחס ליש מאין (כנ"ל), אבל סו"ס ה"ה עדיין בגדר יש מאין, כי הוא ענין ניסי, ולהדגיש הק"ו לכאורה היה יותר מתאים להוכיח מזריקת אבן שהו"ע טבעי ממש, הרבה יותר "קל" ביחס לה"חומר" – יש מאין<sup>30</sup>.

ד) עוד יש לדייק: בהע' 27 הלשון "ונוגע פי' זה לתוכן המבואר בשעהיה"א", בעוד שבהע' 28 הלשון הוא "ומה שמוכיח . . אי"ז הוכחה". ע"ד שתי הלשונויות בשני חלקי המענה דלעיל (ס"ה): "המבאר אליבא דאמת. . שקרי"ס . . מוכיחה שאינו".

ברור, איפוא, שישנם שני כוונות בהענין דקרי"ס המובא כאן בפ"ב: לבאר משהו ולהוכיח משהו. ומבין שניהם, הביאור הוא העיקר וההוכחה – הטפל. דבר זה מודגש הן במענה רבינו [שתחילה נכתב "המבאר" ואח"ז ובמוסגר – "מוכיחה"] והן בהשיחה [שמקדים הע' 27 להע' 28].

ט. הביאור בכ"ז יובן דוקא ע"פ הביאור בחלקו הראשון של הפרק:

לעיל (ס"ד) הוסבר, שבתשובתו למינים בתחילת הפרק, מכוון אדה"ז [לא להוכיח שהתהוות יש מאין צ"ל בכל רגע, אלא] רק להוכיח להם שעשו חשבון של שטות, ושאפשר שהעולם ייראה

29. וגם בשיחה היה מתאים לכאורה להזכיר (עכ"פ) הענין דזריקת אבן: כי בזה שמביאים משל מזריקת אבן – שצריך לכח הזורק תמיד – ליש מאין, ידועה הקושיא: למה מביאים משל דוקא מזריקה, לכאן אפשר להביא דוגמא פשוטה מהרמת אבן ביד. וע"פ הביאור בהע' 28. מובן הוא, שמכיון שיש מאין הוא באופן ששמו"א נעשו למציאות חדשה, אפשר להוכיח התהוות תמידית רק ממקרה שנשתנתה המציאות, שהוא דוקא בזריקת אבן, שמנגד ומשנה טבע האבן, ולא בהרמת אבן, שטבע האבן ליפול למטה לא נשתנה. ולכן, אם כי אי"ז נוגע לעצם הענין, הי' לכאן מתאים להזכיר ענין זה כאן.

30. ונוסף לזה: ע"פ המבואר בהערות הנ"ל מובן שאם כוונת הראי' מקרי"ס היא להוכיח ההתהוות בכל רגע, הרי שהיא ראי' קלושה במיוחד. שכן, היא מתאימה רק בהנחה מוקדמת של כו"כ תנאים: א) שקרי"ס היתה בפועל, ב) שהיו כאן שני ענינים, כנד וכחומה, דבר שלא מובא בכתובים כלל וגם לא מסתבר, ג) ושכ"ז היתה ע"י רוח קדים עזה (ולא ע"י כח אלקי). ולהוכיח מכאן שגם ביש מאין צ"ל התהוות בכל רגע, הרי גם למאמינים בקרי"ס דחוק הוא מאד, וכ"ש למינים. ומודגש דברי רבינו שאי"ז מכוון אליהם. [ובאמת, אפילו אם הוא מכוון למאמינים צ"ל איך מביאים ראי' כ"כ קלושה].

למציאות ועכ"ז יצטרך להתהוות תמידית. זאת, משום שמדובר במעשה הוי' שהוא יש מאין, שפי' שאינו מתייחס כלל להעבר ובכך א"א ללמוד מההווה על העבר (ראה שם בארוכה).

לפי"ז מובן בפשטות, שקושיית העורכים (דלעיל ס"ג), דלמה הוכיח אדה"ז מקרי"ס שהוא בדיעבד ולא מזריקת אבן שהו"ע מוחשי – מעיקרא ליתא: אם היתה כוונת אדה"ז להוכיח שדבר מחודש צריך להתהוות בכל רגע, מובן הוא שהי' צריך להוכיח זאת מענין מוחשי. אבל אם כולם מסכימים על הכללים, ורק נחלקו אם העולם הוא מחודש אם לאו, הרי אין לזריקת אבן ענין לזה:

זריקת אבן משמש כמשל ע"ז שדבר מחודש צריך לכה המחודש תמיד. אבל אם כבר יודעים את זה, רק שסוברים שהעולם אינו בגדר זה כי איננו מחודש, הנה ע"ז מספיק רק להבהיר שהחשבון שהוביל למסקנא זו הוא חשבון של שטות, כי "טח מראות עיניהם" פרט מסויים בחשבון. ובה נסתיימה השיחה עם המינים ותו לא מידי.

אלא שא"כ, מתעוררת הקושיא לאידך גיסא: למה צריך בכלל להביא הענין דקרי"ס, הרי מאחר והשיחה עם המינים הסתיימה, גם ענין זה אינו נוגע לענינו.

וקושיא זו בא רבינו לתרץ במענה הנ"ל. ותירצו, שהענין דקרי"ס הובא כאן בתור "מעין מאמר המוסגר". ומסרתו: "המבאר אליבא דאמת איך שזהו פלא גדול".

ביאור הדברים: הוזכר לעיל על ד' סוגי התהוות: א) אומן עושה כלי ב) זריקת אבן ג) קרי"ס ד) יש מאין. אומן עושה כלי אינו מופרך כלל וא"צ התהוות תמידית. לעומת זאת, לאבן מופרך שיעוף, וכן למים מופרך שיעמדו כחומה. ובמילא, שני דברים אלו צריכים התהוות תמידית (ומזה למדים ליש מאין). אך מתוך השניים, פשוט הוא שקרי"ס מופרך יותר מזריקת אבן, שהרי זריקת אבן הו"ע טבעי בעוד שקרי"ס הוא נס (מהניסים הכי גדולים) שאין לו מקום בטבע כלל<sup>31</sup>.

וזו כוונת אדה"ז בחלקו השני של הפרק: הענין דבריאת יש מאין, שזה עתה ביאר למינים שהו"ע מופרך, הרי שאליבא דאמת "הוא פלא גדול יותר מקרי"ס": בריאת יש מאין הוא מופרך יותר אפילו מהדבר הכי מופרך עליו יודעים בעולם – קרי"ס. אמנם שאי"ז נוגע לעצם החידוש כאן, שהרי להשיב למינים מספיק להוכיח שהעולם היא מחודשת אפי' באופן דזריקת אבן, אבל אליבא דאמת, ההתחדשות שביש מאין הוא פלא גדול יותר מקרי"ס. ומדוייק ל' רבינו, שקרי"ס "מבאר. . איך שזהו פלא גדול וכו'".

ואם זהו מטרת דברי אדה"ז כאן, פשוט הוא שאין מקום כלל להביא כאן הענין דזריקת אבן, כי אם יש ברירה לבאר שהפלא ביש מאין הוא גדול יותר מהפלא שבזריקת אבן או מהפלא שבקרי"ס, מובן בפשטות איזה נקטינן.

31. ועד שכמה ממפרשי התורה סברו שא"א כלל לרוח (אפילו רוח עזה) לפעול הנס, והי' צ"ל כח אלקי.

י. והנה, המאמין למד כבר בפ"א בשעיהוה"א שמהכתוב "לעולם ה' דברך נצב בשמים" יודעים שההתהוות היא באופן שצ"ל בכל רגע ורגע. אדה"ז לא הסביר טעם שכלי לזה, רק הודיע שכך עשה הקב"ה.

בפ"ב מבהיר אדה"ז, שבעצם המינים חולקים ע"ז וס"ל דהעולם אינו מחודש. ולהשיב להם, ביאר אדה"ז ע"פ שכל, ש"טח מראות עיניהם" שאין לדמות מעשה הוי' למעשה אנוש, כי מכיון שהקב"ה ברא באופן דיש מאין, הרי שלא התייחס כלל להעבר, ולכן אפשר שהעולם ייראה למציאות. אבל בעצם היש הוא מחודש ומופרך לגמרי.

אך לפי"ז יוצא, שבעצם גם הקב"ה הוא מוגבל בכללים אלה עצמם: אם רצה (וכפי שהוא באמת) שהעולם יהי' מחודש, הרי מכיון שהוא יש מאין, מחודש ומופרך לגמרי, מוכרח שהתהוותו תהי' בכל רגע ורגע [שהרי הכלל דמחודש צריך להתהוות בכל רגע ורגע מוסכם הוא בכל ענין]. יוצא א"כ, שדוקא ע"פ המבואר בפ"ב, אי אפשר לומר שהקב"ה לא התייחס כלל להעבר, כי גם חידושו של הקב"ה צריך התהוות בכל רגע!

וזה מקשים המאמינים: בשלמא אם ענין התהוות בכל רגע היה יסודו רק בדברי בכתוב (וכפ"א), ניחא. אך אם יש לזה הסבר וטעם שכלי [שדבר מחודש מכריח כן] כנ"ל, הרי אדרבה: דוקא מכיון "דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו", כי לא התייחס להעבר (האין) וברא יש, הרי כמו שלא התייחס להעבר בעשותו יש מאין, כמו"כ לא התייחס כלל לזה שהבריאה היא מחודשת כלפי העבר, "ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם"<sup>32</sup>!

וקושיא זו תתעורר דוקא אצל המאמינים, כי המינים כלל לא מודים בהנחה הראשונה הלזו שהקב"ה לא התייחס להעבר<sup>33</sup>, ובמילא לא יעלה בדעתם שהקב"ה יעשה יותר מזה. דוקא המאמינים, שמבינים בהנחה ראשונה שבעשותו יש מאין לא התייחס הקב"ה להעבר, יוקשה להם שכמו"כ לא התייחס כלל להעבר וברא נבראים עצמאים לגמרי!

והתשובה לשאלה זו טמונה אף היא בדברי אדה"ז בהענין דקרי"ס. ובלשון רבינו: "כן בזה מסולקת קושיא עצומה לכאורה ודוקא אצל המאמינים דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם – אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו". וכדלקמן.

בכל אופן מובן, שעל אף שע"י הביאור בקרי"ס מסולקת גם קושיית המאמינים, מ"מ אין זה עיקר הכוונה בהביאור דקרי"ס: עיקר הכוונה בזה הוא ביאור אליבא דאמת בהפלא הגדול שביש מאין [שהוא מענין המבואר לפנ"ז – תשובת המינים, עכ"פ באופן ד"מעין מאמר המוסגר"].

32. וקושיא זו היא שכלית, ולא מכח נמנע הנמנעות וכנ"ל.

33. והוכחת אדה"ז היתה רק שאפשרי הוא, כנ"ל הע' 15.

ובהוספה לזה, מסולקת - בדרך ממילא - קושיא עצומה של המאמינים [שאינה מענין תשובת המינים כשלעצמו, אפילו לא במאמר המוסגר, כ"א שאלה מ"זווית אחרת"].

יא. והנה, בהביאור דקרי"ס מצינו שאדה"ז מדגיש שהנס הי' באופן ד"כנד וכחומה". ובהערות להשיחה הנ"ל (ס"ז) מבאר רבינו שני אופנים להסביר הדגשה זו:

א) בהע' 27 מבואר שזהו להדגיש ה"קל" שבקרי"ס, ש[מלבד היותו יש מיש] הי' באופן "טבעי" ועכ"ז הוצרך להתהוות תמידית. לעומת יש מאין, ש[מלבד היותו מאין, הרי] נעשה מיד למציאות חדשה. ב) בהע' 28 מבואר בפשטות, שאי לאו הענין ד"כחומה", שנשתנה טבע המים, אין כל הוכחה מקרי"ס לבריאת שמים וארץ שנעשו למציאות.

וי"ל, דשני הביאורים בההדגשה ד"כנד וכחומה" תלויים בשני האופנים הנ"ל בביאור התוכן הכללי דהענין דקרי"ס:

עיקר כוונת אדה"ז בכללות הענין דקרי"ס הוא [לא להוכיח, אלא] לבאר אליבא דאמת שיש מאין הוא פלא גדול אפי' מקרי"ס. ולפי"ז, כל ההדגשה שבהענין דקרי"ס, מטרתה לבאר עוד יותר הפלא שבקרי"ס. ובענינו: זה שמדגיש אדה"ז שקרי"ס היתה באופן ד"כנד וכחומה", כוונתו כהביאור דהע' 27 הנ"ל, שקרי"ס היתה באופן "טבעי" מדרגא לדרגא, שזהו "קל" מאד לגבי יש מאין, שהוא פלא גדול גם מזה, שמאין נעשה יש באופן דמציאות. וככל שיגדל הפלא, יגדל הצורך בהתהוות תמידית.

ומכיון שזהו עיקר הביאור בתניא כאן, א) מקדים רבינו הביאור בהע' 27, ב) מדגיש שפי' זה נוגע להתוכן המבואר בשעהיוה"א, כי דוקא ע"י ביאור זה מודגש עיקר כוונת אדה"ז בדבריו אלו.

אך בנוסף לזה, כוונתו בהביאור דקרי"ס הוא גם להוכיח למאמינים שמעשה הוי' בבריאת יש מאין היתה באופן דצריך התהוות תמידית ולא שהם עצמאים. ולהוכחה זו מוכרח הביאור דהע' 28.

יב. הביאור בזה יובן בהקדים הגדר והסברא דלימוד מק"ו: משתמשים בק"ו כאשר ישנם שני דברים, שבדבר א' "קל", מפורש דין מסויים ובדבר השני ה"חומר" - איננו מפורש. ומזה שב"קל" כ"ה הדין, בודאי שכ"ה גם אצל ה"חומר".

והנה, אם היו ה"קל" וה"חומר" דומין בעצם, פשוט שא"צ כלל ללימוד מיוחד להעביר דין ה"קל" לה"חומר". והרי זהו ענינו של "צד השוה" או "בנין אב". "קל וחומר" פירושו, שמצד ה"חומר" עצמו, אפשר היה לומר כך ואפשר לומר כך, אך מכיון שכללא הוא בידינו שא"א שה"חומר" יהי' קל

מה"קל", מכריחים אנו שאפילו אם ה"חומר" מצ"ע אפשר שיהיה באופן אחר, הרי מכיון שכן הוא אצל ה"קל", בודאי כ"ה אצל ה"חומר"<sup>34</sup>.

והנה, אדה"ז מוכיח מק"ו שיש מאין צ"ל התהוותו בכל רגע. ולכאו', אמאי צריך ק"ו בכלל, הרי פשוט הוא [וכפי שהוסבר זה עתה למינים], שהרי העולם הוא מחודש, ודבר מחודש צריך התהוות בכל רגע. אלא ודאי, שב"חומר" – יש מאין, אפשר לומר גם באופן אחר<sup>35</sup>, שאכן אינו צריך להתהוות בכל רגע כי "מעשיו עצמאים לגמרי" וכקושיית המאמינים.

"אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו": אם כי ב"חומר" (יש מאין) מצ"ע ניתן לומר בשני אופנים, הרי כללא הוא בידינו שה"חומר" אינו קל מה"קל", ואם בענין "קל" – קריעת ים סוף, הוצרך הרוח להיות כל הלילה, הרי קל וחומר ליש מאין<sup>36</sup>!

אלא, שהוכחה זו נכונה רק אם בקרי"ס המים נעשו למציאות, דאם לאו, אין הנידון דומה לראי', שהרי ביש מאין נעשו שמו"א למציאות.

וזוהו הביאור בהע' 28 הנ"ל בהדגשת אדה"ז "כנד) וכחומה": בקרי"ס נשתנו טבע המים ונעשו כחומה ממש, ועכ"ז ראינו שהרוח הוצרכה להיות כל הלילה. וקל וחומר ליש מאין מעתה, שהגם שנעשו למציאות, עכ"ז צריך התהוות בכל רגע ורגע.

ועם היות שביאור זה נוגע לגוף ההוכחה [שלכן מדגיש רבינו "ומה שמוכיח . . אי"ז הוכחה], הרי מכיון שכל עצמה של ההוכחה אינה עיקר הכוונה כאן בשעיהו"א, נכתב ביאור זה לאחר הראשון<sup>37</sup>.

יג. עפ"ז יומתק עוד ענין שבהשקפה ראשונה תמוה מאד:

אם היה צורך לחלק פ"ב בשעיהו"א לשני חלקים, הרי היה ראוי לחלקו בא' משני מקומות: או לפני הביאור בקרי"ס אחרי המילים "שהוא יש מאין", או לאחר הביאור, במילים "והן הן אותיות כו".

34. ולכן אמרין "דיו". דלכאו' אם ה"חומר" הוא חומר מן ה"קל", למה לא יהי' חומר ממנו גם בדין זה הנלמד. אלא, מכיון שכל עצמו של דין זה אינו מוכרח שיהיה בה"חומר" כ"א מצד ה"קל", הנה גם כשמעבירים אותו לה"חומר", משאירים אותו באופן שהי' אצל ה"קל".

35. ודוקא אליבא דהמאמינים שמקשים קושיא זו כנ"ל.

36. ומדויק ל' רבינו "מסולקת [קושיא עצומה]" (ולא "מתורצת" וכיו"ב), שהרי אדה"ז אינו מתרץ קושייתם, כי גם אליבא דמסקנא אפשר לומר כך, רק שמכח הק"ו מוכח שאינו כן.

37. ועפהנ"ל מובן שאין מקום כלל להביא בשיחה בהע' 28 הענין דזריקת אבן, כי הוא לגמרי שלא מן הענין: בזריקת אבן לא נעשה האבן למציאות ד"אבן מעופף", משא"כ ביש מאין שנעשו למציאות.

והפלא ופלא: ע"פ ה"מורה שיעור" שעשה אדמו"ר הרי"צ לשיעור תניא היומי, הנה בשנה פשוטה לומדים כל הפרק ביום אחד. אך בשנה מעוברת נחלק הפרק לשניים באמצע הק"ו אחרי המילים "רק שטבע המים אינו כן". וכי זו מן ההגיון, להפסיק באמצע משפט, באמצע ק"ו?

ועפכהנ"ל מובן הוא בטוב טעם: הרי ב"והוא פלא גדול" שני כוונות: עיקר כוונת אדה"ז הוא לא הק"ו עצמו, אלא לבאר עד כמה נחשב קרי"ס כ"קל", בפני יש מאין ה"חומר", שהתחדשות דיש מאין הוא פלא גדול יותר מקרי"ס. וענין זה כבר סיים במילים "רק שטבע המים אינו כן". רק שבנוסף לזה (וכענין שני) אפשר לצרף שני הענינים יחדיו ולעשות מזה ק"ו להוכיח ולהשיב על קושיית המאמינים הנ"ל.

ואם כנים הדברים, הרי שדברי רבינו במענה הנ"ל ודברי אדמו"ר הרי"צ ב"מורה שיעור", (שבשניהם נחלק הביאור דקרי"ס לשני חלקים וכו"ל) עולים בקנה אחד כפתור ופרח.

### הוספה א' – תוספת ביאור בסעיפים ו, י-יב הנ"ל

א. הובא לעיל (ס"ו) מהשיחות דש"פ בהעלותך וש"פ קורח תנש"א, שם מדובר אודות זה שבעצם היה הקב"ה יכול להוות את העולם איך שהוא רוצה, רק שבחר להתנהג ע"פ כללי השכל. והוסבר איך שקושיית המאמינים בפ"ב אינה מאותו ענין וכו"ל בארוכה.

לשלימות הענין יש לבאר כ"ז בפרטיות יותר, כי באותם שיחות גופא, קיים הבדל בין הביאור בשיחת ש"פ בהעלותך להביאור דש"פ קורח.

דלכאורה, אם הנקודה בשתי השיחות הנ"ל שווה היא, שלכאורה אין להוכיח ע"פ שכל שהקב"ה ברא העולם באופן כזה או כזה מכיון שהוא ית' "נמנע הנמנעות", למה שונים הביאורים בהערות זמ"ז [בנוגע לזה שבהתהוות אפשר להביא הוכחות כאלו]: שבש"פ בהעלותך מבאר שהוא משום ש"בנוגע להתהוות – יש מקור בתורה, וכן קיבל אדה"ז מרבתי, שהתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש". ובש"פ קורח מבאר ש"טעמים אלו שייכים רק לאחרי שידענו שעלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל".

אלא, ששתי הערות אלו עצמם שונים הם זמ"ז בהבנתם:

דהנה, בשיחת ש"פ בהעלותך הלשון בהערה הוא: "דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו. . . דענין בריאת יש מאין מחייב שכח הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל. . . הרי, מכיון שהוא ית' הוא נמנע הנמנעות. . . הרי ההוכחות דשכל אינם ראיות באיזה אופן היתה הבריאה. אבל בנוגע להתהוות – יש מקור בתורה, וכן קיבל אדה"ז מרבתי, שהתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש".

משא"כ בשיחת ש"פ קורח הלשון הוא: "הטעם וההוכחה שכלית לזה שההתהוות היא בכל רגע . וכל הטעמים שכליים בביאור אופן ההתהוות – הם ע"פ כללי השכל שנבראו ע"י הקב"ה, וכיון שהוא ית' אינו מוגדר בטעמים אלו, הי' יכול לברוא את העולם באופן אחר לגמרי. וטעמים אלו שייכים רק לאחרי שידענו שעלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל".

היינו שבכל הערה מודגש יסוד והכרח אחר לומר שההוכחות דשכל אינם ראיות בנוגע לאופן הבריאה: א) מכיון שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות. ב) מכיון שהקב"ה אינו מוגדר בטעמים שכליים – שהרי כללי השכל נבראו על ידו. והביאור שבכל הערה הוא בהתאם להטעם המבואר בה. וכדלקמן.

ב. ההבדל בין שני הטעמים הנ"ל הוא: כשמתארים את מעלתו של הקב"ה כ"נמנע הנמנעות", פירוש הדבר שהקב"ה נמצא כבר (כביכול) במצב שישנם נמנעות, ישנם דברים שע"פ שכל אינם יכולים להיות, רק שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות" ואין נמנעות אלו מגבילים אותו. אך כשמתארים מעלתו של הקב"ה כמי שברא כללי השכל, זאת אומרת שהקב"ה נמצא (כביכול) בדרגא כזו שלגבי' אין מציאות של כללים והגבלות.

ובענינו: כאשר מכריחים זה שהוכחות שכליות אינם ראי' לאופן הבריאה (רק) מזה "שהוא ית' נמנע הנמנעות", הרי אומר שבעצם קיימים הוכחות שכליות לזה, רק מכיון שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", הרי שאינו מוגבל דוקא לסברא זו ואפשר שעשה אחרת. אך כשמכריחים שהוכחות שכליות אינם הוכחות להבריאה מזה "שהוא ית' אינו מוגדר בטעמים אלו" כי הכללים נבראו על ידו, הרי אומר שאין מציאות של הוכחות שכליות כלל ביחס לדרגא זו שבהקב"ה.

לסיכום: ישנם שלשה הכרחים לזה שהוכחות שכליות אינם ראי' לאופן הבריאה, זה למעלה מזה: א) הכרח שכלי, והוא קושיית המאמינים המבואר לעיל ס"י. ב) "נמנע הנמנעות", שאינו מוגבל לסברא מסויימת [אף שיש לו מקום]. ג) "אינו מוגדר בטעמים אלו", כי הוכחות שכליות – וכללי השכל בכללותם – אינם קיימים לגבי'.

והביאור למה עכ"ז כן מוכיחים אופן הבריאה מהוכחות שכליות שונה בכל הכרח מההכרחים הנ"ל, וי"ל שבעצם משתלשלים אחד מהשני באופן דמלמעלמ"ט:

ג. בהערה בשיחת ש"פ קורח, אינו מבאר למה מהוכחה שכלית אפשר להסיק באיזה אופן היתה הבריאה, שהרי טרם ידענו שהמציאות דשכל קיימת אצלו ית'. אלא כוונתו לבאר בעצם הענין, איך שייכים בכלל טעמים וחקירות והוכחות שכליות בנוגע להבריאה כנ"ל, וע"ז מבאר, דאדה"נ שלגבי' ית' אין מציאות דשכל, "וטעמים אלו שייכים רק לאחרי שידענו שעלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל".

ועדיין אינו מובן: זה "שידענו שעלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל", רק מבאר לנו שיש מקום למציאות דשכל כנ"ל. אבל פשוט הוא, שאפי' לאחרי שהקב"ה הסכים



(כביכול) להתנהג ע"פ כללי השכל, ודאי אין הכוונה בזה שעכשיו מוגבל הוא רק בכללי השכל, כי הקב"ה עושה כרצונו, אלא הכוונה שעכשיו כללי השכל תופסים מקום אצלו ית', ואם רואים שהקב"ה אינו מתנהג ע"פ כללי השכל, הר"ז [לא משום שלגבי' אין מציאות דשכל, אלא] משום שהוא "נמנע הנמנעות": על אף שע"פ כללי השכל (שעל פיהם מתנהגת הבריאה בדרך כלל), ישנם כמה דברים שהם בגדר "נמנעות", הרי הקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", ויכול להתנהג כרצונו.

וא"כ, בענינו, נהי דאפשר להביא הוכחות שכליות בנוגע לאופן הבריאה שצ"ל דוקא באופן זה, אך אין בהוכחות אלו משום מסקנא מוחלטת לאופן התנהגותו של הקב"ה בפועל, שהרי לאחר כ"ז, הקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", ואפשר שבנוגע להבריאה, לא התנהג ע"פ כללי השכל. – וזהו הקושיא בהערה בשיחת ש"פ בהעלותך הנ"ל.

וע"ז מבאר דאה"נ<sup>38</sup>, רק ש"בנוגע להתהוות – יש מקור בתורה, וכן קיבל אדה"ז מרביתו, שהתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש". ומכיון שהתורה אומרת לנו שהבריאה היתה באופן כזה, אפשר להוכיח זאת מהוכחה שכלית – והוכחה זו היא המבוארת בריש פ"ב דשעיהו"א שאין לדמות מעשה הוי' למעשה אנוש (כנ"ל ס"ד בארוכה).

אך לאחכ"ז יש להבין: אי הוה ידעינן הא דהבריאה היתה באופן דהתהוות בכל רגע רק מזה שקיבל אדה"ז כן מרביתו, ניחא: כי בעצם, מצד זה שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, אין מקום בשכל להוכיח ע"ד בריאה באופן מסויים דוקא, ורק משום שמצינו כן בתורה, יודעים שהיו באופן כזה. אך אם מוכיחים זאת ע"פ שכל, שאין לדמות מעשה הוי' למעשה אנוש כנ"ל, הרי כאן המאמין שואל: כל המקור לומר שמעשה הוי' אינם ניתנים לדמיון למעשה אנוש הוא מכיון שהוא יש מאין ואינו מתייחס להעבר ולכן מעשיו צריכים התהוות בכל רגע. והרי ממקום שבאת, בפשטות הוא לא התייחס לעבר כלל "ולכן מעשיו עצמאים לגמרי" (כנ"ל ס"י)!

ד. והנה הא דפשוט למאמינים שאי אזלינן בתר שכל, הרי שמעשה הוי' צ"ל עצמאים לגמרי, הוא משום שגם אם נניח שבחר הקב"ה להתנהג ע"פ שכל, פשוט הוא שבחר רק בהמעלות דשכל ולא בחסרונותיו. ובפשטות, ההכרח להתהוות בכל רגע ורגע מראה חסרון אצל המהווה: אמנם המהווה הצליח להוות דבר מחודש, שמופרך לגמרי ביחס להעבר, אך עכ"ז לא הצליח לבטל את היחס לגמרי ולהוות מציאות, ולכן, החידוש שחידש מוכרח להתהוות תמידית. ומכאן זה הסיקו ש"מעשיו עצמאים לגמרי".

38. ולכן בדבר שלא מפורש בתורה איך נעשה, כמו בהמשכת הקדושה בנבראים, אפשר גם אפשר "שלאחרי שנמשך פעם הא' הקדושה בתוכם. . הרי הקדושה עולה מאלי". ואף שאי"ז מתאים לכללי השכל שמכריחים התהוות תמידית בדבר מחודש, הרי כנ"ל, הסכמתו של הקב"ה להתנהג ע"פ שכל אינה מגבילה את הקב"ה להתנהג דוקא באופן זה, כי גם אחרי הסכמה זו, ה"ה "נמנע הנמנעות".

וכדי לשלול קושיא זו, צריכים למצוא מקרה בו הראה המהווה את "כחו" לחדש חידוש במלוא העוצמה, שהחידוש נעשה למציאות, ועכ"ז החידוש הוצרך להתהוות תמידית. שבזה יווכח שהתהוות תמידית אינו חסרון במהווה, אלא מעלה הוא אצלו.<sup>39</sup>

וזהו שמוכיח אדה"ז בק"ו מקרי"ס, שם "נצבו המים (כמו נד ו) כחומה": המים נעשו למציאות חומה, ועכ"ז הי' צ"ל הרוח קדים עזה כל הלילה, התהוות תמידית דהחידוש. ומזה מוכח, שאם כן הוא בקרי"ס ה"קל", [שהרי עם כל הענינים דלעיל, סו"ס ה"ה "יש מיש"], הרי ודאי שאין ה"חומר" קל מה"קל"<sup>40</sup>, ובמילא "כ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהוא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, עאכ"ו שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו".

נמצאו ג' דרגות בהקושיות והתירוצים בנוגע להוכחות שכליות לאופן הבריאה: להקושיא (בשיחת ש"פ קורח) שלגבי ית' אין המציאות דשכל, מספיק לבאר שעלה ברצונו ית' להתנהג ע"פ שכל. ולהקושיא (בשיחת ש"פ בהעלותך) שאפי' בשכל גופא אפשר שיהי' באופן אחר מההוכחה מצד זה שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, מבאר שקיבל כן אדה"ז מרבתינו. ולהקושיא בההוכחה גופא (קושיית המאמינים בשעהיזה"א) שלכאורה התהוות תמידית הוא חסרון ובפשטות מעשה הוי' עצמאים לגמרי, מוכיחים מקרי"ס שאדרבה, מעלה הוא וכנ"ל.

## הוספה ב' – השוואה בין שעהיזה"א פ"ב לאגה"ק סכ"ה

א. לשלימות הענין יש להוסיף עוד נקודה:

באגה"ק סכ"ה מביא אדה"ז (בקיצור) התוכן דפ"א ופ"ב בשעהיזה"א. וז"ל:

"וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים שצירוף אותיות . . מאמר יהי רקיע כו' הן נצבות ועומדות מלובשות בשמים לעולם להחיותם ולקיימם. ולא כהפלוסופים שכופרים בהשגח"פ ומדמין בדמיונם הכוזב את מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו, כי כאשר יצא לצורף כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, שאף שידי מסולקות הימנו הוא קיים מעצמו. וטח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו, שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה, למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין. והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ, אשר הולך ה' ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים, ואילו פסק הרוח כרגע היו המים

39. כי דוקא עי"ז שהחידוש מוכרח להתהוות באופן תמידי, נראה ונגלה בו תמיד איך שהוא מופרך בעצם מלהיות, וזה מחזק את אחדותו ית' כי אין לנבראים כל מציאות עצמאית כלל.

40. כנ"ל סי"ב.

חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה, אף שטבע זה במים הוא גם כן נברא ומחודש יש מאין, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן, וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף, עאכ"ו שבהסתלקות כח הבורא יש מאין מן הנברא ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו".

והנה, כמה שינויים יש בין הביאור כפי שהוא בשעהיוה"א וכפי שהוא באגה"ק. ומהם:

(א) בשעהיוה"א מכנה אותם "המינים". הכופרים בהשגח"פ ובאותות ומופתי התורה" ובאגה"ק "הפלוסופים שכופרים (רק) בהשגח"פ".

(ב) בנוגע לזה שהכלי לא צריך להאומן אחרי עשייתו, הנה בשעהיוה"א כותב "כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו בשוק הכלי קיים. . .". ובאגה"ק כותב "שאף שידיו מסולקות הימנו הוא קיים מעצמו", ומשמיט "והולך לו בשוק". ובאמת, העיר כ"ק אדמו"ר<sup>41</sup> על המילים "והולך לו בשוק" בשעהיוה"א, ש"צ"ע ההוספה בזה".

(ג) בהנס דקרי"ס כותב בשעהיוה"א: "ונצבו כמו נד וכחומה". ובאגה"ק: "כחומה", ומשמיט "כמו נד [וכחומה]"<sup>42</sup>.

ב. ונראה לומר, דכל השינויים תלויים זב"ז, כי הביאור כפי שהוא בשעהיוה"א וכפי שהוא באגה"ק הם שני ביאורים שונים לחלוטין. ובקיצור:

דהנה, בהגדרת המושג "מינים" (בשעהיוה"א), כותב כ"ק אדמו"ר<sup>43</sup>: "להעיר מפיה"מ ר"פ חלק: היסוד הי' כו' וכשנתקלקל כו' ונק' מין כו'. וביד תשובה ג' ז': חמשה הן הנק' מינים, האומר כו' ואין לעולם מנהיג". היינו, שהמינים עליהם מדובר כאן הם כאלה שסוברים שלאחרי בריאת העולם "עזב ה' את הארץ" ואין לעולם מנהיג, ובמילא הם "כופרים בהשגח"פ ובאותות ומופתי התורה".

והנה, בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א מבאר כ"ק אדמו"ר ההשתלשלות דטעות הגוים בנוגע לשיתוף שתחילה חשבו שהכו"מ משפיעים בבחירתם "ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי' רק בהם. ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה. . . [ש]לאחרי שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים, בשביל צורך גדול)".

41. ברשימותיו על התניא כאן (נדפסו בחוברות בפ"ע).

42. גם: בשעהיוה"א כותב "ולא קמו כחומה בלי ספק" ובאגה"ק השמיטו.

43. ברשימות שם.

רואים א"כ, שישנה אפשרות לחשוב שעזב ה' את הארץ מצד אחד, אך מצד שני לפרקים רחוקים ולצורך גדול (כמו עד"מ להעניש לעוברי רצונו ולהושיע את עושי רצונו מפני אויביהם) הקב"ה כן מתערב בהנהגת העולם.

וי"ל שאלו הם ה"פלוסופים" (שבאגה"ק): הם כופרים רק "בהשגח"פ", אבל בזה שלפרקים רחוקים ולצורך גדול מתערב הקב"ה ועושה מופתים - "באותות ומופתי התורה", כן מאמינים.

ולכן, כשמתייחסים לטענת המינים שמדמין בריאת שמו"א לאומן עושה כלי, מדגישים שהאומן "הולך לו בשוק", וכ"ה בהקב"ה (לדעתם), שעזב לגמרי את הארץ. וכשמתייחסים לטענת הפלוסופים, מדגישים רק "שידיו מסולקות הימנו", אבל לא הלך לו בשוק, וכ"ה בהקב"ה (לדעתם), שרק סילק את עצמו מהעולם, אבל נשאר "בקירוב מקום" אצלו (כביכול), כך שבעת הצורך יוכל להתערב ולשנות כפי העולה על רצונו.

ומכיון שהפלוסופים לא כופרים באותות ומופתי התורה, הרי שהראי' מקרי"ס אכן מכוונת אליהם, ולכן אין צורך לחדש שהמים נצבו "כמו נד וכחומה", אלא אפשר להסתפק בזה שכמו בקרי"ס, שעל אף שהמים נעשו למציאות חדשה, מציאות דכחומה, הוצרך להיות התהוות החידוש בכל רגע (וכדמוכח בכתובים - שבזה מאמינים), כ"ש וק"ו ביש מאין שצ"ל כן<sup>44</sup>.



44. וכאן א"א להוסיף שאילו הופסק הרוח כרגע "לא קמו כחומה בלי ספק", כי הרי אדרבה, מצד ה"כחומה" בלבד, סביר להניח שלא יחזרו להיות כמקודם, רק שהפסוק מגלה לנו שכן הי', וכנ"ל ס"ח.

## החומרא שבקיום מצוות עשה על פני מצוות לא תעשה

ביאור רבינו הזקן באגרת התשובה שיש חומרא באי קיום מ"ע על פני עשיית איסור ל"ת מכיוון שהאור נעדר / תיווך עם המבואר שגם במל"ת מחסיר אור / סתירה ממק"א שמבואר שקל יותר לתקן מה שעיוות בביטול מ"ע וביאור בפשטות / צ"ב בביאורי רבינו בענין זה, ותירוץ ע"פ תיווך ביניהם.

הת' מנחם מענדל שי' קופרמן  
תלמיד בישיבה

### א

ביאור אדה"ז בתניא שהעדר קיום מ"ע חמור יותר (לגבי תיקון החיסרון) מאשר עבירה על ל"ת

בריש אגרת התשובה מביא רבינו הזקן את מארז"ל (יומא פו, א): "שלשה (חלוקי כפרה) הן ותשובה עם כל אחד ואחד<sup>1</sup>; עבר על עשה ושכ אינו זו משם עד שמוחלין לו . . עבר על לא תעשה ועשה תשובה תולה ויוה"כ מכפר . . עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין". שמזה משמע שמצוות לא תעשה חמורות יותר ממצוות עשה (שלכן כפרתן מאוחרת יותר).

ומקשה על כך, דהא קיי"ל (יבמות ה, א ובכ"מ) ד"עשה דוחה לא תעשה", ולכאו' ע"פ הנ"ל הי' צ"ל שהמ"ע תדחה מפני המל"ת, שהרי הל"ת חמורה יותר.

ומבאר זאת בהקדים מהות הפגם שנעשה ע"י העדר קיום מ"ע וע"י עשיית עבירה מהשס"ה ל"ת:

בתחילה מבאר מהות ההמשכה שנעשית ע"י מ"ע (וההפסד שנעשה כשלא מקיימה): "היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה (כמ"ש בזהר דרמ"ח פיקודין אינון רמ"ח איברין דמלכא), וגם על נפשו האלוקית כמ"ש אשר קדשנו במצוותיו. אבל לענין תשובה, אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו' וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו', דאף שנוהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א".

1. בהמשך הגמ' מובא גם הדין של חילול השם שבזה תשובה יוהכ"פ ויסורים תולין ומיתה מכפרת לגמרי, וראה בלקו"ש חי"ז שמבאר מדוע לא מביא זאת רבינו הזקן ומה שולל באמרו "ע"כ לשון הברייתא".

ובנוגע למל"ת מבאר: "העובר על מל"ת, ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה (בלבושים די"ס דעשי' .) לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוהכ"פ, כמ"ש וכפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם וכו' לפני ה' תטהרו לפני ה' דייקא".

ולכאור' כוונתו לתרץ, דבאמת מ"ע חמורה יותר (ולכן דוחה מל"ת), כיוון שאת האור שהי' צריך להמשיך לא יוכל שוב לתקן ובשונה ממל"ת ששם עושה פגם ויוכל לתקנו ביוהכ"פ, ומה שארז"ל "עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו" פירושו שלא יעזור לזה יוהכ"פ, אלא הדבר היחיד שיכול לתקן זה המרידה וזה נעשה מיד<sup>2</sup>.

וכן משמע ממה שממשיך "ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת, ואדרבה ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות בי"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת", היינו שבאמת מ"ע חמורות יותר ואין ללמוד מכאן קולא כי הפירוש הוא כנ"ל ש"מוחלין לו מיד" רק על המרידה ולא על חסרון האור.

## ב

### המבואר במק"א שגם ע"י מל"ת ממשיך אור והתירוץ ע"כ

והנה לכאור' יש להקשות ע"ז מהמבואר בלקו"ת פר' פקודי (ו, ד) שגם ע"י קיום מל"ת (היינו ע"י שנמנעים מלעבור על האיסור) ממשיכים אוא"ס, ואדרבה אור נעלה יותר, ובלשונו:

"הנה כל הל"ת עניינם ג"כ רק בחי' שלילות דבר המנגד ומסתיר אלוקותו ית' . . שאינו עשיית דבר בקום ועשה רק להמנע מהדברים הנ"ל שהן המסתירים ומונעים הביטול לאוא"ס ב"ה כי הן בחי' יש ודבר נפרד לגמרי היפך האין לכן הם פוגמים הביטול ומונעים ביטול מהנפש מה שיש בנפש בחי' חכ' להבטל לאוא"ס ב"ה כמו שכולא קמי' כלא חשיב והם מונעים ביטול זה מפני שם יש ודבר נפרד היפך האין כו' . . ועכ"פ כל מצוות ל"ת הוא שלילת ומניעת דבר המסתיר על אוא"ס ב"ה וקדושתו. ולכן ע"י קיום מצוה בחי' זו שמסירים ההסתר עי"ז נמשך היחוד עליון דאו"א שהוא ג"כ גילוי בחי' אוא"ס ב"ה סדכ"ס שנמשך ומתגלה וגילוי זה א"א ג"כ רק בידיעת השלילות שנמשך בחי' ידיעה והשגה בו ית' ע"ד הפשטה ממנו ית' דבר מה שהוא נגד מהותו ית' ואף שאין זה ידיעת המהות הנה הוא קירוב וגילוי גדול כנ"ל וגדול אין קץ יותר מהשגת המהות בבחי' הזיו המאיר בסדר ההשתלשלות כו'. וזהו מ"ש בארץ לא זרועה ר"ל הלא הוא זרועה היינו מל"ת שהם גבוהים ממ"ע דלאו קודם להן מלמעלה למטה . . לפי שבחי' אור הכתר לא יוכל לבא בהתלבשות בבחי' כלי להיות כי הוא למעלה מהשתלשלות דאו"כ כנ"ל דלית מחשבה תפיסא בי' רק בבחי' לא בלבד הוא שיכול להתגלות והיינו בדרך ידיעת השלילות".

2. הן במ"ע והן במל"ת נעשה מיד, אלא שבמל"ת מדובר גם על תיקון הפגם משא"כ במ"ע שלא שייך לתקנו.

ובהמשך מבאר החילוק בינם למ"ע: "אמנם רמ"ח מ"ע הן בבחי' ו"ה שהוא יחוד זו"נ אשר הוא בחי' אורות המתלבשים בכלים והוא כמו בחי' השגת המהות ולא ע"ד שלילה לבד ומצד זה יש בהן מעלה יתירה מבמצות ל"ת (ואפשר מה"ט עשה דוחה ל"ת), אבל באמת הל"ת גבוהים יותר, לפי שהשגת המהות שנמשך ע"י קיום מ"ע, הנה אור זה הנמשך ומתגלה הוא רק כמו זיו והארה לבד לגבי האור הנמשך ומתגלה ע"י מצות ל"ת, ולכן גדול יותר ידיעת השלילות שבמקור האור מהשגת המהות שבבחי' הזיו".

ובהשקפה ראשונה צ"ב, שהרי יסוד התירוץ באגה"ת הוא (לכאו') שבמל"ת שאינו מחסיר המשכת האור צריך רק לתקן את הפגם, משא"כ במ"ע שחסר האור ואותו הוא לא יכול להמשיך, משא"כ ע"פ המבואר כאן נמצא שגם ע"י שעובר על מל"ת ה"ה מחסיר את המשכת האור, וממילא צריכה להיות אותה חומרא כמו במ"ע.

ונראה שהתייחס לקושיא עד"ז בגוף הדברים שכותב שיש מעלה בקיום מ"ע שזהו אור המתלבש בכלים, ובהמשך לזה כותב ("ואפשר מה"ט עשה דוחה ל"ת"), היינו שמצד מעלה זו העשה דוחה מל"ת למרות שגם במל"ת הוא מחסיר המשכת האור. אלא שהא גופא צ"ב מדוע, הרי הוא מחסיר אור נעלה יותר (אור הכתר).

ובפשטות י"ל בזה, דדווקא האור שנמשך ע"י קיום מצוות עשה הוא מדוד ומוגבל לפי כל מצווה ומצווה, ובמילא באם החסיר מצווה אחת (כגון שלא קרא ק"ש פעם אחת) אינו יכול שוב להמשיך אור זה, משא"כ במל"ת הרי גם האור שנמשך על ידם אינו מדוד ומוגבל שהרי אין המצווה מוגבלת בזמן ומקום, ובמילא יכול להמשיך אור זה ע"י שישוב בתשובה שלימה ביחס לאותה דרגא שהי' בשעה שעברה<sup>3</sup>.

[וביתר ביאור י"ל ע"פ המשל שמובא בכ"מ מנהר שבכל יום מוציא כמות מסויימת של מים דרך חריץ, במשך הזמן נסתם החריץ, ובשביל להמשיך את האור שנחסר צריך להגיע לשורש ומקור המים – למעין. דבנמשל היינו דאור הממלא ה"ז ע"ד שיוצא כל יום מידה מסויימת, משא"כ מל"ת ה"ז שאין חיסרון במים כ"א באדם השואבם ובמילא באם יתאמץ להוסיף בשאיבת המים במילא יהיו יותר].

3. להעיר ממ"ש הרמב"ם (ריש פ"ב מהל' תשובה): "אי זו היא תשובה גמורה. זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה. לא מיראה ולא מכשולון כח. כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה. הוא ששלמה אמר (קהלת יב, א) "וזכור את בוראיך בימי בחורותיך". ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא. אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין שנאמר (קהלת יב, ב) "עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושב העבים אחר הגשם" שהוא יום המיתה. מכלל שאם זכר בוראו ושב קודם שימות נסלח לו". ע"כ.

ואפשר שזו כוונתו במ"ש שיש מעלה במ"ע שנמשכים בכלים, דאין פירושו (רק) שיש מעלה באור שמתלבש בכלים על פני אור שאינו מתלבש, אלא שמכיוון שהוא מתלבש בכלים א"א לתקנו, משא"כ אור שלמעלה מהתלבשות בכלים שאפשר לתקנו בקלות.

וזהו גם מ"ש שמטעם זה עשה דוחה ל"ת, דבאם לא יקיים את המ"ע לא יוכל שוב להמשיך את האור, משא"כ באם יעבור על המל"ת, הנה פגם אין כאן כיוון שעושה זאת ע"פ הוראת התורה (וכנ"ל מלקו"ש חל"ט), וגם את האור של מל"ת אינו מחסיר כי תלוי יותר באדם במצב שבו נמצא. ונמצא שהביאור שבלקו"ת והביאור שבלקו"ש משלימים זה לזה (שבכ"א מבואר פרט אחר שלא חסר בזה שהל"ת נדחה מפני העשה).

[ובזה יש לבאר ג"כ מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ט (עמ' 153 הע' 10): "באגה"ת בתחילתה, שע"י ביטול מ"ע "האור נעדר", וכשעובר על מל"ת כו' עושה פגם. אבל י"ל שבפרטיות, ענין הפגם הוא גם בביטול מ"ע (מכיון שגם זה הוא מרידה במלכותו ית' (אגה"ת שם)), כמובן גם מאגה"ת ספ"ז "והמבטל ק"ש פוגם כו"; והענין ד"האור נעדר" הוא גם בעובר על מל"ת". (עיי"ש, בהע' 15 ובפנים ס"ד, שמציין לזה כו"כ מקורות).

וצריך להבין מהו ה"בכללות", סו"ס הרי שני הדברים קיימים בשניהם; והנה בנוגע למ"ע מובן בפשטות שאינה דומה מרידה שע"י מעשה למרידה שע"י אי עשי'. ועד"ז נראה לבאר בנוגע למל"ת, שהאור אינו מוגבל ומדוד, ולכן לא קיים בזה החיסרון שמבאר בתנאי שאינו יכול להמשיך האור - "מעוות לא יוכל לתקן", אלא יכול להמשיכו ע"י מצב זה].

## ג

### סתירה ממק"א שמשמע שגם יותר קל לתקן מ"ע וביאור בזה בפשטות

אך לכא' יש להקשות ממ"ש רבינו הזקן בדרושים ליוהכ"פ (סח, ג ואילך) שיותר קל לתקן את החיסרון שנעשה ע"י ביטולו מ"ע מאשר לתקן הפגם שע"י מל"ת, וז"ל:

"וכאשר מבטל מ"ע הוא עושה חסרון ומניעה, שאינו מאיר עליו אור עלמא דאתגלייא דהיינו בחי' אתערותא דלתתא (והיא נקרא ג"כ אהבה זוטא . . .) בחינת אש שלמטה שהוא ע"י התבוננות הנ"ל, וכאשר עובר על מל"ת, הנה הוא מונע ומחסר אור העליון שלא יוכל האש שלמעלה שהוא אהבה הטבעית להתחזק בנפשו ולהוסיף אומץ אהבתו בסיוע של מעלה על אהבה דלתתא . . . ולכן לא יכול להמשיך אש האהבה, וע"כ אם עבר על מ"ע ושב לא זז משם עד שמוחלין לו, כי בעשותו תשובה התעוררות התשובה מועיל להלהיב אל נפשו אתעדל"ת שאבד בעונו, וזהו לא זז משם פי' שנשאר על עמדו ותיקן מה שעוות . . . משא"כ כשעבר על ל"ת שפגם ומנע את אור העליון שבאתערותא דלעילא, שאף אם יעורר באתערותא דלתתא לא תוסיף תת כח האהבה עליונה כי מנע



אורה, ולזאת תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, כי ביום הזה יכפר עליכם לפני ה' שמתעורר בחינת פנימיות רצונו ית'. . שאז נושא עוון".

נמצא שם שיותר קל לתקן מ"ע מאשר מל"ת, ויתירה מזה שמבאר שזו הכוונה במארז"ל "אינו זו משם עד שמוחלין לו" שבאמת מתקן מה שעיוות, ובשונה מהביאור בתניא שזהו כיוון שא"א לו לתקן את הפגם (אלא רק את המרידה וע"ז מוחלין לו מיד).

ויש שכ' לתרץ, דשם המדובר הוא על אור פנימי ("שאינו מאיר עליו אור עלמא דאתגלייא, דהיינו בחי' אתערותא דלתתא"), שזה יכול לתקן מיד בעשותו תשובה, משא"כ בתניא מדובר על האור מקיף ((אור ושפע מאוא"ס ב"ה בעולמות עליונים)) שנמשך וזה קשה יותר לתקן.

ודוחק, שהרי בתניא מוסיף "וגם על נפשו האלוקית", ובהמשך לזה כותב שאין תשובתו מועילה ומשמע שגם ע"ז אינו מועיל. וגם מסברא צ"ב, דהטעם שאינו יכול להמשיך את האור הוא מכיוון שהאור מוגבל ומצומצם למצווה זו ולגבה ה"ז "מעוות שלא יוכל לתקן", ומדוע שיהי' שונה בזה האור שעל נפשו האלוקית.

ובפשטות נראה לומר באופן אחר קצת, דשם אינו מדבר כלל על התיקון של להמשיך את האור שנמשך ע"י, כ"א המדובר שם הוא בשביל להגיע לאהבת ה', אלא שבשביל להגיע אלי' צריך לקיים תומ"צ שהם ממשיכים אור העליון ("אע"פ שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן הההדיוט", היינו שלאחר שמגיע מלמעלה הארה אלוקית האדם צריך לעורר גם מצידו אהבה לה'), ובאם לא קיים חסר לו באש שלמעלה וממילא לא יוכל לעורר מצידו אהבה, ובנוגע לזה אומר שמועיל תשובה על מ"ע מיד.

ועפ"ז נמצא שאין סתירה בין הדברים כיוון שמדובר על שתי דרגות שונות. ועפ"ז יובן גם בסברא החילוק ביניהם, שבנוגע לעצם המשכת האור יותר קשה לתקן במ"ע כיוון שהוא יותר מוגבל ומצומצם, משא"כ כשמדובר על לעורר אהבה לה', הרי כיוון שעשה מעשה מרידה ה"ז גורם לנתק גדול יותר ויותר קשה לעורר אהבה לה'.

#### ד

#### ביאור רבינו בזה שעשה דוחה ל"ת, וצ"ב כיצד מתאים עם המבואר בתניא

והנה בלקו"ש חל"ט (עמ' 164) כותב כ"ק אדמו"ר, וז"ל "הביאור מה<sup>4</sup> שמבאר כאן הטעם מה שעשה דוחה ל"ת: התומ"צ ה"ה בשביל להמשיך אור ע"י רמ"ח מ"ע ולהסיר את רוח הטומאה ע"י שס"ה ל"ת, כדלעיל ח"א פל"ז (מח, א). ובנדו"ד לא שייך לרוח הטומאה ח"ו שהרי התורה ציוותה

4. כלומר: (הביאור) במה שמבאר – ביאור כ"ק אדמו"ר במה שמבאר אדמו"ר הזקן בתניא.

לדחות המל"ת. משא"כ באם אפילו התורה דוחה מ"ע – סו"ס אין כאן מעשה להמשיך אור. וחסר הוא. וק"ל".

ולכאור' משם נראה ביאור אחר בדברי אדה"ז, דזה שעשה דוחה מל"ת אי"ז מפני שקשה יותר לתקנה, אלא מכיוון שכאשר התורה אומרת לדחות את המל"ת אי"ז פוגם כלום, ולפ"ז הי' אפשר שכאשר התורה לא אומרת יתכן שחמור יותר העובר על מל"ת (ולכן במ"ע מוחלין לו מיד, משא"כ במל"ת).

אך נראה שודאי אי"ז הפירוש שם, שהרי אדה"ז ממשיך ומביא שעל המבטל מ"ע נאמר "מעוות לא יוכל לתקן", ואינו יכול שוב להמשיך את האור, משא"כ בעובר (באיסור) על מל"ת שיוהכ"פ מכפר לו כיוון שהוא למעלה משם הוי' ("לפני הוי' תטהרו").

גם צ"ב לפ"ז מהי בכלל ראיית אדה"ז מהא דעשה דוחה ל"ת, שם התורה אמרה לו לעבור ולכן אין אפי' פגם, אך יתכן שכאשר התורה אינה מתירה חמור יותר מל"ת כיוון שפוגם יותר מאשר במ"ע, ומהי ראיית אדה"ז שהמ"ע חמורים יותר.

אלא נראה לכאור' כוונת רבינו לבאר: סו"ס איך יתכן שהתורה תתיר לו לעבור על מעשה איסור בידיים הרי הוא פוגם עי"ז (משא"כ באם לא יקיים מ"ע שזה רק בשאו"ת (ואין כאן מעשה מרידה), ועוד שהוא רק מחסיר אור), וע"ז מבאר שבאמת אינו פוגם כיוון שהתורה אמרה לו לעבור. וה"ז בנוסף למבואר בגוף התניא.

אלא שגם זה צ"ב, דביאור זה לא הוזכר (לכאור') כלל בתניא, ועוד והוא העיקר שכותב זה כפירוש על מ"ש בתניא ("הביאור מה שמבאר כאן וכו'").

## ה

### תיווך ביאורי רבינו בזה, ועפ"ז תירוץ הקושיות עליהם

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים והנה באג"ק (ח"כ עמ' רצט) כותב כ"ק אדמו"ר בהערה: "עבר על מ"ע ושב מוחלין לו, במל"ת תולין. ואף שעשה דוחה ל"ת – זהו מצד הענין דעולמות ונפש, אבל בענין המצוות (אורם) מל"ת גבוהים יותר".

ויש שהבינו שהכוונה היא לחילוק הנ"ל, דבאמת (האור של מל"ת גבוהים יותר ולכן גם) התשובה עליהם קשה יותר, אלא שבתניא אינו מדבר על פרט זה, כיוון שהאור שמחסיר במל"ת הוא בבחי' מקיף ואינו קשור לאדם בפנימיותו.

אלא שזה תמוה, דבפשטות מבאר אדה"ז שקשה יותר להשלים את האור שהחסיר במ"ע (וכ"ה לכאו' בסברא, וכנ"ל דכיוון שהוא אור מוגבל לכן קשה יותר לתקנו), ובפרט שמסיים שלכן אין ללמוד שום קולא במ"ע.

וא"כ צ"ל ביאור רבינו, שהרי משמע בתניא שגם יותר קל לתקן את החיסרון של מל"ת. ועוד והוא העיקר מדוע בכלל צריך לבאר כן, הרי בפשטות מבאר אדה"ז שזה שתולים במל"ת זהו מכיוון שקל יותר לתקן (משא"כ במ"ע שלא יעזור).

ואולי י"ל הביאור בכ"ז, ובהקדים, שגם לאחר שמבארים שכאשר התורה אומרת לעבור על הל"ת אין פגם עדיין צ"ב, שהרי יש אות האור העליון שמחסיר ע"י שלא מקיים את המל"ת; והנה, אף שאור זה קל יותר לתקן מאשר את של מ"ע, סו"ס מצד הסדר הרגיל נמצא שהחסיר אור שלא יכל לתקנו.

ואפשר שמחמת קושיא זו הוסיף רבינו את הביאור של "עולמות ונפש", היינו דהטעם שעשה דוחה ל"ת הוא באמת מכיוון שע"י אי קיום מ"ע הוא מחסיר אור וע"י עבירה על מל"ת ה"ה מונע פגם, ואף שגם במל"ת הוא מחסיר אור, אך אי"ז אור שביחס לאדם ולעולם אלא בעצם מציאותו, ולכן עדיף שיעבור על המל"ת.

[ובביאור ענין זה צ"ל, דמכיוון שכל התועלת והתכלית של המשכת האור הוא מכיוון ש"נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" (מדרש תנחומא נשא טז, והיינו שיהי' זה מצד גדרם של התחתונים וכמבואר בכ"מ (ראה ד"ה ונחה תשכ"ה ועוד), ולכן מה שנוגע בעיקר הוא האור ששייך לגדר הנבראים והעולם. ויש עוד להאריך בזה].

ונמצא ע"פ כ"ז, שב' ביאורי רבינו עולים בקנה אחד, ושניהם מוסיפים שבתניא ישנו ביאור נוסף בענין זה שהעשה דוחה ל"ת; כלומר, אי"ז (רק) מכיוון שיותר קל לתקן מל"ת מאשר עשה, דסו"ס לא היו אומרים לאדם שיעבור לכתחילה על איסור, וע"כ צ"ל שכיוון שהתורה אומרת לו לעבור אין בזה פגם (משא"כ בעשה שמחסיר אור), אלא שגם זה צ"ב, שהרי גם במל"ת הוא מחסיר אור ואפי' נעלה יותר, וע"ז הביאור שלגבי האדם והעולם נוגע יותר האור ששייך למ"ע.

וע"פ כ"ז אפשר לתרץ בדא"פ גם את הקושיא השני' (מה בכלל הראי' משם, שם התורה אומרת לו לעבור, משא"כ כשעשה באיסור), דמכ"ז מוכח שהאור שקשור לאדם ולעולם נוגע יותר, ומזה מובן גם בנוגע למי שעובר ע"כ באיסור, שמכיוון שהמ"ע ממשיכים אור שקשור לעולם לכן בשביל לתקנם צריך תשובה נעלית יותר.

ומובן ג"כ שביאור זה יכול להיות חלק מהמהלך בתניא, ואינו ביאור צדדי, ולכן כותב זה כפירושו על מ"ש בתניא.



## בענין גילוי השמחה בעבודת ה'

הביאור בד"ה ויהיו חיי שרה תשי"ב שאצל רוב בני השמחה צריכה להיות בפנימיות / בד"ה אתי מלבנון כלה תרס"ב מבואר לכאן להיפך / בפרטיות יותר יש ג' סתירות, בנוגע לעבודת רוב בני, בנוגע לעבודת הצדיקים ובנוגע לביטול של הנחת עצמותו / תיווך בדא"פ על שלושת הסתירות / סיכום הדרגות שנתבאר.

הת' מנחם מענדל הכהן שי' קפלון  
תלמיד בישיבה

במקומות רבים עוסקים בנחיצות השמחה ובחיפוש הדרך אליה; אולם בנוסף לזה, יש צורך להבהיר מהו השילוב הנדרש אצל יהודי, בין השמחה עם כל מעלותיה, לבין קבלת העול. להלן ביאור הענין ע"פ כמה מאמרי חסידות שעוסקים בנושא.

### א

#### ענין השמחה בגילוי שייך רק אצל צדיקים

בד"ה ויהיו חיי שרה תשי"ב<sup>1</sup> מבאר רבינו באריכות את מעלת השמחה איך שדווקא בה מתגלה התענוג שלמעלה, בשונה משאר הכוחות באדם שאינם בערך כלל לאופן שהם למעלה, שלכן ע"י שמחה מגיע בבחי' עצמות אוא"ס. לאח"ז מבאר את האופן שבו צריכה להיות השמחה, ומבאר דלבד זאת שהביטול בכלל הוא כלי לשמחה, כיון שחושב שמה שאין לו לא מגיע לו ומה שיש לו הוא רק מתנה מלמעלה, הנה נוסף לזה, השמחה עצמה צריכה להיות בביטול, והטעם לזה הוא, דמכיון ששמחה היא בתנועה של התפשטות, עלול להיות מזה יניקה לחיצונים, שמזה מוכח שגם כפי שהיא בקדושה אי"ז תכלית השלימות, ולכן השמחה צריכה להיות בביטול, שגם השמחה עצמה לא תהי' במורגש, שאז לא יכולה להיות יניקה לחיצונים.

אמנם, כ"ז הוא סדר העבודה קודם חטא עה"ד, אבל החטא גרם את ענין ההרגשה – שכל דבר יהיה במורגש, ומאז אופן העבודה השתנה, כי מכיון שלא כל מוחא סביל דא שתהיה שמחה אלוקית בלי הרגש עצמו, שזה שייך רק בצדיקים, אבל רוב בני' לא שייכים לזה, לכן אצלם צ"ל ענין השמחה רק בפנימיות, ובגלוי צריך שיהי' הקבלת עול והיראה.

1. נדפס בתו"מ סה"מ תשי"ב עמ' קסב ואילך (ביאור מעלת וענין השמחה – שם עמ' קסד ואילך). ועד"ז מבואר בכ"מ – ראה הנסמן שם (עמ' קסד הע' 16).

ואף שלכאורה איך ייתכן שתהיינה שתי התנועות יחד, הנה מבאר ע"ז "שזהו כמשל עבד העובד את רבו בקבלת עול בתכלית, שבטל לגמרי לרבו עד שאינו מציאות לעצמו כלל, הרי אף שמצד עצמו אינו שייך לשום הרגש כלל, ולא שייך שיהי' לו איזה תענוג בעבודתו, מ"מ, מצד שלימות הקב"ע נעשה גם תענוג בעבודתו, אלא שאי"ז התענוג שלו, כ"א, התענוג של האדון, דכיוון שהאדון מתענג ושמח בעבודת העבד, לכן גם העבד מתענג ושמח מהתענוג של האדון. ומזה מובן גם בעבודת האדם, שאפשר להיות ב' התנועות דשמחה ורעדה, והיינו, שמצד שלימות הקב"ע (רעדה) נעשה גם ענין השמחה, כיוון שע"ז נשלמת הכוונה העליונה דעשיית דירה לו ית' בתחתונים, אלא שהשמחה היא בפנימיות, ובהתגלות הוא ענין היראה וקב"ע<sup>2</sup>."

המורם מהדברים הוא, שאופן העבודה לרוב בני" הוא כעבודת העבד, שהשמחה בפנימיות והיראה בגילוי (כיוון שע"י חטא עץ הדעת נעשה הכל בבחי' מורגש וממילא א"א שיהי' בשמחה בגילוי ועכ"ז יהי' בבחי' ביטול במציאות, ורק אצל צדיקים שייך שתהי' השמחה ללא הרגשת עצמו כלל).

## ב

### כמה קושיות על הנ"ל ממק"א

והנה בד"ה אתי מלבנון כלה תרס"ב<sup>3</sup> מקשה אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע על הפסוק (תהלים ק, ב) "עבדו את ה' בשמחה" מהכתוב (שם ב, יא) "עבדו את ה' ביראה", ומיישב שהשמחה צריכה להיות כלולה ביראה מבפנים וכמ"ש (שם) "וגילו ברעדה" שהפירוש הוא רעדה מבפנים וגילה מבחוץ. בהמשך הולך ומבאר את הבעייתיות שבשמחה לכד, שהשמחה עלולה להיות לא על עצם האור האלוקי, אלא על מה שטוב לו מההרגש והידיעה דאלוקות שיש בנפשו וכדומה וע"ז ליפול לגסות; כמו"כ מצד שהשמחה היא פתיחת הלב, יכול ליפול בהוללות וליצנות. ולכן צריך להיות התכללות

2. לפ"ז מבאר שנח ניסה לתקן את חטא עץ הדעת ע"י השגת השלילה שעניינה הוא העדר ההרגשה, אלא שמ"מ לא פעל את תיקון הענין כיוון שהעדר ההרגשה שבזה הוא מצד הבלבול דשכרות ולא מצד הביטול. לאחריו הגיעה שרה ותיקנה את החטא. והענין בזה הוא, ששרה עניינה יראה תתאה – ביטול היש, והיינו שמצד עצמה עבודתה היא כן במורגש, אלא שמ"מ נמשך בה הארה מיראה עילאה שלכן ביטול היש שלה הוא באופן של קבלת עול מלכות שמים בבחי' הנחת עצמותו (וכנ"ל המשל מעבד), ובזה תיקנה את החטא, והיינו שבעבודתה המשיכה את ענין הביטול גם בבחי' מורגש, שהרי מצ"ע העבודה היא רק בביטול היש ומ"מ התבטלה באופן של הנחת עצמותו שאז השמחה היא שמחת האדון. ע"כ.

3. סה"מ תרס"ב עמ' רסא.

של יראה, שהכוונה היא להנחת עצמותו, שע"ז השמחה תהי' על עצם האלוקות שמאיר בנפשו וגם לא יפול בהוללות כיון שהוא בביטול<sup>4</sup>.

לאחרי זה מוסיף שיש עוד אופן עבודה, בו היראה בגילוי והשמחה בהעלם, אבל הוא שייך רק לנשמות גבוהות ביותר, שנפש הבהמית לא מסתירה עליהם כלל, משא"כ רוב הנשמות, הנה בהם אם לא תהי' שמחה גלוי' יהיו בעצבות ובנמיכות רוח, כיוון שבהם הכיווץ הוא לא ביטול והנחת עצמותו, אלא רק עצבות שהיא חלישות הנפש וא"כ עי"ז לא יהי' להם כח לעמוד כנגד הנפש הבהמית ויהיו כאסקופה הנדרסת לרצון הנה"ב. וכיוון שכן, לרוב הנשמות צריכה להיות שמחה גלוי' שעל ידה יש להם כח להתגבר על הנפש הבהמית, ורק בנשמות גבוהות אופן העבודה הוא יראה בגילוי כיוון שבהם הכיווץ עניינו ביטול והנחת עצמותו. ע"כ.

לכאור' הדברים סותרים את המבואר בתשי"ב ובכמה פרטים<sup>5</sup>: (א) בתשי"ב כותב שאופן העבודה לרוב בני" הוא שמחה בפנימיות ויראה בגילוי, ואילו בתרס"ב כותב שלרוב בני" צריכה להיות שמחה בגילוי. (ב) בתשי"ב משמע שמעלת הצדיקים היא שהשמחה יכולה להיות בגילוי<sup>6</sup>, ואילו בתרס"ב כותב שמעלת הנשמות הגבוהות היא שאצלם שייך שתהי' יראה בגילוי, משמע שהאופן הנעלה יותר הוא שהיראה בגילוי. (ג) בתשי"ב כותב בנוגע לעבד, שבעבודתו בביטול והנחת עצמותו היראה בגילוי והשמחה בהעלם, ואילו בתרס"ב כותב בתחילת הדברים, שבביטול והנחת עצמותו השמחה היא בגילוי והיראה בהעלם. וצ"ע.

## ג

### הקדמת ביאור ד' דרגות בביטול שבעבודת ה'

בנוגע לסתירה הא' (מהי דרך עבודתם של רוב בני" – שמחה בגילוי או יראה בגילוי), אולי יש לבאר בהקדים מ"ש רבינו בלקו"ש חכ"ב שיחת בהר-בחוקותי (עמ' 161 ואילך), שמדמה שם את סדר העבודה לג' הדרגות בשליחות שמביא הגר"י ענגיל (ריש לקח טוב): אופן א' שרק המעשה מיוחס למשלח, אופן ב' שגם כח המעשה מיוחס למשלח, ואופן ג' שגם גופו של השליח הוא ממש כגוף המשלח. ועד"ז מבאר רבינו בנוגע לעבודת השם:

4. ומביא שם דוגמאות לזה מרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומי' משום ששמח במצוות (ברכות ט, ב), וכן דוד שהי' מפזז ומכרכר (שמואל-ב ו, טז) ומ"מ הי' בתכלית הביטול (ראה שם, כב).

5. והיינו בנוסף לחילוק שבפירוש הכתוב "וגילו ברעדה", שבתשי"ב מפרש שהגילה היא בהעלם, ובתרס"ב מפרש שהגילה היא בגלוי.

6. ממה שכותב שבצדיקים יכולה להיות שמחה אלוקית בלי הרגש עצמו, אבל אצל הרוב השמחה צריכה להיות רק בפנימיות.

ראשית העבודה היא התבטלות בנוגע לפועל, שהתבטלותו היא רק במעשה - שעושה מה שמוטל עליו לעשות, ע"ד אופן הא' שרק המעשה מיוחס למשלח. בדרגא זו אין מקום לשום תוקף והתנשאות, כיון שאם יהיה תוקף והתנשאות, הם יהיו של ישותו העצמית. ולכן דרגא זו נקראת - "סיני".

למעלה מזה הוא מצב שבו יש באדם ביטול פנימי, ע"ד אופן הב' שכח המעשה של השליח מיוחס למשלח, ולכן כבר יכול להיות אצלו תוקף והתנשאות (כיוון שאי"ז ההתנשאות של ישותו העצמית), אך גם זה צ"ל בהגבלה, כיוון שהביטול עוד לא חדר בכל כולו, לכן דרגא זו נקראת - "בהר סיני".

למעלה מזה הוא מצב שבו הביטול של האדם הוא בכל מציאותו, ע"ד אופן הג' שכל מציאות השליח מיוחסת למשלח, ולכן בבחי' זו כבר שייך יותר ענין התוקף והתנשאות; אמנם כיוון שסוכ"ס אפשר לחלק בין מציאות השליח למשלח, עדיין צ"ל הגבלה כל שהיא לתוקף והתנשאות. ולכן נקראת דרגא זו - "ההר" (שרומז להר סיני).

ומוסיף שם רבינו<sup>7</sup>, שלמעלה מכולם הוא אדם שבטל בתכלית עד שאין מקום למחשבה על מציאות מחוץ לאלוקות, וע"ד עבד שכידוע "עבד מלך מלך" (ראה רש"י בראשית טו, יח). ודרגא זו נקראת בהר; ע"כ.

והנה בנוגע למ"ש בב' הדרגות הנעלות יותר שכנגד שליחות, שהתוקף והתנשאות צ"ל בהגבלה, י"ל שהכוונה היא לזה שהם לא בגילוי, כמ"ש אדמו"ר האמצעי<sup>8</sup> בנוגע לשמחה: "שכל שהנשמה בבחי' ביטול היא יותר יומשך בו מבחי' אי"ן דשמחה דאצילות. . וכל שמרגיש א"ע מעט גם שהוא בתכלית הדקות יסתלק ממנו האור דשמחה עליונה דאצי". . וכל שהוא בטל יותר יותר ישכון בו בגילוי", שעד"ז יש לפרש הכוונה במ"ש בשיחה שבב' הדרגות הנעלות יותר שכנגד שליחות התוקף והתנשאות (והשמחה) צ"ל בהגבלה, שהכוונה היא שהם לא בתכלית הגילוי אלא רק בפנימיות.

והנה בהמשך השיחה כותב בזה"ל (בתרגום חופשי): "למרות שהמשמעות של 'בהר' היא התבטלות נעלית ביותר, בכ"ז זוהי הוראה לכל יהודי בעבודתו הרוחנית. כי לאמיתתו של דבר כל יהודי הוא בבחינת 'הר', כל ישראל 'מלכים הם'. כאשר דורשים מיהודי תוקף וגאווה ביהדותו, אין הכוונה שמוותרים ח"ו על התבטלותו משום שאין דרך אחרת למונעו מן הרע, אלא, בפנימיותם של הדברים הרי ה'תוקף' עצמו הוא תוקפה של הנשמה שהיא חלק אלוקה ממעל ממש".

7. דרגא ד' שלא הוזכרה בדברי הגר"י ענגיל שם (בנוגע לשליח), אף שהוזכרה בכ"מ (גם בנגלה) בנוגע לביטול של העבד לאדון שאין לו מציאות כלל לעצמו.

8. מאמרי אדה"א דברים ח"ב עמ' תרצ.

ולכאורה נראה שהלשון היא בדיוק, היינו, שבמ"ש שבפנימיותם של הדברים התוקף הוא תוקפה של הנפש האלוקית שהיא חלק אלוקה ממעל ממש, הכוונה היא שדווקא בפנימיותם של הדברים כן הוא, אבל בדברים כפי שהם בחיצוניות, י"ל שכאשר דורשים מיהודי לגלות תוקף וגאווה ביהדותו, אכן מוותרים על התבטלותו וזאת משום שאין דרך אחרת למונעו מהרע.

א"כ פירוש הדברים הוא, שבנוגע לאלו שאופן עבודתם הוא באחד משלושת האופנים שכנגד האופנים בשליחות, הנה אף שמצד עצמם הם שייכים לתוקף ושמחה רק בפנימיות ובאופן הא' לא שייכים כלל לתוקף ושמחה, מ"מ נדרש מכולם תוקף ושמחה בגילוי, ואע"פ שבזה מוותרים על התבטלותם, שהרי התוקף וההתנשאות יהיו של ישותם העצמית, הנה אין ברירה אחרת, כיון שזו הדרך היחידה למונעם מהרע.

[ומ"מ מצד פנימיות נפשם, התוקף הוא תוקף דקדושה כיון שכל ישראל מלכים הם, כמו שמאריך בשיחה].

#### ד

#### עפ"ז תיווך הסתירה בנוגע לעבודת רוב בני"י

לפי"ז מבואר להדיא גם בדברי רבינו, שאכן דורשים מרוב בני"י - גם בדרגות הנמוכות יותר - שמחה גלויה וכמ"ש בתרס"ב, ומה שכותב בתשי"ב שאופן העבודה לרוב בני"י הוא כעבודת עבד שהיראה בגלוי, י"ל שבזה מוסיף על הנ"ל, היינו שאותם בני"י שדורשים מהם שמחה גלויה כדי למונעם מהרע, הנה באופן מסויים, הנדרש מהם הוא מ"ש בתשי"ב.

דהנה במאמר שם כותב ששרה היא יראה תתאה - ביטול היש, והיינו שגם לאחר הביטול נשארת מציאות כלשהי לעצמו, ואם כן צ"ב כיצד אפ"ל שבשרה הי' ביטול היש באופן של הנחת עצמותו, הרי הנחת עצמותו זהו רק כמשל עבד שאינו מציאות לעצמו וכששמח השמחה היא שמחת האדון.

ובאמת הדבר מתורץ במאמר, שכותב ע"ז וזה"ל: "שרה היא לשון שררה, בחי' המלכות . . וזהו מ"ש ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו גו', ועיקר הרבותא הוא ששרה עלתה משם, כי, בנוגע לאברהם, להיותו בחי' אבר מה, בחי' הביטול דחכמה, אין רבותא . . אלא הרבותא היא בנוגע לשרה, שעם היותה בחי' המלכות . . יראה תתאה, שהיא בבחי' ביטול היש בלבד, ולא כמו יראה עילאה . . ביטול במציאות, מ"מ הרי זה ביטול היש דקבלת עול מלכות שמים שהוא בבחי' הנחת עצמותו, ולא כמו ביטול היש שע"י השגה (כפי שנה רצה לפעול ע"י השגת השלילה כנ"ל), שהוא בבחי' יש. והיינו, שע"י ששרה היתה עם אברהם, נמשך ביראה תתאה שבה הארת יראה עילאה דאברהם, ולכן



היתה יכולה לתקן את חטא עה"ד". וכ"כ בסוף המאמר: "ניתן הכח על עבודה זו . . ע"י ההתקשרות באברהם". א"כ מה ששרה יכלה להיות בביטול של הנחת עצמותו הוא ע"י ההתקשרות באברהם.

לפי כ"ז מובן, שלרוב בני אופן העבודה הוא כזה: מצד הביטול שלהם הם לא שייכים לשמחה גלויה ואם היא תהיה אצלם תהיה זו התפשטות של הישות העצמית שלהם (ועלול להיות יניקת החיצונים, גסות והוללות), אמנם, כיון שבלי שמחה גלויה, תהיה התגברות נה"ב – שיהיו כאסקופה הנדרסת לרצונות הנה"ב, לכן נדרש מהם שיהיו בשמחה גלויה למרות החסרונות שבזה, כיון שבלי שמחה גלויה יהיה הפסד גדול יותר;

ובתשי"ב מוסיף ע"ז, שע"י ההתקשרות באברהם – יראה עילאה, אפשר שביראה תתאה תהיה הארה מיראה עילאה, דהיינו שהקב"ע תהיה באופן של הנחת עצמותו; ומובן שכשהקב"ע היא באופן הזה, כבר אין צורך בשמחה גלויה, כיון שגם בלעדיה לא יהיה כאסקופה הנדרסת לרצון הנה"ב, וא"כ, במאמר מביא רבינו אופן להינצל מהסכנות שבשמחה גלויה (שצריכה להיות כדי שלא ייפול לגמרי), והוא ההתקשרות באברהם, שע"ז הביטול הוא כביטול העבד – הנחת עצמותו, ואז השמחה בפנימיות והיראה בגילוי.

מובן, שכיון שהאופן הנ"ל מתשי"ב שייך לכל אחד, הנה זהו האופן הנדרש מכל אחד<sup>9</sup>, עד כדי כך שמצינו שמפרשים את הפסוק (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת וגו'" על העדר העבודה באופן הנ"ל, שכן כותב בסה"מ עטר"ת (עמ' צב): "תחת אשר לא עבדת בשמחה, הכוונה שהשמחה היא במורגש, שאז השמחה היא לא שמחה אלוקית . . ועי"ז ועבדת את אויביך שנופל ברע ר"ל". והיינו כנ"ל שכשהשמחה בגלוי, הנה אצל רוב ישראל יש בזה סכנות משום שזו התפשטות הישות שלו ורק באופן הנ"ל בטל בתכלית וכששמח השמחה היא שמחת האדון.

ויש להוסיף בביאור המעלה שבשרה על אברהם, שלכן דווקא היא תיקנה את חטא עה"ד (והובא לעיל שמעלתה היא, שאף שמצ"ע היא רק ביטול היש והיינו שעבודתה היא במורגש, מ"מ גם שם המשיכה את הביטול של הנחת עצמותו), שמובא ע"ז בכמה דרושים<sup>10</sup>, משל מעבד שמביא מנחה קטנה לאדון עשיר, שהאדון, למרות העושר מתפעל מזה והסיבה לזה היא: א) משום שמנחה קטנה היא דבר חידוש אצל המלך שרגיל בענינים גדולים ונעלים. ב) כשעבד שאין לו מושג במעלת המלך נכנע ומתבטל למלך, הוא פועל בזה התנשאות במלך, יותר מאשר כל דבר אחר פועל. בד"ה ויהיו חיי שרה תש"כ<sup>11</sup> מוסיף, שהוא על דרך שתשובה צריכה להיות באותו פרק ובאותו מקום וכו', שכן הוא גם בנוגע לחטא עה"ד, שכיון שעניינו הוא ענין ההרגשה, לכן התיקון שלו הוא כשהביטול בתכלית קיים גם באדם שמצ"ע העבודה אצלו היא במורגש.

9. להעיר מהמבואר בקונטרס עץ החיים ס"ז, עיי"ש.

10. מאמרי אדה"א שם עמ' תרצט, סה"מ עטר"ת עמ' צו ובכ"מ.

11. נדפס בתו"מ חכ"ז עמ' 136 ואילך (הביאור שבפנים – עמ' 144).

## ה

## גילוי השמחה אצל צדיקים

בנוגע לסתירה הב' (שבתשי"ב משמע שאצל צדיקים שבטלים לגמרי השמחה היא בהתגלות<sup>12</sup> ובת"רס"ב כותב שאצל הנשמות הגבוהות שבטלות לגמרי היראה בגילוי) יש להוסיף שבפשטות נראה שהיראה צריכה להיות בגילוי, שהרי המדובר כאן הוא בנוגע לצדיקים שבטלים לגמרי – ביטול במציאות, ועל ביטול במציאות מובא משל מאדה"א<sup>13</sup> מ"איש המתקרב אל המלך בתכלית הקירוב עד שעומד לפניו ממש אזי מתבטל ממציאותו לגמרי והיה כאבן דומם ממש בלי דיבור ותנועה כלל וכלל", מובן שקשה לומר על אדם שבמעמד ומצב כזה, שהשמחה אצלו בהתגלות.

ואולי יש לתרץ, דהנה דברי אדה"א הנ"ל הם משל על יראה עילאה (כמ"ש שם להדיא), וא"כ אפ"ל שבתשי"ב קאי על צדיקים סתם שאינם בעלי יראה עילאה – שאינם כעומדים לפני המלך וממילא אין אצלם יראה בתכלית, ומ"מ אין אצלם הרגש עצמם כלל, ולכן יכולים לשמוח בשמחה גלו' – כיון שאין זו התפשטות מציאותם אלא שמחת האדון, (באנשים שעבודתם כעבודת שרה שמצ"ע הם כן במורגש, בהם צריך להיות ביטול ויראה בגלוי ושמחת האדון רק בפנימיות, אבל צדיקים שאין אצלם הרגש עצמם יכולים לשמוח בגלוי) וא"כ מ"ש אדה"א לא קאי בצדיקים אלו; ואילו בת"רס"ב מדבר על צדיקים במדרגה נעלית יותר – יראה עילאה, והיינו, שהמשל של אדמו"ר האמצעי מהעומד לפני המלך הוא רק על צדיקים אלו, ואצלם דווקא היראה היא בהתגלות ("כאבן דומם ממש בלי דיבור ותנועה וכו') והשמחה רק בהעלם.

ובאמת בתשי"ב כותב על הצדיקים (רק) שהם "בלי הרגש עצמו", משא"כ כשעוסק בת"רס"ב בצדיקים שעבודתם ביראה (בגלוי), מפליא במעלתם ביותר, שכ"כ שם: "עבודה ביראה היא דווקא בנשמות גבוהות ביותר אשר אור נשמתם מאיר אצלם בגילוי ולא יש אצלם שום העלמות והסתירים מצד הגוף והנה"ב . . העצבות היא מצד הקלי' שאינו שייך בנשמות אלו אחרי שאין בהם תערובות נה"ב כו' . . בני עלי' כאלה מועטים המה" עיי"ש.

12. וכן המדרגה הרביעית שבשיחה הנ"ל. אמנם ייתכן ששם הכוונה לאופן העבודה הב' בעבודת שרה דלקמן בפנים.

13. מאמרי אדה"א שם עמ' תרצד.

## י

## שני אופנים בדרגא של הנחת עצמותו

בנוגע לסתירה הג', שבתשי"ב מבואר שבהנחת עצמותו היראה בגלוי, ובתרי"ב מבואר (בתחילת הדברים, לפני שמדבר על הנשמות הגבוהות) שבהנחת עצמותו השמחה בגלוי, הנה בסיום כמה מהדרושים הנ"ל<sup>14</sup> וביתר ביאור במאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה<sup>15</sup> מבואר הענין.

דהנה, הובא לעיל ששרה הוא מלשון שררה – שהיא בחי' מלכות, וידוע שבמלכות יש שני ענינים הפכיים: מצד אחד יש בה הגבהה והתנשאות, ומצד שני יש בה ביטול (כנ"ל שהיא בחי' יראה תתאה), ומבואר ע"ז שהביטול שבה הוא מצד שרשה שברדל"א, וכיון שרדל"א הוא העלם עצמי שאינו שייך לגילוי והיינו שהוא העלם שאינו במציאות לכן הביטול שבמלכות הוא ביטול בעצם, אבל בחיצוניות היא האחרונה שבספירות ובבחי' יש. אמנם כיון שהמלכות היא בביטול בעצם, לכן גם היש שבה הוא בבחי' ביטול.

על יסוד זה מבואר שיש שני אופנים בעבודת שרה – יראה תתאה: אופן אחד הוא שיש בה גילוי שגובר על המציאות שלה, בלשון הרב: "שהגילוי שמאיר לו ע"י עבודתו הוא כמו שהוא במצב דיראה וביטול, ולא בהמציאות שלו" והיינו כמו שהובא עד כה מתשי"ב, שעם כל הביטול באופן של הנחת עצמותו, שלכן השמחה היא שמחת האדון, מ"מ צריך שהשמחה תהיה רק בפנימיות, כלומר, שלא במורגש. אופן שני בעבודת שרה הוא, שהגילוי הוא גם במציאות והיינו, דכיון שהמלכות בביטול בעצם, "לכן גם המורגש דמלכות הוא בביטול" ואפשר להמשיך את הביטול של הנחת עצמותו – ששמח בשמחת האדון, גם בהרגשה, כלומר, גם בהתגלות. א"כ בתשי"ב מבאר כאופן הא' ובתרי"ב כאופן הב' (ומתאים לזה שמציין שם לדוד המלך – בחי' מלכות)<sup>16</sup>.

א"כ, באופן הב' עבודת שרה שונה משל אברהם (יראה עילאה) יותר מאשר באופן הא', שבאופן הא' עבודת שרה היא בדוגמת אברהם שבטל במציאות – לא במורגש, רק שאצלה זהו דבר חידוש כיון שמצ"ע היא רק ביטול היש; משא"כ באופן הב' בו הביטול אצלה במורגש, אי"ז כמו באברהם שאצלו העבודה היא שלא במורגש.

מובן שבאופן הב', תיקון חטא עה"ד הוא בשלימות יותר, שהרי זה דבר חידוש יותר, שאפילו במורגש יש ביטול בתכלית וכמו"כ זה פועל יותר התנשאות במלך – שגם מציאות מורגשת כפי

14. מאמרי אדה"א שם, סה"מ עטר"ת שם. וראה סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קנ ואילך.

15. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' נה (התוכן דלקמן עמ' נז ואילך).

16. לפי כל הנ"ל מובן שבתרי"ב מתייחס לג' מדריגות, בתחילה לאופן הב' בעבודת שרה, לאח"ז לעבודת אברהם – יר"ע ולאח"ז לעבודת רוב בני", שהיא בשמחה גלויה כדי למונעם מהרע.

שהיא נשאר מורגשת, מתבטלת אליו ובאופן זה, התיקון הוא ממש במקום של החטא – במורגש<sup>17</sup>.

ולהעיר מד"ה ואתה תצוה תשמ"א<sup>18</sup>, שמבאר שיש שני אופנים בגילוי העצם, אחד הוא כפי שהעצם מוגדר בזה שמושלל מציורים, ואופן נעלה יותר שמתגלה עצם הנשמה כפי שמושרשת בעצמותו, שמצד הפשיטות שבעצמותו העצם וציור הכוחות הגלויים כולא חד, שזה מתאים עם ב' האופנים המבוארים כאן.

ולפי"ז הלשונות במאמרים הן בדיוק, דהיינו, שבתשי"ב שמבאר כאופן הא', ש(כמבואר בד"ה ואתה תצוה) הוא נפעל בעיקר מצד משה, הלשון היא שזה נפעל ע"י ההתקשרות באברהם – ע"ד "ואתה תצוה" (ע"י משה), ובמאמרים שמבארים כאופן הב', ש(כמבואר שם) הוא נפעל ע"י עבודה מצד ישראל, הלשון היא שמעשה אבות ואימהות הוא הוראה ונתינת כח – ע"ד "ויקחו אליך", היינו ע"י נתינת כח אבל מצד עבודת המטה.

ולהוסיף, שע"פ מש"כ (בסיום ד"ה "ואתה תצוה" הנ"ל) בנוגע לגאולה האמיתית והשלימה, "שאו יהיה גילוי אלוקות גם מצד המטה", מובן שהאופן השני בעבודת שרה הוא מעין המצב דלעת"ל - שהגילוי הוא גם מצד מציאות המטה.

אמנם הוא רק מעין לעת"ל, שכן כותב אדמו"ר האמצעי<sup>19</sup> (אחרי שמבאר את עבודת שרה הנ"ל): "וכמו שאנו רואים שיכול להיות ד"ז בצדיקים גדולים שעבודתם להתענג על ה' בתענוג מורגש ביותר עד שנהנין מענג האלוקי כמו בענג מורגש הגשמי בלבם ובשרם הגופני בלי שיצטרכו כלל למזון גשמי . . . וכן לעתיד צדיקים נהנין כו' ויחי' בזה כמו במזון גשמי דאכילה"; פשוט שכאשר במאמרים שלעיל מובא האופן הב' בעבודת שרה כדבר ששייך לכלל ישראל, אין הכוונה שכ"א יכול לוותר על מזון גשמי ע"י שיהיה לו תענוג אלוקי במורגש, אלא הכוונה היא ששייך שהתענוג האלוקי (שמחת האדון) יהיה במורגש במידה מסויימת.

והיינו כמ"ש בעטר"ת: "ידוע דהבירור בדרך מלמטלמ"ע הוא דוקא באהוי"ר בהתגלות הלב. והרי אהבה זו היא במורגש . . . וצ"ל בזה ביטול . . . והוא בחי' מ"ה שבנש"י שיש בהם בעצם בחי' הביטול . . . ועי"ז אין האהוי"ר בבחי' מורגש כ"כ. ומ"מ ה"ז בבחי' הרגשה".

17. וכ"כ בסה"מ עטר"ת עמ' צח.

18. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו עמ' קכט (תוכן הביאור שבפנים - עמ' קלו).

19. שם עמ' תשא.

לפי"ז מובן שגם באופן הב' בעבודת שרה שבו השמחה (שמחת האדון) במורגש, אי"ז במורגש לגמרי ורק לעת"ל יהיה הביטול כמ"ש אדה"א ב"מורגש ביותר"<sup>20</sup>.

## ז

## סיכום הדרגות לפי כל הנ"ל

ובאם כנים הדברים, נמצא שע"פ המבואר בכל המאמרים הנ"ל יש ו' מדרגות בענין גילוי השמחה:

(א) אצל רוב בני"י, בשביל שלא יהיו כאסקופה הנדרסת נדרש מהם שתהי' אצלם שמחה בגילוי (למרות שזו תהיה התפשטות של מציאותם ויש בזה סכנות).

(ב) אופן נעלה יותר שיכול להיות אצלם (וממילא גם נדרש מהם) הוא ע"י ההתקשרות לאברהם – יראה עילאה, שע"ז הביטול אצלם הוא כביטול העבד שהשמחה היא שמחת האדון, אבל שמחה זו היא רק בהעלם ובגלוי הוא ענין הקב"ע; אופן הא' בעבודת שרה.

(ג) אופן נעלה עוד יותר, בו מצד שרשם ממשיכים את הביטול של העבד גם במורגש (מעין לע"ל), דהיינו שהשמחה בהתגלות ועדיין היא שמחת האדון, וצריך לזה גם עבודה מצד האדם – "ויקחו אליך"; אופן הב' בעבודת שרה.

(ד) צדיקים שבטלים במציאות שאין להם הרגש עצמם כלל, כמו קודם חטא עה"ד, שלכן יכולה להיות אצלם שמחת האדון גלוי' (והיראה אצלם רק בהעלם).

(ה) אופן העבודה אצל צדיקים שבביטול לגמרי – כעומד לפני המלך, שעבודתם באופן של יראה עילאה (אברהם) שהיראה בגלוי והשמחה רק בהעלם, (אלא שא"צ שהשמחה תהי' בגילוי כיוון שאין את החשש של אסקופה הנדרסת וכן באופן הב').

(ו) אופן העבודה אצל צדיקים גדולים ביותר, שהתענוג האלוקי (שמחת האדון) אצלם כ"כ במורגש, עד שכבר לא זקוקים למזון גשמי וכמו לעת"ל.

"וע"י השמחה בעשיית המצוה, כולל גם בקיום הציווי וכל מעשיך יהיו לשם שמים ובכל דרכיך דעהו, יפרצו את גדרי הגלות, ואתי מר דא מלכא משיחא, דוד מלך ישראל, יחד עם משה רבינו רעיא מהימנא, שהרי גואל ראשון הוא גואל אחרון, כולל גם הרעיא מהימנא שבכל דור ודור . . .

20. אמנם, שם (עמ' תשב) כותב "וגם אנו רואים בעבודה שבלב בהתלהבות מורגש ביותר מ"מ לא ידע וירגיש עצמותו כלל שעושה דבר מה כמו התמימות המופלגת כו)", הרי ששייך בזמן הזה גם התלהבות מורגש ביותר, ודלא כמ"ש בסה"מ עטר"ת (ושם גם כשכותב על התמים בעצם, כותב רק שהשמחה במורגש והיינו בפשטות כדבפנים). ויש ליישב.

שבקרוב ממש תקויים ההבטחה הקיצו ורננו שוכני עפר ועמהם יחד נלך לקבל פני משיח צדקנו,  
ושמחת עולם על ראשם במהרה בימינו ממש<sup>21</sup>."



---

21. סיום ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"א (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' קנד).

## בגדר מלאכת אפיה

שלושת החידושים של הריב"א המובאים בתוס' / צ"ב בכל אחד מהם, וכמו שהקשו במפרשים / חקירת האחרונים האם האפי' היא חלק מהמלאכה או רק תנאי ולכאור' פשיטא שהיא חלק ממעשה האיסור / בזה גופא ג' אופנים / ביאור כל דברי הריב"א לפי האופן הראשון / ביאור דבריו לפי שני האופנים האחרים.

הת' מנחם מענדל שי' רייניץ  
תלמיד בישיבה

### א

#### ספק הגמ' בנוגע ל"הדביק פת בתנור"

אי' במסכתין (ד, א): "בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו", כלומר אדם הדביק פת בתנור (בשבת) בשוגג ונזכר קודם שתיאפה, האם חכמים התירו לו לרדותה (ויעבור בכך על איסור דרבנן<sup>1</sup>) בשביל שלא יתחייב מדאורייתא על האפי', או לא התירו לו איסור קל זה של רדי' למרות שעי"ז תיאפה הפת.

ושקו"ט בגמ' במאי מיירי "א"ל רב אחא בר אביי לרבינא, היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה, למאן התירו? ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב, והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה, אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה".

ומשני: "אמר רב שילא, לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיוכה חבירך? אלא אמר רב אשי לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה".

וכן היא מסקנת הגמ' ובלשון פשיטותא<sup>2</sup> "רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא, אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה".

1. ראה רש"י (ד"ה הדביק) "וקיימא לן (לקמן דף קיז, ב) דרדיית הפת שבות היא שהיא חכמה ואינה מלאכה", ובתוס' (ד"ה התירו) "ואע"ג דאמרינן בר"ה בפרק י"ט (דף כט, ב ושם) כל מלאכת עבודה לא תעשו וגו' יצאו תקיעת שופר ורדיית הפת שחכמה היא ואינה מלאכה, מ"מ מדרבנן אסורה".

2. כן פירש"י (ד"ה בהדיא) שמחדש (לא רק שמדובר בחיוב סקילה, אלא) גם פשיטת ספיקו של רב ביבי, ובתוס' (ד"ה מתני לה בהדיא) מביא גירסא שמחדש רק שמדובר במזיד אך לא פושט את הספק, אך להלכה נפסק שהתירו לו (ראה שו"ע סי' רנד ס"ו).

## ב

## ביאור התוס' בצד שלא התירו לו וקושיית השפ"א

בתוס' (ד"ה קודם שיבא לידי איסור סקילה) מק' (על מסקנת הגמ'<sup>3</sup>): "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה, פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו", והיינו בפשטות כיוון שמדובר על אדם שעשה במזיד איסור דאורייתא, וא"כ ודאי שיעדיף לעבור על איסור קל בשביל שלא להתחייב סקילה.

ומתריך: "ותי' ריב"א, דאם לא התירו לא מיחייב סקילה, כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו", ולפ"ז נמצא שספק הגמ' הוא האם תיקנו שלא ירדה, או שלא תיקנו כלום וממילא לא יתחייב סקילה רק אם ירדה בפועל<sup>4</sup>.

והביאו ראי' לדבריהם: "וכן בפסחים בס"פ האשה (דף צב, א) 'ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת', אלמא לא מיחייב כרת הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח" (שלושה דברים אלו הינם מקרים שחכמים אסרו על האדם לעשות קרבן פסח למרות שמדאורייתא הוא ראוי, ומכך מוכיחים התוס' שאם חכמים אסרו לו אינו עובר על כרת).

והק' השפ"א (בא"ד ד"ה ותריך ריב"א) "וצע"ג בסברא זו, כיון דבאמת מיד שהדביק חייב אך אם הי' רודה לא הי' נגמר וע"י שנאנס על הרדי' יפטור הוא מילתא דתמוה לנו, ולדבריהם אם אחר לא יניחנו לרדות אף שהבי"ד יתירו לו לרדות יהי' פטור ג"כ. וראייתם מפסח לא דמיא כלל כמ"ש בתוס' ישנים דהתם מתחילה כשהגיע זמן החיוב ואינו יכול לעשות חובתו מפני מעשה האיסור נמצא דביטל המעשה מיד מפני אונס הוא [משא"כ כאן כבר נעשה המלאכה בלא אונס אלא דאח"כ יש עצה להחזיר המעשה שנעשה כבר".

ולהעיר, שלכאו' אפשר לומר בדברי התוס' שזוהו דווקא בגלל אונס חכמים (שכך משמע קצת ממ"ש ע"י מה שאנו אוסרין לו", וכן בהמשך "הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח", וראה בזה לקמן), ואפשר שאין כן הדין בכל אונס, אך השפ"א הבין שכוונת התוס' היא רק מצד שזה אונס.

וסברת השפ"א בפשטות, דהרי מעשה אפייתו נגמר מצ"ע ע"י הדבקותו, וכל מה שיגרום אם ירדה הוא שימנע את התוצאה של הדבקותו, וא"כ כיצד אפשר לומר שאם אנסוהו שלא יוכל למנוע יהי' פטור, הרי כל האונס הוא רק על המניעה ולא על עצם המעשה.

ובשלמא בנוגע לפסח, שם אנסוהו לפני תחילת המעשה ומוכן שנפטר כיוון שנעשה ע"י חכמים, משא"כ בנדו"ד שרק אנסוהו שלא יוכל למנוע, ומדוע שיפטר. [וא"כ צ"ל ובתרת: האם אפשר

3. משא"כ בהו"א שמדובר בשוגג אפשר שיעדיף שלא לעבור על איסור דרבנן אף שיתחייב עי"ז קרבן (ובפשטות גם יגרום שיעבור איסור דאורייתא, ראה לקמן סי"ג).

4. וראה בשפ"א שדן האם מותר לו לרדות (למרות האיסור דרבנן שברדי') מצד פקוח נפש.



לומר שבכל אונס יהי' פטור; האם יש מקום להבנה שיש חילוק בזה בין אונס חכמים לבין אונס רגיל].

## ג

## חקירת האחרונים בגדר אפי'

ובכדי לבאר זה היטב, יש להקדים ולבאר תחילה מהות מלאכת אפי' מה עניינה.

ויש להקדים החידוש שיש במלאכה זו לגבי שאר (רוב) המלאכות, שבכל מלאכה יש את פעולת האדם ויש את הנפעל של פעולתו, משא"כ במלאכת אפי' הנפעל מרוחק מהפעולה, וא"כ ישל"ע כיצד ניתן לחייבו, הרי הוא רק הדביק את הפת והיא עוד לא נאפתה, וכאשר נאפתה כבר אי"ז מיוחס אליו לכאו'.

ומצינו באחרונים שקו"ט בזה, ובכללות ב' אופנים בזה בכללות – בשו"ת אפיקי ים (סי' י) כתב שמעשה האיסור הוא ההדבקה והאפי' היא רק תנאי בשביל לחייבו, ואילו בשו"ת אבני נזר (סי' מח) לומד שהאפי' היא חלק ממעשה האיסור.

ובשו"ת אפיקי ים (שם) מביא ראי' לדבריו ממלאכת זורע, שהצמיחה של הזרע שהטמין באדמה צומח רק לאחר השבת, וע"כ שהחייב הוא ע"כ ששם באדמה הגם שלא הצמיח מיד, ובשאר האחרונים כתבו (ע"פ דברי הירושלמי) שזריעה היא חידוש מיוחד שמלכתחילה נעשה לאחר שבת, ועוד והוא העיקר שהצמיחה אינה מגיעה מכוחו משא"כ באפי'.

ולכאו' בזה תלוי' השקו"ט באחרונים (ראה רש"ש לקמן עג, ב ועוד. ובירושלמי בפרקין ה"ז מפורש שחייב) מה הדין כשהדביק בשבת ונאפה במוצ"ש, שבאם זהו חלק מהמלאכה ודאי שצריך שיהי' בשבת, משא"כ באם זהו רק תנאי שאפשר שהתנאי יהי' ביום חול.

[ולהעיר, שאף שאפשר לחלק ולומר שגם באם זהו תנאי צריך שהתנאי ייעשה בשבת, אך לצד השני שזהו חלק מהמלאכה מוכרח שצריך להיות ביום חול, דלא שייך לומר שאפשר לחייב אדם על מלאכה שחלקה נעשית ביום חול].

## ד

## נראה שאין האפי' רק בגדר תנאי אלא מעצם האיסור ובזה גופא כמה אופנים

ויש להקדים דשיטת האחרונים הנ"ל שההדבקה היא האיסור והאפי' היא רק תנאי בשביל לחייבו היא חידוש גדול. ראשית מסברא, דבפשטות המלאכה היא לאפות את הפת וההדבקה היא מעשה ללא חשיבות כלל, וכיצד ניתן להפוך את הטפל לעיקר והעיקר לטפל.

עוד יש להקשות מדברי הגמ' בסוגיין שמק' "ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב, והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה", ובאם האפי' היא רק תנאי מה החיסרון בכך שהי' מזיד כאשר נעשה התנאי.

[והנה יש שכ' לתרץ, דגזירת הכתוב היא שתהי' לו ידיעה שהוא חייב, ובמילא גם באם נאמר שהאפי' היא רק תנאי עדיין שייך לומר שבאם אינו יודע שחייב אינו נק' שוגג מתחילתו ועד סופו. אך דוחק, דבפשטות אין לומר כן בכל תנאי אלא מוכרח שכאן אינו תנאי. וכן משמע ברש"י שכתב "תחלתה וסופה – תחלת המלאכה וסופה לא נודעה לו שגגתו עד שנגמרה עבירה", ומשמע שבא להדגיש שלא הי' שוגג בכל המלאכה].

אלא נראה שבאמת האפי' היא מעצם האיסור (ואדרבה היא העיקר ולא ההדבקה), וא"כ שוב צ"ב כיצד אפשר לקשר זאת לאדם. ומצינו בזה באחרונים כמה אופנים:

(א) בחידושי הגר"מ קזיס (בסוגיין) מבאר שגדר האפי' אינו רק ההדבקה בתנור, כ"א גם ההגסה בקדירה וההשגחה עלי' ה"ה חלק ממלאכת האפי', עיי"ש. ולהעיר שכן גם הפי' אפי' בעולם, דאי"ז רק ההדבקה כ"א גם שמשגיח שנאפה כרצונו וכו'.

(ב) בשו"ת הר צבי (סי' קכח) לומד שדין אפי' בשבת ה"ז מדין "אשו משום חיציו" (ב"ק כב, א), היינו שחיוב האדם על אשו שהזיקה הוא כחיובו על זריקת חץ (לדעת ר"י, ודלא כדעת ר"ל שם שחיובו הוא ע"כ שממונו הזיק), וזהו גם הפירוש כאן, שמכיוון שהאפי' נעשתה מכוחו ה"ז כאילו שהוא עשה זאת בעצמו<sup>5</sup>.

[והנה לפ"ז נמצא שחיובו הוא כאשר הפת נאפתה בפועל, אלא ששלב זה מיוחס אליו מכיוון שנעשה מכח זה שהניח את הפת באש. אך אולי יש לומר בעומק יותר שחיובו אינו על הזמן שנאפתה הפת אלא על הזמן שהניחה:]

(ג) בנימוקי יוסף (ב"ק שם) מק' כיצד אפשר להדליק נר בע"ש, והרי אשו משום חיציו וה"ז כאילו הדליק בשבת. ומתרץ דאף שמיוחס אליו ה"ז מיוחס למה שעשה בע"ש שבזה גופא כלול מה שדולק בשבת. ולפ"ז אפשר לבאר בעומק יותר דעצם הכנסתו לאש ה"ז כאילו שהפת כבר נאפתה אלא שהיא רק מחוסרת זמן.

ובביאור יותר י"ל בג' האופנים; החידוש במלאכת אפי' הוא שהנפעל (זה שהפת נאפתה) מרוחק מהפעולה (הכנסתו אותה לאש) ובשביל ליישב קושיא זו מבארים האחרונים בכמה אופנים: הגר"מ קזיס הרחיב את פעולת האדם עד לאפי', ההר צבי קישר את הנפעל שנעשה מאוחר יותר לאדם

5. וראה לקמן סי"ב ביאור בדא"פ מדוע לא למד הגר"מ קזיס כהבנה (שלכאו' פשוטה יותר) שהחיוב באפי' הוא ע"ד אשו משום חיציו.

(הגם שבפועל אין נמצא שם), והאופן הג' הוא לומר שיש נפעל כבר בעת הפעולה, אף שעוד לא נעשה בפועל בגשמיות העולם.

נמצא א"כ שלושה אופנים בביאור גדר אפי' (לפי האופן הפשוט יותר שאינה רק תנאי אלא מהות האיסור). ונבאר תחילה לפי הבנת הגר"מ קזיס.

## ה

### לפי אופן א' באפי' מובן מדוע פטור באונס

לפי הגר"מ קזיס מתורצת הקושיא הנ"ל (מדוע אם אסרוהו לרדות יהי' פטור ה"ז לכאו' רק אונס מניעה) בפשטות, דכיוון שעל חלק האפי' צריך שהאדם ממש יהי' שם (שישגיח ויגיס וכו'), הנה כיוון שבסוף הי' אונס שלא לסיים את המלאכה נמצא שלא עשה את כל המלאכה במזיד.

ונמצא א"כ שבכל אונס באמצע האפי' (לאו דווקא אונס חכמים) יהי' הדין כן שפטור כיוון שלא עשה את כל המעשה במזיד. (משא"כ בזריקת חץ ששם את הפגיעה לא עושה האדם, ואין נפק"מ אם יהי' מזיד בנפעל לאחר שעשה את הפעולה של זריקת החץ).

משא"כ השפ"א למד (כנראה) שהחיוב של אפי' הוא ע"ד חץ, וא"כ פשיטא לי' שבכל אונס יהי' חייב ורק באונס חכמים יש חידוש שפטור, ומק' מנ"ל. וראה לקמן קצת סברא בזה. ולפ"ז כוונת התוס' "הואיל ורבנן הוא דאסרי' לי" בדווקא שחכמים אסרו.

שוב מצאתי, שבהמשך השפ"א מקשר לחקירה הנ"ל, וז"ל "[אפשר לומר דהחיוב אינו בשעה שהדביק אלא בשעה שנגמר האפי', ומשו"ה פטור אם אינו יכול לרדות מחמת אונס. אך לפמ"ש האחרונים להוכיח מדברי הירושלמי בפרקין (ה"ו) דאם הדביק פת בתנור בשבת סמוך לחשיכה ונאפה במוצ"ש חייב, ע"כ מוכח דהחיוב הוא מיד בשעה שהדביק ושוב קשה למה יהי' פטור ע"י האונס כנ"ל]", הרי שכתב בהדיא את התירוץ הנ"ל והקשה מירושלמי. ואולי י"ל בשיטת האחרונים הנ"ל (שהיא הסברא הפשוטה) שהאפי' היא חלק מהמלאכה שאין הכרח שכן ס"ל לבבלי, ולכן מבארים בבבלי באופן אחר (שהרי בחלק מהאחרונים כתבו בדין זה שפטור על אף דברי הירושלמי). וצ"ע.

ואין להקשות לפ"ז מה מוכיח תוס' מפסח, הרי שם אי"ז קשור לחידוש שנתבאר בנוגע לאפי' (שהאדם נמצא בכולה), דפשיטא שאין חידוש התוס' בגדר אפי', אלא שכיוון דפשיטא לתוס' (גם בהו"א) שזה גדר אפי', לכן יכול לחדש שמכיוון שאונס יהי' פטור.

וחידוש התוס' (שלא הי' בהו"א) הי' אפ"ל בפשטות, שאינו מחדש שאם חכמים מנעוהו אינו חייב כרת (כיוון דפשיטא הוא וכמו בכל אונס), אלא שחכמים העמידו דבריהם (התערבו) גם במקום

כרת דאורייתא; היינו החידוש הוא לא שיש להם כח להעמיד דבריהם במקום תורה, דהרי כלל הוא (ראה יבמות ז, ב וש"נ) שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, אלא שרצו להעמיד דבריהם במקרים אלו.

אך אין נראה כך כלל מדברי התוס' שכ' "דאם לא התירו לא מיחייב סקילה, כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו", וכן בנוגע לפסח "אלמא לא מיחייב כרת הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח", משמע שחידושם הוא בכך שאינו חייב כרת.

אלא נראה, דחידוש התוס' הוא שגם אונס חכמים נקרא אונס<sup>6</sup> למרות שבפועל אין האדם אנוס, דהרי באופן מציאותי הי' יכול לרדות. וכן הראי' מפסח היא שמכיוון שחכמים אמרו לו אינו חייב כרת.

[אך דוחק קצת, דלכאור' אדרבה באם חכמים מנעוהו פשוט יותר שפטור כיוון שיש להם כח להפקיע ממנו איסור כרת, וגם אינו אשם כלל כיוון שעשה זאת בהיתר, משא"כ באונס מציאותי שאין כאן הפקעה של האיסור. ואין לומר, דסו"ס מכיוון שאשם בהדבקות הפת יתחייב למרות שהסוף הי' באונס, דא"כ מה הראי' מפסח שם גם אינו אשם כלל. ויש ליישב].

## ו

### ביאור התוס' דהוי התראת ודאי וצ"ב בדבריו

וממשיך התוס' ומקשה: "וא"ת, והיכי אתי לידי חיוב סקילה, והא התראת ספק הוא, דבשעה שהדביק פת בתנור שמא היה בדעתו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה, ומה שלא רדה שמא שכח ההתראה". ומתרץ ריב"א "דכיון שהדביק תוך כדי דבור של התראה, ובודאי תאפה אם לא ירדנה, לאו התראת ספק הוא, דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפייה".

ומוסיף תוס': "ולא הוי התראת ספק אלא בלוקח אם על הבנים למ"ד בפ' ואלו הן הלוקין (מכות דף טו, א) בטלו ולא בטלו, דשמא לא ישבור כנפיה או לא ישחטנה, ועכשיו שמשבר כנפיה אין יכולין להתרותו, דלא הויא התראה אלא על הלאו והלאו כבר עבר. וכן בשבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו ואכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה, דכשמתרין בו בשעת אכילת איסור עדיין מחוסר מעשה אכילה של תנאי קודם שיתחייב מלקות, אבל הכא כשמדביק פת בתנור אין האפייה מחוסרת מעשה".

6. להיפך מסברת השפ"א שדווקא באונס חכמים יהי' פטור (וכמשי"ת לקמן), היינו שמחד יש מעלה באונס רגיל שהוא אונס מציאותי משא"כ כאן שאינו אנוס, ולאידך יש מעלה באונס חכמים שיש להם כח להפקיע איסור תורה בשאו"ת (ראה יבמות ז, ב), ובזה תלויים שתי הסברות שבפנים.

ובדברי התוס' יש לעי' בכמה פרטים ומהם:

(א) קושיית המהרש"א: קושיית התוס' היא (לכאו') ממ"ש בגמ' "קודם שיבא לידי איסור סקילה", שע"ז מק' כיצד יכול לבוא לידי חיוב סקילה, ולכאו' קושיא זו אינה על הגמ' כאן אלא על יסוד מלאכת אפיה שהיא א' מל"ט המלאכות (לקמן עג, א) שחייבים עליהם סקילה (ראה לקמן צו, ב), שע"ז יכול להקשות כיצד שייך בכלל חיוב סקילה על מלאכה זו.

(ב) קושיית הגרעק"א: ישל"ע מה נשתנה בתירוץ התוס'<sup>7</sup> שלא הי' בהו"א – שהי' בדעתו להשאירה עד שתאפה, או שמכיוון שזה מעשה איסור שאמור להיגמר מצ"ע אין נוגעת כאן דעתו; בקושיית התוס' משמע שהעיקר הוא הדעת ("שמא היה בדעתו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה"), וכן משמע בתחילת התירוץ ("לאו התראת ספק הוא, דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפיה"), אולם ממה שסיים בתירוץ ("עדיין מחוסר מעשה אכילה . . . אבל הכא כשמדביק פת בתנור אין האפיה מחוסרת מעשה") משמע שיסוד התירוץ הוא שמכיוון שהמעשה אמור להיגמר מצ"ע חייב בכל אופן<sup>8</sup>.

(ג) עוד העירו באחרונים מדברי התוס' במכות (טו, ב ד"ה מידי<sup>9</sup>) שכ' בנוגע לשילוח הקן ע"ד מ"ש כאן, וז"ל: "כשבית דין הזהירו לו לא לילקי, דבשעה שעבר התראת ספק היא דשמא יקיים העשה וישלחנה תכף לאחר שנטלה. וי"ל דהשתא מיהא עובר בלא תקח האם דהא לא קרי מחוסר מעשה, וא"כ יש לנו לומר שלא יקיימנה אם הוא עושה לעולם מה שהוא עושה עתה שלא משלחה שעובר בלאו ואינו מקיים העשה. דהכי נמי אמרינן בנזיר שהיה שותה דלוקה על כל אחת (לקמן דף כא, א) דלא הוי התראת ספק משום דשמא ישאל על נזירותו, משום דכיון שהוא עומד הוא עובר, ויש לנו לומר שמעולם יעמוד כמו שהוא עכשיו ולא ישאל לחכם לעולם והלכך לקי כל כמה דלא שאל, ושפיר הוי התראת ודאי, הכא נמי יש לנו לומר דלעולם לא יקיים העשה והוי התראת ודאי".

דלכאו' יסוד קושייתו ותירוץו הוא ע"ד כאן, אך חילוק גדול ביניהם, שכאן הזכיר (הן בקושיא והן בתירוץ) את דעתו של המדביק ואילו שם לא הזכיר זה כלל אלא רק את המעשה איסור שלו, שמכיוון שאם הי' משאיר את המעשה הראשון הי' חייב לכך הוי התראת ודאי.

7. וכן: מה מהות החילוק בין שילוח הקן לבין אפיית הפת, האם שם אין ברורה דעתו וכאן מבוררת, או ששם אין אמור המעשה ליגמר מצ"ע ואילו כאן כן.

8. ומוסיף הגרעק"א נפק"מ בחקירתו: האומר שבועה שלא אוכל זו אם לא אוכל זו ואכל את הראשונה, דיח שאן מעשה איסור אך אין מבוררת דעתו.

9. וראה גם תוס' גיטין לג, ב ד"ה ואפקעינהו, וז"ל: "ועוד הקשה רבי' שמואל, דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא, דשמא ישלח לה גט ויבטלנו . . . ואומר ר"ת, דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק, דאזלינן בתר רובא, ורוב אין מגרשין נשותיהן, וכששולחין גט אין מבטלין. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, דאם לא כן נזיר שהיה שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה, דאם אמרו לו אל תשתה אל תשתה חייב על כל אחת ואחת (נזיר דף מב, א) והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו".

## ז

## תירוץ הקושיות ע"פ משנ"ת בגדר אפי'

והנה ע"פ כל משנ"ת בדברי התוס', שמכיוון שגדר אפי' הוא כולל את האדם גם בשלבים של האפי' לכן אם יהי' אנוס או יהי' פטור, אפשר אולי לבאר<sup>10</sup> דברי התוס' בנוגע להתראה, וראשית לבאר שקושייתו מתבססת על מה שתירץ בתירוצו שאם יהי' אנוס בסוף יהי' פטור.

היינו, קושיית התוס' אינה (רק) דמכיוון שיכול ליפטר באם ירדנה לכן אי"ז ודאי, כ"א שאין לנו ודאות כלל בנוגע למעשה האיסור שלו, דיתכן שלא יסיים את המעשה איסור שלו, וממילא אין בכלל ודאות ע"כ שעושה מלאכה.

ובזה מתורצת קושיית המהרש"א, די"ל שעל המשנה בכלל גדול (שמונה את האפי' כא' מהל"ט מלאכות) לא הקשה, כיוון ששם אפשר לומר שבאמת אין האפי' חלק מהמלאכה, וממילא כיוון שיש ודאות על המעשה עצמו מספיק בשביל שלא יהי' התראת ספק, וכל הקושיא היא דווקא ע"פ מה שביאר הריב"א בתירוצו הקודם.

[ואף שנת"ל שאין חידוש התוס' בעצם גדר אפי' (כ"א בנוגע לגדר אנוס חכמים), וממילא שוב אפשר להקשות דמכיוון שכך פשוט לתוס' מדוע לא מק' כן בפרק כלל גדול; אך בפשטות נראה שגם באם כך היא הסברא הפשוטה (אליבא דתוס') בגדר אפי', אך א"א להקשות שם מבלי שיש יסוד לכך (כפי שהוא בסוגיא דילין)].

בוזה מתורץ ג"כ שינוי הלשון ממ"ש במס' מכות, די"ל שמה שמבאר כאן הוא (גם) שלב א' יותר ממה שמבאר שם; שם מק', דמכיוון שיכול לבטל לכן לא יהי' התראת ודאי, ומתיר דמכיוון שעשה מעשה איסור ובאם לא יבטלנו ישאר באיסורו נקרא מעשה איסור, משא"כ כאן מק' שאין ודאות כלל על עצם המעשה, וממילא גם באם שם נקרא התראת ודאי כאן לא יועיל (וראה לקמן מה שמתרץ).

10. ראה ע"ד כל ביאור זה בס' אמרי צבי עמ"ס שבת. אלא ששם תלה חקירה זו בחקירה האם האפי' היא תנאי או מגוף המלאכה, אך לפמשנ"ת ודאי (לכאור) שהאפי' היא חלק מהמלאכה, אלא שבזה גופא תלוי עד כמה שייך זה לאדם, וכבפנים.

## ח

## שקו"ט באחרונים מה העיקר דעת האדם או שהמעשה יהי' מעשה איסור

אלא שעפ"ז יש לעי' בתירוץ התוס', מדוע ההלכה היא שכן נקרא התראת ודאי וחייב סקילה, הרי אי"ז ודאי שיהי' כך בדעתו אלא יתכן שלא יעשה את השלב הסופי של האפי'; אך לפני כן יש לבאר תחילה יסוד דברי התוס', מה העיקר בתירוצם:

הנה בתירוץ התוס' מדגיש שני פרטים "דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפייה", ו"כשמדביק פת בתנור אין האפייה מחוסרת מעשה", וצ"ל – וכפי שמקשה הגרעק"א (שהובא לעיל) מה העיקר בשביל להחשיב זאת כהתראת ודאי.

ובדרך כלל מבארים באחרונים שעיקר כוונת התוס' היא שהמעשה כלול בהדבקה (וכן משמע בנימוקי יוסף), ומה שהוסיף התוס' את דעת האדם אי"ז משנה את הדין של התראת ודאי אלא הוא מבאר מדוע נקרא שבמעשה כלול הכל.

מיהו בדברי התוס' אין נראה כך כלל, שהרי מדגיש גם בשאלה וגם בתשובה את דעת האדם, ומשמע מאד שחלק עיקרי בתירוצו הוא דעת האדם, שהקשה שהרי אי"ז ודאי שישאירנה, ומתריך שיש 'אומדנא' שהולך להשאירה שם.

בעוד אופן יש שכ' לבאר, דאדרבה העיקר הוא דעת האדם שיהי' בדעתו להשאירה בתנור, היינו שיהי' בירור שעושה מעשה איסור, ומה שהוסיף התוס' שהאפי' אינה מחוסרת מעשה זה רק מגלה שמסתמא כך דעתו להשאירה, אך זה שנקרא התראת ודאי זהו רק בגלל דעת האדם.

ועפ"ז יישבו קושיית התומים (סי' עג) שהקשה מדוע תולים בניזיר לומר שלא ישאל על נזירותו (ראה יומא פ, א), הרי יתכן באופן מציאותי שיתחרט על דבריו, אלא הכוונה דכיוון ששומע את ההתראה ואומר שאעפ"כ יטמא למת (וכיו"ב) ה"ז מוכיח שבדעתו עכשיו לעבור על נזירותו, ולכן יכול ללקות הגם שיתכן שלאחר מכן יתחרט על מה שנזר. ע"כ.

והאמת, שכן משמע קצת בלשון התוס', שבתחילה כותב (הן בשאלה והן בתשובה) בנוגע לדעתו, ורק לאחר מכן (לאחר שתירץ) מוסיף שיהי' זה מעשה איסור, שמזה משמע שהעיקר הוא דעתו.

מיהו, אופן זה צ"ב בסברא, דבפשטות ודאי שצריך להיות מעשה איסור, דאל"ה אין על מה להעניש אותו, הרי בשעת ההתראה לא עשה שום מעשה איסור.

גם מלשון התוס' משמע שצריך שיהי' גם מעשה איסור ולא רק דעתו. דאף שבתחילה מדגיש רק שתהי' דעתו לעבור על איסור, אך מסוף דבריו משמע שזהו חלק מהמחייב ולא רק פרט בתוך הוודאות שיעבור על האיסור.

## ט

## ביאור בדא"פ בדברי התוס' שצריך את שני הפרטים

ולכאורה אפשר לבאר דברי התוס' באופן אחר קצת, שצריך את שני התנאים: הן שיהי' זה מעשה איסור (והיינו – כמו שביארו התוס' במכות הנזכרים לעיל – שבאם לא יעשה פעולה נוספת יהי' זה איסור) והן שיהי' בדעתו לעבור על האיסור.

והצורך בשניהם הוא מכיוון ש"לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד", לכן צריך שיהי' מזיד על עשייתו (שיהי' בדעתו לעשות מעשה איסור), אך לאידך ודאי שצריך שיעשה מעשה איסור, ולכן מחד צריך שיהי' זה מעשה איסור ממש, ולאידך צריך שיהי' בדעתו לעבור ע"כ. ובסגנון אחר: מצד החפצא צריך שיהי' מעשה איסור, ומצד הגברא צריך שיהי' מזיד.

אלא שעדיין צ"ב קצת בלשון התוס', שלא כתב את שני התנאים יחד, אלא בתחילה כתב שודאי כן דעתו ולכן לא הוי התראת ספק, ובהמשך הדברים כתב שזה מעשה איסור. (אלא משמע קצת כביאור הב' הנ"ל שהמעשה איסור רק מגדיר את דעתו, אלא שזה גופא צ"ב וכו"ל).

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ משנת"ל בשינוי שבין התוס' בסוגיין לתוס' במכות, ששם רוצה רק להדגיש שזהו מעשה איסור, משא"כ כאן שצריך להוסיף גם את דעתו, ועפ"ז אפשר שעיקר מה שדן כאן הוא בנוגע לדעתו, והוסיף גם שיהי' מעשה איסור.

[היינו: בתחילה מקשה שאי"ז התראת ודאי כיוון שיתכן שאין בדעתו לעבור, וע"ז מתרץ שמסתמא דעתו כן לעבור על האיסור. ואח"כ מוסיף בקיצור שאי"ז דומה למ"ש בשילוח הקן וכו', היינו שבזה כותב מ"ש במכות שם שמעשה איסור פירושו שהמעשה מצ"ע אמור לישאר איסור. וא"כ אף שנמצא שצריך שני תנאים, אך אלו שני חלקים בתוס']. ומבואר לשון התוס'.

ובאם כנים הדברים אפשר לפשוט הספק של הגרעק"א בנוגע לאומר "לא אוכל זו אם לא אוכל זו", שיש מעשה איסור אך אין בדעתו ודאי לעבור על האיסור, שלפי הנ"ל יהי' פטור, דאף שעשה מעשה איסור אך אי"ז ודאי שבדעתו לעבור עליו.

## י

## ביאור כיצד ניתן לחייבו על ההדבקה

ולאחר כל הנ"ל עדיין יש לעי' מדוע באמת נחשב למעשה איסור, הרי בזמן שהתרו בו ה"ה עוד לא עשה חלק עיקרי מהמלאכה;



ובביאור יותר: בשלמא לפי הדיעות שהאפי' היא רק שלא למנוע את פעולת האש א"ש, שהוא עשה את מעשה האיסור (גם באם האיסור הוא בזמן שייאפה, אך זה מיוחס לפעולת הדבקותו), משא"כ לפי הגר"מ קזיס הרי שהאדם נמצא בזמן של ההשגחה וכו', וע"ז אין התראת ודאי.

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים דלכאו' צ"ב בכלל כיצד ניתן להרחיב את מלאכת האפי' ולומר שהאדם נמצא גם בזמן שנאפה, הרי אין הוא עושה שום מעשה. ואף שלפעמים באם לא ישגיח ויגיס הפת לא תיאפה כראוי, אך אי"ז מוכרח במלאכת האפי', אלא שפיר יתכן שמניח שם ונאפה מאליו (ובפרט בזמננו שאפשר להשאיר עם שעון וכיו"ב).

ואולי יש לבאר דבריו באופן אחר קצת; אין כוונתו שהאדם נמצא שם ע"י פעולה שעושה (דהרי, כנ"ל, אין פעולה מוכרחת בזמן זה), כ"א שהאדם נמצא בזה שהוא לא רודה את הפת, דבזה שהוא לא רודה ה"ה גורם שהפת תיאפה.

[עפ"ז נמצא שהחילוק בין הבנת הגר"מ קזיס למ"ש ההר צבי (דלעיל) אינה גדולה כ"כ (כפי שמשמע בפשטות), שאין הפירוש שהם נחלקו האם מוכרחת פעולת האדם בזמן האפי', כ"א שלכו"ע האדם פעל רק את פעולת ההדבקה, ולכו"ע מתחייב ע"כ שלא רדה והוציא את הפת, ומחלוקתם היא רק האם לקרוא לזה שהאדם נמצא במלאכה וגם ע"ז הוא מתחייב, או שזהו דבר צדדי שמכיוון שלא מנע לכן האפי' מיוחסת להדבקותו].

ע"פ כ"ז אפשר לבאר דברי התוס', שמכיוון שהמעשה החיובי של האפי' הוא ההדבקה, לכן אף שהאדם נמצא בזה שלא הוציא וכו', אך בשביל שיהי' בהתראה מעשה איסור מספיק שהי' מזיד במעשה המציאותי של ההדבקה בתנור.

## יא

ביאור מ"ש בתוס' שמכיוון שהמעשה ממילא יגמר אין לו להציל את חברו מאיסור

לעיל בתוס' (ד"ה וכי אומרים) הק' על מ"ש בגמ' שאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברו (ולכן הוזקקו להעמיד דווקא ביחס לעצמו) מהא דאמר' בעירובין (לב, ב) "רבי סבר, ניחא לי' לחבר דליעבד איסורא זוטא ולא יעביד עם הארץ איסורא רבה"<sup>11</sup>, הרי שכן אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברו.

11. המדובר שם הוא על חבר (שנאמן על המעשרות) שמכר לע"ה פירות טבל (ואינו יכול להשיגו ולומר לו זאת), ואמר' שמעדיף לעבור על איסור קטן – לעשר שלא מן המוקף – בשביל שלא יעבור עם הארץ על איסור חמור, היינו אכילת טבל. וזהו מה שמתרץ התוס' שהוא גרם לו (וכנ"ל בפנים).

ותירץ בתוס' "התם כדי שלא יאכל עם הארץ טבל על ידו, דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו, ואין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור גמור" [בפשטות הכוונה שבאמת אין אומרים לאדם אף פעם חטא כדי שיזכה חבירו, אלא ששם מעשה האיסור של הע"ה מתייחס לחבר כיוון שהוא גרם לו].

ומוסיף התוס'<sup>12</sup>: "ואומר ריב"א, דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור, לא יעשה אפי' איסור קל בידיים".

וצ"ב בדברי התוס', מאי נפק"מ האם אמור להתחייב מאליו (באם יניח הפת) או שבשביל זה צריך מעשה נוסף (כבאכילת תרומה) סו"ס ע"י שירדה את הפת ה"ה גורם שחבירו לא יעשה איסור חמור של אפי' דאורייתא, מדוע שלא נתיר לו זאת.

[והנה לדעת האחרונים הנ"ל ס"ג שהאפי' היא רק תנאי ואילו המעשה איסור של אפי' הוא רק ההדבקה בתנור א"ש, דהרי חבירו עשה כבר את האיסור של אפי'<sup>13</sup>, ורדייתו רק תמנע את החיוב סקילה, ובוז שפיר אפ"ל שאין אומרים לאדם "חטא וכו'". משא"כ לפי כל שאר האופנים שהאפי' היא מה שמחייב].

והנה לפי האופן שנת"ל (ס"ד, על יסוד הנמוק"י) שברגע של האפי' כלול הכל ואינו אלא מחוסר זמן הי' אפשר לבאר שמכיוון שמצידו עשה את כל מעשה האיסור ואינו מחוסר אלא הנפעל, לכן אין אומרים לאדם שירדה בשבילו (וכמשי"ת לקמן סי"ג). אך לפי דעת הגר"מ קזיס צ"ב שהרי חסר במעשה שלו.

והי' אפשר לבאר ע"ד הנ"ל, דמכיוון שגם להגר"מ קזיס השלב של האפי' הוא ע"י אי עשי' (שלילי, ודלא כמעשה ההדבקה שהוא מעשה חיובי להדביק), לכן אין אומרים לאדם לעשות מעשה איסור בידיים בשביל שלחבירו לא יגרם חיוב ע"י אי עשי' – שב ואל תעשה. אך הא גופא צ"ב, דסו"ס אי"ז רק חיוב על האיסור, כ"א שבאמת אינו עושה מעשה איסור, ומדוע שלא יצילנו.

ואולי יש להוסיף ביאור בזה ע"פ הרמב"ם (הל' שגגות פ"ה ה"ו) שהחיוב של השוגג הוא ע"כ שלא נזהר, ועפ"ז א"ש, שהרי בנדו"ד מדובר על חיוב חטאת לשוגג, ובנוגע אליו האיסור הוא ע"כ

12. בפשטות נראה שאי"ז תירוץ נוסף, וכן משמע מלשון התוס' בתירוצו ("דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט"), וכן משמע ממה שממשיך אח"כ "ואתני שפיר הא דאמרי' וכו'". ודו"ק (וכן למדו באחרונים בדברי התוס'). מיהו בלקו"ש חי"ח (סוף שיחה הא' לפרשת שלח) משמע שזהו תירוץ נוסף, עיי"ש, ואכ"מ.

13. לכאור' נראה שגם לדעת האחרונים הנ"ל אין הפירוש שיש איסור להדביק סתם פת ע"מ לרדותה, כ"א שגם לדעתם האיסור הוא רק כדי להשאיר (וזהו שם "הדבקה" שרוצה לאפות), אלא שבאם נאפה חייב על ההדבקה לבד (משא"כ לפי כל שאר האופנים שסו"ס איסורו הוא מצד שנאפה), אך כאן מדובר שהי' בדעתו להשאיר.

שלא נזהר וזה נעשה בשעת ההדבקה, שהוא המעשה שהאדם עושה. (וע"ד זריקת חץ, שהאשמה לאדם שלא נזהר הוא על שעת הזריקה).

## יב

### ביאור הכרח הגר"מ קזיס, ולאידך דעת ההר צבי שלא ס"ל כך

ע"כ נתבארו כל דברי הריב"א לפי הבנת הגר"מ קזיס, דס"ל שהאדם נמצא בכל מלאכת האפי' בזה שמשגיח ומגיס בתבשיל.

מיהו נראה ששיטה זו מחודשת, דבפשטות האדם אינו צריך להיות באפי', שהרי זה נאפה מאליו, ואין זה כ"א שהאדם לא מנע את האפי' ע"י הוצאתו את הפת מהתנור. ואף שלפעמים צריך להשגיח ע"מ שלא ישרף, אך אין חלק זה מוכרח באפי' ועד להחשיבו כחלק ממעשה האיסור.

והנה לעיל (ס"י) נתבאר בנוגע לקושיא זו, שאין כוונת הגר"מ קזיס שהאדם נמצא ע"י עשי' בפועל (של הגסה), כ"א שנמצא בזה שאינו מונע את האפי', אלא שזה גופא מחייבו, ולא שרק גורם שמעשה ההדבקה יחייבו. ולכא' דוחק, דסו"ס ה"ז רק שאינו מונע, ומניין להמציא בתוך גדר המלאכה חלק של אי עשי' שגם בו נמצא האדם.

ולהעיר, שלכא' יש לבאר בדברי הגר"מ קזיס שהוכרח לבאר גדר אפי' באופן זה ולא לומר שחיובו ע"ד "אשו משום חציו" (שהוא לכא' האופן הפשוט יותר), שלמד שזה שאפשר לחייב משום חץ הוא רק כאשר אינו יכול להחזירו, שאזי מחייבים רק על שעת הניתוק, משא"כ בנדו"ד שיכול להחזיר למד שצ"ל שחיובו הוא ע"ז גופא שלא החזיר.

מיהו לכא' אפ"ל בפשטות, דהגם שהי' יכול להחזיר ולא להתחייב, אך סו"ס לאחר שלא החזיר והפת נאפתה נמצא שבעצם מה שחייבו הי' שעת ההדבקה. דהרי זה שלא החזיר אי"ז מעשה נוסף כלל, כ"א שלא מנע, ומאי נפק"מ בכך שלא מנע, סו"ס רגע ההדבקה קישר את האפי' לאדם.

[עוד יש שביארו ההכרח בהגר"מ קזיס, דבשלמא באש ה"ה הצית את האש ושפיר שייך לומר שהוא גם שרף, ועד"ז בחץ הוא זרק את החץ ופעל בו את הכח להרוס, משא"כ בנדו"ד באפי' הרי הוא רק קירב את הפת אל האש שקיימת כבר (אף שיתכן שגם הצית, אך לא ע"ז הוא החיוב של אפי'), וממילא לא שייך לומר שהוא אפה ע"י ההדבקה, ולכן מוכרח לומר שבזה שמשגיח וכו' בזה הוא נמצא באפי' ונחשב שאופה.

אך גם זה לכא' אינו קשה כ"כ, דלכא' גם כשמכניס פת לתוך אש שקיימת כבר נחשב שהוא זה ששורף, הגם שלא הוא זה שהבעיר את האש. ולהעיר מהדין של זרק כלי למקום שעתידי לישבר (ראה ב"ק יז, ב ובתוס' שם ואכ"מ)].

וע"כ צריך לבאר לפי שאר השיטות (שו"ת הר צבי דלעיל ושאר האחרונים) דס"ל שמעשה האפי' דומה לאש ולחץ כיצד יבארו שלושת דברי הריב"א, וכדלקמן.

## יג

### ביאור מ"ש התוס' שהמעשה איסור כבר נעשה לפי שאר האחרונים

ונבאר תחילה את הריב"א (שבתוס' ד"ה וכי אומרים) שאומר שמכיוון שכבר נעשה המעשה וממילא יגמור לא אמרי' לאדם חטא כדי שיזכה חבירך. (שלכאו' צ"ב, סו"ס באם ירדה ה"ה יגרום שהוא לא יעבור איסור, ומדוע שלא יעשה כך).

והנה לעיל (ס"ד) הובאו שני אופנים באופן זה גופא; שחיובו הוא על שעת האפי' (וע"ד זריקת חץ באם מחייבים על שעת הנזק בפועל), או שחיובו הוא על שעת ההדבקה שכבר בה הי' כלול הכל (אלא שמחוסר זמן עד שיקרה בפועל).

ולפי האופן הב' לכאו' מבואר זה היטב, שהרי הכל כלול במעשה ההדבקה, וממילא המעשה כבר נעשה. (ודלא כהנ"ל שחסר שהאדם יהי' בהמשך).

ובעומק יותר; יש שביארו בזה, שאת האיסור הוא כבר עשה, ומה שחבירו יעשה הוא רק יצילנו מעונש, ו"חטא כדי שלא ייענש חברך לא אמרי'". ולהעיר, שכן משמע גם מלשון הריב"א (חדשים) והר"ן שמדובר לפוטרו מממון, והיינו מקרבן ולא מאיסור. והיינו שבמעשה זה כלול הכל ואמור להעשות, וממילא מצידו עשה הכל, וחבירו רק מנע את חיובו.

אך לכאו' צ"ע להגדיר זאת כך, שהרי האיסור הוא לאפות, וכל עוד לא אפה לכאו' אפשר רק להגדיר שרצה וניסה לעשות איסור. אלא לכאו' יש להגדיר זאת, שעשה מעשה איסור, אך לא נפעל של איסור, וממילא לגבי המרידה צריך כפרה וכו' (כמבואר באגה"ת פ"א), אך לאידך א"א לומר שנעשה כאן מעשה של חילול שבת.

ועכ"ז לא אומרים "חטא וכו'" כיוון שמצדו עשה מעשה איסור. ואולי זו גם הכוונה של הריב"א והר"ן במ"ש חיוב ממון.

ולפי האופן הראשון (שהחיוב נעשה רק כאשר נאפה) צ"ל בפשטות יותר ע"פ לשון התוס' שישנו חילוק בין קום ועשה לבין שוא"ת. ועיקר המרידה היא בקום ועשה ולכן לא אומרים לאדם לעשות כן (הגם שבאמת הי' גורם שלא יהי' מעשה איסור, ועצ"ע).

## יד

## ביאור מ"ש התוס' שאינו חייב כרת כיוון שחכמים מנעוהו

אך לפי דרך זו קשה ביותר (וכפי שהק' השפת אמת, הובא לעיל ס"ב) מ"ש תוס' שמכיוון שחכמים מנעוהו אינו חייב כרת הרי בשעת המעשה שמייחס אליו לא הי' אנוס, ומדוע יפטר מכיוון שלא יכל למנוע את מעשהו.

ובוודאי שבזרק חץ במזיד ונאנס לפני שפגע באדם יהי' חייב, שהרי אנו דנים אם האדם הי' מזיד בפעולתו. ומדוע לא נאמר גם בנדו"ד כן שהי' מזיד על הפעולה שהיא המקשרת אותו לשריפה.

והנה יש שביארו בזה לחלק בין אונס מצד בי"ד (שפוטר מכרת) לבין אונס מציאותי (שאינו פוטר, וכמ"ש השפ"א); והביאור בזה, כאשר נעשה אונס מציאותי אומרים שמוכיח שמלכתחילה היתה פשיעה, שהתברר לו שבאמת לא הי' יכול להחזיר, משא"כ כשחכמים אומרים שלא מוכיח

[ויש להוסיף ביאור בזה לפי הדיעות (ראה אתוון דאורייתא כלל י'. וראה לקו"א תניא פ"ו. שיחת אחש"פ תשל"ו) שאיסורי דרבנן הם על הגברא בלבד, נמצא שודאי א"א לומר שמתברר שלא הי' יכול להחזיר. ובעיקר יש להוסיף בזה ממ"ש אדה"ז בסי' תמו ס"ו עיי"ש היטב. ודו"ק].

וזהו הביאור לפי הבנת השפ"א בתוס' שיש חילוק בין אונס חכמים לאונס רגיל, אלא שהשפ"א הקשה מאי שנא והשאיר בצ"ע, ולפי הנ"ל אפשר לבאר זאת קצת. (משא"כ לפי הביאור דלעיל להבנת הגר"מ קזיס כן הדין בכל אונס).

אך לכאן דוחק גדול הוא לבאר כך, דסו"ס הרי עשה את מעשה האיסור במזיד, ומה בכך שאנסו אותו ע"כ שלא החזיר; לא מיבעיא לפי האופן הב' שודאי עשה את כל מעשה האיסור במזיד, אלא אפי' לפי האופן הא' הרי הקשר לאדם הוא בזה שהדביק וזה נעשה במזיד.

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים דלכאן צ"ב בעצם קושיית התוס' (מדוע לאסור לו, הרי לא ישמע לנו) היכן מצינו שחכמים לא אוסרים דבר בגלל שיתכן שהאדם לא ישמע<sup>14</sup>, חכמים צריכים להגיד מה הדין ע"פ שו"ע.

[ובכ"מ מצינו שיש חשש גדול שלא ישמע ואעפ"כ אסרו, וכגון לא ידבר עמה מאחורי הגדר (ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ט), ואפי' בסוגיא דלעיל (ג, ב) שהצריכוהו להשאיר ידו פשוטה ברשות השני' במשך כל השבת (אף שיתכן שהי' זה בתחילת השבת, ואכ"מ)].

14. ראה בשפ"א שהקשה באופן אחר קצת, שדן האם מותר לאדם לעבור על האיסור דרבנן מצד הפקוח נפש שבזה, שלא יתחייב סקילה, עיי"ש, אך הקושיא שבפנים היא פשוטה יותר.

ואולי יש לבאר בזה באופן אחר לגמרי, דאכן אין כוונת התוס' שפטור בגלל שהי' אנוס על אי הרדי', כ"א שפטור בגלל שחכמים עקרו את האיסור כרת, וכל ראיית התוס' (מפסח וכו') היא רק ע"כ שחכמים העמידו דבריהם במקום כרת.

ואמנם בתוס'<sup>15</sup> לא מוזכר כלל שזהו מכיוון שאנוס, כ"א בגלל שחכמים אסרו עליו, ואפשר הכוונה שחכמים עקרו את האיסור כרת.

## טו

### ביאור מ"ש התוס' בנוגע להתראת מלאכת אפיה

והנה לפי דרך זו מבואר יותר מ"ש בתוס' שנקרא התראת ודאי כיוון שעל מעשה האיסור יש התראה ודעת שרוצה לעבור איסור, דלפי הנ"ל ה"ז ע"ד חץ ובוודאי שההתראה בחץ היא על רגע הזריקה, גם באם חיובו הוא כאשר פוגע.

והנה לעיל הובאו בנוגע לקושיית התוס' ג' קושיות באחרונים: א) קושיית המהרש"א מדוע מקשה זה כאן ולא בפרק כלל גדול. ב) קושיית הגרעק"א מה נקרא התראת ודאי דעתו או המעשה איסור. ג) מדוע מאריך כאן התוס' יותר מאשר במסכת מכות שכותב עד"ז. ויש לעי' לפי דרך זו כיצד ליישב שלושת הקושיות.

ונראה שבעיקר יוקשה קושיית המהרש"א, דהרי כל הביאור הנ"ל לפי הגר"מ קזיס הי' שלאחר שמחדש תוס' (בזה שאומר שפטור מכיוון שאנוס) שגדר אפי' הוא שנמצא בכל הזמן שנאפית קשה לו כיצד יש כאן התראה, אך לפי הביאור (שבס"ד) שאין כוונת התוס' לפטור מטעם אונס צ"ב מדוע מקשה זאת רק כאן.

[ואולי צ"ל בפשטות, דאה"נ שאין הקושיא בגלל מה שנתחדש כאן בגדר אפי', כ"א מכיוון שרק כאן כתוב מפורש שחייב סקילה על מלאכת אפי'. דהרי במשנה שמונה (בדף עג, א) את כל המלאכות לא כתוב מה חייב עליהם, ואפי' בגמ' (ו, ב) שאומרת שחייב סקילה על כולם אך מבואר שם שעל מלאכה אחת אינו חייב, ורק כאן מפורש שחייב סקילה על מלאכת אפי'. ועצ"ע, דהרי אין מדובר כאן על חיוב בפועל כ"א על איסור סקילה (כדמשמע בגמ', ומפורש בתוס' ד"ה ואלא במזיד). וצ"ע].

בנוגע לקושיית הגרעק"א לכאו' צ"ל כנ"ל בביאור הקודם שבשביל לחייב צריך שני תנאים, הן שתהי' דעתו לעשות איסור, והן שבפועל יהי' זה המעשה האסור עצמו.

15. ובעוד כו"כ ראשונים, משא"כ בריטב"א מפורש כן שזהו מטעם אונס, ואולי בדבריו צריך לבאר ע"פ הגר"מ קזיס דלעיל שאנוס על חלק ממעשה האיסור.

ובנוגע לקושיא הג', נראה שעדיין יש חילוק בין לוקח אם על הבנים לבין מלאכת אפיה, דגם באם ה"ז ע"ד חץ אך סו"ס האיסור הוא על האפיה שעוד לא נעשתה (ראה הערה)<sup>16</sup>, משא"כ בלוקח אם על הבנים הרי שכבר עשה מעשה איסור אלא שיכול לתקן את הלאו שעשה, ולכן צריך התוס' להאריך ולהוסיף את דעת האדם ודלא כמ"ש במס' מכות.



---

16. לפי האופן הא', ואפיה לפי האופן הב' ה"ז שהאפיה כלולה במעשה ההדבקה אך סו"ס לא נעשה בפועל בגשמייות העולם.







# הוספה





## פסקי הלכות לשולחן-ערוך אדמו"ר-הזקן

### על 'אורח-חיים' ו'ורה-דעה'

ידוע לכל גודל מעלתו של שולחן-ערוך אדמו"ר-הזקן, וכלשון ההקדמה לזה השו"ע, אשר "מפני שצרכי ישראל מרובים . . וע"כ דעתם קצרה לבא בערוכה בעיון ים התלמוד והפוסקים לידע מוצא הדין בארוכה ומילתא בטעמא דווקא . . אשר על כן . . משמייא אסכימו . . לעשות מלאכה זו על סדר השו"ע או"ח ויו"ד שהן הדינים הנצרכים שלהן מצות קדימה על השאר".

אך דא עקא, אשר "מרוב הצרות וסיבות ומאורעות שחלפו עברו ראשינו, ספו תמו כתבי יד קודש של כבוד אדמו"ר ז"ל בעצמו, ולא נותר כ"א ההעתקות המפוזרות אצל התלמידים". וכנראה מטעם זה לא הגיע לידינו משו"ע רבינו על חלק יו"ד אלא על מתי מעט סימנים, וגם על חלק או"ח חסרים מהם רבים.

אלא ש"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר", ורבות יש ללמוד ממה שביאר 'המחבר' בשו"ע שלו בכלל, ומתוך פסקי רבינו המפוזרים בכל חלקי השו"ע שלו, במיוחד.

לפיכך, הורגש הצורך לברר וללקט כמה מפסקי רבינו ב'אורח-חיים' וב'ורה-דעה', מתוך כוונה ותקווה להשלים את המלאכה בעזה"ת, ועוד חזון למועד. מלאכת-קודש זו נערכה ע"י הת' ברוך שי' יעקובוביץ', תלמיד בישיבה.

צורת הבניה של פסקי הלכות אלו, מתחלקת לשני חלקים:

א. 'הפנים', הוא המסקנה הנובעת מדברי אדה"ז (ולפעמים, לשונו עצמה – כשברורה שם דעתו); ב. 'הביאור', הוא הדיון בפוסקים וההוכחות מדברי אדה"ז.

יצוין, כי אין זה פרוייקט ראשוני מסוגו, וכבר נדפס הספר 'פסקי אדה"ז' להרא"ל קפלן ע"ה והרמ"מ קפלן שליט"א, ושם השלמות לסימנים סקי ביורה-דעה', וע"כ לא מובאים כאן השלמות לסימנים אלו כלל.

למותר לציין שכל המובא לקמן אינו אלא בדרך אפשר בלבד, ומי יוכל לומר שעלה בידו להגיע לתכלית דברי רבינו הזקן, וכבר כתב הצמח-צדק אשר "כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין כך גבהו דרכיו מדרכינו", ואנן מה נעני אבתרי'. על-כן, למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

ויהי רצון, שתשרה שכינה בזה המעשה, ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה, עדי קיום הייעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא", בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

## אורה חיים

### סימן קמא

צריך העולה לקרות קריאת התורה מעומד (וכן החזן הקורא בקול רם), ואפי'

כתב המחבר (ס"א) "צריך לקרות מעומד, ואפי' לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור אא"כ הוא בעל בשר", והוסיף הרמ"א "וכן החזן הקורא צריך לעמוד עם הקורא".

ובנו"כ השו"ע ציינו למ"ש הרמ"א בחו"מ (סי' יז ס"א). על מ"ש המחבר שבגמר דין שני בעלי הדין בעמידה) "ועמידה ע"י סמיכה מיקרי שפיר עמידה לענין זה". ובפשטות נראה משם שגם כאן יאמר כן. מיהו הרמ"א כתב "לענין זה", וצריך להבין כוונתו מהו "ענין זה", ועפ"ז נפק"מ באלו דינים נאמר כן.

וברוב המפרשים (ט"ז חו"מ על הרמ"א שם בהגה"ה. פתחי תשובה שם אות ה וש"נ ועוד) הבינו שהכוונה לכל ענין שהוא מדרבנן (ואף שיש שם פסוק ה"ז אסמכתא בעלמא). ובמג"א (ס"ק ב לפי הבנת הלבושי שרד) הוסיף ג"כ שבדיעבד יוצא י"ח ולכן אין להחמיר בזה.

ועפ"ז יש לעי' מה יסבור הרמ"א בנוגע לקריאת התורה. והנה לכאו' ברור שהעמידה שם היא מדרבנן (וכ"כ בהדיא בלבושי שרד על המג"א ס"ק א'). אך בנוגע לדין בדיעבד אי"ז פשוט כ"כ, וראה בלבושי שרד (על מג"א ס"ק ב בהגה"ה הג') שהבין שזה גופא מה ששקו"ט המג"א (וראה באר היטב ס"ק א), אך מ"מ משמע בפשטות (עכ"פ לפי רוב הדיעות) שכשר בדיעבד, וממילא נמצא שלדעת הרמ"א יהי' מותר לקרות בסמיכה.

ולכאו' יש להוכיח מדברי רבינו דלא ס"ל כשיטת הרמ"א בזה, שהרי כתב בהלכות תפילה (סי' צד ס"ח) "יש לזהר שלא לסמוך עצמו לכותל או לעמוד או לחבירו בשעת תפילה כמו שיתבאר בסי' קמ"א", הרי בהדיא שאסור לסמוך, ומציין לסי' קמא ששם מיירי בנוגע לקריאת התורה.

וביותר יש להוכיח כן (דאפשר לדחות שמחמיר רק בתפילה, ומציין לסי' קמא ששם מבואר השינוי בין זה לתפילה, וכיו"ב), ממ"ש רבינו (סי' תקפה ס"א) בנוגע לתקיעת שופר "צריך לתקוע מעומד . . ולפיכך לא יסמוך על שום דבר בענין שאם ינטל אותו דבר שסמך עליו הי' נופל, שאין זו עמידה אלא סמיכה. ומ"מ אם עבר ותקע אפי' מיושב יצא וא"צ לחזור ולתקוע מעומד לפי שעמידה זו אינה אלא מד"ס". הרי בהדיא, שגם בדבר שהוא מדרבנן ואף שיוצא י"ח בדיעבד אסור לסמוך לכתחילה. וא"כ, כן הוא בכל הדינים שכיו"ב. וכן מוכח בהלכות יוהכ"פ (סי' תרוז ס"ז) "לא יסמוך על דבר בענין שאם ינטל אותו דבר שהוא סומך עליו הי' נופל".

### לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור. ועיין בפנים בנוגע לסמיכה מועטת.

והנה כתב הלבוש (כאן) שסמיכה כל דהו מותרת לגמרי, וסמיכה בענין שאם ינטל יפול זה מה שאסור והתירו לבעל בשר, והמג"א ס"ל (להבנת הלבושי שרד על המג"א ס"ק ב בהגה"ה הא') שסמיכה כל דהו הותרה לבעל בשר, וסמיכה בענין שיפול אם ינטל אסורה אפי' לבעל בשר. ואפ"ל שגם רבינו ס"ל כן ולכן בהל' תפילה (ששונים בפרט זה לקריאת התורה, וראה במשנ"ב) לא מזכיר כלל ענין זה, משא"כ בשאר הדינים. (ואולי זו גם כוונת המחבר במ"ש שאפי' כותל או עמוד, וכן הזכיר רבינו דוגמאות אלו בנוגע לתפילה). ודו"ק.

[והנה בהלכות הלל (סי' תכב) הביא המג"א (ס"ק יא) דברי הרמ"א אלו וביאר דבריו (ע"ד מ"ש בסי' קמא) וכתב ג"כ לחלוק עליו. אך במשנ"ב שם (ביאור הלכה ד"ה מעומד) מסיק שיכול לסמוך, אך בנוגע לזה אין ראיה מוכרחת מדברי רבינו (אף שחידוש הוא לומר כמ"ש שם המשנ"ב), שהרי מביא שם טעם מיוחד בנוגע להלל. עוד יש לעי' בענין זה מה הדין להיפך, בדברים שצריכים ישיבה האם מועילה סמיכה. והנה בשו"ע חו"מ (סי' כח סכ"ה) בנוגע לעדים "אם היו נסמכים על העמוד אפי' לכתחילה מותר, דסמיכה כשישיבה", הרי דס"ל ששישיבה דינה (לא רק לא כעמידה, אלא) כשישיבה. ולכאור' יש להוכיח מדברי רבינו דלא ס"ל כן שהרי כתב (בסי' תקפה שם) "שאינן זו עמידה אלא סמיכה". מיהו ראה במג"א (סי' קמא שם) שביאר דברי המחבר שמדובר רק בדברים ששישיבה בהם היא מצד כבוד. ואכמ"ל].

## סימן קנ

[א] כופין בני העיר זה את זה לקנות תנ"ך, ותורה שבע"פ כולה שהם ספרי התלמוד והפוסקים ומדרש אגדות להניח בבית המדרש כדי שיקרא בהם כל מי שירצה מן הציבור. ודווקא כפיית כל בני העיר, אך אין לכוף היחידים להשאיל כשמצוי לקנות ואין קונה אדם שידו משגת כיוון שסומך על ספרים של היחידים שישאילום.

[א] בשו"ע (ס"א) "כופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת ולקנות להם תורה נביאים וכתובים". ובמג"א (ס"ק א) כותב שזהו דווקא בימיהם שלא ניתן לכתוב רק תורה נביאים וכתובים, אבל עכשיו מחוייבים גם לקנות גמרות ללמד בהם לקטנים וגדולים (ומציין ליו"ד ס"ס ע"ר ששם כ' לזה שאסור למכור ס"ת (לבד מללמוד תורה או לישא אישה) שהאידנא כן הדין גם במשנה וגמרא ופירושיהן).

והנה בחו"מ (סי' קסג) כתב הפרישה על הטור דכ"ז מיירי בזמנם שהספרים לא היו מצויים, משא"כ בזמננו שהספרים מצויים בינינו לא נוהגין לכפות בקניות ספרים כ"א בס"ת. אך מסיים שמ"מ משום ביטול תורה יכולין בי"ד לכוף לבני העיר להשאיל ספרים ללמוד מהן. ובסמ"ע (חו"מ שם ס"ק ב) הביא ראי' לכך מלשון המחבר (שם ס"א), עיי"ש.

ולכאו' נראה דהמג"א והסמ"ע חולקים, דממ"ש המג"א שעכשיו מחוייבים גם בגמרות מוכח דס"ל שהחוב הוא גם עכשיו (ואדרבה, נתפשט גם לגמרות וכו'), ודלא כדעת הסמ"ע דבזמן הזה אין כלל את החיוב לקנות ספרים.

מיהו במשנ"ב (סי' קנ ס"ק ג) הביא הן את דברי המג"א והן את דברי הסמ"ע באותו סעיף, ומשמע שלמד שאינם חולקים. ומלשונו משמע דלכו"ע במקום שמצויים אין לכפות, והמג"א מיירי במקום שלא מצויים. מיהו ודאי שאי"ז מוכרח, דשפיר יתכן שחולקים גם במקום שמצוי לאנשים האם כופים בשביל שיהי' בבית הכנסת.

וכתב רבינו (הל' ת"ת פ"ד הי"ג) "וכופין בני העיר זה את זה, אפי' יחיד את הרבים, לקנות תנ"ך להניח בבית המדרש כדי שיקרא בהם כל מי שירצה מן הציבור, בימיהם שלא ניתנה תורה שבע"פ ליכתב, ועכשיו שניתנה ליכתב כופין לקנות גם תורה שבע"פ כולה שהם ספרי התלמוד והפוסקים ומדרש אגדות שילמדו בהם קטנים וגדולים". ובקו"א (ס"ק ג) כותב "הנה המג"א בסי' קנ ודאי לא ס"ל כמ"ש הסמ"ע בסי' קסג לחלק בין זמנם לזמן הזה. . ומיהו היינו דווקא במאי דמפורש בתוספתא לכפות כל בני העיר כמו בית הכנסת דנגבה מכל בני העיר לפי ממונן, אבל לכוף היחידים

**[ב] כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת, ולקנות להם ספרים**

להשאיל לא מסתברא לכופם כשמצוי לקנות ואין קונה מי שידו משגת וסומך על ספרים של היחידים שישאילום".

וא"כ נמצא בנוגע לנדו"ד: (א) הסמ"ע והמג"א חולקים (ועיי"ש כיצד מוכיח שא"א לומר דהסמ"ע מיירי דווקא בנ"ך). (ב) ההלכה היא כהמג"א (דהרי בפנים ההלכה הביא את לשון המג"א, ובאם לומד בקו"א שחולקים נמצא שפוסק כדעתו). (ג) כ"ז במה שנגבה מכל בני העיר (לפי ממון – וראה באות הבאה), אך לכוף היחידים להשאיל לא מסתבר לכופם כשמצוי לקנות ואינו קונה.

[ומוסף שם רבינו שבעיר גדולה שאין הספרים שבבית המדרש מספיקין יש לכוף היחידים שישאילום תמורת משכון, ומקורו מהרמ"א (ח"מ סי' רצב ס"כ), ומחדש שם רבינו (במוסגר) מדילי, שה"ה אפי' אם הספרים מצויים לקנות שאם איש עני הוא מחוייב העשיר להשאיל לו על המשכון (ולא רק בבית המדרש), עיי"ש].

**[ב] כתב בשו"ת מהר"ם פדוואה (סי' פב) שמעיקר הדין גובים לפי ממון, אך יש שנהגו חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות.**

והנה הרמ"א בחו"מ (סי' קסג סוף ס"ג) כתב בנוגע למלמד שגובים מבני העיר לפי ממון, ושכן הדין בשכר החזן ובבניין בית הכנסת שגובין לפי ממון. ומסיים שכל צרכי העיר אע"פ שמקצתן אינן צריכים (כגון בית חתנות או מקוה וכדומה) אע"פ"כ צריכין ליתן חלקן.

ובאו"ח (סי' נג ס"ג) כתב המחבר בנוגע לשכר ש"ץ שגובים לפי ממון, וכתב ע"כ הרמ"א "ויש אומרים שגובין חצי לפי ממון וחצי לפי הנפשות וכן הוא מנהג הקהילות". וכן כ' המחבר בהמשך (סי' נה ס"ב) בנוגע לעיר שיש בה מניין מצומצם וצריכים היוצאים לפני ימים נוראים להשכיר במקומם "ואם אחד עני ואחד עשיר פורעין חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות ושכר החזן על היוצאים כעל הנשארים". והדרכי משה והמג"א (ס"ק כז) הביאו דיעה שלישית ש"דל ועשיר נותנים בשוה, אך יש לו קצבה מכל גישואין וזה לפי ממון".

והנה בסברת הדיעות שגובים לפי נפשות ביארו הלבוש (סכ"ג) והט"ז (ס"ק יד) שהוא כיוון שיש סברא שהעני צריך לש"ץ כמו העשיר. ועפ"ז נראה לכאו' דנפק"מ גם בנוגע לקניית ספרים ולבניית בית הכנסת, שגם בזה יש סברא שהם צריכים זאת בשוה (אך ראה לקמן). ויש לעי' מהי שיטת רבינו בזה.

ויש להקדים תחילה בדעת הרמ"א שלכאו' סותר דברי עצמו, שהרי בחו"מ כותב בנוגע לבהכנ"ס שגובים לפי ממון ושכן הדין בנוגע לשכר החזן, ואילו באו"ח כותב שגובים חצי לפי נפשות. ומבאר

שילמדו בהם, וגובים לפי ממון. וכן הדין בכל נתינות הקהל שהן לפי ממון, אלא אם כן נהגו אחרת (וכגון בשכר החזן). אך י"ל דזהו רק בדברים שאינן שווים ממש לכל נפש,

במחצית השקל (על המג"א ס"ק כז), דבעיקר הדין ס"ל להרמ"א שגובים לפי ממון, ולכן כותב כן בחו"מ שמדבר על עיקר הדין, וכאן מיירי דווקא באם נהגו כן. (היינו שמה שכתב שכ"ה מנהג הקהילות, אינו (כמו שמשמע בפשטות) שהמנהג הוא כדיעה העיקרית, אלא שדווקא בגלל שנהגו כן, משא"כ באם אין מנהג). ומבאר שעפ"ז דעת הרמ"א היא כהלבוש שבאם אין מנהג טוב לנהוג כדיעה העיקרית שנותנים לפי ממון.

אך בביאור הגר"א באו"ח שם (ד"ה ויש אומרים כו') כתב לתרץ באופן אחר (בתחילת דבריו הביא מ"ש הרמ"א בחו"מ, ומשמע שבא לתרץ על הסתירה משם), דהתפילה שהיא כנגד תמידין ומוספין שהן באין ממחצית השקל גובים דל כעשיר, וכן קדיש וקדושה שהכל חייבין בה גובים חצי לפי נפשות, אבל בדברים אחרים שמשכירים בשבילם ג"כ החזן, כגון בחופות ומועדים שהן כמו דברים הבאים מנדבה, וכן שבוחרים אותו שקולו ערב יותר זהו לפי ממון וע"כ חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות. ואולי כוונתו דג' דרגות בזה, דהדברים המנויים בחו"מ שם הגם שכולם חייבים בזה אך נבנה באופן שונה ולכן לפי ממון, שכר ש"ץ שקולו ערב חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות, ועצם התפילות שווה לכל נפש. וצ"ע.

והנה כתב רבינו בהל' ת"ת (פ"א ה"ג) שנותנים שכר מלמדי התינוקות "כל אחד כפי השגת ידו, אפי' מי שאין לו בנים, כשאר נתינות הקהל שהן לפי ממון", ועוד שם (פ"ד הי"ג) בנוגע לכפיית בני העיר זא"ז לקנות ספרים "וגובין לפי ממון, ואפי' עם הארץ חייב ליתן לפי ממונו", ובקו"א שם (אות ג) שדין זה הוא "כמו בית הכנסת דנגבה מכל בני העיר לפי ממון". הרי שנתפרש בכמה דברים (מלמד, ספרים, בית הכנסת) שגובים לפי ממון, וכותב רבינו שכ"ה בכל נתינות הקהל.

ובנוגע לחזן כותב רבינו (סי' נג ס"ל) "שכר ש"ץ, יש אומרים שפורעים מקופת הקהל שגובין לפי ממון כל איש כערכו, ואע"פ שהש"ץ מוציא את הדל כעשיר מ"מ אין יד העני משגת כעשיר, וכן כל מה שהיא תקנת הציבור ונעשה ע"י ממון נותנים לפי ממון, וי"א שגובין חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות כי יש סברא לומר שהעני צריך להש"ץ כמו העשיר ויש לפעמים שהעשירים מוסיפים בשכר להש"ץ שקולו ערב יותר ואין העניים חפצים בכך ע"כ עשו פשרה זאת, וכן הוא מנהג קהילות במדינות הרבה, ובקצת מקומות דל ועשיר נותנים בשוה אך יש לו קצבה מכל נישואין וזה לפי ממון. ובמקום שאין מנהג יש לגבות לפי ממון, שברוב הפעמים העשירים מוסיפים בשכר לפי נעימת הקול ואין יד העניים משגת לתת עמהם".

ובנוגע למניין בימים נוראים כותב רבינו (סי' נה סכ"ג) "אם אין דרין בישוב אלא ח' או ט'



אך בדברים ששווים ממש (כגון מניין במשך השנה) ישלמו לפי נפשות, וראה בפנים.

ושוכרים להם א' או ב' להשלים המנין פורעין חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות, כי יש סברא לומר שהעני חייב בהשלמת המניין כמו העשיר, ויש סברא לומר שהעני יכול לילך לעיר הסמוכה והעשיר אינו יכול לעזוב ביתו ורכושו, ע"כ עשו פשרה זאת".

והנה בפשטות נראה דס"ל לרבינו כדעת המחצית השקל, דכל מה שכתוב בנוגע לחזן שמשלמים לפי נפשות הוא מצד המנהג, אך מעיקר הדין משלמים כולם לפי ממון. אך כד דייקת אינו כן, שהרי מוסיף טעם בנוגע לזה שהולכים (גם) לפי ממון (בנוגע לחזן מסיים שהעיקר שהולכים לפי ממון כיוון שברוב הפעמים מוסיפים העשירים, וכן בנוגע לדברים בישוב שזהו כיוון שיכול לעזוב ביתו), ולכא' הול"ל דכ"ה מעיקר הדין, שהרי כ"ה בכל נתינות הקהל אם אין מנהג שונה (ובנוגע למקרה השני אפ"ל בדוחק שזהו בשביל לבאר החלוקה לחצי, אך אי"ז מבאר בנוגע לחזן).

ואולי יש לבאר בדעת רבינו שס"ל גם כסברת הגר"א, שבדבר ששווים כולם ממש נותנים (עכ"פ גם) לפי נפשות, ולכן צריך לבאר בנוגע לחזן ולמניין בימים נוראים סיבה מיוחדת שבזה אינן שוים, ומ"ש (בנוגע לבית הכנסת וספרים ומלמד) שגובים לפי ממון זהו כיוון שבכל דברים אלו שייך להוסיף ואין שוים כולם ממש (כמו בעצם המניין), ועפ"ז גם מ"ש שכן הדין בכל נתינות הקהל הכוונה היא לנתינות כגון אלו. (ולהעיר ממשנ"ב סי' קנ"ט ס"ק ב בשם הא"ר ושאר פוסקים שהגם שבנין ביהכנ"ס הוא לפי ממון, אך שכירות ביהכנ"ס הוא חצי לפי נפשות, ומשמע כיוון שחייבים (עכ"פ במידה מסויימת) בשווה. וכן בנוגע לחזן מדייק (בסי' נג ס"ק ע) מהד"מ שזה שמשלמים לפי ממון היינו רק בגלל הסברא שהעניים יכולים לעזוב ביתם), וצ"ב בנוגע למלמד תינוקות, דאף שאי"ז קצוב אך אינו קשור לכא' לעשירים. ועצ"ע.

## סימן רט

[א] המברך ברכה, ובדעתו הי' לברך ברכה אחרת – אם בדעתו הי' לברך שלא כהוגן ובירך כראוי יצא י"ח ואין מתחשבים במחשבתו, ובאם הי' בדעתו לברך כהוגן וטעה ובירך ברכה אחרת יש לומר שצריך לחזור ולברך.

[א] כתב המחבר (ס"א): "לקח כוס שכר או של מים ופתח ואמר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם על דעת לומר שהכל וטעה ובירך בפה"ג אין מחזירין אותו מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה לא נתכוון אלא לברכה הראוי' לאותו המין. וי"א שאם לקח כוס שכר או מים וסבור שהוא של יין ופתח ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם על דעת לומר בפה"ג ונזכר שהוא שכר או מים וסיים שהכל יצא".

והוסיף הרמ"א, שבמקרה שהי' בידו יין וסבור שהוא מים ודאי שיוצא, שהרי אפי' אם סיים שהכל יוצא י"ח.

אך הב"ח כתב: "והקשו עליו (על הרמב"ם שזוהי דעה הראשונה שהביא המחבר) והשיב לחכמי לוני"ל שלא כ"כ אלא בשיכר היוצא מן הגפן אבל בשיכר של שעורים פשיטא דלא יצא. וכן פסק בעל המאור להדיא, וכן היא דעת רש"י והרי"ף והרא"ש והרשב"א ורוב גאונים דלא יצא וצריך לחזור ולברך".

והמורם מהנ"ל דלדעת המחבר יש מחלוקת האם הולכים לפי הכוונה או לפי מה שהוציא בשפתיו, ולדעת הב"ח לכו"ע הולכים אחר מה שהוציא בשפתיו (ומ"ש הרמב"ם הוא במקרה מיוחד).

וכן במשנ"ב (ס"ק א) כותב "זהו דעת הרמב"ם, אבל רוב הפוסקים וכמעט כולם חולקים עליו והסכימו דלא אזלי בתר דעתו כיוון שבפיו הוציא ברכה שאינה ראוי' לאותו המין לא יצא ומחזירין אותו, וכתבו האחרונים דכן יש להורות". ע"כ.

ורבינו כתב (סי' רס"ח ס"ד): "ואף שהיתה מחשבתו (בשבת) על תפילת החול אין בכך כלום שאין הברכה נפסדת בשביל כוונה אחרת כמו שנתבאר בסי' ר"ט". וכן במקום אחר (סי' תפ"ט ס"ב): "אע"פ שהברכה היתה על דעת יום רביעי אין בכך כלום לפי שדברים שבלב אינן דברים לענין זה כמו שנתבאר בסי' ר"ט".

ובפשטות דברי רבינו נראה שאין מתחשבים במחשבתו בשעת הברכה. אך אפשר לומר שכיוון שיש מחלוקת אומרים תמיד שספק ברכות להקל, ולכן במקרה זה שהכוונה מפסדת את הברכה אין מתחשבים במחשבתו, אך במקרה שהכוונה מועילה לברכה (שלא יצטרך לברך) ומקרה המובא

**[ב] הטועה ומברך ברכה שלא כהוגן, ותיקן את עצמו בתוך כדי דיבור (כדי אמירת**

בשו"ע שם לא יברך שוב מספק. וכן משמע מהמשך הל' ספירת העומר שם (סכ"א) "אם הי' עומד ביום רביעי ובירך על דעת לספור ארבעה וטעה בדיבורו וספר חמישה צריך לחזור ולספור ארבעה כיוון שיצא שקר מפיו". הרי שצריך לחזור כיוון שיצא שקר מפיו (ולא רק מספק, ונפק"מ שצריך לברך שוב בשאר הברכות). ונראה שזה מדוייק גם במ"ש רבינו בשני המקומות הנ"ל: "שאינן הברכה נפסדת" וכן "דברים שבלב אינן דברים לענין זה".

והנה לכאור' יש להקשות ממה שהמשיך שם "אף שהי' במחשבתו ארבעה אי"ז כלום שמצוות הספירה היא בפה", הרי שזהו דין מיוחד בספירת העומר. אך בפשטות כ"ה בכל ברכה, שמצוותה דווקא בפה ואין מועילה המחשבה. וכן מפורש במג"א (ס"ק יב) בהל' ספירת העומר שם, שזהו מכיוון שפוסקים בשאר הברכות שאין המחשבה מועילה. ובהגהות הדברי נחמי' (שם ד"ה שמצוות) מבאר מ"ש רבינו באו"א, שזהו בשביל לבאר אפי' לדעת הרמב"ם.

**[ב] במחבר כאן (ס"ב) כתב (לאחר הדין שהובא באות הקודמת) "לקח כוס של שכר או מים ובירך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי הגפן, ותוך כדי דיבור נזכר שטעה ואומר שהכל נהי' בדברו, וכן היתה אמירתו בוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי הגפן שהכל נהי' בדברו יצא".**

ובמג"א (ס"ק ג) מדייק מדברי המחבר דמיירי שהי' בדעתו בשעת הברכה לומר כהוגן אלא שטעה ואמר תיבות אחרות, דאל"ה מדוע אינו אומר וי"א (שהרי זה תלוי במחלוקת שבסעיף הקודם), ועוד מדוע לא סיים (כבס"א) "וסבור שהוא יין", אלא ע"כ דמיירי שלא הי' סבור כן. ועיי"ש.

אך המג"א עצמו פסק במקומות אחרים (וכפי שציין המשנ"ב דלקמן) באו"א: בהלכות פסח (סי' תפז ס"ק ב), לאחר שמדייק מדברי המחבר שם (ס"א) כנ"ל (דמיירי שהי' בדעתו לומר כהוגן) כותב "אבל רוב הפוסקים ס"ל אע"פ שלא ידע שהוא יו"ט יצא, כיוון שזכר וחתם כדין", ומשמע לכאור' שס"ל כווייתהו. וכן בהלכות ר"ה (סי' תקפב ס"ב), לאחר מקשה על המחבר שם (ס"א) מדוע לא כותב את החילוק בין סבור לומר טעות ובין טעה בדיבורו, מסיים "ומיהו אנן קי"ל דבכל ענין יצא כמש"ש" (בסי' תפז).

ובמשנ"ב (ס"ק ה) פסק: "אפי' בעת תחילת הברכה הי' סובר שהוא יין, ונמצא שהי' תחילת הברכה וסופה שלא כהוגן, אפ"ה כיוון שעקר תוך כדי דיבור וסיים כהוגן יצא". ובשער הציון שם (אות ב) מציין: "לבוש וא"ר ומאמר מרדכי ונהר שלום והגר"א בסימן תקפב והפר"ח בסימן תפז, דלא כהמ"א, וגם המ"א גופא בסימן תפז סק"ב ובסימן תקפב סק"ב הסכים להלכה דיצא בכל גווני, וכי"א הנ"ל בס"א דפסק המ"א בסק"ב כוותי", עיי"ש.

תלמיד לרבו "שלום עליך רבי" אינו צריך לחזור ולברך, ויש לומר שזהו אפי' אם הי' בדעתו בשעת הברכה לטעות. ולאחר כדי דיבור אין מועיל אם תיקן עצמו.

ולכא' יש מקום להוכיח מדברי רבינו דס"ל כדעות שגם אם הי' בדעתו לטעות יוצא י"ח ממ"ש בנוגע לספירת העומר (סי' תפט סכ"א) "אם הי' עומד ביום רביעי ובירך על דעת לספור ארבעה וטעה בדיבורו וספר חמישה צריך לחזור ולספור ארבעה . . ומ"מ א"צ לחזור ולברך קודם שחזור לספור ארבעה (אפי' אם טעה בתחילה בדעתו שהי' סבור שהוא יום חמישי ובירך על דעת לספור חמישה ולאחר שספר נזכר שהיום יום רביעי אעפ"כ א"צ לחזור ולברך)".

וממ"ש במוסגר לכא' יש להוכיח גם לנדו"ד שיוצא י"ח בברכה שבירך וא"צ לברך שוב. (ואדרבה, שם מדובר בברכה נפרדת שמברך על הספירה משא"כ כאן שטעה בברכה עצמה, ואפשר שמטעם זה כתב המג"א בנוגע לספירת העומר (שם סקי"ב) רק בנוגע למקרה שנזכר תוך כדי דיבור (ואפשר שרבינו מתבסס על מ"ש לעיל בה"כ, עיי"ש), אף שבכלל בנוגע לברכות פסק שיוצא י"ח בכל אופן, וא"כ מדברי רבינו אפשר ללמוד ק"ו לנדו"ד).

עוד יש לדייק קצת מדברי רבינו בסי' תפז (סק"ב): "אבל אם . . טעה ולא אמר מקדש ישראל והזמנים אלא חתם בענין אחר, ואפי' טעה וחתם מקדש השבת אע"פ שגם יו"ט נקרא שבת, אעפ"כ כיון ששינה ממטבע שטבעו חכמים בעיקר ענין הברכה לא יצא וצריך לחזור לראש אותה ברכה אם נזכר לאחר ששהה גדי דיבור אחר חתימתו אבל אם נזכר בתוך כדי דיבור יחזור ויאמר מיד מקדש ישראל והזמנים ולא יחזור לראש".

ומקורו מהמחבר, אלא שהשמיט מ"ש המחבר שזהו כיוון שהי' בדעתו ליו"ט. (אבל אין לדייק ממ"ש בסי' תקפב ס"ב, שהרי גם במחבר שם לא חילק, וכמ"ש במג"א שם שהובא לעיל).

ובכל אופן, גם אם אין דיוקים אלו מוכרחים, עדיין יש להוסיף: (א) דעת רוב הפוסקים שיצא י"ח בכל אופן וכמ"ש המג"א והמשנ"ב. (ב) בדרך כלל הדין במחלוקת הוא ש"ספק ברכות להקל" (סי' קסז סי"ב וש"נ). (ג) בדברי רבינו לא נתפרש בשום מקום (לבד מסי' רסח ס"ד, ושם הדינים שונים קצת) חילוק בענין זה, וא"כ מסתימת לשונו משמע שיוצא י"ח בכל אופן.

עוד להוסיף: בהלכות ברכת הפירות (סי' רו ס"ב) כתב רבינו בהדיא השיעור של כדי דיבור וז"ל "ואפילו בשתיקה אסור להפסיק יותר מכדי דיבור, שהוא כדי שאילת שלום תלמיד לרב שהן ג' תיבות אלו שלום עליך רבי" (וראה ב"ק עג, ב. שבלי הלקט סי' קסו ועוד), וזה המקור למה שהובא בפנים.

עוד יש ללמוד מדברי רבינו לצד השני שלאחר כדי דיבור אינו יכול כלל לחזור בו, (יש להבהיר

[ג] כל הברכות אם נסתפק אם בירך או לא אינו חוזר ומברך, וגם ברכה אחרונה על

שכל הנידון דלקמן הוא ע"פ משנ"ת באות הקודמת שדעת רבינו לפסוק שאין הולכים אחר כוונתו אלא לפי מה שהוציא בשפתיו (ודלא כדעת המחבר ברמב"ם), דאל"ה הי' יוצא י"ח בכל אופן).

דהנה בנו"כ השו"ע כאן הוזכר שיכול לתקן תוך כדי דיבור, וכן הוא בפשטות, אך בספר ברכת הבית (שער יט סעיף א) כתב דבדיעבד יש לפסוק דיוצא י"ח כשתיקן עצמו אף לאחר כדי דיבור מחמת שספק ברכות להקל ויש צד לומר שיכול לתקן דברו גם לאחר זמן זה.

והנה כתב רבינו בנוגע להזכרת טל ומטר (סי' קיד ס"ח) "ולא נזכר עד לאחר כדי דיבור, שא"א לו לתקן טעותו ע"י שיחזור ויתחום כהוגן, שאין חזרה מועלת אלא בתוך כדי דיבור", ומזה משמע שלאחר כדי דיבור אינו יכול לחזור בו. אלא שיש לעי' האם זהו דווקא כשהתחיל ע"ד לברך בטעות, או גם באם טעה בלשונו.

ולכאור' נראה שאין חילוק ביניהם, שהרי כתב "שאין חזרה מועלת אלא בתוך כדי דיבור" משמע שאינו יכול כלל לתקן, ובפרט ש(כנ"ל) דעת רבינו שאין מתחשבים בכוונתו, ומניין להמציא חילוק זה.

[ג] כתב הטור (בסוף הסי'): "כתב הרמב"ם ז"ל כל הברכות כולן אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו חוזר ומברך לא בתחילה ולא בסוף מפני שהם מדברי סופרים. ונראה דדווקא ראשונה שהיא מדרבנן דנפקא לן מסברא שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, אבל ברכה אחרונה מעין ג' דו' המינין דאורייתא היא דמסמיך לי' הקרא חוזר, וכן נראה מדברי ה"ג".

אולם המחבר כתב (ס"ג): "כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברהמ"ז מפני שהוא של תורה". ונראה מדבריו שסובר כהדיעות שברכת מעין ג' היא מדרבנן ולכן אינו חוזר.

ובשד"ח (אסיפת דינים מערכת ברכות סי' א אות לד מביא כמה פוסקים שכן ס"ל לברך מכמה טעמים. וראה מה שנסמן בפס"ת (סי' רח אות יז הע' 136).

ורבינו כתב (סי' קס"ח קו"א אות א') בנוגע למחלוקת זו" (אך אנן קיי"ל כהרמב"ם וסמ"ג עי' סי' רט) ומזה משמע (ובפרט שצייין לסי' רט) שאינו יכול לברך אם מסופק כיוון דפסקי' שאינה מדאורייתא.

והנה כתב הט"ז (ס"ק ג'): "ראוי לכל ירא שמים שיאכל עוד מאותו מין ויברך אחריו ויוצא גם על ספק שלו". והובאו דבריו בבאר היטיב (ס"ק ו') ובמשנ"ב (ס"ק י') והביא שדווקא אם שבע). וראה גם פמ"ג (משבצות זהב ס"ק ג').

---

**שבעת המינים. וראה בפנים.**

---

ויש לעי' האם כן הוא לדעת רבינו (דסו"ס לכמה דיעות הוי ספיקא דאורייתא ומוטב שיאכל ללא ברכה מאשר שיכנס לספיקא דאורייתא), או שמא כיוון דפסקי' כדיעות שמעיין ג' דרבנן לא יעבור על האיסור החמור של אכילת ללא ברכה דהוי כמועל בקדשי שמים וכו' (ראה ברכות לה, א. שו"ע רבינו סי' קסז ס"א). וצ"ע.

## סימן רלה

[א] אסור לאכול מחצי שעה קודם צאת הכוכבים<sup>1</sup> קודם שהתפלל ערבית, ואם התחיל באיסור יפסוק בצאת הכוכבים ויקרא ק"ש בלא ברכות<sup>2</sup>. ואם התחיל בהיתר א"צ להפסיק, ואם הי' מתיירא שמא יעבור זמן ק"ש ופסק וקרא הרי זה משובח (בשונה מתפילה). ואם התחיל בחצי שעה שקודם צאת הכוכבים צ"ע האם נקרא התחיל בהיתר או באיסור.

[א] כתב המחבר (ס"ב): "אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא ק"ש בלא ברכות<sup>1</sup> וגומר סעודתו ואח"כ קורא אותה בברכות<sup>2</sup> ומתפלל". ומשמע שהיינו דווקא אם התחיל אחר צאת הכוכבים, אך אם התחיל בחצי שעה שקודם צ"ה אינו פוסק.

אמנם בהלכות לולב (סי' תרנ"ב ס"ב) כתב המחבר: "אסור לאכול קודם שיטלנו (את הלולב), ואם שכח ואכל ונזכר על שולחנו - ביום הראשון שהוא מן התורה יפסיק אפי' יש שהות ביום ליטלו אחר שיאכל, ומיום ראשון ואילך אם יש שהות ביום לא יפסיק ואם לאו יפסיק". וכתב הרמ"א: "ואם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו אפי' ביום ראשון א"צ להפסיק בדאיכא שהות ביום". ומוכח מדבריו שאפי' התחיל בחצי שעה שלפני זמן החיוב נקרא התחיל בהיתר. וכ"כ המ"א לגבי בדיקת חמץ (סי' תל"א ס"ק ח'): "ול"נ דמ"ש ואם התחיל מבעו"י מיירי חצי שעה סמוך לערב דהתחיל באיסור ולכן צריך להפסיק". וכ"כ במשנה ברורה כאן (ס"ק כ'). אמנם החק יעקב בהלכות פסח שם (ס"ק ח') חלק על המג"א וכתב שנקרא כהתחיל בהיתר.

ורבינו כתב (סי' ע' ס"ה) לגבי ק"ש של שחרית: "הי' עוסק באכילה . . . צריך להפסיק ולקרות אע"פ שיש שהות לקרות לאחר שיגמור . . . בד"א כשהתחיל באיסור דהיינו שהתחיל לאכול תוך חצי שעה לעלות השחר . . . אבל אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק אפי' לקרות ק"ש אם יש שהות לקרות לאחר שיגמור, ואם הי' מתיירא שמא ימשוך ויעבור זמן ק"ש ופסק וקרא ק"ש ה"ז משובח, ואינו דומה לתפילה שהיא צורך הדיוט כמו שיתבאר בסי' רל"ב". ומדברי רבינו אלו מוכח שגם תוך חצי שעה קודם הזמן נקרא התחיל באיסור, (והוסיף שאם הי' מתיירא ופסק וקרא הרי זה משובח).

אמנם בהלכות פסח (סי' תל"א ס"ה קו"א אות א') כתב רבינו: "ועי' במג"א שמחלק בין קודם

1. כ"כ המחבר (ס"ב), ובט"ז (ס"ק ג') חלק וכתב שרק זמן מועט קודם אסור, אך רוב המפרשים הסכימו לפסק השו"ע.

2. ואף שרבינו (סי' ע' ס"ה) הביא מחלוקת וכתב שיקרא ק"ש וברכות<sup>1</sup> ויתפלל - היינו רק בתפילת השחר וכמ"ש רבינו שם.

[ב] הרגיל להתפלל כל השבוע ערבית אחר צאת הכוכבים והתפלל פעם אחת מבעוד יום – צריך לקרוא ק"ש בצאת הכוכבים ואסור לו לאכול קודם זה (מחצי שעה קודם צאת הכוכבים). אמנם הרגיל להתפלל כל השבוע מבעו"י – מעיקר הדין א"צ לקרוא שוב ק"ש, והמחמיר יקרא בק"ש שעל המיטה ב' פרשיות ויכוון לצאת בזה י"ח

חצי שעה כו' והחק יעקב חולק עליו, וכן משמע (כהחק יעקב) לשון הטור ושו"ע ורמ"א ולבוש וב"ח ועולת שבת והפרי חדש והט"ו, עי' היטב בדבריהם ותמצא מבואר כמ"ש החק יעקב וכן הוא בהדיא בט"ז בסוף סי' תרנ"ב ע"ש (ועוד דבסי' רל"ה ס"ב משמע דתוך חצי שעה נקרא התחיל בהיתר דלא כמשמעות הר"ן שם) וכן עיקר". ומכאן מוכח שסובר שבתוך החצי שעה נקרא התחיל בהיתר, וצ"ע.

[ב] כתב המחבר (ס"א): "זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלושה כוכבים קטנים . . . ואם קראה קודם לכן חוזר וקורא אותה בלא ברכות, ואם הציבור מקדימים לקרות ק"ש מבעו"י יקרא עמהם ק"ש וברכותי' ויתפלל עמהם, וכשמגיע זמן ק"ש קורא בלא ברכות". ובט"ז (ס"ק ב') תמה עליו וכתב: "וע"כ נלענ"ד דבאמת כל מאן דחש למיעבד על עצמו הטוב בזה יקרא ק"ש על מיטתו ויכוון לצאת י"ח בזה ולא מפני המזיקין ולא יצטרך לקרות רק ב' פרשיות כיוון דכבר קרא ויצא י"ח בבהכנ"ס כמ"ש הב"י בשם הר"י לפי דרכו וזה נכון יותר מדרך השו"ע, דבדרך השו"ע קרוב לודאי שבשעת צ"ה אפשר שישכח לקרות בפרט שכבר קרא ויצא רק שצריך לחזור משום רווחא דמילתא כמ"ש, משא"כ בשעת שכיבה דיש אז התעוררות לקרות מפני המזיקין ובה אין אדם עשוי לשכוח כנלענ"ד נכון לכל מי שרוצה לצאת לרווחא דמילתא". ובהמשך (ס"ק ג') כתב שמותר לאכול קודם שקורא ע"ש.

אמנם במג"א (ס"ק ג') כתב כדברי המחבר וז"ל: "ולא יסמוך על ק"ש שעל מיטתו, חדא מפני שקורא אותה אחר אכילה ושתי' וק"ש של חובה צריך לקרותה לכתחילה לפני אכילה, ועוד שאינו מכוון לצאת בה" עיי"ש. ובמשנ"ב (ס"ק י"ב) הביא את דעת השאג"א (סי' ג') שצריך לקרוא את כל הג' פרשיות אחר צאת הכוכבים (ולא רק ב' פרשיות).

המורם מהנ"ל שיש ג' מחלוקות בדבר: א. לדעת המחבר והמג"א יש לקרוא מיד בצאת הכוכבים, ולדעת הט"ז על מיטתו. ב. לדעת המג"א אסור לו לאכול קודם שיקרא (גם אם קורא על מיטתו) ולדעת הט"ז מותר אם קורא על מיטתו (כן מוכח מדבריו). ג. לדעת הט"ז והמג"א צריך לקרוא (תמיד) ב' פרשיות ולדעת השאג"א את כל הג' פרשיות.

ורבינו כתב (סי' תפ"ט סי"ז): "ואף אם דרכו להתפלל ערבית מבעוד יום ולקרות על מיטתו כל הג' פרשיות שמותר לו לאכול קודם ק"ש שעל המיטה מ"מ בימי הספירה לא יתחיל לאכול אפי' סעודה קטנה חצי שעה קודם זמן ספירה". ומורם מדבריו: (לגבי מחלוקת ב') שמותר לאכול קודם ק"ש אם קורא על מיטתו. וגם נראה (ולגבי מחלוקת ג') שצריך לקרוא כל הג' פרשיות.



ק"ש ומותר לו לאכול קודם זה. אמנם צ"ע אולי צריך לקרוא ג' פרשיות (ולא ב') בכל אופן.

[ג] יחיד שטעה ביום המעונן והתפלל ערבית מבעוד יום – ספק האם צריך לחזור

ועדיין יל"ע (מחלוקת הא') האם עדיף שיקרא מיד בצאת הכוכבים או על מיטתו. ודבר זה נתפרש בדברי רבינו במקום אחר (סי' רס"ז ס"ד) וז"ל: "[המתפלל ערבית בזמנה כל ימות החול ובערב שבת מתפלל מבעוד יום] [אע"פ שקרא גם ק"ש] אסור לו להתחיל לאכול כחצי שעה סמוך לצאת הכוכבים [אא"כ הוא שעת הדחק] [שיכבו הנרות עד הלילה] כמ"ש בסי' רל"ה [שהרי הוא לא יצא ידי חובתו כלל בק"ש שקרא מבעוד יום]. ובקו"א (אות א') כתב (על מה שכתב בגוף השו"ע שדווקא אם מתפלל כל השבוע אחר צ"ה): "לאפוקי המון שמתפללין מבעוד יום כל השבוע ואין חוזרים וקוראים בלילה ב' פרשיות כמ"ש המג"א סי' רל"ה, ואפי' המחמירים לקרות ב' פרשיות על מיטתם אוכלים מבעוד יום כמ"ש המג"א שם, משום דסומכים על דעת רש"י וטעמי' דרש"י מבואר בט"ז שם ס"ק ג'. והיינו דווקא מי שרגיל לעולם להתכוון לצאת בק"ש שעל מיטתו לקרות ב' פרשיות, אבל המתפלל כל השבוע בצאת הכוכבים, שאינו מתכוון לצאת בק"ש שעל המיטה, אסור לאכול בע"ש קודם ק"ש שבצאת הכוכבים מיד. ולזה נתכוון המג"א כאן. והוא הדין להותיקין שכתב המג"א שם שנוהגין לקרות בצאת הכוכבים כל השבוע צריכים ליהרר ג"כ בערב שבת".

[ולהעיר ממ"ש רבינו בסי' תפט סי"ב המחלוקת האם כ"ה לפי ר"י גם בשאר הדברים. אך העיקר שאין אלא בתפילה, אך בסט"ו מחמיר לשיטות שכ"ה גם בשאר הדברים, וכביאור הדברי נחמי' סי"ב אות ט. וראה גם סי' רסז ב. רצג ב ובקו"א וראה שם במג"א שם. ואכמ"ל].

ומדברי רבינו כאן יוצא שאם מתפלל כל יום מבעוד יום – יכול לסמוך על ק"ש שעל המיטה ויוכל לאכול לפניו, משא"כ מי שבדרך כלל מתפלל אחר צאת הכוכבים – יקרא ק"ש מיד אחר צאת הכוכבים, ואסור לו לאכול לפניו (וגם כחצי שעה קודם צאת הכוכבים). ועוד יוצא מדברי רבינו שמספיק שיקרא ב' פרשיות, ולכאורה קשה ממה שהובא לעיל שכתב שצריך ג' פרשיות, ומ"מ נראה יותר שמספיק ב' פרשיות כיוון שזה כתב בתור עיקר הדין משא"כ שם כתב אגב דין אחר, ועצ"ע.

[ג] כתב המחבר (סי' רס"ג ס"ד): "אם ביום המעונן טעו ציבור, וחשבו שחשכה והדליקו נרות והתפללו תפילת ערבית של שבת, ואח"כ נתפזרו העבים וזרחה חמה אינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית, אם כשהתפללו הי' מפלג המנחה ולמעלה. ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל ערבית".

וכתב המג"א (ס"ק כ"ו): "ומשמע דאף בחול דינא הכי דיחיד צריך לחזור ולהתפלל וציבור א"צ

ולהתפלל בלילה ממש. (ועי' בפנים).

לחזור כיוון שהתפלל בטעות, עי' סי' רל"ג וכ"כ הרב"י. מיהו בסוף דבריו מציין לעולת שבת דס"ל שאין הדין כן בחול, ומכריע שלא כדבריו.

אמנם רבינו שם (קו"א אות ו') כתב: "ומכל מקום לא העתקתי דברי המג"א גם בחול, לפי שצע"ג לדינא, דהא לר' יהודה (ברכות כ"ו א') דמי ממש לטעה וסבר להתפלל באמצע והרי הוא תחילת הלילה. . וכיוון דמספקא לן אי הלכתא כוותי' (שם כ"ז א') אין צריך לחזור ולהתפלל אי עביד כוותי' אף בלא מתכוון. . ומיהו ממ"ש ב"י ושו"ע סי"א ואפי' אינו רוצה כו' משמע דיצא ידי חובת תפילה. ולפ"ז הא דאינו יוצא כאן אינו משום דטעה בקבלת שבת אלא משום שטעה ביום, וא"כ הוא הדין בחול לא יצא, אבל צ"ע למה". ונשאר רבינו בספק. (יש להבהיר שהספק הוא לא רק על הסברא, אלא גם על עצם הדין, שהרי מתחיל "לפי שצע"ג לדינא" ודו"ק).

והנה הכלל בכל ספק הוא (שו"ע רבינו סי' ק"ז ס"א, סי' ק"ח סי"ז וי"ח, סי' תקפ"ב ס"ב) שחזור ומתפלל, ומתנה ואומר אם לא התפללתי תהא לחובתי ואם התפללתי תהא לנדבתי, וא"צ לחדש בה דבר. ולכאורה הוא הדין כאן.

## סימן שכא

המגבל דברים דבני גיבול חייב משום לש. ודברים דלאו בני גיבול – י"א שאיסורם רק מדרבנן ולכן מותר לגבל מעט מעט שזהו השינוי שלהם, וי"א שאיסורם מדאורייתא, ולכן אסור לגבל תמיד, אא"כ נתן כבר המשקה מבעוד יום, ויש להחמיר

כתב רבינו כאן (סט"ז): "הלש הוא מאבות מלאכות, ואינו חייב בנתינת המים לתוך הקמח בלבד, אלא עד שיגבל כדרכו בחול. ואין המגבל חייב אלא בדברים שהם בני גיבול, כגון קמח או עפר לטיט של בניין, אבל אפר וחול הגס ומורסן וקמח קלי וכיוצא בהם לאו בני גיבול הם והמגבלן פטור, אבל אסור מדברי סופרים לגבל קמח קלי הרבה שמא יבא לגבל קמח שאינו קלי ויתחייב. אבל מותר לגבל את הקלי מעט מעט שזהו שינוי מדרך החול [ואפי' אם הגיבול הוא עב וקשה ונראה כלש מותר כיוון שמגבל בשינוי]. . ויש חולקין על כל זה ואומרים שאין חילוק בין דברים שהם בני גיבול לדברים שאינם בני גיבול, ובכולן חייב בנתינת המים לבד, או אחד משאר משקין או מי פירות אע"פ שלא גיבל כלל כי נתינת המים זהו גיבולו, אא"כ הגיבול הוא רך שאז אין כאן לישה כלל ואין איסורו אלא מדברי סופרים, והתירוהו לצורך השבת ע"י שינוי שיתבאר, בין בדברים שהם בני גיבול בין בדברים שאינם בני גיבול, ולפיכך בין קלי בין שתיתא אסור ליתן בהם המשקה בשבת אפי' בשינוי מדרך החול אא"כ הוא גיבול רך שאז מותר ליתן בשינוי, דהיינו ליתן השתיתא תחילה ואח"כ החומץ במקום שזהו שינוי, או להיפך במקום שההיפך הוא שינוי, וכשנותן בשינוי מותר לגבל אפי' הרבה בבת אחת כיוון שהוא גיבול רך. אבל גיבול עב אסור בכל ענין משום לש אא"כ נתן המשקה כבר מבעוד יום אזי מותר לגבל בשבת (מעט מעט) בין בקלי בין בשתיתא".

והמורם מהנ"ל: א. דברים דבני גיבול אסור תמיד כיוון שאיסורם מדאורייתא. (בבני גיבול תמיד זהו גיבול קשה) ב. דברים דלאו בני גיבול: גיבול רך - מותר בשינוי, גיבול קשה - י"א שאיסורם מדאורייתא ולכן אסור תמיד (אא"כ נתן המשקה מבעוד יום שאז מותר בשינוי), וי"א שאיסורם מדרבנן ולכן מותר לגבלם מעט מעט. וחסר סיום הסעיף שבו פסק רבינו כדעת מי לנהוג.

אמנם לקמן (סי' שכ"ד ס"ג) כתב רבינו: "כבר נתבאר בסי' שכ"א שהמורסן הוא מדברים שאינם בני גיבול, ואם גיבלו בשבת י"א שהוא פטור מן התורה אבל אסור מדברי סופרים לגבול מורסן לבהמה או לתרנגולים כדרכו בחול אלא ע"י שינוי כגון לגבלו מעט מעט כמו שנתבאר שם, או אפי' הרבה בבת אחת אלא שלא ימרס בידו אחר שנתן המים לתוכו כדרכו בחול אלא מעביר בו תרוד או מקל שתי וערב. . ולדברי האומרים שהמגבל המורסן חייב מן התורה ואפי' בנתינת מים בלבד בלא גיבול חייב כי נתינת המים זהו גיבולו כמו שנתבאר שם אסור ליתן מים למורסן בשבת אפי' ע"י שינוי אא"כ נתן בו המים מערב שבת אזי אין בגיבולו בשבת איסור מן התורה אלא מד"ס והתירוהו ע"י שינוי בדרך זו שנתבאר, וכבר נתבאר שם שיש להחמיר כסברא זו וכן נוהגין". ומדבריו שם מוכח

כסברא זו וכן נוהגין. וכל זה בגיבול קשה, אך בגיבול רך מותר לכולי עלמא בשינוי.

---

שפסק כאן כהדעה המחמירה. וכן מוכח ממ"ש רבינו לקמן (סי' שכ"ו ס"ט): "יש להחמיר שלא לגבל ע"י שינוי בשבת אא"כ נתן המים מערב שבת כמו שנתבאר בסי' שכ"ד". (ועי' עוד לעיל סוף ס"ד, ולקמן סי' תע"ג סל"ד).

## סימן תכב

[א] מי ששכח לומר יעלה ויבא בתפילת שחרית ונזכר אחר שהתפלל תפילת מוסף - אינו חוזר.

[ב] כל היום כשר לקריאת ההלל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים (אם לא קרא

[א] כתב המחבר (ס"א): "ערבית שחרית ומנחה מתפלל י"ח ברכות, ואומר יעלה ויבא ברצה ואם לא אמרו בערבית אין מחזירין אותו, בין שר"ח יום אחד בין שהם שני ימים מפני שאין מקדשין את החודש בלילה. אבל אם לא אמרו שחרית ומנחה מחזירין אותו". (ועיי"ש מה דינו אם נזכר בתוך התפילה).

וכתב בכנה"ג שאם טעה בשחרית ונזכר אחר שהתפלל מוסף אינו חוזר, וכ"כ בבאר היטב (ס"ק ג'), אמנם בשו"ת ברכה כתב בשם הרשב"א שחוזר גם אם התפלל מוסף. ובמשנה ברורה (ס"ק ד') הכריע שיתפלל שוב ויתנה שאם כבר יצא ידי חובה תהי' תפילה זו תפילת נדבה.

אמנם רבינו כתב (סי' קכ"ו ס"ג): "יחיד שלא הזכיר ר"ח בשחרית ונזכר אפי' אחר שהשלים תפילתו צריך לחזור אע"פ שתפילת המוספין לפניו, ומ"מ אם לא חזר עד אחר שהתפלל מוסף א"צ שוב לחזור ולהתפלל שחרית, שאין להחמיר בדיעבד ליחיד מלכתחילה לרבים (כלומר, שש"צ שלא הזכיר יעלה ויבא ונזכר אחר שהשלים תפילתו אינו חוזר כי סומך על תפילת מוסף שיתפלל, וכמ"ש רבינו בראש הסעיף). ומורם מדבריו שסובר שאינו חוזר כלל.

[ב] כן כתב רבינו (סי' תפח ס"ג) "וכל היום כשר לקריאת ההלל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, שאם לא קרא מיד אחר תפילת שחרית יכול לקרות כל היום עד צאת הכוכבים, ולכתחילה לא יקראו אותו קודם נץ החמה לפי שעדיין הוא כלילה בעיני הבריות, ואם עבר וקרא יצא".

וראה בהל' תפילה (סי' פט ס"א) שכתב רבינו עד"ז בנוגע לשחרית, שמעיקר הדין יכול להתפלל מעלות השחר, אלא שלכתחילה צריך להתחיל עם הנץ החמה. (אלא ששם מביא טעמים מיוחדים לתפילת השחר, וכאן כותב מצד שהוא כלילה בעיני הבריות, ויש לבאר זה עפמ"ש בסי' נו ס"ב, עיי"ש).

ויש לעי' בנוגע למ"ש רבינו שיכול לקרותו עד צאת הכוכבים, האם הכוונה שיכול גם לברך אז. ומפשטות דברי רבינו ("עד צאת הכוכבים . . . יכול לקרות כל היום עד צאת הכוכבים") משמע שיכול גם לברך אז. ואף שכלל הוא בידינו שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה (סי' רס"א ס"א, משבת

---

מיד אחר שחרית), ולכתחילה יקרא רק לאחר הנץ החמה.

---

לג, ב), אך בנוגע לכמה דינים מצינו שאפשר לברך עד הלילה, וכגון מנחה שאין למחות בנוהגים היתר עד אז. וצ"ע בזה.

## סימן תקנ

[א] בבוקר כשניעור משנתו נוטל ידיו ג' פעמים ויברך על נטילת ידים, ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, ולא יכוון להנאת רחיצה רק להעביר הרוח רעה מעל הידיים. וראה עוד בפנים בנוגע לברכה.

[א] כתב המחבר (ס"י) "נוטל אדם ידיו שחרית, וצריך לזהר שלא יטול ידיו אלא עד סוף קשרי אצבעותיו" וכן כתב בנוגע ליום הכיפורים (ס"י תריג ס"ב) "נוטל אדם ידיו שחרית ומברך על נטילת ידים ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו", ובהגה"ה שם "ולא יכוון להנאת רחיצה, רק להעביר הרוח רעה מעל הידיים".

מיהו בביאור הגר"א (בהל' יוהכ"פ שם) מביא שבירושלמי אמרי' דביו"כ וט"ב אסור רחיצה אא"כ חולה שיש בו סכנה, ומביא שכן ס"ל לרמב"ם (פ"ז מהל' שביתת עשור ה"ח) שאין רחיצה כלל ביוהכ"פ (וכן בת"ב) אא"כ הי' מלולכך בטיט וכו' (כמבואר בשו"ע ס"י תקנד ס"ט), ומסיים "וכן עיקר" (כדעת הירושלמי והרמב"ם).

ובמשנ"ב (ס"י תקנד סכ"א) הביא מחלוקת זו (בין המחבר להגר"א), ומסיק "ולכן נ"ל שלא יברך ענט"י בשחרית אחר הנטילה רק אחר שעשה צרכיו יטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו ואז יברך ענט"י משום תפילה".

והנה כתב רבינו בנוגע ליוהכ"פ (ס"י תריג ס"ב) "וכן בבוקר כשניעור משנתו נוטל ידיו ג' פעמים . . ויברך על נטילת ידים, ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, ולא יכוון להנאת רחיצה רק להעביר הרוח רעה מעל הידיים, ולאחר שניגב ידיו במפה מעביר המפה על גבי עיניו להעביר מהם חבלי שינה". נמצא שפוסק כדעת המחבר שנוטל ידיו כשניעור בשביל להעביר את הרוח רעה ויכול לברך כבר אז על נטילת ידים.

אלא שיש לעי' האם מחוייב לברך דווקא אז, או שיכול לברך באם נוטל שוב לפני התפילה (וכדלקמן באות ב). והנה בטעמי נט"י בכללות ב' שיטות, האם בשביל ק"ש ותפילה או בשביל להעביר רוח הטומאה (ראה בארוכה מהדו"ב ס"י ד ס"א. וראה מהדו"ק ס"י ד ס"א, מהדו"ב ס"י א ס"ז), ולכאו' תלוי בזה, דאם בשביל להעביר רוח הטומאה עדיף לכאו' מיד שניעור, ובאם בשביל התפילה אין לזה עדיפות (ואולי אדרבה).

והנה כתב רבינו בסידור (בסדר הנטילה) "לכתחילה כשניעור משנתו וצריך לנקביו ודעתו לפנות מיד ימתין מלברך עד יציאתו מבית הכסא, אבל אם אינו צריך לנקביו ולא יפנה עד לאחר זמן מרובה יברך מיד ובלבד שיהי' מחצי לילה ואילך כדין שאר ברכות השחר, ואפי' אם דעתו לישן שנית שינת קבע קודם אור היום ויצטרך לחזור וליטול ידיו ג' פעמים בסירוגין, אעפ"כ יכול לברך על הנטילה

[ב] אם הטיל מים ושפשף בידיו להעביר הניצוצות מעל רגליו, או שעשה צרכיו וקינח בידו, מותר לו לרחוץ ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו להעביר מהן הלכלוך וכדי לברך אשר יצר בידיים נקיות. אבל אם לא שפשף ולא קינח בידו לא יטול ידיו כלל,

הראשונה, ולא יצטרך לברך על הנטילה השני, כי לא תקנו לברך על נטילת ידים אלא פעם אחת בשחר בשעה שנעשה ברי' חדשה וכמו כל ברכות השחר". (וראה גם מ"ש רבינו במהדו"ק סי' ד' סי"ד). מדבריו נראה שהעיקר שיברך מיד כשניעור משנתו (ואם צריך לנקביו מיד לאחר שיוצא מבהכ"ס).

[ב] במחבר (ס"ט) מובא שמותר לרחוץ ידיו רק להעביר הלכלוך, וברמ"א מוסיף "ואם עשה צרכיו אם מותר לרחוץ דינו כמו ביוהכ"פ", ומציין להלכות יוהכ"פ (סי' תריג ס"ג) ששם כתב המחבר "אם הטיל מים ושפשף בידו או עשה צרכיו וקנח מותר לרחוץ דהוה לי' ידיו מלוכלכות (ורוחץ עד קשרי אצבעותיו), ואם רוצה להתפלל אפי' לא קנח נמי מותר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו".

והקשה הט"ז שם (ס"ק ב) שמלשון המחבר שם משמע שבשביל ליטול ידיו צריך או שיקנח או שירצה להתפלל, ואילו בהל' תשעה באב כתב הטור שמותר לרחוץ בשביל ברכת אשר יצר לבד. ובמג"א שם (ס"ק ב) הביא דעת הב"ח שמכיוון שיש בזה מחלוקת יקנח וישפשף כדי להוציא עצמו לכו"ע (ודווקא בלילה שאינו הולך להתפלל, משא"כ ביום יכול ליטול בשביל התפילה). וכן במשנ"ב שם (הל' יוהכ"פ ס"ק ד) הביא המחלוקת בזה (בין הטור למחבר ושאר הגו"כ) האם מותר לרחוץ ידיו (כשלא שפשף וקינח) משום הכון לקראת אלו קינח ישראל של ברכת אשר יצר, ושהכריעו האחרונים כדעת הב"ח.

דיעה שלישית מביא בשערי תשובה (סי' תקנד אות ח) משו"ת ושב הכהן (סי' ג) והמורם מדבריו דג' דרגות בזה – אם גם מתפלל וגם שפשף נוטל עד סוף קשרי אצבעותיו, רק מתפלל או רק שפשף רק מקום המלוכלך, לא מתפלל ולא שפשף אינו נוטל כלל אף שמברך אשר יצר. עוד כמה פרטי דינים מחדש שם (דלא כשאר הדיעות), עיי"ש.

וכתב רבינו בנוגע ליוהכ"פ (סי' תריג ס"ד-ה) "אם הטיל מים ושפשף בידיו להעביר הניצוצות מעל רגליו, או שעשה צרכיו וקינח בידו, מותר לו לרחוץ ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו להעביר מהן הלכלוך וכדי לברך אשר יצר בידיים נקיות. אבל אם לא שפשף ולא קינח בידו לא יטול ידיו כלל, שמותר לברך אשר יצר בלא נטילת ידים כיוון שלא נתלכלכו ידיו, והרוצה ליטול ידיו קודם שיברך אשר יצר ישפשף בידו ויקנח כדי שיצטרך ליטול ידיו, וכן נכון לעשות כדי לברך אשר יצר בידיים נקיות וטהורות. בד"א בלילה יום הכיפורים אחר התפילה, אבל קודם התפילה, או ביום שמתפללין כל



והרוצה ליטול בשביל ברכת אשר יצר ישפשף בידו ויקנח כדי שיצטרך ליטול ידיו, וכן נכון לעשות. ולתפילה מותר תמיד ליטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו, שמצוה להתפלל בידיים טהורות ברחיצה.

היום, אם הטיל מים אע"פ שלא שפשף בידי, או שעשה צרכיו אע"פ שלא קנח בידו, מותר ליטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו, שמצוה להתפלל בידיים טהורות ברחיצה שנאמר הכון לקראת אלוקיך ישראל".

נמצא מדבריו: א) פוסק בעיקר הדין כדעת המחבר שרק לתפילה יכול ליטול משום "הכון" משא"כ לאשר יצר לבד, ודלא כדעת הטור שבשביל אשר יצר לבד יכול ליטול כמו לתפילה. ב) כתב ש"נכון לעשות" כפסק הב"ח בשביל לברך בידיים טהורות ונקיות (אך משמע אי"ז כדעת הב"ח, המג"א וכו' בנוגע לסיבת הפסק שזהו להוציא עצמו מפלוגתא). ג) אם שפשף יכול ליטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו גם אם לא הולך להתפלל ("להעביר הלכלוך, וכדי לברך אשר יצר"). ודלא כדעה שמביא בשע"ת שיכול רק מקום המטונף. ד) אם הולך להתפלל יכול ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו, ודלא כדעה הנ"ל. (עוד יש ללמוד מדברי רבינו דלא כדעת ושב הכהן הנ"ל בכמה פרטים, עיי"ש, ואכ"מ).

עוד יש לציין למ"ש רבינו בהל' נט"י (סי' ז' ס"ב) "המטיל מים ולא שפשף – אם נוהר שלא ליגע בערוותו א"צ ליטול ידיו כלל אפי' אם רוצה להתפלל מיד, מ"מ נכון הדבר שירחוץ ידיו קודם שילמוד או שיזכור את השם משום שנאמר הכון לקראת אלוקיך ישראל". ולהעיר שמכאן נמצא שגם לתפילה אינו מחוייב ליטול, ואילו בהל' יוהכ"פ משמע שצריך (ולכן התירו מחמת זה נטילה חמורה), ונראה שצריך לומר שמכיוון שבכל אופן יש את הטעם של "הכון" (אלא שאי"ז חיוב), נמצא שאינו נוטל בשביל ההנאה אלא בשביל טעם אחר וליתא חשש איסור מעיקרא (וכמ"ש בסי' תריג ס"ו בנוגע לכהן העולה לדוכן, אלא שיל"ע קצת בשינוי מביניהם, ושם ס"א מדגיש שדווקא רחיצה של תענוג אסורה, ודעת רבינו (סי' תריא ס"ג) שכל איסורים אלו נמסרו לחכמים להכריע מה נקרא עינוי, נמצא שאי"ז מלכתחילה העינוי, ואכמ"ל).

## סימן תקנט

[א] אין מברכים שום ברכה על קריאת מגילת איכה, כיוון שקריאתה אינו אלא מנהג בעלמא וכן הדין למגילת רות שיר השירים וקהלת.

[ב] כשעושים ברית מילה בתשעה האב נותנים לקטן שהגיע לכלל ברכות לטעום

[א] במחבר (ס"ב) מובא דין אמירת איכה בליל ת"ב. והנה בהל' פסח (סי' תצ ס"ט) מביא הרמ"א דיני אמירת שיר השירים (בפסח), קהלת (בסוכות) ורות (בשבועות), ומסיים "זהעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים".

ובמשנ"ב שם (ס"ק יט) מביא דיעות הפוסקים בזה, וז"ל: "וכן הסכים (שאינן לברך) ה"ט"ז, ומ"א הסכים עם אותן הפוסקים המצריכין לברך על כולם חוץ מקהלת, והגר"א בביאורו כתב דאף על קהלת יש לברך, ולכן הנוהג לברך כשכתובין על קלף בודאי אין למחות בידו" (ע"ש מקורו בשער הציון אות יד). וראה גם כף החיים (ס"ק ה).

וכתב רבינו (סי' תצ ס"ז) בנוגע לאמירת שיר השירים: "ואין מברכין שום ברכה על קריאתה, לפי שחייב קריאתה אינו נזכר בגמרא ואינו אלא מנהג בעלמא ואיך יברך עלי' וצונו, ואילו הי' בקריאתה חיוב גמור הי' צריך לכותבה על הקלף כמו מגילת אסתר, ואפי' מגלת אסתר שחייבים לקרותה חיוב גמור מתקנת הנביאים אעפ"כ אין מברכין עלי' כשאינה כתובה על הקלף כדינה ק"ו למגילה זו וכיצא, כגון מגילת רות בשבועות, ומגלת איכה בט' טב ומגילת קהלת בסוכות". נמצא בהדיא שאין מברכין על מגילת איכה (ושאר מגילות כ"ו"ב), ומשמע אפי' אם כתובה על הקלף כיוון שהטעם שאין מברכים הוא כי אין ציווי ע"כ.

[ב] בטור כאן נתבאר סדר המילה כשחלה בתשעה באב, והב"ח (ד"ה ודעת) הביא מחלוקת האם יש להביא את הכוס של יין לתינוק הנימול, או לילד שמחויב במצוות, וסיים: "ומיהו מנהגנו ליתן לתינוק הנימול . . . ובכי הא ודאי אין לזוז מן המנהג".

אמנם הרמ"א (ס"ז) כתב שיש להביא לתינוקות (וכוונתו לילדים המחויבים במצוות), וכתב המג"א (ס"ק ט'): "וב"ח כתב ליתן לתינוק הנימול כמ"ש סי' תרכ"א ס"ג לענין יוהכ"פ, אבל דעת רמ"א כיוון שתשעה באב הוא דרבנן לא מחמרינן כ"כ ומוטב ליתן לתינוק גדול קצת שמחויב לחנכו בברכה". ועי' עוד במשנ"ב (ס"ק ל').

וכתב רבינו לגבי מילה שחלה ביום כיפור (סי' תרכ"א ס"ד): "ואחר המילה יש נוהגין לברך ברכת המילה בלא כוס לפי שא"א לטעום ממנו וגם אין מטעימים לתינוק גזירה שמא יהי' התינוק רגיל בשתי' זו של מצווה ויורה היתר לעצמו לשתות מכוס של ברכה אף לכשיגדל. ואע"פ שבתשעה

את היין.

---

באב מטעימים לתינוק ואין חוששין לכך מפני שהוא דבר שאינו מצוי כמ"ש בסי' תקנ"ט, מ"מ ביום הכיפורים שהוא מן התורה וענוש כרת החמירו יותר וחששו אף לדבר שאינו מצוי". ואח"כ (ס"ה) כתב: "כל כוס של ברכה צריך להטעים ממנו לקטן שהגיע לכלל חינוך ברכות כמ"ש בסי' רס"ט ותקנ"ט", ומורם מדבריו שיש להביא לילד המחויב במצוות ולא לתינוק הנימול, וכדעת הרמ"א.

[ולהעיר שבעצם הדין שיכול להביא לתינוק ודווקא שהגיע לכלל מצוות מצינו כו"כ סתירות בזה בדברי רבינו, ראה: סי' קצ"ד. סי' רסט"ג. סי' רע"א סכ"ה. סי' רצה ס"ד. סי' תרכ"ד ס"ב. וכבר האריכו בזה בכו"כ מקומות, ואכמ"ל. אך עכ"פ בנוגע לנדו"ד פוסק רבינו כמ"ש בפנים].

## סימן תרנב

אם התחיל לאכול לפני זמן נטילת לולב צריך להפסיק בגלל התפילה בין אם

כתב המחבר (ס"ב) בנוגע לנטילת הלולב "אסור לאכול קודם שיטלנו, ואם שכח ואכל וזכר על שולחנו ביום הראשון שהוא מן התורה יפסיק אפי' יש שהות ביום ליטלו אחר שיאכל, ומיום ראשון ואילך אם יש שהות ביום לא יפסיק ואם לאו יפסיק". וכתב הרמ"א: "ואם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו אפי' ביום ראשון א"צ להפסיק בדאיכא שהות ביום". וכתב הט"ז על דברי הרמ"א (ס"ק ד): "תמוה לי במה שכתב הרב דין זה שהוא דעת הר"ן בב"י ואנן ודאי לא קיי"ל כן, חדא דאפי' בחול כתב לעיל סי' פ"ט דאם התחיל לאכול קודם עלות השחר צריך להפסיק לדעת הרא"ש בשם ר"י, ובשו"ע לא הכריע שם וממילא אזלי' לחומרא וכ"ש ביו"ט שצריך קידוש. ותו דכתב רמ"א בסי' תל"א דאפי' אם התחיל ללמוד מבעוד יום צריך להפסיק בשביל בדיקת חמץ והוא אינו אלא מדרבנן כ"ש כאן דביום ראשון לולב מן התורה וכ"ש בשביל אכילה ודאי צריך להפסיק טפי מכי מטא זמני' דלולב, כן נלענ"ד פשוט".

ועפ"ז יש לעיין בדעת רבינו באילו מקרים צריך להפסיק: א. כשהתחיל יותר מחצי שעה לפני עלות השחר. ב. כשהתחיל בחצי שעה שלפני עלות השחר. ג. כשהתחיל אחר עלות השחר. ד. האם יש חילוק בין יום ראשון לשאר הימים.

הנה כתב רבינו לגבי תפילת השחר (סי' ע' ס"ה): "הי' עוסק באכילה (אפי' בסעודה קטנה) או שהיו עוסקים בדין (אפי' בגמר דין) או שהי' במרחץ (ואפי' להזיע בעלמא) או שהי' עוסק בתספורת או שהי' מהפך בעורות וכל כיוצא בעסקים אלו שיש לחוש שיש לחוש שמא ימשך בהם. . צריך להפסיק ולקרות אע"פ שיש שהות לקרות לאחר שיגמור עסקים אלו גזירה שמא ימשוך בהם ויעבור זמן ק"ש. ואינו דומה לתפילה שאם התחיל א"צ להפסיק כמו שיתבאר שם לפי שקריאת שמע הוא מן התורה החמירו בה יותר לפיכך קוראה בלא ברכותי' שברכותי' הם ג"כ מדברי סופרים. במה דברים אמורים כשהתחיל באיסור דהיינו שהתחיל לאכול תוך חצי שעה לעלות השחר או שנכנס למרחץ או להסתפר אפי' בסמוך לעלות השחר ממש. . אבל אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק אפי' לקרות ק"ש אם יש שהות לקרות לאחר שיגמור".

ומדברי רבינו שם ניתן לכאורה ללמוד בנדו"ד: א. אם התחיל יותר מחצי שעה לפני עלות השחר - מותר לו להמשיך כיוון שהתחיל בהיתר. ב. אם התחיל לאכול בחצי שעה שלפני עלות השחר - אסור לו להמשיך כיוון שהתחיל באיסור. ג. כ"ש אם התחיל אחר עלות השחר שצריך להפסיק. ד. כל הנ"ל הוא דווקא ביום הראשון שיש מצווה מדאורייתא, אך בשאר הימים שמצוותם מדרבנן א"צ להפסיק וכמו תפילה.

התחיל בהיתר ובין אם התחיל באיסור. (ועי' בפנים ובהע').

[אלא שבפועל אין הדין כך, כיוון שבהמשך כתב: "ויש אומרים (הוא דעת הרא"ש הנ"ל) שהעוסק באכילה צריך להפסיק לתפילת השחר אפי' התחיל בהיתר הואיל ואיסור אכילה קודם התפילה הסמיכהו על לא תעשה שכתורה שנאמר לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם . . (וכיוון שצריך להתפלל צריך ג"כ לקרות ק"ש וברכותי' כדי לסמוך גאולה לתפילה) וכן עיקר". וא"כ אמנם שמצד לולב לא הי' צריך להפסיק - מ"מ צריך להפסיק בשביל התפילה. וי"ל נפק"מ הלכתית אם לא הי' לו לולב והתפלל לפני נטילת לולב והתחיל לאכול - האם צריך להפסיק לאכול].

ואין להקשות (וכקושיית הט"ז) מהדין שצריך להפסיק לבדיקת חמץ, כיוון שביאר רבינו (סי' תל"א ס"ה, ובקו"א אות א' באריכות) שהטעם שצריך להפסיק לגבי בדיקת חמץ הינו כיוון שתקנת חכמים היתה שיבדקו מיד בתחילת הלילה, ואם בדק אח"כ עבר על תקנת חכמים, משא"כ בשאר המצוות הענין להקדים הוא רק משום זריזין מקדימין למצוות, וממילא אפ"ל שבשאר מצוות דרבנן א"צ להפסיק. עוד יש להעיר, שגם הדין שבתוך החצי שעה נקרא התחיל באיסור שנוי במחלוקת, וגם בדעת רבינו מצינו סתירה לכאורה, וכמ"ש בהשלמה לסי' רל"ה אות א'.

## סימן תרפב

[א] אם שכח לומר ועל הניסים בחנוכה בברכת המזון אינו חוזר (אלא אומר "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות וכו'"). וכן אם שכח בשמונה עשרה (אם אמר

[א] כתב הטור: "כל ח' ימי חנוכה מזכיר של חנוכה, פירוש על הניסים, בתפילה ובברכת המזון ואומרו בתפילה בברכת מודים ובברכת המזון בארץ ואם לא אמרו אין מחזירין אותו ור"ת הי' חוזר אם נזכר שלא אמרו קודם שעקר רגליו ואינו נראה לר"י וכן דעת א"א הרא"ש ז"ל, ומ"מ אם נזכר באותה ברכה כל זמן שלא הזכיר השם אפי' בין אתה לשם חוזר". נמצא א"כ שלפי כל הדיעות אין מחזירין אותו, אלא שלפי דעת ר"ת אי"ו נקראת חזרה אם לא עקר רגליו (וכן פירש הב"ח ד"ה ור"ת הי' חוזר).

מיהו במפרשים הביאו דעת הראב"ה המובאת במרדכי שחוזר בחנוכה (ופורים), ומפרש דזהו מכיוון שכו"ע נהגו להזכיר, וגם בירך ע"מ להזכיר שווי' עליו כחובה וחוזר. ובב"י הבין שכוונתו (גם) לתפילת שמו"ע, שהרי גם שם קיבל ע"ע להזכיר. אך הב"ח (ד"ה כל ח') פי' דזהו דווקא בברכת המזון שהי' יכול שלא להתחייב, משא"כ בתפילה שמחוייב להתפלל כתקנת חכמים. ומסיים שם הב"ח דלענין הלכה נראין דברי ארבי"ה נכונים מטעם שכ' דשווי' עלי' חובה, ועוד מכיוון דפסקי' לענין חנוכה דאין הסעודות רשות כ"א יו"ט הוא וסעודת מצווה ולא סגי בלא פת.

עוד הביא המרדכי שם שאם לא הזכיר של חנוכה במוספין מחזירין אותו, וגם בפ"י דין זה נחלקו באחרונים: הב"י כתב דזהו לשיטתו דעכשיו קיבלוהו ע"ע לחובה, הב"ח חולק ע"כ (לשיטתו שלא אמר הראב"ה דין זה בשמו"ע) וס"ל דזו שיטה נפרדת שחוזר בשמו"ע כאשר יש חיוב אחר לחזור (היינו בשבת שיש חיוב מצד שבת, חוזר גם אם לא הזכיר ועל הניסים, וכוונת המרדכי שאפי' במוסף חוזר אם שכח ועל הניסים), וכן פי' הט"ז (ס"ק ד').

והנה לעיל הובא שהב"ח פסק בנוגע לברכת המזון שחוזר אם לא הזכיר, משא"כ בנוגע לתפילה. אך המחבר בשו"ע (ס"א) פסק הן בנוגע לתפילה והן בנוגע לברהמ"ז שאם לא אמר אין מחזירין אותו. והוסיף הרמ"א, שי"א שכששכח על הניסים בברכת המזון, אזי כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן יעשה לנו ניסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו וכו'. ולכא' נראה דתרווייהו ס"ל שאין חוזר, והרמ"א הוסיף רק עוד דין שיאמר לפני הרחמן, אך הי' מקום לומר שהי"א שברמ"א ס"ל שהטעם שלא חוזרים הוא מכיוון שיאמר זאת לפני הרחמן. ואמנם מצינו סברא עד"ז בערוך השולחן (תרצה, יב) שביאר הטעם שבפורים אין חוזרים על ועל הניסים (לרוב הדיעות, וראה בהשלמה לשם) אפי' לפי הדיעות שיש חובה לאכול פת, כיוון שיכול לומר זאת לפני הרחמן. ולפי סברא זו אפ"ל שאם לא אמר לפני הרחמן יצטרך לחזור לראש.

כבר את שם ה') אפי' לא עקר רגליו, ונראה שכן הדין אפי' שכח בשבת חנוכה.

[ב] במקרה ששכח לומר בתפילת שמו"ע, גם אם נזכר לפני שהתחיל ברכה

אך רבינו פסק בהדיא שאין חוזרים על הניסים בחנוכה (וכן בפורים), גם ללא הטעם שיאמר לפני הרחמן, שכן כתב (סי' קפז ס"ח) "בחנוכה ופורים אומרים בברכת הארץ על הניסים, ואם לא אמר אין מחזירין אותו", וכן כתב (סי' קפח ס"ד) "שהזכרת חנוכה אינה חובה כלל בברכת המזון", וכן כתב (שם ס"ז) "ולא של חנוכה ופורים לפי שכל יום שאין בו קרבן מוסף אין הזכרתו חובה בברכת המזון". ובסי' קפז (שם) הוסיף את הדין שהביא הרמ"א (שיאמר לפני הרחמן) וסיים "וכן יש לנהוג".

א"כ נתפרש בנוגע לברכת המזון שאינו חוזר. אך בנוגע לתפילה לא נתפרש בהדיא בדברי רבינו. והנה לפי דעת הב"י אפשר לכאן לפשוט, שהרי אותה הסברה ממש ישנה גם בנוגע לתפילה וגם בנוגע לברכת המזון, אך לפי דעת הב"ח והט"ז ישנו צד נוסף לחייב כאשר שכח בשבת. אך גם מקרה זה ניתן לכאן לפשוט ממ"ש רבינו (סי' קפח ס"ד) שאם שכח להזכיר יעלה ויבא בר"ח שחל בשבת אינו חוזר כיוון שאין החיוב לאכול פת מצד ראש חודש (ומביא לזה ראי' מדין המפטיר בנביא בר"ח זה, המובא בדברי רבינו בסי' רפד ס"ו).

ועדיין יש לעי' בנוגע למחלוקת הראשונה (המובאת בטור, אם חוזר כשלא עקר רגליו), וגם זה אפשר לכאן לפשוט ממ"ש רבינו (סי' רצד ס"ז) בנוגע להבדלה שאם כבר הזכיר שם השם או שסיים ברכה זו לא יחזור לראש ברכת אתה חונן אף אם רוצה להחמיר ע"ע כי גורם לברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם רוצה לומר את ההוספה ללא שם השם אינו רשאי משום הפסק בתפילה. (ועד"ז כתב רבינו בסי' תקפב ס"ו בנוגע להוספות שבעשי"ת. וראה גם סי' תעז ס"ט בנוגע לשם ה' שבהלל). והרי טעמים אלו שייכים גם כאן.

[ב] בשו"ע (ס"א) כתב המחבר שאם לא אמר אין מחזירין אותו (הן בתפילה והן בברהמ"ז). ובשערי תשובה (ס"ק א) הביא שהש"ח הביא מהרדב"ז (סי' תקסא) שיכול לומר על הניסים או יעלה ויבא בין ברכה לברכה שאין כאן ברכה לבטלה והפסק נמי לא הוי שהרי מעין הברכה היא, וכתב שכן ראוי לנהוג. והוסיף שהכנסת הגדולה הביא דברי הרדב"ז בסתם וכן דעת מעדני המלך, ושהברכי יוסף (סי' קפח) גמגם בזה עיי"ש.

והנה כתב רבינו (סי' רצד ס"ז): "בכל מקום שאין צריך לחזור בשביל ששכח להזכיר הבדלה אף אם נזכר מיד שהזכיר השם שבסיום ברכת אתה חונן או מיד שסיים ברכה זו אע"פ שלא פתח עדיין בברכה שלאחרי' לא יחזור לראש ברכת אתה חונן אף אם רוצה להחמיר על עצמו שאסור לברך

שלאחרי' נראה שאינו יכול לאומרה שם. אך יכול להתפלל שוב תפילת נדבה, וראה בפנים.

---

ברכה שאינה צריכה ואף אם רוצה לומר אתה חוננתנו בלא חתימה אינו רשאי משום הפסק בתפילה וכן הדין בכל מקום שנזכר בתוך התפילה".

ולכאור' נראה שגם בשוכח על הניסים בשמו"ע של חנוכה הדין כן, שאינו יכול לאומרו במקום שנזכר משום הפסק בתפילה, אף שהוא מעין הברכה (וכ"ש לחזור לברכה זו, שזה לכו"ע אסור). וכ"ש בברכת המזון שבזה י"א שאסור מדאורייתא להפסיק (כמ"ש בסי' קפג סי"א).

והנה בהל' הבדלה שם המשיך רבינו "אבל אם סיים תפילתו ורוצה לחזור ולהתפלל מראש התפילה בתורת נדבה הרשות בידו". (היינו דווקא לאחר שסיים, אך להפסיק באמצע אסור כמבואר גם בסי' תקפב ס"ב). וכ"כ בשע"ת שם. אך יש להבהיר שבשביל להתפלל סתם (במקרה שאינו מתפלל בגלל שיש מחלוקת האם יצא י"ח) תפילת נדבה "צריך שיהא מכיר את עצמו זריז וזהיר ואומד בדעתו שיוכל לכוון בתפילתו מראש ועד סוף" (סי' קז ס"ה).



## סימן תרפה

קטן היודע למי מברכין, למרות שיכול לעלות למפטיר רגיל אינו יכול לקרות

כתב הבאר היטב (ס"ק ב): "וכתב רש"ל שאין הקטן עולה למפטיר בפרשת זכור ובפרשת פרה, ע"ש. והב"ח כתב דבין קטן שידוע למי מברכין ובין שאינו יודע למי מברכין עולה ע"ש. והט"ז כתב דווקא קטן היודע למי מברכין עולה. ובסי' רפב פסק רמ"א דקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד' פרשיות שמוסיפין באדר ונראה דביודע למי מברכין קאמר עכ"ל, ועי' בגינת ורדים האו"ח כלל א סי' לז".

והנה בשו"ת גנת ורדים שמציין שם כתב שגם פרשיות שקלים וחודש אין לקרות לקטן. ובהגהות הגרעק"א (בסי' רפב) כ' ג"כ שקטן לא יעלה למפטיר בכל הד' פרשיות, ובביה"ל (שם ד"ה או) מביא המחלוקת בענין זה ומסיק "דאין כדאי להקל לקרות קטן למפטיר אם אינו ודע לקרות מלה במילה עם הש"ץ מתוך הכתב", ובשערי אפרים (שער ט ס"ג) פסק שבפרשיות זכור ופרה אין רשאים לקרות לקטן למפטיר, ובפרשיות שקלים והחודש יש למנוע מלקרותו אם לא שיש צורך בדבר מפני דרכי שלום וכיו"ב.

ובפמ"ג (סי' רפב משבצות זהב ס"ק ג) כ' "וייראה לי, דוודאי קטן העולה לפ' זכור אם אין שם קורא ש"ץ לא יקרא הוא בעצמו, דהא י"א דקריאת פ' זכור מן התורה ואין יוצאין בקריאת קטן, וכן כל השנה קורא שקטן שעדיין לא הביא ב' שערות יכול לקרות להעולם כמנהגנו, ויוצאין בשמיעתו השומעין דתיקון נביאים הוא שיקראו בתורה ואתי רבנן ומפיק דרבנן שהרי קטן עולה למניין ז' ובימי הש"ס יהי' הקטן עולה וקורא בעצמו מ"מ פר' זכור אינו יוצא בשמיעתן מקטן וכאמור הואיל וי"א שד"ת הוא".

וע"פ דבריו כתבו הפוסקים (מקראי קודש פורים (סי' א), והררי קודש שם) שנער לאחר גיל בר מצווה ועדיין לא הביא ב' שערות יש להחמיר שלא יהי' בעל קורא בפרשת זכור (ופרה, לפי הדיעות שהיא מדאורייתא), אבל אפשר להקל לתת לו עלי' כשהבעל קורא הוא אחד שנתמלא זקנו. אך קטן פחות מיג שנה אין לתת עלי' אף אם הבעל קורא הוא גדול שנתמלא זקנו, כי כן מתבאר מדברי הט"ז (תרפה סק"ב) ועוד דקטן אינו עולה לקריאת זכור משום הברכה. כל הפוסקים הנ"ל נלקטו בס' פסקי תשובות (ח"ו עמ' תקיד-תקטו).

והנה כתב רבינו (סי' רפב סט"ז): "קטן היודע למי מברכין יכול לעלות למפטיר. אצ"ל בשבת שהמפטיר אינו אלא חוזר וכופל מה שקרא השביעי אלא אפי' בפרשת המוספין ור"ח שחל בשבת וד' פרשיות יכול לעלות אם יודע למי מברכין ואע"פ שפרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה

פרשת זכור, אך יכול לעלות למפטיר זה. ונראה שכן הדין בכל הד' פרשיות.

כל אדם מישראל והקטן שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציאם ידי חובתן, מ"מ הרי הש"ץ קורא בקול רם ומשמע לציבור ומוציאם ידי חובתן".

נמצא מדברי רבינו: א) קטן יכול לעלות דווקא אם יודע למי מברכין, כדעת הט"ז ודלא כדעת הב"ח. ב) קטן יכול לעלות לתורה אפי' לפרשת זכור (וכ"ש שאר הד' פרשיות), ודלא כדעת הט"ז שאינו יכול כיוון שצריך לצאת י"ח גם בברכות. ג) זה שיכול לעלות (עכ"פ לפ' זכור, וכדלקמן) זהו רק בזמן הזה שאינו קורא, אך בזמנם שהי' קורא אינו יכול לעלות אפי' אם יודע למי מברכין כיוון שיש חובה מדאורייתא לשמוע פרשת זכור והקטן אינו מחוייב בדבר, ודלא כפי שמשמע בפשטות ממ"ש הט"ז בדעת הרמ"א שאם יודע למי מברכין יכול לעלות.

אך יש לעי' בנוגע לפרט השלישי – שיכול לעלות דווקא באם אינו קורא – האם מדובר דווקא על פרשת זכור, או שמא על כל הד' פרשיות, או בכל מקום שהמפטיר קורא פרשה אחרת (כגון ביו"ט), או אפי' בכל שבת. ומלשון רבינו משמע קצת שאי"ז מדובר בכל שבת, אלא רק כשקורא פר' אחרת (שהתחיל בזה שקטן עולה למפטיר, ורק בנוגע לחידוש שאפשר אפי' בד' פרשיות הוסיף שבזמן הזה אינו קורא בקול), אך אי"ז מוכרח.

ולכאור' יש להוכיח ממ"ש רבינו (סי' רפב ס"ה) שאין הקטן יכול לקרות בתורה כיוון שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, והנה כתב רבינו לקמן (סי' רפד ס"א) שחובה על הכל לשמוע ההפטרה וברכותי' כמו הפרשה שבספר תורה. ולפי חשבון זה נמצא שאין הקטן יכול לקרות הפטרה כיוון שאינו מחוייב בזה אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתן.

אך אינו כן, דהנה כתב רבינו (סי' רפד ס"ח) "קטן היודע לקרות שיודע לחתוך האותיות בטוב ויודע למי מברכין יכול להפטיר בנביא, ויש נוהגים . . במרכבה של יחזקאל . . שלא יפטיר אלא גדול, ויש נוהגים כן גם בשבת שובה", נמצא שמלבד פרשיות אלו יכול הקטן גם להפטיר ממש. וכן מוכח ממה שדן רבינו (שם ס"ט) בנוגע למקרה שקראו קטן למפטיר, וקרא בתורה ונמצא שאינו יודע לומר ההפטרה האם מותר לאחר לומר.

אלא שעדיין יש לדון בנוגע לד' הפרשיות האם בכלם אינו יכול לקרות, או רק פרשת זכור. (ואת דברי רבינו ניתן לקרוא בשני האופנים). ולכאור' הי' ניתן להוכיח, דהנה הרמ"א (בסי' רפב ס"ד) כתב שקטן יכול לקרוא ד' פרשיות ודלא כהחולקים ע"כ. ומדברי הט"ז (ס"ק ג. וסי' תרפה) והמג"א (ס"ק יג) נראה שנחלקו האם המחלוקת היא בנוגע לקריאת ההפטרה (אך עליו לתורה אפשר לכו"ע), או בנוגע לעלי' לתורה (ולקרא בקול רם ודאי שא"א), וכ"כ בהדיא בלבושי שרד שם. וא"כ, רבינו שפוסק שאינו יכול לקרוא בקול אלא רק לעלות בתורה, לכאור' ס"ל כן בכל הד' פרשיות.

ואף שאפשר לדחות, דהרי הרש"ל ס"ל שרק זכור אינו יכול לקרוא, וממילא אפשר שבגלל דעתו ס"ל רק בנוגע לפרשת זכור שאינו יכול לקרוא. אך בפשטות רבינו ס"ל כדעת הרמ"א שמשווה כל ד' פרשיות אלו להדדי. ועוד, שמלשון רבינו נראה יותר שמ"ש בסוף (שמדובר שלא מוציא אחרים) הולך על כל הד' פרשיות.

## סימן תרצה

[א] אם שכח לומר "ועל הניסים" בברכת המזון של פורים – אינו חוזר, אך כשמגיע ל"הרחמן"<sup>3</sup> יאמר "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה וכו".

[ב] אם התחיל סעודתו מבעוד יום, אף שמברך משחשיכה מזכיר "ועל הניסים"

[א] כתב המחבר (בס"ג) אומר על הניסים בברכת המזון, ובמשנ"ב (ס"ק טז) ואם שכח לומר על הניסים – י"א דמחזירין אותו, וי"א דאין מחזירין אותו, וספק ברכות להקל. ודווקא בסעודה ראשונה שאוכל בו ביום אבל בסעודה שני' שאוכל אחר המנח שקורין סעודת פורים ובר אכל סעודה אחת ביום שוב אין מחזירין אותו לכו"ע, אלא כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וכו".

ומקור הסברא שצריך לחזור (בשונה מחנוכה ששם פשוט שאינו חוזר) הובא בשו"ת מהרש"ל (שהוא הראשון דס"ל כן) דזהו כיוון שיש חיוב של משתה ושמחה, וכן הכריעו (כמובא בשער הציון אות טז) המ"מ השל"ה והט"ז. ולאידך הא"ז (בשם המהר"ל מפראג), המ"א ושאר הפוסקים הכריעו שאינו חוזר (וראה בפמ"ג א"א סק"א, וערוך השולחן סי"ב האם תלוי במחלוקת אם יש חיוב לאכול פת דווקא בסעודה).

ורבינו כתב (סי' קפח סי"ז) בנוגע למי שאכל בשבת ונמשכה סעודתו בפורים: "וי"א . . . במוצ"ש של חנוכה ופורים מזכר של שבת ולא של חנוכה ופורים לפי שכל יום שאין בו קרבן מוסף אין הזכרתו חובה בברכת המזון כמ"ש סי' תרפב ותרצה", נמצא א"כ דס"ל שאין חובה להזכיר על הניסים הן בחנוכה והן בפורים (מטעם שאין קרבן מוסף, ונמצא שכ"ה גם לדיעה שיש חיוב לאכול פת), וממילא נמצא שאינו חוזר אם שכח. (וראה לקמן באות ב וג בנוגע לעצם הדין שכותב רבינו שם).

וכן מפורש בדברי רבינו לעיל (סי' קפז ס"ח): "בחנוכה ופורים אומרים בברכת הארץ על הניסים, ואם לא אמרו אין מחזירין אותו", ועוד הוסיף שם: "ומ"מ יכול לומר בתוך הרחמן (ראה הע' 1), שיאמר 'הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה וכו' וכן יש לנהוג".

[ב] כתב המחבר בס"ג: "ואם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הניסים דבתר תחילת סעודה אזלי", ויש מי שאומר שאין לאומרו, ונוהגין כסברא ראשונה".

3. ראה בדי השולחן (סי' מז ס"ק יח) דהיינו קודם "הרחמן הוא יזכנו".

בברכת המזון, ואפי' התפללו כבר הציבור. אך אם הוא עצמו התפלל ערבית, ואפי' מבעוד יום, אינו מזכיר.

[ג] אם התחיל סעודתו בפורים מבעוד יום, וליל מוצאי פורים (שבו מברך) הוא

ובמ"א (ס"ק ט) הביא שהמנהגים כ' שאומר ועל הניסים "הואיל ולא התפלל ערבית", ומזה מדייק דאם התפלל שוב אינו אומר על הניסים, ומסיים המ"א "לכן נ"ל דיברך ברכת המזון תחילה, ואח"כ יתפלל ערבית להוציא עצמו מפלוגתא, וגם שלא ישתכר ולא יברך בברכת המזון". וראה גם במג"א הל' ר"ח (סי' תיט) שהזכיר סברא זו משו"ת מהרי"ל (סי' נו).

והנה ממ"ש המג"א "להוציא עצמו מפלוגתא" מוכח שאי"ז פשוט לכו"ע. ולכן כתב במשנ"ב (ס"ק טז): "י"א דווקא כשלא התפלל ערבית עדיין אבל משהתפלל שוב אינו אומר ועל הניסים. וי"א דבכל גווני אומר". ומציין בזה (בשער הציון אות כ) "עיין מ"א". ומכריע: "וע"כ מהנכון שיברך ברכת המזון קודם שיתפלל להוציא עצמו מפלוגתא. ואם רוצה למצוא תקנה שיתפללו קצת מהציבור בבית הכנסת כדרכו תמיד, נראה שמההגיע הזמן בלילה יברך ברכת המזון ויאמר על הניסים ויילך לבית הכנסת להתפלל ואח"כ יכול לאכול ולשתות ולשמוח עוד, דהא מצוה בשמחה בשני ימים".

ורבינו כתב (סי' קפח סי"ז): "הי' אוכל בשבת ונמשכה סעודתו עד שחשיכה אפי' כמה שעות בלילה מזכיר של שבת בברכת המזון לפי שהכל הולך אחר התחלת הסעודה שאז חל עליו חיוב הזכרה מעין המאורע ולא נפע ממנו חיוב זה ביציאת היום, וה"ה לראש חודש חנוכה ופורים וי"א שבראש חודש חנוכה ופורים הואיל ואין בהם תוספת מחול על הקודש אינו מזכיר מעין המאורע אחר שיצא היום ואין נוהגין כן". נמצא א"כ בנוגע למחלוקת שהביא המחבר שנוהגים כדיעה שמזכיר.

וממשיך שם רבינו: "והוא שלא התפלל ערבית אע"פ שהציבור התפללו כבר, אבל אם התפלל ערבית אפי' מבעוד יום באמצע סעודתו שוב אינו מזכיר מעין המאורע של אותו היום אפי' מברך ג"כ מבעוד יום, ואצ"ל מי שנמשכה סעודתו למוצאי שבת והתפלל ערבית שאינו מזכיר עוד של שבת בברכת המזון", נמצא שאם התפלל ערבית אינו יכול להזכיר. וכן בהמשך הסעי' מזכיר כמה פעמים דין זה דתפילת ערבית.

[ג] כתב המשנ"ב (ס"ק טו) "כשחל פורים בע"ש ומשכה סעודתו עד הלילה חייב להזכיר של עכשיו דהיינו רצה, וא"כ איך יאמר על הניסים דהוי תרתי דסתרי, וכיוון דאין הזכרת על הניסים חמור כ"כ לכן יאמר רק של שבת". ובשער הציון (אות יט) כתב "כן מצדד הח"א, דלא כמשמע

שבת – י"א שמזכיר גם ועל הניסים וגם רצה, וי"א שזו סתירה היא ולכן מזכיר רק של שבת, והעיקר כסברא הראשונה.

---

מהמ"א דיאמר על הניסים ג"כ". היינו דהמ"א הביא (בס"ק ט) מהמרדכי שאם הי' אוכל סעודת פורים בע"ש יתפלל, יפרוס מפה ויקדש ואח"כ יאמר ועל הניסים, והא פשיטא שאומר גם רצה, נמצא מדבריו דס"ל שאומר שניהם ואי"ז סתירה. אך הח"א מצדד שלא יאמר ועל הניסים כיוון שאי"ז חובה (עכ"פ כמו רצה).

ואמנם המג"א בהל' ברכת המזון (סי' קפח ס"ק יח) כתב שזו סתירה היא ואינו יכול להזכיר שניהם, ולכן מכריע בנוגע למקרה שהתחיל בשבת ונמשך למוצ"ש, שאם מוצ"ש הוא ר"ח (שיש חיוב להזכיר) יזכיר של ר"ח ולא של שבת (כיוון שהעיקר היא הסעודה שאוכל עכשיו), אך באם מוצ"ש הוא חנוכה יזכיר רק של שבת, כיוון שהזכרת חנוכה אינה חובה. אך מהט"ז שם (ס"ק ז) מוכח שלא לומד כן, אלא ס"ל שלעולם אי"ז סתירה ומזכיר את שניהם.

ולהעיר, דשם מדובר כשהתחיל בשבת ונמשך למוצ"ש (שהוא ר"ח או חנוכה), אך גם במקרה הפוך (שנמשכה סעודתו לשבת) ישנה מחלוקת. דלדעת המג"א יזכיר רק של שבת (אפי' בר"ח, מפני שזו הסעודה העכשוית) ואילו לפי הט"ז יזכיר את שניהם.

והנה רבינו שם (סי"ז) הביא מחלוקת זו, דתחילה כתב "מ"מ אם לא התפלל ערבית ומוצאי שבת הוא ר"ח מזכיר של שבת וגם של ר"ח אם אכל כזית משחשיכה ואין כאן סתירה כיוון שמזכיר של שבת תחילה ואח"כ של ר"ח", ואח"כ הביא וי"א שאעפ"כ זו סתירה היא ולכן מזכיר של ר"ח שהיא חובה לד"ה ולא של שבת שהיא מחלוקת, אבל במוצ"ש של חנוכה ופורים מזכיר של שבת ולא שכל חנוכה ופורים לפי שכל יום שאין בו קרבן מוסף אין הזכרתו חובה בברכת המזון, ומסיים "והעיקר כסברא הראשונה", היינו כדעת הט"ז שמזכיר שניהם. ויש להבהיר, שבכ"ז מדובר כשלא התפלל ערבית, משא"כ באם התפלל אינו יכול להזכיר מה שהי', וכמשנת"ל בהשלמה לסימן זה אות ב'.

## יורה דעה

### סימן יט

[א] אם שכח לברך לפני עשיית מצווה – אינו יכול לברך אחריה. אך אם היא מצווה נמשכת (כגון תפילין) יכול לברך גם אחר שלבשה אם המצווה עדיין עליו (ועי' בפנים).

[ב] אם שוחט כמה בהמות (ופוטר את כולם בכרכה שבירך על הראשונה) מותר לו

[א] כתב המחבר (ס"א): "השוחט צריך שיברך קודם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על השחיטה, ואם שחט ולא בירך כשירה". וכתב הרמ"א: "ואם שחט דבר דאתיליד בו ריעותא וצריך בדיקה ישחטנו בלא ברכה, וכשימצא כשר מברך על השחיטה ובלבד שיהא סמוך לשחיטה".

ובש"ך שם (ס"ק ג') דן במקרה שלא בירך בבהמה כשרה לפני השחיטה האם יברך אחרי', והביא בזה מחלוקת הראשונים בין הרמב"ם להגהות אשר"י, ומחלוקת כיצד לנהוג, והעלה למעשה כדעות שאין לברך אחר השחיטה.

ורבינו כתב לגבי נט"י (סי' קנ"ח סט"ז): "ואם שכח ולא בירך עד אחר הניגוב יברך אח"כ, ואע"פ שכל המצוות שלא בירך עליהן עובר לעשייתן אינו מברך עליהן לאחר גמר עשייתן, מ"מ מצווה זו כיוון שלפעמים אי אפשר לברך עליה קודם עשייתה כגון היוצא מבית הכסא ומוכרח לברך אחר עשייתה אין לחלק בה בין פעם לפעם ולעולם יכול לברך אח"כ". ומוכח שבשאר המצוות א"א לברך אחר עשייתם.

וכן מוכח ממ"ש רבינו לגבי בדיקת חמץ (סי' תל"ב ס"ה): "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה, אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי . . . חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו, אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום, שכל המצוות מברכין עליהם עובר לעשייתן, אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצווה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה".

ויש לחביר שהמדובר כאן הוא רק במצווה שגמר כבר את עשייתה, אך במצווה נמשכת ודאי שיכול לברך אם עדיין מקיים את המצווה, וכפי שכתב רבינו כמה פעמים לגבי ציצית (סי' ח' ס"כ, שם סכ"ז, סי' י"ח ס"ז) ולגבי תפילין (סי' ל' ס"ג, סי' ס"ז ס"א, וראה סי' כ"ה סכ"ג) שאם לא בירך כשלבשם, ימשמש בהם ויברך כיוון שהמשמוש חשוב כאילו הניחם עכשיו.

[ב] כתב המחבר (ס"ה): "אם רוצה לשחוט הרבה צריך לזוהר שלא לדבר בין שחיטה לשחיטה על דבר שאינו מצרכי השחיטה, ואם דיבר צריך לכסות דם שחיטה ראשונה ולברך פעם אחרת על

### לענות דבר שבקדושה בין שחיטה לשחיטה.

השחיטה, אבל על כיסוי שני לא יברך". וכתב הט"ז (ס"ק ו') על מה שכתב המחבר שאם דיבר צריך לברך שוב: "דס"ל דבין שחיטה לשחיטה הוה כמו שח בין תפילין לתפילין דצריך לחזור ולברך (כמ"ש בסי' כ"ה ס"ט), ע"כ צריך לגמור השחיטה הראשונה ולכסות דמיה. ויש חיסרון בדפוס שצ"ל צריך לכסות דם שחיטה הראשונה ולברך עליה ולברך פעם כו". וע"פ דברי הט"ז צריך לומר שאסור לענות דבר שבקדושה בין שחיטה לשחיטה, וכמו בין תפילין ש"י לשל ראש שאסור לענות, וכפי שכתב המחבר (סי' כ"ה ס"י), ורבינו (שם סכ"א).

ורבינו (סי' רמ"ט ס"י בקו"א אות ד') דן האם מותר לאכול בשביל להשלים מאה ברכות שצריך לברך בכל יום (ראה סי' מ"ו ס"א) או שנקרא ברכה שאינה צריכה, וכתב שנראה דאכילה בשביל מאה ברכות לא גרע מאכילה לחפצו ותאוותו שמותר. והוסיף שכל זה דווקא בברכות הנהנין שנתקנו בשביל הנאתו, משא"כ בברכות שלא נתקנו על הנאה הרי אין סברא שמותר לברך בשביל הנאה וממילא א"א ללמוד לגבי חפצי שמים, וע"פ יסוד זה חידש רבינו שלמרות שאסור לענות דבר שבקדושה בין תפילין ש"י לתש"ר - מותר לענות דבר שבקדושה בין שחיטה לשחיטה (כיוון ששחיטה נתקנה להנאת האדם).

ויש להוסיף שמה שנזכר לעיל שאסור לענות דבר שבקדושה בין תש"י לתש"ר הוא רק לדעת רבינו בשו"ע (סי' כ"ה סכ"א), אך בסידור (ד"ה אף על פי כן) כתב שאפשר לענות.



## סימן קיג

עובד כוכבים שבישל לחולה בשבת אסור לישראל לאכלו אפי' במוצאי שבת משום בישולי נכרים.

---

כתב הרמ"א (סט"ז): "עובד כוכבים שבישל לחולה בשבת מותר למוצאי שבת אפי' לבריא ואין בו משום בישולי עובדי כוכבים דכל כה"ג היכרא איכא". וכתב הט"ז (ס"ק ט"ו): "אלו הם דברי הר"ן בשם הרא"ה הביאום ב", והנה בספר בדק הבית להרא"ה דף פ"ט כתב ג"כ הכי, ובעל משמרת הבית שהוא הרשב"א כתב על זה וחלילה וחס שלא הותר אפי' לחולה עצמו אלא בעת הצורך בלבד דהיינו בשבת הא למוצאי שבת חוזר לאיסורו וכ"ש לבריא . . (ואח"כ כתב הט"ז) ואילו ראו ב"י ורמ"א ספר משמרת הבית לא היו פוסקים להיתר כהרא"ה בזה" עיי"ש.

ורבינו כתב (סי' שי"ח ס"ה) שאם נכרי עשה מלאכה בשביל חולה מותר לבריא ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד, ואח"כ כתב: "במה דברים אמורים בשאר מלאכות חוץ מאפיה ובישול שאם אפה נכרי או בישל בשבת לצורך חולה אסור לבריא אף במוצאי שבת משום בישולי נכרים", ומוכח שסובר שאסור וכדעת הרשב"א.

## סימן קטו

עובד כוכבים שחולב מבהמה שלו, וישראל משגיח על חליבת הבהמות – מותר החלב ואין בזה משום חלב עכו"ם.

כתב המחבר (ס"ב): "גבינות העובדי כוכבים אסרום מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיטתם שהיא נבלה, ואפי' העמידוה בעשבים אסורה". וכתב הרמ"א: "ואם הישראל רואה עשיית בגבינות והחליבה מותר". ובש"ך (ס"ק כ') הביא דיעות שאם הבהמה של גוי החלב אסור משום חלב עכו"ם גם אם ישראל ראה, ודלא כדעת הרמ"א, וכן העלה להלכה.

ורבינו כתב לגבי שבת (סי' ש"ז סל"ח): "נכרים העושים גבינות בשבת מחלב שלהם והישראל רואה את החליבה והגיבון כדי שיהיה מותר לישראל לאכלן ויוכל לקנותן אחר השבת לאכילה. . הרי זה מותר שמכל מקום הנכרי עושה לטובת עצמו ואין איסור כלל במה שהישראל עומד עליו במלאכתו בשבת (כיוון שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק) שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת". ומוכח מדבריו שלמרות שהבהמות והחלב הינם של הגוי - בכל זאת אם ישראל השגיח - מותר החלב ואין בו איסור של חלב עכו"ם.

וכן מוכח מדבריו רבינו במקום אחר (סי' תק"ה ס"ה) שכתב שאם חלבו מבהמה ביו"ט מותר בו ביום אפי' להחולב, ואצ"ל אם חלבו נכרי. ואח"כ כתב: "ויש חולקין על זה ואומרים דאפי' היא בהמת הנכרי ואפי' חלבה הנכרי לצרכו וישראל ראהו (דאם לא כן בלאו הכי אסור משום חלב הנכרי. . הרי חלב זה אסור בו ביום, לפי שכשהי' חלב זה בגוף הבהמה הי' עליו תורת אוכל מפני שהוא טפל לגבי הבהמה ונחשב אוכל כמותה, ועכשיו שנחלב לתוך כלי ריקן הרי תורת משקה עליו והרי זה דומה למשקין שזבו מהאוכלין". ועכ"פ מוכח מדבריו שגם אם הבהמה של נכרי - אם ישראל ראה מותר החלב.

## סימן ריד

[א] הנוהג איסור בדבר שיודע בו שהוא מותר, אם עשה כן שלושה פעמים, או אפי' פעם אחת והי' בדעתו לנהוג כן לעולם – ה"ז נדר וצריך לעשות התרת נדרים. לפיכך ראוי להתנות שעושה זאת בלי נדר.

[א] כתב המחבר (ס"א) "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם בהם, הלכך מי רגיל להתענות תעניות שלפני ר"ה ושבין ר"ה ליוהכ"פ ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא צריך ג' שיתירו לו אם בשעה שהתחיל לנהוג, הי' בדעתו לנהוג כן לעולם ונהג כן אפי' פעם אחת צריך התרה". נמצא שהתנאי בשביל שייחשב לנדר הוא שיעשה כן אפי' פעם אחת ויהי' בדעתו לנהוג כן לעולם.

והנה בנוסח התרת נדרים (שאומרים קודם ר"ה) גירסת רבינו בסידורו היא "שנהגתי שלושה פעמים", והקשה ע"ז בס' קצשו"ע, הרי אין חילוק כמה פעמים נהג כן, אפי' בפעם אחת נאסר באם הי' בדעתו לנהוג כן לעולם, והשאיר בצ"ע.

ובשער הכולל (פמ"א אות ג) כתב ליישב בפשטות, דמ"ש בשו"ע יו"ד שם שרגיל במנהג זה, היינו לפחות שרגיל בזה ג' פעמים, דכן הדין בכל דבר שצריך לחדש רגילות שצריך ג"פ, (משא"כ לולי זאת הרי אין הנדר חל עד שיוציאו בפיו ויהי' פיו ולבו שוין – ראה שו"ע יו"ד סי' י'). ולפ"ז כוונת המחבר היא או שהוא רגיל (דהיינו ג"פ), או אפילו אם נהג אפי' פעם אחת אך הי' כן בדעתו לנהוג לעולם.

ומביא שם שחילוק זה כתוב בהדיא בשו"ע רביה"ז בכ"מ (ומכללות דבריו נמצא שמציין לג' המקומות דלקמן בהקשר לפרט זה):

א) בהלכות נט"י לסעודה (סי' קסא ס"ח) "שיעור נט"י כל היד עד הקנה של זרוע . . וי"א שהקילו בנט"י ולא הצריכו אלא עד מקום חיבור האצבעות לכף היחד. וראוי לנהוג כסברא הראשונה . . ונכון להתנות ולומר שאינו מקבל דבר זה בתורת חובה אלא בתורת רשות כדי שאם איזה פעם לא יזדמנו לו מים כ"כ לא יצטרך להחמיר כמנהגו. וכן ראוי להתנות בכל דבר שאדם רוצה להחמיר על עצמו".

ב) בהלכות שבת (סי' רמט סי"ג): "המתענה בכל ער"ח או בכל עשי"ת או בכ' סיוון או במיתת הצדיקים או ביום שמת בו אביו ואמו, אם בפעם הראשון שאירע התענית בע"ש השלימו עד צאת הכוכבים צריך לנהוג כן לעולם בכל פעם שיאירע בע"ש משום שהוא כמו נדר וצריך שיתירו לו

[ב] אין חילוק בענין זה (שאם רוצה לשנות מנהגו צריך התרת נדרים) בין אם רוצה לעקור מנהגו לגמרי, ובין אם רוצה רק פעם אחת לעשות אחרת.

שלושה והוא שבשעה השלים בפעם הראשון הי' בדעתו לנהוג כן לעולם או שהשלים ג"פ בע"ש ולא התנה שיהא בלי נדר". (בנוגע לגוף הדברים שם – ראה לקמן אות ג').

ג) בהלכות פסח (סי' תסח סי"ז) בהקשר למנהג שלא לעשות מלאכה בע"פ מעלות השחר שחייבים אנשי העיר לעשות כן: "בד"א, באותו הדור עצמו שנהגו חומרא זו, וכן בניהם אחריהם שנהגו חומרא זו שלש פעמים בחיי אבותיהם או לאחר מיתתם או אפי' לא נהגו אלא פעם אחת אלא שהי' בדעתם אז לנהוג כן לעולם הרי נעשית חומרא זו עליהם כנדר, אבל אם לא הי' בדעתם כן ולא נהגו כן שלש פעמים . . אין . . חייבים לקיים מנהג אבותיהם".

והנה מדברי רבינו בהל' נט"י משמע שאי"ז חובה גמורה ("נכון להתנות", וכן "ראוי להתנות בכל דבר"), והי' אפשר לבאר בזה ע"פ מ"ש הפוסקים (נסמנו בפסקי תשובות סי' תריט) שבנוגע לענין זה אפשר לסמוך על כל נדרי שאומרים בליל יוהכ"פ.

אך צ"ע החילוק בזה בין ההלכות, שהרי בהל' פסח ושבת משמע שזה נדר גמור. והנה מ"ש בהל' פסח הי' אפשר לבאר שזה מעיקר הדין (לולי אמירת כל נדרי, וכיו"ב), אך בהל' שבת כותב שה"ז נדר וצריך שיתירו לו ג'. וצ"ע.

ועוד להעיר בענין זה, דהנה במחבר כאן מביא שתי דיעות בנוגע לנדר – י"א שכשידע שמותר צריך התרת נדרים וכחשב שאסור א"צ כלל התרה, וי"א שכשידע שמותר לא מועיל התרה וכחשב שאסור אזי צריך התרה, ומסיים שם המחבר (במוסגר) שהמנהג כסברא הראשונה. וכן משמע מדברי רבינו בארבעת המקומות (המובאים כאן באות א"ב) שמדבר על דברים שאין מחוייבים מצד הדין ובפשטות מדובר שהאדם יודע ע"כ.

[ב] בנוגע למ"ש המחבר שאם רוצה לחזור בו לאחר שחל הנדר (כיוון שהי' בדעתו לנהוג כן לעולם, ולפמשת"ל או שעשה כן ג"פ) אינו יכול וצריך לעשות התרת נדרים – חידש הדגול מרבבה דהיינו דווקא אם רוצה לעקור מנהגו לגמרי, משא"כ באם רוצה רק פעם אחת לשנות א"צ התרת נדרים. (והובא בפתחי תשובה אות א').

ויסוד חידושו הוא קושיית הש"ך (ס"ק ב) שהקשה על דברי הרמ"א, דכאן סתם הרב כדברי המחבר דצריך התרה, ובאו"ח (סי' תקסח סוס"ב) כתב הרמ"א דתעניות בה"ב או י' ימי תשובה שאירע ברית מילה מצווה לאכול וא"צ התרה כי לא נהגו להתענות בכה"ג כו', וא"כ מדוע כאן צריך התרה. ותירץ ע"כ דהתם לא נהגו להתענות כשאירע ברית מילה ואנהגו לאכול א"כ כל המתענה דעתא דהכי מתענה דכשאירע ברית מילה יאכל אבל הכא לא אסיק אדעת' דכשלא יהא בריא לא

[ג] אם נהג במנהג טוב שלושה פעמים (וממילא דין תענית זו כנדר), ואחר זמן נולד לו דבר חדש שלא ידע שיקרה כשהתחיל – יש אומרים שא"צ לנהוג כן באותה

יתענה והלכך צריך התרה. וכתב ע"כ הדגול מרבבה שזהו דוחק, אלא החילוק הוא כנ"ל, האם רוצה לדחות לגמרי או רק פעם א'.

והנה כתב רבינו (סי' תע ס"ה) בנוגע לתענית האם על בנה הבכור "ואף אם אין לה בעל שיתענה בעד בנו אינה צריכה להתענות אם היא מעוברת או מניקה ויש לה צער מן התענית וכן יולדת כל שלושים יום אף שאין לה צער ומ"מ אם התענית כבר פעם אחת בעד בנה והי' אז בדעתה לנהוג כן לעולם עד שיגדל בנה הרי תענית זה עלי' כנדר וצריך להתירה ע"י שאלה וחרטה". חזי' מדבריו שאם הי' זה כנדר ה"ה צריכה להתירה למרות שהדחי' היא רק לפעם זו (שאינה מרגישה טוב), ודלא כהדגול מרבבה (אלא כשיטת הש"ך לכאו', דאי ס"ל כשיטת הדג"מ לק"מ, אלא מוכח שחולק על עצם יסוד זה).

וכן מוכח ג"כ משני המקומות הראשונים שמדבר על נדר (המוזכרים לעיל באות א) - בהל' נט"י לסעודה (סי' קסא ס"ח) מדבר על מקרה שפעם אחת לא יזדמנו לו מים, ובהל' שבת (סי' רמט ס"ג) מדבר על שנה אחת שחל בע"ש.

ואין לחלק בין ברית שחלה ביום זה (שזהו חד פעמי, כיוון שאינו תלוי בה) לבין מקרה שאינה חשה בטוב (שאינן לזה הגדרה ברורה, ותלוי בה), דלבד הדוחק שבחילוק זה, הנה הדג"מ כתב בהדיא "וה"ה אם איקע לו איזה מיחוש ורצה לאכול הים ולעתיד שוב חוזר למנהגו", הרי בהדיא שמדבר גם על מקרה זה.

והנה לעיל (אות א') נתבאר שנדר יכול להיות או ע"י שהי' כן בדעתו לעולם או ע"י שעשה כן ג' פעמים, ופשוט שלענין זה אין שום נפק"מ ביניהם, אלא לשיטת רבינו תמיד נחשב כנדר (אפי' אם יחזור בעתיד למנהגו) וצריך ע"כ התרת נדרים.

[ג] כתב המחבר (ס"א): "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור הוי כאילו קיבלו עליהם בנדר ואסור להתירם בהם, הלכך מי שרגיל להתענות תעניות . . ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא צריך ג' שיתירו לו. . לפיכך הרוצה לנהוג בקצת נדרים המותרים לסייג ופרישות יאמר בתחילת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה ולא לעולם". עיי"ש.

וכתב הש"ך (ס"ק א'): "ראיתי מי שהקשה דכאן סתם הרב כדברי המחבר דצריך התרה, ובאו"ח סי' תקס"ח סוף ס"ב כתב בהג"ה דתעניות בה"ב או י' ימי תשובה שאירע ברית מילה מצווה לאכול

פעם שחל דבר זה, ויש אומרים שצריך. והעיקר כסברא האחרונה, ואעפ"כ המיקל לעת הצורך כסברא הראשונה לא הפסיד.

---

ואין צריך התרה כי לא נהגו להתענות בכה"ג כו' וא"כ הכא אמאי צריך התרה, ה"נ נימא לא נהגו להתענות כשאינו בריא. ולא קושיא היא דהתם לא נהגו להתענות כשאירע ברית מילה ונהגו לאכול א"כ כל המתענה אדעתא דהכי מתענה דכשאירע ברית מילה יאכל, אבל הכא לא אסיק אדעתא דכשלא יהא בריא לא יתענה, והלכך צריך התרה" עכ"ל.

ורבינו כתב (סי' רמ"ט סי"ג): "המתענה בכל ערב חודש או בכל עשרת ימי תשובה או בכ' סיוון או במיתת הצדיקים או ביום שמת בו אביו ואמו אם בפעם הראשונה שאירע התענית בערב שבת השלימו עד צאת הכוכבים צריך לנהוג כן לעולם בכל פעם שיאירע בערב שבת משום שהוא כמו נדר וצריך שיתירו לו שלושה, והוא שבשעה שהשלים בפעם הראשון הי' בדעתו לנהוג כן לעולם או שהשלים ג' פעמים בערב שבת ולא התנה שיהא בלי נדר, אבל מחמת שהשלים כמה פעמים כשאירע בחול אינו חשוב כנדר לענין שיצטרך להשלים כשאירע בערב שבת. ויש חולקין בזה ואומרים שבתענית יום שמת בו אביו ואמו כשחל בחול בשנה הראשונה והשלים או התענית בודאי הי' בדעתו לנהוג כן לעולם לפי שלא עלה על דעתו לחשוב היאך יתנהג להבא כשאירע בערב שבת לפיכך הרי זה כנדר וצריך להשלים לעולם אף כשאירע בערב שבת וכן בתענית ימי מיתת הצדיקים וערב ראש חודש . . . וכן נהגו העולם (ואעפ"כ המיקל לעת הצורך כסברא הראשונה לא הפסיד)". ומדבריו מוכח שגם במקרה שהתענה ולא ידע שפעם אחת לא יוכל להתענות יש מחלוקת האם צריך להתענות, ושנהגו כהדעה האוסרת.

## סימן רפג

מותר לכתוב חומשים בפני עצמם (ולא כס"ת) אם כותב ע"מ ללמוד, ואם כותב

כתב המחבר (ס"ב): "לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהי' בה פרשיות, ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלימה לחומש מותר". וכתב הש"ך (ס"ק ג'): "ודעת הרי"ף והמרדכי והאגודה ושאר פוסקים דמותר משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, שהרי אין הכל יודעים בע"פ ואין לכל העולם חומשים בבית הכנסת ויבואו לידי ביטול ק"ש ותפילה, וכ"כ הב"ח וכתב שכך המנהג פשוט בכל המדינות". וכ"כ הט"ז (ס"ק א') והוסיף: "אבל אותן שכותבים פסוקים על הכותל לאיזה סי' טוב לאו שפיר עבדי תורה חתומה ניתנה".

ורבינו כתב (סי' רפ"ד ס"ד): "אע"פ שספר תורה החסר אפי' אות אחת אין קורין בו, אבל בהפטרה אין צריך שיהא הנביא שמפטירים בו ספר שלם אלא די בפרשה שמפטירין בה . . . שההפטרה לא נתקנה כלל שיקראוה בספר כשר כמו שתיקנו בקריאת התורה לקרות בספר תורה כשר אלא שאסור לקרותה על פה. ואף שבימיהם היה אסור לכתוב פרשיות פרשיות בפני עצמן כל שאינן ספר שלם בין שהן מן התורה בין שהן מנביאים וכתובים . . . אעפ"כ התירו לכתוב הפטרות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך". ומדבריו כאן נראה שבזמן הזה מותר לכתוב ספרים (ממ"ש ש"בימיהם" הי' אסור, משמע שבזמן הזה מותר).

ובמקום אחר (סי' של"ד ס"ב) כתב רבינו ג"כ שלמרות שבזמן הגמ' היה אסור לכתוב תורה שבעל פה בזמן הזה מותר עיי"ש. ואח"כ כתב (סי"ג): "לא התירו בזמן הזה לכתוב בשאר לשונות אלא כשאותו העם בקיאים באותו לשון, אבל אם אינן מבינים אותו אסור לכתוב ואין קורין בו ואין מצילים אותו . . . (וכן אסור לכתוב שמות שאינן נמחקין או פסוקים בקמיעות או בשאר מקומות שלא שייך בהם עת לעשות לה') ואפי' כותב אשורית ולשון הקודש ובדיו על הקלף הרי לא ניתנה תורה ליכתב אלא ספר שלם ולא פרשיות פרשיות אלא משום עת לעשות לה' . . . ולפיכך אין קורין בהם ואין מצילין אותם בשבת מפני הדליקה שהרי אינן בכלל כתבי הקודש. . . ויש אומרים שמותר לכתוב ולהציל שכיוון שניתן רשות לכתוב אזכרות בברכות וכן פסוקים שבסידורי תפילות ותחנונים משום עת לעשות לה' הוא הדין שניתן רשות לכתבם בקמיעות או שאר מקומות אע"פ שלא שייך בהם עת לעשות לה' ובלבד שלא יכתבם במקום שיוכלו לבא לידי בזיון כגון באגרות . . . והעיקר כסברא הראשונה". וכיוון שמחלוקת זו הינה לא רק האם צריך להציל אלא גם האם מותר לכתוב (וכפי שכתב רבינו בהדיא) - מתבאר מהי דעתו של רבינו בכתיבה שלא על מנת ללמוד.

ובמקום אחר (סי' תרל"ח ס"כ): "אותן אנשים שחוקקים פסוק בסוכות תשבו כו' על הדלעת ותולים בסוכה לנוי צריך למחות בידם, לפי שאסור לכתוב פסוקים מן התורה אא"כ יש בהם ספר

שלא על מנת ללמוד – יש מתירים, ויש אוסרים וכן עיקר.

---

שלם . . וחקיקה היא כתיבה לענין זה". והטעם שאוסר רבינו כאן מוכרח לומר דהיינו כיוון שאין משמשת כתיבה זו ללמידה, והרי העיקר כסברא שאוסרת (וכדלעיל), אך אין לומר דהיינו כיוון שאסור לכתוב פסוקים כיוון שבזמן הזה מותר (וכנ"ל). ומדברי רבינו מוכח שאסור גם אם החוקקים.



## סימן רצג

[א] תבואה שהיא ספק חדש, וכן חדש שנתערב בתבואה אחרת הולכים אחר הרוב.

[א] כתב המחבר (ס"ב) "איסור החדש נוהג בין בארץ בין בחו"ל, בין בשל ישראל בין בשל עובדי כוכבים". וברמ"א "ומ"מ כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ספק ספיקא, ספק היא משנה שעבר, ואת"ל משנה זו מ"מ דילמא נשרש קודם העומר. ובמיני תבואה שזורעים ודאי לאחר פסח. אז יש לו להחמיר אחר הקציר, אם לא שאין דלתות המדינה נעולות, ורוב התבואה באה ממקום אחר שזורעין קודם הפסח".

והנה בהלכות יו"ט (סי' תקיג ס"ק ט) כתב הט"ז בנוגע לנכרי שהביא ביצים ביו"ט אחר השבת (ויש חשש איסור דאורייתא שאין שבת מכינה ליו"ט) ומסיח לפי תומו שנוולדו מע"ש מותר לסמוך עליו. ומקור דינו הוא במהרש"ל (יש"ש פ"א סי' ו), ושם מבאר מדוע צריך שיהי' מסיח לפי תומו ולא אזלי' (בלעדיו) בתר רובא, דזהו מכיוון שביצה זו היא דבר שיש לו מתירין, ודבר שיש לו מתירין אינו בטל ברוב.

והנה גם חדש הוא דבר שיש לו מתירין, ואעפ"כ כותב הרמ"א דאזלי' בתר רובא. ונמצא א"כ שנחלקו המהרש"ל והרמ"א אי אזלי' בתר רובא בענין זה הגם שהוא דבר שיש לו מתירין (צ"ע בסברת החילוק בין זה לשאר המקומות, ואכ"מ, ועכ"פ בנדו"ד נראה שכ"ה שהרי רבינו (בהל' יו"ט דלקמן) מציין לחדש בנוגע למחלוקת זו).

והנה בהל' יו"ט שם הביא רבינו בקו"א (אות ה) את ביאור המהרש"ל, וכתב ע"כ "אבל אנן לא קיי"ל הי כמ"ש רמ"א ביו"ד סי' רצג. . דאף בחדש שהוא דבר שיש לו מתירין אזלי' בתר רובא", וביאר שם ביאור מיוחד מדוע בביצים לא אזלי' בתר רובא, ועכ"פ נמצא מדבריו שבעצם הדין ס"ל שהעיקר כדעת הרמ"א דאזלי' כאן בתר רובא.

והנה בש"ך שם (ס"ק ד) מקשה על הדין הראשון ברמ"א, מדוע מתיר כשיש ספק ספיקא, הרי חדש הוא דבר שיש לו מתירין, ומציין למ"ש בסי' ק"י (ס"ק ח). ושם מתרץ בשם הרא"ש דדווקא בתערובות אמרי' דס"ס לא מהני, אבל בנדון זה דשמא אין כאן חדש כלל כה"ג לא אסרי' ס"ס בדבר שיש לו מתירין. מיהו אין חילוק זה קשור לנדו"ד, שהרי בפרט זה שוים המקרים של חדש ושל ביצה, שבשניהם אין תערובת ודאית של איסור, אלא ספק על עצם התבואה.

ויתירה מזה יש להעיר, דמלשון רבינו משמע שאינו מחלק בפרט זה, אלא ס"ל שכל דבר שיש לו מתירין אזלי' בתר רובא. ועוד נראה בפשטות שגם בספק ספיקא הדין הוא שמותר תמיד (אפי' תערובת) אפי' בדבר שיש לו מתירין.

[ב] יש שלמדו זכות על אלו שאינם נוהרים באיסור חדש במקומות שהוא שעת הדחק, שעיקר שתייתם הוא השכר. ויש שסוברים שחדש אינו נוהג אלא בתבואה שהוא של ישראל בשעת קצירה אבל לא בשל נכרים. אבל כל בעל נפש לא יסמוך על המתירים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר בחו"ל ובכל מקום אף בשל נכרים.

[ב] ברמ"א כותב שסתם תבואה מותרת לאחר הפסח מדין ספק ספיקא א"כ המנהג באותו מקום שזורעים לאחר הפסח. וממשיך "אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתן ואכילתן ממנינים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים".

והנה ממ"ש הרמ"א שהטעם הוא ד"מוטב שיהיו שוגגין וכו'" משמע דס"ל שמעיקר הדין אסור. אמנם הב"ח כתב ללמד עליהם זכות, ממה שמשמע בירושלמי (וכ"ה דעת כמה ראשונים) שתבואה שהיתה ביד הנכרי מותרת, וכן כתב באו"ח (סי' תפט בסוף הסימן), וכ"כ בתשובתו (סי' מח-מט). ולפי דעת הב"ח אין בזה איסור מן הדין.

ובט"ז (ס"ק ד') כתב לימוד זכות אחר, דבגמ' (קידושין לח, א) מובאת מחלוקת האם איסור חדש נוהג בחו"ל אי לאו, וסומכים בשעת הדחק על הדיעות בראשונים (שו"ת הרא"ש כל ב סי' א ועוד) שההלכה שאינו נוהג בחו"ל ממש. וכ"כ המג"א (סי' תפט סי"ז).

נמצא שלדעת המחבר והרמ"א אסור חדש מעיקר הדין (גם בחו"ל, ולכאן גם תבואת גויים), ולדעת רבים מהאחרונים יש ללמד זכות בחו"ל או כשהתבואה של גוי.

וכתב רבינו (סי' תפט ס"ל) "ועכשיו אין העולם נוהרין כלל באיסור חדש . . ויש שלמדו עליהם זכות לפי ששם הוא שעת הדחק, שעיקר שתייתם הוא השכר לפיכך הם סומכים על מקצת הראשונים הסוברים שחדש בח"ל אינה אלא מד"ס . . ולא גזרו אלא במקומות הסומכים לא"י . . ויש שלמדו עליהם זכות אחר שסוברים שחדש אינו נוהג אלא בתבואה שהוא של ישראל בשעת קצירה אבל לא בשל נכרים . . אבל כל בעל נפש לא יסמוך על המתירים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו כהסכמת רוב הראשונים והאחרונים שהחדש נוהג מן התורה בחו"ל ובכל מקום אף בשל נכרים כי כן עיקר". חזי' מדבריו שהביא את הלימוד זכות על מנהג העולם, אך מביא שכל בעל נפש יחוש להסכמת רוב הדיעות שהיא העיקר שאסור.

## [ג] שכר היוצא מן החדש אסור וכן מי דבש שהעמידוהו בשמרי שכר.

[ג] בש"ך (ס"ק ו) הביא מהלחם משנה (סוף מס' תמורות) שהאריך למצוא היתר על שכר שעורים הנעשה מחדש, מטעם שהמשקה היוצא מהן מותר. ובהגהות בית הלל (כאן) הביא ראי' לזה ממ"ש רש"י בפרק העור והרוטב ששכר של שעורים היוצא מהן אינו כמותן.

מיהו הש"ך שם סיים שצריך להתיישב בדבר, כי מתשובת הרא"ש ומתרומות הדשן ומשאר פוסקים משמע שאסור. וגם בבית הלל שם כתב לדחות ראיית עצמו, דכ"ז הוא לדעת ר' יהושע שאין הלכה כמותו. ולכן מסיים שראוי לכל ירא שמים להחמיר גם במשקים של שכר שעורים ושבולת שועל, אך מי שהוא איש חלש ואין בו כח להחמיר ה"ז דבר שחיינו תלויין בו ומותר לשתות, אבל מי שהוא בריא אין להקל בזה.

ובספר בית לחם יהודה העלה להתיר מכמה טעמים, מהם מכיוון שהרוב מוכרח להיות מדגן ישנים ולא מחדשים שאין בהם כ"כ להוציא יי"ש, ועוד דהוי רק זיעה בעלמא, ועוד דכמה דיעות שמקילין בחו"ל. ומציין ללחם הפנים (בסי' פד) שכ' ג"כ להתיר מטעמים אלו.

ורבינו כתב (סי' תפט ס"ל) "עי' ביו"ד סי' רצד, שהנזהר מחדש יש לו לזוהר גם מיי"ש וממי דבש שהעמידוהו בשמרי שכר", נמצא א"כ שאוסר לשתות שכר שלקוח מתבואה חדשה (אך ראה תשובת רבינו המובאת בהערה), ודלא כדעת האחרונים (לח"מ, בית לחם יהודה, לחם הפנים) שמקילים בשכר מעיקר הדין. מיהו מ"ש הבית לחם יהודה להתיר מכיוון שהרוב הוא מתבואה ישנה נראה שגם רבינו יסכים באם המקרה במציאות הוא כך (דהרי דעת רבינו דאזלי' בתר רובא וכדלעיל באות ב). ומ"ש להתיר מכיוון שזה בחו"ל, ג"כ תלוי בדיעות שהביא רבינו בנוגע לחו"ל (וכדלעיל אות א).

ויש לציין גם למ"ש רבינו לעיל בהל' פסח (סי' תמב ס"ט) "זיעה היוצאת מחמץ ה"ה כעצמו של חמץ, לפיכך יי"ש הנעשית מתבואה חמוצה שקורין מאל"ץ אין דינו כתערובת חמץ אלא כממשו של חמץ עצמו, לפי ששכר הנעשה משעורים או מחיטים יש בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס".

## סימן שא

מותר לישוב על גבי מצעים קשים של כלאים שאסורים רק מדרבנן. ונראה שאסור ללובשם.

כתב המחבר (ס"א): "מותר מן התורה לישוב על מצעות של כלאים שנאמר לא יעלה עליך אבל אתה מציעו תחתך, ומדברי סופרים אפי' עשר מצעות זו על גבי זו והתחתון שבהם כלאים אסור לישוב על העליון שמא תיכרך נימא על בשרו. בד"א ברכין כגון יריעות ושמלות, אבל כרים וכסתות שהם קשים וליכא למיחש שמא תיכרך נימא עליו מותר לישון עליהם ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בהם. בד"א כשהם ריקנים ונתונים על גבי איצטבע של עץ או של אבן, אבל אם הם מלאים או אפי' ריקנים אם הם נתונים על גבי מיטה או תבן אסור לפי שנכפף תחתיו ונכרך על בשרו".

וכ' הרמ"א: "וי"א דכל זה מיירי בכלאים דאורייתא, אבל בכלאים דרבנן והם קשים מותר לישוב עליהם בכל ענין, דהואיל וכשרכים הם אינו אלא דרבנן בקשים לא גזרו, ומ"מ לכתחילה לא יעשה של כלאים". והש"ך (ס"ק ב) כתב "צ"ע מאי וי"א דהא ליכא מאן דפליג בהא כמבואר בב"י וכל הפוסקים דלכו"ע כלאים דרבנן מותר לישוב עליהם בקשים ואפי' ללבוש שרי בקשים. . . וצ"ע".

ורבינו כתב (סי' תקט"ז ס"א וס"ב): "מותר לשלוח לחבירו ביום טוב כל מיני מאכל ומשקה הראויים לבו ביום. . . וכן מותר לשלוח לו כל כלי תשמיש וכן בגדים אפי' אינן תפורים עדיין. . . ואפי' בגד כלאים מותר לשלוח אם הוא קשה בענין שמותר לישוב ולישען עליו". ומוכח מדבריו שמותר לישוב ולישען עליו (כדעת ה"ש אומרים" שבדעת הרמ"א, שהיא לכולי עלמא לדעת הש"ך), וכן נראה מדבריו שאסור ללבוש (כדעת הרמ"א ודלא כהש"ך).

## סימן שעו

בן שהוא אונן על אביו ויש מי שיתעסק בקבורתו של אביו ילך לבית הכנסת ויאמר קדיש אפי' בחול כי זה כבודו של אביו, וכל שכן בשבת.

---

כתב הט"ז (ס"ק ד'): "נראה לי דמי שמת בשבת או ביו"ט וא"א בו ביום דעכ"פ יאמר קדיש תיכף אחר המיתה, דאין אמירת קדיש תלוי באבילות כלל, אבל בחול אין לעשות כן דהא כשהוא אונן פטור מן התפילה כן נ"ל".

וב'נקודות הכסף' (על הט"ז כאן) כתב: "ולוי נראה כיוון דטעם הקדיש הוא שפודה את אביו מגיהינום, א"כ כל זמן שלא נקבר אין בו דין גיהינום, וכדומה שכן נוהגין". ולפי דבריו גם בשבת אין לומר קדיש.

והט"ז בהלכות ק"ש (סי' ע"א ס"ק ב') הביא מחלוקת האם לאונן מותר לברך ולענות אמן למרות שפטור, ואח"כ כתב: "מ"מ נ"ל דבן שהוא אונן על אביו ויש מתעסקין ילך לבית הכנסת ויאמר קדיש כי זה כבודו של אביו ומותר לכו"ע". ועפ"ז יוצא דכ"ש שיאמר בשבת. וזו דעה שלישית.

ורבינו (סי' ע"א ס"ב) ג"כ הביא מחלוקת זו ואח"כ כתב: "ולדברי הכל בן שהוא אונן על אביו יכול לילך לבית הכנסת ולומר קדיש על אביו כי זהו כבודו של מת". והיינו כדעת הט"ז כאן שיכול לומר קדיש בין בחול ובין בשבת.





לזכות

מונב"ל מוסדות חב"ד מגדל העמק  
רב פעלים, עוסק בצ"צ במסירה ונתינה

הרה"ח ר' לוי וילימובסקי  
ומשפחתו שי'

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות  
בכל אשר יפנו, בטוב הנראה והנגלה  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר

לזכות

חברי הנהלת הישיבה

הגה"ח הר"ר יצחק שי' גאלדבערג

ראש הישיבה

הרה"ח ר' יוסף יצחק הלוי שי' גורעוויטש

משפיע דישיבתנו

הרה"ח ר' ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

משגיח דישיבתנו

הרה"ח ר' יוסף יצחק הלוי שי' סגל

משפיע דישיבתנו

וכל בני משפחתם שי'

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו למגדל העמק

להצלחה רבה בעבודת-הקודש אשר עליהם

להדריך ולחנך דור ישרים יבורך של בנים - אלו תלמידי התמימים

ולהעמידם בקרן אורה, לנחת רוח כ"ק אדמו"ר

להכין עמם את 'ארעא דגליל' ועל-ידה את ארץ הקודש כולה

לביאת משיח צדקנו



## לזכות

הרה"ח ר' דב מנחם שי' דאברוסקין

משפיע בישיבה

הרה"ח ר' שניאור זלמן צבי הירש שי' העכט

משפיע בישיבה

הרה"ח ר' שמחה יצחק שי' זאיאנץ

משפיע בישיבה

הרה"ח ר' שמואל שלמה שי' ליפשיץ

ר"מ בישיבה

הרה"ח ר' אהרן שי' מושקוביץ

ר"מ בישיבה

הרה"ח ר' מנחם מאניש שי' מן

משגיח ונו"נ בישיבה

הרה"ח ר' שלמה הלוי שי' סגל

ר"מ בישיבה

הרה"ח ר' שניאור זלמן שי' פעוונזנער

נו"נ בישיבה

הרה"ח ר' שניאור זלמן שי' קעניג

ר"מ בישיבה

שיראו ברכה והצלחה בעמלם בעבודת-הקודש אשר עליהם

מתוך שמחה וטוב לבב והרחבה בגו"ר

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים

הרב ר' שלום דובער ב"ר ישראל לייב ע"ה ליפשיץ

רב קהילת חב"ד ברמת-גן ויושב-ראש ארגון פעילים "יד לאחים"

מהעומדים ראשונה במערכות כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו

במשך עשרות בשנים

נלב"ע אור ליום ועש"ק כ"ד אלול תשע"א



לעילוי נשמת

הרה"ח

ר' מרדכי ב"ר משה מאיר ע"ה

אברמוביץ

נלב"ע עחה"פ י"ד ניסן תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

השלוחים

הרב ישראל ברוך בן (יבלחט"א) הר"ר שלום דובער שי' בוטמן

הרב מרדכי בהר"ר יוסף ע"ה גל

הרב דניאל יצחק בן (יבלחט"א) הר"ר אפרים שי' מוסקוביץ

והרב יעקב אריה בן (יבלחט"א) הר"ר קלמן שי' שמולביץ

עליהם השלום

והשלוחות

מרת רבקה בת (יבלחט"א) הר"ר אשר שי' בארבער

ומרת ראשע בת (יבלחט"א) הר"ר חיים מאיר שי' מינקוביץ

עליהן השלום



יהי רצון, שימלא ספר זה את מטרותו,

ויקויים הייעוד ד"והקיצו ורננו שוכני עפר",

והם בתוכם ובראשם, בביאת משיח צדקנו

תיכף ומיד ממש!