ב"ה

הערות התמימים ואנ"ש

קובץ צ"ט

יו"ל ע"י
מערכת הערות התמימים
ישיבת תות"ל המרכזית לוד
ארה"ק

יו"ל ע"י:
מערכת הערות התמימים
תות"ל המרכזית לוד

אימייל המערכת:
lodheores81@gmail.com

חברי המערכת:
הת' מנחם מענדל הכהן אייזנברג
הת' לוי ביסטריצקי (בה"מ)
הת' חיים עוזר הכהן כ"ץ
הת' אבנר איתן הלוי מיכאלי
הת' מנחם מענדל קוק
הת' חיים עוזר רבינוביץ

פתח דבר

מָה אָהַבְתִּי תוֹרָתֶךָ כָּל הַיּוֹם הִיא שִׂיחָתִי
[תהילים קי"ט, צד]

בשבח והודיה להשי"ת ומתוך רגשי גיל וחדווה, שמחים אנו להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדיה את קובץ "**הערות התמימים ואנ"ש**", הכולל בתוכו הערות ופלפולים בכל מכמני וחלקי התורה, מפרי עטם ועמלם של רבנן ותלמידהון דישיבתנו המעטירה.

קובץ זה נדפס בהתאם לדרישתו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד פעמים רבות בשיחותיו הק'[1], להו"ל קובצי הערות ועיונים בתורתנו הק', הכוללים לאו דווקא חידושים אלא אף הסברה בעניינים הצריכים הסבר. ואי"ז זכות כי אם חובה, כפסק אדמוה"ז בהל' ת"ת[2]: "לחדש חידושי הלכות הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו ויישוב דעתו" והוא ביכולת כ"א מישראל, לאפשא לה. וכדברי כ"ק אדמו"ר[3]: "וכידוע אז יעדער האט בכוח, און נאכמער האט א חיוב, צו מחדש זיין בתורה לאפשא לה"[4]. ועוד יותר, שלכ"א מישראל יש את חלקו שלו בתורה, כמאמר המשנה[5] "ותן חלקנו בתורתך" - ובחלק זה יש לו הכח לחדש בתורה.

וענין זה (לחדש בתורה) יסודתו עוד בדברי הגמ'[6] דדברי תורה נמשלו לנטיעה: מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין. וכ"כ הט"ז[7], דזוהי הסיבה שאנו מברכים בכל יום בברכות התורה בלשון הווה, "נותן" התורה (ולא "נתן" התורה, בלשון עבר), דע"י שלומדים את התורה מקבלים כח מן השמים לחדש בתורה.

1. ש"פ משפטים תשד"מ וש"פ משפטים תשמ"א. וכהנה רבות.
2. פ"ב ס"ב.
3. ש"פ במדבר ויום ב' דחגה"ש תנש"א.
4. בתרגום ללה"ק - שלכל אחד מישראל יש בכוח ועוד יותר ישנו חיוב לחדש בתורה.
5. אבות פ"ה מכ"ה, נוסח ברכות התורה.
6. חגיגה ג, ב.
7. סי' מ"ז סק"ה.

• • •

והזמ"ג, שיוצא קובץ זה לאור בימי בין המצרים, וכדברי הגמ'[8] על הפסוק[9] "על מה אבדה הארץ", שפסוק זה אמרו נביאים ולא פירשוהו, אמרו חכמים ולא פירשוהו, עד שבא הקב"ה בעצמו ופירשו, שנאמר[10]: "ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה", אמר רב שלא בירכו בתורה תחילה. ופירש"י: "כיוון דלא מברכי גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם", היינו שנחרב הבית על שהראו שאין התורה חשובה להם רח"ל.

ומוכח, שקובץ זה שעניינו אינו רק שלא זנחו את התורה, אלא עניינו לחדש בתורה לאפשא לה (וכמבואר לעיל המעלה שבזה), בוודאי שמקרב את ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

• • •

בשנה זו עסקו תלמידי הישיבה בלימוד מסכת בבא מציעא, וכבר אמרו רז"ל דאין בית המדרש בלא חידוש[11], וממילא נכתבו הערות רבות על מסכת זו. ועקב ריבוי ההערות במסכת זו, כל היכא שכתיב "איתא במסכתין" וכיו"ב, היינו מסכת בבא מציעא. כן עסקו התמימים בלהט ובעיון בתורת רבינו, ואף על דבריו כתבו הערותיהם. וכן בשאר מכמני וחלקי התורה, ע"ד מאמרז"ל "אין אדם למד אלא במקום שליבו חפץ"[12].

• • •

פותחין בדבר מלכות[13]. בראש הקובץ הובא מאמר ד"ה "גדול יהיה כבוד הבית" שאמרו רבינו בש"פ מטות-מסעי בשנת תשכ"ב. מיד לאחריו ישנו ביאור על אות ד' במאמר מהגה"ח הרב **שמעון שי' גופין**, מרבני הישיבה ומח"ס רבים בתורת החסידות הידועים בשמם הטוב בקרב לומדי תורת החסידות באשר הם, ותודתינו נתונה לו ע"כ.

כהוראת כ"ק אדמו"ר[14] סידרנו את תוכן העניינים עפ"י סדר הא"ב של שמות הכותבים, אולם לתועלת המעיינים הוספנו תוכן המסודר עפ"י נושאים וכולל תקציר לכל הערה.

---

8. ב"מ פה, ב.
9. ירמיה ט, יא.
10. ירמיה ט, יב.
11. חגיגה ג, א.
12. ע"ז יט, א.
13. כהוראת הרבי ממכתב ז' מנ"א תשי"ג.
14. מענה שנת תשל"ג, קובץ דעם רבינ'ס קינדער ערך קבצי הערות וחידו"ת.

והנה כאן המקום להודות לראש ישיבתנו הגה"ח הרב **יצחק אייזיק קעניג** שליט"א, על שיעוריו הנפלאים והסברתו הבהירה, ועל סיועו הרב למערכת ההערות. ישלם לו השי"ת שכרו הטוב מן השמים ויאריך ימים על ממלכתו, מתוך בריאות ונחת מכל יוצ"ח ומבניו אלו התלמידים.

ועוד נוקיר תודה להגה"ח הרב **ראובן בראל** שליט"א, נו"נ בישיבה וראש כולל 'תפארת רפאל', על עזרתו הרבה למערכת ועל הזמן הרב שהקדיש לכותבי ההערות. יה"ר שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה לאויש"ט מתוך מנוחת הנפש.

ולסיום נרים על נס את עזרתם הרבה של המיוחדים שבחבורה, שהשקיעו מזמנם וממרצם ע"מ שיצא לאור דבר מתוקן מתחת ידינו, ה"ה הת' **ברוך** שי' **בקרמן**, הת' **שניאור זלמן חנניה** שי' **לנדאו**, והת' **מאיר** שי' **רוקח**. סיועם לא יסולא בפז, ובוודאי ישלם להם השי"ת שכרם הטוב בכל אשר יפנו.

✦ ✦ ✦

וכבר כתב דוד המלך ע"ה בתהילים[15] שגיאות מי יבין. ואף שנעשו מאמצים מרובים להוציא קובץ זה מוגה ומדוקדק מכל שגיאה וטעות, יתכן ונפלו אי אלו שגיאות. ובקשתנו שטוחה בפני קהל המעיינים, דכל הנתקל בטעות או שגיאה אנא ישלח לנו תגובתו לאימייל המערכת.

ויהא רעווא מן שמיא שיפעל קובץ זה את פעולתו להגדיל תורה ולהאדירה בכל תפוצות ישראל, ויגרום לחיזוק בקיום הוראותיו של כ"ק אדמו"ר, ועד לקיום הרצון העליון כפשוטו, ש"נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"[16], בביאת גואל צדק במהרה בימינו ממש.

ביקרא דאורייתא

המערכת

ה' מנחם-אב תשפ"א לפ"ק
יום הילולת האריז"ל (ה' מנ"א של"ב)
יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה
לוד, אה"ק.

---

15. יט, יג.

16. תנחומא נשא טז, שם בחוקותי ג. תניא פל"ז.

תוכן עניינים

פתח דבר 3

תוכן עניינים 6

מפתח נושאים 12

דבר מלכות 15

שני אופנים ב'יש מאין' 27

הרב שמעון גופין

בענין ביטול כלי מהיכנו 38

הרב חיים פרוס

שיטת אדה"ז בדברי הרדב"ז והחולקים עליו בעניין קדימת מצוות 45

א' הרבנים בישיבה

יצ"ע דברי אדמוה"ז ומקודם, לגבי אדם שיש לו כוס יין אחת ובפניו יו"ט ושבת, הטעם שמביא ע"ז בקו"א והיוצא מזה // יקשה על מסקנת הדברים בסתירה מדעת הרדב"ז על המבואר בפנים השו"ע ויתרץ זה // יביא קושיא על דברי אדה"ז מספ' מ"מ וציונים לשו"ע אדה"ז ומה שמתרץ שם שסותר את מסקנת דבריו // יתרץ את הקושיא בפשטות עפ"י דבריו ויבאר את ההמקרה מקדימת ציצית לתפילין // יסכם החילוק בין שלושת הסוגיות וזה שכל דברי אדה"ז מתיישבים עם שתי הדעות במחלוקת

הסבר חקירת הרוגוצ'ובר בקניין הקידושין בדעת רש"י ובדעת תוס' 51

הת' שמואל בטאשווילי

יביא החקירה האם הקידושין גורמים הקניין או הקניין גורם הקידושין // יבאר מהיכן מביא זאת מדעת הרמב"ם // יבאר כיצד החקירה נכנסת בדעת הרש"י ובדעת התוס'

בגדר הימים שבמנחה שלפניהם אין אומרים תחנון 56

הת' לוי ביסטריצקי (בה"מ)

יצ"ע דברי אדמוה"ז בסידור אימתי אומרים תחנון // יניח יסוד מדברי כ"ק אדמו"ר דכשהיום קדוש מצ"ע הקדושה יכולה להתפשט מלפניו // יציג הימים שא"א תחנון במנחה שלפניהם ויסביר איך שקדושים מצ"ע // יסביר שאף ימי גאולת הרביים קדושים מצ"ע // יסביר שר"ה אינו בכלל הדיון הנ"ל דהא צ"ל בו סליחות לפנות בוקר וממילא במנחה שלפניו י"ל תחנון // דן אודות עדיוכ"פ אם קדוש מצ"ע או שחובת האדם לשמוח בו

בדעת הרמב"ם כששאלה שלא לשימוש רגיל 63

הת' מנחם מענדל בנדטוביץ

יביא ספק הגמ' האם נחשב שואל שעליו דיברה תורה // יביא דעות הראשונים בזה וקושיית הלח"מ על הרמב"ם שלכאורה אין נפק"מ לדינא בספק ויבארו // קושיית הקונטרסי שיעורים ע"כ // יבאר הקושי ע"פ האחרונים במונח למפרע

בגדר שליחות מנשיא הדור 67

הת' יהודה מנחם בן חיים

יביא דברי כ"ק אדמו"ר שאין שינוי בשליחות הנשיא, ויקשה ע"ז // עוד יקשה בכ"ש מהמרגלים כיצד בנ"י שלוחים כשאינם כהמשלח // יקשה עוד קושיות על המשך השיחה // יניח ג' יסודות בשליחות // עפ"ז יתברר גדר שליחות הנשיא ויתיישבו כל התמיהות

'כיבוד' ו'בדיקה' ברחובות ירושלים........ 73

הת' ברוך בקרמן

יביא דברי התוס' בפסחים אשרץ במבוי // כן יביא דברי התוס' בנידו"ד בבא-מציעא // יתמה על דברי הריטב"א שלא חילק בין תי' התוס' // יבאר דברי הריטב"א והתוס'

מצוות קידוש ה' לשיטת הרמב"ם........ 76

הת' חיים משה מרדכי גורליק

יביא דברי הרמב"ם לגבי מצות קידוש ה' // יקשה ויביא דברי הברית משה // יקשה על דבריו ויביא דברי כ"ק אדמו"ר ועפ"ז יחדש בגדר קידוש ה' בדברי הרמב"ם ויבאר ענין נוסף בדרך זו

בפרש"י עה"פ "ועבדתני חינם" 79

הת' אפרים וולף

יציג פירוש רש"י עה"פ "ועבדתני חינם" // יביא דברי רבינו בלקו"ש בנוגע לפרש"י "ופרינו בארץ" // יקשה משם, ומדרכו של רש"י בכלל על פרש"י דידן // יתרץ קושיא זו // יבאר פרט נוסף

רע בעצם נפש הצדיק 82

הת' מנחם מענדל טובי - הת' מנחם מענדל כהן

יביאו דברי כ"ק אדמו"ר דמשיח חש את עצם הנפש, ולכן יתיב צדיקיא בתיובתא כי בעצם נפשם ישנו רע // יקשו ע"כ דצדיק הוא שאין בו רע // יישבו דזהו צדיק בשם המושאל // עוד יתרצו דהמדובר בצדיק שאינו גמור

דעת הרמב"ם בדין "מהדרין מן המהדרין" 85

הת' חיים עוזר הכהן כ"ץ

יצ'ע דברי הגמרא ומחלוקת הרמב"ם והתוס' בגדר דין "מהדרין מן המהדרין" // יביא ביאור כ"ק אדמו"ר במחלוקת האמוראים שבגמ' // יקשה ב' קושיות על דברי כ"ק אדמו"ר // יחלק בין ההוו"א למסקנא בדברי כ"ק אדמו"ר ובכך יתרץ השאלה השניה // יתרץ השאלה הראשונה עפ"י המבואר // יבאר עפ"י דברי רבינו את מחלוקת האמוראים בטעמי ב"ש וב"ה // יבאר עניין תמוה נוסף בשיחה

פרש"י "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה" 95

הנ"ל

יביא פרש"י עה"פ "בין הטמא ובין הטהור" וביאור כ"ק אדמו"ר על פרש"י זה // יביא פרש"י עה"פ "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה" ויבארו עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר לעיל // יקשה מפרש"י זה על העניין בהלכה המבואר בלקו"ש // מקשה קושיא נוספת בנוגע להוו"א שבפרושי רש"י אלו ויתרצה ע"י חילוק בין הפירושים // יישב גם את השאלה הראשונה עפ"י תירוץ זה

"כחצות הלילה" 101

הת' חיים עוזר הכהן כ"ץ - הת' שמואל ליפקין

יציגו פירוש רש"י "כחצות הלילה" // יביאו ביאור רבינו על פרש"י זה ויקשו עליו // יתרצו ב' תירוצים וידחו תירוצים אלו

בקנין ד' אמות ברה"ר 104

הת' שניאור זלמן חניה לנדאו

יביא הגמ' דד' אמות של אדם קונות לו // יציג שיטות רבינו יונה והתוס' דאין לחכמים כח להקנות חפץ למאן דהוא לצורכי דינים דאורייתא כגיטין וקידושין // יקשה מהו קנין דאשל"א לשיטתם // יבאר גדרה של רה"ר לשי' תוס' והא דאין בה ברירה, וכיצד נקנתה לרבים // ועפי"ז יבאר תקנת חכמים דד' אמות קונות

יישוב קושיא ברש"י בעניין שני שותפין 110

הנ"ל

יביא דברי הגמ' דשותפין שגנבו חייבין ופרש"י ע"כ // יביא קושיית האחרונים ערש"י מדברי הגמ' בבכור של שותפין // יוכיח דאין לבור גדרי ממון ויימצא רש"י מיושב יפה יפה

בגדר הודאת בעל דין 113

הנ"ל

יציע הספק ד"תקפה אחד בפנינו" ודברי הרא"ש לעניין אם שתק מתחילה ועד סוף // יביא מחלוקת בגדר הודאת בעל דין ויקשה על דעת מהר"י בן לב מהסוגיא דלעיל // ינסה ליישב

קנין חצר בגט משום סברא 116

הת' אבנר איתן הלוי מיכאלי

יביא מחלוקת רש"י והתוס' כיצד חצר משום יד אתרבאי // יקשה אמשמע מדברי רש"י שבפשטות חצר דינה כשליח // יבאר דחולקים בגדר שליחות // ועפ"ז תובן דעת רש"י // יציג בקצרה יסוד לדברים

'אינה ברשותו' בכמות ואיכות 119

הנ"ל

יציג מסקנת הסוגיא דתקפו כהן // יביא קושית גליון הש"ס ותירוצי האחרונים // יסביר שנחלקו בהגדרת השליטה בחפץ המכניסה לרשות הגזלן, ויקשה מהו ההכרח לגיליון הש"ס // מקדים מחלוקת ר' יוחנן ור"ש לקיש האם משיכה מדאורייתא, ויביא ביאור המחלוקת לרוגצובי // עפ"ז יבאר בדרך אפשר ההכרח לגיליון הש"ס // יקשר מחלוקת ר' יוחנן ור"ש לקיש לשיטתייהו שביאר רבינו // יביא ביאור רבינו ברשימות לשיטתייהו עפ"י חסידות ומקשר לשיטתייהו בנגלה

ביקור הקב"ה אצל אברהם אבינו 125

הת' אבנר איתן הלוי מיכאלי - הת' מנחם מענדל קוק

יביאו ביאור כ"ק אדמו"ר שרפואת אברהם מוכרחת להיות ביום השלישי משום שהמצוות צריכות להיעשות בדרכי הטבע ותוך הטבע // יקשו שהרי הקב"ה כל יכול, ויכול היה לבקר את אברהם גם באופן שלא יתרפא // ימשיכו להקשות שהרי שלח ידו במעשה המילה וא"כ הרפואה צריכה הייתה להיות מיד ביום הראשון // עוד יקשו, שבמ"א מבאר רבנו שביקר הקב"ה את אברהם אף ביומיים הראשונים // ועוד, שהרי הרפואה הייתה ע"י גילוי שער הנו"ן - והלא צריכה הרפואה להיות עפ"י הטבע // יבארו דשני גדרים בביקור חולים מצד המקבל או מצד הנותן // ימשיכו לבאר דביקור חולים אצל הקב"ה היינו תהליך // ועפ"ז יבארו כל הקושיות

כי אתה אבינו - בגלות ולעת"ל 135

הת' יחיאל מיכל סודקביץ

יביא פירש"י ודרשת הגמ' במס' שבת בביאור הפ' "כי אתה אבינו" // כן יביא דברי כ"ק אדמו"ר דגם בגלות "אתה אבינו", ויוכיח שדבריו מיוסדים עפרש"י // עפי"ז יקשה מהמשך דברי רבינו // יתרץ הסתירה עפ"י פנימיות העניינים

בכוונת דברי רש"י כשכותב "או אינו אלא" 139

הת' יחיאל מיכל פיקרסקי

יביא דברי כ"ק אדמו"ר בפרש"י עה"פ "ורצע אדוניו את אזנו" // ימשיך ויציג סתירה מביאור רבינו עפרש"י לגבי עבד עברי // יתרץ הסתירה בין השיחות

בטעם אדה"ז שהסומא חייב בברכות הראיה 143

הת' מנחם מענדל קוק

מביא המקור והטעם לברכת הסומא על המלך אע"פ שאינו רואהו // מביא הדיונים והטעמים אשאר ברכות הנהנין שהסומא מברך // מחלק הברכות לד' סוגים ועפי"ז מבאר חידוש אדה"ז בברכת המלך

מולד אהק"ז 147

הת' יוסף יצחק קנלסקי

יביא דוגמת הרמב"ם למולד הלבנה (אהק"ז) // יציג דברי הרבי דמסתמא הי' מולד זה בזמן הרמב"ם // יקשה – לאחר בדיקה – שלא הי' מולד זה מבריאת העולם, ויישאר בצ"ע

שכר כל ברי' מנין 149

הת' ישראל שאול קפלן

יביא דברי רש"י מנין שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' // יקשה דמה שייך שכר ועונש בבריות שאין להם בחירה כחיות ובהמות // יסביר דאי"ז שכר ממש אלא כהכרת-הטוב וממילא יובן דכ"ש שאין הקב"ה מקפח שכר // עוד יבאר דהשכר שניתן להם הוא בכדי ללמד את בנ"י דאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'

במחלוקת רש"י ותוס' בטופס ותורף 152

הת' שמואל רבינוביץ

יביא דברי רשב"ג ור"א ומחלוקת רש"י ותוס' בדבריו // יביא תירוץ המפרשים על רש"י ויקשה במה נחלקו עליו תוס' // יביא מחלוקת רש"י והרא"ש בכרשכשתא // ועפ"ז יבאר טעם מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל

הצעת צריכותא בתשובות השיטה לא נודע למי, בענין שליח עושה שליח 155

הת' מאיר רוקח

מביא דברי הגמרא לגבי הצודך בפסוק "ושלחה" המלמד על מינו שליח בגירושין // מביא דברי השיטה לא נודע למי בענין שאלת הגמרא "לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנך" // מציע צריכותא לב' התשובות בשיטה לא נודע למי בענין "מילי לא מימסרן לשליח"

הפלוגתא בין רש"י לתוס' ברכוב ומנהיג ע"פ הקצות החושן 159

הנ"ל

מביא הספק דרכוב במקום מנהיג וביאור הקצה"ח בזה בפירש"י ובתוס' לשיטתייהו // מבאר ע"פ זה בפירש"י ומקשר דברי הקצה"ח במחלוקת נוספת בין פירש"י לתוס' ע"פ המהרש"א בדברי הגמרא // מביא מחלוקת נוספת בין פירש"י להתוס' בקשר לביאור הקצה"ח ודוחה.

קושיות במיגו דאי בעי מפקר נכסי' 162

הת' יעקב נח שטרסברג

יביא מהגמ' המיגו דאי בעי מפקר נכסי' // יקשה מדברי הרמב"ם שטבע האדם לחוס על ממונו // יחזק הקושיא מביאור כ"ק אדמו"ר בעומק העניין דירדה תורה לסוף דעתו של אדם // יציע דברי כ"ק אדמו"ר דישנם שלוש דרגות בצדקה ועפ"ז יתרץ הקושיא // יישב באופן נוסף

דעת אדה"ז בעניין אכילת חמץ בי"ג ניסן אחר חצות כשחל י"ד בשבת 166

א' התמימים

יביא דברי אדה"ז בנוגע לע"פ שחל בשבת וההחומרא שדייק מהם בקובץ "הלכות הפסח" // ידחה דיוקו בעניין ביעור כל החמץ // ידחה דיוקו בעניין אכילת חמץ בע"ש // יקשה על הטעם שהביא לחומרא זו וישלים העניין

הערות ועיונים קצרים 172

ארעא דגליל - נספח 179

מפתח נושאים

נגלה:

הסבר חקירת הרוגוצ'ובר בקניין הקידושין בדעת רש"י ובדעת תוס' 51

בדעת הרמב"ם כששאלה שלא לשימוש רגיל 63

'כיבוד' ו'בדיקה' ברחובות ירושלים 73

בקנין ד' אמות ברה"ר 104

יישוב קושיא ברש"י בעניין שני שותפין 110

בגדר הודאת בעל דין 113

קנין חצר בגט משום סברא 116

'אינה ברשותו' בכמות ואיכות 119

שכר כל ברי' מנין 149

במחלוקת רש"י ותוס' בטופס ותורף 152

הצעת צריכותא בתשובות השיטה לא נודע למי, בענין שליח עושה שליח 155

הפלוגתא בין רש"י לתוס' ברכוב ומנהיג ע"פ הקצות החושן 159

קושיות במיגו דאי בעי מפקר נכסי' 162

הלכה:

בענין ביטול כלי מהיכנו 38

שיטת אדה"ז בדברי הרדב"ז והחולקים עליו בעניין קדימת מצוות 45

בגדר הימים שבמנחה שלפניהם אין אומרים תחנון 56

בטעם אדה"ז שהסומא חייב בברכות הראיה 143

דעת אדה"ז בעניין אכילת חמץ בי"ג ניסן אחר חצות כשחל י"ד בשבת 166

חסידות:

שני אופנים ב'יש מאין' 27

רע בעצם נפש הצדיק 82

כי אתה אבינו - בגלות ולעת"ל 135

תורת רבינו:

בגדר שליחות מנשיא הדור 67

מצוות קידוש ה' לשיטת הרמב"ם 76

בפרש"י עה"פ "ועבדתני חינם" 79

דעת הרמב"ם בדין "מהדרין מן המהדרין" 85

פרש"י "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה" 95

"כחצות הלילה" 101

ביקור הקב"ה אצל אברהם אבינו 125

בכוונת דברי רש"י כשכותב "או אינו אלא" 139

מולד אהק"ז 147

נספחים:

הערות ועיונים קצרים 172

ארעא דגליל – נספח 179

דבר מלכות

מאמר ד"ה

'גדול יהיה כבוד הבית'

ש"פ מטות - מסעי תשכ"ב

בס"ד. ש"פ מטות־מסעי, מבה"ח מנחם־אב ה'תשכ"ב

גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון[1], ויש בזה שני פירושים[2]. פירוש הפשוט הוא[3] שבית הזה האחרון קאי על בית שני שהי' גדול מבית הראשון בבנין ובשנים, ובזהר[4] איתא שהבית הזה האחרון קאי על ביהמ"ק השלישי שיבנה במהרה בימינו שיהי' גדול מבית הראשון ומבית השני, דשניהם נכללים ב(מן ה)ראשון, כי שניהם לא הי' להם קיום, ובית שלישי יהי' קיים בקיום נצחי. וזהו שארז"ל[5] לא כאברהם שכתוב בו הר ולא כיצחק שכתוב בו שדה אלא כיעקב שקראו בית, דבית ראשון הוא כנגד אברהם ובית שני כנגד יצחק ובית שלישי כנגד יעקב[6], ומבואר בלקו"ת[7] שהשייכות דבית שלישי ליעקב הוא כי מדתו של יעקב היא אמת, ואמת הוא שאין שייך בו הפסק[8] ושינוי.

ב) **והנה** אף שבמארז"ל הנ"ל (לא כאברהם כו') מדובר בביהמ"ק, הלשון בלקו"ת שם הוא שלש גאולות הן, גאולה ראשונה בזכות אברהם גאולה שני' בזכות יצחק גאולה שלישית בזכות יעקב. ומבאר שם דגאולה השלישית היא גאולה נצחית. והביאור בזה בפשטות הוא, כי מעיקרי הגאולה הוא — בנין בית המקדש[9]. וע"י שמיתוסף עילוי בביהמ"ק, הגאולה היא נעלית יותר[10]. ולכן מקשר בלקו"ת המעלה דגאולה השלישית עם המעלה דביהמ"ק השלישי.

ויש להוסיף, דהטעם שבלקו"ת מדבר במעלת גאולה השלישית הוא, כי הגאולה השלישית היא נעלית יותר מהמעלה דביהמ"ק השלישי. כמובן מזה שהגאולה (קיבוץ גליות) תהי' לאחרי בנין ביהמ"ק[11]. אלא שגם מעלה זו באה ע"י ביהמ"ק השלישי

---

1) חגי ב, ט.

2) התיווך דשני הפירושים — ראה מכתב בין כסא לעשור וכ"ג טבת תש"ה*. לקו"ש ח"ט ע' 29 בהערות.

3) מפרשים לחגי שם. וכ"ה בב"ב ג, סע"א.

4) ח"א כח, א. תקו"ז תיקון ח.

5) פסחים פח, א.

6) ראה חדא"ג מהרש"א שם. אלשי"ך לתהלים כד (הובא בלקו"ת שם).

7) מטות פג, ג־ד.

8) „היפך נהרות המכזבים במשנה פ"ח דפרה, שהיא מה שנפסקים לפעמים" (לקו"ת שם. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 שוה"ג להערה 38).

9) ולהעיר מהלשון הרגיל „זמן הבית וזמן הגלות".

10) להעיר מלקו"ת דרושים לר"ה נז, ב „ולא הי' בו (בבית שני) גילוי הה' דברים . . ולכן לא הי' בו חירות".

11) פס"ד ברמב"ם הל' מלכים פי"א (בתחלת הפרק ובסופו). וראה ברכות מט, א. תנחומא פ' נח יא. זהר שבהערה הבאה. אגרות־קודש כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ח"א אגרת קל (ס"ע שח ואילך).

---

*) נדפס באגרות־קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' ד. שם ע' כג. המו"ל.

(שלכן היא נלמדת (בלקו״ת) מהמעלה דביהמ״ק השלישי) כי בבנין ביהמ״ק השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו לאח״ז. וע״פ מ״ש בזהר[12] בסדר הענינים שיהיו לע״ל דתחיית המתים הוא אחרון שבכולם, יש לומר, שגילוי המעלה שביהמ״ק השלישי [אמת שאין שייך בו הפסק ושינוי] יהי׳ בעיקר בתחה״מ, שאז יהיו חיים נצחיים. ויש לקשר זה עם מ״ש[13] יחיינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחי׳ לפניו, דביום השלישי שני פירושים. שקאי על ביהמ״ק השלישי[14] ושקאי על תחה״מ[15]. והקשר דשני הפירושים[16] הוא, כי בתחה״מ תתגלה המעלה דביהמ״ק השלישי.

ג) **ויובן** זה בהקדים מה שארז״ל[17] עלה ארי׳ במזל ארי׳ והחריב את אריאל כו׳ על מנת שיבוא ארי׳ במזל ארי׳ ויבנה אריאל. ומזה מובן, דמ״ש גדול יהי׳ כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון הוא גם באם ביהמ״ק הראשון לא הי׳ נחרב והי׳ לו קיום נצחי. ולכן עלה ארי׳ כו׳ והחריב את אריאל בכדי שיבוא ארי׳ ויבנה אריאל, שיהי׳ גדול יותר מן הראשון (גם באם הי׳ לו קיום נצחי)[18]. וע״ד המעלה דבעלי תשובה על צדיקים, דעבודת הצדיקים (גם צדיקים שאין להם יצר הרע[19], שלכן אין שייך שיהי׳ אצלם חטא, ועבודתם היא באופן דקיום נצחי) מגעת בהשתלשלות, ועבודת הבעלי תשובה בלמעלה מהשתלשלות[20]. וזהו עלה ארי׳ והחריב את אריאל על מנת שיבוא ארי׳ ויבנה אריאל, וידוע[21] דיבוא ארי׳ [זה הקב״ה, דכתיב בי׳[22] ארי׳ שאג מי לא יירא[23]] הוא התגלות הכתר שלמעלה מהשתלשלות. ויש להוסיף, שגם לפי מארז״ל[24] שכשעלו מבבל הי׳ ראוי להיות בנין זה (ביהמ״ק השלישי), מ״מ, בית שלישי שיהי׳ לע״ל (לאחרי בית שני) יהי׳ גדול יותר. דהגם שגם כשעלו מבבל (לאחרי חורבן בית ראשון והתיקון על זה) היו בדוגמת בעלי תשובה[25], הרי בתשובה יש ריבוי דרגות. ולכן הי׳ גם חורבן בית שני בכדי

---

12) ח״א קלט, א (במדרש הנעלם). וראה שם קלד, א.

13) הושע ו, ב.

14) פרש״י שם.

15) אוה״ת נ״ך להושע שם ע׳ תלב ואילך. וש״נ.

16) להעיר מד״ה יחיינו מיומיים תרצ״א (סה״מ קונטרסים ח״א קמד, ב), שמפרש שם שביום השלישי קאי על תחה״מ בהמשך לפרש״י.

17) יל״ש ירמי׳ רמז רנט.

18) ראה אוה״ת ואתחנן (ע׳ סה: שם ע׳ צג, ממג״ע אופן קפו ואוה״ח ר״פ ואתחנן), שאילו הי׳ משה רבינו מכניס את בני ישראל לארץ ובונה ביהמ״ק, לא הי׳ נחרב ביהמ״ק לעולם והי׳ לו קיום נצחי כמו שיהי׳ לע״ל. ומבאר שם (ע׳ פז. וראה גם שם כרך ו ע׳ ב׳רכד) דהטעם על זה שלא פעל משה מבוקשו הוא לפי „שמהירידות שנמשכו בגלות הארץ יהי׳ עלי׳ גדולה יותר״.

19) ובפרט להמבואר בתניא פ״א (ה, ב) שזהו פירוש צדיק.

20) ראה ד״ה שובה ישראל דשבת תשובה ה׳תשל״ז ס״ב (לעיל ע׳ יג) ואילך (וש״נ). ובכ״מ.

21) אוה״ת נ״ך כרך ב ע׳ א׳נו ואילך.

22) עמוס ג, ח.

23) יל״ש שבהערה 17.

24) הובא בפרש״י יחזקאל מג, יא (הובא בפתיחת התויו״ט למס׳ מדות).

25) ראה בארוכה לקו״ש ח״ט ע׳ 67.

שע"י העבודה בהגלות שלאחרי חורבן בית שני יגיעו לשלימות התשובה, ועי"ז יהי' גדול כבוד הבית הזה האחרון בתכלית השלימות.

ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו רז"ל[26] עה"פ[27] שמעו דבר ה' בית יעקב, שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, שמעו דברי נבואה עד שלא תשמעו דברי תוכחות וכו' (ומסיים) שמעו גופיכון עד שלא ישמעו גרמיכון, העצמות[28] היבשות שמעו דבר ה'. ולכאורה זה שאומר שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, יש לומר, כי דברי נבואה הם לצוות על דברי התורה[29], ולכן באם היו שומעים דברי תורה לא היו צריכים לדברי נבואה. ועד"ז בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה דנביאים הראשונים המצַווים על דברי התורה שלא באופן דתוכחה לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועד"ז הוא בנוגע הענינים שלאח"ז). אבל מה שמסיים עד שלא ישמעו גרמיכון כו' אינו מובן, איך שייך לומר שבאם היו שומעין דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחה"מ. ויש לומר הביאור בזה, דע"י הירידה שלא שמעו דברי תורה וכו' תהי' תחה"מ באופן נעלה יותר, בדוגמת ביהמ"ק השלישי שע"י שיהי' לאחרי הירידה דחורבן בית שני יהי' גדול יותר.

ד) **וביאור** מעלת בית השלישי על בית ראשון ושני (גם על בית שני כמו שהי' ראוי להיות בצורת התבנית דבית שלישי), יובן בהקדים המעלה דבית המקדש (בכלל)[30], כולל גם המעלה דמקום המקדש, דמקום המקדש (גם לפני בנין ביהמ"ק) הוא למעלה יותר מהמקום דכל העולם, כמ"ש[31] מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים ותרגם אונקלוס לית דין אתר הדיוט. שהמקום דכל העולם הוא אתר הדיוט לפי שנברא בעשרה מאמרות שנקראים[32] מילין דהדיוטא; ומקום המקדש אינו אתר הדיוט [אף שגם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות. ואדרבה, התחלת ועיקר הבריאה מהעש"מ היתה בריאת אבן שתי' שבמקדש וממנה הושתת כל העולם[33]], כי בעשרה מאמרות נאמר ויאמר אלקים, ובמקום המקדש הי' גילוי שם הוי' כמ"ש[34] אכן יש הוי' במקום הזה.

וצריך ביאור, דלכאורה, מעלת מקום המקדש על המקום דכל העולם הוא בהגילוי שהי' בביהמ"ק ולא בהמקום עצמו, שהרי גם מקום המקדש נברא בעשרה

---

26) יל"ש ירמי' רמז רסד.

27) ירמי' ב, ד.

28) יחזקאל לז, ד.

29) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב.

30) ביאור המעלה דביהמ"ק (דלקמן בפנים) מיוסד על המאמר ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קעו ואילך). עיי"ש.

31) ויצא כח, יז.

32) זח"ג קמט, ב. וראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, ד. ועוד.

33) יומא נד, ב.

34) ויצא שם, טז.

מאמרות (מילין דהדיוטא), ופירוש לית דין אתר הדיוט הוא שהמקום עצמו אינו אתר הדיוט. ונקודת הביאור בזה ע"פ מ"ש בתניא[35] שהתהוות העולם היא משם הוי' (הוי' לשון מהווה[36]), אלא שבאם ההתהוות היתה משם הוי' עצמו הי' העולם בטל במציאות ולכן ההתהוות בפועל היתה ע"י שם אלקים. וההתהוות דמקום המקדש היתה באופן ששם אלקים אינו מסתיר על שם הוי'. וזהו לית דין אתר הדיוט כי במקום המקדש הי' נרגש בגילוי ההתהוות כמו שהיא משם הוי'.

והענין הוא, דההתהוות משם אלקים היא בדרך התלבשות (בראשית ברא אלקים[37]) וההתהוות משם הוי' היא באופן דבדרך ממילא (יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו[38]). והחילוק שבאופן ההתהוות (אם ההתהוות היא בדרך ממילא או שהיא בדרך התלבשות) מורה על היחס של הדבר המתהווה להמקור שמהווה אותו. דכאשר המתהווה הוא בקירוב להמהווה, התהוותו היא בדרך ממילא[39]. וכמו עילה ועלול, דכיון שהעלול הוא בערך העילה, לכן התהוות העלול מהעילה היא בדרך ממילא [וכמו שכל ומדות, דכיון שהמדה היא בערך השכל, לכן, ע"י ההתבוננות, באה ממילא המדה שבהתאם להתבוננות]. וכמו"כ הוא באור ומאור[40], דכיון שהאור הוא גילוי המאור, לכן, המצאת האור מהמאור היא בדרך ממילא. וכאשר המתהווה הוא בריחוק מהמהווה, התהוותו היא בדרך התלבשות[39], שהמהווה מתעסק ומשתדל להוות את הדבר המתהווה.

[**והטעם** לזה הוא, דבהתהוות שבדרך ממילא עיקר ההדגשה הוא גילוי המקור. ולכן, הגם שגם בעילה ועלול (שהתהוות העלול מהעילה היא בדרך ממילא), העלול אינו גילוי העילה אלא מהות לעצמו, מ"מ, נרגש בו העילה. וכמו שכל ומדות, שבהמדות נרגש השכל. ובכדי שיתהווה דבר שהוא בריחוק ממקורו, הוא דוקא בדרך התלבשות. דענין ההתלבשות הוא (לא שהמקור מתגלה, אלא אדרבה) הוא מתלבש (ומתעסק) להוות דבר חדש, ולכן, הדבר המתהווה ע"י התלבשות הוא בריחוק ממקורו, באופן שלא נרגש בו מקורו. ויש לומר שהוא ע"ד הענין דכח ופועל, דמהטעמים על זה שהמשכת הפעולה מהכח היא לא בדרך ממילא אלא ע"י התלבשות (שהכח פועל את הפעולה), הוא כי הפעולה היא בריחוק מהכח. דהנה ידוע[41] שהפעולה היא התחדשות לגבי הכח. דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, הרי המשכת הפעולה מהכח היא (כמו) התהוות חדשה (וע"ד יש מאין). וענין הכח הוא שבכחו לפעול דבר חדש. ומזה

---

35) שעהיוה"א פ"ד.

36) שעהיוה"א רפ"ד. וראה גם זח"ג רנז, סע"ב (ברע"מ). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט.

37) בראשית א, א.

38) תהלים קמח, ב.

39) ראה גם המשך תרס"ו ס"ע קצז ואילך. עיי"ש.

40) בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קעט) מביא ב' הדוגמאות (דעילה ועלול, ודאור ומאור). וראה לקמן סעיף ה.

41) סה"מ תרמ"ו ע' ג. המשך תער"ב ח"א פ' שיא (ע' תרלג). סה"מ קונטרסים ח"ג ע' לח.

מובן, דזה שמהפעולה יודעים את הכח, הוא שע"י הפעולה יודעים את הכח. אבל בהפעולה עצמה לא נרגש הכח[42]. דכיון שהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית, אין הכח הרוחני מתגלה בפעולה הגשמית[43]. ויש להוסיף, דזה שבהפעולה לא נרגש הכח הוא לא רק מצד הפעולה (שהיא באין ערוך להכח) אלא גם מצד הכח. דכיון שפעולת הכח הוא שעושה דבר חדש שאינו בערכו (כנ"ל), לכן המשכת הכח לפעול היא המשכה נעלמת [כי פעולת דבר חדש שאינו בערך מקורו היא ע"י התעלמות המקור. דלאחרי שנפסק גילוי המקור, אז דוקא שייך שיהי' דבר שאינו בערכו], ולכן[44], הפעולה הבאה מהכח היא באופן שלא נרגש בה הכח].

ועד"ז הוא למעלה, דההתהוות שמשם אלקים שהיא בדרך התלבשות, היא באופן שהכח המהווה אינו נרגש בהנבראים, ולכן הנבראים שנתהוו משם אלקים הם מציאות והביטול שלהם הוא[45] רק ביטול היש. וההתהוות שמשם הוי' שהיא בדרך ממילא, היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים, ולכן ביטול הנבראים שנתהוו משם הוי' הוא[45] ביטול במציאות.

ה) **והנה** ידוע דכשמביאים בדרושי חסידות שני משלים (או יותר) לאיזה ענין, הוא, כי אין המשל מכוון להנמשל בכל הפרטים, ולכן מביאים שני משלים (ויותר), שכל אחד מהם מבאר איזה פרטים מהנמשל. וכן הוא בעניננו, דהטעם שמביאים שני משלים על זה שבהתהוות שבדרך ממילא המתהווה הוא בקירוב להמהווה, המשל דעילה ועלול והמשל דאור ומאור, הוא, כי בהנמשל, גם בההתהוות שבדרך ממילא, מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה. וכמובן גם מזה שגם בההתהוות שמשם הוי' כתיב כי הוא צוה ונבראו, דלשון בריאה מורה על התהוות יש מאין[46], דיש מאין הוא באין ערוך. וזה שההתהוות שמשם הוי' היא באופן שהוא בגילוי בהנבראים שנתהוו ממנו (כנ"ל סעיף ד), הכוונה בזה היא שנרגש בהם שאינם מציאות לעצמם וכל מציאותם היא זה שהאור האלקי מהווה אותם מאין ליש, דע"י הרגש זה הם בטלים למקורם. אבל לא שהוא בגילוי בהנבראים עצמם (ענינם ומעלתם). דכיון שהנבראים הם באין ערוך לגבי', הרי אין שייך שיתגלה בהם אור שאינו בערכם כלל, וע"ד שאין שייך שבפעולה גשמית יהי' הגילוי דכח הרוחני (כנ"ל שם). [ולהוסיף, דבכח ופועל, כיון שכח ענינו הוא לפעול ופעולתו היא בדרך התלבשות, לכן, בזה שהכח פועל את הפעולה מתגלה הכח (ורק שאינו מתגלה בהפעולה עצמה). משא"כ בההתהוות שמשם הוי', כיון שההתהוות שמשם

---

42) ראה סה"מ עת"ר ע' לב דכח הוא נעלם. והמבואר במק"א (ראה סה"מ תרס"ד ע' קכט) דכח הוא גילוי, וכמו בזריקת אבן מלמטלמ"ע נראה ונגלה כח הזורק שהרי בהכרח לומר שיש כח הנושאו למעלה, מ"מ הוא כח נעלם ולכן אין הכח נרגש בהנפעל.

43) עיקר ענין „כח" הוא שפועל בדבר נבדל, פעולה גשמית, כזריקה וכיו"ב. ובפעולה זו (משא"כ בציור או בעשיית כלי) אין נרגש הכח – ראה המשך תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צו). סה"מ תש"ז ע' 130. ועוד.

44) סה"מ עת"ר שבהערה 42.

45) ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' רפו. וש"נ.

46) רמב"ן ר"פ בראשית.

הוי' היא בדרך ממילא, שזה מורה שהוא מופלא מענין ההתהוות[47], הרי אינו מתגלה גם ע"י התהוות הנבראים, כיון שהוא מופלא מענין ההתהוות]. ולכן המשל דעילה ועלול אינו מכוון להנמשל, כי בעילה ועלול, הקירוב דהעלול להעילה הוא שהעלול הוא בערך העילה, וגילוי העילה הוא בהעלול עצמו[48]. [וכמו שכל ומדות שהם עילה ועלול, שבהמדה עצמה ניכר השכל שהולידה. דכשמתעורר באהבה לאיזה דבר לפי שהבין והשיג בשכלו שהדבר טוב לו הרי נרגש בהאהבה עצמה שאהבתו להדבר היא מצד הטוב שבו. ואופן האהבה הוא כאופן הטוב של הדבר[49]]. ובכדי לבאר שגם כשהמתהווה הוא באין ערוך להמקור המהווה מ"מ הוא בקירוב למקורו, הוא ע"י המשל דאור ומאור. דהגם שהאור הוא הארה בלבד שבאין ערוך להמאור [שלכן אין המאור מתגלה בהאור, שע"י האור יודעים רק מציאות המאור ולא מהותו[50]], מ"מ, הוא בקירוב להמאור, שנרגש בו מקורו ובטל אליו.

אלא שגם המשל דאור ומאור אינו מספיק, כי באור ומאור, קירוב האור להמאור וביטולו אליו הוא באופן שהאור אינו מציאות כלל וכל ענינו הוא שהוא גילוי המאור. משא"כ בהנמשל, גם בההתהוות שמשם הוי' כתיב כי הוא צוה ונבראו, דענין בריאה הוא (לא התפשטות וגילוי המקור, אלא) התהוות דבר. וכמובן גם ממ"ש בתניא[51], שגם באם היתה ההתהוות משם הוי' שלא ע"י הצמצום דשם אלקים היו מתהווים הנבראים מאין ליש (אלא שאז היו בטלים בתכלית, כביטול זיו השמש בשמש). ובכדי לבאר שגם מציאות דבר הוא בקירוב למקורו, הוא ע"י המשל דעילה ועלול. דהגם שהעלול הוא מציאות ולא גילוי העילה מ"מ הוא בקירוב להעילה.

ויש לומר, דהטעם על זה שהמשל דעילה ועלול מובא לפני המשל דאור ומאור, הוא, כי עיקר החידוש בזה שהנבראים שמתהווים משם הוי' הם בטלים להוי', הוא, שהגם שהם נבראים (מציאות דבר) מ"מ נרגש בהם בגילוי האור דשם הוי', וענין זה מובן דוקא מהמשל דעילה ועלול. אלא שבכדי לבאר שגילוי המקור ישנו גם בדבר שבאין ערוך להמקור, מוסיפים המשל דאור ומאור.

ו) **והנה** ידוע[52] דזה שהעולם מוגדר בגדר דמקום וזמן הוא לפי שהתהוותו היא ע"י

---

47) סה"מ קונטרסים ח"א קצד, רע"א. ובכ"מ.

48) ראה סה"מ קונטרסים ח"ב רעז, א „מכל עלול אפשר לידע מעלת עילתו . . (כי) יש בו התפשטות עילתו". ובהמשך הענין שם דוגמא משכל ומדות.

49) ראה סה"מ אידיש ע' 21. ובכ"מ.

50) סה"מ ה'ש"ת ע' 12. ובכ"מ.

51) שעהיוה"א פ"ד. וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שפ. וראה גם ספהמ"צ להצ"צ קלב, ב ואילך.

52) שעהיוה"א פ"ז (פב, א). ושם ששורש המקום והזמן הוא משם אד'. ומ"ש בפנים (מסה"מ תרס"ה ס"ע קפ והמשך תרס"ו ע' רכח) שהוא מצד שם אלקים, יש לומר דשורש הזמן והמקום הוא משם אד' כבשעהיוה"א שם. ובסה"מ תרס"ה ותרס"ו שם מדבר (לא בשורש הזמן והמקום עצמם, אלא) בזה שבהזמן ומקום לא מאיר

שם אלקים, ובאם הי' מתהווה משם הוי' (הי' הוה ויהי' כאחד[53]) לא הי' מוגדר בהגדר דמקום וזמן. וזהו שבביהמ"ק כתיב אכן יש הוי' במקום הזה, כי[54] בביהמ"ק המקום הי' למעלה מגדר מקום, מקום הארון אינו מן המדה[55]. אלא שהגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' הגילוי דשם הוי' כמו שמאיר בשם אלקים. דשם הוי' כמו שהוא מצד עצמו הוא למעלה מגדר מקום, וזה שקודש הקדשים הי' מקום מדוד ומוגבל (עשרים אמה על עשרים אמה), וגם הארון הי' במדידה דמקום (אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו), ואעפ"כ מקום הארון אינו מן המדה, הו"ע יחוד הוי' ואלקים[56]. וצריך להבין, דכיון שגם בהתהוות שמשם הוי' מתהווה דבר חדש שאינו בערך להמקור המהווה [והגילוי דשם הוי' בהעולם שנתהווה ממנו הוא רק בענין הביטול, שנרגש בהם שמציאותם היא רק זה שהאור האלקי מהוה אותם בכל רגע][57], הרי גם בהעולם כמו שנתהווה משם הוי' הי' צריך להיות לכאורה ההגבלה דזמן ומקום.

ויש לומר הביאור בזה בהקדים דמזה שאומרים שהוי' הוא הי' הוה ויהי' (כאחד), דהי' הוה ויהי' הו"ע הזמן, מובן, שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' יש בו ענין הזמן, אלא שהזמן שבעולם זה הוא באופן שהעבר ההוה והעתיד הם כאחד. ועד"ז הוא במקום שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' יש בו ענין המקום אלא שהששה קצוות דמקום הם כאחד. ועפ"ז יש לומר, דהטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הוי' אינם בהגבלה והתחלקות (אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' הוא באין ערוך להמקור המהווה אותו), הוא מפני הביטול שבו. דכיון שענינם של העבר ההוה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהוי' מהוה אותם, לכן אינם סותרים זל"ז והם כאחד.

ועפ"ז צריך לומר, דהמבואר בכ"מ שהמקום דקודש הקדשים הוא משם אלקים (אף שגם מקום זה הי' למעלה מגדר מקום), הוא, כי המקום דקודש הקדשים (עשרים אמה על עשרים אמה) הי' באופן דהתחלקות, שכל אמה היא במקום אחר, וההתחלקות דמקום הוא משם אלקים. וזהו שמקום הארון אינו מן המדה הו"ע יחוד הוי' ואלקים[58],

---

גילוי שם הוי' שלמעלה מזמן ומקום, שזהו מצד שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי'*. ולהעיר שבכללות אלקים ואד' הם ענין אחד.

53) שעהיוה"א שם, מרע"מ פ' פינחס (רנז, סע"ב). פרדס שבהערה 36.

54) בסה"מ תרס"ה שבהערה 30 (ע' קפב) שהראי' על הגילוי דשם הוי' שהי' במקדש, שלכן לית דין אתר הדיוט, הוא מהניסים שהיו בביהמ"ק. ובסה"מ תרמ"ג ס"ע קב ואילך, שהראי' היא ממקום הארון שאינו מן המדה. (וראה גם סה"מ תר"פ ע' קפו. תרפ"ז ע' פו).

55) יומא כא, א. וש"נ.

56) כ"ה להדיא בהמשך תרס"ו ע' רכח.

57) כנ"ל סעיף ה.

58) ובסה"מ תרמ"ג ע' ק שהו"ע שילוב אד' בהוי'. וכ"ה בסה"מ תרס"ה ע' קפה אלא ששם מדבר (לא בענין מקום הארון אינו מן המדה, אלא) בהניסים שהיו בביהמ"ק.

---

*) וענין זה הוא גם במקום ארון שאינו מן המדה — כי מצד הגילוי דהוי' עצמו הי' המקום מתבטל לגמרי.

שההגבלה וההתחלקות דמקום הארון היא מצד אלקים, וזה שהי' אינו מן המדה הוא מצד הגילוי דשם הוי' שהאיר בגילוי בהמקום שנתהווה משם אלקים, יחוד הוי' ואלקים.

ז) וצריך להבין, דזה שמצד שם אלקים הוא ההתחלקות דמקום וזמן הוא לפי שהזמן והמקום כמו שמתהווים משם אלקים הם מציאות, דכאשר נרגש בהששה קצוות דמקום ובהעבר הוה ועתיד דזמן שענינם הוא שאלקות מהווה אותם הם כולם כאחד (כנ"ל סעיף ו), ואיך שייך שבמקום הארון (מקום שבהתחלקות, שמורה שהוא מציאות) יהי' גילוי שם הוי' (אינו מן המדה)[59]. ונקודת הביאור בזה[60], שהצמצום וההסתר דשם אלקים הוא רק לגבי הנבראים, אבל לגבי שם הוי' אינו מסתיר כלל. ולכן, גם לאחרי ההתלבשות דשם הוי' בשם אלקים שעי"ז נעשה העולם מציאות, מ"מ, אין המציאות מסתיר לגבי', וגם בהמציאות (שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים) שעי"ז נעשה ההתחלקות דמקום וזמן מאיר הגילוי דשם הוי', שענינו דהעולם הוא זה שהוי' מהווה אותו. וכידוע המשל מרב ותלמיד, דכאשר התלמיד הוא באין ערוך להרב, צריך הרב להעלים את עצם שכלו ושישאר רק החיצוניות, וגם החיצוניות צריך להגביל ולהעלים בלבושים והסברים ובמשלים. שהצמצום וההעלם הוא רק לגבי התלמיד ולא לגבי הרב. דהרב רואה את עצם שכלו גם בהחיצוניות וגם בהלבושים ובהמשלים.

ולהוסיף, שבהמשל דרב ותלמיד, זה שלגבי הרב אין הצמצום מסתיר, הוא שלאחרי הצמצום מאיר אצלו פנימיות השכל גם בהחיצוניות וגם בהלבושים, משא"כ למעלה, זה שהצמצום אינו כפשוטו[61] (היינו שהצמצום אינו מעלים לגבי אוא"ס), שני ענינים בזה. שאחרי הצמצום מאיר אוא"ס בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום. ושגם בעת הצמצום, אין הצמצום מסתיר לגבי', כמבואר בארוכה בהדרושים[62]. ועפ"ז מובן עוד יותר שגם בהמציאות שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים מאיר הגילוי דשם הוי', כי בהמשל דרב ותלמיד, הצמצום עצמו הוא העלם גם לגבי הרב, שהרי בעת הצמצום מתעלם השכל גם אצל הרב. ולכן, גם לאחרי הצמצום, כשהרב רואה את עצם שכלו גם בהלבושים והמשלים, אין זה שייך להלבושים עצמם. משא"כ למעלה, גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס, ולכן, מאיר הגילוי דשם הוי' גם בהמציאות עצמו. ועפ"ז יובן עוד יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט[63]

---

59) בכ"מ מבואר, דמקום הארון אינו מן המדה הוא מצד „נמנע הנמנעות" שנושא הפכים. אבל במקומות שבהערות הקודמות שהו"ע ביטול מקום לגבי למעלה ממקום, התגברות הוי' על אד' (וכיו"ב), היינו שיש לזה גם אחיזה עכ"פ בשכל, כי חיבור ההפכים שמצד „נמנע הנמנעות" הוא גם כששניהם הם בתוקף (ואין אחד מתגבר על השני או בטל אליו).

60) בהבא לקמן ראה סה"מ תרס"ה שם ע' קפב ואילך. וראה בארוכה סה"מ תרנ"ז ע' מח ואילך. ובכ"מ.

61) שעהיוה"א פ"ז (פג, סע"ב ואילך).

62) סה"מ תרס"ה שם.

63) ראה לעיל סעיף ד.

[ועד"ז הלשון מקום ארון אינו מן המדה, שהמקום אינו מן המדה], כי הגילוי דשם הוי' הוא בהמקום עצמו.

ח) **וביאור** הענין דלית דין אתר הדיוט בעומק יותר יובן בהקדים שבענין היחוד דהוי' ואלקים, הוי' ואלקים כולא חד, שני ביאורים בכללות. שגם שם אלקים (צמצום) ענינו הוא לגלות, שבכדי שהגילוי דשם הוי' יומשך למטה הוא ע"י הצמצום וההעלם דשם אלקים[64]. ועוד ביאור, דשני השמות הוי' ואלקים הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם[65], אלא שכך עלה ברצונו ית' שהגילוי שלו יהי' בשני הקוין דבל"ג וגבול (גילוי וצמצום).

ועפ"ז יש להוסיף ביאור בזה שלמעלה גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס (נוסף על הביאור שבהדרושים[66]), דכיון שגם הצמצום דשם אלקים הוא חד עם הוי', אין שייך שיסתיר לגבי'. ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו אתר הדיוט [ועד"ז מקום הארון אינו מן המדה], שהגילוי דלמעלה מהמקום שהאיר במקום הי' מצד המקום עצמו.

ט) **ויש** לומר, שגילוי ענין זה דלית דין אתר הדיוט יהי' בבית השלישי. והענין הוא, דבית ראשון ושני הם בד' האותיות דשם הוי' שרומזים על עשר ספירות [בית ראשון הוא ה' עילאה (בינה) שעל ידה הוא גילוי היו"ד חכמה), ובית שני הוא ה' תתאה (מלכות) שעל ידה הוא גילוי הוא"ו (ז"א)][67], ובית שלישי הוא כתר כמובא לעיל (סעיף ג) דיבוא ארי' הוא גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

והנה בעשר ספירות הגילוי וההעלם שבהם (אורות וכלים) הם שני ענינים, וזה ששני הענינים דגילוי והעלם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם הוא ע"י גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות. דכמו שענין ההתחלקות דספירות (חכמה, בינה וכו') הוא (בעיקר) בספירות הגלויות דאצילות משא"כ ע"ס הגנוזות שבכתר הם כלולים כאחד, עד"ז הוא גם בענין ההתחלקות דאורות וכלים (גילוי והעלם), שבע"ס הגנוזות הם (האורות והכלים) בהתאחדות. ועפ"ז יש לומר, שאמיתית הענין דלית דין אתר הדיוט שגם המקום עצמו יהי' כמו כלי להגילוי דלמעלה מהמקום יהי' בגילוי בבית השלישי. כי אז יומשך בגילוי גם בהשמות הוי' ואלקים כמו שהם בהשתלשלות [ועי"ז, גם בשני הענינים דלמעלה ממקום ומקום, גם כמו שהם למטה בעוה"ז הגשמי] ששניהם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם, וכולא חד.

---

64) סה"מ תרנ"ז ע' נא ואילך. ובכ"מ.

65) ראה גם שעהיוה"א פ"ו (פ, ב).

66) ראה לקמן סעיף ט שביאור זה הוא דוקא כשנרגש בהגילוי ובהצמצום שענינם הוא (לא הם אלא) שרשם. והביאורים שבהדרושים הוא, שגם מצד ענינם, הצמצום אינו מסתיר.

67) ראה לקו"ת דרושים לר"ה נז, ג־ד.

ועפ"ז יובן מ"ש בכ"מ (הובא לעיל סעיף א) דמעלת בית השלישי הוא שיהי' קיים בקיום נצחי, דלכאורה, כיון שענין הנצחיות הי' אפשר להיות גם בבית הראשון (כמובא לעיל סעיף ג) איך אומרים שזוהי המעלה דבית השלישי. וי"ל הביאור בזה, דהנצחיות שהיתה יכולה להיות בבית ראשון היא (בעיקר) מצד הגילוי דלמעלה מהזמן, והחידוש בהנצחיות שתהי' בבית השלישי הוא שגם הזמן יהי' כלי לזה[68]. וזהו שמעלת בית השלישי היא שיהי' קיים בקיום נצחי, כי אמיתית ענין הבל"ג (נצחיות) הוא, שהנצחיות היא לא רק מצד ההמשכה מלמעלה אלא שהמטה הוא כלי לזה, ו„נצחיות" זו היא רק בבית השלישי.

יו"ד) **וע"י** הגילוי דיחוד הוי' ואלקים (באופן הנ"ל) שיהי' בביהמ"ק (השלישי) שגם המקום (שנתהווה משם אלקים) הוא כלי להגילוי דהוי' שלמעלה מהמקום, יומשך מעין גילוי זה גם בכל העולם. וגילוי זה יהי' בעיקר בהגאולה שלאחרי בנין ביהמ"ק. דהטעם על זה שגאולה העתידה תהי' גאולה נצחית שאין שייך אחרי' גלות הוא לפי שהעולם יהי' כלי להגאולה. וכמבואר בלקו"ת[69] שגאולה השלישית היא בזכות יעקב שמדתו מדת אמת שאין שייך בו שינוי, דאמיתית ענין הבל"ג (מדת האמת) הוא שהמטה הוא כלי לזה. ועד"ז הוא בהענין דקיבוץ גלויות (דהגאולה), שיהי' בכל ששה הקצוות (דמקום), ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי הביאי בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ[70], דיש לומר שרחוק וקצה הם כנגד ב' הקצוות מעלה ומטה. ויש לומר, שקיבוץ הגליות מכל הששה קצוות תהי' באופן שהששה קצוות יסייעו לזה[71].

והנה אף שהגילוי שיומשך בעולם יהי' רק מעין הגילוי שבביהמ"ק עצמו, מ"מ יש יתרון בההמשכה בעולם. כי היחוד דהוי' ואלקים שבביהמ"ק עצמו, כיון שלית דין אתר הדיוט, אין ניכר בזה כ"כ שהיחוד דהוי' ואלקים הוא גם מצד שם אלקים, והגילוי דענין זה (שהיחוד הוא גם מצד שם אלקים) הוא בעיקר ע"י שנמשך מעין הגילוי דביהמ"ק בעולם, אתר הדיוט. ועפ"ז יש לבאר היתרון דהגאולה לגבי ביהמ"ק [שלכן תהי' הגאולה לאחרי בנין ביהמ"ק, כנ"ל סעיף ב], כי המשכת הגילוי דביהמ"ק בעולם תהי' (בעיקר) בהגאולה, כנ"ל.

יא) **ועיקר** הגילוי דיחוד הוי' ואלקים (שהיחוד הוא גם מצד אלקים) יהי' בתחיית המתים שלאחרי קיבוץ גלויות, אחרון שבכולם. דהגילוי שיהי' בעולם

---

68) וע"ד החילוק בענין מקום הארון אינו מן המדה.

69) שבהערה 7.

70) ישעי' מג, ה־ו.

71) לכאורה, רק בצפון נאמר „תני" משא"כ בתימן רק „אל תכלאי". ומכ"ש במזרח ומערב – „אביא", „אקבצך", ואינו מדבר אליהם. אבל ראה מצודות דוד שם „הביאי – כאילו יצוה לכל אחד מרוחות השמים להביא את ישראל".

(גאולה מגלות וקיבוץ גלויות) הוא גילוי מוגבל (בערך הגילויים שיהיו לע"ל), וכנ"ל שהוא רק מעין הגילוי דביהמ"ק, ובתחה"מ, שאז יהי' חיות הגוף מהסובב[72] [נעלה יותר מהחיות דהנשמה, שלכן, הנשמה תהי' ניזונית מהגוף[72]], יהיו שתי המעלות. גילוי בל"ג (סובב), וגילוי זה יהי' בהגוף ששרשו הוא[73] משם אלקים.

יב) **וזהו** גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דהגם שבגאולה העתידה יהיו כו"כ ענינים ועד לתחה"מ שהוא אחרון שבכולם, מ"מ, עיקר ההדגשה היא בכבוד הבית הזה האחרון, כי שורש דכל הענינים יהי' בביהמ"ק, וממנו יומשכו בעולם (כנ"ל סעיף ב).

וזהו גם מהטעמים שהפעולה הראשונה של משיח (לאחרי שיהי' בחזקת משיח) הוא בנין ביהמ"ק[74], כי זהו השורש דכל הענינים שלאח"ז. ויהי רצון ועיקר שכל זה יהי' בקרוב ממש.

---

72) המשך וככה תרל"ז פצ"א. סה"מ קונטרסים ח"ב תיג, ב. ובכ"מ.

73) שעהיוה"א פ"ו (פא, רע"א).

74) רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד.

שני אופנים ב'יש מאין'[1]

הרב שמעון גופין
מרבני הישיבה

בין בריאת עגל לכוח ופועל

בדיבור המתחיל "גדול יהיה כבוד הבית" ה'תשכ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את מעלת בית-המקדש, עליו אומר יעקב אבינו "מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים" ותרגם אונקלוס "לית דין אתר הדיוט": מקום המקדש אינו 'מקום הדיוט'.

בכך רומז אונקלוס למבואר בזהר כי עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, הם 'מילין דהדיוטא', כי הקב"ה יורד מדרגתו ומתעסק בבריאת העולם שהם ענינים ירודים ונמוכים כלפיו. ואילו מקום המקדש לא שייך ל'מילין דהדיוטא' – לעשרה מאמרות.

'מקום המקדש' משם הוי'

ומקשה: אמנם על **בית-המקדש** שנבנה ב'מקום המקדש' אפשר לומר שהוא לא שייך לעשרה מאמרות והוא לא 'מילין דהדיוטא'. אך **'מקום המקדש'** עצמו – הוא חלק מהבריאה שנבראה בעשרה מאמרות, ואדרבה, שם נמצאת 'אבן השתיה' שממנה הושתת כל העולם – ומדוע אומר אונקלוס ש"לית דין אתר הדיוט"?

ומבאר: כי בעשרה מאמרות יש שני ענינים, שם הוי' ושם אלקים. ואמנם הבריאה היא משם אלקים, ולכן בעשרה מאמרות מוזכר שם אלקים ל"ב פעמים. אך לאמתו של דבר, הבריאה

1. סיכום וביאור פרק ד' במאמר ד"ה "גדול יהיה כבוד הבית" ה'תשכ"ב (ספה"מ מלוקט חלק רביעי עמ' קיג).

עצמה היא משם הוי' – 'הוי' לשון מהווה'. ואילו ההתהוות היתה משם הוי' לבדו, היו כל הנבראים בטלים במציאות לגמרי, ושם אלקים פעל שהם יהיו בבחינת מציאות.

ועל כך נאמר "בראשית ברא אלקים" שכל ההתהוות קשורה עם שם אלקים ולכן הנבראים הם בבחינת 'יש'. אבל עצם ההתהוות – היא משם הוי' – לשון מהווה.

וזהו ההבדל בין ההתהוות של כל העולם, להתהוות מקום המקדש: כל העולם נברא משם הוי' על-ידי שם אלקים, וב'מקום המקדש' – נברא משם הוי' בלי ההסתר של שם אלקים ועל כך אמר יעקב אבינו "אכן יש הוי' במקום הזה" – "לית דין אתר הדיוט".

'יש מאין' – פעולה בריחוק

ומקשה:

הסיבה לכך שההתהוות היא משם הוי' דוקא, כי התהוות 'יש מאין' יכולה להיות רק מצד שם הוי' הפשוט והבלתי מוגבל. כי בעוד שכל השמות הקדושים הם בעלי ציור וגדר מסוימים – שם 'א-ל' בחסד, שם 'אלקים' בגבורה וכו', ולכן הם מוגבלים ואינם יכולים להוות 'יש מאין'. מה-שאין-כן שם הוי' הוא שם העצם שאינו מצויר בשום הגדרה וציור, הוא פשוט ובלתי-מוגבל, בכוחו להוות 'יש מאין'.

וכמו ההבדל בין כוח הרצון לשאר הכוחות:

כוח השכל – יש לו ציור של שכל והוא שייך להבנה בלבד. כוח החסד – יש לו ציור והגדרה של חסד והוא יכול להשפיע חסד. כיון שהם מוגבלים הם יכולים לפעול רק במסגרת הקרובה אליהם. ולכן השכל מצטמצם ומגלה בתוכו מידות שבשכל, והן מולידות את המידות שבלב. וכמו רב המלמד את התלמיד כיון שהוא יורד ומצמצם את שכלו ומתקרב לרמת התלמיד הוא יכול ללמד אותו השכלה. ומובן כי השכל לא יכול ללכת עם הרגליים – כי אין כל קשר בין כוח השכל להילוך הרגליים.

מה-שאין-כן כוח הרצון הוא פשוט ובלתי מצויר, הוא לא מוגבל למסגרת מסוימת וביכולתו לפעול בכל הכוחות. ולכן הרצון יכול לפעול על השכל להבין ("לעולם ילמד אדם במקום שליבו חפץ") ועל המידות לאהוב דבר מסוים ולירא מדבר אחר. וכך הוא יכול לרצות שהרגליים ילכו – והם ילכו.

וזו היתה מעל שלמה המלך שהיה "חכם מכל אדם" ומסבירים חז"ל "אפילו מן השוטים". כי הוא הצליח להסביר דברי חכמה גם לשוטים, עד שגם הם הודו שהוא חכם. שכן בדרך כלל השוטה חושב שהוא החכם הכי גדול וכולם טפשים. ולגבי שלמה המלך – אפילו השוטים הסכימו שהוא חכם.

וכיצד הצליח שלמה המלך להסביר להם דברי חכמה, מה שלא הצליחו שאר החכמים? כאמור לעיל, כל דבר פועל לפי הציור והמסגרת אליהם הוא שייך. ולפיכך כל החכמים שהיו בעלי 'ציור' של שכל, הם יכלו לומר דברי חכמה לחכמים כמוהם, או אפילו לחכמים פחותים מהם השייכים לעולם השכל. אך כיון שהחכמים הללו לא שייכים לעולם השטות, ואדרבה, השטות היא היפך ציור השכל, הם לא הצליחו להסביר להם דברי חכמה.

ואילו חכמתו של שלמה המלך לא היתה בעלת ציור והגדרה מסוימים, הוא תפס את ההשכלה בלי הציור וההגדרות שלה אלא את הפשיטות שבה, והיה בכוחו להסביר אותה גם בעולם השטות של השוטים.

כלומר, הסיבה ששלמה המלך יכול ללמד את השוטים נובעת בגלל הריחוק באין-ערוך בינו לבין השוטים. מה-שאין-כן שאר החכמים שמשפיעים בדרך של קירוב – הם יכולים ללמד רק את החכמים הקרובים אליהם בדרגתם. כך כוח הרצון פועל על האיברים מצד הריחוק שלו אליהם, ולכן הוא יכול לפעול גם על הרגליים. ואילו שאר הכוחות פועלים מצד הקירוב ביניהם, ולכן כל כוח פועל רק על הקרובים אליו.

מכאן אנחנו מגיעים להתהוות משם הוי': אילו התהוות ה'יש' הגשמי מה'אין' הרוחני, היתה באופן של קירוב, לעולם לא היה מתהווה 'יש' גשמי, כי כאשר ה'אין' הרוחני פועל באופן של קירוב, בתוך המסגרת והציור שלו – היה מתהווה אין רוחני. וכמו בסדר השתלשלות הכוחות, שהם משפיעים רק על הבחינות הקרובות אליהם. אך כאשר ההתהוות היא באופן של ריחוק, בהעדר קשר בין ה'אין' ל'יש', בכוח ה'אין' הרוחני להוות 'יש' גשמי הגם שהוא הפוך מהמסגרת שלו.

אלא שלפי זה יש להבין: כיון שהתהוות מצד שם הוי' היא באופן של ריחוק, המצביע על העדר קשר בין המהווה למתהווה מדוע הנברא היה בטל, הלא הוא לא מרגיש את מקורו, שכן בשביל להתבטל למקור – צריכים להרגיש את המקור המהווה, ולכן אדרבה, דוקא התהוות באופן של קירוב צריכה לפעול ביטול במתהווה?

וכמו ברב ותלמיד – כיון שההשפעה היא בקירוב, התלמיד מרגיש את רבו ובטל אליו. כך המידות מרגישות את מקורן מהשכל והן בטלות אליו. אבל בהתהוות משם הוי', שהיא באופן של ריחוק ה'אין' הבורא מה'יש' הנברא והנברא לא מרגיש את הבורא – ומדוע הוא יהיה בטל?

התהוות 'יש מאין' בדרך ממילא כמו 'עילה ועלול'

ומיישב: ידוע כי ההתהוות משם הוי' היא בדרך ממילא כלשון הכתוב "יהללו את שם ה' כי הוא ציוה ונבראו" – 'ונבראו' – בדרך ממילא. שם הוי' המהווה לא צריך לרדת ולהתלבש במתהווה ולהתעסק בבריאתו, אלא הוא מתהווה בדרך ממילא – הקב"ה רוצה שיהיו נבראים והם מתהוים. וכמו אילו יצויר שאדם רוצה בית והבית נבנה – הוא לא מתעסק במלאכת הבניה ולא יורד ומתלכלך בחומרי הבניה.

ואילו ההתהוות משם אלקים היא באופן של התלבשות והתעסקות – "בראשית ברא אלקים": 'ברא' – בריאה בדרך של התלבשות ועשיה, הקב"ה יורד ומתלבש בנבראים ובורא אותם באופן של פעולה.

לפי זה מבאר, כי ההבדל אם ההתהוות היא בדרך ממילא או בדרך התלבשות, מצביעה על היחס בין הדבר המתהווה להמקור שמהווה אותו: כאשר המתהווה קרוב למהווה, התהוותו היא בדרך ממילא.

וכמו ב'עילה ועלול', ה'עלול' הוא בערך ה'עילה', לכן התהוות ה'עלול' מה'עילה' היא בדרך ממילא. כך זה בהשכלה ששכל אחד מביא בדרך ממילא שכל אחר שקרוב אליו. והסברא שאומרת שאדם שמחזיק בחפץ כלשהו – החפץ שייך אליו (יש לו 'חזקה' בחפץ), מולידה בדרך ממילא את הסברא ש"המוציא מחברו עליו הראיה".

כך בשכל ומדות, כיון שהמדה היא בערך השכל, לכן, על-ידי ההתבוננות, באה **ממילא** המדה שבהתאם להתבוננות[2]. וכאשר אדם מתבונן בטוב של הקב"ה – מתעוררת בליבו מידת

2.. וזהו גם הביאור בדברי המגיד ממעזריטש, כי הציווי "ואהבת את ה' אלקיך" לא מתייחס לאהבה שבלב עליה אי-אפשר לצוות, אלא היא באה לאחרי הציווי "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", המחייב להתבונן בה' אחד - ואז ממילא תבוא אהבת ה' בלב.
ואילו השכל היה צריך לפעול את האהבה בלב בדרך התעסקות, אז שוב חוזרת הבעיה עם הציווי של "ואהבת את ה' אלקיך" – וכי אפשר לצוות על אהבה שבלב?

האהבה לה', ואם האדם מתבונן ב'נורא' – נולדת בליבו מידת היראה. והסיבה לכך היא מפני שהמידה היא בערך השכל המהווה אותה. והתהוות בדבר שב'ערך' – היא בדרך ממילא.

וכאשר המתהווה עומד בריחוק מהמהווה – ההתהוות צריכה להיות על-ידי התלבשות, כי כאשר אין ביניהם ערך וקירבה לא יתכן שהמתהווה יבוא בדרך ממילא. מה פתאום שיבוא? רק אם המהווה מתלבש ומתעסק במתהווה הוא יכול להוות אותו.

וכמו ההבדל בין מחשבה לדיבור: הדיבור נועד לזולת והוא רחוק מהאדם המדבר, עד כדי כך שאין כל הכרח שתוכן הדיבור משקף את מהות האדם, ויכול להיות "אחד בפה ואחד בלב". ולכן הדיבור דורש התלבשות – האדם צריך לרדת לרמת הדיבור לגלות לזולת. מה-שאין-כן המחשבה קרובה לנפש האדם, ונועדה בשביל האדם ולא בשביל הזולת, ולכן היא משקפת את מהות האדם ונמשכת בדרך ממילא.

כך זה גם באור ומאור – כיון שהם קרובים זה לזה, האור נמשך מהמאור בדרך ממילא.

לסיכום: התהוות בדרך ממילא באה מצד הקירוב והתהוות בדרך התלבשות באה מצד הריחוק.

לפי זה יש להבין:

א. כיון שהתהוות מצד שם הוי' היא באופן של 'יש מאין' – שה'אין' המהווה **רחוק** באין ערוך מה'יש' המתהווה, כיצד יתכן שההתהוות היא בדרך ממילא, באופן של 'הוא ציוה **ונבראו**'?

ב. כיצד ניתן לדמות את ההתהוות משם הוי' ל'עילה ועלול', ולומר כי כשם ש'עילה ועלול' פועל באופן של קירוב ובדרך ממילא כך 'יש מאין' פועל באופן של קירוב ובדרך ממילא, שכן ה'עילה' וה'עלול' הם אכן קרובים זה לזה, ואילו ה'יש' וה'אין' רחוקים זה מזה באין-ערוך?

בין התהוות 'יש מאין' ל'עילה ועלול'

והביאור:

הקביעה כי התהוות בדרך של 'עילה ועלול' (קירוב) באה בדרך ממילא ואילו התהוות בדרך של 'יש מאין' (ריחוק) באה על-ידי התלבשות אינה פשוטה כלל ועיקר. כי במקומות

אחרים בדא"ח מבואר שאדרבה, דוקא פעולה באופן של 'עילה ועלול' (קירוב) באה על-ידי התלבשות, ואילו התהוות בדרך של 'יש מאין' (ריחוק) באה בדרך ממילא[3].

להבנת הדברים נחזור לדוגמא של שכל ('עילה') ומידות ('עלול'): כדי ששכל יעורר מידות בלב, הוא צריך לעסוק בהשכלות ששייכות ללב. ואם האדם מתבונן בהשכלה גבוהה ועמוקה, שמנותקת מרגש לבבי, כמו התבוננות בסברא בגמרא, או ביאור עמוק בדא"ח, כמו העסק בהבדל בין 'עילה ועלול' ו'יש מאין' (המבואר כאן) – אין כל סיבה שיתעוררו מידות שבלב. כי מה הקשר בין הסברא שבגמרא לאהבת ה', וכיצד הבנת אופן הפעולה של 'יש מאין' תוליד יראת ה'?

רק כאשר האדם מתבונן ומקרב את ההשכלה לחיים היומיומיים, ומבין כי הענין של 'יש מאין' קשור עם הקב"ה בורא העולמות, או-אז יש מקום שתתעורר מידה שבלב. כלומר, מהשכל עצמו לא באות מידות, אם אין התעסקות בשכל לקרב את ההשכלה לאדם שתעורר מידות.

מה-שאין-כן הפעולה של 'יש מאין' נעשית בלי התלבשות. לדוגמא, מסיפור הגמרא[4] אודות האמוראים רב חנינא ורב אושעיא, שמידי ערב שבת היו לומדים ספר יצירה ובוראים 'עגלא תלתא' – עגל משובח לכבוד שבת. זו בריאה 'יש מאין': מלימוד תורה בספר יצירה נברא עגל בעל בשר גשמי.

ומובן כי הם לא הורידו את ספר יצירה לרמה של עגל גשמי. הם גם לא היו צריכים ללמוד אותו בסגנון של חקלאי המגדל עגלים. אלא, הם למדו את ספר יצירה כמו שאמוראים קדושים לומדים אותו, ואז בדרך ממילא נברא העגל. ואדרבה, ככל שהלימוד ברמה ובקדושה גבוהות יותר – קיים סיכוי גבוה יותר לברוא עגל.

נמצא מובן כי המידות ('עלול') נולדות מהשכל ('עילה') על-ידי התלבשות – השכל צריך להתעסק ולרדת כדי ליצור מידות. ואילו בלימוד ספר יצירה כמו שהוא, בלי ירידה לכיוון העגל – נברא עגל 'יש מאין', בדרך ממילא.

לסיכום: מצד אחד מובן כי 'עילה ועלול' פועל בדרך ממילא ולכן כאשר השכל מבין את גדולת ה' – ממילא מתעוררת אהבת ה'. לאידך מובן, כי אם השכל נשאר ברמה השכלית

3.. ראה יום טוב של ר"ה תרס"ו (מהדורת תשע"א) עמ' רסב.

4.. סנהדרין סה, ב.

ולא יורד לכיוון המידות – לא מתהוות מידות, ורק כאשר השכל מצטמצם ויורד לרמה של מידות – או-אז נולדות מידות.

כך גם בהתהוות 'יש מאין': מצד אחד מובן, כי אם ה'אין' לא יתעסק בלברוא 'יש' – לא יצא 'יש', כי ככל שה'אין' יתפשט יותר ויותר בעולם הרוחני – לעולם לא יגיע ממנו 'אין', ולכן התהוות 'יש מאין' דורשת התלבשות במתהווה. מאידך מובן, כי התהוות 'יש מאין' באה בדרך ממילא, וכדי לברוא עגל משולש – לא צריך לרדת לרמה של רפת, אלא רק בעיסוק בספר יצירה שנעלה באין-ערוך מעגל גשמי – נברא עגל גשמי בדרך ממילא.

ה'יש' רוצה את ה'אין' וה'עילה' מתפשטת בתוך עצמה

ומבואר על כך כי אין זו כל סתירה, ויש הבדל בין 'דרך ממילא' ו'התלבשות' ב'עילה ועלול' לבין 'דרך ממילא' ו'התלבשות' ב'יש מאין'.

ונראה בחוש:

בביאור הראשון, נאמר כי התהוות 'יש מאין' היא בדרך של התלבשות והפעולה של 'עילה ועלול' נעשית בדרך ממילא. שם מובן כי ההתלבשות של ה'אין' ב'יש' – היא ב'יש' המתהווה. כלומר, ה'אין' לא צריך להתרחב ולהתפשט בתוך עצמו, להגיע לשיא שלמותו ואז להצטמצם ולרדת לרמה של ה'יש' כדי להוות את ה'יש'. כי כל כמה שה'אין' יתפשט ויתרחב בתוך העולם הרוחני – הוא לא יוכל להוות 'יש'. כדי להוות את ה'יש' – הוא צריך **לרצות** שיהיה 'יש' – וה'יש' מתהווה. כלומר: 'התלבשות', היינו – ה'אין' צריך לדאוג שיהיה 'יש'.

כך זה גם בדוגמא של בריאת 'עגלא תלתא' על-ידי לימוד בספר יצירה: האמוראים לא היו צריכים ללמוד את ספר יצירה לכל חלקיו ולכל מדרגותיו ולהגיע לשיא שלמותו, ומכוח זה לברוא עגל. הם לא היו צריכים לעסוק ב'פני שור' שבמרכבה כדי לברוא את העגל. אלא הם היו צריכים לרצות ולהתכוון לברוא עגל – ואז מרום מעלת הלימוד בענינים הנפלאים והנשגבים של ספר יצירה – נברא העגל.

מה-שאין-כן ב'עילה ועלול' – ה'עילה' לא צריכה לדאוג שיהיה 'עלול', אלא לדאוג שה'עילה' תהיה מושלמת, שהשכל יתפשט ויתרחב בתוך עצמו ויגיע עד למידות שבשכל, ואף לנה"י שבשכל, וכשהוא מגיע לשיא שלמותו – נולדות המידות בדרך ממילא.

ובמילים אחרות: ההתלבשות של ה'אין' ב'יש' היינו, ההתלבשות של המהווה במתהווה. ה'אין' המהווה מתלבש ב'יש' המתהווה. מה-שאין-כן ה'עילה' לא צריכה להתלבש ב'עלול' כדי להוותו.

ובביאור השני מבואר כי בשביל להוות את המידות ('עלול') נדרשת ירידה והתעסקות ביצירת המידות, אך אין הכוונה שהשכל ('עילה') צריך להתלבש במידות – אלא השכל צריך להגיע לשלמות מצבו, ולדאוג שההשכלה לא תישאר מרוממת ומנותקת מרגש הלב, אלא עליו לקרב אותה לעצמו, להוליד מידות שבשכל. זו התלבשות וירידה של השכל בתוך עצמו.

וזהו ההבדל בפשט 'התלבשות': ב'יש מאין' – המהווה צריך להתלבש במתהווה. והתלבשות ב'עילה ועלול' – ההתלבשות במהווה עצמו. המהווה בתוך עצמו צריך להגיע עד שלמות התפשטותו – להגיע עד לדרגות התחתונות של השכל ואז מתהווה ה'עלול' בדרך ממילא. המהווה לא צריך לדאוג למתהווה, אלא לדאוג לעצמו, שהוא יהיה בתכלית השלמות ובכל הדרגות שלו, וממילא יבואו המידות.

מה-שאין-כן בבריאת העגל על-ידי לימוד בספר יצירה: המהווה עצמו לא צריך להתלבש בתוך עצמו. הוא לא צריך לרדת ולהיות שייך לעגל. אלא ספר יצירה כמו שהוא מהווה את העגל. אבל ביחס שלו לעגל המתהווה – המהווה חייב לרצות שיהיה עגל. ומלימוד ספר יצירה לבד בלי רצון לעגל – לא ייברא עגל.

לסיכום:

'עילה ועלול': ביחס בין המהווה למתהווה – אין התלבשות, אלא התהוות בדרך ממילא. ובתוך המהווה עצמו – יש ירידה והתלבשות.

'יש מאין': ביחס בין המהווה למתהווה יש התלבשות, ובתוך המהווה עצמו – אין התלבשות.

'כוח ופועל' – הכוח יורד לדרגת הפועל

לאמתו של דבר, ישנו אופן נוסף בהתהוות 'יש מאין', שבו יש התלבשות גם בתוך המהווה עצמו וגם ירידה ויחס למתהווה.

כמו בכוח ופועל: הכוח לזרוק אבן למעלה, הוא כוח נפשי ורוחני שמתלבש ביד ועובר לאבן והיא עפה למעלה. זהו 'יש מאין' ממש: כוח רוחני הופך להיות גשמי. וכך בכל הפעולות: כוח הכתיבה שהוא רוחני ונפשי מתלבש בקולמוס וכותב אותיות גשמיות וכו'.

כאן אנו רואים התלבשות הן בתוך המהווה (הכוח) שצריך להגיע לשלמות התפשטותו, כמו ב'עילה ועלול', והן ביחס למתהווה (הפועל) כמו ב'יש מאין':

מצד אחד הכוח צריך לרצות לזרוק אבן, וכמו בדוגמא מבריאת עגל על-ידי לימוד ספר יצירה שצריכה להיות רצון וכוונה לברוא עגל, כלומר התייחסות וקירוב בין המהווה למתהווה.

מאידך, הכוח עצמו לא נשאר נפשי כמו שהוא בתוך הנפש ואז הוא זורק את האבן, כי הנפש מצד עצמה מרוממת לחלוטין מזריקת אבן. אלא הכוח הנפשי יורד ומצטמצם עד שהוא מגיע לדרגת האבן, ואז הוא מתלבש באבן ומעיף אותה למעלה.

אם-כן זוהי ירידה והתלבשות הן בתוך המהווה עצמה והן ביחס למתהווה – חיבור ודמיון בין 'עילה ועלול' ל'יש מאין'.

לסיכום שלושה אופנים בהתהוות:

'יש מאין' – בריאת עגל: המהווה (האמוראים הלומדים ספר יצירה), רק **רוצה** את המתהווה, אך הוא נותר ב'פרצוף' שלו (האמוראים לא יורדים לדרגת העגל) ואינו מצטמצם ויורד לכיוון המתהווה. ולכן זו התהוות בדרך ממילא.

'יש מאין' – כוח ופועל (זריקת אבן): המהווה (האדם הזורק) רוצה את המתהווה (זריקת האבן) ויורד מה'פרצוף' שלו ומצטמצם לכיוון הפועל (להיות כוח המתלבש באבן).

'עילה ועלול' – שכל ומידות: המהווה (השכל) צריך להגיע לשלמות התפשטותו (עד נה"י שבשכל), ושם המתהווה (מידות שבלב) נולדות בדרך ממילא. אם-כן המהווה נשאר ב'פרצוף' שלו, ולא מתייחס למתהווה, ולכן זו התהוות בדרך ממילא.

ב'יש מאין' וב'עילה ועלול' ניכר המהווה

מעתה יש לדון איזו בחינה ניכרת במתהווה:

ב'עילה ועלול' – שכל ומידות: כיון שה'עילה' נותרת בפרצוף שלה – אז ב'עלול' ניכר הפרצוף של ה'עילה', ולכן המידות הן שכליות ומיושבות, כי השכל ניכר בהן.

כמו-כן בהתהוות 'יש מאין' – בריאת עגל: כיון שה'אין' נשאר בפרצוף שלו ולא יורד לכיוון ה'יש' – אם-כן ב'יש' המתהווה ניכר ה'אין' המהווה אותו, הם בקירוב זה לזה.

רק בהתהוות כוח ופועל – זריקת אבן: כיון שהכוח לא נשאר ב'פרצוף' שלו, אלא משתנה ויורד לכיוון הפועל – אם-כן הכוח לא ניכר בפועל. המהווה רחוק מהמתהווה.

מעתה יובן היטב ההבדל בין התהוות משם הוי' להתהוות משם אלקים:

שם הוי' – עשרה מאמרות הבוראים את '**מקום** המקדש': התהוות בדרך של 'יש מאין', כמו בריאת עגל, שבה הפעולה נעשית בקירוב ולכן היא בדרך ממילא, "הוא ציוה **ונבראו**", (כמו 'עילה ועלול' שה'עלול' מתהווה בדרך ממילא מה'עילה'). ולכן הקב"ה ניכר בגילוי במקום המקדש, ו"לית דין אתר הדיוט", כי הקב"ה לא יורד ממהותו, ואינו מצטמצם לעסוק בעניני הדיוטות, אלא הוא מתגלה כמו שהוא, "כולא קמיה כלא חשיבי", "אין עוד מלבדו" ולמעלה מנתינת מקום לעולמות, ולכן יש שם ביטול במציאות.

שם אלקים – עשרה מאמרות הבוראים את כל העולמות: התהוות בדרך של 'יש מאין' כמו כוח ופועל, שאז הפעולה נעשית בריחוק, ולכן היא צריכה להיות באופן של התלבשות – "בראשית ברא אלקים", וזהו 'מילין דהדיוטא' כי הקב"ה מצטמצם ויורד לכיוון העולמות, ונותן מקום לעולמות ולכן לא ניכר בעולמות גילוי אלקות, אלא העולמות מרגישים את מציאותם, כי המקור אומר שיש להם מציאות, ויכול להיות בהם רק 'ביטול היש'.

ומיושבות כל השאלות שנשאלו בענין:

א. למה שם הוי' הפועל בריחוק ומהווה 'יש מאין' גורם שיהיה ביטול? – היא הנותנת, כיון שהפעולה מגיעה מצד הרוממות והפשיטות של שם הוי', שלמעלה מעולמות, והוא זה שנרגש בעולמות – לכן יש בהם ביטול במציאות.

ב. איך יתכן שהתהוות משם הוי' שהיא באופן של ריחוק תפעל בדרך ממילא, והלא רק התהוות בדרך קירוב פועלת בדרך ממילא? – כי הריחוק הוא בהעדר הירידה והצמצום של החיות האלקית, אך הפעולה עצמה נעשית בדרך ממילא.

ג. מהו הדימיון בין 'יש מאין' ל'עילה ועלול'? – בשניהם המקור נרגש בפעולה. אלא שב'עילה ועלול' – המקור בעצמו מוגבל. ולכן הוא לא מהווה 'יש מאין'. ובהתהוות 'יש

מאין' – ה'אין' המהווה הוא בלתי-מוגבל ובכוחו להוות נבראים כפי שהוא למעלה מעולמות ואז הוא פועל ביטול היש.

בענין ביטול כלי מהיכנו

הרב חיים פרוס
מו"צ בביהה"ר כפר חב"ד

א

שאלה: האם מותר בשבת כאשר מטפטפים מים מהמזגן לתוך הבית, להניח כלי כדי לקלוט את המים?

תשובה: מים היוצאים מהמזגן ה"ה בגדר "נולד" בשבת. ומבואר בשו"ע סימן תצ"ה[1] שביו"ט נהגו להחמיר בנולד, אבל בשבת יש להתיר נולד. אמנם בסימן ש"ה[2] כתוב, שנולד גמור - כגון חלב שנחלב בשבת ומשקים שזבו מהפירות - אסור בשבת. ועיין גם בסימן ש"ח[3] בדין הנולד שאסור בשבת, ומים היוצאין מהמזגן שלא היו קודם כלל, נחשבים לנולד גמור שהוא מוקצה גמור בשבת.

והנה כאשר מים אלו יגיעו לתוך הכלי, הרי יהיה אסור לטלטל את הכלי, שהרי מונחים בו מים שאסורים בטלטול. ולמרות שאין מוקצה לחצי שבת, בכ"ז כל זמן שמונח מוקצה בכלי אסור לטלטלו. וא"כ, הרי כאשר מניח כלי בשבת לקבל את המים, נמצא ש"מבטל כלי מהיכנו". ומבואר הדבר בסימן ש"י[4]: "כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו ואפילו אם דעתו לנערו בתוכו, ואסור לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה אלא במקום הפסד מרובה".

1. סי"ג.
2. סל"ג.
3. ס"ט.
4. ס"י.

וכן מבואר בסימן של"ח[5] וז"ל: "מותר ליתן כלי תחת הדלף בשבת, ואם נתמלא שופכו ומחזירו למקומו, והוא שיהי' הדלף ראוי לרחיצה על כל פנים, אבל אם אינו ראוי לכלום והרי הוא מוקצה ואסור בטלטול אסור ליתן כלי תחתיו מפני שמבטלו מהיכנו".

והנה מצינו מחלוקת בראשונים בטעם איסור ביטול כלי מהיכנו:

א. לשי' הרמב"ם[6] טעם האיסור הוא "מפני שהוא כסותר", היינו שגורם שמעכשיו אין לכלי עוד שימושים. וכן כתב אדמוה"ז[7].

ומקורו להלכה זו בסוגיא במסכת שבת[8]: אין מניחין כלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה... רב יוסף אמר היינו טעמא דרב חסדא שמבטל כלי מהיכנו.

ב. ורש"י[9] כתב: "שהרי הוא כקובע לו מקום ומחברו בטיט, ודומה למלאכה". ולעומת זאת בדף קכח[10] ובדף קנד[11] כתב רש"י שדומה לסותר.

ג. הריטב"א[12] ביאר שמדמה זאת למלאכת בונה. ומביא את שני פירושי רש"י וכותב, שהטעם הנכון הוא שחכמים אסרו בכדי שלא למעט בכבוד שבת לאסור כלים המותרים. ועיין טעם נוסף בדברי הט"ז[13], שכתב: "שקודם לזה היה הכלי ראוי לטלטלו ועכשיו בשבת עושהו מוקצה", דמשמע שהטעם הוא שגזרו לא לעשות מוקצה - ולא מצד דמיון לאחת מל"ט מלאכות. וכן הבין מדבריו הפרמ"ג שם, וציין שמקורו מרש"י[14] שממש כתב לשון זו "מפני שעושהו מוקצה".

ולכל הדעות הללו, כאשר מניח מים שהם מוקצה בתוך הכלי, ה"ה "מבטל כלי מהיכנו".

5. ס"ט.
6. הלכות שבת פכ"ה הל' כ"ג.
7. סרס"ה ס"ג.
8. מג, א.
9. שבת מב, ב ד"ה כלי.
10. ע"ב, ד"ה והא קמבטל.
11. ע"ב, ד"ה והא קא מבטל.
12. ד' מג, א ד"ה רב יוסף.
13. סרס"ה סק"א.
14. שבת מג, א ד"ה מפני שמבטל.

ב

והנה היה ניתן לומר, שיניח כלי ובתוכו מים, ואז כשיפלו מי המזגן לתוכו יתבטלו בתוך המים שמונחים שם, ומצינו בסימן ש"י[15] שאפר שהוסק בשבת אסור בטלטול, אבל אם נתערב באפר שהוסק מערב שבת בטל ברוב אם עדיין לא היה ניכר מעולם בפני עצמו.

וכן מצינו בסימן ש"כ: "זיתים וענבים שנתרסקו מבעוד יום משקין היוצאין מהן בשבת מותרין מטעם שנתבאר בסימן רנ"ב, ואפילו לא נתרסקו מבעוד יום אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה אף על פי שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית ויוצא מהן עוד יין מותר לשתות מגיגית זו בשבת שכל מעט יין היוצא מהענבים בשבת מתבטל בס' ביין שהיה כבר בגיגית ואף על פי שהוא דבר שיש לו מתירין שלאחר השבת יהיה מותר בלא ביטול מכל מקום כיון שיין זה היוצא בשבת לא היה ניכר מעולם קודם שנתערב ולא היה עליו שם יין מעולם (ועיין ביו"ד סי' קכ"ג אימתי חל עליו שם יין) לא חל עליו שם דבר שיש לו מתירין עד לאחר שכבר נתבטל ולא אמרו שדבר שיש לו מתירין אינו בטל אלא כשהאיסור בעין מתחלה וחל עליו שם דבר שיש לו מתירין ואח"כ נתערב. (ומה שבאפר מספיק ביטול ברוב זה מפני ששם הוא יבש ביבש שהטל ברוב, אבל לח בלח צריך שישים גם באיסור דרבנן)".

אבל עדיין צ"ב כיוון דפתרון זה אינו מועיל, דהרי אין מבטלים איסור לכתחילה (ואפי' באיסור דרבנן יש דעות שלכתחילה אין מבטלים). ועוד, דהרי מי המזגן לפני שנפלו לכלי עם המים כבר ניכרים היו בצינור בפני עצמם, ואם היו ניכרים אינם בטלים במים כיון שיש להם מתירים במוצאי שבת.

אך נראה, דלענין ביטול האיסור כ"ז הוא כאשר מתכוון להשתמש עם האיסור, אבל כאן אינו מתכוון להשתמש בזה אלא לשפוך המים, ולכן אין בזה משום אין מבטלים איסור (ולגבי היתר טלטול יש לדון האם זה נחשב לביטול ואכ"מ).

---

15. סי"ט.

ג

והנה, יש האומרים כי ניתן להניח בכלי נוזל אחר, וכאשר המים מגיעים לנוזל הם מתבטלים, דדבר שיש לו מתירין בטל במין שאינו מינו כמבואר ביו"ד סימן ק"ב[16]. וכיון דקמא קמא בטיל לא נחשב למוקצה ואין משום ביטול כלי מהיכנו.

אולם לכאורה, אף אם לא נאמר קמא קמא בטיל - עדיין י"ל שסיבת ההיתר אינה מדין ביטול המוקצה במין שאינו מינו, אלא ישנו אופן שגם אם יש במים דין נולד וכניסתם לכלי גורמת לביטול כלי מהיכנו, עדיין מותר להניח כלי לקבל המים. וזהו אם יהיה בכלי דבר נוסף שחשוב יותר מהמים, שאז יהיה הכלי בסיס לדבר המותר והאסור גם יחד, שאינו מבטל את הכלי מהיכנו, כמבואר בסימן רס"ה[17] שאסור ליתן כלי כדי לקבל את השמן הנוטף מהנר בשבת שהוא מוקצה, אבל אם יש בכלי דבר המותר, אזי מותר להניחו תחת הנר לקבל השמן, שהרי יוכל לטלטל הכלי בשביל ההיתר שבתוכו אם הוא בענין שמותר לטלטל בשבילו.

ואמנם, בשו"ע[18] כתב אדה"ז: "אם יזוב תירוש מסדק שבגיגית של ענבים שעדיין לא נדרכו שנמצא אותו הדלף אינו ראוי בשבת שהרי המשקין שזבו בשבת אסורים כמ"ש בסי' ש"כ ואינו רשאי לשום כלי תחתיו מפני שמבטלו מהיכנו כיצד יעשה יניח שם מטתו או שלחנו ויקבע שם ישיבתו ואז יהיה אותו הדלף לפניו כגרף של רעי מפני שמלכלך את הקרקע ועושה טיט **ויוכל להניח שם כלי לקבל להדלף כדי שלא יעשה טיט ואין כאן ביטול כלי מהיכנו מפני שכשיתמלא הכלי יוכל לטלטלו לשפכו ולהחזירו תחת הדלף לקבלו כדי שלא יעשה טיט ואין בזה משום איסור טלטול כמ"ש בסי' ש"ח בכל גרף של רעי שהתירו בו הטלטול מפני כבודו של אדם** ואף שאין עושין גרף של רעי לכתחלה מכל מקום משום הפסד התירו כמ"ש שם וכשיתמלא הכלי לא ישפכנו לכלי אחר שלא יבטלנו מהיכנו אלא מריקו בתוך הגיגית שזבו המשקים ממנה שהיא מבוטלת כבר מהיכנה ע"י משקין שבה האסורים משום שזבו בשבת.

ואם הוא רוצה יכול ליתן כלי עם מים תחת יין הדולף כדי שיתבטל היין במים ראשון ראשון ואז מותר לטלטל הכלי ולשפכו ולהחזירו בלי שיקבע שם ישיבתו ואף שאח"כ מתרבה היין על המים אין לחוש לפי שיש מקילין בזה אפילו לענין יין נסך כמ"ש בי"ד סי' קל"ד ויש לסמוך על דבריהם על כל פנים לענין טלטול ואף שיין זה הוא דבר שיש לו מתירין אעפ"כ

16. ס"א.

17. ס"ג.

18. או"ח סשל"ה ס"ד.

הוא מתבטל במים שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אינו בטל אלא כשנתערב מין במינו אבל לא בשאינו מינו כמ"ש בי"ד סי' ק"ב".

והנה עפ"י המבואר בסעיף הנ"ל, כיון שנעשה כגרף של רעי יהיה מותר להניח שם כלי לקבל את המים אפי' באם הכלי ריק, ויכול לשפוך את מים לשופכין אח"כ, או להניח בתוכו נוזל אחר ואז הוא מתבטל מדין קמא קמא.

מסקנא להלכה למעשה: יכול להניח כלי ריק באם ללא הנחתו יווצר גרף של רעי, ומהיות טוב עדיף שיניח בכלי נוזל אחר או איזה דבר המותר בטלטול כגון קופסת שימורים, וכשיתמלא הכלי במים ירימנו, ישפוך את המים, ויחזירנו יחד עם קופסת השימורים.

ד

ובעמדנו בסוגיא זו דביטול כלי מהיכנו, יש להעיר, דלכאורה **כיצד מותר להשתמש עם כלים חד פעמיים בשבת - הרי אחרי השימוש זורקים אותם והווי מבטל כלי מהיכנו? וכן יש לברר, מדוע מותר להניח פסולת שאינה ראויה לכלום בשקית או בצלחת, הרי הוא מבטל כלי מהיכנו?**

והנה שאלה כעין זו מצינו בביאור הלכה סימן של"ח, וז"ל: "והנה מה שאנו נוהגים ליטול בבוקר מי הנטילה תוך כלי אף שהם בוודאי אינם ראויים לרחיצה ולא לשתיית בהמה כמבואר לעיל בסימן ד' וכן המים אחרונים שנוטלים לתוך כלי ע"כ משום דס"ל כהטור (במחלוקת הטו"ר והרמב"ם האם מותר ליתן כלי תחת דלף הדולף בבית). ועוד נ"ל דזה לא מיקרי אינו ראוי דאין עליהם שום איסור אלא מפני שרוח רעה שורה עליהן ולא מקרי אינו ראוי רק אם הוא מעורב בטיט שיורד מן הגג או שיש עליהם איסור עכ"פ מדרבנן וכמו גבי טבל מדרבנן שהזכירו הפוסקים".

וראיתי באחרונים שדנים הרבה בדבריו האם מותר להוציא את מי הנטילה מהחדר, דכל מה שכתב, הוא לגבי עצם השפיכה לתוך כלי שכיון שהמים אינם ראויים הרי הוא מבטל כלי מהיכנו, אבל סוף סוף המים הם מוקצים ואינם ראויים לכלום ואיך מותר להוציאם? אמנם מצאתי, כי בשיורי מנחת (מנחת שבת) לסימן פ"ח ס"ק כ"ב דן בענין איך מותר לטלטל את מי הנטילה, ומעמיד שזה מדין גרף של רעי. וא"כ, במקום שלא נחשב גרף של רעי ובפרט בזמנינו שיש שאדם יוצא מחדרו בשבת בבוקר ואינו חוזר לחדרו עד מוצאי שבת, לכאורה יהיה אסור לטלטל את המים משום גרף של רעי כאשר אדם אינו משתמש בחדר.

אמנם למעשה הרבה אחרוני זמנינו נקטו בפשיטות שמותר להוציא המים מדין גרף של רעי (עיין המקורות בספר "שלמי יהודה" בשם הגרי"ש אלישיב (פ"י ע' קעד), שאין בזה מוקצה מטעם אחר, והוא כיוון שניתן לשופכם לבית הכסא). ולאידך בספר אז נדברו[19] כתב שזה בוודאי מוקצה ואסור להוציאם, ורק אם הספל נמצא בתוך הכלי אז הוא בסיס לדבר האסור ודבר המותר ולכן מותר להוציאו מהחדר.

ונחזור לדין כלים חד פעמיים, שהסיבה שמותר לתת אוכל בצלחת חד פעמי וכדו' למרות שאח"כ אינה ראויה לשימוש, הוא דמכיוון שדברים אלו מיועדים לכך, אי"ז נחשב לביטול השימוש בחפץ. ומטעם זה מותר לשים אשפה בשקית אשפה חדשה למרות שהאשפה עצמה היא מוקצה, וע"י גורמים לשקית להפוך בעצמה למוקצה, כי המהות של "מבטל כלי מהיכנו" היא הפיכת חפץ שמיועד להזזה ממקום למקום, לאסור בהזזה בגלל המוקצה המונח בו, שאסור להזיזו מצד הלכת חכמים. אך אם החפץ נועד בדיוק למטרה זו, לאכול בכלים החד פעמיים ואח"כ לזורקו, הרי שאפי' אח"כ כאשר הוא מלוכלך וה"ה מוקצה כיוון שאינו ראוי לשום שימוש, אי אפשר לומר שהוא איבד את תפקידו המקורי, ומבחינה הלכתית אינו כעת בר תזוזה שנהיה "מקורקע"[20].

ויש להביא גם ראיה לדבר מדברי השפת אמת[21] בסוגיא הנ"ל, שמביא כי אם הכין מבעוד יום כלי מיוחד שיקבל בו את השמן מותר ליתנו בשבת ואינו נחשב כמבטל כלי מהיכנו, למרות שיהי' אסור להזיזו.

ה

ולגבי השאלה הנ"ל בענין מי מזגן שמטפטפים יש להעיר עוד, שמצינו כי במקום צער בעלי חיים לא אסרו ביטול כלי מהיכנו. והוא בגמ' מסכת שבת[22]: "בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואע"פ שמבטל כלי מהיכנו שהרי כשנשרו הכרים במים שוב אינם ראויים לכלום בו ביום, לא גזרו חכמים במקום צער בעלי חיים" (ונחלקו רש"י

19. ח"א סע"ט ס"ק קע"ט.

20. ועיין בלבוש רסה, ג, הלשון "שאין סתם כלי עומד לזה" לקבל שמן הנוטף, משמע שאילו היה מיוחד לזה יהיה מותר. וכן כתב בשולחן שלמה שח, יז, סק"ז; ילקוט יוסף ח"ב עמ' תפ; שש"כ כב, כח; ארח"ש יט, שכט.

21. שבת מב, ב.

22. קכח, ב.

והרמב"ם האם מדובר שהיה בבור מים או לאו: לרש"י אפי' ללא מים הוי ביטול כלי כיון שהבהמה עומדת עליו, ולרמב"ם רק כשיש המים הוי ביטול, וכן למד אדמוה"ז[23]).

וכן מצינו כי במקום הפסד מרובה לא גזרו על ביטול כלי מהיכנו. והוא במסכת שבת[24], בנוגע לאדם שהגיע עם בהמה וכלים עליה בערב שבת לחצר:

"אמר רב הונא: היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית - מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ומתיר החבלים והשקין נופלים. והאנן תנן: נוטל את הכלים הניטלין בשבת? כי קאמר רב הונא - בקרני דאומנא, דלא חזיא ליה. והא קא מבטל כלי מהיכנו?" והגמרא מתרצת תרוצים שונים, ומהם שבצער בע"ח דאורייתא לא גזרו על ביטול כלי מהיכנו, או שבהפסד מרובה לא גזרו.

ועפי"ז י"ל, שכאשר מטפטפים מים מהמזגן לתוך הבית בוודאי שנחשב לצער הגרים בבית, ולא גריע מצער בע"ח (אע"פ שניתן לחלק שלבהמות אין להם דעת), וכן נחשב להפסד מרובה, שאז מותר לבטל כלי מהיכנו.

23. סש"ה סכ"ו.

24. קנד, ב.

שיטת אדה"ז בדברי הרדב"ז והחולקים עליו בעניין קדימת מצוות

יציע דברי אדמוה"ז ומקורם, לגבי אדם שיש לו כוס יין אחת ובפניו יו"ט ושבת, הטעם שמביא ע"ז בקו"א והיוצא מזה // יקשה על מסקנת הדברים בסתירה מדעת הרדב"ז על המבואר בפנים השו"ע ויתרץ זה // יביא קושיא על דברי אדה"ז מספ' מ"מ וציונים לשו"ע אדה"ז ומה שמתרץ שם שסותר את מסקנת דבריו // יתרץ את הקושיא בפשטות עפ"י דבריו ויבאר את ההמקרה מקדימת ציצית לתפילין // יסכם החילוק בין שלושת הסוגיות וזה שכל דברי אדה"ז מתיישבים עם שתי הדעות במחלוקת

א' הרבנים בישיבה

א

בנוגע לאדם שיש לו כוס יין אחת לקידוש ולפניו שבת ויו"ט, כתב רבינו הזקן בשולחנו[1] וז"ל: "אם אין לו אלא כוס אחד וחל יו"ט בערב שבת הרי קידוש של שבת קודם לשל יו"ט, כיון שעיקר הקידוש בשבת הוא מן התורה אע"פ שעל הכוס הוא מדברי סופרים".

ומקור דבריו הם דברי המג"א[2] שכתב, שאם יש לו רק כוס אחת של יין אזי קידוש השבת קודם לשל יו"ט. אולם לא פירש בדבריו אי מדובר כשיו"ט קודם לשבת או להיפך.

ובקו"א על אתר מבאר אדה"ז מדוע העמיד את דברי המג"א **דווקא** כשחל יו"ט בער"ש ולא להיפך, וז"ל: "זה פשוט דאם חל במוצאי שבת בלא"ה שבת קודם כמ"ש בתשובת הרדב"ז

1. שו"ע הרב סרע"א ס"ד.
2. שו"ע סרע"א ס"א.

לענין החבוש בבית האסורים שאין מעבירין על המצוות. ואף להחולקים שם היינו דווקא היכא דמקודש טפי אבל לא היכא דכי הדדי נינהו עיין שו"ת חכם צבי סי' ק"ו".

ואלו הם דברי הרדב"ז[3] שעליהם נסובו דברי אדה"ז:

"שאלה: ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצוות והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ. יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת.

תשובה: הנה ראיתי אחד מחכמי דורנו בתשובה דבר זה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו ועל יסוד רעוע בנה יסודו. בתחילה כתב דעדיף יום הכפורים ואח"כ החליפו ביום הפורים משום מקרא מגילה ופרסומי ניסא דבעינן עשרה ואין ראוי לסמוך על דבריו. אבל מה שראוי לסמוך עליו הוא דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצות ואין חולק בזה כלל הלכך המצוה הראשונה שתבא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות וזה פשוט מאד אצלי. דוד בן שלמה ן' אבי זמרא".

כלומר, דעת הרדב"ז היא שכאשר יכול האדם לקיים רק אחת מכמה מצוות שיבואו עליו לקיים את המצווה הראשונה, שקי"ל[4] ד"אין מעבירין על המצוות". וא"כ הרי פשיטא שכששבת קודמת ליו"ט קידוש השבת עדיף, ואי"צ לחלק בין קידוש דאורייתא בשבת לקידוש מדרבנן ביו"ט. ועל כרחך שדברי המג"א אמורים דווקא כשחל יו"ט קודם השבת, וקמ"ל **שיעבור** על קידוש היו"ט וישמור את היין לשבת, משום שקידוש השבת מדאורייתא.

וממשיך בקו"א שם: "שאף להחולקים שם היינו היכא דמקודש טפי אבל לא היכא דכי הדדי נינהו". דכאן מבאר, שאף לדעת החולקים המובאת ברדב"ז ("א' מחכמי דורנו"), הפוסקים שהחבוש בבית האסורים צריך לצאת ליוה"כ או פורים ולעניין זה מעבירים על המצוות, אף הם יודו לרדב"ז במקרה שחלה שבת קודם היו"ט, שישתמש ביין בשבת, כי במצוות ששוות אחת לרעותה אף לשיטתם אין מעבירים על המצוות[5], וכך היו פוסקים גם לולא החילוק בין קידוש השבת שהוא מדאורייתא לקידוש היו"ט שהוא מדרבנן, **דפשיטא** שאין מעבירין על המצוות ועליו להשתמש ביין לקידוש השבת.

3. ח"ד אלף פ"ז סי' י"ג.

4. מגילה ו, ב.

5. ומה שפסקו שהחבוש יעביר על המצוות הוא משום שרוצים שיקיים המצווה המקודשת יותר משא"כ בפנים שהן שוות, והחילוק שמביא בין מצוות שוות לכי הדדי נינהו מקורו מהחכם צבי שמצוין שם בקו"א.

הנקודה היוצאת מכהנ"ל: אדה"ז מבאר שדבריו בעניין זה מתיישבים הן לשיטת הרדב"ז לעניין קדימת המצוות והן לשיטת ה"יש חולקין" עליו בעניין זה, ונמנע מלפסוק כאחת מהדעות במחלוקת.

וא"כ צריך ביאור, דלכאורה אין כל פרטי דבריו מתיישבים עם שתי הדעות הנ"ל, וכדלקמן.

ב

לכאורה אינו מובן: עפ"י דעת הרדב"ז שאין מעבירין על המצוות אף כשמצווה אחת חשובה מרעותה (כדוגמת החבוש שיצא למצווה הראשונה שנקרית בידו אף שיוה"כ או פורים חשוב יותר), מובן היטב שלא נעביר על המצוות כאשר חלה שבת קודם יו"ט ויקדש בשבת וכפי שמבאר בקו"א. אבל לשיטתו לא יובן הדין שכתב אדה"ז **בפירוש** - בגוף דבריו, שכאשר "אין לו אלא כוס אחד וחל יו"ט בערב שבת הרי קידוש של שבת קודם לשל יו"ט", שהרי לדעת הרדב"ז גם כאשר מצווה אחת מקודשת מרעותה **אין מעבירים על המצוות**, וא"כ הכא שמצוות קידוש השבת היא דאורייתא, הרי לפי הרדב"ז צ"ל שישתמש בכוס היין לקידוש **היו"ט** כדי לא להעביר על מצוות הקידוש ביו"ט?

ומכח קושיא זו י"ל, שכל דברי הרדב"ז אמורים בשתי מצוות דרבנן כגון "להתפלל בעשרה" ביום זה או אחר, וקמ"ל שלדעתו לא שנא קדושת היום (פורים או יוה"כ וכדו'), אלא יצא למצווה הראשונה שתבוא לידו. וכן בשתי מצוות דאורייתא, שלא שנא מצווה קלה או חמורה. אולם באם תבוא לידו בתחילה מצווה דרבנן ואח"כ מצווה דאורייתא, אזי גם לדעת הרדב"ז יש להעביר על המצווה דרבנן כדי לקיים את המצווה דאורייתא. וכן הוא גם בנדו"ד בנוגע לקידוש השבת והיו"ט, שיעביר על קידוש היו"ט בשביל קידוש השבת שהוא דאורייתא, ועפ"ז מתורץ הקושי.

ג

והנה ראיתי בספר "מראי מקומות וציונים לשו"ע אדה"ז"[6] שהקשה, מדוע נזקק אדה"ז לחילוק בין קידוש השבת דאורייתא לקידוש היו"ט דרבנן, והרי גם ללא טעם זה יש להעביר על קידוש היו"ט בשביל קידוש השבת משום שקידוש השבת **תדיר יותר** וקי"ל[7] דתדיר קודם?

ומתרץ, שהכלל דאין מעבירין על המצוות דוחה הכלל דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ולכן לא יועיל הטעם דתדיר כדי **להעביר** על קידוש היו"ט. ומוכיח דבריו ממה שכתב אדה"ז בנוגע לקדימת הטלית לתפילין[8], ש"המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס אחד יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין שהרי מצוות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויום טוב ותדיר קודם לשאינו תדיר", ובהלכה הבאה ממשיך: "אם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית... אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיסן למעלה מן הטלית **אסור להעביר על המצוה שנזדמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית**". היינו, דאע"פ שהטלית תדירה יותר - באם התפילין נקרו בידו קודם אין מעבירין עליהם. ואתי שפיר הא דלא הביא אדה"ז הטעם דתדיר לגבי **העברה** על קידוש היו"ט כדי לקיים את קידוש השבת אע"פ שקידוש השבת תדיר יותר מקידוש היו"ט.

ד

אבל לפי משנ"ת לעיל - שאדה"ז נמנע מלפסוק כאחת מהדעות במחלוקת הרדב"ז וה"יש חולקים" - אין זו קושיא כלל, שהרי בפשטות הרדב"ז וה"יש חולקים" נחלקו אי אמרינן תדיר קודם למרות שאין מעבירין על המצוות או שאין מעבירין על המצוות אפי' שיצטרכו להקדים את שאינו תדיר, שלרדב"ז אין אומרים תדיר במקום אין מעבירין ולחולקים עליו הכלל דתדיר קודם; וא"כ, אי היה אדה"ז מסביר שיש להעביר על קידוש היו"ט בשביל קידוש השבת מפני הטעם דתדיר, נמצא שהי' פוסק הלכה כדברי "היש חולקים", **היפך** דברי

6. הלכות שבת סרע"א.

7. ברכות נא, ב.

8. שו"ע אדה"ז סכ"ה א-ב.

הרדב"ז שלשיטתו ישתמש בכוס לקידוש היו"ט בלבד אע"פ שקידוש השבת תדיר יותר משום שאין מעבירין על המצוות. ולכן הביא אדה"ז טעם המתיישב לדברי **שתי הדעות**.

אך עפ"ז יש להקשות, שהרי לעיל הובאה הוכחה מספר "מ"מ וציונים" לכך שאדה"ז פוסק שאין מעבירין על המצוות אף במקום תדיר מהדין של קדימת ציצית לתפילין, ששם פסק רבינו שבאם התפילין גלויות צריך להניח את התפילין קודם אע"פ שהציצית תדירה יותר. וא"כ נמצא, שאדה"ז פוסק כדברי הרדב"ז שאין מעבירים על המצוות אף במקום תדיר, **היפך** דברי ה"יש חולקין" שלשיטתם כשיש מצווה תדירה יותר **מעבירים** על המצווה הפחות תדירה - ולעומ"ז מדברי אדה"ז כאן (בנוגע לקידוש) מוכח שהוא נמנע לפסוק כאחת מהדעות?

אלא י"ל, שאין הנידון דומה לראיה, כיוון שמחלוקת הרדב"ז ו"היש חולקין" היא כשישנם שתי מצוות ויכול לקיים **רק** אחת מהם (כגון החבוש בבית האסורים שיכול לצאת רק יום אחד בשנה), שלרדב"ז ייצא במצווה הראשונה שנקרית לידו ולא יעביר על המצוות, ולשיטת החולקים עליו ייצא רק למצווה החשובה יותר, דכיוון שבלאו הכי יקיים רק מצווה אחת יקיים את המצווה החשובה יותר. משא"כ בנוגע לקדימת ציצית לתפילין, שבכל אופן יקיים את **שתי המצוות**, ודנים רק איזו מצווה **להקדים** - הדין הוא שיקדים את מצוות ציצית כיוון שהיא תדירה יותר, ובכ"ז אם התפילין גלויות ומונחות לפניו לא יעביר על מצוות התפילין כיוון שזהו **זלזול** במצוות התפילין, ולאחמ"כ יקיים גם מצוות ציצית, וגם ה"יש חולקין" יודו שהכא אסור להעביר על מצוות תפילין. ונמצאו דברי אדה"ז מתיישבים עם שתי הדעות במחלוקת זו.

ה

עפ"י כהנ"ל יובן החילוק בין שלושת הסוגיות דקדימת ציצית, קידוש שבת ויו"ט, והחבוש בבית האסורים, וכן מדוע מחלוקת הרדב"ז ו"היש חולקין" היא רק במקרה של החבוש בבית האסורים ולא בשני המקרים האחרים:

בחבוש בבית האסורים המחלוקת היא בכגון שתי מצוות דרבנן (או שתיים דאורייתא) אלא שמצווה המאוחרת חשובה יותר מהמוקדמת, ויכול לקיים רק אחת מהם - שלפי הרדב"ז יקיים את המצווה הראשונה כיוון שאין מעבירין על המצוות ואין אתה יודע מתן שכרן של מצוות גדולה או קטנה, ולפי החולקים עליו יש לקיים את המצווה המקודשת יותר.

בקידוש שבת ויו"ט אין מחלוקת, דלכו"ע אם קידוש היו"ט קודם לקידוש השבת יעביר על קידוש היו"ט, כיוון שבשונה מהמקרה של החבוש (שבו נחלקו), כאן מדובר במצווה אחת דאורייתא – קידוש השבת, ומצווה אחת מדרבנן – קידוש היו"ט.

וכן בקדימת ציצית ותפילין אינם חולקים, ולכו"ע אם התפילין גלויות יניחם קודם לציצית כיוון שבשונה מהחבוש (שבו חולקים), הכא מדובר שמקיים את שתי המצוות ודנים איזו להקדים שלכו"ע אין לזלזל בתפילין ולהעביר עליהם - שהרי יקיים אח"כ את מצוות ציצית.

ואתי שפיר שאדה"ז נמנע מלפסוק במחלוקת זו, וכל דבריו מתיישבים לשתי הדעות.

הסבר חקירת הרוגצ'ובר בקניין הקידושין בדעת רש"י ובדעת תוס'

יביא החקירה האם הקידושין גורמים הקניין או הקניין גורם הקידושין // יבאר מהיכן מביא זאת מדעת הרמב"ם // יבאר כיצד החקירה נכנסת בדעת הרש"י ובדעת התוס'

הת' **שמואל בטאשווילי**
תלמיד בישיבה

א

בקידושין[1] מביאה הגמ' שני מקורות ללימוד קניין אישה בכסף. אחד מהפסוק "כי ייקח"[2] שהוקש ל"קיחה" שנאמרה בקניית שדה עפרון שנעשתה בכסף, והשני מהפסוק "ויצאה חינם אין כסף"[3] שנאמר בשחרור אמה עבריה, ממנו משמע שכאשר יוצאת מאדון זה אין האדון שמשתחררת ממנו מקבל כסף - בשונה מיציאה אחרת שבה כן מקבל האדון ממנו היא יוצאת כסף. והוא ביציאתה מהאב אל בעלה[4].

והרוגוצ'ובי חוקר[5], האם העילה הם הקידושין שגורמים לקנות את הכסף, או שהעילה היא קניית הכסף שגורמת למעשה הקידושין. ומביא הוכחות לשני הצדדים:

1. ד, ב והובא בדף ב, ב.
2. דברים כד, א.
3. שמות כא, יא.
4. ג, ב ואילך.
5. שו"ת צפע"נ (דווינסק) אה"ע ס"ט, ועוד.

מצד אחד ישנו דין שאם זרק אדם גט לאישה ברשות הרבים אף שלא נפל בד' אמותיה אלא אפילו קרוב אליה מאשר אליו מגורשת, ואמרה שם הגמרא שהוא הדין לגבי קידושין, אף בלא קניין חצר וכיו"ב[6]. משמע אם כן שאף שלא קנתה את הקידושין מקודשת משום שהקידושין הם אלו שגרמו לקניין. ומאידך ישנו דין שאין אדם יכול לחזור בו מקידושיו[7], ופירש הרשב"ם[8] שהכוונה שבא לשנות את הקניין מקידושין למתנה. ומדייק הרוגוצ'ובי מכך שמפרש הרשב"ם שמדובר בשינוי קניין ולא בביטולו, שמוכח שביכולתו לבטל את הקניין עי"ז יפקעו הקידושין, משום שהם נגרמים על ידי הקניין.

וביאר כ"ק אדמו"ר[9], ששני הצדדים נובעים משני הלימודים מהפסוקים: בפסוק "כי יקח" בולטת לקיחת האישה ומשמע שהקניין הוא שגורם לקידושין, ואילו לעומת זאת בפסוק "אין כסף" בולטת היותו של הכסף גורם לקידושין.

ב

ועפכ"ז יל"ע בשיטות רש"י ותוס' בזה[10]:

בדעת הרמב"ם: כתב הרוגוצ'ובי[11] כי "אילולי דברי הרמב"ם[12] ז"ל" לא היה מעמיד את הגמ' בסוגיית מקדש ברה"ר בקידושי כסף, אלא בקידושי שטר. ולכאורה יש לבאר מהיכן מבין כך, משום שדברי הרמב"ם בנוגע להמקדש ברה"ר[13] באים כהמשך להלכה הקודמת, אותה פותח הרמב"ם "המקדש בכסף או בשטר"[14]. ודוחק לומר שכוונתו בהלכה לגבי המקדש ברה"ר היא רק בקידושי שטר (כמו שיישב הרגוצ'ובר בשיטת הרשב"ם[15]), שכן כתב הרמב"ם[16]:

---

6. גיטין עח, ב.
7. ב"ב קכט, ב.
8. שם ריש דף קל.
9. לקו"ש חי"ט עמ' 215.
10. רשב"ם – מביאור הרוגוצ'ובי דלעיל מוכח שלשיטת הרשב"ם הקניין גורם לקידושין, ואת הדין בקידושין שנזרקו לאישה ברה"ר העמיד הרוגוצ'ובי לשיטת הרשב"ם בקידושי שטר. אמנם החת"ס ביאר את שיטת הרשב"ם להפך, ועפ"ז אפשר ג"כ לאמר ששיטתו היא שהעילה היא הקניין.
11. שו"ת דווינסק, שם ס"י. ובס"ט "הראשונים".
12. שבהערה הבאה.
13. הלכות אישות פ"ד הכ"ב.
14. לכאורה י"ל דהא שכולל בזה גם קידושי שטר הוא מפני דברי הר"ן (דלקמן), אבל מהמשך ההלכה לא משמע כך (ראה בפנים).
15. ראה הנסמן והמצוטט בשיחה הנ"ל בהערה 22.
16. הלכות אישות פי"ג הכ"א.

"נהגו כל ישראל לקדש בכסף או ש"כ... וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש", דמשמע מדבריו שעיקר הקידושין הם ע"י כסף (ואם שיטתו שמדובר שם בקידושי שטר בלבד הו"ל לפרש זאת).

ויומתק במה שכותב רבינו בשיחה הנ"ל בהערה 11, ששינה הרמב"ם בספר הי"ד ממש"כ בסהמ"צ בציטוט המקור ממנו לומדים את קידושי כסף, דבסהמ"צ הביא את הפסוק "אין כסף"[17] - ואילו בספר הי"ד שינה הביא את הפסוק "כי ייקח"[18] שממנו משמע, כנ"ל, שהעילה היא הקידושין.

ועפ"ז יש לבאר מה שמאריך וכותב בהלכה הקודמת להלכה דהמקדש ברה"ר, שכתב: "המקדש את האישה בכסף או בשטר, אינו צריך שייתן הקידושין לתוך ידה, אלא כיוון שרצת לזרוק לה קידושיה, וזרקם בין לתוך ידה, בין לתוך חיקה, או לתוך חצירה, או לתוך חצר שלה – הרי זו מקודשת, הייתה עומדת ברשות הבעל – צריך שייתן לתוך ידה. הייתה עומדת ברשות שהיא של שניהם, וזרק לה קידושיה לידה, ולא הגיעו ידה או לחיקה – הרי זו מקודשת קידושי ספק, ואפילו אמרה לו הנח קידושי על מקום זה ואותו המקום של שניהם הרי אלו קידושי ספק", שזהו דווקא בגט ולא בשטר קידושין משום שבגט צריך שיהיה משתמר "קרוב לה" דווקא.

ג

בדעת רש"י: במסכתין[19] מביאה הגמ', שהאומר לאישה התקדשי לי במנה זה ואמרה לו תנם על גבי הסלע, מקודשת. וכתב רש"י[20], שקונה את הכסף בדין חצר. ומשמע א"כ, שלשיטתו העילה היא הקניין (במקרה זה - חצר). ויש לדייק כדיוק חת"ס[21] בפירוש רש"י בענין המקדש ברה"ר, שלשיטתו דין זה הוא מדאורייתא כשמקדש בשטר (כנ"ל הביאור ברשב"ם).

ועפ"ז תתורץ שאלת התוס'[22] שהקשו על רש"י, שאם הקידושין נעשים על ידי קניין חצר, כיצד מסתפק רב ביבי מיד לאחמ"כ בנוגע לאם הי' סלע של שניהם - והרי חצר שותפים לא

17. מ"ע ריג.
18. פ"ג ה"כ.
19. ח, ב.
20. שם בד"ה ואם הי'.
21. שם בד"ה על אתר.
22. ד"ה ואם הי'.

קונה[23]? (שכן לעיל כאשר הביאה הגמ' את שני הלימודים ביאר רש"י[24] ששני הלימודים הם של שני תנאים החולקים במקור דין קניין אישה בכסף.) ועפ"י הנ"ל אולי אפ"ל, ששאלתו של רב ביבי בנוגע לחצר שותפים היא למ"ד שלומדים את קניין כסף מהפסוק "כי ייקח" שהעילה היא הקידושין, ורק למ"ד זה נשאלת (ומתורצת) שאלת התוס' (דלהלן).

ואולי אפשר גם ליישב עפ"ז את קושיית הקרבן נתנאל[25] שהקשה מה הטעם שתוס' והרא"ש לא הקשו על פרש"י כמו שכתב הריטב"א על אתר - שאי אפשר לאמר שמדובר בקניין חצר, דאם כן היכי דמי; אם עומדת על יד הסלע וודאי שמקודשת, ואם עומדת רחוק ממנו אינה מקודשת - שכן קניין חצר הוא רק בחצר שבעליה עומד על ידה[26]? ועפ"י הנ"ל מובן, שכן באם נעמיד שס"ל לרש"י שהקנין הוא העילה, הרי שאם נאמר שצריכה לעמוד על יד הסלע אזי בא להשמיענו את החידוש שהעילה הוא הקנין ולא הקידושין, ולכן צריכה דווקא לעמוד על יד הסלע על מנת לקנותו בקניין חצר (ובאמת הא גופא שבקניין חצר צריכה לעמוד על ידה אי"ז חידוש).

ד

בדעת התוס': בעקבות קושייתו על רש"י בסוגיית תנם ע"ג הסלע, פירשו התוס' את שאלת הגמ' שם כבירור, האם כוונת האישה היא שהתרצתה לקידושין או שהתכוונה לדחותם. אמנם א"א לדייק מזאת שס"ל שהקידושין הם שגורמים לקניין (ומוכרח לבאר כך מפני שאינו יכול לחלק כרש"י – כדלעיל – משום שס"ל ששני הלימודים אינם שייכים לשני תנאים החולקים[27]), כי יתכן ששיטתו בכלל היא שהעילה היא הקנין, אלא שכאן א"א לפרש בהקשר לקנין מפני קושי שאלתו של רב ביבי (כי אינו מחלק כרש"י כנ"ל. ואז נצטרך להעמיד מה שמדייק החת"ס בשיטתו בדין קידושין ברה"ר שהם מדאורייתא, בקידושי שטר).

אמנם בשיחה הנ"ל בהערה 25 מביא רבינו (בהמשך לביאור הנ"ל), שמהפסוק "אין כסף" משמע שהעילה היא קנין הכסף, ועפ"ז אפשר לתרץ את שתי שאלות תוס' מעיקרא. ומשמע לכאורה, אשר לשיטתו העיקר הוא דווקא הקידושין, שכן א"כ הו"ל לתרץ את שתי

23. ב"ב פד, ב.

24. ד, א ד"ה ותנא.

25. על הרא"ש דלקמן.

26. ב"מ יא, א.

27. כך הכריח הפנ"י במסכתין דף ג, ב מתוס' ד"ה ואימא שם, ובדף ד, ב בד"ה ותנא מייתי. וראה בתוס' דף יג, א ד"ה וכשם.

השאלות הללו מעיקרא כביאור רבינו. אולם מאידך, הרי בהמשך הסוגיא - בדברי הצריכותא בשני הלימודים שהפסוק "כי ייקח" בא ללמדנו שלוקח איש אישה, ואין האישה עושה את הקידושין – הקשו התוס'[28] דא"כ, לשם מה הוצרך להקיש את הפסוק "כי ייקח" לקידושי כסף? ותירצו, שהוא ע"מ ללמוד שאין הצורך קיחה על ידי הבעל בביאה בלבד (שהלשון קיחה מתיישבת עליה יותר), אלא גם בקידושי כסף. וא"כ משמע, שלשיטת התוס' לימוד קנין כסף עיקרו מהפסוק "אין כסף", והא דקנין כסף נלמד גם מהפסוק "כי ייקח" הוא רק מפני סיבה צדדית - ע"מ ללמדנו שגם בקנין כסף צריך הבעל להיות המבצע של הקידושין. ולכן גם בשיטת תוס' אפ"ל את שני הצדדים דהחקירה.

28. ד"ה כי כתיב.

בגדר הימים שבמנחה שלפניהם אין אומרים תחנון

יציע דברי אדמוה"ז בסידור אימתי אומרים תחנון // יניח יסוד מדברי כ"ק אדמו"ר דכשהיום קדוש מצ"ע הקדושה יכולה להתפשט מלפניו // יציג הימים שא"א תחנון במנחה שלפניהם ויסביר איך שקדושים מצ"ע // יסביר שאף ימי גאולת הרביים קדושים מצ"ע // יסביר שר"ה אינו בכלל הדיון הנ"ל דהא צ"ל בו סליחות לפנות בוקר וממילא במנחה שלפניו י"ל תחנון // דן אודות עריוכ"פ אם קדוש מצ"ע או שחובת האדם לשמוח בו

הת' לוי ביסטריצקי (בה"מ)
תלמיד בישיבה

א

כתב אדה"ז בסידורו[1]: "..בכל יום שאין בו תחנון ונפילת אפים... דהיינו כל חודש ניסן ופסח שני שהוא י"ד באייר ול"ג בעומר, ומראש חודש סיון עד י"ב בו ועד בכלל דהיינו חמישה ימים אחר חג השבועות כי החג יש לו תשלומין כל שבעה, וט"ו באב, וערב ראש השנה, ומערב יום כיפור עד סוף תשרי, וט"ו בשבט... ואין צריך לומר תשעה באב, ופורים קטן שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון ופורים גדול וחנוכה וראש חודש".

וממשיך, באלו יו"ט אין אומרים תחנון אף במנחה **שבערב** היו"ט: "במנחה ערב ראש חודש וערב חנוכה וערב פורים גדול וקטן, וערב ל"ג בעומר, [וערב ת"ב] וערב ט"ו באב, וערב ט"ו בשבט אין אומרים תחנון ונפילת אפים, **אבל במנחה שלפני ערב ראש השנה וערב יום כיפור וערב פסח שני נופלין**".

1. לפני מזמור 'למנצח'.

ויש לבאר סיבת החילוק בין ימים שגם במנחה שלפניהם אומרים תחנון, לימים שבמנחה שלפניהם כן אומרים.

ב

ויובן זה בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר[2] בדין תוספת שבת.

תוספת שבת[3] היינו, שבכל שבת צריך להוסיף מחול על הקודש, כלומר להקדים ולקבל את השבת לפני זמן כניסתה. וישנם בזה שני אופנים: לשי' הבבלי[4], תוספת שבת דינה כתוספת יו"ט, שבו הציווי הוא על האדם, **שעליו** להוסיף מחול על הקודש (גברא). אך לשי' המכילתא[5], תוס' שבת עניינו ש**השבת עצמה** מתפשטת על החול, ואי"ז שהאדם מוסיף קודש בחול (חפצא). וכהמשל המובא שם שהשבת היא כזאב הטורף מלפניו ומאחריו, שכך השבת מתפשטת מצד עצמה גם ללא פעולת האדם.

ולגבי המחלוקת האם מותר לעשות קידוש בזמן התוספת מבאר כ"ק אדמו"ר[6], שהדעה המתירה לעשות קידוש בזמן זה[7] (שהובאה להלכה[8]) סוברת שזמן זה הוא חלק משבת ממש, ולא רק קדושה חיצונית שמוסיפה איסור מלאכה על האדם. א"כ נפקא, – שבשבת הקדושה מגופה, שייך התפשטות הקדושה לפניה מצד שהיא קדושה מצ"ע (היינו שה'חפצא' של השבת קדושה).

ועפי"ז יש להניח יסוד כללי, שכשהיום קדוש לכשעצמו קדושתו יכולה להתפשט.

ואולי י"ל, שזהו החילוק בין הימים שא"א תחנון אף במנחה שלפניהם, לשלושת הימים הנ"ל שבמנחה שקודמת להם כן אומרים. דהיינו: בימים שקדושים מצ"ע קדושתם מתפשטת, ולכן אין אומרים תחנון אף במנחה שלפניהם. משא"כ בימים שאין עצמם קדוש אלא על האדם ישנה שמחה פרטית, אין קדושתם מתפשטת כבר לערב היום - ולכן במנחה שלפניהם

2. לקו"ש חט"ז פ' יתרו שיחה ה' עמ' 231.
3. שו"ע הרב סרס"א ס"ב.
4. ר"ה ט, א. יומא פא, ב. ברייתא בתו"כ אמור כג, כז.
5. פ' יתרו עה"פ "זכור את יום השבת לקדשו". הובא בפרש"י יתרו כ, ח.
6. לקו"ש חי"ט פ' ואתחנן שיחה ג' עמ' 58.
7. ר"י מקורביל בתוס' פסחים צט, ב. רא"ש שם ס"ב. ט"ז או"ח סרצ"א בסופו. שו"ע הרב סרס"ז ס"ג.
8. שו"ע הרב סרס"ז ס"ג, סתע"ב ס"ב.

אומרים תחנון. ולקמן יובאו הימים והטעם שאין אומרים בהם תחנון בפרטיות, ויובן אימתי הקדושה היא מצ"ע ואימתי אין היום קדוש אלא שהאדם מסיבה פרטית אינו אומר תחנון.

ג

ובענין פסח שני, מבאר כ"ק אדמו"ר[9] את ההבדל בין פסח ראשון לפסח שני, דפסח ראשון ענינו העבודה דסור מרע (שלא יהיה חמץ כלל וכלל), אך לעומתו פסח שני עניינו להפוך הרע לטוב (ולא להתרחק ממנו) - דבר השייך דווקא לאחרי העבודה דפסח ראשון. ומקשה ע"כ כמה קושיות: א. פסח שני נועד רק עבור אותם אנשים שנבצר מהם להקריב בפסח ראשון מפני היותם טמאים או בדרך רחוקה וכו', וכיצד ניתן לומר ששייך לכלל ישראל? ב. מדוע אנו בכלל מציינים את פסח שני - הרי בימינו א"א להקריב פסח ראשון וממילא אף פסח שני, ואיך אפשר לומר שפסח שני שייך לכל ישראל בענין העבודה הנ"ל דלהפוך הרע לטוב - והא אינו שייך אלא **ליחידים ובזמן ביהמ"ק**?

ומתרץ רבינו, שמכך שנקבע לדורות זכר לפסח שני, כגון פסק אדמוה"ז[10] שאין אומרים בו תחנון, וכן ישנם שנוהגים לאכול בי"ד באייר חתיכת מצה[11] זכר לפסח שני – אזי מוכרחים לומר שענין זה שייך לכל ישראל ואף בזמננו. והביאור בזה הוא, שמכיוון שבפסח שני בכוחו של כל אדם להגיע למצב של הפיכת הרע לטוב – אתהפכא - ומובן, שהשמחה ביום זה היא מצד עבודת האדם, (בזמנם הקרבת הקרבן - ובזמננו) הדרגא שיש בכוח כל אחד להגיע - הפיכת הרע לטוב - ולא מצד עצם קדושת היום, ולכן אין הקדושה מתפשטת ליום הקודם וממילא צ"ל בו תחנון.

וסיבת השמחה בל"ג בעומר, מבאר רבינו[12] שכיוון שביום הסתלקות צדיק מתקבצים כל מעשיו ופעולותיו[13], אזי בל"ג בעומר התקבצו יחד כל מעשי רשב"י ולכן שמחים ביום זה. ומובן, שהשמחה היא ע"כ שהיום נעלה, ואי"ז שהאדם שמח. ולכן אף בערב ל"ג בעומר א"א תחנון.

9. לקו"ש חלק ל"ג פר' בהעלותך עמ' 56.
10. בסידורו, לפני מזמור 'למנצח'.
11. ראה לקו"ש שם בהערה 32 ובשוה"ג.
12. לקו"ש ח"ג עמ' 1002.
13. תניא, אגה"ק סכ"ז.

ועל ר"ח איתא בגמ'[14] שראש חודש איקרי מועד, וא"כ ה"ה כשאר היו"ט שא"א תחנון מצד קדושת היום - היינו שענין התחנון נפעל בו אף ללא אמירת הווידוי ונפילת אפים[15]. וממילא א"א אף בערבו.

וכן בט"ו באב, שאין אומרים תחנון לא בו ולא במנחה שלפניו, גם בו י"ל שעצם היום קדוש. שהרי, א' הטעמים[16] לאי-אמירת תחנון בט"ו באב היא שבו פסקו מתי מדבר[17] (ובהרחבה: בכל תשעה באב במדבר מאז חטא המרגלים, היה משה מוציא כרוז במחנה 'צאו לחפור', והיו חופרים לעצמם קברים ושוהים בהם בלילה, ולמחרת נשארו המתים בקברם והחיים שבו אל המחנה, ומצאו עצמם חסרים חמשה עשר אלף עד שחסרו שישים ריבוא. אך בשנת הארבעים קמו כולם ללא מת אחד, וחשבו שמא טעו בתאריך, ולכן המשיכו להיכנס לקבריהם מידי לילה עד חמשה עשר באב שראו הלבנה שלימה והבינו שהגזירה חלפה). וגם הכא חזינן שאין השמחה מצד האדם אלא מצד מעלת היום ולכן אף במנחה שלפני ט"ו באב אין אומרים תחנון[18].

וכך בפורים, שהשמחה הגדולה שבו היא על הנס הגדול שקרה בו, והא דאין אומרים בו תחנון הוא משום עצם גודל הנס שהיה ביום זה, וכל השמחה המוטלת על האדם היא **כתוצאה מהנס**. וכן בפורים קטן שאין אומרים תחנון במנחה שלפני[19], כיון שדינו של פורים קטן הוא כדין פורים הגדול שבאדר שני, כדאיתא במסכת מגילה[20] לענין הספד ותענית שאין מספידין בפורים קטן כמו בפ"ג.

[ושם דנו בגמ' מתי יש לחגוג את פורים בשנה מעוברת, וצדדי הספק הם האם עדיף הכלל דזריזין מקדימין למצוות או שמא מוטב טפי להסמיך גאולה לגאולה - גאולת פורים לגאולת מצרים, פסח.

14. פסחים עז, א.

15. תורת מנחם ה'תשמ"ו כרך ד' עמ' 223. ובעוד כ"מ בתורת רבינו.

16. גמ' שבהערה הבאה. וכן י"ל בשאר הטעמים ששם, דעצם היום נעלה ואי"ז שהאדם בשמחה.

17. תענית ל, ב.

18. ובנוגע לתשעה באב אינו שייך כלל להנידון כי אין בו שמחה המוטלת על האדם וכל הסיבה שא"א תחנון מפני שנקרא מועד שלעת"ל יהפכו ימים אלו לששון ושמחה ולכן אף במנחה שלפני לא אומרים כבכל שאר המועדים הקדושים מעצם היום.

19. סידור שם.

20. דף ו' ב.

והחת"ס[21] דן בשאלה זו, מדוע באמת פורים קטן אסור בהספד ותענית, דלכאורה ממ"נ: באם זהו פורים אזי יש לקיים בו נמי את המצוות דרבנן של מקרא מגילה משלוח מנות ומתנות לאביונים, ובאם אין זה פורים - מדוע אסור בהספד ותענית? ועוד מקשה, דבאמת קי"ל דאין מעבירין על המצוות, וא"כ מדוע חוגגים באד"ש ולא באדר ראשון? ומיישב, דהיות ובגמ' הנ"ל מסתפקים האם לקבוע את הפורים באדר ראשון משום שזריזין מקדימין למצוות ואין מעבירין על המצוות או שמא לקובעו באדר שני כדי להסמיכו לגאולת פסח, הרי שלפחות מזכירים את פורים באדר ראשון ע"י קיום פורים קטן ושמחין בו ואין מספידין ומתענין בו, אך את המצוות דחג הפורים עושים באדר שני[22]. ולא קשיא מהא דאין מעבירין על המצוות, כי זהו דווקא במצווה שכבר נתחייבו בה[23] - וכאן באים לקבוע אימתי מתחייבים במצווה, וממילא אין שייך להעביר עלי'

- ומכל הנ"ל רואים אנו שאין זה שמחה המוטלת על האדם אלא קדושה מצד היום עצמו.]

וכן לגבי חמשה עשר בשבט, דהסיבה שאין אומרים בו תחנון היא כי הינו אחד מארבע ראשי שנים, שהתנא כללם יחד במשנה[24] כמועדים, וא"א בו תחנון[25] כי הוא כשאר היו"ט - שמצד הקדושה שיש במועד נפעל ענין התחנון - כפרה – מאליו אפילו היכא שאין האדם אומר ווידוי ונ"א[26]. וכיוון שעצם היום קדוש, אף במנחה שלפניו א"א תחנון.

ד

וחילוק זה י"ל נמי גבי התאריכים החסידיים שבהם ובמנחה שלפניהם א"א תחנון:

איתא בספר המנהגים[27]: "נוסף על הימים שאין אומרים בהם תחנון כפי שנפרטו לעיל יש להוסיף (עפ"י סדר השנה): יו"ד כסלו ובמנחה שלפניו, י"ט-כ' כסלו ובמנחה שלפניו, וי"ב-י"ג תמוז ובמנחה שלפניו".

---

21. שו"ת חת"ס או"ח סי' רח.
22. כלומר: להלכה פורים הוא באדר שני ולכן אז הוא זמן מצוות היום, אולם עקב הצד דזריזין מקדימין למצוות וכו', עושים זכר של שמחה בי"ד אדר ראשון.
23. ראה שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' י"ג.
24. ראש השנה פ"א מ"א.
25. שו"ע או"ח סקל"א ס"ו "נהגו העם שלא ליפול על פניהם בט"ו בשבט" ובביאור הגר"א שם כתב דהוא ראש השנה לאילנות כמו ד' ראש השנה שהם יו"ט.
26. תורת מנחם ה'תשמ"ו כרך ד' עמ' 223. ועוד.
27. עמ' 16.

וענין גאולת הרביים הוא[28], שבעולמות עליונים הי' קטרוגים וקשיים על הפצת וגילוי תורת החסידות, ומכך נשתלשל מאסר גשמי בעוה"ז. וימי הגאולה מורים ע"כ, שלמעלה נפסק לטובת תורת החסידות. וזהו ביאור דברי הרבי הריי"צ[29] אודות יום גאולתו, אשר "לא אותי בלבד גאל הקב"ה ביום זה כי אם את כל מחבבי תורתנו הק' שומרי מצווה וגם את אשר בשם ישראל יכונה". וידועים דברי הרבי הרש"ב[30] אודות י"ט כסלו, דביום זה (לא רק שנשתחרר אדה"ז ממאסר פיזי, אלא) "אור וחיות נפשנו ניתן לנו". וא"כ מצינו, שיום גאולתו של רבי הוא יום נעלה ונשגב ולכן אין אומרים בו תחנון. וממילא יכולה קדושתו להתפשט אף קודם לו – ואף במנחה שלפני ימי הגאולה א"א תחנון.

ה

לגבי ערב ר"ה כתב המחבר[31], דא"א בו תחנון אע"פ שבסליחות כן אומרים.

וכתב המשנ"ב הטעם ע"כ, שזהו כבכל ערב יו"ט שאין אומרים בו תחנון[32]. וטעמו צ"ב, שהרי בכל שאר ערבי-יו"ט א"א תחנון מפני הזמן בו הם נמצאים, ולא משום שהם עריו"ט. כלומר: בערב פסח - מפני שבכל חודש ניסן א"א תחנון, בערב שבועות - כי אלו שלושת ימי ההגבלה, ובערב סוכות - כי א"א תחנון בין יוכ"פ לסוכות?

ויש שביארו, שלא רצו לחלק בין כל הימים טובים, דהיות ובכל היו"ט - לבד מערב ר"ה - א"א תחנון בתקופת הזמן - אז גם בר"ה, אף שבאשמורת הבוקר אומרים סליחות (ואף מרבים בסליחות[33]), בשחרית א"א תחנון כבכל ערב יו"ט[34]. א"כ מצינו, שלגבי ראש השנה ישנו דין אחר, והוא שמאחר ובאשמורת הבוקר צריך לומר תחנון, לכן אין אפשרות לומר שבמנחה שלפניו לא יגידו תחנון - ולכן אי אמירת התחנון מתחילה אך ורק מבוקר ערב ר"ה[35].

---

28. תו"מ חלק ב' י"ט כסלו ה'תשי"א.
29. ספר המנהגים עמ' 99.
30. 'היום יום' י"ט כסלו.
31. שו"ע סי' תקפ"א ס"ג.
32. וכ"כ בספר מנהגים דבי מהר"ם, דבכל ערב יו"ט א"א תחנון וסתם ולא פירש.
33. וכמו שהם נקראים בחלק מקהילות ישראל, סליחות 'זכור ברית'.
34. ולגבי הלילה שלפני ערב ר"ה כן יאמרו תחנון בקשעה"ט, כי הרי באשמורת הבוקר אומרים תחנון ורק מעלות השחר אין אומרים.
35. ודנו הפוסקים לגבי אדם שהתחיל סליחות לפני עלות השחר אך סיים אחרי, או אדם שאומר בכלל סליחות לאחר עלות השחר, ופסקו שאומר תחנון כי הסליחות שייכות לאשמורת הבוקר - אך בשחרית לא יגיד.

ו

אולם ניתן להקשות עכהנ"ל מערב יוה"כ, דקדושתו מצ"ע אך בח' תשרי אומרים תחנון. אך הנה נוכיח שנקרא יו"ט לא מצ"ע אלא שהאדם מכבדו, כדלקמן:

כתב אדמוה"ז[36] בשולחנו, וז"ל: "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש[37] וכי בתשעה מתענין, והלא אין מתענין אלא בעשירי? אלא ענין הכתוב הכינו עצמכם בתשיעי לעינוי העשירי, שתאכלו ותשתו בתשיעי כדי שתוכלו להתענות בעשירי. ומה שהוציא הכתוב האכילה לשון עינוי לומר לך, שכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי".

היינו, שכיוון שיוהכ"פ הינו יו"ט אולם א"א לכבדו באכילה ושתיה, צריך לכבדו בסעודה בערב החג, ולכן אסור להתענות בתשיעי ואפי' תענית חלום.

ולגבי ליל עריו"כ שלפניו מביא אדמוה"ז[38] שתי דעות לאדם המקפיד לאכול בשר רק ביום שא"א בו תחנון, ופוסק שתלוי במנהג: ישנם הנוהגים להרבות בסליחות בלילה זה, והנוהג כך לא יאכל בו בשר[39]; אך מי שאינו נוהג להרבות בסליחות בליל ערב יוהכ"פ, יכול לאכול אז בשר – אך גם הוא לא יאכל אלא **לאחר צאת הכוכבים**. ובלשונו הזהב: "לפי שאין חושבים יו"ט אלא לילה ממש". כלומר שהיו"ט דערב יוה"כ מתחיל רק מצאת הכוכבים, וערבו בוודאי אינו יו"ט.

ומכהנ"ל מובן, דהסיבה שבעריו"כ אין אומרים תחנון אינה כי הוא עצמו יו"ט, אלא שכיון שא"א לאכול ביוה"כ עצמו אוכלים ושמחים בעשירי. כלומר שהקדושה בו אינה מצ"ע אלא שהאדם מכבד את היום באכילה וכו', ולכן בערבו (ח' בתשרי) אומרים תחנון.

ולפענ"ד אולי אפ"ל שזהו טעם החילוק בין הימים שבהם א"א תחנון ובמנחה שלפניהם אין אומרים לבין הימים שבהם א"א תחנון אך במנחה שלפניהם אומרים תחנון.

---

36. סתר"ד סעי' א, ד-ה. הלשון המלאה אינה מצוטטת פה.
37. ויקרא כג, לב.
38. שו"ע שם סעי' ה'.
39. כמובן מדובר אם נוהג כנ"ל לאכול בשר רק ביום שא"א בו תחנון.

בדעת הרמב"ם כששאלה שלא לשימוש רגיל

יביא ספק הגמ' האם נחשב שואל שעליו דיברה תורה // יביא דעות הראשונים בזה וקושיית הלח"מ על הרמב"ם שלכאורה אין נפק"מ לדינא בספק ויבארו // קושיית הקונטרסי שיעורים ע"כ // יבאר הקושי ע"פ האחרונים במונח למפרע

הת' **מנחם מענדל בנדטוביץ**
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין: בעי רמי בר חמא[1] שאלה לרבעה מהו? להראות בה מהו? לעשות בה פחות משווה פרוטה מהו? הגמ' מסתפקת כשאדם השאיל בהמה באופנים בלתי שגרתיים, האם נחשב הוא השואל שעליו דיברה תורה, ופירש רש"י שהנפק"מ בספק הוא להתחייב באונסים.

אמנם ממשמעות דברי הרמב"ם[2], משמע שאיירי במקרה ששאל בבעלים הגמ' הסתפקה האם יהא פטור מצד דין שאילה בבעלים, או לאוו, ותליא כהנ"ל האם זהו השואל שעליו דיברה תורה, והקשה בלח"מ שאי בזה מספקא לן בגמ' כפירוש הרמב"ם הרי יוצא שלדינא אין כלל נפק"מ בין הצדדים, דהרי ממה נפשך אי כשואל חשיב, יהא פטור מאונסים מצד ששאל בבעלים ואי לאו חשיב כשואל הרי לא נתחייב באונסיה ופטור.

1. ב"מ צו, א.
2. הלכות שאלה ופקדון פ"ב ה"ט.

וביאר בלח"מ[3] שאפ"ל שלהצד שאין נחשב כשואל נעשה כמו במפקיד מעות אצל חברו שנחייב בהם בשעת שימוש באונסים[4], דהיינו נעשה שואל בשעת שימוש אף לא מדעת הבעלים, וחלים עליו חיובים של דיני שאלה.

נחלקו בב"ק[5] אימתי חל חיובו של השואל, לדעת רבא חיובו של השואל חל כבר מרגע ההשאלה ולרב פפא חיוב השואל הוא בשעת האונס והרמב"ם פסק[6] כרבא, שהחיוב חל בשעת השאלה. ועפ"ז הקשה בקונטרסי שיעורים[7] על ביאור הלח"מ ברמב"ם שאף להצד שאין נחשב שואל אלא רק בשעת שימוש כששאלה לרבעה יהא פטור שהרי יש כאן דין "קם ליה בדרבה מיניה"[8] שהרי בשעת השאלה (השימוש) התחייב במיתה ובאותו זמן התחייב בתשלום וממילא יהא פטור אף להצד שלא נחשב כשואל רגיל בשעת כבר בשעת הלקיחה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ב

ואפ"ל הביאור בזה בהקדים מחלוקת הראשונים, בדעת רבא (חיוב האונסים חל משעת השאלה) לדעת הרמב"ן[9] החיוב חל ממש בשעת השאלה דהיינו שכרגע חייב לשלם אא"כ הוא יחזיר החפץ השאול.

ואילו לדעת הריטב"א[10] החיוב בפועל במציאות בשעת האונס אלא שלמפרע התברר שהחיוב כבר בשעת השאלה, וכתב הגרע"א[11] שהרמב"ם סובר כדעת הריטב"א שהחיוב הוא באופן שלמפרע, וכתבו האחרונים[12] בהגדרת המונח 'למפרע' שמצינו בזה שני סוגים כללים:

א. שקורה משהו שמגלה שהמציאות בעבר הייתה שונה ממשה שנראה לעיניים, דהיינו למפרע **שעוקר** את המציאות, ובאופן כזה הדין חל **ממש** למפרע.

---

3. שם.
4. ראה בקונטרסי שיעור שיעור ל' שביאר זאת בארוכה.
5. קיב, א וברש"י שם.
6. רמב"ם הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ה.
7. קונטרסי שיעורים ב"מ שיעור ל'.
8. כתובות לו, ב.
9. ב"מ צז, ב ד"ה גמ'.
10. ריטב"א בגמ' שם.
11. חידושי הגרע"א, ב"מ צח, ב.
12. שערי יושר שער החזקות פרק י'.

ב. למפרע שמחדש דין או חיוב כמו כאן שהתחייב באונס למפרע, דהיינו שקורה כרגע בהווה משהו חדש שמשנה את העבר, ובאופן כזה הלמפרע חל בהווה, אלא שהבכח שלו היה למפרע.

ועפ"ז אפשר לבאר את דעת הרמב"ם שהרי כאן איירי בלמפרע באופן הב', ובאופן כזה הרי הדין חל בהווה ורק הבכח היה בעבר וממילא מובן לגמרי שאין כאן דין 'קם ליה בדרבה מיניה'.

ומובן הנפק"מ בספק שאלה בבעלים, והרמב"ם מבואר שפיר.

ג

ועפ"ז יש להעיר, מגמרא בב"ק "שמין לנזקין ואין שמין לגנב וגזלן"[13] דהיינו שאופן תשלומי נזיקין יהא בכסף שהמזיק משלם את **ערך** שווי נזק הכלי לניזק, משא"כ אופן התשלום של גנב וגזלן חיובם להשיב **כלי חדש**.

והנה לגבי שואל שהתחייב באונס מסתפקת הגמרא באיזה אופן יהא התשלום האם נחשב כנזקין שחיובו לשלם בכסף את הנזק או דינו כגנב וגזלן שחיובו להשיב כלי חדש ופוסקת הגמ' ששואל דינו כנזקין שמשלם בכסף.

וכתב בפורת יוסף[14] שספק הגמרא בשואל תלוי במחלוקת אימתי שואל מתחייב, האם בשעת השאלה או בשעת האונס דאם שואל מתחייב בשעת השאלה דינו כגנב וגזלן שמתחייבים כבר משעת הלקיחה ואי שואל מתחייב בשעת האונס דינו כנזקין וע"ש שמבאר ההכרח.

ועפ"ז ק"ק שהרי הרמב"ם פסק כרבא[15] שהחיוב בשואל החל כבר משעת השאלה, ומצד שני פסק ששואל דינו כנזיקין, וע"פ סברת הפורת יוסף שהמחלקות האם שמין לשואל או לא תלויה במחלקות אימתי שואל מתחייב ק"ק על הרמב"ם דהרי פסק בשואל ששמין היינו ששואל דומה לנזקין שמתחייב בשעת הנזק ומצד שני פסק ששואל מתחייב בשעת השאלה דהיינו שמתחייב על עצם הלקיחה וע"פ הנ"ל לא קשה דמה שהרמב"ם פסק ששואל

13. ב"ק יא, א.
14. שם.
15. רמב"ם הלכות שאלה ופקדון פ"א ה"ה.

מתחייב בשעת השאלה אין הפירוש שמתחייב חיוב גמור בשעת השאלה אלא כשקורה האונס מתחייב למפרע והפורת יוסף סובר כהרמב"ן ולכן זה תלוי זה בזה.

בגדר שליחות מנשיא הדור

יביא דברי כ"ק אדמו"ר שאין שינוי בשליחות הנשיא, ויקשה ע"ז // עוד יקשה בכ"ש מהמרגלים כיצד בנ"י שלוחים כשאינם כהמשלח // יקשה עוד קושיות על המשך השיחה // יניח ג' יסודות בשליחות // עפ"ז יתברר גדר שליחות הנשיא ויתיישבו כל התמיהות

הת' **יהודה מנחם בן חיים**
מדריך בישיבה

א

בהתוועדות כ"א מנחם-אב ה'תשד"מ[1] מדבר הרבי בענין "שליחות", בקשר לכינוס השלוחים בארץ-הקודש, ומבאר מהותו ותפקידו של שליח (עיי"ש בארוכה). לאחרי הביאור, מוסיף הרבי וזלה"ק:

"ויש להוסיף בזה, שאע"פ שהתואר "שליח"... וכל האמור לעיל אודות ענין השליחות, נאמר רק בנוגע **לחלק** מהקהל הנמצא כאן – הנה באמת לאמיתו צריכים כולם לדעת שכאו"א מאתנו וכולם יחדיו, בתוככי כלל ישראל, הם "שלוחים" של נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר.

"..ומובן שמכיוון שנעשה שלוחו של נשיא הדור – שוב אין הדבר ניתן לשינוי... לא משנה כיצד תהיה הנהגתו בפועל, אם הוא ממלא את השליחות או להיפך, רחמנא ליצלן, כן מציית או לא מציית, בשוגג או באופן גרוע מזה כו'".

ולכאורה קשה:

לשליחות יש גדרים ותנאים לקיומה, כשאי קיומם – מביא לביטול השליחות, כמבואר בכ"מ כו"כ אופנים בהם שליחות בטילה[2], וכיצד ניתן לומר, אשר השליחות של כל יהודי מנשיא הדור – אינה ניתנת לשינוי וזהו דבר הנשאר לעד?

1. תורת מנחם התוועדויות תשד"מ ח"ד ע' 2453.
2. ראה לדוגמא, ברמב"ם הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"ב. ובכ"מ.

ויתירה מזו קשה: אחד האופנים בהם השליחות בטילה, הוא כאשר השליח משנה את שליחותו ועושה אחרת מרצונו של המשלח[3], וכאן, הרבי אומר במפורש: "לא משנה כיצד תהי' הנהגתו בפועל, אם הוא ממלא את השליחות או להיפך"?

ב

הקושיא גדולה עוד יותר:

ידוע הפסק, ש"אין שליחות לנכרי"[4]. ומבואר בלקו"ת[5], שטעם הדבר הוא משום שכדי שיחול על השליח שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח", ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה" להמשלח. והנכרי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" הישראל.

היינו, דבלא שהשליח "כמותו דהמשלח" – אין יכול להיות עליו גדר "שליח".

דבר זה, שהשליח צריך להיות "כמותו דהמשלח", אינו רק בתחילת השליחות, כ"א כל משך זמן השליחות, אשר אם במהלך השליחות השליח מפסיק להיות "כמותו דהמשלח" (ראה לקמן) – מפסיקה ובטילה שליחותו.

דהנה, בש"פ שלח תשמ"ה[6] הרבי מסביר בענין המרגלים ששלח משה לתור את הארץ, וממילא – היו **שלוחיו** של משה רבינו, אשר הם נפסלו מגדר שלוחים, וזלה"ק:

"מדתו של משה היא מדת **האמת** – "ואמת זה משה"... ולכן, כדי להיות שלוחו של משה – שלוחו של אדם כמותו, "כמותו דהמשלח ממש" – א"א שתהי' אצל השליח שום נטי' ממדת האמת... ועי"ז שהשלוחים נטו מקו שליחותם והחזיקו את עצמם למרגלים, נתבטל בהם כח המשלח – כי נוסף על ביטול השליחות מצד השינוי, דעי"ז ששליח משנה את שליחותו (בענין עיקרי) בטלה השליחות – הרי כאן, נפסלו בעצם מלהיות שלוחי משה, כי א"א שהם יהיו "כמותו" דמשה, שמדתו מדת האמת".

3. ראה שם.

4. קידושין מא, ב. רמב"ם שם פ"ב ה"א. הל' אישות פ"ג הי"ז. הל' תרומות רפ"ד.

5. ויקרא א, ב.

6. הוגה ונדפס בלקו"ש חל"ג שיחה א' לפ' שלח ס"ו ע' 83. וש"נ.

ולפי כ"ז צ"ע גדול, כיצד בכלל יכולים להיות כל ישראל שלוחיו של נשיא הדור, אם הם אינם "כמותו דהמשלח", בכ"ש מהמרגלים שכאשר נטו ממידת האמת ולא ביצעו את רצון המשלח – בטלה שליחותם, כיון שהם אינם "כמותו" דמשה?

ג

ויובן זה בהקדים שאלה נוספת בדברי הרבי בשיחה שם:

כדוגמא לזה שהשליחות של נשיא הדור אינה ניתנת לשינוי מביא הרבי וזלה"ק: "שוב אין הדבר ניתן לשינוי, כשם שהיותו **יהודי** הוא דבר שנשאר לעד ולעולמי עולמים!... אינו יכול לשנות את **מציאותו** שנעשה עבדו של נשיא הדור".

וצריך להבין: מה הקשר והשייכות בין השליחות של נשיא הדור שאינה בטילה, לכך שהיותו **יהודי** הוא דבר שנשאר לעולם; יהודי נשאר יהודי ללא קשר למעשיו כיון שזו מהותו, וזה דומה אכן למה שמביא הרבי בשיחה שכל יהודי הוא "**עבדו**" של נשיא הדור, אך מה השייכות **לשליחות** של נשיא הדור – שאין היא ממהותו של יהודי, כ"א דבר נוסף עליו?

גם בהמשך הדברים צריך להבין:

כטעם לזה ש"אינו יכול לשנות את מציאותו", הרבי ממשיך ומבאר: "שנעשה עבדו של נשיא הדור, דבר שמלכתחילה לא הי' בידו ולא היתה לו ברירה על כך – מכיון שנשיא הדור נתמנה ע"י האחד ומיוחד שבעולם – **הקב"ה**, אשר מינה את הנשיא הראשון... עד לנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר".

נמצאו כאן ב' טעמים: (א) כיון שזהו דבר שבא על האדם ללא בחירתו ומלכתחילה הוא אינו תלוי באדם – אין באפשרותו לשנותו; והטעם לזה גופא הוא (ב), מכיון שמקור שליחות זו היא מהקב"ה.

ולכאורה צריך להבין:

א) גם דבר ש"מלכתחילה לא הי' בידו" של האדם, יכול להיות תלוי במעשיו של האדם. דאף שוודאי **שאין** לו היכולת **לשנות בעצמו** את מה שלא תחת ידיו, אך **יש** באפשרותו **לגרום** לביטול הדבר מצד מי **שנתן** עליו דבר זה (ובדוגמא דלעיל – כיון שהפסיקו להיות "כמותו" דמשה, זה גרם **שמצד משה** בטלה שליחותם)?

ב) מהי השייכות בין זה **שהקב"ה מינה** את נשיא הדור לנשיא, ובין זה שהשליחות של נשיא הדור באה על האדם ללא בחירתו ואין באפשרותו לשנותה?

ד

וי"ל דהשאלות מתורצות זו בזו, והוא בהנחת ג' יסודות מוסדים שנראות לפענ"ד בענין השליחות בכלל והשליחות המדוברת הכא בפרט:

היסוד הראשון הוא, אשר ישנם **ב' גדרים** בגדרי שליחות.

הדבר מוכח מלשונו של הרבי בשיחה זו גופא המצוטט לעיל: "שאע"פ שהתואר "שליח"... וכל האמור לעיל אודות ענין השליחות, נאמר רק בנוגע **לחלק** מהקהל הנמצא כאן – הנה באמת לאמיתו צריכים כולם לדעת שכאו"א מאתנו וכולם יחדיו, בתוככי כלל ישראל, הם "שלוחים" של נשיא דורנו".

דלכאורה הרבי אומר דבר והיפוכו: מצד אחד אומר ש"**כל** האמור לעיל אודות ענין השליחות" **לא** נוגע לכולם, היינו שכולם **אינם** שלוחים של נשיא הדור (!), ומיד לאחמ"כ אומר, אשר יחד עם זה – **כאו"א** מכלל ישראל "הם "שלוחים" של נשיא דורנו". וע"כ, שמדבר בזה בב' גדרי שליחות.

היסוד השני הוא, אשר גדר השליחות הב' – הוא גדר אחר לגמרי, ששונה במהותו ואינו מוגדר בגדרי השליחות הא'.

ובפשטות: השליחות הא', היא שליחות **פרטית** מוגבלת ומוגדרת. אדם **זה** נשלח לעשות דבר **זה**. הכל מסויים ומפורט. ממילא ג"כ היא מוגבלת באפשרותה – ישנם כל הסייגים והגדרים של שליחות, שרק בזה יכולה לחול (כמו מה שמעשיו של השליח – נוגעות לשליחות). ובזה יכולים להיות כו"כ שליחויות שונות לפי האדם הנשלח ומטרת שליחותו;

השליחות הב' היא שליחות **כללית**, שאינה מוגדרת בגדר מסויים ומיוחד. כיון שהיא שליחות כללית שאינה מוגבלת – הרי היא כוללת הכל, וממילא – בגדר זה אין יכולות להיות שליחויות רבות, כ"א שליחות זו היא **אחת**. השליחות של "לשמש את קוני", שכוללת את **כל** הבריאה כולה ואת **כל** משך קיום העולם. ושליחות זו אינה מוגבלת בדבר, ואין בה הסייגים לחלות שלה.

היסוד השלישי הוא, אשר הפי' בזה שבגדר השליחות הב' אין את הסייגים ל'חלות' שלה, **אינו שחסר** בזה השלימות שישנה בשליחויות אחרות (שישנו פגם בשליח, כמו שאינו "כמותו"), ואעפ"כ – השליחות חלה, כ"א שבשליחות זו **אין ולא יכול להיות** איזשהו חיסרון.

הביאור בזה: אף שכל הבריאה כולה משמשת וממשת את השליחות של "לשמש את קוני" (והרי זהו א' מיסודות חידוש החסידות בענין השגחה פרטית, אשר כל דבר הכי קטן בעולם נוגע להשלמת תכלית העולם), אך אעפ"כ ישנם בזה חילוקים בגדר השימוש, כמבואר במחז"ל[7] גבי כל העולם: "והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני", היינו, שהדרך בו כל העולם משמש את הקב"ה, הוא ע"י שימושם את היהודי ולא באופן ישיר להקב"ה, ורק היהודי – משמש את הקב"ה ישירות.

אשר לכן, כל יצורי הבריאה הם משמשים את הקב"ה כמו "כלי" המשמש את האדם, רק היהודי הוא נחשב בגדר "שליח" של הקב"ה[8], והרי הוא "כמותו דהמשלח", כפי שמבאר הרבי ענין זה[9]: "כאו"א מבנ"י ה"ה שלוחו של הקב"ה, שלוחו של אדם – העליון – כמותו, להשלים כוונת הבריאה על ידי העבודה בקיום התומ"צ... מפני **שחל** עליו שם "שליח"; וחלות שם זה יכולה להיות רק על בני ישראל (ולא באוה"ע להבדיל) כי רק בבנ"י יתכן לומר שהם "כמותו דהמשלח ממש"; והיינו לפי שנשמות ישראל הם "חלק ה' עמו", חלק אלקה ממעל ממש, ולכן רק להם יש יחס "בערך מה" לגבי הקב"ה, המשלח".

[ואולי יש לקשר זה גם עם מה שרק אצל יהודי ישנו כח ה"בחירה", שבזה הוא "בר-דעת" שיכול להיות שליח, משא"כ אוה"ע להבדיל, שאין אצלם כח ה"בחירה" ובזה הם בדוגמת חש"ו שאין שליחות יכולה לחול עליהם].

ע"פ כהנ"ל מובן, אשר שליחותו של היהודי "לשמש את קוני", אינה דבר נפרד ממה שיש בו נשמה אלוקית. כיון שכן – הרי זה חלק **ממהותו** של היהודי, ואינו דבר נפרד ממנו. וממילא – אין זה דבר שיכול להשתנות, כיון **שזה מה שהוא**, ובלעדי זה – הוא אינו.

ה

עפ"ז נראה ליישב השאלות דלעיל:

7. קידושין פב, א.
8. ראה לקו"ת שם.
9. לקו"ש חל"ג ע' 117. וש"נ.

שליחותו של נשיא הדור הרי אינה שליחות בפני עצמה, כ"א היא היא השליחות של הקב"ה "לשמש את קוני"[10] – כמו שנשיא הדור עצמו אינו אדם בפני עצמו, כ"א בטל בתכלית להקב"ה ואינו אלא ביטוי להקב"ה בעולם – "סימן לגילוי אלקות בעולם"[11].

א"כ מובן, אשר שליחותו של נשיא הדור, שהיא השליחות הכללית שהקב"ה שלח את היהודי לעולם – אינה מוגדרת בהגדרות השליחות ה'רגילות', אינה ניתנת לשינוי אלא קיימת לעד, ואפילו כאשר האדם בפועל אינו ממלא את השליחות. ומובן ג"כ אשר לשליחות זו הדמיון ד"כמותו דהמשלח" הוא ב"מציאותו העיקרית והאמיתית של היהודי" שהיא "נשמתו האלוקית"[12], וזה דבר שאינו משתנה, שהרי הנשמה עצמה "אינה מתלבשת בלבוש שק דקליפה"[13].

ולפ"ז נמצאו דברי הרבי בשיחה מבוררים ומבוארים היטב:

דמתחיל עם זה שישנו גדר שליחות נוסף, שבזה כלולים כל בני-ישראל כולם. **ובזה** מוסיף ש"מכיון שנעשה שלוחו של נשיא הדור – שוב אין הדבר ניתן לשינוי... לא משנה כיצד תהיה הנהגתו בפועל", משא"כ בגדר השליחות ה'רגיל' והפרטי. ולזה מסביר, שזהו "כשם שהיותו יהודי הוא דבר שנשאר לעד ולעולמי עולמים!... אינו יכול לשנות את **מציאותו** שנעשה עבדו של נשיא הדור, דבר שמלכתחילה לא הי' בידו ולא היתה לו ברירה על כך", שזה **חלק ממציאותו**, שלכן אינו ניתן לשינוי. ומוסיף ע"ז הסברה, להבהיר על איזו שליחות מדובר: "מכיון שנשיא הדור נתמנה ע"י האחד ומיוחד שבעולם – **הקב"ה**, אשר מינה את הנשיא הראשון... עד לנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר".

והדברים מדברים בעד עצמם.

---

10. **בכ"מ**. ראה לדוגמא שיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב.

11. לשון קודש כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א.

12. בכ"מ בשיחותיו של הרבי. ראה לדוגמא שיחת ש"פ תבוא ה'תנש"א ס"ג.

13. תניא פי"ט.

'כיבוד' ו'בדיקה' ברחובות ירושלים

יביא דברי התוס' בפסחים אשרץ במבוי // כן יביא דברי התוס' בנידו"ד בבא-מציעא // יתמה על דברי הריטב"א שלא חילק בין תי' התוס' // יבאר דברי הריטב"א והתוס'

הת' **ברוך בקרמן**
תלמיד בישיבה

א

בנוגע להמוצא מעות בירושלים, האם הן מעות חולין או קודש, איתא במסכתין[1]: "בהר הבית חולין. בירושלים: בשעת הרגל מעשר, בשאר ימות השנה חולין. ואמר רב שמעי' בר זירא מאי טעמא (שבשאר ימות השנה חולין), הואיל ושווקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום".

כלומר, בירושלים ישנו הבדל בין ימות הרגל שאז מביאים כולם את כספי הקודש שלהם לירושלים וממילא המוצא מטבע כנראה מצא מטבע קודש, לבין שאר ימות השנה (ואפילו יום לאחר הרגל!) שאז איננו חוששים שהמטבע שנמצא הוא ממטבעות הקודש שהובאו ע"י עולי רגלים – שכן שווקי ירושלים מתכבדים בכל יום אף מהמטבעות שבהם, ולכן המטבע שנמצא הרי הוא מהיום והוא חולין.

והקשו התוס': "וא"ת, והלא אין מתכבדות אלא בשביל שרצים שלא יטמאו הטהרות ולא בשביל המעות. ובנדה מוכח דמבוי דאינה בחזקת בדוקה משרצים, אע"פ שכבדוהו אינו מועיל - כיון שלא בדקו משרצים בשעת כיבוד? וי"ל, כיון שבודקין משרצים שלא יהא אפילו עצם בכעדשה, אי אפשר שלא ימצא מעות אם היו שם".

1. כו, א.

כלומר, תוס' מבארים שהשווקים מתכבדים בכל יום כדי שהשרצים לא יטמאו הטהרות, ולכן המוצא מעות הרי הן חולין. ודקא קשיא לך מנדה שמבוי חזקתו טמא, וא"כ איך ניתן לומר שהמעות חולין? מתרצים התוס', שאע"פ שבודקין **משרצים** – מעות ודאי נמצאות ומתכבדות, אך השרצים כיון שמטמאים **כבר מכעדשה** אין חזקת המבוי שטהור מהם.

ב

סוגיא זו מצינו אף בפסחים[2], ושם ביאר רש"י[3] סיבת הכיבוד: "ושווקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום **מפני הטיט**".

והתוס' שם הקשו קושיא אחרת[4]: בנוגע לשרץ שנמצא במבוי, הדין הוא[5] שכל שעבר במבוי טמא כי חזקת השרץ שאינו מתכבד בכיבוד רגיל, וייתכן שהשרץ כאן כבר זמן רב. ומקשה על סוגייתינו, מנין הביטחון שהמטבע חולין – הרי אפשר שהוא קודש ולא התכבד? ומתרצים התוס', "דשרץ שהוא (מטמא אפילו) בכעדשה אין חזקתו כל כך מתכבד כמו במעות". היינו, שכיוון שמטמא אפילו בהיותו קטן כעדשה, אין חזקתו שמתכבד – אך מעות שגדולות יותר חזקתן שמתכבדות.

ונמצא חילוק בין התוס' בפסחים לב"מ: בפסחים אומרים התוס' שכל ירושלים מתכבדת מאותה הסיבה (ניקיונה) אלא שתלוי אם נמצאו מעות או שרצים (מעות חזקתן מתכבדות משא"כ שרצים), אך בב"מ מחלקים הם בין כיבוד רחובות העיר לכיבוד המבוי: הרחובות מתכבדים מפני השרצים ע"מ שלא יטמאו הטהרות אך המבוי מתכבד עבור ניקיון בלבד.

באופן אחר: דעת התוס' בפסחים[6] היא שירושלים מתכבדת לניקיון – כרש"י, ובב"מ סברי שרק המבוי מתכבד לניקיון אך ירושלים מתכבדת מפני השרצים.

וי"ל, דבאמת אין חילוק בהתוס', וכדלקמן.

---

2. ז, א.
3. ד"ה בהר הבית לעולם חולין.
4. ד"ה עשויין להתכבד בכל יום.
5. נדה נד, ב.
6. אף שלא כתבו זאת בפירוש, לכאורה סוברים כן, שהרי רש"י כאן כתב בפירוש שמכבדין "מפני הטיט", ומכך שהתוס' לא חלקו על דבריו הרי לכאורה מסכימים עמו שזו סיבת הכיבוד.

ג

הריטב"א בפסחים[7] כ' ע"כ, וז"ל: "הואיל ושווקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום. והקשו בתוס' דבמסכת נדה ע"ב משמע גבי שרץ הנמצא במבוי דחזקתו מתכבד לא אמרינן משמע דלא סמכינן אחזקת כיבוד ותירצו שאני שוקי ירושלים שעשויין ליבדק על ידי כיבוד" עכ"ל.

ולכאורה: תירוץ זה - חילוק מהי סיבת הכיבוד – הוא תי' התוס' בב"מ, והכא בפסחים מת' התוס' דהחילוק אינו סיבת הכיבוד אלא מה נמצא, האם מעות או שרץ. וא"כ, הא כיצד כותב הריטב"א "ותירצו שאני שווקי ירושלים שעשויין ליבדק על ידי כיבוד" (כלומר דאף בפסחים נקטי התוס' שאין הבדל בחיפוש)?

ומדבריו משמע, דשני תירוצי התוס' חד הם. וצריך ביאור.

וקודם צ"ל היטב הפירוש ב'כיבוד' ולעומתו ב'בדיקה', דאין משמעותם שווה. כיבוד היינו ניקיון פשוט, ניקוי משום טיט, אך 'בדיקה' זהו בדקדוק, משום שרצים, ניקוי עדין יותר מכיבוד.

וכעת נבוא לביאור דברי הריטב"א: "שעשויין ליבדק ע"י כיבוד" - כלומר, דבאמת סיבת הכיבוד אינה מפני שרצים אלא מפני הטיט, אלא שכיוון שמדובר בשווקי ירושלים שבהם עוברים טהרות, אזי כשמנקים באים גם לבדוק **אגב** הכיבוד. ונמצא, דבאמת דברי התוס' בין בפסחים ובין בב"מ חד הם, דהכיבוד הוא מפני הלכלוך אלא ש"בגללו" אף בודקים מן השרצים.

וא"כ, מש"כ בתוס' "אין מתכבדות אלא בשביל שרצים", אין ר"ל שזו הסיבה בלבד, אלא דישנם שתי שלבים: א. הניקיון - שהוא כמ"A רש"י "מפני הטיט". ב. הכיבוד, שהוא בשביל בדיקה. פירוש, שלאחר שכבר מכבדים מפני הטיט - מכבדים כדי לבדוק משרצים.

ופירוש דברי התוס' הוא, שכיון שלאחר שמכבדים בודקים, במילא תוצאת הכיבוד היא בדיקה בלבד – ובדיקה היא רק משום שרצים - א"כ איך ימצא מעות.

ועפ"ז תיושב קושי' נוספת, דבב"מ כ' התוס' "כיוון ש**בודקין** משרצים", אע"פ דבמשנה כתוב "להתכבד". ועפ"י דברינו יובן – סיבת הניקיון היא כיבוד מפני הטיט, אלא שזהו רחובות ירושלים אזי ממילא כשמכבדים אף בודקין מן השרצים.

---

7. שם.

מצוות קידוש ה' לשיטת הרמב"ם

יביא דברי הרמב"ם לגבי מצות קידוש ה' // יקשה ויביא דברי הברית משה // יקשה על דבריו ויביא דברי כ"ק אדמו"ר ועפ"ז יחדש בגדר קידוש ה' בדברי הרמב"ם ויבאר ענין נוסף בדרך זו

הת' **חיים משה מרדכי גורליק**
תלמיד בישיבה

א

כתב הרמב"ם[1]: "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה וכו' ומוזהרין שלא לחללו". וממשיך לבאר כיצד היא מצוות קידוש ה': "כיצד? כשיעמוד עכו"ם ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו – יעבור ואל ייהרג, שנאמר במצוות "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – "וחי בהם" ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר - הרי זה מתחייב בנפשו".

ובהלכה הבאה מבאר: "במה דברים אמורים? בשאר מצוות חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל שלוש עבירות אלו, אם יאמר לו: "עבור על אחת מהן או תהרג" – ייהרג ואל יעבור".

ועפ"י הידוע בגודל הדיוק בדברי הרמב"ם, יש להבין: לפום ריהטא ("כיצד") משמע, דהדין יעבור ואל יהרג הוא מצות קידוש ה'. ויש להבין: א. כיצד ייתכן שמי **שעבר** על שאר מצוות התורה ולא נהרג עליהן ה"ה מקדש את ה'? ב. מדוע לא פתח תחילה בדין יהרג ואל יעבור (שהוא בודאי קידוש ה') ורק לאחמ"כ הביא את דין יעבור ואל יהרג?

1. הל' יסודי התורה פ"ה ה"א.

ומצאתי לאחר זמן שעמד ע"ז בספר ברית משה[2] וז"ל: "ונראה לי בס"ד כוונת הרמב"ם דבתרי אנפין יכול להיות הקידוש השם: חדא, שיכול האדם לחשוב דמשום הכי מצווה על קידוש השם, כיון דהגופין של ישראל אינם חשובין בעיני המקום, וכשהאדם הולך במחשבה זו לקדש את השם - אין זו הכוונה האמיתית, אלא צריך לידע שגופו חשוב מאד בעיני המקום, ובגוף מכובד הזה יקדש את השם וכו' וראי' לזה, שמותר לעבור על כל התורה חוץ מג' עבירות בשביל גוף אחד מישראל כדכתיב וכו' וע"כ כתב הרמב"ם בתר "כיצד" מתחילה את הדין שיעבור ואל ייהרג, כדי ללמוד מזה שהגופין של ישראל חשובין מאד בפני המקום, ואח"כ כתב דעל ג' עבירות יהרג ואל יעבור ללמד דבכוונה זו צריך לילך לקדש את השם".

והיינו, דלדבריו אין בדין יהרג ואל יעבור משום מצוות קידוש ה', ודין זה נכתב **כהקדמה** לדין יהרג ואל יעבור שהוא מצות קידוש ה', וכל זאת בכדי להבהיר דעל מי שמוסר נפשו על קדושת ה' לדעת, שגופו חשוב ומכובד בעיני המקום ב"ה וכל מה שנהרג הוא על קידוש ה' בלבד עם כל היוקר והמעלה של גוף אדם מישראל, והיינו שזהו דין **בכוונה** של קידוש השם.

ומ"מ, גם לפי ביאורו לא מובן דיו, דהנה גם לאחר דבריו, אם אכן קידוש ה' הוא רק בדין יהרג ואל יעבור (אף דהביא הרמב"ם הראי' לדין יעבור ואל ייהרג מהפסוק "וחי בהם", משא"כ בריש ה"א שהביא הראי' למצות קידוש ה' מהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל", מ"מ) - לא הי' אלא לפרש מיד הדין דיהרג ואל יעבור לפני הדין דיעבור ואל יהרג. ועוד והוא העיקר דהו"ל לכתוב כזה חידוש להדיא – שכשמוסר נפשו על קידוש ה', יעשה זאת מתוך כוונה הרצויה וכו'.

ב

ויש לבאר בדרך אפשר (ע"פ פנימיות הענינים) ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר[3] אודות הפסוק "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו", וז"ל:

"והביאור בפרטיות – וע"פ סדר לשון הכתוב. **"עם"** – אפילו "עם" מלשון (גחלים) עוממות (ולא כשלהבת בוערת כו'), "יצרתי לי", ועד ש"אין מלך בלא עם", היינו שעל ידי עצם מציאות העם נעשה מלך, עצם ענין המלך (ולא רק גדלות המלך) תלוי' בהעם, כי "אילו אפילו הי' לו בנים רבים לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם, רק ברוב עם

2. על הסמ"ג מ"ע ה אות ב.
3. תורת מנחם התוועדויות תש"נ ח"ב ע' 478.

דוקא הדרת מלך" (שעהיוה"א פ"ז). ועפ"ז מובן גם בנוגע להשרים וכו' דהמלך – דזה שהם שרים למלך זה ה"ז דוקא ע"י (שהם חלק מהעם).

"ועד"ז בנוגע לעם ישראל, שע"י **עצם מציאותם** של כל אחד ואחת מעם ישראל – **באיזה** מעמד ומצב שיהי' נעשה הקב"ה מלך על ישראל, ועל ידם – על כל העולם כולו!

"וענין זה הוא באופן ד"**זו**" – "מראה באצבעו ואמר זה" – באופן **גלוי ונראה** על **כאו"א** מישראל הנמצא עתה בעוה"ז, להיותו חלק מעם ישראל. וממשיך ומוסיף בכתוב: "**יצרתי**" – שענין האמור הוא גם בהצורה של יהודי (ש"יצרתי"), התפתחות הכחות שלו – כיון שכחותיו דלמטה משתלשלים מהע"ס דלמעלה!".

"...ומכיוון שכן, הרי (ממשיך בכתוב, ש)דבר ברור הוא, ש"**תהלתי יספרו**", היינו (גם) בלשון של סיפור דברים והבטחה – **שעצם מציאותו של כל אחד ואחת מבני ובנות ישראל, מספרת על תהלתו של הקב"ה!** ע"ד "השמים מספרים כבוד א-ל", שזה ע"י עצם מציאות השמים".

ועפ"ז מובן דעצם המציאות והקיום של אדם מישראל בעוה"ז הגשמי הרי הוא הוא קידוש ה' "ומספרת על תהלתו של הקב"ה".

ובדרך זו יש ליישב השאלה הנ"ל בדברי הרמב"ם לאור דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שהעובר ולא נהרג על שאר מצות התורה שלא משלושת העבירות דע"ז ג"ע וש"ד – שזהו גם ענין של קידוש ה' וסיפור תהילתו של הקב"ה, כי עצם מציאותו וקיומו של אדם מישראל בעוה"ז הגשמי הוא קידוש ה' וסיפור תהילתו של הקב"ה.

וע"פ ביאור זה יומתק מה שחזר הרמב"ם על דבריו בה"ד ש"כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה **מתחייב בנפשו**" כפי דבריו בה"א, משא"כ גבי דין יהרג ואל יעבור נאמר באותה הלכה ש"הרי זה **מחלל את השם**" מה שלא נאמר כן בה"ב בדין ג' עבירות. דיש לומר בזה בדרך אפשר שכוונת הרמב"ם בחזרו על דבריו בדין יעבור ואל יהרג ש"הרי זה מתחייב בנפשו" לחדש שלא רק במסירת נפשו פועל קידוש ה' בעולם אלא גם בעצם חיי חיותו ועצם מציאותו וקיומו בעוה"ז הגשמי.

בפרש"י עה"פ "ועבדתני חינם"

יציג פירוש רש"י עה"פ "ועבדתני חינם" // יביא דברי רבינו בלקו"ש בנוגע לפרש"י "ופרינו בארץ" // יקשה משם, ומדרכו של רש"י בכלל על פרש"י דידן // יתרץ קושיא זו // יבאר פרט נוסף

הת' **אפרים וולף**
תלמיד בישיבה

א

על הפסוק[1]: "ויאמר לבן ליעקב הכי אחי אתה ועבדתני חינם אגידה לי מה משכורתך", מעתיק רש"י התיבות "הכי אחי אתה" וכותב: "לשון תימה, וכי בשביל שאחי אתה תעבדני חינם", וממשיך בפירוש תיבת "ועבדתני": "כמו ותעבדני. וכן כל תיבה שהיא לשון עבר, הוסיף וי"ו בראשה היא הופכת התיבה להבא".

כלומר: רש"י מבאר, שאע"פ שהתיבה "ועבדתני" נאמרה בלשון עבר – פעם עבדתני, הכא משמעותה בלשון עתיד – ותעבדני. וזאת עפ"י כלל בדקדוק, שכל תיבה שהיא לשון עבר (או עתיד) ונוספה וא"ו בראשה, נהפכת משמעות התיבה לעתיד (או עבר).

1. בראשית כט, טו.

ב

על הפסוק בפרשת תולדות[2] "ופרינו בארץ", פרש"י "וניפוש (ננוח) בארעא". ומבאר כ"ק אדמו"ר[3], שאין כוונת רש"י להסביר שפירוש ופרינו (עבר), הוא ניפוש (עתיד), כיוון ש"מצינו בתורה פעמים הכי רבות תיבות בלשון עבר, והוא"ו שבראשן מהפכתן לעתיד, וא"כ פשוט גם בנדו"ד, שפירוש ופרינו (בוא"ו) הוא שנפרה בעתיד, **ואין צורך לרש"י לפרשו**".

היינו, שבמקומות רבים בתורה ישנם תיבות שהם לשון עבר, ובכל אותם מקומות, לא רק שרש"י אינו מביא את הכלל הנ"ל - אלא אינו רואה צורך כלל לפרש את המילה עצמה ולומר האם היא בלשון עבר או עתיד.

ועפ"ז לכאורה צ"ל בפרש"י הנ"ל: ידוע הכלל[4] בפירוש רש"י עה"ת, שאין דרכו להסביר כללים דקדוקיים פשוטים הידועים לבן חמש למקרא[5] באם אינו מתרץ בכך קושיה. וכאן מצינו יתירה מזו, שהרי גם אם נאמר שרש"י רואה צורך לפרש כלל דקדוקי זה בכל מקום שהוא חל, הוו"ל לפרשו **בכל מקום שמופיעים בתורה משפטים כגון אלו**, ומה ראה רש"י דווקא כאן לפרש כלל זה?

ג

וי"ל: הכלל הנ"ל שרש"י אינו מפרט כללי דקדוק פשוטים, הוא רק באם אין קושי שע"י פירוט הכלל יתיישב, או כאשר אין סיבה בפשוטו של מקרא לפרש היפך הכלל.

משא"כ בנדו"ד: בפסוק הקודם[6] נאמר, "ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה וישב עמו חודש ימים", ושם מעתיק רש"י התיבות "אך עצמי ובשרי" ומפרש: "מפני קורבה אטפל בך חודש ימים וכן עשה, ואף זו לא לחינם **שהיה רואה צאנו**". היינו, שבאותו חודש ששהה יעקב בבית לבן עבד יעקב אצל לבן ברעיית צאן, ולאחרי ש"וישב עמו חודש ימים" אמר לו לבן "הכי אחי אתה כו'".

---

2. כו, כב.
3. לקו"ש ח"י עמ' 72.
4. כללי רש"י פרק י"ד כלל 19, לקו"ש ח"ו עמ' 46.
5. דוגמת הכלל: "כל תיבה שהיא צריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה" (יבמות יג, ב), שפירוש המילה ארצה הוא לארץ וכדו'.
6. בראשית כט, יד.

וא"כ, ניתן היה להבין (כפירוש כמה מפרשים[7]) שפירוש תיבת "ועבדתני" היא כפשוטה – לשון עבר, ומוסב על החודש ששהה יעקב בבית לבן ועבד ברעיית צאנו. וכעת מובן היטב מדוע רש"י נזקק לפרש תיבת "ועבדתני", שאע"פ שניתן היה לפרש להיפך - פירושה כמו ותעבדני, לשון עתיד, ומוסב על השנים שעבד אצלו יעקב אח"כ.

ובפשטות י"ל, שהכרחו של רש"י לפרש שמוסב לעתיד, הוא ממה שכתוב "וישב עמו חדש ימים", ולא שייך לומר[8] "עבדתני **חינם**" כשמדובר בעבודת חודש זה, שהרי אירחו בו, ואם עבד עבורו הרי שזהו שכר ולא אירוח, מתנה. וביותר מובן עפ"י דברי רש"י על פסוק זה, "שמפני קורבה אטפל בך חודש ימים", אלא שאפילו עבור טובה זו, קיבל תמורה, שהיה יעקב רועה צאנו. היינו, שלפי רש"י שהיית יעקב בבית לבן נחשבה ל**טובה** שעשה לבן ליעקב, אע"פ שיעקב עבד באותו החודש אצל לבן, וא"כ קיבל יעקב את שכרו על חודש זה ואף יותר מכך, ובוודאי שלא שייך לומר עבדתני חינם. ולכן רש"י מפרש – "כמו תעבדני וכן כל תיבה...".

7. רמב"ם, ספורנו.

8. לפי מחשבת לבן הרמאי שבדבריו עסקינן, וכך גם בהמשך כאן, שמדובר בהתאם למחשבת לבן (וכל מה שאתה יכול לתלות ברשע תלה). ולכן גם מובן פירוש שאר המפרשים, שלאו דווקא שלבן קימץ גם בעניין זה.

רע בעצם נפש הצדיק

יביאו דברי כ"ק אדמו"ר דמשיח חש את עצם הנפש, ולכן יתיב צדיקיא בתיובתא כי בעצם נפשם ישנו רע // יקשו ע"כ דצדיק הוא שאין בו רע // יישבו דזהו צדיק בשם המושאל // עוד יתרצו דהמדובר בצדיק שאינו גמור

הת' **מנחם מענדל טובי**
הת' **מנחם מענדל כהן**
תלמידים בישיבה

א

במאמר "ויאמר גו' מחר חודש" תשי"א[1] דן רבינו אודות שתי מעלות שבמשיח: הא', שמשיח יהא "מורח ודאין"[2], שופט עפ"י הריח. הב', "לאתבא צדיקיא בתיובתא"[3], ישיב בתשובה אף את הצדיקים. ומבאר, ששתי המעלות קשורות זו בזו: מכיוון שמשיח יהא מורח ודאין, היינו שיחוש את עצם נפשו של האדם, יחזיר בתשובה אף את הצדיקים, שיש מהם **שעצם נפשם בעמקי הקליפות**. משא"כ אדם רגיל שאינו "מורח", היינו שאינו חש את עצם נפש האדם, לא יכול לתקן הרע ששם.

ולעניין רע שבעצם הנפש, מביא דוגמא מהמעשה דר' יוחנן בן זכאי[4], שלפני פטירתו בכה ואמר: "איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי, אם לגן עדן או לגיהנום". כלומר, שאולי כל צדיקותי היא בכוחות הגלויים בלבד, אך בעצם הנפש יש רע.

1. ספר המאמרים תשי"א-תשי"ב עמ' סה.
2. סנהדרין צג, ב.
3. ראה לקו"ת שמיני עצרת צב, ב.
4. סוכה כח, א.

ולכאורה דרוש ביאור. דהרי ידוע שעפ"י תורת החסידות[5], 'צדיק' היינו שאין רע בנפשו, ואיך ייתכן ש"לאתבא צדיקיא בתיובתא" פירושו שבעצם נפש הצדיק קיים רע ממש?

ב

וי"ל: בתניא פ"א[6] מביא אדה"ז משמעות נוספת ב'צדיק', אשר "הא דאמרינן בעלמא דמחצה על מחצה מקרי בינוני ורוב זכויות מקרי צדיק הוא שם המושאל לעניין שכר ועונש". היינו, שכשמדובר על שכר ועונש, התואר 'צדיק' היינו תואר למי שרוב מעשיו הם זכויות. וממילא כאן בעניינו, שמדובר בנוגע ל"מורח ודאין", היינו שכר ועונש, 'צדיק' פירושו רוב זכויות – ולא שאין רע בנפשו.

אך עפ"ז תמוה: באם "לאתבא צדיקיא" זהו צדיק בשם המושאל – כלומר א' כזה שיש בנפשו רע, אינה מובנת הראי' מהמעשה דר' יוחנן: ר' יוחנן הרי ידע שאינו שייך לרע ואינו מתאווה לו, ומדוע בכה שאינו יודע באיזו דרך הולך?

אלא אולי י"ל, דר' יוחנן חשב שאפשר והוא אינו צדיק שאין בו רע, אלא כבינוני המתפלל כל היום, שיש לו רע שאינו מורגש כלל. וכדוגמת רבה, ש"לכן היה רבה מחזיק עצמו כבינוני אף שלא פסיק פומיה מגירסא .. ונדמה בעיניו כבינוני המתפלל כל היום"[7].

ג

ועוד י"ל בדרך אפשר: "לאתבא צדיקיא בתיובתא" היינו ב'צדיק שאינו גמור', שעדיין יש לו "איזה אחיזה עדיין"[8] ברע, והכוונה היא שאת הרע הזה יחזיר משיח בתשובה. ואולי זהו הפירוש ש"עצם הנפש בעמקי הקליפות" (לשון רבינו שם), וכדלקמן.

הרבי הריי"צ[9] מבאר, שהפירוש בכך שעצם הנפש נמצאת בקליפות, הוא בדרגת מקיף דחיה של הנפש האלוקית - שדרגה זו, אפילו אם נמצאת בקליפות, אינה מורגשת בכוחות

5. תניא פ"י.

6. דף ה, ב.

7. תניא פי"ג.

8. שם פ"י.

9. מאמר ד"ה הנה מה טוב ומה נעים תרצ"ו.

הגלויים. וע"ז בכה ר' יוחנן, כי מקיף דחיה הוא למעלה מכוחות הגלויים, וייתכן שלמרות שהעבודה בפועל היא מושלמת עדיין ישנו רע בנפש שלא מורגש.

וזהו הפי' "לאתבא צדיקיא בתיובתא", אשר בצדיק שאינו גמור תיתכן נקודה בנפש ששבויה בקליפות אע"פ שבכוחות הגלויים הוא צדיק, ואותה יחזיר משיח בתשובה.

דעת הרמב"ם בדין "מהדרין מן המהדרין"

יציע דברי הגמרא ומחלוקת הרמב"ם והתוס' בגדר דין "מהדרין מן המהדרין" // יביא ביאור כ"ק אדמו"ר במחלוקת האמוראים שבגמ' // יקשה ב' קושיות על דברי כ"ק אדמו"ר // יחלק בין ההו"א למסקנא בדברי כ"ק אדמו"ר ובכך יתרץ השאלה השניה // יתרץ השאלה הראשונה עפ"י המבואר // יבאר עפ"י דברי רבינו את מחלוקת האמוראים בטעמי ב"ש וב"ה // יבאר עניין תמוה נוסף בשיחה

הת' **חיים עוזר הכהן כ"ץ**
תלמיד בישיבה

א

תנו רבנן[1] "מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין".

ובגדר דין "מהדרין מן המהדרין" כתב הרמב"ם וז"ל[2]: "..והמהדר יותר על זה, ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.

1. שבת כ"א ע"ב.
2. הלכות חנוכה רפ"ד.

כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות, ובליל שני עשרים, ובליל שלישי שלשים, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות". היינו, לדעת הרמב"ם[3] דין מהדרין מן המהדרין הוא להדליק **לכל אחד** מבני הבית כמניין הימים.

אבל תוס'[4] חלק על זה וכתב: "נראה לר"י, דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית". ולשיטתו, המהדרין מן המהדרין מדליקים **כמניין הימים בלבד**, ואף אם רבים בני הבית, מדליק ביום השני שניים ובשלישי שלושה וכו'. וטעמו מפורש: כיוון שאם ידליק גם כמניין בני הבית (דעת הרמב"ם) אין היכר לכך שמספר הנרות הוא כנגד הימים היוצאים, והרואה יחשוב שמדליק כמניין האנשים בבית (מהדרין בלבד).

ב

בלקו"ש ח"כ[5], מבאר כ"ק אדמו"ר בשם ספ' "הנותן אמרי שפר"[6], שמחלוקת הרמב"ם והתוס' בדין מהדרין מן המהדרין, תלויה במחלוקת האמוראים הנ"ל בטעמי ב"ש וב"ה:

תוס' שכתב שיש להדליק כמניין הימים, ללא קשר למספר בני הבית, ומפרש טעמו משום היכר הימים היוצאין, סובר כמ"ד "כנגד הימים היוצאין", לעומ"ז הרמב"ם שפסק שיש להדליק גם כמניין אנשי הבית ולא חושש להיכר הימים, סובר כמ"ד שטעם ההידור הוא משום "שמעלין בקודש ואין מורידין" שהרי בפשטות לטעם זה אין לחשוש להיכר הימים.

והנה, בהמשך השיחה מבאר רבינו את המחלוקת בין האמוראים בעומק יותר: שחולקים אם ההידור בהדלקת נר חנוכה, הוא עניין כללי, המוטל על האדם, ואינו מוסיף במצוות נר חנוכה. או שההידור הוא פרט במצווה עצמה ומוסיף בשלימותה:

למ"ד מעלין בקודש, ההידור במצוות נר חנוכה הוא חיוב כללי בתורה המוטל על **האדם** – להעלות בקודש, ללא קשר למצוות הדלקת נרות חנוכה דווקא. וא"כ מובן, שההידור

---

3. וכן מנהגנו כפס"ד הרמ"א סתרע"א ס"ב.

4. שבת שם.

5. חנוכה עמ' 207 ואילך.

6. למהראנ"ח, וכן גם בביאורי הגר"א ועוד.

להוסיף בהדלקת הנרות בכל יום אינו פרט והידור במצוות נר חנוכה גופא והוא אינו מוסיף במצווה עצמה, אלא האדם מקיים את החיוב המוטל עליו גם במצווה זו (גברא).

משא"כ למ"ד כנגד הימים היוצאין, ההידור הוא פרט במצוות הדלקת נרות חנוכה – להדליק כנגד ימי החג היוצאין ואין זה חיוב כללי, וע"י הידור זה הוא מוסיף בשלימות מצוות הדלקת נ"ח עצמה, וכיוון שכך גם נרות התוספת בכל יום נעשים חלק מגוף המצווה[7] (חפצא).

ויוצא מהנ"ל שלדעת הרמב"ם, הסובר כמ"ד "מעלין בקודש", ההידור הוא **באדם** המהדר, **ואינו מוסיף בשלימות המצווה.**

ג

מיד[8] לאחר שמביא בשיחה את הנפק"מ במחלוקת האמוראים מספ' "הנותן אמרי שפר" (שזוהי גם מחלוקת הרמב"ם והתוס'), ממשיך ומביא נפק"מ **למעשה** במחלוקת אמוראים זו, לפי דעת הרמב"ם ומנהגנו:

כגון שאדם טעה והדליק בלילה השני של חנוכה נר אחד בלבד, ויש להסתפק כמה ידליק בלילה השלישי, ומסביר, שלמ"ד "כנגד הימים היוצאין" יש להדליק שלושה נרות כמניין הימים, אבל למ"ד משום "מעלין בקודש" מדליק שני נרות בלבד, ובכך יוצא ידי חובת מעלין בקודש, שהרי בהדלקה זו העלה ממה שהדליק ביום הקודם.

אך לכאורה לא מובן, שהרי לפי הביאור המובא בתחילת שיחה זו בשם האחרונים ("הנותן אמרי שפר"), דעת הרמב"ם ומנהגנו הם אך ורק כמ"ד "משום שמעלין בקודש", ומה שייך להסתפק ולמצוא נפק"מ בין שני המ"ד, במנהגנו שהוא **ע"פ שיטה אחת בלבד?**

ועוד יש לשאול:

בהערה 14 בשיחה מבאר רבינו את החילוק בין הלשון 'מהדרין' ללשון 'מצווה מן המובחר' וז"ל: "וי"ל דזהו החילוק בין מהדרין או מצוה מן המובחר: "מהדרין" מדבר בהגברא שמהדר, ו"מצוה מן המובחר" – בהחפצא, שהמצווה מהודרת. ועפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם "והמהדר יתר על זה **ועושה מצוה מן המובחר** כו'".

7. ומברכים עליהם בפני עצמם, משא"כ למ"ד מעלין בקודש.

8. לפני הביאור במחלוקת האמוראים בעומק יותר.

כלומר מבאר, שבד"כ[9] משתמשים בלשון מהדרין להידור **באדם**, ובלשון מצווה מן המובחר בהידור שעל ידו **המצווה עצמה** נעשית מובחרת יותר. והרמב"ם לגבי דין המהדרין מן המהדרין, משתמש בלשון "עושה מצווה מן המובחר", וע"פ חילוק זה יובן מדוע מוסיף הרמב"ם את הלשון "מצווה מן המובחר" ללא צורך – להדגיש שההידור מוסיף במצווה.

וכעין זה מצינו שמבאר רבינו את דעת הרמב"ם בלקו"ש חכ"ז[10] וז"ל: "וע"ד לשון הרמב"ם בנוגע נרות חנוכה: מצוותה שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד... והמהדר **את המצוה**[11] כו' והמהדר יותר על זה **ועושה מצוה מן המובחר** מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד - וואס דער הידור דארטן איז אן אויפטו אין מצות נר חנוכה גופא; אין דער חפצא דנרות חנוכה (כמבואר במ"א[12])" [שההידור שם מוסיף במצוות נר חנוכה גופא, בחפצא של נרות חנוכה].

ולכאורה סותרים הדברים: בתחילת השיחה מבואר בשם האחרונים[13], שהפוסק להדליק נר לכל א' (הרמב"ם), סובר כמ"ד "מעלין בקודש" שעפ"י ביאור רבינו פירושו - **גברא**. ולעומ"ז מהערה 14 בשיחה זו ומלקו"ש חכ"ז מוכח, ששי' הרמב"ם היא שההידור הוא מצווה מן המובחר, כלומר הידור **בחפצא**, וכמ"ד ימים היוצאין.

---

9. וי"ל שאין הכוונה בביאור זה שהלשון מהדרין מחייבת שמדובר בגברא, כי לפי"ז יוקשה מהגמ' (הברייתא) שבת שם שכותב מהדרין לשני השיטות. וגם הרמב"ם כותב "והמהדר.. ועושה מצווה מן המובחר" ולכאורה סותר. אלא בוודאי מהדרין זה שם כללי להידור ומצווה מן המובחר מדייק יותר שמדבר בחפצא (להעיר גם שהידור בחפצא הוא גם בפשטות הידור באדם וא"כ מהדרין הוא גם שהאדם מהדר בחפצא).

10. חג הפסח ע' 52.

11. ההדגשות (בכל הציטוטים) במקור, ויש לעיין בכוונתו (לכאורה) לדייק מלשון זו שההידור בחפצא, שהרי הלשון "המהדר את המצווה" אמורה לגבי המהדרין - נר לכל א', ולא לגבי המהדרין מן המהדרין, כברמב"ם שם - "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמניין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים". שבפשטות ההידור הוא על הגברא – האנשים הנוספים שמדליקים. ואולי י"ל דבאמת מדייק שההידור בחפצא, וכמו שכתב הרמב"ם "שהמהדר.. מדליק נרות.. לכל א"א" ודייקו (ראיתיו בספ' גליא מסכת) שכוונתו שההידור על בעה"ב להדליק לכולם, ולא שכל א' מחויב להדליק לעצמו, וא"כ אולי ההידור הוא באמת בחפצא של המצוה – שכדי להוסיף בפרסום הנס יש להדליק כמניין אנשי הבית אבל לא צריך שידליק כל אחד לעצמו כיוון שאין זה הידור בגברא, וראה שו"ע הרב סי' רס"ג סט"ו בקו"א.

12. ובהערה שם: "ראה לקו"ש ח"כ ע' 209. ובהערה 14 שם, די"ל שזהו החילוק בין לשון "מהדרין" ולשון "מצוה מן המובחר" (וכלשון הרמב"ם שם)". כלומר כך מבואר בשיחה שלנו.

13. ספ' "הנותן אמרי שפר" הנ"ל.

ד

אך הנה יש לבאר, שבשיחה זו ישנם כעין הוו"א ומסקנא, היינו שבתחילת השיחה עד הביאור "בעומק יותר" לומד רבינו את דעות האמוראים - וכתוצאה מכך גם את דעות התוס' והרמב"ם באופן אחד (כפשוטו), ועפ"י ביאור רבינו במחלוקת האמוראים אין מקום לדברי האחרונים הללו, וסברות המחלוקות משתנות וכדלקמן:

הסברא לחלק כאחרונים שהרמב"ם סובר כמ"ד מעלין בקודש, והתוס' כמ"ד ימים היוצאין, מובנת בפשטות: בהבנה ראשונה, נקודת החילוק בין שני האמוראים בטעמי ב"ש וב"ה היא, האם מדליקים כנגד ימים היוצאין היינו שיש להדליק כפי מניין הימים היוצאין לא יותר ולא פחות, ולפי"ז מובן שצריך היכר לכך שמדליק כנגד הימים היוצאין, או שהטעם הוא משום שמעלין בקודש ולא צריך היכר. ולפי"ז מסתבר לומר, שתוס' שמפרש טעמו משום היכר הימים היוצאין – סובר כמ"ד ימים היוצאין, והרמב"ם שאינו חושש להיכר הימים צ"ל שסובר כמ"ד מעלין בקודש.

אבל למסקנת השיחה מבאר, שהחילוק בין דעות האמוראים בטעמי ב"ש וב"ה הוא - האם ההידור מוטל רק על האדם, או שהוא גם מוסיף בשלימות המצווה. ולהסבר זה, אין פירוש המ"ד כנגד ימים היוצאין להדליק נרות כפי מספר הימים, אלא להוסיף ככל הניתן **בשלימות המצווה**, היינו להראות את התוספת בנס חנוכה בכל יום על פני הימים שלפניו. ולכן מבאר בסוף השיחה, שאף למ"ד ימים היוצאין, כאשר ביום השלישי של חנוכה יש לאדם רק שני נרות, צריך להדליק **שני נרות** אע"פ שנמצאים ביום השלישי והדלקה זו **אינה** כמניין הימים, כיוון שבכך מראה את ההוספה בנס חנוכה, ומוסיף שלימות במצוות נר חנוכה.

משא"כ אם נאמר כפי ההווה אמינא ודברי האחרונים, שפירוש המ"ד "ימים היוצאין" הוא שיש להדליק נרות בהתאם לימים היוצאים ותו לא, היה מדליק נר אחד כחיוב ההדלקה מדינא ולא יהדר כלל[14].

והיוצא מזה: שאליבא דמסקנת דברי רבינו נקודת החילוק בין שני האמוראים **אינה** בעניין ההיכר, אלא אם ההידור מוסיף בשלימות המצווה או בגברא לבד. וא"כ, כיוון שמלשון הרמב"ם מוכח, שלדעתו ההידור אכן מוסיף **במצווה עצמה**, צריכים לומר שהרמב"ם סובר

14. ולא רק שפטור אלא יתירה מזו: כאשר מדליק שלא כמניין הימים מטעה אחרים לחשוב שכך מדליקים היום (מהשיחה שם הערה 10).

כמ"ד ימים היוצאין, ומחלוקתו עם התוס' נובעת מסיבה אחרת[15]. ולא קשיא שאלתנו השניה, כיוון שאכן למסקנת השיחה מדברי הרמב"ם מוכח שסובר כמ"ד "ימים היוצאין" ואין זה סותר לדעתו בענין היכר.

ה

לפי הנ"ל מתורצת גם השאלה הראשונה: איך מסתפק במנהגנו שמדליק כל אחד כמניין הימים, אם הוא כמ"ד מעלין בקודש או ימים היוצאין, אע"פ שלפי האחרונים הנ"ל, מנהגנו הוא רק כמ"ד מעלין בקודש?

וי"ל: כאמור, מדיוק רבינו בלשון הרמב"ם **מוכח**, שהנפק"מ מהאחרונים אינה למסקנת השיחה.

וא"כ, מכך שמסתפק בתחילת השיחה במנהגנו (כדעת הרמב"ם) מובן, שאף בתחילת השיחה אינו לומד כביאור ספ' "הנותן אמרי שפר"[16], שדעת הרמב"ם **מוכרח** שתהיה כמ"ד "מעלין בקודש", ודברי "הנותן אמרי שפר" הובאו רק **כדוגמא17** לכך ששני האמוראים חולקים גם **להלכה**, ולא רק בטעמי מחלוקת ב"ש וב"ה[18], אלא לומד בפשטות מחלוקתם ללא קשר להיכר.

היוצא מזה: כיוון שרבינו לא לומד כביאור האחרונים אף בהוו"א של השיחה, ניתן להסביר את מנהגנו - **שכל אחד** מבני הבית מדליק כמניין הימים, **בשני אופנים**, או כמ"ד "מעלין בקודש" או כמ"ד "ימים היוצאין", ולכן ניתן להסתפק אליבא דמנהגנו כפי איזה דעה הוא.

וגם למסקנת דברי רבינו י"ל, **שבדעת** הרמב"ם עצמה לא מוכרח להסביר כאחת מהדעות במחלוקת האמוראים, אלא רק מדיוק **לשונו** של הרמב"ם[19] נראה שסובר כמ"ד "ימים

15. ראה ריטב"א (רייכמן) שהרמב"ם לא רוצה ללמוד כמו תוס', כיוון לפי תוס', לעיתים יש אנשים רבים בבית, ואז יהיה יותר הידור (יותר נרות) להדליק כ"מהדרין נר לכל א'".

16. שהרי גם אם לא מסבירים כביאור הרבי למסקנא (שחולקים אם ההידור בגברא או בחפצא), ניתן לומר שמחלוקת הרמב"ם והתוס' אינה קשורה למחלוקת האמוראים, אלא שלפי הביאור בשיחה מובן מדוע לא מסתבר לחלק כך.

17. ולפי"ז מובן גם מדוע לא צריך לשלול נפק"מ זו (במפורש) למסקנת השיחה (כמו ששולל נפק"מ אחרת המובאת בתחילת השיחה), כיוון שמלכתחילה הובאה נפק"מ זו בתור **דוגמא בלבד**.

18. רוצה לומר שם שמהלשון בגמ' "**פליגי** בה תרי אמוראי", משמע שהמחלוקת היא לא רק בטעמי ב"ש וב"ה, אלא גם להלכה, ולכך מביא דוגמא מנפק"מ המובאת באחרונים במחלוקת זו להלכה.

19. הערה 14 בשיחה.

היוצאין", אולם אין זה מוכרח **מדעתו**. ולכן מסתפק בשיחה[20] גם בלשון הרמ"א אם לשיטתו ההידור בגברא או גם בחפצא אע"פ שפוסק כדעת הרמב"ם ומנהגנו.

ו

עפ"י ביאור רבינו במחלוקת האמוראים בטעמי ב"ש וב"ה י"ל: שמ"ד "כנגד הימים היוצאין", סובר **גם** את הטעם "מעלין בקודש", אבל אין זה טעמו העיקרי להידור. ולעומ"ז מ"ד "מעלין בקודש" לא סובר **כלל** את הטעם "כנגד הימים היוצאין וכדלקמן:

אחת הנפק"מ שמביא בשיחה בין שתי הדעות: במקרה שלאדם היה רק נר אחד ביום השני לחנוכה, והדליק אותו לבדו, ולאחמ"כ קיבל נרות נוספים, וצ"ע האם יש לברך על נרות ההידור כשמדליקם בפני עצמם. ומסביר, שתלוי הדבר במחלוקת הנ"ל – למ"ד "ימים היוצאין", נרות ההידור נעשים חלק מגוף המצווה, ויש לברך עליהם בפני עצמם. אבל למ"ד "מעלין בקודש" אין הנרות הנוספים נעשים חלק מגוף המצווה, ואין לברך עליהם בפני עצמם.

ובנוגע לזה כתב בהערה 17 "..אלא שבכמה אחרונים הסברא לא לברך על הידור מצווה היא (גם) מצד מעשה הגברא, "היכן ציונו דלא הוה רק למהדרין" (לשון הפרמ"ג א"א ר"ס תרע"ו)..".

כלומר, לדעת הפרמ"ג אין לברך על נרות ההידור לבדם, מצד האדם שלא יכול לברך "..במצוותיו **וציונו**" על **הידור** שאינו מחוייב בו.

ובנוגע לפרש"י במס' שבת שם "מעלין בקודש.. מקרא ילפינן לה", כתב בהערה 23 "ואולי י"ל דרש"י בא לפרש שיש בזה חיוב ומה"ת.. ועפ"ז מתורצת קושיית הפוסקים (הנ"ל הערה 17) דאין לברך על הידור". כלומר, כותב שלרש"י יש **חיוב** להעלות בקודש, ועי"ז מתרץ קושיית הפרמ"ג דאין לברך על הידור – שכאן יש בהידור זה **חיוב**, ויברך.

אבל לכאורה לא מובן: כאמור לעיל, הצד לברך על נרות ההידור בפני עצמם, הוא רק כמ"ד "ימים היוצאין", ולא כמ"ד "מעלין בקודש", שלשיטתו לא יברך כלל. ואיך מתרץ את קושיית הפרמ"ג בכך שיברך על נרות ההידור "וציונו" כי יש חיוב להעלות בקודש, אם חיוב הברכה הוא רק מצד מ"ד "ימים היוצאין"?

---

20. הערה 16 בשיחה.

אלא ע"כ י"ל, שמ"ד "כנגד הימים היוצאין" לא שולל את הטעם של מעלין בקודש, היינו שגם לשיטתו יש חיוב כללי להעלות בקודש, אלא שאין זה טעמו העיקרי להידור בנרות חנוכה. וכיוון שכך, ניתן לתרץ את קושיית הפרמ"ג - איך יגיד "וציונו" על הידור, בכך שחייב לברך על הנרות בגלל הטעם ימים היוצאין, ויאמר "וציונו" בגלל הטעם שמעלין בקודש[21] שיש בו חיוב לפי רש"י[22].

ועפ"י ביאור רבינו מסתבר יותר לומר כן, שהרי האמוראים חולקים, אם ההידור מוסיף בשלימות המצווה או שהוא רק מוטל על האדם. ולמ"ד שהידור מוסיף במצווה ("ימים היוצאין"), ניתן לומר שההידור מוטל גם על האדם ואין זה סותר לכך שההידור מוסיף במצווה.

אבל נראה לומר, שמ"ד "מעלין בקודש" לא סובר שיש עניין כלל להדליק כנגד הימים היוצאים: שהרי לעיל (אות ג'), הובאה אחת הנפק"מ מהשיחה - במקרה שאדם טעה ביום השני, והדליק נר אחד. למ"ד "ימים היוצאין", מדליק שלושה נרות כמניין הימים, ולמ"ד "מעלין בקודש מספיק להדליק שני נרות ובכך מעלה בקודש מהיום הקודם. ואם נאמר שמ"ד "מעלין בקודש" לא שולל את הטעם "כנגד הימים היוצאים", יש להדליק שלושה נרות אף למ"ד "מעלין בקודש", ויהדר כשתי הדעות – גם יעלה בקודש וגם ידליק כמניין הימים[23]. אלא צריכים לומר שלא סובר כלל שיש להדליק כנגד הימים היוצאים[24].

21. שהרי גם למ"ד מעלין בקודש היה מדליק את נרות ההידור בפני עצמם אבל לא היה מברך.

22. אבל לפי"ז, לדעת הפרמ"ג יברך רק במקום שההידור הוא משום מעלין בקודש, ולא במקום שההידור רק משום ימים יוצאין (כגון בליל שמיני ויש לו שש נרות) ודו"ק.

23. וכך כתב ה'שפת אמת' (שבת שם) שכיוון שכו"ע סוברים הטעם שכנגד הימים היוצאין, במקרה כזה יש להדליק לכו"ע שלושה נרות.

24. ואין להקשות ע"ז ממה שכתב בהערה 19 שכתב "בשו"ת גליא מסכת.. דב' הטעמים צריכים זל"ז, דגם למ"ד כנגד פרי החג ומעליו בקודש כו' צריך להטעם כנגד ימים היוצאין או הנכנסין.. אבל זהו רק לקבוע מספר הנרות, משא"כ בנוגע לתוכן ההידור - עיקר טעמייהו על פי פרי החג ומעלין בקודש.. אין ענין פלוגתתן נוגע ונובע מקורו מיסוד ושורש נס של חנוכה (שו"ת שם) ואכ"מ". כיוון ששם מבאר לפי אותם ספרים שכותבים שגם מ"ד מעלין, סובר הטעם כנגד ימים היוצאין (ובכך לכאורה סותרים את ביאור הרבי). ומבאר שאפילו לשיטתם אין הכוונה שטעם ההידור הוא ימים היוצאין, אלא לקבוע מס' הנרות בלבד, אבל לפי דברי רבינו, מ"ד מעלין בקודש לא סובר את טעם ימים יוצאין אף לא בקשר למס' הנרות כאמור בפנים.

וכך גם מסתבר לומר מביאור רבינו במחלוקת האמוראים, שהרי אם נאמר שמ"ד "מעלין בקודש" סובר, שיש להדליק גם כנגד הימים היוצאים, אי אפשר לומר שלשיטתו אין ההידור מוסיף במצווה[25].

וא"כ יוצא, שמחלוקת האמוראים אינה בשני פרטים – "מעלין בקודש" ו"ימים היוצאין", אלא חולקים בפרט **אחד** – אם יש להדליק כנגד הימים היוצאים או לאו[26], וכו"ע מסכימים שצריך להעלות בקודש.

ז

עפ"י המבואר, שמ"ד "מעלין בקודש" לא סובר את טעמו של מ"ד "ימים היוצאין", יובן עניין תמוה נוסף. דלכאורה יש לשאול: בהערה 12 (תחילת השיחה), מסתפק למ"ד "מעלין בקודש", כשיש לו שני נרות בלילה ד', אם מדליק שני נרות או נר אחד. ובפשטות מסתפק, אם למ"ד "מעלין בקודש" צריך להשתדל להוריד מה שפחות מהלילה הקודם, או שכיוון שכבר מוריד בכל אופן, יסתפק באחד.

אבל בסוף השיחה כתב, שבמקרה שיש לאדם שש נרות בלילה שמיני, למ"ד "מעלין בקודש" מדליק נר **אחד**, כיוון שאם מדליק יותר מהחיוב (נר אחד) עובר על "ואין מורידין", משא"כ כשמדליק נר אחד מקיים את עיקר המצווה כתיקונה.

ולכאורה לא מובן, מאי שנא הכא דפשיטא ליה ומאי שנא הכא דמספקא ליה?

וע"פ הנ"ל אולי י"ל בדרך אפשר: שאין הספק בגדר החיוב של "מעלין בקודש", אלא בתחילת השיחה (הווה אמינא) ניתן להבין, שגם למ"ד "מעלין בקודש", ההידור במצוות נר חנוכה קשור למצווה עצמה, ולא רק לחיוב הכללי להעלות בקודש, ויש צד לומר, שידליק שני נרות כדי להוסיף בפרסום הנס, או להראות את ההוספה בנס לגבי היום הראשון. אבל כאמור, למסקנת השיחה, מ"ד "מעלין בקודש" לא סובר **כלל** שיש להדליק כנגד הימים

25. ומטעמים אלו מוכח, שאין לתרץ על השאלות לעיל (אות ג'), שהרמב"ם סובר כמ"ד "מעלין בקודש ואין מורידין" וזה עיקר טעמו, ולכן חולק על תוס', אבל סובר גם את הטעם כנגד ימים היוצאין. ובכך מתורצות ב' השאלות, א. אפשר גם להסתפק לפי מנהגנו כיוון שלא שולל את מ"ד ימים היוצאין, ב. מתורצת הסתירה, שהרמב"ם לא צריך היכר כמ"ד מעלין בקודש, אבל "תומתק הוספת הרמב"ם" – מצווה מן המובחר.

26. ובאופן עמוק יותר כביאור רבינו: אם ההידור מוסיף בשלימות המצווה או לאו.

היוצאים – חפצא, ופשוט שלשיטתו אין להדליק יותר מהחיוב – נר איש וביתו, אם לא יוסיף מהלילה הקודם[27].

27. או בשווין (הערה 12 שם).

פרש"י "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה"

יביא פרש"י עה"פ "בין הטמא ובין הטהור" וביאור כ"ק אדמו"ר על פרש"י זה // יביא פרש"י עה"פ "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה" ויבארו עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר לעיל // יקשה מפרש"י זה על העניין בהלכה המבואר בלקו"ש // מקשה קושיא נוספת בנוגע להוו"א שבפרושי רש"י אלו ויתרצה ע"י חילוק בין הפירושים // יישב גם את השאלה הראשונה עפ"י תירוץ זה

הנ"ל

א

עה"פ בפ' שמיני[1] "להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל", מעתיק רש"י התיבות "בין הטמא ובין הטהור", ומפרש: "צריך לומר בין חמור לפרה - והלא כבר מפורשים הם? אלא בין טהורה לך לטמאה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו"[2].

ובלקו"ש ח"ז[3] מבאר כ"ק אדמו"ר, שסבירא ליה לרש"י שהפסוק בא לחדש כאן דבר שלא נתפרש קודם לכן בכתובים, ולכן שולל רש"י שמדובר כאן בהבדלה בין מיני הבהמות הטמאות והטהורות שדומות זו לזו, כיוון שהבדלה זו כבר אמורה קודם בפרשה, אלא בא הפסוק לחדש הבדלה בין בהמה טמאה לך לטהורה לך. היינו, שבשונה מהלשון טמא וטהור בד"כ

1. ויקרא יא, מז.
2. על המשך הפסוק "ובין חיה הנאכלת" מפרש רש"י, "צריך לומר בין צבי לערוד? והלא כבר מפורשים הם, אלא בין שנולדו בה סימני טריפה כשרה, לנולדו בה סימני טריפה פסולה".
3. שמיני ב'.

שמדבר אודות **המינים** הטהורים והטמאים, כאן מדבר הכתוב בבהמה טהורה ששחיטתה פסולה, ולכן היא טמאה **לך** – מטמאת אותך כנבילה במגע ובמשא - ומבדיל הכתוב בין בהמה זו לבהמה שנשחטה שחיטה כשירה, שהאחרונה אינה מטמאת.

וממשיך לבאר בשיחה "מהעניינים המופלאים" בהלכה שבפרש"י זה: הדין הוא[4], שכדי ששחיטת הבהמה תהיה שחיטה כשרה, יש לשחוט את רובם של שני ה"סימנים", היינו רוב הוושט והקנה. וא"כ צ"ל בפרש"י דידן מדוע נקט סימן אחד, קנה, בעוד שדין זה תקף בין לגבי הקנה ובין לגבי הוושט – הרי לכאורה הוו"ל לכתוב "רובו של סימן", לשון הכוללת את שני הסימנים?

ומתרץ, שבנוגע לוושט לא שייך הלשון "להבדיל" האמורה בפסוק, כיוון שהדין הוא[5] שנקב **כל שהוא** בוושט עושה את הבהמה נבילה[6], וא"כ, מיד בתחילת השחיטה חל על הבהמה דין טמא, וכששוחט עד החצי אין זה מעלה או מוריד דבר, והבהמה טהורה רק משנשחט רוב הוושט. היינו, שגם כששוחט את הוושט עד החצי, הטומאה היא בגלל המשהו הראשון, ובין "משהו" ל"רוב" המרחק רב. ולשון "להבדיל" מתאימה רק כאשר ישנם שני דברים דומים וקרובים ויש צורך להבדיל ביניהם. משא"כ קנה, שאף אם שחט חצי ממנו והפסיק, יכול להשלים את השחיטה והבהמה תהיה כשירה, וא"כ, כאשר אינו משלים את השחיטה, הבהמה טמאה בגלל ה"משהו" שבין חציו לרובו, וקאי שפיר הלשון "להבדיל".

ב

עה"פ בפ' קדושים[7] "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף" מעתיק רש"י את התיבות "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה" ומבאר: "אין צריך לומר בין פרה לחמור שהרי מובדלין וניכרין הם, אלא בין טהורה לך לטמאה לך, בין שנשחט רובו של סימן לנשחט חציו. וכמה בין רובו לחציו? מלא שערה".

4. חולין כז, א ואילך, רמב"ם הלכות שחיטה פ"א הל' ט-י, יו"ד סכ"א ס"א-ב.

5. רמב"ם שם פ"ג ה"ו והי"ט.

6. כשאינו דרך הכשרתה, משא"כ כשממשיך **מיד** לשחוט את רב הוושט הבהמה כשרה ולא חל עליה דין טמא.

7. ויקרא כ, כה.

ובלקו"ש הנ"ל ביאר רבינו[8] (בדרך אגב) גם את פרש"י זה: בשונה מפרש"י בפר' שמיני שקושייתו היא ש"כבר מפורשים הם", קושיית רש"י בפ' קדושים היא "שהרי מובדלין וניכרין הם". וכיוון שכך, מובן מדוע רש"י **הוסיף** כאן (פ' קדושים), את התיבות "וכמה בין רובו לחציו מלא שערה" שאינם ברש"י פ' שמיני: שהרי כאן רש"י שולל את הפירוש שמדובר בהבדלה "בין פרה לחמור" בגלל שפרה וחמור "מובדלין וניכרין הם". ולפיכך הוצרך להדגיש שלמסקנת דבריו, מדובר "בין נשחט רובו... לחציו" שזהו הבדל דק כ"**מלא שערה**" ומתאימה הלשון הבדלה, כי מלא שערה אינו מובדל וניכר.

ועפ"י ביאור רבינו, יש לתרץ[9] זה שרש"י בפ' שמיני לא העתיק בד"ה של דבריו את התיבה "להבדיל", משא"כ בפרש"י כאן שהעתיק גם את התיבה "והבדלתם"[10]:

בפ' קדושים לא משמע לרש"י מפשטות הכתובים שהפסוק בא לחדש דין[11], ולכן קושיית רש"י אינה שכבר מפורשים הם אלא שהלשון הבדלה אינה מתאימה. ויוצא, שרש"י כאן בא לבאר בעיקר את התיבה "והבדלתם", ומובן היטב זה שמעתיקה בד"ה של פירושו. משא"כ בפרש"י שבפ' שמיני, לא בא לבאר את המילה "להבדיל", אלא רק[12] את החידוש שבפסוק הכתוב בתיבות "בין הטמא ובין הטהור".

ועוד י"ל, שזוהי גם הסיבה לכך שרש"י ביאר את המשך הפסוק2 בפ' שמיני - "ובין החיה הנאכלת...", אבל בפ' קדושים לא ביאר את המשך הפסוק - "ובין העוף הטמא...", כיוון שהקושי בפ' שמיני הוא, כאמור, החידוש בפסוק, ולכן צריך לבאר איך **בכל הפרטים** בפסוק ישנו חידוש. משא"כ בפ' קדושים בא רש"י לבאר את הלשון "והבדלתם", אבל לא משמע לו שיש **חידוש** בפסוק, וא"כ הוקשה לו שהרי הבהמות כבר מובדלות זו מזו? וכדי להסיר

8. הערה 13 ובשוה"ג.

9. כל המדובר לקמן מיוסד ע"ז שגם בפרש"י קדושים כוונת רש"י בתירוצו "בין נשחט...", הוא לעניין טומאת הבהמה (טומאת נבילה) ולא לעניין איסורה באכילה, אע"פ שבהמשך הפסוק שם "אשר הבדלתי לכם לטמא" פרש"י על התיבה "לטמא": "לאסור", ומשמע שהפסוק מדבר באיסור אכילה. וכן ראיתי כמה מפרשי רש"י מפרשים, וסותר זה את המבואר בפנים. אבל בפשטות י"ל, שהתיבה "לטמא" מוסבת רק על **החלק השני** בפסוק "ולא תשקצו... אשר הבדלתי לכם לטמא", משא"כ כאן עסקינן בחלק הראשון - והם שני עניינים שונים זמ"ז, שהרי לא מסתבר כלל לומר שרש"י כותב אותה לשון "טמאה לך טהורה לך" לביאור עניינים שונים – בפרש"י שמיני לעניין טומאת נבילה ובפרש"י קדושים לעניין איסור אכילה (ואף אותם מפרשים סוברים כן גם בפרש"י הראשון). ואולי י"ל יתירה מזו, שזה שפרש"י שלטמא היינו לאסור הינו דווקא על האמור בהמשך הפסוק, אף שלפני כן גם נאמרה הלשון טמא, מוכח שלפני כן הפירוש שונה.

10. וידוע הדיוק בד"ה של רש"י עה"ת שהוא מדויק יותר אף ממה שכותב בפנים פירושו.

11. ראה שם בפסוק.

12. אבל בוודאי פירושו **מתאים** עם המילה "להבדיל".

קושיא זו פירש שמדובר "בין טהורה לך כו'", אבל העופות אינם מובדלים אלו מאלו בסימני טהרה והלשון "והבדלתם" מתאימה היטב[13], ואין צורך לרש"י לפרש דבר לגבם[14].

ג

אבל לכאורה, הענין בהלכה שבפרש"י פ' שמיני – הא שרש"י נקט הלשון קנה ולא סימן, ונתבאר בלקו"ש (לעיל אות א'), לא מובן עפ"י פרש"י דידן:

לעיל הובא ביאור רבינו, שרש"י בפ' קדושים מפרש, שמדובר כאן שההבדל בין הבהמה הטהורה לטמאה הוא הבדל דק - "מלוא שערה" - שאינו מובדל וניכר, כיוון שרש"י כאן **מדגיש יותר** מפרש"י בפ' שמיני, שההבדל בין רובו לחציו הוא הבדל דק.

וא"כ קשה: מדוע נוקט רש"י כאן בפ' קדושים, בלשון "בין נשחט רובו של **סימן** לנשחט חציו", הרי כמבואר לעיל, אין הלשון הבדלה מתאימה כלל להיאמר על "סימן" (שכולל וושט), כיוון שבוושט ההבדל אינו בין רובו לחציו אלא בין משהו לרובו, ומדוע משנה רש"י מפירושו בפ' שמיני[15] אע"פ שכאן בא להדגיש **יותר** שמדובר בהבדלה דקה?

ד

ויש ליישב זה, ובהקדים קושיא נוספת מפרש"י בפ' קדושים על ביאור רבינו בפרש"י פ' שמיני.

דלכאורה אינו מובן: בשיחה הנ"ל מבאר[16], שרש"י בפ' שמיני דחה את הפירוש שמדובר כאן בהבדלה בין חמור לפרה, כיוון ש"כבר מפורשין הן". אבל לא מפני שאין שייך בהם עניין ההבדלה - כיוון שאכן שייך לצוות על הבדלה בין פרה וחמור שהם בהמות דומות. אולם כאמור לעיל, בפרש"י פ' קדושים הקושיא היא "שהרי מובדלין וניכרין הם", ולא מתאים להבדיל בין מיני הבהמות המובדלות מצד עצמם, וכיוון שכך, הוצרך רש"י להדגיש למסקנת

---

13. בעופות בוודאי צ"ל שלא מדובר כאן בטומאת נבילה – שהרי אין טומאת נבילה בעוף, אלא מדובר בטמא וטהור כפשוטם בד"כ – עופות ממינים טמאים ועופות ממינים טהורים, והרי בעופות אין סימני טהרה ואינם מובדלים אלו מאלו ושפיר קאי לשון הבדלה.

14. אף שבתו"כ פירש זה, ובכ"ז לא מעתיק רש"י את דבריו כבפנים.

15. וממקורו של רש"י בתו"כ.

16. הערה 13 ובפנים השיחה.

דבריו - שמדובר בהבדלה בין רובו לחציו, שההבדל בין רובו לחציו הוא "כמלא שערה" שאינו מובדל וניכר.

ואינו מובן, מדוע בפ' שמיני ניתן לצוות על הבדלה בין פרה וחמור כיוון שבהמות דומות הן, ואין להקשות שלא שייך בהם עניין ההבדלה - ובפ' קדושים **כן מקשה** רש"י שפרה וחמור "מובדלין וניכרין הם"?

וי"ל: בפ' שמיני נאמרה הלשון "**להבדיל**", ומשמע שבא הכתוב לחדש את **עצם ההבדלה** בין שני דברים שדומים בעניינם זל"ז. ובנדו"ד ההבדלה היא בין פרה לחמור (בהוו"א של רש"י), שהן בהמות הדומות אחת לרעותה, ובא הכתוב להבדיל ביניהן שזו טמאה וזו טהורה. ואע"פ שאינן דומות עד כדי שהאדם יבוא להחליף ביניהם, בכ"ז שייכות הם לעניין ההבדלה – "להבדיל", מפני שדומות בעניינם. והכתוב מחדש את ההבדלה בדין טומאה.

אולם למסקנת דבריו שולל רש"י סברא זו, כיוון שעצם **דין ההבדלה** מפורש כבר קודם לכן, ומפרש שמדובר בהבדלה בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו, שזהו דין חדש שמתאים עם הלשון "להבדיל". משא"כ בפ' קדושים, לשון הפסוק היא "**והבדלתם**", ולא בא הכתוב לחדש כלל, אלא להזהיר את **האדם** שידקדק היטב כדי שלא יטעה בין הדברים ויכשל באיסור שכבר נאמר לעיל. ודבר זה נצרך הכתוב לומר רק בדברים שאינם מובדלין וניכרין **במראיהם וצורתם** לאדם, שדומים כ"כ עד שיבוא לטעות ביניהם.

ומובן הא שרש"י דוחה את הפירוש שמדובר כאן בהבדלה בין פרה לחמור וטעמו שבהמות אלו "מובדלין וניכרין הם", כיוון שאע"פ שפרה וחמור הם בהמות דומות ושייך בהם עניין ההבדלה – ה"ה מובדלים וניכרים, ואין חשש שהאדם בפעולתו יטעה ביניהם, והכתוב בא להזהיר את האדם כנ"ל. אולם בפרש"י פ' שמיני, אין להקשות כן על הפירוש "בין חמור לפרה", דהתם אין מטרת הכתוב להזהיר את האדם שלא יטעה אלא לצוות על דין ההבדלה בין חמור לפרה, והלשון "להבדיל" מתאימה גם כשהדברים מובדלים וניכרים במראיהם, ומספיק שדומים זל"ז.

ה

ועפ"י כהנ"ל יש ליישב את השאלה דלעיל, שרש"י בפ' שמיני נקט למסקנת דבריו את הלשון "**קנה**", ולעומ"ז רש"י בפר' קדושים נקט הלשון "**סימן**" (שכוללת וושט), אע"פ שרש"י בפ' שמיני בא להדגיש יותר שההבדל בין רובו לחציו אינו מובדל וניכר:

כאמור, בפ' שמיני בא הכתוב לחדש את דין ההבדלה בין חציו לרובו, והבדלה זו שייכת דווקא בין שני דברים שדומים **בעניינם** (ללא קשר לצורתם ומראם) כדוגמת ההבדל בין רוב קנה וחצי קנה, שהטהור והטמא תלויים בהבדל קטן ביותר בשחיטה - "מלא שערה"[17]. אבל בוושט לא שייך לחדש את דין ההבדלה בין רובו לחציו, כיוון שכאמור (אות א') הטומאה היא מצד ה"משהו" הראשון.

אבל בפ' קדושים לא בא הכתוב לחדש דין, אלא להזהיר את האדם שיבחין בין דבר טמא לטהור אע"פ שדומים במראם וצורתם. ולכן, אע"פ שלגבי וושט לא שייך לצוות את דין ההבדלה – "להבדיל" - כיוון שמצד **הדין** אין הבדל **כלל** בין רובו לחציו בוושט, הרי שייך להזהיר את האדם שלא יטעה **בפעולתו** בין חציו של וושט לרובו, כיוון שהטומאה בוושט היא דווקא בלא נשחט רובו וההפרש בין רובו לחציו הוא כמלא שערה[18]. וא"כ, בנוגע לפעולת האדם **בפועל** לא שנא קנה ולא שנא וושט, וצריך להזהירו שישחט יותר מחציו - ולכן נקט כאן הלשון "סימן" שכוללת שניהם.

17. וכמו בין פרה לחמור ששייך לחדש הבדלה ביניהם.

18. לשון רבינו בהערה 26 שם.

"כחצות הלילה"

יציגו פירוש רש"י "כחצות הלילה" // יביאו ביאור רבינו על פרש"י זה ויקשו עליו // יתרצו ב' תירוצים וידחו תירוצים אלו

הת' **חיים עוזר הכהן כ"ץ**
הת' **שמואל ליפקין**
תלמידים בישיבה

א

כתיב ביציא"מ[1]: "ויאמר משה כה אמר ה' כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים". רש"י מעתיק את התיבות "כחצת הלילה" ומפרש: "כהחלק הלילה... זהו פשוטו ליישבו על אופניו שאין חצות שם דבר של חצי. ורבותינו דרשו, כמו כבחצות הלילה, ואמרו שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו, ולא אמר בחצות שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא, אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות".

כלומר: רש"י מפרש את התיבה "כחצות" בשני אופנים: א. "כהחלק הלילה" – הזמן שבו הלילה מתחלק (פעולה). ולפירוש זה, כחצות הוא אמצע הלילה בדיוק. ב. "כמו כבחצות הלילה" – לערך בשעת חצות (שם דבר). ולפירוש זה, מדובר בזמן הסמוך לחצות ולא בחצות ממש. ומשה נקט דווקא בלשון שמשמעותה זמן לא מדויק, כדי שלא יטעו האצטגנינים בחישוב זמן חצות, ויאמרו שמשה בדאי הוא - אבל הקב"ה בדברו אל משה, אמר "בחצות".

1. בא יא, ד.

ב

ובלקו"ש חכ"א[2] מבאר כ"ק אדמו"ר, שבמכת בכורות אמר משה לפרעה אימתי בדיוק תתרחש[3], "כחצות", כדי להדגיש שהקב"ה **בעצמו** מכה את בכורות מצרים – "**אני** יוצא בתוך מצרים", כיוון ש(רק[4]) הקב"ה "היודע עתיו ורגעיו", יכול לחשב את זמן חצות הלילה במדויק. ולכן הוקשה לרש"י, דכיוון שהכוונה באמירת זמן המכה היא להראות ש"אני יוצא", מדוע נאמר **כ**חצות – לשון המורה על זמן משוער, **בערך** בחצות?

ויתירה מזו הוקשה לו: לאחר שמשה אמר לפרעה את זמנה המדויק של מכת ברד ("כעת מחר"[5]), הרי בכך שכעת אומר משה זמן משוער, לא רק שלא מודגש ש"אני יוצא" אלא להיפך, מחליש הוא את אמונת פרעה בדבריו?

וכדי לתרץ שאלה זו, מפרש רש"י ב' פירושים:

א. "לפי פשוטו, שאין חצות שם דבר...". מדובר בזמן מדויק, ובכך ניכר ש"אני יוצא", אבל דוחק מעט בלשון (ראה שם) - ולפיכך מפרש פירוש נוסף.

ב. עפ"י הדרש, שאמנם משה אמר זמן משוער - אבל הקב"ה אמר בחצות ממש, ובדברי **הקב"ה** (בכתוב) מודגש ש"אני יוצא". אולם כיוון שאין זה כפשוטו לומר שמשה שינה מדברי הקב"ה, מובא כפירוש שני וכדרש.

ע"כ דברי רבינו. ולכאורה צ"ע: לפירוש השני ברש"י, שמשה שינה מדברי הקב"ה ולא נקב בזמן מדויק, הרי שאין סיבה לומר **לפרעה**[6] את זמן המכה המשוער - דלא זו בלבד שבאמירת משה לא מודגש כלל ש"אני יוצא", אלא יתירה מזו, מחליש הדבר את אמונת פרעה בדברי משה והקב"ה!? וכיוון שכבר שינה משה מדברי הקב"ה אליו מחשש שמא יטעו, א"כ הוו"ל להשמיט את כל עניין הזמן?

2. פר' בא שיחה א'.

3. דבר שלא נאמר בשאר המכות (רק היום בכללות), ואף במכת ברד נאמר "כעת מחר", כדי שהירא את דבר ה' יכניס את בהמותיו, ראה שם.

4. תלוי בשני האופנים (אות ז' ואות ח' שם) בפירוש חצות שאמר הקב"ה. ומדאתינן להכא י"ל, שלכאורה הביאור באות ז' הוא כפירוש הראשון ברש"י (אע"פ שמבאר הלשון איצטגנינים), והביאור באות ח' הוא כפירוש השני ברש"י שבו רומז לפירושו הקודם (יודע עתיו ורגעיו), ולכן אין לשאול (לביאור באות ח'), מה יועיל שאמר משה לפרעה זמן שלא יוכל לחשב? (כפי ששואל לפירוש הראשון באות ז',) כי לפירוש השני ברש"י, משה אמר לפרעה כחצות.

5. שמות י"ט י"ח, וברש"י שם "שרט לו שריטה בכותל, למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד".

6. אבל מובן למה נאמר בכתוב כנ"ל.

ג

ניתן היה לתרץ: בשיחה מבאר רבינו, שחצות[7] הוא זמן מדויק כחוט השערה ואין ביכולת אדם לחשבו. וי"ל, שמשה אמר כחצות, היינו לא חצות ממש אלא הרגעים הסמוכים לחצות, **ומשך** זמן קצר זה יש ביכולת האצטגנינים בלבד לחשב "בטורח גדול ובכלים גדולים של נחושת"[8]. וממילא כשאמר משה כחצות, אזי אפילו אם טעו במקצת ראו שהיה זה במשך הזמן שסמוך לחצות, ודבר זה מוסיף תוקף לדברי משה.

אבל אין לתרץ כן, שהרי ההכרח של רש"י לחלק בין דברי משה לדברי הקב"ה, הוא שמהמילה "כחצות" עצמה שאמר משה לא משמע שום חידוש באיכות המכה, ולכן הוכרח לומר שהקב"ה אמר באופן שונה – בחצות. ואם נתרץ שגם באמירת משה עצמו, "כחצות", נוסף דבר באיכות המכה - אין כל הכרח לפירוש רש"י.

ועוד הי' אפש"ל, שאות אחת שינה משה מחשש שמא יטעו אצטגניני פרעה, אבל להחסיר ממש מדברי הקב"ה את כל ענין הזמן ללא צורך לא רצה. אך אין לומר כן משני טעמים: א. ישנה סיבה לא לומר כלל את זמן המכה, שהרי אמירה זו מחלישה את אמונת פרעה בדברי משה. ב. בשיחה מבאר רבינו[9], שבוודאי שמשה שינה עפ"י רצון ה', ואפי' עפ"י **דברי** הקב"ה אליו שלא נאמרו בכתוב. וא"כ, אין לתרץ שמשה לא רצה להשמיט את כל ענין הזמן, שהרי השינוי נעשה עפ"י ציווי הקב"ה, ומדוע לא ציווה הקב"ה את משה לא לומר לפרעה את זמן המכה כלל. וצ"ע.

ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה

7. אות ח', וראה לעיל כאן הערה 4.

8. לשון הראב"ע.

9. הערה 41.

בקנין ד' אמות ברה"ר

יביא הגמ' דד' אמות של אדם קונות לו // יציג שיטות רבינו יונה והתוס' דאין לחכמים כח להקנות חפץ למאן דהוא לצורכי דינים דאורייתא כגיטין וקידושין // יקשה מהו קנין דאשל"א לשיטתם // יבאר גדרה של רה"ר לשי' תוס' והא דאין בה ברירה, וכיצד נקנתה לרבים // ועפי"ז יבאר תקנת חכמים דד' אמות קונות

הת' **שניאור זלמן חנניה לנדאו**
תלמיד בישיבה

א

גרסינן במסכתין[1]: "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום [מאי טעמא[2]] תקינו רבנן דלא אתי לאנצויי".

ופי' רש"י: "קונות לו: אם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו". היינו, דבכדי שלא אתי אינשי לאנצויי תקנו רבנן דד' אמותיו של אדם קונות לו ברה"ר דבר הפקר[3].

אך יש לעיין בגדר תקנת חכמים, מה בדיוק הוקנה לאדם. ונחלקו השיטות בזה. ולשי' הריטב"א כאן, הוקנו הד' אמות ממש[4], היינו שהן של האדם כרשות היחיד לעניין קנין.

---

1. ח, א.

2. הג' מהרש"ל.

3. יש המדייקים בלשון רש"י "ואין אחר רשאי לתופסו" (ד"ה ד' אמות) שחכמים לא הקנו לו את השטח, אלא שתקנו אשר אחרים אינם יכולים לקנות החפץ, ועליו להגביהו כדי לזכות בו. אולם דעה זו אינה מקובלת, ולמשל בחידושי ר' נחום אינו גורס הבנה זו ברש"י. ובפשטות, כוונת רש"י שהאדם קונה החפץ בקנין ממש **וממילא** אחרים אסורים לתופסו (כדי דלא אתי לאנצויי).

4. ובטעמו כתב כ"ק אדמו"ר: "ומה שהקנו את הד"א עצמם – אף שמצד הטעם "דלא אתי לאנצויי" נוגע רק שהחפץ יהי' קנוי – י"ל, שלא רצו להקנות את החפץ באופן שיהי' כ"הלכתא בלא טעמא" לגמרי, ולכן הקנו את הד"א שעל ידם יקנה את החפץ" ('קונטרס עניינה של תורת החסידות', פרק כ' הערה 121).

ובהקדים:

באם עמד אדם ברה"ר, ולד' אמותיו נכנס חפץ ולא הרימו, מדרבנן קנוי לו החפץ משום ד' אמותיו. כלומר, שיכול אף לקדש בו אשה גם אם לא הרים החפץ – היינו, שקנאו מדרבנן בלבד אע"פ שמדאורייתא אינו קנוי לו.

וא"כ מצינו, אשר בי"ד הפקירו החפץ מכל שאר אנשי העולם והקנוהו לעומד בד' אמותיו של החפץ ע"י שהקנו לו את ד' אמותיו שיהיו שלו.

ובגדר הפקר בי"ד הפקר נחלקו הריטב"א[5] ורבינו יונה[6]: לשי' הריטב"א, חכמים לא רק שמפקירים החפץ מבעלות פלוני, אלא אף מקנים אותו לאחר. אך לרבינו יונה 'הפקר בי"ד' היינו רק שהפקירו החפץ מבעלותו אך לא הקנוהו לאחר, יען אשר לבי"ד יש כח רק **להוציא** מרשות – כלומר להפקיר דבר – אך לא **להקנות ולהכניס** חפץ לרשות[7].

ולכאורה, הנה בד' אמות של אדם, אזיל הריטב"א לשיטתי' דישנו כח לרבנן אף להקנות החפץ לאדם, ולכן הסביר אשר הד' אמות ממש נעשות כשלו וקונה. וממילא, אף כאן עלינו לומר שרבינו יונה חולק וסובר שאין לחכמים הכח להקנות לו הד' אמות[8].

וצריך לבאר[9], כיצד לשיטתו תיקנו חכמים אשר ד' אמות של אדם שלו הם וקונות עבורו, בעוד שאין בכחם להקנות דבר לאדם ללא פעולת קנין מדאורייתא?

---

5. בגיטין עח, א מקשה הריטב"א בדין הגמ' שאשה קונה גט בד' אמותיה אף אם לא משכה או הגביהה, שהרי בגט לא די שלא יוכלו אחרים לתופסו אלא צריכה לקנותו מדאורייתא כדי שתהא מותרת לכל העולם? ומחדש שהפקר בי"ד הפקר היינו שבכוחם אף להקנות לאדם ולא רק להפקיר מרשות אחרים שלא יוכלו לתופסו. וכן כ' הר"ן שם. אך רבינו יונה חולק (מ"מ שבהערה הבאה).

6. בבא בתרא נה, א. ק, א.

7. ובטעמו כ' בתשובות הגר"ש (שבהערה 13), שכח ההפקר ע"י דיבור הוא מדאורייתא, דבר המורה על קלות ההפקעה, ולכן יכולים חכמים להפקיר רכוש מרשות בעליו. משא"כ קניין, שבגדרו הוא מעשה, אין חכמים יכולים לפעול בדיבורם.

8. וכן אינו יכול לסבור כשיטות האחרות, (לדוגמא: חכמים הקנו לאדם את החפץ שבד' אמותיו, אך לא את ד' האמות עצמן –) כי לשיטתו אין בכח רבנן **להקנות**.

9. אבל להדעות שבהערה 4 (שאינו קונה, ורק שהחפץ נאסר על אחרים) ליתא קושיא מעיקרא.

ב

בתשובות הגר"ש[10] כתב, שדעת תוס' היא שביכולת בי"ד רק להפקיע חפץ מרשות בעליו, אך לא להקנות חפץ לרשות אחר עד כדי כך שיהא שלו לצורך דאורייתא, כגון קידושין. וממילא לא ייתכן שחכמים הקנו לאדם את הד' אמות, כיוון שאין זה בכחם.

ועפ"ז קשיא נמי לשי' התוס': לדינא ד' אמות קונות גט[11], היינו שמגורשת מדאורייתא – ומוכח שהקניין נחשב גם לדינים מדאורייתא, מה שאינו לשי' התוס' שאין בכח חכמים להקנות עד כדי שיוקנה לו הדבר אף לגיטין וכיו"ב? ואת"ל שזהו כיוון שכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, וכשמגרש ע"י קניין ד' אמות הקידושין לא חלים למפרע ולכן מגורשת, יוצא שילדיהם נולדו באיסור - שהרי לא היו קידושין, ועוד, שעי"ז יפטור עצמו מכתובה כשיבוטלו הקידושין מעיקרא? ומובן, שקשה לומר שחכמים חידשו קניין ד' אמות עד כדי כך?

ולכאורה אפשר לומר הביאור בזה: בשערי יושר[12] מחלק בגדר למפרע כשהתנה אדם תנאי כדי שמעשהו יחול. ובהקדים: המקדש מעכשיו על תנאי (שאינו בידה, כגון שתזרח השמש מחר), חלים הקידושין רק מרגע קיום התנאי ולא מהרגע שהתנה. כלומר, הקידושין אכן חלים למפרע ומקודשת מכח מה שקידש אז, אלא שרק מעכשיו יש לדון בכל הדינים המסתעפים כאילו חלו הקידושין למפרע כבר אז. היינו שלמפרע כאן פירושו שרק מכאן ולהבא נדון בכל הדינים שמסתעפים מהקידושין כאילו חלו למפרע. וגדר אחר בלמפרע מצינו בעד זומם שנפסל למפרע[13], שעד זומם שנפסל היום על עדות שהעיד לפני שבוע, כל מה שהעיד מיום העדות ועד שנפסל פסול. דכאן גדר הלמפרע הוא שכבר מאז הוא פסול (ולא כבקידושין שאין הפירוש ממש שמקודשת מאז ואפילו קודם שנתקיים התנאי) כי אליבא דאמת כבר מאז הי' גליא כלפי שמיא שהוא שקרן, ולכן כעת כשנפסל נפסל למפרע.

וכך גם בהמקדש מעכשיו אא"כ תזרח השמש: אי"ז שהקידושין מתבטלים למפרע, אלא רק מכאן ולהבא, כי אין לי סיבה שהקידושין לא יחולו קודם שזרחה השמש.

10. סימן תכ"א אות ו'.

11. מקורות שבהערה 5.

12. שער החזקות פרק י'.

13. בב"ק עב, ב.

וכן בנידו"ד, שהמקדש אדעתא דחכמים ("כדת משה וישראל") קידושיו חלים כעת, וכשיתקנו חכמים שאין הקידושין חלים אזי מכאן ולהבא לא יחולו, כי כנ"ל - כשאין סיבה לומר שכבר אז היו מבוטלים אי"ז חל למפרע.

ועפכ"ז מובן כיצד תקנה הגט ואעפ"כ לא אי"ז שנולדו ילדיה באיסור, דאע"פ שהקידושין בטלים למפרע הגט חל מכאן ולהבא[14].

אך יש לדחות דבריו, דהנה מצינו[15] שהשומר פרת חבירו ונגנבה ושילם ולא רצה להישבע, הרי כשיימצא הגנב ישלם הכפל לשומר. ומעמידים בגמ' שקנה השומר את הכפל מהבעלים בשעת הפיקדון, שמקנה לו הבעלים את הכפל מעכשיו אי תיגנב ותרצה ותשלמני. ולדברי השערי יושר אינו מובן כיצד קונה את הכפל משעת הפיקדון עד כדי שנחשב שבשעת הגניבה הי' השומר בעליו של החפץ, דהרי אין כל סיבה שהלמפרע יחול גם על דברים שקרו טרם ששילם[16]?

ג

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בדבר אברהם מוכיח[17], שבגדר רה"ר נחלקו רש"י והתוס'[18]: לרש"י רה"ר הינה הפקר ואינה בבעלותו של א"א, ואילו לתוס' רה"ר הינה בבעלות כולם, קניינו של הציבור.

[וא"כ, לדעת רש"י שרה"ר היא הפקר, הרי שבכדי להקנות לאדם את הד' אמות ברה"ר לא הוצרכו חכמים להפקיע השטח ממאן דהוא, וממילא אין כל מניעה שייקנו **השטח ממש** לאדם. ולשיטתו ברור, שחכמים הקנו לאדם את ד' האמות.]

---

14. אך כ"ז הוא רק כדעת השערי יושר, אולם יש החולקים עליו.

15. ב"מ לג, ב.

16. ועוד, דבהמשך מקשה הגמ' דאי מקני לו את הפרה משעת הפיקדון מדוע אין גיזותיה וולדותיה שנולדו לאחר הפיקדון שייכים לשומר. ולכאורה, אי חל הקנין רק מכאן ולהבא, אינה מובנת שאלת הגמ', דהרי אין סיבה שיהיו הוולדות של השומר – כי חל הקנין מכאן ולהבא בלבד?

17. סימן א' סי"ח.

18. בבא קמא קיג, ב.

ובקובץ שיעורים[19] מחלק בין קניינם של ציבור לקניינם של שותפים, ומבאר שבקנין ציבור – קרבנות ציבור למשל[20] - אין ברירה. היינו שאין לכל אחד חלק שהוא חלקו ומצטרף לכולם, כ"א כולם שייכים בכל. משא"כ בקנין שותפים, יש ברירה (כגון שותפים בחצר שא' נדר שלא יהנה מחלק חברו, יכול להשתמש בחצי מהחצר כי ניתן לברר[21]; משא"כ באם לא הייתה ברירה, שאז היה אסור להשתמש בכל החצר) ויכולים לחלקו ביניהם.

ומדבריו נפקא, אשר לתוס' הסוברים שרה"ר היא קנין ציבור, אין בה ברירה אלא כולם שייכים בכל רשות הרבים.

ד

ומקודם צ"ב בדעת התוס', ע"י איזה מן הקניינים נקנתה רה"ר לרבים.

בפרי משה[22] חוקר, מהו גדרה של 'בעלות': האם הקנין הוא הבעלות, או דלמא השליטה בחפץ ולא הקנין היא הבעלות. והנפק"מ הוא, במקרה שאדם גוזל איסור הנאה מחברו: באם הבעלות הינה הקנין לבד, הרי שעבר הגוזל משום לאו דלא תגזול; משא"כ באם גדר הבעלות היא השליטה בחפץ, הרי שכאן אין החפץ בשליטת הנגזל שהרי אסור בהנאתו, ואין הגזלן עובר בלא תגזול.

ומוכיח, שכן היא שי' התוס'[23], שרה"ר הינה בבעלות הרבים משום שימושם בה, שזהו גדר בעלות.

ועפ"י כהנ"ל יובן כיצד תקנו חכמים שדאשל"א קונות לו:

19. בבא בתרא אות ת"ד.

20. ומוכיח שאין דין קרבנות הציבור שווה לקרבן שמביאים שותפים, שהרי קרבן נדבה של ציבור אינו מגיע מן העוף וקרבן נדבה של שותפים ישנו אף מן העוף (ראה רמב"ן עה"ת פ' ויקרא פסוק ב', ד"ה 'קרבנכם').

21. נדרים מד, ב.

22. קניינים ב'.

23. ומוכיח עפ"י מהגמ' בפסחים כט, א: בנוגע לדינו של חמץ לאחר הפסל מחלקת המשנה – של גוי מותר, אך של יהודי אסור אף בהנאה. ומקשה הגמ' שהמשנה כמאן, אי כר' יהודה הלומד מפסוק שחמץ אחר הפסח אסור בהנאה, מסתמא אין הפסוק מחלק בין יהודי לגוי, ומתרצת שיש לר' יהודה גז"ש ("שאור שאור") שהגוי אינו באיסורי החמץ כלל, אף לא בתוך הפסח (והמשנה נקטה במקרה דלאחר הפסח כדי לחדש שביהודי אסור). ונחלקים רש"י ותוס' שם מהו שמותר חמץ הגוי בפסח, דלרש"י מותר אפי' לאכלו ואין עוברים עליו, אך התוס' הקשו שבאם מביא הגוי ליהודי לאכול נעשה החמץ של היהודי, ולשיטתם עובר עליו. א"כ מוכח, שלתוס' 'בעלות' היינו השימוש.

הא דלדעת תוס' רה"ר היא בבעלות הציבור, זהו באופן דאין ברירה, כלומר שלכל אחד יש חלק בשטח, אלא שאינו יכול להצביע ולומר מהו חלקו. וצ"ל, שגם רבינו יונה סובר כן.

ועפ"ז יובן, כיצד אף לרבינו יונה והתוס' יכולים חכמים להקנות לאדם חפץ בד' אמותיו: אין הפירוש שהקנו הם לו את הד' אמות, אלא שהפקירום מכל שאר אנשים בעלמא. ולזאת מודה גם רבינו יונה, אשר בכח בי"ד להפקיר. וברגע שהופקרו הד' אמות מכולם חוץ מהעומד בהן, והרי יש לו חלק ברה"ר, הוא קונה לא בהקנאה מיוחדת אלא ע"י שהד' אמות שלו.

בסגנון אחר: תקנת חכמים דד' אמות של אדם קונות, היא רק סילוק שייכותם של כל האנשים מן השטח. כיוון שרה"ר משותפת לכולם, וגם לקונה – ברגע שהפקיר בי"ד והפקיע את 'שותפותם' של כל העולם בשטח, נותרו ד' האמות שלו ולכן קונה ממילא.

ועפ"ז מתורצות שאר הקושיות, דחכמים לא ביטלו את הקידושין מעיקרא אלא רק הוציאו את כולם מרה"ר, ובכך קונה אפילו מדאורייתא. ובודאי שנולדו בניו בהיתר וחייב בכתובה.

יישוב קושיא ברש"י בעניין שני שותפין

יביא דברי הגמ' דשותפין שגנבו חייבין ופרש"י ע"כ // יביא קושיית האחרונים ערש"י מדברי הגמ' בבור של שותפין // יוכיח דאין לבור גדרי ממון ויימצא רש"י מיושב יפה יפה

הנ"ל

א

איתא במסכתין[1]: "אמר רמי בר חמא זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו .. אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו .. (ומוכיח:) תדע, שאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור – ושותפין שגנבו חייבין. מאי טעמא לאו משום דאמרינן מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ש"מ".

ופרש"י: "ואילו שותפין שגנבו. והאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו אמרינן בבבא קמא דחייבין". וחולק עליו תוס': ".. אלא שותפין שגנבו שהגביהו שניהם".

כלומר: רבא מסביר ששותפין שגנבו חייבין שניהם מטעם דמגו דזכי לנפשיה זוכה אף לחבירו. לרש"י הפי' ב'שותפין שגנבו' הוא ששותף א' גנב לדעתו ולדעת חבירו, וכיוון שזוכה לעצמו זוכה אף לשותף למרות שהשני כלל לא גנב בפועל. נחלקים עליו תוס', ולשיטתם הפי' הוא ששני השותפין גנבו והרימו החפץ הגנוב יחדיו. וממילא, פירוש דברי רבא הוא ששניהם חייבין - היינו ששניהם קנו את הגניבה למרות שהרימוה יחדיו (ולכאורה כששניים מרימים אינם אמורים לקנות כי כל א' מפריע לקניינו של השני) - דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

---

1. ח, א.

ב

מצינו בב"ק[2]: "בור של שני שותפין עבר עליו הראשון ולא כסהו והשני ולא כסהו השני חייב". ומבררת הגמ'[3]: "בור של שני שותפין היכי משכחת לה .. אי דשוו שליח תרוויהו ואמרי ליה זיל כרי לן ואזל כרה להן אין שליח לדבר עבירה (רש"י: להתחייב שולחו, אלא שליח מיחייב. אלא סברא הוא דאמרי ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין)". היינו, שהגמ' דוחה את האפשרות שבור של שני שותפין היינו ששלחו שליח שחפר עבור שניהם, שהרי במקרה כזה הבור ייחשב כשל השליח לעניין תשלומי נזקו (משום דאין שליח לדבר עבירה), ולא של השותפין ששלחוהו.

ומכאן הקשו האחרונים[4] ע"ד רש"י הנ"ל: אפשר להעמיד שהשליח לחפור הבור הוא אחד מהשותפין בו, דלרש"י הרי כשעובר עבירה עבור שניהם לא רק המבצע בפועל מיחייב, דלא אמרינן אין שליח לדבר עבירה. וקשה, מדוע דחתה הגמ' והסיקה דבור של שני שותפין אי אפשי דיהא ע"י שליח?

ונשארים בקושייה.

ג

ונראה ליישב הקושי ברש"י, ובהקדים.

איתא בגמ'[5]: "אמר ר"א משום רבי ישמעאל: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה". היינו, דהבור הרי אינו של החופר דהרי הוא ברה"ר שאינה ברשות אדם יחיד, וחייב בנזקיו בגזירת הכתוב ולא מכח בעלותו על הבור. וכן בחמץ משש שעות ולמעלה בי"ד ניסן, שהפקיעתו התורה מרשות בעליו, ועד כדי פסק הגמרא[6] אשר המקדש אשה בחמץ משש שעות אינה מקודשת, כי אין לו כל שווי ממוני.

2. פרק ה' משנה ו'.
3. ב"ק נא, א.
4. ראה 'משמרות כהונה' כאן.
5. ב"ק כט, ב.
6. פסחים ו, ב.

וכן כ' הר"ן[7] להדיא: "שני דברים אינן ברשותו של אדם: **שאינן שלו**, ועשאן הכתוב כאילו הן שלו להתחייב עליהן".

א"כ, מובן אף לגבי בור, ש'אינן ברשותו של אדם' היינו שאין להם כל גדרי ממון, וחייב עליו מגזירת הכתוב.

וממילא סרה בפשטות קושיית האחרונים ברש"י, שהרי בבור א"א לומר שא' יחפור עבור שניים, כי הרי הטעם שיכול לגנוב עבור שותף הוא משום מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה – ובבור אין שייך לומר שזכי לנפשיה דהרי אינו בעלים עליו כנ"ל (דאין לבור גדרי ממון היחיד), אלא שחייב בנזקו כי "עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו".

7. פסחים שם.

בגדר הודאת בעל דין

יציע הספק ד"תקפה אחד בפנינו" ודברי הרא"ש לעניין אם שתק מתחילה ועד סוף // יביא מחלוקת בגדר הודאת בעל דין ויקשה על דעת מהר"י בן לב מהסוגיא דלעיל // ינסה ליישב

הנ"ל

א

גרסינן במסכתין[1]: "תקפה אחד בפנינו מהו... דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מדאשתיק אודויי אודי ליה או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן".

כאשר ישנם שני אנשים שאוחזין בטלית וזה אומר כולה שלי וכן טוען רעהו, וכאשר הגיעו לבי"ד תקף אחד מבעלי הדין את הטלית מידי חבירו, והנתקף שתק, ורק לאחמ"כ צווח וטען שתקף ממנו שלא כדין, ובדין זה מסתפקת הגמ' אם מתייחסים לשתיקתו כהודאה אע"פ שצווח אח"כ, או שכאשר צווח אגלאי מילתא שלא הודה לתוקף מלכתחילה – ושתק כי סמך על הדיינים שימחו בו.

אולם פשיטא לן דלכו"ע אם שתק הנתקף מתחילה ועד סוף ולא מיחה, הטלית שייכת לתוקף ושתיקתו נחשבת כהודאה. וכתב הטור[2] בשם הרא"ש, שאף אם יגיעו אח"כ עדים ויעידו שהטלית שייכת לנתקף – הטלית תישאר אצל התוקף, משום שקיי"ל[3] ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", ושתיקתו ה"ה כהודאה ומוכיחה שהטלית שייכת לתוקף.

1. ו, א.
2. סקל"ח ס"ו.
3. קידושין סה, ב. ועוד.

ב

בנוגע לטעם דין "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" נחלקו המהר"י בן לב והקצות החושן[4]:

כאשר אדם מודה שחייב ממון לחבירו, אע"פ שבאו מאה עדים שכבר פרע, הדין הוא שצריך לשלם, ולדעת המהר"י בן לב הטעם לכך הוא משום שהודאת הבעל דין היא **התחייבות** לשלם, ומעתה יהא חייב ללא קשר למידת הנאמנות של דבריו בנוגע לחוב שהתחייב לחבירו, כיוון שבדבריו חייב את עצמו לשלם גם אם לא היה חייב בכך.

אולם הקצות החושן כתב שאין זה משום התחייבות, אלא גזירת הכתוב שאדם נאמן לחייב את עצמו, כפי שכתב רש"י[5] "דכתיב "אשר יאמר כי הוא זה" הרי שסמך על מקצת הודאתו", ואנו מאמינים לאדם שמחייב עצמו שאכן התחייב. אבל לולא גזירת הכתוב אין לומר שיהא אדם נאמן לחייב עצמו מצד נאמנות, שהרי אדם קרוב אצל עצמו וכשם שקרובים אסורים להעיד אף לרעת קרובם, כך אין לאדם לחייב את עצמו, ולכך קמ"ל הפסוק "כי הוא זה" שנאמן אדם לחייב עצמו.

והנה, לכאורה עפ"י מה שהבאנו בשם הרא"ש בביאור דברי הגמ', קשה על שיטת המהר"י בן לב שהרי אי נימא כשיטתו לא יובן – וכי משום ששתק הנתקף ה"ז כאילו התחייב מחדש ממון לחבירו? אבל לפי שיטת הקצות החושן יובן בפשטות, שהרי התורה גזרה שנאמין לאדם לחייב עצמו, וכאן משתיקתו של הנתקף מתגלה לנו שהדין הוא עם התוקף והטלית הייתה שייכת לו מעיקרא.

ג

ואולי יש לבאר שיטת המהר"י בן לב בדא"פ, דהנה הקשה בקצות החושן לפי שיטתו: איך הודאת בעל דין תועיל כנגד עדים אחרים, שהרי הלימוד מ"כי הוא זה" קמ"ל רק שלאדם יש נאמנות לחייב עצמו ושלא נפסול אותו לגמרי כדרך שאר קרובים, אבל לעניין זה שהודאת בעל דין תסתור דברי עדים אחרים לא משמע מהפסוק.

ועפ"ז אולי י"ל, שגם המהריב"ל מודה דבכל דוכתא יש נאמנות לאדם על עצמו מן התורה מהפסוק "כי הוא זה" - כדברי הקצוה"ח, ולא צריכים לומר שהוא משום התחייבות, ולכן

---

4. קצות החושן סל"ד ס"ק ד'.

5. קידושין סה, ב ברש"י ד"ה הודאת בעל דין.

מובן שכאשר תקפה אחד בפנינו והוא שתק מתחילה ועד סוף אנו אומרים שהטלית שייכת לתוקף ומשום נאמנות גם לפי ה"מהרי"נ לב", אבל כאשר ישנם עדים שמכחישים את דבריו, ולא מצינן למימר שזהו משום נאמנות, אזי נאמר שהוא משום התחייבות של הבעל דין.

היינו שהתורה חידשה שלא רק שאדם יכול לחייב את עצמו דזה פשיטא, אלא אנו מאמינים לו שכן היה באמת ולכן גם שתיקה כהודאה ויהא חייב מצד נאמנות, אבל אם יש עדים כנגדו ולא שייך למימר הטעם דנאמנות – עדיין הבעלים יכול לחייב את עצמו.

וצ"ע.

קנין חצר בגט משום סברא

יביא מחלוקת רש"י והתוס' כיצד חצר משום יד אתרבאי // יקשה אמשמע מדברי רש"י שבפשטות חצר דינה כשליח // יבאר דחולקים בגדר שליחות // ועפ"ז תובן דעת רש"י // יציג בקצרה יסוד לדברים

הת' **אבנר איתן הלוי מיכאלי**
תלמיד בישיבה

א

עה"פ[1] "כי יקח איש אישה גו' מצא בה ערוות דבר וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו", דורשת הברייתא[2]: "ידה - אין לי אלא ידה, גגה חצרו וקרפיפה מנין? תלמוד לומר "ונתן", מכל מקום". כלומר, הברייתא דורשת שהבעל יכול לתת גט לאישה לא רק לתוך ידה ממש, אלא צריך רק שיכניס הגט לרשותה. ומברייתא זו מוכיחה הגמ', שלכו"ע חצר מועילה לקנות בגט לא משום שליחות אלא משום 'יד'.

ונחלקו רש"י ותוספות מהי הוכחת הגמ' שחצר בגט קונה משום 'יד':

לדעת תוס'[3], הוכחת הגמ' שחצר בגט משום 'יד' היא מדברי התנא. כלומר: מכך שלא חילק התנא בין גט שניתן בחצר ברצונה של האישה לגט שניתן בע"כ, וכן בין אישה קטנה (שאינה בתורת שליחות) לאישה גדולה - מוכח שבכולם מועילה חצר. ואם חצר בגט משום שליחות, איך אפשר לגרש ע"י חצר אפי' בע"כ של האישה? ומכאן שחצר בגט משום 'יד'.

1. דברים כד, א.
2. ב"מ י, ב.
3. שם ד"ה "ואי משום".

אך לדעת רש"י[4], לומדת הגמ' שחצר משום 'יד' מכך שריבתה תורה חצר בגט, שוודאי כוונתה לחצר מתורת 'יד', שאם נאמר מ'תורת שליחות', הרי כבר למדנו שהאישה עושה שליח ומהו החידוש? אלא קמ"ל שחצר בגט משום 'יד'.

ומבואר מדברי רש"י, שלאחר שחידשה התורה שליחות, מצד הסברא אין לחלק בין שליח בר דעת לחצר. ובזה נחלקו רש"י ותוס', האם לאחר שחידשה תורה שליחות בבר-דעת יש לחלק בין שליח אנושי לחצר.

וכבר הקשו רבים ערש"י[5], מדוע לא צריך פסוק להשמיענו שחצר מועילה מתורת שליחות, והרי אינה ברת דעת - ובמה היא עדיפה מחרש שוטה וקטן שנתמעטו משליחות?

ובשיטמ"ק הביא[6] שאדרבה, מצד הסברא הפשוטה דווקא חצר היא שלוחו של אדם באמת, שהרי בה מתבטא הביטול הכי חזק למשלח - והחיסרון בחש"ק וגוי זהו מיעוט מיוחד בפסוק, והוא דווקא בגלל שיש בהם קצת דעת. ז"א: מצד אחד הם כבר מציאות לעצמם, אולם מכיוון שאינם לגמרי ברי-דעת אינם יכולים לבטל את עצמם למשלח, ולכן אין בהם דין שליחות.

ב

וי"ל, דמחלוקתם (האם שליחות בחצר היא סברא פשוטה או לאו) תלוי' בחקירה הידועה של האחרונים[7] בגדר שליחות, וכדלקמן:

ישנם כמה דעות מהו גדרו של שליח:

א. השליח **כגופו** של המשלח ממש, וכאילו השולח בעצמו עשה המעשה. והשליח אינו מציאות לעצמו כלל (בלשון אדמוה"ז: ה"ז כאילו אוחז ידו של חברו, ונעשית כידו אריכתא של המשלח[8]).

---

4. כך ביארו הראשונים ברש"י שם ד"ה ת"ל.
5. תוס' רבנו פרץ, פני יהושע, מהר"ם.
6. ד"ה ת"ל ונתן בשם מהר"י אבוהב.
7. לקח טוב להר"י ענגל כלל א', לקו"ש חל"ג פ' קרח שיחה ב'. ובכ"מ.
8. שו"ע אדה"ז סרס"ג סכ"ה בקו"א.

ב. השליח נשאר אדם לעצמו, אולם פעולותיו ומעשיו מתייחסים לשולח, כאילו השולח עשאם.

ג. גם פעולותיו של השליח הן מעשיו-שלו, אלא שחידשה תורה בשליחות **שתוצאות פעולותיו** יתייחסו לשולח והוא האחראי לתוצאה.

א׳ החילוקים בין הדרגא הא׳ לב׳ וג׳ הוא, שבדרגא הא׳ אין כלל מציאות של שליח וניכרת רק מציאות המשלח, משא"כ בשאר הדרגות ישנו מציאות של שליח אלא שהוא מבטל עצמו למשלח.

ועפ"ז אפשר לומר, שלדעת רש"י שהתורה חידשה שליחות, היינו שליחות כאופן הא׳ **שאין כלל מציאות של שליח**, ורק מציאותו של המשלח היא שמתבטאת. ולכן חצר כ"ש שתועיל מתורת שליחות, שכן היא אפילו לא צריכה לעשות מאומה בבחירתה להתבטל למשלח, והביטול שלה חזק יותר אף משליח בר דעת.

ואילו לדעת תוס׳ התורה חידשה שליחות כאופן הב׳ או הג׳, **שישנו מציאות של שליח אך הוא מבטל עצמו** - וממילא בחצר זו סברא פשוטה שלא תועיל, שכן בשליחות רגילה ישנו המציאות של שליח בר דעת **שעושה פעולה** כדי להתבטל למשלח, והרי כאן אין לחצר דעת כדי שתבטל עצמה למשלח. וממילא צריך **לחדש** ששליחות מועילה בחצר, ולא די בסברא כרש"י.

ג

ויסוד לדברים, שנחלקו רש"י ותוס׳ בגדר השליחות, מצאתי במקום נוסף. שיש שביארו[9] עי"ז המחלוקת בתופס לבע"ח[10], שלדעת רש"י במקום שעשוהו שליח אין בזה דין חב לאחרים, משום שסובר ששליחות היא כאופן הא׳ שהשליח נעשה ממש כגופו של המשלח, ולכן אין פה דין תופס לבע"ח שהרי זהו כמו שהמלווה תפס. ואילו לדעת תוס׳ שליחות היא כאפן הב׳ או הג׳, וכיוון שהשליח נחשב לאדם אחר, ישנו חסרון שאינו יכול המשלח לשולחו בדברים שאינם תלויים בו אלא באחרים, ואכ"מ והובא כאן בקיצור.

9. הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי בקובץ שומרי החומות (י"ל ע"י צא"ח, תשד"מ). הרב לייבל שפירא בקובץ אהלי תורה, שביאר כך אך הסביר זאת באופן אחר.

10. ב"מ י, א בתוס׳ ד"ה תופס לבע"ח וברש"י ד"ה לא קנה.

'אינה ברשותו' בכמות ואיכות

יציג מסקנת הסוגיא דתקפו כהן // יביא קושית גליון הש"ס ותירוצי האחרונים // יסביר שנחלקו בהגדרת השליטה בחפץ המכניסה לרשות הגזלן, ויקשה מהו ההכרח לגיליון הש"ס // מקדים מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש האם משיכה מדאורייתא, ויביא ביאור המחלוקת לרוגוצובי // עפ"ז יבאר בדרך אפשר ההכרח לגיליון הש"ס // יקשר מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש לשיטתייהו שביאר רבינו // יביא ביאור רבינו ברשימות לשיטתייהו עפ"י חסידות ומקשר לשיטתייהו בנגלה

הנ"ל

א

גרסינן במסכתין[1]: "ההוא מסותא דהוו מנצו עלה בי תרי, האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא, קם חד מינייהו אקדשה כו'". כלומר: הגמרא מביאה מעשה על מסותא (בית מרחץ) ששנים טוענים עליה בעלות, וקם אחד והקדישה. ומסתפקת הגמ' האם חל ההקדש, היינו האם ההקדשה הועילה להפכו לשלו כאילו תקף והוציא מיד השני[2].

ופשטה הגמ' את הספק מרב נחמן, דאמר: "כל ממון שאין (בעליו) יכול להוציאו בדיינין (כלומר שלבעלים אין ראיה עד כדי שיוכל להוכיח בבי"ד שהממון שלו, אם) הקדישו אינו קדוש". וא"כ, הכא גבי מסותא שאין למקדיש ראיה, ה"ז חשיב ממון שאין יכול להוציאו בדיינין שאין הקדשו קדוש, וממילא הכא אין הקדשו מועיל כתקיפה להפכו לשלו.

1. ו, א.
2. ביאור הספק ראה בתוס' (ד"ה דהא), ר"ן, תוס' הרא"ש, ריטב"א. ואכ"מ.

ומקשה הגמרא, שאפי' אי הווה המסותא שלו עדיין לא יכול הי' להקדיש לפי שאינה ברשותו[3], שהרי השתא אין המסותא ברשותו? ומעמידה הגמ' במסותא מקרקעי, דבקרקע אין חיסרון של אינה ברשותו. והטעם ביאר רש"י[4], משום שקרקע ברשות בעליה עומדת ואין בה קניני גזילה, שהרי אין הגזלן יכול לשנות את מהותה כבחפץ וכיו"ב, וממילא אין כאן חיסרון של אינה ברשותו.

ב

ורעק"א בגיליון הש"ס[5] הקשה, שהרי יסוד התירוץ במסותא של מקרקעי הוא שאינה נכנסת לרשות הגנב, וא"כ יכולה הגמ' להעמיד שמדובר במסותא מטלטלי, אלא שלא הייתה ברשות הגזלן בזמן שהשני הקדיש. ומקשה, מדוע העמידה הגמ' במסותא מקרקעי. ונשאר בצ"ע.

והקובץ שיעורים[6] תירץ קושיתו, שמטלטלין אע"פ שאינם ברשות הגזלן אלא רק ביכולתו לקחתם ולהצניעם, מיד נחשבים שלא ברשות הבעלים. משא"כ בקרקע שלא יכול הגזלן להצניעם. ולכן העמידה הגמ' במסותא מקרקעי דווקא, כי במטלטלין גם כשאינם ברשות הגזלן קיים החיסרון דאינה ברשותו ואינו יכול להקדישם בין כה (ולא רק מטעם שאינו יכול להוציאו בדיינין).

ומדבריו נפקא, שחלוקים האחרונים בהגדרת החיסרון דאינה ברשותו. אליבא דהקוב"ש השליטה הנדרשת לגזלן היא שכרגע יכול לשנותו (להעלימה ולהבריחה), ולדעתו זוהי שליטה בגוף החפץ; ואילו לרעק"א צריך החפץ להיות ממש בידי הגזלן, שכבר יחולו עליו קניני גזילה.

וצ"ל מהו ההכרח לדעת רעק"א שעל החפץ להיות בידי הגזלן ממש, דלכאורה צריך להבין בדברי הגמ' כשיטת הקובץ שיעורים, וכללא הוא דאין מקשים בדוחק[7] - ובפרט שנשאר בצ"ע?

---

3. "כגון גיגית" רש"י ד"ה במסותא מטלטלי, כך הבינה הגמרא בהוו"א.
4. רש"י ו' ע"א ד"ה מקרקעי.
5. ד"ה במסותא.
6. ב"ק אותיות ט'-י'.
7. תורת מנחם תשמ"ז עמ' 553: "אין מקשים בדוחק אא"פ להפריך ענין מסוים רק אם יש ע"ז ראי' חזקה".

ג

ויובן זה בהקדים מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש[8] מהו הקניין המועיל מדאורייתא. ריש לקיש סובר שמן התורה צריך לקנות במשיכה ונתינת כסף אינה מועילה לקניין, ואילו לר' יוחנן מן התורה קנין הוא נתינת כסף, וקנין משיכה הוא מדרבנן - שגזרו חכמים שהקניין יושלם במשיכת הלקוח, משום שייתכן שיקנה אדם חפץ בכסף וישאירו מעט אצל המוכר, וכשתפרוץ שריפה לא יטרח המוכר להצילם כי כבר אינם שלו, ונמצא הקונה נפסד שגם שילם וגם נשרף ממונו.

וטעם מחלוקתם מבאר הרוגוצ'ובר[9], שנחלקו מהו מהות החפץ, העצם או השווי; לר' יוחנן עיקר החפץ הוא השווי שלו, ולכן קנין כסף מועיל מדאורייתא - דכדי להעביר שווי מרשות לרשות אין צריך לפעול בגוף החפץ (משיכה, הגבהה, מסירה) אלא מספיק שיהא נקרא ע"ש הקונה, וממילא ברור שקנין כסף מועיל מדאורייתא. ולריש לקיש עיקר החפץ הוא גוף החפץ, וממילא כדי שיקנה הלוקח צריך להעביר אליו את עיקר החפץ, וקנין ע"י כסף לא יועיל שהרי גוף החפץ לא אצל הלוקח.

וי"ל שבזה נחלקו האחרונים לעניין השליטה הנדרשת להוצאה והכנסה לרשות:

לדעת רעק"א עיקר החפץ הוא השווי, וממילא הא שיכול הגזלן להעלימה אינו נחשב שעיקר החפץ ברשותו, אלא צריך שהגזלן יגזול עד כדי קניני גזילה ממש. משא"כ לקוב"ש העיקר הוא גוף החפץ, ובעצם זה שיכול להעלימה די כדי להחשיב את החפץ כברשות הגזלן (ואע"פ שלא נעשו קניני גזילה), כי שולט בגוף החפץ.

ועפ"ז יובן הכרח רעק"א שלא רצה להסביר שמסותא מטלטלין ה"ה ברשות הגנב אע"פ שלא לקחה עדיין, כיוון שיכול להעלימה: במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש הנ"ל הלכתא כר' יוחנן[10], היינו שהעיקר בחפץ הוא השווי, ולכן לא סגי בכך שיכול להעלים את גוף החפץ אלא עליו לגוזלו בקניני גזילה. וממילא צ"ל שרעק"א נוקט בדבריו כשי' ר' יוחנן, שהרי החיסרון "שאינה ברשותו" הוא רק לדעת ר' יוחנן[11], ואילו לדעת ריש לקיש אפשר להקדיש דבר שאינו ברשותו[12].

8. ב"מ מז, ב.
9. בצפע"נ מהד"ת, דף לא, ב. מפענח צפונות עמ' ע"ז.
10. ב"מ שם. רמב"ם הלכות מכירה פ"ג ה"א.
11. ב"ק סט, ב.
12. שם סח, ב.

ולקובץ שיעורים אפ"ל, שיבאר מחלוקת ר' ויחנן וריש לקיש כביאור החידושי הרי"ם[13], שביאר בפשטות שלרבי יוחנן המקנה הוא המחיל את הקנין ולכן סגי בכך שמקבל את המעות, ולריש לקיש הקונה הוא המחיל ולכן הוא צריך למשוך.

ד

ומענין לענין. ידועה חביבות כ"ק אדמו"ר לדרך הלימוד "לשיטתייהו", חיבור דינים וטעמי מחלוקות עפ"י סברא אחת, שהיא עומק שיטתו של בעל המימרא המשליכה את פסיקתו על דינים רבים[14].

וסברא כללית במחלוקות ר' יוחנן וריש לקיש מבאר רבינו[15] עפ"י מחלוקתם האם חצי שיעור ביוה"כ אסור מה"ת[16]: "ר' יוחנן אמר אסור מן התורה, כיוון דחזי לאצטרופי, איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה אכילה אמר רחמנא וליכא". ומביא את ביאורו של הרוגצ'ובי, שלדעת ר' יוחנן השיעור הוא עניין כמותי בלבד ולכן מבחינה מהותית אכילת חצי שיעור היא עדיין אכילה אסורה, ואילו לדעת ריש לקיש השיעור יוצר את מהות האכילה, האיכות, ואכילת פחות מכשיעור אינה נחשבת אכילה כלל ולכן אינה אסורה.

(ועפ"ז ביאר מחלוקת נוספת: "רבי יוחנן אמר: עשירי (מי"א ימי הזיבה) כתשיעי, מה תשיעי בעי שימור אף עשירי בעי שימור. ריש לקיש אמר: עשירי כאחד עשר, מה אחד עשר לא בעי שימור אף עשירי לא בעי שימור. ועיי"ש בביאור רבינו עפ"י המחלוקת בכמות ואיכות[17].)

וי"ל, שאף כאן נחלקו בשיטתם דכמות ואיכות: ר' יוחנן הסובר שעיקר החפץ הוא השווי, אזיל לשיטתי' שהעיקר אינו איכות ומהות החפץ עצמו, אלא דברים חיצוניים ככמות ושווי; וריש לקיש הסובר שעיקר החפץ הוא גוף החפץ, אזיל לשיטתי' שהעיקר הוא איכות ומהות החפץ.

---

13. חו"מ סקצ"ח ס"ב ד"ה ולענ"ד.

14. ראה עוד במבוא ל'אוצר ליקוטי שיחות לשיטתייהו'.

15. לקו"ש ח"ז עמ' 105.

16. יומא עד, א.

17. נדה עב, ב. ועיין עוד גם ההסבר בנגלה ברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת י"ב.

וברשימות[18] ביאר רבינו את מחלוקתם בזמן שומרת יום כנגד יום עפ"י חסידות, והסביר שם בארוכה (ועיי"ש והובא כאן בקיצור) שמצד הטבע - ז' מדות - שייך טומאה ורע, כמארז"ל "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות"[19]. וכנגד ז' המידות ישנם ז' ימי טומאת נידה. אולם בבחירתו של האדם לטמא גם את כוחות השכל - בינה ודעת - וכנגד זה הם תשעה ימי זיבה (חולי שלא עפ"י הסדר הרגיל בטבע). והעשירי הוא כנגד חכמה, כלומר הביטול לאלוקות. ובזה נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש, שלר' יוחנן שענינו עבודת הצדיקים[20], היום העשירי מבטא רתיחת הדמים והקפדה בקדושה, כמו כעס על העוברים על רצונו של מקום, ומצד דרגת הצדיקים גם הרגש כזה נחשב לטומאה. ואילו ריש לקיש הוא בדרגת בעלי תשובה, ולכן רתיחת הדמים וקפידא אצלו אינו ענין של טומאה – ואדרבה: אצל בעלי תשובה מוכרח להיות קפידא וכעס על עניינים בלתי רצויים, כי נצרך להגבלה יתירה שלא ייכשל בהם.

ה

וי"ל שביאורי המחלוקת בנגלה ובחסידות קשורים זב"ז. ובהקדים: ידוע שעבודת הצדיקים היא באופן של אתהפכא, ועבודת בעלי תשובה היא באופן של אתכפיא[21]. והחילוק בין אתכפיא לאתהפכא מתבטא בביטול, שאתכפיא (עבודת בעלי תשובה, ריש לקיש) פירושו שיש לו רצון משלו אך כופה עצמו בהתאם לכוונה האלוקית – ביטול היש, ואתהפכא (עבודת הצדיקים, ר' יוחנן) עניינו ביטול במציאות, שאלוקות נרגשת בו ואינם דברים נפרדים, אין לו כלל רצון לדבר אחר.

ובמק"א מבאר כ"ק אדמו"ר[22] שמעלת ביטול היש מתבטאת בעיקר באיכות, ומעלת ביטול במציאות מתבטאת בעיקר בכמות. ואלו דברי קודשו (בתרגום חופשי): "כבר הוסבר פעם בהרחבה אודות שתי הדרגות שבביטול - ביטול היש, שזוהי, בכללות, העבודה של קבלת עול, וביטול במציאות הנובע מהבנה שכלית - שבכל אחת מהן יש מעלה מיוחדת:

---

18. חוברת י"ב.
19. סוטה ג, א.
20. ב"מ פד, א.
21. ראה מאמר ד"ה "החודש הזה לכם" תשכ"ח.
22. לקו"ש ח"ז עמ' 173. ח"ט ס"ע 72.

"המעלה בביטול במציאות היא לגבי הכמות וההתפשטות של הביטול, אשר מקיף את האדם כולו, בכל כוחותיו, שלא כביטול היש אשר אינו משפיע על כל כוחות האדם.

"והמעלה בביטול היש היא לגבי האיכות והעוצמה של הביטול: כיון שבדרגת ביטול במציאות הביטול נובע מהבנה, הרי אף הביטול עצמו קשור למציאותו והבנתו של האדם. ולעומת זאת, ביטול היש אשר איננו קשור למציאות האדם, שהרי, להיפך מצד מציאותו שלו הוא "יש", ולכן ביטול זה, הקטן בהיקפו אשר הוא מתבטל לקב"ה מצד קבלת עול מלכות שמים, הוא ביטול בעוצמה רבה". עכ"ד.

ועפ"ז אפ"ל הקשר בין הביאור בחסידות לנגלה, שהמעלה בביטול היש מתבטאת בעיקר באיכות – אתכפיא, עבודת בעלי תשובה, עניינו של ריש לקיש; והמעלה הבולטת של ביטול במציאות מתבטאת בעיקר בכמות – אתהפכא, עבודת הצדיקים, עניינו של ר' יוחנן.

ביקור הקב"ה אצל אברהם אבינו

יביאו ביאור כ"ק אדמו"ר שרפואת אברהם מוכרחת להיות ביום השלישי משום שהמצוות צריכות להיעשות בדרכי הטבע ותוך הטבע // יקשו שהרי הקב"ה כל יכול, ויכול היה לבקר את אברהם גם באופן שלא יתרפא // ימשיכו להקשות שהרי שלח ידו במעשה המילה וא"כ הרפואה צריכה הייתה להיות מיד ביום הראשון // עוד יקשו, שבמ"א מבאר רבנו שביקר הקב"ה את אברהם אף ביומיים הראשונים // ועוד, שהרי הרפואה הייתה ע"י גילוי שער הנו"ן - והלא צריכה הרפואה להיות עפ"י הטבע // יבארו דשני גדרים בביקור חולים מצד המקבל או מצד הנותן // ימשיכו לבאר דביקור חולים אצל הקב"ה היינו תהליך // ועפ"ז יבארו כל הקושיות

הת' **אבנר איתן הלוי מיכאלי**
הת' **מנחם מענדל קוק**
תלמידים בישיבה

א

עה"פ[1] "וירא אליו ה'" איתא בגמרא[2] (ורש"י מביא זאת בפירושו עה"ת): "אמר ר' חמא בר' חנינא אותו היום יום שלישי של מילה היה, ובא הקב"ה לשאול באברהם".

וידועה השאלה[3], מנין לגמ' שהיה זה ביום השלישי למילה?

1. בראשית יח, א.
2. ב"מ פו, ב.
3. רא"ם ובאוה"ח כאן.

ומבאר כ"ק אדמו"ר[4], בהקדים הידוע[5] שכוחם של ישראל לקיים מצוות לאחר מתן תורה נובע מהמצוות שקיימו האבות לפני מתן תורה, "מעשה אבות סימן לבנים[6]". ואולם, כיוון שהמצוות שקיימו האבות היו בעיקר ברוחניות, לא חדרו לדברים הגשמיים שבהם נעשו, ובכדי ליתן הכח למצוות שלאחר מתן תורה כן לחדור בגשמיות – היינו ליתן כח לבנים - צריכה הייתה להיות אצל האבות לפחות מצווה **אחת** הדומה למצוות שלאחר מתן תורה. וזהו ענין מצוות מילה, שקדושתה של מצווה זו נשארה - גם לפני מתן תורה - בדבר הגשמי, אף לאחר קיום המצווה. ולכן חיכה אברהם עד שיצטווה עלי', כי בכדי שתחדור בגשמיות בדוגמת המצוות שלאחר מתן תורה יש צורך בציווי מפורש מהקב"ה.

וממשיך רבינו, דא' הפרטים בקיום המצוות לאחר מתן תורה הוא ההשתדלות שהמצוות תתקיימנה בדרכי הטבע, ולא על ידי נס (הטעם לכך הוא דכיוון שהמצוות עניינם לגרום לזיכוך הטבע ולהכניס הקדושה **בטבע**, עליהן להתבצע בדרכי הטבע – כדי שגם טבעו של העולם לא יתבטל אלא יזדכך). ומובן שגם כאשר לפי הטבע ישנם קשיים, אין לבטלם באופן בלתי טבעי – כי אז נפגמת שלימות המצווה.

וע"פ הנ"ל מבאר רבינו את ההכרח ש"וירא אליו" היה ביום השלישי, שכן בפשוטו של מקרא באותו הזמן יום שבו אירע "וירא אליו" הי' גם המעשה ד"וירא והנה שלשה אנשים", שא' מהם היה מלאך רפאל שבא לרפאותו[7] - ואי נימא שריפא את אברהם טרם שסבל מן המילה, הרי ששלימות המצווה נפגמה כי הטבע התבטל (כנ"ל), ונמצא שאין המצווה שקיים אברהם שווה למצוות שלאחר מ"ת, ואין היא מעניקה את הכח לבנים לחדור בעולם ולזככו. וכיוון שהזמן בטבע לתחילת הרפואה מחולי המילה הוא ביום השלישי, מוכרחים לומר ש"וירא אליו" לא הי' קודם לכן.

וממשיך רבינו, שאמנם ע"פ הנ"ל מובן ההכרח בגמרא ש"וירא אליו" היה ביום השלישי, אך עדיין אינו מבואר מדוע דחה הקב"ה את ביקור החולים ליום השלישי ולא ביקרו לפני. ומבאר ע"פ הרמב"ן[8] שכתב וז"ל: "שהיה לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה", ומשמעות הביטוי "ריפוי" שאברהם נרפא **לחלוטין**. ועפ"ז מתרץ, שבשני הימים הראשונים **לא** ביקר הקדוש ברוך הוא אצל אברהם שכן ע"י מראה השכינה היה אברהם נרפא לחלוטין -

4. לקו"ש ח"ה עמ' 77.

5. ראה ספה"מ תש"ו עמ' 102.

6. ב"ר פ"מ, ו.

7. ב"מ פז, ב. פרש"י וירא יח, ב.

8. רמב"ן וירא שם.

וכדי שלא להסיר ממנו את הקשיים המוכרחים לפי הטבע מקיום המצווה, לא ביקרו הקב"ה קודם ליום השלישי.

ב

וצריך להבין:

הקב"ה כל יכול, ויכול היה לבקר את אברהם גם באופן שלא יתרפא.

(וכעי"ז הקשה בשיחה (ס"ג) הנ"ל על ביאורו של האור חיים הקדוש, שביאר הטעם לכך שהקב"ה לא ביקר את אברהם בימים הראשונים ע"פ הידוע שקרובים אינם נכנסים לבקר החולה אלא מיום שלישי והלאה, ולמרות שקרובים יכולים להיכנס - והקב"ה הרי נחשב קרוב לישראל, דכתיב[9] "מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו" - הרי מ"מ, כל הטעם לכך שהותרו הקרובים ליכנס אף לפני היום השלישי למחלת האדם הוא רק בגלל שביקורם לא יגרום פרסום למחלתו של האדם, והרי סיבה זו אינה שייכת לגבי הקב"ה שביקרו "בפרסום כל העולמות", ולכן מבאר האוה"ח מדוע לא ביקר הקב"ה את אברהם. והקשה ע"כ כ"ק אדמו"ר שהרי הקב"ה כל יכול, ויכול היה לבקרו שלא בפרסום.)

ב. בס"א מבאר רבינו שלכאורה ביום הראשון כן ביקר הקב"ה את אברהם, שכן סייע לאברהם למול את עצמו, כדברי רש"י[10]: "שלח ידו ואחז עמו" - ובכך גם ביקר את החולה. וע"פ המבואר בשיחה שביקור חולים של הקב"ה מרפא לגמרי, האיך אברהם לא התרפא כבר ביום הראשון?

וא"א לומר שזהו רק הוו"א לתרץ הקושיא מדוע המתין הקב"ה עד ליום השלישי, אך למסקנא אינו סובר כן, משום ש: א. סו"ס, הרי התגלה הקב"ה לאברהם כשסייע לו למול עצמו, ואינו מובן מדוע שהתגלות זאת לא תיחשב לביקור חולים שמרפא. ועוד והוא העיקר: ב. בהע' 5 נוקט רבינו בפשיטות שכך הייתה **המציאות**, וזלה"ק: "לפענ"ד (בנוגע ליום הראשון) – כנ"ל סעיף א', י"ל בפשטות דביקרו". ואי ס"ל שזהו רק בהוו"א והביאור הנ"ל הוא רק לחביבותא דמילתא ולא כך במציאות, היה יכול לנקוט בפשטות כביאור המפרשים שם שאברהם היה עסוק בענייני המילה[11].

---

9. ואתחנן ד, ז.

10. לך לך יז, כד (ברש"י ישן). והוא מב"ר פמ"ט, ב וילקו"ש נחמי' רמז תתרעא.

11. עיי"ש בגוף השיחה ובהערות ואכ"מ.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא – האיך לא נרפא אברהם כבר ביום הראשון בעת שסייע לו הקב"ה במילה?

ג. במקור השיחה[12] נוקט רבינו אף למסקנת הביאור שהקב"ה ביקר את אברהם **גם** ביום הראשון והשני, ולכאורה סותרים הדברים למה שמבאר כאן, שהמתין הקב"ה מלבקר את אברהם בשני הימים הראשונים למחלתו?

ד. במק"א[13] מבאר כ"ק אדמו"ר, שהריפוי שנעשה לאברהם מחולי המילה ע"י מראה השכינה הוא ע"י גילוי שער הנו"ן שלמעלה **מגדרי הנבראים**, דהיינו דרגת אלוקות כזאת שהנבראים מצ"ע לא יכולים להגיע אליה. ומובן, דכיוון שזהו גילוי שלמעלה מגדרי הנבראים, גם הרפואה מכך אינה עפ"י גדרי הטבע - שהרי עצם זה שהנבראים משיגים הגילוי שלמעלה מגדרם זהו למעלה ממציאותם **הטבעית**. וצ"ב עם המבואר בשיחה כאן שאף הריפוי (התוצאה מהמילה) היה מוכרח להיות באופן טבעי?

ה. בסי"א מביא רבינו את דברי הרמב"ן[14] הנ"ל, "שהיה לו במראה השכינה **ריפוי** למחלת המילה", ומבאר שמשמעות המילה "ריפוי" היא רפואה לחלוטין. ועפ"י הנ"ל שאין להסיר קשיים הנובעים מחמת המצווה, ועפ"י המובא בשיחה שביום השלישי למילה אז הוא שיא המחלה – צ"ב, דהרי זה שנרפא כליל מביקור הקב"ה זהו היפך הטבע שמחלה נעלמת באופן הדרגתי, ונמצא שלא היו כל הפרטים במצווה עפ"י דרך הטבע?

ג

וי"ל הביאור בכ"ז, בהקדים ב' גדרים במטרת מצוות ביקור חולים[15]:

א. ביקור חולים כפשוטו - מצד **הנותן**. דהיינו, שעניין הביקור הוא **שהאורח מבקר**, ולא כ"כ בשביל שיוקל לחולה, דבעיקר מודגשת השפעת **הנותן**.

12. ש"פ וירא תשכ"ה, הוגה ונדפס בהוספות ללקו"ש ח"ה עמ' 312.

13. סה"ש תש"נ ש"פ וירא עמ' 111.

14. רמב"ן עה"ת וירא יח, כב.

15. ראה ש"פ וירא תשכ"ה. הוגה ונדפס בהוספות ללקו"ש ח"ה עמ' 312 וחכ"ה עמ' 70.

ב. "לבקר" מעניין "בקורת תהיה" – שמבקר ע"מ לתקן. דהיינו לדאוג לצרכי החולה, כגון להאכילו ולדאוג לנקיון ביתו וכיו"ב. שכאן העיקר הוא המכוון של המצווה מצד **המקבל** - **שלחולה יוקל ע"י שביקרוהו.**

ובשיחה הנ"ל מבסס כ"ק אדמו"ר את הביאור[16] שע"י ביקור הקב"ה יש רפואה לאברהם ממאחז"ל[17] שביקור חולים "נוטל אחד מששים בחוליו", שכמות זו (שישים מחליו) היינו במבקר בשו"ד, אמנם אצל הקב"ה, ע"י ביקורו נוטל לגמרי את החולי ונפעלת רפואה מוחלטת לחולה. ויוצא מכך, שחלק מגדר מצוות ביקור חולים הוא שהמבקר נוטל אחד משישים מחוליו ועי"ז מקל על החולה. וזהו עפ"י הצד הב' הנ"ל, שמצוות ביקור חולים היינו להקל על החולה.

וי"ל, ששני עניינים הנ"ל בגדר מטרת הביקו"ח הם שני **סוגים** בביקור חולים. ועפ"ז יתורצו ג' הקושיות הראשונות שלעיל (הא', הרי הקב"ה יכול לבקר אף בלי לרפאות. הב', בס"א שם מוכיח שהקב"ה ביקר אף ביום המילה, וא"כ איך לא נרפא אברהם בביקור זה. הג', שמבואר בפירוש בדברי כ"ק אדמו"ר בש"פ וירא תשכ"ה, שהקב"ה ביקר את אברהם אף בימים הראשונים, אלא שרק ביום השלישי ביקורו גרם לרפואה – ואינו מובן החילוק בין הביקורים). די"ל, שאמנם אף בימים הראשונים ביקר הקב"ה את אברהם, אלא שבימים אלו היה זה ביקור חולים כאופן הא' בלבד, היינו מצד **המבקר (ה"נותן")**, **שהייתה רק עצם** הפעולה של הביקור, והי' חסר בעניין השני של ביקור חולים, חיסרון מצד **המקבל**, שאברהם עדיין לא התרפא.

ומש"כ רבינו במקור השיחה שלא ביקר הקב"ה את אברהם בימים הראשונים, ר"ל שלא ביקרו במשמעות **המלאה** של ביקור חולים כנ"ל. ואילו הא שבשיחה כתב רבינו להדיא שביקר הקב"ה את אברהם ביום הראשון למחלתו כשסייעו למול את עצמו, ה"ז ביקור חולים שונה - שלא היה בו את כל הגדרים המלאים של ביקור חולים. ועפ"ז מבואר כיצד הקב"ה ביקר את אברהם בימים הראשונים למחלתו באופן שלא נתרפא.

---

16. סי"א.
17. נדרים לט, ב. ב"מ ל, ב.

ד

אמנם עדיין יש לעיין:

א. מלשון השיחה משמע שבביקור חולים מוכרח שני הגדרים יחד (ביקור מצד המקבל - החולה, ומצד הנותן - המבקר) דכן כתב רבינו[18] (בתרגום חופשי): "ויש בזה ב' ענינים: א' כפשוטו, ביקור חולים. ב' "לבקר" מענין "בקורת תהיה" לבקר על מנת לתקן. **ושני עניינים אלה קשורים זב"ז כיון שע"י ביקור חולים כפשוטו נמשכת גם רפואה.**

ב. עדיין צריך הסברה בהחילוק שבין שני סוגי הביקור חולים, שהרי מבואר מהרמב"ן[19] שכ' "שהיה לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה" - ומשמעות הביטוי "ריפוי" שנרפא לחלוטין, ובפשטות שע"י עצם "מראה השכינה" הסדר בעולם שצריך להיות רפואה, וא"כ צ"ב מהו בדיוק מראה השכינה (ביקור חולים) בלא רפואה.

וי"ל יסוד והוכחה לכך שבב' הימים הראשונים למחלת המילה של אברהם ביקרו הקב"ה ביקור חולים, כדלקמן, ועפ"ז יתורצו שאר השאלות.

ה

בסה"ש תש"נ[20] מבאר כ"ק אדמו"ר החולי והרפואה בשורשם הרוחני. ומביא מהצ"צ[21] וז"ל: "ענין החולים בעולמות עליונים הוא כמ"ש[22] סמכוני באשישות וגו' כי חולת אהבה אני, שבחינת חולת אהבה היא... (ש)תכסוף ותכלה הנפש לדבקה בא"ס ב"ה ממש", והתגלות אוא"ס... הוא רפואה לחולת אהבה זו".

ומוסיף ע"כ רבינו, "שמראה השכינה לעיל שכתב הרמב"ן, היה הריפוי למחלת המילה".

וממשיך לבאר עפ"י הידוע ש"חולה" בגימטריא מ"ט, שרומז למ"ט שערי בינה - "חמישים שערי בינה... **חסר אחד**, וחסרון זה (מ"ט ולא נו"ן) הוא סיבת החולי (חולה בגימטריא מ"ט), שזהו"ע "חולת אהבה", שכוסף ומשתוקק לגילוי שער הנו"ן דבינה".

18. ש"פ וירא תשכ"ה, הוספות ללקוש ח"ה.
19. רמב"ן עה"ת וירא יח, כב.
20. וראה עד"ז בקובץ צדיק למלך ח"ב עמ' 3, ר"ד מדברי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות ש"פ וירא תש"ה.
21. אור התורה לפרשת וירא פח, ב.
22. שה"ש ב, ה.

ועפ"ז מבואר שורש החולי שהיה אצל אברהם, דאברהם ע"י עבודתו וע"י המילה הגיע לשלימות המקסימלית שמצד גדרי הנבראים, דהיינו מ"ט שערי בינה ("התהלך לפני והיה **תמים"23**), ועי"ז שהגיע למ"ט שערי בינה - השגת האלוקות המושלמת מצד גדרי הנבראים - נעשה אצלו ההכרה וההרגשה שעם כל ההשגת אלוקות שלו עדיין **הוא חסר אחד**, שחסר אצלו שער הנו"ן שנברא לא יכול להשיג כ"א בורא, ולכן מצד זה שהיה כ"כ קרוב לכך נעשה "חולה" (מ"ט) - בחי' "חולת אהבה", שנכסף ונשתוקק לגילוי שער הנו"ן - ומזה נשתלשל גם החולי כפשוטו, וזהו ענין חולי המילה אצל **אברהם**.

ועפ"ז מובן שעניין **הריפוי**, בשורשו הוא "וירא אליו הוי'", דהביקור החולים של הקב"ה פירושו גילוי שער הנו"ן שלמעלה מהשגת הנבראים. ובהקדים שהרי כל ענין בקור חולים אצל הקב"ה אינו מובן, שהרי ברור שמעשה הביקור חולים אצל הקב"ה אינו כפשוטו. ומבואר בחסידות[24] שעניין ביקור חולים למעלה הוא התגלות אוא"ס, דהיינו (כנ"ל) התגלות שער הנו"ן הגילוי שלמעלה מגדרי הנבראים, וממילא נפעלת רפואה לשורש החולי ונשתלשל למטה רפואה כפשוטו, כבביקור חולים שלמטה שפועל רפואה.

ולסיכום: חולי המילה - תשוקה לגילוי שער הנו"ן. רפואה, וביקור חולים של הקב"ה - התגלות שער הנו"ן.

ו

ומבאר רבינו דהחידוש ברפואת אברהם, היינו גילוי שער הנו"ן שביום השלישי, נרגשה ונקלט אצל אברהם בג' פרטים:

"וירא" - מורה על **אופן הגילוי**, שאין זה באופן של "מחזה" (רק תרגום של ראיה, היינו לא ראיה ממש) אלא באופן ד"וירא" דרגה נעלית בראיה.

"אליו" - מוסב על **הרואה**, שהגילוי נמשך **אליו** ואינו מתבטל ממציאותו, אלא אדרבא - נמשך וחודר בו בכל מציאותו.

23. בראשית יז, א.

24. תורה אור פ' יתרו מאמר ד"ה משה ידבר ובתו"ח יתרו שפ, א-ב. וכמ"כ מה שאמר שה' מבקר דזהו לכאו' פלא גדול איך שייך למעלה ביקור חולים, ומשמעות פשוטו שה' מבקר חולים שלמטה כמו שביקר לאברהם וגם רופא חולים בעצמו וכו'.

"הוי'" - מורה על **מהותו של המתגלה**, שלא נתגלה רק בחי' אלקים וכיו"ב, אלא נתגלה בחי' הוי', דרגא הכי נעלית.

וזהו החידוש שהיה ביום השלישי בביקור הקב"ה. שרפואת אברהם שע"י גילוי שער הנו"ן (ביקור חולים), הייתה באופן שגילוי זה שלמעלה מכל ציור ולמעלה מגדרי הנבראים - חדר באברהם ע"י המילה בכל מציאותו.

ובהע' 54 בשיחה שבסה"ש תש"נ מסביר הטעם לכך שמיד לאחרי מצוות מילה (שעל ידה הגיע לשלימות שמצד הנברא, מ"ט שערי בינה) נחלה אברהם - כי גם הרגש ד"חסר אחד" (חולה) הוא כתוצאה מהתחלת התנוצצות הגילוי דשער הנו"ן ע"י המילה, אלא שסדר הגילוי דשער הנו"ן הוא באופן שתחילה מורגש חסרונו, שכן זה שמרגיש החיסרון מורה שיש לו שייכות להדבר (דאם אין לו שייכות אין סיבה שיחוש החיסרון), ורק לאחמ"כ נמשך ומאיר אצלו בגילוי.

ומכל הנ"ל נפקא, שגילוי שער הנו"ן, ביקור הקב"ה אצל אברהם, אכן החל כבר מרגע המילה. וככל שבא יותר בגילוי - נעשה אברהם חולה יותר, היינו שהרגיש יותר ויותר בחסרונו של שער הנו"ן, ועד היום השלישי למילה שבו נהי' אברהם בחזקת מהול, דהיינו חזקה ע"כ שאברהם הגיע לשלימות המקסימלית[25] מצד גדרי הנבראים (מ"ט שערים), ומכך נשתלשל שחולי המילה הגיע אז לשיא תקפו. ונרפא לגמרי כשהתגלה אצלו שער הנו"ן באופן ד"וירא אליו הוי'", שיא הגילוי בג' הפרטים כנ"ל.

ועפי"ז מבואר היטב שביקורו של הקב"ה אצל אברהם (גילוי שער הנו"ן) הוא בשלבים, **ובעצם** החל כבר מרגע המילה, אלא שהרפואה נפעלה רק כשאברהם השיג את הגילוי באופן של "וירא אליו הוי'", הגילוי דשער הנו"ן.

ז

ועפ"י יסוד זה יתורצו כל הקושיות:

א. הקב"ה אכן ביקר את אברהם אף בימים הראשונים – היינו שנהייתה השייכות לשער הנו"ן וההרגשה בחסרונו, ועי"ז רק התגבר חולי המילה, "חולת אהבה", ומובן שלא נפעלה רפואה.

25. ע"ש בפירוט יותר הטעם ע"כ שהשלימות דמ"ט נעשית דווקא ע"י ברית מילה, בקובץ צדיק למלך ח"ב עמ' 3.

ב. ומבוארת היטב הלשון בשיחה גם להביאור שביומיים הראשונים הי' "ביקור חולים" בלא רפואה. ואלו דברי כ"ק אדמו"ר (בתרגום חופשי): "ויש בזה ב' ענינים: א' כפשוטו, ביקור חולים. ב' "לבקר" מענין "ביקורת תהיה" לבקר על מנת לתקן. **ושני ענינים אלה קשורים זב"ז כיון שע"י ביקור חולים כפשוטו נמשכת גם רפואה"** - שכן הביקור ביומיים הראשונים הי' הכרחי לרפואה שכן הוא חלק מתהליך גילוי שער הנו"ן, ואע"פ שלא פעל רפואה מיידית, הרי הוא חלק מאופן הרפואה שנפעלה ביום השלישי, וממילא ע"י "**נמשכת** גם רפואה".

ג. ומוכח היטב שגם בב' הימים הראשונים הי' אצל אברהם עניין של ביקור הקב"ה. דביקור הקב"ה הוא גילוי שער הנו"ן, וכבר בימים הראשונים החלה התנוצצות גילוי שער הנו"ן.

ח

ועתה יש לבאר איך הביאור בסה"ש תש"נ, שהרפואה של אברהם אבינו הייתה ע"י גילוי שלמעלה **מגדרי הנבראים** - לכאורה היפך הטבע - עולה עם המבואר בשיחתנו, שהרפואה גם צ"ל באופן טבעי כדי ליתן הכח למצוות שלאחר מתן-תורה לחדור בגשמיות.

ובהקדים: בס"ח מקשה איך הרפואה שהייתה לאברהם היא ע"י מלאך, והרי לכאורה אי"ז רפואה ע"י הטבע. ומבאר עפ"י מאחז"ל[26]: "אין לך עשב למטה שאין לו מזל מלמעלה, המכה בו ואומר לו גדל", שכיוון שהכוחות **הטבעיים** משתלשלים מהמלאכים יכולים האחרונים להיקרא **טבע**, לפי שהם השורש לחוקי הטבע. וממשיך (סי"א) ואומר שאי"ז בסתירה לכך שרפואת אברהם נעשתה ע"י הגילוי ד"וירא אליו", שכן הרפואה שפעל מלאך רפאל שממנו השתלשלה הרפואה כאן בעוה"ז, הרי שבעומק יותר נבעה גם היא מהרפואה שבשורשה נפעלה ע"י "וירא אליו" (גילוי שער הנו"ן).

וממילא צ"ל שגם השורש לריפוי המלאך, היינו הגילוי ד"וירא אליו" (למעלה מגדרי הנבראים כנ"ל) שמשתלשל לעוה"ז בגלוי ובשלימות ע"י מלאך רפאל, יכול להיקרא טבע לפי שגם הוא סו"ס הגורם לרפואה הטבעית שלמטה. ובסגנון אחר: כל חוקי הטבע, ה"ה בעצם השתלשלות של התהליכים הרוחניים ברבדים גבוהים יותר, שהרי לכל דבר יש שורש רוחני.

---

26. ב"ר פ"י, ו. זח"א רנא, א.

אמנם עדיין אינו מספיק מבואר, שכן סו"ס זהו "גילוי למעלה מגדרי הנבראים", למעלה מהטבע?

אלא י"ל, דהפירוש ב"טבע" היינו חוקים קבועים שקבע הקב"ה בעולם. ובליקו"ת (ומובא בהערות המו"ל בתש"נ[27]) מבאר, שסדר העבודה עפ"י טבע בעולמות הוא כבמ"ט ימי ספה"ע, שע"י שלימות העבודה באופן של שלימות הנבראים במ"ט שערי בינה, באים במילא להגילוי דשער הנו"ן. ומוכח, שבעצם זהו הסדר הקבוע שקבע הקב"ה, ואי"ז סתירה לכך שזהו גילוי שלמעלה מגדרי הנבראים. דהיינו, שע"י שיהודי פה למטה, מגיע לשלימות המקסימלית אצלו, מ"ט שערים, נתגלה לו מלמעלה גם השלימות שאינו יכול להגיע אלי' מצ"ע.

ומכ"ז מובן ברפואת אברהם. דאברהם נעשה חולה (בגימטריא מ"ט) כשהגיע ע"י המילה להשלימות שמצד הנבראים, ובדרך ממילא החל להתגלות אליו שער הנו"ן - אך באופן שלא נרגש אצלו לגמרי, ולכן בימים הבאים נעשה חולה יותר ויותר, כמבואר לעיל שככל שהחולי מתגבר מובן שהגילוי נעשה שייך אליו יותר, ועי"ז התשוקה נעשית חזקה יותר ועד שהגיעה לשיא ביום השלישי שבו התגלה יותר ויותר שער הנו"ן (כשהייתה "חזקה" בשלימות מצד הנבראים, ג' ימים מהפעולה דמילה) ועד שחדר בו לגמרי בכל מציאותו ביום השלישי באופן של "וירא אליו הוי'".

ט

ובסי"א מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ן[28] "שהיה לו במראה השכינה **ריפוי** למחלת המילה", ומבאר שמשמעות המילה "ריפוי" היא רפואה לחלוטין. ועפ"י הנ"ל שאין להסיר קשיים הנובעים מחמת המצווה צ"ב, שהרי הסדר הטבעי הוא שהמחלה נעלמת באופן הדרגתי, ואילו כאן נתרפא אברהם מיד ריפוי מוחלט?

ויתורץ עפ"י מש"כ בהערה 9 וז"ל: "ולהעיר אשר בכלל, חולי המילה וסכנה שבזה סוג בפ"ע הוא". ז"א, דאין זה חולי רגיל ואין להשוות אותו לחולי אחר, שכן "**חוקי הטבע**" שלו שונים.

27. לקו"ת י, ד.

28. רמב"ן עה"ת וירא יח, כב.

ועפ"י משנ"ת לעיל באריכות (מהע' 54 בסה"ש תש"נ) מובן לגמרי, שאדרבא מצד חוקי הטבע איך שהם משתלשלים מצד רוחניות העניינים **מוכרח** שהרפואה תהא משיא המחלה לרפואה מוחלטת, שלא כשאר המחלות בעולם, שכן הרפואה ברוחניות נפעלת ע"י גילוי שער הנו"ן, והסדר בגילוי שער הנו"ן הוא שבתחילה כשמתגלה עדיין אינו נרגש, וככל שעובר הזמן מתגלה יותר - ומצד זה נשתלשל למטה שככל שעובר הזמן עד הרפואה החולי נעשה גדול יותר, דהתשוקה לאלוקות - "חולת אהבה" - מתגברת, וכשנעשה הגילוי באופן של "וירא אליו הוי'", היינו חיבור והתאחדות מוחלטים, ממילא הרפואה מוחלטת.

כי אתה אבינו - בגלות ולעת"ל

יביא פירש"י ודרשת הגמ' במס' שבת בביאור הפ' "כי אתה אבינו" // כן יביא דברי כ"ק אדמו"ר דגם בגלות "אתה אבינו", ויוכיח שדבריו מיוסדים עפרש"י // עפי"ז יקשה מהמשך דברי רבינו // יתרץ הסתירה עפ"י פנימיות העניינים

הת' **יחיאל מיכל סודקביץ**
תלמיד בישיבה

א

כתיב בישעי'[1]: "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה הוי' אבינו גואלנו מעולם שמך". ופי' רש"י: "כי אתה אבינו: ועליך להביט ולראות בצרותינו... ואתה ה' אבינו: בכולם נעשית לנו אב. ורבותינו דרשו כמו שדרשו במסכת שבת[2]".

ובמס' שבת2 איתא: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מ"ד "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך"? לעת"ל יאמר לו הקב"ה... ליצחק 'בניך חטאו לי', אמר לפניו 'רבש"ע בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם "בני בכורי"[3] עכשיו בני ולא בניך?'... פתחו ואמרו "כי אתה אבינו". אמר להם יצחק: 'עד שאתם מקלסין לי קלסו להקב"ה' ומחוי להו יצחק הקב"ה בעינייהו. מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך".

1. סג, טז.
2. פט, ב.
3. שמות ד', כב.

ונמצא, דלרש"י הפסוק מתפרש על הקב"ה מתחילתו ועד סופו (שהוא אבינו ולכן גואלנו), לעומת דברי הגמ' אשר תחילת הפסוק הם דברי בנ"י ליצחק והוא "אבינו", ורק הסיפא זהו הקב"ה.

ב

בנוגע לגאולת פורים מבאר כ"ק אדמו"ר באורך[4], אשר ישנם ב' אופנים בביאור העניין ד"אותותינו לא ראינו"[5]: הא' הוא נס כזה ש"אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו"[6], והב' הוא שמבחין אלא שהנס מלובש בטבע. ומבאר עפ"י תורת הה"מ[7] בפירוש דברי המשנה[8] "דע מה למעלה ממך" ד'מה שלמעלה' הוא 'ממך', שבמעשי האדם למטה תלוי' ההנהגה למעלה, ובאם עבודת בנ"י היא באופן ד"פנו אלי עורף"[9], כנגד זה ההנהגה מלמעלה היא באופן ד"הסתר אסתיר פני"[10].

וממשיך ומביא מתו"א[11], שזהו פירוש הפסוק "כי אתה אבינו (- אתה כן, אבל -) כי אברהם לא ידענו". אברהם היינו הפעולה לגלות אלוקות בעולם, ובגלות ענין זה אינו בגילוי, "אברהם לא ידענו". וכן אהבת ה' שהיא ירושה לנו מאברהם[12], וממילא אף יראת ה' הכלולה באהבה12, אינן בגילוי בגלות.

אבל עכ"ז שאברהם לא ידענו – עדיין "כי אתה אבינו", אתה דייקא. כלומר, שאע"פ שחסר באהבה ויראה - עדיין אין היהודי בפנימיותו יכול להיפרד מפנימיות האלוקות, ולכן אפי' קל שבקלים מוסר את נפשו על קדושת ה'. ובכח זה, יכול הוא לצאת מהמעמד ומצב ד"אנכי הסתר אסתיר פני" דלמטה, ובמילא יגרום כן גם למעלה, כנ"ל.

---

4. מאמר ד"ה "ומרדכי יצא מלפני המלך" פורים תשכ"ט.
5. תהילים עד, ט.
6. נדה לא, א.
7. לקו"א להה"מ סקצ"ח.
8. אבות פ"ב מ"א.
9. ירמי' ב, כז. וראה בפנים המאמר הביאור בזה.
10. וילך לא, יח.
11. דרושים על מג"א צג, א.
12. תניא פי"ח.

והנה, ברי בפשטות שביאור זה בפסוק "כי אתה אבינו" אינו עפ"י דרשת הגמ' שזהו יצחק, כי כאן ביאר רבינו שזהו: א) בזמן הגלות (משא"כ בגמ' זהו לעת"ל), ב) קאי על הקב"ה בדרגת "אתה" דייקא, עצמותו שנוכח בכל מקום זמן וענין[13], שלא כבגמרא שזהו יצחק.

ג

אולם בהמשך כ' רבינו[14]: "וזהו מ"ש כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו, אבל יצחק לא קאמר, ואיתא בגמרא שלעתיד לבוא יאמרו ליצחק כי אתה אבינו, כי, ענינו ועבודתו של יצחק, פחד יצחק, הו"ע המסירות נפש באופן שמתבטל ממציאותו לגמרי שזהו"ע העקידה, אפרו צבור ועומד ע"ג המזבח. **וזהו שיאמרו ליצחק כי אתה אבינו**, שע"י העבודה דמסירת נפש האדם למטה (עבודתו של יצחק), לוקחים את הנפש והפנימיות דלמעלה, **אתה אבינו**, באופן שתמורת הענין דאנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא, יומשך בחי' פני בגילוי" (הביאור בקצרה: ענינו של יצחק הוא יראה שגורמת לביטול מציאות האדם, ענין המס"נ, גילוי פנימיות היהודי, שממילא גורם גם למעלה גילוי "פני". ולכן יאמרו ליצחק "כי אתה אבינו" - כי עבודת יצחק גורמת ל"אתה אבינו").

ולכאורה אינו מובן כלל: הרי המקור לכך שמדובר בעבודת יצחק היא דרשת הגמ', שמסבירה ש"אתה אבינו" הוא יצחק ולא הקב"ה. וא"כ, כיצד נוצרו ה"כלאיים" הללו, שע"י עבודת יצחק גורמים להתגלות הקב"ה באופן שהוא, הקב"ה, הוא "אתה אבינו"?

ד

וי"ל בפשטות, שיש כאן ביאור בדרשת הגמ' עפ"י פנימיות העניינים, וכדלקמן.

כנ"ל, עבודת יצחק היא יראה, כדכתיב[15]: "פחד יצחק". ויראה זו מפני הקב"ה, גורמת לביטול מציאות האדם, כך שמשתעבד כולו לעבודת ה'. ועד כדי כך, שמוכן למסור את נפשו בפועל ממש עבור קיום רצון העליון, כי מציאותו מבוטלת. וכיון ש"כמים הפנים לפנים כן לב האדם

---

13. ראה במאמר, אות ד.

14. סוף אות ד.

15. בראשית לא, מב.

לאדם"[16], וכתורת הה"מ "דע (ש)מה (ש)למעלה (- הוא) ממך", הרי שע"י עבודת יצחק, יראה - ובעצם ביטול – הגורמת למס"נ, נפעל גם אצל הקב"ה ענין זה. כלומר, שהקב"ה מתגלה לישראל בבחינת "פנים", בגילוי.

וזהו שיאמרו ליצחק כי אתה אבינו, כלומר שע"י מסירות-נפש, בחי' יצחק, גורמים לגילוי פנימיות הקב"ה לבנ"י. "אתה", עצם, "אבינו" בגילוי.

ונמצא, דלכל לראש מוכרח שביאור זה מבוסס על דרשת הגמ' שהפסוק "כי אתה אבינו" נדרש על יצחק, שהרי בפשוטו של מקרא להיפך: יצחק לא נזכר כלל. אלא שכאן דורש רבינו את משמעותה הפנימית של דרשה זו: "יצחק" אינו יצחק כפשוטו אלא עבודתו, ו"פתחו ואמרו כי אתה אבינו" היינו ש**עבודת יצחק** גרמה ל**גילוי אלוקות**, עד ש"אתה אבינו". ונמצא שאין סתירה כלל, כי זוהי עבודת יצחק שפעלה שדרגת אתה תהי' בגילוי, והדברים קשורים זב"ז.

16. משלי כז, יט.

בכוונת דברי רש"י כשכותב "או אינו אלא"

יביא דברי כ"ק אדמו"ר בפרש"י עה"פ "ורצע אדוניו את אזנו" // ימשיך ויציג סתירה מביאור רבינו עפרש"י לגבי עבד עברי // יתרץ הסתירה בין השיחות

הת' **יחיאל מיכל פיקרסקי**
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לעבד עברי שאינו רוצה להשתחרר בתום שש שנות עבודות, נאמר בתורה[1]: "ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם". ופירש"י על התיבות "ורצע אדוניו את אזנו", שאוזנו היינו: "הימנית. או אינו אלא של שמאל ת"ל אזן אזן לגז"ש: נאמר כאן ורצע אדוניו את אזנו, ונאמר במצורע תנוך אזנו הימנית; מה להלן הימנית אף כאן הימנית".

היינו, דזה שהאוזן הנרצעת היא הימנית דווקא (ולא השמאלית) נלמד בגז"ש ממצורע, דנאמר בו: "תנוך **אזן** .. הימנית[2]".

והקשה כ"ק אדמו"ר[3], דמאריכות לשון רש"י שכתב "או אינו אלא של שמאל", משמע **שמסתבר יותר** לומר שמדובר אוזן שמאל[4], ואילולא הגז"ש ד'אזן אזן' אכן היינו רוצעים

1. משפטים כ"א, ו.
2. ויקרא י"ד, כה וכח.
3. לקו"ש חי"א משפטים א', עמ' 89.
4. וראה שם הערה 4.

בשמאלית דווקא, וצלה"ב טעם הדבר (ועיי"ש[5] שהסביר דמשום השפלתו של העבד, שנאלץ לגנוב עקב עניותו – היפך טבעו – ולכן נמכר לעבד, הקלה התורה בעונשו וקבעה לו רציעה, וממילא ניחא למימר דהרציעה תהי' באוזן השמאלית, שחלשה וחשובה פחות מהימנית).

ב

עה"פ "כי תקנה עבד עברי"[6] מפרש רש"י, "עבד שהוא עברי. או אינו אלא עבדו של עברי, עבד כנעני שלקחתו מישראל ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד, ומה אני מקיים והתנחלתם אותם - בלקוח מן הנכרי אבל בלקוח מישראל יצא בשש? ת"ל כי ימכר לך אחיך העברי - לא אמרתי אלא באחיך".

ובלקו"ש חט"ז[7] מדייק רבינו ברש"י, דכיוון שהקדים וכתב בתחילה "עבד שהוא עברי", משמע דסברא זו מוחלטת אצלו ולכן הביאה כראשונה ופשוטה, ורק לאחמ"כ נתעורר לו ספק דשמא היינו עבד של עברי.

ומבאר שם טעם רש"י, שלשון הפסוק בפשטות – "עבד עברי" – משמעותו שהעבד עברי, אלא שלאחר מחשבה מתעוררת קושיה שכלית: פרשה זו באה לאחר מ"ת, כלומר שנאמרה זמן קצר לאחר יציא"מ, וביציא"מ הרי לקחו בנ"י מהמצרים כלי כסף וכלי זהב[8]. ובפרט שאחרי קריעת ים-סוף בזזו בנ"י את הרכוש שפלט הים, ועד כדי שמשה "הסיען[9] בעל כרחם, שעטרו מצרים סוסיהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות, והיו ישראל מוצאין אותם בים". ועוד, ש"גדולה[10] הייתה ביזת הים מביזת מצרים". ולכן קשה, כיצד ייתכן מצב של עברי עבד.

ולכאורה סותרים הדברים:

בנוגע לדברי רש"י "או אינו אלא של שמאל", דייק רבינו מלשון רש"י שהסברא השניה היא העדיפה (אילולא הגז"ש), משום דרש"י משתמש בלשון "או אינו אלא" – ואילו בעניינו של

---

5. מ"מ שבהערה 3.
6. משפטים כ"א, ב.
7. משפטים ב', עמ' 252.
8. בא יב, לה-ו.
9. רש"י בשלח טו, כב.
10. שם.

עבד עברי, דשם כתב רש"י "או אינו אלא עבדו של עברי", הסביר רבינו להיפך, אשר משמע דיש עדיפות לסברא הראשונה?

ג

ויש לבאר כל זה בד"א:

לגבי אוזן העבד, מתבטאת התורה במילה "אזנו" בלבד, ומלשון זו לא משמע כלל באיזו אוזן מדובר, האם בימנית או שמא בשמאלית. משא"כ בעבד עברי, כתבה התורה בפירוש "עבד עברי", ומהמילים עצמן ממש משמע דמדובר בעבד שהוא עברי[11] (ולא בעבד **של** עברי).

ולכן: כשמדובר על אוזן העבד, דמלשון הפסוק לא ידוע במה מדובר, הרי כשיש **סברא** לא' הצדדים (האוזן השמאלית, כנ"ל) – היא העדיפה, ואילולא גזירת הכתוב (הגז"ש ממצורע) היינו מעמידים כמוה, וזה שכתב רש"י בתחילת פירושו בפשטות שמדובר באוזן הימנית, הוא מצד **הגז"ש** ממצורע.

משא"כ בעבד עברי, הרי שמלשון הפסוק עצמו יש עדיפות לצד שהעבד הוא עברי, **ולכן** סברא זו הובאה ראשונה ופשוטה, ורק מסתפקים מצד הסברא אולי ההסבר הנכון הוא דמדובר בעבד של עברי – וכדי לשלול ספק זה הובא הלימוד מ"כי ימכר", אבל גם לולא לימוד זה ניתן היה ללמוד מ**פשט** הכתובים דמדובר בעבד עברי.

ובסגנון אחר: בעבד עברי (לולא הלימוד מ"כי ימכר") ישנה עדיפות לסברא הראשונה, כי היא נשמעת בפשט הפסוק עצמו; משא"כ באוזן העבד, לא משמע מהפסוק עדיפות לאחד הצדדים – ולכן עקב הסברא (לולא הגז"ש) נעדיף את האוזן השמאלית.

11. כנ"ל בפנים.

בטעם אדה"ז שהסומא חייב בברכות הראיה

מביא המקור והטעם לברכת הסומא על המלך אע"פ שאינו רואהו // מביא הדיונים והטעמים אשאר ברכות הנהנין שהסומא מברך // מחלק הברכות לד' סוגים ועפי"ז מבאר חידוש אדה"ז בברכת המלך

הת' **מנחם מענדל קוק**
תלמיד בישיבה

א

מקור הדין בגמרא לכך שסומא מברך ברכת "שחלק מכבודו לבשר ודם" אע"פ שאינו רואה את המלך, הוא מהסיפור הידוע אודות רב ששת והמין[1], שפעם עבר המלך במקום מושבו של רב ששת שהיה סומא, וניסה מין א' לבחנו בכך שבכל פעם שעברה אחת מהפמליות המלוות את המלך, אמר המין שזהו המלך שעובר ולכן על רב ששת לברך כעת, אך רב ששת חיכה עד שהגיע המלך באמת ואז בירך.

והמהרש"א על אתר כותב הטעם, ומבאר שרבנן תיקנו שסומא יהא חייב בכל המצוות[2], ובמילא חייב לברך גם על ברכות הראיה. ובהלכה[3] הובא טעם זה.

ומטעמו מובן, דכפי שהסומא מברך ברכת המלך משום שחייב בכל המצוות, כן מברך אף על שאר דברים שחייבים ברכה על ראייתם – אע"פ שאינו רואה.

1. ברכות נח, א.
2. בכדי שלא יהא דומה לגוי. תוס' בב"ק פז, א (ד"ה וכן היה).
3. מחצית השקל על הפמ"ג, או"ח סרכ"ד ס"ח. מג"א שם.

והפרי מגדים[4] מבאר הטעם וכותב, שרק את ברכת המלך חייב הסומא לברך[5] משום שכבוד המלך ניכר גם על הסומא, שכאשר המלך עובר כל העם משתתקים מפני פחד המלך, אולם בשאר ברכות הראיה הסומא אינו מברך. וכן כותב בשערי תשובה שם, שרק בברכת המלך חייב הסומא.

ובמשנה ברורה פוסק, שדווקא בברכת המלך מברך כי גם **שומע** את המלך, בשונה משאר הברכות שנתקנו **רק** על **ראייה**[6].

ומדבריהם נפקא, שברכת המלך שונה במהותה מכל שאר ברכות הראיה. היינו, שדווקא בה חייב הסומא, אך בשאר ברכות כיוון שאינו נהנה בראייתם אינו מברך עליהם.

ב

והנה, בנוגע לברכות הלבנה והחמה, ברכת יוצר המאורות ונר שבת, מברך הסומא אע"פ שאינו רואה משום שנהנה:

דהנה, על ברכת הלבנה מביא הפר"ח[7] את תשובת המהרש"ל[8], שסומא מברך על הלבנה כי נהנה ממנה, שעל ידה אחרים רואים אותו ומסייעים לו. והוא הטעם גם בברכת החמה, כפי שכותב בשו"ת זרע אמת[9], דהטעם שסומא מברך עליה הוא משום שעל ידה אחרים מסייעים לו[10]. וכן הטעם גם בברכת יוצר המאורות, דסומא מברך אע"פ שאינו רואה מפני שנהנה

4. או"ח שם, ס"ק ו'. ומדייק עוד יותר, שגם למג"א שסובר שסומא מברך, ה"ה לסומא שהיה פיקח ונתעוור - אבל בסומא מלידה, גם המג"א מודה שלא צריך לברך כלל. ולכן מעמיד הפמ"ג שי"ל בדוחק שר"ש היה פיקח ונתעוור.

5. ואפי' זאת, עדיף ללא שם ומלכות.

6. וכן יש מדייקים מהרמב"ם והשו"ע, שכתבו "על מלך אומר" ולא "הרואה" כפי שכתבו בברכות אחרות, ומשמע שברכת המלך שונה בכלל מכל ברכות הראייה.

7. או"ח סתכ"ו ס"א.

8. שו"ת מהרש"ל סי' ע"ז.

9. ח"ג סכ"ד.

10. אך יש חולקים ע"ז כפי שמביא בספר תקופת החמה וברכתה [לר' יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי], שמחלק בין ברכת הלבנה לברכת החמה - שברכת הלבנה מברכים על **ההנאה** וברכת החמה מברכים על **הראיה**. ומדמה זאת לברכת מאורי האש, שמביא בשם המהרש"ל [וכך נפסק בשו"ע] שסומא פטור משום שהברכה היא על ראיה והנאה. וא"כ סובר שסומא אינו מברך מכיוון שברכה נתקנה על ראייה ולא על הנאה.

מהם, כי ע"י אחרים מסייעים בידו. וכן פסק הרא"ש[11]. ובנוגע לנר שבת כתב המג"א[12] שאשה סומא יכולה לברך מפני שנהנית.

על ברכת בורא מאורי האש נפסק בשו"ע[13] שסומא אינו מברך, מפני שאינו נהנה מהאור. והעטרת זקנים ביאר החילוק בין ברכה זו לברכת יוצר המאורות שאותה סומא כן מברך, שבברכת מאורי האש צריך גם **שיראה** ולא די בהנאתו בלבד, כדברי הגמ'[14]: "שיכיר בין איסר לפונדיון".

ג

אולם בהלכות ברכות הנהנין[15] כותב אדה"ז: "ועל מלכי אומות העולם צריך לברך בא"י אמ"ה שנתן מכבודו לבשר ודם, ואפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך. וה"ה בכל שאר ברכות הראי' שיתבאר בפרק זה שאינם של הנאה אלא שע"י כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה". היינו, שהטעם לכך שסומא מברך ברכות על ראי' שאין בה הנאה הוא מפני שבחו של מקום.

ומכל הנ"ל יוצא שישנם ארבע אופנים בברכות הראיה: אופן ראשון הוא, שצריך הנאה כללית בשביל לברך. היינו, שכל העולם נהנה מכך וכגון ברכת יוצר המאורות, שלכן גם עיוור יכול לברך מכיוון שאחרים נהנים. אופן שני, שהאדם **עצמו** צריך ליהנות בשביל לברך, כגון ברכת מאורי האש, שהגמ' אומרת[16] "עד שיכיר בין איסר לפונדיון" ולא די שרואה את האש מרחוק. אופן שלישי, הם שאר ברכות הראיה שמציין אדמו"ר הזקן בפרק י"ג[17], שאינם על ההנאה שהאדם נהנה וכתוצאה ממנה מברך - אלא על דברים שע"י נגרם שבח לה', כגון

11. שו"ת הרא"ש כלל ד' סימן כ"א.

12. שו"ע סרס"ג סק"ט.

13. סרח"צ סי"ג.

14. ברכות נג, ב.

15. פי"ג ה"ט.

16. ברכות שם.

17. בנוגע לברכת האילנות ("שברא בו אילנות טובות"), יש להסתפק האם נכללת באופן הג', משום שבברכה זו צריך **לראות** את היופי שבעצים ולא מספיק **לדעת** שיש עץ יפה, משא"כ שאר הברכות עניינם לשבח את הקב"ה, ולא על הנוי שבהם.

וכן בנוגע להרואה פרי חדש, דסומא אינו מברך משום שיש להנות כדי לברך, וכמ"ש אדה"ז (סדר ברכות הנהנין פי"א הי"ב): "והמברך בשעת הראיה לא הפסיד אם נהנה בראייתו". אך בנוגע למי שלא ראה את חברו שלושים יום אפשר להסתפק, האם גם כאן סומא אינו מברך משום שאינו רואה אותו, או שגם אם אינו רואה את חבירו הרי עצם זה שחבירו נמצא לצידו זה משמח את הסומא. ואי"ז דומה למכתב ששולח לו חבירו או שמוסרים לו דרישת שלום בשם חבירו, שאז נמצא עימו ופשיטא שהשמחה קטנה יותר.

הרואה בתי ישראל ביישובן, הרואה בריות משונות, הרואה קברי ישראל וכו'. אופן רביעי הוא שלא צריך לראות בשביל לברך, אלא מספיקה עצם הידיעה שהדבר נמצא כאן, כגון ברכת המלך - שאע"פ שהסומא אינו רואה את המלך, הוא מברך על עצם נוכחותו.

והנה, אדה"ז לומד מברכת המלך לשאר ברכות הראיה - אע"פ שכשמם כן הם, נתקנו על ראיה. וזהו חידושו של אדמו"ר הזקן; שאע"פ שבשאר ברכות הראיה צריך לראות בשביל לברך, הרי מכיוון שהראיה היא רק **סיוע** בשביל הברכה, דלא צריך ליהנות בשביל לברך [כלומר שהראיה היא לא רק סיוע אלא א"א לברך בלעדיה] משום שהברכה היא בשביל לשבח את הקב"ה. ועפי"ז מחדש אדמו"ר הזקן, שמכיוון שהראיה אינה חלק מהברכה אלא רק סיוע לה – אפי' סומא יכול לברך, כי אי"ז פרט עיקרי בברכה.

מולד אהק"ז

יביא דוגמת הרמב"ם למולד הלבנה (אהק"ז) // יציג דברי הרבי דמסתמא הי' מולד זה בזמן הרמב"ם // יקשה – לאחר בדיקה – שלא הי' מולד זה מבריאת העולם, ויישאר בצ"ע

הת' **יוסף יצחק קנלסקי**
תלמיד בישיבה

בהלכות קידוש החודש[1] מביא הרמב"ם דוגמא לחישוב מולד החודש: "כיצד? הרי שהיה מולד ניסן באחד בשבת בחמש שעות ביום ומאה ושבעה חלקים, סימן להם **אהק"ז**, תוסיף עליו .. אי"ב תשצ"ג, יצא מולד אייר .. ועל דרך זו עד סוף העולם". כלומר, הרמב"ם מסביר שהדרך לחשב את מולד החודש הבא היא להוסיף על מולד החודש הקודם אי"ב תשצ"ג, ומביא את מולד אהק"ז בניסן כדוגמא לדבר.

ובשיחת ש"פ חוקת תשד"מ[2] מעיר הרבי, שהרמב"ם בחר דווקא את מולד אהק"ז כדוגמא לדרך חישוב המולדות, משום שמולד זה היה **בפועל** בזמן שהרמב"ם כתב את ספרו (ד"א תתקכ"ט-תתקל"ט). והוסיף הרבי (בתרגום חופשי): "ועפ"ז יש לומר כן גם בנוגע למולד שסימנו אהק"ז, שכן היה המולד דחודש ניסן באותה תקופה שבה כתב הרמב"ם הלכה זו. וכדאי ונכון לעשות חשבון מדוייק, ולברר אם אכן מתאים מולד זה לתקפה שבה נכתב חיבורו של הרמב"ם – במהדורא ראשונה או השניה".

1. פ"ו ה"ז.
2. תורת מנחם תשד"מ ח"ג עמ' 2074.

והנה, לאחר חישובים שערכנו[3], לא מצאנו מולד שסימנו אהק"ז. ולא רק בחודשי ניסן של השנים שבהם הרמב"ם כתב את חיבורו[4], **אלא מבריאת העולם עד סוף האלף השישי (!)** לא מצאנו באף אחד מחודשי השנה מולד שסימנו אהק"ז.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה

3. באמצעות כלים טכנולוגיים.

4. כפי שהעירו בקובצי הערות לאחר אמירת השיחה הנ"ל.

שכר כל ברי' מנין

יביא דברי רש"י מנין שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' // יקשה דמה שייך שכר ועונש בבריות שאין להם בחירה כחיות ובהמות // יסביר דאי"ז שכר ממש אלא כהכרת-הטוב וממילא יובן דכ"ש שאין הקב"ה מקפח שכר // עוד יבאר דהשכר שניתן להם הוא בכדי ללמד את בנ"י דאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'

הת' **ישראל שאול קפלן**
תלמיד בישיבה

א

בנוגע להנאה מבשר טריפה אומרת התורה[1]: "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו (כ' צרוי"ה) לכלב תשליכון אותו".

רש"י נעמד על המילים "לכלב תשליכון אותו", ומקשה: ".. א"כ (מאחר שניתן למכור הטריפה לגוי תמורת כסף, ואין חיוב ליתן דווקא לכלב חינם -) מה ת"ל כלב? למדך הכתוב שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי', שנאמר[2]: "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" – אמר הקב"ה תנו לו שכרו".

כלומר: כיוון שבעת מכת בכורות במצרים לא חרצו הכלבים את לשונם כלפי בנ"י, אף שטבעם לחרוץ, אומר הפסוק ליתן לכלב את הטריפה חינם כשכר. ומכאן, ש"אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'".

1. משפטים כב, ל.
2. שמות יא, ז.

ולכאורה צ"ל: מהי שייכות עניין ה"שכר" לגבי בע"ח (ועד שאין הקב"ה **מקפח** שכרם), הרי אין להם בחירה חופשית כלל - שהרי בחירה חופשית הוא עניין השייך באדם בלבד[3]? כלומר, עבור מה ניתן לכלבים שכר, והרי לא היה ביכולתם להתנגד ולחרוץ את לשונם?

וא"כ אינו מובן, כיצד ניתן ללמוד מכאן ש"אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'"?

ב

וי"ל בפשטות: השכר המדובר כאן אינו "**תשלום**", שהרי תשלום עבור עבודה אינו שייך אצל מי שאין לו בחירה חופשית ואינו יכול שלא לעשות את רצון ה'. שכר זה, ש"לכלב תשליכון אותו", הוא כ**הכרת טובה** בלבד לכלבים שעשו את רצונו.

וממילא מובן הלימוד ש"אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי'" – באם הקב"ה מכיר טובה אפי' לשאינם בעלי בחירה, כ"ש שאינו מקפח שכר כל ברי' ובפרט בעלי בחירה שוודאי יקבלו שכרם.

ביאור נוסף י"ל: בנוגע לעוברת עבירה עם בהמה אומרת התורה[4]: "והרגת את האשה ואת הבהמה". והקשה רש"י, "אם אדם חטא בהמה מה חטאה? אלא מפני שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תיסקל. ק"ו לאדם שיודע להבחין בין טוב לרע וגורם רעה לחבירו לעבור עבירה. כי יצא בדבר .. הרי הדברים ק"ו: ומה אילנות שאינן רואים ושומעים על שבאה תקלה ע"י אמרה תורה השחת וכו', המטה את חבירו עאכו"כ".

ונראה לומר בכוונת רש"י, שהבהמה נהרגת (וכן עצים נשחתים) בכדי ללמד "ק"ו לאדם" וכו'. כלומר שאין ענין לגופם אלא ענין לאדם, דכל מטרת העונש בבהמה היא ללמד על הגורם רעה לחבירו וכיו"ב.

ועד"ז י"ל בענייננו: מצ"ע אכן לא שייך בחיות שכר ועונש, אך בכ"ז נצטווינו "לכלב תשליכון אותו" כדי ל**למדנו אנו** בק"ו, דמה לחיות שאין שייכות בשכר ועונש אין הקב"ה מקפח

---

3. ראה אג"ק ח"א אגרת א'קס"ח, וזלה"ק: "הבורא הוא חפשי לגמרי, כי הוא הוא שברא לא רק את המציאות אלא גם את חוקי הטבע. מעין זה - חרות ובחירה חפשית - אין אנו מוצאים אלא באדם וזהו אחת הראיות שהאדם הוא למעלה - בהתפתחות - משאר הנבראים".

4. ויקרא כ, טז.

שכרם, כ"ש בבנ"א שהם בעלי בחירה[5] שלא יקפח הקב"ה שכרם ח"ו. וכמדוקדק בלשון רש"י שם: "**למדך הכתוב** שאין הקב"ה כו" – שכל מטרת הכתוב אינו אלא ללמדך.

ויש להאריך עוד בזה, דלכן לא היכה משה היאור במכות דם וצפרדע וכו', אע"פ שאין שייך בהם עשיית טובה ובודאי הכרת הטוב. ואכמ"ל.

5. ראה דברי הרבי שבהערה 3.

במחלוקת רש"י ותוס' בטופס ותורף

יביא דברי רשב"ג ור"א ומחלוקת רש"י ותוס' בדבריו // יביא תירוץ המפרשים על רש"י ויקשה במה נחלקו עליו תוס' // יביא מחלוקת רש"י והרא"ש בכרשכשתא // ועפ"ז יבאר טעם מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל

הת' **שמואל רבינוביץ**
תלמיד בישיבה

א

במסכתין[1] מצינו דין רשב"ג, שבמלווה ולווה האוחזים בשטר וזה אומר אני מצאתיו וזה אומר אני מצאתיו יחלוקו. ומביאה הגמ'[2] את דברי ר' אלעזר, שאם הלווה והמלווה תופסים בשטר, והאחד אוחז בטופס והשני בתורף, הרי שגם לרשב"ג לא יחלקו בשבועה - אלא יטול כ"א מה שתפס בו ללא שבועה.

וביאר רש"י[3] את דברי ר"א, שכ"א מקבל "שטר שלם": בין בתורף ובין בשיטה האחרונה שבטופס כתובים שמות הלווה והמלווה, סכום ההלוואה ושם העיר – וגם התורף נחשב לשטר אע"פ שחתימות העדים הן בטופס, כי רשב"ג סובר ש"מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו". ונמצא, שההבדל היחיד בין התורף לטופס הוא התאריך שכתוב בתורף בלבד.

והתוס'[4] הקשו ערש"י כמה קושיות. הא', הרי אין סומכים על השיטה האחרונה שמא יזייף, וא"כ אין הטופס כשטר, שהרי אין בו את פרטי ההלוואה. ועוד הקשו, דאפי' אי סבר רשב"ג

1. ז, א.
2. ז, ב.
3. ד"ה שטרא דאית ביה זמן.
4. ד"ה דאית ביה זמן.

שאין צריך עדים לקיים הטופס משום שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, הרי בתורף אין כלל חתימות עדים, ורק היכא דאית חתימות אזי מודה שכתבו אי"צ לקיימו? וכן קשה לשי' רש"י, שהרי שטר נפסל אפי' ע"י חיסרון שורה אחת בלבד, וכ"ש אם חסר הטופס או התורף כולו – וכיצד סובר רש"י שכאן לכ"א יש שטר שלם?

ולכן ביארו התוס' את דברי ר"א באופן אחר, וז"ל: "אלא ודאי י"ל דבמה שהשטר נפסל אין שמין דכך שווה כשתופס שיטה אחת מן הטופס כמו תופס לווה ומלווה ומעות ועדים והשטר אינו כשר בל"ז כמו בל"ז, אבל זמן שהשטר כשר בלא זמנו שמין כמה שווה".

ב

והמפרשים[5] תירצו את שי' רש"י, שאין כוונתו שהטופס או התורף הן שטרות בפ"ע, אלא שבי"ד רואים כ"א מחצאי השטר כביכול הוא שטר שלם שחלקו השני נקרע ונמחק באונס, שהדין הוא[6] שאפשר לקיים את החצי החסר בבי"ד. וממילא אין חוששים שהשיטה האחרונה מזוייפת כי משווים אותה לראש השטר, וכן ה"ז כביכול ישנן חתימות עדים אף בתורף ולכן מקויים, ואי"ז כחסרות שיטות בשטר כי הוא שטר שלם.

ועתה צ"ל את שיטת התוס', במה נחלקו על רש"י, דדוחק לומר שלשיטתם א"א להחשיב שטר שנקרע באונס כשטר שלם.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בדף ז ע"א איתא בשם רב תחליפא, דבשניים אוחזין בטלית, חולקים בשבועה רק את החלק שנמצא בין מקום אחיזת האחד לתפיסת השני (כגון שאחד תופס בידו חצי טלית והשני רבע, חולקים את הרבע הנותר), והחלק שכל אחד תופס בו הינו שלו אף ללא שבועה.

ועפ"י דין זה יש להעמיד את המשנה[7] דשניים אוחזין שחולקים בשבועה את כל הטלית, ששניהם תופסים ב"כרכשתא", שאז שווים בחזקתם ויחלקו את כל הטלית בשבועה.

5. נחלת דוד דף ז, ב.
6. הגהות מיימוניות הל' מלווה ולווה פי"ד הגהה י"ב.
7. דף ב, א.

ונחלקו הראשונים מהי כרכשתא. לרש"י[8] כרכשתא היינו החוטים היוצאים מהטלית, ולשיטתו התופס אפי' חלק קטן מהטלית עצמה, נוטלו ללא שבועה. והא דבקניין סודר צריך שיתפוס את הבגד בידו תפיסה בגודל שלוש על שלוש אצבעות לפחות, זהו משום שקניין צריך להיעשות על "דבר חשוב", דקנין סודר נלמד מנעל שהיא גמורה וחשובה, ולכן דווקא קנין צריך לעשות כשתופס בגד בגודל הנ"ל, שכן אילולא כך אין עליו שם בגד.

והרא"ש[9] סובר, שאם לא תפס בבגד עצמו שלוש על שלוש אצבעות לפחות לא מיקרי תפיסה כלל. ונמצא שלדעתו אין דין מיוחד בקניין סודר, אלא בכל מקום תפיסה חייבת שתהא על דבר חשוב.

ועפ"י דברי הרא"ש תובן דעת התוס':

רש"י ביאר שלכל לראש כ"א תופס חצי, ובי"ד מחשיבים זאת כשטר שחציו השני נקרע באונס ולכן ה"ז שטר שלם. אך עפ"י דברי הרא"ש הנ"ל קשה, שהרי בתחילה כשתפסו בחצי שטר, שהוא דבר שאינו חשוב (דאפילו כשחסרה שורה אחת השטר פסול, כ"ש חציו כנ"ל), הרי שאי"ז תפיסה כלל?

ומובנת שיטת התוס', כיוון דרק אליבא דרש"י שתפיסה אינה צריכה להיות בדבר חשוב דווקא – ניתן לקרוא לאחיזה בחצי שטר כתפיסה ואז להחשיב זאת כשטר שחציו נקרא באונס.

8. ד"ה בכרכשתא.

9. דף ז, א.

הצעת צריכותא בתשובות השיטה לא נודע למי, בענין שליח עושה שליח

מביא דברי הגמרא לגבי הצורך בפסוק "ושלחה" המלמד על מינו שליח בגירושין // מביא דברי השיטה לא נודע למי בענין שאלת הגמרא "לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנך" // מציע צריכותא לב' התשובות בשיטה לא נודע למי בענין "מילי לא מימסרן לשליח"

הת' מאיר רוקח
תלמיד בישיבה

א

הגמרא בקידושין[1] מביאה את הפסוקים מהם נלמד דין שליחות בגירושין ("ושִׁלחה"[2]), בתרומה ("גם אתם"[3]) ובקדשים ("ושחטו אותו"[4]). ובהמשך הסוגיא[5] מקשים בגמ', מדוע נדרש פסוק מיוחד עבור דין שליחות בגירושין, והרי ניתן ללמוד זאת בבנין אב מקדשים ותרומה, שמה בהם ניתן למנות שליח – כך בגירושין ניתן למנות שליח ("לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנך"). ומתרצים, שלא יתכן ללמוד מתרומה וקדשים בבנין אב אגירושין, משום שבתרומה וקדשים חלה הקדושה כבר במחשבה, ושמא לכן דווקא בהם אפי' שליח תורם ושוחט. משא"כ בגירושין שהאשה אינה מגורשת מבעלה כאשר גמר בליבו לגרשה,

1. מא, א.
2. דברים כד, א.
3. במדבר יח, כח.
4. שמות יב, ו.
5. מא, ב.

אלא רק כשנתן לה הגט, הרי אילולא הפסוק הי' מקום לומר שאין שליח מוסר הגט אלא הבעל בעצמו.

ובשיטה לא נודע למי הקשה אשאלת הגמ', דאעפ"כ אפשר ללמוד דין שליחות בגירושין מתרומה וקדשים, ובהקדים:

בנוסף לדין שליחות בגירושין הנלמד בברייתא שהביאה הגמרא לעיל[6], לומד התנא מאותו פסוק שממנו למד שיש שליחות בגירושין, ששליח שמינהו הבעל למסור הגט, יכול אף הוא עצמו למנות שליח נוסף - שליח עושה שליח. ודין שליח עושה שליח הוא בגירושין דווקא, אך בתרומה וקדשים אין שליח עושה שליח.

ועפ"ז הקשה השיטה: הרי מכיון שמאותו הפסוק לומדים דין שליח עושה שליח בגירושין, כיצד ס"ד ש"לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנך", והרי ללא הפסוק בגירושין לא נדע דין שליח עושה שליח בגט?

ותירץ, ששאלת הגמרא היא מדוע לא נכתב פסוק שילמד את דין שליח עושה שליח בתרומה או בקדשים בנוסף ללימוד של דין שליחות באחד מהם, ומהם נלמד דינים אלה בגירושין. ומקשה ע"ד, שהרי הדין הוא ששליח שנתמנה ע"י הבעל לכתוב הגט, אינו יכול למסור שליחותו ביד אחר שיעשה זאת. והטעם בזה, משום דמילי לא מימסרן לשליח, כלומר שא"א למסור מאחד לשני שליחות שאין בה מציאות וממשות.

וא"כ אא"ל מה שתירץ קודם לכן, שייכתב פסוק ללימוד דין שליח עושה שליח בתרומה או בקדשים, דכיצד הי' מקום לומר ששליח שנתמנה ע"י הבעלים לתרום תרומה או לשחוט את הפסח, יכול למסור שליחותו ביד אחר, והרי מילי לא מימסרן לשליח?

ב

ומתרץ קושיא זו בב' אופנים:

א. כאשר נצטווה השליח ע"י הבעל לכתוב הגט, הרי שהגט עדיין איננו קיים בעולם (והשליח נצטווה ע"י הבעל לכתבו). וע"כ, מכיוון שהציווי אינו קשור עם ענין ממשי שקיים במציאות, נקרא "מילי" שאינן נמסרות לשליח, מילים בלבד ללא מציאות וממשות. אך

6. מקור שבהערה 1.

בתרומה וקדשים נצטווה השליח להפרישם ולשחטם, והיינו שהפירות והבהמות קיימים בעולם. וא"כ, מכיוון שהציווי נקשר עם ענין **ממשי שקיים בעולם** – הציווי אינו בגדר "מילי" (שליחות שאינה קשורה עם מציאות וממשות) שאינן נמסרות לשליח. ומיושב היטב הא שביאר בגמ', דקושייתה היא שתכתוב התורה דין שליח עושה שליח בתרומה וקדשים.

ב. הרי בתרומה וקדשים השליח הוא בר חיובא, דתרומה וקדשים הם מצוות עשה שגם השליח נתחייב בהם, ולפיכך כשנתמנה לתרום הפירות ולשחוט הקרבן - יכול הוא לשלוח שליח נוסף **מכוחו הוא**, בדיוק כפי שיש בכח משלחו לשלחו לתרום הפירות ולשחוט הקרבן. אך גבי מסירת השליחות לכתוב הגט לשליח נוסף, הרי השליח אינו בר חיובא[7] בענין זה, שאינו מצווה מן התורה מצוות עשה לכתוב הגט כמשלחו, וממילא אינו יכול לעשות שליח נוסף.

ג

וצריך להבין, מה הוקשה לשיטה בתירוצו הראשון עד שהוצרך להביא תירוץ נוסף.

ואולי י"ל הצריכותא בזה:

בתירוצו הראשון ביאר השיטה, שישנו חילוק בין הכותב גט לתרומה וקדשים דבמינוי השליח ע"י הבעל לכתוב הגט אינו קשור עם מציאות וממשות, משא"כ במינוי שליח לתרום ולשחוט, שהפירות והבהמות קיימים בעולם. אך לפי עיקרון זה, לא מובנת כלל האפשרות למנות שליח בדבר שעדיין איננו קיים בעולם, שהרי כשהשליחות אינה קשורה עם דבר ממשי שבעולם – א"א למוסרה לאחר (ורק הבעל יכול לכתוב הגט). וע"כ, הביא תירוצו השני, שעניינו החילוק בין כתיבת גט לתרומה וקדשים, שגבי כתיבת הגט אין השליח בר חיובא, משא"כ בתרומה וקדשים שה"ה בר חיובא.

אך מ"מ, גם עפ"י תירוצו השני עדיין אינו מובן דיו: הרי העיקרון לכך שיש בכח השליח לעשות שליח נוסף הוא שהשליח בעצמו הינו בר חיובא לגבי שליחותו, וכך אכן גבי שחיטת הפסח – דגם השליח חייב מצד עצמו לקיים המ"ע דשחיטת הפסח בבין ערביים בי"ד בניסן, אך בהשליחות לתרום פירות לתרומה - הרי הוא בר חיובא לגבי שליחותו רק כשיש לו

7. **הערת המו"ל:** יש לומר דהחילוק שבין ב' התירוצים הוא אם השליחות תלוי' בחפצא או בגברא, דלתירוץ הא' היינו מכח החפצא – שהשליחות קשורה בדבר ממשי ומציאותי, ולתירוץ הב' היינו מכח הגברא – דהשליח הינו בר חיובא גבי שליחותו.

פירות טבל משלו; וא"כ, מה דקדקנו לחלק בין שליחות לתרומה שהוא בר חיובא לשליחות לכתיבת גט שאינו, והרי השליח הינו בר חיובא לכתוב הגט אם רצונו לגרש אשתו, ממש כפי שהוא בר חיובא לגבי תרומה אם יש לו פירות טבל משלו? ולכן תירץ תירוצו הראשון, שבשליחות לכתיבת גט אין קשר למציאות וממשות משא"כ בתרומה וקדשים וכו'.

הפלוגתא בין רש"י לתוס' ברכוב ומנהיג ע"פ הקצות החושן

מביא הספק דרכוב במקום מנהיג וביאור הקצה"ח בזה בפירש"י ובתוס' לשיטתייהו // מבאר ע"פ זה בפירש"י ומקשר דברי הקצה"ח במחלוקת נוספת בין פירש"י לתוס' ע"פ המהרש"א בדברי הגמרא // מביא מחלוקת נוספת בין פירש"י להתוס' בקשר לביאור הקצה"ח ודוחה.

הנ"ל

א

מצינו במסכתין[1] דהסתפק רב יהודה גבי רכוב במקום מנהיג בדברי שמואל – אי רכוב עדיף או מנהיג עדיף. ובהקצות החשן[2] נתבארה פלוגתא בפירש"י עם התוס' בזה, דלרש"י הספק הינו בענין מוחזקות[3]; שאין הספק אודות הקונה – דפשוט ששניהם קנו - רק דמיבעיא מי המוחזק בבהמה ומי הנקרא המוציא מחבירו שעליו הראי'. אך לתוס' הספק ברכוב במקום מנהיג הינו בדיני קנינים[4], והיינו דהבעיא אינה בענין מוחזקות – דאה"נ ששניהם מוחזקים – רק דמיבעיא מי פעל הקנין מביניהם שעי"כ תהא הבהמה שלו.

וע"פ זה יש לומר, גבי מה שאין להוכיח מסיפא דמתניתין שהשיב התוס' (ד"ה או דלמא מנהיג עדיף כו') שאין לפשוט ממשנתנו כלל – שמדובר בה בענין מוחזקות (שכל אחד מהם מוחזק בבהמה משום דלחודי' קני, וע"כ חולקין), משא"כ ברכוב במקום מנהיג שהבעיא

1. ח ע"ב.
2. סימן רסט, סעיף ד, סק"ב.
3. ראה ד"ה אלא רכוב במקום מנהיג: "שניהם באים לפנינו זה רכוב וזה מנהיג זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי".
4. ראה ד"ה רכוב עדיף דתפיס בה: "ולענין קנין אינו תלוי כי אם כו'", וראה ד"ה או דלמא מנהיג עדיף כו'.

היא מי פעל הקנין דמשיכת הבהמה[5] - דכל התירוץ הוא **לשיטתי' דתוס'**, שכן לרש"י בכל אופן עומדת השאלה בעינה, שלרש"י הספק ברכוב במקום מנהיג הינו בענין **המוחזקות** כבמתניתין.

ב

ויש לקשר זה במחלוקת נוספת בין פירש"י עם התוס' – כפי העולה ומתבאר מדברי המהרש"א: הגמרא (ט.) הביאה ראי' מהמשנה גבי "אחד רכוב חמור ואחד תפוס במוסירה" דרכוב לחודי' קני, ופירש"י (ד"ה ש"מ רכוב קני) דכונת המקשן בזה להוכיח ברכוב במקום מנהיג שחולקין ביניהם (ולא דמנהיג קני). וקבלו ע"כ הראשונים[6], דהרי אין כונת המקשן להוכיח שיחלוקו אלא דרכוב במקום מנהיג – רכוב קני, ומשכאן א"א להוכיח גבי רכוב במקום מנהיג – ע"כ י"ל, שכונת המקשן היא להוכיח שרכוב לחודי' קני. וביאר המהרש"א, דלרש"י לא משמע דכונת המקשן לפרוך ברכוב לחודי', שכן כל הסתפקות רב יהודה היא ברכוב **במקום מנהיג**.

והתוס' (ח. ד"ה רכוב לחודי' לא קני) ביאר דאה"נ דרב יהודה הסתפק **גם** בכך – אם רכוב לחודי' קני או אינו אלא מנהיג לחודי' קני. וע"כ, לתוס' לא קשה כלל שהיא היא כונת המקשן בהראי' מאחד רכוב חמור ואחד תפוס במוסירה – דרכוב לחודי' קני.

וע"פ הביאור בהקצות החשן יתבאר מה שרש"י והתוס' פליגי גם במה הסתפק רב יהודה: לרש"י שהספק הינו בענין **המוחזקות** לא משמע שרב יהודה הסתפק אף ברכוב לחודי' שבודאי הספק הינו בענין **קנינים** (אם רכיבה הוי קנין בהמה). אך לתוס' הספק ברכוב במקום מנהיג אכן הינו בענין קנינים, וכמו כן הוא ברכוב לחודי' – אי **קני** או לאו.

ולכאורה היה אפשר לקשור הביאור הנ"ל במחלוקת נוספת בין רש"י עם התוס', דלרש"י[7] הסברא הנותנת לומר דברכוב במקום מנהיג רכוב קני היא **עצם הרכיבה** והתפיסה ברגליים בגוף הבהמה – משום דבכך סגי שיתקרא הרכוב **מוחזק**[8]. אך לתוס'[9] הסברא הנותנת דרכוב

5. עיין בביאור הרשב"א ובביאור הר"ן בספק דרכוב במקום מנהיג מי קני.

6. הובאו בקובץ אהל תורה ח"א על אתר.

7. ד"ה מנהיג לחודי' מי איכא למימר דלא קני, ד"ה אלא רכוב במקום מנהיג.

8. עיין בשיטה מקובצת בשם הריצב"ש על אתר.

9. ד"ה רכוב עדיף דתפיס בה.

קני היא דוקא ש(בנוסף לתפיסה במוסירה גם) **אזלא מעט מחמתי'**, דהוי **קנין משיכה** - "הגדולה **בקנין**", שע"כ רכוב קני.

אך אין הדבר מתיישב **כלל** עם דברי התוס' (ד"ה רכוב עדיף דתפיס בה) – "ולענין **קנין** אינו תלוי כי אם בתפיס בה ולא באזלא מחמתי'", דמשמע שאף לענין קנין - לולי הראי' מיושב מקרון (ח:) – אה"נ דהמעלה שברכוב היא "בתפיס בה ולא באזלא מחמתי'".

קושיות במיגו דאי בעי מפקר נכסי'

יביא מהגמ' המיגו דאי בעי מפקר נכסי' // יקשה מדברי הרמב"ם שטבע האדם לחוס על ממונו // יחזק הקושיא מביאור כ"ק אדמו"ר בעומק העניין דירדה תורה לסוף דעתו של אדם // יציע דברי כ"ק אדמו"ר דישנם שלוש דרגות בצדקה ועפ"ז יתרץ הקושיא // יישב באופן נוסף

הת' **יעקב נח שטרסברג**
תלמיד בישיבה

א

גרסינן במסכתין[1]: "תנן התם: מי שליקט את הפאה ואמר הרי זה לפלוני עני - ר' אליעזר אומר זכה לו, וחכמים אומרים יתננו לעני הנמצא ראשון". ומסבירה הגמ' את טעמו של ר' אליעזר שיכולים אנו לומר תרי מיגו: הא', "מיגו דאי בעי מפקר נכסיה והווי עני וחזי ליה" - מתוך שיכול האדם להפקיר את נכסיו ולהיקרא עני, וממילא יהא זכאי לקבל פאה זו ככל שאר העניים, יכול לזכות בה כבר כעת. ומיגו נוסף, "מיגו דזכי לנפשיה - זכי נמי לחבריה". מתוך כך שהוא זכאי **לקנות** את הפאה (לאחר שנקרא עני), זכאי הוא גם **להקנות** לחברו העני את הפאה.

ולכאורה אינו מובן המיגו, ובהקדים:

1. ט, ב.

המקדיש חפץ להקדש ונתחרט, מוסיף על חומש[2] על ערכו של החפץ ונותן ממון תמורתו. ובטעם הדבר כ' הרמב"ם[3] וז"ל: "יראה לי שזה שאמר הכתוב[4] והיה הוא ותמורתו יהיה קדש כעניין שאמר[5] ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו. ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע **שטבעו של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו.** ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו. אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש.

וממשיך שם, שטעם זה בחומש קיים גם בנוגע לפודה הקדש, שכדי לפדות מוסיף להקדש רבע חמישי מערך החפץ[6]: "וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו, וכיוון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה[7], ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף וקנסו אם יחליף, ואמר והי' הוא ותמורתו יהי' קודש". היינו שכיוון שאדם חס על ממונו, עלול לפדות את ההקדש אפילו בפחות משוויו, ולכן קבעה התורה שיוסיף חומש נוסף בפדיון, כדי שלא יפדה את ההקדש בפחות משוויו האמיתי.

והקשה ע"כ כ"ק אדמו"ר[8], דלכאו' אינה מובנת תקנת החומש בנוסף לפדיית ההקדש - הרי כל ההקדשה של האדם היא ע"מ לכפות את טבעו הרע, ובמילא לאחר שכבר הקדיש וכפה את טבעו הרע - לחוס על ממונו ולהרבות קנינו - מדוע שיחזור לטבעו ויפדה את ההקדש בפחות משוויו האמיתי? ועפ"ז הקשה עוד, מהו הפירוש ד"יחליף הרע ביפה ויאמר טוב הוא" – הלא כפה את טבעו הרע, ומדוע שישקר ויאמר על הרע כי טוב הוא? ותירץ, שבאמת אינו מובן ע"פ שכל אנושי איך יחזור האדם לטבעו הרע, אלא שהקב"ה שברא את האדם ותכונותיו יודע את טבעו עד סופו, וכלשון הרמב"ם "ירדה **תורה לסוף** דעתו של אדם" – שב"סוף דעתו" ייתכן שיאמר על הרע כי טוב הוא. ולכן תיקנה תורה תוספת חומש לפדיית ההקדש - אף שע"פ שכל אנושי לאחר שכפה האדם את טבעו אין סיבה שיחזור לטבעו הרע.

2. היינו רבע ממחיר הקרן, כך שסה"כ משלם חמישה רבעים.
3. ספר קרבנות בסופו, הל' תמורה פ"ד הי"ג.
4. בחוקותי כז, י. לג.
5. שם, טו.
6. ראה גם רמב"ם ספר הפלאה הל' ערכין וחרמים פ"ה ה"ג.
7. ביאור הדבר ראה ביין מלכות חלק שני עמ' תלט.
8. יין מלכות ח"ב עמ' תלו. לקו"ש חי"ב עמ' 174.

ב

המורם מכל האמור, שהאדם בטבעו, ואפי' כאשר אי"ז נראה בעיני בנ"א, חס על ממונו ומרבה קנינו, ולא להיפך - מפקיר את נכסיו ומפסיד ממונו בכך.

ובנדו"ד, בעל השדה שרוצה לזכות בפאה עבור עני אחר, אינו מרוויח כלום: שהרי, גדרו של עני הוא שיש לו פחות ממאתיים זוז[9], וכדי שיוכל בעל הקרקע לזכות בפאה לעצמו עליו להפקיר כמות נכסים כזו, שבידיו יישארו נכסים בשווי פחות ממאתיים זוז. והדין הוא[10], שעני שיש לו מאה תשעים ותשע זוז יכול להיכנס לשדה ללקוט, אולם החל מהרגע שבו ע"י הלקיטה יהיה הונו בשווי מאתיים זוז - אינו יכול להמשיך ולקנות עוד פאה. ונפקא מכהנ"ל, שאף אם יפקיר את נכסיו כדי לזכות בפאה יוכל לזכות בפאה רק עד שווי של מאתיים זוז, וא"כ אין לו מכאן רווח שהרי הפקיר יותר מכמה שירוויח.

וקשה, דאנן סהדי אשר טבע האדם הוא שחס על ממונו, וכללא הוא דמיגו במקום עדים לא אמרינן[11], וא"כ צ"ב כיצד אמרי שמיגו דאי בעי מפקר נכסי', בשעה שיפסיד בכך ממונו?

ג

ואולי יש לתרץ ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר[12], דישנם שלוש דרגות בנתינת צדקה:

א. הנותן צדקה כשרואה עניים רעבים ורוצה להאכילם, כלשון הרמב"ם: "כשהאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם", שאז הוא מחוייב לתת צדקה כחומש (ומידת חסידות ליתן אפי' יותר מחומש, כדכתיב[13]: "די מחסורו אשר יחסר לו", היינו ליתן לעני די מחסורו אף אם הוא יותר מחומש. רק **שהחובה** עליו היא חומש, ודי מחסורו זהו ממידת חסידות. וגם אז, אסור לו לתת כל נכסיו).

---

9. רמב"ם ספר זרעים הל' מתנות עניים פ"ט הי"ג.

הכוונה דווקא ממאתיים זוז חסר דינר שלם דווקא, אבל אם חסר לו אפי' חצי דינר וכדו' - אינו יכול לקבל לקט שכחה ופאה, שקבעו חכמים דדינר הוא שיעור חשוב, ולכן כשחסר לו דינר יכול לקבל אפי' אלף זוז (תוס' יו"ט מס' פאה פ"ח מ"ח). אך בנדו"ד אין הכוונה **שמקבל ממישהו** אלף זוז, אלא **שהוא בעצמו** מלקט; והרי אינו שייך ללקט כמות של דינר בבת אחת, וברגע שליקט כמות דחצי דינר כבר אינו יכול להמשיך ללקט דהרי ללקט צריך מאתיים חסר **דינר** דווקא, וכדלעיל.

10. רש"י בסוטה כא, ב. טושו"ע יו"ד סי' רנ"ג.

11. רא"ש בבבא-מציעא דף ב.

12. לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי שיחה ג'.

13. ראה טו, ח.

ב. המחלק מנכסיו וממונו לעניים מרצונו, שמותר ליתן רק עד חומש, **ואסור לו** - אף ממידת חסידות - להוסיף על חומש, כי ע"י כן יטריח על הבריות שיזדקק לחסדם.

ג. הנותן צדקה לתקנת נפשו, שיכול לתת אפי' את כל נכסיו. כדברי אדמוה"ז באגה"ת[14], וז"ל: "ואף שיעלה לסך מסוים אין לחוש משום אל יבזבז יותר מחומש דלא מקרי בזבוז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו". דכמו שלרפואת הגוף יכול להשתמש בכל נכסיו, אף לתקנת נפשו יכול ליתן אפי' כל נכסיו לצדקה.

ועפ"ז י"ל בד"א, דהא שברי לגמ' שאפשר לומר מיגו שבעי מפקר נכסי', אף שכנ"ל אינו מרוויח כלל מכך ואנן סהדי שהאדם חס על ממונו, הוא כהדרגות הא' והג' הנ"ל, שרוצה לדאוג לעני די מחסורו או שנותן הצדקה לכפרת נפשו, שאז יכול להפקיר כל נכסיו וליתן לעניים.

ועוד יש לתרץ ובפשטות:

הכלל דמיגו במקום עדים לא אמרינן היינו במיגו של טענה, דבטענה אמרי שכשיש עדים א"א לטעון כך. משא"כ המיגו הכא אינו מיגו של טענה, ובמילא אין שייך דבמקום עדים לא אמרינן.

כלומר: מיגו רגיל פירושו, שהאדם יכול היה לטעון טענה אחרת משטען וע"י להרוויח יותר, ומשלא טען יש להאמין לו לטענתו הנוכחית. אך כאן, ב"מיגו דאי בעי מפקר נכסי'", אין הפירוש שיכול היה לטעון שמפקיר נכסיו ולכן עלינו כעת ליתן לו ללקט משדהו כעני, אלא **שכעת ממש באפשרותו** להפקיר נכסיו וללקוט כדין.

---

14. פרק ג'.

דעת אדה"ז בעניין אכילת חמץ בי"ג ניסן אחר חצות כשחל י"ד בשבת

יביא דברי אדה"ז בנוגע לע"פ שחל בשבת והחומרא שדייק מהם בקובץ "הלכות הפסח" // ידחה דיוקו בעניין ביעור כל החמץ // ידחה דיוקו בעניין אכילת חמץ בע"ש // יקשה על הטעם שהביא לחומרא זו וישלים העניין

א' התמימים

א

כתב רבינו הזקן בשולחנו[1]: "י"ד בניסן שחל להיות בשבת, כיון שאי אפשר לבדוק בליל שבת... מקדימין הכל לבדוק בליל שישי שהוא ליל י"ג... וביום ערב שבת צריך לבער כל החמץ שברשותו, ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת, אבל סעודה שלישית כיון שזמנה הוא אחר חצות היום אי אפשר לאכלה רק מצה עשירה".

ואח"כ[2] כתב: "כשמבער החמץ בערב שבת, אע"פ שמן הדין יכול לבערו סמוך לחשיכה ואין צריך לבערו קודם חצות היום כמו בשאר כל השנים שהרי מותר לאכלו עד למחר בשעה ה', מכל מקום טוב ליזהר לבערו בערב שבת קודם חצות היום כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער גם כן אחר חצות היום בערב פסח".

1. סתמ"ד ס"א-ב.
2. שם ס"ה.

והנה בקובץ "הלכות הפסח"[3] פסק, שמשעת חצות יום שישי י"ג ניסן, יש לבער כל החמץ מן הבית (מלבד מזון ב' סעודות השבת), ומשעה זו עד ליל שבת אין **לאכול חמץ כלל**[4].

ומדייק זה מדברי אדה"ז הנ"ל, ואלו דבריו:

"מקור הדברים במשמעות דברי אדה"ז שכתב "וביום ערב שבת צריך לבער **כל החמץ שברשותו**, **ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת**", ולאחמ"כ כתב ש"כשמבער החמץ בע"ש... טוב ליזהר לבערו בע"ש קודם חצות היום כדי שלא יבואו לטעות...". ומרהיטת דבריו "**כשמבער החמץ בע"ש**" (ומזה שבס"ה לא נקט הלשון **שריפה**, אלא נקט לשון **ביעור** כלשונו בס"ב) משמע, שדבריו אלו הינם המשך למש"כ לפנ"ז (ס"ב) ש"בע"ש צריך לבער **כל החמץ שברשותו**", שביעור **כל החמץ שברשותו** יהיה קודם חצות, ומחצות יום שישי (י"ג ניסן) "טוב ליזהר" שהחמץ יהיה מבוער ולא יתעסק בו יותר – מלבד מה שצריך עבור ב' סעודות השבת.

דין זה נובע[5] מהחשש שאדם עלול לטעות בשנים אחרות, ולא לבער את כל החמץ שברשותו לפני חצות היום של ערב פסח, ויעבור על איסור "תשביתו" דאורייתא".

וממשיך שם בנוגע **לאכילת** חמץ אחר חצות יום שישי, שיש לאסור משום דיוק מלשון אדה"ז (ס"ו): "אבל אין צריך לבטל בערב שבת בשעת הביעור כמו בשאר השנים שהרי... מה שיש ברשותו מן החמץ הידוע לו אי אפשר לו לבטלו בערב שבת שהרי צריך הוא לאכול ממנו **בשבת**" ולא כתב אדה"ז שיכול לאכול ממנו גם כל ער"ש, ומלשון זו מדייק שהחמץ אסור באכילה מער"ש אחר זמן הביעור (חצות).

ולסיכום, חומרא זו לומד בקובץ "הלכות הפסח" משני דיוקים בלשון אדה"ז:

א. סעיף ה' – שבו כתב אדה"ז שיש להקדים את זמן הביעור, הוא המשך לסעיף ב' שממנו משמע ש(בשנה רגילה) יש לבער את **כל** החמץ, וא"כ גם בביעור בע"ש יש לעשות כן.

3. יו"ל לחה"פ תשפ"א ע"י מד"א דכפר חב"ד הרב מאיר אשכנזי.

4. ראה בספר "נטעי גבריאל - פורים המשולש ע"פ שחל בשבת" ס"ז שהביא שיש נוהגין כך, ובספר "ער"פ שחל בשבת" להרב צבי כהן שכתב שאין לנהוג כך.

5. בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' נ"ט הביא חומרא זו ששמע מאבדק"ק לבוב, ומבאר בה ב' טעמים: א. גזירה משום שמא יטעה לאכול חמץ אחר הביעור בשאר שנים. ב. משום שמחזי כחוכא כשמבער החמץ ומיד (באותו יום) יושב לאוכלו, אבל למסקנא פסק שאין לנהוג כך. הטעם הא' הובא גם באפי זוטרי סי' תמ"ד ס"ב, אבל שם רצה לגזור שלא לאכול מיום שישי **ואילך** (גם בשבת). ואף הוא כתב למסקנא שאין גוזרין גזירה על הציבור כשאין יכול לעמוד בה, ויאכלו חמץ אחר חצות יום שישי.

ב. מלשון אדה"ז (בס"ו), שכתב "צריך לאכול ממנו בשבת" ולא כתב בע"ש, משמע שבע"ש אסור.

ב

ונראה לענ"ד, שאין לדייק כן מדברי אדה"ז, וכן למעשה אין לנהוג בחומרא זו כפי שיבואר להלן:

יסוד דבריו הוא ממה שכתב אדה"ז (ס"ב), "שצריך לבער כל החמץ שברשותו ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות", ולדעתו כוונת אדה"ז היא, שצריך לבער את **כל** החמץ מלבד מה **שמחוייב** לאוכלו בשבת.

וא"כ לשיטתו, כשכתב אדה"ז אח"כ (ס"ה) שטוב ליזהר ולהקדים את ביעור החמץ, כוונת אדה"ז היא שיש להקדים את הביעור הנ"ל האמור בס"ב – ביעור **כל** החמץ מלבד מה שמחוייב לאוכלו, וממילא בשנה שמבער קודם חצות ער"ש, אזי ג"כ צריך לבער את כל החמץ מלבד מזון ב' סעודות.

אבל נ"ל, שאין זו הכוונה בדברי אדה"ז, שהרי בוודאי דבריו בס"ב אמורים לגבי **עיקר הדין** – שיש לבער את החמץ סמוך לשבת, כמש"כ בביאור הלכה על לשון השו"ע[6] - שיש לבער את החמץ וישייר מזון ב' סעודות, וז"ל: "**נקט שתי משום דמדינא אינו מחויב לבערו עד סמוך לשבת**, ואם כן אינו מניח בשעת הביעור רק שתי סעודות לצורך השבת, ולפי מנהגנו בסעיף ב דמבער הכל קודם חצות כמו בשאר השנים, יכול להניח יותר משתי סעודות אם רוצה לאכול עוד קודם הלילה"[7].

ולפי"ז, שבס"ב מדובר כמו הדין הפשוט שמבערים את החמץ סמוך לשבת, הרי לשיטת קובץ "הלכות הפסח" לא מובן טעם דברי אדה"ז בס"ב – שאפילו כאשר מבער את החמץ סמוך לשבת, יבער את כל החמץ חוץ ממה **שמחויב** לאוכלו; שהרי הסיבה (לדעתו) שיש לבער את כל החמץ מחצות יום שישי, היא משום שחוששים שמא יטעה בשאר שנים וישייר חמץ אחר חצות ער"פ, אבל כשמבער סמוך לשבת, אף **לשיטתו** לא שייך חשש זה, שהרי

---

6. סי' תמ"ד.

7. וממשיך שם: "..וכן ברמב"ם כתב סתם ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת וכן כתב המאמר מרדכי" - וכדבריו הוא גם בשו"ת מנח"א הנ"ל הערה 5. לכאורה כוונתו בקובץ היא להוכיח מלשון אדה"ז דווקא שיסבור חומרא זו, אבל מה שכתב הביאור הלכה יתאים גם ללשון אדה"ז ואין לחלק בזה.

בלאו הכי מבער אחר זמן הביעור של שאר שנים, ומה שייך לגזור משום שמא יטעה בשאר שנים?

אלא על כרחך י"ל: שכוונת אדה"ז בסעיף ב' היא שישייר לשבת[8] **כל המזון שרוצה בו** עד תחילת זמן האיסור – שעה שישית בשבת. ובזה שמדגיש ש"לא ישייר **רק** מזון ב' סעודות" כוונתו לשלול שישייר חמץ גם לסעודה שלישית שהיא אחרי זמן איסור חמץ, כפי שממשיך: "..אבל סעודה שלישית כו'".

ועפ"ז, כשכתב אדה"ז בסעיף ה' שטוב ליזהר להקדים את זמן הביעור המוזכר לעיל ("**כשמבער**"), כוונתו שיש להקדים את ביעור כל החמץ **שאין האדם רוצה לאוכלו** עד זמן האיסור – כבריו בס"ב, ופשוט הוא שיכול לשייר מזון גם לער"ש.

ג

ובנוגע לפרט השני שמדייק מלשון אדה"ז (בס"ו): שכתב אדה"ז "אבל אין צריך לבטל בערב שבת בשעת הביעור כמו בשאר השנים שהרי... מה שיש ברשותו מן החמץ הידוע לו אי אפשר לו לבטלו בערב שבת שהרי צריך הוא לאכול ממנו בשבת" ולא כתב שיכול לאכול ממנו גם כל ער"ש, ומזה רוצה לדייק שבאמת לא יאכל חמץ בער"ש אחר זמן הביעור.

הנה לכאורה מובנים היטב דברי אדה"ז, שהרי הטעם שיש לבטל את החמץ בשעת הביעור[9] בשאר שנים, הוא "לפי שיש לחוש שמא נתגלגל כזית מחמץ זה שאכל ממנו עד שעה ה' ונפל לאחד מן החורים או לאחת מן הזוויות וכשיגיע הפסח ימצאנו ויעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אם ישהה מעט קודם שיתעסק בביעורו... לפיכך נכון הדבר שבשעה שהוא מבער מן ביתו את החמץ ששייר למאכלו יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש..."[10].

אבל כשחל ערב פסח בשבת, תיקנו לדחות את הביטול לסוף זמן אכילת חמץ[11] (אחר סעודת שחרית בשבת), כיוון **שצריך** לאכול ממנו בשבת, ואילולא היה **מחוייב** באכילת חמץ - לאו דווקא שהיו דוחים את זמן הביטול לשבת, ואולי היו אומרים שיבער **כל** החמץ בער"ש ויבטל אחר הביעור (שיש לחשוש שמא ישכח לבטל בשבת, שהרי הביעור מזכיר לו לבטל). ולכן

---

8. נקט "שבת" ו"ב' סעודות" משום שכאמור בסעיף זה מדבר לפי הדין הפשוט שמבער את החמץ קודם השבת.

9. בנוסף לביטול בלילה שהוא תקנת חכמים משום שמא ימצא גלוסקא יפה כו', ראה שו"ע הרב סי' תל"ד ס"ו.

10. תל"ד י"א.

11. תמ"ד י"ד.

כתב אדה"ז "**שצריך** לאכול ממנו **בשבת**" כיון שבער"ש לא **צריך** לאכול חמץ, וכאן בא לבאר מדוע נדחה ביטול החמץ.

אך הנה מעיון היטב בדברי אדה"ז מוכח שלא רק שאין לדייק דיוקים אלו כדאמרן, אלא אף משמע **להיפך** מדבריו[12], שהרי כתב אדה"ז (ס"ה) לגבי חמץ בער"ש, "מותר לאכלו **עד למחר בשעה ה'**" היינו שעה ה' בשבת, ולא חילק בין אכילה בער"ש לאכילה בשבת (מזון ב' סעודות), ומשמע שהחמץ מותר באכילה גם בער"ש עד סוף זמן אכילתו בשבת[13].

ד

ועוד צ"ע בעצם הטעם שכתב[14] לכך שאין לשייר חמץ אחר זמן הביעור, משום שמא יטעה בשאר שנים ויבא לשייר חמץ אחר חצות ער"פ. דלכאורה אין לחשוש שכאשר ישייר חמץ לאכילתו בער"ש יבוא לעשות כך בשאר שנים, אם גם כעת משייר הוא לאכילת השבת מזון ב' סעודות, ולא חיישינן דישייר בשאר שנים.

ואולי י"ל, שהטעם אליבא דאמת שלא מצינו חומרא זו בפוסקים - לאסור **אכילת חמץ** בער"ש אחר חצות כפי שהחמירו להקדים את זמן ביעור חמץ משום שמא יטעה בשאר שנים, הוא משום שמחזי כחוכא שהחמץ היה מותר באכילה לפני חצות ער"ש, ויאסר אחר חצות, ושוב יהא מותר בלילה[15].

ובעיקר העניין: באם רצה אדה"ז לפסוק כחומרא זו, שהיא חידוש גדול וצ"ע בטעמה, הוו"ל **לכותבה במפורש** ולפרש טעמה, כשם שפירש שטוב להקדים את זמן הביעור עצמו. ומהא גופא שלא פירשה, הרי משמע שלדעתו מותר הדבר - ואין לאסור זאת על סמך הדיוקים

---

12. ומזה מוכח גם, שאין לדייק כדבריו ממש"כ אדה"ז "שצריך לאכול ממנו בשבת" כאמור, כי לשיטתו גם כאן היה צ"ל שצריך לאכול ממנו בשבת, ובמקום זה כתב "מותר לאוכלו עד למחר".

13. אבל אולי י"ל לשיטתו בקובץ "הלכות הפסח" שהחמיר, שכאן מדבר לפי הדין הפשוט שיש לבער סמוך לשבת, אבל אח"כ כתב "טוב ליזהר.." ובזה רצה לומר שאסור. אבל בוודאי שבפשטות אין להידחק כך בדברי אדה"ז כדי להחמיר בדבר שלא כתבו מפורש.

14. ניתן לדייק גם כדבריו (שחמץ אסור באכילה בע"ש) ממה ששינה אדה"ז מלשון השו"ע "ומשיירין מזון ב' סעודות", וכתב "לא ישייר רק מזון ב' סעודות", אבל א. ניתן לדייק מלשון אדה"ז גם להיפך כדלעיל בהערה 12 ובפנים, ב. ראה גם בפנים שהוו"ל לאדה"ז לכתוב חומרא זו במפורש. ג. מלשון אדה"ז עצמה כלל לא מוכח כפי דיוק זה כבפנים (אלא רק מהשינוי) ובפשטות כתב "רק" כדי לשלול סעודה שלישית.

15. השווה מנח"א הנ"ל הערה 5, וראה שם גם אפי זוטרי שהוא משום שאין גוזרין גזירה על הציבור כו'.

הנ"ל. ועוד, שחומרא זו לא הובאה "**באף א' מהפוסקים**"[16], וכמה מהאחרונים[17] אף פסקו שאין לנהוג כך, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

כהנ"ל אינו אלא לפלפולא דאורייתא בלבד, ולמעשה יעשה כ"א כהוראת רבו

16. לשון המנח"א.

17. דרושי הצל"ח דרוש ל"ז שכתב זה בפשטות, מאמר מרדכי סי' תמ"ד ס"ק ג', ביאור הלכה הנ"ל, שו"ת מנחת אלעזר הנ"ל (הע' 5), שלהלכה אין לנהוג בחומרא זו ואף אין לבעל נפש להחמיר בזה, ראה שם ועוד.

הערות ועיונים קצרים

א

גרסינן במסכתין[1]: "המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו, מאי טעמא? הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים וכל התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה".

כלומר: כאשר אדם מגביה מציאה לחברו לא כדי שהוא יקנה, אלא שחברו יקנה ע"י הגבהתו - לא קנה, כיוון שהדין הוא שאין אדם יכול לגבות את חובו של אדם אחר וע"י כך למנוע מבע"ח אחרים לגבות את חובם, כיוון שבמעשהו זה הוא חב לאחרים – אותם בעלי חוב.

ועל דין זה פרש"י[2]: "דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו, **מאחר שלא עשאו הנושה שליח**". ומדבריו משמע, שבאם אכן עשה הנושה את התופס שליח - יכול לתפוס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ולעומת זאת בגמ' מדובר כשלא עשאו שליח.

אבל תוס'[3] חלק ע"ז וכתב: "מה שפרש"י משום דלא עשאו שליח אין נראה, דבפ' הכותב[4] משמע גבי עובדא דיימר בר חשו, דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קני אפילו עשאו שליח", ולא מחלק שם בין עשאו שליח ללא עשאו.

ודברי רש"י תמוהים, דלכאורה אינו מובן, מהו ההכרח לחלק בין עשהו הנושה שליח לבין אדם סתם הזוכה לנושה מכיוון ש"זכין לאדם שלא בפניו", ומאי שנא דין שליחות מדין זכין?

ותירץ הבית הלוי: מדברי הגמ' לקמן (ע"ב), שאדם יכול לקנות מציאה בקניין חצר אף כאשר אינו נמצא בסמוך לחצר, מובן דזה שהחצר קונה את המציאה ה"ז מדין **שליחות** ולא מדין יד,

1. י, א.
2. ד"ה לא קנה.
3. ד"ה תופס לבע"ח.
4. כתובות פד, ב.

דלולא כן לא היה קונה ע"י החצר כשלא נמצא בסמוך לה, ומזה מוכח שניתן לקנות מציאה ע"י שליח (החצר), ולכן מוכרח רש"י לחלק בין שליח שתופס לבע"ח ויקנה, לאדם אחר שרוצה להקנות מדין זכין ולא יקנה.

אך לפי"ז צלה"ב דעת התוס'[5], היאך יבאר את דברי הגמ' לקמן דמשמע שם שאם עשאו שליח קונה נמי כשחב לאחרים, והרי לשיטתו גם אם עשאו שליח לא יקנה לחברו?

וי"ל הביאור בזה: ובהקדים ביאור הפני יהושע בהא שכאשר חב לאחרים גם אם הוא שלוחו של הבע"ח לא קונה, וז"ל[6]: "ובחידושי הפנ"י בפ' הכותב כתב טעמא דלא מהני שליח היכא דחב לאחרים, משום דאין שליח לדבר עבירה, וכיוון דחב לאחרים עבירה הוי".

ונמצא, שהסברא לכך שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קונה אפילו כשהוא שליח, אע"פ ששלוחו של אדם כמותו וא"כ השליח הוא במקום המשלח – שתופס לבע"ח כשחב לאחרים, היא משום שתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים נחשב כעבירה, והדין הוא שאין שליח לדבר עבירה, וממילא לא יקנה המשלח.

ועפ"י ביאור זה, תתורץ שאלתנו דלעיל: כאמור, התופס לבע"ח כשחב לאחרים לא יקנה אפילו כשעשאו שליח, משום שהוא כשליח לד"ע. והרי כל קושייתנו לעיל היא מהגמ' לקמן לגבי חצר שממנה מוכח שיקנה הבעלים גם כשחב לאחרים, אבל בוודאי שבחצר לא שייך למימר אין שליח לד"ע, לפי ב' הדעות הגמ' שם: או משום שבחצר לא שייך לומר ש"אי בעי עביד ואי בעי לא עביד" (שיש לה בחירה), או משום שחצר אינה "בר דעת", וכיוון שכך, מובן שאין להקשות על תוס' שכתב שאף אם עשאו שליח לא יקנה היכא שחב לאחרים, מהגמ' לגבי חצר.

ב

מצינו במסכתין[7], שני הסברים מדוע גם לשיטת האומרים שקנין חצר הוא משום שליחות, חצר קונה אף לדבר עבירה, ואין חל בה הכלל שאין שליח לדבר עבירה:

5. אך ראה בבית הלוי, דלשיטת הרמב"ן שחולק על תוס' לקמן לא יוקשה זה.
6. לשון הקצות החושן סי' ק"ה שמביא ביאור הפנ"י. אך יצויין שהקצות עצמו מקשה על דבריו וחולק עליו.
7. י, ב.

א. שליח לד"ע אינו שליח כיוון שהוא "בר חיובא" – מחויב בעבירה שהמשלח שלח אותו לעשותה, אבל חצר אינה ברת חיובא, ויש קנין חצר לדבר עבירה. ב. אין שליח לדבר עבירה רק כשיכול השליח לבחור האם לעשות את השליחות או לא, ובלשון הגמ' "אי בעי עביד", אבל בחצר לא שייך לומר כן, ובשל כך חצרו של אדם קונה לו אף לדבר עבירה.

ומביאה הגמ' נפק"מ בין ההסברים: כאשר הכהן "אמר לישראל קדש לי אישה גרושה". לדעה שאין שליח לדבר עבירה רק כשהשליח בר חיובא, הכא אין הישראל אסור בנשיאת גרושה והשליחות קיימת. אבל לדעה שאין שליח לדבר עבירה רק אם באפשרותו לא לקים השליחות, הרי גם כאן יכול הישראל להימנע מלקדש את האשה, ולכן אינו יכול להיות שליח לקדש את הגרושה עבור הכהן.

והקשו התוס'[8]: "וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי", כלומר שהנפק"מ היא גם כשהשליח הוא כהן (ולא רק כשהשליח ישראל), שהרי גם הכהן עצמו אינו חייב כשאינה מקודשת לו, וא"כ מדוע נקטה הגמ' דווקא כשהשליח ישראל?

ומתרצים התוס': "וי"ל דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב, אבל ישראל - אע"ג דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול כשמקדשה לכהן, כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב, לא מקרי בר חיובא". היינו שבשונה מישראל שאם מקדשה לעצמו לא מתחייב, כהן אם מקדשה לעצמו יתחייב, ומקרי בר חיובא.

אך הנה יש להסתפק[9] בכוונת התוס' בתירוצו דאפשר לבאר בשני אופנים שונים: א. כוונתו שאע"פ שהישראל מקרי בר חיובא לעניין איסור לפני עוור, כיוון שאינו בר חיובא לעניין קידושין לגרושה – השליחות קיימת. ב. אם הישראל היה מקדש את הגרושה לעצמו, ללא קשר למשלח, לא היה עובר בשום איסור ולכן גם כעת לא מקרי בר חיובא **כלל**, גם לא לעניין לפני עוור לא תתן מכשול.

ונראה לבאר שתלוי הדבר בחקירת הרוגוצ'ובי[10] שמביא כ"ק אדמו"ר[11] בגדר איסור "לפני עוור" - אם איסור לפני עוור הוא איסור כללי ולכן לא שנא אם מכשיל אדם אחר באיסור קל או באיסור חמור – יעבור המכשיל על אותו איסור. או שיש לבאר באופן אחר, שהמכשיל

8. ד"ה דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה.

9. ראה ברע"א ששקיל וטרי טובא.

10. שו"ת צפע"נ ירושלים תשכ"ה סי' ה'.

11. לקו"ש חי"א עמ' 149 בהערות. חכ"ב ע' 56 וחל"ט עמ' 183.

נעשה שותף לעבירה זו שנגרמה בגללו, והאיסור הוא פרט באותה עבירה, ולפי"ז להכשיל אדם אחר בע"ז עוון חמור הוא יותר מלהכשילו בעוון קל.

לפי האופן הראשון בגדר איסור לפני עוור (שהוא איסור כללי) י"ל, שהישראל מקרי בר חיובא לעניין איסור לפני עוור, ובכ"ז השליחות קיימת כיוון שאינו בר חיובא למטרת השליחות שהיא קידושי גרושה. אבל לפי האופן השני בגדר לפני עוור (שהוא פרט באותה עבירה) י"ל, שכיוון שהישראל אינו בר חיובא לעניין קידושי גרושה, אזי לגבי קיום השליחות לא מקרי הישראל בר חיובא גם לעניין איסור "לפני עוור" - שהוא פרט באיסור קידושי גרושה לכהן שאינו שייך בישראל.

ג

גרסינן במסכתין[12]: "א"ר הונא משביעים אותו שבועה שאינה ברשותו. מ"ט חיישינן שמא נתן עיניו בה".

כלומר: ש"ח שאמר הריני משלם ואיני נשבע, הדין הוא שנפטר מהשבועות שלא פשעתי בה ולא שלחתי בה יד, אבל בכ"ז צריך להישבע שהפיקדון אינו ברשותו, כיוון שחוששים שנתן עיניו בחפץ ומוכן לשלם כדי לקנותו.

ועל דברי ר' הונא מקשה הגמ': "מיתיבי, המלווה את חברו על המשכון ואבד המשכון ואמר לו סלע הלויתיך עליו שקל היה שווה, והלה אומר לא כי אלא סלע הלויתני עליו סלע היה שווה פטור. סלע הלויתיך עליו שקל היה שוה, והלה אומר לא כי אלא סלע הילויתני עליו שלושה דינרים היה שווה - חייב... מי נשבע? מי שהפיקדון אצלו, שמא ישבע זה ויוצא הלה את הפיקדון".

פירוש: המלווה ולקח משכון מהלווה בשעת ההלוואה, ואבד המשכון, ונחלקו הלווה והמלווה כמה היה שוויו, המלווה טוען שהיה שווה שקל (חצי סלע) מסכום ההלוואה, והלווה חייב לו שקל נוסף, והלווה לעומ"ז טוען שהמשכון היה שווה שלושה דינרים (שלושת רבעי סלע ששווה ארבעה דינרים), הדין הוא – שאע"פ שהלווה חייב בשבועה כמו כל מודה במקצת,

12. לה, ב.

כאן נשביע את המלווה משום שחוששים שמא ישבע הלווה ויוציא המלווה את הפקדון ויוכיח ששבועת הלווה בשקר הייתה.

ומכאן מקשים על הדין של רב הונא, דהנה מזה שהמשנה חוששת שמא יוציא המלווה את הפיקדון, משמע שהמלווה לא נשבע שהמשכון אינו ברשותו – דלא רב הונא.

אך הנה כתב הרמב"ם[13] לגבי דינו של ר' הונא, שכאשר מדובר בחפץ מצוי בשוק לא חיישנין שמא המלווה עיניו נתן בה, כיוון שיכול לקנותו בהיתר, ור' הונא מדבר בחפץ מיוחד שלא מצוי בשוק ובמקרה כזה יש לחשוש שמא עיניו נתן בה.

אבל לפי דברי הרמב"ם לכאורה לא מובן, מדוע לא תירצה הגמ' בנוגע לקושייתה על ר' הונא, שבמשנה מדובר בחפץ מצוי ולכן המלווה לא נשבע שבועה שאינה ברשותי ושפיר חיישינן "שמא יוציא הלה את הפקדון"?

ועפ"ז קשה אדברי הרש"ש[14], שאומנם ניתן לומר שמדובר בחפץ מצוי והמלווה לא רוצה את החפץ מצד עצמו, אלא כאן הרי רוצה עי"ז שמעלים את החפץ לגבות כסף מהלווה, א"כ כאן בוודאי שיש לחשוש שמא החפץ עדיין ברשות המלווה, וישבע. ולכאורה דבריו לא מובנים: שהרי לפי דבריו יוצא ששאלת הגמ' אינה מצד הדין של ר' הונא - שחוששים שמא עיניו נתן בה אלא מצד חשש אחר, שמא רוצה לגבות כסף מהלווה שלא כדין, א"כ לא מובן מדוע שאלת הגמ' היא מצד הדין של ר' הונא ולא מצד עצם דברי המשנה.

וצ"ע.

13. הלכות שאלה ופקדון ריש פ"א.

14. יש שמבארים, שמעצם זה שמתווכחים כמה היה שווה - מוכח שאין זה חפץ מצוי.

ד

גרסינן במסכת קידושין[15] בדין שליחות שישנם לדין זה כמה מקורות מהתורה לגבי גירושין[16] מיתור הכתוב שכתב[17] "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו" דמזה שכתבה התורה ושלחה ולא ושלח מלמד שהוא(הבעל) עושה שליח ומכך שכתוב ושלחה למדים שאף היא(האישה)יכולה לעשות שליח ומזה שכתוב בפסוק נוסף[18]"ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו" שכתוב עוד הפעם ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח וכלשון הגמ' ושלח ושלחה מלמד ששליח עושה שליח וכן לגבי תרומה כתוב בפסוק[19]"כן תרימו **גם** אתם תרומת ה' מכל מעשרותיכם" שמהוספת הכתוב 'גם' למדים אנו שאף השליח יכול לתרום וכן לגבי פסח כתוב בפסוק[20] "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" ומקשה ע"כ הגמ'[21] וכי כל הקהל כולו שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד מכאן ששלוחו של אדם כמותו ואלו הן המקורות לדין שליחות מן התורה[22].

והנה רש"י בפירושו עה"ת אינו מפרש על הפסוקים הנ"ל לגבי גירושין שלמדים מפסוק זה דין שליחות וכן אינו מפרש בתרומה שמיתור הפסוק '**גם** אתם' למדים אנו דין שליחות אך בפסח מפרש רש"י שמלשון הכתוב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו וצלה"ב מדוע רש"י אינו כותב אף בקידושין ותרומה שמכאן לדין שליחות מן התורה.

אלא יש לומר ובהקדים דבריו של רש"י במטרת חיבורו[23] ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולפ"ז אפש' אולי להסביר הקושיא דלעיל שהפסוקים דקידושין ותרומה אינם קשים להבנה אך אפש' לדרוש מהם דינים נוספים לעומתם הפסוק דקרבן פסח אינו מובן כלל ללא הלימוד הנ"ל כי הרי אדם אחד שוחט ואין שוחטין כל העדה ולכן דווקא בקרבן פסח כותב רש"י בפירושו עה"ת שמכאן למדים דין שליחות כי לולא לימוד זה הפסוק בפשטות אינו מובן.

---

15. מא, א-ב.
16. שם.
17. במדבר כד, א.
18. דברים כד, ג.
19. במדבר יח, כח.
20. שמות יב, ו.
21. קידושין שם.
22. המובאות בגמ' כאן.
23. בראשית ג, ח.

ה

גרסינן בגמ'[24] לגבי בת שהתקדשה שלא מדעת אביה וניסת שלא מדעת אביה אך בשעת הנישואין אביה נמצא במקום אך שותק ואינו מוחה וישנם כמה דעות האם תופסים קידושין אלו ויכולה לאכול בתרומה באם בעלה כהן או שאין הקידושין תופסין ואינה אוכלת בתרומה באם בעלה כהן "רב הונא אמר אוכלת ור' ירמיה בר אבא אמר אינה אוכלת".

ובדין הנ"ל האם יש חלות לקידושין למפרע [שהרי האבא נמצא רק בנישואין ובכ"ז לדעת ר"ה אוכלת בתרומה-מקודשת] מצינו את דברי הר"ן שסובר שהקידושין יכולים לחול למפרע אך חולק הריטב"א ע"ד ואומר שהקידושין אינם יכולים לחול למפרע אלא רק מכאן ולהבא וא"כ אינו מובן לשיטת הריטב"א איך אפש' להסביר את דברי הגמ' כאן והרי אין הקידושין יכולים יכול למפרע ולפי' אינם מובנים דברי רב הונא שאמר שהקידושין חלין למפרע.

24. מה, ב.

נספח

תשובה מתוך שו"ת והידו"ת

ארעא דגליל

[העומד לראות אור בקרוב]

מהרה"ג הרה"ח

הרב לוי ע"ה ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר, חבר בי"ד רבני חב"ד,
ומרא דאתרא דעיה"ק צפת והגליל העליון

בענין תלמיד שרבו חלה ונתרפא, האם ישנו חיוב ברכה על התלמיד

תלמיד שרבו חלה ונתרפא האם יש חיוב ברכה

ע"ד שאלתו בתלמיד או חסיד שרבו חלה, וב"ה לאחר זמן נתרפא, האם רשאי או חייב התלמיד או החסיד לברך כדי להודות להשי"ת על רפוי רבו, ומאי מברך.

א

הנה איתא בסדר ברכת הנהנין לרבינו הזקן[א][1] "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור), יורדי הים כשיעלו ממנו, והולכי מדבריות כשיגיעו ליישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים על ידי עסקי נפשות ויצא או על עסקי ממון אם היה מעונה בכבלי ברזל. וצריך לברך ברכה זו בפני עשרה ושנים מהם תלמידי חכמים, ואם אין מצויין שם תלמידי חכמים לא יניח מלברך, והמברך עולה למנין העשרה. ונהגו לברך בבית הכנסת אחר קריאת התורה לפי שיש שם עשרה. ואם ברך בפחות מעשרה יש אומרים שיצא וטוב לחזור ולברך בעשרה בלא שם ומלכות". וכ"כ רבינו בלוח ברכת הנהנין[ב].

ועיי"ש בסדר ברכת הנהנין הל' ד', "מי ששמח בלבו על הצלת חבירו רשאי לברך ברכה זו – [ברכת הגומל] – במטבע זו או במטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא וא"צ לברך בפני עשרה. אבל אם אינו שמח בלבו ליתן שבח והודאה מחמת שמחתו (אלא מחמת שהברכה כתובה וקבעוה כבר והוא יודעה) הרי זו ברכה לבטלה. ואם צריך לברך בפניו מפני השלום יברך בלא שם ומלכות. ואפילו בשם לבד כגון בריך רחמנא לא יאמר, שהרי איסור ברכה לבטלה משום הזכרת שם שמים לבטלה בין שמזכיר בלשון הקודש בין בשאר לשונות. ולכן צריך להזהיר לאותם שרגיל על לשונם לומר ברוך ה' בלשון אשכנז אף על דבר שאין בו שמחת הלב". וכ"כ רבינו בלוח ברכת הנהנין[ג], ועיי"ש

1.ההערות שבאותיות הם הערות מו"ה המחבר, וההערות שבמספרים הם הערות העורך.

בהג"ה – דאם מברך ברכת הגומל עבור חבירו – "יכול לומר שגמלני כל טוב כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חבירו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו".

והנה, איתא באו"ח הלכות ברכת הניסים**[ד]** "אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא, וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן וענה אמן יצא", ומוסיף הרמ"א "ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו שמשמח בה".

ולכאורה קשה למה שינה רבינו ממ"ש המחבר "אם אחר בירך" דמשמע דהיינו רק בדיעבד, ורבינו כתב "שחבירו רשאי לברך", משמע דאף לכתחלה רשאי לברך על נס שקרה לחבירו.

ועוד מדברי המחבר נראה דכאשר יש חיוב על בעל הנס לברך, בדיעבד אם אחר בירך והחייב ענה אמן שיצא בזה ידי חובתו, אבל שחברו השמח בהצלתו יוכל לברך אף לכתחלה נראה לדייק מדברי המחבר שיהיה אסור שהרי כתב "אם בירך".

ועוד, למה בהל' ב' כשהחולה מברך כתב רבינו שיש צורך שיהיו עשרה אנשים ולכתחלה שנים מהם תלמידי חכמים, ובהל' ד' כאשר חבירו מברך א"צ לברך לפני עשרה.

וכן יש לחקור, הא דכתב רבינו שהשמח בהצלת חבירו רשאי לברך, האם כוונתו דאף על הצלת חבירו יכול לברך וכל שכן על הצלת רבו, או דילמא דוקא על הצלת חבירו רשאי אבל על הצלת רבו אין לברך.

ב

והבאור בכל זה י"ל ובהקדים:

איתא בברכות**[ה]** "רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה, בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתון יתי מלאודויי, והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה, דהוו בי עשרה, והא איהו לא קא מודה, לא צריך, דעני בתרייהו אמן".

ועי' רבינו יונה שם ד"נראה ששם ומלכות היו מזכירין בה והיו אומרים בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא, דאל"כ היאך היה נפטר הוא מלומר ברכת הגומל בעניית אמן, דהא קי"ל דכל

ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, והיאך אפשר שיפטר מברכה שיש בה מלכות בעניית אמן לברכה שאין בה מלכות. אלא ודאי . . כשאומר בהן הזכרת השם ומלכות מיירי".

עפ"י זה, הנוסח שבירכו רב חנא ורבנן הוי "בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא". לפי זה ברור דרשאי החבר לברך עוד לפני שהחולה בעצמו מברך, דהא גמרא מפורשת היא דרב חנא ורבנן כאשר עלו[2] לבקר רב יהודה בירכו הם ואמר להם רב יהודה בזה שברכתם פטרתון יתי מלאודויי.

ולכאורה נשאלת השאלה, הרי חיוב הברכה חל על החולה ולא על רב חנא ורבנן דלא היו חולים – וכפי שמבואר שם בגמרא "מי שחלה ונתרפא – [צריך להודות] – דכתיב[3] אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם וגו' ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' יודו לה' חסדו" – וא"כ מאיזה טעם היו רב חנא ורבנן רשאים לברך. וכן הא דבירכו רב חנא ורבנן, האם בירכו משום שהיה עליהם איזה חיוב לברך, או דבירכו משום שהיו רשאים לברך.

והנה חולקים בזה הראשונים והאחרונים:

הרשב"א כתב[ו] "...ועל נס רבו מברך, כרב חנא דבריך אדרב יהודה רביה[4], ואף על גב דבעיא היא בירושלמי[5] מהו לברך אניסא דרביה ולא פשטוה, איכא למפשטה מהא דרב חנא דאיתא בגמ' לקמן". הרי דסבירא לי' להרשב"א א] דהא דבירכו רב חנא ורבנן משום שהיו תלמידיו של רב יהודה, ומשום הכי חייבים לברך. ב] הא דבירכו, משום דדמי לברכת הנס שמברכים כאשר רואים מקום שנעשה בו נס, ואף דבירושלמי לא אפשטה האם לברך ברכת הנס כאשר עובר במקום שנעשה נס לרבו, אך מהאי עובדא דבר חנא ורבנן דבירכו יש להוכיח שמותר לברך, דהא רב חנא ורבנן בירכו על הנס של רבם.

הרמב"ן כתב[ז] "וא"ת הא רב יהודה פטר נפשיה ברבנן דאמרי קמיה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא בלא מלכות. – רב יהודה תלמידיה דרב הוה[6] דלא מצריך מלכות[7], ועביד כרביה. ורבנן דבריכו הכי משום דלא מחייבי אינהו בברכה אלא משום דחביב להו טובא

2. נכנסו.

3. תהלים קז, יז–כא.

4. כן משמע (שרב חנא היה תלמידו של רב יהודה) בשבת צז, סע"א (שמסר שמועה בשמו). עירובין פא, ב.

5. ברכות פ"ט ה"א.

6. ראה ברכות יז, א ועוד (שמסר שמועות בשמו). ברכות כ, א וברש"י ד"ה הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא. הקדמת הרמב"ם לספרו יד החזקה.

7. ברכות מ, ב.

מעיילי נפשייהו בנס לשבוחי להקב"ה שלא בטל תורתו מנייהו. וכהאי גוונא שבח הוא ולאו ברכה לבטלה. ובירושלמי404 בעו מהו שיברך אדם על נס אביו ועל נס רבו, וכיון דאיפשט בגמרין[8] לברוכי הוא ובריה ובר בריה, תלמיד נמי מברך. ומיהו ברכת רפואה עליה דידיה רמיא חובה ולאו עלייהו כלל, הילכך כי חביב עלייהו ורצו לברך לא צריכי למידק במלכות".
הרי דסבירא לי' להרמב"ן א] הא דהיו רשאים רב חנא ורבנן לברך הוה משום דרב יהודה היה רבם. ב] הא דבירכו משום דחביב עליהם טובא מעיילי נפשיהו בנס לשבוחי להקב"ה שלא בטל תורתו מנייהו וכהאי גוונא שבח הוא ולא ברכה לבטלה.

הריא"ז כתב[ח] "ונראה בעיני שאם רצה אדם להודות ולברך הגומל על אוהבו ועל קרובו שהוא כואב עליו הרשות בידו". הרי דסבירא לי' להריא"ז דאף על אוהבו וקרובו רשאי לברך.

האבודרהם כתב[ט] "הרואה את חבירו לאחר שנתרפא מחליו אומר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא". הרי דסבירא לי' להאבודרהם שהרואה חבירו לאחר שנתרפא – אף אם לא כואב לו – אומר בריך רחמנא וכו'.

לסיכום דעת הראשונים: לדעת הרשב"א והרמב"ן יש חיוב לברך על נס שקרה לרבו, ואין לדייק מדבריהם שרשאי לברך אף על נס שקרה לקרובו ו/או אוהבו. לדעת הריא"ז על אוהבו וקרובו אם כואב לו ורוצה לברך רשאי לברך. לדעת האבודרהם הרואה חבירו לאחר שנתרפא מברך.

ג

וכתב הטור[י] "ואם בירך אחר ואמר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא. דגרסינן בפרק הרואה רב יהודה חלש ואיתפח על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא אמר להו פטרתן מלאודויי. וצריך לומר שהזכירו שם ומלכות כגון שאמרו בריך רחמנא מלכא דיהבך לן, שהרי כל הברכות צריכות שם ומלכות, ואסיקנא בשענה אמן. ... ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם".

וכתב הב"י "וממ"ש רבינו דלא חשיב ברכה לבטלה מה שבירכו הם אע"פ שלא נתחייבו בה שהם נתנו שבח והודאה למקום על הטובה שמזמין להם, יש ללמוד על מה שנוהגים

8. (כלומר, בתלמוד בבלי –) נד, א לגירסת הרי"ף ורב האי ועוד. ראה טור וב"י או"ח סי' ריח.

קצת אנשים שכשיולדות נשותיהם עומדים ומברכים ברכת הגומל, דלאו ברכה לבטלה היא. דכשם דרב חנא בגדתאה ורבנן אע"פ שלא היו חייבים בברכה זו היו מברכים אותה כדי לתת שבח והודאה למקום על הטובה שהזמין להם שנצול רב יהודה, כך מי שילדה אשתו אע"פ שאינו חייב בברכת הגומל יכול לברך אותה כדי לתת שבח והודאה למקום על הטובה שהזמין לו שניצולה אשתו. אבל מצאתי להרשב"א**[יא]** שכתב "ואע"ג דבעיא היא בירושלמי**[יב]** מהו לברך אניסא דרביה ולא פשטוה, איכא למיפשטה מהא דרב חנא דאיתא לקמן בגמרא**[יג]**". נראה שדעתו לומר דרב חנא בגדתאה ורבנן לא בריכו על רפואת רב יהודה אלא לפי שהיה רבם. וכ"כ ה"ר מנוח**[יד]**. ולפי דבריהם אין ללמוד משם למי שאינו רבו – אע"פ שהוא חביב עליו כגופו – שיברך על רפואתו. ומ"מ מצאתי לה"ר מנוח שכתב (שם) אבל אחרים אין צריכים ומסתברא דאי אית להו תועלת בהצלתם שמברכין. ע"כ [ל' ה"ר מנוח]. ולענין הלכה כיון דלדברי הכל אינו חייב לברך לא יברך. ואם בירך גוערין בו דדילמא ברכה לבטלה היא". הרי דסבירא לי' למרן הב"י, דלגבי אחרים אפילו באשתו כיון דלדברי הכל אינו חייב לברך לא יברך, ואם בירך גוערין בו דדילמא ברכה לבטלה היא, אבל על רבו חייב לברך כמ"ש הרשב"א**[טו]**.

וכתב הב"ח**[טז]** "כתב בית יוסף על מה שנוהגים לברך ברכת הגומל כשילדה אשתו וניצולה מן הסכנה יכול לברך לתת שבח והודאה למקום על הטובה שהזמין לו שניצולה אשתו. וכ"כ ה"ר מנוח וז"ל: אבל אחרים אין צריכים לברך, ומסתברא דאי אית להו תועלת בהצלתם שמברכים. עד כאן. ואין תועלת לאדם יותר מהצלת אשתו שהיא כגופו[9], והוא הדין הצלת בניו ואוהביו, וכ"כ בשלטי הגבורים**[יז]**: לשון ר"י אחרון ז"ל ונראה בעיני שאם רצה אדם לברך הגומל על אוהבו ועל קרובו שהוא כואב עליו הרשות בידו. עכ"ל. ואע"פ שבית יוסף כתב על שם הרשב"א דהא דבריך רב חנא בגדתא ורבנן על רפואת רב יהודה היינו לפי שהיה רבם, משמע דאם אינו רבו לא יברך, היינו באין לו תועלת בהצלתו. אבל אוהבו וקרובו, כל שכן אביו או אשתו ובניו, יש לו לברך כמו על רבו. כך נראה לי להלכה למעשה, ודלא כבית יוסף דכתב דאין לו לברך ואם בירך גוערין בו דדילמא ברכה לבטלה היא, ולא נהירא אלא כדפירשתי דאף להרשב"א יש לו לברך". הרי דסבירא לי' להב"ח דהא דאפשר לדייק מדברי הרשב"א דדוקא על רבו מותר לברך היינו דוקא באם אין לו תועלת בהצלתו. אבל באוהבו וקרובו וכל שכן אביו או אשתו ובניו דיש לו תועלת בהצלתם, מותר לו לברך.

9. ברכות כד, א. וש"נ.

עפ"י האמור לעיל חולקים הב"י והב"ח, לדעת הב"י מותר לברך דוקא על נס שקרה לרבו, אבל על נס שקרה לאשתו ולאוהבו והדומה אין לברך, והמברך גוערין בו דדילמא בירך ברכה לבטלה; לדעת הב"ח כל שיש תועלת בהצלתו כגון קרובו ואוהבו יש לו לברך כמו שמברך על רבו.

איתא בשו"ע שם[10] "אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא, וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן וענה אמן יצא". ומוסיף הרמ"א "ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו שמשמח בה".

והנה נחלקו הנושאי כלים בפירושו של דברי מרן המחבר והרמ"א, וכדלקמן.

העולת תמיד**[יח]** סבירא לי' "והא דכתב המחבר בלשון דיעבד [אם בירך אחר], כי אזיל לשיטתו במה שכתב בב"י דלכתחלה אין לאחר לברך אם אינו רבו או אם אינו לו תועלת כלל בהצלתו, אבל באמת אם מברך בשביל עצמו יכול לברך לכתחלה בענין זה. ומ"ש [הרמ"א] ואין ברכה זו לבטלה, כלומר דסבירא לי' דאפילו אחר [שאינו מחויב בדבר] יכול לברך כיון ששמח בטובת חבירו ובהצלתו שחזר לבריאותו או הצלה אחרת". לפי דבריו חולקים הב"י והרמ"א, לדעת מרן הב"י לכתחלה אין לברך כי אם על אביו או על רבו, לדעת הרמ"א מותר לברך אף לכתחלה על כל ששמח בטובת חבירו והצלתו.

הט"ז**[יט]** סבירא לי' דכל ששמח בלבו על הצלת חבירו יכול לברך, ומ"מ על אביו ועל רבו גם הרשב"א והב"י סבירא להו דיכול לברך וא"כ מותר לכולי עלמא לברך על רפואתו דבזה גם הרשב"א מודה.

המ"א**[כ]** סבירא לי' "דכל מי ששמח בו רשאי לברך, וכ"ש על אשתו שילדה, וכן משמע בד"מ[11] ובש"ג[12] וכ"כ הב"ח דלא כמ"ש בב"י". ועיי"ש במחצית השקל: ונ"ל דבשו"ע חזר בו ממ"ש בחבורו ב"י דדוקא תלמיד על רבו רשאי לברך כדמצינו כן בגמרא אבל לא אחר ואפילו בעל על אשתו יולדת אם בירך גוערים בו, אבל בש"ע סָתַם וכתב אם בירך אחר משמע אפילו אפילו אינו תלמידו. עכ"ל המחצית השקל.

10. סי' ריט ס"ד.
11. סי' ריט ס"ק א.
12. בשם הריא"ז – הובא לעיל.

ועיין עטרת זקנים (שם): "בן לאביו ותלמיד לרבו יכולין לברך ברכה זו אבל לא אדם אחר אף ע"פ שהחולה חביב עליו כגופו".

ועיין מור וקציעה (שם): "ובש"ע סתם דבריו וכתב ז"ל אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כו' יצא, עד כאן, ולא חילק בין היה האחר רבו או קרובו או אב ובעל, משמע דהדר ביה וס"ל להלכה דבכל הני אין גוערין בהן ומצו לברוכי בשביל חבריהן וקרוביהן או נשותיהן ששמחין בהצלתן, והללו יוצאין בהן".

לסיכום, על אביו ועל רבו כולי עלמא סבירא להו דמברכין. על אוהבו וקרובו חולקים הפוסקים, לדעת העולת תמיד מרן הב"י סבירא לי' דאין לברך על אוהבו וקרובו משא"כ הרמ"א סבירא לי' דאף על אוהבו וקרובו יש לברך. לדעת הט"ז על אוהבו וקרובו י"ל דרשאי לברך. לדעת המ"א והמור וקציעה אף על אוהבו וקרובו אפשר לברך. לדעת העטרת זקנים אין לברך על אוהבו וקרובו.

ד

עפ"י האמור לעיל אפשר לבאר דברי רבינו בסדר ברכת הנהנין, וכדלקמן.

כתב רבינו בסדר ברכת הנהנין**[כא]** "מי ששמח בלבו על הצלת חבירו רשאי לברך ברכה זו במטבע זו או במטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, וא"צ לברך בפני עשרה. אבל אם אינו שמח בלבו ליתן שבח והודאה מחמת שמחתו (אלא מחמת שהברכה כתובה וקבעוה כבר והוא יודעה) הרי זו ברכה לבטלה".

ממ"ש רבינו שהשמח בהצלת חבירו יכול לברך נראה דסבירא לי' כדעת הרמ"א עפ"י העולת תמיד, דאף על אוהבו וקרובו יכול לברך, או דסבירא לי' כדעת מרן המחבר והרמ"א וכמ"ש המ"א דגם לדעת מרן הב"י אפשר לברך אף על אוהבו וקרובו.

אך לכאורה קשה, דמכל דברי הפוסקים ראשונים ואחרונים המובאים לעיל – ועוד – לא נמצא אפילו דיעה אחת שתפסוק שדוקא על הצלת חבירו אפשר לברך, ולא תפסוק בקשר לרבו ואביו דלכל הדיעות אפשר לברך. וא"כ למה כתב רבינו הדין דוקא בשמח על הצלת חבירו ולא פסק גם לגבי הצלת אביו ורבו.

אך עפ"י המבואר לעיל נראה, דהיות והדין שרשאי לברך על חבירו הוה חידוש גדול יותר מאשר הא דרשאי לברך על אביו ועל רבו, דהרי באביו ורבו כולי עלמא סבירא להו שרשאי

לברך, לכן כתב רבינו הדין דוקא בחבירו. אך ברור דאם על חבירו רשאי לברך, כל שכן שרשאי לברך על רבו ואביו.

ויש להביא ראיה לכך – דאף אם הדין נפסק בחבירו, דחבירו אינו בא למעט רבו, אלא אדרבה, הכוונה חבירו וכל שכן רבו – מהא דאיתא בשו"ע**[כב]** "הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר שהחיינו". ועיין בברכי יוסף**[כג]** "דבר פשוט דכל שכן ראה גדול ממנו או אביו או רבו, וזכר לדבר מדכתיב[13] ומשלוח מנות איש לרעהו ואמרו פ"ק דמגילה[14] "קיימת בנו רבינו וכו'". ומילתא דפשיטא היא, דמידי הוא טעמא אלא שנהנה ושמח בראיתו, א"כ לא שנא גדול או קטן ממנו".

ה

אמנם לכאורה קשה, דאף שהוכחנו דכאשר פסק רבינו שהשמח בהצלת חבירו יכול לברך, זה אינו בא למעט השמח בהצלת אביו או רבו, אלא אדרבה יש לומר דאם על חבירו יכול לברך כל שכן דמברך על רבו ואביו.

הנה בלוח ברכת הנהנין**[כד]** פסק רבינו גבי הרואה מקום שנעשה בו נס שחייבים לברך, דמברך אדם על נס רבו אע"פ שכבר למדו חכמה, והוא שהנס ידוע עפ"י המקום, שכל שאין הנס ידוע עפ"י המקום אינן מברכין על אותו המקום אלא אותו האיש שיעשה לו שם הנס. ובסדר ברכת הנהנין**[כה]** גבי ברכת ראיית מקום שנעשה בו נס השמיט רבינו הא דמברכין על נס שקרה לרבו.

ועיין במראי מקומות למכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מי"א ניסן תשכ"ה ד"ה אין חודש האביב**[כו]**. ונראה ש"סדר ברכת הנהנין" הוא "בבחינת משנה אחרונה", והרבה דינים שב"לוח" לא הובאו בסדר ברכת הנהנין, ומובן שתפסינן להלכה כ"סדר ברכת הנהנין" שהשמיט הרבה דינים שהובאו ב"לוח" משום דבמשנה אחרונה לא סבירא לי' הכי[15].

לפי זה י"ל שסבירא לי' לרבינו שעל נס שקרה לרבו אין לברך, דהא ב"לוח" הביא רבינו שמברכין כאשר רואים מקום שנעשה נס לרבו וב"סדר" השמיטו, משמע שחזר בו ועל ראיית מקום שנעשה נס לרבו אין לברך.

---

13. אסתר ט, יט. שם, כב.

14. ז, ב.

15. אודות לוח וסדר ברכת הנהנין של רבינו הזקן ראה באריכות לעיל סי' ט.

אך עפ"י המבואר לעיל נראה שאין מקום לומר שהשמח בהצלת רבו אין לברך, דאין שני המקרים דומים,

דברואה מקום שנעשה נס לרבו הוי החיוב לברך ברכה חיובא מדינא, ובזה חזר בו רבינו ב"סדר" ממ"ש ב"לוח", ולהלכה פסקינן כדעת ה"סדר" דהוי משנה אחרונה לגבי ה"לוח". אך בנדון דידן גבי השאלה האם רשאי לברך כששמח בהצלת רבו, דחיוב הברכה הוי משום שמחה ושבח להשי"ת, י"ל דבכגון דא אף בנס שקרה לרבו רשאי לברך.

ועפ"ז יש לתרץ הא דהקשיתי לעיל, למה חילק רבינו וכתב שם[16] בהל' ב' שכאשר החולה מברך יש צורך שיהיה עשרה ולכתחלה שנים מהם תלמידי חכמים, ובהל' ד' כאשר חבירו מברך א"צ לברך לפני עשרה.

אך עפ"י המבואר לעיל דהא דרשאי חבירו לברך היינו משום שמחה ושבח להשי"ת, מתורץ קושיא הנ"ל. דגבי החולה שהוא חייב לברך משום שחל עליו החיוב לברך הברכה יש צורך שיהיה בעשרה דהרי כתוב[17] במקהלות וגו' והוי הצורך בעשרה דין בברכה, משא"כ בחבירו או בתלמידו שאין חיוב לברך אלא דהיות והוא שמח בהצלתו רשאי הוא לברך, והחיוב לברך הוי רק משום שבח והודיה דהוי רשות ולא משום חיוב**[כז]**, ממילא א"צ עשרה, דאינו דין בברכתו כמו דהוי דין בברכה שחל על החולה. ורשאי הוא לברך אף בלי עשרה.

ו

אך לכאורה איך יכול תלמיד לברך הגומל ולומר על רבו "הגומל **לחייבים** טובים"[18].

וכבר עמד על שאלה הנ"ל הט"ז שם, וכתב "ונ"ל לכאורה – [דהמברך על אביו ועל רבו] – שאז לא יאמר הגומל חסדים לחייבים, דבזה פוגם כבוד אביו או רבו, דאע"פ שהמודה בעצמו אומר כן, מ"מ אחר לא יאמר כן עליו. אלא די"ל ד"לחייבים" קאי בזה אזה שמתודה, שהוא עצמו חייב וזכה לזה שאביו או רבו נתרפא או ניצול. כנ"ל". הרי דסבירא לי' להט"ז דרשאי הבן או התלמיד לברך הגומל בנוסחו ואין בזה משום פוגם כבוד אביו או רבו שהרי הוא – הבן

16. סדר ברה"נ פי"ג.

17. תהלים סח, כז.

– מפס' זה ילפינן (כתובות ז, ב) דברכת חתנים בעשרה, ואילו גבי ברכת הגומל הובא בגמ' (ברכת נד, ב) הפס' (תהלים קז, לב) "וירוממהו בקהל עם וגו'". וראה גליון הש"ס (ברכות שם) ומשנ"ב (סי' ריט בשער הציון ס"ק ז) שהשוו ביניהם.

18. שפירושו (ב"י ריש סי' ריט), אפילו לאותם שהם חייבים, דהיינו שהם רשעים (דתרגום "רשע" – "חייבא"), עם כל זה גומל להם טובות.

או התלמיד – החייב, ובגלל מעשיו נענש אביו או רבו, ואעפ"כ קרה הנס והוא ניצול, לכן מברך הוא הגומל לחייבים.

ועיין מאמר מרדכי[19]**[כח]**: והנה ברור אצלי דבין למר ובין למר – בין לדעת הרשב"א ז"ל דדוקא הבן או התלמיד בין להטור ודעימיה – כל שמברך אין צריך לשנות נוסח הברכה כל עיקר אלא אומר "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב", דמודה ומשבח להקב"ה שגמל עמו טובה שהציל את אביו או את רבו או אשתו ושייך שפיר לומר "שגמלני". וגם תיבת "לחייבים" ניחא, דלא קאי על אביו או רבו כלל אלא ארשעים דעלמא. עכ"ל.

ועיין בתשובות שבסוף ספר התשב"ץ**[כט]** ובשו"ת כתב סופר**[ל]**.

הערות: א) פי"ג ה"ב. ב) פי"ב ה"ח. ג) שם ה"י. ד) סי' רי"ט סעי' ד'. ה) דף נ"ד ע"ב. ו) ברכות שם[20]. ז) ברכות שם[21]. ח) מובא בשלטי הגיבורים ברכות שם. ט) הלכות ברכות השער השמיני. י) או"ח סי' רי"ט. יא) דף נ"ד ע"א ד"ה הרואה. יב) ברכות פ"ט ה"א. יג) דף נ"ד ע"ב. יד) ספר המנוחה הל' ברכות פ"י ה"ט. טו) הובא לעיל. טז) שם ד"ה ואם בירך. יז) מ"ג. אות ו'. יח) שם ס"ק ה'. יט) שם ס"ק ג'. כ) שם ס"ק ד'. כא) פי"ג הל' ד'. כב) או"ח סי' רכ"ה סעיף א'. כג) סי' רכ"ה ס"ק א' (הובא בשערי תשובה שם ס"ק א'). כד) פי"ב הל' ג'. כה) פי"ג. כו) נדפס בהוספות להגדה של פסח (הובא בהקדמה לספרי ברכת הנהנין ומראי מקומות וציונים)[22]. כז) ראה פרי מגדים שם. כח) שם ס"ק ו'. כט) סי' ד'. ל) או"ח סי' כ"ז.

---

19. למו"ה מרדכי כרמי.

20. נד, א.

21. הובא בחלק מדפוסי חדושי הרמב"ן נד, ב – מספרו "תורת האדם", ענין ההודאה.

22. לאח"ז נדפס גם באגרות קודש חכ"ג ע' שסה.

קובץ זה נדפס לזכות
הרה"ח ר' **מנשה** שי' **חדד**
מנהל גשמי דישיבתנו
ובנו הרה"ח ר' **שולם בער** שי' **חדד**
על סיועם הרב בהדפסת הקובץ

◆

ולזכות
הרה"ח הרב **יוסף יצחק** שי' **בוטמאן**
משגיח ומשפיע ראשי דישיבתנו
הרה"ח הרב **מנחם מרדכי** שי' **קעניג**
מנהל רוחני דישיבתנו

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הר"ד **יצחק אייזיק קעניג** שליט"א

על סיועו הרב למערכת הערות

ישלום לו השי"ת שכרו הטוב מן השמים
לאויש"ט מתוך בריאות ונחת מכל יוצ"ח
ומבניו אלו התלמידים

לזכות חברי המערכת

הת׳ מנחם מענדל הכהן שי׳ אייזנברג

הת׳ לוי שי׳ ביסטריצקי [בה״מ]

הת׳ חיים עוזר הכהן שי׳ כ״ץ

הת׳ אבנר איתן הלוי שי׳ מיכאלי

הת׳ מנחם מענדל שי׳ קוק

הת׳ חיים עוזר שי׳ רבינוביץ

◆

ולזכות

הרב ראובן שי׳ בראל

נו״נ בישיבה

על סיועו הרב בליבון וכתיבת ההערות

ישלם לו השי״ת שכרו הטוב מן השמים

לעילוי נשמת

מרת **חווה גיטל** ב"ר **אשר** ע"ה

נלב"ע ח' באב ה'תשע"א

ולעילוי נשמת בעלה

הרה"ח **אלטר הלל**

ב"ר **שמואל בן ציון** ע"ה

רבינוביץ

לעילוי נשמת

הגה"ח הרב לוי ב"ר יהודא לייב ע"ה

ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאה"ק

חבר בי"ד רבני חב"ד

מרא דאתרא עיה"ק צפת והגליל העליון

זכה לחבר ספרים על שו"ע אדמוה"ז

נלב"ע י"ט מנחם אב תשס"ב

◆ ◆ ◆

ולזכות תבדלחט"א

זוגתו מרת **אסתר שולמית** לאויש"ט

מתוך בריאות ונחת מכל יוצ"ח

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' **ברוך** ב"ר **שמואל אליהו** ע"ה

נלב"ע י"ז תמוז תש"פ

מרת **ברכה** ב"ר **משה** ע"ה

נלב"ע ט' אלול תשע"ט

אייזנברג

לעילוי נשמת

הגה"ח יחיאל מיכל הכהן

ב"ר משה אהרן ע"ה

כ"ץ

לזכות תלמידי שיעור ג׳ תשפ״א

נועם יעקב אור
מרדכי אייזנבך
שמעון אייזנבך
מנחם מענדל אייזנברג
דן ישראל אליהו
מנחם מענדל אשכנזי
חיים אליעזר בוטמן
שניאור זלמן בוטמן
שמואל יהודה בורובסקי
שמואל בטאשווילי
שלום דב בער ברוד
לוי ביסטריצקי בר״י
לוי ביסטריצקי בה״מ
שמואל בלוי
ברוך בקרמן
נתנאל ברדוגו
חיים משה מרדכי גורליק
מנחם מענדל גליצנשטיין
משה גרינברג
ישראל גרשוביץ
יוסף יצחק דוברבסקי
אליעזר הורביץ
שמעון הורביץ
דוד פנחס הלפרין
אפרים וולף
מנחם מענדל וילנקין
אליהו רפאל וקשטוק
שניאור זלמן זהר
דוד שלמה זיילער
רפאל נחמן זילברשטרום
שלום דובער זנו

שילה חביב
חיים זבולון חדד
אריה לייב חייבי
יוסף יצחק חממי
אברהם חריד
יעקב ישראל יפרח
יוסף יצחק כהן
ישראל כהן
מאיר כהן
מנחם מענדל כהן
שניאור זלמן כהן
חיים עוזר כ״ץ
יונתן לואיס
מנחם מענדל לוין
אבינועם ליניאל
שמואל ליפקין
דוד ליפש
שניאור זלמן חנניה לנדאו
מנחם מענדל מזרחי
אבנר איתן מיכאלי
מנחם מענדל מיכאשלווילי
דניאל חיים מיראלשווילי
ינון מלכא
שמואל מלכא
מנחם מענדל מרזל
דב בעריש מרטון
אביחי שמחה מרנץ
ישראל משולובין
מנחם מענדל נמירובסקי
זאב נפתלין
מנחם מענדל סגל

יחיאל מיכל סודקביץ
שמואל סויסא
מנחם מענדל פרידמן
מנחם מענדל פרידמן
יהודה ציקוושוילי
מנחם מענדל קוט
מנחם מענדל קוק
דוד נחמן קירשנבוים
יהושע זעליג קליין
חנוך קליין
שניאור זלמן קלמן
יוסף יצחק קנלסקי
יוסף צבי קעניג
שרגא מלך קעניג
חיים עוזר רבינוביץ
שמעון רוזנברג
מאיר רוקח
אהרן יעקב רוחמקין
יובל אמיל רז
יונתן ריבקין
שלום דובער ריבקין
שמחה נדב שוחט
יעקב נח שטרסברג
דוד שיינברגר
לוי יצחק שניאורסאהן
שמואל שנידר
אפרים שיינר
ישעיהו שיינר
שלום דובער שמעוני
נועם שלום שרעבי

לעילוי נשמת

הרה"ח אי"א נו"נ

עוסק בצ"צ ואמונה

הרה"ת ר' אפרים זלמן ב"ר גרשון ע"ה

סודקביץ

מקושר לכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע
זכה להיות ממקימי כפר חב"ד

היה לעזר לנזקקים
והציל רבים מאחיו מאחורי מסך הברזל
פעל במס"נ והחזיק מהונו לומדי תורה בישיבות תו"ת
ובחדרים בסמרקנד טשקנט ואה"ק

ראה דור ישרים מבורך הולך בדרכי החסידות
מהם שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נלב"ע ביום כ"ו טבת תשע"ג

תנצב"ה

ולזכות אימנו

סימא בת חיה לאה לאיש"ט

לזכות

הרה״ח ר׳ שלום ישעי׳ שי׳ זיילער

אשר נדב מהונו להדפסת קובץ זה

ישלם לו השי״ת שכרו הטוב מן השמים
בכל מילי דמיטב