

ספר
פלפולא
דאורזייתא

◆ קרית אתא ◆

פלפולים, ביאורים וחידושי תורה
בנגלה ובחסידות

ב

יוצא לאור ע"י ישיבת
תומכי תמימים ליוזבאוויטש, קרית אתא

י"א ניסן, התשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



מו"ל:

ישיבת תומכי תמימים ליוכאווויטש

קרית אתא, אה"ק ת"ו

כתובת המערכת:

רח' הנקין 20, קרית אתא

דוא"ל:

yttkata@gmail.com



חברי המערכת:

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין

הת' השליח לוי שי' העכט

הת' השליח מנחם מענדל הכהן שי' ינקוביץ

הת' השליח ישראל שי' מושקוביץ

הת' השליח יוסף יצחק שי' מגדלסון

פתח דבר

וּתְרָא אֶתְּוּ כִּי טוֹב הוּא

(שמות ב, ב)

"וְחַכְמִים אֹמְרִים בְּשַׁעַה שְׁנוּלָד מִשֶּׁה נִתְמַלֵּא
הַבַּיִת כֹּלְוֹ אֹדֵר, נִתְמַלֵּא הָעוֹלָם כֹּלְוֹ אֹדֵה כְּתִיב
הֵכָא וְתָרָא אוֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא וְכָתִיב הֵתָם וִידָא
אֱלֹהִים אֶת הָאֹדֵר כִּי טוֹב"

(סוטה י"ב, ע"א. ילקוט שמעוני רמז קסו)

מתוך שמחה, שבח והודי' להשי"ת, הננו מוציאים לאור את הכרך השני של הספר "פלפולא דאורייתא" הכולל חידושים וביאורים מפרי עטם של רבני ותלמידי ישיבתנו הקדושה, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בקרית אתא, כמו גם מתורתם של חכמי ורבני עירנו שליט"א – בכל מקצועות התורה.

עיקרו של ספר זה הוא פרי עמלם ויגיעם של תלמידי ישיבתנו הק', משכך, הוא כולל בעיקר חידושים וביאורים במסכת שבת - הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל¹, לצד ביאורים בהלכות שבת (הנלמדות כסדר על ידי התלמידים) ובתורת החסידות.



כרך זה יוצא לאור במהדורה מיוחדת, לרגל יום הבהיר, "יום מלכנו"², י"א בניסן תשפ"ב, בו ימלאו מאה ועשרים שנה להולדתו של נשיא דורנו, כ"ק אדוננו מורנו ורבינו (בשנת תרס"ב). יום זה, "היום נולד מושיען של ישראל"³, מהווה מקדמא דנא יום של שמחה ונתינת שבח והודי' לה' יתברך, שמחת עם ישראל כולו⁴ - על "האי יומא דקא גרים", ובלשון חז"ל⁵ "נתמלא העולם כולו אורה" - ועל אשר העמיד לנו ה' רעיא מהימנא, ראש לבני ישראל⁶, המנהיג ומשפיע לכל אחד ואחת מבני ישראל - בכל

1. להעיר מסה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 565: "דכיון שגאולה קשורה עם שבת הרי ע"פ הכלל "אסתכל באורייתא" יש לעיין (אסתכל) דוקא במסכת שבת". עיי"ש באריכות.

2. הושע ז, ה. - ראה מצו"ד שם.

3. סוטה י"ב, ע"א. וראה כלי יקר, שמות ב, ב.

4. ראה לקו"ש ח"ב עמ' 606: "יום הולדת פון רבי'ן . . דאס איז א שמחה ניט נאר פאר די שזכו ונהנו מתורתנו, נאר ביו "לכל אשר בשם ישראל יכונה", ווארום מיט זיין לידה האט ער אנגעהויבן מאיר זיין לכל העולם". עיי"ש. וראה לקמן.

5. ילקוט שמעוני שמות רמז קסו.

6. כמבואר בתניא פ"ב: כל דור ודור יש ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם בחינת ראש ומוח לגבי נשמות ההמון ועמי

מקום שהם, להעמידם בקרן אורה בגשמיות וברוחניות, "כְּרַעַה עֲדָרוּ יְרַעַה, בְּזָרְעוּ יִקְבְּצוּ טְלָאִים, וּבְחִיקוּ יִשְׂא, עֲלוֹת יִנְהַל" (ישעיהו מ, יא).

ושמחה פרטית ומיוחדת - לעדת המייחלים לו, קהל חסידיו ומקושריו, הן מעצם האי יומא, יום הולדת את אבינו רוענו⁷, והן על הזכות הנפלאה שניתנה לנו ליטול חלק בחבל המקושרים לכ"ק אדמו"ר, ללמוד תורתו, לקיים הוראותיו וליילך באורחותיו - להביא לימות המשיח בפועל ממש.

בדברי ימי ישראל מצינו התייחסות מיוחדת ליום הולדתם⁸ ולעצם לידתם של צדיקים וגדולים בישראל. אבל עולה על כולנה, מעלת לידתו של משה רבינו, רעיא מהימנא. שכך מצינו בהמן, ש"לא היה יודע שבשבעה באדר נולד" - "כדאי הוא יום הלידה שיכפר על יום המיתה"⁹, וכמאמר חז"ל הנ"ל, שמרגע לידתו "נתמלא הבית כולו אור!"

ובביאור עניין זה - שלכאורה, הלא בעת לידתו של איש ישראל, גדול וצדיק ככל שיהיה (שהרי "בראת צדיקים", יש נשמות מיוחדות שלהם הכח להגיע למדריגת צדיק), עדיין ליתא בפועל לתורתו ועבודתו המאירה את העולם, ורק נשמתו היא הנמצאת בגופו, בלא תורה ובלא מצוות - מצינו בתורת רבינו ביאור נפלא (לקו"ש חכ"ו, שמות א):

מהותו של משה רבינו ואורה של נשמתו - הם עניין התורה ("תורת משה"¹⁰), כדברי הבחיי (כד הקמח, מע' נר חנוכה) בביאור מה ש'נתמלא הבית כולו אורה', אשר משה רבינו "מתחלת תולדתו הי' ראוי להאיר את כל העולם על ידי התורה". ו"משה אמת" - מאוחד עם "תורת אמת". לא רק אמת שהיא היפך השקר - הווא אמינא שכזו אין צורך לשלול מלכתחילה . . . - אלא אמת נצחית, טהורה, כזו שהיא מראשיתה ועד סופה בלי שום שינוי, תוספת או גרעון - "אמת תכון לעד!" (וראה בלקו"ש שם הרחבת הביאור כיצד מתבטא עניין זה בתורה).

ומכיוון שמידת אמת זו היא מידתו של משה רבינו ("אמת זה משה" - כדברי חז"ל¹¹), והיא היא נקודת נשמתו, הרי היא נצחית לעולם ועד, מרגע לידת נשמתו והתגלותה בעולם (שכבר אז היא מאירה בכל תוקפה, "הבית כולו!") - וגם לאחרי ז' אדר של ק"כ שנה, אמרו רז"ל: "לא מת משה!...".

הארצות. וראה אג"ק ח"ג עמ' שלא.

7. ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד עמ' רצט: "רבי וחסיד - אמר הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק - אם היות שאינו דומה לאחד מששת הענינים: אב וכן, עצם והתפשטות, מאור ואור, היולי וגילוי, עילה ועלול, אין ויש, דמיון גמור, אבל יתרון ביחס התקשרות והתעצמות דרבי וחסיד על כל הששה הנזכרים בזה שהוא כלול ממעלת כולם". עיי"ש. וראה באריכות לקו"ש חט"ו עמ' 287, וראה בנסמן שם הע' 54. ראה גם ביאור נפלא עפ"ו בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ג (תו"מ ח"ח עמ' 78).

8. עצם העניין השמחה ביום הולדת ומקורו בדחז"ל נתבאר באריכות בשיחות כ"ה אדר ואחרון של פסח תשמ"ח (סה"ש ח"א עמ' 331, ח"ב עמ' 398). לקט מקורות וכו' מהנהגת גדולי ישראל - ראה בספר 'מנהג אבותינו בידינו' (מאת הר"ג אבערלאנדער שי') - שוונות, פרק א'.

9. מגילה י"ג ע"ב, רש"י שם ורש"י בע"י שם.

10. מלאכי ג, כב.

11. תנחומא שמות כח.

מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש" - ולא רק באופן של חיים רוחניים (ככל צדיק, וכמבואר באריכות באגה"ק סי' ז"ך), אלא חיי קשורים ומתבטאים בגשמיות העולם גופא (גם ע"י אתפשטותא דמשה שבכל דרא ודרא¹² - ומהארתם נמשך לכאו"א מישראל בבחינת משה שבו, כמבואר בתניא פמ"ב) - ומשכך, מובן גם מדוע "יכפר יום הלידה על יום המיתה", משום שה'אמת' הנצחית המאירה בנשמת משה, זו אשר מלאה את העולם כולו אורה - אין לה שום הפסק וגרעון כלל, לא רק במאה ועשרים שנות חייו בעלמא דין - אלא עד ביאת גואל צדק¹³!

ובמקום אחר (שיחת ז' אדר תשמ"ה¹⁴ - ממנה נכלל גם בלקו"ש הנ"ל) הרחיב רבינו לדבר, בלהבת אש, על הפלאת מאחז"ל ש'נתמלאה הבית כולו אורה":

גודל העילוי והחידוש שבדבר - מודגש עוד יותר כאשר יודעים שהמדובר הוא אודות ביתו של עמרם: "עמרם גדול הדור היה" (סוטה שם), ומצינו שעל ידו נתווספו מצוות יתירות¹⁵, בדוגמת האבות, ועד שבכמה מקומות נקרא משה רבינו "בן עמרם", כלומר, שחשיבותו ומעלתו של משה היא - להיותו "בן עמרם". ולמרות גודל מעלתו, אימתי "נתמלא הבית (ביתו של עמרם) כולו אורה" - **כשנולד משה!**

וע"פ הכלל ד'מכלל הן אתה שומע לאור", נמצא, שבערך לאורה שבה נתמלא הבית כולו עם לידת משה - לא ה' ביתו של עמרם במצב של אורה! אע"פ שבדואי ה' מצב של 'אורה' בביתו של עמרם, ולא סתם אור, אלא אור המתאים לגדול הדור, מ"מ מדגישים חז"ל "כשנולד נתמלא הבית כולו אורה", שלא זו בלבד שלידת משה פעלה הוספה בעניין ה'אורה", "אורה נעלית יותר", ועד לעילוי שבאין ערוך - אלא יתירה מזה, שלפי ערך וביחס לאורה זה - הרי המצב שלפנ"ז נחשב העדר האור לגמרי!



וככל הדברים והאמת האלו - נעני אבתרי', בנוגע ליום הולדת משה שבדורנו¹⁶ - הוא נשיא דורנו:

12. תקו"ז תיקון ס"ט. וראה לעיל הערה 6. וראה בלקו"ש שם.

13. "משה ואהרן עמהם" (יומא ה ע"ב), "גואל ראשון הוא גואל אחרון" (שמו"ר ב ד).

14. התוועדויות תשמ"ה ח"ב עמ' 1288. והדברים ניתנים גם לשמיעה בסרט ההקלטה (ו'אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראיה וקריאה בספרים" - ראה הקדמת המלקט לתניא).

15. רמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"א - ראה צ"פ עה"ת שמות, ב א. אבל ראה לקו"ש ח"ל עמ' 245 הע' 42.

16. ראה בלקו"ש ח"ב עמ' 606 ואילך: "בנוגע משה רבינו, או משנולד איז נתמלא הבית כולו אור, איז על דרך זה איז באתפשטותי' דמשה שבכל דרא ודרא ווי עס שטייט אין תיקוני זוהר. . און דאס איז דער גודל השמחה שביום הולדת פון רבי'ן, וואס הימים האלה נזכרים ונעשים בכל שנה". עיי"ש עוד.

וראה באריכות בשיחת אחש"פ תשמ"ח (הנ"ל) בנוגע ליום הולדת בכלל, שעניין הלידה חוזר ונשנה ביום ההולדת שבכל שנה ושנה (נוסף על מה ש'נזכרים ונעשים' כבפעם הראשונה (לב דוד להחיד"א פכ"ט) - והראי' מהמשנה בגיטין "בהוצאת סמדר", זמן גידול הענבים בפעם הראשונה", עיי"ש), ע"פ הירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ח) בנוגע ל'מזלו גובר', עיי"ש.

לא לאנשים כערכנו, קרוצי גשם יושבי בתי חומר, היכולת לגעת במחשבתנו בקצה קצהו של "גודל מעלת נשמת משה רבינו ע"ה" (תניא פ"ב) ואתפשטותי דילי - "כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לכו לגשת להשיג אפי' חלק אחד מני אלף ממדרגת אהבת רעיה מהימנא" (שם פמ"ד), ובוודאי שאין לנו יכולת לתאר את מהות ה'אורה' שנתמלא בה ה'בית' והעולם כולו ביום גדול וקדוש זה -

איננו נותנים אלא שבח והודי' על חלקנו: על האור הגדול שזכינו לו אנו, לפי תפיסתנו וקצה השגתנו, "לא ספק פרישותא - גויל אלו ריקיעי קני כל חרשתא, דיו אלו ימי וכל מי פנישותא"¹⁷, "אורה זו תורה", הגילויים הנפלאים של 'תורת אמת' ומסתר צפונותיה' המתגלה דווקא מתוך הדיקו בפרטי פרטים; "תורה אחת", כאשר חלקיה השונים מתאחדים ופנימיותה בוקעת מתוך נגלותיה, האור החדש בפירוש רש"י על התורה ובדרכי הלימוד בכלל, עומקי המחשבת המתגלים ב'הדרנים' - ועל כולנה 'גדולות ונפלאות'¹⁸ שגילה רבינו במאמרי דא"ח שלו, כאשר כל אלה נעשים כ'תורה אור' ו'תורת חיים', באשר העומק התורני הגדול נעשה 'אור להורות נתיבות הישר', 'תורה לשון הוראה' לכל יהודי ולבני ישראל כולם, כפי אשר רגיל בתורת רבינו¹⁹.

ולבני ישראל היה אור במושבותם - על ידי 'נר מצווה ותורה אור', אשר שיגר רבינו ביד שלוחיו, מרגע עלותו על כסא הנשיאות, להאיר כל פינה נידחת בקצוות תבל, להכין את העולם להיות 'דירה לו יתברך', בהקמתם וביסוסם של מוסדות חינוך כשר בכל אתר ואתר, ו'בתי חב"ד' בכל פינה ופינה.

ולא רק בקצווי תבל - אלא גם ביהודים הנמצאים בקירוב מקום בגשמיות, ב'כרך הגדול' - 'המונה של רומי', בערים ובעיירות, דרך 'מבצעי המצוות' - אותם פעולות נפלאות שנועדו לזכות את בני ישראל בקיום מצוות מעשיות. ומלבד הנודע אשר "יחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד"²⁰, ולכל מצווה ומצווה פעולה נצחית בכל העולמות, ויתירה מכך - ביכולתה להכריע את העולם לגאולה האמיתית והשלימה²¹, הרי יתירה מזה הובטחנו: "מצווה גוררת מצווה"²², ובכוחה של כל פעולה קטנה

17. נוסח אקדמות לחג השבועות.

18. ונעתיק בזה חלקים מד"ה זה יתנו תשמ"ח (ש"פ משפטים - שבת שלאחר הסתלקות הרבנית הצדקנית נ"ע): "אין ביהמ"ד בלא חידוש, ובטח יש חידוש בדרושי כל נשיא לגבי הנשיא שלפניו, ובפרט שכן הוא בכללות ענייני הנשיאים, נוסף ע"ז שכל נשיא ונשיא הוא מ"מ של הנשיא הקודם, הרי יש אצלו גם עניין של חידוש . . . ובפרט בדור זה האחרון שהוא הדור האחרון של הגלות שנעשה הדור הראשון של הגאולה . . . ומזה מובן גם בנוגע לנשיא הדור, שממנו נמשך החיות והכח וכו' לכל אנשי הדור לעבוד עבודתם, שהנשיא של הדור הזה יש אצלו ענין החידוש והנפלאות באופן מיוחד לגבי כל הנשיאים בכל הדורות לפניו" . . . עיי"ש.

19. נוסף על אגרותיו הקדושות (ראה שיחת ש"פ פנחס תשמ"ח), המורות דרך ונתיב באתגרי החיים, ובאורה של תורת אמת נעשה כל עקוב למישור.

20. תניא פכ"ה עיי"ש.

21. רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד - אשר הי' רגיל בפי רבינו תדיר, וציווה לפרסמו (ראה התוועדות פורים תשמ"ז): "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב. וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב . . . עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר: "וצדיק יסוד עולם" (משלי י, כה), זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו".

22. אבות ד, ב.

לגרור את האיש הישראלי הלאה והלאה. והמציאות אמרה דברה, אשר רבים-רבים ממי שזכו (ע"י חוגים שונים) להיטיב את דרכם ולחזור בתשובה שלימה, החלו את דרכם בפעולה "קטנה" של מצווה מעשית במסגרת ה'מבצעים'.

ו'אור' גדול לא פחות - 'חכמת אדם תאיר פניו'²³ - באשר זכה דורנו לחזות פני 'אתפשטותא דמשה' שבדורנו, ללמוד מפיו²⁴, להתפלל במחיצתו - 'וְרָאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת פְּנֵי מֹשֶׁה כִּי קָרַן עוֹר פְּנֵי מֹשֶׁה'²⁵, כאשר 'אור' זה העמיד ומעמיד אלפים רבים מישראל בקרן אורה, להדריכם בדרך ישרה. וכדבריו הנפלאים של הרדב"ז (ח"ג, תתק"י): "עוד אמרו בספרי החכמה, כי בהיות האדם מתכוין אל רבו ונותן אליו ליבו, תתקשר נפשו בנפשו ויחול עליו מהשפע אשר עליו, ויהיה לו נפש יתירה, וזה נקרא אצלם בחיי שניהם, וזה שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך, וזהו והתייצבו שם עמך ואצלתי מן הרוח וכו', וכן התהלל רבינו הקדוש שאם היה רואה פני הרב היה מגיע למדרגה עליונה, וכ"ש אם הרב מתכוין וקרא זה אל זה להשפיע וזה לקבל". עיי"ש עוד.

ובמלאות מאה ועשרים שנה²⁶ ליום הולדת את רבינו, "היום מלאו ימי ושנותי", שלימות בעניינו של הנשיא, נותנין אנו שבח והודי' על חלקנו, "מודה לשעבר וצועק לשעתיד לבוא", בתפילה ובתחנונים קדם אבינו שבשמיים, שנוכה תיכף ומיד ממש לחזות בשלימות פעולתו הק' של נשיא דורנו ו"עבודתו אשר עבד בה כל ימי חייו", "שעניינו העיקרי - להביא לימות המשיח בפועל ממש"²⁷, וכדברי קדשו בעת קבלת הנשיאות, 'שבט תשי"א, אשר תפקיד דורנו הוא להוריד את השכינה למטה בפועל ממש.

ובלשון הרב (שיחת ש"פ תצווה תשנ"ב), אשר "יושלם כבר הענין דאחד עשר בניסן, "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר", "מאשר שמנה לחמו", "וטובל בשמן רגלו". "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו", שזהו עיקר ושלימות הענין ד"כי תשא את ראש בני ישראל", ע"י המשיחה של "ראש בני ישראל" (משה רבינו, גואל ראשון הוא גואל אחרון) למלך המשיח, שיבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש!"



23. קהלת ח, א.

24. וראה עירובין יג ב: "אמר רבי האי דמחודנדא מחבראי דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחודנדא טפי דכתיב (ישעיהו ל, כ) והיו עיניך רואות את מוריך". וראה ירושלמי ביצה פ"ה ה"ב. וראה ספורנו עה"פ דלקמן (שמות לד לה). ראה שיחת ש"פ ראה תשמ"ו.

25. שמות לד לה - ראה ספורנו שם. אבל ראה מו"נ בפתחה. רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ד. אגרת תימן ד. לקו"ש ח"ו עמ' 254. סה"ש תנש"א עמ' 789 הע' 91.

26. וראה לקו"ש ח"כ עמ' 410, בהנוגע לשלימות דק"כ שנה אצל כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

27. סוף שיחת ש"פ וארא תשנ"ב.

בערב יום הכיפורים תשי"ב (לפני שבעים שנה), הוא יום הכיפורים הראשון אחרי קבלת הנשיאות, הורה רבינו להרה"ת ר' יואל הכהן כהן ע"ה כי לפני כל נדרי (בעת שמנהג ישראל לברך את הבנים והבנות ב'ברכת הבנים'), יכנסו לחדרו הקדוש 'כל התלמידים' (גם אלו שנכנסו כבר להתברך ביחד עם אנ"ש), אבל, רק התלמידים בלבד'.

וכך מתואר המחזה בדברי הימים ההם (נדפס בתורת מנחם ח"ד עמ' יט):

"כשנכנסו התלמידים לחדרו הק', הי' כבר כ"ק אדמו"ר שליט"א לבוש בהקיטל ועטוף בהטלית, ופניו מאויימים, והביט בחוזק על כאו"א מהתלמידים, ואח"כ כיסה פניו הק' בטליתו, והתחיל לדבר בקול רועד וחנוק מבכי:

"אזוי ווי איר לערנט דאך אין דעם רבינ'ס ישיבה, איר זייט דאך דעם רבינ'ס קינדער [=כיוון שאתם לומדים בישיבת הרבי, הנכם בניו של הרבי] . . יוכ"פ הוא הרי זמן של ברכת הבנים..." והמשיך את פסוקי ברכת כהנים, וסיים: "איר זאלט מצליח זיין אין לערנען ביראת שמיים, איר זאלט אויספירן דעם רבינ'ס כוונה" [=שתצליחו בלימוד ביראת שמיים, ושתשלימו את כוונת הרבי]."

ומידי שנה בשנה, זכו תלמידי התמימים בזכות הנפלאה - כאשר נהג בהם רבינו מנהג אב-אוהב בבניו, לברכם ב'ברכת הבנים' מידי שנה בשנה. ולא זו אף זו: בכל השנה כולה... בהדרכות, בהנחיות, ב'יחידויות', ועל כולנה: באהבה רבה עד אין קץ. וכמים הפנים לפנים, השיבו תלמידי התמימים ומשיבים באהבה רבה ובהתקשרות עמוקה, ובהתמסרות פנימית, בכדי 'אויספירן דעם רבינ'ס כוונה'...

וכגודל ההתקשרות - כך גודל השמחה בהגיע יום הבהיר, מלאות מאה ועשרים שנה להולדת אבינו-רבינו, וגודל התשוקה לגרום לו עונג ונחת רוח אמיתי. ולכל לראש, על ידי מילוי משאת נפשו (משה שעניינו תורה, כדלעיל), להוסיף ולהרבות בלימוד התורה, בעיון, בהעמקה, בהיקף, בשקידה והתמדה (ובתלמידי ישיבה בפרט) -

וכדברי קדשו בהתוועדות פורים תשל"ב²⁸ (לקראת י"א ניסן תשל"ב, שבעים שנה): "כיון שישנם כאלו שמתכוונים בנוגע ליום ההולדת וכו', וחושבים באיזה אופן לבטא זאת... - הנה כאן המקום להעיר ולהאיר שלכל לראש יש לקשר זאת עם עניין של תורה... בנוגע למתנה בכלל לא שייך לקבוע תנאים, אבל, מתנה קשורה עם רצון לגרום נחת רוח..." -

ובפרט ב'מבצע' ובחידוש המיוחד דנשיא דורנו, ה'קאך' וה'שטורעם' בעניין דלחדש בתורה²⁹ (וכמארז"ל (חגיגה ג ע"ב) "מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין") ולהוציא לאור קבצים

28. תו"מ חס"ז עמ' 332 ואילך. 339 ואילך.

29. ראה באריכות בשיחות חמשה עשר בשבט תשמ"ח (סה"ש ח"א עמ' 249 ואילך), חה"ש תנש"א (סה"ש ח"ב עמ' 560 ואילך), וכהנה פעמים רבות.

וספרים של חידושי תורה, שזהו גם קיום החיוב והציווי (ראה הלכות תלמוד תורה לאדה"ז פ"ב ס"ב) "לאפשא לה" (זח"א יב, ב) -

וכפי שעורר ותבע רבינו (בהתוועדות י"ג ניסן תשמ"ב - שמונים שנה³⁰), אשר כל העניינים דברכות ואיחולים לי"א ניסן וכו' הם חיצוניות בערך העניין דהוספה בלימוד התורה, והוצאת קובצי חידושי תורה -

תקוותנו איתנה אשר הוצאתו לאור של ספר זה, כ'מתנת בני' לאביהם לרגל י"א בניסן, תגרום נחת רוח לכ"ק רבינו, ותיכף ומיד ממש נזכה לראותו עין בעין, ולשמוע מפיו 'תורה חדשה', תיכף ומיד ממש.



מאז נפתחה ישיבתנו הק', בחודש אלול תש"פ - במסגרת מוסד 'התלמידים השלוחים' שיסד רבינו, במסגרתו מגיעים קבוצות תלמידים אל 'ערי השדה', ומייסדים שם סניף חדש, שמטרתו כפולה: לימוד התורה בתנופה חדשה, ביחד עם הפצת והרבצת התורה לתושבי העיר³¹ - זכתה הישיבה בקרית אתא להתגשמות מלאה של דברי קדשו של רבינו ביחס לתורתם ועבודתם של 'התלמידים השלוחים':

מחד - קיומה של ישיבה, שוקקת ופעילה, עם סדרי לימוד ושיעורים המושכים אליהם גם שומעים מחוצה לה; חברותות רבות ושיעורי תורה נולדו בעקבות המפגש של תושבי העיר מכל השכבות עם תלמידי הישיבה, ובשעות שמחוץ לסדרה ביום שישי וכיו"ב, התחזקו לאין שיעור 'מבצע תפילין' ויתר מבצעי המצוות; גם סדרה של יוזמות תורניות מפתיעות, כגון שיעורים רבי משתתפים ו'יום שכולו תורה', במסגרת 'מבצע תורה' שיסד רבינו.

ומאידך - איכותם של הלימודים בישיבה לא רק שלא נפגעה מהמפגש עם ה'חיה' והעיסוק בשליחות ובהפצת התורה, אלא להיפך: עלתה ונתעלתה! התלמידים שוקדים על תלמודם מידי יום ביגיעה כמותית ואיכותית ובאופן של 'מחיל אל חיל', והחוש מעיד, כי רבים מן התלמידים התעלו מעלה-מעלה בתורתם ועבודתם, וכל רואיהם יכירו כי נתקיימו בהם דברי רבותינו, אשר ע"י צדקה והטבה עם זולתו, כולל ובמיוחד צדקה רוחנית - "נעשים מוחו וליבו זכים אלף פעמים ככה".



30. התוועדות י"ג עמ' 1269. שיחות רבינו בזה (לאורך קיץ תשמ"ב) נלקטו לאחרונה בקובץ בהוצאת ישיבת 'אור מנחם קוט לוק' בקנדה.

31. ראה באריכות ב'סקירה' הנדפסת לקמן עמ' 503 ואילך. וראה גם בהקדמה ל'פלפולא דאורייתא' כרך א'.

ספר זה מאגד בתוכו חידושים וביאורים שנכתבו בידי תלמידי הישיבה במהלך מחצית השנה האחרונה, ומהווה גם אכסניא של תורה לתורתם של חכמי ורבני עירנו שליט"א.

הספר נחלק לחמישה שערים: (א) שער לחידושים וביאורים בש"ס, כשעיקרו, כאמור, כולל פלפולים במסכת שבת. (ב) שער לביאורים בפנימיות התורה, היא תורת החסידות. (ג) שער מיוחד לעיונים וביאורים בתורת רבינו נשיאנו. (ד) שער לשקו"ט וביורוי הלכה למעשה, רובם בהלכות שבת בשו"ע רבינו הזקן הנלמדים בישיבה כסדר³². (ה) שער לעיונים וביאורים בספר משנה תורה להרמב"ם.

פותחין בדבר מלכות (- "מאן מלכי - רבנן"). בראש הספר בא מדור מיוחד מתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: (א) מאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א (קונטרס י"א ניסן תשמ"ט), המבאר באריכות את דברי המדרש (במדב"ר פי"ד, י): "אישורן של ישראל . . על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה", ואת מהותה הפנימית של עבודת ישראל - 'בחרו בהקב"ה'. (ב) הדרן על מסכת שבת, נדפס בלקו"ש חי"ד ואתחנן ("ומדבריהם למדנו שפוקקים ומודדין וקושרים בשבת"), המבאר סוגיות יסוד במסכתין (גדר 'מלאכה', מלאכת הוצאה, מלאכת קשירה, ועוד). המאמר והשיחה מתפרסמים כאן באדיבות וברשות הוצאת הספרים קה"ת, ותודתנו נתונה להם על כך.

כהקדמה לספר, במדור דובב שפתי ישנים, באים בפרסום ראשון מכת"ק ארבע הגהות על גליון הרמב"ם מבעל "בית אפרים ו"מטה אפרים", "הגאון הגדול המפורסם כבוד שמו מוהר"ר אפרים זלמן . . מרגליות מבראד, שכבר יצא טבעו בעולם על ידי ספריו הנחמדים" (לשון כ"ק אדמו"ר האמצעי³³), עם פיענוח והסבר, ובהקדמת קיצור מתולדות חייו.

ההגהות, שנמצאות כעת בספריית 'אגודת חסידי חב"ד'³⁴ - היא ספרייתם של רבותינו נשיאנו, בד' אמות של נשיא דורנו - נמסרו לנו בהשתדלות הנהלת ישיבת תות"ל נתניה, ותודתנו נתונה להם על כך.

כמו כן, נדפס כאן בפרסום ראשון מתורתם של רבני העיר ומאוריה לפנינו, בו הובאו: ביאורים בהגדה של פסח מאת כ"ק גאב"ד מאקאווא, הגאון הצדיק רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצלה"ה, בעל עטרת משה, אשר נהג את עדתו והעמיד גבולות התורה והיראה במשך כשלושים שנה בעירנו ת"ו, תשובה בענין רפואה שיש בה חשש ע"ז מאת הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל, רבו של כפר

32. על הצורך בלימוד 'הלכות בטעמיהן' בצורה מסודרת בהיכלי התורה עורר כ"ק אדמו"ר בכמה וכמה הזדמנויות (ראה לדוגמה בלקו"ש חט"ז עמ' 144 ואילך - משיחת יו"ד בשבט תשל"ז). וראה גם הקדמת אדמו"ר האמצעי ל'שולחן ערוך אדמו"ר הוקן'. על חשיבות העסק בהלכות שבת דייקא ראה גם בדברי כ"ק אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון לתניא בסופו (דף קסג): "עצה היעוצה כמארו"ל כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו. כהלכתו דייקא. ולכן מוטל על כל אחד ואחד להיות בקי בהלכתא רבתא לשבתא".

33. בהסכמתו לספר הכולל מתורת הראו"מ - אג"ק שלו עמ' קנז-קנח.

34. תולדות' בספר 'ספריית ליובאוויטש' (נ.י. תשנ"ג). וראה שיחת ש"פ ויגש ה' טבת תשמ"ח.

אתא בשנים תרצ"ד-תשי"ב, וכן תשובה אותה כתב לבנו הגה"צ רבי מנחם מענדל מנדלזון זצוק"ל בענין מצה הנעשית מחטים מתולעים. המכתבים באו כאן בפרסום ראשון ולכבוד הוא לנו להיות אכסניא של תורה לכתביהם. תודתנו נתונה למשפחותיהם אשר המציאו את המכתבים לידינו, לזיכו הרבים, ובייחוד להרה"ח ר' אהרן מנדלזון שליט"א על סיועו הרב.

כמו כן, להבדיל בין החיים לחיים, נתכבדנו גם בפרסום תשובה בדין מצת מצווה מאת בנו וממלא מקומו של הגה"צ בעל עטרת משה, כ"ק גאב"ד מאקאווא שליט"א, אשר זכינו בעמידתו לימין הישיבה ומוסדות חב"ד בעיר מקדמא דנא. יאריך ימים על ממלכתו בבריאות הנכונה וינהל עדתו להעלות בקודש עדי ביאת גואל צדק בב"א.



ע"פ מאחז"ל (מסכתין י' ע"ב): 'מילתא אלבישייהו יקירא', ופרש"י: 'מעיל דמיו יקרים למי שרגיל ללובשו כלומר לפי שאתה תלמידו של רב ורגיל בשמועותיו אתה מחזר אחריהם', באו כהוספה שני שערים מ'מעשיו תורתו ועבודתו' של נשיא דורנו:

שער 'עיר ואם בישראל' ובו לקט ייחודי ממכתבי כ"ק אדמו"ר הריי"ץ ומכ"ק אדמו"ר לאורך השנים אודות ובקשר עם הפצת היהדות והמעיינות בקרית אתא. חלקו הראשון של לקט זה נדפס בכרך הראשון של 'פלפולא דאורייתא' (יחד עם סקירה כללית על פעילות זו לאורך שנים), והתקבל ת"ל באהדה בקרב אנ"ש שיחיו. תקוותנו שהעיון ב'דברי צדיקים' ש'קיימים לעד' יהווה גם עידוד ונתינת כת, לצד הוראה ולימוד, להגברת הפעילות די בכל אתר ואתר.

וכן שער התלמידים השלוחים, בו באו בפרסום ראשון חלקים מתורת רבינו, המביעים את גודל היוקר והנחת רוח שלו לקבוצות אלו של 'תלמידים-שלוחים', ומהם (א) 'הנחה', רשימת דברי רבינו ביחידות לתלמידים השלוחים לצרפת וקנדה ביחידות מיום בדר"ח חשוון תש"ל. תוכן הדברים הוגה ע"י רבינו ונדפס בהוספות ללקו"ש ח"ד עמ' 325. אמנם רשימה זו, שנרשמה בשעתו מתוך סליל ההקלטה ומתפרסמת כאן לראשונה, כוללת כמה וכמה לשונות מיוחדים במעלת התלמידים השלוחים. (ב) אגרות קודש לקבוצות התלמידים-השלוחים, המתפרסמות כאן לראשונה.

חומר זה נמסר לידינו בידי הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א, שזכה להימנות על אותם 'תלמידים-שלוחים'³⁵. ותודתנו נתונה לו על כך בשם כל מחבבי תורת רבינו. נוסף לכך, באה כאן סקירה מיוחדת שנערכה בידי חברי-המערכת, על תולדות מוסד 'התלמידים השלוחים' ויחסו המיוחד של רבינו אליו.

35. ואולי מכחה של זכות זו נתגלגלה לידו הזכות המיוחדת ליטול חלק ביסודם של ישיבות שכולו גם באה"ק - ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בעיה"ק טבריא ת"ו, וישיבתנו הק'.

ובקשתנו שטוחה בפני כל מחבבי תורה ולומדיה, לשלוח לנו מפרי עטם לכתובת המערכת, למען עשות ספרים עד אין קץ', להגדיל תורה ולהאדירה.



התודה והברכה נתונה לכל העומדים לימינה של ישיבתנו הק' ונותנים את ליבם ומאדם לביסוסה והצלחתה. בראש ובראשונה לשליח הרבי לקרית אתא ורבה של העיר, הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, אשר נושא על שכמו את נטל הקמת והחזקת הישיבה, בתוך שלל ענייני החזקת הדת והפצת היהדות בעירנו, בשליחותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ישלם לו ה' שכר פועלו בהצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש אשר עליו, לשם, לתהלה ולתפארת.

והברכה אחת היא לראש הישיבה הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א ורבניה הרב יצחק שמחה מקוביץקי שליט"א, והרב שלום יעקב בוקיעט שליט"א, העומדים על משמרתם בהקמת וביסוס ישיבתנו הק', יתן ה' ברכה והצלחה במעשי ידיהם, להעמיד דור ישרים מבורך של 'בניך – אלו התלמידים', חסידים יראי שמיים ולמדנים, כרצו"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. נכפול בברכת ישר כח מיוחדת להרב יצחק שמחה מקוביץקי שליט"א על סיועו הרב בעריכת והוצאת ספר זה.

ברצוננו להודות גם להרה"ת מנחם מענדל שי' ליפשיץ, הת' יהודה שי' שפיגל, הת' השליח שמואל שי' גרינברג, והת' השליח משה שי' וישצקי על סיועם הרב בעריכת ספר זה.

תודה מיוחדת להאי גברא רבא ויקירא, מנהל הישיבה, הרב מאיר שי' גול, אשר נטל על שכמו את עול החזקת הישיבה וביסוסה, ועוסק בה במסירה ונתינה. תהא משכורתו שלימה מאת השי"ת בבני חיי ומזוני רוויחי בגו"ר, ויתן לו תוספת כח ועז להמשיך בעבודת הקודש, להגדיל תורה ולהאדירה.

תודה מיוחדת נתונה להנהלת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מגדל העמק, שלוחי כ"ק אדמו"ר לארץ הקודש, ובראשם העומד בראש הישיבה, הגה"ח הרב יצחק גולדברג שליט"א, אשר נותנים את ידם להקמת וביסוס ישיבתנו הק' (יחד עם רעותה לקבוצות 'התלמידים השלוחים', ישיבת תות"ל בעיר הקודש טבריא), כחלק משליחותה של הישיבה אותה הגדיר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"ד עמ' 337): "לגאול חלק זה בארץ ישראל ולהעלותו למעלה ממיצרים וגבולים, וזו תהי' התחלה טובה להוציא את כל ארץ ישראל ממיצרים וגבולים (וראה זח"א קיט, א: יתגלי מלכא משיחא בארעא דגליל)".



ובעמדתנו בימים-גדולים אלו, ימי ההכנה למלאות מאה ועשרים שנה לנשיא דורנו, בתקופה מיוחדת זו, "שהתקוה והאני מאמין בכל יום שיבוא היא ביתר שאת וביתר עז, ועד שנראה במוחש

הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו³⁶, ובחדא מחתא, גוברים הגעגועים לזכות להתראות פנים-אל-פנים עם נשיא דורנו בפועל ממש, כאשר "כלה קיץ, עבר קציר - ועדיין לא נושענו", "עדיין לא בא!".

שוטחים אנו את תחינתו לפני ה' יתברך, ובלשון הפרק החדש, קאפיטל קכא: "אשא עיני אל ההרים - מאין יבוא עוזי?!", וכמענה רבינו בכ"מ, אשר "נענה על אתר" - "עזרי מעם ה', עושה שמיים וארץ!".

וגדול בטחוננו, אשר תומ"י ממש נזכה לראות בעינינו את השגחת השי"ת, "ה' שומרך, ה' צלך", ועד לשלימות הגילוי, כאשר תקויים הבטחת כ"ק אדמו"ר כי דורנו הוא-הוא דור הגאולה, ובקרוב ממש "נוכה זעהן זיך מיט'ן רבין דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו³⁷", עוד קודם י"א ניסן וחג הפסח, ונוכה לחוג אותו בביהמ"ק השלישי והמשולש, "מקדש אד' כוננו ידיך" -

"וְנֹאכַל שֵׁם מִן הַזְּבָחִים וּמִן הַפְּסָחִים, אֲשֶׁר יִגִּיעַ דָּמָם עַל קִיר מִזְבְּחֶךָ לְרִצּוֹן, וְנוֹדָה לְךָ שִׁיר חֲדָשׁ עַל גְּאֻלְתָּנוּ וְעַל פְּדוּת נַפְשֵׁנוּ - בְּרוּךְ אַתָּה ה', גָּאֹל יִשְׂרָאֵל!"

המערכת

ימים הסמוכים ליום הכהוד י"א ניסן, ה'תשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קרית אהא, אה"ק ת"ר

36. "תקופתנו זו" - שיחת א' דחנוכה תשנ"ב, כולל הוספה בכת"ק.

37. סד"ה באתי לגני תשי"א. ושם נסמן לספר חסידים סי' תתשכט, אודות רביה"ק שהי' נראה לבני ביתו בלבוש חמודות ופוטר את הרבים, "ולא כשאר מתים שהם חופשיים ממצוות, כי צדיקים חיים ופוטרין בקידוש", ולבמדב"ר פי"ט, י"ג, שהבטיח הקב"ה למשה רבינו בנוגע לדור המדבר, "תהא בצידן ותבוא עמהן".

לזכרון עולם

נר ה' נשמת אדם



ספר זה מוקדש

לזכר נשמת

חנה אנט ע"ה בת גרציה ע"ה

נלב"ע י"ז כסלו ה'תשע"ב

פליקס חיים ע"ה בן רחל ויצחק ע"ה

נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תש"ע

רואש

ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות משפחת רואש שיחיו

לשפע ברכה והצלחה רבה בכל עניניהם מתוך

בריאות נכונה, הרחבה ועשירות מופלגה

בגשמיות וברוחניות לאריכות ימים ושנים טובות

תוכן ענינים

דבר מלכות

מאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א.....27

קונטרס י"א ניסן, תשמ"ט

ביאור מעלת הפקחות ד"אנא נסיב מלכא": הטעם שאוה"ע עובדים לכוכבים ומזלות הוא מפני שהשפעה מהם היא בלי יגיעה ובלי חשבון, ופקחותם של ישראל היא שחביבה להם יותר ההשפעה המצומצמת הנמשכת מהקדושה ע"י יגיעה.

"כולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף" - היינו שמזה שמתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית, ולכן אינו רוצה בהשפעה מהם. וזהו "חלקי הוי" אמרה נפשי", כי השכל מצ"ע מכריח לבחור במה שטוב לו, ובחירתם של ישראל באלקות הוא מצד נשמתם, ומ"מ בחירה זו פועלת גם על שכלם.

"דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין" - קאי גם על העבדים החשובים והשרים היושבים ליד שולחן המלך, שהו"ע המלאכים והספירות דאצילות. ואעפ"כ אומר הפקח "אנא נסיב מלכא", מצד האהבה ד"מי לי בשמים ועמך לא חפצתי", שאינו רוצה אפילו ב"דאיין ג"ע" ו"דאיין עוה"ב".

והשייכות דב' פירושים אלו: (א) מי שבחר בהגילויים דג"ע כדי שישאר במציאותו - אפשר שע"י ריבוי השתלשלות ירצה בהשפעה דע' שרים. (ב) מי שמחשיב את הגילויים לעיקר (אף שבאמת אינם אלא אמצעי להשלמת הכוונה) - אפשר שיחשיב גם את הכו"מ והשפע הגשמי (שגם הם אמצעים) לעיקר.

וזהו המעלה בכך שבחירת ישראל בהקב"ה נמשכת גם בהשכל, כי ההמשכה מפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) היא כשהרצון (מקיף) נמשך גם בהשכל (פנימי). וזהו שייכות בחירת ישראל בהקב"ה עם בחירת הקב"ה בישראל, כי בחירת הקב"ה בישראל (שנמשך ע"י הקרבנות שהקריב אשר) ברצונו הפנימי היא הנתינת כח לבחירת ישראל בהקב"ה בפנימיות (שהוא "אישורן של ישראל").

לקוטי שיחות חלק יד, ואתחנן א.....38

הדרן על מסכת שבת

מדוע התיירו חכמים עשיית חצי מלאכה לצורך מצוה דוקא במלאכת קשירה ולא במלאכת הוצאה? / מדוע אסורה קשירת קשר שאינו של קיימא רק לפי שדומה למלאכה, ולא משום שמא יבוא לקשור קשר של קיימא? / הבדל יסודי במהות גדר המלאכה בין מלאכת קשירה למלאכת הוצאה / פוקקין ומודדין וקושרין

דובב שפתי ישנים

- 49..... הגהזת על הרמב"ם בגוף כתב יד הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות.....
פרסום ראשון
- 64..... ביאורים בהגדה של פסח.....
כ"ק הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל גאב"ד מאקאווא ובעל ה'עטרת משה'
- 69..... תשובה בענין רפואה שיש בה חשש ע"ז.....
הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל גאב"ד כפר אתא - קוממיות
- 71..... תשובה בענין מצה הנעשית מוחטים מתולעים.....
הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל גאב"ד כפר אתא - קוממיות

גמרא

- 75..... אפית מצות מצוה בערב הפסח.....
כ"ק הגה"צ רבי שמעון לעמבערגער שליט"א, גאב"ד מאקאווא קרית-אתא
- 79..... בדיני שביעית ועניינים המסתעפים.....
הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א, גאב"ד קוממיות - ירושלים ויו"ד קרן השביעית
מחלוקת ב"ש וב"ה וביאור סברות מחלוקתם / הקדמת גדר האיסור ד"לפני עיור" / ביאור ה"לשיטתייהו"
דב"ש וב"ה ע"פ כו"כ מקומות בש"ס / הסברת טעמי מחלוקתם של ב"ש וב"ה בסוגייתנו ע"פ כל הנ"ל
- 85..... בענין גיד הנשה למוזבח, ועניינים מסתעפים.....
הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א, גאב"ד קוממיות - ירושלים ויו"ד קרן השביעית
הצעת הסוגיא ע"פ ביאור הצפנת פענח / יסוד דברי הצפנת פענח בסוגיות אחרות / הבאת מחלוקת
נוספת של רב הונא ורב חסדא, וביאורה ע"פ העונג יו"ט / תוספת ביאור בסוגייתנו ע"פ דברי העונג יו"ט
הנ"ל
- 89..... בסוגיית "מצא פירות מפורזין".....
הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין והת' השליח יוסף יצחק שי' מנדלסון, תלמידים בשיבה
הצעת הסוגיא ד"מצא פירות מפורזין" / כמה דיוקים בדברי רבי ירמיה / קושיתו של הרשב"א וב'
התירוצים שתירץ / ביאור כל הנ"ל ע"פ תירוצו השני של הרשב"א

94..... ביאור שיטת רש"י בסוגיית תקפו כהן

הת' השליח שלום דובער שי' נדב, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא / קושיא במהלך הסוגיא / ביאור הר"ן ודחיית ביאור זה בשיטת רש"י / הקדמת דברי הרשב"א / לפ"ז ביאור בספק הגמ' והמשך מהלך הסוגיא – לשיטת רש"י / תירוץ הקושיות / סיוע לביאור הנ"ל מהפנ"י

102..... בסוגיית "אין שליח לדבר עבירה"

הת' השליח אהרן יצחק שי' רוזנברג, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא ד"אין שליח לדבר עבירה" / קושיות בתוס' ובמהלך הסוגיא / חקירה בהדין דיש שליח לדבר עבירה ועל פי זה ביאור מחלוקתם דהתוס' והריטב"א / קושיא על שיטת הרמב"ם מסוגייתנו ותירוץ המהרי"ט ועפ"ז מבוארים דברי הסמ"ע / קושיא על דברי הסמ"ע וביאור באופן אחר בשיטת הריטב"א / על פי זה תירוץ שאר הקושיות

114..... קידושי כסף מנול

א' מותלמידי התמימים

הבאת השיטות בלימוד דין קידושי כסף / מחלוקת רש"י ותוס' בשיטות אלו / הסברת הצריכותא של הגמ' לשיטת רש"י / ביאור סוגיות שונות בגמ' ע"פ המחלוקת הנ"ל / הסבר שיטת רבא לפי הנ"ל ושאלה על דבריו / תירוץ הקושיות על שיטת רבא

מסכת שבת

135..... ידו למעלה מעשרה ברה"ד בשיטת הרשב"א

הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א, משלוחי הרבי לאה"ק, וראש ישיבת תות"ל מגדל העמק

סוגיית הגמ' בידו שלמעלה מ' טפחים ברה"ד ודברי הרשב"א בזה / ביאור שיטת הרבנותא המובאת ברשב"א / צ"ב בשיטת הרשב"א וביאור התוצאות חיים / קושיא על הנ"ל מפשטות דברי הריטב"א ומדין נטל בעה"ב / ביאור האחרונים בשיטת הרשב"א שהוא מדין עקירת גופו / קושיא ע"פ הבנת הדין דעקירת גופו כעקירת חפץ / קושיא נוספת ע"פ קושיית הצ"צ בדברי הרשב"א / ביאור שיטת הרשב"א ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע

140..... דין ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, ראש הישיבה

הקדמת המשנה בריש מסכתין / שיטות רש"י, ר"ח ותוס' רי"ד בביאור פשיטותו של אב"י / המשך דברי אב"י, קושיא בשיטת רש"י ועפ"ז מבואר קושיית הראשונים / מחלוקת בין רש"י [ורא"ש] לתוס' בביאור דברי רבי בסוגיא דעקירת גופו, ועפ"ז מתורצת הקושיא / ביאור שיטת רש"י בסוגיין / ביאור שיטת ר"ח ותוס' רי"ד / המתקת ענינים נוספים לשיטת רש"י / ביאור שיטת (תוס') הרא"ש

בענין עמידה לפוש ועמידה לשאר דברים..... 154

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א, ראש הישיבה

הצעת דברי הגמ' / הבאת דברי המשנ"ב והביאור היוצא מזה בדברי הגמ' / דברי השפת אמת והביאור היוצא מזה בדברי הגמ' / הבאת ב' ההוכחות של המשנ"ב ודחיית ההוכחה הראשונה / ביאור שיטת ר"ח וראי' מדברי הגמ' והרמב"ם / דברי רבנו ירוחם וביאורם ע"פ הנ"ל / תמיהה בדברי אדה"ז

בענין פלוגתת ר"ע וחכמים האם ילפינן זורק ממושיט..... 162

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביץקי שליט"א, ר"מ בישיבה

הצעת פלוגתת ר"ע וחכמים בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר / דברי התוס' בשיטת ר"ע הסובר דילפינן זורק ממושיט וביאורם / הקושיא על שיטת חכמים ומחלוקת הראשונים בסיבת החיוב דמושיט / סברות פלוגתת ר"ע וחכמים האם ילפינן זורק ממושיט לפי התוצאות חיים / שקו"ט בדברי התוס' בגדר מושיט בסוגיית מוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו / ג' שיטות בסיבת החיוב דמושיט והקושי בביאורו של התוצאות חיים / ניסיון תירוץ דפליגי ר"ע וחכמים האם תולדה הדומה ממש אפשר לחייבה מסברא / ההכרח דנחלקו ר"ע וחכמים האם דומה טפי והסתירה בדברי התוס' / החילוק והדמיון בין זורק למושיט והביאור בדברי התוס' / הנמצא מכל המתבאר לעיל בסיבת החיוב דמושיט / הנמצא מכל המתבאר לעיל בסברת פלוגתת ר"ע וחכמים האם ילפי' זורק ממושיט

בירוד שיטות רש"י ותוס' בדין קלוטה כמי שהונחה..... 175

הת' השליח שמואל שי' גרינברג, תלמיד בישיבה

הצעת דברי הגמ' ושיטת רש"י ותוס' בדין קלוטה / ביאור שיטת התוס' בקלוטה ביד וקושיא עליו / הקדמת דברי החלקת בנימין וקושיא עליו / ביאור דברי תוס' ע"פ חלקת בנימין הנ"ל / קושיא לשיטת רש"י משאלת תוס' הנ"ל ויישוב השאלה ע"פ הראשונים הנ"ל / קושיא על דברי החלקת בנימין ממחלוקת אחרת בין רש"י ותוס' ותירוץ ע"כ / ביאור דברי רש"י ע"פ הנ"ל

בגדר מהלך כעומד וביאור ספקותיו של ריב"א בסוגיא..... 181

הת' השליח לוי שי' העכט והת' השליח מנחם מענדל שי' קזידו, תלמידים בישיבה

הצעת הסוגיא דמהלך כעומד / שיטת הירושלמי בחיוב מעביר ד"א לפי בן עזאי / שיטת הבבלי בחיוב מעביר ד"א לפי בן עזאי ור"ע (לפי התוס') / שיטת הראשונים בגדר דין מהלך כעומד / ביאור ספק דהריב"א ע"פ גדר דין מהלך כעומד / יישוב קושיית המהרש"א ע"פ יסוד הנ"ל / ביאור הספק הב' דריב"א מהלך כעומד חוץ לד"א / סיכום ביאור ספק הא' והב' דריב"א ע"פ גדרו של מהלך כעומד / הקשיים לבאר את הספק הב' דריב"א בהתאם לחקירה במהלך כעומד / ביאור הספק הב' והג' דריב"א

בסוגיית שני כוחות באדם אחד..... 193

הת' השליח רועי יוסף שי' ליטמנוביץ והת' השליח שמואל שי' סופר, תלמידים בישיבה

הצעת הסוגיא דשני כוחות באדם אחד / קושיית הרש"ש / ביאור שנ"ל על קושיית הרש"ש, אך תלוי במחלוקת הראשונים / דברי רש"י והתוס' הרא"ש על הסוגיא / החילוק בין זורק למעביר ועפ"ז ביאור שיטת רש"י / לפי הנתבאר בשיטת רש"י לא קשיא קושיית הרש"ש / ביאור קושיית התוס' הרא"ש ושלאכאורה זה תלוי במחלוקת ראשונים / לפי הנתבאר בשיטת רש"י סרה קושיית התוס' הרא"ש מעיקרא

202.....תולדות מלאכת הוצאה.....

הת' השליח יוסף יצחק שי' מנדלסון, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא והצרכת ביאור בתוס' דף ב' / שיטת תוס' דף צ"ו / עפ"ז קשה קושיות נוספות על תוס' דף ב' / ביאור כל הנ"ל / עפ"ז ביאור מחודש בקושית תוס' דף ב' / סיכום

209.....הפירוש "בעל הבית פטור" בריש מסכת שבת.....

הת' השליח שמואל הכהן שי' רייכמן, תלמיד בישיבה

הצעת סוגיית הגמ' בטעם שכתב התנא שמונה ולא שתיים עשרה / ביאור דעת המקשן ואביי והקושי בדעתם / דברי התוס' בשיטת רב מתנה וביאורם / הדחקים בשי' התוס' הנ"ל וביאור שיטתם דאביי והמקשן / ביאור סברת רב מתנה דהפי' פטור ברישא הוא פטור ומותר / לפי הדברים הנ"ל נמצא דבר חידוש והפשט הוא פטור ואסור / תירוצם של התוס' ישנים וביאור שיטתם של ר"מ והמקשן ואביי / פירש"י במשנתנו דפטור ומותר וניסיון תירוץ / הביאור בפרש"י במשנתנו הסובר שפטור ומותר

חסידות

221.....יראה קודמת או אהבה קודמת.....

הרה"ח הרב מאיר וסרצ'ג שליט"א, כולל מאקאווא קרית אתא בעמח"ס 'מראה השלחן'

דברי הוזהר והתניא שיראה קודמת לאהבה / דיוק מדברי הרמב"ם שאהבה קודמת ליראה / מ"ש הבני יששכר והביאור שנ"ל לפ"ז / יסוד המניע הכללי הוא נקודת 'מחשבת-האהבה' אך בעבודת הולדת המידות יראה קודמת לאהבה

224.....בענין הגדר דמיתה בידי שמים.....

הת' השליח יעקב יוסף שי' גרשוני, תלמיד בישיבה

דברי אדה"ז באגרת התשובה אודות גדרה של מיתה בידי שמים / הערת הרבי על דברי אדה"ז, והצרכת ביאור בדברי אדה"ז / ביאור דברי אדה"ז בדא"פ

228.....חילוק המשכה והגילוי דאלקות בין חנוכה לפורים.....

הת' השליח מנחם מענדל שי' צדיק, תלמיד בישיבה

מעלת חנוכה לגבי פורים - חנוכה נמשך גילוי פנימיות עתיק / בפורים נמשך עצמות, ועפ"ז צ"ב הנ"ל / סתירה לכאורה בביאור בחינת פנימיות עתיק / ביאור בדא"פ מהי בחינת פנימיות עתיק, ועפ"ז ביאור החילוק בין חנוכה לפורים

231.....בטעמי בריאת העולם.....

הת' השליח מנחם מענדל שי' קזידו, תלמיד בישיבה

הבאת דברי אדמוה"ז וקושיא על דבריו מהוזהר והע"ח / ביאור טעמי הבריאה דהע"ח והוזהר / הוספת ביאור בשיטת הוזהר / הוספת ביאור בשיטת הע"ח / ביאור כ"ק אדמו"ר לסתירה שבין אדמוה"ז (תאוה) לשיטת הע"ח והוזהר (טעמים) / קושיא ע"פ המבואר לעיל / ביאור מחודש בגדר תאוותו של העצמות

237. בעניין מהות ה"דעת".....
 הת' השליח אהרן יצחק שי' רוזנברג, תלמיד בישיבה
 מהלך פ"ג בתניא וביאור עיקרי הדברים / הקושי בכך שעניין הדעת מבואר בסוף הפרק / הביאור בזה

תורת רבינו

245. מספר הערות בדברי הגה"ק ר' לוי יצחק שניאורסאהן נ"ע.....
 הרה"ח הרב ברוך יעקובוביץ שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר בשכונת נוה יהושע, רמת גן
 אימתי חולצים את המנעלים בתשעה באב שחל בשבת? / האם ניתן להקדיש במחשבה? / האם ההלכה
 נפסקה כמ"ד ת"ח צריך שיהיה בו אחד משמונה שבשמינית? / סיפור, וההוראה ממנו

250. אומנות יתירה בטוויית צמר העיזים.....
 הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין, תלמיד בישיבה
 ב' ביאורי רבינו בצורך הטוויה ע"ג העיזים וקושיא מדוע נדרש לב' הביאורים / ב' ביאורי רבינו בטעם
 הקדמת עשיית יריעות העיזים לעשיית הקרשים וקושיא ע"כ / ביאור דב' הביאורים א' הם ועפ"ז תי'
 הקושיות / שקו"ט בהקדמת עשיית שאר היריעות לקרשים וביאור ב' ביאורים / קושיא מדוע ציווי
 עשיית שאר היריעות הוקדם לציווי עשיית הקרשים

255. בגדר הלימוד ד'קוחה' - 'קוחה' משדה עפרון.....
 הת' השליח נועם שי' גז, תלמיד בישיבה
 גדר הקנין דאברהם מעפרון / עפ"ז קושיא על שיטת רש"י בריש מסכת קידושין / גדר קנין האשה לבעלה
 / מחלוקת הפנ"ו והאבנ"מ בגדר דקידושין וביאור שי' האבנ"מ / קושיא על הביאור בשיחה - איוו שייכות
 היה צריך אברהם לשלול מעפרון / לפי הנת"ל מבואר הלימוד דקידושי כסף משדה עפרון / ע"פ הנ"ל
 יתורץ מ"ש תוספות

263. בענין חיים נצחיים לעתיד לבוא.....
 הת' השליח אברהם יצחק שי' גלזמן, תלמיד בישיבה
 דברי רבינו במאמר ד"ה בלע המות לנצח ובלקוטי שיחות חכ"ו בביאור הטעם שלעתיד לבוא יחיו חיים
 נצחיים / סתירה בין המבואר במאמר לבין המבואר בשיחה וכן קושיא ממשמעות הפסוקים לדברי
 הרמב"ם / ישוב הסתירה ע"פ דברי רבינו בחיי והדוחק שבוה / דברי רבינו בלקוטי שיחות ח"ו דהחיים
 נצחיים בבני ישראל הם מצד בחירת העצמות בגופים ועפ"ז תיווך המאמר ולקו"ש חכ"ו הנ"ל

268. בדין יחס לעבד.....
 הת' השליח ישראל שי' מושקוביץ, תלמיד בישיבה
 הבאת דברי כ"ק אדמו"ר בגדר השיעבוד של עבד לאדונו / קושיות על השיחה הנ"ל / חילוק בדא"פ בדין
 עבד והבאת ראי' לדבריו / חידוש גדר בקניין עבד ע"פ החילוק הנ"ל / דינם של השפחות ובני השפחות
 ע"פ גדר מחודש זה / ביאור עניין דינה בת יעקב / סיכום הדברים

275.....ביאור בענין האמונה שבישראל
 הת' השליח יוסף יצחק שלמה שי' פכזנר, תלמיד בישיבה
 דברי כ"ק אדמו"ר בענין פעולת הרעיא מהימנא / הקדמת דברי אדמוה"ז בתניא ועפ"ז קשה לפי המבואר
 לעיל / ביאור ב' אופנים במס"נ ועפ"ז מיושב הקושיות דלעיל / הקושי לבאר כן מהמשך המאמר ועפ"ז
 מבואר באופן אחר / ביאור טעם החילוק בין המבואר בתניא בפ"ח למבואר במאמר ואתה תצווה

283.....ביאור דברי כ"ק אדמו"ר בענין העדות שבמצוות
 הת' השליח מנחם מענדל שי' קלמן, תלמיד בישיבה
 ביאור החילוק בין סוגי המצוות: 'עדות חוקים ומשפטים' שבכל מצווה / החילוק הנ"ל בעבודת האדם /
 מטרת מלחמת היוונים - להעבירם מחוקי 'רצונך' / ביאור קושיית כ"ק אדמו"ר ע"פ המבואר לעיל /
 הסברת תירוצו של כ"ק אדמו"ר ע"פ המבואר לעיל

הלכה

293.....ב' דינים באמירת הלל
 הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר
 החילוק בדין חיוב הנשים בין מצוות חנוכה לפורים וקושיא ע"כ / הביאור בלקו"ש בשיטת הרמב"ם דימי
 החנוכה הם ימי שמחה ועפ"ז מתורצת הקושיא הנ"ל / הוכחה מדברי הר"ן / הביאור לפי שיטת החולקים
 על הרמב"ם

298.....קיצור חלק מוהלכות הפסח
 הרה"ח הרב ברוך יעקובוביץ שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר בשכונת נוה יהושע, רמת גן
 רקע / שלושים יום קודם הפסח / קודם הפסח (באופן כללי) / חודש ניסן / שבת הגדול / ליל י"ד ניסן /
 מכירת חמץ / חומרות בפסח / שימוש במוצרי סיכה וכדו' בפסח / תענית בכורות / הכנות לליל הסדר /
 סידור הקערה / הלכות בסדר הלילה

321.....בדין מציאה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות
 הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א, רב קהילת 'חניכי הישיבות הספרדים'
 דברי הגמ' בדין המקדיש בור ומחלוקת הראשונים אי יש יד להקדש / חצר מדין שליחות / אי יש ייאוש
 בבתי כנסיות / גם לשיטת הרמב"ן אפשר דביהכנ"ס לא זוכה / דבר הגלוי והנראה אי נקנה לבית הכנסת
 / קטן שמצא בבית הכנסת / שני סוגי בתי כנסיות / אין יד לחצר גדולים וקטנים וחרשים יחד / בתי
 כנסיות בימינו למי שייך ואם קנו מקומות / בית הכנסת מקום שהרבים מצויים שם / העולה לדינא

334.....שאלה בענין העולה לתורה וברך ומצאו שצריך לקרוא בקטע אחד
 הרה"ח הרב יוסף אברהם פיזם שליט"א, רב קהילת חב"ד קרית שמואל
 שקו"ט אי יש בזה הפסק ואי צריך לחזור ולברך / חילוק אם הראו לו פסוקים שהם מחובת היום / שיטת
 הפרמ"ג וסייעתא לדבריו

הלכות שבת

- 343..... הכנסת משקין שאינם מבושלים לכלי שני
 הרה"ג הרב אברהם אדני'אשילי שליט"א, רב שכונה ורב הקהילה הגאורגית
 סתירה בדברי הרמב"ם בהל' שבת ובהל' מעשרות אם כלי שני רותח מבשל, ותיווך הרדב"ז / פירכת דברי
 החיי אדם ע"פ הנ"ל, וביאור דיוק הגרשו"א בעניין כלי שני שדפנותיו חמות / פסק השו"ע בהכנסת 'קלי
 הבישול' לכלי שני, ולפ"ז תשובה להנ"ל
- 346..... בדין רשות הרבים בזמנינו והוצאה מרשות לרשות
 הרה"ג הרב דוד אזוראל שליט"א, רב בית הכנסת 'אור החיים'
 דעות הראשונים בדין רה"ר / סתירה בדעת המחבר והחילוק בין הפוסקים / התנאים לרה"ר / הדרכים
 להתיר רה"ר / הפסיקה להלכה
- 351..... בדין סחיטת לימון בשבת
 הרה"ג הרב דניאל אליהו שליט"א, דיין ומו"צ קרית אתא
 גדר סחיטה מה"ת בפירות / דברי הרא"ש והב"י בדין סחיטת לימונים / שקו"ט בדין סחיטת לימון בימינו
 / מה שנ"ל פס"ד הלכה למעשה
- 354..... בירוד הלכתי בעניין פירוד שוקולד בשבת
 הגה"ח הרב אשר ינקלביץ שליט"א, ראש כולל מאקאווא
 המלאכה במשכן / הגדרת המלאכה / אין טוחן אחר טוחן / יצור השוקולד / דיוני הפוסקים / פסק הלכה
- 358..... בעניין טלטול כלי לצורך מקומו
 הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א, ר"מ בישיבה
 דינו של כלי שמלאכתו לאיסור / מה נכלל בהיתר ד"לצורך מקומו" / דינו של כלי שמלאכתו להיתר
 והספק שבו / דיוק מדברי אדה"ז דבכלי שמלאכתו להיתר רק התווסף היתר לצורך עצמו / דחיית דיוק
 הנ"ל וההוכחה להיפך / מהיכן נלמד היתר טלטול כלי כאשר לא נעים לו המקום בו נמצא / דין כלי
 שמלאכתו לאיסור והספק בו / שיטת המשנה ברורה ושו"ע אדה"ז בחקירה הנ"ל / הוכחת המשנה ברורה
 לשיטתו וביאורה / דחייתו של הגרא"ח נאה בקצות השלחן / הנמצא מדברי הגרא"ח בנוגע למעשה /
 דברי אדה"ז והקושי בשיטת הגרא"ח הנ"ל
- 368..... סיכום סוגי המוקצה בשבת
 הרה"ג הרב ירחמיאל קורקוס שליט"א, רב ביהכנ"ס וראש כולל 'אוהל יוסף והנה'
 מוקצה מחמת חסרון כיס / מוקצה מחמת גופו / כלי שמלאכתו לאיסור / כלי שמלאכתו להיתר / בסיס
 לדבר האסור / מוקצה מחמת מצוה / דיני מוקצה ביו"ט בקצרה
- 373..... דינים שונים לגבי שימוש בשלג בשבת
 הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א, ראש כולל 'בני הישיבות'
 לדרוך ע"ג שלג בשבת כשע"י כך הוא מתרסק והופך למים / לפזר מלח ע"ג קרח או שלג ע"מ להמיסו /

לטלטל שלג, נחלקו הפוסקים אם הוא מוקצה / לעשות בבות או כדורים משלג / לזרוק בשבת כדורי שלג על חבירו באופן שע"י כך הם מתרסקים והשלג מתפזר ברוח

379..... בדין קשור שאינו של קיימא ע"י נכרי

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין, תלמיד בישיבה

דברי אדה"ז אודות גדרו של 'קשור של קיימא' / דיוק מדברי אדה"ז וקושיא בזה / נסיון לתירוץ הקושיא / דחיית התירוץ / הקדמת החילוק בין ב' סוגי איסורי דרבנן בשבת / עפ"ז נסיון נוסף לתירוץ הקושיא הנ"ל / דחיית התירוץ / דברי הגר"ח נאה, וקושיא בדבריו / ביאור דברי אדה"ז / דיון מה אדה"ז כתב באחרונה - נפק"מ להלכה / ביאור באופן אחר

390..... בדין כלי שנשבר בשבת לשיטת אדמוה"ז

הת' השליח לוי שי' העכט, תלמיד בישיבה

דברי אדמוה"ז בדין שברי כלים בשבת וחקירה בדין שברי כלי שמלאכתו לאיסור / דברי הגרא"ח נאה שנחלקו בזה הפוסקים / הקדמת דברי אדמוה"ז בגדר דין מיגו דאתקצאי ועפ"ז קשה לדעת האוסרין / דברי התהלה לדוד ועפ"ז מיושב דעת האוסרין / ביאור סברות מחלוקתם ע"פ חקירה בגדר דחייה בידיים / ביאור סברות מחלוקתם באופן אחר ע"פ דברי הפרמ"ג / הוכחה דדעת אדמוה"ז כדעת המתירין / סיכום הדעות בכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת / שקו"ט במקרה הפוך כלי שמל"ה שנעשה ראוי לאיסור ודעת אדמוה"ז בזה / ביאור טעם החילוק לשיטת אדמוה"ז בין כלי שמל"ה לכלי שמל"ה / הוכחה ששיטת הפרמ"ג כשיטת אדמוה"ז / סיכום שלש הדעות בנוגע לשברי כלים

404..... בעניין הגודם לכלי להיות מוקצה מחמת חסרון כיס

הת' השליח מנחם מענדל הכהן שי' ינקוביץ, תלמיד בישיבה

סוגי הכלים שהם מוקצה מחמת ח"כ / דברי המשנ"ב בכלי העומד לסחורה ובשאר כלים והקושי בכך / החילוק בין כלי העומד לסחורה לשאר הכלים / הקושי שבחילוק הנ"ל מהו השוני בין כשמל"ה לכלי העומד לסחורה / החילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי העומד לסחורה / הקושי בדברי אדמו"ר הזקן בחלוקת הסעיפים / הביאור על פי המתבאר לעיל בחילוק שבין כשמל"ה לכלי העומד לסחורה / דעת אדמו"ר הזקן בעניין מוקצה מחמת חסרון כיס / סיכום דעת אדה"ז והמשנ"ב בעניין מוקצה מחמת ח"כ

המב"ם

415..... בענין מצות הסיבה

הרה"ג הרב אברהם שמעון ליפשיץ שליט"א, ר"מ ישיבה לצעירים ורב ומו"צ קהילת 'חניכי הישיבות' קרית אתא בעמח"ס אשל אברהם

הצעת דברי הרמב"ם וקושיות בדבריו / תירוץ ע"פ חידוש יסוד בגדר מצות הסיבה / שקו"ט בדברי הגרי"ז בנכונות היסוד הנ"ל / הוכחה ליסוד הנ"ל מדברי הרמ"א וכן מדברי הר"ן / נפק"מ התלויות ביסוד הנ"ל

- 420..... שיטת הרמב"ם בסוגיית "מצא פירות מפוזרין"
 הת' השליח שמואל שי' גרינברג והת' השליח שמואל שי' חיל, תלמידים בישיבה
 פסק הרמב"ם בדין 'ספיקא דר' ירמיה' וקושיא בדבריו / דברי הריטב"א / עפ"ז ביאור דברי הרמב"ם /
 קושיא בעיקר שיטת הרמב"ם ומ"ש הכס"מ / י"ל שהרמב"ם הולך לשיטתו בענין 'תפיסא מספק'
- 425..... שיטת הרמב"ם בדין הזודק ונחה בתוך ידו של חבירו
 הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ, כוגר הישיבה
 דברי הרמב"ם בדין עקר חבירו ממקומו וקיבל / ביאור דברי הרמב"ם על יסוד דברי המרכבת המשנה /
 כמה קושיות לביאור זה / ביאור דברי הרמב"ם ע"פ דברי המאירי
- 428..... דין חצי שיעור לדעת הרמב"ם
 הת' השליח שמואל שי' חיל, תלמיד בישיבה
 דעת רש"י והרא"ש שעקירה לבד אינה אסורה מדאורייתא, וקושיא על כך / חילוק בין חצי שיעור לחצי
 מלאכה / חקירת האחרונים בהביאור ד'חזי לאצטרופי', וקושיא עפ"ז / דברי הרמב"ם שמהם עולה דס"ל
 כהצד ד'חזי לאצטרופי' הוא טעם וסיבה ושקו"ט בדבריו / ביאור בעומק יותר בהסברא ד'חזי לאצטרופי'
 עפמ"ש השאג"א ועפ"ז ביאור דברי הרמב"ם
- 434..... לא תוכל להתעלם
 הת' השליח יוסף יצחק שי' מנדלסון, תלמיד בישיבה
 דברי אדה"ז וביאור פשטות משמעות דבריו / מחלוקת מוני המצות, וקושיות על משמעות דברי אדה"ז
 / ביאור דברי הרמב"ם ואדה"ז ע"פ עמק הנציב / ביאור דברי הרמב"ם ואדה"ז באופן אחר, ועפ"ז מבואר
 גם המשך דברי אדה"ז / עפ"ז מתורצת קושיא נוספת

שונות

- 443..... "מתנחם לך להרגך"
 הרה"ג הרב יחזקאל סופר שליט"א, רמות - ירושלים ת"ז

הוספות

- 453..... "עיר ואם בישראל" (חלק ב)
 לקט מכתבים מכ"ק אדמו"ר אודות פעילות חב"ד, בהחזקת היהדות ובהפצת המעיינות בקרית אתא
- 503..... התלמידים השלוחים
 שיחות, אגרות ומענות מאת כ"ק אדמו"ר, בקשר עם התלמידים השלוחים (חלקם בפרסום ראשון)



דבר מלכות



מאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"א*

ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשרי, ואיתא במדרש² כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא³ ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא⁴ אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים⁵ והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא⁶ ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה. וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחרו בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף)⁷, ולאח"כ אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל. גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר⁸, האיך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה. ועד"ז בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא⁹ דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה.

(ב) **ויובן** זה בהקדים מ"ש¹⁰ חלקי הוי' אמרה נפשי, ואיתא במדרש¹¹ משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי חד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל

* יצא לאור בקונטרס י"א ניסן — תשמ"ט, "לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת הפ"ז של כ"ק אדמו"ר שליט"א .. ערב שה"ג תשמ"ט".

(1) נשא ז, עב.
 (2) במדב"ר פי"ד, י.
 (3) מלאכי ג, יב.
 (4) תהלים קמד, טו.
 (5) ראה תבוא כו, יז.
 (6) ראה יד, ב.
 (7) להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק "אשרי העם שה' אלקיו" שהוא ע"ד ("שבחרו בהקב"ה) להיות להם לאלקים".

(8) ראה פרש"י תבוא שם "הבדלתיו לך מאלקי הנכר".

(9) פמ"ט (ע, רע"א).

(10) איכה ג, כד.

(11) איכ"ר עה"פ.

ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי. וידוע הדיוק בזה¹², דלכאורה, הרי גם מי שאינו פקח ואפילו תינוק קטן¹³ יודע שהמלך הוא גדול יותר מהדוכסין וכו', ומה צריכים לפקחות בכדי לבחור בהמלך. וגם, הרי גם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' מובן בפשטות שהמלך הוא גדול מהם ונבפרט לפי הידוע¹⁴ בפירוש הכתוב¹⁵ משכמו ומעלה גבוה מכל העם, שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כז' העם) נכללים גם השרים הכי גדולים], ולמה¹⁶ צריך להטעם דכולהו מתחלפין.

ג) **והנה** לכאורה הי' אפשר לבאר זה על פי הידוע¹⁷ שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים¹⁸) הוא (לא שהם עצמם משפיעים, אלא) שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרזן¹⁹ ביד החוצב²⁰. ולכן השתחוו להכו"מ ועבדו אותם, כי לפי טעותם (שהשפע שנשפע ע"י הכו"מ הוא בבחירתם) ראוי להודות להם על זה, ע"ד חמרא למרא טיבותא לשקיי²¹. וגם כי לפי טעותם שהכו"מ הם בעלי בחירה חשבו שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר. ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי' רק בהם. ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחר שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים וחוקים, בשביל צורך גדול). נויש לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא²² נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא, דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושליט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם "אלקייא" (לדעתם), היינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני

12) בד"ה את הוי' האמרת להצ"צ (אוה"ת תבוא ע' תתרעב. שם ע' תתרפג) ולאדמו"ר מהר"ש (סה"מ תר"ל ע' רצא). ביאורו להצ"צ ע' רמח ואילך. סה"מ תר"ס ע' יא.

13) כ"ה באוה"ת ובסה"מ תר"ס שם.

14) ראה אוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב. שה"ש כרך ב ע' תיד.

15) שמואל-א ט, ב.

16) ראה גם סה"מ תר"ל שם.

17) ראה סה"מ להצ"צ ו, א ואילך. וראה עד"ז רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו. וראה לקמן הערה 75.

18) ברכה לג, יד.

19) ע"פ ל' הכתוב — ישעי' י, טו.

20) ראה גם ד"ה את הוי' האמרת תרע"ח פ"ג (סה"מ תרע"ח ע' תיד). ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ד (סה"מ תרפ"ו ע' קנו ואילך). ד"ה מים רבים ה'תשי"ז פ"ד (לעיל ח"א ע' שכג ואילך). ושם, שטעות זו (שהם משפיעים בבחירתם) הוא לא ע"ז אלא שיתוף, משא"כ הטעות שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ (דלקמן בפנים) הוא ע"ז. עיי"ש בארוכה.

21) ב"ק צב, ב.

22) מנחות קי, א.

שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מינה אותם על זה. ולאידך, גם הטעות שהשפע שנשפע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות²³) באלקא דאלקייא, כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, אלקייא, ושליטת הענין דאלקים אחרים²⁴ בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב. ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה שישראל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות. שהרי בחיצוניות נראה²⁵ דזה שההשפעה היא ע"י הכו"מ, הוא מפני שיש בהם מעלה שמצד זה הם ראויים להיות ממוצעים, וזה שישראל יודעים שהם רק כגרזן ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם.

ד) **אמנם** מזה שהמדרש מביא משל על זה ממלך ודוכסין, אף שבהמשל, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין (אנא נסיב דוכסין) יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם [ודלא כבהנמשל, שהעבודה להכו"מ אינה מועלת כלל, מאחר שאינם בעלי בחירה], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללכנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה וישראל יודעים את האמת שהם רק כגרזן ביד החוצב, אלא) מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך²⁶. והענין הוא, דעיקר הטעם על זה שעבדו לכו"מ הוא (כמבואר בהדרושים²⁷), כי בכדי לקבל השפעה מהקדושה צ"ל בביטול, ולהיות שלא רצו לבטל את עצמם, לכן עבדו להכו"מ, שבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר²⁸ דרוח מסאבא אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש²⁹ אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם. ועוד טעם על זה שרצו

23) אבל בכללות, ענין "אלקא דאלקייא" הוא רק באלו החושבים שעובד ה' את הארץ בידי הכו"מ, משא"כ הטעות שהם בעלי בחירה, כמפורש בהמצויין בהערה 20.

24) להעיר מאוה"ת יתרו ע' תתיקה בפירוש לא יהי' לך אלקים אחרים: "אלקים תואר למושל". ובהמשך הענין שם, שהכו"מ אינם כמו שליח ששייך לתת לו כבוד ע"ד "טיבותא לשקיי" אלא כגרזן ביד החוצב.

25) להעיר מסה"מ תרע"ח ע' שנו "נבראים השפלים שאין דעת ותבונה להם ישפטו רק למראה עיניהם ומחשבים את הממוצעים".

26) להעיר מסה"מ תרפ"ו ע' קלו, שמדבר שם בענין ההתחכמות בעסק, שהוא דוגמת המשתחווה לכו"מ כי חושב שמהם באה ההשפעה, ובהמשך הענין שם (ע' קלז) "כל מחשבותיו הם רק לטובת עצמו, כלומר גופו הונו ורכושו". דמזה משמע, שלא רק המחשבה בנוגע טיבת הפרנסה, אלא גם המחשבה "רק לטובת עצמו" היא דוגמת עבודת כו"מ.

27) שבהערה 12 (אוה"ת שם ס"ע תתרעב ואילך. שם ע' תתרפד. סה"מ תר"ל שם ע' רצב ואילך. ביאוה"ז שם. סה"מ תר"ס ע' יא ואילך). וראה גם סידור (עם דא"ח) קמב, ג. סהמ"צ להצ"צ ו, א. ובכ"מ.

28) ח"ב קכח, א. וראה בארוכה סידור (עם דא"ח) עה"פ אל תבטחו בנידיכים (נו, ד).

29) בהעלותך יא, ה. ולהעיר מספרי (הובא בפרש"י) עה"פ: חנם מן המצות.

לקבל השפעתם מהכו"מ³⁰, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר. דמכיון שיניקת הסט"א הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא בריבוי גדול³¹. ומזה מובן גודל השבח והפקחות דישאל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע (בגשמיות) [אף שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז³², ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש³³, מ"מ הם מוותרים על זה] וחביב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה.

(ה) **והנה** הטעם של הפקח (לזה שבוחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה ה"י אפשר לומר הכוונה בזה, שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחרי הבירור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו³⁴ לגמרי³⁵. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה³². וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחרי שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל³⁶ אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו עי"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההוה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל³⁷ איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך³⁸. והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי

(30) כ"ה להדיא בביאורו"ז להצ"צ שם (ע' רמט).

(31) ראה בארוכה תו"א ר"פ בשלח (סא, א). קונטרס ומעין מאמר ח' פ"ב ואילך.

(32) ראה קונטרס ומעין מאמר ו' בסופו. מ"ז פ"ד. מ"א פ"ב.

(33) ראה אגה"ת ספ"ו. קונטרס ומעין מאמר ז' שם.

(34) ראה סידור (עם דא"ח) נו, סע"א ואילך, דזהו מ"ש אל תבטחו בנדיבים גו' (הם הקליפות, כי כאשר)

תצא ורוחו (רוח הקדושה מרפ"ח ניצוצין שנפלו בהם) גו' אבדו עשתונותיו.

(35) ראה דרושים שבהערה 12 (אוה"ת תבוא ע' תתרעד. שם ע' תרפה. סה"מ תר"ל ע' רצד. תר"ס ע'

ג).

(36) נדרים נ, סע"ב. מס' מכות בסופה. וראה תו"א בשלח סא, ג.

(37) תמיד לב, א.

(38) כנ"ל סעיף ד.

בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו³⁹, ולכן רוצים הם דוקא בהשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'. ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא⁴⁰, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאווה"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה⁴¹, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם (ואדרבא הוא בבחינת גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות⁴². [ועד"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא⁴³, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים⁴⁴ הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אלא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

(ו) **וצריך להבין, דלכאורה, גם לביאור זה שבחירת הפקח בהמלך היא לא מצד התועלת שיהי' לו מזה אלא מצד מעלת המלך, שלכן הוא מוותר על ריבוי ההשפעה הבאה על ידם, בחירתו בהמלך היא מצד השכל⁴⁵, דמכיון שכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף ראוי לוותר⁴⁶ על ריבוי ההשפעה הבאה ע"י השרים ולבחור בההשפעה המצומצמת שבאה מהמלך, ומזה שמקשר במדרש ענין זה (אנא נסיב מלכא) עם חלקי הוי' אמרה נפשי, משמע, דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמעלה מהשכל. ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה⁴⁷ (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא**

(39) תניא פכ"ב (כז, ב). נת' בקונטרס ומעין מ"ב פ"ב ואילך.

(40) ועפ"ז מובן האריכות והפרטים בהמצויין בהערה 35.

(41) תניא פכ"ט (לז, ב).

(42) תניא פכ"ב שם. סה"מ תר"ס שם. ובכ"מ.

(43) אגה"ת פ"ז (צז, סע"א). וראה גם תניא ח"א פי"ט (כד, ב).

(44) ברכות יח, ב.

(45) כמובן גם מזה שנק' בשם פקח.

(46) גם מצד השכל. ולהעיר מלקו"ת תזריע (כ, ב) שאהבה רבה (שרוצה בעצמות אוא"ס ולא בהזוי אף שע"ז יתבטל במציאותו) "נק' דכר שהוא דעת חזק, שבוחר העיקר ולא הטפל", ואהבה זוטא (שרוצה בהזוי בכדי שישאר במציאותו) נק' "בשם נקבה שדעתה קלה, שעושה את הטפל עיקר בשביל הלגרמי שלו". וראה הערה הבאה.

(47) להעיר מתניא פי"ט (הובא בלקו"ת שם), דזה שנשמת האדם רוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, הוא טבע שלמעלה מהשכל. דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא "חיי החיים" (תכלית העילוי), מ"מ, מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק בשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל.

ואולי יש לומר דמ"ש בלקו"ת שם שהסיבה לרצון זה הוא "דעת חזק" [ובפרט שבלקו"ת גופא מציין לתניא שם] — הכוונה היא, דהרצון שמצד טבע הנשמה פועל על השכל, כדלקמן בפנים.

בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם⁴⁸, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות.

ז) **ואולי** יש להוסיף, דע"י שהבחירה דהנשמה שלמעלה מהשכל נמשכת ופועלת בהשכל, מיתוסף בה עילוי נעלה יותר מכמו שהיא מצד עצמה. ויובן זה בהקדים המבואר בסידור ד"ה עבדים היינו לפרעה במצרים⁴⁹, בענין ההשפעה הנמשכת לעוברי רצונו⁵⁰ שהיא רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפוי, שהוא בדוגמת מלך⁵¹ שעושה סעודה ומשתה בשביל השרים הגדולים ועבדים החשובים ומוציא על זה ממון רב, ומהשיריים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחיים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה. שבטח לא כיון המלך להוציא בשבילם הוצאות, וזה שנשפע להם שיריים (שגם השיריים של הסעודה הם הון רב) הוא רק בדרך אגב. ועד"ז הוא בהנמשל שההשפעה לעוברי רצונו היא רק בדרך אגב, כמאן דשדי בתר כתפוי, כמבואר שם בארוכה. ויש לומר, דזה שמביא שני דוגמאות שההשפעה להם היא רק בדרך אגב (ואינם יושבים בשולחן המלך), עבדים ושפחות וכלבים, ושני דוגמאות באלו שיושבים בשולחן המלך, שרים גדולים ועבדים חשובים, הוא, בהתאם לד' דרגות בהנמשל. שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שיושפע להם גשמיות, עוד ועוד, כמ"ש⁵² הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה. ויש לקשר זה עם הידוע⁵³ שכלב הוא מלשון כולו לב. דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב⁵⁴, וזה שהוא בבחינת כלב הוא בקצה ההפכי. דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא כולו לב. ולכן כל⁵⁵ ענינו הוא למלאות תאות לבו. ולמעלה מזה הם העבדים הפחותים⁵⁶ (העבדים והשפחות שאחרי הרחיים), שהם עובדים את המלך אלא שעבודתם היא רק מצד ההכרח (מפני אימת הכאת השבט)⁵⁷, היפך הרצון והתענוג שלהם, דעבדא בהפקירא ניחא ליה⁵⁸. ומכיון שהרצון והתענוג שלהם הוא בתאוות עוה"ז, וזה שאינם עוברים על רצונו ית' הוא מפני יראת העונש, מקומם הוא

48) ראה גם סה"מ תר"ס ע' טז "מצד הדביקות שמעצמות הנפש .. לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב".

49) רצג, סע"ד ואילך.

50) ראה שם רצד, ג.

51) ראה גם תר"ח שמת קנו, א ואילך [בהוצאה החדשה — בא ח"א קכה, ב ואילך]. סהמ"צ להצ"צ

עט, א. קונטרס ומעין מאמר ז' בתחלתו. ובכ"מ.

52) ישע"י נו, יא. וראה זח"ג פ, סע"א ואילך.

53) מאורי אור בערכו.

54) זח"ג רכד, א (ברע"מ). תניא פי"ב (יז, א).

55) כל דוקא, מכיון שכולו לב.

56) ראה סידור שם (רצה, א) "פחותי העבדים".

57) ראה סהמ"צ להצ"צ פג, ב. אוה"ת משפטים ע' א'קכח ואילך. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר

קצת.

58) גיטין יג, א.

מחוץ לשולחן המלך. משא"כ עבדים החשובים, עבודתם את המלך היא ברצון וחשק. דהגם שעיקר עבודתם היא מצד קבלת עול [כידוע⁵⁹ החילוק בין בן לעבד, דזה שהבן עושה רצון אביו הוא מפני האהבה וזה שהעבד ממלא רצון אדונו הוא בדרך קבלת עול], מ"מ, זה גופא הוא ברצון וחשק, שרוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים. ולכן מקומם הוא בשולחן המלך. ולמעלה מהם הם השרים, שיש להם ידיעה בהנהגת המלוכה [שלכן כו"כ ענינים בהנהגה מתנהגים על פיהם], וגם יש להם השגה במעלת המלך ומפני זה יש להם אהבה אליו, ועבודתם היא לא רק מצד קבלת עול אלא גם מצד אהבה. ובשרים גופא ישנם כו"כ דרגות, שנחלקות בכללות השתים. שרים (סתם) ושרים גדולים. ויש לומר, דג' סוגים אלו שנמצאים בשולחן המלך [עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים] הם בהתאם לג' הסוגים שבמדרש, דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין, שנמצאים יחד עם המלך, כלשון המדרש "והיו עמו", בדוגמת עבדים החשובים והשרים שנמצאים בשולחן המלך. ועפ"ז יש לומר, דהגם שהכוונה (בפשטות) בדוכסין וכו' היא להע' שרים דנוגה (כמובא לעיל מהדרושים)⁶⁰, מ"מ, זה שמדייק שהדוכסין "היו עמו" הוא בכדי לרמוז שמדבר כאן [לא רק בהע' שרים, שהם יש ודבר בפ"ע⁶¹, דוגמת עבדים הפחותים שמקומם הוא מחוץ לשולחן המלך, אלא] גם במלאכים שהם בטלים לאלקות, ולמעלה יותר — בספירות דאצילות שאיהו וחיהו וגרמוהי חד⁶², שהם תמיד עם המלך.

ועפ"ז מובן עוד יותר גדול פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וגם לא כעבדים הפחותים שמחוץ לשולחן המלך (הגם שההשפעה שנשפע להם היא בריבוי גדול) ורוצה להיות בשולחן המלך, אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. וכתורת הבעש"ט⁶³ הידועה עה"פ⁶⁴ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, שאינו מבקש שום דבר ותפלתו היא שלפני הוי' ישפוך שיחו. ולזה צריך פקחות גדולה. ובדוגמת מלך בוו"ד, שבכדי ליכנס להקיטון שבו נמצא המלך ולראות את פני המלך, צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר, וישנם כאלו שכשרואים את ההון יקר שבהיכל החיצון, הם מתענגים מזה בתענוג נפלא ומתעכבים שם. ויש כאלו שמתענגים בהיכל פנימי יותר. ודוקא מי שהוא חכם גדול, גייט אים ניט אָן החשיבות והיוקר של ההון עצום הנמצא גם בהיכל הכי פנימי, וכל רצונו ותשוקתו היא ליכנס להקיטון בו נמצא המלך ולראות את פני המלך.

(59) תניא פמ"א (נו, א). המשך תרס"ו ס"ע שח ואילך. ובכ"מ.

(60) וכמוכין גם מזה שממשיך במדרש מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה.

(61) ראה סידור רפז, סע"ב ואילך. ובכ"מ. ולהעיר גם מאגה"ק סכ"ה (קלט, ב) שהחיות הנמשך להשרים "הוא בבחי' גלות בתוכם".

(62) ע"ח שער מז (שער סדר אבי"ע) פ"ב. ובכ"מ. אגה"ק ס"כ בתחלתו.

(63) כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' צז (יג, ג). אור המאיר פ' וישלח.

(64) תהלים קב, א.

(ח) **ויש** לומר, שענין זה הוא האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי⁶⁵, וכלשון אדמו"ר הזקן⁶⁶ "איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין". דהגם שהגילויים שבג"ע ומכ"ש הגילויים דעוה"ב הם גילויים נעלים ביותר, ואדמו"ר הזקן היתה לו השגה בזה, השגה אמיתית באופן שהשכל נתאחד עם המושכל⁶⁷, אעפ"כ אינו רוצה לא בהגילויים דג"ע ולא בהגילויים דעוה"ב, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין. ויש להוסיף, דעיקר הפקחות בזה שאינו רוצה בהדוכסין וכו' (המדריגות שבסדר ההשתלשלות, וגם שלמעלה מהשתלשלות) הוא, דהגם שהספירות (מלשון ספירות ובהירות⁶⁸) אין מסתירים על אוא"ס, דבההשפעה שנמשכת ע"י הספירות (הכלים) נראה בגילוי שההשפעה היא לא מהספירות עצמם ח"ו אלא שאוא"ס משפיע על ידם⁶⁹, וביותר הוא בהאורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם⁷⁰, ומכ"ש בהמדריגות שלמעלה מאצילות⁷¹, שע"י האור מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ, אינו רוצה בהם אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. ויש לומר, שזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן "איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב", דהגם שהג"ע והעוה"ב הם "דאין ג"ע", "דאין עוה"ב", דנוסף לזה שהגילויים דג"ע ודעוה"ב עצמם הם גילויים נעלים ביותר מתגלה על ידם כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ אינו רוצה בהם, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אַליין.

(ט) **ויש** לומר, דפירוש זה באנא נסיב מלכא שאינו רוצה בהדרגות (דקדושה) שלמעלה אלא בהעצמות, והפירוש דאנא נסיב מלכא כפשוטו (שאינו עובד להכו"מ), שייכים זה לזה. ויובן זה ע"פ הידוע⁷² שהאהבה דמי לי בשמים שאינו רוצה בהגילויים דג"ע אלא בעצמות אוא"ס, אף שבג"ע ישאר במציאותו ויהי' לו השגה ותענוג באלקות (נהנים מזיו השכינה⁷³) משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדריגתו, מ"מ, מכיון שהגילוי דג"ע הוא רק הארה בלבד (זיו השכינה), שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס, הוא בוחר בהעיקר ולא בהטפל. ומזה מובן, דכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע (שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס) בשביל הלגרמי שלו⁷⁴, בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') דהגם שיודע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות (כנ"ל סוף סעיף ה), מ"מ ירצה בהשפעה זו יותר מבההשפעה שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי. ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכו"מ

(65) תהלים עג, כה.

(66) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

(67) תניא פ"ה (ט, ב).

(68) ראה גם אוה"ת חיי שרה קו, ב ואילך. ובכ"מ.

(69) המשך תער"ב ח"א פק"ו (ע' דר"ה). ובכ"מ.

(70) ראה בארוכה המשך הנ"ל פק"ט ואילך.

(71) ראה בארוכה המשך הנ"ל פקכ"א ואילך. וראה שם פקכ"ג (ע' רלט).

(72) לקו"ת תזריע כ, סע"א ואילך. שרש מצות התפלה להצ"צ שם.

(73) ברכות יז, א.

(74) כ"ה הלשון בלקו"ת שם.

שמחשבים אותם למציאות (שההשפעה באה מהכו"מ עצמם, או שיש להם בחירה עכ"פ להשפיע). דמזה שרוצה בהגילויים דג"ע ולא בעצמות אוא"ס, היינו שהוא נותן חשיבות לענין שמחוץ להעצמות, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') שיתן חשיבות להכו"מ, שיש להם בחירה בהשפעתם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם ח"ו. ויש להוסיף, דגם כשרצונו בג"ע הוא מפני שהוא ג"ע של הקב"ה ("דאיין ג"ע"), גם אז אפשר שיבוא מזה הטעות שיש להם (להכו"מ) בחירה להשפיע ועד להטעות שההשפעה היא מהם עצמם, מכיון שגם לפי טעות זו הכח שיש להם להשפיע הוא (לא מצד עצמם אלא) מפני שהקב"ה מינה אותם על זה כנ"ל ס"ג (בדוגמת "דאיין ג"ע"). ובכדי שלא יהי' שום נתינת מקום לאנא נסיב דוכסין וכו' הוא ע"י שיעורר אצלו (מעין ושמץ עכ"פ, שזהו בכחו של כאו"א מישראל, כדלקמן) שלא לרצות אפילו "דאיין ג"ע", כ"א "מער ניט אַז דיך אַליין".

יו"ד) **ויש** להוסיף ביאור בהשייכות דאנא נסיב מלכא להאבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס, בהקדים שעיקר הענין דעבודת כו"מ הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר. הן בנוגע להכו"מ, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי (גרזן) שעל ידם נמשכת ההשפעה, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עיקר, והן בנוגע להשפעות הגשמיות הנשפעות על ידם, שהשפעת הגשמיות היא בכדי שישתמשו בהם לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעיקר (שלכן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז, בכדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל סעיף ד). והנה הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים, התכלית הוא לא בהם עצמם, והם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתחתונים. ולכן, כשרוצה בהגילויים (ולא באוא"ס), היינו שמחשיב אותם לעיקר, אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים (הכו"מ והשפע הגשמי) לעיקר. ועפ"ז יש לומר, דזה שאוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה וישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הוא, כי השרש דאוה"ע הוא מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר), והבחינה דחיצוניות הרצון (כמו שהיא מקור לאוה"ע) היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר⁷⁵. והשרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרזן ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכא.

יא) **ועפ"ז** יש לבאר גם המעלה בזה דבחירת ישראל בהקב"ה היא לא רק מצד הרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל אלא גם מצד השכל (כנ"ל סעיף ז), כי זה שהשרש דישראל הוא בפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) הוא מפני שישראל

75) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו, דזה שטעו שצריך לחלוק כבוד להכו"מ הוא (לא מפני שצריך להודות להם ע"ד "טיבותא לשקיי", כמובא לעיל, אלא) מפני שהקב"ה "חלק להם כבוד" ושהו (שיחלקו להם כבוד) הוא "רצון הא-ל". ואולי יש לומר, שהסיבה לטעות זו היא כי בחיצוניות הרצון (כמו שהוא מקור לאוה"ע) נרגש שזהו הרצון הפנימי.

הם בחינת פנימי, וכידוע דשרש הפנימי הוא בפנימיות המקיף, ולכן, עיקר העילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) נמשך ופועל גם בהשכל (פנימי), שע"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף), שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף). ויש לומר, דזהו גם מ"ש⁷⁶ חלקי הוי' אמרה נפשי (חלקי דוקא), דחלק הוא בחינת פנימי (כידוע⁷⁶ בענין מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו), והעילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהבחירה דהנשמה נמשכת בפנימיות, בהבנה והשגה, ובאופן שזה פועל במחשבה דיבור ומעשה, שע"ז הוא ההמשכה דפנימיות המקיף.

יב) **ויש** לקשר זה עם מ"ש במדרש תהלים עה"פ⁷⁷ למנצח לדוד להזכיר, משל למלך שהי' לו צאן וכעס עליהם גירש את הצאן והתיר את הדיר והעביר את הרועה, אחר זמן כנס הצאן ובנה את הדיר ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה הרי הצאן מכונסות והדיר בנוי ואני איני נזכר. כך אמר דוד למעלה מן המזמור⁷⁸ כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה, הרי הדיר בנוי, וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה, הרי הצאן מכונסות, ואני איני נזכר, לכך למנצח לדוד להזכיר. וצריך להבין, הרי זה שכנס הצאן לאחרי שכעס עליהם (ולא היו מרוצים לפניו) הוא מפני שנתעורר שוב הרצון אליהם, ולמה לא הזכיר (מעצמו) להרועה, וצריך לבקשה מיוחדת על זה. והענין הוא, דרצון הוא מקיף, ואפשר שהמשכת הרצון יהי' בחיצוניות. וזהו שבקש דוד שהרועה יהי' נזכר, דרועה הו"ע השפעה פנימית (כידוע⁷⁹ החילוק בין רועים לנסיכים). וכל זמן שלא ישנה ההשפעה פנימית (הרועה), חסר העיקר. כי המשכת המקיף עצמו היא מחיצוניות המקיף, ושרש הפנימי הוא מפנימיות המקיף. והגם שכשהצאן מכונסות נותנים להם כל צרכיהם, והאיך שייך לומר שאין להם רועה, יש לומר, דההמשכה פנימית שע"י הרועה הוא לימוד התורה⁷⁹, ומכיון שהתורה דעכשיו היא הבל לגבי תורתו של משיח⁸⁰, נמצא שחסר עדיין אמיתית הענין דרועה (פנימיות). והגם שהמדובר כאן הוא לאחרי שאלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וגו' שזה יהי' בגאולה העתידה, הרי עיקר הגילוי שיהי' בגאולה העתידה הוא הגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מהשגה, וזו היתה בקשתו של דוד (דוד מלכא משיחא), וע"י בקשתו נעשה זה, שיהי' גם הענין דרועה, הבנת והשגת התורה בתכלית השלימות.

(76) ראה סד"ה אשרנו ה'ש"ת. ובכ"מ.

(77) תהלים מזמור ע*.

(78) סוף מזמור טט.

(79) תו"א מקץ לג, ד ואילך.

(80) קה"ר פ"א, ת. ועיין ג"כ שם פ"ב, א.

(* ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, נדפס ב"קובץ מכתבים" ע"ד אמירת תהלים (שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214). אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' לא. ח"י ס"ע נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך) — התחילו ב"א ניסן שנה זו (תש"א) לומר מזמור ע שבתהלים.

(יג) **וע"פ** כל הנ"ל יש לבאר הקשר והשייכות דבחירת ישראל בהקב"ה ובחירת הקב"ה בישראל, דבחירת הקב"ה בישראל להיות לו לעם סגולה, שרצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל (ולא שהם אמצעי לענין אחר), הוא השרש והנתינת כח לבחירת ישראל בהקב"ה, כנ"ל בארוכה דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מפני ששרשם הוא בפנימיות הרצון. נויש לומר, דזה שהבחירה בישראל הוא בהגוף, מזה נמשך להם הכח, שגם בענינים הגשמיים יהי' הגילוי דפנימיות הרצון, שעיי"ז נרגש בהם שגם הגשמיות הוא בשביל עבודת ה'. ועפ"ז יש לבאר זה שהקרבנות של אשר היו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל, אף שאין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה, כי עיקר העילוי דישאל הוא (לא זה שיש בהם מצד למעלה, אלא) זה שפועלים ע"י עבודתם, ובוזה דוקא (מה שפועלים ע"י עבודתם) הוא עיקר הנחת רוח והתענוג דהקב"ה, אלא שבכדי שיהי' להם הנתינת כח על זה הוא ע"י ההמשכה והגילוי דבחירת הקב"ה בישראל, וגילוי זה נמשך ע"י הקרבנות שהקריב אשר. דנוסף להכח שבכ"א מישראל מצד שרשו בפנימיות הרצון, הנה ע"י הקרבנות דאשר, נמשך כח זה בגילוי יותר. ויש לומר דע"י שאמר אדמו"ר הזקן איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין, ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח (עוד יותר) לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו ובדרכיו, דהגם שיש לו ריבוי רצונות, ועד לרצונות שמצד נה"ב, שכל הרצונות שלו יהיו בלא לב ולב, ועיקר רצונו יהי' להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"ד ומעין שהי' אצל אדמו"ר הזקן שלא רצה מער ניט אַז דיך אַליין), וגם רצונו בגשמיות יהי' (בעיקר) בכדי לעשות את הגשמיות כלי לאלקות. ועיי"ז יומשך לו גם ריבוי השפעה בגשמיות, כמאמר אדמו"ר הזקן⁸¹ אַז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאַכן פון די גשמיות רוחניות, דמזה מובן, דכשהקב"ה נותן לישראל ריבוי גשמיות עושים ישראל ריבוי רוחניות, ריבוי בכמות וריבוי באיכות, ועד לתכלית השלימות, ועד שמתקשרים ומתאחדים בהקב"ה, ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד⁸². וכל זה נעשה מתוך שמחה וטוב לבב, בימי ההכנה לזמן חירותנו, וזה מביא גם את זמן חירותנו בפועל, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.



81 ראה "היום יום" כז טבת (אגרות יקודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב ע' רסה). סה"מ ה'ש"ת (הוצאת תשמ"ו) ע' עח.

82 ראה זח"ג עג, א.

לקוטי שיחות הלק יד, ואתחנן א

ואתחנן*

„וקושרין (ואח"כ) ומודדין" – שהרי תחלה „קשרו את המקידה" ואח"כ (ועי"ז) מדדו „לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו".

וגם את"ל דהטעם להקדמת דין ד„פוקקין" הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא, כ"א גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס') שבשתי תיבות הסדר

א. בקשר לדיני שבת – ששמירת שבת היא אחת מעשה"ד, הכתובות [גם] בפרשתנו¹ – אי' במשנה בסיום מס' שבת²; „ומעשה בימי אביו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור [החלון] בטפיח [פך של חרס] וקשרו את המקידה [כלי חרס] בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח או לא. ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת". היינו שבשבת מותר לפקוק את החלון, למדוד ולקשור קשר שאינו של קיימא³.

[ובגמ' שם⁴ מבואר דרק מדידה של מצוה מותרת, וכן בנוגע לקשירה מפורש בשו"ע⁵ שרק לצורך מצוה מותר לקשור קשר אומן שאינו של קיימא. אולם בנוגע לפקיקה מבואר בתוס' שם⁶ שהיא מותרת גם שלא לצורך מצוה].

וצלה"ב:

הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא „פוקקין" ואח"כ „ומודדין וקושרין", י"ל בפשטות מפני דכך הוי עובדא, שמתחילה „פקקו את המאור", ואח"כ קשרו ומדדו. אבל לפי"ז הול"ל

(* וסיום מס' שבת.

1) ה, יב"ט.

2) קנז, א. וראה שבת כה, ב ואילך.

3) פרש"י שם ד"ה וקושרין.

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

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

6) או"ח סי' ש"ז ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

7) ד"ה מדידה. וראה שבת כה, ב ואילך.

8) רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדה"ז

שש"טו ס"ב.

7) קידושין מא, רע"א ד"ה האיש. וראה דברי שלום (להרב מבערוזא) מע' זו ואצ"ל זו. שד"ח כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס' שם ד, לא זו אף זו לא שייך לשנויי כו' אלא בשני בבות אבל בשתי תיבות לא" משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן „לא זו אף זו", הוא לא רק בנידון שדין א' מובן מהשני בדרך מנילא ואין צורך לשנותו כלל [ע"ד קושיית הגמ' שם, השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא" – ד, בו" לא הו"ל למיתני כלל* כיון דידיעינן אותו מ, בשלוחו]. אלא גם בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין הב' כי אינו מובן בדרך מנילא מדין הא' (וכבנדו"ד דהדין ד, „פוקקין" אינו מוכרח הדין ד, „מודדין וקושרין", אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרינן „לא זו אף זו", אלא שונה החידוש תחילה**.

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

** אבל אי"ז בכלל „זו ואצ"ל זו" (שדחוק הוא – נסמן בשוה"ג הא') – כי הדוחק סדר"ל כלל זה הוא רק היכא שע"י דין הא' יזוע בדרך

מדידה בשבת הוא „מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת”¹⁰, משא”כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש”מד”ס נקרא זה ג”כ של קיימא”¹¹, היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

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

ב. ויובן כ”ז בהקדים מה ששנינו בתחלת מס’ שבת¹² שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ”א מד”ס¹³. וידועה¹⁴ הקושיא ע”ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה”ת¹⁵ (גם במלאכות שבת¹⁶)?

(10) שו”ע אדה”ז סי’ ש”ו שם. וראה תוס’ שבת שם.

(11) שו”ע אדה”ז סי’ ש”ז סעי’ א’.

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

(13) וראה שו”ע (ושו”ע אדה”ז) סי’ שמ”ז ס”א.

(14) ראה בשד”ח כללים מערכת ח כלל ד. וש”י.

וראה לקו”ש ח”ה ע’ 33 הערה 31. ח”ז ע’ 110 הערה 34.

(15) יומא עד, א.

(16) כ”ה דעת אדה”ז. כמפורש בשו”ע שלו סי’

שמ סעי’ א וסעי’ ד. וראה גם בקו”א לסי’ שב. והוא ע”פ שיטת רש”י (שבת עד, א). מאירי (שם

הוא זו ואצ”ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש יותר⁸ – ולכן בא כאן תחלה דין „דפוקקין” משום יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע”פ דדמי לבנין – הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס’⁹), משא”כ מדידה וקשירה שהתירו רק לצורך מצוה, כנ”ל – טעם זה אינו שייך להקדמת „ומודדין” ל„וקושרין”, דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה – מסתבר שהסדר במשנה צ”ל ע”פ סדרן במעשה בפועל – קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאור’ בהיתר דקשירה יש חידוש יותר מבהיתר מדידה: איסור

„כיון דאתיא מדרשא חביבא ליה” (יבמות ב, ב). – אבל עפ”ז צע”ק דגם בשתי בבות צ”ל כן. ואפילו את”ל דהכוונה (ראה עצמות יוסף קידושין שם), באר שבע (נסמן בגליון הש”ס שם) דבב’ תיבות צריך לשנות רק החידוש – עכצ”ל שזהו רק באם הדין השני מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין הא’, משא”כ בנדו”ד דפוקקין ומודדין וקושרין.

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

(9) קבו, ב ד”ה ומדבריהן.

ממילא דין הב’, וכפשוטו הלשון „זו ואין צריך לומר זו”. וראה הערה הבאה.

ג. אבל עפ"ז צלה"ב:

במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים²⁰, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה – היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס – ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה?²¹

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא „גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה

ופטור וכו' אבל מד"ס נק' זה ג"כ של קיימא כו"ו, ובזה לכא' י"ל שהוא חצי שטור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור – לכמה זמן ישאר, זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי' בו שינוי (גדר מחודש) – ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א סי' ט, תיח במש"נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך. קכ, ב. עיי"ש). ולהעיר מהתואר והגדר „נצח" ששייך גם ביש לו תחלה – וא"כ הוא בגדר זמן (יונת אלם בהקדמה. פלח הרמון שער ד' פ"ג. לקו"ת פקודי ז, ב). ואכ"מ.

(20) מאירי שבת ב, א. רע"ב ותויו"ט ריש מס' שבת. וראה ח"י שפת אמת שם. ועוד.
(21) וראה שבת של מי בסיוס מס' שבת. לשון הזהב שם. ח"י חת"ס שם. ועוד.

ומבואר¹⁶ בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא „בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

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

והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (בכמות) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה – חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה¹⁹ ולכן אינה אסורה מה"ת.

ג, ב – וראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל ט סעי' ו'. הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשד"ח שבהערה 14. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ת. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

* (16) ראה מפענ"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.
(17) הדיעות בזה ראה שו"ע אדה"ז סי' שיז ס"ב.

(18) שו"ע אדה"ז שם ס"א.
(19) ואף שבשו"ע שם מבואר ש„אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת

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

והדברים ק"ו²⁶: אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה, אעפ"י שא"א לבוא ממנה למלאכה שלימה כ"א ע"י פנולה נוספת (להניחה אחרי העקירה, או להקדים להנחה – עקירה²⁷), הרי כ"ש שהו"ל לגזור בקשר שאינו ש"ק שבכדי לעבור בו על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם²⁸ שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ, "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר

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

(27) ראה לעיל הערה 22.

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

שלימה בשבת²², מסוג הדברים, "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"²³; משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו²⁴ חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות"²⁵.

ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה ש"ק) אינו משום גזירה שמא יבוא ע"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב); משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה (לבדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא ע"י לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה.

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

(23) רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

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

(25) ומה שמצינו שבכמה אופני קשר גזרינן

אטו קשר של קיימא – ראה לקמן הערה 35.

שאסרה התורה³¹.

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשי"ה³², שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעו"ה

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

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

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

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

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

של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמיתי²⁹ ואינו בגדר קשירה³⁰

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

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

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

אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם ה' ציוי ה' על החני' עצמה, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יחוזו הקלעים.

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

ויעבור על איסור מה"ת³⁶. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

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

גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות³⁷, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'.

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

– שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו"ב; ובס"י – „שלפנמיים נמלך ומבטלו".

משא"כ בהוצאה הרי אסרו בכל אופן.

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

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

– י"ל דלפי שפקע האיסור כללי שיש בזה (שדומה למלאכה) פקעה גם הגזירה כו'.

לה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב³³. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה³⁴, לכן לא גזרו בה³⁵ שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה

בגדר מלאכה כלל*, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוין גם בשבת אסור מה"ת. ולהעיר מתוד"ה וצריך לעצים (שבת עד, א).

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

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

35 חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדה"ז סי' שיו"ב – כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) – שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא*; שם ס"ה – „שרגילין לקשרו"; שם ס"ח

* ישנם הרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה (מרכבת המשנה פ"י מהל' שבת הי"ז והכ"ג. ועוד) שבלא כוונה לצוד אי"ז בגדר צידה כלל (ולא רק שהוא בגדר „אינו מתכוין" (או) שחסר ב, ומלאכת מחשבת) – ומתמצים עפ"ז קושיית הר"ן בשבת (קו, ב) על הרשב"א בפ"י דברי הירושלמי וכו'.

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

* והא דהתירו לצורך מצוה גם מעשה אומן

וכו" וכו"ב, שמה משמע רמז שכן צריכים לעשות ושכן עושים תמיד:

נתבאר במ"א³⁹ הטעם (ע"פ פנימיות הענינים⁴⁰) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה – מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא – עולם הקליפות)⁴¹, ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; עד"ז הוא גם בנוגע לסיום וחותם המסכת ש"הכל הולך אחר החיתום"⁴², שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע"י כללות שמירת שבת (בכל פרטי) – וכדלקמן.

מבואר בכ"מ⁴³ החילוק שבין ג' הזמנים דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; ב) יומא דשבתא; ג) זמן מנחת שבת, רעוא דכל רעוין⁴⁴ – שבליל שבת הוא עליית המלכות מבי"ע לאצילות, כי בימות החול יורדת המל' לבי"ע לברר בירורים, וכמ"ש⁴⁵ "רגלי יורדות גו", ובליל שבת היא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי"ע ספי' המל' כפי שהיא באצילות. אח"כ

נת"ל שבקשירת קשר שאינו ש"ק שאסורה חכמים אין שום חלק ממלאכת הקשירה דאורייתא, האיסור הוא רק מפני שדומה הקשר לקשירה גמורה מה"ת. דהיינו שאין איסורו בא מצד פעולת הקשירה, כ"א רק מפני שיש לדמותה לענין אחר, למלאכה אסורה – בלי שום שייכות אלי'. ז. א. שלולא הדמיון אין טעם לאסור הקשירה מצ"ע.

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

ומטעם זה מסתבר שבמדידה, שהוא בגדר איסור מצ"ע³⁸, יש להחמיר בה יותר מבקשירה (שאינן איסורה מצ"ע, כנ"ל). ולכן כשהמשנה באה להורות ששתיהן הותרו לצורך מצוה, הרי בהיתר המדידה איכא רבותא יתירה, ומשו"ז נקטה (ע"פ דברי התוס' הנ"ל) שהחידוש צריך להיות נשנה תחלה) "מודדין תחילה ואח"כ "וקושרין".

ו. הביאור ע"פ פנימיות הענינים למה נשנו ג' ענינים אלו בהסדר של "פוקקין ומודדין וקושרין" – ובהקדים דיוק הלשון "פוקקין וכו", בל' הווה ופעולה ודאית, ולא תנא "מותר לפוקק

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

(39) ראה לקו"ש ח"א ע' 68 ואילך.

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

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

(42) ברכות יב, א.

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

(44) זח"ב פח, ב.

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

ארז"ל⁵² (בנוגע לעבודת בני): „נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" – שמהביאורים בזה הוא ע"פ מארז"ל⁵³ „רוח צפונית אינה מסובבת", היינו שמצד הבריאה מצד עצמה הרי צד צפון, המורה על (מקור ומקום)⁵⁴ הקליפות (כמ"ש⁵⁵ „מצפון תפתח הרעה") פתוח הוא, שישנו מקום לקליפות. אבל בשבת, שע"י עבודת בני (המל' עולה ועי"ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו עושים וסותמים⁵⁶ את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבנ"י נעשים „שותף להקב"ה⁵⁷ במע"ב", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

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

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

וזהו שבסיום מס' שבת – היינו שבסיום (ושמירת⁵⁸) כל הלכות (מס')

ביומא דשבתא מאיר בחי' נעלית יותר, בחי' ז"א, מדות דאצילות. ואח"כ בזמן רעוא דרעיון הוא גילוי הבחי' ומדרי' שלמעלה מז"א ומל', שממנה בא היחוד דז"א ומל'. ולכן אומרים בתפלת ערבית של שבת, „וינוחו בה" (מל'), בתפלת שחרית, „וינוחו בו" (ז"א), ובתפלת מנחה, „וינוחו בס" (יחוד ז"א ומל')⁴⁶.

והנה מכיון שבליל שבת יש עליית העולמות⁴⁷, ספי' המל' מאירה בכי"ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין ב(ליל) שבת כל הקליפות⁴⁸: בימות החול, מכיון שמל' יורדת לברר בירורים שבעולמות כי"ע הרי שהקליפות יש להן „תפיסת מקום", לכן לא נתבטלו הקליפות בהעולמות. משא"כ בשבת, מכיון שספי' המל' עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ"ש⁴⁹ „לא יגורך רע", לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן, שבזה (עליית המל' וביטול הקליפות וכו') שייך וקשור זה (במדה ידועה⁵⁰) לעבודת האדם⁵¹. ולכן

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

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

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

49 תהלים ה, ה.

50 וכידוע בני' מש"נ לעשות את השבת אף דשבת מיקדשא וקיימא (תו"א ד"ה זכור את יום השבת (הא'). וראה בארוכה ד"ה את שבתותי היש"ת. ובכ"מ).

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

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

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

54 ראה ס' הבהיר סקפ"ג.

55 ירמ' א, יד.

56 ראה זח"ג קעה, רע"ב.

57 ועפ"ז יובן (יומתק) מרז"ל (פדר"א ספ"ג): צפון כו' ולא גמרו אמר שכל מי שיאמר שהוא אלוהה יבוא ויגמור כו' וידעו הכל שהוא אלוהה – ועי"פ ב"ר (פצ"ח, ג) א"ל הוא ישראל

אביכם מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם. 58 כי לימוד מביא לידי מעשה (קדושין מ, ב).

שלמעלה מז"א ומל' המקשר ומאחד
אותם,
ועי"ז גם מקשר כל העולמות כולם
– שנעשים כולם רשות אחד רשות
היחיד⁶⁰ –
מקשרם ביחידו של עולם⁶¹.

(משיחת ש"פ שלח תשכ"ב)

(60) עפ"ז יובן מענה רע"ק בב"ר (פי"א, ה).
– וע"פ המבואר בפנים (רס"ו) דהוצאה היא
תוכן כל מלאכות שבת – איך שבמענה הנ"ל
מתורץ בנוגע לכל הפעולות שבעולם בשבת.
וראה לקו"ת תזריע שם.
(61) ראה תו"א (ס"פ תרומה – כי"ק אדמו"ר
נ"ע) דז"א הוא תכלית ירידת אוא"ס מלמעלמ"ט
ומל' היא מקור בי"ע שבאצילות – ועפ"ז יומתק
השייכות לנדו"ד ד'יחיד" – ולא „אחד“.

שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור
דהוצאה שבתחלת המס', כנ"ל) – באה
ה"הודעה" על ג' העליות בשכרה של
עבודה זו – והן הנרמזות בשלש
הענינים ולפי סדר זה דוקא: „פוקקין
ומודדין וקושרין“:

בליל שבת, פועלים עליית המל'
עליית העולמות וביטול הקליפות,
שעי"ז סותמין ו„פוקקין“ את החלל
דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי
בחי' המדות דאצילות – „ומודדין“
(שהוא מל' מדה, כלשון רז"ל⁵⁹ „במדה
שאדם מודד בה מודדין לו“), ואח"כ
עולים לבחי' „וקושרין“, שמאיר האור

(59) סוטה ת, ב.



דונב שפתי ישנים



הגהות על הרמב"ם בגוף כתב יד הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בעל ה"מטה אפרים"

פרסום ראשון

לידי המערכת הגיע כרך 'משנה תורה' להרמב"ם, ח"ג, הוצאת יעסניץ, תק"א (1741), אשר היה ברשותו וספרייתו של הגאון הרב אפרים זלמן מרגליות (!).

בכרך זה נמצאים הלכות תשובה להרמב"ם, ומתוכו כתב את יצירתו המונומנטלית 'מטה אפרים' העוסקת בהלכות הימים הנוראים, שהייתה לספר יסוד, ונדפסה וצוטטה אין ספור פעמים על ידי גדולי הפוסקים, כמתואר לקמן.

בין דפי הרמב"ם ארבע הגהות בעצם כתב ידו של הגאון מבראד הרב אפרים זלמן מרגליות! 'חמדה גנוזה' זו נמצאת כעת בספרייתו של כ"ק אדמו"ר, ונמסרה לנו בהשתדלות הנהלת ישיבת תורת"ל נתניה. תודתנו נתונה להם על הסכמתם להשאיל לנו אוצר זה ע"מ לצלם ההגהות, לפענחם, ולהדפיסם בספר זה.

להלן מובא קיצור תולדותיו של הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות ולאחר מכן פענוח לשלוש מתוך ארבע ההגהות הללו (ההגה הרביעית והארוכה קצוצה מעט בשוליים, וקשה לפענוח). הפענוחים הם בדרך אפשר, ונשמח לשמוע הערות ועיונים נוספים.

משנה תורה



היא
היד החזקה

להנשר הגדול הגאון רבינו משה בר מימון זצ"ל

עם השנת הראב"ד זצ"ל • פירוש הרב מגיד משנה • וכסף משנה להגאון המשביר רבינו יוסף קארו זצ"ל • ומגדל עז • והנהגת מיימונית ובחלק הראשון על הלכות קידוש החודש פירוש רבינו עובדיה והרב המוסקף מור"ל ן הביב עם כל הגזרות השייכות להלכות אלו ולהלכות שבת וסוכה ובהלן הזה התמונות השייכות להבנת כלאי זרעים וכלאי הברם ושמונו אותם בסוף הספר בקונטרסים לברו ועם מורה מורה מקום על דברי הרב המגיד וכסף משנה • גב שני מפתחות גדולות ורחבות אחת על סדר הפרקים ואחת על דרך אלפא ביתא לא חסר דבר מכל כפי אשר נדפס באמשטרם

ויצו כי עדיין לא נשלחה תלכית כלילת יופי • כי יוקר מאד זכר ה' שני מירושם יקרים כחמדים ונפלאים ה' ספר לחם משנה וספי משנה למקד סולטן ונגאון כמור"ד אברהם די קוטון זצ"ל • וסגני נהגאון בתפוסם והורר יהודה רוזאנים זצ"ל • שהיה תבא גדול בק"ק קונסטאנטינא • וכמני סדור מחפשים חתומים כחתי נגדי תשננים • חף כי משלמים תפסה רחשונים • כודים ללחם ולין הלכות רב וחיים • ועתה גם שתי חלה קוד וחוד כחיליות טעונים • שתולים על פלני חים בטעי כחשנים • ועל יוכל יפלת דרשין ונלכו רענן • יסבו כללם ייזון ויפירו כנפן זכרם כיון לכנון :

גם את זה ניותוסף מה שנעשה מחיראזאונים השוכת חכמף משנה על השנת הראב"ד שכענין המעות • וגם סיפנים הלכות שרימבל"ם זצננו גם ככל השירושים הנ"ל :

חלק שלישי

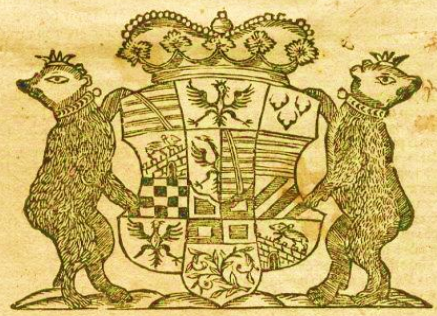
מונה ומנופה בעיין גדול כעיקודה רבה בעור שמים וארץ קנה • הונף והורם מאהרון לקדוש ה' למנה :

נדפס בקק יעסניין

תחת ממשלת

אדונינו הדוכס החסיד האדיר המיוחס מאור לעאפאלרום פירשט מאנהלש דעסוי יר"ה ויחנשא לפעלה א"ם :

Cum Privilegio Serenissimi



במצות ובהוצאות החבור החשוב המופלא והמשכיל ירא אליקים מנעוריו כור"ר שלמה בן התורני והרבי המופלא והמופלג החריף ובקי המפורסם תחכם השלם כמחור"ר נפתלי הירש נר"ו בן התורני המופלא החסיד מחור"ר בנימין זצ"ל הנקרא ה' בנימין מירלש מק"ק ברלין :

לסדר בדפוס כהר"ר ישראל בר אברהם זצ"ל :

MAYMON TOM III

תצלום דף השער של ספר משנה תורה שהיה ברשותו של הרא"ז מרגליות

קיצור מתולדותיו של הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות

רבי אפרים זלמן מרגליות (י"ט בכסלו ה'תקכ"א - כ"ד במנ"א ה'תקפ"ח) היה רב מחכמי ה"קלויז" בברודי, מגדולי האחרונים, מחבר ספרות תורנית פורה ומחשובי הפוסקים בדורו - דור דעה, אשר עמד בשורה אחת עם המאורות הגדולים - הגרעק"א, החת"ס, הקצוה"ח וה"נתיבות".

התפרסם בגאונותו הרבה ובבקיאותו הנפלאה בכל מכמני התורה וצפונותיה, בעושרו הרב וביחוסו.

נולד לרב מנחם מאניש מרגליות, בן למשפחה מיוחסת מצאצאיו של הרב אלכסנדר סנדר שור. את רוב תלמודו דלה מפי דודו הג"ר סנדר מרגליות אב"ד סאנטוב, שהיה גאון וטהור, וזכה להערכה מופלגת מגדולי דורו, ומפי הרה"ק ר' יצחק אייזיק הכהן אב"ד קוריץ מח"ס "ברית כהונת עולם". כן שאב מבאר תורתו של גאון הדור, הגר"י סג"ל לנדא - ה"נודע ביהודה".

עוגן בעצי משפחה רבניים

בספרו מעלות היוחסין, חקר ומצא קשרי משפחה לשושלות רבנים חשובים שחיו כעשרה דורות לפניו כמו הרב משה איסרליש (הרמ"א), וכן לבעלי התוספות מתחילת ימי הביניים, ובראשם רבנו תם נכדו של רש"י. לפי מסורת שהייתה למשפחתו של רבנו תם, הם מיוחסים עד דוד המלך. בספרו גם מצא קשרים עם שושלות רבניות שחיו קרוב לימיו, כמו קשרים עם צאצאי הרב נפתלי כ"ץ מחבר הספר 'סמיכת חכמים' (שחי כמאה שנה קודם לרב מרגליות), שאף הוא בעל מסורת על היותו משושלת בית דוד.

משפחת מרגליות הייתה משפחת רבנים ידועה, ומשפחות רבניות רבות נטו לחפש קשרי נישואין ביניהן לבין עצמן, בייחוד אם נודע שיש להן "יוחס" לבית דוד. כך נוצרה קבוצה של "שושלות רבניות" המיוחסות לבית דוד, רבים מהם דרך קשרי נישואין עם צאצאי הרב מרגליות או קרובי משפחתו. משפחות אדמורי"ם ורבנים מדפיסים ומציגים גם כיום ספרי יוחסין, ובהם רשימות עד הקשר למשפחת מרגליות, ומשמם לפי העץ שבספר מעלות היוחסין, עד דוד המלך. בין משפחות אלו נמנים משפחת רוקח (שושלת אדמורי בעלז), משפחת קוק בעקבות משפחת יפה, משפחת ברנדווין (שושלות אדמורי סטרטין ופּלשטין), בידרמן (שושלת אדמורי לעלוב), ועוד.

כי היה גדול העולם "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו"

בזכות בקיאותו וחרिפותו המדהימה, התפרסם עד מהרה כפוסק מובהק וגברו בקשות ראשי הקהילות כי יאות לענווד לראשו כתר רבנותם, אך הוא סרב לכולם והמשיך להתפרנס מחברה למסחר באלמוגים, אשר נוהלה בידי שותפיו בברודי ובווינה. עסק זה לא רק שאפשר לו ללמוד ללא כל טרדות,

1. ראה נודע ביהודה אה"ע נ"ב, פמ"ג א"ח תצ"ח.

אלא גם הפכו לאחד מעשירי גליציה, אשר "הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד"², עושרו נתן בידי כוח ותוקף להילחם בעירו נגד גבירים שהשתמטו מתשלום מיסים שלא כדין, ובנוסף לפעולות חסד ועזרה ענפה בארצו, אף סייע רבות ונצורות לישוב הקטן באה"ק, וכונה "מרא דארעא דישראל"³.

הגאון בעל המטה אפרים התפרסם בסגנונו הבהיר וכושר כתיבתו הפשטני⁴, בנוסף לבקיאיות המופלאה בכל מכמני התורה. עד מהרה התפרסמו פסקי הלכותיו בכל קצוי ארץ, והם הוו ומהווים עד לימינו אנו, סמכות ראשונה במעלה, ואין לך רב או מורה הוראה שאינו משתית אדני הוראותיו על היסודות האיתנים שהניח⁵. כבר בגיל צעיר התייחסו אליו גאוני דורו - גדולי האחרונים, בכובד ראש ובהערכה כבירה. בגיל מאוחר יותר, הפך לאחד מפוסקיו המובהקים של "דור דעה" זה, וחרף העובדא שלא כיהן בשום משרה רבנית הריצו אליו כל דבר קשה מקרוב ומרחוק. בין הגאונים אשר מתשובותיהם אנו מוצאים בספרי הגאון: הגאון ר' ישעי' פיק ברלין אב"ד ברסלוי⁶, הגר"י סג"ל לנדא ה"נוב"י⁷, הגאון ר' רפאל המבורג אב"ד אה"ו⁸, הגאון בעל "השאגת אריה" ורבה הגדול של לובליץ הגאון ר' עזריאל הלוי הורוויץ המכונה "ראש הברזל" שהיה ידידו וחבירו הקרוב של ה'מטה אפרים"⁹, גם אחיו הגאון ר' חיים מרדכי מרגליות בעל החיבור המפורסם "שערי תשובה" העוטר בתפארה את שו"ע או"ח¹⁰, נהנה ממנו עצה ותושיה בתורה. כמו"כ מחותניו הגדולים הגר"י יעקב סג"ל לנדא בן הצל"ח¹¹. והגר"ר אריה ליב תאומים הרב דבראדי¹².

2. גם במה שדרשו וצדקתו עומדת לעד זה הכותב ספרים וכו' התייחד הרב בעל ה'מטה אפרים' - הן בספרים המרובים שחיבר, והן באוצר כתה"י הנדיר שהיה תח"י.

3. כמו"כ מונה לגבאי ראשי דאה"ק לגליציה. ראה "אגרות הפקידים והאמרכלים" תקפ"ו-ז (מכתב ח').

4. מענין לצטט דברי תלמידו המהר"ץ חיות במכתבו לחת"ס [הובא בספרו של הר' מ.ה. על המהר"ץ עמ' קפ"ג] השופכים מעט אור על דרך הגאון בלימודו: "מו"ר הג' רבינו אפרים ז"ל, מלבד עוצם חריפותו ובקיאיותו בשני התלמודים ובכל ספרי הפוס' ושו"ת קדמונים ואחרונים. היה חרף לזה בעל זכרון גדול וכו'. ותורת אמת בסברא ישרה כדרך הראשונים, היתה חשובה וספונה אצלו, והי' בטבעו שונא את הפלפול של הבל כדרך הנפוץ והאהוב לבחורי הזמן, ואמר לי הג' ז"ל: אתה ידעת דרכי מאז לחבב את לומדי התורה מאד מאד, אולם כל הכבוד הזה נאה רק בהלומדים לשמה, היינו להבין דברי הש"ס והראשונים, אף שלומדים להתגדר בפני אנשים, בכ"ז הנה כוונתם להשלים עצמם באמת כפי אשר יאות לדעת את כללי ופרטי התורה, אבל באותם הלומדים פלפול של הבל איזו קושיות בסוגיות פרטיות, ושאר עניני התורה המרובים לא ידעו. באלו אמרו "כל הלומד תורה שלא לשמה נח לו שלא נברא" ע"כ. [וע' עוד בהקדמת הגאון לס' פנים יפות].

5. וכדברי בעל "תבואות השדה" הגר"ר אליעזר דייטש שהי' מגאוני דורו: הג' האדיר ונורא חד מתקפי קמאי, אשר לאורו נסע ונלך, המאיר עיני חכמים בדורו, ואין צריך הסכמה כי כל דיבור היוצא מפי קדשו של שר התורה מרגליות טובה מפז ומפנינים יקרה (בהסכמה ל'שם אפרים - תרע"ג).

6. בית אפרים שו"ת ס' ט', ט"ו, י"ט ועוד.

7. נודע ביהודה תנינא אה"ע ג"ט, ע"ז או"ח ל"ב ועוד.

8. ושם הכהן ס"ל ועוד.

9. בית אפרים או"ח ס' ה' ועוד.

10. יחד אתו הדפיס רבנו כמה מספריו, בבראדי.

11. בית אפרים, או"ח ד', ז', ח', ס"ז, ס"ט, ועוד.

12. שם ס' ס"ב, ועוד.

מלבד התמסרותו לכלל ישראל בהוראותיו הרבים נהגו גם בני תשחורת יחידים לשחרר לפתחו, והוא השקה תורתו לעדרים והעמיד תלמידים הרבה, ביניהם הג' המהר"ץ חיות, שכל ימיו נשא ברטט שם רבו הגדול¹³, וכן הג"ר ישראל כהנא רבה של נאווריע אשר יצק מים על ידי רבו¹⁴.

יחסי אהבה וידידות עזים שררו בין רבינו לאביר הרועים מרן החת"ס, אף שלא ראו זה את זה מעולם, עד שאמר בן החת"ס הג"ר שמעון סופר אב"ד קראקא, כי מי שראה אהבתם זל"ז, יכל להשיג אהבת דוד ויהונתן מהי¹⁵.

אהבה זו החלה עוד בהערצתו של הגאון לרבו של החת"ס, ר' פנחס הלוי הורוויץ זצ"ל בעל ה"הפלאה". וכשבא רבנו לכתוב על ה"הפלאה" בהקדמתו לס' "פנים יפות", הכריז כי "רוב מה שיצאו משיבתו של ההפלאה [בפפד"מ] איתני עולם וצדיקים, מלאים זיו ונוגה מפיקים, ונקוט חד בידכם ידיד נפשי הגאון האמתי, בוצינא קדישא החסיד ועניו, רבנו משה סופר מפפד"מ". מעניינים דברי החת"ס אשר השיב לו בכפליים, ובעלותו להספיד את רבנו נשא קולו בבכי ואמר "עם פטירת בוצינא קדישא נר ישראל עמוד הימיני, כקש"ת מרנא רא"ז, בעל מחבר ספרים הרבים עליהם קראתי המקרא הזה "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים", כי באמת בו נמצא תורה וגדולה במקום אחד, ובמקום גדולתו וענוותנותו, שהיינו משעשעים בהלכות ותשובות תמיד, והשפיל עצמו כתלמיד לפני רב, והיה יודע כי היה גדול העולם, אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, ושמעתתיה מתבדרין בעלמא ובכל יום שמועותיו בבית מדרשו¹⁶.

מבין חיבוריו נפוצו בייחוד ספרו על דיני קריאת התורה 'שערי אפרים' ויצירתו 'מטה אפרים' העוסקת בהלכות הימים הנוראים. ספרים אלה הפכו לספרי יסוד בתחומם ויצאו במהדורות רבות, שלכמה מהן צורפו הערות ונספחים מאת חכמים שונים.

עדות אדמו"ר האמצעי

אדמו"ר האמצעי יצא מגדרו והעניק 'הסכמה' להדפסת שולחן-ערוך אורח-חיים עם שערי-תשובה מאת הרה"ג ר' חיים מרדכי מרגליות אב"ד דובנא, ואתו עמו ה"יד אפרים" מאחיו הרה"ג מו"ה אפרים זלמן מרגליות מברודי בעל ה"בית אפרים" (שגדול חלקו גם בחלק ה"שערי תשובה").

ה'הסכמה' נדפסה בחלק הראשון של החיבור בשנת תק"פ (או תקפ"א), כשתאריך ההסכמה ב"אור ליום ה' כ"ה תשרי תק"פ לפ"ק, פה ק"ק ליובאוויטש".

וכה כותב שם רבינו (אגרות-קודש אדמו"ר האמצעי, קה"ת תשע"ג עמ' קנח):

13. עי' הגהותיו על מס' מגילה י"ד א'.

14. עי' ספרו שו"ת בית ישראל סי' ס"ג.

15. שער נפתלי על דרשות חת"ס ח"ב עמ' שמ"ה.

16. דרשות החת"ס ח"ב ע' שמ"ה.

"ובפרט ההגהות של אחיו הגאון הגדול המפורסם כבוד שמו מוהר"ר אפרים זלמן נ"י מרגליות מבראד, שכבר יצא טבעו בעולם ע"י ספריו הנחמדים והמפורסם אין צריך ראי'. . הכ"ד המדבר לכבוד התורה ולומדיה. .".

המנהג לבדוק תפלין ומזוזות בחודש אלול

כן המנהג שנתפשט בתפוצות ישראל, ואשר הרבי עודדו רבות, שיש לבדוק את התפלין והמזוזות בחודש אלול - מקורו במ"ש הרב מרגליות בספרו ה'מטה אפרים'¹⁷.

בהתוועדות כ"ף מנחם-אב תשל"ד בדברו בלהט אודות הצורך והחובה לבדוק תפלין ומזוזות, ובהתייחסו לטענה שבשו"ע¹⁸ נפסק "שמזוזות יחיד נבדקת פעמיים בשבע שנים, ושל רבים פעמים (פעם אחת) ביובל, ובנוגע לתפלין - אפשר להניח התפלין של זקן וזקנו מבלי לבדוק אותם!" - אמר הרבי בין הדברים¹⁹:

"זאת ועוד: אפילו אילו היה מדובר אודות מזוזה כשירה, ובאופן שנכתבה כמו בזמן הש"ס וכו' - יש להתפלל על השאלה הנ"ל. . כי:

המטה אפרים - שהי' יהודי למדן, ועסק בלהט בהלכה למעשה - כותב בנוגע להנהגה של חודש אלול: "נוהגין בחודש זה. . להיות בודק ובוחר תפלין ומזוזות כו".

וענין זה נכתב לא בנוגע לחודש אלול ב"פ בשמיטה, או בנוגע למזוזות הרבים - פעם ביובל, אלא - כמו כל ההלכות שכותב בשאר הסימנים - בנוגע לחודש אלול בכל שנה ושנה.

ומזה יודעים, שאפילו כשבטוחים שהיתה מזוזה כשירה ותפלין כשרות, הנה בשעה שיש צורך בתוספת ברכה מלמעלה, כמו חודש אלול - אזי נעשה מיד מנהג טוב לבדוק את המזוזות והתפלין, אע"פ שמחודש אלול הקודם עברה רק שנה אחת".

ועל פי מה שכתב ה'מטה אפרים' ינהג

בשנת תש"י נשאל הרבי על-ידי אחד²⁰ "אם לחזור ולקחת [=לקבל על עצמו] משרת שו"ב [=שוחט ובודק] בעיר שאין שם מנין, ולא יוכל [בשנת האבילות על אביו] לאמור קדיש ולירד לפני התיבה (ויסמוך בזה על שני אחיו שי'), אבל על ידי זה ישתכר למחייתו ולמחיית אנשי ביתו, וגם יכול לסלק מה שהתחייב לתת על הוצאות קבורת אביו ז"ל".

17. מט"א או"ח סתקפ"א ס"י.

18. או"ח סוסל"ט.

19. קונטרס התוועדות כ' מנ"א תשל"ד, ועד הנחות בלה"ק. וב'שיחות-קודש' תשל"ד כרך ב' עמ' 378. עיי"ש בשלימות השיחה.

20. 'אגרות קודש' כרך ג' עמ' שעב.

תשובת הרבי הייתה מורכבת:

מחד, קבע הרבי:

"כמה דברים התירו חז"ל מפני פרנסתו של אדם . . . (ראה שולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות שבת סימן רמח סעיף יב). ובפרט בנידון דידן, ששני אחיו שי' יאמרו קדיש . . . ועוד שעל ידי זה יוכל לסלק חלק מהוצאות הקבורה . . . ועל פי מ"ש במטה אפרים (דיני קדיש יתום שער ד' סעיף ט') ישכור איש אחד במקומו שיאמר קדיש".

ומאידך, מענין מאד מה שכתב הרבי בסוף המכתב: "וכהנ"ל מפני שאיני יודע מצבו בענין מדת הבטחון, אבל אם חזק הוא בזה (ראה באוה"ז ר"פ וארא) ובתמימות, ויחפש אחרי כלי לפרנסה (קונ') ומעין מכ"ה) יתן לו השי"ת פרנסתו במקום שיש מנין וכו' ויוכל לקיים ככל המוטל עליו בענינים הנ"ל".

הרבי דן והוסיף ביאור בשו"ת בית אפרים

אמרה של הרב אפרים זלמן מרגליות בספרו שו"ת בית אפרים או"ח (לעמברג תקע"ח) זכתה להתייחסות מיוחדת של הרבי:

בשיחות רבות דן הרבי במאמר חז"ל (ודיוקן) "מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה" – ולראשונה ציין: "עיינ בבא מציעא (לג, א) "גמרא אין לך כו", ובפוסקים שם. וע"פ הנ"ל (בפנים) יש להוסיף ביאור במה שכתב בשו"ת בית אפרים (חלק אורח חיים סימן סח) בביאור מרז"ל (מגילה ג, א) "מבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה", שהרי גם במקרא מגילה יש ענין תלמוד תורה (וראה שולחן-ערוך אדמו"ר-הזקן סימן מז סוף סעיף וא"ו סברא האחרונה). ואין-כאן-מקומו"²¹.

ב"הוספה ללקוטי מנהגים ר"ה ויוהכ"פ" שנדפסו לראשונה על המחזור שנדפס בשנת תשט"ו ומשם ל'ספר המנהגים חב"ד"²² צויין ל"מטה אפרים" לפחות שש פעמים²³.

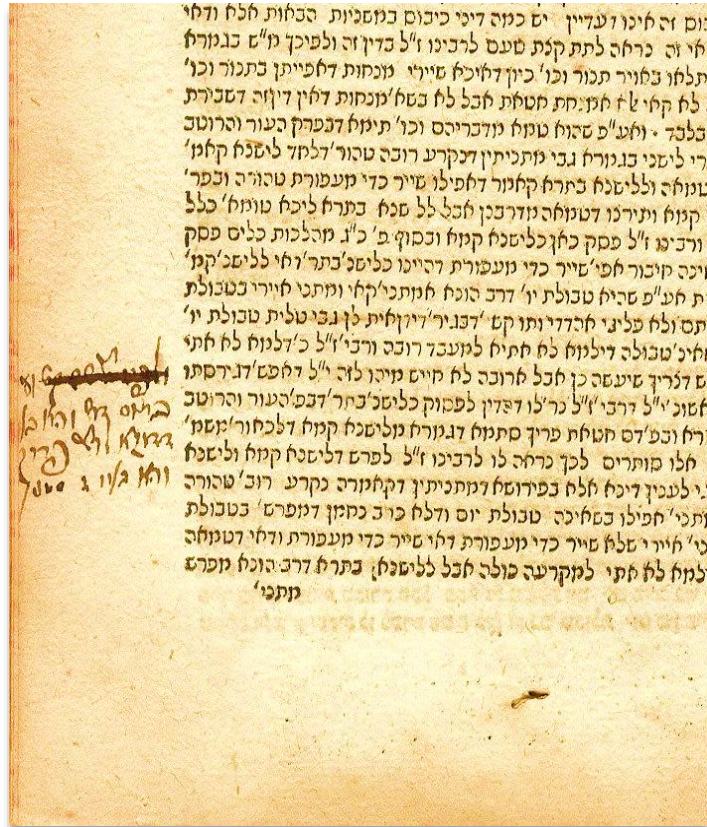
כך, למשל, תמה הרבי (בהערה 28 שם) על המנהג בליל יום-הכיפורים אשר נוהגין ש"ויאמר ה' סלחתי כדברך – אומר הקהל ג' פעמים ואחר-כך השליח-ציבור ג' פעמים". ותמה הרבי: "וצריך עיון כי במטה אפרים (שם סעיף יא) כתב: גם החזן יאמר עמהם!"

21. וראה מחקר מיוחד בענין ב'פרדס חב"ד' גליון 14 (שבט ה'תשס"ה) עמ' 183 - 171.

22. עמודים 64-60.

23. הערות 3, 16, 27, 28, 29, 38.

פענוח ההגהות



“ועי[ן] בתוס’ ד”ה והא
 בעי[ן] דדוקא לר”ל
 פריך והא בעי ד’ סמנין”

פענוח:

כתב הרמב”ם בהלכות מעשה הקרבנות פ”ח ה”א: “חומר בחטאת הבהמה שדם חטאת הבהמה שנתנו על הבגד טעון כבוס במים בעזרה”. ובפ”ח ה”י כתב: “כשמכבסין את מקום הדם מכבסין אותו במים יפה יפה עד שלא ישאר לו רושם וכל שבעת הסמנין שמעבירין על הכתם מעבירין על דם חטאת חוץ ממי רגלים שאין מכניסין מי רגלים למקדש”.

ובלחם משנה הקשה על אתר: “תימה דבפרק דם חטאת (דף צ”ה) הקשו דהא בעינן העברת שבעה סמנין ואין מכניסין מי רגלים במקדש, ואמרו במסקנא דמבלע להו ברוק תפל דאמר ריש לקיש רוק

תפל צריך שיהיה עם כל אחד ואחד, וא"כ איך כתב רבינו ז"ל דמי רגלים אין מכניסין הא אמרו בסוגיא דמכניסין אותם מובלעים ברוק תפל. עוד קשה דבהלכות איסורי ביאה פ"ט כשהזכיר שם הו' סמנין שמעבירין על הכתם למה לא כתב שם שצריך שיהיה רוק תפל עם כל אחד ואחד כי הא דריש לקיש".

ומתוך וז"ל: "ונראה לתרץ, דרבינו ז"ל פסק דלא כריש לקיש משום דבנדה פ' האשה (דף ס"ג) אמרו על מתני' דמי גריסין לעיסת גריסין, לימא מסייע ליה לריש לקיש דאמר ריש לקיש רוק תפל צריך שיהיה עם כל אחד ואחד. ותירצו דילמא הבלא דפומא מעלי, וכיון דבגמרא דחו הך סייעתא דריש לקיש משמע ליה לרבינו ז"ל דלית הלכתא כוותיה ומפני כן כתב כאן דאין מכניסין מי רגלים מפני דההיא סוגיא דם חטאת כר"ל אתיא ולא קי"ל כוותיה²⁴, ואע"ג דשם באיסורי ביאה כתב עד שיתערב וכו' רוק הרבה לאו משום דר"ל כתב כן אלא משום הבלא דפומא וכדאמרו שם. אבל מ"מ אין הדבר מוכרח לדחות מימרא דר"ל משום הא לחוד ועדיין צ"ע".

והרב בעל המטה אפרים העיר על דבריו: "ועי[ן] בתוס' ד"ה והא בעי[ן] דדוקא לר"ל פריך והא בעי ז' סמנין".

וכוונתו נראה, דהנה בפרק דם חטאת התם איתא במשנה: "בגד שיצא חוץ לקלעים נכנס ומכבסו במקום קדוש". ובגמ' הקשו: "והא בעי שבעת סממנין דא"ר נחמן אמר רבה בר אבא דם חטאת ומראות נגעים צריכין שבעת סממנין ותניא אלא שאין מכניסין מי רגלים למקדש?" וע"כ תירצו "דמבלע להו ברוק תפל דאמר ריש לקיש רוק תפל צריך שיהיה עם כל אחד ואחד".

והנה בפשטות קושית הגמ' "והא בעי ז' סממנין וכו'" הינה על דברי המשנה דכיצד ניתן לכבס "במקום קדוש" הא "אין מכניסין מי רגלים למקדש", וכן פירש רש"י "ואמתני' קפריך". אשר לפי זה תירוצו של ריש לקיש נאמר והוכרח בדברי המשנה, וא"כ קשה ביותר על דברי הלחם משנה שהרמב"ם פסק דלא כריש לקיש - הא לכאורה דבריו מוכרחים בדברי המשנה?

וע"כ ציין הרב בעל המטה אפרים לדברי התוס' (ד"ה והא בעי) התם שכתבו: "דלריש לקיש דוקא פריך דאיירי בבגדי כהונה בהדיא אבל מתני' איכא לאוקומה בבגדי הדיוט שיכול להעביר ולכבס ע"י צפון אבל מעיל דכהן גדול אינו יכול לכבסו ע"י צפון משום דאמרינן במסכת נדה (דף סב) דאפילו צבעא נמי מעבר".

וביאור דבריו, דאין לומר שקושית הגמ' הינה על המשנה (כפירוש רש"י), כיוון דאת דברי המשנה ניתן להעמיד בבגדי הדיוט שניתן לכבסו ע"י צפון (סבון בלע"ז). אלא הקושיא הינה על ריש לקיש שאמר "מעיל שניטמא מכניסו בפחות משלש על שלש ומכבסו", אשר לפי דבריו לא ניתן להעמיד דהכיבוס הוא ע"י צפון, דכן בגדי כהונה לא ניתן לכבסו ע"י צפון דמעביר צבע הבגד, אלא הכיבוס

24. ואין לומר דהרמב"ם חולק גם על דברי רב נחמן אמר רבה בר אבא שאמר ד"דם חטאת ומראות נגעים צריכין שבעת סממנין", דבהלכה כ' פסק דמעיל שניטמא מכניסו וכו' כמימרת ר"ל, אלא שס"ל ד"שבעה סמנין דקאמר רב נחמן לאו דוקא שבעה אלא מאי דאפשר להכניס מהשבעה ומשום דלגבי נגעים הוּו כולוהו שבעה נקט הכי" (מהר"י קורקוס ע"א).

מוכרח להיות ע"י הז' סממנין, ומשום הכי הקשתה הגמ' דוקא על דבריו "והא בעי ז' סממנין . . והא אין מכניסין מי רגלים במקדש"?

אשר לפ"ז מבוארת שיטת הרמב"ם דס"ל כתוס' שקושית הגמ' איננה על המשנה, ושפיר יכול לפסוק דלא כריש לקיש.





"ובפירוש
המשניות
כתב עוד טעם
שהקדימו
הכתוב"

פענוח:

בפרק ט' מהל' תמידין ומוספין הלכה ז' פסק הרמב"ם: ". . ושעירת יחיד קודמת לכבשה אף על פי ששניהם חטאת שהשעירה ראויה לבוא על הכריתות שמביאין עליהם חטאת והכבשה אינה באה על שגגת ע"ז". פירוש, אם שגג באחת מכל מצוות התורה (חוץ מעבודה זרה) מביא כבשה או שעירה, ובמקרה ששנים שגגו ואחד הביא שעירה ואחד הביא כבשה, קודמת השעירה להקרבת קרבן. והטעם שהשעירה חשובה יותר הוא, כיון שראויה לבוא על כל חייבי הכריתות ששגגו, ובכללם גם על שגגת ע"ז, משא"כ כבשה איננה באה על שגגת עבודה זרה.

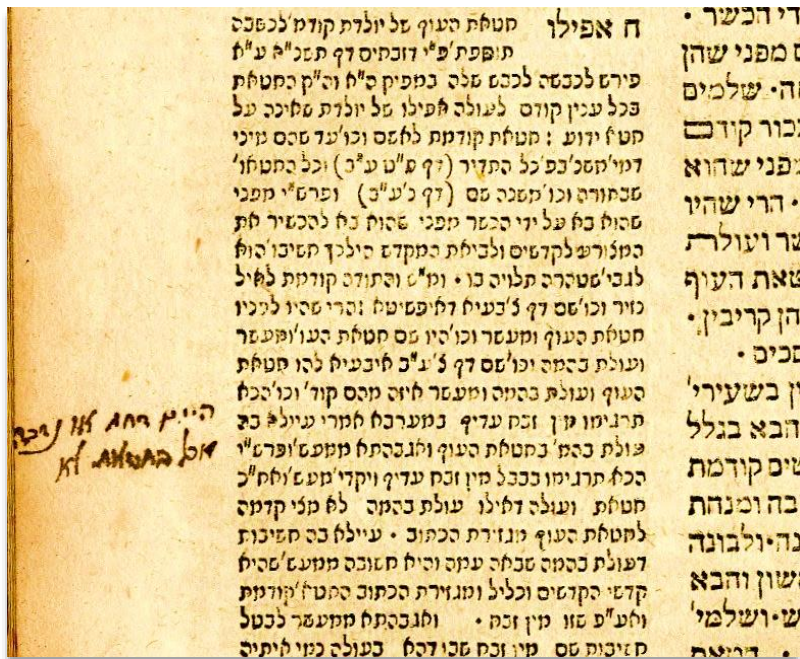
מקור דברי הרמב"ם הם במסכת הוריות דף יג, א. ושם מובא דבר זה כמחלוקת תנאים, דלחד תנא איתא ד"שעירת יחיד קודמת לכבשה", ולאידיך תנא ס"ל ד"כבשת יחיד קודמת לשעירת יחיד", והרמב"ם פסק כמ"ד ש"שעירה קודמת לכבשה". וכתב הכסף משנה שפסק הרמב"ם כך, כי סתם תלמודא כתנא זה. וממשיך: "ויהיב טעמא התם שעירה עדיפא שכן נתרבה אצל ע"ז ביחיד. ונראה שרבינו מפרש דה"ק שכשנכתבה אצל ע"ז ביחיד לא לענין זה לבדו נתייחדה שהרי לחטאות אחרות היא באה ונתרבת לבא גם על ע"ז דיחיד". כלומר, בגמ' התם מבאר אב"י את הטעם דשעירה עדיפא "שכן נתרבתה אצל עבודת כוכבים ביחיד", ומבאר שהרמב"ם מפרש שנכתבה שעירה בחטאת עבודה

זרה ביחיד, ולא רק משום שבאה על ע"ז, שהרי באה גם לחטאות אחרות, אלא שהתרבתה לבא גם על ע"כ.

ועל דברי הכסף משנה אלו העיר הרב בעל 'מטה אפרים': 'ובפירוש המשניות כתב עוד טעם שהקדימו הכתוב'. דבפי' המשניות על אתר, איתא: כל התדיר מחבירו קודם וכו': אמר הכתוב מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד רצונו לומר שעולת התמיד קודמת ולמדנו מזה כל התדיר מחבירו קודם את חבירו ונאמר גם כן וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו' ולמדנו מפי הקבלה לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון וידענו שהגדול בקדושה קודם ולפי שכ"ג הוא שיכפר על עצמו ואחר כך יכפר על זולתו והוא אמרם דין הוא שיקדים המכפר למתכפר כמו שצוה יתברך בצום כפור וכן פר העלם קודם לפר ע"כ כמו שקדם, ומעיקרנו כל החטאות קודמות לכל עולות הבאות עמה אפילו חטאת העוף קודמת לעולת הבהמה כמו שנאמר "אשר לחטאת ראשונה" ופר ע"כ קודם לשעיר, ואע"פ שזה השעיר חטאת לפי שבאה הקבלה לאחרו בפי' ושעיר ע"כ לשעיר נשיא לפי שהנשיא יחיד ושעיר נשיא לשעירת יחיד ושעירת יחיד לכבשת יחיד כמו שקדם "והכבשה" בשאר מצות בלבד²⁵.



25. ובאור שמח (במלואים להלכה זו) כתב, שהרמב"ם פסק כך כי בתורה נאמר סדר הקרבת שעירה קודם לכבשה, וגרס כך בדברי הרמב"ם. עיי"ש.



"היינו דחג או נדבה אבל בחטאת לא"

פענחה:

בהלכה ח' שם כתב הרמב"ם: ". . . היו שם חטאת העוף ומעשר ועולת בהמה הואיל ועולה קודמת למעשר וחטאת העוף קודמת לעולת בהמה מקריב חטאת העוף תחילה ואח"כ העולה ואחר כך המעשר".

וביאר הכסף משנה, וז"ל: "שם (זבחים דף צ'): איבעיא להו חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר איזה מהם קודם וכו' הכא תרגימו מין זבח עדיף, במערבא אמרי עיילא בה עולת בהמה בחטאת העוף ואגבהתה ממעשר. ופירש"י: "הכא תרגימו בבבל. מין זבח עדיף ויקדים מעשר ואח"כ חטאת ועולה דאילו עולת בהמה לא מצוי קדמה לחטאת העוף מגזירת הכתוב: עיילא בה. חשיבות דעולת בהמה שבאה עמה והיא חשובה ממעשר שהיא קדשי הקדשים וכליל ומגזירת הכתוב החטאת קודמת ואע"פ שזו מין זבח: ואגבהתה ממעשר. לבטל חשיבות שם מין זבח שבו דהא בעולה נמי איתיה לאותה חשיבות ובטל ליה מגזירת הכתוב הילכך יקדים חטאת העוף לעולה ועולה למעשר". ופסק רבינו כבני מערבא משום דמסתבר טעמייהו".

וע"כ העיר הרב בעל 'מטה אפרים': "היינו דחג או נדבה אבל בחטאת לא", ונ"ל כוונתו - דעצם הסברא המבוארת בגמ' לשיטת בני בבל ש"מין זבח עדיף" היא אמנם נכונה, אבל רק לנידון עולת חג או נדבה שבהם אכן מין זבח עדיף, אבל בנוגע לקרבן חטאת אינו כן דחומרת עוף חטאת הוא כחומרת חטאת בהמה.



ביאורים בהגדה של פסח

כ"ק הגהה צרבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל
גאב"ד מאקאווא ובעל ה'עטרת משה'

השבתת החמץ - המצוה הראשונה שנצטוו

כתב הטור¹: "וקודם שיתחיל לבדוק יברך "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציונו על ביעור חמץ"². ובכל מקום כותב רק סיום נוסח הברכה, וכאן כותב כל צורתה של הברכה. ואפ"ל הטעם, כי המצוה הראשונה שכלל ישראל נצטוו עליה הוא להשבתת החמץ בפסח מצרים. ואף שכתובים מצוות קודם לכן, כמו "מקחו בעשור" - אבל גם השבתת החמץ צורך קרבן הפסח הוא, כמ"ש "לא תזבח על חמץ דם זבחי"², וע"ד פרה ופסח שמפני שאוכלי פסח צריכים לו צ"ל הפרה קודם³, ובאמת הכל חד ההשבתה ולקיחת הפסח כמ"ש "משכו וקחו וגו"⁴, משכו ידיכם מע"ז⁴ וכו' - אשר היא עיקר ביעור חמץ.

אבותינו הק' מגיעים לסדר

"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל"⁵. ובפסחים⁶ דרשו דקאי על ליל פסח, ורמזו למ"ש במהר"ל המובא בדרישה וחק יעקב דליל הק' הוא דוגמת אירוסין, והינו "כהולך בחליל", והנה מקובל מהבעש"ט ומזוה"ק זי"ע דבעת נשואי בנים יוצאים האבות מעולם העליון להשתתף בשמחתם, ומצינו גם כאן כעין זה במד"ר ומובא ברש"י תהילים עה"פ "נגד אבותם עשה פלא" - "אברהם יצחק ויעקב באו על הים והראם הקב"ה היאך הוא גואל את בניהם". ולכך מכריזים תכף בתחילת הסדר "קדש" מלשון קידושין גם הוא מלשון כנופיא⁷, לרמז לב' ענינים אלו, ולכן בטח יתקבל קיום מצות וסיפור שלנו ע"י העומדים עלינו, כי "קטנה מתקדשת לדעת אביה", אלו אבותינו הק' העומדים עלינו סביב לשולחננו.

1. או"ח סימן תלב.

2. שמות כג, יח.

3. שזהו הטעם שקורין פרשת פרה קודם פסח - שבאה בתור הקדמה לקרבן פסח, "להזהיר את ישראל לטהר שיעשו פסחיהם בטהרה".

4. שמו"ד ט"ז.

5. ישעיהו ל, כט.

6. צה, ב.

7. ואולי הפירוש, הדנה עצרת היא לשון כנופיא כפירש"י דברים (ט"ז ח'), ואיתא בכתוב מ"ב (י"ד כ') "קדשו עצרה" שפירש"י "הכריזו אסיפה".

לעורך זכר ברכות יצחק

מביאין ב' תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה. בספה"ק גבורות ד⁸ לזקני המהר"ל עמד מאי שנא מצוה זאת, בשביל שאי אפשר לקיימה, שאנו עושין זכר לה, וכמה מצות שאין יכולים לעשות, ואין עושין זכר להם.

ויש להוסיף, דבפ' לולב הגזול גבי "לא מצא אתרוג ולולב לא יביא פרש ורימון" אמר דלא יביא דבר אחר לזכר בעלמא רק מינים דד' האלו, וכאן כל ב' תבשילין יכול להביא לזכר. אכן מצינו כבר בדבר רבותינו⁹ אשר ב' גדיי עיזים שהביא יעקב אע"ה היו א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה והיה בליל פסח, וכיון שכבר נעשה זכר לזה בעוד שלא נצטוו כן עושים הזכר הזה כעת שא"א לקיימו, ובזה אדרבא מעוררין אותן זמן שקבלנו הברכות, ואולי בדקדוק אין מביאים בשר מבושל ע"ד שכתב במקו"א מ"ש "חסל סדור פסח וכו'", מלשון "ויגמל את יצחק"¹⁰ כמ"ש בתרגום "ורבא רביא ואתחסיל", ורוצים אנו להראות כלפי מעלה מה שחסר ואינו אף מאותו המין, ועו"ל דכ' שם "מי הוא אפוא הצד ציד ויבא לי ואכל מכל בטרם תבוא ואברכהו", ודרשו שם בב"ר "מכל הטעמים שבקשתי לטעום טעמתי בו" ולכן כל ב' תבשילים שיהיה - רומז לזה.

ומטבל ירקות כדי שישאלו התינוקות. ולכן גם עוקרים השולחן ומוזגים כוס שני מיד קודם אמירת ההגדה כמבואר (פסחים קט"ו), ונראה לרמז מה שעושים כ"כ כדי להתמיה התינוקות שישאלו דווקא, כי כתוב: "למען תהיה תורת ד' בפין . . הוציאך וגו'"¹¹, כל הכוח של יציאת מצרים היה קבלת התורה המסורה מאבות לבנים ע"י קבלת התורה הק' כמ"ש "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את וגו'"¹², והתינוק ששואל הוא תולה כל דעתו בתשובה שיקבל מאביו, ומאמינו בכל כולו, ורוצים אנו לעשות שורש ד"גם כי יזקין לא יסור ממנה"¹³, שאם יהא לו קושיות ושאלות יהיה בו אמונת אומן לקבל את אשר יתמצו לו גדולי התורה, ולא יישאר בלבו שום היסוס וספק וישקיט רוחו.

בסיפור יצי"מ ממשיך כח לזרעו

מגיד. ולא אמר תגיד או יגיד כמו קדש ורחץ, רמז דבספור יציאת מצרים לבנו ולב"ב יכול למסור כח שגם הם ימשיכו ויתהוו למגידיים שיזכו להגיד לבניהם, וז"ש "והגדת לבנך" שיעשה את בנו למגיד שיוכל להגיד ויהיה לו למי להגיד.

8. ח"ג פ"ג, ועיי"ש מה שביאר.

9. משכיל לדוד על רש"י עה"פ "ועשה לי מטעמים".

10. בראשית כא, ח.

11. שמות יג, ט.

12. שמות ג, יב.

13. משלי כב, ו.

המצה סגולתה לכל ההשפעות הגשמיות והרוחניות

כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח. אפ"ל דמצות אכילת מצה מסגולתו להשפיע מזון ומחיה, ולכן אחרי קיום מצות מצה בראשונה, זכו שירד להם מן מן השמים, כי כל כך היה גדול ההשפעה במזון לכל מינים, שלא היה יכול להצטמצם בשום דבר גשמי, והיה מזון רוחני, שהיה בו כל הטעמים כלול מכל השפעת מזון ומחיה, וזה הכוונה בפסוק "ושמרתם את הדבר הזה לחוק לך ולבניך עד עולם"¹⁴, ובסוף הפרשה "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה"¹⁵, דנקרא חק ד"לישנא דמזוני הוא"¹⁶, כי הוא הגורם השפעה במזון.

ואמרו רז"ל¹⁷ "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה", אך בחג הקדוש הזה ע"י אכילת מצה גורם גם כן השפעות מזון להוסיף ברכתו בהמשכה ורביה, ואולי מטעם זה נקרא "לחם עוני" שכחו וסגולתו נגד הדחקות והעניות, וע"י קיום מצות אכילת מצה גורם השפעה, שיהיה לו מה ליהנות שיהיה לו כל הצטרפויות בנוגע אל הגוף, חיים של שלום השקט ובטח ופרנסה בריוח, שיהיה לו הרווחה בגשמיות והאפשרות להנות, וזה הכוונה באמרינו "כל דכפין ייתי וייכול".

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. מה שלא הוזכר בכל פסוקי ודרשות ההגדה ממששה רבינו ע"ה, אפ"ל ע"פ מ"ש הגה"ק מהר"י מבעלזא זי"ע במש"כ "ולמען תספר באזני בנך וגו' וידעתם וגו"¹⁸, דפתח בלשון יחיד ונוכח – "תספר", וסיים בלשון רבים "וידעתם", כי באמת לא יכלו ישראל לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים יען כולם היו מהיוצאים ממצרים ולא היה להם למי לספר, רק מרע"ה היה יכול לספר לבניו כי לא היו במצרים¹⁹, וסבב הקב"ה לטובתנו שהמספר הראשון יהיה מרע"ה שכאשר הוא יספר לבניו ביתו הנסים ונפלאות שעשה הקב"ה עמנו וישריש בלבם האמונה, בזה יפתח שערי אמונה לדורי דורות, ולזה, כמו שאזכר כשמששה רבינו ע"ה סיפר, בוודאי לא הזכיר מעניני עצמו שהיה הענו מכל, לכן גם לדורות נשאר בדרך זה כי חייב אדם לומר בלשון רבו.

14. שמות יב, כד.

15. שם יג, י.

16. ביצה טז, א.

17. שם טו, ב.

18. שמות י, ב.

19. כמבואר בפירש"י עה"פ "ויקח יתרו חתן מלשה את צפורה אשת מלשה אחר שלוחיה". אחר שלוחיה. כשאמר לו הקב"ה במדין לך שוב מצרימה ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו' ויצא אהרן לקראתו ויפגשוהו בהר האלהים אמר לו מי הם הללו אמר לו זו היא אשתי שנשאתי במדין ואלו בני אמר לו להיכן אתה מוליכן אמר לו למצרים אמר לו על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם אמר לה לכי לבית אביך נטלה שני בניה והלכה לה", הרי שבני משה לא היו כלל במצרים, והגיעו רק לאחר קריעת ים סוף ומלחמת עמלק (לפי פירש"י על אתר, ועיין במדרש המכילתא (יתרו א): "מתן תורה שמע ובא").

קבלת השכר היא כפי העמל

ואת עמלנו אלו הבנים. ומובא בשם החו"ד זצ"ל שתיבת עמל משמש במי שמתייגע ואין עולה בידו התכלית שבשבילו בילה זמנו וטרח כל כך הרבה טרחות, ובוה פי' מאמרם "בצאתו מביהכ"נ מה הוא אומר מודה אני וכו' ששמת חלקי מיושבי ביהמ"ד וכו' אנו עמלים ומקבלים שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר", כי אצל שאר חכמות אם יגע מי מחכמיהם והמציא דבר מה ולא עלה בידו להשיג חפצו, אזי היה כל טרחו לריק ותהו, ואין שכר כלל בעולמו.

אבל בתוה"ק אף מי שיגע זמן הרבה לחדש איזה דבר חידוש בהלכה, ואם שלא עלתה בידו לכוון לאמתה, עכ"ז שכר הלימוד והיגיעה יש לו, והיינו אנו עמלים אף שלא יעלה בידנו לפעמים להשיג מה שחפצנו, עכ"ז מקבלים שכר, והם אם יהיה אצלם בבחינת עמל, שלא עלה בידו תכלית המבוקש אזי אינם מקבלים שכר, וזהו שכ' "ואת עמלנו", היינו שלא הגיעו לשום תכלית, הכוונה לאלו הבנים שנולדו והשליכום היאורה.

מצה זו מרור זה. ולא אמר "מצה זו שאנו אוכלים וכו'" שבהחפץ הגשמי יש חפץ ורצון המשתוקק שיתקיים בו מצוה דוקא, ולפעמים החפץ והתשוקה שמי מישראל דוקא יקיים בו מצוותו, ע"ד שסיפר מורי הגה"ק מראצפיריט זי"ע הי"ד מאביו הגה"ק בעל דבר חיים שאמר פעם בעש"ק על דג שהיה נדיר מאד להימצא בעירו, והיה לפלא, ואמר שמכמה מאות מילין הוא ריצת הדג להיות אצלנו על שב"ק ולפעמים המשך כח הזה הוא עוד מימי קדם, וזהו המצה שהיו אבותינו אוכלים במצרים וכחם היפה נמשך בה.

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"²⁰. (א) היינו, הן בדורות שלפניו איך רואה את עצמו ואיך בדור הבא אחריו יוצאי חלציו לדורותם, כך הוא השתלשלות הדורות מתלכדים זה בזה פעמון ורימון מרגלית וטבעות זהב, ואבני חושן ואפוד משלימים זה את זה, וכך סגולתם וכוחם יפה ונעים מושפעים ומשפיעים באור ישר ואור חוזר, וזהו "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו". - מלשון ראייה מוצקת אספקלריא המאירה לראות את עצמו, איך היה מעמדו בדור של אבותיו ואבותיו למעלה בקודש ליראות ולהיראות אצלם עם כל ב"ב, וגם איך רואה בהנחלת והנצחת שלשלת הדורות אחריו הינו בכל דור ודור הקשר של קיימא מלפניו ולאחריו וז"ש "ואותנו הוציא משם", הכלל בהתכללות שרשרת הזהב הזאת²¹.

(ב) אפשר לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם²²: "צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב. וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה". ומזה יצא שכל אחד מישראל חייב לראות את עצמו,

20. מסכת פסחים דף קטז, ב.

21. מכתב מערב חה"פ תשל"ג.

22. הלכות תשובה פ"ג ה"ד. ויסודו בקידושין מ, ב.

כאילו רק הוא בלבדו יצא ממצרים, וכל הניסים והנפלאות שעשה הקב"ה במצרים ובקריעת ים סוף, הכל היה בשבילו, ואם לא היה רק הוא בעולם אז גם כן היה נעשה כל מה שנעשה, וכל כלל ישראל שהיה אז באותו הזמן הוי כאילו היה נעשה כל מה שנעשה בשביל כל אחד ואחד. ודבר זה גורם התחייבות בלי שום שיעור וערך, אם ישער בנפשו כמה הוא צריך להודות לה', ולשלם גמול על חסדו והנהגתו עמו כאילו כל הנברא הוא בשבילו, ומזה יבוא לו שפלות לאין ערך, כי כיון שכן הוא ועליו מוטל הכל, ולא "קדירה דבי שותפי הוא"²³, והוא ואך ורק הוא, צריך לתקן כל העולמות, ובו תלויים קיום וביטול כל העולמות, וכל זה יהיה הכרה והבנה בעין השכל.

"והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים"²⁴. אינו מוכרע בפסוק אם האי 'לאמר' קאי על האב או על הבן, כמו 'לך אמור', שהבן יאמר, ועד"ז "למען תספר באזני בנך ובן בנך", היינו שישפר באזני הבן באופן שהוא יהיה בכוחו ודעתו יפה לספר לבנו אחריו, כי ברגע זה שיש פסח מצה ומרור לפניך מתברך כל אחד כמ"ש "בני בכורי ישראל"²⁵, ואתי שפיר שאף אם מגיד לעשרה בנים, לא שייך והגדת לבניך רק "לבנך", כאילו כאו"א יחיד לעצמו פרט מוחלט מהכלל הגמור.

ע"י הסדר זוכים לקבל ההשפעות

כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו. הנה מי יוכל לומר זכיתי לסדר כל המון עניני החג, וגם אם סידר אבל שיהיה די לו לזכות בעשייתו במידה אשר סדרו, במידה שסדרוהו חז"ל, ואם היה גדולי מעלה שעלה בדעת שזכו כזאת, אתמהה. אבל על הכלל כולו אפ"ל מענין זכיה שמזכין לו אשר בכוחו לזכות להכלל, והיינו כאשר זכינו מלשון זכין לאדם - כן נזכה לעשותו שנהיה ראויים לקבל ולהיות כלי מוכשר, והרי לשוטה א"א לזכות אף ע"י אחר, וגרע מקטן, לזה צריך חסדי ורחמי השי"ת לחננו דעת שיוכל לקבל מה שמשפיעים אליו, ולא לאבד מה שנותנים לו.

23. עירובין ג, א.

24. שמות יג, ח.

25. שמות ד, כב.

תשובה בענין רפואה שיש בה חשש ע"ז

הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל

גאב"ד כפר אתא – קוממיות

שאלה:

הרב הגאון המפורסם לתהלה, המאור הגדול לממשלת התורה וכו', כש"ת מוה"ר בנימין מנדלזון שליט"א . . הנני בזה בבקשה שטוחה שימחול להשיבני דבר ה' זו נחוצה מאד מאד, ואחר הסליחה על הטירחא.

עתה בא הידוע מרופא ב"מאניל'ה" שבפּלֶאפֶינס, הגלח רעוו טוני אגאפּוה, שהוא מרפא לכל החולאים ולכל הנגעים למגדול ועד קטן, והוא עושה ניתוחים בלי סכין ניתוח רק בידיים גלויים עם חף אצבעותיו, דבר שלא ניתן להיאמן, אבל עובדא הוא. וכבר ריפא אנשים לאלפים בדרך זה, והכל בלי שום מכשירים או סמי רפואה רק בחף אצבעותיו, כאמור שחותך הוא ומחבר את החתך באופן הנ"ל בחף אצבעותיו בלי כלום, שמעביר אצבעו על מקום החתך איזה פעמים, ואח"כ לא ניכר עוד במקומו אפילו שריטה אחת, ונראה לעין כל.

שאלה הוא אם מותר לחולה אנושי מסוכן ל"ע שילך לאותו גלח להתרפאות מאתו. היות והוא נגד הטבע שיחתוך ויחזור ויחבר בחף אצבעותיו ומחשש שהוא מזכיר שמות עכו"ם אפשר דאסור מדין מפורש ביו"ד ריש סי' קנ"ה דאפי' לפק"נ אינו דוחה ע"ז. אבל באותו גלח לא ידוע לנו אם משתמש הוא באמת בשמות עכו"ם או בכישוף, אדרבה אינו מדבר ומפתה על לב החולה כלום משום אמונה שהוא רק אומר שצריך להאמין בא-ל שרופא נאמן הוא, ולא יותר.

הנה ראיתי בשו"ת דבר שמואל (למהר"ש אבוהב, ויניציאה תס"ב) סי' שנ"ט שכ' בדבר החולים הנכפיים ר"ל או שכפאן שד אי מותר לדרוש בעדן אל הכומרים המשביעים את הרוחות בהזכרת שמות הע"ז ואליליהן ומסיק דאסור, והוסיף דגם אם אין ידוע לנו שהגלחים מזכירים שם ע"ז, מ"מ הלא כל הגלחים והכומרים בזמן הזה כמינים הם חשובים לדון סתמם כפירושן בודאי מזכירים שם ע"ז וכולם רופאי אליל הם כדכתב בעל הטורים הנז' (יו"ד קנ"ה), לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה וכו' ע"ש. ולכאורה יהיה ראוי מזה דאסור גם בנדו"ד, מ"מ יש לומר חילוק גדול הוא מזמנינו זה, דע"כ כ' בלשונו שבימים ההם "בזמן הזה" הגלחים כמינים הם בודאי מזכירים שם ע"ז, משא"כ בימינו אלה הנמצא כאלו גם אצל הגלחים שיעשו מופתים בשם ע"ז. ונפשי בשאלתי אם מותר לחולה מסוכן ל"ע לילך לאותו גלח להתרפאות, כי באמת חילוק גדול הוא ממ"ש הדבר שמואל, ואין בזה חשש משום שמות עכו"ם.

ואבקש מאת כהדר"ג נ"י בכל לשון של בקשה שאל ישוב פני ריקם בזה ולא יאחר הדבר, כי נחון לי הדבר מאד להלכה ולמעשה. וה' הטוב יגדור פרצותינו ברחמים ונזכה כולנו לישועת ישראל במהרה ישועות עולם על ראשינו בביאת הגואל בב"א.

הכו"ח מתוך לב כואב, ומצפה לישועה קרובה בב"א.



תשובה:

מכתבו דמר קבלתי,

והנה ביו"ד סי' קנה סעיף א' כתוב וז"ל: "אבל אם בא לרפאותו בלחש מותר והוא שלא ידע שמזכיר שם אלילים", עכ"ל. הנה האיסור אם אומר לחש אז חוששים בכומר שמזכיר שם אלילים אבל היכא שאינו אומר לחש, להגיד שני דברים שאומר שם לחש ושמזכיר שם ע"ז אין שום ראי' לאסור ואדרבה מוכח שמותר, ושו"ת דב"ש שמביא, מיירי ג"כ שאומרים השבעות רק לא יודעים אם מזכיר שם ע"ז לכן אוסר, וכן מבואר בטור וב"י וב"ח בסי' הנ"ל שחוששים בזמן שהרפואה הוא ע"י לחש יעו"ש, ובנ"ד לא אומר שום לחש ולהיפך אומר שצריך להאמין בא-ל שרופא נאמן הוא, ולא יותר, אין יסוד לאסור מדבריהם ז"ל בסי' קנ"ה.

אמנם יש לברר אם אין איסור מהמבואר בשו"ע סי' קע"ט סעיף א', וז"ל: "אין שואלין בחוזים בכוכבים ולא בגורלות, הג"ה משום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלקיך וכ"ש דאסור לשאול בקוסמים ומנחשים ובמכשפים", עכ"ל. והנה הש"ך בס"ק א' מביא בשם תה"ד שלחולה מותר בזמן שאין עושה מעשה בהקסם ובהכישוף, ומהרש"ל חולק בזמן שאין סכנת נפשות, ובפ"ת ס"ק ב' מביא בשם שו"ת משכנ"י, וז"ל: "אולי בחולה שרי בפרט לחולה שיש בו סכנה ומ"מ שומר נפשו ירחק מהם ע"ש", עכ"ל. אבל כולם מדברים ממכשפים, ובב"י בשם הזוה"ק מביא ג"כ הלשון "לדרוש במכשפים" ופשוט שידועים שהוא מכשף או קוסם, אבל בנ"ד לא יודעים שהוא קוסם או מכשף מנין לנו לאסור, ואפילו לשומר נפשו אין חשש ואין אנו צריכים לדעת האיך הוא מרפא וידוע המעשה שהיה אצל הרב ר' משה גאלאנטי ז"ל, וחשש ונודע לו שהגוי לוקח ממקור קדוש¹, ויעוין בטעמי המנהגים דף תצ"ז-צ"ח באריכות.

ולכן מה שכת"ר שואל אם חולה מסוכן ל"ע מותר לילך לאותו גלח להתרפאות הגם שאין אני מחזיק עצמי לפוסק חושב אני שהנני מחויב להשיב דעתי העניה שמותר, והש"י ירפא חולי ישראל.

1. המעשה באריכותו הובא בספר נצוצי אור עמוד קכ"ח.

תשובה בענין מצה הנעשית מחטים מתולעים

הגה"צ רבי בנימין מגדלזון זצוק"ל

גאב"ד כפר אתא – קוממיות

יום ג' פ' תצווה תש"כ

לרבי בני היקר האברך מו"ה ר' מנחם מגדיל נ"י אחדשה"ט,

עיינן בחק יעקב סי' תנ"ד ס"ק ב' בסופו, וז"ל: "וכתב הר"ן דה"ה דיוצאים בחטים שאכלו ממנו התולעים"¹, עכ"ל. והוא בהר"ן מסכת פסחים (דף י' ע"ב דפוס וילנא) ד"ה ת"ר לחם עוני, וכתב זה בשם הרמב"ן ז"ל, שהתומים בסי' ס"ז ס"ק א' כותב, וז"ל: "האחרון לחכמי קדם וראש במעלה הרמב"ן ז"ל" עיי"ש, וזה לכתחילה ויותר מלכתחילה, שההו"א של הברייתא² הוא "יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה ת"ל מצות מצות ריבה", פי', לפי שפת הדראה נקרא לחם עוני³, ומביא הברייתא ת"ל וכו' שגם בשאר מצות יוצאים.

ויש בזה בס' מעדני שמואל סימן ק"ח ס"ק י"ד-ט"ו עיי"ש⁴. ולפי דברי הר"ן ז"ל כשאכלו מהם התולעים לא צריכים לביטול בס', אלא מותר לכתחילה ויותר מלכתחילה כנו"ל, ואני לא יודע אם האחרונים שמובא במעדני שמואל ראו דברי הר"ן, ז"א זכרו דברי הר"ן ז"ל בשעה שכתבו התשובות בענין הנ"ל ואם היו אז זוכרים דברי הר"ן ז"ל היו מביאים אותו. וא"כ אין לחשוש כלל, שפקקו רק בשביל שלא זכרו אז מדברי הר"ן ז"ל.

..אביך המברך . . בנימין מגדלזון רב דפ"ק..



1. בשו"ע או"ח שם סי' תנד ס"א כתב: "אין יוצאין לא בפת סובין ולא בפת מורסן; אבל לש הוא את העיסה בסובין ובמורסן שבה ויוצא בה". והעיר ע"כ החק יעקב בשם הר"ן דה"ה דיוצאין בחטים שאכלו ממנו התולעין", פירוש, שמ"ש בברייתא "בפת הדראה" היא מה שמצינו שהתולעת האוכלת מהתבואה נקראת 'הדראה' (עי' פרה פ"ט מ"ה), והתבואה הנאלת ממנה נקראת 'דראה'. ואף כאן נקראת פת הדראה על שדרואנה והיא הסובין, והפסולת - נשאר בתוכה.

2. פסחים דף לו, ב.

3. ראה רש"י ור"ח שם.

4. המעדני שמואל הביא שם דעת כמה מהאחרונים: "דחטים מתולעים ונמצא בהם זבובים או וואוטשיק מתיים (הנה הגם שמשום איסור אכילת שרץ יש בזה סברות להקל כמבואר בש"ע יו"ד סימן פד סעיף י"ד מ"מ) יש לחוש בזה לענין פסח משום גוף התולעת שנטחן ונתערב בקמח ויש בזה משום חשש מי פירות המתערב אח"כ עם מים בשעת לישיה", ועל כן דן שם שצ"ל ביטול בששים כנגד התולעים, וע"כ כותב הרב בפנים שנעלם מהמעדני שמואל ומהאחרונים שהביא, את מה שכתב הר"ן בפירושו: "דיוצאין בחטים שאכלו ממנו התולעין".



גמרא



אפיית מצות מצוה בערב הפסח

כ"ק הגה"צ רבי שמעון לעמבערגער שליט"א

גאב"ד מאקאווא קריית-אחא

בימים אלו נתבוננתי להבין שיטת הב"ח (באו"ח סי' תנח¹), לענין אפיית מצות בערבי פסחים לאחר חצות. דהנה כתב הטור שם, וז"ל: "אין מתחילין להתעסק בפת בי"ד, עד לאחר שש שעות. ואיתא בתשובות, מעשה באחד שאפה מצות קודם ארבע שעות וכבר ביער החמץ, ואסרו רבותינו המצה, דאיתקש לפסח, וכיון דפסח אינו נשחט אלא משש שעות ולמעלה, אף מצה כן. אבל רבינו אליעזר הגדול ורבינו שמואל התירו, אבל לכתחילה יש להזהר משום חביבה מצוה בשעתה". עיי"ש שהאריך בזה, והביא התוספתא שאיתא שם: "יוצאים במצה ישנה ובלבד שיעשנה לשם פסח", עיי"ש. ובפרישה שם מביא, שההיקש דמצה לפסח הוא מקרא דפרשת ראה (דברים טז, ב-ג): "וזבחת פסח לה' אלוך שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו'", ומשמע דההיקש לפסח הוא מהמצות שאוכל כל ימי החג ולא רק ממצות מצוה דליל הקדוש, וא"כ יש להקפיד לשיטתם לאפות את כל המצות של כל ז' ימי הפסח בערב פסח לאחר חצות, והעיר על הב"י שכתב דההיקש הוא רק לענין מצת מצוה שיוצאים בה ידי חובתו בליל החג, ע"ש.

הב"ח (שם אות ב) רוצה לחדש, דאין הכי נמי דמדאורייתא יוצאים במצה אפילו אם נאפית קודם שלושים יום לפסח, כל שנעשה לשם פסח ולשם מצוה, אבל מדרבנן אינו יוצא בה כמו בסוכה ישנה דצריך לחדש בה דבר, וכדאיתא בירושלמי דסוכה (פרק א, ב), ומשמע דאפילו עשאה לשם חג צריך לעשותה בתוך שלושים יום של חג, ואם עשאה לפני שלושים יום צריך לחדש בה דבר, ובמצה אי אפשר לחדש בה, ולכן אינו יוצא בה מדרבנן לפי הירושלמי. וכתב: "ונראה דכך הוא הנכון, דאין יוצאין במצה האפויה קודם שלושים יום, אפילו עשאה לשם פסח", וע"ש ועוד. ובאליא זוטא מעתיק גם כן דברי הב"ח כפשוטו.

ויש להבין דבריו דהק', אם עשאה לשם פסח – מה יהיה החסרון בזה במה שהקדים לעשותה קודם שלושים יום לפסח, הרי היא עשויה כהלכתה וככל משפטה, הן בדקדוקי ההלכה והן בשימור. ובשלמא בסוכה יש מקום להבין למה יש חסרון אם עושה אותה קודם שלושים יום לחג, כי שם יש היפוך עניינים, כי עיקר הסוכה כשרה כל שנעשית לשם צל, וכסוכת גנב"ך וכו', לכן החמירו להצריך לחדש בה דבר כדי שיהיה בזה לשם מצות סוכה. ובאליה רבה שם בלבוש כתב, שגם הב"ח מודה בזה שבשעת הדחק יש להקל אפילו אם עשאה קודם שלושים לפסח, ומציין לסי' תרל"ו בהל' סוכה, ועי' בלשון הלבוש בסי' תרל"ו ובאלי' רבא שם באות ד' באריכות עיי"ש.

* מתוך אגרת לכבוד חג הפסח תשס"ח.

1. סק"ב.

אולי אפשר להסביר את שיטת הב"ח, עפ"י מה שכתוב בפרשת המצות (פרשת בא, שמות יב, יז): "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי וגו', במדרשים מובאים הרבה דרשות בזה: במדרש הגדול איתא: "ר' יהודה אומר, שנו בדקדוקי המצות" וכו'. ובמדרש לקח טוב איתא: "ושמרתם את המצות, שיהיו מזורזין בעשייתן" וכו', וע"ש. ומלשונות הראשונים, ובראשם רש"י (גיטין י, א, וחולין ד, ב): "דבעי למעבד שימור לשם מצת מצוה", וע"ע בפסקי תוס' (מנחות אות רח), ע"ש.

ובגמ' פסחים (דף לח, א-ב): "חלת תודה וגו', עשאן לעצמו אין יוצא בהן ידי חובתו. למכור בשוק – יוצא בהן. מנא הני מילי? אמר רבה, דאמר קרא ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לשם מצוה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצוה" וכו', וברש"י: "עביד לה שמירה לשם מצה, כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ, התכוין לשם מצה של מצוה" וכו', וע"ש. ובירושלמי (פסחים פ"ב הל"ד) איתא: "ושמרתם את המצות וגו', מצה שצריכה שימור" וכו', וע"ש.

ועפ"י כל הנ"ל י"ל, בהקדים מה שכתב בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא, ח"ב סי' פד), שמביא שם חידוש גדול מהרמב"ן לענין חטים משומרות, שחידש שבכל מקום שגילתה התורה הק' הלשון "שימור", אין מועיל להתיר מכח ספק ספיקא, שבכל מקום שנאמר "שימור" צריך שיהיה באופן וודאי [ועי' בספה"ק "אור גנוז", להה"ק אדמו"ר מה"ר שלו' משאץ זצוקל"ה זי"ע, בח"ב מאמרי פסח ד"ה האריז"ל אמר שמי שנהנה ממשוהו חמץ מובטח לו וכו', שלמד מזה יסוד גדול בעבודת השי"ת, שכמו שבמצוות עשה צריך להיות מצוה אחת שאוחז בה בכל התוקף, כן הדבר גם במצות ל"ת, מיסוד ספה"ק תולדות (פ' יתרו) ומהרמב"ם במשנה סוף מכות, עי"ש], ובשואל ומשיב מאריך בזה, דכל דבעי וודאי - אף רוב אינו מועיל, ומביא כן מהשטמ"ק (ב"מ דף ז) ומציין גם לישועות יעקב (סי' יג). וכתב: "וכל שיש ספק שמא החמיץ, אף ס"ס לא מועיל, דעכ"פ מיעוט איכא בוודאי, ומשומר לא מיקרי", עי"ש. והביא ג"כ ממהרי"ט אלגאזי בחידושו על הרמב"ן בכורות (דף סח), בביאור הכתוב "משמרת תרומתי", שהקשה עפ"י הרמב"ם, וכתב השו"מ, דביסוד זה של "משמרת תרומתי", כיון שנכתב בתוה"ק "משמרת", צריך להיות באופן וודאי, ולא מהני בזה ענין ספיקות, וע"ש דברים נפלאים.

ומזה יצא לן, דכיון שהקרא כתב לענין מצה לשון "ושמרתם", יש בזה ענין יתירה ואינו דומה לשאר דברים שמועיל הכוונה אפילו מתחילת השנה, כיון דכאן יש הדיוק יתירה של "ושמרתם" וכו', ואפשר שמכאן לקח הב"ח החידוש הזה, שמלפני שלושים יום לחג אף שעשהו לשם החג, שלא יועיל, אלא יש כאן חסרון בהשמירה, אחרי שהכתוב עומד ומזהיר על זה בלשון "ושמרתם" [ובשו"ע הרב שם סי' נח"ת, בכלל לא הביא שיטה זו, ועי' פר"ח שג"כ השיג על הב"ח, ובכף החיים ג"כ מביא הצדדים בזה, עי"ש ואכמ"ל].

ומזה יובן מה שמיסוד הלילה הקדוש הזה שעליו נאמר "ליל שימורים הוא לד'", וידוע מה שכתב רבינו הגדול השלה"ק במס' פסחים (אות לז), דקדושת הלילה הזו וכל הדינים הנוהגים בה היא קדושה רבה במאד, כי אז בחר בנו השי"ת מכל העמים וקדשנו במצוותיו וכו', ולא יהיו נפרדין מדביקות

השי"ת וגו', רק יתעסקו הכל במצוות הלילה הזה וכו' וע"ש, וע"ע בשלה"ק בפרשת בא, מאמר ארוך בכל זה.

ובמכילתא איתא: "מלמד שכל ישראל צריכים להשתמר בו". ובמדרשים: "שבו עשה גאולה לצדיקים כשם שעשה גאולה לישראל כשיצאו ממצרים" וכו'. ועוד שם: "שבו עתידין להגאל" וכו'. הלימוד בזה עפ"י מה שכתוב לעיל בפסוק: "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ד' מארץ מצרים", ודרשו חז"ל שבג' מקומות נאמר בקרא לשון "בעצם היום" להדגיש את ענין עיצומו של יום.

וכן ביציאת מצרים, עם שזכו למסור נפשם בי' ניסן ובביעור ע"ז של מצרים וכו', כמבואר בסי' ת"ל, ובלבוש ביאר עניין נפלא בזה, איך שביזו את את העבודה זרה שלהם, וע"ש. ולכן צריכים להיזהר בכל עניינים הנוגעים לחמץ, ולכן מחמירים כ"כ בזה, אשר הרבה שואלין מהו המכוון בזה, כדאיתא בשו"ת הרדב"ז ומובא בתורות של קדושי צדיקי בעלז זי"ע.

וי"ל עפ"י הנ"ל, שלכן מחמיר הב"ח גם בזה שלא יהיו המצות מלפני ל' יום לפסח, וכדכתיבנא דבעינן שהיו משומרין בבחינת קדושת החג המאיר ובא, וליל שימורים הוא לד'.

וזוהי כוונת הכתוב "לפני ד' תטהרו", שהיא "רוזא דשבת, איהי שבת ברזא דאחד", ואיתא מהמגיד הק' מטריסק זי"ע, "לפני ד' תטהרו", הרמז בזה דצריך אדם להתנדב בק"ב אותיות התוה"ק, דהיינו באותיות של לפני ד' שהן גימטרי' כ"ב, לרמז שצריך להתנדב בק"ב אותיות התוה"ק, ואז – "תטהרו".

ובחינת מה שכתוב "ושכנתי בתוכם" וגו', ולכן השתא בעזה"י, ששב"ק הוא לפני יום הק"ב, כעין שאיתא "יושבת וממתנת עד כלות השבת", כי בבחינת ובכח השב"ק, היא בעצמה הטהורה, כדאיתא בפיוט "טהורים יירשוה ויקדשוה" וכו', וכן בזמור הק': "וטהר לבם באמת ובאמונה לעבדך" – ובעבודת יוה"כ איתא: "ואף הוא היה מתכוין כנגד המברכין לגמור את השם, ואומר להם תטהרו", היינו שיש בחינה שמעוררים משמים לטהרה. ויתכן דשב"ק היא הכח הזה, שעל ידה מתדבקים באמונת ד', וכדכתיב: "ואתם הדבקים בד' אלקיכם" וגו'.

ואיתא במדרש: "בזאת יבוא אהרן אל הקודש וגו', הה"ד ד' אורי וישעי" וכו'. ועוד איתא: "בזאת יבא – זו בזכות האבות, בזכות שבת, ד"א בזכות הקרבנות" וכו', וע"ש. וי"ל בזה שהכל מכח השבת, ועי"ז מקבלין האור הגדול, כדאיתא במדרש (בראשית רבה יא, ב) על הפסוק "ויברך אלקים את יום השביעי" וגו', שאינו דומה מאוד פניו של אדם בשבת וכו', ובשב"ק נושעין מכל עקתין דמעיקין, כי כל הברכות בה תליא, ולכן ע"י השבת נשמרין מהחמץ, ויושבת וממתנת וגו', כי השב"ק היא יום שמירה וקדושה – "ושמרתם את השבת" (שמות לא, יד).

וע"י שיש זכות אבות שהמה יסודי העולם, עי"ז זוכים להיות נשמר מכל משמר, "אום נצורה כבבת", ואיתא באוה"ח הק' בפרשת ויקרא עה"פ: "אדם כי יקריב מכם קרבן" וגו' (ויקרא א, ב), שע"י שמקרבין האדם לעבודתו ית"ש, זהו קרבן, ע"ש. ומה יש יותר קרבן מהביעור חמץ.

נאמר בקרא: "ויאר את הלילה" (שמות יד, כ), הלילה הק' הזה מסוגל להאיר החשיכה כאורה, וישעי להושיעני ולקבצנו מן הגוים להודות לשם קדשן, ועיין בבית אהרן, שמביא שאבוה"ק כשהגיעו לפרשה זו, היו להם געגועים יתרים על יום הק', וזוהי כח השב"ק לצאת מאפילה לאור גדול בעזה"י, "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם".

יעזור ד' שנזכה כולנו להתקדש בקדושת החג הק' הבעל"ט, ושיהיה ליל שימורים משומר ובו בעזה"י "קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה" וכו'. ותזכה לשבת בהאי ליל הק' בבחינת השב"ק, שמשומר ובא, "ושמרו בני ישראל את השבת" וגו', וע"י השבת מגיעים לבחינת שבת של יו"ט הק' הזה, עם כל המצוות ביום הזה, של "נהיר האי לילה", יום גדול וקדוש בעזה"י.

בברכת החג הק'...

בדיני שביעית ועניינים המסתעפים

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א
גאב"ד קוממיות – ירושלים וי"ד קרן השביעית

א.

מחלוקת ב"ש וב"ה וביאור סברות מחלוקתם

איתא במסכת שביעית (פרק ה' משנה ח'): "בית שמאי אומרים לא ימכור לו לחשוד על השביעית פרה חורשת בשביעית ובית הלל מתירין שהרי יכול לשוחטה".

וסברות מחלוקתם בפשטות כפי המובא בפירוש רבי עובדיה מברטנורא¹ הם: ב"ש סוברים שמכיון שפרה זו מיועדת בשימושה הרגיל לחרישה ואין הרגילות שישחטו אותה והרי אדם זה חשוד על אי קיום מצוות שמיטה אשר על כן לא ימכור לו כי ברור שיעבוד בה, משא"כ ב"ה סוברים שמותר למכור אותה שהרי יכול להיות שהוא קונה את הבהמה כדי לשוחטה ולאוכלה.

ומוסיף הרמב"ם (בפירושו למשניות פרק הנ"ל משנה ו') בביאור הבעיה הקיימת במכירה דידן שהאיסור הוא משום "לפני עיוור לא תיתן מכשול", שהרי ע"י שהוא קונה את הפרה, זה יגרום שהוא יעבוד ויחרוש בשמיטה וז"ל: "ר"ל מי שסגר עיניו התאוה ויצר הרע אל תעזור אותו בעיוורונו ותוסיף להרחיקו מן היורש, ומפני זה אסור לעזור עוברי עבירה ולא יתקנו להם כלים, אבל ראוי לקלקל להם", ע"ש.

ובשיטת ב"ה שמתירים למכור את הפרה, מסביר הריטב"א שזה משום שמצד דין תורה איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול" קיים רק במקרה שברור שהוא יעבור על איסור כתוצאה מהמעשה של חברו, ומה שחכמים הוסיפו על איסור התורה ואסרו גם בספק, זה רק באופן שכנראה הוא יעבור על האיסור אבל במקרה שיש לו שימוש אחר בחפץ חוץ מהשימוש האסור שאז יכול להיות שלא יעבור על האיסור כי אולי ישתמש רק לדבר המותר, אז העמידו חכמים דבריהם על דין התורה (שמכיון שאין וודאות של איסור, מותר למכור לו), ומכיוון שאותו אדם יכול גם לשחוט את הבהמה אז אין פה וודאות לאיסור, ומוסיף בתפארת ישראל (בפירושו לפרק זה משנה ח') בביאור שיטת בית הלל, שאפילו פרה חורשת מותר למכור לחשוד על שביעית, דהטעם הוא דשביעית חמירא להו לאינשי², ולכן נאמר דהיות ואין לנו וודאות של כוונה לאיסור תלינן לקולא אפילו בחשוד³.

* מתוך שיעור שנמסר, נכתב ע"י תלמידים מקשיבים שי'.

1. וכן מצינו זאת בתוס' יו"ט ובתפא"י ובעוד רבותא, ובפ' הרא"ש ובהרע"במ"ב.

2. כדאיתא במס' בכורות דף ל' ע"א.

3. ובפרט שע"י שנאסר למכור לאותו אדם החשוד, זה יכול לגרום לעבור הרבה עבירות אחרות במקום זה כגון שתרבה השנאה והתחרות ביניהם ולכן כל עוד לא ברור שזה מיועד לאיסור התירו ב"ה למכור (חזון איש – שביעית סימן י"ב

ב.

הקדמת גדר האיסור ד"לפני עיוור"

נחזור, נבאר ונרחיב ביסוד הבעיה במכירה לחשוד על השביעית: כפי שהזכרנו לעיל יסודה של הבעיה היא איסור התורה - "לפני עיוור לא תיתן מכשול", שפירושו שאסור לגרום ליהודי שאינו בקיא בתורה ומצוות להיכשל בעבירה מסוימת ע"י עצה מוטעית שיתן לו⁴.

והנה נפסק בעניין זה שבמקרה של ספק האם המעשה הזה יסייע לעשיית איסור שנלך לקולא ולא נאמר ספיקא דאורייתא לחומרא, ורבו המפרשים למה לא נאמר בעניין זה - ספיקא דאורייתא לחומרא, ובמעדני ארץ (מס' שביעית פ"ה מ"ו⁵), מבאר בעניין זה, דעל הלאו דלפני עיוור ל"ת מכשול לא עובר מהתורה אלא כשמכשיל את המקבל בחפצא דאסורא גופיה וכגון במושיט כוס יין לנזיר, הרי שבאופן זה לא תלינן דיתכן שרוצה ליתן את הכוס לאינו נזיר וכדו' היות דספיקא דאורייתא לחומרא, משא"כ באופן שונה דהיינו שאין בדבר זה גופא דאיסורא, אלא שיש אפשרות למקבל לעשות איסור בדבר זה, הרי שבמקרה זה האיסור דלפני עיוור וגו' הוי רק מדרבנן, וממילא מקילים בכלי ששייך לעשות בו גם איסור וגם היתר ולא ידועה כוונתו שמותר למוכרו, דהרי ספיקא דרבנן לקולא, ומביא שם כמה ראיות הלכתיות ברורות ובהירות ליסוד זה וסברא זו, ע"ש.

וממשיך המעדני ארץ ומביא מסעיף י"ג שם, דאפילו בשדה שיש בזה עשה דשבתת שדהו בשביעית, הרי כשמוכר שדה לחשוד עדיין לא מיחשב שנותן לחשוד גוף האיסור דאמנם העבירה תיעשה בגוף השדה, אלא שבכל זאת אין השדה חשובה כדבר האסור עשכה"ע (וע"ש דוגמאות לאופני גוף האיסור).

[והנה בסוגייתנו בירושלמי (פרק ה' הלכה ג') מקשרת הגמרא בין מחלוקת זו דב"ש וב"ה לבין מחלוקת בין רב ושמואל בענייני קניינים⁶].

ג.

ביאור ה"לשיטתייהו" דב"ש וב"ה ע"פ כו"כ מקומות בש"ס

והנה חשבנו לבאר את מחלוקת ב"ש וב"ה הנ"ל דסוגייתנו באופן מסוים בדרך אפשר, בעזה"י:

סק"ט).

4. כן פירשו הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ל"ת רצ"ט) והחינוך (מצוה רל"ב), אבל עיין במנחת חינוך שם שמביא עוד דעות בפירוש הפסוק שמפרשות את הפסוק כפשוטו שאסור להניח מכשול בפני עיוור שהולך בדרך כדי שלא יפול ודן בחילוקים הבאים כתוצאה ממחלוקת זו (כגון האם לוקים על לאו זה שהרי לפי פירוש הרמב"ם והחינוך זה לאו שאין בו מעשה משא"כ לפי הצד השני שמדובר שעושה מעשה ומניח מכשול לעיוור).

5. וכן מצויין שם למעדני ארץ סי"ג ס"ק ו'.

6. ירושלמי בבא קמא פ"ד ה"ו, בבלי בבא קמא דף מ"ו, בבא בתרא דף צ"ו בעניין מכירות מבלי פירוט למטרות חרישה או שחיטה, וכמו"כ לסרסור שמתווך לכל האופנים, וכן בהקשר למכירות בשנת היובל, וכן בשיטות רב ושמואל בעניין הליכה בממון אחרי הרוב.

ובהקדים עוד עניין: איתא במס' שבת (דף כ"א): "תנו רבנן מצוות נר חנוכה... בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

ומבואר במהר"ל (נר מצווה עניני חנוכה ח"ב), דהראשון הוא הרי ההתחלה של הכל ולכן הוא יותר במעלה וכאילו "בכוחו" באים שאר הימים שאחריו, ולפיכך סוברים בית שמאי דמדליקין ביום הראשון שמונה נרות שהם גם לכבוד הימים הממשיכים⁷, ובמהר"ל גור ארי' (בראשית פר' ד' פס' י"ז) מוסיף בביאור העניין, שהכל נבנה על ההתחלה שהיום הראשון מקבל וקולט את המשכות של כל הימים הבאים ומשפיע להם, ומבואר דשיטת בית שמאי שמתחשבים ב"בכח", ובביאור שיטת בית הלל איתא בחידושי אגדות למהר"ל (למס' שבת דף כ"א), דהולכים אחר ה"בפועל" ולפי"ז דבכל יום ויום ניתוסף עוד נס "בפועל", שהרי כל יום נוסף שהמנורה דלקה ולא נגמר השמן זה עוד נס (שהשמן הספיק גם ליום זה), לכן כל יום מוסיפים עוד נר לזכר הנס הנוסף שאירע ביום זה⁸.

וכן מובא כך בשנות אליהו (מס' ברכות פרק ח' מ"ש ה') בשיטות ב"ש וב"ה במשנה שם בנוסח ברכת האש במוצאי שבת קודש בהבדלה, דשיטת בית שמאי שמברכין: שברא מאור האש, ושיטת בית הלל שמברכין: בורא מאורי האש, ומבואר בשנות אליהו שם, דהרי הקב"ה ברא יסוד האש ומיסוד האש אנו מוציאים אש מחדש, וביסוד האש קיים גוון אחד ובאש שלנו מתחדשים ריבוי הגוונים, בית שמאי סוברים שמברכים על יסוד האש והיינו כנ"ל שברא מאור האש שהרי ביסוד האש יש רק מאור (גוון) אחד, ובית הלל סוברים שמברכים גם על המשך התוצאות והרי עכשיו יש כמה מאורות (גוונים), ולכן מברכין בורא מאורי האש, והנה מבואר דלב"ש מתחשבים ומכריעים ע"פ היסוד/ה"בכח", ולב"ה מתחשבים ומכריעים גם ע"פ המשך/ה"בפועל", וא"כ יוצא מהשנות אליהו מבואר כפי שהבאנו וביארנו לעיל, דדעת בית שמאי דהבכח מכריע להלכה ולמעשה, ודעת בית הלל דהבפועל מכריע להלכה ולמעשה⁹.

7. הערת המערכת: וכמו שמוסיף ומרחיב בענין זה כ"ק אדמו"ר (הדרנים על הרמב"ם והש"ס - עמוד שע"ז ואילך), שכל יום מימי החנוכה יש בכוחו רק את מספר הימים שנותרו אחריו ובמילא ביום הראשון מדליקים שמונה נרות כי יש בכוחו שיהיו שמונה ימים וביום השביעי יש בכוחו להביא שיהיו רק שבעה ימים וכן הלאה.

8. והנה הביאורים שהבאנו כאן מספרי מהר"ל מבוארים ג"כ באוהב ישראל בע' חנוכה, ובישמו ישראל חנוכה אות נ"א, ע"ש.

9. הערת המערכת: ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות חלק ט"ז תרומה ד'), שמסביר מחלוקת זו באופן אחר ועפ"ז לומד שם "לשיטתייהו" אחר למחלוקת ב"ש וב"ה, (דהינו שיש שתי דרכים להסביר את מחלוקתם של ב"ש וב"ה בש"ס וישנם מחלוקות שמבוארות כמו האופן המבואר בפנים (כגון לגבי נרות חנוכה) וישנם מחלוקות המבוארות לפי היסוד השני), וז"ל: "בית שמאי, סבירא להו שעל פי התורה נקבעים העניינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי כפי שהם נראים בגדר (ובמבט) הכללי הנראה מיד (על דרך הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות) ושיטת בית הלל היא שיש לדון בדבר בעיקר על יסוד ברור וניתוח העניינים לפי פרטיהם ואופניהם, אע"פ שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' - ודבר זה דווקא מכריע בדיני התורה.

ובזה מובן טעם מחלוקתם: הדין בברכת הנר הוא ש"אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו", חיוב הברכה אינו אלא כשיכול ליהנות מהאור או כשנהנה ממנו בפועל, וההנאה היא מיד כשנראה לעיניו האור בכללותו שאו אינו רואה אלא אור סתם -

הנה מצינו הקבלה נוספת לחילוק הנ"ל דב"ש וב"ה: דהנה במס' גיטין (דף פ"א במשנה) איתא: "כתב לגרש אשתו ונמלך ולא גירש בית שמאי אומרים פסולה מן הכהונה ובית הלל אומרים אע"פ שנתן לה על תנאי ולא נתקיים התנאי לא פסלה מהכהונה", היינו דלביית שמאי עצם כתיבת הגט לאשתו מבלי נתינתו פוסלת את האישה מן הכהונה, ובית הלל סוברים דאפילו נתן לה הגט אלא שהתנה עימה שהיא מגורשת בתנאי שתעשה משהו ולא יתקיים התנאי, לא נפסלה לכהונה, היות והיה חיסרון בחלות הגירושין¹⁰.

והנה באבני נזר (א"ח סי"ח בהגה' שבהמשך¹¹), מבואר יסוד סברא וחידוש המסייעים להבנת המשנה הנ"ל ושיטות התנאים הנ"ל, מבואר שם דכשהבעל שולח סופר לכתוב גט לאשתו הרי צריך שכתובת הגט תהיה לשמה וא"כ יוצא שבעצם פעולת הכתיבה לשמה יש כבר מן מעשה הגירושין. והנה ע"י יסוד זה המבואר באבנ"ז נלמד הביאור לקושיא בתחילת מסכת גיטין - דהעדאת העדים בגט שנכתב לשמה הוה בגדר דבר שבערוה שבעינן שני עדים, דהיות דהכתיבה לשמה הוה ממעשה הגט נצרכים שני עדים כבכל דבר שבערוה, ע"ש. והנה ע"פ יסוד זה מתבארים שיטתם של ב"ש וב"ה, דלב"ש מתחשבים אנו בגדר הבכח של כל דבר וענין כנ"ל והנה הכתיבה בעצמה שהוא לשמה יש בזה גדר הבכח שפועלים פעולה ולפי"ז שכבר נכתב הגט הרי לביית שמאי מתחשבים בהתחלה והבכח של גט שנכתב לשמה ולפי"ז נפסלת לכהונה אפילו מבלי נתינת הגט, בעוד שלשיטת בית הלל מתחשבים בגדר הבכח שפועל שבכל דבר וענין כנ"ל ולכן היות ולא היה חלות מושלם של גירושין לא נפסלה לכהונה, ואפילו החיסרון הוא רק באי קיום התנאי."

וכן מצינו את היסוד הנ"ל למחלוקת בין ב"ש לב"ה גם לגבי שליחות יד, דהנה במס' בבא מציעא (דף מ"ג ע"א במשנה) איתא: "החושב לשלוח יד בפיקדון בית שמאי אומרים חייב ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד", והנה בבית האוצר (א' - כ"ז, ב' - ב') מבאר בשיטות ב"ש וב"ה, אם מכריעים לפי המחשבה והבכח או לפי המעשה ובפועל¹², ע"ש כל העניין, והנה אבאר בס"ד דחילוק זה לשיטות ב"ש וב"ה אם ההכרעה והתחשבות היא לפי הבכח או בפועל, שייך גם כשלומדים שהכוונה ב"חשב לשלוח יד" היא במחשבה וגם כשלומדים שהכוונה לדיבור, שהרי גם בין דיבור

גוון אחד של אור (חדא נהורא) ולכן סוברים בית שמאי שגם הברכה צריכה להיות על בריאת כללות האש שברא מאור האש.

משא"כ השיטה שנקטו בית הלל היא, שכיון שכשמתבונן באש נראים לעינינו כמה מאורות והרי הנאת האור בפועל היא מכל גווני נהורא לפיכך נוסח הברכה צריך להיות בורא מאורי האש".

היינו שבאופן זה המחלוקת בין ב"ש לב"ה היא לא האם מסתכלים על הבכח או על הפועל אלא האם מסתכלים על התמונה הכללית או על הפרטים.

10. ועיין בראשונים ובעוד רבוותא בגדרי ואופני הפסלות והאיסור לכהונה אליבא דב"ש, ועיין בחד' חתם סופר למס' גיטין שם שקו"ט בענ"ז, ובתוס' רעק"א למשנה בגיטין שם פ"ח מ"ח, ובתבו' חת"ס אבה"ע סי' קי"ט בהקשר נתינת הגט מבלי קיום התנאי לגבי כהונה.

11. העניין מבואר לכאורה ע"פ גמ' יבמות דף נ"ב, אמנם באבנ"ז שם מציין למס' גיטין כ"ו - אך כנראה דהדברים מותאמים יותר למס' יבמות נ"ב בהקשר להיסוד והסברא הנלמדים שם באבנ"ז בהגה"ה.

12. וע"ש בבית האוצר שמבאר בענ"ז יסודות נוספים בגדרי מחשבה ומעשה.

למעשה ישנה ההגדרה של בכח ובפועל שהרי לדבור מתאים בכח ולמעשה מתאים הבפועל, וא"כ מובנת מחלוקתם שלפי ב"ש שמסתכלים על ה"בכח" הרי הוא חשב לשלוח יד וקיימת פה בכח העבירה, משא"כ לב"ה שמסתכלים על המעשה בפועל הרי בפועל הוא לא נגע בכלל בפיקדון ולפי כל האמור הרי שוב למדנו ששיטות ב"ש וב"ה מיוסדים על הבירור האם מתחשבים בבכח או בבפועל¹³.

ד.

הסברת טעמי מחלוקתם של ב"ש וב"ה בסוגייתנו ע"פ כל הנ"ל

והנה ע"פ כל האמור לעיל הרי למדנו יסוד בו חולקים ב"ש וב"ה ועל פיו אמרו את שיטתם במחלוקות השונות בש"ס, דלב"ש הדבר הקובע הוא מה שנמצא בכוח משא"כ לב"ה שמסתכלים על הבפועל, ולפי כל זה, נלע"ד דאפשר לבאר בזה את מחלוקת ב"ש וב"ה דסוגייתנו¹⁴ (במשנה במסכת שביעית פרק ה' משנה ח'), דבית שמאי אומרים שלא למכור לחשוד על השביעית בשנה השביעית פרה החורשת, היות דבגדרי היסוד וה"בכח" הרי הפרה המדוברת מיועדת לחרישה וזה כל עניינה ושימושה, והרי לפי ב"ש ה"בכח" הוא זה שקובע והרי חרישה אסורה בשביעית, לכן אסור למכור לחשוד על השביעית שהרי מכשילו באיסור מאיסורי שביעית, משא"כ בית הלל מתירין שהרי יכול לשוחטה, דבית הלל סוברים דהיות וגדרי הבפועל והמציאות הם אלו שקובעים והרי יתכן להשתמש בפרה המדוברת לשחיטה המותרת בשביעית.

וכנ"ל (אות ב') שאם הוא לא מוכר לחשוד משהו שהוא גוף האיסור אלא יכול לשמש גם לאיסור וגם להיות או האיסור הוא רק מדרבנן, ומכיון שפה יש ספק האם יעשה בגוף הפרה מעשה איסור,

13. הערת המערכת: ועיין בתורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם והש"ס לכ"ק אדמו"ר הנ"ל (עמוד ש"פ הערה 21), שדחה שם הסבר זה שהרי לא שייך לומר לדעת ב"ש שאדם ע"י מחשבתו יפעל משהו בחפץ של חבירו (ע"ד דברי הכסף משנה בהלכות טומאת אוכלין: "אין סברא דרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם") וא"כ אפילו שחשב לשלוח יד זה לא מוציא את החפץ מרשות המפקיד בפועל ולא פועל שום שינוי בגוף החפץ וא"כ זה לא גזילה (שליחות יד) ולא שייך לומר שמכיון שחשב לשלוח יד (בכח) הוא עבר עבירה.

וממשיך שם ומסביר שחילוק סברתם במחלוקת זו היא: כשהשומר מסכים לקבל את החפץ לרשותו הוא בעצם מקנה למפקיד את המקום שבו ינוח החפץ בביתו במשך זמן השמירה, ובמילא ברגע שהשומר חושב בדעתו לשלוח יד הוא פועל על השטח שלו שנתן למפקיד שיהזור לרשותו שהרי הוא חושב על זה שהוא לא מעוניין להמשיך את השמירה (שזה כולל בתוכו את הקניית החפץ למפקיד) וא"כ החפץ נקנה לשומר ברגע זה ע"י שהוא מונח ברשות שלו שזה הוי כעין משיכה של החפץ וכלשונו של הגאון הרוגצ'ובי (צפע"ג מהדו"ת בהשמטות עמ' 180): "כלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקד, והוי זה משיכה צורית".

ומוסיף ומוכיח מדברי הירושלמי (שבועות רפ"ח) שכותב שם שאם הבהמה עומדת ברה"ר בזמן שחשב לגזולה, שהוא פטור לפי כולם והרי לפי ההסבר בפנים (וכפי המובא מבית האוצר) לא אמור להיות חילוק איפה הבהמה עומדת, וע"פ כל זה תובן דעת ב"ש, שהרי לפי הסבר זה זאת לא המחשבה שלו שפועלת על דבר של אחרים על פעולה מעשית שלו, שמשיכה צורית נחשבת משיכה ממש.

14. עיין לעיל שהבאנו ביאורי ראשונים למחלוקתם במשנה זו ועתה אביא ביאור בדרך אפשר.

וספק זה הוא בדרבנן שהרי לפי ב"ה הולכים על הבפועל ובפועל אפשר להשתמש גם לאיסור וגם להיתר אז נאמר לקולא שמותר למכור לו.

והנה ע"פ חילוק זה יובנו דברי ב"ש וב"ה בעוד מחלוקת כדלהלן: בגמ' ע"ז (דף ט"ו ע"ב) וכן בתוספתא שביעית פ"ג מדובר בעניין מכירת שדה ניר בשביעית לחשוד על השמיטה, שגם שם הצדדים דסתמא שדה ניר הרי היא חרושה ועומדת לזריעה, ואמנם יש אפשרות גם להובירה דהיינו לעשותה שדה בור ולא לזרוע אותה, והרי כנ"ל בית שמאי מכריעים לפי היסוד והבכח שעומדת לזריעה ואוסרים וב"ה מכריעים לפי הבפועל ואפשרות המציאותית לעשותם שדה בור, ומתירים¹⁵.

השי"ת יזכנו בברכת השביעית ויקוים בנו גיחומין במצוותיך תמיד ישתעשעון ורצם והחליצם בשובה ונחת יושעון במהרה בימינו אכי"ר.

15. וישנם עוד סוגיות בש"ס שמבוארים באופן זה וכדוגמת הא דאיתא במס' סוטה (דף כ"ד ע"א) דבית שמאי סוברים שטר העומד לגבות כגבוי דמי ובית הלל סוברים שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי, ע"ש.

בענין גיד הנשה למזבח, ועניינים מסתעפים

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א
גאב"ד קוממיות - ירושלים וי"ד קרן השביעית

א.

הצעת הסוגיא ע"פ ביאור הצפנת פענח

איתא בגמרא (חולין דף צ' ע"א) בשיטות רב הונא ורב חסדא, האם מקטירים גיד הנשה של עולה או לא, רב הונא סובר שאין מקטירים, ורב חסדא סובר שמקטירים.

ומבואר בגמ' שם דלרב הונא מתמעט גה"נ למזבח, מהפסוק ביחזקאל (מ"ה, ט"ו) "ממשקה ישראל וגו'"¹ דהדברים האסורים לישראל אסורים גם למזבח, ולכן אליבא דרב הונא נאסר גם גיד הנשה למזבח.

ורב חסדא סובר דהיות ולשון הפסוק הוא "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" למדנו, שהאיסור הוא לישראל ולא למזבח דעל מזבח לא נאמר 'לא יאכל המזבח גיד הנשה' (ע"ש בהמשך הסוגיא מדף צ' ע"ב ואילך).

ובספר צפנת פענח (הלכות מאכלות האסורות פרק ד' הי"ח) מבאר דהיות וגיד הנשה אינו ראוי לאכילה כלל² ו"עץ הוא", אינו בגדר מאכל שנאמר עליו שאי אפשר להקריבו כי אינו ממשקה ישראל, ורק בשעה שיהודי אכלו באיסור אומרת התורה שהגיד נחשב למאכל וכמאכל - הינו אסור, (ועיין בצפנת פענח שהאריך בזה ותמצא נחת).

ולכאורה יל"ע שהרי במס' חולין צ"ב ע"ב כתבה הגמ' דאין בגידים נותן טעם ועץ הוא ורק שהתורה אסרתו ע"ש³. (ועיין בתוס' שם⁴).

והנה בצפנת פענח הנ"ל כתב, דכיון שעל פי תורה יש איסור על אכילת דבר מסוים, אע"פ שע"פ הגדרות מסוימות (ואפי' ע"פ דין) הוא לא נקרא מאכל מ"מ האיסור נותן לו הגדרה של מאכל.

1. וכבגמ' פסחים דף מ"ח ע"א, מנחות דף ה ע"א ותמורה דף כ"ט ע"א ע"ש.

2. עיין ברמב"ם הלכות מאכ"א פ"ח ה"ה שכתב שאינם בכלל בשר.

3. וכן אציין לקול שמחה פרשיות בראשית ונח להרב ר' בונים מפשיסחה זיע"א שכתב בגדרי מאכל שנעשה כתוצאה מזה שיהודי נתן לו חשיבות שנחשב ונעשה ממש לדבר מאכל ע"ש, ועפי"ז מבאר השפת אמת במס' ר"ה דף ל"ב על הקושיא הידועה היכן מצינו עשרה מאמרות והלא היו רק תשעה ע"ש, (ומענין לענין ביאתי לכאורה לנוודע ביהודה תניינא או"ח סי' ג', בע' סוכה ע"ג גמל בסוכה דף כ"ג לשיטות מבוארים במחצה"ש בע' מותר בפ"ך במצוות בכלל ע"ש במחזה"ש תקפ"ו כה"ע ושיטות דפוסקים וכבר כתבתי בכל זה באריכות בגליון פרד"ס התור"ה בקובץ תבונות פרשת נח שנת תשע"ד ע"ש ותמצא נחת).

4. ובפרק כ"ש פסחים דף פג ע"ב ופ"ד ע"א (ודף מ"ז ע"ב).

ב.

יסוד דברי הצפנת פענח בסוגיות אחרות

ולהעיר משער המלך (הל' מאכלות האסורות פ"ח ה"ו) שהובא שם יסוד וסברא דומה באופן מסוים, וכן בכרתי ופלתי סי' ס"ה, שהביאו בהקשר לנאמר ברמב"ם שם שאם הקריב גיד הנשה של עולה לוקה שתיים ואם הקריב גיד הנשה של בהמה טמאה פטור לגמרי, ומבואר שם דבעולה יש דין גה"נ, דכיון שהתורה אסרתו, נתחדשה מציאות של מאכל ע"י החשיבות שהתורה נתנה לו (מצד האיסור).

משא"כ בבהמה טמאה ליכא דין גה"נ שהרי אין בגידין בנותן טעם וליכא אחשביה מטעם איסור גיד (שהרי היא אסורה ועומדת מצד טומאתה), ולכן פטור כיון שהגיד עצמו לא נחשב למאכל ובמילא לא הקריב מאכל אסור ע"ג המזבח.

והעניין בזה מבואר גם בהערות הרשב"א בסוגיא הרשב"א בשיטות הרמב"ם בעניין זה ע"ש, ועיין בכסף משנה שם שמבאר כל העניין.

וכמובן דגדר האחשביה שהבאנו מצפנת פענח בע' גיד הנשה ואופנו, אינו דומה באופן מוחלט לגדר האחשביה שהבאנו משער המלך ופלתי בעניין גה"נ ואופנו⁵ אלא שבאופן כללי ישנם ענינים דומים.

והנה בהיסוד הנלמד מדברי הצפנת פענח, שביאר האופן דאחשביה בגה"נ שהתורה פועלת ליצירת האחשביה, אלא שמבאר שה"אחשביה" המדובר לא גורם לגיד הנשה להיות חפצא של מאכל, אלא שביחס לגברא הישראל שאוכל את גיד הגשה הרי זה נחשב לאכילה של איסור דהיינו שבעלמא זה לא נחשב מאכל ורק לגבי הגברא זה נחשב מאכל.

ואביא בזה יסוד וסברא מדברי המשנה למלך בהלכות מאכלות אסורות (פרק י"ד הל' י"ב), שדומה באופן מסוים לדברים בצפנת פענח, ושוב שכל הני דברים שווים בחלק מהדברים באופן ברור, ובחלקם ישנם ענינים באופנים שונים באופנים מסוימים, והנה כמובן שבהקשר לסברת ושיטת רב הונא ורב חסדא בגה"נ למזבח הנ"ל יתכן שהדברים משתנים.

דהנה איתא במשנה למלך, דהנשבע שלא לאכול לחם, ושלא לאכול עלי קנים וכד', וכרך הלחם בהעלים, לוקה רק על העלים דאחשביה לאכילתם, ומבאר שם במל"מ דאע"פ שהעלים מקבלים גדר מסוים של מאכל מפאת האחשביה שע"י שבועתו (שלכן לוקה עליהם), בכל זאת אין העלים נחשבים חפצא של מאכל שנאמר בו שיהיה ביחס ללחם מין במינו שאינו חוצץ, דהיינו אוכל באוכל (שלכן לא לוקה על הלחם)⁶.

5. שהרי לפי הצפנת פענח זה שהתורה מחשיבה את הגיד לאוכל זה רק לגבי הגברא, שאם יאכל הוא יעבור על איסור, אבל לגבי הקרבה ע"ג המזבח אין זה נחשב מאכל של איסור ולכן יהיה מותר להקריבו, משא"כ לפי שער המלך והפלתי שהחשיבות שהתורה נותנת לגיד הופכת אותו לגמרי לאוכל שלכן אם הקריבו ע"ג המזבח הוא לוקה על זה.

6. וכמבואר במס' סוכה דף ל"ז, ובמס' יומא דף נ"ח ודף ע"ג, ר"ה דף ל"ז, בעו"מ בפוסקים ועיין אבנ"ז או"ח סי' תל"ב,

והנה יסוד זה במשנה למלך שה"אחשביה" גורם לגבי הגברא עצמו להיחשב מאכל ואיננו גורם שבעלמא ייחשב כמאכל, אלא כנ"ל בהבדלים, הרי בזה נמצינו למדים יסוד דומה לדברים דהצפנת פענח הנ"ל שהאחשביה מוגבל לאופנים שונים באופני הפעלת האחשביה ובתוצאות ההלכתיות.

ג.

הבאת מחלוקת נוספת של רב הונא ורב חסדא, וביאורה ע"פ העונג יו"ט

והנה בעזרה"י חשבתי לבאר בהקשר לשיטות רב הונא ורב חסדא במסכת חולין דף צ' הנ"ל בעניין הקטרת גיד הנשה של עולה, ובהקשר לביאור המובא בעניין זה בצפנת פענח הלכות מאכלות אסורות פרק ד' ה"ח וכמובא לעיל.

הנה במס' בבא בתרא דף ל"א ובמס' שבועות דף מ"ז איתא פלוגתא בענין "שתי כיתי עדים המכחישות זה את זה", דשיטת רב הונא דכל כת בפני עצמה יכולה להעיד (כמובן בנושא שלא שייך להכחשתם), ושיטת רב חסדא שהיות ויש בהם ענין מוכחש אינם ראויים להעיד, וכמובן ופשוט שאופן של צירוף עד ועד משתי הכיתות לכו"ע לא מצטרפים (ממנ"פ הרי אחת מהכיתות היא כת שקר ובמילא היא פסולה וא"כ בודאי שאחד מהעדים פסול).

ומבאר בעונג יו"ט סימן ע', דשיטת רב הונא וסברתו שחזקה הוה הנהגה של התהוות ספק, ולא שחזקה הוה הכרעה מבוררת, ורב חסדא סובר שהחזקה הרי היא מבררת ומאמתת להכרעת הדבר המסופק, וע"פ הסבר זו מבוארים שיטות רב הונא ורב חסדא בהתייחסותם לשתי כיתות עדים המכחשים זא"ז, דלרב הונא דהחזקה לא הוה הכרעה מבוררת אלא שממשיכים עם המצב הקיים לפני"ז והרי החזקת כשרות של העדים עדיין קיימת, כי הרי בהכחשה לא מתבטלת החזקה ולכן פוסק שכל כת עדים יכולה להעיד בפני עצמה, בעוד דלשיטתו דרב חסדא שחזקה עניינה שהיא מבררת ומאמתת הענין, הרי בשתי כתות המכחישות אין שום בירור ואימות לחזקת כשרות של כל כיתה מהכיתות מי העדים שבאמת דוברים אמת ולכן לא מעידים אפילו בפני עצמן, וכמובן דאליבא דכו"ע אחד מכיתה זו ואחד מכיתה השנייה שהם לא מעידים שהרי ברור שאחד מהם דובר שקר שהרי מכחישים אחד את השני⁷.

ונראה לי לבאר ע"פ היסוד והסברא שבעו"ט הנ"ל גם הדברים שבפלתי (סי' ק"י סקי"ג), לגבי מקרה של אטליז שבעליו שחט בהמה בבוקר ובשעות הבוקר מכר חלק גדול מהבהמה לאדם אחד ואז בשעות הצהריים מכר עוד חלק נכבד מאותה בהמה לאדם שני (ומכיוון שהחתיכות גדולות אין להם דין ביטול - שהם בגדר קבוע מדרבנן), ובין הקניה הראשונה לשנייה נמצא בשר טרף באטליז ואין

ויו"ד סי' רס"ו בביאורים ברמב"ן ר"ה, ועוד סוגיות בש"ס וברא"ש, בגדרי מין במינו באו"ח ובגדרי נגיעה וכמובן מביאורים בדברי ראשונים רבותא.

7. ובעונג יום טוב שם, מבאר גם בסכרות ויסודות אלו, שיטות ראשונים בע' אי מחזיקין מאסור לאיסור, עיין רשב"א מס' יבמות דף ל' ומס' חולין דף ט', תוס' ביצה דף כ"ה, שב שמעתתא שמעתא ה', שענ"ז דהחזקה מאיסור לאיסור מבואר ג"כ שם בעו"ט אי חזקה הנהגה או בירור, וכמובן דלהנהגה מחזיקין, ולבירור לא מחזיקין, ע"ש.

ידוע האם זה חלק מהבהמה שממנה מכר לקונים האלו ולכן החלק שנמכר לאחר התעוררות הספק נפסל מדין טריפה ולא בטל ברוב בהמות שנמצאות באטליו, ויש בזה דיון בפוסקים, האם שייך לחלק ולומר שהחתיכה שיצאה מהאטליו לפני התערבות הספק כשירה, אפילו שהחתיכה שנמכרה בהמשך כן נאסרה או שלא שייך לחלק ביניהם.

ד.

תוספת ביאור בסוגייתנו ע"פ דברי העונג יו"ט הנ"ל

ולפי מה שכתבתי לעיל הרי שע"פ הדברים בעוי"ט שמבאר בהקשר לחזקה אי הוה הנהגה או בירור, לגבי חזקת כשרות דעדויות ובעניין אי מחזיקין מאיסור לאיסור, עפי"ז חשבתי וכיוונתי גם לבאר בהקשר הדברים שבפלתי שם לגבי רוב, שבאופן שבאותה בהמה מתעוררים שני אופני התייחסות לרוב, הרי שאם נאמר ש"רוב" היינו הנהגה, הרי ששייך שתי הכרעות באותה בהמה, כלומר שייך לומר על החלק הראשון שהוא כשר ועל החלק השני שהוא טרף כי אני הולך לפי המצב העכשווי, משא"כ אם נאמר שחזקה זה בירור שאז א"א לחלק בין שני החלקים, כי יש מצב אחד אמיתי.

והנה לכאורה ע"פ הסבר העונג יו"ט במחלוקת רב הונא ורב חסדא בעניין "שתי כיתות עדים המכחישות זו את זו" נוסף הסבר בענייננו לגבי מחלוקתם בדין הקרבת גיד הנשה ע"ג המזבח.

מההסבר הנ"ל של העונג יו"ט יוצא שהחקירה היא, האם חזקה היא הנהגה - שאז מסתכלים על מצב ההתנהלות בעולם או שחזקה היא בירור - שבודקים מה זה באמת גיד הנשה, ולכן אפשר לומר שרב הונא שאוסר להקריב גיד הנשה ע"ג המזבח סובר שחזקה זה הנהגה, ובמילא כשאנו מסתכלים על ההתייחסות לגיד בעולם אנו מוצאים שהגיד נחשב מצד התורה כאוכל שאסור לאוכלו, ובמילא אומר רב הונא שלומדים מהפוסק "משקה ישראל" שאסור להקריבו ע"ג המזבח כי הוא נחשב מהדברים שאסורים באכילה ליהודי.

משא"כ רב חסדא סובר שחזקה זה בירור, דהיינו שמבררים את מציאותו העצמית של הגיד ולא מסתכלים על הנהגה בעולם ומכיוון שכך פסק שמותר להקריבו ע"ג המזבח כי הרי בפועל גיד הנשה זה לא דבר הראוי למאכל, וא"כ הוא לא בגדר אוכל והרי כל הבעיה להקריב ע"ג המזבח זה רק אוכל שאסור ליהודי (ומה שהתורה נתנה לו חשיבות של אוכל שלכן אסור לאוכלו זה רק לגבי איסור אכילה ולא לכל העניינים כגון הקרבה ע"ג המזבח)⁸.

8. ועוד יש לדמות ענין זה דהנהגה כללית ובירור מפורט, בעוד אופני הכרעות הלכתיות ובהתאמת שיטות רב הונא ורב חסדא ביסודות וסברות בעניינים הדומים באופנים מסוימים ומתבארים ביסודות וסברות אילו, ולפי כל זאת חשבתי לבאר בתוספת ביאור, הדברים שבצפנת פענח המאכא"ס פ"ד ח"ח בענייני גה"נ למזבח המובאים ומתבארים במאמר אלו. שלעצם היסוד והמהלך של התדמות מילתא למילתא כידוע שיש רבות בגמרא, ראשונים ובהפוסקים בהקשר להתדמות טהרה במקוה, לפרת והתרת נדרים, עיין בגמ' נדרים דפים ע"ה ע"ו ברא"ש פוסק' ומפרשים, ועיין גם בגדרי ההתדמות בקרן אורה שם ובחזון יחזקאל בתוספתא נדרים פ"ו ה"ו עשו"ש.

בסוגיית "מצא פירות מפוזרין"

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין
 הת' השליח יוסף יצחק שי' מנדלסון
 תלמידים בישיבה

א.

הצעת הסוגיא ד"מצא פירות מפוזרין"

במשנה הראשונה בפרק אלו מציאות¹ נאמר, שאדם ש"מצא פירות (-חטים) מפוזרין . . הרי אלו שלו". רב עוקבא בר חמא מעמיד את המשנה, כשהפירות נמצאו מפוזרים קב בארבע אמות במכונשתא דבי דרי (-בשעת אסיפת הגרנות וכאן דשן בעליהן ונשאו את העיקר ונתרו אלו. רש"י). והוי של מוצאן כיון "דנפיש טרחייהו (טורח קיבוצן מרובה), לא טרח איניש ולא הדר אתי ושקיל להו (לא יטרח בעלם לשוב לקחתם, ולכן) - אפקורי מפקר להו".

נמצא שהמשנה מדברת רק על אדם שהשאיר קב חטים בארבע אמות, אך לא מפורט מה יהיה הדין כאשר יש שינוי בכמות (יותר/פחות מקב, יותר/פחות מארבע אמות) או באיכות (לא קב של חטים אלא דבר אחר). ואכן לאחמ"כ מביאה הגמ' מספר ספיקות:

"בעי רבי ירמיה: חצי קב בשתי אמות, מהו. קב בארבע אמות טעמא מאי (מהו הטעם ש"אפקורי מפקר להו"), משום דנפיש טרחייהו, חצי קב בשתי אמות כיון דלא נפיש טרחייהו - לא מפקר להו. או דלמא (הטעם שמפקיר קב בארבע אמות הינו) משום דלא חשיבי, וחצי² קב בשתי אמות כיון דלא חשיבי - מפקר להו.

קביים בשמונה אמות, מהו. קב בארבע אמות טעמא מאי (מהו הטעם ש"אפקורי מפקר להו"), משום דנפיש טרחייהו, וכ"ש קביים בשמונה אמות כיון דנפישא טרחייהו טפי - מפקר להו. או דלמא (הטעם שמפקיר קב בארבע אמות הינו) משום דלא חשיבי, וקביים בשמונה אמות כיון דחשיבי - לא מפקר להו.

קב שומשמין (דקין מאד ויש טורח בקיבוצן יותר מחטין אבל דמיהן יקרין. רש"י) בארבע אמות, מהו. קב בארבע אמות טעמא מאי (מהו הטעם ש"אפקורי מפקר להו"), משום דלא חשיבי, ושומשמין כיון דחשיבי - לא מפקר להו. או דלמא (הטעם שמפקיר קב בארבע אמות הינו) משום דנפיש טרחייהו, וכ"ש שומשמין כיון דנפיש טרחייהו טפי - מפקר להו.

1. בבא מציעא כא, א.

2. המהרש"ל הגיה "וכל שכן חצי קב" (גליון). וראה לקמן סוף אות ב'.

קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות (תמרים ורמונין גסים הן ואין טורח בקבוצן. רש"י), מהו. קב בארבע אמות טעמא מאי (מהו הטעם ש"אפקורי מפקר להו"), משום דלא חשיבי, קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות נמי כיון דלא חשיבי - מפקר להו. או דלמא (הטעם שמפקיר קב בארבע אמות הינו) משום דנפישא טרחייהו, וקב תמרי בארבע אמות וקב רמוני בארבע אמות כיון דלא נפיש טרחייהו - לא מפקר להו.

מאי (מהו הדין בכל ספיקות אלו), תיקו".

נמצא שד' ספיקות אלו, ניתן לחלקם באופן כללי לב' סוגים:

1. דבר שיש בו פחות טרחה מקב בארבע אמות - שזהו סיבה לא להפקירו, אך לאידך יש בו פחות חשיבות מקב בארבע אמות - שזהו סיבה להפקירו (באופן זה נכללים הספיקות ד"חצי קב בשתי אמות" ו"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות").

2. דבר שיש בו יותר טרחה מקב בארבע אמות - שזהו סיבה להפקירו, אך לאידך יש בו יותר חשיבות מקב בארבע אמות - שזהו סיבה לא להפקירו (באופן זה נכללים הספיקות ד"קביים בשמונה אמות" ו"קב שומשמין בארבע אמות").

ב.

כמה דיוקים בדברי רבי ירמיה

ויש להקשות בדברי רבי ירמיה כמה דיוקים, ומהם:

א. סדר הספיקות המופיעים בגמ' ("חצי קב בשתי אמות", "קביים בשמונה אמות", "קב שומשמין בארבע אמות", "קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות"), הינו טעון ביאור:

דהרי הספיקות ד"חצי קב בשתי אמות" ו"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות", הינם בעלי אותה משמעות. וכן הספיקות ד"קביים בשמונה אמות" ו"קב שומשמין בארבע אמות", הינם בעלי אותה משמעות (כנ"ל בסוף האות הקודמת).

וא"כ קשה מדוע מופיע תחילה הספק ד"חצי קב בשתי אמות", ורק לבסוף הספק ד"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות"? דממה נפשך: או שימנה את שניהם יחדיו. או שיכתוב את הספק ד"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות" לפני הספק ד"קב שומשמין בארבע אמות", דאז אתי שפיר שמביא תחילה ב' ספיקות מב' סוגים שונים (אך דומים בזה ששניהם מדברים אודות חיטים, וחלוקים רק בכמות החיטים וכמות מקום הפיזור), ולאחמ"כ ב' ספיקות נוספים מב' סוגים שונים (אך דומים בזה ששניהם קב בארבע אמות, וחלוקים רק באיכות).

ב. קשה, דבב' הספיקות הראשונים שונה הגמ' בתחילה את הצד בספק לפיו - הטורח הוא הסיבה העיקרית לזה שאדם מפקיר קב בארבע אמות, ולאחמ"כ את הצד שהעדר החשיבות הוא הסיבה העיקרית. משא"כ בב' הספיקות האחרונים שונה הגמ' בתחילה את הצד בספק לפיו - העדר החשיבות

הוא הסיבה העיקרית לזה שאדם מפקיר קב בארבע אמות הפקר, ולאחמ"כ את הצד שהטורח הוא הסיבה העיקרית.

ג. עוד יש לדייק, דבספק השני גבי "קביים בשמונה אמות" - נקטה הגמ' דאם קב בארבע אמות טעמא משום דנפיש טרחייהו, א"כ "וכל שכן קביים בשמונה אמות כיון דנפישא טרחייהו טפי - מפקר להו", והיינו שקביים בשמונה אמות יש בהם יותר טורח מקב בארבע אמות. וכן בספק השלישי גבי "קב שומשמין בארבע אמות", אמרה הגמ' "וכל שכן שומשמין כיון דנפיש טרחייהו טפי - מפקר להו". משא"כ בספק הראשון גבי "חצי קב בשני אמות" - נקטה הגמ' דאם קב בארבע אמות טעמא משום דלא חשיבי, א"כ "וחצי קב בשתי אמות כיון דלא חשיבי מפקר להו", ולא אמרה דכל שכן חצי קב שהינו פחות חשוב מקב - הוי הפקר. וכן בספק האחרון גבי "קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות", אמרה הגמ' "קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות נמי כיון דלא חשיבי - מפקר להו", ולא ציינה שקב תמרי ורמוני הוא פחות חשוב מקב חיתין בארבע אמות.

והנה אכן בדברי הגמ' בספק הראשון - "או דלמא משום דלא חשיבי, וחצי קב בשתי אמות כיון דלא חשיבי - מפקר להו", הגיה המהרש"ל "דלא חשיבי, וכל שכן חצי קב". וצ"ב מדוע לא הגיה כן גם בספק ד"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות"³?

ג.

קושיתו של הרשב"א וב' התירוצים שתירץ

ויש לתרץ כל הנ"ל, בהקדים דברי הרשב"א שהקשה בסוגיין⁴, וז"ל: "תמיהא לי כל הנני למה לי? הא עיקר בעיא לכולהו, אינו אלא אי טעמא משום דנפיש טרחיה, או משום דלא חשיבי. ואי פשטת חדא מינייהו - אפשריטו להו כולהו, וכרוכלא ליבעי וליזל?⁵!"

פירוש, מדוע מנתה הגמ' את כל הספיקות הללו שנראים כמיותרים, דהרי משמעות כולם היא הספק מה הסיבה העיקרית לכך שאדם מפקיר "קב בארבע אמות": או משום הטרחה המרובה או משום דהקב לא חשוב אצלו, וא"כ די בדוגמא אחת.

ותירץ ב' תירוצים:

3. ומוכרח לומר שהם חשובים פחות - כי אם הם שווים כמו קב חטים, אין מקום להסתפק, דפשיטא שלא מפקירם. דהרי ספקו של רבי ירמיה אינו האם מסתכלים רק על החשיבות או רק על הטרחה, אלא על החשיבות ביחס לטרחה, ובוהו הוא מסתפק מה העיקר.

4. כא, א ד"ה קב שומשמין.

5. "כסוחר זה שמונה מעותיו" (רש"י ערכין כג, ב ד"ה כרוכלא ליחשוב וליזל).

א. "ויש לומר דלאו כולהו בחד בי מדרשא איתמרו אלא כל חד וחד בעי חדא מינייהו בי מדרשיה ואתא רב אשי וסדר כולהו הכא, והרבה כיוצא בהן בגמרא". דהיינו שאכן הד' ספיקות הינם מיותרים ודי בדוגמא אחת, אלא שכל אחד מהם נאמר בבית המדרש אחר, ורב אשי סידר את כולם יחד כאן.

ב. אכן יש צריכותא וחידוש בספיקות אחד על השני - "אפשר דאיכא קצת טעמא [בחדא] דליכא באידך: ואפי' תמצא לומר דטעמא (שמפקיר קב בארבע אמות, הינו) משום דלא חשיבי, וקב שומשמי חשיבי, אפי' כיון דאיכא טרחא יתרה - אפקורי מפקר להו. או דלמא כלה מלתא בחשיבותא תליא, וכיון דחשיבי - אע"ג דאיכא טרחא יתירה - לא מפקר להו. וקב תמרי ורמוני, אע"ג דלא חשיבי, כיון דליכא טרחא אלא מעט - לא מפקר להו. או דלמא כלה בחשיבותא תליא, וכיון דלא חשיבי - אפי' ליכא אלא טרחא זוטרת - מפקר להו".

פירוש, יש חידוש בב' הספיקות האחרונים, על ב' הספיקות הראשונים. שגם את"ל בב' הספיקות הראשונים, שהסיבה שאדם מפקיר קב בארבע אמות זהו מפני "דלא חשיבי" (וממילא בחצי קב הוא מפקיר, ובקביים אינו מפקיר), ניתן להסתפק בב' הספיקות האחרונים.

דהרי ב"קב שומשמיין בארבע אמות" יש מאוד הרבה טרחה, וא"כ ניתן לומר שאע"פ שהולכים אחרי החשיבות - הטרחה תשפיע, והאדם יפקירו. וכן ב"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות" יש ממש מעט טרחה, וא"כ ניתן לומר שאע"פ שהולכים אחרי החשיבות - הטרחה תשפיע, והאדם לא יפקירו⁶.

ד.

ביאור כל הנ"ל ע"פ תירוצו השני של הרשב"א

ונראה דלפי תירוצו השני של הרשב"א, מתורצים כל הדיוקים הנ"ל (אות ב):

א. מובן מדוע יש לכתוב יחדיו את הספיקות ד"חצי קב בשתי אמות" ו"קביים בשמונה אמות", כיון ששניהם אותו סוג של ספיקות - האם הסיבה שאדם מפקיר קב בארבע אמות זהו "משום דנפיש טרחיהו" או "משום דלא חשיבי".

וכן מובן מדוע יש לכתוב יחדיו את הספיקות ד"קב שומשמיין בארבע אמות" ו"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות", כיון ששניהם אותו סוג של ספיקות - דגם את"ל שהסיבה שאדם מפקיר קב בארבע אמות זהו "משום דלא חשיבי", ניתן להסתפק האם הטרחה משפיעה (כנ"ל).

6. להעיר ג' דיוקים ברשב"א: א. הוא מהפך את סדר הגמ' בצדדי הספק. ב. לכאורה לא מתורץ היטב מדוע צריך ארבעה מקרים ולא מספיק שנים - אחד מהראשונים ואחד מהאחרונים. ג. לפי הסבר הרשב"א, בשני הצדדים בב' הספיקות האחרונים, אנחנו סוברים שהסיבה שאדם מפקיר קב בארבע אמות זהו מפני העדר החשיבות. וזה שנאמר בגמ' "או דלמא משום דנפישא טרחיהו", לא הכוונה שהסיבה שאדם מפקיר זהו רק "משום דנפישא טרחיהו" - אלא הכוונה היא שזהו גם "משום דנפישא טרחיהו".

ובב' ספיקות אלו גופא, מובן הסיבה שהספק ד"קב שומשמין בארבע אמות" מופיע תחילה – כיון שישנו עניין להסמיך ספק זה לספק ד"קביים בשמונה אמות", כדי לחדד יותר שגם במקרה הדומה לו (שישנו יותר טורח ויותר חשיבות) – ניתן להסתפק.

ב. דרכה של הגמ' בספיקות היא להביא בצד הראשון את הדבר הפשוט יותר, ולאחמ"כ (ב"א או דלמא") את הדבר המחודש⁷. ועל כן אתי שפיר הא דבב' הספיקות האחרונים הגמ' מביאה קודם את הצד שהעדר החשיבות הוא העיקר, ורק לאחמ"כ את הצד שהטרחת היא העיקר – כיון שצד זה הוא המחודש, שאע"ג שבספיקות הראשונים אמרנו שהולכים אחרי החשיבות – בב' הספיקות האחרונים הטרחת (שיש הרבה יותר טרחת או להיפך) גוברת⁸.

ג. מובן היטב מדוע בספק ד"קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות", בצד שהעדר החשיבות הוא העיקר (-הצד הראשון) – לא נאמר כל שכן שקב תמרי ורמוני מפקירם, דאע"ג שאכן הם חשובים פחות, אין נוגע להזכיר זאת כאן – כי הרי בספיקות אלו החידוש הוא שגם אם הולכים אחרי החשיבות – ניתן להסתפק. וא"כ הצד הזה (-הצד הראשון) הוא הצד הפשוט כבר – שהולכים אחרי החשיבות תמיד – ולא בשביל צד זה הובא ספק זה שוב אלא צד זה הינו בדיוק כמו הצד השני בספק ד"חצי קב בשתי אמות" – ושם אכן המהרש"ל מגיה "כל שכן" (כנ"ל), ואין צורך להגיה זאת גם כאן. והחידוש כאן הוא הצד השני, כדלעיל.

7. ראה לדוגמא שבת צא, א.

8. וזה שבב' הספיקות הראשונים הצדדים הפוכים – כי בהם אין הבדל בסדר. ואדרבה, עדיף שהם יהיו שונים מהב' האחרונים – כדי להדגיש את החידוש שבספיקות האחרונים.

ביאור שיטת רש"י בסוגיית תקפו כהן

הת' השליח שלום דובער שי' גרב
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

במשנה בריש מסכת בבא מציעא נאמר שכאשר שנים או חזין בטלית ומתווכחים למי היא שייכת, הדין הוא שחולקים בשבועה.

ובדף ו' ע"א הגמ' מביאה ספק: "בעי ר' זירא, תקפה אחד בפנינו (לפני שהם נשבעו¹), מהו. היכי דמי, אי דשתיק – אודויי אודי ליה (ופשוט שלא נוציא מידי התוקף), ואי דקא צווח – מאי הוה ליה למעבד (ופשוט שנוציא מידו ונחזיר את המצב לקדמותו). לא צריכא, דשתיק מעיקרא והדר צווח. מאי, מדאשתיק אודויי אודי ליה (ולא נוציא מידי התוקף). או דלמא, כיון דקא צווח השתא, איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא – סבר הא קא חזו ליה רבנן (וסיבת שתיקתו הינה שסמך על רבנן – בי"ד – שיעשו משהו, והראיה שכאשר הם לא עשו כלום – הוא צווח. וא"כ נחזיר את המצב לקדמותו").

נמצא שספקו של ר' זירא הינו ספק בדעת בני אדם – ספק מציאותי (-מה היתה המציאות), ולא ספק דיני.

בהמשך, הגמ' מביאה ספק נוסף (הבנוי על ספיקו של ר' זירא): "אם תמצי לומר, תקפה אחד בפנינו (והלה שתק ולבסוף צווח) מוציאין אותה מידו (דשתיקת הנתקף אינה נחשבת הודאה, פשוט ש) הקדישה (בלא תקפה²). והלה שתק ולבסוף צווח³) – אינה מקודשת (דלא אלים הקדישה מתקפה. רש"י). אם תמצי לומר, תקפה אחד בפנינו (והלה שתק ולבסוף צווח) אין מוציאין אותה מידו (דשתיקת הנתקף נחשבת הודאה), הקדישה בלא תקפה, מהו. כיון דאמר מר, אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי – כמאן דתקפה דמי (וההקדש יחול). או דלמא, השתא מיהא הא לא תקפה, וכתיב⁴ ואיש כי יקדיש את ביתו קדש וגו', מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו (וא"כ ההקדש לא חל, ונשאר הדבר כמקודם)".

1. רש"י ד"ה תקפה אחד.

2. רש"י.

3. תוד"ה הקדישה (תוס' מדבר על ה"אם תמצי לומר" הבא, אך בפשטות ה"ה כאן). ובפשטות זהו שיטת רש"י - ראה לקמן אות ה'.

4. ויקרא כז, יד.

כלומר, ספק הגמ' הוא מה הדין כאשר אחד מהם הקדיש בלי לתקוף.
להצד (בספק הקודם) שתקיפה אינה מועילה – פשיטא שגם הקדש לא מועיל. אך להצד שתקיפה מועילה – הגמ' מסתפקת האם גם הקדש מועיל או שלא.

ובפשטות הביאור בספק זה הינו כך (ונראה שזהו כוונת תוד"ה הקדישה):
כדי להקדיש דבר צריך שזה יהיה "ברשותו". וכאן בשנים אוחזין בטלית אין זה כלל "ברשותו", וא"כ פשיטא שההקדש לא אמור לחול.

אך יש צד לומר (הצד הא' בגמ') שכאשר אדם עושה מעשה שמורה על בעלות – למרות שבפועל אין בו תוכן – הבעלים צריכים למחות [דוהו הרגש המתבקש]. ובנדו"ד, כאשר אחד מהם הקדיש – שזה מעשה בעלות – השני נדרש למחות בו, וא"כ כאשר הוא שותק, שתיקתו הודאה שזה של זה ש'הקדיש'. ונמצא שבשתיקתו הוא גורם שזה יהיה ברשותו – וממילא ההקדש יחול.

ולעומת זאת הצד הב' בגמ' הינו, שמעשה שאין בו תוכן, אע"פ שזה מעשה המורה על בעלות – אינו מעורר אצל הבעלים צורך למחות. וא"כ אין שתיקתו הודאה.

נמצא שגם ספק זה הינו ספק בדעת בני אדם – ספק מציאותי (-מה היתה המציאות) ולא ספק דיני.

[בהמשך, הגמ' מביאה מעשה ב'מסותא' (-מרחץ) שרבו עליו שנים ואחד מהם הקדישה. וגם במעשה זה קיים הספק הנ"ל:

אם המסותא היא מטלטלין ואוחזין בה שניהם – הדין הוא יחלוקו (כמו בטלית). וא"כ, כאשר הלה שתק ולבסוף צווח – שייך כאן הספק הנ"ל בדיוק כמו בטלית.

ואם המסותא היא קרקע (כמו שאומרת הגמ' במסקנת הסוגיא) או שהיא מטלטלין אך אין אוחזין בה – הדין הוא כל דאלים גבר. וא"כ, אין זה ממש כמו בטלית, כי כאן להצד שהקדש מועיל כמו תקיפה – ההקדש יחול גם בלי שתיקת השני (כי בשביל כל דאלים גבר לא נדרש הודאה מהשני). אך שמא גם כאן שייך הספק הנ"ל – האם מעשה הקדש חשוב כמו מעשה תקיפה, הן לענין ההודאה והן לענין כל דאלים גבר].

בדף ז' ע"א הגמ' פושטת את הספק: "מאי הוי עלה דמסותא. ת"ש, דא"ר חייא בר אבין, הוה עובדא בי רב חסדא ורב חסדא בי רב הונא, ופשטה מהא דאמר רב נחמן, כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינין הקדישו אינו קדוש (וגם במסותא אינו יכול להוציאו בדיינין, ומוכח שהקדש לא מועיל – וה"ה לספק בטלית, ש"הקדישה בלא תקפה" אינה מקודשת). הא יכול להוציאו בדיינין הקדישו קדוש אע"ג דלא אפקיה, והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתיימשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו, זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו. מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן, במסותא מקרקעי עסקינן, דכי יכול להוציאה בדיינין ברשותיה קיימא".

ב. קושיא במהלך הסוגיא

וצריך ביאור:

א. לפי הנ"ל שספק הגמ' ב"הקדישה בלא תקפה" הינו ספק מציאותי (-האם השתיקה על מעשה ההקדש נחשבת הודאה), לא נוגע לומר בספק את הדין של "ביתו ברשותו".

דאין זה עיקר הספק, אלא דבר שיוצא מהספק: אם היה הודאה - ממילא זה נעשה ברשותו, ואם לא היה הודאה - ממילא אי"ז ברשותו.

וא"כ לא מובן מדוע מוסיפה הגמ' (לאלו שגורסים זאת⁵) בצד השני של הספק - את הדין של אינו ברשותו⁶.

ב. לא מובן כיצד ההקדש חל לצד הא' בספק הגמ' ב"הקדישה בלא תקפה". דנכון אמנם שהשתיקה נחשבת הודאה - אך מעשה ההקדש נעשה לפני ההודאה, וא"כ בשעת ההקדש לא היה זה אצלו.

ג. במהלך הסוגיא⁷ רב המנונא מביא ראייה מהמשנה ד"ספק בכורות" (בשביל לפשוט את הספק במסותא - שהוא ע"ד הספק ב"הקדישה בלא תקפה"):

"א"ל רב המנונא (לרבה שהעלה לפניו את הספק במסותא) מתני' היא. ספק בכורות, אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה, בין טהורים בין טמאים - המוציא מחבירו עליו הראיה (ואין מוציאין את הבכור מידי המוחזק. ובפשטות דין זה הוא גם כאשר הכהן תקפה מידי ישראל וכעת הוא המוחזק⁸). ותני עלה (בברייתא, שהספק בכורות), אסורים בגיזה ובעבודה (גם כאשר זה בידי ישראל - כדין ודאי בכור). והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו (-תקיפה מועילה), דקתני המע"ה ("המוציא" משמע בין כהן בין ישראל⁹), וכי לא תקפו - אסורין בגיזה ובעבודה (רב המנונא סובר שקדושת הבכור נובעת מהיותו ממון כהן - שע"ז נחשב שהכהן הקדישו, וא"כ נמצא שכבר כעת זה נחשב שהכהן הקדיש כביכול את הבכור, ולכן יש לזה דין של בכור. וא"כ מוכח שלמ"ד שתקיפה מועילה - גם הקדש מועיל)¹⁰.

5. ונראה שכך היא שיטת רש"י - ראה לקמן הערה 11.

6. ובפשטות היה ניתן לתרץ שהגמ' מוסיפה זאת כדי להסביר מדוע אין השתיקה הודאה. אך מאריכות לשון הגמ' כן נראה דהוי חלק מן הספק עצמו.

7. 1, ב.

8. רש"י ד"ה המוציא מחבירו כו'.

9. רש"י.

10. טהרות פ"ד מי"ב. נדרים יט, א.

לפי הנ"ל שספק הגמ' ב"הקדישה בלא תקפה" [וכן במסותא] הינו ספק מציאותי (-האם השתיקה על מעשה ההקדש נחשבת הודאה), לא מובן ראיית רב המנונא. דהרי שם כאשר הכהן לא תקף - לא היה "שתק וצווח", וא"כ לא ניתן להוכיח ששתיקה על מעשה הקדש נחשבת הודאה¹¹.

ד. צ"ב מדוע רש"י לא מבאר כ"כ את צדדי הספק, דמזה משמע שהביאור הוא בפשטות דברי הגמ'.

ג.

ביאור הר"ן ודחיית ביאור זה בשיטת רש"י

והנה, הר"ן פירש את הבעיה "תקפה אחד בפנינו", שודאי פשיטא לן דמצד אחד איכא למיתלה בהודאה, ומצד שני איכא למימר דלאו הודאה היא. אלא הא דקמיבעיא לן הכא הוא, דכיון דטלית זו מתחילה בספק זה היתה עומדת, שלא היינו יודעים של מי היא, אם כן, אף ספק הודאה מהני להעמידה ברשות זה שתקפה, או דלמא, טלית זו אף מתחילה לא היתה עומדת בספק, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ומאי דתפיס האי דידיה הוא, לכן אין ספק הודאה מוציא מידי ודאי. והיינו, שהבעיה היא אם תפיסתם תפיסת ודאי היא, ולא יועיל ספק הודאה להוציא מידי תפיסא, או שתפיסתם תפיסת ספק היא, ויועיל ספק הודאה. ומבואר מדבריו, שבצווח מיד לא תועיל תפיסה, אף אם כל אחד נחשב למוחזק בכולה, שאז חולקים מכח ספק.

ועפ"ז ביאר הר"ן בעית הגמ' ד"הקדישה בלא תקפה", ד"איכא לספוקי בהקדישה כי לא תקפה מאי, ואפילו לא שתק חבירו אלא צווח, דכיון דממונן זה בספק של שניהם הוא עומד, ועדיין יש לכל אחד ואחד איזה דין אפילו בחצי האחר, ואפילו ספק הודאה זו מהני ליה. ודוקא לגבי הדיוט לא מפקינן מרשות התופס, לפי שאין כחו חל ברשות חבירו, דמחוסר תקיפה ומסירה, אבל רשות גבוה, בכל מקום הוא חייל ולא מחסרא ביה מסירה. וכיון שממונן זה בספק הוא עומד, חייל עליה הקדש מספיקא לענין איסורא, דכמאן דתקפה בדינא להדיוט דמי. או דילמא, כיון דהשתא מיהא לא תקפה ואינה שלו לשום דבר, אף לענין הקדש אינה מקודשת מכחו. ומבואר מדברי הר"ן, שבעית הגמ' בהקדישה בלא תקפה, מדברת אם צווח מתחילה ועד סוף, אף שבטלית הדיון הוא דוקא אם שתק ולבסוף צווח, אבל צווח מתחילה לא מועיל. מכל מקום בהקדש, אפשר שיועיל אף בצווח מעיקרא, כיון שאם היה תוקפו, והלה היה שותק ולבסוף צווח היתה שלו, ש"מ שגם קודם שתוקפו היא קצת ברשותו, וממילא יכול להקדישה אף בלא תקפה, שעדיין נחשב ברשותו ואף שלו, שהרי יש לו דין מוחזק בכולה. או דילמא, שצריך שיהא ממש ברשותו.

וכן היא הבעיה גם במסותא. וע"ז מביאה הגמ' ראי' מספק בכור, שהדין שם שאם תקפה אין מוציאין, ושמע מינה שגם קודם שתקפה היא קצת ברשותו, ובכ"ז אסורין בגיזה ועבודה, הרי שהקדישו הקדש.

11. וגם את"ל כדברי הריטב"א שכאן זה נחשב שתיקה בע"כ - אין ראייה מכאן לספק ב"הקדישה בלא תקפה", כפי שיתבאר לקמן.

אך אין נראה לומר ביאור זה בשיטת רש"י¹², כי א. לא נזכר בדבריו כלל ע"ד דברי הר"ן. ב. עוד קשה ועיקר, דהנה רש"י ותוס' נחלקו בעיקר דינא דיחלוקו במשנתנו, דהתוס' לעיל (ב, א ד"ה ויחלוקו) כתבו דחשיב כאילו יש לכל אחד בודאי חצי, וא"כ החלוקה מטעם ודאי, והיינו כהצד השני שנקט רבינו דאנן סהדי מחשיבו כדין ודאי. אולם רש"י לקמן (ח, א בד"ה ממשנה) כתב דהחלוקה היא מדין ממון המוטל בספק חולקין, והיינו דפשיטא ליה כהצד הראשון שנקט הר"ן, ובודאי דלשיטתנו, בזה לא נסתפקה הגמ' כלל.

ד.

הקדמת דברי הרשב"א

וי"ל הביאור בכל הנ"ל, ובהקדים:

הרשב"א¹³ מקשה, מדוע למסקנא, הגמ' פושטת את הספק מדברי רב נחמן, ולא מדברי רבי יוחנן. דהרי בדברי רבי יוחנן מדובר במקרה שלא רק דאם תקפה אין מוציאין מידו, אלא אפי' יכול להוציא בדיינים, ובכל זאת הקדישה אינה מקודשת (ומזה שלא פירט משמע שמדבר גם אם הלה שתק אחרי שהקדיש).

ומתרץ, שהספק של הגמ' הוא דווקא כאשר שניהם תפוסים ורבים על החפץ קודם לכן, ולכן מביאים ראיה דווקא מדברי רב נחמן שמדבר ב"מקרקעי" שזה חשיב ברשותו, משא"כ בדברי רבי יוחנן מדובר שאינו תפוס בחפץ.

ביאור הענין:

כאשר אחד מחזיק חפץ והשני חוטף ממנו בפנינו - פשיטא שמוציאין מידו אע"פ שהלה שתק ואח"כ צוות. וכל הספק של רבי זירא (בתחילת הגמ') זה רק כאשר שניהם תפוסים, ואז תפיסתם גורמת לכ"א מהם שייכות לדבר ולכן יש לו זכות לחטוף ולברר שחפץ זה אכן שלו [והרשב"א מוסיף שזכות זו גורמת לכך שגם עכשיו - לפני שתקף או הקדיש - נחשב זה "ברשותו קצת"¹⁴, ולכן יכול להקדיש¹⁵].

ולפ"ז מוכרחים לומר שבשאר כל המקרים שבגמ', גם מדובר כאשר יש תפיסה.

12. ועיין בשיעור הגר"י גולדברג שליט"א בהרחבת הביאור וכו' בספר "פלפולא דאורייתא" ח"א ע' 101 ואילך.

13. ו, א. בד"ה ואם תמצא לומר.

14. לשון הרשב"א שם. ועד"ז כתב בריטב"א הישנים על אתר.

15. וצ"ב דהרי גם במקרה של רבי יוחנן - יש לו זכות תקיפה (ראה שו"ע אדה"ז חושן משפט הל' גולה ופקדון סעי' כח) למרות שאינו תפוס, וא"כ מדוע אי"ז חשיב ברשותו. וי"ל החילוק, ששם אין לו זכות בחפצא אלא בגברא, שיש דין שכל הנכסים של האדם - נחזיר אותם אליו. משא"כ כאן - יש לו זכות מצד החפץ עצמו.

[ובביאור מדוע ב"ספק בכורות" יש לכהן תפיסה - מבאר הרשב"א שגם רב המנונא מסכים ליסוד שבככור זה "קדושה הבאה מאליה", אלא שסובר שה"מאליה" רק גורם לזה שהכהן יחשב תפוס, אך הקדושה בפועל נובעת רק מהיות הבכור ממונו וברשותו של הכהן].

ה.

לפ"ז ביאור בספק הגמ' והמשך מהלך הסוגיא – לשיטת רש"י

ונראה לבאר את שיטת רש"י בגמ' ע"פ¹⁶ יסוד דברי הרשב"א:

מדברי הרשב"א נמצא, שכאשר יש לאחד זכות תקיפה בחפץ (ע"י זה שהוא תופס בו) – זה נחשב "ברשותו קצת". וי"ל הביאור בזה ע"פ דברי הקובץ שעורים¹⁷ בדעת בעל המאור שהגדר של "ברשותו" זה שיש שליטה על החפץ¹⁸. וא"כ זה שיש לו שליטה קצת שיכול לתקוף ועי"ז לברר שזה שלו – זה חשיב שעכשיו (קודם שתקפה) זה נחשב "ברשותו קצת", דיש לו שליטה מסויימת בדבר, דה"זכות תקיפה" שיש לו בחפץ חשיב כברשותו.

ועפ"ז ניתן לבאר שספק הגמ' בהקדישה בלא תקפה – זה לא ספק מציאותי אלא ספק דיני. והספק הוא האם "ברשותו קצת" מספיק כדי שזה יהיה ברשותו שיוכל להקדיש:

הצד הא' הוא שהלימוד מ"ביתו אף כל ברשותו" – זה שצריך שיהיה שליטה בדבר, אך מספיק אפי' שליטה חלקית. אך להצד הב' נדרש שליטה מוחלטת¹⁹.

[אך לפי ב' הצדדים, לפני שתקף אי"ז שלו וזה יעשה שלו רק ע"י שתוקף והלה שותק (ואח"כ צווח)²⁰, (ולכן הצד הא' צריך לומר ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט"), ובכל זאת אין ענין זה מעכב את ההקדש – כי כאשר הלה שותק מתברר למפרע שבשעת ההקדש זה היה שלו.

משא"כ זה שע"י התקיפה זה נעשה לגמרי ברשותו – אי"ז מועיל שלמפרע בשעת ההקדש זה לגמרי ברשותו, כי הרי ברשותו זה שליטה כנ"ל ואי"ז גורם שלמפרע הוא שלט... ולכן רק להצד הא' שככור לפני שתקף – היה זה "ברשותו קצת" – חל ההקדש²¹].

16. אך אין זה ביאור הרשב"א – וראה לקמן הע' 19.

17. ב"ק אות ט'.

18. וראה שם הביאור בדעת הרמב"ן.

19. אך אי"ז מוכרח שהרשב"א עצמו כך למד את צדדי ספק הגמ', אלא יתכן שלשיטתו הספק הוא לגבי הדין של שלו (ואולי זה משליך גם לברשותו). ונראה כן מזה שמאריך בהרחבה גבי מדוע זה שלו – ואילו מה שזה "ברשותו קצת" אומר כבדרך אגב.

20. וזה שאין רש"י מפרש שמדובר ששתק ואח"כ צווח – כי זה פשוט. ורק בספק בכור שיש סברא לומר שלא – רש"י אומר ששתק ואח"כ צווח כדי לשלול סברא זו.

21. ישנם ביאורים נוספים: מדין בבת אחת – תוך כדי דיבור. ועיין גרנ"ט.

ומדויק זה שהספק הינו ספק דיני בדברי רש"י (ו, א ד"ה הא לא תקפה) שכותב "ואינו יכול להקדישה", והיינו מצד הדין. וכן מדויק היטב שהספק הדיני הוא בנוגע ל"ברשותו" מדברי רש"י (ו, ב סד"ה לעולם אימא לך) שכותב בצד השני שאי"ז קדוש "כי אין זה ברשותו"²².

ועפ"ז גם ניתן לבאר את שאר מהלך הסוגיא לפי שיטת רש"י:

במסותא הנה גם מדובר שתפוס – או שזה מטלטלין והם אוחזין, או שזה קרקע וזה חשיב תפוס. ומדובר שהקדיש והלה שתק ואח"כ צווח והספק הוא כנ"ל בטלית.

והראיה מספק בכורות – רב המנונא סבר שהקדושה של הבכור נובעת מזה שזה ממון כהן וברשות כהן, וא"כ מוכח מזה שהבהמה אסורה בגיזה ועבודה – שזכות תקיפה נחשבת "ברשותו". משא"כ רבה סבר שהקדושה של הבכור היא ממילא – כאשר פוטר את הרחם, וא"כ גם את"ל שאין לכהן זכות תקיפה – זה קדוש.

ו.

תירוץ הקושיות

ונמצא לפ"ז שמתורצים כל הקושיות (לעיל אות א'):

א. בצד השני של ספק הגמ' א"ש ההוספה של הדין ד"ביתו ברשותו" – שהרי בזה גופא הספק (דהצד הא' אמנם לא מתייחס לזה, אך מהצד הב' מובן שלכאו' זה חשיב ברשותו).

ב. מובן היטב כיצד ההקדש חל לפי הצד הא'. דהרי גם לפני התקיפה זה חשיב ברשותו (ו"שלו" דהשתיקה גורמת שזה יהיה למפרע, כנ"ל באות הקודמת).

ג. מובן היטב ראיית הגמ' מספק בכורות. דנכון אמנם ששם לפני התקיפה אין שתיקה (וצוויחה) – אך הריטב"א כותב שכאן זה נחשב שתיקה בע"כ – וא"כ מספיק זה בשביל שזה יהיה שלו, ובשביל ה"ברשותו" אין צורך בשתיקה אלא עצם זה שיש לו זכות תקיפה, ושם רואים שכאשר יש לו זכות תקיפה – זה נחשב ברשות הכהן.

משא"כ אם הספק מציאותי – אם השתיקה כהודאה, אין להוכיח מספק בכורות – דאין הנידון דומה לראיה.

ד. הביאור הנ"ל הינו פשוט דברי הגמ', ולכן אין רש"י זקוק להוסיף במילים.

22. וכן מוכח מזה שרש"י גורס קטע זה בגמ'.

ז.

סיוע לביאור הנ"ל מהפנ"י

ולהוסיף, שמצינו בפנ"י שלומד את ספק הגמ' ע"ד ביאורנו הנ"ל אות ה':
הפנ"י לומד שהספק הוא האם הצריכה התורה (בלימוד "מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו") שזה
יהיה ברשותו, או שזה לא יהיה ברשות מישהו אחר.
וע"ד ביאורנו, שלכו"ע צריך שזה יהיה ברשותו, אלא הדיון הוא האם צריך שזה יהיה ברשותו
לגמרי או שמספיק שזה יהיה ברשותו – לא משנה הכמות.

בסוגיית "אין שליח לדבר עבירה"

הת' השליח אהרן יצחק שי' רוזנברג
תלמיד בשיבה

א.

הצעת הסוגיא ד"אין שליח לדבר עבירה"

במסכת קידושין (מב, ב) איתא: " השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח - פיקח חייב. ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו (ויתחייב שולחו), שאני התם דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים."

ובפשטות ההסבר בכך דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים ולכן אין שליח לדבר עבירה הוא - דמכיוון ויש לציית לרב ולא לתלמיד, לכן אמרינן שאם עבר ועשה כדברי התלמיד מוכרח שאין זה מפני שציית אליו, אלא ודאי השליח עשה כן מעצמו, ולא כשלוחו של "התלמיד", ולכן הוא לבדו נושא באחריות מעשיו.

ויש לדייק כן בלשון רש"י: "אין חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא הרי הוא כעושה מאליו"¹, והיינו טעמא שחשוב "כעושה מאליו" כי ודאי שלא עשה כן מפני שציית לתלמיד "דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין".

ובהמשך מקשה הגמ': דבמסכת מעילה שנינו, גבי הדין דשליח של בעל הבית שנתן לו מעות הקדש, והיה סבור עליהם בעל הבית שהם שלו, דאם לא עשה שליחותו של בעל הבית, וכגון שאמר לו בעל הבית לקנות לו חלוק, והלך השליח וקנה טלית - הרי השליח מעל, כי אינו שלוחו של בעל הבית למעילה זו, אבל אם עשה השליח את שליחותו, בעל הבית מעל.

הרי למדנו, דכי עשה שליחותו דבעל הבית, בעל הבית מיהא מעל, ואמאי? נימא: אין שליח לדבר עבירה!?

1. הסמ"ע ס' קפב, ב. למד שהסברא היא מצד המשלח, שהוא פטור כי סבור היה שלא ישמע לו השליח. אך מרש"י בשמעתין וכן מרש"י בבבא קמא (נא, א ד"ה דאין שליח לדבר עבירה) שכתב "אלא שליח מיחייב וסברא הוא דאמרינן ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" משמע כדבפנים, וכן מוכח מתוד"ה אמאי שכתבו שכאשר השליח מזיד קיימת הסברא ד"דברי מי שומעין" למרות שהמשלח שוגג, דמזה משמע שהסברא היא מצד השליח, וכן כתב הפני יהושע (ד"ה תוספות בד"ה אמאי כו').

אך תוס' בבבא קמא (ד"ה אלא לחבריה) כתבו "אבל אמר (להעיד בשקר) פטור מדיני שמיים דסבור שלא ישמע לו", והיינו מצד המשלח. אבל יל"פ כוונתו דאמנם הטעם לדין דאשלד"ע זהו מצד השליח, וזהו פי' ד' הגמ' דברי הרב כו', אך הטעם לכך שהמשלח יפטר לגמרי גם מדיני שמיים זהו מפני דהיה סבור שלא ישמע לו.

ומתרצת: "שאני מעילה דילפא חטא חטא מתרומה", ולכן יש בה דין שליחות למרות שהוי דבר עבירה.

ומקשה: דנילף מינה - ממעילה, שבכל התורה יש שליח אף לדבר עבירה!?

ומתרצת: "משום דהוי מעילה ושליחות יד שני כתובים הבאים כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין", מעילה כדלעיל, ושליחות יד - כפי שיטת בית הלל דהשומר ששלח שליח לשלוח יד בחפץ עליו הוא מופקד, חייב השומר דנתרבה חיובו מן הפסוק "על כל דבר פשע" - והיינו אפילו אם פשע רק בדיבורו שאמר לשליח לשלוח יד.

ומקשה: "הניחא לבית הלל אלא לבית שמאי דמוקמי ליה להאי קרא ("על כל דבר פשע") במחשבה כמעשה (שאם אמר או חשב לשלוח יד בפקדון הרי הוא ברשותו מאותה שעה ואילך - להתחייב בכל אונסין שיעלו בו) גילף מיניה" - כלומר, דלפי דברי ב"ש דבשליחות יד לא אמרינן שיש שליחות לדבר עבירה. א"כ הכתוב במעילה הינו "כתוב אחד" ויש ללמוד ממנו לכל התורה כולה?

ומתרצת: "משום דהוה מעילה, טביחה ומכירה שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין", כלומר, דבדין טביחה ומכירה ג"כ אמרינן שיש שליח לדבר עבירה, וא"כ הוה (מעילה וטו"מ) שני כתובין, ויש ללמוד מהם לכל התורה כולה.

ומקשה: "הניחא למ"ד שני כתובים אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר?" כלומר, דלפי הדעה אשר שני כתובין אכן כן מלמדים לכל התורה, יש ללמוד ממעילה ושליחות יד לבית הלל או ממעילה וטביחה ומכירה לבית שמאי, די ששליחות לדבר עבירה.

ומתרצת: "גלי רחמנא בשחוטי חוץ" דם יחשב לאיש ההוא דם שפך², הוא ולא שלוחו" שאם שלח שליח לשחוט בחוץ פטור, דאין שליח לדבר עבירה.

ומקשה דעדיין - "אשכחן (רק) גבי שחוטי חוץ. בכל התורה מנלן!?"

ומתרצת: "דיליף משחוטי חוץ", כלומר, מהדין גבי שחוטי חוץ, לומדים לכל דיני התורה.

ומקשה: "אדיליף משחוטי חוץ ניליף מהנך", כלומר, מדוע יש ללמוד מדין שחוטי חוץ יותר משנלמד מהכתובים הנ"ל המלמדים אשר יש שליח לדבר עבירה.

ומתרצת: "הדר כתב רחמנא 'ונכרת האיש ההוא', אם אינו ענין לגופו (שהרי כבר נכתב ההוא פעם אחת גבי שחוטי חוץ) תנהו ענין לכל התורה כולה".

לסיכום:

נתבאר שישנם למסקנא ב' שיטות מהו מקור הלימוד שאין שליח לדבר עבירה בכל התורה: למ"ד ב' כתובים אין מלמדין לומדים מסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, וכן פירש רש"י

2. ויקרא יז, ד.

- דלמסקנא למ"ד ד"אין מלמדין" מקור הלימוד דאשלד"ע הוא ד"מסברא אין שליח, דאית לן למימר דיש לו לשמוע דברי הרב". ולמ"ד ד"ב' כתובין הבאין כאחד מלמדין" מקור הלימוד דאין שליח לדבר עבירה הינו מן הכתובים גבי "שחוטי חוץ".

ב.

קושיות בתוס' ובמהלך הסוגיא

בסוגיא זו ישנם כמה וכמה עניינים המצריכים ביאור, ומהם:

א. בתוד"ה אמאי. נקטו שאם השליח עשה את העבירה בשוגג – לא קיימת הסברא ד"דברי מי שומעין", ובמקרה זה אכן יהי' שליח לדבר עבירה, ויתחייב המשלח.

ובפשטות טעמו הוא, כי גם למסקנא (למ"ד ד"ב' כתובים אין מלמדין") הנה מה שאין שליח לדבר עבירה הוא מהסברא ד"דברי מי שומעין", וכשיטת רש"י שבסוף האות הקודמת. ולכן אם עשה העבירה בשגגה לא שייך הסברא הנ"ל – דאין לו לציית למשלח דהוא "תלמיד", כי הרי עשה בשוגג ולא ידע כלל מן העבירה שעושה, כפשוט.

אך הריטב"א (ד"ה שאני התם) חולק, וס"ל דלמסקנת הגמ' הלימוד דאין שליח לדבר עבירה אינו מסברא, אלא "דינא דאורייתא הוא".

ולכאורה כוונתו³, דלמסקנת הסוגיא, הרי מאחר וישנם שני כתובים המלמדים שיש שליח לדבר עבירה בעבירות מסוימות (מעילה וכו') – והם אינם מלמדים לכל התורה – אם כן הוי מיעוטא שדווקא בהם הדין כך אבל בשאר כל התורה הדין איפכא, דאין שליח לדבר עבירה. ונפק"מ דגם כאשר השליח עבר בשוגג עדיין הוא אין שליח לדבר עבירה, כי דין זה ד"אין שליחות לדבר עבירה" אינו תלוי בסברא – אלא בלימוד מן הכתובים, ולכן אין לחלק (מסברא) בין שוגג למזיד.

ויש להקשות, דהנה לעיל בדף לה, א כתבו התוס' (ד"ה אלא למ"ד) "דכיון דאין מלמדין הוו כמו מיעוטא דוקא הני . . אבל אחריני לא", כלומר, דכאשר ישנם ב' כתובים שאין מלמדין, הוי מיעוט, שדווקא בהם הדין כך אבל בכל התורה הדין הוא איפכא.

וכן כתבו התוס' בבבא מציעא דף י, ב (ד"ה אין שליח לדבר עבירה) בפירוש דלמסקנת סוגייתנו הלימוד שאין שליח לדבר עבירה הינו מהמיעוט דב' הכתובים (או משחוטי חוץ – למ"ד ב' כתובים מלמדין).

ואם כן קשה, דלפ"ז דגם התוס' ס"ל כהריטב"א שדהלימוד ד"אין שליח לדבר עבירה" הוי מהתורה ד"ב' כתובים הוי מיעוטא" ולא מסברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", א"כ איך סבירא

3. ראה ש"ך סי' שמח סוף סק"ז.

להו בשמעתין - דהעובר בשוגג יהי' פטור? דמה מקום יש לחלק בין שוגג למזיד אם מקור הלימוד הוא מגזירת הכתוב?⁴

ב. לשיטת הריטב"א (והתוס' בבבא מציעא) - שלמסקנא מקור הלימוד שאין שליח לדבר עבירה הוא מפסוקים (גם למ"ד שני כתובים אין מלמדין) - קשה, שהרי בתחילת הסוגיא היה לגמ' מובן בפשטות דמקור הלימוד הינו מסברא, ומה נשתנה למסקנא. ואם אכן חזרה בה הגמ' מהבנתה בתחילה, - הווא לה למימר "אלא" וכיו"ב, ולא מצינו כעין או עד"ו בגמרא.

ויש להוסיף, שגם לרש"י (שכדלעיל כתב שלמ"ד שני כתובים אין מלמדין, למסקנא הוי סברא) יש להקשות כן אליבא דהלכתא, כי מה שכתב רש"י הרי זה בפשטות אליבא דבית שמאי שישנם רק ב' כתובים וזוהי ס"ל דלא הוי מיעוט (ראה מהרש"א על התוס' בדף לה, א המצויין לעיל).

אך לשיטת בית הלל - אליבא דהלכתא - דהוי ג' כתובים (מעילה, שליחות יד וטביחה ומכירה), בזה י"ל שישכים גם רש"י דהוי מיעוטא⁵, וא"כ המקור לדין ד"אין שליח לדבר עבירה" הינו לכו"ע (גם למ"ד ד"שני כתובים אין מלמדין") ממיעוטא הנלמדת מן הכתובים⁶.

ג. הגמ' הקשתה "ונילף מינה" ממעילה לכל התורה כולה (והוצרכה לתרץ כנ"ל שישנם ב' כתובים וכו').

וז"ב דלכאו' הקושיא מעיקרא ליכא, דהרי הסברא וההיגיון הפשוט הינם שאין שליח לדבר עבירה כי "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", ואילו במעילה לא הוי כי אם גזירת הכתוב, ואם כן יש לומר דאין לך בו אלא חידושו, ולא ניתן למילף מינה לכל התורה.

ד. צריך ביאור מה שהעדיפה הגמ' ללמוד מן ה'שני כתובים' שיש שליח לדבר עבירה, מאשר ללמוד משחוטי חוץ שאין שליח לדבר עבירה (שלכן מקשה "אדיליף משחוטי חוץ ניליף מהנך") - דלכאורה אדרבא, עדיפא הלימוד משחוטי חוץ ד"אין שליח לדבר עבירה" שהוא כהסברא וההגיון הפשוט אשר "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין".

4. ואף שיש לתרץ (בדוחק) דבעל התוס' בשמעתין הוא ר"י ובתוס' בדף ל"ה ובבבא מציעא אין זה ר"י, אלא בעל תוס' אחר, ואם כן יש לומר שר"י סובר כרש"י שב' כתובים לא הוי מיעוטא.

אך ראה להלן בסוף הקושיא הבאה שב"ג' כתובים" גם לרש"י הוי מיעוטא, ולפי זה בפשטות אף אם נלמד שס"ל לר"י שב' כתובים לא הוי מיעוטא ולימוד לכל התורה - אף על פי כן הנה מאחר וישנם ג' כתובים כשיטת בית הלל בסוגייתנו, ודאי הוי מיעוטא (ואין לומר שתוס' מדבר בדעת בית שמאי, דהרי קיי"ל הילכתא כבית הלל).

5. ראה בירורי המידות (לר' חיים הירשענזאהן) ערך בנין אב פרק א ס' ג.

6. לפי זה יוצא שאליבא דבית הלל הנה גם למ"ד ב' כתובים מלמדין" המקור לדין ד"אין שליח לדבר עבירה" הוא לא משחוטי חוץ אלא מהמיעוט דג' כתובים.

ג.

חקירה בהדין דיש שליח לדבר עבירה ועל פי זה ביאור מחלוקתם דהתוס' והריטב"א

ולהבין כל זאת יש להקדים:

דהנה ישנם ב' אופנים לבאר את חידוש התורה בכך שיש שליח לדבר עבירה בעבירות מסוימות (מעילה, טביחה ומכירה, ושליחות יד לבית הלל):

(א) הסברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" נכוחה ולכן בעצם המשלח צריך להיות פטור, אלא דהתורה חידשה מדאחר ועשה שליח לעבירה - שהמשלח יהיה חייב.

ובאופן זה גופא יש לומר בב' דרכים:

ובהקדים, דהנה רעק"א כתב⁷ ד"לכאורה נראה, דהך סברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" היינו שהיה לו לשמוע לדברי הרב והוי שליחות באיסור ואין שליח בזה. היינו דאינו יכול להעשות שליח לזה, דיותר צריך לשמוע דברי הרב. ומזה נראה בישראל מומר להכעיס, מ"מ אע"פ שחטא ישראל הוא ושייך בו (הסברא) דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין".

וביאור דבריו י"ל, דהנה עניינה של שליחות הוא שהשליח נהיה מקושר למשלח. ולכן, כשהשליחות היא לדבר עבירה - מעשה הנוגד לחוקי התורה, הוא כבר בטל ומשועבד לציווי התורה, וממילא אין השליח יכול להיות מקושר ובטל למשלח.

ולכן גם במקרה שהשליח מומר - קיים הדין דאין שליח לדבר עבירה, דאף שאצלו - רח"ל - לא תופס מקום דברי הקב"ה, הנה כיון ד"אע"פ שחטא ישראל הוא" אינו יכול⁸ להתנתק מציווי התורה ולהיות מקושר למשלח.

ואפשר דזהו גם כוונת ד' רש"י "הרי הוא כעושה מאליו" דכיון שאיירי בדבר עבירה אינו יכול להתבטל ולהתקשר למשלח כנ"ל, אלא הרי הוא כעושה מאליו.

ועפ"ז הסברת החידוש של התורה דיש שלד"ע בעבירות מסוימות, למרות דלכאורה הא בעבירות בכלל - השליח משועבד לציווי התורה כנ"ל, ומה חילוק יש בין עבירות אלו לשאר עבירות - יש לומר בב' דרכים:

א. בעבירות אלו חידשה התורה שיש קולא בהאיסור, ולכן אין אומרים שהוא משועבד בהם עד כדי שלא יוכל להתקשר למשלח, ומשום הכי יש שלד"ע.

ב. בעבירות אלו חידשה התורה שיש חומרא בהאיסור. ובהקדים, דהנה מובן שאף לולא חידוש התורה שיש דין שליחות - ישנו יחס מסוים בין השליח למשלח דהרי עושה המעשה מחמת ציווי

7. בבא מציעא י, ב ד"ה אמר רבינא.

8. ולהעיר מ"היום יום" כ"ה תמוז: "יהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות מנותק מאלוקות".

המשלח, רק שלולי חידוש התורה אין די ביחס זה כדי להחשיב את מעשה השליח כמעשה המשלח ממנו, וזהו חידוש התורה שיש דין שליחות דמעשה השליח נחשב כמעשה המשלח ממנו.

ובעבירות אלו שבהם "ישלד"ע" הנה למרות שאין בהם דין שליחות דהרי השליח כבר משועבד לציווי התורה כנ"ל, מ"מ חידשה התורה שיש חומרא באיסורם, ולכן מתחייב המשלח מצד היחס שישנו בכלל בין השליח למשלח גם בלעדי חידוש התורה?⁹

הצד השווה בב' דרכים אלו הינו שהסברא ד"דברי מי שומעין" שרירה וקיימת ולכן בעצם על המשלח להיות פטור, אלא רק מאחר ועשה המשלח שליח לעבירה, התורה מחדשת בעבירות מסוימות שיהיה חייב [או שמחשיבה זאת לשליחות – שעשיית השליח תיחשב כעשיית המשלח (למרות שבכל שלד"ע השליח מצד עצמו משועבד לציווי התורה), או שמחדשת שחייב על ה"יחס" למרות שמעשה השליח אינו נחשב כמעשה המשלח].

(ב) התורה מחדשת שהסברא ד"דברי מי שומעין" ולכן "אשלד"ע" אינה נכונה, דאין לומר דשעבודו לציווי התורה גורמת לנתק הקשר שהשליח מן המשלח¹⁰, וא"כ מצד המציאות, אכן יש שליח לדבר עבירה¹¹, רק דבשאר עבירות הוא דהוי החידוש וגזו"כ לומר שאשלד"ע.

ועל פי זה יש לומר שבזה נחלקו התוס' עם הריטב"א. דיש לומר אשר לכו"ע מקור הלימוד "דאין שליח לדבר עבירה" הוא מהמיעוט דהב' (או ג') כתובים¹², אלא שתוס' ס"ל כהאופן הא', והריטב"א ס"ל כהאופן הב'.

והביאור בזה:

תוס' ס"ל דזה שיש שלד"ע בעבירות מסוימות הוא כהאופן הא' - דאע"ג דמצד הסברא ליתא להשליחות, הלימוד מן הכתובים מחדש דהוי שליחות.

9. וכעין סברא זו נמצא בדברי המהרש"א (ד"ה גלי רחמנא) "ממעילה וטביחה דהוי דבר עבירה וקנס ליה רחמנא דהוי שלוחו כמותו לחייב המשלח", והיינו דהוי קנס וחומרא ולא קולא.

אבל לפי הנתבאר לקמן בפנים מדברי הרמב"ם שמחלק בין מעילה לטו"מ ושליחות יד, נראה דבמעילה זהו דין שליחות גמור שהעשייה היא של המשלח, ואילו המהרש"א דיבר גם ביחס למעילה. ואכמ"ל.

10. לא שהסברא אינה נכונה בעצם, אלא שאינה חזקה דיה בכדי לגרום שתבטל השליחות, ומוכרח להגיד כן מפני דמצינו בכמה מקומות שמשמשים בסברא זו (אך לא לצורך הדין אשלד"ע) - נידה יד, ב. סנהדרין כט, א. תמורה כה, א. בבא קמא נו, א.

11. יסוד לסברא זו ניתן למצוא בדברי המפרשים עצמם שנחלקו בהבנת הסברא "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" אם הוי מצד השליח או מצד המשלח (כדלעיל הערה 1). דלמ"ד דהוי מצד השליח ס"ל דלא הוי מצד המשלח, וכן לאידך למ"ד דהוי מצד המשלח ס"ל דלא הוי מצד השליח. וא"כ נמצא דמצד הסברא ניתן לומר שתיהן, דהן מצד השליח והן מצד המשלח אין סברא זו חזקה דיה בכדי לגרום שתבטל השליחות.

12. למ"ד שני כתובים מלמדן - ראה לעיל הערה 5 (ולבית שמאי שיש רק ב' כתובים הוא אכן לומד משחוטי חוץ).

ובזה מבואר שיטת תוס' דבשוגג יש שלד"ע, דהנה המיעוט של הב' כתובים הוא שבאותו ענין שבאו ללמד – הם ילמדו לכל התורה להיפך.

ולכן, לתוס' שהלימוד דב' כתובים מחדש שהוי שליחות, אע"ג דמצד הסברא ליתא – אם כן המיעוט מלמד לכל התורה שאין אומרים חידוש זה, אלא הדין הוא כמו הפשטות – והסברא הפשוטה, ד"דברי הרב ודברי התלמיד מי שומעין", וממילא במקום שלא שייך הסברא – אם עשה בשוגג – יש שליח לדבר עבירה.

אך להריטב"א ס"ל, דהלימוד דב' כתובים מחדש שהסברא איננה נכונה ומצד המציאות יש שליח לדבר עבירה וכהאופן הב'. ואם כן, המיעוט מלמד לכל התורה שאע"ג שמצד הסברא (המציאותית) יש שלד"ע, מ"מ הדין הוא שאין שליח לדבר עבירה.

ולפ"ו אין חילוק בין אם השליח הוא מזיד או שוגג, כי יסוד הדין אינו בסברא אלא כולו דין¹³. ואתי שפיר הקושיא הא' דלעיל.

אך לכאורה קשה לפרש כן, דמלשון הריטב"א בטעם הסברא ד"דברי מי שומעין" דכתב: "טעמא קאמרינן שהוא כן על הרוב, מיהו דינא דאורייתא הוא כדלקמן, ואפילו היכא כו", דממ"ש "טעמא קאמרינן" משמע שהסברא קיימת, ודלא כמו שנתבאר לעיל.

וי"ל דהכוונה בדבריו היא – דלגמרא היה פשוט שהדין הוא דאין שליח לדבר עבירה בכל התורה אפי' בשוגג, רק דתרה אחר מקור לדין זה¹⁴. ואילו הטעם דאמרה – אינה מתאימה אלא "על הרוב", אך אי"ז מקור מתאים לכך דאשד"ע גם אם עשה בשוגג, דגם בשלב זה של הסוגי' ידעה הגמ' שמדינא דאורייתא – אפילו בשוגג אין שליח לדבר עבירה.

ואליבא דמסקנת הגמ', דהמקור הינו מן הלימוד דב' הכתובים – אכן התברר שהסברא איננה קיימת, וכמבואר לעיל¹⁵.

ראיה לדבר זה – שהריטב"א סובר שכבר בהו"א הגמ' ידעה את הדין שאשד"ע הוא גם בשוגג, והסברא אינה מתאימה אלא לחלק מן המקרים:

13. ופשוט שאין לומר שמלמד לכל התורה שהסברא נכונה והשליח מנתק עצמו מהמשלח, דחוכא ואיטולולא ממש לומר שבעבירה זו הסברא נכונה ובעבירה אחרת לא.

14. ואולי י"ל הטעם מדוע לגמ' היה פשוט: א. היה קבלה בידיה, וע"ד לשון חז"ל "קבלה בידינו". ב. היא ידעה זאת מדין המשנה "השולח ביד פיקח", דפשטות דין המשנה "הפקח חייב" הוא הן כשהשליח מזיד והן כשהוא שוגג (וכגון שחשב ששורף את של המשלח), דמכיון והוא גדול ובר דעת אין לחלק בין שוגג למזיד.

15. אפשר לומר באופן אחר, שלמסקנת הסברא קיימת ואיפה שאפשר לאומרה נגיד אותה, ועל דרך דברי הרמב"ם (סוף הלכות תמורה) "אף על פי שכל חקי התורה גזרות הן כו' ראוי להתבונן בהן, וכל שאתה יכול לתן לו טעם, תן לו טעם" אך ק"ק לומר כן, דממ"נ: אם הסברא נכונה – צריך להיות כן בכל מקום, ואם אינה נכונה – בשום מקום (ומה שהרמב"ם כותב "וכל שאתה יכול לתת לו טעם כו' – זהו דוקא לתת טעם לדין שלם, אך לא רק לחלק מן הדין, וד"ל).

הריטב"א בדבריו שם מוכיח שיטתו שגם בשוגג הדין הוא שאין שליח לדבר עבירה - ממא שהקשתה הגמ' מדין מעילה, דהרי כל דין מעילה הוא בשוגג דוקא, וא"כ בודאי איירי שהשליח שוגג, ואף על פי כן הקשתה הגמ' שיהיה שם הדין דאשד"ע¹⁶, ומכאן שגם בשוגג הדין הוא שאין שליח לדבר עבירה.

ולכאורה לא מובנת ראייתו, דהרי בשלב זה - בהו"א של הגמ', סברה הגמ' שהטעם דאין שליח לדבר עבירה הוא מסברא ד"דברי התלמיד וכו'" - וממילא הדין הוא אכן צ"ל רק במזיד ולא בשוגג.

אלא על כרחך צריך לומר כמו שביארנו לעיל בשיטת הריטב"א, דכבר בהו"א הגמ' ידעה שהדין שאין שליח לדבר עבירה הוא בכל התורה אפילו בשוגג, והגמ' רק תרה אחר מקור לימוד.

ד.

קושיא על שיטת הרמב"ם מסוגייתנו ותירוץ המהרי"ט ועפ"ז מבוארים דברי הסמ"ע

אך קשה לבאר כל הנ"ל בריטב"א, דלפ"ז יוקשה כדלקמן.

ובהקדים:

דהנה כתב הרמב"ם¹⁷: "ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה, אלא במעילה לבדה", וידועה הקושיא¹⁸ שהרי בגמ' דידן מצינו שליחות לדבר עבירה בטביחה ומכירה ובשליחות יד (לבית הלל), וא"כ כיצד אומר הרמב"ם ש"בכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה, אלא במעילה לבדה"?

ותירץ המהרי"ט¹⁹ "וי"ל לדעתו, דהא דגלי בשליחות יד לאו מדין שליחות הוא אלא מדין פושע שחייב הכתוב את השומר בין שפשע ע"י עצמו בין שפשע על ידי אחרים לפי ששמירתו עליו . . . וטביחה נמי אפילו טבח ע"י קטן דלאו בר שליחות הוא מיחייב דומיא דמכירה, דלא קפיד קרא אלא על מה שנהנה ממנו בין מן הבשר בין מן הדמים".

ביאור הדברים: אכן שליחות יד וטביחה ומכירה אינם דומים למעילה. במעילה, הריבוי הוא ששלוחו כמותו, וחייב המשלח על פעולתו של השליח. אבל בשליחות יד אין חיוב המשלח בתורת שלוחו כמותו, אלא בתורת פושע, היינו, שהחיוב הוא על הפשיעה שבדיבור עצמו שאמר לשלוח

16. שזוהו בעצם קושיית תוד"ה אמאי, ועיי"ש דחיה לתי' התוס'.

17. הלכות מעילה פרק ז ה"ב.

18. ובלשון רבינו "די שטורעמדיקע קשיא" (ז"ך תשרי - יחידות לאורחים ה'תשמ"ה).

19. חידושי מהרי"ט על הרי"ף קידושין רפ"ב. הובא בקצוה"ח ריש סימן רצ"ב.

יד²⁰, וכן בטביחה ומכירה אין החיוב בתורת שלוחו כמותו, כי אם על ההנאה שנהנה מן הבשר או מן הדמים²¹.

[ויש לדייק כן בדברי הגמ' שלגבי דין שליחות מעילה נקטה "שאני מעילה דילפא חטא חטא מתרומה, מה תרומה משוי שליח אף מעילה משוי שליח", והיינו דהריבוי הוא ששלוחו כמותו, משא"כ גבי שליחות יד אמרה (רק) "אמר לעבדו ולשלוחו מניין ת"ל על כל דבר פשע". וכן גבי טביחה ומכירה נקטה "מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר"²², והיינו דבהם לא נאמר ריבוי (מפורש) לדין ד"שלוחו כמותו", אלא רק לענין חיוב המשלח²³].

ולפי דברי מהרי"ט אלו מיישב הקצות החושן²⁴ דבר תמוה, והוא מה שכתב הסמ"ע²⁵ גבי חיוב השומר ששלח שליח לשלוח יד - "דנראה דהיינו דווקא כשלא ידע השליח שהוא של אחרים או שאינו בר חיובא או שאין לו לשלם דאל"כ הא קי"ל דאין שליח לדבר עבירה" עכ"ל. דלכאורה תמוה דאישתמיטיה ש"ס ערוכה דשמעתין דמבואר בה להדיא שלבית הלל בשליחות יד חייב השומר אף ע"י השליח (ופשוט שלא קי"ל כבית שמאי)?²⁶

20. ואין להקשות שאין צורך בחידוש מפורש בתורה שהמשלח פושע בדיבורו אלא זה סברא פשוטה (ולפ"ז נאמר שעל כרחק חידוש התורה ב"על כל דבר פשע" הוא שבזה יש שלד"ע, ודלא כבפנים), דהחידוש הוא כאשר השומר רק אמר לשלוחו להשתמש. ביאור הדברים: שליחות יד אינה רק כאשר השומר מפסיד את החפץ (דבזה גם אדם אחר חייב), אלא אפילו רק כאשר השומר השתמש בחפץ (והחפץ לא נשתנה). וא"כ מובן דאי"ז סברא פשוטה לחייב השומר על מעשה השליח דהרי גבי השליח אין בזה עבירה וגזילה אלא רק השתמשות בחפץ, וזהו חידושא רבה דקרא דמתחייב ע"ז המשלח מצד דיבורו, כבפנים.

21. והא דחשיב לה בגמ' שני כתובים - דלפי המתבאר לכאורה אינם שני כתובים - דשליחות יד וטו"מ הרי אינם מדין שליחות - היינו משום דאי סלקא דעתך דנילף ממעילה (שיש שלד"ע בכל התורה), לשתוק בשליחות יד ונילף ממעילה (גם לשליחות יד) דאם המשלח חייב מדין שליח של אדם כמותו אף בממון של אחרים כל שכן בממון שנתמנה שומר עליו, אלא מזה שאעפ"כ כתבה התורה שליחות יד מוכרח שלא לומדים ממעילה שיש שלד"ע בכל התורה [שוה בעצם אותו רעיון של "שני כתובים אין מלמדין"], וכן בטו"מ הא דחשיב לה שני כתובים היינו נמי דא"כ לשתוק בטביחה ונילף ממעילה (המשך דברי המהרי"ט שם. ועמ"ש הקצוה"ח שם ע"ז).

22. וכן בהריבוי "דבי ר' ישמעאל תנא או לרבנות את השליח" י"ל דהכוונה היא "לרבנות" חיוב המשלח ולא דין שליחות, וכן י"ל ב"דבי חזקיה תנא תחת לרבנות את השליח".

23. בב"ק עט, א "אשמעינן .. דיש שלד"ע אע"ג דבכל התורה כולה אין שלד"ע הכא יש שלד"ע מאי טעמא וטבחו ומכרו מה מכירה דלא אפשר דלאו ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר מחייב". אך שם י"ל דאין הכוונה ששלוחו כמותו אלא רק את הדין כמו בשליחות - שמעשה השליח מועיל לחייב המשלח, וזהו "יש שלד"ע" דהשליח לדבר עבירה ה"ה נחשב ומועיל לחייב המשלח.

24. המצויין לעיל הערה 13.

25. סימן רצ"ב סק"י.

26. והיה נראה לומר דס"ל כהתורי"ד שכתב על קושיית הגמ' ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו "ולחייב משלח, פירוש ואע"ג דשליח לא מצי לאיפטורי כיון דהוא פיקח, נפקא מינה דאי ליכא לאשתלומי מיניה מפרע מן המשלח". א.א. דאע"ג דאמרינן דשלוחו של אדם כמותו, אי"ז אלא לחייב המשלח ולא לפטור את השליח "כיון דהוא פיקח".

[ובביאור דבריו נראה לומר (דלכאורה אין מובן דאם שלוחו כמותו אין צריך להתחייב אלא המשלח דהוא לבד חשיב עושה המעשה), דס"ל להתורי"ד דהגדר דשלוחו של אדם כמותו היינו "כמותו" רק בנוגע לתוצאות המעשה, להחפצא בו נעשה

אך ע"פ דברי המהרי"ט הנ"ל אתי שפיר וניחא דברי הסמ"ע, דכיון וכמ"ש הרמב"ם דלא מצינו שליח לדבר עבירה אלא במעילה, א"כ ע"כ בשליחות יד דחייבה התורה היינו מדין פשיעה ולא מדין שליחות, ולכך מובן מהשליח לא נפטר עי"ז מחיובו. דדוקא אם הריבוי הוא ששלוחו כמותו - ממילא נפקע החיוב מהשליח, אבל בשליחות יד שלא נתרבה ששלוחו כמותו, אלא רק נתחדש חיוב המשלח מצד דין פשיעה, לא נפטר השליח עי"ז ועדיין בחיובו הוא עומד - דהא אין שליח לדבר עבירה.

אשר עפ"ז מבוארים דברי הסמ"ע, שהוקשה לו דלפי הנ"ל - דמה שחייבה התורה בשליחות יד היינו מדין פשיעה, ולא נפקע עי"ז חיובו של השליח שכן אין שליח לדבר עבירה - א"כ למאי נפקא מינה קרא לחייב המשלח הא בכל אופן מתחייב השליח?

ועי"ז תירץ הסמ"ע, דהנפקא מינה לחייב המשלח היינו מתי שהשליח לא משלם כגון שלא ידע השליח [והחידוש שבזה הוא אליבא דהפוסקים בעלמא היכא דלא ידע השליח, דאין שליח לדבר עבירה והשליח חייב - בשליחות יד אתי קרא לחייב המשלח. משא"כ להפוסקים בעלמא דהיכא דלא ידע השליח, יש שליח לדבר עבירה ומתחייב המשלח - אין בזה חידוש דין בשליחות יד כי בלאו הכי המשלח חייב²⁷], או שאינו בר חיוב, או שאין לו לשלם, שבמקרים אלו שאין השליח משלם - מתחייב המשלח בתשלומין.

ה.

קושיא על דברי הסמ"ע וכיבוד באופן אחר בשיטת הריטב"א

הנהגה לכאורה דברי הסמ"ע שכתב דאחד מהנפק"מ לחייב המשלח היא כאשר עשיית השליח הייתה בשוגג דלא ידע - תמוהים. דהא נפק"מ זו היא לדעת הפוסקים ודעת הריטב"א דלשיטתם "אין שליח לדבר עבירה" הוא גם כאשר עשיית השליח היא בשוגג (כדלעיל במוסגר).

וא"כ אי"מ מדוע במקרה שלא ידע השליח - שאז מצד הדין הוא משלם - מתחייב המשלח? והא דברי הסמ"ע אינם אלא דהקרא אתי למקום שהשליח אינו משלם (מצד הדין או מצד שאין לו לשלם)?²⁸

העשי', דהיינו דגוף השליח אינו כגוף המשלח, וגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא (רק) שעשיית השליח בהחפצא הרי היא (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח (ראה בכ"ז בארוכה לקח טוב כלל א. וראה לקו"ש חל"ג קרח ב). וא"כ מובן דגם אם אמרינן ד"שלוחו כמותו", לא נפטר השליח עי"ז כי מכיון שעשיית המעשה מתייחסת אליו "והוא פיקח", לא מצי לאיפטורי. בסגנון אחר: קושיית הגמ' היא שהמשלח יהיה חייב כי התוצאה מתייחסת אליו, והשליח יהיה חייב כי המעשה מתייחס אליו].

אך לכאורה לא ניתן לומר כן בדברי הסמ"ע שכתב דהטעם לחיוב השליח הוא ד"הא קי"ל דאין שליח לדבר עבירה" וקשה כבפנים.

27. ש"ך סק"ד שם.

28. והיה נראה לומר (בדוחק), דמאחר והן השליח והן המשלח צ"ל חייבים, השליח על עשיית המעשה, והמשלח על פשיעתו. אלא רק דבתחילה גובים מן השליח כי הוא עשה המעשה דהוא קרוב יותר אל החיוב, אך אם ישנו איזה צד להעביר החיוב אל המשלח ה"ו מכריע לחייב אותו מאחר והוא ג"כ חייב מצד פשיעתו. ולכן במקרה שהשליח שוגג אע"ג

ועל כן נראה לבאר באופן אחר שיטת הריטב"א - והוא דגם לשיטתו הסברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" נכונה, רק לשיטתו היא משמשת "טעמא (רק) על הרוב" ד"כל שאתה יכול לתן לו טעם, תן לו טעם", אך אין הדין תלוי ומיוסד על הטעם, דבאמת הוי גזה"כ דאין שליח לדבר עבירה בכל מקום - גם כאשר סברא זו אינה שייכת כגון אם השליח שוגג דלא שייך למימר ליה "דברי הרב כו".

אשר על כן מובן, **דמצד המציאות** - אם השליח שוגג צריך להיות להשליח יהיה פטור והמשלח יתחייב, דהרי לא שייך למימר ליה "דברי הרב", וא"כ השליח נותר מחובר עם המשלח והמעשה מתייחס אל המשלח, רק שגזה"כ דלמרות שהחייב רובץ על המשלח ואליו מתייחס המעשה וכאילו הוא עשאו, מ"מ גזר הכתוב לפטור את המשלח ולהעביר את החיוב תשלומין שעליו אל השליח, אע"ג דמצד המציאות הוא בעצם פטור כנ"ל.

ולפי ביאור זה בשיטת הריטב"א יש לבאר דברי הסמ"ע, דבשליחות יד מאחר והתורה כתבה "על כל דבר פשע" - לחייב את המשלח, הרי אע"ג דבדרך כלל השליח חייב כי אין שליח לדבר עבירה, הנה במקרים והוא אינו משלם כי הוא פטור מצד הדין כגון דאינו בר חיוב או דלא ידע שאז בעצם הוא פטור כמש"ל, ע"ז אתי קרא בדין שליחות יד לחייב המשלח בכל מקרה שהשליח הוא פטור (והיינו בין במקרה שהוא פטור בפועל בין במקרה שהוא פטור בעצם)²⁹.

אך קשה לומר כביאור זה - דהרי הקצוה"ח כתב "ולזה כתב שלשה דרכים באופן שפטור השליח". ולפי הנ"ל אין השליח פטור כאשר אינו יודע אלא רק בעצם הוא פטור, ועוד קשה דמלשון הש"ך בביאור הסמ"ע שכתב "א"כ השתא דאתי קרא לרבות, אין לנו לרבות אלא היכא שמפסיד המפקיד כגון חד מהנך תלת אנפי", ולפי הביאור הנ"ל הנה כאשר השליח לא ידע (אמנם השליח פטור בעצם אך) אינו מפסיד.

דעדיין (לדעת הפוסקים והריטב"א) הוא עומד בחיובו וחשיב עושה המעשה, מ"מ מאחר וישנה איזה קולא באופן מעשהו דנעשה בשוגג ה"ז מכריע לחייב המשלח. אך אין נראה לומר כן (נוסף ע"כ שדחוק מצד הסברא, דמובן ופשוט שאם השליח הוא חשיב עושה המעשה אזי לא שנה אם עשה בשוגג או לא ד"אדם מועד לעולם", ובעיקר) מלשון הקצוה"ח שם "ולזה כתב שלשה דרכים באופן שפטור השליח, דאל"כ אשלד"ע דלא אתרבי מעל כל דבר פשע אלא לחייב המשלח מדין פשיעה", מוכח דאי אמרינן אשלד"ע על השליח להתחייב בכ"מ, ורק אם הוא פטור אז מתחייב המשלח, וקשה כבפנים. - אך לכאורה אי"ז קושיא, דהרי כאשר אין לו לשלם הרי סו"ס אין הוא פטור. ועצ"ע.

29. ולפי משנת"ל בשם רעק"א דעניינה של שליחות הוא שהשליח נהיה מקושר למשלח, וכשהשליחות היא לדבר עבירה אין הוא יכול להיות מקושר ובטל למשלח, כי בזה הוא כבר משועבד ומקושר לציווי התורה, אשר לפי"ז נת' שגם שהשליח מומר אין שליח לדבר עבירה. הנה לכאורה זה נכון גם שהשליח שוגג, שעליו להתחייב בשלד"ע כי אין הוא יכול להשתעבד למשלח שמצוהו היפך התורה.

וא"כ לא א"ש לפי"ז ד' הסמ"ע, דלפי סב' זו - גם אם לא ידע השליח צריך השליח להתחייב בכ"מ. ובאמת להמעין בד' הריטב"א מוכח דלא ס"ל כסב' זו (שכתב "טעמא קאמרינן שהוא כן על הרוב" וד"ל).

ונראה לומר אשר הקושיא מעיקרא ליתא, כי לדעת הפוסקים והריטב"א שאשל"ע גם כאשר השליח שוגג - אי"ז אומר שלדעתם השליח חייב, אלא י"ל דשניהם פטורים³⁰. דאע"ג דהסמ"ע עצמו הביא³¹ שהנימוקי יוסף כתב דהשליח חייב - מ"מ י"ל דזה רק מדברי הד"מ שם, אך להסמ"ע עצמו ס"ל כמו שכתב הש"ך בדעת הנימוקי יוסף דהשליח פטור³².

ד.

על פי זה תירוצן שאר הקושיות

על פי זה יש לתרץ שאר הקושיות:

קושיא ב': לשי' תוס' לא קשה כי אכן למסקנא הסברא נשאר - אלא שמהב' כתובים נלמד שניתן ונכון לאומרה. וכן לריטב"א לא קשה כי לשיטתו הגמ' ידעה מראש את ההלכה כנ"ל, ולכתחילה זה שהביאה סברא היא לא התכוונה שמקור הדין הוא מן הסברא, כ"א רק שאמרה טעם "על הרוב" לדין שהיה ידוע לה.

קושיא ג': לשי' תוס' - הפסוק במעילה אומר שיש סברא "לקנוס" את המשלח כי עשה עבירה, ואם כן, הרי סברא זו קיימת בכל עבירות שבתורה. אמנם לריטב"א ס"ל - דמאחר והסברא ד"דברי מי שומעין" איננה המקור והיסוד לדין דאשלד"ע ואינה אלא טעם על הרוב ואילו יסוד הדין זהו גזה"כ, וע"כ הקשתה הגמ' - מדוע שלא ללמוד ממעילה לכל התורה³³ דיש שליח לדבר עבירה.

קושיא ד': לשי' תוס' - הפוסקים במעילה וכו' אומרים שיש סברא "לקנוס" את המשלח כי עשה עבירה כנ"ל, ואם כן להלימוד ממעילה וטו"מ מסייעת סברא זו, וללימוד משחוטי חוץ מסייעת סברת "דברי מי שומעין", ואם כן אין עדיפות לזה על זה. לשי' הריטב"א - אין עדיפות להלימוד משחוטי חוץ דהוי גזה"כ יותר מהלימוד ממעילה דגם הוי גזה"כ.

30. וכ"כ במפורש ר"י - הובא בשיטמ"ק ב"מ י, ב ד"ה אם כן מצינו שלד"ע, וכ"כ בפירוש הש"ך סי' שמח סק"ו.

31. סק"כ.

32. ויל"ע דאולי נאמר שהביאור הנ"ל (שהסברא ד"דברי מי שומעין" קיימת) זהו לדעת הנימוקי יוסף, אך להריטב"א קושיא מעיקרא ליתא כמ"ש כאן והביאור בדבריו הוא כמ"ש באות ג'.

33. לכאורה עדיין קשה, דהרי תוס' הרא"ש (ד"ה שאני מעילה) אומר שלמרות שמעילה לומד מתרומה שיש שליח בגזירה שווה דחטא חטא, אף על פי כן אי אפשר ללמוד מהגזירה שווה שיהיה שליח לדבר עבירה בתרומה ממעילה - כי במעילה כל אפשרות של שליחות זה בעבירה (וכאשר יש לימוד שיש שליח - זה לדבר עבירה), משא"כ בתרומה סתם, השליחות בה אינה בעבירה עיי"ש. ואם כן שבגזירה שווה אי אפשר ללמוד ממעילה כל שכן וקל וחומר שאי אפשר ללמוד מ"במה מצינו".

ויש לומר שגזירה שווה אומר שאת אותו דין שיש כאן נגיד שם, ולכן מהגזירה שווה אי אפשר ללמוד לתרומה כי זה לא שיש דין שיש שליח לדבר עבירה במעילה - אלא שיש שליח במעילה, וממילא זה בדבר עבירה (דאחרת הלימוד של הגזירה שווה לא הועיל כלום). אך מה מצינו אומר שאין סברא לחלק, ואם אתה רואה בעבירה אחת שיש שליח - אין לחלק משאר העבירות.

קידושי כסף מנלן

א' מתלמידי התמימים

א.

הבאת השיטות בלימוד דין קידושי כסף

אי תא בקידושי¹: בכסף מנל (מניין שאשה מתקדשת ע"י כסף)? ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקדושה בכסף בשטר ובביאה, מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב (כתוב לגבי אמה עבריה היוצאת מרשות אדון בסימני נערות "ויצאה חנם אין כסף", ומ"אין כסף" שהוא מיותר – לומדים שאין כסף לאדון זה כשיוצאת ממנו אבל כשיוצאת מאדון אחר [שזה אב] יש כסף). ואימא לדידה (אולי האשה מקבלת את כסף הקידושין, שהרי לא כתוב "אין לו כסף" שנדייק מזה "אין כסף לאדון זה כו", אלא נדייק "אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת" – ולא כתוב למי הכסף)? . . אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט (מסתבר שכמו שביציאת האמה אין כסף למי שיוצאת ממנו [שזה האדון], כך ביציאת האשה שיש כסף – הוא למי שיוצאת ממנו [שזה האב]).

ובהמשך הגמ'² מובא מקור נוסף לקידושי כסף: ותנא³ מייתי לה מהכא דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני (זאת אומרת שלומדים בגז"ש⁴ קיחה קיחה משדה עפרון שכי יקח זה בכסף).

[הריטב"א (ב, סע"א) כתב "ולאו גז"ש ממש היא כו' אלא גלוי מילתא בעלמא כו' דמה התם בכסף אף הכא בכסף". אך לשיטת רש"י נראה שזה גז"ש ממש (אלא שהגז"ש נתקבלה רק לענין מה שהיה בפועל בשדה עפרון) – ראה לקמן סוף אות ד'].

והגמ' מבארת את הצריכותא בב' הלימודים: ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם ואיצטריך למיכתב כי יקח איש דאי כתב רחמנא כי יקח הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל דידה הוה כתב רחמנא ויצאה חנם (ללמד שהכסף יהיה של האב), ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) אייה לדידיה

1. ג, ב.

2. ד, ב.

3. הריטב"א (ד, ב ד"ה ותנא דמתני' מייתי כו') מפרש שתנא – זה התנא של המשנה עיי"ש, אך הפני" (ד, ב ד"ה ותנא מייתי לה מהכא כו') כותב "לשיטת התוס' .. דתנא דברייתא .. אבל לשיטת רש"י .. דתנא דברייתא כו" ולפ"ז תנא – זה תנא דברייתא (ותנא מייתי לה מהכא דתניא כי יקח כו').

4. ראה בדף ב, א "גמר קיחה קיחה משדה עפרון" ובכ"מ. וצ"ב מדוע כאן שזה עיקר הדין (ראה רש"י שם ובדף ג, ב) לא כתוב לשון של גז"ש. ולפי' הריטב"א דלקמן אתי שפיר.

וקידשתו הוו קידושי כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח (שהאיש הוא זה שצריך לקדש - לתת את הקידושין ולומר הרי את מקודשת לי⁵).

ב.

מחלוקת רש"י ותוס' בשיטות אלו

בפשטות⁶ מזה שהגמ' עושה צריכותא מובן שרב יהודה אמר רב ותנא אינם חולקים אלא כל אחד מסכים ללימוד של השני, אך רש"י כותב (בד"ה ותנא מייתי ליה מהכא²) "קידושי כסף דיליף להו רב יהודה לעיל מאין כסף נפקי ליה לתנא מקיחה דשדה עפרון". ומדברי רש"י מוכח שרב יהודה אמר רב ותנא חולקים אחד על השני, רב יהודה אמר רב לא למד קידושי כסף מהגז"ש דקיחה קיחה⁷, ותנא לא למד זאת מאין כסף. והצריכותא של הגמ' – "סתמא דתלמודא מסיק הכא דאליבא דהלכתא אכתי וטרוייהו צריכי"⁸ (בביאור הצריכותא ראה לקמן אות ב').

הפנ"י⁹ כותב שתוס' חולק על רש"י וסובר שרב יהודה אמר רב ותנא אינם חולקים¹⁰, אלא שניהם לומדים את עיקר קידושין מכי יקח, ו"אין כסף" נצרך רק כדי ללמד שכסף הקידושין של האב¹¹. ומוכיח זאת מתוס' ד"ה ואימא לדידה¹, שם תוס' מקשה על קושיית הגמ' "ואימא לדידה" – שהרי זה שאשה מתקדשת בכסף לומדים בגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון וא"כ אין כסף לא נצרך אלא

5. זהו לפי רש"י (כאן ד"ה היכא דיהבה איהי לדידיה). אך תוס' (סוף ד"ה היכא דיהבה) מסביר שהלימוד הוא לא לגבי הנתינה (שהאיש הוא הנותן), אלא רק לגבי האמירה – שהאיש הוא זה שאומר "הרי את מקודשת לי". ראה פנ"י על תוס' זה.

6. בעניין זה ראה בהרחבה – לקו"ש חי"ט עמ' 215 הערה 11.

7. וכן משמע מרש"י בכתובות (מו, ב ד"ה ואימא לדידה הוי) שמפרש בקושיית הגמ' ואימא לדידה – "וקרא כי אתא לאשמועינן אתא שהיא נקנית לבעל בקדושי כסף", דמזה משמע שרב יהודה אמר רב לא לומדים קידושי כסף מכי יקח. ולפ"ז גם לא קשה קושיית התוס' על הגמ' – ראה לקמן בסוף האות. וראה גם בשטמ"ק.

8. לשון הפנ"י ג, ב ד"ה בכסף.

9. שבהערה הקודמת. ושם ד"ה תוספות בד"ה ואימא לדידה.

10. ולהעיר שלתירוץ הא' בתוס' יג, א ד"ה כשם כו', יש שיטה שלא לומדים את הגז"ש דקיחה קיחה ולומדים קידושי כסף מויצאה חנם אין כסף עיי"ש.

11. ראה פנ"י ג, ב תוספות בד"ה ואימא הני מילי קטנה כו'. [וזה שהגמ' אומרת בצריכותא "ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא כו" כוונתה היא שבעיקרון יכלנו ללמוד את עיקר הקידושין מויצאה חנם ולכן כי יקח לא נצרך בשביל עיקר הקידושין אלא בשביל הדין שהאיש הוא המקדש את האשה, אך אכן אחרי שכתוב כי יקח לומדים ממנו את עיקר הקידושין].

אך מעצמות יוסף (ד, ב ד"ה ותנא) נראה שלומד בתוס' דאע"ג שרב יהודה אמר רב ותנא לא חולקים שיש את ב' הלימודים – רב יהודה אמר רב למד את עיקר הקידושין מאין כסף, ותנא למד זאת מכי יקח (אך בעיקרון כל אחד יכול ללמוד זאת מהלימוד של השני, ואין להקשות מדוע בפועל כל אחד למד ממקום אחר – "דכיון דמכל חד מתרוייהו ילפינן כסף אין זה מן הדקדוק והדבר פשוט". לשון העצמו"י שם). וגם לפי דבריו אין זו שיטת רש"י – ראה לקמן הערה 39.

ללמד שהכסף הולך לאב, ושם הרי הגמ' עוסקת בדברי רב יהודה אמר רב. אך לפי רש"י שרב יהודה אמר רב אינו לומד קידושי כסף מכי יקח – קושיית התוס' אינה מתחילה¹².

ג.

הסברת הצריכותא של הגמ' לשיטת רש"י

בשיטת רש"י אין לומר שתנא חולק על זה שהאב זכאי בבתו בקדושיה שהכסף יהיה שלו, ורב יהודה אמר רב חולק על הדין שצריך שהאיש יקדש ולא האשה [והצריכותא של הגמ' זה שיטה שלישית שלומדים גם את הלימוד מאין כסף וגם את הגז"ש דקוחה קיחה] – דהרי הדין שהאב זכאי בבתו בקדושיה זה משנה מפורשת¹³ וכן הדין שהאיש הוא זה שמקדש כתוב בבבבבב¹⁴.

ובביאור הדברים יש לבאר בכמה אופנים הן את שיטת תנא והן אתשיטת רב יהודה אמר רב.

אופנים לבאר כיצד תנא לומד את הדין שהכסף קידושין יהיה של האב:

א. מאין כסף¹⁵, דרק את עיקר הקידושין הוא לא לומד שם אבל אחרי שלמדנו קידושי כסף (מכי יקח) אפשר ללמוד דין נוסף מאין כסף.

ב. לשיטתו אין כלל את הדרשה של אין כסף¹⁶ וסובר שהאב זכאי בבתו בקדושיה זה לא מדאורייתא אלא רק מדרבנן כמו שזוכה במציאתה¹⁷.

ג. אין את הדרשה של אין כסף כמו באופן הקודם, אך אעפ"כ ניתן ללמוד שהכסף קידושין של האב אם נאמר שתנא ס"ל כרב הונא שחופה קונה¹⁸ (פועלת קידושין), כי לפי רב הונא יש מקור אחר ללימוד זה. ובהקדים: כתוב "את בתי נתתי לאיש הזה" שהאב מקבל את כסף הקידושין בשביל שתתקדש היינו שיש לו הזכות להחליט לקדשה, מזה הגמ' (ג, ב) ניסתה ללמוד שהכסף קידושין גם

12. וראה קיקיון דיונה ומר דרור ג, ב רש"י ד"ה מנלן כו'.

13. כתובות פ"ד מ"ד. הובא גם בגמ' שבתחילת האות.

14. תוספתא דקדושין פ"א ה"א. הובא גם בגמ' – ה, ב.

15. וכן כתב השיטה לנ"ל ג, ב ד"ה ואימא לדידה. וכ"כ בחידושי חתם סופר (ד, ב רש"י ד"ה ותנא) בכונת הפנ"י שבהערה 8, והפנ"י שבהערה 3 כותב (בשיטת רש"י) "דתנא דברייתא לית ליה דרשא דאין כסף", ואולי יש לומר בכונתו שלית ליה את הדרשה דאין כסף לעיקר הקידושין אך לומד משם את הדין שהאב זכאי בקידושי בתו [ולולא דברי החת"ס אפשר לומר שהפנ"י הבין ברש"י כאופנים 2 או 3 המובאים בפנים].

16. דהרי ויצאה חנם אין כסף נצרך בשביל לימוד אחר, ורב יהודה אמר רב לומד קידושי כסף מהיתור של האות יו"ד באין כסף (גמ' ד, א), וא"כ י"ל שתנא אינו דורש את היו"ד של אין כסף דהרי זה גופא שדורשים מהיו"ד של אין כסף זה חידוש, ואפילו הגמ' מקשה "וממאי דדרשינן הכי" (עיין במקנה ט, א ד"ה בגמרא קרי ב"י כי יקח וכו').

17. ראה ע"ז פנ"י ג, ב ד"ה ואימא לדידה. והטעם שרבנן תקנו שזוכה במציאתה הוא כדי שלא יהיה ביניהם איבה ואז האב לא יזון אותה (כתובות מז, א וברש"י שם), ומאותו טעם נאמר שיזכה בקדושיה.

18. גמ' ה, א.

היו שלו ("אפשר שלחונם זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה?¹⁹"), אך היא דחתה זאת כי אפשר לומר שהפסוק את בתי נתתי מדבר רק בקטנה, אבל בנערה "דאית לה יד לקבל קידושין - תקדיש איה נפשה (וממילא -) ותשקול כספא". אך לגבי הזכות של האב למסור את בתו לחופה (שגם זה נלמד מ"את בתי נתתי לאיש"²⁰) כותב תוס'²¹ שזה גם בנערה עיי"ש. ולפ"ז לשיטת רב הונא שחופה קונה - האב זוכה לקדש את בתו אפילו נערה בכל ענייני קידושין דהא התקשו הויות להדדי²² וחופה גם נקראת הויה לרב הונא, וא"כ כיון דאביה מקבל קידושין ממילא הכסף שלו כמ"ש בגמ' שהובאה לעיל²³.

אופנים לבאר כיצד רב יהודה אמר רב לומד את הדין שצריך שהאיש יקדש ולא האשה:

- א. מכי יקח, וגם הוא למד את הגז"ש דקיחה קיחה, דרק את עיקר הקידושין הוא לא למד משם²⁴, אבל אחרי שקיים קידושי כסף (מויצאה חנם) ה"כי יקח" מלמד שצריך שהאיש יקדש.
- ב. הוא לא למד את הגז"ש דקיחה קיחה²⁵, אך בכ"ז לומד שהאיש הוא זה שמקדש מכי יקח, דלמרות שלשיטתו כי יקח מדבר רק בקידושי ביאה (שהרי לא לומד את הגז"ש כנ"ל) בכל זאת הדין יהיה אותו דבר בקידושי כסף דהוקשו הויות להדדי²⁶.

19. לשון רש"י ג, ב ד"ה ואיהי תשקול כספא.

20. דמשמע כל נתינות אפילו מסירה לחופה (ראה רש"י כתובות מז, א ד"ה הא דזכי ליה רחמנא כו').

21. ג, ב ד"ה ואימא ה"מ קטנה.

22. כתוב "הויתה לאיש אחר" ובוה כל הויות קידושין במשמע - כסף שטר וביאה (רש"י כתובות עד, א ד"ה דאיתקשו הויות).

ולעיר שגם לשיטת רב יהודה אמר רב שלומדים שהכסף קידושין של האב מוציאה חנם, זה נלמד לכל ענייני קידושין (כמ"ש במשנה "האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה") מהא דהוקשו הויות להדדי - ראה כתובות מז, ב.

23. ראה פנ"י שבהערה 8 שכתב כמ"ש בפנים, אלא שכתב זאת לשיטת רב לומר שאע"פ דלומד עיקר קידושין מוציאה חנם - זה שהאב זכאי בקדושי בתו אינו לומד משם כי ס"ל כרב הונא עיי"ש. ועד"ז י"ל שאין הכרח מכאן שרב הונא סובר כתנא - דאיכא למימר שאת עיקר הקידושין לומד מוציאה חנם, אך בלא"ה נראה שרב הונא ס"ל כתנא - וראה לקמן בפנים.

24. כמ"ש הפנ"י (שם) באפשרות הב' בהסבר שיטת רב יהודה אמר רב "או דס"ל דמגורה שוה לחוד לא מצינן למילף כלל עיקר קידושי כסף", כי מהפסוק של כי יקח לבד משמע שצריך שבביל קידושין גם כסף וגם ביאה עיי"ש. ולפי אופן זה למרות שרב יהודה אמר רב לומד את הגז"ש דקיחה קיחה - קידושין לא דומים לגמרי לשדה עפרון (דהרי בשדה עפרון כסף לבד מועיל), והגז"ש היא רק גלוי מילתא בעלמא (כמו פי' הריטב"א [בדברי תנא] שהובא באות א').

ולעיר שמפשטות לשון הפנ"י נראה שהבין ברש"י שגם תנא ס"ל שהגז"ש היא רק גלוי מילתא, אך ראה לקמן סוף אות ד' ושם הערה 58.

25. כן משמע מהאפשרות הא' בהסבר שיטת רב יהודה אמר רב בפנ"י (שם) שכתב "ולא אסקי אדעתיהו גזירה שוה דקיחה קיחה". ובפירוש כך כתבו: השלנ"ל שבהערה 15, תלמידי הרשב"א - הובא בשטמ"ק שבהערה 7, אב"מ סי' כח סקט"ז, אור חדש ג, ב ד"ה בפיסקא בכסף מנלן, שו"ת חת"ס אהע"ז ח"א סי' קנז ד"ה והנה ("וצ"ל דלא קיבל מרבו הך גז"ש"), וכ"כ החת"ס בחידושי - ראה סוף הערה הבאה.

26. ואע"פ שתוס' (ד, ב ד"ה כתב רחמנא כי יקח כו') מחלק בין קידושי כסף לקידושי ביאה ואומר שבלי הגז"ש דקיחה קיחה לא הייתי אומר שכי יקח מלמד גם על קידושי כסף - אפשר לומר שלרב יהודה אמר רב אין חילוק דהרי הוקשו

[ולעהיר שבקידושי ביאה לא צריך את 'כי יקח' ללמד שהאיש הוא המקדש כי "היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו" לא שייך בביאה²⁷, אלא צריך את כי יקח כדי ללמוד את הדין של שמואל דלקמן²⁸ שהמקדש אשה ואמר הרני אישך וכדומה (שמשמעות דבריו שמקיה את עצמו לה) אין כאן אפילו ספק קידושין שדין זה שייך גם בביאה. אך אחרי שכי יקח מלמד שצריך שהאיש יעשה הכל (מה ששייך בקידושי ביאה) – נלמד לקידושי כסף גם את הדין של היכא דיהבה כו'.²⁹]

ג. לשיטתו אי אפשר ללמוד מכי יקח³⁰, כי אינו לומד את הגז"ש (כמו באופן הקודם) וא"כ פסוק זה מדבר רק בקידושי ביאה ואין לימוד לקידושי כסף, ולא נאמר כאן הוקשו הוויות להדדי [כשיטת התוס' שבהערה 26], אלא הדין שהאיש הוא המקדש זה סברא פשוטה שהקונה הוא הנותן את הכסף למקנה³¹ והאיש הוא הרי זה שקונה את האשה.

[קשה לכאורה על אופן זה מהדין של שמואל דלקמן²⁸ שהמקדש אשה ואמר הרני אישך כו' אינה מקודשת והגמ' (ו, רע"א) אומרת שטעם הדין הוא מזה שכתוב כי יקח ולא שיקח [שיקח] את עצמו, והרי רב יהודה אמר רב סובר שא"א ללמוד כלום מכי יקח לקידושי כסף³², ודוחק גדול לומר שרב

הוויות להדדי כמ"ש בפנים. ואכן הפנ"י והעצמו"י כאן וכן הקובץ שיעורים (אות כא) הקשו כך על תוס' שמחלק עיי"ש. ובחידושי חת"ס (שבהערה 15) כתב בכוונת הפנ"י שבהערה 8 "לרב עיקר קידושי כסף מאין כסף מפיק ולא יליף גזירה שזה כלל, ומ"מ יליף מלשון כי יקח דכל הקידושין שלוקחים בהם יהיה נותן הוא ואומר הוא". ונראה גם שזה מצד שהוקשו הוויות להדדי.

27. בדוחק אמנם י"ל שקיים "היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו" בביאה – כאשר האשה מביאה אותו עליה (ע"ד תוס' פסחים כה, ב עיי"ש), אך לא מצינו שבכזה מקרה הקידושין אינם חלים.

28. גמ' ה, ב – א.

29. ועפ"ז י"ל שתוס' (שבהערה 26) שמקשה שלא יהיה את הגז"ש דקיהה קיהה ובכל זאת נלמד את הדין של היכא דיהבה כו' מקידושי ביאה – כוונתו היא שרואים בביאה שהאיש צריך לעשות הכל וה"ה בכסף כפנים. אך באמת לשיטתו שהדין של היכא דיהבה כו' הוא רק לגבי אמירה (ראה לעיל הערה 5) – דין זה שייך גם בביאה (ולא כמו רש"י שהדין הוא גם לגבי נתינה (ראה בהערה שם) שזה לא שייך בביאה) ולא צריך להגיע להנ"ל. [אך לשיטת רש"י צריך להגיע להנ"ל, דהרי קושיית תוס' קשה גם לרש"י. וכמו שהפנ"י כתב בקושייתו על תוס' (שבהערה 26) "ובשלמא לשיטת רש"י דלענין נתינה קאי אתי שפיר כו' עיי"ש. אך אם נלמד כאופן א' בביאור הצריכותא דלקמן בפנים (ש"ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא כו'" זה לשיטת רב יהודה אמר רב] אפשר לומר שלפי רש"י קושיית תוס' לא קשה מלכתחילה, כי אכן לרב יהודה אמר רב לא נצרך הגז"ש בשביל (עיקר) קידושי כסף. וכוונת דברי הפנ"י הם "לשיטת רש"י דלענין נתינה קאי אתי שפיר", אך לא לגבי שיטת רש"י בכללות. (וראה הערה 37 שמשמע מהפנ"י כאופן א' בביאור הצריכותא.)

וכן בחידושי חת"ס שכתב שלומדים "מלשון כי יקח דכל הקידושין שלוקחים בהם יהיה נותן הוא ואומר הוא" (הובא לעיל סוף הערה 26), י"ל בביאור כוונתו שהלשון כי יקח מלמד שהאיש עושה הכל ולכן בקידושי כסף צריך ש"יהיה נותן הוא ואומר הוא", אך בקידושי ביאה אין זה שייך כמ"ש בפנים.

30. או שנאמר באופן זה שאין צורך ללמוד מכי יקח (למרות שבעיקרון אפשר).

31. כמו שמקשה הפנ"י ד, ב ד"ה ואיצטריך למיכתב כו'. וראה לקמן הערה 41. ות"י של הפנ"י אינו לפי שיטתו של רב – ראה אור חדש (ג, ב ד"ה אמר רב יהודה אמר רב כו'). אך לשיטת רב יהודה עצמו לומדים עיקר הקידושין מקיהה קיהה עיי"ש. אך צריך לעיין היטב בהמשך דנראה שדוחה זאת ואומר הפוך מדברי. ולפי זה צריך לשנות כ"מ שנוכר האור שמח בפלפול

32. אפשר אולי לתרץ שדווקא את הדין שהאיש הוא המקדש א"א ללמוד מביאה והוקשו הוויות להדדי – כמו שמסביר הפנ"י על תוס' שבהערה 26 [עיי"ש בפנ"י], אך את הדין של שמואל אפשר ללמוד מביאה דהרי ההסברים של הפנ"י לא

חולק על שמואל בדין זה. וי"ל דלאופן זה רב לומד את הדין של שמואל מגירושין³³, שהרי שמואל אמר גם לגבי גירושין שהאומר איני אישך כו' אין כאן בית מיחוש והטעם הוא שכתוב ושלחה מביתו ולא שישלח את עצמו, ואפשר לומר שלרב לא צריך מקור בנפרד לקידושין אלא הוא לומד זאת מגירושין כי הוקשה הויה (-קידושין) ליציאה (-גירושין)³⁴[³⁵.

ועפ"ז י"ל בביאור הצריכותא של הגמ' בב' אופנים³⁶:

א. זה לא שיטה שלישית אלא הגמ' רק מסבירה מאיפה כל אחד ילמד את הדין השני³⁷. תנא לומד שהאב זכאי בקידושי בתו מאין כסף³⁸ - כאופן הא' דלעיל בשיטתו. ורב יהודה אמר רב לומד שהאיש הוא זה שמקדש מכי יקח - כאופנים א או ב דלעיל בשיטתו³⁹.

ב. הצריכותא של הגמ' זה שיטה שלישית שלומדים גם את הדרשה של אין כסף וגם את הגז"ש דקחה קחה וצריך את ב' הלימודים בשביל ב' הדינים ואין הכרעה מאיפה נלמד עיקר קידושין. אך

סותרים לימוד זה.

ולהעיר שלפי הערה 30 לא קשה כלל, כי לפ"ז רב יהודה אמר רב לא שולל ללמוד משהו מכי יקח לקידושי כסף.

33. ע"ד פנ"י ו, א ד"ה הני לישני בתראי קא משמע לן כו' עיי"ש.

34. כתוב ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, ומוזה הגמ' (ה, א) לומדת שמקשים הויה ליציאה.

וצ"ב מדוע אכן לשמואל הגמ' מביאה ב' לימודים (לקידושין - כי יקח, לגירושין - ושלחה), ולא לומדים זאת מההקש.

35. קשה עוד על אופן זה מרש"י ה, ב ד"ה ה"ק, שכותב שנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת "דבעינן כי יקח איש". וי"ל דהנה רש"י על המשנה כותב (בד"ה בכסף ובשטר) מפרש בברייתא בגמ' נותן לה .. ואומר לה הרי את מקודשת לי. עכ"ל. הרי דסבירא לרש"י שברייתא זו היא הסבר על המשנה והרי תנא של המשנה זה תנא לפי' הריטב"א שבהערה 3 (וגם לפי' הפנ"י שבהערה שם שתנא זה תנא דברייתא - מוכח מדף ב, א שהתנא של המשנה סובר כמו תנא דברייתא (אך ראה לקמן אות ג' אפשרות שהתנא של המשנה אינו תנא דברייתא עיי"ש)), ולכן רש"י מסביר שהדין דברייתא שנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת זה נלמד מכי יקח ולא כרב יהודה אמר רב שלא צריך לזה מקור כי זה סברא פשוטה.

36. בעיקרון אפשר ללמוד את הצריכותא בד' אופנים: א. זה לכו"ע. ב. זה רק לתנא. ג. זה רק לרב יהודה אמר רב. ד. זה דלא כמאן. ובפנים מובא רק כב' האפשרויות הקיצוניות, וראה בהערה 38 כאופנים הנוספים.

37. כך גם משמע מהפנ"י שבהערה 3 שכותב "והא דאמרינן בסמוך וצריכא, סתמא דתלמודא מסיק הכי דלקושטא דמילתא בעינן תרי קראי" וכן מהלשון שכותב (במצויין בהערה 8) "סתמא דתלמודא מסיק הכא דאליבא דהלכתא אכתי תרווייהו צריכי". אך לאופן זה ק"ק לשון הגמ' "וצריכא כו" כי לשון זה משמעו שאותו שיטה צריכה את ב' הלימודים - ראה אור הישר (להרב שמואל יצחק הילמאן) ד, ב ד"ה ואצטריך למיכתב.

38. וכן כותב השיטה לנ"ל כדלעיל הערה 15. אך הוא למד את הצריכותא באופן אחר - שהצריכותא זה רק לדברי תנא כי הוא לומד את ב' הלימודים עיי"ש. ואינו מסביר מאיפה רב יהודה אמר רב לומד שהאיש הוא המקדש, וי"ל שלומד כמו האופנים 2 או 3 שכתובים בפנים (או מכי יקח והוקשו הוויות להדדי או שזה סברא פשוטה) אך כמו אופן 1 אינו יכול ללמוד דהרי כותב בפירוש שלרב יהודה אמר רב אין את הגז"ש כדלעיל הערה 25.

ולהוסיף שהמקנה (שבהערה 16) כתב בשיטת רש"י שהצריכותא של הגמ' זה רק לדברי רב, ותנא אין לו כלל את הלימוד של אין כסף. וי"ל שלשיטתו תנא לומד כמו האופנים 2 או 3.

39. וגם אם נלמד ברש"י כאופן 1 בשיטת תנא וכאופן 1 בשיטת רב יהודה אמר רב - תוס' חולק על רש"י גם להסבר העצמות יוסף שבהערה 11, כי לרש"י כל אחד לא ילמד עיקר קידושי כסף מהלימוד של השני, ולתוס' (לפי העצמו"י) בעיקרון אם יהיה רק פסוק אחד - כל אחד ילמד עיקר קידושין מהפסוק של השני, אלא שבפועל כעת שיש ב' לימודים כל אחד לומד עיקר קידושי כסף ממקום אחר.

גם לתנא וגם לרב יהודה אמר רב יש את ב' הדינים אע"ג שכל אחד אין לו את הלימוד של השני: לתנא אין כלל את הדרשה של אין כסף וסובר שהאב זכאי בקידושי בתו זה רק מדרבנן או שזה דאורייתא וסובר כרב הונא - כאופנים ב' או ג' דלעיל בשיטתו⁴⁰, ורב יהודה אמר רב לומד שלא צריך פסוק לדין שהאיש הוא המקדש אלא זה סברא פשוטה שהקונה הוא הנותן את הכסף למקנה - כאופן הג' דלעיל בשיטתו⁴¹.

עכ"פ יוצא שלשיטת רש"י⁴² יש מחלוקת בין רב יהודה אמר רב לתנא - רב יהודה אמר רב ס"ל שלומדים עיקר קידושי כסף מאין כסף, ותנא ס"ל שלומדים זאת מהגז"ש דקחה קיחה. וכעת בעזרי"ת נביא עוד כמה מקומות שאפשר לראות עניינים התלויים במחלוקת זאת, ועפ"ז נתרץ כמה קושיות.

ד.

ביאור סוגיות שונות בגמ' ע"פ המחלוקת הנ"ל

דף ב' ע"ב:

מ"ט תני שלש משום דרכים ניתני דברים וניתני שלשה ("כי אורחא דגמרא"⁴³ - לכתוב דברים ולא דרכים⁴⁴)? משום דקבעי למיתני ביאה וביאה איקרי דרך וכו' ואב"א הא מני ר"ש היא דתניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תלקח [תקח⁴⁵] אשה לאיש מפני שדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש וכו' (ולכן המשנה נקטה את הלשון "דרכים" לגבי קידושי אשה).

לכאורה תמוה:

40. קשה לכאורה על אופן זה כיצד נוקטת הגמ' בצריכותא לא כמו תנא דהרי לפי הריטב"א זה התנא של המשנה (ראה לעיל הערה 3), וכן קשה קושיא זו לפי המקנה שבסוף הערה 38. וי"ל: א. לא כתוב בפירוש במשנה מה הטעם שהאב זכאי בקידושי בתו וגם הגמ' בצריכותא מסכימה לדין הזה. ב. נלמד באופן זה כפי הפנ"י [הובא בהערה 3] שתנא זה תנא דברייתא, וכן לא קשה למקנה דהרי הוא כתב בפירוש "תנא דברייתא". (והריטב"א סובר כמו תוס' שתנא ורב יהודה אמר רב לא חולקים והצריכותא זה לכו"ע - כמו שמוכח מהריטב"א בראש המסכת, וא"כ אין בעיה לומר שתנא זה תנא דמתניתין). אך לתי' זה עדיין קשה דהרי גם תנא דברייתא ס"ל כתנא דמתניתין כדלעיל הערה 35. ולפי האפשרות דלקמן אות ג' שתנא דברייתא לא סובר כתנא דמתניתין (עיי"ש) - אתי שפיר.

41. וזה שרש"י (ד, ב ד"ה ליהו קידושין) אומר שמצד הסברא אין חילוק מי מקדש - הוא אומר זאת בצריכותא שזה שיטה שלישית כמ"ש בפנים.

42. וראה לעיל הערה 10.

43. לשון רש"י שם.

44. ראה חידושי הרא"ה ב, ב ד"ה ליתני דברים ונתני ג'.

45. כך הגיה המהרש"ל. אך תוס' הרא"ש מקשה על גרסא זו שלפ"ז א"א ללמוד את הלימוד של שמואל (שזה בעצם חלק מהקושיא השניה שלקמן בפנים) ולכן הוא גורס כי תלקח. וראה גם תלמיד הרשב"א שכותב ע"ד תוס' הרא"ש עיי"ש. וראה לקמן סוף הערה 47.

א. מהלשון "הא מני ר"ש היא" משמע שמישהו חולק על ר"ש והתשובה הראשונה היא לשיטתו. וצריך להבין מי זה?

ב. לכאורה לא מובנת קושיית ר"ש "מפני מה אמרה תורה כי יקח" – הרי צריך לכתוב כי יקח דווקא כדי ללמוד את הדין בצריכותא של הגמ' שכאשר היא מקדשת את הבעל אין זה קידושין⁵. ועוד צריך את זה כדי ללמוד את דברי שמואל²⁸ שהבעל יקח ולא יקח את עצמו שלכן המקדש אשה ואמר הריני אישך וכדומה (שמשמעות דבריו שמקח את עצמו לה) אין כאן אפילו ספק קידושין?

ולפי אופן הג' דלעיל באות הקודמת בשיטת רב יהודה אמר רב (שא"א ללמוד שום לימוד לקידושי כסף מכי יקח)⁴⁶ י"ל שר"ש סובר כמו רב יהודה אמר רב, וא"כ אתי שפיר קושיית ר"ש מפני מה אמרה תורה כי יקח – שהרי לשיטתו כי יקח מדבר רק בקידושי ביאה ולכן אין בעיה לכתוב כי תקח אשה שהרי בביאה אין אפילו אפשרות ל"היכא דיהבה כו", ובקידושי כסף לא צריך מקור ללמוד שהאיש הוא המקדש כי זה סברא פשוטה כנ"ל, וכן לא צריך את כי יקח בשביל ללמוד שהאיש לא יקח את עצמו אלא לומדים זאת מגירושין (ששם כתוב ושלחה מביתו ולא שישלח את עצמו) דהוקשה הויה ליציאה כנ"ל. ומובן שיש מישהו שחולק על ר"ש – תנא דברייתא⁴⁷.

[אך קשה, שלפ"ז יוצא שמשנתנו סוברת כרב יהודה אמר רב שאין את הגז"ש דקיחה קיחה – ובדף ב' ע"א הגמ' הסבירה שהמשנה כתבה "האשה נקנית" ולא "האשה מתקדשת" משום דקא בעי למיתני כסף וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון וקיחה איקרי קנין. ויש לתרץ שהגמ' שם מדברת לפי התי' הראשון שכתוב דרכים כי ביאה איקרי דרך כו' אך לתי' השני ש"הא מני ר"ש היא"

46. והצריכותא היא כמו האופן הב', או כמו השיטה לנ"ל – עיין הערה 38.

47. ולפי שאר האופנים באות הקודמת (ואולי גם לאופן הג' לפי הערה 30 – ראה סוף הערה 32) שגם רב יהודה אמר רב לומד מכי יקח, נראה לתרץ כתי' הראשונים – הראב"ד (הובא ברשב"א ב, ב ד"ה מפני מה אמרה תורה. ובתלמוד הרשב"א) מתרץ שר"ש דריש טעמא דקרא (קידושין סח, ב) ולכן הקשה מפני מה אמרה תורה את הדין שצריך כי יקח איש ולא שיקח את עצמו כו'. ועפ"ז גם מתורצת הקושיא הראשונה כי החולקים על ר"ש הם רבנן (ראה סנהדרין פו, א) שסוברים שלא דרשינן טעמא דקרא ולשיטתם א"א להקשות מפני מה אמרה תורה כו'.

אך הרשב"א (שם) מסביר שהעדיפות של ר"ש לכתוב כי תלקח היא משום שזה משמע שהאשה תתקח לקידושין אבל כי יקח משמע אפילו בעל כרחא (כמו שמסביר תוס' ישנים על הדף), ולפי ההסבר שלו כי תלקח גם משמע שהאשה תלקח לאיש ולא שילקח האיש לאשה (בשונה מהראב"ד שלמד שכי תלקח משמע שהאשה תקח את עצמה). ולפ"ז לא קשה הקושיא השניה, אך עדיין קשה הקושיא הראשונה.

[ואולי י"ל שהרשב"א סובר כמו הרמב"ן שגורס כאן ר"ש בן אלעזר, והרי סתם ר"ש זה רשב"י (פרש"י שבועות ב, ב ד"ה משמו. הקדמת הרמב"ם לפיה"מ (פרק הששי). ועוד) ולכן הרשב"א לא מתרץ שר"ש (שזה רשב"י) דריש טעמא דקרא. ולפ"ז רש"י (ב, ב ד"ה הא מני) שגורס רק ר"ש – לא סובר כמו הרשב"א.]

והנה לעיל (הערה 45) הובאה מחלוקת האם גורסים בדברי ר"ש כי תקח (מהרש"ל), או כי תלקח (תוס' הרא"ש). ועפ"פ מה שנתבאר נראה שתוס' הרא"ש (הסובר שכי תלקח משמעו שהאיש לוקח את האשה, עיין שם בהערה) לומד כמו הרשב"א שכי תלקח לא שולל שהאיש לוקח. ובביאור המהרש"ל נראה לומר: א) הוא סובר כמו הראב"ד שר"ש דריש טעמא דקרא, וא"כ אין בעיה לגרוס כי תקח. ב) כי תקח זה בשורוק ולא בחיריק, ועפ"ז הוא גורס כי תקח אשה לאיש עם למ"ד [ולכן הוא מגיה כן ברש"י דף ד' ע"ב ד"ה ליהו קידושין]. ועפ"ז כי תקח זה אותו משמעות של כי תלקח והמהרש"ל גם סובר כמו הרשב"א. ג) הוא סובר כמו שביארנו בפנים שר"ש ס"ל כרב יהודה אמר רב וכאופן הג'.

המשנה לא כתבה "האשה מתקדשת" משום הסיפא "וקונה את עצמה" שלא שייך בזה לשון קידושין⁴⁸.

ועוד קשה, מהריטב"א⁴⁹ מוכח שתנא שחולק על רב יהודה אמר רב זה התנא של משנתנו, וזה סותר להנ"ל שהגמ' אומרת שהתנא של משנתנו סובר כרב יהודה אמר רב. אך בפשטות אפשר לתרץ שבסוף הרי הגמ' מסבירה הסבר אחר מדוע כתוב דרכים (איפה שיש פלוגתא – גמ' דף ג' ע"א) וא"כ למסקנא אין את התי' ש"הא מני ר"ש היא" ומובן שבדף ד' ע"ב הגמ' יכולה לומר שהתנא של משנתנו חולק על רב יהודה אמר רב, או שנאמר שהריטב"א ס"ל כתוס' ורש"י ס"ל כפנ"י וראה הערה 40.]

אך קצת דוחק לומר כך, כי הברייתא שבדף ד' (ותנא מייתי לה מהכא דתניא כי יקח כו') זה ספרי⁵⁰ וסתם ספרי זה ר"ש⁵¹, וא"כ בפשטות גם ברייתא זו היא ר"ש וא"א לומר שר"ש סובר כמו רב יהודה אמר רב [ובפרט לפי הפנ"י⁴⁹ שתנא זה תנא דברייתא]⁵².

דף ו' ע"ב:

אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת. ומפרש רש"י (ד"ה אינה מקודשת) דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו. (צריך שיהיה "יהיב מידי" בקידושין מכיון שכך היה בשדה עפרון, ובמלוה אין "יהיב מידי" כי מלוה להוצאה ניתנה כו').

משמע מרש"י שלמי שלא לומד קידושי כסף מהגז"ש (-רב יהודה אמר רב) הדין צ"ל שהמקדש במלוה מקודשת, וקשה לכאורה דהרי רב אומר בדף מז, א כמו דברי אביי שהמקדש במלוה אינה מקודשת (אלא שמוסיף גם טעם - "מלוה להוצאה ניתנה").

העניין יובן בהקדים:

מצינו לכאורה סתירה ברמב"ם - לגבי מכירה פוסק הרמב"ם, שקרקע נקנית במלוה דמזה משמע שמלוה חשוב כסף, אך לגבי קידושין פוסק שהמקדש במלוה אינה מקודשת דמזה משמע שמלוה לא חשוב כסף. וביאר האבני מילואים⁵³ (בתירוץ השני) ע"פ דברי רש"י הנ"ל, שבעיקרון מלוה חשוב כסף, אלא שבקידושין צריך שיתן משהו בשעת הקידושין בגלל הגז"ש דקיחה קיחה ולכן למרות

48. כמו שמוכח בהסבר הראשון בתוס' ד"ה מאי שנא הכא דתנן האשה נקנית בדף ב' ע"א. וכ"כ הרמב"ן והריטב"א שם ד"ה הנ"ל וכן הרשב"א שם ד"ה משום דקא בעי למיתני כסף כו'.

49. ראה לעיל הערה 3.

50. כי תצא רסח.

51. סנהדרין פו, א.

52. ואין לתרץ שהגרסא כאן זה רשב"א (כמו שגורס כאן הרמב"ן) ולא ר"ש סתם, דהרי רש"י גורס רק ר"ש כנ"ל הערה 47.

53. סי' כ"ח סקט"ז [אב"מ זה מצויין בהערה בלקו"ש שבהערה 6]. וכן כתוב בשו"ת חתם סופר שבהערה 25.

שמלוה חשוב כסף - אינה מקודשת, אך זה שקרקע נקנית בכסף לא לומדים משדה עפרון אלא מהפסוק "שדות בכסף יקנו"⁵⁴ ולכן במכר מלוה פועל כמו כסף רגיל.

ועפ"ז מתורץ הקושיא הנ"ל די"ל שרב שאומר (בדף מז, א) שהמקדש במלוה אינה מקודשת סובר שמלוה לא חשוב כסף ולכן למרות שלא לומדים קידושי כסף משדה עפרון - המקדש במלוה אינה מקודשת. האב"מ מסביר גם עפ"ז מדוע דווקא על רב הגמ' מקשה ממכר ששם מלוה חשוב כסף, כי רב הרי לא סובר שלומדים מהגז"ש דקחה קיחה, וא"כ לשיטתו אין לחלק בין מכר לקידושי⁵⁵, אך לאביי יש חילוק ביניהם כנ"ל.

וי"ל שזה גם מדויק ברש"י על דברי רב⁵⁶ שכתב "וכיון דלהוצאה ניתנה הויה לה כי דידה ולא יהיב לה מידי", וכאן לא הזכיר כלל "דקחה משדה עפרון גמרינן" כמ"ש בדברי אביי⁵⁷.

[ולהעיר שכאן לכאורה מוכח מרש"י שתנא סובר שהגז"ש היא גז"ש ממש ולא רק גלוי מילתא שכי יקח זה בכסף⁵⁸, אלא שהגז"ש נתקבלה רק לענין מה שהיה בפועל בשדה עפרון⁵⁹ - מזה

54. גמ' כו, א. וראה שם תוס' ד"ה אמר קרא.

55. האב"מ כותב בשיטת רב יהודה אמר רב "דלא ס"ל הך גזירה שוה דקחה קיחה משדה עפרון" (ראה לעיל בהערה שם), וזה כאופן הב' בשיטתו דלעיל באות הקודמת. ואולי י"ל שגם אם נלמד כאופן 1 בשיטת רב יהודה אמר רב - אין לחלק בין מכר לקידושי כי לאופן זה למרות שיש את הגז"ש לא מדמים קידושי לשדה עפרון לכל הדברים כדלעיל הערה 24 עיי"ש.

56. ד"ה להוצאה ניתנה.

57. לעיל אות ג' נכתב במוסגר שלפי אופן הג' בשיטת רב יהודה אמר רב, רב יהודה אמר רב חולק על שמואל שלומד שהאיש צריך שיקח ולא שיקח את עצמו מכי יקח, אלא הוא לומד זאת מגירושי, עיי"ש. והנה בדף נט, א רש"י (ד"ה להוצאה ניתנה) כותב "לאו דידיה היא ולא מידי יהיב לה" ולא מזכיר את הלימוד משדה עפרון, ושם עסקינן בדברי רב ושמואל עיי"ש, וא"כ ע"פ הנאמר כאן בפנים צ"ל ששמואל סובר כרב יהודה אמר רב שלומדים קידושי כסף מאין כסף, ולפ"ז קשה לכאורה על הנ"ל באות ג' דלפי מ"ש שם שמואל אינו יכול לסבור כרב יהודה אמר רב. ויש לתרץ דלמרות ששמואל ס"ל כרב שעיקר קידושי כסף נלמד מאין כסף - הוא לא לומד שא"ל ללמוד שום דבר לקידושי כסף מכי יקח (כאופן 3 בשיטת רב יהודה אמר רב), אלא אפשר ללמוד מכי יקח כאופנים הא' או הב' בשיטת רב יהודה אמר רב (ואפילו אפשר לומר שסובר כאופן הג' - לפי הערה 30 עיי"ש).

ולהוסיף שהפנ"י (ה, ב) ד"ה אמר שמואל בקידושי נתן לה כסף כו') כותב בשיטת שמואל "דאף על גב דלמסקנא ילפינן האי דינא דשמואל מדכתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו, והאי קרא לא איירי בקידושי כסף מכל מקום איתקשו הוויות להדידי", ומזה מוכח ללא הנ"ל ששמואל לומד עיקר קידושי כסף מאין כסף. ולפ"ז גם צ"ל ששמואל לא סובר כאופן הא' בשיטת רב יהודה אמר רב. [ולהוסיף לקמן באות ט' בקושיא הראשונה שגם שמואל סובר כרב כמ"ש כאן].

58. וכן מוכח שהבין בשו"ת חת"ס (הובא בהערה 25) שכתב בשיטת רב יהודה אמר רב "וצ"ל דלא קיבל מרבו הך גז"ש דמזה משמע שתנא כן קיבל זאת מרבו כי א"ל לדון זאת לבד, וא"כ זה גז"ש ממש שהרי הדין ש"אין אדם דן גזירה שווה מעצמו" (פסחים סו, א) לא נאמר בגז"ש שהיא רק גלוי מילתא (ראה שיטמ"ק בבא מציעא פז, ב ד"ה והא אמרת). אך מהפנ"י נראה שהבין גם ברש"י שהגז"ש היא רק גלוי מילתא, שכתב בשיטת רב יהודה אמר רב "ולא אסקי אדעתייהו גזירה שוה דקחה קיחה" (הובא בהערה שם), דמזה משמע שלגז"ש זו אין צורך בקבלה מרבו אלא אדם דן זאת מעצמו. וכן משמע מההמשך של הפנ"י - הובא בהערה 24 עיי"ש. וכ"כ להדיא ג, א ד"ה תוספות בד"ה ואשה בפחות משה פרוטה כו' עיי"ש.

59. ראה שערי יהודה (לר' יהודה עבער הי"ד) סוגיא דהמקדש במלוה סימן א' אות א' שכתב (בדברי האב"מ) "הנה אף דבשדה עפרון גופא אם הי' שם מלוה הי' מהני, מ"מ כיון דהעובדא דהתם הי' באופן כזה דהי' שם כסף ממש כדכתיב

שבקיודושין גם צריך שיהיה "יהיב מידי" כמו שהיה בשדה עפרון (ולמרות שבשדה עפרון גופא מלוא היה מועיל). אך הריטב"א סובר שזה רק "גלוי מילתא בעלמא .. דמה התם בכסף אף הכא בכסף" - כדלעיל אות א'.]

עפ"ז יוצא שאב"י סובר כמו תנא שלומדים קידושי כסף מהגז"ש דקיחה קיחה.

דף ג' ע"א:

מניינא דרישא (האשה נקנית בג' דרכים) למעוטי מאי? .. למעוטי חופה (שאשה לא נקנית ע"י חופה), ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי? למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל.

בפשטות נראה מכאן (בשיטת רש"י, אך תוס' כותב בפי' אחרת), שהגז"ש דקיחה קיחה היא גז"ש ממש והיא לכל מיילי (ולכן יש ס"ד שיועיל חליפין בקידושין), וקשה ע"ז דהרי הוכח בסוף האות הקודמת בשיטת רש"י שלמרות שהגז"ש היא גז"ש ממש - היא נתקבלה רק לענין מה שהיה בפועל בשדה עפרון (ושם הרי לא היה חליפין).

וי"ל שזהו רק הס"ד, אך למסקנא הגמ' אומרת שהגז"ש נתקבלה רק לענין מה שהיה בפועל בשדה עפרון - וראה שערי יהודה סימן ט'.

עכ"פ מוכח מכאן שרב הונא לומד כמו תנא שהמקור של קידושי כסף הוא מהגז"ש דקיחה קיחה וממילא קידושין צריכים להדמות לשדה עפרון בכל דבר ולכן יש ס"ד שאשה נקנית בחליפין, אך לרב יהודה אמר רב אין אפילו ס"ד כזאת דלשיטתו (שלא לומדים קידושי כסף מהגז"ש דקיחה קיחה) קידושין לא צריכים להדמות לשדה עפרון בכל דבר [ואפילו לאופן הא' בשיטת רב יהודה אמר רב שיש את הגז"ש, וכדלעיל הערה 24].

[זהו לשיטת רש"י⁶⁰ שלתנא הגז"ש היא גז"ש ממש כדלעיל בסוף האות הקודמת. אך הריטב"א סובר שגם לתנא הגז"ש היא רק גלוי מילתא בעלמא כדלעיל, ולכן הוא מסביר⁶¹ את הס"ד של רב הונא באופן אחר (שחליפין הם מדין כסף) עיי"ש⁶².]

וישקול אברהם ולזאת הגז"ש דק"ק נתקבלה רק לענין כסף ממש .. וממילא שפיר י"ל דנתקבלה רק לענין הכסף הנאמר שם, ולא לענין כסף המועיל שם".

60. אי"ו מוכרח דאפשר לומר שגם רש"י מסכים לתוס' וריטב"א (ועוד ראשונים) שקנייני אשה לא כמו קנייני שדה בכל דבר והס"ד היא באופן אחר, אך בפשטות נראה שרש"י סובר שהס"ד כבפנים.

61. ג, א ד"ה ס"ד אמינא מה שדה מקניא בחליפין כו'.

62. ותוס' (שם ד"ה ואשה כו') שמסביר כאן ע"ד הריטב"א וכותב "פשיטא דלא גמרינן קיחה לעשות אשה ככל עניני שדה כו' דלא גמרינן משדה אלא לכסף דוקא דכתיב ביה קיחה" - בפשטות נראה שסובר גם שהגז"ש היא רק גלוי מילתא. אך אין זה מוכרח דאפשר לומר שסובר שהגז"ש היא לא גלוי מילתא אלא גז"ש ממש אך היא נתקבלה רק לענין כסף. והמהרש"א (ב, א בד"ה משום דקבעי למיתני כסף כו') אכן כתב להדיא בשיטת תוס' שהגז"ש נתקבלה רק לגבי כסף עיי"ש. ע"ד יז, א רש"י ד"ה מיכה מיכה גמר. -- ועפ"ז מובן שותוס' אומר בהו"א שצריך בחליפין שווה פרוטה והריטב"א

לפי הנ"ל אתי שפיר מדוע הגמ' לכתחילה לא אומרת "למעוטי חופה וחליפין" (דהרי בפשטות לכו"ע המשנה ממעטת גם חליפין)⁶³, כי החולק על זה שחופה קונה מק"ו הוא רב יהודה אמר רב, ולשיטתו אכן לא צריך למעט חליפין דאין אפילו ס"ד שכל קנין שיש בשדה עפרון יהיה בקידושין כנ"ל. (ע"ד האור חדש ג, א ד"ה למעוטי חליפין עיי"ש).

דף ה' סע"א-ע"ב:

אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר . . . ומה כסף שאינו גומר (אינו פועל נישואין וממילא היא לא קנויה לכל דבר) - קונה (פועל קידושין), חופה שגומרת (פועלת נישואין) אינו דין שתקנה (שתפעל קידושין)? (הגמ' דוחה את הק"ו:) מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני - ביאה תוכיח, מה לביאה . . . כסף יוכיח וחזר הדין . . . מה לצד השוה שבהן . . . שטר יוכיח מה לשטר . . . כסף וביאה יוכיחו וחזר הדין כו' הצד השוה שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן, מה להצד השוה שבהן . . . ורב הונא כו' (יוצא שבהתחלה הבנו שרב הונא לומד מק"ו ולמסקנא הוא לומד בהצד השוה מכסף שטר וביאה).

(והגמ' ממשיכה:) אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דשלוש תנן וד' לא תנן (ולפי רב הונא הרי יש ד' דברים שאשה נקנית בהם), ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין וכי גמרי' חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין (וא"כ איך רב הונא לומד מהק"ו שחופה לבד קונה)? א"ל אביי הא דקאמרת ג' תנן וד' לא תנן תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני (ומכיוון שחופה אינה כתובה בפירוש אלא רק נלמדת מק"ו - לכן התנא לא שנאה), ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף - קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה.

צריך להבין מה ההסברה בקושיא השניה של רבא, דהרי חופה בלי קידושין וחופה אחרי קידושין הם לא ב' דברים שונים אלא עניינם אחד - "חופה", וא"כ חופה בעצם הגדרתה יותר חמורה מכסף והדין נותן שתועיל בלי קידושין.

לכאורה י"ל שאביי ורבא חולקים במחלוקת רב יהודה אמר רב ותנא. אביי סובר כמו תנא (כדלעיל אות ד') ולכן הוא מסביר את רב הונא (שגם הוא סובר כתנא כדלעיל אות ה'), ורבא סובר כמו רב יהודה אמר רב (כפי שבעוה"ת יבואר לקמן). ועפ"ז אפשר להבין מה קושייתו של רבא.

ולבאר העניין יש להקדים:

לא.

[לכאורה קשה על דברי המהרש"א מתוס' ביבמות נה, ב ד"ה קיחה קיחה, וראה תי' אור חדש (שלמי תודה ושובע שמחות) ב, א ד"ה משום דקבעי למתני כסף, (וראה "אוצר" עמ' מד הערה 443) וראה שם הערה 446 והערה 442].

63. עצמות יוסף (שם ד"ה מניינא וכו' למעוטי חופה) מסביר שאה"נ הגמ' יכלה למעט חליפין [וחזקה] אלא שהגמ' העדיפה למעט חופה כי רב הונא חולק על זה.

כ"ק אדמו"ר⁶⁴ מביא חקירה של הגאון הראגאטשאווער: "אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה את הדבר" – זאת אומרת: האם הקידושין (שהיא נאסרת על כל העולם) חלים עי"ז שהיא קונה את הכסף או הפוך עי"ז שהיא מקודשת (אסורה על כל העולם) היא קונה את הכסף.

וכ"ק אדמו"ר מסביר שהחקירה תלויה במקור הלימוד של קידושי כסף: הפסוק כי יקח איש אשה מדגיש את פעולת האיש, משא"כ ב"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על האדון [האב שהוא במקום (בתו) האשה]. ולכן אם לומדים קידושי כסף מכי יקח איש אשה – מסתבר שהקידושין נפעלים ע"י נתינת הכסף של הבעל והקידושין פועלים שהאשה תקנה את הכסף, ואם לומדים מאין כסף ש"יש כסף לאדון אחר" מסתבר שהקידושין חלים דווקא כאשר "יש כסף" – כאשר האשה קונה את הכסף (ולא ע"י נתינת הבעל).

עפ"ז י"ל הביאור כאן:

'מעשה קנין' הינו מעשה שפועל חלות קנין - מעשה שבגדרו הוא קנין, אך חופה אינה מעשה קנין אלא בסה"כ התחלת חיי הנישואין בפועל - מעשה גרידא שפועל מציאות של נישואין אך אינו בגדר קנין.

רבא למד כמו רב יהודה אמר רב שהמקור של קידושי כסף הוא מאין כסף ולכן העילה זה הקנין, וא"כ פשוט שבשביל קידושין צריך שיהיה מעשה קנין. ולכן רבא לא הבין את הק"ו של רב הונא: חופה זה הרי לא מעשה קנין, אלא בסה"כ התחלת חיי הנישואין בפועל (מעשה גרידא שפועל מציאות) כדלעיל, ובשביל קידושין צריך שיהיה מעשה קנין, וא"כ איך ע"י הק"ו תאמר שחופה תפעל קידושין הרי חופה מצד עניינה לא יכולה לפעול קידושין?⁶⁵ וזהו בעצם קושיית רבא – שכל זה שחופה גומרת זה כי היא אחרי קידושין (-התחלת חיי הנישואין בפועל) אבל מצ"ע היא אינה יכולה לפעול כלום⁶⁶.

אך אביי לומד כמו תנא שהמקור של קידושי כסף זה כי יקח איש אשה ולכן העילה זה הקידושין, וא"כ אפשר לומר שחלות הקנין דקידושין לא צריך להיות דווקא ע"י מעשה קנין אלא מספיק אפילו מעשה גרידא - והמעשה הזה יפעל קנין באופן ממילא (דהרי העלול הוא קנין), ולכן אפשר לומר שחופה תפעל קידושין למרות שהיא לא מעשה קנין.

64. לקו"ש חי"ט עמ' 215 ואילך.

65. בשיעורי ר' שמואל אות סז רוצה להוכיח מהק"ו של רב הונא שחופה זה אכן מעשה קנין, אך דוחה זאת ע"ש.

66. ראה עד"ז בספר כתבי ר' אייזיק (להר"א ע"ה שוויי, ר"י תו"ת מאנטרעאל) ח"ב עמ' קסה שכותב ש"אולי בזה איפלגו רבא ואביי" שרבא סובר שחופה אינה בגדר קנין ואביי חולק עליו (אך לפי מ"ש בפנים גם אביי מסכים שחופה אינה בגדר קנין כדלקמן).

ובזה מוסבר סוף דברי רבא "וכי גמרי' חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין" דבפשטות נראים מיותרים וראה עצמו"י שנדחק בזה.

[לכאורה קשה, דהנה בהערה²⁴ שם בשיחה הרבי נעמד ע"ז שאם לומדים מכי יקח - העילה היא הקידושין, ומסביר שאע"פ שבגמ' לומדים שכי יקח זה בכסף בגז"ש משדה עפרון ובשדה עפרון העילה הוא הקנין - הריטב"א (הובא לעיל אות א') כותב ש"לאו גז"ש ממש היא כו' אלא גלוי מילתא בעלמא כו' דמה התם בכסף אף הכא בכסף" ואפשר לומר שאופן וגדר הקנין לא דומים זל"ז ובקידושין העילה היא הקידושין ולא הקנין. ע"כ.]

מזה נראה בפשטות שדברי הרבי הם רק לשיטת הריטב"א, אך לשיטת רש"י שהגז"ש היא גז"ש ממש (כדלעיל סוף אות ד'), גם אם לומדים מכי יקח - העילה הוא הקנין כמו בשדה עפרון. וא"כ א"א לומר את הביאור הנ"ל בדברי אב"י כי אם העילה הוא הקנין - פשוט שצריך מעשה קנין כדלעיל.

ואולי י"ל שדברי הרבי הם גם לרש"י, וכן מוכח מהא שבהערה¹¹ שם בשיחה מוסבר שלמרות שמזה שהגמ' עושה צריכותא משמע שלומדים קידושי כסף מב' הפסוקים - מרש"י משמע שיש מחלוקת מאיפה לומדים (כדלעיל אות א'). ומזה משמע שדברי הרבי בשיחה הם גם לשיטת רש"י⁶⁷.

ונראה שהביאור בזה הוא, דהנה רש"י סובר שלמרות שהגז"ש היא גז"ש ממש - היא נתקבלה רק למה שהיה בפועל בשדה עפרון (כדלעיל סוף אות ד'), וא"כ אפשר לומר שהגז"ש רק אומרת מה צריך לעשות, אך היא כלל לא מלמדת מה אופן וגדר הקנין. ומה שהרבי מביא את הריטב"א - זה לשלול שהגז"ש היא לכל מיילי, שאז אכן אופן וגדר הקנין היו צריכים להיות דומים זל"ז (והרבי הביא דווקא את הריטב"א ולא את רש"י - כי ברש"י לא כתוב בפירושו שהגז"ש נתקבלה רק לענין מה שהיה בפועל [בשדה עפרון]).

ע"פ המבואר לעיל גם מובן יותר המחלוקת של אב"י ורבא לגבי הקושיא הראשונה: אב"י שלומד שקידושי כסף נלמדים מכי יקח א"כ זה כתוב בתורה בהדיא⁶⁸ - ולכן הוא אומר ש"תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני", אך רבא שלומד קידושי כסף מהמשמעות של אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר - הוא אינו מקבל את תירוץ אב"י שהרי התנא שנה כסף שאינו כתוב בהדיא.

דף ט' ע"ב:

ובביאה. מנא לן (מנ"ל שאשה נקנית בביאה)? אמר ר' אבהו א"ר יוחנן דאמר קרא בעולת בעל מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה, א"ל ר' זירא לר' אבהו ואמרי לה ר"ל לרבי יוחנן כעורה זו ששנה

67. ולהוסיף שבהמשך ההערה כתוב: "ובפנ"י שם ד"ה ותנא דמייתי (ובדף ג, ב ד"ה בכסף) כתב דזהו רק לדעת רש"י (דתנא לא ס"ל דלמדין מאין כסף כו'), משא"כ לדעת התוס'. וראה עצמות יוסף שם. ע"כ הנוגע לענינינו. ובפשטות כוונת רבינו היא שלפי העצמות יוסף גם לשיטת תוס' יש מחלוקת מהו מקור הלימוד (כדלעיל הערה 11), וא"כ צ"ל שדברי הרבי בשיחה הם גם לשיטת תוס', ותוס' הרי גם סובר כשיטת רש"י שהגז"ש היא גז"ש ממש (אלא שנתקבלה רק לענין מה שהיה בפועל בשדה עפרון) - ראה לעיל הערה 62.

68. ואע"פ שלומדים שכי יקח זה בכסף מגז"ש - גז"ש נחשבת ככתובה במפורש בתורה, ראה רש"י פסחים סו, א ד"ה וכי מאחר דגמיר. קובץ שיעורים קידושין אות קח.

רבי ובעלה מלמד שוקנית בביאה? אי מהתם הוה אמינא עד דמקדש (בכסף) והדר בעיל, קמ"ל (יוצא שיש מחלוקת רבי ורבי יוחנן מה המקור של קידושי ביאה).

וצריך להבין איך רבי לומד מובעלה – הרי "אי מהתם הוה אמינא עד דמקדש והדר בעיל" (כן הקשו הריטב"א והרשב"א)? השיטה לנ"ל⁶⁹ מתרץ שמכיוון שלומדים קיחה קיחה משדה עפרון לכן כמו שבשדה עפרון כסף לבד קונה כך גם בקידושין כסף לבד קונה וא"א לומר "עד דמקדש והדר בעיל".

לאופנים 2 ו-3 דעיל אות ב' בשיטת רב יהודה אמר רב, יוצא לכאורה לפ"ז שרבי ורבי יוחנן חולקים במחלוקת רב יהודה אמר רב ותנא. רבי יוחנן סובר כמו רב יהודה אמר רב שאין את הגז"ש דקיחה קיחה וממילא קידושין לא צריכים להיות דומים לשדה עפרון לכל דבר ולכן הוא אומר "אי מהתם הוה אמינא כו"⁷⁰, אך רבי סובר כמו תנא⁷¹ שלומדים את הגז"ש דקיחה קיחה וממילא קידושין צריכים להדמות לשדה עפרון בכל דבר ולכן הוא לומד מובעלה ולא חושש ל"הוה אמינא עד דמקדש והדר בעיל".

[אך קשה, שהרי מרש"י על הסוגיא מוכח שרבי יוחנן סובר כמו תנא שיש את הגז"ש – (בד"ה עד דמקדש) בכסף והדר בעיל כדכתיב כי יקח דהיינו כסף והדר ובעלה. עכ"ל.

והרי "אי מהתם הוה אמינא עד דמקדש והדר בעיל" זה דברי רבי יוחנן וא"כ מוכח שרבי יוחנן לומד את הגז"ש דקיחה קיחה? ויש לתרץ⁷² שרבי יוחנן עצמו לא לומד את הגז"ש דקיחה קיחה, ואת דבריו "עד דמקדש והדר בעיל" הוא אומר רק כדי שלא יוקשה עליו מדברי רבי. ביאור הדברים: בעיקרון אין בעיה ששתי שיטות חלוקות אחת על השניה, וזה שמקשים על רבי יוחנן "כעורה זו ששנה רבי וכו'" זה בגלל שרבי הוא תנא ואמורא לא יכול לחלוק על תנא [למרות ש"רבי יוחנן תנא ופליג" מובן שזה דוחק לומר כך⁷³].

69. דף ט' ע"ב ד"ה עד דמקדש והדר בעיל. וראה שם בפנ"י ד"ה אי מהתם הוה אמינא כו' שתרץ באופן אחר.
70. וגם לאופן 1 בשיטת רב יהודה אמר רב שיש את הגז"ש – קידושין לא צריכים להיות דומים בכל דבר לשדה עפרון כדלעיל הערה 24 עיי"ש, אך בכ"ז א"א לומר שרבי יוחנן ס"ל כרב יהודה אמר רב לפי אופן 1, דהרי לאופן זה הלימוד של רב יהודה אמר רב הוא דווקא כאשר לא לומדים ביאה מבעולת בעל – עיין פנ"י שבהערה 8 באפשרות הב' בהסבר שיטת רב יהודה אמר רב (הנו"ל לעיל הערה 24).

71. רבי יהודה הנשיא כידוע הוא מסדר המשנה ועפ"ז יומתק שהוא סובר כמו תנא, שהרי מסתבר לומר שרבי לא יסתום משנה לא כשיטתו, ותנא זה התנא של משנתנו לפי הריטב"א (שבהערה 3) וגם לפי הפנ"י (שבהערה שם) תנא ס"ל כתנא של המשנה כדלעיל הערה 35 (אך ראה לעיל אות ג' אפשרות שהתנא של המשנה אינו תנא דברייתא עיי"ש).

72. אפשר לתרץ שכו"ע – גם רבי יוחנן וגם רבי, שניהם לומדים קיחה קיחה אלא שחולקים האם זה גז"ש ממש שאז צריך שזה יהיה בדיוק כמו בשדה עפרון או שזה רק גלוי מילתא שכי יקח זה בכסף וקידושין אינם צריכים להדמות בכל דבר לשדה עפרון. או לומר שרבי סובר כמו רב יהודה אמר רב [שזה דלא כפי השיטה לנ"ל, וראה לעיל הערה 69] וא"כ הפסוק דכי יקח איש מדבר רק על ביאה ולכן לא קשה עליו מ"הוה אמינא עד דמקדש כו", ורבי יוחנן הוא זה שסובר כמו תנא (והגז"ש היא רק גלוי מילתא, ולכן אין זה צריך להדמות לגמרי לשדה עפרון ולהיות בכסף לחוד). [ולפי"ז יומתק אם נלמד כמו הפנ"י שבהערה 3 שתנא זה תנא דברייתא, ולפי האפשרות דלעיל אות ג' שהתנא של המשנה אינו תנא דברייתא עיי"ש, דאם לא כן רבי יסתום משנה לא כשיטתו – ראה לעיל הערה 71]. וכ"כ האור חדש שבהערה 25.

73. עצמות יוסף דף ט' ע"ב ד"ה עד כאן לא פליגי כו'. אך קשה קצת ממה שכותב שם שאין נפק"מ בין רבי יוחנן

וזהו שרבי יוחנן מתרץ שגם רבי שסובר שלומדים קיחה קיחה⁷⁴ – חייב ללמוד מבעולת בעל כי
 "אי מהתם הוא אמינא כו".

ראיה לדבר זה מרש"י ד"ה דהואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס. בלא ביאה הלכך אם לאו דרבי יוחנן
 הוא אמינא כו' אבל השתא דנפקא לן מבעולת בעל דבעילה לחודה מיקדשה ע"כ כי יקח דייליף קיחה
 קיחה אגמריה דבכסף לחודיה מיקדשה כו'. ומזה שרש"י אומר "דייליף" ו"אגמריה" משמע שהוא
 [רבי] לומד כך, אך רבי יוחנן עצמו כלל לא לומד את הגז"ש דקיחה קיחה והפסוק כי יקח איש מדבר
 רק בקידושי ביאה⁷⁵].

ה.

הסבר שיטת רבא לפי הנ"ל ושאלה על דבריו

ע"פ הנ"ל יובן עוד:

בדף ט' ע"ב (הנ"ל אות ז') הגמ' ממשיכה: ור' יוחנן האי ובעלה מאי עביד ליה? ההוא מיבעי ליה זו
 נקנית בביאה ואין אמה העבריה נקנית בביאה .. ורבי האי סברא מנא ליה? א"כ לכתוב רחמנא ובעל
 (בלי אות ה' בסוף) מאי ובעלה שמע מינה תרתי, ולרבא דאמר בר אהינא אסברה לי כי יקח איש אשה
 ובעלה קידושין המסורין לביאה הוו קידושין .. מאי איכא למימר? אם כן נכתוב קרא או בעלה מאי
 ובעלה (עם האות ו' בהתחלה)? שמע מינה כולהו.

הפני יהושע⁷⁶ מסביר שרבא סובר כמו רבי יוחנן – שלומדים קידושי ביאה מבעולת בעל דאי
 מובעלה הוה אמינא עד דמקדש והדר בעיל, ולכן בעיקרון התורה יכלה לכתוב או בעלה ולא לכתוב
 בעולת בעל (כי אז לא היה את ההו"א עד דמקדש כו') – אלא שהיא כתבה ובעלה ללימוד של רבא.
 אך עדיין לא הייתי יודע את הלימוד של רבא כי הייתי אומר "עד דמקדש והדר בעיל" לכן התורה
 כתבה גם בעולת בעל, "והשתא שמעינן כולהו".

ע"פ הנ"ל מסתדר טוב שרבא סובר כרבי יוחנן – שהרי שניהם סוברים רב יהודה אמר רב (ולכן
 רבא שלא לומד קיחה קיחה מוכרח ללמוד קידושי ביאה מבעולת בעל דאי מובעלה הוא אמינא כו').

אך קשה על הנ"ל:

ורבי.

74. ופשוט לו שרבי סובר כמו תנא כי רבי הוא הרי מסדר המשנה – עיין לעיל בהערה שם.

75. אפשר לדחות ראיה זו ולומר שמכיוון שהד"ה של רש"י הוא מדברי רב נחמן בר יצחק – א"כ "ייליף" ו"אגמריה" יכול
 ללכת על רבי יוחנן, והוא חולק על רבי (כמו התי' בסוף הערה 72 שרבי אינו לומד את הגז"ש דקיחה קיחה).

76. שם ד"ה אם כן ניכתוב רחמנא או בעלה.

א'. תוס' ביבמות דף נ"ז ע"ב⁷⁷ כותב שלשיטת רש"י רב ושמואל סבירא להו כרב הונא שחופה קונה, והרי נתבאר לעיל שרבא סובר כרב יהודה אמר רב והם חולקים על רב הונא⁷⁸.

ב'. הראשונים⁷⁹ חולקים אם ההלכה כרב הונא. ולפי הנ"ל יוצא שמשנתינו סוברת כרב הונא – דהרי תנא [שזה התנא של משנתינו⁸⁰] סובר כרב הונא.

ג'. לעיל הובא הפני יהושע שמסביר שרבא סובר כמו רבי יוחנן. אך רש"י כותב⁸¹ (בד"ה ולרבא דאמר) לקמן .. מנא ליה הא דדרשי' ליה לכדרכי ולמעוטי אמה. ומרש"י זה משמע שרבא סובר כמו רבי. ולפי מה שביארנו לא מובן איך רבא [שלא לומד את הגז"ש דקיחה קיחה] סובר כמו רבי – שהרי אי מובעלה הוה אמינא עד דמקדש והדר בעיל.

ד'. ועיקר בדף נ"א ע"א (ששם מובא הדין של רבא שקידושין שאין מסורין לביאה לא הוה קידושין) רש"י כותב (בד"ה כי יקח איש) דהיינו קידושי כסף דגמרינן להו קיחה וכתוב ובעלה דבעינן ראוייה לביאה. ע"כ. וא"כ מוכרח לכאורה שרבא לומד את הגז"ש דקיחה קיחה.

ג.

תירוץ הקושיות על שיטת רבא

וי"ל הביאור בכל הקושיות הנ"ל:

תי' לב' הקושיות הראשונות: שער המלך⁸² מוכיח מזה שרבא הקשה על הק"ו של רב הונא⁸³ [למרות שהגמ' פרכה את הק"ו שלו ד"מה לכסף שכן פודין בו הקדשות כו"ו והגמ' הוכיחה שרב הונא לומד מהצד השוה] שרב הונא עדיין לומד מהק"ו⁸⁴ והוא לא קיבל את פרכת הגמ'⁸⁵. עפ"ו שער המלך מסביר שאפשר לפסוק כרב הונא שחופה קונה למרות שפוסקים כרבנן דרבי טרפון [והק"ו של רב

77. ד"ה רב.

78. ראה בפני יהושע דף ג' ע"ב (ד"ה בכסף מנא לן) שכותב שדווקא רב סובר כרב הונא, אך רב יהודה עצמו לא. ואין לתרץ עפ"ו שדווקא רב יהודה חולק על תנא (כמו שאפשר לדייק מרש"י דף ד' ע"ב (ד"ה ותנא מייתי ליה מהכא) קידושי כסף דיליף להו רב יהודה לעיל כו') אך רב סובר כמו מסקנת הגמ' "ואצטרף" שיש את ב' הלימודים [זה לאופן הב', ולאופן הא' - כמו רב] – דהרי מהאבני מילואים שהובא לעיל אות ג' מוכח שגם רב חולק על תנא.

79. שיטת ההלכות גדולות וכן הרא"ש - שלא פוסקים כרב הונא, ר"ח וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א בדעת הרי"ף - מסתפקים כיצד לפסוק, אך הריטב"א פסק כרב הונא.

80. כפי' הריטב"א הובא לעיל סוף אות ב' וע"ש הערה 11.

81. דף ט' ע"ב.

82. קונטרס חופת חתנים ס"א ד"ה ובעניוטי.

83. דף ה' ע"ב.

84. עפ"ו אתי שפיר זה שהגמ' אומרת בדף ג' ע"א "ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי".

85. וי"ל שלא קיבל את הפרכא כי זה פרכא שלא שייכת במציאות [לא שייך לפדות הקדש ע"י חופה].

הונא קיים רק לפי רבי טרפון שסובר שהיכא דמפרך ק"ו לא אמרינן דיו⁸⁶] – כי אפשר לומר שחופה קונה מהצד השוה (ולא מצד טעמו של רב הונא עצמו).

עפ"ז י"ל שלמרות שלשיטת רב (ורבא) א"א לעשות ק"ו (שהרי הק"ו הוא רק לשיטת תנא כנ"ל) – בכל זאת רב סובר שחופה קונה בגלל הצד השוה.

וגם אפשר לתרץ את קושיא ב': זה שמשנתנינו היא כתנא וממילא אפשר לעשות את הק"ו של רב הונא – זה לא מחייב שנפסוק שחופה קונה, כי אפשר לפרוך את הק"ו "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות כו", וגם את הצד השוה אפשר לפרוך כמו שהגמ' פורכת.

תי' לב' הקושיות האחרונות: רבא בדף נ"א ע"א לא אמר את הלימוד מעצמו אלא "בר אהינא אסברה לי" ומזה מוכח שטעמו של רבא זה לא מהפסוק של כי יקח אלא היה לו סיבה אחרת⁸⁷, ובר אהינא רק הביא לו ראייה – כמו שרש"י מפרש "בר אהינא אסברה לי": הביני דבר זה שיכולני להביא לו ראייה מן התורה. ועפ"ז י"ל (בדוחק) שלרבא עצמו אין ראייה מהפסוק (כי הוא לא לומד את הגז"ש דקיחה קיחה) והוא הביא את בר אהינא רק בשביל ראייה לאביי – כי אביי הרי כן סובר את הגז"ש דקיחה קיחה⁸⁸.

ועפ"ז מתורץ גם קושיא ג': בדף ט' ע"ב מוזכר הלימוד של בר אהינא, וזה הרי בהכרח כשיטת רבי שלומדים את הגז"ש דקיחה קיחה, ומשום הכי רש"י מפרש שקושיית הגמ' מבר אהינא היא לרבי דווקא⁸⁹. אך רבא עצמו – סובר כמו רבי יוחנן⁹⁰. [וזה שהגמ' אומרת ולרבא דאמר בר אהינא כו' – הכוונה היא "ולפי דברי רבא שאמר את בר אהינא" ואין הכוונה שרבא עצמו סובר כך⁹¹].

86. ראה שם תוס' ד"ה חופה שגומרת אינו דין שתקנה.

87. פני יהושע שם ד"ה רבא אמר לא הוי קידושין כו'. ושם הוא גם מסביר מה המקור של רבא.

88. וי"ל שגם אביי מסכים לרבא שקידושין שאין מסורין לביאה כלל אינן קידושין (שהרי לשיטתו יש לזה ראייה מפסוק), והמחלוקת ביניהם זה בקידושין שבעיקרון מסורים לביאה אלא שבפועל א"א לבוא כמו המקדש אחת מב' אחיות, ראה חידושי הרשב"א דף נ"א ע"א ד"ה ואביי אמר הווי קדושי.

89. עפ"ז אתי שפיר מנא ליה לרש"י שהקושיא היא לרבי דווקא. אך עיין בשיטה לנ"ל דף ט' ע"ב (ד"ה ולרבא דאמר בר אהינא כו') שמסביר שקושיית הגמ' מוכרחת להיות לשיטת רבי.

90. וזה שהפנ"י (הובא לעיל סוף אות ו') הסביר שדברי בר אהינא הם דווקא לשיטת רבי יוחנן – י"ל שלשיטתו המחלוקת של רבי ורבי יוחנן בכלל לא קשורה למחלוקת רב יהודה אמר רב ותנא, כי הרי הפנ"י הסביר את רבי באופן אחר מהשיטה לנ"ל – ראה לעיל הערה 13.

91. ועפ"ז יומתק דברי רש"י (בד"ה מאי ובעלה) משמע דקאי נמי אקיחה למילף הך דבר אהינא. ולא כתב הך דרבא.



מסכת שבת



ידו למעלה מעשרה ברה"ר בשיטת הרשב"א

הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א
משלוחי הרבי לאה"ק, וראש ישיבת תורת"ל מגדל העמק

א.

סוגיית הגמ' בידו שלמעלה מי' טפחים ברה"ר ודברי הרשב"א בזה

בדין המשנה בריש יציאות השבת¹ דהעקירה וההנחה הם מהיד, מקשה הגמ' (ד, א) "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד". ובהמשך (ה, א) "אמר ר' אבא מתניתין כגון שקיבלה בטרסקל והניח ע"ג טרסקל דאיכא נמי הנחה, והא ידו קתני, אימא טרסקל שבידו, התינוח טרסקל ברה"י, אלא טרסקל שברה"ר רה"י הוא. . . אפי' תימא ר' יוסי בר' יהודה, התם למעלה מי' הכא למטה מי'.

ובתוס' (ד"ה כאן למטה מי') הקשה: מה עלה על דעתו של המקשן, דבע"כ ידע דמתניתין מיירי בלמטה מי', בלא פירכא דר' יוסי בר' יהודה, דכל למעלה מי' הוי מקום פטור ולא מחייב לכ"ע.

דמשמע דהנחה על יד ברה"ר למעלה מי' הוי הנחה במקום פטור, ולכך הוקשה לתוס' מה הייתה ההו"א לומר דדין המשנה דמחייב, איירי שהיד למעלה מי'.

וברשב"א הביא את קושיית התוס', והביא תירוץ בשם איכא מרבנותא, דמתניתין איירי אפי' למעלה מעשרה, כיון דקיי"ל דהמוציא משווי למעלה מעשרה חייב, ה"נ אע"פ שידו של עני למעלה מעשרה, הנותן לתוכה כאילו נותן ברשות הרבים. (ולפ"ז מובן מה עלה על דעתו של המקשן, כיון דיש חיוב ביד למעלה מי').

והרשב"א הקשה על שיטה זו, וס"ל דהא דהמוציא משווי למעלה מעשרה חייב, הוא דווקא באדם אחד מטעם דעקירת גופו והנחת גופו הוי כהנחת חפץ, שכן משא בני קהת, משא"כ בשני בני"א – כשאחד מניח על יד חברו למעלה מי' ברה"ר – כבמתניתין דפטור. (ומדברי התוס' נראה דס"ל כן וכנ"ל). ושני דעות אלו הובאו להלכה בשו"ע אדה"ז (סי' שמז סעי' ו).

ב.

ביאור שיטת הרבנותא המוכאת ברשב"א

בשיטת הרבנותא שהביא הרשב"א צ"ב, מאי שנא ידו של אדם שלמעלה מעשרה הוי כרה"ר ולכן חייב, לתל או עמוד ברה"ר למעלה מעשרה דהוי מקום פטור.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י המערכת. ללא אחריות כלל וכלל.

ונראה מדברי הראשונים דיש ב' ביאורים בטעם חילוק זה:

(א) הריטב"א בעירובין (לג, א ד"ה והא אי בעי) הביא בשם הר"מ בן שניאור: "דלא שייך מקום פטור בדבר שהוא מונח בגופו של אדם או בידי, שרגליו בארץ, כי מה שמונח בידו או בגופו למעלה הרי הוא כמונח למטה בין רגליו, וכשעומד לפוש הוי ליה כאילו מניחו בקרקע, ולא עשו למעלה מעשרה ברה"ר שיהא מקום פטור, אלא במה שאינו בידי אדם, כגון עמוד וכיו"ב שאינו רחב ד"ו".

נמצא מדברי הריטב"א, דבאדם מה שמונח עליו הוי כמו נח למטה, ובלשונו: "כאילו מניחו בקרקע". ולכאורה ביאור דבריו הוא, דכיון דהאדם אינו מקום כשאר חפצים, לכך מה שמונח על האדם הוי כמונח על הקרקע, דהקרקע הוא המקום.

(ב) התוס' רי"ד (שבת קב, א) כתב: "אין אדם חולק רשות לעצמו, שאין חשוב רשות אלא מידי דלא נייד דהיינו קרקע, אבל בעלי חיים לאו רשות נינהו משום דנייד, וכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותה הרשות, אם עומד ברה"ר דינו כרה"ר, ואם פשט בעל הבית ונתן לתוך ידו של עני, אע"פ שידו גבוהה עשרה או ששם על כתיפו של עני חייב, דכל גופו של עני כרה"ר דמי".

דמשמע מלשונו דהטעם הוא משום דהאדם בטל לרשות, ולכך מקבל עליו שם רשות הרבים בכולו, דמאותו הטעם שרגליו הם כרה"ר כ"ה בידו (אע"פ שהיא למעלה מי'), משא"כ שאר דברים דהם מידי דלא ניידים הם רשות ושייך לחלק בהם דלמעלה מי' נחלקת הרשות והוי מקום פטור.

ולכאורה הם ב' ביאורים, שלריטב"א החילוק הוא במקום הנחת החפץ, דכאשר מניח על האדם הוא כמונח בקרקע, ולתוס' רי"ד האדם אינו רשות אלא בטל לרשות, ולכך מה שמונח עליו כמונח ברה"ר דמי.

ומלשון אדה"ז בהביאו שיטה זו משמע דנקט כביאור התוס' רי"ד, דכתב: "אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור. . . אלא הרי הם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה". דתיבת הם קאי אדלעיל מיניה – ידו או שאר גופו, וכתב דהם כקרקע רשות הרבים שהם עומדים עליה. משמע שדן על האדם, כהתוס' רי"ד כנ"ל.

ג.

צ"ב בשיטת הרשב"א וכיאור התוצאות חיים

אמנם בשיטת הרשב"א צלה"ב: ממה נפשך, אם הנחה על האדם אינה חשובה כהנחה על הקרקע, א"כ גם באדם המהלך בעצמו עם חפץ אינו חשוב כמונח על הקרקע, ואם הנחה על האדם חשובה כהנחה על הקרקע, מדוע שנחלק בין ההנחה שהאדם עצמו מניח לכשחברו מניח עליו.

התוצאות חיים (סי' יג אות ו) מבאר את החילוק. דמש"כ הריטב"א שדבר המונח על אדם הוא כמונח בקרקע, הנה כאשר חברו מניח עליו נעשה זה בב' שלבים: דתחילה החפץ מונח על גופו של האדם דהרי סו"ס מניח על האדם, אלא שלאחמ"כ מתבטל אל האדם ואז הוא נהיה כמונח בקרקע.

וזהו טעם החילוק בחפץ המונח על אדם אם מונח מצד האדם עצמו או שחברו הניחו עליו, דאם החפץ היה כבר מונח על גופו א"כ עוד לפני ההנחה היה בטל לגופו, ועכשיו שנעשית הנחה לא צריך לבוא לביטולו לגוף האדם, ולכתחילה הוא מונח בקרקע, משא"כ כאשר חברו מניח עליו, ראשית, החפץ מתבטל לגופו ולאחמ"כ הוא כמונח על הקרקע, ולכן לא הוי מניח על הקרקע, אלא על האדם.

ד.

קושיא על הנ"ל מפשטות דברי הריטב"א ומדין נטל בעה"ב

אמנם מפשטות דברי הריטב"א נראה דזה שחפץ המונח על האדם הוא נחשב מונח בקרקע, אינו דרק לאחר שהחפץ מתבטל נעשה מונח בקרקע, דהרי טעמו של הריטב"א דהוא מונח למטה הוא כיון דהאדם אינו מקום, וא"כ מלכתחילה הוא כמונח בקרקע. ואין לחלק בין אדם המוליך לחפץ למניח חפץ ביד חברו.

ועוד קשה, דהרי דין זה הוא גם בנטל בעה"ב מידו של עני למעלה מי' ברה"ר, והרי בעה"ב נוטל את החפץ שהיה כבר מונח על ידו של העני, ושיטת הרשב"א היא גם בדין נטל בעה"ב, דאם ידו היא למעלה מי' בעה"ב יהא פטור, אמנם לפי ביאורו של התוצאות חיים צ"ל דחייב, דכבר היה מונח מלפני בידו של העני.

ה.

ביאור האחרונים בשיטת הרשב"א דהוא מדין עקירת גופו

יש מהאחרונים (ברכת שמעון סי' לו ועוד) שביארו את החילוק לדעת הרשב"א. דהנה ישנם ב' צורות בעקירת והנחת חפץ, עקירת והנחת החפץ היינו דעוקר החפץ מהקרקע ומניחו על הקרקע, ויש עקירת והנחת גופו שהיא כהנחת חפץ דעוקר את גופו ועי"ז החפץ נעקר.

ולכן כאשר חברו מניח עליו את החפץ דהנדון בהנחה הוא החפץ משום שההנחה נעשית בחפץ, בזה רואים היכן הונח החפץ, והחפץ הרי הונח למעלה מי'. משא"כ כאשר הנדון הוא גופו – ההנחה שגופו נח, הרי גופו הוא מונח בקרקע, א"כ הנחה היא בקרקע ולא למעלה מי'. ולכן רק בהנחה של האדם עצמו הגם שידו היא למעלה מי', חשיב כמונח בקרקע, משא"כ כאשר חברו מניח עליו, דההנחה היא בגוף החפץ.

ו.

קושיא ע"פ הבנת הדין דעקירת גופו כעקירת חפץ

אמנם לפי החקירה בגדר עקירת גופו הוי עקירה יוקשה הביאור הנ"ל, ולב' האופנים שבזה. דהנה לעיל (ג, א) מביאה הגמ' דבעי רב מרבי אי עקירת גופו כעקירת חפץ, והמסקנא דעקירת גופו הוי

כעקירת חפץ. אלא דבזה יש לדון מה הייתה האיבעיא של רב – מהו החסרון כאשר העקירה היא עקירת גופו.

דאם נאמר דהחסרון הוא בכך שלא נשתנה מקום החפץ דהרי קודם העקירה היה החפץ על גופו של האדם וגם לאחר העקירה, א"כ הפשיטותא של רבי שעקירת גופו כעקירת חפץ היא, דכיון דמקום החפץ הוא לא הגוף אלא הקרקע, א"כ כאשר נעקר הגוף נשתנה מקום החפץ, למקום בקרקע שהגוף נעקר לשם.

ואם נאמר דהחסרון הוא שאין מעשה עקירה לחפץ דרק הגוף נעקר, א"כ הפשיטותא של רבי היא, דכיון דיש מעשה עקירה לגבי הגוף כאשר נעקר ממקומו, מעשה זה מהני אף לחפץ, דחשיב שנעשה עקירה גם לחפץ.

ולפ"ז, לפי הביאור הראשון נמצא דכל הנחה על אדם היא בעצם הנחה על קרקע, דמקום החפץ אינו האדם אלא הקרקע, וא"כ גם כשחברו מניח עליו אע"פ שידו למעלה מי', כיון שידו היא חלק מן הגוף חשיב כמניח בקרקע, ואין לחלק בין ההנחה של האדם עצמו לבין הנחה של חברו שמניח עליו.

אמנם גם לפי הביאור השני דכשאומרים דעקירת גופו היא עקירת החפץ, היינו דמעשה העקירה שנעשה בגוף הוא נעשה גם בחפץ, אבל זהו רק לומר דיש עקירה לחפץ, אך סו"ס ישנם ב' דברים, יש את האדם ויש את החפץ אלא שאומרים דמעשה העקירה הוא גם לחפץ, ומדוע שנאמר שהוא כהאדם עצמו היינו שהוא דבר אחד ממש עם האדם ולכך יועיל גם למקום ההנחה – שמונח למטה מי', דהרי סו"ס החפץ נמצא למעלה מי'.

ז.

קושיא נוספת ע"פ קושיית הצ"צ בדברי הרשב"א

וביותר יקשה, דהנה נטל העני מידו של בעה"ב לרה"ר והחפץ בידו שהיא למעלה מי', הרי בזה אין עקירת גופו של העני ולפי הנ"ל (שרק בעקירת והנחת חפץ אמרינן דהוא כמונח ע"ג קרקע) צ"ל פטור, ובשו"ע אדה"ז (סי' שמז סעי' ב) כתב דחייב אפי' לא הניחו ע"ג קרקע.

ואף בדעת הרשב"א קשה לומר דבהנ"ל העני פטור, כדמשמע מקושיית הצ"צ בדבריו. דהרשב"א הביא את הירושלמי דאינו חייב עד שתהא ידו למטה מעשרה, וכתב דעל חיובא דעני איתמר, בפשט העני את ידו לפניו ונתן לידו של בעה"ב, שצריך שבעקירת העני לא תהיה ידו למעלה מי'. והקשה הצ"צ (חידושים לב, ג), מאי שנא ממעביר דחייב אף למעלה מעשרה, וחילוקו של הרשב"א בין האדם עצמו לאחר שמניח עליו אינו עולה כאן, דהעקירה שעוקר מידו אף שהיא למעלה מי' מ"מ יהא ממש כמו עקירה של מעביר שהיא גם למעלה מעשרה.

ומקושיית הצ"צ נראה דהבנתו בדברי הרשב"א אינה כהבנת האחרונים, דלפי האחרונים מובן דאם ידו הייתה למעלה מי' כשעוקר מרה"ר יהא העני פטור דלא הייתה כאן עקירת גופו.

וגם דלפי הבנת האחרונים יש לחלק לדעת הרשב"א באותו האדם עצמו (בין עקר גופו לפשט ידו), ולא רק בין האדם עצמו שהלך עם חפץ למקרה שחברו מניח עליו.

ח.

ביאור שיטת הרשב"א ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע

ונראה לבאר בשיטת הרשב"א דזה שחפץ שמונח על אדם חשיב כמונח על גבי קרקע, אינו מטעם דהאדם אינו מקום ולכן מקום החפץ הוא הקרקע, אלא דכיון דהאדם הוא מהלך לכך מקום החפץ המונח על האדם תלוי ברגליו – להיכן שרגליו יוליכו את החפץ, ונמצא דיד האדם היא נגררת אחר הגוף, דהמקום אינו היד כיון דעיקר הגוף (לענין הנחת החפץ) הוא הרגלים, א"כ מקום הנחת החפץ תלוי בגוף, והגוף הרי עומד על הקרקע.

אמנם כ"ז הוא רק לגבי האדם עצמו, דרק לגביו שייך לומר שהמקום נקבע לפי הרגלים, וזה כיון דהליכת הרגלים תלויה בו, אבל לגבי חברו דהליכת רגלי חברו שמניח עליו את החפץ אינה תלויה בו, לגביו מקום החפץ הוא היכן שמניח את החפץ, היינו דלגביו האדם מלכתחילה הוא רק מקום בעלמא, והרי הניח את החפץ למעלה מי', לכך חשיב החפץ מונח למעלה מי' ברה"ר דהוא מקום פטור.

ודבר זה מדוייק בלשונו של אדה"ז בשו"ע (סי' שמו סעי' ו) דכשמביא את שיטת הרשב"א כותב: "שאף שלגבי חברו עצמו אין יד שלו נחשבת מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רה"ר".

טעם זה שבאדם עצמו היד היא נגררת אחר הגוף, ולכן החפץ נחשב מונח על קרקע רה"ר, אינו כתוב בריטב"א ובשאר ראשונים, אלא טעם שהביא אדה"ז מדיליה, ודוק.

דין ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א
ראש הישיבה

א.

הקדמת המשנה בריש מסכתין

איתא במשנה ריש מסכתין: "ציאות השבת (הוצאות שמרשות לרשות האמורות לשבת. רש"י), שתים שהן ארבע בפנים (למי שעומד בפנים, ברה"י, ישנם ב' אופנים שחייב מדאורייתא. וב' אופנים שאסור מדרבנן, אך אם עשה פטור²), ושתים שהן ארבע בחוץ (וכן למי שעומד בחוץ, ברה"ר, ישנם ד' אופנים כנ"ל²).

כיצד, העני עומד בחוץ (ברה"ר), ובעל הבית בפנים (ברה"י).

פשט העני את ידו (וחפץ בתוכה. רש"י) לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה (שפשט העני את ידו ריקנית) והוציא - העני חייב, ובעל הבית פטור (דהעני עשה הן עקירה והן הנחה, ונמצא "שעשה מלאכה שלמה. והרי שתים מן התורה לעומד בחוץ³"). פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני, או שנטל מתוכה והכניס - בעל הבית חייב, והעני פטור (דבעה"ב עשה הן עקירה והן הנחה. והרי שתים מן התורה לעומד בפנים).

פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה (דהעני עשה עקירה ובעה"ב עשה הנחה), או שנתן לתוכה (בעה"ב) והוציא (העני. דבעה"ב עשה עקירה והעני עשה הנחה) - שניהם פטורין (שלא עשה האחד מלאכה שלימה⁴. רש"י). פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה (העני) והכניס (בעה"ב) - שניהם פטורין (שלא עשה האחד מלאכה שלימה).

[עיינן רש"י (ד"ה שניהם פטורין) שמביא את דברי הגמ' בהמשך (ב, ב - ג, א) כדי לבאר מדוע המשנה אומרת שישנם רק ב' אופנים שאסורים לכל אחד מדרבנן].

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

1. שבת ב, א.

2. כך פירש רש"י כאן. אך ראה תוס' (ד"ה שתים שהן ארבע בפנים) שמביא את פירוש רש"י במסכת שבועות שמפרש אחרת, עיי"ש.

3. לשון רש"י ד"ה העני חייב.

4. ו"שנים שעשאוה פטורין" - ראה לקמן ג, א.

5. ועיינן תוס' ג, א (ד"ה פטורי) שחולק על רש"י בביאור דברי הגמ' שם.

ב.

שיטות רש"י, ר"ח ותוס' רי"ד בביאור פשיטותו של אביי

לאחמ"כ (ג, ב) דן אביי בגדר הרשות של היד הפשוטה לרשות אחרת:

"אמר אביי, פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י. כר"ה לא דמיא – מידו דעני. כרה"י לא דמיא – מידו דבעה"ב" (המשך דברי אביי – באות הבאה).

ובביאור דברי אביי מסביר רש"י, שפשיטא לאביי⁶ שידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת, אין היד מקבלת את הגדר של הרשות שבה עומד הגוף.

וזאת לומדים מהסיפא של המשנה: זה שהיד אינה מקבלת את גדרה של רה"ר (אם הגוף עומד ברה"ר), נלמד מהדין דידו של עני הפשוטה לפנים – בעה"ב הנוטל מתוכה⁷, פטור. ואם דין היד היה כרה"ר – בעה"ב היה חייב. וזה שהיד אינה מקבלת את גדרה של רה"י (אם הגוף עומד ברה"י), נלמד מהדין דידו של בעה"ב הפשוטה לחוץ – העני הנוטל מתוכה⁷, פטור. ואם דין היד היה כרה"י – העני היה חייב.

אך גרסת ר"ח בדברי אביי, הינה הפוכה: "כרה"י לא דמיא – מידו דעני. כרה"ר לא דמיא – מידו דבעה"ב".

ופירשו הראשונים⁸ את דברי אביי לפי גרסתו, שפשיטא לאביי שהפושט את ידו לרשות אחרת – אין היד מקבלת את הגדר של הרשות שבה היא נמצאת.

וזאת לומדים מהמשנה: זה שהיד אינה מקבלת את גדרה של רה"י (אם היד הפשוטה נמצאת ברה"י), נלמד מהדין דעני שפשט את ידו לפנים אך לא הניח – פטור. ואם דין היד היה כרה"י – העני היה חייב. וזה שהיד אינה מקבלת את גדרה של רה"ר (אם היד הפשוטה נמצאת ברה"ר), נלמד מהדין דבעה"ב שפשט את ידו לחוץ אך לא הניח – פטור. ואם דין היד היה כרה"ר – בעה"ב היה חייב.

תוס' רי"ד⁹ גורס כגרסת ר"ח, אך לא מפרש שלומדים זאת (-שהפושט את ידו לרשות אחרת – אין היד מקבלת את הגדר של הרשות שבה היא נמצאת) מהמשנה כפי שהראשונים פרשו בר"ח, אלא לומדים זאת מדינים אחרים במשנה:

זה שהיד אינה מקבלת את גדרה של רה"י (אם היד הפשוטה נמצאת ברה"י), נלמד מהדין דידו של עני הפשוטה לפנים – בעה"ב הנוטל מתוכה או נותן לתוכה, פטור אבל אסור מדרבנן. ואם דין היד היה כרה"י – בעה"ב היה מותר אפילו מדרבנן. וזה שהיד אינה מקבלת את גדרה של רה"ר (אם היד

6. מסברא זה לא פשוט, אלא זה פשוט בגלל המשנה (בלשון רש"י – "פשיטא לי ממתניתין"), כדלקמן בפנים.

7. וה"ה אם נותן לתוכה, אך רש"י אינו כותב זאת. וראה רשב"א (ג, ב ד"ה ה"ג רש"י ז"ל) שמפרש ברש"י "נטל... מתוכה או שנתן לתוכה". אך הרישב"א החדשים (שם ד"ה אינה) מפרש ברש"י רק שנתן לתוכה, וצ"ע.

8. תוס' הרא"ש (שם ד"ה אמר אביי) ורשב"א (שבהערה הקודמת). אך בר"ח עצמו נראה שכונתו שונה, וצ"ע.

9. שם ד"ה אמר אביי.

הפשוטה נמצאת ברה"ר), נלמד מהדין דידו של בעה"ב הפשוטה לחוץ – העני הנוטל מתוכה או נותן לתוכה, פטור אבל אסור מדרבנן. ואם דין היד היה כרה"ר – העני היה מותר אפילו מדרבנן.

[תוס' רי"ד לומד שהסיבה שאסור לבעה"ב לטול מידו של עני הפשוטה לפניו, אין זה מצד שרבנן אסרו שיעשה מלאכה מביניהם (שזהו שיטת הרשב"א¹⁰), אלא זה מצד שהיד אינה נחשבת כהרשות שבה היא נמצאת (בנדו"ד – רה"י), וכיון שאין זה כאותה רשות אסור לבעה"ב לטול משם.

דאם האיסור הינו מחמת שרבנן אסרו שיעשה מלאכה מביניהם – גם אם דין היד היה כהרשות שבה היא נמצאת (בנדו"ד רה"י), היה אסור לבעה"ב מדרבנן לטול מהיד הפשוטה. דנכון אמנם שגם דין היד הוא רה"י וא"כ הבעה"ב נוטל מרה"י ומניח ברה"י – אך בכ"ז ע"י שניהם נעשית העברה מרה"ר לרה"י].

להעיר שצ"ב בשיטת תוס' רי"ד – מדוע לא לומדים מהדינים במשנה שמדאורייתא (-שהפושט ידו לרשות אחרת – פטור, ואם דין היד היה כהרשות שבה היא נמצאת – הפושט היה חייב) כפי שפירשו הראשונים בדברי ר"ח, אלא לומדים מהדינים במשנה שמדרבנן (-שהנוטל מידו הפשוטה של אדם שגופו עומד ברשות אחרת או נותן לתוכה – פטור. ואם דין היד היה כהרשות שבה היא נמצאת – היה מותר). והרי ישנה עדיפות ללמוד מהדינים שמדאורייתא, ובפרט שהדינים שמדאורייתא הם במציאות שלב לפני – קודם כל האדם פושט את ידו לרשות השניה (שמכאן אפשר ללמוד לדין שמדאורייתא) ורק לאחר מ"כ חברו נוטל מתוכה או נותן לתוכה.

לסיכום נמצא שישנם שלושה ביאורים בדברי אביי: א. רש"י. ב. ר"ח (ע"פ ביאור הראשונים). ג. תוס' רי"ד.

ג.

המשך דברי אביי, קושיא בשיטת רש"י ועפ"ז מבואר קושיית הראשונים

לאחר דברי אביי הנ"ל – מסתפק אביי:

"בעי אביי, ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלי'. מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה, או לא".

ומבאר רש"י: **"בעי אביי. השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחיובי מדאורייתא, אלמא איפלוג רשותא. מי אחמור עלה רבנן למיהוי כרמלית, דהיכא דהושיט ידו מלאה לרשות אחרת לא יחזירנה אצלו ותהא כך פשוטה עד שתחשך, דכיון דלאו בתר גופו גירא נעשית לה רשות אחרת מדרבנן. דגזור רשות מדבריהם לשבת שאסור להכניס ולהוציא ממנו לרה"י ולרה"ר ושמו כרמלית, כדתניא בפרקין (דף ו.ו.) ד' רשויות לשבת".**

10. שבהערה 7 לאחר שמביא את דברי ר"ח, עיי"ש.

זאת אומרת, שבעיקרון יד הפשוטה לרשות אחרת הינה 'מקום פטור'¹¹, ומן הדין מותר להביא ממקום פטור הן לרה"י והן לרה"ר¹². אך אביי מסתפק האם רבנן קנסוהו (-)הואיל והתחיל בה באיסור¹³ שתהיה ידו ככרמלית, ואז יאסר עליו להחזירה למקום שבו הוא עומד.

ורש"י מקדים שהיסוד לספק זה, הינו - מאחר שידו לאו בתר גופו גרירא לגמרי להחשב כהרשות שבה עומד הגוף, א"כ הרשות של היד נחשבת כמחולקת מרשות הגוף. ואז ניתן להסתפק.

וצ"ב בדברי רש"י, מדוע אינו מזכיר את הפרט שהיד אינה מקבלת את גדר הרשות שבה היא נמצאת (-)הפשיטות של אביי לפי גרסת ר"ח¹⁴). דהרי כל המקום לספיקו של אביי, הוא לאחר שנאמר ב' דברים - (א) שדין היד אינו כרשות שהגוף עומד בה, (ב) ולא כרשות שהיד נמצאת בה [-דהרי אם דין היד הינו כרשות שהגוף עומד בה - אין סברא לומר שיאסר עליו להחזירה, שהרי זהו אותה הרשות¹⁵]. ואם דינה הינו כרשות שהיד נמצאת בה - מדאורייתא אסור לו להחזירה] - ואז דין היד הוא מקום פטור, וניתן לדון האם רבנן יקנסוהו שתהיה ידו ככרמלית.

אך רש"י רק כותב את זה שאין דין היד כהרשות שבה הגוף עומד (-)השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחויבי מדאורייתא, אלמא איפלוג רשותא. מי אחמור כו"י), ואילו את זה שאין דין היד כהרשות שבה היא נמצאת - אינו מזכיר.

אמנם מדברי רבי בסוגיא לעיל (ג, א - לפי פי' ר"י בתוס' - ראה לקמן באות הבאה הצעת סוגיא זו) גם נמצא שאין דין היד כהרשות שבה היא נמצאת, וא"כ מובן מדוע אביי אינו חוזר על דין זה - כיון שמסתמך על דברי רבי. אך מ"מ זה רק מתרץ מדוע אביי לא מזכיר פרט זה, אך עדיין צ"ב בדברי רש"י - דכיון שדוקא על ב' פרטים אלו בנוי האיבעיא - היה על רש"י להזכיר זאת.

וי"ל שעפ"ז (שצריך את ב' הפרטים הנ"ל לאיבעיא) יתבאר בעומק יותר קושיית הראשונים על רש"י:

הראשונים¹⁶ מקשים על רש"י, שלפי שיטתו אין האיבעיא (-)בעי אביי"י מענין הפשיטות (-)אמר אביי, פשיטא ליה"י). כי הפשיטות הינה שידו אינה נגדרת אחר הגוף שאז יתחייב הנותן לתוכה או הנוטל מתוכה (אך לא אמרנו שלגבי עצמו דינה כרשות אחרת - שיאסר עליו להחזירה), ואילו האיבעיא הינה מה דין ידו לגבי עצמו.

11. לא רה"י ולא רה"ר. ויש לחקור האם זה 'מציאות' - גדר בפ"ע, או שזה 'העדר' - ללא שום רשות, ואכ"מ.

12. שו"ע אדה"ז או"ח סי' שמו ס"א.

13. רש"י ד"ה מי קנסוהו.

14. כפי שנתבאר באות הקודמת.

15. ראה אמרי בינה ג, ב ד"ה בעי אביי.

16. רשב"א (שבהערה 7) וריטב"א החדשים (ג, ב ד"ה אינה) בקושייתם השניה. וראה סוף תוס' הרא"ש שבהערה 8.

וע"פ הנ"ל (שצריך את ב' הפרטים הנ"ל לאיבעיא) לכאורה אין קושייתם מובנת, דהרי את זה שאין דין היד כרשות שבה היא נמצאת - רבי כבר אמר (לפי פי' ר"י בתוס' - ראה באות הבאה הצעת סוגיא זו), וצריך את הפשיטות כדי להסתפק (כנ"ל שצריך את ב' הפרטים). וא"כ מובן לפי רש"י היטב, דנכון שדברי רבי יותר קשורים, אך את זה כבר אמרנו ובשביל האיבעיא צריך עוד פרט - אז נאמר אותו אפילו שהינו פחות קשור¹⁷.

אלא הביאור בדבריהם הינו: לפי רש"י אביי היה צריך לומר את ב' הצדדים (שדין היד אינו כרשות שהגוף עומד בה ולא כרשות שהיד נמצאת בה), ואז יובן ההקשר בין הפשיטות לאיבעיא. ואביי יכל להסתמך על דברי רבי רק אם ב' הפרטים היו שווים בקשרם לאיבעיא, אך כיון שדברי רבי יותר קשורים - אביי היה צריך לחזור ע"ז שוב¹⁸.

ד.

מחלוקת בין רש"י [ורא"ש] לתוס' בכיבוד דברי רבי בסוגיא דעקירת גופו, ועפ"ז מתורצת הקושיא

ויובן זה בהקדים הסוגיא לעיל (ג, א):

כדי להתחייב מדין הוצאה, נדרש לעשות הן עקירה והן הנחה. ורב הסתפק האם עקירת גופו נחשבת עקירה:

"בעי מיניה רב מרבי, הטעינו חבירו (שהיה גופו ברה"י והטעינו חבירו, דאיהו גופיה לא עקר מידי. רש"י) אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ, מהו. עקירת גופו (שעקר את רגליו מן הבית לאחר שנטען. רש"י) כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב (כי נחשב שעשה עקירה), או דלמא לא. א"ל, חייב - ואינו דומה לידו (הפשוטה לפניו וגופו לחוץ ונתן בע"ה לתוכה, דפטר ביה תנא דמתני' אף לעני שהוציאה. רש"י), מאי טעמא, גופו¹⁹ ניח (ע"ג קרקע והויא עקירה. רש"י), ידו לא ניח (הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה. רש"י)".

נמצא שרבי פסק שעקירת גופו - נחשבת עקירה, אך עקירת ידו - אינה נחשבת עקירה (דלכך העני שעקר את ידו שהטעינה בעה"ב, והוציאה לרה"ר - פטור)²⁰. והטעם לחילוק זה הינו ש"גופו

17. ואדרבה, שיטתם מוקשת - מדוע אביי חוזר שוב על דברי רבי [וראה לקמן אות ו' סוף ביאור דברי ר"ח - הביאור בזה].

18. להבהיר: ישנו חילוק בין הקושיא דלעיל בפנים על רש"י, לבין קושיית הראשונים (כפי שמבוארת בפנים). דלהקושיא שבפנים - לא קשה על רש"י בדברי אביי אלא רק בדברי רש"י עצמו. משא"כ לפי קושיית הראשונים - הקושיא היא בדברי אביי.

19. כ"ה בגמ' לפנינו, אך הב"ח מגיה "מ"ט, ידו לא ניח, גופו ניח". וכן נראה שגרס רש"י.

20. להבהיר: המהרש"א (ג, א על תוד"ה עקירת גופו כו') כותב "דודאי הגוף המונח כבר הוי הנחה, בין שנתן לתוכה בין נוטל מתוכה, אבל בגוף ההולך עם החפץ, איכא למבעי אי הוה הנחת הגוף כשעומד - הנחה, או לא עד שיניח החפץ בקרקע, ודו"ק". ובפשטות ה"ה גבי עקירה - שכל ספק הגמ' האם עקירת גופו הוי עקירה, זהו רק כאשר הגוף עצמו

נייה, ידו לא נייח" – כדי לעקור דבר, צריך שהוא יהיה לפנ"ז מונח. ולכן גופו שהוא נח ע"ג קרקע – עקירתו נחשבת עקירה. אך ידו שאינה נחה ע"ג קרקע – אין עקירתה נחשבת עקירה²¹. והוא הדין שאין הנחת היד נחשבת הנחה.

כך גרס וביאר רש"י את טעם החילוק.

[ובפשטות הכוונה ברש"י (וכ"כ בדבריו תוד"ה מאי טעמא) שאפילו אם היד ברשות של הגוף ונתן לו חברו לתוך ידו והוא יצא – פטור, כיון שהיד תמיד אינה נחה ע"ג קרקע (ואין אומרים ש"ידו בתר גופו גרידא" כדי להחשיב את היד כמונחת), וממילא אין עקירתה נחשבת עקירה.

אך הרא"ש²² ביאר בסוגיא זו שכאשר נתן חברו לידו שברשות גופו, ולאחמ"כ הוא יצא – הוא יהיה חייב. וזאת כיון שגופו עקר את החפץ, דכאן היד מתפקדת כמו גופו. אך אם רק פשט את ידו, אין עקירתה נחשבת עקירה – כיון שאינה נחה.

במילים אחרות: כאשר היד מתפקדת כיד – אין עקירתה נחשבת עקירה. אך כאשר היד מתפקדת כמו הגוף (-שהיא נחה והגוף מזוזה) – זה נחשב עקירה.

וכוונת הרא"ש²³, שכאשר הטעינו חברו, אפילו אם פשט את ידו והניח ע"ג קרקע של הרשות השניה – הוא יהיה פטור, כי אין עקירת היד נחשבת עקירה.

נמצא שלפי הרא"ש, היד תמיד אינה נחה. אך אם הגוף עצמו נעקר ועקר איתו את היד – זה נחשב עקירה. וזהו הפשט "ידו בתר גופו גרידא" – שהיד מתפקדת כמו הגוף²⁴.

נעקר, אך לעקור מהגוף פשיטא שנחשב עקירה. אשר לפ"ז נמצא שכוונת רבי בדבריו ש"אינו דומה לידו" זהו רק שאין עקירת היד (-תנוזות היד) והנחתה (הפסק הזוזה היד) – נחשבים עקירה והנחה, אך ודאי שהיד יכולה לעשות עקירה והנחה רגילים (-לעקור ממקום כל שהוא ולהניח ע"ג מקום אחר), וזה נחשב עקירה והנחה.

21. לפ"ז הדין במשנה שפשט העני את ידו המליאה לפנים ונטל בעה"ב מתוכה – זה שנחשב שהעני עשה עקירה, זהו כיון שעקר מהקרקע (וזה נחשב עקירה למרות שאין עקירת היד נחשבת עקירה, כדלעיל בהערה הקודמת).
22. סימן ב.

23. כ"כ בדבריו הקרבן נתנאל תחילת אות ב [אך ראה לקמן הערה 24] והראש יוסף ג, א ד"ה בעי (והוי יודע כו'). וראה גם שפת אמת ב, א ד"ה ברש"י במתני' משמע לדינא כו'.

24. כך נמצא מדברי הראש יוסף שבהערה הקודמת (שיטה הב' כו'). עיי"ש.

אך הקרבן נתנאל אות א כותב (על דברי הרא"ש שהעני המחזיר את ידו שהטעינה בעה"ב – פטור, ולא אומרים שעקירת היד כעקירת החפץ, כיון שידו לא נחה), וז"ל: "ה"ג מ"ט ידו לא נייח על גבי קרקע. כלומר דידו בתר גופו גרידא והגוף אינו נייח בפנים. אבל כשהגוף והיד ברשות אחד אף כשהחפץ על ידו אם הלך והוציא לחוץ חשבינן כנייח היד על גבי קרקע וכיון שעקר גופו הוי כעקירת חפץ. וכ"כ התוספות". ומוזה שהביא את הדין ד"ידו בתר גופו גרידא" גבי הא שאין עקירת היד נחשבת עקירה, נראה שלמד בדברי הרא"ש לא כמ"ש בפנים (שאין עקירת היד נחשבת עקירה משום שהיד לא נחה), אלא שלמד בשיטת הרא"ש שתמיד היד נחה, אך כאשר היד עושה משהו שהגוף לא עושה – הדין ד"ידו בתר גופו גרידא" פועל שהיד תחשב לא כמונחת. ולכן כאשר פושט את ידו והגוף נשאר לעמוד (-שאו היד עושה משהו שהגוף לא עושה) אין היד נחשבת לנחה וממילא אין עקירתה עקירה, אך כאשר עוקר את גופו (-שאו הגוף והיד עושים אותה פעולה) היד נחשבת נחה [אך אם ידו נפשה אחרי שחברו הטעינו (דאו היד נחה, כיון שאינה עושה משהו שבגוף לא עושה) – התווזה שאח"כ בפשטות נחשבת עקירה]. וממ"ש בסופו "וכ"כ התוס", נראה שלמד כן גם בדברי התוס' – ולא

וי"ל שזהו גם שיטת רש"י²⁵. שרבי אמר שאין עקירת היד נחשבת עקירה - רק כאשר היד מתפקדת כיד, כיון שהיד תמיד לא נחה. אך כאשר היד מתפקדת כגוף - עקירתה עם הגוף נחשבת עקירה (אע"פ שהיא מצד עצמה אינה נחה)²⁶].

אך ר"י בתוס'²⁷ גורס ומבאר אחרת (וכן רש"י מביא גרסא כעין זו): "ידו דבתר גופו גריא - בעי עקירה (אחרת), גופו - לא בעי עקירה (אחרת), אלא עקירת גופו היא עקירה". זאת אומרת שלפי תוס' אין חסרון מצד היד עצמה (- שאינה נחה ע"ג קרקע, ולכן אין עקירתה והנחתה נחשבים עקירה והנחה), אלא בגלל סיבה צדדית - כיון שביד הפשוטה לרשות אחרת הדין הוא ש"ידו בתר גופו גריא", לכן אין עקירתה נחשבת עקירה מרשות אחת לרשות אחרת, דעדיין היד קשורה לרשות שבה עומד הגוף (אך באותה רשות - אין חילוק בין גופו לידו).

זאת אומרת, שהיד תמיד נחשבת כנחה, אך כאשר היא פשוטה לרשות אחרת - "ידו בתר גופו גריא" פועל שהיד לא תקבל את גדר הרשות שבה היא נמצאת.

[נפק"מ בין שיטת רש"י והרא"ש לשיטת התוס': כאשר הטעינו חברו והוא פשט את ידו לרשות אחרת והניח בקרקע. לרש"י ולרא"ש - פטור, דאין עקירת היד נחשבת עקירה כיון שאין היד נחה. לתוס' - חייב, כי היד נחשבת תמיד כמונחת, ונמצא שעקר מרשות לרשות].

נמצא שלפי רש"י זה ש"אינו דומה לידו" זהו מצד דיני עקירה והנחה - שעקירת והנחת היד לא נחשבים עקירה והנחה. משא"כ לפי תוס' זהו מצד דיני רשויות - שיד הפשוטה לרשות אחרת, אינה מנותקת מהרשות שהגוף עומד בה, ולכן אינה מקבלת את גדר הרשות שבה היא נמצאת.

עפ"ז מתורץ ומובן היטב מדוע בסוגייתנו רש"י אינו מזכיר בפשיטות של אביי, את זה שאין דין היד כהרשות שבה היא נמצאת²⁸. כיון שלשיטתו אין זה נוגע לכאן כלל, וגם אין זה מחוייב - גם אם

כדלקמן בפנים.

25. וכ"כ הראש יוסף שבהערה 23 (וראה גם שפת אמת שבהערה שם). ועיין בראש יוסף שם (ושיטה ג' כו') שכותב שצריך לומר לשיטת רש"י, שכשעושה מעשה בגוף החפץ (- שעוקר חפץ מיד חברו או שמניחו ביד חברו) - זה נחשב עקירה והנחה, אע"פ שידו של אדם לא הוה הנחה ממש (כדבפנים, שהיד תמיד אינה נחה), מכל מקום מניח החפץ למקום ד' או עוקרו ממקום ד', כי "ידו של אדם חשובה לו כד' על ד" (ה, א). זאת אומרת שלמרות שחפץ המונח ביד אי"ז "הנחה ממש", כאשר יד אחרת עוקרת/מניחה את החפץ מהיד/ליד - זה נחשב שהחפץ מונח (ונעקר), בצירוף שני הדברים (- הידיים) יחדיו. [בפשטות ביאור זה הינו ע"ד דברי המהרש"א שבהערה 20]. ועפ"ז הוא מיישב קושיית התוס' על רש"י, עיי"ש.

26. לפ"ז ולפי מ"ש בהערה הקודמת, אתי שפיר הא דמשמע מרש"י על המשנה (ב, א ד"ה או שנטל מתוכה והוציא) שהעני שפשט את ידו לבפנים ונטל חפץ מיד בעה"ב והוציאו לחוץ - חייב רק אם הניח ברה"ר ולא מספיק הא שידו וגופו באותה רשות (וראה גם שם רש"י ד"ה ונטל בעה"ב מתוכה. וד"ה והוציא). דלפי הנ"ל בפנים - היד תמיד אינה נחה, אלא א"כ היד עושה מעשה בגוף החפץ, כנ"ל בהערה הקודמת. וכאן כאשר רק מחזיר את ידו - אין היד עושה מעשה בגוף החפץ. [ראה גם שפת אמת שבהערה 23. אך ראה פנ"י ברש"י שם (ב, א ד"ה או שנטל) וחדושי רעק"א ב, א ד"ה פשט העני (בר"ב ד"ה או שנטל כו')].

27. ד"ה מאי טעמא.

28. וכן מתורץ קושיית הראשונים על רש"י (שהובאה לעיל בסוף האות הקודמת), דנכון אמנם שאין האיבעיא לגמרי

יד הפשוטה לרשות אחרת כן מקבלת את גדר הרשות שבה היא נמצאת, הפושט את ידו מליאה - פטור, כיון שאין הנחת היד נחשבת הנחה²⁹ (כנ"ל בשיטת רש"י), וא"כ עדיין ניתן להסתפק האם רבנן קנסוהו להחזיר [דכל הצורך לומר שאין דין היד כהרשות שבה היא נמצאת - זהו כי א"כ מדאורייתא אסור להחזירה ולא שייך להסתפק, כנ"ל באות הקודמת. אך לפי רש"י גם אם דין היד כהרשות שבה היא נמצאת - אין חיוב].

[הבהרה: דברי רבי הם מצד שאין עקירת היד נחשבת עקירה (ולכן הפושט את ידו ריקנית והטעינו חברו ואח"כ החזיר את ידו - פטור), וכאן זהו מצד שאין הנחת היד נחשבת הנחה (ולכן הפושט את ידו מליאה - פטור, גם אם גדר רשות היד הינו כהרשות שבה היא נמצאת). אך ב' הדברים נובעים מאותו יסוד - שהיד לא נחשבת כמונחת ע"ג קרקע].

ה.

ביאור שיטת רש"י בסוגיין

ליתר ביאור שיטות רש"י, ר"ח ותוס' רי"ד בסוגייתנו:

לשיטת רש"י, בסוגייתנו הדיון הוא בדין "ידו בתר גופו גירא" - באיזה אופן היד מקושרת לגוף, כאשר היד פשוטה לרשות אחרת (שזה גם משפיע על גדר הרשות של היד).

ישנם ג' אופנים ללמוד את הגדר של "ידו בתר גופו גירא" (כאשר היד פשוטה לרשות אחרת):

(א) היד מקבלת ממש את הגדר של הגוף, וזה כאילו שהגוף נמצא ביד (-היד משמשת כמובלעת לגוף), וא"כ הרשות של היד הינה כהרשות שבה עומד הגוף (ואם הגוף עומד ברה"י, ואדם שעומד ברה"ר לוקח מהיד שפשוטה לרה"ר ומניח ברה"ר - הוא חייב מדין הוצאה).

(ב) החיבור של היד לגוף לא משפיע על גדר היד, וא"כ היא יכולה להיות רשות עצמאית - כרשות שבה היא נמצאת, כמקום פטור או ככרמלית [ו"ידו בתר גופו גירא", משפיע רק לגבי זה שכאשר הגוף עצמו יעבור רשות, ייחשב זה עקירה, כדלעיל באות הקודמת בדברי רש"י והרא"ש. אך כאשר היד מתפקדת כיד - אין שום ביטוי לחיבור היד עם הגוף]³⁰.

(ג) כיון שהיד מחוברת לגוף - היד אינה רשות לעצמה כלל (-מסתכלים עליה כאילו שהיא אינה פה, וא"כ החפץ שנמצא בה נחשב כאילו שמרחף באויר).

מענין הפשיטות - אך כדי להסתפק מוכרח הפשיטות (שאינן דין היד כהרשות שבה עומד הגוף, וזה מוכרח כדי להסתפק - כנ"ל באות הקודמת) ולכן אביי מקדים זאת [ואילו את זה שאין דין היד כהרשות שבה היא נמצאת - לא נדרש כלל לאיבעיא, כדבפנים].

29. עקירה יש כאן, כי עקר מהקרקע - ראה לעיל הערה 21.

30. אופן זה אינו מסתדר לשיטת תוס' בסוגיא דלעיל ג, א (הובא באות הקודמת), דהרי שיטת תוס' שם ש"ידו בתר גופו גירא" גורם שהיד לא תהיה כהרשות שבה היא נמצאת.

ועפ"ז יובן היטב שיטת רש"י בסוגיין - מה הפשיטות ומה האיבעיא.

שבפשיטות פירש רש"י: "אמר אביי פשיטא לי. ממתניתין, דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת - אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה, בין שהוא רשות היחיד בין שהוא רשות הרבים". שבמילים "אינה נזרקת אחר גופו לגמרי" בא רש"י לבאר שאביי בא לשלול את גדר א' הנ"ל (-שהיד משמשת כמובלעת לגוף).

ואחרי שאביי אומר שהקשר בין היד לגוף אינו כגדר א', הוא מסתפק האם זה כגדר ב' או כגדר ג'. אם זה כגדר ב' - אז היד הינה רשות עצמאית ונאמר שרבנן קנסוהו שיהיה לה גדר של כרמלית. ואם זה כגדר ג' - היד אינה רשות כלל, ופשיטא שרבנן לא יחילו עליה גדר כרמלית (דאין כאן רשות שיחול עליה גדר זה)³¹. ובלשון רש"י: "בעי אביי. השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין איחויבי מדאורייתא, אלמא איפלוג רשותא (-נחלקה רשותה מרשות הגוף, וממילא ניתן לדון -) מי אחמור כו".

נמצא שלפי רש"י הדין בסוגייתנו הינו מהו גדר הקשר בין היד לגוף (-ולפ"ז מהו גדר רשות היד).

ג.

ביאור שיטות ר"ח ותוס' רי"ד

אך לפי ר"ח, הדין בסוגייתנו אינו בדין "ידו בתר גופו גרידא" (ושזה משפיע על גדר הרשות של היד), אלא רק בדין רשויות (-מהו גדר הרשות של היד). האם גדר היד הינו כרשות שבה עומד הגוף, או כרשות שבה נמצאת היד, או מקום פטור, או כרמלית.

וס"ל לר"ח בדברי רבי (שהובאו באות ד') כשיטת תוס' - שדברי רבי זהו מצד דין רשויות. וא"כ כדי לומר את האיבעיא (-האם רשות היד הינו כרמלית) צריך קודם לומר שגדר הרשות של היד אינו כרשות שבה היא נמצאת (דהרי רק לפי שיטת רש"י בדברי רבי לא נצרך פרט זה - כדלעיל בסוף אות ד').

ולכן סובר ר"ח שהפשיטות של אביי היא היא דברי רבי - דרק לאחר שנדע שאין גדר רשות היד כהרשות שבה היא נמצאת (וממילא אין חיוב מדאורייתא למחזיר את היד) - ניתן להסתפק.

ולומר לפני האיבעיא את מה שרש"י פי' - שידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה מקבלת את הגדר של הרשות שבה עומד הגוף - ס"ל לר"ח שזה פשיטא ואין צורך לומר זאת³².

31. לפי זה לב' הצדדים באיבעיא - רבנן רוצים לקנסו, אלא שבצד אחד בגלל סיבה מסויימת (שרבנן לא רוצים לומר שדבר שאינו רשות כלל יהיה כרמלית) רבנן החליטו לא לקנסו.

32. שזוהו בעצם קושייתם הראשונה של הרשב"א והריטב"א החדשים (שבהערה 16) על רש"י, עיי"ש.

ועפ"ז יתורץ קושי שיכול להתעורר על שיטת ר"ח³³: מדוע אביי נצרך לחזור על דברי רבי, הרי רק מקודם רבי אמר זאת. וע"פ הנ"ל אתי שפיר, כי רבי דיבר מבחינה דינית – שפשיטת יד לא מחייבת. וכעת אביי מדבר על גדר רשות היד, ולכן נוגע להזכיר את דברי רבי שוב – שמזה אנו לומדים שאין גדר היד כהרשות שבה היא נמצאת.

עפ"ז ניתן לבאר גם את שיטת תוס' רי"ד:

כנזכר לעיל סוף אות ב', שיטת תוס' רי"ד טעונה ביאור – מדוע לא לומדים מהדינים במשנה שמדאורייתא (-שהפושט ידו לרשות אחרת – פטור, ואם דין היד היה כהרשות שבה היא נמצאת – הפושט היה חייב) כפי שפירשו הראשונים בדברי ר"ח, אלא לומדים מהדינים במשנה שמדרבנן (- שהנוטל מידו הפשוטה של אדם שגופו עומד ברשות אחרת או נותן לתוכה – פטור. ואם דין היד היה כהרשות שבה היא נמצאת – היה מותר). עיי"ש.

וע"פ הנ"ל י"ל שתוס' רי"ד למד את דברי רבי כמו רש"י – שרבי מדבר בדיני עקירה והנחה. וא"כ ע"כ לא ניתן לפרש את הפשיטות של אביי כר"ח (-שהפשיטות היא היא דברי רבי), כי אין זה קשור כלל לאיבעיא (כנ"ל בשיטת רש"י).

אך לאידך גיסא תוס' רי"ד סבר שלא ניתן לפרש את הפשיטות של אביי כפרש"י (שידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה מקבלת את הגדר של הרשות שבה עומד הגוף), כי זה כ"כ פשוט שאביי לא נדרש לשלול זאת³⁴.

ולכן הוא פירש את הפשיטות כפי גרסת ר"ח (-שהפושט את ידו לרשות אחרת – אין היד מקבלת את הגדר של הרשות שבה היא נמצאת), אך לא לומדים את זה מהמשנה כדברי רבי (דהרי סובר שאין זה קשור כלל כנ"ל), אלא לומדים זאת מזה שרבנן אסרו לטול מידו הפשוטה לרשות אחרת, כנ"ל אות ב'³⁵.

[נמצא שתוס' רי"ד סובר שהדיון בדברי אביי הינו אודות גדר רשות היד – כר"ח, ולא אודות קשר היד לגוף – כרש"י].

ז.

המתקת עניינים נוספים לשיטת רש"י

ע"פ הביאור הנ"ל בשיטת רש"י, יובן עוד:

33. ראה לעיל הערה 17.

34. כפי שנתבאר לעיל בדברי ר"ח, וראה גם הערה קודמת.

35. וי"ל שזה הכריחו לחלוק על הרשב"א ולומר שהאיסור אינו מצד שיעשה מלאכה מבינייהו – כנ"ל במוסגר לקראת סוף אות ב'.

ישנה מחלוקת בין רש"י לר"י בתוס' 36 מזה היא הסיבה לומר שידו של אדם דינה ככרמלית ולכן יאסר על האדם להחזיר את ידו (דזהו צד אחד בספיקו של אביי).

רש"י גורס "מי קנסוה" – זאת אומרת שמצד הדין אין זה כרמלית, אך רבנן קונסים אותו שיהיה זה כרמלית 37.

משא"כ ר"י בתוס' גורס "מי אסרוה" – זאת אומרת שמצד הדין זה כרמלית.

וע"פ הביאור הנ"ל יומתק הא שרש"י סבירא ליה שזה קנס ולא מן הדין (דהרי לכאורה גם לפי רש"י זה אמור להיות מן הדין, דהרי לפי רש"י הסוגיא כאן הינה אודות הקשר בין היד לגוף, ומזה אמור לנבוע מהו דין הרשות):

קנס אין פירושו שבגלל שקיימת בעיה כלשהיא רבנן גזרו גזירה, אלא קנס פירושו שרבנן החליטו לחשוש לבעיה מסוימת ולכן הם גזרו גזירה. זאת אומרת, שעצם זה שרבנן מתייחסים לדבר - זהו קנס.

לפ"ז כאשר מהתורה אין שום התייחסות לדבר מסויים, ורבנן מחדשים לגמרי - מסתבר שזה יהיה קנס, דהרי עצם זה שרבנן מתייחסים לדבר (שמן התורה אין אליו התייחסות) זהו קנס. אך אם כבר יש התייחסות מהתורה, ורבנן מחדשים על זה משהו - מסתבר שזה יהיה דין (כי עצם ההתייחסות אינו מגיע מרבנן, וא"כ רבנן אינם מגיעים בכיון של קנס).

וא"כ לפי רש"י שמן התורה אין שום התייחסות מהו גדרה של ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת (בשונה מתוס' שמהתורה אין דין היד כרשות שבה היד נמצאת - היא מנותקת מרשות זו, כדמוכה מדברי רבי) - מסתבר לומר שכשרבנן מחדשים משהו, הם יחדשו משהו חדש לגמרי - קנס ולא דין (כי כאן עצם ההתייחסות לדבר, מגיע מרבנן).

משא"כ לתוס' שמן התורה כבר יש התייחסות לגדר רשות היד הפשוטה לרשות אחרת (שהיא מנותקת מרשות שבה היד נמצאת כנ"ל), מסתבר שרבנן יחדשו דין ולא קנס (כי רבנן רק מוסיפים על דין התורה) 38.

ועפ"ז יתבאר עניין נוסף:

לאחר שאביי הסתפק, הגמ' מנסה לפשוט את ספקו ולומר שזה מחלוקת תנאים (האם דין היד ככרמלית). בבבלייתא אחת כתוב ש"היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ - אסור להחזירה", ואילו

36. ג, ב ד"ה מי קנסוה רבנן לאהדורה.

37. ראה ריטב"א חדשים ג, ב ד"ה מי קנסוה.

38. לפ"ז גם נמצא שר"י בתוס' כאן אויל לשיטתו כפי דבריו שהובאו לעיל אות ד'. דלפי דבריו שם נמצא שמן התורה יש התייחסות לגדר רשות היד הפשוטה לרשות אחרת, ולכן ס"ל כאן שזהו דין ולא קנס, כדכפנים.

בברייתא שנייה כתוב "מותר להחזירה". וא"כ ניתן לומר שהתנא שאוסר סובר שדין היד ככרמלית, ואילו התנא שמתיר סובר שרבנן לא קנסו.

מכאן מוכח שלצד השני בספיקו של אביי (שרבנן לא קנסו שיהיה דין היד ככרמלית) – רבנן לא קנסו כלל, אפילו לא קנסא בעלמא.

וצריך ביאור, מדוע אכן לצד השני בספק, רבנן לא גזרו אפילו קנסא בעלמא.

וע"פ הנ"ל יובן, דהרי לשיטת רש"י רבנן גזרו דבר חדש שאין לזה התייחסות כלל מהתורה, וא"כ אם הם אכן גזרו – זאת אומרת שהם החליטו להתייחס לדבר – הם יגזרו קנס ברמה הגבוהה (שזה יהיה ככרמלית), אך אם אינם גוזרים – זאת אומרת שהם החליטו לא להתייחס לדבר – הם לא גוזרים כלל.

במילים אחרות: אם הפירוש בקנס הינו כפשוטו – שגוזרים בגלל חשש, א"כ גם כאשר רבנן אינם קונסים שידו תהיה ככרמלית, עדיין שייך לקנס קנסא בעלמא. אך לפי הנ"ל שקנס פירושו שרבנן מחליטים להתייחס (ולפי שיטת רש"י כאן זהו תלוי רק ברבנן, כי מן התורה אין לזה התייחסות כנ"ל), א"כ כאשר רבנן אינם קונסים שידו תהיה ככרמלית, זאת אומרת שהם החליטו לא להתייחס – הם לא מתייחסים כלל ואין בזה אפילו קנסא בעלמא.

ח.

ביאור שיטת (תוס') הרא"ש

והנה, תוס' הרא"ש³⁹ בהסברת הסיבה (בצד אחד בספיקו של אביי) שידו של אדם דינה ככרמלית – חולק הן על רש"י והן על ר"י בתוס' (שהובאו לעיל באות הקודמת), וסובר שרבנן כלל לא גזרו שהיד תהיה כרמלית, אלא הם קנסו קנסא בעלמא והקנס שלהם הוא גם אם הוציא את ידו בשגגה (-וקנסו שוגג אטו מזיד) או מבעוד יום (וקנסוהו לפי שלא החזירה קודם חשיכה), וא"כ נמצא שרבנן קנסו שהיד תהיה בדינה כמו כרמלית.

נמצא שלפי תוס' הרא"ש אין קשר מהותי בין הפשיטות לאיבעיא. דלפי רש"י, שהדיון כאן אודות הקשר בין היד לגוף – רק אחרי שאומרים בפשיטות של אביי שהיד לא כמובלעת לגוף (אופן הא' בגדר "ידו בתר גופו גרירא" – לעיל אות ה'), ניתן לדון האם היד הינה רשות ואז ניתן לומר שהיא כרמלית, או שאינה בגדר רשות כלל. וכן לפי תוס' (ותוס' רי"ד⁴⁰), שהדיון כאן אודות גדר רשות היד – רק אחרי שאומרים בפשיטות של אביי שהיד לא מקבל את הגדר של הרשות שבה היא נמצאת, ניתן לומר שיש לה גדר שונה (-כרמלית/מקום פטור). וא"כ לרש"י ולתוס' ישנו קשר מהותי בין הפשיטות לאיבעיא – שהאיבעיא נובעת ונמשכת מהפשיטות.

39. ג, ב ד"ה מי קנסו.

40. ראה במוסגר סוף אות ו'.

אך לפי תוס' הרא"ש, האיבעיא לא נובעת ונמשכת מהפשיטות, אלא זהו דיון נפרד – אחרי שאומרים שמן התורה מותר לו להחזירה, דנים האם מדרבנן קנסוהו.

ויש לבאר את שיטת הרא"ש ע"פ דברי תוס' הרא"ש הנ"ל (דבפשיטות ס"ל לרא"ש בדברי אביי - כפי פי' תוס' הרא"ש):

הרא"ש למד בדברי רבי כשיטת רש"י (ותוס' רי"ד) - שרבי מדבר בדיני עקירה והנחה ולא בדיני רשויות (ראה לעיל אות ד⁴¹). ולכן לא יכל ללמוד את הקשר בין הפשיטות של אביי לאיבעיא כפי שפירש ר"ח.

אך גם סבר שאין לפרש את הפשיטות של אביי וכן את הקשר בין הפשיטות לאיבעיא, לא כרש"י (שידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה מקבלת את הגדר של הרשות שבה עומד הגוף, והדיון הינו אודות הקשר של היד לגוף), ולא כתוס' רי"ד (-שהפושט את ידו לרשות אחרת - אין היד מקבלת את הגדר של הרשות שבה היא נמצאת, ולומדים זאת מזה שרבנן אסרו לטול מידו הפשוטה לרשות אחרת, והדיון הינו אודות גדר רשות היד⁴⁰).

כרש"י לא - כי זה כ"כ פשוט שאביי לא נדרש לשלול זאת⁴². וכתוס' רי"ד לא - כי לא רצה לומר שהסיבה שבעה"ב הנוטל מידו של עני הפשוטה לחוץ - בעה"ב אסור, זה מצד שהיד אינה נחשבת כהרשות שבה היא נמצאת. אלא זה מצד שרבנן אסרו שיעשה מלאכה מביניהם (כפי' הרשב"א - ראה לעיל במוסגר סוף אות ב').

ולכן הוא למד כפי שביאר תוס' הרא"ש, שהפשיטות היא שהפושט את ידו לרשות אחרת - אין היד מקבלת את הגדר של הרשות שבה היא נמצאת (כגרסת ר"ח), וזאת נלמד מהמשנה (כדברי רבי, וע"כ זהו ממש כר"ח). אך סבר שאין האיבעיא נובעת מהפשיטות כפי שפירש ר"ח (-דהרי כנ"ל ס"ל כרש"י שאין קשר בין דברי רבי לדיון גדר רשות היד), אלא זהו איבעיא נפרדת האם רבנן קנסוהו, כנ"ל⁴³.

[אך בתוס' הרא"ש עצמו לא ניתן לבאר כפי הנ"ל, כיון שבסוגיא דעקירת גופו (-דברי רבי) תוס' הרא"ש⁴⁴ סובר כמו ר"י בתוס' ולא כמו רש"י.

ואין זו קושיא לביאור הנ"ל, אלא זו סתירה לכאורה בין הרא"ש לתוס' הרא"ש. שהרי הרא"ש ותוס' הרא"ש זהו בפשיטות אותו אחד, ובכל זאת יש ביניהם מחלוקת בסוגיא של עקירת גופו האם ללמוד כרש"י או כר"י בתוס'.

41. ושם נתבאר שי"ל שרש"י והרא"ש זהו אותה שיטה.

42. כפי שנתבאר לעיל אות ו' הן בשיטת ר"ח והן בשיטת תוס' רי"ד, וראה גם הערה 32.

43. ולפי זה צ"ב לשיטתו מדוע אביי חוזר שוב על דברי רבי שנאמרו רק כעת (-הקושיא שתורצה לעיל (אות ו') לפירוש ר"ח, בסוף ביאור שיטתו).

44. ג, א ד"ה מ"ט.

עכ"פ דברי תוס' הרא"ש בדברי אביי, עולים יפה עם דברי הרא"ש בסוגיא דעקירת גופו].

בעניין עמידה לפוש ועמידה לשאר דברים

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א

ראש הישיבה

א.

הצעת דברי הגמ'

איתא במסכתין': "א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן, היה טעון אוכלין ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו - אינו חייב עד שיעמוד".

דהיינו, אדם שהטעין את עצמו באוכלין כדי להעבירן מזווית לזווית ברה"י, ונמלך בדעתו והחליט להוציא את החפץ לרה"ר, יכול הוא להיכנס ולצאת מרשות לרשות ואינו מתחייב על כניסות ויציאות אלו עד שיעמוד, מפני שהעקירה שהייתה בהתחלה נעשתה בכוונה לטלטל ברה"י ומכיוון שצריך בשבת שיהיה כוונה במלאכה (מלאכת מחשבת) והוא לא התכוון להוציא לרה"ר אין נחשבת עקירה זו לתחילת מלאכה ודווקא כשעשה עקירה במהלך ההוצאה מרשות לרשות זה יחשב לתחילת המלאכה, ומכאן והלאה מתחייב אם יעמוד שוב (שעמידה זו השנייה תחשב הנחה).

וממשיכה הגמ': "אמר אביי והוא שעמד לפוש (אבל עמד לכתף פטור)², ממאי מדאמר מר: תוך ד' אמות עמד לפוש - פטור, עמד לכתף - חייב. חוץ ד' אמות עמד לפוש - חייב, עמד לכתף - פטור".

דהיינו שאביי מגיע לפרש את דברי ר"י "אינו חייב עד שיעמוד", ומסביר איזה סוג עמידה מחייבת אותו, ואומר שעמידה לפוש (עמידה לצורך מנוחה מהמשא ומהדרך) נחשבת כעמידה - וממנה והלאה מתחייב, משא"כ עמידה לכתף (לסדר המשא שעל כתפו) אינה נחשבת לעמידה - ואין מתחיל החיוב דהוצאה עד שיפוש.

ומוכיח אביי את דבריו מדברי רבו (רבה) האומר שאדם שהתחיל לטלטל חפץ ברשות הרבים ועצר בתוך ד' אמות, אם עמידה זו הייתה כדי לפוש פטור, כיוון שעמידה זו נחשבת עצירה וממילא לא טילטל ד' אמות ברה"ר, אבל אם עמד לכתף חייב, מכיוון שעצירה זו אינה נחשבת עמידה ולכן כשממשיך לטלטל מצטרפת הדרך שהלך לד' אמות וחייב, וכן באדם שטלטל יותר מד' אמות ועמד, אז אם עמד לפוש חייב מכיוון שנחשבת עצירה זו כעמידה, ובמילא טלטל יותר מד' אמות ברשות

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

1. שבת ה, ב.

2. שם הגהות וציונים אות א'.

הרבים וחייב, אבל אם עמד לכתף פטור, מכיוון שאינה נחשבת כעמידה ולא יתחייב עד שיעצור עצירה הנחשבת.

ב.

הכאת דברי המשנ"ב והביאור היוצא מזה בדברי הגמ'

והנה הדיון בגמ' הוא רק בנוגע לשני מקרים - עומד לפוש ועומד לכתף, אבל יש להסתפק מה יהיה הדין במקרה שעמד בשביל סיבה צדדית, כגון שעצר בגלל שהדרך שלפניו חסומה, או שעצר לדבר עם חברו וכיו"ב, שאלו עמידות שכיחות ביותר?

המשנ"ב³ כתב: "ולעניות דעתי נראה ברור דלכולי עלמא מן התורה מקרי עמידה אפילו אם לא עמד לפוש בהדיא ורק בשביל איזה סיבה שמנעו לילך, כיון שלא עמד לתקן דרך משאו דרך או חשוב כמהלך" (ומה שאמר בגמרא 'עמד לפוש' הוא לאו דווקא, רק לאפוקי שלא עמד לתקן).

דהיינו שלדעת המשנ"ב הא דאמרינן בגמ' "לפוש" - היינו לאו דווקא לפוש, אלא רק לשלול עצירה שהיא לכתף, דהיינו שאם עצר לכתף אינה נחשבת לעצירה, אבל כל שאר עמידות ודאי נחשבים כעצירה.

ולכאור' דבריו צריכים ביאור, דלשיטתי' שכוונת הגמ' באומרה 'עמד לפוש' היא לאו דווקא, יוקשה מדוע אכן נקטה הגמ' בלשון זה, והרי לכאור' היה ליה לגמ' למנקט שבכל עצירות אדם חייב לבר מעמד לכתף? כלומר קשה להבין שהגמ' נקטה בלשון לפוש רק כדי למעט מקרה אחד של לכתף, ומזה שנקטה הגמ' בלשון זה משמע שיש לנו עניין דווקא במקרה שעמד לפוש.

ואולי י"ל קצת הבנה לדברי המשנ"ב, שההנחה הפשוטה של הגמ' הייתה שכל עמידה נחשבת כעצירה מוחלטת, אולם אביי (וכן רבה) חידש שיש חילוק בין עמידה סתם לבין עמידה לצורך המשך ההליכה, שעמידה זו אינה נחשבת לעצירה מוחלטת.

ובזה גופא אומר אביי שדווקא בעומד לכתף אזי אין נחשבת עמידה זו לעצירה, והחילוק בין עמד לכתף לבין עמד לפוש הוא: כשעומד לפוש-העמידה אינה בשביל המשא עצמו, אלא בשביל האדם שנושא את המשא-האדם הנושא נח כדי שיהיה לו כח לשאת את המשא, משא"כ בשעה שעומד לכתף. הרי עמידתו קשורה באופן ישיר למשא - שע"ז שהוא מיטיב את המשא על כתיפו הוא יוכל להמשיך בהליכתו.

ומכיוון שכך, נמצא מובן החילוק בין לפוש לבין לכתף, שבעמד לפוש העצירה היא אינה חלק מההליכה (כי הוא עצר למטרה צדדית לנוח מהליכתו), משא"כ בעמד לכתף העצירה היא ממש חלק

3. שער הציון סי' שמ"ט ס"ק יח.

מההליכה (שע"י עצירה זו והטבת המשא הוא יוכל להמשיך ללכת), העמידה לא קשורה באופן ישיר למשא, לכן היא נחשבת כעצירה ומצד זה בעמידה לכתף העמידה אינה נחשבת עצירה.

ועפ"ז תתורץ קושיא הנ"ל לדעת המשנ"ב, שאכן הגמרא לא הייתה צריכה לדבר על כל שאר סוגי העצירות כיוון שדינם פשוט שהעמידה נחשבת כעצירה מוחלטת. כי שם העצירה היא בכלל ללא קשר להמשך ההליכה. ודווקא לגבי עמד לפוש צריך אביי לפרט ולומר שהעמידה אינה נחשבת לעצירה, אפי' שמטרת העמידה היא כדי להמשיך ללכת אח"כ, מ"מ זה לא מספיק כדי להיחשב לחלק מההליכה. והוא נחשב כעמידה להתחייב.

ג.

דברי השפת אמת והביאור היוצא מזה בדברי הגמ'

אולם השפ"א כתב⁴ וז"ל: "ויתכן לומר דבבהמה דלאו בת דעת היא ליכא לפלוגי בה בין עמידה ע"ד לכתף או ע"ד לפוש, וכל עמידה לדידה הוי כעמידה גמורה, משא"כ באדם. אה"נ דבכה"ג אינו עומד לפוש דמשמע דוקא לפוש חייב. וכל שאיננו עומד לפוש מיפטר, וא"כ בכה"ג דמוכרח לעמוד מצד סיבה אחרת אינו בכלל לפוש כנ"ל".

דהיינו שלשיטתו אכן דברי הגמ' בעמד לפוש הם דווקא, כיוון שמדובר באדם אשר יש לו דעת ואפשר להבין בכל עמידה מה המטרה שלה אכן אפשר לחלק בין סוגי העמידות שלו, ואכן הגמ' דיברה דווקא בעמד לפוש ולא בשאר עמידות⁵.

ויובן היטב ע"פ דברי רבינו חננאל⁶ שכתב וז"ל: "פי' לפוש כגון שיגע במשוי שעליו ומתכוון לעמוד להתרווח ולנוח כדי שיסור יגיעו, זה חשוב כאילו יניח המשא שעליו וכל כי האי גוונא הוי הנחה, אבל לכתף שכונתו לתקן המשא שעל כתפו פטור דכמהלך דמי ולא עקר ולא הניח", דהיינו שדווקא בעמד לפוש ייחשב החפץ למונח כיון שרק עמידה כזו נחשבת לעמידה.

ונמצא דהחילוק בין עמד לפוש לבין שאר עמידות הוא שדברי הגמ' בנוגע לעמידה הם לא כלפי הנושא כ"א כלפי המשא. דהיינו שבעמד לפוש האדם עצר מהליכתו מחמת כובד המשא, כדי לעצור ולנוח מיגיעו, וכיוון שכל העצירה היא בגלל החפץ ולכן היא יכולה להיחשב כהנחה של החפץ.

אולם בשאר עמידות העמידה היא בשביל הנושא, (בשביל צרכיו האישיים שלא קשורים לנשיאת החפץ) ואין לה קשר למשא ומוכן שהיא לא יכולה להיחשב כהנחה של המשא.

4. חידושים על הש"ס שבת קל"ג.

5. וכן משמע מדברי השפ"א בסוגיין: "ואינו רחוק אצלי שנאמר דמה שמקבל רק על דעת להוליך בו לא חשיב הנחה כלל. דבעינן הנחה על דעת לפוש ולהיות מונח, אבל הקבלה על הכתף כדי להלך בו איננה הנחה, לכן אם אחר הטעינו על כתפו והלך מיד י"ל דפטור", דהיינו שדווקא בעמד לפוש תחשב לו עמידה זו להנחה.

6. ה, ב ד"ה פי' לפוש.

[משא"כ בעמד לכתף, הנה אע"ג שהעצירה היא לצורך המשא, מ"מ היא לא יכולה להיחשב כהנחה, כיון שכל מטרת העצירה היא רק להיטיב את המשא ולהמשיך בהליכה, ומוכן שהעצירה היא חלק מההליכה].

ונמצא שנחלקו המשנ"ב והשפ"א טובא בנוגע לעמידה לשאר דברים, דלדעת המשנ"ב היא עמידה טובה יותר מעמידה לפרש ונחשבת להנחה ודאית, ולדעת השפ"א היא עמידה פחותה אפי' מעמידה לכתף וודאי שלא נחשבת להנחה.

ועפ"ז נמצא גם חילוק בנוגע לחידוש שבדברי הגמ', שלדעת המשנ"ב החידוש הוא שבעמידה לפרש חייב, ולדעת ר"ח החידוש הוא שבעמידה לכתף פטור.

ד.

הבאת ב' ההוכחות של המשנ"ב ודחיית ההוכחה הראשונה

ומוכיח המשנ"ב³ את דבריו מהגמ' בריש פרק 'מי שהחשיך': "מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור".

ובהמשך מקשה על זה הגמ'⁸: "אין עמו נכרי מניחו על החמור והלא מחמר? ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה? א"ר אדא בר אהבה מניחו עליה כשהיא מהלכת, והא אי אפשר דלא קיימא להשתין מים ולהטיל גללים ואיכא עקירה והנחה, כשהיא מהלכת מניחו עליה כשהיא עומדת נוטלו הימנה." [היינו אדם שהלך בערב שבת עם כיס, והחשיך עליו היום הדין - שצריך לתת את כיסו לנכרי. ואם אין אתו נכרי יניח על החמור, ומקשה הגמ' והרי הוא מחמר - שהרי מוליך את בהמתו כאשר יש ע"ג משא, והתורה אמרה "לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך" - גם בהמתו של אדם? ומתרת הגמ' שמניח על הבהמה אחרי שהתחילה ללכת שאז זה לא נחשב שהבהמה עוקרת וממילא זה לא 'מלאכה' ולא מתחייב, וממשיכה הגמ' ומקשה והרי בשלב מסוים החמור יעצור לעשות את צרכיו, וכשיתחיל ללכת לאחר מכן יעשה עקירה, ובפעם הבאה יעצור יעשה הנחה? ומתרת הגמ' שהאדם צריך להרים את הכיס מהחמור בכל פעם שהחמור עוצר ולהניח כשהוא ממשיך ללכת, וכך יוצא שהחמור לא עושה אף פעם עקירה והנחה ולא עבר על איסור].

ומזה מוכיח המשנ"ב, שגם עמידה שאינה בשביל לפרש נחשבת כעמידה, שהרי הבהמה אינה עומדת לפרש אלא מסיבה צדדית (לעשות צרכיה) ובכל זאת מחשיבים אנו את החפץ כמונח להתחייב.

ומביא המשנ"ב הוכחה נוספת מהגמ' שם: "אמר ר' אדא בר אהבה הייתה חבילתו מונחת לו על כתיפו רץ תחתיה עד שמגיע לביתו, דווקא רץ אבל קלי קלי לא, מאי טעמא כיון דלית ליה היכירא אתי למיעבד עקירה והנחה, סוף סוף כי מטא לביתיה אי אפשר דלא קאי פורתא וקמעיל מרשות

7. קנג, א.

8. קנג, ב.

הרבים לרה"י, דזריק ליה כלאחר יד", והיינו, אדם ההולך בדרך ביום שישי וחבילתו על כתפו והחשיך עליו היום, ובמילא קיימת בעיה של טלטול ד' אמות ברה"ר - יכול לרוץ עד שמגיע לביתו, ואזי לא תהיה הנחה בדרך ולא יעבור על איסור, וממשיך רב אדא ומוסיף שדווקא ב'רץ' מותר לעשות זאת אבל לא בהולך, מכיוון שבהליכה אין לו היכר שיש עליו חפץ ומכיוון שכך יכול לשכוח מהאיסור ולעצור בדרך ולעשות עקירה והנחה ברה"ר.

(וכן כתב רש"י⁹ שם: שסיבת החילוק היא, שכשהאדם רץ (שזה מעשה שאינו רגיל) הוא זוכר שיש עליו חפץ, ושאסור להניחו. וא"כ אין חשש שיעצור, אבל אם נתיר לו ללכת לאט יתכן שישכח מהחפץ שעליו ויעצור ויעשה עקירה והנחה).

אך שואלת הגמ' שהרי כשיגיע לביתו יצטרך לעצור מעט (לפתוח את השער וכדו') ויעשה עקירה ברה"ר וכשיכנס יעשה הנחה ברשות היחיד? ומתרצת הגמ' שמדובר כאן בזורק את החפץ כלאחר יד, שאין דרך להעביר כך דברים ומכיוון שהוא עושה הנחה בשינוי פטור].

ומזה שהגמ' הקשתה שיעצור לפני שמגיע לביתו אע"פ שעצירה זאת אינה כדי לפוש אלא מסיבה צדדית - מוכיח המשנ"ב שגם סתם עמידה נחשבת כעצירה.

ואם צודקים דבריו, נמצא לכאור' קשה ביותר על דעת השפ"א ור"ח לעיל, שכן מפורש בש"ס שכל עמידה נחשבת להנחה אפי' עמידה שלא לצורך.

אך הנה מצינו בדברי השפת אמת¹⁰ דחיה להוכחתו הראשונה, שאומר שם שאי אפשר ללמוד מבהמה לאדם. כיוון שאצל בהמה שאין לה דעת אין הבדל בין עמידה לעמידה, וכל עמידה שלה נחשבת כעמידה לפוש, משא"כ אדם שמודע למטרת העמידה שלו יש הבדל גדול בין סוגי העמידות ומצינן לחלק בין עמידה לפוש לבין עמידה סתם.

אך עדיין יקשה לשיטתם הוכחתו השנייה של המשנ"ב, כנ"ל.

ה.

ביאור שיטת ר"ח וראי' מדברי הגמ' הרמב"ם

ולתרץ הקושיא יש להקדים הגמ' הנ"ל: "היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו רץ תחתיה עד שמגיע לביתו".

וכבר הזכרנו פרש"י שם שהסיבה שדורשים מהאדם לרוץ היא כיוון שכשהאדם רץ הוא זוכר שמטרת הריצה שלו היא כדי להמנע מאיסור ובודאי שאין חשש שיעצור ויעבור על איסור, אבל אם נתיר לו ללכת לאט יתכן שישכח מהחפץ שעליו ויבוא לעצור ויעשה עקירה והנחה.

9. שם ד"ה למיעבד עקירה והנחה.

10. לעיל אות ג'.

אולם ר"ח שם כשמביא את דברי הגמ', לא פירש כלום אמאי ריצתו של האדם מועלת, ולכאור' תמוה קצת מדוע סתם ר"ח את דבריו ולא פירש ולא מידי.

ולפי ביאור הנ"ל בשיטתו א"ש היטב סתימות דבריו כאן: כאמור בכדי להחשיב עצירה של הנושא כהנחה של המשא, צריכה להיות העצירה לצורך המשא, אולם בנדו"ד בדברי רב אדא, הנה בשעה שהאדם הולך לאיטו כובד המשא משפיע עליו, וכיון שכך הוא עלול לבוא לעצור מחמת כובד המשא ויבוא לעשות הנחה ולעבור על איסור. משא"כ בשעה שהאדם רץ החפץ לא משפיע עליו כ"כ ולכן בפועל הוא לא יבוא לעצור.

כלומר, שלשיטת ר"ח דברי רב אדא לא אמורים רק כסייג (שע"י שהאדם רץ הוא זוכר שיש עליו חפץ ולא יבוא לידי איסור), אלא באמת במקרה שרץ לא מצי למעבד איסור כיון שבשעה שהאדם רץ הוא פחות מרגיש את כובד החפץ, ואף אם יעצור לא יהיה זה מחמת כובד החפץ, ולכן לא תחשב עצירה זו כהנחה של החפץ¹¹.

וכן יעמיד ר"ח את דבריו בהמשך הגמ': "כי מטא לביתיה זורק כלאחר יד", היינו שגם בשעה שהאדם בא לביתו הוא לא עוצר כלל, ותוך כדי ריצתו הוא זורק את החפץ, וכיוון שכך נמצא שהאדם לא עצר כלל לצורך החפץ ולא עבד הנחה ברה"ר ומובן שהוא לא עבר על איסור.

וי"ל שהוא ע"ד דברי הרמב"ם¹² "והוא שיהיה רץ בה אבל אם הלך מעט מעט הרי זה כעוקר ומניח ואסור", דהיינו שלדעת הרמב"ם הסיבה שמצרכינן 'רץ' היא כיוון שאם ילך לאט יהיה זה כעוקר ומניח, דהיינו לא זו בלבד שהריצה היא רק היכר וסייג לאיסור (כרש"י) אלא שהריצה היא זו שמונעת מהחפץ להיחשב למונח.

וביאור הנ"ל בשיטת ר"ח (שבשביל שהעמידה תיחשב להנחה היא צריכה להיות בשביל המשא), מתאים עם לשון הגמ', שמצינו בגמ' הלשון¹³ "היה טעון..", ובפשטות נ"ל שלשון 'טעון' מדבר על משא כבד (שדרך הנושאים לטעון משאות כבדים על גבם) וע"פ הנ"ל מובן שאכן לשון 'טעון' מדויק, כיוון שבמשא כבד חיישינן שיעצור מחמת כובד החפץ ויבוא לעבור על איסור, משא"כ לדעת רש"י¹⁴ נצטרך לפרש דבגמ' אורחיה דמילתא נקט, אבל בעצם דין זה אמור גם בדברים קלים, וכן הוא בגמ' לקמן¹⁵ "הייתה חבילתו מונחת לו על כתיפו רץ תחתיה עד שמגיע לביתו" שבפשטות משמע שהמדובר שם הוא דווקא בחבילה כבדה והאדם רץ תחת משקלה¹⁶.

11. אבל ודאי שאם יעצור מחמת כובד החפץ תחשב עצירה זו להנחה.

12. הלכות שבת פי"ג ה"ט.

13. ג, א, ה, ב.

14. ג, א. ד"ה אוכלין ומשקין.

15. קנג, ב.

16. ואם אכן נכונים הדברים יל"ע במקרה של חפץ קל מה יהיה הדין לשיטת ר"ח. האם אז נתיר לו גם ללכת לאט כיון שגם אם יעצור לא יהיה זה לצורך החפץ או שלא אמרינן הכי.

ו.

דברי רבנו ירוחם וביאורם ע"פ הנ"ל

והנה רבנו ירוחם¹⁷ כתב דהא דאמרינן¹⁸ בגמ' מותר לטלטל פחות פחות מד' אמות ברה"ר ע"י שעוצר, הוא רק כשמתיישב על הקרקע בכל פעם שעוצר, דאל"כ לא תחשב עצירה זו להנחת החפץ. והמשנ"ב¹⁹ בהמשך דבריו מקשה על ר"י שלדבריו קשה שהרי אם טלטול פחות פחות מד' אמות מותר אז מאי נפק"מ אם יושב או עומד?

ולפי ביאור דברי הר"ח הנ"ל א"ש דברי ר"י, שכן בכדי שהעמידה של הנושא תהא נחשבת כהנחה של המשא, העמידה צריכה להיות בגלל ולצורך המשא, ומשום הכי אנחנו מחייבים אותו לשבת בכל פעם שעוצר כדי שיהיה ברור שהוא עוצר בגלל החפץ (כדי להעביר את החפץ מבלי לעבור על איסור) ושהוא לא סתם משתהה בדרכו.

והנה יש לקשר דעת ר"ח הנ"ל עם דברי הר"ח²⁰ שבסוגיית 'עקירת גופו כעקירת חפץ', דהתם לאחר שמסביר ר"ח את דברי הגמ' מסיים את דבריו ואומר "וכ"ש אם הוא משא כבד".

ולכאור' קשה, שהרי אם הגמ' מחשיבה את עקירת הגוף לעקירת החפץ מדוע שישתנה הדין בין חפץ קל או כבד?

וע"פ כל הנ"ל א"ש, שהרי לשיטתו בכדי שנוכל להחשיב לו עקירה והנחה צריך שהמשא הוא זה שיגרום לנושא לעצור, ועל כן הוא מוסיף שכל שכן שכן יהיה במשא כבד, מכיוון שחפץ כבד משפיע יותר על הגוף וא"כ יש יותר סברא לומר דאיכא הנחה.

ז.

תמיהה בדברי אדה"ז

והנה אדה"ז כתב בשולחנו²¹ בנוגע למי שהחשיך עליו היום בעודו בדרך ויש עליו חפצים, וז"ל: "במה דברים אמורים כשהוא רץ, אבל לילך לאט לא התירו לו, אפילו אם התחיל מבעוד יום, לפי שלפעמים יעמוד מעט בלא דעת ויחזור וילך ונמצא עושה עקירה והנחה בשבת, משא"כ כשהוא רץ יש לו היכר וזכרון בריצה זו שאסור לו לעמוד ולא יבא לשכוח".

17. הובא בב"י סי' שמ"ט.

18. עיין דף קנ"ג ע"ב.

19. שער הציון המוזכר לעיל.

20. ג, א. ד"ה בתר גופיה גרירא.

21. אור"ח סי' רס"ו סעיף י"ד.

ומשמע מדבריו שהוא סובר כדעת רש"י - דהא דמצרכינן 'רץ' זה רק בשביל הכר וסייג לאיסור, ובשאר עמידות (שאינם לפוש ולכתף) יתחייב הנושא כיוון דהוי הנחה, ואע"פ שהעמידה היא לא לצורך החפץ (כדעת המשנ"ב).

אך לאידך כתב שם²² רבינו וז"ל: "ויש מחמירין²³ בכל מקום שהתירו טלטול פחות פחות מד' אמות שישב בכל פחות מד' אמות אבל העמידה אינה כלום כיון שאין כוונתו בעמידתו בשביל לנוח ולהנפש אלא הוא רוצה לנוח כדי להתיר איסור טלטול ד' אמות, וטוב לחוש לדבריו בקום שאפשר". היינו שלכאור' אדה"ז כן חשש לדעת רבינו ירוחם, ולפי המבואר לעיל הרי דעת רבינו ירוחם אינה עולה בקנה אחד עם שיטת רש"י. וכיצד חשש אדה"ז לדעתו בעוד שפסק להדיא כדברי רש"י. וצ"ע.

22. סעי' יא.

23. רבינו ירוחם הנ"ל.

בעניין פלוגתת ר"ע וחכמים האם ילפינן זורק ממושיט

והמסתעף ביסוד החיוב דמושיט

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביצקי שליט"א
ר"מ בשיבה

א.

הצעת פלוגתת ר"ע וחכמים בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר

תנן בריש מסכתין (ב, א) : "יציאות השבת . . פשט העני [העומד בחוץ] את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית [העומד בפנים] או שנטל מתוכה והוציא – העני חייב [שהרי עשה מלאכה שלימה]² ובעל הבית פטור [ומותר, שהרי לא עשה שום פעולה הקשורה למלאכת הוצאה]³".
ובגמ' (ד, א) הקשו: "אמאי חייב והא בענין עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא".

כלומר, כדי להתחייב במלאכת הוצאה על האדם לעשות (שלוש פעולות): עקירה הוצאה והנחה, וכדי שעקירתו והנחתו יהיו נחשבים, עליו לעקור את החפץ משטח שהוא ד' טפחים על ד' טפחים וכן להניח על שטח שהוא מינימום בגודל זה, אחרת אין עקירתו חשובה עקירה ואין הנחתו חשובה הנחה ויהיה פטור⁴.

וא"כ איך שנה התנא שהעני המניח בידו של בעל הבית או עוקר מידו של בעל הבית חייב, הרי ידו של אדם אינה בגודל של שטח ד' על ד' טפחים ואמאי חייב!?

ומיישבת הגמ': "אמר רבה הא מני רבי עקיבא היא דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה דתנן הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרים רבי עקיבא סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

כלומר, דברי המקשן שכדי להתחייב צריך עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד', שנויים במחלוקת רבי עקיבא וחכמים. לרבי עקיבא "לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה"⁵, משא"כ לחכמים בעינן הנחה

1. כך הוא בהדיא בדברי המשנה "העני העומד בחוץ ובעל הבית בפנים".

2. ע"פ רש"י ד"ה העני חייב.

3. ע"פ רש"י ד"ה ובעל הבית פטור.

4. ראה רש"י ד"ה מעל גבי מקום ד'.

5. בפירוש דברי הגמ' "לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה" ראה באבני נזר סימן פד אות ד שכתב בזה ב' אופנים עיי"ש. ואכ"מ.

ועקירה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה, ומשנתנו כשיטת רבי עקיבא, ולכן העני המניח בידו של בעל הבית או עוקר מידו חייב.

וממשיכה הגמ' ומקשה על דברי רבה: "למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי והא מיבעיא בעי לה רבה דבעי רבה למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דר"ע קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא אבל למעלה מעשרה דברי הכל פטור ודכ"ע לא ילפינן זורק ממושיט או דילמא למעלה מי' פליגי ובהא פליגי דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי דלא ילפינן זורק ממושיט אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב מאי טעמא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

כלומר, איך רבה ביאר שהמשנה כשיטת רבי עקיבא הסובר קלוטה כמי שהונחה, הרי רבה הסתפק בכך ויש לו צד ללמוד שנחלקו רבי עקיבא וחכמים למעלה מעשרה וסברות מחלוקתם האם לומדים זורק ממושיט, אך למטה מעשרה דברי הכל חייב דאמרינן קלוטה כמי שהונחה⁶.

ב.

דברי התוס' בשיטת ר"ע הסובר דילפינן זורק ממושיט וביאורם

והנה בנוגע לאופן השני שהציע רבה ללמוד את המחלוקת בין רבי עקיבא לחכמים - דפליגי למעלה מעשרה, וסברות מחלוקתם היא האם ילפינן זורק ממושיט - העירו התוס' על אתר (ד"ה דרבי עקיבא סבר ילפי' זורק ממושיט), וזהו תורף דבריהם:

ודאי שזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר לא היה במשכן, דאם היה זורק במשכן א. מדוע צריך רבי עקיבא לחייב זורק מכיון שהוא נלמד ממושיט, שיחייב זורק מחמת עצמו, שהרי היה במשכן! ב. מדוע נחלקו רבנן על רבי עקיבא וסוברים שזורק פטור הרי הוא היה במשכן! אלא "ע"כ זורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים לא הוה במשכן".

והקשו וז"ל: "וכיון דלא היה במשכן אמאי מחייב ר"ע דבתולדה דהוצאה שהיא מלאכה גרועה אין לנו לחייב אלא דוקא אותן שהיו במשכן כדפרישית לעיל (ב, א)".

ביאור דבריהם: התוס' לעיל (ב, א. ד"ה פשט בעה"ב את ידו כו') ביארו שמלאכת הוצאה היא מלאכה גרועה "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר [שחייב] למוציא מרה"י לרה"י [שפטור]"⁸, ומכך הסיקו, שמקור הלימוד של תולדות מלאכת הוצאה, שונות מהתולדות של שאר המלאכות. התולדות של שאר המלאכות, הגם שלא היו במשכן נלמדות מסברא והיגיון המדמה אותם לאלו שהיו במשכן,

6. וראה בתוס' על אתר (ד"ה דאמרינן קלוטה וכו') שנעמד לבאר את כוונת המקשן. וראה לקמן הערה 23.

7. לשון התוס' הנ"ל ד"ה דרבי עקיבא סבר וכו'.

8. לשון התוס' שם ד"ה פשט בעה"ב.

משא"כ תולדות של מלאכת הוצאה, נלמדות רק אם הם היו במשכן, ואין ללומדם מחמת הסברה וההיגיון המדמה אותם, מכיון ש"הוצאה מלאכה גרועה היא".

ולפי יסוד זה מקשים התוס' כאן על דברי רבי עקיבא: איך אפשר לחייב זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר כי הוא נלמד ממושיט, הרי הוצאה מלאכה גרועה היא וכדי לחייב על תולדותיה עליהם להיות במשכן?!

וביארנו: "וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה".

כלומר, דהגם ששאר תולדות דמלאכת הוצאה כדי ללומדם עליהם להיות במשכן, אחרת אי אפשר לחייבם מכיון שהוצאה מלאכה גרועה היא, מכל מקום, שונה מהם תולדת זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר שדומה יותר למושיט ממה שדומים שאר התולדות של הוצאה, ולכן הגם שהיא לא היתה במשכן בכל אופן חייבים עליה.

ג.

הקושיא על שיטת חכמים ומחלוקת הראשונים בסיבת החיוב דמושיט

והנה יש לעיין ולהבין: מכיון "דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה", מהי סברת חכמים הפוטרים את הזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר ולא לומדים אותו ממושיט כדי לחייב עליו?

והנה מצאנו שהקשה כן בתוצאות חיים⁹, וז"ל:

"דצריך ביאור הלא זורק דמי ממש למושיט כמו שכתבו בתוס' שבת (ד, א ד"ה דרבי) דאף דתולדות דהוצאה בעי שיהיה במשכן, מכל מקום זורק דמי ממש וראוי לחייבו אף שלא היה במשכן, יעויין שם".

ונקודת ביאורו¹⁰ ובהקדים. דהנה הטעם שמושיט חייב, ביארה המשנה לקמן (צו, א) "שכך היתה עבודת הלויים שתי עגלות זו אחר זו ברשות הרבים מושיטין הקרשים מזו לזו", היינו מכיון שזה היה במשכן.

אך יש לחקור ולהבין מהו המחייב במושיט, דהרי מושיט הוא למעלה מעשרה טפחים שהוא מקום פטור! ומצאנו בזה שני אופנים, ע"פ דברי הראשונים וכדלקמן.

דהנה כתב המאירי במסכתין (צו, א ד"ה היו שניהם) בנוגע לטעם החיוב במושיט, וז"ל: "יש מפרשים הטעם [דמושיט חייב למעלה מעשרה] מפני שידו בתר גופו גרירא וגופו למטה מעשרה, אבל זורק הולכים אחר הנזרק, עד שלמדו מכאן שאם היה עומד למעלה מעשרה והושיט פטור"¹¹.

9. סימן ד אות ה.

10. ראה שם אותיות ג-ה.

11. וסיים המאירי "ואין הדברים נראים". ובפנים לאורך כל הפלפול קראנו לשיטה זו שיטת המאירי, מפני שהוא הביאה.

מדבריו עולה אשר חיובו של המושיט נובע מכך שידו בתר גופו גרירא. כלומר, מכיון שגופו למטה מעשרה טפחים, למדנו מהמשכן¹² ("שכך היתה עבודת הלויים") שנחשב החפץ כאילו הועבר למטה מעשרה טפחים ולכן מושיט מתחייב.

אך לאידך מדברי הרשב"א במסכתין ניתן ללמוד שהחיוב של מושיט הוא מטעם אחר. דהנה הגמ' לקמן (ו, א) מביאה פלוגתת בן עזאי וחכמים ב"המוציא מחנות [רה"י] לפלטיא [רה"ר] דרך סטיו [כרמלית]" דחכמים מחייבים ובן עזאי פוטר.

ומקשה הגמ' על שיטת חכמים: "היכא אשכחנא כהאי גוונא דחייב", כלומר מנ"ל שהמוציא דרך רשות שאינה מחייבת חייב, אולי לא חייבה התורה אלא בהוצאה רצופה מרשות היחיד לרשות הרבים¹³? ומחפשת הגמ' מקור לדין זה, ומסקנא דמילתא הוא מדין צדי רשות הרבים, עיי"ש.

והקשה הרשב"א על אתר (ד"ה ואסקינא מידי דהוה אצדי רה"ר) מדוע לא לומדת הגמ' ממושיט, דהגם שהוציא דרך מקום שאינו מחייב, למעלה מעשרה טפחים שאינו מקום חיוב, ומכל מקום חייב, הכא נמי המוציא מרה"י לרה"ר דרך כרמלית חייב?

ומישיב וז"ל: "מסתברא דהתם לגבי מושיט לאו מקום פטור הוא אלא גזירת הכתוב וכו'", דהיינו שלגבי מושיט גזירת הכתוב היא שלמעלה מעשרה אינו מקום פטור אלא מקום חיוב, ולכן חייב למעלה מעשרה, ואם כן אין לדמות מושיט שהוציא דרך מקום חיובו למוציא מרה"י לרה"ר דרך כרמלית שאינו מקום חיוב.

מדברי הרשב"א למדנו שסיבת החיוב במושיט הוא מפני שהמשכן מלמדנו ("שכך היתה עבודת הלויים") שלגבי מושיט למעלה מעשרה הוא מקום חיוב.

ונמצא שפליגי המאירי והרשב"א בסיבת החיוב דמושיט למעלה מעשרה:

לדעת המאירי – חיובו הוא מפני שנחשב כאילו העביר את החפץ למטה מעשרה (מכיון שידו בתר גופו העומד למטה מעשרה גרירא). לדעת הרשב"א – חיובו הוא מפני שלמעלה מעשרה טפחים הוא מקום חיוב לגבי מושיט.

ד.

סברות פלוגתת ר"ע וחכמים האם ילפינן זורק ממושיט לפי התוצאות חיים

ע"פ דברי המאירי הנ"ל, מיישב התוצאות חיים את שיטת חכמים הפוטרים זורק, מפני "דלא ילפינן זורק ממושיט":

12. ראה בדבריו (דהתוצ"ח שם) דזה גופא נלמד המשכן.

13. ע"פ רש"י ד"ה היכא אשכחנא כה"ג.

מכיון שסיבת חיובו של מושיט הוא מפני שידו בתר גופו (העומד למטה מעשרה טפחים) גרירא, ונחשב שהחפץ כאילו עובר במקום חיוב, למטה מעשרה טפחים, וזה אינו קיים כאשר זורק את החפץ, ובלשון המאירי הנ"ל: "זורק הולכים אחר הנזרק" מפני שהחפץ אינו אגוד בידו, וממילא הוא עובר במקום פטור, למעלה מעשרה טפחים, והיאך יתחייב!

אך לפ"ז צריך להבין לאיך גיסא: מהי סברת רבי עקיבא הסובר שהזורק חייב, מפני "דילפינן זורק ממושיט"? הרי היוצר את החיוב במושיט (ידו בתר גופו גרירא) אינו קיים כלל בזורק, ואיך שייך לחייב?!

ע"ז מוסיף התוצאות חיים¹⁴, שצריך לומר שרבי עקיבא לומד שהיוצר את החיוב במושיט הוא לא מפני שידו בתר גופו גרירא, אלא דגזירת הכתוב היא ד"לגבי מושיט [למעלה מעשרה טפחים] לאו מקום פטור¹⁵, אלא מקום חיוב הוא, וא"כ זה קיים ושייך גם כאשר זורק את החפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ולכן שפיר אפשר לחייב זורק ממושיט.

ונמצא לפי דברי התוצאות חיים, דפלוגתת ר"ע וחכמים האם ללמוד זורק ממושיט נובעת ממחלוקת פנימית יותר: מהו המחייב במושיט. וזהו בעצם המחלוקת בין המאירי לרשב"א הנזכרים לעיל, דר"ע לומד מושיט כהרשב"א, וחכמים לומדים מושיט כהמאירי¹⁶.

14. אות ז.

15. לשון הרשב"א הנ"ל.

16. וראה בהמשך דבריו (אות ז) דכתב שסיבת המחייב במושיט משליכה האם אמרינן מושיט גם למטה מי': אם סיבת החיוב במושיט הוא מפני שידו בתר גופו גרירא (המאירי, חכמים) – כ"ש שמושיט למטה מי' יהיה חייב. ואם סיבת החיוב במושיט הוא מפני דגזירת הכתוב היא דלגבי מושיט למעלה מי' הוא מקום חיוב, אפשר להסתפק מה הדין למטה מי'.

וי"ל דלכאורה צדדי הספק הם: האם גזירת הכתוב בא להוסיף ולומר שגם למעלה מי' הוא מקום חיוב עבור מושיט ולפי"ז וודאי שמושיט למטה מי' יהיה חייב או דילמא דגזירת הכתוב בא ללמד שלמעלה מי' זהו מקום חיוב, ממילא למטה מי' אין זה מקום חיוב אלא מקום פטור ולכן מושיט למטה מי' יהיה פטור. ועוד יל"ע.

וראה בהמשך דבריו (שם) שכתב שכונת התוס' בסוגיין (ד"ה אבל למעלה מי' ד"ה פטור) שמסתפק האם מושיט למטה מי' חייב, הוא רק למ"ד שסיבת החיוב דמושיט הוא מפני שלגביו למעלה מי' הוא מקום חיוב, אך למ"ד שסיבת החיוב במושיט הוא מפני שידו בתר גופו גרירא אין כלל להסתפק בכך ופשיטא וכ"ש שיהיה חייב.

אך לכאורה יש להעיר על דבריו:

לדעתו, הספק בדין מושיט למטה מי' הוא רק למ"ד שסיבת החיוב של מושיט הוא מפני דגזירת הכתוב היא שלמעלה מי' זהו מקום חיוב, אך לפי מ"ד שסיבת החיוב דמושיט הוא מפני שידו בתר גופו גרירא, פשיטא שזורק יהיה חייב שהרי סיבת החיוב דמושיט קיימת גם בזורק.

וזה דורש עיון ובשתיים:

א. לפי חכמים הסוברים דלא ילפינן זורק ממושיט, הוא מפני שס"ל שסיבת החיוב במושיט הוא מפני שידו בתר גופו גרירא (כך ביאר התוצאות חיים, הובא בפנים), פשיטא לפי שיטתם שמושיט למטה מי' חייב, ונמצא שהספק של תוס' אינו אליבא דחכמים אלא רק אליבא דר"ע, ולכאורה היה להם לציין זאת! ומאחר והתוס' כתבו את הספק ללא כל סייג, מוכח לכאורה שכונתם שהספק הוא אליבא דכולהו!

ב. ועוד והוא עיקר: תוס' נעמידים על הצד דרבה האומר דפליגי למטה מי' האם אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא אבל למעלה מי' דברי הכל פטור דלא ילפינן זורק ממושיט, וכאן מסתפקים התוס' מה הדין מושיט למטה מי'. ולפי התוצאות

ה.

שק"ט בדברי התוס' בגדר מושיט בסוגיית מוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו

אך לכאורה יש להעיר על דבריו:

לפי דברי התוצאות חיים עולה, שכדי לבאר את דברי חכמים הסוברים דלא ילפינן זורק ממושיט, צריכים לומר שסיבת החיוב הקיימת במושיט אינה קיימת בזורק, אחרת אי אפשר לבאר את דברי חכמים.

ולכאורה זה אינו, שהרי מדברי התוס' לקמן מתבאר שסיבת החיוב במושיט אינה כדברי המאירי (ידו בתר גופו גרידא) אלא מטעם אחר, וטעם זה קיים שפיר בזורק.

דהנה בנוגע לשיטת חכמים דבן עזאי הסוברים שהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, חיפשה הגמ' מקור שגם כאשר נעשית הוצאה דרך רשות שאינה מחייבת חייב, והמסקנא דהגמ' היא שמקור הדין הוא מצדי רשות הרבים, כמו שהובא לעיל אות ג.

ועל זה הקשו התוס' שם (ד"ה התם כל היכא דמנח ליה מקום חיוב הוא) את קושית הרשב"א שהובאה לעיל אות ג, ובלשונם דהתוס': "ומוציא ומושיט ומעביר ד"א בר"ה דרך למעלה מי' דחייב אע"ג דאי הוה מנח ליה למעלה מעשרה פטור"? ומיישבים התוס' וז"ל: "מ"מ תחתיו במקום שמהלך מקום חיוב הוא אבל סטיו הקרקע נמי מקום פטור הוא".

כלומר, הטעם שהגמ' לא הביאה מקור לדברי חכמים ממוציא וממושיט וממעביר ד"א למעלה מעשרה הוא מפני ש"תחתיו במקום שמהלך מקום חיוב הוא", בשונה ממוציא דרך סטיו. אין לומר שכוונת התוס' "תחתיו במקום שמהלך" הכוונה לאדם ההולך, שהרי זה ניחא במוציא ובמעביר שפעולת ההוצאה והעברה נעשית על ידי הילוך האדם, אך במושיט (שגם ממנו הקשו התוס'), פעולת ההושטה לא נעשית באמצעות הולכת האדם אלא רק באמצעות הוזות החפץ.

אלא הכוונה בדבריהם, דקאי על החפץ, שתחת מקום שמהלך החפץ הוא מקום חיוב, למטה מעשרה, הן במוציא והן במושיט והן במעביר בשונה ממוציא דרך סטיו.

ובדברי תוס' הרא"ש הדברים קצת יותר מפורשים דכתב וז"ל: "יש לומר שאני התם שהמקום שתחתיו מקום חיוב הוא מה שאין כן בסטיו דכוליה מקום פטור הוא".

חיים, דהסברא לא ללמוד זורק ממושיט הוא מפני שסיבת חיובו דמושיט הוא דידו בתר גופו גרידא, מה יש להסתפק במושיט למטה מי', פשיטא דחייב מפני דכ"ש הוא! ואיך ביאר התוצאות חיים שהספק של תוס' הוא למ"ד הלומד זורק ממושיט, בעוד שהתוס' מסתפקים כאשר לכ"ע לא ילפינן זורק ממושיט!?

ו.

ג' שיטות בסיבת החיוב דמושיט והקושי בביאורו של התוצאות חיים

ונמצא מבואר מדבריהם דהתוס' (ותוס' הרא"ש) שסיבת החיוב במושיט הוא ע"ד (ולא ממש, כמו שיתבאר בהמשך) דברי המאירי, שהוא מפני שנחשב כאילו החפץ עבר במקום חיוב, למטה מעשרה, בשונה משיטת הרשב"א הסובר שסיבת החיוב במושיט הוא מפני שגזירת הכתוב היא שמקום חיובו הוא למעלה מעשרה.

אך יש חילוק גדול ביניהם (בין המאירי לתוס' ותוס' הרא"ש) והוא: לדברי המאירי הטעם לכך שנחשב כאילו החפץ עבר במקום חיוב, הוא מפני שידו בתר גופו גרידא, משא"כ לתוס' הטעם לכך שנחשב כאילו החפץ עבר במקום החיוב, הוא מפני שתחת החפץ הוא מקום חיוב.

והנפק"מ בין טעמים אלו היא, האם סיבת החיוב הקיימת במושיט נמצאת וקיימת גם בזורק:

לדברי המאירי, מכיון שסיבת החיוב במושיט הוא מפני שידו בתר גופו גרידא, זה אינו קיים במושיט, כמו שהתבאר לעיל ובארוכה. משא"כ לדברי התוס' מכיון שסיבת החיוב במושיט הוא מפני שתחת החפץ הוא מקום חיוב, זה קיים ושייך גם בזורק.

ומצאנו ג' שיטות בראשונים בסיבת חיובו של המושיט:

(א) שיטת הרשב"א: גזירת הכתוב היא שלגבי מושיט למעלה מעשרה הוא מקום חיוב.

(ב) שיטת המאירי: דנחשב שהעביר למטה מעשרה מפני שידו בתר גופו גרידא.

(ג) שיטת התוס': דנחשב שהעביר למטה מעשרה מפני שתחת מקום החפץ הוא מקום חיוב.

ומכאן יש להקשות על ביאורו של התוצאות חיים - שסברת החכמים לפטור זורק ולא לחייבו ממושיט הוא מפני שסיבת החיוב הקיימת במושיט אינה קיימת בזורק - אי אפשר להולמו לפי שיטת התוס' הסוברים שסיבת החיוב במושיט הוא מפני ש'תחתיו במקום שמהלך [החפץ] מקום חיוב הוא' וזה קיים ושייך גם כאשר זורק את החפץ!¹⁷

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: מכיון "דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה" מאי טעמא דרבנן הסוברים שאין ללמוד זורק ממושיט?!

17. ובאמת דגם לפי שיטת הרשב"א אין להולמו, דהרי לשיטתו סיבת חיובו דמושיט וודאי קיימת גם בזורק. ואין לומר דדברי הרשב"א נאמרו רק לשיטת ר"ע אך אליבא דרבנן סיבת החיוב במושיט הוא כדברי המאירי, דהיה לרשב"א לכתוב זאת בהדיא שזהו רק אליבא דר"ע, ולחפש ביאור אחר בסוגיא (דהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו) לפי דברי חכמים.

וא"כ, מאחר שמוכח שהרשב"א כתב את דבריו (גם) לפי חכמים, ליתא לביאורו של התוצאות חיים וצריכים אנו לביאור אחר, מהי סברת חכמים שלא לומדים זורק ממושיט?!

ז.

ניסיון תירוץ דפליגי ר"ע וחכמים האם תולדה הדומה ממש אפשר לחייבה מסברא

ואולי יש לומר הביאור בזה ובפשטות:

חכמים ס"ל דהגם "דזורק דמי טפי למושיט", מ"מ הכלל שנאמר לעיל (אות ב) שמכיון שהוצאה מלאכה גרועה היא לכן על תולדותיה להיות במשכן, אין בזה יוצא מהכלל ונאמר הוא גם כאשר התולדה דומה ממש למלאכה שהיתה במשכן!

ונמצא לפי"ז, דסברות מחלוקתם של ר"ע וחכמים האם ילפינן זורק ממושיט, נובעת ממחלוקת אחרת והיא:

האם אפשר לחייב על תולדה דמלאכת הוצאה הגם שלא היתה במשכן אלא רק מפני שהיא דומה ממש למלאכה שהיתה במשכן¹⁸. לר"ע אפשר מפני שהיא דומה ממש, הגם שהוצאה מלאכה גרועה

18. וראה בפנ"י בסוגיין על דברי התוס' (ד"ה דרבי עקיבא סובר וכו', בסוף דבריו) שכתב לבאר את סברות מחלוקת ר"ע וחכמים ע"ד זה, ושם כתב דנחלקו ר"ע וחכמים האם אפשר לחייב את הדומה להוצאה הגם שלא היתה במשכן, דר"ע סבר דאף הדומה נלמד מהמשכן, משא"כ חכמים פליגי עליה וס"ל דמכיון שהוצאה מלאכה גרועה היא על תולדותיה להיות במשכן. ועיין גם בדברי השפת אמת על אתר (ד"ה דרע"ק כו' א"ת כו').

אך דבריו צריכים עיון: מאי טעמא דר"ע דאפשר ללמוד מסברא הרי הוצאה מלאכה גרועה היא?!

ודוחק לומר דר"ע לא ס"ל דהוצאה מלאכה גרועה היא, דהרי הביאו התוס' (וכן הרבה מהראשונים) בריש מסכתין (ד"ה פשט בעה"ב) כמה וכמה הוכחות לכך!

וכן דבריו אינם עולים בקנה אחד עם דברי התוס' דידן שביארו את סברת ר"ע "דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה" (כמו שכתב הוא בעצמו "לא ידענא מאי קשיא להו להתוס' דהא איכא למימר בפשיטות וכו'").

משא"כ לפי המתבאר בפנים דלכ"ע הוצאה מלאכה גרועה היא ואי אפשר לחייב את הדומה, אלא נחלקו מה הדין בתולדה הדומה ממש א"ש.

היא מ"מ דומה ממש שאני. לרבנן אי אפשר מפני שהוצאה מלאכה גרועה לכן על כל תולדותיה להיות במשכן¹⁹.

ח.

ההכרח דנחלקו ר"ע וחכמים האם דומה טפי והסתירה בדברי התוס'

אך דא עקא, דכאשר מדייקים בלשון התוס' אי אפשר לומר כן, דהרי כתבו התוס': "וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה", היינו שזוהו סברת ר"ע, משא"כ חכמים חולקים עליו וסוברים שזורק לא דמי טפי²¹.

19. ולכאורה מחלוקת זו משליכה גם בנוגע לדיון האם מושיט למטה מי' חייב או לא:

באם אמרינן דמכיון שהוצאה מלאכה גרועה היא, אין ללמוד שום דבר שלא היה במשכן אף הדומה ממש - מושיט למטה מי' יהיה פטור מכיון שלא מצינו שהיה במשכן, ובלשונם של התוס' (ד, א ד"ה אבל למע' מי' ד"ה פטור): "לפי שלא מצינו במשכן מושיט למטה מי' שהעגלות היו גבוהים י"י".

אך באם אמרינן דהגם שהוצאה מלאכה גרועה היא מכל מקום דומה ממש שאני, וודאי שמושיט למטה מי' דומה ממש למושיט למעלה מי', ויהיה חייב הגם שלא היה במשכן מושיט למטה מי'.

אך קשה מאוד לומר כן, דלפי"ז יוצא שהמחלוקת האם ילפינן זורק ממושיט והספק מה דינו של מושיט למטה מי' תלויים זה בזה. דלמ"ד (היינו ר"ע) ילפינן זורק ממושיט ס"ל דמושיט למטה מי' חייב. אך למ"ד (היינו חכמים) דלא ילפינן זורק ממושיט, ס"ל דמושיט למטה מי' פטור.

וא"כ מהו הספק של התוס' במושיט למטה מי', הרי זה גופא הפלוגתא האם ילפינן זורק ממושיט?! ובפרט שהתוס' נעמדים על הצד דרבה האומר שלמע' מי' ד"ה פטור דלא ילפינן (וראה לעיל הערה 16), א"כ מה יש להסתפק בכך, פשיטא דמושיט למטה מי' פטור (דהרי לא ילפינן זורק ממושיט, מפני שגם מלאכה הדומה ממש אין ללמוד אם לא היתה במשכן)?!

ובפשטות יש לומר, דגם אם לא ילפינן זורק ממושיט, וודאי אפשר לומר דמושיט למטה מי' יהיה חייב, והטעם לכך הוא: דמושיט למטה מי' אינו רק דומה ממש למושיט למעלה מי' אלא הוא הוא, שהרי זהו ממש אותה פעולה רק שזה למעלה מי' וזה למטה מי', משא"כ זורק הוא (רק) דומה ממש למושיט וק"ל (וראה בחידושי רעק"א ד, א ד"ה [עוד שם בתוס']).

אך למ"ד דילפינן זורק ממושיט לכאורה כ"ש הוא דמושיט למטה מי' יהיה חייב (אלא א"כ נאמר שסיבת החיוב דמושיט הוא גזירת הכתוב היא שלגביו למעלה מי' זהו מקום חיובו, כדברי התוצאות חיים, ראה לעיל הערה 16).

20. ואולי מחלוקת זו נובעת מעומק החסרון דהוצאה מלאכה גרועה היא (וזה גופא אולי תלוי בטעם ובסיבה דהוצאה מלאכה גרועה), דלרבנן הוצאה מלאכה גרועה לגמרי, ולכן גם תולדה שדומה ממש למה שהיה במשכן מכל מקום מכיון שלא היתה במשכן אי אפשר לחייב עליה מפני שהוצאה היא ממש מלאכה גרועה. משא"כ לר"ע הוצאה היא מלאכה גרועה אבל לא לגמרי וממש, ולכן תולדה שדומה ממש למה שהיה במשכן שפיר אפשר לחייב עליה הגם שהיא לא היתה במשכן. ועצ"ע.

21. וראה לקמן ד, ב בתוס' (ד"ה זרק ונח ע"ג וזו וכו') שכתבו וז"ל: "וי"ל דסבר רב יוסף . . ומיהו להש"ס בסמוך לית ליה סברא דרב יוסף".

ומכאן למדנו, שכאשר התוס' מייחסים ביאור לדעה כלשהי, אין זה רק מפני שזו הדעה המדוברת בסוגיא (ואפשר שגם הדעה השניה מסכימה לסברא זו אך פליגי עליה בעניין אחר), אלא הוא בדוקא, ומרמזים בכך שרק היא סוברת ביאור זה, משא"כ החולקים עליה לא סוברים כן.

וכמו"כ בנדו"ד דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט, אך רבנן פליגי עליה וס"ל שאין זורק דמי טפי למושיט.

ונמצא לפי זה, דסברות מחלוקת ר"ע וחכמים האם ללמוד זורק ממושיט נובעת ממחלוקת אחרת והיא: האם זורק דומה יותר למושיט ממה דדמו שאר התולדות להוצאה.

דהיינו שכ"ע ס"ל שתולדה הדומה ממש להוצאה אפשר לחייב עליה הגם שלא היתה במשכן. ופליגי האם זורק דמי טפי למושיט משאר תולדות להוצאה.

אך לפי"ז צריך להבין מהם סברות מחלוקתם, מדוע לומר שזורק דמי טפי, ומדוע יש לומר שלא דמי טפי?

ואולי יש לומר הביאור בזה ובהקדים:

לכאורה דברי התוס' הנ"ל "דזורק דמי טפי למושיט" סותרים למה שכתבו לעיל (ב, א ד"ה שבועות שתיים), שהקשו מדוע שנה התנא רק "שתיים שהן ארבע וכו'" ולא מנה גם מעביר ד"א ברה"ר, ולא מושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ולא זורק מרה"י לרה"ר. ובנוגע לזריקה תירצו וז"ל:

"זריקה נמי לא דמיא להוצאה שזה בהולכה ביד וזה בזריקה". כלומר, דהגם שתרוויהו (הוצאה וזריקה) הם מרשות אחת לרשות שניה (בשונה ממעביר ד"א שכולו ברה"ר, ובשונה ממושיט שהוא מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר) מכל מקום אופן ההוצאה היא שונה: בזריקה היא לא ביד, בהוצאה היא בהולכה ביד.

וא"כ צריך להבין איך כותבים תוס' בסוגיין "דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה", והשאלה היא כפולה:

א. איך כותבים התוס' "דזורק דמי טפי למושיט" - הרי אינם דומים שהרי זריקה היא בכח משא"כ מושיט הוא ביד. ב. איך כותבים התוס' "ממאי דדמו שאר תולדות" - הרי "הכנסה" לכאורה לא רק שדומה להוצאה כמו שדומה זורק למושיט, אלא יתירה מזו: הכנסה דומה יותר להוצאה מאשר זורק למושיט, מכיון שתרוויהו ביד, וזהו הטעם שהתנא בריש מסכתין כתב ביחד את הוצאה והכנסה ולא הזכיר זורק²².

ט.

החילוק והדמיון בין זורק למושיט והביאור בדברי התוס'

ואולי יש לומר הביאור בזה:

דהנה מחד דומה זורק (מרה"י לרה"י דרך רה"ר) למושיט יותר משאר התולדות להוצאה - בנוגע לפועלות והתוצאות שנעשו עם החפצא. בשניהם החפץ נעקר ברה"י והועבר לרה"י דרך רה"ר.

22. וכן מצאנו שהקשה מלא הרועים על אתר וז"ל: "צ"ע ממאי שכתב התוס' לעיל (דף ב, א ד"ה שבועות שתיים) דהכנסה דמי טפי להוצאה מזורק לפי שזה ביד וזה בזריקה א"כ מטעם זה הכנסה דמי טפי להוצאה ממה שדומה זריקה להושטה ואעפ"כ צריכין שיהיה הכנסה במשכן".

משא"כ הוצאה והכנסה הגם שבשניהם החפץ נעקר ברשות אחת והונח ברשות שניה, מכל מקום בהוצאה החפץ נעקר ברה"י והונח ברה"ר ואילו בהכנסה החפץ נעקר ברה"ר והונח ברה"י ממש להיפך (מצד מקום ההתחלה ומקום התוצאה)!

אך לאידך דומה הכנסה להוצאה יותר משאר התולדות - בנוגע לפעולות שנעשו מחמת הגברא. בשניהם החפץ שינה רשותו באמצעות הולכה ביד. משא"כ זורק ומושיט הגם שבשניהם החפץ הועבר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, מכל מקום, בזורק החפץ הועבר מחמת כח הזריקה של האדם, ואילו במושיט החפץ הועבר מחמת כח הולכה ביד של האדם.

ואפשר לומר דבזה פליגי רבי עקיבא וחכמים האם לומדים זורק ממושיט או לא, דנחלקו האם זורק דומה למושיט יותר ממה שדומים שאר התולדות להוצאה (כמו שדייקנו לעיל בדברי התוס' "דר"ע סבר דזורק דמי וכו").

דהנה יש לעיין על מה הקפידה התורה בעשיית מלאכות ביום השבת, דפשיטא שהקפדה היא רק כאשר היהודי עושה את המלאכה והמלאכה נעשתה במלואה, אך יש לחקור על מה הקפידה יותר:

אופן א' - עיקר הדגשת התורה בעשיית מלאכה היא על פעולת וכוחות האדם שהוא ינוח וישבות ביום השבת. אך ברור שאם האדם הזיע וניסה לעשות מלאכה ולא עלה בידו פשיטא דפטור, מכיון שהתורה הקפידה על האדם שהוא יעשה מלאכה.

אופן ב' - עיקר הדגשת התורה בעשיית מלאכה היא שלא תיעשה מלאכה, שהעולם ישבות וינוח ביום השבת. אך ברור שהציווי הוא לאדם שלא יגרום למלאכה שתיעשה ביום השבת.

ואולי אפשר לומר, שנחלקו בכך רבי עקיבא וחכמים, וזה משליך האם זורק דומה למושיט או לא:

רבי עקיבא ס"ל כאופן ב' ומחמת זה זורק דומה טפי למושיט ממה דדומו שאר התולדות להוצאה, שהרי בשניהם הנפעל והתוצאה שווים, החפץ הועבר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ולכן מה אכפת לי באיזה אופן נעשית המלאכה מחמת הגברא (כאן בזריקה וכאן בהולכה ביד)²³.

23. אך לפי זה יש לעיין, מדוע התנא בריש מסכתין כתב את הוצאה והכנסה ביחד ולא הזכיר בהם את זריקה מרה"י לרה"ר (או להיפך), דבשלמא לפי חכמים הסוברים דאזלינן בתר גברא - הכנסה דמי טפי להוצאה ממה שדומה לה זריקה מרה"י לרה"ר שהרי זה בכח וזה בהולכה ביד, משא"כ לפי ר"ע הסובר דאזלינן בתר חפצא - זריקה מרה"י לרה"ר דומה טפי להוצאה ממה שדומה לה הכנסה, ומדוע א"כ (א) כתב התנא את הכנסה ביחד עם הוצאה הרי אינם דומים (כ"כ)!! (ב) לא כתב את זריקה ביחד עם הוצאה בעוד שהם דומים ממש?!

בפשטות היה ניתן לומר שלפי הצד הרבה הסובר דפליגי האם ילפינן זורק ממושיט, והטעם לר"ע דילפינן הוא מפני דאזלינן בתר חפצא, אין המשנה אולא כשיטת ר"ע אלא כשיטת חכמים ולכן כתב התנא את הכנסה ביחד עם הוצאה ולא הזכיר את זריקה.

אך לכאורה אין לומר כן:

על דברי המקשן "למימרא דפשיט ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא ובתוך עשרה פליגי וכו'" הקשו התוס' על אתר (ד"ה דאמירנן קלוטה כמי שהונחה וכו') וזהו תוכן קושייתם: מה מפריע למקשן בתירוצו של רבה, הרי לפי שני הצדדים של רבה ר"ע סובר דקלוטה כמי שהונחה דמיא ולכן "לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה", וזה שאמר רבה "הא מני רבי

חכמים ס"ל כאופן א' ומחמת זה זורק לא דומה טפי למושיט, דהגם שבתרוויהו החפץ הועבר מרה"י לרה"י דרך רה"ר מכל מקום כוחות האדם שונים לחלוטין בפועלת המלאכה, כאן החפץ הועבר בזריקה וכאן החפץ הועבר בהולכה ביד, והרי על כך הקפידה התורה.

הנמצא מכל המתבאר לעיל בסיבת החיוב דמושיט

מכל הנכתב לעיל, התבארו ב' סוגיות, א. מהי סיבת חיובו דמושיט. ב. מהי סברת פלוגתת ר"ע וחכמים האם לומדים זורק ממושיט (לפי דברי התוס'). בנוגע לסיבת חיובו דמושיט נתבאר ג' שיטת מהו חיובו:

א) שיטת המאירי: סיבת חיובו דמושיט הוא מפני שידו בתר גופו העומד למטה מעשרה גרירא. ולכן נחשב כאילו הועבר החפץ למטה מעשרה ולכן חייב.

ב) שיטת הרשב"א: סיבת חיובו דמושיט הוא מפני דגזירת הכתוב היא דלמעלה מעשרה טפחים הוא מקום חיובו. ולכן חייב שהרי העביר את החפץ ברשויות המחייבות.

ג) שיטת התוס': סיבת חיובו דמושיט הוא מפני שתחת החפץ במקום שמהלך הוא מקום חיוב. ולכן נחשב כאילו הועבר החפץ למטה מעשרה ולכן חייב.

הנפק"מ בין טעמים אלו:

א) מה הדין כאשר האדם המושיט עומד למעלה מעשרה טפחים, האם מתחייב משום מושיט או לא: לשיטת המאירי ליכא לחיובי, שהרי העביר את החפץ למעלה מעשרה במקום פטור ואין כאן את סיבת החיוב דמושיט, ולכן יהיה פטור (ובלשון המאירי, הובא לעיל אות ג: "עד שלמדו מכאן שאם היה עומד למעלה מעשרה והושיט פטור"). לשיטת הרשב"א יהיה חייב שהרי גזירת הכתוב היא דלגבי

עקיבא היא" הוא מפני שלפי ב' הצדדים ר"ע סובר קלוטה כמי שהונחה משא"כ לרבנן דלפי הצד הא' אינם סוברים קלוטה כמי שהונחה. ועיי"ש מה שביארו.

ולכאורה באם מה שכתבנו – דלמ"ד ילפינן זורק ממושיט אין המשנה כשיטתו – כנה ונכון, מה הקשו התוס' על המקשן, הרי לפי הצד השני דרבה האומר דר"ע ס"ל דילפינן זורק ממושיט איך אמר רבה "הא מני רבי עקיבא היא" הרי ע"כ אין המשנה כר"ע בצד השני דרבה!?

אלא בהכרח דגם אם נאמר דילפינן זורק ממושיט אין זו קושיא בכך שהתנא הזכיר את הכנסה ביחד עם הוצאה ולא הזכיר את זריקה מרה"י לרה"ר ביחד עם הוצאה. ואולי הביאור בזה ובפשטות:

המשנה היא פסק הלכה הנכתבת לאדם, ובנוגע להסתכלותו של האדם לכאורה יותר מודגש אצלו הפעולות והתוצאות, פחות הרשויות ושינויים במקומו של החפץ.

ולכן בעיני האדם, הכנסה והוצאה זהו ממש דבר אחד, משא"כ זריקה והוצאה שונים המה בפועלתם (זה בכח הזריקה, וזה בהולכה ביד) הגם שמבחינה תורנית (למ"ד הלומד זורק ממושיט) ההסתכלות היא על החפץ והמיקום שלו ופחות על הפועלות של האדם. ועוד יל"ע.

מושיט למעלה מעשרה מקום חיוב הוא. לשיטת התוס' יהיה חייב שהרי תחת החפץ במקום שמהלך מקום חיוב הוא.

ב) האם סיבת החיוב דמושיט קיימת גם בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מעשרה: לשיטת המאירי אינה קיימת, שהרי בזריקה אין החפץ אגוד בידו. לשיטת הרשב"א קיימת, דהרי החיוב הוא מפני דלמעלה הוא מקום חיוב. לשיטת התוס' קיימת, דהרי תחתיו במקום שמהלך החפץ מקום חיוב הוא.

יא.

הנמצא מכל המתבאר לעיל בסברת פלוגתת ר"ע וחכמים האם ילפי' זורק ממושיט

בנוגע לסברות מחלוקת ר"ע וחכמים האם ללמוד זורק ממושיט, נאמרו ג' אפשרויות (לפי דברי התוס'):

אפשרות א' (כך ביאר התוצאות חיים): דר"ע וחכמים פליגי ביסוד חיוב דמושיט. דר"ע סבר דחיוב מושיט הוא מפני דגזירת הכתוב היא דלגבי מושיט למעלה מעשרה זהו מקום חיובו. ולפי"ז שפיר אפשר לחייב זורק, שהרי סיבת החיוב דמושיט קיימת גם בזורק.

משא"כ חכמים ס"ל שסיבת חיובו דמושיט הוא מפני שידו בתר גופו גרירא. ולפי"ז ליכא לחייב כלל בזורק, דהא בזורק ליכא לסיבת החיוב דמושיט, שהרי אין החפץ אגוד ביד הזורק.

הדחייה: אין זה עולה בקנה אחד עם דברי התוס', שסיבת חיוב דמושיט הוא מפני שתחתיו במקום שמהלך החפץ מקום חיוב הוא, ולפי"ז סיבת החיוב במושיט קיימת גם בזורק, וא"כ צ"ע מהי סברת חכמים הפוטרים בזורק!?

אפשרות ב': דפליגי ר"ע וחכמים האם דומה ממש למלאכה שהיתה במשכן אפשר לחייבו מסברא, והכלל דהוצאה מלאכה גרועה היא ולכן על תולדותיה להיות במשכן, פליגי האם שאני דומה ממש.

הדחייה: מדברי התוס' ("וי"ל דר"ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה") מדויק דלכ"ע דומה ממש שאני ואפשר לחייבו מסברא, רק דפליגי בזה גופא, האם זורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה.

אפשרות ג': דפליגי על מה הקפידה תורה בעשיית מלאכה. האם על כוחותיו ופעולותיו של האדם שישבתו, או על העולם שישבות (ראה לעיל בהרחבה אות ט):

דר"ע ס"ל דעיקר ההקפדה היא על העולם שישבות ולכן זורק דמי טפי למושיט, משא"כ חכמים ס"ל דעיקר ההקפדה היא על כוחותיו ופעולותיו של האדם, ולכן זורק לא דמי טפי למושיט וכדי לחייבו עליו להיות במשכן (ראה לעיל בתוספות ביאור אות ט).

בירוד שיטות רש"י ותוס' בדין קלוטה כמי שהונחה

הת' השליח שמואל שי' גרינברג
תלמיד בישיבה

א.

הצעת דברי הגמ' ושיטת רש"י ותוס' בדין קלוטה

איתא במסכתין¹: "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב, או שנטל מתוכה והוציא - העני חייב ובעל הבית פטור".

ובגמ'² איתא: "והא בעינן עקירה והנחה במקום ד' על ד' וליכא?" דהיינו, שהנחה ועקירה צריכים להיות מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה. ומתרצינן: "הא מני ר"ע היא דאמר קלוטה כמי שהונחה דמי".

ובביאור דברי הגמ' מצינו שני פירושים:

רש"י כתב (לגבי מחלוקתם של ר"ע ורבנן בזורק מרה"י לרה"י ויש באמצע רה"ר): "קלוטה: החפץ הואיל ונקלט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח". ובביאור דבריו כתבו המפרשים³, שדין קלוטה היינו שמתייחסים לחפץ בעודו באוויר כאילו הוא מונח ע"ג קרקע, וכדמוכח מדבריו במסכתא גיטין⁴ שמפרש "כמאן דהונחה: לארץ", היינו שבעינן הנחה במקום ארבע ודין קלוטה משוי לחפץ הנמצא באוויר הרשות כאילו מונח ע"ג קרקע.

ועפ"ז יובנו דברי משנתנו, שבשעה שהעני הניח בידו של בעה"ב נחשבת לו הנחה זו כהנחה במקום ד', כיוון שמחשיבים את החפץ הקלוט באוויר כאילו מונח ע"ג קרקע.

אולם תוס'⁵ כתבו: "שיש דין קלוטה למעלה מי' ונחשב קלוטה לפטור כיון שלמעלה מי' הוי מקום פטור". ובביאור דבריהם כתבו המפרשים⁶, שתוס' למד שדין קלוטה היינו שמחשיבים את החפץ כמונח באוויר (ובמילא נמצא שהוא מונח במקום פטור שלכן פטור). כלומר, שלשיטת ר"ע לא מצרכינן כלל הנחה ע"ג מקום ד' ואף כשהחפץ באוויר הרשות נחשב למונח בה.

1. שבת ב, א.

2. ד, א.

3. מרומי שדה גיטין עט, א.

4. עט, א.

5. שם ד"ה דאמרינן.

6. אבני נזר או"ח סי' ר"מ וראה גם קהלות יעקב סי' ו אות א.

ועפ"ז יובנו דברי משנתינו, שבשעה שהעני הניח בידו של בעה"ב נחשבת לו הנחה זו כהנחה, אע"ג שהחפץ לא היה ע"ג מקום ד', דר"ע לטעמיה דלא מצרכינן הנחה ע"ג מקום ארבעה ולא מצרכינן דין קלוטה במשנתנו כדי לחייב.

ב.

ביאור שיטת התוס' בקלוטה ביד וקושיא עליו

לעיל כתבו תוס': "כשהחפץ בידו של עני או של בע"ה לא שייך קלוטה, דהא כשנותן בע"ה לתוך ידו והוציא לא מחייב". דהיינו, שתוס' לשיתת' שקלוטה כמאן שהונחה היינו שלא מצרכינן כלל הנחה ע"ג מקום ד', מכריח כאן שלא שייך דין קלוטה ביד כלל, שהרי בנתן לתוך ידו של עני והוציא – שניהם פטורים, ובאם נאמר שדין קלוטה כמי שהונחה תקף גם ביד, אמאי פטור העני (שהרי החפץ הנמצא בידו הנמצאת ברה"י נחשב למונח שם) והרי עבד עקירה והנחה.

אלא מוכח דלא שייך דין קלוטה כמי שהונחה ביד.

וצלה"ב מאי קס"ד של התוס' בשאלתם, הרי לטעמייהו אין חיוב המשנה מצד דין קלוטה (אלא שמדין קלוטה מוכיחים אנו שלא בעינן הנחה ע"ג מקום ד'), ומדוע שהעני יתחייב מצד דין קלוטה?

ולכן מוכרחים לומר שלשיטת תוס' אמנם החיוב הוא לא מצד ה"קלוטה" של החפץ, אבל ודאי שיש דין קלוטה במציאות, וממילא יובן שהעני אמור להתחייב, כיון שבפועל הוא עקר חפץ שהיה קלוט ברה"י לרה"ר, ועל זה מבהירים תוס' שלא שייך קלוטה ביד.

ולכאורה צ"ל מה סברת תוס', מדוע אין שייך דין קלוטה ביד, והרי מציאות ה"קלוטה" לכאורה קיימת, שהרי החפץ נמצא באוויר אותה הרשות, ולמה שלא יחשב קלוט בה?

אמנם תוס' הרא"ש⁸ הקשה כתוס', ותירץ שכיוון שהעני עומד ברשות הרבים וידו פשוטה לרשות היחיד, אמרינן ידו בתר גופו גרירא ודין היד (הנחשבת בתר גופא) גובר על דין החפץ (הנחשב קלוט ברשותו) וע"כ החפץ אינו נחשב כמונח באותה הרשות ומוכן שפטור.

אבל דוחק הוא להעמיד את דברי תוספות כתוס' הרא"ש כי בדבריו לא הזכיר כלל דין ידו בתר גופו גרירא.

ועוד שלפי דברי תוס' הרא"ש נמצא שכל הסיבה שהעני נפטר היא מצד כוח צדדי שפוטר אותו, דהיינו שאע"פ שבד"כ אמרינן קלוטה ביד, מ"מ בנדו"ד יחס היד אל הגוף גובר על יחסה אל החפץ, והרי תוס' כתבו בפירוש שלא אמרינן קלוטה ביד היינו שיש חיסרון אמיתי ביד.

7. ד"ה אבל למטה מי'.

8. ד"ה בתר.

והאדרת אליהו⁹ כתב, שדין קלוטה חל רק מתי שאין עוד רשות אחרת מעורבת ברשות הקולטת את החפץ, ולכן במקרה שגופו ברשות אחת וידו ברשות אחרת זה מערב עוד רשות חוץ מהרשות הקולטת ולא נותן לקלוטה לחול.

ומשנה מדברי תוס' הרא"ש דלא רק שאמרינן שדין היד (בתר גופו) גובר על דין החפץ (קלוטה), אלא שבמקום שיש התערבות של רשות אחרת לא חל בכלל דין קלוטה.

אבל דחוק גם כן לפרש כך את דברי התוס' שהרי מלשון התוס' "שאיין שייך דין קלוטה ביד" משמע שהגורם לביטול הקלוטה זה היד ולא רשות אחרת שמעורבת בזה.

ג.

הקדמת דברי החלקת בנימין וקושיא עליו

ולבאר זאת יש להקדים את דברי החלקת בנימין¹⁰, שמבאר בשיטת התוס' מדוע אין שייך דין קלוטה ביד, ומסביר שדין קלוטה בשיטת ר"ע הוא רק במקרה שהחפץ רואה פני קרקע ללא הפסק, ולכן ביד אין דין קלוטה כי היד יוצרת הפסק בין החפץ לפני הקרקע.

ומקשה ע"ז אמאי בפשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב העני חייב, והרי לפי כל הנ"ל נמצא שצריך להיפטר במקרה זה שהרי יש הפסק בין החפץ לקרקע?

ומתרץ שאע"פ שיש הפסק בין החפץ לקרקע בכל זאת נחשב החפץ כמונח ע"ג קרקע, שהרי ידו וגופו של בעה"ב נמצאים באותה הרשות, ומכיוון שידו מחוברת לגופו וגופו מונח בקרקע ממילא נחשב החפץ כמונח ע"ג קרקע.

וקשה לי טובא, שהרי כפי שהוצרכנו לפרש בתוס' שחיוב העני ברישא לא בא מדין קלוטה כלל אלא שלא מצרכינן כלל הנחה ועקירה על גבי מקום ד', ובמילא יובן שהעני מתחייב כשמניח בידו של בעה"ב אע"פ שאין קלוטה ולא מקום ארבעה, ולמה הוצרך להגיע לחידושו שכיון שידו וגופו של בעה"ב נמצאים ברשות אחת הוי הנחה והא לא מצרכינן הנחה ע"ג מקום ד' כלל?

ד.

ביאור דברי תוס' ע"פ חלקת בנימין הנ"ל

אך מ"מ ע"פ חידושו הראשון נבוא לבאר את דברי התוס' שכל דין קלוטה בשיטת תוס' הוא רק כשהחפץ רואה פני קרקע, ולכן ביד לא שייך כלל דין קלוטה (דהיינו שבמציאות אין כאן קלוטה), וזה מצד היד עצמה ולא מצד רשות או סיבה אחרת כי היד היא המפסקת בין החפץ לפני הקרקע.

9. לר' רפאל עמנואל חי ריקי שבת ד, א. ד"ה ר"ע.

10. בתור"ה אבל למטה.

ובאם צודקים הדברים נבוא לבאר עוד בדברי תוס', שהרי לכאורה צ"ב מדוע מעיקרא דחק תוס' במשנתנו להעמיד שיש קלוטה ביד¹¹, והלא מעיקרא מצי למימר שלא אמרינן כלל קלוטה ביד (כפי שאכן כתב למסקנא), ומאי רויחיה להתוס' מזה שאכן יהיה דין קלוטה והרי הוא לא משנה דבר שהרי החיוב במשנתנו הוא שלא מצרכינן הנחה ע"ג מקום ד'.

ולפי דברי החלקת בנימין יובן שאכן אם נאמר שאין דין קלוטה ביד יצא מזה שיש כאן חידוש גדול - שלא אמרינן קלוטה במקרה שהחפץ לא רואה פני קרקע, ולכן כל עוד לא הוכרחו התוס' לכתוב זאת כתבו שאכן יש דין קלוטה ביד, ורק לבסוף שהוכרחו התוס' למימר שאין דין קלוטה ביד, אתינן לחידושו שדין קלוטה הוא דווקא ברואה פני קרקע.

וע"פ כל הנ"ל נבוא לחלק בין דעת רש"י לדעת התוס' בדין קלוטה ובגדרו, דהיינו שלדעת רש"י אין צורך ברואה פני קרקע כדי להחיל דין קלוטה - ולכן אף שיש הפסק בין החפץ לקרקע חל דין קלוטה, משא"כ תוס' סברו שמצרכינן רואה פני קרקע ובלעדי זה אין דין קלוטה חל.

כלומר רש"י ותוס' חולקים כלפי מה צריכה להיות ה"קליטה" של החפץ, רש"י סבר שהחפץ צריך להיקלט באוויר הרשות ומיד שנקלט באוויר הרשות חל עליו "קלוטה" והוא "כמונח דמי", ולדעת תוס' קליטת החפץ לבדה אינה מספיקה ליצור "כמונח דמי" וצריך גם שיהיה רואה פני קרקע.

ובמילים אחרות לדעת רש"י ה"כמונח דמי" נפעל ע"י שהחפץ מוקף באוויר הרשות, ובדעת תוס' ה"כמונח דמי" נפעל ע"י שהחפץ (נקלט באוויר ו)רואה פני קרקע.

ה.

קושי לשיטת רש"י משאלת תוס' הנ"ל ויישוב השאלה ע"פ הראשונים הנ"ל

אמנם ע"פ שיטת רש"י עדיין יוקשה קושיית התוס' - למה בנתן בעה"ב לתוך ידו של עני והוציא שניהם פטורים, והרי לפי הביאור לעיל (אות א') בשיטת רש"י כל סיבת החיוב במשנה היא מצד דין קלוטה, ובנדו"ד לכאורה גם יש דין קלוטה לחפץ המונח בידו של העני הפשוטה לרה"י, ומדוע יפטר והרי כשמוציאו עביד עקירה והנחה?

ואולי יש ליישב את דברי רש"י כדברי תוס' הרא"ש הנ"ל דהיינו שאמרינן ידו בתר גופו גרירא ודין זה גובר על דין קלוטה שיש לחפץ, או שמא נאמר כתירוצו של האדרת אליהו הנ"ל שבמקרה של רשות אחרת המעורבת בקליטה, לא יכול לחול על החפץ דין קלוטה מלכתחילה וממילא יתחייב העני.

אך עדיין קשה קצת שהרי בדברי רש"י לא נרמזו כלל תירוצים הנ"ל וקשה להעמיד כן בדבריו.

11. כלומר נראה במהלך דברי תוס' (כפי שהוצע לעיל אות ב) שהוא כביכול נמנע מלבטל את דין קלוטה ביד אע"פ שבעצם זה לא נוגע לביאור דברי משנתנו.

ד.

קושי על דברי החלקת בנימין ממחלוקת אחרת בין רש"י ותוס' ותירוץ ע"כ

אך לכאורה קשה לומר ביאור הנ"ל (אות ד') ממחלוקת רש"י ותוס' לקמן בגמ':

דלקמן בגמ' נחלקו רש"י ותוס' בדין קלוטה למעלה מי'. רש"י כתב¹²: "דאילו למעלה מי' לאו אוויר רה"ר הוא אלא אוויר מקום פטור הוא ואפי' קלוטה ליכא", דהיינו שכיוון שהחפץ נמצא למעלה מי' שזה מקום פטור, לא חל עליו דין קלוטה.

ותוס' כתבו¹³ "דכיון דכמי שהונחה דמיא, הוי (זורק למעלה מעשר) כזורק מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"י", דהיינו שכיון שהחפץ נמצא במקום פטור (דלמעלה מי' הוי מקום פטור) הוא נחשב לקלוט במקומו ופטור.

ולפי הביאור המוצע לעיל¹⁴ לכאורה יקשה, שהרי לפי הנ"ל שיטת רש"י היא שדין קלוטה תלוי באוויר הרשות, ומדוע כתב הכא דלא הוי קלוטה, והרי מצי למיכתב דהוי קלוטה ופטור כי נקלט החפץ באוויר (דהיינו מקום פטור), ולתוס' גמי קשה שהרי לפי הנ"ל סברו תוס' שדין קלוטה תלוי ברואה פני קרקע ואין למדו כאן שהחפץ נקלט באוויר (מקום פטור) והלא הקרקע היא רה"ר ומדוע פטור והא מצרכינן רואה פני קרקע?

אלא יש לומר בפשוטות שרש"י אמנם אומר שאוויר הרשות קולט (כדלעיל) אך ההנחה היא ע"ג קרקע דהיינו שהחפץ הנקלט באוויר הרשות יהא נחשב למונח בקרקע, ומוכן שבשעה שדין האוויר שונה מדין הקרקע, אין לאוויר, קרקע להניח עליה את החפץ, ולכן למעלה מי' כתב רש"י שאין דין קלוטה ואע"פ שנקלט במקום פטור (אוויר) כיון שאין לו קרקע להניח עליה לא מצי למיעבד הנחה ע"ג עצמו.

אולם תוס' סברו שדין קלוטה מחשיב את חפץ כמונח באוויר, כלומר לא מצרכינן הנחה ע"ג קרקע אלא שההנחה עצמה נעשית באוויר, אלא שבכל זאת מצרכינן רואה פני קרקע¹⁵ ומוכן שלמעלה מי' אפשר לומר שהחפץ נקלט והונח באוויר (מקום פטור) אע"פ שהקרקע היא רה"ר כי כאן החפץ רואה פני קרקע ולא צריכים את הקרקע כחלק מההנחה אלא כתנאי להנחה הנעשית באוויר.

ובמילים פשוטות: דעת רש"י שהאוויר קולט בלבד אולם ההנחה נעשית ע"ג קרקע, אולם תוס' סברו שאף ההנחה היא באוויר (אלא שמצרכינן רואה פני קרקע כתנאי להנחה הנעשית באוויר).

12. ד"ה ובתוך י'.

13. ד"ה למטה מי'.

14. אות ד'.

15. ומוכרח הכי כבח"ב הנ"ל, ובאמת צ"ל קצת מאי טעמא בזה שמצרכינן רואה פני קרקע ובלעדי זה לא חל דין קלוטה, [ואולי י"ל בדא"פ שבסופו של דבר האוויר צריך קרקע כיון שסופו לנוח או שהעובדה שיש תחתיו קרקע היא זו שמאפשרת לאוויר להיחשב למקום הנחה וכיו"ב], אבל פעולת הקליטה וההנחה מוכרחים לומר שעושה האוויר לבדו.

ז.

ביאור דברי רש"י ע"פ הנ"ל

וע"פ כ"ז אולי אפשר לבאר דברי רש"י והקושיות שהוקשו עליו (לעיל אות ה): שכיוון שלשיטת רש"י הקליטה נעשית באוויר אבל ההנחה צריכה להיות בקרקע, יובן שבמקרה של חפץ המונח ביד, היד אמנם קולטת את החפץ אבל אין קרקע להניח עליה את החפץ, כיוון שהחפץ לא מוקף לגמרי באוויר הרשות מפני שנמצא ביד, א"כ הוא כביכול מופרד מהקרקע דהיינו שהוא רשות אחרת¹⁶.

וממילא יובן שבמקרה שהיד והגוף נמצאים באותה הרשות והחפץ נקלט ביד אפשר לומר קלוטה כמי שהונחה, דהיינו שהיד קולטת את החפץ ומניחה אותו ע"ג הקרקע שהיא עומדת עליה, אולם במקרה שהיד והגוף לא נמצאים באותה הרשות אמרינן בגמ'¹⁷ "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י" היינו שכאשר ידו פשוטה לרשות אחרת אינה לא כרשות הגוף ולא כרשות היד – אלא רשות אחרת¹⁸, וממילא אע"פ שהחפץ נחשב קלוט ברשות זו, אין ליד הקולטת קרקע להניח עליה את החפץ (כנ"ל בקטע הקודם).

ועפ"ז יובנו דברי משנתינו: "פשט העני ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב – העני חייב", כיוון שידו של בעה"ב נמצאת ברשות אחת עם גופו אזי יש ליד קרקע להניח עליה את החפץ ובקרקע יש מקום ד' – וחייב.

אבל "בנתן לתוך ידו של עני והוציא – שניהם פטורים" כיוון שיד העני ברשות אחת וגופו ברשות אחרת, והיד הקולטת את החפץ (שנחשבת מקום פטור) אין לה קרקע להניח אותו עליה אז במילא אין פה דין קלוטה וא"כ מובן שהעני פטור כי לא נחשבת לו עקירה מעל גבי מקום ד'.

ולפי כל הנ"ל יוצא שלשיטת רש"י אמרינן קלוטה כמי שהונחה רק במקרה שלרשות הקולטת יש קרקע להניח עליה את החפץ, ולכן לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה למעלה מי'¹⁹ ואף לא בידו של עני הפשוטה מכיוון ששם אין קרקע.

וראי' פורתא לדבר, שהרי לכאורה צ"ל אמאי רש"י לא הקשה כהתוס', שהרי אם אכן יש דין קלוטה כמשנה אמאי בפשט העני ידו וקיבל, פטור העני²⁰?

וע"פ הנ"ל אתי שפיר, כיון שלשיטת רש"י אין דין קלוטה חל במקרה שידו ברשות אחרת, וממילא אין צורך להסביר למה פטור שהרי לשיטתיה אין דין קלוטה במקרה זה.

16. ועדיין צ"ע.

17. שבת ג, ב.

18. בגמ' מספקינן האם נחשבת כמקום פטור או שקנסינן וככרמלית – אך ודאי לא כרה"ר ולא כרה"י.

19. כפי ששיטתו בדין זו הוצעה לעיל אות ו.

20. והרי ידוע שיטת רבינו בדברי רש"י, שמבאר כל שאלה הנשאלת בפשוטו של מקרא (ופשוט שכן גם ברש"י על הש"ס) וכ"ש וק"ו בשאלה מתבקשת זו.

בגדר מהלך כעומד וביאור ספקותיו של ריב"א בסוגיא

הת' השליח לוי שי' העכט

הת' השליח מנחם מענדל שי' קזידו

תלמידים בישיבה

א.

הצעת הסוגיא דמהלך כעומד

איתא במסכתין: "ת"ר המוציא מחנות [רה"י] לפלטיא [רה"ר] דרך סטיו [מקום איצטבאות שיושבים סוחרים ושם כרמלית עליה דלאו להילוכא הוא כרה"ר. רש"י] חייב וכן עזאי פוטר".

ובגמ' מבואר דנחלקו האם אמרי' מהלך כעומד אם לאו:

רבנן סברי דלא אמרינן מהלך כעומד ואשר ע"כ הליכתו בסטיו - כרמלית - אינה נחשבת כעמידה ונמצא דלא עבד הנחה עד הגיעו לרה"ר ובמילא מיקרי שפיר שעקר ברה"י והניח ברה"ר ועבר על איסור הוצאה וחייב.

משא"כ בן עזאי ס"ל דמהלך כעומד דמי, ואשר ע"כ הליכתו בכרמלית נחשבת כעמידה וכביכול הונח החפץ בכרמלית וא"כ נמצא שעקר ברה"י והניח בכרמלית ולאחמ"כ עקר שוב מכרמלית והניח ברה"ר, ונמצא דלא עבד עקירה והנחה מרה"י לרה"ר ואשר ע"כ סבירא לכן עזאי דפטור.

והקשו בגמ': "בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג דחייב?"

ופירש רש"י על אתר וז"ל: "היכא אשכחנא כה"ג דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב, דילמא לא חייב" רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא".

והיינו דקושיית הגמ' היא, דגם אם נאמר דלרבנן מהלך לאו כעומד דמי, עדיין יש להקשות מדוע פטור, דהיכן מצינו חיוב כאשר העביר מרה"י לרה"ר דרך רשות שאינה מחייבת?

ומסקנא דמילתא דילפי' זאת מדין צדי רשות הרבים, ובלשון הגמ': "מידי דהוה אמוציא מרה"י לרה"ר דרך צדי רה"ר, התם לאו אע"ג דאי מנח ליה אצדי רה"ר פטור וכי מנח ליה ברה"ר חייב, הכא נמי לא שנא".

והיינו דכמו שבדין צדי רה"ר שאם עקר ברה"י והניח את החפץ בצדי רה"ר היה פטור מכיוון שצדי רה"ר דינם ככרמלית, אעפ"כ אם לא הניח בצדי רה"ר אלא ברה"ר עצמה אע"פ שעבר דרך רשות

מפסיקה חייב, וה"ה בענייננו דאע"פ שהעביר את החפץ דרך רשות סטיו שהיא רשות המפסיקה בין רה"י לרה"ר אעפ"כ אמרינן דחייב וכפי שמצינו בדין צדי רה"ר².

ב.

שיטת הירושלמי בחיוב מעביר ד"א לפי בן עזאי

ובתוס' על אתר³ הביא את דברי הירושלמי שהקשה על דברי בן עזאי וז"ל דהתוס': "ובירושלמי פריך על דעתיה דבן עזאי אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר?".

כלומר, מקשה הירושלמי הכיצד לשיטת בן עזאי יתחייב המעביר ד' אמות ברה"ר, הרי מכיון שמהלך כעומד נמצא שבכל אמה שמהלך הוא מניח את החפץ ואינו מעביר ד"א ברצף, והיאך מתחייב!?

ותירץ בירושלמי "דמשכחת לה בקופץ", והיינו שהחיוב של מעביר ד' אמות ברה"ר לפי בן עזאי, הוא רק כאשר קפץ ד"א ברצף שאז אינו כעומד (לכ"ע). אך כאשר הולך ד"א ברה"ר לבן עזאי אינו חייב שהרי לא העביר ד"א ברצף.

ג.

שיטת הבבלי בחיוב מעביר ד"א לפי בן עזאי ור"ע (לפי התוס')

אך בבבלי לא הקשה כן על דעת בן עזאי, והטעם לכך מבאר תוס' דזהו משום דהעברת ד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה דחייב, ולכך אע"פ דבסתם מהלך כעומד, בנדו"ד ההלכה למשה מסיני דוחה את דין מהלך כעומד ולכן חייב.

ובהמשך דבריו כתב תוס' וז"ל: "וכן קלוטה לר"ע אע"ג דכמי שהונחה דמיא, בזורק ד' אמות ברה"ר חייב ולא אמרינן כמי שהונחה בתוך ד' אמות ברה"ר".

ביאור דבריהם:

דהנה לעיל (ד, א) הובא פלוגתת ר"ע וחכמים במקרה של הזורק מרה"י לרה"י ורשות הרבים באמצע, דר"ע מחייב וחכמים פוטרים. ומבאר הגמ' שם דר"ע סבר דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי, ולכן אע"פ שהחפץ לא נח ברה"ר אלא רק עבר דרך רה"ר אעפ"כ אמרינן דחייב, מכיוון שלדעת

2. בתוס' (ו, א ד"ה מידי דהוה) הקשה מדוע לגמרא פשיטא יותר המקרה של צדי רה"ר מהמקרה שלנו, והרי גם על המקרה של צדי רה"ר יש להקשות מנלן דהתורה חייבה במקרה כזה שיש רשות המפסקת?

ותירץ דדרך בית שיש לפניו צדין, ומכיוון שזה הדרך כך מסתמא היה במשכן, ונמצא דלכתחילה החיוב שלא להוציא נאמר על מקרה כזה של צדי רה"ר ולכן פשיטא להגמ' דצדי רה"ר ודאי חייב. עיי"ש וכ"ה בעוד ראשונים ואכ"מ.

3. ד"ה בשלמא לבן עזאי.

ר"ע חפץ שנקלט באוויר וה"ר נחשב כאילו הונח בתוכו וה"ה כמונח ושפיר חל כאן דין הוצאה. משא"כ חכמים ס"ל דקלוטה לאו כמי שהונחה דמי ולכן זה שהחפץ עבר ברה"ר לא נחשב שהונח בתוכו אלא רק עבר דרכו ובמילא מכיוון שאינו נחשב כמונח אין כאן איסור הוצאה מרה"י לרה"ר ופטור.

ולכאורה אותה קושיא בחיוב מעביר ד"א ברה"ר יש להקשות גם לשיטת ר"ע, כיצד יתחייב המעביר ד"א ברה"ר הרי מכיוון שקלוטה כמי שהונחה דמי ונחשב החפץ כאילו הונח בכל אמה ואמה, נמצא שלא העביר ד"א ברצף, ואיך יתחייב!?

ועל זה ביארו התוס', דע"פ מה שנאמר לעיל אתי שפיר, דמכיוון שהעברת ד' אמות ברה"ר זהו הלכה למשה מסיני, וזה דוחה את דין קלוטה כמי שהונחה ולכן חייב.

ד.

ספק הריב"א ע"פ דברי הבבלי וצ"ע בדבריו

והנה התוס' בהמשך דבריו כתבו, דע"פ יסוד זה הסתפק הריב"א מה הדין במקרה שאדם עמד לפוש בתוך ד' אמות: האם דכשם שבתוך ד' אמות לא אמרינן דמהלך כעומד דמי מכיוון שזהו הלכה למשה מסיני שחייב ואע"פ דבסתם מהלך כעומד, א"כ הכי נימא גם במקרה שעמד לפוש שיהיה חייב אע"פ שעמד ממש או דנימא דלא דמי ובמקרה שעמד לפוש הדין הוא דפטור?

ולכאורה צ"ע מה הצד שיהיה חייב, דלכאורה פשוט הדבר שאם עמד ממש יהיה פטור שהרי עמד במציאות ולא דמי כלל לדין מהלך כעומד שאינו עומד במציאות ורק אמרינן דדינו כעומד, ומדוע שמהלך כעומד ישליך על עומד לפוש!?

ה.

שיטת הראשונים בגדר דין מהלך כעומד

ונראה לבאר דספק הריב"א תלוי בגדר דין מהלך כעומד, דהנה יש לחקור בדין מהלך כעומד:

האם הסיבה דאמרינן שמהלך כעומד זהו מפני שמהלך ועומד הם אותה פעולה ממש מכיוון שגם בהליכה עומד הוא בכל פסיעה ופסיעה, וא"כ הטעם לכך שמהלך דינו כעומד זהו מפני שכך הוא במציאות.

או דנימא דבמציאות מהלך אינו כעומד ורק בנוגע לדינא אמרינן דדינו כעומד, מכיוון שסו"ס מהלך דומה הוא לעומד, ולכן לא מצרכינן עמידה ממש אלא מהלך סגי כדי להיחשב עומד לענין פטור. אבל בעצם מהלך ועומד אינם פעולות שוות אלא שתי פעולות שונות.

ולכאורה יש להביא סימוכין לשני צדדי אלו בדברי הראשונים, וכדלקמן.

דהנה מדברי התוס' רי"ד⁴ משמע דסבר שדין מהלך כעומד זהו דין ולא מציאות, שהרי הקשה ג"כ כשאלת התוס' (היאך יתחייב לבן עזאי מעביר ד"א ברה"ר) ותיירץ באופן אחר, וז"ל:

"אי קשיא א"כ כשמעביר ארבע אמות ברשות הרבים נימא הכי, ותיהוי הפסקה בין תחלת ד' לסוף ד'? תשובה, לא אמר בן עזאי הכי אלא היכא דאיכא חילוק רשויות, אבל בארבע אמות דרשות הרבים דליכא חילוק רשות ביניהן לא אמר. וכן ר' עקיבא נמי דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא לא אמר אלא מרשות לרשות, אבל ברשות אחת כגון זורק ארבע אמות ברשות הרבים לא אמר". עכ"ל.

וכן במאירי⁵ כתב עד"ז וז"ל: "שמא תאמר לדעת האומר מהלך כעומד היאך אתה מוצא מעביר ד' אמות ברשות הרבים חייב והרי עמד בינתיים שהילוכו כעמידה, [וי"ל] לא אמרה האומר אלא מרשות לרשות על הדרך שביארנו למעלה בקלוטה כמי שהונחה". עכ"ל.

והיוצא מדבריהם דדברי בן עזאי דמהלך כעומד נאמר רק במקרה של שני רשויות, דהיינו שהאדם העביר מרשות אחת לרשות שניה דאז אמרינן מהלך כעומד, משא"כ אם הלך ד' אמות באותה רשות לא אמרינן דמהלך כעומד.

ועפ"ז מיושב שפיר השאלה דלעיל, דמה שהוקשה איך שייך חיוב על העברת ד' אמות ברה"ר אם אמרינן מהלך כעומד, אין זה קושיא כלל כי באותה רשות לא נאמר דין מהלך כעומד, וא"כ כשהעביר ד' אמות ברה"ר שהעברה הייתה באותה רשות אמרינן שפיר דחייב.

ומוכח מדבריהם דסברי דדין מהלך כעומד זהו גדר דיני ולכן שייך לחלק בין רשות אחת לרשות רשויות, דאם סברי שמהלך כעומד זהו מפני שכך הוא במציאות א"כ מה לי מעביר ברשות אחת מה לי מעביר בשתי רשויות לעולם אמרינן דעומד הוא ויהיה פטור. ומכך דבכ"ז התנו את כל דין מהלך כעומד רק במהלך בין שתי רשויות, מוכח דסברי שדין מהלך כעומד זהו גדר דיני ולכך חל דין זה רק בשתי רשויות ולא ברשות אחת.

וכן לכאז' מוכח מדברי הפני יהושע שכתב ליישב את שיטת הרי"ף, ובהקדים:

דהנה הרי"ף פסק כדעת בן עזאי, ופסק כן משום דר' יוחנן פירש את שיטת בן עזאי, ומכך שפירש רבי יוחנן את דברי בן עזאי, משמע שפסק כמותו⁶.

והקשו עליו הראשונים⁷ מדוע פסק כבן עזאי והרי (א) הלכתא כרבנן שהם דעת רבים, ו(ב) בפרט דמוכח דר"י ס"ל כרבנן, שהרי לעיל בדף ה, ב הביאה הגמ' מימרא בשם ר' יוחנן: "אמר רב ספרא אמר

4. על אתר ד"ה בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי.

5. על אתר ד"ה צריך שתדע.

6. ראה ברא"ש כאן אות ז, ובר"ן על הרי"ף שם.

7. ראה במה שצוין בהערה הקודמת, ובעוד ראשונים.

רבי יוחנן המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך".

והיינו שאם אדם פינה חפצים מזוית לזוית ברה"י ואח"כ נמלך בדעתו להוציא את הכלים לרה"ר, הדין הוא דפטור, והטעם לזה הוא משום שלא הייתה עקירה משעה ראשונה לכך, והיינו מכיוון שעקירה הראשונה לא הייתה ע"מ להוציא, א"כ נמצא דלא עבד עקירה בשביל הוצאה והרי התורה אסרה מלאכת מחשבת וכאן כשעקר בתחילה לא חשב לעקור ע"מ להוציא, וא"כ נמצא דבשעה שהוציא את הכלים לרה"ר לא עבד עקירה ולכן אמרינן דפטור.

ולכאורה צ"ע דאם סבירא לר' יוחנן כדעת בן עזאי שמהלך כעומד דמי, א"כ מדוע סבר ר"י דפטור משום דעקירה ראשונה לא הייתה ע"מ להוציא, והרי מהלך כעומד וא"כ נמצא שבהליכתו עקר את החפץ מחדש והעקירה הזאת הייתה שפיר ע"מ להוציא ומדוע ס"ל דפטור והרי עבד עקירה חדשה בהליכתו?

אלא מכאן מוכח דר"י סבר כרבנן דמהלך לאו כעומד דמי ואשר ע"כ אין הליכתו יוצרת עקירה חדשה ואזלינן בתר עקירה ראשונה שעקר ממש וזו לא הייתה ע"מ להוציא, ולכן סבירא לר"י דפטור, וא"כ יוצא דס"ל כרבנן⁸.

ומה שפירש את דברי בן עזאי זהו רק בתור פירוש לדבריו אך לא דס"ל כמותו. ועפ"ז קשה לדעת הרי"ף איך פסק כדעת בן עזאי והרי ר"י בעצמו ס"ל כרבנן ולא כבן עזאי ובהכרח א"כ שרק פירש את דבריו כדרך אמוראים, ומדוע פסק כמותו!?

ותירץ בפנ"י⁹ על שאלתם, דמה שאמר בן עזאי דמהלך כעומד זהו רק בנוגע להנחה אבל בנוגע לעקירה לכו"ע בעינן עקירה גמורה ולא אמרינן בזה מהלך כעומד, וכמו דמצינו בגמ'¹⁰ בנוגע לדברי ר"ע דס"ל קלוטה כמי שהונחה דמיא דאמרינן בגמ' "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא", משמע דבעקירה מצרכינן טפי מהנחה.

ועפ"ז מיושב שפיר שיטת הרי"ף, דמה שפסק הרי"ף כבן עזאי אי"ז בסתירה כלל לדברי ר"י, שהרי דברי בן עזאי נאמרו בנוגע להנחה ובזה סבר דאמרינן מהלך כעומד, משא"כ בנוגע לדברי ר"י שס"ל שהמפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, מדובר בנוגע לעקירה ובזה לא אמרינן דמהלך כעומד גם לשיטת בן עזאי, ולכן משום דאזלינן בתר העקירה הראשונה שעקר ממש והיא לא הייתה ע"מ להוציא, אשר ע"כ אמרינן דפטור מכיוון דלא עקר ע"מ להוציא.

8. וראה ג"כ בתוס' ד"ה בשלמא, בסוף דבריו.

9. על אתר ד"ה אמר רבי אבין (בקטע המתחיל אלא דאפ"ה).

10. דף ד' ע"ב.

מדברי הפנ"י מוכח דס"ל דדין מהלך כעומד זהו דין ולא מציאות, דבאם ס"ל דזהו מציאות מהיכי תיתי לחלק בין עקירה להנחה דבעקירה צריך שיעקור ממש ולא סגי בהליכתו, והרי הוא עמד במציאות ומאי שנא מהנחה?

וכמו שעומד לפוש מועיל הן לעקירה והן להנחה (כמו שאמר אביי לעיל דף ה, ב), מכיון שעומד לפוש הוה עצירה, ה"ה נמי בנוגע למהלך כעומד דאם נחשב שהוא עומד במציאות, מה שייך לחלק בין עקירה להנחה?!

אלא מכאן מוכח דהפנ"י למד דס"ל להרי"ף דדין מהלך כעומד זהו גדר בדין ולא גדר במציאות ולכן שייך לחלק בין עקירה להנחה, דדווקא בהנחה אמרינן דמהלך כעומד משא"כ בעקירה אמרינן דצריך שיעקור ממש.

אך בדברי רש"י במס' כתובות¹¹ נראה איפכא, שמהלך כעומד הוא שבמציאות הוה עומד. וז"ל שם: "ועקירת כל פסיעה הויה עקירה והנחת הרגל היא הנחה".

מדבריו נראה, שמהלך כעומד אינו רק מפני שגם מהלך מספיק כדי לעשות הנחה, אלא מהלך כעומד הוא מפני שבמציאות הרגל בשעת ההליכה נעקרת ונחה בכל פסיעה ופסיעה!

וכן מצינו בדברי אדמוה"ז להדיא דסבר שדין מהלך כעומד זהו במציאות, שהרי כתב¹² וז"ל:

"אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס מרשות הרבים לרשות היחיד דרך מקום פטור. . חייב כיון שלא נח החפץ במקום פטור, ואע"פ שהולך ברגליו במקום פטור והרי הניח רגליו שם בכל פסיעה, אין זו חשובה הנחה אלא א"כ עמד לפוש". עכ"ל.

ומלשונו הזהב של אדמוה"ז מוכח בהדיא דס"ל שדין מהלך כעומד זהו גדר במציאות שהרי כתב דמכיוון "שהולך ברגליו במקום פטור הרי הניח רגליו שם בכל פסיעה", ומוכח מלשונו דס"ל דמהלך ה"ה כעומד במציאות ומכיוון שהלך במקום פטור נחשב שהניח רגליו במציאות במקום פטור, ולכן מקשה דהו"ל להיפטר מכיוון דנחשב שהניח במקום פטור.

ג.

ביאור ספק דהריב"א ע"פ גדר דין מהלך כעומד

ע"פ המתבאר לעיל אפשר אולי ליישב את הספק של ריב"א. דהנה י"ל דספק הריב"א מה הדין במקרה שעמד לפוש, דיש להסתפק דכמו שבתוך ד' אמות אמרינן דחייב אע"פ שמהלך כעומד, כמו"כ נימא בנדו"ד דחייב אע"פ שעמד לפוש או דילמא לא אמרינן הכי ופטור. י"ל שספק זה תלוי בגדר דין מהלך כעומד:

11. לא, ב ד"ה קסבר מהלך כעומד.

12. סי' שמו סעי' א.

אם אמרינן דמהלך במציאות הוה עומד, ומ"מ הלכתא גמירא לה שבד"א לא אמרינן מהלך כעומד, נמצא שהלכה למשה מסיני היא שהמעביר ד' אמות אע"פ שעמד באמצע יהיה חייב.

לפי"ז שפיר אפשר לומר דכי היכי דלא אמרינן מהלך כעומד בתוך ד' אמות, ה"ה נמי דלא אמרינן שעומד לפוש הוה הנחה, שהרי אין לחלק ביניהם מפני שהן עומד לפוש והן מהלך כעומד שווים הם!

אך באם אמרינן דמהלך כעומד אינו שעומד במציאות, אלא שמבחינה דינית מספיק גם הליכה כדי להחשיב את החפץ להיות מונח, אז וודאי שאין ללמוד עומד לפוש ממהלך כעומד, דהרי אינם דומים כלל כי מהלך אינו עומד במציאות ולכן הלכה למשה מסיני היא דלא אמרינן מהלך כעומד בתוך ד' אמות, משא"כ עומד לפוש מכיון שבמציאות הוא עומד, מנלן לומר דלא הוה הנחה בתוך ד' אמות הרי עומד הוא!

ולפי"ז וודאי שיהיה פטור באם עומד לפוש בתוך ד' אמות.

ז.

יישוב קושיית המהרש"א ע"פ יסוד הנ"ל

ועפ"ז יש ליישב את שאלת המהרש"א שהקשה וז"ל: "ק"ק אמאי לא מספקא ליה לריב"א נמי לר"ע בזורק ונח בתוך ד' אמות דכיון דבזורק ארבע אמות ברשות הרבים לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אע"ג דבעלמא כמי שהונחה לר' עקיבא אם חייב לרבי עקיבא אפילו זרק ונח תוך ארבע אמות אם לאו דדומיא דהכי מספקא ליה לבן עזאי במהלך כעומד אם עמד לפוש תוך ד' אמות ויש ליישב ודו"ק". עכ"ל.

והיינו שהקשה מדוע לא הסתפק ריב"א לפי דעת ר"ע כפי שהסתפק לדעת בן עזאי במקרה של עמד לפוש, שהרי בתוך הד' אמות לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי אע"ג דבסתם אמרינן דכמי שהונחה דמי, וא"כ יש להסתפק האם גם במקרה שזרק ונח בתוך ד' אמות וחזר וזרק שוב ויצא חוץ לד"א, אם אמרינן דלא נחשב כמונח וחייב כמו שאמרינן בדין קלוטה בתוך ד' או דלמא לא אמרינן, ומדוע לא הביא ריב"א ספק זה?

וע"פ המבואר לעיל אתי שפיר מדוע לא הסתפק ריב"א גם בספק זה, משום שדין קלוטה כמי שהונחה זה ודאי בגדר דין, משום שבמציאות החפץ לא מונח ולא נמצא על הקרקע אלא הוא באוויר תוך כדי תזוזה, ואעפ"כ אמרינן דינו כאילו הוא מונח (על הקרקע) וחייב, וא"כ זה ודאי דין ולא שייך להסתפק בזה, משא"כ לפי בן עזאי שפיר אפשר להסתפק בהא.

ח.

ביאור הספק הב' דריב"א מהלך כעומד חוץ לד"א

באם כנים הדברים, אפשר עפ"ז לבאר גם את הספק השני של הריב"א שהספק מה הדין כאשר לאחר ד' אמות נטלה אחר מידו ולא הספיק להניח, דיש להסתפק האם אמרינן דמהלך כעומד וחייב אע"פ שלא הניח, או דילמא לא אמרינן.

דלכאורה ספק זה צ"ע דמה הסברא לומר שלא נימא דמהלך כעומד ויהיה פטור, והרי לכאורה אמרינן לבן עזאי דמהלך כעומד, רק דבתוך ד"א לא אמרינן מהלך כעומד מחמת הלכה למשה מסיני, ופשיטא לכאורה דלאחר ד' אמות אמרינן מהלך כעומד, וא"כ פשיטא דחייב¹³.

והנה בחידושי רעק"א על אתר ביאר ספק זה, וז"ל: "כיון דתוך ד' אמות היינו דנין דמהלך לאו כעומד דמי, אין אוחזין החבל בשני ראשין".

ובפשטות כוונת דבריו היא, שהרי לכאורה כל הטעם שחייב על העברת ד' אמות ברה"ר זהו משום שלא מתחשבים בדין מהלך כעומד וחייב אע"פ שמצד הדין היה אמור להיות פטור, וא"כ לאחר שעבר ד' אמות ועדיין לא הספיק להניח ובא אחר ונטלה מידו, אם נימא דחייב אע"פ שלא הניח, מצד דין מהלך כעומד, א"כ נמצא שזהו חוכא ואיטולולא, שהרי בתוך ד' לא אמרינן דין מהלך כעומד משא"כ לאחר ד' אמרינן דחייב מצד דין מהלך כעומד ואע"פ שלא הניח, וא"כ זהו חוכא ואיטולולא "ואין אוחזין החבל בשני ראשין".

אך בעומק יותר אולי י"ל:

כוונתו היא שזהו לא רק מצד זה שנראה כחוכא ואיטולולא אלא זה שני דינים הסותרים זל"ז וא"א ליצור חיוב משני דינים סותרים, שהרי אם בתוך ד' אמרינן דין מהלך כעומד א"כ נמצא שלא העביר ד' אמות רצופות ברה"ר ואמור להיות פטור, וא"כ רק אם נימא דבתוך ד' לא אמרינן דין מהלך כעומד

13. והנה בשפת אמת על אתר (ד"ה בד"ה בשלמא) ביאר את הספק דתוס' וז"ל: "והספק היא אי היה ההלכה דוקא על תוך ד' אמות דאף דהוי מהלך כעומד מ"מ גם כעומד לא מיפטר ולפי זה אחר הד' אמות שפיר דנין ביה דין מהלך כעומד. או היה הלכה בדב' אמות לא אמרינן מהלך כעומד, וממילא גם אחר הד' אמות צריך להיות עומד ובלאו הכי לא מחייב, אבל כעומד ממש תוך הד' אמות שפיר י"ל דפטור".

ביאור: הספק של ריב"א הוא האם הלכה למשה מסיני דלא אמרינן מהלך כעומד היא רק בתוך הד' אמות או גם מחוץ לד"א, וספק זה משליך גם על דינו של עומד לפוש בתוך ד' אמות.

ולכאורה דבריו דורשים ביאור:

א. מדוע שנאמר שהלכה למשה מסיני היא גם מחוץ ד"א, הרי מהלך כעומד! ורק כדי לקיים את הלכה למשה מסיני מוכרחים אנו לבטל את דין מהלך כעומד כדי לחייבו, ובשביל הא סגי כדי לומר שבתוך ד"א ליכא לדין מהלך כעומד, ומהו אפוא הסברא לומר שהלכה למשה מסיני דלא לומר מהלך כעומד היא גם מחוץ ד"א?!

ב. מה הקשר בין הספק הא' דריב"א (מה דינו של עומד לפוש בתוך ד"א), לספק האם הלכה למשה מסיני רק בתוך ד"א או גם מחוץ ד"א, הרי הספק דריב"א הוא לגבי עומד לפוש בתוך ד"א, וא"כ איך משליך הספק האם ההלכה למשה מסיני היא בתוך ד"א או גם בחוץ, לעומד לפוש בתוך ד"א?!

ג. לפי המתבאר לקמן בפנים אות ט, דבריו נסתרים לכאורה מדברי תוס' הרא"ש. עיי"ש אות ג.

או שייך לחייבו על העברה ברה"ר, ולפי"ז אם נאמר שלאחר ד' אמות מתחייב בהעברה אע"פ שלא הניח מצד דין מהלך כעומד, נמצא שהחייב מגיע כתוצאה משתי דינים סותרים זל"ז! והרי אין אוחזין החבל בשני ראשין! והיינו שא"א ליצור חיוב משני דינים הסותרים זל"ז וא"כ מצד סברא זו יש לומר דלא אמרינן דין מהלך כעומד.

והנה סברא זו ניתן לומר רק אם נימא שדין מהלך כעומד זהו גדר בדין ולא במציאות:

אם נימא שזהו גדר במציאות לא שייך כלל לומר סברא זו, שהרי הסיבה שחייב בתוך ד' אמות זהו משום דהלכה למשה מסיני דוחה את המציאות שמהלך כעומד, משא"כ לאחר שעבר את הד' אמות שאז אין כבר את ההלכה למשה מסיני, במילא חוזרת המציאות שמהלך כעומד וחייב אע"פ שלא הניח משום שנחשב שעומד במציאות.

ולפי"ז נמצא שהספק האם במקרה שלאחר ד' אמות בא אחר ונטלה מידו ולא הספיק להניח, האם אמרינן דחייב או לא תלוי בזה, דאם אמרינן דמהלך כעומד זהו גדר במציאות א"כ זהו סברא לחייבו, מכיוון שלאחר הד' אמות אין את ההלכה למשה מסיני שעוקרת את המציאות ובמילא המציאות חוזרת לקדמותה שמהלך כעומד וחייב, משא"כ אם נימא דדין מהלך כעומד זהו גדר בדין א"כ נמצא שהחייב מורכב מב' דינים סותרים זל"ז ומצד זה יש סברא לפטור.

ט.

סיכום ביאור ספק הא' והב' דריב"א ע"פ גדרו של מהלך כעומד

לפי המתבאר לעיל, נמצא שהן הספק הראשון (מה דינו של עומד לפוש בתוך ד"א) והן הספק השני (האם אמרינן מהלך כעומד לאחר ד"א) תלויים בחקירה הנ"ל: האם מהלך כעומד הוא שבמציאות הוא עומד, או שמחמת הדין גם מהלך טוב ונחשב כעומד.

דלפי הצד שמהלך כעומד הוא שבמציאות הוא עומד - פשיטא דעומד לפוש בתוך ד"א יהיה חייב, דמה יש לחלק בין עומד לפוש למהלך הרי גם מהלך עומד הוא! וכן פשיטא שלאחר ד"א אמרינן מהלך כעומד שהרי במציאות הוה הנחה!

משא"כ לפי הצד שמהלך כעומד הוא שמחמת הדין גם מהלך טוב ונחשב כעומד - פשיטא דעומד לפוש בתוך ד"א יהיה פטור, דאין להוכיח את דינו מכך דלא אמרינן מהלך כעומד, שהרי עומד לפוש הוא שבמציאות הוא עומד, משא"כ מהלך כעומד הוא רק מבחינה דינית. וכן פשיטא שלאחר ד"א לא אמרינן מהלך כעומד שהרי "אין אוחזין את החבל ראשין"!

וספקותיו הא' והב' דריב"א הוא בזה גופא מה גדרו של מהלך כעומד, ולכן הסתפק.

הקשיים לבאר את הספק הב' דריב"א בהתאם לחקירה במהלך כעומד

אך נראה שקשה לבאר זה, שספק הב' דריב"א תלוי ועומד בגדרו של מהלך כעומד והוא ממש כספק הא', וכמה טעמים:

א. לפי המתבאר נמצא שששתי הספקות הם בעצם ספק אחד: מהו גדרו של מהלך כעומד, ומדוע א"כ הסתפק ריב"א בשני מקרים, בעוד שבעצם זהו ספק אחד! ומה מוסיף ספק הב' על ספק הא'!?

ב. לפי המתבאר יובן היטב מדוע ריב"א אינו מסתפק בשיטת ר"ע את הספק הא', מפני דקלוטה כמי שהונחה זהו וודאי מחמת הדין ואינו במציאות, ולכן פשיטא שיהיה פטור כאשר זרק ונח בתוך ד"א. וכדלעיל בארוכה.

אך לפי זה צריך להבין לאידך גיסא, מהו הספק בשיטת ר"ע האם אמרינן קלוטה כמי שהונחה לאחר ד' אמות, הרי ביארנו שאם מהלך כעומד הוא מחמת הדין ליכא להסתפק כלל ופשיטא ש"אין אוחזין את החבל בשני ראשין" ויהיה פטור, והכי נמי בר"ע הסובר קלוטה כמי שהונחה שהוה נח מחמת הדין, מה איכא להסתפק פשיטא דפטור שהרי "אין אוחזין את החבל בשני ראשין"!

ג. מצאנו בדברי תוס' הרא"ש על אתר (ד"ה מהלך כעומד דמי) שכתב, וז"ל: "נראה לי שאין ראוי להסתפק, דקיימא לן בכל דוכתא לבן עזאי מהלך כעומד דמי ולר' עקיבא קלוטה כמי שהונחה רק לענין תוך ארבע אמות משום דארבע אמות גמרא גמירי לה ואי אפשר להתחייב בעניין אחר, וכן אם עמד לפוש בתוך ארבע אמות פשיטא דפטור לבן עזאי".

היינו דלתוס' הרא"ש אין להסתפק כלל, דפשיטא דבתוך ד' אמות עומד לפוש שאני, ומחוץ לד"א פשיטא דמהלך כעומד וקלוטה כמי שהונחה.

באם שתי ספקותיו של ריב"א נובעים מספק א' מהו גדרו של מהלך כעומד, איך פושט התוס' הרא"ש בספק הא' דעומד לפוש שאני, דזה אפשר לומר רק באם מהלך כעומד הוה מחמת הדין, ובספק הב' דלאחר ד"א פשיטא דמהלך כעומד וחייב, דזה אפשר לומר רק באם מהלך כעומד במציאות הוה כעומד!

מדברי תוס' הרא"ש מוכרחים אנו ללמוד, שזהו ב' ספקות שונות ואינם נובעות מספק אחד.

יא.

ביאור הספק הב' והג' דריב"א

ולכן נראה לומר: דהספק הא' דריב"א תלוי בגדרו של מהלך כעומד, כמו שהתבאר לעיל ובארוכה. אך הספק הב' דריב"א הוא, דגם באם אמרינן דמהלך כעומד הוה מחמת הדין ולא במציאות עדיין יש להסתפק, והביאור בזה:

דמה שכתב רעק"א בביאור הספק הב' "כיון תתוך ד' אמות היינו דנין דמהלך לאו כעומד דמי, אין אוחזין החבל בשני ראשין" אינו בא לבאר רק את הצד שיהיה פטור, אלא אפשר לומר דכוונתו היא שבזה גופא הוא הספק האם אפשר לחייב כאשר הפסק דין אוחו את החבל בשני ראשין.

דמחד אפשר לומר: הרי מהלך כעומד! וא"כ וודאי שלאחר ד"א צריכים אנו לומר דמהלך כעומד ויהיה חייב, ובתוך ד"א מכיון דאיכא הלכה למשה מסיני מוכרחים אנו לבטל את הדין דמהלך כעומד, ולכן שפיר אפשר לומר דלאחר ד"א אמרינן מהלך כעומד ויהיה חייב, ולא אכפת לן מה שהפסק דין נובע מכך דאמרינן בתוך ד"א מהלך לאו כעומד ולאחר ד"א אמרינן מהלך כעומד, דהרי אנו מוכרחים לומר דמהלך כעומד, ומוכרחים אנו לקיים את ההלכה למשה מסיני!

לאידך גיסא אפשר לומר: דאי אפשר לחייב כאשר הפסק דין נשען על ב' דברים סותרים - א. מהלך כעומד. ב. מהלך לאו כעומד. ולכן יהיה פטור.

ואפשר לומר שבזה גופא הסתפק ריב"א האם אפשר לפסוק דין הנשען על ב' דברים הסותרים לגמרי זה את זה, הגם שמוכרחים אנו לכך. וזהו צדדי הספק דריב"א בספק הב'.

ולפי"ז א"ש בכך שהביא ריב"א ב' ספקות בשיטת בן עזאי, דאין זה אותו ספק אלא ב' ספקות שונות לגמרי: ספק א' - מהו גדרו של מהלך כעומד? ספק ב' - האם אפשר לחייב כאשר הפסק דין נשען על ב' דברים הסותרים זה את זה הגם שמוכרחים אנו לכך?

וכן מובן מדוע את הספק הא' לא הסתפק ריב"א בשיטת ר"ע, שהרי פשיטא שקלוטה כמי שהונחה זהו דין ולא מציאות, ולכן ברור לן שבתוך ד"א אם זרק ונח יהיה פטור שהרי נח במציאות, ואין לדמותו לקלוטה כמי שהונחה ששם ההנחה היא מחמת הדין ולא במציאות.

משא"כ הספק השני דריב"א בבן עזאי וודאי שייך גם בשיטת ר"ע, ולכן הסתפק ריב"א ספק זה גם בדברי ר"ע¹⁴.

ובכך אפשר לבאר את שיטת תוס' הרא"ש:

פשיטא לתוס' הרא"ש דמהלך כעומד אין זה במציאות אלא מחמת הדין, ולכן אין לדמות לו עומד לפוש ומשום הכי פשיטא דעומד לפוש בתוך ד"א יהיה פטור. וכן פשיטא לתוס' הרא"ש דלא אכפת לן בכך שהפסק דין נשען על ב' דברים הסותרים זה את זה, דהרי מהלך כעומד, ורק מחמת ההלכה למשה מסיני מוכרחים אנו לבטל מהלך כעומד בתוך ד"א.

14. לכאורה גם כאן אפשר להקשות ע"ד הקושיא הא' דבפנים, דאם הספק הב' והג' הם נובעים מספק אחד מדוע מסתפק ריב"א פעמיים?

ואולי יש ליישב (עכ"פ בדוחק) דאיה"נ זהו אותו ספק, אך מ"מ מכיון שזהו בדעה אחרת (ר"ע, קלוטה כמי שהונחה) הסתפק פעמיים. ועצ"ע.

וזהו שכתב: "דקיימא לן בכל דוכתא לבן עזאי מהלך כעומד דמי ולר' עקיבא קלוטה כמי שהונחה רק לענין תוך ארבע אמות משום דארבע אמות גמירי לה ואי אפשר להתחייב בעניין אחר".

בסוגיית שני כוחות באדם אחד

הת' השליח רועי יוסף שי' ליטמנוביץ
 הת' השליח שמואל שי' סופר
 תלמידים בישיבה

א.

הצעת הסוגיא דשני כוחות באדם אחד

איתא במסכתין (ה, א): "א"ר אבין א"ר אילעאי א"ר יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור". ופירש רש"י: "עמד במקומו. זרק חפץ וקבלו אחר עמד המקבל במקומו וקבל: חייב. הזורק דאיהו עבד עקירה והנחה: עקר. המקבל ממקומו ורץ לקראת החפץ וקבלו: פטור. הזורק דלא איתעביד הנחה מכחו".

כלומר, אם זרק ראובן חפץ ד' אמות ברשות הרבים והחפץ התקבל בידי שמעון שעמד במקומו – ראובן חייב מכיוון שהוא שעשה הן את העקירה ואת הן ההנחה, ואילו שמעון שרק עמד וקיבל את החפץ, ולא היה מעורב בעשית ההנחה פטור.

אך במקרה בו שמעון רץ לקראת החפץ הנזרק ותפסו בעת מעופו קודם שהגיע החפץ למקום שבו היה אמור לנוח – ראובן פטור משום שההנחה לא נעשתה מכוחו של ראובן, אלא מכוחו של שמעון.

ובהמשך הגמ': "בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו, מהו?". כלומר, ר' יוחנן מסתפק במקרה בו ראובן זרק את החפץ למרחק ד' אמות ברה"ר, ונעקר ורץ הוא עצמו אחריו, ותפס החפץ בעת מעופו קודם שהגיע למקום שבו היה אמור לנוח, האם חייב או פטור.

ושואלת הגמ': "מאי קמבעיא ליה?". ופרש"י: "מאי ספיקא איכא? מאיזה טעמא יפטור, הא עבד עקירה והנחה?". כלומר, מה טעם יש לפטור את ראובן?! הרי הוא עשה גם את העקירה וגם את ההנחה!

ומבאר רב אדא בר אהבה: "שני כוחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב. או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור".

ומפשטות דברי הגמ' נראה, שהסתפקה בהגדר דשני כוחות באדם אחד.

ובהקדים, דהנה בפירוש הדין המובא בגמרא לעיל (דף ג, א): "מעם הארץ בעשותה" – העושה את כולה ולא העושה את מקצתה. יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין" – ניתן לבאר בב' אופנים:

א. טעם הפטור הינו מפני שהמלאכה נעשתה ע"י שני אנשים שונים.

ב. טעם הפטור אינו (רק) בגלל דהם שני אנשים שונים שעשו המלאכה, אלא טעם נוסף יש בדבר - דמאחר והמלאכה נעשתה ע"י שני כוחות שונים, לכן פטורים, דהתורה לא חייבה אלא על מלאכה הנעשית מכח אחד.

ועד"ז בדין המובא בסוגייתנו - הזורק חפץ ד' אמות ברשות הרבים, ואדם אחר עקר ממקומו ורץ לקראת החפץ הנזרק וקבלו, דפטור הזורק משום דהמלאכה נעשתה ע"י שנים, דהזורק עקר והמקבל הניח, ג"כ יש לבאר בב' אופנים הנ"ל - אם טעם הפטור הוא מפני שהמלאכה נעשית ע"י שניים כאופן הא' או דטעם הפטור הינו מפני שהמלאכה נעשתה ע"י שני כוחות שונים וכאופן הב'.

ובפשטות נראה שבספק זה הסתפקה הגמ' גבי הדין ד"זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו", דלפי האופן הא' דטעם הפטור דשנים שעשו מלאכה הוא מפני שהמלאכה נעשית ע"י שניים, הרי כאן מאחר והמלאכה נעשתה ע"י אדם אחד - צ"ל חייב, ובלשון הגמ' ד"שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב". אך לפי האופן הב' דטעם הפטור דשנים שעשו מלאכה הינו מפני שהמלאכה נעשתה ע"י שני כוחות שונים - הרי הוא הדין כאן דעשה המלאכה ע"י ב' כוחות שונים, ג"כ צ"ל פטור, אע"ג דהוא אדם אחד, ובלשון הגמ' "או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור", דדינו וגדרו הוא כדין שני בני אדם.

ב.

קושית הרש"ש

והנה הרש"ש הקשה, דבס"פ הבונה מצינו פלוגתת רבן גמליאל וחכמים ב"כותב ב' אותיות אחת שחרית ואחת בין הערבים" דפליגי אם חייב, ואף חכמים דס"ל שפטור, לא פליגי רק מטעם דישידיעה לחצי שיעור - דהידיעה שלו בין כתיבת האותיות מחלקת ביניהם ואינם מצטרפים לשיעור שלם, דכתיבת כל אות היא חצי שיעור ופטור, ומשמע שאם לא הייתה ידיעה באמצע היה חייב לכו"ע, אע"ג דאיירי כאן דהמלאכה נעשתה בב' כוחות, ומכאן לכאור' מוכח בראי' ברורה, דשני כוחות באדם אחד גדרם ודאי כדין אדם אחד שעשה כל המלאכה שחייב.

וממשיך הרש"ש, דאמנם ניתן היה ליישב ולחלק בין המקרה דשמעתין ד"זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו", דכל כח הוי חצי מלאכה - עקירה או הנחה, ועל כן דווקא בו יש להסתפק לומר דכל כח עומד בפני עצמו וכשני בני אדם, משא"כ ב"כותב ב' אותיות", דכתיבת אות א' הוי מלאכה שלימה רק שהוא חצי שיעור, הנה בזה אין להסתפק דליהוי שני כוחות אלו כדין "שני בני אדם"¹.

1. ובסגנון אחר קצת ליתר ביאור: במקרה של זורק מדובר בפעולות שונות - עקירה והנחה, המהוים יחד את מהות המלאכה. ולכן ישנה סב' לומר דשני פעולות אלו (שכ"א מהם הוא חצי מלאכה, ומהות אחרת) הנעשים ע"י ב' כוחות שונים יחשבו כשני בני אדם. אולם מלאכת כתיבה הינה סוג פעולה אחד-כתיבה, והיינו שכל מהות המלאכה נעשתה באות הראשונה, רק שכדי להתחייב צ"ל שיעור (כמותי) דב' אותיות, ולכן במקרה זה ברור שיצטרפו שתי האותיות מכיון שהם מורכבות מאותו הכח.

וכתב דתי' זה הוּי דוחק. דבגמ' לקמן (דף צג, א) הובא לימוד מן הפסוק למקרה בו זה עוקר מרשות היחיד וזה מניח ברשות הרבים - דפטורים, שכל אחד פעל רק בחלק מן המעשה, ולא היה אחד שפעל בכל המעשה.

ובתוס' שם (ד"ה חד למעוטי) כתבו: "וזה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב כתב אות שניה לא איצטריך קרא אלא אהוצאה דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה", והיינו, שהטעם דאיצטריך קרא למעט דוקא גבי "הוצאה" הנעשית ע"י שניים ולא גבי מלאכת "כתיבה" הנעשית ע"י שניים, הוא מפני דדוקא במלאכת הוצאה הו"א יותר שיתחייב המעביר, כי הו"א דגדר המלאכה היא ההעברה מרשות לרשות ולא נוגע מי עוקר או מניח ולכן יתחייב המעביר אע"ג דלא הניח.

עכ"פ מכאן יש להוכיח - כותב הרש"ש - "דטפי יש לפטור בב' אותיות מבזה עוקר וזה מניח", וא"כ אדרבא - אם ב"כותב ב' אותיות אחת שחרית ואחת בין הערביים", אמרינן דאין להסתפק לדונו כמלאכת שני בני אדם, ופשיטא דהפעולות מצטרפות, כל שכן במלאכת הוצאה ד"זרק חפץ" ודאי דאין להסתפק אי הוּי כשני בני אדם, דפשיטא דהפעולות מצטרפות. והדרא קושיא הנ"ל לדוכתא.

ג.

ביאור שנ"ל על קושית הרש"ש, אך תלוי במחלוקת הראשונים

ואולי יש ליישב קושית הרש"ש, ובהקדים דלכאור' הוכחתו של הרש"ש מד' התוס' צ"ב:

דהנה בד' התוס' רק מבואר, דהוּי אמינא דבהוצאה קפיד רחמנא על עצם ההוצאה, אך לכאור' לאחר שנתחדש בקרא למעוטי זה עוקר וזה מניח, הרי שוב אין כל סברא לפטור יותר זה עוקר וזה מניח, מאשר כותב ב' אותיות בשני כוחות.

ונראה לומר דסבר הרש"ש, דפירוש ד' התוס' הוא - שאף לאחר שמייעט קרא "זה עוקר וזה מניח" ונתחדש אשר ההוצאה צ"ל מורכבת מעקירה העברה והנחה, ה"ז נותר בגדר חידוש וגזה"כ, ואילו מסברא עדיין אכן י"ל דההעברה היא עיקר המלאכה, ואילו ההנחה היא רק כמו תנאי שנוסף מגזה"כ, המעכב לחיוב הסופי של המלאכה.

אשר לפ"ז קושייתו בעינה עומדת - דאין להסתפק במקרה של "זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחוזר וקייבלו" שבעצם נעשתה כבר כל המלאכה ולכן פשיטא דההנחה שהיא רק כמו תנאי ע"מ שהתחייב עליה מהתורה, מצטרפת להעברה וחייב, דהוא בכל שכן מהמבואר גבי מלאכת כותב שעשה חצי שיעור ע"י ב' כוחות (ולא רק תנאי נוסף כהנחה) ופשיטא לגמ' דהאותיות מצטרפות וחייב.

ולאחר העיון קצת נראה דאין מסתבר לפרש כן, דהנה במתניתין בריש פירקין הובא דיני הוצאה והכנסה בעני ועשיר, וכתבו שם התוס' (ד"ה פשט העני את ידו) דהטעם "דצריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב" דלכאורה "מה לי עני מה לי עשיר" הוא מפני "דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוּי גמרינן הוצאה דעני

מבעה"ב ולא בעה"ב מעני", והיינו דמאחר וכללי ההלכה של מלאכת הוצאה אינם מובנים "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י", אמרין ד"אין לך בו אלא חידושו" לא מדמינן מקרה למקרה, אלא כל מקרה טעון לימוד ומקור, ולכן הוצרך הכתוב ללמד ב' כתובים גבי מלאכת הוצאה חד לעני אחד לעשיר, וכמו"כ לכן גם איצטריך תנא לפרט הן את הדין בעני והן את הדין בעשיר דלא הוה גמרינן דין האחד מן השני.

עכ"פ לפי המתבאר מד' התוס' אלו דמלאכת הוצאה הינה מלאכה גרועה, מסתבר לומר, דכל פרטי מלאכת הוצאה - עקירה העברה והנחה, מרכיבים כאחד את גדר המלאכה, דהסברא נותנת דמאחר וגדרי המלאכה אינם מבוססים על סברא אלא הם כגזה"כ, אין מקום לכאורה לחלק ולומר דהחלק של ה'העברה' שבמלאכה הוא עיקר המלאכה, ואילו חלק ההנחה שבמלאכה הוא כתנאי, דלאחרי שהתורה חידשה שכדי להתחייב במלאכת הוצאה חייב לעשות עקירה והנחה, הרי ממילא הם חלק בלתי נפרד מגדרה של המלאכה עצמה.

אשר לפי זה, אין לכאור' הוכחה מד' התוס' "דטפי יש לפטור בב' אותיות מבזה עוקר וזה מניח" כי ממה שכתבו "דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה", רק מבואר, דהוה אמינא דבהוצאה קפיד רחמנא על עצם ההוצאה, אך לאחר שנתמעט בקרא זה עוקר וזה מניח - נתחדש דההנחה היא מגדרי המלאכה, ושוב אין כל סברא לפטור יותר זה עוקר וזה מניח, מאשר כותב ב' אותיות בשני כוחות.

וכמו"כ בנדו"ד "זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו", אכן יש להסתפק בו דמאחר ועשה רק חצי מלאכה - "עקירה והעברה" ע"י כח אחד, אי"ז מצטרף ל"הנחה" שהיא חצי מלאכה אחרת שנעשתה ע"י כח נוסף. משא"כ ב"כותב ב' אותיות אחת שחרית ואחת בין הערבים", דכתיבת כל אות הוי חצי שיעור אין מקום להסתפק דלא יצטרפו, אלא ודאי שב' כוחות אלו הם בעצם ראויים להצטרף, ואין להגדירם כלל כדין שני בני אדם. וא"כ נמצא דהחילוק שחילק הרש"ש ב"דוחק", בין "חצי מלאכה" ל"חצי שיעור", הנה לכאורה כוחו יפה.

אמנם תירוץ הנ"ל תלוי במחלוקת הראשונים עם התוס' הנ"ל:

דהנה הרמב"ן כתב "דלא צריכי תרי קראי להוצאה דעני ודבעה"ב שאלו כן הוה מנינן להו באבות מלאכות בתרתי ונמצאו ארבעים, אלא דאי כ' רחמנא חד, הוה אמינא ללאו יצאתה ואין בה מיתת ב"ד, לכך שנה עליו הכתוב להביאה לכלל שאר מלאכות. ודקא קשיא לך למה מנו אותן חכמים שתיים, לאו קושיא היא, . . . הואיל ושתי הוצאות הם בשני ענינים תרתי חשיבי, וכ"ש שיש להתחייב על הוצאת בעה"ב והכנסת עני, שדרך האדם למשוך לעצמו והיא המלאכה החשובה אצלם, וזה הטעם נכון בתי' הקושיא".

אשר לפי זה אין יסוד לדברינו דהוצאה "מלאכה גרועה" - ואשר לכן מסתבר דההנחה היא ג"כ מגדרי המלאכה, אלא עדיין יש להוכיח כמו שביארנו בשיטת הרש"ש בד' התוס' (בדף צ"ג, ב) דההנחה היא רק כמו תנאי, כנ"ל².

ד.

דברי רש"י והתוס' הרא"ש על הסוגיא

והנה מן העיון בסוגיא אליבא דפירוש רש"י עולה לכאור' דקושית הרש"ש מעיקרא ליכא.

ובהקדים:

בספק הגמ' "שני כוחות באדם אחד" פירש רש"י: **כשני בני אדם דמיא ופטור**. דהווי להו שנים שעשאוה דכיוון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הלוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועיכבו, הוויא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה:

כלומר, דהצד לפטור את הזורק הוא משום דאע"ג דעשה עקירה והנחה, מ"מ מאחר שתפס את החפץ קודם שהגיע למקום הילוכו, חשוב הדבר לעשיית עקירה בלא הנחה.

ודברי רש"י צריכים ביאור, מדוע אם לא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו, חשוב הדבר לעשיית עקירה בלא הנחה, וכשניים שעשאוה?

ובתוספות הרא"ש הביא ד' רש"י וכתב "דטעמא דבשני בני אדם פטור דכיון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הוויא הנחה ה"נ כיון שחטפה מהילוכה ולא הייתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה", כלומר, דלפי צד זה, הטעם דבשני אדם פטור הזורק, איננו משום שהם שניים, אלא מפני שלא הניחה לילך עד מקום הילוכו, ולכן גם במקרה בו הוא עצמו תפס החפץ בעת הילוכו פטור, "או דלמא כאדם אחד דמי דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהווי שנים שעשאוה הילכך האי דעבד הכל חייב".

אך עדיין לא נתבארו דברי רש"י - מאי טעמא לפטור הזורק משום שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו, ומה היא הסברא והשכל שבדבר לומר דע"כ חשוב הדבר לעשיית עקירה בלא הנחה? וכן

2. וכן לפי הראשונים (עיין ברמב"ן, הרשב"א ועוד) שכתבו, דהטעם דהווי "מלאכה גרועה" זהו מפני - דמה מקום לחלק בין מי שנושא כל היום משאות כבדים בתוך רשות היחיד (שאינו נחשב מלאכה מן התורה ומותר בשבת), לבין מי שמוציא חפץ קטן ("מגורגרת") מרשות לרשות (שחייב חטאת). אשר לפ"ז יש לעיין אי לאחר שהתורה כבר חידשה את דין המלאכה, עדיין היא מלאכה גרועה ויש לחדש כל דין ודין או שהיא כבר כשאר המלאכות, ואינה בגדר של מלאכה גרועה. כי בשונה מד' התוס' אשר סברתו לכך שהיא מלאכה גרועה היא בפרטי הדינים של המלאכה לאחר שעצם המלאכה נתחדשה (ומוכח דס"ל שהיא עדיין מלאכה גרועה, וכן ממ"ש שכל דין ודין צריך לימוד מיוחד עיי"ש), הנה סברת הראשונים בכך שהיא מלאכה גרועה היא בעצם המלאכה - מה מקום יש לאסור העברה מרשות לרשות, אשר זה נותן מקום לשקו"ט מה יהי' גדר המלאכה לאחר שנתחדשה. ועיין היטב בדבריהם דניתן לשקו"ט כב' הצדדים.

הקשה התוס' הרא"ש שם, "לא מסתבר להסתפק בזה דכיון שעשה הכל חייב אע"פ שלא הניחה לילך עד מקום שהייתה ראויה לילך".

ה.

החילוק בין זורק למעביר ועפ"ז ביאור שיטת רש"י

ולבאר זה, יש להקדים תחילה ההפרש הרעיוני שישנו בכלל בין מוציא בזריקה למעביר ברגליו - אשר עפ"ז ניתן יהיה בעז"ה לבאר את שיטת רש"י.

וראיתי בספר 'מקור הלכה'³ שכתב לבאר החילוק: "דשאני זורק ממעביר, דמעשה מלאכת מעביר הוא משעת עקירה עד שעת ההנחה, אבל זורק עיקר המעשה שע"ז בא החיוב הוא מעשה הזריקה, דמה שנעשית מאיליה אחר הזריקה חשיב כאילו נעשה הכל משעת זריקה וחייב למפרע על מעשה זריקתו, נמצא דגם ההנחה שנעשית מאיליה אח"כ נכללת במעשה הזריקה".

אשר עפ"ז יובן מה דהסתפקה הגמ' גבי "זורק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו" דיהיה פטור, כי מאחר וההנחה לא נעשית מאיליה אלא ע"י כח אחר, הרי אף שהוי הכח שלו - שהוא בעצמו עשה ההנחה, מ"מ אי אפשר לחיובו על מעשה הזריקה, דיש להסתפק שמאחר ואין שום הנחה בכח ובמעשה הזריקה - אין זה בגדר הנחה המיוחסת לזריקה, אלא הוי כעקירה בלא הנחה, והנחה ללא עקירה, כי עיקר המעשה שע"ז בא החיוב בזורק הוא כמו שנת"ל - מה שנעשה מכח הזריקה דוקא, וע"כ ההנחה המיוחסת אל העקירה שבזריקה, הינה רק כאשר החפץ נח במיקום שבו היה צריך לנוח בתחילה מצד מעשה הזריקה.

וי"ל דזו היא כוונת רש"י בפירושו "דהווי להו שנים שעשאוה", דרצה לומר, דכמו ב"שנים שעשאוה" פטור משום דההנחה לא נעשית מכחו, כמו"כ הכא פטור משום דההנחה בעת מעוף החפץ איננה מתייחסת לכח זריקתו שנכלל בה ההנחה במיקום שהיתה צריכה לנוח בתחילה דוקא כנת"ל.

וכן מדויק היטב בהמשך לשון רש"י "דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועיכבו, הויא ליה עקירה קמייטא בלא הנחה", ומדויק כמבואר לעיל, דאמנם נעשתה הנחה - ומכוחו, אך מאחר וההנחה לא נעשית מן כח הזריקה, אזי ההנחה איננה מתייחסת לעקירה ד"הויא ליה עקירה קמייטא בלא הנחה".

לפי כהנ"ל מובן סברת הצד בספק הגמ' ד"כשני בני אדם דמי ופטור". ולפ"ז, הסברת הצד ד"שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב", יש לבאר בפשטות, דלא ס"ל חידוש זה - דמאחר ו"רץ אחריו ועכבו" והחפץ לא נח במיקום המקורי שהיה צריך לנוח - ההנחה אינה מיוחסת לעקירה, דאע"ג דגדר זורק הוא דכל מעשה החיוב נעשה במעשה הזריקה, אך עדיין אי"ז מכריח לומר חידוש זה -

3. סימן כה.

דההנחה צריכה להיות בדיוק כפי שהצ"ל מצד כח הזריקה, אלא י"ל דגם אם "רץ אחריו ועכבו", שפיר יש לייחס ההנחה לעקירה, דגם היא נעשתה מכח הזריקה.

ואליבא דצד זה, טעם הפטור בדין של 'זרק חפץ ועקר אחר ממקומו ורץ לקראת החפץ וקבלו', הוא לא משום דההנחה אינה מתייחסת לעקירה, אלא רק מפני דהם שניים שעשו את המלאכה יחד, דהזורק עשה רק עקירה, ואילו בהנחה התערב כוחו של השני שעקר ממקומו וקיבל החפץ.

ג.

לפי הנתבאר בשיטת רש"י לא קשיא קושית הרש"ש

והנה ע"פ כל הנת"ל יש לומר בפשטות, אשר ליתא מעיקרא לקושיתו של הרש"ש שהקשה מ"כתב אות א' שחרית ואות א' בין הערביים" דמצטרפין אע"ג דהוי שני כוחות, משא"כ בשמעתין הגמ' הסתפקה בדין 'זרק חפץ ועקר הוא ממקומו וקיבל' דליהוי שני כוחות כדין שני בני אדם.

ולפי הנת"ל מובן דאין לדמות כלל, דהתם כיון דמלאכת כתיבה נעשית תמיד ע"י ב' כוחות - דזהו גדר מלאכת כתיבה שנעשית ע"י ב' כוחות, לפיכך אין חילוק בין אם כתב הב' אותיות בזמן אחד או בב' זמנים, משא"כ בזורק - גדר המלאכה הוא דנעשה ע"י כח אחד, ולכן שפיר יש מקום להסתפק (כנ"ל בארוכה) אם עשה ע"י ב' כוחות דיהיה פטור, לפי שאי"ז בגדר זורק.

ד.

ביאור קושית התוס' הרא"ש ושלכאורה זה תלוי במחלוקת ראשונים

והנה לעיל הבאנו את דברי התוספות הרא"ש בשמעתין שתמה על שיטת רש"י דלעיל, וכתב ד"לא מסתבר להסתפק בזה דכיון שעשה הכל חייב, אע"פ שלא הניחה לילך עד מקום שהייתה ראויה לילך". וממשיך התוס' הרא"ש שם, דיש להוכיח דלא מסתבר להסתפק בזה משום "דהוי כמו נתכוון לזרוק ח' וזרק ארבע".

וביאור ההוכחה בפשטות:

במסכתין (דף צז, ב) איתא: "פשיטא נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע הרי כתב שם משמעון". ופירש רש"י: הרי כתב שם משמעון. דתנן לקמן בפ' הבונה דחייב בב' אותיות ואף על פי שנתכוין למלאכה גדולה.

כלומר, ישנו דין אשר מי שנתכוון לכתוב "שמעון", חייב כבר משכתב את שתי האותיות הראשונות ("שם"), הואיל והן מרכיבות מלה בפני עצמן, אף על פי שהיתה כוונתו לכתוב מלה בת חמש אותיות. וכמו כן, המתכוון לזרוק שמונה אמות וזרק ארבע, הנה מכיון שיש בכך שיעור העברה הרי הוא חייב, אף על פי שהיתה כוונתו להעברה בשיעור גדול יותר.

ומזה מוכיח התוס' הרא"ש, שכן הוא בנדו"ד דזרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו קודם שהגיע למקום שבו היה אמור לנוח לכתחילה, דשפיר חשיב כהנחה וחיוב, דכמו שהוכח, די בכך שישנו שיעור העברה כדי שיתחייב, אע"ג דהיתה כונתו לשיעור גדול יותר. וא"כ אין מקום להסתפק כמ"ש רש"י מטעם "שלא הניחה לילך עד מקום שהייתה ראויה לילך" שיהיה פטור.

ותירוץ הקושיא שנ"ל בפשטות לשיטת רש"י, דהנה בהמשך למה שהובא לעיל מהגמ' "נתכוין לזרוק שמונה זורק ארבע הרי כתב שם משמעון", איתא שם בגמ': "ודקאמרת: הרי כתב שם משמעון, מי דמי? התם, כמה דלא כתיב שם לא מכתוב ליה שמעון, הכא כמה דלא זריק ארבע לא מיזדקי ליה תמני", - ובפירוש דברי הגמ' אלו מצינו ב' שיטות בראשונים:

רש"י פירש: ודקאמרת הרי כתב שם משמעון. ואנתכוין לזרוק שמונה זורק ד' דפשיטא ליה לחיובא קא מותיב מי דמי התם כל כמה דלא כתב שם לא מכתב שמעון הלכך כי כתב שם, בכוונה כתיב' והא עבד ליה מלאכה דיש שם אדם בב' אותיות הללו: **הכא כל כמה דלא זריק ד'.** שתנוח לסוף ד' לא מזדקק ליה תמניא בתמיה הלכך כי נח לסוף ד' לא נתקיימה מחשבתו ולא דמי לשם משמעון.

כלומר, דב"כותב שם משמעון" הרי כל עוד שאינו כותב "שם" לא יכתב לו "שמעון" ונמצא שהבא לכתוב "שמעון" יש בכלל כוונתו לכתוב תחילה "שם", ובכתיבת "שם" מתקיימת מחשבתו ויש בכך מלאכה שלימה. אבל כאן, בנתכוין לזרוק שמונה זורק ארבע, הנה כל שאינו זורק את החפץ להניחו במקום המרוחק ארבע אמות, לא יזרק לו למקום המרוחק שמונה אמות, דהרי המתכוון לזרוק שמונה אמות לא חישב שינוח החפץ אלא לבסוף, ואם נח החפץ לסוף ארבע אין זה נחשב כמי שנתקיימה מחשבת הזורק כלל.⁴

ונמצא שאליבא דשיטת רש"י הרי למסקנת הסוגיא הדין ב"נתכוין לזרוק שמונה זורק ארבע", הינו לפטור⁵, וממילא קושית התוס' הרא"ש, אינה קשה מעיקרא לשיטתיה דרש"י.

אמנם ראשונים אחרים סוברים⁶, שלא חזרה בה הגמרא מהנחתה שבנתכוון לזרוק שמונה זורק ארבע הדין פשוט לחיוב מטעם כתב "שם" מ"שמעון", ואילו בגמ' כאן נאמר ההיפך: אחרי שמקשה הגמ' "וכי ניתן לדמות את המתכוון לזרוק שמונה זורק ארבע, לכותב שם משמעון", היא מתרצת שאמנם יש לדמותם, כי אף על פי שאפשר לזרוק שמונה בלא להניח בסוף ארבע, אי אפשר בלא שיעבור החפץ ארבע, ודי בכך כדי להחשיב זריקת ארבע בכלל כוונת הזורק.

אשר אליבא דשיטתם אכן יש להוכיח כמו שהקשה התוס' הרא"ש.

4. ביאור הדברים: אמנם אי אפשר לזרוק חפץ שמונה אמות בלי שיעבור תחילה ארבע אמות, אך אין צורך שינוח בסוף אותן ארבע אמות. לכן, מכיון שצורת מלאכת העברת ארבע אמות היא דוקא בעקירת החפץ, העברתו והנחתו, נמצא שאין מעשה מלאכה של זריקת ארבע אמות כלול בזריקת שמונה אמות. וכן פירשו תוס'.

5. לפי ביאור זה יש בסוגיא זו דבר בלתי מצוי בסגנון הש"ס, שמתחילה אומרת הגמ' שהדין במקרה מסוים הינו פשוט לחיוב ("פשיטא..."), ולבסוף היא מסיקה שהדין הינו לפטור. (וראה תוס' ורשב"א על אתר).

6. ראה רשב"א ומאירי; וראה גם חידושי רבי עקיבא איגר.

והנה הרמב"ם פסק בדין דשמעתין (פרק יג הל' טו), וז"ל: "זרק, ורץ הזורק עצמו אחר החפץ, וקבלו בידו ברשות אחרת, או חוץ לארבע אמות – פטור, כאילו נעקר אחר וקבלו; שאין ההנחה גמורה, אלא שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה", ומדויק כפי שביארנו לעיל בשטת רש"י, שאין ההנחה גמורה, אלא שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה, והטעם הוא כמ"ש לעיל - מחמת דגדר זורק הוא שצ"ל ההנחה והעקירה במעשה הזריקה.

אך בדין ד"נתכוין לזרוק שמונה זורק ארבע", פסק (שם הכ"א) "המתכוון לזרוק שמונה אמות ברשות הרבים, ונח החפץ בסוף ארבע – חיב; שהרי נעשה שעור המלאכה ונעשת מחשבתו – שהדבר ידוע, שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה, עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה", והיינו שפסק לחיוב כשיטת הראשונים המובאת לעיל, וא"כ הדרא קושית התוס' הרא"ש לדוכתא.

ח.

לפי הנתבאר בשיטת רש"י סרה קושית התוס' הרא"ש מעיקרא

אך באמת לפי מה שביארנו בשיטת רש"י, סרה לכאו' קושית תוס' הרא"ש, דלפי הנת"ל הסיבה לפטור בנדו"ד הוא – דמכיון שבזריקה כלול ב"כח" ההנחה במקום פלוני, לכן אם החפץ עצר בעת מעופו, ה"ז כהנחה חדשה שאינה מתייחסת לעקירה, ולכאורה אי"ז דומה כלל למקרה שהביא התוס' הרא"ש, ד"נתכוין לזרוק ח' זורק ארבע" דהתם העקירה וההנחה היו בשלימות, והחסרון הוא רק מה דלא נתכוין לשיעור זה דוקא, וע"כ אומרת הגמ' שעכ"ז חייב מפני דחשבינן דבכלל כוונת הזורק לח' אמות נכלל זריקת ארבע אמות, וכאילו מתחילה כך היתה מחשבתו, ואי"ז נוגע כלל לדיון בנדו"ד בגדר זורק אי ההנחה מיוחסת לעקירה, כנ"ל.

ואפשר דעדיין יש לקיים קושית התוס' הרא"ש – די"ל שכמו בדין 'מלאכת מחשבת' אמרינן דבכלל כוונת הזורק לח' אמות נכלל זריקת ארבע אמות, כמו"כ י"ל בגדר זורק, דההנחה במקום שתפס בעת מעוף החפץ, נכללת ג"כ בכח הזריקה, וממילא מתייחסת לעקירה, והוי מלאכה שלימה⁷. ועצ"ע.

7. עוד ניתן לומר בדוחק עכ"פ, דס"ל לתוס' הרא"ש בשיטת רש"י, דהצד לפטור במקרה של זורק הוא לא מצד זה שאינה כלולה במעשה הזריקה כמבואר לעיל בפנים, אלא הספק בסוגיא הוא בדין 'מלאכת מחשבת' מצד זה שהחפץ נח במ"א מההנחה שהוא חשב שתהיה, ולפ"ז מובנת הרא"י מדין 'נתכוין לזרוק ח' זורק ארבע', דמוכח שם דבדין מלאכת מחשבת אמרינן דנכלל בכוונת הזורק לח' אמות, הזריקה דארבע אמות.

אך לכאו' לא ניתן להכניס בדברי רש"י, שהצד לפטור הוא מפני שלא התקיימה מחשבתו, דמלשונו "דלא איתעביד הנחה מכוחו" ו"הויא ליה עקירה קמייתא בלא הנחה" – משמע ברור, שהחיסרון הוא במעשה ולא קשור לכוונה. (ועיין בתוס' שכתבו לפי רבינו חננאל "ליחייב דהא איתעביד מחשבתו". ואכמ"ל).

ואפשר דכן סבר הרש"ש כשיטת התוס' הרא"ש (רק שהתוס' הרא"ש דחה ד' רש"י ולמד כפי' רבינו חננאל על הסוגיא), ולכן הקשה כן על רש"י.

תולדות מלאכת הוצאה

הת' השליח יוסף יצחק שי' מגדלסון
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא והצרכת ביאור בתוס' דף ב'

איתא במשנה ריש מסכתין¹: "ציאות השבת (הוצאות שמרשות לרשות האמורות לשבת². רש"י), שתיים (מן התורה) שהן ארבע (-מדבריהם הוסיפו שתיים לאסור לכתחלה, ואם עשה פטור. רש"י) בפנים (לבעה"ב העומד ברה"י), ושתיים שהן ארבע בחוץ (לעני העומד ברה"ר³). כיצד (-מה הן המקרים שבהם חייב בעה"ב או העני מדאורייתא או אסור מדרבנן), העני עומד בחוץ (-ברה"ר) ובעל הבית בפנים (-ברה"י). פשט העני את ידו (וחפץ בתוכה. רש"י) לפניו ונתן לתוך ידו של בעל הבית (שעשה העני עקירה והנחה של מלאכת 'הכנסה'), או שנטל מתוכה והוציא (שעשה העני עקירה והנחה של מלאכת 'הוצאה') - העני חייב ובעל הבית פטור. פשט בעל הבית את ידו (מלאה) לחוץ ונתן לתוך ידו של עני (שעשה בעה"ב עקירה והנחה של מלאכת 'הוצאה'), או שנטל מתוכה והכניס (שעשה בעה"ב עקירה והנחה של מלאכת 'הכנסה') - בעל הבית חייב והעני פטור".

תוס'⁴ מקשה, מדוע המשנה מונה את ההוצאות (וההכנסות) של העני ובעה"ב בנפרד, לכאורה אין הבדל אם המוציא עומד ברה"ר או ברה"י (וכן אין הבדל איפה עומד המכניס), וא"כ הו"ל למשנה לשנות רק הוצאה אחת (והכנסה אחת).

ומתרץ תוס', "דהוצאה מלאכה גרועה (-חלשה, מחודשת) היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר - מה לי מוציא מרה"י לרה"י, ולמרות שלכאורה אין חילוק ביניהם, מוציא מרה"י לרה"ר - חייב, ואילו מוציא מרה"י לרה"י - פטור. וא"כ הוצאה הינה מלאכה מחודשת ו'אין לך בו אלא חידושו'⁵ ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני". ומוסיף תוס' שלכן גם התורה כותבת שתי פסוקים ללימוד מלאכת הוצאה - "והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו - חד לעני וחד לעשיר".

1. שבת ב, א.

2. 'הוצאה' זה העברה מרה"י לרה"ר ו'הכנסה' זה העברה מרה"ר לרה"י. "ובגמ' מפרש דהכנסות נמי קא קרי (-התנא) יציאות הואיל ומוציא מרשות לרשות" (רש"י).

3. לפי' אחר ב"פנים" ו"בחוץ" - ראה תוד"ה שתיים שהן ארבע בפנים.

4. ד"ה פשט בעה"ב את ידו כו'.

5. ראה אנציקלופדיא תלמודית ע' חידוש וש"נ. וראה מהר"ם על תוס' זה שכך מבאר את כוונת התוס'.

לאחמ"כ אומר תוס' דבר נוסף הנגרר כתוצאה מזה שמלאכת הוצאה הינה מלאכה גרועה: "בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד ("שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה"⁶), ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן", דכיוון שמלאכת הוצאה הינה מלאכה גרועה - בעינן שתולדותיה יהיו במשכן, ד'אין לך בו אלא חידושו'.

וממשיך תוס' ומפרט כיצד תולדות מלאכת הוצאה היו במשכן, וכאשר מגיע להכנסה, מביא את הגמ' לקמן (מט, ב) "הם העלו קרשים מקרקע לעגלה (קרקע' זה רה"ר ו'עגלה' זה רה"י), אף אתם אל תכניסו מרה"ר לרה"י", דנמצא שהיה הכנסה במשכן.

לאחמ"כ מקשה תוס', מדוע הגמ' בהזורק (צו, ב) מפרשת שהכנסה נלמדת מסברא - "מה לי אפוקי מה לי עיולי" (שסברא זו מלמדת שהכנסה דומה להוצאה), הרי הכנסה היתה במשכן וא"כ לא נצרך סברא - "דהזורק ד' אמות ברה"ר משמע (מהגמ' שם) דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניהא ליה אע"ג דהתם ליכא סברא" (תוס' מוכיח שלתולדות דהוצאה, לא רק שלא מספיק סברא (כמו בתולדות שאר האבות) - אלא גם לא נדרש סברא, וצריך רק שיהיו במשכן. וא"כ הגמ' בהזורק לא היתה צריכה לומר שיש סברא בהכנסה).

ולמסקנא מסיק תוס' דנצרך רק סברא כדי ללמוד הכנסה, וזה שהגמ' (מט, ב) מביאה שהכנסה היתה במשכן - זהו רק אידי דהוצאה, עיי"ש.

נמצא שלפי שיטת תוס', מלאכת הוצאה הינה מלאכה גרועה, ולכן נצרך שתולדותיה יהיו במשכן - ולא מספיק שהם דומים להוצאה (בשונה משאר האבות), וגם לא נדרש שיהיו דומים. אך במלאכת הכנסה לא נצרך שיהיה זה במשכן, אלא מספיק שדומה להוצאה מצד הסברא.

וצריך ביאור, דלכאורה תוס' סותר עצמו מרישא לסיפא: בהתחלה כתב שלא מספיק לתולדה דהוצאה זה שיש סברא שהיא דומה להוצאה (-כיוון דהוצאה מלאכה גרועה היא ואין לך בו אלא חידוש)⁸, ולבסוף מסיק תוס' שלהכנסה מספיק הסברא ד"מה לי אפוקי מה לי עיולי", ולא נצרך שתהיה במשכן.

6. לשון אדה"ז בשלחנו או"ח סי' שא ס"א.

7. תוס' כאן בהמשך.

8. וגם לא נדרש סברא, כנ"ל.

ב.

שיטת תוס' דף צ"ו

והנה, לקמן בהזורק (צו, ב) מביא תוס' אותה קושיא דלעיל – מדוע הגמ' שם לומדת הכנסה מסברא ולא מסתפקת בזה שהיה זה במשכן (כמו זריקה ד"א ברה"ר שמשמע שמספיק זה שהיה זה במשכן), אך שם מתרץ תוס' תירוץ שונה:

גם לזריקת ד"א אמות ברה"ר לא מספיק שהיה זה במשכן ונצרך סברא לדמות זה להוצאה, וישנה **סברא** – "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה".

ולתולדה דהוצאה נצרך גם שזה יהיה במשכן וגם סברא – סברא כדי להחשיבה תולדה דהוצאה (דאל"כ היינו אומרים שזה אב בפ"ע, או אפי' שזה לא כלום כיוון שהתולדה עצמה הינה מלאכה גרועה), אך אם היה רק סברא – לא היינו לומדים זאת כיוון שהוצאה מלאכה גרועה היא ואין לך בו אלא חידושו, ולכן נצרך גם זה שהיה זה במשכן.

ולכן גם להכנסה נצרך הן סברא והן שתהיה במשכן⁹.

נמצא שישנה מחלוקת בין תוס' בדף ב' לתוס' בדף צ"ו, מה נצרך לתולדה דהוצאה:

שיטת תוס' בדף ב' – נצרך שיהיה זה במשכן, או מספיק שיהיה סברא (וצ"ב מדוע זה מספיק, כנ"ל סוף אות קודמת). בהכנסה יש סברא, ובזריקה אין סברא אך היה זה במשכן.

שיטת תוס' בדף צ"ו – נצרך הן סברא והן שיהיה זה במשכן.

ג.

עפ"ז קשה קושיות נוספות על תוס' דף ב'

נוסף לקושיא בסוף אות א', צריך ביאור בשיטת תוס' דף ב':

א. מדוע לתוס' בדף ב' לא נדרש גם סברא לתולדות דהוצאה, דהרי טענת תוס' בדף צ"ו צודקת – בלי סברא שמדמה זאת להוצאה, מניין נדע שזה תולדה דהוצאה (ולא אב בפני עצמו, או אפי' שזה לא כלום כיוון שהתולדה עצמה הינה מלאכה גרועה)¹¹.

9. ד"ה הכנסה מנלן סברא הוא כו'.

10. לכאורה קשה על דבריו, דהרי במשכן היה רק הכנסה דעני (ראה תוס' שבדף ב'), ואילו הכנסה דבעה"ב לא היתה במשכן. ותוס' (דף צ"ו) כותב שצריך גם סברא וגם שיהיה במשכן.

ויל' שכיוון שעניין 'הכנסה' היה במשכן (-הכנסה דעני), זה כבר מספיק ללמד שלמרות שהוצאה היא מלאכה גרועה – הכנסה היא תולדתה. ולכן להכנסה דבעה"ב נדרש רק סברא, ולא צריך שיהיה זה במשכן.

11. ראה פנ"י (ב, א ד"ה בא"ד וא"ת כיון דהכנסה היה במשכן כו') שמקשה כן.

ב. תוס' בדף ב' כותב שבזריקה אין סברא, משא"כ תוס' בדף צ"ו מביא סברא - "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה". וצ"ב מדוע מתעלם תוס' בדף ב' מסברא זו¹².

ד. ביאור כל הנ"ל

ונראה לומר הביאור בכל הנ"ל:

ישנם ב' סוגי תולדות - תולדה הדומה ממש לאב, ותולדה הדומה במקצת לאב.

בלשונו הזהב של אדה"ז¹³: ". שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ בשם מלאכה כמותה והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת ההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים (שהיא דומה לו ממש) []. ואפילו כל מלאכה הדומה במקצת למלאכה שהיתה במשכן הרי היא תולדתה אע"פ שאינה דומה לה ממש כגון . . .¹⁴.

12. קושיא זו אינה קשה כ"כ: המהרש"א (צו, ב ד"ה תוס' בד"ה הכנסה מנלן כו' וא"ת כו') מקשה על תוס' - שם מדובר על זריקת ד"א ברה"ר (ולא על זריקה מרשות לרשות), ובזריקה זו לא כ"כ מובן הסברא ד"מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה" - כיוון דאין זה כמו הוצאה שהיא מרשות לרשות, והמהרש"א מבאר זאת ע"פ דברי בעל המאור, עיי"ש. ואפשר לומר שלכן תוס' בדף ב' לא מביא סברא זו (-כיון שאין זה דומה כ"כ להוצאה, כקושיית המהרש"א).

13. אור"ח סי' שא ס"א. ההדגשות אינן במקור (כפשוט).

14. ישנה מחלוקת האם מלאכה הדומה ממש לאב הינה נכללת באב, או שהינה תולדה (ראה אגלי טל תחילת מלאכת זורע). ומאדה"ז נראה לי מוכח שסובר שהינה תולדה.

לאחר זמן מצאתי שהרב יחיאל קלמנסון שליט"א כתב בספרו מי טל (מלאכת הוצאה - סי' ז-ח) על דרך המבואר לקמן בפנים, אך ישנם ב' חילוקים. הראשון - הוא כתב שמלאכה הדומה ממש לאב היא נכללת באב, ואינה תולדה. ורק במלאכת הוצאה כיוון שהינה מלאכה גרועה - מלאכה הדומה ממש לאב הינה תולדה (רק מעלתה שאינה צריכה להיות במשכן - בשונה מתולדות הדומות במקצת להוצאה), וגם הוא מדייק זאת מאדה"ז כאן [וראה בספר מראי מקומות וציונים לשו"ע אדה"ז שנשאר בצ"ע כיצד לפרש את כוונת אדה"ז].

אך נראה לי שזה דוחק גדול לומר שאדה"ז מביא את הכנסה ואינו מתכוון לומר שה"ה בכל התולדות אלא רק בתולדות הוצאה.

אמנם ניתן לכאורה להביא ראיות לדברי הרב יחיאל קלמנסון שליט"א:

1. בסי' שיח ס"ז כותב אדה"ז: "המבשל הוא מאבות מלאכות שכן במשכן היו מבשלים סממנים לצבוע בה ולא בישול במים בלבד אלא אף הטיגון והאפייה והצלייה הן בכלל בישול וכן כל מי שריפה גוף קשה באור כגון המתין אחד ממני מתכות או המחמם את המתכת עד שנעשה גחלת וכן הממסם השעוה או החלב או הזפת והגפרית באור או שהקשה גוף רך באור כגון המניח כלי אדמה באור עד שנעשו כלי חרס חייב משום מבשל".

מהלשון "אף הטיגון והאפייה והצלייה הן בכלל בישול" משמע שהם חלק מהאב (וכ"כ בספר הלכתא כרב). ומכאן לכאורה מוכח שמלאכה הדומה ממש לאב - הינה חלק מהאב. אך אפשר לדחות ראייה זאת ולומר שכוונת אדה"ז היא רק שחייב משם מבשל בתור תולדה ולא כחלק מהאב. כדמוכח מהמשך דבריו "וכן כל מי שריפה גוף קשה באור . . . או המחמם את המתכת עד שנעשה גחלת וכן הממסם השעוה או החלב או הזפת והגפרית באור או שהקשה גוף רך באור . . . חייב משום מבשל" - שאדה"ז כותב "וכן" ושם מדבר על תולדות.

2. בסי' שטז ס"ג כותב אדה"ז: "שחיטה היא מאבות מלאכות שהיתה במשכן באילים ותחשים ולא שחיטה בלבד אלא

מלאכת הכנסה דומה להוצאה מצד הסברא "מה לי אפוקי מה לי עיולי". ומצד סברא זו מלאכת הכנסה דומה ממש להוצאה, כמ"ש לעיל משו"ע אדה"ז¹⁵.

זריקה דומה להוצאה מצד הסברא "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה" (- תוס' בדף צ"ו). וי"ל שמצד סברא זו הינה רק דומה במקצת להוצאה, כמ"ש תוס'¹⁶ "וי"ל דלא קתני אלא הכנסה דמייא להוצאה - שהוא מרה"י לרה"ר, לאפוקי . . . וזריקה נמי לא דמייא להוצאה - שזה בהולכה ביד וזה בזריקה".

לפ"ז ניתן לבאר כל הקושיות הנ"ל על תוס' דף ב':

גם לשיטת תוס' דף ב' נצרך שלתולדות ההוצאה יהיה הן סברא והן שיהיו במשכן, וגם לשיטת בזריקה ישנו את הסברא "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה", ולפ"ז לא קשה ב' הקושיות שבאות הקודמת.

וביאור שיטתו:

תוס' בדף ב' סובר שתולדה שמצד הסברא דומה ממש להוצאה - לא נדרש שתהיה במשכן, דלמרות שהוצאה מלאכה גרועה היא ואין לך בו אלא חידושו - מלאכה הדומה ממש אין הגיון למעטה. אך תולדה שמצד הסברא הינה רק דומה במקצת להוצאה - נדרש שהיא תהיה במשכן (אך כמובן שגם לה נדרש סברא לדמותה להוצאה).

וזהו שכותב תוס' בסופו שהכנסה נלמדת מסברא בלבד - כיוון שבה יש סברא שעל ידה היא דומה ממש להוצאה. אך שאר תולדות שאין בהם סברא זו (אע"ג שיש בהם סברא שע"ז הם דומים במקצת) - נדרש (גם) שיהיו במשכן.

כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה בהמה ועוף ודג ושרץ בין בשחיטה בין בנחירה בין בהכאה חייב. החונק את החי עד שימות הרי זה תולדת שוחט . . .".

מזה שאחרי שכותב אדה"ז ש"כל הנוטל נשמה . . . בין בשחיטה בין בנחירה בין בהכאה חייב" הוא כותב "החונק את החי עד שימות הרי זה תולדת שוחט" - מוכח שה"חייב" הקודם זה חיוב מצד שזה נכלל באב, ולא שזה תולדה. וא"כ מלאכה הדומה ממש לאב - הינה חלק מהאב.

אך למרות ראייה זאת, נראה לי שמכאן (סי' שא) מוכרח שמלאכה הדומה ממש לאב הינה תולדה - ואכן צריך ליישב זאת עם דברי אדה"ז בסי' שטז.

ואולי יש ליישב שיטת אדה"ז, דהנה בסי' שא ס"א מופיע תחילת סוגריים לפני המילים "שהיא דומה לו ממש", אך לא מופיע מתי נגמרים הסוגריים, ובשו"ע במהדורה החדשה - הם ציינו שצריך להיות לאחר המילה "ממש". אך אולי י"ל שהסוגריים נגמרים בסוף הסעיף, וא"כ אדה"ז מסופק בכל זה (כידוע שמה שבסוגריים אדה"ז מסופק בזה - ראה אג"ק ח"ב עמ' קמד, ח"י עמ' רנג, ובהנסמן שם. וראה גם לקו"ש חל"ה עמ' 200 הערה 22 (ושם מובא שישנו טעם נוסף), ובהנסמן שם), ואפשר לומר שבסי' שטז הכריע הפוך. ולפ"ז העיקר הוא כמו שכתב בסי' שטז - שמלאכה הדומה ממש לאב היא חלק מהאב. ועדיין צ"ע.

החילוק השני שהרב יחיאל קלמנסון שליט"א כתב שונה מהמבואר בפנים - ראה לקמן הערה 19.

15. וראה גם תוצאות חיים סי' יח בסופו אות טו. ועיין מי טל מלאכת הוצאה סי' נה.

16. ב, א סד"ה שבועות.

[אך הוצאה (והכנסה) דעני והוצאה (והכנסה) דבעה"ב - אינם דומים זל"ז, "דהוצאה דעני והכנסה דידיה הוא לצורך עצמו להבי' טרף לביתו . . משא"כ הוצאה דבע"ה ליד העני . . שהוצאה אינו לצורך עצמו אלא לסלקה מעליו"¹⁷].

ולכן תוס' אומר שנדרש ב' פסוקים כדי ללמוד את שניהם¹⁸].

אך תוס' בדף צ"ו חולק וסובר שגם תולדה הדומה ממש להוצאה נדרש שתהיה במשכן (-) זה שהוצאה היא מלאכה גרועה, פועל שגם בזה נאמר "אין לך בו אלא חידוש), ולכן גם בהכנסה נדרש שתהיה במשכן¹⁹.

ונמצא לפ"ז שתוס' בדף ב' גם מסכים שלתולדות דהוצאה נדרש סברא, ובזריקה (וכן בשאר תולדות הוצאה, חוץ מהכנסה) יש סברא - "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה", ולכן זריקה הינה תולדה של הוצאה. אך כיוון שסברא זו רק פועלת שזריקה תהיה דומה במקצת להוצאה - נדרש גם שתהיה זריקה במשכן, כנ"ל.

ה.

עפ"ז ביאור מיוחדש בקושית תוס' דף ב'

ולהעיר:

תוס' בדף ב' מקשה (אחרי שאמר שהכנסה היתה במשכן, הובאה קושייתו לעיל אות א') - "וא"ת כיון דהכנסה היתה במשכן מה צריך תו לקמן בהזרק (דף צו, א) לפרושי דסברא הוא מה לי אפוקי

17. לשון פנ"י ב, א על תוד"ה פשט בעה"ב. אך עיי"ש.

18. אך לאחר שנכתב ב' פסוקים להוצאה דעני והוצאה דבעה"ב - הסברא ד"מה לי אפוקי מה לי עיולי" מלמדת גם הכנסה דעני וגם הכנסה דבעה"ב. דלאחר שיש ב' פסוקים (בהוצאה) - מוכן שאין לחלק ביניהם (אף בהכנסה).

וזהו שתוס' מקשה בסופו, וז"ל "ואם תאמר כיון דאיכא סברא אמאי איצטריך בבמה טומנין למימר דהכנסה היתה במשכן" - שלומד שאם ישנה סברא להכנסה דבעה"ב - סברא זו גם מלמדת להכנסה דעני, עיי"ש.

19. לעיל הערה 14 הובא שישנם ב' חילוקים בין הביאור שבפנים, למה שביאר הרב יחיאל קלמסון שליט"א. שם נבאר חילוק אחד, והחילוק השני הינו כאן: הרב יחיאל קלמסון שליט"א כתב שלכו"ע תולדה הדומה ממש להוצאה - לא נדרש שתהיה במשכן (גם לתוס' דף צ"ו). ומחלוקתם הינה, האם הסברא ד"מה לי אפוקי מה לי עיולי" גורמת שהכנסה תהיה דומה ממש להוצאה או שזה רק יהיה דומה במקצת. תוס' בדף ב' סובר שהכנסה דומה ממש להוצאה, ולכן מספיק רק הסברא. משא"כ תוס' בדף צ"ו סובר שהכנסה רק דומה במקצת להוצאה, ולכן גם בה נדרש שתהיה במשכן. ועיי"ש שמסביר את יסוד מחלוקתם.

ונראה לי שמהפנ"י (המצויין לעיל הערה 11) מוכח כהביאור שבפנים. שכתב בדעת תוס' דף צ"ו ו"ולפ"ז בכל עניני הוצאות בין באבות ובין בתולדות כיון דמלאכה גרועה היא לעולם בעינן תרתי סברא דדמיא להוצאה דאורייתא ממש ודהוי נמי במשכן", הרי שלשיתת תוס' דף צ"ו גם אם הסברא גורמת שיהיה זה דומה ממש להוצאה - נדרש שיהיה זה במשכן [ולהוסיף, שאין כוונת הפנ"י שנדרש דווקא סברא שדומה ממש להוצאה, אלא מספיק גם סברא שדומה במקצת להוצאה, דהרי פשיטא שהעברה ד"א ברה"ר לא דומה ממש להוצאה (ראה בפנ"י שם שמסביר בכל זאת מהו הדמיון) ואעפ"כ הפנ"י אומר שם בהמשך שסברא זו מספיקה להחשיב זאת כתולדת הוצאה].

מה לי עיולי, דהזורק ד' אמות ברה"ר משמע דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניחא ליה אע"ג דהתם ליכא סברא".

מפשטות לשונו משמע:

א. להכנסה מספיק זה שהיתה במשכן ולא נדרש סברא (-) "מה צריך תו לקמן בהזורק לפרושי דסברא הוא".

ב. בזריקה אין סברא (-) "אע"ג דהתם ליכא סברא".

אך לפי הביאור דלעיל, נמצא:

א. גם הכנסה נדרש שתהיה במשכן, וכוונתו להקשות – כיון שהכנסה היתה במשכן, מדוע הגמ' לומדת את זה מסברא – הרי עיקר הלימוד הינו מזה שהיה זה במשכן, והסברא נדרשת רק כדי שנדע שזה תולדה דהוצאה²⁰ (אך אין כוונת תוס' להקשות שלא נדרש סברא כלל).

[ולבסוף חוזר תוס' ממה שאומר כאן²¹, ומסיק שלהכנסה מספיק רק סברא ולא צריך שתהיה במשכן – כיוון שהכנסה דומה ממש להוצאה].

ב. זה שכתב "דהתם ליכא סברא", אין כוונתו ששם אין סברא כלל – אלא שאין סברא שתגרום לו שיהיה דומה ממש להוצאה. במילים אחרות – בזריקה עיקר הלימוד אינו מסברא.

ו.

סיכום

לסיכום: ישנם ב' סוגי תולדות – תולדה הדומה ממש לאב ותולדה הדומה במקצת לאב. ולכו"ע (גם לתוס' בדף ב' וגם בדף צ"ו) הכנסה דומה ממש להוצאה, וזריקה רק דומה במקצת להוצאה, ולכו"ע נדרש לתולדות דהוצאה סברא. והמחלוקת הינה רק מתי נדרש חוץ מהסברא גם שיהיה זה במשכן.

לתוס' בדף ב' נדרש רק כאשר הסברא פועלת שיהיה זה דומה במקצת, משא"כ לתוס' בדף צ"ו נדרש זה תמיד, אפי' כאשר הסברא פועלת שיהיה זה דומה ממש.

20. ולא אב בפני עצמו, או אפי' שזה לא כלום כיוון שהתולדה עצמה הינה מלאכה גרועה, כנ"ל בפנים.

21. ראה מהרש"א (ב, א ד"ה בא"ד וגבי הכנסה נמי כו') כפי שמסביר דבריו הגנוי יוסף – שכותב שתוס' חוזר בו מדבריו אלו.

הפירוש "בעל הבית פטור" בריש מסכת שבת

הת' השליח שמואל הכהן שי' דייכמן
תלמיד בישיבה

א.

הצעת סוגיית הגמ' בטעם שכתב התנא שמונה ולא שתיים עשרה

תנן בריש מסכתין: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ: כיצד? העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא, העני חייב ובעל הבית פטור. פשט בעל הבית את ידו לחוץ, ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס, בעל הבית חייב והעני פטור. פשט העני את ידו לפנים, ונטל בעל הבית מתוכה. או שנתן לתוכה והוציא, שניהם פטורין. פשט בעל הבית את ידו לחוץ, ונטל העני מתוכה. או שנתן לתוכה והכניס, שניהם פטורין".

ובגמ'² מצאנו שקו"ט על כך שכתב התנא "שתיים שהן ארבע" . שתיים שהן ארבע" סה"כ שמונה, דלכאורה היה לו למנות יותר: "אמר ליה רב מתנה לאביי: הא תמני הויין תרתי סרי הויין". כלומר³, מקשה רב מתנה לאביי מדוע שנה התנא רק שמונה, הרי בפועל במשנה יש שתיים עשרה: ארבע של חיוב המופיעים ברישא דמתניתין, ועוד שמונה פטורים המופיעים בסיפא דמתניתין (שהרי בכל מקרה בסיפא יש שני דינים, אחד לעני ואחד לבעל הבית), סה"כ שתיים עשרה!?

ומגיב לו אביי: "ולייטעמיך שיתסרי הויין". כלומר⁴, מדוע הינך מקשה שהתנא ימנה שתיים עשרה ולא הוקשה לך שימנה שש עשרה? הרי גם בארבעת המקרים המופיעים ברישא יש שני דינים בכל מקרה, אחד לעני ואחד לבעל הבית, ונמצא שישנם שמונה מקרים במשנה ובכל מקרה שני דינים סה"כ שש עשרה דינים, ומדוע אפוא לא הוקשה לך שישנה שש עשרה אלא שתיים עשרה!?

על כך עונה לו רב מתנה: "אל"ל הא לא קשיא בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא". כלומר, אין כוונתי שישנה התנא את כל הדינים המופיעים במשנה, אלא רק את דיני האיסורים והחיובים (ולא את המותרים), ולכן ברישא דמתניתין יש למנות רק ארבע דינים שהם חיוב, ואילו יתר הדינים המופיעים ברישא הם פטור ומותר ואין למנותם, משא"כ בסיפא יש למנות את כל שמונת הדינים, מפני שכולם אינם פטור ומותר אלא פטור ואסור.

1. שבת ב, א.

2. ב, ב.

3. ע"פ רש"י ד"ה תרתי סרי הויין.

4. ע"פ רש"י ד"ה שיתסרי הויין.

וממשיכה הגמ' להקשות על דברי רב מתנה הסובר שהפשט ברישא דמתניתין "פטור" הוא פטור ומותר: "והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר צידת צבי צידת נחש ומפיס מורסא". ועל כך משיב רב מתנה: "כי איצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה פטורי דלא קא עביד מעשה איכא טובא".

ועל קושיית רב מתנה מדוע שנה התנא שמונה ולא שתים עשרה, עונה הגמ' למסקנא: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". ועיין ברש"י ותוס' ושאר הראשונים על אתר בפירוש "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת".

ב.

ביאור דעת המקשן ואביי והקושי בדעתם

ולכאורה יש לעיין בדברי המקשן על דברי רב מתנא הסובר ד"בבא דרישא פטור ומותר" "והאמר שמואל כל פטורי דשבת וכו'", מקושיית המקשן נלמד שהוא עצמו ביאר את דברי התנא (גם ברישא דמתניתין) "פטור" הכוונה פטור ואסור דלא כרב מתנה. ולכן לדעתו (דהמקשן) אין קושיא כלל מדברי שמואל.

וכן יש לדייק מדברי אביי שהקשה על רב מתנה "וליטעמיך שיתסרי הויין", מהי הו"א דאביי שיש למנות ברישא שמונה, הרי ארבע מהם הם פטור ומותר וכמו שאכן השיב לו רב מתנה!?

ולכאורה יש לומר, דס"ל לאביי שהכוונה (גם ברישא) במשנה "פטור" הוא פטור ואסור ולכן הקשה, ועל כך עונה לו רב מתנה שהכוונה ברישא "פטור" הוא פטור ומותר ולכן לא הוקשה לו מדוע לא שנה אותם התנא⁵.

לפי זה נמצא דנחלקו רב מתנה והמקשן וכן אביי, מהו הפירוש ברישא דמתניתין "פטור": האם הוא פטור ומותר, כך היא שיטת רב מתנה, או הפירוש הוא פטור אבל אסור, כך היא שיטת המקשן וכן שיטת אביי.

ולכאורה יש להקשות על שיטת המקשן ואביי הסוברים שפטור ברישא הכוונה היא פטור אבל אסור, מדוע הוא אסור:

בשלמא סיפא דמתניתין שכל אחד מהם עשה חלק מהמלאכה, א"ש מדוע "פטור" הכוונה פטור אבל אסור שהרי עשו חלק מהמלאכה (ויש לחשוש "שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת"⁶), אבל ברישא (מה חששא איכא) הרי לא עשה שום חלק מהמלאכה, וכמו שביאר רש"י

5. ראה בחפץ ה' (ד"ה גמ' וליטעמיך וכו') שביאר שאביי והמקשן (ולפי ביאורו המקשן הוא אביי) אכן ס"ל שהפשט במשנה הוא פטור ואסור. עיי"ש.

6. ל' רש"י במשנה ד"ה שניהם פטורין.

7. ד"ה בבא דרישא.

בדברי רב מתנה הלומד שברישא הכוונה פטור ומותר וז"ל: "דהא לאו עקירה עבד ולא הנחה עבד (שהאחר) הניחה בידו"⁸, ומדוע אפוא יש לאוסרו?⁹!

ג.

דברי התוס' בשיטת רב מתנה וכיאורם

ולכאורה הביאור בזה הוא בהקדים דברי התוס' (ד"ה בבא דרישא) על שיטת רב מתנה הסובר שברישא דמתניתין "פטור" הוא פטור ומותר. דהנה התוס' הקשו על שיטת רב מתנה וז"ל: "וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול", כלומר, איך מבאר רב מתנה שהוא פטור ומותר, הרי הוא מסייע לחבירו לעבור עבירה ובכך הוא עובר על איסור "לפני עיור"!¹⁰

וממשיכים התוס' שגם אם נאמר שהיה באפשרותו של חבירו לעשות את מלאכת הוצאה ללא קשר אליו (דאז בטל האיסור ד"לפני עיור"), "מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא להפרישו מאיסור".

ולמסקנת הדברים מיישבים התוס' וז"ל: "ויש לומר דמיירי בנכרי וחפץ של נכרי דאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעל הבית".

כלומר, באמת כאשר ראובן מוציא חפץ מרשותו ומניחו ביד שמעון, עובר שמעון איסור (באם ראובן אינו יכול להוציאו ללא שמעון - עובר שמעון איסור דאורייתא ד"לפני עיור". ובאם ראובן יכול להוציאו ללא שמעון - "מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא להפרישו מאיסור"), אך כאשר הנכרי נותן לתוך ידו של שמעון וגם החפץ של הנכרי, אין שמעון עובר שום איסור, ומותר לו אפילו לכתחילה לקבל מידו.

וכך אכן למד רב מתנה את המשנה, שמדובר בנכרי וחפץ של נכרי.

ויש להקשות דאיך אפשר לפרש כן, הרי כתוב במשנה שהנותן חייב, ובאם הוא נכרי (ולכן המקבל ממנו פטור ומותר) הרי הנכרי אינו מצווה כלל על שביתת השבת ומפני מה הוא חייב?¹¹

ומצאנו שהעיר על כך המהר"ם על אתר (ד"ה וי"ל דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי) וז"ל: "וא"כ צריך לומר דמתני' לצדדין קתני פשט העני את ידו וכו' העני חייב אם הוא ישראל ובעל הבית פטור אם העני נכרי".

דהיינו שיש לקרוא את דברי המשנה לצדדין, דכאשר הנותן חייב בהכרח שהוא ישראל (ואז גם המקבל אסור), וכאשר המקבל פטור ומותר זהו כאשר הנותן נכרי (ואז הוא מותר שהרי אינו מצווה כלל על שביתת השבת).

8. וראה גם בפירש"י במשנה (ד"ה ובעל הבית פטור): "ואפילו לכתחלה מותר דהא לאו מידי עבד".

9. וראה בחפץ ה' (הובא לעיל הערה 5) שכתב, שדברי שמואל ("והאמר שמואל כל פטורי וכו') הכריחו את אביי ללמוד שהפשט במשנה הוא פטור ואסור. והקושיא בפנים היא דזה גופא צריך ביאור, איך אפשר ללמוד כן שהוא פטור ואסור הרי "לאו מידי עבד"??

והנה על דברי התוס' - דכאשר מיירי בחפץ של ישראל הגם שנכרי נותנו אסור לקבל ממנו, אך כאשר מיירי בנכרי ובחפץ של נכרי ליכא איסור כלל לקבל ממנו - השיג על כך הרא"ש על אתר (סימן א בסוף דבריו), דמה יש לחלק בין החפץ של נכרי לבין חפץ של ישראל, דכי היכי דאיכא איסור בחפץ של ישראל משום מראית עין, הכי נמי איכא איסור בחפץ של נכרי דהרואה אינו יודע של מי החפץ וסבור הוא דשל ישראל הוא, ולכן בשניהם אסור. וז"ל:

"ובאשכנז ראיתי מורין לאיסור אף בחפץ של עו"ג, וכן מסתבר כיון שאסור הוא משום מראית העין כי הרואה סבור שנותן לו על מנת להוציא, אין לחלק כי הרואה אינו מכיר של מי החפץ".

ד.

הדחקים בשי' התוס' הנ"ל וביאור שיטתם דאביי והמקשן

ונמצא בדברי התוס' (המבאר את דברי רב מתנה הסובר שבמשנה פטור ומותר) כמה וכמה דברים דחוקים לכאורה:

א. בפשטות דברי המשנה עוסקת בישראל המוציא חפץ מרשות לרשות והישראל חבירו מקבלו ממנו. ולפי התוס' יש לעשות אוקימתא שהמשנה עוסקת (א) בנכרי, (ב) בחפץ של נכרי. ורק אז אתי שפיר דברי רב מתנה הסובר שבמשנה פטור ומותר.

ב. לומר שהמשנה עוסקת בצדדין (דזהו בנוסף לדוחק הנ"ל לעשות אוקימתא במשנה), ובזה גופא באותו מקרה! כלומר, דהדין במשנה "העני חייב ובעל הבית פטור" אינו קאי באותו מקרה, ד"העני חייב" מיירי דהוא ישראל, "ובעל הבית פטור [ומותר]" מיירי דהעני נכרי הוא.

ג. עצם הסברא לחלק בין חפץ של ישראל דאיכא איסור מפני מראית עין לבין חפץ של נכרי דליכא איסור, דוחק הוא, שהרי הרואה אינו יודע ומבחין מי הבעלים של החפץ (וכקושיית הרא"ש דלעיל).

ואולי אפשר לומר דמפני זה נחלקו המקשן ואביי על דברי רב מתנה הלומד דהפי' במשנה "פטור" הוא פטור ומותר, ולשיטתם הפי' במשנה "פטור" הוא פטור ואסור, דהגם שלא עשה כלל חלק מהמלאכה "מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא להפרישו מאיסור".

ולהעמיד (א) בנכרי ו(ב) בחפץ של נכרי ו(ג) לחלק בין חפץ של ישראל לבין חפץ של נכרי, ולפי"ז המשנה תהיה (ד) לצדדין ו(ה) באותו מקרה, מובן שזהו דוחק גדול, ולכן וודאי עדיף לבאר את המשנה דהפי' "פטור" הוא פטור ואסור.

ולכן הקשה אביי על דברי רב מתנה דלפי שיטתך היה עליך להקשות מדוע אין התנא שונה שש עשרה שהרי גם ברישא הפי' "פטור" הוא פטור ואסור. ולכן גם הקשה המקשן על דברי רב מתנה איך אפשר לבאר שהפי' "פטור" הוא פטור ומותר, הרי שמואל לא מנה את המשנה בתור פטור ומותר, מפני שלדעתו דהמקשן הפי' "פטור" הוא פטור ואסור.

ה.

ביאור סברת רב מתנה דהפי' פטור ברישא הוא פטור ומותר

אך לפי"ז יש להבין לאיך גיסא: מכיון דוודאי עדיף ללמוד שהפי' במשנה הוא פטור ואסור (מפני כל הדחקים הנ"ל לפי הפירוש פטור ומותר), מה הביא את רב מתנה לפרש שהפי' במשנה הוא פטור ומותר!?

ואולי יש לומר הביאור בזה:

דבאמת גם רב מתנה ס"ל דהפי' המתקבל טפי במשנה הוא פטור ואסור (כדעת המקשן ואביי) אלא שמפני חומר הקושיא מדוע אמר התנא דאיכא רק שמונה מקרים, הוצרך לדחוק את המשנה שהפי' "פטור" הוא פטור ומותר.

כלומר, בעצם הוקשה לרב מתנה מדוע אמר התנא דאיכא רק שמונה מקרים הרי יש שש עשרה דהרי גם ברישא דמתניתין הפי' "פטור" הוא פטור ואסור, אלא שמפני חומר הקושיא, תירץ לעצמו שאת דברי הרישא אפשר לפרש פטור ומותר, ובכך איכא עכ"פ הצלה פורתא שלא מנה את הרישא כשמונה מקרים אלא רק כארבע, אך עדיין יש להקשות מדוע שנה התנא רק שמונה ולא שתיים עשרה.

ואפשר שזהו הכוונה בשקו"ט בין אביי לרב מתנה, דלאחר שהקשה אביי לרב מתנה: "ולטיעמיך שיתסרי הויין", ענה לו רב מתנה "בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא".

כלומר, לחומר הקושיא אפשר דאיכא הצלה פורתא ולבאר דהפי' ברישא הוא פטור ומותר, אך בסיפא וודאי הפי' הוא פטור ואסור (שהרי כל אחד מהם עשה חלק מהמלאכה) והיה לו למנותם, ולכן הוקשה לרב מתנה מדוע לא שנה התנא שתיים עשרה ולא הוקשה לו על שש עשרה.

ויש להקשות על הדברים הנ"ל:

מפני מה ראה רב מתנה לדחוק שהפי' "פטור" הוא פטור ומותר, מחמת הקושיא מדוע לא שנה התנא שש עשרה, הרי גם בביאור פטור ומותר איכא דוחק גדול (כדלעיל), ומדוע דוחק זה עדיף על פני הקושיא?

ויש לומר ובפשטות: להעמיד את המשנה פטור ומותר זהו (בסה"כ) דוחק, משא"כ להשאיר את המשנה בפירושה הפשוט פטור ואסור זה אי אפשר, שהרי לפי"ז אין ביאור מדוע לא שנה התנא שש עשרה!

ו.

לפי הדברים הנ"ל נמצא דבר חידוש דהפשט הוא פטור ואסור

באם ננים ומכוונים הדברים - דהפי' במשנה (גם ברישא) הוא פטור ואסור אלא שרב מתנה מחמת קושייתו הוצרך לדחוק ולהעמיד את המשנה שהפי' פטור ומותר - נמצא דבר חידוש, דלמסקנא

דמילתא שהגמ' עונה על קושייתו של רב מתנה: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב", אין יותר צורך לדחוק את הרישא של המשנה לפטור ומותר, ואפשר ללמוד את דברי המשנה כפשוטם, דהפי' "פטור" הוא פטור ואסור.

ולפ"ז יומתק שכל ה"פטור" במשנה פירושו פטור ואסור:

דלפי דברי רב מתנה הפי' "פטור" ברישא הוא פטור ומותר, משא"כ ה"שניהם פטורים" האמור בסיפא פירושו פטור ואסור, וזה קצת פלא שהתנא השתמש עם אותה מילה (פטור/פטורים) לשתי משמעויות שונות (כאן לאיסור וכאן להיתר).

אך לפי המסקנא דהפי' (גם) ברישא של המשנה הוא פטור ואסור לכ"ע, א"ש דהפי' "פטור" הן ברישא והן בסיפא חדא הוא – פטור ואסור.

ז.

תירוצם של התוס' ישנים וביאור שיטתם של ר"מ והמקשן ואביי

והנה בנוגע לקושיית התוס' על דברי רב מתנה, איך ס"ל דהמקבל החפץ פטור ומותר לגמרי הרי עובר הוא על "לפני עיור"?! מצינו בתוס' ישנים על הגליון שהביאו תירוץ אחר וז"ל: "א"נ י"ל דמ"מ לאיסור שבת פטור ומותר".

כלומר, באמת המקבל את החפץ עובר איסור (או "לפני עיור" או להפרישו מאיסור), וכוונת התנא (אליבא דרב מתנה) דפטור ומותר, הוא דלגבי איסור שבת אין בזה איסור כלל ומותר לכתחלה שהרי לאו מידי עבד.

ונמצא, דלפי ביאור התוס' המקבל באמת פטור ומותר, שהרי הנותן לידו הוא נכרי והחפץ של נכרי ולכן ליכא כלל איסור לקבל מיידו, משא"כ לפי ביאור התוס' ישנים המקבל באמת פטור ואסור, אלא שלגבי איסור שבת פטור ומותר הוא. אך לכ"ע הפי' במשנה "פטור" (אליבא דרב מתנה) הוא פטור ומותר.

והנה לפי ביאור התוס' ישנים, יש להקשות מהי סברתם דהמקשן ואביי לא לקבל את דעת רב מתנה (הסובר שהפי' "פטור" ברישא דמתניתין הוא פטור ומותר), דהרי לא עשה כלום מהמלאכה ומפני מה יש לאוסרו?!

ויש לומר הביאור בזה:

המקשן ואביי ס"ל דדוחק לומר שהתנא התכוון לפטור ומותר (לגבי איסור שבת) בעוד שבפועל הוא אסור. דאם בפועל הוא אסור, לא נכון לשנות שהוא מותר ולהתכוון שזה רק לגבי איסור שבת. ולכן לא קיבלו את דבריו של רב מתנה וס"ל שהפי' "פטור" גם ברישא הוא פטור ואסור מחמת שעובר איסור (לפני עיור או שהיה לו להפרישו מאיסור).

אך לפ"ז צריך לבאר מה הביא את רב מתנה ללמוד שהפי' ברישא הוא פטור ומותר בעוד שבפועל הוא אסור, והביאור הנ"ל שלגבי שבת אכן הוא פטור ומותר, מובן שהוא דוחק גדול שהרי בפועל הוא אסור!?

ואולי י"ל (כמו שביארנו לעיל לפי ביאורם של התוס'), דרב מתנה ס"ל שבאמת הפשט במשנה הוא פטור ואסור גם ברישא, אלא שמפני חומר הקושיא מדוע שנה התנא שמונה ולא שש עשרה, יש לפרש ולדחוק שהפירוש ברישא הוא פטור ומותר וכך א"ש מדוע לא שנה שש עשרה.

ולפ"ז למסקנא דגמ' שעונה על קושייתו של רב מתנה: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב", אין יותר צורך לדחוק את הרישא של המשנה לפטור ומותר, ואפשר ללמוד את דברי המשנה כפשוטם, דהפי' "פטור" הוא פטור ואסור.

ונמצא לפי המתבאר לעיל, דמסקנת דגמ' היא שלכ"ע הפשט במשנה "פטור" הוא פטור ואסור. וא"ש שכל "פטור" "פטורים" דאיתא במשנתנו פירושים אחד הוא – פטור ואסור (וכפי אשר הוסק לפי ביאורם של התוס').

ונמצא לפי המתבאר עד כאן, דהן לפי ביאורם של התוס' והן לפי ביאורם של התוס' ישנים, מצאנו במסקנא דגמ' דבר חידוש, שהפי' (גם) ברישא דמשנה "פטור" הוא פטור ואסור.

ח.

פירש"י במשנתנו דפטור ומותר וניסיון תירוץ

אך לפ"ז יש לעיין בפרש"י במתניתין (ד"ה ובעל הבית פטור) שכתב וז"ל: "פטור לגמרי ואפילו לכתחלה מותר דהא לאו מידי עבד", איך מבאר רש"י שמותר, הרי לפי המתבאר לעיל נמצא דלמסקנא דגמ' הוא פטור ואסור!?

ולכאור' היה אפשר לבאר זה על פי דברי הגרעק"א בריש מסכתין האמורים על דברי רש"י במתניתין לגבי עניין אחר, וכדלקמן.

דהנה כתב רש"י במתניתין (ד"ה או שנטל מתוכה והוציא) לגבי העני המוציא מידו של בעל הבית שצריך הוא לעשות הנחה על גבי קרקע כדי להתחייב, ולא מספיק שהוציא החפץ ונשאר בידו, וז"ל: "והניח [החפץ] בר"ה".

והקשה על דבריו הגרעק"א וז"ל: "ובאמת כפי מה דמסקינן בסוגיא דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי וה"נ הנחת גופו כהנחת חפץ דמי ואף בלא הניח ברה"ר אלא אחזו בידו ג"כ חייב דכיון שהוציא ידו לחוץ והוא עומד הוי כהנחת חפץ".

כלומר, איך מבאר רש"י שהעני צריך להניח את החפץ בקרקע רה"ר כדי להתחייב, הרי מבואר בהמשך דגמ' (ג, א) דהנחת גופו כהנחת חפץ דמי (מכך דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי), וא"כ בשעה

שעצר את ידו לאחר שהוציאה נעשה הנחה לגבי החפץ וחייב, ומפני מה הצריך רש"י הנחה על גבי קרקע!?

ומתרץ וז"ל: "ועל רש"י אין קושיא שכן דרכו לפרש כפי ס"ד דהש"ס כמ"ש התוי"ט פ"ב מ"ב דפאה. ולפי האיבעיא דעקירת גופו כו' דלא תקשה דנפשוט ממתני' הוצרך לפרש די"ל דמיירי בהניח ברה"ר וכו'".

מכאן למדנו כלל (המיוסד על דברי התוי"ט), שדרכו של רש"י לפרש כפי ההו"א דגמ'.

ולפ"ז נראה דאפשר לענות על הקושיא דלעיל – איך מבאר רש"י במשנה דפטור ומותר בעוד דהמסקנא בגמ' היא פטור ואסור – מפני שדרכו לאו דוקא לפרש כפי המסקנא דגמ' אלא כפי ההו"א, וכאן הרי רב מתנה סובר בהו"א דהפי' במשנה הוא פטור ומותר.

ט.

דחיית הביאור הנ"ל ושקו"ט בדרכו של רש"י לפרש כהו"א דהגמ'

אך לכאורה יש להעיר על ביאור זה:

דהרי אביי הקשה על רב מתנה "ולטעמיך" ועל זה תירץ לו רב מתנה שהפשט ברישא הוא מותר, ולעיל הסברנו שאביי מקשה לרב מתנה כי סבר שהפשט "פטור" במשנה הוא פטור ואסור.

א"כ גם בהו"א הגמרא למדה שפטור דרישא הוי אסור, ולמסקנא כ"ע למדו כן, אלא שבאמצע מהלך הגמ' הובאה דעת רב מתנה שסבר דהפי' "פטור" הוא פטור ומותר.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך ביאר רש"י במשנה שהפי' "פטור" הוא פטור ומותר בעוד שגם בהו"א דגמ' וגם במסקנא הפי' "פטור" הוא פטור ואסור!?

לכאורה היה ניתן לתרץ:

הכלל הנ"ל ("דרכו [של רש"י] לפרש כפי ס"ד דהש"ס") אינו מסויג רק כאשר זוהי ההו"א היחידה, אלא דרכו דרש"י לפרש לאו דוקא כפי המסקנא אלא כפי אחד מהמלהכים המופיעים לאורך הסוגיא, וא"כ א"ש מה שפירש רש"י במשנה דפטור ומותר, הגם שהן בהו"א הראשונה המופיעה בגמ' והן במסקנא לכ"ע הפי' "פטור" הוא פטור ואסור, מפני שבאמצע הובא אפשרות ללמוד שהפי' הוא פטור ומותר.

אולם כד דייקת שפיר לא נראה לתרץ כך, דכאשר מעיינים במקור של הכלל הנ"ל, נראה דהכוונה היא על ההו"א הראשונה שמופיע בש"ס דוקא, דהנה כתב התיו"ט (פאה פ"ב מ"ב) וז"ל:

"שכן דרך רש"י ז"ל בהרבה מקומות לפרש המשנה כס"ד דבגמרא, היינו משום דדרך פירושו כסדר המשנה שבגמרא וראוי הוא להבין המשנה כס"ד טרם בואו למסקנא דגמרא".

ונראה שביאור הדברים כך הם:

באם יבאר רש"י את המשנה ללומד כפי המסקנא דגמ', לא יוכל הלומד להבין את ההו"א דגמ', שהרי למד כמו המסקנא דגמ' כבר בתחילת הדברים. ולכן דרכו של רש"י לפרש את המשנה כפי ההו"א, בשביל שכשהלומד ילמד את דברי הגמ' בתחילת הסוגיא הוא יבין אותם היטב.

ולפ"ז כאשר יש שני שלבים בהו"א דגמ', בפשטות דרכו של רש"י לפרש כפי ההו"א הראשונה, דאם יבאר כפי ההו"א השניה לא יבין הלומד את פירושה של ההו"א הא'.

ולכן כאשר נבוא לעיין בנדו"ד, ההו"א הראשונה שמופיעה בגמ' היא שיטת אביי שהפי' "פטור" הוא פטור ואסור, משא"כ דברי רב מתנה שהפי' במשנה הוא פטור ומותר נאמרו לאחרי ובתגובה לדברי אביי.

וא"כ צריך להבין מדוע ביאר רש"י במשנה פטור ומותר כדברי רב מתנה בהו"א, ולא כדברי אביי שהם קודמים לדברי רב מתנה (בעניין זה).

י

הביאור בפרש"י במשנתנו הסובר שפטור ומותר

ואולי יש לומר הביאור בזה:

רש"י ס"ל דהטעם שהקשה אביי על רב מתנה "וליתעמיך שיתסרי הויין" אינו מפני שסובר שהפי' ברישא דמשנה הוא פטור ואסור, אלא אביי גם סובר כרב מתנה שהפי' "פטור" הוא פטור ומותר, ומ"מ הקשה עליו¹⁰.

והביאור בזה: אביי ס"ל דכוונת רב מתנה בקושייתו היא, שהיה לתנא לשנות את כל הדינים המופיעים במשנה גם את הדינים שהם פטור ומותר, ולכן מקשה על רב מתנה שהיה לו להקשות מדוע לא מנה התנא שש עשרה (ולא מדוע לא מנה שתיים עשרה) שהרי ברישא איכא שמונה דינים (ארבע חיוביים, וארבעה פטורים ומותרים).

ועל כך השיב לו רב מתנה: "א"ל הא לא קשיא בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא".

כלומר, לא ירדת לסוף דעתי. אין כוונתי שהתנא צריך לשנות את כל הדינים, אלא רק את הדינים האוסרים את האדם, ולא את הדינים המותרים לאדם, ולכן הקשיתי רק מדוע שנה התנא שמונה ולא שתיים עשרה, מפני שברישא רק ארבע דינים אוסרים את האדם ושאר הדינים מותרים לכתחילה.

לפ"ז נמצא שגם אביי וגם רב מתנה ס"ל שהפירוש במשנה הוא פטור ומותר, משא"כ למסקנא דגמ' הפירוש במשנה הוא פטור ואסור. באם נכונים הדברים הנ"ל, אפשר לבאר היטב את דברי רש"י:

10. ועיין בחפ"ן ה' (הובא לעיל הערה 5) שאכן מבאר שהקושיא של אביי היא גם אם נאמר דהפי' במשנה "פטור" הוא פטור ומותר. ולפי ביאורו אביי באמת ס"ל שהפי' במשנה הוא פטור ואסור. משא"כ לפי המבואר בפנים. ודוק.

הגם שמסקנא דגמ' היא שפטור ואסור, מ"מ דרכו של רש"י לפרש לפי ההו"א דגמ' ושם הפי' הוא פטור ומותר. וראה בהערה¹¹.

11. אך עדיין צ"ע מפני מה ס"ל לאב"י שהפשט במשנה הוא פטור ומותר, דבשלמא רב מתנה הוצרך לדחוק מחמת מה שהוקשה לו מדוע שנה התנא שמונה ולא שש עשרה. אך מה הביא את אב"י לדחוק את דברי המשנה ש"פטור" הכוונה פטור ומותר (הרי לו לא הוקשה כלל, וכלשונו "וליתעמיך" דהיינו רק לשיטתך קשה, משא"כ לדידי קושיא מעיקרא ליתא, ועיין בשבת של מי על אתר ד"ה א"ל).

ואפשר לבאר (עכ"פ בדוחק) לפי שיטת התוס' ישנים, שאב"י ס"ל דאין זה דוחק כלל לפרש שהכוונה פטור ומותר ואפשר כן לבאר לכתחילה, דהרי התנא עוסק ב"יציאות השבת" ובזה הפי' "פטור" הוא פטור ומותר, ולמעשה הוא אסור מחמת דינים אחרים ולא מחמת "יציאות השבת" שאותם מונה התנא!

וכיון דאתינן להכי, אפשר לבאר דזהו גם טעמו של רב מתנה לפרש פטור ומותר. ולפי"ז הפי' במסקנא נשאר כמו בהו"א שפטור ומותר.

וא"כ אפשר לבאר את שיטת רש"י בשני אופנים:

א) באם רש"י למד כשי' התוס' (דאליבא דרב מתנה מיירי מתני' בנכרי ובחפץ של נכרי) נמצא שהטעם שרב מתנה הוצרך לדחוק כן הוא רק מפני קושייתו מדוע לא מנה התנא שש עשרה, אך למסקנא דגמ' יש ללמוד את המשנה כפשטות הדברים שפטור ואסור.

והביאור בפרש"י הוא מפני שדרכו לפרש כהו"א דגמ', ולהשלמת הביאור צריך להוסיף דגם אב"י ס"ל דהפי' במשנה הוא פטור ומותר. ועצ"ע מה הביא את אב"י לדחוק כן (ומדוע ביאר זה אינו תואם את שיטת רב מתנה).

ב) באם רש"י למד כשי' התוס' ישנים (דאליבא דרב מתנה "פטור" הכוונה פטור ומותר מחמת דיני שבת), שפיר אפשר לומר דרש"י ביאר אף למסקנא, דאפשר דטעמו של רב מתנה לבאר שפטור ומותר אינו מחמת הקושי מדוע לא שנה שש עשרה, אלא הוא לכתחילה דהרי מונה התנא את "יציאות השבת" ולגבי "יציאות השבת" באמת הוא פטור ומותר. והמקשן שהקשה על דברי רב מתנה ס"ל שזהו דוחק (כבפנים), או עכ"פ מחמת דברי שמואל מוכח דהפי' הוא פטור ואסור. ויל"ע.

לענ"ד נראה דרש"י ס"ל טפי כתוס' ישנים ולא כהתוס', דאם ס"ל דהפי' בדברי רב מתנה הוא כתוס', היה לו לבאר זאת (שהמשנה עוסקת בנכרי וכו' וכו') ומדלא פירש כן ושתק, משמע טפי דס"ל כביאורם של התוס' ישנים. וצ"ע.



חסידות



יראה קודמת או אהבה קודמת

הרה"ח הרב מאיר וסרצ'ג שליט"א
כולל מאקאווא קרית אתא
בעמח"ס 'מראה השלחן'

א.

דברי הזהר והתניא שיראה קודמת לאהבה

כתב אדמו"ר הזקן בתניא (לקו"א פרק מג), וז"ל: "ובלי קדימת היראה אי אפשר להגיע לאהבה רבה זו . . . סדר העבודה הקבוע ותלויה בבחירת האדם, צריך תחילה להקדים קיום התורה והמצוות ע"י יראה תתאה בבחינת קטנות עכ"פ בסור מרע ועשה טוב להאיר נפשו האלוקית באור התורה ומצותיה ואח"כ יאיר עליה אור אהבה". עכ"ל.

ובליקוטי תורה¹ הוסיף ביתר ביאור, שמובא בספרי הקבלה 'שאהבה ויראה' נקראים 'בן', ו'בת'. אהבה-בן ויראה-בת, וכשם שאמרו חז"ל בגמ'² 'בת תחילה סימן יפה לבנים', הוא הדין בסדר העבודה - ראשית והתחלת העבודה היא להמשיך עליו היראה, ואזי הוא סימן יפה לבנים לקבל את אהבה.

וכן מצינו בזהר הקדוש³ שכתב, וז"ל: "אהבה שריא בתר יראה". עכ"ל.

ובמכתב מאליהו⁴ הביא זוהר נוסף וכתב: "דבר יסודי עד מאוד אנו למדים מדברי הזוהר, והוא שכל עבודת האדם הוא בשטח היראה, אבל האהבה היא מתנת שמים, וכלה רק סיעתא דשמיא". עכ"ל.

הרי שבספרי רבותינו מבוואר, שהדרך הסלולה היא, שעמל היראה הוא תחילת ועיקר העבודה, ואילו אהבה באה רק אח"כ והיא מתנת שמים.

ב.

דיוק מדברי הרמב"ם שאהבה קודמת ליראה

והנה כתב הרמב"ם⁴, וז"ל: "האל הגדול הגיבור והנורא הזה מצוה לאהבה וליראה אותו . . . והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו הגדולה שאין לה ערך וקץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע את

1. דף סז, א.

2. ח"ב רטז, א.

3. ח"ג עמוד 120.

4. הלכות יסודי התורה פ"ב הל' א - ב.

השם הגדול . . וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחרי ויפחד, וידע שהוא בריה קטנה שפלה, אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות". עכ"ל.

ובמסילות בספר התניא [פ"ג] דן, דלכאורה מדקדוק לשון הרמב"ם, נראה שאהבה קודמת ליראה, שהרי כתב תחילה 'מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר', ורק אח"כ כתב 'וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחרי ויפחד'.

הרי לכאורה שיטת הרמב"ם ש'אהבה קודמת ליראה', וזהו נגד דברי הזוהר הנ"ל ושאר ספרי הקדמונים, שכתבו מפורש באריכות שלעולם יראה קודמת לאהבה, ואהבה לא חלה במקום שאין יראה?

והביא המסילות את לשון המפרש על הרמב"ם [שם] שכתב, וז"ל:

"אין כוונתו להקדים אהבה ליראה כי לעולם לא תהיה האהבה קודם, כי אם לאחר היראה". עכ"ל.

ג.

מ"ש הבני יששכר והביאור שנ"ל לפ"ז

עוד הביא את דברי הבני יששכר⁵ שכתב, וז"ל: "כתבו תלמידי הבעש"ט דהעיקר ישתדל האדם להשיג היראה, והאהבה יסייעו לו מן השמים וכו', והנה ברמב"ם⁶ כתב וז"ל 'האל הגדול הגיבור והנורא הזה מצוה לאהבה וליראה אותו' הנה הקדים אהבה ליראה הגם שהיראה קודמת? עם כל זה האהבה תכליתית והיא העיקר הנרצה לבחינת ועשה טוב". עכ"ל.

וביאר המסילות כוונת הבני יששכר, דלעולם מודה הרמב"ם שבסדר העבודה 'יראה קודמת לאהבה', כדברי הזוהר הקדמונים והאדמו"ר הזקן, אלא מה שהזכיר אהבה תחילה היינו מחמת חשיבותה, שהיא תכלית המצוות אהבה ודביקות.

ד.

יסוד המניע הכללי הוא נקודת 'מחשבת-אהבה' אך בעבודת הולדת המידות יראה קודמת לאהבה

ונראה לעניות דעתי פירוש דברי הרמב"ם באופן אחר, והוא, שהרי גם בסדר ה'עשר ספירות', אנו רואים ש'חסד' - שמקורו ב'מידת אהבה', קודם ל'גבורה' - שמקורה במידת היראה. וכן הוא בסדר האבות הקדושים אברהם המסמל את מידת החסד והאהבה בבריאה, קודם ליצחק המסמל את מידת הגבורה והיראה בבריאה.

5. ניסן ה.

6. הל' יסודי התורה פ"ב הל' א.

והיינו שיסוד המניע הכללי לתחילת כל עבודה ועבודה, היא נקודת 'מחשבת-אהבה' שיש לאדם לאותו דבר, ולולי אותה נקודת 'מחשבת-אהבה', אין את כח המניע כלל לגשת לעבודה בכלל ולעבודת היראה בפרט, ולכן ודאי שתחילה צריכה להיות איזה שהוא נקודת 'מידת אהבה' לעבודת הבורא, כאברהם אבינו עליו אמרו זכור אב נמשך אחריו כמים⁷.

אלא שאחרי שנמשך לעבודה, כשחפץ להגיע למידת 'ריגשי-אהבה' של דביקות הבורא, שם הסדר הוא תחילה יראה ואח"כ אהבה, שאין אהבת הדביקות שורה בלא יראה.

והרמב"ם שהביא אהבה תחילה כוונתו לאותה נקודת 'מחשבת-אהבה' הקודמת לכל העבודה, כמידת החסד הקודמת לגבורה, כאברהם אבינו הקודם ליצחק, ואילו הזוהר הקדוש והאדמו"ר הזקן עוסקים, במידת אהבה של 'תענוג ודביקות', אשר לה אין אדם זוכה אלא לאחר עמל ויגיעה במידת היראה.

נמצא שמידת אהבה היא 'תחילת העבודה' וגם היא 'סוף ותכלית העבודה', אך עיקר 'עמל האדם' הוא בשלב האמצעי, במידת היראה שהיא המביאתו לתכלית כל העבודה, אהבה של תענוג ודביקות.

7. הערת המערכת: אך ראה מ"ש רבינו בפרק מא "ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה, ועיקרה ושרשה . . . ולפחות צריך לעורר תחילה היראה הטבעית" וכו'. והיינו דעל האדם לזכור תמיד ש"ראשית העבודה" היא יראה ה' וקבלת עול מלכות שמים, ומוסיף ומדגיש, דלא זו בלבד שיראה ה' היא "ראשית העבודה" ולכן היא צריכה להיות השלב הראשון בעבודת ה' - אלא יתירה מזו היא "עיקרה ושרשה" של העבודה. וכמ"ש הרבי מהר"ש (בסה"מ תרל"ז עמ' ריח) ד"כמו הבנין, כשצריכים להעמיד בנין עושים תחלה יסוד, שעל יסוד זה יהי' כל קיום וחיווק אשר בונים עליו ממעל" כן "היראה היא יסוד מוסד עליו עומד כל הבנין".

ומוה לכאור' משמע, דגם היסוד והמניע הכללי לתחילת העבודה היא יראת ה'. וא"כ ע"ע.

ואולי ניתן ליישב קצת בדא"פ ד' הרמב"ם, דהנה בתניא שם (פרק מג) כתב רבינו ד"אהבת עולם היא הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה' א"ס ב"ה הממכ"ע והסוכ"ע וכולא קמיה כלא ממש חשיב" וכו', ובהמשך הפרק כותב על אהבה זו "והנה בחינת אהבה זו פעמים שקודמת ליראה כפי בחינת הדעת המולידה כנודע שהדעת כולל חסדים וגבורות שהם אהבה ויראה ופעמים שהחסדים קודמים לירד ולהתגלות" וכו', והיינו, דבשונה מ"אהבה רבה" ד"היא שלהבת העולה מאליה ובאה מלמעלה בבחינת מתנה למי שהוא שלם ביראה" ולא שהאדם יוצר ומדליק בקרבו אהבה זו, אלא אהבה זו באה מעצמה למי שהיראה אצלו בשלימות. הנה "אהבת עולם" נולדת מצד בחינת הדעת בגדולת ה' גם למי שאינו שלם ביראה, ומוסיף אדה"ו "ומ"מ היראה ג"כ כלולה בה ממילא רק שהיא בבחי' קטנות והעלם והיינו יראת חטא למרוד בו ח"ו".

ואולי אפשר לומר דכוונת הרמב"ם שהקדים אהבה ליראה, היא לאהבת עולם "הבאה מצד התבונה והדעת בגדולת ה'", ומדויק בלשון הרמב"ם "בשעה שיתבונן האדם" - אהבה הבאה מצד ההתבוננות, אשר היא יכולה להיות גם קודם עבודת היראה. ואי"ז בסתירה למבואר ד"אהבה שריא בתר יראה", כי "מ"מ היראה ג"כ כלולה בה ממילא רק שהיא בבחי' קטנות והעלם". אך ע"ע.

בענין הגדר דמיתה בידי שמים

הת' השליח יעקב יוסף שי' גרשוני
תלמיד בישיבה

א.

דברי אדה"ז באגרת התשובה אודות גדרה של מיתה בידי שמים

בתניא אגרת התשובה פרק ד' מבאר רבינו הזקן עומק חדש בתשובה - מהות התשובה על פי פנימיות התורה. ולאור הבנה פנימית זו - הגנה התשובה עצמה, שהיא קבלת עול מלכות שמים (כמבואר בפרקים הקודמים), תיקבע ותחדור אל עומק לבו של האדם.

ומבאר אשר בביאור מילת התשובה ע"ד הסוד פירש הזוה"ק ש"תשובה" היא "תשוב ה'. ה' תתאה תשובה תתאה, ה' עילאה תשובה עילאה".

אך לפני שמבאר את עניינן של שתי דרגות התשובה עצמם, מקשה על "מ"ש בזהר הקדוש בקצת מקומות, שאין תשובה מועלת לפוגם בריתו ומוציא ז"ל, והוא דבר תמוה מאד שאין לך דבר עומד בפני התשובה ואפילו עבודה זרה וגילוי עריות וכו'" ומביא מ"ש בראשית חכמה "שכונת הזוהר שאין מועלת תשובה תתאה כי אם תשובה עילאה וכו'", דהיינו שכונת הזוהר שאין תשובה מועלת לפוגם בריתו היינו תשובה רגילה שהיא תשובה תתאה, אולם תשובה עילאה מועלת לתקן גם עוון זה.

בכדי להבין זאת, מקדים אדמו"ר הזקן ומקשה דבר נוסף, וזלה"ק:

"הנה להבין זאת מעט מזעיר, צריך להקדים מה שמבואר מהכתוב ומדברי רז"ל ענין הכרת ומיתה בידי שמים: כשעבר עבירה שחייבים עליה כרת ה' מת ממש קודם חמשים שנה, ובמיתה בידי שמים מת ממש קודם ששים שנה, כחנניה בן עזור הנביא בירמיה".

חנניה בן עזור אמר נבואת שקר¹: "כה אמר ה' . . שברתי את עול מלך בבל . . בעוד שנתיים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ה' אשר לקח נבוכדנאצר מלך בבל". כעונש על נבואת השקר, אמר לו ירמיה הנביא²: "כה אמר ה' הנני משלחך מעל פני האדמה, השנה אתה מת", והיינו שהוא ימות מיתה בידי שמים. ואכן כך היה - "וימת חנניה הנביא בשנה ההיא"³. מכך מוכח, שכאשר האדם חייב מיתה בידי שמים "היה מת ממש", וכל שכן במי שנתחייב כרת שעוונו חמור יותר.

וממשיך רבינו הזקן ואומר במאמר המוסגר:

1. ירמ' כח, ב-ג.

2. שם טז.

3. שיעורים בספר התניא עמ' 1012 הערה 7.

”(ולפעמים גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר כמו שמצינו בער ואונן).“

ובפשטות כוונת דבריו, דהנה צריך ביאור:

אצל חנניה בן עזור מצינו שמת באותה שנה שעבר את העבירה שנתחייב עליה מיתה בידי שמים, וכמודגש בלשון הכתוב ”זימת בשנה ההיא“. ולכאורה הרי חייבי מיתה מאריכים ימים עד שישים שנה? ועל כך מבאר במאמר המוסגר, דמצינו גם במיתה בידי שמים שנפרעים לאלתר, וכמו בחטא ער ואונן שעברו על חטא הוצאת ז”ל שהוא במיתה בידי שמים (כנ”ל בפרק א’), ומתו מיד ולא המתין להם עד שישים שנה.

ולאחר ההקדמה הנ”ל מקשה אדה”ז הקושיא הידועה, וזלה”ק: ”והרי נמצאו בכל דור כמה וכמה שהאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים?”

ב.

הערת הרבי על דברי אדה”ז, והצרכת ביאור בדברי אדה”ז

והנה על דברי אדמו”ר הזקן ”כשעבר עבירה שחייבים עליה כרת הי’ מת ממזש קודם חמשים שנה“, העיר כ”ק אדמו”ר: ”אולי שולל דעת הרמב”ן ס”פ אחרי“. דהרמב”ן בס”פ אחרי כתב שישנו סוג של כרת השייך לנפש בלבד, ועל כן כותב אדה”ז ד”הי’ מת ממש” בגשמיות.

היינו דמוכיח ש”כרת ומיתה בידי שמים“ פירושם מיתה כפשוטו, מהא דחנניה בן עזור שהיה נביא שקר והתחייב מיתה בידי שמים - מת מיתה גשמית כפשוטו קודם ששים שנה.

וע”כ נעמד כ”ק אדמו”ר ומדייק דהא שרבינו נדרש להוכיח ד”לפעמים גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר“, הוא כי מיתה בידי שמים עניינה שהאדם ימות עד גיל ששים, וא”כ יכול להיות שחנניה בן עזור כלל לא מת מדין מיתה בידי שמים שהוא הרי מת מיד, וא”כ אין הוכחה שבמיתה בידי שמים האדם מת כפשוטו ולא רק מוות רוחני. וע”ז הוכיח דמצינו בעוד מקומות שהאדם מת מיד אף שהווי מדין מיתה בידי שמים וכ”ער ואונן“.

אך לכאורה עדיין צריך ביאור קצת בדברי רביה”ז, דאם ברור דהן הסיפור של חנניה בן עזור והן הסיפור של ער ואונן ענשם היה מיתה בידי שמים, ובשני המקרים מתו מיד - א”כ אינו מובן, מדוע כשרבינו חפץ להוכיח על עיקר העניין - שמיתה בידי שמים פירושה כפשוטו, הוא מוכיח זאת דווקא מהמעשה דחנניה בן עזור. ואילו כאשר מוכיח דבר שולי - מה שגם ”מת לאלתר“ הוא מדין מיתה בידי שמים, מוכיח זאת דווקא מהמקרה של ער ואונן? ובפרט שהמעשה דער ועונן כתוב בתורה, וגם היה לפנ”ז בזמן.

ג.

ביאור דברי אדה"ז בדא"פ

ואולי יש לבאר זאת כך:

דהנה, בפרקים הבאים (ה-ו) מבאר רבינו ההבדל שבין כרת ומיתה בידי שמים בתקופת בית המקדש, לבין כרת ומיתה בידי שמים שבזמן הגלות. בזמן שבית המקדש היה קיים היו מיתות אלו **במציאות**, וזאת מכיון שהחיות של ישראל בזמן הבית הייתה מפנימיותו של הקב"ה, ומכיון שמשם היהודי היה מקבל את חיותו - משום הכי כאשר יהודי היה עובר עבירה חמורה שחייבים עליה כרת ומיתה בידי שמים, ממילא לא היה מקבל חיות ממקור הקדושה, והתוצאה הטבעית היתה שמת. והיינו דזה שאנשים מתו במיתות אלו זה לא היה בתור עונש אלא **תוצאה** של מעשיהם. וכמשל לחבל עבה שמורכב מהרבה חבלים דקים שדרכו עוברת החיות ליהודי, וכשיהודי עובר עבירה שחייבים עליה כרת - נחתך כל חבל ההמשכה של החיות ליהודי [וגם כשעובר עבירה קלה יותר שלא חייבים עליה כרת - נחתך חוט דק ואחרי הרבה עבירות בסופו של דבר נחתכים כל החבלים הדקים שמהם מורכב החבל העבה].

כל זה נכון דווקא בזמן שבית המקדש היה קיים שאז באמת מקור החיות של היהודי הוא רק מהקדושה. אבל בזמן הגלות שמקור חיות הקדושה של היהודי ירד להשפיע חיות לקליפות, ובמילא יכול להיות שיהודי יקבל חיות דרך הקליפות ר"ל - לכן גם יהודי שעבר עבירה שחייבים עליה כרת ומיתה בידי שמים והתנתק ממקור הקדושה, ימשיך לקבל חיות מ(הקדושה דרך) הקליפות.

עפ"ז אולי ניתן לומר בדא"פ:

זה שמקור החיות של יהודי הוא רק מהקדושה - זהו רק בזמן בית המקדש שאז השכינה שרתה בישראל בגלוי (כנ"ל), אך לפני שבית המקדש (ועד"ז המשכן) היה קיים - זהו ע"ד זמן הגלות, שאז ניתן לקבל חיות גם מהקליפה.

משא"כ ער ואונן חיו בזמן שלפני מתן תורה.

אשר לפי זה מובן דאצל חנניה בן עזור פשוט וברור שמיתתו היתה מיתה בידי שמים - דהרי הוא חי בזמן שבית המקדש היה קיים שאז היה גילוי השכינה.

משא"כ ער ואונן שחיו גם לפני משה רבינו שבנה את המשכן - שאז לא היה גילוי השכינה בעולם כבזמן בית המקדש והמשכן⁵ - ניתן לומר שאין מיתתם כמיתה בידי שמים רגילה (שמת כתוצאה ממעשיו), אלא בפועל הקב"ה העניש אותם במיתה. ולכן העדיף רבינו להוכיח את עיקר ההוכחה - דווקא מחנניה בן עזור.

5. עיין במדרש רבה שיר השירים עה"פ "באתי לגני" שמזמן חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מהארץ לרקיע וכו' וחזרה בזמן משה רבינו ע"י שבנה המשכן וכו'. ועיין בהרחבה במאמרים ד'באתי לגני' מאת כ"ק אדמו"ר.

וראייתו של אדה"ז מער ואונן זה רק שבעבירות שהם בגדר ד'מיתה בידי שמים' (ע"ד הוצאת שו"ל) - יתכן שנפרעים מיד. כלשון אדה"ז - "ולפעמים גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר כמו שמצינו בער ואונן", דראייתו הינה רק לגבי זמן הפרעון.

אך ער ואונן למרות שעברו על עבירה שהיא בגדר ד'מיתה בידי שמים' - זה שהם מתו אין זה מיתה בידי שמים רגילה⁶.

וביאור זה דוחק, ועדיין צ"ע.

6. וזה שבסוף פ"א אדה"ז מוכיח ממיתתם של ער ועונן שהוצאת שו"ל זה במיתה בידי שמים. זהו מכיון שה' העניש אותם במיתה, למרות שאין זה הגדר ד'מיתה בידי שמים', כדבפנים.

חילוק ההמשכה והגילוי דאלקות בין חנוכה לפורים

הת' השליח מנחם מענדל שי' צדיק
תלמיד בישיבה

א.

מעלת חנוכה לגבי פורים - בחנוכה נמשך גילוי פנימיות עתיק

במאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו (אות יד)¹ מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "ועפ"ז יש לבאר הטעם על זה שהמשכת גילוי זה² היתה דוקא ע"י המס"נ דמתת' ובניו [ולא ע"י המס"נ דפורים] . . ולכן, עי"ז המשיכו הגילוי דפנימיות עתיק". זאת אומרת שדוקא ע"י המס"נ דמתתיהו ובניו בזמן חנוכה נמשך הגילוי דפנימיות עתיק, ולא ע"י המס"נ דפורים.

ופנימיות עתיק זהו בכללות עצמות - כפי שכותב כ"ק אדמו"ר במאמר הנ"ל סוף אות ט³, וז"ל: ". שפנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שייך מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו ית' היא המציאות של כל הנמצאים . . . [ועד"ז כותב כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו סוף אות יא⁴].

בפשטות עפ"ז נמצא, שע"י המס"נ דמתתיהו ובניו בחנוכה נמשך גילוי פנימיות עתיק שזהו (בכללות) עצמות, אך ע"י המס"נ דפורים לא נמשך גילוי זה.

ב.

כפורים נמשך עצמות, ועפ"ז צ"ב הנ"ל

והנה במאמר ד"ה ע"כ קראו תשי"ג (אות ט)⁵ כותב כ"ק אדמו"ר (גבי פורים), וז"ל: ". דע"י המס"נ דישראל במשך כל השנה, דענין המס"נ הוא מעצם הנשמה, היינו מצד הבחירה דעצם הנשמה בהעצמות, עי"ז נמשך ונתגלה בחירת העצמות בישראל . . .".

1. ספר המאמרים מלוקט כסלו-שבט עמ' קמ-קמא.

2. הגילוי דפנימיות עתיק, כדלקמן בפנים.

3. שם עמ' קלח.

4. שם עמ' קכד.

5. ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון עמ' עא.

ועד"ז כותב כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה (סוף אות ח)⁶, וז"ל: "וייש לומר דמ"ש בהמאמר דזה שנודדה שנת המלך נעשה על ידי המס"נ דישאל במשך כל השנה, הכוונה היא גם להמשכת העצמות שהיתה אז, כי מס"נ באה מעצם הנשמה, ולכן ע"י המס"נ המשיכו העצמות".

לפ"ז נמצא שע"י המס"נ דפורים נמשך עצמות.

וא"כ לכאורה קשה, דהרי מהמאמר להבין ענין נ"ח (הנ"ל אות א') משמע שבחנוכה נמשך דרגא גבוהה יותר מבפורים. אך לפי המתבאר כאן - בפורים נמשך עצמות, שזה למעלה מפנימיות עתיק (-דהוא רק בכללות עצמות).

ג.

סתירה לכאורה בכיאר בחינת פנימיות עתיק

נוסף להנ"ל, צריך ביאר בכלל מהי בחינת פנימיות עתיק.

מחד גיסא, לפי המבואר במאמר ד"ה להבין ענין נ"ח (הנ"ל אות א') - שאומרים ע"ז "אמתת המצאו ית". . המציאות של כל הנבראים" - זהו בפשטות עצמות. דרק על עצמות שייך לומר לשון זו.

וכן נמצא ממה שכתוב במאמר שם (אות יא)⁷, שפנימיות עתיק זה מה שמאיר ע"י תורת החסידות⁸ שזהו הכנה לעת"ל. והרי ידוע⁹ שלעת"ל יהיה גילוי עצמות - דירה בתחתונים.

אך לאידך גיסא מבואר במאמר שם שזהו רק בכללות עצמות (כנ"ל אות א'). וגם מבואר במאמר פדה בשלום תשכ"ו (אות י)¹⁰, שפנימיות עתיק זהו עצמות כפי שהוא ברדל"א - שהוא נמצא ברדל"א כפי שהוא בעצמותו. דמזה משמע שאי"ז עצמות עצמו אלא עצמות כפי שהוא במדרגה מסויימת.

וכן בשיחה שבהוספה לפדה בשלום תשכ"ו¹¹ נאמר שפנימיות עתיק בעבודה זהו יחידה. ומבואר בלקו"ש חכ"א (תצוה א אות ו)¹² - שיחידה זהו שם ואילו עצם הנפש זהו למעלה מיחידה, ודוקא עצם הנפש של משה רבינו (-אודותיו מדובר שם בשיחה) קשור עם עצמות. ועד"ז מובן שפנימיות עתיק (שבעבודה הוא יחידה) - אי"ז עצמות.

6. שם עמ' עח.

7. ספר המאמרים מלוקט כסלו-שבט עמ' קלט.

8. ראה גם קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ב.

9. ראה גם במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו אות י (שם עמ' קכג).

10. המצויין בהערה הקודמת.

11. שם עמ' קל.

12. עמ' 178.

ד.

ביאור בדא"פ מהי בחינת פנימיות עתיק, ועפ"ז ביאור החילוק בין חנוכה לפורים

ונראה לומר הביאור בדא"פ בכל הנ"ל:

פנימיות עתיק זהו עצמות כפי שהוא בגילוי. זהו אכן עצמות, אך עצמות כפי שהוא מתגלה. ולכן אומר במאמר ד"ה פדה בשלום שפנימיות עתיק זהו עצמות כפי שהוא ברדל"א - שהוא נמצא ברדל"א כפי שהוא בעצמותו. דמזה משמע שאי"ז עצמות עצמו אלא עצמות כפי שהוא במדריגה מסויימת - עצמות כפי שהוא בגילוי.

ולכן נאמר ע"ז במאמר ד"ה להבין ענין נ"ח - "אמיתת המצאו ית". . המציאות של כל הנבראים לכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, נרגש בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלקות", שאומר "גילוי", "נרגש". וכן בכל המאמר מדבר שם על גלויים. וזהו מה שיהיה לעת"ל - גילוי עצמות למטה¹³.

וזהו שבמאמר ד"ה להבין ענין נ"ח אומר שבחנוכה מאיר גילוי למעלה מפורים. כי בגלויים נמשך בחנוכה יותר - פנימיות עתיק שזהו גילוי עצמות. אך בפורים נמשך עצמות עצמו לא כפי שהוא ברדל"א (- "נמשך ונתגלה בחירת העצמות בישראל", "הכוונה היא גם להמשכת העצמות שהיתה אז", "ולכן ע"י המס'נ המשיכו העצמות"¹⁴).

13. ראה מאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח אות ח (ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון עמ' קמד-ה), ובריבוי מקומות.

14. לשונות אלו הובאו ממאמרים - לעיל אות ב'.

בטעמי בריאת העולם

הת' השליח מנחם מענדל שי' קזידו
תלמיד בישיבה

א.

הבאת דברי אדמוה"ז וקושיא על דבריו מהזהר והע"ח

בעניין סיבת בריאת העולם מצינו בדברי אדמו"ר הזקן¹, שאין שום סיבה מובנת לבריאתו והוא רק מצד תאוה של הקב"ה, "שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחוננים", ו"על תאוה אין להקשות מהי עניינה וסיבתה", ובלשונו: "אויף א תאוה איז קיין קשיא" (על תאוה אין לשאול שאלות).

אך יש לעיין בדבריו, דהנה מצינו כמה טעמים לבריאת העולם בזהר² ובע"ח³, דבוהר איתא שבריאת העולם הייתה "בגין דישתמודעון ליה" (בשביל שהנבראים ידעו את הבורא), ובע"ח איתא שהטעם הוא "שיכירו גדולתו" (שהנבראים יכירו את גדולת הבורא ע"י בריאת העולם).

ולכאורה לפי המוסבר לעיל, עניינה של תאוה הוא שהאדם לא עושה את הדבר מצד סיבה מסוימת אלא רק כי לכך נתאוה, שהרי כל עניין התאוה הוא דבר לא הגיוני שלא מתחיל מסיבות כל שהן, וא"כ דברי אדמוה"ז (שבריאת העולם הייתה מצד תאוה) לכאורה צריכים עיון שהרי מצינו טעמים לבריאת העולם.

ב.

ביאור טעמי הבריאה דהע"ח והזהר

ובהקדים ביאור הטעמים הנ"ל דהע"ח והזהר, והחילוק ביניהם:

דהנה מבאר כ"ק אדמו"ר⁴, שע"פ הטעם הראשון לבריאה "בגין דישתמודעון ליה" ההדגשה היא על העליון, דהיינו הדגש הוא על עצם זה שהאור האלוקי הנעלה יתגלה ואין מטרתו שיהיה גילוי אלוקי לנבראים. רק שצריך מקום שבו יתגלה ולכן ברא את העולם (דמשום כך הגילוי לא מותאם לנבראים ולא תלוי בעבודתם), לעומת זאת ע"פ טעם הב' שסיבת הבריאה כדי "שיכירו גדולתו", היינו שמטרת הבריאה היא שהנבראים התחוננים יכירו בגדולתו יתברך, וא"כ מובן שהגילוי הוא בהתאם לדרגת הנבראים התחוננים ומתגלה בהם בפנימיות.

1. אוה"ת בלק עמ' תתקצו.

2. פר' בא (דף מב עמ' ב).

3. שער הכללים בתחילתו.

4. לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשת שמות.

ומשל לדבר: כאשר אדם אומר דבר לזולתו יתכנו ב' אופנים ביחס של האומר אל הזולת. א) מטרת הדיבור היא הזולת (כטעם הב' הנ"ל) – דהיינו שהזולת ישנה את שכלו ויסכים בצדקת האומר (ע"ד רב המלמד את תלמידו שמטרת הלימוד היא לשנות את שכלו של התלמיד בהתאם לשכל הרב). ב) מטרת הדיבור עם הזולת הוא הגילוי של האומר (כטעם הא' הנ"ל), דהיינו שהאדם רואה צורך לגלות את עצמו ואת דעתו, וע"י שאמר את דעתו הוא בא למנוחת הנפש, ואפי' שהזולת לא יסכים איתו וזה לא יפעל שינוי אצלו, מ"מ אין זה מפריע לו כי מטרת הדיבור היא שהדברים יאמרו (ע"ד אדם בשעת כעסו שצועק על סובביו לא בכדי לשנות אותם אלא בשביל מנוחת נפשו).

ג.

הוספת ביאור בשיטת הזהר

ולהרחבת הדברים: אלוקות היא לא רק נעלית מהעולם הגשמי אלא היא גם הפכית ומנוגדת אליו, ויתרה מזו שמצד האלוקות מציאות העולם אינה קיימת, דהרי גדרו של נברא הוא שמרגיש את עצמו למציאות עצמאית, וככל שהנברא מגושם יותר הוא מרגיש את עצמו יותר כמציאות, וא"כ הוא מנוגד לאלוקות כי העניין העיקרי של צד הקדושה, הוא ביטולו להקב"ה ובמילא ככל שהנברא מרגיש את עצמו יותר למציאות עצמאית הוא מנגד יותר להקב"ה, ומבחינת הקב"ה הוא בכלל לא נחשב קיים.

וכלשון אדמוה"ז בתניא⁵: "צד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה, ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתב' בין בפועל ממש כמלאכים עליונים, בין בכח ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'. . . אבל כל מה שאינו בטל אצלו ית' אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו אינו מקבל חיות מקדושתו של הקב"ה מבחי' פנימית הקדושה ומהותה ועצמותה בכבודה ובעצמה אלא מבחי' אחוריים . . . ולכן נקרא עולם הזה ומלואו עולם הקליפות וסטרא אחרא".

וא"כ לפי זה מובן שזה שהקב"ה ברא את העולם והוא מאיר בו זה לא רק מעלה שהוא יכול לרדת לדבר נמוך ממנו, אלא הוא מתגלה בדבר שבכלל לא שייך אליו והפכי ממנו ויתירה מזו שלא קיים מבחינתו, וזה מבטא את זה שהוא בלי גבול האמיתי, דהיינו שיש דרגה של בלי גבול שמוגבלת בזה שאינה יכולה להתגלות בצורה גבולית, אבל אצלנו זו דרגה שהיא בלי גבול מוחלט שלכן הוא יכול להתגלות גם בצורה גבולית כי הוא לא מוגבל בצורת ההתגלות וכמו שכותב בעבוה"ק⁶, וז"ל: "כשם שיש לו כח בבבע"ג כך יש לו כח בגבול", וזו כוונת הזהר "בגין דישתמודעון ליה", שע"י בריאת העולם התגלה זה שהוא בלי גבול מוחלט.

ועד"מ בגשמיות, רב שמלמד את תלמידו - ככל ששכלו גדול יותר כך הוא יכול להשפיע לתלמיד קטן יותר כיון שעוצם שכלו והבנתו של הרב יאפשר לו לפשט את השכל ולהוריד אותו עד לדרגות

5. פרק ו'.

6. ח"א ריש פרק ח'.

נמוכות (וכמו בשלמה המלך שדווקא בגלל שהיה החכם מכל אדם, התאפשר לו להמשיל שלושת אלפים משל דהיינו שהוריד את השכל גם לדרגות מאוד נמוכות). אולם אפי' הרב הגדול ביותר לא יוכל להעביר סברא שכלית לשולחן, כיון שהשולחן הוא לא רק נמוך בערך משכל הרב, כ"א שהוא בכלל לא בגדר שכלי, דהיינו שהוא מצדו לא שייך כלל לקבל ולהבין דבר שכל, ואף אם הרב יצליח לפשט את השכל בלי סוף דרגות הוא לעולם לא יגיע לערך דרגת השולחן.

וכך הוא גם בנדו"ד שכאמור אלוקות היא לא רק נעלית מהעולמות כ"א שהעולמות לא קיימים שם לגמרי (ואף אם יהיה צמצום באלוקות ואפי' צמצום רב הוא לא יהיה בערך העולמות) אבל הקב"ה שהוא הבל"ג האמיתי יכול ליצור גם דבר שלא קיים מבחינתו.

אולם אע"פ שדרגה זו באלוקות יכולה להגביל את עצמה ולברוא עולם גשמי ואף להתגלות בו בכח הבלי גבול, מ"מ כיוון שהיא באין ערוך לעולם, בהתגלותה היא אינה חודרת בתוך מציאות העולם באופן פנימי אלא מבטלת אותו.

ד.

הוספת ביאור בשיטת הע"ח

אך לפי שיטת הע"ח בריאת העולם הייתה כדי שיכירו גדולתו, היינו שמטרת הבריאה הינה לא רק בשביל עצם זה שהאלוקות תתגלה בעולם אלא גם שהנבראים התחתונים יכירו בו, כלומר שהאלוקות תתגלה בהם באופן פנימי ולא באופן שמתבטל מציאותם. ונמצא שלא רק שהאלוקות יכולה להאיר בדבר שהפוך ממנה ואינו קיים מצידה, אלא גם כשמאירה בו היא לא שוללת את מציאותו ומאירה באופן פנימי.

ונמצא שע"פ שיטת הע"ח מקור הגילוי הוא נעלה מאד, אפי' יותר משיטת זוהר, כי ע"פ טעם זה לא זו בלבד שהגילוי הוא לא מוגבל וע"כ הוא מצליח להתפשט ולהתגלות גם בעולמות נמוכים, אלא אף לא מוגדר ולכן יכול להתגלות בעולם פנימי אשר לא מבטלו מציאותו, וגילוי כזה שהוא לא מוגבל בכלל, בא רק מצד דרגה נעלית מאוד שאינה מוגדרת כלל ולכן יכול להתגלות גם באופן פנימי בעוה"ז התחתון.

היוצא מכל הנ"ל: דעת זוהר היא שהעולם נברא מצד דרגת הבלי גבול של אלוקות שאמנם יכולה להאיר בעולם אך רק באופן שמבטלת את העולם ולא באופן פנימי. משא"כ שיטת הע"ח היא שהעולם נברא מצד דרגה נעלית יותר שלא רק שהיא בלי גבול אלא גם בלי גדר ולכן לא רק שהיא יכולה להאיר בעולם אלא גם שיכולה להאיר באופן פנימי והעולם לא יתבטל.

ה.

ביאור כ"ק אדמו"ר לסתירה שבין אדמוה"ז (תאוה) לשיטת הע"ח והזהר (טעמים)

וביישוב הסתירה הנ"ל שבין שני ביאורים אלו (שבריאת העולם הייתה מצד טעמים) לבין דברי אדמוה"ז (שבריאת העולם היא תאוה וללא כל טעם), מסביר כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א⁷ שבאמת ביאורים אלו אינם סותרים, אלא שהע"ח והזהר דיברו מצד דרגת הגילויים, ואדמוה"ז דיבר על בריאת העולם מצד העצמות כדלקמן.

הע"ח והזהר דיברו על הבריאה בדרגה שמצד הגילויים, דהיינו שע"פ הביאור המובא שם מטרת הבריאה היא הגילוי האלוקי (והחילוק ביניהם הוא כנ"ל מהי דרגת הגילוי לא מוגבל\לא מוגדר). וכיוון שגם הגילויים הנעלים ביותר הם בהכרח מוגדרים באיזה גדר - ממילא כל המשכה מהם תהיה בהתאם לגדר שלהם, ומוכרח שיהיה להם איזהו טעם בהתאם לדרגת הגילוי ולמטרתו.

[וע"ד משל באדם: טבע האדם להמשך לדברים שמתאימים לאופי הנפש שלו. ולדוגמא אדם חכם ימצא תענוג בדבר שכל, ואדם עם חושים פחות עדינים ימצא תענוג בדברים פחות עדינים למשל ניגון או טעם גשמי וכן הלאה, היינו שהוא מחפש דבר שמעניין אותו בהתאם לטבע נפשו וזו כביכול סיבה וטעם למשיכתו לדבר.

וכך בנמשל, שמצד דרגות באלוקות שהם מוגדרות (גבול, בל"ג ואפי' בלי גדר - גילויים) מוכרח שהטעם לבריאת העולם הוא לפי הגדר שלהם, שע"ז יבוא לדי ביטוי העניין שלהם, ולכך מצד דרגות אלו יש טעמים לבריאת העולם ובכל דרגה הטעם הוא לפי גדרה].

משא"כ רבינו הזקן דיבר על מטרת הבריאה כמו שהיא מצד עצמות אין סוף, וכיון שעצמות אין סוף הוא תכלית הפשיטות⁸, היינו שאינו מוגדר כלל אפילו בהגדרה של "בלי גדר" (שבדקות גם בלי גדר זו דרגה מוגדרת, כי גם זה תואר מסוים עכ"פ, ועצמותו יתברך אינו שייך לשום תוארים), וכהלשון הידועה⁹ "שהוא שלילת הגבול ושלילת הבל"ג שלילת החיוב ושלילת השלילה", ומובן שלגביו בריאת העולם לא מהווה שלימות בשום צורה מפני שאין בו הגבלה/הגדרה מסוימת שמצריכה את בריאת העולם, ולכן מצד דרגה זו לא שייך לומר אף טעם.

ומובן שאכן מצדו ית' בריאת העולם היא רק מצד תאוה גרידא.

ו.

קושיא ע"פ המבואר לעיל

ולכאורה עפ"ז יקשה, אם אכן מצד העצמות הסיבה לבריאת העולם היא "נתאוה", מה מקומם של שאר טעמי הבריאה שמצד הגילויים, הרי העולם היה נברא בכל מקרה מצד תאוות העצמות, ומה

7. הובא גם בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו.

8 ד"ה ויולך ס"ז ע' קס"ח. וראה גם המשך תרע"ב ח"א אות רע"ו. ובעוד מקומות.

גרים לכך שבריאת העולם תהיה גם מצד הגילויים ובמילא יהיה עניין של טעמים. כלומר-מובן שאם העולם נברא מצד הגילויים צריך טעם, אבל למה עצמות "לא יכול" לברוא עולם רק מצד תאוותו, ומה מקומם של הגילויים במעשה העצמות?

בסגנון אחר: כיון 'שעלה ברצונו', דהיינו שלעצמות הייתה תאוה והוא הרי כל יכול, מדוע אכן לא נברא העולם בצורה ישירה, ומדוע צריך את כל סדר ההשתלשלות, הרי סדר השתלשלות זה ענין של גילויים שמבחינתם יש טעמים לבריאת העולם?

ז.

ביאור מחדש בגדר תאוותו של העצמות

בספר המאמרים תרמ"ג⁹ מבאר הרבי נ"ע ענין זה, וז"ל: "אפשר לומר מיניה וביה, אמת שעיקר המכוון הוא עולם הזה דווקא, אך א"א להיות עולם הזה הגשמי אם לא שיהיה תחילה עולמות העליונים, א"כ הרי בעולמות עליונים נמצא בהם המכוון שעל ידם יהיה התהוות עולם הזה הגשמי, א"כ הרי בהם נמצא ג"כ אין סוף עצמות ומהות מה שעלה ברצונו כן אפשר לומר".

ונראה שכוונתו לומר שאין הפשט כפי שנראה בפשטות לעיל שישנם שני עניינים בבריאת העולם: מצד העצמות – תאוה, ומצד הגילויים – טעם, אלא יש רק עניין אחד – תאוה. והתאוה שלו היא שיהיה לו יתברך דירה בתחתונים כנ"ל, ופירוש דירה בתחתונים הוא שאלוקות תאיר בעולם תחתון שמרגיש עצמו למציאות יש, ומשום כך צריך את הגילויים (שמצידם יש את הטעמים הנ"ל) כיוון שאם העצמות יאיר ללא כל צמצום, העולם לא ירגיש את עצמו למציאות יש ולתחתון אלא כחלק מהעצמות מפני הגילוי הנעלה שמאיר בעולם, ודווקא ע"י הגילויים שהם אלוקות מוגדרת ומוגבלת – העצמות יכול להאיר באופן מצומצם, וע"כ הנבראים קיימים באופן שמרגישים את עצמם למציאות עצמאית ותחתונה, וא"כ יוצא שהגילויים (ובמילא גם הטעמים לבריאת העולם) אינם דרגה נפרדת אלא חלק מהעצמות שנתאוה גם לזה, כי הם מוכרחים למילוי תאוותו.

ולכאורה צ"ב מהי ההבנה בזה, הרי הקב"ה הוא כל יכול, וא"כ הוא יכול לברוא את העוה"ו באופן שירגיש את עצמו למציאות יש גם ללא העולמות העליונים?

מחדש בזה הרבי¹⁰: תאוותו של הקב"ה הינה שהדירה תהיה בתחתונים, היינו בתוך מציאות אמיתית של תחתונים, ובאם העולם היה נברא רק מצד תאוותו של העצמות, לעולם לא הייתה מציאות אמיתית של תחתון כיוון שכל בריאתו נובעת רק מצד תאוות העצמות, ודווקא מצד הגילויים שיש להם עניין בעולם מפני שהוא משלים בהם שלימות מסוימת כנ"ל, ישנה מציאות אמיתית של תחתונים.

9. עמ' ל"ח.

10. שיחת פרשת משפטים תש"נ סעיפים ו' ו-ז'.

בסגנון אחר:

אם העולם נברא רק מצד התאוה, אין עניין בעולם מצ"ע - היינו שאין לו מציאות בעצם, וכשם שנתאוה לעולם זה היה באפשרותו להתאוות לעולם אחר, ורק מצד הגילויים שמצד דרגתם בעצם יש עניין בעולם - ולכן גם לפני שנברא יש בו ענין בעצם¹¹.

נמצא שדווקא ע"י הגילויים - העולם נעשה מציאות אמיתית של תחתון, וזו הייתה תאוותו - שאלוקות תאיר בתוך מציאות אמיתית של תחתונים, וא"כ יוצא שאכן יש רק תאוה, והיא דורשת שתהיה מציאות של גילויים כדי שיהיה לתחתונים מציאות אמיתית.

11. אין הכוונה שהקב"ה מוכרח במציאות הגילויים ח"ו אלא שתאוותו גופא מצריכה את עניין הגילויים, ואכן יכול להתאוות גם באופנים אחרים.

בעניין מהות ה"דעת"

והטעם למיקומה של ה"דעת" בתניא בסוף פרק ג'

הת' השליח אהרן יצחק שי' רזונברג
תלמיד בישיבה

א.

סיכום מהלך פרק ג' בתניא וביאור עיקרי הדברים

לאחר שביאר אדמו"ר הזקן בספר התניא (פרק ב) את מהותה ומקורה של הנפש השנית בישראל – הנפש האלוקית, מבאר בפרק ג' את כוחותיה, וז"ל: "והנה כל בחינה ומדריגה משלוש אלו, נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחינות כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן, הנחלקות לשנים, שהן שלוש אמות ושבע כפולות", ומבאר אשר "שלוש אמות" הם "חכמה בינה ודעת", והטעם שנקראו בשם "אמות" הוא "כי המידות הן תולדות חב"ד".

ביאור הדברים מדוע החכמה בינה ודעת נקראות אמות למידות:

כדי שאדם יתעורר ברגש כלשהו לדבר מסויים, תחילה עליו להכיר את טיב הדבר בשכלו. ולאחר מכן, אם יבוא לידי הכרה שדבר זה טוב, יוליד בלבו רגש אהבה כלפיו, שירצה להתקרב אליו. ואם ישיג כיצד זהו דבר נורא המטיל אימה – יתעורר ברגש של יראה, להתרחק ממנו. וככל שהבנתו והכרתו במהות ותוכן הדבר עמוקה יותר, כך הרגש המתעורר יהיה חזק יותר.

ונמצא, שהשכל והמידות הם כמו "אם" ו"תולדות". ובנוגע לנפש האלוקית, גילוי והתעוררות רגשי האהבה ויראה להקב"ה תלויים בהבנת והשגת גדולתו יתברך.

ובהמשך הפרק מסביר את התהליך של התהוות יראת ה' ואהבתו על ידי ההשגה בגדולתו של הקב"ה, ותוך כדי הדברים מבאר מה הם חכמה ובינה ומדוע החכמה נקראת "אב" והבינה נקראת "אם", ונקודת הדברים:

כמו שביצירת הולד האב נותן את נקודת ההתחלה והאם מאפשרת את ההתפתחות נקודת ההתחלה עד איברים וגידיים פרטיים, כך הוא גם בשלבי יצירת הבנת דבר שכל, החכמה היא השכלה של "נקודת" השכל, והבינה היא – השגת השכל לאשורו על בוריו. וכאשר השכל שבנפש מתבונן היטב בגדולתו של הקב"ה שאין לה סוף, מתעורר רגש יראת הרוממות, ואחר כך יתלהב הלב באהבה עזה לה' כרשפי אש, בצמאון גדול וכלות הנפש.

ולאחר מכן (לקראת סוף הפרק) מבאר את עניין הדעת וז"ל: "והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה והוא לשון התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחזק בגדולת אין-סוף ברוך-הוא ואינו מסיח דעתו".

וממשיך, שכדי להוליד אהבה ויראה אמיתיות לא די בחכמה ובינה אלא נחוץ להשתמש בכח ה"דעת", וז"ל: "כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת אין-סוף ברוך-הוא, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, כי אם דמיונות שוא".

ומסיים וז"ל: "ועל כן הדעת הוא קיום המידות וחיותן, והוא כולל חסד וגבורה, פירוש אהבה וענפיה ויראה וענפיה".

ב.

הקושי בכך שעניין הדעת מבואר בסוף הפרק

ולכאורה סדר הצגת ופירוש המושגים בפרק דורש הסבר:

דהנה הסדר בפרק הוא שמבאר תחילה שע"י התבוננות בגדולת ה', בשלבי חכמה ובינה - נולדים המידות, יראת ה' ואהבת ה', ורק לאחר מכן מבאר את ענינה של הדעת.

ולכאורה היה צריך לבאר את ענין הדעת עוד לפני שמדבר על הולדת המידות, והצורך להקדימה הוא:

כי הדעת הוא חלק מ"שלוש אמות" ו"מקור למידות", וא"כ היה עליו לבאר תחילה את עניינה של הדעת ("והדעת הוא מלשון והאדם וכו'") לפני שמבאר את הולדת המידות ("נולדה ונתעוררה מידת יראת הרוממות במוחו וכו'")?

ג.

הביאור שהובא בספר "על פרשת דרכים" ודחייתו

והנה בספר "על פרשת דרכים"¹ גם התקשה מעין קושיא האמורה וזהו תורף תירוצו:

אין זה נכון שהדעת לא נזכרה לפני שמבאר אדמו"ר הזקן את הולדת המידות. הדעת הוזכרה לפני שכותב "נולדה ונתעוררה וכו'" במילים "כי השכל שבנפש המשכלת כשמתבונן ומעמיק מאוד בגדולת ה' וכו'". כלומר, שהתבוננות והעמקה זו, תוכנה הוא עניין הדעת, ומיד לאחר תיאור ההתבוננות העמוקה הוא ממשיך [לבאר את התוצאה מהעמקת הדעת]: "נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות וכו'".

ולכאורה ביאורו צריך עיון:

1. עמ' 106 ואילך. להרה"ח יהזקאל סופר שליט"א.

א. תירוץ זה מתייחס (רק) לקושי: איך לאחר חכמה ובינה מיד קופץ אדמו"ר הזקן לדבר על הולדת המידות טרם שהזכיר את ענין הדעת בעוד שהדעת הוא "מקור למידות" ובלעדי הדעת המידות הם "דמיונות שוא" - שבאמת הזכיר את הדעת לפני הולדת המידות, שכתב "כשמתבונן ומעמיק מאוד . נולדה ונתעוררה וכו".

אך אין זה מבאר מדוע עניינה ומהותה של הדעת התבארה רק לאחר הולדת המידות ("נולדה ונתעוררה . . והדעת הוא מלשון וכו")?

במילים אחרות: הקושי במיקומה של הדעת בסוף הפרק הוא כפול: א. איך שייך הולדת המידות לולא הדעת. ב. מדוע התבארה עניינה ומהותה של הדעת לאחר הולדת המידות. וביאור הנ"ל מתייחס רק לקושי הא' ולא לקושיא הב'.

ב. בפשטות כוונת הדברים "כשמתבונן ומעמיק מאוד" אינו עניין הדעת, אלא זהו חלק מעניין הבינה, וכמו שכתב לפני זה: "וכשמוציא כחו אל הפועל שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו . . נקרא בינה", הרי לנו שעניין ההתבוננות וכן עניין העמקה אינו שייך למהות הדעת אלא למהות עניין הבינה, משא"כ בסוף הפרק כאשר מגדיר ומבאר מהות הדעת כתב "והדעת הוא מלשון התקשרות והתחברות" ולא מלשון התבוננות והעמקה.

א"כ דחוק מאוד לומר שבמילים "כשמתבונן ומעמיק מאוד" הכוונה לעניין הדעת בעוד שהגדרתה של הדעת (עכ"פ בפרק זה²) אינה קשורה להתבוננות והעמקה, אלא ל"התקשרות והתחברות".

לכן נראה לומר שבדברי אדמו"ר הזקן אין אזכור לעניין הדעת כלל כחלק מהתהליך של הולדת המידות. והדעת מוזכרת ומתבאר עניינה ומהותה רק בסוף הפרק. וצריך להבין: א. איך נולדו המידות ללא הדעת? ב. מדוע ביאור עניין הדעת מופיע לאחר הולדת המידות?

2. וראה שם בהמשך דבריו שמבאר בטוב טעם מדוע מקדיש אדמו"ר הזקן קטע חדש ל"דעת", עדיין אין זה מיישב (כ"כ) את השאלה בפנים, שהרי היה לו למקם זאת קודם שמדבר על הולדת המידות (ושם בקטע נפרד).

3. בשונה קצת ממה שכתב בריש פרק מב וז"ל: "עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה, שידעו גדולת ה' מפי סופרים אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחזק עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק כמו שהיא מקושרת בדבר גשמי שרואה בעיני בשר ומעמיק בו מחשבתו".
ואין הדברים סותרים:

דבודאי שחלק מעניין הדעת הוא העמקה בגדולת ה' (כמו שכותב בפרק מ"ב), אך לאורך ישנה העמקה כחלק מהבנת הדברים והיא המשתייכת לעניין הבינה (כמו שכותב בפרק ג) "שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו" דהיינו שהעמקה היא כחלק מהבנת הדבר על בוריו, משא"כ בפרק מב מדבר לאחר שקיימת הבנת הדבר על בוריו, והעמקה היא רק כדי להתקשר ולהתחבר עם הדבר שכל שאותו כבר הבין על בוריו.

והקושי בפנים הוא מפני שאם הכוונה שהולדת המידות נעשתה על-ידי הדעת היה לו לכתוב ולפרש יותר, אולי להוסיף את המילים המתייחסות לעניין הדעת בהמשך הפרק, ובריש פרק מב, ולכתוב: "כשמתבונן ומעמיק מאוד בגדולת ה' ותוקע מחשבתו בחזק ובהתמדה . . נולדה ונתעוררה" וכיו"ב.

ד.

נסיון ביאור שה"דעת" הוא רק קיום והמשכיות למידות

ואולי נראה לומר הביאור ובפשטות:

הולדת המידות שייכת גם באמצעות חכמה ובינה ללא דעת, כאשר האדם מתבונן בעומק בגדולת ה' (הגם שאינו מקשר דעתו בזה בקשר אמיץ וחזק), נולדים בליבו רגשות של יראה פחד ואהבה לה'. ולכן כותב אדמו"ר הזקן "כשמתבונן ומעמיק מאוד . . נולדה ונתעוררה וכו'".

אלא כאשר נולדו המידות ללא דעת – לא יהיה להם קיום והמשכיות ובלשון המשך הפרק "כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת אין-סוף ברוך-הוא, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוץ ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית [פי' שלא יהיה לאהבה ויראה נצחיות⁴]. . ועל כן הדעת הוא קיום המידות וחיותן".

ולכן אין מקומה של הדעת לפני הולדת המידות, שהרי המידות נולדים מחכמה ובינה. ורק לאחר שנולדו המידות, באם רוצה שיהיו למידותיו קיום לאורך זמן זהו ע"י הדעת⁵.

ה.

דחיית הביאור הקודם

אך לכאורה יש להקשות על ביאור זה:

כאשר מבאר אדמו"ר הזקן את הנחיצות שבעניין הדעת הוא כותב: "הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוץ ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא", משמע ממילים אלו "כי אם דמיונות שוא" שהחסרון בכך שאין דעת הוא לא רק להמשיך ולתת קיום למידות, אלא בשביל המידות עצמם⁶, וללא הדעת – הם דמיונות שוא!

ואכן ב"שיעורים בספר התניא" על פרק זה מבאר: "כי אם דמיונות שוא – רק יהיה נדמה לו שיש לו יראה ואהבה אמיתיות. ברם לאמיתו של דבר, בלי הפעלתו של כוח הדעת, אין לו מידות אלו!"

4. ראה עד"ז לקמן (פרק יג) שמדבר על אהבה שקיימת אצל בינונים בשעת התפילה, וכותב שם וז"ל: "[הנה לגבי מדריגת הצדיקים עובדי ה' באמת לאמתו] אין בחינת אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל, מאחר שחולפת ועוברת אחר התפילה, וכתוב שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר", עיי"ש.

5. ואולי זהו הביאור בכך שאדמו"ר הזקן מכנה רק את חכמה ובינה בתור "אב ואם", ואילו את עניין הדעת אינו מגדיר כך. אך לאיך בריש הפרק הגדיר את החב"ד בתור "שלוש אמות". וצ"ע. וראה לקמן בסוף אות ה.

6. וראה לקמן (פרק ט) דכאשר מבאר מהו רצונה של הנפש האלוקית כותב: "דהיינו תלת מוחין שבראש יהיו ממולאים מחכמה בינה דעת שבנפש האלוקית שהיא חכמת ה' ובינתו, להתבונן בגדולתו אשר אין חקר ואין סוף ולהוליד מהן, על ידי הדעת, היראה במוחו, ופחד ה' בלבו".

וכמובן גם מכך⁷ שהחסיד הנודע הרשב"ץ (ר' שמואל בצלאל) – מחסידי אדמו"ר הצמח צדק ואדמו"ר מהר"ש – אמר משל על עניין הדעת, מאיש כפרי פשוט מאוד שלא היה יודע קרוא וכתוב. פעם אחת קיבל מכתב המודיע על פטירת אביו רח"ל, והיות ולא היה יכול לקרוא ביקש מהמלמד ששהה אצלו בבית לקראו לו, וכששמע הכפרי תוכן המכתב התעלף.

ולכאורה הכפרי רק "שמע" את הדברים מפי המלמד, ואילו המלמד ראה בעצמו את הדברים כתובים – מדוע התעלף הכפרי ולא המלמד? והתירוץ פשוט – כי זהו אבא שלו.

וזהו עניין הדעת לקשר ולחבר את עצמו בעניין עד שיהיה נוגע אליו באמת, ורק כך אפשרי להתפעל ולהוליד מידות. נמצא שללא הדעת אין מקום למידות כנות ואמיתיות, ואם יש מידות קודם לכן זהו דמיונות שוא ולא מידות⁸.

לפי"ז מובן מדוע ה"דעת" היא חלק מ"שלוש אמות" ו"מקור למידות":

דאם הכוונה שהדעת היא רק נותנת המשכיות וקיום למידות, דחוק לקוראה בתור "אם" המידות ומקור להם. אך לפי מה שדייקנו שללא הדעת אין מידות אלא דמיונות, מובן היטב.

אך לפי זה הדרא קושיא לדוכתא על סדר הצגת הדברים בפרק זה: א. איך נולדו המידות ללא הדעת? ב. מדוע ביאור עניין הדעת מופיע לאחר הולדת המידות?

1.

ביאור בדרך אפשר

ואולי יש לומר הביאור בזה בדרך אפשר:

שכל מה שכותב אדמו"ר הזקן לפני ענין הדעת "נולדה ונתעוררה יראת וכו'" הוא שייך לאחרי החכמה ובינה גם ללא ענין הדעת, אלא שללא הדעת הם "דמיונות שוא", ועם הדעת הם אמיתיים וכנים.

ואולי יתירה מזו, שזהו הסדר הרגיל שלאחר התבוננות והעמקה בגדולת ה' (קודם "התקשרות והתחברות" – עניין הדעת) נולדים מידות וכו', ולכן מביא מיד לאחר החכמה ובינה את הולדת המידות.

7. ראה בשיעורים בספר התיאור בסוף פרק ג. והובא גם בחסידות מבוארת בפרק זה הערה 68. ובכ"מ.

8. וראה במאמרים קונטרסים ח"ב, סד"ה ועתה שמע אלוקינו תרצ"ד, שמבאר הרבי הריי"צ באריכות את עניין הדעת, ונקודת הדברים היא כמו שנכתב בפנים, שללא עניין הדעת אין חיבור והתקשרות לדברים אלא זהו רק בידיעה שכלית וממילא חסרה חיות. עיי"ש.

אלא שלאחר כל זה מבאר שאם לא נעשה "התקשרות והתחברות" בגדולת ה', על האדם לדעת שמלבד שלא יהיה קיום למידותיו, אלא גם בהיותם קיימים הם "דמיונות שוא". ועצ"ע⁹.

9. דדוחק קצת לומר שכל ה"נולדה ונתעוררה" . לירא ולהתבושש מגדולתו יתב' שאין לה סוף ותכלית . . והיא כלות הנפש וכו' וכו'" יכולים להיות בדמיונות שוא. וצ"ע.



תּוֹרַת רַבֵּנוּ



מספר הערות בדברי הגה"ק ר' לוי יצחק שניאורסאהן נ"ע

המוכאים בתורת הרבי

הרה"ח הרב ברוך יעקובוביץ שליט"א

שליח כ"ק אדמו"ר בשכונת נוה יהושע, רמת גן

א.

אימתי חולצים את המנעלים כתשעה באב שחל בשבת?

בכמה מקומות (כגון לקו"ש ח"ד ע' 1091) מובא פסק מאביו של הרבי:

"לאאמו"ר באה פעם שאלה בענייני אבלות רח"ל – אם אבל יכול ללבוש בשבת נעלי-בית, כיון שנוהג כן בכל שבתות השנה. והשיב אאמו"ר, שאפילו אם בכל שבתות השנה אין בכך חיסרון כ"כ, הרי בשבת כזו, כיון שמישהו (או הוא בעצמו) יכול לחשוב שנוהג כן בגלל אבלות, אין לנהוג כן".

מכאן לומד הרבי (תו"מ תשי"ד, חלק שלישי ע' 144 ואילך), שגם אנשים שבכל שבת מתהלכים עם מחשבות של מרירות וכדומה, ובדרך כלל אפשר ללמד עליהם זכות, שזהו מצד עייפות, חוסר שינה וכדומה, אך בשבתות של שלושת השבועות אסור להם לנהוג כן, שלא יהיה נראה שזהו מחמת האבילות שבימים אל..."

[בשנים מאוחרות יותר הרבי הוסיף וביאר שבשבתות מתגלה הטוב הפנימי של ימי בין המצרים, ומחמת זה צריך להיות בשמחה רבה (ראה שיחת ש"פ בלק וש"פ דברים תנש"א), וזה בנוסף להסבר ההלכתי האמור].

עפ"ז ניתן לכאורה ללמוד דין נוסף בהקשר לשבת של בין המצרים:

תשעה באב שחל להיות בשבת – מצינו בהלכה (שו"ע סי' תקנד סי"ט) שמותר (כמעט) בכל הדברים, ויתירה מזו (שם, סי' תקנב סי"י) מובא [בנוגע לסעודה המפסקת, וה"ה לשאר השבת] שאוכל בשר ושותה יין ומעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו (וראה בשיחת ש"פ דברים האמורה).

אמנם כמובן מותר לאכול ולשתות רק עד השקיעה בלבד (ראה רמ"א שם ונו"כ).

ובנוגע ל"נעילת הסנדל" מצינו בהלכה (רמ"א סי' תקנב סי"ג) שחולצים את נעלי העור לאחר אמירת "ברכו", ובחלק מן הפוסקים (נסמנו בפסק"ת שם סי"א) כתבו שבזמנינו יש לחלוץ מיד לאחר צאת הכוכבים. אמנם קודם צאת הכוכבים מוסכם שלא לחלוץ, שלא יהיה נראה כאבילות בפרהסיא בתוך השבת.

אמנם רצה ת"ח א' לחדש, שמכיון שבזמנינו אדם שחולץ את נעלו בתוך הבית אינו נראה כאבילות, שהרי כך הדרך לעיתים, א"כ יש לחלוץ את הנעליים כבר בשקיעת החמה, ולא יהיה בכך איסור של אבילות בפרהסיא.

אך ע"פ הפסק הנ"ל (בתחילת הדברים) בנוגע לאבל, נראה שאינו כן. כיון שאף שמעשה זה מצ"ע אינו נראה כאבילות, אך בנדו"ד שחולץ בשקיעת החמה ודאי נראה כאבילות; ובמכ"ש מהמעשה הנ"ל, שהרי שם כוונתו היתה ללבוש נעלי-בית בשביל הנוחות ואעפ"כ אסר לו, ק"ו בנדו"ד שכוונתו מחמת תשעה באב, וכוונתו ניכרת (קצת) מתוך מעשיו.

והראיתי להנ"ל את הדברים, והסכים שאכן יהיה אסור מטעם זה.

לסיכום: בתשעה באב שחל בשבת – אין חולצים את נעלי העור עד לאחר צאת-הכוכבים.

ב.

האם ניתן להקדיש במחשבה?

מצינו במסכת קידושין (מא, ב) שישנה חומרא מיוחדת בנוגע לתרומה "שכן ישנה במחשבה", כלומר – ניתן להפריש תרומה ע"י מחשבה בלבד.

ובהמשך הגמ' מבואר, שגם בקדשים ישנו דין זה שאפשר להקדיש במחשבה. ומציין רש"י (ד"ה שכן ישנם) לדברי הגמ' בשבועות (כו, ב), שם נאמר: "מוצא שפתך, אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בליבו מנין? ת"ל 'כל נדיב לב'".

בענין זה ידועה השקו"ט שהיתה בין הגה"ק ר' לוי יצחק נ"ע, לרבי (חלק מהדברים נדפסו בלקוטי לוי יצחק, מכתבים ואגרות ע' שא ואילך. וחלק מהדברים לא הגיעו לידינו).

הגה"ק ר' לוי יצחק נ"ע ביאר, שאין הפירוש שחלה קדושה על החפץ, כ"א שחלה חובה על האדם להביאו; ואילו הרבי למד שע"י המחשבה חלה קדושה ממש על החפץ ואינו מחוסר מעשה להקדישו. [ולמעשה מצינו שנחלקו בזה הראשונים לכאן ולכאן; ואף בדברי אדה"ז מצינו שקו"ט בענין זה, הן בהל' פסח, והן בהל' יו"ט. והדברים ידועים וארוכים].

במכתב של הרבי מהשנים הראשונות (אג"ק ח"א ע' רלט, שוה"ג אות ח) מצינו שהרבי לומד לשיטתו שאכן הקדושה חלה ממש בחפץ. ושם מביא ראייה נוספת לשיטתו, ראייה שאינה מובאת במכתב הנ"ל, אך כאן (באג"ק) נראה שזו הראייה העיקרית, וז"ל:

"שהפעולה נעשית ע"י מחשבה, אף שאין שם דיבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה", עיי"ש.

והנה כשמעיינים בלשון הרמב"ם שם צ"ב, מה הראייה, דו"ל הרמב"ם:

בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב. כיצד. גמר בלבו שזו עולה או שייבא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא. וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן.

ולכאורה הלשון היא "הרי זה חייב להביא", ומנ"ל שהכוונה היא שחלה קדושה על החפץ? ואדרבה, לכאורה מדובר על האדם שחייב להביא.

ושמעתי מהגה"ח הרב שנ"ז שי' קעניג (במחזור הקודם של מסכת קידושין בישיבות תות"ל) לבאר בזה, כדלהלן;

באם כוונת הרמב"ם היתה שחל חיוב על האדם להביא את הקרבן, אזי היה צריך לעשות פעולה נוספת – להקדיש את הקרבן ולהביאו. ואילו הרמב"ם כותב רק לשון "חייב להביא... יתחייב להביא", הרי שהקדושה כבר חלה, והדבר היחידי שחסר זה הבאתו לביהמ"ק. ומכאן מוכח שהקדושה חלה על החפץ, ועד כדי כך, שזו הראיה העיקרית.

לסיכום: הרבי מוכיח מדברי הרמב"ם, שע"י מחשבה חלה קדושה ממש על הבהמה, ואין עליו חיוב נוסף להקדישה בפה.

ג.

האם ההלכה נפסקה כמ"ד "ת"ח צריך שיהיה בו אחד משמונה שבשמינית?"

גרסי' במסכת סוטה (ה, א): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב, ת"ח צריך שיהיה בו אחד משמונה שבשמינית (של גאווה)", ומפרש רש"י "כלומר – צריך שיהיה בו מעט גאווה שלא יהו קלי הראש מסתוללין בו, ויהא דבריו מתקבלין עליהם בעל כרחם".

אמנם בהמשך הגמ' (שם) מובאות דעות נוספות הסוברות שאסור שיהיה בו גאווה כלל, וכדברי רב נחמן בר יצחק "לא מינה ולא מקצתה", היינו שאסור שתהיה בו שום גאווה.

למעשה, כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' דעות ה"ב) שאסור שתהיה אפילו מקצת ממדת הגאווה. ומבואר שפסק כדעות האחרונות בגמ' שם.

אמנם בתו"א (דרושי מגילת אסתר), מבואר שצ"ל "שמינית שבשמינית", וע"כ הקשה הרבי לאביו רלוי"צ, כיצד יתכן שמבארים בחסידות לפי דעה שההלכה אינה כמותה. ע"כ ענה לו רלוי"צ ('ליקוטי לוי יצחק' שם, ע' שה):

"איני מבין את קושייתך, הכי [=וכי] התו"א לקו"ת כדומה הוא ספר וחיבור שנתחבר להלכה ולפסקי דינים, שאז היה נופל הקושיא, הרי הוא ספר שעניינו לפרש העניינים ברוחניות ובעבודה שבלב... עיי"ש באריכות.

ולכאורה תשובה פשוטה היא, שהרי הרבי עצמו כותב בכ"מ (כגון בלקו"ש ח"ג פ' וישלח) שבחסידות מבארים גם עניינים שהם לפי דעה שההלכה אינה כמותה.

ובודאי אין לומר שבכך נתיישרה קושיית הרבי, שהרי ודאי שלא זה מה שהוקשה לו. עוד זאת, במקומות אחרים (כגון אג"ק ח"א ע' רעח) שב הרבי והקשה קושיא זו!

ושמא יש לפרש, שמתוכן דרושים אלו מבואר שאכן כך צריכה להיות ההנהגה בפועל ממש; כלומר: ישנם מקומות שלומדים מדעה מסוימת [שההלכה אינה כמותה] לענין אחר (כגון אמירת "אל תירא" במוצ"ש; איסור הדלקת נר חנוכה בדברים מסוימים), אך כאן הלימוד בדרושים אלו שאכן צריכה להיות "שמינית שבשמינית", וע"כ מקשה הרבי, כיצד יתכן הדבר.

לסיכום: ההלכה היא שאסור שתהיה אפי' מקצת מן הגאווה, ולכן מקשה הרבי כיצד מבואר בדרושי חסידות שלהלכה צריך להיות שמינית שבשמינית.

ד.

סיפור, וההוראה ממנו

סיפור מעניין, שסיפר הרבי בפורים תשי"ד, לסיים (תו"מ ח"א ע' 147-146):

בעיר שבה כיהן אאמו"ר ברבנות, היו לו מנגדים רבים, כיון שהי' נוהג לחזור חסידות, והנהיג בעיר חומרות והידורים שונים.

פעם אחת הלשין אחד המנגדים בפני מושל המחוז ("גובערנאָטאַר"), על כך שהתאספו כמה יהודים ובחרו להם רב – אדם שמשתכר וקורע בגדים מעל אנשים!...

מפקד המשטרה התפלא מאד על כך שרוב יהודי העיר בחרו רב שכזה, ושלה אחד מפקידיו לבית אאמו"ר, כדי לבדוק מה מתרחש שם.

כשהגיע הפקיד לבית אאמו"ר – ראהו יושב ולומד תורה, בלי שום "משקה" על השולחן, והכל בסדר... הפקיד התפלא עוד יותר לפשר הענין ("וואָס פאַר אַ מעשה דאָס איז") וסיפר לאאמו"ר על ה"מסירה",

ואאמו"ר ענה שאינו יודע כלל במה מדובר ("ער ווייס ניט פון קיינע מעשיות").

לבסוף התברר, שאכן הי' לסיפור זה יסוד. ומעשה שהי' כך הי': בי"ט כסלו התקיימה התוועדות, והנוכחים התוועדו היטב ("מען האָט זייער גוט פאַרבראַכט"). אאמו"ר חזר הרבה חסידות, הכל היו במצב-רוח מרומם ("אויפגעלייגט"), וההתוועדות נמשכה עד לשעות הלילה המאוחרות. פעם הי' סדר בהתוועדויות של חסידים, שלפנות-בוקר היו פושטים את הבגדים העליונים ("די זופיצעס"), ויוצאים בריקוד ללא הבגד העליון. וכך נהגו גם באותו י"ט כסלו. כנראה שאחד המשתתפים לא רצה לפשוט את בגדו העליון מיד, ואאמו"ר – שלא הי' אז מוטרד מ"דאגות הפרנסה", זמן לא רב קודם לכן הגיע מליובאוויטש, והי' במצב-רוח מרומם... – "סייע" לו להפשיט את ה"סירטוק", כך שהשוול נשאר בידיו של אאמו"ר, וה"סירטוק" – אצל אותו אדם... ע"כ הסיפור.

באחת ההזדמנויות (תורת מנחם חי"ז ע' 157) ביאר הרבי את ההוראה מהסיפור. להלן תוכן הדברים (כפי שנדפס ב'תורת מנחם'):

כלפי מה הדברים אמורים? – להורות שלא צריכים להתפעל.

ישנם כאלה שעושים הכל בהגבלה, כיון שיראים שיאמרו עליהם: הנה רב, יהודי דתי, חסיד ליובאוויטש, וכיו"ב.

אבל האמת היא שהנהגה כזו לא תביא נשיאת חן. אדרבה: כאשר הנהגתם תהי' ללא הגבלות – דוקא אז תהי' להם נשיאת חן אפילו בעיני אינם-יהודים, כי, כאשר מתבייש מפני הזולת, חושב זה שעומד מן הצד: היום – מרמה את הקב"ה, בגלל שמתבייש ממני, ומחר – ירמה גם "סוחר", כדי לישא חן בעיני סוחר אחר... ובמילא מובן גם בשכל אנושי, שהדרך היחידה לישא חן בעיני בני-אדם היא, שכאשר אוחו שהאמת היא כך וכך, אזי עושה כן בגלוי לעין כל, ללא הגבלות(...)

וא"כ, כאשר העבודה ד"תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם" תהי' באופן ד"בכל מאדך", אזי יומשך לא רק "די מחסורו", שזהו"ע של הגבלה, אלא גם ענין של עשירות, בלי גבול. והענין ד"מרבה נכסים מרבה דאגה" יתבטא רק בכך שיצטרכו לדאוג כיצד לנצל את העשירות בענין הצדקה כו'.

וכאמור לעיל (סי"ד) שעכשיו רואים כבר גם בעיני בשר, שדוקא ע"י ההנהגה ע"פ התורה זוכים לחיים מאושרים גם בגשמיות.

אומנות יתירה בטוויית צמר העיזים

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין
תלמיד בישיבה

א.

ב' ביאורי רבינו בצורך הטווייה ע"ג העיזים וקושיא מדוע נדרש לב' הביאורים

בפרשת ויקהל עה"פ¹ "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העיזים", פירש"י – "היא היתה אומנות יתרה שמעל גבי העיזים טווין אותן", והיינו שטוויית צמר העיזים ('הנוצה'²) נעשתה בעודו מחובר אליהן.

ובלקוטי שיחות חט"ז (שיחת ויקהל-פקודי) מקשה כ"ק אדמו"ר על פירוש רש"י זה דצריך להבין מה מעלה היא זו ש"מעל גבי העיזים טווין אותן", דאיזו תועלת יש בדבר? והרי אדרבה: לאחר גזיזת הנוצה מן העיזים, הטווייה נעשית באופן קל וטוב הרבה יותר מאשר בהיותה "על העיזים" – ומה התכלית בטוויית הנוצה "מעל גבי העיזים"?

עוד מקשה: כיון שמתואר כאן בכתוב גודל חביבות מלאכת המשכן אצל הנשים בהראותן חכמה וכשרון יוצאים מגדר הרגיל בטווייה מע"ג העיזים – למה לא מצינו כן גם בטוויית הצמר (של היריעות התחתונות) ד'תכלת וארגמן גו" האמורים בפסוק שלפנ"ז³, אשר גם בה הודגש שהדבר נעשה בחכמה, "וכל אשה חכמת לב . . . ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן וגו'", ומ"מ טוויית הצמר לא נעשתה מע"ג הכבשים?

ומבאר כ"ק אדמו"ר:

כיון ש"טוו את העיזים" נאמר בכתוב בנפרד (ובפסוק בפני עצמו), ולא נכלל בפסוק הקודם יחד עם "וכל אשה חכמת לב בידיה טוו ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן גו'" (וכן בכתובים העוסקים בהבאתם⁴ ובציווי על תרומתם⁵), ובפרט שהפסוק חוזר וכופל כאן "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו" – מובן מעצמו ש"טוו (את העיזים)" דכאן אינו דומה ל"טוו" האמור בפסוק שלפניו, (מאחר שלא תתכן טווייה של עזים) כוונת הכתוב היא שהנשים טוו את הנוצה במחובר לעזים, "את (היינו עם) העיזים".

1. לה, כו.

2. ראה הערה 4 בשיחה דלקמן בפנים.

3. לה, כה.

4. לה, כג.

5. לה, ו. וכן בציווי ה' (תרומה כה, ד).

וממשיך לבאר דטעם הדבר מובן גם ל"בן חמש למקרא":

מאחר שהדברים שנדבו ישראל והביאו עבור המשכן היו תרומת ה', בתורת נדבה והקרבה לה', הנה כשם שבקרבות יש סוגים שונים, השונים בדרגתם וברמת חשיבותם כמעלת סוג החי על סוג הצומח⁶, עד"ז גם בנדו"ד: כאשר ניתן לטוות את חוטי הנוצה בעודם מחוברים לעזים (מן החי), הרי זו תרומה חשובה יותר מטוויית נוצה שנגזזה מן העזים. חוטין המחוברים עדיין לבעל החיים (לעזים) עודם גדלים, ויש להם שייכות למין החי, שהרי הם יונקים מגוף חי, וע"כ בשעת נתינתם הרי הם בגדר דבר חי⁷ (משא"כ אילו החוטים היו נטוים אחר גזיזתם מהעזים).

ועפ"ז מבאר הטעם מדוע לא מצינו כן ביריעות התכלת והארגמן, כי את חוטי צמר הכבשים נדרש היה להביא בהיותם צבועים כבר בתכלת וארגמן, ודבר זה (הצביעה) אינו אפשרי בשעה שחוטי הצמר מחוברים לכבשים, ועל כן טווייתם לא נעשתה ע"ג הכבשים, שהרי בין כך ובין כך לא היתה הבאת התרומה לה' יכולה להעשות בעודה מחוברת למין החי.

והנה בדברי רש"י הנ"ל עה"פ "טוו את העזים" מדייק כ"ק אדמו"ר בשיחה, למה נקט רש"י בלשון "אומנות יתירה" ולא "חכמה יתירה", בדומה ללשון הכתוב "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה"?⁸

ומבאר, דבהמשך לפירושו הנ"ל המובן מעצמו⁹ מתוך הכתוב (כנ"ל מכפילות הפסוק וכו'), מבהיר רש"י "היא היתה אומנות יתירה": הנשים "טוו את העזים" לא רק כי "נשא לבן אותנו בחכמה" להבין שטווייה באופן כזה תהיה נתינה ותרומה חשובה יותר למשכן, אלא גם משום שהיה בכך שבח ועילוי בתוצאת המלאכה ("אומנות") והיינו דעצם הטווייה, כשנעשית ע"ג העזים, מביאה לתוצאה משובחת יותר מאשר טוויית הנוצה לאחר שכבר נגזזה מן העזים, כי בשעה שהשערות עדיין מחוברות לבהמה ויונקות ממנה יש בהן לחלוחית ורכות, ודבר זה הוא מעלה באומנות הטווייה.

נמצא מבואר מן השיחה ב' הסברים במעלת הטווייה מע"ג העזים:

6. ובשיחה מביא לכך ראיה "ווי מען געפינט בפרשת בראשית, ביי קרבן קין און קרבן הבל", ש"זישע ה' אל הבל ומנחתו" שהיתה מבכורות צאנו, ולא שעה לקין ומנחתו שהיתה מפרי האדמה. והיינו דמכאן מוכח מעלת החי לגבי צומח ודומם בענין הקרבנות.

ואולי יש להעיר דכוונת הרבי בזה היא, להביא ראיה ממה שה'בן חמש למקרא' כבר למד ומכיר, אף כי מעלת הקרבן מן החי מובן יותר ומוכח היטב מדיני הקרבנות בכ"ד (משא"כ גבי קרבן קין וקרבן הבל היא ראיה הטעונה בירור וכמ"ש בהע' 30 ד"אף שהחסרון בקרבן קין ה' רק זה שהביא מן הגרוע (וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 20 ואילך) – הוא מפני שהי' "עובד אדמה" ולא ה' לו צאן").

7. ועיי' בהערה 28 השקו"ט האם נשארו על-גבי העזים והביאום כמו שהם טוויים ע"ג העזים, או שנאמר שהביאו למלאכת המשכן רק חוטין טוויין, אלא שהטווייה היתה ע"ג העזים.

8. והחילוק בין ביאור זה שמוכן מעצמו ל'בן חמש למקרא' להביאור שמביא רש"י שאינו מובן מעצמו ל'בן חמש', מובן בפשטות ע"פ משנ"ת לעיל הע' 6 אשר סיפור קרבן קין והבל ה'בן חמש' כבר מכיר ויודע, משא"כ דרכי האומנות אינן ידועות ל'בן חמש למקרא', כפשוט.

א. הבאת מטווה העזים כשהוא עדיין מחובר לגופן החי של העזים עצמן ויונק ממנו – מעניקה לתרומה זו תוספת חשיבות, שכן היא מוגדרת כתרומה של חלק מיצור חי.

ב. הטוויה מע"ג העזים לא נועדה רק כדי להעלות את ערכה הרוחני של התרומה (כתרומה מן החי), אלא גם כדי לשפר את איכותה המקצועית – שכן כשהשער מחובר לגוף העזים הוא לח ורך יותר, והטוויה היא משובחת יותר. עכת"ד רבינו בשיחה.

ולכאו' דרוש ביאור:

לשם מה נזקק רש"י לומר טעם נוסף לכך שנשים טוו מע"ג העזים משום שהיתה "אומנות יתרה", דלכאו' די בביאור הא', ומה הכריח את רש"י להוסיף פירוש זה?

ב.

ב' ביאורי רבינו בטעם הקדמת עשיית יריעות העיזים לעשיית הקרשים וקשיא ע"כ

ואולי יש לומר ובהקדים:

בתחילת השיחה הביא פירוש רש"י בפרשת פקודי⁹ "משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג עולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו אמר לו כך שמעתי כו' וכן עשה המשכן תחילה ואחר כך עשה כלים".

והקשה:

כיון שאופן וסדר עשיית המשכן היה בהתאם ל"מנהג עולם", הרי "מנהג עולם" בבניית בית הוא לבנות תחילה את הכתלים ולאחריהם את הגג¹⁰ – וכן היה בהקמת המשכן – ואם כן, למה מצינו בפרשת ויקהל¹¹ שחכמי הלב עשו תחילה את היריעות (המשמשות כגג) ורק לאחריהן את הקרשים?

והביאור ע"כ הוא בס"ז בשיחה ע"פ שני הביאורים הנ"ל בטעם טוויית הנשים מעל גבי העזים, שמהם יובן גם הטעם לכך שעשיית היריעות הוקדמה לעשיית הקרשים:

ע"פ הביאור הא':

מצד חביבות וזריזות הנשים, עשו תיכף את הטוויה והביאווה לעושי המלאכה (היריעות) בעוד הנוצה ע"ג העזים, ועל כן לא היה ניתן לדחות את הגזיזה (ועשיית היריעות) עד לאחר עשיית האדנים והקרשים – שכן בינתיים עתידות היו שערות העזים לגדול, כל אחת לעצמה, מבלי שיהיו טוויות יחד¹².

9. לח, כב.

10. שאין דרך לבנות מלמעלה למטה (שו"ע אדה"ז או"ח סשט"ו סוס"ט) – מצוין בהערה 10 בשיחה, עיי"ש.

11. לו, ח.

12. ויגרם (בפש') נזק להיריעות עי"ז.

ומוסיף רבינו ע"ד ההלכה, שיש צער בעלי חיים בדבר בהיות העיזים מעט בלתי חופשיים מחמת הטווייה, וע"כ לכל לראש נגזו חוטי הנוצה מן העיזים.

ע"פ הביאור הב':

מאחר שטווייה ע"ג העיזים יש בה גם "אומנות יתרה" – שהטווייה משובחת יותר – מובן שעד"ז הוא גם במלאכת האריגה של יריעות העיזים, שכאשר מלאכת האריגה של חוטי העיזים נעשית בקירוב זמן לשעת היותם מחוברים לעיזים, הנה גם עצם האריגה הוא באופן משובח יותר, ולפיכך תיכף לאחר גזיזת החוטים מע"ג העיזים נארגו מהן היריעות. עכ"ד כ"ק אדמו"ר.

ויש לעיין בדברי רבינו אלו:

א. לביאור זה מובן רק מדוע לאחר הטווייה היו צריכים תיכף לגזוז. ואי"ז מבאר מדוע לאחר הגזיזה תיכף ארגו וסיימו את מלאכת היריעות קודם לעשיית הקרשים?

ב. לפי הביאור השני אמנם מובן הטעם שלאחר הגזיזה היה צריך תיכף לארוג, אך עדיין אינו מבואר מדוע הקדימו הטווייה קודם עשיית הקרשים והאדנים?

ג.

ביאור דב' הביאורים א' הם ועפ"ז תי' הקושיות

הביאור בפשטות שנ"ל בפירוש דברי רבינו הוא, שע"י צירוף ב' הביאורים בטעם הטווייה מע"ג העיזים יחד, יובן מדוע הקדימו עשיית היריעות לקרשים והאדנים, כי מהטעם הא' שהנשים רצו לטוות מע"ג העיזים כדי שהתרומה תהיה תרומה מעולה, מן החי, הנה מכך יש ללמוד גודל ועוצם חביבותם של הנשים למלאכת המשכן, אשר לכן חשבו ושקלו איך לתת באופן הנעלה ביותר את התרומה לה', אשר לפי זה מובן ג"כ דהתאמצו ביתר שאת מחמת גודל חביבותם, להזדרז תיכף ומיד במלאכתם.

אך בביאור זה לבד לא מובן דיו, דזה מבאר, רק מדוע הזדרזו במלאכת הטווייה והגזיזה, ואילו הטעם מדוע הזדרזו במלאכת האריגה הוא מצד הטעם הב' המבואר בשיחה, דכאשר מלאכת האריגה של חוטי העיזים נעשית בקירוב זמן לשעת היותם מחוברים לעיזים, הנה גם עצם האריגה הוא באופן משובח יותר, ולכן תיכף לאחר גזיזת החוטים מע"ג העיזים נארגו מהן היריעות, קודם עשיית הקרשים. וזה פשוט¹³.

אשר עפ"ז מבואר מה שהקשינו בתחילה – לשם מה נזקק רש"י לביאור נוסף על כך שהנשים טוו מע"ג העיזים (משום שהיתה "אומנות יתרה"), דלפי מה שביארנו עתה, הנה דווקא לפי טעם זה אתי

13. בקטע הא' בסעיף כותב הרבי "האט מען ניט געקענט אפלייגן די גזיזה (און מאכן היריעות) ביז מ'וועט מאכן די אדנים און קרשים", ומסעיף זה משמע אשר גם הטעם להקדמת האריגה – "מאכן היריעות", מובן ע"פ הביאור הא' שלכן הזדרזו במלאכת האריגה. ואולי אפ"ל (בדוחק קצת) דכוונת רבינו הוא למבואר בהמשך הסעיף, ככפנים.

שפיר מדוע הקדימו מלאכת האריגה למלאכת הקרשים, והיינו שקושיא זו עצמה, היא שהכריחה את רש"י להוסיף פירוש זה.

לפי מה שנת"ל נמצא דאתי שפיר מדוע הקדימו עשיית יריעות העזים לעשיית הקרשים.

ד.

שקו"ט בהקדמת עשיית שאר היריעות לקרשים וביאור כ' ביאורים

אך מ"מ אכתי צ"ב מדוע הקדימו עשיית שאר היריעות – "שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני גו" לעשיית הקרשים, דלא כ"מנהג עולם"?

ואכן מעיר ע"כ כ"ק אדמו"ר (הערה 40) וזלה"ק: "ומתחלה עשו את יריעות דשש משזר תכלת גו' כיון שביריעות עזים הודגש שהם "לאהל על המשכן" - היריעות שש גו'".

ובפשטות מבאר, דזה שהקדימו עשיית שאר היריעות ליריעות העזים, היינו משום שהם עצם המשכן, ואילו יריעות העזים לא נועדו אלא לאהל ע"ג המשכן, ולכן הם קודמים.

אך לכאור' בהערה זו אינו מבואר אלא פרט זה – מה שהקדימו מלאכת שאר היריעות קודם מלאכת יריעות העזים, אך עדיין אינו מבואר למה בכלל הוקדמו קודם עשית הקרשים, דמילא יריעות העזים הרי היו מוכרחים (מבחינה מעשית) להקדימם לעשיית הקרשים, אך מאי טעמא שהוקדמו שאר היריעות לעשייתם של הקרשים?

ואולי ניתן לומר בדא"פ דמאחר והוכרחו להקדים את מלאכת יריעות העזים, ממילא הוכרחו ג"כ להקדים שאר היריעות שיש להם "דין קדימה" לגבי יריעות העזים.

ה.

קושיא מדוע ציווי עשיית שאר היריעות הוקדם לציווי עשיית הקרשים

אך עדיין צ"ב מדוע סדר הדברים בציווי על עשיית המשכן בפ' תרומה, נצטוו קודם על עשיית היריעות ורק לאחמ"כ על עשיית הקרשים, וכמו שהקשה רבינו בסעיף ב' (במוסגר) "און אזוי איז אויך געווען דער סדר ווי זיי זיינען אויף דעם נצטווה געווארן בפ' תרומה". דהביאור בהערת רבינו הינו לכאור' רק ע"כ שהקדימו עשייתם. אך מהו הטעם שהקדים הכתוב על הציווי שלהם? וצ"ע¹⁴.

14. ואולי ניתן לומר בדא"פ דזהו מפני מעלת הנדבה מן החי על פני נדבה מן הצומח והדומם. וכמבואר בשיחה.

בגדר הלימוד ד'קיהה'-קיהה' משדה עפרון

הת' השליח נועם שי' גז
תלמיד בישיבה

א.

הצעת השיחה בגדר הקנין דאברהם מעפרון

בלקוטי שיחות חלק י' שיחה א' לפרשת חיי שרה מביא כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י עה"פ¹ "ויתן לי את מערת המכפלה גו' בכסף מלא אתננה לי", דפירש רש"י "בכסף מלא אשלם כל שווייה", ומבאר, שבהשקפה ראשונה "בכסף מלא", משמע ש"מלא" קאי על הכסף, היינו שאברהם מודיע בזה שמטבעות הכסף יהיו מלאים (מבלי חסרון) במשקלם (או ע"ד פי' הירושלמי בכסף מלא - "קינטרין", וכפרש"י שעפרון לקח מאברהם שקלים גדולים).

ופי' זה בא רש"י לשלול בדבריו: "אשלם כל שווייה", שתיבת "מלא" אינה תיאור בשייכות לכסף עצמו (כמותו או משקלו), אלא בנוגע לשדה ומחירה ה"מלא" - אברהם אמר "בכסף מלא" היינו "אשלם כל שווייה" של השדה (שהכסף הוא בסכום כזה שימלא את מחירה - ישלם "כל שווייה" של השדה).

וממשיך לבאר הטעם שרצה אברהם לקנות את השדה והמערה בכסף מלא למרות שהיה יכול ליטלה "מן הדין שאמר לו הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת", דזהו מפני שלא רצה שהמערה בה יקבור את שרה תישאר בה איזו שהיא שייכות לעפרון ולכן מיאן לקחתה מן הדין, ואף לא במתנת חנם, כ"א שילם כל שוויי'.

ולפי ביאור זה מיישב הרבי את קושיית התוס'² בנוגע להא דקרקע קנה בכסף - שבגמ' נלמד זה מהכתוב "שדות בכסף יקנו", וכתבו שם תוס' ד"הא דלא אייתי מקרא דכתיב גבי עפרון (היינו שאברהם קנה את השדה בכסף מעפרון) משום דלמא ה"מ מנכרי שכל קנינו בכסף", דע"פ המבואר לעיל בדברי רש"י "אשלם כל שוויי' כו" מובן בפשטות למה לא ילפינן דין זה מהכתובים גבי עפרון ומב' טעמים: א. דמילפותא זו לא היינו יודעים את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע - היינו שהוא נקנה בשוה פרוטה אפילו שהקרקע שווה יותר - דהלא אברהם קנה את השדה "בכסף מלא", כל שוויי'. ב. הרי ע"פ המבואר מה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון לא הי' בשביל לקנותה עי"ז (שהרי הי' יכול ליטול "מן הדין" והייתה קנוי' לו בלא הכי), אלא בכדי שלא תהי' לעפרון שום שייכות לשדה, ולכן מובן שא"א ללמוד מזה קנין כסף בקרקע.

1. פרשת חיי שרה כג, ט.

2. קידושין כו, א.

ב.

עפ"ז קושיא על שיטת רש"י בריש מסכת קידושין

והנה בריש מסכת קידושין תנן "האשה נקנית בשלש דרכים . . בכסף בשטר ובביאה", ובגמ'³ איתא "וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני".

ולכאורה לפי הנתבאר לעיל מהשיחה צ"ע בלימוד זה, דלכאורה כשם שלא ניתן ללמוד קנין כסף בקרקע מקרא דכתיב גבי עפרון, כן לא ניתן ללמוד קנין כסף באשה ממכירת שדה עפרון, ומאותם ב' הטעמים המבוארים בשיחה: א. הלא בהקנין דשדה עפרון, אברהם שילם כל שוויי' של השדה ולכאור' כך היה צ"ל הדין בנוגע לקידושי כסף שנלמדים "קיחה קיחה משדה עפרון" דצריך לשלם כל שוויי' של האשה, ומנ"ל שדי בשוה פרוטה? ב. כפי המבואר, נתינת הכסף דאברהם לא היתה בשביל עשיית קנין א"כ איך ניתן ללמוד משם קנין כסף דאשה?

עוד צ"ע המבואר בשיחה אשר אברהם לא קנה את השדה, והרי בכתוב נאמר בפירוש "השדה אשר קנה אברהם"⁴?

והנה הריטב"א כתב בביאור הלימוד דקידושי כסף משדה עפרון – "פירוש מה התם כסף אף הכא כסף ולא גזירה שווה ממש היא . . אלא גילוי מילתא בעלמא . . דלישנא דקיחה קיחה דכתב רחמנא אתא לגילויי דמה התם בכסף אף הכא בכסף ודכוותא בתלמוד", הרי לנו בדברי הריטב"א בפירוש שאין הלימוד משדה עפרון "גזירה שווה" ממש אלא רק גילוי של הכתוב שכאשר הוא כותב את הלשון 'קיחה' כוונתו ל'כסף'.

ובלקו"ש (חי"ט עמוד 217 הערה 24) הביא את דברי הריטב"א אלו והוסיף "אבל אופן וגדר הקנין לא דמי זה לזה", והיינו דלפי דברי הריטב"א, אין הפירוש שאת זה שאשה נקנית בכסף אנו למדים מכך ששדה נקנית בכסף שהרי הם שני גדרים שונים לגמרי, אלא שבפרשת 'שדה עפרון' מגלה לנו התורה "כלל" – שכשהיא כותבת 'קיחה' היא מתכוונת לכסף, ובכל מקום לפי ענינו.

אשר לפ"ז מובן בפשטות דלא יקשה הנ"ל – דקנין כסף באשה ומכירת שדה עפרון לא דמי זה לזה – כי אין הלימוד "גזירה שווה" ממש, שנאמר שאופן וגדר הקנין צ"ל דמי ול"ז, אלא הוי רק גילוי מילתא.

אך לשיטת רש"י נראה דס"ל שהוי גזירה שווה ממש⁵, דהנה בגמ' (ו, ב) איתא: "אמר אביי המקדש במלווה אינה מקודשת", וכתב רש"י דזהו משום "דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלווה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו".

3. דף ב, א.

4. כה, י.

5. ויש להביא ראיה לדברי הריטב"א מלשון הברייתא (ד, א) דהיא המקור לדברי הגמ' בסוגיין "כי יקח איש אשה . . אין

ובאבני מילואים⁶ ביאר דברי רש"י: "ומשום דאי לאו דיליף לה משדה עפרון הוי מלוה נמי חשיב כסף אלא משום דיליף משדה עפרון והתם בשדה עפרון כן היה דיהיב אברהם כסף בשעת מכר דכתיב וישקול אברהם ולענין זה גמרינן משדה עפרון דיהיב מידי בשעת קידושין", ומכאן מוכח דהלימוד מ'שדה עפרון' הוי 'גזירה שווה' ממש, דאי לא הוי כ"א גילוי מילתא דקוחה איקרי כסף, לא הי' ניתן ללמוד משם דצ"ל "דיהיב מידי בשעת קידושין" וכן לא את שאר פרטי וגדרי הקנין מהתם להכא כנ"ל.

וא"כ שוב צ"ע - דלשיטת רש"י דהוי גז"ש ממש, איך ניתן ללמוד קנין כסף בקידושי אשה משדה עפרון - דלפי המבואר מן השיחה דלעיל מובן, דאם הוי גז"ש מחויב שאופן וגדר הקנין יהיו דמי זל"ז.

והנה לשיטת תוס' בנוגע להא דקרקע נקנה בכסף (שלא ס"ל כהביאור בהשיחה כמו שנת"ל) נראה, דלדידיה אכן אברהם כן קנה את השדה ע"י נתינת הכסף, וכדמוכח גם ממ"ש (בד"ה) "אי נמי שדות בכסף יקנו" שהצורך בכתוב "שדות בכסף יקנו" על פני הכתוב "השדה אשר קנה אברהם" הוא, דמ"השדה אשר קנה אברהם" איכא למימר דקנה בחזקה או בשטר ועדיין אין מוכח דכסף איקרי קנין, ולכך הביאה הגמ' את הפסוק "שדות בכסף יקנו", דממנו מוכח בפירוש דכסף איקרי קנין.

עכ"פ מוכח מדבריו, דאברהם אכן קנה את השדה ולכך הו"א דהקניה האמורה בפסוק הייתה לאו דוקא ע"י כסף (משא"כ להביאור שנת' בשיחה - דנתינת הכסף לא הייתה כ"א בכדי שלא יהיה שייכות לעפרון ולא בשביל לקנותה ע"ז, מובן - דאין מקום להו"א דקנה ע"י חזקה ושטר אלא בוודאי ש"השדה אשר קנה אברהם" מתייחס לנתינת הכסף), ונמצא שהתוס' אזיל לשיטתו דאברהם קנה את השדה, ולכך מפרש (שלא כהביאור בשיחה) דהטעם שלא למדים קניין כסף בקרקע מהמכירה דשדה עפרון זהו משום דאיכא למימר "דה"מ מנכרי שכל קנינו בכסף", וא"כ לדידיה גם לא יקשה הקושיא הב' דלעיל כפשוט.⁸

קוחה אלא בכסף וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני" - הרי לנו מפורש בדברי הברייתא שאין זה גזירה שווה אלא גילוי מילתא מלשון הכתוב אשר 'קוחה' כוונתו לכסף. ולפי הנת' בפנים בשיטת רש"י צ"ל דהברייתא הוי שיטה נוספת.

6. סימן כח, ס"ק טז.

7. ב, ב. מצויין שם בשיחה הע' 37.

8. אלא שעדיין צ"ב בשיטת התוס', מדוע לא הביא כישוב לקושייתו - מדוע לא לומדים קנין כסף בקרקע מהמכירה דשדה עפרון - את המבואר בשיחה שמאחר ואברהם שילם כל שוויי' של השדה א"כ לא היינו יודעים מילפותא זו את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע - היינו שהוא נקנה בשוה פרוטה אפילו שהקרקע שווה יותר? ואולי אפ"ל שס"ל כהירושלמי (עיי"ש בתחילת השיחה השקו"ט בזה) דכסף מלא אינו כפירוש רש"י "כל שוויי" אלא פירושו שקלים גדולים ולא"ד כל השווי, וא"כ שפיר היה ניתן ללמוד קנין כסף בקרקע מקראי דכתיב גבי עפרון, וא"כ לפי"ז גם לא יקשה הקושיא הא' שבפנים, וק"ל.

ג.

גדר קנין האשה לבעלה

והנה בריש המסכת על המשנה: "האשה נקנית בשלש דרכים", פירש רש"י: "האשה נקנית לבעלה". ותמוה מה בא רש"י לחדש - הרי פשוט שנקנית לבעלה, אלא למי?

עוד יש לדייק, דבריש הסוגיית הקשתה הגמ': "האשה נקנית מאי שנא הכא, דתני 'האשה נקנית', ומאי שנא התם דתני האיך מקדש?", ופירש רש"י: "ניתני הכא האשה מתקדשת", דלכא' יש לעיין דמנא ליה לרש"י שזהו שאלת הגמ' ד"נתני הכא האשה מתקדשת", דלמא איפכא ושאלתה היא - דניתני התם 'האיך קונה'? דמפשטות דברי הגמ' לכא' לא נראה דעדיפא לה דוקא הלשון 'מתקדשת'?

ולבאר זה יש להקדים כללות הגדר ד"האשה נקנית" והיינו שקידושי האישה נקראים קנין, דלכאורה תמוה הרי קנין בכל מקום ענינו הוא שהאדם קונה חפץ להיותו שלו בדיני ממונות ומה שייך בקידושי אשה המושג קנין כלל - האם האשה הופכת להיות חפץ ממוני של הבעל? והיינו שאכן יש מושג כזה של קניית אדם כממון דזהו גדר קנין עבד ובפרט עבד כנעני, אך האם ניתן לומר כך גם בבעל שמקדש אשה?

וא"א לומר שאה"נ שהבעל קונה את האשה בקנין ממוני דאיתא בראשונים במפורש דאין זה קנין ממוני, דכן כתב הר"ן בגיטין (ט, א) וכן מבואר הדבר ברשב"א לקמן (ו', ב) בסוגיא דהמקדש במלוה, דבאם קידש אשה בכך שהרוויח לה את זמן ההלוואה שהיא חייבת לו, והיינו שהיתה חייבת להחזיר לו כסף בתאריך מסויים והוא מאריך לה את זמן הפירעון תמורת זה שהיא מתקדשת לו - אין בכך משום ריבית בזה שתמורת הארכת הזמן הוא מקבל חזרה מלבד הכסף כתוספת גם את האשה - "כיון דגופה ממש לא קנה לי' לא הוי ריבית", הרי לנו שאין כאן שום קנין ממוני שהאשה קנוי' לבעלה, שא"כ הרי כאשר הוא מקדשה תמורת הארכת הזמן יש כאן ריבית גמורה, וא"כ צלה"ב מהו גדר הענין דקנין קידושין.

והי' אפשר לומר שאמנם אין בקידושין קנין של הבעל את האשה, אלא המושג "קידושין" שנכתב בתורה הוא, שהבעל והאשה מתקשרים אחד לשני ע"י מעשה הקידושין, ובמילא חל איסור על האשה להתחתן עם איש אחר, דזהו דין התורה דיש איסור על אשה נשואה להתחתן עם מישהו אחר, אך זהו גדר דאיסור וכמו שאסור לאח לשאת את אחותו, אך אין הדבר שייך לעניני קנין כלל.

אך אז לא הי' שייך המושג קנין, ובכך שכתוב במשנתנו "האשה נקנית", אנו למדים שיש כאן מושג של קנין כעין קנין ממוני כאדם הקונה חפץ, אלא שאין הקנין כאן קנין ממוני (כדמוכח בדברי הראשונים הנ"ל) אלא הוא קנין של אישות, והיינו שהאשה שייכת לבעלה במונן שהיא מותרת רק לו והיא נאסרת לכל העולם, אך אין זה רק דין של איסור אלא הוא קנין שהבעל קונה אותה לענין אישות.

א"כ לסיכום, הגדר דקידושי אשה לבעלה איננו ככל קניני ממון, דאין הוא קונה אותה קנין ממוני, אך לאידך אין הדבר סתם גדר של חיבור בין הבעל לאשה שגורם דיני איסורין, אלא ההגדרה היא קנין שהבעל קונה אותה אך לא לענין ממון אלא רק לענין אישות.

ודבר זה הוא חידוש גדול כי זהו קנין חדש מסוג אחר שלא מצינו בשאר קנינים, שבד"כ קנין הוא ענין ממוני, ובעניני אישות רק ישנו המושג של איסורים כמו בכל העריות, ואילו כאן יש קנין לענין אישות.

ולפ"ז אפשר לומר שלכן כתב רש"י ש"האשה נקנית לבעלה" - להדגיש שגדר הענין של קנין האשה הוא כבכל הקנינים שהאשה קנוי' לבעלה (כי בפשט דברי המשנה לא מבורר מה משמעות הקנין של האשה), והיינו שמכיון שכאן מיירי לענין אישות ואין זה דומה לשאר קניני ממון, הרי אין גדר הדבר פשוט שהוא "קנין" שהבעל קונה את האשה כאדם שקונה חפץ, ולכן מחדד רש"י את גדר הדבר שזהו קנין שהבעל קונה את האשה אף שהוא לענין אישות.

ד.

מחלוקת הפנ"י והאבנ"מ בגדר דקידושין וכיאור שי' האבנ"מ

והנה ביאור הנ"ל הוא לפי שיטת הפנ"י⁹ דקידושין הוי קנין לענין אישות, אך האבנ"מ חולק, וס"ל שאין בקידושין כ"א החלת איסור שנאסרת על ידו לכל העולם, אך אין בזה שום קנין וקשר חיובי בין הבעל לאשה.

ולחדד מחלוקתם דהפנ"י והאבנ"מ, הנה הנפק"מ שבזה תהיה:

האם מצד הסברא החיצונה יכולים הקידושין לתפוס באשת איש, דלשי' הפנ"י שקידושין הוי קנין לבעל, פשוט ש"לא משכחת קידושין אחר קידושין דכיון שתופסין קידושי ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר", משא"כ לשי' האבנ"מ שאין בקידושין כ"א החלת איסור, "ודאי דאפילו באשת איש הוי תפסי קידושין", כי אי"ז כמו חפץ הקנוי לבעליו שהוא ברשותו ולא ניתן שיקנהו אחר, אלא רק החלת איסור, ולכך אין מניעה שיחולו קידושין אחר קידושין - דאי"ז אלא חלות איסור אחר חלות איסור.¹⁰

וא"כ שוב צלה"ב לשיטת האבנ"מ - מדוע קידושי האיש והאשה נקראים קנין, דלכאו' "אין בקידושין כ"א שנאסרה על כל העולם"?

ואולי יש לומר הביאור בזה, דבקידושין הנה אף דפעולת הקידושין היא חלות איסור, אעפ"כ נקרא זה בשם "קנין", והוא מחמת ד"קונה" את הסכמתה שהוא יהי' המקדש האוסר אותה אכו"ע, והיינו,

9. אבנ"מ סימן מד ס"ק ד. וש"נ.

10. אע"ג דהראשון כבר אסרה אכו"ע וא"כ על מה יקדש ויאסור השני?, וי"ל בפשטות דהחלת האיסור דהמקדש השני, יכולה להיות על המקדש הראשון.

שהוא יהיה הבעה"ב על האיסור אישות שבה – דעד הקידושין זה היה תלוי בה וברצונה, ובקידושין ה"ה קונה ממנה את הסכמתה אשר, א. תהי' מותרת לו. ב. שבידו יהיה תלוי איסורה על כל העולם – דבכדי שתהי' מותרת לעולם, עליו ליתן גט.

והנה מובן אשר דבר זה הוא חידוש גדול, כי זהו קנין חדש מסוג אחר שלא מצינו בשאר קנינים – קנין על הסכמה בחלות האיסור.

ועפ"ז י"ל דהדיוק במ"ש רש"י בריש המסכת "נקנית לבעלה", היינו כמ"ש הר"ן¹¹ "להצריכה ממנו גט", והיינו דרש"י בא להדגיש שאין קנין האשה כשאר הקנינים שמכניס לרשותו דבר וחפץ ממשי, אלא הקנין אינו אלא לענין שהוא בעלה ובידו השליטה על האיסור אשת איש שבה – "להצריכה ממנו גט".

עפ"ז ניתן גם לבאר, שלכן כתב רש"י ששאלת הגמ' "מאי שנא" היא ד"נתני הכא האשה מתקדשת", כי כדלעיל לפי פשוטו גדר קידושי איש ואשה אינם בגדר דקנין ממוני כלל, אשר עפ"ז י"ל דעומק שאלת הגמ' "מאי שנא" היא – איך בכלל יתכן לשון קנין גבי קידושי אשה? דלא היה מתאים כ"א לשון 'קידושין', שהוא לשון של החלת איסור, וכדתיני "האיש מקדש"¹²?

ה.

קושיא על הביאור בשיחה – איזו שייכות היה צריך אברהם לשלול מעפרון

והנה כפי שנתבאר לעיל בשיחה, נתינת הכסף דאברהם לעפרון לא היה בשביל לקנותה עי"ז אלא רק בכדי שלא תהי' לעפרון שום שייכות לשדה, ויש לעיין בזה דלכאורה הנה לאחר שהשדה "איננה שלו כלל" כלשון רבינו, איזו שייכות נותרה אצלו שצריך לשלול ממנו?

כן צריך להבין מה שנתבאר בהשיחה¹³ דמה שנאמר בכתוב: "ויקם שדה עפרון גו' לאברהם למקנה וגו", אף שכמבואר אברהם כלל לא קנה את השדה, – דאכן אי"ז שהיה לאברהם למקנה אלא "הוא בנוגע (כהמשך הפסוק) "לעיני בני חת לכל באי שער עירו" היינו הקנאה מצידם". דלכא' צריך ביאור כוונת דברי רבינו בזה שבני חת¹⁴ הקנו לאברהם "הקנאה מצידם", דלאחר שנת' שלא היה לבני חת

11. על אתר.

12. ומה דסגנון השאלה היא "מאי שנא" ולא באופן דמקשה מלכתחילה על הלשון דנקנית – י"ל שהגמ' רוצה בזה להציע לשון אחר ולומר דהלשון "נקנית" אינו הלשון היחיד שנופל לגבי קידושין שכן מצינו דבמקום אחר נקט התנא לשון אחר גבי קידושין, וא"כ מדוע נקט כאן בלשון נקנית וכבפנים.

13. הע' 38.

14. לכא' צ"ע דיוק רבינו ש"ויקם השדה לאברהם למקנה" ה"ז (כהמשך הפסוק) "לעיני בני חת" והקנאה מצידם, דבפשטות הכתובים נראה שהשדה לא היתה ברשותם אלא ברשות עפרון, ומה שהמכירה הייתה לעיני בני חת ה"ז בפשטות וכדפירש רש"י – "בקרוב כולם ובמעמד כולם הקנהו לו". ואכ"מ.

שום שייכות ובעלות על השדה, איך שייך שיקנו זאת? וכן צ"ב ההדגשה שההקנאה היתה מצידם, דבפשטות הנה בכל קנין המוכר הוא זה שמקנה, ומה ההדגשה כאן דההקנאה הייתה מצידם?

.1

לפי הנת"ל מכואר הלימוד דקידושי כסף משדה עפרון

ואוי"ל דאמנם השדה לא הייתה של עפרון כלל, אך בכדי שלא יהיה מצידו שום ערעור ואף גם הוא יסכים להעברת השדה לרשות אברהם - לשם כך היה צריך אברהם לתת לו את שוויי' המלא של השדה שיתרצה גם הוא, ז.א. ע"י נתינת ה"כסף מלא" של השדה לעפרון בזה 'קנה' את הסכמתו של עפרון לכך, ובוזה יובן לשון הכתוב "השדה אשר קנה אברהם", דאכן אברהם קנה את השדה מצידו של עפרון, והיינו שקנה את הסכמתו של עפרון למכירת השדה כנ"ל.¹⁵

ועפי"ז יתבאר היטב הלימוד והראי' משדה עפרון לקנין כסף באשה, והראי' היא, דמצינו שיתכן קנין על הסכמה גרידא אף שאינו על חפץ ממוני, שכמו שבשדה עפרון הקנין לא היה על השדה אלא רק על הסכמת עפרון, כמו"כ י"ל דהסכמת האשה להתקדש חשיב קנין.

וכן שפיר ניתן לתרץ מה שהקשינו דהלא בהקנין דשדה עפרון, אברהם שילם כל שוויי' של השדה ולכאו' כן היה צ"ל הדין בנוגע לקידושי כסף דצריך לשלם כל שוויי' של האשה, ומנ"ל שדי בשוה פרוטה?

אך ע"פ הנת"ל שפיר יובן דבשדה עפרון התשלום לא היה כקנין על השדה אלא על ההסכמה, וכמו"כ קידושי כסף אין הקנין על גוף האשה אלא על הסכמתה כנ"ל, ובוזה הרי אכן כן משלם כל השווי של הקנין לפי דעתה שמוכנה להתקדש בעבור שו"פ או יותר.

והיינו, דאם הקנין דשדה עפרון היה תשלום בעבור השדה - החפץ שנקנה, כן היה צ"ל גם בנוגע לאשה דצריך לשלם כל השווי שלה. אך אם כאמור הכסף דשדה עפרון לא היה כ"א בשביל ההסכמה ובעבור זה נתן כל שווי השדה, אכן כ"ה גם בנוגע לקידושי אשה דנותן לה כפי דעתה בעבור ההסכמה.

.2

ע"פ הנת"ל יתורץ מ"ש תוספות

ע"פ הנת"ל ניתן לבאר ענין נוסף:

תוספות על אתר (ד"ה וכסף מנלן) הקשו: "וא"ת מה צריך לכל זה לא היה צ"ל אלא כסף אקרי קנין דכתיב נתתי כסף השדה קח ממני וכתוב השדה אשר קנה אברהם א"נ שדות בכסף יקנו".

15. ועפי"ז יובן ג"כ מה דבשיחה לא התייחס כלל לפסוק זה "השדה אשר קנה אברהם" אף שבפשטות ממנו מוכח היפך המבואר בשיחה, כי לאחר שביאר והוכיח שכו"ש בפסוק "לאברהם למקנה" ה"ז רק לעיני בני חת "הקנאה מצידם", ממילא כן י"ל הפירוש גם בהפסוק "אשר קנה אברהם" כבפנים.

וע"פ המבואר לעיל בשיטת רש"י, אתי שפיר מדוע הוצרך ללמוד גז"ש "קחה קחה משדה עפרון", שכן דוקא משם איכא הוכחה דיתכן לשון קנין גם גבי קידושי איש ואשה - קנין על 'הסכמה'.
כנ"ל.

בענין חיים נצחיים לעתיד לבוא

הת' השליח אברהם יצחק שי' גלזמן
תלמיד בישיבה

א.

דברי רבינו במאמר ד"ה בלע המות לנצח ובלקוטי שיחות חכ"ו בביאור הטעם שלעתיד לבוא יחיו חיים נצחיים

במאמר ד"ה בלע המות לנצח תשכ"ה¹ מביא כ"ק אדמו"ר בשם אדמו"ר מהר"ש, שהטעם שלעת"ל יחיו בחיים נצחיים, הוא בגלל שאז יתקיים הייעוד ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"². ומבאר, שהאדם נברא באופן שיהי' חי לעולם. אלא שע"י חטא עה"ד נפעל ענין המיתה בעולם. ומבאר בזה, שלפני חטא עץ הדעת הי' הרע מובדל מהטוב (מדור הקליפות הי' למטה מהעולמות דקדושה), וע"י חטא עה"ד נעשה תערובת טוב ורע, שהרע מעורב בטוב והטוב ברע ועד אשר אין טוב בלי רע ואין רע בלי טוב. ומכיון שע"י חטא עה"ד נתערב רע באדם, לכן צ"ל ענין המיתה בעולם, שהרי אם האדם יחי' לנצח, אזי גם הרע שבו יהי' לו קיום נצחי, שלכן צ"ל ענין המיתה (ומוסיף בזה, דענין זה [שע"י שנתערב רע באדם נעשה ענין המיתה בעולם] הוא מסובב מהא גופא שיש רע באדם, שהרי רע הוא ענין המיתה, וע"י שנתערב באדם מות רוחני, משתלשל מזה מות כפשוטו בגשמיות). משא"כ לעת"ל, כאשר לא יהי' רע בעולם, שהרי על זמן זה נאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", אין סיבה שיהי' את ענין המיתה, ולכן יחיו לנצח.

והנה בלקו"ש חכ"ו³ מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות על מארז"ל⁴ "אין אמת אלא תורה" שמשמעותה של "אמת" אינה רק שלילה של היפך האמת, שלילה של השקר, אלא אמת היא - דבר שלא ייתכן בו שינוי, נצחיות, וא"כ פירוש מאמר רז"ל "דאין אמת אלא תורה" הוא שהתורה היא נצחית ולא שיך בה שינויים, וכדברי הרמב"ם שהתורה "עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת"⁵. ומבאר שזו היא הסיבה שבשעת מתן תורה נפעל בבני" "חירות ממלאך המות"⁶, דאע"ג

* בענין זה כתבתי כבר בקובץ העו"ב 'צרפת-פרצת' נט ושם נחסר הביאור ונתר בשאלה וצ"ע. וכאן ביארתי בדא"פ כפי הנראה בס"ד.

1. סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעז.

2. זכר' יג, ב.

3. ע' 4.

4. ראה הנסמן בהערה 28 בשיחה שם.

5. הל' יסודי התורה פ"ט ה"א.

6. ראה הנסמן בהערה 44 בשיחה שם.

שהגוף הגשמי מצד עצמו הוא "הווה ונפסד" הנה ע"י נתינת התורה לבני ישראל נפעל גם בהם בהיותם נשמות בגופים ענין הנצחיות.

אלא שלאחר מכן ע"י חטא העגל "חזרה זוהמתן", דחטא העגל הביא זוהמא בגופים שהסתירה ומנעה מן התורה להחקק בגוף ולפעול בו את ענין הנצחיות, דבכדי שהתורה תפעל על הגוף הגשמי של יהודי, היא צריכה להיחקק בגוף.

ומסיים שם דע"י מעשינו ועבודתינו כל משך זמן הגלות, "ברעכט מען דורך דעם חושך" (שוברים את החושך) עד שמבטלים את הזוהמא, עד עת קץ כאשר "רוח הטומאה אעביר מן הארץ" - שאז יהי' "חירות ממלאך המות" חיים נצחיים בפועל, נשמה בגוף.

והיוצא משיחה זו, שהגוף מצד עצמו הוא "הווה ונפסד" מצד זה שהוא גשמי (וכמ"ש הרמב"ם⁷ שכל דבר גשמי המורכב מד' יסודות דאש רוח מים עפר, בהכרח שיפסד ויחזור לד' יסודותיו⁸). אלא שבמתן תורה נפעל חידוש בגוף, שע"י כח התורה (שהיא נצחית) שנחקקת בגוף, נפעל בו ענין הנצחיות, שיחי' לנצח. וזה שצ"ל "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" לעת"ל כדי שהגוף יחי' חיים נצחיים, הוא משום דע"י העברת הרע והטומאה מן הגופים, יכולה התורה להחקק בגוף ולפעול בו נצחיות.

ב.

סתירה בין המבואר במאמר לבין המבואר בשיחה וכן קושיא ממשמעות הפסוקים לדברי הרמב"ם

והנה לכאורה ישנה סתירה בין המבואר בשיחה שהגוף אינו חי לעולם מצד עצמו ורק מצד פעולת התורה נפעל ה"חיים נצחיים" לעת"ל, לבין המבואר במאמר שבריאת האדם מצד עצמה הייתה באופן שיחי' לעולם?

ובאמת הרי יש כאן סתירה בלאו הכי, דהא מ"ש במאמר הוא ממשמעות הפסוקים, ומ"ש בשיחה הרי מבואר זה ברמב"ם להדיא כנ"ל, וצריך עיון ליישב סתירה זו בין הרמב"ם (שכותב שהגוף אינו יכול לחיות לעולם מצ"ע) למשמעות הפסוקים (שמשמע שהגוף מצ"ע כן חי לעולם)?

7. שם פ"ד ה"ג.

8. והנה, ידועה שיטת הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב) שעוה"ב הוא לנשמות בלא גופים, ולפי זה הי' אולי אפשר לומר, שמ"ש הרמב"ם שהכל (כולל הגוף) הוא נפסד, לשיטתו' אויל דאין מושג של חיים נצחיים, אבל לפי הדיעות שעוה"ב הוא תחיית המתים, וחיים לעולם, הרי י"ל שאין הגוף הווה ונפסד אלא קיים בעצם.

אבל קשה מאוד לומר כן, שהרי הרמב"ם אינו כותב ענין זה כחלק מביאורו בענין עוה"ב, אלא הוא כותב מציאות, שהעולם כולו מחובר מד' יסודות, ולכן כל דבר חייב בסופו של דבר להפסד ולחזור למקורו, ולכאורה זה מוסכם על כולם, ופשוט.

ועוד קשה, דבשיחה הנ"ל נתבאר שע"י שתסור רוח הטומאה בעולם, יסור המונע והמעכב את התורה מלפעול חידוש באדם שיחי' חיים נצחיים, ואילו במאמר מבואר שע"י שאין רוח הטומאה בעולם מתבטלת הסיבה למיתה, וממילא יחיו בחיים נצחיים (בלעדי פעולת התורה)?

ג.

ישׁוב הסתירה ע"פ דברי רבינו בחיי והרוחק שבזה

ולכאורה הי' ניתן לבאר, ובהקדים ביאור הרבינו בחיי על הפסוק "ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ"⁹, ופירש שהקב"ה בירכם ברכה לחיים נצחיים. ונקודת הביאור שם, שבעצם האדם אינו יכול לחיות לעולם, כיון שהוא מתייבש (מצד החום הטבעי וגם מצד האויר המקיפו), אלא שבאם "מאכלו ומזונו מבורך", אזי הוא "ממלא החסרון החולף על גופו בכל יום עד שלא תגיע אליו לא חולשה ולא זקנה", וזהו תוכן הברכה שכתובה בפסוק כאן "ויברך אותם אלקים", שהיא ברכה נפרדת מ"פרו ורבו", ע"ש.

ולפי זה היה ניתן ליישב, שהאדם מצ"ע אכן אינו יכול לחיות לעולם, כיון שמתייבש (וכמ"ש הרמב"ם ומבואר בשיחה הנ"ל שכל דבר בהכרח שיפסד ויחזור לד' יסודותיו), רק שע"י ברכת הקב"ה אפשר להיות מצב שיחיה לעולם "אם מאכלו ומזונו מבורך" מצד טבעו כמבואר במאמר, אלא שע"י חטא עה"ד נתבטלה ברכה זו ונפעל ענין המיתה ענין המיתה.

אך לאחר העיון נראה שאי אפשר לומר כן הפשט במאמר:

א. במאמר משמע בפירוש שבריאת האדם מלכתחילה הייתה באופן שיחי' לעולם, ולא שמצד בריאתו לכתחילה הוא נפסד ורק שיש דבר נוסף על מציאותו כברכת הקב"ה לאדם וחוה שפועל שיוכל לחיות לעולם.

ב. במאמר מבואר שהאדם נברא באופן שיחי' חי לעולם, והיינו משמע שנברא באופן שיהיה בוודאי חי לעולם, ואילו לפירוש רבינו הבחיי אין האדם נברא באופן שיהיה בוודאי חי לעולם, אלא רק ניתנה הברכה ואפשרויות שאם "מאכלו ומזונו מורך" יהיה חי לעולם?¹⁰

9. בראשית א, כח.

10. ואפשר שאילולי חטא עץ הדעת ועירוב טו"ר שנעשה על ידו, "מאכלו ומזונו" של האדם היה בודאי באופן מבורך וטוב וממילא וודאי היה זוכה לחיים נצחיים, וא"כ סרה קושיא זו. ועצ"ע.

ד.

דברי רבינו בלקוטי שיחות ח"ו דהחיים נצחיים בבני ישראל הם מצד בחירת העצמות בגופים ועפ"ז תיווך המאמר ולקו"ש חכ"ו הנ"ל

ואולי י"ל ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו¹¹, שמבאר דכיון ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה", והיינו שתכלית הבריאה היא דוקא במציאות התחתונה והגשמית, לכן ה"ובנו בחרת" הוא דוקא בגוף הגשמי, שבו היא התכלית, ומאחר ובו היא בחירת העצמות, לפיכך הגוף הוא מציאות אמיתית שאין בו שום כליון והפסד.

ומבאר דהשינוי שנגרם לו על ידי חטא עץ הדעת הוא מעלים בחיצוניות בלבד על בחירת העצמות, ולא בעצם מהותו, כי מעשה בני אדם אינו יכול לשנות ח"ו את בחירת עצמותו יתברך, אשר הוא בחר בגוף היהודי.

ולפי זה יובן היטב מ"ש במאמר (ע"פ משמעות הפסוקים) שהאדם נברא באופן שהוא חי לעולם, דהקשינו דלכאורה זה סותר למ"ש הרמב"ם שכל גשמי הוא הווה ונפסד, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר, דדברי הרמב"ם איירי בענינה של הגשמיות מצד עצמה, ובענין הגוף איך שהוא מצד מציאותו הגשמית שהוא אכן הווה ונפסד ונפרד וחוזר למקורו (הד' יסודות).

אבל בנדו"ד - מציאות האדם בפועל בעולם, הרי מאחר ועוה"ז נברא מצד התאוה דדירה בתחתונים, שזה נעשה ע"י הגוף, לכן ישנו בגוף בחירת העצמות ואין שייך בו כליון והפסד, ונמצא מיושב דהן אמת בריאת הגוף נעשתה באופן שיחי' לעולם (מצד בחירת העצמות שבו), אך עדיין דברי הרמב"ם קיימים ונכוחים דאכן ענין הגשמיות שבו, הוא נפסד מצ"ע.

רק מכיון שע"י חטא עה"ד נתערב רע באדם, הרי בכדי שלא יהי' קיום לרע שבאדם העלים הקב"ה על בחירת העצמות שבגוף, ובדרך ממילא הוא חזר למצבו הטבעי של כל דבר גשמי - ושייכת בו מיתה.

וכן י"ל דלק"מ מהמבואר בלקו"ש חכ"ו דעל ידי נתינת התורה לישראל למטה ניתנה בהם נצחיות, שגם בהיותם נשמות בגופים, יש בתוכם חיים נצחיים ו"חירות ממלאך המות", דכנ"ל הגוף הגשמי מצד עצמו הוא הווה ונפסד, ורק מצד בחירת העצמות בגוף ניתן בו חיים נצחיים, ולאחרי חטא עץ הדעת שפעל שינוי באדם וגרם בו את הענין ד"ואל עפר תשוב", הנה על ידי נתינת התורה שהיא אמת ונצחית, ניתן בבני ישראל וגילה בהם את בחירת העצמות "ובנו בחרת", ככתחילת הבריאה.

אך על ידי חטא העגל התבטל הדבר, כי כדי שהתורה תגרום לנצחיות באדם צריכה התורה להיחקק בגופו הגשמי, אך חטא העגל גרם ל"זוהמא" בגופים שאינה מאפשרת לתורה להיחקק בגופם.

ולעתיד לבוא הנה על ידי מעשינו ועבודתנו מתבטל החושך בעולם, ובחירת העצמות בבני ישראל תהיה אז בגילוי, ויומתק, דבלקו"ש שם כותב דלעת"ל "כאשר" ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"

11. שיחה ל' שבט ס"ה - ע' 84 ואילך.

- ואז תהיה "חירות ממלאך המות" חיים נצחיים בפועל, נשמה בגוף, ולא מזכיר שזהו מצד התורה שנחקקת בהם, אלא שעל ידי העברת רוח הטמאה ממילא תהיה חיים נצחיים וחירות ממלאך המות, והיינו כפי מה שביארנו לעיל במאמר "ובלע המוות" ולקו"ש ח"ו הנ"ל, שלעת"ל מאחר ויסור הרע והטמאה ממילא יהיה בחירת העצמות שבגוף בגילוי, ותפעל בו עניין הנצחיות.¹²

12. ואולי יש להוסיף ובהקדים, שבמאמר (ס"ו) כותב, שמ"ש "והנער בן מאה שנה ימות" (ישעי' סה, כ) הולך על אומות העולם, וזה לא יתקיים בגשמיות, אלא באופן ד"מאן דנפיל מדרגי' איקרי מית", ע"ש. היינו, שבאומות העולם ג"כ יהי' את הענין של חיים נצחיים.

ולפי המבואר בח"ו, שענין החיים נצחיים של הגוף הוא מצד בחירת העצמות שבו, אינו מובן, הרי בחירת העצמות היא בגוף של בני", וכיצד יחיו או"ה לעתיד לבוא (בלי בחירת העצמות)?

וזה אינו קשה (כ"כ) להמבואר בחכ"ו, ד(אפשר לבאר ש)כיון שזה נפעל ע"י התורה, הרי גם אצל בני נח יש (חיוב) לימוד תורה, בהלכות הז' מצוות שלהם, ודיני מצוות אלה הם הרי חלק מתורת ה' שהיא נצחית, וע"י שענין זה נחקק בהם - יחיו גם אומות העולם חיים נצחיים.

וזהו מה שנוסף ע"י הביאור דחיים נצחיים הם ע"י התורה, דגם או"ה שייכים לחיים נצחיים, וכמבואר במאמר. וההוספה בזה שהחיים נצחיים בבני"ה הם מצד בחירת העצמות (דלכאורה אין בזה מעלה, שהרי ע"י התורה נכללים גם או"ה בחיים נצחיים) היא (בפשטות) שבבני"ה ענין החיים נצחיים הוא לא דבר נוסף על הגוף, אלא עניינו מצ"ע.

ואפשר דגם לפי מ"ש בח"ו אפשר לבאר את העניין שאו"ה יחיו חיים נצחיים גם בלי לבאר שחיים נצחיים נפעלים ע"י שהתורה נחקקת באדם (הביאור שבחכ"ו). והוא, דכיון שע"י ז' מצוות שלהם מקיימים בעולם את הענין דלשבת יצרה, הרי יש בהם חלק מהכוונה דדירה בתחתונים באיזה שהוא אופן, ויש בהם גם בחירת העצמות (קצת), ומצד זה יחיו חיים נצחיים. וצ"ע ובירור בגדר המצוות דבני נח ואכ"מ.

בדין יחס לעבד

הת' השליח ישראל שי' מושקוביץ
תלמיד בישיבה

א.

הבאת דברי כ"ק אדמו"ר בגדר השיעבוד של עבד לאדונו

בלקוטי שיחות (חלק ה' שיחה א' לפרשת ויגש), דן כ"ק אדמו"ר בארוכה בגדרן של בני השפחות, ובסעיף ז' מרחיב בגדרו של העבד עצמו וז"ל:

"דער ביאור אין דעם וועט קלאָר ווערן אַז מען וועט פאַרשטיין דעם טעם פאַרוואָס די קינדער פון אַן עבד ווערן ניט פאַררעכנט ווי זיינע אייגענע. לכּאֹו, זאָל טאַקע זיין אַז דערפאַר וואָס אַן עבד איז אינגאַנצן קנוי לרבו, איז ניט שייך אַז ער זאל פאַרמאַגן עפעס אַ זאַך וואָס זאָל הייסן אַז די זאַך איז זיינע [ביז אַז אין מפרשים ווערט דערקלערט "אז מה שקנה עבד קנה רבו" מיינט ניט אַז דער עבד איז קונה די זאַך פאַר זיך און דורך אים ווערט עס נקנה לרבו, נאר אז מלכתחילה איז קונה רבו] –

אַבער אַזוי איז פּאַסיק צו זאָגן, לכּאֹו, בלויז בנוגע צו פאַרמעגנס אד"ג, זאַכן אויף וועלכע עס לייגט זיך דער ענין פון "קנה". בשעת ס'האַנדלט זיך אַבער וועגן קינדער, האָט מען דאָך ניט צו טאָן מיט זאַכן וואָס ווערן נקנה, נאָר זיי זיינען בטבע פאַרבונדן מיטן עצם מציאות פון די עלטערן – טאָ פאַרוואָס זאָלן די קינדער פונעם עבד ניט באַטראַכט ווערן ווי זיינע קינדער?

האָט מען דערפון אַ באַווייז, אַז אַזוי ווייט איז אַן עבד קנוי לרבו און אַזוי שטאַרק איז דער קנין, ביז אַז דער עבד איז כלל ניט קיין מציאות לעצמו, זיין גאַנצער וועזן איז – רכוש פון דעם אדון, ובלשון הכתוב: "כספו הוא". און דעריבער איז ניט שייך אַז אַן עבד צי א שפחה זאָלן צו זייערע קינדער האָבן אַ שייכות און אַ דין פון אַ פּאַטער צי אַ מוטער – וואָרום דערמיט וואָלטן זיי געווען אַ מציאות פאַר זיך.

אַזוי אַרום וועט ווערן פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס בלהה זולפה האָבן ניט געהאַט קיין דין פון אחיות, אויך ניט מן האב; ווייל אַלס קינדער פון אַ שפחה האָבן זיי ניט געהאַט קיין שום יחס משפחתי צו פּאַטער אָדער מוטער; זייער גאַנצער מציאות איז געווען: כספו של לבן און דערנאָך – פון רחל ולאיה". עכלה"ק.

[תרגום חופשי: הביאור בזה יובהר על ידי הבנת הסיבה לכך שילדיו של העבד אינם נחשבים לילדיו ממש, לכאורה אכן צריך להיות שמשום שהעבד קנוי לחלוטין לרבו לא ייתכן שיהיו לו נכסים משלו, (עד אשר המפרשים מדייקים שבקביעה "מה שקנה עבד קנה רבו", אין הכוונה שהעבד קונה את הדבר לעצמו ועל ידי כך הוא נקנה לרבו, אלא שמלכתחילה קונה זאת רבו).]

אך לכאורה מתאימה קביעה זו, רק לגבי נכסים וכדומה, שעליהם אפשר לומר "קנה".
ואילו כאשר מדובר על ילדים, הרי אין זה דבר שקונים אותו אלא הם קשורים בקשר טבעי לעצם מציאותם של הוריהם, ומדוע אין ילדיו של העבד נחשבים לילדים שלו?
זוהי הוכחה, שהעבד קנוי לרבו באופן כל כך מוחלט, ושהקנין כל כך חזק עד אשר העבד אינו מציאות בפני עצמו בכלל, וכל מהותו היא - רכושו של האדון, ובלשון הכתוב: "כספו הוא".
לפיכך לא ייתכן שעבד או שפחה יהיו קשורים לילדיהם ויחשבו לאב או לאם - כי על ידי כך הם היו נעשים למציאות בפני עצמה, כך יובן מדוע לא נחשבו בלהה וזלפה לאחיות, אף מן האב: כבנות שפחה לא היה להן שום קשר משפחתי לאב או לאם, כל מהותן הייתה כספו של לבן ולאחר מכן של רחל ולאח. ע"כ].

היינו, שבשעה שהעבד נקנה לאדון הוא הופך כביכול לחפץ של האדון, ובמילא אין לו כלל איסורי עריות והוא מותר בקרוביו¹. וע"פ זה ביאר רבינו (בסעיפים הבאים) שאכן היה מותר לשמעון לשאת את דינה אחותו כיוון שהשתעבדה לשכם והיא הפכה כביכול לחפץ של שכם, אין לה דין של אחות עם שמעון ואף ע"ג שכבר שכם וחמור נהרגו ע"י שמעון ולוי, כתב רבינו שמ"מ כיוון שכל ההסכמה של דינה לצאת מבית שכם הייתה כיוון ששמעון הבטיח לה שישאנה לכן לא חזרה לה האחוה שהייתה לה עם שמעון, וזה מה שהכתוב הדגיש "שאול בן הכנענית" להשמיע לנו שהיא לא עברה על איסור בזה שהיא התחתנה עם שמעון מכיוון שהיא לא הייתה אחותו.

וממשיך ומוסיף ביאור בגדרן של בני השפחות (בהערה 55 בשיחה הנ"ל): "ושאני בני הפילגשים אשר לאברהם" וכן ישמעאל, שהי' להם דין יורשים - כי אף שהיו בני שפחות לא היו (כספו) עבדים. וכ"ה גם בנוגע לבני השפחות דיעקב, אשר "מזולזלין בבני השפחות לקרותן עבדים" הוא בכלל "דבתם רעה" (וישב לז, ב ובפרש"י) - אף שגם הכתוב קוראם כו"כ פעמים בני השפחות (ועד שאינם חשובים כמו בני לאה ורחל) - לא היו עבדים".

היינו שלמרות הנאמר בגוף השיחה שבני השפחות היו עבדים ולכן בלהה וזלפה לא נחשבו כאחיות מסייג רבינו בהערה שהם לא היו עבדים ממש.

ב.

קושיות על השיחה הנ"ל

ויל"ע טובא בזה:

(א) מהו החילוק בין שאר העבדים דעלמא לבני השפחות (בלהה וזלפה ובניהם) ובני הפילגשים (דאברהם) שדווקא הם לא היו עבדים ממש (קניין כספו), ובפרט יוקשה לפי המתבאר לעיל בשיחה

1. וכפי שמוסיף בהע' שהסיבה שבנ"י היו אסורים בעריות במצרים הייתה רק מאחר שלא היו עבדים ממש, והשיעבוד שלהם לפרעה היה רק מס.

(סעיף ה') שמכיוון שלעבד אין מציאות עצמאית, אז גם בניו אינם מציאות לעצמם אלא בנים של האדון אשר לפי"ז גם בני השפחות אינם מיוחסים לבלהה וזלפה אלא נחשבים כבניהם של לאה ורחל דהיינו שגם להם אין מציאות עצמאית בכלל, וא"כ לכאורה גם הם אמורים להיחשב כעבדים ממש (קניין כספו) ולמה מחשיבה אותם התורה כבנים של לאה ורחל?

ב) ולאידך ניתן למצוא מקומות שבהם התורה כן מייחסת את בני השפחות לשפחות עצמן, כגון בפרשת ויגשי: "אלה בני בלהה שפחת רחל", "אלה בני זלפה", דהיינו שהם כן מיוחסים לשפחות עצמן, וא"כ לכאורה כן יש להם מציאות לעצמם?

ג) ועיקר: מהו א"כ התירוץ בנוגע לדינה - איך הותרה לשמעון ע"י זה שהשתעבדה לשכם, הרי הבעלות של שכם כבר הופקעה ממנה, ואיך הרצון שלה להישאר בביתו של שכם מפיקע ממנה את דין האחווה שיש לה עם שמעון ולהתירה עליו?

ג.

חילוק בדא"פ בדין עבד והכאת ראי' לדבריו

ואולי י"ל הביאור בכ"ז:

דהנה הבעלות על עבד אינה בהכרח ענין ממוני (דהיינו זה שהעבד הוא קניין כסף הוא לא דין הכרחי בעבד) וכדאיתא במסכת קידושין (דף ו' ע"ב): "המוכר עבדו לעכו"ם יצא לחירות וצריך גט שחרור" (וכמ"ש רש"י "להתירו בבת חורין"), דהיינו שלמרות שכבר יצא לחירות ואינו קניין כסף של האדון, מ"מ שם האדון עליו ועדיין הוא נחשב לעבד ולכן צריך גט שחרור מאדונו כדי שיוכל לישא בת חורין³.

וכן מוכח מהטור (יו"ד סרס"ז ס' ס"ה) שכ' לגבי עבדים קטנים של גר שמת ואין לו יורשים, וז"ל:

"קטנים אין להם יד לזכות בעצמן, וכל הקודם בהם זכה, וכתב הרמ"ה: ואם לא זכה בהם שום אדם עד שגדלו אין להם תקנה, שבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו שהרי כל הקודם בהם זכה, וכיון דבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו, כי גדלו נמי בתר הכי אף על גב דפקע ממונא איסורייהו לא פקע, דבמאי פקע השתא, הא ליכא מיתת האדון דליפקע איסורייהו מינייהו".

דהיינו שאע"פ שהעבדות שלו פקעה והוא נחשב כבן חורין לכל דבר, מ"מ עומד הוא עדיין באיסורו, כיוון שהמציאות של עבד היא לא רק מה שהוא קניין כספי של האדון, אלא הוא קשור בעצם לאדון, וצריך היתר מיוחד כדי לבטל את האיסור (שטר שחרור או מיתת האדון), ואם⁴ הוא לא יכול

2. בראשית מו, פסוקים - יח. כה.

3. ועיין ג"כ דף ט"ז ע"א בתוס' ד"ה לימא ליה.

4. ואכן הב"י שם הקשה על הרמ"ה, שהרי אם פקע ממנו דין העבד שהיה בו ממילא צריך לפקוע גם האיסור שבו, ועי' דרישה על הטור שם שתירץ את קושיית הב"י שזה שהעבד קנה את עצמו זה מצד ההיתר של מיתת האדון אבל לולא ההיתר אע"ג שתיפקע הבעלות של רבו מ"מ הוא לא יקנה את עצמו (ועיין בט"ז לשו"ע שם שכתב גם ע"ז). [ואוי"ל שבזה גופא נחלקו הרמ"ה והב"י, האם מיתת האדון היא גדר מתיר ואז אע"ג שלא תישאר עליו הבעלות הממונית, מ"מ העבד באיסורו

לקבל את ההיתר, אז אע"ג שהוא כבר בן חורין מבחינה ממונית, זה לא יפקיע ממנו את הבעלות
האדון⁵.

ועוד י"ל, שהאדון יכול להחליט שהוא מפקיע מהעבד את הדין קנין כסף שיש לו, אע"פ שהוא
יישאר בשיעבודו.

[ויש להוכיח עוד מהא דאיבעיא במסכת קידושין (ו, ב) "האומר לעבדו אין לי עסק בך מהו.. לגמרי
קאמר ליה או למלאכה קאמר ליה", דמוכח מההו"א של הגמ' שהאדון יכול לומר לעבד "אין לי עסק
בך" ומעשה ידיו יהיה לעצמו, והוא לא ייחשב קנין כספו של האדון, ומ"מ עדיין יישאר עליו שעבוד
האדון].

ד.

חידוש גדר בקניין עבד ע"פ החילוק הנ"ל

ע"פ החילוק הנ"ל יוצא שקיימים שני אופנים בבעלות האדון בעבד:

האופן הפשוט והרגיל הוא שהעבד בבעלות מוחלטת של האדון הכוללת את אישיותו של העבד
וגם את כל כוחותיו (וכן כוח ההולדה שלו שייך לאדון וממילא גם הילדים שיולדו לו), והוא כעין חפץ
של האדון⁶ שכפוף אליו הן בזה שמוכרח לעשות את מה שהאדון מצווהו והן בזה שאין לו מציאות
עצמאית, וכשהאדון רוצה לשחררו הוא צריך הן לשחררו מהשיעבוד של עשיית דברים בשבילו והן
לתת לו מציאות עצמאית חדשה (שהרי אם רק משחררו מהשיעבוד הוא עדיין נחשב כחפץ ולא כאדם
לעצמו).

האופן השני הוא כנ"ל, שהאדון שיחרר את העבד מהשיעבוד שלכן אין הוא מחויב יותר לעבוד את
האדון אבל מבחינת איסורי התורה הוא עדיין נחשב עבד לאדון (כנ"ל שעדיין אסור לו ליתחנן עם
יהודייה בת חורין), דהיינו שעדיין לא התחדשה מציאות עצמאית לעבד.

ואולי י"ל שכמו שהאדון יכול לשחרר את העבד למעשה ידיו ומ"מ שם העבדות יישאר עליו, כך
הוא גם יכול להקנות לו מציאות של בן חורין (עכ"פ מציאות חלקית) למרות שיישאר עליו החיובים
(או חלק מהם) שיש לו כלפי אדונו.

וא"כ נמצא שישנם ב' סוגי עבדים: האחד הוא עבד שאין לו מציאות כלל לעצמו וכל כוחותיו
משועבדים לחלוטין לאדונו, אולם יש סוג עבדים שהם לא עבדים ממש - או כאופן המוכר שהוא

ישאר, כי הוא לא קיבל את ההיתר המיוחד הזה, או שמיתת האדון היא הפקעת הבעלות ממנו כי כל הבעלות של האדון על
העבד היא בעלות ממונית, ובמילא העבד מותר].

5. וראי' לזה אפ"ל מהא דאמרינן במסכתין (יג, ב) "מיתת הבעל מנלן". ועי' קוב"ש סי' כ"ז שכתב שזהו הספק של הגמ'
האם האיסור שלה הוא איסור שנמשך ובמיתת הבעל היא הותרה במילא או שהאיסור שלה הוא איסור עולמי ומיתת הבעל
היא כמו גדר מתיר (ועי' בספר משאת משה עמ' 18 שרצה לומר שגם באשה יש בעלות ממונית והשווה את דיניה לעבד).

6. וראה ברכות טז, ב.

שיחרר אותם מהשיעבוד של העשייה בפועל ומציאותם עדיין לא קיימת, או כאופן שחידשנו כאן, שיש להם זהות עצמית וכוחותיהם מיוחסים אליהם ושיעבודם לאדונם מתבטא (בעיקר) במעשה ידיהם⁷.

ה.

דינם של השפחות ובני השפחות ע"פ גדר מחודש זה

ועל פי כל הנ"ל אפ"ל בשיחה דידן:

דהנה בס"ה מבאר רבינו שבני בלהה היו נחשבים בניה של רחל ("ויתן לי בן") שהתורה מייחסת אותם לרחל אע"פ שהם בני השפחות, וזה שהם לא נחשבים רק כקניין כספה, מבאר רבינו שם (בהערה 40), וזלה"ק: "ומה שאמרה ויתן לי בן אף שהי' רק רכושה וקנין כספה – כי מכיוון שכל לידתו היתה ע"י אמירתה ונתינתה (ויצא ל, ג-ד) נחשב הוא כבנה (אלא שמוכן, שבאם הי' נחשב לבנה של בלהה, אין שייך שתאמר רחל ויתן לי בן, אף שכל לידתו הייתה על ידה)".

והכוונה בזה אפ"ל, שבעצם השפחות היו נחשבות לקניין כספה של רחל, וממילא גם הבנים שיוולדו להם היו אמורים להיחשב קניין כספה, אבל העובדה שרחל נתנה להם יחס של נשים בזה שהיא ביקשה מיעקב לשאת אותם, דהיינו שרחל נתנה להם את כוח ההולדה שלהם, לכן בני השפחות נקראים על שמו² "בני זלפה" "בני בלהה", כלומר רחל נתנה להם מציאות עצמאית (חלקית) אפילו שנשארו שפחות ולכן בניהם נקראים על שמם.

אולם למרות זאת הם נקראים בניה של רחל "מכיוון שכל לידתן הייתה ע"י אמירתה ונתינתה", כלומר למרות שרחל נתנה לשפחתה את כוח ההולדה שלה ואפשרה לה להביא ילדים, הם מיוחסים גם לרחל כי כל הסיבה שרחל השיאה את בלהה ליעקב הייתה שהילדים שיוולדו לה יקראו על שמה – "ואבנה גם אנוכי"⁸, וכאמור לעיל האדון יכול לתת לעבד את חירותו בצורה חלקית כך שאף שילדיה של בלהה מיוחסים אליה מ"מ הם מיוחסים אף לגברתה-רחל⁹!

7. וראה הערה 1 שלכאורה ביאר עפ"ז את איסור העריות שהיה על בני" במצרים שזה מכיוון שהשיעבוד של בני" היה רק במעשה ידיהם, וזה כיון שמצד פרעה השעבוד היה רק למס.

8. בראשית ל, ג.

9. אולם בנוגע לשפחות עצמן, אוי"ל שגם לאחר שנישאו ליעקב הן לא שוחררו לגמרי משעבודן, (וכדמוכח מהע' 54 שם (והוכיח את זה מכמה מקומות: ויצא ל, ז. יב. וישלח לב, כג.) ועיי"ש הע' 46 והע' 54 ובשוה"ג שם) ומ"מ בניהם כן נחשבים לבניהם של הגבירות כי הן עצמן התייחסו אליהם ככאלה (וכדאמרינן לעיל "וכיוון שכל לידתו הייתה ע"י אמירתה ונתינתה"), ולהעיר שבאמת לבני השפחות אין את אותו היחס שיש לבני הגבירות (וראה הערה 55 שם).

ו.

ביאור עניין דינה בת יעקב

אולם בנוגע לדינה בת יעקב, הנה ברגע שנשתעבדה לשכם היא איבדה את כל המציאות שלה כאדם ומובן שהיא הותרה לשמעון אחיה, וכיוון שגם אחרי מיתת שכם היא לא רצתה לצאת דהיינו שהיא לא הסכימה לחזור לאחוה הראשונה ולמציאותה העצמית, וכל הסכמתה לצאת מהשיעבוד של שכם הייתה רק בגלל הבטחת שמעון שישא אותה, אז גם כשמעון התחתן איתה הוא רק העביר את שיעבודה משכם אליו והיא לא קיבלה מציאות עצמאית אפילו לרגע אחד, ובמילא היה מותר לה להתחתן עם שמעון כי לא הייתה קיימת האחוה שביניהם (ולא שייכת מציאות שהיא תיאסר לשמעון, שהרי היא תלתה את ביטול שיעבודה לשכם בנישואין לשמעון וא"כ עד שלא תחתן איתו בפועל, היא לא יוצאת משיעבודה, וכשהתחתן איתה שיעבודה עבר אליו).

[ואע"ג שדינה הייתה קטנה באותה העת, וא"כ היא לא יכלה למנוע את החזקה שהחזיקו בה שמעון ולוי שהרי קטן זוכים בו בעל כורחו (וכנ"ל) וא"כ הם יכלו להוציאה מהשיעבוד ולהקנות לה מציאות עצמאית, מ"מ צריך לומר ששמעון ולוי עצמם הם שנתנו לה את היחס הזה, כלומר שבשעה שהחזיקו בה הם התרצו לה וקנו אותה ע"מ ששמעון ישאנה].

וא"כ א"ש שדינה נשארה מותרת לשמעון ע"ז שלא הסכימה לצאת, ולזה התכוון הפסוק באומרו "שאול בן הכנענית" להשמיענו שדינה הייתה מותרת בשמעון.

ז.

סיכום הדברים

ואם נכונים הדברים א"ש כל השאלות הנ"ל:

בני השפחות נקראו על שם אימם אע"פ שהם גם מיוחסים לגבירות, כאמור, שע"י הנתינה של לאה ורחל הם נתנו מציאות עצמאית בבלהה וזלפה, ומצד שני נקראו על שם לאה ורחל כי הם הרי לא שחררו את השפחות לגמרי כנ"ל.

[ומה שבין בלהה וזלפה עצמן לא הייתה אחוה, י"ל שלבן לא נתן להם יחס שהרי הן היו בנותיו מפילגש ולכן נשארו כחפצים של לבן].

ובנוגע לדינה, ביטול מציאותה שהיה אצל שכם המשיך הלאה בנישואין שלה לשמעון שע"מ זה שמעון זכה בה ולכן הייתה מותרת לו.

ובנוגע לישמעאל (ובני הפילגשים אשר לאברהם), יובן ג"כ מה שהוא מיוחס לאברהם מפני שאברהם התייחס אליו כבן, ולכן הגם שהוא מיוחס להגר מ"מ מצד אברהם גם הוא יורש, כיוון שמצד

אברהם להגר היה גם יחס של אישה, (ואפי' מבחי' שרה¹⁰ משמע קצת שהיא נחשבת לאשה), אולם מצד שרה הרי ישנו בעיקר העניין של "גרש האמה הזאת ואת בנה", ולכן לגבה הוא לא יותר מעבד רגיל¹¹.

10. ראה וירא טז, ב.

11. ועין לקו"ש חט"ו חיי שרה ג'.

ביאור בעניין האמונה שבישראל

הת' השליח יוסף יצחק שלמה שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א.

דברי כ"ק אדמו"ר בעניין פעולת הרעיא מהימנא

במאמר ד"ה "ואתה תצווה" תשמ"א מביא כ"ק אדמו"ר את מאמר כ"ק אדמו"ר הרי"ץ "וקבל היהודים" תרפ"ז ששם מבאר את הפסוק "ואתה תצווה את בני" ויקחו אליך שמן זית זך כתיב למאור להעלות נר תמיד", ומבאר שהפירוש ב"ואתה תצווה" הוא שמשוה מחבר ('מצווה' מלשון צוותא וחיבור) את בני" עם אוא"ס, וכתוצאה מזה שמשוה מחבר את בני" עם אוא"ס, עי"ז נפעל "ויקחו אליך שמן זית", שבני" מוסיפים תוספת אור במשה.

ובכדי לבאר את פעולת משה בבני" והתוספת שמתווספת עי"ז במשה, מקדים במאמר שמשוה נקרא בשם 'רעיא מהימנא', וא' מהפירושים בכך הוא שמשוה זן ומפרנס את בני" בעניין האמונה, דהיינו שרגש האמונה כמו שהוא באופן טבעי (שישראל הם 'מאמינים בני מאמינים' ובכל יהודי קיימת נקודת האמונה מעצם היותו יהודי) יכולה להיות באופן 'מקיף' ולא באופן פנימי, ומשה שהוא 'הרעיא מהימנא' זן מפרנס את האמונה שתהיה בפנימיות, ועד"ז הוא גם בנוגע לנשיאי ישראל בכל הדורות - 'אתפשטותא דמשה בכל דרא' - שראשי אלפי ישראל שבכל דור מחזקים את האמונה שלא תישאר באופן מקיף אלא שתחדור בפנימיות האדם, ומביא ע"כ במאמר דוגמא מהנהגתו של מרדכי היהודי בזמן גזירת המן, שאז קיום התומ"צ היה כרוך במס"נ, ואעפ"כ מרדכי הקהיל קהילות ברבים לחזק את אמונתם של ישראל ולחזק את עמידתם בלימוד התורה וקיום המצוות.

ובהמשך המאמר מבאר¹ שבכל יהודי קיימת אמונה 'פשוטה', דהיינו שבכל יהודי חקוקה וקיימת תחושה שיש הקב"ה והוא המציאות אמיתית, ותחושה זאת איננה מבוססת על ראיות שכליות אלא זוהי הנחת יסוד מובנת מאליה, ותחושה זאת קיימת באופן שווה אצל כל יהודי מהגדול שבגדולים ועד הקטן שבקטנים ועד לקל שבקלים ופושעי ישראל.

ובכדי לבאר זאת יש להקדים: 'נשמה' היא מציאות אלוקית, קדושה ומופשטת ומנותקת לחלוטין מהגבלה ומשייכות לגשמיות, וברצות הקב"ה שהנשמה תתלבש בגוף ותפעל בו זיכון ותמלא את הכוונה העליונה לעשות דירה להקב"ה בעוה"ז התחתון והחומרי, הנשמה הצטמצמה והוגבלה כדי שתהיה התאמה בינה לבין הגוף ע"מ שתוכל להתלבש בו ולפעול דרכו ובתוכו. אמנם אין הפירוש שאורה הבלתי מוגבל של הנשמה מתבטל ואיננו קיים, אלא להיפך הנשמה נשארת במעמדה ומצבה

1. באות ה.

המקורי הבלתי מוגבל ואין זאת אלא שבנוסף לכך נוצרה דרגה נחותה שנשמה שהיא מצומצמת ומוגבלת והיא מתלבשת בגוף.

ונמצא שבנשמה קיים רובד בלתי מוגבל שאינו שייך לגוף ואיננו מתלבש בו, בנוסף לכך קיים בנשמה רובד שפועל במסגרת מגבלות הגוף.

שני הרובדים הנ"ל בנשמה, הם הסיבה לכך שבכל יהודי ללא יוצא מן הכלל, קיימת בנשמתו אמונה פשוטה שאיננה מבוססת על ראיות שכליות, וכמו שכאשר אדם רואה דבר מסוים נוצרת אצלו וודאות מוחלטת בקיומה של המציאות אותה הוא רואה, מבלי לחפש ע"כ הוכחות שכליות והגיוניות להוכיח את מה שראה, כמו"כ בנשמה שהיא 'רואה' אלוקות ואינה זקוקה לראיות למציאות האלוקות מאחר והיא רואה אלוקות, וכתוצאה מכך גם הרובד הנמוך יותר שבנשמה שהצטמצם והתלבש בגוף, חש באמונה פשוטה שאיננה מתבססת על ראיות והוכחות שכליות².

ומבאר שהגורם הנוסף לתחושת האמונה היא עצם הנשמה שהיא הרובד העמוק ביותר במציאותה של הנשמה, ורובד זה שבנשמה קשור בעצם מציאותו לאלוקות, היינו שהקשר לאלוקות הוא בסיס הקיום של הנשמה ואיננו דבר נוסף על מציאותה, והסיבה לכך היא שהנשמה מאוחדת באופן מוחלט עם הקב"ה.

ליתר פירוט: כאשר תקשורת בין שני אנשים מבוססת על תכונות שונות או מעלות שונות הקיימות באדם מסוים, נמצא שהתקשורת היא בין התכונה הקיימת אצל אדם אחד לבין המצב הנפשי של האדם השני ששם יש חשיבות לאותו כישרון או תכונה אך איננה קשורה לעצם מציאותו, וא"כ יוצא שהתקשורת היא חיצונית ואיננה קשורה לעצם האדם אלא לכוחות מסוימים בנפשו.

ועד"ז הוא בעניינו הקשר בין נשמתו של יהודי לבין הקב"ה.

ישנם חלקים בנשמה שבהם יש חשיבות ותפיסת מקום למעלות רוחניות מדודות ומוגבלות כמו אהבה ויראה, לימוד תורה וכדו', ובאותם חלקים הקשר אל הקב"ה נמדד ע"פ עומק לימוד התורה, תחושת הביטול ורגשות האהבה ויראה, אמנם, באותם דרגות הקשר הינו לאותם דרגות באלוקות שבהם יש חשיבות למעלות ודרגות מדודות ומוגבלות, אך כאשר לא מתקיימת תקשורת ברבדים אלו, היינו שהיהודי אינו לומד תורה נחלש הקשר אל הקב"ה בחלקים אלו.

ברם, ישנו חלק ביהודי ששם אין חשיבות ותפיסת מקום לכל עניין שהוא, נעלה ככל שיהיה, ושם התקשורת בין יהודי להקב"ה אינה נמדדת ע"פ מעלה ודרגה, כמו מצבו בלימוד התורה תפילה או קיום מצוות, וא"כ נמצא שבדרגה זו הקשר בין יהודי לקב"ה, איננו מוגבל אלא הוא תמידי ובלתי משתנה, וסיבה לכך היא משום שמציאותו של יהודי מתייחסת לעצמותו של הקב"ה ובמציאותו זו

2. ואף שחלק זה שבנשמה אינו חש ראה באלוקות בכ"ז קיים קשר בין חלקי הנשמה שלכן גם החלק הנחות חש משהו מהתחושה שקיימת בחלק הבלתי מוגבל, וכמבואר ש"מזליהו חזי" הוא מלשון 'נוול' היינו שהאמונה 'נוולת' מהנשמה שלמעלה אל החלק המתלבש בגוף.

של היהודי בחר הקב"ה להיות קשור ללא שום סיבות וטעמים שכליים וללא שום עילויים ואפילו הנעלים ביותר. זהו גם הפירוש 'קשר עצמי' קשר שאינו מתנהל בערוצים וממוצעים אלא זהו קשר ישיר מעצמותו של היהודי לעצמותו של הקב"ה. קשר עצמי זה הינו הסיבה שגם כאשר נשמתו של יהודי נמצאת בגוף גשמי, אעפ"כ קיימת בה אמונה פשוטה באלוקות מכיוון שעצם הנשמה קשורה עם הקב"ה, ועצם הנשמה היא המקור שממנו נובע כל חלקי הנשמה כולל חלקיה המוגבלים, ולכן גם בחלקים אלו מורגשת האמונה, דכמו שעצם הנשמה מחוברת לאלוקות ללא שום תנאים וממוצעים, כך גם חלקיה המוגבלים והירודים שבנשמה חשים מחוברים לאלוקות וכתוצאה מכך מרגיש יהודי אמונה פשוטה לאלוקות מאחר והוא מאוחד עם אלוקות.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שיש הבדל משמעותי בין האמונה הנובעת מראיית האלוקות לבין האמונה הנובעת מעצם הנשמה כתוצאה מכך שקשורה באלוקות. וההבדל הוא, שהאמונה הנובעת מהראיה היא 'מקיפה' היינו שהיא נמצאת באדם כתחושה שאינה מותאמת למצב הנשמה במגבלות הגוף, והיינו שגם יהודי שמצד מעמדו ומצבו אינו שייך להרגיש את הקשר אל הקב"ה, קיימת בו אמונה בקב"ה, אבל היא אינה חדורה בו ומחוברת אליו ולכן איננה משפיעה על התנהלותו ואורח חייו, מכיוון שאורח חייו מנוהל ע"י הרבדים המוגבלים ובהם אינם מורגש החיבור לאלוקות מצד מעמדו ומצבו, אבל כשמתגלית האמונה הנובעת מצד עצם נשמתו של היהודי, היא משפיעה וחודרת בפנימיות מאחר ועצם הנשמה היא המקור של כל חלקי הנשמה כולל החלקים המוגבלים ולכן האמונה חודרת אף בדרגותיה המוגבלות של הנשמה (גם כשהם מצד עצמם אינם מזוככים וראויים להרגשת אלוקות).

ומבאר בהמשך³ שהאמונה באופן שיהודי מוסר את נפשו נובעת מהאמונה שמצד עצם הנשמה, מכיוון שדווקא עצם הנשמה שעצם מציאותה היא אלוקות, דווקא היא גורמת לתחושה שעצם המציאות של יהודי היא אלוקות, ולכן כשם שאינו מסוגל להפסיק להיות, כך לא יכול להיפרד מאלוקות כי זאת היא מציאותו שלכן הוא מוסר את נפשו עליה, אבל האמונה הנובעת מצד הנשמה הנמצאת למעלה שהיא רואה אלוקות, על אף עוצם מעלתה איננה גורמת לכך שהאדם ימסור את נפשו, מכיוון שהיא איננה חשה שעצם מציאותה היא אלוקות ולכן איננה פועלת על האדם שיחוש שאלוקות היא עצם מציאותו.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שפעולתו של רעיא מהימנא שבכל דור מהווה המשך לפעולתו של הרעיא מהימנא הראשון – משה, שאע"פ שפעולתו של משה הייתה לגלות את האמונה בפנימיות ע"י שהסביר את האמונה בדעת והשגה, משא"כ בדורות אחרים הפעולה הייתה לחזק את האמונה שתהיה באופן של מס"נ, אעפ"כ, ההבדל הוא בציור החיצוני בלבד אבל מהות הפעולה שווה בשתיים, גילוי עצם הנשמה, אלא שהשינוי הוא רק באופן גילוי עצם הנשמה, שזה משתנה מדור לדור לפי שינויי הזמן.

ונמצא שגם פעולתו של משה היא לגלות את עצם הנשמה, ומה שפעל להסביר את האמונה בדעת והשגה, זהו תוצאה והמשך מכך שהוא מגלה את עצם הנשמה (שהיא גורמת אמונה בפנימיות כדלעיל) וא"כ יוצא שפעולתו של משה רבנו שווה לפעולתם של רועי ישראל בדורות אחרים, ועפ"ז מובן שבדורות שהוזקקו למס"נ בפועל, התגלתה פעולת הרעיא מהימנא יותר מאשר בתקופתו של משה.

ב.

הקדמת דברי אדמוה"ז בתניא ועפ"ז קשה לפי המבואר לעיל

ולכאורה צלה"ב: דהנה בפ"ח בתניא מבאר אדמוה"ז שבכל יהודי קיימת נשמה קדושה בירושה מהאבות, ומבאר שהאבות זכו להמשיך לבניהם אחריהם עד עולם נשמה מחכמה דאצילות ואפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל שמדריגת נשמתם נמוכה ונחותה, וגם במדרגות התחתונות שבנשמה כלולות הדרגות הכי עליונות עד לחכמה דאצילות ובחכמה דאצילות מאיר אוא"ס בגילוי, ונמצא שבכל נשמה שורה אוא"ס בכח החכמה שבה, ולכן כל ישראל מאמינים בני מאמינים ואפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עינויים קשים כדי לא להפרד מאלוקות.

ובביאור דרגת החכמה ידוע שחכמה היא בחינת ראייה באלוקות שהיא גורמת וודאות שלמעלה מהשכל והיא הסיבה שיהודי מוסר נפשו שלא להיפרד מאלוקות,

וא"כ יוצא לכאורה שאין צורך בפעולת עצם הנשמה בכדי שיהודי ימסור את נפשו אלא די בראייה באלוקות ולכאורה במאמר "ואתה תצווה" מבואר שדווקא עצם הנשמה הוא הגורם בכדי לבוא למס"נ?

ועוד קשה, בתניא מבואר שעצם ההכרה שחטא ע"ז מנתק ומפריד את היהודי מאלוקות גורמת להתעוררות כח החכמה שבנשמה שע"י התעוררות זו יהודי מוסר את נפשו. ובלשון אדמוה"ז: "אך כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שהיא למעלה מן הדעת ונגעה עד הנפש לבחי' חכמה שבה אזי היא ניעורה משנתה ופועלת פעולתה בכח ה' המלוּבש בה... ולבחור לו ה' לחלקו ולגורלו למסור לו נפשו על קדושת שמו... הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים והיו כלא היו". וא"כ מבואר שאין צורך לרעיא מהימנא דווקא שיעורר את כח המס"נ אלא עצם תחושת ההיפרדות גורמת להתעוררות כח המס"נ?

ועוד קשה, בתניא שם מבואר שאפילו קל שבקלים מוסר את נפשו שלא להיפרד מאלוקות, וא"כ מובן שגם כאשר האמונה באופן מקיף, אזי יהודי ימסור את נפשו, ולכאורה במאמר מבואר שתפקידו של רעיא מהימנא הוא לגלות את עצם הנשמה שזה פועל שהאמונה תהיה בפנימיות ודווקא עי"ז

ימסור את נפשו, וא"כ משמע לכאורה שהכח למס"נ זהו רק באם האמונה היא בפנימיות, משא"כ אם זה באופן מקיף אין שייך שימסור את נפשו?

ג.

ביאור ב' אופנים במס"נ ועפ"ז מיושב הקושיות דלעיל

ולכאורה היה ניתן לבאר ע"פ המבואר באות ג' שמרדכי היהודי הקהיל קהילות בזמן הגזירה כדי לחזק את האמונה דישראל ולחזק את עמידתם בלימוד התורה ובקיום המצוות שהיה זה כרוך במס"נ. וא"כ אפ"ל שיש ב' אופנים במס"נ:

א. מס"נ שלא לכפור ולא לעבוד ע"ז.

ב. מס"נ על קיום התורה ומצוות לפרטיהם.

ועפ"ז ניתן לומר שאופן הא' הוא המבואר בתניא ולמס"נ זו מספיקה ההרגשה שע"ז הוא נפרד מאלוהות ואין צורך בפעולת הרעיה מהימנא, ואופן הב' הוא המבואר במאמר "ואתה תצווה" שלגבי יש צורך בפעולת רעיה מהימנא.

ביאור הדברים: מס"נ הוא כח שפורץ את כל מגבלות הנפש וגובר על כל מצב שעלול להפריע לקשר של יהודי עם הקב"ה, וגם יהודי שמצד מעמדו ומצבו לא מתגבר על נסיונות ופיתויים, כאשר מגיע ניסיון שמעמיד את האמונה למבחן, אזי מתגלה ביהודי מסירות מוחלטת להקב"ה שלא להיפרד בשום אופן מאלוהות, אמנם זהו כח שלא פועל בכוחות הטבעיים בנפש כי הוא מובדל מהם ופועל בנפש באופן נפרד (שלכן איננו מושפע ממצב הכוחות הטבעיים וגם כאשר יהודי נמצא במצב ירוד האמונה קיימת) והיא מתעוררת בעיתים בהם הקשר של יהודי עם הקב"ה נחלש, ותפקידו של הרעיה מהימנא הוא לגרום שהאמונה תחדור ותשפיע בכל כוחות נפש האדם.

וזאת היא הכוונה שנשיא הדור מפרנס את האמונה שתהיה בפנימיות, דהיינו שהכוונה היא שהאמונה תחדור בפנימיות נפשו של האדם בכל כוחותיו, וא' הביטויים לכך, הוא שכאשר האמונה בהקב"ה משפיעה על התנהגות היהודי בכל מעשיו ולא רק בשעה שבה הקשר ליהדות עומד במבחן.

ועפ"ז ניתן לומר שזאת החלוקה בין שני הסוגים במס"נ המובאים לעיל: דבתניא בפ"ח מדובר על מס"נ שלא לעבוד ע"ז ומשום כך נגרמים ג' ההבדלים הנ"ל;

א. המס"נ תתגלה גם ללא פעולת רעיה מהימנא.

ב. אין צורך שעצם הנשמה תבוא לידי גילוי אלא עצם הניסיון כשלעצמו גורם מס"נ.

ג. אפילו קל שבקלים תוך כדי היותו קל שבקלים, מוסר הוא את נפשו שלא לעבוד ע"ז.

משא"כ במאמר "ואתה תצווה" מדובר על מס"נ כזאת שהיא מקיפה את כל חי האדם כולל מס"נ על כל פרט בקיום התומ"צ, וכפי המבואר במאמר שמרדכי היהודי הקהיל קהילות ברבים בכדי

שהמס"נ תהיה לא רק שלא לעבוד ע"ז אלא גם ללמוד תורה ולקיים מצוות ולכך אין די רק במס"נ שלא לעבוד ע"ז, אלא יש צורך בפעולת רעיא מהימנא, גילוי עצם הנשמה, ע"י יהודי הנמצא במעמד ומצב נעלה ומרומם שדווקא בכחו הוא לעורר לקיום תומ"צ במס"נ.

ויומתק ע"פ הלשון באות ד' במאמר: "שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר" כמבואר בהערות 28 ו-29 בהפלאות המס"נ של זמן הגזירה.

ד.

הקושי לבאר כן מהמשך המאמר ועפ"ז מבואר באופן אחר

אבל קשה לבאר כך, מכיוון שבהמשך המאמר באות ו' מבואר שמס"נ היא בעיקר מצד עצם הנשמה ולא מצד האמונה הנובעת מראיה באלוקות, וזהו לא רק בנוגע לגבי קיום התומ"צ על כל פרטיהם אלא גם לגבי ע"ז, שלא ימסור את נפשו כל עוד ואינו נרגש אצלו שאלוקות היא עצם מציאותו, ומשמע שלולי האמונה שמצד עצם הנשמה, לא יהיה לו מס"נ אפילו על ע"ז.

ולכאורה ניתן לבאר את החילוק בין המבואר בתניא למבואר ל"ואתה תצווה" ע"פ מה שנתבאר במ"ש בתניא בפ"ח וז"ל: "שמוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב" שמה שמצינו שישנם יהודים שלא מסרו את נפשם רח"ל, הוא מכיוון שישנה מס"נ הנובעת מדרגת 'חיה' ששם יש ראייה באלוקות ("מזליה חזי") ומצד זה עלול להיות שלא ימסור את נפשו, ולפי"ז ניתן לומר שמסירות נפש זו קיימת גם בקל שבקלים וגם ללא פעולתו של רעיא מהימנא אלא עצם הניסיון מעורר מס"נ זו. משא"כ ב"ואתה תצווה" מדובר על מס"נ שמצד עצם הנשמה והיא איננה קיימת אצל קל שבקלים (שאצלו קיימת אמונה באופן של 'מזליה חזי' מצד 'חיה' שבנשמה) וגילוייה נפעל ע"י פעולת רעיא מהימנא.

ועפ"ז מובן ג"כ מ"ש שכאשר האמונה היא מצד זה שרואה אינו מוכרח שימסור נפשו ע"ז, שזהו מצד דרגת חיה, משא"כ כאשר האמונה היא מצד זה שהאלוקות היא העצם שלו אי אפשר כלל שיכפור ח"ו והחילוק הוא שמצד דרגת חיה יש אפשרות שיכפור משא"כ מצד העצם אין שייך כלל שיכפור.

ועפ"ז מובן ג"כ מ"ש ב"ואתה תצווה" ש"האמונה באופן שהוא מוסר נפשו ע"ז הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה" ומובן מזה שישנה מס"נ שאיננה נובעת מצד עצם הנשמה אלא מצד דרגות נמוכות יותר וכו"ל.

ומדויק זה בלשון התניא "רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור ח"ו".

אמנם קשה לבאר כך מכיוון שהן אמת שמדריגת החיה מצד עצמה איננה מכריחה מסירות נפש אבל אצל יהודי קיימת גם כן דרגת היחידה שהיא מכריחה מסירות נפש וא"כ כאשר היהודי ניצב בפני ניסיון מוכרח הוא למסור את נפשו מצד דרגת היחידה כמבואר בתניא שגם יהודי קל שבקלים מוסר את נפשו ומובן שהתעוררות המס"נ איננה נובעת ממעמדו ומצבו אלא שהניסיון מעורר את כח המס"נ

וא"כ אין סיבה לחלק ולומר שהניסיון יעורר אצלו רק את בחינת החיה ולא תתעורר אצלו בחינת היחידה ששתייהם קיימות בכל נשמה של כל יהודי⁵.

ועוד, במאמר מבואר ש"האמונה באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה" וא"כ מסתבר לומר ש"מוסרים נפשם על הרוב" תהיה מצד דרגה שהיא הסיבה העיקרית למס"נ ולא מצד המדריגה שאיננה עיקרית (בחינת חיה).

ויש לבאר ובהקדים שבמאמר "על כן קראו" תשי"ג מתבאר שגם מה דאיתא בפי"ח בתניא, הכוונה היא למס"נ מצד עצם הנשמה, שהרי באות ט' מבאר "דענין המס"נ הוא מעצם הנשמה" ומציין בהע' 69 "בתניא ספי"ח "שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד.. " היינו שגם אצל קל שבקלים המס"נ היא פועל יוצא של עצם הנשמה, אלא שמש"נ זו נובעת מצד עצם הנשמה.

אבל לכאורה השאלות האחרות עודם צריכים ביאור, שהרי בתניא מבואר שאין צורך בסיוע מצד רעיא מהימנא ובמאמר "ואתה תצווה" מבואר שכח המס"נ מתעורר דווקא ע"י פעולתו של רעיא מהימנא.

וכן קשה, שבמאמר מבואר שע"י פעולתו של רעיא מהימנא מתגלה עצם הנשמה והאמונה חודרת בפנימיות, ובתניא נמצא שגם קל שבקלים מוסר את נפשו וא"כ מובן שגם אצלו גלויה עצם הנשמה.

ה.

ביאור טעם החילוק בין המבואר בתניא בפי"ח למבואר במאמר ואתה תצווה

ויש לומר שישנו חילוק מהותי בין המבואר בתניא לבין המבואר במאמר, בתניא מבאר את המס"נ בפועל, משא"כ במאמר מבאר את "האמונה באופן שהוא מוסר נפשו על זה" היינו התחושה נפשית של מס"נ, היינו שכוחות הנפש נמצאים במעמד ומצב של מס"נ, שזהו הפירוש שהאמונה חודרת בפנימיות, בפנימיות נפשו של האדם.

והיינו שבתניא מבואר שכאשר יהודי ניצב בפני ניסיון, ה"ה מוסר את נפשו וזהו מצד עצם הנשמה, וא"כ נמצא שעצם הנשמה מתגלה בו ופועל בו אלא שכוחות נפשו - שכלו ומידותיו של קל שבקלים אינם חשים באופן של השתייכות וחיבור את עצם הנשמה ומה שמורגש בהם הוא התוצאה של ראיית אלוקות - אמונה בבחינת מקיף שהיא אמונה פשוטה באלוקות (שאיננה מוכרחת להשפיע על כוחות נפשו), וא"כ מובן שבמס"נ משמשים ב' הדברים: הגורם למס"נ הוא עצם הנשמה שלכן אינו יכול להיפרד אמנם בהרגשת האדם מורגש אמונה באופן מקיף בשעת המס"נ.

[ואפ"ל שזהו הביאור בכך ש"האמונה באופן שהוא שמוסר את נפשו הוא בעיקר מצד בהאמונה שמצד עצם הנשמה" שי"ל שלראיה יש חלק במס"נ מכיוון שהיא התחושה המורגשת בכוחות נפשו של האדם והיא הדרך שבה מורגשת עצם הנשמה בנפש האדם ולולי תחושה זאת לא היה עצם הנשמה מגיע לידי ביטוי ונמצא שמצידו הראיה היא הגורמת לכך שימסור את נפשו].

משא"כ במאמר מדובר על כוחות הנפש שהם יהיו במצב של מס"נ (גם ללא מס"נ בפועל⁶) ולכך צריכים שהאמונה תחדור בפנימיות וזה נעשה דווקא ע"י פעולת רעיא מהימנא⁷.

ועפ"ז מבואר גם מ"ש באות ו', שהרי לכאורה אין מובן מ"ש באות ו' שישנה אמונה שבה מוכרח למסור את נפשו ויש אמונה שבה אין המס"נ מוכרחת, והרי לכאורה שני דברים אלו הם סתירה מיניה וביה, כי באם ישנה דרגה שבה אינו מוסר את נפשו א"כ נמצא שאין ענין המס"נ מוכרח ואם ישנה דרגה שבה מוכרח למסור את נפשו, א"כ איך קיים אופן שבו לא ימסור את נפשו?

אלא הביאור בזה הוא, שהמבואר במאמר הוא על הבחינות כפי שהם בפני עצמם שמצד בחינת חיה כשלעצמה אין ענין המס"נ מוכרח ומצד יחידה כשלעצמה ענין המס"נ מוכרח, אבל אין מדובר שם על המציאות בפועל, מכיוון שבפועל קיימות ביהודי ב' הבחינות וא"כ מוכרח תמיד למסור את נפשו⁸ ועפ"ה הנ"ל ניתן לומר בפשטות שמדובר על שתי תחושות נפשיות הנובעות משתי הדרגות הנ"ל, ועפ"ז שפיר החילוק בין המבואר בתניא להמבואר במאמר.

6. ומדויק בלשון "האמונה באופן שהוא מוסר נפשו" ולא דוקא מוסר נפשו בפועל.

7. ואולי אפ"ל שישנו חילוק ג"כ באופן המקיף המבואר בתניא למבואר במאמר, בתניא מדובר על קל שבקלים היינו שלא דוקא שומר תומ"צ וכדומה ע"ד "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" ובמאמר מדובר באופן דק יותר, מקיף כלפי כוחות הנפש, ודבר זה אפשרי גם ביהודי שומר תומ"צ קלה כבחמורה.

8. וזה שישנם יהודים שלא מסרו את נפשם זהו מצד כח הבחירה ש"אין מי שיעכב בידו" שלכן מסוגל לא לפעול כפי מהות נשמתו (לקו"ש ח"ט עמ' 113).

ביאור דברי כ"ק אדמו"ר בעניין העדות שבמצוות

הת' השליח מנחם מענדל שי' קלמן
תלמיד בישיבה

א.

ביאור החילוק בין סוגי המצוות: 'עדות חוקים ומשפטים' שבכל מצווה

במאמר ד"ה "כי ישאלך בנך" תשל"ח¹ מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק בין ג' סוגי המצוות – 'עדות חוקים ומשפטים' – בעבודת האדם ובהמשכת אלוקות שנמשכת על ידם, ומסביר שג' סוגים הללו נמצאים בכל המצוות, שבכל המצוות יש הן את עניין ה'עדות' והן את עניין ה'חוקים' והן את עניין ה'משפטים', שבכללות הם ג' עבודות שונות שממשיכות דרגות שונות באלוקות.

העניין ד'משפטים' שבכל המצוות – זהו העניין ד'טעמי המצוות':

את טעמי המצוות מבינים בשכל והם מתקבלים בטעם ודעת – וכך בכל המצוות ישנו ה'שכל' והטעם שקיים בהם (בנוגע ל'שכל' שקיים בסוג ה'חוקים' – ראה לקמן באריכות). ובמילא הדרגא האלוקית ש'נמשכת' על ידי עבודה זו ד'משפטים' – זוהי דרגת 'ממלא כל עלמין' ש'מתלבשת' בתוך מציאות הנבראים ומחיה אותם, וכך גם מובנת בשכל אנושי, שכל בר-דעת מבין שישנה חיות בעולם שמחיה את כל הנבראים – כנראה בחוש, ובמילא כשאדם מקיים את ה'משפטים' הוא 'מחדיר' אלוקות בתוך (שכל-מציאות) הנבראים באופן פנימי ומובן.

העניין ד'חוקים' שבכל המצוות:

זהו הפרט בכל מצווה שלא ניתן להבינו בשכל, ואדרבה 'חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחריה', עניינם של ה'חוקים' בעבודת ה' הוא – ביטול שכלו ומציאותו של האדם, שיתבטל בפני האוא"ס שלמעלה מהעולמות (שמצד אור זה אין נתינת מקום למציאותו ושכלו של הנברא), ובמילא הדרגא האלוקית ש'נמשכת' על ידי עבודה זו ד'חוקים' – זוהי דרגת 'סובב כל עלמין' שלמעלה מהעולמות ולגבה העולמות ומציאות הנבראים לא תופסים שום מקום – 'כולא קמיה כלא חשיב'.

אך בכל זאת – ממשיך הרבי – גם דרגא זו ד'חוקים' אינה ממשיכה את 'עצמות אוא"ס'.

והביאור: גם כאשר האדם מבטל את מציאותו ושכלו, ומתבטל לגמרי ל'בלי גבול' האין סופי, בכל זאת בסופו של דבר זוהי גם כן סוג של 'הגבלה' מסוימת – 'הגדרה' – ש'הגדר' של 'בלי גבול' שולל את עניין הגבול ואינו נותן לו תפיסת מקום ומציאות, (ובדקות – זו גופא התייחסות לגבול וזוהו הוא

1. י"ל ב"קונטרס י"א ניסן תש"נ, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' ריג (בהוצאות החדשות ח"ג עמ' קלח).

מעניק לו 'נתינת מקום' – באופן שלילי אמנם, אבל הוא 'מתייחס' אליו בזה שהוא שולל אותו ולא מאפשר לו 'נתינת מקום').

אבל לגבי 'עצמות אוא"ס' אין דבר שיכול להגביל ולהגדיר אותו, הוא 'אין סוף' אמיתי ובמילא הוא בלי גדר, ולכן הוא איננו מוגדר אפי' בלהיות 'בלי גבול' – שאינו יכול לרדת ולהתלבש בשכל ומציאות הנבראים – ואדרבה הוא יכול לחדור ולהתגלות גם בגדרי הנבראים.²

אדמו"ר הזקן ממשיך זאת במשל³: "האומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו" – כלומר, שהוא למעלה מהעולמות ומציאות הנבראים ואין שייך לתפוס אותו – "הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידיים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו⁴. כי עניין השלילה שאומרים על איזה דבר שהוא מושלל מדבר שני שייך דווקא בדברים שיש יחס ביניהם והשכל והמישוש הם שני דברים נבדלים לגמרי שאין יחס ביניהם" ולכן 'עצמות אוא"ס' שאינו ב'ערך' שום מציאות אי אפשר אפי' לומר עליו ש'הוא למעלה מהעולמות'.

ע"פ כהנ"ל דווקא העניין ד'עדות' שבכל המצוות הוא זה שמגלה את העצמות:

עניין העדות שבכל מצווה הוא ש'מעיד' על מציאותו של הקב"ה בעולם, היינו שאין עניינו לעשות פעולה כלשהי חיובית או שלילית, אלא כל עניינו – שהוא 'עדות' לבאי עולם שישנו הקב"ה בעולם, והוא ציוה אותנו לקיים מצוות אלו ע"מ להשלים את תאוותו שנתאוה לה מבריאת העולם – 'דירה בתחתונים'.

וכמו ב'עדות' גשמית שלא מעידים על דבר הגלוי לעין-כל, וגם על 'מילתא דעבידא לאגלויי' לא שייך 'עדות'⁵, אלא רק על דבר הנעלם שלא יודעים (ולא יידעו) אותו, כך גם ברוחניות, העבודה ד'עדות' מעידה ומגלה, לא את דרגת ה'ממלא' שמתלבשת בתוך העולמות ומחיה אותם שזהו דבר ברור וגלוי לכל בר-דעת כנ"ל, וגם לא את דרגת ה'סובב', מכיון שעל ידי התבוננות עמוקה באור המחיה את העולמות – 'ממלא כל עלמין' ניתן להגיע גם להכרה ב'אור הסובב' שמהווה ומקיים את

2. ואדרבה 'עצמות אוא"ס' בהיותו לא מוגדר בשום גדר סוכ"ס הוא גם יתגלה, ולע"ל יהיה 'גילוי העצמות', ובזה דווקא יבוא לידי ביטוי שהוא 'עצמות', שאינו מוגדר גם ב'לא להתגלות', ראה לקו"ש ח"ה עמ' 245, ועוד.

3. שער היחוד והאמונה פרק ט (פו.ב).

4. להעיר שהרבי (במאמר ד"ה "שובה ישראל" תשל"ז הערה 24) נעמד על עניין זה, ומבאר שאין הכוונה ש'האומר על חכמה רמה ועמוקה שא"א למששה בידיים" – אינו מבטא (כלל) את גדלות עניין החכמה, כי אם זו היתה הטעות שלו, זה לא היה מעורר צחוק אצל כל השומע (מכיון שלא כל אדם שאומר טעות – צוחקים), אלא הטעות שלו היא – שהוא כלל לא מדבר ב'עולם החכמה' שהרי חוש המישוש לא 'נופל' כלל על עניין החכמה, והוא עניין ה'צחוק' שמתעורר אצל השומע, שאין כלל מה להשוות בין 'עולם החכמה' ל'עולם המישוש'.

ולהוסיף שכאן במאמר הרבי מוסיף שבמשל של שכל ומישוש סו"ס יש איזושהי שייכות ביניהם – ששניהם נבראים, משא"כ בענייננו, שאין שום שייכות בין הקב"ה לנבראים, לכן כלל לא שייך לשלול את הקב"ה מעניין ה'שכל' ומציאות הנבראים.

5. ר"ה כב, ב.

העולמות – 'מילתא דעבידא לאגלויי', אלא דווקא את 'עצמות אוא"ס' שנעלם לגמרי⁶, וזהו כנ"ל לא על ידי 'עבודה' כלשהי - חיובית או שלילית - אלא דווקא על ידי עצם קיומו ונוכחותו של היהודי המקיים את מצוותיו של בורא העולם⁷.

ושלושת עניינים אלו כנ"ל נמצאים בכל המצוות בכל מצוה ומצוה יש את עניין ה'משפטים' שבה, היינו הטעם וה'שכל' שבה, את עניין ה'חוקים' שבה, היינו ה'ביטול' וה'אתכפיא' לקיים את המצוה (אפי' באם זה יהיה) נגד רצונו (שכלו ומציאותו), ואת עניין ה'עדות' שבה, היינו עצם התקשרותו לבורא העולם על ידי קיום מצוותיו, מבלי התחשבות כלל במציאותו של הנברא אם הוא מבין או אינו מבין.

ב.

החילוק הנ"ל בעבודת האדם

לאחר מכן ממשיך הרבי⁸ שעל פי זה יובן עניינם של 'עדות חוקים ומשפטים' בעבודת האדם.

עניינם של ה'משפטים' וה'חוקים' בעבודת האדם היינו, ההתבוננות וההתעסקות של האדם בשכלו ומציאותו. ב'משפטים' ההתבוננות היא בטעמי המצוות וב'שכל' שבהם⁹, וכן גם בסוג ה'חוקים' (הפרטי, כגון: פרה אדומה וכלאיים) ישנם פרטים שאפשר להבין בשכל, ועוד, שגם להם יש טעם בחכמה שלמעלה היינו שבחכמה האלוקית יש להם טעם ולאחר מכן כש'ירדו' למטה - הנבראים אינם יכולים להשיג את ה'טעם' האלוקי שבהם כי הוא לא 'ירד' לשכל הנבראים¹⁰.

וב'חוקים' ההתבוננות היא באופן שלילי, היינו שכל המצוות (וכן גם הסוג ד'משפטים' הפרטי) הם רצון העליון שלמעלה מכל טעם והסבר שכלי אפי' מהחכמה האלוקית, היינו רצון פשוט שלמעלה מ'שכל'.

ועניין ה'עדות' בעבודת האדם היינו האדם עצמו, לא איזה התבוננות כלשהי שהוא מתבונן, ולא פעולה שהוא מקיים (באופן חיובי או שלילי), אלא עצם קיומו של היהודי 'מעיד' על קיומו של הקב"ה

6. וכידוע שה'עלם העצמי' של אוא"ס, אין הכוונה שהוא מסתתר ונעלם מהנבראים, היינו שבעצם הוא צריך להיות גלוי, ו'טכנית' הוא נעלם ומסתתר מהנבראים, אלא הוא 'נעלם בעצם' - לא רק מהנבראים אלא גם מ'עצמו', היינו, שאין עניינו בכלל 'גילוי'.

7. לכאורה סו"ס עדיין זו 'פעולה' - קיום תורה ומצוות, ראה לקמן סעיף ב' בסופו.

8. אות ו'.

9. היינו ה'חיבור האישי' של האדם עם התורה והמצוות, עד כדי כך שזה 'חודר' לשכלו והוא מתאחד עם זה. בכ"ז ראה באריכות שיחת קודש דש"פ משפטים תשנ"ב, נדפס בספה"ש תשנ"ב עמ' 366 ואילך.

10. וההוכחה לכך שגם ל'חוקים' יש טעם בחכמה שלמעלה, היא מזה שאמר שלמה "אמרת אחכמה" - היינו ששלמה המלך ה'חכם מכל אדם' ניסה וחיפש להבין את 'טעם פרה אדומה', אלא ש- "והיא רחוקה ממני" - שהטעם הוא בחכמה העליונה שלמעלה משכל הנבראים, וזו הסיבה ששלמה לא השיג אותה.

בעולם, וכמאמר "אתם עדי" 11 – אתם בעצמכם, מכיון ששורש נשמות ישראל הוא בעצמות – "חלק אלוהה ממעל ממש" לכן הם 'מעידים' ומגלים את עצמות אוא"ס¹².

רק בכדי שעניין זה יהיה בגילוי היינו ש'עדות' זו תתבטא ('זאגט זיך ארויס') בעולם מוטל על היהודי לקיים תורה ומצוות ואז יהיה 'ניכר' עליו שהוא הוא 'חלק אלוהה ממעל ממש', היינו, התורה והמצוות שהאדם מקיים אין ענינם להמשיך איזושהי 'דרגא' אלוהית אלא בסך הכל לגלות על המקיימם שהוא – 'חלק אלוהה ממעל ממש', 'עד' לנוכחותו של הקב"ה בעולם. (בשונה מעניין ה'משפטים וה'חוקים' שעל ידי פעולה-התבוננות מסוימת נמשכת 'דרגא' אלוהית השייכת לסוג הפעולה-התבוננות שנפעלה).

ג.

מטרת מלחמת היוונים – להעבירם מחוקי 'רצונך'

בשיחות קודש דחג החנוכה ה'תש"כ¹³ מבאר הרבי מה היתה מטרתם של היוונים שרצו "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך".

ומביא בהקדים, שאדמו"ר הריי"ץ מדייק¹⁴ בלשון "להשכיחם תורתך" – היינו שליוונים כלל לא היה אכפת שעם ישראל יקיים תורה ומצוות, אדרבה, היו אנשים משכילים ו'מתקדמים' הם רצו שעם ישראל ילמד ו'יתפתח', ולא היתה להם בעיה שילמד תורה, אבל כחכמה שכלית, היינו, שלא להכניס את 'נותן התורה', הפריע להם העניין שזה "תורתך" של הקב"ה, הפריע להם ה'קדושה' שבתורה, וכמו"כ במצוות, לא היתה להם בעיה שעם ישראל ינהג במנהגים שלו, היתה להם בעיה עם ה'חוקים' – עניינים שאינם מתקבלים בשכל האדם, ואת זה הם ניסו 'להשכיח'.

על פי דיוק זה – שואל הרבי – לכאורה אינו מובן ההמשך "ולהעבירם מחוקי רצונך", הנוסח לכאורה היה צריך להיות "ולהעבירם מחוקיך", ומהי ההוספה של 'רצונך' על 'חוקים' סתם, לכאורה כל עניין ה'חוקים' זהו חוק שלמעלה משכל האדם, ואת זה ניסו היוונים להשכיח, ומה ההוספה בתיבת "רצונך"?

ועפ"ז מחדש הרבי, שבעצם ליוונים לא היתה (כ"כ) בעיה גם עם ה'חוקים', כל אדם נורמלי בהגיון פשוט יכול ומסוגל להבין שישנם אנשים חכמים יותר ומבינים יותר טוב ממנו, ובמילא גם כאשר הוא בשכלו לא מצליח להבין עניין מסוים, יכול להיות שהם כן הבינו אותו, ובמילא כאשר הם אומרים על עניין כלשהו שצריך להיעשות באופן מסוים הוא מוכן 'לבטל' את שכלו ומציאותו ולעשות מה שהם אומרים ללא הבנה, וכך גם לא רק בסוג האנשים ישנם חכמים יותר ממנו, אלא ישנם גם עניינים בטבע

11. ישעיה מג, י.

12. ראה בהרחבה ותוספת ביאור – שיחת קודש ש"פ ויקרא תש"נ, נדפס בספה"ש תש"נ עמ' 378 ואילך.

13. לקוטי שיחות חלק ג' עמ' 815 ואילך.

14. סה"מ תרח"ץ עמ' קעג ואילך.

העולם שהם למעלה לגמרי מהשכל המוגבל של מציאות הנבראים, היינו שגם 'שכל' קולט ומסכים שישנה מציאות שלמעלה ממנו והוא צריך להתבטל בפניה.

וזהו שליוונים לא היתה בעיה שעם ישראל יקיים גם את המצוות של סוג ה'חוקים', אבל רק אם יקיימו זאת מתוך הכרה והבנה שגם להם יש טעם, אלא שטעם זה הוא בחכמה האלוהית ולא 'ירד' לשכל הנבראים, היינו קיום ה'חוקים' מצד חישוב שכלי שישנה מציאות נעלית יותר משכל גשמי ובמילא צריכים להתבטל אליה, היינו, שה'שכל' גופא מחייב אותו להבין שישנה מציאות שלמעלה מהשכל, ליוונים הפריעה העובדה שאלו "חוקי רצונך", היינו שעם ישראל מקיים את החוקים לא מצד ה'חישוב השכלי' הנ"ל, אלא מפני שזהו 'רצונך' של הקב"ה שגור וציוה על עם ישראל לקיים את החוקים ללא כל סיבה וחישוב שכלי¹⁵.

על פי הנ"ל - בהמשך השיחה - מבאר הרבי מה היתה מהות הנס דחג החנוכה, מכיון שעם ישראל לא התחשב כלל בכוונתם של היוונים, ונלחם במסירות נפש שלמעלה מטעם ודעת ו'חישובים שכליים' עבור התורה והמצוות, במילא, מסירות זו שלמעלה מכל מדידה והגבלה פעלה את 'נס חנוכה' באופן שונה משאר הניסים (אף שכל נס הוא למעלה מהגבלה), שבחנוכה היה הנס דמציאת פך השמן חתום בחותמו של כהן גדול והדליקו ממנו שמונה ימים, ולכאורה הרי ישנה הלכה ש'טומאה הותרה בציבור' ומדוע לא הדליקו החשמונאים את המנורה עם שמן טמא עד שהזקקו לנס עבור זה, והביאור¹⁶, אמת אמנם שע"פ הלכה מותר להדליק בשמן טמא, אבל בחנוכה נס פך השמן היה כדי 'להראות חיבתם של ישראל' שלמעלה מכל מדידה והגבלה אפי' של הלכה.

ד.

ביאור קושיית כ"ק אדמו"ר ע"פ המבואר לעיל

במאמר ד"ה 'כי ישאלך' הנ"ל מבואר, שגם עניין ההבנה שב'חוקים' - שיש להם טעם בחכמה העליונה, אותם 'חוקים' שליוונים לא (כ"כ) הפריע שעם ישראל יקיים מצד הטעם והחישוב שכלי שבזה, הם אינם בגדר 'חוקים' כלל¹⁷, אלו 'משפטים', היינו כאשר אדם מתבטל (אפילו באם הוא מתבטל לחלוטין) בפני מי שהוא גדול ממנו או בפני משהו גדול ממנו, זה כלל לא 'נכנס' במושג 'ביטול', וזהו 'הגיון פשוט' שהשכל עצמו מחייב לעשות את החישוב הזה, ובמילא, גם עניין זה - שלסוג

15. וזוהי היתה גם מטרתם של היוונים בזה ש'טימאו כל השמנים שבהיכל', הם לא 'שברו' אותם אלא 'טימאו', מכיון שהם נלחמו בעניין ה'טומאה וטהרה' שאין לו שום נתינת מקום בשכל מדוע מת מטמא ומים מטהרים, ולכן הם נלחמו כנגד זה ו'טימאו' את השמנים.

16. ראה לקוטי שיחות ח"א עמ' 81.

17. אין כל סתירה בין המבואר בשיחה שהם נקראים 'חוקים' אבל מצד 'חישוב שכלי' ובמילא חסר ה'רצונך' של הקב"ה ב'חוקים', לבין המבואר בהמאמר שהם נקראים בשם 'משפטים', מכיון שבשיחה מדובר אודות סוג מצוות ה'חוקים' שאותו היוונים רצו שעם ישראל יקיים מצד סברא, משא"כ במאמר מדובר אודות עניין ה'חוקים' שבכל המצוות ובה לא נכלל כל חישוב שכלי שהוא.

ה'חוקים' יש טעם בחכמה העליונה, רק שלא 'רד' לשכל הנבראים - זהו חלק מה'התבוננות' וה'עבודה' של 'משפטים'.

ועניין ה'חוקים' הוא נעלה יותר, היינו שהאדם מבטל את כל מציאותו ללא כל סיבה וסברא הגיונית, לא מפני שבורא העולם ברא אותו וממילא הוא מחויב לעשות כל מה שהוא רוצה, ולא מפני שבורא העולם יודע מה נכון עבורו לעשות, אלא רק מפני שבורא העולם מצוה אותו, וללא כל 'התערבות' אישית מצד האדם.

ועל פי כל זה תובן עוד יותר התמיהה הגדולה שהרבי שואל במאמר¹⁸: "וביאור המעלה דעדות על חוקים בפרטיות יותר, אף שגם בחוקים נרגש בגילוי שהם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם¹⁹, יובן ע"פ.", הרי לכאורה גם בחוקים נרגש בגילוי שהם רצונו ית' שלמעלה מכל מדידה והגבלה אז מדוע הם לא מגלים את העצמות.

וכפי שהוסבר לעיל, מדובר כאן ב'עבודה' כזו שהאדם מתבטל לחלוטין וכל מה שנרגש פה זהו רק רצונו ית' (ואפילו לא חישוב שמכיון שהקב"ה מצוה אז צריך להתבטל), לכאורה כזו סוג עבודה היה צריך להיות גילוי של עצמותו ית', שהרי אין כאן כל מציאות אחרת (דקה ככל שתהיה) שמפריעה.

ולעיר שבשיחה דחנוכה הנ"ל, לכאורה כאן הרבי 'מסיים את המהלך', ומסביר, שהנהגה זו של עם ישראל באופן של "חוקי רצונך" שלמעלה מכל מדידה והגבלה היא זו שפעלה את נס חנוכה, וזהו הנס ד"להראות חיבתם של ישראל" שגם הוא למעלה מכל מדידה והגבלה אפי' של גדרי ההלכה, כי באמת על פניו אין עניין יותר גבוה מ'חוקים' שלמעלה מכל מדידה והגבלה.

ה.

הסברת תירוצו של כ"ק אדמו"ר ע"פ המבואר לעיל

וכאן במאמר הרבי עולה עוד שלב, שאחרי ככלות הכל גם דרגא זו ד'חוקים' שהיא למעלה מכל מדידה והגבלה של שכל ומציאות הנבראים ולמעלה גם מאיך שנבראים 'תופסים' איך שהם 'כלא חשיב', זוהי עדיין 'דרגא' שמגבילה את ה'עצמות' שהוא יכול להתבטאות דווקא ב'אין סוף', דווקא על ידי שלילת מציאות הנבראים - 'אין לך רשות להרהר אחריה' וזהו ההגדרה של עניין ה'חוקים' ולכן אין ביכולתו לגלות את העצמות²⁰.

ודווקא עניין ה'עדות' שבמצוות שהוא לא 'אמצעי' למשהו אחר, זוהי אינה התבוננות/עבודה כלשהי (חיובית או שלילית) שעל ידה ממשיכים 'דרגא' אלוקית, אלא זהו 'סך הכל' גילוי של 'עצמות

18. אות ה'.

19. בהשקפה ראשונה אין פה שאלה אלא תוספת ביאור, אבל כשמעיינים במאמר ניתן להבחין שבאות ד' הרבי מחלק בצורה ברורה בין עדות ל'חוקים' כמוסבר כאן באות א' בארוכה, ולאחריה באות ה' הרבי מוסיף 'תוספת ביאור', ולכאורה מה קשה עדיין בהבנה שצריך 'תוספת ביאור', אלא שהביאור של התמיהה הוא כנ"ל בפנים.

20. בעניין החסרון שבחוקים ראה באריכות אות ה' בהמאמר.

אוא"ס' שנמצא בעצם בכל מקום, והדרך לגלות אותו היא על ידי היהודי עצמו שהוא 'חלק אלוקה ממעל ממש', ולא משנה מה הוא עושה ובאיזה סוג עבודה הוא פועל (אלא שבכדי 'לגלות' את זה הוא צריך לקיים תורה ומצוות²¹), ובמילא עניין ה'עדות' אינו מגדיר ואינו מגביל את 'עצמות אוא"ס' ב'להיות מובן'- 'משפטים' או ב'להיות לא מובן'- 'חוקים'.

ואולי אפשר לומר שגם בשיחה הנ"ל הרבי מכוון לדרגא זו ד'עדות', בהמשך השיחה הרבי מבאר, שזהו העניין שבנוגע לנרות חנוכה "אין לנו רשות להשתמש בהן", דלכאורה הרי רואים בנוגע לנרות שבת שעניינם הוא בכדי להשתמש לאורן - "שלא ייכשל בעץ או באבן"²², וכן גם בנוגע לנרות המנורה שהיו במקדש עניינם הוא, שהם 'עדות' לבאי עולם שהקב"ה שורה בתוך עם ישראל, היינו ש'משתמשים' בהם לצורך דבר אחר, ומדוע דווקא בנרות חנוכה "אין לנו רשות להשתמש בהן".

והביאור, מכיוון שעניינם של נרות חנוכה הוא שהם 'עדות'²³ לקשר העצמי של עם ישראל עם הקב"ה שזהו גם העניין ד"להראות חיבתם של ישראל" כנ"ל, במילא הם לא 'אמצעי' לשום דבר אחר ולכן אסור להשתמש באורם למטרה אחרת, כל מטרתם זה הם עצמם, שהם מורים על הקשר של ישראל עם העצמות, ע"ד עניין ה'עדות' שבמצוות.

21. לתוספת ביאור ראה 'להבין ולהשכיל' ח"א עמ' 87 ואילך.

22. מרדכי, שבת רצד.

23. לכאורה הרי גם נרות המקדש הם 'עדות' לבאי עולם שהשכינה שורה בעם ישראל, אז מהו החילוק בינם לבין נרות חנוכה שהם 'עדות' לקשר העצמי של ישראל עם הקב"ה?

וי"ל שהחילוק הוא האם ה'עדות' היא על דבר חיצוני כדוגמת נרות המקדש שהם מעידים על משהו, או שהוא עצמו מעיד את הדבר, שזהו הקשר העצמי של ישראל עם הקב"ה, שמתבטא דווקא בנרות חנוכה, כנ"ל, שזה הניצחון של ישראל שלא עברו על "חוקי רצונך", ולא התפעלו משום הגבלה אפי' של הלכה, ויש להאריך ואכ"מ.



הלכה



ב' דינים באמירת הלל

הגדה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר

א.

החילוק בדין חיוב הנשים בין מצוות חנוכה לפורים וקושיא ע"כ

שאלה שנשאלתי ע"י תלמיד בשיעור בענין חנוכה - מכיון שחנוכה ופורים שניהם מצוות דרבנן, מדוע ישנו חילוק ביניהם בדין חיוב הנשים, דבמצוות הפורים אין כל נפק"מ בין אנשים לנשים וכולם חייבים בשווה¹, משא"כ במצוות חנוכה, אשר אמנם בנרות חנוכה נשים חייבות, אך מאמירת הלל הן פטורות². וצ"ב מהו החילוק.

בהשקפה ראשונה היה נראה לבאר החילוק, שמכיון שבכל הימים טובים נשים פטורות מהלל ע"כ לא חילקו חכמים בדבר בין חנוכה לשאר יו"ט - דבחנוכה יהיה דין הנשים חמור יותר מכל היו"ט דאורייתא, אך בפורים שכל ארבעת המצוות אין דוגמתם בשאר היו"ט - ע"כ חייבו גם את הנשים, והטעם מפני "שאף הן היו באותו הנס"³.

אך חילוק זה לכאורה אינו, דהרי בהלל שבליל פסח נשים חייבות⁴ מהטעם "שאף הן היו באותו הנס". וא"כ מדוע לא יהיה חיוב ההלל בחנוכה כחיוב ההלל בליל פסח, והרי טעמם שווה.

דהנה במשנה בסוכה לח, א איתא: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרינ אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרינן". ופי' רש"י: "כך היו נוהגין, אחד קורא את ההלל ומוציא את הרבים, ואם היה עבד או אישה או קטן הואיל ואין מחוייב בדבר אין מוציא את המחוייב ידי חובתו הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר".

ועל כך העירו התוספות (ד"ה מי שהיה): "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור".

הרי דלפי' התוס' יש שני גדרים בהלל:

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י המערכת. ללא אחריות כלל וכלל.

1. שו"ע או"ח סימן תרפט ס"א.

2. סימן תרעה ס"ג.

3. מגילה ד, א.

4. סימן תעב ס"ד.

(א) הלל שבא על היו"ט, והוא ההלל שנאמר בתפילה אשר חיובו הוא מצד קדושת ושמחת יו"ט, ומאמירת הלל זו נשים פטורות כיון דהוי כמצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות מהם מהתורה וכמו"כ במצוות דרבנן שהזמ"ג פטורות - דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

(ב) הלל אשר חיוב אמירתו בא מצד נס שנעשה - וע"ד קרבן תודה וברכת הגומל, ובאמירת הלל זו נשים חייבות, מפני "שאף הן היו באותו הנס".

אשר לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, שהרי המצוות דפורים וחנוכה חייבו בהם את הנשים מפני הטעם "שאף הן היו באותו הנס", וא"כ אינו מובן מדוע ישנו חילוק בין דין הלל דפסח שנשים חייבות, לדין הלל דחנוכה דנשים פטורות, והרי הטעם בשניהם הוא שווה - "שאף הן היו באותו הנס".

ובפרט יש להקשות, דהנה בגמ' במגילה (יד, א) איתא: "רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן", ופי' רש"י: "לרב נחמן. דאמר קריאת מגילה במקום הלל". ולפ"ז יקשה ביותר לדעת רב נחמן, דהא מאמירת הלל נשים פטורות, וא"כ מדוע במגילה הן חייבות? ולאידך, אם חייבו אותן במגילה בפורים, כ"ש שהיו צריכים לחייבן בהלל בחנוכה. דהא זה שבפורים אין אומרים הלל הוא מפני ש"קרייתא זו הלילא".

והלכה למעשה - פסק המג"א⁵ דנשים פטורות מכל הלל שהיא מ"ע שהזמ"ג.

והעיר המחצית השקל על אתר: "ובסוכה ל"ח ע"א כתבו התוספות דהלל שאומרים בליל פסח בהגדה גם נשים חייבות שהן ג"כ היו באותו הנס".

עכ"פ צריך להבין כנ"ל, מאי שנא הלל דחנוכה מהלל דפסח, והרי הטעם בשניהם שווה.

ב.

הביאור בלקו"ש בשיטת הרמב"ם דימי החנוכה הם ימי שמחה ועפ"ז מתורצת הקושיא הנ"ל והביאור בזה, ובהקדים:

בלקוטי שיחות חלק י שיחה לחנוכה⁶, מביא כ"ק אדמו"ר דעת הרמב"ם שכתב בהל' חנוכה פ"ג ה"ג: "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימי חנוכה ימי שמחה והלל", והטור והמחבר נחלקו עליו וס"ל ". שלא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה".

5. סי' תכב סק"ה.

6. עמ' 142.

7. סימן עתר.

והקשה, דהנה בגמ'⁸ איתא: "מאי חנוכה . . . שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", ולא נזכר שהם "ימי שמחה".

ועפ"ז תמוה מנין לו לרמב"ם זה שימי החנוכה הם "ימי שמחה והלל", והרי בגמ' אמרו "קבעום . . . בהלל והודאה".

עוד שינוי ברמב"ם ממש"כ בגמרא:

בגמ' שם איתא שימי חנוכה קבעום על הנס דפך השמן ולא על הנס דנצחון המלחמה; ואילו הרמב"ם⁹, מבאר כסיבה וטעם ל"התקינו חכמים . . . שיהיו שמונת ימים האלו . . . ימי שמחה והלל" – את ישועת ישראל והצלתם מידי היוונים, וחזרת המלכות לישראל, (ואח"כ –) הנס דפך השמן. וצ"ב השינוי.

ומבאר בשיחה, שס"ל להרמב"ם שכוונת הגמ' ב"מאי חנוכה" היא לא "על איזה נס קבעוה", כי אם: לתת טעם על מה שקבעוה "בהלל והודאה". והיינו שגם לולי הנס דפך השמן היו קובעים את יום נצחון המלחמה ליו"ט (יום שמחה); ומה שאמרו "מאי חנוכה . . . פך אחד של שמן כו", הוא בנוגע להפרט ד"הלל והודאה" – דזה מה ש"קבעום ועשאוים יו"ט בהלל והודאה", הוא מצד הנס שהי' בשמן.

ולפ"ז מבאר הרבי, מה שב' מאורעות אלו חילקם הרמב"ם לשתי הלכות נפרדות – דזהו להורות, שמב' מאורעות אלו באות שתי הלכות: ממאורע הראשון – הנס דנצחון המלחמה שממנו בא הדין ד"ימי שמחה", וממאורע השני – הנס דפך השמן שממנו נובע הדין ד"ימי הלל" והדין ד"מדליקין בהן הנרות כו".

[הטעם לחלוקה זו שמצד המאורע דהצלת ישראל התקינו "ימי שמחה", ואילו מצד הנס דפך השמן באה התקנה ד"ימי הלל" – מבאר בשיחה – דשמחה עניינה בדברים השייכים להגוף [שאינן שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביינ¹⁰]; משא"כ ענין ההלל הוא שייך לעבודה שבלב, להנשמה. ולכן:

ישועת ישראל והצלתם מידי היוונים, ש"פשטו ידם בממונם כו' ולחצום לחץ גדול", ועד"ז מה "שחזרה מלכות ישראל" – ישועה והצלה הנוגעות (גם) לגוף, משום זה גם התקנה היא בעניין הנוגע לגוף: "ימי שמחה", ולכן כתב המהרש"ל¹¹ דלדעת הרמב"ם "אותן סעודות שעושים בימי חנוכה . . . הם סעודות מצווה".

8. שבת כא, ב.

9. הל' חנוכה שם הלכה א' וב'.

10. פסחים קט, א.

11. יש"ש לב"ק פ"ז סל"ז. וראה גם ב"ח או"ח שם, שמדברי הרמב"ם מוכח קצת "דבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה". ובהע' 5 בשיחה הוסיף הרבי: "ולכאורה צ"ל שהלשון "יש לנהוג" קאי א"ומשתה", אבל בנוגע ל"שמחה" הוא חיוב גמור

משא"כ הנס דפך השמן ש"הדליקו ממנו נרות המערכה כו" – מכיון שהיא ישועה רוחנית, התקינו בגללה "ימי הלל".

ועפ"ז יש ליישב, דמה שלא חייבו נשים בהלל דחנוכה הוא, כי כל הטעם ד"אף הן היו באותו הנס" שייך לנס הניצחון (וע"ד הנס דיציאת מצרים), ולזכר הניצחון נקבעו ימי שמחה, ובזה אכן אין הבדל בין אנשים לנשים, כי "אף הן היו באותו הנס".

משא"כ החיוב דאמירת הלל שקשור עם נס פך השמן, הרי הוא מפני הנס הרוחני של חנוכה - הדלקת המנורה שמונה ימים. והרי זה כעין אמירת הלל דיו"ט הקשורה עם קדושת היום - דנשים פטורות, כדין כל מ"ע שהזמ"ג שפטורות מן התורה, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, כמשנת"ל.

ועפ"ז מובן מפני מה חייבות נשים בהלל של ליל פסח ולא בהלל שבתפילות הפסח, כי גדר ההלל דליל פסח שונה מגדר ההלל שבתפילות פסח, דההלל שבתפילות שבא מצד קדושת היו"ט - הרי זה כעין כל מ"ע שהזמ"ג וכעין זמני התפילות שנשים פטורות מהן, אך ההלל שבלייל פסח שנאמר על הנס של יצי"מ, עליו כתבו התוס' שנשים חייבות מפני ש"אף הן היו באותו הנס".

ג.

הוכחה מדברי הר"ן

ולכאורה יש להוכיח הנ"ל, מהדין גבי הלל דליל הסדר, דלכו"ע אין מברכים עליו, בשונה משאר אמירת הלל שלם שמברכין¹², דהטעם על כך כתב הר"ן¹³: "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה¹⁴ שאין מברכים על ההלל שבלייל פסחים 'לגמור את ההלל', שאין אנו קוראין אותו ב'תורת קוראין' אלא ב'תורת אומרי'ן שירה', שכך שנינו ר"ג אומר כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח, עד לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל, ולפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו". עכ"ל.

הרי לנו מדברי הר"ן שישנם שני גדרים בהלל:

(א) ההלל שנאמר בתפילה ועליו תקנו חכמים ברכה כמו שתקנו בשאר המצוות דרבנן.

(ב) ההלל שנאמר בליל הסדר שעניינו כ"שירה על הנס" ועליו לא תקנו ברכה, וע"כ גם נשים חייבות בו כאנשים.

(לדעת הרמב"ם), ובפשטות כוונתו, כי הרמב"ם כתב בפירוש "שהיה שמונת ימי חנוכה ימי שמחה".

12. ויש נוהגין לברך גם באמירת חצי הלל. (ראה שלחן ערוך סימן תכב סעיף ב וספר המנהגים עמ' 36, וראה רי"ף על שבת דף י"א, ב, ובמגיד משנה על הרמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה, פ"ג, ה"ז).

13. פסחים קיח, א.

14. בתשו' הגאונים שערי תשובה סי' קב.

ד.

הביאור לפי שיטת החולקים על הרמב"ם

והנה לשיטת שאר הפוסקים החולקים על הרמב"ם וס"ל דשאלת הגמ' "מאי חנוכה" היא - כפירוש רש"י "על איזה נס קבעוה", אשר לפ"ז אין ימי החנוכה "ימי שמחה", אלא רק "קבעוה ועשאוה יו"ט בהלל והודאה", מצד הנס דפך השמן ולא על נצחון המלחמה, הנה לשיטתם הדרא קושייתנו לדוכתא - מדוע בהדלקת נ"ח נשים חייבות ומאמירת הלל הן פטורות, דלכאורה כמו שבפורים חייבות בכל המצוות כולל קריאת המגילה - ובפרט לדעת ר"נ ש"קרייתא זו היא הלילא", כן היה צ"ל בנוגע לחנוכה דיהיו חייבות גם באמירת הלל.

ויש לבאר, ובהקדים:

במסכת תענית (כח, ב) כתבו התוספות (ד"ה ויום): "ויו"ט הראשון של פסח. הוא גומר הלל אבל שמונה ימי פסח לא, משום דלא דמי לחנוכה וסוכות, דחנוכה דינא הוא לגמור הלל, דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב, וכן בסוכות כל יומא ויומא הוי יו"ט לעצמו לפי שפרי החג מתמעטין והולכין, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיו"ט, לכך אין גומרין בו ההלל אלא יום הראשון".

ובפשטות, פירוש דבריהם שכתבו, דבחנוכה "היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יו"ט", כוונתם לנס פך השמן ולא לנס ההצלה ונצחון המלחמה, כי נס פך השמן דוקא הוא שהיה "מתגדל" בכל יום, משא"כ הנס דנצחון המלחמה לא היה כ"א ביום הראשון, כפשוט.

וע"כ כתבו התוס', דמכיון שאמירת ההלל נקבע כי "עשאוה כיו"ט", א"כ היו"ט שבחנוכה דמי לסוכות שיש בו חידוש בכל יום, מפני שהיה הנס מתגדל, ובכך דומה לסוכות ולא לפסח ולכן תיקנו לומר הלל שלם בכל יום.

ועפ"ז י"ל דהא דנשים פטורות מהלל ה"ז מפני שתקנת אמירת הלל בחנוכה לא נקבעה מפני ההצלה ונצחון המלחמה, אלא על נס פך השמן, ובזה הרי דינו ככל הימים טובים שאומרים בהם הלל, וכשם שבכל מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות ה"נ בחנוכה נשים פטורות.

משא"כ ההלל דליל פסח שתוקן מפני הנס ולא מפני היו"ט ונאמר כעין 'שירה על הנס' - בזה נשים חייבות, ד"אף הן היו באותו הנס".

קיצור חלק מהלכות הפסח

הרה"ח הרב ברוך יעקובוביץ שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר בשכונת נוה יהושע, רמת גן

חלק ראשון [פתיחה – ליל י"ד ניסן]

רקע:

חג הפסח הינו אחד משלושת הרגלים המגויים בתורה, בהם מצווה לעלות לבית המקדש ולהקריב קרבנות¹.

נוסף על כך ישנו קרבן מיוחד [קרבן פסח] אותו מצווה להקריב בערב פסח (י"ד ניסן), ולאכול ממנו בלילה הראשון של החג (אור לט"ו ניסן)².

חג זה נמשך שבעה ימים, מט"ו ניסן עד כ"א ניסן. יום ראשון ואחרון אסור במלאכה³, והימים שביניהם מוגדרים 'חול המועד'⁴.

מצוות נוספות ישנן בחג זה שאינן קשורות לקרבנות, הכוללות: 1. מספר איסורים הקשורים לחמץ. 2. מצוות אכילת מצה בלילה הראשון של החג. 3. מצוות סיפור יציאת מצרים בלילה זה⁵.

בתורה נקרא חג זה בדרך כלל בשם "חג המצות", על שם המצות שהוציאו ממצרים והמצווה לאכול מצות⁷. ואילו בלשון ההלכה "חג הפסח"⁸, על שם הנס שפסח [=דילג] הקב"ה על בתי היהודים במצרים⁹. [שמות נוספים ישנם לחג: חג האביב, חג החירות, חג הגאולה].

1. נזכר בפרשת משפטים (שמות כג, יד), ועוד.

2. פרשת בא (שם יב, ג-יא), ועוד.

3. שם שם (טו; יח).

4. נושא זה קובע ברכה לעצמו, הן בנוגע למקורו והן בנוגע להלכותיו (שיסודן במסכת מועד קטן).

5. רשימת המצוות נמנית בפתיחת אדה"ז את הלכות פסח.

6. בפרשת משפטים (שמות כג, טו), ועוד.

7. וכידוע אריכות הדברים בזה, על שם מה אוכלים בליל הסדר (ראה לקו"ת צו יג, ב; ד"ה מצה זו תשמ"ט. ועוד).

8. ראה לדוגמא במשנה (פסחים צט, ב) "ערבי פסחים". וכן שם המסכת "פסחים".

9. ע"פ לשון התורה (שמות יב, כז) בנוגע לקרבן פסח.

שינוי במשנה¹⁰: חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכן בכל יום ויום¹¹. וטעם הדבר: יציאת מצרים פעלה בנו שינוי המהות, כך שנעשינו בני חורין בעצם¹², ודבר זה צריך להתחדש בכל רגע ורגע, כיון שאינו בגדרי הטבע כלל¹³.

להלן קיצור ההלכות לפי סדר הזמנים.

שלושים יום קודם הפסח:

הלכות הרגל: מצווה על כל אחד ללמוד את הלכות הרגל עד שיהיה בקי בהם, ויידע את המעשה אשר יעשה¹⁴.

בדיקת חמץ: היוצא מביתו קודם הפסח ודעתו לחזור לאחור הפסח – אם יוצא בתוך שלושים יום שקודם הפסח (דהיינו לאחר פורים) חייב בבדיקת חמץ בביתו בלילה שלפני יציאתו ללא ברכה¹⁵. ובאם יוצא קודם לכן – פטור מבדיקת חמץ¹⁶. אולם בנוגע לבחורי ישיבות – נהוג שאינם בודקים את החמץ בחדרם, אלא מוכרים לגוי¹⁷.

זהירות מהידבקות חמץ: טוב לזוהר בכל דבר שעושה, שלא ישאר בו חמץ דבוק באופן שלא יוכל להסירו בנקל כשיגיע ערב פסח¹⁸.

אי אכילת מצה: מנהגנו לא לאכול מצה בכל ימים אלו¹⁹. [נראה שלדעת רוב רבני חב"ד ניתן להקל באכילת ב'מצה' שנכתב עליה שהיא חמץ גמור, עד ערב פסח²⁰].

10. פסחים קטז, ב.

11. הוספת אדה"ז (לקו"א-תניא פרק מז).

12. כפי שכ' המהר"ל מפראג (גבורות ה' סא).

13. נתבאר בלקו"ש (ח"ה, שיחה ל"ט כסלו).

14. אדה"ז (תכט, ג. וראה שם ס"ב). והיינו מפורים ואילך (שם ס"א). ולהעיר מדברי הרמ"א (תרצה, ב) שיש ללמוד בפורים מעט קודם הסעודה.

15. אדה"ז (תלו, א).

16. אדה"ז (תלו, ה). וראה שם (ו) שאעפ"כ אין לו להשאיר חמץ בביתו. אמנם מובן שבאם ימכור את החמץ – שפיר דמי.

17. וכך שמעתי מהגר"מ קורנווייץ, ועוד כו"כ מרבני חב"ד. אף שבפסק"ת (תלו, ג, ובהע') כ' בפשטות שצריכים לבדוק – יתכן שהוא לשיטתו (בתלו, ג) שגם המקומות הנמכרים לנכרי לא פשוט שפטורים מבדיקה. אמנם עדיין יש לעיין, כיצד מקיים את מצוותו בבדיקה שבבית, הרי אינו אלא שליח לאביו. אמנם גם השכירות בישיבה היא מכסף אביו, וגם בזה בפ"ע האריכו בכ"מ (וגם בפסק"ת). ועצ"ע.

18. אדה"ז (תלו, כג).

19. אג"ק (ח"ח ע' שיט). אף שע"פ הלכה האיסור הוא רק בערב הפסח (סי' תעא ס"ד).

20. ראה שקו"ט בזה בקו' בירורי מנהגים – מועדים (ע' 11 ואילך). הגר"מ אשכנזי כתב (במדרין שי"ל לקראת פסח, בתחילתו) שאפשר לד"ה, אמנם הגר"ד טברדוביץ אמר שלדעתו יש להחמיר [מחמת שלעיתים אינן חמץ ממש אלא ספק חמץ. ויש האומרים שגם שלא תסור חביבות המצווה אלו שטעמן דומה לשל מצת מצווה].

קודם הפסח (באופן כללי):

מבצע מצה: מתקנות הרבי: להשתדל לשלוח למכריו, מצות שמורות עגולות עבודת יד, עכ"פ לליל הסדר²¹, ועכ"פ כזית אחת²².

קמחא דפסחא: קודם הפסח נותנים צדקה הנקראת 'קמחא דפסחא' [=קמח של פסח] לעניים לצורך קניית המצות²³. למעשה נותנים היום לכל מי שאין לו מספיק להוצאות החג הרגילות²⁴, גם באם יש לו מספיק מצות²⁵. מעיקר הדין ניתן לשלם זאת מכספי מעשרות²⁶, אמנם יש אומרים²⁷ שראוי שחלק מהכסף שנותן לא יהיה ממעשרות²⁸, ועליו יוכל להוסיף כרצונו ממעשרות.

חודש ניסן:

שינויים בתפילה: אין אומרים תחנון, ולא 'והוא רחום' שבשני וחמישי²⁹. אין אומרים את פסוקי 'צדקתך' במנחת שבת³⁰. ואין אומרים 'אב הרחמים' לפני מוסף³¹. אין אומרים 'למנצח . . . יענך' בשחרית³². נהוג שאין אומרים 'קל ארך אפים' בשני וחמישי³³. והטעם לכ"ז – רוב החודש יוצא בקדושה³⁴.

21. ספר המנהגים (ע' 37), והוא משיחת שבת מברכים ניסן תשי"ד (כמצויין שם בשו"ג), הובא כשיחה מוגהת בלקו"ש (ח"א ע' 243)
22. אג"ק (חי"ב ע' שמג; חי"א ע' פו).
23. אדה"ז (תכט, ה. וראה שם, ו. ושם, ז).
24. ראה גם בקובץ מבית לוי (ח"א ע' קלב), המצויין בפסק"ת (תכט, הע' 7).
25. כ"כ מקור"ר (תכט, חידושים ס"ק ג), ואף שאדה"ז (שם, ה) כתב שזהו לצורך חייטים דוקא, אך ממשיך שם (ס"ז) שאעפ"כ חייבים ליתן לו פת לכל השבוע מדין צדקה, והרי הוא הדין לכל שאר צרכיו.
26. הליכות שלמה (ניסן ס"ב), ועוד.
27. הגר"מ שי' מזוז; הגר"ע שי' פריד.
28. מכיון שיש כלל בנוגע למעשרות (ראה רמ"א יו"ד רמט, א. ועוד), שאין לשלמם מדברים שמחוייב בהם (ע"ד הדין במנחות פב, א לגבי קרבנות).
29. אדה"ז (תכט, ח).
30. אדה"ז (שם, וראה סי' רצב ס"ז).
31. אדה"ז (שם). וראה בדה"ש (פג, יג) בביאור זה שבסידור כותב אדה"ז שרק כשמברכים ר"ח סיון אומרים 'אב הרחמים' [ודלא כמ"ש בשו"ע (רפד, יד)], דהיינו מחמת שממילא אין אומרים מחמת ר"ח ניסן. ונפק"מ לחודש סיון כאשר ישנה גם ברית. וראה גם קיצור הלכות (מילואים ע' פא-פב).
32. פסקי הסידור (במקומו) בשם 'מנהג ספרד'. ודלא כמ"ש בשו"ע (שם, יב).
33. שיחת הרבי (ו' תשרי תשל"ה), ודלא כמ"ש בשו"ע (שם, יב). ואף שי"א שלאחר מכן היתה משנה אחרונה שכן צ"ל, למעשה המנהג הוא כפנים, וכן הוא מצד הסברא, שהרי 'קל ארך אפים' מקביל ל'והוא רחום' הארוך, כידוע ליודעים.
34. אדה"ז (שם, ט). ראה שם הפירוט בזה.

תענית: אין מתענים בכל החודש, מלבד תענית חתן וכלה³⁵ (המותרת בכל החודש מלבד בחוה"מ ובאסרו חג³⁶), ותענית חלום³⁷ (המותרת בכל יום³⁸).

פרשת הנשיא: לאחר התפילה אומרים את פרשת הנשיא שהקריב באותו יום³⁹, ולאחר מכן את ה'יהי רצון' הגדפס בסידורים, ומצווה לחזק המנהג⁴⁰. גם כהנים ולויים אומרים כרגיל⁴¹.

ברכת האילנות: היוצא בימי ניסן, וראה אילנות שמוציאים פרח צריך לברך: "ברוך... מלך העולם, שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם"⁴². פרטי דיני ברכה זו – בהערה⁴³. הרבי דיבר בשיחה ע"כ שאין לבטל תורה על מנת ללכת לראות אילנות בכדי לברך עליהם⁴⁴.

שבת הגדול:

השבת שלפני הפסח נקראת שבת הגדול, כיוון שנעשה בה נס גדול – הבכורות נלחמו עם המצריים והרגו הרבה מהם⁴⁵, ובזה התחילה להשבר קליפת מצרים⁴⁶.

דרשה: החכם דורש הלכות הפסח⁴⁷.

35. אדה"ז (שם, ט).

36. ראה אדה"ז (שם, יז).

37. אדה"ז (שם, ט), ובהקשר ל"ח מפנה לסי' תקעג (ראה שם ברמ"א). וראה בהל' שבת (סי' רפח ס"ג).

38. ראה אדה"ז בהל' שבת (רפח, ג).

39. אדה"ז (תכט, טו).

40. תורת מנחם (תשמט ח"ב ע' 530 (מוגה)). לגבי קריאת בס"ת – ראה אג"ק (חט"ז ע' קפט).

41. ראה 'היום יום' (א ניסן); ספר המנהגים (ע' 36). הביאור שם: כי זה שייך לעיבור, וראה לקו"ש (ע' 21 והע' 20).

42. סדר ברה"נ (פי"ג הי"ד). וראה לוח ברכת הנהנין (פי"ב הכ"ג).

43. א. מברכים בחודש ניסן דוקא (אג"ק חכ"ג ע' שסה). ב. על אילנות שהן מסוג המוציא פירות דוקא (ראה בלקו"ש חכ"ג ע' 116). ג. יש לברך דוקא בפעם הראשונה שרואים באופן של הסתכלות (עי' באדה"ז שם; בדה"ש סו, יח; ועוד. ואכ"מ). ד. לכתחילה מקפידים שיהיו שני אילנות, ובאם אין לו יכול לברך על אחד (סו, יב). וכ"ש בימים אלו, כבפנים. ה. מברכים רק כאשר יש פרח, באם כבר נפל ואין לו עץ אחר – יברך בלא שם ומלכות (לוח ברה"נ שם). ו. בנוסח הברכה אומרים "אילנות טובות" ולא "טובים" (הגם שע"פ הדקדוק "אילן" הינו לשון נקיבה), וכתבו בזה כמה ביאורים.

44. ש"פ עקב תש"מ (נדפס בשיחור"ק).

45. אדה"ז (תל, א).

46. ראה בארוכה בלקו"ש (חי"ב ע' 33 ואילך; חי"ז ע' 57 ואילך; חל"ז ע' 9 ואילך).

47. אדה"ז (תכט, ב). וראה בלקו"ש (ח"ג ע' 953 ואילך) בנוגע לכל הלכה זו.

הוספה אחר מנחה: אומרים [קטעים המופיעים בהגדה של פסח]: מ"עבדים היינו"48, עד "לכפר על כל עוונותינו"49.

בתפילת ערבית במוצ"ש אין אומרים 'זיהי נועם' ולא 'ואתה קדוש', כדין כל שבוע שחל יום טוב באמצעו [בשנה בה חל ליל הסדר באמצע השבוע. וראה הערה]50.

ליל י"ד ניסן:

בודקים את החמץ51.

פיזור הפתיתים: קודם הבדיקה נהוג לפזר עשרה52 פתיתי חמץ קשה53 (כגון פיתה), עטופים בנייר54. שיעור הפתיתים: בכל אחד בפני עצמו שלא יהיה כזית, אך בכלם יחד שיהיה כזית55. באם אדם אחר אינו יכול לפזר – יכול הבודק לפזר לעצמו56.

קודם הבדיקה – מטאטאים היטב ושוטפים57 את כל הבית58.

48. אדה"ז (תל, ב). "וכן נוהגים, ודלא כמ"ש בשער הכולל" (הגש"פ עם לקטו"מ ד"ה בשבת הגדול). וראה בלקו"ש (חל"ז ע' 12 הע' 49) שרומז לכאורה לכך שאדה"ז יישב את קושיית הגר"א ע"י השמטת תיבה אחת. והדברים ידועים. ועפ"ז נוסח בפנים באופן שמדגיש שאי"ז אמירת הגדה.

49. הגש"פ עם לקטו"מ (שם).

50. הטעם לזה נתבאר באדה"ז (רצה, ג). בנוגע למקרה שחל ליל הסדר בשבת – שקו"ט ארוכה, גם בין רבני חב"ד [הדיון הוא הן מחמת האמור ב'לוח כולל חב"ד' שלא לומר, והן מחמת 'מעשה רב' של הרבי בשנת תשמ"ח שכן אמר, לעומת תשכ"ה שלא אמר, ועוד. ונתבאר כ"ז בקובץ שיצא לקראת חג הפסח תשפ"ב].

51. ראה באריכות באדה"ז (תל, ה).

52. פסקי הסידור (סדר הנהגות של פסח), ע"פ הקבלה.

53. אדה"ז (תלב, יא).

54. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה מנהג בית הרב).

55. ראה שע"ת (תלב, ג), ולהלן (בהע') בנוגע לכך שהכלי מצרף.

56. הגרמ"ש אשכנזי ע"ה ביאר (כמ"פ) שפרט זה תלוי בטעמי הנחת הפתיתים, שהרי בהגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה המנהג להניח) מביא שישנם טעמי ה'חק יעקב', ומוסיף ע"כ עוד טעמים. אמנם לכאור' יש מקום לומר שכיון שהרבי רק מוסיף טעמים אינו חולק ע"כ שלכתחילה יש עניין לצאת אף דעת ה'חק יעקב', ולכן לכתחילה יפזר אחר. ולכן אם אין ברירה ודאי יש לנהוג כך. וע"פ כ"ז נוסח בפנים.

57. מנהג ישראל, הובא בכו"כ מדריכים (כגון של הגר"מ אשכנזי).

58. ראה אדה"ז (תלג, לח), בנוגע לכיבוד הבית.

זמן הבדיקה הינו מיד לאחר צאת הכוכבים, אך (תמיד⁵⁹) לאחר תפילת ערבית⁶⁰. ובאם מאחר זמן זה נקרא מבטל תקנת חכמים, גם באם בדק בהמשך הלילה. מטעם זה אם היה עסוק בדבר אחר – צריך להפסיק מיד בצאת הכוכבים ולבדוק⁶¹.

לימוד ואכילה קודם הבדיקה: חצי שעה קודם צאת הכוכבים אסור ללמוד, וכ"ש לאכול⁶². אמנם באם אומר לחבירו שאינו לומד שיזכיר לו לבדוק – יכול ללמוד⁶³ (אמנם כשיגיע זמן הבדיקה – צריך להפסיק, כדלעיל).

פרטי הבדיקה: בודקים לאור נר⁶⁴ של שעווה יחידי⁶⁵ יחד עם נוצת עוף. הבודק מניח החמץ שמוצא בשק קטן של נייר (כעין מעטפה). בגמר הבדיקה מניח את: שק זה, הנוצה, ושירי הנר – בכף עץ קערורית, מעטף את הכל מלבד יד הכף, ומהדק ע"י חוט כמה פעמים וקושרו⁶⁶.

מקומות הצריכים בדיקה: מעיקר הדין צריכים לבדוק כל מקום שיתכן שהכניסו בו חמץ אפי' באקראי בעלמא⁶⁷. אמנם ראה להלן ('זמן הבדיקה') שלמעשה סומכים בזה גם על הניקיון הנעשה בימים שלפני הבדיקה.

מכונות: יש לבדוקה לאור פנס לכתחילה כיון שאינו יכול לבדוקה היטב לאור הנר בשעה שחושש עליה, ולמקומות שאינו יכול להגיע – יש לשפוך חומר פוגם כגון אקונומיקה⁶⁸.

חדר מדרגות: מוטל חיוב על דיירי הבניין לבדוקו, וראוי למנות אחד מהדיירים (או כמה) כשליח לבדוק עבור כולם, ויבדוק מיד לאחר הבדיקה שבביתו, עליה בריך⁶⁹.

59. אג"ק (ח"ב ע' שדמ. וראה לקו"ש חי"ז ע' 434). ודלא כפי שנראה מאדה"ז (תלא, ח), וראה באג"ק (שם) טעם הדבר.

60. 'היום יום' (יד ניסן); ספר המנהגים (ע' 37).

61. אדה"ז (שם, ו. וראה קו"א ס"ק א). ועפ"ז יובנו ביותר דברי הגמ' (פסחים ד, א), עיי"ש.

62. אדה"ז (תלא, ה).

63. אדה"ז (שם, יא). ובנוגע לאכילה: לא הכריע רבינו בפנים, ובקו"א (ס"ק ב) הביא את דעת הא"ז (ס"ק ה) שמשמע בדבריו שאינו מועיל שומר. בהמשך הקו"א מבואר שדין זה (האם מועיל שומר לגבי אכילה) תלוי במחלוקת שבסי' ערה (מג"א ס"ק ה), וידועה הקושיא, שהרי שם (ס"ד) פוסק רבינו שמועיל. ואכמ"ל. עכ"פ לפי רוב הדעות, גם באם מחמירים כאן, אין מחמירים כן בשאר המצוות (כגון בתפילת ערבית).

64. אדה"ז (תלא, א).

65. אדה"ז (שם, ח), וראה שם ששעווה היינו רק לכתחילה.

66. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה מנהג בית הרב). בביאור הדברים כ' (הגרמ"ש אשכנזי ע"ה; יבדלחט"א הרב י"י שי' כ"ץ) שעי"כ מחבר את כל פתיחי החמץ לכזית, שהרי הכלי מצרף את כל מה שבתוכו.

67. אדה"ז (סי' תלא סי"ג, ועוד שם כ"פ בהמשך הסימן).

68. פסק"ת (תלא, ב) ע"פ כמה פוסקים. ואף שהביא שם דעה נוספת לבדוקה לאור היום עם דלתות פתוחות – משמע מדבריו שאין הדעה פשוטה. עוד ועיקר: מאדה"ז (תלא, ה) משמע שלעולם אין בודקים לאור החמה.

69. פסק"ת (תלא, ג).

מקומות העתידיים להמכר לנכרי: מנהגנו שאין בודקים אותם⁷⁰.

זמן הבדיקה: כ' הפוסקים שעיקר הבדיקה היא לחפש אחר החמץ שברשותו ולא די במציאת עשרה פתיתים⁷¹. וכן מנהגנו להאריך בבדיקה⁷². אמנם אין אפשרות לבדוק את כל הבית באופן יסודי בלילה זה, ולכן מנהג העולם שסומכים על ניקוי הבית שלפני כן⁷³.

ברכה: קודם הבדיקה מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על ביעור חמץ"⁷⁴. אין לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה⁷⁵, ובאם אפשרי אין לדבר עד לאחר סיום הבדיקה (והביטול שלאחריה⁷⁶) מדברים שאינן לצורך הבדיקה⁷⁷, אמנם מותר לענות אמן על כל הברכות באמצע הבדיקה⁷⁸.

בדיקה ע"י בני ביתו: ישנה סברה לזכות במצווה זו גם את בניו המחוייבים במצוות⁷⁹ [דהיינו לאחר בר מצווה]⁸⁰, ולכן יכוון להוציאם בברכתו והם יכוונו לצאת⁸¹, ומיד לאחר מכן יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים⁸².

70. שו"ת צ"צ (או"ח סי' מז). וראה בנסמן בפסק"ת (תלו, ג, ובהע').

71. פסק"ת (תלא, א) בשם דרך פיקודיך (מצוה ט).

72. אג"ק (ח"ב ע' שדמ), ומציין להגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה בדיקת חמץ), ושם מובא בנוגע לאדה"ז שהאריך כל הלילה בבדיקת החדר היחיד שהיה לו באותו זמן.

73. ראה שע"ת (תלג, ב), ופסק"ת (שם, ח).

74. אדה"ז (תלב, א). וראה שם (ובס"ב) ביאור נוסח הברכה. תוכן הדברים מובא גם בהגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה ברוך כו' על ביעור חמץ), אמנם עם כמה שינויים עיקריים. תוכן החילוקים נתבאר בהע' הרב חיים זקס מלפנים.

75. ובאם שח צריך לחזור ולברך שוב (אדה"ז, תלב, ו), אא"כ מענייני הבדיקה (שם), והיינו דברים הנצרכים לו (כך מבואר בסי' כה סי"ז וסי' תנז ס"ד).

76. פמ"ג (תלב, מ"ז ס"ק ג). וחלקית יש לדייק כן גם באדה"ז (תלב, א) שמשמע שחלק עיקרי בברכה הוא הביטול שמיד לאחריה.

77. עיין אדה"ז (תלב, ו-ז).

78. פסק"ת (תלב, א), ועיין שם בפנים ובהע' (3) בנוגע לברכת "אשר יצר".

79. ראה אדה"ז (תלב, י).

80. אג"ק (חט"ו ע' קנז), אף שכותב כ"ז בדא"פ [וכ"כ בהסתייגות הרי"ש גינבורג, ולכן נכתב כך בפנים], ע"פ לשון רביה"ז בפסקי הסידור ("ויעמיד"), ודלא כמ"ש בשו"ע (סי' תלב ס"ח). ובטעם הדבר האריכו האחרונים שהוא תלוי בטעמי הדין ד"מצווה בו יותר מבשלוחו" (שבקי"דושין מא, א. וראה סי' רנ"ב וקו"א שם), כמרומו באג"ק שם. ואכמ"ל.

81. ראה גם בהל' ברכת הפרות (סי' ריג ס"ד), ועוד.

82. אדה"ז (תלב, ח), אלא ששם משמע למעט רק בית אחר (וכן מבואר בסי' ח קו"א ס"ק ה), ואילו בפסקי הסידור (סדר הנהגות של פסח) מבואר שלא יילכו לחדר אחר (וראה סי' קסז ס"ט שלכתחילה לא יפסיק בין הברכה לאכילה גם בהליכה מחדר לחדר).

לאחר הבדיקה: שומר במקום מוצנע את כל החמץ שמצא⁸³. ומבטל את כל החמץ שאינו ידוע לו⁸⁴.
חובה להבין את פירוש המילות, ובאם אינו מבין – שיאמר בלשון שמבין⁸⁵.

זוגות נשואים שמתארחים אצל הוריהם בפסח – בכדי שהבעל יוכל להתחייב בבדיקה בחדר אותו הקצו לו ולרעייתו צריך לשכור את החדר מבעל הבית, ניתן לעשות זאת ע"י נתינת כסף בשווה פרוטה⁸⁶. אמנם כיון שי"א שאינו מועיל שהרי ניכר שכל מטרתו היא בשביל הבדיקה – טוב יותר שלא יברך בעצמו על הבדיקה, אלא ישמע וייצא ידי חובה מבעל הבית, ולאחר מכן יבדוק מיד בחדרו⁸⁷.

מכירת חמץ:

קודם זמן האיסור (בדרך כלל בליל בדיקת חמץ) מוכרים את החמץ לנכרי⁸⁸. אפשר למכור אפילו חמץ גמור⁸⁹. וכן מוכרים את כלי החמץ מחשש שמא יש עליהם חמץ בעין⁹⁰.

מינוי הרב: נוהגים לעשות את הרב ל'מורשה', דהיינו מיופה-כוח למכירת החמץ⁹¹ [לכתחילה עושים זאת בכתב. חובה להוסיף בטפסים לפני החתימה את שם הרב. רושמים את פירוט המקומות שהחמץ נמצא בהם. אם אפשר, עושים זאת בצירוף 'קניין-סודר', ליתר תוקף. באין-ברירה ניתן לייפות את כוח הרב גם בטלפון⁹²].

האם יש חשש כאשר האדם רוצה בחמץ? מכיון שהמכירה היא גמורה – גם באם האדם רוצה בקיומו של החמץ אינו עובר על איסור⁹³.

כשיש הפרשי שעות: יש לעיין במקרה שהאדם נמצא במדינה אחרת ממקום חמצו, ובמקומו כבר נאסר החמץ האם יכול למכור את החמץ⁹⁴. ומכיון שיש שאלה גם על סיום הפסח – נהוג שישנם טפסים מיוחדים אותם ממלאים אנשים שיש להם חמץ במדינה אחרת.

83. אדה"ז (תלד, א). וראה שם (קו"א ב) האם זו עצה טובה או חובה מן הדין.

84. אדה"ז (תלד, י). והיינו מחמת שאת החמץ הידוע לו הוא שומר למחר (שם).

85. אדה"ז (תלד, ז-ח), עיי"ש.

86. אדה"ז (תלז, א ואילך). בנוגע לקניין קרקע – ראה שו"ע חו"מ (קצה, ט).

87. הדעות בזה נסמנו בפסק"ת (תלו, ב).

88. ראה אדה"ז (תמח, 1).

89. ראה באריכות ב'אוצר מנהגי חב"ד' (ניסן, ע' פ).

90. כמובא בסידור (בנוסח המכירה). וראה להלן (חלק שלישי) בנוגע לטבילתם לאחר הפסח.

91. ראה ה'יום יום' (יד ניסן), ובספר המנהגים (ע' 37). ושם הובא מנהג בית הרב' למכור ע"י 'ערב קבלן'.

92. הרי"ש גינזבורג (בשבועון 'התקשרות').

93. לקו"ש (חט"ז ע' 130), וראה שם (בהע' 14-13) מקורות הדברים.

94. מכתב ב'שולחן מנחם' (סו"ס רכח. עוד לא נדפס באג"ק).

השפעה על יהודים שימכרו את חמצם: פשוט שיש עניין להשפיע על יהודים שימכרו את חמצם לנכרי, אף באם חוששים שכנראה יטלו מהחמץ בתוך הפסח⁹⁵.

חלק שני [דינים כלליים]

כללי:

הגעלת כלים: רבים נוהגים להחמיר שלא להשתמש בפסח בכלים שהשתמשו בהם לחמץ, אף ע"י הגעלה כדינה⁹⁶, אולם בשו"ע אין שום רמז לעניין זה, ואדרבה שני סימנים שלמים⁹⁷ הוקדשו לדיני ההגעלה. לכן באם קשה להשיג כלים לפסח – ניתן להגעיל לכתחילה כל המצטרך [יש המקילים אפי' בכלי פלסטיק⁹⁸], כמובן לפי כללי ההלכה⁹⁹.

מצות משאר חמשת מיני תבואה: לכתחילה אין לאכול ולהשתמש כלל במצות שאינם מחיטה¹⁰⁰. אדם שמחמת חוליו אינו יכול לאכול כלל חיטה – יש להתיר לאפות לו כשיעור הצריך לצאת י"ח בליל הסדר, וברוב זהירות. ובאם אפשר – יש להעדיף מין כוסמין על פני שאר המינים¹⁰¹.

שיעור כזית במצה: נהוג לכתחילה לשער שיעור זה לפי משקל – 27 גרם¹⁰². אמנם מוכח באדה"ז¹⁰³ ששיעור זה נמדד לפי נפח, ואז ודאי שהשיעור הוא פחות מכך. לפי מדידה שנערכה ע"י מומחים הוכח שבד"כ במשקל של 13.5 גרם ישנו שיעור כזית¹⁰⁴. ובודאי ניתן לסמוך ע"ז כאשר ישנו

95. מבואר באג"ק (חי"ט ע' רמז).

96. ראה הנסמך בפסק"ת (תנא, ב). בהתקשרות מציין למבוא הספר 'הגעלת כלים לפסח' אות י, וש"נ.

97. סי' תנא - תנב (העוסקים בפרטיות בנוגע לפסח, זאת מלבד הסימנים שביורה דעה העוסקים בדינים אלו).

98. דעת האג"מ (ח"ב סי' צב) שא"א להגעיל כלי פלסטיק, כדין כלי חרס וזכוכית (המבוארים בסי' תנא). וכ"כ 'מכון הלכה חב"ד' בהנחיות שהוציאו לשנה, שאף שיש להקל בהגעלה בשעת הדחק, אעפ"כ אין להגעיל פלסטיק בשום אופן. וכ"כ הגר"מ אשכנזי בקונ' הל' פסח. אמנם רוב הפוסקים חלקו על האג"מ (נסמן בפסק"ת תנא, ג) וס"ל שאפשר להגעיל הכל חוץ ממה שזכר בתלמוד ובראשונים שאין להגעילו. וכ"פ הגרמ"ש אבישיד, ועוד.

99. הגרמ"ש אבישיד.

100. מחמת חשש חימוץ (כדהלן בפנים מפסק"ת), ומלבד זאת - מחמת הידור מצוה (ראה אדה"ז תנא, ב).

101. פסק"ת (תנא, א) ע"פ שו"ת מנחת יצחק והמובא בשמו, וס' מצות מצוה.

102. ראה ס' שיעורי תורה להגרא"ח נאה (ע' קפד), ידוע בשם הגרש"ז אויערבאך שלמעשה שינה את דעתו (מובא בסדר הערוך פע"ט הע' 32), ויש חוקרים האומרים שלא שינה את דעתו. אמנם אליבא דאמת מבואר מדבריו, שכתב כ"ז מחמת שס"ל ששיעור המשקל והנפח במצה אינם שונים כ"כ, ולכן בכדי שלא ליתן תורת כאו"א בידו רצה לשער בשיעור אחיד. ולפי דברים אלו מבואר, שכיון שהוכח שבמציאות ישנו חילוק גדול בין השיעורים - ודאי שיש ללכת לפי הנפח.

103. תפו, ב, ומקורו מהרמ"א שם, ועוד.

104. ראה בפסק"ת (תפו שם) הפרטים בזה. בהתקשרות כותב להקל ב 11 גרם, ויש הכותבים 15 גרם. ותלוי לפי העניין.

קושי לאכול כמות מרובה כ"כ [אלא שיש להוסיף קצת מחמת הנשאר בין השיניים], ובפרט בעבור שאר הכזיתים (חוץ מהראשון) שהינם מדרבנן¹⁰⁵.

שיעור כדי אכילת פרס [בנוגע לאכילת המצה, ואף בדיעבד בנוגע לשתית היין]: מקובל ששיעור זה הינו למנהגנו 4 דקות, וזה ע"פ פסק הגרא"ח נאה¹⁰⁶. אמנם בספר המנהגים¹⁰⁷ מובא שר"ה פאריטשער אמר בשם הצ"צ ששיעור זה הינו 3 דקות, ולאידך הצ"צ עצמו¹⁰⁸ כותב ששיעור זה הינו 6 דקות. וע"כ נראה שמחד יש להחמיר לכתחילה בתוך שלש דקות¹⁰⁹, ולאידך מי שאינו יכול ודאי יש לו על מי לסמוך ולאכול בתוך שיעור 6 דקות (ובפרט שהגרא"ח נאה עצמו כותב שבדיעבד אפשר 6 או 7 דקות).

אכילת מצה של שבעת הימים: לדעת אדה"ז אין מצווה בזה¹¹⁰, אמנם ע"פ חסידות יש בזה עניין ומצווה¹¹¹.

קטניות: מנהג כל קהילות אשכנז שלא לאכול קטניות בפסח, (לדעת אדה"ז) כיון שהן דומים לחמץ¹¹². הגדרת קטניות: כל גרעיני זרע שזורעים אותו ומצמיח גרעינים כמותו והזרע נאכל¹¹³. כיון שאין איסורם מעיקר הדין – ה"ה בטלים ברוב¹¹⁴, אמנם מנהגנו להחמיר בהם, ובפרט שלעיתים אין עליהם גם הכשר מספיק טוב ויכולות להיות בעיות נוספות¹¹⁵.

חומרות בפסח:

שרויה: נזהרים ביותר ממצה שרויה¹¹⁶. לכן המצות שעל השולחן מכוסות, שמא יפלו עליהם מים. קודם שפיכת מים או תערובת מים לכלי בודקים שלא יהיה בכלי פירווי מצה. במים אחרונים אין מעבירים ידיים על השפתיים¹¹⁷.

105. הגרי"ש גינזבורג; הגרמ"ש אבישיד, ועוד.

106. מידות ושיעורי תורה פט"ו. ועוד.

107. ע' 45, ראה שם הע' 3.

108. שו"ת צ"צ (סי' קח ועוד).

109. וכ"כ הגרי"ש גינזבורג בהתקשרות שלכתחילה יש לאוכלו בתוך 3-4 דקות.

110. ראה אג"ק (חי"ט ע' רלד).

111. ראה בנסמן בלקו"ש (חכ"ב ע' 276. וראה שם ח"ז ע' 275 שיש בזה מעלה על פני האכילה שבלילה הראשון).

112. אדה"ז (תנג, ג).

113. פסק"ת (תנג, ז). עיי"ש.

114. אדה"ז (תנג, ה).

115. הגר"מ אשכנזי; הגר"מ קורנוויץ.

116. שו"ת אדה"ז (סי' ו), אמנם ראה שו"ע המצויין בהערה שם. לפי המבואר בתשובה האמורה מתורץ בפשטות מה שהקשה בחזו"ע מדברי הראשונים על דברי רביה"ז. ודו"ק.

117. הגש"פ עם לקטור"מ (ד"ה שולחן עורך).

חינוך קטנים: תכלית הזהירות ממצה שרויה כוללת גם קטנים, מצד דין חינוך¹¹⁸. אמנם יש מקום להקל עליהם בנוגע לשרויה [יש מפרשים – לפני שהגיעו לגיל חינוך¹¹⁹], אך לא בנוגע למצות מכונה בשום אופן¹²⁰.

קטניות לקטנים – לכתחילה ודאי מחמירים, ולרוב הדעות חמור יותר מאשר שרויה¹²¹, אמנם תינוק קטן ממש שצריך מטרנה העשויה מקטניות – ודאי מותר לכתחילה, ורק צריך לזהר שלא יתערב מאומה עם מאכלנו (לקחת מים חמים בכוס חד פעמית, וכו').

צנון ושום: ידוע שהצמח צדק אסר לאכול צנון ולא נתן טעם בדבר¹²². אולם בנוגע לשום – אין מקור ברור לאיסור זה, ולכן למעשה ניתן להקל, באם אין מסורת ידועה במשפחה להחמיר¹²³.

תבלינים: הרבי מזכיר בהגדה¹²⁴ שאין לוקחים ל"חרוסת" קידה וקינמון מחשש תערובת חמץ. וה"ה שאין משתמשים לכתחילה בשום תבלינים בפסח, מחמת חשש זה¹²⁵ [למעשה גם במציאות כיום ישנו חשש גדול של תערובת חמץ, כפי שידוע לעוסקים בתחום, ואכ"מ].

שימוש בדבר שנפל על הרצפה: נוהרים ממאכל שנפל על הרצפה, ולכתחילה אף אין משתמשים בכלים שנפלו על הרצפה¹²⁶.

קילוף פירות וירקות: אוכלים רק פרי או ירק בעל קליפה, מטעם זה נמנעים מאכילת כרוב, ויש הנמנעים מאכילת חסה מלבד במקומות שתקנו חכמים לאכול¹²⁷. ומקלפים אותו לפני האכילה (אפי'

118. תו"מ תשמ"ח (ח"ג ע' 111).

119. כ"כ בשולחן מנחם (ח"ב ע' רסו) בכדי לבאר את החילוק בין שני המקומות.

120. תו"מ (ח"ג ע' 7).

121. ידוע בשם הגרמ"ש אשכנזי ע"ה שס"ל ששרויה חמורה יותר כיון שהיא חשש חמץ, בשונה מקטניות שרק דומה לחמץ, ונראה שדעת רוב רבני חב"ד אינה כן. אמנם למעשה אין הרבה נפק"מ, שהרי אנו מחמירים לילדים בשניהם, ותינוק קטן שצריך מטרנה – שייך רק בנוגע לקטניות ולא בנוגע לשרויה, כך שאין מקום לשאלה (הגר"מ קורנוויץ).

122. מובא באוצר מנהגי חב"ד (ע' סב).

123. המקור הידוע לכך הוא בפמ"ג שהזכיר מנהג זה ותמה על מקורו. ראה גם שבח המועדים (ע' 195), ושקו"ט בזה בכ"מ. למעשה כ- הרי"ש גינזבורג (ב'התקשרות) כדעת הגר"א לנדא שאין מקום להחמיר בזה [אולם משפחות רבות מאנ"ש נוהגים בקביעות להחמיר בזה, וכ"כ הגר"מ אשכנזי שיש להחמיר בזה, לכן נכתב בפנים שתלוי במנהג].

124. ד"ה חרוסת. היה מי שגידל בעצמו קידה וקינמון בכדי לקיים את המנהג המקורי של חרוסת, באופן שלא יהיה שום חשש תערובת חמץ, אמנם למעשה מנהגנו להחמיר בכל התבלינים בכל מקרה.

125. הרי"ש גינזבורג (ב'התקשרות), ועוד.

126. הרי"ש גינזבורג (ב'התקשרות). ומציין שם לאוצר מנהגי חב"ד (ע' ס) שכתב ללא ציון מקור שיש הקולפים ואוכלים את המאכל, ולעניין כלי כתב שיש להחמיר שלא להשתמש בו אף בדיעבד במשך כל הפסח של אותה שנה.

127. להעיר: יש אומרים שאין מקום להחמיר בזה, שהרי חז"ל קבעו לאכול חסה בליל הסדר, ובודאי אין חשש בזה. ובפשטות אין מקום לטענה זו, שהרי זה פשוט שזו החמרה בעלמא שאינה איסור מן הדין, וא"כ גם אם בזמן חז"ל לא החמירו כלל בזה – אי"ז שולל את החומרא בזמננו שמחמירים בכל הקליפות.

עגבניות ותמרים) בסכין המיוחדת לכך, שאין משתמשים בה לחיתוך מאכלים¹²⁸.

כיבוד במאכלים: אין מכבדים את האחר במאכל ומשקה בפסח, אך לקחת לבד מותר¹²⁹.

עוגיות שנילושו במי פירות: אף שמעיקר הדין מי פירות אינן מחמיצין, במקרה שהתערב עמם מעט מים ה"ה מחמיצים מיד (יותר מהר ממים לבד) וחייבים עליהם כרת. לכן מנהגנו שלא לאכול כלל עיסה שנילושה עם מי פירות בשום אופן¹³⁰. אמנם לגבי היחס לעוגיות אלו לאחר הפסח וכד' ישנם חילוקים בין רבני חב"ד.

שימוש במוצרי סיכה וכדו' בפסח:

חמץ שאינו ראוי למאכל כלב – אינו חייב בביעור¹³¹. אמנם יש הסוברים¹³² (מהטעם שבהערה¹³³) שאין לסוך את הגוף בחמץ. לכתחילה הרבה מחמירים לכתחילה כדבריהם, ולכן משתמשים ב'שמפו', 'סבון' וכדומה עם אישור לפסח.

אמנם אי"ז מעיקר הדין, ולכן השנה כאשר יש קושי להשיג מוצרים אלו עם אישור לפסח ניתן להקל לכתחילה בכ"ז (ויש הפוסטים אף מעשיית התרת נדרים¹³⁴), ואף ניתן להקל במשחת שיניים כיון שאין מתכוונים לבולעה¹³⁵.

אדם שיש לו סתימות: לא יאכל חם 24 שעות לפני זמן איסור חמץ. ינקה את השיניים היטב היטב¹³⁶. יכניס לפה מים חמים כשיעור שהפה יכול להכיל. אם אפשר להמנע מלאכול אוכל רותח (40-45 מעלות) במשך הפסח – תבא עליו ברכה¹³⁷.

128. הרי"ש גינזבורג (ב'התקשרות').

129. היום יום (כ' ניסן); ספר המנהגים (ע' 42). הטעם הפשוט לדברים – שלא לגרום אי נוחות לאדם אחר שמקפיד, אך לקחת לבד כאשר יודע שהמאכל מהודר לחלוטין אין בעיה. מטעם זה יש לארח ולתת אפשרות לקחת לבד (הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות').

130. אדה"ז (תסב, א; ג; ז).

131. ראה אדה"ז (תמב, לד, שם, כד).

132. או"ה וט"ז (יו"ד סו"ס קיז).

133. מחמת שסיכה הושוותה לשתיה (שבת פו, א), לכן כשם שאסור לאכול חמץ שאינו ראוי לאכילה בפסח (אדה"ז תמב, לב), כך אסור לסוך את הגוף בדבר שאינו ראוי למאכל כלב.

134. הגרי"י בלינוב כ' שיש להקל בזה, וציין ל: מג"א (תקפא, יב) נוב"י (דגו"מ מיו"ד על ש"ך ריד, ב) ודרך החיים (קמ, ה).

135. ראה אדה"ז (תמב, לד), ואף שיש מדובר על ספק דייקן באחרונים (מובא בפסק"ת שם, י בשם שו"ת קנה בושם) דל"ד הוא. וכך הורה למעשה הגרמ"ש אבישיד (ולא ס"ל שלפי אדה"ז יש להחמיר בודאי הכנסה לפה).

136. ובחומרת הדברים – ידוע הסיפור שהביא הבא"ח על אדם שהתעצל מלנקות היטב וחלם שעובר על איסורים רבים.

137. ע"פ המובא בסיכום הל' פסח להגר"מ אשכנזי.

חלק שלישי [ערב פסח - ליל הסדר]

אכילה מהמינים: אין אוכלים מהבוקר, מכל המינים הנכנסים בחרוסת ומרור¹³⁸.

משכימים לבית הכנסת, כדי לגמור את הסעודה קודם שעה ד'¹³⁹.

שינוי בתפילה: אין אומרים 'מזמור לתודה'¹⁴⁰, כיון שלא היתה תודה קריבה ביום זה¹⁴¹.

זמני איסורי אכילה והנאה מן החמץ: בשעה החמישית (לאחר סוף זמן תפילה) אסור באכילה מדברי סופרים, בשעה השישית אסור בהנאה מדברי סופרים, ולאחר חצות (סוף שעה שישית) אסור באכילה ובהנאה מן התורה. כל שעות אלו הינן שעות זמניות¹⁴².

ביעור חמץ¹⁴³: מן התורה חיוב ביעור החמץ הינו לאחר חצות, מדברי סופרים חייב מתחילת שעה שישית לבערו, ומנהגנו לבערו בשעה החמישית¹⁴⁴.

כיצד מבער את החמץ? לכתחילה ראוי לשורפו [עדיף במדורה בפני עצמו¹⁴⁵], אמנם מעיקר הדין יכול לבערו בכל צורה שהיא, באופן שלא יהא ניתן עוד להשתמש בו (כגון להשליכו לבית הכסא, או לשפוך עליו חומר פוגם). יש נוהגים לשרוף גם את הערבה שחבטו בה בהושענא רבה, ויש שעושים היסק מערבות הלולב¹⁴⁶. ראוי שיהיו עשרה פתיתין גם בשעת השריפה [ולא לבערם קודם לכן באופן אחר]¹⁴⁷.

ניעור הכיסים של הבגדים צריך להיעשות בשעת הביעור¹⁴⁸.

138. ספר המנהגים (ע' 37), מהגש"פ עם לקטו"מ. ודלא כמ"ש אדה"ז (תעא, יב) שאין לחוש לזה. בנוגע למרור – ראה באדה"ז (שם, יא) שהביא את דברי רבינו ירוחם, ולכאן צע"ג מ"ש בהגש"פ עם לקטו"מ (שם), ובפרט שלא ציין רבינו לאדה"ז.

139. אדה"ז (תכט, טז). וראה להלן (תמג, ד) היאך משערים שעות אלו.

140. אדה"ז (תכט, יג).

141. אדה"ז בהל' ברכות השחר (נא, א), וראה הל' יוהכ"פ (תרד, ו).

142. אדה"ז (תמג, א-ד).

143. לגבי השאלה האם יש חיוב לשרוף חמץ או שהחיוב מוטל רק על מי שיש לו חמץ: ידועים דברי המנ"ח (מצוה ט אות א), וראה דברי אדה"ז בדין היוצא לדרך (תלו, כא), אמנם במקומו (סי' תמה) נשמע שחיוב הוא. וישל"ע בזה.

144. ראה באריכות באדה"ז (תלד, יב-יג; תמה, א. ועוד). וראה בפסק"ת (תמה, ג) שי"א דוקא בשעה חמישית ולא לפני.

145. ראה אדה"ז (תמה, ח; יא).

146. תמה, יב.

147. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה ויש לשרוף), ע"פ פע"ח.

148. אדה"ז (תלג, מב). וראה שם (מג) שמעיקר הדין היינו רק בכיסים שמכניסים בהם חמץ לפעמים, ומ"מ המחמיר לנער את כולם – תבא עליו ברכה.

ביטול: בשעת הביעור¹⁴⁹ מבטל שוב את החמץ, אלא שכעת מבטל הן את החמץ הידוע לו והן את שאינו ידוע לו¹⁵⁰. גם נשים ובני הבית מבטלים את החמץ, כיון¹⁵¹ שאשה עוברת על איסורי החמץ כמו האיש¹⁵².

תענית בכורות:

נהגו הבכורות להתענות בכל ערב פסח. מתענים אפי' בכור לאב או לאם בלבד¹⁵³ [פרטים נוספים – בהערה¹⁵⁴]. מנהגו שאוכלים כששומעים סיום מסכת, ובכך פוקעת תעניתם¹⁵⁵.

ניתן לעשות סיום על מסכת בירושלמי, ואפי' על מסכתות קטנות כגון אבות דרבי קטן¹⁵⁶.

העיקר בסיום: ישנה שקו"ט בפוסקים האם צריך דוקא לשמוע את הסיום, או שיוצא י"ח אף בזה שמשותף בסעודה. לכן לכתחילה עדיף לשמוע, אך באם לא הספיק ואין לו אפשרות לשמוע סיום אחר – יש לו על מי לסמוך ולצאת י"ח באכילה מהסעודה¹⁵⁷.

איסור עשיית מלאכה: אסור לעשות מלאכה מחצות¹⁵⁸ ערב הפסח, ואיסור זה חמור יותר מאיסור עשיית מלאכה בשאר ערבי שבתות וימים טובים, לא רק בזמנו (שנאסר מחצות), אלא גם בעונשו¹⁵⁹.

דוגמאות למלאכות: אסור להסתפר בערב הפסח לאחר חצות ע"י יהודי¹⁶⁰. לכתחילה יש ליטול את הצפרניים לפני חצות, אמנם בדיעבד יכול להקל¹⁶¹. אותו דין בצחצוח נעליים¹⁶². מותר לגהץ

149. מנהגו של הרבי לבטל מיד לאחר השלכת החמץ לאש (וכן ידוע בשם הגר"ח הלוי מבריסק), וביאר בזה הגרמ"ש אשכנזי ע"ה, דהיינו בכדי שיהיה לתיבות "דבערתיה" וכד' על מה לחול (והאריכו בזה בכ"מ). ולהעיר שמצינו מן האחרונים (דעת תורה סי' תלה, בתירוץ השני) שכתבו לתרץ תיבה זו עד"ז, שבאם לא נשרף היטב ה"ה מבטלו.

150. אדה"ז (תלד, יא-ג).

151. הגר"מ אשכנזי. ואף שבד"כ אין לה ממון ממש משלה.

152. כמובא באדה"ז (תעב, כה).

153. אדה"ז (תע, א).

154. א. מתענים גם בכורות לאב או לאם בלבד (תע, א). ב. גם הבא אחרי נפל (שם, ב). ג. באם נולד בנייתוח קיסרי פטור (עי' באדה"ז שם, ובכו"כ פוסקים). ד. רק זכרים (שם, ג). ה. האב מתענה תחת בנו הבכור עד שיגדל (שם, ד). ובאם האב בכור – ראה שם, ה). ו. יש להסתפק לגבי גר, ולכן יחמיר לשמוע סיום (פסק"ת תע, ב בשם שה"ל).

155. ראה לקו"ש (חי"ז ע' 67); אוצר מנהגי חב"ד (ניסן ע' פט-צ). אף שאדה"ז (תע, ח) כותב להחמיר בזה.

156. תו"מ תשד"מ (חי"ב ע' 1049).

157. ראה בפסק"ת (תע, י. וראה שם הע' 51).

158. וקודם חצות תלוי במנהג (תסח, ט).

159. ראה אדה"ז (תסח, א-ג).

160. אדה"ז (שם, ד).

161. אדה"ז (שם, ו).

162. פסק"ת (תסח, ד).

בגדים הנצרכים לחג¹⁶³. מותר להפעיל מכונת כביסה קודם חצות אף שתדלק לאחר חצות¹⁶⁴. כל מה שמותר בחוה"מ מותר גם בערב פסח¹⁶⁵.

תרומת דם: אסרו חכמים להקיז דם בכל ערב חג, משום ערב שבועות בו יש סכנה¹⁶⁶. ויש המחמירים לכתחילה אף בתרומת דם¹⁶⁷.

אמירת "בשר זה לפסח": יש לזוהר שלא לומר [וכן שלא לכתוב¹⁶⁸] "בשר זה לפסח", כיון שיהא נראה כאילו הקדיש בשר זה עבור קרבן פסח, שאז אסור לאוכלו¹⁶⁹. ובנוגע לדיעבד – ראה בהערה¹⁷⁰.

אכילה בערב פסח: אין אוכלים¹⁷¹ משעה עשירית (שלוש שעות לאחר חצות) אלא מעט, אך לא ימלא כריסו¹⁷². וכן למעשה נמנעים משתיית יין¹⁷³. ואפילו קטנים שיבינו את סיפור יציאת מצרים אסור להאכילם יותר מידי בערב פסח¹⁷⁴.

סדר קרבן פסח: לאחר תפילת מנחה קודם השקיעה¹⁷⁵ אומרים את 'סדר קרבן פסח' הנדפס בסידורים¹⁷⁶. הרבי מחדש שאמירה זו הינה במקום הקרבת הפסח ממש, ולא רק ביחס לתוצאות הקרבן¹⁷⁷.

163. פסק"ת (שם, 1).

164. פסק"ת (שם), וראה שם בהע' (27) בשם שש"כ שדן להתיר לכתחילה גם אחר חצות, שהרי בזמננו נעשה בלחיצת כפתור. ונראה שלמעשה יש לסמוך ע"ז בדיעבד לצורך החג.

165. אדה"ז (שם, ה).

166. אדה"ז (תסח, כב).

167. הדעות בזה – בפסק"ת (תסט, יד).

168. פסק"ת (תסט, א), בשם הגדת א"י.

169. אדה"ז (תסט, א).

170. אינם נאסרים באכילה כלל, אמנם י"א שאם היה זה בשר גדי וטלה נאסר גם בדיעבד אפי' אם היה שחוט, וטוב לחוש לדבריהם אם אין בזה הפסד מרובה, ודוקא אם הבשר שלו (תסט, ב ובמוסגר).

171. מעיקר הדין נאמר איסור על פת, אמנם למנהגנו אין נפק"מ, שהרי חמץ אסור לאכול, מצה גם אסור בערב הפסח, ומצה עשירה מנהגנו שלא אוכלים (ראה אדה"ז תעא, ד; ו; תסב, 1).

172. אדה"ז (תעא, ב).

173. ראה באדה"ז (תעא, ב) האופנים שמותר בזה, ולמעשה אנו לא בקיאים בכ"ז, ויש להחמיר בכל מקרה (ראה פסק"ת תעא, א ובהע' 2).

174. אדה"ז (תעא, י). וראה שם בנוגע לקטנים יותר מזה שאין איסור לספות להם בידיים.

175. שהרי בהגש"פ עם לקטו"מ כותב הרבי שצריך לאומרה בזמן שהקרבת הפסח היתה כשרה (הרי"ש גינובורג בהתקשרות).

176. וראה פסקי הסידור, ובהגש"פ עם לקטו"מ שם.

177. לקו"ש (חל"ב ע' 36).

הכנות לליל הסדר:

כזית: בנוגע לשיעור הכזית - ראה בהלכות הכלליות שבתחילת חלק שני.

מרור כשיעור שני כזיתים. כזית אחד מרור יבש עבור 'כורך', ועוד כזית מרור (אפשר רטוב) עבור 'מרור'. מנהגו לקחת הן עלי חסה והן עלי חרייץ¹⁷⁸, ומצטרפים זה עם זה לכזית¹⁷⁹.

חרוסת צריכה להיות עבה, זכר לטיט שהשתעבדו אבותינו¹⁸⁰. מנהגו לעשות זאת מתפוחים אגסים ואגוזים¹⁸¹.

בשר צלוי: במקום שנהגו שלא לאכול בשר צלוי בליל פסח אין אוכלים, במדינותינו נוהגים שלא לאכול¹⁸². ואפי' בצליה בקדרה יש להחמיר לכתחילה¹⁸³. למעשה יש שהחמירו אף בטיגון¹⁸⁴, ולכן מוטב לבשל במים ממש¹⁸⁵.

ברירת המצות: יש לברור את המצות מחשש 'נפוחות' ו'כפולות'¹⁸⁶. ניתן לברור גם ביו"ט¹⁸⁷.

חסה: יש להשתמש ל'מרור' בחסה מגידול נקי. אך גם במקרה זה רצוי לעשות את השטיפה במי סבון מערב יום טוב¹⁸⁸.

178. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה ותחת החזרת).

179. ראה אדה"ז (תעג, כז-כח).

180. אדה"ז (תעג, לב). עוד הביא שם לרככה במשקה אדום, אולם מנהגו לרכך ביין קודם הטבילה, וכדלהלן.

181. ראה הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה החרוסת); ספר המנהגים (ע' 39). וראה גם אדה"ז (תעג, לב).

182. אדה"ז (תעו, א. וראה גם תסט, ד).

183. ראה אדה"ז (תעו, ד).

184. הובא בפסק"ת (תעו, א) וכן בחוברת של הגר"מ אשכנזי, ללא פסיקה.

185. יש להעיר גם מהמחלוקת (בסי' קסח ובסדר ברה"נ פ"ב) בנוגע לטיגון בינוני האם מוגדר כבישול או כאפיה, והו"ו ס"ס, ולכן למעשה טוב להמנע מכל שאלות אלו, ולבשל במים, וכן המנהג הפשוט.

186. ראה באריכות בסי' תסא.

187. שהרי אדה"ז (בסי' תק מהל' וי"ט) ס"ל שאין איסור להפריד בין החלב לשומן, כיון שמין אחד הם רק שאת החלב התורה אסרה באכילה. ולפ"ז נמצא שמכריע במחלוקת (שהובאה בפסק"ת סי' שיט) שאין איסור להפריד בין האיסור להיתר. ואף שהגר"מ אשכנזי כ' להחמיר בזה, אך לאחר מכן אמר שאכן לפי אדה"ז אין בכך איסור.

188. כתב בפסק"ת (שיט, י; שם, לא. ובכ"מ), שבמקרים שהשריה היא חומרא בעלמא ניתן לשרות אף בשבת וי"ט. אמנם המציאות בפועל היא, שכמעט בכל שקית חסה - גם של 'חסלט', ישנה ודאות להימצאות חרקים. ולכן, למרות שע"י השריה לפי ההנחיות הכתובות ניתן לאכול לכתחילה, אך לכתחילה רצוי שלא לעשות פעולה זו בשבת וי"ט, הן מחמת חשש איסור 'בורר', והן מחמת חשש 'נטילת נשמה'.

סחיטת ה'חריין': מנהג הרבי לסחוט היטב בידי את ה'חריין' לפני הנתינה בקערה. מבואר שלמעשה ניתן לסחוט ביו"ט, והטעם הפשוט לכך¹⁸⁹ – דינו כ'שאר פירות' שלא נועדו למשקה המותרים בסחיטה לצורך גופם¹⁹⁰.

סידור הקערה:

למנהגנו עוד קודם הקידוש¹⁹¹.

ג' מצות¹⁹². לוקחים מצות כפופות ולא שטוחות לחלוטין¹⁹³.

מתחיל מהתחנתונה שכנגד "ישראל", לאחר מכן האמצעית שכנגד "לוי", ולאחר מכן העליונה שכנגד "כהן"¹⁹⁴. יש להפסיק במפה בין מצה למצה¹⁹⁵.

עליהם: בשר זרוע עוף¹⁹⁶ צלוי [מנהגנו להביא עצם עם מעט בשר עליה¹⁹⁷] וביצה, שני אלו הינן זכר לקרבן פסח ולקרבן חגיגה¹⁹⁸.

כל אלו צריכים להיות מונחים עכ"פ כל שעת אמירת ההגדה¹⁹⁹.

זמן התחלת הסדר: אין להתחיל את הקידוש לפני צאת הכוכבים²⁰⁰ (בשונה משאר שבתות וימים טובים²⁰¹), ויש להקפיד ע"כ גם כאשר עורכים ליל הסדר למקורבים. לאידך אין לאחר יותר מידי

189. כיון שלכאור' יש לעיין בזה, הרי כ' הפוסקים (ראה פסק"ת ר"ס שיט) שהיום מחמירים למעשה בכל סוגי הפירות וירקות כדין תותים ורימונים, ולא חילקו בין הפירות. אמנם בחזו"ע כן חילק בזה, והביא חבושים שאין המנהג כלל לסוחטם. ולכאור' ה"ה בנוגע ל'חריין' שאין מי שיסחט אותו, וא"כ למעשה אין טעם להחמיר בזה.

190. ראה אדה"ז (שכ, א. ועוד שם בהמשך הסימן). יש מרבני חב"ד שהחמירו כאשר ליל הסדר חל בשבת, כיון שאז הסחיטה אסורה מהתורה ולא רק מדברי סופרים (עיין באדה"ז שכ, שם. תצה, ב), אמנם לכאורה נראה שפשוט שאין חילוק בזה (ונתבאר בקובץ שיצא לקראת חג הפסח תשפ"ב).

191. הגש"פ עם לקטור"מ (ד"ה יסדר), ע"פ פסקי הסיידור שהביא רביה"ז סידור זה קודם הקידוש, וראה בשו"ע (תעג, כה) שכ' להביא מיד אחר הקידוש.

192. אדה"ז (תעג, כ. וראה גם תנח, יב). וראה גם להלן (תעה, ג) בנוגע ללחם משנה. וידועים דבריו של הגר"ע שוחט בביאור ב' הגדרים בג' מצות – סידור הקערה, ואכילתם בפועל, ואכ"מ.

193. הגש"פ עם לקטור"מ (ד"ה יסדר כו' הישראל) בשם כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ.

194. פסקי הסיידור. וראה הגש"פ עם לקטור"מ (ד"ה יסדר כו'). אמנם בשו"ע (תעג, כו) כ' רביה"ז להתחיל מהעליונה

195. הגש"פ עם לקטור"מ (ד"ה הישראל).

196. הגש"פ עם לקטור"מ (ד"ה הזרוע), כדי שלא יהיה דמיון לקרבן פסח.

197. הגש"פ עם לקטור"מ (שם) וכן ספר המנהגים (ע' 39), בהנהגת כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ: מסיר כמעט כל הבשר מעל עצמות הזרוע. אמנם מעט בשר צריך שיהיה (אדה"ז שם, כב).

198. אדה"ז (תעג, כ-כא).

199. אדה"ז (תעג, כ).

200. אדה"ז (תעב, ב).

201. ראה אדה"ז (רסז, ג. וש"נ).

בשביל התינוקות שלא יישנו²⁰² [מובן שזמן המינימום מעכב, בשונה מהדין שלא לאחר - שהוא אינו לעיכובא].

צבע היין: יש מעלה לקיים את מצוות ארבע הכוסות בין אדום דוקא²⁰³. לשם כך די בעירוב מעט יין אדום ביין לבן²⁰⁴, אמנם יש האוסרים לעשות זאת ביו"ט עצמו משום מלאכת צובע²⁰⁵.

כמות ואופן השתיה מהכוס: לכתחילה יש לשתות את כל הכוס ועכ"פ רובו, אך בדיעבד יוצא י"ח²⁰⁶ באם שתה רביעית (ובד"כ אפילו רוב רביעית²⁰⁷). לכתחילה יש לשתות את כל הכוס בשתיה אחת, ובדיעבד יוצא י"ח אפילו באם הפסיק²⁰⁸ (נראה שעכ"פ עד שלש דקות ודאי יצא ידי חובה²⁰⁹).

סוג היין: לכתחילה יש לשתות דוקא יין ולא מיץ ענבים [מכמה טעמים²¹⁰]. אמנם בנוגע לנשים וילדים מקילים שיכולים לצאת י"ח במיץ ענבים²¹¹. בנוגע לגברים שקשה להם - אם אפשר לערב עם מיץ ענבים עדיף, ואם אי אפשר - יש להקל גם במיץ ענבים לבד²¹².

202. אדה"ז (שם, א).

203. אדה"ז (תעב, כו), וראה בהל' שבת (ערב, ד).

204. פסק"ת (תעב, י) בשם ס' ויגד משה.

205. הדין (בסו"ס שכ) שאין צביעה באוכלין, אמנם יש הסוברים דהיינו דוקא כאשר אינו מתכוון לצבע, בשונה מנדו"ד (ראה משנ"ב שם ס"ק נו. ופסק"ת ס' תקד הע' 8). ויש המחלקים באם שופך את היין האדום ללבן או להיפך.

206. ע"פ אדה"ז (תעב, יט).

207. באם זה מלא לוגמיו (ראה אדה"ז רעא, כד).

208. אדה"ז (תעב, כ). וראה בהגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה בפסח שותה הכוס) שהביא זאת רבינו בשם הב"ח והמג"א, וציין שכך מנהג בית הרב. וצ"ע שלא ציין לאדה"ז, וכה"ג מציינו כו"כ מקומות. והאריכו בזה בקובץ 'התמים' מלפנים, ועדיין צע"ג.

209. עיין באדה"ז (שם), ובהל' יוהכ"פ (תריב, טו), ובסדר ברה"נ (פ"ח ה"ו), שלפ"ז משמע שכן הדין גם בנוגע לנדו"ד. בנוגע לשיעור אכילת פרס - כך הוא בספר המנהגים בשם ר"ה פאריטשער, ובשיעורי תורה להגרא"ח נאה משער לכתחילה בארבע דקות.

210. לדעת הגר"מ פיינשטיין (הגש"פ קול דודי סי' ג) אי"ז יין המשמח. ראה אג"ק (חי"ט ע' ריג) בנוגע לשבת ויר"ט, אולם ידוע הסיפור בתשל"ח שהרבי לא הסכים לקדש על מיץ ענבים. [ובספר נתיבים בשדה השליחות מקשר למחלוקת האם יין מגיתו כולל מיץ ענבים. וראה באריכות בפסק"ת ס' רד, ועוד], וראה באדה"ז (תעב, כז; ערב ס"ז).

211. ראה הנסמן בפסק"ת (תעב, יא ובהע').

212. כ"כ כו"כ מרבני חב"ד.

הסיבה: באכילת המצה ובשתיית היין יש להסב [ראשו ורובו²¹³] על צד שמאלו²¹⁴ (גם איטר מיסב בשמאל כל אדם²¹⁵), דרך חירות²¹⁶. בשאר הסעודה – אין מנהגנו להסב²¹⁷. באם שכח להסב – באכילת המצה ובכוס שני של יין יש מקום להחמיר ולחזור לקיים את המצווה בהסיבה, אך בשאר הכוסות אינו יכול לחזור²¹⁸.

הלכות בסדר הלילה:

[יש להדגיש: רוב ההלכות הקשורות לכיסוי המצות והגבהת הכוס וכד' לא הובאו כאן, מחמת שמובאים בכל הגדה מצויה, ואין צורך להביאם גם כאן].

קדש: מקדשים מעומד, וכן בכל שבת ויו"ט²¹⁹. בבית הרב אין מדקדקים שימזוג אחר²²⁰, וכך המנהג הפשוט²²¹. בשונה מקידוש של שאר השנה, כאן חייבים כולם – גברים, נשים, וילדים שהגיעו לחינוך לשתות בעצמם את כל ארבע הכוסות²²².

213. אך הסיבת ראשו בלבד אינה מועילה ואינו יוצא י"ח. פסק"ת (תעב, א) בשם כו"כ פוסקים.

214. אדה"ז (תעב, ז; ט).

215. אדה"ז (שם, ט). יש להעיר, שישנם פוסקים הסוברים שבדיעבד יצא י"ח באם היסב על שמאל שלו (-ימין כל אדם), אולם מסתימת דברי אדה"ז משמע שדינו ככל אדם (המבואר דינו להלן בפנים).

216. ראה אדה"ז (שם, ז; שם, יד). אמנם בהגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה הסיבה) שהביא טעם אחר, ולכאור' צ"ע. וכ' לבאר זאת בכמה אופנים (הגרמ"ש אשכנזי ע"ה; יבלדחט"א הגר"ע שוחט; הגרי"י כץ), ועצ"ע בכ"ז.

217. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה שולחן עורך), אע"פ שכ' אדה"ז (תעב, יד) שהעושה כן "משובח, ועושה מצוה מן המובחר".
218. מוסבר באדה"ז (תעב, טו).

219. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה קדש). אגב: ידועה השקו"ט בנוגע לקידוש של יום, האם יש לנהוג כמנהג הרבי ברבים או ביחיד, כאשר משמע שהטעם להנהגה בציבור הוא מחמת טעם צדדי. ודו"ק.

220. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה קדש), אע"פ שבשו"ע אדה"ז (תעג, א) הוזכר עניין זה. עדיין יש לעיין האם יש הקפדה שימזוג דוקא בעצמו. בשיחה משנת תשכ"ז ביאר הרבי הטעם ללשון זו (ולא מדקדקים שלא ימזוג אחר) דהיינו מחמת שפ"א הוצרכו למזוג לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מחמת טעמי בריאות. ועדיין יש לעיין ע"פ שיחה זו בנוגע לשאלה האמורה.

221. להעיר שבהגש"פ עם לקטו"מ (שם) ביאר בטעם שלא הביא רביה"ז בסידור - דהיינו מחמת שזה דין שהוא רק "אם אפשר", ולפ"ז אכן יש מעלה שאחר ימזוג, ובהמשך לכך הביא את מנהג בית הרב. אמנם בכל אופן המנהג הפשוט הוא שאין מקפידים שימזוג אחר.

222. ראה אדה"ז (תעב, כא-כב; כה).

כרפס: נוטלים ידיים ללא ברכה (וראה בהערה בנוגע למי שטעה²²³), טובלים בצל או תפוח אדמה²²⁴ במי מלח, מברכים "בורא פרי האדמה"²²⁵, ואוכלים פחות מכזית [הקטן, דהיינו שלישי ביצה²²⁶]. גם באם אכל יותר מכזית אינו מברך ברכה אחרונה²²⁷. לאחר סיום האכילה אין מחזירים לקערה²²⁸.

יחץ: חוצים את המצה לשניים [ואדמו"ר מוהרש"ב ובנו כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ היו שוברים לחמש²²⁹], את חלקה הגדול לוקחים לאפיקומן ואת חלקה הקטן מחזירים לקערה, ומניחים בין שתי המצות²³⁰.

מגיד: מוזגים כוס שניה קודם התחלת ההגדה, וא"צ שטיפה והדחה²³¹. באמירת 'הא לחמא עניא' מגלים מקצת מהמצות²³².

מה נשתנה: הבן שואל את אביו, ומתחילים מהבן הקטן²³³. קודם התחלת הקושיות אומר את הלשון "טאטע איך וויל בא דיר וכו'"²³⁴ (או בשפות אחרות²³⁵), ולאחר מכן חוזר האב ואומר "מה נשתנה"²³⁶. אם הבן אינו אוכל אצלו - אשתו שואלת, ובאם לאו הוא שואל את עצמו²³⁷.

223. היה מעשה (בליל הסדר תשי"ט) באדם שבירך על הנטילה, והרבי הורה שצריך לאכול שם מהמצה, וראה בשיחת אחש"פ תשי"ט בנוגע להמשך הסדר. הגרמ"ש אשכנזי ע"ה אמר ששמע מהרבי בשיחה מאוחרת יותר שלמסקנה אין הדין כך אלא ממשיך את הסדר כרגיל, אמנם בהנחות לא מופיע פרט זה, אף שאי"ז ראה גמורה כיון שחסר ריבוי משיחות אלו (ואכן לפני שנים אחדות נתפרסם בשם הרי"ל גרונר ע"ה שגם שמע שהרבי דיבר שוב על נושא זה לאחר כמה שבועות). ולמעשה נראה שרוב רבני חב"ד פוסקים כשיחה המודפסת.

224. ב'רשימות' (חוברת צ) מובא: "לכרפס - היו לוקחים בצל, ורק אח"כ כשנחלשו הדורות לקחו [הנשים] תפוחי אדמה, אבל אדמו"ר מהר"ש לא היה שבע רצון מזה". הביא הנ"ל הרי"ש גינובורג ב'התקשרות' (גי' 1340 הע' 60), והאריך בזה, ולמעשה נראה מדבריו שאכן עדיף לכתחילה לקחת בצל ואין לחשוש שמא ברכתו 'שהכל'. (וראה גם פסק"ת תעג, יג).

225. אדה"ז (תעג, יד - יז; יט). הדגש הוא לברך אחר הטבילה בכדי שלא יהיה הפסק (הגש"פ עם לקטו"מ ד"ה ויטבול, בביאור דברי רביה"ז בסידור).

226. כמבואר באדה"ז (תפו, א) ב' הדעות בזה, ושכלל מקום הולכים לחומרא.

227. אדה"ז (שם, יח).

228. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה יכון להוציא, בסופו).

229. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה חלק גדול יניח לאפיקומן), וראה שם הטעם לזה.

230. אדה"ז (תעג, לה - לו).

231. אדה"ז (תעג, לט), והטעם לסיפא - שהרי שטפו והדיחו קודם קידוש. (וראה סי' רעא סי"ח).

232. ספר המנהגים (ע' 39) שכך מנהג בית הרב, וראה באדה"ז (תעג, לו) שכתב להגביה הקערה שבה המצות.

233. שיחוק"ק תש"מ (ח"ב ע' 696).

234. אג"ק (ח"ב ע' רמ).

235. כך מובן מהמבואר באג"ק שם, שזהו עניין הלכתי, לא קשור לנוסח ולשפה.

236. ראה בתו"מ תשמ"ג (ח"ג ע' 1230) שזהו מעיקר הדין.

237. אדה"ז (תעג, מ) בשינוי לשון קצת. בביאור הדבר - כ' הגרמ"ש אשכנזי ע"ה שסיפור ההגדה צריך להיות דוקא בדרך שאלה ותשובה, שאז נקרא "והגדת".

[עשר המכות: השפיכה הינה מהכוס עצמה²³⁸, ויש לכוון את הכוונה הכתובה בסידור, ועכ"פ עיקר הדברים שהיין הנשאר בכוס הוא יין מבורר ומשמח²³⁹].

מוציא מצה: אין נוהגים לטבל את המצה במלח²⁴⁰. מי שיש לו קערה אוכל כזית מהמצה האמצעית וכזית מהמצה העליונה, ומי שאין לו קערה אוכל כזית אחד לשם מצוות אכילת מצה²⁴¹.

מרור: ריכוך החרוסת נעשה ביינ²⁴², וביין גופא יש להשתמש בשירי ד' הכוסות שנשארו בצלוחית²⁴³.

שולחן עורך: אוכל ושותה די צרכו²⁴⁴, אך אין לאכול יותר מידי, בכדי שלא יאכל את האפיקומן באופן שאינו נהנה באכילתו²⁴⁵. אוכלים בסעודה ביצה²⁴⁶, ואפשר לצאת בזה י"ח באכילת הביצה שבקערה²⁴⁷. אמנם את הזרוע אין אוכלים כלל²⁴⁸, אפילו לאחר הפסח²⁴⁹.

צפון: אכילת האפיקומן הינה זכר לקרבן פסח שהיו אוכלים בסוף הסעודה²⁵⁰, ואין אוכלים אותו בשני מקומות שונים (אפי' באותו חדר)²⁵¹. לכתחילה יש לאוכלו קודם חצות²⁵².

238. פסקי הסידור, וראה בשו"ע אדה"ז (תעג, נ) הדעות בזה.

239. ע"פ הגש"פ עם לקטו"מ ד"ה ויכוון. ולהעיר מהמבואר (תו"מ ח"ד ח"ב ע' 6 הע' 19, ובכ"מ) בנוגע לכך שאדה"ז לא הכניס בסידורו כוונות א"כ מטעם מיוחד.

240. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה ויאכלם), עיי"ש. וראה אדה"ז (תעה, י).

241. עיין באדה"ז (תעה, ד-ח).

242. אדה"ז (תעג, לב-לד).

243. ראה תו"מ תשמ"ז (ח"ג ע' 181).

244. לשון רביה"ז בסידור: אוכל ושותה די צרכו. מדייק מכך רבינו (הגש"פ עם לקטו"מ ד"ה אוכל): א. שיאכל די צרכו. ב. שלא יאכל יותר מכדי צרכו. ולא הובלט החלק הראשון בפנים, כיון שלמעשה א"צ כ"כ להזהיר בזה.

245. עיין באדה"ז (תעו, ה) הגדרים בזה, (וראה גם קצו, ט; תריב, ו). וכן בהגש"פ עם לקטו"מ (המובא בהערה הקודמת) מדייק כן מדברי רביה"ז בסידור.

246. אדה"ז (תעו, ו), ומביא שם שזהו זכר לאבילות חורבן ביהמ"ק.

247. ראה אדה"ז במק"א (תעג, כא) שאוכלים את הביצה שבקערה, ואילו כאן לא הזכיר. ונת' במק"א באריכות על יסוד השיחה (בלקו"ש חל"ב שיחה לחג הפסח) שישנם שני גדרים בחרוסת, וע"ד הביאור של הגר"ע שוחט בנוגע לג' מצות (שצויין לעיל בהע').

248. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה הזרוע), בכדי שלא ידמה לקרבן פסח.

249. כך מדייקים בשולחן מנחם (ח"ב ע' שלח הע' א) מדברי הרבי באג"ק (ח"ב ע' קל) שצריך לא לאוכלו כלל בכדי שלא ידמה לקרבן פסח.

250. אדה"ז (תעו, א).

251. אדה"ז (תעו, ב). החידוש שאפי' באותו החדר – שהרי בד"כ אין מוגדר כשינוי מקום כלל (ראה סי' קעח ס"ט, אמנם ראה סי' רעג ס"ג).

252. אדה"ז (תעו, ו). שם מוסיף שטוב ליהזר בזה גם בהלל, אמנם בספר המנהגים (ע' 41) מובא שלמעשה אין מחמירים בזה.

כמות האכילה מהאפיקומן: לכתחילה יש לאכול שני כזיתים²⁵³, כיון שיש מחלוקת האם האכילה הינה זכר לקרבן פסח או למצה שהיתה נאכלת עמו²⁵⁴. באם קשה לו לאכול שני כזיתים – יאכל כזית אחד ויכוון שיוצא י"ח לפי הדעה שההלכה כמותה²⁵⁵.

אין אוכלים מאומה אחר אכילת האפיקומן²⁵⁶, ולכתחילה גם אין שותים²⁵⁷. לכן לכתחילה ישתה הרבה בתוך הסעודה בכדי שלא יצמא, ובאם למעשה נעשה צמא מאד אחרי אכילת האפיקומן יכול לשתות²⁵⁸.

כוסו של אליהו: מוזגים קודם ברכת המזון²⁵⁹. כוס זו אין שותים²⁶⁰.

שפוך חמתך²⁶¹: הטעם הפשוט לפתיחת הדלת – כדי לזכור שהוא ליל שימורים ואין מתייראין משום דבר, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך הקב"ה את חמתו על הגויים²⁶².

הלל: אומרים את ההלל מיושב (בשונה משאר כל אמירות ההלל²⁶³), אך לא בהסיבה²⁶⁴. חשוב לענות אחר הקורא (בעל הבית או אדם אחר) "הודו לה' . . .", וכן "אנא ה'" [ד' פעמים כל אחד מהם]²⁶⁵.

253. אדה"ז (תעז, ג).

254. כך מבואר במג"א (שם), וכך מוכח מדברי הרבי המובאים מיד.

255. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה צפון, בקטע השני). ספר המנהגים (ע' 41). ואף שהלשון היא "וי"ל", פשוט שכך נוהגים למעשה (ולהעיר מהמובא במאמר ד"ה לכה דודי תשי"ד בהע').

256. אדה"ז (שם, ב).

257. דיוק הרבי בהגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה שלא ישתה) מדברי רביה"ז בסידור, הגם שבשו"ע (תעז, א. וראה גם תפא, א) כ' שבמים אין איסור לד"ה.

258. הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה ויזהר הא'').

259. כ"ה הכרעת רבינו (תו"מ תשמ"ט ח"ג ע' 8 (מוגה)), על אף האמור בהגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה כוסו של אליהו) שבדרך כלל מוזגים לאחר ברכת המזון.

260. ראה אדה"ז (תפ, ה) בנוגע לכוסו של אליהו הנביא, ובמק"א (תפא, א) בנוגע לכוס חמישית, ומדייק בלקו"ש (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 48 ואילך, בסיום השיחה) שלדעת אדה"ז אלו שני גדרים שונים. וראה באג"ק (חכ"א ע' רד) בשלילת השתיה של כוס חמישית.

261. צ"ע היכן נכלל ב"סדר", הרי "ברך" כבר הסתיים ו"הלל" עדיין לא החל (הגש"פ עם לקטו"מ ד"ה מוזגין כוס כו').

262. אדה"ז (תפ, ה).

263. רביה"ז מציין לסי' תכ. סימן זה בשוע"ר לא הגיע לידינו, וראה בשו"ע הב"י שם (ס"ז).

264. אדה"ז (תעג, מח), ומפנה לסי' סג (ס"א) בנוגע לק"ש, עיי"ש.

265. אדה"ז (תעט ו. וראה תפח, ג), ומפנה שם לסי' תכב, סימן זה בשוע"ר לא הגיע לידינו וראה בטור ורמ"א שם (ג); הגש"פ עם לקטו"מ (ד"ה הודו לה' גו').

אין אומרים "חסל סידור פסח"²⁶⁶ כיון שבחב"ד לא נגמר הפסח, אלא הארתו נמשכת תמיד. בנוסף לכך שהארת כל המועדים מאירה בכל יום – חג הפסח עצמו נמשך תמיד²⁶⁷.

לאחר סיום הסדר יש להמשיך לעסוק בהלכות [פסוקות של²⁶⁸] פסח וביציאת מצרים ובניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה²⁶⁹. אמנם אדם שיודע שבאם לא יישן לא יוכל התפלל למחר כראוי מותר לו לישון²⁷⁰.

ק"ש שעל המיטה: אומרים רק פרשת שמע (עד "ובשעריך") וברכת המפיל [באם הולך לישון לפני עה"ש²⁷¹], כיון שלילה זה הינו משומר מן המזיקין²⁷².

266. כ"ה הלשון בספר המנהגים (ע' 41), ובהגש"פ עם לקטו"מ (המובא בפנים) הדיוק הוא מדוע לא הכניס רביה"ז בסידורו תיבות אלו, כמובן שהמובא בספר המנהגים הוא הנפק"מ מהביאור בהגש"פ.

267. הגש"פ עם לקטו"מ (בסיום), בשם כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ.

268. ראה פסק"ת (תפא, ב) בשם החת"ס, שאי"ז כולל את הפלפולים וכד'.

269. אדה"ז (תפא, א).

270. פסק"ת (תפא, ב) בשם סידור יעב"ץ.

271. השע"ת (בסי' רלט) הביא שע"פ הקבלה אין לברך ברכת 'המפיל' לאחר חצות הלילה, אמנם למעשה אנו נוהגים לא כך (וראה פסק"ת שם), כדמוכח גם מליל הסדר שההוראה הפשוטה היא לברך 'המפיל', למרות שכמעט תמיד ישנים לאחר חצות.

272. אדה"ז (תפא, ב). וראה שם מה שממשיך לגבי ק"ש, ואינו מצוי כלל למנהגנו שמקפידים לא להתחיל ערבית לפני צ"ה.

בדין מציאה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות

הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א
 רב קהילת 'חניכי הישיבות הספרדים'

שאלה: אדם שמצא מעות או חפצים בבית הכנסת או בבית המדרש, האם שייכים לו או להנהלת בית הכנסת, וכן בישיבות האם שייך לישיבות, ומה לעשות בכל מיני חפצים שנשארים בבית המדרש ללא דורש או מבקש, האם המוצאם יכול לקחתם לעצמו?

א.

דברי הגמ' בדין המקדיש בור ומחלוקת הראשונים אי יש יד להקדש

מבואר בגמ' בב"ב (דף ע"ט) הקדיש בור מלאה מים אשפות מלאות זבל וכו' מועלין בהן ובמה שבתוכן, אבל הקדיש בור ואחר כך נתמלא מים, אשפה ואחר כך נתמלאה זבל וכו' מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן. ופי' שם ברשב"ם וכן הוא בתוס' בצורה מפורשת יותר דאין מועלין במה שבתוכן "דלא אמרינן שיקנה חצר הקדש כמו שקונה חצר הדיוט, דחצר משום יד איתרבאי ולא מצינו יד להקדש". נמצא דלפי דברי תוס' הקדש אין לו דין חצר לקנות מה שנופל לתוכו. ומכאן למד האגודה, דאם מצא דבר בחצר בית הכנסת זכה בו, ולא אמרינן דחצר בית הכנסת קונה להקדש, דחצר קונה מכח יד ואין יד להקדש. והביאו המג"א בהלכות בית הכנסת (סי' קנ"ד ס"ק כ"ג).

ברם, דעת הרמב"ן אחרת היא, דהביא פי' תוס' דכתב "אי נמי קניא ליה, ואין מעילה בזכייתה". והיינו דיש יד להקדש ורק ליכא דין מעילה. וטעמא דהרמב"ן מבואר טפי בדברי הריטב"א שאין מעילה אלא בקדושת פה ולא בדבר הקדוש מאליו דמעילה גבי קדושת פה כתיבא. ולמ"ד שם בגמ' דיש מעילה בגידולין היינו משום דודאי דעת המקדיש היה עליהם כיון דסוף גידולין לבוא. א"נ, דבכלל קדושת פה דאילן הם כיון דמיניה נפקי. וכן כתב הר"ן דזו המחלוקת בין רבי יהודה דס"ל דאפילו גידולי הקדש דמגוף הקדש קא אתו ס"ל לרבי יהודה דאין מועלין, וגם רבי יוסי דפליג עליה, לא פליג אלא בגידולי הקדש משום דהמקדש קא רבו, אבל במה שחצר הקדש זוכה אפילו רבי יוסי מודה דאין מעילה בזכייתה. (ועי' בקובץ שיעורים בב"ב אות רח"צ דביאר המחלוקת באופן שונה והיינו אי בעינן קדושת הפה דוקא או דהוא מדין דאין חצר להקדש, ומה דביאר לפי שיטת התוס' ולפי שיטת הרמב"ן לפ"ז). עוד עי' בקצוה"ח (חומ"מ סי' ר') דכתב דטעמא דהרמב"ן משום דאין מעילה אלא בהקדש שהוקדש ע"י אדם, אבל זה שאינו קדוש ע"י דעת אחרת מקנה אלא ממילא זכי לה הקדש בתורת חצר, אין מועלין בו.

ונמצא דאליבא דהרמב"ן לכאן כיון דעכ"פ יש יד להקדש, א"כ המוצא דבר בבית הכנסת, זה שייך לבית הכנסת. וכך באמת הגיה הגרעק"א על דברי המג"א הנ"ל, ורמז לזה נמי במשנ"ב (סי' קנ"ד ס"ק נ"ט).

ב.

חצר מדין שליחות

ואף לפי תוס' דס"ל דאין יד להקדש, עי' בתוס' יו"ט במעילה (פ"ג מ"ו) שכתב להקשות דהא אמרינן (בב"מ י'): חצר משום יד אתרבאי ולא גרע משליחות, ולמה לא יהיה שליחות דהא הני כהני שלוחי דרחמנא, וכשהגזבר עומד בצדו דהוה חצר המשתמרת ותקני להקדש, ודוחק לומר דגזבר גופיה שליח דהקדש הוא ואין שליח עושה שליח, עי"ש. ועי' בקהלת יעקב אלגאזי (דף ל"ה: תוספת דרבנן אות ז') שכתב דמאיזה טעם יהיה חצר להקדש, דאי משום יד בוודאי אין יד להקדש, ואי משום שליחות אתרבאי לא שייך שליחות בהקדש, דכל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משויה, אלא כוונתם דמדרבנן תקנו חצר להקדש שלא יהיה דין הדיוט חמור מהקדש. ועי' בספר יד דוד (בב"ב דף ע"ט.) מה שהעיר על זה, ומה שכתב עוד להעיר דגם לדעת תוס' דוקא הקדש גמור אבל לדין דליכא הקדש גמור אפשר דיש יד, עי"ש ועי' בספר מחנה יהודה (דף קפ"ה עד סי' ר' ס"ד).

ובעיקר קושיית התוס' יו"ט כתב בקצוה"ח (ח"מ סי' ר') די"ל שכל חצר דמהני מטעם שליחות הוא רק היכן דהוי דומיא דיד, וכמו דמבואר בשטמ"ק דחצר מהלכת דלא מהני מטעם יד גם מטעם שליחות לא מהני, ולכן בהקדש כיון דלא מהני מטעם יד לא מהני מטעם שליחות, עי"ש. ועוד עי' בספר אבני חושן (ח"ב ע' קצ"ז) דאפשר לומר דכל שליחות דחצר הוא מטעם דאדם מייחד וממנה את החצר. ולפ"ז יתכן דכיון דחצר הקדש הוי רשות גבוה, והגזבר אינו בעלים אלא רק ממונה מטעם הציבור על הקדש, חסר במינוי שליחות, עי"ש. ועי' נמי בשו"ת עונג יום טוב (או"ח סי' ט"ז) שתייך דמאן לימא לן דרחמנא שוייה שליח לזכות במציאות ולא אמרינן שלוחי דרחמנא נינהו אלא לענין קרבנות שהתורה אמרה שיקריבם הכהן, עי"ש, וכ"כ בקרן אורה למעילה (דף י"ג.), עי"ש. ועוד עי' בספר לבושי מרדכי (ב"מ סי' י"ב) שכתב דאין כאן כלל ענין של שליחות אלא מצוה בעלמא, וכשם שיש מצוה להניח תפילין וליטול לולב וכדו', ה"ה דאיכא מצוה לגזבר להקריב קרבנות, עי"ש. ועי' בחת"ס (או"ח סי' מ"ד) דס"ל דאין דין שליחות בהקדש מפני שאין כאן משלח שהרי המשלח הוא בשמים גבוה ולא למטה, וא"כ אין לו תובעים למטה כי אם גבוה מעל גבוה שומר. ואף שמינו את הגזבר או ז' טובי העיר שמינו את הגבאים עבור בית כנסת, אין להם זכות קניינית להפקיע זכיה באבידה וכדו', אלא זכות לנהל את המקום, אבל כדי לזכות צריך שיהיה להם דין שליחות וזה ליכא כאשר אין כאן משלח דהוא גבוה מעל גבוה, והמשלחים לגבאים אינם המשלחים האמיתיים של בעל המקום, אלא פועלים על צד הסדר והניהול ותיקון המקום. גם בנתיבות (פתיחה סי' ר') כתב ליישב דלא שייך בחצר שיקנה את המציאה מדין שליחות משום שבעינין שיהא שליח של בעל הממון. ועוד טעם אחר כתב שם דאינו קונה חצר את המציאה מפני שמציאה הוי חוב לאחריני ולא מהני שליחות, עי"ש.

ובמרומי שדה בבבא בתרא (שם) וכן ביד דוד הנ"ל הקשו מנדרים (דף ל"ד:) דשפיר יש יד להקדש דאיתא התם "אמר על ככר הפקר ככר זו הקדש ואכלו מעל". ושם פי' הר"ן דהוי מגביה מציאה לחבירו וע"כ דלא מטעם שליחות הוא אלא משום יד הוא. ואולם במרומי שדה כתב דזה רק להר"ן דאפשר

דאזיל לפי שיטת הרמב"ן שיש זכיה להקדש ומה שגבי בור ומים ס"ל לרמב"ן דאין יד, היינו משום שלא נגמר הקדש עד שיקרא עליו בפה קדש לה' או עולה לה'. וכיוון מדעתו למה שהר"ן והריטב"א כתבו בטעמא דהרמב"ן להדיא וכמו שכתבנו לעיל. ועכ"פ זה רק להר"ן שם בנדרים אבל למפרשים האחרים וכך דעת הרמב"ם באמת אין יד להקדש כלל והתם מיירי בקונם דוקא ולא בהקדש, והכי באמת משמע בפסקי הרמב"ם שהביא זה הדין סמוך להא דמועלין בקונמות.

ועי' בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' ק"כ) דכתב לתלות פלוגתת התוס' והרמב"ן אם יש יד וחצר להקדש די"ל דתליא במאי דמספקא בירושלמי (תרומות פ"א ה"א) אם גזבר כבעלים, והיינו דאם גזבר כבעלים א"כ איכא הדיוט שהוא בעלים להקדש וא"כ אית ליה יד וחצר, ואם גזבר לאו כבעלים, נמצא דליכא בעלים להקדש הדומה לבעלות הדיוט, א"כ יתכן דליכא ביה גם דין יד וחצר, דלא איתרבאי יד אלא להדיוט ולא להקדש שאין לו בעלים מיוחדים, עי"ש.

ג.

אי יש ייאוש בבתי כנסיות

והנה מבואר בב"מ (דף כ"א:) המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובכל מקום שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן. והא לא ידע דנפל מיניה, אמר רבי יצחק, אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה. ועי' עוד בגמ' בהמשך בדף כ"ד. דמיירי בבתי כנסיות של ישראל שמתקבצים שם הרבה גויים ולכן יש חשש שימצאו את האבידה ולא יחזירו ולכן מתייאש. ועי' בחידושי הרשב"א (דף כ"א:) דכיון שרבים מצויין שם לכי ידע ודאי מיאש דהו"ל כדבר שאין בו סימן. אבל בדבר שיש בו סימן ובמקום שאין הרבים מצויין שם לכי ידע לא עביד ליאוש דמימר אמר איניש מעליא משכח ומהדר ליה, ואע"ג דשמעיניה דאיאש לבסוף, השתא הוא דאיאש. וכ"כ הריטב"א שם.

וא"כ לפ"ז אולי בבתי כנסיות ובתי מדרשות האידנא דרובם ישראל, יתכן ואדם לא מתייאש מהאבידה. ועכ"פ אפשר לומר כמו דכתב השיטמ"ק שם דכיון שרבים מצויים שם משמע דאיירי בכל ענין אפילו יש בהן סימן וטעמא כדמפרש לקמן ד"תלינן ברוב גויים או באינשי דלא מעלו", עי"ש. וטעם זה שייך בכל מקום גם כאשר יש רוב ישראל. ואולם צ"ל במקום שידועים שאנשים מדקדקים להחזיר ומקפידים בזה, בכה"ג בדבר שיש בו סימן הבעלים לא מתייאשים, מיהו בדבר שאין בו סימן אדינן למחלוקת האם זה שייך למוצא או לבית הכנסת וכנ"ל.

ד.

גם לשיטת הרמב"ן אפשר דביהכנ"ס לא זוכה

מיהו אי נימא בדעת הרמב"ן דשפיר יש יד להקדש וחצר ההקדש קונה ורק אין דין מעילה, יש להקשות ממה שמבואר בשקלים (פ"ז מ"ב) מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה לעולם מעשר, בהר הבית חולין, ומבואר בירושלמי דלא חיישינן לתרומת הלשכה דחזקה אין כהן מוציא מעות מתרומת

הלשכה עד שהוא מחללן על הבהמה. ומשמע שהוא חולין ממש, ולכאור' אמאי לא קני חצר לגבוה כיון דהר הבית חצר דהקדש הוא. וכך הקשה בקצוה"ח (סי' ר') והמג"א ציין ממשנה זו כראיה לדברי האגודה. והן אמת שכבר דחה המהרש"ק בהגהותיו על הפמ"ג שאין ראייה ממשנה זו שאין יד להקדש דשאני התם דלא הוה מקום המשתמר ואף בהדיוט אינו קונה. ועוד כתב בספר מצפה אריה והביאו בספר אבני חושן (חו"מ סי' ר') דאין להר הבית דין חצר הקדש כלל, ולכן ליכא להוכיח ממנו מיד.

וכתב הקצוה"ח ליישב בתרי אנפי ויש בזה נפק"מ לדין בית הכנסת גם לדעת הרמב"ן. חדא, דלפי מ"ש הרא"ש והנימוק"י פ"ק דמציעא (רא"ש פ"ב סי' ט' ונימוק"י י"ד). והרב המגיד (פ"ט מגזילה) גבי מצא בגל דלא קני חצירו היכא דאתי לחצר קודם יאוש ומשום לא עדיפא מידו דבאיסורא אתי לידיה דלא זכי אע"ג דמייאש בתר הכי. וא"כ מהאי טעמא נמי לא זכי חצר הקדש מעות הנמצא בו משום דאתי לידו קודם יאוש, ואע"ג דאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, כיון שבשעה שנפל להר הבית לא ידע דמייאש א"כ באיסורא אתי לחצר, וא"כ מהאי טעמא נמי אי נמצא מעות בבית הכנסת לא זכי הקדש כיון דבא קודם יאוש.

ועוד כתב ליישב דאין חצירו זוכה שלא מדעתו אלא בדבר שרגיל לבוא אבל בדבר שאינו רגיל לבוא ולא אסיק אדעתיה, אין חצירו זוכה שלא מדעתו וכ"כ הרמ"א בסי' רס"ח. ועו"ע שם בקצוה"ח דס"ל דחצר של בית הכנסת יש לה דין של חצר השותפין, והוי כחצר שאין בה דין חלוקה, ולכן כדי שיהא שייך למוצא צ"ל דלא זכו בחצירים מטעמא דבאיסורא אתי לידם וכנ"ל או משום דאינו רגיל לבוא כאמור.

והנה לקצוה"ח נראה דס"ל דהוי ביהכנסת כחצר השותפין, ויש להביא לזה ראייה דהוי כחצר השותפין מהא דאיתא בנדרים (פ"ה) השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין בדבר של אותה העיר. ואיזהו דבר של אותה העיר, כגון בית הכנסת והתיבה. וכתב הר"ן שם ד"אסור בדבר של אותה העיר שהם דרים בה, מפני שאין לאנשי עיר אחרת חלק בהם שהם יכולין למכרן ב-ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, והווי לו כשותפין שאוסרין זה על זה".

ה.

דבר הגלוי והנראה אי נקנה לבית הכנסת

וראיתי דמביאים (כתב עת מאור החיים ה' הגרש"צ פריד) בשם שו"ת מהרי"א הלוי אב"ד לבוב שנשאל על מעשה שהיה באשה שכתבה בצוואה שנותנת הס"ת להקלוז' דק' ווישניצא, ובשנת תרכ"ז חזרה בה ושלחה לקבל הס"ת מבית הכנסת דק"ק ווישניצא, ונתנתו להקלוז' הק' רישא, א"כ הרי חזרה מהצוואה, עי"ש. ומסקנתו דבית הכנסת יש לו לדין חצר השותפין, והנה אע"ג דבמציאה הן הבעלים והן הגבאים והאנשים של בית הכנסת מתייאשים מהמציאה ולכן שפיר זכה המוצא בהמציאה, מ"מ בדבר הגלוי הנראה לגבאי בית הכנסת בזה סובר מהרי"א הלוי דשפיר נקנה הדבר לבית הכנסת מדין חצר. ולכן כתב בדבר הנאבד שייך ביה יאוש ולא מצי למיזכי במעות אנשי בית הכנסת מטעם יאוש וגם הבית כנסת בעצמו אינו זוכה משום דהקדש אינו קונה מתורת חצר, משא"כ בנידון דידן שהס"ת

היתה בקלויז דווישניצא גלוי לעין כל ולא נאבדה מעולם א"כ אע"ג שהבית כנסת לא זכה להקדש ומשום דאין קנין חצר להקדש, אבל מי הפקיע הזכות של אנשי בית הכנסת דהם זכו בהס"ת מתורת חצר השותפין כיון שיש לאנשים המתפללים קנין הגוף והנאה גדולה, עי"ש. וזה דלא כשו"ת עונג יו"ט (סי' ט"ז) דאין מחלק בין דבר הגלוי והנראה כלל.

ובאמת יש מקום לדיון בזה טובא, שהרי נתת דבריך לשיעורין מה נקרא גלוי ומה לו, ואפ' עטים ומטענים של טלפונים ואפילו מעות הם בדר"כ גלויים, ודוקא יש מקום טפי לחלק בין יש סימן ואין סימן ואם הבעלים מתייאשים. והתם בס"ת שאני שכיון שייחדו לו מקום וגם כל פעם טלטלו אותו והגביהו אותו ועשו זאת מפני שידעו שהוא שלהם, מעולם לא התאישו ממנו וגם רואים אותו בכל עת, ממילא הדין נותן שהוא שפיר שלהם.

ונמצא דבין לפי מה שכתב האגודה והמג"א ובין לפי מה שכתב הקצוה"ח אין חצר ביהכנ"ס קונה לביהכנ"ס, למר לא קנה משום דאין יד להקדש ולמר לא קנה משום הני תירוצים שאמרו בגל ובכותל ישן והיינו בדאיסורא אתי לחצר או משום דאין רגיל לבוא ואינו זוכה שלא מדעת, ומ"מ לתרוויהו לא קנה ביהכנ"ס והמציאה היא של המוצא אותה. ועוד יש להוסיף לפי מה שכתב בספר מעין החכמה (על מסכת ב"מ כ"ו). שכתב עפ"י הרא"ש (בב"מ פ"ב סי' י') במה שאין החנות קונה לבעליה משום שלא סמכא דעתיה, שהרבה נכנסים ויוצאים בה, גם כאן נוכל לומר כן, שרבים הנכנסים ויוצאים להר הבית ולכן אין קונה להקדש והה"נ בבית הכנסת שהרבה נכנסים ויוצאים בה גם הרמב"ן סובר שאין קונה להקדש כשם שבהר הבית סובר הרמב"ן שאין קונה להקדש מהטעם הנ"ל. ועוד יש להוסיף מה שכתב בשדי חמד (מערכת חית כלל ל"ט) דס"ל דהרמב"ן גופא לא החליט שיש יד להקדש, ורק כוונת הרמב"ן היא דאף אם תמצא לומר דיש יד להקדש מכל מקום אין בו מעילה אבל יתכן שדעתו אינה כן אלא כמו שכתבו הרשב"ם והתוספות דאין יד להקדש או דעכ"פ לא ברירא ליה מאי דינא, אבל לא שדעתו מוחלטת שיש יד להקדש.

ו.

קטן שמצא בבית הכנסת

ולפ"ז כתב בשו"ת חשב האפוד אודות קטן שמצא מעות בבית הכנסת ומסרם לגבאי מפני שחשב שזה שייך לבית הכנסת, ולפי האמור אין בית הכנסת זכה במציאה, ולכן גם הגבאי לא זכה, ומה שהקטן מסר לגבאי אינו אלא בטעות מפני שחשב שזה שייך לבית הכנסת, ולכן הורה שהדין שמציאה זו שייכת לאביו של הקטן שסמוך על שולחנו. ויש לדון בפסק ועי' לקמן בדברי המלאכת שלמה, ודו"ק.

ז.

שני סוגי בתי כנסיות

יש שכתבו לחלק בסוגי בתי הכנסיות וכמו שכתב בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' קכ"א) דהא דכתב האגודה לדמות בית הכנסת להקדש, היינו בית הכנסת של כרכים שאין להם בעלים מיוחדים וכמבואר

ביומא (י"ב.) דבית הכנסת של כרכים פטור ממזוזה ופרש"י דכרכים שהוא מקום שווקים ומתקבצים שם ממקומות הרבה והיא עשויה לכל הבא להתפלל ואין לה בעלים מיוחדים, וזה דמי להקדש שאין להם בעלים מיוחדים ולא אתרבי דין יד וחצר אלא בהדיוט שיש לו יד, אבל בית הכנסת של כפרים פרש"י שנחשב כבית הכנסת של שותפין וזכו בו. ולכן בבית הכנסת שאין בעלים ידועים לא שייך דין שליחות ולא שייך דין חצר דלא מצינו שליחות אלא כשהמשלה ידוע וניכר ושאיני מהקדש דמצינו דרחמנא עביד שליח ואיכא משלח. ולפ"ז כתב לדינא דאע"ג דדינו של האגודה דאין קנין חצר לבית הכנסת תליא בפלוגתא התוס' והרמב"ן והר"ן, מ"מ המוחזק יכול לומר קים לי שאין חצר לביהכנ"ס וקנאו המגביה, וכל זה בביהכנ"ס של כרכים אבל בבית הכנסת של כפרים דדינו כבית של שותפין קנאוהו השותפין. ומה שכתב ליישב בנתיבות (פתיחה לסי' ר') דאע"ג דביהכנ"ס דינו כבית של שותפין, מ"מ שפיר כתב האגודה דגם בביהכנ"ס אמרינן דאין יד להקדש, דכיון ששיעבדו הקהל את הבית לצורך הקדש של ביהכנ"ס, לא גרע מחצר המושכר להקדש דחצר המושכר קונה לשוכר, והגזבר יד הקדש הוא ורצה לזכות לצורך הקדש, ולכן הוצרך האגודה ליתן טעם להא דמוצא מציאה בביהכנ"ס וביהמ"ד הרי אלו שלו, דאין ההקדש זוכה מטעם דאין יד להקדש. ומה שכתב להעיר על דבריו דא"כ אמאי איכא חובת מזוזה הרי חובת מזוזה חלה על השוכר דמזוזה חובת הדר הוא וא"כ כיון ששוכר הוא הקדש א"כ אינו בגדר ביתך ופטור מן המזוזה, וא"כ מוכח דביהכנ"ס של כפרים אע"ג דיחדוהו לתפלה מ"מ לא יצא מרשות אנשי הכפר והוי כחצר דהדיוט. ואולי יש לחלק בין מזוזה לקנין, דגבי קנין שפיר נחשב ההקדש כשוכר וחצרו צריכה לכאור' לקנות לו אם לו משום דאין יד להקדש, אבל במזוזה צריך חובת הדר וכיון שלא הפקיעו אנשי הכפר את עצמם מהמקום ורק נתנו הזכות לתפילה ושימוש במקום, גבי מזוזה, לא פקע מהם עדיין החיוב, ואכתי צ"ב.

ומה שכתב שיכול לטעון קים לי כהאגודה דוקא בבתי כנסיות של כרכין, באמת אפשר שיכול לטעון כן בכל בתי הכנסיות שהרי לפי דברי האגודה לא חילק בזה, וכן מדברי הרמב"ן והביאור בקצוה"ח ועוד, שפיר יכול המוצא והוא המוחזק לומר קים לי שאין חצר לבית הכנסת וקונה את המציאה. ועי' נמי בשו"ת מלאכת שלמה (חו"מ סי' ה') דאייתי מעשה באחד מאנשי הקהל שהשליך בתוך ארנקו של הקהל זהוב אחד במקום פרוטה, והגזבר לא היה יודע מזה כלום, ובא אחד מהקהל לפרוט דינר מארנקו של הקהל מאותם מעות שהזהוב היה שם והגזבר שפרט לו הדינר באותם המעות נתן לו ג"כ הזהוב, ולא השגיח הגזבר בנתינת הזהוב ההוא כיון דלא הוה ידע הגזבר מזה כלום, גם אותו שנתן הזהוב לא בא לתבוע מידי הגזבר, והן עתה לשאול הגיע זה שבידו הזהוב אי יכול לזכות בזהוב הנז' מדינא כיון שבידו הזהוב או אינו יכול לזכות דכבר זכה הקהל בזהוב הנז' מקודם לכן, מה דינו. ומסקנתו, "מכל מקום אנכי הרואה כי בנדו"ד יש פנים אחרים לומר דלא זכה הקהל וכו', שהרי כתב האגודה מצא דבר בבית הכנסת זכה בו ולא אמרינן דחצר להקדש דאין יד להקדש וכיון דמן הדין אין לבית הכנסת דין חצר ממילא הוא דזכה אידך וכו'. ואף אם יאמר האומר דכ"ז ניחא להכת הסוברת דחצר משום יד ואין יד להקדש ושפיר מצי לזכות זה שבידו המטבע, אבל להני פוסקים אחרים הסוברים דיש יד להקדש מאי איכא למימר, מ"מ זאת אשיב תשובה ניצחת דלדין דתפסינן דגל

ה"קים ליי" ודאי דשפיר מצי המוחזק לומר קי"ל כמ"ד דחצר משום יד ואין יד להקדש ואני הוא הזוכה ומי הוא זה ואיזה הוא דמצי להוציא מידו מדינא, עי"ש.

ח.

אין יד לחצר גדולים וקטנים וחרשים יחד

וסברא נוספת יש שכתבו להצדיק דברי האגודה ואף לדברי הרמב"ן אי נימא דיש יד להקדש מ"מ חצר בית הכנסת לא קנה את המציאה משום דחצר בית הכנסת יש גם לקטנים וחרשים חלק בו. וא"כ קי"ל דחצר פקח וחרש או קטן שותפין בו ליתא בתורת יד שאין החצר דומיא דיד לזכות בו עבור הפקח מפני שיד החרש מעורב בהאי חצר, ולא דמי ליד שאין כח מי שאינו זוכה מעורב בו, שאם היה מעורב ביד כח החרש הלא מתוך שלא קנה החרש לא קנה פקח וליתא נמי בשליחות. ואמרין בב"מ (דף ח'). דחרש ופקח שהגביהו מציאה מתוך שלא קנה חרש לא קנה פקח דמה שביד החרש נעשה כמו שמונח ע"ג קרקע, עי"ש. ולכן חצר בית הכנסת שבנו הציבור להתפלל בו ויש לקטנים וחרשים זכות בו לא קנה אף הפקח אף שיש לו זכות בהאי חצר.

ברם, הא דיש דכתבו לחלק בין בתי כנסת של כרכין לבתי כנסת של כפרין עי' נמי בשו"ת הרי בשמים (ח"ב מהדורא תנינא סי' ב') דכתב דבית הכנסת לא חשיב חצר השותפין משום דבביהכנ"ס לא אתברר חלק הבעלים מעולם. אולם ס"ל דבית הכנסת לא דמי להקדש, דהקדש אין לו בעלים ובית הכנסת יש לו בעלים ומיירי בבית הכנסת של כפרין שמוכרים המקומות ויש לאנשים זכות במקומות דבכה"ג הם שותפים בגוף הקרקע. עוד עי' בספר שמלת בנימין (יור"ד סי' רכ"ד) וכן בספר שו"ת כנף חנה (או"ח סי' י"א). ועי' בר"ן בנדרים (דף מ"ח). גבי לאסור אחד על השני בביהכנ"ס, דמשמע שרק בבית הכנסת של כפרים דהיינו של אותה העיר בזה יכול אחד לאסור את חלקו על השני, משא"כ בבית הכנסת של כרכים הנעשה לכל העולם אינו יכול לאסור. ועויעי' בספר באר יצחק (או"ח סי' כ"ד) דהר"ן איירי בבית הכנסת של כפרים. ויש שלא חלקו בזה כלל וכך משמע מדברי האגודה, שיתכן שכל החילוק בין כפרים לכרכים הוא רק לענין מכירת בית הכנסת או לנדרים וכדו' אבל לענין קנין חצר שוין הן.

ט.

בתי כנסיות בימינו למי שייך ואם קנו מקומות

ויש לעי' בסוגיא זו, משום שרוב בתי הכנסת ובתי המדרש האידנא נקנים מכספי צדקה, אולם יש להם בעלים שעבורם נתרם הכסף והם בעלי העמותות, או השוכרים של המקום. וגם פעמים רבות שמוכרים כיסאות בבית הכנסת, וגם יש חברים לבתי כנסיות, ובישיבות הבהורים משלמים ויתכן ויש להם דין שוכר, ויש לדון בכל זה.

והן אמת שהיום רוב ככל בתי המדרש ובתי הכנסיות והישיבות והכוללים הם של עמותות וכל עמותה היא בדר"כ מלכ"ר והיינו מוסד ללא כוונת רווח. ועי"פ החוק וכן יודעים זאת היטב חברי

העמותה, הנכסים לא שייכים להם אלא לכלל הציבור, וגם אם מתפרקת העמותה צריכים להעביר את הנכסים לגוף עם מטרות דומות. ולכן אין לזה דין בתי כנסיות של שותפין ממש כמו שהיה בעבר, דכו"ע שותפי ניהו. ואמנם עכ"פ לפי מה שהיה נהוג בעבר וגם היום בבתי כנסיות פרטיים שפיר אכתי יש מקום לדון כמבואר לקמן.

והנה עי' בשו"ת הריב"ש (סי' ר"ה) שנשאל אודות אדם שלא נתן גט לידה של אשתו אלא זרקו לה בבית הכנסת תוך ארבע אמותיה, האם יש לה ארבע אמות בבית הכנסת דאשה בעזרה מנין. וכתב שם הריב"ש דבית הכנסת הרי הוא כרשות הרבים שהרי אין לו בו רשות יותר ממנה (מרה"ר) להניח שם כלים, או הוי כחצר שאינה של שניהם שכל אדם זוכה שם בד' אמותיו, וגם למ"ד דאין ארבע אמות קונות ברשות הרבים, מ"מ בית הכנסת הרי היא כסימטא לענין גיטין, עי"ש. אמנם עי' באבני מילואים (סי' ל' סק"ח) דאייתי דברי הבית הלל שכתב שנעלם מהריב"ש הגמ' בנדרים (מ"ו). שבית הכנסת היא כחצר שאין בה חלוקה ושניהם אסורים בדבר של אותו העיר, וא"כ פריך דהוא חצר השותפין והרי היא מקודשת מספק. ולכן הסיק שם בדבר מצוה כמו גט הוי בית הכנסת כדין סימטא, אבל לגבי הנחת כלים, אין רשות להניח בבית הכנסת ולא קנה בד' אמות, עי"ש.

ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתקל"ד) שכתב ד"מקום בית הכנסת אם הוא שלו ודאי לא גרע משאר קרקעות וכן אם הוא מושאל ומושכר לו". הרי דס"ל דהוא כמו קרקע שלו עצמו. אולם מאידך כתב בספר חסידים (סי' תתי"א) "אין יכולים מדין תורה לקבוע מקום בביהכ"ס לירשו, וראיה דאמר ר' יונתן לא שנו אלא שבידם למכור בית עם, אבל ביהכ"ס לא, כיון דמעלמא אתי, הוי של רבים ולא מצי לזבוני ליה. ומה שיושבים במקום אבותיהם כדי שלא יעשו מחלוקת", עי"ש, הרי דס"ל דאינו שלו אלא של כלל הציבור או של הקדש. ויש שכתבו שמה שנהגו למכור מקום בבית הכנסת זהו בכדי להספיק צרכי ביהכ"ס כמו שנוהגין במכירת המצוות וכנ"ל לפי ספר חסידים.

עוד עי' בדברי הט"ז (חו"מ סי' קצ"ב) דכתב ד"מי שקנה מקום בבית הכנסת מחבירו וישב עליו הוה חזקה כיון שכל תשמיש המקום הוא בכך, לכו"ע לא מצי לחזור בו, כך כתב מהר"ר בנימין בתשובה", עי"ש. וכתב בנתה"מ שם דגם מאן דפליג, בהא מודי דבהילוך ובישיבה קנה הואיל וגופו נהנה ודרך הנאתו בכך ודמי למציע מצעות. גם עי' בהלכות בית הכנסת (סי' קנ"ג) דכתב השו"ע אין אדם יכול לאסור חלקו מבית הכנסת ולא מהספרים ואם אסר אינו כלום. וכתב המשנ"ב שכן תקנו הגאונים דאל"כ כל אחד שיהיה לו דבר מה עם חברו יאסור חלקו עליו וממילא יהא כל בית הכנסת אסורה עליו דאין ברירה, וכ"כ הלבוש. ואמנם מהא דייקא שהיא רק תקנת הגאונים, אבל מדינא שפיר אדם יכול לאסור משום שהוא שלו. וגם בביה"ל שם כתב דזה דוקא בלא היה לו מקום קבוע אלא מצד שבית הכנסת משותף לכולם, אבל לפי המנהג של כל אחד קונה מקום קבוע בבית הכנסת ויש לו זכות להוריש ולמכור, אפשר דלא שייך זה.

וחייב לומר כמו שכתבו חלק מהפוסקים לעיל והדבר גם מפורש בשו"ת הרשב"א (חד סי' שיי"ט) שהיו שני סוגי בתי כנסיות, וכתב הרשב"א וז"ל יש מקצת עיירות שמחלקים בתי הכנסיות למשפחות, ונותנים למשפחה זו מקום מסוים בבית הכנסת, ולזו מקום מסוים. ואח"כ באים בני המשפחה ומחלקין

אותו ביניהם למקומות לשבת בהם, הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו, כל אחד כפי כבודו וכפי מעלתו. וכל שחולקין אותו בכענין זה אין לאחד מהן זכיה גמורה לא למכרו ולא למשכנו, ואפ' אם בא להושיב אחר במקומו, אם לא רצו האחרים בכך, מונעין אותו. ואם בא למכרו, אפילו כל בני הכנסת יכולים למחות בידו, וכ"כ רבינו שרירא גאון ז"ל. אולם יש מקצת מקומות שמחלקין ביניהם כל המקומות ביהכנ"ס חלוקה גמורה לזכות כל אחד בחלקו זכיה גמורה למכור ולתת לכל מי שירצה ככל אשר אנחנו עושים פה בארצותינו אלו. וכו', וכל מקום שמנהגם בכך אם החזיק אחד במקום מן המקומות שני חזקה וכו' עלתה לו חזקה וכו', ע"ש.

הרי שיש שני סוגי בתי כנסיות, יש כאלו שהיו מוכרים והיתה זכות לכל מתפלל לעשות בזכותו כרצונו ממש, ויש שרק נתנו זכות שימוש גרידא.

וכך אני ממליץ כאשר משפצים בית הכנסת או בונים וקונים ריהוט ו"מוכרים כיסאות" כפי שמקובל, שעל ועד בית הכנסת להתנות מראש שאין מכירה זו הופכת את הקונים לבעלים של הכסא והמקום, אלא יש להם בזה רק זכות שימוש, וכאשר יחליטו ועד בית הכנסת להחליף את הציוד, לא יהיה מי שיוכל לעכב בעדם, וכן אם לא נמצא זה שרכש את הכסא, יכולים ועד בית הכנסת להשיב מישהו אחר במקומו, ואין לו זכות למחות, שכל מה שקנה בקניה חד פעמית הוא רק זכות שימוש לעצמו. ואמנם שמעתי שיש מקומות שמשלמים "דמי חבר" כל חודש, ובכה"ג יתכן והם שוכרים ממש את המקום לכל דבר ועניין.

ומיהו במקום שהחליטו לבנות מחדש את בית הכנסת או לשפץ את הקיים, איבדו הקודמים את זכותם שהיתה להם קודם, וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' רכ"ז) דהביא מתשובת שמן רוקח (ח"ב סי' ב') שאם בנו בית הכנסת חדש אין זכות לבעלי המקומות כלל, שאין להם אלא קנין פירות ולא קנין הגוף, וכשבנו מחדש איבדו את זכותם, והסתייע מדברי הספר חסידים הנ"ל. ואף דמבואר ברא"ש (כלל ה' סי' ג') דמקום ביהכנ"ס הוא בר ירושה ומכר, ועו"ע בשו"ת שו"מ (מהדורא ב' ח"א סי' פ"א) שכתב לתמוה על הספר חסידים דודאי יכול למכור ולהוריש. ואפשר דשפיר תלוי הדבר במנהג המקומות וכמו שחילק הרשב"א.

י.

בית הכנסת מקום שהרבים מצויים שם

ובעצם המציאה בבית הכנסת הרי הוי מקום שהרבים מצויים שם וכיון דלא כולם אינשי מעלי, אפשר דשפיר הוי יאוש להבעלים, וקונה המוצא את האבידה. ועי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' מ"ד) שנשאל גבי נער המשרת אדם שיש לו חנות הפתוח לרה"ר למזוג יין ומצויים שם גויים הרבה ומצא הנער כיס ובתוכו מעות שידוע שנאבד מאותם גויים, האם שייך לנער או לבעל הבית שחצירו קונה לו. וכתב החת"ס דכתב הרא"ש (סי' יו"ד) דלא אמרינן חצירו של בעל החנות קונה לו דלא סמכא דעתיה כיון דרבים נכנסים ויוצאים. ואפ' איתיה בחנות לא מהני עומד בצד חצרו אלא היכי דמצי לשומרו ויכול לעכב דלא יטלוהו אחרים אבל הכא כיון שלא ידע דאיתא שם ורבים מצויין שם לא קנה

לו חצירו, וכ"כ הרמב"ם (פט"ז מגזלה ואבידה הל' ד'), וש"ך (סי' ר"ס סקי"ח) וכתב שכ"כ ראב"ן ודבתים שלנו שרבים מצויים שם לא קני ליה חצרו. אולם כתב החת"ס דמ"מ לפ"ז בחנות שאין רבים מצויים ומצא כיס מעות שסופו להמצא אמרינן שפיר שחצרו קונה לבעל החנות, עי"ש.

ועכ"פ לפ"ז נמצא דבביכנ"ס שהרבים נכנסים ויוצאים שם לא זוכה הבית הכנסת גם אי נימא דישיד להקדש לקנות, הרי דבכה"ג לא שייך קנין חצרו קונה לו כאמור. ועי"נ בספר דרכי חושן (סי' רס"ח ס"ב) דאחר דאייתי דברי הקצוה"ח דאייתנין לעיל ודן בהן, כתב דכיון שהטעם שהוא שלו מפני שהמאבד מתייאש שחושש שיצא אדם שאינו הגון, א"כ מסתבר שמאותו הטעם גם הרבים מתייאשים, עי"ש. והיא סברא הגונה, שהרי מאותו הטעם שהמאבד מתייאש, כך "הזוכים" כביכול השותפים מתייאשים, שהרי זה מקום שהרבים מצויים בו, וכל אחד יכול לקחתו בנקל.

וכן נקטו הפוסקים לדינא, ועי' באג"מ (יו"ד ח"ה סי' כ"ג אות י"ג) באחד שמצא אבדה בבית הכנסת ובבית המדרש והוא דבר שאין בו סימן זוכה המוצא, ופסק כהמג"א בשם האגודה. ובספר פתחי החושן (דיני אבידה פרק ו' אות י"ג) כתב דחצר של הקדש אינו קונה להקדש. ולכן המוצא מציאה בביהכנ"ס וביהמ"ד זכה בה לעצמו. ובהערות למטה אייתי לכל הנידונים לעיל, דלדעת האגודה אין יד להקדש, ולקצוה"ח בגלל דאתא לידי ההקדש באיסור, או דאין רגילות לבוא ולא זוכה חצר בכה"ג. ולשו"ת עונג יו"ט משום שיש חלק גם לקטנים וחרשים וכו' ועוד. וכתב דרוב בתי הכנסות בזמננו נבנים ע"י מעות צדקה ממש וכמעט שלא שייך בו דין שותפין וא"כ נשאר הכלל דאין חצר להקדש. ועוד עי' בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פ"ב) שמחלק בין מקומות שמוכרים ביהכ"נ לחלוטין למקום ששוכרים בית הכנסת במעות צדקה.

אמנם יצא לחדש גבי מוסדות תורה או מוסדות ציבור דכתב דיש לדון במוסדות תורה או מוסדות ציבור מה דינם, לענין דין חצר להקדש משמע מדברי שו"ת קרן לדוד (או"ח סי' מ"ג) דלא שייך אלא בביהכנ"ס וביהמ"ד שיש בהם משום קדושה הדומה לקדושת המקדש, באלו אמרינן אין חצר להקדש, אבל הקדש עניים, ואפילו הקדש לשיבות (חוץ מהמקומות המיוחדים לתורה ולתפלה שכבר נתבאר שיש בהם דין הקדש), אין לו דין הקדש לענין זה. ולפי"ז בשיבות באולמי האוכל ובחדרי הפנימייה וכדומה נראה שיש קנין חצר לשיבה ע"י מנהלי השיבה, ואף על פי שיש לומר שבני השיבה או התלמידים יש להם דין שוכר או שואל בחדרי השיבה, וא"כ חזרנו למחלוקת בדין חצר המושכר אם קונה למשכיר או לשוכר, נראה לענ"ד שבני השיבה אין להם דין שוכרים או שואלים אלא כאכסנאים וכו'. ועל פי זה כתב דנראה שבמציאה הנמצאת בבנין מוסד או ישיבה זוכה המוסד במציאה באופן שמועיל קנין חצר במציאה כמו שנתבאר לעיל, ובפרט שדעת כמה פוסקים שחצר המושכר קונה למשכיר, וכ"ש בשאר מקומות צבוריים, כגון ת"ת או בית ספר או במקוה וכדומה, נראה פשוט שאין כאן דין הקדש ולא דין שוכר או שואל, שאין המקום מושכר כי אם לתשמיש מסוים, שבודאי זוכה הנהלת המוסד במציאה מדין חצר. ופשוט שיש דין חצר ברכוש של חברה או אגודה, וברשות ממשלת נראה ג"כ שיש דין חצר, ואפשר דמיא לחצר שותפין.

וקצת יש לדון בדברים אלו שהרי אם הסברא של רבים מצויים שם גורמת ליאוש מכל הצדדים, הרי דודאי זכה המוצא. וראיתי שכן העיר בספר תורת הישיבה (פי"ז דיני אבידה ומציאה הערה 2) דמאחר ורבים נכנסים ויוצאים שם לא סמכא דעתיה דגבאי לזכות במציאה, וכמו שכתב הש"ך (חור"מ סי' ר"ס ס"ק י"ח), וכ"כ הגר"ז (שם סעיף י"א), והבן איש חי (שנה א' פרשה כי תבוא סעי' ה'). ולפ"ז אין מקום לחלק בין היכא דמצאה בבית המדרש לבין אם מצאה בחדרי הפנימיות או בחדר האוכל וכדו'. ושכן דעת הגר"ש וואנזר זצ"ל שהמוצא מציאה בבית הכנסת שמצא בבית פרטי הרי אלו שלו ומהטעם הנז', עי"ש.

ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ש"ח) שכתב אודות ספרים וסדורים שנשארים בביהמ"ד מעוברי דרך ומתפללים, וכבר הכריזו ואין עונה, וכתב דאם עבר זמן מה בודאי הבעלים הכירו בחסרון הספר ולא באו. ועוד כתב (ח"ח סי' רע"ח) דמצד הדין כיון שספרים אלו מונחים בחצר ורשות הישיבה זמן רב אחרי שבעליהם עזבו, יש להקל בזה חדא דהבעלים יודעים שספרים אלו שייכים להם ועזבו את זה מדעת ורצון לטובת הישיבה, ועוד כיון שכבר הוא זמן רב יש בזה גדר יאוש, ולא שייך בזה גדר יאוש שלא מדעת מפני דבתחילה לא בא ליד הישיבה בתורת אבדה והיו נשמרים לבעלים ע"פ הלכה, ובעת היאוש קנה החצר לישיבה, וזה למ"ד דאי דיש חצר לבית הכנסת, אבל למ"ד דליכא דין חצר נמי כיון דלא הגביהו אדם לשם לקחת אותו ובמשך הזמן בודאי נודע לבעלים ומיאשי מהם ויכולים הגזברים לזכות בזה אח"כ.

ועי' בהליכות שלמה (דיני בתי הכנסת) שכתב דבזמננו לכולי עלמא אין בית הכנסת זוכה באבדות הנמצאות בתוכו, הואיל ונכנסים בו גם אנשים שאינם מהוגנים, וממילא אין הוא נחשב כחצר המשתמרת. וכתב עוד שמי שהתחלפו לו חפצים פשוטים כגון מטרייה וכדו' בבית הכנסת או שאר מקומות צבורים ישתדל לתלות פתק במקום שמצאם, ומ"מ אם כבר עבר זמן מה ומשער בדעתו שמן הסתם נודע הדבר לבעלים, מותר להשתמש. ועכ"פ כדאי להניח מודעה וכדו' לתקופה מסויימת. ובל"ה כדאי להניח מודעה כזאת בכל בית הכנסת או מקוה וכדו' דאם אדם לא לוקח את חפציו עד זמן מסויים, הם הפקר. וכיון הודיעו כן, פקעה בעלותו דאדעתא דהכי בא לשם. ועי' בשו"ת מנחת שלמה (ח"ג סי' ו' אות ג'), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קמ"ו). ולפ"ז כאשר מוצאים עטים בישיבה שאין בהם סימן וכן שאר דברים, הדברים שייכים למוצא, וטעמא, ופשוט הוא, דכיון דהוי במקום שרבים מצויים בו, וגם אין בהם סימן, הוי יאוש בעלים והרי אלו שלו.

ואף בדבר שיש בו סימן, והרבים בוקעים באותו מקום, אפשר דשפיר מתייאש מזה, אולם במקרים רבים בדבר שיש בו סימן או אפ' באין בו סימן כגון מעות ומונחים בצורה ובמקום מסויים ובבית המדרש קטן אשר מכירים את האנשים שמסתובבים שם, ויש שם אנשים כשרים, כה"ג שפיר חייב להכריזו. וגם בחפצים שיש בהם סימן בודאי צריך להכריז משום שאנשים בכאלו מקומות לא מתייאשים. אולם בתליית המודעה הנ"ל אם אין דורש ומבקש אחר תקופה מסויימת, ניתן לזכות בזה כאמור.

עוד ראיתי (כתב עת מאור החיים ה', ס"ב-פ"א) מה שכתב הגרש"צ פריד באריכות בנידון זה, ושם הסתפק כאשר האבידה נמצאה בתוך רשותו של אחד המתפללים, וטוען הלה שארבע אמותיו קנו לו. והנה הן אמת שיש ד' אמות לענין קנין בבית הכנסת וכמו שכתב הריב"ש לעיל, אולם האם יש זכות לאותו אדם שיושב שם לזכות בזה מדין חצר, הרי הכל נקרא רשות בית הכנסת, וכמו שאין לבית הכנסת יד לזכות, הה"נ לכאן' לאותו אדם. ואמנם מדברי המאירי (נדרים נ"ח.) אחר שחילק בין בית הכנסת של כרכים לשל כפרים, כתב ומ"מ יראה שאם יש מקומות ידועים, כל אחד רשאי לאסור את מקומו ולא התירו אלא בדברים השווים לכולם. ונמצא דאם יש מקום ישיבה לכל אחד הרי זאת הקנאה מיוחדת לבעל המקום שזהו כקנין פרטי. ואף שהרשב"א פליג על זה וכן נראה מדברי האחרונים, מ"מ אפשר ויש לדון באיזה אופן מדובר כאשר מכרו מקומות בבית הכנסת, וכמו שהרשב"א גופא חילק בתשובה אחרת כנז' לעיל, ולכן כאשר מוכרים מקומות בבית הכנסת, יש לברר מה מכרו ולכמה זמן והאם רק לזכות שימוש גרידא וכל כיוצ"ב.

יא.

העולה לדינא

- א. המוצא אבידה בבית הכנסת או בית המדרש או בכל מקום שהציבור מצוי שם, ואין בה סימן, זכה המוצא. ולא אומרים שבית הכנסת או אותו מקום זכה.
- ב. בדבר שיש בו סימן יש להכריז ואולם אחר תקופה מסויימת יכול לזכות בזה מפני שאפשר שכבר הבעלים התייאשו.
- ג. בבית הכנסת קטן כאשר מכירים את המתפללים ומדובר באנשים כשרים, סביר להניח דהמאבד לא מתייאש, ולכן צריך לנהוג ככל דיני אבידה רגילים.
- ה. כדאי להניח מודעה או שלט המורה שכל החפצים שנשארים למשך שלושה שבועות וכדו', ואין דורש ואין מבקש, יהפכו בתום התקופה להיות הפקר, ובכה"ג זוכה בזה המוצא.
- ו. אין יד להקדש לזכות והה"נ לבית הכנסת, ואף לשיטות שחולקות בזה, מ"מ מטעמים אחרים אין בית הכנסת זוכה כמבואר בגוף התשובה.
- ז. י"א כאשר קטן הגביה בטעות ונתן לגבאי, הגבאי לא זוכה בזה אם מדובר שהקטן לא ידע וחשב שצריך לתת לגבאי, ובכה"ג אביו זכה כאשר בנו סמוך על שלחנו.
- ח. חפצים ישנים, מטענים של טלפונים, עטים ושאר אבידות, יש לתלות מודעה למשך שלושים יום, ואם לא באו לדרוש, הרי הם הפקר, ורשאי המוצא לזכות בזה.
- ט. כאשר מוכרים מקומות בבית הכנסת, אין למכור את המקום והיינו הרשות, אלא מוכרים זכות שימוש במקום, והכל על דעת הגבאים, ולכן כאשר אותו אדם לא נמצא, הגבאים רשאים להושיב מי

שירצו במקומו, וכן רשאים אחר תקופה להחליף את הכיסאות הישנות ואין מי שיעכב בעדם, וכן לא מוריש בעל המקום את המקום הלאה משום שהוא רכוש בית הכנסת.

י. כאשר בונים בית הכנסת חדש, פנים חדשות באו, ואין חובה להתחשב במה שהיו מקומות קודם, ורשאים לשנות מחדש כפי הצורך.

שאלה בענין העולה לתורה וברך ומצאו שצריך לקרוא בקטע אחד

הרה"ח הרב יוסף אברהם פיזם שליט"א
רב קהילת חב"ד קרית שמואל

שאלה: הקורא בתורה סימן בשוגג על קטע לא נכון, ולדוגמא אם סימן על תחי' קטע שבו שתי המילים הראשונות זהות לתחילת הקטע המקורי, ואז המברך ברך "ברכו" ו"אשר בחר" והתברר שהמקום לא היה נכון ועל הקורא היה לחפש שוב. ארכו מספר דקות עד שמצא הקורא את המקום הנכון (שהתברר בסופו של דבר שקרוב למקום הראשוני). האם יש לברך שוב? ומה המקור?

תשובה: יש בכך מחלוקת בין הפוסקים האם לחזור ולברך, או לא, וכן תלוי אם המקום הנכון גלוי לפניו בעת הברכה [ט"ז/משנ"ב] או אם ברך על חובת היום [המבי"ט].

ולכן למעשה - לא צריך לברך שוב מדין ספק ברכות להקל [ילקו"י] או כי העולה יודע [ברוב המקרים] מהי הפרשייה של היום ודעתו בעת הברכה על הפרשייה הנכונה [פמ"ג/ג' אג"מ/ מנח"י].

ויבואר בפרטיות להלן:

א.

שקו"ט אי יש כזה הפסק ואי צריך לחזור ולברך

והנה, לכאורה יש כאן שתי בעיות: (א) הפסק של מס' דקות בין הברכה לקריאה. (ב) ברכה על מיקום שאינו נכון.

לגבי הבעיה ראשונה של הפסק -

באבודרהם [יובא בהמשך] צויינו שתי דעות חלוקות בעניין-האם הפסק בשתיקה חשוב הפסק המצריך ברכה נוספת או שמא אינו מהווה הפסק אף ששתק למשך זמן רב.

הגינת ורדים פסק שאין זה הפסק המחייב ברכה חדשה, ומב' טעמים:

א. שהייה ללא שיחה אינה מהווה הפסק. ב. ההפסק אינו חשוב הפסק כי הוא לצורך הקריאה.

וזה לשונו (שו"ת גינת ורדים חלק אורח חיים כלל א סימן כ):

"...ולענ"ד אין לחוש להפסקה דשהייה, דבסי' תקפ"ה דין ג' כתב וז"ל "ואפי' אם בירך ולא יכול לתקוע כלל השני תוקע בלא ברכה ולא הויה ברכה לבטלה" עכ"ל, ומסתמא דיש שם שהייה מרובה בעוד שיעלה התוקע לבימה ויכין עצמו לתקוע, לכן נראה דשהייה בלי שיחה חיצונית אינה מפסקת

ומפסדת הברכה. ותו נראה דשהייה זו דגלילת ס"ת אינה מפסקת כיון שהוא לצורך הקריאה ודמי לגביל לתורי...".

לגבי הבעיה השניה מצד שהברכה היא על מיקום לא נכון-

כתב הבית יוסף אורח חיים סימן קמ"ז:

"כתב ה"ר דוד אבודרהם ז"ל בהלכות ברכות (עמ' שיז) שכתב ה"ר גרשום ב"ר שלמה על מעשה שאירע בראש חודש טבת שמוציאים שני ספרים וטעה שליח ציבור ופתח של חנוכה ובירך הקורא עליו והזכירוהו הציבור שטעה ובשל ראש חודש יש לו לקרות ראשונה והפסיק וגלל ס"ת עד שהגיע לפרשת החודש, ויש מאנשי הדור שמוכיחין שצריך לחזור ולברך שנית על פרשת ראש חודש מדגרסינן בירושלמי פרק כיצד מברכין (ה"א) הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה צריך לברוכי עליה זמן תנינות, רצה לומר כיון שהפסיק אחר ברכתו שנטלו מן הקרקע חוזר ומברך אף על פי שלא הפסיק אלא בשתיקה וג"כ בכאן כיון שהפסיק זמן גדול בשתיקה בעת שגלל ס"ת הו"ל ליה הפסקה כגון אם הפסיק בדיבור. ועוד דגרסינן תו בירושלמי (שם) רבי זירא בעי האי מאן דנסיב תורמוסא ונפל מידיה מהו לברוכי עליה זמן תנינות פירושו היו תורמוסין לפניו ונטל אחת מהן ונפלה מידו ומיבעיא ליה אם צריך לברך פעם שניה על האחרים, ומקשי ומה בינו לאמת המים ומתרץ אמרין תמן לכך כיוון דעתו מתחלה ברם הכא לא לכך כיוון דעתו מתחלה והכא נמי כיון דלא נתכוון בברכתו על זאת הפרשה צריך לחזור ולברך ולפי דעתו טעו כי הטעם הראשון בטל שהרי הירושלמי ההוא אינו עיקר דהלכה כרבא (ברכות לט:). מברך ואח"כ בוצע דלא חשבינן שתיקה להפסקה לא שנא מרובה לא שנא מועטת, והטעם השני בטל ג"כ לדעת הראב"ד דפסק לקולא והביא ראייה לדבריו דכל דמנח קמיה חיילא ברכה עליה הכי נמי הא ס"ת קמיה ודעתיה עליה לכל הפרשיות הכתובות בו גם אם לא גלל אותו ס"ת עצמו שבירך עליו תחלה אלא פתח ס"ת אחר יש פנים להיתר כי אחר שהוציאו אותם שני ס"ת יחד לקרות אותם שתי פרשיות שהם ענין היום יש לומר דמנחי קמיה הו"ל ודעתיה עילויהו וכן יצאה הוראה בחבורה בעירנו.

והפוסקים פסקו כההיא דהדין דנסיב תורמוסא לחומרא וכמו שיתבאר בסימן ר"ז (ד"ה וז"ל שבה"ל) בסייעתא דשמיא ולפי דבריהם בההוא עובדא דס"ת צריך לחזור ולברך כמו שהורו אנשי הדור ההוא ודלא כה"ר גרשום ב"ר שלמה".

וכך פסק השולחן ערוך אורח חיים הלכות קריאת ספר תורה סימן קמ"ז:

"והעולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות, וברך על התורה והתחיל לקרות, או לא התחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך".

ור' גרשום ב"ר שלמה סבר שלא צריך לחזור ולברך כיון שהס"ת מונח לפניו ודעתו על כל הפרשיות הכתובות בו. וכך הורו חבורה בעירו.

אמנם יש מאנשי דורו שהורו על פי הירושלמי כן לחזור ולברך מאחר שלא התכוון בברכתו על פרשה זו.

הרב"י כתב בשם הפוסקים שצריך לחזור ולברך כפי הירושלמי וכפי אנשי הדור ההוא. וכך נראה גם מהשו"ע שהביא דעת יש אומרים ויש אומרים, וידוע שהלכה כ"א האחרון שהצריכו לברך.

אמנם דעת הרדב"ז [חלק א סימן רמח] והגינת ורדים היא שלא צריך לחזור ולברך. כי יש הבדל בין ברכת הנהנין כשלא נהנה בפועל מהמאכל שברך עליו, לבין ברכות התורה שהיא ברכת המצוות ובכל קריאה בתורה שמקיים מצווה. מה גם שדעת המברך היא על הקריאה הנכונה ולא דווקא על מה שהראה לו הש"ץ.

וז"ל של שו"ת גינת ורדים חלק אורח חיים כלל א סימן כ:

"...והרדב"ז בתשו' סי' אלף תרכ"א ורמזה הרב מהריק"ש בס"ס ק"מ קיים דברי האומרים שלא לברך ודחה דברי הרב ב"ז ז"ל וכתב וז"ל: "ובשלמא התם איכא לאסתפוקי כיון שבא לברך על האחרים והראשונה הלכה לה אבל הכא ס"ת להיכן הלך הא ס"ת קמיה ודעתיה עליה לכל הפרשיות הכתובות בו", עכ"ל הרדב"ז,

ולענ"ד קשה שהרי אין דעתו של קורא רק על פרשה דענינא דיומא בלבד והרי לא עלתה בידו ונראה ליישב דבריו בדוחק קצת שדעתו של קורא כשמברך הו' על קריאה ההוגנת לענינא דיומא תהיה איזו שתהיה אם היא זאת שהראה לו הש"צ מוטב ואם אינה פרשה זו הרי ס"ת קמיה מונח ויחפש ויטרח לקרות בענין חובת היום כיון דס"ת קמיה ואיזו פרשה שתהיה הלא היא כתובה בספר התורה הזה ודברים אלו קרובין להיות בשיטתנו שכתבנו למעלה שדעת המברך אינה סומכת על הש"ץ ולא על הצבור שטועין רק לקרות חובת היום כהלכתה כדין אפיקומין שכתבוהו התוס".

עוד כתב הרדב"ז ז"ל: "דבשלמא ברכת נהנין כיון דנסיב תורמוסא ונפל ולא מתהני מיניה איכא למיטעי אי מברך זימנא אחריתי אבל ברכת התורה ברכת המצווה ובכל קריאה באיזה מקום שיהיה איכא מצווה א"כ שפיר מיקרי ברכת המצווה וא"צ לחזור ולברך עכ"ל ודברים אלו מסכימין למ"ש לעיל שקריאה זו דשלא כדרכה לא חשיבא הפסקה בין הברכה לקריאה ההוגנת...".

ב.

חילוק אם הראו לו פסוקים שהם מחובת היום

ובשו"ת מבי"ט חלק א סימן רכד חילק שאם הראו לו פסוקים שהם מחובת היום, לא צריך לחזור ולברך. וכה כתב:

"...ואם כן אין כאן טעות כי כל הפרשה היא חובת היום ואפילו לכתחילה יכול לחזור ולקרות מה שקרא הא' ואם כן על כל הפרשה כולה הוא מברך באי זה מקום שירצה לקרות הוא או מקום שיראה

אותו המקור' וכן אם הראו לו למטה יכול לקרות למעלה ולקרות גם כן מה שהראו לו וא"צ לחזור ולברך שהכל חובת היום ועל הכל מברך ולא דמי לאותו שנפל מידו דצריך לחזור ולברך כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פ"ד דהתם מה שברך עליו ליתיה ומה שהוא חוזר ואוכל אינו חובה עליו ולהכי צריך לחזור ולברך והכא הרי הוא קורא גם כן מה שהראו לו ואפילו לא יקרא אלא למעלה ולא מה שהראו לו אינו חייב לחזור ולברך כדא' דהכל חובת היום והוי כמי שהיו לפניו סל תפוחים ונתן עיניו באחת לאכלה וברך ואחר כך נראה לו האחרת יותר טובה ולקחה דנראה דא"צ לחזור ולברך לא שנא דהכל לפניו ועדיפא מינה דהכל חובת היום מה שאין כן בסל תפוחים ולהכי נראה דאם הראו לו בפר' שאינה חובת היום שחייב לחזור ולברך בפר' שהיא חובה מפני שהיתה הברכה בטעות....".

ופסקו למעשה הט"ז (קמ, ד) והמשנה ברורה (סימן קמ, ט) שיש לחזור לברך כשבעקבות טעותו צריך לגלול, שכן ודאי לא היה בדעתו לברך על מה שאינו מגולה לפניו. אמנם לא צריך לברך שוב אם המקום הנכון היה פתוח ומגולה לפניו.

וזה לשון המשנ"ב:

" . . . וכתבו האחרונים דנוהגין למעשה כהיש אומרים הוה. ואין נ"מ בין אם המקום שהראו לו מתחלה היה פרשה אחרת לגמרי או אפילו באותו סדר אלא שצריך לגלול ממקום ראשון למקום זה בכל זה צריך לחזור ולברך דבדאי לא היה דעתו בברכתו על מה שאינו מגולה לפניו [ח"א ושארי אחרונים והמקיל שלא לחזור ולברך באם היה המקום שהראו לו באותו סדר של שבוע זו אף שצריך לגלול ממקום למקום אין מוחין בידו דיש לו על מי לסמוך] ואם פרשה זו הראויה לו לקרות היה ג"כ מגולה לפניו בעת שהראו לו המקום הראשון בזה הסכים הט"ז וש"א דא"צ לחזור ולברך דדעתו היה על כל מה שמגולה לפניו ואפילו אם המקום שהראו לו מתחלה היה מסדר שבוע העבר כיון שגם מסדר של שבוע זו מגולה לפניו דעתו על כל מה שמגולה ואין לחלק בין אם הפרשה הראויה היה בעמוד זה או בעמוד השני דמסתמא דעתו על כל מה שפתוח לפניו גם אין חילוק בין אם המקום שהראו לו היה למעלה והמקום הראוי לקרות הוא למטה או שהראו לו למטה והמקום הראוי לקרות היה למעלה בכל ענין א"צ לחזור ולברך כיון שא"צ לגלול אלא שאם הראו לו למטה והמקום הראוי הוא למעלה והוא חוזר למקום הראוי טוב שיקרא עד המקום שהראו לו בתחלה ועוד איזה פסוקים להלן".

ג.

שיטת הפרמ"ג וסייעתא לדבריו

אמנם כבר כתב הפרי מגדים (משבצות זהב סימן קמ, ד) שאין לברך, כי מסתמא דעתו על חובת היום ולא על מה שהראה לו הש"ץ:

" . . . ולדינא צ"ע טובא, כי בכאן המחבר לא הכריע, ואפשר חזר מספרו הארוך, והיינו טעמא דידוע דצריך לקרות פרשת היום דעתיה עליה ומאי שנא זה מספר תורה פסולה בלא קראו ג' פסוקים

שמוציא אחרת ואין מברך לפניה. והחילוק שכתב הט"ז אינני מבין. ועיין מ"א [סימן] קמ"ג אות ד' עמד בזה. א"כ לפסק המחבר והר"ב בסימן קמ"ג [סעיף ד], כל שכן בספר תורה אחת ואמרו לו שזו הפרשה היא חובת היום, ואפילו בסתמא דעתו אחובת היום, ספק ברכות לקולא...".

וכך סבר המנח"י ח"ז, ז וז"ל: ". והנה כמו ששכיח שברוב פעמים יודעים איזה פרשה צריכין לקרות אלא הטעות הוא שסוברים במה שהראו לו שהוא אותו הפרשה, דבכה"ג ס"ל להפמ"ג דא"צ לברך עוד הפעם לכ"ע, אף שהדה"ח חולק, מ"מ בודאי חזי לאצטרופי דברי הפמ"ג להקל ולא יברך עוד הפעם כנלענ"ד...".

וכך פסק גם שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן לו: ". וכן יש להורות בכל שבת כשאומר שידע איזה פרשה צריך לקרוא שאין לו לברך פעם ב' דדוקא בחשב שצריך לקרות כאן במקום שהיה פתוח צריך לברך פעם ב'..¹".

גם הילקוט יוסף (סימן קמ, ד) לא מצריך לחזור ולברך אף שהיו צריכים לגלול את העמוד לצורך הקריאה מדין ספק ברכות להקל שאמרינן כך אף נגד מרן השו"ע (ובהערות כתב שכך סובר אביו הגרע"י)².

וראיתי שכתב בזה בשו"ת שאול שאל ח"ב:

שאלה לד: עלה לתורה ובירך ונמצא שמקום הקריאה במקום אחר וגללו את הספר למקום הקריאה האם צריך לחזור ולברך שוב.

תשובה: לא צריך לחזור ולברך שספק ברכות להקל.

כתב מרן (סימן קמ סעי' ג) והעולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות וברך על התורה והתחיל לקרות או לא התחיל והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך ויש אומרים שצריך. וכתב המ"ב (ס"ק ח-ט) טעם היש אומרים שלא צריך לחזור ולברך, דמסתמא דעתו על כל פרשיות התורה המונחת לפניו. והיש אומרים שצריך לברך כשקורא את הפרשה הראויה לקרות טעמו, דבודאי לא נתכוין בברכתו רק על הפרשה שהראו לו מקודם וע"כ צריך לברך מחדש על פרשה זו וכתבו האחרונים דנוהגין למעשה כהיש אומרים הזה.

ואין נפק"מ בין אם המקום שהראו לו מתחלה היה פרשה אחרת לגמרי או אפילו באותו סדר אלא שצריך לגלול ממקום ראשון למקום זה בכל זה צריך לחזור ולברך דבודאי לא היה דעתו בברכתו על מה שאינו מגולה לפניו [ח"א ושאר אחרונים והמקיל שלא לחזור ולברך באם היה המקום שהראו לו באותו סדר של שבוע זו אף שצריך לגלול ממקום למקום אין מוחין בידו דיש לו על מי לסמוך] ואם

1. וכך פסק בפסקי תשובות קמ, ג [עיין הערה שם].

2. כך פסק גם בהלכה ברורה קמ, ח. עיין שם בהערות שמביא עוד דעות הסוברות שלא צריך לחזור ולברך.

פרשה זו הראויה לו לקרות היה ג"כ מגולה לפניו בעת שהראו לו המקום הראשון בזה הסכים הט"ז וש"א דא"צ לחזור ולברך דדעתו היה על כל מה שמגולה לפניו ואפילו אם המקום שהראו לו מתחלה היה מסדר שבוע העבר כיון שגם מסדר של שבוע זו מגולה לפניו דעתו על כל מה שמגולה ואין לחלק בין אם הפרשה הראויה היה בעמוד זה או בעמוד השני דמסתמא דעתו על כל מה שפתוח לפניו.

גם אין חילוק בין אם המקום שהראו לו היה למעלה והמקום הראוי לקרות הוא למטה או שהראו לו למטה והמקום הראוי לקרות היה למעלה בכל ענין א"צ לחזור ולברך כיון שא"צ לגלול אלא שאם הראו לו למטה והמקום הראוי הוא למעלה והוא חוזר למקום הראוי טוב שיקרא עד המקום שהראו לו בתחלה ועוד איזה פסוקים להלן. ע"כ.

אולם בקיצוש"ע ילקו"י (אות ד) כתב העולה לקרוא בתורה, צריך לראות את המקום שממנו צריך לקרוא, לפני שיברך ברכת אשר בחר בנו וכו', ואם הראו לו מקום אחר בטעות, ובירך אשר בחר בנו, ואחר הברכה נתברר שצריך לקרוא ממקום אחר, אין צריך לחזור ולברך, אפילו אם היו צריכים לגלול את העמוד לצורך הקריאה, דספק ברכות להקל. (ילקוט יוסף, הלכות קריאת התורה עמוד צז). ע"כ. וכ"כ בהלכה ברורה (אות ח). וכתב שאם הפסיק העולה בדיבור קודם שהתחיל לקרוא צריך לחזור ולברך³.

ומעשה כזה, ארע בבית מדרשנו, בחוה"מ, והורינו שאין צורך לברך שנית, ומהטעמים הנ"ל.

3. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך ברכת התורה כרך ד' עמ' תרל.



הלכות שבת



הכנסת משקין שאינם מבושלים לכלי שני

הדה"ג הרב אברהם אדגי' אשולי שליט"א
רב שכונת רוב הקהילה הגאורגית

שאלה: האם מותר לערות חלב קר או מים קרים, אפילו לא מבושלים כלל, לתוך כוס עם מים חמים שהיד סולדת בו ונכווית ממנו והוא כלי שני, או שמא אסור?

תשובה: הנה ראשית צריך לתת את הדעת, האם כלי שני שהוא בדרגת חום כמו של כלי ראשון, מבשל או לא מבשל.

א.

סתירה בדברי הרמב"ם בהל' שכת ובהל' מעשרות אם כלי שני רותח מבשל, ותיווך הרדב"ז איתא בגמרא מס' שבת (מ, ב) א"ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחרי רבי לבית המרחץ, ובקשתי להניח לו פח שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני ותן, שמע מינה תלת, ש"מ שמן יש בו משום בישול, וש"מ כלי שני אינו מבשל, וש"מ הפשרו זהו בישולו.

ושאלו התוספות (ד"ה ושמע מינה) מה ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני, והרי בשניהם המים רותחים באותה מידה.

ויישבו, שכלי ראשון מתוך שעמד על האש ודפנותיו חמות מחזיק את החום של מה שנמצא בתוכו, מה שאין כן בכלי שני שאין דפנותיו חמיין והולך ומתקרר לכן לא מבשל.

וכן פסק מרן הב"י ביו"ד (סי' ק"ה ס"ב) שכלי שני אפילו שמעלה רתיחות כעין כלי ראשון לא מבשל. וכן פסק הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ב ה"ו).

אלא שקשה ממה שפסק הרמב"ם עצמו בהל' מעשר (פ"ג הט"ו), שכלי שני אם הוא חם ביותר כדי שיכווה היד, לא יתן לתוכו את השמן משום שהוא מתבשל ומתחייב במעשר ואסור לאכול ממנו עראי.

והקשה הרדב"ז (שם) דהרי קיי"ל שכלי שני אינו מבשל, ויישב שם בתירוץ השני, שיש לחלק בין בישול לענין מעשר לבין שאר הדינים, שלענין מעשר חשיב שמכשירו לאכילה ומתחייב מעשר, מה שאין כן לשאר דיני התורה.

וכמו כן מיישב בשו"ת גינת ורדים (כלל ג ס"ג או"ח), לחלק בין מעשר לשאר דיני התורה, שבשאר הדינים קיי"ל שכלי שני לא מבשל.

ב.

פירכת דברי החיי אדם ע"פ הנ"ל, וביאור דיוק הגרשז"א בעניין כלי שני שדפנותיו חמות

ולפי זה תשובה מוצאת לדברי החיי אדם שכתב בכלל כ (ס"ד) שאם בכלי שני הנתון בתוכו הוא כ"כ רותח עד שהיד נכווית בו מבשל לכ"ע. והעתיק דבריו המשנ"ב בסי' שי"ח (סקמ"ח) וכן הכה"ח סי' שי"ח (סקפ"ב).

דלפי הנ"ל זה אינו, כיון שיש לחלק בין דיני מעשרות לבין שאר דיני התורה, וכמו שבהלכות שבת לא חילק הרמב"ם בכלי שני בין רותח ללא רותח, וכמו שכתב מרן הב"י וכן מחלק הפנ"י במס' שבת (מב, א ד"ה האילפס). וכן כתב בספר שביתת השבת (בפתיחה להלכות שבת אות י) שלא מצאנו חבר בפוסקים לדברי החיי אדם.

גם הרב וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' מ"ב) כתב שדינו של החיי אדם לא מוסכם מהש"ס ומהפוסקים שלא חילקו בדרגת החום שבכלי שני, אלא העיקר כמו שכתבו התוס' בשבת (מ, ב), וא"כ קמה גם נצבה שכלי שני אינו מבשל, וההסבר בזה כמו שכתבו התוס' הנ"ל.

אלא שלפי זה מדייק השולחן שלמה להגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (סי' שיח סקמ"ג), שכלי שני שכבר דפנותיו חמים ונותן לתוכו מים רותחים מכלי ראשון לא יהיה דינו ככלי שני כיון שכאן הדפנות חמות כבר ולא צוננות ולכן אין הם מקררות את הדבר שנותנים לתוכם, וכותב על כך הגרשז"א "שהו חידוש". ומשמע מלשונו שלא כ"כ מסכים עם דין זה, אך הוא לא מנמק מהי תמיהתו.

ונראה לענ"ד לומר שכוונת הגרשז"א שאמנם הדפנות לא מצננות אך מ"מ הם לא כ"כ חמות כמו כלי ראשון שהוסר מהאש, ששם הדפנות לא רק שהם לא מצננות אלא הם גם עוזרות לשמור על החום של מה שנתון בתוכם, מה שאין כן בכלי שני, אף שדפנותיו חמות אין זה בגדר חום כלי ראשון שהוסר מהאש שהדפנות עוזרות לבשל מה שינתן בתוכם וכך כתב בפירוש החו"ד ביו"ד סי' צ"א סק"ה בביאורים.

ונמצאת הבנה לתמיהת הגרשז"א, על פי דברי החו"ד בהבנת התוס' בשבת הנ"ל.

ג.

פסק השו"ע בהכנסת קלי הבישול לכלי שני, ולפ"ז תשובה להנ"ל

ועתה אחר לומדנו שכלי שני אפילו מעלה רתיחות לא מבשל, וכדעת מרן השו"ע והרמב"ם ועוד הרבה פוסקים שהזכרנו, נבוא לדברי ה"ר אליעזר ממין שחושש לדברים שהם קלי בישול כמו מלח לפי לישנא קמא בגמרא במס' שבת (מב, ב) שמלח מתבשל אפילו בכ"ש, ואומר ה"ר אליעזר ממין (יראים סי' עדר, דף קלד, ב) שאין אנו בקיאים מה נחשב קלי בישול, לכן יש להחמיר ולא לתת פת לתוך כ"ש שהיס"ב.

אבל מאידך גיסא הראבי"ה חולק על דעת היראים. ולהלכה השו"ע בסי' שי"ח ס"ה מביא שני דעות, דעת היראים כדעה ראשונה, ואח"כ דעת הראבי"ה כדעה בתרא. וקיי"ל שדעת מרן כמו י"א בתרא, ובפרט בנדו"ד שבב"י משבח לסברת הראבי"ה ועוד שכותב את דעת היראים בלשון יחיד (יש מי שאומר) ודעת הראבי"ה בלשון רבים (יש אומרים).

וכן כתב במטה יהודה עיי"ש. וכן כתב הכנה"ג ובאגלי טל מלאכת אופה ס"ט סקי"ב. וכ"כ המהרב"ח בשו"ת גו"ר (חומ"מ כלל ה' סי"א) שכל מקום שמרן השו"ע פוסק י"א וי"א, הלכה כ"א בתרא וכן פוסק בספר בית דוד (או"ח ס' קיד).

והנה אדמו"ר הזקן בשו"ע סי' שיח (סעי' יב) בענין אי יש בישול אחר אפיה וצליה, פסק בדרך האמצע, כדרכו בקודש, שלכתחילה יש לחוש לסברת היראים שיש בישול אחרי אפיה וצליה אבל בדיעבד מותר כדעת הראבי"ה, דאין בישול אחר אפיה או צליה.

ועוד שאף לענין קלי הבישול חוששים לדעת היראים כפי שפסק בסעי' יב. ומיהו הני מילי בפת ושאר דברים רכים, אבל שמן ומים ושאר משקין אין מתבשלים כשנותנים אותם לתוך כלי שני, וכן פסק הפרמ"ג בס' שיח (מש"ז סקט"ו) וכפשט לשון מרן השו"ע בסי' שיח סעי' יג.

ואם כן לענין שאלתנו שהצבנו בתחילה, לכתחילה מותר לתת חלב קר או שאר משקין אפילו שלא נתבשלו כלל (שאם נתבשלו יש עוד סעיף להקל והוא לצרף דעת הרמב"ם והר"ן והרשב"א שגם בלח צונן אין בישול אחר בישול), אבל גם לח צונן שלא נתבשל כלל מותר, וכנ"ל כיון שכלי שני אינו מבשל, ואין לחוש לקלי בישול בחלב ושמן ושאר משקין, שהרי כל חומר היראים כלל לא מוסכמת להלכה לפי מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו ופוסק בסי' שיח ס"ט שמלח מותר לתת בכלי ראשון שהעבירו מהאש כלישנא בתרא בשבת דף מב ע"ב ולא כחשש היראים לפסוק כלישנא קמא ומזה הוליד חידוש של 'קלי הבישול', א"כ חזינן שענין קלי הבישול לדעת מרן השו"ע כלל לא מוסכמת, וכ"ש במים ושמן ושאר משקין, וכמו שמוכח מאדמו"ר הזקן וכן פסק הגר"ע יוסף בחזון עובדיה ח"ד שבת עמ' שכב – שכו.

בדין רשות הרבים בזמנינו והוצאה מרשות לרשות

הרה"ג הרב דוד אהרואל שליט"א
רב בית הכנסת 'אור החיים'

א.

דעות הראשונים בדין רה"ר

בגמ' שבת צו, ב איתא: "אמר רבי יוחנן דאמר קרא 'ויצו משה ויעבירו קול במחנה..' משה היכן הוה יתיב במחנה לויה ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דיכחו לרשות הרבים". ובגמ' שבת ו, א איתא: "ד' רשויות הן רה"ר רה"ד כרמלית ומקום פטור", ולמדנו שאיסור תורה להוציא מרה"ר לרה"ר, וכמו"כ לטלטל ארבע אמות ברה"ר [ע"י עקירה והנחה].

ובגמ' שם בהמשך איתא: "ואיזו היא רה"ר סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשים זו היא רה"ר גמורה", וביאר רש"י: "סרטיא. מסילה שעוברין בה מעיר לעיר: פלטיא. רחובה של עיר ששם מתקבצים לסחורה: ומבואות. של עיר רוחבה ט"ז אמה: המפולשין. משני ראשיהן לפלטיא".

וכתב הרמב"ם¹: "מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה ומבואות שיש להן שלשה כתלים ולחי ברוח רביעית וכן חצר ודיר וסוהר שהוקפו לדירה כולן רה"ר גמורה הן". ויש שפסקו שמספיק שלוש מחיצות כפי שהביא המגיד משנה על הרמב"ם שם, וז"ל: "ובענין חיוב ההוצאה מרה"ר להם יש מי שכתב שמבואות שיש להם שלש כתלים אפילו בלא לחי הזורק לתוכן מרה"ר חייב".

ובגדר דרה"ר כתב הרמב"ם שם: "אי זו היא רה"ר מדברות ועירויות ושווקים ודרכים המפולשין להן. ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה".

היוצא ע"פ דבריהם שהגדר דרה"ר הוא, שרבים מצויים שם ורוחבה ט"ז אמה ומפולשת ואין לה תקרה. ומובן שהתנאים לרה"ר הם שיהיה מקום ששייך לרבים ויהיה רחב ט"ז, אבל אין הגדרה כמותית כמה אנשים צריכים להיות בה.

אולם בגמ' ריש עירובין (ז, א) גבי "כיצד מערבין רה"ר" כתב רש"י בפירושו: "רה"ר. ט"ז אמה ועיר מצויים בה ס' רבוא ואין בה חומה או שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר", ובפרק כיצד מערבין (נט, א) גבי עיר של יחיד ונעשית של רבים כתב ג"כ "דכל שאין נכנסין

1. הל' שבת פרק יד ה"א.

בה תמיד ס' רבוא לא חשיב רשות הרבים דלא דמיא לדגלי מדבר ומצויין שם ס' ריבוא, והיינו שמצריכים ברה"ר ס' ריבוא ובלעדי זאת היא לא נקראת רה"ר.

וכתב הבית יוסף² שהרא"ש וסמ"ג וסמ"ק סה"ת הרוקח והתוס' סבירא להו כשי' רש"י שצריך ס' ריבוא³. אמנם הרמב"ם שלא הזכיר תנאי זה דס' ריבוא כמובא לעיל, אכן חולק וס"ל דליתא לדין זה, והרב המגיד כתב "שכן דעת הרמב"ן" כדעת הרמב"ם, והביא הב"י ד"הרשב"א ז"ל הסכים על ידם וכתב שאין לזה רמז בגמרא ואינו עיקר וכ"כ בהגהת מרדכי ממס' שבת שבסוף עירובין, וגם הר"ן כתב בר"פ במה אשה "דלא מחוורא האי סברא שלא מצינו שהזכירו חכמים בר"ה דבעינן שיהו עוברים שם ס' רבוא בכל יום, ואע"פ שרש"י מפרש כן בהרבה מקומות, אם איתא אי אפשר דלא משתמיט תלמודא לאדכורי הכי בחד דוכתא. וכן הסכים הריב"ש בתשובה".

ב.

סתירה ברעת המחבר והחילוק בין הפוסקים

והנה בשו"ע סימן שמה סעיף ז' כתב: "רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה . . . אם הם מפולשים משער לשער . . . הוי רה"ר וי"א שכל שאין ס' ריבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר". וכתב במשנה ברורה על אתר: "ולענין הלכה, מדעת המחבר דכתב דעה זו רק בשם י"א משמע דלהלכה לא ס"ל כן". אמנם כתב ד"מ"מ אין בנו כח למחות ביד הסומכין על דעה זו, דדעה זו ג"כ לא דעת יחידא היא . . . וכן צדדו כמה אחרונים וכל בעל נפש יחמיר לעצמו".

אולם בשו"ע סימן שג סעיף יח כתב מרן המחבר גבי הוצאת תכשיטי נשים מרשות לרשות: "והאידינא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין ויש שאמרו דמדינא אסורות אלא שכיון שלא ישמעו מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות. ויש שלמדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן על פי סברא אחרונה שכתבתי שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת והשתא דלית לן רשות הרבים גמור הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת ומותר". ומשמע ברור שסבירא ליה שצריך ס' ריבוא, ולכן כתב בזמנינו אין לנו רשות הרבים, דאילו מצד התנאים ד"רחבות ט"ז ומצוין שם" – הרי"ז יש גם בזמנינו, וכדעת הי"א בסימן שמ"ה הנ"ל.

גם בסימן שכה סעיף ב' גבי נתינת חפץ לנכרי בשבת כתב: "היכא דאיכא משום דרכי שלום או בנכרי אלם מותר לתת לו או לשלוח לו על ידי נכרי. והוא הדין לצורך מצווה כגון להוציא חמץ מביתו בפסח". וביאר שם המ"ב על אתר דטעם ההיתר הינו מפני ד"אף דאסור ליתן לא"י אם יודע שיוציא החפצים מביתו לר"ה בשבת אף שלא בשליחות ישראל וכ"ש כשהוא בשליחותו, מ"מ התיירו בכל אלו משום דלדין להרבה פוסקים אין לנו ר"ה דאורייתא ואינו אלא שבות דשבות והתיירו במקום מצווה או מפני דרכי שלום וכה"ג".

2. בטור אה"ח סימן שמ"ה.

3. והובאו באחרונים עוד פוסקים ראשונים שסבירא להו שצריך ס' ריבוא.

ובביאור דעתו של מרן המחבר נחלקו האחרונים. האם מה שכתב בסימן ש"ג⁴ הוא רק לפי דעת המקילים "כי לא ישמעו לנו הנשים ועדיף שיהיו שוגגין" אמנם דעתו לדינא הינה כפי שהביא בסימן שמה - להחמיר שאין צריך ס' ריבוא.

הברכי יוסף כתב, שדעת מרן להחמיר שגם בלא ס' ריבוא יש דין רה"ר בזמנינו. וכ"כ התוספת שבת ושכה"ג והבא"ח ועוד.

אך בספר ערך השולחן כתב, שדעתו של מרן להקל כדעת היש אומרים בסימן שמה, וכפי ששמע מדבריו בסימן שג - שרה"ר צריכה ס' ריבוא. והביא הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו יביע אומר ח"ט סימן נ"ג עוד פוסקים כחמש עשרה במספר שסוברים להקל⁵. וגם שכן כתב הט"ז להקל.

ג.

התנאים לרשות הרבים

בביאור "מפולש" ו"רחבה" הבאנו לעיל דברי רש"י ש"רחבה" היינו "רחבת השוק שמתקבצים שם לסחורה ושיהו רחבים ט"ז אמה", ו"מפולשין" היינו "משני ראשיהן לפלטיא", וכתב רבינו אברהם בן הרמב"ם שגם בשווקים (פלטיא) צריך שיהיה מפולש מצד לצד. ובבאר היטב הביא דברי הרשב"א שברחבה, גם אם ננעלות הדלתות בלילה הוי רה"ר. ובפירוש מפולש כתב המ"ב⁶ "פי' מפולש שהשערים מכוונים זה כנגד זה וכל שכנגד הפילוש הוי רה"ר", ובביאור הלכה הוסיף, שגם כל הרחוב והשוק הסמוכים יש להם דין רה"ר והביא ראיות לדבריו. ובשמירת שבת בשם הגרשו"א הביא להחמיר שגם ברחובות שאינם ישרים ויש דרך אחת רחבה היא הנקראת מפולש, וכל השאר מתחבר אליה⁷.

והרב עובדיה זצ"ל הביא חידוש - שצריך שתהיה כמו במדבר - דרך ישרה ללא עליות ומורדות, ומפולשת, ולפ"ז יוצא חידוש, אשר לפיו אין כלל רה"ר בזמנינו, כי רחובותינו הם עליות ומורדות.

היוצא דלכל הפוסקים, ברה"ר צריך שתהיה רחבה ט"ז ואין לה תקרה ומפולשת - ולדעת השו"ע ע"פ המ"ב צריך שיהי' ממש מפולש מפתח לפתח, ולשאר האחרונים אין צריך ממש מכוון. ולגבי הדין ד'ס' ריבוא נחלקו האחרונים בדעת השו"ע להלכה, מר"ן החיד"א וסיעתו פסקו להחמיר שאין צריך ס' ריבוא, ודעת ערך השולחן וסיעתו פסקו להקל שצריך ס' ריבוא.

4. ובסימן שכה הנ"ל עפמ"ש המ"ב.

5. מהר"י אלפנדרי גאוני טונים ועוד.

6. שם ס"ק כ'.

7. ואגב אורחא הביא משמו שהכותל המערבי לא נחשב הילוך רבים מפני שבאים לתפילה בלבד.

ד.

הדרכים להתיר רה"ר

בשו"ע סימן שסד סעיף ב' כתב: "רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות והוא שננעלות בלילה..." וביאר המ"ב שם, שזהו מתאים לדעת המחבר בסימן שמ"ה שאין צריך ס' ריבוא, והיא אותה רה"ר דרחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ומפולשים, ואינם ניתרים בצורת הפתח בלבד, אלא צריך שיהיו בדלתות הנסגרים ואז מתבטלת רה"ר שאינה דומה לדגלי מדבר שהיה פתוח כל שעה.

עוד כתב המ"ב שם סעיף קטן ח' "ובעיירות שלנו שמנהג העולם לתקן ע"י צורת הפתח אף שרחובותיה רחבין הרבה ומפולשין משער לשער וגם פעמים רבות הולך דרך המלך תוך העיר ומדינא הוי ר"ה גמור עי"ז וכדלעיל בסימן שמ"ה ועל כרחק דסומכין על הי"א שבסימן שמ"ה דר"ה לא הוי אא"כ ששים רבוא בוקעין בו וזה אין מצוי", וכבר כתבנו שהרבה ראשונים חולקים על זה, והנח להם לישראל שכן נהגו מעולם ע"פ דעת הפוסקים המקילים, ומ"מ בעל נפש יחמיר שלא לטלטל ע"י צורת הפתח.

סוף דבר רואים אנו שיש מחלוקת גדולה בראשונים האם יש דין רה"ר מהתורה בזמנינו שצריך שתהיה מפולשת מצד לצד מכוון ושתהיה ישרה, ושיעברו בה ס' ריבוא, או כדעת המחמירים שאין צריך.

ה.

הפסיקה להלכה

ולענין הלכה למעשה בזמנינו - האם יש מקום להתיר את רה"ר ע"י צורת הפתח ושיהיה מותר לטלטל בשבת ולהוציא מהבית לרחובות שלנו - כתב מרן הרב עובדיה זצ"ל ביביע אומר⁸ שאפשר לעשות כמה ס"ס, שמא דעת מרן המחבר להקל שאין רה"ר בזמנינו כמו הראשונים שהזכיר בתשובה ולכן אפשר לסמוך על צורת הפתח, ואפילו אם נאמר שדעת מר"ן להחמיר בכ"ז יש להסתפק שמא רה"ר מהתורה ניתרת בצורת הפתח בלבד, ועוד ספקות. וכן הביא טעם נוסף שאין בזמנינו רה"ר - דאין פילוש מצד לצד כי כל הרחובות הם אחד כנגד השני, וסברא נוספת להקל היא ע"פ דעת הריטב"א ועוד, שצריך ס' ריבוא עוברים ברגל, ולא ע"י מכוניות וכדו', והסומך על צורת הפתח יש לו על מה לסמוך, אך כנ"ל בעל נפש יחמיר.

והביא בספר אור ההלכה עמוד תקפ"ה: "ונודע תשובת הרא"ש שכתב לחכם אחד ר' יעקב בן משה דבאלינסיא שכבר נהגו בכל גלילות ישראל להתיר במבואות המפולשים ע"י צורת הפתח, והחכם הזה אסר לעשות כן. "ואני כבר הודעתין שאין בראיותיך לאסור שום ממש והזהרתין שתחזור בך אך הוגד לי שאתה עומד במרדך ומכשיל את הרבים באיסור הוצאה בשבת, ולכן אני גוזר עליך לתקן המבואות בתוך שבועיים ואם לא תתקן כאשר הורתי אני מנדה אותך שאתה בא לחלוק על כל גדולי ישראל

8. חלק ט' סימן ל"ג עמוד נ"ג.

שהיו עד היום", וע"כ הוראת לדעת כמה נצטער הרא"ש על עשיית העירוב להציל את ישראל מאיסור הוצאה".

והרב עובדיה בשו"ת יביע אומר⁹ הביא מעשה שהיה איתו בשהותו באמריקה שראה שנשים מגיעות לבית הכנסת והתיק על כתפיהם וכאילו איסור הוצאה לא קיים כלל ועיקר ולא חשו לדאוג שיהיה עירוב, והרב הורה לסרים למשמעתו לעשות עירוב שלא יכשלו. וכתב שם שלרווחא דמילתא הורה לבני התורה שגם עם העירוב יחמירו שלא להוציא כנ"ל. וגם האור לציון¹⁰ כתב שע"י צירוף נוסף הנה גם למחמירים אפשר להקל ע"י שלא יעמוד בדרך, אלא ילך כל העת ואז הוי הוצאה מרה"י לרה"י בלי הפסק בנתיים, וכמבואר בסימן שמזו או קטן הנושא את עצמו ע"י עגלה עיין שם.

אמנם יש לציין שבכל מקום ובכל עיר ועיר מדינה ומדינה, הנה הרבנים והמועצה הדתית אכן מקיימים את דיני העירוב ובודקים כל ערב שבת האם העירוב עודנו תקין, ולכן המוציא בשבת מרשות לרשות ע"י עירובין, יש לו על מה לסמוך ונתלה באילנות גבוהים והרוצה להחמיר לעצמו יחמיר ותבוא עליו ברכת טוב אמן.

9. ח"ט עמוד נ"ז.

10. ח"א או"ח סימן ל' וח"ב עמוד ר"ד.

בדין סחיטת לימון בשבת

הרה"ג הרב דניאל אליהו שליט"א
דיין ומר"צ קרית אתא

א.

גדר סחיטה מה"ת בפירות

שאלה: האם מותר לסחוט לימון בשבת.

תשובה: ראשית יש לדעת שסחיטת פירות היא איסור תורה והיא תולדה של מלאכת מפרק שהיא תולדה של מלאכת דש. והוא שמוציאים את תוך המשקה הטמון בתוכו, כידוע דמן התורה איסור סחיטה נאמר רק בענבים וזיתים, וכתב הרשב"א¹ דהטעם לכך הוא משום שענבים וזיתים: "משום דרובן למשקין הלכך כשסוחטן הוה ליה כדש, אבל שאר פירות רובן לאכילה הן עומדין. ואפילו יהיב דעתיה וסחטיה, בטלה דעתו אצל רוב העולם ואפילו צריך לו, לא חשיב משקה אלא אוכל".

שאר פירות מותר לסחוט אותן מדין התורה אפילו לתוך כלי ריקן כדי לשתות את המשקה, הואיל ואין רובן עומד לסחיטה, אמנם חז"ל אסרו מדרבנן לסחוט פירות שדרך מקצת בני אדם לסחטן כגון תותים ורימונים תפוזים ואשכוליות.

ב.

דברי הרא"ש והב"י בדין סחיטת לימונים

ובבואנו לדון על סחיטת לימון יש לדון האם יש דרך לסוחטו.

והנה כתב בשו"ת הרא"ש כלל כב סימן ב: "וששאלת: על סחיטת לימוניש; נראה שהם בכלל שאר פירות, שמותר לסחטן; שאין דרך כלל לסחוט לימוניש לצורך משקה, אלא לצורך אוכל, ומותר לסחטן בשבת", ומשמע מדברי הרא"ש, שכיון שאין דרך לסחוט את הלימון לצורך משקה לבד, אלא רק על גבי אוכל לטבל, אין שום איסור לסוחטו אפילו לתוך כלי ריקן.

אמנם בבית יוסף אורח חיים סימן ש"כ כתב וזה לשונו: "ויש לתמוה שבמצרים נוהגים לסחוט לימוני"ש לתוך מים שנתנו בהם סוכר לשתות לתענוג ואין נמנעין מפני כך לסחטן בשבת לתוך אותם

1. מסכת שבת דף קמה, א (ד"ה "למימיהן פטור אבל אסור"). ורש"י שם כתב (בד"ה "דבר תורה"): "כלומר, אסרה תורה מלאכה, ודריכת זיתים וענבים הוא דהויא מלאכה, אבל שאר דריכות לאו אורחיהו בהכי ולא מלאכה נינהו". דרש"י ס"ל שמנהג העולם לסחוט זיתים וענבים ולא שאר פירות, ולכן דווקא סחיטתם יחשב למלאכה. ומובן מדבריו דלכאוף אם מנהג העולם בסחיטת שאר פירות ישתנה, גם הדין ישתנה. משא"כ להסבר הרשב"א שבפנים.

מים, ולא ראינו מי שמיחה בידם ולא ראינו מי שפקפק בדבר, ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר, אי נמי דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואחר כך מערבין אותם אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר שרי, ולסחטן לתוך התבשיל בלאו הני טעמי שרי כדבעינן למימר לקמן סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה".

היוצא מדברי הבית יוסף הוא שיש שני טעמים למה לא מיחו בבני מצרים:

א. כי כל האיסור הינו כשרגילים לשתות ללא תערובת משקה אחר, אבל במצרים היו רגילים לשתות את הלימון עם מים.

ב. טעם שני הוא, דכיון שהרגילות היא לסחוט לתוך משקה ולא לכלי ריקן, שרי אפילו אם סחט לכלי ריקן.

ומכח שני הטעמים הנ"ל פסק מרן שמותר לסחוט לימוני"ש.

ג.

שקו"ט בדין סחיטת לימון בימינו

אמנם ראיתי בספר מנוחת אהבה חלק ב' פרק ו' שכתב, שבזמנינו שסוחטים את הלימונים לתוך כלי ריקן, ואחר כך מערבין את המיץ לימון לתוך משקה - אם כן ההיתר עומד ותלוי בב' הטעמים דלעיל, שלטעם הראשון היה מותר כי גם בימינו לא שותים את מיץ הלימון בפני עצמו, אבל לטעם השני עדיין יהיה אסור היות שהיום הדרך לסחוט לתוך כלי ריקן.

וכן כתב החיי אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל יד סעיף ד' 'וכל זה בזמן השו"ע אף שהיו סוחטין ציטרין למאות ולאלפים, לא היה רק לטבל בו בשר ושאר מאכלים. אבל בזמן הזה שידוע שממלאים חביות למאות לשתות עם "פאנס", וכן בכל מקום ומקום סוחטין למשקה "פאנס", צריך עיון גדול אם מותר לסחטן בשבת כדלעיל סי' ב'. ואינו מועיל ההיתר לדידן, דהוא איסור דאורייתא. ועכ"פ יש ליהרר שיסחוט מקודם ע"ג צוקער דהוי כמשקה הבא לאוכל וגם זה צריך עיון"².

וכוונת דבריו, דבזמן מרן הב"י לא היו סוחטין לכלים ריקנים רק לצורך טיבול, אבל שהיו סוחטין לצורך משקה היו תמיד סוחטין לתוך כלי שיש בו מים. אבל בזמן שלנו שגם לצורך משקה סוחטין לתוך כלי ריקן ורק אחר כך מערבין - אסור לסחוט רק לתוך אוכל. וכן פסק בספר משנה ברורה סי' ש"כ סקכ"ב³.

2. הערת המערכת: וראה בחידושי הצ"צ על הש"ס (ס, ד) שהביא ד' הח"א והשיג עליו, ומסקנתו שלכאורה אין להתיר. וראה שם הטעם ועיין בדברי הקצות השלחן (סי' קכו ס"ק כה) שביאר ד' הצ"צ בב' אופנים, עיי"ש. ולכן לפי דבריו שם, יש להחמיר למעשה, ולא לסחוט לימונים לתה אפילו אם סוחט תחילה על הסוכר לבדו.

3. הערת המערכת: ובשו"ע"ר (סי') כתב שמותר לסחטן לצורך מימיהן אפילו לשם משקה לדברי המתירין סחיטת שאר פירות, ולדברי האוסרים מותר על כל פנים לסחטן לצורך אוכל, דהיינו לטבל המאכל במימיהן וכיוצא בזה, ואע"פ שבאותן מקומות שיש להם הרבה מהם הם סוחטים אותן לצורך מימיהן, אין דינם כמותים ורימונים בשביל כך אפילו באותן

ובספר לוויות חן של מרן הרב עובדיה זצ"ל כתב על דברי החיי אדם מדברי הרדב"ז בתשובה סימן י שכתב, שגם בזמננו היו ממלאים חביות מיץ לימון סחוט, ואפילו הכי קיים הרדב"ז את המנהג והתיר לסחוט לימון לתוך מים.

אמנם גם את זה דחה הגר"מ לוי וחילק, ששם בד' רדב"ז איירי על החביות דזה היה לטבל אבל לא לשתות, אך בימינו דסוחטים לכלי ריקן על מנת לערבם ולשתותם, זה אסור.

ד.

מה שנ"ל פס"ד הלכה למעשה

ויש להוסיף ולעייין האם על כל פנים למחמירים יהיה מותר לסחוט את הלימון על גבי סוכר (דהוי לתוך אוכל) ואחר כך לערבב את הסוכר עם המים.

וראיתי בספר חזון עובדיה חלק ד' הלכות דש סעיף י"א שפסק בפשיטות שמותר לסחוט לימון בשבת כפשט דברי מרן בסימן ש"כ, ונראה שסמכו על עיקר תירוץ הראשון של מרן, ועוד כתב יסוד בשם הבניין ציון, שלימון אף שהוא מלא מיץ אין מיץ זה ראוי לשתיה לבד מרוב חמיצותו, ואפילו אחד מאלף לא שותה אותו לבד, ומה שאסרו חז"ל לא אסרו אלא בתותים או רימונים שדרך לשתותם לבד מבלי לערבם ולתקנם, ולכן שרי לסחוטו בכל עניין.

ונראה דהלכה למעשה - שמותר לסחוט לימון בכל אופן כמ"ש בשלחן ערוך סי' ש"כ סעיף ז'.

מקומות, לפי שאינן סוחטין מימיהן לשם משקה אלא לצורך אוכל, ואפילו אם נוהגין לסחטן לתוך מים לשתות, מותר, כיון שאין דרך לשתותן לבדן.

בירור הלכתי בעניין פירור שוקולד בשבת

הגה"ח הרב אשר ינקלביץ שליט"א
ראש כולל מאקאווא

שאלה: האם מותר לפורר שוקולד לפירורים ע"י חוד הסכין כדי לפזר על עוגה וגלידה וכדומה.
תשובה: כדי לענות על שאלה זו אנו צריכים ידע כללי במלאכת טוחן. וכן על דרך יצור השוקולד. על כן בשלב ראשון נבאר את כללי מלאכת טוחן, ולאחר מכן את דרך יצור השוקולד, ובשלב האחרון את דיוני הפוסקים באיסור טוחן בשוקולד, וניתן הצעה לפסק הלכה.

חלק א

א.

מלאכת טוחן

מלאכת ה'טוחן' היא המלאכה השמינית מל"ט מלאכות שבת, כמבואר במשנה [שבת דף עג, א]:
"אבות מלאכות ארבעים חסר אחת... הטוחן". כלומר, לאחר שבוררים את העפר והאבנים מגרעיני התבואה, לוקחים את גרעיני התבואה וטוחנים אותם במטחנה הנקראת ריחיים עד שהם נטחנים לקמח.

ב.

המלאכה כמשכן

מלאכת 'טוחן' היא אחת מ-ל"ט מלאכות שבת, שהוצרכו להקמת המשכן, שכן בהקמת המשכן צבעו את היריעות והשתמשו בסממנים [-חומרי צבע] שנלקחו מצמחים שונים, שכדי להפיק מהם את הצבע היו טוחנים אותם [רש"י שבת עג, א ד"ה האופה].

ג.

הגדרת המלאכה

טחינה היא: 'פירור גוף אחד לחלקים קטנים' - ולכן, הטוחן גרעיני תבואה לקמח בריחיים או הכותש ושוחק תבלינים במכתשת עד שמפוררם לפירורים דקים, הרי זה אב מלאכה וחייב חטאת [רמב"ם (הלכות שבת פרק ז הלכה ה), ובפירוש המשנה (פרק ז משנה ב)].

ד.

אין טוחן אחר טוחן

כתב הר"ן [שבת דף לב, א מדפי הרי"ף ד"ה אמר], בשם הסמ"ג, וכן פסק הרמ"א [סימן שכא סעיף יב, וכן בסימן תקד סעיף ג], שמותר לפרר לחם לפני התרנגולים, מפני שגרעיני החיטה כבר נטחנו אלא שחזרו ונדבקו על ידי האפיה, ואין טוחן אחר טוחן.

וכן כתב הרמ"א [סימן שכא סעיף ח], בשם הכל בו: מלח שהיה דק והתבשל ונדבק ונעשה גוש מלח - מותר לחותכו לחתיכות קטנות בחוד הסכין, הואיל ואין טוחן אחר טוחן.

הטעם: כתב הפרי מגדים [סימן שכא משבצות זהב ס"ק י], שאיסור טוחן נאמר רק בדבר שהוא גוף אחד מתחילת יצירתו. ולכן אין איסור טוחן בלחם מפני שהוא לא נוצר כך.

וביאר החזון איש [סימן נז ד"ה ענין], שאין איסור טוחן אלא בהפרדת חיבור טבעי ולא בהפרדת חיבור שנעשה בידי אדם. וגם דבר שלא נטחן מעולם אלא בא לעולם מפורר וחובר בידי אדם אין בו איסור טוחן.

חלק ב

א.

יצור השוקולד

לפני שניגש לדיוני הפוסקים בפירור שוקולד יש להקדים את דרך ייצורו של השוקולד שעובר כמה שלבים עד להכנתו הסופית, לכן נביא כאן את הדרך המקובלת לייצור השוקולד נכון להיום ברוב המפעלים בארץ. [חשוב לציין שחלק מהמחלוקת נוצרה עקב שינויים בדרך ההכנה בין מפעל למשנהו ובין מפעלים בארץ למפעלים בחו"ל].

פולי הקקאו גדלים באמריקה הדרומית על עץ נמוך יחסית בתוך תרמיל שגודלו כגודל מלון ובתוכו כמה עשרות פולי קקאו. פולי הקקאו מכילים כ-50 אחוז חמאת קקאו, וכ-50 אחוז מוצקי קקאו, לפני תהליך הכנת השוקולד עוברים פולי הקקאו שבעה שלבים עיקריים שהופכים את פולי הקקאו שהוצאו מהתרמילים לחומר גלם מתאים להכנת השוקולד. **שלב ראשון:** 'תסיסה' - מכניסים את פולי הקקאו למיכל גדול או לדלי ומכסים אותם עם עלי בננות וכדומה, הפולים מתחממים ותוססים ומקבלים את הטעם והריח של השוקולד, וכן הם הופכים מפולים לבנים לפולים חומים. **שלב שני:** 'בוש וקליה' - מייבשים את הפולים בשמש, קולפים אותם וקולים אותם בטרמפטורה של בין 90 ל-170 מעלות צלזיוס. **שלב שלישי:** 'טחינה' - טוחנים את הפולים ואז משתחררת חמאת הקקאו מהפולים, במהלך הטחינה חמאת הקקאו הופכת לנוזל, ומוצקי הקקאו מתפזרים בתוכה בצורה אחידה. **שלב רביעי:** 'הפרדה' - מפרידים את מוצקי הקקאו מחמאת הקקאו, על ידי שמהדקים את

הנוול למשטח תוך כדי חימום, במהלך זה חמאת הקקאו נוזלת החוצה ונשארים רק מוצקי הקקאו. **שלב חמישי:** 'עירוב' - מערבים בחמאת הקקאו חומרים נוספים כגון: סוכר, חלב [לרוב מוסיפים אבקת חלב] וגם חלק ממוצקי הקקאו, ככל שאחוז מוצקי הקקאו גבוה יותר כך השוקולד יהיה מרייר יותר. **שלב שישי:** 'טחינה נוספת' - היות ומוצקי הקקאו הינם עדיין גרגרים, חוזרים וטוחנים את התערובת כדי שהשוקולד יקבל מרקם אחיד. **שלב שביעי:** 'גיבוש' - מחממים את התערובת עד ל- 50 מעלות צלזיוס וחוזרים ומקררים אותו בשלבים ויוצקים לתבניות.

ב.

דיוני הפוסקים

נחלקו הפוסקים האם מותר לפורר שוקולד, בארחות שבת (פרק ה סעיף כא) כתב שאסור לפורר שוקולד בסכין, אף על פי שהשוקולד עובר טחינה בתהליך הכנתו. והטעם שלא אומרים בזה אין טוחן אחר טוחן, הואיל ויש לחוש שבדבר שלא ניכרת טחינתו הראשונה יש טוחן אחר טוחן. כמו שמצאנו ברמב"ם שהטוחן את המתכת - חייב משום טוחן, אף על פי שהמתכת עברה טחינה בשעת יצורה, מכל מקום יש בה איסור טוחן. וביאר בשביתת השבת (פתיחה למלאכת טוחן ס"ק ז, וסעיף טו) הטעם: מפני שאין טחינתה הראשונה ניכרת. על כן אסור לטחון שוקולד מפני שאין טחינתו הראשונה ניכרת. וכן דעת הגאון רבי שריה דבליצקי (הו"ד על ידי הגר"י שוב, בקובץ בנתיבות ההלכה חלק לו עמוד 185, אמנם ראה שם שהביא טעם שונה לאסור).

מאידך בשמירת שבת כהלכתה (פרק ו סעיף יא), ובהלכות שבת בשבת (מלאכת טוחן סעיף ח), ובספר כללים להלכות שבת (מלאכת טוחן עמוד פ, ועמוד שנה) וכן דעת הגאון רבי עזריאל אויערבאך (הו"ד על ידי הגר"י שוב, בקובץ בנתיבות ההלכה חלק לו עמוד 180), והגר"מ וויל (הובאו דבריו בקובץ בנתיבות ההלכה חלק לו עמוד 75), שמותר לפורר שוקולד לפירורים. ונראה שהם סוברים ששוקולד נחשב שעדיין טחינתו הראשונה ניכרת. ויתכן שמחלוקתם נעוצה בהגדרת 'עדיין טחינתו הראשונה ניכרת', האם הכוונה שקל לפורר את המאכל, ואם כן שוקולד אינו קל לפירור, או שמא ההגדרה היא שהמאכל רך יותר מהפרי שממנו הכינו את המאכל, ואם כן השוקולד רך יותר מפולי הקקאו וניכרת טחינתו הראשונה. [עוד יתכן שהם סוברים שמותר לפורר שוקולד מפני שעיקר הסברא היא כדעת החזו"ן איש אורח חיים סימן נז ד"ה ענין, שהכלל של 'אין טוחן אחר טוחן' מלמדינו, שכל דבר שהוא מחובר על ידי מעשה אדם, אין בו איסור טוחן].

ג.

דיונים נוספים

הגר"א הורוביץ (בקובץ בנתיבות ההלכה חלק לו), כתב עוד שני טעמים שאין לפורר שוקולד לפירורים: [א]. - מפני שפולי הקקאו אינם עוברים טחינה גמורה אלא כתישה גסה והם אינם הופכים לאבקה או לפירורים, אלא לכמין עיסה נוזלית כי בתוך פולי הקקאו יש כ-50 אחוז חמאת קקאו,

והשוקולד לא מיוצר מהאבקה אלא מהעיסה והחמאה, וממילא יתכן שלא נחשב שעבר טחינה גמורה. אמנם בספר כללים להלכות שבת (מלאכת טוחן עמוד פ, ועמוד שנה) דחה טענה זו וכתב שנחשב שהשוקולד נטחן אף על פי שהוא הופך לעיסה, וכפי שהבאנו השוקולד עובר לכל הפחות שתי טחינות. [ב]. - היות ובשוקולד המיוצר בארץ אחוז פולי הקקאו הוא מזערי, בין 7 ל-15 אחוז פולי קקאו. ולא ברור האם שאר המרכיבים עברו טחינה, ויתכן שאפילו אם רק חלק מהמרכיבים לא עברו טחינה אסור לטחון את המאכל. אמנם כפי שהבאנו לעיל שאף שיתכן שאת הטחינה הראשונה עוברים רק פולי הקקאו, אולם את הטחינה השנייה כל המוצרים עוברים יחדיו כדי שהשוקולד יקבל מרקם שווה.

ד.

פסק הלכה

א. היות ומחלוקת זו לא הוכרעה, על כן למעשה אין לפורר שוקולד לפירורים בחוד הסכין כדי להניח על עוגה וגלידה וכדומה.

ב. ונראה להחמיר שאין לפורר את השוקולד לפירורים על העוגה, אפילו אם דעתו לאכול את העוגה והגלידה מיד, ואף על פי שמבואר ברמ"א סימן שכא שמותר לחתוך פרי או ירק לחתיכות קטנות כדי לאכול מיד. מכל מקום החזון איש סימן נז ד"ה נמצינו החמיר שאם הוא טוחן ממש, לא התיר הרמ"א. על כן אין לפורר את השוקולד לפירורים אפילו אם דעתו לאכול מיד.

ג. ולכל הדעות אסור לגוררו במגרדת. גם לדעות שאין בו איסור טוחן, כי אין טוחן אחר טוחן, מכל מקום אסור להשתמש במגרדת - משום עובדין דחול, כמבואר בשלחן ערוך סימן שכא סעיף י.

ד. אמנם יכול לפוררו בשינוי בידית של הסכין כמבואר בשלחן ערוך סימן שכא סעיף ז.

ה. כתב הבן איש חי: "מכלל אבות מלאכות הנהוגות אצל האדם תמיד היא מלאכת הטוחן, ויש לה תולדות הרבה שהם מצויים לפני האדם ועוסק בהם בימי החול, ולכך צריך לו זכירה גדולה שלא ישכח ויעבור עליהם". [שנה ב פרשת משפטים אות א].

בעניין טלטול כלי לצורך מקומו

והמסתעף בטלטול כלי שמלאכתו להיתר לכל צורך

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביזקי שליט"א
ר"מ בישיבה

א.

דינו של כלי שמלאכתו לאיסור

דינו של "כלי שמלאכתו לאיסור" - דהיינו דבר המיועד לתשמיש האסור בשבת, כגון עט וכיו"ב - כתב אדה"ז בשלחנו (סי' שח, סעי' יב), וז"ל:

"כלי שמלאכתו לאיסור - מותר לטלטלו, בין לצורך גופו כגון קורדום לחתוך בו דבילה וקורנס לפצוע בו אגוזים או אפילו לסמוך בו כלים וכיוצא בזה, בין לצורך מקומו. אבל לצורך הכלי עצמו כגון שהכלי מונח במקום שירא שלא יגנב משם או שלא יפול וישבר או שמונח בחמה וירא שלא יתבקע שם ורוצה לטלטלו משם למקום הצל וכל כיוצא בזה - אסור".

כלומר, "כלי שמלאכתו לאיסור" הותר בטלטול לצורך גופו או מקומו, ונאסר בטלטול לצורך שמירה על הכלי עצמו.

ב.

מה נכלל בהיתר ד"לצורך מקומו"

והנה יש לדון מה נחשב ונכלל בהיתר של "לצורך מקומו". פשיטא דכאשר אדם צריך את המקום בו נמצא הכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לו לטלטלו משם, שהרי זה "לצורך מקומו". וכמו שכתב אדה"ז לעיל בסימן זה (סעי' ד) וז"ל: "לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש איזה תשמיש במקום שכלי זה מונח שם".

אך יש לעיין מה הדין כאשר האדם אינו רוצה להשתמש במקום בו נמצא הכלי שמלאכתו לאיסור, אלא מפריע לו וגורם לו אי נוחות במקום בו הוא נמצא, האם גם זה בכלל ההיתר של "לצורך מקומו" או לא.

והנה מצאנו בכמה וכמה פוסקים שירדו לשאלה זו, ומהם התהילה לדוד (סי' רעט סקי"ג בהשמטה לסעי' ו) וז"ל:

"דצריך למקומו לא מקרי אלא בצריך לעשות איזה דבר במקום זה אבל אם אינו רוצה שיהיה במקום זה לא מקרי 'צורך מקומו'". וכן פסק בשו"ת אג"מ ח"ה סי' כב.

וראה בפסק"ת (סי' שח אות י בהערות שם) שדן והתפלפל בזה¹, ועכ"פ העלה וז"ל:

"אמנם אם מציק לו הדבר באופן שימנע מלשהות שם, או להכניס אורחים, שפיר רשאי לסלקו משם, הגם שאינו משתמש ממש במקום שהמוקצה מונח שם", והטעם לכך כתב (שם בהערה), וז"ל: "דשפיר הוה ליה בכלל צורך מקומו כי הרי בנוכחות הכלי נמנע מליכנס לשם". ועיי"ש בהמשך הדברים שהביא כמה וכמה דוגמאות לדבר זה.

ג.

דינו של כלי שמלאכתו להיתר והספק שבו

והנה דינו של כלי שמלאכתו להיתר כתב אדה"ז (שם, סעי' טז) וז"ל:

"כלי שמלאכתו להיתר, דהיינו שהוא מיוחד לתשמיש המותר בשבת, כגון כוס וקערה וכיוצא בהן - מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו אלא לצורך הכלי עצמו שחושש עליו שלא ישבר או שלא יגנב משם, ומטלטלו משם להצניעו או שמטלטלו מחמה לצל שחושש שלא יתבקע בחמה".

כלומר, כלי שמלאכתו להיתר הותר בטלטול לצורך גופו או מקומו או לצורך עצמו.

והנה יש לדון לפי הדעות (התהילה לדוד ועוד, כדלעיל, וכן הוא בפשטות דעת אדה"ז ראה בהערה 1) שההיתר של "לצורך מקומו" בכלי שמלאכתו לאיסור הוא רק כאשר האדם צריך להשתמש במקום בו נמצא הכלי ולא כאשר מפריע האדם שהכלי נמצא במקום זה, מה הדין בכלי שמלאכתו להיתר:

כאשר לאדם מפריע המקום בו נמצא הכלי שמלאכתו להיתר, האם גם אז נאסר על האדם לטלטלו וכדין כלי שמלאכתו לאיסור או שבכלי שמלאכתו להיתר הותר הדבר (דנחשב זה בכלל "לצורך מקומו" או שהותר אופן זה מחמת דבר אחר).

דהנה יש לחקור בדינו של כלי שמלאכתו להיתר:

1. וראה שם בהערה 126 שציין לספר משנת יעקב ח"ב בהערות לסימן זה, ולשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סימן ל"א (ולכאור' צריך לתקן לסימן כ"ט) שפלפלו בזה, ובספר משנת יעקב מדייק מלשון הלבוש (סעי' א) שכתב: "ולא נאסר (כלי שמלאכתו לאיסור) אלא מחמת שהוא לצורך הכלי עצמה" דאז נאסר אבל כל שהוא לצורך אחר שרי. וכ"ה בשו"ע אדה"ז (סעי' יב): "לצורך הכלי עצמו".

ויש להעיר, דעד שמדייק מלשון אדה"ז במ"ש ב"לצורך עצמו", שמוותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור כאשר לא נעים לו המקום בו נמצא החפץ, הגם שאינו צריך להשתמש במקום החפץ. שידייק להיפך ממה שכתב ב"לצורך מקומו" (סעי' ד) שהוא "שצריך להשתמש איזה תשמיש במקום שכלי זה מונח שם" (וע"ד זה כתב גם בשו"ע המחבר (סעי' ג): "לצורך מקומו, דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם") דמלשון זה מוכח איפכא, שההיתר "לצורך מקומו" כולל רק "שצריך להשתמש... במקום שכלי זה מונח שם", אבל כאשר רוצה לטלטל את הכלי כי לא נעים לו המקום בו נמצא הכלי, אין זה נכלל ב"לצורך מקומו" ויהיה אסור!

ויותר נראה לדייק את הגדרת "לצורך מקומו" במקום שבו הגדיר את ההיתר "לצורך מקומו", מאשר לדייק במקום שהגדיר "לצורך עצמו" את הגדרת "לצורך מקומו". ופשוט. ועכ"פ אין הכרח שיהיה מותר. ועצ"ע.

האם כלי שמלאכתו להיתר דינו ומהותו הוא ככלי שמלאכתו לאיסור ורק הוסיפו עליו היתר של "לצורך עצמו" שאינו קיים בכלי שמלאכתו לאיסור, או שמהותו ודינו שונה מכלי שמלאכתו לאיסור והותר לכל צורך שהוא (ולכן הותר נמי "לצורך עצמו").

והנפק"מ בין שני הצדדים הם: דלצד הא' שרק הוסיפו עליו היתר ד"לצורך עצמו" - יהיה אסור, מכיון שלטלטל את הכלי מחמת שמפריע לאדם שהכלי מונח במקום זה אינו תחת ההגדרה של "לצורך עצמו" אלא "לצורך מקומו" ונאסר בטלטול כדין כלי שמלאכתו לאיסור.

משא"כ לצד הב' שכלי שמלאכתו להיתר הותר לכל צורך - יהיה מותר, דכאשר לאדם מפריע המקום בו נמצא הכלי וודאי נקרא זה לצורך (שיהיה לו נוח ונעים).

ד.

דיוק מדברי אדה"ז דבכלי שמלאכתו להיתר רק התווסף היתר לצורך עצמו

לכאורה היה אפשר לדייק מדברי אדה"ז שהיתרו של כלי שמלאכתו להיתר הוא ככלי שמלאכתו לאיסור ורק שהתווסף בו היתר שהוא טלטול לצורך עצמו:

דהנה בנוגע לסיבה והטעם לכך שכלי שמלאכתו להיתר הותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו ועצמו, אך שלא לצורך כלל אסור, כתב אדה"ז (בסי' שח סעי' טז), וז"ל:

"לפי שבימי נחמיה בן חכליה שהיו העם מזלזלים באיסורי שבת כמ"ש בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערימות וכו' עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה וגזרו על כל הכלים אע"פ שמלאכתם להיתר שלא לטלטלם כלל אפילו לצורך תשמישן המיוחד להם, חוץ מן כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהם מהכלים הצריכים ביותר לסעודת השבת.

"ואח"כ כשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת, חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו.

"ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו, אבל לטלטל שלא לצורך כלל, עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו ונשאר עומד באיסורו שנאסר בגזירת חכמים שבימי נחמיה בן חכליה".

מדברי אדה"ז אלו (גזרו . . . שלא לטלטלם כלל . . . ואח"כ . . . חזרו והתירו . . . לצורך גופו ומקומו . . . ואח"כ . . . חזרו והתירו לטלטל . . . אפילו לצורך הכלי עצמו") יש אולי לדייק שלאחר ההיתר לצורך גופו ומקומו התווסף ההיתר לצורך עצמו.

דהרי לא כתב אדה"ז שבפעם השניה שחזרו והתירו 'התירו כלי שמלאכתו להיתר לצורך הכל ורק אסרו שלא לצורך כלל', מכך נראה שגדרו של כלי שמלאכתו להיתר הוא ככלי שמלאכתו לאיסור, ורק התווסף בו טלטול לצורך עצמו.

לפי"ז נמצא שכלי שמלאכתו להיתר שרוצה לטלטלו כי לא נעים לו המקום בו נמצא החפץ - אסור לטלטלו דהרי אין זה כלול בהיתר של "לצורך מקומו".

ה.

דחיית דיוק הנ"ל וההוכחה להיפך

אך לכאורה יש להעיר על דיוק זה, דהנה כתב אדה"ז (שם ריש הסעי') בנוגע לדינו דכלי שמלאכתו להיתר, וז"ל:

"כלי שמלאכתו להיתר . . מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו אלא לצורך הכלי עצמו שחושש עליו שלא ישבר או שלא יגנב משם, ומטלטלו משם להצניעו או שמטלטלו מחמה לצל שחושש שלא יתבקע בחמה, אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר".

מדבריו: "שלא לצורך . . אסור" וודאי שלטלטל כלי שמלאכתו להיתר כי לא נעים לו המקום בו נמצא הכלי, וודאי חשיב זה טלטול לצורך ומותר!

ובפרט שלא הסתפק אדה"ז במילים אלו אלא הוסיף "שלא לצורך כלל אסור", א"כ וודאי שיש ללמוד שכלי שמלאכתו להיתר מותר לכל צורך שהוא, אפי' צורך קטן וקל, ורק "שלא לצורך כלל" נאסר בטלטול!

ופשיטא אשר דיוק זה: דרק "שלא לצורך כלל אסור", גובר על דיוק הנ"ל: בסדר הצגת הדברים שהתווסף בכלי שמלאכתו להיתר (רק) "לצורך עצמו". שהרי דיוק זה אינו מיייתור או מהצגת הדברים וכל כיו"ב אלא זאת המשמעות הפשוטה של המילים עצמם דכאשר מטלטל "שלא לצורך כלל [או] אסור", משא"כ כאשר יש לאדם צורך כלשהו בטלטול זה מותר.

לפי זה נמצא, דגם באם אמרינן שכלי שמלאכתו לאיסור נאסר בטלטול כאשר מפריע לאדם המקום בו נמצא הכלי (כשיטת התהילה לדוד ועוד), בכלי שמלאכתו להיתר וודאי שיהיה מותר לטלטלו במקרה זה.

ו.

מהיכן נלמד היתר טלטול כלי כאשר לא נעים לו המקום בו נמצא

אלא שיש לעיין מאיפה נלמד היתר זה (טלטול הכלי כאשר מפריע לאדם המקום שבו הוא נמצא): שהרי אינו כלול בהגדרת היתר "לצורך גופו", שהרי אין זה טלטול לצורך גופו של הכלי "דהיינו . . להשתמש איזה תשמיש בגוף כלי זה"².

2. ל' אדה"ז שם סעי' ד.

וגם אינו כלול בהגדרת ההיתר "לצורך מקומו", שהרי אין זה טלטול לצורך מקומו של הכלי "דהיינו שצריך להשתמש איזה תשמיש בגוף כלי זה"³.

וגם אינו כלול בהגדרת ההיתר "לצורך עצמו", שהרי אין זה טלטול לצורך שמירה על הכלי ובלשון אדה"ז: "כגון שהכלי מונח בחמה וירא שלא יתבקע שם ורוצה לטלטלו משם למקום הצל".

ואין לומר שכלול זה בהגדרת ההיתר "לצורך מקומו" ובכלי שמלאכתו להיתר שונה הגדרתו מכלי שמלאכתו לאיסור, דבכלי שמלאכתו לאיסור הגדרת "לצורך מקומו" זהו רק כאשר צריך להשתמש במקום שבו נמצא הכלי, משא"כ בכלי שמלאכתו להיתר הגדרת "לצורך מקומו" היא גם כאשר מפריע לו המקום שבו שוהה החפץ.

דאיזה סברא היא לומר שההגדרות הכלליות ("לצורך גופו/מקומו/עצמו") לסיבת הטלטול הכלי, השתנו מכלי החמור לכלי הקל?!

ואולי יש לומר, דנלמד היתר טלטול זה מק"ו מההיתר לטלטל "לצורך עצמו" של הכלי שלא ינוק. וזהו הק"ו: דאם מותר לטלטל לצורך הכלי עצמו כדי שלא ינוק ק"ו הוא שמותר לטלטלו לצורך האדם שמפריע לו המקום שבו נמצא הכלי.

ולפי"ז, דיוק הנ"ל מסדר הצגת שלבי גזירת חכמים, מעיקרא ליתא, דהרי לאחר שהוסיפו חכמים להתיר את כלי שמלאכתו להיתר אף "לצורך עצמו", כלול בהיתר זה (מק"ו) טלטול לצורך האדם כאשר מפריע לו המקום שבו נמצא הכלי.

באם באמת נכונים הם הדברים וכלי שמלאכתו להיתר מותר בטלטול לכל צורך ואפילו לצורך קטן וקל, ורק כאשר מטלטלו "שלא לצורך כלל" אז אסור, יש לכך השלכה בנוגע לדיון המופיע לקמן.

ז.

דין כלי שמלאכתו לאיסור והספק בו

בנוגע לטלטול כלי שמלאכתו לאיסור בשבת, נפסק הדין בשו"ע המחבר (סי' שח, סעי' ג), וז"ל:

"כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו, כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים קרדום לחתוך בו דבילה. בין לצורך מקומו, דהיינו, שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו לטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם אסור".

3. שם, ועיין לעיל הערה 1.

4. סעי' יב. וראה גם בסעי' טז.

ויש לדון ולחקור בהיתר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, ויש בזה ב' אופנים:
אופן א: כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו אין בו אפילו סרך איסור ומותר לכתחילה. אופן
ב: כלי שמלאכתו לאיסור הותר לצורך גופו ומקומו בעת הצורך.

הנפק"מ בין שני האופנים: כאשר אפשר לפתור את הבעיה גם על-ידי כלי שמלאכתו להיתר.
לאופן א: מותר להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור בשביל פתירת הבעיה, שהרי לצורך גופו
ומקומו ליכא איסור כלל. לאופן הב: מכיון שאפשר על-ידי כלי שמלאכתו להיתר לפתור את הבעיה,
אין להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור.

ח.

שיטת המשנה ברורה ושו"ע אדה"ז בחקירה הנ"ל

והנה מצאנו במשנה ברורה (שם, ס"ק יב) שנעמד על זה, וז"ל: "בין לצורך גופו. ומיירי שאין לו
כלי הותר לתשמיש זה, דאי לאו הכי אין לו להשתמש בכלי זה".

מדבריו עולה, אשר כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אינו מותר לכתחילה אלא רק כאשר אין
אפשרות אחרת. ודין זה לכאורה נובע מהבנה שכלי שמלאכתו לאיסור נאסר בכל אופניו, רק שלצורך
גופו התירו בדיעבד.

והנה יש לעיין היטב מהי שיטת שו"ע אדה"ז, ולכאורה יש להוכיח טובא שסובר שכלי שמלאכתו
לאיסור מותר לטלטלו אף לכתחילה לצורך גופו ומקומו.

ראשית, כאשר כותב את דינו של כלי שמלאכתו לאיסור (סי' שח, סעיף יב), אין שום אזכור בדבריו
שכלי שמלאכתו לאיסור הוא בתנאי שאין לו אפשרות אחרת, אלא כתב שלצורך גופו ומקומו מותר,
משמע אף לכתחילה ללא שום סייג ותנאי (עיין שם).

שנית, בנוגע למנעל שמהודק על הדפוס (שם, סעי' מב) כתב וז"ל:

"מנעל בין חדש בין ישן שהוא מהודק על הדפוס - מותר לשומטו ממנו, בין לשמוט את הדפוס
מתוך המנעל, בין לשמוט המנעל מעל הדפוס וכו".

הרי שמותר להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור ("לשמוט הדפוס מתוך המנעל") למרות שאפשר
לפתור את הבעיה על ידי כלי שמלאכתו להיתר ("לשמוט המנעל מעל הדפוס")⁵.

5. וראה עוד בדברי שו"ע אדה"ז שם סעי' מו. עיי"ש.

ט.

הוכחת המשנה ברורה לשיטתו וביאורה

והנה, המשנה ברורה הביא הוכחה לשיטתו (שכלי שמלאכתו לאיסור הותר בדיעבד), הובאה ב'שער-הציון' (שם, ס"ק יג), וז"ל:

"כן מוכח בשבת (קכד, א) דמשני, מקלות אפשר כדרכי אלעזר, הרי דאף שמוכנין היו לזה מערב שבת דדקין וחלקין היו, ושם כלי שמלאכתו להתר הוא, אפילו הכי אסור כיון דשלא לצורך הוא וכדלקמן, וכל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור".

ביאור הדברים:

כל ערב פסח, עקב ריבוי הקרבנות-פסח והעבודה איתם, לא היה מספיק מקום לכל קבוצה וקבוצה לתלות את הקרבן פסח שלה ולהפשיטו במקומות המיועדים לכך, ולכן (משנה, פסחים, סד, א): "כל מי שאין לו מקום לתלות ולהפשיט [את הקרבן פסח] - מקלות דקים וחלקים היו שם, מניח על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט".

אך בערב פסח שחל להיות בשבת, אומר ר"א שאין להשתמש עם המקלות אלא (שם): "מניח ידו על כתף חברו ויד חברו על כתפו ותולה ומפשיט".

ומבאר הגמרא (במסכת שבת, קכד, א) שהטעם לכך שר"א לא התיר להשתמש עם המקלות המיוחדות הוא מפני שאפשר לפתור את הבעיה באופן אחר (בהנחת הידיים אחד על כתף חברו).

מקלות אלו הם כלי שמלאכתו להתיר, שהרי היו מוכנים ומיוחדים לכך כבר מלפני השבת, ונמצא שר"א סובר שכאשר אפשר לפתור בעיה ללא כלי שמלאכתו להתיר - אין התיר להשתמש בכלי שמלאכתו להתיר, ולכן בערב פסח שחל להיות בשבת אין להשתמש עם המקלות אלא רק עם הידיים.

ועל כך מוסיף המשנה ברורה "וכל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור". כלומר, אם כלי שמלאכתו להתיר שקל מאוד בטלטול (כפי שמוכח שמוותר לטלטלו אף לצורך עצמו), ובכל זאת צריך להימנע משימוש - ק"ו בכלי שמלאכתו לאיסור שיש להימנע משימושו כאשר אפשר בלעדיו, כגון על ידי כלי שמלאכתו להתיר.

אך לפי זה, יש להבין הכיצד יש לעלות בקנה אחד דברי גמרא אלו עם שיטת שו"ע אדה"ז אשר כלי שמלאכתו לאיסור מותר להשתמש בו לכתחילה לצורך גופו ומקומו, גם כאשר אפשר לפתור את הבעיה על-ידי כלי שמלאכתו להתיר?

י.

דחייתו של הגרא"ח נאה בקצות השלחן

אך הנה מצאנו שנעמד על כך הגרא"ח נאה (קצות השלחן, קח, ס"ק יד), ראשית הוא מעיר, אשר לפי המשנה ברורה לא רק שאין התיר להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו כאשר אפשר

לעשות זאת על ידי כלי שמלאכתו להיתר, אלא יתירה מזו: גם כאשר ההשתמשות בכלי שמלאכתו להיתר דורשת מאמץ יותר מאשר ההשתמשות בכלי שמלאכתו לאיסור, מכל מקום אין היתר להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור, וז"ל:

"והנה לפי"ז אפילו אם בכלי ההיתר יצטרך לטרוח בשימושו ובכלי האיסור לא יטרח כל-כך גם כן צריך להשתמש רק בכלי ההיתר".

ומוכיח את דבריו: "וכמו בפסח שלא טלטלו המקלות לר"א אף-על-פי שהפשטה על ידיהן בודאי היתה טרחה והכבדה, דאל"כ גם בחול היו מפשיטין על ידיהן".

ובהמשך דבריו דוחה את ההוכחה של המשנה ברורה וז"ל:

"אבל יש לחלק, דטלטול כלי היתר שלא לצורך הוא מוקצה כמו טלטול כלי איסור, וע"כ לא התיר ר"א המקלות דהוי טלטול שלא לצורך דאפשר בלא טלטול כלל, אבל כשמטלטל כלי איסור לצורך גופו דשרי היינו אפילו כשאפשר לו להשתמש בכלי היתר, כיון שהכלי היתר ג"כ אינו מיוחד לתשמיש זה, אלא דמותר לטלטלו דהוי טלטול לצורך, וגם בכלי איסור התירו לטלטל לצורך גופו ושניהם שוים לענין זה, וכש"כ אם בכלי האיסור יוכל להשתמש בלא טורח כגון לפצוע אגוזים בקורנס שקל יותר, מלפצוע אגוזים במפתח או כלי היתר אחר, דאפשר דעדיף להשתמש בקורנס כדי שלא לטרוח בשבת, וצ"ע".

כלומר, מדברי הגמ' מוכח (רק) דיש לעדיף השתמשות בדבר שאין בו כלל איסור מוקצה (כגון אברי האדם) על פני דבר שיש בו איסור מוקצה (כל סוגי הכלים, אפילו כלי שמלאכתו להיתר שהרי נאסר לטלטול שלא לצורך).

אך אין מוכח כלל שיש לעדיף כלי שמלאכתו להיתר על פני כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, שהרי שניהם שווים לגמרי כאשר מטלטלים לצורך גופם.

ובאמת גם המשנ"ב למד דמהגמ' עצמה מוכח כנ"ל אלא שהוסיף על דברי הגמ' ו"כל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור" ועל כך משיג הגרא"ח נאה שזה אינו מוכרח כלל, דמאי ק"ו הוא? הרי שניהם שווים דתרוויהו נאסרו בטלטול, והחילוק ביניהם הוא רק בנוגע לטלטול לצורך עצמו של כלי, אך בנוגע לטלטול לצורך גופו שניהם שווים לגמרי!

יא.

הנמצא מדברי הגרא"ח בנוגע למעשה

לאחר התבוננות נראה ללמוד כמה דברים בנוגע למעשה מדברי הגרא"ח נאה הנ"ל:

א. אין עדיפות להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו על פני כלי שמלאכתו לאיסור, שהרי שניהם מותרים בזה במידה שווה (ואין הוכחה מדברי הגמרא שיש להעדיף כלי שמלאכתו להיתר על כלי שמלאכתו לאיסור).

ב. כאשר אפשר להשתמש ללא כלי שמלאכתו להיתר אלא בידיים וכיו"ב, כמו ערב פסח שחל להיות בשבת - אין היתר להשתמש אפילו בכלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו.

ואפילו כאשר ההשתמשות בכלי שמלאכתו להיתר תקל עליו יותר, מכל מקום מאחר ויכול לפתור את הבעיה בלי להגיע לכלי שמלאכתו להיתר - אין היתר להשתמש בו. וזהו אשר מוכח מדברי הגמרא, שהרי אסר ר"א את המקלות שהיו כלי שמלאכתו להיתר (הגם שנוחים לשימוש הרבה יותר מאשר להפשיט את הקרבן על גבי הידיים ובכל זאת אסר להשתמש בהם וזאת) מכיון שאפשר להשתמש עם הידיים.

יב.

דברי אדה"ז והקושי בשיטת הגרא"ח הנ"ל

אך לכאורה יש לעיין טובא, דהנה לפי דברי אדה"ז משמע שכאשר יש צורך להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר הוא מותר לגמרי גם כאשר אפשר להשיג את המטרה (על-ידי מאמץ) בלעדיו, וז"ל (סי' שח, סעי' טז):

"כלי שמלכתו להיתר דהיינו שהוא מיוחד לתשמיש המותר בשבת . . מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו אלא לצורך הכלי עצמו . . אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר".

מדבריו "אבל שלא לצורך כלל" לכאורה מוכרחים ללמוד שכלי שמלאכתו להיתר לצורך - מותר בכל אופן ללא שום סייג ותנאי ורק כאשר טלטולו הוא שלא לצורך כלל אז נאסר!

ולפי"ז כאשר יש צורך בהשתמשות בכלי שמלאכתו להיתר מפני שהוא יותר מסייע מאשר השתמשות בדבר שאינו מוקצה כלל, שיהיה מותר לטלטלו, שהרי הוא מקל על האדם, וודאי שזה נחשב לצורך!

ואולי גם מוכח מדברי אדה"ז "אבל שלא לצורך כלל (אז) אסור" דגם כאשר אין עדיפות בכלי שמלאכתו להיתר על פני דבר שאין בו מוקצה, מכל מקום מותר להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר שהרי אין זה בגדר "שלא לצורך כלל". וצ"ע.

אך לפי זה צריך עיון הכיצד יש לתווכ את דברי אדה"ז עם דברי הגמ' לעיל!?

6. דאפ"ל דמכיון שאפשר לפתור את הבעיה ללא כלי שמלאכתו להיתר, נחשב טלטול כלי שמלאכתו להיתר "שלא לצורך כלל" שהרי אפשר בלעדיו.

אך לומר דכאשר ההשתמשות בכלי שמלאכתו להיתר תקל עליו יותר מאשר השתמשות ללא כלי, שנחשב זה טלטול הכלי "שלא לצורך כלל", מכיון סוכ"ס שאפשר בלעדיו, זה וודאי אינו, שהרי בפועל יש לו צורך בטלטול הכלי שמלאכתו להיתר, מכיון שמסייע לו יותר מאשר בלעדיו, ואיך נקרא טלטול זה "שלא לצורך", ובפרט "שלא לצורך כלל"!

ואולי יש לומר, דהנה רש"י כתב במסכת פסחים (סד, ב) ד"ה שחל, טעם אחר לכך שלא היו משתמשים עם המקלות, עיי"ש, ולפי"ז לכאור' הוכחת המשנ"ב מעיקרא ליתא והכל שפיר. ועוד חזון למועד בעזה"י לפלפל ולבאר זאת.

סיכום סוגי המוקצה בשבת

הרה"ג הרב ידחמיאל קודקוס שליט"א
רב ביהכנ"ס וראש כולל 'אוהל יוסף וחנה'

אסרו חז"ל לטלטל כמה חפצים בשבת, ועיקר הטעם שנגעו באיסור זה הוא משום "גדר הוצאה" שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל מרשות היחיד לרה"ר¹. והרמב"ם² הוסיף עוד טעמים לאיסור: א. "ומה אם הזהירו נביאים וציוו שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול, שנאמר: "ודבר דבר", - קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו, ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה, או מבית לבית, או להצניע אבנים וכיוצא בהם; שהרי הוא בטל ויושב בביתו, ויבקש דבר שיתעסק בו; ונמצא שלא שבת בשבת ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח"³. ב. "ועוד, כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתם לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט, ויבוא לידי מלאכה. ג. "ועוד, מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות, אלא בטלין כל ימיהן, כגון הטילין ויושבי קרנות, שכל ימיהן הם שובתים ממלאכה; ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים, נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת".

ומכל מקום, אע"ג שאיסור מוקצה הוא מדרבנן³, כתב אדמו"ר הזקן בספר התניא⁴ וזלה"ק: "ובשבת קודש בעלות המנחה יעסקו בה' שבת כי הלכתא רבתא לשבתא ובקל יכול האדם להכשל בה ח"ו אפילו באיסור כרת וסקילה מחסרון ידיעה ושגגת תלמוד עולה זדון ח"ו ואצ"ל באיסורי דברי סופרים שרבו כמו רבו למעלה ובפרט באיסורי מוקצה דשכיחי טובא⁵ וחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה". עיי"ש באריכות.

ע"כ ראוי לכל ירא שמים לדעת ולשנן הלכות אלו היטב.

לתועלת הלומדים בא לקמן סיכום קצר של סוגי המוקצה:

* מיוסד ע"פ דברי הילקוט יוסף. בהערות להלן (במודגש) הובאו כמה מפסקי אדמו"ר הזקן בשו"ע ר בהלכות אלו.

1. ראב"ד על הרמב"ם הלכות שבת פכ"ד הי"ב.

2. הלכות שבת פכ"ד הי"ב-י"ג.

3. ולהעיר ממה שכתב אדה"ו בלק"א פרק ח' דבמאכלות אסורות "אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפילה, כמו ההיתר, מפני איסורה בידי הסטרא אחרא משלש קליפות הטמאות ואפילו הוא איסור דרבנן", הרי דגם החיות של דבר שאיסורו רק מדרבנן "קשורה" בידי הסט"א, והיינו שהגם שמדאורייתא הוא דבר המותר, היינו שדבר זה נברא בשי"ב כדבר היתר, באופן שהחיות שלו היא מקליפת נוגה ואינה אסורה וקשורה בידי הסט"א, מכל מקום ע"י שחז"ל "אסרו" את הדבר, חל שינוי במהותו, ומעתה חיותו היא משלש קליפות הטמאות, ואי אפשר להעלותה לקדושה. ולכא' ה"ה לענין איסור מוקצה ושאר איסורי דרבנן.

4. אגרת הקודש פרק כג.

5. הדגש אינו במקור.

א) מוקצה מחמת חיסרון כים

הגדרתו: דבר שמקפידים שלא להשתמש בו שום שימוש אחר, שמא יתקלקל או יתלכלך. כגון: דרכון, מצלמה, סכין של שחיטה, ושל סופרים, פנקס צ'קים, וכדו'.

דינו: מוקצה זה אסור לטלטלו, אפילו לצורך גופו, או לצורך מקומו, אבל לטלטל בגופו, מרפקו, או רגלו, מותר. אבל לא בידו כלאחר יד⁶. לדוגמא, אם נפל לו מהספרייה פנקס צ'קים יטלטלו ברגלו למקום סתר. בידו כלאחר יד מותר רק אם הוא מחזיק בהיתר בידו כגון צנזן שטמן בקרקע לפני שבת כדי שלא ייבש, מטלטלו בידו אע"פ שהחול (שהוא מוקצה גמור) נופל מאליו, כיוון שהוא טלטול כלאחר יד כשמחזיק בהיתר, מותר. אבל בפנקס צ'קים אין שום אחיזה בהיתר ולכן רק ברגלו מותר.

ב) מוקצה מחמת גופו

הגדרתו: "מוקצה מחמת גופו" הוא כל דבר שאינו כלי ואינו ראוי למאכל אדם או בהמה, ולא ייחדו אותו מערב שבת לשימוש. כגון: אבנים, אבקת אפיה שאינה ראויה לאכילה, בעלי חיים, כגון אפרוחים, תוכים, דגים שבאקווריום, עצים, צבע, כסף, קליפות של אגוזים או ביצים.

דינו: אסור לטלטלו גם לא לצורך גופו או מקומו, רק ע"י גופו מותר כנ"ל.

האופן המותר לטלטל קליפות שלא ראויים למאכל אדם או בהמה הוא כך: לאחר קילוף האגוז או הביצה, יש להניחו בצלחת שיש בה דבר היתר כגון פרוסת לחם או פרי וכד', ואז הצלחת היא בסיס לדבר המותר והאסור⁷ ומותר לטלטל הצלחת לפח, וכשזורק הפסולת – יכול להשאיר בצלחת את הפרי או הפרוסה.

ידית של דלת שיצאה ממקומה היא מוקצה מחמת גופו כיון שאסור להחזירה לדלת מחמת איסור בונה ואינה חשובה כלי – ולכן אם רוצים לפתוח הדלת מותר לקחת מברג שהוא כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו, ולהכניסו בחור לסובב ולפתוח הדלת, (ואם הידית תמיד נשלפת ומוחזרת מעיקרא אין לה דין מוקצה, כי אי"ז בונה).

דלת או חלון של בית שיצאו ממקומם שאסור להחזירם בשבת ויו"ט – הם מוקצה עד צאת השבת.

6. ובשו"ע רבינו (סי' רעו ס"י במוסגר) כתב: "ואם יטלטלנו ע"י גופו כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה יכול לטלטלו".

7. והוא כמו שהביא המג"א (סי' שח ס"ק ג) די"א דבסיס יכול להיות גם אם נעשה בסיס בשבת עצמה, אך בשו"ע ד פסק (סי' שח ס"ט): "שהטבלא לא נעשית בסיס לדבר האסור הואיל ולא היו הקליפות מונחות עליו בבין השמשות שהוא תחילת כניסת השבת". אך מ"מ נראה שמותר לטלטל באופן הנ"ל, מטעם דהוי טלטול מן הצד וכמו שפסק בשו"ע ד (שם ס"ט): "התירו טלטול על ידי דבר אחר... כשדבר האסור כבר הוא מונח על דבר המותר והוא מטלטל בידי הדבר המותר והדבר האסור מיטלטל עמו מאליו".

ג) כלי שמלאכתו לאיסור

הגדרתו: כל דבר שיש תורת כלי עליו והוא מיוחד להשתמש בו תשמיש האסור בשבת. כגון: כיריים של גז, מברשת צבע, מחדד, מחט, מטריה, מספריים, צבת ומחבת ריקה.

דינו: הקילו חכמים לטלטלו לצורך גופו - להשתמש בו למלאכת היתר או לצורך מקומו - שצריך את מקום המוקצה. אבל לטלטלו לצורך עצמו - מחמה לצל, או ע"מ שלא יגנב - אסור.

מעיקר הדין מותר לטלטלו לצורך גופו (כגון פטיש לשבירת אגוזים) אפילו לכתחילה כאשר יכול להסתדר באופן אחר (כגון שיש לו בביתו מפצח אגוזים), ויש מחמירים שמותר רק אם אי אפשר לו בענין אחר⁸.

בכל אופן התיירו ב"הערמה" לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור גם לצורך עצמו ע"י ששמים עליו פרי, או לחם ומטלטלו⁹, מה שאסור לעשות במוקצה מחמת גופו או במוקצה מחמת חסרון כיס¹⁰.

אופן נוסף בו מותר לטלטלו אף לצורך עצמו הוא - ע"י שיקח הכלי מהגינה לפצוע בו אגוזים או מלאכת היתר ואח"כ יניחנו במקום הראוי לו.

מחט או סיכה שהם "כלי שמלאכתו לאיסור" מותר להוציא על ידם קוץ מגופו, כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו. אך אם המחט שבורה אסור לטלטלה מפני שבטל תורת כלי ממנה ו"מוקצה מחמת גופו".

תרופות לאדם בריא הן מוקצה ככלי שמלאכתו לאיסור שאסרו חכמים להתרפא בשבת¹¹, אבל להגישם לחולה מותר. ויטמינים אינם מוקצה כלל.

כשמטלטלו לצורך מקומו אינו צריך להשליכו מיד שפינוהו ממקום זה הצריך לו, אלא מותר להניחו באיזה מקום שירצה. ואם שכח ונטלו באיסור - אינו חייב לעזובו, אלא רשאי לטלטלו לכל מקום שירצה כיון שהוא כבר בידו¹².

8. כן כתב המשנ"ב. ובשו"ע רבינו כתב (סעיף יב שם): "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו וכו'", ומשמע שמותר לכתחילה. וכן מוכח ממ"ש (סמ"ב שם): "מנעל בין חדש ובין ישן שהוא מהודק על הדפוס מותר לשוטטו ממנו בין לשמוט את הדפוס מתוך המנעל בין לשמוט המנעל מעל הדפוס", הרי שאע"ג שיכול באופן אחר - לטלטל המנעל, מותר לכתחילה לטלטל הדפוס שהוא כלי שמלאכתו לאיסור.

9. ומחלוקת הפוסקים היא דהרא"ש וסייעתו ס"ל "שבמת בלבד הוא שהתירו לטלטל מחמה לצל ע"י ככר או תינוק" אבל שאר מוקצה אסור לטלטלם באופן זה, והראב"ן ס"ל דב"כלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה גמור הקילו בו לטלטלו ע"י ככר או תינוק אף לצורך הכלי עצמו". ופסק בשו"ע"ר (שם סכ"ב): "והעיקר כסברא הראשונה" דהרא"ש וסייעתו, אבל כתב ד"מכל מקום במקום הפסד מרובה יש לסמוך על סברא האחרונה", כשי' הראב"ן.

10. אבל הערמה זו ב"מוקצה מחמת גופו" אסורה.

11. ראה סימן שכח ס"א.

12. ובשו"ע רבינו כתב (סי"ג שם): "ואפילו אם שכח ונטל בידו מוקצה גמור רשאי לטלטלו לכל מקום שירצה. . ויש מי שאסור במוקצה גמור וראוי לחוש לדבריו אא"כ במקום הפסד". ובסימן שז סוף סל"ז כתב (במוסגר): "התופס מוקצה בידו בזדון או בשגגה מותר לטלטלו".

ד) כלי שמלאכתו להיתר

הגדרתו: כלי שהוא מיוחד לתשמיש המותר בשבת. כגון: כוס וקערה, סכין ומזלג, צלחת, שולחן וכסא וכל כיו"ב.

דינו: רבותינו התיירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בתנאי שיש צורך כל שהוא לטלטלם¹³, אבל שלא לצורך כלל אין לטלטלם - כגון לשחק בידו במזלג או בכוס אסור. ספרי קודש ומאכלים אינם מוקצה כלל ומותר לטלטלם אף שלא לצורך כלל.

ה) בסיס לדבר האסור

הגדרתו: כלי שיש עליו מוקצה והוא בסיס אליו מע"ש. כגון: צלחת שטפטף לתוכה שמן הדולק בשבת, גם לאחר שכבה הנר, היא בסיס לשמן שהוא דבר האסור.

דינו: בסיס לדבר האסור, הוא מוקצה ואסור לטלטלו בשבת כדין האיסור שהיה מונח עליו. ולכן אם הניח לפני שבת מוקצה על כיסא וכדומה כדי שישאר שם כל השבת, אפילו אם ילד קטן סילק את המוקצה - הכיסא עודנו "בסיס לדבר האסור" ואסור לטלטלו. אבל אם המוקצה הונח בשבת על הכיסא, ואח"כ הורד ממנו "אין מוקצה לחצי שבת" ומותר לטלטל הכיסא.

גם בסיס לדבר האסור מותר לטלטלו בגופו כגון במרפק או ברגלו, אבל לא בידו כלאחר יד שאסור גם לצורך גופו ומקומו¹⁴.

מגירה שיש בה דברי מוקצה כגון מטבעות, ויש בה גם דבר היתר, והדבר היתר חשוב ויקר יותר מהמטבעות, מותר לפתוח מגירה זו בשבת כדי לקחת את דבר ההיתר, אבל אם המוקצה שבמגירה יקר יותר מההיתר, אסור לטלטל המגירה.

אדם שהניח בחדר צדדי על המיטה דברי מוקצה לכל השבת נעשית המיטה בסיס לדבר האסור ואסור לנער המיטה, אבל אם שכח מוקצה על המיטה או הכיסא מותר להטותו הצידה שלא נעשית המיטה או הכיסא בסיס לדבר האסור אא"כ הניחו עליו מבעוד יום מדעתו על דעת שישאר מונח שם בשבת.

13. ובשו"ע רבינו כתב (סי"ח שם): "ולא אסרו טלטול שלא לצורך אלא כשאינו צריך לו כלל כל היום אבל אם ישתמש בו היום והוא נושא אצלו כדי שיהיה מוכן לו בשעתו מותר כיון שהוא חפץ בכך שיהיה מוכן לו ה"ז טלטול לצורך".

14. ועיין בהערה 6 לעיל.

ו) מוקצה מחמת מצווה

הקישוטים בסוכה או פירות התלויים בסוכה הם מוקצה מחמת מצווה ואסור לטלטלם בשבת ויו"ט, וכן לולב וערבה והדסים של חג הם מוקצה בשבת¹⁵. אתרוג, כיוון שראוי להריח בו¹⁶ אינו מוקצה, אבל ביו"ט של סוכות כיון שנחלקו אם מברכים עליו אם לא, יש למנוע מלהריח בו¹⁷.

ז) דיני מוקצה ביו"ט בקצרה

מוקצה ביו"ט החמירו בו חז"ל יותר משבת¹⁸, כיוון שראו שמקילים יותר מדי מחמת שמותרין לבשל לצורך אוכל נפש - גזרו שגם קליפות שראויים למאכל בהמה לא יטלטלו ביו"ט אע"פ שבשבת מותר לטלטלם.

וכיצד יעשה? את קליפת הפרי יניח בתוך צלחת שיש בה פרוסת לחם (מצה) וכדומה, ואז הצלחת נהיית בסיס לדבר האסור והמותר¹⁹, וכך יוכל לטלטל הצלחת, מצד שני הקילו ביו"ט לטלטל מוקצה גמור כשהוא מונח על פירות, וכדי להגיע לפירות התירו לטלטל האבן או הארנק. וכן התירו לגרוף הגחלים ביו"ט מהתנור כדי שיוכל לאפות בו.

פומפיה אסורה בשימוש בשבת מחמת טוחן ולכן היא מוקצה ככלי שמלאכתו לאיסור, אבל ביו"ט התירו להשתמש בה כדי לגרד גזר וכדומה סמוך לאכילה.

15. דמחמת ואסור להריח בו (סוכה לו, ב) הוא מוקצה למצוותו ואין בו תשמיש אחר.

16. שו"ע, או"ח, תרנג, א.

17. מחלוקת זו נובעת מכך דבימים אלה, האתרוג אינו עומד כלל לריח (אלא למצוה) ולכן יש מקום לומר שלא ראוי לברך "הנותן ריח טוב בפירות". המחלוקת מובאת בשו"ע ללא הכרעה, ומסיים השו"ע (הן בסימן רטז סעיף יד והן בסימן תרנג סעיף א) שכדי לא להיכנס למחלוקת, נכון שלא להריח בו במהלך החג.

18. כ"כ רבינו חננאל ריש ביצה: "יום טוב קיל להו לבני אדם דהא אופין ומבשלין בו ועושין בו כל צרכי אוכל נפש ואי שרית להו מוקצה אתו זלזולי ביה, לפיכך החמיר וסתם לן לחומרא".

19. ועיין בהערה 7 לעיל.

דינים שונים לגבי שימוש בשלג בשבת

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א

ראש כולל 'בני הישיבות'

פתיחה

השלג שירד בחורף האחרון במקומות שונים בארצנו, עורר שאלות שונות לגבי היתר השימוש בשלג בשבת:

א. לדרוך ע"ג שלג בשבת כשע"י כך הוא מתרסק והופך למים?

ב. לפזר מלח ע"ג שלג או קרח ע"מ להמיסו כדי למנוע החלקת בני אדם?

ג. האם שלג מותר בטלטול?

ד. לעשות כדורים או בובות משלג או לפרקן?

ה. לזרוק כדורי שלג על חבירו דרך משחק?

א.

לדרוך ע"ג שלג בשבת כשע"י כך הוא מתרסק והופך למים

שורש הנידון במקרה זה ובפיזור מלח על שלג שע"י כך הוא מתרסק הוא: מדוע אסור לרסק את השלג והברד, ובשו"ע בסי' ש"כ ס"ט איתא "אין מרסקין את השלג והברד", ונאמרו על זה ג' טעמים: א - לרש"י אסור מדרבנן משום דדומה למלאכה שבזמנים הללו, ב - לרמב"ם אסור משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין, ג - לדעת ספר התרומה, לגורסים "משום נולד", האיסור משום שמה שעושה מהשלג מים הוי נולד, ולגורסים "מוליד מים", י"א שכוונתו כמו רש"י.

והנה בשו"ע סי' ש"כ אחרי שכתב בסעיף ט' את הדין שאסור לרסק שלג וברד, כתב בסעיף י"ג: "דורס שלג ברגליו ואינו חושש", וכ' במשנ"ב בס"ק ל"ט ב' טעמים לכך: א. כיון שאינו מתכוון לזה, (וצ"ל דכוונתו דאע"פ דכאן בפשטות הוי פסיק רישא, ולא שייך פה את ההיתר דאינו מתכוון הרגיל, מ"מ הכא שאני כיון דהוא מתעסק בהליכה, וגם אולי י"ל דנקרא פס"ר דלא ניה"ל בדרבנן, ואכמל"ה) אמנם בשו"ע הרב פסק (בס"כ) שכל ההיתר הוא דוקא אם אינו פס"ר שהשלג ימס, אך בפס"ר באמת אסור, והוכיח כן מהרא"ש שהקפיד שלא להטיל מים בשלג וכד', וחילק בין זה לדריסת רגלים בשלג, דבמטיל מים בשלג ע"י כך ודאי נימוח, משא"כ בדריסה בשלג אינו ודאי נימוח, ומשמע דכל ההיתר בדריסה על השלג זה בגלל שאינו פס"ר, אמנם בביאור הגר"א (על סעיף י') משמע דההיתר הוא אפי' בפס"ר, וכ"כ בגיליון מהרש"א על הט"ז (בסק"ח) והוסיף דמה שהתירו אפי' בפס"ר, זה משום דלא גזרו רק באופן שמתכוון למשקה היוצא מהם, ועוד י"ל ע"פ השעה"צ (סי' שט"ז סקי"ח) שדבר

שאיסורו הוא רק בצירוף ב' איסורים דרבנן, מותר כשאינו מכוון לכך אע"ג דהוי פס"ר, וגם כאן בהליכה ע"ג השלג איכא תרתי דרבנן, א. כל האיסור לרסק את השלג הוא מדרבנן, ב. השלג נמס והולך לאיבוד, ולכן יש להקל כשאינו מתכוון לכך.

ב. הט"ז כ' דההיתר לדרוך על השלג הוא משום דהוי משום דהוי דבר שא"א ליזהר בזה, לפיכך לא גזרו בזה, ולכן התיר להטיל מים על השלג בשבת, אע"פ דהוי פס"ר שע"י כך ינמס השלג באותו מקום, מ"מ כיון שא"א ליזהר בזה בזמן שכל הארץ מלאה שלג, התירו, ועי' גם בבן איש חי (שנה ב' פ' יתרו אות י"א) שאין להתיר אלא רק במקום שכל הארץ מלאה שלג ואין לו מקום אחר לילך.

ויהיה נ"מ בין הטעם של אינו מתכוון לטעם הט"ז, א. כגון כשיש שביל מעבר ללא שלג, כגון שפינו את השלג בחלק מהמדרכה כדי שיוכלו ללכת שם ולא יחליקו, והוא אינו נצרך ללכת דוקא היכא דאיכא שלג, דלפי הטעם דאינו מתכוון, יהיה מותר כי מתכוון להליכה בעלמא ולא לרסק את השלג ולעשותו מים, אך לפי הט"ז שכל הטעם הוא שזה דבר שא"א ליזהר בזה, כאן שיש לו דרך אחרת ויכול ליזהר בזה, יהיה אסור ללכת על השלג, ב. ותהיה נ"מ הפוכה, אם בדריסתו על השלג מתכוון לרסקו, כגון כדי לפנות את הדרך לבאים אחריו שיוכלו לילך שם, לפי הטעם הראשון יהיה אסור כיון דהוי מתכוון לרסק את השלג, ולפי הט"ז יהיה מותר באופן דכל הדרך מלאה שלג וא"א ליזהר בזה ללא דריכה וריסוק על השלג, ולא איכפת לן במה שמתכוון, אמנם במקור חיים (לבעל החו"י) כ' לאסור באופן שדורך על השלג ככוונה כדי לרסקו, כדי שהבאים אחריו יוכלו לילך שם, משום שלא שייך את טעמי ההיתר, דגם מכוון לכך, וגם כיון שאינו עושה לצורך הליכתו, אין להחשיבו לדבר שלא גזרו מחמת שא"א ליזהר בזה, אמנם נראה לדון בטעם השני, דאחרי שא"א ליזהר בזה, י"ל דלא גזרו בכלל ככה"ג איסור גם למי שמתכוון, וצ"ע, (ויש לעיין מדוע לא התירו הפוסקים מצד שינוי שמרסק השלג ברגלים, וצ"ל כיון שהדרך בכך וכמו בדורך ענבים בגת ברגליו).

ב.

לפזר מלח ע"ג קרח או שלג ע"מ להמיסו, כדי למנוע החלקת בני אדם

א - הפוסקים התירו לעשות כן, וטעמם: א. משום שאין כאן ריסק בידים כלל, ודומה לנתינת קרח ושמן ע"ג האש דמותר לרוב הפוסקים, ואע"פ דדעת סה"ת להחמיר בזה, וכן פסק הרמ"א (בסי' שי"ח סט"ז), מ"מ במקום הצורך פסק להקל, (ועיי"ש במשנ"ב בס"ק ק"ז דבמקום הצורך מותר אפי' לכתחילה) ואדרבה הכא במלח קל יותר מאש, ששם נראה יותר כמעשה ריסק, ב - כיון שיש חשש נזק דרבים, הרי מבואר בשבת מ"ב. לגבי גחלת של עץ שמונחת במקום שהולכים רבים, ועלולים להינזק ממנה, שמותר לכבותה, לפי ר"ש דס"ל מלאכה שא"צ לגופה פטור, וכש"כ שיקלו כאן שיכולים להינזק מהשלג, והוי רק איסור מוליד דרבנן, ג - אין כאן חשש של איסור מוסיף על הבנין, המובא בסי' שי"ג (סעיף י'), לגבי חצר שנתקלקלה במימי גשמים, דאסור להשליך על הקרקע הרטובה טיט וחול וצרורות וכד' משום שמבטל ליה לקרקע דהוי מוסיף על הבנין, דהיכא דלא מבטל ליה לקרקע, אין איסור כיון דחזי לבהמה או לטיט, וגם כאן אין מבטל את המלח לקרקע, אלא שמבואר

שם שצריך לעשות שינוי שלא יחלק כהרגלו בשק או בקופה, אלא בשולי הקופה כשהופכה, אבל ביד אסור משום עובדין דחול, וע"י גוי שרי אם יש בו צורך הרבה דהוי שבות דשבות במקום צורך, ויל"ע אם גם פה יצטרכו לעשות בשינוי מטעם זה.

ג.

לטלטל שלג, נחלקו הפוסקים אם הוא מוקצה

ויש כאן ב' נידונים: מצד השלג לא עומד לשימוש משמעותי והוי כצורות ועפר, ומצד שירד בשבת ולא היה מוכן קודם לכן, הוי כנולד.

טעם המתירים: מהא דאיתא בגמ' (בדף נ"א) "אין מרסקין את השלג והברד", ומבואר דאין בעיה בטלטול השלג והברד, אלא רק בריסוקם, (אמנם ראינו זה אפשר לדחות, דמייירי שירד כבר בערב שבת, או דמייירי שירד בתחילת ליל שבת, דאז תלינן דנוצר בענן כבר לפני שבת ולכן אין איסור מצד נולד), וגם כן בכל הפוסקים שדנו על שלג, לא הוזכר איסור טלטול בשלג, ועצם זה שאין בשלג איסור נולד, הוכיחו מהא דסי' של"ח (עי' בס"ק ל') דמבואר שם דמטר היורד בשבת אין עליו שם מוקצה או נולד, ומותר לשתות או לרחוץ בו בשבת, וכן מבואר בגמ' בעירובין (מ"ו ע"א) שגשמים היורדים בשבת אין בהם משום נולד, מפני שהגשמים מכונסים בעננים ואינם בלועים בתוכם, ומטעם זה כ' באשל אברהם (בוטשאטש מהדו"ת סי' שי"ב) ובשו"ת הר צבי (ח"א עמ' רפ"ח) וכן דעת מרן הגריש"א שגם שלג דינו כגשם ולא הוי מוקצה, אלא דקשה לי ע"ז מה הדמיון בין גשם לשלג, דבגשם הרי מבואר בגמ' בעירובין הנ"ל דאין בהם משום נולד מפני שגם קודם שבת מי הגשמים היו בעולם, אלא שהם היו מכונסים בעננים, משא"כ בשלג שירד בשבת, הרי השלג מתהווה מאידי המים שבתוך הענן, ומי אמר שהשלג התהווה כבר בערב שבת, דאולי התהווה בשבת עצמה, ובמיוחד אם ירד ביום שבת עצמו ולא בליל שבת, וצ"ע ובידור, וראיתי בשש"כ (בפרק ט"ז סקי"ז) שכ' דאפילו אם לא ירד השלג מאתמול אלא בשבת, אינו מוקצה אע"ג דהתהוות השלג הוא בסמוך לירידת הגשמים או לירידת השלג על האדמה ולא לפני כן, ונמצא שלא היה כלל מאתמול, בכ"ז לא הוי נולד, עיי"ש, וצ"ע כנ"ל, (גם צ"ע דבספר טלטולי שבת הביא תשובה מהגרשז"א שאסר את הגשם בטלטול, ודלא כמבואר בשמו בשש"כ הנ"ל), ומה דלא הוי מוקצה משום דהוי כעפר וצורות, זה משום דהשלג ראוי ועומד לשימוש, כגון להטמין בו אוכלין לצננן, או לשתיה ע"י הפיכתו למים וכד', ולכן סתם שלג נקרא מוכן לשימוש, ול"ד לעצים ואבנים שאינם עומדים בסתמא לשום שימוש.

טעם האוסרים: מצד שהוי כעפר וצורות, ואע"פ דמהפוסקים משמע דשלג לא הוי מוקצה, זה היה דוקא בזמנם משום שהיו רגילים למלאות מים מן הנהרות ומן הבארות, והיו רגילים להשתמש בשלג ע"י הפיכתו למים, וכן שימושים בצורות אחרות, לכן סתם שלג היה מוכן לשימוש, אבל בימינו שאין השלג עומד לשתיה כלל, ולא לשימוש אחר, דמי לעפר וצורות דהוו מוקצה, וגם אינו דומה למי גשמים שכבר עכשיו הם מים ממש, וראויים לשתיה כמות שהן, משא"כ שלג שבמצבו הנוכחי לא ראוי לשתיה, ובגמ' נדה (י"י) איתא דשלג לא מקבל טומאה אא"כ חושב עליו למשקין, ומשמע

דהוי כעפר ובטל לקרקע, ואין נראה להתיר מצד מה שילדים וכד' משחקים בשלג, וזה עושהו מוכן לשימוש, דלא מסתבר להתיר את כל השלג משום שמקצתו עומד לשימוש מועט כזה, וגם אוסרים את השלג מצד נולד דלא דמי למי גשמים וכשנ"ת לעיל, ולכן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (בחלק או"ח סי' כ"ב אות ל"ז, וכן בספר טלטולי שבת בשמו) אסר לטלטל את השלג בשבת.

ד.

לעשות בובות או כדורים משלג

ברמב"ם (פרק ז' ה"ו מהלכות שבת) כ': "כל המקבץ חלק אל חלק ודיבק הכל עד שעשאו גוף אחד דומה לבנין", ומכח זה כתב בנשמת אדם סי' רמ"ט בשם תשובות חוות יאיר במקור חיים (בסי' ש"כ ס"ט וסי"א) וז"ל: "יש למחות ביד הנערים העושים בשבת כדורי שלג וזורקים, תיפח רוחן של עושי כדורי שלג בידן, שיש בו שני מלאכות, משום בנין ומשום דש"ע... עכ"ל, ובשש"כ העיר ע"פ מש"כ בפרק י"א (הערה מ"ג) דאיסור בונה הוא רק בדברים שהדרך לעשותם לימים רבים, משא"כ הכא, וכ' לישב דאולי כיון שאין זה מאכל, אסור מדרבנן לכתחי', ומאידיך גיסא כ' דיש לדון בעושה בובת שלג, חוץ מאיסור בונה, שיהיה בזה איסור של עשיית צורה, דלא גרע ממה שאסור לצייר צורה, וכש"כ לעשות צורה, והעירוני דיש לצדד להתיר, דכיון שבובת שלג וכד' זה דבר שאין לו קיום, וגם בדרך כלל נמס מעצמו תוך יום יומיים (חוץ ממקומות קרים במיוחד שיש שם חורף קר ארוך עם טמפ' נמוכות במיוחד) י"ל דעל זה לא קאי הרמב"ם, ועוד יש לאסור מצד מה שהדרך כשעושה בובה משלג, מחליק את פניה ויש לאסור מצד ממחק וממרח.

ולענין לסתור בובת שלג העשויה מלפני שבת - יש לדון אם אסור משום סותר, ולפי מה שכ' לעיל לגבי כדורי שלג, שהשש"כ שם כ' דאולי יש לאסור משום סותר, ה"ה הכא יהיה אסור, אמנם הגרשז"א כ' שכשם שמותר לשבור חבית שנדבקו שבריה בופת (שי"ב ס"א) או לפורר גבינה או תאנים מחוברים וכד', כש"כ שאין לחשוש בכדור שלג משום סותר, דדיבוק פתיית השלג יחד לא נחשב חיבור חשוב שבקלקולו יהיה איסור סותר, וגם דאינו מתכוון לסתור, וכאן בבובת שלג כשמתכוון לסותרה, יהיה אסור לפי הטעם השני, אך לפי הטעם הראשון יהיה מותר, ואולי לרווחא דמילתא כ' את הטעם השני, וצ"ע, והעירוני דיש לחלק בין כדורי שלג ובובת שלג, דבבובת שלג וכד' שהיא ע"ג הקרקע י"ל דנחשבת מחוברת לקרקע, ואין ראייה ממה שכתב הגרשז"א זצ"ל לגבי כדורי שלג שהם נחשבים לכל היותר ככלים, וצ"ע בכל זה.

ה.

לזרוק בשבת כדורי שלג על חבירו באופן שע"י כך הם מתרסקים והשלג מתפזר ברוח

האם מותר לזרוק כדורי שלג באופן שהם מתרסקים והשלג מתפזר - בספר מנוחה נכונה כ' דאסור משום דישה, והגרשז"א הנ"ל (בס"ק קי"ז) כ' על זה דלא ידע מקור לאיסור דישה בזה, ונשאר ע"ד בצ"ע, ובשש"כ שם דן לאסור משום סותר, והגרשז"א כ' שכשם שמותר לשבור חבית שנדבקו שבריה

בזפת (שי"ב ס"א) או לפורר גבינה או תאנים מחוברים וכד', כש"כ שאין לחשוש בכדור שלג משום סותר, דדיבוק פתיית השלג יחד לא נחשב חיבור חשוב שבקלקולו יהיה איסור סותר, וגם דאינו מתכוון לסתור.

אמנם באופן שהשלג מתרסק ומתפזר ברוח ומכוון לכך, או עכ"פ ניחא ליה בכך, יש לדון לאסור מצד מלאכת זורה, דעי' סו"ס שי"ט ברמ"א שכ': "הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה" ע"כ, (מהרי"ל בשם האו"ז, וירושלמי בפרק כלל גדול) ולפי"ז דן ברעק"א (סי' כ') לאסור משום זורה, גם בשופך מים מועטים מצלוחית דרך חלון והרוח מפזרת את הטיפות לכל עבר, ולפי"ז גם כאן כשזורק את כדור השלג ומתפזר ע"י הרוח לכל עבר, יש לחוש מצד זורה, אמנם במשנ"ב (בס"ק ס"ז) כ' דלא ראינו מי שחושש לזה (שלא לרוק ברוח) משום דאינו מתכוון לכך, ואין זה דרך זורה, ובביאור"ל שם (ד"ה: "מפזר") הביא את רעק"א הנ"ל שדן בשופך מים מצלוחית דרך חלון והרוח מפזרת את הטיפות לכל עבר, אם חייב משום זורה, והעלה להקל מדהשמיטו הפוסקים לירושלמי, ש"מ דלא ס"ל כן, וכתב ג' סברות להיתיר: א. מלאכת זורה היא כעין בורר שבורר פסולת מאוכל, אבל בכולו פסולת ל"ש זורה, ב. אף לרמ"א י"ל דדוקא ברוק אוסר, משום דכמו שאין דישה ומעמר אלא בגידול"ק, כך אין זורה אלא בגידול"ק, ואדם נקרא גידול"ק, אך מים לא נקראים גידול"ק, ג. דלא ניחא ליה ופס"ר דלא ניחא ליה יש מתירים.

והנה בשלג שייכות ב' הסברות הראשונות להיתרא, אבל הסברא דלא ניח"ל, לא שייכת כאן בכדורי שלג אם ניחא ליה שהשלג יתפזר, ויש להסתפק אם מה שהיקל הרעק"א בזורק צלוחית מים, זה רק מכח כל ג' הסברות יחד, או שכל סברא בפני עצמה היא סיבה להיתיר, ומלשון המשנ"ב שכ': "כיון שאינו מתכוון לכך, וכש"כ שאין זה דרך זורה", משמע לכאורה שנקט שעיקר סיבת ההיתיר זה מה שאינו מתכוון, אלא שיש פה תוספת להיתיר מצד שאינו דרך זורה, ובנידון דידן בשלג מיירי שהוא מתכוון לכך, אמנם נראה ברור שעיקר ההיתיר של המשנ"ב זה משום שאין דרך זורה בכך, דלא מפריד פסולת מהאוכל, וראיה לכך מסי' תמ"ו (ס"ק ו') במשנ"ב, שכ' לגבי המוצא חמץ ביו"ט בביתו, שאם לא ביטלו, מותר לטלטלו ולהשליכו לנהר וכד', או לפוררו ולזרוק לרוח, ושם הוי גידולי קרקע ומתכוון לכך, אע"כ שעיקר ההיתיר זה משום דאינו מפריד פסולת מאוכל, אך עיי"ש בשעה"צ (באות ז') שכ' שהמג"א אסר לזרוק את החמץ לרוח משום זורה, מכח הרמ"א בסו"ס שי"ט, וציין לגר"ז ס"ו שכתב שאין בזה איסור תורה של זורה כיון דאינו מפריד בכך פסולת מאוכל, וע"כ יש להקל שיפורר ויזרה לרוח כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, ומשמע מהגר"ז דאיסור דרבנן יש, אלא שהתירו לצורך מצוה, כדי שלא יעבור על ב"י וב"י, ובשלג אין היתיר זה, אמנם בשלג יש היתיר נוסף שאינו גידולי קרקע, וי"ל שלכן גם מדרבנן לא אסרו, וצ"ע, אמנם גם אם בגדולים יש עדיין מקום לדון בזה, מ"מ בילדים אפי' כאלו שהגיעו לגיל חינוך, נראה שאין שום חובה למחות בהם, מאחר שכל דינו של הרמ"א ששייך זורה גם בדברים שאינם גידולי קרקע, וגם כשלא בורר פסולת מאוכל, הוי חידוש גדול ששאר הפוסקים (חוץ מהמג"א והשו"ע הרב) לא חששו לזה כלל.

לסיכום:

- א - לדרוך ע"ג שלג בשבת כשע"י כך הוא מתרסק והופך למים: מותר, אך יש לדון בכל מקרה אם מתקיימים ב' התנאים, א. דאינו מתכוין, ב. שא"א בענין אחר.
- ב - לפזר מלח ע"ג קרח או שלג ע"מ להמיסו, כדי למנוע החלקת בני אדם: מותר, אך יל"ע אם צריך לעשות כן בשינוי.
- ג - טלטול שלג, האם הוא מוקצה: מחלוקת הפוסקים, יש אוסרים ויש מתירים.
- ד - לעשות בובות או כדורים משלג: אסור.
- ה - לסתור בובת שלג העשויה מלפני שבת: צ"ע אם יש לאסור משום סתירה מדרבנן.
- ו - לזרוק בשבת כדורי שלג על חברו באופן שע"י כך הם מתרסקים והשלג מתפזר ברוח: כנ"ל לגבי סתירת בובה, ואין לאסור מצד זורה.

בדין קשר שאינו של קיימא ע"י נכרי

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין
תלמיד בישיבה

א.

דברי אדה"ז אודות גדרו של 'קשר של קיימא'

כתב אדה"ז בשולחנו¹, וז"ל: "הקושר והמתיר הן מאבות מלאכות . . . ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם . . . אבל אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאוד אין זה של קיימא מן התורה ופטור בין על קשירתו בין על התרתו אבל מדברי סופרים נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן ואסור בין לקשרו בין להתירו אבל אם אינו עומד להתקיים כלל אלא להתירו ביומו . . . מותר לקשרו ולהתירו בשבת.

. . . ויש אומרים שכל קשר שאינו עומד להתקיים ז' ימים אינו נקרא קשר של קיימא אפילו מדברי סופרים ומותר לקשרו ולהתירו בשבת . . .

ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי".

ע"כ לשונו הזהב.

נמצא שמדאורייתא קשר של קיימא הינו קשר העומד להתקיים לעולם, ונחלקו הדעות מהו גדרו של קשר של קיימא מדרבנן.

לדיעה א' - קשר העומד להתקיים יותר מיום אחד. ולדיעה ב' - קשר העומד להתקיים יותר מז' ימים, ואם לאו (אלא עומד להתירו ביומו או בתוך ז' ימים) - מותר לקשרו ולהתירו.

ולהלכה יש להחמיר כסברא הראשונה, אא"כ צריך הרבה לכך - יש להקל בזה ע"י גוי.

ב.

דיוק מדברי אדה"ז וקושיא בזה

והנה מלשון רבינו ("ולענין הלכה יש להחמיר . . . אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי") וכן ממשמעות דבריו, משמע דמה שיש להקל ע"י נכרי אם צריך הרבה לכך, זהו דווקא

1. או"ח סי' שיז ס"א.

בקשר שאינו עומד להתקיים ז' ימים – דאז יש להקל כדיעה הב' שמתירה. אך קשר העומד להתקיים יותר מז' ימים – דאז לב' הדעות ישנו איסור מדרבנן – אזי גם אם צריך הרבה לכך אין להקל ע"י נכרי.

ולכאורה קשה, דהנה בסי' שז סעי' יב כותב אדה"ז מתי מותר לומר לנכרי לעשות שבות, וז"ל:

"דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי אף על פי שאינו כולל את כל הגוף ולא סכנת אבר או לצורך מצוה . .

ויש אומרים שהוא הדין במקום הפסד לא גזרו על שבות . .

ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול (והוא הדין לצורך גדול אע"פ שלא שייך שם הפסד)".

דהיינו, שכל איסורי דרבנן התיירו לעשותם בשבת ע"י נכרי (דהוי שבות דשבות) כאשר ישנו מקצת חולי או לצורך מצווה, וישנה דיעה שמתירה שבות דשבות גם במקום הפסד, ולענין הלכה אדה"ז פוסק שיש לסמוך על דבריהם כאשר ישנו הפסד גדול, ומוסיף במוסגר שה"ה לצורך גדול.

[לפי דברי אדה"ז במוסגר - נמצא שלדיעה הב' מותר גם בצורך סתם (שאינו גדול). אך יש לסמוך על דבריהם רק בצורך גדול].

ולפ"ז צריך ביאור מאי טעמא שאדה"ז אוסר ע"י נכרי בקשר העומד להתקיים יותר מז' ימים וצריך הרבה לכך - דהרי אי"ז אלא שבות דשבות, וכאשר ישנו צורך גדול פסק אדה"ז שיש לסמוך על המתירים.

ג.

ניסיון לתירוץ הקושיא

והנה, מצינו כמה דיעות בגדר קשר של קיימא מן התורה:

הבית יוסף² כתב דנראה מדברי רש"י³ שקשר העומד להתקיים יותר מחודש - חייב מדאורייתא.

ומוסיף, שהגאון מהר"י אבוהב כתב, וז"ל: "מצאתי בארחות חיים (הלכות שבת, המלאכות סי' קו) בשם ה"ר פרץ דכל קשר שעומד (ד') [ח'] ימים בלא התרה נקרא קשר של קיימא ושאפשר דמשום הכי כתב המחבר דהעומד להתקיים שבעה ימים פטור". והבית יוסף כותב שלפ"ז נמצא שקשר העומד להתקיים ח' ימים - חייב מדאורייתא.

2. סי' שז ס"א ד"ה כל (ולענין עד אימתי כו').

3. שבת קיב, א סד"ה בדחומרתא דקטרי אינהו.

בהמשך, מביא הבית יוסף את דברי רבינו ירוחם, וז"ל של רבינו ירוחם: "יש קשרים שעושים אותם לעמוד ימים חצי שנה או שנה וזהו קשר של קיימא שחייבין עליו חטאת . . .". עכ"פ מזה משמע בפשטות, שלדעת רבינו ירוחם רק קשר העומד להתקיים חצי שנה ומעלה - חייב מדאורייתא.

אך אדה"ז שפסק שקשר של קיימא שחייב מדאורייתא הינו קשר העומד להתקיים לעולם (דהו לא כאחד מג' הדיעות הנ"ל) - פסק כדעת הט"ז⁴, עיי"ש.

לפ"ז אולי ניתן לתרץ הקושיא דלעיל, ולומר דרבינו חושש לדיעות הנ"ל שמחייבים מדאורייתא גם קשר שאינו עומד להתקיים לעולם, ולכן החמיר לאסור ע"י נכרי קשר העומד להתקיים יותר מז' ימים אפי' כשצריך הרבה לכך - דאז לא לכו"ע זהו שבות דשבות שמותר כשצריך הרבה לכך.

ד.

דחיית התירוץ

אך תי' זה דוחק קצת, ובהקדים:

בלקוטי שיחות חי"ד שיחה א' לפר' ואתחנן (עמ' 15 ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר את גדר מלאכת הקשירה, וז"ל: "מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקשרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה".

מדברי כ"ק אדמו"ר מוכח, דאדה"ז ס"ל שגדר מלאכת הקשירה הוא 'קשר העומד להתקיים לעולם' דווקא, ואם אינו עומד להתקיים לעולם - אין עליו גדר קשירה כלל. וממילא מובן שאדה"ז חולק לחלוטין על הדיעות הסוברות שקשר של קיימא הוא לא לעולם ממש אלא רק יותר משבוע, חודש או חצי שנה.

ליתר ביאור: לולי דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש, היה ניתן לומר שאדה"ז ושאר השיטות חלוקים (רק) בשיעור הזמן הנדרש להחשב 'קשר של קיימא', אך אין זה מחלוקת מהותית. אך לפי דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל, חלוקים הם בהבנת הגדר היסודי של מלאכת הקשירה.

אשר לפ"ז - דוחק קצת לומר שאדה"ז יחשוב לדעתם להחמיר.

ראיה נוספת לדבר זה (שאדה"ז לא חושש לדיעות הסוברות שקשר של קיימא הוא גם כאשר אינו עומד להתקיים לעולם) - אדה"ז פוסק לקמן (ס"ד) ש"קשר שאינו נקרא של קיימא מן התורה אלא מדברי סופרים - מותר לקשרו לצורך מצוה . . .", ולא חילק אלא התיר לדבר מצוה כל קשר שאינו

4. סי' שיז סק"א.

מדאורייתא - גם אם עומד להתקיים יותר משבוע, חודש או חצי שנה. דמזה מוכח שאדה"ז לא חושש לדיעות הנ"ל.

אמנם ניתן לחלק, שהרי בסי' שז ס"ב אומר אדה"ז (הובא לעיל אות ב' -) שלכו"ע מותר שבות דשבות במקצת חולי או לצורך מצוה, אך ישנה מחלוקת לגבי מקום הפסד (ולגבי צורך) - ואדה"ז פוסק שיש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול (ולצורך גדול).

וא"כ ניתן לחלק ולומר שרק שם (ס"ד) אדה"ז לא חושש לדיעות הנ"ל - כי מדובר שם לגבי צורך מצוה, שבוה לכו"ע מותר בשבות דשבות. אך כאן (ס"א) שמדובר בצורך גדול - כיון שגם יש מחלוקת האם מותר שבות דשבות לצורך גדול, אדה"ז יחשוש לדיעות הנ"ל שמעשה הקשירה יותר מז' ימים הינו אסור מדאורייתא, ואינו שבות דשבות.

אך אף אם נכון החילוק הנ"ל, ואף אם לא נתייחס לדוחק הנ"ל (-הנמצא מלקו"ש חי"ד) - מדברי רבינו נראה ברור דאין לומר תירוץ זה (-דאדה"ז חושש לדיעות שמחייבים מדאורייתא גם קשר שאינו עומד להתקיים לעולם).

בדבריו לא הזכיר כלל⁵ שישנם דיעות נוספות במספר הימים שיהיה אסור לקושרו מהתורה, אלא כתב בפסקנות כדעת הט"ז ש"מן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם".⁶

והדרא קושיא לדוכתא: מאי טעמא לאסור ע"י נכרי בקשר העומד להתקיים יותר משבעה ימים כשצריך הרבה לכך דאי"ז אלא שבות דשבות.

ה.

הקדמת החילוק בין ב' סוגי איסורי דרבנן בשבת

ואולי יש לבאר זאת באו"א, ובהקדים:

5. וי"ל דהא גופא שלא הזכיר כלל דיעות החולקות, זהו מפני שחולק עליהם לחלוטין בהגדר היסודי דמלאכת קשירה - כמבואר לעיל מן השיחה.

6. עיין גם קצוה"ש סי' קכד בדי השלחן סק"ג (גבי בישול), שבדבר שנפסק בשו"ע וברמ"א שיש בזה איסור בישול מדאורייתא, למרות שישנם דיעות המתירות - אין להקל אפילו בדיעבד (ועיין 'הלכתא כרב' (להרב טברדוביץ) בסיכום דיני בישול בשבת פרק ג' הערה 8 (עמ' רמג)). ועד"ז ניתן לומר כאן, דאע"ג דמשמע מהרמ"א שבשו"ע לא נפסק כהט"ז (דהרי הרמ"א הביא את הט"ז ב"ויש אומרים" - וראה יד מלאכי "כללי השו"ע והרמ"א" אותיות ו, חי ויט) וכן הרמ"א עצמו לא פוסק כהט"ז אלא רק חושש לדעתו (דהרי כנ"ל הביאו ב"ויש אומרים" - וראה יד מלאכי שם אות חי) - הנה כיון שאדה"ז פוסק ומביא לעיקר רק את דעת הט"ז, י"ל דזהו מספיק כדי שלא יחמיר ויחשוש לדיעות אחרות בצורך גדול. אך יש לחלק: שם זה בדיעבד ולהקל, וכח דהתירא עדיף" (ברכות ס, א) - לכן לא נחשוש לדיעות אחרות. אך כאן דזהו לכתחילה ולהחמיר - אפילו אם לא נפסק בשו"ע ורמ"א כדיעות אחרות ואפילו שאדה"ז אינו מביאם, נחשוש לדיעות אחרות.

בלקו"ש המובא באות הקודמת, מביא כ"ק אדמו"ר שישנם ב' סוגי איסורי דרבנן בשבת: א) דברים שאסרו חכמים . . גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"⁷. ב) דברים "שאסרו חכמים . . מפני שהן דומים למלאכות", אך אינם מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא⁸.

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר, שאיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא - מסתבר לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה. אך באיסורים שאסרו רבנן רק מפני שדומים למלאכה - יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב).

הוא משום שדברים שהם חלק ופרט בגוף המלאכה - ע"ז רבנן אוסרים לעשות חלק מהמלאכה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת. ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה. אך דברים שאינם חלק משלימות פעולת המלאכה, ואינם אלא דומים בחיצוניות למלאכה מדאורייתא - ע"ז אין גזירה "שמא יבוא", ולכן מותר לצורך מצוה.

ולפ"ז מבאר שם כ"ק אדמו"ר הא דבמלאכת הוצאה לא התירו גם חצי מלאכה (-עקירה או הנחה לבדן) לצורך מצוה⁹, אך במלאכת הקשירה התירו לצורך מצוה¹⁰ חצי מלאכה - קשר שאינו של קיימא (שהו חצי מלאכה - דחסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה). כיון שמלאכת ההוצאה הינה מהאיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא (-"גזרה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"¹¹), ואילו מלאכת הקשירה הינה מהאיסורים שאסרו רבנן רק מפני שדומים למלאכה (-"מדברי סופרים נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן"), כיון שללא הכוונה שיתקיים זה לעולם אין כאן אפילו חלק מהמלאכה ונעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכה.

עיי"ש בשיחה באריכות.

עכ"פ מבואר מהשיחה, שבאיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא (-סוג א') - יש בהם חומרא, שלכן אסורים גם לצורך מצוה.

אך לאחר העיון קצת נראה, שישנו גם צד חומרא באיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה (-סוג ב').

והטעם, מפני שכן האיסור בהם הוא מצד המעשה עצמו (מפני שהם דומים למלאכות), ובפרט בקשר שאינו עומד לעולם (שהוא מהאיסורים שאסרו רבנן מפני שהן דומים למלאכות כנ"ל), שבחיצוניות הוא דומה לחלוטין למעשה קשירה דאורייתא (רק שחסר בו המהות הפנימית שהיא

7. רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

8. ראה שם בשיחה הערה 24.

9. כמבואר במפרשים - ראה שם בשיחה ובהערה 20.

10. כמובא לעיל משו"ע אדה"ז סי' ש"ז ס"ד.

11. שו"ע אדה"ז סי' שמו"א מפרש"י שבת ב, א ד"ה שניהם. אבל בפירש"י אין תיבת "מהם". עיין בשיחה הערה 22.

הכוונה לעולם, כנ"ל בשיחה). משא"כ באיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא (-סוג א'), הרי אין האיסור מצד המעשה עצמו, כ"א שע"י המעשה עלול להגיע לאיסור דאורייתא.

ו.

עפ"ז ניסיון נוסף לתירוץ הקושיא הנ"ל

ע"פ ההקדמה שבאות הקודמת, ניתן ליתן טעם לאסור ע"י נכרי בקשר העומד להתקיים יותר משבעה ימים אפילו כשיש צורך גדול.

דהנה בסי' רמג (ס"א) מבאר אדה"ז הטעמים¹² באיסור אמירה לנכרי, וז"ל: ". שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל. . אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא. .".

וע"פ הנ"ל ניתן לומר שגבי אמירה לנכרי ישנו חילוק בין האיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא - לאיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה.

דהרי באיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה ישנה חומרא שהאיסור הוא מצד המעשה עצמו, ואילו באיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא האיסור הוא רק שמא יבוא לאיסור אחר, כנ"ל.

וניתן לומר בדא"פ, שכאשר אדם עושה ע"י נכרי - אין כ"כ חשש שיבוא בעצמו לעשות מלאכה אחרת מדאורייתא, דלא הוא עצמו עושה האיסור כדי שנחשוש שיבוא לידי איסור אחר.

אשר ע"פ סברא זו, פחות חמור לעשות ע"י נכרי איסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא, משא"כ באיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה ישנו יותר היגיון להחמיר לאסור לעשות ע"י נכרי - כי הנכרי שליח שלו לדבר שמצד עצמו הוא איסור.

ואולי י"ל, שכל מה שהתיר אדה"ז בסי' שז סי"ב שבות ע"י נכרי לצורך גדול - זהו רק באיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא (שזה פחות חמור), אך לא באיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה.

וזהו הסיבה שאין אדה"ז מיקל לקשור ע"י נכרי בקשר העומד להתקיים יותר משבעה ימים אפילו כשיש צורך גדול - דזהו מהאיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה (כנ"ל).

12. הטעם השני - מובא באות הבאה.

ז.

דחיית התירוץ

אך דוחק לומר תירוץ זה, מפני ב' טעמים:

(א) קשה לומר שבסי' שז' ס"ב מדובר רק באיסורים שאסרו רבנן שמא יבוא לאיסור דאורייתא, כי אדה"ז כותב שם באופן כללי (- "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות .") שכל שבות דשבות מותר לצורך גדול, ולא מחלק כלל.

אמנם ניתן לומר, שגם לפי התי' הנ"ל, כל האיסורים שאסרו רבנן מפני שדומים למלאכה - מותרים ע"י נכרי כשיש צורך גדול, ורק קשר שאינו עומד להתקיים לעולם אלא יותר מז' ימים - אסור ע"י נכרי אפילו כיש צורך גדול, כיון שקשר שאינו של קיימא נראה ממש אותו דבר כמו קשר שאסור מדאורייתא (והחילוק הוא רק בדעתו - לכמה זמן מעונין לקשור), ולכן יש סברא להחמיר בזה.

אך עדיין לא משמע כן מדברי אדה"ז, דהו"ל לכתוב בסי' שז' ס"א (גבי קשירה) במפורש (ולא שרק כך נמצא ממשמעות דבריו) - שקשר שעומד להתקיים יותר מז' ימים, אסור ע"י נכרי אפילו כשיש צורך גדול - ושזה יוצא מן הכלל שבסי' שז' ס"ב. ואולי גם הו"ל לכתוב בסי' שז' ס"ב שיש יוצא דופן לכלל שמביא.

(ב) אדה"ז כותב בסוף ס"א בסי' רמג (חלק מתחילת הסעיף מובא לעיל בתחילת האות הקודמת), וז"ל: "ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן .".

ולפ"ז לא נכון מ"ש לעיל בדא"פ שכאשר אדם עושה ע"י נכרי - אין כ"כ חשש שיבוא בעצמו לעשות מלאכה אחרת מדאורייתא, כיון שלא הוא עצמו עשה האיסור. דלפי דברי אדה"ז כאן - כן קיים חשש שיעשה איסור, למרות שלא הוא עצמו עשה האיסור.

אמנם עדיין ניתן לחלק ולומר שאדה"ז אומר רק שיש חשש שאת אותו מעשה שאומר לנכרי לעשות - הוא יבוא לעשות, אך לעשות מעשה אחר (-מלאכה דאורייתא) כתוצאה מזה שאומר לנכרי לעשות משהו - לזה אין לחשוש.

אך (נוסף לזה שלכאורה הא גופא שיעשה היהודי דבר שאסור מצד גזירה, זה בעיה (-דוחק קצת לומר כן, משום דאם ע"י האמירה לנכרי - שבת תהא קלה בעיני העם, מסתבר שהם יבואו גם לעשות מלאכות אחרות שאינם אומרים לנכרי.

ושוב הדרא קושיא לדוכתא: מאי טעמא לאסור ע"י נכרי בקשר העומד להתקיים יותר משבעה ימים כשצריך הרבה לכך דאי"ז אלא שבות דשבות.

ח.

דברי הגר"ח נאה, וקושיא בדבריו

אכן הגר"ח נאה פסק בספרו 'קצות השולחן' (חלק ה' סימן כג ס"ג) שונה מהנ"ל, וז"ל: "קשר שאינו עומד להתקיים לעולם רק לאיזה זמן והוא צריך הרבה לכך יכול לקשרו או להתירו על ידי נכרי". ולא חילק בין העומד להתקיים פחות משבעה ימים או יותר, אלא כל "קשר שאינו עומד להתקיים לעולם" מתיר לעשות ע"י נכרי.

ובבדי השולחן כתב לבאר, וז"ל: "ולכאורה כוונת אדמו"ר שם (ס"א¹³ הנ"ל) דרק בקשר שאינו עשוי לז' ימים מותר ע"י נכרי כיון די"א דמותר להתירו כמבואר למעיין שם, אבל ע"כ צ"ל דהכוונה להקל ע"י נכרי הוא בכל קשר שאינו לקיימא לעולם, דכיון דאיסורו מדרבנן הוי אמירה לנכרי שבות דשבות דמותר לצורך גדול בכל מקום כמבואר בסי' ש"ו¹⁴ וכ"כ כל האחרונים".

אך לעניות דעתי, לא נראה כך מלשונו הזהב של רבינו, שכתב "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי". ולכאורה מדויק ממש דלא כפי שכתב - דלפי דבריו, לשון רבינו היה צ"ל מחולק לשתיים: (א) "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה", (ב) "ואם צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי" (או כיו"ב).

אך מלשונו שכתב "אלא אם כן (צריך הרבה לכך.)", וכן ממ"ש "יש להקל" - משמע ברור שכהמשך לב' הדעות שהביא - מיקל כדעה הב' במקום צורך גדול ע"י נכרי (וכמו שהרגיש בזה הגאון שכתב שכן הוא "כמבואר למעיין שם").

ט.

ביאור דברי אדה"ז

ונראה לומר הביאור בזה:

מ"ש אדה"ז בסי' שז ס"ב, דשבות דשבות מותר גם לצורך גדול - כותב זאת אדה"ז מוקף בחצע"ג. וידוע שההקפה זהו הוראה שספק יש בדין זה¹⁵.

13. בסי' שיו.

14. בפשטות כוונתו לסעיף ה' (וכן ציינו במהדורה החדשה - ירושלים תש"פ). אך צ"ב, דהרי שם נאמר שהתירו שבות דשבות לצורך מצוה, וא"כ לכאורה הו"ל לציין לסי' שז ס"ב - דשם מוזכר גם צורך גדול.

15. שארית יהודה לאר"ח סי' שסג הובא בשער הכולל בתחילתו. וראה מבוא לקונטרס השלחן ס"ח (עמ' י).

שארית יהודה חאו"ח ס"ו (נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח ח"א עמ' 52 [356]) וראה קונטרס השולחן שם.

ראה גם אג"ק ח"ב עמ' קמד. ח"י עמ' רנג. לקו"ש חל"ה עמ' 200 הערה 22.

ובלקו"ש שם מוסיף שישנו לפעמים עוד טעם - שאדה"ז מביא דבר שלא נמצא במקור דבריו. ועד"ז ראה גם מ"ש כ"ק אדמו"ר בשיחת ו' תשרי תשל"ה (שיחות קודש תשל"ה עמ' 49-48). ולהעיר, שבשער הכולל בתחילתו מפרש שפי' זה הוא גם כוונת השארית יהודה, אך בקונטרס השלחן שם בהערה ח - חולק, עיי"ש.

והטעם לספק בזה, י"ל:

דהנה מצינו לכאורה סתירה בדברי אדה"ז - האם צורך גדול הינו שווה להפסד מרובה, או שישנו חילוק ביניהם:

בסי' רסא ס"ב משווה אדה"ז צורך גדול להפסד מרובה ודבר מצוה, וז"ל: ". אבל אסור לערב עירובי תחומין בבין השמשות אפילו לדבר מצוה וצורך גדול והפסד מרובה מטעם שיתבאר בסי' ט"ו. ". (וראה גם מ"א סי' רסא סק"ו¹⁶).

אך בסי' רנב קו"א סק"ב מחלק אדה"ז ומיקל בהפסד מרובה ולא בצורך גדול¹⁷, וז"ל: "לא העתקתי מ"ש הט"ו להקל לצורך גדול. . ולא סמכינן איחיד במקום רבים אפילו בדרבנן בשעת הדחק אלא אם כן יש שם ג"כ הפסד מרובה כמבואר בכללי ההוראה, ובהפסד מרובה בלאו הכי שרי לדין דלית לן. דהוה ליה שבות דשבות דשרי במקום הפסד מרובה. .", עיי"ש¹⁸.

ונראה לומר שאדה"ז חזר בו במקום שנכתב מאוחר יותר (-ראה באות הבאה הדיון בזה).

ועפ"ז י"ל, שכאשר אדה"ז כתב את סי' שז ס"ב - היה מסופק בדין זה, ולכן כתב דשבות דשבות מותר גם לצורך גדול - במוסגר (כנ"ל)¹⁹.

אשר עפ"ז י"ל שגם כאשר כתב את סי' שיז - היה מסופק בזה (ואם אדה"ז חזר בו בקו"א סק"ב שבסי' רנב - אפשר אפילו לומר שאז כבר חזר בו, וסבר שצורך גדול אינו שווה להפסד מרובה), ולכן לא כתב שקשר העומד להתקיים יותר מז' ימים מותר לצורך גדול. אך קשר העומד להתקיים פחות מז' ימים - ניתן בלא"ה להקל בצורך גדול ע"י נכרי - כיון שישנה דיעה המתירה לגמרי.

16. ובסי' שז סק"ז מביא המ"א, שאם הרמב"ם כותב "לצורך הרבה" - אז לדעת הרמב"ם מותר במקום הפסד, דמזה מוכח שאין חילוק ביניהם.

17. וראה גם סי' שג סכ"ג - שאדה"ז משמיט צורך גדול, וז"ל: "אבל כל הדברים שאסור לצאת בהם מן התורה מפני שהם משוי גמור אסור לדברי הכל לצאת בהם אפילו לכרמלית (ואפילו אם מוציא אותם הדברים בענין שאין בהם איסור מן התורה אף לרשות הרבים מחמת שהיא הוצאה שלא כדרכה מכל מקום כיון שהם משוי ולא תכשיט לא התירום לגמרי אפילו בחצר שאינה מעורבת אלא הרי הם כשאר שבות דשבות שלא התירו אלא במקום מצוה או הפסד מרובה כמו שנתבאר בסי' ש"א וכמו שיתבאר בסי' ש"ז)". ואדה"ז לא כותב שה"ה לצורך גדול.

וגם בזה אולי י"ל שכיון שזה במוסגר אדה"ז מסופק בזה - כדלקמן בפנים, אך יותר נראה שבנדו"ד ישנם סיבות אחרות - ראה קונטרס השלחן שבהערה 15. וצ"ע.

18. ועיין תהלה לדוד סי' רנב סק"ב, שאכן מקשה זאת ונשאר בצ"ע.

19. והיה ניתן לומר שאדה"ז כתב זאת בחצ"ע"ג כיון שהוסיף זאת על מקור הדברים (כדלעיל הערה 15 - שהובא שם מלקו"ש חל"ה ומשיחות קודש) - דמקור הדברים שיש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול זהו במ"א סי' שז סק"ז ושם לא כתוב שה"ה לצורך גדול. אך אין לומר כך, כיון שמשם מוכח שאין הבדל בין הפסד לצורך - כמ"ש לעיל הערה 16. וא"כ לכאורה אי"ז סיבה (כאן) לכתוב זאת בחצ"ע"ג.

י.

דיון מה אדה"ז כתב באחרונה - נפק"מ להלכה

והנה, יש לדון מה אדה"ז כתב מאוחר יותר - את קו"א סק"ב שבסי' רנב או את ס"ב שבסי' רסא. בפשטות, למרות שהקו"א הינו בסי' רנב, דהיינו לפני סי' רסא - הקו"א נכתב מאוחר יותר, וכשמו - 'קונטרס אחרון'. אשר לפ"ז ס"ל לאדה"ז שאין להתיר בשבות דשבות כשיש צורך גדול (וה"ה שאסור לקשור ע"י נכרי קשר העומד להתקיים יותר מז' ימים כשיש צורך גדול).

אך בספר 'שיעורי הלכה למעשה' (להרה"ת ר' שלום דובער לוינ) סימן א אות ה כתב, וז"ל: "כפי הנראה, נכתב בדרך כלל קונטרס-אחרון זה בסמיכות לכתיבת פנים ההלכות בשלחן ערוך שלו. והיינו שבירר את ההלכה בקונטרס אחרון, ולפי זה פסק כן בפנים השלחן ערוך.

אמנם בכמה מקומות נראה שהקונטרס אחרון נכתב אחרי כתיבת פנים השלחן ערוך, עד שלפי הקונטרס אחרון הוזקק לשנות ולתקן את האמור בשלחן ערוך. בדרך כלל הספיק לתקן, אבל לפעמים נראה, שבפנים השלחן ערוך, כפי שהגיע לידינו, עדיין לא הספיק רבינו לתקן, ונשאר כפי שנכתב לפני כתיבת הקונטרס אחרון. . . עיי"ש.

ולפי מ"ש ש"כפי הנראה, נכתב בדרך כלל קונטרס-אחרון. . . בסמיכות לכתיבת פנים ההלכות בשלחן ערוך. . . - יתכן מאוד שאת ס"ב שבסי' רסא, אדה"ז כתב אחרי קו"א סק"ב שבסי' רנב. אשר לפ"ז אדה"ז מתיר בשבות דשבות כשיש צורך גדול (וה"ה שמותר לקשור ע"י נכרי קשר העומד להתקיים יותר מז' ימים כשיש צורך גדול)²⁰.

ולא באתי אלא לחידודי, ופשוט שבנוגע להלכה למעשה - ישאל כל אחד רב מורה הוראה כיצד לנהוג.

יא.

ביאור באופן אחר

ואולי אפשר לתרץ הקושיא הנ"ל באופן אחר:

בסי' שיז ס"א לשונו של אדה"ז הינו: "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי".

ואילו בסי' שז ס"ב לשונו הינו: "ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול (והוא הדין לצורך גדול אע"פ שלא שייך שם הפסד)".

20. אך אין זה מחייב - דלאו דווקא שאדה"ז כתב את הסימנים לפי סדרם. ראה לדבר זה - בסי' שז ס"ב אדה"ז היה מסופק בדיון זה, למרות שלפי הנכתב בפנים - כבר בס"ב שבסי' רסא אדה"ז חזר בו והתיר. אא"כ נאמר שאדה"ז חזר בו שוב ומסתפק.. ועיין גם לעיל הערה 17.

ואולי י"ל שישנו חילוק בין 'צריך הרבה לכך' ל'צורך גדול' (כידוע שלשון אדה"ז מדויק בתכלית²¹). ו'צורך גדול' זהו יותר צורך מ'צריך הרבה לכך'.

ולכן ב'צורך גדול' יש להקל לעשות ע"י נכרי אפילו בקשר העומד להתקיים יותר משבעה ימים, כמו"ש בסי' שז סי"ב. אך ב'צריך הרבה לכך' יש להקל לעשות ע"י נכרי רק בקשר העומד להתקיים פחות משבעה ימים (דאז ישנה דיעה המתירה לגמרי), כדמשמע מסי' שז סי"א.

ראיה לדבר זה:

בסי' שכה סט"ז כתב אדה"ז, וז"ל: ". ועכשיו נהגו העולם היתר אפילו לכתחלה לומר לנכרי להביא שכר או שאר דברים שהם צורך השבת דרך כרמלית ויש שלמדו עליהם זכות לומר שצרכי שבת חשובים הם כדבר מצוה שהתירו בו שבות דשבות כמו שנתבאר בסי' שז וצריכים הם להזהר שלא . . . (ומכל מקום אין להקל אלא בשכר וכיוצא בו מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת אבל דברים שאין צריך כל כך כגון פירות ומיני תבשילים יתירים וכיוצא בהם אינן נקראים דבר מצוה כמו שנתבאר בסי' רסא)".

נמצא מדברי אדה"ז, שהלימוד זכות מועיל רק כאשר ישנם דברים "הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת". אך בסי' שז סי"ב אדה"ז כתב שלכתחילה (ולא רק "נהגו העולם היתר") יש לסמוך ולעשות ע"י נכרי כאשר ישנו צורך גדול.

מכאן לכאורה מוכח שדברים "הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת" - זהו דרגה פחותה מ'צורך גדול'.

וי"ל שדברים "הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת" - זהו בעצם 'צריך הרבה לכך', ואתי שפיר הביאור הנ"ל.

אמנם החילוק הנ"ל (- בין 'צריך הרבה לכך' ל'צורך גדול') הינו קצת דחוק, ואכן הגר"ח נאה לא ס"ל חילוק זה - כמובא לעיל אות ח'.

21. ראה התוועדיות תשמ"ה ח"ג עמ' 1844, וז"ל: "וע"פ הידוע אודות תכלית הדיקו בלשונו הזהב של רבינו הזקן (וכן הרמב"ם), שלכן יש ללמוד ולדייק בכל תיבה ותיבה, סדר הענינים וכו' . . . וראה לקו"ש ח"ד עמ' 1124, וז"ל: "זוין שוין גערעדט כמה פעמים, האט דער אלטער רבי מדייק געווען אין זיין שלחן ערוך אויף יעדן ווארט, און ווען מען פארטיפט זיך אין דעם סגנון הלשון זעט מען ווי ער באווארענט און איז מחדש כמה ענינים, וועלכע מען באמערקט גארניט ווען מען לערנט ניט בעיון". [תרגום חופשי: "כפי שכבר דובר כמה פעמים - אדמו"ר הזקן דיין בשו"ע שלו בכל מילה, וכשמתעמקים בסגנון הלשון רואים איך שהוא מבהיר ומחדש כמה ענינים, שלא שמים לב אליהם כשלא לומדים בעיון"]. ועד"ז בריבוי מקומות.

בדין כלי שנשבר בשבת לשיטת אדמוה"ז

והמסתעף בדין "מיגו דאיתקצאי" לשיטת הפוסקים

הת' השליח לוי שי' העכט
תלמיד בישיבה

א.

דברי אדמוה"ז בדין שברי כלים בשבת וחקירה בדין שברי כלי שמלאכתו לאיסור

כתב אדמוה"ז בשולחנו הלכות שבת (סי' ש"ח סעי' כ"ד) בנוגע לדין שברי כלים בשבת, וז"ל:

"וכן כל הכלים המותרים בטלטול שנשברו בשבת ואין השברים ראויים להשתמש בהם מעין מלאכתם הראשונה אלא מעין מלאכה אחרת לגמרי, כגון שברי עריבה לכסות בהם פי חבית ושברי כלי זכוכית לכסות בהם פי הפך וכן כל כיו"ב, הרי"ז נולד שנעשה כלי חדש ומותר בשבת ולא ביו"ט, אא"כ נשברו מערב יו"ט שאז הוכנו למלאכה אחרת מבעוד יום ואי"ז נולד". עכ"ל.

היוצא מדברי אדמוה"ז, ששברי כלים הראויים לשימוש, אין דינם מוקצה גמור אלא מותרים בטלטול (בשבת, שלא נאסר בו "נולד").

והנה יש לחקור בנוגע לכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת וכעת שברי הכלים אינם עומדים למלאכת איסור אלא למלאכת היתר, כגון שברי כלי שהיה מלאכתו לאיסור וכעת עומדים לכסות בהם כלים (שזהו מלאכת היתר):

האם נאמר שמשום זה שנשתנה מלאכתם, דינם יהא ככלי שמלאכתו להיתר שמותר בטלטול בשבת לכל צורך, גם לצורך עצמם (כמבואר בסעי' ט"ז בדין כלי שמלאכתו להיתר).

או שמא נאמר דאע"ג דעכשיו שברי הכלים עומדים לכסות בהם כלים ומלאכתם להיתר, מ"מ מאחר שהגדרת הכלי בבין השמשות היה "כלי שמלאכתו לאיסור" ע"כ נותר דינם כדין כלי שמלאכתו לאיסור מדין "מיגו דאיתקצאי בבין השמשות אתקצאי לכולא יומא" (כפי שיובא לקמן ובהרחבה), ואין לטלטלם אלא לצורך גופן או מקומן¹.

1. כמבואר בסעי' יב (בשו"ע אדמוה"ז) בדין כלי שמלאכתו לאיסור.

ב.

דברי הגרא"ח נאה שנחלקו בזה הפוסקים

והנה בישוב חקירה זו הביא הגרא"ח נאה² שנחלקו בזה הפוסקים וז"ל:

"כתב האליה רבה³ דשברי כלי שמלאכתו לאיסור אינו ניטלין אלא לצורך גופן ומקומן והובאו דבריו בפרמ"ג וכן פסק בדרך חיים⁴. ואפשר לרמזו זה בלשון המשנה שבת דף קכ"ד "כל הכלים הניטלים בשבת שבריהן ניטלין עמהם", דמה שאמרו "עמהן" היינו כדין הכלים כן דין השברים. אבל הפרמ"ג עצמו מצדד⁵ דאפי' שברי כלי שמלאכתו לאיסור אם השברים ראויים למלאכת היתר מותרין בטלטול אפי' לצורך עצמן ככלי שמלאכתו להיתר".

והנה בגוף דברי האליה רבה שאוסר כתב: "אבל כלים המוקצים מחמת חסרון כיס אף דהשברים אינם מוקצים, אסור אפי' לצורך גופו או מקומו כיוון דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא, וה"ה כלי שמלאכתו לאיסור והשברים מלאכתן להיתר אין לטלטלו רק לצורך גופו או מקומו". עכ"ל.

היוצא מדברי האליה רבה, שהטעם לאסור שברי כלי שמלאכתו לאיסור אע"פ שראויים למלאכת היתר, זהו משום שחל ע"ז הדין "מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא", דהרי כתב שהסברא לאסור שברי כלי שמלאכתו לאיסור היא מצד אותה סברא של שברי כלי המוקצה מחמת חסרון כיס ("וה"ה") והרי סיבת האיסור במוקצה מחמת חסרון כיס היא משום מיגו דאתקצאי.

ונמצא שסיבת האיסור בשברי כלי שמלאכתו לאיסור היא ג"כ משום מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא, לכן אע"פ שכרגע שברי הכלי ראויים למלאכת היתר, מ"מ מכיון שבביה"ש דין הכלי היה כלי שמלאכתו לאיסור משום כך עומד הכלי באיסורו וה"ה אסור מדין מיגו דאתקצאי.

ג.

הקדמת דברי אדמוה"ז בגדר דין מיגו דאתקצאי ועפ"ז קשה לדעת האוסרין

והנה בהגדרת דין מיגו דאתקצאי כתב אדמוה"ז (סי' ש"י סעי' ד'):

"כל דבר שהיה אסור בטלטול בבין השמשות ובשבת הלך לו הדבר הגורם לו האיסור כגון דבר שהיה מוקצה בבין השמשות מחמת איסור, דהיינו שמחמת איזה איסור שהיה אסור באכילה ולא היה ראוי לכלום בבין השמשות היה מוקצה ואסור בטלטול ובשבת נסתלק ממנו האיסור ונעשה ראוי, אעפ"כ אסור לטלטלו כל השבת כולה.

2. קצות השולחן סי' ק"ט, סק"א.

3. ש"ח ס"ק י"ד.

4. סי' כ"ב סעי' ג'.

5. משבצות זהב ס"ק ט"ז.

"במה דברים אמורים כשדחאו האדם בידיים דהיינו שהאדם גרם לו האיסור בידיים, כגון נר שהדליקו מבעוד יום וכבה אחר בין השמשות ונשתייר בו שמן ושמן זה נדחה בידי אדם מלהיות ראוי בשבת שכשהדליקו נאסר להסתפק ממנו בשבת משום איסור כיבוי לכן אסור להסתפק ממנו אף לאחר שכבה הנר ונסתלק האיסור שכיון שבבין השמשות שהוא תחלת כניסת השבת היה מוקצה מדעת האדם שהקצה אותו מדעתו כשגרם לו האיסור הוקצה לכל השבת כולה". עכ"ל.

ובסעיף ו' כתב וז"ל:

"אבל דבר שהיה מוקצה בבין השמשות בעל כרחו של אדם לא הוקצה לכל השבת כולה, כגון דבר שהיה מוקצה מחמת איסור הבא מאליו ולא ע"י גרמת האדם ומשחשכה נסתלק האיסור שוב אין בו משום מוקצה אף על פי שכשהגיע בין השמשות הסיח דעתו ממנו לגמרי ולא היה מצפה כלל שיסתלק האיסור בשבת". עכ"ל.

מדברי אדמוה"ז עולה שדין מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא - חל רק אם האדם דחה זאת בידיים, אך אם לא דחה זאת בידיים אלא זה נדחה בע"כ של האדם, לא חל ע"ז הכלל "מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא".

ולפי"ז כאשר נבוא לדון בכלי שמלאכתו לאיסור, שאין הוא נאסר מחמת שהאדם דחה אותו בידיים, אלא מכיון שהתורה אסרה על האדם להשתמש בו למלאכתו, א"כ הוא דומה לבהמה שנשחטה בשבת דלא אמרינן בה מיגו דאיתקצאי (כדלעיל), והוא הדין נמי בכלי שמלאכתו לאיסור דליכא למימר מיגו דאיתקצאי.

ודבריו אלו של אדמוה"ז לכאורה מוסכמים גם לפי שאר הפוסקים, דהנה כתב בשו"ע (סי' שי' סעי' ב) דרק כאשר "דאיכא תרת"י: (א) דחינהו בידיים ו(ב) לא חזו - הוי מוקצה" ואמרינן מיגו דאיתקצאי ונאסרו כל השבת. וראה גם בדברי המג"א סימן שיח סק"ד⁶.

ולפי"ז צ"ל מהו הטעם של הדעה האוסרת שבירי כלי שמלאכתו לאיסור שנעשה ראוי למלאכת היתר מדין מיגו דאתקצאי, דהרי זה שהכלי נעשה מוקצה הרי"ז משום שמלאכתו לאיסור ולא משום שהאדם דחה זאת בידייו ולפי"ז לא אמור לחול בנידון דידן דין מיגו דאתקצאי!?

6. וראה בהערה אות מג על דברי אדמוה"ז (בשו"ע שלו במהדורה החדשה) שהביאו פוסקים דס"ל הכי.

ד.

דברי התהלה לדוד ועפ"ז מיושב דעת האוסרין

והנה נמצאנו בדברי התהלה לדוד⁷ שעמד על קושיא זו, ותירץ וז"ל: "ולכאורה י"ל דלדין דקיי"ל כר"ש ולא אמרינן מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא אלא היכי דדחי' בידיים, א"כ כלי שמלאכתו לאיסור שפיר מיקרי דחייה בידיים כיון שיחדה למלאכת איסור".

כלומר, כלי שמלאכתו לאיסור נחשב כדחייה בידיים, משום שזה שהאדם ייחדו למלאכת איסור, נחשב שהאדם דחה זאת בידיו ולכן גם בכלי שמלאכתו לאיסור שפיר אמרינן "מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולא יומא".

ועפ"ז יש לבאר את הטעם של הדעה שאוסרת שברי כלי שמלאכתו לאיסור שנעשו ראויים למלאכת היתר מדין מיגו דאתקצאי, דזהו משום שגם כלי שמלאכתו לאיסור ה"ה נחשב כמוקצה בידיים כיוון שהאדם ייחד כלי זה מדעתו למלאכת איסור - נחשב שדחה זאת בידיו, ולפי"ז שפיר חל ע"ז דין מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא, משום שלדעת האוסרין יחוד כלי זה למלאכת איסור מיקרי שפיר כדחייה בידיים.

ה.

ביאור סברות מחלוקתם ע"פ חקירה בגדר דחייה בידיים

ולכאורה י"ל שזהו סברת מחלוקתם, ובוה נחלקו מהו ההגדרה של דחייה בידיים:

הדעה שמתירה סבירא לי' שצ"ל דחייה בידיים ממש, דהיינו שהדחייה תהיה ישירות מחמת האדם ולא תוצאה עקיפה מהחלטתו, וע"ד הדחייה של העלאת גרוגרות וצימוקים לגג⁸ שהאדם דוחה זאת ישירות בידיו, ולכן מכיון שבכלי שמלאכתו לאיסור לא הוה דחייה ישירה אלא נדחה מחמת יחוד כלי זה למלאכת איסור, לא מיקרי כלל דחייה בידיים ובמילא לא חל ע"כ דין מיגו דאתקצאי, ולכן ס"ל שהכלי מותר בטלטול אע"פ שנשכר.

משא"כ הדעה שאוסרת ס"ל שסגי בדחייה שמגיעה כתוצאה מהחלטת האדם אע"פ שאינה דחייה ישירה ממנו אלא דחייה באופן עקיף, כמו בנידון דידן בכלי שמלאכתו לאיסור שנשכר במהלך השבת וכעת ראוי רק למלאכת היתר, דאע"פ שהכלי לא נדחה ונאסר מחמת האדם אלא מחמת דין התורה האוסרת מלאכה ביום השבת אעפ"כ מחמת החלטתו של האדם לייעד כלי זה לדבר האסור בשבת חל ע"ז הדין מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא ונאסר הכלי בטלטול אע"פ שבשבת הכלי ראוי למלאכת היתר.

7. סי' ש"ח ס"ק ז'.

8. כמובא בריש סי' ש"י.

ו.

ביאור סברות מחלוקתם באופן אחר ע"פ דברי הפרמ"ג

והנה הפרמ"ג⁹ כתב וז"ל: "דיש לספק כלי שמלאכתו לאיסור ונשבר וראוי להיתר נאמר דלא עדיף מכלי דאתא מחמתיה או דילמא דוקא חסרון כיס הא מלאכתו לאיסור לאו מוקצה ממש בין השמשות דעכ"פ חזי לגופו ומקומו ונשבר בשבת י"ל השברים מלאכתו להיתר ומחמה לצל נמי שרי". עכ"ל.

ובהמשך דבריו פסק שהדין בשברי כלי שמלאכתו לאיסור שראויים למלאכת היתר שמוותרים בטלטול והרי הם ככלי שמלאכתו להיתר. וכפי שהובא לעיל.

והיוצא מדברי הפרמ"ג⁹ דהסברא להיתר שברי כלי שמלאכתו לאיסור, אי"ז משום שכלי שמלאכתו לאיסור לא מקרי דחייה בידיים כי צריך שהדחייה תהיה ישירות מחמת האדם ולא תוצאה עקיפה מהחלטתו, אלא סברתו היא משום שזה לא נחשב דחייה גמורה דהרי עכ"פ כלי שמלאכתו לאיסור ראוי עדיין לשימוש בצורה חלקית - לצורך גופו או מקומו - וא"כ לא נחשב שדחה זאת לגמרי ובכדי שיחול על הכלי דין "מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא" צריך שתהיה דחייה מוחלטת.

וכמו במוקצה מחמת חסרון כיס ששם הדחייה היא דחייה מוחלטת, שהרי כלי המוקצה מחמת חסרון כיס אינו ראוי לשימוש כלל בשבת וגם לא לשימוש חלקי, ומכיון שבכלי שמלאכתו לאיסור אין דחייה מוחלטת דהרי חזי עדיין בטלטול לצורך גופו או מקומו סבירא לי' להפרמ"ג דמצד זה יש להתיר את השברים ודינם יהיה ככלי שמלאכתו להיתר.

ולכאורה כאשר נבוא לעיין מה דעת הפרמ"ג⁹ בדיון הנ"ל - האם אמרינן מיגו דאיתקצאי כאשר ההקצאה לא נבעה ישירות מהאדם אלא באופן עקיף מהחלטתו - נראה דס"ל דאמרינן בהא מיגו, שהרי באם ס"ל דלא אמרינן מיגו באופן זה, היה לו להביא טעם זה לכך שהשברים מותרים (מפני דלא שייך בהם מיגו דאיתקצאי שהרי לא דחה אותם האדם), ומכך שהביא טעם אחר (מפני דלא שייך מיגו דאיתקצאי כאשר ההקצאה היא חלקית) מוכח לכאורה דס"ל בהא דאמרינן מיגו דאיתקצאי ורק הכא שאני מפני שאין זה הקצאה שלימה אלא חלקית.

לפי דברי הפרמ"ג⁹, אפשר לומר דנחלקו האם צריך שהאדם ידחה זאת לגמרי או סגי בדחייה חלקית ולא צריך דחייה מוחלטת:

לדעת האוסרים, סגי בדחייה חלקית ולא צריך דחייה גמורה ולכן גם על כלי שמלאכתו לאיסור חל הדין מיגו דאתקצאי, דאע"פ שכלי שמלאכתו לאיסור חזי בטלטול לצורך גופו או מקומו אעפ"כ בדחייה חלקית - לצורך עצמו - סגי.

9. משבצות זהב ס"ק ט"ז.

משא"כ לדעת המתירים, רק אם דחה את הכלי לגמרי משימוש בשבת או נחשב כדחייה, אך אם דחה זאת באופן חלקי - לא נחשב כדחייה. ולכן כלי שמלאכתו לאיסור לא חל ע"ז דין מיגו דאתקצאי, מכיון שלא דחה את הכלי לגמרי משימוש בשבת שהרי חזי עכ"פ בטלטול לצורך גופו או מקומו.

ז.

הוכחה דדעת אדמוה"ז בדעת המתירין

והנה הגר"ח נאה בסוף דבריו מסיים: "וכן משמע [דשברים של כלי שמלאכתו לאיסור שנעשו מיועדים רק להיתר, דינם ככלי שמלאכתו להיתר מ]סתימות לשון אדמוה"ז".

ובפשטות כוונת דבריו היא לכך שאדמוה"ז לא כתב בפירוש ששברי כלי שמלאכתו לאיסור שנעשו ראויים למלאכת היתר עדיין עומדים באיסורם ודינם ככלי שמלאכתו לאיסור, דאם סבירא לי' כן היה לו לכתוב זאת בפירוש.

וע"ד מה שכתב בנוגע לכלים המוקצים מחמת חסרון כיס (בסעי' כ"ז), דכלי המוקצה מחמת חסרון כיס אע"פ שנשבר והשברים אינם מוקצים עוד מחמת ח"כ, אעפ"כ ה"ה עומדים באיסורם מבין השמשות ואסורים בטלטול. ומכך שלא כתב כן גם בנוגע לכלי שמלאכתו לאיסור מוכח דאין הדין כך.

וכן מוכח מסעי' כ"ד¹⁰ (שהובא לעיל) ששם כתב בנוגע לשברי כלים שמותרים בטלטול וז"ל: "וכן כל הכלים המותרים בטלטול שנשברו בשבת ואין השברים ראויים להשתמש בהם מעין מלאכתם הראשונה אלא מעין מלאכה אחרת לגמרי. . . הרי"ז נולד שנעשה כלי חדש ומותר בשבת ולא ביו"ט". עכ"ל.

ואם ס"ל דכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת ונעשה ראוי למלאכת היתר עומד הוא באיסורו, א"כ היה לו לחלק בפירוש בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר, דדוקא שברי כלי

שמלאכתו להיתר השברים מותרים בטלטול, משא"כ שברי כלי שמלאכתו לאיסור השברים אסורים בטלטול¹¹, ומכך שלא חילק כן מוכח דאין הדין כך, אלא דינם ככלי שמלאכתו להיתר¹².

ולכאורה טעמו של אדמוה"ז – ששברי כלי שמלאכתו לאיסור המיועדים להיתר דינם ככלי שמלאכתו להיתר ולא אמרינן מיגו דאיתקצאי – נראה שהוא מפני שלא נחשב דחייה בידיים (ולא משום שלא נחשב דחייה גמורה כפי שכתב הפרמ"ג).

11. ולכאורה יש לדחות הוכחה זו: דהרי בתחילת דבריו כתב בפירושו כלים המותרים בטלטול וא"כ משמע דדוקא כלי שמלאכתו להיתר שבריו מותרים בטלטול משא"כ כלי שמלאכתו לאיסור, וא"כ מצינו שרמז לחילוק זה.

ולכאורה י"ל דזה תלוי בחקירה מהי ההגדרה של כלי שמלאכתו לאיסור, האם כלי שמלאכתו לאיסור מותר בעצם ונאסר בטלטול רק לצורך עצמו או שכלי שמלאכתו לאיסור אסור בעצם ומותר בטלטול רק לצורך גופו או מקומו:

דאם נימא שכלי שמלאכתו לאיסור מותר בעצם ונאסר בטלטול רק לצורך עצמו, א"כ גם על כלי שמלאכתו לאיסור חל שם כלי המותר בטלטול ומוכח שפיר מדברי אדמוה"ז שגם כלי שמלאכתו לאיסור שבריו מותרים בטלטול מכך שלא חילק בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר.

אך אם נימא דכלי שמלאכתו לאיסור אסור בעצם ומותר בטלטול רק לצורך גופו או מקומו א"כ כלי שמלאכתו לאיסור לא נכלל תחת שם כלי המותר בטלטול, ומזה שכתב כלים המותרים בטלטול מוכח דדוקא כלי שמלאכתו להיתר שבריו מותרים בטלטול אך כלי שמלאכתו לאיסור שבריו אסורים בטלטול.

ומדברי אדמוה"ז בסעי' ב' שכתב וז"ל: "כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו בשבת ע"ד שיתבאר אפילו כלי שמלאכתו לאיסור דהיינו שהכלי הוא מיוחד להשתמש בו תשמיש האסור בשבת כגון קורדום שמבקעים בו עצים או קורדום של נפחים או של זהבים וכיוצא בהם". עכ"ל. ולכאורה מדבריו מוכח שכלי שמלאכתו לאיסור מותר בעצם.

וכן מוכח מזה שבסעי' י' שמסכם את כל סוגי המוקצה האסורים לא כלל ג"כ את כלי שמלאכתו לאיסור (בשונה מהב"י וכן מהמשנ"ב שמנו את סוגי המוקצה בריש סימן זה, וכתבו בין הדברים את כלי שמלאכתו לאיסור כמוקצה) ומוכח שלומד שכלי שמלאכתו לאיסור מותר בעצם בטלטול ונאסר בטלטול רק לצורך עצמו.

12. ולכאורה יש להוכיח יותר: דהרי בסעי' כ"ד ששם הנידון הוא בנוגע לכלי שנשבר בשבת כתב: "כגון שברי עריבה לכסות בהם פי חבית", דלכאורה מזה שנתן דוגמא מעריבה שהיא כלי שמלאכתו לאיסור מוכח שכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת וראוי למלאכת היתר מותר בטלטול בשבת.

אך יש לדחות שהרי מה שהביא דוגמא מעריבה מדובר שמשתמש בזה לצורך כיסוי פי חבית וא"כ השימוש הוא לצורך גופו, ועפ"ז אין הוכחה מדברי אדמוה"ז שהביא דוגמא מעריבה דהרי כלי שמלאכתו לאיסור מותר בטלטול לצורך גופו או מקומו.

ולפ"ז לכאורה מסתימת לשונו דשברי עריבה מותר רק לצורך גופו אך לא לצורך עצמו מוכח איפכא דהכלי אסור בטלטול ורק לצורך גופו או מקומו מותר לטלטלו, וא"כ כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת ושבריו ראויים למלאכת היתר דינו ככשמלא"א ואין דינו ככלי שמלאכתו להיתר.

אך יש לדחות, דמה דנקט הדוגמא משברי עריבה לכיסוי פי חבית זהו רק בכדי להביא דוגמא לדבר שאין ראוי להשתמש בו מעין מלאכתו הראשונה אלא מעין מלאכה אחרת לגמרי, ולכן נקט הדוגמא דדוקא באופן זה שאז מובן שאינו ראוי עוד למלאכתו הראשונה אלא למלאכה אחרת לגמרי.

ויש להוכיח כן, דהנה בהמשך דבריו הביא דוגמא משברי כלי זכוכית לכסות בהם פי הפך, והרי כלי זכוכית הוא כלי שמלאכתו להיתר ושרי בטלטול אף לצורך עצמו ומדוע הביא דוגמא מזה שמשתמש בהם לצורך כיסוי הפך שזהו לצורך גופו והרי דינו ככלי שמלאכתו להיתר ושרי גם לצורך עצמו וא"כ מדוע נקט דוגמא מדבר שהוא לצורך גופו דאז יש מקום לטעות דלצורך עצמו אסור? אלא מכאן מוכח בהדיא שהטעם שנקט דדוקא דוגמא זו זהו בכדי להביא דוגמא לדבר שאינו ראוי עוד למלאכתו הראשונה ועכשיו נעשה ראוי למלאכה אחרת אבל ודאי דלצורך עצמו שרי ופשוט.

דהנה לפי מה שכתב אדמוה"ז (בסי' ש"י) בהגדרת דין מיגו דאתקצאי, משמע דסובר שכדי להחיל דין מיגו דאתקצאי צריך דחייה ישירה מחמת האדם ולא שהדחייה תהיה כתוצאה עקיפה מהחלטתו וכפי שכתב (בסעי' ד' שם) וז"ל:

"במה דברים אמורים כשדחאו האדם בידיים דהיינו שהאדם גרם לו האיסור בידיים, כגון נר שהדליקו מבעוד יום וכבה אחר בין השמשות ונשתייר בו שמן ושמן זה נדחה בידי אדם מלהיות ראוי בשבת שכשהדליקו נאסר להסתפק ממנו בשבת משום איסור כיבוי לכן אסור להסתפק ממנו אף לאחר שכבה הנר ונסתלק האיסור שכיון שבבין השמשות שהוא תחלת כניסת השבת היה מוקצה מדעת האדם שהקצה אותו מדעתו כשגרם לו האיסור הוקצה לכל השבת כולה". עכ"ל.

נראה מדבריו דדין מיגו דאתקצאי חל רק אם דחה זאת בידיים ממש וכפי שהביא דוגמא מנר שהדליק מע"ש שהשמן נאסר בטלטול בשבת אע"פ שבשבת הנר כבר כבה ואין בזה חשש איסור כיבוי, אעפ"כ מכיון שבביה"ש היה מוקצה ע"י שהאדם דחה זאת בידיים והיה אסור להסתפק משמן זה א"כ נאסר לכל השבת משום מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא.

וא"כ נראה מדבריו שהתנאי כדי שיחול דין מיגו דאתקצאי זהו ע"י שיהיה דחייה ישירה של האדם ולא תוצאה עקיפה מהחלטתו.

ולכאורה נראה דאדמוה"ז לא ס"ל את סברת הפרמ"ג דמיגו דאיתקצאי אמרינן רק כאשר נעשית הקצאה מלאה, שהרי לא מצינו שהצריך תנאי זה, ומשמע שבכל אופן אמרינן מיגו דאיתקצאי גם כאשר ההקצאה היא חלקית, בשונה מהקצאה שאינה ישירה דמשמע דס"ל דאז אין זה חשיב להקצאה. ויל"ע¹³.

ולפי"ז יוצא שסברת אדמוה"ז להתיר את שבירי הכלים בשבת זהו משום שכלי שמלאכתו לאיסור לא מיקרי דחייה בידיים, משום שלא נדחה ע"י האדם אלא זה נדחה בעל כרחו של האדם מחמת דין התורה האוסרת בטלטול כלי שמיועד למלאכת איסור.

ח.

סיכום הדעות בכלי שמלאכתו לאיסור שנשכר בשבת

מכל האמור לעיל מתבאר שישנם ג' שיטות בדין מיגו דאיתקצאי:

שיטת האליה רבה (לפי ביאורו של התהילה לדוד): מיגו דאיתקצאי אמרינן גם כאשר ההקצאה היא חלקית, וגם כאשר ההקצאה אינה ממש בידיים אלא נובעת מהחלטתו של האדם.

13. ואולי יש לומר דזה שלא מצינו שכתב זה, הוא מפני שאין לכך השלכה מעשית, דלא מצינו דוגמא לכלי שדחה אותו בידיים וביחד עם זה הדחייה היא רק חלקית ולא שלימה.

בשונה מהפרמ"ג הסובר שגם דחייה באופן עקיף מחמת מחשבתו של האדם הוה דחייה, שנמצא זה בכלי שמלאכתו לאיסור. וצ"ע.

ולכן ס"ל שכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר במהלך השבת וכעת ראויים השברים למלאכת היתר, דיני השברים הם ככלי שמלאכתו לאיסור מחמת מיגו דאיתקצאי.

שיטת הפרמ"ג: מיגו דאיתקצאי אמרינן גם כאשר ההקצאה אינה ממש בידיים אלא נובעת מהחלטתו של האדם, אך לאידך, מיגו דאיתקצאי אמרינן רק כאשר ההקצאה היא מלאה ולא חלקית.

ולכן ס"ל שכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר במהלך השבת וכעת ראויים השברים למלאכת היתר, דיני השברים הם ככלי שמלאכתו להיתר, דאין בהם דין מיגו דאיתקצאי שהרי הכלי הוקצה חלקית ולא שייך בו דין מיגו דאיתקצאי.

שיטת אדמוה"ז: מיגו דאיתקצאי אמרינן גם כאשר מיירי בהקצאה חלקית (לכאורה). אך לא אמרינן מיגו דאיתקצאי כאשר ההקצאה נבעה מהחלטתו של האדם אלא רק כאשר האדם דחה זאת בידיים ממש.

ולכן ס"ל שכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר במהלך השבת וכעת ראויים השברים למלאכת היתר, דיני השברים הם ככלי שמלאכתו להיתר, דאין בהם דין מיגו דאיתקצאי שהרי הכלי לא הוקצה באופן ישיר מהאדם באמצעות ידיו ממש אלא באופן עקיף מהחלטתו.

ט.

שקו"ט במקרה הפוך כלי שמל"ה שנעשה ראוי לאיסור ודעת אדמוה"ז בזה

והנה יש לדון מה יהיה הדין במקרה הפוך, שכלי שמלאכתו להיתר שנשבר במהלך השבת ונעשה ראוי רק למלאכת איסור. האם נימא שדינו נותר על כנו וה"ה ככלי שמלאכתו להיתר ומותר בטלטול או שנאמר שנשתנה דין הכלי ונעשה ככלי שמלאכתו לאיסור ובמילא נאסר בטלטול כדין כלי שמלאכתו לאיסור.

והנה האליה רבה בהמשך דבריו שם¹⁴ כתב וז"ל: "וה"ה איפכא דאם הכלי מלאכתו להיתר והשברים אינן ראויים אלא למלאכת איסור - אסורים, אם לא לצורך גופן או מקומן".

ונמצא לפי דבריו שגם בזה, דין הכלי ככלי שמלאכתו לאיסור ואסור לטלטלו אלא לצורך גופו או מקומו.

והנה יש לעיין מה היא דעת אדמוה"ז בזה, ולכאורה עפ"י מה דנכתב לעיל דלפי שיטת אדמוה"ז לא אמרינן דאזלינן בתר ביה"ש בכלי שמלאכתו לאיסור, א"כ לכאורה ה"ה איפכא דלא אמרינן בכלי שמלאכתו להיתר דאזלינן בתר בין השמשות. ולפי"ז יוצא דלכאורה דין השברים יהיה ככלי שמלאכתו לאיסור מכיון דהשתא אינם ראויים עוד למלאכת היתר.

14. סי' ש"ח ס"ק י"ד.

אך קשה לומר כן, דהנה בסעי' ל"א בנוגע לכלי שמלאכתו להיתר כתב אדמוה"ז וז"ל: "אבל אם זרקת לאשפה בשבת מותר לטלטלה הואיל והיה עליה תורת כלי בבין השמשות שהוא תחלת כניסת השבת". עכ"ל.

ומוכח מדבריו דבכלי שמלאכתו להיתר אמרינן דאזלינן בתר בין השמשות, ולכן אם זרק לאשפה בשבת כלי שמלאכתו להיתר, מותר לטלטל את הכלי אע"פ שעכשיו הקצה אותו מלהשתמש בו, מכיון שבבין השמשות היה מותר בטלטול ומוכח דאזלינן שפיר בתר בין השמשות.

אך לכאורה לפ"ז הדברים תמוהים:

דבכלי שמלאכתו להיתר אמרינן דאזלינן שפיר בתר בין השמשות והכלי נותר בהיתרו, משא"כ בנוגע לכלי שמלאכתו לאיסור שנשכר בשבת אמרינן דלא אזלינן בתר בין השמשות ושברי הכלי מותרים בטלטול אע"פ שבבין השמשות היה הכלי מוקצה. ולכאורה צ"ל טעם החילוק ביניהם?

והנה לכאורה בהשקפה ראשונה היה נראה לדחות את ההוכחה הנ"ל דבכלי שמלאכתו להיתר אמרינן מיגו דאיתקצאי, דבאמת אין חילוק בין כלי שמלאכתו להיתר לכלי שמלאכתו לאיסור ונתרוויהו לא אמרינן מיגו דאיתקצאי:

דיש חילוק גדול בין המקרים, דהרי מה דכתב בסעי' ל"א דאזלינן בתר ביה"ש מדובר שהקצה את הכלי מדעתו ע"י כך שזרקו לאשפה ולכן בזה אמרינן דלא מועיל מחשבתו להקצות את הכלי מכיון שבבין השמשות היה ע"ז תורת כלי ומותר בטלטול.

משא"כ בנידון דידן שהכלי נשכר, מדובר שבמציאות הכלי השתנה דעד עתה היה הכלי ראוי למלאכת היתר ועכשיו אינו ראוי עוד למלאכת היתר אלא אך ורק למלאכת איסור וא"כ לכאורה במקרה כזה הדין יהיה דלא אזלינן בתר בין השמשות והכלי יהיה אסור בטלטול כדין כלי שמלאכתו לאיסור, מכיון שבמציאות הכלי אינו ראוי עוד למלאכת היתר, ואין נימא דדינו ככלי שמלאכתו להיתר בו בשעה שבמציאות אינו ראוי עוד למלאכת היתר כלל וכלל? אלא שמכיון שראוי אך ורק למלאכת איסור דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.

ולפי"ז ליכא לקושיא מעיקרא, דבאמת גם בכלי שמלאכתו להיתר שהשתנה במציאות לא אזלינן בתר ביה"ש משום שהכלי השתנה במציאות ואינו ראוי עוד למלאכת היתר, אך אם השינוי היה רק בדעתו ולא במציאות וכמו הנידון בסעיף ל"א שהקצה את הכלי רק מדעתו אך במציאות הכלי עדיין ראוי למלאכת היתר, בזה אמרינן דאזלינן בתר בין השמשות, ועפ"ז נמצא דבאמת אין חילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר וכל החילוק הוא האם השינוי היה במציאות או השינוי היה בדעתו.

אך לכאורה קשה לחלק כן (בין שינוי במציאות לבין שינוי בדעת האדם) שהרי מוכח שחילוק זה אינו נכון, דהנה בסעי' כ"ז כתב אדמוה"ז, וז"ל:

"וכל זה בכלים המותרים בטלטול שנשברו אבל כלים המוקצים מחמת חסרון כיס שנשברו אע"פ שהשברים אינם מוקצים מחמת חסרון כיס אם נשברו בשבת או ביום טוב אסור לטלטלם בו ביום שמתוך שהוקצו מדעת האדם בבין השמשות כשהיה הכלי המוקצה שלם עדיין הוקצו לכל היום כולו כמו שיתבאר בסי' ש"י". עכ"ל.

מדבריו מוכח שגם שהכלי נשבר ואינו ראוי עוד למלאכתו הראשונה אעפ"כ אמרינן דחל ע"ז דין מיגו דאתקצאי והכלי אסור בטלטול, שהרי כתב שכלים המוקצים מחמת חסרון כיס אע"פ שהשברים אינם מוקצים עוד מחמת חסרון כיס שהרי נשברו ואינו מקפיד עליהם יותר, אעפ"כ הכלי אסור בטלטול מכיון שהיה מוקצה בבין השמשות.

וא"כ מוכח שגם שהכלי השתנה במציאות אמרינן דין מיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא.

ועפ"ז נמצא דכלי שמלאכתו להיתר שנשבר ונעשה ראוי רק למלאכת איסור אע"פ שהכלי השתנה במציאות חל ע"ז שפיר הדין דאזלינן בתר בין השמשות (וכפי שהוכח לעיל מסעי' ל"א דבכלי שמלאכתו להיתר אזלינן בתר ביה"ש) ואין בזה חילוק בין שינוי במציאות לשינוי בדעת¹⁵.

י

ביאור טעם החילוק לשיטת אדמוה"ז בין כלי שמל"א לכלי שמל"ה

לפי האמור, חוזרת השאלה דלעיל דנמצא שלפי דעת אדמוה"ז יש חילוק בדין כלי שנשבר בשבת, בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר:

דבכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת - לא אמרינן דחל ע"ז דין מיגו דאתקצאי מכיון שלא דחה זאת בידיים ושברי הכלי מותרים בטלטול, משא"כ בנוגע לכלי שמלאכתו להיתר שנשבר בשבת וכרגע ראוי רק למלאכת איסור - שפיר אמרינן דאזלינן בתר בין השמשות ולכן מכיון שבע"ש היה הכלי ראוי לשימוש א"כ גם לאחר שנשבר דינו ככלי שמלאכתו להיתר.

ולכאורה הדברים דורשים ביאור, דממה נפשך או דאמרינן דאזלינן בתר ביה"ש או דלא אמרינן דאזלינן בתר ביה"ש ומה הסברא לחלק ביניהם?

וי"ל הביאור בזה ובפשטות:

דאפשר לומר, דבאמת לעולם אזלינן בתר בין השמשות, הן באיסור והן בהיתר, אלא שבנוגע לאיסור צריכים אנו לתנאי שהיה דחייה בידיים, ובהיתר שלא שייך תנאי זה, כדלקמן, שפיר אמרי' דאזלינן בתר בין השמשות.

15. ומה שכתב אדמוה"ז (בסעי' נו) לגבי כלים שנשברו בשבת ואין השברים ראויים לכלום שהם מוקצה גמור, ולא אמרינן בהא מיגו דאתקצאי? ראה מה שכתב בזה בשערי תורה עיה"ק טבריא (ח"ד) עמ' 309 ואילך. ואכ"מ.

דהרי מוקצה עניינו הוא לאסור את הכלי, דהגם שהכלי מחמת עצמו הוא מותר, מכל מקום איסור מוקצה פועל עליו איסור, וסובר אדמוה"ז, שאין סגי בדחייה באופן עקיף הנובעת ממחשבתו של האדם, אלא עליו לעשות דחייה בידיים. ולכן "מיגו דאיתקצאי" לאיסור, נגרם רק כאשר האדם דחה בידיים.

משא"כ בכלי שמלאכתו להיתר לא שייך למימר דצ"ל היתר בידיים, דהרי בודאי לא אמרינן שהאדם צריך לעשות פעולה בידיים שמכשירה את הכלי למלאכת היתר כדי שיחול עליו שם כלי שמלאכתו להיתר, ממילא אין כל תנאי המעכב מלהחיל עליו דין מיגו דאיתקצאי.

ולפי"ז הטעם במוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר בשבת וכעת ראוי למלאכת היתר (סעי' כ"ז) שהטעם שהוא נשאר באיסורו, הוא מכיון שהאדם דחה זאת בידיים לכן חל עליו באופן ממילא דין מיגו דאיתקצאי לאיסור.

ואם כנים הדברים נמצא דבעצם תמיד אזלינן בתר בין השמשות בין בכלשמל"א ובין בכלשמל"ה מצד דין מיגו דאיתקצאי, רק דבכלי שמלאכתו לאיסור מצרכינן שהאדם ידחה זאת בידיים כדי שיחול דין זה.

ולכן כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר וראוי למלאכת היתר, לא אמרינן בו מיגו דאיתקצאי דמכיון שלא דחה אותו בידיים לא שייך להחיל עליו מיגו דאיתקצאי לאיסור התלוי בדחיית האדם.

משא"כ כלי שמלאכתו להיתר שנשבר ונעשה ראוי למלאכת איסור, שפיר אמרי' בו מיגו דאיתקצאי להיתר, מפני שאזלינן בתר בין השמשות (לעולם).

יא.

הוכחה ששיטת הפרמ"ג כשיטת אדמוה"ז

ולכאורה יש לומר שכן הוא הדין גם לדעת הפרמ"ג, דהרי כתב דהטעם דבשברי כלי שמלאכתו לאיסור שעומדים למלאכת היתר אמרינן דינן ככלי שמלאכתו להיתר ולא חל ע"ז דין מיגו דאיתקצאי, זהו משום דדין מיגו דאיתקצאי אמרי' רק כאשר דחה לגמרי, בשונה מכלי שמלאכתו לאיסור שהדחייה היא חלקית, דהרי עכ"פ חזי עדיין לצורך גופו או מקומו ולכן דין השברים ככלי שמלאכתו להיתר.

ולפי"ז בשברי כלי שמלאכתו להיתר שנעשו ראויים רק למלאכת איסור, אז אין שייך לומר שכדי להחיל שם כלי שמלאכתו להיתר צריך שיהיה היתר גמור כמו בכלי שמלאכתו לאיסור, ולכן לא שייך כלל לומר שמיגו דאיתקצאי בכלי שמלאכתו להיתר יהיה תלוי בהיתר גמור, דזה לא שייך.

ולכן בכלי שמלאכתו להיתר לעולם אזלינן בתר בין השמשות. ומשום זה שברי הכלי הגם שראויים כעת למלאכת איסור, מכל מקום מכיון שבבין השמשות עמדו למלאכת היתר בהיתרם הם עומדים.

יב.

סיכום שלש הרעות בנוגע לשברי כלים

מכל האמור מתבאר ג' שיטות בדין כלים שנשברו בשבת (הן כלי שמלאכתו להיתר וע"י השבירה נעשה ראוי רק לאיסור, והן כלי שמלאכתו לאיסור וע"י השבירה נעשה עומד להיתר) מה דינם.

דעת אדמו"ר: כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר ועומד למלאכת היתר - דינו ככלי שמלאכתו להיתר, (דהגם דלכאורה אמרי' מיגו דאיתקצאי כאשר הוקצה רק לחלק מהדברים מ"מ הכא) לא אמרי' בהא מיגו דאיתקצאי, והטעם לכך הוא מפני דמיגו דאיתקצאי אמרי' רק כאשר דחה זאת בידיים ממש (ע"ד גרוגרות וצימוקים שהעלם לגג או מוקצה מחמת חסרון כיס וכיו"ב), משא"כ כאשר דחה זאת באופן עקיף, כמו בנידון דידן שנעשה איסור באמצעות החלטתו של האדם לייעד כלי זה לאיסור, אין זה דחייה ולא שייך בהא מיגו דאיתקצאי.

כלי שמלאכתו להיתר שנשבר ועומד למלאכת איסור - דינו ככלי שמלאכתו להיתר, דהא אמרינן מיגו דאיתקצאי בהא, מפני שכלי שמלאכתו להיתר (אין שייך ו) אין צורך "היתר בידיים", ולכן כדי לפעול בו מיגו דאיתקצאי הרי זה נפעל בעצם היותו עומד להיתר.

דעת הפרמ"ג: כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר ועומד למלאכת היתר - דינו ככלי שמלאכתו להיתר (דהגם דאמרינן מיגו דאיתקצאי כאשר הדחייה היא באופן עקיף, באמצעות החלטתו של האדם, מכל מקום הכא ליכא למיגו דאיתקצאי מכיון) דאמרי' מיגו דאיתקצאי רק כאשר הדחייה היא לגמרי. בשונה מנידון דידן בכלי שמלאכתו לאיסור שהותר לצורך גופו ומקומו ולכן אין זה דחייה גמורה.

כלי שמלאכתו להיתר שנשבר וכעת עומד למלאכת איסור - לכאורה אמרי' בהא מיגו דאיתקצאי וממילא יהיה מותר בטלטול ככלי שמלאכתו להיתר, דהרי לא שייך ביה היתר גמור כמו ששייך באיסור.

דעת האליה רבה: כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר וכעת עומד למלאכת היתר - דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ויהיה אסור בטלטול לצורך עצמו, דאמרינן בהא מיגו דאיתקצאי מכיון שגם דחייה באופן חלקי הוה דחייה, וגם דחייה באופן עקיף הנובעת מהחלטתו של האדם הוה דחייה.

כלי שמלאכתו להיתר שנשבר וכעת עומד למלאכת איסור - דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ולא אמרי' בו מיגו דאיתקצאי (וראה בהערה¹⁶).

16. ולכאורה צ"ע מהי סברתו, דהרי כפי שנכתב לעיל ס"ל דכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת ונעשה ראוי למלאכת היתר ה"ה נאסר בטלטול, ומשמע מדבריו שזהו משום שחל עליו דין מיגו דאתקצאי. ולפי"ז צ"ע מדוע בכלי שמלאכתו להיתר שנשבר בשבת ונעשה ראוי רק למלאכת איסור סובר שנאסר בטלטול כדין כלי שמלאכתו לאיסור, והרי אם אזלינן בתר ביה"ש יש להתירו בטלטול מכיון שבביה"ש היה הכלי ראוי למלאכת היתר ומדוע נאסר בטלטול כדין כלי שמלאכתו לאיסור? וצ"ע.

ופשוט דכ"ז לא נכתב להלכה למעשה אלא כדי להגדיל תורה ולהאדירה, ואשמח לשמוע את דעת המעיינים בזה.

בעניין הגורם לכלי להיות מוקצה מחמת חסרון כיס

לאור שיטתם של אדמו"ר הזקן והמשנ"ב

הת' השליח מנחם מענדל הכהן שי' ינקוביץ
תלמיד בישיבה

א.

סוגי הכלים שהם מוקצה מחמת ח"כ

איתא בשו"ע המחבר (ר"ס שח): "כל הכלים ניטלים בשבת, חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה או של מילה ואזמל של ספרים וסכין של סופרים שמתקנים בה הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר – אסור לטלטלו בשבת ואפילו לצורך מקומו או לצורך גופו".

ומוסיף הרמ"א: "ואפילו תחובים בנדן עם שאר סכינים אסור לטלטלו, והוא הדין לקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא יתכלך. והוא הדין כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם".

נמצאנו למדים, שאיסור מוקצה מחמת חסרון כיס שייך רק בכלים שמקפיד עליהם שלא להשתמש בהם תשמיש אחר מייעודם כדי שלא יופסדו. וזה יכול להיות בשני סוגי כלים:

א. כלים שהבעלים משתמשים בהם ("סכין של שחיטה או של מילה" וכל כיו"ב) דאינם עומדים לסחורה. ב. כלים העומדים לסחורה (וכלשונו של הרמ"א לעיל "והוא הדין כלים המיוחדים לסחורה").

ב.

דברי המשנ"ב בכלי העומד לסחורה ובשאר כלים והקושי בכך

והנה ראינו במשנ"ב שבשני סוגי כלים הנ"ל, מגדיר מהו מוקצה מחמת חסרון כיס, ובכל סוג נראה שנותן הגדרה אחרת, ולכאורה יש בכך נפק"מ להלכה וכדלקמן.

דהנה, לגבי הכלים שאינם מיועדים לסחורה ומוקצים מחמת חשיבותם (כגון סכין של שחיטה וכדו') כותב המשנ"ב (סק"ב), וז"ל: "חסרון כיס – רוצה לומר, שמחמת חשש הפסד הוא מקפיד עליהם שלא לטלטלם ומוקצה אותם מדעתו".

מדברי המשנ"ב "הוא מקפיד עליהם שלא לטלטלם" ולא כתב 'שמקפיד עליהם שלא להשתמש בהם' וכיו"ב¹, יש לדייק, שמה שנחשב מוקצה מחמת חסרון כיס, הוא רק כאשר מקפיד עליו מאוד עד כדי כך שאינו מטלטלו אפילו מפינה לפינה².

אך אם מקפיד עליו רק שלא לעשות בו שימוש אחר כדי שלא יופסד, אין זה נקרא מוקצה מחמת חסרון כיס, ומותר בטלטול³.

אולם לגבי כלים שעומדים לסחורה כותב המשנ"ב (סק"ז) וז"ל: "ומקפיד עליהם – שלא להשתמש בהם כדי שלא יתקלקלו, אבל אם אינו מקפיד עליהם אף שהם מיוחדים לסחורה ונתנם באוצר גם כן שרי לטלטל". דהיינו שגם אם הוא מקפיד (רק) שלא להשתמש בהם, אפילו שאינו מקפיד על טלטולם, גם אז הוא מוקצה מחמת חסרון כיס.

ולכאורה דבריו דורשים ביאור, דמה החילוק בין הכלים העומדים לסחורה לבין שאר הכלים החשובים שאינם עומדים לסחורה, הרי בשני סוגי הכלים מיירי שהבעלים מקפיד עליהם? ומהיכן נובע החילוק הנ"ל?

ג.

החילוק בין כלי העומד לסחורה לשאר הכלים

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים החילוק בין הקצאת האדם מכליו החשובים שתחת שימוש לבין כליו העומדים לסחורה:

כלי העומד לסחורה – נזהר האדם שלא להשתמש בו לכל שימוש שהוא, כדי שלא יפחת שוויו, וא"כ יוצא שהוא מוקצה מדעת בעליו גם משימושו המקורי ולא רק מלהשתמש בו ליעודים אחרים; משא"כ כלים הנמצאים ברשותו ובשימושו שאינם עומדים לסחורה – אינם מוקצים משימושו המקורי, ורק לשימושים אחרים מקפיד שלא להשתמש בהם כדי שלא ייגזקו.

א"כ, הרי שבדעת האדם כלי העומד לסחורה הוא מוקצה (הרבה) יותר מהכלי החשוב שברשותו ובשימוש.

ולפ"ז אפשר לבאר את דברי המשנ"ב לעיל:

1. כפי שאכן כתב בהמשך דבריו בסק"ז, מובא בפנים בהמשך האות.
2. וכעין זה מצאנו שכתב בביאור הלכה (בסוף ד"ה חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס וכו') וז"ל: "ובכולהו הטעם דכיון דקפיד עליהו מיחד להו מקום".
3. כדינו: כלי שמלאכתו לאיסור – מותר רק לצורך גופו ומקומו אך לצורך עצמו נאסר. כלי שמלאכתו להיתר – מותר לכל צורך אך שלא לצורך כלל אסור, כמבואר בהמשך הסימן (בשו"ע המחבר סעי' ג-ד).

בכלי שברשותו ותחת שימוש - מצריך המשנ"ב הקצאה גדולה "מקפיד עליהם שלא לטלטלם", מכיון שאינו מוקצה מדעת הבעלים ככלי העומד לסחורה, ולכן כדי לאוסרו לא סגי בהקצאה קטנה ("מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם" שימוש אחר מייעודם), אלא הקצאה גדולה.

משא"כ בכלים העומדים לסחורה - לא מצריך המשנ"ב הקצאה גדולה אלא סגי בהקצאה קטנה "מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם" שימוש אחר מייעודם, מפני שעצם היותם עומדים לסחורה הם כבר מוקצים הרבה מדעת האדם ולכן כדי לאוסרם סגי בהקפדה קטנה.

ד.

הקושי שבחילוק הנ"ל מזה השוני בין כשמל"א לכלי העומד לסחורה

אך עדיין יש להעיר על החילוק הנ"ל בין כלים הנמצאים תחת שימוש לבין כלים העומדים לסחורה:

לאחר התבוננות, לכאורה צריך לחלק בין כלי שמלאכתו להיתר לבין כלי שמלאכתו לאיסור בנוגע להחיל עליהם מוקצה מחמת חסרון כיס, וכלי שמלאכתו לאיסור צריך להיות לכאורה שווה לכלי שעומד לסחורה.

כלומר, החילוק הנ"ל עולה יפה בין כלי שמלאכתו להיתר לבין כלי העומד לסחורה, אך בכלי שמלאכתו לאיסור לכאורה אין לחלק בינו לבין כלי שעומד לסחורה, והטעם לכך הוא:

ביארנו שכלי העומד לסחורה מכיון שהאדם הקצה אותו משימושו גם לייעודו, לכן כדי להחיל עליו מוקצה מחמת חסרון כיס סגי בהקצאה קטנה (שמקפיד עליו שלא להשתמש בו), ולכאורה גם כלי שמלאכתו לאיסור עונה על הגדרות אלו, שהרי בשבת נאסר ליהודי להשתמש בכלי (גם) לייעודו, א"כ היהודי מקצה מדעתו את השימוש בו גם למה שהוא מיועד.

ונמצא שאין לכאורה חילוק ביניהם שהרי תרוויהו מוקצים מדעת האדם (בשבת) גם משימוש ייעודם, בשונה מכלי שמלאכתו להיתר שתשמישו מותר בשבת.

ולפי"ז, כלי שעומד לסחורה וגם כלי שמלאכתו לאיסור צריך להיות מספיק בהקצאה קטנה (שמקפיד עליו שלא להשתמש בו) כדי להחיל עליהם מוקצה מחמת חסרון כיס, משא"כ כלי שמלאכתו להיתר צריך הקצאה גדולה (שמקפיד עליו שלא לטלטלו כלל) כדי להחיל עליו מוקצה מחמת חסרון כיס.

ובאמת כאשר המשנ"ב מדבר על כלי שמלאכתו להיתר (ס"ק ח) כותב וז"ל: "ובכלי מותר . . נראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל, ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה"⁴.

4. וראה בהערה 8 מהי שיטת אדמו"ר הזקן בכלי שמלאכתו להיתר.

והיינו הא דאמרן, שמכיון שכלי שמלאכתו להיתר אינו מקצה אותו משימושו גם בשבת, לכן כדי להחיל עליו מוקצה גמור, מוקצה מחמת חסרון כיס - צריך להקצאה גדולה "זהיר להניעה ממקומה כדי שלא תפסד ותתקלקל".

אך לפני שכתב המשנ"ב (סק"ב) גם הגדרה זו, שהצריך הקצאה גדולה "מקפיד עליהם שלא מטלטלים", לא חילק בין כלי שמלאכתו להיתר לבין כלי שמלאכתו לאיסור, ובפשטות נראה שכוונתו שכדי להחיל מוקצה מחמת חסרון כיס על כל כלי (רק שאינו עומד לסחורה) צריך הקצאה גדולה זו.

ודוחק גדול לומר שכוונתו שם (בסק"ב) רק לכלי שמלאכתו להיתר:

א. דאם כוונתו רק לכלי שמלאכתו להיתר היה לו לציין זאת בפירוש, ומכך שלא חילק ביניהם שמע מינה שאין חילוק. ב. ועוד והוא עיקר: המשנ"ב נעמד על דוגמאות של כלי שמלאכתו לאיסור "כגון סכין של שחיטה וכו' וכו'", א"כ וודאי היה לו לפרש ולחלק בין כלי שמלאכתו להיתר לכלי שמלאכתו לאיסור, ומכיון שלא חילק מוכח לכאורה דס"ל דבתרוויהו בעינן הקצאה גדולה.

וצריך עיון מפני מה נשתנה כלי העומד לסחורה מכלי שמלאכתו לאיסור הרי תרוויהו אינם עומדים לשימוש בשבת!?

ה.

החילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי העומד לסחורה

אלא יש לומר הביאור בזה ובפשטות: הגם שבפועל כלי שמלאכתו לאיסור וכלי העומד לסחורה אינם עומדים לשימוש, אך יש חילוק גדול ביניהם ובשנים:

א. מדוע אינם עומדים לשימוש: כלי שמלאכתו לאיסור אין זה מחמת שהאדם דחה כלי זה אלא מחמת דין תורה האוסר לעשות מלאכות בשבת, בשונה מכלי העומד לסחורה שהאדם דחה כלי זה שלא יהיה חלק מתשמישו.

ב. הזמן שאינם עומדים לשימוש: כלי שמלאכתו לאיסור משתמש בו האדם בימות החול, בשונה מכך כלי שעומד לסחורה אינו בכלל שימושו גם בימות החול⁵.

ולכן, כלי העומד לסחורה סגי בהקצאה קטנה שהרי (א) האדם דחה אותו ו(ב) אינו מיועד לשום שימוש כל ימי השבוע, בשונה מכך כלי שמלאכתו לאיסור (א) שהאדם לא דחה אותו אלא התורה אסרה עליו את השימוש בו ו(ב) במשך ימות החול הוא בשימוש לייעודו, ממילא הוא פחות מוקצה, ולכן כדי להחיל עליו מוקצה מחמת חסרון כיס לא סגי בהקצאה זוטא אלא צריך הקצאה גדולה.

5. ראה מעין זה וע"ד זה בשו"ע אדמו"ר הוקן סי' שח סעי' פה בנוגע לבגד שעטנו, שמפלפל שם מדוע יש לאוסרו לגמרי בטלטול בשבת הגם שהוא כלי ומלבוש, ובין הדברים כותב: "אבל אם גם בחול אינו ראוי למלאכה כגון בגד שעטנו שאסור להתלבש בו גם בחול - אין עליו תורת כלי ומלבוש כלל". עיי"ש.

.1

הקושי בדברי אדמו"ר הזקן בחלוקת הסעיפים

באם כנים הדברים, אפשר אולי להרוויח קושי בדברי שו"ע אדמו"ר הזקן באופן חלוקת הסעיפים בכלים המותרים בטלטול וכדלקמן:

בסעיף ב (בסי' שח שם) מבאר רבינו ש"כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו בשבת ע"ד שיתבאר", ובהמשך דבריו הולך ומחדש שדין זה נאמר "אפילו כלי שמלאכתו לאיסור", וממשיך לחדש "ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור שהוא מוקצה מחמת מיאוסו דהיינו שאדם מסיח ומקצה דעתו ממנו מחמת מיאוסו מלהשתמש בו במלאכה אחרת של היתר", ומוסיף לחדש "ואפילו אם אינו ראוי כלל להשתמש בו במלאכה אחרת של היתר מחמת מיאוסו וסרחונו" מכל מקום גם כלים אלו מותרים בטלטול ואינם תחת הגדרת מוקצה גמור (מוקצה מחמת חסרון כיס) האסור בטלטול לגמרי⁶, "מפני שמכל מקום ראוי הוא לכסות בו כלים".

והנה בסעיף ג, ממשיך לחדש שדין זה חל גם על כלים העומדים לסחורה, ובלשונו: "ואפילו כלי שהקצה אותם מלהשתמש בו שום תשמיש, כגון כלים המוכנים ועומדים לסחורה שאין רגילים להשתמש בהם שום תשמיש, מכל מקום אם אינו מקפיד עליהם מלהשתמש בהם, לא הסיח דעתו עדיין מהם לגמרי מלהשתמש בהם ולפיכך אין להם דין מוקצה להאסר בטלטול".

והנה סדר חלוקת הסעיפים לכאורה דורש ביאור: מפני מה חילק רבינו את כלים העומדים לסחורה בסעיף נפרד (סעי' ג) הרי זהו ממש המשך לסעיף הקודם (סעי' ב המתחיל: "כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו")?!

ואם מפני שנאמר בו חידוש ובלשונו "ואפילו כלי וכו'" ולכן חולק סעיף לעצמו, הרי גם בסעי' הקודם נאמר כמה וכמה חידושים "ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור . . . ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור שהוא מוקצה מחמת מיאוס . . . ואפילו כלי אם אינו ראוי כלל . . . מחמת מיאוסו וסרחונו"!

וממנ"פ: באם חידוש בדין הקודם מצריך וחולק סעי' נפרד, ולכן כתב את כלים העומדים לסחורה בסעיף נפרד, ה' לו לשנות כל חידוש ("ואפילו") בסעי' נפרד! ובאם חידוש בדין הקודם אינו מצריך וחולק סעי' נפרד, ולכן את שאר החידושים כתב באותו סעי', מדוע את כלים העומדים לסחורה חילק ושנה בסעיף נפרד?!

.2

הביאור על פי המתבאר לעיל בחילוק שבין כשמל"א לכלי העומד לסחורה

וע"פ המתבאר לעיל יש ליישב ובפשטות:

6. ראה שם בסעי' ד שמבאר שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא מוקצה גמור ונאסר בטלטול אפי' לצורך גופו ומקומו. (והותר בטלטול רק בשינוי אפילו לצורך עצמו, ראה סעי' טו. או ע"י נכרי לצורך גופו ומקומו ראה סו"ס לב).

ישנו חילוק מהותי בין כלי העומד לסחורה לבין שאר הכלים, דכלי העומד לסחורה מכיון ש(א) האדם הקצה אותו ו(ב) כל ימות השבוע הוא לא בר שימוש אפי' ליעודו, ממילא זה חידוש גדול שאינו נעשה מחמת זה מוקצה מחמת חסרון כיס (והטעם לכך הוא מפני ד"מכל מקום אם אינו מקפיד עליהם מלהשתמש בהם, לא הסיח דעתו עדיין מהם לגמרי מלהשתמש בהם ולפיכך אין להם דין מוקצה להאסר בטלטול") ולכן חולק לכך אדמו"ר הזקן סעי' נפרד.

משא"כ שאר הכלים (כלי שמלאכתו להיתר, כלי שמלאכתו לאיסור, כלי שמלאכתו לאיסור והוא מאוס, כלי שמלאכתו לאיסור והוא מאוס ומעלה סרחון) אין חילוק מהותי ביניהם שהרי ישנו צד המשותף להם והוא (א) שהקצאה השייכת בהם רק מחמת דין תורה ו(ב) במשך ימות החול הם עומדים לשימוש עבור ייעודם, ממילא החידוש שבכל אחד מהם על פני הקודם הוא קטן ולא מהותי כמו כלי העומד לסחורה לבין שאר כלים אלו.

באם ננים ונכונים הדברים, אפשר שלמדנו כלל אימתי נכון לכתוב הלכה שמחדשת על ההלכה הקודמת באותו סעי' ומתי ההלכה המחודשת חולקת סעי' לעצמה:

כאשר החידוש הוא קטן, כלומר הוא בערך לדין הקודם אלא רק מוסיף ומחדד אותו - אינו ראוי לחלוק סעי' לעצמו, שהרי חידוש זה שייך עדיין ונמצא קצת בדין הקודם.

כאשר החידוש הוא גדול, כלומר הוא לא בערך לדין הקודם אלא מחדש במקרה שיותר רחוק בהרבה מהדין הקודם - חידוש זה ראוי לשנותו בהלכה נפרדת שהרי אינו קיים כלל בדין הקודם. וק"ל.

ח.

דעת אדמו"ר הזקן בעניין מוקצה מחמת חסרון כיס

המורם מכל האמור: כדי להחיל על כלים מוקצה מחמת חסרון כיס, לדעת המשנ"ב ישנו חילוק בין כלי העומד לסחורה לשאר הכלים והוא:

כלי העומד לסחורה סגי בהקצאה קטנה "שלא להשתמש בהם כדי שלא יתקלקלו" דהיינו שלא השתמש בהם למלאכה אחרת, משא"כ שאר הכלים שאינם עומדים לסחורה לא סגי בהקצאה זו אלא צריך הקצאה גדולה יותר והיא "שמחמת חשש הפסד הוא מקפיד עליהם שלא לטלטלם ומוקצה אותם מדעתו", וניסינו עד כה לחפש ולמצוא הסבר לחלוקה זו.

ויש לדון ולעייין מהי דעת אדמו"ר הזקן בנושא זה, מהו הגורם לדעתו להחיל על כלי להיות מוקצה מחמת חסרון כיס בכלים העומדים לסחורה ובשאר הכלים, והאם יש חלוקה בין כלים העומדים לסחורה לבין שאר הכלים, והנה כתב בשו"ע שלו (סי' שח, סעי' ד) וז"ל:

"וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר, ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר אע"פ שאינם לסחורה אלא

שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם אסור לטלטלו בשבת וכו'".

מפשטות לשונו נראה שאינו מחלק בין כלים העומדים לסחורה לשאר כלים ובשניהם נראה דסגי בהקצאה זוטא "והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש" ואינו מצריך הקצאה גדולה שלא יטלטלם כלל.

אך לאידך כן ישנו חילוק; בכלים העומדים לסחורה כתב "אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר" ובשאר הכלים נראה שמצריך דוקא "כלים היקרים ביותר" וטעמא בעי!

אך לפי המתבאר לעיל באריכות, שכלים העומדים לסחורה הקצאתם גדולה מאוד והרבה יותר משאר הכלים (ובשתים: א. הקצאתם נובעת מחמת האדם. ב. כל ימות השבוע אינם עומדים לשימוש כלל), לכן כדי להחיל עליהם מוקצה מחמת חסרון כיס סגי בכך שמקפיד עליהם הגם "שאינם כלים היקרים ביותר", משא"כ שאר כלים מכיון שאין הקצאתם גדולה כ"כ (ובשתים: א. הקצאתם אינה נובעת מחמת האדם. ב. בימות החול הם עומדים לשימוש מיועד להם) לכן כדי להחיל עליהם מוקצה מחמת חסרון כיס זהו דוקא כאשר הם "כלים היקרים ביותר".

ט.

סיכום דעת אדמו"ר הזקן והמשנ"ב בעניין מוקצה מחמת ח"כ

והנה חילוק זה בין כלים העומדים לסחורה לשאר הכלים בנוגע לשווים, האם הם יקרים ביותר או לא, לא מצאנו בדברי המשנ"ב (עכ"פ בריש סימן שח) ולכאורה לפי שיטתו סגי בעצם ההקפדה של האדם ולא בשווי של הכלי.

ונמצא שגם לפי אדמו"ר הזקן וגם לפי המשנ"ב ישנו שוני בין כלים העומדים לסחורה לשאר כלים כדי להחיל עליהם מוקצה מחמת חסרון כיס, ולהחיל על כלים העומדים לסחורה הוא יותר קל, אלא שנחלקו במה:

לדעת אדמו"ר הזקן – החילוק הוא בשווי הכלים, האם צריך יקרים ביותר או. לדעת המשנ"ב – החילוק הוא בהקפדה של הבעלים, האם צריך הקפדה חזקה או סגי בהקפדה זוטא.

ולפי אדמו"ר הזקן אין צורך בהקפדה חזקה אלא מספיק שמקפיד עליהם שלא להשתמש בהם תשמיש אחר מיעודם, ואפילו בכלים שאינם עומדים לסחורה (אלא מצריך שיהיו יקרים ביותר). משא"כ לדעת המשנ"ב כלים שאינם עומדים לסחורה צריך הקפדה חזקה דוקא, שמקפיד עליהם שלא לטלטלם כלל.

ולפי המשנ"ב אין צורך בכלים היקרים כדי להחיל מוקצה מחמת חסרון כיס ואפילו בכלים שאינם עומדים לסחורה (אלא שמצריך בהם הקפדה גדולה). משא"כ לדעת אדמו"ר הזקן שאר הכלים שאינם עומדים לסחורה צריך דווקא כלים היקרים ביותר כדי להחיל עליהם מוקצה מחמת חסרון כיס.^{7,8}

7. ועדיין יש לבאר טובא במה נחלקו, ואכ"מ.

8. והנה בדברי אדמו"ר הזקן (שם, סעי' ד) כתב: "וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר, ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר אע"פ שאינם לסחורה אלא שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש".

משמע שכדי להחיל על כלים מוקצה מחמת חסרון כיס זהו או כאשר הוא כלי העומד לסחורה או כלי שמלאכתו לאיסור ("אלא שמלאכתם לאיסור"), וכן דייק בספר הלכתא כרב על אתר (הערה 6) עיי"ש.

ונמצא שנחלקו אדמו"ר הזקן והמשנ"ב (בנוסף על הנ"ל) האם שייך בכלי שמלאכתו להיתר מוקצה מחמת חסרון כיס, למשל גביע יקר שמייחדו לקידוש בלבד האם הוא מוקצה, לדעת אדמו"ר הזקן – אינו מוקצה, ולדעת המשנ"ב – הוא מוקצה. ועיין בהלכתא כרב (שם) שביאר את סברות המחלוקת.

אך לאידך ראה בפסקי תשובות (סי' שח אות ב) שכתב בפשיטות שכלי שמלאכתו להיתר אם עומדים בשביל להשתמש בהם אין בהם מוקצה ואפילו הם יקרים מאוד וחס עליהם שלא להשתמש בהם אלא לעתים רחוקות כגון לאורחים חשובים, ולא ציין שזהו דווקא לדעת אדמו"ר הזקן!

ובהמשך דבריו כתב שאם אינם מיועדים לשימוש אלא לראותם בלבד לנוי ויופי אזי כיון שמקצה להם מקום, וחס עליהם שלא לטלטלם ממקומם, מחמת יקרותם או חשיבותם בעיניו, הרי הם בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס. אפי' לדעת אדמו"ר הזקן עיי"ש ובהערות. ויש לעיין עוד והדברים צריכים עיון.



דמנ"ם



בענין מצות הסיבה

הרה"ג הרב אברהם שמעון ליפשיץ שליט"א
 ד"מ ישיבה לצעירים ורב ומו"צ קהילת 'חניכי הישיבות' קרית אתא
 בעמח"ס אשל אברהם

א.

הצעת דברי הרמב"ם וקושיות בדבריו

כתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז), וז"ל: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם. ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך".

ולכאורה יש להעיר בדברי הרמב"ם הנ"ל, דתחילה כתב שבלילה הזה צריך כל אדם להראות עצמו כאילו הוא בעצמו היה עבד ויצא לחירות, וצריך לזכור ולעשות זכרון ליציאה לחירות, ואח"כ כתב הרמב"ם שלפיכך צריך לאכול בהסיבה דרך חירות, וקצת קשה דלא נזכר ברמב"ם לעשות זכר לעבדות, ואם אין זכרון לעבדות איך ניכר היציאה לחירות.

גם יש להעיר דתחילה כתב הרמב"ם בסתמא שכאשר סועדים בלילה הזה צריך להסב, ומשמע שהוא דין בכל הסעודה, ואח"כ שאל הרמב"ם אימתי צריך להסב וענה שבשעת הכזית מצה וארבע הכוסות דוקא, ומשמעות דבריו בתחילה אינה כן אלא שהוא דין בכל הסעודה, והדבר צ"ב.

עוד יש להעיר שבתחילת ה"ז ואח"כ בה"ח כתב הרמב"ם הדין של הסיבה, ובאמצע ה"ז כתב הדין של ד' כוסות, והוא לכאורה שלא ע"פ הסדר הישר וההגון, ואף זה צ"ב.

ב.

תירוץ הקושיות ע"פ חידוש יסוד בגדר מצוות הסיבה

והנראה לבאר בזה דהסעודה של ליל ט"ו הוא הכזית מצה והד' כוסות, הכזית מצה זכר לעבדות, לחם עוני, והד' כוסות זיכרון לחירות, וכשכתב הרמב"ם לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, הסועד ואוכל ושותה היינו המצה והד' כוסות, ושאר הסעודה הרי זה בגדר טפל והמשך לעיקר הסעודה ושם ההסיבה היא רק בגדר הרי זה משובח, ודו"ק.

ולכן כתב הרמב"ם לדין ד' כוסות באמצע הלכה זו דזה הוא הפירוש למש"כ כשסועד בלילה הזה, סעודה מורכבת מאכילה ושתייה, והשתייה של סעודה זו היא הד' כוסות שנתקנו בלילה הזה, ונתקן שתהא סעודה זו באופן המראה על דרך חירות והיינו מצות ההסיבה, ודו"ק.

וז"ל תוס' פסחים קח. ד"ה מאי: "אף על גב דמצה צריכה הסיבה שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין, ואע"ג דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות, ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן".

ג.

שקו"ט בדברי הגרי"ז בנכונות היסוד הנ"ל

שוב ראיתי בחי' הגרי"ז על הרמב"ם פ"ז מחו"מ ה"ט שכתב עד"ז, וז"ל: "בעיקר המצוה של ד' כוסות יעו"ש ברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ ה"ו שכתב וז"ל בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם", עכ"ל.

הרי דזהו יסוד הנך תרתי מצות דהסיבה וד' כוסות בכדי שיראה עצמו דרך חירות כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים [ועיקר הדבר שמחויב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים הוא מצוה מה"ת כמש"כ הרמב"ם דעל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית וגו', אלא דחכמים תקנו בשביל זה הסיבה וד' כוסות דשניהם עניינן הוא דרך חירות וזהו עיקר מצוותן], ומקור דבר זה הוא מדברי הגמ' בפסחים דף ק"ט ודף קי"ז "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות".

ובחי' הגרי"ז שם ה"ו הוכיח ממש"כ הרמב"ם דיש מעלה בהסיבה כל הסעודה, דמצות הסיבה היא מצוה בפ"ע ואינה דין במצה ובד' כוסות לאוכלם ולשתותם בהסיבה, וגדר המצוה הוא להראות דרך חירות, וחייבו חז"ל להסב בשעת הסעודה שהיא אכילת הכזית מצה וד' כוסות, משא"כ ההסיבה בשאר הסעודה אינה אלא בגדר מעלה. וממילא נראה דמי שאכל מצה או שתה ד' כוסות ללא הסיבה מ"מ קיים מצות מצה וד' כוסות בשלימות ורק חסר לו המצוה דההסיבה.

ומאידך הביא הגרי"ז שתוס' פסחים קח. נסתפקו אם השותה ד' כוסות ללא הסיבה אם יצא או לא יצא ידי חובת ד' כוסות, והרא"ש שם סי' כ' נקט שכל שלא הסב לא יצא ידי חובת מצה ולא ידי חובת ד' כוסות, ואי נימא דהסיבה היא מצוה בפ"ע מהיכי תיתי שלא יצא י"ח מצה וד' כוסות, גם מה יועיל שיחזור ויאכל מצה או ישתה יין פעם נוספת, הרי מצות מצה וד' כוסות כבר קיים ומה שחוזר ואוכל או שותה אינו אלא סתם אכילה ושתייה ומה מתקן בהסיבה זו. ומזה משמע דס"ל לרא"ש דהסיבה נתקנה כחלק ואופן מקיום מצות המצה והד' כוסות וכל שלא היסב לא קיים מצוות אלו כמארנן.

ויעיין שם בגרי"ז עוד מזה (עיי'ן חו"ש סוף עמ' קפ"ה שנקט שמצות הסיבה אינה מצוה בפ"ע, ועיי"ש שביאר את הרמב"ם והרא"ש באופן אחד ושאי'ן כאן פלוגתא כלל, וצ"ב).

ד.

הוכחה ליסוד הנ"ל מדברי הרמ"א וכן מדברי הר"ן

והנה איתא ברמ"א סי' תע"ב סעי' ז', וז"ל: "כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה. ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה, וכן באכילת מצה. ולכתחלה יסב כל הסעודה".

ולכאורה לדברי הגרי"ז, הרמ"א סותר עצמו, דמחד גיסא ס"ל לרמ"א דאם היה הדרך להסב אזי מדינא האוכל מצה או שתה יין ללא הסיבה היה לו לחזור ולאכול או לשתות, וזה א"ש רק אם ננקוט שההסיבה היא דין באופן קיום מצות מצה וד' כוסות וכמש"כ הגרי"ז בדעת הרא"ש, ומאידך הביא הרמ"א לדברי הרמב"ם דלכתחילה יש להסב כל הסעודה דמשמע שההסיבה היא מצוה בפ"ע, ודו"ק.

והיה מקום ליישב דלהלכה חייש הרמ"א לשתי הדעות לחומרא ולק"מ, וכבר כתב הביה"ל שם דאליבא דהרמ"א אין מברכין על המצה שאוכל פעם שניה כדי להסב [ואליבא דהשו"ע כתב הביה"ל שצריך לברך, ובאמת השו"ע לא הביא לדברי הרמב"ם שיש ענין להסב כל הסעודה], אלא שמשמע ברמ"א שרק בגלל דעת הראבי"ה הכריע שלא לברך. ואפשר שהרמ"א ס"ל ששני הדברים אמת, גם יש מצוה כללית של הסיבה להראות דרך חירות בלילה הזה, ובכזית מצה וד' כוסות נאמר בהם דין זה לעיכובא ונתקן בהם להסב כצורת ואופן קיום המצוה, ועיין.

ובר"ן פסחים כג. מדפי הרי"ף משמע קצת דהסיבה אינה מצוה כללית אלא דין במצה ובד' כוסות, שכתב וז"ל: "והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה. ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל, ולי נראה דעל כרחק בעי למיעבד הסיבה בכלהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי", ולכאורה למה כתב הר"ן שאם לא נסב בד' כוסות תיעקר המצוה לגמרי הרי עדיין מתקיימת מצות הסיבה באכילת המצה, אלא ע"כ שהוא דין בד' כוסות להסב והוא דין במצה להסב ולא מהני קיום האחד לשני, ועיין.

ה.

נפק"מ התלויות ביסוד הנ"ל

והנה הקובה"ע סי' י"ז סק"ב הקשה מאי שנא מצות הסיבה מכל מצוות דרבנן שאינן נדחות מפני כיבוד אב או כבוד רבו ואילו כאן נאמר שתלמיד אינו מיסב בפני רבו משום כבוד רבו, ובפני אביו מיסב

רק מפני שאמדינן שהאב מוחל על כבודו אבל אם לא ימחול האב אסור לבן להסב בפניו [יעויין מש"כ בזה לקמן סעי' ה' בשו"ע], ולא תירץ.

ולכאורה השאלה תלויה בחקירה הנ"ל, דאם הסיבה היא מצוה בפני עצמה אזי קשה קושית הקובה"ע, אבל אם זה פרט ואופן בקיום מצות מצוה וד' כוסות, י"ל דבפני האב או הרב אין זו הדרך לאכול כך ועיקר המצוה הרי מתקיימת בלאו הכי, ויהיה מזה ראייה שהסיבה אינה מצוה בפ"ע.

מיהו לכאורה קושיא מעיקרא ליתא, דנראה פשוט שהפשט שבפני רבו או אביו לא תקנו כלל להסב כיון שאין זה ראוי שהבן או התלמיד ינהג גדולה וכבוד בפני אביו או רבו. ואין להקשות על זה ממה שהביא השעה"צ סק"כ שכתב הריצ"ג, וז"ל: "אף על גב דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף", דמשמע שיש כאן מצות הסיבה אלא שנדחית היא מפני כבוד רבו, די"ל שכונת הריצ"ג היא כך, דכיון שמצות כבוד התורה עדיפא לכן העדיפה חז"ל על פני מצות הסיבה, ולא תיקנו למצות הסיבה בפני אביו או רבו מפני כבוד אביו ורבו, אא"כ מוחלים הם לו.

ונ"מ נוספת בחקירה זו י"ל ע"פ מה שראיתי בספר חשוקי חמד פסחים קח. שדן מה הדין באדם ששכח ואכל מצוה בלא הסיבה, וכשנוכר לאכול שוב, בא אליו רבו שאז הוא פטור מהסיבה, האם לא יאכל שנית מצוה בלא הסיבה כיון שעתה אינו רשאי להסב לא יתקן באכילתו השניה מה שפגם בראשונה, או יש לומר שבאכילתו הראשונה לא קיים המצווה כדין לפי שהיה חייב להסב ואכל בלא הסיבה, אבל עכשיו כשהגיע רבו פטור הוא מהסיבה וכשאוכל בפניו בלא הסיבה מקיים המצווה כדין.

ונראה דזה תלוי בהנ"ל, דאם ההסיבה היא מצוה בפ"ע א"כ לא ירויח דבר במה שיחזור ויאכל ללא הסיבה, אבל אם ההסיבה היא פרט ואופן בקיום מצות מצוה וד' כוסות, א"כ מקודם לקתה מצותו בחסר ועתה שיחזור ויאכל יקיים המצווה בשלימות לפי מצבו. ולפי מה שצידדנו בדעת הרמ"א ששני הגדרים קיימים יש לו לחזור ולאכול המצה ללא הסיבה, וכ"כ בפשיטות השבט הקהתי ח"ד סי' קל"ז סק"ב, ועיין.

והנה איתא בשו"ע לקמן סעי' ז' דמי שאכל את הכזית מצוה ללא הסיבה לא יצא וצריך לחזור ולאכול בהסיבה, והאחרונים העירו דלכאורה למה צריך לחזור הן יכול הוא לסמוך על אכילת הכורך בהסיבה, דהטעם שאין יוצאים י"ח מצוה בכורך דאתי טעם מרור דרבנן ומבטל לטעם מצוה דאורייתא דהוי כרשות עם מצוה, אבל בכה"ג שכבר אכל כזית מצוה ורק חסר לו ההסיבה א"כ מה"ת כבר יצא י"ח מצוה ורק חוזר בגלל ההסיבה מדרבנן והו"ל דרבנן עם דרבנן ולא אתי טעם מרור ומבטל טעם מצוה בכה"ג [ולדברי הפמ"ג שהמחסר הסיבה דרבנן לא יצא י"ח מצוה אף מה"ת לק"מ אולם אנן לא קי"ל כן וכמשי"ת לקמן סק"ו].

על כן יש שהעמידו דברי השו"ע במי שנוכר שלא היסב אחר שכבר אכל המרור בפ"ע או דמיירי ששכח להסב באפיקומן, ודוחק.

והמהרש"ם ח"ו סי' ל"ח נשאל כן מהגאון ר' אליהו דוד תאומים אבד"ק מיר (האדר"ת) ותירץ לו, וז"ל: "קושייתו נראה ליישב דלדין איכא נמי ספיקא שמא הלכה כרבנן [דהלל] דאין מצוה בכריכה

והוי רשות וחיוב הסיבה דרבנן, א"כ כיון שכבר אכל מרור בפ"ע אתי רשות דמרור ומבטל למצה דרבנן, אלא דכל קושי' כת"ר הוא דלא יאכל המרור בפ"ע רק ביחד בכריכה, והרי במשב"ז סי' תע"ה סק"ז הביא מהפוסקים דרבנן לכתחלה בעינן כל א' בפ"ע אלא דבדיעבד באכל בכריכה יצא, א"כ אין לו לעבור בידיים שלא לאכול המרור בפ"ע אלא בכריכה ולעשות נגד המצוה שצריך לכתחילה לאכול בפ"ע, ולכן פסקו הפוסקים דצריך לחזור ולאכול בהסיבה".

ובמקראי קדש פסח ח"ב סי' ל"א ביאר קושית האדר"ת דס"ל דהאוכל מצה ללא הסיבה לא קיים רק מצות הסיבה אבל מצות מצה יצא י"ח אף מדרבנן, וא"כ אדרבא קושית האדר"ת היא שיאכל מרור כדרך ובכורך חיוב מצה ומרור יהיו שוין ולא יבטלו זא"ז וא"צ לאכול כזית הראשון שנית. מיהו לכאורה דבריו תלויים בחקירה אם מצות ההסיבה היא מצוה בפ"ע או דין באכילת המצה, וא"כ נוכיח מכח קושיא זו דהוא דין באכילת המצה ונתרץ כתירוץ המהרש"ם הנ"ל.

שיטת הרמב"ם בסוגיית "מצא פירות מפוזרין"

הת' השליח שמואל שי' גרינברג
 הת' השליח שמואל שי' חיל
 תלמידים בישיבה

א.

פסק הרמב"ם בדין 'ספיקא דר' ירמיה' וקושיא בדבריו

במסכת בבא מציעא איתא: "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז . . מצא פירות מפוזרין . . הרי אלו שלו".

ובגמ' העמיד ר' יצחק דין זה ב"קב בארבע אמות", והיינו, שדווקא כשמצא קב א' מפוזר בשטח של ד' אמות, אזי הרי אלו שלו. אבל אם מצא קב א' מפוזר בשטח של פחות מד' אמות, או שמצא יותר מקב אחד בשטח של ד"א לא יגע בהם².

ובהמשך הגמ' שם מספקא לי' לר' ירמיה מאי דינא ב"חצי קב בב' אמות", וב"קביים בח' אמות", וכן מסתפק "קב שומשמין בארבע אמות מהו . . קב תמרי בארבע אמות קב רמוני בארבע אמות מהו", וכפי שמבארת הגמ' את צדדי הספק בכל מקרים אלו. ולמסקנת הסוגיא, לא נפשטו ספיקות אלו ועמדו ב'תיקו'.

והנה, נחלקו הפוסקים מה יהי' הדין למעשה בספיקות אלו:

הגהות אשר"י³ מביא בשם האור זרוע: "לא יטול ואם נטל לא יחזיר ויהא מונח עד שיבוא אליהו". והרא"ש⁴ פסק: "וכיון דלא איפשיטא ספיקא דאורייתא לחומרא, וחייב להחזיר".

והרמב"ם⁵ כתב: "היו כמו חצי קב בשתי אמות או קבים בשמונה אמות או שהיה הקב משנים ושלושה מינין כמו תמרים שומשמין [ורמונים], כל אלו ספק לפיכך לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז".

והנה, לכאור' לשון הרמב"ם דרושה ביאור, בדבריו כתב רק ש'אם נטל – אינו חייב להכריז', אבל אינו מובן מלשונו מה דין החפץ, והיינו דאינו מבואר אם מותר למוצא להשתמש בחפץ, דממ"נ – אי

1. כא, א.

2. והיינו "במכנשתא דבי דרי", כהמשך הגמ' שם.

3. בהגה"ה על הרא"ש ד"ה בעי ר' ירמיה.

4. בד"ה בעי רבי ירמיה.

5. בהל' גזילה ואבידה פט"ו הי"ב.

ס"ל שאסור להשתמש באבידה – הול"ל כל' האור זרוע: "יהא מונח עד שיבוא אליהו"; ואי ס"ל שהמוצא יכול להשתמש באבידה – מדוע לא כתב כלשון המשנה: "הרי אלו שלו"?

והנה בריש הפרק פסק הרמב"ם⁶: "אפילו נסתפק לו הדבר ולא ידע אם דבר זה אבוד או מונח, הרי זה לא יגע בו, ואם עבר ונטלו אסור לו להחזירו לשם, ואם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו". והיינו משום דבדבר שאין בו סימן דכאשר נודע לבעלים מהנפילה מיד מתיאשים, הוי ספק אם נודע לבעלים והתיאשו, או דלא נודע להם ולא התיאשו, ולכך הוי דינו כהנך ספיקות, ופסק הרמב"ם דלא יטול, ואם נטל "זכה בו" ואינו חייב להכריז.

ומכך יש להוכיח דהרמב"ם ס"ל דבספיקות הדין הוא ד"הרי אלו שלו", וכמו שהשיג הראב"ד שם על הרמב"ם: "היה דבר שאין בו סימן זכה בו. א"א דבר זה אינו מחזור אצלי שיזכה בו לעצמו לעולם, אלא יעמוד בידו עד שיבא אליהו", וכדברי הגהות אשר"י הנ"ל בשם האור זרוע.

אך עדיין יש להקשות על סגנון לשונו של הרמב"ם גבי "חצי קב בשתי אמות וכו'" – "לפיכך לא יטול ואם נטל אינו חייב להכריז", שלא מבואר ממנה – כנ"ל – האם מותר לו להשתמש בחפץ⁷.

ב.

הקדמת דברי הריטב"א

ולבאר כוונת הרמב"ם יש להקדים מ"ש הריטב"א⁸ בביאור דברי המשנה:

דהנה, תנן "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז" וקשיא לי' לריטב"א מדוע גרס תנא דמתני' בלשון זו "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז" שאין ב' הצדדים שווים בה, ולכאן' הוה לי' למיכתב, 'אלו מציאות שאינו חייב להכריז ואלו שחייב להכריז'.

ומתרץ הריטב"א שמכאן למדים שגם אם יגיע המאבד עם ב' עדים שמעידים שהחפץ הנמצא שייך לו, הם לא יועילו לו בשביל להוציא את החפץ מהמוצא, כיון שחפץ שאבד ללא סימנים, בעליו מתייאשים ממנו וממילא נעשה הפקר.

וע"כ התנא לא השתמש בלשון ד'אינו חייב להכריז', דבל' זה משמע שבעצם אי"ז שלו, רק שאין דורשים ממנו להכריז (ואם נתגלו הבעלים ללא ההכרזה, שבא עם עדים – צריך להחזיר), אלא השתמש בלשון "אלו מציאות שלו" – של המוצא, והיינו, שלכל דבר וענין הרי האבידה שלו.

6. ריש פט"ו.

7. ובפשטות אולי אפ"ל דזה שלא כתב הרמב"ם "הרי אלו שלו" זהו משום שהגמרא לא ציינה זאת, אולם כתב "אינו חייב להכריז", משום שדבר זה מבואר במשנה, שכתבה שבפירות מפוזרים חייב להכריז ומשמע שבספק מפוזרים אינו מכריז.

8. בריש הפרק, ד"ה אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז אלו מציאות שלו וכו'.

ג.

עפ"ז ביאור דברי הרמב"ם

ועפ"ז ניתן לבאר ג"כ בדא"פ כוונת הרמב"ם:

מכך שהרמב"ם לא כתב כל' האור זרוע (שהחפץ יהא מונח עד שיבוא אליהו) מוכח שס"ל שאכן המאבד יכול להשתמש בחפץ.

והא שכתב "אינו חייב להכריז" (ולא כתב כל' המשנה "הרי אלו שלו") – זהו כיון שבזוה רצה לדייק, שאף שביכולתו להשתמש באבידה, אי"ז דין מוחלט, ועיקר הדין שבזוה הוא שאינו חייב להכריז על החפץ, אבל אם יגיע המאבד עם ב' עדים שמעידים שהאבידה שנמצאה שייכת לו, הוא אכן יוכל להוציא את האבידה מידי המוצא, והיינו שאמנם הוא זכאי להשתמש באבידה אבל הוא לא זוכה בה לגמרי.

ד.

קושיא בעיקר שיטת הרמב"ם ומ"ש הכס"מ

והנה בעיקר שיטת הרמב"ם יל"ע, דבפשטות, שיטת הראשונים הנ"ל שאסור למוצא לקחת את החפץ לעצמו מובנת, דכיון שיתכן שהחפץ הונח ונשכח הרי בעליו לא התייאשו, וא"כ זהו ספק איסור גזל. ויש להבין, מדוע הרמב"ם אינו מתחשב בכך?

עוד יש להקשות על שי' הרמב"ם, דהנה בריש "אלו מציאות"⁹ מביאה הגמרא את דעת רבא, שאם אדם מוצא חפץ שאין בו סימן לפני שהמאבד ידע על האבידה, אע"פ שהמאבד עדיין לא התייאש – רשאי המוצא לסמוך על היאוש העתידי וליטול את החפץ לעצמו. אולם אביי חולק וסובר ש"יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש", והחפץ אינו שלו אפילו לאחר יאוש הבעלים, שכן כאשר בא החפץ לידיו הוא בא בזמן איסור, וכן פסקה הגמרא.

והוכיח המגיד משנה¹⁰, שגם כאשר יש ספק אם הבעלים התייאשו אסור לקחת את החפץ, כפי שמוכח משאלת הגמרא על אביי מהמשנה "מצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו" אע"פ שיתכן שהמאבד כבר יודע על האבידה, ומוכח שלדעת אביי גם באופן זה אין דין 'הרי אלו שלו'.

ואשר לפ"ז יוקשה ביותר על שיטת הרמב"ם, כיצד מתיר ליטול את האבידה, ולא מתחשב בכך שזהו ספק איסור, שאע"פ שלבסוף הבעלים מתייאשים, הרי כיון שבשעת ההגבהה ספק אם התייאשו הרי זה כדין 'יאוש שלא מדעת'?

9. דף כא, ב.

10. על אתר בדברי הרמב"ם שם.

והכסף משנה כתב¹¹ ליישב, שאכן גם בדין 'אוש שלא מדעת', לא אמר אביי אלא שאסור ליטול, "אבל אם עבר ונטלם זכה בהם, דכיון שהם בידו ואינו יודע למי יחזירם שהרי אין בהם סימן ולמקום שנטלם אין לו להחזירם ממילא זכה בהם, דאין לנו לומר שיעמדו עד שיבוא אליהו אלא היכא דאיתמר הכי בהדיא"¹².

ה.

י"ל שהרמב"ם הולך לשיטתו בעניין 'תפיסא מספק'

ובביאור שיטת הרמב"ם יש להקדים שיטתו בעניין תפיסה מספק: דהנה, מציינו מחלוקת ראשונים בענין 'התופס מספק', והיינו, כשיש ספק אם החפץ שייך לפלוני או לא, ואותו פלוני עשה דין לעצמו ותפס את החפץ: רוב הראשונים¹³ סוברים שתפיסה מספק לא מועלת, והיינו, שתפיסה כזאת אינה מוגדרת כתפיסה. משא"כ הרמב"ם ס"ל¹⁴ שתפיסה מספק מועלת. והיינו, שאף שלכתחילה לא יטול אותה כיון שיש כאן ספק באם שייך אליו החפץ, מ"מ אם נטל את החפץ – תפיסתו נחשבת תפיסה ואין מוציאים מיידו.

וי"ל, שגם באבידה (בספיקא דר' ירמיה) פסק הרמב"ם לשיטתו, דבעצם אין אלו שלו וממילא לא יטול, כיון שאסור לו לתפוס לכתחילה, אבל אם נטל את האבידה הוא אכן יוכל להשתמש בה 'ואין מפקינן מיניה' כדין כל תפיסה מספק, אלא שכאשר יגיע הבעלים עם ב' עדים המעידים שהאבידה שייכת לו, הוא אכן יוכל להוציא ממנו את החפץ, כיון שהעדים (שהם ודאי) מוציאים מידי ספק. ואע"ג דבאבידה יש (לא רק 'ספק ממון' אלא) גם 'ספק איסור', מ"מ אולי יש לומר דס"ל לרמב"ם, אשר 'דין ספק ממון לקולא' כלל אינו נוגד לדין 'ספק איסורא לחומרא'. כלומר, דגם אם מדובר באיסור, הנה כאשר יש 'מוחזק' – מועילה החזקתו להעמיד את החפץ ברשותו.

11. ריש פרק ט"ז שם.

12. גם הש"ך (רס, כו) ביאר כן, אך הוסיף שודאי אם יבואו הבעלים ויוכיחו את בעלותם יחזיר להם. ונראה לפיו, שגם הכסף משנה יודה לכך. אך הפרישה חלק על הש"ך והכסף משנה, וס"ל שבדין 'אוש שלא מדעת אסור להשתמש גם אם נטל, ומה שכתב הרמב"ם בספק הניחוש שאם נטל זכה – מדובר רק על אדם שהגיבה בטעות, משום שחשב שגם בחפץ זה קיימת חובת השבה.

13. התוס', הרא"ש, הריטב"א ועוד (בסוגיא דתקפו כהן, ב"מ ו, סע"א ואילך) – ראה בס' תקפו כהן (להש"ך) סימן א' שפירט רבים מן המפרשים. וכן נראה משמעות דברי הגמ' שם.

14. בהל' בכורות פ"ב, ו. פ"ה, ג ("כל בכור שהוא ספק . . ואם תפשו הכהן אין מוציאים אותו מיידו").

וכן משמע ג"כ בביאור הגר"א¹⁵ שם שמסביר את טעם דברי הרמב"ם ש"אינו חייב להכריז", כיון שאין מוציאים מידי הספק. ומשמע, שפסק הרמב"ם מבוסס ע"כ שהתפיסה של האבידה היא תפיסה מספק.

15. חו"מ סי' רסב אות כב. ועיין עוד מה שכתב (בסימן שטו) להביא ראי' לדעת הרמב"ם מדברי הגמרא בב"ק 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. ונראה שדיוקו של הגר"א הוא מכך שהגמרא לא אמרה 'ספק ממון לקולא', אלא 'המוציא מחבירו עליו הראיה', ומשמע שאין כאן פסק של פטור, ואם חבירו יתפוס - גם ממנו לא נוציא.

שיטת הרמב"ם בדין הזורק ונחה בתוך ידו של חבירו

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הודוביץ

בוגר הישיבה

א.

דברי הרמב"ם בדין עקר חבירו ממקומו וקיבל

איתא במסכת שבת (ה, א): "א"ר אבין א"ר אילעי א"ר ר' יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור, תניא נמי הכי אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור".

והרמב"ם¹ בהביאו דין זה להלכה כתב: הזורק ונחה בתוך ידו של חבירו, אם עמד חבירו במקומו וקיבלה הזורק חייב, שהרי עקר והניח. ואם נעקר חבירו ממקומו פטור. . שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה.

היינו דב'עמד' איירי שחברו קיבל החפץ במקום שהיה לו לנוח, וכיון שעשה עקירה והנחה חייב הזורק, וב'עקר' נמי איירי שחברו הוא מקבל את החפץ, אלא שעקר ממקומו לקבל, היינו שהחפץ לא נח במקום שהיה לו לנוח, ולכך אין ההנחה גמורה ופטור. מדברי הרמב"ם נראה דזהו חסרון בהנחה?² וצ"ב בדברים אלו.

ב.

ביאור דברי הרמב"ם על יסוד דברי המרכבת המשנה

ולכאורה י"ל ובהקדים מש"כ הרמב"ם כמה הלכות קודם³: הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחילת ארבע לסוף ארבע וקודם שינוח קלטו אחר בידו. . פטור, מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה לפיכך אם נתכוון בשעת זריקה לכך חייב.

ובלח"מ כתב דקלטו חבירו ע"י שנעקר ממקומו, והכי מוכרח ממש"כ הרמב"ם למטה דאי נח בתוך ידו של חבירו חייב אע"פ שלא נתכוין, א"כ מה שחילק הרמב"ם בכוונה הוא, ע"כ כיון שמייירי שנעקר.

ובמרכבת המשנה כתב דאין נראין דברי הלח"מ, וביאר טעם החילוק בין ההלכות, דבקלט חבירו מייירי שחטפה מהאוויר, וכיון שלא נח במקום שהיה לו לנוח בתחילה רק אם נתכוון יהא חייב. ולפ"ז

1. הל' שבת פי"ג הט"ו.

2. וכ"כ בשיעורי ר' אריה לייב (מאהלין).

3. שם הי"ג.

הוא גם בנעקק חבירו דאם הייתה כוונתו לכך חייב. נמצא א"כ דלשיטת הרמב"ם הפטור או החיוב בכוונה תלי, ורק אם נתכוין לכך ההנחה היא גמורה⁴.

ונראה לבאר, דהא דבעינן שינוח במקום שהיה דעתו מתחילה הוא, דזה ענין בזריקה, דכיון דכאשר זורק יוצא מתחת ידו, ואינו פועל עוד בזה, היינו שנגמרו מעשיו כאשר יצא מתחת ידו. א"כ דעתו במעשה זה נקבעת לפי ההתחלה – שעה שיצא מתחת ידו, משא"כ בשאר מעשים דכיון דאפשר לאהדורי, היינו דהוא עדיין באמצע לפעול, יכול לשנות כוונתו באמצע העשיה, וכוונתו במעשה אינה צריכה להיקבע לפי שעת ההתחלה. ולכך שלא נח במקום שהיה דעתו מתחילה, יש מקום לומר דאינה נקראת הנחה, כיון דבזריקה מעשה ההנחה נקבע לפי מה דהיה בדעתו בתחילת המעשה, ואינו כמעביר בידו.

וביאור זה מדוייק לכאורה בלשונו של הרמב"ם, דבדין קלטו אחר כתב "שאינן זו הנחה שנתכוין לה, לפיכך אם נתכוון בשעת זריקה לכך חייב". היינו דבעינן כוונתו כבר בשעת זריקה. וכן ממש"כ בדין נעקק חבירו "שאינן ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה". היינו דאם לא חישב ע"כ בשעת העקירה, אין ההנחה גמורה.

ג.

כמה קושיות לביאור זה

אמנם לפי ביאור זה נמצא דזהו כפל דין וא"כ צלה"ב: א) מה הטעם שכפל הרמב"ם. ב) דין קלט אחר היא בהי"ג ודין נעקק חבירו הוא בהט"ו, ולפי הנ"ל גם אי נימא דיש איזה חילוק, מדוע הפסיק הרמב"ם בהלכה באמצע שלכאורה אינה בהמשך לב' דינים אלו.

ועוד יקשה ממה שפסק הרמב"ם בהמשך הפרק בדין נתכוון לזרוק שמונה זורק ארבע דחייב, כיון שנעשה כשיעור מלאכה ונעשית מחשבתו. דלפרש בזה נעשית מחשבתו לפי הנ"ל א"א, דהרי סו"ס מחשבתו בשעת עקירה היא שינוח בשמונה ולא בארבע.

ובתוס' הרא"ש בסוגייתנו הקשה לפ' רש"י מאי שנא נעקק חבירו ממקומו דלא נח במקום שהיה לו לנוח מנתכוון לזרוק שמנה זורק ארבע דחייב⁵. וכבר עמד ע"ז בחידושים המיוחסים לר"ן, דיש לחלק מחמת מאי לא נעשית מחשבתו, דנעקק חבירו לא נעשית מחשבתו מצד מעשה אחר, היינו דמצד מעשיו של הזורק הייתה מתקיימת מחשבתו, וזהו טעם הפטור, ובנתכוון לזרוק שמנה זורק ארבע לא נתקיימה מחשבתו מצד מעשיו – דהוא לא הכניס כח הנדרש לזריקת שמנה.

4. ולכאורה הוא הפ' הב' במאירי דכתב: "ומ"מ יש מפרשים בה הואיל ולא נח במקום שהיה דעתו מתחילה".

5. יש להעיר דקושיית הרא"ש היא לשיטתו שפסק בב"ק ספ"ב דחייב בכה"ג, אמנם רש"י לשיטתו לקמן (צו, ב) דפטור בכה"ג. והתירוץ שבפנים הוא גם לשיטת שחייב.

אמנם לכאורה לומר תירוצ זה ברמב"ם הוא להעמיס בדברי הרמב"ם, דלפ"ז נמצא דבנתכוון לזרוק שמנה זורק ארבע חשיב שנתקיימה מחשבתו, אף שסו"ס הוא נתכוון לזרוק שמנה, ודווקא שעיקבו חבירו לא נתקיימה מחשבתו, דאם נאמר דטעם הפטור הוא מחמת העיכוב שנעשה באמצע החילוק יובן החילוק, אך לומר חילוק זה ודעפ"ז נקבעת מחשבתו של האדם, לכאורה הוא להעמיס בדברי הרמב"ם.

ד.

ביאור דברי הרמב"ם ע"פ דברי המאירי

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, דבדין עקר חבירו ממקומו וקיבל לא הזכיר הרמב"ם ענין הכוונה, וא"כ הפטור אינו מחמת חוסר כוונה, אלא כמ"ש "אין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה".

דהנה המאירי הביא ב' פי' בטעם הפטור, ובטעם הא' כתב דההנחה אינה מכח הזורק ובטעם הב' כתב שזהו מצד חסרון כוונה, וכתב לחלק בין הפי', דלפי' הב' אם נתכוון יהא חייב משא"כ לפי' הא'. וא"כ הרמב"ם שלא חילק בכוונה בדין עקר חבירו (הט"ו) כמו שחילק בדין קלטו אחר (הי"ג) נראה שלדעתו יהא פטור אפי' בנתכוון.⁷

דמש"כ המאירי דההנחה אינה מכח הזורק הוא לכאורה כמ"ש רש"י "דלא איתעביד הנחה מכוחו", "עקירה קמיינת בלא הנחה", היינו דמה שהחפץ בפועל נח אינו כהמשך לעקירה קמיינת, וא"כ ההנחה אינה מכוחו, דהרי חבירו נעקר ממקומו וקיבל, היינו שעיקבו באמצע הילוכו. וכיון דהעקירה וההנחה אינם בהמשך אחד, לא נעשתה מלאכה שלימה.

ולכאורה זהו גם ביאור דברי הרמב"ם: "אין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה", דההנחה היא הנחה רק כשהיא בהמשך לעקירה – "מקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה".

ולפ"ז דין זה אינו בהמשך לדין קלטו אחר, וא"כ לא הפסיק הרמב"ם בהלכה באמצע, ואדרבא הוא בהמשך לדין שבהלכה הקודמת שאם החפץ קשור בחבל והחבל אגוד בידו פטור, "שאינ כאן הנחה גמורה ונמצא כמי שעקר ולא הניח".

6. ולכאורה זוהי שיטת רש"י בסוגיא שכתב: "הוא ליה עקירה קמיינת בלא הנחה", וראה עוד ברשב"א איך שביאר את שיטת רש"י, דמשמע דהוא מחמת העיכוב. וראה עוד בהמתבאר לקמן בפנים.

7. אמנם עדיין צ"ב בטעם חילוק ההל' ובפרט ע"פ מש"כ הלח"מ (הובא לעיל ובפנים). ומה מאוד שמחתי שראיתי מה שביאר זקני (קובץ דברי תורה – כולל צמח צדק צפת. יצא לאור בתשל"ה, עמ' 23 ואילך) בדברי הרמב"ם האלו, וכן את דברי הלח"מ.

דין חצי שיעור לדעת הרמב"ם

הת' השליח שמואל שי' חיל
תלמיד בישיבה

א.

דעת רש"י והרא"ש שעקירה לכד אינה אסורה מדאורייתא, וקושיא על כך

איתא במתני' בריש פירקין¹: "פשט העני את ידו לפני (ועי"ז עקר את החפץ מרה"ר) ונטל בעל הבית מתוכה (ועי"ז עשה בעה"ב הנחה), או שנתן לתוכה והוציא (שבעה"ב עשה עקירה והעני הנחה) שניהם פטורין. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה (שבעה"ב עשה עקירה והעני הנחה) או שנתן לתוכה והכניס (שהעני עשה עקירה ובעה"ב הנחה) שניהם פטורין".

והיינו שמלאכת ההוצאה מורכבת מב' פעולות - עקירה והנחה, ולכן כאשר אדם אחד עשה עקירה והשני הנחה שניהם פטורים, מכיוון שאף א' מהם לא עשה את כל המלאכה. ומבואר בגמ'² שהפטור שבבבא זו היינו "פטור אבל אסור".

ויל"ע האם כוונת הגמ' היא שאסור מדרבנן או שאסור מדאורייתא.

ומדברי רש"י מתבאר שאיסור זה הינו איסור דרבנן. שכן פירש (ג, א ד"ה פטור): "פטור אבל אסור - פטור מחטאת, אבל אסור מדבריהם לכתחילה", וכן במשנה (ד"ה שניים שהן ארבע) כתב: "מדבריהם הוסיפו שתיים לאסור לכתחילה, ואם עשה פטור".

וכ"כ ג"כ הרא"ש³: "הני תרי בבי קמייתא דקתני בהן שניהם פטורים - פטור אבל אסור קאמר, דהוי שניים שעשאו(ה) זה עוקר וזה מניח, ואסור מדרבנן". וכן נפסק להלכה בשו"ע⁴.

וידועה הקושיא בזה בדמסכת יומא⁵ איתא: "חצי שיעור - רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ר"ל אמר מותר מן התורה". ולהלכה נפסק כדעת ר"י. ולפ"ז צ"ב, מדוע אין איסור מן התורה על עקירה (לבד) מבלי הנחה, הרי עשה חלק משיעור החיוב⁶.

1. שבת ב, א.

2. ג, א.

3. פ"א אות א'.

4. סי' שמו ס"א.

5. עד, א.

6. היה אפשר לתרץ דסבירא להו לראשונים אלו כדעת החכם צבי (סימן פ"ו) שדין חצי שיעור נאמר רק במידי דאכילה, ולא בשאר האיסורים (כיוון שדין זה של חצי שיעור נלמד מחלב ואתא מיירי באיסור אכילה), אך זה אינו שהרי ברש"י לקמן (עד, א ד"ה וכו') מפורש שגם באפי' פחות מכשיעור יש איסור דאורייתא מדין חצי שיעור, ומוכח שאיסור חצי שיעור הוא לא רק במידי דאכילה (וכן פסק אדה"ז להלכה סי' שמ"א וס"ד. ויעויין בקו"א לסי' תמב דכ' שם על סב

ב.

חילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה

ובאחרונים מבארים שישנו חילוק בין "חצי שיעור" ל"חצי מלאכה" היינו שדין איסור ח"ש נאמר כאשר החפצא של האיסור ישנו, אלא שחסר בשיעורו שהוא קצת ולא הרבה - חיסרון בכמות, אבל האיכות ישנו שהרי קצת חלב והרבה חלב הוא אותו מהות ואותו איכות, משא"כ עקירה בלא הנחה הנה בעקירה לחוד אין עדיין כלל המהות והחפצא של המלאכה שהיא "הוצאה", דעקירה לחוד אינו מהות הוצאה שהרי חסרה ההנחה ונמצא שחסר כאן באיכות של החפצא (בפעולת ההוצאה), ובוזה אין דין איסור ח"ש.

ראה שפת אמת (על המשנה ד"ה שניהם פטורים) שהקשה כן בדעת רש"י (ובתחילה מבאר כדעת החכם צבי, ומקשה מדברי רש"י בנוגע לאפייה), ומתרץ "דהכא לא מקרי חצי שיעור אלא חצי מלאכה, ולא נאסר זה כלל, משא"כ בחצי כזית חלב, דאיסור הוא וחסר השיעור". ועד"ז כותב בבית מאיר (ג, א ד"ה פטורי).

ולהעיר שתירוץ זה נמצא כבר בחידושי הגר"מ קזיס בסוגיין (עמ' 3), ובלשונו "כי העושה עקירה או הנחה בלבד אינו עושה חצי מלאכה, כי המלאכה היא ההוצאה מרשות לרשות ובעקירה או בהנחה לחודה אין שם הוצאה כלל".

ועד"ז וביתר ביאור הוא בלקו"ש ח"ז מצורע וחי"ד ואתחנן.

ג.

חקירת האחרונים בהביאור ד'חזי לאיצטרופי, וקושיא עפ"ז

אמנם תירוץ הנ"ל תלוי לכאורה בחקירת האחרונים בביאור טעם ר"י ביומא ע"ד שחצי שיעור אסור מה"ת שהוא 'דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל', דיש לבארו בב' אופנים:

א. שזה מדין טעם וסיבה, דהיות וחלק זה של החצי אפשר לצרפו לעוד חלק ואזי יהי' בזה איסור שלם, זה טעם וסיבה לאסור אותו לחוד גם לפני שהצטרף. ולפ"ז מתפרש לשון הגמ' 'דכיון דחזי לאיצטרופי' הנה זה טעם שגורם לאסור אותו גם בפני עצמו, ובמילא "איסורא קאכיל".

ב. שזה מדין הוכחה וסימן, היינו כיון שחצי זה 'חזי לאיצטרופי' לעשות שיעור שלם של איסור, הנה זה מוכיח שמקצתו של האיסור נמצא כבר בחצי זה עצמו ורק חסר בשיעורו, ועפ"ז מתפרש לשון הגמ' דכיון 'דחזי לאיצטרופי' לעשות שיעור של איסור, זה מוכיח, שגם הח"ש עצמו הוא איסורא קאכיל.

הח"צ "והוא טעם נכון", וא"כ אי אפשר לתרץ כך דברי רש"י.

(ולחדד ההבדל בין ב' האופנים הנה הנפקא מינה ביניהם תהיה, באוכל ח"ש בסוף יום הכיפורים, שאם הוי סיבה הא הכא לא שייך לאיצטרופי בפועל, ולכן יהיה מותר. משא"כ אם אינו אלא סימן לא בעינן שיהא ראוי להצטרף בפועל, אלא די בכך שחלק זה של האיסור ראוי להצטרף לכדי שיעור שלם).

ובפשטות תירוץ הנ"ל מתאים רק לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין הוכחה וסימן, שאז מובן דבעקירה לחוד לא שייך לומר שחלות חיוב הוצאה שחל בזמן פעולת הנחה יוכיח שמהות איכות ההוצאה ישנו כבר בעקירה לחוד, כפשוט שהרי חסר במציאות ההוצאה.

אבל לפי הצד ש'חזי לאיצטרופי' הוא מדין טעם וסיבה, הרי גם בעקירה לחוד שייך סברא וטעם זה. כיון שהוא 'חזי לאיצטרופי' בפועל להנחה, ואז יהי' איסור שלם. לכן זה טעם וסיבה לאסור אותו גם בפנ"ע מדין ח"ש, ושוב אין סברא לחלק בין דין חצי שיעור לחצי מלאכה, לענין איסור ח"ש.

ד.

דברי הרמב"ם שמהם עולה דס"ל כהצד ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם וסיבה ושקו"ט בדבריו ולכאורה היה נראה לומר דיש להכריע כהצד ד'חזי לאיצטרופי' הוא מדין הוכחה וסימן, שכן לפי צד זה מובנת היטב עומק מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש:

דהנה בלקו"ש ח"ז⁷ מביא שם כ"ק אדמו"ר את ביאור הראגאטשאווער⁸ שר"י ור"ל נחלקו במהות השיעורים שבתורה: ר"י לומד שהשיעור של כזית (וכיו"ב) הוא גדר בכמות, שהכזית פועל שיהי' שיעור בדבר הנאכל, ובמילא אם הוא אכל אפי' פחות מכשיעור של דבר אסור ה"ה עושה פעולה של אכילת דבר האסור (אלא שרק חסר בכמות, ולכן אינו מתחייב), משא"כ ר"ל לומד שדין שיעור כזית הוא גדר במהות אכילה דפחות מזה אינו נחשב למעשה אכילה, וממילא אם אכל פחות מכשיעור אי"ז נקרא פעולה של אכילת דבר איסור.

אשר ביאור זה מיוסד על ההבנה ד'חזי לאיצטרופי' הוא מדין סימן והוכחה דוקא, דבזה מחלוקתם האם השיעור הוא גדר במהות האיסור ועל כן בח"ש לא יחול האיסור כי אף ד'חזי לאיצטרופי' בפועל אבל מאחר ואיננו מהוה סימן שהח"ש אסור, אין בו איסור וכדעת ר"ל, או דשיעור האכילה אינו גדר במהות האיסור וע"כ ה'חזי לאיצטרופי' מהוה סימן לחלות איסור על הח"ש, וכדעת רבי יוחנן.

אך בפשטות, הנה הסברא ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם וסיבה, היא סברת הראשונים, דהנה הרמב"ם בהל' שבועות כתב⁹ "מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור. שאין אכילה פחותה מכזית. והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות וכיוצא בהן".

7. ע' 110.

8. הובא במפענ"צ עמ' קפה וש"נ.

9. פ"ד ה"א.

והקשה ע"ז המשנה למלך: "נראה דס"ל דכשם דחצי שיעור אסור מן התורה בכל האיסורים ה"נ בנשבע שלא יאכל אסור לאכול פחות מכשיעור. ואני תמיה בדין זה דבשלמא בשאר איסורים גזרת הכתוב הוא דהאוכל כשיעור ענוש יענוש ואם אכל פחות שלא יענוש, אבל יש איסורא בעלמא. אך במי שנשבע שלא יאכל אי אמרת דסתם אכילה היא בכזית, א"כ זה לא קיבל עליו שלא לאכול כי אם כזית ולמה יאסר בפחות מכזית?".

ומתריך: "שוב ראיתי להר"ן בפ"ג דשבועות דהסכים לדעת רבינו, מדאמרינן ביומא דטעמיה דרבי יוחנן הוא משום דחזי לאיצטרופי, ובשבועות נמי אע"פ שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם ה"מ למלקות ולקרובן אבל כיון דחזי לאיצטרופי ולהשלימה לכזית איסורא מיהא איכא".

היינו, דס"ל להרמב"ם כהאופן ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם וסיבה (דראוי להצטרף), דלכן אין חילוק בין דין הנשבע לדין שאר חצי שיעור ד"כיון דחזי לאיצטרופי ולהשלימה" בפועל, "איסורא מיהא איכא".

אך לפי האופן דחזי לאיצטרופי הוא הוכחה וסימן, הדין בנשבע ואלו פחות מכשיעור צ"ל מותר, דכאן אין מוכח כלל, שהרי לא אסור על עצמו כ"א כזית דווקא, וכן פסק הרמב"ן בחידושו, שהוא מותר לכתחילה לאכול פחות מכשיעור.

נמצינו למדים, שהדין אם בשבועות אסור מה"ת בחצי שיעור - דזה נעוץ כנ"ל בהבנה בסברת 'חזי לאיצטרופי' אם הוי טעם או סימן - הוא מחלוקת בין הראשונים.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לשיטת הרמב"ם דס"ל שהוא טעם וסיבה, הרי גם בעקירה לחוד שייך סברא וטעם זה. כיון שהוא 'חזי לאיצטרופי' בפועל להנחה, ואז יהי' איסור שלם. לכן זה טעם וסיבה לאסור אותו גם בפנ"ע מדין ח"ש, וכנ"ל.

עוד יש להקשות, בדברי הרמב"ם עצמו ישנה לכאור' סתירה בעניין זה, שכן בהל' שבת¹⁰ כתב: "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל. . . אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר או שהוציא פחות מכשיעור פטור".

ואמנם, בהשקפה ראשונה ניתן לומר דמזה שצירף הדין של 'עקר ולא הניח' יחד עם הדין של 'הוציא פחות מכשיעור' מוכח שבשניהם הוא אותו הגדר, והיינו דכמו ש'הוציא פחות מכשיעור' הוא (לכאורה) אסור מדאורייתא מדין חצי שיעור, כן 'העוקר ואינו מניח' אסור מדאורייתא, ועפ"ז אתי שפיר שיטת הרמב"ם דס"ל ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם וסיבה, ולכן גם "עקירה בלא הנחה" הדין הוא דאסור מדאורייתא.

אך אין לומר כן דהא בכ"מ בהלכות שבת שכתב הרמב"ם "פטור" היינו "פטור אבל אסור מדרבנן" ולא מדאורייתא¹¹ (ועפ"ז צ"ל דהוא הדין בכל איסורי שבת דמותר מה"ת בפחות מח"ש לדעת הרמב"ם דהא צירפם יחד¹²).

עפ"ז נמצינו למדים סתירה בדעת הרמב"ם עצמו, דגבי דין "עקירה בלא הנחה" פסק דמותר מה"ת ואין בה דין ח"ש, דסבר דחזי לאיצטרופי הוא סימן והוכחה, משא"כ בהלכות שבועות כנ"ל מוכח דס"ל לרמב"ם דחזי לאצטרופי הוא טעם וסיבה, שלפי זה אין לחלק בין דין עקירה בלא הנחה לשאר דין חצי שיעור, דגם עקירה בלא הנחה 'חזי לאצטרופי' בפועל, וצ"ל אסור.

והנה הקוב"ש¹³ כתב דיש לומר דלדעת הרמב"ם תרתי איתנהו בהך טעמא 'דחזי לאצטרופי', סיבה וסימן. ועל כן מחד גיסא, יאסור אכילת ח"ש בסוף יוהכ"פ כהאופן דהוא סימן כנ"ל, ולאידך גיסא, יאסור אכילת פחות מכשיעור ב"נשבע שלא יאכל" כהאופן שהוא טעם וסיבה. אך כפשוט ד"בדין עקירה בלא הנחה", לא יועילו דברי הקוב"ש ואדרבא יוקשה עליהם, דלפי דבריו יש להחמיר כב' האופנים, ובדין 'עקירה בלא הנחה' פסק הרמב"ם שמותר, והקיל כהאופן שהוא סיבה והוכחה, ובוה לכאורה הכריע כאופן זה, כפשוט.

ה.

ביאור בעומק יותר בהסברא ד'חזי לאצטרופי' עפמ"ש השאג"א ועפ"ז ביאור דברי הרמב"ם

ואולי י"ל ובהקדים דדרוש תוספת ביאור בהסברא 'דחזי לאצטרופי' הוא טעם וסיבה, דלכא' מה בכך שחלק זה של האיסור יכול בעתיד להצטרף לאיסור שלם, הרי כעת אין כאן איסור? ועל כן מסתבר שאכן סברא זו היא מוגבלת ומוגדרת ואין כוחה יפה בכל מקום ודין¹⁴.

ויובן לפי מש"כ השאגת אריה¹⁵ ליתן טעם לחלק בין דין "בל יראה ובל ימצא" דליכא איסור בפחות מכשיעור, משא"כ בשאר איסורים דיש איסור בפחות מחצי שיעור, וז"ל:

"משום דאמרינן התם דהא דחצי שיעור אסור מה"ת היא משום דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל, והאי טעמא לא שייך אלא באיסורי אכילה דקיי"ל אם אוכל כזית בכדי שיעור אכילת פרס מצטרף וחייב עליו, הרי שאם אכל עכשיו כל שהוא, כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עמו לשיעור כזית, נמצא אותו כל שהוא שכבר אכל, באיסורא אכל למפרע, דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה".

11. פ"א ה"ב.

12. ומבואר בתוצאות חיים סי' ח.

13. חולין סי' מה.

14. ועיין מה שביאר בזה הגה"ח יצחק גולדברג שליט"א בעומק והרחבת הביאור וכו' בספר מגדל דוד חי"ב ע' 129 ואילך.

15. סימן פא.

ומהעיון בדבריו נראה, שלמד כהאופן 'דחזי לאיצטרופי' הוי טעם וסיבה, והראיה לכך היא מפני דאי ס"ל דהוי 'סימן והוכחה' אין כל טעם לחלק בין דין 'בל יראה' לאיסור אכילה בכך - שאיסור אכילה הוא מתחייב למפרע, משא"כ שאר איסורי אכילה, דהא גם באיסור 'בל יראה' ישנה מהות האיסור בפחות מכשיעור.

[והחילוק הנכון לפי אופן זה עיין בשו"ת חכם צבי (סי' פו) דדוקא באיסור שבא ע"י פעולה כי ע"י פעולתו אחשביה, ולכן אמרינן ביה חזי לאיצטרופי¹⁶].

אלא ס"ל להשאג"א 'דחזי לאיצטרופי' פירושו, דמאחר ולכשיצטרף לשיעור שלם יחול איסור למפרע - דהיינו כעת - לכן גם עתה שאוכל פחות מכשיעור אסרה עליו התורה, כי ישנה שייכות איסור כעת מחמת הצירוף דלעתיד, וזה אינו שייך כ"א באיסורי אכילה שהאיסור הוא נמשך על פני זמן אכילת הפרס, משא"כ בשאר איסורים שהאיסור ישנו רק לעתיד בעת צירוף השיעור אכן אין אומרים את הסברא דחזי לאיצטרופי דהרי כנ"ל מה בכך שחלק זה של האיסור יכול בעתיד להצטרף לאיסור שלם, הא כעת אין כאן שום שייכות איסור.

ואוי"ל דכן ס"ל להרמב"ם כסברת השאגת אריה, דסברת חזי לאיצטרופי כטעם וסיבה אינה שייכת כ"א באיסורי אכילה ולא באיסורי שבת, ולכן ס"ל דעקירה בלא הנחה מותר מה"ת.

[איברא דאפשר ובדין 'ב"י וב"י' לא יסבור כסברתו, דכנ"ל ניתן לומר דלשיטת הרמב"ם חזי לאיצטרופי הוא הן כטעם וסיבה והן כסימן והוכחה¹⁷].

16. ובשו"ע אדה"ז (או"ח קונטרס אחרון לסי' תמב) כתב עליו "והוא טעם נכון". הובא לעיל הע' 6.

17. ועפ"ז טעם החילוק בין דין ב"י לשאר איסורין, נ"ל כסברת הח"צ שהובאה בהע' שם.

לא תוכל להתעלם

הת' השליח יוסף יצחק שי' מגדלסון
תלמיד בישיבה

א.

דברי אדה"ז וביאור פשטות משמעות דבריו

כתב אדה"ז בשלחנו¹, וז"ל:

"הרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה, עובר בלא תעשה. שנאמר²: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם". וביטל מצות עשה, שנאמר: "השב תשיבם לאחיך".

לקח את האבדה לעצמו, ביטל מצות עשה ועובר בשני לאוין: על "לא תגזול"³ ועל "לא תוכל להתעלם"⁴.

והפירוש בזה בפשטות:

לשון הפסוקים גבי אבידה (דברים כב, א-ג) הינו כך:

"(א) לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך: (ב) ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו: (ג) וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם":

מדברי אדה"ז בפשטות משמע שישנם ב' לאוין גבי אבידה: "לא תראה" . . והתעלמת מהם" (פסוק א') ו"לא תוכל להתעלם" (פסוק ג').

"לא תראה" . . והתעלמת מהם" מדבר על התעלמות מוחלטת, ו"לא תוכל להתעלם" מדבר על התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו.

וזהו שבדין הראשון (-התעלמות מוחלטת) כותב אדה"ז שעובר בל"ת ד"לא תראה" . . והתעלמת מהם", ואילו בדין השני (-התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו) כותב שעובר בל"ת ד"לא תוכל להתעלם"⁵.

1. חו"מ הלכות מציאה ופקדון ס"א.

2. דברים כב, א.

3. ויקרא יט, יג.

4. דברים כב, ג.

5. וי"ל שלכן כשאדה"ז כותב בדין השני "ביטל מצות עשה" – אינו מפרט מהי המצוה, אך כשכותב "ועובר בשני לאוין"

ב.

מחלוקת מוני המצות, וקושיות על משמעות דברי אדה"ז

והנה, כמה ממוני המצות - הרמב"ם⁶, סמ"ג⁷, סמ"ק⁸, רס"ג⁹, חינוך¹⁰ ועוד - מנו במניין הלאוין רק לאו אחד, דמזה נמצא ש"ל לא תראה . . והתעלמת מהם" ו"לא תוכל להתעלם" - זהו אותו לאו.

אך הבה"ג ס"ל, וכן משמע באזהרות ר"א הזקן ז"ל וביראים¹¹ (-ראה ביאורי הגרי"פ פערלא לספה"צ לרס"ג מל"ת קכא), ש"לא תראה . . והתעלמת מהם" ו"לא תוכל להתעלם" - הינם ב' לאוין נפרדים.

לפי הנ"ל באות הקודמת נמצא לכאורה שאדה"ז ס"ל כדעת הבה"ג וסיעתו, שישנם ב' לאוין נפרדים.

"לא תראה . . והתעלמת מהם" מדבר על התעלמות מוחלטת, ו"לא תוכל להתעלם" מדבר על התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו.

[אך ראה בביאורי הגרי"פ פערלא שם שמביא הסבר אחר על מה כל לאו מדבר, וראה גם בצביון העמודים על הסמ"ק סי' עו, ואכ"מ].

וצריך ביאור:

א. הרמב"ם עצמו (ספר נזיקין הל' גזלה ואבידה פי"א ה"א-ב) כותב כמו אדה"ז:

לגבי הדין הראשון (-התעלמות מוחלטת) הוא כותב: ". . והרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה והניחה, עובר בלא תעשה. שנו': "לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם", ובטל מצות עשה . .". ולגבי הדין השני (-התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו) כותב הרמב"ם: "לקח את האבדה ולא השיבה, בטל מצות עשה ועבר על שני לאוין, על "לא תוכל להתעלם" ועל "לא תגזול".

נמצא שגם הרמב"ם בדין הראשון כותב שעובר בל"ת ד"לא תראה . . והתעלמת מהם", ואילו בדין השני כותב שעובר בל"ת ד"לא תוכל להתעלם".

- כן מפרט. כיון שהמ"ע היא זהה לדין הראשון, ואילו הלאו הינו שונה.

אך אין זה מוכרח, דאפשר לומר שאדה"ז מפרט כל הלאוין - איידי שצריך לפרט את הלאו ד"לא תגזול".

6. הרמב"ם (סהמ"צ מל"ת רסט) מונה רק המל"ת ד"לא תוכל להתעלם", וכותב מפורש ש"לא תראה . . והתעלמת מהם" זהו בכלל לאו זה (-מובא לקמן אות ד').

7. גם הסמ"ג מונה רק את הלאו ד"לא תוכל להתעלם" - ל"ת קנט. ועיי"ש במשנת אברהם אות ב - יב.

8. סי' עו. וראה בצביון העמודים שכתב שמזה שהסמ"ק מונה רק לאו אחד - "ע"כ דמפרש דענין שניהם אחד הוא".

9. ל"ת קכא. וראה בביאורי הגרי"פ פערלא שם שכותב מפורש בדעת הרס"ג ש"ל לא תראה . . והתעלמת מהם" ו"לא תוכל להתעלם" - זהו אותו לאו.

10. מצוה תקלט.

11. סי' רס"ו (בהשלם - סי' ר"ז) וסי' רס"ט (בהשלם - סי' ר"ט).

וא"כ לכאורה דברי אדה"ז שהינם כמעט ציטוט מדברי הרמב"ם - הם כשיטתו של הרמב"ם וסיעתו ש"לא תראה . . והתעלמת מהם" ו"לא תוכל להתעלם", זהו אותו לאו.

ואף את"ל שאדה"ז חולק על הרמב"ם וס"ל שזה ב' מל"ת - צ"ב שיטת הרמב"ם, מדוע לגבי הדין הראשון (-התעלמות מוחלטת) הוא כותב את הלאו ד"לא תראה . . והתעלמת מהם", ואילו לגבי הדין השני (-התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו) הוא כותב את הלאו ד"לא תוכל להתעלם". והרי כנ"ל ס"ל לרמב"ם שזהו אותו לאו.

ב. בדין השני (-התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו) ממשיך אדה"ז:

"חזר בה והשיבה לבעליה תיקן את הכל כמו המשיב את הגזלה כי לאו של לא תראה וגו' הוא ניתק לעשה של השב תשיבם כמו שלאו ש[ל] לא תגזול הוא ניתק לעשה של והשיב את הגזלה".

כאן (למרות שמדבר בדין השני) כותב אדה"ז "לאו של לא תראה וגו'", ומזה משמע שאין חילוק בין הלאו ד"לא תראה . . והתעלמת מהם" ללאו ד"לא תוכל להתעלם". דהרי באותו דין עצמו אדה"ז כותב לפעמים כך ולפעמים כך.

ואין לומר שכאן אדה"ז חוזר לדין הראשון (התעלמות מוחלטת) ואומר שאם חזר והרים את האבידה וכו' מתקן את העשה והל"ת, כי לאחמ"כ כותב אדה"ז "במה דברים אמורים כשהשיבה קודם שנתייאשו הבעלים ממנה אבל אם נתיאשו הבעלים ממנה אחר שנטלה זה הרי זה מעוות שלא יוכל לתקון לא העשה ולא הלאוין לפי שהשבתו אותה מתנה הוא שנותן לבעלים משלו כי כבר קנאה ביאוש בעלים". הרי מפורש שמדובר כאן אודות הדין השני אשר יש בו לאוין (לשון רבים).

ג.

ביאור דברי הרמב"ם ואדה"ז ע"פ עמק הנציב

והנה, עמק הנציב¹² ביאר בדעת הרמב"ם, שבדין הראשון (התעלמות מוחלטת) מתאים יותר הלאו ד"לא תראה . . והתעלמת מהם", דכן משמע פשוט הפסוק - לא לראות ולהתעלם (אחרי הראיה, בלי לקיחה), ולכן מביא הרמב"ם לאו זה. ואילו בדין השני (-התעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו) מתאים יותר הלאו ד"לא תוכל להתעלם", שהרי לשון הפסוק הינו "ומצאתה לא תוכל להתעלם" - והגמ'¹³ אומרת ש"ומצאתה" - דאתאי לידיה משמע, ולכן מביא הרמב"ם לאו זה. "ומכ"מ לא השיב הני תרי לאווי אלא לל"ת אחת לענין מנין הלאוויים, דכוונה אחת להם¹⁴".

12. ספרי פ' תצא עמ' רמו.

13. ב"ק קיג, ב. ב"מ כז, א.

14. לשון הנצי"ב.

לפ"ז נמצא, שדעת הרמב"ם היא, שאכן "לא תראה" . והתעלמת מהם" מדבר בהתעלמות מוחלטת, ו"לא תוכל להתעלם" מדבר בהתעלמות מלהחזיר לאחור שהאבידה בידו. אך מ"מ שניהם זהו אותה מל"ת במנין הלאוין, כיון ששניהם זהו אותו רעיון - התעלמות מאבידה.

אשר עפ"ז לכאורה נראה לומר, שאכן אדה"ז סובר כדעת הרמב"ם וסיעתו - שהלאו ד"לא תראה" . . והתעלמת מהם" והלאו ד"לא תוכל להתעלם" נמנים בתור מל"ת אחת, אבל מ"מ כל לאו מהם הולך על דין אחר כנ"ל. וסרה כליל קושיא א' שבאות הקודמת.

ד.

ביאור דברי הרמב"ם ואדה"ז באופן אחר, ועפ"ז מבואר גם המשך דברי אדה"ז

אך עדיין טעון ביאור הקושיא הב' (שבאות ב') - מדוע בהמשך הדין השני מביא אדה"ז את הלאו ד"לא תראה" . . והתעלמת מהם" שהולך על הדין הראשון.

ואולי י"ל הביאור בכל הנ"ל - באופן אחר:

לדעת הרמב"ם ואדה"ז - "לא תראה" . . והתעלמת מהם" לא מדבר רק בהתעלמות מוחלטת, ו"לא תוכל להתעלם" לא מדבר רק בהתעלמות מלהחזיר לאחור שהאבידה בידו. אלא ב' הפסוקים מדברים על ב' הדינים. זאת אומרת, ששניהם לא רק מל"ת אחת במנין המצות, אלא גם לאו אחד.

אך בכ"ז - "לא תראה" . . והתעלמת מהם" יותר מתאים להתעלמות מוחלטת, ו"לא תוכל להתעלם" יותר מתאים להתעלמות מלהחזיר לאחור שהאבידה בידו, דלכן הרמב"ם ואדה"ז מביאים כל פסוק על דין אחר - כנ"ל. אך בעיקרון כל אחד מהפסוקים הולך גם על הדין השני.

ועיקר הלאו הינו "לא תוכל להתעלם"¹⁵. כמו שכותב הרמב"ם בסהמ"צ, וז"ל: "המצוה הרס"ט - האזהרה שהזהרנו מלהתעלם מן האבדה, אלא נקחנה ונחזירנה לבעליה, והוא אומרו יתעלה: "לא תוכל להתעלם" . .

ובמשנה תורה כפל את הלאו בענין זה ונאמר בו לאו מיחד והוא אמרו יתעלה: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים וגו'" . . .

שממשמעות דבריו נמצא ש"לא תוכל להתעלם" זהו עיקר הלאו.

ועפ"ז ביאור זה, מתורצת גם הקושיא הב' (שבאות ב'):

בהמשך הסעיף אדה"ז בא לומר לגבי הדין השני (-כאשר התעלם מלהחזיר לאחור שהאבידה בידו) שהלאו הוא ניתק לעשה. והסדר בפסוקים הוא: "לא תראה" . . והתעלמת מהם", "השב תשיבם לאחיק" - בפסוק א', ובפסוק ג' - "לא תוכל להתעלם". ולכן אומר אדה"ז שהלאו ד"לא תראה" . .

15. והביאור בזה אולי י"ל, שבזה יותר מפורש האיסור. כי ב"לא תראה" . . והתעלמת מהם" הפי' הינו כפרש"י עה"ת: "לא תראה אותו שתתעלם ממנו, זהו פשוטו" - זאת אומרת, לא לראות באופן של התעלמות.

והתעלמת מהם" הוא זה שניתק לעשה – כי העשה (-"השב תשיבם לאחיך") מופיע אחריו. אך זהו אותו לאו ד"לא תוכל להתעלם", ולכן העשה מתקן גם בהתעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו (-) הדין השני, שלגביו מתאימה יותר הלשון "לא תוכל להתעלם".

משא"כ לפי הסבר עמק הנצי"ב (שזה ב' לאוין נפרדים: "לא תראה" . והתעלמת מהם" מדבר רק בהתעלמות מוחלטת, ו"לא תוכל להתעלם" מדבר רק בהתעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו), אדה"ז היה צריך להוסיף שהעשה מתקן גם את מה שנלמד מ"לא תוכל להתעלם", למרות ש"לא תוכל להתעלם" כתוב אחרי העשה. ולבאר שהסיבה הינה מכיון ש"לא תראה" . והתעלמת מהם" ו"לא תוכל להתעלם" "כוונה אחת להם" ונמנים במנין המצות בתור מל"ת אחת.

ראיה לביאור זה - הרמב"ם כותב בסהמ"צ שם וז"ל: ובמשנה תורה כפל את הלאו בענין זה ונאמר בו לאו מיוחד והוא אמרו יתעלה: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים וגו'". עכ"ל.

מהלשון "כפל את הלאו בענין זה" משמע שזהו בדיוק אותו לאו - אלא שכתוב זאת כפול. אך לפי הביאור של עמק הנצי"ב - כל אחד זה לאו נפרד ויש לו תוכן אחר, אלא ששניהם נמנים במל"ת אחת כיון "דכוונה אחת להם".

ה.

עפ"ז מתורצת קושיא נוספת

ע"פ הביאור הנ"ל תתורץ קושיא נוספת:

איתא בגמ' ב"מ כו, ב:

"ואמר רבא, ראה סלע שנפלה - נטלה לפני יאוש על מנת לגזולה, עובר בכולן, משום: "לא תגזול"¹⁶, ומשום: "השב תשיבם", ומשום: "לא תוכל להתעלם". ואע"ג דחזרה (-שהחזירה) לאחר יאוש - מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד.

נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה - ולאחר יאוש נתכוין לגזולה, עובר משום: "השב תשיבם".

המתין לה עד שנתיאשו הבעלים ונטלה, אינו עובר אלא משום: "לא תוכל להתעלם" בלבד".

לפי הביאור של עמק הנצי"ב, קשה לכאורה על הרמב"ם ואדה"ז: מדוע בדין השלישי (-"המתין לה עד שנתיאשו הבעלים ונטלה") הוא עובר משום "לא תוכל להתעלם". הרי "לא תוכל להתעלם" מדבר בהתעלמות מלהחזיר לאחר שהאבידה בידו, וכאן שמדובר בהתעלמות מוחלטת - היה צריך להביא את הלאו ד"לא תראה" . והתעלמת מהם" שמדבר בהתעלמות מוחלטת.

אכן עמק הנצי"ב עצמו מקשה זאת¹⁶, ומתריך שהרמב"ם גרס גרסא אחרת - כגרסת הרי"ף, עיי"ש.

16. וכן הקשה עד"ז בביאורי הגרי"פ פערלא לספה"צ לרס"ג מל"ת קכא (שהוזכר לעיל אות ב'), ותיריך לדברי היראים,

אך לפי הביאור דלעיל אות ד', י"ל דניחא גם לפי גרסא זו:
ב' הלשונות "לא תראה . . והתעלמת מהם" ו"לא תוכל להתעלם" הינם הרי בדיוק אותו דבר, אלא
שבכל דין מתאים יותר לשון מסויימת. ועיקר הלאו הינו "לא תוכל להתעלם".
א"כ ניתן לומר, שהגמ' בחרה לנקוט את עיקר הלאו שזה "לא תוכל להתעלם", למרות שהלשון
"לא תראה . . והתעלמת מהם" מתאימה יותר.
[אך הרמב"ם ואדה"ז בחרו לנקוט בכל דין את הלשון המתאימה יותר, ולא את עיקר הלאו].



שונות



”מתנחם לך להרגך”

הרה"ג הרב יחזקאל סופר שליט"א

רמות – ירושלים ת"ו

ספר בראשית פרק כז

(מב) וַיֵּגַד לְרַבֵּקָה אֶת דְּבָרַי עֲשׂוּ בְנֵה הַגְּדֹל וְתִשְׁלַח וְתִקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנֵה הַקָּטָן וְתֹאמַר אֵלָיו הִנֵּה עֲשׂוּ אֶחָיִךְ מִתְנַחֵם לְךָ לְהַרְגֶךָ (מג) וְעַתָּה בְנֵי שְׂמֵעַ בְּקִלִּי וְקוּם בְּרַח לְךָ אֶל לְבֵן אָחִי חֲרָנָה:

רש"י על בראשית פרק כז פסוק מב

מתנחם לך – נחם על האחווה לחשוב מחשבה אחרת להתנכר לך ולהרגך. ומ"א כבר אתה מת בעיניו ושתה עליך כוס של תנחומים. ולפי פשוטו לשון תנחומים מתנחם הוא על הברכות בהריגתך:

בפשוטו נראה שמה שהוקשה לרש"י הוא:

1. הרי 'תנחומים' – עניינם מצב של רגיעה מאבל או מכעס, איך זה מתאים למקרה של עשיו

שכולו 'רותח' על יעקב שרימהו וחורש מזימות להרגו, סימן שלא התנחם מכעסו ואבלו על

הפסד הברכות?

ולכן פירש תחילה: שכאן אין זה מל' 'נחמה', אלא כמו 'וינחם' במשמעות 'חרטה' כדפירש"י במקום

אחר:

רש"י על בראשית פרק ו פסוק ו

...ד"א וינחם נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין עלה במחשבה לפניו מה לעשות

באדם שעשה בארץ. וכן כל לשון ניחום¹ שבמקרא לשון נמלך מה לעשות [=דוגמאות: (במדבר כג)

ובן אדם ויתנחם (דברים לב) ועל עבדיו יתנחם (שמות לב) וינחם ה' על הרעה (שמואל טו) נחמתי כי

המלכתי. כולם לשון מחשבה אחרת הם:

היינו, ששינה יחסו ו'התחרט' מה'אחוזה' לשנאתך, עד כדי הריגתך.

2. ברם, מדוע לא הסתפק בפירוש זה, המבאר יפה כיצד ניתן לקרא לשנאה התהומית של עשיו

בשם 'נחמה', שעניינה 'רגיעה'? למה נזקק רש"י ל'מדרש אגדה'?

1. ואף שנאמר ביעקב כששמע שיוסף טרף טורף: "וימאן להתנחם" ששם בוודאי אינו במשמעות 'חרטה'...? לכאורה י"ל שזהו ההבדל בין 'נחמה' שעניינה 'המתקת האבל' והרגעתו, ל'ניחום' שעניינו 'חרטה' ושינוי ההתייחסות.

אבל משתי הדוגמאות הראשונות שהביא רש"י כאן, משמע שאין הבדל אם נאמר בבניין פיעל [ניחמתי] או בבניין 'התפעל' [ויתנחם] שניהם עניינם 'חרטה': 'נהפכה מחשבתו' – וצ"ע מדוע א"כ קבע רש"י שכל לשון ניחום במקרא הוא במשמעות 'חרטה'!?

3. גם צריך להבין: מדוע 'התנחם' רש"י ו'נהפכה מחשבתו' למדרש האגדה שמחזיר את משמעות הביטוי ל'תנחומין על מת', דבר שהוקשה לרש"י להתאימו לכאן.
4. גם מנין לו שבעיניו של עשיו 'כבר אתה מת'² [=בהווה] ומהיכן לה לרבקה הידיעה הנוספת 'שכבר שתה עליך כוס תנחומין'.
5. והפלא הכי גדול, שבפירושו השלישי [שגם הוא ל'תנחומין] ולא 'חרטה' אלא שהכוונה היא שמה ש'מנחם' אותו על כאבו הגדול, הוא התקווה שעתיד הוא 'להרגך', על פירוש זה אומר רש"י: 'ולפי פשוטו'...
- אם זהו 'פשוטו' מדוע איננו מביאו ראשון? ומה חסר ב'פשוטו' זה, שהוזקק להקדים לו שני פירושים ש'אינם פשוטו'!?
6. מאחר ושלשת הפירושים עוסקים בביאור משמעות המילה 'מתנחם', מדוע העתיק רש"י בד"ה גם תיבת 'לך' – שאיננו מתייחס אליה?

"מתנחם לך"

והנראה לומר, שאמנם עיקר הקושי של רש"י היה כיצד מתאים לשון 'נחמה' אצל עשיו ה'רותח' מכעס? ולכן פירושו הראשון הוא שכאן משמעו 'חרטה'.

אבל מה שלא הסתפק בזה, משום דקשיא ליה הביטוי הצמוד 'לך'³, שהרי בכל הדוגמאות שהביא [לעיל בראשית ו.ו. ד"ה וינחם] ה'חרטה' צמודה לביטוי 'על' [כמו 'על הרעה אשר דבר לעשות לעמו' או 'ועל עבדיו יתנחם'] או לחילופין צמודה לביטוי 'כי' [כמו 'וינחם ה' כי עשה את האדם' או 'נחמתי כי המלכתי וגו'] – אבל לא מתאים כאן הביטוי: 'לך', שהרי אין אומרים 'הנני מתחרט לך'!



לכן נזקק רש"י ל'מדרש אגדה' שמחזירו למשמעות של 'תנחומין', [אע"פ שעשיו כלל לא 'נרגע'⁵] ומפרש: 'כבר אתה מת בעיניו' כלומר, הוא מבטא כלפיך 'אדישות מוחלטת', כאילו אינך קיים בעולמו, [כמאמר העולם על אחד מבני המשפחה שהתפקר: 'ישבו עליו שבעה'...] וזה מרגיע את כאבו, כי אתה כבר לא קיים אצלו...

2. אם עשיו רואה אותו כאילו הוא 'כבר מת', אזי אין ליעקב לברוח מחשש שמא יהרגנו...

3. ולכן העתיק רש"י בדיבור המתחיל: 'מתנחם לך' – אף שלכאורה עוסק רק בפירוש המושג 'מתנחם' אם הוא 'חרטה' או 'נחמה' – כי בזה רומז שכוונתו גם לבאר כיצד מתאים כאן 'לך'?

4. ולהעיר שגם בפירוש הא' מדגיש: 'נחם' [על האחוה] לחשוב מחשבה אחרת להתנכר לך ולהרגך' – תיבת 'לך' הוא מייחס ל'התנכרות' שהיא 'לך' [אבל זהו דוחק, כי בפסוק לא מוזכרת 'התנכרות' רק 'ניחום' וע"ז לא מתאים הביטוי 'לך'.

5. כמ"ש מקרא מפורש: 'וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך' – היינו, שעתה היא עדיין בוערת...

ואם תשאלני בני, מנין לך שכעסו נרגע כתוצאה מזה ש'סילק אותי מחייו? [ממשיכה רבקה]:
 'שכבר שתה עליך כוס תנחומין', הוא היה אצלי וביקש ממני שאגיש לו 'כוס יין' כביטוי להרגעה
 מכעסו ול'תנחומיו' על אחיו שכבר איננו בעיניו!

אלא שאי הכי, מדוע את שולחת אותי לברוח מחמת-אחי שמא יהרגני? הלא כבר 'נרגע'!
 וגם, אמא, א"כ מדוע את אומרת לי שהוא 'מתנחם לך' היה לך לומר: 'מתנחם עליך' וגם מדוע
 הוספת תיבת 'להרגך'? הלא אם הוא נרגע כדבריך, עד שכבר שתה כוס תנחומין כאילו אני כבר מת,
 מאי משמע: 'להרגך'? הלא אין הורגים את המת...

אלא שכוונת ה'מדרש אגדה' היא: שרבקה מזהירה את יעקב: אל תפתה מהתנהגותו ה'רגועה'
 של עשיו, המביע שהוא מסתפק בסילוקך מ'תודעתו' עד שאפילו בא אצלי ו'כבר שתה עליך כוס
 תנחומין'...

כל זאת אינו אלא שהוא 'מתנחם' [בבנין 'התפעל' ע"ד 'מתפאר' עושה עצמו כאילו ניהם] וכל זה
 'לך', להרדימך ולהפתיעך! כמ"ש אונקלוס בפרשנות הרמב"ן:

רמב"ן בראשית כז, מב

אבל אונקלוס אמר 'כמין לך': אורב לך - ונראה מדעתו [=של אונקלוס] כי טעם מתנחם לך,
 שמראה עצמו לך מנוחם על ענין הברכות, וכאלו אינו מקפיד בהן, והוא מארב כדי שלא תשתמר ממנו
 ותרגם הענין לא הלשון:

וזהו פירושו: 'מתנחם לך' - מציג לך תמונת 'מרגוע' אך מטרת ההצגה הזו היא: לנצל את גורם
 ההפתעה ו'להרגך'... על כן עליך לברוח מיד!

ואף שמצינו 'נחמה' בבנין 'התפעל', למרות ששם אין הכוונה ש'עושה עצמו' כאילו נוחם, כמ"ש:
 'ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וימאן להתנחם', כי שם מדובר שאחרים באים לנחמו, אזי מתאים
 לומר שהוא 'מתנחם' מהם, הם 'מפעילים' והוא 'מתפעל', כפי שמתרגמים שם: 'לקבלא תנחומין'.

אבל כאן הרי לא בא אף אחד 'לנחמו' [שהרי יעקב חי לפנינו], מאי משמע 'מתנחם'? אלא ודאי
 שכאן משמעו 'עושה עצמו מנוחם', כדי 'להרגך'!

עדיפות הפירוש הראשון

לאחר הבנת פירוש זה, המסביר את כל ביטויי הפסוק, מדוע ראה רש"י להקדים את פי' הראשון המותיר את שאלת הצמידות לביטוי 'לך'?

ונראה שטעם העדפתו את פירושו הראשון הוא, עקב הקשר שלו לתחילת הפסוק "ויוגד לרבקה" [נעוץ סופו בתחילתו] ופירש"י שם:

ספר בראשית פרק כז

(מא) וַיִּשְׁטֹם עֲשׂוֹ אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַכּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֲשׂוֹ בְּלָבוֹ יִקְרְבוּ יָמֵי אָבִי וְאֶהְרֶגֶה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: (מב) וַיִּגְדַּל לְרַבְּקָה אֶת דְּבָרֵי עֲשׂוֹ בְּנֵה הַגְּדֹל וְתִשְׁלַח וְתִקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנֵה הַקָּטָן וְתֹאמַר אֵלָיו הִנֵּה עֲשׂוֹ אָחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהִרְגֶּךָ:

רש"י שם:

(מב) ויגד לרבקה - ברוח הקודש הוגד לה מה שעשו מהרהר בלבו:

כי גם ה'משטמה'⁷ וגם תכנינו שאמר עשיו 'בליבו'⁸ להמתין עד 'ימי אבל אבי' המה דברים שבלב, על כרחק שהוגד לה ברוח הקדש, זה מתאים לפירוש הא': 'נחם על האחוה לחשוב מחשבה אחרת להתנכר לך ולהרגך'.

אבל לפי פירוש הב', הרי 'התחזותו' שמראה עצמו כאילו הוא 'מתנחם', נראית בעיני בשר לצופים בהתנהגותו, מה גם ש'כבר שתה עליך כוס תנחומין' אצל רבקה אמו, כדי שהיא תראה אותו 'מתנחם', הרי לזה אין צריך 'רוח הקדש'.

נמצא שהפירוש הראשון תואם את הסמיכות לד"ה הקודם ואת הקשר לרישא דקרא, על כן הקדימו.

הצורך בפירוש נוסף

לפרש 'מתנחם' במשמעות 'חרטה', לא חלק בדרך הפשט, כי היה לו לומר 'נחם'. ולפרש 'מתנחם' במשמעות 'עושה עצמו' [מלבד שלא מצאתי לא חבר במובן כזה] גם דורש השלמת ידע 'אגדי', שאמנם עשיו 'שתה כוס תנחומין'.

לכן מסכם רש"י בפירושו הנוסף:

7. ראה תרגום יונתן עה"פ: 'ונטר עשו שנא בלביה על יעקב אחוי'...

8. ואולי אפ"ל שגם מה שעשיו 'אמר בלבו': 'יקרבו ימי אבל אבי [ורק אז] ואהרגה את אחי' היה זה במטרה להרגיע אותה ולהרדים גם עירנותה, בידעו שאמו רבקה בעלת רוח הקדש שתקלוט את מחשבתו ואז תחשוב שהמצב לא דחוף כי עדיין רחוקים ימי אבל בעלה, ולא תזהיר את יעקב...

9. ראו לדוגמה: שופטים כא, טו. - שמואל א' טו, לה. - שמואל ב' יג, לט.

ששני הפירושים הראשונים, הקושי בביטוי 'לך' אילץ אותו לפרש לא במובן המילוני הרגיל של 'מתנחם'.

אבל 'לפי פשוטו' – של הביטוי: 'מתנחם' כשלעצמו [מבלי להתייחס להצמדתו לתיבת 'לך']:
'ולפי פשוטו, לשון תנחומים מתנחם הוא על הברכות בהריגתך'.

היינו 'מתנחם' [בבנין 'התפעל'] פירושו: מקבל תנחומין, אבל לא מ'מנחמים' מבחוץ, אלא מעצם התקווה להריגתך בעתיד, עובדה זאת היא היא ה'מנחמת' אותו ומרגיעה את 'משטמתו' העזה¹⁰. ומה שלא בחרתי בפירוש פשוט זה, בגלל שאיננו עונה על בעיית הצמידות של 'מתנחם לך'.

10. ע"ד האמור ברחל 'מיאנה להנחם על בניה' עד שאמר לה הקב"ה: 'מנעי קולך מבכי' – [למה]? – מפני התקווה העתידית אשר 'ושבו בנים לגבולם'.



הוספות

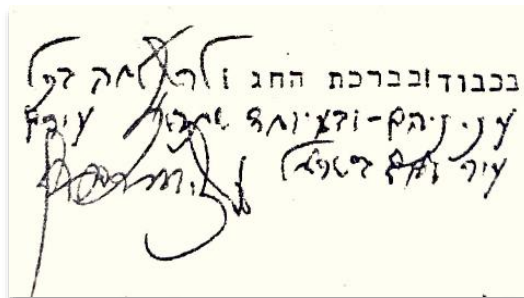


” ובמיוחד שתהא עירם

עיר ואם בישראל”

לקט מכתבים מכ”ק אדמו”ר אודות פעילות חב”ד
בהחזקת היהדות ובהפצת המעיינות בעיר קרית אתא

חלק ב'



מתוך מכתב הרבי לאישי ציבור בקרית אתא
עחה"פ תשמ"ה

הקדמה

הננו מתכבדים לפרסם ליקוט ממכתביו של הרבי לפעילות בעיר קרית אתא בהחזקת היהדות והפצת המעיינות, עם צילום המכתבים ופיענוחם בתוספת דברי-רקע ומראי-מקומות. ההגהות שהוסיף הרבי בכת"ק באו באותיות מודגשות. מכתבים אלו הינם מכתבים הממוענים לר' שלמה קופצ'יק ורעייתו, אשר עסקו עשרות שנים לבדם בשליחות הרבי בעיר. כמו כן מתפרסמים כאן ב' אגרות קודש בפרסום ראשון מאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ לר' שלמה בראשית שנותיו בכפר אתא.

ר"ש פעל רבות בהפצת מעיינות החסידות בעיר, במקביל לעבודתו ברשת 'החינוך העצמאי' בחיפה ובקרית אתא, כאשר רעייתו אסתר ע"ה משמשת כמנהלת בבית-הספר 'בית יעקב' בחיפה.

כחייל העומד על משמרתו – לא נח ר"ש לרגע ופעל במסירה ונתינה למען הפצת המעיינות. פעמים רבות כתב ר"ש ממכתביו אל הרבי אשר אינו רואה ברכה בפעילותו, והרבי כאב המנחה את בנו באהבה ובמסירות, עודדו להמשיך בפעילותו הברוכה.

חרף כל הקשיים שבדבר, המשיך ר"ש לפעול בכל המרץ במבצעיו הקדושים של כ"ק אדמו"ר, והתמסר בכל מאוודו לקיום הוראותיו. במסגרת פעילותו בהפצת המעיינות, ארגן התוועדות חסידיות ב'יזמא דפגרא' כגון י"ט כסלו וי"ב תמוז, ומסר שיעורי חסידות מידי יום, שיעורים שעם השנים התרחבו למעגלים רחבים יותר.

במכתבים רבים שקיבל מאת כ"ק אדמו"ר זכה לקבל הדרכות מפורטות הן לפעילות אותה קיים בעיר, והן לתפקידו כמחנך בתלמוד תורה. במכתביו הרחיב הרבי בנושאים השונים שהעלה ר' שלמה במכתביו, הן בשאלותיו הפרטיות, והן (ובעיקר) – בעניינים הכלליים, שחלקם מהווים הוראות יסוד לעבודת השליחות של כל אחד ואחד עד ימינו אנו.

עם השנים, התפתחה קהילת אנ"ש בעיר. כתוצאה מכך, התרחבה גם פעילות חב"ד למימדים גדולים ולפני כ-12 שנה החל לכהן בה פאר כרב העיר הרה"ג הרה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א (יחד עם הרה"ג הרב אליהו גד מימון שליט"א, אשר ממלא את מקום אביו ברבנות העיר), חתנו של הרה"ח ר' שלמה קופצ'יק ע"ה, אשר משמש גם כשליח הראשי של הרבי ורב קהילת חב"ד בעיר החל משנת תשמ"ג, ופועל רבות למען הפצת היהדות בקרית אתא.

בנוסף, פועלים ברחבי העיר שלוחי הרבי אשר דואגים להביא את רוח התורה והמצוות לכל בית יהודי בעיר, מתוך דאגה ואהבת ישראל אמיתית לכל יהודי ויהודי באשר הוא.

בחודש אלול ה'תש"פ נפתח המחזור הראשון של ישיבת חב"ד בעיר, ע"י רב העיר הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א. במסגרת זו תלמידי הישיבה (המכונים 'התלמידים השלוחים'), מלבד הלימוד רוב היום בישיבה, פועלים בזמנם הפנוי בשליחות כ"ק אדמו"ר ברחבי העיר, ומביאים את אור התורה והחסידות לאנשיה.

כאמור, רוב המכתבים בלקט זה ממוענים לרב קופצ'יק, זאת בנוסף לכמה מכתבים המתפרסמים כאן הממוענים למשתתפים בשיעורים והתועדויות שהתקיימו בעיר בשנים מאוחרות יותר.

רוב הצילומים של מכתבים אלו מתפרסמים בזה לראשונה, ואף חלק מהם שנתפרסמו בעבר הודפסו כאן שוב (בסריקה מחודשת ואיכותית) לשלימותא דמילתא.

לחביבותא דמילתא בא ג"כ בסוף קובץ זה מכתב הממוען "לכבוד הבאים על החתום על המכתב מיום י' ניסן – קרית אתא ה' עליהם יחיו", מכתב זה בא כתגובה למכתב ברכה ששיגרר אישי ציבור בקרית אתא לרבי לקראת יום הולדתו בי"א בניסן ה'תשמ"ה. במכתב זה ברך הרבי שהעיר קרית - אתא תהיה עיר ואם בישראל! ומפני גודל היוקר והחביבות ראינו לנכון לפרסם ג"כ מכתב זה. מכתב זה נמסר לידינו ע"י הרה"ח הרב מרדכי מנשה שי' לאופר, ותודתנו נתונה לו.

חלקו הראשון של הלקט נדפס בכרך הראשון של 'פלפולא דאורייתא' (יחד עם סקירה כללית על פעילות זו לאורך השנים), והתקבלת"ל באהדה בקרב אנ"ש שיחיו. תקוותנו שהעיון ב'דברי צדיקים' ש'קיימים לעד' יהווה גם עידוד ונתינת כח, לצד הוראה ולימוד, להגברת הפעילות די בכל אתר ואתר.

תודתנו נתונה להרב חיים שלמה דיסקין שליט"א חתנו של הרה"ח ר' שלמה קופצ'יק ע"ה, וכן לבנו הרב מנחם מענדל שי' דיסקין שהעמידו לרשותנו את הארכיון רב הכמות והאיכות של הרה"ח ר' שלמה ורעייתו מרת אסתר קופצ'יק ע"ה, יהיה שכרם רב מן שמיא.

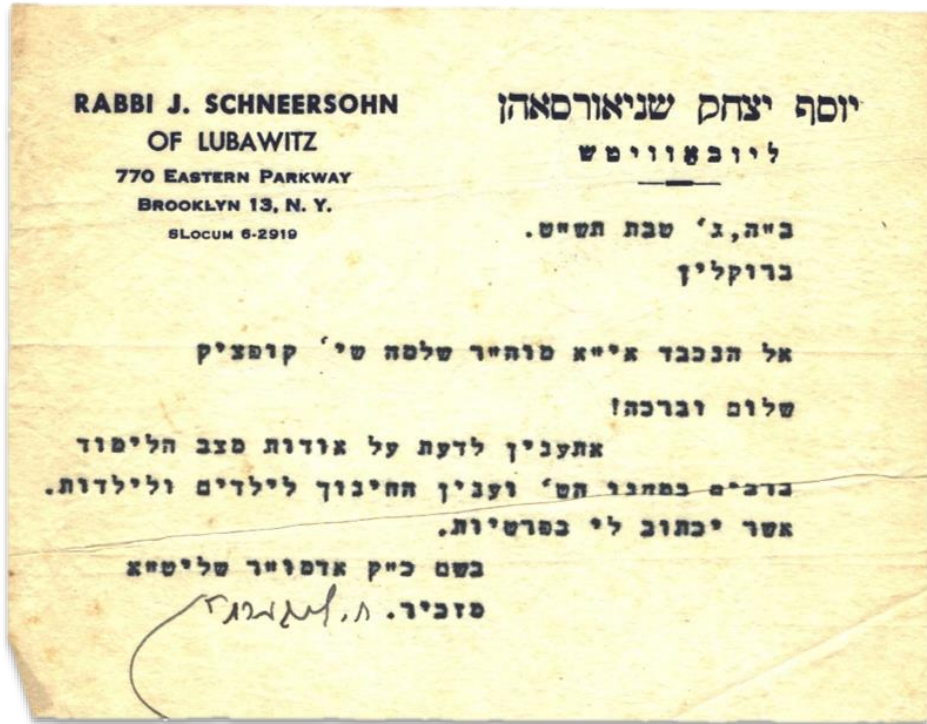
יה"ר שתכף ומיד נזכה לראות בשוב ה' את שיבת ציון, בגאולה האמיתית והשלימה בביאת משיח צדקנו, ומלכנו נשיאנו בראשנו, תיכף ומיד ממש.



כת"ק בו הרבי מציין את כתובתו של הרב קופצ'יק על גב המעטפה



התעניינות במצב החינוך בעירו



RABBI J. SCHNEERSOHN
OF LUBAWITZ
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.
SLOCUM 6-2919

יוסף יצחק שניאורסאהן

ליו ב'אויטש

ב"ה, ג' טבת תש"ט.

ברוקלין

אל הנכבד אי"א מוה"ר שלמה שי' קופציק

שלום וברכה!

אתענין לדעת על אודות מצב הלימוד
ברבים במחנה הט' וענין החינוך לילדים ולילדות.
אשר יכתוב לי בפרטיות.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

מזכיר. ו. א. ג. ג.

ב"ה, ג' טבת תש"ט.

ברוקלין

אל הנכבד אי"א מוה"ר שלמה שי' קופציק

שלום וברכה!

אתענין לדעת על אודות מצב הלימוד ברבים במחנה הט' וענין החינוך לילדים ולילדות. אשר יכתוב לי בפרטיות.

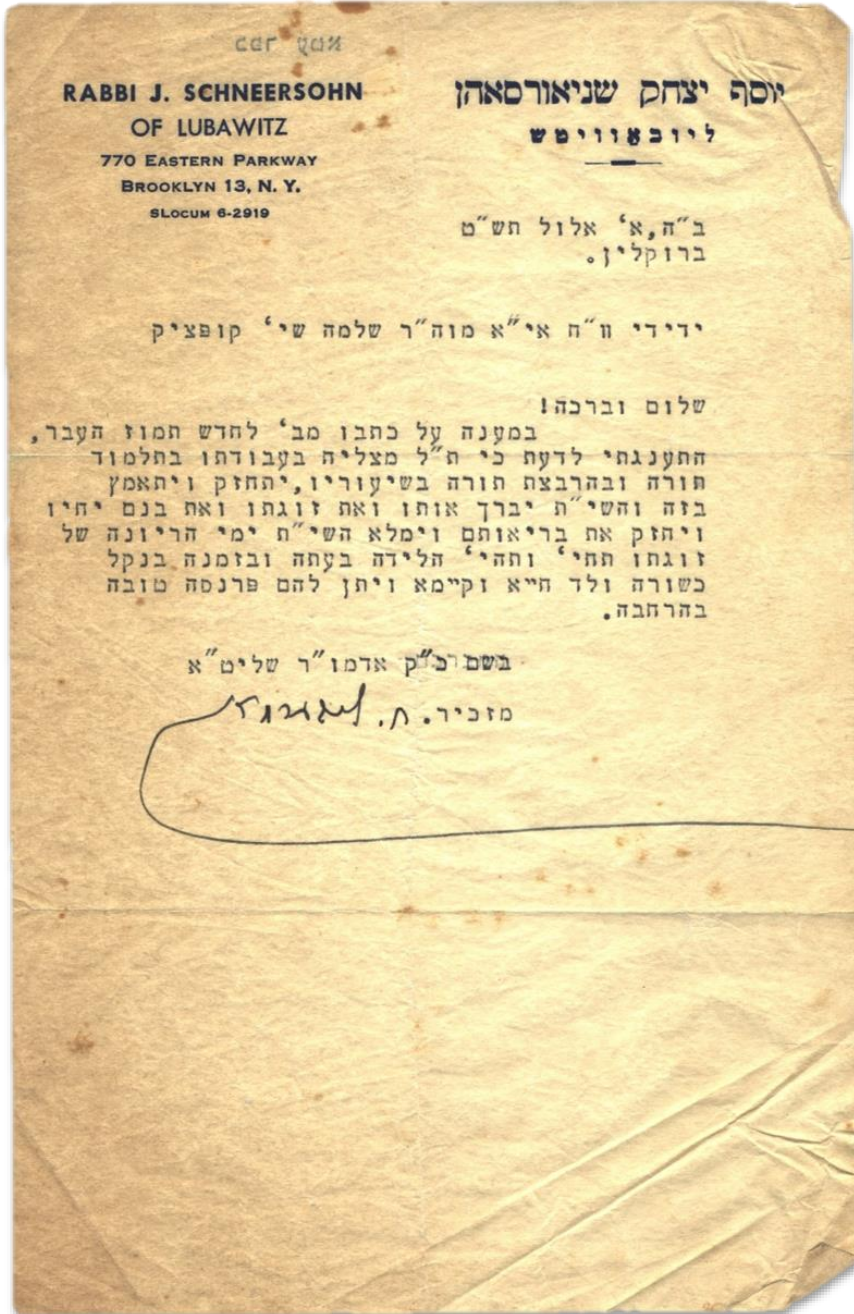
בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

מזכיר.





הנאה מעבודתו בשדה החינוך | ברכות לקראת לידת זוגתו



ב"ה, א' אלול תש"ט
ברוקלין.

ידידי ו"ח אי"א מוה"ר שלמה שי' קופציק

שלום וברכה!

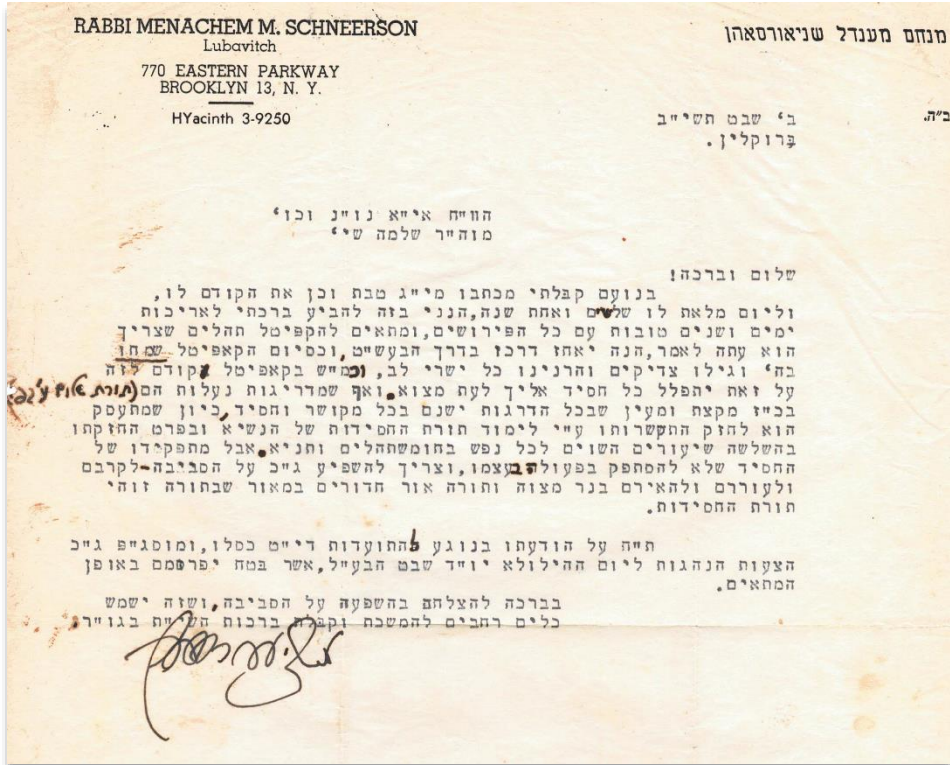
במענה על כתבו מב' לחדש תמוז העבר, התענגתי לדעת כי ת"ל מצליח בעבודתו בתלמוד תורה ובהרבצת תורה בשיעוריו, יתחזק ויתאמץ בזה והשי"ת יברך אותו ואת זוגתו ואת בנם יחיו ויחזק את בריאותם וימלא השי"ת ימי הריונה של זוגתו תחי' ותהי' הלידה בעתה ובזמנה בנקל כשורה ולד חייא וקיימא ויתן להם פרנסה טובה בהרחבה.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א
מזכיר.





ברכות בקשר ליום ההולדת | הוראות מפרק התהילים החדש | אודות התועדות י"ט כסלו



ב"ה, ב' שבט, תשי"ב
ברוקלין.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'
מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

* נדפס באג"ק ח"ה, אגרת א'שצד, עמוד קצ"ג ללא שם הנמען.

בנועם קבלתי מכתבו מי"ג טבת וכן את הקודם לו, וליום מלאת לו שלשים ואחת שנה, הנני בזה להביע ברכתי לאריכות ימים ושנים טובות עם כל הפירושים, ומתאים להקפיטל תהלים שצריך הוא עתה לאמר, הנה יאחזו דרכו בדרך הבעש"ט, וכסיום הקאפיטל שמחו בה' וגילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב, וכמ"ש בקאפיטל קודם לזה על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא. ואף שמדריגות נעלות הם (תורת שלום ע' קפ"ד) בכ"ז מקצת ומעין שבכל הדרגות ישנם בכל מקושר וחסיד, כיון שמתעסק הוא לחזק התקשרותו ע"י לימוד תורת החסידות של הנשיא ובפרט החזקתו בהשלשה שיעורים השווים לכל נפש בחומש תהלים ותניא. אבל מתפקידו של החסיד שלא להסתפק בפעולה בעצמו, וצריך להשפיע ג"כ על הסביבה - לקרבם ולעוררם ולהאירם בנר מצוה ותורה אור חדורים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

ת"ח על הודעתו בנוגע להתועדות די"ט כסלו, ומוסג"פ ג"כ הצעות הנהגות ליום ההילולא יו"ד שבט הבע"ל, אשר בטח יפרסמם באופן המתאים.

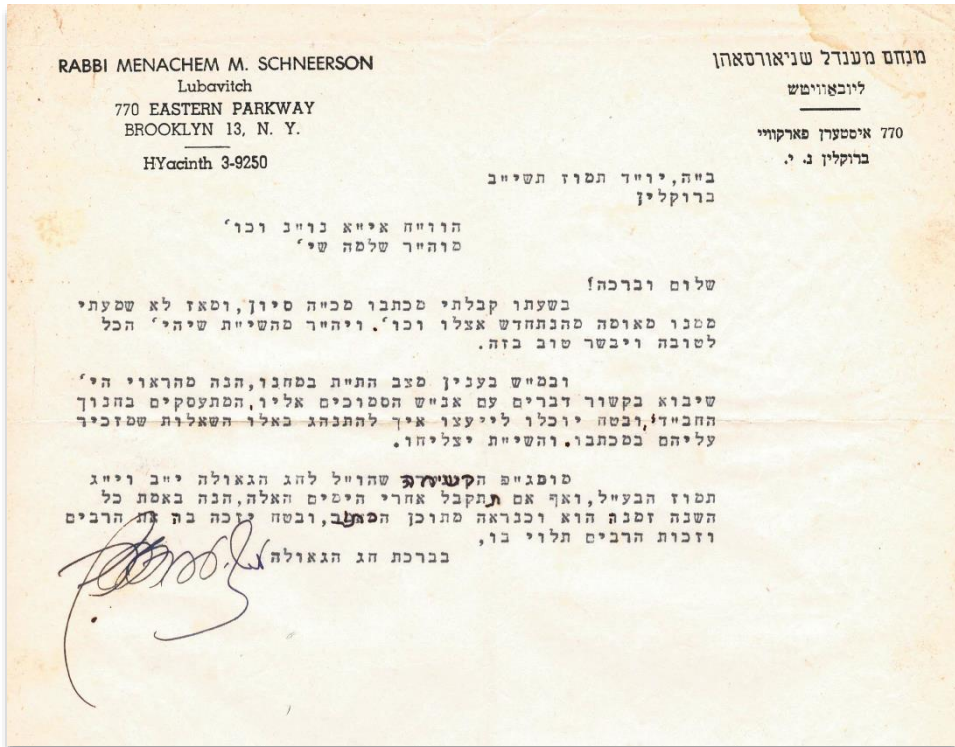
בברכה להצלחה בהשפעה על הסביבה, ושזה ישמש כלים רחבים להמשכת וקבלת ברכות השי"ת בגו"ר.

מ. שניאורסאהן





כתיבת בשו"ט | מצב הת"ת במחנו | אודות הרשימה בקשר ל"ב תמוז



מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין נ. י.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 EASTERN PARKWAY

BROOKLYN 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

בי"ה, יו"ד תמוז תשי"ב
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ וכו'
מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

בשעתו קבלתי מכתבו מכ"ה סיון, וסאז לא שמעתי
ממנו מאוסה מהנתחדש אצלו וכו'. ויה"ר מהשי"ת שיהי' הכל
לטובה ויבשר טוב בזה.

ובמ"ש בענין מצב הת"ת במחנו, הנה מהראוי הי'
שיבוא בקשור דברים עם אנ"ש הספוכים אליו, המתעסקים בהנוך
החב"ד, ובשה יוכלו לייצרו איך להתנהג באלו השאלות שפזכיר
עליהם במכתבו. והשי"ת יצליחו.

סומג"פ הקעניידה שהו"ל להג הגאולה י"ב וייג
תמוז הבע"ל, ואף אם תקבל אחרי הימים האלה, הנה באסת כל
השנה זמנה הוא וכנראה מתוכן הפת"ב, ובשה יזכה בה גם הרבים
וזכות הרבים תלוי בו,

בברכת הג הגאולה

Handwritten signature of Rabbi Menachem M. Schneerson.

בי"ה, יו"ד תמוז תשי"ב

ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ וכו'

מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

בשעתו קבלתי מכתבו מכ"ה סיון, ומאז לא שמעתי ממנו מאומה מהנתחדש אצלו וכו'. ויה"ר
מהשי"ת שיהי' הכל לטובה ויבשר טוב בזה.

ובמ"ש בענין מצב הת"ת במחנו, הנה מהראוי הי' שיבוא בקשור דברים עם אנ"ש הסמוכים אליו, המתעסקים בחנוך החבד"י, ובטח יוכלו ליעצו איך להתנהג באלו השאלות שמזכיר עליהם במכתבו. והשי"ת יצליחו.

מוסג"פ הרשימה שהו"ל לחג הגאולה י"ב וי"ג תמוז הבע"ל, ואף אם תתקבל אחרי הימים האלה, הנה באמת כל השנה זמנה הוא וכנראה מתוכן הכתוב, ובטח יזכה בה את הרבים וזכות הרבים תלוי בו,

בברכת חג הגאולה מ. שניאורסאהן





תמיהה על העדר כתיבת בשו"ט | רשימה בקשר ל"ב תמוז |
נחיצות ההשפעה על הסביבה

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין נ. י.

בי"ה כ"ח סיון תשי"ג
ברוקלין

הרה"ח הו"ה א"א נוי"נ עופק
בצ"צ כו' מוה"ר שלמה ש"י
וזוגתו מרת אסתר פעריל תה"י

שלום וברכה!

לפלא שזה זמן רב ביותר שלא הגיעני מכתב
יריעה משמחה לא ממנו ולא מזוגתו-שיחיו-הן בנוגע לענייני
הפרטים, ולמצב בריאות זוגתו תחי', וכן בנוגע לענייני הכלל.
ובמה ימלאן את זה בהקדם. והשי"ת יצליח שיהי' הכל כשורה
ובקל, ואך טוב יבשרו תכה"י.

המחכה לבשו"ט

נ"ב. מוסג"פ החוברת שהו"ל בקשר עם ימי החג י"ב וי"ג תמוז
הבע"ל, שבטח תביא לו תועלת בעסקנותו.
ולמחר להעיר, שבודאי במכתבם יכתוב"ג"כ אודות מרת רחל רות
תחי'. ויהי"ר שגם בזה יודיען בשו"ט.

לפלא ולתמי', אשר בתארו במכתבו מאז ימי סבלו בעול דרך ארץ,
אינו מזכיר דבר ע"ד השתדלותו, להשפיע על סביבתו שם, בהחזקת
רוח היהדות וקיום מצוה מעשיות. והרי בטח היחה הזדמנות על זה,
כי הרי לא לסבול יסורין נלקח שמה, כי אם שעל ידו תחדור גם
לשם הכרה אלקות.

ב"ה. כ"ח סיון תשי"ג
ברוקלין

הרה"ח הו"ח אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ וכו' מוה"ר שלמה שי'
וזוגתו מרת אסתר פעריל תחי'

שלום וברכה!

לפלא שזה זמן רב ביותר שלא הגיעני מכתב ידיעות משמחות לא ממנו ולא מזוגתו – שיחיו – הן בנוגע לעניני הפרטים, ולמצב בריאות זוגתו תחי', וכן בנוגע לעניני הכלל. ובטח ימלאו את זה בהקדם. והשי"ת יצליח שיהי' הכל כשורה ובקל, ואך טוב יבשרו תכה"י.

המחכה לבשו"ט מ. שניאורסאהן

נ"ב. מוסג"פ החוברת שהו"ל בקשר עם ימי החג י"ב וי"ג תמוז הבע"ל, שבטח תביא לו תועלת בעסקנותו.

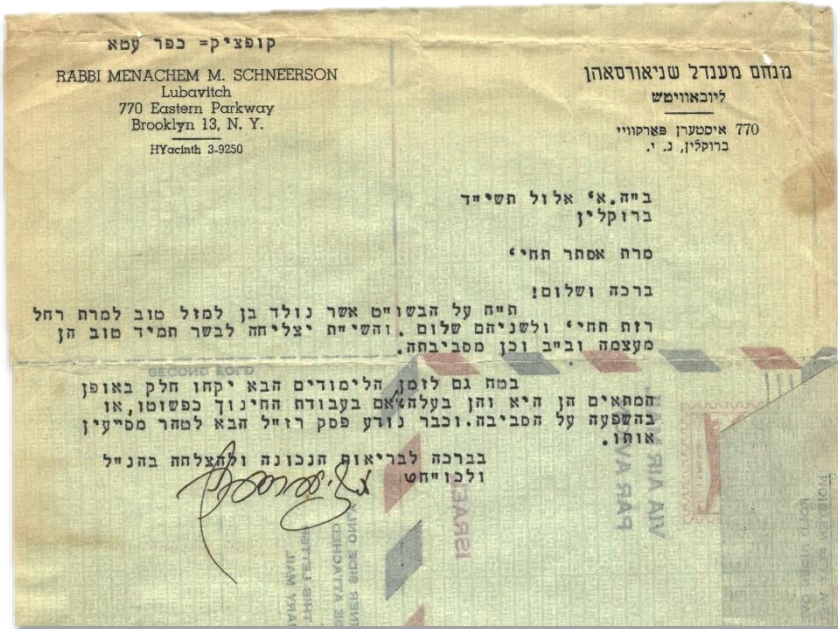
ולמותר להעיר, שבודאי במכתבם יכתבו ג"כ אודות מרת רחל רות תחי'. ויה"ר שגם בזה יודיעו בשו"ט.

לפלא ולתמי', אשר בתארו במכתבו מאז ימי סבלו בעול דרך ארץ, אינו מזכיר דבר ע"ד השתדלותו, להשפיע על סביבתו שם, בהחזקת רוח היהדות וקיום מצות מעשיות. והרי בטח היתה הזדמנות על זה, כי הרי לא לסבול יסורין נלקח שמה, כי אם שעל ידו תחדור גם לשם הכרת אלקות.





ברכות ללידת בן למרת רחל רות | עבודת החינוך



ב"ה. א' אלול תשי"ד
ברוקלין

מרת אסתר תחי'

ברכה ושלום!

ת"ח על הבשו"ט אשר נולד בן למזל טוב למרת רחל רות תחי' ולשניהם שלום. והשי"ת יצליחה
לבשר תמיד טוב הן מעצמה וב"ב וכן מסביבתה.

בטח גם לזמן הלימודים הבא יקחו חלק באופן המתאים הן היא והן בעלה אם בעבודה החינוך כפשוטו, או
בהשפעה על הסביבה. וכבר נודע פסק רז"ל הבא לטהר מסייעין אותו.

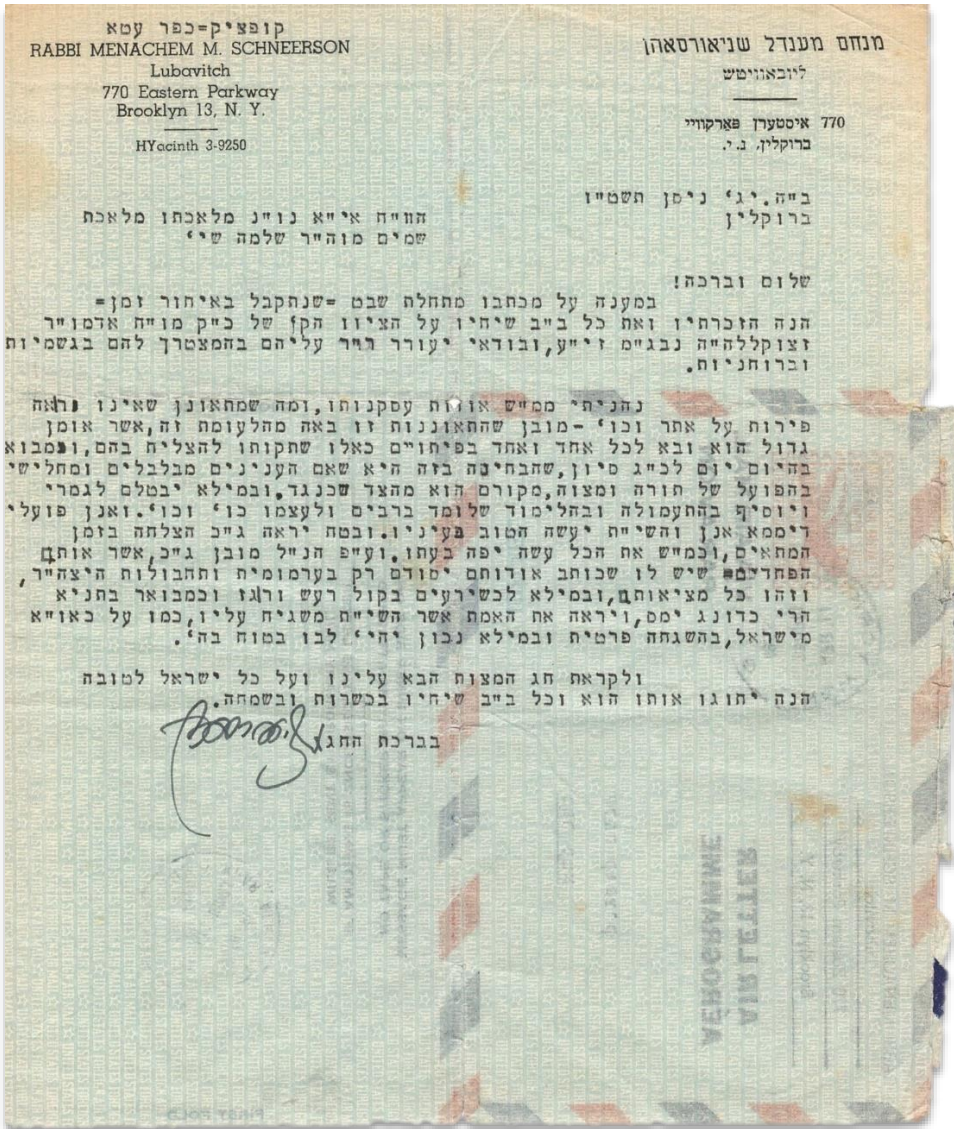
בברכה לבריאות הנכונה ולהצלחה בהנ"ל
ולכו"ט מ. שניאורסאהן



* לא נדפס באג"ק.



ברכה להצלחה בגור | אין להתייחס לפיתויי היצר | ברכה לחג הפסח



קופציק=כפר עמא
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYocinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

הח"ה אי"א נוי"נ מלאכתו מלאכת
שמים מוה"ר שלמה שי'

בי"ה י"ג' ניסן תשמ"ו
ברוקלין

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מהחלה שבט - שנתקבל באיחור זמן -
הנה הזכרתיו ואח כל בי"ב שיחיו על הציוו הקץ של כ"ק מו"ה אדמו"ר
זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע, ובודאי יעורר ריח עליהם בהמצטרך להם בגשמיות
וברוחניות.

נהניתי משי"ש אורות עסקנותו, ומה שמחאוונן שאינו נראה
פירות על אחר וכו' - מובן שהחאווננות זו באה מהלעומת זה, אשר אומן
גדול הוא ובא לכל אחד ואחד בפיתויים כאלו שתקותו הצלית בהם, ופסבוא
בהיום יום לכ"ג סיון, שתבחינה בזה היא שאם הענינים מבלבלים וסחלישי
בהפועל של תורה ומצוה, מקורם הוא מהצד שכנגד, ובמילא יבטלים לגמרי
ויזסיף בהתעמולה ובהלימוד שלומד ברבים ולעצמו כו' וכו'. ואנן פועלי
דימא אנן והשי"ה יעשה הטוב בעיניו. ובטח יראה ג"כ הצלחה בזמן
המחאים, וכמ"ש אח הכל עשה יפה בעתו, וע"פ הנ"ל מובן ג"כ, אשר אותם
המחדישים שיש לו שכותב אודותם יסודם רק בערומות ותהבולות היצה"ר,
וזהו כל מציאותם, ובמילא לכשירעים בקול רעש ורגז וכמבואר בתניא
הרי כדונג ימס, ויראה אח האמת אשר השי"ה משגיח עליו, כמו על כאו"א
מישראל, בהשגחה פרטית ובמילא נכון יהי' לבו בטוח בה'.

ולקראת חג המצות הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה
הנה יחוגו אוחו וכל בי"ב שיחיו בכשרות ובשמחה.

בברכת החג
[Handwritten signature]

VEROCCIA
VIA TELER

ב"ה. יג' ניסן, תשט"ז
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת
שמים מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מתחלת שבט = שנתקבל באיחור זמן = הנה הזכרתיו ואת כל ב"ב שיחיו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ובודאי יעורר ר"ר עליהם בהמצטרך להם בגשמיות וברוחניות.

נהניתי ממ"ש אודות עסקנותו, ומה שמתאונן שאינו רואה פירות על אתר וכו' - מובן שהתאוננות זו באה מהלעומת זה, אשר אומן גדול הוא ובא לכל אחד ואחד בפיתויים כאלו שתקותו להצליח בהם, וכמבואר בהיום יום לכ"ג סיון, שהבחינה בזה היא שאם הענינים מבלבלים ומחלישים בהפועל של תורה ומצוה, מקורם הוא מהצד שכנגד, ובמילא יבטלם לגמרי ויוסיף בהתעמולה ובהלימוד שלומד ברבים ולעצמו כו' וכו'. ואנן פועלי דיממא אנן והשי"ת יעשה הטוב בעיניו. ובטח יראה ג"כ הצלחה בזמן המתאים, וכמ"ש את הכל עשה יפה בעתו. וע"פ הנ"ל מובן ג"כ, אשר אותם הפחדים שיש לו שכותב אודותם יסודם רק בערמומית ותחבולות היצה"ר, וזהו כל מציאותם, ובמילא לכשירעים בקול רעש ורוגז וכמבואר בתניא הרי כדונג ימס, ויראה את האמת אשר השי"ת משגיח עליו, כמו על כאו"א מישראל, בהשגחה פרטית ובמילא נכון יהי' לבו בטוח בה'.

ולקראת חג המצות הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה הנה יחוגו אותו וכל ב"ב שיחיו בכשרות ובשמחה.

בברכת החג מ. שניאורסאהן



* נדפס באג"ק חי"א, עמ' ל', אגרת ג'תו ללא שם הנמען.

ומה שמתאונן: וראה ע"כ גם בסקירה בספר פלפולא דאורייתא ח"א עמ' 523.

היום יום לכ"ג סיון: "זנקוט האי כללא בידך וזכור אותו תמיד, כי כל דבר המועיל או מביא לעבודה בפועל, הרי שכל מניעה שתהיה לדבר זה אפילו אם המניעה היא בגלל דבר נעלה ביותר היא רק מתחבולותיה של הנפש הבהמית".

ואנן פועלי דיממא אנן: הובא בהיום יום כ"ט טבת. אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב עמ' י"ז.

וכמ"ש: קהלת ג', יא'.

וכמבואר בתניא: פרק כ"ט.



אופן ההנהגה בחינוך | החלפת מקום עבודה | העצה לפחד מברקים |
שיעור לחיילים | העתקת דירה | העבודה בכרם חב"ד | עבודת זוגות |
העדר כתיבת ידיעות מזוגות

קופצייק-כפר עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.
ב"ה.ב"ב שבת תשס"ז
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת
סמים מוה" סלמה שי

סלום וברכה!
לאחרי שתיקתו הכי ארוכה נתקבל מכתבו מכו"ח חסון - שנתאחר בדרך
הילוכו - ובפענה עליו, על ראסון ראסון וכו'.

א) צודק אשר אין זו הדרך להשתמש בחינוך בעונש הקבש, כי לפעמים
הכי תכופות יצא שכרו - שפסתכרים עי"ז - בהפסדו, וד"ל, ורואים בסוהט אשר בתוקף
המלוש בדרכי נועם-פועלים יותר.

ב) המחסבה שיהליף עבודתו בספח החינוך במסרת הנהלת הסבונות או
פקיד וכיו"ב, לא נראית לי, כיון שכפי הנספח זהו ג"כ עננן של פרנסה גשמית
נוסף על העיקר, סהו פרנסה רוחנית.

ג) במה שכותב אודות ברקים ורעמים, הנה יבדוק את התפילין שלו
וכן את המזונות בידתם, ויהי' בקירוב מקום אליו תפונת כ"ק סו"ח אדמו"ר
צוקלה"ה נבג"ם זי"ע ובפרט בזמנים שהנ"ל רגיל, ואז הרי גם בהתכוננות קלה-
יסור ממנו כל הפחד (מלבד האסור בפרז"ל, סניתנו לפסח עקסומית סבלן).

ד) בהנוגע לבריאות תחיל' וחיות דעת הרופאים בהנוגע
לעיני' י"ש לעשות כהוראת שני רופאים סומחים שיכווננו לדיעה אחת, ויהי רצון
שיהי' הספול בהצלחה,

ה) במה שכתב אודות סיעור לפני חיילים דתיים, מובן שצריך
לנצל אפשרות זו במילואה, כדי לקרוב עוד יותר לתורתנו תורת חיים ומצוות
והי' מחניהם קדוש, ומסוס ג"כ שאין להסתפק בהחלים שהם כבר דתיים, אלא לנהל
תעמולה, ובמסך, ויתוספו על הסופעים גם אלו שעדיין אינם דתיים בפעשה בפועל.
והרי גם עליהם נאמר, אני ישנה בגלותא ולבי ער, ובפרט ע"פ הסבואר בספר דרך
חיים לאדמו"ר האמצעי, אשר הענין דלבי ער הוא עוד יותר מענין התשעבה, (יעו"ן
ברוך חיים, הוצאת קה"ת עמוד קפ"ב ואילן) ודברים היוצאים מן הלב-הבסיחוננו
רז"ל שנכנסים אל לב הסופעים. וסוף סוף פועלים פועלתם.

ו) במ"ס אודות העתקה לבני ברק, הנה י"ש להבטיח מראש שיהי' עם
ענין מסודר בפרנסה, ולא לסמוך על השערות בעלמא.

ז) במ"ס בתחלת המכתב וגם בסופו, שפנ' אליהם, היינו לו ולזוגתו
שיעבדו בספח החינוך על שרתת הקדש בכרם חב"ד, ולא קבלו ההצעה, וכותב המסעים
על זה. - הנה מה תועלת לו בהסעים, כיון שסו"ס אינם לוקחים חלק במוסד כ"ק
סו"ח אדמו"ר צוקלה"ה נבג"ם זי"ע, ואף סרובן שחינוך הכשר בכל מקום שיהי'
בעיא חיונית היא, הרי גם על זה מתאוננים, וכמ"ס כרמי שלי לא נסתי, אף עם
הראשונזמפירה התורה שכרמים הם, וק"ל, והאריכות במה אף לפות.

ח) כבקשתו יזכירוהו ואת ב"ב שיחירו על הציון הק' של כ"ק סו"ח
אדמו"ר צוקלה"ה נבג"ם זי"ע להמסדרן להם בגו"ר.

בברכה לבטו"ס בכל האמור

שמוני
נוסרה את
הכרמים

נ.ב. כיון שאינו כותב בפרסית אודות עבודת זוגות תחיל' -
בודאי גם בזה הכל בשלום ובסדר, ולפלא שכל הזמן אין מסנה ידיעות מפורסות,
וגם לא ידיעותה שללי"א ססכלה לפני זמן סכאבי ה"ב. ויהי"ר שגם בזה

ב"ה, ב' שבט תשט"ז
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו
מלאכת שמים מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

לאחרי שתיקתו הכי ארוכה נתקבל מכתבו מכ"ח חשון - שנתאחר בדרך הילוכו - ובמענה עליו, על ראשון ראשון וכו'.

(א) צודק אשר אין זו הדרך להשתמש בחינוך בעונש השבט, כי לפעמים הכי תכופות יצא שכרו - שמשותכרים עי"ז - בהפסדו, וד"ל. ורואים במוחש אשר בתוקף המלוכש בדרכי נועם - פועלים יותר.

(ב) המחשבה שיחליף עבודתו בשטח החינוך במשרת הנהלת חשבונות או פקיד וכיו"ב, לא נראית לי, כיון שכפי הנשמע זהו ג"כ ענין של פרנסה גשמית נוסף על העיקר, שזהו פרנסה רוחנית.

(ג) במה שכותב אודות ברקים ורעמים, הנה יבדקו את התפילין שלו וכן את המזוזות בדירתם, ויהי' בקירוב מקום אליו תמונת כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע ובפרט בזמנים שהנ"ל רגיל, ואז הרי גם בהתבוננות קלה - יסור ממנו כל הפחד (מלבד האמור במרו"ל, שניתנו לפשט עקמומיות שבלב).

(ד) בהנוגע לבריאות . . תחי' וחוות דעת הרופאים בהנוגע לעיני', יש לעשות כהוראת שני רופאים מומחים שיכוונו לדיעה אחת. ויהי רצון שיהי' הטפול בהצלחה . .

(ה) במה שעשו אותו למגיד שיעור לפני חיילים דתיים, מובן שצריך לנצל אפשריות זו במילואה כדי לקרבם עוד יותר לתורתנו תורת חיים ומצותי' והי' מחניהם קדוש. ופשוט ג"כ שאין להסתפק בהחילים שהם כבר דתיים, אלא לנהל תעמולה, ובמרץ, שיתוספו על השומעים גם אלו שעדיין אינם דתיים במעשה בפועל. והרי גם עליהם נאמר, אני ישנה בגלותא ולבי ער. ובפרט ע"פ המבואר בספר דרך חיים לאדמו"ר האמצעי, אשר הענין דלבי ער הוא עוד יותר מענין התשובה, (יעויין בדרך חיים, הוצאת קה"ת עמוד קפ"ב ואילך), ודברים היוצאים מן הלב - הבטיחונו רז"ל שנכנסים אל לב השומעים וסוף סוף פועלים פעולתם.

(ו) במ"ש אודות העתקה לבני ברק, הנה יש להבטיח מראש שיהי' שם ענין מסודר בפרנסה, ולא לסמוך על השערות בעלמא.

* חלק מהמכתב נדפס באג"ק חי"ב אגרת ד'פו עמ' רסו' ללא שם הנמען.

והי' בקירוב מקום אליו תמונת כ"ק מו"ח אדמו"ר: ראה גם אג"ק חי"א עמ' קס"ב.

שיעור לפני חיילים: כחלק משירות המילואים שמילא ר"ש, מסר שיעור קבוע לפני החיילים ועל שיעור זה הגיע מענה הרבי. וראה גם בסקירה בספר פלפולא דאורייתא ח"א עמ' 509 ועמ' 511.

אני ישנה בגלותא ולבי ער: מדרש שה"ש עה"פ (ה', ב') אני ישנה ולבי ער.

במ"ש אודות העתקה לבני ברק: ראה ע"כ בסקירה הנ"ל עמ' 511.

ז) במ"ש בתחלת המכתב וגם בסופו, שפנו אליהם, היינו לו ולזוגתו שיעבדו בשטח החינוך על טהרת הקדש בכרם חב"ד, ולא קבלו ההצעה, וכתב הטעמים על זה. - הנה מה תועלת לו בהטעמים, כיון שסו"ס אינם לוקחים חלק במוסד כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע. ואף שמובן שחינוך הכשר בכל מקום שיהי' בעיא חיונית היא, הרי גם על כגון זה מתאוננים, וכמ"ש שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי, אף שגם הראשונים מעידה התורה שכרמים הם, וק"ל, והאריכות בטח אף למותר.

ח) כבקשתו יזכירוהו ואת ב"ב שיחיו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להמצטרך להם בגו"ר.

בברכה לבשו"ט בכל האמור. מ. שניאורסאהן

נ.ב כיון שאינו כותב בפרטית אודות עבודת זוגתו תחי' – בודאי גם בזה הכל בשלום ובסדר. ולפלא שכל הזמן אין ממנה ידיעות מפורטות, וגם לא ע"ד רעותה שתליט"א שסבלה לפני זמן מכאבי הראש וכו'. ויה"ר שגם בזה יבשר טוב.





ברכות לקראת השנה החדשה | ברכה להצלחה בחינוך

קופצ'יק-כפר אחא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשט"ז
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו
מלאכת שמים כו' מו"ה
שלמה שי'

שלום וברכה!

הפ"נ שתקבל.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל

ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי

לו ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה

לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

ברכה רבנית או"ת. יאן
דברא חל"ה

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשט"ז
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו
מלאכת שמים כו' מו"ה
שלמה שי'

שלום וברכה!

הפ"נ נתקבל.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי לו ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכה להצלחה מופלגה בחינוך
בכרם חב"ד מ. שניאורסאהן





הטבת מצב חותנו | ביטחון בה' | הצורך בקביעת שיעורים בתורה |
ניצול ימי הסגולה להפצת המעיינות

קופציק-כפר עטא

<p>RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON Lubavitch 770 Eastern Parkway Brooklyn 13, N. Y. HYacinth 3-9250</p>	<p>מנחם מענדל שניאורסאהן ליובאוויטש 770 איסטערן פארקוויי ברוקלין. נ.י.</p>
--	--

ביה.טייז כסלו תשי"ז
ברוקלין

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מכיון טי"ח, בבשורה הטובה מהטבת מצב בריאות חותנו שליטיא, ובודאי ממלא אחרי הוראת הרופאים, ויהייר שיחזור לאיתנו כפשוטו ולאיתנו כטשמעו כמבואר בדי"ה משכיל לאיתן הארצי לרבנו הזקן (נדפס בקונטרס ליסוד החסידות).

כבקשתו אזכיר אותו ואת כל בי"ב שיחיו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבגיים זי"ע. ונכון יהי' לבם בטוח בה' שומר ישראל אשר לא ינום ולא יישן שמשגיח הוא בעינא פקידא עליהם בתוך כלל ישראל, ויוסיפו שניהם הוא וזוגתו תחי' בעבודתם בקדוש, לקרב לב בני ישראל ביותר וביתר לאבינו שבשמים אב הרחמים, וזה יוסיף בברכת השי"ת והצלחתו להמסרך להם בגשמיית וברוחניות.

כן אזכיר כבקשתו את ישראל בן חי' שרה שי' ובודאי יפבירו, שאין מספיק השתתפות בשיעורי התניא הנלמד ברבים, וצריך לקבוע לו לימודים נוספים בלימוד פנימיות התורה וכפ' בלימוד הנגלה, נוסף על שלשת השיעורים השווים לכל נפש בחומש תהלים ותניא הידועים.

תקותי שניצלו יום הסגולה דיו"ד כסלו להפצת המעיינות, וביחוד יום הבהיר יס' כסלו גאולתנו ופדות נפשנו וכמ"ש ודה בשלום נפשי, ויהייר שגם בזה יבשר טוב ובמפורש.

בברכת חג הגאולה

נ.ב. בודאי יבשר טוב גם בהנוגע למצב בריאות סרת רות שתליטיא.

FOLD SIDES OVER AND THEN FOLD BOTTOM UP
MOISTEN FLAP WELL AND APPLY PRESSURE TO SEAL
NO OTHER ENVELOPE SHOULD BE USED

ב"ה. ט"ז כסלו תשי"ז
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מכ"ז מ"ח, בבשורה הטובה מהטבת מצב בריאות חותנו שליט"א, ובודאי ממלא אחרי הוראת הרופאים, ויה"ר שיחזור לאיתנו כפשוטו ולאיתנו כמשמעו כמבואר בד"ה משכיל לאיתן האזרחי לרבנו הזקן (נדפס בקונטרס לימוד החסידות).

כבקשתו אזכיר אותו ואת כל ב"ב שיחיו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע. ונכון יהי' לבם בטוח בה' שומר ישראל אשר לא יגום ולא יישן שמשגיח הוא בעינא פקיאא עליהם בתוך כלל ישראל, ויוסיפו שניהם הוא וזוגתו תחי' בעבודתם בקדש, לקרב לב בני ישראל ביותר וביותר לאבינו שבשמים אב הרחמים, וזה יוסיף בברכת השי"ת והצלחתו בהמצטרך להם בגשמיות וברוחניות.

כן אזכיר כבקשתו את ישראל בן חי' שרה שי' (...). ובודאי יסבירו, שאין מספיק השתתפות בשיעור התניא הנלמד ברבים, וצריך לקבוע לו לימודים נוספים בלימוד פנימיות התורה וכן בלימוד הנגלה, נוסף על שלשת השיעורים השווים לכל נפש בחומש תהילים ותניא הידועים.

תקוטי שניצלו יום הסגולה דיו"ד כסלו להפצת המעינות, וביחוד יום הבהיר יט' כסלו גאולתנו ופדות נפשנו וכמ"ש פדה בשלום נפשי. ויה"ר שגם בזה יבשר טוב ובמפורט.

בברכת חג הגאולה מ. שניאורסאהן

נ.ב.

בודאי יבשר טוב גם בהנוגע למצב בריאות מרת רות שתליט"א.



* לא נדפס באג"ק.

קונטרס לימוד החסידות: אות ג'.

בשיעור התניא הנלמד ברבים: שיעור תניא אותו היה מוסר ר"ש בקביעות.

וכמ"ש פדה בשלום: תהילים נ"ה, י"ט.



שלילת נסיעה לכאן ע"מ להשפיע | התבוננות בענין השגחה פרטית |
ניצול ימי החופש להשפעה על הנוער

קופצ'ק-כפר עטא
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מחנך מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

החייח אי"א נוי"נ מלאכתו
מלאכת שמים מוה' שלמה שי'
ןזוגחו מרה אסתר חחי'

בי"ה כ"ט סיון תשי"ז
ברוקלין

שלום וברכה!
במענה על מכתבם מי"ז סיון, בעת רצון יזכירו את כל
אלה שכותבי אודותם על הציון הקי' של כ"ק מו"ח ארמו"ר וצוקלה"ה
נבג"ם זי"ע, כאו"א להמצטרך לו מתאים לחוכן כתבם.

ובענין שחתי' שיש מברא שחטע לכאן, ויש מקום
לומר שתוכל להשפיע על בנה יהודה שי' שבכאן בעניני יהדות.
לכל לראש צה"ך להחייען בזה עם לופא, כיון שכפי שכותב היא בגיל
הזקנה, מבכלל אין ענין נסיעה לכאן נכונה כ"כ מפני הגיל וגם
מפני זה, שכשארם אינו במקומו ובתנאים שהורגל, משפיע גם כן
שפיעו, וק"ל, ויש להפיש עצות ודרכים אחרות איך להשפיע
בענינים האמורים, כי הכרת השפעה זו טובן וגם פשוט.

במ"ש אודות מהנכון הי' שהקרא וגם תלמוד במקומה המתאימים על דבר הענין
דהשגחה פרטית ע"פ תורה הבעשים והחסידות (אשר נקודת מזה נמצא
באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ה), ויהי' ענין זה חקוק בזכרונה
ע"י תלמוד אותו כ"כ, שבקל תזכור על הענין וגם בפרטיו, ויפעול
זה גם על הנהגה בפועל. שכמובן-השגחה פרטית שוללת ענין הכנס ואפילו
ענין ההתרגלות מלבד בעניני יראת שמים, כמבואר באגרת הקדש, ולא
נפלאה היא ולא רחוקה היא, כי טובן הענין די צרכו, ולא עוד אלא
שבהתבוננות קלה רואים איך שזהו תוצאה ישרה מהאמונה הפשוטה אשר
ליה אחר פנוי מני'.

במה גם ימי החופש ניצלו להשפעה על הנוער, באופן
המתאים לימים ההם אשר פטורים הם אז מצד הגזירה מלימודי חול
אשר יש מקום להשפעה עמוקה יותר ובלתי מבלבלת מהשפעת נגידה.

בברכה לבשו"ט זכרתי

VERODRUKT
VIRTEL

ב"ה, כ"ט סיון תשי"ז
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו
מלאכת שמים מוה' שלמה שי'
וזוגתו מרת אסתר תחי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבם מ"ז סיון, בעת רצון יזכירו את כל אלה שכותבים אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, כאו"א להמצטרך לו מתאים לתוכן כתבם.

ובענין . . . שתחי' שיש סברא שתסע לכאן, ויש מקום לומר שתוכל להשפיע על בנה יחידה שי' שבכאן בעניני יהדות. = לכל לראש צריך להתייעץ בזה עם רופא, כיון שכפי שכותב היא בגיל הזקנה. בכלל אין נסיעה לכאן נכונה כ"כ מפני הגיל וגם מפני זה, שכשאדם אינו במקומו ובתנאים שהורגל, זה משפיע גם כן להחליש השפעתו, וק"ל. ויש לחפש עצות ודרכים אחרות איך להשפיע בענינים האמורים, כי הכרח השפעה זו מובן וגם פשוט.

במ"ש אודות . . . וכו' – מהנכון הי' שתקרא וגם תלמוד במקומות המתאימים על דבר הענין דהשגחה פרטית ע"פ תורת הבעש"ט והחסידות (אשר נקודות מזה נמצא באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ה), ויהי' ענין זה חקוק בזכרונה ע"י שתלמוד אותו כ"פ, שבקל תזכור על הענין וגם בפרטיו, ויפעול זה גם על הנהגה בפועל. שכמובן – השגחה פרטית שוללת ענין הכעס ואפילו ענין ההתרגזות [מלבד בעניני יראת שמים, כמבואר באגרת הקדש]. ולא נפלאות היא ולא רחוקה היא, כי מובן הענין די צרכו, ולא עוד אלא שבהתבוננות קלה רואים איך שזהו תוצאה ישרה מהאמונה הפשוטה אשר לית אתר פנוי מני'.

בטח גם ימי החופש ינצלו להשפעה על הנוער, באופן המתאים לימים ההם אשר פטורים הם אז מצד הגזירה מלימודי חול. אשר יש מקום להשפעה עמוקה יותר ובלתי מבלבלת מהשפעה נגדית.

בברכה לבשו"ט בכהנ"ל מ. שניאורסאהן



* נדפס באג"ק חט"ו אגרת ה'תקנ"ט עמ' ר"מ ללא שם הנמען. חלק מהתיקונים בכת"ק לא נדפסו.



ברכות לקראת השנה החדשה

קופציק-כפר עמא
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשי"ח
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו
מלאכת שמים כו' מו"ח
שלמה שי'

שלום וברכה!

הצ' וצ' מקלו.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל
ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי
לו ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומחוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכת ר' משה שמואל וצ' מקלו

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשי"ח
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו
מלאכת שמים כו' מו"ה
שלמה שי'

שלום וברכה!

המכ' ופ"נ נתקבלו.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי לו ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכת הצלחה בעבודה"ק מ. שניאורסאהן





הפצת המעיינות | החלפת משרה | ברכות לחג הפסח

קופצ'ק=כפר עמא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

בי"ה ז' ניסן תשי"ה
ברוקלין

החייח אי"א נוי"נ עופק בצ"צ
מלאכתו מלאכה שמי'סלמוה' שלמה שי'
וונגחו מרה אמתר פעריל תחי'

שלום וברכה!

נעם לי לקבל המכתבים דר' וכי"ה אדר ובם רי"פ מפעולותיכם
בהנוגע להפצת המעיינות ובחינוך על מהרה הקדש,

ויהי רצון אשר עוד רבות בשנים יבשרו טוב מקנינים
כאלו ואשר מוסיפים ועולים בהם מחיל אל חיל, ומהדרגא לדרגא-
שהרי הכרת השעה הוא, ואין הקביעה בא בטרוניא עם בריכותיו, ונותן הוא
הכחום והאפשריות למלאות תפקיד הכי נעלה זה.

בהנוגע לשאלתה באם להחליף המשרה שלה לבי"ה יעקב עממי
וכו' = אין נראה לי הדבר, שהרי כל אלו היכולים לחנך נערות בגיל
מבוגר יותר צריכים לנצל את זה במילואו, ולא להחליף על מקצוע
שמוסמיות שבהן אינה דורשת כ"כ ידיעות, וכושרן, ובפרט שכוחה
שיש אומרים שהעדה מן המוסד דעתה-כול לגרום לירידה ברוח המוסד,
והתקדשות/שלו-שהו נוגע ביותר ובייחוד כיון שכבר מבוגרות הן.

מובן שהאמור אין שולל שכלל בהשתלחות להקל תנאי
העבודה ולהגדיל היעילות שלה.

בודאי גם ענייני חג הפסח ינצלו-והשי"ת יצליחם.

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל
ישראל למזבה, הנני בזה להביע ברכתי לחג כשר ושמה ולחירות אמיתית,
חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח, מכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה
ובטוב לבב.
ולהמשיך מהירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים
הרי היא בכל ענייני האדם ונמשך כל היום וכל הלילה, וזמן שנאמר
בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג ושלום

נ.ב.

בעת רצון יזכירו את כל אלה שכותבים אודותם על הציון הק'
של כ"ק מו"ה ארמז"ר וצוקללה"ה נבגי"מ זי"ע-מתאים לחובן כהבם.

במש"כ ע"ד שחליט"א - יעשו כהוראת שני רופאים
מומחים. ואפשר גם אצל הרופאה שמזכיר - כיון שמומחית היא.

ב"ה, ז' ניסן תשי"ח
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מלאכתו מלאכת שמים כו' מוה' שלמה שי'
וזוגתו מרת אסתר פעריל תחי'

שלום וברכה!

נעם לי לקבל המכתבים דד' וכ"ה אדר ובס ר"פ מפעולותיהם בהנוגע להפצת המעיונות ובחינוך על
טהרת הקודש,

יהיה רצון אשר עוד רבות בשנים יבשרו טוב מענינים כאלו ואשר מוסיפים ועולים בהם מחיל אל
חיל, ומדרגא לדרגא – שהרי הכרח השעה הוא, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ונותן הוא
הכחות והאפשרויות למלאות תפקיד הכי נעלה זה.

בהנוגע לשאלתה באם להחליף המשרה שלה לבית יעקב עממי וכו' = אין נראה לי הדבר, שהרי כל
אלו היכולים לחנך נערות בגיל מבוגר יותר – צריכים לנצל את זה במילואו, ולא להחליף על מקצוע
שמומחיות שבו אינה דורשת כ"כ ידיעות וכשרון. ובפרט שכותבת שיש אומרים שהעברה מן המוסד
דעתה – יכול לגרום לירידה ברוח המוסד והתלמידות תי' שלו – שזהו נוגע ביותר וביותר כיון שכבר
מבוגרות הן.

מובן שהאמור אין שולל כלל ההשתדלות להקל תנאי העבודה ולהגדיל היעילות שלה.

בודאי גם עניני חג הפסח ינצלו – והשי"ת יצליחם.

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לחג
כשר ושמח ולחירות אמיתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח, מכל דבר המעכב עבודת ה'
בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים הרי היא בכל עניני האדם ונמשך כל היום
וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בברכת החג ולבשו"ט מ. שניאורסאהן

נ.ב.

בעת רצון יזכירו את כל אלה שכותבים אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה
נבג"מ זי"ע – מתאים לתוכן כתבם.

במש"כ ע"ד . . שתליט"א – יעשו כהוראת שני רופאים מומחים. ואפשר גם אצל הרופאה שמזכיר
- כיון שמומחית היא.



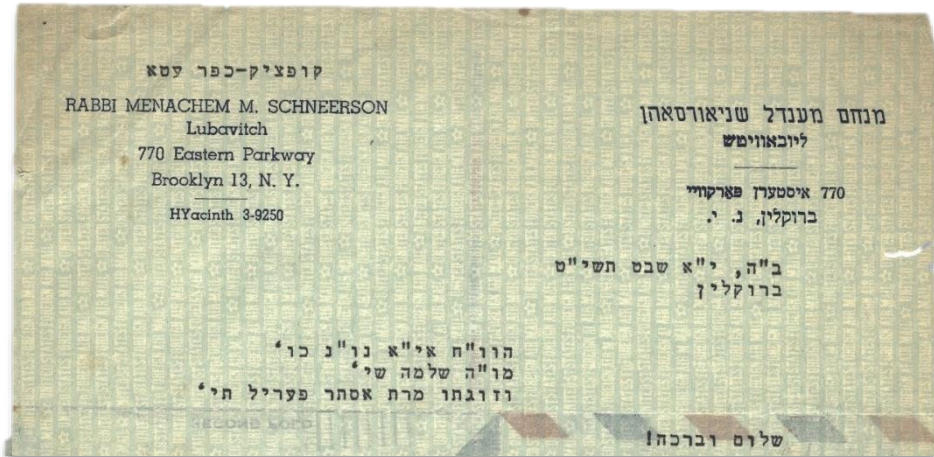
* חלק מהמכתב נדפס באג"ק חי"ז אגרת ו'קסו עמ' כ'.

בכל דרכיך דעהו: משלי ג', ו'.

יעשו כהוראת שני רופאים מומחים: ראה לעיל מכ' מב' שבט תשט"ז.



זכות התעסקות בחינוך



ב"ה, י"א שבט תשי"ט
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ כו'
מו"ה שלמה שי'
ווגתו מרת אסתר פעריל תי'

שלום וברכה!

...וזכות התעסקותם בחינוך על טהרת הקדש ובהפצת המעינות - תעמוד להם בהנ"ל, בתוככי כל אנ"ש.

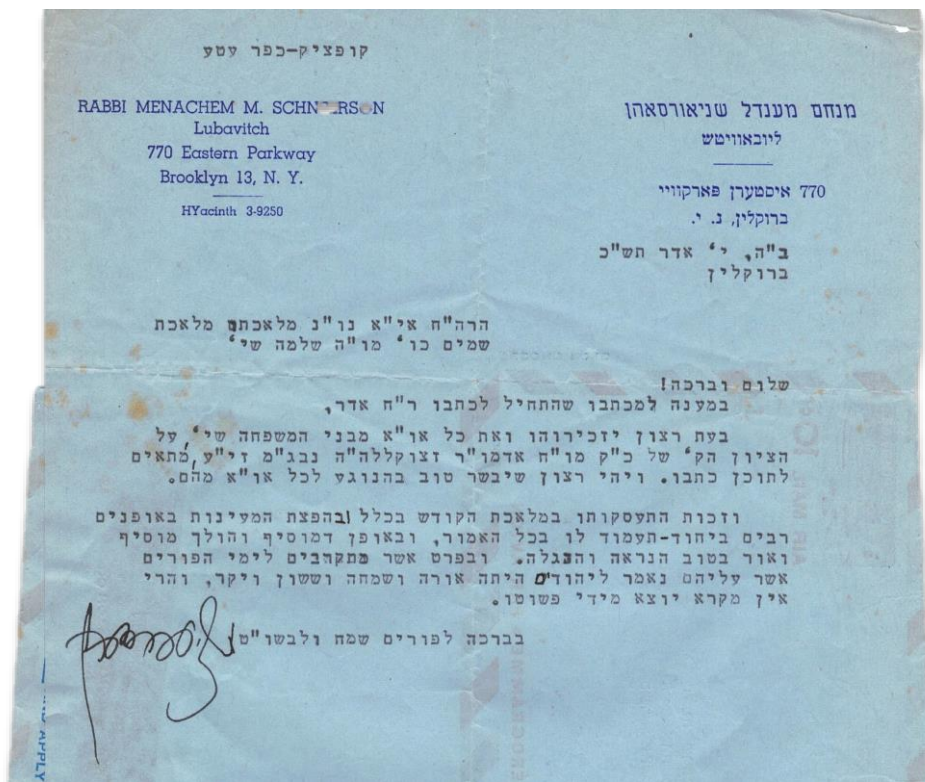
בברכה לבשו"ט בכהנ"ל מ. שניאורסאהן



* לא נדפס באג"ק.



ברכה לבשו"ט | זכות התעסקותו במלאכת הקודש



ב"ה, י' אדר תש"כ
ברוקלין

הרה"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת
שמים כו' מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה למכתבו שהתחיל לכתבו ר"ח אדר,

בעת רצון יזכירוהו ואת כל או"א מבני המשפחה שי', על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר
וצוקללה"ה נבג"מ ז"ע, מתאים לתוכן כתבו. ויהי רצון שיבשר טוב בהנוגע לכל או"א מהם.

* לא נדפס באג"ק.

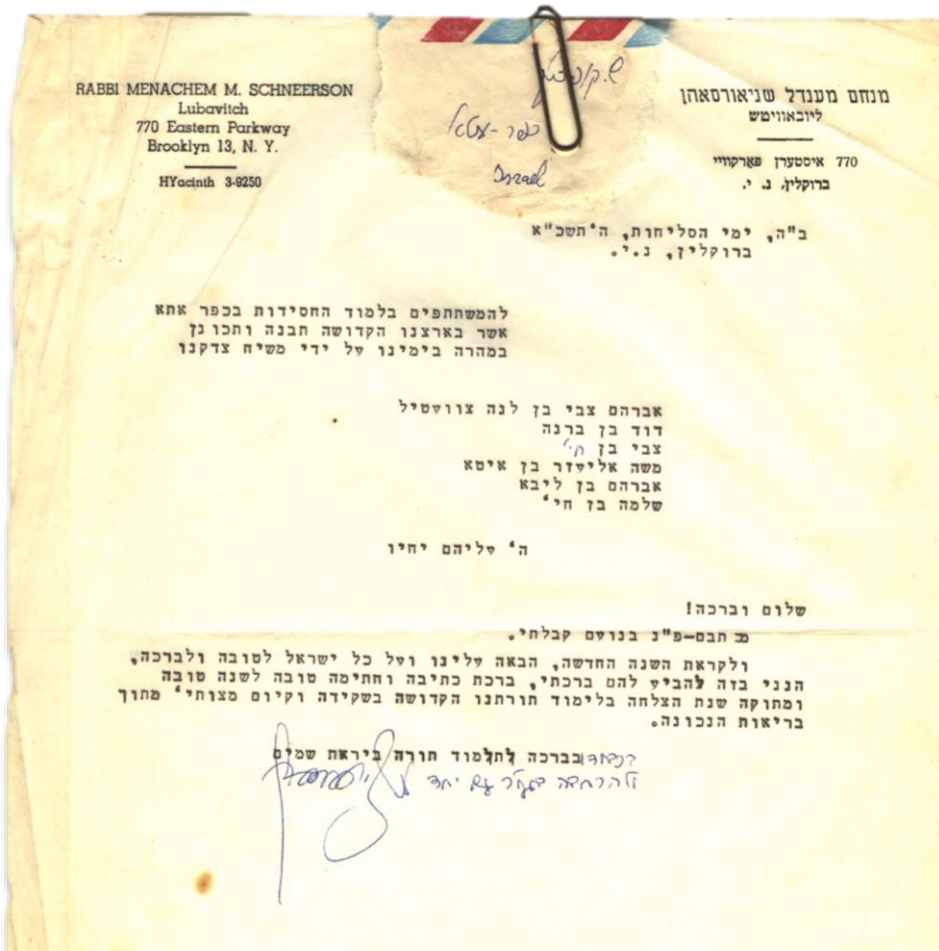
וזכות התעסקותו במלאכת הקודש בכלל ובהפצת המעינות באופנים רבים ביחוד – תעמוד לו בכל האמור, ובאופן דמוסיף והולך מוסיף ואור בטוב הנראה והנגלה. ובפרט אשר מתקרבים לימי הפורים אשר עליהם נאמר ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, והרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

בברכה לפורים שמח ולבשו"ט מ. שניאורסאהן





ברכה למשתתפים בשיעור חסידות לקראת השנה החדשה



ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשכ"א
ברוקלין, נ.י.

להמשתתפים בלמוד החסידות בכפר אתא
אשר בארצנו הקדושה תבנה ותכונן
במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו

אברהם צבי בן לנה צוועטיל
 דוד בן ברנה
 צבי בן חי'
 משה אליעזר בן איטא
 אברהם בן ליבא
 שלמה בן חי'
 ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מכתבם - פ"נ בנועם קבלתי.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע להם ברכתי, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה שנת הצלחה בלימוד תורתנו הקדושה בשקידה וקיום מצותי' מתוך בריאות הנכונה.

בכבוד ובברכה לתלמוד תורה ביראת שמים
 ולהרחבה בגו"ר גם יחד מ. שניאורסאהן



* לא נדפס באג"ק.

וראה גם בסקירה הנ"ל עמ' 535, אודות תשובה בדא"ח לשאלה שנשאלה ע"י א' ממשותפי שיעור זה.



הוספה בהפצת המעיינות | י"ט כסלו

קופציק"כפר אהא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ער"ח כסלו תש"כא
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה שלמה ש"י

שלום וברכה!

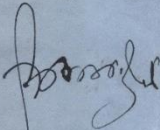
מאשר הנני קבלה מ' - שהחיל לכותבו ביום כ"ג
תשרי.

ובהמצאנו בער"ח כסלו, חדש השלישי למנין בעלי
חשובה, מכון כנגד חדש השלישי למנין צדיקים, הוא
חדש סיון,

הי רצון שבכל הענינים הפרטים והכללים גם יחד
יבשרו טוב באופן דמוסטיף והולך מוסף ואור, ובנקודה
התיכונה הפצת המעיינות הוצעה,

והרי בו בחדש, יום הבהיר ימ' כסלו, ר"ה לרא"ח,
ובלשון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, באגרת הירועה (נרפסה
בהיוף יום ימ' כסלו) ז היום הזה הוא ראש השנה לרא"ח
אשר הנחילנו אבותינו הקדושים וצוקלה"ה נ"ע ז"ע,
והיא היא חורת הבעש"ט ז"ל.

בברכה לבשו"ט בכל האסור



ב"ה, ער"ח כסלו תשכ"א
ברוקלין

חוו"א אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכ' – שהתחיל לכותבו ביום כ"ג תשרי.

ובהמצאנו בער"ח כסלו, חדש השלישי למנין בעלי תשובה, מכוון כנגד חדש השלישי למנין צדיקים, הוא חדש סיון.

יהי רצון שבכל הענינים הפרטים והכללים גם יחד יבשרו טוב באופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, ובנקודה התיכונה הפצת המעינות חוצה.

והרי בו בחדש, יום הבהיר יט' כסלו, ר"ה לדא"ח, ובלשון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, באגרת הידועה (נדפסה בהיום יום יט' כסלו): היום הזה הוא ראש השנה לדא"ח אשר הנחילנו אבותינו הקדושים צוקללה"ה נ"ע זי"ע, והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל.

בברכה לבשו"ט בכל האמור מ. שניאורסאהן

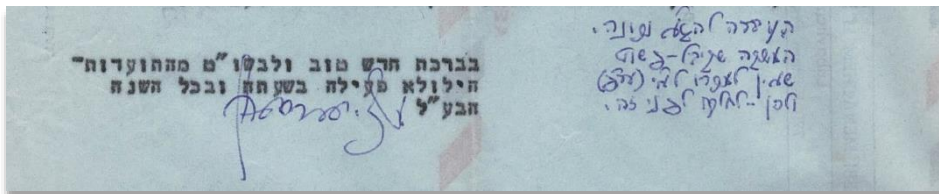
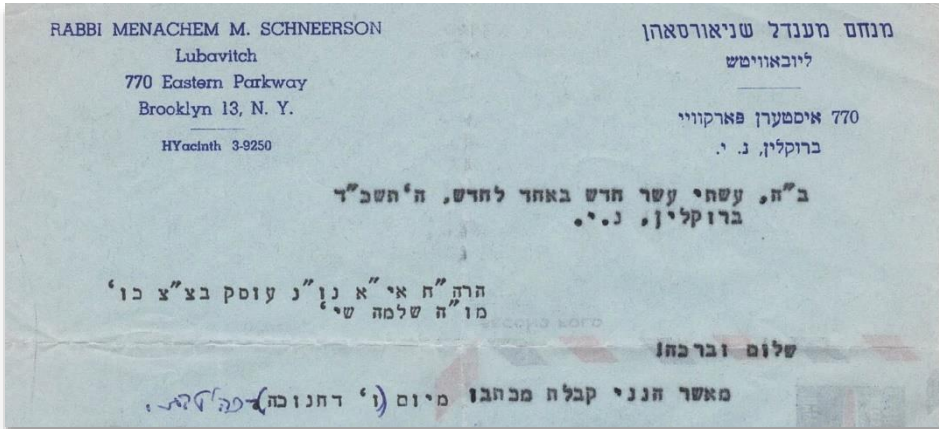


* מכתב עד"ז נדפס באג"ק חי"ט אגרת ז'ק"ח עמ' צב.

אגרת הידועה: אגרת מט"ז כסלו תרס"ב, אג"ק הרש"ב ח"א ע' רנ"ט.



מכתב כללי פרטי | הוראות בנוגע לבקבוק משקה שקיבל



ב"ה, עשתי עשר חדש באחד לחדש, ה'תשכ"ד
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום (ו' דחנוכה) - כה' טבת.

העברה להג"א נכונה.

* נדפס באג"ק חכ"ג אגרות ח'תשנב, ח'תשנג, עמ' פ"ז ופ"ח, חלק מההוספה בכת"ק לא נדפסה. להג"א: הגנה אזרחית. יחידה צבאית שעסקה בהגנה האזרחית והייתה אמונה על תפקידי חילוץ והצלה. במהלך שירותו הצבאי הציעו לר"ש לעבור להג"א ושאל האם לקבל את ההצעה, וע"כ הגיע מענה זה.

המשקה שקיבל - פשוט
 שאין למכרו לא"י (ער"פ)
 ולכן - לחלקו לפני זה.

בברכת חדש טוב ולבשו"ט מהתועדות -
 הילולא פעילה בשעתה ובכל השנה
 הבע"ל מ. שניאורסאהן



המשקה שקיבל: במהלך שהותו בחצרות קודשנו בחודש החגים תשכ"ד, זכה ר"ש לקבל בקבוק משקה מאת כ"ק אדמו"ר
 בשביל הפעילות החבדי"ת בקרית אתא ורצה לשומרו גם לאחר חג הפסח ע"י מכירתו לגוי, וע"כ הגיע מענה זה. וראה
 גם אוצר מנהגי חב"ד ניסן - סיון עמ' פ'-פ"א.

לא"י: לאינו יהודי.

ער"פ: ערב פסח.



ברכות בקשר לחג החנוכה | ברכה להצלחה בהתוועדויות

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ימי חנוכה ה'תשכ"ו
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
כו' מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ה' חנוכה.
ויהי רצון שיבשר טוב בתוכנו,
והרי הימים, ימים זכאין, ימי חנוכה,
זמן נסים וישועות בגשמיות וברוחניות,
ימים טובים בהלל והודאה.

בברכה (אצח) זצ"ל
אברהם שניאורסאהן
אברהם שניאורסאהן
אברהם שניאורסאהן

ב"ה, ימי חנוכה ה'תשכ"ו
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
כו' מו"ה שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום ה' חנוכה.

ויהי רצון שיבשר טוב בתוכנו,

והרי הימים, ימים זכאין, ימי חנוכה, זמן נסים וישועות בגשמיות וברוחניות, ימים טובים בהלל
והודאה.

בברכה לפירות טובות מהפארבריינגען שלו שכותב

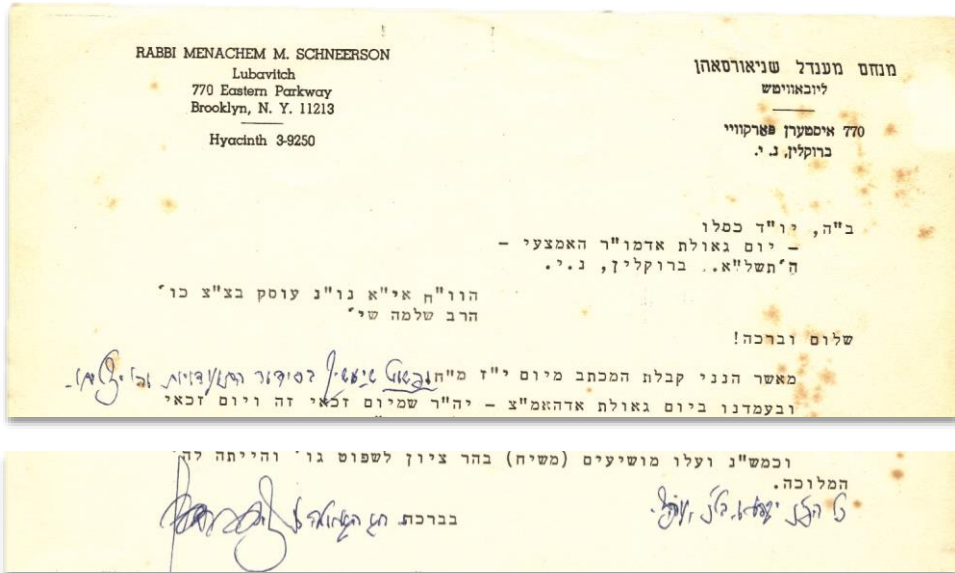
ובברכה לשמחה וט"ל מ. שניאורסאהן



* נדפס באג"ק חכ"ד אגרת טס"ג ע' ל"ט ללא ההוספות בכת"ק.



מכתב כללי – פרטי | ארגון התוועדות



ב"ה, יו"ד כסלו
- יום גאולת אדמו"ר האמצעי -
ה'תשל"א. ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו'
הרב שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתב מיום י"ז מ"ח ופשוט שימשיך בסידור התוועדות וה' יצליחו.

כל הפ"נ יקראו, בל"נ, עה"צ.

בברכת חג הגאולה מ. שניאורסאהן



* המכתב נדפס באג"ק חכ"ז ע' כ"ח ללא ההוספות בכתי"ק.



קבלת מכתבים | הכלי לברכות - שמירת תומ"צ

קופצי' ק-קריח אהא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213

Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ. י.

ב"ה, צ"ג מרחשון, חשל"ה
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק

כצ"צ וכו' מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה מכ' ובה' בקשה ברכה
פ"נ מיום ה' מרחשון, והקודמיו

ובעה רצון יקרא| על ציון כ"ק מו"ח
אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

בברכה
(Handwritten signature)

נ.ב. מטובו למסור בשמי לכל אלו שפנו אלי
בפ"נ על ידו - נוסף ע"ז שאזכירם בל"נ עה"צ -
אשר (ועיקר הוא) הנהגה בחיי היום יומים שחאה
מתאימה להוראות תורתנו תורת חיים וקיום מצותי'
עליהם נאמר וחי בהם, שנוסף על העיקר שכך הוא
ציווי הקב"ה הרי זה גם הדרך לקבלת הברכה
בהמצטרך להאדם.
והרי בעניני תורה ומצות ככל שיהי' המצב
גם טוב בזה המיד יש מקום להוסיף כיוון שקשורים
בהקב"ה שהוא אין סופי.

ב"ה, כ"ט מרחשון, תשל"ה
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ וכו' מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכ' ובהם בקשות ברכה פ"נ מיום ה' מרחשון, והקודמיו
בעת רצון יקראו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

בברכה לבשו"ט מ. שניאורסאהן

נ.ב. מטובו למסור בשמי לכל אלו שפנו אלי בפ"נ על ידו - נוסף ע"ז שאזכירם בל"נ עה"צ - אשר
(ועיקר הוא) הנהגה בחיי היום יומים שתהא מתאימה להוראות תורתנו תורת חיים וקיום מצותי'
עליהם נאמר וחי בהם, שנוסף על העיקר שכן הוא ציווי הקב"ה, הרי זה גם הדרך לקבלת הברכה
בהמצטרך להאדם.

והרי בעניני תורה ומצות ככל שיהי' המצב גם טוב בזה תמיד יש מקום להוסיף כיון שקשורים
בהקב"ה שהוא אין סופי.





מכתב כללי - פרטי

אל "המשתתפים בהתועדות חג הגאולה י"ט כסלו בקרית אתא,
אשר באה"ק תובב"א ע"י משיח צדקנו"

RABBI MENACHEM M. SCHNEBERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, עש"ק והנוכה,
כד כסלו, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ.י.

המשתתפים בהתועדות חג הגאולה י"ט כסלו
בקרית אתא, אשר באה"ק תובב"א ע"י משיח
צדקנו

שלום וברכה!

המכתב נחקבל,

בעמדתו בערב שבת קדש וערב חנוכה, הרי הזמ"ג להתבונן בחוכן שני
הענינים דשבת וחנוכה וצירופם והתאחדותם וע"מ ללמוד מזה הוראה בנוגע
למעשה, אשר המעשה הוא העיקר,

הוראה לימים אלה ולכל השנה כולה, ובפרט שזכירת יום השבת צ"ל בכל יום,
ומעין זה אמחז"ל בנרות חנוכה "שהם לעולם כו" וכן ברכת כהנים כו" נוהגת
לעולם" - והרי ברכת כהנים ענינה ופעולתה שכל השנה כולה: יברכך הוי"ג
וישם לך שלום.

מובן ג"כ שהצירוף והאיחוד מודגש ביותר באותם הענינים שהם נמצאים הן
בשבת והן בחנוכה, ולכן גם ההוראות הנ"ל מודגשות ביותר בהם,
וענין כזה ה"ה - נר מצוה דשבת ונר מצוה דחנוכה,

ובזה שלשה דברים והוראות: כל אחד מהם בפ"ע, והשלישי - צירופם ואיחודם.
כמו בכל עניני התורה ומצותי" - כמה פרטים ופנים והוראות בנרות הללו,
ומהם:

נר שבת ענינו - שלום בית (שלא יכשל בעץ או באבן), נר חנוכה - להראות
ולגלות הנס, צירופם - שלום ביחו (ע"י נר שבת) קודם ועדיף מנר חנוכה.

ומהוראות בזה בעבודת האדם לקונו מדי יום ביומו:

שלא יכשל, חלק העבודה בסור מרע - הוא ע"י שמאיר ביחו (חייו) בנר מצות
אלקינו מלך העולם, קבלת עול מלכותו, ולא שסומך על שכלו והבנתו, נר שבת,
ש"ביתו" מואר (ובקביעות הוא בנפש) באמונת הידוש העולם, שהוא חבל המוסכה כל
יסודי הדת, ובמילא מובן שהוא מחדשו מאין ליש בכל יום תמיד,

להראות ולגלות הנס - שמצאו פך אחד של שמן טהור ולא הי" בו אלא כדי להדליק
יום אחד ונתנהו במנורת המקדש והדליקו ממנו שמונה ימים עד שהשיגו שמן טהור,
חלק העבודה בעשה טוב - קיום מצוה בדבר טהור ומותר ומדליק ומאיר והולך -
למעלה מהגבלות הטבע, ועשייתו באופן דחנוכה בית-מקדש (פנימית לב כל אחד ואחת
מבני"י, גוי קדוש) מחדש - ועד ששיג עור דבר שידליקו ויאירו וכו".

וזה כל האדם: את האלקים ירא (מצות לא תעשה - סור מרע) ואת מצוהיו שמר
(מצות עשה - עשה טוב).

וכאשר שהיפעולות לפניו - שלום ביחו שלא יכשל קודם, וכסדר הכתוב: סור
מרע ועשה טוב.

וכמו שהי" ג"כ בימים ההם בזמן הזה, בימי מתחיהו ובניו שפינו את היכלך
וטהרו את מקדשך ו(אח"כ) הדליקו נרות בחצרות קדשך.

ויה"ר שיעשה כאו"א, בתוככי כבנ"י, ככהנ"ל ובאופן דמוסיף והולך ואור
מיום ליום,

ויפעול אלקים ישועות בקרב הארץ,

המשך המכתב בעמוד הבא

נזכה בקרוב ממש לראות בחנוכה בית המקדש השלישי ע"י משיח צדקנו.

בברכה
[Handwritten signature]

כ"ד כסלו: ראה חגי ב, יח. שם כא ואילך. ללמוד מזה הוראה: ובפרט ע"פ מאמר
הבעש"ט דכל מה שהאדם רואה ושומע הוא הוראה מלמעלה בענין עבודתו בסוד מרע
ועשה טוב (סד"ה שובה, הש"ה). שזכירת יום: שו"ע אדה"ז האו"ח ס"ס ס"ד
(מרמב"ן שמות כ, ח (ובראב"ע שם) ממכילתא שם). אמחז"ל לעולם: תחומא ובמדב"ר
ר"פ בהעלתך (כפי"ה הרמב"ן בפ"ה בהעלתך שם). - עוד צד השווה בחנוכה וברכת כהנים
- ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע"י ריזו. בנרות חנוכה שהם לעולם: ע"פ, שפעולתם
נמשכת בכל יום - יומתק אין שזהו גדולה מקרבנות (במחז"ל שם) אף שקרבנות הם בכל
יום. ברכת כהנים כולה: להעיר שהיא מ"ע מה"ת. בכל יום (שו"ע אדה"ז האו"ח ר"ס
קכ"ח - רמב"ם לפני הל"ה תפלה). יברכך שלום: נשא ו, כד-כו. בפ"ע ואיחודם:
ועיין תו"א ב"י כי אתה נרי (מא, ב). אוה"ת שם (שכו, א). נר שלום בית: שו"ע
אדה"ז (האו"ח ר"ס רס"ג), ויש בזה שייכות לעונג שבת (שם, אבל לא הביאו בר"ם
רמ"ב (וי"ל הטעם - עפ"מ"כ בס"ב - כי הוא רק גורם לשלימות העונג דאכו"ש), וכן
בתוד"ם הרלקת (שבת כה, ב), משא"כ להרמב"ם (הל"ה שבת רפ"ה) ה"ז בכלל עונג שבת
(ואאפ"ל דשיין לאכו"ש - שהרי קאי שם ב"אפילו אין לו מה יאכל") ולכבוד שבת
(שם פ"ל ה"ה (משבת קיט, ב) - אבל אדה"ז (שם ר"ס רס"ב). וכן בשו"ע הב"י)
השמ"ש נר דלוק ממרז"ל זה בכבוד שבת - ודוחק גדול לומר שסומך על ההמשך בסי'
שלאהריו ובפרט בריש ס"ו שם שצ"ל "מדליקו לכבוד שבת". וברש"י ד"ה חובה (שבת
כה, ב) שממע דזהו רק גורם בכבוד (השיבוה) הסעודה. ולהעיר מהגירסא בירושלמי
פ"ה הוראה הובאה בהגמ"י (הל"ה שבת רפ"ה) לברך: להדליק נר לכבוד יו"ט (שבת).
ואכ"מ. שלא באבן: שו"ע אדה"ז שם. להראות ולבלות הנס: רמב"ם הל"ה חנוכה פ"ג
ה"ג (צפע"נ - להרגצובי - שם). וראה שם פ"ד הי"ב. שלום קודם: רמב"ם שם ספ"ד
(קודם) רק בהל"ה חנוכה, אבל בשו"ע (הב"י, משא"כ דאדה"ז) הובא גם בהל"ה שבת (סרס"ג
ס"ג). נר שבת קודם: הטעם ע"פ פנימיות התורה - ראה פ"ה ש"ה חנוכה פ"ד. וממשיך
שם: וגם לכך ראוי להדליק ע"ש נ"ה קודם שידליק נר שבת כו". קבלת עול מלכותו:
ראה ברכות פ"ב, מ"ב. עטרך ראש ד"ה תקעו (נג, א ואילך). נר שבת העולם: ראה
זה"ה (מה, ב) דע"י נר שבת יסגון שלמא בארעא. ובקביעות הדת: חינוך מצוה לב.
ולהעיר מפרשי הרמב"ם סוף הל"ה שבת. ובמילא מובן: תניא ה"ב בתחלתו. המשך מים
רבים - חר"ל"ו פכ"ג ואילך. שמצאו שהשיגו שמן טהור: הר"ן מדובראונע - נדפס
בהוספות לשו"ע אדה"ז-ז-ח"ת"א ס"ב (מש"ס ופוסקים - כנסמן שם). קיום ומותר: ראה
תניא רפ"ז. באופן דחנוכה: שהנא ע"י מתנות רבות שנותנים ולא דבר ההווה תמיד
(לקו"ת ס"פ נשא. תו"א סד"ה בכ"ה בכסלו). וצע"ק מסד"ה וישג תרס"ו. בית ממנ"י:
כדרז"ל עה"פ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוך כו"א (של"ה ש"ה האותיות או"ל.
מסכת תענית רד"ה מענה פ"ו קרוב להחלתו). ועד ששיג. ויאיר: ראה רמב"ם הל"ה
ראשית חכמה (שער האהבה פ"ו קרוב להחלתו). ועד ששיג. ויאיר: ראה רמב"ם הל"ה
דעות פ"ג ה"ב: צריך האדם כו" כולם כו" בלבד. ושם ה"ג: המהלך בדרך זו כו" ועל
ענין זה ציווי חכמים כו". וראה תניא רפ"ז. או"ת להה"מ רד"ה גדולה תשובה.
וזה שמו: עפ"מ"נ קהלת בסופו. וכסדר הכתוב: תהלים לד, טו. ולהעיר מלקו"ת
ד"ה מה טובו. וכמו שפינו כו": וכן הי"ה בכללות ענין חנוכה שהי"ה תחלה מלחמה
ואח"כ הי"ס ביום מנוחה (תו"א ס"פ וישב). וי"ל שפירט - גם בנס השמן עצמו הי'
ג"כ עד"ז - שמצאו פ"ה השמן שלא סמאוהו עכו"ם, ואח"כ - שהדליקו בו כו" - ראה
ד"ה מאי חנוכה, תש"א. בימים קדש: ב"ועל הנסים". ויפעול הארץ: ע"פ
מש"נ תהלים עד, יב. בחנוכה צדקנו: ראה רמב"ם הל"ה מלכים ספ"א, ושם
ג"כ הדר: ויחלם כו" יבנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל.



* נדפס באג"ק חל"א אגרת יא'תרצט עמ' נד.



מכתב כללי - פרטי

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מחזק מנגדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ס"ו כסלו, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו
מו"ה שלמה שי

שלום וברכה!
בהמצאנו בין גאולה לגאולה - יו"ד כסלו, גאולה כ"ק אדמו"ר האמצעי
וי"ט (כ"ה) כסלו גאולה אביו כ"ק אדמו"ר הזקן - בין בדיוק, יום האמצעי
שבניהם, ס"ו בו, וביחד עם זה יום אשר קיימא סיהרא באשלמותא, ישראל (נמשלו ודומים
ו) מונין ללבנה, יום האמצעי בחדש כסלו, הוא חודש השלישי כראש השנה, שלישי
בחדשי החורף, גאולות אשר, כפשוטן, הן יציאה מבית האסורים,
ע רצון ושעה הכושר היא להתכונן ולעורר את עצמו ואח כל אלה שיכול
להגיע אליהם, ובהחלטה תקיפה בזה בנוגע למעשה בפועל, להוספה בתורה ובמצות
ובעבודת התפילה ובשמחה רבה ש"אין לך שמחה גדולה כצאת (הנפש)
מהגלות והשבו' (בעניני הגוף) כמשל בן מלך שה' בשבו' וטוחן בבית
האסורים, ויצא לחפשי אל ביה אביו המלך.. (ע"י) מעשה (המצות) דבור
ומחשבת התורה" וכביאור כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה במאמר דא"ח שלו - ד"ה כל הנהנה
ממעוררת חתן - בס"ו כסלו תרפ"ט, לפני יובל שנים, ד"אין מצוה גדולה
כפדיון שבויים, הנה כמו"כ הוא גם ברוחניות, דמצות פדיון שבויים
היא המדריגה היותר עליונה, דהנה ענין השבוי הוא כמו עד"מ ל"ע
היושב במאסר שהוא ככל האדם אלא שהוא אסור וקשור בבית הכלא ואינו
יכול לזוז משם אפי' זיז כל שהוא, והעסק בפדיון שבויים הוא להשתדל בטובת
השבוי להוציאו משבוי ומספיקים לו מזונותיו, וכן הוא ברוחניות דרוב
הבעלי עסקים והעוסקים במלאכה ה"ה כשבויים, שהם טרודים ומוטרדים ביותר
בטרדת עסקיהם ופרנסתם ומלאכתם והם קשורים בזה כהשבוי בבית
האסורים, וההתעסקות הוא להוציאם משבויים, אשר דברי צדיקים
קיימים ופועלים פעולתם ועד לפעולה שלימה, פעולה נמשכת, ובהתחלת
יובל חדש, עולם חדש, הרי צ"ל התחדשות בכהנ"ל, התחדשות אמיתית
וע"י כל זה גם לזרז ולהחיש קיום היעוד, כאשר הא-ל עושה פלא יגאל בזרוע
עמו, כי יבא "הוי' חדשה בארץ", לראות בעולם חדש, עולמו של שמיא צדקנו,
אשר והיתה להוי' המלוכה ודוד עבדי נשיא להם לעולם.

דברנו ונאמר לוי' וי' (ע"י) דשיעו מעל קדושת וי' אלה
ובברכת הצלחה בכל האמון
ובברכת חג הגאולה

מפני סיבה נחעקב שילוח המכתב. ומובן ופשוט שכל ימי חודש כסלו עת רצון
היא לכהנ"ל, וגם סיום ימי החנוכה שלאחריו, ובפרט יום זאת חנוכה, אלא ששובה
ויפה וכו' הצריכות בכ"ז וכיו"ב.

מכתב/תקבלה ות"ח על האיחולים והברכות וכבר מילתי' אמורה ואברכה
מברכיך בברכתו של הקב"ה שתוס' מרובה על העיקר.

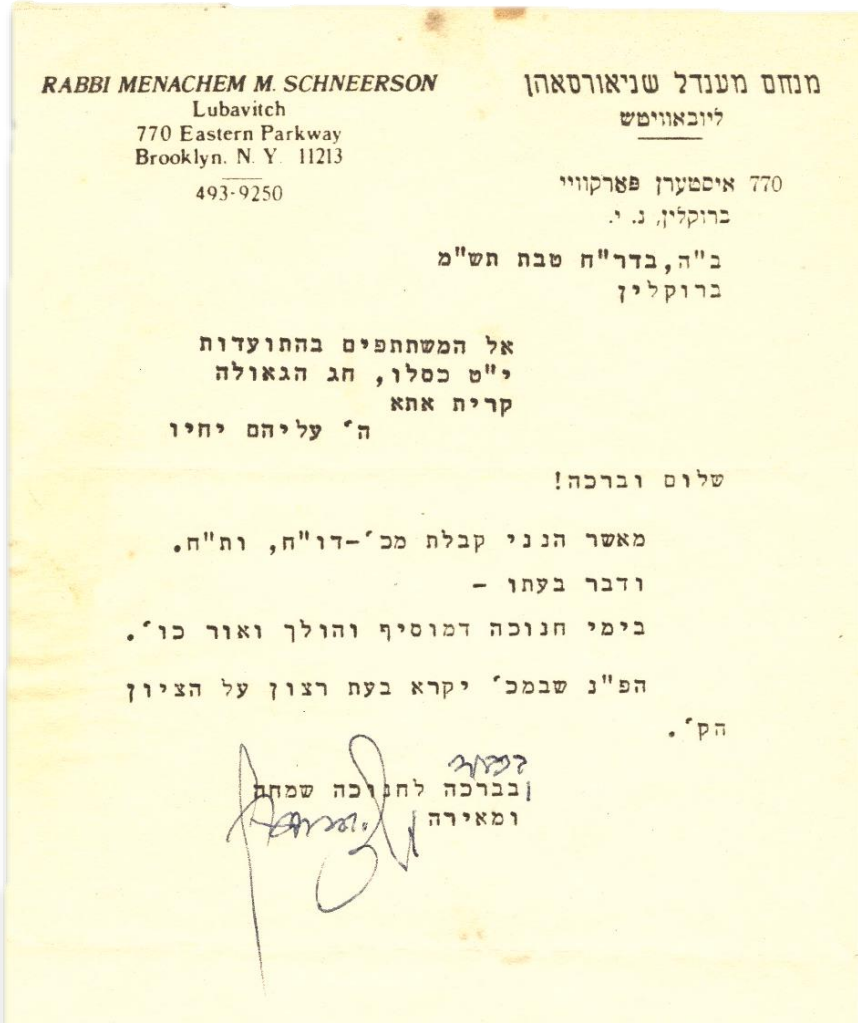
.. בברכת הצלחה בלימוד דא"ח (תניא) בישיבה ומתוך בריאות ושמחה ובברכת הצלחה בכל האמור
ובברכת חג הגאולה מ. שניאורסאהן

.. מכתביו והפ"נ נתקבלו. ות"ח על האיחולים והברכות וכבר מילתי' אמורה ואברכה מברכיך בברכתו
של הקב"ה שתוס' מרובה על העיקר.

* נדפס בלקו"ש חלק ט"ז עמ' 509 ללא ההוספות בכת"ק.



מכתב כללי - פרטי
 "אל המשתתפים בהתועדות י"ט כסלו, חג הגאולה, קרית אתא"



.. בכבוד ובברכה לחנוכה שמחה ומאירה מ. שניאורסאהן





מכתב כללי - פרטי

ב"ה, י"ד ניסן ה'תשמ"ה
ברוקלין, נ.י.

לכבוד הבאים על החתום על המכתב
מיום י' ניסן - קרית אתא

שלום וברכה! ה' עליהם יחיו

מאשר הנני קבלת מכי הנ"ל,
ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא
עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע
ברכתי לחג כשר ושמה ולחירות אמתית, חירות
מדאגות בגשם ומדאגות ברוח - בכל דבר המעכב
עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.
ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה
כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו
תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל
היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בכבוד וברכת החג זאת אהיה לך
ענין יתקן - וציווה אהיה לך
ענין יתקן - וציווה אהיה לך

ת"ח על הברכות. וכבר מלתי" אמותה כתוה"ק:
ואברכה (ה" מקור הברכות) מברכך, בברכתו של
הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר.

ב"ה, י"ד ניסן ה'תשמ"ה
ברוקלין, נ.י.

לכבוד הבאים על החתום על המכתב
מיום י' ניסן – קרית אתא
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכ' הנ"ל.

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח – בכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

בכבוד ובברכת החג ולהצלחה בכל
עניניהם ובמיוחד – שתהא עירם
עיר ואם בישראל מ. שניאורסאהן

ת"ח על הברכות. וכבר מלתי אמורה בתוה"ק: ואברכה (ה' מקור הברכות) מברכיך, בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר.



התלמידים

השקלולים



שיחות, אגרות ומענות מאת כ"ק אדמו"ר,
בקשר עם 'התלמידים השלוחים'
חלקם בפרסום ראשון

פתח דבר

מאז ומעולם הי' קיים אצל רבותינו נשיאנו המושג "שליחות". החסידים היו נשלחים למקומות שונים - לעיתים אף מושבים וכפרים נדחים - על מנת להפיץ את אור היהדות והחסידות, ולחזק את היהודים במקומות פזורותיהם.

עם זאת, המפנה המהפכני בנושא השליחות חל בדורנו זה, ע"י כ"ק אדמו"ר. בסיסמת "פרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" נשלחו אלפי שלוחים לרחבי תבל, לכל עיר ועיר ולכל מדינה ומדינה, כאשר מטרתם היא "לכבוש" את העולם - בדרכי נועם ובדרכי שלום.

באין-ספור הזדמנויות, תבע הרבי וביקש מכל אחד ואחד לצאת לשליחות בעצמו, לא לחכות עד אשר יקראוהו אלא "לקחת את המפה ולחפש היכן יש מדינה או עיר שעדיין חסר בה בהפצת המעיינות, והוא מוכשר לפעול בה - לבוא, להציע את עצמו ולומר: "מדינה פלונית שהיא חרבה והיא שלך, גזור שתבנה!" ...".

ברוח זו, מקבלים כל המחונכים במוסדות ליובאוויטש, את החינוך אשר המטרה והתכלית היא לא (רק) לחיות חיים ע"פ תורה ומצוות מתוך יראת-שמים, אלא לצאת ולסייע ליהודי נוסף; לעסוק בהפצת המעיינות חוצה בכל מקום בו יצטרכו אותם. ובמיוחד הדברים אמורים אצל תלמידי התמימים - "חיילי בית דוד", המייסדים את חייהם כך, שכאשר יקימו בית בישראל - יהיו ל'שלוחים', ענין זה מהוה נושא לשיחה בלימודם, בהתוועדויותיהם, ובהתנהגותם.

ברם, ישנה קבוצה נבחרת של 'תמימים' שזכתה לצאת בשליחותו הק' של כ"ק אדמו"ר ולהיקרא 'שלוחים' עוד בשהותם בין כתלי הישיבה, הלא הם: "התלמידים השלוחים".

מטרת שליחותם של התלמידים הייתה, לנסוע ל'ערי השדה' כדי לחזק את הישיבות הקיימות ולייסד ישיבות חדשות, מתוך 'תנועה' של הפצת אור התורה והמצווה לעם שבשדות. קבוצות של תלמידים אלו נבחרו לכך במיוחד על ידי הנהלת הישיבה, ונשלחו (בדרך כלל מהישיבה המרכזית ב-770, אך גם מיישיבות שונות באה"ק וברחבי העולם) לכל קצווי תבל: למלבורן ולניו הייבן, למיאמי ולסיאטל, לקרית גת ולקזבלנקה, לקראקאס ולמונטריאול, לצרפת ולמגדל העמק ועוד ועוד.

בכל מקום אשר הגיעו תלמידי התמימים 'העמידו' שם בית גדול שמגדלין בו תורה ותפילה, ישיבת 'תומכי תמימים' ראויה לשמה שמאורה האיר על העיר כולה; בית שעצם הווייתו, אף מבלי להזכיר את סדרי הלימוד, השיעורים, ההתוועדויות וה'מבצעים', מושכת את תושבי העיר אליו ומעמידה את העיר כולה בקרן אורה, שהי' "כשמעמידים פנס - מתקבצים החפצים באור, כי אור ממשיך - אור מושך אליו" (היום יום יג טבת).

1. משיחת ש"פ בראשית (התועדות ב') המשך דשמח"ת תשכ"א מרשימת השומעים.

וראה זה פלא: לא זו בלבד שהנסיעה למקום חדש ופעמים רבות מרוחק, ועסק הפצת התורה והמצוה וכיו"ב, לא גרעו מתורתם ועבודתם של תלמידי הישיבה. אדרבא: הנסיון מוכיח כי רמתם הרוחנית של 'התלמידים השלוחים' ביובל האחרון עלתה ונתעלתה מעלה-מעלה, וכפי שציטט כ"ק אדמו"ר לא אחת את הפסוק "מאיר עיני שניהם ה'"²!

וכפי שהוסיף רבינו בדברי קודשו לתלמידים-השלוחים³: "התלמידים הנשלחים ללמוד בישיבות מחוץ לעיר זו... הם המקיימים את רצון הנשיא ומייסד הישיבה - כ"ק מו"ח אדמו"ר - במילואו, וגורמים נח"ר נפלאה, ועי"ז נמשך להם שפע ברכה עד כי "נעשים ליבו ומוחו זכים אלף פעמים ככה" בלימוד התורה ובקיום המצוות".

ההוראות שנאמרו לתלמידים השלוחים, היו לעיתים שונות זו מזו ותלויות בזמן ומקום: היו שנסעו לישיבות מבוססות כבר, והיו שנסעו לייסד ישיבה חדשה, ועד"ז היו חילוקים שונים בהסביבה - ומן הקצה אל הקצה, ובהתאם לכך נשתנו גם ההוראות שקיבלו השלוחים הנוסעים לשם. עם כל זה התוכן הכללי העולה ברור מכל השיחות הוא רצונו העז של כ"ק אדמו"ר אשר התל' השלוחים ילמדו בשקידה והתמדה נגלה וחסידות, ויעסקו בעבודת התפילה, ואשר זהו עיקר שליחותם. וחלק בלתי נפרד משליחות זו היא, אשר בזמן הפנוי שבין הסדרים, יעסקו בהפצת המעיינות חוצה, ועד כדי כך אשר כל הסביבה כולה תהי' מושפעת מפעילותם של השלוחים, אם באופן ישיר ואם באופן מקיף.

את החביבות המיוחדת שרחש הרבי אל התלמידים השלוחים, ניתן לראות הן בהתבטאויות מיוחדות ("מיינע בני בית"; "המובחרים והמשובחים"), הן בשיחות הרבות שאמר הרבי קודם יציאתם לשליחות ובהם הוראות מפורטות על כל צעד ושעל, והן במענות בסגנונות מיוחדים.

מתוך ריבוי השיחות, האגרות, והמענות הללו נדפס להלן (א) ליקוט שיחות ומענות, העוסקות בגודל זכותם של התלמידים השלוחים, תפקידם בעבודת השליחות, וכיצד עליהם לבצע זאת. (ב) 'הנחה', רשימת דברי רבינו ביחידות מיוחדת שנערכה לתלמידים השלוחים לצרפת וקנדה לפני נסיעתם לשליחות, מיום ב', בדר"ח חשוון תש"ל. תוכן הדברים הוגה ע"י רבינו ונדפס בהוספות ללקו"ש חי"ד עמ' 325. אמנם רשימה זו, נרשמה בשעתו מתוך סליל ההקלטה, ומתפרסמת כאן לראשונה. רשימה זו כוללת כמה וכמה לשונות מיוחדים במעלת התלמידים השלוחים. (ג) כמה אגרות קודש ששיגר הרבי לקבוצת התלמידים השלוחים, ומתפרסמות כאן בפרסום ראשון.

בהמשך לסדר זה של 'תלמידים שלוחים' אשר הנהיג כ"ק אדמו"ר, ולפי הוראותיו הקדושות בשיחות הקודש הנ"ל, לייסד בכל מקום ומקום סניפים חדשים של 'תומכי תמימים', נפתח אשתקד סניף חדש של תומכי תמימים: בעירנו, קרית אתא. את הסניף הקים רב העיר ושלוחו של הרבי, הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א. הרב דיסקין עצמו זכה להיות חבר בהקבוצה ד"תלמידים השלוחים"

2. משלי כט, יג.

3. לקו"ש חי"ד עמ' 325 משיחה להתל' השלוחים דקנדה וצרפת.

אשר הקימו וייסדו את ישיבת תומכי תמימים במגדל העמק בשנת תשל"ז, ואשר זכו בשל כך לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר המשלח⁴.

4. שיחת כ"ק אדמו"ר לקבוצת תלמידים זו נדפסה בלקו"ש חי"ד ע' 337. וראה בספר 'מגדל דוד ט' ע' 489 סקירה אודות קורות פתיחת ויסוד הישיבה ע"י התלמידים השלוחים.

חלק א

לקט שיחות בענין 'תלמידים השלוחים'



תפקודם של התלמידים השלוחים

בראש השנה הראשון, כשנברא אדם הראשון, נאמר: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". והנה, הוראה זו שייכת לכאו"א שהרי "לפיכך (מפני שהקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדה"ר) כאו"א חייב לומר בשבילי נברא העולם", ו"נברא אדם יחידי ללמדך שכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא" - היינו, שכל יהודי הוא בדוגמת אדה"ר וחל גם עליו הציווי ד"ומלאו את וכבשוה".

על אחת כמה וכמה כשמדובר בתלמידי ישיבה - שכל עניינם ומציאותם הוא לימוד התורה [ובכך יתרה מעלתם על המשגיחים והמשפיעים וכו' - שעליהם מוטלים גם תפקידים אחרים, משא"כ תל' הישיבה שכל לימוד התורה]. מוטלת עליהם החובה לפעול ברוחניות בענין ד"מלאו את הארץ וכבשוה".

ובנוגע לענייננו:

ישנם תלמידים שהתנדבו לפעול בענין זה ד"וכבשוה" - לנסוע ולחזק את ישיבות חב"ד בכמה מקומות, שאליהם ישלחו אותם. הם הודיעו על החלטתם זו בסמיכות לר"ה, ויה"ר שהחלטה זו אכן תתבצע בפועל.

שכן ככל שיהיה מצבם של הישיבות טוב, יש מקום להוספה בכך, ככל ענייני טוב וקדושה שהם אין-סופיים, ולכן אחז"ל שצריך להיות "מעלין בקודש". ויה"ר שהתלמידים אכן יצליחו בשליחות זו לחזק את ולהגדילן בכמות ובאיכות (כדלקמן)...

על התלמידים שהתנדבו ברוח נדיבה, למסור את עצמם כ"תלמידים-שלוחים" במקומות חדשים - לזכור כי נוסעים הם בשליחות של ממ"ה הקב"ה - להוות דוגמא - חיה בלימוד תורה נגלה וחסידות, ושהלימוד היא לימוד המביא לידי מעשה, כפי שמפרש אדמו"ר הזקן שגדלותו של הלימוד היא בכך שהוא מביא לידי מעשה - קיום המצוות בהידור וכוונת המצוות, מבלי מונע ומעכב!...

...וזכות תלמידים-שלוחים אלו תפעל גם על המנהלים וכו' שילמדו גם הם - נוסף על תפקידם העיקרי (השלוחים) לחזק ולהגדיל את הישיבות בכמות ובאיכות:

בכמות - שיתרבה בהן מספר התלמידים.

באיכות - ע"פ מאחז"ל "אלף נכנסים למקרא . . יוצא מהן אחד להוראה". הרי דרוש לפני-כן שיהיו אלף תלמידים כו'.

וגם **בפשטות**, שיהיו לומדים גדולים, אך קודם לכן דרוש - שישתקקו לכך, והישיבות יתפשטו באופן של עד כי חדל לספור וגו'...

...ובזכות פעולות אלו - שצריכות להתבצע מתוך זריזות, "לחטוף" ולנצל את הרגעים האחרונים של הגלות, משום שהנה משיח בא - ימהרו ויזרוזו את ביאת המשיח, שילמד תורה את כל העם כולו. (משיחת יום ב' דר"ה יום שמחת תורה תשל"ו)



"ואשרי הרקב"

על הפסוק ואת יהודה שלח לפניו גושנה דורשים חז"ל שהכוונה היתה: להתקין לו בית תלמוד שיהא מורה שם תורה ושיהיו השבטים הוגים בתורה.

וזהו גם הכוונה בשליחות האחרונה: נשלחו שלוחים לאוסטרליא להיות לעזר בלימוד התורה וקיום מצוותיה, וזאת, באמצעות ייסוד ישיבה גדולה במלבורן, בה ילמדו תורה כל היום כולו - דבר שלא היה קיים עד כה, ובכל אופן במדה הנדרשת.

הכוונה היא שמישיבה זו תיווצר השפעה בכל העיר מלבורן כולה - וממנה על פני כל המדינה.

...ואשרי חלקם (של השלוחים), ולא כמו אלה שממלאים את רצון הבורא במקום שנולדו, וחיים הם שם מאה ועשרים שנה ואינם זזים ממקומם, ועולם כמנהגו נוהג.

אלו שמקיימים בעצמם את מה שכתוב: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", על אף שידוע להם שהדרך ממעטת את השם כו', ויתר הדברים המובאים בחז"ל על פסוק זה, אך מכיון שבזה הם ממלאים את רצון הבורא: "ויאמר ה' אל אברהם לך לך", אזי נוסעים הם בשמחה ובטוב לבב, ולבטח יגבו הם את ה"מס" בדוגמת הנאמר אצל אברהם אבינו, לאחר שקיים את ה"לך לך": "ואברהם כבד במקנה בכסף ובזהב".

ואשרי חלקם בחייהם הפרטיים, שיהיה להם רוב טוב בכסף וזהב ברוחניות ש(לפי דברי אדמו"ר הזקן) פירושו - אהבה - ויראה, וגם - אין מקרא יוצא מידי פשוטו - בפשטות: בכל צרכיהם הגשמיים ובהצלחה רבה ומופלגה, במילוי השליחות של ההשגחה העליונה, להפוך את מלבורן ואוסטרליא למקום תורה הנגלית והפנימית, נגלה וחסידות, אהבת ה' ויראת ה', מתוך שמחה וטוב לבב. עדי

יקויים היעוד, ע"י פעולותיהם, למהר, להמשיך, ולגלות למטה מעשרה טפחים את גאולת כל יהודי בפרט וכללות עם ישראל בכלל, מגלות הגוף, וגלות הגשמית והחומרית, ומהגלות של היצה"ר. והנשמות כפי שהם מלובשים בגופים, ילכו קוממיות לארצנו בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו במהרה בימינו.

... ויפעלו בכל עניני שליחותם מתוך שמחה וטוב לבב, ובאופן דהרחבה, הן בגשמיות והן ברוחניות.

ויצליחו באופן שלמעלה מדרכי הטבע לגמרי (אף שלכאורה ה"ז מלובש בדרכי הטבע) ולהפיץ "תורה אור" ו"מאור שבתורה" זוהי פנימיות התורה - תורת החסידות, ולפעול כמ"ש "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" - בתוך כאו"א מישראל ועי"ז בכל חלקי העולם.

(משיחת פורים תשכ"ז)



התלמודים השלוחים - "בני בית"

בליל הסדר הראשון, לאחר שחזרה הקבוצה הראשונה של התל' השלוחים מאוסטרליא, מיהרו הם ללכת אל ה'סדר' אותו ערך הרבי. למרות שאף אחד לא הורשה להכנס, ביקש הרש"ג עבורם רשות כניסה "מאחר שלא היו תקופה ארוכה". הרבי השיב "בוודאי, מה השאלה?"

לאחמ"כ נתן לכאו"א חתיכה מהאפיקומן שלו - יחד עם מצה אחרת - מכוסה במפה, והורה להם לסיים את הד' כוסות.

ביום לאחמ"כ שאל רש"ג את כ"ק אדמו"ר מהו המקור ליתן את האפיקומן למי שאינו מבני המשפחה, והשיב הרבי בפשטות: "הלא כך כתוב הלשון בשו"ע - יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו"...

(שיחות קודש תשכ"ט ח"ב בהוספות)



מוהב יראו וכן יעשו

על הפסוק "ויאמר לו יהונתן מחר חודש ונפקדת כי יפקד מושבך", מבואר בחסידות כי דוקא ע"י "יפקד מושבך", ענין החסרון והביטול בתכלית, דוקא על ידי זה מגיעים ל"ונפקדת", למעלה וחשיבות אמיתיים (ועד שמגיעים, כסיום ההפטרה, לדרגת "עד דוד הגדיל").

ולא כדעת הטועים שככל אשר תגדל ה"מציאות" ה"ישות" וה"התפשטות" שלהם, כך יוכלו להגיע ליותר מקומות ("ההתפשטות"...) ולפעול יותר טוב על הזולת,

- לא! ההיפך גמור הוא הנכון: דוקא ע"י הביטול יוכל לפעול משהו הן על עצמו והן על השני. משום שכאשר הינו בביטול, הריהו שליח של הקב"ה, ורק אז יכול הוא באמת לפעול.

וגם בנוגע להשפעה על הזולת ה"ז דוקא כשהוא בביטול. וכפי שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בענין "כלי מלא אינו מחזיק" שכאשר הוא "מציאות" בעיני עצמו ("מלא") לא יוכל אז לפעול על הזולת, משום שאז אינו יכול להתחבר ולהתאחד עם הזולת כדי להשפיע עליו, שהרי הוא "מציאות" ודוקא ע"י הביטול יוכל לפעול הן על עצמו והן על הזולת.

ולכן כאן המקום להזכיר לטובה ולברכה והצלחה מופלגה את הבחורים, שביטלו את עצמם ונסעו מעבר לים לפעול בהפצת היהדות ובהפצת המעיינות, ועשו זאת בשמחה ובטוב לבב.

- שתהי' להם בכך הצלחה מופלגה, למעלה מדרך הטבע, בלי שום מדידות והגבלות...

... הם קיימו את "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" פשוט כפשוטו, ללא שום פשט'לאך!

בקרוב ממש יבוא המשיח, והם יהיו הראשונים שילכו לקראתו, כמו"ש "נערים פני זקנים ילבינו" - כולם יגררו אחריהם...

...ולכן מאחלים להם שתהי' להם הצלחה.

[ולמרות שאזנם הגשמית אינה שומעת זאת כרגע, הרי אצל יהודים יכולה הברכה להמשך אל המקבל גם כשהם רחוקים בגשמיות].

שתהי' להם הצלחה מופלגה, ללא שום מדידות והגבלות.

ובעיקר במילוי מטרת נסיעתם: לייסד בית גדול שמגדלין בו תורה, הן בנגלה והן בחסידות, ובית גדול שמגדלין בו תפלה, בעבודת התפלה (שדוקא עי"ז יהיו התומ"צ כדבעי) ושיהיה אצלם "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", ועד "נחלה בלי מצרים".

(משיחת ש"פ פקודי תשכ"ז)



טובתם של השלוחים

בענין זה מעלה נוספת - הכרוכה בטובתם של התלמידים:

אחזו"ל הוי גולה למקום תורה, היינו שעליו לגלות ממקומו וע"י כך יהי' לימוד התורה באופן נעלה יותר.

ואחרי שבמקומו התרגל כבר התלמיד ללמוד וכו' וא"כ כאשר אין הוא מרגיש שם שהוא "גולה" - עליו לגלות למקום רחוק יותר - ובדוגמת המבואר בתניא בביאור דברי הגמרא אודות ההפרש שבין "עובד אלקים" ו"אשר לא עבדו", אף שעד שהגיע לסוג עבודה זו שענתה היא נקראת בגדר ד"לא עבדו", עמל והתייגע באופן דעבודה שלימה - ואז, כשמשנה את מקומו הגשמי, מתווספת לו מעלה זו ד"גולה למקום תורה".

דוגמא ונתינת כח לדבר:

איתא במדרש [שדברי חז"ל אלו מפורשים בגלוי בתורה שבע"פ - הרי, חל על כך הכלל כל הטועה בדבר משנה אין כאן דין כלל, וממילא ההוראה שייכת ומובנת לכאו"א] עה"פ ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע: אמר רבי חנינא כקרני חגבים היו ועקרן הקב"ה ושתלן בתוך ג"ע.

היינו: שהקב"ה הטריח את עצמו, כביכול, ועקרן ממקומם, לנטעם במקום-אחר כדי שיגדלו, אף שגם קודם לכן נקראו בשם "עצי ה'".

וכך בעניננו: כדאית הטרחה לגלות (לעקור) ממקומו ולהיות (לנטוע) במקום חדש, כדי שתהא לאחר-מכן צמיחה וגדילה אמיתיים...

ואשרי חלקם של כל אלו שהתנדבו לפעול בענין זה, ומהם יראו וכן יעשו אחרים.

ויה"ר שענין זה יתבצע בשמחה ובטוב לבב, והרי שמחה פורצת גדר, ומבטלת את כל המדידות וההגבלות, ותהי' להם הצלחה מופלגה במילוי שליחותם, שיקויים בכאו"א מהם "נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה", וכדברי אדמו"ר הצ"צ ש"אלף" אין - זה בדרך גוזמא, אלא אכן אלף פעמים ככה - שענין שכדי ללמדו דרושים אלף שעות, יוכל להשיגו בשעה אחת - ולא שנותנים לו תורה מוכנה, פשוט שמוכרחת יגיעה - אלא שכאשר ילמד עשרה שעות, יהיו לו שתיים עשרה-אלף-שעות של לימוד התורה בהצלחה.

(משיחת יום ב' דר"ה יום שמחת תורה תשל"ו)



"למאן ע"י ה' ה'ן זה הארץ ישאל
להעמידו למעלה ממזבחים ונבולים"

אודות הקבוצה דתלמידים השלוחים למגדל העמק כתב הרבי במענה מחודש אלול תשל"ז: ואשרי חלקם דתלמידי תומכי-תמימים דכפר-חב"ד שיחיו שנסעו לשם, וימשיכו שם בחיות ובתגבורת (כמדובר בח"י אלול) ויקויים בהם מאיר עיני שניהם ה', אזכיר על הציון להצלחה מופלגה.

ביחידות לתלמידים השלוחים אלו ביום א' פרשת קדושים, אדר"ח אייר ה'תשל"ח אמר הרבי:

הש"ת יברך ויצליח כאו"א מכס, וכולכם ביחד, במילוי השליחות להגדיל את הישיבה דמגדל העמק (סניף של תומכי תמימים) באופן דלהגדיל ולהאדירה⁵ בכמות ובאיכות - ע"י שתוספו בעצמכם בהתמדה ושקידה בלימודכם, הן בנגלה הן בחסידות, ובהנהגה חסידותית,

וגם לפעול עם התלמידים האורחים ובאנשי העיר שיתנהגו כך גם הם - ע"י שכ"א מכם יתמסר לשנים (או עכ"פ לאחד) מהם,

אך בעיקר - ע"י שתהיו דוגמא חי', שתראו בעצם הנהגתכם אתם כיצד יש להתנהג. ושיהי' כ"ז בהצלחה רבה ומופלגה, לגאול עי"ז חלק זה דארץ ישראל ולהעמידו למעלה ממצרים וגבולים. ושזו תהי' התחלה טובה להוציא את כל ארץ ישראל⁶ ממצרים וגבולים. ושיהי' כ"ז הכנה קרובה לגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו, ובקרוב ממש. (תרגום חלק מן השיחה מלקו"ש ח"ד ע 337)



"שישתדלו להקים בכל מקום המתאים סניף חדש של ישיבת תומכי תמימים"

בהמשך לסדר זה של שליחת "תלמידים שלוחים" אשר הנהיג כ"ק אדמו"ר, נתחדש בשיחות קודש בשנים האחרונות ענין חדש בעבודתם של התלמידים השלוחים, והוא - אשר יש לייסד בכל מקום ומקום סניפים חדשים של תומכי תמימים.

הפעם הראשונה בה הביע הרבי את רצונו הק' - לייסד עוד ועוד סניפים חדשים של תומכי תמימים, היה בשעת ברכת התמימים - ערב יום כיפור תשמ"ט, וזלה"ק:

"האבן די תלמידי הישיבה די הוראה און נתינת כח מיוחדת אין דעם "שנת בנין" - לכל לראש צו "אויפבויען" נייע תלמידים, ובמיוחד - צו פארשאטרקען דעם זיין "נרות להאיר",

ועוד ועיקר: די ישיבות און סניפי הישיבה זאל אויפפענען נאך סניפים, און יעדער סניף - זאל צוגעבן נאך סניפים.

וואס דאס אלץ וועט צוגעבן נאכמער אין דעם תלמיד (דער נר להאיר) אליין און אין דער ישיבה המרכזית - ע"ד מתלמידי יותר מכולם".

[ובתרגום חופשי: לתלמידי הישיבה ישנה הוראה ונתינת כח מיוחדת בשנת הבנין - לכל לראש, "לבנות" תלמידים חדשים, ובמיוחד - לחזק הענין שעליהם להיות "נרות להאיר",

ועוד ועיקר: הישיבות וסניפי הישיבה יפתחו עוד סניפים, וכל סניף יוסיף עוד סניפים.

אשר כל זה יוסיף עוד יותר בתלמיד (נר להאיר) עצמו ובישיבה המרכזית - ע"ד "מתלמידי יותר מכולם".]

6. ראה זח"א קיט, א: יתגלי מלכא משיחא בארעא דגליל. וראה רמב"ם הל' סנה' פי"ד הי"ב וברדב"ז שם.

7. ספה"ש תשמ"ט ע' 18. וראה תו"מ התועדויות תשמ"ט "ברכת כ"ק אדמו"ר להתלמידים שיחיו" ערב יוהכ"פ (בלת מוגה).

ובשיחת ש"פ נח דהאי שתא שוב דיבר ע"כ כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק (בלתי מוגה):

"ומזה מובן שככל שהולך וניתוסף בהתפשטותם של בני" ברחבי העולם, הולך וניתוסף בהצורך לעסוק בהפצת התורה והיהדות במקומות רחוקים - בכחו ובשליחותו של נשיא דורנו, שכן, לולי זאת אין להתיישב במקום שרחוק מחיי יהדות כפס"ד הרמב"ם⁸ ש"צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם", שמוזה מובן שצריך לדור במקום של יהודים שומרי תומ"צ כו', ורק בכחו ובשליחותו של נשיא הדור יכולים וצריכים להתיישב במקום שרחוק מחיי יהדות, כדי להפיץ שם תורה ויהדות, עד שיעשו ממנו מקום של יהדות, כולל ובמיוחד - הקמת סניפים של ישיבת תומכי תמימים ע"י התלמידים השלוחים וראשי הישיבה כו' במקומות חדשים דוגמת הסניף".

וכן בשיחת ש"פ תבוא דהאי שתא עורך כ"ק אדמו"ר שוב על הענין, וזלה"ק (בלתי מוגה):

"כמו"כ דבר נכון ביותר - שנוסף לשיעורים הקבועים שיעורי תורה ושיעורי חסידות בכל מקום האפשרי (כנ"ל) - שישתדלו להקים בכל מקום המתאים סניף חדש של ישיבת תומכי תמימים (ע"י הקמת ישיבה חדשה ממש⁹, או נתינת השם תומכי תמימים לישיבת חב"ד שמתקיימת כבר) - כמובן, ברשות בכתב מההנהלה המרכזית של ישיבת תומכי תמימים שבברוקלין, שהם יבררו באם המקום מתאים (מצד מהות ההנהלה ומהות התלמידים וכו') להקים בו ישיבה בשם "תומכי תמימים ליובאוויטש"¹⁰.

בשיחת ליל הושענא רבא תשנ"ב בדברו אודות האושפיזא החסידי הושענא רבא - כ"ק אדמו"ר מהורש"ב אשר "מעניניו העיקריים של אדמו"ר מהורש"ב הוא התייסדות ישיבת תומכי תמימים שבה לומדים תורת ה' 'תורה הנגלית ותורת החסידות תמימה"¹¹, חזר הרבי שוב על הוראתו הק' הנ"ל, בלהט ובהדגשה מיוחדת, באומרו, אשר על ידי קיום הוראה זו ממהרים ומזרזים את הבאת הגאולה האמיתית והשלימה. וזה לשונו הק':

ומזה מובן שבעמדנו ברגעי הגלות האחרונים צריכה להיות הוספה מיוחדת בנוגע לישיבת תומכי תמימים - ע"י התייסדות מחלקות חדשות (נוסף על הגדלת והרחבת המחלקות הקיימות) של ישיבות תומכי תמימים בכל קצוי תבל¹⁰ (כשם שפעלו בענין דוגמתו, הדפסת ספר התניא בכל מקום בעולם שיש בו ישוב בני¹¹), כולל גם במדינה היא שבה נמצאת העיירה ליובאוויטש עד היום הזה - שע"ז ממהרים ומזרזים גמר ושלמות פעולתם של "חיילי בית דוד" להביא את הגאולה האמיתית והשלימה

8. הל' דעות רפ"ו. וראה לקו"ש חי"ג ע' 17 ובהערה 19 שם.

9. הדגש איננו במקור.

10. הדגש במקור.

11. ראה לקו"ש חכ"ו ע' 320 ואילך.

ע"י דוד מלכא משיחא, שאז "עתידיים כל בתי כנסיות ובתי מדרשות (ישיבות) שבבבל (בכל קצוי תבל) שיקבעו בארץ ישראל"¹².

מדברי הרבי אלו, ניתן ללמוד על המהות והמשמעות שבהקמת סניף חדש של תומכי תמימים, אשר הוא כדוגמת "הדפסת ספר התניא בכל מקום", שאחד הטעמים שהביא לכך הרבי הוא - כי בכדי להפוך את החושך הקיים בעולם לאור - "אתהפכא חשוכא לנהורא", זהו לא רק על ידי הבאתם של מעיינות פנימיות התורה (ספר התניא) עד ל"חוצה", אלא שאף מקום ה"חוצה" עצמו נהפך לקדושה בכך שבו מדפיסים את ספר התניא.

ונמצא שעד"ז הוא - ע"י הקמת סניף חדש של "תומכי תמימים", אשר (אחד הענינים) שבו הוא, שבעצם ההקמה של ישיבת "תומכי-תמימים" במקום, מקום ה"חוצה" עצמו נהפך לקדושה, ומעמיד את האזור כולו בקרן אורה.

וכעין זה מצינו בדברי הרבי בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב¹³, אשר על ידי ייסוד ישיבת תומכי תמימים, נעשה ה"מקום המתברר" גופא כ'מקור' להשפעת אלוקות, ולא רק כמקבל להשפעה ממקום אחר. ובלשונו הק' (בתרגום חופשי): "גילוי העצם בתחתון, באופן שנעשה דבר אחד עם העליון".



12. מגילה כט, א.

13. סה"ש תשנ"ב ע' 182.

הלק ב

הנחה מיהדות בפרסום ראשון



בס"ד. שיחת יום ב', בדר"ח מרחשון, ה'תש"ל

- לתלמידים השלוחים דקנדה וצרפת, בחדרו הק' -

הנחה פרטית בלתי מוגה

א. ס'איז דא וואס עס רעדט זיך אין די פריערדיקע ספרים, אבער דארטן איז דאס ניט אזוי פיל מבואר. און ס'איז מבואר אבער אין חסידות און אויכעט בפרט אין המשך פון תרס"ו, אז יעדער איד איז דאס בדוגמא צו א מלך וואס האט געהאט א בן יחיד און איז געווען פון אים זייער צופרידען כל זמן ער איז געווען בהיכל המלך. ווי איז אבער דער מלך האט געוואלט אז דער בן מלך זאל ביי אים ארויס אלע זיינע כשרונות, פייאיקייטן און אפשריות'ן זאלן ארויס בפועל און טאקע בתכלית השלימות, וואס דאס קען מען דאך ניט ארויסבריינגען כל זמן ער איז בהיכל המלך. איז דערפאר האט ער אים געשיקט אין א מקום רחוק אין א מדינה רחוקה, וואס דארטן איז אינגאנצן כל עניינו ניט ווי זיי זיינען בהיכל המלך, ביז וואנעט אז ס'קען גאר זיין אז דאס זיינען די עינינים וואס היפוך ווי זיי זיינען בהיכל המלך. וואס אט דארטן בשעת דער בן מלך טרעפט זיך אן אויף שוועריקייטן און אויף עניינים הפכיים, גיט דאס אים די מעגליכקייטן אז ער זאל ארויסווייזן - ארויסבריינגען אלע זיינע כוחות מהכח אל הפועל, און ארויסווייזן אז ער קען זיי אויסנוצן, ער קען זיי נוצן און קען מיט זיי טאן ביז אין תכלית השלימות.

וואס דאס ווערט געבראכט אלץ א דוגמא, אז דאס איז די ירידת הנשמה בגוף, וואס דאס איז מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, איז אדרבה, דאס איז מצד גודל הנשמה ומצד חשיבות הנשמה, וואס ס'איז גאר נייטא א זאך וואס ס'זאל זיין אזוי פיל חשוב ביי דעם מלך, ביי מלך מלכי המלכים הקב"ה. איז דערפאר וויל ער אז זי זאל זיין בתכלית השלימות בפועל, ניט נאר בכח, שיקט ער איר אראפ מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, וואס דארטן איז ער בטוח אז די נשמה וועט ארויסבריינגען אלע עניינים מיט אלע אירע אפשריות'ן אין אן אופן אז מ'וועט דעמאלט זען, אפי' ווען זי געפינט זיך אין א בירא עמיקתא איז זי חלק אלוקה ממעל ממש, און זי פירט דורך דעם רצון פון דעם מלך, נאך בעסער ווי זי איז געווען אין היכל המלך.

וואס דאס איז בנוגע צו יעדער אידן וואס נשמתו איז דאך געווען חצובה מתחת כסא הכבוד, אדער נאך העכער בלשון הזוהר אז הוי' קיימא בדיוקנא קמיה מלכא קדישא, וואס דאס איז נאך ווי זי שטייט אין עולם האצילות, וואס דאס איז נאך העכער פון כסא הכבוד, ביז וואנעט נאך העכער ווי די נשמה איז במקורה ושרשה, וואס דאס איז העכער מכל סדר השתלשלות ביז ווי זי איז למעלה מן הצמצום לגמרי.

ב. ווי גערעדט פריער ביי די פריערדיקע, אז יעדער ענין איז דא בכללות ובפרטות. פונקט אזוי ווי דאס איז געווען אין כללות הנשמות ביי יעדער נשמה פון יעדער אידן, אזוי איז בפרט ווען אידן זיינען געווען על אדמתם, און ווען אידן זיינען אין א מצב פון 'מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו'.

[וואס דאס איז ווי גערעדט כמה פעמים, אפילו ווען מ'לעבט אין ארץ ישראל, איז אויך 'נתרחקנו מעל אדמתנו'. וואס דערפאר קומט עס אויך ארום אין הלכה, אז כמה מצוות קען מען זיי מקיים זיין מער ניט ווי בזמן שבית המקדש הי' קיים, משא"כ ווען 'מפני חטאינו' חרב בית המקדש, איז אט דעמאלט זאגט תורה אז די מצווה קען מען ניט מקיים זיין, דערפאר וואס ארץ הקודש איז ניט אין דעם זעלבן מעמד ומצב ווי זי איז געווען פאר דעם מסובב דורך דעם 'מפני חטאינו'.]

איז דערויף גופא איז אויך דא דער ענין הירידה צורך עלי', ניט דער פשט אז 'גלינו מארצנו' איז דאס א עונש, ניט א ענין פון עונש גרידא, נאר אדרבה, דער גאנצער ענין העונש איז כדי אויף אראפזאשן, ווי ער זאגט אין אגה"ק, די עניינים בלתי רצויים, וואס דעמאלט א איד קען דערגרייכן צו אט דער שלימות, נאך העכער ווי ס'איז געווען קודם החורבן.

וואס דערפאר שטייט דאך אז דווקא דורך דעם גלות איז צוגעקומען א תורה שלא בערך. ווי מ'זעט גמרא בערך המשנה און אזוי אויך לאחרי הגמרא, אזוי ווי די ראשונים, אז ס'ווערט אלץ ניתוסף, כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אט דאס קומט צו דווקא דורך דעם ענין הגלות.

ווי דער מדרש זאגט דעם משל, מה הזית אינו מוציא שמנו אלא ע"י שכותשין אותו, אזוי איז אויך דא עניינים וואס דער זית באווייזט איידער שכותשין אותו, אבער דער תכלית השלימות דארף מען דורכגיין דעם ענין הכתישה, וואס בזמן שבית המקדש הי' קיים האט מען יוצא געווען מיט כתישה רוחנית, ווי ער זאגט אין תורה אור אז דאס איז דער ענין פון שוועריקייטן אין לימוד התורה, קשיא וק"ו וכו'. דערנאך איז צוגעקומען 'מפני חטאינו', וואס דאס איז דא דער ענין הכתישה כפשוטו, דער ענין הגלות.

ג. על דרך האמור פונקט ווי ביי אידן גופא, איז דא דער חילוק ווי דער ענין איז בכללות, ווי ירידה צורך עלי' פון ירידת הנשמה, דערנאך בפרטות ווי דאס איז לאחרי הירידה, וואס דאס איז דער חילוק ווי בזמן שבית המקדש הי' קיים און ווי בזמן הגלות, און אין זמן הגלות גופא זיינען אויך דא כמה סוגים בישראל, וואס ס'איז דא א סוג וואס האט א ירידה און דערנאך א ירידה מיוחדת, דערפאר וואס

ער האט דעם זכות און מען האט אים געגעבן די כחות אז ער זאל צוקומען צו אזא מן עלי' וואס דער צווייטער סוג קען דערצו ניט צוקומען.

וואס אט דאס איז בכללות.

איז דאך דאס וואס ס'דא אמאל וואס בני תורה זיינען גולה אין א ארט וואס דאס איז רחוק ממקום התורה, על דרך ווי די גמרא דערציילט אויף רב'ן קומענדיק אין בבל איז דארט אינגאנצן ניט געווען דער ענין פון לימוד התורה, דערנאך איז דווקא אין בבל געווארן דער ענין פון לימוד התורה בהפלגה, ביז וואנעט אז ס'איז א פלוגתא פון בבלי און ירושלמי איז הלכה כבבלי. דורך וואס איז דאס געקומען? דורך דערויף וואס רב האט געדארפט אוועקפארן - אוועקגיין פון ארץ ישראל אין חוץ לארץ, וואס דאס איז לכאורה געווען א ענין בלתי רצוי. אבער דער אויבערשטער האט דאס געמאכט אלץ סיבה ומסובב, אז דווקא דורך דעם זאל צוקומען אין תורה אט דער אור וואס איז נתגלה געווען דורך תלמוד בבלי, וואס דערפאר איז הלכה כבבלי לגבי ירושלמי, ולגבי זוהר וכו' וכו'.

בשעת ס'איז צוגעקומען נאך עניינים בעולם האט זיך אלץ אנגעהויבן טיילן, אז ס'איז צוגעקומען נאך נייע עניינים וואס ביי זיי איז דאס לכאורה א ענין של ירידה, וואס דווקא דורך דערויף ווערט א עלי' נוספת וואס ביי אנדערע סוגים איז דאס ניטא.

וואס דאס איז אויך געווען די הנהגה פון בעל שם טוב און דערנאך דער מגיד ותלמידיו, און אזוי אויך ביי דעם אלטן רבי'ן אין די אלע מקומות, וואס לכאורה איז דאך ניט געווען קיין בעסער ארט ביי תלמידי המגיד ווי צו זיין כל ימיהם מיט'ן מגיד צוזאמען, און אעפ"כ פלעגט זיי דער מגיד שיקן אין א מקום, ווארום ער האט געזען אז דער תלמיד זיינער האט כחות מיוחדים און א זכות מיוחדת אז דורך דערויף זאל צוקומען אן עלי' אין דעם מקום וואו ער איז געקומען. אבער דאס איז ניט נאר אין דעם ארט וואו ער איז געקומען, דורך דערויף וועט צוקומען אן עלי' אין דעם תלמיד, ווארום אזוי וואלטן דאך די רביים ניט אוועק געשיקט - דער בעל שם טוב און דער מגיד און דער אלטער רבי און דער רבי דער שווער - די תלמידים אז ביי זיי זאל דא זיין א ענין וואס איז ניט א עלי', אדרבה א ענין של ריחוק מקום, וואס דאס איז לכאורה פארבונדן אויכעט מיט ריחוק מקום גשמי, וואס דאס איז אויך פארבונדן מיט ריחוק מקום רוחני, מערניט ווי אויף ברענגען א טובה אן אנדער אידן, אדער א טובה אין דעם ארט, און ביי זיי אליין זאל דאס פעלן - היפך היושר און היפך כל ההנהגה על פי תורה ובפרט תורה ווי ס'איז נתבאר על פי תורת החסידות.

וואס דערפאר האט מען דאך געזען אז די גדלות פון די תלמידים פון דעם בעל שם טוב און דעם מגיד און דעם אלטן רבי'ן איז געווען דווקא אט די וואס מען האט געמאכט פאר שלוחים, וואס ניט אלע האבן דערצו זוכה געווען, איז דאס געקומען דווקא דורך דערויף די שלימות הגדלות שלהם בשעת זיי האבן ממלא געווען די שליחות אין דעם ארט וואו זיי האבן זיך געפונען.

אעפ"י וואס דאס איז געווען בריחוק מקום גשמי, האבן זיי דארטן אויסגעפירט די שליחות וואס מען האט אויף זיי ארויפגעלייגט, און ס'איז געווען בשמחה ובטוב לבב ווי חסידות מאנט ביי יעדער

ענין, ובפרט א מצוה וואס דארף פועל זיין על הרבים. און זיי האבן געהאט הצלחה רבה בנוגע להמקום, און הצלחה רבה עוד יותר בנוגע צו זיך, הצלחה סיי אין דער ארבעט און אויך בהנוגע בענייניהם הפרטיים, אדער בלשון התחלת התורה אור בפרשת בראשית, ווי מען האט שוין געלערנט, אז דורך צדקה גשמית ורוחנית ווערט מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה.

וואס דאס איז זעלבסטפארשדענדליך אז אויב ס'וואלט געווען אן אנדער וועג, אויב דער בעל שם טוב און דער מגיד צי דער אלטער רבי זאלן שיקן זיינע תלמידים, וואלט ער געטאן דעם אנדער וועג, און ניט זיי אוועקשיקן אין א מקום רחוק.

ד. וואס דאס איז דאך אויך דער יסוד און דער ביאור על פי פשוט וואס דער רבי דער נשיא האט געשיקט שלוחים אין מקומות - מקומות הרחוקים בגשמיות און אויך ברוחניות, און זיי האבן אויך געדארפט אוועקפארן פון אים א משך זמן ארוך, איז דאס ניט נאר געווען לתקן את המקום וואו היין ער האט זיי געשיקט, נאר דאס איז אויך געווען פארבונדן אז דווקא דאס איז דער וועג וואס זיי זאלן קומען לתכלית שלימותם.

ווי מען האט דאס געזען בפועל, אז די וואס האבן דאס געטאן די שליחות, און האבן דאס געטאן באמונה, ניט אין אן אופן פון הכרח ובדרך כפי', [האט זיך אנגעהויבן טאקע מצד קבלת עול, און דאס איז געווען דורכגענומען בשמחה ובטוב לבב אמיתיים], האבן מצליח געווען שלא בערך בהנוגע למצבם הרוחניים הם, מערער ווי זיי וואלטן געקענט דערגרייכן, ווי די וואס האבן זיך משתמט געווען פון די שליחות, דאס איז דאך פארשטאנדיק פארוואס, אפילו פון אט די וואס האבן ניט באקומען קיין שליחות, מסתמא דערפאר וואס זיי האבן דערצו ניט זוכה געווען, און זיינען געבליבן בקירוב מקום, און אעפ"כ קומען זיי ניט בכל עניניהם, צו אפילו די וואס זיי האבן געדארפט וואוינען בקירוב מקום, צו די וואס האבן זיך געפונען בריחוק מקום.

אט דאס איז בהנוגע צו די וואס זיי זיינען שוין עומדים על דעת עצמם, וואס זיינען שוין ארויס פון ישיבה, און ארויס אין עולם, און מען האט זיי אנגעוויזן וואו זיי זאלן זיך באזעצן. עד"ז איז דאס אויך בהנהגת העולם, ווי ס'איז כמדובר כמה פעמים נעמט זיך דאס פון וואס, אזוי איז דאס דא הנהגה פון בני תורה.

און אויך בשעת דער רבי האט געמאכט די ישיבה במקום מושבו, וואו זיינע אייגענע ד' אמות, וואס ע"פ דין איז דאך 'כל העיר בד' אמות', גאנץ שטאט וואו דער רבי האט געלעבט איז דאס ווי זיינע אייגענע ד' אמות. איז בבת אחת עם זה האט ער אויסגעקליבן תלמידים מצויינים ומובחרים, איז ער געווען בטוח אז זיי וועלן אויספירן זיין שליחות בריחוק מקום גשמי און דווקא דורך דעם וועלן זיי צוקומען צו זייער שלימות. און האט אוועק געשיקט במקומות וערים רחוקות בגשמיות און אויך רחוקים ברוחניות, האט ער געדארפט מאכן דערפון א אידישער שטאט, אדער א אידישער שטעטל. אזוי האט ער אויך געשיקט ביז וואנעט מעבר לים אין מדינות שונות, און אויכעט למדינות משונות.

וואס דערפון איז אויכעט פארשטאנדיק, אז די תלמידים וואס האבן זוכה געווען לערנען אין די ישיבות וואס זיי זיינען מחוץ לניו יארק, איז דאס ניט א ענין של עונש ח"ו, ס'איז ניט א ענין פון ריחוק ח"ו, נאר אדרבה דאס באווייזט אז מען גלויבט זיי און מ'זעט אין זיי אז זיי האבן מוחות מיוחדים און נשמות מיוחדים צו דורכפירן דעם ענין פון לעשות לו יתברך דירה בתחתונים ווי חסידות מאנט עס, אין דעם ארט וואו מען האט זיי געשיקט, דורך דערויף וואס זיי לערנען טאקע אין יענער ישיבה, און לערנען מתוך שמחה וטוב לבב, ניט אין אן אופן וואס זיי האבן געבעך קיין ברירה ניט, דווקא זיי האבן אט דעם זכות צו באקומען אט דעם תפקיד.

וויבאלד אבער אז מען האט געגעבן א בחירה לכל אחד ואחד מישראל, קען מען זיי אויף דערויף ניט מכריח זיין, דער אויבערשטער וויל אז זיי זאלן אליין מתבונן זיין און זיי זאלן זיך כאפן אויפן אמת - אמת לאמיתו, אז דאס איז חלקם היפה, און במילא וועלן זיי טאן דאס אין א אופן פון שמחה וטוב לבב, און וואס נאך מערער, וכלשון הידוע אז פרו ורבו איז די ערשטע מצווה פון תורה, וואס סדר אין תורה איז דאך אויך תורה, אז א איד דארף מאכן נאך א אידן, און דורך דערויף באשטייט זיין התקשרות מיט דעם רבי'ן דעם נשיא הדור.

ה. המורם מהאמור, אט די וואס האבן דעם זכות אז זיי לערנען אין די ישיבות וואס זיינען מחוץ לניו יארק, און מחוץ לארצות הברית און מעבר לים, דאס באווייזט אז אין זיי האט מען אריינגעלעגט כחות מיוחדים און אז זיי זאלן דארטן מאכן הפצת היהדות בכלל, און הפצת המעיינות בפרט.

וואס כדי דאס זאל זיין בהצלחה מוז דאס זיין בשמחה וטוב לבב, אז כדי דאס זאל זיין בהצלחה דארפן זיי ניט רעכענען אין דעם פרט אפילו מיט די הנהלת הישיבה, צי זי שטייט בצמצום, צי זי שטייט גאר בהתפשטות הכי נעלית, וואס מ'האט געגעבן אט דער ישיבה מיט אירע תלמידים, אז זיי דארפן באלייכטן די גאנצע שטאט, און די גאנצע מדינה וואו זיי געפינען זיך.

און א תפקיד פון א ישיבה איז אז אלע ענינים אין תורה זאלן ניט זיין אין א אופן פון עומדים, נאר דווקא אין א אופן פון מהלכים, ד.ה. אז עס דארף צוקומען נאך תלמידים, און נאך תלמידים, און נאך מערער תלמידים.

ובפרט נאך לויט דעם משל ודוגמא וואס דער רבי דער נשיא האט געזאגט, אז בתקופתנו זו געפינט מען זיך אין א מעמד ומצב וואס מען דארף מטפס זיין על הר משופע, אז מען דארף קלעטערן אויף א משופע'דיקן א גלאטן בארג, וואס דעמאלט איז ניטא קיין ברירה בלייבן שטיין אויפן ארט, אויב נאר ח"ו מ'וויל ניט מוסיף זיין, איז אט דעמאלט בדרך ממילא גליטשט מען זיך אראפ פון דערויף.

אין דערויף איז ניט נוגע וואס דער ראש ישיבה זאגט, און וואס דער משפיע זאגט זיי, און וואס א אנדערער זאגט זיי, וויבאלד אז מען האט א הוראה ברורה בזה, אז יעדער תלמיד דארף אליין זיין אין א אופן פון מהלך, איז כדי ער זאל האבן אין דערויף מער הצלחה - מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, דארף ער זען אז עס זאל צוקומען נאך תלמידים אין דער ישיבה, און נאך מערער, און נאך מערער,

ביז וואנעט אז מהם יראו וכן יעשו, זיינע מושפעים און זיינע תלמידים זאלן אויך ווערן נרות להאיר, אויכעט משפיעים.

און דעמאלט איז מען מובטח, אז אויב נאר מען איז מחליט בשמחה ובטוב לבב אויף מקיים זיין אט די הוראה, איז מען מצליח אין הצלחה מופלגה, ווי גערעדט ביים פארבריינגען דורך דעם 'יגעת' קומט מען ניט נאר לפי היגיעה נאר נאך מער 'מציאת', ס'קומט צו אין א אופן פון מציאה, וואס מציאה בא בהיסח הדעת, ווי ער זאגט אין אגה"ק למעלה מדעתו - למעלה פון זיין דעת, ווארום ער האט דאס גאר ניט געקענט משער זיין אז אזוי וועט דאס זיין.

ו. ביי תלמידים גופא איז אויכעט דא צווי סוגים, ע"ד ווי ס'איז דא א יושב אוהל מיט א בעל עסק, איז דא אין תלמיד גופא די ביידע סוגים:

ס'איז דא אזוינע תלמידים וואס זיי קענען טאן דעם מילוי פון דעם תפקיד דורך דערויף וואס זיי וועלן ניט ארויס גיין פון די ד' אמות פון תורה און פון דער ישיבה, און דארטן וועלן זיי מוסיף זיין בהתמדה ובשקידה, בדרך ממילא וועט זיך דאס דערהערן בכל הסביבה כולה, און דאס גופא וועט צוציען נייע תלמידים.

און ס'זיינען דא אזוינע וואס זיי זיינען אין תורה גופא א מציאות פון בעלי עסק, ד.ה. אז לאחרי סדרי הישיבה בהתמדה ושקידה הדרושים, איז אט דעמאלט נוצן זיי אויס די שעות העומדים לרשותם אויף ארויס גיין מחוץ לישיבה און פון דארטן צוציען תלמידים אין דער ישיבה.

וואס קובע זיין ווער איז פון דעם סוג פון בעלי אוהל אין ישיבה און ווער זיינען פון דעם סוג פון בעלי עסק אין ישיבה בחורים, איז אט דארף מען פרעגן ביי די הנהלה פון די ישיבה, און זיי זאלן קובע זיין ווער זאל גיין אין דעם סוג, און ווער זאל גיין אין דעם צווייטן סוג.

אבער הענין המשותף לשניהם, ולכל התלמידים, כולל אויך די הנהלה און די ר"י און די ר"מ מיט די משפיעים מיט די משגיחים, אז זיי דארפן וויסן זיין אז יעדער ענין פון קדושה מוז זיין אין א אופן פון מהלך, צוגעקומען בתקופתנו זו אט דער וואס לייגט ניט אריין זיין גאנצן חיות אויף גיין מחיל אל חיל, אז היינט זאל זיין מערער ווי ס'איז געווען נעכטן, מיט א החלטה גמורה אז מארגן מוז זיין מערער ווי ס'איז געווען היינט, ניט קוקענדיק אויף קיינע שוועריקייטן, אז אט דעמאלט דא די דוגמא, אז אויב מ'זויל ניט אנשטריינגען אויף קלעטערן העכער, איז גליטשט מען זיך ח"ו אראפ.

און וויבאלד אז ווי כאמור לעיל, אז יעדערער פון די תלמידים איז א ענין פון א שליח נרות להאיר, היינט אפ אין זיין קלעטערן ארויף אויכעט דער גורל פון כמה וכמה פון די אידן וואס זיי זיינען צמאים, און זיי ווארטן אז ער זאל באלייכטן זייער לעבן און ער זאל זיי באווייזן דעם דרך החיים תורתנו תורת חיים ומצוות' עליהם נאמר וחי בהם.

ז. וואס המורם מכל האמור, אז אט די וואס ס'איז געבליבן אז זיי זאלן לערנען אין די ישיבות שמחוץ לניו יארק, איז דאס באווייזט אז זיי זיינען תלמידים מובחרים און תלמידים משובחים, אז

דווקא זיי זיינען מקיים דעם רצון פון דעם נשיא פון דעם שווער, במילואו און זיי זיינען גורם א נחת רוח שלא בערך כלל, אין די אלע ערטער וואו ער געפינט זיך כמבואר בנ"ר¹ שלו, און איז דערנאך משפיע ברכה להם, ביז אין אן אופן פון מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה אין לימוד התורה וקיום המצוות.

און זיי דארפן דאס טאן בשמחה ובטוב לבב, און אויפשטורעמען די ישיבות וואו זיי לערנען, אז די ישיבות זאלן גיין מחיל אל חיל, ביז אין אן אופן אז ס'זאל שטורעמען די גאנצע מדינה אז דא געפינט זיך אט די און די ישיבה און די און די תלמידים, און ציען צו צענדליקער אידישע בחורים, און זיי זיינען זיי מעמיד על דרך החיים פון תורת חיים מיט אירע מצוות אין אן אופן פון אור וחיות אמיתיים, און זיי האבן די הבטחות פון כל הנשיאים, אנהויבנדיק פון בעש"ט און פון אלטן רבי'ן ביז דעם רבי'ן דעם שווער דעם נשיא, אז אויב ס'זועט נאר זיין 'געת' וועט זיכער זיין 'ומצאת', און מ'זועט דאס טאן אין אן אופן פון הולך ומוסיף.

וכאמור בשעת ההתוועדות, אז ס'זאל זיין אין זייער דרך, אז זיי זאלן גיין אין זייער דרך, זייער 'זיעקב הלך לדרכו', זאל עס זיין בשמחה וטוב לבב און הצלחה רבה ומופלגה, אז זיי זאלן ווערן, פון זיי זאל ווערן א נר להאיר, אין די ישיבות וואו די השגחה עליונה האט עס געשיקט, און מאכן פון דער ישיבה א לאמטערנע, אז זיי זאלן באלייכטן די גאנצע שטאט און די גאנצע מדינה וכו'.

און אז דער יצר הרע וועט קומען צו גיין און זאגן אז ער דארף דווקא לערנען אין ניו יארק אדער אין ברוקלין וכו', זאל ער אים זאגן אז ער איז א מלך זקן וכסיל, און דער אויבערשטער האט אים געמאכט פאר א שליח ע"י עבדיו הנביאים די רביים הנשיאים, און מאכן פון פראנקרייך א מדינה של תורה און מאכן פון קאנדא א מדינה של תורה, מאכן פון ארץ ישראל א מדינה של תורה, אדער מאכן פון מעניאפעלעס א מדינה פון תורה, עד"ז פון איינגלאנד און בעלגיע און אנטווערפן, ובכל מקום שהוא, און זאל זיך ניט לאזן פארנארן פון דעם זקן וכסיל, און ער וועט גיין מיט ילד מסכן, וואס דאס איז דער 'נפש השנית בישראל חלק אלוקה ממעל' און טאן דאס בשמחה ובטוב לבב.

וועט דאס מכריח זיין די ר"י און די ר"מ מיט די משפיעים און די משגיחים, אז זיי זאלן זיך אריינלייגן במילוי תפקידים הקדוש במרץ הכי גדול ובמס"נ הכי גדולה, ניט רעכענען זיך ווען ס'איז דא געלט, ווען ס'איז ניטא קיין געלט, וואס דאס איז אלץ חשבונות פון נפש הבהמית, און דעמאלט איז מען מובטח אז מען וועט מצליח זיין בגשמיות וברוחניות גם יחד, ובעיקר מצליח זיין און מקיים זיין דעם רצון און שליחות און רצון המשלח בשלימות הכי גדולה.

ויהי רצון אז יעדער פון אייך זאל דאס טאן בשמחה ובטוב לבב, וועט איר זיכער מצליח זיין, און ס'זועט מקויים ווערן המדובר בהתוועדות אז ס'זאל זיין א שנה של אורה ושל ברכה ושל הצלחה, א שנה של תורה ושל שמחה, און אורה ושמחה גם יחד, און דאס וועט אויכעט ברענגען ברכת ה', אז ס'זאל זיין גרינגער, סיי בגשמיות און סיי ברוחניות, און הצלחה אין לימוד הנגלה והחסידות גם יחד,

1. כן נכתב בהנחה המקורית, והכוונה אינה ברורה.

ובקיום המצוות בהידור ביז וואנעט אז כל רואיהם יכירום 'כי זרע ברך ה' המה', נרות להאיר, אז דאס זיינען שלוחים פון די נשיאים בכל מקום ובכל מדינה, מתוך שמחה וטוב לבב, שלוחו של אדם כמותו, אז מיט זיי געפינען זיך דער רבי און די רביים בכלל, וואס דאס איז די הכנה צו מקבל זיין פני משיח צדקנו, שילמד תורה את כל העם כולו, בקרוב ממש בגאולה האמיתית והשלימה.



תרגום ללה"ק

א. ישנו מה שמדובר בספרים הקדומים, אך שם אין זה מבואר כל כך, אבל מבואר זה בחסידות ובפרט בהמשך תרס"ו, אשר כל יהודי הוא בדוגמת מלך שהיה לו בן יחיד והיה מרוצה ממנו מאוד כל זמן שהיה בהיכל המלך. אולם, כאשר המלך רצה שבבן המלך יתגלו כל כישורונותיו ויכולותיו בפועל ובתכלית השלמות, שהרי את זאת לא ניתן לגלות כל זמן שהוא בהיכל המלך, לכן שלחו למקום רחוק, למדינה רחוקה, ששם כל העניינים אינם כלל כפי שהם בהיכל המלך, עד כדי כך שיכול להיות שהעניינים הפוכים מכפי שהם בהיכל המלך, שאז, כשבן המלך ייתקל בקשיים ובעניינים הפכיים, הרי זה נותן לו האפשריות להראות ולגלות את כל כוחותיו מהכח אל הפועל ולהוכיח שהוא יכול לנצל אותם ולהשתמש בהם עד לתכלית השלימות.

ענין זה מובא כדוגמא, שזהו ירידת הנשמה בגוף, שהוא מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, שאדרבה, זהו מצד גודל וחשיבות הנשמה, שאין כלל וכלל דבר שיהי' חשוב כל כך למלך - מלך מלכי המלכים הקב"ה. ולכן הוא רוצה שהיא תהיה בתכלית השלימות בפועל ולא רק בכח, ולכן שולח אותה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, ששם הוא בטוח שהנשמה תגלה את כל העניינים עם כל יכולותיה, באופן שיהיה ניכר שאפילו כשהיא נמצאת בבירא עמיקתא היא חלק אלוקה ממעל ממש, והיא משלימה את רצון המלך טוב יותר מכפי שהייתה בהיכל המלך.

זהו בנוגע לכל יהודי, שנשמתו נחצבה מתחת כסא הכבוד, או גבוה יותר בלשון הזוהר שהוי קיימא בדיוקנא קמיה מלכא קדישא, שזהו עוד כפי שהיא בעולם האצילות, שזה גבוה יותר מכסא הכבוד, עד למעלה יותר כפי שהנשמה היא במקורה ושורשה, שזה גבוה יותר מכל סדר ההשתלשלות, עד שהיא למעלה מן הצמצום לגמרי.

כפי שדובר קודם אצל הקודמים, שכל עניין ישנו בכללות ובפרטות.

ב. בדיוק כפי שזה היה בכללות הנשמות, בכל נשמה של כל יהודי, כך הוא בפרטות כשהיהודים היו על אדמתם וכשהיהודים במצב של 'מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו'.

[שזהו, כפי שדובר כמה פעמים, אפילו כשחיים בארץ ישראל, גם אז 'נתרחקנו מעל אדמתנו'. לכן מובא בהלכה, שישנן כמה מצוות שניתן לקיימן רק בזמן שבית המקדש הי' קיים, משא"כ כאשר

'ומפני חטאינו' חרב בית מקדש אומרת התורה שאי אפשר לקיים את המצווה, מכיון שארץ ישראל אינה באותו מעמד ומצב שבו הייתה לפני ה'מסובב' שקרה בעקבות 'ומפני חטאינו'.

על כך גופא יש גם כן את העניין של ירידה לצורך עלי'. אין הפשט ש'גלינו מארצנו' הינו עונש, אין זה עניין של עונש גרידא, אלא אדרבה, כל עניין העונש הוא כדי לנקות - כפי שנאמר באגה"ק - את העניינים הבלתי רצויים, שאז יכול יהודי להגיע להשלימות הזו, למעלה יותר מכפי שהיה יכול להגיע לפני החורבן, שהרי לכן כתוב שדווקא ע"י הגלות התווספה תורה שלא בערך, וכפי שרואים זאת בגמרא בערך למשנה, וכן גם אחרי הגמרא, הראשונים, שהכל הולך ומתווסף, כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, שזה מגיע דווקא ע"י עניין הגלות.

כפי המשל שהמדרש מספר, 'מה הזית אינו מוציא שמנו אלא ע"י שכותשין אותו', כך ישנם גם עניינים שהזית מראה לפני שכותשין אותו, אבל כדי להגיע לתכלית השלימות צריך לעבור את עניין הכתישה. בזמן שבית המקדש הי' קיים היו יוצאים בכתישה רוחנית, כפי שאומר בתורה אור, שזהו עניין הקשיים בלימוד התורה, קשיא וק"ו וכו'. לאחר מכן הגיע 'מפני חטאינו', שזהו עניין הכתישה כפשוטו, עניין הגלות.

ג. על דרך האמור, בדיוק כמו אצל היהודים גופא, ישנו חילוק בכללות עניין הירידה לצורך עלי' של ירידת הנשמה, ואח"כ בפרטות העניין כפי שהוא אחרי הירידה, שזהו החילוק שבין הזמן שבית המקדש הי' קיים לזמן הגלות, ובזמן הגלות גופא ישנם כמה סוגים בישראל, ישנו סוג שהייתה לו ירידה ולאחר מכן ירידה מיוחדת, משום שיש לו הזכות וניתנו לו הכוחות להגיע לכזאת עלי' שאליה אין ביכולת הסוג השני להגיע.

כל זאת בכללות.

ישנו הרי מה שבני תורה היו גולים למקום שרחוק ממקום תורה, ע"ד מה שהגמרא מספרת על רב, שבהגיעו לבבל לא היה שם כלל עניין של לימוד תורה ולאחר זמן דווקא שם נהיה עניין לימוד התורה בהפלגה, עד כדי שכאשר ישנה מחלוקת בין התלמוד הבבלי לירושלמי, ההלכה כבבלי. בעקבות מה זה קרה? בעקבות כך שהיה על רב לנסוע - לעזוב את ארץ ישראל לחוץ לארץ, שזה היה לכאורה עניין בלתי רצוי, אך הקב"ה עשה זאת כסיבה ומסובב, שדווקא ע"י זה יתווסף בתורה האור שנתגלה ע"י התלמוד הבבלי, שלכן ההלכה כבבלי לגבי הירושלמי ולגבי הזוהר וכו' וכו'.

בשעה שהתווספו עוד עניינים בעולם התחיל הכל להתחלק. התווספו עניינים חדשים שהם לכאורה עניינים של ירידה, שדווקא על ידם נעשית עלי' נוספת שאינה בסוגים האחרים.

זו גם הייתה הנהגתו של הבעל שם טוב ואחריו המגיד ותלמידיו וכו', וכן אצל אדמו"ר הזקן בכל המקומות, שלכאורה לא היה מקום טוב יותר עבור תלמידי המגיד מאשר להיות כל ימיהם יחד אתו, ואעפ"כ נהג המגיד לשלחם למקומות, זאת מפני שראה שיש לתלמידו כוחות מיוחדים וזכות מיוחדת, שבאמצעותם תתווסף עלי' במקום שאליו הגיע. אך זה לא רק במקום שאליו הגיע, אלא ע"י זה תתווסף גם עלי' בתלמיד, שאם לא כן לא היו הרביים - הבעל שם טוב, המגיד, אדמו"ר הזקן והרבי

מורי וחמי - שולחים את התלמידים, שעבורם זהו לכאורה עניין שאינו עלי', ואדרבה זהו עניין של ריחוק מקום - שקשור לכאורה עם ריחוק מקום גשמי, הקשור גם לריחוק מקום רוחני - רק כדי לעשות טובה ליהודי או טובה במקום, באם להם עצמם זה יגרום לחיסרון - היפך היושר והיפך כל ההנהגה על פי תורה, ובפרט התורה כפי שמבוארת בתורת החסידות.

לכן ראו שגדולתם של תלמידי הבעל שם טוב, המגיד ואדמו"ר הזקן, הייתה דווקא אצל מי שנתמנו לשלוחים, שלא כולם זכו לכך, והגיעו לשלימות גדולתם דווקא ע"י שמילאו את שליחותם במקום שבו היו. ואעפ"י שהיו בריחוק מקום גשמי, מילאו הם שם את השליחות שהוטלה עליהם בשמחה ובטוב לבב כפי שחסידות תובעת בכל עניין, ובפרט במצווה שצריכה לפעול על הרבים, והייתה להם הצלחה רבה בנוגע למקום והצלחה רבה עוד יותר בנוגע לעצמם, הן בפעולות והן בנוגע לענייניהם הפרטיים, או בלשון התחלת התורה אור פרשת בראשית, שכבר למדנו, שע"י צדקה גשמית ורוחנית נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה. הרי מובן מאילו שאילו הייתה לבעל שם טוב, המגיד ואדמו"ר הזקן דרך אחרת מאשר לשלוח את תלמידיהם, הם היו משתמשים בדרך האחרת, ולא היו שולחים אותם למקום רחוק.

ד. זהו גם היסוד והביאור על פי פשט לכך שהרבי הנשיא שלח שלוחים למקומות - מקומות הרחוקים בגשמיות וגם ברוחניות - והיה עליהם לנסוע ממנו למשך זמן ארוך, שלא היה זה רק בכדי לתקן את המקום שאילו הוא שלח אותם, אלא זו גם הדרך אשר דרכה יגיעו לתכלית שלימותם.

כפי שראו בפועל, שאותם שמילאו השליחות, ועשו זאת באמונה ולא באופן של הכרח ובדרך כפי', [אמנם זה התחיל בקבלת עול, אך זה הי' חדור בשמחה ובטוב לבב אמיתיים] הצליחו שלא בערך בנוגע למצבם הרוחני יותר מכפי שהיו יכולים להשיג, בשונה ממי שהשתמטו משליחותם, ומובן מדוע. ואפילו יותר מאלו שכלל לא קיבלו שליחות, מן הסתם מכיוון שלא זכו לכך ונשארו בקירוב מקום, ואעפ"כ אינם מגיעים בכל ענייניהם, אפילו אלה שהיו צריכים להישאר בקירוב מקום, לאלה שהיו בריחוק מקום.

כל זה בנוגע לאותם שכבר עומדים על דעת עצמם, שכבר יצאו מהישיבה, ויצאו אל העולם, והראו להם היכן עליהם להתיישב. ועל דרך זה הוא גם בהנהגת העולם, וכפי שמדובר כמה פעמים, משתלשל זה מכך שכן היא ההנהגה של בני תורה.

גם בשעה שהרבי פתח את הישיבה במקום מושבו, ד' אמותיו, שהרי ע"פ דין 'כל העיר בד' אמות', שכל העיר בה חי הרבי היא כד' אמותיו, הרי ביחד עם זה בחר הוא תלמידים מצוינים ומובחרים, והיה בטוח שמילאו את שליחותו בריחוק מקום גשמי, ודווקא ע"י זה יגיעו לשלימותם, ושלח למקומות וערים רחוקות בגשמיות ורחוקים אף ברוחניות, והיה עליו להפוך את המקום לעיר יהודית [אידישע שטאט] או לעיריה יהודית [אידישע שטעטל]. כמו כן הוא שלח אף מעבר לים למדינות שונות ואף למדינות משונות.

מזה מובן, שהתלמידים שזכו ללמוד בישיבות שמחוץ לניו יורק, אין זה עניין של עונש ח"ו ואין זה עניין של ריחוק ח"ו, אלא אדרבה, זה מוכיח שמאמינים בהם ורואים בהם שיש להם כוחות מיוחדים ונשמות מיוחדות לבצע את העניין של 'לעשות לו ית' דירה בתחתונים' כפי שחסידות תובעת, במקום אליו נשלחו, וזאת באמצעות שילמדו באותה הישיבה ומתוך שמחה וטוב לבב, לא באופן של חוסר ברירה, כי דווקא להם יש את הזכות לקבל את התפקיד הזה.

אך מכיון שניתנה בחירה לכל אחד ואחד מישראל, אי אפשר להכריחם, הקב"ה רוצה שהם יתבוננו בעצמם ויעמדו על האמת - אמת לאמיתו, שזהו חלקם היפה, וממילא יעשו הם זאת באופן של שמחה וטוב לבב, ועוד יותר, כלשון הידועה, ש'פרו ורבו' היא המצווה הראשונה בתורה, וסדר בתורה גם הוא תורה, שיהודי צריך לעשות עוד יהודי, ודרך זה מתבטאת התקשרות עם הרבי נשיא הדור.

ה. המורם מהאמור הוא, שמי שיש להם הזכות ללמוד בישיבות שמחוץ לניו יורק, מחוץ לארצות הברית ומעבר לים, זה מורה ע"כ שהכניסו בהם כוחות מיוחדים ע"מ שיפעלו שם בהפצת היהדות בכלל והפצת המעיינות בפרט.

וכדי שזה יהי' בהצלחה, צריך זה להיות בשמחה ובטוב לבב, שבכדי שתהיה להם הצלחה אין עליהם להתחשב בפרט זה אפילו בהנהלת הישיבה, בין אם היא בצמצום ובין אם היא בהתפשטות הכי נעלית, שהרי נתנו לאותה הישיבה עם תלמידיה להאיר את העיר והמדינה כולה בה הם נמצאים.

תפקידה של ישיבה הוא שכל העניינים בתורה לא יהיו באופן של עומדים, אלא דווקא באופן של מהלכים, זאת אומרת שצריכים להתווסף עוד תלמידים, ועוד תלמידים ועוד יותר תלמידים, ובפרט לפי המשל והדוגמא שהרבי הנשיא אמר, שבתקופתנו זו אנו נמצאים במעמד ומצב שצריך לטפס על הר משופע וחלק, שאז אין ברירה להישאר ולעמוד במקום, שאילו ח"ו לא רוצים להוסיף, בדרך ממילא גולשים למטה.

על כך לא נוגע מה אומר ראש הישיבה, מה אומר המשפיע ומה אומר מישהו אחר, מכיוון שישנה הוראה ברורה בזה, שעל כל תלמיד להיות בעצמו באופן של מהלך, ובכדי שתהיה לו בזה הצלחה רבה יותר שיהיו מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, עליו לוודא שיתווספו עוד תלמידים לישיבה, ועוד יותר, ועוד יותר, עד שמהם יראו וכן יעשו, שמושפעיו ותלמידיו יהפכו גם הם להיות נרות להאיר - משפיעים.

ואז מובטח, שכאשר מחליטים בשמחה ובטוב לבב לקיים את ההוראה, מצליחים בהצלחה מופלגה, כפי שדובר בהתוועדות שע"י ה'געת' משיגים לא רק לפי היגיעה, אלא יותר מכך - ו'מצאת', מגיעים לאופן של מציאה, שמציאה באה בהיסח הדעת כפי שהוא אומר באגה"ק למעלה מדעתו, שלא יכול היה לשער כלל שכך יהיה.

ו. בתלמידים גופא ישנם גם כן שני סוגים. על דרך שישנם יושב אוהל ובעל עסק, כך ישנם גם בתלמידים את שני הסוגים:

ישנם תלמידים שיכולים למלא את תפקידם ע"י שלא ייצאו מד' אמות התורה והישיבה, שם יוסיפו הם בהתמדה ושקידה ובדרך ממילא זה יישמע בכל הסביבה כולה, וימשוך תלמידים חדשים. וישנם כאלה שבתורה עצמה הם מציאות של בעלי עסק, זאת אומרת, שאחרי סדרי הישיבה בהתמדה ושקידה הדרושים הם מנצלים את השעות העומדות לרשותם כדי לצאת מהישיבה ומשם למשוך תלמידים לישיבה.

על מנת לקבוע מי מסוג בעלי האוהל בישיבה ומי מסוג בעלי העסק, את זה צריכים לשאול את הנהלת הישיבה והם יקבעו מי ילך לסוג האחד ומי ילך לסוג השני.

אך העניין המשותף לשניהם ולכל התלמידים, כולל ההנהלה, ראשי הישיבה, ר"מ, המשפיעים והמשגיחים, שעליהם לדעת שכל עניין של קדושה צריך להיות באופן של מהלך, כפי שהתחדש בתקופתנו זו, שמי שלא משקיע את כל כולו בללכת מחיל אל חיל, שהיום יהיה יותר מאתמול, בהחלטה גמורה שמחר מוכרח להיות יותר משהיה היום, מבלי להתייחס לקשיים, הרי אז נעשה כמו בדוגמא שאם רח"ל לא רוצים להתאמץ ולטפס גבוה יותר, גולשים ח"ו למטה.

ומכיון שכאמור לעיל, כל אחד מהתלמידים הוא עניין של שליח - נרות להאיר, הרי בטיפוס מעלה תלויים גם גורלם של כמה וכמה יהודים הצמאים ומחכים שיאיר את חייהם ויורה להם את דרך החיים, תורתנו תורת חיים ומצוותי עליהם נאמר וחי בהם.

ז. המורם מכל האמור, שאותם תלמידים שנשאר שעליהם ללמוד בישיבות שמחוץ לניו יורק, זה מורה ע"כ שהם תלמידים מובחרים ומשובחים, שדווקא הם מקיימים את רצון הנשיא מו"ח במילואו וגורמים לו נחת רוח שלא בערך כלל, בכל המקומות שהוא נמצא בהם כמבואר בנ"ר¹ שלו, ולאחר מכן משפיע להם ברכה, עד לאופן ש'מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה' בלימוד התורה וקיום המצוות.

ועליהם לעשות זאת בשמחה ובטוב לבב, לעורר ולהמריץ [אויפשטורעמען] את הישיבות בהן הם לומדים שילכו מחיל אל חיל עד לאופן שזה יעורר וירעיש [שטורעם] את כל המדינה, שישנה כאן ישיבה זו וזו ואלו ואלו תלמידים, והם מושכים עשרות בחורים יהודיים [צענדליקער אידישע בחורים] ומעמידים אותם על דרך החיים של תורת חיים עם מצוותי' באופן של אור וחיות אמיתיים, ויש להם את הבטחות כל הנשיאים, מהבעל שם טוב ואדמו"ר הזקן עד לרבי מו"ח הנשיא, שאם רק יהיה 'זיגעט' בוודאי יהיה 'זמצאת', ויעשו זאת באופן של הולך ומוסיף.

וכאמור בשעת התוועדות, שיהיה בדרכם, שילכו בדרך שלהם, 'זיעקב הלך לדרכו' שלהם, שיהיה בשמחה ובטוב לבב ובהצלחה רבה ומופלגה, שיהיו - ומהם יהיה נר להאיר בישיבות שההשגחה העליונה שלחה אותו אליה, ויעשו מהישיבה פנס, שיאירו את כל העיר והמדינה וכו'.

וכאשר יבוא היצר הרע ויאמר שעליו ללמוד דווקא בניו יורק או בברוקלין וכו', עליו לומר לו שהוא מלך זקן וכסיל, והקב"ה עשהו שליח ע"י עבדיו הנביאים - הרביים הנשיאים, לעשות מצרפת מדינה של תורה ולעשות מקנדה מדינה של תורה, לעשות מארץ ישראל מדינה של תורה, או לעשות ממיניאפוליס מדינה של תורה ועד"ז מאנגליה, ובלגיה ואנטוורפן, וכל מקום שהוא, ולא יניח לזקן

וכסיל לרמותו, וילך עם ילד מסכן שזוהי הנפש השנית בישראל חלק אלוקה ממעל ויעשה זאת בשמחה ובטוב לבב.

וזה יכריח את ראשי הישיבה, הר"מ, המשפיעים והמשגיחים להשקיע את עצמם במילוי תפקידם במרץ הכי גדול ובמס"נ הכי גדולה, לא להתחשב אם יש כסף או אין כסף, שכל אלה חשבונות של הנפש הבהמית, ואז מובטח להם שיצליחו בגשמיות וברוחניות גם יחד, ובעיקר יצליחו ויקיימו את הרצון והשליחות ואת רצון המשלח בשלימות הכי גדולה.

ויהי רצון שכל אחד מכם יעשה זאת בשמחה ובטוב לבב, ואז בוודאי תצליחו, ויקויים המדובר בהתוועדות, שתהיה שנה של אורה ושל ברכה ושל הצלחה, שנה של תורה ושל שמחה ואורה ושמחה גם יחד, וזה יביא גם כן את ברכת ה' שיהיה קל יותר, הן בגשמיות והן ברוחניות, והצלחה בלימוד הנגלה והחסידות גם יחד ובקיום המצוות בהידור, עד שכל רואיהם יכירום 'כי זרע ברך ה' המה', נרות להאיר, שאלה שלוחים של הנשיאים בכל מקום ובכל מדינה מתוך שמחה וטוב לבב, ושלוחו של אדם כמותו, שנמצאים איתם הרבי והרביים בכלל.

שזוהי ההכנה לקבל פני משיח צדקנו, שילמד תורה את כל העם כולו בקרוב ממש בגאולה האמיתית והשלימה.



חלק ג

אגרות קודש ששיגר הרבי לתלמידים השלוחים



RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מונח מננדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ר"ח שבט ה'תש"ל,
ברוקלין, נ. י.

האברכים
אברהם ברוך שי' פעוונזנער
יוסף יצחק הלוי שי' הורוויץ
יוסף יצחק הלוי שי' לאבובסקי
יוסף יצחק שי' מטוסוב
שלום וברכה!
במדנו בעשתי עשר חדש באחד לחודש,
אשר בעשירי בו הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר,
יום זכרון הוא (זמן כפרה וחשועה נפשם מיד שונא) להזכיר כאו"א
אח עצמו ואח כל סביבתו אח נקודת עמלו (של בעל ההילולא) שעמלה נפשו
בחיינו חיותו בעלמא דין - מסירת נפש על הפצח היהדות, תורה אמה וחורה
חיים ומצותי' עליהן נאמר וחי בהם - מבלי להתפעל ואפילו לא להתרשם
מכל מונע ומעכב, אויב ושונא,
זכרון ע"מ שיבוא בפועל ובמעשה שהוא העיקר, ללכת בדרך זו אשר
הורנו וסלל לפננו - להפיץ התוהמ"צ חדורים אהבת השם ויראת השם ובאופן
דמוסיף והולך.
וחוקף מיוחד לתקופת יום ההילולא בשנה זו (עשרים שנה להסתלקות)
אשר הקביעות היא כמו בשנת ההסתלקות - ביום השבת קדש ואשר קורים בו
פ"ב.
ויה"ר שיהי' הזכרון וההתעוררות שעל ידו והבפועל שלאח"ז - ברי
קיימא ויפעלו פעולתם במשך כל השנה כולה,
ותהא השנה שנת אורה, שנת ברכה, שנת תורה
ושנת גאולה - בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו
ומביאת משיח לתחיית המתים והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם.

בברכת רבינו הגאון יו"ט

בברכת הצלחה בהשליחות וכו' מ. שניאורסאהן

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

נחם הענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארשיי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, יום שלישי, שלישי בחמוז, ה'תש"ל
ברוקלין, נ. י.

יוסף יצחק שי' מסוסוב
אברהם ברנר שי' מעוונעו
יוסף יצחק שי' הורוויץ

האברכים
שמואל הלוי שי' הורוויץ
יוסף יצחק הלוי שי' לבקובסקי
יצחק שי' גאלדבערג

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה המכתב **צאצא ומאן**.

ובימים שלפני ימי חג הגאולה יב-יג חמוז, ובפרט ומחיל מיום
השלישי בחודש זה, אשר אז (בשנת המאמר והגאולה - שנת ה' פרז"ה)
"פנה (כ"ק מו"ח אדמו"ר, בעל הגאולה) אל קהל העומדים סם ללותו
ויאמר (בחורן שאר הענינים):

... "נאר אונזערע גופים זיינען איבערגעגעבען אין גלות ושעבוד
מלכות, אבער אונזערע נשמות האט מען אין גלות ניס פאר טריבען און
אין שעבוד מלכות ניס איבערגעגעבען, מיר דארפן זאגען גלוי לעין
כל, אז וואס עס איז נוגע צו אונזער דה, תורה ומצות ומנהגי ישראל,
האבען מיר אידען אויף זיך קיין דעה זאגער",

יהי רצון שיתעורר כל אחד ואחד מאתנו, בחוככי כל ישראל, להתחזק
ולהוסיף בכל עניני דתנו, תורה ומצות ומנהגי ישראל

- המחלקים בשלשת הסוגים, שלשה הדברים עליהם העולם (בכלל והאדם-
בפרט) עומדי: תורה ועבודה (תפלה) וגמילות חסדים (כולל כל המצות),

וימשיך ההתעוררות בפועל ובמעשה שהוא העיקר-בחיני יום יום **צ'עווסק**
"בתורה ועבודה שכלב זו תפלה, ומקיים את המצות באפונה טהורה בקבלת
עומ"ש, ואינו מתפעל כלל משום מניעה ועיכוב",

וזה גם יקרב וימהר קיום היעוד: כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי
יודא וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואהבי שמו ישכנו בה.

ברכת חג הגאולה
(Handwritten signature)

יום שלישי, שלישי: שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות (קדושינ
ס.א. אה"ח כראשיה לר, א). שלישי בחמוז: חחילת גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר
(ראה קונטרס יד - יב-יג חמוז תרצ"א). פנה. זאגער: רשימה בתחלת קונטרס
הנ"ל. נאר אונזערע גופים כו': ראה ויק"ר ססל"ג: במסמס וארנוניות כו'
אח מלך עלינו אבל לדבר הזה כו' אח וחד כלב שוויין (ובבחי ר"פ מסות -
דכן הוא לכל התומ"צ). וע"פ מש"כ בפנים מובן זה דמשווה לכל דוקא, כי
הוא חצוף (שמו"ר פ"ב, ט) - לצוות מה שאין ברשותו. וראה סנהדרין א, כ
סע"א (וכן ע"ז מו, רע"א וחמורה כח, ב) - שצ"ל בשניהם: פני מלך כו' -
ראה ס' חסרונות הש"ס). שלשה חסדים: אבות פ"א מ"ב. והאדם: הנקרא עולם
סן (תנחומא פקודי ג). תפלה: שבמקום קרבנות תקנוה (ברכות כו, טע"א,
זח"ב פ"ב כ, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"א, ה"ה). כולל כל המצות: דכולס נקראים
צדקה (לקו"ח שלח מט, ב, אמור לר, ב). בתורה. ועיכוב: רד"ה ברוך הגומל -
הראשון - די"ג חמוז תרפ"ז. וזה גם יקרב. היעוד: ע"ד לדה כנגד מדה (משנה
ספ"א דסוטה, די"ג פ"ב ד"ה לרוקע): ירשוה - תורה, מורשת קהלת יעקב (סנה'
נט, א), עבדיו - עבודה, ואהבי - פנימיות חסד (אגח"ק סט"ו). תעצבו: חללים
סס, לו-לז.

ברכת חג הגאולה מ. שניאורסאהן

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, שלהי אדר,
שנת כי חשא אח ראש בני",
ברוקלין, נ.י.

אל האברכים

שמואל שי' הלוי הורוויץ
יוסף יצחק שי' הלוי ענקלסון
שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתב ~~שנמש~~ מאז.

ובעמדנו בימים שביין גאולה (פורים) לגאולה (לפסח),
אשר ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר - כפשוטו (שאינן
מקרא יוצא מידי פשוטו) וכמסמעו - דרז"ל
אורה זו תורה שמחה זה יו"ט ששון זו מילה ויקר אלו תפלין,
יה"ר שייעשה כאו"א את התלוי בו בהפצת התורה ובהידור בקיום מצותי'
הוקשו לתפלין,
הוספה בח"ח ובקיום מצותי' - בכמות ובאיכות, בעצמו ולזולתו, דיחיד
ודרבים
כולל, כמובן, הוספה במבצע תפלין,
ויעשה כ"ז מהוך שמחה - נקודה חודש אדר (שאמחז"ל שמרבין בו בשמחה)
וימי הפורים,
ונקודה ארבעת דברים האמורים, מתחיל מאורה זו תורה עלי' נאמר פקודי
ה' ישרים שמחתי לב ומסיים בתפלין שאמחז"ל מאן דמנח תפלין אצטרך למחדי
ואפ"ל השמחה עד דבדח טובא,
ובקרוב ממש נזכה לימים עליהם נאמר אז ימלא שחוק פיננו ולשוננו רנה
אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה
בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

Handwritten signature
בברכה

כי חשא: חובה (לקח טוב כאן). וראה ג"כ ב"ב (יב, הובא בלק"ט תיכף להנ"ל:
במה תרום קרן ישראל (שזהו ודאי) בכי חשא. גאולה.. (לפסח): מגילה ו, סע"ב
ובפרש"י. אשר ליהודים.. ויקר: מג"א (ח, טז). ולהעיר אשר ע"פ פשטות הכתובים
שם - כ"ז התחיל בכ"ג סיון שלפני ימי הפורים. וראה ירוש' בהכות רפ"א, אסת"ר
בסופו ועוד: גאולתן של ישראל כו' רבה והולכת כו' ואח"כ ליהודים כו' - ואינו
ממשיך בנס הפורים (וראה פי' מבעל ס' החרדים סם)! ליהודים.. תפלין: יהודי ע"ש
שכופר בע"ז (מגילה יג, א) שהוא כמודה בכל התורה כולה (קדושין מ, א) ואח"כ
הפרטים: תורה כו' תפלין. וע"פ קבלה וחסידות: יהודי - כתר ומסנ"פ. ואח"כ ע"ס
ועבודה פרטית - אורה ושמחה - תו"ב, וששון ויקר - זו"ן (תו"א (צא, ב ואילך).
שערי אורה בסופו. הצ"צ למג"א עה"פ). דרז"ל.. תפלין: מגילה (סז, ב) ועד"ז
תרגום עה"פ. ויקר אלו תפלין: על ידיהון ועל רישיהון (תרגום סם). ואף שבס"ס
מפרש אלו תפלין שבראש (שהם בגלוי ושיין ע"ז וראנו, יקר) - הרי כל זמן שביין
עיניך יהו שמים (מנחות לו, א). ולהעיר מצפנ"ג (להרגוצבי) לרמב"ם הל' תפלין
פ"ד ה"ד. מצותי שהוקשו לתפלין: קדושין (לה, א). הוספה בח"ח ובקיום מצותי':
ומדובר בזה בט"ו בשבט. ולהעיר מפרז"ל שבפורים קיימו מה שקבלו כבר במ"ח (שח
פה, א). הוספה כמבצע תפלין: להעיר ממש"נ במג"א (ה, יז) שנפל פחד היהודים על
עמי הארץ - שזהו ע"ד ראיית חז"ל לויקר אלו תפלין שנאמר וראו כל עמי הארץ גו'
וראו מך. שאמחז"ל: תענית (כס, סע"א), מג"א חרפ"ו סק"ה. וראה שו"ת חת"ס
חאו"ה סק"ס. נכוקי או"ח לסתרפ"ו ונשאר בצ"ע. ואולי י"ל שהרמב"ם לשפתו שצ"ל
"שמח כל ימיו" (הל' דעות פ"א ה"ד. ועד"ז סס פ"ב ה"ז. וראה נ"כ פיה"ס ברכות

בברכה לבשו"ט מ. שניאורסאהן

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, יום ג' בשבת,
ב' דחנוכה,
ה'של"ב. ברוקלין, נ.י.

האברכים

יוסף יצחק הלוי הורוויץ אברהם ברוך פעוונזנער
יוסף יצחק מטוסוב יצחק גולדברג
יוסף יצחק הלוי לבקובסקי שמואל הלוי הורביץ
ה' עליהם יחיו

מאשר הנני קבלת המכתב ¹⁷מאז.

במלאות שבעת ימים מיום י"ט כסלו יש להעיר:

קביעות שנה זו -

בנוגע ליום בשורה הוא יום י"ט כסלו, זכרון לי"ט כסלו דגאולת אדמו"ר
הזקן (בשנת תקנ"ט) -

מיוחדת בזה שהוא יום שהוכפל בו כי טוב,

אחד הציונים-שבהים דזמן גאולת אדמו"ר הזקן וכלשונו במכתבו מבשר גאולתו:
יום אשר עשה ה' לנו יום י"ט כסלו יום ג' שהוכפל בו כי טוב יום הילולא רבא
דרבינו הקדוש נ"ע.

כמה ענינים בכפילת הטוב - מתחיל ממחז"ל טוב לשמים וטוב לבריות, תורה
(לקח טוב) ומצות (מעשים טובים וכללותם - מצות הצדקה), ובל"א אדמו"ר הזקן
מהאריז"ל שיש ב' מיני נשמות בישראל נשמות ת"ח העוסקים בתורה כל ימיהם ונשמות
בעלי מצות העוסקים בצדקה וגמ"ח.

וככל הענינים בקודש - כל אחד מהנ"ל כלול מחברו, ולדוגמא: תורה - ת"ת
לרבים; צדקה וגמ"ח - כמעשה אבות, גמ"ח דאברהם אשר נטע אשל וכל עובר ושב
אכלו ושחו כו' אמר להם כו' משל אלקי עולם אכלתם הודו ושכחו וברכו למי שאמר
והי' העולם.

והמעשה עיקר, אשר (גם) הקביעות דיום זכאי - י"ט כסלו - דשנה זו (כמו -
דשנת הגאולה) ביום שהוכפל בו כי טוב,

תעורר את כל אחד ואחת וביתר שאת וביתר עז לעשי' כפולה ומכופלת: ת"ת
ות"ת דרבים, גמ"ח וגמ"ח בגשם וברוח גם יחד,

מיוסדים וחדורים אהבת השם (שהיא מיוסדי התורה ושרשה ומקור לכל רמ"ח
מ"ע) ואהבת ישראל (שקיומה זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא כו'),

עשי' כדבעי לי' למיעבד ועוד יותר - עשית מהדרין, ועוד יותר - מהדרין
מן המהדרין,

וכהוראת ימי חנוכה - דמנהג הפשוט במצות היום - הדלקת נרות חנוכה הוא
כמהדרין מן המהדרין.

בברכת *הצדקה והתורה והיהדות*

בשבת. דחנוכה: להעיר מזכאים (צ, סע"ב): תדיר ומקודש כו'. ב' דחנוכה:
התחלת היכרא דמהדרין מן המהדרין (שבת כא, ב). במלאות שבעת ימים: ראה שו"ח

בברכת הצלחה רבה בהפצת המעינות והיהדות בכלל מ. שניאורסאהן

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
Hyacinth 3-9240

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 אימפרן סארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, יום שלישי, יהושפט בו כי טוב,
פ"ק קתו את הרובתי,
ראסון דה"ת אדר, ה"השל"ת.
ברוקלין, נ.י.

האברכים

שלום וברכה!
יוסף יצחק הלוי הורוויץ מנחם מענדל הלוי לאבאווסקי
שלום דובער הלוי לאבאווסקי
יוסף יצחק הלוי לויין
יהודה ליב מאסוסאו
סיחיו
הכנתב נתקבלן וה"ת. וכן הפ"נ.

ובענינו בוי"ת אדר, וטוירד על סאמר חז"ל טיין צייטן אליי דיזורדיין -
הזמן גרמא לזרוז על כל הענינים השייכים ליכי הפורים הבעל"ס לפרסיהם,
ובסיוחד - בחלק הטייך לחינוך, ובסגנון חז"ל - סהגדולים מוזהרים על השנים,
כולל ג"כ - ההשפעה על הזולת והסביבה הקרובה והרחוקה לקיים ולעשות
במילואם ובשלימותם כל עניני פורים בימי הפורים,
אשר כ"ז דורש זמן והכנה ופעולה - עכ"פ כהחיל כראש החודש,
וכמפורש השייכות וקשר דפורים להימים שלפניהם ועד לראש החודש -
במקרא מלא שרבר הכחוב: והחודש אשר נהפך להם גו' לשמחה גו' ליום טוב
(לא - ובחודש) - כי החודש.
והרי מענינים העקריים דפורים הוא קירוב הלכותה - לבנות דכל בני,
דאיש ורעהו, דעטיר ואביון ועד לכל הפושט יד וכו',
ומורגש זה בקביעות דשנה זו די"ד באדר - הל ביום סהוספל בו כי טוב
- טוב לשמים ולבריות גם יחד,
וכידוע פי"ק השם בריות - טוקו כולל גם ואף הרחוקים כו' שלכן נקראים
בשם בריות בעלמא.
ויה"ר אשר יעשה כא"א מאתנו בהוככי כלל בני"ו בכל האכור ופהוך ספחה,
ובפרט סככלל נצטווינו מסנכנס אדר - להרבות בספחה.
וכיווי ציווי זה (כסאר ציווי התורה) הוא גם לכוון הבטחה - הרי'
השמחה בריבוי והטוב בריבוי והסלוו בריבוי -
כי בכל הדברים הבלתי רצויים יקויים ונהפוך הוא גו' ויהי' אך טוב
לישראל - בטוב הנראה והנגלה.
וכמו שליהודים הייתה אורה ושמחה ושסון ויקר (בכל הפירושים) בימים
ההם בזמן הזה - כך תהי' לנו.

בברכה יתעלה ויגאלינו ויגאלינו
שמחה

בברכה והצלחה ולבשו"ט מ. שניאורסאהן

לע"נ

מיכאל נתיק בן מלכה

גלב"ע י"א אייר

ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות אחיו

ששון, ניסן ויהודה

וכל בני משפחת

מיכאלוב

לשפע ברכה והצלחה בכל ענייניהם

ולאריכות ימים ושנים טובות

מתוך הרחבה מופלגה

זְכוֹן לְפָנֶיךָ בְּשִׁחָק לְעֵד בְּסֵפֶר יוֹחֵק

ספר זה מוקדש

לזכר נשמת

ר' דניאל בן חכם אליהו

הנולד מן רחל נניקאשויילי ע"ה

הנתינה הייתה דרכך, כך יזכרוך רבים, באצילות נפשך,

אהבתך ורוחב ליבך, תיזכר בליבנו לעד!

גלב"ע י"ד בסיון ה'תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה.

תרומת בני משפחתו

רעייתו מרת נטלה (שמחה)

ובניו

אלי, שבתאי ויוסי

ובני משפחותיהם שיחיו

נ"ר

לע"נ

יוסף בן אליהו ומרים ע"ה

גלב"ע ב' כסלו ה'תשל"ד

שמחה סימי בת חיים ואסתר ע"ה

גלב"ע י"ב אייר ה'תשע"ג

אליאב

בנימין בן יוסף ויעל ע"ה

מור

גלב"ע ט"ו סיון ה'תשמ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות משפחת מור שיחיו

לשפע ברכה והצלחה בכל ענייניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ

הנגיד המפואר והמרומם,

נדיב ושוע אישר רב פעלים, עמוד צדקה וחסד

הר"ר יעקב שלום בן הר"ר שמשון

פישר

גלב"ע ד' אייר ה'תשפ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות

בני משפחתו שיחיו

לשפע ברכה והצלחה בכל ענייניהם מתוך בריאות

נכונה והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

הנגיד החסידי איש החסד רב הפעלים

הרה"ח ר' אליהו

בן רחל נעמי שי'

וזוגתו מרת יונה נחמה

בת מטיל לאה תחי'

וכל יוצ"ח שיחיו

שלוסברג

להצלחה רבה בכל ענייניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה ועשירות מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ

ר' אליעזר בן ר' מאיר ע"ה

מרת שושנה בת אסתר בלהה ע"ה

איגל

ר' ירחמיאל בן הירש יוסף ושרה בלומה הי"ד

אורבן

מרת אסתר בת נפתלי הריץ ולאה ע"ה

שטאובר

נתרם ע"י ולזכות משפחות אורבן ואיגל

לזכות

איש החסד

ר' בניהו בן גאולה

וזוגתו מרת טלאור בת אורנה

ובנם נתנאל שלום בן טלאור

שיחיו

ולזכות

הרב משיח בן סוזן

וזוגתו מרת גאולה בת אסתר

שיחיו

בן דוד

לשפע ברכה והצלחה בכל עניניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

גבריאל בן ברטה שי'

קקזנוב

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניו

בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לע"נ

עמוס בן מיסה ע"ה

גלב"ע כ"א כסלו ה'תשע"ח

שלמה בן שושנה ע"ה

גלב"ע ב' חשון ה'תש"ע

דוריס בת שרה ע"ה

גלב"ע יו"ד שבט ה'תשס"ה

ויקטור בן דוריס ע"ה

גלב"ע ט"ז אלול ה'תשע"ו

ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות הרב עופר גואטה וכל בני משפחתו

להצלחה רבה מתוך בריאות איתנה, שמחה ונחת מכל יוצ"ח

לע"נ

דורה ודוד ע"ה

בלובל

ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות

בגם מרדכי שי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניו מתוך הרחבה



לע"נ

הרה"ח ר' יעקב שלמה

בן הרה"ח חיים דוד ע"ה

וילהלם

ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה

בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לע"נ

יהודה ראובן בן רחל ע"ה

ויזמן

ת.נ.צ.ב.ה.

ולזכות משפחתו שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם
בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה

לע"נ

הרה"ח ר' מרדכי בן ר' משה מאיר ע"ה

אברמזוביץ

מראשוני ומייסדי קהילת חב"ד קרית אתא
ולזכות כל משפחתו שיחיו



לע"נ

מו"ר אבי ר' דוד שלמה

בן ר' יעקב ע"ה פריץ

ת.ג.צ.ב.ה.

נתרם ע"י ולזכות

הרב אליהו שי' פריץ

ומשפחתו שיחיו



לע"נ

מרת יפה בת ר' דוד ע"ה

גדז'

ולזכות כל יוצאי חלציה שיחיו להצלחה רבה ומופלגה

בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה

לע"נ

ראובן הכהן בן מינה ז"ל

לזכות

דינה רות בת סופיה

שלום דובער מיכאל בן מרים

אוראל בן יפית

מעייץ בת יפית

מעייץ ברכה בת דינה רות

איתן מנחם בן דינה רות

אור בת פאני

חיים עזריאל שמואל בן אסתר גיטל

ורעייתו מרים בת חסידה

וכל יוצאי הלציהם

שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם

בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה

ולזכות

יצחק בן חיה רחל

אפרת יוכבד בת כרמלה

שניאור זלמן דוד בן אפרת יוכבד

לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע

לזכות

מרת יפה בת טובה

ומרת עליזה בת יהודית

לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע

ולזכות ששון הר סיני

להצלחה רבה ונחת מהילדים מתוך בריאות איתנה



לזכות

דורית בת רחל

שירי בת יעל

לרפואה שלימה וקרובה תומ"י ממש

ולזכות משפחת אבוקסיס



לע"נ

הרה"ח ר' אריאל ב"ר ניסן ע"ה

צדיק

פעיל נמרץ בהפצת היהדות והמעיינות ובייחוד במבצע תפילין

בתוך מ"ה הנספים קדושי מירון

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח ר' נפתלי בן ניסים

גז

גלב"ע כ"ו אייר ה'תשע"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



לע"נ

הרה"ח ר' אברהם אבר בן יבדלחט"א ר' משה

ינקוביץ

גלב"ע א' שבט ה'תשס"ט

הרה"ח ר' יצחק בן ר' גרשון

רודרמן

גלב"ע י"ט אלול ה'תש"פ

ת.ג.צ.ב.ה.



לע"נ

השליחה מרת

רחל שיינא ינטע בת ר' מאיר

קלמן

גלב"ע בדר"ח אייר ה'תשע"ז

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ

הת' אברהם יהושע ע"ה
בן יבדלחט"א הרב יוסף שי'

העבט

גלב"ע בדמי ימיו

כ"ו שבט ה'תשפ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



לע"נ

שולמית בת רבי ישראל
יעקב בן עמרם
מויאל
ת.ג.צ.ב.ה.



לזכות

ליאון בן שולמית
לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע
ולזכות

ר' ראם יעקב ורעייתו מרת מאיה

מויאל

ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה

לע"ג

הת' יעקב דוד

בן יבלחט"א הרב מנחם עמוס

מושקוביץ

גלב"ע י"ג ניסן ה'תשפ"ב - יום הילולת הצמח צדק נבג"מ

ת.ג.צ.ב.ה

לזכות

הרב מנחם עמוס שיחי' ורעייתו מרת חיה רבקה שתחי'

מושקוביץ

שיזכו לרוב שפע בגשמיות וברוחניות מתוך בריאות והרחבה

וירוו רוב נחת חסידי מכל יוצאי חלציהם



לע"ג

יהודה בן חנה

אלכו

נפטר י' בתשרי יום הכיפורים ה'תש"פ

ולזכות כל בני משפחתו



לע"ג

החיילת בצ"ה שטערנא שרה בת יבלחט"א מנחם מענדל

הכהן ערנטרוי

גלב"ע ט"ו אייר תשפ"ב

ת.ג.צ.ב.ה

לע"נ

הרב אליהו בן רחל

כהן

זצ"ל

רבה של בית שאן

ולרפואת והצלחת

הרבנית רבקה בת מזל טוב

ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה

מתוך בריאות איתנה ומתוך שמחה ונחת



לע"נ

הרב הגאון שמעון

קטיעי

זצ"ל

גלב"ע י"א טבת ה'תשפ"א

ולע"נ

בנו נריה יהודה בן שמעון

גלב"ע ט' אדר ב' ה'תשפ"ב

ולהצלחה רבה לכל משפחתם

מתוך בריאות איתנה

לע"נ

הרה"ח ר' ברוך בנדיט
בן הרה"ח ר' משה יצחק ע"ה
ולדמן

גלב"ע כ"ט מנחם אב ה'תשע"ט



לע"נ

ר' אלטר מאיר לייב בן אברהם ואסתר ע"ה

ולע"נ

מרת רבקה דינה בת נתן וחישא ע"ה

ולע"נ

אליהו בן נתן וחישא ע"ה

ולזכות

הרה"ת רוני בן רבקה שי' ורעייתו אורנה

ומשפחתו שיחיו

פלייש

להצלחה מופלגה בכל ענייניהם

בהרחבה מופלגה כגו"ר

לע"נ

רינה בת סעידה ע"ה

ולזכות משפחת סלהוב שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם
בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה



לע"נ

האישה היקרה

יואלה בת לולו הי"ד

אשר נרצחה בדמי ימיה בידי בני עוולה

ג' שבט ה'תשס"ב

ולהצלחת בני משפחתה בכל ענייניהם

ולע"נ

פורטונה מסעודה בת מרדכי ומרים ז"ל

דרעי

גלב"ע כ' שבט ה'תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.

לזכות
הרה"ת גיל ורעייתו
מילברג

לרגל הולדת בתם שיינא חיה

שיזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים
ולרוב שפע בגשמיות וברוחניות מתוך בריאות והרחבה
וירווי רוב נחת חסידי מכל יוצאי חלציהם



לרפואת
יניב בן אסתר
ולזיווג הגון
לר' יהודה
להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניו



לע"נ
דוד בן ראובן
אוחנה
גלב"ע י"ט אייר ה'תשנ"ב
ת.ג.צ.ב.ה.

ולהצלחה רבה של בנו שלמה ורעייתו
שירווי נחת מכל יוצאי חלציהם מתוך בריאות איתנה
והרחבה בגשמיות וברוחניות

לע"נ
אסתר בת אברהם ופייגה ז"ל
גלב"ע ט' אייר
ולזכות
ר' גיא שי' ליבא
ומשפחתו



לזכות
ישראל משה בן סמדר
שיזכה ללכת בדרך התורה והמצוות
ולזכות
אימו סמדר תחי'
להצלחה רבה ונחת מכל יוצ"ח



לע"נ
נחמה בת משה
הנריסון
גלב"ע י"א אייר ה'תשע"ח
ולע"נ
שמשון בן אליעזר
וצלר
גלב"ע ד' תמוז ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הת' מנחם מענדל בן ר' מרדכי

אג"י

לרגל בר המצווה

כ"ג סיון ה'תשפ"ב

שיזכה להיות חסיד יר"ש ולמדן

לנח"ר ב"ק אדמו"ר ולנח"ר הוריו שיחיו



לזכות

שליח הרבי לעיר וינה - אוסטריה

הרב רפאל קבקבלנדוב

להצלחה רבה בכל ענייניו

ולברכה רבה בבני חיי ומזוני, ובכל רוויחי



לזכות

הרב אלי שי' ממזן

להצלחה רבה בכל ענייניו

מתוך בריאות ושמחה, ימלא ה' כל משאלות ליבו לטובה

לע"נ

אחותנו אימנו וסבתנו היקרה

מרת יעל

גול

בת רבי שמעון ואביגיל ז"ל

גרגי

נפטרה ז' אדר א' ה'תשפ"ב

לזכות כל משפחתה

לבריאות, שמחה ונחת מכולם

ולזכות

האישה החשובה

יפה בת מלכה ורבי ברוך בצלאל

למשפחת גרגי

ולע"נ

הסבא ר' מאיר בן משה ז"ל

למשפחת דאבי

נפטר בי"ב תמוז ה'תשל"ה

ולזכות כל המשפחה להצלחה

ובשורות טובות

לזכות

הרה"ח עוסק בצ"צ

הרב משה שי' שילת ורעייתו

שיזכו לרוב נחת חסידי מכל יוצאי חלציהם

מתוך בריאות ושמחה, ימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה

לזכות

אנשי קהילת חב"ד בעירנו וכלל תושבי העיר

הנותנים ידיהם להחזקת ושגשוג
ישיבתנו הק'

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם מתוך הרחבה
ועשירות בגשמיות וברוחניות
שמחה וטוב לבב

לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'

מייסד הישיבה ורב העיר

הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א

ראש הישיבה

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א

ר"מ ומשגיח

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביץקי שליט"א

נו"נ בישיבה

הרה"ת הרב שלום יעקב בוקיעט שליט"א

ומנב"ל הישיבה

הרה"ת הרב מאיר שי' גול

יאריכו ימים על ממלכתם מתוך הרחבה והצלחה בכל ענייניהם בגו"ר,
ובעבודת הקודש אשר עליהם, להעמיד תלמידים ראויים לשמם
ולמעמדם בקרן אורה, להיותם 'נרות להאיר' שכת הגלות, עדי
התגלות משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

לזכות

תלמידי הישיבה

התלמידים השלוחים ה'תשפ"ב

המתעתדים לנסוע ע"מ ללמוד 'שנה תמימה' בישיבת תו"ת המרכזית

אשר בד' אמות נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין	הת' השליח רועי יוסף שי' ליטמנוביץ
הת' השליח שניאור זלמן שי' אליטוב	הת' השליח ישראל שי' מושקוביץ
הת' השליח חיים משה שי' אלפרוביץ	הת' השליח יוסף יצחק שי' מגדלסון
הת' השליח נועם שי' גז	הת' השליח שלום דובער שי' נדב
הת' השליח אברהם יצחק שי' גלזמן	הת' השליח שמואל שי' סופר
הת' השליח שמואל שי' גרינברג	הת' השליח יוסף יצחק שלמה שי' פבזנר
הת' השליח יעקב יוסף שי' גרשוני	הת' השליח מנחם מענדל שי' צדיק
הת' השליח לוי שי' העבט	הת' השליח מנחם מענדל שי' קזידו
הת' השליח משה שי' וישצקי	הת' השליח מנחם מענדל שי' קלמן
הת' השליח שמואל שי' חיל	הת' השליח אהרן יצחק שי' רוזנברג
הת' השליח מנחם מענדל הכהן שי' ינקוביץ	הת' השליח שמואל הכהן שי' רייכמן

להצלחה רבה ומופלגה בעלי' מחיל אל חיל בלימוד

התורה בהרחבה והפלגה מתוך מסירה ונתנה,

ובהרחבה בכל ענייניהם הפרטיים בגו"ר, מתוך שמחה

וטוב לבב, ויקבלו פני משיח צדקנו בפועל ממש

מוקדש

להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל
ובפרט מתלמידי התמימים – "דעם רבינ'ס קינדער"
ובקרוב ממש נראה בקיום הנבואה העיקרית –
אשר "לא ליתר לגאולה", ו"הנה משיח בא"
וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה
מאתי תצא", תיכף ומיד ממש

