



ספר פלפולים

# שיר למעלות

צרפת - פרצת

י"א ניסן מאה ועשרים שנה



- חלק ח -

מאת תלמידי ישיבת תות"ל

"ע"ד כבליוכאוויטש"

ברינוא צרפת



שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

**יו"ל ע"י חברי מערכת צרפת פרצת:**

הת' יהושע זעליג בן מינא  
הת' מנחם מענדל בן ריבה דבורה  
הת' יוסף יצחק בן נחמה דינה  
הת' שניאור זלמן בן נחמה דינה  
הת' מנחם מענדל בן רבקה  
הת' שמואל פסח בן בת שבע

הערות והארות ניתן לשלוח לדוא"ל:

[marechesbrunoy@gmail.com](mailto:marechesbrunoy@gmail.com)



**KoutzimDrive**

To view this Kovetz as well as לקובצי הערות שיצאו  
our previous Kovetz visit: לאור ע"י ישיבתנו כנסו לאתר:

**KoutzimDrive.com**

## פתח דבר

זֶה הַיּוֹם עָשָׂה ה' נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בּוֹ  
(תהילים קיח, כ)

**ב** שבח והודיה לה' יתברך בעמדנו בפתח יום הבהיר יו"ד אל"ף ניסן ה'תשפ"ב, יום הולדת המאה ועשרים של הוד כבוד קדושת אדוננו מורנו ורבינו, רוח אפינו משיח ה', מגישים אנו - תלמידי התמימים דישיבת תומכי תמימים "ע"ד כבליובאוויטש" ברינוא, צרפת, את מתנתינו לכבוד קדושת אדוננו מורנו ורבינו - בהתאם להוראתו הק', דהמתנה ליום הולדתו צריכה להיות קשורה לכל לראש בהוספה בלימוד התורה<sup>1</sup> - ספר פלפולים מפרי עמלם של תלמידי התמימים דישיבתנו הק', הכולל ביאורים, מערכות וחיידושים, בכל חלקי התורה, בנגלה ובנסתר.



בעמדנו בתקופה מיוחדת זו של שלימות מיוחדת בחייו של נשיא דורנו, מהדהדת שיחתו הקדושה של רבינו מליל כ"ף מר חשון ה'תשמ"א בה דיבר (בקשר עם יום הולדת הק"כ של כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע) בתוכנו של מזמור קכ"א בתהילים ופתיחתו במילים "שיר למעלות" בשונה משאר המזמורים מט"ו שיר המעלות שבתהילים שפותחים ב"שיר המעלות". וביאר אז<sup>2</sup> ד"שיר למעלות" קשור עם הגאולה השלימה ע"י משיח צדקנו שהיא גאולה שאין אחריה גלות<sup>3</sup>, עליה שאין אחריה ירידה ח"ו.

ובהמשך הדברים שם: "מכיון שכעת ישנם הסימנים המופיעים בסוף מסכת סוטה - ה"ז הוכחה ש"הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים", שנשארו רגעים ספורים בלבד ל"שיר למעלות", העליה שאין אחריה ירידה".

לכן, ברוח התקופה המיוחדת אליה נכנסים אנו כעת עם תחילת קריאת ולימוד הפרק החדש של רבינו - העליה דהגאולה האמיתית והשלימה, קראנו שם ספר זה בשם "שיר למעלות".



(1) ראה התוועדות פורים תשל"ב (לקראת י"א ניסן תשל"ב - שנת השבעים).

(2) עפמ"ש במדרש תהילים וילקוט שמעוני עה"פ.

(3) ראה גם תוד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב.

ידוע ומפורסם בשער בת רבים, גודל החביבות שרחש רבינו הק' לקובצי הערות וביאורים שיצאו לאור ע"י תלמידי התמימים, ובמיוחד בתקופתינו זו בה עומדים על סף הגאולה ומראים באצבע שהנה זה משיח בא, מקבל הענין והדפסת קובצי חידושי תורה משמעות ומטרה נוספת - הכנה (שמביאה) לגאולה האמיתית והשלימה, כמו שביאר רבינו בשיחת ש"פ נשא תנש"א<sup>4</sup>:

"ההוראה למעשה שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא"<sup>5</sup>. ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע להפעולה על הזולת, "העמידו תלמידים הרבה"<sup>6</sup>, כידוע ש"כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחינת שרש נשמתו, ומחוייב בדבר"<sup>7</sup>, כולל ובמיוחד - התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו"טעימה" מתורתו של משיח ("טועמי' חיים זכו"<sup>8</sup>), שלכן ע"ז מזרזים וממהירים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא . . ."

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר<sup>9</sup>, אשר בבירור וההפיכה למעליותא שבמדינה זו מתבטא השלימות דבירור העולם והכנתו לקראת הגאולה, דזה קשור במיוחד עם זה שמדינת צרפת נהייתה המקור לעניני תורה לכל העולם כולו ע"י שמדפיסים בה חידושי תורה שקוראים בהם יהודים בכל קצוי תבל, מקבלת הדפסת ספר פלפולים זה משנה תוקף וחשיבות מיוחדת.



קובץ הערות התמימים ואנ"ש מיסודו ועיקרו קשור עם יום הבהיר י"א ניסן. ראשית הוצאת הקובצים החלה בקשר עם ההתעוררות של תלמידי התמימים ב770 בשנת תשל"ב בשייכות לשנת השבעים להולדת הרבי - לקיים סדר לימוד יומי בן 70 דקות לאחר סדרי הלימוד בישיבה, בו ילמדו ויעמיקו בתשעת כרכי ה'לקוטי שיחות' שיצאו לאור עד אז. כמצופה, לימודם של תלמידי התמימים בעיון והעמקה, הניב יכול גדול של הערות ועיונים רבים על תוכן השיחות והמתבאר בהן.

(4) וראה גם בשיחת חג השבועות תנש"א.

(5) ישעיהו נא, ד. ויקרא רבה שיג, ג.

(6) אבות פ"א מ"א.

(7) אגרת הקדש סי' כו.

(8) מוסף דתפילת שבת.

(9) שיחת ש"ק פ' וישב תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 174 ואילך).

בעקבות זאת, כמה מהתמימים החלו להוציא לאור גיליון צנוע בשם 'הערות התמימים', שבו העלו התלמידים על הכתב את הערותיהם וחידושיהם שנתחדשו תוך כדי העיון בשיחות. לאחר חצי שנה שבה צבר הגיליון תאוצה, החליטו כמה מהבחורים להוציא לאור קובץ מיוחד שיכלול הערות נבחרות מתוך הגיליונות שפורסמו בעבר.

למרבה ההפתעה, הואיל הרבי להגיה את ה'פתח דבר' של הקובץ והוסיף כמה הערות והוראות בקשר להדפסת הקובץ, וביניהם, לשנות את שם הקובץ ל"הערות התמימים ואנ"ש", ואשר עשר אחוז מעלות הקובץ, יתן הרבי - "השתתפות מקרן הע' כשאר ע"א מוסדות".

שנה לאחר מכן, הקובץ התרחב ועבר לשיבות נוספות, ובהמשך הפך לבמה להערות וביאורים בכל חלקי התורה, עד שעם השנים בעידודו של הרבי, הפכה הוצאת קבצי הערות ופולפולים לחלק בלתי נפרד משיבות תומכי תמימים וריכוזי אנ"ש בכל רחבי תבל.



ספר פולפולים זה מתחלק לארבעה חלקים:

**שער דבר מלכות** - "פותחין בדבר מלכות", בקשר עם מסכת שבת הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש, ובקשר עם שנת השמיטה בה אנו עומדים, עיטרנו את ראש הספר בהדרן על מסכתות שבת ושביעית שאמר כ"ק אדמו"ר במוצאי ש"ק פ' וישלח תשל"ג. השיחה נדפסה באישור ועד הנחת בלה"ק, ותודתנו נתונה להם על כך.

**שער שפתי ישנים** - צרור תשובות מהגאון רבי מרדכי הענא ז"ל דיין ומוץ דקהילת אה"ו, מתוך ספרו "דברי מרדכי" שנמצא עדיין בכתובים באוסף גאסטר - באוצר בריטיש, תודתנו לרב חד"א שי' טיפענברון על העתקת הכת"י וכתובת ההקדמה.

**פולפולי הרבנים** - עשרה פולפולים מרבני הישיבה ומחשובי רבני חב"ד במדינת צרפת, בפתח השער נדפס (בהמשך לקונטרס שנדפס ב'קובץ השישים' שי"ל לקראת י' שבט השתא) קונטרס בענין רשויות השבת מאת ראש ישיבתנו הגה"ח הרה"ת ר' יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א.

**פולפולי התלמידים** - פולפולים ומערכות בתורת כ"ק אדוננו מורנו ורבינו, ננגלה ובחסידות, בחלק זה נדפסו כשלושים פולפולים בכל מקצועות התורה שנכתבו ע"י תלמידי הישיבה בשנה האחרונה. מטבע הדברים, רובם של הפולפולים בנגלה עוסקים במסכת שבת הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד ברחבי

תבל. חלק קטן מהפלפולים שבספר זה נדפסו בקובצי ההערות שי"ל בשנה האחרונה ע"י תלמידי ישיבתנו, ובאו כאן בעריכה מחודשת באופן ד"פנים חדשות".

בסוף הספר בא כהוספה בפרסום ראשון מענה כ"ק אדמו"ר בנוגע לתרומה למוסדות, וכן צילום כתב יד קודש כ"ק אדמו"ר - תשובה לשאלת המניחים על שיחת ל"ג בעומר תשמ"ה שמתפרסם כאן לראשונה.

על פי הוראת כ"ק אדמו"ר בשעתו להנהלת הישיבה ד'770, נסדרו הפלפולים לפי סדר שמות כותביהם ולא נחלקו לפי נושאים, כדי להדגיש ש'תורה אחת היא'. עם זאת, בכדי להקל על המעיינים, הצבנו בתחילת הספר מפתח של הפלפולים לפי נושאים.

"שגיאות מי יבין", ולכן, על אף שנעשה מאמץ רב בהגהת הספר מכל שגיאה, טעות דפוס או תוכן, הנה לא ימלט דיתכנו אי אלו דיוקים, בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים והמעיינים דכל אשר יש לו הגהות, הערות והארות על הנדפס בספר זה יחיש לשולחם לכתובת המערכת, ובעז"ה יפורסמו דבריו בקבצים הבאים.



התודה והברכה לראש ישיבתנו הק', הגה"ח הרה"ת ר' יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, על השקעתו הרבה בתלמידי התמימים שיהיו חסידים, יראי-שמים ולמדנים כרצון כ"ק אדמו"ר, יברכהו השי"ת שיאריך ימים על ממלכתו, וירוה נחת מתלמידיו מתוך שמחה וטוב לבב.

תודתנו נתונה מקרב לב להנהלת ישיבתנו ובראשה הרה"ת הרה"ח ר' יצחק שי' נעמענאו והרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן הלוי שי' סגל על מסירותם הרבה לתלמידי הישיבה יומם ולילה, שיהיו "חיילי בית דוד" כרצון כ"ק אדמו"ר, יה"ר שיזכו להעמיד את תלמידי תמימים שיהיו נרות להאיר כדבעי, לנח"ר רבינו.

אחרון אחרון חביב, רצוננו להודות למי שסייע בהוצאת ספר זה לאור, מנהל ישיבתנו המסור בכל נפשו לכל עניני הישיבה, ודואג לטובתם של הבחורים לילות כימים, הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל הלוי שי' גורעוויטש, יה"ר שזכות הוצאת ספר זה, תעמוד לו ולזרעו להצלחה רבה בגו"ר.



בעמדנו לאחר הכרזת הוודעת כ"ק אדמו"ר ונבואתו העיקרית, אשר "הגיע זמן גאולתכם" "ותיכף ומיד ממש הנה זה (משיח) בא", ובעמדנו בחודש ניסן שעליו אמרו חז"ל<sup>10</sup>: "בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל".

ובחודש זה גופא, הנה היום זכאי לכך הוא "ביום עשתי עשר יום לחודש ניסן" הקשור עם ביאת הגואל וכפי שמבאר רבינו בשיחת ג' ועש"ק וש"ק פרשת תצוה תשנ"ב - השיחה האחרונה שזכינו שהג' לע"ע: "הענין דאחד עשר בניסן "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר"<sup>11</sup> "מאשר שמנה לחמו"<sup>12</sup> . . "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתי"<sup>13</sup> שזהו עיקר ושלמות הענין ד"כי תשא את ראש בני ישראל"<sup>14</sup> ע"י המשיחה של "ראש בני ישראל" (משה רבינו, גואל ראשון הוא גואל אחרון) למלך המשיח".

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת כ"ב שבט תשנ"ב, וז"ל שם: "כמובן גם מהפירוש, ש'דמעה' בגימטריא קי"ט, דהיינו שחסר א' מהק"כ צירופים דשם אלוקים וע"י 'זמחה ה' אלקים דמעה" נעשית השלימות של ק"כ (הגימטריא של 'דמעה' עם הכולל) - "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" כמו שהיה אצל משה רבינו - בן מאה ועשרים שנה היום" "היום מלאו ימי ושנותי", מילוי ושלמות של ימים ושנים הן בגשמיות והן ברוחניות וההמשך בזה עד - בחיים נצחיים בגאולה האמיתית והשלימה". הרי מובן, דבשנה זו שבה נשלמו מאה ועשרים שנה ליום שבו נתמלא הבית כולו אורה, מודגש יותר ענין הגאולה.

וע"כ, פונים אנו בתחינה להשי"ת, אשר הוצאת ספר זה תהיה המעשה האחרון שיכריע את הכף, ועוד "לפני י"א ניסן יושלם כבר הענין דאחד עשר בניסן"<sup>15</sup>, ונזכה תיכף ומיד להתגלות כ"ק אדוננו מורנו ורבינו, וישמיענו נפלאות מתורתו "תורה חדשה מאתי תצא" - תורתו של משיח, "מנחם שמו", בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

## המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב  
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ברינא, צרפת

(10) ראש השנה י, ב.

(11) במדבר ז, עב.

(12) בראשית מט, כ.

(13) תהילים פט, כא.

(14) שמות ל, יב.

(15) לשון כ"ק אדמו"ר בשיחת ג' ועש"ק וש"ק פ' תצוה תשנ"ב.





# תוכן הענינים

3	פתח דבר.....
15	דבר מלכור..... הדרן על מסכתות שבת ושביעית - מוצש"ק ש"פ וישלח י"ט כסלו ה'תשל"ג
21	שפתי ישנים - צרור תשובת מאת הגאון רבי מרדכי הענא ז"ל..... נערך ע"י הרב חד"א שי' טיפענברון קונטרס בדברי אדה"ז והראשונים ז"ל
48	דבעינן ששים רבוא עוברים ברה"ר בכל יום..... הגה"ח הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א
91	בענין התקנת עירוב בערים גדולות..... הגה"ח הרב מיכאל שלמה אבישיד שליט"א
128	לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש..... הגה"ח הרב שמעון בן ציון אייזנבאך שליט"א
137	בדין שומע כעונה..... הגה"ח הרב מנחם מעדל און שליט"א
150	הצעת פירוש חדש בעניין 'שקיעה הנראית' ו'שקיעה האמיתית'..... הגה"ח הרב שניאור זלמן גרשוביץ שליט"א
158	ב' האופנים במהלך כעומד..... הגה"ח הרב אברהם וואלף שליט"א
163	הלנת שכר שכיר..... הגה"ח הרב יוסף יצחק מאיר טייכטל שליט"א
177	ביסוד 'הואיל ואישתרי אישתרי'..... הגה"ח הרב לוי יצחק הכהן כהן שליט"א
186	היתר נטילת תרופות בפסח לדעת אדמו"ר הזקן..... הגה"ח הרב נתנאל לייב שליט"א
191	בענין הדלקת נרות חנוכה (וחילוקה מנרות ש"ק).....
197	בענין שליחות במצות מילה..... הגה"ח הרב אלחנן דוב מרוזוב שליט"א

205	ביאור שיטת הרמב"ם בהחילוק בין זורק למעביר
	הת' אהרן שי' אייזנבאך
211	עצם והארת הכת
	הת' מנחם מענדל שי' אלטיין
218	בירור בדין אכזריות במחילה
	הת' השליח צבי יעקב שי' אסטער
229	בגדר זמן ההליכה לענין אבידה
	הת' משה יוסף שי' גאלאמב
	הת' שניאור זלמן שי' חביב
240	שיטת הרמב"ם בלימוד תורה בלילה
	הת' מנחם מענדל שי' געלמאן
	הת' יוסף יצחק שי' וואקי
251	גדר הלאו דלפני עור לשיטת הרמב"ם והראב"ד
257	בדברי הראב"ד בנפקד ששה במוצ"ש
	הת' מנחם מענדל שי' דהן
	הת' שמואל אברהם מרדכי שי' חקון
262	ביאור בתוס' ד"ה הכנסה מנלן
	הת' לוי יצחק שי' דהן
269	גדר רה"ר לענין שבת
	הת' משה שי' הילדסהיים
278	סיכום השיטות בסוגיית אילן ברה"י
	הת' השליח שמואל שי' וואלוויק
287	בדברי הרמב"ם בענין המצוות מדברי סופרים
	הת' יוסף יצחק שי' וואקי
293	בירור בשיטת רש"י בסוגיית ב' כוחות באדם א'
	הת' השליח נחום צבי שי' חייקין
299	בגדר הלימוד מהוצאה להכנסה מסברא
	הת' השליח ישראל ארי' שי' חן
	הת' השליח מנחם מענדל שי' טובענבלאט
305	מחלוקת הראשונים בגדר הנחה
	הת' משה שי' טוירק
	הת' בנימין הלוי שי' ליפציק
314	בירור בגדר האבות וקיום מצותיהם לפי משנת הרבי
	הת' צבי מרדכי שי' טייכטל
	הת' חיים הלל שי' קארף
333	דירה למעלה מן השכל בגדרי התחתונים
	הת' השליח שניאור זלמן שי' יפה

341	גדר הכרמלית לשיטת הראשונים
347	שיטת רש"י ברדיית הפת לפי אדה"ז
	הת' איתן הכהן שי' כהן
354	בירור מחלוקת הראשונים בגדר מצות חינוך
	הת' אברהם הלוי לאבקאווסקי
362	גדר איסורים דרבנן בשיטת אדה"ז
	הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' לויטנסקי
376	שיטות הראשונים בכותל משופע
	הת' אברהם שי' מטוסוב
394	כח עצמי בכח הגבול
	הת' לוי יצחק שי' ניאזוף
405	שיטות הראשונים בגדר טלטול ד' אמות ברה"ר
	הת' מנחם מענדל שי' סודרי
409	שיטת אדה"ז באכל פת לפטור מאכלים
	הת' השליח חיים ישראל יואל הכהן שי' סוסיבר
428	בגדר האזהרה להנות ממראה המקדש
	הת' דובער הכהן שי' סילבערבערג
451	ביאור שי' רש"י ואדה"ז בפשיטת יד לפנים ולחוץ
	הת' השליח יהושע חיים שי' פרידמאן
489	ביאור ברש"י ד"ה חייב על כל אחת ואחת
	הת' מנחם מענדל שי' קסלמן
504	ביאור בתוס' ד"ה אגוז
	הת' השליח יונתן שי' תמרין
510	בגדי הכה"ג ע"פ פש"מ בתורת כ"ק אדמו"ר
	הת' שמואל פסח שי' תמרין
524	רוספרה



# תוכן הענינים

## לפי נושאים

### תורת רבינו

287	בדברי הרמב"ם בענין המצוות מדברי סופרים
314	בירור בגדר האבות וקיום מצותיהם לפי משנת הרבי
354	בירור מחלוקת הראשונים בגדר מצות חינוך
362	גדר איסורים דרבנן בשיטת אדה"ז
510	בגדי הכה"ג ע"פ פש"מ בתורת כ"ק אדמו"ר

### נגלה

48	קונטרס בדברי אדה"ז והראשונים ז"ל דבעינן ששים רבוא עובדים ברה"ר בכל יום
91	בענין התקנת עירוב בערים גדולות
128	לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש
137	בדין שומע כעונה
158	ב' האופנים במהלך כעומד
163	הלנת שכר שכיר
177	ביסוד 'הואיל ואישתרי אישתרי'
191	בענין הדלקת נרות חנוכה (וחילוקה מנרות ש"ק)
197	בענין שליחות במצות מילה
205	ביאור שיטת הרמב"ם בהחילוק בין זורק למעביר
218	בירור בדין אכזריות במחילה
229	בגדר זמן ההליכה לענין אבידה
240	שיטת הרמב"ם בלימוד תורה בלילה
251	גדר הלאו דלפני עור לשיטת הרמב"ם והראב"ד
257	בדברי הראב"ד בנפקד ששהה במוצ"ש
262	ביאור בתוס' ד"ה הכנסה מנלן
269	גדר רה"ר לענין שבת
278	סיכום השיטות בסוגיית אילן ברה"י
293	בירור בשיטת רש"י בסוגיית ב' כוחות באדם א'
299	בגדר הלימוד מהוצאה להכנסה מסברא
305	מחלוקת הראשונים בגדר הנחה
341	גדר הכרמלית לשיטת הראשונים
347	שיטת רש"י ברדיית הפת לפי אדה"ז
376	שיטות הראשונים בכותל משופע
405	שיטות הראשונים בגדר טלטול ד' אמות ברה"ר

428	.....	בגדר האזהרה להנות ממראה המקדש
451	.....	ביאור שי' רש"י ואדה"ז בפשיטת יד לפנים ולחוץ
489	.....	ביאור ברש"י ד"ה חייב על כל אחת ואחת
504	.....	ביאור בתוס' ד"ה אגוז

## חסידות

211	.....	עצם והארת הכח
333	.....	דירה למעלה מן השכל בגדרי התחתונים
394	.....	כח עצמי בכח הגבול

## הלכה ומנהג

150	.....	הצעת פירוש חדש בעניין 'שקיעה הנראית' ו'שקיעה האמיתית'
186	.....	היתר נטילת תרופות במסח לדעת אדמו"ר הזקן
409	.....	שיטת אדה"ז באכל פת לפטור מאכלים







# דבר מלכות



## דבר מלכות

חלק משיחת מוצש"ק פ' וישלח, י"ט כסלו, ה'תשל"ג

בלתי מוגה - תורת מנחם חלק ע, עמוד 252 ואילך

א. ובהתאם לכך, יערכו אח"כ חלוקת הש"ס, וכנהוג גם לומר איזה ענין (עכ"פ "א פאָר ווערטער") בנגלה דתורה . .

. . וכיון שבחלוקת הש"ס ישנם ב' הענינים דסיום הש"ס והתחלת הש"ס, שמסיימים חלוקת הש"ס שהתחילו ללמוד בי"ט כסלו שעבר, ו"מתכיפין התחלה להשלמה"<sup>1</sup>, שהסיום הוא יחד עם התחלת לימוד הש"ס בשנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה - הנה עד"ז צ"ל גם במסכתות הנ"ל, שנוסף על השייכות שישנה בכמה פרטים וענינים, צ"ל ניכר ובוולט במיוחד הענין המשותף והשייכות שבין התחלת מסכת שבת עם התחלת מסכת שביעית, וסיום מסכת שבת עם סיום מסכת שביעית.

וכשם שתחילה מסיימים את לימוד הש"ס של השנה העברה, ואח"כ מתחילים את לימוד הש"ס של השנה הבאה - יש להתעכב תחילה על הסיום של מסכת שבת והסיום של מסכת שביעית, שיש ביניהם נקודה משותפת.

ב. התחלת מסכת שביעית היא בענין שהוא מן התורה - "עד אימתי חורשין .. ערב שביעית .. שנאמר<sup>2</sup> בחריש ובקציר תשבת, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית וכו'", והיינו, שגם בשביעית צ"ל תוספת מחול על הקודש (אפילו אם לא שלושים יום, אבל עכ"פ איזו הוספה) מן התורה.

אבל הסיום הוא בענין שהוא מדרבנן - "המחזיר חוב בשביעית, יאמר לו משמט אני (שלכמה דעות הרי זה חיוב מן התורה)<sup>3</sup>. אמר לו, אף על פי כן, יקבל ממנו וכו'", ויתירה מזה מסיימת המשנה: "המחזיר חוב בשביעית, רוח חכמים נוחה הימנו" - שזהו ענין שמדרבנן.

(1) נוסח "מרשות" לחתן בראשית.

(2) תשא לד, כא.

(3) ראה לקו"ש ח"ז ע' 296.



וסיום המסכת בגמרא (דאף שאין בבבלי, הרי ישנו) בירושלמי - בענין של "מדת חסידות", שזהו ענין ש"לפנים משורת הדין" אפילו בדברי חכמים ("רוח חכמים") גופא:

הפירוש הפשוט בדברי המשנה שצריך להיות "עומד בדיבורו" ("כל המקיים את דברו, רוח חכמים נוחה הימנו") הוא - לא בנוגע לדברים בעלמא, אלא דוקא בנוגע לדיבור שהי' קשור עם איזה ענין של קנין, משיכה, או נתינת ממון וכיו"ב;

ועל זה מוסיפה הגמרא - כדרך הגמרא לפרש ולהסביר יותר, כך, שאריכות ההסבר שבגמרא הוא בבחי' "לפנים משורת הדין" לגבי המשנה שהיא יותר ע"פ שורת הדין - שהנהגת רב (ועוד כמה אמוראים) היתה לעמוד בדיבורו אפילו אם לא הי' ענין של קנין כלל, שזוהי הנהגה ע"פ "מדת חסידות" (לפנים משורת הדין).

ג. ועד"ז במסכת שבת (שלאחרי מסכת שביעית, שהרי מסכת שבת היא בסדר מועד שבא לאחרי סדר זרעים שבו נמצאת מסכת שביעית):

ההתחלה היא בענין מן התורה - "יציאות השבת שתיים שהן ארבע".

וסיום המשנה הוא בנוגע להנהגתם של תנאים ש"מדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת".

אמנם, בענין זה יש הגבלה: "אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה" דוקא; ועל זה מוסיפה הגמרא: "עולא איקלע לבי ריש גלותא חזיי' לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא (גיגית מלאה מים)<sup>4</sup> וקא משח לי', אמר לי' אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור, אמר לי', מתעסק בעלמא אנא", והיינו, שכאשר מדובר אודות ענין של מדידה, אזי מותרת רק "מדידה דמצוה", אפילו מצוה דרבנן כו' (כמובא בשו"ע<sup>5</sup>), אבל יש ענין של "מתעסק בעלמא", שאין זה ענין של מדידה כלל, ולכן הרי זה מותר בשבת, כיון שלא זו בלבד שאין זו "מלאכת מחשבת"<sup>6</sup>, אלא אין זה ענין של מלאכה כלל, אפילו לא מלאכה דרבנן וכו'.

ונמצא, שסיום מסכת שבת (כמו סיום מסכת שביעית) הוא בענין שמדרבנן בלבד - "מדבריהם למדנו כו'", לימוד מהנהגת חכמים; ולאח"ז מוסיפה הגמרא שיש גם הנהגה שהיא אמנם באופן של "מתעסק בעלמא", אבל כיון שעשה זאת אמורא, ש"תורתו אומנתו"<sup>7</sup>, הנה מזה גופא באה הלכה בתורה ש"מתעסק בעלמא" מותר, והיינו, שגם ענין שאינו דבר מצוה, אלא "מתעסק בעלמא" - עושים ממנו דין בתורה, חלק מתושבע"פ, עד להלכה למעשה בפועל.

ד. ועד"ז יש גם נקודה משותפת בהתחלת המשניות של שתי המסכתות:

(4) פרש"י שם.

(5) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סש"ו סי"ח. וש"נ.

(6) ראה ביצה יג, סע"ב. וש"נ.

(7) שבת יא, א.

התחלת מסכת שבת היא: "יציאות השבת שתים שהן ארבע", והובאה מיד הדוגמא מ"עני" ו"בעל הבית": "העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים וכו'", ומבאר הרע"ב: "להכי נקט הוצאה בלשון עני ועשיר, דאגב אורחי' קמשמע לן דמצוה (ובלשון המאירי: "שיש צד מצוה בדבר") הבאה בעבירה אסורה וחייבין עלי", והיינו, שאע"פ שמדובר כאן אודות ענין של צדקה, שזהו ענין של מצוה, ולא סתם מצוה, אלא מצוה גדולה ביותר, ש"שקולה צדקה כנגד כל המצוות"<sup>8</sup>, אלא שמרוב המהירות לעשיית המצוה, ה' זה באופן בלתי רצוי כו', הרי זו מצוה הבאה בעבירה, וחייבין עלי<sup>9</sup>.

ויתירה מזה: יש אופן ש"העני חייב ובעל הבית פטור" (כיון שבעה"ב לא הוציא מרשות לרשות, אלא עשה הכל ברשותו), והיינו, שבעה"ב חושב שהוא עושה טובה לעני ונותן לו צדקה, אבל באמת, גרם לו חיוב שעונשו הוא החמור ביותר מכל ד' העונשים כו'<sup>10</sup>.

ה. ועד"ז בהתחלת מסכת שביעית, שבה מדובר אודות השביתה מעבודת האדמה בשנה השביעית, שצריכה להתחיל כבר מערב שביעית:

מצות שביעית נוהגת בארץ ישראל דוקא, והרי עבודת האדמה (ב"כרמך" ו"שדך") בארץ ישראל יש בה מצות ישוב ארץ ישראל, שעלי' נאמר בספרי<sup>11</sup> שהיא "שקולה כנגד כל המצוות".

[ועפ"ז מבארים מה שמצינו שר' ינאי נטע ת' מאות פרדסים<sup>12</sup> - כיון שע"ז קיים מצות ישוב ארץ ישראל<sup>13</sup>].

וכיון שכן, הרי יכול להיות שמרוב הלהיטות לקיים מצות ישוב ארץ ישראל ששקולה כנגד כל המצוות, יעסוק בעבודת האדמה גם בשנה השביעית וכו'. ולכן יש צורך להבהיר, שלא זו בלבד ששנה השביעית אסורה בעבודת האדמה, אלא אפילו בערב שביעית יש איסור לעסוק בעבודת האדמה (כמו בהתחלת מסכת שבת, שלא זו בלבד שלא עושים טובה לעני, אלא אדרבה כו').

ו. והנה, ידועה החקירה בדברי האחרונים<sup>14</sup> בנוגע למצוה הבאה בעבירה - אם הפירוש הוא שיש כאן עשיית מצוה, אלא שיש גם עבירה, ו"אין עבירה מכבה מצוה"<sup>15</sup>, ובמילא, על המצוה יקבל שכר, ועל העבירה יקבל עונש; או שאין כאן ענין של מצוה כלל, כיון שבאה בעבירה,

(8) סוכה מט, ב.

(9) ראה גם שיחת מוצש"ק פ' וישלח, י"ט כסלו תש"ל סכ"ט (תו"מ חנ"ה ריש ע' 361). שם חס"ד ע' 26. וש"נ.

(10) ראה סנהדרין פ"ט מ"ג.

(11) פ' ראה יב, כט.

(12) ב"ב יד, א.

(13) ראה גם אג"ק חכ"ג ע' כז.

(14) ראה מנ"ח מצוה שכה. וראה גם תו"מ חנ"ט ע' 129 הערה 255. וש"נ.

(15) עיין סוטה כא, א ובפרש"י שם ד"ה מצוה וד"ה בעידנא.

וכדברי הגמרא<sup>16</sup>: "גזל סאה של חטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר<sup>17</sup> בוצע ברך נאץ ה'".

אבל אעפ"כ, כשמברך על דבר הגזול, יש כאן שני ענינים בפני עצמם: אמירת הברכה שענינה נתינת רשות מהקב"ה ליהנות מעוה"ז, שהרי "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר<sup>18</sup> לה' הארץ ומלואה", "כאילו גזול להקב"ה וכנסת ישראל, שנאמר<sup>19</sup> גזול אביו ואמו וגו'", ורק "לאחר ברכה" הרי זה נעשה באופן ש"הארץ<sup>20</sup> נתן לבני אדם"<sup>21</sup>, והיינו, שע"י אמירת הברכה מתבטל איסור גזילה ביחס להקב"ה; אך עדיין יש כאן גם ענין של גזל מבשר ודם, אבל ענין זה אפשר לתקנו - ע"ז ששייב את הגזילה ויבקש מחילה (ככל הגדרים שבדבר). משא"כ אם לא הי' מברך, אזי הי' זה בבחינת "מעוות לא יוכל לתקון"<sup>22</sup>, שהרי לעולם לא יוכל לתקן מה שאכל בלא ברכה (ולא כמו אכילת דבר הגזול, שיכול לתקן ע"י השבת הגזילה).

ובכן: חקירה הנ"ל שייכת רק כאשר המצוה היא בענין אחד, והעבירה היא בענין שני. וכמו בהאמור לעיל בנוגע ל"ציאות השבת", שהמצוה היא נתינת הצדקה, והעבירה היא בענין שמירת שבת, והרי צדקה ושמירת שבת הם ענינים שונים. ואע"פ שנתנית הצדקה היתה באופן שברוחניות המשיך על העני עונש איום ביותר (שהרי אפילו אם לא יתקיים העונש בדיני אדם בגלל שלא היתה עדות וכו', הרי זה נעשה בדיני שמים), הרי לאידך גיסא, החי' נפשו ונפש בני ביתו;

אבל בנוגע לשביעית - ה"מצוה הבאה בעבירה" היא באופן ששני הענינים הם בישוב ארץ ישראל: עבודת האדמה בשדה וכרם בארץ ישראל היא מצות ישוב ארץ ישראל (שלדעת הספרי שקולה כנגד כל המצוות), וגם שביתת הארץ בשנה השביעית הו"ע שנוגע לישוב ארץ ישראל, כמפורש בפסוק בפרשת בחוקותי<sup>23</sup>, וכדאיתא במשנה במסכת אבות<sup>24</sup>: "גלות בא לעולם על כו' ועל שמיטת הארץ".

וכאשר העבירה והמצוה הם באותו ענין - אין מקום לומר שגם באופן כזה ישנו הספק אם יש כאן גם מצוה וגם עבירה, כיון ששניהם באותו ענין.

(16) ב"ק צד, א. וש"נ.

(17) תהלים יו"ד, ג.

(18) שם כד, א.

(19) משלי כח, כד.

(20) תהלים קטו, טז.

(21) ברכות לה, סע"א ואילך.

(22) קהלת א, טו.

(23) כו, לד.

(24) פ"ה מ"ט.





**שפתי**

**ישנים**



הגאון רבי מרדכי הענא ז"ל  
דומ"ץ דק"ק אה"ו משנת תפ"ד - תקכ"ז  
בעמח"ס מאמר מרדכי ודברי מרדכי

## מבוא

מגישים לעולם התורני צרור תשובות מהגאון רבי מרדכי הענא ז"ל דיין ומוץ דקהילת אה"ו משנת תפ"ד עד תקכ"ז, מתוך ספרו "דברי מרדכי" (ב' חלקים) עוד בכתובים באוסף גאסטר - באוצר בריטיש. (על מצבתו חרוט כי חיבר י"ב ספרים שכיום כולם בכת"י חוץ מספרו דרישת מרדכי על פרקי אבות וס' אגדת מרדכי על הגדה של פסח).

בשער ספרו "אגדת מרדכי" על הגדה של פסח (נדפס בשנת תקכ"ד עם הסכמות מגדולי התקופה) הובא (בלשון מליצית) שהי' "דיינא רבא בק"ק המבורג זה ארבעים שנה בקהל ותיקים, למד ולימד דעת את העם חוקי אלקים ותורתו לכל שואל בלא פרס בעלמא דין ומגיד חידושי גפ"ת לתלמידים התורנים, ודלתי מדרשו פתוח להורות לכל שואל דבר הלכה ותורתו מנופה בי"ג נפה, כחמה וכלבנה יפה, כמו שחר ואיפה, מי זאת הנשקפה, על חיבוריו הנרשמים בהקדמה כוללת הנדפס שחידש הרבה חידושים שו"ת וגפ"ת, ודרושים לכל חפציהם. .".

רבי מרדכי זכה לישב בצוותא עם גדולי התקופה ולהעיד על רוממות גאוני זמנו שהשתמשו בעול רבנות אה"ו, וגם לשאת עול ואחריות דיני תורה המרוכות ושאלות המסובכות בעיר שהי' מלא ספרים וסופרים לומדים ורבנים בעלי תורה ובעלי יראה.

משרתו כדיין בעיר נתן לו הזדמנות להכיר טוב, גדולי רבני זמנו ולפלפל אתם בכל חדרי התורה, ביניהם בעל ה"כנסת יחזקאל" הגאון רבי יחזקאל קצנלנפויגן שנשא עול כאב"ד בעיר עד פטירתו בשנת תק"ט, והגאון רבי יהונתן אייבשיץ שמילא מקומו, והאריך ימיו על ממלכתו עד פטירתו בשנת תקכ"ד, וגם הגאון "החריף" רבי יצחק הורוויץ "המבורגר" בעל "משנת הלוי" שקיבל עול רבנות אה"ו בשנת תקכ"ה - ולא האריך ימים ונפטר בשנת תקכ"ז.

(כדאי להוסיף מה שהובא בס' משנת הלוי עמ' 28 הערה 20 בשם הס' 'ברכה משולשת' עמ' 105: מספרים כי בבוא רבינו (ר"י המבורג) להמבורג שאלו בעלי בתים את גדולי חכמי העיר למי היתרון ומי חריף ועמקן יותר בתלמוד, רבם הקודם רבי יהונתן או הרב החדש (הגאון

ר' יצחק). התשובה היתה: כי הרב החדש הוא חריף יותר מקודמו ואף בעל שכל עצום יותר, אולם בבקיאות ובשקידה הצטיין רבי יהונתן יותר<sup>1</sup>).

חוץ מרבנים הנ"ל מפליא לעשות רבי מרדכי על חותנו הגדול הגאון וקדוש רבי שמשון "חסיד" בלאך בעמח"ס "נזירות שמשון" ו"תוספות ראשונים" על ששה סדרי משנה, שכיהן גם כדיין בעיר אלטונא, שחוץ מגאונו ובנגלה וכוחו הגדול בחלק הנסתר שבתורה הפליג אותו על פרישותו וקדושתו ומעריך ומעלה אותו עם ביטויים פליאיים בפרט בהספידו אחר מטתו (מגלה שם טפח מפרישותו ועבודת השם שלו). הספד המדובר עוד בכתובים ובעזה"ש<sup>2</sup> עוד חזון למועד.

על פרטי חייו של רבי מרדכי ועל יחוסו ויחוס אבותיו ראה בקובצי תורניות אור ישראל גליון נד, נה, ס. וקובץ עץ חיים גליון ז, טו. מורי' שנה ר' גליון ז', וגליון ק"ט.

נושא התשובות דכאן הם: א) שוחט שמצא אותו שאינו בקי בדיני פגימת הסכין - וגם קיבל קבלה מהמרא דאתרא שנחשד לכת מינות - האם צריך להכשיר הכלים. ב) מה לדיין לקבל שכר מהקהילה להורות. ג) אם יכולים להרבות דינים (בדיני ממונות) כדי לקבל רוב. ד) אם יכולים להורות לפני גיל ארבעים.

מה שמיוחד בתשובות אלו המובאים כאן, חוץ מההלכה שנקטינן מזה, ומבנין ומהלך התשובה ממקומות המפוזרות בש"ס ופוסקים, לומדים אנו כמה ענינים היסטוריים שמרומזים ונבלעים בין השורות, דברים חדשים לא ידועים ופרטים נסתרים הבאים לאור דוקא מתוך תשובות אלו, ונותנים הבנה רחבה על תקופתו בג"ק אה"ו דאז.

ולדוגמא: בא' מן התשובות כותב רבי מרדכי ". . . חידוש שמעתי מהני זקנים שהרב הטור הי' דר בפ"ד דמיין ואביו הרא"ש הי' מרא דאתרא והטור הי' עני מדוכה כמו שמבואר בטור או"ח סי' רמ"ב שכתב הטור כמה פעמים כמוני היום שיש לי מעט משלי אינו מספיק לי וצריך אני לאחרים אם אני בכלל עשה שבתך חול כו' ואם לאו, ולא השיבני דבר עכ"ל. והי' הקהל כופין לו שישאו בעול עם הציבור, נגד הדין שת"ח כמו הטור שתורתו אומנתו פטור ממסים, וקלל אותם אביו הרא"ש קודם נסיעתו משם שני קללות ועדיין קללת חכם מקוים בהם. ומעשה רב להזהר מגחלתן של ת"ח בענין כזה . . .".

דברים מופלאים! ראשית כל לא שמענו שהטור גר בעיר פפד"מ ומה גם שאביו הרא"ש הי' שם המד"א, דהלא נודע שרבי אשר ז"ל דר משך זמן בעיר קלן אצל חותנו ר' שלמה יודלין מארקליניץ, וגם למשך זמן אצל גיסו רבי אלעזר הכהן בעיר קובליניץ, ומשם עבר לגור בוורמייזא לשכון בצל רבו המובהק המהר"ם ב"ב מרוטנבורג, ומשך שני מאסרו של המהר"ם התגורר בעיר ארפורט, ואחרי הסתלקותו כדי שלא יעלה גורלו כגורל רבו נשמט מן השלטון

1) ראה בספ' מטעמי יצחק, חי' ושו"ת ותולדות משר התורה הר"ר יצחק הלוי הורוויץ, נערך ע"י הרב דוד אברהם מנדלבוים (ב"ב תשע"א) וראה שם בעמוד נד, ומשום מה השמיט שם הפרט דהשיבו הת"ח דבשקידה ובבקיאות הצטיין רבי יהונתן יותר מרבי יצחק.

שעקבו אחריו, ויצא מאשכנז בשנת ה'ס"ג והגיע לעיר טולידו במדינת ספרד בשנת ה'ס"ה. וא"כ לא ידוע על עיר פפד"מ והשאלה נשאלת האם זה תגלית חדשה או רק מה "ששמע מזקנים" בלי ידיעה ברורה. וא"כ מה הפשר של הקללה שקלל הרא"ש לקהלת פפד"מ - איזה קללה קילל, ואיך "עדיין קללת חכם מקוים בהם" עד היום!

והנה באחת מן התשובות שמציגים כאן כותב רבי מרדכי דישיב בדין תורה יחד עם עוד דיין והמרא דאתרא, כלשונו: ". בא לפנינו דין אחד, ושני דיינים הסכימו לדעת אחד ומרא דאתרא צעק באשר שאתם דיינים מסכימים אני רוצה להוסיף עוד דיינים כדי לעמוד הדין על דעתו ולא יהא הרוב נגדו. ". ובא רבי מרדכי לברר הדין עם מי ומסכם אחר הבירור דדברי המרא דאתרא בטילין מבוטלין ואין מוסיפין בכה"ג, רק אחרי רבים להטות!

מסתבר לומר דה"מרא דאתרא" המדובר אינו אלא הגאון רבי יהונתן, דלא מצינו אלא פעמים אחדים שרבי מרדכי מציג שאלה או תשובה להגאון רבי יחזקאל קצנלנפונג (שה' אב"ד עד שנת תק"ט) וגם אז בלשון של הערכה גדולה, וכאן בתשובה שלפנינו יש כאן לשונות חריפים ודברי ביטול (ראה הערותיו ולשונו המליצית של רבי מרדכי על ספר כרתי ופלתי נדפס לעיל שחולק עליו בחריפות). וגם רחוק מן הדעת דכוונתו על הגאון רבי יצחק איש הורוויץ הן מצד חריפותו של רבי יצחק והן שלא מצינו בין כתבי רבי מרדכי דברים או אפי' ביטויים קלים כלל על רבי יצחק.

מה שיש לנו מתשובה זו (ומעוד כו"כ תשובות שכבר נדפסו ונתפרסמו) שרבי מרדכי ישב בצוותא לדון דיני תורה עם רבי יהונתן המוכיחים ריעות וידידות (אם דאינו כל כך נראה מתוכן התשובות, דאינו חולק כבוד לרב כשדעתו שונה בהלכה, ומשיג עליו בתקיפות) ודבר זה גם ידוע ממקומות אחרים שהי' מתומכי רבי יהונתן.

מה מאד פלא הוא, מעמדו של רבי מרדכי לגבי רבי יהונתן בעוד תשובה סוערת שמביאים כאן, ובלשון של "קולות קולות נשמע במקלות האנשים לקנאות קנאת ה' צבאות. ". במעשה שהי', כשלונו: ". הנעשה זה ימים שמרא דאתרא נתן לאחד מן הנערים קבלה על שחיטות ובדיקות, ועתה נראה ע"י בדיקה משוחטי' מומחין שאין לשוחט זה ידיעה במקצת בפגימות הסכין ולא יכול לאמן ידו להרגיש פגימה כדי פגימת הסכין בטורפא ובבשרא ואתלת רוחא. . אך שהגידו לי שהנותן קבלה הוא מפורסם בחשד מסית ומדיח בסתר לעבור על מצות השם ולקלקל, ורצונו קלקולו הוא תיקונו לכך דומה קבלה כזו כאילו לא הי' לשוחט דין של הרשב"א בלא נטל קבלה מעולם כל מה ששחט טריפה והכלים צריכים הכשר. ".

בתחלת התשובה מביא רבי מרדכי שצריכין לעיין מתי נכתב קבלת השוחט, קודם שנעשה חשוד או אח"כ. ומסכם, שהכלים אינם כשרים וצריכים הכשרה, ראה לקמן.

ככלל מאורע זה מעורפל ומלא תמיה' דידוע מעמדו של רבינו יהונתן בדיני שחיטה וטריפות שהי' מן הקנאים גדולים בהקפדתו על מי ולמי להכתיר בסמיכת קבלת שחיטה, ולא נתן "קבלה"



לשוחט כ"א עד ג' שנים ובפירוש כתב בתוכו שלא יועיל הקבלה כ"א עד ג' שנים ואח"כ מוכרח לבא עוה"פ לפניו בנסיון לראות אם לא שכח הלכות שו"ב.

וכ"כ רבי יהונתן בספרו כו"פ סי' א' סקי"א: "ובמיץ ואגפי' צריכים כל השוחטים תמיד כשיעברו ב' ג' שנים לחזור לנסיון לפני חבר עיר בעת ההיא כי אולי שכח וכדומה ומנהג נכון הוא, ומתחלה נהגתי כשנתתי קבלה לשוחט שכתבתי בתוכו שלא יועיל רק עד אחר ב' או ג' שנים ואח"כ הקבלה בטילה עד שישב לעמוד על נסיון ומפני חמת הקנאים לא החזקתי במנהג בעו"ה ומי שחננו ד' היושב לבטח יקבל שכר אם ינהיג כן".

ועוד יותר הזהיר השוחטים הבאים לעת זקנתם ואין להם הרגשה עוד שלא יתביישו מלעזוב אומנתם. וז"ל עוד בכו"פ שם: "אבל העיקר לידע להרגיש בפגימת סכין ואינם חוקרים כ"כ בעו"ה ורב המכשלה כי צריך מאד הרגשה ובפרט איש אשר בא בימים ובוש לומר לאחר שיבדק ובין כך בעו"ה התקלה מצוי' ורבים חללים הפילו ועצומים כל הרוגי' ומעיד אני עלי שת"ל יש לי הרגשה מ"מ הואיל וזקנתי אין אני סומך על בדיקתי עד שיסכימו שוחטים מומחים עמי".

ועוד יותר בסי' י"ז סק"ו הזהיר את השוחטים שלא יקלו בפגימת קטנות הנקרא "רויך", וז"ל שם: "בעו"ה הרבה מקילין ואומרים על הסכין שהוא אינו פגום רק בל' אשכנו "רויך" והוא לחסרון הרגשתם וידיעתם כי רויך הוא פגימות קטנות נרגשות ברוב השגחה ומי ששחט בסכין שהוא רויך הוא רשע ומאכיל טריפות לישראל בעו"ה ויש להחרים שזה השם רויך לא יזכר ולא יפקד והיא פגימה גמורה.

לאחר כל זה רחוק מן הדעת לומר על רבי יהונתן שלא הקפיד על קבלת שוחט בלי ידיעה גמורה במלאכת אומנתו כולל ידיעה ברורה בהלכותי, וא"כ אינו מן הנמנע לומר דבעלי מחלוקת כדי להגדיל מדורת אש פירוד הלבבות ואש מתלקחת בפטפוטי לשונם הוציאו לעז על השוחט כדי לקבל פסק מרבי מרדכי ועי"ז לפסול הסמכות של המרא דאתרא רבי יהונתן.

ברור הדבר שרבי מרדכי צידד עם מחותנו היעב"ץ ודעימי' והי' מתומכיו. מה מאד מפליא שגיסו של רבי מרדכי - הגאון רבי יששכר בער בלוך (בעמח"ס בינת יששכר) בנו של הגאון רבי שמשון חסיד חותן רבי מרדכי הי' תלמידו המובהק של הגאון ר' יהונתן ובבית מדרשו קנה תורתו בעמל רב ובשקידה מופלגה (ראה הסכמת הג"ר שמעון סופר לחי' בני יששכר על משניות, שכתב שהי' מחברו תלמידו של רבינו יהונתן בעל הפלתי). מסתברא לומר שהי' איזה מן קירוב הדעת וידידות מר' מרדכי לרבי יהונתן מצד השפעה משפחתית - ובפרט שרבי יששכר בער המשיך בדרכי אביו הגדול בחסידות ופרישות שהפליאה עין כל רואיו ומכיריו (ראה תשובת רבי מרדכי אל גיסו רבי יששכר בדין חדש בזמן הזה נדפס בקובץ עץ חיים גליון ז'). עוד יותר - רבי יהונתן הי' מן המסכימים לספרו של רבי מרדכי - אגודת מרדכי על הגדה של פסח - נדפס בשנת תקכ"ד.

(עוד מן המסכימים לספרו הי' הגאון ר' צבי הירש הלוי אב"ד דק"ק קאפנהאגן אהבו ומחותנו של היעב"ץ שהפליג מאד בשבחו של רבי מרדכי וגם העריץ תמיד אליו שאלותיו, וגם

הגאון רבי ארי' ליב בן הגאון בעמח"ס פני יהושע אב"ד הנובר (מאנשי שלומו של בעל היעב"ץ).  
י. דוקס בספרו חכמי אה"ו מסכם מהנ"ל שבודאי אם באמת הי' רבי מרדכי צבוע ואיש רע חומד  
ממון ועוד כפי שכתב היעב"ץ, אז לא הי' רבנים אלו אשר היו מצדו של היעב"ץ נותן לרבי  
מרדכי הסכמות בשבחים ותוארים אלו).

וא"כ השאלה נשאלת מי ומה, ולכתחילה מאי קסבר, ומה גרם רבי מרדכי לשנות מעמדו  
מקנאי לתומך.

ואולי להבנת הדברים ובתור הקדמה נכון להזכיר כאן כמה נקודות מפרשה עגומה ומסובכת  
בין הגאון רבי יהונתן אייבשיץ והגאון היעב"ץ בעמח"ס שאילת יעב"ץ, והעיקר עמדת רבי  
מרדכי - שהי' גם מחותנו של היעב"ץ - בכל זה<sup>2</sup>.

והנה בער"ח שבט שנת תק"י בא רבי מרדכי בשאלה למחותנו (הובא בשאלת יעב"ץ ח"ב  
סי' א'), הערכת רבי מרדכי להיעב"ץ מוכח וגם מודגש כשלונו שם: ". רב האי גאון תפארת  
עוזו, ה"ה אהובי אדוני מחו' הרב המאור הגדול שגדלוהו בשם מפורש ושום שכל הקודש קדשים  
כולה כליל עולה לה' במעלות רמות ועצומות, ע"ה פ"ה נ"י מוהר"ר יעקב נרו יאיר לנצח. ".  
ועוד בהמשך התשובה ". להיות מן השואלים אריות המה הגדולים וחכמי הדור שבית ישראל  
נשען עליהם. ". רבי מרדכי בא בשאלה בזה ". ששני מן דיני ערי אה"ה התחתנו עצמם להיות  
בן דיין אחד מקושר בתנאים לקחת בת דיין אחר. . ונסתפק בזה אם זהו דינו של הרמ"א בחור"מ  
סי' ל"ג ס"ו על מ"ש בשו"ע אבי חתן ואבי הכלה מעידין זה לזה, וע"ז כתב הרמ"א וי"ל אע"ג  
דלעדות כשרין אסורין לדין דה"ל כאוהב ושונא אפי' הוא דין קבוע יוכל לומר אינו מקובל לי  
. . . עכ"ל.

ומסיים שאלתו: ". ומטותא מכבוד גדולתו הדרתו שימחול להשיב אלי שורות שתים דעתו  
המנושא לכל ראש בית יעקב וישראל הסומכים על הוראותיו לקיים אמרותיו הטהורות  
ומאירות בראיית עיניים עין כל אליו ישברו בהסברת פנים בהלכה למעשה, כ"ד ד"ש תורתו  
הק' מרדכי הענא דינא הנבחר לשליש תמיד לשני מחותנים. ". לאחר כל הקדמה הנ"ל מסיים  
רבי מרדכי בעצמו "מה דעלה לו אחר ששם עין עיוני בהאי דינא וחותרם בין השאר ". . ואם  
מצאתי חן וחנינא להשיב לי מענה שאלתי. . .

ע"ז השיבו היעב"ץ: "שלום וישע רב לאהו' מחותני האלוף התורני, דיין מצוייני, זית שופכני  
כמו' מרדכי יצ"ו. . תשובה הנה עם היות הדבר פשוט כביעתא בכותחא. . ולענין שאילתא  
דשאלנא קדמיכון. . לזילותא דבי דיני חיישינן ולכתחילה כי קפדי בעלי דינים הואי קפידא  
שלא להושיב בב"ד כאחד אבי הכלה ואבי חתן דנן. . .

רבי מרדכי לא הסתפק בכל זה, ובא לו עוה"פ בשאילתו וכלשונו: "שופרא דיעקב זו לי' כבר  
בת' וגני רזיא, ודמי על כארי' ומאיר באספקלריא אהובי רב חביבי מחו' הרב האי גאון מפורסם

(2) לפרטי הדברים ראה ספר גדולת יהונתן מאת הר' דוד ליב צינץ, וספר מגלת ספר מהיעב"ץ ועוד.

. . איננו אוכל לערוך מערכה מול מערכה אך בשנים 'ושלש' גרגרים בראש האמו"ר באתי בזה להשיב על תשובתו הרמה. .".

ומעתה מה מדהים והפלא ופלא המשך הדברים, באמצע דברי רבי מרדכי בא סוגריים עם (כנראה) דברי היעב"ץ השופך בוז ולעג על רבי מרדכי, וכלשונו: ". לא הצגתי מה שהרבה בחילי' תשובות שאין בהן ממש. . למען לא יאמרו עלי שכיוונתי להנקם ממנו על מה שעשו לי אחר זאת שלא כהוגן שנטפל לעוברי דרך ונעש' חבר למוסרות, תחת הטבתי לו בכספי תבע ביקרי, ושלם לעושי הרעה כרעתו, שטבע המעול' שבבניו. !"

נעלם ונסתם פרש הדבר: בשנת תק"י שנה אחר פטירתו של הגאון רבי יחזקאל קצנלנפויגן אב"ד אה" טרם התמנותו של הגאון רבי יהונתן, כותב רבי מרדכי למחותנו היעב"ץ ומציג לו שאלתו בלשון של הוקרה והדרת כבוד והערכה גדולה, ומברכו בלשון: ". ה' יאריך ימיו כנחל ארנון עד ביאת ינון אס"ו". ועכ"ז בתוך דברי רבי מרדכי כותב היעב"ץ שהוא "לא" מציג תשובת רבי מרדכי להראות שיבושיו ודבריו היגעים למען לא יאמרו שכונתו להנקם ממנו. ומסיים שכבר אבדה גם שנאתו גם קנאתו, "תבע ביקרי ושלם לעושי הרעה כרעתו שטבע המעול' שבבניו כמו שהיתה רעה אחריתם של עושי הרשע. . , "ע"כ.

דברים כדורבנות! מה קרה להפוך קערה על פי' לכתוב ומה גם להדפיס דברים קשים כגידיים ודברי קנאות אלו! ומה פשר המשפט "ושלם לעושי הרעה כרעתו שטבע המעול' שבבניו"?

והנה בתולדות הגאון רבי יצחק איש הורוויץ הלוי המכונה רבי איציק'ל המבורגר (נדפס בהקדמת ס' משנת הלוי) מובא שעם הסתלקותו של רבי יהונתן ביום כ"א אלול תקכ"ד בקשו אנשי הקהלה רב גדול במקומו. בין המועמדים לכהונה רמה זו היו הגאון רבי טעבלי שייער אב"ד באמבערג, הגאון רבי אברהם אב"ד בריסק, הגאון רבי נתן אמז דיין בק' פראנקפארט, הרב הגאון רבי צבי הירש אב"ד האלברשטאדט, הגאון ר"י שטיינהארט אב"ד פיורדא, הגאון רבי יחזקאל לנדא אב"ד פראג, הגאון רבי אברהם אבא אב"ד פראנקפארט<sup>3</sup>.

הבחירה התקימה באלטונא ביום ה' כ"ג שבט תקכ"ה, וכן נתקבל רבי יצחק (אב"ד בראד) לראשון בין כל המועמדים. ואחר פסח תקכ"ה נתן עצמו למסעו והתעכב פה ושם עד שהגיע אל המנוחה ואל הנחלה. וראה בס' עטרת ראש להגאון רבי לוי ב"ר דוד אב"ד קאדני (אמשטרדאם תקכ"ו) בהסכמתו חתם "אנכי בדרך לק"ק המבורג פ"ה ק"ק לעשנוב, י' אייר תקכ"ה, יצחק הלוי איש הורוויץ אב"ד בראד ומצ"פ לק"ק אה"ו".

והנה בס' משנת הלוי בהמבוא הובא פסק דין קצר בכתב ידו של רבי יצחק (כתוב שם: שעד כמה ידוע הוא הכתב ידו היחידי ששרד<sup>4</sup>) אודות פרשה זו של רבי מרדכי, כדלקמן: בעיר קרה אסון ובנו של הדיין רבי מרדכי הענא איבד עצמו לדעת ונתעוררה שאלת קבורתו. האב פנה

(3) חוקרי הדורות מסיקים ד"רבנות" קהלת אה"ו הי' יותר חשוב משאר המקומות באשכנז.

(4) בס' מטעמי יצחק ש"ל לאחרונה הובא שם עוד כו"כ כת"י ממנו.

לרבי יצחק בכתב "בצעקה גדולה ומרה" וביקש להורות לקהל ולקברניני שלא לבייש אותו ואת בנו ולנהוג עפ"י הדין "כל שאינו אומר שאני הולך לאבד עצמו אין משנין בכל דברי" ובפרט שמגיע לכבוד אבי זקני הוא הגאון המפורסם מוהר"ר שמשון חסיד זצלה"ה.

וע"ז השיב הגאון רבי יצחק: "אהו' הפרנסים הקצינים בק"ק המבורג יצ"ו הדין הוא כנ"ל שהרי הוא בחזקת כל המתים. כ"ד הק' יצחק הלוי איש הורוויץ"<sup>5</sup>.

מה שמתאר רבי מרדכי הגאון רבי שמשון חסיד בשם אבי זקני, לא מובן דהלוא ה' חותנו מאשתו הראשונה! ואולי כתוב בהכת"י "חמי זקני" (זקנו (של בנו)) ובעל המעתיק שגה.

מה שכן נראה מכ"ז הוא דמיתת בנו של רבי מרדכי קרה בין השנים תקכ"ה ותקכ"ז, דרבי יצחק נפטר לעולמו ביום ו' אייר תקכ"ז (בן נ"ב שנה). (עוד ראוי לשום לב ללשונו של רבי מרדכי אל החברה קדישא שמנעו קברות בנו (ראה משנת הלוי עמ' שמט) וז"ל: "ויזעק מרדכי צעקה גדולה ומרה על דבר בני בשל הסיבה הקשה שקרה לרוע מזלי שאתמול בלילה בין שמונה ועשר הלך בני הבחור מופלא ביראת שמים ולא נשמע משום אדם עליו דבר מעולם..". מדובר בשנת תקכ"ו - כ"ז, ר' מרדכי כבר דיין באה"ו יותר מארבעים שנה (משנת תפ"ד) וכן נפטר בשנת תקכ"ז זקן ושבע, וקורא בנו בשם "בני הבחור").

(גם ראוי להעיר שאם כי הרבי יצחק כיהן כאב"ד עיר אה"ו רק כשנתיים, כינוי רבי יצחק המבורגר נשאר, ובאותו שם הוא נודע. ועוד יש להעיר שגם רבי מרדכי נפטר בחודש זו בשנה זאת).

מכל הנ"ל מובן דפתרון הסוגריים אלו בתוך שאלת רבי מרדכי משנת תק"י (שם בשאילת יעב"ץ), אינו אלא הוספת היעב"ץ בעת הדפסת ספרו אחר כמה עשירות שנים, אחר מאורעת האסון וגם אחר פירוד הלבבות בין המחותנים הגאון רבי מרדכי והיעב"ץ, והרגיש היעב"ץ דכאן המקום לקנאות קנאת השם ולגדור הפרצה ולהעלות בדפוס מאורעות הזמן לדורות הבאים.

נשאר לנו עכשיו להבין מה בדיוק קרה שמשום זה הפסיק רבי מרדכי להחזיק מחותנו הגדול בעל השאילת יעב"ץ ועבר למחנה הנשאר לפליטה הגאון רבי יהונתן, וגם לפרש דברי היעב"ץ שם "... מה שעשו לי אחר זאת שלא כהוגן שנטפל לעוברי דרך ונעשה חבר למוסרות. !"

והנה מה באמת גרם התנגדותו של היעב"ץ לרבי יהונתן, רבו הסברות (ראה קונטרס "סיבת התנגדותו של רבי יעקב מעמדין לרבינו יהונתן אייבשיץ" מהג"ר ראובן מרגליות - ת"א תש"א) אם זה כי חשב כי "לו משפט החזקה" על קהלת אה"ו אחרי שאביו החכ"צ שימש שם ברבנות במלאותו מקום חותנו הג"ר משולם מירליש ניימרק אבי אמו של היעב"ץ, או מצד מעשה שה' - ביקורת הקשה של רבי יהונתן לספר אביו שו"ת חכ"צ (ראה שם הגדולים הוצאת ר"מ קרנגל

(5) ראה שם בס' מטעמי יצחק עמ' לג דמביא צילום מכתב זה בלי רקע דברים, ועוד צילום כת"י מדברי רבי יצחק בפר' זו: "נידון בן הרבני מ' מרדכי הענא דינא דק' המבורג יצ"ו אין פקפק שהוא בחזקת כל המתים ואין מונעין ממנו דבר כמבואר בש"ע י"ד שמ"ה. כ"ד הטרוד הק' יצחק הלוי איש הורוויץ".

שארית ציון (ק"כ ע"ב) מפי הג"ר שמעון סופר הרב דקראקא ששמע מפי אביו החתם סופר) או שתלו הכל בענין הקמיעות - כך או כך נתלקחה מחלוקת בג"ק אה"ו ואש יצאה לחלק בין הפו"מ ובעה"ב ונתחלקו לשני כתות על דבר אמיתית או זיופת הקמיעות ואם יש בהם שמץ מאמיני כת ש"צ ימ"ש.

הרי אין כאן מקומו של פרטי דברי המחלוקת, וכבר דשו בה רבים, וידוע ומפורסם כל פרטי הדברים. אמנם מה שנוגע לעניננו הוא דשנות הריב הי' משנת תקי"א עד תקט"ו שנת הסתלקותו של הגאון רבי יהודה ליב אב"ד אמשטרדאם, ואח"כ בעל הפני יהושע אב"ד דק"ק פפד"מ שנפטר בי"ד שבט תקט"ז (עליו אמרו המושלים "נולד באמ"ת ונפטר ביוש"ר") (אכן בשנת תקי"א לרגל השתתפותו עם היעב"ץ, נהפכו אוהביו לשונאיו ונלחמו בו וראה שאי אפשר לו לישיב שם עוד, ומצד זה הוכרח בעל כרחו לעזוב העיר - לעת זקנתו כשהי' בן ע"א שנים, ועבר להיות אב"ד דק"ק וורמייזא, שעשו עמו תנאי קודם למעשה ללא יזיד עוד לדבר סרה על רבי יהונתן, והבטיח להם), - שהיו תומכים הגדולים של היעב"ץ. וכאשר נפלו הגיבורים "נחלשו ידי יעקב" (הג"ר שמואל הילמן כבר הפסיק בשנת תקי"ג).

אז נעשה בחירת האב"ד מחדש ונבחר רבי יהונתן ברוב מנין ובנין. (באותו שנה כתב "דוד מעגערלין" מפפד"מ ספר בלשון אשכנז שבחים על רבי יהונתן. ספר זה הוגש להמלך פריעדרין החמישי מדנמארק בשנת תקט"ז ואז בא הקץ לדברי ריבות כי המלך גזר בקנס עצום לכל מי שידבר סרה נגד רבי יהונתן. ראה כ"ז בס' גדולת יהונתן).

(כדאי להעיר דמכל רבני אותו דור שרבו להשקיט המחלוקת ולא כתב "חרם" לאף צד הי' הג"ר יחזקאל לנדא בעל הנב"י והצל"ח, דערך מכתבים ארוכים וערוכים לרוב קהילות אשכנז ובפרט לג"ק אה"ו, ולפפד"מ, ונ"ב, אף דלמראה עיניו היו הקמיעות מזוייפות. וכן הקפיד מאד על מחותנו הג"ר שמואל הילמן אב"ד מיץ - איך קבלו במיץ עדות שלא בפני הבע"ד, וכי אמרו העדים שלא זזה ידם מן הקמיעות מן יום שיצאו מידי רבי יהונתן עד אותו יום! ואם לא כן - איך יוכלו להעיד - שמא נזדייפו).

והנה בשנת תקי"ג הוציא היעב"ץ לאור ס' עקיצת עקרב, מצד תוכנו (וביטוי הפחותים והחריפים) נגזר מאת הפו"מ דג"ק אה"ו לבערו מן העולם, וגם מן המלכות נגזר על ס' הזה לבערו וגם להעניש את המחבר ואת המוכר. אז הפר רבי מרדכי בריתו עם היעב"ץ מחותנו ונהפך לאוהב רבי יהונתן ועמד בצדו.

רבי מרדכי כששמע שמדפסים ס' זה מלא חירופים וגידופים על רבי יהונתן, רצה לעשות מעשה לעצור ולבער הרעה, ושלח בנו אל היעב"ץ כדי לקבל ס' מידו. וכשעלתה לו לקבל הלך אל ראש העצה מהאמבורג, ושלח עמהם שוטרם כדי לעשות חיפוש בבית היעב"ץ. וראה בס' מגלת ספר עמ' 191 והלאה כל אריכות הסיפור איך שעלה לרבי מרדכי להשיג בעדים את הספר שהי' נגד כרוז הקהל ופסק השררה, כדי לדונו ולהכריחו בפניו, וחרה היעב"ץ מאד וקראו בין השאר "צביעה ומסור וחשוד על הממון".

רקע כל דברי הנ"ל נותן לנו קצת הבנה בכמה תשובות שלפנינו. מה שכותב רבי מרדכי בקשר להשוטט שקיבל קבלה מרבי יהונתן "שהגידו לו שהנותן קבלה הוא המפורסם בחשד מסית ומדיח בסתר לעבור על מצות השם ולקלקל . . דומה קבלה כזו כאילו לא הי' לשוחט דין של הרשב"א בלא נטל קבלה מעולם . . " מובן שהי' באמצע שיא המחלוקת, בין השנים תקי"א לשנת תקט"ז, וכאמור רבי מרדכי שהי' מחותנו של היעב"ץ תמך אותו בגופו ובמאדו (ונראה שהי' בסמיכות לשנת תקי"ג, עת הדפסת הקונטרס עקיצת עקרב).

ומה שמוצאים שרבי מרדכי ישב לדון יחד עם ה"מרא דאתרא" היינו בתקופה של אח"כ משנת תקט"ז והלאה, וכן קיבל ממנו הסכמה לספרו בלשון של חיבה וכבוד.

וכן מובן שינוי לשון של בעל היעב"ץ בספרו שאילות יעב"ץ כשדן בשאלת רבי מרדכי בדין "דיינים שנעשו קרובים", דמתחלה פותח בשבח אמנם מסיים בגנאי כלשונו: ". למען לא יאמרו עלי שכיוונתי להנקם ממנו על מה שעשו לי אחר זאת שלא כהוגן שנטפל לעוברי דרך ונעשה חבר למוסרות . . " וגם בזה שקראו עליו: "צבוע ומסור וחשוד על הממון . . ושלם לעושי הרעה כרעתו שטבע המעולה שבבניו. " (מגלת ספר שם).

היא מה שלפנינו זכרון "יד ושם" לגדולי חכמי אשכנז יושבי ג"ק אה"ו הגאונים הגדולים הג"ר יהונתן אייבשיץ הג"ר יעקב מעמדין והג"ר מרדכי הענא דייך דקהילת אה"ו משנת תפ"ד ע"ד שנת תקכ"ז כולם זכרונם לברכה. כולם יחד גמרו הדין כי הגאון רבי יהונתן צ"ל כסאו נקי ואין בו שום פסול, כאשר דרכו בקודש וידיו אמונה, כי החולק עליו כחולק אחר השכינה (לשון שער ס' לוחות עדות).

(לרווחא דמילתא יש להעיר: מה שמציין ר' דוד ליב צונץ בספרו גדולת יהונתן עמ' 22 להקדמתו של הרב שמעון סג"ל בוכהלטער מפרעשבורג תלמידו של רבינו יהונתן בספרו "שם עולם", הנה הג"ר ראובן מרגליות בקונטרסו "להקטגורי" שנתחדשה" מסיק "דכל אגדה [אודות "תלמידו של הגר"י אייבשיץ" האיש שמעון בוכהאלטר] היא בדוי' מראשה ועד סופה אינני יודע אם בכלל חי בפרעשבורג אדם בשם "שמעון בוכהאלטר" או השתמשו בשם אדם שכבר מת והם ["המלומד" ד"ר יצחק מיזעס שגלה ספר זה בכת"י מידי הגאון רבי שמעון סופר הרב דקראקא] שעשו לו "שם עולם".

סיכומו החריף של הג"ר ראובן מרגליות הוא מגן וצינה להגר"י אייבשיץ מאנשי בליעל והדומה המסיקים שספר זה אמנם כתוב כולו באוירא שבתאית, והגר"ר מגלה לנו השתלשלות הספר וגלויו, יצא לאור ע"י "המלומד" יצחק מיזעס "רע"י של גרץ! ונעשה ע"י זייפן היודע את מלאכתו"!).



# בדין שוחט שמצאו אותו שאינו בקי בדיני בדיקת הסכין

קולות קולות נשמע במקהלות האנשים שמו פיהם בשמים לקנאות קנאת ה' צבאות במעשה הנעשה זה ימים שמרא דאתרא נתן לאחד מן הנערים קבלה על שחיתות ובדיקות ועתה נראה ע"י בדיקה משוחטי<sup>6</sup> מומחין שאין לשוחט זה ידיעה במקצת בפגימת הסכין ולא יכול לאמן ידו להרגיש פגימה כדין פגימת הסכין בטורפא ובבשרא ואתלת רוחא<sup>6</sup>.

וזה לנדן בהאי דינה מה ששחט למפרע וגם בכלים שבשלו בהם מן הבהמות והעופות מיום שהתחיל לשחוט<sup>7</sup> איך דנין בזה הלכה למעשה.

בשמעו השאלה אמרתי הלא זה הנאמר בסי' א' בי"ד באם נמצא ששוחט אינו יודע ביש לו קבלה אין מטריפין למפרע דאמרינן השתא דמטרע<sup>8</sup>.

אך שהגידו לי שהנותן קבלה הוא המפורסם בחשד מסית ומדיח בסתר לעבור על מצות השם ולקלקל ורצונו קלקלו הוא תיקונו לכן דומה קבלה כזו כאילו לא הי' לשוחט דין של

(6) ראה שו"ע יו"ד סי' י"ח סעי' ט'. לבוש יו"ד שם סעי' ט' (הובא בשו"ע אדה"ז שם ס"ק י"ב . . עד שיהיו ההולכות וההובאות בבשר ובצפורן י"ב, וסימן "ושחטתם בזה", זה גי' י"ב).

לפרטי דיני בדיקת הסכין ראה (בין השאר) בספר זבח שמואל עם הגהת דרישת הזאב (מהר"ר שמואל שו"ב דק"ק ליסא (פפ"ד תק"ג עם הסכמות מגדולי ישראל, בעל כנסת יחזקאל, והג"ר שמואל הילמן אב"ד מעץ, והגאון המופ' רבי נפתלי כ"ץ מפראג, הג"ר יאקב אב"ד גרידץ וגלוגא, ועוד) וז"ל בתחילה (מלשונו של הרא"ש חולין דף י"ז ע"ב): ". יבדוק הסכין באימה וביראה בכוונת הלב, ויהא מתון בבדיקת הסכין מאד מאד בלאט ולא במהירות מפני שבדיקת הסכין הוא חומרא גדולה כמבואר בכל הפוסקים ואף שלא הרגיש בפעם ראשון או שנית אפ"ה מחויב לבדוק י"ב פעמים בבשר האצבע על חוד הסכין בהולכה ובהובאה נגד הוושט שהוא רך, ובטורפא על חוד הסכין בהולכה ובהובאה נגד הקנה דהיינו הגרגרת שהוא קשה, ועל שני צידי הסכין כנגד הצדדין אף דבית השחיטה מרווח רווח בשעת השחיטה אפ"ה צריך שלא יהא פגימה מן הצדדין כי הפגימה בולטת לחוץ ועוקר קודם שישחוט הרוב . . ושלא יהא רושם על צד הסכין כמו שעושין האומנין מפני שהוא עוקר הסימני' מן הצד . . ושלא יהא הסכין "איברליגט" או חריף מאד ביותר שלא יוכל להעביר האצבע על הסכין מחמת חורפא דסכינא ולא יכול להרגיש אם יש פגימה או לא . .".

(7) על דינו של הכלים ראה יד אפרים על דברי הרמ"א דמביא מספר כתר כהונה סי' כ"ו בעובדה דומה דגם הכלים אסורים ובהפסד מרובה יש להתיר אחר מעת לעת. וראה גם שם בגליון מהרש"א ס"ק כא דמחלק בין פשע ללא ידע.

וראה בפלתי סי' א' ס"ק ח' דמקשה על מה שכתב הרמ"א דגם כל הכלים שבשלו בהן מה ששחט צריכין הכשר, ד"לא הבנתי, כלים שעברו עליהם מעת לעת הרי נותן טעם לפגם והוא רק חומרא דרבנן ומהיכי תיתי לאסור, ואי למיחש שמא ישל בו דבר חריף כולי האי לא חיישינן. ואפשר כוונתו להדברים שבשלו בכלים שהי' אז מעת לעת ופלטו איסורא, הי' איך שיהי' נראה כלים שעובר עליהם מעת לעת אין לאסור מספיקא וברור. שוב ראיתי בספר כנסת הגדולה לירור דעה דהרבה לפלפל בזה והעתיק הרבה מחברים דמתירים בכלים מטעם שכתבתי וכן נכון אף כי רבים אוסרים באיסור דרבנן להקל שומעם".

(8) לשון הגהת הרמ"א שם בסעי' א': ואם בדקו איזה שוחט ונמצא שאינו יודע אם נטל פעם אחת קבלה אין מטריפין למפרע מה ששחט דאמרינן השתא הוא דאתרע.

הרשב"א בלא נטל קבלה מעולם כל מה ששחט טריפה והכלים צריכין הכשר<sup>9</sup>. לכן קול אליו נדרשים בחקירה היטב ואיך נידוהו להאי דינא.

ואמרת תחלה צריכין לעיין אם הזמן הנכתב בקבלת השוחט הוא קודם שנעשה חשוד לית לן למטריף למפרע כי אמרינן באותו שעה כשר הי', ויש לומר זה הוא פלוגתא בגמרא דברכות דף כ"ט<sup>10</sup> דאביי סבר גמירי טבא לא הוי בישא, ורבא חולק אפי' בצדיק מעיקרא נמי חיישינן דלמא הדר בי' וטבא הוי בישא.

א"כ בכל פלוגתא דאביי ורבא הלכתא כרבא רק ביע"ל קג"ם ואם הלכתא כרבא י"ל מן הסתם שנתגלו זה מרא דאתרא הוא חשוד לקלקל בסתר קודם הפרסום וא"כ לא הי' מדקדק לבדוק השוחט אם יודע לאמן ידו ומרגיש פגימות ולא ידע מעולם, וכל שחיטתו פסולה כמ"ש הרא"ש כיון דאינו יודע ה"ש<sup>11</sup> שמא פעמים שהה ודרס ואינו מרגיש כיון דאינו בקי בהלכותיהן אם נזדמן טריפות לידו, אע"פ שאמר השוחט ברי לי ששחטתי יפה והטעם כל מילתא דלא רמי' על אינשי לא אדעתין וא"כ ראוי לאסור כל הכלים שבשלו משחיטתו.

(9) המשך דברי הרמ"א שם: "אבל אם לא נטל קבלה מעולם, כל מה ששחט טריפה גם כל הכלים שבשלו בהן מה ששחט צריכין הכשר". והוא מדברי הרשב"א בס' רי"ח (הובא בב"י שם ד"ה כתב הרשב"א) על שאלה בממונה על שחיטה שלאחר זמן בדקוהו אם יודע הלכות שחיטה, ונמצא שאינו יודע. וע"ז השיב הרשב"א דאין אומרים במי שנבדק ואינו יודע רוב מצויין אצל שחיטה מומחין וכו'. . . וזה אי זו חזקה יש לו כדי שנאמר נעמידנו על חזקתו שמא לא למד ולא ידע ולא הוחזק, ולפיכך אינו רואה שום הכשר למה ששחט ולא לכלים שנתבשל בהם שאין כאן אלא חדא ספקא . . . ואף הוא אינו נאמן בכך שכל שאינו יודע אינו מרגיש. . ."

דעתו של הרמ"א הוא יותר מפורש בדרכי משה סס"ק יא וז"ל: "ואם בדקו השוחטים והבודקים ונמצאו שאינן יודעים, כתב חדושי אגודה פ"ק דחולין שאין להטריף למפרע מה ששחטו כבר וגם א"צ להכשיר הכלים דאדם אתרע, בהמות שנשחטו לא אתרעו ונשחטו בחזקת היתר ואוקי שוחט בחזקתו ועד עתה הי' יודע עכ"ל. אמנם בתשובת הרשב"א סימן רי"ח שהביא ב"י על ראובן שהי' ממונה על שחיטת כו' וכ"כ שם סי' תרי"ט ותר"ך בטבח ממונה על הקהל ונמצא חשוד בבדיקת הסכין כל הבשר ששחט למפרע וכל הכלים אסורים עכ"ל. ואפשר דאף דברי אגודה אינו אלא במי שהי' לו חזקה טובה כגון שנטל קבלה מחכם אבל בלא"ה אפשר דמודה להרשב"א". וראה בפמ"ג שם בשפ"ד שמסכם דברי התבואות שור, ומביא החילוקים בין: אם שוחט שנטל קבלה ובדקוהו ולא ידע עכשיו שיעור רוב שנים ורוב אחד וכו', או: שוחט שנטל קבלה ושכח רק דין אחד מהלכות שחיטה, או: שוחט שאינו יודע שצריך לבדוק הסכין כו' או: שוחט שפשע, ראה שם כל פרטי הדינים באריכות.

בדינו של הרמ"א (בשם חדושי אגודה) "ואם בדקו איזה שוחט ובודק ונמצא שא"י אם נטל פ"א קבלה אין מטריפין למפרע מה ששחט דאמרינן השתא הוא דאתרע" מסכם הכף החיים אות סז דהט"ז בסק"ו והפ"ח אות ט' חלקו על דברי הרמ"א ואסרו למפרע כל מה ששחט וגם הכלים שנתבשל בהם הבשר. אבל הב"ח בתשו' סי' א' והש"ך בנה"כ חולקים על הט"ז והפ"ח. והכרתי או' י"ג לחלק יצא דאם שכח הלכות שחיטה יש להקל אבל אם שכח להרגיש פגימת הסכין בזו יש להורות כט"ז ולאסור למפרע אף בנטל קבלה". ע"כ.

(10) מדובר בדין "טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו, בברכת הצדוקים מעלין אותו, חיישינן שמא מין הוא". וע"ז מקשה הגמ' "דלמא הדר ביי", וע"ז בא המחלק' אביי ורבא, דאביי סובר "גמירי" טבא לא הוי בישא" ורבא סובר דצדיק מעיקרו נמי דלמא הדר בי', רק שאני שמואל הקטן דאתחיל בה.

(11) הלכות שחיטה.



ויש הוכחה דהלכה כרבא מדפסקינן בא"ח סי' קכ"ו בש"ץ שהתחיל בברכת המינים וטעה אין מסלקין<sup>12</sup> זה אליבא דרבא כי לאביי אפי' התחיל בה מסלקין כי שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה ולא חילק בינאי ויוחנן<sup>13</sup> כמפורש בסוגי' דברכות, ולכן לדברי רבא יש לחוש אפי' בשוחט שידע ונמצא אחר' טרפות דלמא הדר בי' מדעתו ומכווין לקלקל מכ"ש בנדון דידן שאין כאן חזקה כיון שקבלה פסולה ופסקינן כרשב"א כמ"ש.

ואחת אני אומר לכאורה יש לומר פלוגתא דאביי ורבא בברכות היינו פלוגתייהו בסנהדרין<sup>14</sup> מהלכות יע"ל קג"ם, שעיי"ן הוא עד זומם דסבר אביי למפרע הוא נפסל<sup>15</sup> ורבא סבר מכאן ולהבא הוא נפסל<sup>16</sup>, וא"כ בזה הלכה כאביי וא"כ פסקי הלכות סתרי אהדידי בח"מ סי' ל"ד<sup>17</sup> פסקינן כאביי למפרע נפסול<sup>18</sup>, וא"כ לפי דאמר אביי גמירי טבא לא הוי בישא וא"כ מי שנעשה בישא אמרינן שהי' פסול כבר והי' לנו לפסוק באו"ח סי' קכ"ו בדין ברכת המינים כאביי ואנן פסקינן כרבא.

ויש שייכות לנדון השאלה אם אמרינן האי שוחט פסול למפרע יש לנו לחוש לכלים שבשלו בו כל זמן שהי' שוחט ולרבא י"ל רק מכאן ולהבא אסרינן א"כ נולד לן ס"ס בנדון ההוא, ספק אם הי' פגום בשחיטה ששחט בענין זה שאנו רואין שפגום.

ואת"ל שהי' פגום יש לומר קודם לכן שחוט בסכין כשר, לכן נ"ל שאפשר בזה שאין לאסור הכלים ששחט קודם שנודע הפגם בשוחט זה.

12) שם סעי' א': ש"צ שטעה ודילג אחת מכל הברכות וכשמזכירין אותו יודע לחזור למקומו אין מסלקין אותו אבל אם דילג ברכת המלשינים מסלקין אותו מיד שמא אפיקורס הוא ואם התחיל בה וטעה אין מסלקין אותו.  
13) ברכות שם על מה שהקשה לאביי איך אמר "גמירי לא הוי בישא" והא תנן אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי. וע"ז תירץ אביי "הוא ינאי הוא יוחנן" (וינאי הרג חכמי ישראל (קידושין ס"ו ע"א), א"כ ינאי רשע מעיקרו ונעשה צדיק וחזר לרשעתו).

14) דף כ"ז ע"א.

15) דסבר מעדינא דמסהיד רשע הוא והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע, אל תשת רשע עד.

16) עד זומם חידוש הוא, מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך.

17) סעי' ח'.

18) ראה שם בסמ"ע ס"ק כ' דהטעם הוא דבשעה שהעיד נעשה רשע.

ובנדון זה בא לידי תשו' תורת חיים<sup>19</sup> שחידש מחלקת בין גדולי בעלי תשובות הוא הרשד"ם<sup>20</sup> שפסק כל טבח שיצא טריפה מתחת ידו שפוסל ואוסר הכלים מכאן ולהבא. ותשו' הריב"ל חולק עליו.

ואני אומר שיש ליישבו דרשד"ם מיירי בנטל קבלה והוחזק עד עתה בכשרות והריב"ל מיירי מלא נטל קבלה כמו שנראה מדברי רמ"א בס' א' ס"ק א' וא"כ ליכא פלוגתא בין תשובות אלה כנלע"ד.

ואמנם ראיתי בזו סברא ישרה בספר שו"ת תורת חיים הנ"ל דאין להתיר הכלים שהם בספק איסור לכתחילה משום שלאחר בישול יבא לידי ספק ספקא איסור שנתבשל בו או לא ואת"ל שבשל בו איסור שמא לא נתן טעם בתבשיל המתבשל בו וזה נלקח מתשו' מוהרש"ך<sup>21</sup> דלא מכשרינן לעשות מעשה ואח"כ להכשיר ע"י ס"ס וא"כ בנדון דידן יש להחמיר לאסור הכלים להתבשל תוך מעת לעת לאחר שנמצא ששוחט לא ידע.

ועוד נ"ל להוסיף אפילו לאחר מעת לעת יש לחוש שמא יבשל בקדירה דבר חריף<sup>22</sup> דחורפא משו' לי' לשבח אפי' אינו בת יומא וא"כ אפי' לאחר שיה' מעת לעת יש לאסור אותן כלים שבשלו בהם ספק איסורא ודבר זה הוא באגור בשם מרדכי ופוסק הב"י בש"ע סי' ק"ג ס"ק ו'<sup>23</sup>.

19) מהגאו' המפו' מופה"ד רשכבה"ג הה"ג מו"ר חיים שבת י - (לשון השער נדפס שלוניקי תע"ג) חלק שלישי סי' י"א, ושם דן בשאלת תלמידו מוהר"ר עזריא יאושע בעובדא דשוחט שהי' בחזקת כשר, ומצאו ב"ד סכיניו פגום בג' פגימות, ואפי' אחר השחזה שלו, עוד לא הרגיש השוחט הפגימות הנשארות, ושואל מה יהי' משפט הבשר אשר שחט מקודם וגם הכלים, כי נר' לעינים ששוחט זה אין מרגיש פגימות כלל. וע"ז כתב הרב עזריא דכל הבשר אשר שחט מקודם אסורה דשמא וקורב לודאי שהי' הסכין פגום, ולא הרגיש, ומספקא אסור כל מה ששחט למפרע.

והביא תשו' הרשד"ם יו"ד סי' מ"א דכתב ופסק על טבח שיצא טריפה מתחת ידו, הדכלים שבשלו להם קודם שראינו שיצאתה טריפה מתחת ידו הי' נר' שהיו מותרים ולא נאסור אותם מטעם דהוכיח סופו על תחילתו דהרי ישראל בחזקת כשר הוא עומד ועכשיו הוא שנפסל וא"כ מה ששחט עד עתה אימור יפה שחט. אבל מתוך תשובת הרשב"א ז"ל אינו כן וכו' עד ע"כ נראה בעיני דבנדון איש בזה אשר שאלת שהדין נותן לשבור הכלים של חרס ולהכשר כל שאר הכלים כל אחד כדינו.

ומסיים שם הרב עזריא א"כ בנ"ד נמי איכא למי' דכיון דלא ידענו אם נשחט בהמה זו בסכין יפה או לא מעמידים לה אחזקת' בדמחיים דבחזקת איסור עומד כו' עד שיודע בודאי דנשחט כראוי.

ולגבי דין הכלים הביא הרב עזרי' מתשו' מהר"ר בן לב ח"ג סי' ק', ואח"כ המשיך: ". מצאתי דבר מפורש בתשו' הרשב"א ז"ל דאפי' בכלים שאינם בני יומן מאיסורן דרבנן יע"ש הרי הפי' דאסר הרב בס' איסור דאורייתא אפי' אינו בן יומו", וכתב בסוף דבריו: "וכבר הי' מעשה כיוצא בזה וכתב להחמיר הרב המובהק כמה"ר יצחק נ' לב והסכימו עמו חכמי שלוניקי אשר היו בימים ההם יע"ש באופן דבס' איסור אעפ"י שאין הכלי בן יומו אסור להשתמש בו לכתחילה כי מה האדם שיבא אחר המלכים את אשר כתב כבר עשוהו להחמיר".

וע"ז הגיב הגאו' רבינו חיים כהן שכלל הדברים שצדקו דברי החכם הש' ידידנו נר"ו לאסור בין הבשר והן הכלים ובה אין לי ספק. נאום הצעיר' חיים שבת.

(20) יו"ד סי' מ"א.

(21) ח"א סי' ע"ז.

(22) בט"ז יו"ד סי' ק"ג דוקא רובא דבר חריף בעינן.

(23) שם בשו"ע מוסיף הרמ"א שהוא הכרעת עצמו בב"י.

ותמה אני על מה שפסק הב"י בסי' קכ"ב ס' ב'<sup>24</sup> דאסרו חכמים לבשל בקדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא לזה לא אמר הטעם דלמא יבשל בו דבר חריף ויהי' לשבח וצ"ל דבזה לא סבר בדבר חריף אין נותן לפגם אך דעת רמ"א שם הוא<sup>25</sup>.

ובזה השבתי קושיית הפוסקים בס"פ כל הבשר<sup>26</sup> בהאי פינכא דתברי' רבין אמאי אמר שינחנו עד שלא יהא בן יומא משום שחושש שיבשלו בו דבר חריף א"כ אין לפסוק להשהות הכלים שלא יהי' בן יומא מחשש דבר חריף.

ועוד דיש לחייש שיבא לשמש בלא שהיה וכן נראה בתשו' ר' חיים שבתי בחלק שלישי סי' י"א בהאי פסקא יכול להורות הלכה למעשה.

ועל הקושי' דלא כתיב הרב ב"י לאסור לבטל בקדירה של איסור דבריהם שאינו בת יומא משום דבר חריף י"ל דאזל לשיטתו שפסק בקדירות וקערות שעמדו בבית גוי בלא סימן משהא אותן מעת לעת ולא חשו דלמא יבטל בו דבר חריף אך דיש לדחות דלאו ספק גמור הוא רק משום חומרא יתירה דיהא לא אתחזק איסורא וא"כ אין ראי' וי"ל דב"י ורמ"א איפלגי בהאי חששא וב"י לא שמעי' לי' לכן לא סבירא לי'.

(24) שם: קדירה שאינה בת יומא דהיינו ששהתה מעת לעת משנתבשלו בה האיסור הוא נותן טעם לפגם ואפילו הכי אסרו חכמים לבשל בה לכתחילה גזירה אטו בת יומא.

(25) שם בסעיף ג': לכן אם בישל בקדירת איסור שאינה בת יומא מאכיל חריף כגון תבשיל שרובו חומץ או תבלין או שאר דברים חריפים אסור.

(26) חולין דף קי"א ע"ב: כי אתא רבין א"ר יוחנן מליח אינו כרותח וכבוש אינו כמבושל אמר אביי הא דרבין ליתא דהיא פינכא (קערה של חרס שאין לה תקנה להגעלה - רש"י) הוה בי ר' אמי דמלח בי' בשירא ותברי' מכדי רבי אמי תלמיד דר' יוחנן הוה מאי טעמא תברי' לאו משום דשמיעא לי' מיני' דר' יוחנן דאמר מליח הרי הוא כרותח.

## מה לדיין לקבל שכר מהקהילה כדי לדון

על דבר האי דיינא שיושב על כסא הוראה בקהל אחד זה שלושים שנה והוא נושא בעול הקהילה ואח"כ תבע להקהל שישלמו לו שכרו כמו שנוהגין בכל עולם לאוקמי מורה צדק ובא בשכרו. והקהל טוענין כיון שהורה מעצמו ע"פ רשות הקהל ומרא דאתרא, אנו מה איכפת לן ואין לך רק שכר מצוה לעוה"ב.

לברר הדין עם מי<sup>27</sup>.

לפשטא דמלתא הנאמר בעבודה זרה דף י"ט ע"ב הראוי להוראה ואינו מורה נאמר עליו ועצומים כל הרוגי' ומוסיף בב"י בש"ע י"ד סי' רמ"ב ס"ק י"ד שמונע תורה ונותן מכשולות לרבים וא"כ חכם שראוי להוראה ושואל' בו דיני תורה מחויב להגיד להם אך אם בחינם או בשכר צריכין לברר.

והנה הפוסקי' הטור בשם אבי' הרא"ש העלו בבכורות דף כ"ט דנהגו האידינא ללמד הכל בשכר אפי' יש לו להתפרנס בשכר בטילה דמוכח שמניח עסקי' ומשאו [ו]מתנו שרי<sup>28</sup>.

וכן העלה הב"י להלכה ולמעשה בי"ד סי' רמ"ו ושם הוסיף רמ"א<sup>29</sup> מה שנתקן מדרבנן מותר ליטול שכר ללמודיו<sup>30</sup> וא"כ לפ"ז עיקרא דינים השכיחים בינינו הוא מדרבנן פשיטא שמותר ליטול שכר על הוראת זמנינו ליושב באוהל תורה ולהיות בקי בדיני תורה ומבטל כל עסקים בשביל כך אין לך היתר יותר מזה בעולם דא"כ יהא התורה בטילה העוסק במו"מ אי אפשר להיות בקי להורות הלכה למעשה והיודע להורות אם לא יורה יהי' מבטל רבים ע"י אינו בקיאים וזה כוונת הב"י<sup>31</sup> שמונע תורה שאי אפשר לקבל מאחרים הלכה למעשה וגם נותן מכשולות לרבים לכן על הקהל מוטל ליתן שכר לרבים המורה אם אינו רוצה להורות בחינם.

אך שיש לטעון לפני הקהל כל שלא פסקו שכירת אין להם לשלם על העבר אבל מצאנו בר"ן פ' שני דייני גזירות כל אדם שעושה עם חבריו פעולה או טובה לא יוכל לומר בחינם עשיתי

(27) הערה על צד הגליון: ונ"ל לפי שטען הדיין שלא מחל על עבר וראי' שכל הקהל יודעים שתבע כמה פעמים ודחורו בדברים בעלמא לפי"ז אינו דומה לפי מה שפסק מהר"ם פדווא (סי' מ') ומובא בהגה"ת הרמ"א בח"מ סימן של"ה רב שהורה כמה שנים לקהל שהוא בעירם ואח"כ קבעו שכר להבא בקצבה אינו יוכל לתבוע מה שעבר וודאי מחל להם עכ"ל.

וא"כ הדין שתבע תוך זמן ודאי לא מחל להם אך אין יכול לדין עם מי שתקיף ממנו בזה לא נאמר שמחל ויוכל לתבוע על עבר ולהבא זה ברור לדין צדק כמסקנא דתשובה.

(28) ראה ב"רמזים" (קיצור פסקי הרא"ש) פ"ד ה"ה: ובבטילה דמוכח שרי לכתחילה ומטעם זה נהגו ליטול שכר על תלמוד. ראה טור יו"ד סי' רמ"ו.

(29) סעי' ה'.

(30) ז"ל שם: וכל חידושי סופרים דהיינו מה שנתקן מדרבנן מותר ליטול שכר ללמדו.

(31) שם יו"ד סי' רמ"ב.

עמדי הואיל ולא צויתך אלא צריך ליתן לו שכרו וכן העלה רמ"א בש"ע ח"מ סי' רס"ד ס"ק ד' 32 וא"כ אם עושה טובה עם רבים פשיטא שאין טענה בחינם עשיתי עמנו.

ועל האומרים שאסור לקבל שכר להורות, כי דין היינו תורה, זה טעות גמור כי מבואר לפסק הלכה בי"ד סי' רמ"ו לכ"ע שמותר ללמוד בשכר משום שכר שימור ופיסוק טעמים<sup>33</sup> ומובא בד"מ<sup>34</sup> בשם הגהות מיימני<sup>35</sup> דלאו דווקא שכר שימור אלא כל אדם הקשה ללמוד. ומזה יש ללמוד כל דבר חמור וקשה אפי' לגדולים מותר ליקח שכר עליו ואין לך דבר חמור רק להורות לאמת הלכה לזה צריך יהי' בקי בש"ס ופוסקים אחרונים וראשונים ולפעמים צריך להכריע נגד דיעות החולקים בדי' בכלל דבר קשה הוא.

ואפשר זה יש לנו לומר בגמר' דאין בי' המודר<sup>36</sup> דרב אמר שהיתרו למשקל שכר מן המקרא שכר שימור<sup>37</sup> ור' יוחנן מוסיף משום שכר פיסוק טעמים<sup>38</sup> ופי' המפרש<sup>39</sup> שמלמדי פיסוק טעמים ולא דאורייתא, ודחק הר"ן<sup>40</sup> עצמו דאיכא בין רב לר' יוחנן ללמוד מקרא לגדול דלרב אסור דסבירא לי' פיסוק טעמים דאורייתא ולר' יוחנן שרי אפי' ללמוד לגדול פיסוק טעמים ליטול שכר<sup>41</sup> וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מה' ת"ת<sup>42</sup>.

ולי נראה דא"צ לחילוק הר"ן אך באמת לרב שכר שימור הוא דבר קל ור' יוחנן אמר לא משום דבר קל כשימור נוטל השכר רק משום דבר קשה כמו פיסוק טעמים ומזה למד הגמ' כל דבר הקשה ללמוד מותר ולא על החמור וקשה וא"כ א"צ לסברת הר"ן.

ובזה יש ליישב קושי' בי' בסי' רמ"ו בי"ד כי הוא פסק כיון דקיי"ל רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן נקטינן אפי' לגדול שרי ליטול שכר על המקרא.

ואח"ז כתב על הטור שכתב ללמוד לקטנים מותר משום שכר שימור. נראה שאין חולק על מה שכתבתי דהלכה כר' יוחנן משום שכר פיסוק טעמים, דהכא לא נחית למיפסק הלכה כמאן

(32) וז"ל שם: לכן כל אדם שעושה עם חבריו פעולה או טובה לא יוכל לומר בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך אלא צריך ליתן לו שכר.

(33) ראה טור שם: וללמוד לקטנים שרי משום שכר שימור ושכר פיסוק טעמים.

(34) שם בס"ק ד'.

(35) פ"א דת"ת.

(36) נדרים לו, א.

(37) אין נוטלין שכר אלא על שכר שימור שמשמרין התינוקות שאין מניחים אותן לצאת ולעסוק בדברים בטלים (רש"י). לשמרם שלא ילכו ברחובות ובשוקים ויזיקו ויחנכו לדברים רעים.

(38) מלמדים ניקוד וטעמים (רש"י) לנגן המקראות כהלכתן ולא דאורייתא הוא דשרי ליטול שכר עליו.

(39) רא"ש שם.

(40) ד"ה רבי יוחנן אמר.

(41) ומסיים הר"ן (הובא בב"י שם) קיי"ל דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן נקטינן דאפי' מגדול שרי ליטול שכר על המקרא.

(42) צ"ל מהל' נדרים.

קיי"ל<sup>43</sup> וזה דוחק ולפי מ"ש יש למצוא שכר שימור בתינוקות המזידיים הרבה בכריחת מבית רבו כתינוק הבורח וזה ענין קשה על זה השימור דומה לפיסוק טעמים גם ר' יוחנן מודה דשרי ליטול שכר על כך א"כ דברי הטור נכונים בטעמים דיש שימור אפי' לר' יוחנן שרי ליטול שכר.

מכל הלין נשמע בשמיעת קול סופר לפסוק הלכה למעשה כיון שכתב הש"ע והאידנא נהגו ללמוד בשכר והכל הולך אחר המנהג של ישראל הוא תורה שהקהל חייבים ליתן שכירות למורה שלהם מן זמן העבר ולהבא פשיטא כיון שמוחזק להורות אין להעבירו.

ויש ללמוד מדפסק הב"י באו"ח סי' קנ"ג ס"ק י"ז מי שזכה באיזה ענין של כבוד או של מצוה אין מעבירין ממנו<sup>44</sup> וכן כתב הבה"ט בשם כמה תשובת ראנ"ח ח"ב סי' ע' ובמהר"י לוי סי' מ"ד ובמהר"ש לוי הא"ח סי' ט'.

ואין לנו מצוה גדולה מזו למנוע רבים ממכשולים לכן יצא הפסד של הקהל בשכרם אם יאירו להאי דבקי בהוראה שקלא טיבותך אין טעם וריח בדברים כי כל ציבור והקהל ישראל צריך להסיר כל תקלה ומכשול מן הכלל ואם לא יהי' נזהרים הם בכלל בפ"ו מה' דיעות<sup>45</sup> אם הי' במדינה שמנהגות' רעים ואין אנשים הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשי' צדיקים ונוהגין בדרך טובים. ואין מנהג רעה מיותר מה שתולין מנהגם לגבות עול מסים מת"ח שתורתן אומנתן שעוברי על תנ"ך, אסור לת"ח לדור אצלם, ויקיים בעצמם קרא מי יתנני במדבר מלון אורחים<sup>46</sup> ואורחות צדיקים תשמור<sup>47</sup> כי הדור ומנהגם פירוש ומנהגם חורץ, ומחרב הארץ, לכן שמו שמים וארץ, על זאת במרץ, ובקשי עונה וצדק ולהחזיק התורה בלי סדן לחזק ולאשר הכהן<sup>48</sup>.

ועוד טענו הקהל הלא מבואר ברמ"א י"ד בס' רמ"ג<sup>49</sup> יש מקומות שלא לפטור לת"ח ממסים א"כ המנהג עוקר הלכה, הלא מבואר במסכת סופרים פי"ד<sup>50</sup> מנהג שאין לו ראי' מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת וכל מנהג שהוא גמר' מפורשת ב"ב דף ח' והמתקנים הי' ע"ה אין במנהג זה ממש כי קיי"ל בח"מ סי' כ"ה<sup>51</sup> אפי' בספיקא דדינא אין מוצאין ממון מיד המוחזק,

(43) אלא לומר דראה גווני התירא איכא אם אין לו במה להתפרנס או אם הוא שכר בטילה או אם הם קטנים משום שימור או משום שכר פיסוק טעמים ואע"פ שהם גדולים שרי משום טעם שכר פיסוק טעמים, ע"ש.

(44) ז"ל שם: מי שהי' בביתו ב"ה ימים רבים, אין הציבור רשאים לשנותו בבית אחר.

(45) ה"א.

(46) משלי ב, כ.

(47) ירמ' ט, א. (אולי כוונתו לסוף הפסוק "ואעזבה את עמי ואלכה מאתם").

(48) לשון מליצית.

(49) סוף סעיף ב': ומ"מ יש מקומות שנהגו לפטור ת"ח ממס ויש מקומות שנהגו שלא לפטור.

(50) הלכה יח: דבשיר השירים קורים אותו בליל ימים טובים של גלויות האחרונים חציו בלילה אחד וחציו בלילה שני, רות במוצאי יום טוב הראשון של עצרת עד חציו ומשלי במוצאי יו"ט האחרון, ויש אומרים בכולן מתחילין במוצאי שבת שלפניהם ונהגו העם כך שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג, וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין ראי' מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת.

(51) סעי' ב' בהגהת הרמ"א.

ובנדון הזה אין כאן ספק שלא נתקן התקנה על תורתו אמונתו ועוסק בצרכי רבים בציבור (צריך)<sup>52</sup> לו לקחת ממון שלא כדין (ועתידין ליתן את הדין על כל אלה יבא אלקי' במשפט אם שרי המדינות וארצות והי' ישוב שופטים כבראשונה ואז נעלה בציון ברנה ב"ב אמן.

וחידש שמעתי מהני זקנים<sup>53</sup> שהרב הטור הי' דר בפ"פ דמיין ואביו הרא"ש הי' מרא דאתרא והטור הי' עני מדוכה כמו שמבואר בטור א"ח סי' רמ"ב שכתב הטור כמה פעמים כמוני היום שיש לי מעט משלי ואינו מספיק לי וצריך אני לאחרים אם אני בכלל עשה שבתך חול כו' ואם לאו ולא השיבנו דבר עכ"ל<sup>54</sup>.

והי' הקהל כופין לטור שישאו בעול עם הציבור נגד הדין שת"ח כמו הטור שתורתו אומנתו פטור ממסים וקלל אותם אביו הרא"ש קודם נסיעתו משם שני קללות ועדיין קללת חכם מקוים בהם ומעשה רב להזהר מגחלתן של ת"ח בענין כזה.

ואף גם בזה נראה אלי לומר למה לא הישב הרא"ש לבנו משום באמת אמרו חז"ל בשבת ויו"ט לוו עלי ואני פורע.

ונ"ל הטעם שאמרו כל המענג שבת אפי' עני בכלל "כל" נותנין לו משאלות לבו והוא עושר וכבוד, אי אפשר לומר עשה שבתך חול אם אין לו אין למלוה מאחרים, ויענג שבת (או)<sup>55</sup> יהי' לו משאלות לבו ויוכל לפרוע מבטחון השם שאמר לוו עלי ואני פורע ע"י שנותן משאלת לבו, וכן סיים הטור בסי' הנ"ל<sup>56</sup>.

ועל תחלת הספק של הטור כתב הב"ח איזה פירושים<sup>57</sup> ול"נ לפרש שספיקא הי' בפ"י שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצרך לבריות וגם הבריות לא יצטרכו לו בשביל שאינו מענג שבת לא נעשה עושר, שהי' לו משאלות לבו, או שמוטב לכבד השבת בעונג ולקבל שכר עושר כדי שהוא יתן לבריות איזה מהם עדיף וברור הטור לעצמו שילווה אדם לכבד שבת ולהיות בטוח ה' יפרע חובו ע"י שיעשה עושר.

(52) אולי צ"ל אסור.

(53) ראה לעיל בהמבוא.

(54) ראה שם דכתב: אחר כך מצאתי . . . תיכף לאותה משנה ר' עקיבא אומר עשה שבתך חול שנוי' ההיא דבן תימא לאורוויי דרבי עקיבא לא אמר למי שהשעה דחוקה לו ביותר, אבל צריך אדם לזרז עצמו כנמר, וכנשר לכבד שבתות ביותר . . . על כן צריך כל אדם לצמצם בשאר ימים כדי לכבד השבת ואל יאמר היאך אחסר פרנסתי כי אדרבה אם יוסיף יוסיפו לו . . . ואמרינן נמי גבי הוצאת שבת וימים טובים אמר הקב"ה בני לוו עלי ואני פורע, וכיון שכן הלא אל ידאג כי נאמן הוא בעל חובו לפרוע לו חובו.

(55) אולי צ"ל אז.

(56) הערה על צד הגליון: וצ"ל שאין רוצים ללות לו בזה רק ביעשה שבת חול וזה אין לזכור על ק"ק דפ"פ הם בעלי ג"ד מהעולם. ואפשר יש לומר שאלת הטור הי' אם מחוייב ללות מאחרים או מוטב לעשות שבת לחול, ואמת זו אין לו הכרע בתשו' אל תצטרך לבריות הכל בכלל הלואה ונתנה משום זה אמרו כיון שנצרך לבריות נשתנו פניו ככרום ומבייש עצמו זה שייך יותר בהלואה מאחרי' לכן לא הישב האב לבנו הטור.

(57) לחסור לו סעודה שלישית, אז לא יאכל ויעשה שבתו חול.

וא"כ לפי"ז ל"ק על ר"ע שאינו חולק על על המימרות דפרק כל כתבי דאמר ר' יוחנן ורב כל המענג שבת נותנין לו משאלות לבו ונחלה בלי מצרים ועל האי דללו עלי ואני פורע אך שר"ע דייק בשביל כן אל תצטרך לבריות אבל ברוצה שיצרכו הבריות לו אל יעשה שבתו חול כמ"ש האמוראים וע"ש ולא פליגא על ר"ע.

וגם י"ל דוקא ר"ע צ"ל עשה שבתך חול שהוא דרש את ה' לרבות כבוד ת"ח א"כ אם עשה עצמו ת"ח נקרא שבת חול מ"מ הבריות צריך לעשות כמו שבת בכבוד, כל השייך לת"ח לפטור מעול מסיים, בפרט המורה הוראות הוא רבו של כולם ויהי' מורא וכבוד רבו כמורא שמים ולא חרבה ירושלים רק שהי' מעליבים בת"ח לכן הזהירו מנהיגי הקהלות לבטל תקנות שהם נגד התורה ואז יצליח ה' אותנו במהרה א"ס<sup>58</sup>.

הבט נא וראה מ"ש הסמ"ע בח"מ סי' ט' ס"ק י"ד באם לא התנה על שכר הדיין שדן לפניו עכ"פ צריך ליתן לו כשיעור שאדם רוצה ליקח ולישב בטל ואותו מלאכה שנתבטל ממנו אף שהט"ז הישג על הסמ"ע כבר נאמר בתשו' סי' קמ"ב שדברי הט"ז דחיים דלא דמי לפורע חוב חבירו שלא מדעתו.

אבל בנדון דידן באים כל בני הקהילות לשאול שאלות ובטלו ממלאכה ומשאר שכר שאפשר להדיין לעשות עלייהו דידא רמיא לשלומי אם לא התנו בפי' עם הקהל שלא לשלם כי התשלומין כזאת מוטל על הכלל ונוסף עוד כיון שהכל יודעים שנותני' שכר כל כך בשביל שמורה צדק הוא כאילו התנו בפירש ע"ש בתשובה הנזכר, ע"כ<sup>59</sup>.

(58) הערה על הגליון: ואי אשר חילי מוצאין מן הקהל לשלם לדיין כל שנה . . . ותביעה זו יש לרבני' וב"ב ועל הקהילות בכלל.

(59) הערה על צד הגליון: וזוהו אני מודיע לכ"א ולכל יוצאי ירכי שאני איני מחלתי, מן תפ"ד עד עתה חייבים לי שלש קהלות שכר על הוראה ולעת מצוא שיהי' אפשר לעמוד משפטי דתי על תלה יתבע מכל שלש קהלות שכירת הנראה בעיני המורים על כל השנים שעבדו והבאים ברצות עוד לא"י ואע"פ שקהל משיב אין אנו כופין להורות לדיין רק ברצונו תלי' מילתא אף הזחה את טינם מדינא דגמרא מחויב מי שהגיע להוראה ואינו מורה הרי לך מן תורה להורות כמו שהוא בי"ד בש"ע סי' רמ"ב\* כל חכם שהגיע להוראה ואינו מורה הרי זה מונע תורה ונותן מכשלות לפני רבים.

\* שם סעי' י"ד המשך: ועליו נאמר ועצומים כל הרוגי'. וראה שם בפת"ת דמביא מהמהרש"א בחא"ג פ"ג דסוטה שכתב: ובדורות הללו אותם שמורים הלכה מתוך הש"ע והרי הם אין יודעים טוב הענין של כל דבר אם לא ידקדקו תחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שמוש ת"ח טעות נפל בהוראתן והרי הן בכלל מבלי עולם ולכן יש לגעור בהן. הרי על זה העיר הפת"ת ואפשר דדוקא בזמן הרב מהרש"א שלא הי' עדיין שום חיבור על ש"ע אבל האידנא שנתחברו הט"ז וש"ך ומג"א ושאר אחרונים וכל דין מבואר הטעם במקומו שפיר דמי להורות מתוך הש"ע והאחרונים.



## אם יכולים להרבות דיינים (בדיני ממונות) כדי לקבל רוב

במותב ב' דינא יתיבנא עם דיין אחר ומרא דאתרא ובא לפנינו דין אחד ושני דיינים הסכימו לדעת אחת ומרא דאתרא צעק באשר שאתם דיינים מסכימים אני רוצה להוסיף עוד דיינים כדי לעמוד הדין על דעתו ולא יהא הרוב נגדו.

ואמרת שאין מוסיפין דיינים רק כפי המבואר במשנתנו פ"ג דסנהדרין באחד אומר זכאי ואחד אומר חייב ואחד אומר איני יודע יוסיפו דיינים אבל באם אחד אומר דעתו ואינו רוצה לבטל דעתו נגד הרוב אין מקום להוספה כל המוסף גורע. ואמרת לברר היטב הדין כיצד עם מרא דאתרא או עם הדיינים לקיים קרא כדכתיב אחרי רבים להטות<sup>60</sup>.

ותחלת המחשבה יש הוכחה דקיי"ל בשני בוררים יכולים להשוות עצמן א"צ לברור שלישי והוא מהר"י סי' י"א<sup>61</sup> ופסקי רמ"א בח"מ סי' י"ג<sup>62</sup> מזה מוכח באם השלישי יודע הדין ורוצה לעמוד דעתו שאינו יוכל לומר להוסיף, דאל"כ למה לא יברור השלישי אולי יגיד דעתו היפך השנים ויאמר יוספו דיינים כדי שיהא לשלישי הרוב אלא ע"כ רק באינו יודע מוספין ולא בענין אחר.

ועוד יש להוכיח מדברי הרמב"ם בפ"ט מה' סנהדרין הדיינים יוסיפו, וכמה שנים. וא"כ אם הדיינים אינו רוצים להוסיף אי אפשר למרא דאתרא לעבור שורת הדרך של תורה ולהוסיף לעצמו דיינים בשביל שהרוב נגדו ובטלתי' אחרי רבים, בכל מקום יאמר השלישי להוסיף, אולי יסכימו המוסיפי' לדעתו לכן אין ממש בדברי האומר נגד הדין.

ואין לומר א"כ יחזור היודע לומר שאינו יודע ויצטרכו להוסיף זה אינו כמבואר בגמ' בפ"ק<sup>63</sup> דמוקי ר' אבהו האי הטייתך לרעה ע"פ שנים ואין ב"ד שקול, מוסיפי' עליהם עוד אחד ששינו במשנה סוף פ"א אי אתה מוצא אלא במוסיפין דאותו שאמר איני יודע כמאן דליתא ואי אמר מילתא לא שמעינן לי' פי' רש"י בין לזכות בין לחובה<sup>64</sup> לא מצי למהדר זה שאמר אינו יודע<sup>65</sup>.

(60) שמות כג, ב.

(61) הובא בפסקי הרמ"א.

(62) סוף סעי' א' (בשם מהרי"ו). וראה שם בסמ"ע ס"ק ח' והיינו מטעמא דדוקא בדיינים שדנין בע"כ של נתבע בעינן שיהא שלשה אבל בבוררין מאחר שכל א' מהם קבל אחד על עצמו ואמר זה דין לי כנ"ל אם ישו עצמם מה טוב.

(63) דסנהדרין דף י"ז.

(64) כ"ז הוא לשון תי"ט ספ"א דסנהדרין.

(65) וז"ל ר"ח שם: עוד אחרי רבים להטות למה לי, אלא ללמוד לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה, הטייתך לטובה ע"פ (עד) אחד אבל הטייתך לרעה בעינן שנים. הנה כ"ב אין ב"ד שקול, מוסיפין עליהן עוד א' הרי כ"ג, ואסיקנא אי אתה מוצא הטיי' לרעה על פי שנים אלא במוסיפין, כגון שישבו כ"ג ואמרו י"א זכאי וי"א אמרו חייב,

וא"כ כ"ש שאם אמר כבר דעתו היפך הדיינים שלא מצוי למהדר לומר אינו יודע אע"פ שדעת הרמב"ם בפ"ט מה' סנהדרין מי שאינו יודע לא יכול לחזור ללמוד חובה זה בדין נפשות אבל בדיני ממונות מה שזכות לזה חובה לזה ברור הדבר שאין יכול לחזור מדעתו עד שיביא ראיה שמודים הדיינים לו, אבל בלא"ה אין שומעין לו בשום חזרה. ובענין זה יש לישיב קושי' תי"ט בפ"א דסנהדרין סוף פרק א' ממשנה בסוף פ"ה, דקאמר אפי' ל"ו מזכין ול"ה מחייבים כשהוסיפו עד ע"א, בד"נ ש"מ דמצוי למהדר זה שאמר שאינו יודע, אי אמרת כמאן דליתא דמי זה שאמר אינו יודע לא מצינו ל"ו ול"ה שהוא ע"א<sup>66</sup>.

ואני אומר שתי"ט פ' כן משום שהקשה דברי הרב רע"ב אהדדי במשנה ו' פ"ג כתב הרב כי אמר אינו יודע הוי כמאן שלא ישב בדין נמצא הדין בשנים ואין שלש בעינן. וא"כ מזה נודע אפי' בד"מ<sup>67</sup> אמרינן בא' אמר אינו יודע כמאן דליתא, וקשה מהאי דפי' הרע"ב בפ"ה דלא אמר איני יודע הוי כמאן דליתא רק בדיני נפשות ולא בד"מ וק"ק.

ואני אומר שהשיאו דעת הרע"ב לדעת אחרת כדי להקשות אהדדי ובאמת לק"מ משום האי דכתב הרע"ב סוף פ"ה ד"ה אפי' שנים ועשרים מזכי' כו' דהאי דאמר אינו יודע כמאן דליתא דמי ואין דנין דין נפשות לא לזכות ולא לחובה בפחות מכ"ג, ולומד הרע"ב מדיוק דוקא בדין נפשות אמרינן האי דאמר אינו יודע כמאן דליתא ולא בד"מ, ואינו כוונת הרע"ב על דיוק, אך שאמר בד"נ בעינן לפחות כ"ג משא"כ בד"מ די בשלשה ושם נמי אמרינן כמאן דליתא לכך מוספין בא' אומר אינו יודע כדי לגמור הדין בשלשה או ב"ד אם מסכימין שני (הדיינים) מוספין לשנים הדיינים דאומרים דעתן כן.

ופשיטא דלישנא דמתני' ואפי' י"א מזכין וי"א מחייבין ואחד אמר אינו יודע קאי לא די' בב"ד של שלשה שאומרינן האי דאמר אינו יודע כמאן דליתא להוסיף דיינים אפי' בד"נ אמרינן כן ולא כפי' התי"ט על ואפי' רבותא אחרת, וא"כ דברי הרע"ב אינו סותרין למעיין היטב א"ש פה. ונוציא מזה למידין מדברי הרמב"ם בד"נ כתב זה שאינו יודע שביקין לו כשיחזור לזכות וא"כ נשמע בד"מ כבר כתבו תוס' בריש פ"ד<sup>68</sup> אחד ד"מ ואחד ד"נ בדרישה וחקירה מדכתב משפט אחד לכם לענין מילי דתלי' בזכות וחובה אין להשוותם דלא שייך בד"מ עכ"ל.

וזה מטעם שכתבתי זכות לתובע חובה לנתבע וא"כ אי אפשר לומר כלל זה שאינו יודע יכול לחזור לזכות כמו ד"נ שאין זה במציאות. לכן דברי מרא דאתרא בטילי' ומבוטלין ואין מוסיפין

---

ואחד אומר איני יודע מוסיפין עליהן עוד ב', כדתנן בסוף פרק היו בודקין אותו, ואחד אומר איני יודע יוסיפו הדיינים. כמה מוסיפין ב' נמצאו כולם כ"ה. האומר איני יודע אינו עולה מן החשבון נמצאו כ"ד. אמרו י"א זכאי וי"ג אמרו חייב נמצאת הטיי' בשנים ועל זה אמר ר' אבהו במוסיפין עושין ב"ד שקול לכתחילה.

66 ראה תי"ט פ"ג סוף משנה ו'.

67 בדיני ממונות.

68 דף לב, א. ד"ה אחד דיני ממונות.

בהאי גוונא. אך הדין חוזר לסיני אחרי רבים להטות לכן יצא הדין מתוך תלתא לאמיתתו של תורה ודלא כמורה דאתרא אך כשני הדיינים שמסכימי' לדעת אחת וזה לפי המקום לנחת<sup>69</sup>.

## אם יכולים להורות לפני גיל ארבעים

מי שיש בו דעת לשאול על שאמרו לדינא בסי' רמ"ב בי"ד אין לאדם להורות<sup>70</sup> עד מ' שנה אם יש גדול ממנו בעיר<sup>71</sup>. איזה הוראה מיירי איסור והיתר או דיני ממונות נמי ודינא גיטין וקידושין או דיני ברכות על כל אלה עמדנו כך לשון השואל.

ואמרת כל מילתא דדינא מן ארבע שולחנות בלתי ספק מיקרי הוראה כי ככולם נכללי' כל הארבע, דיני ברכות הנוטל בשכר מחבירו חייב ליתן עשרה זהבי', ובשביל אי תפס לא מפקינן מיני' הוי דין ממונות, וברכה לבטלה הוא איסור לאו דלא ישא, ותוס' כתבו בסנהדרין באם הורה כדין בטמא וטהור וקידש בו אשה יש למצוא אי הוא טמא אין בו שוה פרוטה ולא הוי קידושין וכן הדין באיסור ומותר א"כ כל התורה כלולים כל הדינים חדא באידך<sup>72</sup>.

לכן האי דרשה בסוטה ובע"ז דף י"ט רבים חללים הפילו ועצומים כל הורגי' זה שלא הגיע להוראה ומורה יש לפרש דיני א"ח, ברכה לבטלה, עובר על לא תשא, ושם העונש מה שאין אשושיתו, מכלין עבירה זו מכלה ליש בכלל כל הורגי' ורבים חללים הפילו באיסור והיתר שמאכל טריפות שמבואר עונש בירושלמי שלקקו כלבים את בשרו דהאי טבח ובדין ממונות

(69 בסוף התשובה נכתב בשולי הגליון: האי ענין שייך לסוף תשובה בדף פ"ח ונכתב שלא כמשפט (!) פשר הדבר: בדף פ"ח דן בזה שהגיע אליו כתב מדיינא דקהלה אחת (ונמחק מה שנכתב "דק"ק פ"פ דמיינ") להודיע לו למעשה בהאי מרא דאתרא שנעשה סגי נהור ע"י תכלול או שכלול בעיני' שלא יכול לראות מאומה ושם הנהיג בכל דינא דיתמא מצטרפין שני דיינים קבועי' עם הראב"ד מה שישבו עמו בדין כי לפי דעת הרמב"ם דלמד הקישר דינים לנגעים פסול סומא בשתי עיניים לדון, וכן הוא לנו לעיניים בש"ע חו"מ סי' ז' לכן אגלה דעתי בזה . . . (קשה להבין מתשובה זו מה הפשר למה "נכתב שלא כמשפט", ואם כוונתו למה שכתב כאן או למה שכתב בתשו' הנזכרת בדף פ"ח שם. ואם נכון דחוזר ממה שכותב כאן א"כ למה שייך תשובה זו כהמשך למה שכתב אח"כ ושכאן סיום ומסקנת דברו!).

עוד דבר, דיש לשלול ההו"א שמדובר על בעל הפנ"י שבסוף ימיו נעשה סגי נהור, ראשון דהי' אב"ד דפ"פ ולא ה"דיין", ועוד, דנעשה סגי נהור לאחר שעזב פפד"מ כשעבר לעיר מגנצא, ואכ"מ.

(70 ראה ע"ז יט, ב. סוטה כב, ב.)

(71 שם בסעי' ל"א: כל תלמיד חכם שדעותיו מכוונות אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה אע"פ שלא למד ממנו כלום. ושם בהגהת הרמ"א: ואין לאדם להורות עד ארבעים שנה אם יש גדול ממנו בעיר אע"פ שאינו רבו. וראה שם בש"ך ס"ק מ"ט דמביא מפ"י רש"י ור"ן שמשמע מ' שנה משנולד, אבל בתוס' סוטה דף כ"ב ע"ב פי' משנה שהתחיל ללמוד עד מ' שנה ולא משנה שנולד. וראה שם בפתחי תשובה ס"ק ט"ז שמביא מתשו' שבו"י ח"א סי' ק"מ שהעלה דדוקא הוראות או"ה קאמר אבל מותר לדון דיני ממונות אף שלא הגיע למ', ומ"מ לדון יחידי ראוי להחמיר אם לא שאין גדול ממנו בעיר משא"כ להצטרף לג' ע"ש.

(72 הערה על צד הגליון: עיין מזה ברמב"ם פ"ד מה' ממרים שכתב כן.)

אם מוצא ממון שלא כדין נוטל מאחר שהוי כאילו נוטל נפשו ובדיני גיטין וקידושין קשה יותר מדור המבול וכיון שכן הוא אין לנו להוציא שום אחד מכל דיני תורה שיהי' מותר להורות קודם מ' שנה כי הסמ"ע בסי' יוד בח"מ מפרש הלימוד כי רבים חללים<sup>73</sup> הפילו כנפל שלא מלאו ימיו אף זה לא מלאו ימיו להוראה רבים הם חללי' וא"כ כל הוראות בכלל זה כמו"ש.

וא"ת הלא מבואר בח"מ סי' ז'<sup>74</sup> פסק מי"ג ולמעלה כשר לדין והוי הוראת דיני ממונות י"ל בקבלה עלי' דהוי כמו נאמן עלי אבא, אבל בלא קבלהו אסור לדון לחוד עד ארבעים שנה כיון שלא מלאו ימיו.

וקצת רוצים לתרץ האי מיירי דאין גדול ממנו בעיר זה אינו וי"ל כיון שנתנו זמן מ' שנה על דרך בן ארבעים לבינה לאסוקי שמעתי' אליבא דהלכתא א"כ אע"פ שאין גדול בעיר אסור לסמוך על הוראתו באיסור והיתר כל שלא הגיע לכלל שני' הראויים להוראה או קבלו עליהם ע"י סמיכת שנהלו בזמן הזה אבל הוא בעצמו לא יקבל סמיכתו קודם זמן בינה.

וכן משמע מלשון הטור המובא ב"ד סי' רמ"ב ס"ק י"ג תלמידים הקטנים הקופצים להורות ולישב בראש להתגדל בפני עם הארץ מרבים מחלוקת ומחריבין העולם ומכבין גרו של תורה כדי שלא יהי' בתורה להאי דח"מ<sup>75</sup> שמכשיר לדון מבן י"ג ומעלה וכן אמרו תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה ואומר שיש בו בינה של ארבעים ה"ז שוטה היפך הבנה וחכמה ורשע שמכשיל רבים וגס רוח להיות גדול קודם זמנו לכן אמר נמי שמחריב העולם ע"פ משנה דאבות חרב בא לעולם על מורים בתורה שלא כהלכה.

ועל שרוצים קצת חכמים בעיניהם לומר האי שיעורא דמ' שנה נאמר לדורות הקודמים שחייהם יותר מזמנינו.

השבת י' דא עקתא אם ראשונים כמלאכים כו' ונתמעט נמי החכמה לכן כל שיעורא חכמים לא נאמרו לזמן ואין לנו רק דברי גמרא שאין לאדם להורות עד מ' שנה.

ואין להקשות אם כל הדינים נקרא הוראה גם דיני ממונות בכלל למה לא תירצו בגמרא' והא רבא שאורי ה"ל שיאורי בדין ממונות ובקבלו עליהם י"ל שגמ' ידע שהורה רבא נמי באיסור והיתר קודם זמן המקובל לכן י"ל בשוויין.

ומ"ש הש"ך ב"ד דרבא גדול הי' יותר מגדול עיר ויכול להורות קודם מ' שנה א"כ קשה ה"ל לגמרא' לתרץ על קושי' והא רבא אורי שהי' גדול במקומו למה תירץ בשוויין, לכן נ"ל לומר דרבא לא הי' לו סמיכות רב שנהגו בבבל ואי הי' גדול במקומו למה לא נתנו לו הסמיכה לכן אפשר לתרץ בשוויין ומתרץ בזה שלא תירץ הגמרא' דוקא בלא סמיכות בעינן ארבעים שנה אבל

(73) זהו לשון השו"ע בחו"מ סי' יו"ד סעי' ג': כי רבים חללים הפילה זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגי' זה שהגיע להוראה ואינו מורה. וע"ז מביא הסמ"ע בס"ק ו' שלא הגיע להוראה, דרשו הפילה מל' נפל שלא מלאו ימיו אף זה לא מלאו ימיו להוראה רבים הם חלליו.

(74) סעי' ג'. וראה שם בש"ך ס"ק ט' דלא תלוי בזה דנקרא איש אלא בחריפותו ובקיאיותו.

(75) חושן משפט.

עם סמיכת לא בעינן מ' שנה הואיל שרבא אורי קודם מ' שנה בלא סמיכות אך שיש לי לומר לרבא לא נתנו סמיכת להורות ניצוצו הי' מה שכתב אר"י ז"ל שאברהם מסר נפשו על לוט ורכושו משום נשמת רבא שרמזו התורה שכתוב בקרא ויקח את לוט ואת רכוש"ו ב"ן אח"י אברהם שר"ת רבא לכן לא הסמיך לוט בן אחי אברהם שלא להפסיק עם תיבת רכושו לרמז כזאת וא"כ לזה לא נתנו לו סמיכות ולכן אורי רבי כי נודע הטעם שלא רוצה לקבל סמיכות שלא לשנות שמו שרמזו התורה כנלע"ד<sup>76</sup>.

ועל אביי ל"ק למה לא הי' לו סמיכות דיש בספרים אביי הוא אותיות ייבא והוא רב ייבא סבא הנזכר בפ' משפטים בזוהר וחידיש מאמר הסבא ויש לומר לפי גמר' דר"ה לא חיי אביי רק ששים שנה משום שהי' ניצוץ רב ייבא סבא והשלים שנות אביי עד שנעשה זקן לסבא.

ועוד י"ל כיון שנאמר בן ששים לזקנה נקרא ר' ייבא סבא על שם אביי שחיי ששים שנה כנ"ל.

ועוד י"ל אביי לא הי' לו סמיכת משום שבא מבית עלי ונאמר עליהם כל מרבית ביתך ימותו אנשים<sup>77</sup> ודרשו בלא סמיכה רק ח"י שנים<sup>78</sup> ומועיל לו התורה לחיות ס' שנה ועל סמיכות לא הועיל וכן רבה שגרס רש"י שבא מבית עלי לא נסמך אפשר מטעם זה ואפשר האי דרמז הגמ' דרבא אורי קודם מ' שנה דתירצו בשווין כי אביי ורבא הי' במקום אחד כמו שמפוזרים תורתם בכל הש"ס והי' במקום אחד קודם שנעשה רבא מ' שנה והי' אביי שוה לרבא בתורה ובחכמה ורבא לא בא מבית עלי ולא הי' נסמך מטעם הנ"ל אבל אביי הי' ראוי לסמיכה וכיון שלא נסמך לא רצו אביי להורות אע"פ שהי' שוה לרבא לכן הורי רבא כנ"ל.

ובשלשלת הקבלה יש אביי הי' ראש הישיבה בנהרדעא י"ד שנים ורבא מלך אחריו במחוזא. וק"ל.

מתחילה הי' אביי ורבא יחד בישיבה אחת והוא חידוש נפלא.



(76) הערה על צד הגליון: ועוד י"ל דרבא לא הי' סמיכות כיון שיש בשמו תיבת רב שהי' סמיכות בכל שקורין רב וכן ברבה נמי הטעם הזה ולכן לא נסמך נמי אביי שהי' תלמיד רבה והוי נגד כבוד רבה לזה רמזו גדול מרבן שמו באם בשמו שתיבת רב.

וכן הטעם ביהושע תלמיד משה רבינו לא נסמך משום כבוד משה שגדול מרב שמו ואין כבוד להיות התלמיד בסמיכה ולא הרב וזה הטעם ליסמוך שני ידיו עליו על יהושע לכן לא קרא רב יהושע כמו משה אע"פ שסמיכת שקורין לו רב או רבי.

(77) שמואל א ב, לג.

(78) ראה סנהדרין יד, ב.





פּוֹלִים

מַעֲרֹכֹת

וּבִיאֹרִים



## קונטרס

# בדברי אדה"ז והראשונים ז"ל דבעינן ששים רבוא עוברים ברה"ר בכל יום

הגה"ח הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א  
ראש הישיבה  
מחבר ספר 'אפיקי מים' ו'מי טל'

- סימן א: בדברי אדה"ז, דרה"ר הוא כששים רבוא עוברין בו כל יום.
- סימן ב: עוד בדברי אדה"ז והראשונים ז"ל דרה"ר הוא כששים רבוא בוקעין בו כל יום.
- סימן ג: בדחיית ראיות הדברי שלום.
- סימן ד: בשיטת רש"י ז"ל דהששים רבוא צ"ל עוברים בהרחובות וכו'.
- סימן ה: עוד בדחיית ראיות הדברי שלום.
- סימן ו: המשך סימן הקודם.
- סימן ז: בדברי הדברי שלום שלא שייך במציאות שיעברו ששים רבוא בכל יום.
- סימן ח: בגדר הרשות הרבים שהי' בדגלי מדבר.
- סימן ט: גדר רשות הרבים בדרך העגלות.
- סימן י: המשך סימן הקודם.
- סימן יא: בדברי ר"ת ז"ל שתחת העגלות לא היו ששים רבוא.
- סימן יב: בפלוגתת הראשונים ז"ל אם צריך ששים רבוא ברה"ר.
- סימן יג: בדברי אדה"ז שירא שמים יחמיר על עצמו כהשיטה שאי"צ ששים רבוא.



## פתח דבר

הנני נותן בזה לפני תלמידי ישיבתנו הקדושה מה שנתחדש לי בלמדי הסוגיא בשבת [המסכתא שלומדים השנה בישיבתנו הקדושה] דף ו' ע"ב בענין פלוגתת הראשונים ז"ל אם צריכים ששים רבוא לעשות רשות הרבים.

והנני להעיר פה ב' הערות: הא' דכל מה שכתבנו הוא רק לפלפולא להגדיל תורה ולהאדירה וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא ואין הכוונה לסמוך ע"ז הלכה למעשה כי זה ניתן לחכמי ההוראה הפוסקים והרבנים ומו"צ שליט"א ולהם ניתן הכח להכריע ולפסוק הלכה למעשה כפי כללי ההוראה, וניתן להם מהקב"ה כח ועוז מיוחד לכוון לאמיתה של תורה ושלא ליכשל בדבר הלכה למעשה [וכידוע מדברי הרבי בכמה מקומות], ואני לא באתי אלא ללמד בני יהודה קשת ומלחמה מלחמתה של תורה [לצעיירי הצאן תלמידי ישיבתנו הקדושה ולאנשים כערכי] כפי הדרך שהתוו לנו רבותינו הקדושים נ"ע ללכת בדרך הישרה להבין ולהתעמק בדבריהם הקדושים ולדעת ולהראות איך שכל דבריהם כגחלי אש ונשנו ונאמרו ברוה"ק כידוע [וזה נכלל במ"ע דאורייתא של "ללמד" כידוע].

והב', הנה ידוע שהגאון החסיד וכו' וכו' מוהר"ר שלום דובער לוי שליט"א הוא ידיד נפשי מאז ומקדם ובימי חרפי כשלמדתי בתו"ת בבית חיינו 770, הנה גם הוא למד אז והי' מן העידית שבעידית. ולכן אל יחשדוני שומע כאילו יש לי איזה טינא ח"ו על המחבר דברי שלום הס מלהזכיר לא מיני' ולא מקצתה אלא כך היא דרכה של תורה זה בונה וזה סותר ומזה מגיעים אל האמת.

והנני להעתיק כאן דברים מבהילים מש"כ הש"ך בהקדמה לספרו נקודות הכסף וז"ל אמר המחבר אל יעלה על לב הקורא בספרי זה שמפני שהי' לי ח"ו איזה מחלוקת עם הבעל טורי זהב או יש לי בליבי איזו טינא עליו חברתי השגות על ספרו כי הלא נודע לכל כי נתקיים בנו את והב בסופה והתורה מחזרת אחר אכסניא שלה שנעשיתי אכסניא לבעל טורי זהב והי' אצלי שלשה ימים וכבדתיו כבוד גדול אשר לא יאומן כי יסופר וגם הוא נתכבד בי הרבה עד שנשקני על ראשי ושמח בי ממש כשמחת בית השואבה וקל אלוקים הוא יודע ועד שלא חיברתי ספר נקודות הכסף הלז רק לשם שמים לברר וללבן האמת יעו"ש.

והנה יתכן [אולי] שהשתמשתי [לפעמים] בלשון חריף וכו' הנה להוי ידוע שאי"ז בכוונה ח"ו אלא השתמשתי בלשונות ומליצות השגורים בדברי המפרשים ז"ל ומחמת הרגילות כתבתי עד"ז ואם המצא תמצא כזאת הנה חכם עוקר את הנדר מעיקרו והי' כלא הי' ואתו הסליחה והדן אותי לכף זכות ידין אותו הקב"ה לכף זכות ויה"ר אשר נגיע לימים אשר לא ילמדו עוד איש רעהו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי וגו' בביאת משיח צדקינו יבוא ויגאלנו בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש אכ"ר.

## סימן א

### בדברי אדה"ז דה"ר הוא בששים רבוא עוברין בו בכל יום

מביא דברי אדה"ז בסימן שמה סי"א השיטה דרשות הרבים הוא כשיש ששים רבוא שעוברים בו בכלי יום / מביא דברי הדברי שלום דמפרש דסגי בששים רבוא שנמצאים בהעיר / מביא דברי אדה"ז בסימן שסג סמ"ב / מוכיח דשיטת אדה"ז דצריך ששים רבוא עוברים בהרשות הרבים / מביא דברי הצ"צ בחידושים על הש"ס / מוכיח דשיטת הצ"צ שצריך ששים רבוא עוברים בהרה"ר / מביא דברי הרבי ברשימה כט / מוכיח דשיטת הרבי שצריך ששים רבוא בהרה"ר

### א.

א. בשו"ע אדה"ז בסימן שמה סי"א: "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה וכו' וכן דרכים שעוברים בהם מעיר לעיר ורחבים ט"ז אמה וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים וכו' הן רשות הרבים גמורה ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית", עכ"ל.

ב. והנה ראיתי בקונטרס העירוב בעיירות הגדולות לפי שיטת רבינו הזקן בשו"ע שלו ורבותינו נשיאנו אדמור"י חב"ד הכולל סימן שמה משו"ע אדה"ז, עם ביאור דברי שלום ליד"נ הגה"ח ר' שלום דובער לוי שליט"א [תשע"ט ברוקלין נ"י] ושם בסימן שמה בהערה מח הביא דברי הגאונים והראשונים ז"ל בענין ששים רבוא בוקעין בו ויעו"ש שכתב וז"ל: "הנה כמעט בכל מקומות הנ"ל נתבאר הפירוש בזה [שאינן צריך שיעברו ס' רבוא בכל יום ברשות הרבים זו 'עצמה' כי אם] שיהיו בתוך העיר ס' רבוא וכו'.

אלא שמלשון האמור כאן "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים" נראה לכאור' הפירוש שצריך שיעברו ס' רבוא בכל יום "ברחוב הזה עצמו" וכן נראה לכאור' לקמן סימן שסג סעיף מב [להאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רשות הרבים . . אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום] ומקורו בשו"ע כאן סעיף ז [ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים].

ג. ודברים אלו אי אפשר להולמם שהרי אין הדבר במציאות כלל שיעברו ששים רבוא ביום אחד ברשות הרבים שרחבו ט"ז אמה וכו' וכן האריך להוכיח באגרות משה ח"א סימן קל"ט ומסיק "שהששים רבוא קאי על העיר" וכו' אלא ע"כ צריכים אנו לפרש שגם האמור כאן "ששים רבוא עוברים בו בכל יום" הכוונה היא שיש ששים רבוא בעיר הזאת ואנשי העיר הזאת שהם ששים רבוא "שולטים" "בוקעים" "ועוברים" ברחוב זה ויש להם דריסה ברחובות אלו בכל יום וכו', יעו"ש.

ד. והנה שיטת בעל הדברי השלום בפירוש דברי אדה"ז והשו"ע [ועד"ז כל הראשונים ז"ל שנקטו כלשון הזה והם מקור דברי השו"ע ואדה"ז] הוא דאין צריך שהששים רבוא יעברו בתוך

הרשות הרבים עצמה "בהרחוב" ביום אחד אלא העיקר שבכל העיר ישנם ששים רבוא ואז הנה "כל" הרחובות שבעיר זו שאנשים "רבים" [פחות מששים רבוא] עוברים בהם "בכל יום" הם רשות הרבים.

ה. [והיינו שאין צריך שיעברו "בפועל ממש" ששים רבוא בהרחוב אלא סגי בהא שיש רשות ויכולת לששים רבוא לעבור בהרחוב ואע"פ שאי אפשר לעבור בפועל ממש הששים רבוא בהרחוב בכל יום אלא רק מקצת אנשים עוברים בפועל בכל יום מ"מ חל על כל רחוב ורחוב מהעיר דין רשות הרבים].

ו. והנה תמיהני טובא על הדברי שלום שהלך בדרך זו ומתחילה נוכיח מדברי אדה"ז ודברי הצ"צ ודברי הרבי שהגדר ששים רבוא עוברים בו הוא כפשוטו דששים רבוא עוברים בהרחוב עצמו שנעשה רשות רשות הרבים ולא סגי בהא שיש ששים רבוא בהעיר וכמו שמורה פשוטות הלשון ששים רבוא עוברים בו בכל יום דקאי על המקום שנעשה רשות ולא שבהעיר ישנם ששים רבוא ובהרחוב עוברים רק חלק קטן מהם וכמו שעלה בדעת הדברי שלום.

ז. [ובסימן זה נוכיח שכן שיטת אדה"ז והצ"צ והרבי ובסימנים הבאים יתבאר איך שכל ההוכחות שהביא הדברי שלום להכריח כדבריו אינם הוכחות וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד].

## ב.

ח. ונתחיל בדברי אדה"ז והוא בסימן שסג סעיף מב שכתב שם וז"ל: "מבוי ששוה מתוכו ונעשה מדרון בפתחתו לרשות הרבים וכו' הרי מבוי זה אין צריך שום תיקון בפתחו לפי שתל זה שבפתחו נחשב לו למחיצה והוא שיהיה בשפועו גבוה ו' טפחים מתלקט מתוך ד' אמות וכו'.

ט. ומכל מקום אם רבים בוקעים עליו אסור וכו' ומכל מקום לא אסרו חכמים אלא בבקיעת "רבים" כעין רשות הרבים אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר וכו' ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רשות הרבים אלא אם כן הם ששים רבוא כמו שנתבאר בסימן שמה אף כאן אין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה [מדברי סופרים] אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום, עכ"ל.

י. והמבואר בדברי אדה"ז שתל זה שנמצא בפתחת המבוי להרשות הרבים נחשב כמחיצה להמבוי אכן כל זה כשאין רבים בוקעים בתל זה אבל אם רבים בוקעים עליו מתבטל ממנו שם מחיצה להמבוי [מדברי סופרים].

יא. והטעם על זה דכשם שבקיעת רבים מחדש שם רשות הרבים הנה כמו כן בקיעת רבים מבטל שם מחיצה ולכן הרי זה תלוי בהב' שיטות לגבי בקיעת הרבים שעושה הרשות הרבים דלפי השיטה דצריך ששים רבוא לעשות רשות הרבים הנה כמו כן לבטל שם מחיצה צריך שיהיו ששים רבוא בוקעים על התל משא"כ להשיטה שאין צריך ששים רבוא אלא סגי בבקיעת רבים ["סתמא"] הנה לפ"ז סגי בבקיעת רבים ["סתמא"] לבטל שם מחיצה.

יב. ומעתה אם נאמר כהדברי שלום דגם להשיטה שצריך ששים רבוא אין צריך שהששים רבוא יעברו ויבקעו בהרחוב "עצמו" אלא סגי "שבהעיר" יש ששים רבוא אע"פ שבהרחוב עצמו אין הששים רבוא בוקעים [בכל יום] אלא רבים "סתמא" ונמצא לפ"ז שלגבי הבקיעה בהרחוב "עצמו" אין חילוק בין ב' השיטות ולכולי עלמא סגי ברבים "סתמא" [וכל הפלוגתא היא אם צריך שיהיו ששים רבוא "בהעיר"]].

יג. וא"כ תמה על עצמך מ"ט אומר אדה"ז שלהשיטה שצריך ששים רבוא צריך שיהיו ששים רבוא בוקעים "בתל זה" [ודלא כהשיטה שסגי ברבים "סתמא"] והרי כאן מיירי שיש ששים רבוא עכ"פ "בהעיר" שלכן חל שם רשות הרבים מחוץ להמבוי וכמש"כ אדה"ז שהמבוי פתוח "לרשות הרבים".

יד. וא"כ אין צריך ששים רבוא בוקעים "בהתל עצמו" ומ"ט אומר אדה"ז שלהשיטה שצריך ששים רבוא צריך שיהיו ששים רבוא בוקעים על "התל עצמו" ופחות מזה אין כאן בקיעת רבים לבטל המחיצה כיון שלעשות הרשות הרבים צריך בקיעת ששים רבוא והרי אין הדבר כן שכדי לעשות "רשות הרבים" אין צריך בקיעת ששים על המקום הזה אלא סגי בזה שבהעיר יש ששים רבוא לפי הדברי שלום.

טו. אלא הדבר ברור דשיטת אדה"ז היא שכדי לעשות רשות הרבים צריך בקיעת ששים רבוא על המקום עצמו שחל עליו שם רשות הרבים ודלא כדברי הדברי שלום וכמו שנתבאר.

## ג.

טז. ועכשיו נבוא להוכיח מדברי הצ"צ דמתבאר ג"כ שס"ל בפשטות דלהשיטה שצריך ששים רבוא הרי זה דין בהמקום שנעשה רשות הרבים שצריך בקיעת ששים רבוא ולא סגי בבקיעת רבים אע"פ "שבהעיר" יש ששים רבוא.

יז. והוא דיעויין בדברי הצ"צ בחידושים על הש"ס בדף ר"ד ע"א בד"ה ומבואות המפולשין שכתב וז"ל: "ומבואות המפולשין משני צדדיהן לרשות הרבים וכו' והמבואות עצמן אינן רשות הרבים וכו' ופי' וענין שהמבואות עצמן אינן רשות הרבים כתב בחידושי הריטב"א דף כב שאין בקיעתם תדירה וסלולה להדיא ר"ל דלא בקעי בה "רבים" כל כך ורש"י ס"ל דכל דלא בקעי "שם" ס' רבוא אינו רשות הרבים וכו'", יעו"ש.

יח. ביאור הדברים דהצ"צ בא לבאר מ"ט המבוי עצמו אינו רשות הרבים וע"ז מביא ב' שיטות האחת דברי הריטב"א ז"ל דס"ל דלעשות רשות הרבים סגי בבקיעת רבים [ולא בעי ששים רבוא] ולפ"ז הנה החילוק בין רשות הרבים למבוי הוא דברשות הרבים בקעי "רבים" ובהמבוי לא בקעי "רבים" [שאין בקיעתו תדירה וסלולה].

יט. משא"כ לשיטת רש"י ז"ל אין צריך להגיע לזה אלא החילוק פשוט דברשות הרבים בקעי ששים רבוא משא"כ בהמבוי גם אם בקעי רבים אבל אין כאן בקיעת ששים רבוא.

כ. ומעתה לשיטת הדברי שלום דגם להשיטה שצריך ששים רבוא אין צריך בקיעת ששים רבוא ממש בהרשות הרבים אלא סגי בבקיעת רבים [וכמו שהוא להשיטה השני'] אלא שצריך שבהעיר יהיו ששים רבוא א"כ גם לשיטת רש"י ז"ל הוי המבוי רשות הרבים אם בוקעים בו "רבים" אע"פ שאינם ששים רבוא וא"כ מה זה שאומר הצ"צ דהמבוי אינו רשות הרבים לשיטת רש"י ז"ל כיון שחסר בהמספר דששים רבוא.

כא. והרי מבוי זה מפולש לרשות הרבים משני צדיו ובע"כ דבהעיר יש ששים רבוא [שלכן משני צדיו הוי רשות הרבים] וא"כ גם המבוי צריך להיות רשות הרבים אם רבים בוקעים בו' ובע"כ דמוכה מזה להדיא דשיטת הצ"צ דהששים רבוא צ"ל בוקעים בהמבוי וברחוב עצמו שנעשה רה"ר וכמו שנתבאר.

#### ד.

כב. ועכשיו נבוא להוכיח מדברי הרבי דס"ל ג"כ להדיא דלשיטת רש"י ז"ל דצריך ששים רבוא הכוונה שבמקום זה "עצמו" צריך להיות בקיעת ששים רבוא ולא סגי בהא "שבעיר" יש ששים רבוא וכמש"כ הדברי שלום.

כג. והוא דברי הרבי ברשימות בחוברת כט יעו"ש שכתב וז"ל: "ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחבורו שרשות הרבים צריך שיהיו ששים רבוא בוקעים בו ומפירושו המשניות עירובין [נ"ט ע"א] משמע דלא ס"ל הכי א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר ובשלמא לרש"י ותוס' הרי ס"ל דצ"ל ס' רבוא בוקעים [רש"י עירובין נ"ט ע"א ותוס' שבת ו' ע"ב] ומפני זה דייק רש"י בשבת [צ"ו ע"ב] שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו", עכ"ל.

כד. ביאור הדברים דבשבת דף צו, ב. אמרינן דמחנה לוי' ה' רה"ר ופירש"י ז"ל שם הטעם ע"ז משום שהיו "הכל" מצויין אצל משה רבינו ומפרש הרבי דדיוק לשון רש"י ז"ל שהיו "הכל" וכו' הוא משום שרש"י ז"ל אזיל לשיטתו דלהיות רה"ר צריך להיות ששים רבוא בוקעין שם והוקשה לרש"י ז"ל מ"ט ה' המחנה לוי' רשות הרבים וכי היו שם ששים רבוא אנשים ולזה כתב רש"י ז"ל "שהכל" מצויין אצל משה רבינו והיינו שכל הששים רבוא ישראל היו באין ומצויין אצל משה רבינו ולכן חל על מקום זה שם רה"ר.

1) ואין לומר דהא דסגי בהששים רבוא שבעיר הוא רק לגבי הרחובות שבעיר ששייכים לכל בני העיר משא"כ בהמבוי החסרון שהמבוי שייך לבני המבוי ולא לכל בני העיר אבל אם כוונת הצ"צ כן, א"כ הו"ל לומר יסוד זה ומדלא הזכיר כלל יסוד זה מוכח דכוונתו בפשיטות דהחסרון בהמבוי הוא שאין ששים רבוא בוקעים בו וברה"ר צריך שיהיו ששים רבוא בוקעים בו וכמש"כ בפנים.

זאת ועוד יעויין באגרות משה באו"ח בסימן קלט [שהובא בדברי שלום והביא ממנו יסוד לדבריו] ושם בענף ה כתב וז"ל: "וא"כ הוא כמוכרח שהס' רבוא קאי על "העיר" דאם ה' בעיר ס' רבוא בוקעין אף שלא בכל "מבוי ומבוי" הוו כל "המבואות" הרחבות ט"ז אמה רשות הרבים", עכ"ל הרי להדיא שהס' רבוא שבעיר מהני לכל "מבוי ומבוי" ודו"ק.

כה. והנה להדברי שלום והאגרות משה הרי אין צריך ששים רבוא בוקעים במקום אחד אלא סגי בהא שיש ששים רבוא בהעיר, ולפ"ז הי' להמחנה לוי' דין רה"ר גם בלי שיהיו שם ששים רבוא וסגי בהא שבהמחנה ישראל היו ששים רבוא ורבים מהם בוקעים במחנה לוייה.

כו. וכמוש"כ באגרות משה בסימן קל"ט דלאו דוקא שהיו הששים רבוא אצל משה רבינו בכל יום אלא דסגי בהא שהיו ששים רבוא בכל המחנה ולכן גם מחנה ישראל הי' לו דין רה"ר כמבואר בדבריו ז"ל שם יעו"ש.

כז. אכן מדברי הרבי מפורש דלא ס"ל כלל כשיטה זו אלא ס"ל דצריך שיהיו כל הששים רבוא במקום אחד ואז חל על המקום שם רה"ר ונימוקו עמו שכן משמע להדיא מלשון רש"י ז"ל שכתב שהיו "הכל" מצויין אצל משה רבינו והיינו כל הששים רבוא ישראל שהיו במדבר וכמו שנתבאר.

כח. ונמצינו למדים מהמבואר דשיטת אדה"ז ושיטת הצ"צ ושיטת הרבי הנה שלשה נביאים מתנבאים בסגנון אחד ושיטה אחת והוא דלשיטת רש"י ז"ל שצריך ששים רבוא לעשות רה"ר הגדר בזה שצריך שיהיו ששים רבוא עוברים ובוקעים במקום הזה כדי שיחול עליו שם רה"ר ולא סגי אם רק "רבים" בוקעים במקום הזה אע"פ שיש בהעיר ששים רבוא וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

כט. [ומה שהרבה להוכיח בדברי שלום נגד שיטה זו הנה בדברינו בסימנים הבאים יתבאר איך שאין מכל זה שום הוכחה נגד שיטה זו ודברי רבותינו אדה"ז והצ"צ והרבי וכל הראשונים ז"ל העומדים בשיטה זו הם דברי אלוקים חיים וככל דברי הראשונים ז"ל ורבינו הקדושים].

## סימן ב

### עוד בדברי אדה"ז והראשונים ז"ל דרה"ר הוא כשששים רבוא בוקעים בו בכל יום

מביא דברי הדברי שלום דסגי בששים רבוא שנמצאים בהעיר / מבאר דהפשט בדברי אדה"ז הוא דצריך שהששים רבוא יעברו על הרה"ר / מביא דברי אדה"ז ביסוד השיטה דצריך ששים רבוא בוקעים בו / מוכיח מזה דצריך שהששים רבוא יעברו על הרה"ר בכל יום

#### א.

א. בשו"ע אדה"ז בסימן שמה סי"א ז"ל "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רה"ר אלא כרמלית", עכ"ל [וכ"ה בשו"ע המחבר ובדברי הראשונים ז"ל שהם מקור דברי השו"ע שכתבו כן].

ב. והנה בדברינו בסימן הקודם הבאנו מה שכתב הדברי שלום לפרש בדבר אדה"ז דאין כוונתו דצריך שששים רבוא יעברו בכל יום בהרחוב עצמו כדי שיחול על הרחוב שם רה"ר אלא סגי בזה שבהעיר ישנם ששים רבוא אנשים ואז הוי כל רחוב ורחוב רשות הרבים אע"פ שבפועל ממש אין עוברין בהרחוב ששים רבוא וסגי בהא "דרבים" עוברים "בהרחוב" [כיון שבהעיר יש ששים רבוא].

ג. האומנם דהדברים תמוהים מ"קרא" ומ"סברא" מקרא דהיאך אפשר לפרש כן בדברי אדה"ז [והמחבר והראשונים ז"ל] הרי דברי אדה"ז ברור מלולו שצריך שיהא "ששים רבוא" "עוברים" "בו" "בכל יום" והרי הפירוש של "ששים רבוא" הוא "ששים" "רבוא" [ולא רבים "פחות" מששים רבוא] וכמ"כ הפירוש של "עוברים" הוא כפשוטו שעוברים ברגליהם [ולא שאם "ירצו" הרי זה "בכחם" לעבור].

ד. וכמו כן הפירוש של עוברים "בו" דקאי על "הרה"ר" שעוברים "בו" והיינו במקומות שכתב אדה"ז לפני זה בתחילת הסעיף שמקומות אלו הם "רשות הרבים" והם "דרך" שעוברים מעיר לעיר או "רחובות" ו"שווקים" או "מבואות" המפולשין וכו' ואי אפשר בשום אופן לפרש דהאי "בו" שכתב אדה"ז היינו העיר כולה ראשית כל שהרי לפני זה לא דיבר אדה"ז כלל "מהעיר" ואם הכוונה על העיר לא הול"ל "עוברים" "בו" אלא שנמצאין "בהעיר".

ה. זאת ועוד והוא העיקר שאם קאי על העיר הי' צריך לומר עוברים "בה" ולא עוברים "בו" וכמו כן הנה פירוש המלות של בכל "יום" הוא "בכל" יום ממש [ולא שעוברים שם במשך שנה או שמיטה או יובל].

## ב.

ו. ומעתה תמה על עצמך הרי כדי לפרש בדברי אדה"ז שאין צריך שהששים רבוא יעברו ברחוב וכו' עצמו שנעשה הרשות הרבים צריך למחוק את המילים "ששים רבוא" או למחוק המילה "עוברים" או למחוק המילה "בו" או למחוק עכ"פ המילים "בכל יום" אבל בלא זה אי אפשר "בשום אופן" להכניס כוונה אחרת בדברי אדה"ז אלו כמו שמוכן כ"ז בפשיטות וזה ברור.

ז. ובא וראה דבמשנה ברורה בסימן שמה בסק"ד הביא דברי השו"ע שכתב ששים רבוא עוברים בו בכל יום וכתב ע"ז וז"ל חפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה רק שיהיו מצויין שם ששים רבוא וכו', יעו"ש [ובמה שכתב שם בביאור הלכה בד"ה שאין ששים רבוא וכו' יעו"ש].

ח. הרי שהמשנה ברורה תמה על לשון השו"ע שכתב ששים רבוא עוברים בו בכל יום דלכאורה מנין המקור לזה כיון שלא מצא בדברי הראשונים ז"ל לשון זה אלא דסגי בה שמצויין שם ששים רבוא וכו' ולא עלה על דעתו שגם לשון השו"ע מתפרש עד"ז דסגי בששים רבוא מצויין "בהעיר" והיינו משום דלשון השו"ע אינו סובל כלל "פירוש כזה" ולא יעלה על הדעת כלל שיש לפרש כן דברי השו"ע.

ט. והנה גם האגרות משה בסימן קלט שכתב לחדש דבר זה שאין צריך ששים רבוא בהרחוב עצמו אלא סגי "בהעיר" שיש בה ששים [ועליו הסתמך בדברי שלום שם] הנה יעו"ש בד"ה ולכן אני אומר וכו' שהוקשה לו מלשון השו"ע שכתב ששים רבוא עוברים בו בכל יום.

י. וכתב לתרץ בזה דרק לגבי רה"ר שבעיר אין צריך ששים רבוא בכל רחוב וסגי בזה שיש בהעיר ששים רבוא משא"כ דין רה"ר שחל על הדרך ההולכת מעיר לעיר בזה צריך שיהא ששים רבוא ממש עוברים כל הדרך ואשר לכן סתם המחבר הלשון ששים רבוא עוברים בו וקאי על "הדרך" מעיר לעיר או על "העיר" לגבי רה"ר שבתוך העיר יעו"ש<sup>2</sup> הרי שגם האגרות משה לא עלה על דעתו לפרש דברי השו"ע כפירוש הדברי שלום.

יא. [והא דהדברי שלום לא כתב לפרש דברי אדה"ז והשו"ע כמו שפירש האגרות משה דהך "בו" קאי על הדרך שבין עיר לעיר וכו' כנ"ל הוא משום דהדברי שלום כתב בדבריו דגם בדרך ההולכת מעיר לעיר אין צריך שיהיו ששים רבוא עוברים בפועל ממש על הדרך בכל יום יעו"ש ולכן לשיטתו לא הי' יכול לפרש כדברי האגרות משה ודו"ק].

2) ומה שכתב האגרות משה שם דהך עוברים בו מתפרש "גם" על העיר [לגבי רה"ר שבעיר] אלא שיותר משמע דקאי על המקום עצמו שנעשה רה"ר יעו"ש תמוה טובא דהלשון "בו" אינו מתפרש כלל על העיר דלפי דקדוק הלשון אם זה קאי על העיר הי' צ"ל "בה" ולא "בו".



## ג.

יב. ועכשיו נבאר איך דמסברא לא שייך לפרש דהך דששים רבוא עוברים בו דסגי בהא שבהעיר מצויין ששים רבוא והוא דיש לעיין מהו יסוד הב' שיטות אם לעשות רה"ר סגי ברבים או צריך ששים רבוא דוקא ובמה פליגי וצ"ע.

יג. והביאור בזה ודבר זה מתורת רבינו אדה"ז למדנו והוא בשו"ע אדה"ז סימן שצב ס"א יעו"ש שכתב וז"ל: "ולדברי האומרים שכל רה"ר שאין ס' רבוא בוקעין בה בכל יום אינה רה"ר גמורה שבפחות מס' רבוא אינה נקראת "בקיעת רבים" וכו'", יעו"ש ובסימן שסג סמ"ב ז"ל: "ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רה"ר אלא אם כן הם ששים רבוא וכו'", יעו"ש.

יד. והמתבאר בדברי אדה"ז והוא דכדי לעשות רה"ר צריך היסוד דבקיעת רבים ובזה פליגי הני ב' שיטות דשיטה אחת ס"ל דגדר "רבים" דבקיעתם עושה חלות שם רה"ר הוא רבים "סתמא" ושיטה השני' ס"ל דגדר "רבים" לעשות ע"י בקיעתם שם רה"ר הוא ששים רבוא ובפחות מזה לא נקרא בקיעת "רבים" לענין חלות שם רה"ר והוי פחות מששים רבוא כמו "יחיד" לענין זה וכמו דבקיעת יחיד אין בכוחה לחדש חלות שם רה"ר ה"ה והוא הטעם בפחות מששים רבוא.

טו. והנה להשיטה דאין צריך בקיעת ששים רבוא אלא סגי בבקיעת רבים בלבד הרי ודאי שצריך שתהי' בקיעת "רבים" בפועל ממש בר"ה ולא סגי אם בהעיר יש "רבים" ובהרחוב הוי בקיעת "יחיד".

טז. ומיני' דה"ה והוא הטעם להשיטה דבקיעת רבים היא ששים רבוא ובפחות מזה לא נחשב "רבים" [והוי כמו "יחיד" כנ"ל] וממילא צריך שהששים רבוא יהיו בוקעים בפועל ממש בהרשות הרבים דאל"כ הרי זה נחשב לבקיעת "יחיד" דאין ע"ז חלות שם "רשות הרבים" אע"פ שבהעיר יש "רבים" וכמו שנתבאר.

יז. ונתבאר בדברינו דשיטת אדה"ז והמחבר והראשונים ז"ל העומדים בשיטה זו היא דכדי לעשות חלות שם רשות הרבים שצריך בקיעת רבים הנה בקיעת רבים בפחות מששים רבוא אינה נקראת בקיעת רבים ולא סגי בזה שיש ששים רבוא בהעיר אלא צריך בקיעת ששים רבוא בהרשות הרבים עצמו שיעברו שם ששים רבוא בכל יום וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ג

### בדחיית ראיות ה'דברי שלום'

מביא דברי הדברי שלום שהביא כמה ראיות דסגי בששים רבוא שנמצאים בהעיר / מביא הראי' מדברי הרבי בתורת מנחם / מבאר שאין משם שום ראי' / מביא הראי' מדברי התוס' ז"ל בעירובין דף ו, א / מבאר שאין משם שום ראי' / מבאר דאדרבה משם ראי' להיפך / מביא הראי' מעירובין דף כב / מביא דברי הישועות מלכו מה שדוחה ראי' זו

### א.

א. בשו"ע אדה"ז בסימן שמה סי"א: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רה"ר אלא כרמלית", עכ"ל והנה בדברינו בסימנים הקודמים נתבאר שכוונת אדה"ז והמחבר והראשונים ז"ל שכתבו כן הוא כפשוטו שצריך ששים רבוא יעברו בכל יום על המקום שנעשה רה"ר עי"ז.

ב. והבאנו דברי הדברי שלום [על שו"ע אדה"ז] שכתב בביאורו דלא צריך שיעברו ששים רבוא בפועל ממש על הרחוב שנעשית רה"ר אלא דסגי גם אם "רבים" בלבד עוברים בהרחוב ומ"מ נעשה רה"ר אם בהעיר מצויין ששים רבוא ונתבאר דלכאורה אין פירוש זה נכון אלא הפירוש הוא כמו שפירשנו וכמו שהארכנו בכל זה ביסוד הדברים.

ג. והנה בדברי שלום שם כתב להוכיח בכמה וכמה ראיות שאי אפשר בשום אופן לפרש שצריך ששים רבוא עוברים ממש בכל יום על המקום שנעשה רה"ר וכיון שנתבאר שהפירוש בדברי אדה"ז שכן צריך שששים רבוא יעברו בפועל ממש בכל יום על הרה"ר הנה לפ"ז חל עלינו חובה לתרץ כל הראיות שהביא בדברי שלום נגד זה וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

ד. והנה ראשית כל נביא מה שכתב שם וז"ל: "וכן נתבאר בתורת מנחם תשמ"ה עמ' 2466 [לדעת הרבה גדולי הראשונים כל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר [מן התורה] וע"פ דבריהם כתבו הפוסקים [והובא בשו"ע אדה"ז] דקי"ל "שאינו לנו עכשיו רה"ר גמורה". יבוא מישהו בזמננו בעיר שבודאי יש בה "ששים רבוא עוברים בו כל יום" ויטעון מאחר שנפסקה בשו"ע "שאינו לנו עכשיו רה"ר גמורה" הרי זה סימן ששוב לא אפשרית מציאות של עיר שהיא רה"ר גמורה. . מובן מעצמו הגיחוך בטענה כזו. . יש עירות שעוברים בהן ששים רבוא בכל יום יש להן דין רה"ר גמורה מן התורה בלי שום פקפוק בדבר]". עכ"ל.

ה. ואני בער ולא אבין איזו מציאה מצא בדברי התורת מנחם שכתב "וכן נתבאר וכו' הרי הרבי מביא להדיא הלשון ששים רבוא עוברים "בו" בכל יום ולשון זה אינו מתפרש על העיר דא"כ הי' צריך להיות "בה" אלא הכוונה על הרה"ר דהיינו הרחוב שחל עליו שם רה"ר.

ו. ומה שכתב יש עיירות שעוברים "בהן" ששים רבוא הכוונה כפשוטה שבעיירות עוברים "בהן" היינו "בהרחבות" שבהן וכמו שהבאנו בסימן ד' מדברי רש"י ז"ל בעירובין דף מז, א. שכתב בהדיא שברחובותיה עוברים ששים רבוא וכן הוא גם כוונת אדה"ז והרבי כשמדברים מהעיירות וכ"ז פשוט וברור.

ז. וביותר שהרי הבאנו בסימן א' דברי הרבי ברשימות דמפורש יוצא דמפרש לה שצריך שהששים רבוא יהיו על המקום דהוי רה"ר ולא סגי בהא דבהעיר או במחנה ישראל ישנם ששים רבוא וא"כ ברור הוא שעד"ז הוא הכוונה בדברי התורת מנחם ולכן דברי הדברי שלום בזה צע"ג ולא זכיתי להבינם וכמו שנתבאר.

## ב.

ח. והנה ראיתי לבעל הדברי שלום בקונטרס "עירוב לשכונתינו לשיטת אדה"ז" שכתב להוכיח עוד כשיטתו שאין צריכים ששים רבוא בהרחוב וסגי בששים רבוא בהעיר יעו"ש שכתב וז"ל ונתפרשה יותר הלכה זו בתוס' שם [בעירובין דף ו, א. בד"ה כיצד] "וקשה לר"ת דבפרק הזורק [צח, א.]. אמר דעגלות הוו תחתיהן וביניהן רשות הרבים ותחתיהן לא היו ס' רבוא ואומר ר"י דמ"מ דרכן לצאת ולבוא באותו דרך".

ט. והיינו שאף שלא שייך שיעברו שם ששים רבוא תחתיהן וביניהן<sup>3</sup> של העגלות מכל מקום כיון שיש "במחנה" ששים רבוא וכיון "דמ"מ דרכן לצאת ולבוא באותו דרך" נחשב גם מקום זה רה"ר גמורה רואים אנו מכל אלו שגם "עיר שמצויין בה ששים רבוא" נחשבים הרחובות שבה רה"ר גמורה ואין צריך שיעברו ששים רבוא בכל יום ברחוב עצמו עכ"ל.

י. והדברים תמוהין טובא וצע"ג דאיפוא מצא בתוס' זה שאין צריך ששים רבוא בהדרך עצמו אלא סגי בזה שבהמחנה ישראל יש ששים רבוא ומחנה ישראל מאן דכר שמיה הרי ר"י מתרץ שכיון שבדרך זה של העגלות כן עברו ששים רבוא על הדרך בכללותו לכן חל שם רשות הרבים גם על חלק זה דתחתיהן והיינו משום דסגי בהא שעל כללות הדרך עוברים ששים ואז חל על כל חלק מדרך זו שם רה"ר.

(3) וצ"ע מאי טעמא כתב "וביניהן" הרי בדברי ר"ת ז"ל מפורש שהוקשה לו "מתחתיהן" ולא הוקשה לו "מביניהן" [ועיין מש"כ בסימן יא].

ובעל הקונטרס הוסיף הך דביניהן וכנראה אזיל לשיטתו דלא שייך במציאות שיעברו ששים רבוא ביום אחד על רשות הרבים ביום אחד על רה"ר הרחב ט"ז אמה יעו"ש בדבריו לפניו.

אבל אי משום הא הרי גם זה נסתר מדברי התוס' ז"ל דגם אם היו מקשין בין מתחתיהן ובין מביניהם עדיין יקשה מ"ט הוצרכו להקשות מהעגלות ומ"ט לא הקשו גם בלי העגלות דלא שייך ששים רבוא על דרך הרחב ט"ז אמה ובע"כ דמוכח מזה דשפיר שייך שיעברו ששים רבוא על דרך הרחב ט"ז אמה אלא שהקשו מהך דתחתיהן דשם לא היו ששים רבוא וע"ז תירץ הרי"ז ז"ל דסגי בהא שהיו עוברים הששים רבוא על דרך זה בכללותה ודו"ק.

יא. ואדרבא אם יש לדייק מדברי התוס' ז"ל אלו יש ללמוד להיפך דשפיר צריך ששים רבוא בדרך זו עצמה ולא סגי בהא שבהעיר או במחנה ישנם ששים רבוא דא"כ הו"ל להתוס' ז"ל לתרץ בפשיטות דשפיר יש ששים רבוא בהמחנה ישראל ומה הוצרך הר"י ז"ל לומר דדרכן של הששים רבוא הי' לצאת ולבוא באותה דרך ולכן הדברים תמוהין לכאורה וצע"ג.

## ג.

יב. והנה בדברי שלום שם כתב וז"ל: "וכן האריך להוכיח באגרות משה ח"א סימן קלט ומסיק "שהששים רבוא קאי על העיר" ומוכיח כן גם מגמרא נוספת [דהא בעירובין דף כב איתא ואפילו במעלות בית מרון הוא רה"ר ופירש"י שמהלכין בה בזה אחר זה ולא שנים יחד וא"כ אף אם ילכו בלא הפסק כל הכ"ד שעות של המעת לעת לא יעברו ששים רבוא ומכל מקום הוא רשות הרבים], עכ"ל.

יג. האומנם דיעויין ביצועות מלכו באו"ח סימן כז שכתב לחדש דכשיש רחוב שאין בוקעין בו ששים רבוא אבל הוא מפולש בב' הצדדים לרשות הרבים שבוקעים בו ששים רבוא אז גם הרחוב שאין בו ששים רבוא נחשב לרה"ר כיון שמפולש לרה"ר שיש בו ששים רבוא.

יד. ובזה מתרץ הקושיא ממעלות בית מרון דשפיר י"ל דהוי רה"ר ואע"פ שבדרך הזה עצמה לא היו בוקעים ששים רבוא מ"מ הי' לה דין רה"ר כיון שהייתה מפולשת לרה"ר שכן בוקעין בו ששים רבוא ומיושב שפיר דאין ראי' מהך דמעלות בית מרון שאין צריכים ששים רבוא בוקעים בהרחוב עצמו וכמו שנתבאר<sup>4</sup>.

טו. [ויסוד זה מצאתי ג"כ בשו"ת בית אב תנינא בסימן ו ענף ד שכתב שם בתוך דבריו וז"ל: "דהרי הא דבעינן לפירוש רש"י ס' רבוא בוקעין אינו חמיר תנאי זה מהא דבעינן מתנאי רשות הרבים שיהא רחבו ט"ז אמה וכו'".

יז. ומ"מ אמרינן במבואות המפולשין לאורכו של רה"ר דהוי כרה"ר ואע"ג דאין ברחבו דמבוי ט"ז אמה א"כ הכי נמי דלא בעי שיהי' שם ס' רבוא בוקעין מדרבנן [ואפשר דגם מדאורייתא] הוי כרה"ר ככהאי גוונא אע"ג דאין ברחבו דמבוי ט"ז אמה ואין ס' רבוא בוקעין שם וכל זה הוא היכא דהוא מפולש לאורכו של רשות הרבים גמור דאיכא שם רוחב ט"ז אמה וגם ס' רבוא בוקעין שם וכו', יעו"ש].

יח. ונתבאר בדברינו דשיטת אדה"ז והמחבר והראשונים ז"ל שהם מקור הדברים דצריך ששים רבוא בוקעין בהרחוב עצמו בכל יום ולא תקשה על זה מדברי התוס' ז"ל בעירובין דף ו, א. ומהך דמעלות בית מרון בעירובין דף כד וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה. [המשך הדברים בסימן הבא בס"ד].

(4) וראה בהערות דמשק אליעזר על התשובה א' של המשכנות יעקב בהערה ע"ג שם ובמש"כ במילואים שם בסימן ג' בפרק ג'.

## סימן ד

### בשיטת רש"י ז"ל דהששים רבוא צ"ל עוברים בהרחבות וכו'

מביא דברי הדברי שלום שמוכיח מדברי רש"י ז"ל דסגי בששים רבוא שנמצאים בהעיר / מוכיח מדברי רש"י ז"ל בעירובין דף ו, ב. דצריך שהששים רבוא יעברו על הרה"ר / מוכיח כן ג"כ מדברי התוס' ז"ל בעירובין ו, א. / מביא דברי רש"י ז"ל בעירובין מז, א. דמפורש דצריך שהששים רבוא יעברו בהרחוב

#### א.

א. הנה בדברינו בסימנים הקודמים כתבנו לפרש בדברי אדה"ז והראשונים ז"ל דכתבו שרה"ר צריך ששים רבוא עוברים בו בכל יום והיינו שיעברו בפועל ממש על הרחוב שנעשית הרה"ר.

ב. אכן בדברי שלום מפרש לה בדברי אדה"ז ועד"ז בדברי רש"י ז"ל דלא בעינן שהששים רבוא יעברו בפועל ממש בהרחוב אלא סגי בזה שששים רבוא מצויין בהעיר ואע"פ שברחוב עוברים "רבים" בעלמא [ולא ששים רבוא].

ג. והנה בדברי שלום שם כתב להוכיח מלשון רש"י ז"ל ועד"ז מלשון אדה"ז שסגי בששים רבוא "בהעיר" אכן נראה שאין שום הוכחה אלא העיקר דצריך ששים רבוא עוברים על המקום שנעשה הרה"ר וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

ד. ונתחיל בדברי רש"י והוא דברי רש"י ז"ל בעירובין דף ו, א. כתב לגבי רשות הרבים וז"ל: "ועיר שמצויין בה ששים רבוא וכו'", "יעו"ש ובע"ב שם בד"ה אבולי דמחוזא כתב רש"י ז"ל וז"ל: "שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיו בה ששים רבוא", עכ"ל ובדף נט, א. בד"ה עיר של יחיד ז"ל: "שלא היו נכנסים בה תמיד ס' רבוא של בני אדם ולא חשיבא רשות הרבים וכו'", "יעו"ש ומשמע לכאורה מדברי רש"י ז"ל דסגי בהא שששים רבוא "מצויין" בהעיר ולא שצריך שהששים רבוא ילכו בהרשות הרבים.

ה. אכן לאידך גיסא הנה בעירובין דף ו, ב. כתב רש"י ז"ל בד"ה ירושלים וז"ל: "ויש בה דריסת" ששים רבוא וכו'", "עיי"ש דמלשון זה "דריסת" וכו' משמע לכאורה שצריך שהששים רבוא יעברו וידרסו על הרשות הרבים ואם סגי בהא שמצויין בהעיר אע"פ שיושבים בכתיהם מ"ט נקט רש"י ז"ל הלשון "דריסת" ששים רבוא.

ו. והנה בדברי שלום שם נקט דהעיקר דסגי במצויין בהעיר ונדחק טובא לפרש הלשון "דריסת" ששים רבוא יעו"ש. אכן לכאורה הפשט הוא דודאי ס"ל לרש"י ז"ל דבעינן "דריסת" ששים רבוא בפועל ממש ומש"כ הל' "שמצויין" בה ששים רבוא הנה גם כאן הכוונה שמצויין בהעיר "דריסת" ששים רבוא ויגיד עליו ריעו מש"כ רש"י ז"ל בע"ב הלשון "דריסת" ששים רבוא.

ז. וכן יש ללמוד מדברי התוס' ז"ל בדף ו, א. בד"ה כיצד מערבין שכתבו וז"ל: "פירש הקונטרס רה"ר רחב ט"ז אמות וכו' "ומצויין" בה ששים רבוא וכן יש בהלכות גדולות דבעינן "דריסת" ס' רבוא וכו'", יעו"ש ולכאו' הרי רש"י ז"ל נקט "ומצויין" והבה"ג נקט דבעינן "דריסת" וכו'.

ח. ואם נאמר דהפשט במצויין היינו שמצויין בהעיר ולא צריך דריסת רגל ממש א"כ דברי רש"י ז"ל ודברי הבה"ג הם ב' שיטות חלוקות ואיך כתבו התוס' ז"ל "וכן" יש בבה"ג וכו' אלא הדבר ברור דבתוס' ז"ל הבינו דמש"כ רש"י ז"ל "מצויין" ג"כ הכוונה שהששים רבוא מצויין ודורסים בהרשות הרבים.

ט. ויסוד הדברים מבואר להדיא בדברי רש"י ז"ל עצמו והוא בעירובין דף מז, א. בד"ה שלוש חצירות שכתב שם רש"י ז"ל וז"ל: "לקמן כביצד מעברין [נט, א.] וקאמר ר' יהודה עיר של רבים ונעשית של יחיד שנתמעטו אוכלוס' מעבור "ברחובותיה" ס' רבוא ולא דמיא השתא לדגלי מדבר וכו'", יעו"ש.

י. הרי מפורש בדברי רש"י ז"ל דהגדר של עיר של רבים שמצויין שם ששים רבוא הכוונה שיש ששים רבוא שעוברים "ברחובותיה" והיינו שהששים רבוא הם [לא "בבתיהם" אלא] שעוברים "בהרחובות" וגילה לנו רש"י ז"ל בלשונו הזהב הכוונה של "עיר" של ששים רבוא.

יא. ומזה נלמוד שכן הוא כוונת רש"י ז"ל ג"כ בשאר המקומות שכתב "מצויין" וכו' והיינו שמצויין ועוברים "ברחובות" של העיר והדברים מאירים ואין שום סתירה בדברי רש"י ז"ל וכמו שנתבאר.

## ב.

יב. ועכשיו נבוא למה שהביא בדברי שלום שם מדברי אדה"ז להוכיח ולחזק שיטתו שסגי בששים רבוא שמצויין "בהעיר" ועיי"ש שכתב וז"ל: "וכן הוא לעיל סימן רמו ס"ד [בעיר שאין בה רה"ר אלא כרמלית] וכו'", עכ"ל.

יג. והדברים תמוהים טובא לפום ריהטא דאיך רואים כאן שהששים רבוא סגי במצויין "בהעיר" דדברי אדה"ז מבוארים בפשטות שאומר שהעיר כולה אין בה רשות הרבים והטעם ע"ז יכול להיות משום שאין ששים רבוא עוברים בהרחוב ככל יום [או שאין הרחוב רחב ט"ז אמה או דהוי מקורה וכו'] ואין כאן אפילו רמז שהששים רבוא היינו "מצויין" "בהעיר" ובעניותי לא ירדתי לעומק דעתו של הדברי שלום וצע"ג.

יד. ועיי"ש שכתב עוד וז"ל: "וכן הוא לקמן סימן שנה בקו"א סק"ג [מחמת שאין ששים רבוא בעיר], עכ"ל וגם בזה הנה לא זכיתי להבין מאי קאמר שהרי אדה"ז שם אינו מדבר כלל על העיר אם היא רה"ר ובא לומר שאם יש "בהעיר" ששים רבוא ה' אז הרחוב רשות הרבים. אלא מיירי לענין בקיעת ששים רבוא בהמים יעו"ש שכתב וז"ל: "ולא הקילו במים אלא משום

שהמקום גורם שאין גדיים ואדם בוקעים שם אבל כשבוקעים פשיטא דבקיעה מבטלת גוד אחית דאף אי הוה בעינן ששים רבוא לבטל גוד אחית הרי אין המניעה מחמת זה המקום אלא מחמת שאין ששים רבוא בעיר וכו', יעו"ש.

טו. והיינו שאדה"ז מבאר שאם החסרון שאין בוקעים הוא משום המקום עצמו אז הקילו משא"כ אם אין החסרון משום המקום עצמו אלא משום שאין כאן ששים רבוא בוקעין בו אז הבקיעה מבטלת הגוד אחית אפילו אין כאן ששים רבוא בוקעים שם ולזה נקט שאין שם ששים רבוא משום שאין ששים רבוא אנשים "בהעיר" ולכן אין כאן ששים רבוא בוקעין.

טז. משא"כ אם היו ששים רבוא אז הי' שייך שהששים רבוא יהיו בוקעים בהמים והוי "העיר" כאן רק היכי תימצי לומר שאין כאן ששים רבוא אנשים בוקעים ומה שייך להוכיח מכאן דלעשות רה"ר בהעיר סגי במצויין "בהעיר" ולא צריך שיבקעו ברחוב אתמהה ולכן גם כאן הדברים שגבו מבינתי וצע"ג.

## ג.

יז. והנה עוד כתב שם וז"ל: "וכן נתפרש לקמן סימן שנוז ס"ז [ואפ' בזמן הזה שיש אומרים שאין לנו רה"ר גמורה מפני שאין ששים רבוא בוקעים בה מ"מ מתחלפת היא בעיר גדולה שיש בה ששים רבוא] עכ"ל.

יח. והדבר פשוט דמש"כ אדה"ז הלשון עיר גדולה שיש בה ששים רבוא היינו שבוקעים "ברחובותיה" [וכמש"כ רש"י ז"ל כנ"ל] וסמך אדה"ז על מה שכתב בסימן שמה בסי"א שצריך שיהיו הששים רבוא עוברים בו בכל יום וגם בסעיף זה עצמו הרי כתב לפני זה ששים רבוא "בוקעים" בה וכו' ולא כתב "מצויין" בה אלא צריך להיות "בוקעין" דהיינו "הליכה" [ולא שנמצאים בה בבתיהם] וכמו שנתבאר.

יט. ועד"ז הוא במה שהביא בדברי שלום שם מסימן שצב ס"א שכתב אדה"ז הלשון לגבי עיר של רבים "ששים רבוא בוקעים בה בכל יום" וגם כאן אין הכוונה דסגי בששים רבוא "שמצויין" בהעיר שהרי כתב "בוקעים" דפירוש המילה הוא שהולכים בהעיר והיינו "ברחובותיה" וכמבואר בדברי רש"י ז"ל [והרי דברי אדה"ז שם מקורם דברי רש"י ז"ל [כמצויין בהגליון שם] יעו"ש].

כ. והדבר פשוט שאחר שאדה"ז כתב כבר היסוד בסימן שמה ס"א שצריך להיות ששים רבוא עוברים "בו" והיינו עוברים בהרחוב עצמו הנה שוב בכל מקום שאומר בסתמא "בוקעים" היינו שעוברים בהרחוב וכמו שנתבאר.

כא. ונתבאר בדברינו בשיטת רש"י ז"ל ואדה"ז דצריך שהששים רבוא יעברו "ברחובותיה" של העיר ולא סגי בזה שבהעיר "מצויין" ששים רבוא אלא צריך שכל הששים רבוא יעברו "ברחובותיה" וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ה

### עוד בדחיית ראיות ה'דברי שלום'

מביא דברי הדברי שלום שהוכיח משבת ק, ב. מהך דרקק של מים וכו' דסגי בששים רבוא שנמצאים בהעיקר / מבאר שאין משם שום ראי' / מביא עוד ראיית הדברי שלום משבת ז, א. מהך דאצטבאות וכו' / מבאר שאין משם שום ראי' / מביא עוד ראיית הדברי שלום מרה"ר דט"ז אמה על ט"ז אמה / דוחה הראי'

#### א.

א. הנה בדברינו בסימן ג' הבאנו דברי הדברי שלום דהששים רבוא אינם צריכים לעבור בהרחוב עצמו שנעשה רה"ר אלא סגי ברבים בעלמא שעוברים ברחוב אם רק יש ששים רבוא "בהעיר" והביא כמה ראיות לזה ובדברינו נתבאר שאין מכל זה ראי' והעיקר דשיטת המחבר ואדה"ז והראשונים ז"ל שהם מקור הדברים שצ"ל ששים רבוא עוברים "בו" [הרה"ר עצמו] וכמו שנתבאר יסוד הדברים.

ב. ועכשיו נבוא לשאר הראיות שהביא בדברי שלום להוכיח כדבריו ולפום ריהטא הדברים תמוהים טובא וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

ג. דהנה יעו"ש שכתב עוד וז"ל: "ויתירה מזו תנן שבת ק, ב. [אם הי' רקק מים ורה"ר מהלכת בו הזורק לתוכו ד"א חייב] וכן נפסק לקמן סעיף ט"ז [רקק מים שברה"ר שאינו עמוק עשרה . . אם רגילים הרבה להלך בו אע"פ שהוא הילוך שע"י הדחק. הרי הוא רה"ר כיון שהרבים בוקעים בו ועוברים עליו]" האומנם שייך במציאות שיבקעו בתוך הרקק "ששים רבוא" בכל יום, עכ"ל.

ד. ומי יתנני להבין ראי' זו וכי מי גילה לו רז זה שצריך ששים רבוא יעברו בתוך "הרקק" והרי בכל רה"ר הרחב ט"ז אמה סגי שכל הששים רבוא יעברו בכל השטח הרחב ט"ז אמה ולא צריך שבכל טפח וטפח יעברו ששים רבוא.

ה. וה"ה והוא הטעם כשיש רקק מים באמצע רה"ר סגי אם על כל רוחב הרה"ר עוברים ששים רבוא ומהם רבים על הרקק אבל מעולם לא שמענו חידוש דין זה שצריך שהששים רבוא יעברו על "הרקק" עצמו ולכן ראי' זו תמוה וצע"ג.

#### ב.

ו. והנה יעו"ש שכתב עוד וז"ל: "ומכ"ש שלא יועיל זאת ל"פלטיא" שהוא "שוק" שבאים אליו אנשים לקנות שנתבאר תוכנם לקמן סעיף כ"א [יושבים שם הסוחרים על אצטבאות . . מקום



פנוי שבין העמודים הוא רה"ר כיון שרבים בוקעים שם ואע"פ שבין עמוד לעמוד אין שם רוחב ט"ז אמה ושליש].

ז. שבודאי אין הפירוש בזה שבתוך המקום הקטן הזה שבשוק [פחות מי"ג אמה ושליש] רצים "ששים רבוא" בכל יום בין האצטבאות ואין אפשרות לאנשים לבוא לקנות בו והרי אינו במציאות כלל שבין העמודים הללו שבתוך השוק שאין ביניהם אפי' י"ג אמה ושליש יעברו "ששים רבוא" בכל יום, עכ"ל<sup>5</sup>.

ח. וגם בזה תמה תמה אקרא אפוא מצא חידוש דין זה שצריך שהששים רבוא "כולם" יעברו בין העמודים במקום פחות מי"ג אמה ושליש והרי מיירי כאן שחוץ מקום זה של בין העמודים יש כאן באמצע רשות הרבים הרחב ט"ז אמה [ומב' הצדדים של הרחוב יושבים הסותרים בין העמודים].

ט. וכמפורש להדיא בדברי אדה"ז בסעיף זה עצמו יעו"ש שכתב וז"ל: "אע"פ כן כיון שרבים בוקעים בהם הם טפלים לרה"ר הרחבה ט"ז אמה וכו'", יעו"ש ומקורו טהור בדברי התוס' ז"ל בשבת דף ז' ע"א בד"ה אבל בין העמודים שכתבו וז"ל: "כרה"ר דמי אע"פ שאין בין עמוד לעמוד ט"ז אמות הוי רה"ר כיון שבני רה"ר בוקעים בה וחוץ לבין העמודים רחב "ששה עשר אמה", עכ"ל.

י. הרי מפורש כדברי אדה"ז שחוץ המקום שבין העמודים [שאינו רחב ט"ז אמות] יש כאן רוחב ט"ז אמות בהרה"ר עצמו ושפיר יש כאן ששים רבוא שעוברים ברה"ר הרחב ט"ז אמות ורבים מהם [פחות מששים רבוא] נכנסים לבין העמודים לקנות<sup>6</sup> ואע"פ שבין העמודים עצמו ליכא ששים רבוא אין בכך כלום דמ"מ המקום "טפל" לעיקר רה"ר שבאמצע וכמו שכתב אדה"ז להדיא ["טפלים" לרה"ר] ולכן דברי הדברי שלום גם בזה תמוהים וצע"ג.

## ג.

יא. ויעו"ש בדברי שלום שכתב עוד וז"ל: "ויתירה מזו הובא לעיל [איזו הוא רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה] והיינו שגם ארכו אינו עולה על ט"ז אמה ואין זה במציאות שס' רבוא יעברו במשך יום במקום קטן כזה", עכ"ל.

(5) נמצא בקונטרס "עירוב לשכונתינו לשיטת אדה"ז" ונשמט במהדורה החדשה על שו"ע. (6) ומה שתמה איך יבואו ששים רבוא לקנות במקום קטן כזה של בין העמודים יעו"ש הנה גם זה תמוה מאד וכי בכל הרחוב הזה של רה"ר "הפלטאי" יש רק סוחר אחד וכל הששים רבוא באים לקנות רק ממנו אתמהה והרי "המציאות" אינה כן אלא שבהפלטאי ישנם סוחרים רבים שנמצאים משני הצדדים בין העמודים והששים רבוא הנה חלק מהם נכנסים לסוחר אחד והאחרים נכנסים לשאר הסוחרים וכו' ושפיר עוברים במקום הזה ששים רבוא והארכתי בדברים פשוטים כיון שהדברי שלום תמה טובא כאילו אי"ז דבר שבמציאות כלל והאמת הוא דנהפוך הוא וכמבואר בדברינו שבפנים ודו"ק.

יב. והנה לכאורה יש לדחות ראי' זו בפשיטות שהרי אדה"ז מביא בתחילת הסעיף הק דרה"ר הרחב ט"ז אמה על ט"ז אמה ומקור דהך על ט"ז אמה הוא מדברי עבודת הקודש של הרשב"א ז"ל [כמצויין בגליון השו"ע] והרי שיטת הרשב"א ז"ל הוא דלא צריכים ששים רבוא לעשות דרה"ר [וכמבואר בשו"ת הרשב"א בסימן תקכ"ב ובסימן תשמ"ז] ולכן שפיר סגי בט"ז אמה על ט"ז אמה.

יג. אלא שבסוף הסעיף ממשיך אדה"ז: "דיש אומרים שצריך ששים רבוא עוברים בו", יעו"ש ושפיר י"ל דלפי ה"ש אומרים אלו אה"נ דלא סגי ברה"ר אם הוא רק ט"ז אמות על ט"ז אמות אם נאמר דלא שייך במציאות שיעברו ששים רבוא ברשות הרבים כזה.

יד. האומנם דיעויין בטור [ובגליון שו"ע אדה"ז צויין שהטור הוא מקור דברי אדה"ז יעו"ש] בסימן שמ"ה שכתב וז"ל: "ורה"ר הוא רחובות ושווקים הרחבים י"ו אמה על י"ו אמה ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו וכו'", יעו"ש הרי שהטור נקט בבת אחת הק שרה"ר הרחב ט"ז על ט"ז והא דצריך ששים רבוא עוברים בו ומוכח דס"ל שאין בזה סתירה ושפיר יכול להיות ששים רבוא עוברים בו אע"פ שרחב ט"ז אמה על ט"ז אמה.

טו. ומה שהקשה הדברי שלום שזה דבר שאינו במציאות הנה זה קשה על דרה"ר של ט"ז אמה גם לכשנאמר שהרה"ר צ"ל ארוך מאוד וכמו שהקשה שם לפנ"ז ואם ס"ל דכן שייך במציאות שיעברו ששים רבוא ברה"ר הרחב ט"ז אמה [וארוך מאוד] הנה לפ"ז לא ידעתי מאי קשיא ליה יותר ברה"ר הרחב ט"ז על ט"ז.

טז. והרי בפשטות דרה"ר זה אע"פ שרק באמצעו יש ט"ז על ט"ז מ"מ הוא דרה"ר ארוך מכל הצדדים שדרכם באים האנשים ועוברים על מקום זה שבאמצע הוא ט"ז על ט"ז אלא שחזן מהט"ז על ט"ז אין הרחוב רחב רחב ט"ז אמה אלא פחות מזה וגם אם רחב ט"ו וחצי אין שם ט"ז אמה אבל גם על רחוב ארוך שיש בו ט"ו אמות ומחצה יכולים לעבור ולהגיע למקום הט"ז על ט"ז [ואין חילוק גדול בין ט"ז לט"ו ומחצה] ואין כאן תמיה יותר בט"ו ומחצה מט"ז אמה וכמו שנתבאר.

(7) ועי' בזה בשו"ת משכנות יעקב בסימן קכ [בד"ה ואיתי להזכיר קצת וכו'].

## סימן ו

### המשך סימן הקודם

מביא דברי הדברי שלום שמוכח דסגי בששים רבוא שנמצאין בהעיר מעירובין כב, א. / דוחה הרא"י / מביא עוד ראיית הדברי שלום מסימן שסג סעיף מב / דוחה הרא"י / מביא דברי אדה"ז בסימן שמה סעיף יב / מביא דברי הבית אב תניינא בסי' ו' / מקשה בדברי אדה"ז

#### א.

א. והנה בדברי שלום שם כתב עוד וז"ל: "ויתירה מזו נתבאר לעיל סעיף ה' [ד' קורות הנעוצים ברה"ר לארבע זוויות וכל אחת עבי' אמה על אמה . . אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש . . סביב הבירות שברשות הרבים] שהוא דין פסי בירות שבמשנה עירובין יז, ב. [עושין פסין לבירות ארבעה דיומדין נראין כשמונה].

ב. ובמשנה עירובין כב, א. [אם ה' דרך רה"ר מפסקתן יסלקנה לצדדין וחכמים אומרים אין צריך] האומנם אפשר הדבר במציאות ש"דרך רשות הרבים" יעבור שם ויעברו בו ס' רבוא בכל יום בין הדיומדין לבין הבאר", עכ"ל.

ג. והנה גם ראי' זו אינה ראי' דאיפוא מצא דהששים רבוא עוברין בהך מקום מצומצם בין הפסי בירות והרי שפיר י"ל שיש כאן רה"ר גמור הרחב ועוברין ששים רבוא כב' הצדדין שחוצין להפסי בירות וגם עוברים "חלק" מהם בין פסי בירות ושפיר ס"ל לרבי יהודה דאם "רבים" מבטלין מחיצתא [היינו מחיצה של פסי הבירות] והוי הכל כרשות הרבים.

ד. ואע"פ שאין כאן בקיעת הששים רבוא בין הפסי בירות לא אכפת לן בזה כדאי לבטל המחיצות לא צריך ששים רבוא וסגי בבקיעת רבים בעלמא<sup>8</sup> ורק כדי לעשות רה"ר הוא צריך בקיעת ששים וכאן הרי יש בקיעת ששים רבוא כב' הצדדים של הפסי בירות בצירוף הרבים שעוברים בין הפסי בירות ואין מכאן שום ראי' שהששים רבוא עוברים בין הפסי בירות עצמם וכמו שנתבאר.

(8) והא דמבואר בשו"ע אדה"ז בסימן שסג בסמ"ב דהא דרבים מבטלי מחיצה הוא רק בבקיעת ששים רבוא להשיטה שצריך ששים רבוא לעשות רשות הרבים יעו"ש ומקורו מדברי המג"א בסימן שסג סק"מ יעו"ש הנה כל זה לדין דס"ל כרבנן דמן התורה לא אתו רבים ומבטלי מחיצה כלל ורק מדברי סופרים הוא דאמרינן דאתו רבים ומבטלי מחיצה ובזה הוא דאמרינן דרבנן גזרו רק בששים רבוא הבוקעים ואז דוקא מבטלי מחיצה. משא"כ בהמשנה דעירובין דמיירי בדברי רבי יהודה דס"ל דמן התורה אתו רבים ומבטלי מחיצה הנה לפ"ז אין צריך בקיעת ששים רבוא וסגי בבקיעת רבים וכמו שמתבאר להדיא בדברי אדה"ז בקו"א לסימן שנה סק"ג [בד"ה דגוד אחית לא דמי' וכו'] יעו"ש ודו"ק.

## ב.

ה. והנה עוד הקשה בדברי שלום שם וז"ל: "ויתירה מזו נתבאר לקמן סימן שסג סמ"ב [מבוי ששנה מתוכו ונעשה מדרון בפתחתו לרשות הרבים . . גבוה י' טפחים מתלקט מתוך ד' אמות . . אם רבים בוקעים עליו אסור . . ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רה"ר אלא אם כן הם ששים רבוא כמו שנתבאר בסימן שמה אף כאן אין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה [מדברי סופרים] אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום] הרי מדובר כאן במבוי סתום שאינו מפולש שעולים אליו ששים רבוא בכל יום בשיפוע של י' טפחים מתוך ד' אמות היתכן מציאות כזאת?", עכ"ל.

ו. והנה גם ראי' זו אינה ראי' דבשלמא אם אדה"ז הי כותב "ואם" ששים רבוא בוקעים בו אסור דמשמע ששייך כאן מציאות כזו אבל כאן אין אדה"ז אומר ששייך מציאות זו אלא אומר דמצד הדין הנה רק אם ששים רבוא בוקעים בו אסור ולכן אם אין ששים רבוא בוקעים בו מותר וזה מה שנפק"מ להלכה דכל זמן שאין ששים רבוא בוקעים בו "מותר".

ז. ואה"נ אם א"א שיהיו ששים רבוא בוקעים בו א"כ לעולם יהי "מותר" ולא כתב אדה"ז "שבפועל" יכול להיות המציאות שששים רבוא יבקעו כאן אלא כתב שרק אם יהי' דבר כזה יהי' אסור ואה"נ דשפיר י"ל דכיון שאין דבר כזה במציאות לכן לעולם מותר ופשוט.

ח. [וכל זה אי יבנא ליה שלא שייך דבר זה במציאות אבל לכאורה שפיר יש לדון דשייך דבר זה במציאות שהרי לא כתב אדה"ז כמה רוחב פתח המבוי ואם רוחב הפתח הוא חמישים אמה ויתר מזה מה הפשטות שאי אפשר המציאות לעבור ברוחב זה ששים רבוא].

## ג.

ט. ובשו"ע אדה"ז בסי' שסג סמ"ד ז"ל: "אבל מבוי המפולש משני ראשיו לנהר או לתל שאינו עשוי בידי אדם אינן מועילות להתירו בלא תיקון בשום אחד מראשיו לפי שאם היו ששים רבוא בוקעים במבוי זה היה רשות הרבים גמורה וכו'.

י. וא"כ אף אם אין רבים בוקעים במבוי אסור מדברי סופרים גזירה משום רבים בוקעים בו כמו שאסרו כל כרמלית שאין רבים בוקעים בה גזרה משום רה"ר שרבים בוקעים בה", עכ"ל.

יא. והנה בדברי אדה"ז אלו מפורש להדיא דמיירי מששים רבוא בוקעים "במבוי זה" ולא שייך "בשום אופן" לפרש דהכוונה דיש ששים רבוא בהעיר ולא יתעקש בזה אף אחד והנה אם נאמר דשייך דבר זה במציאות מה טוב אכן גם אם לא הי' שייך דבר זה במציאות אין כאן שום קושיא דאדה"ז לא אומר שדבר זה אפשרי המציאות "כאן" אלא אומר דכיון שאם הי' שייך מציאות כזאת הי' רה"ר [והרי מציאות דששים רבוא בוקעים שייך עכ"פ בעולם בשאר דוכתין] לכן גזרו חז"ל כאן אע"פ שלא בוקעים ששים רבוא.

יב. וכמו שגזרו בכל כרמלית אטו רה"ר והרי בכל כרמלית שגזרו נמצא כמה וכמה כרמלית דלא שייך כלל שיהי' שם מציאות דששים רבוא עוברים ואפ"ה גזרו משום דכיון דגזרו כבר על כרמלית אטו רה"ר באופן דשייך במציאות שיהיו רבים בוקעים בה שוב לא פליג רבנן וגזרו על כל כרמלית גם אם בהכרמלית לא שייך המציאות בפועל דאטו ששים רבוא בוקעים בה וה"ה והוא הטעם במבוי זה דלא פליג רבנן וגזרו עליו אטו רה"ר דששים רבוא<sup>9</sup> וכמו שנתבאר.

#### ד.

יג. והנה בשו"ע אדה"ז בסימן שמה סי"ב ז"ל: "מבואות המפולשים לרה"ר מב' ראשיהם וארכן לאורך רה"ר אע"פ שאין ברחבן ט"ז אמה הרי הם רה"ר גמורה לפי שהן כרה"ר ארוכה שנתקצרה בקצתה כיון שארכן לאורך רה"ר וכו' ויש אומרים שאינן רה"ר אא"כ רחבים י"ג אמה ושליש וכו'", יעו"ש.

יד. ומבואר בזה דלשיטה הראשונה הרי גם כשרוחב המבוי הוא פחות מ"ג אמה ושליש אפ"ה הוי רה"ר ומזה הי' לו להדברי שלום להוכיח לכאורה דאין צריך שהששים רבוא יעברו בהרחב עצמו דלא שייך במציאות לכאור' שיעברו ששים רבוא בכל יום במבוי שרחבו הוי פחות מ"ג ושליש והרי אדה"ז לא כתב שיעור בפחות מ"ג ושליש ומשמע דלשיטה הראשונה הנה גם קצר מאוד הוי רה"ר ויקשה לכאור' איך עוברים שם ששים רבוא בכל יום<sup>10</sup>.

טו. אכן באמת לק"מ והוא לפמש"כ בשו"ת בית אב בתנינא בסימן ו ענף ד וז"ל: "ומ"מ אמרינן במבואות המפולשין לאורכו של רה"ר דהוי כרה"ר ואע"ג דאין ברחבו דמבוי ט"ז אמה אם כן הכי נמי דלא בעי שיהי' שם ס' רבוא בוקעין וכו'", יעו"ש.

טז. והמבואר בזה דהמבוי המפולש לרה"ר ושני ראשיו נכנסין ברה"ר לארכו הנה כמו שאין צריך שיהי' בהמבוי רוחב ט"ז אמה הנה כמו כן אין צריך שיהיו ששים רבוא בוקעים במבוי זה אפ' להשיטה דלעשות רה"ר צריך ששים רבוא והיינו משום דכיון דמבוי זה טפל ומחובר להרה"ר לכן סגי בזה שברה"ר עצמו יש ששים רבוא ומיושב שפיר לפ"ז שלא תקשי איך שייך במציאות שיהיו ששים רבוא בוקעים במבוי הקצר הזה והיינו משום דכאן אין צריך ששים רבוא וסגי בהרשות הרבים שיש שם ששים רבוא וכמו שנתבאר.

9) והנה מש"כ בפנים לפרש שאף אם אין שייך במציאות שיעברו ששים רבוא מ"מ גזרו על הכרמלית וכו' הר"ז לתרץ גם לפי הדברי שלום דלא שייך במציאות וכו' אכן לפי האמת כבר כתבנו בפנים דהר"ז תלוי ברוחב פתח במבוי ואם רחב הרבה שפיר י"ל דיכולים ששים רבוא לעבור שם ואין צריך ["לדחוק"] לומר דהרי זה דבר שאינו במציאות אלא לשון אדה"ז יתפרש כפשוטו דשייך במציאות בפועל שיעברו שם ששים רבוא ודו"ק.

10) ואע"פ שכתב שם אדה"ז "וכבר נתבאר שעכשיו יש אומרים שאין לנו רה"ר בכל ענין", עכ"ל הרי הטעם משום שעכשיו אין לנו ששים רבוא וכו' משא"כ בזמן ומקום שיש ששים רבוא הרי אינם יכולים לעבור ביום אחד במקום צר כזה ודו"ק.

יז. האומנם דעדיין יקשה שהרי אדה"ז אמר "לפי שהן כרשות הרבים ארוכה שנתקצרה בקצתה וכו'" ומבואר שזה הרשות הרבים עצמו שנתקצר באמצע ברחבו לפחות מט"ז ואפ"ה רה"ר וכמבואר בתחילת הסעיף שם שכתב "מבואות הרחבים ט"ז אמה אפילו שמתקצרים בקצתן ואין בהם ט"ז אמה הרי הן רה"ר לפי שא"א לרה"ר להתלקט במלקט ורהיטני וכו' יעו"ש ובזה לכאורה יקשה דאם מתקצר באמצעו איך עוברים ששים רבוא ביום אחד [ויתבאר זה בסימנים הבאים בס"ד].

## סימן ז

## בדברי הדברי שלום שלא שייך במציאות שיעברו ששים רבוא בכל יום

מביא דברי הדברי שלום דהפשט דששים רבוא עוברים בו היינו שיש ששים רבוא מצויין בהעיר / הוכחת הדברי שלום שאי"ז "מציאותי" שיעברו ששים רבוא בהרשות הרבים ביום אחד / מבאר שע"פ תורה הדבר כן מציאותי / מקשה על החשבון של הדברי שלום

## א.

א. והנה בדברי שלום על שו"ע אדה"ז בסימן שמה אות פו הביא מה שכתב המחבר ואדה"ז: "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רה"ר" והדברי שלום מפרש שאין צריך שבפועל ממש יעברו על הרה"ר ששים רבוא בכל יום [כמו שהוא פירוש המילות כפשוטן] אלא הכוונה "שבהעיר" יש ששים רבוא וכו' ואז הוא הרחוב רה"ר אע"פ שבפועל עוברים שם "רבים בעלמא" [ולא ששים רבוא].

ב. ועיי"ש שהרגיש שלכאו' הפשט הפשוט בדברי המחבר ואדה"ז אינו מתאים לפירושו יעו"ש שכתב וז"ל: "אלא שמלשון האמור כאן "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רה"ר" נראה לכאורה הפירוש שצריך שיעברו ס' רבוא בכל יום ברחוב הזה עצמו.

ג. וכן נראה לכאו' לקמן סימן ס"ג סעיף מ"ב [להאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רה"ר . . . אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכ"י] ומקורו בשו"ע כאן סעיף ז' [ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר].

ד. ודברים אלו א"א להולמם שהרי אין הדבר "במציאות" כלל שיעברו ששים רבוא ביום אחד ברה"ר שרחבו ט"ז אמה שהרי בכל המעת לעת יש רק 84 אלף שניות וכיון שהולכים ברה"ר רק ביום ולא כלילה וכו' הרי במשך י"ב שעות היום יש רק 42 אלף שניות.

ה. וכדי שיעברו ששים רבוא ברה"ר שרחבו ט"ז אמה א"א הדבר אא"כ יעברו כל שני' 15 איש והיינו ע"י שיצטופפו כולם יחד 15 שורות [בתוך 16 אמה] וירוצו כל היום [באופן של מרתון] באופן שכל שני' יעברו 15 איש וזה הרי "לא מציאותי כלל" וכו', יעו"ש.

## ב.

ו. והנה מה שתמה טובא שדבר זה "לא מציאותי כלל" יש להעיר טובא ע"ז וראשית כל הנה מש"כ שם הוא לכאו' "לא מציאותי" והוא דמש"כ דבכ"ד שעות יש 84 אלף שניות ובכ"ב שעות החצי מזה דהיינו 42 אלף שניות הנה המציאות אינה כן אלא שבכ"ד שעות יש 86 אלף שניות

ועוד 400 שניות וממילא דבי"ב שעות יש 43 אלף שניות ועוד 200 שניות ולא ידעתי איך לא כתב כן.

ז. [והחשבון הוא פשוט שבכל דקה יש 60 שניות ובשעה יש 60 דקות והיינו 60 פעמים 60 שעולה 3600 שניות לשעה ולפ"ז בעשר שעות יש עשר פעמים 3600 שניות דהיינו 36 אלף שניות וכשנוסיף ב' שעות נתוסף ב' פעמים 3600 שניות דהיינו 7 אלף ועוד 200 ונמצא דבסך הכל בי"ב שעות יש 43 אלף ועוד 200 שניות ואולי נפל ט"ס בהדברי שלום שם ומצוה לתקן].

ח. וכמו כן יש להעיר במש"כ שצריך "שירוצו" כל היום באופן של מרתון וכו' וגם זה לא ידעתי מ"ט צריכים לרוץ והרי גם באופן של הליכה רגילה יכולים לעבור ששים רבוא בששה שעות "לערך" [ולא בי"ב] וכל זה בהליכה רגילה.

ט. משא"כ באופן של ריצה ממש [דהוי יותר מג' פעמים הזמן של הליכה "רגילה"] יכולים לעבור ששים רבוא בשתי שעות לערך" וכמו שהוא "המציאות" על פי "תורה" וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד.

## ג.

י. והוא דהרי שיטת רש"י ז"ל וסיעתו<sup>11</sup> דביה עסקינן, דשיעור הליכה באדם בינוני הוא דבי"ח דקות הולך מיל והנה מיל הוא 2000 אמה ובי"ח דקות יש אלף ועוד 80 שניות והיינו "לערך" ב' אמות בשני' אחת<sup>12</sup>.

יא. ולפ"ז בכל שני' שעוברים ב' אמות הנה לפ"ז כשה" 15 אנשים "ילכו" זה אחר זה הנה בכל שני' יעברו שלושים אנשים כי גברא באמה יתיב כמבואר בסוכה דף ז' ע"ב<sup>13</sup> ונמצא דבכל חצי שני' עוברים 15 אנשים [אמה אחר אמה], ובשני' שלימה יעברו 30 אנשים וממילא דבשש שעות שיש 21 אלף שניות ועוד 600 שניות [החצי מ' 43 אלף ושני מאות שניות] יעברו ששים רבוא ועוד 48 אלף איש.

יב. [והחשבון פשוט כי בי"ב שעות שיש 43 אלף ושני מאות שניות הנה בכל שני' עוברים 30 אנשים, ולפ"ז הנה ב' 43 אלף ושני מאות שניות עוברים שלושים פעמים 43 אלף ושני מאות

11) ועיין בשו"ע אדה"ז בסימן תנט ס"י שהביא ב' השיטות אם השיעור דכדי הילוך מיל הוא י"ח דקות או כ"ד דקות ושיטת רש"י ז"ל היא דהשיעור הוא י"ח דקות [יעו"ש בהמ"מ על הגליון ס"ק מ"ג]. אכן שיטת הרמב"ם ז"ל היא דשיעור דכדי הילוך מיל הוא כ"ד דקות [יעו"ש בהמ"מ בסקמ"ו] ואדה"ז שם כתב דהעיקר כהשיטה שזה כ"ד דקות ולפ"ז משתנה קצת החשבון שכתבנו בפנים [לשיטת רש"י ז"ל] אבל האמיהת דגם לשיטת הרמב"ם הנה אמה הולך אדם "בפחות" משני' דוק ותשכח.

12) וכתבתי "לערך" כי אם היו אלף שניות בי"ח דקות הי' בדיוק ב' אמות בשני' אחת [ב' אלפים אמה באלף שניות] ועכשיו שיש עוד 80 שניות הנה הליכת ב' אמות אינה בשני' אחת ממש אלא "קצת" פחות מב' אמות בשני' אחת אבל עכ"פ ודאי שלא צריך שני' אחת לאמה אחת ופשוט.

13) יעו"ש בדף ה, א "מ"ד תלתא גברי בתרתי אמתא יתבי", יעו"ש.



וזה עולה לסך של ב' פעמים ששים רבוא ותשעים ושש אלף יותר מב' פעמים ששים רבוא ובחצי מזה דהיינו שש שעות עוברים ששים רבוא ועוד 48 אלפים ועכ"פ ששים רבוא עוברים בניחותא בשש שעות ובריצה ממש בשתי שעות לערך].

יג. ונמצאנו למדים מהמבואר דכדי לעבור ששים רבוא בהליכה רגילה הנה על פי תורה יכולים לעבור ששים רבוא לערך בשש שעות [ובאופן של ריצה בשתי שעות כנ"ל] ושפיר דברים אלו "אפשר להולמם" וכמו שנתבאר.

יד. והנה כל זה הארכנו כדי להסיר התמיה הגדולה של הדברי שלום שדבר זה אינו במציאות על פי "תורה" אכן לפי האמת אין צריך להגיע לכל זה אלא דבלא"ה אין כאן קושיא וכמו שיתבאר בדברינו בסימן הבא בס"ד.

## סימן ח

### בגדר הרשות הרבים שהי' בדגלי מדבר

מביא דברי הדברי שלום שאי אפשר במציאות שיעברו ששים רבוא ברשות הרבים ביום אחד / מבאר דשפיר אפשר שיעברו ששים רבוא בהרשות הרבים ביום אחד / מוכיח יסוד הדברים מהרשות הרבים שהי' במדבר במחנה לוי

#### א.

א. הנה בשו"ע אדה"ז והמחבר בסימן שמ"ה כתבו בשיטת רש"י ז"ל וסייעתו שרשות הרבים נעשה רק כשיש ששים רבוא שעוברים בו בכל יום ומקורם מדברי הראשונים והגאונים ז"ל כידוע.

ב. והנה בדברינו בסימן הקודם הבאנו מה שהדברי שלום [על שו"ע אדה"ז] הרעיש העולם שא"א "במציאות" דבר כזה שששים רבוא יעברו ברה"ר ביום אחד ומזה הוכיח שאין צריך ששים רבוא שיעברו בפועל ממש בכל יום וכמו שהובאו הדברים בסימנים הקודמים האומנם דלפי האמת אין כאן שום קושיא והדברים שפיר שייכים "במציאות" וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד יסוד הדברים.

ג. והוא דהנה בדברינו [בסימן ט וסימן י] כתבנו להקשות בהא דהמבואר בהגמרא דעגלות תחתיה וביניהם רה"ר וכתבו התוס' ז"ל בעירובין ו' ע"א דבאותו דרך שנסעו העגלות היו ששים רבוא יוצאין ובאים יעו"ש.

ד. והקשינו ע"ז הא' דהרי צריך ששים רבוא עוברים "בכל יום" ולא סגי בפעם אחת והב' שעל אותו הדרך שבין מסע למסע לא מצינו שעברו ששים רבוא והג' דמ"ט נקט הר"י ז"ל הלשון דרכן לצאת "ולבוא" ולכאורה הול"ל "ללכת" או "לנסוע" וכיו"ב.

ה. וכתבנו לבאר בזה דדרך העגלות הי' רה"ר על הדרך מהמחנה לוי' מקום משה עד תחילת המזרח [עד"מ] דהיינו ששה מילין ושם הי' רה"ר כיון שכל ישראל באו "בכל יום" לשמוע תורת משה ולכן כתבו התוס' ז"ל דרכן הי' לצאת "ולבוא" וכמו שהארכנו שם ביסוד הדברים.

#### ב.

ו. האומנם דלכאור' עדיין יקשה דהרי על דרך זה מהמשכן עד סוף המחנה הי' רק ששה מילין כי המחנה הי' י"ב מיל וא"כ מחנה לוי' שהי' באמצע המחנה הי' משם ששה מילין לכל צד.

ז. ולכאור' הנה לפ"ז עברו על הדרך של הששה מילין מהמשכן עד סוף המחנה רק שלושים רבוא ולא ששים רבוא כי הדרך שהיתה מהמערב עד המזרח הי' אורכו י"ב מילין ששה מילין

מהמערב עד האמצע מקום המשכן וששה מילין מהמזרח עד המשכן וא"כ כל הששים רבוא שהלכו על דרך זה להגיע למשה רבינו ע"ה שהי' באמצע הנה שלשים רבוא הלכו על השש מילין ממערב להאמצע ושלשים רבוא הלכו מצד השני ממזרח עד האמצע ועדיין יקשה דלא מצינו שששים רבוא עברו על הדרך דשש מילין שנסעו העגלות וצ"ע.

ח. ובע"כ דמוכח מזה דכיון שעל הדרך של י"ב מילין ממערב עד מזרח עברו ששים רבוא לכן נחשב כל הי"ב מילין לרה"ר ואע"פ שאין כאן ששים רבוא שעברו על הי"ב מילין דמ"מ על דרך זה מראשו לסופו [שהי' "ישר"] עברו ששים רבוא ולכן השש מילין מהמשכן עד המזרח והשש מילין מהמשכן עד המערב חל על הכל שם רשות הרבים ואע"פ שעל כל ששה מילין לא עברו ששים רבוא מצטרפין "כל" העוברים על אורך דרך זה שהוא י"ב מילין ושפיר חל שם רה"ר על כל חלק וחלק מדרך זה.

ט. וביסוד הדברים מתורץ בפשיטות איך משכחת לה שיעברו ששים רבוא "בכל יום" על רה"ר והדבר הוא "במציאות" וכבר הי' לעולמים בהרה"ר דדגלי מדבר שעברו ששים רבוא בכל יום על הדרך של י"ב מילין וה"ה והוא הטעם בשאר רה"ר שבעולם דשפיר שייך שיעברו ששים רבוא בכ"י וע"ד הנ"ל שבדגלי מדבר וכמו שנתבאר<sup>14</sup>.

## ג.

י. [וכבר העירו המפרשים<sup>15</sup> מדברי רש"י ז"ל בעירובין דף נט, ב. בד"ה אלא לארכה שכתב וז"ל: "דרך עיירות להיות פתחי פילושיהן לאורכם ורה"ר עוברת מפתח לפתח וחלוקה לאורכה הלכך אין בני עבר הלז רשאים לערב לבדן ובני עבר הלז לבדן משום דהני והני דרסי בהך רה"ר

14) והנה בדברינו נתבאר כל זה לגבי רה"ר שהוא ארוך וכו' משא"כ בהא דמבאר בהטור ז"ל בסימן שמה השיעור דששים רבוא גם לגבי רשות הרבים הרחב ט"ז אמה על ט"ז אמה הנה בזה נצטרך לומר כמו שנתבאר בדברינו בסימן ה ובסימן ז ודו"ק.

[והנה שוב ראיתי שבקונטרס העירוב בעירות הגדולות בע' 24 שם כתב וז"ל: "ואף אם ימצא מי שיטען שלפי שיטה זו שייך הדבר שיהי' רה"ר עכ"פ ברחוב ארוך ורחב ביותר אשר בכל משך אורכו מפוצל הוא לרחובות הרבה [כמו נדל] ודרך כל אחד מהרחובות הרבים עוברים עשרות אלפים במשך כל יום ויום עד שמצטרפים כולם וששים רבוא שעוברים ביום אחד בכל משך ארכו ורחבו של הרחוב זה בעצמו וכו'. מ"מ לא יועיל ישוב זה כלום לפי מה שהובא לעיל משו"ע רבינו [סימן שמה ס"א] איזו היא רשות הרבים רחובות ושוקים הרחבים "ט"ז אמה על ט"ז אמה" וזה הרי אינו במציאות כלל", עכ"ל. הרי שהדברי שלום בעצמו נחת למש"כ בפנים אלא שדחה זה מדברי אדה"ז שכתב ט"ז אמה על ט"ז אמה וכבר נתבאר בדברינו בסימן ה' שאין מדברי אדה"ז אלו שום רא' כי אדה"ז כתב זה לפי שיטה הראשונה דלא צריך ששים רבוא אבל לפי השיטה שצריך ששים רבוא אה"נ דאם לא משכחת לה במציאות שיעברו ששים רבוא בט"ז אמה על ט"ז אמה א"כ אי"ז רה"ר [והרי דין זה דסגי ב"ט"ז אמה על ט"ז אמה" אינו מפורש בהגמרא אלא מקורו מדברי הרשב"א ז"ל [כמצויין בהמ"מ על הגליון שם] והרי הרשב"א ז"ל הוא מבעלי השיטה שאין צריך ששים רבוא וא"כ אין שום רא' כלל מדברי אדה"ז]. אלא דגם לדברי הטור ז"ל נתבאר בדברינו שם דשייך דבר זה "במציאות" יעו"ש ודו"ק.

15) ועי' במה שהאריך בזה בספר היקר מנחה עריבה בסימן ז באות כא ותמצא נחת.

ויוצאין ונכנסין דרך פתחיה לכאן ולכאן ורה"ר זו מחברתם שכולם מעורבין בה ואסרי אהדדי",  
עכ"ל.

יא. הרי להדיא שדרך העיירות בזמן הגמרא וכו' הי' שבכל העיר היה רה"ר אחד ארוך העובר  
כל העיר ממזרח למערב [עד"מ] ובב' צדדי רה"ר היו המבואות והחצירות וכל בני האנשים  
הגרים בעיר הזה היו צריכים להכנס להרה"ר כדי לקנות צרכיהם ולצאת מהעיר חוצה לה כדי  
לעבוד בהשדות וללכת מעיר זו לעיר אחרת.

יב. וא"כ לא נפלאות היא כלל שאם בעיר מצויין ששים רבוא הנה בכל יום יתכן שפיר  
שעוברים בהרשות הרבים לצרכיהם וכו' כנ"ל.

יג. ובזה יתבאר שפיר ויומתק דברי רש"י ז"ל שכתב לגבי עיר של רבים שמצויין בה ששים  
רבוא ובדברי שלום שם רצה לדייק מזה שאין צריך ששים רבוא יהיו עוברין בהרה"ר עצמו  
ובדברינו בסימן ד' סתורנו דברים אלו שהרי מפורש בדברי רש"י ז"ל להדיא בדף מ"ז ע"א שעיר  
של רבים היינו דשים רבוא עוברים "ברחובותיה" הרי מפורש בדברי רש"י ז"ל דלא סגי  
בששים רבוא מצויין בהעיר אלא צריך ששים עוברים ברחובותיה.

יד. אלא דצ"ב קצת לפ"ז מ"ט נקט רש"י ז"ל בשאר המקומות שמצויין שם ששים רבוא  
ולהנ"ל אתי שפיר משום דבדרך כלל כשיש ששים רבוא מצויין בהעיר ממילא יש ששים רבוא  
עוברים בהרה"ר כנ"ל ומובן שפיר דברי רש"י ז"ל].

טו. ונתבאר בדברינו דשפיר משכחת לה "במציאות" רה"ר שעוברים בו ששים רבוא בכל  
יום וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

## סימן ט

### דרך רשות הרבים בדרך העגלות

מביא דברי אדה"ז דרה"ר הוא בששים רבוא עוברים בו בכל יום / מביא הסוגיא דשבת צט, א. דדרך העגלות הי' רשות הרבים / מקשה דהרי לא עברו על דרך זה ששים רבוא בכל יום / מקשה עד"ז גם להשיטה שאין צריך ששים רבוא / מביא דברי התוס' ז"ל בעירובין ו, א. / מקשה עוד בדברי התוס' ז"ל שבעירובין ז, א.

#### א.

א. הנה בשו"ע אדה"ז בסימן שמה סי"א כתב, וז"ל: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית", עכ"ל. וכן הוא לשון המחבר בשו"ע שם [בס"ז] ומקורו טהור מדברי הראשונים ז"ל שכתבו להדיא כן וכבר כתב כן בבה"ג והוא מדברי הגאונים ז"ל שדבריהם דברי קבלה וכמו שהאריכו האחרונים ז"ל בזה והדברים ידועים.

ב. והנה ק"ל טובא בזה מהמבואר בשבת דף צח, א. ודף צט, א. "אמר רב משום רבי חייא עגלות תחתיהן וביניהן וצדיהן רשות הרבים", יעו"ש ומבואר בזה דהעגלות שנתנו עליהם הקרשים לאחר שפירקו את המשכן ונסעו למקום חדש הנה בין העגלות ותחתיהן הי' רשות הרבים.

ג. והנה להך שיטה דרשות הרבים הוא רק אם ששים עוברים על הדרך של הרשות הרבים "בכל יום" לפ"ז יקשה טובא דהרי על דרך זה שנסעו העגלות גם לכשאמר שעברו ששים רבוא [והיינו כל הדגלי מדבר] על דרך זה הרי סו"ס הי' זה "פעם אחת" כדי להגיע למקום החדש [ושוב נסעו משם למקום אחר].

ד. ומעתה לשיטה זו שצריך להיות ששים רבוא עוברים "בכל יום" א"כ תמה על עצמך איך הי' לדרך זו שעברו עלי' רק פעם "אחת" דין רשות הרבים וצע"ג.

#### ב.

ה. והנה בעצם יש להקשות עד"ז גם להשיטה שאין צריך ששים רבוא אלא סגי בבקיעת "רבים" בעלמא אבל הא מיהת דצריך בקיעת רבים "בכל יום" ומלבד שהסברא פשוטה דכמו להשיטה דצריך ששים רבוא היינו "בכל יום" הנה כמו כן להשיטה דסגי בבקיעת "רבים" צ"ל ג"כ "בכל יום" ומהיכי תיתי לחלק בענין זה בין הב' שיטות.

ו. [ואדרבה מסתבר יותר דלהשיטה דסגי בבקיעת "רבים" ודאי שזה "בכל יום" דאל"כ הרי חסר בעיקר שם רשות הרבים אם יום אחד אין כאן בקיעת רבים משא"כ לענין ששים רבוא הי'

מקום לומר דאולי סגי ביום אחד ושוב חל ע"ז שם רה"ר אם בשאר הימים עכ"פ בקעי בי' רבים ומיני' דאם לענין ששים רבוא הוא בכל יום כל שכן וק"ו לענין בקיעת רבים שצריך "בכל יום" ודו"ק].

ז. והרי דבר זה נלמד להדיא מדברי אדה"ז בסימן שצ"ב סעיף א' דאסברה לה יסוד הך שיטה שצריך ששים רבוא והוא דס"ל "שבפחות משישים רבוא אינה נקראת בקיעת "רבים", יעו"ש והיינו דכל המחלוקת בין ב' השיטות הוא דלכו"ע צריך בקיעת "רבים" אלא מה נקרא "רבים" לענין רשות הרבים דשיטה אחת ס"ל דרבים בעלמא נקרא "רבים" ושיטה שני' ס"ל דרבים [כדי לחדש שם רשות הרבים] הם ששים רבוא ובפחות מזה לא נקרא "רבים".

ח. ומעתה אם להשיטה שצריך ששים רבוא היינו "בכל יום" והיינו משום שצריך חלות שם "רבים" בכל יום א"כ ה"ה והוא הטעם להשיטה שסגי ברבים בעלמא שצריך בכל יום ואדרבה ק"ו הוא כנ"ל.

ט. ולפ"ז הרי יקשה טובא גם להשיטה דסגי ברבים בעלמא אבל הא מיהת דצריך בקיעת הרבים "בכל יום" ויקשה לפ"ז דהרי בדרך זה שנסעו בעגלות ממסע למסע הי' פעם אחת בלבד ואיך חל על הדרך שם רשות הרבים הרי אין כאן בקיעת רבים "בכל יום" וצע"ג.

## ג.

י. והנה עוד ק"ל טובא דהנה יעויין בעירובין דף ו, א. בתוס' ז"ל בד"ה כיצד מערבין שכתבו וז"ל: "פירש הקונטרס רשות הרבים וכו' ומצויין בה ששים רבוא וכן יש בה"ג דבעינן דריסת ס' רבוא וקשה לר"ת דבשבת בפרק הזורק [צח, א.] אמר דעגלות הוו תחתיהן וביניהן רשות הרבים ותחתיהן לא היו ס' רבוא ואומר ר"י דמ"מ דרכן הי' לצאת ולבא באותו דרך, עכ"ל.

יא. והמתבאר בדברי הר"י ז"ל דהדרך של העגלות הי' לו דין רשות הרבים כיון שעברו בדרך זה ששים רבוא [וגם ר"ת ז"ל מודה לעצם היסוד דבדרך זה היו ששים רבוא ולכן הוקשה לו רק על תחתיהן דהעגלות ודו"ק].

יב. ולכאורה יקשה טובא דאיפוא מצינו שעברו על דרך זה שנסעו העגלות שהי' רחב רק ט"ז אמה [כמבואר בשבת דף צט, א.] ששים רבוא והרי בשעת המסעות לא עברו כל הששים רבוא בדרך הזה.

יג. ויעויין בירושלמי בפ"ה דעירובין ה"א [בדף לג, א. מדפי הירושלמי] דאיתא שם: "כיצד היו ישראל מהלכין במדבר רבי חמא בר חנינה ורבי הושע'י חד אמר כתיבה [שהיא מרובעת כך היו נוסעים דגל יהודה במזרח וראובן בדרום ואפרים במערב ודן בצפון, קה"ע שם] וחרנה אמר כקורה [תחילה דגל יהודה ואחריו ראובן ואחריו אפרים ואחריו דן, קה"ע שם], יעו"ש.

יד. והנה למ"ד כתיבה היו נוסעין ודאי שלא עברו כל הששים רבוא בהדרך של הט"ז אמה דעגלות אלא נסעו כל הדגלים כפי שחנו בהמחנה אלא גם למ"ד כקורה היינו שנסעו דגל אחר דגל [ולא נסעו כל הד' דגלים בב"א] ולא שכולם נדחקו להדרך דט"ז אמה שנסעו שם העגלות וא"כ יקשה טובא מה זה שכתבו התוס' ז"ל בדדרך "זה" ["באותו" דרך בלשון התוס' ז"ל] הלכו ששים רבוא וצע"ג.

טו. והנה יש להקשות עוד לכאו' בלשון התוס' ז"ל שכתבו דדרך הי' לצאת "ולבוא" באותו דרך ולכאורה אם הכוונה שהששים רבוא נסעו באותו דרך ממסע למסע א"כ מה הלשון "לצאת ולבוא" דמשמע שהיו יוצאין ונכנסים באותו דרך ולכאורה הו"ל להתוס' ז"ל לומר שהיו נוסעים באותו דרך [אם הכוונה להנסיעה ממסע למסע] וצ"ע.

## סימן יו"ד

### המשך הסימן הקודם

מביא הסוגיא בשבת צט, א. דדרך העגלות ה' רשות הרבים / מביא ג' קושיות בהא דדרך העגלות ה' רשות הרבים / מבאר דאין צריך שהששים רבוא יעברו כולם כל אורך הרשות הרבים / מבאר יסוד הדברים / מתרץ בדרך זה כל הג' קושיות

#### א.

א. והנראה לומר בזה הוא דהא אמרינן שהדרך של העגלות ה' רשות הרבים כיון שעברו שם ששים רבוא אין הכוונה על כל הדרך שבין המסע הקודם עד להמקום החדש דכל הדרך שבין המסע הקודם למקום החני' החדש אה"נ שלא עברו שם על דרך זה ששים רבוא לא בכל יום ולא אפי' פעם אחת כנ"ל.

ב. ומש"כ התוס' ז"ל שעל אותו דרך היו יוצאין ובאין ששים רבוא הכוונה בזה להדרך שבין מחנה לוי' שהי' שם המשכן עד סוף המחנה ודרך זה הנה ארכו ה' שש מילין כי הרי מחנה ישראל ה' י"ב מילין על י"ב מילין ונמצא שמן המשכן ולהלאה היו שש מילין לצד מזרח וכמו כן שש מילין לצד מערב [ועד"ז לצפון ולדרום].

ג. ודרך זה ה' לו דין רשות הרבים ואע"פ שעל דרך זה מן המשכן ולמזרח [עד"מ] היו רק ששה מילין ולכל היותר עברו שם רק חצי ממחנה ישראל דהיינו שלשים רבוא<sup>16</sup> ואיך כתבו התוס' ז"ל שעברו שם ששים רבוא.

ד. הנה הביאור בזה דמחנה ישראל שהי' י"ב מילין אורך ורוחב וכל הששים רבוא היו באים בכל יום ללמוד תורה ממשה רבינו ע"ה<sup>17</sup> הנה זה ה' ע"י שהי' דרך אחד [רחב ט"ז] שהי' אורכו י"ב מילין מתחילת המערב עד מזרח [עד"מ] ובאמצע הדרך אחרי שש מילין ממערב וכמו כן אחרי שש מילין ממזרח ה' המשכן ושם נמצא משה רבינו ע"ה [במחנה לוי'] ולשם היו באים כולם לשמוע וללמוד תורה ממשה רבינו ע"ה.

ה. ונמצא שבדרך זה שאורכו י"ב מילין הנה בהשש מילין שממערב עד משה רבינו ע"ה עברו שלשים רבוא [והיינו שכל השלושים רבוא שחנו בהשש מילין אלו [ממערב למזרח] ובי"ב המילין [מצפון לדרום] והיינו בשטח של שש מילין על י"ב מילין הנה כולם היו באים מאהליהם

16 הנה בדברינו כדי להקל על המעיין נתבאר כאילו נאמר שבחצי המחנה מהמשכן ולמזרח עברו חצי מהמחנה דהיינו שלשים רבוא וכל זה להקל על החשבון אבל לפי האמת הרי זה תלוי בגודל מספר הדגלים וכמפורש בפרשת במדבר ופשוט.

17 וכמו שנתבאר כל זה בדברינו בסימן יב.



עד דרך זה [שהיתה באמצע אחר שש מילין מצפון לדרום ושש מילין מדרום לצפון] והיו הולכים עלי' עד שמגיעים למקום משה רבינו ע"ה.

ו. וכמו כן היו עוברים על דרך זה שלשים רבוא בהחלק של השש מילין שממזרח למערב עד מקום המשכן ונמצא דסו"ס הלכו על דרך זה שהי' אורכו י"ב מילין [מתחילת המערב עד תחילת המזרח] כל הששים רבוא והיינו השלושים רבוא שהלכו מהמערב שש מילין עד המשכן והשלושים רבוא שהלכו מהמזרח שש מילין עד המשכן וכמו שנתבאר.

## ב.

ז. וביסוד הדברים יתורץ כל מה שהקשינו למעלה והוא הא' מה שהקשינו שהרי צריך שיעברו ששים רבוא "בכל יום" ועל הדרך שבין מסע למסע עברו רק פעם אחת והב' דגם פעם אחת לא עברו הששים רבוא על דרך זה [אלא הלכו כתיבה או כקורה כנ"ל] והג' מה זה שכתב הר"י שבאותו הדרך דרכן הי' לצאת ולבוא ולכאורה הו"ל לומר שבאותו הדרך היו "נוסעים" הששים רבוא.

ח. ולהמבואר מתורץ כל זה והיינו דאה"נ שעל כל שטח הדרך שבין מסע למסע לא הי' דין של רשות הרבים משום שלא עברו שם ששים רבוא לא בכל יום ולא פעם אחת אלא רק על הדרך מן המשכן עד תחילת המזרח [שש מילין] לזה הי' דין רשות הרבים והטעם ע"ז משום שעל דרך זה עברו ששים רבוא [על כל הדרך ממערב למזרח הי"ב מילין] וששים רבוא אלו אה"נ שעברו "בכל יום" [כשבאו ללמוד תורה כנ"ל]<sup>18</sup>.

ט. ומיושב לפ"ז כמין חומר לשון התוס' ז"ל דדרכן הי' לצאת ולבוא באותו דרך והכוונה בזה מה שהן הולכין ובאין כל יום [הלוך וחזור] הששים רבוא ללמוד תורה ולכן חל על דרך זה שם רשות הרבים וכמו שנתבאר<sup>19</sup>.

י. האומנם די' להוסיף בזה דהנה בשבת דף מט, ב. מביא הגמרא הא דתניא: "אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן הם זרעו ואתם לא תזרעו הם קצרו ואתם לא תקצרו

18) ואע"פ שבעת שפירקו את המשכן כבר נסעו דגל מחנה יהודה כמבואר בפרשת בהעלותך י"ל דמ"מ כבר חל שם רשות הרבים על הדרך כיון שקודם נסיעתם באו כולם לשמוע תורה ממשה רבינו ע"ה ולכן נשאר דין רה"ר על אותו היום עכ"פ ודו"ק.

19) ועיין בראב"ה [ע' 447] שכתב בתוך דבריו וז"ל: "גם צריך שיהי' בלא מעלות ומורדות כדגלי מדבר וכו' וליכא למימר א"כ ניבעי מפולש מסוף העולם ועד סופו דאפילו דגלי מדבר הפילוש הי' רק במחנה דידהו בעגלות", עכ"ל ולכא' הכוונה בזה כמש"כ בפנים דדרך העגלות שהי' רה"ר הוא הדרך שעבר באמצע המחנה ממערב למזרח ובאמצע הי' המשכן ומשם נסעו העגלות ועל דרך זה עברו ששים רבוא וכמש"כ בפנים ודו"ק. וברשב"א ז"ל בעבודת הקודש שער ג' ז"ל: "וכן המבואות המפולשין ופחיהן מכוונים זה כנגד זה ורחבין ט"ז אמה והעם עוברין ביניהן כדגלי מדבר והעגלות", עכ"ל. ובסמ"ג מ"ע א' מד"ס ז"ל: "ועגלות של לויים ברוחב ט"ז אמה היו הולכין כדאמר במסכת שבת בפרק הזורק [צט, א.]. הלכך אין חשוב רה"ר בפחות מרוחב שש עשרה אמה ומפולש משער לשער ובוקעין בו ששים רבוא כמו בדגלי מדבר", עכ"ל ומכל זה יסוד למש"כ בפנים ודו"ק. [ועיין בדברי מנחם על או"ח בח"ב בסופו בקונטרס תיקון עירובין במנהטן ע' כ' ובהערה 6 שם ואכ"מ].

הם העלו את הקרשים מקרקע [רשות הרבים, פרש"י ז"ל] לעגלה [רשות היחיד שגובהה י' ורחבה ד', פרש"י ז"ל] ואתם לא תכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים וכו", יעו"ש.

יא. ומבואר בסוגיא זו דמה שהעלו את הקרשים על העגלה הי' בזה גדר הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד ומה שהורידו את הקרשים אח"כ מהעגלה על הקרקע הי' בזה מלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים.

יב. ולכאורה יקשה טובא דהרי הורדת הקרשים מהעגלה על הקרקע זה הי' אחר שהגיעו לחני' החדשה וחזינן שהקרקע שעלי' הקרשים הי' לה דין רשות הרבים ולכאורה יקשה טובא איך חל שם רשות הרבים על הקרקע הרי בשעה שהורידו הקרשים עדיין לא עברו כל הששים רבוא [כמבואר בפרשת בהעלותך ובפרש"י ז"ל שם] ואיך חל על הקרקע גדר רשות הרבים וצ"ע.

## ג.

יג. אכן הביאור בזה והוא דהנהגה בהא דאמרינן דהרשות הרבים חל רק אם ששים רבוא עוברים בו בכל יום הרי אין כוונה שרק אם כבר עברו באותו יום הששים רבוא הוי רשות הרבים מכאן ולהבא אלא גם אם במשך היום יעברו שם ששים רבוא הוי כבר רשות הרבים גם קודם שעברו בפועל דמ"מ מקום זה הוא מקום שעוברים שם ששים רבוא במשך כל היום [וחייב משום הוצאה גם אם יוציא בהשכמת הבוקר לפני שעברו ששים רבוא].

יד. ולפי"ז שפיר י"ל דחל על הקרקע ששם עמדו להקים את המשכן בחני' החדשה שם רשות הרבים ואע"פ שעדיין לא עברו שם הששים רבוא דמ"מ אח"כ יעברו שם ששים רבוא לשמוע תורה וכיון שכן חל כבר שם רשות הרבים על מקום זה גם לפני שעברו בפועל הששים רבוא ומיושב שפיר הא דחל שם רשות הרבים על הקרקע שהורידו שם הקרשים וכמו שנתבאר.

טו. ונתבאר בדברינו דדרך העגלות הי' רשות הרבים משום שעברו שם ששים רבוא בכל יום לשמוע תורת משה והיינו על הדרך דשש מילין ממקום המשכן עד תחילת המזרח [עד"מ] וכמו שנתבאר בדברינו היסוד על זה.

## סימן יא

### בדברי ר"ת ז"ל שתחת העגלות לא היו ששים רבוא

מביא דברי התוס' ז"ל בעירובין ו, א. / מקשה מ"ט מקשה ז"ל רק מתחתיהן של העגלות ולא מביניהן / מביא דברי התוס' הרא"ש ז"ל בזה / מקשה עוד דמ"ט הקשו התוס' ז"ל רק להשיטה דצריך ששים רבוא ונשאר הקושיא

#### א.

א. הנה יעויין בתוס' ז"ל בעירובין דף ו', א. בד"ה כיצד מערבין שכתבו וז"ל: "פירש הקונטרס רשות הרבים וכו' ומצויין בה ששים רבוא וכן יש בה"ג דבעינן דריסת ס' רבוא וקשה לר"ת דבשבת בפרק הזורק [צח, א.] אמר דעגלות הוו תחתיהן וביניהן רשות הרבים ותחתיהן לא היו ששים רבוא וכו'", יעו"ש.

ב. והנה ק"ל ולא זכיתי להבין דמ"ט הקשה ר"ת ז"ל רק מתחתיהן דהעגלות שלא היו ס' רבוא ומ"ט לא הקשה עד"ז ג"כ מביניהן דהוי רשות הרבים אע"פ שלא היו עוברים ס' רבוא וכמו כן קשה גם על צידיהן דאמרינן דהוי רשות הרבים ולא היו עוברים שם ס' רבוא.

ג. והרי התוס' ז"ל הביאו "הוו תחתיהן" וביניהן" והמשיכו להקשות [רק] "מתחתיהן" ומשמע דמביניהן וצידיהן לכאור' אין קושיא ותמוה דלכאור' הקושיא הוא גם על צידיהן ותחתיהן וצע"ג.

ד. ויעויין בתוס' הרא"ש ז"ל [בד"ה כיצד מערבין וכו'] שכתב וז"ל: "וקשה לר"ת דבמס' שבת פרק הזורק אמרינן עגלות תחתיהן וביניהן וצידיהן רשות הרבים ולא היו שם ס' רבוא וכו'", יעו"ש.

ה. ומבואר בדברי התוס' הרא"ש ז"ל דאה"נ קושיית ר"ת ז"ל היא גם מביניהן וצידיהן דבכל זה לא היו ס' רבוא אכן בדברי התוס' ז"ל כמו שהם לפנינו מבואר דהקושיא היא [רק] "מתחתיהן" ובוה יקשה דלכאור' דגם מביניהן וצידיהן קשה וצע"ג.

#### ב.

ו. והנה ק"ל עוד ולא זכיתי להבין דהרי כל המחלוקת בין ב' השיטות אם צריך ששים רבוא הוא דלכו"ע כדי להיות רשות הרבים צריך בקיעת "רבים" אלא דפליגי אם רבים בעלמא נקרא בקיעת רבים או דרק ששים רבוא נקרא "רבים" כדי לחדש שם רשות הרבים.

ז. וכמפורש בדברי אדה"ז בסימן שצב ס"א שכתב שם וז"ל: "ולדברי האומרים שכל רשות הרבים שאין ס' רבוא בוקעין בה בכל יום אינה רשות הרבים גמורה שבפחות מס' רבוא אינה נקראת בקיעת "רבים" וכו'", יעו"ש.

ח. הרי להדיא דהשיעור דששים רבוא הוא דזה נקרא "רבים" לענין רשות הרבים ושיטה השניה ס"ל דגם ברבים "סתמא" סגי להיות רשות הרבים אבל הא מיהת דלכו"ע צריך היסוד דבקיעת "רבים" כדי לחדש שם רשות הרבים.

ט. אשר לפ"ז לא זכיתי להבין מ"ט הקשה ר"ת ז"ל מהך דתחתיהן של העגלות רק לשיטת רש"י ז"ל דצריך ששים רבוא ולכאור' זה יקשה גם אם לא נאמר כשיטת רש"י ז"ל אבל הא מיהת שצריך בקיעת "רבים" ותחת העגלות גם בקיעת רבים לא הי' ויקשה דאיך חל שם רשות הרבים על תחתיהן ומ"ט הקשה ר"ת ז"ל רק על שיטת רש"י ז"ל וצע"ג ואני תפילה כי יאיר ה' את עיני להבין דברי רבותינו הקדושים אכ"ר.

## סימן יב

### בפלוגתת הראשונים ז"ל אם צריך ששים רבוא ברה"ר

מביא פלוגתת הראשונים ז"ל אם צריך ששים רבוא ברשות הרבים / מביא דברי רש"י ז"ל צ"ו ע"ב דכל ישראל מצויין אצל משה / מבאר יסוד הדברים / מביא הסוגיא בעירובין דף נ"ד ע"ב "דכל" ישראל למדו תורה ממשה / מביא דיש ב' גירסאות בדברי הגמרא / מבאר דבזה תלוי הב' שיטות אם צריך ששים רבוא ברשות הרבים / מבאר דרש"י והרמב"ם ז"ל אזלי בזה לשיטתייהו

#### א.

א. שבת דף ו, א. "ת"ר ד' רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכו'" והנה ידוע פלוגתת הראשונים ז"ל לגבי רשות הרבים דשיטת רש"י ז"ל וסיעתו דצריך שיהיו ששים רבוא עוברים ברשות הרבים ושיטת הרמב"ם ז"ל וסיעתו דסגי בבקיעת רבים ואין צריך ששים רבוא בוקעים בו וכבר האריכו הפוסקים והאחרונים ז"ל בזה והדברים ידועים.

ב. והנה יתכן לומר בזה ובהקדים דהנה בשו"ע או"ח בסימן שמה ס"ז כתב בשיטת רש"י ז"ל דהששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר וכן הוא בשו"ע אדה"ז בסימן שמה ס"א.

ג. והנה במשנה ברורה בסימן שמה עמד על דברי השו"ע שכתב הלשון ששים רבוא עוברים בו בכל יום וכתב ע"ז וז"ל: "חפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה רק שיהיו מצויין שם ששים רבוא וכו'", יעו"ש.

ד. אכן כבר העירו האחרונים ז"ל שכן מפורש בדברי הרמב"ן ז"ל בשבת דף נז, א. וכ"כ הר"ן ז"ל על הרי"ף ז"ל וכן הוא ברבינו ירוחם וכן נמצא בהלכות גדולות ובספר העתים ועוד<sup>20</sup>.

ה. האומנם דהדבר צ"ע וביאור דאיפוא מצינו בדגלי מדבר הך יסוד שהיו עוברים ששים רבוא בכל יום בהרשות הרבים ועי' באגרות משה בחלק או"ח בסימן קלט בענף ה שכבר תמה בזה יעו"ש שכתב וז"ל: "דהא הילפותא היא מדגלי מדבר שמסתבר שלא היו עוברים כל הששים רבוא בכל רחוב ורחוב אלא שהיו במחנה שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל ששים רבוא וכו'.

ו. ואף שרש"י בשבת דף צו כתב על מה שאיתא שם ומחנה לוי' רשות הרבים הואי פירוש שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו נמי לא מסתבר שהיו בכל יום הס' רבוא אצל משה דלא בכל יום הקהלו את העם כי אם בעת הצורך ע"י חצוצרות ואם בכל יום היו שם כל העדה לא היו צריכים לחצוצרות וכו'", יעו"ש.

(20) עי' בזה בדברי מנחם או"ח ח"ב בקונטרס תיקון עירוב במנהטן סימן ט בע' נ יעו"ש

## ב.

ז. והנראה בזה דהנהגה בהא דמבואר בהגמרא דמשה הי' במחנה לוי' והי' רשות הרבים מבואר במאירי ז"ל בריש שבת על המשנה [בד"ה והמשנה הראשונה וכו'] וז"ל: "ומשה הי' עומד במחנה לוי' והיא היתה רשות הרבים שכל בני ישראל היו באים שם לדון ולשאול וכו'", יעו"ש.

ח. והנה מש"כ לדון היינו כמבואר בפרשת יתרו [יח, יז] שבאו לדון ולשפוט וכמפורש בקרא "כי יהי' להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו וגו'" ומש"כ ולשאול היינו שבאו לשאול וללמוד תורה ממשה וכמפורש בקרא שם "כי יבא אלי העם לדרש אלקים" ובפרש"י ז"ל שם ז"ל: "כתרגומו למתבע אולפן לשאול תלמוד מפי הגבורה" וכמבואר בהמשך הקרא "והודעתי את חוקי האלקים ואת תורתיו" ובתרגום: "ומהודענא להון ית קימיא דה' וית אוריתיה".

ט. ובחידושי הר"י מלוניל על שבת על המשנה דף ב, א. [בד"ה שתיים שהן ארבע] כתב וז"ל: "אמר להם משה לא תפיקו מרשות היחיד דהיינו מחנה ישראל וכו' שכל ישראל היו באים שם לפני משה לדין לפניו ולשאול איסור והיתר וכו'", עכ"ל.

י. והנה בעירובין דף נד, ב. "ת"ר כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו וכו' נכנסו בניו ושנה להן וכו' נכנסו זקנים ושנה להן וכו' נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקו וכו'".

יא. והמבואר בזה דכל העם באו ללמד תורה אצל משה אשר לפ"ז יתבאר לנכון יסוד ומקור דברי הראשונים ז"ל שכתבו הלשון דרשות הרבים הוא שעוברים שם ששים רבוא בכל יום ולכאן איפוא המקור לזה ואיפוא מצינו דבר זה במשכן.

יב. אכן הביאור בזה דהני ראשונים ז"ל מפרשים הך דיתב משה במחנה לוי' וכו' דהיינו מה שבאו כל הששים רבוא ישראל כל יום לפני משה ללמוד תורה והרי לא הי' להם דאגת הפרנסה אלא כל עסקם הי' ללמוד תורה<sup>21</sup> [ולכן נקראו דור המדבר דור דעה כידוע].

יג. ומבואר שפיר דבהמדבר היו ששים רבוא עוברים בהרשות הרבים כשהיו באים ללמוד תורה מפי משה ובפי' הר"י מלוניל בריש שבועות ד"ה יציאות שבת ז"ל: "ומחנה לוי' רשות הרבים הוא ששם מתקבצים ששים רבוא מישראל", יעו"ש.

21) ומזה יש להעיר לכאורה בהא דהתוס' ז"ל בעירובין דף ו ע"א בד"ה כיצד הביאו מה שהקשה ר"ת ז"ל על דברי רש"י ז"ל שבעינן ששים רבוא דומיא לדגלי מדבר והקשה ר"ת ז"ל דהרי בדגלי מדבר היו טף ונשים לאין מספר יעו"ש.

ולכאורה לפמש"כ בפנים י"ל דרק האנשים הגדולים היו באים ללמוד תורה לפני משה בכל יום משא"כ הנשים שפטורות ממ"ע דת"ת וכן הקטנים [וראה שו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"א ה"א וש"נ] ולכן לא היו באים לפני משה [וגם כל כבודה בת מלך פנימה] ור"ת ז"ל שהקשה כן י"ל דס"ל דגם נשים היו באות ללמוד הלכות הנצרכות להן זאת ועוד שהרי בששים רבוא נמנה רק מבין עשרים ומעלה והרי גם לפני עשרים היו מחוייבים במצות ת"ת ועדיין יקשה דמ"ט לא נמנו גם אלו דלפני עשרים ועדיין צ"ע. ודו"ק

יד. וברשימות הרבי חוברת כט (ע' ע"ה ואילך) יעו"ש דמפרש לה הא דכתב רש"י ז"ל שהיו הכל מצויין אצל משה דהכוונה לששים רבוא ורש"י ז"ל אזיל בזה לשיטתו דרשות הרבים צריך ששים רבוא עוברין בו יעו"ש והן הן הדברים.

### ג.

טו. והנה בעירובין דף נד, ב. "ת"ר כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה וכו' נסתלקו זקנים נכנסו כל העם ושנה להם משה פירקו וכו'", יעו"ש ועי' בדברי מנחם בח"ב בקונטרס תיקון העירוב במנהטן בסימן ט [ע' מז] שישנה גירסא "נכנסו העם" וכו' ומדברי הרמב"ם ז"ל בהקדמה לפירוש המשנה מתבאר דלא גרס "כל" העם אלא נכנסו "העם" וכו' יעו"ש.

טז. והמבואר מזה די"ל דהני ב' שיטות אם בדגלי מדבר היו ששים רבוא באים אצל משה הר"ז תלוי לכאו' אם "כל" העם באו לקבל תורה ממשה או דלא כל הששים רבוא באו ללמוד איש לאחיו וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בהקדמה לפירוש המשנה שם.

יז. ומבואר לפ"ז דהרמב"ם ז"ל דס"ל דאין צריך שיהיו ששים רבוא להיות רה"ר אזיל לשיטתו דלא כל הששים רבוא היו באים ללמוד תורה ממשה משא"כ רש"י ז"ל וסיעתו דס"ל דצריך ששים רבוא ס"ל דכל הששים רבוא היו באים לשמוע תורה ממשה ולכן רה"ר הוא רק כשיש ששים רבוא וכמו שמתבאר בדברי הדברי מנחם וכמו שנתבאר<sup>22</sup>.

יח. ונתבאר בדברינו בהא דפליגי הראשונים ז"ל אם רה"ר צריך ששים רבוא עוברים בו הר"ז תלוי<sup>23</sup> אם בדגלי מדבר היו כל הששים רבוא באים כולם ללמוד ממשה או רק חלק מהששים רבוא וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.

22) ועי' בפירוש רש"י ז"ל על התורה בפרשת כי תשא [לד, לבשהביא לשון הסוגיא בעירובין [נ"ד, ב.]. "נכנסו כל" העם וכו'" ומבואר שפיר דרש"י ז"ל אזיל בזה לשיטתו בהא דצריך ששים רבוא ברה"ר וכמש"כ בפנים.  
23) הנה בעצם היה מקום לומר שגם לפי הגירסא שנכנסו "כל" ישראל וכו' מ"מ ס"ל לשיטה אחת שאין צריך ששים רבוא כי לא נתקבלה ההלכה שצריך תנאי זה דששים ריבוא כדי שיהיה רה"ר  
אכן בדברינו בפנים נתבאר עדיפא מזה דהרמב"ם ז"ל דס"ל שאין צריך ששים רבוא הוא משום דלא היו "כל" הששים רבוא באים אצל משה משא"כ לשיטת רש"י ז"ל בהכרח לומר שכל הששים רבוא היו באים אצל משה. ודו"ק.

## סימן יג

### בדברי אדה"ז דירא שמים יחמיר לעצמו כהשיטה שא"צ ששים רבוא

מביא דברי אדה"ז בסימן שמה סי"ב / מקשה בזה כמה קושיות / מתרץ דדברי אדה"ז ודברי הט"ז הם ב' דברים נפרדים / מתרץ בדרך זה כל הקושיות

#### א.

א. בשו"ע אדה"ז סימן שמה: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו כל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)", עכ"ל.

ב. והנה יעויין בט"ז בסימן שמה בסק"ו שכתב, וז"ל: וע"כ המחמיר יחמיר לעצמו ואין בידו למחות למה שנוהגין עכשיו כאותן הרבים שמקילין כן נראה לי", עכ"ל.

ג. והנה בהקונטרס בשיטת אדה"ז אם צריך ששים רבוא לרשות הרבים<sup>24</sup> בסימן ד באות ח כתבתי בפשיטות<sup>25</sup> שמקור דברי אדה"ז שירא שמים יש לו להחמיר וכו' הוא מדברי הט"ז הנ"ל וכמו שצויין בהמראי מקומות בגליון השו"ע.

ד. אכן שוב ראיתי שאין הדברים נכונים כי המראי מקום לדברי הט"ז הוא על מש"כ הט"ז שנתפשט המנהג להקל לומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים וע"ז צויין (באות פד שם) לדברי הט"ז משא"כ מה שממשיך אח"כ בסוף הסעיף שירא שמים יחמיר לעצמו ע"ז לא צויין לדברי הט"ז כמקור לדבר זה.

ה. אלא כתב בהגליון שם (באות פו) שכן דעת גדולי הראשונים וטעמם ונימוקם עמם שלא נזכר ששים רבוא בגמרא עכ"ל ולא הזכיר שכן כתב הט"ז ומשמע דהמקור לדברים אלו אינם מדברי הט"ז אלא דברי אדה"ז עצמו.

ו. האומנם דהא גופא טעמא בעי דמ"ט לא ציין אדה"ז שדבר זה שיש להחמיר וכו' מקורו בדברי הט"ז וכמו שצויין לפני זה לדברי הט"ז לגבי זה שנתפשט המנהג להקל וכו' וצ"ע.

(24) י"ל בקובץ הערות 'צרפת - פרצת' גיליון ס' - י"ל לכבוד יום הבהיר יו"ד שבט תשפ"ב.

(25) ולכן השמטתי קטע זה בקונטרס זה במה"ת ונשאר רק בהמד"ק.



## ב.

ז. והנה לכאן קשה עוד בדברי אדה"ז והוא לפמש"כ בשארית יהודה (לאחי אדה"ז) לסימן שסג וז"ל: "שמעתי מפי קדשו פעמים רבות שכל ספק שבשו"ע העמיד בחצאי עיגול ודעתו הי' לחזור ולשנות פרק זה ולראות אם צדקו דבריו", עכ"ל ("והיינו שכל המחודשים שלו שלא קדמוהו בעלי השו"ע הסגיר בחצאי עיגול", לשון שער הכולל בפ"א ס"ב).

ח. אשר לפי"ז צ"ע וביאור מה הטעם שהכניס אדה"ז דבר זה דכל ירא שמים יחמיר לעצמו בחצאי עיגול ומה המקום להספק בזה ולכאן הדברים מפורשים בדברי הט"ז ואי"ז דבר "שלא קדמוהו בעלי השו"ע וצ"ע"<sup>26</sup>.

ט. והנה בקו"א בסימן רנב בסק"ב כתב אדה"ז בתוך הדברים וז"ל: "ואף מי שירצה להחמיר ברשות הרבים שלנו כהאומרים שיש לו דין רשות הרבים וכו'", יעו"ש.

י. ויעויין בקונטרס השולחן להגרא"ח נאה בס"ק סט שהקשה דמ"ט כתב אדה"ז הלשון ואף מי "שירצה" להחמיר ולא כתב הלשון ואף "שיש" לירא שמים להחמיר וכמ"ש אדה"ז בסימן שמה בסי"א יעו"ש מש"כ בזה.

יא. ויתכן לומר בזה בד"א והוא דכל קושיות הנ"ל הנה חדא מתורצת בחברתה והוא דדברי הט"ז ודברי אדה"ז הם ב' דברים נפרדים והוא דהט"ז לא כתב שירא שמים "צריך" להחמיר אלא כתב שהחמיר יחמיר לעצמו והיינו שמי "שרוצה" להחמיר "יכול" להחמיר לעצמו אבל לא למחות ביד אחרים.

יב. ועיקר החידוש שבדברי הט"ז שאע"פ שרוצה להחמיר אין לו רשות להחמיר "ולמחות" ביד "אחרים" אלא "הרשות" בידו להחמיר לעצמו בלבד וכמפורש בדברי הט"ז יחמיר "לעצמו" ואין בידו "למחות" ("באחרים") וכו'.

יג. אכן אדה"ז שכתב וכל ירא שמים "יחמיר" לעצמו הרי זה "חידוש דין" נוסף על דברי הט"ז והוא שירא שמים "צריך" להחמיר לעצמו והחידוש הוא לא שאין לו למחות "באחרים" כדברי הט"ז אלא "שצריך" להחמיר לעצמו ולא רק אם "ירצה" אלא "צריך" להחמיר לעצמו.

יד. ואם כנים הדברים יתורץ שפיר מה שלא ציין לדברי הט"ז כמקור לדברים אלו שהרי חידוש זה "שצריך" להחמיר וכו' לא נמצא כלל בדברי הט"ז אלא הרי זה חידוש דין של אדה"ז (ולכן ציין ע"ז הטעם משום שכן דעת גדולי הראשונים וטעמם ונימוקם עמם וכו').

## ג.

טו. ויבואר בדרך זה הא דאדה"ז הכניס דבר זה בחצאי עיגול והיינו משום שהוא חידוש דין שלא נזכר עדיין בדברי בעלי השו"ע והמג"א ס"ל בפשיטות שאין לנו רה"ר בזמן הזה ולא הזכיר שיש להחמיר בזה וכמו שהבאנו שיטת המג"א בזה בהקונטרס וגם הט"ז לא כתב שירא שמים "צריך" להחמיר אלא זה חידוש דין של אדה"ז ולכן הכניס זה בחצאי עיגול<sup>27</sup> וכמו שנתבאר.

טז. וביסוד הדברים יתכן לתרץ ג"כ הא דבסימן רנב בהקו"א כתב אדה"ז הלשון ואף מי "שירצה" להחמיר ולא כתב ואף שירא שמים "צריך" להחמיר וכו' וכמו שהקשה הגרא"ח נאה כנ"ל.

יז. ולהמבואר נראה דאדה"ז נקט שם הלשון מי "שירצה" משום דזה פשוט וכמו שכתב הט"ז כנ"ל משא"כ זה "שצריך" להחמיר שאי"ז פשוט והרי"ז חידוש דין של אדה"ז (שהכניסו בחצאי עיגול) ולכן לא הביא זה בהקו"א שם ומיושב שפיר קושיית הגרא"ח נאה ואינו כאן סתירה בדברי אדה"ז וכמו שנתבאר.

יח. והנה בהקונטרס הבאנו דברי הרבי שכתב כמ"פ בפשיטות דאדה"ז פסק כהשיטה שצריך ששים רבוא להיות רשות הרבים וצ"י לזה דברי אדה"ז בסימן שמה סי"א וכתבנו לבאר איך מוכח מדברי אדה"ז אלו שפוסק כהשיטה שצריך ששים רבוא והארכנו בזה ביסוד הדברים.

יט. ולהמבואר בדברינו בסימן זה הרי עוד מוכח להדיא שאדה"ז פוסק כהשיטה שצריך ששים רבוא ולא כהשיטה שאין צריך ששים רבוא דאם הי' ס"ל לאדה"ז דהלכה כהשיטה שאין צריך ששים רבוא א"כ תמה על עצמך מ"ט הכניס דין זה שירא שמים "צריך" להחמיר בחצאי עיגול הרי הדבר ברור "דצריך" להחמיר כיון שהלכה כהשיטה שאין צריך ששים רבוא אלא ודאי דאין אדה"ז פוסק כשיטה זו אלא שס"ל לדינא דמ"מ "צריך" להחמיר ולכן הכניסו בחצאי עיגול וכמו שנתבאר.

כ. ונתבאר בדברינו שמש"כ אדה"ז שירא שמים "צריך" להחמיר כהשיטה שאין צריך ששים רבוא הרי"ז חידוש דין של אדה"ז נוסף על מש"כ הט"ז (ולכן הכניסו בחצאי עיגול) וכמו שנתבאר בדברינו היסוד לכל זה.



(27) ועי' בדברינו בהקונטרס בסימן יא באות יג, ושם בהערה ויש להעיר בזה מדברינו בסימן זה, ודו"ק.

## בענין התקנת עירוב בערים גדולות\*

הגה"ח הרב מיכאל שלמה אבישיד שליט"א  
דיין ורב קהילת חב"ד רמת בית שמש א'

א.

ישנם ג' יסודות עליהם נשען ההיתר להקמת עירוב בערים גדולות בימינו:

א. אין בוקעים ששים רבוא ברחוב אחד.

ב. אין הרחובות מפולשים משער לשער.

ג. הרחובות מוקפות חומה מד' רוחות על ידי מחיצות הבתים.

וכל אחד מהתנאים הנ"ל הוא טעם מספיק מצד עצמו, וכ"ש כשיחוברו יחדיו, וכפי שנרחיב בכל זה להלן, בס"ד.

### ששים רבוא

ב.

ראשית אפתח בענין המחלוקת הבסיסית בהגדרת רשות הרבים, האם כתנאי לרשות הרבים דאורייתא נדרש שיהא ששים רבוא בוקעים בו או די שהוא מעבר של רבים. מחלוקת זו ידועה כמחלוקת רש"י והרמב"ם: דלרש"י בעינן שיהא ששים רבוא כתנאי להוי רה"ר דאורייתא, וכפי שהיה במדבר<sup>1</sup>, ולהרמב"ם לא בעינן ששים רבוא, וטעמו הוא משום שלא נזכר תנאי זה בגמרא, הן בבבלי<sup>2</sup> והן בירושלמי, וכפי שביאר אדה"צ<sup>3</sup> בעצמו את נימוקו של הרמב"ם.

הבית יוסף בשו"ע<sup>4</sup> הביא בסתם את שיטת הרמב"ם ובשם 'יש אומרים' את שיטת רש"י, ובשיירי כנה"ג הבין שדעת השו"ע להלכה להחמיר כהרמב"ם, וכן כתב החיד"א בברכי יוסף, וכ"כ התוספת שבת, וכן נוטה הבנת המ"ב<sup>5</sup>. [הבנה זו מבוססת על הכלל הידוע סתם וי"א הלכה

(\* חשוב להדגיש כי התשובה דלקמן, במהותה, אינה עוסקת בשכונה מסויימת, אלא רק לגופה של סוגיא.  
(1) ועי' בתוס' עירובין ו' ד"ה כיצד מערבין דרך רה"ר דביאר מדוע לא בעינן יותר מששים רבוא כפי שאכן היה במדבר, כולל אנשים נשים וטף כולם יחד, ע"ש.

(2) שבת ו, צח, צט.

(3) בשולי הגליון בסי' שמה (סי"א).

(4) סי' שמה, ס"ז.

(5) שם ובביאור הלכה.

כסתם, כביאור הרמ"ע מפאנו<sup>6</sup>, והובא כלל זה בריבוי פעמים בנו"כ השו"ע<sup>7</sup>, וביד מלאכי<sup>8</sup> שכתב שלא מצא חולק על כלל זה, ובברכי יוסף<sup>9</sup> שאף כתב שמרן הבי"ע עצמו אמר כן, וכן הוא בשו"ע אדה"ז<sup>10</sup>].

אבל בנידון דידן אינו כ"כ פשוט, כי הבית יוסף עצמו כתב<sup>11</sup> בנימוק הקולא דיציאת נשים ידין בתכשיטין, דאין לנו רשות הרבים בזה"ז, וכן נראה מדבריו בסי' שכה<sup>12</sup> בהיתר הוצאה על ידי גוי מדין שבות דשבות, שכתב בפירוש בביאורו על הטור שההיתר מסתמך ע"כ שאין לנו בזמן הזה רה"ר, וכן משמע מדבריו באה"ע"ז סי' מב<sup>13</sup> דהחשיב בפשטות איסור הוצאה בר"ה לאיסור דרבנן (ונ"מ בנוגע לפסולי עדות, כידוע שיכול לגרום לחשש קידושין ע"ש). וכן הני אשלי רברבי שמימיהם אנו שותים הבינו כך את שיטת המחבר, ומהם המג"א<sup>14</sup> והפרמ"ג<sup>15</sup>. וביאר הפרמ"ג שאינו סתם וי"א כבשאר המקומות, כי בדעה בסתם שהביא לא כתוב בפירוש שלא בעינין ששים רבוא, עיין בכלל זה בבית דוד<sup>16</sup> דכשהסתם הוא ע"פ סתימת התלמוד אזי הי"א הופך להיות פירוש הסתם, ולכן הלכה כ"א. וכן דעת הבית אפרים<sup>17</sup> וכפי שנבאר את שיטתו לקמן, וכן הבנת המהר"י טייב בערך השולחן<sup>18</sup>. וכן כתב הרב זבחי צדק<sup>19</sup> כתב שפשוט כביעתא בכוחתא שצריך שיעברו ס' רבוא בכל יום בלי הפסק ואז תחשב לרשות הרבים כדגלי מדבר.

ועיין בשו"ת יביע אומר<sup>20</sup> שהביא רשימה גדולה של פוסקי ספרד התומכים בדעה זו, ולכן סיים שהספרדים המקילין יש להם על מה שיסמוכו אף לדעת מרן, והמחמירים תע"ב.

(6) בשו"ת שלו סי' צ"ז.

(7) עיי' לדוגמא בחלקת מחוקק אה"ע סי' סקי"א בדברי המגיה שם שהביא דברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל. ועיי' בש"ך יו"ד סי' רמב ב'הנהגת הוראות באיסור והיתר' אות ה'. וכן עיי' בש"ך שם סי' פ"ד ס"ק י"ב, וסי' קע"ז ס"ק ל"ח, ובחור"מ סי' ס"ו ס"ק ס"א. ועוד. וראה גם פרי חדש ביו"ד סי' נ' ס"ק ד', ובסי' קי"ח ס"ק י"א, ובסי' קכ"א ס"ק ט"ו. ועוד הרבה. עיי' בספר יד מלאכי כללי השו"ע אות י"ז, שציין לכל המקומות באחרונים. ע"ש. וכן בשדי חמד כללי הפוסקים סי' יג אות ח'. ע"ש.

(8) שם.

(9) ראה ברכי יוסף או"ח סי' סא קו"א אות ב'.

(10) כגון בסי' שמח קו"א סק"א (דיני הוצאה), וביו"ד סי' לב סק"ב, ושם בהלכות נדה סי' קפו סק"ז.

(11) סי' שג, סי"ה.

(12) ס"א.

(13) ד"ה מצאתי כתוב (סע' ה').

(14) סי' שמה סק"ז.

(15) שם א"א סק"ז ומש"ז סק"ו.

(16) סי' תט ותמא.

(17) סי' כו.

(18) סי' מה, סק"ב.

(19) ח"ג ס' קב.

(20) ח"ט או"ח סי' לג.

## ג.

והנה, שיטת הרמ"א<sup>21</sup> היא כדעת רש"י דבעינן ששים רבוא לרה"ר, כפי שכתב הט"ז<sup>22</sup> בדעתו, דכן משמע מדבריו שכתב דרשויות שלנו הם כרמלית. וכן דעתם של הט"ז<sup>23</sup> והמג"א<sup>24</sup> שפסקו כשיטת רש"י, וכתבו שהיא דעת רוב הפוסקים. וכן כתב אדה"ז<sup>25</sup>, וכפי שנרחיב להלן בס"ד.

והנה, בנוסף למה שבספרי הפוסקים שהיו לפנייהם מצאו שרובם פסקו כרש"י, אכן בדורות אחרונים שזכינו לגילוי ולהדפסה של כתבים וחיידושים רבים מרבותינו הראשונים שהיו נעלמים עד כה, אנו רואים עד כמה צדקו דבריהם שרוב הפוסקים פסקו כרש"י, כיון שנתגלו עוד רבים שפסקו כך. ובעקבות זאת, בשו"ת בית אבי<sup>26</sup> הזכיר שלושים דעות מראשונים שסוברים כרש"י, וכן במכתב כ"ק אדמו"ר<sup>27</sup> ציין לדבריו ולעובדא שמנה שלושים ראשונים, בכוונה לחזק את שיטת רש"י. וכיום אנו יודעים שיש אף הרבה יותר מכך.

היות ורשימת הראשונים ההולכים בשיטת רש"י ארוכה מאוד, נזכיר מקצתם בלבד: רב עמרם גאון, רב שר שלום, הבה"ג שכידוע דבריו דברי קבלה, ספר העיתים, התוס', הראב"ן, המהר"ם, מרוטנבורג הסמ"ג, פסקי רי"ד, ספר התרומה, המנהיג, הריבב"ן, הרא"ש, הגהות אשרי, האורחות חיים, רבי יהונתן הכהן מלונל, האשכול, והגהות מיימוניות, סמ"ג, סמ"ק, וסה"ת, והראב"ה, והאור זרוע, המהר"ח אור זרוע, הריא"ז, המרדכי, רב פלטי, האגודה, והרוקח, ורב מנחם בן זרח תלמיד בן הרא"ש, וכן דעת הטור<sup>28</sup> וז"ל "רשות הרבים הוא רחובות ושווקים הרחבים שש עשרה אמה על שש עשרה אמה ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו" עכ"ל. והרשימה המליאה, כאמור לעיל, עוד ארוכה.

וכן האריך להוכיח הבית אפרים<sup>29</sup> ודחה את דברי המשכנות יעקב<sup>30</sup>, וכתב בזה"ל: "אף שיש כמה גדולי עולם החולקים על שיטת רש"י, מכל מקום אין כח ביד שום אדם לערער על המנהג אשר נתיסד על פי גדולי עולם חכמי צרפת ואשכנז אשר אנו מבני בניהם ומימיהם אנו שותים"

(21) סי' שמו, ס"ג.

(22) סי' שמה, סק"ו.

(23) שם.

(24) שם סק"ז.

(25) קו"א סי' רנב סק"ב.

(26) תנינא סי' ה.

(27) אג"ק ח"ט עמ' קסה.

(28) סי' שמה.

(29) סי' כו.

(30) בסי' קכ וקכ"א.

עכ"ל. ולהעיר שהספר בית אפרים לא היה תחת ידו של בעל המשנה ברורה, כפי שהעיד ע"ז בעצמו<sup>31</sup>.

והנ"מ מזה לענין תיקון עירובין היא גדולה מאוד, שכאשר נאמר שרה"ר שלנו אינה רה"ר גמורה מה"ת, ממילא יתאפשר תיקון העירוב הרבה יותר בקלות ובהידור, מכיון שבכמה מקומות בהלכות עירובין הדין הוא שאע"פ שמה"ת הדבר מותר מ"מ מדרבנן אסור במקום שהוא רה"ר גמורה, ולכן אם המקום אינו מוגדר כרה"ר הרבים גמורה מה"ת ממילא גם מדרבנן יהיה מותר. וכגון בדין צורת הפתח<sup>32</sup> שיבואר לקמן.

#### ד.

והנה מוכח בכמה מקומות דאדה"ז פסק בזה כדעת רש"י, דאין רשות הרבים בזמנינו כיון שאין ששים ריבוא עוברים שם.

דהנה בסי' רסו<sup>33</sup> כתב, וז"ל: "אף על פי כן לא התירו לו איסור רכיבה בדרכים שלנו (שאינן להם דין רשות הרבים גמורה כמו שיתבאר בסימן שמ"ה)". ועוד כתב שם<sup>34</sup>: "ובזמן הזה שאין לנו רשות הרבים אלא כרמלית יש להתיר". ועוד כתב בסי' שמו<sup>35</sup>: "הרי כל רשות הרבים שלנו הן כרמלית". ועוד כתב בסי' שסג<sup>36</sup> וז"ל "לפי שאם היו ששים רבוא בוקעים במבוי זה היה רשות הרבים גמורה".

ומוכח להדיא, דדוקא אם היו ששים רבוא היה הופך להיות רה"ר, אבל בלא ס"ר, אף שרבים בוקעים מ"מ אין זה רה"ר.

וכן כתב בקו"א בכמה מקומות:

(31) או"ח סי' רח סע' ט ביה"ל ד"ה אינו מברך.

(32) ראה שו"ע אדה"ז סי' סד ס"ד, וז"ל: "(אף על פי שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה כמו שנתבאר בסי' שס"ב אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שנעלות בלילה שנעילת הדלתות עושה אותה כחצר אחת של רבים ומערבין את כולה על דרך שיתבאר בסי' שצ"ב ושוב אין מבוארת צריכין שום תיקון. ויש אומרים שא"צ שיהיו נעולות בלילה רק שיהיו ראיות לינעל שאם משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראיות לינעל ויש להחמיר כסברא הראשונה אף על פי שהעיקר כסברא האחרונה. וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה". עכ"ל.

(33) סי' ו.

(34) סי' ג.

(35) סי' ט.

(36) סמ"ד.

בסי' שא<sup>37</sup>: "לא העתקתי דעת רש"ל, דכיון שאין לנו עכשיו רשות הרבים פשיטא שאין להחמיר כלל נגד רוב הפוסקים". ובסי' שמח<sup>38</sup>: "דעכשיו שאין לנו רשות הרבים ולא שייך למיחש שיבא לידי איסור סקילה". וכן בסי' שנ<sup>39</sup> וז"ל "שעכשיו שאין לנו רשות הרבים אין נ"מ מפלוגתא זו הילכך לא העתקתיה". ועוד בסי' רנב<sup>40</sup> "ובהפסד מרובה בלאו הכי שרי לדידן דלית לן רשות הרבים אפילו לשלוח ע"י עכו"ם וכו' ואף מי שירצה להחמיר ברשות הרבים שלנו כהאומרים שיש לו דין רשות הרבים, מכל מקום כדאי הם המקילין לסמוך עליהם בהפסד מרובה שהמה הרבים ופשט המנהג כמותם". עכ"ל. הרי כאן הדגיש רבינו שיש לסמוך על המקילים כיון שהם רבים ופשט המנהג כמותם, ועוד הדגיש "שמי שירצה להחמיר" כדעת המחמירים, היינו רק "מי שרוצה" להחמיר, ולא שכן ההלכה הפסוקה. ודו"ק. ועוד שם<sup>41</sup> "ולהמג"א צריך לומר דשאני התם דמירי לדידן דלית לן רשות הרבים והוה ליה שבות דשבות".

הרי שברור מכל הנ"ל ששיטת אדה"ז היא שהעיקר להלכה כדעת המקילים.

וכן יש לפרש דבריו בסי' שמה<sup>42</sup>, סוגיא בדוכתה, ששם הביא את ב' הדעות וסיים, וז"ל: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית, ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמוכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)".

ויש לפרש כוונתו לפסוק להלכה כשיטה זו האחרונה, שהרי אי אפשר לומר שהעיקר לדעתו כהמחמירים שהביא בשיטה הראשונה, כיון שלא כתב כן בשום מקום שכן העיקר להלכה כדעה זו, ואף כאן לא סיים כך, ושלא כדרכו בכל מקום שמכריע בין שתי דעות לכתוב שאחת מהן עיקרית אע"פ שגם כותב שאין למחות בנוהגים כשיטה הטפילה<sup>43</sup>.

ועוד שא"כ לא היה כותב שרק 'ירא שמים' יחמיר, שאם העיקר להלכה כדעה זו, הרי אין זו רק חומרא בעלמא, אלא מן הדין צריך להחמיר, ורק שאין למחות ביד הנוהגים להקל, ולכן מוכח שאין זה אלא חומרא בלבד.

ומה שלא כתב כן על הדעה המקילה שהיא עיקר להלכה, הוא משום שכבר כתב שכן נתפשט המנהג להקל לפי דעה זו, והווי ככותב שכן נפסק להלכה.

(37) קו"א סק"ג.

(38) קו"א סק"א.

(39) קו"א סק"א.

(40) קו"א סק"ב.

(41) שם סק"ג.

(42) סי"א.

(43) עיין לדוגמא סי' נה ס"ה, סי' קנח ס"ג, סי' רמח ס"ט, סי' רנג סכ"ו, סי' רעו ס"ח, סי' רצט ס"ב וסי"ה, סי' תרכג ס"ד.

וגם אין לומר שלדעתו אין הכרע בין שתי הדעות, שא"כ הרי זה ספק בדין תורה, והיה צריך לכתוב כהוראה כללית שיש להחמיר בדבר שהוא מן התורה<sup>44</sup>, ולא היה כותב רק על 'ירא שמים' שיש לו להחמיר לעצמו.

אלא ברור דדעת רבינו היא שהעיקר להלכה כדעת המקילים, היינו כדעת רש"י, שצריך ס' רבוא לרה"ר, ולכן אין לנו היום רה"ר. וזה כדעת הרמ"א והט"ז והמג"א.

ובפרט שאין דרכו של רבינו הזקן לחלוק על הרמ"א והט"ז ומג"א, כאשר הם מסכימים לשיטה אחת להלכה. והרי בנדוד פסקו הרמ"א והט"ז והמג"א כרש"י (כמבואר לעיל ס"ב), ובפרט שכתבו שרוב הפוסקים כתבו כן, וגם רבינו כתב כן, והוסיף שכך התפשט המנהג.

ועוד, דלפי זה מובן מה שציין לט"ז בשוה"ג, דהט"ז סובר שכן נתפשט המנהג כיון שהם רבים וכן עיקר להלכה.

ועוד תובן כוונתו של רבינו בכותבו שכל ירא שמים יחמיר "לעצמו", היינו דוקא לעצמו ולא לאחרים, שלא ימחה במקילים ולא יורה לאחרים להחמיר, דהוא כמש"כ הט"ז שהרוצה להחמיר יחמיר לעצמו, אע"פ שכתב לפני כן שהעיקר להלכה כדעת המקילים. ודו"ק. וברור.

וכן משמע ממה שכתב מיד בסעיף שאחרי זה<sup>45</sup>, וז"ל "וכבר נתבאר שעכשיו יש אומרים שאין לנו רשות הרבים בכל ענין". עכ"ל. דמשמע מלשון זה שכן פוסק ומכריע להלכה כדעה זו, שאם לא כן, היה לו לכתוב "ולפי הדעה הנ"ל וכו'" או מעין זה, ולא היה כותב בלשון של הכרעה. ודו"ק.

וכ"כ רבינו ג"כ בסי' תד<sup>46</sup> בזה"ל "וכבר נתבאר בסי' שמה שנהגו כהאומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה". עכ"ל שם. ומשמע להדיא דכן הוא להלכה. ועוד שלא הזכיר את מש"כ שם שהרוצה להחמיר יחמיר לעצמו.

וכן בסי' ססד<sup>47</sup> כתב ג"כ בזה"ל "וכבר נתבאר בסי' שמה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה". ע"כ.

וכן משמע בסי' שצב שכתב וז"ל "ולדברי האומרים שכל רשות הרבים שאין ס' רבוא בוקעין בה בכל יום אינה רשות הרבים גמורה שבפחות מס' רבוא אינה נקראת בקיעת רבים אין צריך לעשות שיור לעיר של רבים אלא א"כ ששים רבוא בוקעים בה בכל יום, וע"ז סומכין עכשיו שאין נוהגין לעשות שיור לשום עיר". ע"כ. משמע שכן מכריע להלכה, ואין לערער כלל על מה שנהגו.

(44) ופשוט שכאן אינו מדבר על מקום שיש בו עירוב בצורת הפתח, אלא מיירי במקום בלי עירוב כלל, דהאיסור הוא מה"ת.

(45) סי' שמה סי"ב.

(46) ס"ב.

(47) ס"ד.



ומכל הנ"ל ברור שדעת אדה"ז כן היא כדעת המקילים, שצריך ששים רבוא לרה"ר, ולכן אין לנו רה"ר בימינו.

ה.

וכן היא דעת כ"ק אדמו"ר שאדה"ז פסק להדיא כדעת רש"י להקל דאין לנו רה"ר בימינו, וכדלקמן:

דזלה"ק באגרות קודש<sup>48</sup>: "שיטת רש"י. כ"פ רבנו הזקן בשולחנו ששמ"ה סי"א. ובכ"מ. ובשו"ת בית אב תנינא ס"ה ובמפתחות מונה שלשים פוסקים מהראשונים דס"ל כרש"י". עכלה"ק.

ובמכתב אחר כתב שם<sup>49</sup>: "ומה שהעיר כת"ר במחלוקת הראשונים אם צ"ל ששים רבוא בוקעים, כך פסק רבנו הזקן בשולחנו הטהור סי' שמ"ה סעיף י"א, ועיין בשו"ת בית אב תנינא סי' ה' דמונה שלשים דעות מהראשונים דס"ל כזה". עכלה"ק. וכן בשיחת כ"ף מנחם אב ה'תשט"ו אמר, דבזמן הזה אין לנו רה"ר, ורק בביאת המשיח תהיה<sup>50</sup>. ועוד הזכיר זאת הרבי ביחידות מוקלטת<sup>51</sup> דשיטת אדה"ז היא כרש"י.

ו.

וכן היא דעת הגרא"ח נאה<sup>52</sup>, שביאר ע"פ דברי אדה"ז בקו"א<sup>53</sup> המובאים לעיל, שדעתו להכריע לגמרי כדעת המקילים, ואף כתב שהמאמר המוסגר בו כתוב שהירא שמים יחמיר לעצמו, אינו מאדה"ז עצמו, אלא מהוספת המהרי"ל, שכן ראה שנוהגים בבית רבינו להחמיר בזה. וא"כ ברור לדעתו שאדה"ז פוסק כשיטת המקילים לגמרי ולא השאיר מקום להחמיר.

ועפ"ז מובן היטב מדוע לא הזכיר אדה"ז בשום מקום מכל מקומות הנ"ל את מש"כ שירא שמים יחמיר לעצמו, והוא משום שאינם דבריו<sup>54</sup>. וד"ל.

(48) ה"ט עמ' מא.

(49) שם, עמ' קסה.

(50) תורת מנחם ח"ד עמ' 265.

(51) עם הרה"ג הרב מרדכי אליהו זצ"ל, בכ"ו אדר שני תשמ"ו.

(52) קונטרס השלחן עמ' לו הערה סט.

(53) סי' רנב סק"ב שכתב "אף מי שירצה להחמיר".

(54) וראה במאמרו של הרה"ג הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א שיצויין לקמן, בסימן יא בסופו, שהעיר שאולי אפשר גם לדייק מדברי הצ"צ שאין מאמר מוסגר זה מרבינו הזקן עצמו. וכדברי הגרא"ח נאה. ע"ש.

אלא שלפי ביאור זה עדיין קצת קשה מדוע כתב אדה"ז בכמה מקומות דעה זו רק בשם יש אומרים, הרי שכיון שלדעתו זו הלכה פסוקה ומוכרעת, היה לו לכתוב בסתם שאין לנו רה"ר, וכפי שאכן כתב כן בכמה מקומות, כנ"ל. וכן קשה קצת שהרי כ"ק אדמו"ר לא הזכיר מזה כלל בדבריו (שסוגריים אלו אינם מרבינו הזקן).

ולכן היה נראה לבאר שאף אם נאמר שהמאמר המוסגר הוא אכן מרבינו הזקן עצמו, מ"מ עולה יפה הביאור בדבריו כנ"ל, שסובר לעיקר ההלכה כדעת המקילים, ומ"מ נותן מקום להחמיר למי מהיראי שמים שירצה להחמיר.

ולפי כל הנ"ל, י"ל שבכל המקומות שהביא רבינו את דעת המקילים בשם "יש אומרים" בלבד<sup>55</sup>, מבלי להזכיר שכך העיקר להלכה<sup>56</sup> [אע"פ שבכל המקומות שציטטנו לעיל אכן כתב כן להדיא], והיה ניתן לחשוב שכותב כן מפני שסובר שאין זו הדעה העיקרית להלכה, או עכ"פ שלא הכריע בין ב' הדעות, הרי שלפי כל הנ"ל ברור שאין לומר כן, אלא פשוט שדעתו להלכה כהמקילים, ומש"כ כן בכמה מקומות בשם יש אומרים בלבד הוא מפני שסמך על מש"כ במקומו, וכן מפני שבמקומו כתב שהירא שמים יחמיר לעצמו, ולכן אינו מכריע ופסיק מילתא להדיא כדעת המקילים בכל מקום שהמחלקות הנ"ל נוגעת להלכה, מפני שבכל המקומות האלה, עדיין יש מקום לירא שמים להחמיר, אע"פ שהעיקר להלכה כדעת המקילים. [ואולי יש לדייק גם מכך שלא טרח להזכיר דעת המחמירים בכל המקומות האלה]. ודו"ק וזה ברור.

והרצפה להעמיק ולהשכיל, יעיין היטב במאמרו<sup>57</sup> הנפלא של האי גברא רבא, סיני ועוקר הרים, הרה"ח הרה"ג הרב יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א, ראש ישיבת תומכי תמימים החשובה בעי"ת ברינוא, צרפת, שכתב וביאר בטוב טעם ודעת, כפתור ופרח, דבר דבור על אופניו, וסידר ואיזן וכילכל כל דברי רבינו הזקן על בורים, וביאר<sup>58</sup> בכל אחד מהמקומות המצויינים לעיל, איך, על פי ביאור הדין המבואר בכל אחד מהם, שבמקומות שכתב רבינו בהם בסתם שאין לנו כיום רה"ר, אין מקום לחומרתו של הירא שמים, ובמקומות שכתב שיש אומרים שאין רה"ר בזה"ז שייך חומרת הירא שמים, ומטעם זה לא הכריע לגמרי. עיין שם היטב, כי מתוק לחיך הוא.

ולכן נראה ברור, שכן היא שיטת רבינו הזקן, וכ"ק אדמו"ר, שאין לנו רה"ר בימינו (וכן שמעתי תמיד מכל רבני חב"ד, שכן דעת אדה"ז). והיה לי לחידוש ופליאה גדולה שת"ח גדול

(55) עיין סי' רנב סי"ח, שם סי"כ, סי' שא סל"ח, סי' שג סכ"ג, סי' שז סכ"ז, סי' שכה ס"ד, סי' שלה ס"א, סי' שלה ס"ה, סי' שמה סי"ב, סי' שנז ס"ז, סי' שסג סמ"ב, סי' שסד ס"ד.

(56) וזאת למרות שבאותם הפוסקים שהם מקורו של רבינו באותם מקומות, אכן טרחו לכתוב שההלכה כדעת המקילים. עיין בכל המקומות שבהערה הקודמת בדברי השו"ע והרמ"א והמג"א שם.

(57) נדפס בקובץ הערות וביאורים 'צרפת-פרצת' גליון ס' שי"ל לכבוד יו"ד-י"א שבט תשפ"ב, עמ' 47 ואילך.

(58) עי' שם במיוחד בסימנים ז' וח'.

מרבני חב"ד למד באופן אחר בדברי רבינו הזקן, והבין שפסק בדברי המחמירים, ודלא כדברי כ"ק אדמו"ר.

## ז.

ולגבי דעת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>59</sup> בזה, הנה אין דבריו ברורים לחלוטין, ויש שרצו לדייק מדבריו שסובר להחמיר במחלוקת בענין אם צריך ס' להוי רה"ר מה"ת, משום שחשש לגדולי הפוסקים שהחמירו בזה, והוא ספק דאורייתא.

והמעייין היטב בדבריו יבין: א) שאינו כותב כן בדעת אדה"ז, אלא בדעת עצמו. ב) ואף אם נאמר שכונתו ברורה שם שיש להחמיר, מ"מ אינו ברור שנוקט כן להלכה, אלא אפשר שהוא לפלפולא בעלמא, ובעיקר ע"פ דעת הריטב"א שהביא בריש דבריו שסובר שרוב הגאונים החמירו. ג) גם אם נאמר שכן דעתו להלכה, מ"מ י"ל שהוא משום שחשש לדעת הריטב"א הנ"ל שרוב הגאונים פסקו להחמיר בזה, ואף שפשוט שראה דברי הט"ז ואדה"ז שרוב הפוסקים סוברים כרש"י, מ"מ אפשר שדברי הריטב"א עוררו אצלו ספק בזה ולכן נטה לומר שיש להחמיר בדאו'. אבל כהיום שברור לנו שרוב גדול של הראשונים פסקו כרש"י, ושכן כתב הרבי במכתבו שישנם שלושים ראשונים שאוחזים בדעה זו, הרי שכל יסוד הספק מתבטל. ד) ועוד שלמסקנא<sup>60</sup> לא כתב שם אלא שהירא שמים יחמיר לעצמו, מכיון שנתפשטה ההלכה כדעת רש"י וסייעתו, א"כ מוכח שגם הוא לא פקפק בכך להלכה [ומטעם שמנהג עוקר הלכה]. ה) אחרי כל הנ"ל, אתינן שפיר לכלל הידוע<sup>61</sup> שאין ספק של פוסק מוציא מידי ודאי, ולכן אין ספקו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ מוציא מידי ודאי של אדה"ז ושל כ"ק אדמו"ר. כנלע"ד. ודו"ק. ו) ועוד יש להעיר, שבכל המכתבים שכתב כ"ק אדמו"ר בנושא זה (וכתב שאין לנו רה"ר בזמן הזה, ושכן דעת אדה"ז), לא הזכיר כלל וכלל את דעת הצ"צ, ואפילו לא מה שכתב הצ"צ שהירא שמים יחמיר לעצמו. וא"כ מוכח לומר דלהבנת כ"ק אדמו"ר אין הצ"צ חולק כלל על אדה"ז.

59) חידושים מסכת עירובין ס"פ א', ופ"ה משנה ו'.

60) ספ"ה שם.

61) הובא בדברי אדה"ז בקו"א בכ"מ: תלג סקט"ז, תל"ה סק"א, תצ"ט סק"ג, תקז סק"א, תקי"ד סק"ד. וראה מש"כ בזה בשו"ת צמח צדק אה"ע ח"ב סי' רצא אות י' בנוגע לכלל זה ע"פ הכנה"ג, וז"ל "כיון שהמקילים בפשיטות הם רוב הפוסקים, ורק המיעוט הם מסופקים ודאי לא חיישינן לספיקא דידהו נגד ודאי של רובא" עכ"ל. וכתב שם דבכה"ג אע"פ שהמסתפק הוא בתראי, מ"מ אם רוב הפוסקים הם ודאי סומכים עליהם ואין חוששים לספק. ע"ש. וראה בשדי חמד כללי הפוסקים סימן טז אות יט באריכות.

## ח.

ויש להעיר מדברי האליה רבה<sup>62</sup> שכתב שגם המחמירים כהרמב"ם מ"מ מודים דבמקום שיש עוד צד להקל יש לסמוך על דעת המתירים. והרי כיום בעיירות גדולות ישנם הרבה צירופים להקל, והאמת שאינם רק צירופים וצדדים בעלמא, אלא כל טעם לחוד סגי בפ"ע, ומהוה נימוק מספיק ע"ז שאין לנו בזמן הזה רשות הרבים של תורה, ומהני בהם תיקון עירובין, אף לדעת המחמירים המחלוקת הנ"ל, וכדלקמן בס"ד.

## ט.

וכעת יש לנו לדון לגבי עשיית עירוב בצורת הפתח, אי מהני גם בבקעה וברה"ר דידן. דהנה, גם לשיטת הרמב"ם הנ"ל, שיש לנו רה"ר גם בימינו כיון שאין ס' רבוא, מ"מ גם לדעתו מהני צורת הפתח מדאורייתא, להתיר טלטול אף ברה"ר, אלא שחכמים אסרו לעשות כן, ומדבריהם אין צורת הפתח מועילה ברה"ר גמורה.

וכך לשון רבינו הזקן בסי' שסד<sup>63</sup>: "אף על פי שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה, אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה, כמו שנתבאר בסי' שס"ב, אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה, אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה".

ומסיק שלכן: "הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שננעלות בלילה, שנעילת הדלתות עושה אותה כחצר אחת של רבים ומערבין את כולה, על דרך שיתבאר בסי' שצ"ב, ושוב אין מבואותיה צריכין שום תיקון".

וכותב דעה נוספת: "ויש אומרים שא"צ שיהיו נעולות בלילה רק שיהיו ראויות לינעל שאם משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל".

ומסיק דלהלכה: "יש להחמיר כסברא הראשונה אף על פי שהעיקר כסברא האחרונה". ומסיים שם: "וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה". ע"כ.

וא"כ, ברור להלכה, דלדידן, אף מדרבנן מותר לעשות צורת הפתח ברה"ר דידן, כיון שאין לנו רה"ר בימינו, והיא הדעה העיקרית להלכה, ושלכן רבינו הזכיר זאת בפירושו, לאחר שביאר

---

(62) סי' שמה.

(63) ס"ד.

בתחילת הסעיף שכל מה שאינו מועיל מדברי סופרים אינו אלא אם נשלמו בה כל תנאי רה"ר<sup>64</sup> שנתבאר בסי' שמה, ואין צריך דלתות הננעלות. וד"ל.

אלא שהחידוש כאן הוא, שאפילו לשיטת המחמירים, היא שיטת הרמב"ם, שיש רה"ר בימינו, מ"מ אין האיסור של צורת הפתח אלא מדרבנן, ולא מדאורייתא כלל, אדרבה מדאורייתא מהני ומהני.

### יו"ד

ולכן נדחית הסברא לומר שכאן עסקינן בדין שיש בו צד דאורייתא, ושכיון שיש להסתפק בדעת אדה"ז, לכן יש להחמיר בדאו', זה אינו, מכיון שאין כאן אלא דין דרבנן, ואין צל של ספק מדאו'. וד"ל.

ויש שרצו לדייק מדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בחידושו על מסכת עירובין<sup>65</sup>, שמחמיר בכל הנ"ל כיון שנוטה לומר דצורת הפתח ברה"ר אינו מהני מדאורייתא. וזה אינו לענ"ד, ומכמה טעמים: א) המעיין שם יראה שלא כתב כן בתורת ודאי אלא בתורת ספק, אם יש להחמיר בזה משום שהוא דאורייתא או להקל בזה משום שהוא דרבנן, ע"ש היטב. ב) וא"כ, אתינן לכלל הידוע<sup>66</sup> שאין ספק של פוסק מוציא מידי ודאי של פוסק אחר, והרי הוכחנו בדעת אדה"ז שבודאי סובר שכל דין צוה"פ ברה"ר דאו' אין פסולו אלא מדרבנן, ולכן אין ספיקו של הצ"צ מוציא מידי ודאי של אדה"ז להלכה. ג) נראה מדבריו שאינו כותב להחמיר אלא לירא שמים שמחמיר על עצמו. ד) בתשובה<sup>67</sup> כתב הצ"צ בענין זה בדיוק כדעת זקנו אדה"ז, שדין צורת הפתח אינו אסור אלא דרבנן, ולכן הסיק שם לדינא כדעת אדה"ז בסי' שסב שהבאנו לעיל [וזה מש"כ בתשובה, וברור דעדיף להלכה ממש"כ בחידושים].

64 היינו: א) שווקים ורחובות הרחבים ט"ז אמות ואינם מוקפים מחיצות [פליטיא וסרטיא]. ב) רחובות המוקפות מב' מחיצות משני צדדיו, אם מפולש ומכוון. ג) שלא יהיו מקורים. ד) ושאינן הדלתות ננעלות בלילה. וכל הנ"ל הוא בנוסף לס"ר לדעת רש"י.

65 פ"ה, מ"ו.

66 המובא רבות בדברי אדה"ז. וכן הזכירו הצ"צ. וראה מש"כ לעיל בהערה 61.

67 שו"ת או"ח סי' מ אות ז'.

## יא.

ולענין אם לדעת רש"י צריך שיהיו ששים רבוא הבוקעים בו בכל יום דוקא, זה לשון השו"ע<sup>68</sup>: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים". ע"כ. ולשון זה ד"בכל יום" מופיע בהרבה ראשונים, ומהם הרמב"ן<sup>69</sup>, הר"ן<sup>70</sup>, הסמ"ג<sup>71</sup>, ר' פרץ<sup>72</sup>, המאירי<sup>73</sup> בשם קצת חכמי הצרפתים, רבינו ירוחם<sup>74</sup>, הרשב"ש<sup>75</sup>, ספר הנייר<sup>76</sup>, וכ"כ רבינו עובדיה מברטנורא<sup>77</sup>. וכן פסק המהרש"ם<sup>78</sup>, וכן פסק בפירוש האשל אברהם מבוטשאטש<sup>79</sup> דבעי שעוברים בכל יום.

ולכן תמהו כמה פוסקים על דברי המ"ב<sup>80</sup> שכתב שלא מצא לשון זה ד"בכל יום" בשום מקום.

ולאידך מצאנו בכמה ראשונים הלשון "שעוברים בו תמיד". דכ"כ רש"י<sup>81</sup> ותוס'<sup>82</sup>, ראבי"ה<sup>83</sup>, ואור זרוע<sup>84</sup>, סמ"ג<sup>85</sup>, סמ"ק<sup>86</sup>, הגה' מיימוניות<sup>87</sup>, ועוד<sup>88</sup>.

(68) סי' שמה ס"ז.

(69) שבת נז, א.

(70) כו, א מדפי הרי"ף, ובחידושו נז, א.

(71) עשין ס"ה.

(72) עירובין ו, א.

(73) שבת נז, א ד"ה וסוף.

(74) נתיב י"ב ח"ד.

(75) סי' תקנט.

(76) הלכות עירובין. ספר הנייר הוא ספר הלכה שנכתב בתקופת בעלי התוס'. וכ"כ החיד"א בשם הגדולים מערכת ספרים אות נ סעיף כט: "ספר נייר הוא ספר פסקי דינין קדמון שמזכירים הפוסקים לפעמים. . . ואני הצעיר בא לידי ס' כתוב על קלף ישן נושן וכתוב שם דהועתק שנת קנ"ב ואומר המעתיק דשם הספר ס' פאפי"ד שהוא נייר בלעז, והספר הוא דינין מלוקטים מה"ג והרמב"ם וסמ"ג וס' התרומה ואין לו יחס עם ס' הכלבו כלל". ועיין סקירה מורחבת במבוא למהדורה החדשה של הספר שי"ל ע"י מכון ירושלים, שנת תשס"א, ע"ש.

(77) ריש פי"א דשבת.

(78) ח"א סי' קסב.

(79) סי' שמה.

(80) סי' שמה, סקכ"ד.

(81) עירובין נט, א ד"ה עיר של יחיד.

(82) שם ד"ה עיר של יחיד.

(83) ח"א הל' עירובין סי' שעט.

(84) ח"ב הל' עירובין סי' קסד.

(85) עשה דרבנן א'. לאוין סה.

(86) מצוה רפב.

(87) עירובין פ"ה הי"ט.

(88) עי' בתוס' הרא"ש שם בשם רש"י. וכ"כ בקרבן העדה עירובין פ"ה רה"ה.

ויש בזה אריכות גדולה בפוסקים, כיון שכמובן בפשטות לא ייתכן שישתנה כל כך דינו של רה"ר אם יחסר ביום אחד מס' רבוא שעוברים בו. ועיין מש"כ בזה בשו"ת מנחת אלעזר<sup>89</sup> שכתב כן להדיא, אלא שהכוונה היא שבוקעים בו תמיד.

ולכן נראה שלכו"ע הענין הוא דבעינן ששים רבוא שעוברים בו "תדיר", וכן מופיע בלשון כמה ראשונים, כגון הריטב"א<sup>90</sup> "עיר של יחיד כל שאין נכנסין בה ששים רבוא תדיר דכיון שכן אין רחוב שלה חשוב רשות הרבים אפי' רחב שש עשרה אמה לפי שאינו דומה לדגלי מדבר ועיר של רבים היא שנכנסין לה ששים רבוא תדיר" עכ"ל, וכן לשון הר"ן בשם הרא"ה<sup>91</sup> "דלא הוי רשות הרבים אלא של ששים רבוא, לאו דבעינן ששים רבוא, אלא שיש כאן דרך לששים רבוא, כלומר שיהו רגילין לילך שם אנשים רבים תדיר כששים רבוא" עכ"ל.

ועוד יש להוכיח כן מלשונו של רש"י עצמו, שכתב במקום אחד<sup>92</sup> "עיר שמצויין בה ששים ריבוא", ובמקום אחר כתב<sup>93</sup> "יש בה דריסת ששים ריבוא", ועוד כתב<sup>94</sup> "היו בה ששים ריבוא", וכתב עוד<sup>95</sup> "שנתמעטו אוכלוסיה מעבור ברחובותיה ששים ריבוא", ובמקום אחר כתב<sup>96</sup> כנ"ל "שלא היו נכנסין בה תמיד ששים ריבוא של בני אדם". וא"כ מוכח שאין הבדל ביניהם והכל היא אותה כוונה שיהיו בתדירות ס' רבוא עוברים שם [היינו לאו דוקא בכל יום ויום ממש אלא תדיר, ולא לעתים רחוקות]. ועוד שברור שהכוונה אינה שישוה בעיר ס' רבוא בלי שיעברו ברה"ר, היינו ס' רבוא דיירים, אלא הכוונה היא שעוברים ממש ס' רבוא ברה"ר בתדירות. וכן מוכח מכל הלשונות הנ"ל. ועיין באריכות בשו"ת בית אפרים<sup>97</sup> ביאור לשון רש"י. ע"ש.

ובפשטות י"ל גם שכיון שתיאר רש"י את מבנה העיירות שבזמניהם שהיו בנויות באופן שכל המבואות היו פתוחות לרחוב הראשי של העיר, שהיה חוצה את העיר מקצה לקצה ומפולש מב' הצדדים, ולכן עיר שהיה בה ס' רבוא דיירים, ממילא היו הס' רבוא עוברים בתדירות ברחוב הראשי כדי להתהלך בעיר או לצאת ממנה [ובפרט שעיקר העבודות בזמניהם היו בשדות]. לכן פשוט שאין לדייק מרש"י דכוונתו היא שדרים ס' רבוא בעיר, ולא דוקא שעוברים שם ששים רבוא, אלא פשוט שהכוונה היא שעוברים שם ששים רבוא. וק"ל. ודו"ק.

ובכך מובנת גם כוונתם של רבים מהראשונים שנקטו בלשון "בוקעים בו", וחלק מהם נקטו במקומות אחרים כאחד הלשונות הנ"ל, והיינו שכוונתם שבוקעים ועוברים שם בפועל, ולא

(89) ח"ג סי' ד, אות ד.

(90) עירובין נט, א.

(91) בחידושי על שבת ו, ב.

(92) עירובין ו, א ד"ה רשות הרבים.

(93) שם ע"ב ד"ה ירושלים.

(94) שם ד"ה אבולי דמחוזא.

(95) שם מז, א ד"ה שלש חצירות.

(96) שם נט, א ד"ה עיר של יחיד.

(97) סי' כו, ד"ה ועתה נדבר.

שנמצאים בעיר, וגם צריך שזה יהיה בתדירות בכל יום, ולא לעתים רחוקות מאוד, ומ"מ אין צורך שיהיה ממש כל יום, שהרי אם יום אחד נחסר מהס"ר, מ"מ עדיין הוא רה"ר, שלא בגלל זה יצא מגדר רה"ר. ומהם המהר"ם מרוטנבורג<sup>98</sup>, והובאו דבריו גם במדרכי<sup>99</sup>, וגם הרשב"א<sup>100</sup> הביא דבריו בתשובה, ועוד רבות בראשונים<sup>101</sup>.

והרי הלשון "רבים בוקעין בו" נאמר בגמ' בכמה מקומות<sup>102</sup> בענין אחר, וברור בכל אחד ממקומות אלו שהכוונה ב"בוקעין" היינו שעוברים שם. ופשוט. ולכן ברורה דעתם של כל הני הראשונים הנ"ל כפי שביארנו.

ולכן גם ברורה דעת הטור<sup>103</sup> שכתב "עוברים בו", וכן מתבררת דעת הב"י<sup>104</sup> שהביא לשונות הראשונים בסוגיא, בין אלה הסוברים דבעינן ס"ר, ובין אלה הסוברים שלא, ומבין הלשונות שהביא לא הביא אלא פעם אחת בלבד את הלשון "בכל יום" [וגם זה הוא מלשון הר"ן שחולק על דעה זו וסובר שלא צריך ס"ר], ושאר לשונות שהביא הן "בוקעין" סתם, "נכנסים בה תמיד", "עוברים", "מצויין". וא"כ פשוט שמש"כ בשו"ע הלשון "עוברים בו בכל יום", אין הכוונה אלא כפי שביארנו, היינו דוקא שעוברים ולא שמצויים בעיר בלבד, ולא בכל יום אלא בתדירות. ודו"ק וברור.

והמעייין היטב בלשונו של אדה"ז<sup>105</sup> יבין גם כן שכן היא הכוונה בדבריו, היינו שעוברים בו ס' רבוא בתדירות, ולא כל יום ממש, אלא אף אם נחסר יום לפעמים מ"מ הוי רה"ר, ואע"פ שבכמה מקומות כתב רבינו את הלשון "בכל יום", מ"מ ברור שהכוונה לתדירות ולא כל יום ממש, ולכן לא טרח לכתוב כן בכל מקום. וכן לענין שעוברים בו, הרי בכל המקומות כתב לשון "עוברים" או "בוקעים", ולכן הכוונה שעוברים שם ממש ס' רבוא, ולא שיש ס' רבוא דיירים בלבד בלי שיעברו ברה"ר.

ומפורש בדבריו בסי' שסג<sup>106</sup> וז"ל: "אבל מבוי המפולש משני ראשיו לנהר או לתל שאינו עשוי בידי אדם אינן מועילות להתירו בלא תיקון בשום אחד מראשיו לפי שאם היו ששים רבוא בוקעים במבוי זה היה רשות הרבים גמורה וכו'". עכ"ל. משמע היטב שצריך בקיעת ס' רבוא ממש בתוך אותו מבוי, ולא סגי בזה שמצויין בעיר גרידא.

(98) שו"ת סי' צו.

(99) שבת סימן שעה.

(100) ח"א סי' תתן.

(101) תוס' שבת סד, ב ד"ה רבי ענני. רא"ש ביצה פ"ג סי' ב. תוס' הרא"ש כתובות ז, א ד"ה מתוך. מרדכי שבת סי' תסז. פסקי רבי יחיאל מפאריש סי' קיא. אור זרוע ח"ב הל' שבת סי' פד. ריטב"א שבת ו, א ד"ה יתר.

(102) שבת ק, ב. עירובין כב, ב. ועוד.

(103) ריש סי' שמה.

(104) שם.

(105) סי' שמה סי"א, סי' שנו ס"ז, סי' שסג סמ"ב ומ"ד, סי' שצב ס"א.

(106) סמ"ד.



וכן משמע בסי' שצב<sup>107</sup> וז"ל: "ולדברי האומרים שכל רשות הרבים שאין ס' רבוא בוקעין בה בכל יום אינה רשות הרבים גמורה שבפחות מס' רבוא אינה נקראת בקיעת רבים". עכ"ל.

[וכן ביאר כ"ק אדמו"ר<sup>108</sup> את שיטת רש"י דלדעתו צריכים ס"ר הבוקעים באותו מקום ממש, וגם זאת למד מדגלי מדבר, שכתב שהכל היו מצויין אצל משה, ולא היה רה"ר אלא מחנה לויה. משא"כ לדעת הרמב"ם שלא הצריך ס"ר, כל מחנה ישראל היה נחשב לרה"ר. ולהעיר שזה דלא כשיטת האג"מ<sup>109</sup> שכתב בביאור שיטת רש"י שצריך רק שיהיו ס"ר בעיר ולא דוקא עוברים, ושכשביל כך בעינן כשלוש מיליון אנשים הדרים ב"ב מיל על י"ב מיל, כי למד שכל מחנה ישראל היה רה"ר, דזה אינו נכון לפי מה שביאר רבינו בדעת רש"י, ע"ש].

וכ"מ מלשונו בסי' שנז<sup>110</sup>: "אפילו כרמלית שביבשה אלא שהיא חוץ לעיר, שג"כ אינה מתחלפת ברשות הרבים גמורה, שאין דרך להיות רבים מצויים כל כך חוץ לעיר כשיעור בקיעת הרבים ברשות הרבים גמורה, אבל כרמלית שבתוך העיר מתחלפת ברשות הרבים גמורה, ואפילו בזמן הזה שיש אומרים שאין לנו רשות הרבים גמורה מפני שאין ששים רבוא בוקעים בה, מכל מקום מתחלפת היא בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא". עכ"ל. היינו שכוונתו לומר, שלכאורה מה בכך שיטעו להשוות בין כרמלית לרה"ר דימינו, כיון שרה"ר גמורה היא דוקא שעוברים בה ס"ר, ואת זה אין לנו בימינו, אלא דמ"מ יבואו להשוות בין כרמלית שבתוך העיר לרה"ר של עיר שבוקעים בה ס"ר ברחוב אחד, כיון שהם דומים ומתחלפים זה בזה, ואם יהיה מותר לטלטל בכרמלית, שמא יבואו לטלטל גם ברה"ר גמורה בחושבם שהיא כרמלית. ודו"ק.

## יב.

ועוד, דסברא פשוטה היא, וכי תאמר שכל הפוסקים, ורבינו בתוכם, שכתבו לשון "עוברים" או "בוקעים" או "נכנסים", לא התכוונו כפשוטו שיהיו "עוברים שם ממש", אלא כוונתם לומר "שמצויים" בעיר ס"ר אע"פ שאינם עוברים ברה"ר ממש. והרי זה אומר שלא דיין בלשונם באיסור דאורייתא, שהרי הרואה דבריהם יהיה סבור שכוונתם כפשוטו, היינו שצריך שיעברו ממש, אבל כל עוד ולא עוברים ס"ר ברה"ר, אע"פ שמצויים בעיר ס"ר, מ"מ אינו רה"ר, ויהיה סבור שאינו עובר מה"ת על טלטול והוצאה במקום כזה, ויתיר לעצמו לנהוג במקום זה היתרים שהתירו חכמים במקומות שאינם רה"ר גמורה, כגון טלטול והוצאה במצבים מסויימים. והרי ע"פ האמת, לפי הפירוש הנ"ל בכוונתם, יימצא אותו אחד טועה בהבנתם, ויעבור בשוגג (או באונס) על דברי תורה ממש! כיון שלפי הפירוש הנ"ל הרי זה רה"ר גמורה כבר מעצם הימצאות הס"ר בעיר! וכי נאמר שלקחו הפוסקים על עצמם כזו אחריות להטעות את עם ה' באיסור דאו'

(107) שם.

(108) רשימות חוברת כ"ט.

(109) או"ח ח"ד סי' פח. וראה עוד שם ח"ה סי' כח-כט.

(110) שם.

בגלל חוסר דיוק בלשון שכתבו! ועוד ועיקר, כאשר מדובר על מאורי ישראל ומאור עיניהם שלאורם אנו הולכים בכל פרטי חיינו, ושכל מגמתם תמיד היתה אך ורק להציל ולשמור את עם הקדוש מכל חשש של איסור ולהדריכם בדרך התורה והמצוות כפי רצונו ית' האמיתי! לכן ברור ופשוט שאין לפרש כן כוונתם. והסברא פשוטה. וד"ל.

## יג.

ואפילו למי שירצה להחמיר כדעת הריטב"א, וכפי שכתב הצמח צדק שהירא שמים יחמיר לעצמו כשיטתו, מ"מ בעינין שכל הרבים סלולות ברחוב אחד. וכפי שכתב בהגהות אשר"י<sup>111</sup>: "ודוקא דליכא בקיעה אלא מבני מבוי, אבל אם בקעי כל בני העיר מכאן ומכאן דרך אותו מבוי המפולש שאורך אותו מבוי כנגד הסרטיא והפולטיא או שהאורך מכאן נגד שערי העיר מכאן ומכאן, אז לא סגי בצ"ה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא", ע"כ.

וכ"כ כ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>112</sup> בשם הריטב"א וז"ל: "וגם להרב"י הרי י"א דבקיעת רבים דרה"ר היינו ששים רבוא. ואף שרבו החולקים ע"ז. מ"מ הרי כתב הריטב"א פרק עושין פסין שם דגם רבי יוחנן לא אמר אלא בירושלים וכיוצא בה דבקעי בהם תמיד להדיא והדרך סלולה שם לרבים להשתמש לעבור שם תמיד. אבל במבואות המפולשין לרה"ר שאין בקיעתן תדירה וסלול להדיא אף על פי שבוקעין בה לא מבטלין מחיצתא עכ"ל [של הריטב"א]. עכ"ל".

והיינו דאפילו לדעת המחמירים דלא בעי ס' רבוא, מ"מ מצינו לכמה מהם הסוברים שגדר "הרבים" העוברים ברה"ר היינו שכל בני העיר עוברים דרך אותו מקום. זו היא שיטת הריטב"א והגהות אשר"י.

וא"כ מובן וברור, שבימינו, בערים גדולות, אין מציאות כזו שיעברו כל בני העיר באותו רחוב, וא"כ גם לדעתם הרי אין לנו רה"ר.

וכ"כ בערוה"ש<sup>113</sup> להדיא, וז"ל ". והיו המבואות גדורים מג' רוחות, אך באמצע העיר היתה סרטיא גדולה שכל המבואות פתוחות לה, והיתה מפולשת משני הצדדים, וכל מי שהיה צריך לילך לעיר אחרת בהכרח שהיה יוצא דרך סרטיא זו ומקום אחר לא היה לו כמובן . . ולפ"ז אצלינו, שאין אצלינו מבואות אלא רחובות מפולשים, ובכל עיר הרבה רחובות ואלו יוצאים מחוץ לעיר דרך רחוב זה ואלו דרך רחוב אחר, ואין כאן סרטיא שכולם מוכרחים לצאת משם ולשם, ונמצא דאין כאן רשות הרבים . . ואין דינם אלא כחצירות מפולשים או מבואות מפולשות וביכולתינו לעשות בהם עירוב ואין זה רשות הרבים שאין מערבין אותו רק בדלתות נעולות", עכ"ל.

(111) עירובין פ"א ס' ח.

(112) או"ח ס' מא אות ו'.

(113) ס' שמה ס"כ וכ"ב. ע"ש.

## מפולש

י.ד.

תנאי נוסף הנדרש לרה"ר הוא שיהיה מפולש, והיינו מפולש משני הצדדים, כאשר שני הצדדים מכוונים זה מול זה (ישר בלי עיקום). וכן פירש רש"י<sup>114</sup> וזה לשונו "שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר" ועוד<sup>115</sup> "שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיי בה ששים ריבוא" ע"כ, והביאוהו כמה ראשונים בשמו<sup>116</sup> [וחלק מהם גם לא הביאו דעת חולקת על רש"י], וכ"כ עוד הרבה ראשונים<sup>117</sup>. וחלק מהראשונים כתבו ג"כ להדיא בלשון "מכוונים זה כנגד זה", ומהם הרמב"ן<sup>118</sup>, האור זרוע<sup>119</sup>, הריטב"א<sup>120</sup>, וכ"כ המאירי<sup>121</sup> והוסף גם להדיא "ישרים ומכוונים זה לזה . . . ביושר . . . בלא שום עקום".

וכ"כ הב"ב<sup>122</sup> וז"ל: "ומשמע לי דהא דבעינן שיהו דלתותיה ננעלות בלילה דוקא כשיש לה שני פתחים זה כנגד זה שנמצא שמדינה זו מפולשת משער לשער, שאם אין לה אלא פתח א' מה צורך שינעלו בלילה בלאו הכי נמי היא רשות היחיד, כדין כל חצרות שבעולם דלא מצרכינן שיהו דלתותיהן נעולות בלילה, וכן נראה מדברי רש"י בריש עירובין (ו): ונראה דהוא הדין אם יש לה כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה דכל שאינו מפולש משער לשער לאו רשות

(114) עירובין ו, א, ד"ה רשות הרבים.

(115) שם ע"כ ד"ה אבולא דמחוזא.

(116) רא"ש שם פ"א סי' ח. רשב"א שם. ריטב"א שם ובשבת סד, ב. ראבי"ה הל' עירובין סי' שעט [וכ"כ במקום אחר בלי לצטט רש"י אלא בסתם, ראה בנסמך בהערה הבאה]. הגה' מרדכי שבת סי' תסז. ועוד.

(117) רוקח הל' עירובין סי' קעה (רשות הרבים שהוא י"ו אמה המפולש מב' צדדין ומצויין שם ס' רבוא ואין שם חומה או מכוון משער לשער). ראבי"ה שבת סי' רא (מפולשים משער לשער כל אורך העיר כדגלי מדבר), וסי' רטז (ולנו בזמן הזה אין לנו מבוי רשות הרבים מפולש משער לשער ורחב י"ו אמות). סמ"ג עשה דרבנן א' (אין חשוב רשות הרבים בפחות מרוחב שש עשרה אמה ומפולש משער לשער ורחב י"ו אמות). סמ"ג עשה דרבנן א' (אין מדבר וכן פירש רבינו שלמה. ופירש שם רש"י דירושלים ר"ה שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת ששים ריבוא ורוחב שש עשרה אמה). טור ריש סי' שמה (ור"ה הוא רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו). ספר התרומה הל' שבת סי' רלט (ולדין רה"ר שלנו הוא כרמלית ושוי כמו חצר שהרי אין מפולש משער לשער ברוחב שש עשרה אמה).

(118) מלחמות ה', עירובין ו, א. מדפי הרי"ף (ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה).

(119) אור זרוע ח"ב הל' עירובין סי' קכט (ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום ר"ה כי ירושלים רה"ר שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת ס' רבוא ורוחב ט"ז אמה ואילמלא שנועלין דלתות בכל לילה חייבין עליה בשבת משום רה"ר), וסי' קסד (עיר של יחיד שאין רה"ר עוברת בתוכה שאין פתחיה מכוונים זה כנגד זה כגון דגלי מדבר).

(120) עירובין כב, א ד"ה כאן (וכן בריחיה [דרכיה] מפולשין ומכוונים זו במזרח וזו במערב זו בצפון וזו בדרום שזה דין רשות הרבים במבואות המפולשין כדפרש"י ז"ל כאן ובמסכת שבת).

(121) מאירי שבת ו, א (הואיל ופלושיו ישרים ומכוונים זה לזה ושביקיעת רבים מצויה שם . . . רבים נכנסים ויוצאים בו ביושר). ועירובין ו, א (ושפתחי שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום).

(122) ריש סי' שמה.

הרבים הוא, כמו שיתבאר בסמוך. והא פשיטא שלא הצריכו לינעל דלתותיה בלילה אלא כדי להוציאה מדין רשות הרבים כדאמרינן אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים וכיון דכשאינו מפולש משער לשער לא הוי רשות הרבים, כשאין הפתחים מכוונים זה כנגד זה בלא נעילת דלתות בלילה נמי הוי רשות היחיד, ומהאי טעמא נראה לי עוד דלא מצרכינן דלתותיה נעולות בלילה אלא כשאותו דרך שבתוך העיר המכוון משער לשער יש לו כל דיני רשות הרבים שיתבארו בסמוך אבל אם חסר אחד מהם הוי רשות היחיד גמורה אף על פי שאין דלתותיה ננעלות בלילה".

וכ"כ בשו"ע<sup>123</sup>, וז"ל: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים". עכ"ל. ומובן שכוונתו היא כפי שביאר בב"י על לשון הטור שכתב רק "מפולש", דאין מפולש אלא שהשערים מכוונים זה כנגד זה, היינו שהכוונה ב"מפולש" היא "מכוון זה כנגד זה".

וכ"כ המג"א<sup>124</sup> להלכה בפירוש דברי השו"ע, וכ"כ אדה"ז<sup>125</sup> כדברי השו"ע והמג"א, וז"ל "שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים". עכ"ל. ובמראה מקום ציין רבינו לב"י ולמג"א.

[ואין לטעות ולפרש שדברי הפוסקים ואדה"ז קאי על עיר מוקפת חומה, ושם אינה מוקפת חומה אין צריך שיהיה מכוון זה כנגד זה, זה אינו, ועי' בהערה<sup>126</sup>. ולפי המבואר בהערה, תמצא שלא ימצא רה"ר אלא בד' אופנים [אם אין אנו סומכים על שיטת רש"י בס"ר, שאם כן לא שייך בכל אלו רה"ר אא"כ בוקעים שם ס"ר בכל יום כנ"ל]: א) סרטיא, שהוא דרך סלולה המובילה מעיר לעיר, ולא בתוך העיר (דייקא). ושם לא שייך מחיצות. ב) פלטיא, שהוא מקום רחב ופתוח ללא מחיצות, שהרבים מתאספים בו, והוא רחובות ושווקים שכתבו הפוסקים. ג) פלטיא שיש

123) סי' שמה ס"ז.

124) סי' שמה סק"ו.

125) שם סי"א.

126) שהרי אין הכוונה במש"כ הפוסקים "יש להם חומה" שהעיר היא מוקפת חומה מכל ד' רוחותיה, שא"כ ברור דהוי רה"ר. אלא דהפוסקים מיירו על רה"ר עצמו, אם יש להרה"ר חומה או לא, והיינו אם יש לו ב' מחיצות מב' צדדיו, שאז עדיין הוא רה"ר, או שיש לו יותר ואז הוא לא רה"ר, ואם יש לו, אז צריך שיהיו מכוונים מצד לצד. ונראה דזאת גם כוונתו של אדה"ז, למעייין היטב בדבריו. ודבר זה פשוט וברור לכל המעיין היטב בסוגיות הגמ' ושיטות הראשונים, שמכיון שאנו פוסקים כחכמים דלא אתו רבים ומבטלי מחיצות [כ"פ אדה"ז בכ"מ: סי' שמה, סעי' ה, ו, יא. שם קו"א סק"ב. סי' שסד, ס"ד. וכ"פ הצ"צ בשו"ת במילואים ח"ד סי' טו (סי' צה במהדורת תשנ"ד. סי' פג במהדורת תשע"ח), ובחידושים עירובין ספ"ה], א"כ כל מחיצה של אמה שתהיה ברוח ג', תהפוך את המקום הזה לרה"ר, ולכן פשוט שאין מציאות של רה"ר מוקף מחיצות, לדעת חכמים, אלא מב' צדדיו בלבד ולא יותר. וכן כתב להדיא הצ"צ בחידושו על עירובין (מילואים דף כ"ב). ועוד דהמדויק בלשון הפוסקים והשו"ע והמג"א ואדה"ז, יראה היטב שבסעיף זה כלל לא הזכירו אם היות העיר מוקפת חומה או לא, דאין זה ענין לכאן כלל, אלא כל דיבורם וכוונתם היא על הרה"ר עצמו בלבד, שלכן התחילו עם שווקים ורחובות שהם מקום של התאספות הרבים שהוא פתוח ללא מחיצות כלל, ואח"כ כתבו דין רה"ר שיש לו חומה, היינו ב' מחיצות, שצריכים להיות מכוונים. וכן מדויק היטב בלשון אדה"ז, שאחרי שכתב שיש להם חומה ומכוונים זה נגד זה, כתב שהוא רה"ר "שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד". ודו"ק היטב. וד"ל.

לו ב' מחיצות בלבד משני צדדיו, והוא שהם ביושר ושני הפתחים מכוונים זה כנגד זה. ד) מבואות הרחבים ט"ז אמה שעוברים שם הרבים ומפולשים משני הצדדים לרה"ר, ויש להם מחיצות משני צדדיו, וכתבו על זה דצריך להיות מפולש ומכוון, והוא כמו הפלטיא שיש לו ב' מחיצות [רק שהפלטיא עשוי להתאספות הרבים למסחר, והמבואות עשויות למעבר הרבים בלבד, וראה לקמן הנ"מ בזה]. וא"כ ברור שאין דנין כאן כלל בענין שכל העיר כולה מוקפת חומה, וכלולים בתוך היקף החומה פלטיא (לב' סוגיו הנ"ל) והמבואות, שהרי באופן כזה ברור ופשוט שהוא רה"י לכו"ע<sup>127</sup>].

וכ"כ כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בחידושו<sup>128</sup> שכן היא כוונת רש"י דבעינן מכוון ממש דומיא דדגלי מדבר, ולא בעקמימות, דא"כ אינו מכוון כלל. וכתב שכן משמע מדברי הריטב"א, וגם כתב שכן משמע מדברי הבי"ה הנ"ל, וכן מהמג"א הנ"ל. ע"ש. וחידש שם הצמח צדק דאפילו רחוב המפולש לפלטיא מצינו אחד ולסרטיא מצינו השני, ואותו הרחוב ישר ולא עקום, ושני הפתחים שלו מכוונים זה כנגד זה, הרי אותו הרחוב נקרא ג"כ מכוון זה כנגד זה לענין דהוי רה"ר, וזאת אע"פ שהשער השני של העיר הוא בעיקום כלפי השער הראשון, כגון כמין אות ד', מ"מ מסתכלים על כל רחוב בפ"ע, ואם הוא פתוח לפלטיא ושערי מכוונים הוי רה"ר [אבל הפלטיא עצמו אינו צריך להיות מכוון, כיון שאינו מוקף מחיצות והוא מקום שנעשה להתאספות הרבים למסחר]. וכתב שכך היה בעירו ליובאוויטש, ששני הרחובות המביאים לפלטיא, שהוא הרחוב שבאמצע העיר ושם החנויות ומתאספים שם כל העם, לא היו מכוונים זה כנגד זה, אבל בכל אחד מהם בפ"ע שערי מכוונים זה כנגד זה, לכן הוי רה"ר. ע"כ. ע"ש. [ובענין זה לא כתב הצ"צ שהירא שמים יחמיר, ודלא כמש"כ בענין הס"ר וצורת הפתח, כנ"ל].

וכ"כ הפמ"ג<sup>129</sup>, והאשל אברהם מבוטשאטש<sup>130</sup>, והמ"ב<sup>131</sup>, ועוד פוסקים, שכוונת רש"י והב"י והמג"א, דבעינן מכוונים זה כנגד זה, וכן פסקו להלכה.

127) ורק לדעת ר' יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצות מצינו אופן שאין עיר מוקפת חומה נחשבת לרה"י, והיינו כאשר הרחוב מפולש ומכוון מב' צדדיו ושאינן דלתותיה נעולות ועוברים שם הרבים, דשוב לא מחשבינן המחיצות שממצד ב' השערים, כיון דמבטלי להו הרבים והוי רה"ר. ורק כאשר דלתותיה נעולות, שאז אין הרבים עוברים שם, הוי שוב רה"י כיון דשוב מחשבינן אותם המחיצות שמצד השערים. ולחכמים אין צריך לנעול דלתותיה כיון שאין רבים מבטלים המחיצות מב' הצדדים. וכ"כ הצ"צ בחידושו (מילואים עירובין דף כ"ב).

128) שבת פ"א על דף ו, א.

129) על המג"א שם.

130) סי' שמה.

131) שם סק"כ.

## טו.

ולכן צ"ע טובא על דברי האגרות משה<sup>132</sup> שתמה על המג"א שפירש כן את דברי השו"ע, וכתב שאינו מוכח כן, ואע"פ שכ"כ הרמב"ן<sup>133</sup> והאו"ז<sup>134</sup>, מ"מ סתמו שאר הראשונים מדבר זה, ולכן אפשר להסביר ש"מפולש משער לשער" היינו שהוא פתוח משני צדדיו ואפילו אם הוא בעיקום ולא ישר. ועוד רצה לדייק מדברי הראשונים שכתבו לשון "מכוון" דקאי על רה"ר ולא על השערים עצמם, היינו שהרה"ר הוא מכוון מצד לצד בלי הפסקה בדבר שמוציא אותו מתורת רה"ר. ע"ש בדבריו. וסיים שם דבריו, וז"ל: "אך במג"א סי' שמ"ה סק"ח כתב על לשון הש"ע מפולשים משער לשער פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רה"ר עיין שם וזה תמוה מנ"ל שיהיו השערים מכוונים. איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמות דף כ"ב שכתב חייבין עליה משום רה"ר לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה אבל תמוה גם על הרמב"ן מנא ליה דבר חדוש כזה לומר בלא ראייה מגמ' והא אין ללמוד מדגלי מדבר שגם שם מנא ליה שהיו מכוונות". ע"כ. ובמק"א<sup>135</sup> כתב בזה"ל: "ולא ראיתי מכל רבותינו הראשונים שהביא שיכתבו שמפולשין הוא שיהיו השערים מכוונים, בשום ראשון שהביא. אלא רק באו"ז עירובין סימן קס"ד שכתב עיר של יחיד שאין רה"ר עוברת בתוכה שאין פתחיה מכוונין זה כנגד זה כגון דגלי מדבר. ולכן כתבתי שאני נבוך בעיקר דין זה שהמג"א מפרש זה על לשון הש"ע, דבשביל שמצא כן רק בלשון הרמב"ן במק"א במלחמות עירובין דף כ"ב ע"א (ו' ע"א מדפי הרי"ף). ואף שנוסף גם האו"ז, אין לומר כן, דאדרבה היה יותר נוטה לומר שכל רבותינו שלא הזכירו לשון זה פליגי, ולכן קשה להקל בשביל זה", ע"כ.

ובמחכ"ת, תימה הוא, ומכמה טעמים: א) גם ביאורו אינו מוכח, שהרי אינו מוזכר באף אחד מן הראשונים. ב) ולכאורה הפשט בדברי רש"י והפשט בדברי כל הראשונים שכתבו דין זה בלשונות שונים, הוא כדברי הבי"ה והמג"א, ולא היו סותמים מזה כל גדולי הראשונים והאחרונים אם היה משמע להם בזה פשט אחר. ג) ריבוי ראשונים הזכירו לשון זה של רש"י "משער לשער", ולא הביאו דעה חולקת<sup>136</sup>, ואף אותם הראשונים שחלקו על רש"י בפרטים מסויימים בהגדרת רה"ר לא העירו כלל על דבריו שכתב "משער לשער". ואדרבה חלק מהראשונים כתבו להדיא לשון "מכוון" או לשון "יושר" [רש"י, רמב"ן, או"ז, מאירי] ואף לשון "בלא שום עקום"

132) או"ח ח"א סי' קמ. וח"ה או"ח סי' כח.

133) במלחמות שם.

134) שם.

135) ח"ה שם.

136) רק מצאנו בדברי הריטב"א (שבת ו, א) שכתב וז"ל: "ועוד כתב רש"י ז"ל במסכת עירובין (ו' א') שאין רשות הרבים אלא כשהוא מכוון משער לשער, והכי הוא בירושלמי, אבל לא הסכימו בזה כל המפרשים ז"ל". ע"כ. אם כן נראה שלא כולם הסכימו בזה לרש"י, אך לא מצאנו דברים מפורשים בזה בדברי הראשונים. ועכ"פ שפיר משמע מהריטב"א שרובם אכן הסכימו עם רש"י. ודו"ק. וגם אפשר שכוונתו במה שלא הסכימו עמו אינו אלא גבי פלטיא. ודו"ק. וד"ל. וגם בדברי הריב"ש סי' תה, שדן בשיטת רש"י, אינו מזכיר כלל שחולק עליו לגבי ענין זה. ע"ש ודו"ק.

[מאירי]<sup>137</sup>, וא"כ היה עדיף להתאים יחד כל דעות הראשונים ולומר שכו"ע מודים פה אחד בזה, במקום לאפושי מחלוקת<sup>138</sup> ביניהם מסברא בעלמא [ובפרט שהיא סברא שאינה מוכחת כנ"ל], ומנא ליה לדחות את המפורש מפני הסתום<sup>139</sup>. ד) עצם תמיהתו על המג"א איך פירש כן בשו"ע היא תמוהה מאוד, שהרי מרן המחבר בעצמו הוא שפירש כן בב"י את לשון הטור שכתב "מפולש", ולכן ברור ופשוט שכן כוונתו בשו"ע, וכן כוונת אדה"ז בציון המקור לב"י ולמג"א, וכ"כ הצמח צדק שכן כוונתם, וכ"כ הרבה אחרונים בעקבותם, וכגון הפמ"ג, והא"א, והמ"ב כנ"ל. ה) המעיין בדבריו יראה שתמיהתו היא כללית יותר, היינו על עצם הלימוד מדגלי מדבר שכתב רש"י, דמנלן לומר החידוש שצריך שיהיו מכוונים זה כנגד זה, והרי לא נזכר זה בגמרא, ומטעם זה העדיף לתמוה על הרמב"ן והאו"ז שכתבו כן בפירוש מאשר לפרש שכן כוונת רש"י ושאר הראשונים. והרי לדידן, מובן שאין לנו להרהר אחר דברי רבותינו הראשונים הקדושים, שכל דבריהם כדברי קבלה, והרבה מדבריהם הם קבלה ממש, ולכן לא נדחה סברא פשוטה הנאמרת בראשונים מפני קושיא שהתעוררה אצלנו מהגמ', ובפרט מפני טענה שאין זה מוזכר בש"ס, ובפרט בנדוד"ד, אשר גם דין הס' רבוא עוברים שכתב רש"י לא נזכר בפירוש בגמ', ואם כן מאותה סברא הנ"ל יכול הוא גם לחלוק על כל הני ראשונים שכתבו ג"כ שצריך ס' רבוא. ולכן אין לנו לחוש לתמיהתו, והפירוש ברור, ובפרט שכן כתבו להדיא הב"י, המג"א ואדה"ז, וד"ל.

#### טז.

ועוד בהגדרת הרחובות שלנו, שלכאורה אין לומר כלל שהם כפליטיא, כיון שאין הרבים מתקבצים שם למסחר (כי המסחר בימינו הוא בתוך חנויות), אלא הם עשויים למעבר הרבים בלבד [וכן מוכח לכאורה מדברי הר"ן שאפילו באם מתקבצים שם לסחורה אלא שאינו מיוחד לזה אינו בגדר פליטיא<sup>140</sup>], וא"כ דמי למבואות שיש להם ב' מחיצות דבעינן שיהיו פתחיו מכוונים זה כנגד זה משער לשער, ופתוחים לרה"ר מב' צדדיו, והא ליתא ברחובות שלנו, כיון שאין קצוותיהן מכוונים זה כנגד זה, ואף אלו המכוונים [אם בכלל ישנם, כיון שבערים הגדולות אינו מצוי כלל], ברובן אינן פתוחים על רה"ר גמורה מב' צדדיהן. ודו"ק.

137) ותימה נוספת שהרי האג"מ בעצמו הביא דברי המאירי שם, ואע"פ שהביא את לשונו ובו כתוב להדיא "שני ראשו מכוונים זה כנגד זה עד שההדבר מצוי להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום", מ"מ כתבו יחד עם הראשונים שמהם אין לדייק כן. וזה תמוה. ע"ש.

138) כידוע הכלל שאין לאפושי במחלוקת כאשר אין הדבר מוכח.

139) וכנ"ל לגבי אין ספק של פוסק מוציא מידי ודאי של פוסק אחר. ראה בנסמן לעיל [אות ה' ובהערה 61].

140) בחידושי עירובין מא, ב ד"ה והוסיף, דכתב: "אין לך עיר שמבואותיה עשויין לדירה אלא להלוך ולמשא ומתן". הרי שאף שהמקום עשוי למשא ומתן גם כן, מ"מ קורא לו מבוי מכיון שאינו מיוחד לכך ולא מתאספים שם הרבים.

וכ"כ כ"ק אדמו"ר<sup>141</sup> שהרחובות שלנו סוף סוף מסתיימות בגשרים ומנהרות הסתומות ע"י צוה"פ או מחיצה, ולכן אינם רה"ר, וציין לעיין באשל אברהם מבוטשאטש שכתב כן, ע"ש.

ואף את"ל [הגם שלא נראה כך אליבא דאמת אלא כנ"ל, ואעפ"כ לרווחא דמילתא -] שלא דמי למבואות אלא שגם בימינו הרחובות נחשבות לפלטיא [ומשום שאף שאינן מיוחדות לכך שיתאספו הרבים שם, דלא כהשווקים וכדומה שעושיים ומיוחדים ממש למסחר והתאספות הרבים, מ"מ הרי בפועל הרבים מתאספים שם בכמה מקומות, כגון שהם עומדים ליד חנות או 'קיוסק', או יושבים ברחוב ואוכלים (ובפרט במסעדות ובתי קפה, וכדומה), וא"כ הרי אף שאינן מיוחדים לכך מ"מ בפועל מתאספים שם הרבים במקומות מסויימים של הרחוב, ואפשר אף שעושיים<sup>142</sup> לכך, וא"כ הוי פלטיא], מ"מ עדיין, מכיון שלרוב, יש להם ב' מחיצות שלמות מב' צדדיהן, היינו מחיצות הבתים, לכן הרי פלטיא המוקפת חומה של ב' מחיצות, ובעינן שיהיו קצוותיהן מכוונים זה כנגד זה ופתוחים מב' צדדיהן לרה"ר גמורה, והא ליתא כלל בימינו. ודו"ק היטב, וד"ל.

זי

וכתבו בשו"ת יהודה יעלה<sup>143</sup> ובשו"ת דברי מלכיא<sup>144</sup> שנהגו בזמנם לעשות עירובין בעיירות גדולות, והיינו משום שסמכו על זה שאין מבוי מפולש מצד לצד מצוי בעיירות גדולות, ומהני אפילו לשיטות החולקים על רש"י, וגם אם היה ס"ר בעיר לא היה ס"ר עוברים ברחוב אחד, וכיון שבכגון דא מותר לערב בצורת הפתח לכו"ע, לכן נהגו בכל מקום לערב בצורת הפתח, ע"ש בדבריהם.

וכן כתב הרב אב"ד דעיר ווארשא (מלפני השואה), הג' הרב שלמה דוד כהנא, שכן היה בווארשא מדורות, ושכן מקובל, והביא דבריו בשו"ת משנה הלכות והסכים עמו להלכה שם.

וז"ל האב"ד הנ"ל: "וההיתר של אינו מפולש מוסכם ונתקבל ולא ראינו מי שחולק ע"ז, ועי' ב"י סי' שמ"ה ומ"א סק"ה שפירשו דמפולשות היינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה, . . . ועיירות גדולות לא נמצא מפולש כלל, וכן בעירנו נוהגין מן הדורות שלפנינו בתיקון עירובין ובל לחוש לרשות הרבים דאורייתא להצריך דלתות", עכ"ל.

וזה לשון המשנה הלכות אחר הביאו דברים הנ"ל: "הנה כתב מפורש דההיתר בווארשא היה לא שלא הי' רה"ר ושלא הי' ששים ריבוא, אלא שסמכו על ההיתר של אינו מפולש, אבל בפי' אמרו ודנו על עירות שיש בהם ששים ריבוא, ועכ"פ רה"ר דאורייתא, וגם שאר הפוסקים שהתירו

(141) אג"ק ח"ט עמ' מא.

(142) ודלא כמשמעות הר"ן הנ"ל וכל הפוסקים שדנו בזה. ולא כתבנו אלא לרווחא דמילתא, שאף את"ל כן מ"מ לית לן בה. ודו"ק וד"ל. ועיין היטב בדברי הראשונים והאחרונים בזה ותמצא דברים ברורים.

(143) ח"א סי' נד.

(144) ח"ד סי' ג בסופו.



מטעמים שונים, כגון באדעסא, כולם כאחד הודו ואמרו דההיתר אינו בשביל שאין שם ס"ר אלא ההיתר הגם שיש שם ס"ר התירו מטעמים שהי' להם בכל עיר ועיר, וגם לא מטעם שרק על חלק העיר עירבו שלא הי' שם ס"ר, ולכן באמת לא זכיתי להבין דבריו הקדושים [של האג"מ שהחמיר בזה, כנ"ל אות יג], אלא גם זה אמת דבבארא פארק ליכא ששים ריבוא, וגם הא הדברי מלכאל והתירוש ויצהר כולם כתבו שמנהג העולם הוא להתיר אפילו במקום שיש שם ששים ריבוא, והם כתבו כולם שכן נהג עלמא, . . . נמצא לדינא לדידן ודאי ראי' דאפילו בששים ריבוא התירו וכן נראה דעת כל הפוסקים אלו וכן עשו הלכה למעשה עד דורינו אנו פה ולמה נגרע דוקא במדינה זו, ולהחמיר במקום שהקילו כל הגאונים האחרונים ז"ל, אשר מימיהם אנו שותים, ובפרט בהל' עירובין דקיי"ל הלכה כדברי המיקל", עכ"ל.

## מחיצות

יח.

הנה, ברחובות שלנו יש ד' מחיצות מד' רוחות שנעשה על ידי מחיצות הבתים. ואם כן הרחובות שלנו מוגדרים כרה"י לכל הדעות.

הנה, מבאר אדה"ז<sup>145</sup> בהגדרת רה"י וזלה"ק: "כל מקום שיש לו שם ד' מחיצות אף על פי שאינן שלימות אלא פרוצות באמצען ואין בהן אלא אמה לכאן ואמה לכאן בכל זווית, כגון ד' קורות הנעוצים ברשות הרבים לארבע זוויות וכל אחת עביה אמה על אמה, שנמצא שלכל רוח יש מחיצה ברוחב אמה מזוית זו וברוחב אמה מזוית זו, אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש, הרי זה רשות היחיד מן התורה, והזורק לתוכה מרשות הרבים חייב, אבל מדברי סופרים אינן חשובות מחיצות להתיר הטלטול בתוכו אפילו הן בכרמלית, הואיל והפרוץ מרובה על העומד", עכ"ל.

והיינו דכל מקום שיש בו ד' מחיצות והפירצות הם פחות מי"ג אמות ושליש, הרי הוא רה"י מן התורה, אע"פ שהפרוץ מרובה. ואם הפירצות הם יותר מי"ג ושליש והפרוץ מרובה, הרי אותו מקום אינו רה"י מה"ת, אך גם אינו רה"ר מה"ת, אלא הוא כרמלית. וא"כ אפשר לסכם ולומר שכל מקום שיש בו ד' מחיצות [כפסי ביראות], אינו רה"ר מה"ת, בין שהפרוץ מרובה, בין שהפירצות גדולות יותר מי"ג ושליש, ודו"ק, וד"ל. ומדברנן צריכים לסתום את כל הפירצות.

ומש"כ "אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש", אין לטעות ולהבין מדבריו שאם יש בהם פרצות יותר מי"ג אמות ושליש הרי זה אינו רה"י מה"ת בכל אופן, זה אינו, שהרי לא כתב כן אלא בפרוץ מרובה על העומד (כיון שאין המחיצות אלא אמה על אמה מכאן ואמה על אמה מכאן, ויש ביניהם פרצה של י"ג אמות ושליש), אבל בעומד מרובה על הפרוץ, אפילו יש פירצה

גדולה יותר מהשיעור הנ"ל, מ"מ עדיין הוי רה". ולא מצינו שנתנו בזה שיעור לאותה פירצה כמה תהיה גדולה כדי שתפסול את המחיצות, אלא משמע דכל שהמחיצות הם באופן של עומד מרובה על הפרוץ ממילא אין הפירצות מטלות אותן כלל, וזה ברור.

ובאמת מדוייק מלשונו הנ"ל שאפילו בפרוץ מרובה על העומד, וביותר מי"ג ושליש, אין זה אלא שאותו מקום יצא מגדר רה"י מה"ת, אבל עדיין לא כתב להדיא רבינו שהוא נעשה רה"ר בכך, לכן י"ל שהוא כרמלית או מקום פטור, ודו"ק.

וכן מדוקדק היטב בדברי רבינו בהמשך דבריו<sup>146</sup> שכתב וז"ל "איזו היא רשות הרבים . . . ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער . . . אם הוא רחב ט"ז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)". עכ"ל. דכוונתו במש"כ "אינן רחוקות אמה וכו'", היינו שאין כותל הבולט בין המחיצות לשער בשיעור אמה לתוך רוחב רה"ר, שאז הוי להם מחיצה נוספת מרוח ג' וד', והוי רה"י. והרי כאן מדובר על רה"ר שהוא רחב ט"ז, ואם היו כותל אמה מכאן וכותל אמה מכאן, היינו פחות ב' אמות ברוחב רה"ר, שהוא י"ד אמות, הרי כבר אינו רה"ר. ואם כן הרי לך להדיא שאפילו פרצה רחבה יותר מי"ג אמות ושליש אינו מבטל את המחיצה ועדיין הוי ליה רה"י.

וכ"כ כ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>147</sup> שאין שום חילוק בשיעור הפירצות במחיצות שלימות, וזלה"ק: "והנכון יותר כשטת התוס' כי מחיצות הלכה למשה מסיני אין כולם שוות כו' ה"נ כך הוא דינה של תורה דכל שיש מחיצות שלימות בזויות שיעור אמה לכל צד כו' ולא תפסל בשום פרצה בעולם כו' ". עכ"ל. היינו להדיא מדבריו שאפילו בפרוץ מרובה, שהרי מדבר על פסי ביראות שאין בהם אלא מחיצות אמה מכאן ומכאן, מ"מ אוחד שאין שום פירצה בעולם, היינו בשום שיעור, פוסל אותם מהיותם מחיצות ושיהיה המקום רה"ר.

וכך פסק הצ"צ להדיא בתשובה במקום אחר<sup>148</sup> וז"ל: "הפלטיא אם יש לה ד' מחיצות אף על פי שיש בכל צד מבוי י"ו אמה י"ל מדאורייתא אינו רה"ר כיון שיש לו ד' מחיצות ובכל א' עומד מרובה כפלי כפלים על הפרוץ לא גרע מפסי ביראות, ומבואות המפולשים דהוי רה"ר לפי שאין להם רק ב' מחיצות. וזה שדקדק הרמב"ם פי"ז ה"י ב' כתלים והעם עוברים ביניהם ב' כתלים דוקא י"ל כיון לריה"ו ב' מחיצות דאורייתא ובשאר מהני לחי משום מחיצה י"ל לרבנן ג"כ מהני עומד מרובה על הפרוץ", עכ"ל.

ולפלא שיש המנסים לבטל דבריו הברורים בתשובה הנ"ל וטוענים שיש סתירה לזה מחידושי הש"ס<sup>149</sup>, כי באמת אין סתירה לזה כלל וכלל ממה שכתב הצ"צ בחידושי שפירש שם

(146) שם סי"א.

(147) שו"ת או"ח סי' מ אות ו'.

(148) סי' צה.

(149) שבת דף ו'.

אליבא דריטב"א [כפי שיראה המעיין שכן מוכרח לפרש, דאל"כ הרי המחיצות של החומה כבר עושים רה"י והרי לדעת חכמים לא אתו רבים ומבטלי מחיצות] על הגמרא דעירובין כ"ב שבירושלים היא רשות הרבים אף שהיא מוקפת ארבעה מחיצות עם שתי פרצות של ט"ז אמה, כיון שהריטב"א פסק כרבי יוחנן אליבא דרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצות, וכאמור הוא פירוש לשיטת הריטב"א, והרי בסוף חידושו למסכת עירובין כתב שקיי"ל כחכמים ושכך פסק אדה"ז, ורק פקפק אם גם לחכמים לא אתו רבים ומבטלי מחיצות של מחיצת הפתח, אבל לא פקפק כלל בענין שיהיו נחשבות כמחיצות אמיתיות. וראה עוד במילואים לחידושים דף כב, שכתב שם להדיא דמה שאמרו שירושלים חייבים עליה אלמלא דלתותיה ננעלות, אף שיש שם צורת הפתח וגיפופין של החומה לצד הפתח ברוח ג' וד', זה הוא לדעת רבי יוחנן דסבר דאתו רבים ומבטלי מחיצות, ולכן מתבטלות המחיצות שלצד מזרח ומערב ונשארות רק ב' המחיצות שלצד צפון ודרום, ואשר ננעלות הדלתות הרי נמנע בפועל מעבר של רבים ולכן שוב אינן מתבטלות המחיצות וחוזר להיות רה"י. אבל לדעת חכמים הסוברים דלא אתו רבים ומבטלי מחיצות, הרי שירושלים היא רה"י גם כאשר אין הדלתות נעולות, כיון שיש שם מחיצה לצד ג' וד', על ידי צורת הפתח והגיפופין. ע"כ. כך כתב שם להדיא, ע"ש. ומ"מ, איך שלא נפרש, ברור לכל בר דעת שתשובות הצ"צ עיקר ביחס לחידושו על הש"ס.

יט.

אלא שעדיין יש לדון מצד פרוץ מרובה על העומד ומצד פריצות גדולות יותר מעשר אמות, שכן כתב אדה"ז בס"י שסב<sup>150</sup>: "כל היקף מחיצות שהפרוץ שבו מרובה על העומד אסור, וכאלו כולו פרוץ, אלא אם כן כל פרצה מהם פחותה מג' טפחים, אבל אם הפרוץ כעומד שוה בשוה מותר (בין במחיצות של שתי בין במחיצות של ערב), שכך היא הלכה למשה מסיני שלא יהיה הרוב פרוץ, ולא שיהא צריך הרוב עומד, ובלבד שלא יהיה במקום אחד פרוץ יותר מעשר אמות, אבל עד עשר ועד בכלל מותר מפני שהוא כפתח".

וזה לגבי מחיצות עומדות ואין צורת הפתח עליהם, אבל אם עשה צורת הפתח, בזה נחלקו הראשונים אם מהני בכל אופן או לא.

לדעת הרמב"ם<sup>151</sup> לא מהני צורת הפתח בפרצות גדולות מעשר אמות. ומכל מקום אף לדעתו אינו מהני רק כאשר הפרוץ מרובה על העומד, אבל כאשר העומד מרובה על הפרוץ, או שצורת הפתח הוא ברוח הג', גם הוא מודה דמהני צורת הפתח, ואפילו בבקעה להתיר הטלטול בה.

(150) סי"ח.

(151) הל' שבת פט"ז הט"ז.

ולדעת התוספות<sup>152</sup> והרשב"א<sup>153</sup> מהני צורת הפתח אפילו בפרצה יותר מי' אמות. וכן פסק השו"ע<sup>154</sup> שהביא דעתם בסתם, ואח"כ הוסיף את דעת הרמב"ם בשמו.

ואדה"ז<sup>155</sup> כתב שהעיקר כדעת המקילים, ואעפ"כ טוב לחוש לדעת הרמב"ם. וסיים דמ"מ אף אם נחוש לדעת הרמב"ם, אף לדעתו, אם העומד מרובה על הפרוץ, או אם צורת הפתח עומדת ברוח הג', שפיר מהני, וכפי שביארנו לעיל.

וזלה"ק שם<sup>156</sup>: "אם עשה צורת פתח אפילו לפרצה יתירה מעשר מותר מפני שאין כאן פרוץ כלל, במה דברים אמורים בחצר ומבוי שיש בהם דיורים ומקיפים אותם לדירה ולא בשביל היתר טלטול בלבד, לכן מועיל בהם כשהיקף דירתם הוא על ידי צורת פתח מד' רוחות, אבל בבקעה שבא לעשות בה היקף כדי להתיר לטלטל בתוכו אינו מועיל מדברי סופרים, כשכל הד' רוחות מוקפות על ידי צורת פתח בלבד, אבל אם ההיקף הוא כתיקונו אלא שיש בו פרצות יתירות על עשר מועיל בהן צורת פתח אפילו אם הפרוץ מרובה על העומד". ע"כ.

היינו שגם בבקעה מהני אם ההיקף אינו רק ע"י צורת הפתח מד' רוחות, ואז גם אם יש פרצות יותר מי' אמות ג"כ מותר.

ואח"כ כתב רבינו דעה נוספת [והיא דעת הרמב"ם]: "ויש אומרים שאין צורת פתח מועיל לפרצה יתירה מעשר, אפילו בחצר, אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ או ברוח שלישית של מבוי, כמ"ש בסי' שס"ד, אבל לפרצת עשר מועיל צורת פתח אפילו פרוץ מרובה על העומד ואפילו כל הד' רוחות הן על ידי צורת פתח ואין בהן אלא עשר על עשר מותר, אפילו בבקעה.

ומסיים שם: "וטוב לחוש לדבריהם אף על פי שהעיקר כסברא ראשונה". ע"כ.

היינו שטוב לחוש לדעה השניה שלא להתיר צורת הפתח בפרצה יתירה מעשר, בין בחצר בין בבקעה, אא"כ העומד מרובה על הפרוץ, או ברוח שלישית, או בפרצה שהיא עשר ומטה, ואז אפילו פרוץ מרובה על העומד ואפילו כל ד' רוחות.

ומובן שמש"כ בלשון "וטוב לחוש" היינו שאין חיוב בדבר כלל, והוא כלל בלשון הפוסקים, כפי שכתב אדה"ז בעצמו<sup>157</sup>.

(152) עירובין ב, א ד"ה אילימא.

(153) הובא במגיד משנה שם.

(154) סי' שסב ס"י.

(155) שם סי"ט.

(156) שם.

(157) וזלה"ק בסי' רמו קו"א סק"ג: "וטוב לחוש כו'. אף שרמ"א בדרכי משה ובהגהות ביו"ד סי' קנ"א כתב יש להחמיר, אפשר שכוונתו ג"כ שטוב להחמיר כלשון הגהת אשר", אבל אין חיוב בדבר כמו רוב יש להחמיר שבדברי האחרונים שהוא חיוב גמור דוק ותשכח". ע"כ.

וכן יש להעיר שלא מצינו מגדולי הפוסקים שכתבו שיש לחוש בזה לדעת הרמב"ם, דלא כתבו כן השו"ע והרמ"א, והט"ז והמג"א, וכן הצ"צ לא כתב כן, וכן שאר הפוסקים<sup>158</sup>, רק אדה"ז כתב כן כנ"ל, וגם זאת בלשון ש"טוב" בלבד ושאינן שום חיוב בדבר כנ"ל, ודו"ק.

### כ.

וגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>159</sup>, אחר שהאריך בביאור השיטות [וכתב שאנו קיימא לן דלא כרב, ומהני אפילו מארבעה רוחות], כתב דמהני לכו"ע צורת הפתח ברוח הג' והד'. ויתירה מכן, הוכיח דהיא דמהני הוא נחשב למחיצה גמורה ועומד גמור, ע"ש.

וזלה"ק של כ"ק אדמו"ר הצ"צ<sup>160</sup> "היוצא מזה דצוה"פ חשוב עומד גמור בחצר ובמבוי להטוש"ע וכ"ש להתוספות והרשב"א וכ"כ אאזמו"ר נ"ע סי' שס"ב סי"ט שאין כאן פרוץ כלל", עכ"ל.

היינו שכן הוא לדעת אדה"ז דצוה"פ נחשב לעומד גמור ואינו נחשב פרוץ אלא סתום, והכי קיי"ל להלכה.

ועוד כתב<sup>161</sup> וזלה"ק "אך על ידי שיש צורת הפתח בכל הג' מחיצות יש לומר דמהני, כמו שכתב אאזמו"ר הגאון ז"ל בסי' שמ"ו סעיף י"ב", עכ"ל.

לכן לדינא, נראה דאין צורך כלל להחמיר כשיטת הרמב"ם, וד"ל.

### כא.

ולהעיר דבר חשוב, שבענין זה של צורת הפתח, וכן בענין הנ"ל של מפולש ומכוון זה נגד זה, לא הזכירו כלל הפוסקים, וכן אדה"ז והצ"צ, שום נטיה להחמיר ליראי שמים, ודלא כמו"כ בנוגע למחלוקת דס' רבוא. ורק שאדה"ז כתב שטוב להחמיר כדעת הרמב"ם כנ"ל בצורת הפתח, אך, כפי שביארנו לעיל, עדיין אין זה מעכב בענייננו, כנ"ל [ולהעיר, שכאשר הזכיר הצ"צ את דעת אדה"ז בזה, לא הזכיר את הכרעתו שטוב לחוש לדעת הרמב"ם]. וא"כ משמע שבענינים אלה, אין צורך להחמיר, ואדרבה יש מצוה בזה, וכנ"ל.

(158) ובמ"ב סי' שסב סקנ"ט כתב דנכון לחוש לדעת הרמב"ם. ע"ש. והיינו גם כן בלשון שאינה חיוב.  
(159) או"ח סי' מ אות ז'. ובמילואים ח"ה סימן ו' [במהדורת תשע"ח - ח"ב סי' פד]. ועי' גם במילואים ח"ד סי' טו.

(160) שם.

(161) שו"ת או"ח סי' פד [במהדורת תשע"ח].

ובעיירות שלנו הרי העומד מרובה על הפרוץ, משום שהבתים עושים מחיצה מד' רוחות לכאורה, אלא שאפילו במקומות שיש בהם רק שתי מחיצות עומד מרובה מהבתים מב' צדדים בלבד, מ"מ אין צריך צורת הפתח אלא בצד הג' והד', ובזה מהני אף לדעת הרמב"ם.

### כב.

ועוד יש לציין דבר חשוב בענין הנ"ל, והוא אשר העירוב בכפר חב"ד בתחילת תיקונו היה עשוי רק ע"י צורת הפתח מארבע רוחות ורחבים יותר מעשר אמות, וא"כ לא היה מתאים לדעת הרמב"ם<sup>162</sup>, ובכל זאת איחל כ"ק אדמו"ר "מזל טוב" עבור הקמת עירוב זה, במכתב משנת תשט"ז<sup>163</sup> לרבו של כפר חב"ד הרה"ג הרב ש"ז גרליק ע"ה, והוסיף שם שהיא "פעולה נוספת בענייני שמירת שבת" ועי"ז "יתקרב עוד יותר זמן גאולתינו בפועל".

ורק בשנת תשס"ט תיקנו את העירוב שם<sup>164</sup> באופן שיהיה מתאים גם לדעת הרמב"ם, ע"י גדר של ' טפחים למשך רוב היקפו של העירוב, ובכך העומד מרובה על הפרוץ, דרך באופן זה מודה גם הרמב"ם.

### כג.

ולאחר כל הנ"ל, הנה חשוב לדעת שישנה מצוה לחזור אחר תיקון עירובין, וכמש"כ כתב הטור<sup>165</sup> וז"ל "מצוה לחזור בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבואות". וכתב הבית יוסף<sup>166</sup> שכ"כ המרדכי<sup>167</sup> ומקורו ממשמעות הגמרא<sup>168</sup> דמצוה לערב, וכתב דטעמא רבה איכא

162) על כך נודע לנו ממכתבו של רבו של כפר חב"ד הרה"ג הרב מ"ש אשכנזי ע"ה, משנת תשס"ט, אשר כתב שם כן להדיא שעד עתה היה העירוב עשוי ע"י צורת הפתח מארבע רוחות, והמרחק בין העמודים היה יותר מי' אמות, ולא היה מתאים לכל השיטות.

163) אג"ק חי"ג עמ' שצו.

164) שכן מכתבו הנ"ל של הרב אשכנזי הוא מאותה שנה.

165) ריש סי' שצה.

166) שם.

167) עירובין סי' תקטו.

168) עירובין סח, א. דתמהו שם על רבה ואביי שגרו באותו מבוי איך אפשר דבמבוי שיש בו שני ת"ח גדולים אין בו עירוב. ומשמע מכאן דמצוה לכתחילה לעשות עירוב בכל אופן. ע"ש. וכ"כ המרדכי שם. ע"ש.

דלא ליתו לידי איסורא לאפוקי ולעיולי מבתים לחצרות, וכ"כ בהג' מיימוניות<sup>169</sup>. וגם רבם המהר"ם מרוטנבורג כתב כן בפסקיו<sup>170</sup>. וכן הוא בהגה' אשר<sup>171</sup>. וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ<sup>172</sup>.

וכן כתב הריטב"א<sup>173</sup> על הגמרא הנ"ל דמכאן שמעינן דלא מבעי ליה לצורבא מרבנן למידר במבוי וחצר שאינם מעורבים, ע"ש.

והפרישה<sup>174</sup> כתב על דברי הטור הנ"ל, שטעם הדבר משום הוספה בעונג שבת, וז"ל "דמ"ש כאן [הטור] 'מצוה לחזור', פירוש אותה מצוה שלצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו וזה מצוה כמ"ש וקראת לשבת עונג, ומכל מקום אותה מצוה היא בשביל הנאתינו", ע"כ.

וכן כתב בשו"ע<sup>175</sup> וז"ל "מצוה לחזור אחר עירובי חצרות", וכן כתב<sup>176</sup> "מצוה לחזור אחר שיתופי מבואות", וכתב הט"ז<sup>177</sup> הטעם כדי שלא יבואו לידי איסור טלטול.

וכן כתב אדמו"ר הזקן<sup>178</sup> וז"ל "מצוה לחזור אחרי עירובי חצרות כדי שלא יבואו לטלטל באיסור", ע"כ. היינו שכדי להציל יהודים מלהיכשל באיסור טלטול יש לחזור אחר תיקוני עירוב בכל מקום שאפשר. ועוד כתב<sup>179</sup> וז"ל "מצוה לחזור אחרי שיתופי מבואות כמו אחר עירובי חצרות" ע"כ. היינו לומר שגם בזה הטעם כמו שם, שלא יבואו להיכשל באיסור טלטול.

וכן ציין אדה"ז בשולי הגליון<sup>180</sup> כמקור את הגמרא בעירובין הנ"ל, ואת המרדכי וההגהות מיימוניות הנ"ל, ע"ש.

וא"כ מצינו שרוב הפוסקים נקטו הטעם משום חשש מכשול באיסור טלטול. ואכן מאוד מצינו להכשל באיסור הוצאה, וגם היראים נכשלים בזה, בשוגג, כידוע ומפורסם, ובפרט בדורנו שנתרבו הדאגות ופיזור הנפש מחמת אורח החיים וכו' כידוע ומובן לכל. וראיתי מאמר יפה מאת הרב לוי קפלן ש', בו פירט היטב בטוב טעם, עשרות דוגמאות של תקלות במקומות שאין עירוב, והדבר שכיח ונפוץ.

(169) הל' עירובין פ"א אות א'.

(170) פסקי עירובין סי' קנג.

(171) עירובין פ"ו סי' י"א.

(172) ח"ב סי' לו.

(173) עירובין שם ד"ה מבואה.

(174) שם אות א'.

(175) סי' שסו סי"ג.

(176) סי' שצה.

(177) שם סק"א.

(178) בסוף סי' שסו סי"ח.

(179) סי' שצה.

(180) בסי' שסו שם. ובסי' שצה ציין רק לגמ' דעירובין. ע"ש.

וראה גם דברי החתם סופר<sup>181</sup>, וז"ל "שראו ונכון לכל קהל עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם לתקן מבואותיהם בתיקונים צורת הפתח או שארי תיקונים כיוצא בו כדי שלא יכשלו רוב המון עם בהוצאה מרשות לרשות ביום שבת קדש" עכ"ל. וכתב עוד<sup>182</sup> וז"ל "וכמה צער ודוחק יסבלו הגדולים הנזהרים". היינו דגם נגע בו משום עונג שבת וצער בשבת, וכדברי הפרישה הנ"ל.

וכן נהג האריז"ל לסמוך על העירוב ולטלטל, וכפי שמעיד על זה מהרח"ו<sup>183</sup>, וז"ל: "הנה ראיתי למוורי ז"ל שבשחרית יום שבת הי' מוליך עמו הטלית והחומש מביתו לבית הכנסת, וגם הי' מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לעיר צפת ת"ו אותה הנודעת, ולא הי' מקפיד וחושש לחקור בענין העירוב<sup>184</sup> שנעשה בשיתוף כל מבואות צפת ת"ו או אשר נעשה לבית הטבילה אם היו נעשין כהלכתן או לאו", ע"כ.

ובספר 'נימוקי אורח חיים'<sup>185</sup> כתב וז"ל: "הגם כי ראיתי בספר 'שערי רחמים', דיני ומנהגי הגר"א מוויילנא ז"ל, כי מנהגו הי' שלא לישא כלל בשבת אפילו במקום שיש עירוב, אכן מנהגינו ומנהג אבותינו ורבותינו הקדושים לדקדק לישא במקום שיש עירוב, וכדברי רבינו האריז"ל והתשב"ץ ז"ל, כדי לחזק אמתיות דברי רבותינו וחז"ל שהתקינו עירובין, ושלא להיות ח"ו בחשש בכלל מי שאינו מודה בעירוב, ויסודו משלמה המלך שאמרו חז"ל בשעה שתיקן עירובין וכו' יצתה בת קול אם חכם בני ישמח לבי גם אני", ע"כ.

וחזינן שפיר שתיקון העירוב בכל מקום אפשרי היא מצוה גדולה, שבנוסף לטעם העיקרי של הצלה ממכשול איסור המצוי, יש בו גם הוספה במצוות עונג שבת, ומניעה מצער רב בשבת, וכידוע דאסור להצטער בשבת<sup>186</sup>. וכן בלקוטי שיחות<sup>187</sup> הביא רבינו טעם זה כאחד הטעמים להא דיש מצוה לחזור אחר עירובי חצירות ומבואות, ואף הסיק מזה דיש מצוה להימצא בתוך תחום העיר, כדי שיוכל לטייל בכל העיר ולהביא מה שצריך בכל העיר, שיש בזה משום עונג, ע"ש, ורבינו ציין שם לדבריו<sup>188</sup>.

(181) ח"א סימן צט.

(182) שם.

(183) שער הכוונות, ענין רחיצה, ד"ה ענין העירוב.

(184) "פשוט דהכוונה בעל כרחך על צורת הפתח (שזהו קורין ג"כ עירוב) - 'נימוקי אורח חיים' דלקמן בפנים.

(185) עמ' רל.

(186) כמבואר בסי' רפח בכללותו, ועיין שם בדברי הרמ"א ס"ב ובט"ז סק"ב.

(187) ח"א ע' 64.

(188) אגרות קודש ח"ט עמ' מג ועמ' קסה.



ויש בזה גם משום כבוד השבת, כפי שהביא הפרמ"ג<sup>189</sup> וז"ל "ומשום מצות כבוד שבת שלא יהיו ידיו אסורות מלהוציא ולהכניס התירו בין השמשות", ע"כ. [ועיין בטור ובשו"ע אדה"ז ריש סי' רמב בענין חשיבות מצות כבוד ועונג שבת, ופשוט ואכ"מ].

ובשו"ת התשב"ץ<sup>190</sup> כתב שיש להיזדרז לתקן העירוב גם במקום של ת"ח וכדברי הגמ' הנ"ל, וכל הזריז הרי זה משובח, וז"ל "אם יש חשש עבירה בתקוני מבואו' לת"ח. ח"ו. אבל הזריז בזה ה"ז משובח, אדרבה הם תמהים בגמרא על מי שאפשר לו לתקן ואינו מתקן. . ונראה מכאן שאלמלא טרדת הגרסא דרך ת"ח הוא לתקן, ומי שלבו נוקפו בזה הדיוטות גמורה היא או מינות נזרקה בו. וזכות גדולה היא למתקן, ובפ"ב דביצה (ט"ז ע"ב) . . במאן דאורי לאיסורא . . דמתקלקלי בה רבים ובאים לטלטל בלא עירוב", עכ"ל, וכ"ק אדמו"ר ציין לדבריו<sup>191</sup>.

### כ.ד.

ואי אפשר לפסוח על דבריהם החריפים של הרא"ש והאבני נזר שכתבו על מי שמנע תיקון העירוב בעירו.

וזה לשון הרא"ש בתשובתו<sup>192</sup>: "על שלא רצה לשוב מאולתו מענין העירוב. אתה רבי יעקב ברבי משה דבאלינסיא, כבר כתבתי לך על ענין העירוב, שנהגו בכל גליות ישראל להתיר מבואותיהם המפולשין בין הכותים בצורת פתח, ואתה אסרת אותו לקהל פרייש. וכתבת לי ראיותיך, ואני הודעתך שאין בהם ממש. והזהרתך שתחזור בך, ותאמר לקהל שיתקנו מבואותיהם כאשר הורגלו עפ"י גדוליהם, והנה הוגד לי שאתה עומד במרדך, ואתה מכשיל את הרבים בחלול שבת. לכן אני גוזר עליך, אחר שינתן לך כתב זה בעדים, שתתקן המבואות המפולשין לרשות הרבים, של כותים, בצורת פתח, תוך שבועיים אחר שתראה כתב זה; ואם לא תתקן המבואות כאשר כתבתי, אני מנדה אותך. ואם היית בימי הסנהדרין היו ממיתין אותך, כי אתה בא לעקור תלמוד ססידר רב אשי, ולחלוק על כל הגדולים שהיו עד היום הזה, אותם שמתו ז"ל, ואת אשר המה חיים עד הנה. לכן חזור בך ואל תטוש תורת משה רבינו ע"ה. נאם אשר בן ה"ר יחיאל ז"ל". ע"כ.

ועוד שם וז"ל: "שלומך יהי נצח, החכם רבי יעקב ס"ט בר יצחק ט"ע. הכתב ששלחתי לאותו חסר מוח, ואתה ואחר תנוס לו, ואם לא יחזור בו אני מתרה בך ואת כל הקהל שניהגו בו נידוי, באותו המשוגע יעקב בר משה, וירחיקוהו ויבדילוהו מעדת ישראל. כל דבר זה צריך חיזוק, שלא יבא כל שוטה חסר דעת לבטל תורת מרע"ה. ואם יעמוד במרדו, ולא ינהוג דין מנודה בעצמו, אני גוזר עליו במצות אדונינו המלך יר"ה, שיתן אלף זוז למושל העיר. ואני גוזר עליך,

(189) סי' רס א"א סק"ג.

(190) ח"ב סי' לו.

(191) אג"ק שם.

(192) כלל כא סי' ה.

רבי יעקב, שתמסור כתבי זה למושל העיר, שיגבה ממנו קנס הנזכר. ואם כל זה לא יועיל, גוזרני עליך שתודיעני הכל. ומצוה לנדותו בכל הקהלות ספרד, וגם ידונו אותו למות בדין זקן ממרה; כי אנו חייבין למסור נפשותינו על תורת האלהים, ולבער עושה הרעה מקרבנו. ואתה שלום וכל אשר לך שלום, כנפש דורש שלומך וטובתך, אשר בן ה"ר יחיאל זצ"ל". עכ"ל.

[ולהעיר שכ"ק אדמו"ר ציין לדברי הרא"ש (כלל כא) בתוך המראה מקומות בענין מצוה לתקן עירובין].

וכן בשו"ת בית אפרים הביא דברי הרא"ש והזהיר מאוד שלא להחמיר בזה, וז"ל: "ולכן נלענ"ד שאין להחמיר בזה להטעין דלתות ובפרט שהוא דבר שא"א לעשותו אם לא מטעם המלך וגדוליו והמחמיר יחמיר לעצמו אבל לא להורות לאחרים. . והרא"ש בתשובה כלל כ"א סימן ט' התמרמר מאוד על אחד שרצה לאסור לתקן מבואות המפולשין לבין העכו"ם בצורת הפתח וכתב שהוא מכשול הרבים בחילול שבת והחמי' עליו מאד למשדי ביה גודא רבא ע"ש. ונראה שהענין היה בעיר המוקפת חומה שמותר לטלטל בכולה אלא שצריך סילוק דיריין במקום שהוא מפולש לרחוב העכו"ם. ולזה כתב הרא"ש שתקנתו על ידי צורת הפתח. . ואעפ"כ הרא"ש מדעתו דעת תורה ודעת נוטה ויגזור אומר ויקם לעשות תיקון צורת הפתח, וצווח ככרוכיא שלא להכשיל את הרבים בביטול תיקון זה, ואם כן בנ"ד דבר ברור הוא שחלילה לבטל התיקון, והרוצה לסמוך יבא ויסמוך על רבים מגדולי עולם אשר מפייהם אנו חיים, ומכ"ש בצירוף התירים אשר כתבנו". עכ"ל.

ובשו"ת בית אב<sup>193</sup> הביא דברי הרא"ש וכתב עליהם, וז"ל: "ואיך שיהיה הרי ר' יעקב ב"ר משה דאסר לקהל פריישי לתקן מבואותיהן המפולשין לרה"ר של כותים בצוה"פ, הנה מצאנו לו חבר העומד בשיטתו הוא מהר"ח או"ז ואפשר דגם ר"ח ורב האי גאון ז"ל ועוד מהראשונים דס"ל דצוה"פ אינה מחיצה גמורה מה"ת יעמדו לימינו, ואולם לאשר ר' יעקב ב"ר משה עמד על דעתו אסר למעשה לקהל פריי"ש הנה הרא"ש ז"ל שפך עליו כה חצי זעמו, נדהו ודנו כזקן ממרא, ולא הניחו להחמיר במקום שיש מכשול לרבים בחילול שבת דבכה"ג לכו"ע אסור להחמיר". ע"כ. והיינו שאע"פ שהיה לו סמך בדברי הראשונים, מ"מ כיון שכן נהוג להלכה כדי להציל בני ישראל ממכשול, והוא עמד בדעתו לאסור, לכן התרעם עליו הרא"ש.

ועוד כתב, וז"ל "וכ"ש הוא דאין לנו להחמיר ח"ו שלא לתקן עירובין מצד יראת שמים בסברות בדויות וכזבות, לומר דזה יגרום זילותא לקדושת שבת, ושמא יטלטלו דברים המוקצים וכדומה. ונאמנים דברי התשב"ץ שאמר כי אם אינו הדיוט הנה מינות נזרקה בו כי הוא חולק על התלמוד והפוסקים המתירים סתמא ולא חשו להני סברות בדויות", עכ"ל.

וגם האבני נזר<sup>194</sup> התבטא בחריפות בענין זה, וז"ל: "המתעקש בזה ומונע מלהעמיד עירובין הוא מחטיא את הרבים ועתידי ליתן את הדין", ע"כ.

### כה.

והנה, לאור ריבוי הראשונים והפוסקים הסוברים להקל, ולאור התפשטות המנהג בכל מקום להחזיק שאין לנו רשות הרבים, מובן היטב מה שכתבו פוסקים רבים, החל מנ"כ השו"ע, שמי שרוצה להחמיר יחמיר רק לעצמו וכמובן שאין למחות במקילין. כ"כ הט"ז<sup>195</sup>, ואדה"ז<sup>196</sup>, והצ"צ<sup>197</sup>, והבית מאיר<sup>198</sup>, והמ"ב<sup>199</sup>.

והערוך השולחן<sup>200</sup> אף כתב שהמנהג נתפשט כל כך בעם ישראל דהוה כבת קול שיצאה ואמרה שכן הלכה, וז"ל: "מה מועיל האריכות אחרי שהעירובין נתפשטו ברוב ערי ישראל הרבה מאות שנים מקודם ורק על סמך היתר זה, וכאלו בת קול יצא הלכה כשיטה זו, ואם באנו לעכב, לא לבד שלא יצייתו, אלא נראה כמשתגעים, שדבר זה נתפשט בכל ישראל ובפוסקים דהאידינא אין לנו רשות הרבים, רק בערים ספורות והגדולות בעולם, כמו ערי מלוכה, שיש בהם ס' רבוא, אבל לא בערים שלנו", עכ"ל.

וכך נהגו בכל מקום להקים עירובין, וכפי שהעיד בשו"ת יהודה יעלה<sup>201</sup>.

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי<sup>202</sup> שעל סמך כל הנ"ל, היינו דבעינן דוקא ס' רבוא כדי שיהיה רה"ר, נהגו כל רבותינו, באה"ק ובהו"ל, לעשות תיקון עירובין וראו בזה תיקון גדול לזיכוי הרבים, ע"ש.

וידוע שמנהג ישראל תורה היא, וגם אם מנהג מסויים נראה שאינו תואם את הש"ס ורוב הדעות, מ"מ מקיימין אותו אם יש לו שורש ועיקר בדברי פוסקים. וכידוע מה שכתב הרמ"א בתשובה<sup>203</sup> בשם המהרי"ק<sup>204</sup> על חשיבות המנהג ושאין לבטל מנהג קיים, והביאו המג"א<sup>205</sup>

(194) או"ח סי' רסו אות ד'.

(195) סי' שמה סק"ו.

(196) שם סק"א.

(197) ספ"ה שם.

(198) הובא בכ"ה"ל סי' שסד ס"ב ד"ה ואחר.

(199) סי' שמה סכ"ג. ובכ"ה"ל שם ד"ה שאין ששים רבוא. וסי' שסד סק"ח וב"ה"ל שם ד"ה ואחר.

(200) סי' שמה סי"ח.

(201) ח"א סי' נד.

(202) ח"ח סי' צו אות ט'.

(203) סי' יט.

(204) שורש קמד.

(205) סי' תרצ סקכ"ב.

וז"ל "כתב רמ"א בתשובה בשם מהרי"ק דאם נמצא המנהג באיזה פוסק אין לבטלו, ואפילו בשעת הדחק אין לשנות מנהג, כדאמרינן בבני בישן<sup>206</sup>. ואפי' יש במנהג צד איסור אין לבטלו, כמ"ש מהרי"ק שורש ט', ואפילו במנהג מקום אחד אמרינן שמבטל הלכה, מיהו אם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים רשאים לשנות המנהג לפי הזמן עכ"ל [של הרמ"א בתשובה]. ומהרא"ש [מה"ר איזיק שטיין] בביאורי סמ"ג<sup>207</sup> כתב הא דאמרינן<sup>208</sup> מנהג עוקר הלכה היינו אפי' רוב דיעות ס"ל אסור והתלמוד מסייע להו והמנהג הבנוי על פי הפסיקתא או ספרים חיצונים אמרינן מנהג עוקר הלכה דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש עכ"ל [של מהרא"ש]. [וממשיך המג"א] ודוקא מנהג שנתסד ע"פ ותיקין כמ"ש המרדכי, אבל מנהג שאין לו ראיה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת, עכ"ל המג"א.

ופשוט דהוא ק"ו בן בנו של ק"ו כאשר מדובר במנהג המיוסד על עשרות ראשונים, וכדברי הט"ז ומג"א ואדה"ז הנ"ל, שרוב הפוסקים פסקו כרש"י.

[ולהעיר שכיום, שנתגלו או נתפרסמו יותר ריבוי ספרי ראשונים שלא היו במצוי בזמנים קדומים, אנו יודעים ברור כשמש שמקצת פוסקים אחרונים שכתבו שהרוב סובר כשיטת הרמב"ם או שעכ"פ הם שוה בשוה, או בערך שוה כגון מערכה מול מערכה (וכפי שהסיק בעל המ"ב בביה"ל), הרי לא ידעו את המציאות האמיתית שרוב הראשונים סוברים כרש"י. וכן העירו פוסקי הדורות האחרונים, ונראה לומר שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר<sup>209</sup> בזה שציין לשו"ת בית אב<sup>210</sup> ובכתבו שמנה שם שלושים פוסקים הסוברים כדעת רש"י].

## כו.

ויתרה מכך, נפסק להלכה בשו"ע<sup>211</sup> "בני מבוי כופין זה את זה לעשות לחי וקורה". היינו דכופין לעשות עירוב כיון שהוא דבר המאפשר שימוש בסיסי בחצרות ובמבואת, היינו טלטול והוצאה. וכן היא הסכמת כל הפוסקים שם. ע"ש. וכתב הרמ"א שם<sup>212</sup> שגם בשאר מצוות שהם תיקון הרבים, כופין את כולם לעשות ולתת ממון עבור זה, אע"פ שיש יחידים שאינם צריכים דבר זה [כגון מקוה ובית חתנות, ע"ש], מ"מ כיון שהוא תיקון הכלל עבור הקהל, כופין את כל הקהל לעשות, ע"ש.

(206) פסחים נ, ב.

(207) עשין פט. קעג, ב.

(208) ירושלמי בבא מציעא ריש פ"ז.

(209) אגרות קודש ח"ט עמ' מג ועמ' קסה.

(210) תניינא סי' ה.

(211) חו"מ סי' קסב ס"א.

(212) סי' קסג סוף ס"ג.

והסמ"ע<sup>213</sup> כתב שכל דבר שכל ישראל צריכין אותו, כגון בית חתנות או מקוה, אף אם אירע שיחיד אינו צריך לו מחמת זקנה או איזה טעם, אפילו הכי צריך ליתן, ע"כ. ומש"כ "איזה טעם" משמע מכל טעם שיהיה, אפילו מצד ההלכה.

וכ"כ מהר"י מינץ<sup>214</sup> [והובא בפת"ש<sup>215</sup>] דאם הוא צורך רוב הקהל עושים, ואם רוב הקהל אין צריך אין מסייעים, ואפשר דאף היחיד יכול לכוף הרבים בזה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות<sup>216</sup> ע"פ דבריו, ע"ש.

וכ"כ בערוך השלחן<sup>217</sup> וז"ל "בני מבוי כופין זא"ז ואפילו המיעוט כופין את המרובין לעשות לחי או קורה להתיר לטלטל בשבת", עכ"ל, והיינו שאף אלו הנוקטים כשיטת המחמירים שאין צריך ס' ריבוא ורה"ר דידן הוי רה"ר גמור, מ"מ כיון שנפסק שבדבר מצוה צריך ליתן אף מי שאינו צריך, ועשיית עירוב היא מצוה [כמבואר בעירובין סח, א], ה"ה בזה שכופין אותו ליתן.

ועוד כתב שלא יוכל לומר קים לי כהפוסקים האוסרים לעשות עירוב [ומשום האיסור אינו רוצה להיות שותף גם בממון בעשייתו, משא"כ בשאר מצוות כגון מקוה וכדומה שבזה הוא רק שאינו צריך אך אינו טוען שיש כאן איסור], כיון שכבר נתפשט המנהג כדעת הרמ"א להתיר, לכן אין שום אדם יכול לעכב השתתפותו ולומר קים לי<sup>218</sup>, ע"כ, ע"ש.

## כז.

ולסיכום: הנה, נמצינו למדים שבזמנינו אין לנו רה"ר גמורה מג' טעמים: א) לא עוברים ששים רבוא ברחוב אחד. ואף אם תמצא מקומות שעוברים, עדיין ישנם ב' טעמים נוספים. ב) יש לעיירות גדולות עומד מרובה על הפרוץ ממחיצות הבתים שמהפך את כל העיר לרה"י מן התורה ג) אין הרחובות ישרים ומכוונים זה כנגד זה, ואינן מפולשים לרה"ר גמורה, וא"כ אין זה רה"ר.

ולכן, אף לדעת המחמירים בענין ס"ר, יש להתיר בשופי משום שאר הטעמים, ובפרט שיש לנו להסתמך על דעת גדולי העולם בענין הס"ר, והם כשלושים ראשונים שפסקו שאין לנו רה"ר

(213) שם סקל"ב.

(214) סי' ז.

(215) שם סקכ"ג.

(216) חט"ו סי' קלו, וסי' קלט [שם ציין למהר"י מינץ בסי' ט', והיא טעות וצ"ל סי' ז'].

(217) חו"מ סי' קסב ס"א.

(218) ועוד, שגם הקהל יוכלו לטעון קים לן כהמקילים, והדין הוא שמי שיש לו חשבון ותביעות עם הקהל יפרע קודם חובו ואח"כ יתבע אותם בבי"ד, וא"כ הקהל הרי הם כמוחזקים. כן הביא הפת"ש סי' שם סי' קסג סקי"ט בשם שו"ת שב יעקב (חו"מ סוף סי' ד) בענין אחר, אך מובן שהיא סברא כללית והיא נכונה גם בנדוד"ד, ע"ש.

בזמן הזה, מרן הב"י, הרמ"א, הט"ז, המג"א, אדה"ז, הצ"צ, כ"ק אדמו"ר, ועוד עשרות רבות של פוסקים<sup>219</sup> שפסקו להתיר בשופי תיקון עירובין בימינו.

ולכן, להלכה ולמעשה, נראה היטב שיש להתיר בשופי תיקון עירובין בערים גדולות, ובתנאי שיעשו אותו אנשים מומחים ויראי שמים, ויפקחו עליו היטב בכל ערב שבת, שלא תבוא תקלה על ידם ח"ו, ובע"ה רק זיכוי הרבים יהיה תלוי בהם.

ועוד יש לציין, שמכיון שישנם ג' טעמים להתיר כנ"ל, ולא מצינו בדברי אדה"ז והצ"צ שהירא שמים יחמיר אלא בענין הס' רבוא<sup>220</sup>, אבל בשאר הטעמים לא כתבו כן.

א"כ משמע שמצד טעמים אלו אין צורך כלל להחמיר אפילו ליראי שמים, אלא אדרבה יש מצוה לתקן עירוב ולסמוך עליו, כמבואר לעיל, וא"כ בכל מקום שיש בו עירוב מהודר, יוכלו לטלטל לכתחילה ללא כל חשש, ובזה יוסיפו במצוות עונג שבת, ששכרו ידוע בדברי הנביא "אז תתענג על ה' והרכבתך על במתי ארץ, והאכלתיך נחלת יעקב אביך, כי פי ה' דבר".

ויש להאריך עוד רבות בכל פרט ופרט שכתבנו לעיל, ומ"מ נסתפק בדברים אלו לעת עתה, ואת אשר נראה לענ"ד כתבתי, וכדרכה של תורה, שלא ניתנה אלא לעשות שלום בעולם, ויהי רצון שיהיו הדברים יוצאים מהלב ונכנסים ללב, ובע"ה שנוכה להרבות בזיכוי הרבים והגדלת תורתו ית' בכלל, ותורתם של רבותינו נשיאנו בפרט.

## כה.

בהרה: לא התייחסנו באריכות הדרושה לריבוי מכתבים ומענות קודש של כ"ק אדמו"ר, מכיון שהענין נידון רבות ודשו בו רבים באריכות רבה ע"י ריבוי מרבני אנ"ש, שטרחו לבאר ולהבהיר את דעתו הק' של רבינו, ולכן אמרנו שלא להיכנס לזה, כיון שאחרי כל מה שנכתב בזה הרי ברור לענ"ד שדעתו הק' היא לעודד הקמת עירובין בערים גדולות<sup>221</sup>, בתנאי שיעשה

219) עיין בספר תולדות שמואל ח"ג מצוה לב סי' פו שהביא ששים שיטות המקילין בזה.  
220) ומש"כ הצ"צ בחידושים עירובין ספ"ה, שירא שמים יחמיר לעצמו בצורת הפתח, הרי המעיין שם יראה שזה מצד ספק, ועוד שזה רק במכוון זה כנגד זה, ועוד שזה מכיון שנוטה לחוש לדעת המחמירים בס' רבוא. ועוד שבשו"ת בס"י מ' שדן באריכות בהיתר צורת הפתח אליבא דחכמים, ופוסק כמותם להלכה, שם לא הזכיר כלל וכלל ענין הירא שמים יחמיר לעצמו.

221) והרי סברא פשוטה היא, כיון שיש מענות בהם עווד הרבי בפירוש עשיית עירובין בערים גדולות [ואף בכפרים קטנים, שבכמה עניינים גריעי טפי מערים גדולות לענין רה"ר], ולאידך ישנם מענות בהם הורה הרבי להחמיר שלא לתקן או עכ"פ שלא לעשות זאת בפרסום.

ואם נבוא לסדר ולכלכל בין המענות שלא יהיו סותרות, פשיטא דמסתבר לומר שבאופן כללי שיטתו של הרבי היא לעודד ולהתיר תיקון עירובין, אך במצבים מסויימים, בהם המציאות והנסיבות במקום היו מורכבות מכמה פרטים המקשים על כשרותו של העירוב, בהם דוקא הוא שהביע דעתו להחמיר, אבל בהעדר אותם סיבות הרי שדעתו להתיר בתנאי שיהיה מפוקח בקפידה על ידי רבנים הבקיאים בעניינים אלו. ואינו מסתבר לומר להיפך, ששיטתו הכללית היא להחמיר, ובמצבים מסויימים ונסיבות מיוחדות התיר, וכל המעיין ימצא כן פשוט, וד"ל.

ע"י מומחים ושישגיו בהקפדה על כשרותו מידי שבוע. לכן הסתפקנו בעיקר בגופה של סוגיא בדברי הפוסקים הראשונים והאחרונים, ובפרט בדברי אדה"ז והצ"צ, שמפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים, ובוודאי שגם דעת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, דעת תורה, מבוססת על דבריהם, וד"ל.



---

עיין היטב באג"ק ח"ט עמ' מא-מג. שם עמ' קסה. שם עמ' ש. ח"ג עמ' שצו (כפר חב"ד). חט"ז עמ' שז. חכ"ב עמ' רסה. לקו"ש חכ"א עמ' 384. צדיק למלך ח"ז עמ' 226. נלקטו ב'שלחן מנחם' ח"ב עמ' קפג ואילך.

## לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש

הגה"ח הרב שמעון בן ציון אייזנבאך שליט"א  
ר"מ בישיבה

### א.

גרסינן במכילתין (צט, ב): "אמר רב מישא בעי רבי יוחנן כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י וזרק ונח על גביו מהו מי אמרינן כיון דאינו רחב ד' מקום פטור הוא או דילמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא, אמר עולא קל וחומר לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, איתמר נמי א"ר חייא בר אשי אמר רב וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י הזורק ונח על גביו חייב לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש".

ורש"י בד"ה מוקף לכרמלית כתב: "בכותל זה הקיפו בקעה שהיתה כרמלית ועל ידו נעשית רה"י וכו'", ומשמע שהספק הוא בנוגע לכותל שהקיפו בו את הכרמלית.

אולם יש מהראשונים דפירשו באופן אחר, דלעולם בכה"ג שפי' רש"י כשהקיף את כל הכרמלית בבת אחת ועשאו רה"י, בזה לא הי' כלל ספק דודאי שהכותל יהי' נידון כרה"י. רק הספק הוא בכותל שהי' עומד זה מכבר בין רה"ר לכרמלית ומשום שאינו רחב ד' טפחים הי' נידון כמקום פטור, ועכשיו שהקיפו את הכרמלית מצידי האחרים ונעשה ממילא רה"י גם ע"י כותל זה שעמד מכבר, הנה בכה"ג הוא שנסתפק רב יוחנן דכיון שלא נעשה שום שינוי בגוף הכותל הי' מקום לומר שלא ישתנה דינו שהי' "מקום פטור".

וז"ל הרשב"א<sup>1</sup>: "מסתברא דהא דאיצטריך למימר כל הני משום דמעיקרא הי' מקום פטור ועכשיו כשגדר הכרמלית ונעשית ממילא על ידי מחיצה זו רשות היחיד הלכך מיבעיא לי' כיון דלא נתחדש שום דבר בגופו של כותל זה ומעיקרא הי' מקום פטור, אי אזלינן בי' בתר מעיקרא או דלמא כיון דמכל מקום על ידה נעשה רשות היחיד אף היא מותרת כרשות היחיד. אבל אם מתחילה גדר כרמלית בארבע מחיצות פשיטא לי' דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב כמחיצות רה"י ברה"י כשהוא מניח בראש המחיצה דהוי לי' כחורי רשות היחיד שהן כרשות היחיד".

(1) בד"ה כותל.



ונראה שהרשב"א (וכן פי' עוד מהראשונים וכדלהלן) נסתייע לפירושו זה מלשון הגמרא "כותל ברה"ר וכו' ומוקף לכרמלית" דלכאורה הול"ל "הקיף כרמלית במחיצות" וכיו"ב, ומכאן יצא לו שרב יוחנן דיבר בכותל שעמד זה מכבר ועכשיו הוא שנעשה ממילא "מוקף לכרמלית".

## ב.

והנה כתבו התוס' בד"ה לאחרים עושה מחיצה וז"ל: "גבי חוליא דבור לא שייך למימר הכי ליחייב המשתמש מרה"ר על גבה כיון שאין החוליא עצמו גבוה י"י".

[וכתב המהר"ם וז"ל: "כוונת התוס' בזה כדי שלא יקשה אמה שפירשו התוס' לעיל בד"ה מסייע לי' לר' יוחנן וכו' א"נ מייתורא דמתני' שמעינן דמצטרפין לארבע וכו' ומיירי כשהחוליא גבוה י' ולמה לי גבוה י' נוקמא כגון שאין הבור עמוקה י' כ"א בצירוף החוליא ולכך כשנוטל ונותן ע"ג החוליא חייב אע"ג שאין החוליא גבוה י' וגם אינה רחבה ד' מטעם כיון דלאחרים עושה מחיצה דהיינו הבור לעצמו לא כל שכן לכך כתבו התוס' דלגבי חוליא דבור לא שייך למימר הכי".

ותמוה דמה שאמר שם רבי יוחנן דמצטרפין לד' היינו שעל גבי חוליא יהי' רה"י משום שמצטרפים עובי החוליות והבור להיות על גבם ד'. אבל בבור עצמו בוודאי שלא יהי' דין רה"י משום שאינו רחב ד'. וזה פשוט. וא"כ אינו מובן מה שייך בכגון דא בכלל לומר "לאחרים עושה מחיצה". שהרי החוליא אינה נעשה מחיצה לבור, וצ"ב מה הוקשה לתוס'.

ולולי דבריו ז"ל הי' נראה לפרש שלא נתכוונו התוס' לענין צירוף החוליא לשיעור ד' טפחים לרוחב הבור. אלא שנתכוונו לענין צירוף החוליא לגובה י' טפחים והיינו שהבור רחב ד' אלא שאינו גבוה י' והחוליא משלימה לי'. דעל זה הוקשה להם דמ"ט לא יהי' לחוליא דין רה"י אף שאינה גבוהה י' משום דלאחרים עושה מחיצה וכו'.

וראי' ברורה לזה בדברי השיטה להר"ן בסוגיין שחולק על התוס' בזה, וזה לשונו<sup>2</sup> (לעיל ע"א): "פירוש ואם הניח מרשות הרבים על אותה חוליא אף על פי שאינה רחבה ד' חייב, משום דאמרינן לאחרים גורמת מחיצה לעצמה לא כ"ש". הרי שלא מיירי היכא שאין בחלל הבור רוחב ד' טפחים.

ומה שהוקשה להתוס' על זה דמ"ט לא אמרו ק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, אף שלכאורה לא דיברו לעיל על מקרה זה. דהרי מש"כ התוס' לעיל דדוקא אם איכא מחיצה עשרה הוי רה"י ואם לא וכו' הוא לגבי בור שאין בו ד' והחוליא משלימו לד' וכמו שהביא המהר"ם מדבריהם לעיל. אבל היכא שיש ד' ברוחב הבור, הנה בזה לא דיברו התוס' כלל (וזו לכאורה הסיבה שהבין המהר"ם שקושייתם על ההיא דהחוליא משלים לד').

(2) בד"ה בור וחולייתו מצטרפין לעשרה.

הנה יש לומר, דכד נעיין בדבריהם לעיל נראה שהתוס' כן הזכירו בדבריהם שבור שרחב ד' אלא שאינו גבוה י' והחוליא משלימה לי', דגם בזה לא יהי' על גב החוליא רה"י אם אין החוליא גבוהה עשרה מצד עצמה. דז"ל התוס' שם (לאחר שהביאו ה"א נמי"): "ומיירי כשהחוליא גבוה עשרה דבאינה גבוה י' לא מיחייב נוטל ונותן על גבה והשתא אתי שפיר וכו' והא דנקט נמי על גבן ואי מתניתין להצטרף לעשרה קאמר ואין החוליא גבוה עשרה לא אתי שפיר וכו' והנותן על גבן נמי אינו חייב כשמניח על גב החוליא כשאינה גבוה עשרה".

והשתא מוכן דזהו מה שהוקשה להם דבכה"ג מ"ט לא נאמר הק"ו, וגם אם לא יהי' לה י' טפחים נאמר שעל גבה הוא רה"י משום דלאחרים עושה מחיצה וכו'].

והנה, השיטה להר"ן בסוגיין והרשב"א בעירובין חולקים על התוס' וס"ל דגם בחולית הבור נאמר הק"ו דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, וסברת מחלוקתם צ"ב.

ועיין בשפת אמת<sup>3</sup> שכתב: "דעת התוס' דדוקא בשכל המחיצה ע"י כותל זה. אבל בבור ה' וכותל ה' אין על גב הכותל שם רה"י. אבל בחי' הר"ן בשם הרא"ה לא כתב כן. ובאמת אין דברי התוס' מובנים מנ"ל הא דמ"מ כיון שצריך סיוע כותל לגמור גבהו של רה"י שפיר שייך האי ק"ו דלעצמו לא כ"ש. והנה גם לדעת התוס' נראה דמידי ספיקא לא נפקא דנהי דנפרש דהא דאמרינן לאחרים עושה מחיצה כו' היינו דווקא כל המחיצה מ"מ עדיין ספיקו של בעל הבעיין במקומו עומד דאי רה"י כמאן דמליא דמיא א"כ בכה"ג הוי ע"ג רה"י, ע"כ.

והנה במה שכתב השפת אמת דעדיין מידי ספיקא לא נפקא דיש לומר גבי חולית הבור הטעם דכמאן דמליא דמיא, לכאורה הי' אפשר לתרץ דלא שייך בכה"ג "כמאן דמליא" דכיון שחוליות הבור הם רק ה' טפחים ורק יחד עם עומק הבור הוא שיש י' טפחים, אם כן גם אם נאמר כמאן דמליא דמיא, ונדון את הבור כסתום לא יהי' כאן כי אם "עמוד" של ה' טפחים. דדוקא בכותל של עשרה טפחים שמקיף רשות היחיד שייך לומר דכמאן דמליא דאז יהי' כעמוד י' טפחים אבל בחולית הבור שאינה י"ט מצ"ע לא. שוב ראיתי בספר נפש חי' שכתב לתרץ כן.

אכן יקשה על התוס' הקושיא הראשונה שהקשה השפת אמת דאמאי לא אמרינן גם בבור האי ק"ו דהרי סו"ס ע"י החוליא נעשה מחיצה לבור. והנה מה שכתב השפ"א בתו"ד דטעמים של התוספות הוא משום "דהא דאמרינן לאחרים עושה מחיצה כו' היינו דווקא כל המחיצה" לכאורה קשה לומר כן דאם כן גם גבי כותל נאמר כן שהרי אין נעשה הכרמלית רשות היחיד על יד כותל אחד בלבד אלא ע"י כל הכתלים ביחד, ואולי יש לחלק בזה. ועצ"ע.

## ג.

ונראה בביאור מחלוקת התוספות והרשב"א (והר"ן), ובהקדם דצריך להבין מה היא הסברה דכיון שלאחרים הוא עושה מחיצה במילא גם הכותל עצמו יהי' לו דין רה"י, דלכאורה ממ"נ אם יש לו שיעור דרה"י בוודאי שיהי' לו דין רה"י ואם מצד עצמו אין לו שיעור דרה"י מה בכך שהוא עושה לאחרים מחיצה, וצ"ב.

ועוד צלה"ב השקו"ט בגמרא, דבתחילה הביאו את ספיקו של רבי יוחנן: "מי אמרינן כיון דאינו רחב ד' מקום פטור הוא או דילמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא" ועל זה אמר עולא "קל וחומר לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש". ומשמע דהוא מטעם אחר ולא מטעמו של רבי יוחנן דכמאן דמליא דמי, אלא משום ק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו'.

ונראה לומר דהתוספות סוברים באמת שעולא לא אמר טעם חדש שלא אמר רב יוחנן. דגם רבי יוחנן שהסתפק בזה סבר דהצד שהוי רשות היחיד הוא משום שלאחרים עושה מחיצה ולכאורה משמע קצת מלשונו "כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא". ומשמע דכיון שעושה לאחרים רה"י לכן אומרים כמאן דמליא דמי. ולכאורה יש לומר בביאור הדברים דגם לרבי יוחנן הטעם שנעשה הכותל רה"י הוא משום שעושה לאחרים מחיצה. אלא שלא די בסברא זו שהרי סו"ס אין הכותל רחב ד' טפחים ואיך יהי' לו דין רה"י. ולזה הוסיף רבי יוחנן ד"כמאן דמליא דמיא", והיינו דה"כמאן דמליא דמיא" הוא כדי שיהי' לו שיעור דרשות היחיד (ודומה למה שאמרו על רבי שחייב בזורק מרה"ר לרה"ר דרך רשות היחיד דמיירי במקורה וס"ל דביתא כמאן דמליא והוי מקום ד'). ויש לומר דזה יהי' גם כוונת עולא דק"ו דאם לאחרים עושה מחיצה וכו' ובמילא נאמר דכמאן דמליא דמיא ויהי' רה"י, ואין כאן טעם אחר.

ומפורש כן בפסקי רי"ד שכתב וז"ל: "וכל שכן אם הי' מוקף לרשות הרבים ונעשה על ידו רשות היחיד גם כותל זה רשות היחיד היא, של שדה עושה מחיצה לעצמו לא כל שכן וכל רה"י כמאן דמליא דמיא" הרי שכלל סברת הק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו' עם הא דביתא כמאן דמליא דמיא, ומשמע לכאורה כנ"ל.

וראי' שגם התוספות סוברים כך היא ממה שכתבו בד"ה ומוקף לכרמלית, וז"ל: אומר ר"י דמשמע דדוקא מוקף לכרמלית דכיון דמוקף לכרמלית אין כ"כ סברא שיעשה רה"י מטעם דלאחרים עושה מחיצה וכו'". ומבואר בדבריהם שרבי יוחנן הסתפק אם גם בכרמלית אמרינן לאחרים עושה מחיצה וכו'. הרי שגם הטעם של רבי יוחנן שיהי' רה"י הוא משום דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש.

אשר לפי זה יתורץ קושית השפת אמת, דלאחר שנת"ל שבחוליות הבור כיון דליכא כי אם ה' טפחים לא שייך לומר "ביתא כמאן דמליא" שוב לא יקשה מ"ט לא אמרינן הק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו', משום דהא בהא תליא וכמשנת"ל, ואם ליכא למימר "כמאן דמליא" במילא לא תעזור הסברא דק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, דסוף סוף אין כאן שיעור דרשות היחיד.

## ד.

אולם הרשב"א בעירובין<sup>4</sup> ס"ל דטעמו של רב יוחנן וטעמו של עולא הם ב' טעמים נפרדים, דכתב שם וז"ל: "ואם תאמר ולמה אנו צריכין לצירוף אויר הבור למשתמש על החוליא תיפוק לי' דהא כותל רשות היחיד הנותן על גביו חייב ואע"פ שאינו רחב ארבעה דביתא כמאן דמליא דמיא. ועוד קשיא לי דהא אמרינן בפרק הזורק גבי ההיא מתניתין דחולית הבור והסלע כותל ברשות הרבים ומוקף עשרה ואינו רחב ארבעה ועשאו רשות היחיד והניח על גביו ואסיקנא לאחרים עושה רשות היחיד לעצמו לא כל שכן".

ומבואר בדבריו שהם ב' סברות נפרדות: א. "ביתא כמאן דמליא דמיא" ב. הק"ו דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש.

ולפי זה מובן מה שס"ל שם להרשב"א כמו שכתב השיטה להר"ן בשם הרא"ה בסוגיין שגם בחולית הבור שאין לה מצד עצמה י' טפחים, מ"מ יהי' לה דין רה"י.

ולכאורה הוא מב' טעמים:

א. שהרי לשיטתו גם אם לא שייך לומר כמאן דמליא דמיא מ"מ אכתי שייך הק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו', שהם ב' סברות נפרדות שייחשב רה"י.

ב. מדבריו בעירובין עולה שגם לגבי חולית הבור שאינה גבוהה י' שייך לומר דכמאן דמליא דמי'. ובהכרח שלמד הרשב"א דביתא כמאן דמליא דמיא אין הכוונה שרואים אנו את החלל שבין החוליות כסתום ואטום, וכמו שנת"ל בשיטת התוס' וכמ"ש בספר נפש חיה'.

ונראה דס"ל לרשב"א דביתא כמאן דמליא הפי' הוא דהגם שהכותל שמקיף את רה"י אינו רה"י מצד עצמו, מ"מ מכיון שאילו הי' החלל מלא עד מעל המחיצות הי' הכל רשות היחיד כולל המחיצות, במילא אמרינן דהכתלים גם הם חלק מרשות היחיד ויש להם דין רה"י.

אלא שאכתי צ"ב לשיטת הרשב"א:

א. מה הנפק"מ בין סברא זו לסברת "לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש".

ב. מה היא הסברא דכיון "לאחרים עושה מחיצה וכו'" וכמו שהקשנו לעיל דממ"נ אם יש לו כשיעור רה"י ממילא הוא רשות היחיד, ואם אין לכותל שיעור רה"י מדוע יהי' לו דין רה"י, רק בגלל שעושה לאחרים מחיצה.

ג. גם צריך להבין מה היא הסברא דכיון שבתחילה הי' לו לכותל דין מקום פטור, הנה גם כשנעשה מוקף לרה"י גם יהי' מקום פטור דמה שייך בזה להעמיד על החזקה. ומאי שנא מאם הקים בבת אחת את כל המחיצות דאז אין ספק שיהי' לכתלים דין רה"י. וצ"ב.

ונראה דהנה התוספות בד"ה ומוקף לכרמלית הקשו דמ"ט לא יהי' לכותל דין של חורי רה"י ותירצו דלא ניחא תשמיישתי' לבני רה"י כולי האי על הכותל. אולם הרשב"א כתב שאם מתחילה הי' גודר בארבע מחיצות "פשיטא לי' דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב כמחיצות רה"י ברה"י כשהוא מניח בראש המחיצה דהוי לי' כחורי רשות היחיד שהן כרשות היחיד".

ולפי זה נראה שמה שנתבאר לעיל בשיטת התוס' דס"ל דכמאן דמליא הוא כדי שיהי' שיעור של רשות היחיד לכותל. ולא די בק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו' לחוד בכדי שיהי' הכותל רה"י בלא הסברא דכמאן דמליא. הנה כל זה לכאורה הוא דווקא לשיטת התוספות דס"ל שאין לכותל דין חורי רה"י. אולם הרשב"א דס"ל דשייך שיהי' על הכתלים דין חורי רה"י, א"כ שייך שיהי' על הכותל דין רשות היחיד אף שאין לו שיעור של ד' טפחים. וכמו שס"ל להרשב"א לעיל גבי חורי רה"י (וכידוע שיטתו בספר עבודת הקודש<sup>5</sup>) דאף חורי רה"י שאינם רחבים ד' טפחים דינם כרה"י, ודלא כהתוס' לעיל<sup>6</sup> דבכה"ג לא הוי חורי רה"י.

ולכן נראה לפרש ספיקו של רבי יוחנן לשיטת הרשב"א, והוא: דמחד גיסא לא נעשה חידוש בגוף הכותל והו"א שנעמיד הכותל בחזקתו שהי' מקום פטור וכמ"ש הרשב"א. אבל לאידך גיסא כיון דעשאו רה"י שוב אינו נידון כעמוד אלא דנעשה מציאות חדשה דהוא חלק מרשות היחיד שהוא מקיפו. ואף על פי שהכותל עצמו אינו רחב ד' מ"מ נדון כרה"י משום שהכל נחשב כרשות אחת, ולא שייך הסברא שנעמידו על "חזקתו" דמעיקרא, דשוב אינו נידון ככותל.

ונראה דעולא שאמר "ק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש" ס"ל דגם בלא סברת "כמאן דמליא דמי" יהי' לכותל דין רה"י, ואף אם אינו נידון כחלק מהרשות שהוא מקיף. דכיון שנעשה מחיצה לרשות היחיד זה גופא מועיל שיהי' נחשב "חידוש" בגופו של הכותל דנתחדש בו שעד עתה הי' עמוד סתם ועתה נעשה מחיצה לרה"י, ולכן לא נעמידו על "חזקתו" שהי' מקום פטור, ויהי' כחורי רה"י דלהרשב"א א"צ שיהי' לו שיעור ד' טפחים, ולכן אין צריך הטעם ד"כמאן דמליא דמי".

גם אתי שפיר לפ"ז, הסברא ד"לאחרים עושה מחיצה וכו'" דאין הכוונה דאף שהכותל עצמו אינו רה"י די במה שהוא עושה מחיצה לאחרים כדי שיהי' לו דין רה"י. דזה ודאי אין לומר, רק דסברא זו מועילה שיהי' חשוב "חידוש" בכותל ושוב לא נעמיד כדמעיקרא שהי' מקום פטור אלא כמו שהוא עכשיו שהוא נעשה חורי רה"י.

ולפי מה שמתבאר בדברי הרשב"א ז"ל דהספק הוא אם הוי כחורי רה"י או כמאן דמליא והוי כחלק מהרשות היחיד עצמו, הנה לפי זה יתורץ הקושיא דמה היא הסברא דנעמיד את הכותל על דינו שהי' מעיקרא מקום פטור, אם עכשיו הוא רשות היחיד.

(5) שער ג סי' א.

(6) ז, ב. ד"ה והלכה.

דיש לומר דאם הי' להכותל דין רשות היחיד מצד עצמו אז באמת לא הי' שייך לומר שישאר דינו כמו שהי' מעיקרא מקום פטור, דאין סברא בזה. וזהו באמת הצד השני בספק שאמרינן כמאן דמליא ואזי הכותל הוא מצד עצמו (חלק מרשות היחיד). אלא שהסתפק בזה רבי יוחנן דלהצד שלא אמרינן דכמאן דמליא. ואז הוא רק מדין חורי רה"י. הנה בזה יש לומר דכיון שלא נעשה שינוי בכותל וגם לא נשתנה להיות בעצמו רשות אחרת אלא מדין חורי רה"י (דניחא תשמישתי' לבני רה"י). הנה דווקא בזה הי' סברא לומר שאין בכח זה להפוך את הכותל למקום פטור, ומשום דגם השתא אינו רשות היחיד בעצם.

#### ה.

והנה כפירוש הרשב"א נראה שפירש גם המאירי דז"ל: "כותלי הבית אעפ"י שאינם רחבים ארבעה ואינן רשות היחיד מצד עצמן המשתמש על גבן חייב כל שעושה מחיצה לאחרים כל שכן שהוא עושה לעצמו, ואפילו לא הי' כותל זה נעשה לכוונת רשות היחיד אלא לכוונת היקף כרמלית כגון מקום שהי' מוקף בשלש כותלים והשלים בה את הרביעית הואיל ומ"מ על ידה נעשית רשות היחיד הרי הן כרשות היחיד".

"וזהו שתפשה בהקף כרמלית ולא תפשה בהיקף רשות הרבים מפני שאין רשות הרבים נעשה רשות היחיד בהקף מחיצה אחת, שאם יש שם שלשה כרמלית הוא. וזה שקוראה כותל ברשות הרבים מפני שהכרמלית הי' סמוך לרשות הרבים ובא זה ובנה כותל רביעי בכניסה לרשות הרבים, הואיל ומכל מקום נעשה רשות היחיד על ידו חייב". עכ"ל המאירי. ולכאורה הוא ממש כפירוש הרשב"א.

רק החילוק ביניהם הוא דהרשב"א פירש שהספק הוא בכותל אחד שעמד זה מכבר, ועכשיו השלים את כל ההיקף. ואילו המאירי הדגיש דספק הגמרא הוא לגבי ג' מחיצות שהיו זה מכבר ועתה השלים את המחיצה הרביעית. ונראה שפירש כך משום דס"ל דאי אפשר להעמיד בכותל אחד, שהרי כל זמן שלא נעשה המקום המוקף רה"י, הרי דין כל הכתלים כמקום פטור, ודווקא ע"י המחיצה שמשלימה ההיקף ונעשה על ידה רה"י, אז הוא שמתעורר הספק, ובמילא הספק הוא לגבי כל שאר המחיצות.

והרי בזה מיישב המאירי מ"ט דנקט רבי יוחנן דווקא שהיקף לכרמלית ולא לרשות הרבים, כי לא שייך ספק זה רק כשנהפכה הרשות מכרמלית להיות רה"י.

ומדברי המאירי משמע דס"ל כשיטת הרמב"ם<sup>7</sup> ("וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר והוא המקום שמוקף שלש מחיצות והרוח הרביעית רה"ר כגון מבוי שאין לו לחי או קורה ברוח רביעית") שכל זמן שאין ד' מחיצות לא יהי' רה"י אלא כרמלית.

(7) הלכות שבת פי"ד ה"ד.

ויש לעיין אם מה שהרשב"א לא כתב כן הוא משום דס"ל דגם בג' מחיצות הוי רה"י ולכן ספיקו של רבי יוחנן יהי' שייך לכאורה כשהקיף רה"ר וכגון שהיו בתחילה ב' מחיצות, דב' מחיצות הם רה"ר מה"ת לרבנן (דפליגי אדרבי יהודה), ואח"כ בנה מחיצה שלישית ונעשה רה"י. ועיין בפסקי הרי"ד שכתב "כיון שהי' מוקף לשדה שהיתה כרמלית ועשו לה מחיצה צפון ודרום וזה הכותל הי' עושה מחיצה במערב דהויא לה אותה שדה שהי' כרמלית רה"י בג' מחיצות".

(אלא שא"כ צלה"ב מ"ט נקט רבי יוחנן דווקא "מוקף לכרמלית". והנה התוד"ה ומוקף כתבו וז"ל: "אומר ר"י דמשמע דדוקא מוקף לכרמלית דכיון דמוקף לכרמלית אין כ"כ סברא שיעשה רה"י מטעם דלאחרים עושה מחיצה אבל מוקפת לרה"ר ועשאו רה"י פשיטא דלעצמו נמי מהני". וכוונתם מבוארת יותר בתוס' רי"ד (ועיין בתוס' הרא"ש) וז"ל: "אבל לכרמלית יש לומר דלא אהני מידי דבלאו האי כותל נמי הוה שרי מדאורייתא לטלטל בכולה").

אולם כד דייקת בדברי הרשב"א שכתב "אבל אם מתחילה גדר כרמלית בארבע מחיצות" ומשמע לכאורה דכל זה הוא דווקא אם הקיף בארבע מחיצות. אבל כל זמן שלא הקיף בארבע מחיצות לא נעשה רה"י. ועצ"ע.

והנה על מה שכתב המאירי "וזה שקוראה כותל ברשות הרבים מפני שהכרמלית הי' סמוך לרשות הרבים ובא זה ובנה כותל רביעי בכניסה לרשות הרבים" יש לתמוה דמפשטות לשון הגמרא משמע שהנדון הוא כלפי אותו כותל שהוא בין רה"ר לכרמלית. אולם לפירושו אדרבא הנדון הוא גבי שאר הכתלים, וצ"ע.

## 1.

והנה חידוש יש כאן בדברי רבינו חננאל שגם הוא מפרש את ספיקו של רבי יוחנן כמו שכתבו המאירי והרשב"א. אולם העמיד את הנדון באופן מיוחד וז"ל: "כגון שהי' הכותל מחיצה בין רה"ר לכרמלית אח"כ בנה כותל בכרמלית שכנגדו ועשה הכרמלית ההיא רה"י".

ומדבריו משמע דבב' מחיצות (זה כנגד זה) בלבד הוי רה"י. וצ"ע שהרי זו היא שיטת רבי יהודה דב' מחיצות דאורייתא, אבל רבנן חולקים ע"ז וסוברים שהוי רה"ר.

ואפשר דס"ל לרבינו חננאל דרבנן נחלקו אדרבי יהודה דווקא במבוי המפולש ודרך רה"ר עוברת בו שהוא רה"ר גמור. אבל בכרמלית שלא דרסי רבים בזה ס"ל דרבנן יודו דמדאורייתא די בב' מחיצות לעשותם רה"י. ואולי דייק כן מהברייתא בעירובין<sup>8</sup> שאמרו לו חכמים לרבי יהודה "אין מערבין רשות הרבים בכך"<sup>9</sup>.

(8) ו, ב. הובאה גם במסכתין ו, ב.

(9) ועי' בתוס' עירובין כב, א. ד"ה חייבין עלי'. ובמאירי וברשב"א שם שחולקים.

ולפי זה יתיישב מה שהקשו הראשונים על מה שהעמיד רבי יוחנן את הספק דווקא ב"מוקף לכרמלית" ולא במוקף לרה"ר. דלהר"ח אתי שפיר משום דמה שבב' מחיצות נעשה רה"י הוא דווקא בכרמלית ולא ברה"ר.

ונראה שמה שהביא אותו לפרש כן הוא לכאורה מאותו טעם של המאירי שהנדון הוא על כל אותם הכתלים שעדיין אין ההיקף נעשה רה"י בעשייתם. ופירושו לכאורה עדיף על פירוש המאירי מצד ב' טעמים: א. דמלשון הגמרא משמע שהספק הוא על כותל אחד, ב. לשיטתו הנדון הוא על הכותל הסמוך לרה"ר כלשון הגמרא.





## בדין שומע כעונה

הגה"ח הרב מנחם מעדל אוזן שליט"א  
ר"מ תפארת מנחם

חקירה בגדר שומע כעונה / מסביר עפ"י כמה מחלוקות באחרונים / כמה ענינים הקשורים עם החקירה הנ"ל / מקשה ממ"א ומחדש בשיטת רש"י / ביאור שיטת אדה"ז / דין שומע כעונה הוא מדין ערבות / דעת אדה"ז במחלוקות האחרונים / לדעת אדה"ז גם הקורא צריך

א.

### חקירה בגדר שומע כעונה

איתא במס' סוכה (לח, ב) <sup>1</sup> בנוגע לקריאת הלל בציבור: "הוא (השליח ציבור) אומר ברוך הבא והם (הקהל) אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה".

כלומר, שהציבור נפטר מאמירת המילים "ברוך הבא" ע"י שמיעתם מהש"ץ, ולכן אינם צריכים לאומרם בעצמם. וראה שם בהמשך הגמ' עוד מקור לזה ששומע כעונה וז"ל: "אתמר נמי, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מנין לשומע כעונה - דכתיב את (הדברים) אשר קרא (יאשיהו), וכי יאשיהו קראן, והלא שפן קראן, דכתיב ויקראהו שפן (את כל הדברים האלה) לפני המלך אלא מכאן לשומע כעונה".

והנה בפרטי הדין של שומע כעונה נחלקו רש"י ותוס', דהנה רש"י כתב בד"ה הוא אומר ברוך הבא, וז"ל: "מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה - יצא, וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא - ישתקו בתפלתן וישמעו ככוונה, והרי הן כעונים, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן, וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות", וכלומר, שאף באמצע תפילת שמו"ע מותר להפסיק ולשמוע לקול הש"ץ. אבל בתוס' ד"ה שמע ולא ענה כתבו, וז"ל: "ודאי אם הי' שותק היתה שמיעתו הפסק תפלתו", וכלומר, שבאמצע תפילת שמו"ע אסור להפסיק ולשמוע לקול הש"ץ דהוי הפסק.

והנה בגליוני הש"ס <sup>2</sup> ביאר דנחלקו אם גדרו של שומע כעונה הוא דיוצא ידי חובתו ע"י השמיעה מהשני או דהשומע נחשב כמו שאמר בעצמו, שלשיטת רש"י זה רק שיוצא ע"י השמיעה אבל אין נחשב כאומר בעצמו ולכן אין זה הפסק בתפילה, אבל לשיטת התוס' השומע נחשב כמו שאמר בעצמו ולכן נחשב כהפסק בתפילה.

(1) וכן בכרכות כא, ב.  
(2) שם. ד"ה תוד"ה עד.

## ב.

## מסביר עפ"ז כמה מחלוקות באחרונים

והנה מצינו כמה מקרים דנחלקו האחרונים אם שייך לומר שומע כעונה:

(א) בברכת כהנים: אם כהן אחד יכול לענות אמן אחר חברו, ויהי' נחשב כאילו הכהן השומע בריך ברכת כהנים. דהבית הלוי<sup>3</sup> כתב דאינו יכול לצאת מדין שומע כעונה כיון דבברכת כהנים חייבים לומר בקול רם, "והרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע לעם השומעים", אבל אחרים כתבו<sup>4</sup> דיוצא מדין שומע כעונה.

(ב) בסומא: אם סומא יכול לעלות לתורה ולברך ויהי' נחשב כמו שקרא מדין שומע כעונה היות ששומע קריאת הפיקח, דהט"ז<sup>5</sup> פסק דמותר, והיעב"ץ<sup>6</sup> פסק דאינו יוצא כיון שבקריאת התורה צ"ל קריאה מתוך הכתב והדין של שומע כעונה אינו עד כדי כך שיהי' נחשב כמו שקרא מתוך הכתב.

(ג) בביאור המנהג שהקהל יאמרו עשרת בני המן ולא לצאת י"ח בהשמיעה מהש"ץ: דהנה כתב הרגוצ'ובי<sup>7</sup> שהסיבה לכך היא כי הלא צריכים לקרותם בנשימה אחת, והנה אף ששומע המגילה ויוצא מדין שמיעה כעונה הנה זה שאמר הבע"ק העשרת בני המן בנשימה אחת אינו נחשב כמו שקרא גם הוא בנשימה אחת, ולכן צריכים לקרות בעצמם בנשימה אחת. אבל בספר מקראי קודש<sup>8</sup> חולק עליו ע"פ הט"ז הנ"ל.

ולכאורה יש להסביר יסוד מחלוקתם שפליגי בהחקירה הנ"ל של גליוני הש"ס, דאי נימא דהענין של שומע כעונה הוא רק שיוצא יד"ח ע"י השמיעה מהשני ולא כמו שהוא עצמו אמר א"כ מובן שי' בית הלוי שאינו נחשב שברוך ברכת כהנים ע"י ששמע מהשני דהרי צריך שיברך בקול רם וא"א לומר שברוך בקול רם ע"י ששמע מהשני. וכן בנוגע שצריך לקרות העשרת בני המן בנשימה אחת מובן דברי הצפע"נ למה א"א לצאת בשמיעה מהחזן כי הלא גדרו של שומע כעונה הוא רק שיוצא ידי חובתו מהבע"ק והלא הוא צריך לעשות באופן מסויים דהיינו בנשימה אחת וזה א"א לצאת י"ח מהבע"ק. אבל בסומא לפי אופן זה שאינו רק שיוצא ע"י השמיעה ולא שנחשב כמו שקורא, כיון ששמע מהשני והלא השני קרא מתוך הספר הרי"ז נחשב שהסומא קרא מתוך הספר ובמילא יכול לעלות לתורה כפסק הט"ז הנ"ל.

אבל אי נימא דכששומע נחשב כמו שאמר בעצמו, אזי מובן הפסק של אלו שכתבו דנחשב כמו שהכהן בריך ברכת כהנים ע"י שמיעת השני בקול רם שנחשב לקול רם שלו, וכן מובן למה

(3) בליקוטים בסוף חומש בראשית ד"ה בענין שומע כעונה בברכת כהנים.

(4) ראה שו"ת משיב דבר להנצי"ב סי' מזו (ד"ה סי' קכח). שו"ת בית שלמה סי' יז, ועוד.

(5) סי' קמ"א סק"ג.

(6) בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א סי' ע"ה.

(7) בס' צפנת פענח על הרמב"ם סו"ח"ג בהשמטות.

(8) פורים סי' י"ג.

כתב המקראי קודש שלא צריכים הקהל לומר העשרת בני המן דהיות שגדרו של שומע כעונה הוא כמו שאמר בעצמו לכן נחשב זה שהש"ץ קרא העשרת בני המן בנשימה אחת כאילו הוא קרא בנשימה אחת. וכן מובן הפסק של היעב"ץ שא"א לסומא לעלות לתורה די"ל דהיות שגדרו של שומע כעונה הוא דנחשב שהסומא הוציא הקריאה מפיו והוא הרי לא ראה בתוך הספר א"כ הקריאה פסול מדין קריאה ע"פ, דשומע כעונה מהני רק לענינים השייכים לדיבור כלומר, דהדיבור דהשני נחשב ממש כדיבור השומע אבל אין זה שייך לענין ראי' מתוך הכתב.

ובמילים אחרות: כשצריך לא רק לצאת יד"ח אלא גם לעשות זאת באופן מסויים (וכמו לברך בקול רם דוקא) זה נחשב כמו שעשה כך רק אם לומדים (כאופן הב' הנ"ל) שמחשיבים כאילו השומע בעצמו אמרו ולכן גם מחשיבים את זה כאילו אמרו באותו אופן ששמע מהשני אבל זה רק בענין שצריך לאמרו באופן מסויים אבל בנוגע לענינים שאינם שייכים לדיבור וכמו זה שצריך לקרות מתוך הכתב אזי אומרים להיפך שאם נאמר (כאופן הא' הנ"ל) שזה נחשב כמו שרק יוצא יד"ח ע"י שמיעה מהשני אז יוצא דהרי השני קרא מתוך הכתב אבל אם מחשיבים את זה כמו שהוא בעצמו קרא אז אינו יוצא דהרי הוא לא קרא מתוך הכתב.

ועד"ז יש להסביר המחלוקת בין הר' דניאל גיראסי והפר"ח<sup>9</sup> בביאור דעת הרשב"א<sup>10</sup>, אם א' שמע ספירה משני האם יוצא מדין שומע כעונה דהר' גיראסי למד בדעת הרשב"א<sup>11</sup> דיצא והפר"ח חולק ע"ז. וי"ל שתלוי בהחקירה הנ"ל אם גדרו של שומע כעונה הוא שיוצא ע"י ששומע מהקורא או שהוי כמוציא מפיו, דאם הגדר הוא דיוצא ע"י השמיעה מהשני אז בספה"ע אינו יוצא יד"ח שהרי חייב כאו"א לספור בעצמו וכמ"ש במנחות<sup>12</sup> עה"פ וספרתם לכם, "מצוה על כאו"א שיהא סופר לעצמו" אבל אם גדרו של שומע כעונה הוא דנחשב כמו שהוציא הספירה מפיו יוצא.

(9) בסימן תפט סק"א.

(10) דהנה יש שני תשובות של הרשב"א שנראים כסותרים זה את זה אם יכול לשומע מהש"ץ וראה במ"א סק"ב שהשאיר את זה בצ"ע ובהפר"ח שהובא בפנים מישב את הסתירה ומסיק שדעת הרשב"א הוא שאפשר לצאת מהש"ץ.

(11) ע"פ מ"ש הרשב"א בתשובה סי' קכו.

(12) סה, ב.

## ג.

## כמה ענינים הקשורים עם החקירה הנ"ל

הנה ראה בספר חידושי רעק"א<sup>13</sup> שהביא שהצל"ח כתב שלפי שיטת ר"ת מי שמסופק אם צריך לעשות ברכה אסור לו לשמוע הברכה מהשני שהיות ששומע כעונה הרי"ז ברכה לבטלה, והנה מזה שכתב הצל"ח חשש זה דוקא לפי שיטת ר"ת משמע דהצל"ח ס"ל דלשיטת רש"י פשוט שמוותר<sup>14</sup>, כי לרש"י דין שומע כעונה הוא רק שיוצא ע"י השמיעה ולא כמו שהוא קורא.

וכן במשנ"ב<sup>15</sup> נסתפק בניצרך לנקביו אם יוצא ע"י שומע כעונה ומסתפק רק לשיטת רש"י ומשמע שלר"י ור"ת בודאי אסור, כי הלא כמו שהוא אמר בעצמו.

ולהעיר דבספר חקרי הלכות הביא ראי' דא"א לומר דגדרו של שומע כעונה הוא רק שיוצא ע"י שמיעה דא"כ אמאי אינו יוצא ממי שאינו מחוייב בדבר הרי השומע שמע ולמה לא די לו בזה. ולכאורה יש להשיב על ראי' זו דהא בכמה מצוות מצינו שענינים רק שמיעה ואין בהם חיוב אחר, כגון תקיעת שופר להאומרים<sup>16</sup> דהחיוב רק השמיעה וכן מקרא מגילה שי"א<sup>17</sup> שהוא רק חיוב שמיעה לנשים<sup>18</sup> ובמצוות אלו ג"כ הקשו האחרונים<sup>19</sup> דאם השמיעה הוא עיקר אמאי פסול כשהתוקע אינו מחוייב בדבר<sup>20</sup> (וכן בחצי עבד וחצי ב"ח דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות<sup>21</sup> שלו). ותירצו דמ"מ התורה רצתה ששמיעת התקיעות תהי' ממי שמחוייב בדבר דווקא, ולכאורה עד"ז י"ל לשיטת האומרים שגדרו של שומע כעונה הוא רק שיוצא יד"ח ולא שזה כמו שהוא עצמו אומר, דמ"מ רצתה תורה שתהי' השמיעה ממי שמחוייב בדבר ולא קול בעלמא<sup>22</sup>.

(13) ברכות כא, ב.

(14) להעיר שרעק"א עצמו כתב שם דיכול להתנות שאם הוא מחוייב ברכה הוא יוצא מדין שומע כעונה ואי לא הוי כשומע בעלמא. אלא דהביא מהמ"א דא"צ להתנות.

(15) בסי' קד בביאור הלכה ד"ה ויהי כעונה.

(16) שו"ת הרמב"ם (פריימן) סי' עח.

(17) ונפק"מ לחיובא דחרש המדבר ואינו שומע, דאם החיוב הוא רק שמיעה יהי' פטור לגמרי דאינו חייב בהמצוה כלל משא"כ אם החיוב הוא הקריאה ויהי' חייב בזה.

(18) ראה מ"א סי' תכפט סק"ז. ומחצית השקל שם.

(19) ראה לקמן הערה 52.

(20) וכמ"ש בר"ה כט, א. במשנה: זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

(21) ברייתא שם בר"ה דף כט.

(22) ראה הערה 52 בסוף.

## ד.

## מקשה מזו"א ומחדש בשיטת רש"י

והנה ראה בספר נטעי גבריאל<sup>23</sup> הביא, מחלוקת רש"י<sup>24</sup> ותוס'<sup>25</sup> אם השומע ברכהמ"ז מאחר חייב להבין מה ששומע כדי לצאת יד"ח או דיוצא אף שאינו מבין מה שאומר, דרש"י ס"ל דא"צ להבין ותוס' ס"ל דצריך להבין<sup>26</sup>, והביא מהמ"א<sup>27</sup> שאם אומר בעצמו תיבות דברכהמ"ז אין צריך להבין לכו"ע, וכל הפלוגתא היא על השומע אם צריך להבין אם לא ורצה לבאר שהמחלוקת הזו תלוי בהחקירה הנ"ל דשומע כעונה דאם רק שיוצא ע"י ששומע ולא כמו שהוא עצמו אומר אז שייך שיש לו דינים אחרים מהאומר, ולכן צריך להבין מה ששומע אבל אם הוא ממש כמו האומר ה' צ"ל אותם הדינים כמו האומר. ולפי"ז הקשה דרש"י ס"ל בתפילה דאי"ז הפסק, אבל תוס' ס"ל דהוי הפסק בתפילה וע"פ הנ"ל ה' צריך השיטות הפוך כי אם הסיבה שלא צריכים להבין הוא כי הוא כמו האומר א"כ ה' צריך להיות הפסק בתפילה ולמה רש"י אומר שאינו הפסק וכן לאידך בתוס' שהול"ל ע"פ הנ"ל דלא הוי הפסק, ועיי"ש מה שנדחק ליישב.

והנה מה שנראה לומר בזה, דהנה כתב הרמב"ם<sup>28</sup> דשומע כעונה והמברך אמן כמוציא ברכה מפיו ומשמע מל' שרק אם עונה אמן אז זה כמו שהוא בעצמו אמר את זה. ועפ"ז ה' אפ"ל דמ"ש רש"י דאינו הפסק בשמו"ע ע"י שמכוין לענות הוא רק כששותק ומכוון לצאת קדושה או ברכו אבל בעונה אמן י"ל דאז הוי כמוציא בפיו, ועפ"ז מובן מה שרש"י סובר שהשומע אין צריך להבין אף שלכאורה ע"פ שיטת רש"י ששומע כעונה אינו כמו שאמר בעצמו וא"כ השומע יש לו גדר אחד מהאומר ה' לו לחייב שיהי' לו כוונה, אבל ע"פ הנ"ל מובן שהיות שבהמקרה דברכהמ"ז האיש עונה אמן אחר המברך אזי אכן יש להשומע דין המברך ולכן אי"צ כוונה כמו שהמברך אין צריך כוונה ודו"ק.

וע"פ הנ"ל יומתק מה שרש"י מביא רק המקרה דתפילה (וכלומר, לכוון באמצע התפילה קדושה וברכו) ולא של שאר ברכות כי רוצה לבאר הדין של שומע כעונה באופן שאין השומע כמו שאמר בעצמו וסוג שומע כעונה כזה שייך דוקא במקרה שהוא באמצע התפילה דדוקא שם היות דאין שם עניית אמן לא הוי כמו האומר עצמו. משא"כ בכל המצוות שעונים על ברכתם אמן הוי כמוציא בפיו ולא רק כמו ששמע.

(23) בשו"ת סי טו שבסוף ה' פורים.

(24) הרא"ש ברכות פ"ז סי' ו'. ומרדכי ריש פרק שלשה שאכלו רמז קנח בשם רש"י.

(25) ברכות מה, ב. תוד"ה שאני התם.

(26) עי' סימן קפה ס"א

(27) סימן קצג סק"ב (וכפי שמוסבר במחצית השקל).

(28) בפ"א מהל' ברכות הי"א.

ולכאורה יש להביא הוכחה לתי' זה משו"ע אדה"ז הל' שחיטה<sup>29</sup> שם דערום לא יכול לשחוט כי אינו יכול לברך וגם אינו יכול לשמוע הברכה מאחר דכיון דמתכוין לצאת הוי כמוציא בפיו, ואסור. והנה משמע שהלכה זו שאדה"ז אינו מביא עלי' חולק מתאים גם לשיטת רש"י הנ"ל דס"ל שהשומע אינו נחשב כהמברך עצמו, וא"כ למה אסור שהערום ישמע ברכה מאחר הלא אין זה כמו שהוא בירך ולכן צ"ל דגם לרש"י כשמתכוין לצאת ויש עניית אמן הוי כמוציא בפיו ולכן ערום לכו"ע לא ישמע הברכה משני, [ומיהו לפי"ז צ"ל דאירי דווקא כשיענה אמן ואי"ז משמע כ"כ בהלשון שם].

ה.

### ביאור שיטת אדה"ז

והנה כהנ"ל הוא שיטת רש"י ותוס' כפי שהסבירו האחרונים ז"ל אבל שיטת שו"ע אדה"ז היא דלכו"ע שומע כעונה הוא ממש כהמדבר, כפי שמפורש בכל המקומות שמביא דין זה<sup>30</sup>.

וי"ל הטעם לזה בפשטות, שהרי הלשון "שומע כעונה" משמע דלא רק שיוצא ע"י השמיעה, כי א"כ הול"ל סתם שיוצא והל' שומע כעונה משמע שהוא ממש כעונה וכלומר דלא זו בלבד שיצא אלא שנחשב כאילו הוא אמר את זה. וכפשטות הראי' בהמשך הגמ' שם בסוכה, מיאשיהו ששמע התורה משפן הסופר ונכתב בפסוק שהוא קרא את הספר.

והנה לכאורה שיטת אדה"ז צריך ביאור כי לפי הנ"ל שאדה"ז סובר שהפי' של שומע כעונה הוא שזה ממש נחשב כמו שהוא אמר, א"כ איך פסק<sup>31</sup> שאם שתק ושמע ברכו וכו' באמצע שמו"ע אינו נחשב הפסק בתפילה הלא אם שומע כעונה נחשב זה כמו שהוא אמר את זה אז הפסיק (וכמו הסברא דהאחרונים הנ"ל דלשיטת התוס' שזה נחשב כמו שהוא אמר את זה הוי הפסק).

וי"ל שהתירוץ לזה רמז אדה"ז בלשונו הזהב וז"ל: "ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא בפיו", ובחקרי הלכות<sup>32</sup> ביאר דעיקר הגרעון של ההפסק בפה מבשאר איברים (דאם הפסיק ודיבר משהו באמצע התפילה הרי"ז הפסק משא"כ בשאר סוגי הפסקות) הוא כי הפה הוא האבר שבו מתפלל וא"כ יש הפסק באותו האבר עצמו שבו מקיים המצוה ועפ"ז אפשר לומר בעניינינו שאף כששותק ושומע הברכו מהש"ץ זה שומע כעונה אבל סו"ס אין זה פיו אלא

(29) סימן א' ס"י ובס"ק נב. אבל ראה לקמן בשיטת אדה"ז שגם לרש"י השומע נחשב כמו שהוציא מפיו וא"כ אין ראי' מדין זה דהלא הסיבה שאסור לשמוע אינו מצד עניית אמן אלא כי הוא נחשב כמו האומר עצמו.

(30) וראה לדוגמא ס"ח ס"א, סרי"ג ס"ו ובכ"מ.

(31) בסימן קד ס"ה.

(32) ח"א עמ' יב.

הפה של השני שנחשב כמו פה שלו וא"כ אין זה האבר שבו מתפלל שמו"ע ולכן אין הפסק זה גרוע מכמו שעשה הפסק בא' משאר איבריו שהדין בזה שיוצא.

וכך מסביר (בחקרי הלכות שם) לשון אדה"ז "כיון שאינו מוציא בפיו" שאף שזה נחשב כמו שהוא אמר את זה אבל אין זה נחשב כמו שפיו אמר את זה אלא כא' משאר איבריו.

[אלא צ"ע דא"כ הו"ל לאסור לכתחילה, כי סו"ס הוי הפסק ולכן נראה לומר הכוונה דכיון שהרי בפועל אינו מוציא כלום מפיו אין זה הפסק האסור בתפילה, ובפרט כשכוונתו לשמיים].

ועפ"ז יש לבאר דעת הפר"ח דלענין ספירה לא מהני שומע כעונה, דלכאורה היות שלפי אדה"ז לכו"ע זה נחשב כמו שהוא ענה למה לא יכול לצאת ע"י שמיעה מאחר מדין שומע כעונה אלא שע"פ הנ"ל שסו"ס אין זה ממש פה שלו אין זה מספיק בשביל ספה"ע, כי אולי בספה"ע צריכים כהל' במנחות: מצוה על כאו"א שיהא סופר לעצמו - וכלומר בפה שלו ולא שזה רק נחשב כמו פיו.

ועד"ז יש להסביר מה שכתב אדה"ז<sup>33</sup> דלצאת מצוה ע"י שומע כעונה הוא רק לכתחילה כשיש הסיבה דברוב עם הדרת מלך שאחד מברך להרבה אנשים וכולם עונים אמן<sup>34</sup>, (ועד"ז בס"י רא"ע<sup>35</sup> דעדיף להיות מברך בעצמו מלהיות שומע כעונה) והלא הפי' של שומע כעונה הוא שנחשב כמו שהוא בעצמו אמר ולכן למה עדיף שיברך בעצמו? אלא שע"פ הנ"ל מובן כי אף שנחשב כמו שהוא אמר אבל אין זה נחשב כמו שהפה שלו עצמו אמרו ולכן אי"ז ממש כמו שהוא אמר את זה ולכן עדיף שהוא יברך לעשות את זה ממש בעצמו.

[ולהעיר, שנמצא ע"פ הנ"ל שלאדה"ז בכל מקרה זה נחשב כמו שהוא אמר ושני המקרים של מי ששומע סתם וזה שעונה אמן כששמע ברכה משני הו"ל שניהם שקולין ואין אחד מהם נחשב יותר שהוציא מפיו מהשני]<sup>36</sup>.

(33) בס"י ריג ס"ו.

(34) חוץ מבברכת המצות, כשכל אחד עושה המצוה בפנ"ע כמו שכ"א שם תפילין באותו זמן ולא כמו תקיעת שופר שכולם שומעין ביחד ויוצאים ע"י פעולה של א' מהם דאז אף שיש הענין של ברוב עם הדרת מלך מכל מקום לאידך גיסא יש הענין דמצוה בו יותר מבשלוcho ומצד זה עדיף לעשות הברכה בעצמו מלצאת ע"י שליח שמוציא הברכה להמשלח ולכן כתב אדה"ז שאם רצו אחד מברך לכולם ואם רצו כל אחד מברך לעצמו ע"ש בדברי אדה"ז בארוכה.

(35) ס"ח.

(36) אף שמצד שני יש להעיר מכמה דרגות בשליחות. ראה לקח טוב (להר"י ענגעל) כלל א, וראה שו"ע אדה"ז א"ח סרס"ג סכ"ה בקו"א, וראה לקו"ש חלק ט' עמ' 329 ואילך, ובכ"מ.

## 1.

## דין שומע כעונה הוא מדין ערבות

והנה אף שכתב אדה"ז<sup>37</sup>, וז"ל: "ואף שהשומע כעונה מ"מ המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם יד"ח וכולם מקיימים מצות הברכות על ידו, כבר ביארו באחרונים<sup>38</sup> דא"א לומר דכוונת אדה"ז דכל ענין שומע כעונה הוא דין שליחות:

(א) בסימן תפט ס"א כתב אדה"ז שני הדעות דלעיל ס"א האם אפשר לצאת מצות ספה"ע ע"י שמיעה משני מדין שמיעה דעונה וחושש לשני השיטות ואינו מכריע כמו א' מהם וא"כ מוכח ששני הדעות מתאימים עם שיטת אדה"ז בנוגע שמיעה כעונה אבל קשה שהרי א"א לצאת מצות ספה"ע ע"י שליחות ואם דין שומע כעונה הוא מצד שליחות איך ס"ל להר' דניאל גיראסי (בדעת הרשב"א) דאפשר לצאת כי שומע כעונה, בשלמא להפר"ח שחולק (ע"פ הלימוד מהפסוק דצריך שיספור בעצמו) אפ"ל דס"ל דשומע כעונה הוא מטעם שליחות ולכן פסול בשומע אבל הר' דניאל גירסאי כתב דאפשר לצאת כי שומע כעונה והלא בספה"ע למדנו דא"א לצאת ע"י שליחות, אלא דמוכרח לומר שאי"ז מדין שליחות.

(ב) הנה בספר חקרי הלכות הביא ראי' דא"א לומר ששומע כעונה הוא מדין שליחות מהא<sup>39</sup> דקטן מוציא גדול בדרבנן אם הקטן אכל כדי שביעה והגדול אכל כזית, ואם שומע כעונה הי' מטעם שליחות איך מוציא הגדול יד"ח הרי אין שליחות לקטן.

ולכאורה י"ל דאין ראייתו מוכחת דכיון דזה שהקטן מוציא את הגדול הוא מדרבנן י"ל דהם אמרו והם אמרו, וקבעו שבברה"מ דרבנן אפ"ל שומע כעונה ע"י קטן, וכלומר, שעשו שיש לו שליחות מדרבנן בענין זה<sup>40</sup>.

(ג) הדין דיוצאים ע"י שומע כעונה הוא רק אם שמע ממני שהוא מחוייב בדבר אבל אם שמע ממני שאינו מחוייב בדבר לא יצא וכדברי הגמ' בר"ה<sup>41</sup>: "כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם" ואם הוי דין שומע כעונה מדין שליחות הרי לא מצינו תנאי כזה בשליחות, שצ"ל מחוייב בדבר, אין הכי נמי יש תנאי בשליחות דצ"ל מבני ברית, אבל אין תנאי שצריך

(37) סי' ריג, ס"ו.

(38) ראה ספר שיח השדה - הובא בספר חקרי הלכות הנ"ל.

(39) ברכות כ, ב. שו"ע אדה"ז סי' קפו ס"ג.

(40) אבל מה שאפשר להביא רא' מהלכה זו הוא מהמשך ההלכה שמסביר באריכות למה במגילה והלל וברכות קרי"ש יש בעי' שיש תרי דרבנן וחד דרבנן אף שהקטן חייב בדברים אלו מדרבנן כמו הגדול אבל זה גופא הוא מצד חינוך ונמצא שחייב מצד תרי דרבנן ע"ש.

והנה מזה רואים ברור שאין זה מדין שליחות אלא מדין ערבות (וכדלקמן בפנים) כי אם זה מדין שליחות למה נוגע שיהי' לו החיוב בדיוק כמו שזה אצל הגדול אבל אם זה מדין ערבות אז מוכן בפשיטות כי כדי שיהי' נחשב ששניהם הם כגוף אחד הוא בגלל ששניהם יוצאים במעשה הזה החיוב של שניהם (כנ"ל ס"ג) אבל אם אין לשניהם החיוב בזה בשוה הלא אין שניהם כמו גוף א'.

(41) דף כט, א.



להיות מחוייב בדבר, ואם דין שומע כעונה הוא מדין שליחות למה נוגע כאן שהוא מחוייב בדבר.

ולכן מוכרח דשומע כעונה הוא יותר משליחות רגילה וי"ל שהוא מדין ערבות שכל איש מישראל יכול להוציא אחר ממצוה שהוא חייב בו, וכמ"ש אדה"ז בכ"מ<sup>42</sup> שכיון שכל ישראל ערבין זב"ז נמצא שהשני מחוייב במצוה זו גם אם הוא כבר יצא יד"ח, היות שהראשון עדיין לא יצא ולכן גם הוא עוד לא יצא ערבותו, וי"ל שגם דין שומע כעונה הוא מדין ערבות וכלומר, המושג של ערבות הוא שהחייב של השני הוא גם החייב של הערב כי הלא גם הוא חייב שהשני יקיים את מצותו, ונמצא כשקיים את המצוה קיים את זה לא רק בשביל השני אלא גם בשביל עצמו, ולכן י"ל שהיות שכשקיים את המצוה זה עולה בין בשביל הראשון ובין בשביל השני אז שניהם נחשבים לגבי מצוה זו כמו גוף אחד, והיות ששניהם הם כגוף אחד לכן המעשה של העושה הוא גם המעשה של השני כי הלא גוף אחד הם.

ולכן גם בשומע כעונה הם נחשבים כגוף אחד ומה שהשני אומר הוי כמו שאמר את זה בעצמו<sup>43</sup>.

וע"פ הנ"ל יובן שיטת הר' דניאל גירסאי בשיטת הרשב"א שאפ"ל שומע כעונה בספה"ע דהגם דאין הכי נמי דאין יוצאים ע"י שליחות, וכלומר, לבקש ממשיהו לספור בשבילו מכל מקום אם הוא עושה את המצוה בשביל עצמו והשני שומע אותו הרי הערבות שביניהם גורמת שעניית האומר היא כמו שהשומע הוציא בפיו את הספירה.

[והנה, יש שדייקו<sup>44</sup> ששיטת הב"ח הוא ששומע כעונה הוא מדין שליחות מדבריו בסימן תל"ד<sup>45</sup> שכתב דלהאומרים<sup>46</sup> דביטול החמץ צ"ל באמירה אפ"ל ע"י ששומע משליח, וכתב ע"ז: דזה ככל המצוות התלויות בדיבור שאפשר ע"י שליח, ויש שדייקו שכוונתו בזה שזה שיוצאים ע"י שומע כעונה הוא מדין שליחות אבל לענ"ד אין דיוקם עולה נכון דכמו שהכריחו בלשון אדה"ז דאין הכרח שלומד הדין של שומע כעונה מדין שליחות ורק דר"ל דבפועל נעשה הדבר ע"י שליח ולא ע"י עצמו (ולכן יש בזה החסרון דמצוה בו יותר מבשלווחו) א"כ כ"ש בלשון הב"ח (דלא כתב שזה מדין שליחות ורק שנעשה ע"י שליח) אפ"ל עד"ז דזה שכתב שעושה המצוה ע"י שליח אפ"ל דלא התכוון ששומע כעונה הוא מדין שליחות ורק שבפועל זה נעשה ע"י שליח, ועצ"ע].

(42) ראה סימן ח' ס"א. סימן קכז סכ"ג, ובכ"מ.

(43) וע"פ כהנ"ל מבין שזה צריך לכוון להוציא את השני מדין כוונת המצות וכמו שמוכח בסי' ריג ס"ד דבמצות דרבנן (שאין צריכים כוונה) יכולים לצאת מדין ערבות אף בלא כונה לצאת ולהוציא.

(44) ראה בחקי הלכות שבתחילת דבריו כתב בפשיטת שכך הוא שיטת הב"ח, ועוד.

(45) סק"ז.

(46) בעל העיטור. הובא בר"ן פסחים ג, ב. סוף דיבור הראשון.

ז.

## הרחבה בהביאור דערבות

והנה לכאורה קשה על מה שכתבנו שלשיטת אדה"ז שומע כעונה הוא מדין ערבות מהא דמצינו הדין של שומע כעונה גם בברכות הנהנין דאיתא בשו"ע אדה"ז<sup>47</sup> שאם יש שני אנשים (או יותר) שאוכלים ביחד יכול<sup>48</sup> א' לברך לכולם והלא שמה אינו שייך דין ערבות שהלא אינה מצוה וע"פ הנ"ל שכל הגדר של שומע כעונה הוא מדין ערבות הדין הי' צריך להיות ששם א"א ליצא יד"ח בברכה מדין שומע כעונה וי"ל דשם זה אכן מסיבה אחרת דהא נתבאר שם הטעם שעושים ברכה אחת דכיון שנקבעו לאכול יחד קביעות זו מצרפתם להחשב כגוף אחד<sup>49</sup>.

כלומר, דגם שם הסיבה שא' מוציא את השני הוא כי הם נחשבים כגוף אחד אבל שמה זהו מכיון שקבעו לאכול ביחד ולא מצד דין ערבות.

והנה יש להביא סמך לזה ששומע כעונה הוי מדין ערבות דהנה לאחר שהרמב"ם<sup>50</sup> כתב הדין דשומע כעונה והעונה אמן כמוציא ברכה מפיו, כתב וז"ל: "והוא שיהי' המברך חייב בברכה זו", והנה יש לתמוה הלא הדין של שומע כעונה שייך גם לברכות הנהנין (וכמו שמפורש בההלכה שלפנ"ז) ולמה כתב הרמב"ם והוא שיהי' המברך חייב באותה ברכה ולא כתב שיהי' שייך לברכה זו (וכיו"ב) הלא דין שומע כעונה אינו רק בחיובים, אלא נראה שלשיטת הרמב"ם עיקר הענין דשומע כעונה שייך רק בחיובים דהלא שמה שייך (כנ"ל) הדין ערבות משא"כ בברכה"נ אף שבפועל אכן יוצאים אם שמע משני אבל אין זה מצד דין ערבות אלא כי קבעו לאכול יחד, ולכן כשהרמב"ם מגדיר הענין של שומע כעונה מגדיר את זה כאופן הרגיל דשומע כעונה שהוא מצד ערבות דזה שייך רק בעניני חיובים.

ח.

## דעת אדה"ז במחלוקות של האחרונים

והנה לפי מ"ש (לעיל ס"ב) בדעת אדה"ז דשומע כעונה הוי כמוציא בפיו ממש י"ל דכהן וסומא והקהל ששומעים את הקורא יוצאים מדין שומע כעונה, דהא גדרו של ערבות הוא שהשני עושה המצוה וזה נחשב (ע"י השמיעה שלו) כאילו הוא בירך ועשה את המצוה שלו, דמה שהשני עושה נחשב כאילו הוא עושה, ואם ככה הוא בהנוגע לעצם הדיבור מסתבר שיהי'

(47) ס"א וראה בהמשך הסימן כל פרטי דין זה. ועיי' בסעיף ו' שמפורש שזה מדין שומע כעונה.  
 (48) ולהעיר שהיות דאין זה חובה א"א לברך בשביל השני חוץ אם גם הוא נהנה בזה, (חוץ אם זה הנאה שקשור למצוה כמו בופה"ג בקידוש שאינו צריך לשנות מהקידוש וכיו"ב).

(49) ולכן אף שאין איסור לברך כאו"א בעצמו (דאי"ז ברכות שאינן צריכות ממש כי הלא כ"א מחויב בברכה זו) זה מצוה שא' יברך לכולם ולא כ"א לעצמו.

(50) הל' ברכות פ"א הי"א.

כן גם בנוגע להרמת הקול של הדיבור וזה שהקורא עושה בנשימה אחת שגם זה יהא נחשב כאילו השומע הרים קולו והשומע אמר את זה בנשימה אחת ובמילא כשהכהן שמע קולו של הכהן השני המברך ברכת כהנים הו"ל כאילו והו"ל כאילו אמרו בקול רם ועד"ז בנשימה אחת דהו"ל כאילו הקהל אמרו את העשרת בני המן בנשימה אחת, ועד"ז בסומא די"ל דהקריאה מתוך הכתב של הקורא חשובה כקריאה מתוך הכתב של השומע.

אבל בנוגע לסומא ראה שו"ע אדה"ז<sup>51</sup> שכתב בסוגריים דא"א להיות שומע כעונה כשהשומע הוא ערום ובמילא לא יכול לענות יעו"ש ולכאורה י"ל עד"ז לעניינינו שהסומא אינו יכול לעלות לתורה דהלא אינו יכול לקרוא אבל באמת נראה דיוצא דהנה ראה בהערות שם שמציין לחידשי צמח צדק קצב, ב. שהקשה על דין זה דהא לשיטת רש"י מפסיק בתפילה ושומע כעונה לשמוע ברכו וקדושה אף שא"א לו לענות כשהוא בשמו"ע ומסיים ויש לחלק וי"ל דהכוונה בזה הוא שבאמת לשיטת אדה"ז כדי לצאת מדין שמיעה כעונה אינו צריך להיות ראוי לענות ובמילא בסומא אפשר לעלות לתורה וז"ש שערסו אינו יכול לצאת מדין שומע כעונה הוא כי הסיבה שאינו יכול הוא כי נמצא שענה כשהוא במצב מגונה<sup>52</sup>.

וכפי שאכן רואים בהל' שחיטה שהסיבה שכתב אדה"ז שאינו יכול לענות לברכת השחיטה הוא כי שומע כעונה ונמצא שכמו שבירך כשהוא ערום והלא הי' יכול לומר שהסיבה שאינו יכול לשמוע ברכה במצב זה הוא כי הלא במצב כזה אינו יכול לברך אלא נראה כמו החילוק שכתבנו שאם סתם אינו יכול אין זה עיכוב לדין שומע כעונה אבל אם הוא במצב מגונה ולכן יהי' נחשב כמו שהוא אמר את זה כשהוא במצב מגונה אז אינו יכול לצאת.

ועד"ז יש לפשוט ספיקו דהמ"ב כשנצרך לנקיבו האם זה נחשב מגונה לשמוע אז ברכה משני דע"פ הנ"ל שממש כמו שעונה בפיו ולכן בשחיטה כתב דלא יברך ערום וגם לא ישמע הברכה משני ויצא ידי חובתו מדין שומע כעונה דהיות דנתכוון לצאת הוי מגונה גם בעניינינו אינו יוצא דמגונה הוא<sup>53</sup>.

(51) סימן עה ס"י.

(52) ולהעיר דבשגת ארי' סי' ו' מפלפל הרבה בענין אי אפ"ל שומע כעונה באלם שאינו מדבר דאולי אינו יכול דדוקא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת והלא האלם אינו יכול לקרא, והוכיח דחייב מהדין של חצי עבד וחצי בן חורין דאף שאינו יכול לתקוע בעצמו צריך לשמוע משני הרי דיוצאים בשמיעה אף שא"א לעשות בעצמו, ושוב הקשה ע"ז דאולי שאני שופר דכל המצוה הוא רק בשמיעה ות' והוכיח שבאמת במצות תקיעת שופר בעיקר תקיעה נמי תליא מילתא ובמילא חצי עבד וחצי בן חורין אכן אינו ראוי לתקוע ואעפ"כ חייב ומזה הוכיח גם לאלם שאף שאינו יכול לדבר יכול לצאת מדין שומע כעונה.

ובהערות למטה (בהוצאת מכון שער המשפט ירושלים תשס"ב) הקשה דלפי השיטות שסוברים שבתקיעת שופר העיקר הוא השמיעה ורק שיש תנאי שתהי' שמיעה ממי שהוא מחוייב ולא שהתקיעה חלק מהמצוה (וידוע דזהו שיטת הרמב"ם בתשובתיו (שו"ת הרמב"ם (פריימן) סי' עח) דבמצות שופר המצוה רק השמיעה ולא התקיעה דאם התקיעה הי' חלק מהמצוה לא הי' אפשר לצאת ע"י שליח) ולפי"ז א"א להוכיח מחציו עבד וחציו ב"ח שאף אם אינו ראוי לעשות בעצמו עדיין יוצא ע"י שמיעה מדין שומע כעונה, כי אולי באמת מי שחצי עבד וחציו בן חורין נחשב שראוי לתקוע מצד עצם המצוה, זה שאינו יכול לתקוע הוא כי יש תנאי שצריך מי שהוא מחוייב בדבר לגמרי ולא כמו חצי עבד שחייב רק מצד החצי בן חורין שלו.

(53) ועד"ז י"ל בנוגע ספיקו של הפמ"ג. אשל אברהם סימן קד סק"ז.

ובנוע לספיקו דהצל"ח י"ל דודאי אינו נחשב ברכה לבטלה גם אם נאמר שנחשב כמו שהוציא מפיו דהא סוכ"ס הוא אינו מוציא מפיו שום ברכה ורק השני עושה את הברכה ורק דנחשב לו כמוציא בפיו לענין שיצא ידי חיובו אבל הלא בפועל אינו מוציא מפיו שום ברכה.

ויובן זה בעומק יותר דהנה ראה מ"ש לעיל (ס"ב) שכל הספק של הצל"ח הוא רק לפי שיטת ר"ת ע"ש, אבל כהנ"ל הוא רק ע"פ הסברא של האחרונים כנ"ל (תחילת ס"ב) שיש מחלוקת בזה שלדעת רש"י השומע רק יוצא ע"י שמיעתו אבל אי"ז כמו שהוא עצמו אומר ודעת התוס' הוא דהוי הפסק משום דנחשב כמוציא ממש בפיו, אבל לפי חידוש אדה"ז הנ"ל דהגם דאומרים דהוי כמוציא בפיו מכל מקום לא הוי הפסק דסוכ"ס אינו מוציא בפיו וזה נחשב רק כמו א' משאר איבריו וכנ"ל, א"כ י"ל דאין כאן ברכה לבטלה כשנסתפק ובקש מהשני להיות שומע ממנו. כי הלא סוכ"ס אין זה ממש כמו כשהוא אמר את זה.

וקרוב לומר דהמחלוקת הידועה<sup>54</sup> בדין ערבות אי אפשר להוציא גם מי שבקי בדבר לעשותו בעצמו או שעדיף שיעשה לבד דמצוה בו יותר מבשלוחו תלוי האם לומדים החקירה דהאחרונים הנ"ל או כשיטת אדה"ז שזה מצד ערבות: דאם לומדים כהחקירה דהאחרונים וא"כ מוציא בפיו הוי ממש כמו שהוא אומר (וכפי שלמדו בשיטת התוס') ואין הכרח לומר בדין זה דמצוה בו יותר מבשלוחו אבל לפי שיטת אדה"ז דגם אם הוי מוציא בפיו אינו נחשב כמו שממש הוציא בפיו אלא ששלוחו עושה את זה ומדין ערבות זה נחשב כאילו עשה הוא, א"כ ודאי דבשביל הבקי נאמר מצוה בו יותר מבשלוחו.

## ט.

### לדעת אדה"ז גם הקורא צריך

והנה יש להעיר דהא דהבאנו לעיל (סעיף א') דכתב המגן אברהם<sup>55</sup> על המחלוקת דרש"י ותוס' האם צריכים להבין השומעים כדי לצאת יד"ח או שאין צריכים שזו היא דוקא מצד הדין דשומע כעונה, אבל אם אומרים בעצמם לכו"ע אין צריכים להבין, שיטת אדה"ז היא דאין לחלק בין האומר והשומע, ולהלכה שניהם צריכים להבין. וכמ"ש אדה"ז על הגליון של השו"ע בסי' קפה<sup>56</sup>, וז"ל: "אבל המעיין במגילה יח יראה לעיניו דאי אפשר לחלק בהכי".

ויש לבאר כוונתו דהנה בגמ' שם הקשה דאין לועז ששמע המגילה באשורית יוצא הלא אינו מבין ותירץ בגמ' וז"ל: "אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן אלא מצות קריאה אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא", ולכאורה הוכחת אדה"ז מהגמ' הוא דאי כל השקו"ט בגמ' הוא בנוגע להשומע ולא להאומר היות שהשומע יוצא מדין

(54) ראה שו"ע אדה"ז סי' רעב רו"א סק"ב, ובכ"מ.

(55) ראה הערה 27.

(56) ס"א.

שומע כעונה אז רק יוצאים אם מבינים, אבל הקורא הלא יוצא אף שאינו מבין כלל (וכן אכן משמע קצת ממ"ש לועז ששמע אשורית ולא שקרא) א"כ קשה לשון הגמ' הוא "מצות קריאה ופרסומי ניסא", הלא מה שייך קריאה הכא הרי כל השקו"ט הוא על שמיעה דווקא ולמה מדגישים פה קריאה.

אלא על כרחך דכוונת הגמ' היא דדוקא במגילה דיש בו מצות קריאה<sup>57</sup> והוא לשם פירסומי ניסא אז א"צ הבנה לא הקוראים ולא השומעים אבל בכל מצוה שאינו משום קריאה ופירסומי ניסא צריך הבנה בין הקורא ובין השומע.




---

(57) וע"ד מ"ש בברכות יג, ב. בנוגע לק"ש ע"כ מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה וכלומר בלי כוונה.

# הצעת פירוש חדש בעניין 'שקיעה הנראית' ו'שקיעה האמיתית'<sup>1</sup>

הגה"ח הרב שניאור זלמן גרשוביץ שליט"א  
מח"ס שו"ע אדה"ז עם ביאורי הלכה

## א.

בסדר הכנסת שבת מאדמו"ר הזקן כתב: מאד מאד צריך ליהזר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקדש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י.

## ב.

מקובל להבין את דברי אדמו"ר הזקן שישנם שתי שקיעות, שקיעה הנראית המקבילה לשקיעה הרגילה, היינו לשקיעה המפורסמת בלוחות בכל מקום ונקראת גם "השקיעה ההלכתית" שהיא הסתלקות השמש מהאופק של גובה האדם, ושקיעה האמיתית המאוחרת ממנה בכמה דקות שהיא הסתלקות השמש מהאופק של גובה ההרים.

## ג.

ישנם כמה אופנים לבאר מתי היא שקיעה הנראית ובעיקר מתי היא השקיעה האמיתית, והם תלויים כיצד מבארים ומחשבים את ד' המינוטין שביניהם, לרוב מחשבים זאת כאילו ישנו הר גבוה באותו המקום בו נמצאים והשקיעה האמיתית היא היעלמות השמש מאותו גובה, וגם בזה ישנם שיטות שונות אם לפי גובה ההרים שברוסיא, או שבארץ ישראל, איזה הרים בדיוק בארץ-ישראל, והאם ד' המינוטין משתנים בכל מקום, ונמצא בהרחבה בספר סדר הכנסת שבת להרשד"ב לוין והמכתבים שבסופו.

(1) עניין זה כבר נתפרסם בעבר, אך כעת בא בתוספת כמה תיקונים ובעיקר עם תוספת מסקנות למעשה בפועל.

## ד.

אך כל הפירושים הידועים בזה עדיין דחוקים ביותר, וכפי שכל ת"ח שנטה ידו לבאר עניין זה, תמיד הקשה על השיטות האחרות ולא קיבל תירוציהם, וכאן אוסיף לענ"ד עוד כמה תמיהות כלליות בפירושים השונים:

א. סדר הכנסת שבת נכתב להמון העם (כאגרת חיזוק לשמירת השבת, וישנה עוד אגרת אחת לפחות בסגנון זה (נדפסה בהוספות לשוע"ר)), באופן שיהיה שימושי בכל המקומות אליהם נשלחה ולכל אדם הדר שם, גם ללא ידיעת חישובי ירידת מעלות השמש, ולא כחיבור למדני או עבור חוקרים ועורכי לוחות.

ב. ולכך אין לנחש מהם ההרים הגבוהים שבארץ ישראל כשאדה"ז לא פירשם (מן הסתם אדה"ז לא סמך על המון העם או אפילו רבני הקהילות שינחשו זאת).

ג. כל שכן שאין לקבוע חשבונות על פי ניחוש זה או אחר, ובפרט לקבוע הלכה ולהדפיס לוחות על פיהם.

ד. חישוב זמן השקיעה בכל מקום כאילו היו בו הרים גבוהים הוא חידוש נפלא שכל השיטות לא מצאו לו ביאור ומקור מספק.

ה. מלבד התמיהה שבעצם הדבר, מיתוספת תמיהה על פי ההנחה הנ"ל שסדר הכנסת שבת לא נכתב עבור כאלו שידועים לחשב את חשבון ירידת השמש במעלות, אלא עבור אלו המחשבים לפי ראייתם את השמש, והאפשרות היחידה לחשב את השקיעה לפי גובה מסויים היא על פי המעלות.

ו. תמיהה הנ"ל גם על הד' מינוטין, שהאפשרות היחידה לחשבם היא לפי המעלות, אלא אם כן נאמר שאלו ד' מינוטין קבועים בכל מקום ובכל זמן.

## ה.

השיטות שראיתי בחישוב הד' מינוטין מניחים שהן חישוב מדוייק (שהרי א. הם זמן השקיעה בגובה כל שהוא. ב. בהמשך 'סדר הכנסת שבת' מחושב זמן צאת הכוכבים על פיהם). אך זה פלא גדול כיצד ניתן לערוך חישוב בין שני דברים כל כך לא מדוייקים כמו ההפרש בין אילנות וגגים גבוהים לבין הרים הגבוהים בארץ, ולצאת עם תוצאה של דקות מדוייקות, אלא יש לומר שחישובם נעשה באופן אחר, וכן תועלת ידיעתם אינה לחישוב השקיעה או צאת הכוכבים.

## .1

לפי הביאורים השונים הזמן הכי ברור ומדוייק המופיע ב'סדר הכנסת שבת' הוא 'השקיעה האמיתית', עליה אדמו"ר הזקן נותן שיעור גובה מסויים, ואילו זמן שקיעה הנראית אינו ברור (ואולי מיותר, שהרי כשיודעים מתי השקיעה האמיתית די להוסיף כמה דקות של 'תוספת שבת'), וגם זמן צאת הכוכבים מחושב רק לפי השקיעה האמיתית.

אך פשט הדברים מורה להיפך, "שקיעה הנראית" כשמה כן הוא: דבר הברור לכולם, צאת הכוכבים מצריך ידע מסויים, ואילו שקיעה האמיתית קשה מאוד להשגה ועליה נאמר (שו"ת אדה"ז סי' מה): "לדידן דלא קים לן בשיעורא דרבנן בעוונתינו הרבים אין איתנו יודע עד מה במקומותינו לומר קים לי בשיעורא דרבנן".

## .2

אלא על-כרחך שלא מזכיר את ההרים הגבוהים שבארץ ישראל לצורך חשבון כלשהו, אלא כדי להבהיר לנו שאותה שקיעה הלכתית אמיתית שנכתבה במשנה, גמרא, ופוסקים, שנתנו לה סימנים על פי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל (הר הכרמל, ציפורי, הרי ירושלים, וכנראה משום שבמקומות מגורי התנאים האופק תמיד הררי), חלה בכל מקום אחר (ובנדו"ד ברוסיה) כמה דקות לאחר השקיעה בראשי האילנות שבאותו מקום.

## .ת.

כדי להבין בנקל פשט מחודש זה די לקרוא את 'סדר הכנסת שבת' תחלה בהשמטת המילים האחרונות:

"מאד מאד צריך לזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקדש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית".

כשקוראים באופן זה, דברי אדמו"ר הזקן מקבלים משמעות שונה לגמרי, במקום חידוש נפלא בעניין השקיעה שהיא מאוחרת בכמה דקות מהשקיעה שאנו רגילים אליה (כיום על פי הלוחות), הוא פשוט כותב שמצד חוסר הבקיאות יש לקבל שבת כמה דקות לפני השקיעה האמיתית (שהיא זו שאנו רגילים אליה (בימינו על פי הלוחות וחשבון המעלות)), והשקיעה הנראית היא דבר הנראה לכל אחד ואם יקבל שבת על פיו - לעולם לא יבוא לחילול שבת.



וכעת יש להוסיף את סיום דבריו: "שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י", רצונו לומר: השקיעה האמיתית (שבלוחות שבימינו) היינו אותו הזמן המופיע בחז"ל כשקיעה ההלכתית שנמדד על ידם בא"י (או משום שרק בראשי ההרים שהאופק מגולה ניתן לראותו בבירור, ואין לסמוך על ראייתנו בשאר המקומות, או משום שרק חז"ל ידעו לשער באופן מדויק).

#### ט.

ולתוספת הבנה ניתן לתרגם את סיום דבריו על פי הסגנון דלעיל: במקום "כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י", נקרא כך: "כי אחר סילוק וביאת האור מהאילנות שבנקל לכל אדם לשער זאת, בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית הידועה רק לאלו היודעים ומומחים לזה כגון חז"ל, או לפי חשבון המעלות" (ובימינו כל מי שברשותו שעות מדוייק ולוח שנה עם זמני השבת נחשב כ"מומחה").

#### י.

כעת יובן סגנון האזהרה "מאוד מאוד צריך ליהרהר", היינו להיזהר לקבל שבת מעט קודם הזמן, וקריאת שמע וכו' לאחר הזמן (ומפרט את חשבון הזמנים), ואילו לפירוש הנפוץ לא ברור סגנון ה'אזהרה' ושייכותו לחשבון הזמנים שבהמשך, אדרבה, על פי חשבון הזמנים אפשר לאחר מעט את קבלת השבת, וראה סדר הכנסת שבת לרשד"ב לויין כאן, שאפילו השקיעה הנראית מאוחרת במעט מהשקיעה שבלוחות.

#### יא.

אם נאמר כנ"ל שזמן השקיעה שבלוחות הוא השקיעה האמיתית, אז נצטרך לפרש ששקיעה הנראית בראשי האילנות והגגים מוקדמת לה בכמה דקות ומדובר באילנות וגגים הנמצאים בצד מערב, ומסיתרים את השמש כמה דקות לפני השקיעה האמיתית.

(רבים הבינו בפשטות שמדובר באילנות שבמזרח (ראה סידור (ראסקין), סדר הכנסת שבת לרשדב"ל ועוד) ובצדק מבחינתם, כיון שלפירושם מוכרחים לומר שהשקיעה על ההרים הגבוהים מאוחרת יותר מהשקיעה במישור, ואילו היה מדובר על צד מערב הייתה השקיעה על ההרים מוקדם יותר, אך להנ"ל שאין לנו עניין בחשבון גובה זמן השקיעה שעל ההרים הגבוהים

שבא"י, ייתכן שמדובר באילנות וגגים שבצד מערב הנמצאים בריחוק מקום, כך שהשקיעה עליהם מאוחרת מאשר אילנות קרובות).

### י.ב.

אך גם אם נרצה לטעון שאכן ישנו חידוש גדול בדברי אדה"ז בעניין שקיעה הנראית ושקיעה האמיתית, עדיין ניתן לוותר על החידוש בעניין 'ההרים הגבוהים שבא"י', ואפשר לפרש שזמן השקיעה שבלוחות הוא השקיעה הנראית, שאז הוא סילוק האור מהמקומות הגבוהים שבעיר שהם כמה מטרים מעל הקרקע (גם אם הם במזרח צפון או דרום כיון שמדובר על אור השמש המאיר עליהם ולא על ראיית השמש עצמה, וראה סדר הכנסת שבת להרשב"ל שמדובר כמעט באותו הזמן, ואכן בכל הלוחות שבספרו מתייחס לשקיעה שבלוחות ולסילוק האור מן העצים שבצד מזרח כדבר שווה), ואז נצטרך לפרש שהשקיעה האמיתית נמשכת כמה דקות נוספות לאחר שהשמש נתעלמה מעינינו ולהסתמך בזה על כמה מקורות שהובאו לכך שהשקיעה האמיתית כמה דקות לאחר הסתלקות גוף השמש (ראה סידור ראסקין, הגהות בן אריה על שו"ע סי' נח ועוד).

### י.ג.

אם נפרש כדלעיל אות יא צריך לומר שאדה"ז מעורר לקבל את השבת מעט קודם זמן השקיעה שבלוחות, ובכל אופן לגבי הדלקת נרות הלוחות מוסיפים 18 דקות (וייתכן שעל זה בא הזירוז מאדה"ז שלא להמתין עד סוף ה-18 דקות), אך אם נפרש כדלעיל אות יב, אז נוכל להדליק נרות ממש בזמן השקיעה שבלוחות.

### י.ד.

ב'סדר הכנסת שבת' לא מבואר כיצד חישב אדה"ז את השקיעה האמיתית והד' מינוטין, וגם אין תועלת בזה, אך טוב לדעת את החשבון 'בקירוב' כפי שיתבאר להלן.

### י.ו.

החשבון הכללי אותו יכול כל אחד לעשות הוא: (ללא הסתמכות כלל על חשבון המעלות, אך בהסתמכות על ידיעת הנשף במקומו (על פי מדידה פשוטה) ובארץ ישראל (על פי חז"ל)): ראשית כל לחשב את הזמן שהחמה בראשי האילנות (שהוא תמיד לפני הזמן שבלוחות) ואת זמן יציאת כוכבים בינונים בימים השווים, (שהוא 34 דקות ברוסיה השווים 20 דקות הנשף

שבארץ ישראל (ר' יהודה ור' יוסי) בתוספת זמן מסויים שבין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית (שאינה נראית, וא"א לחשבה ללא חשבון מעלות)).

#### טז.

אף שלצורך חשבון זה צריך איצטגנין וזכי הראות, מכל מקום זהו חשבון שאפשרי לעשותו בכל עיירה לפחות בימים השווים (ומשמע מהדברים שאדה"ז חישב זאת בעצמו ולא על פי חשבון ההרים הגבוהים שבא"י, וכמעט כל הספרים העוסקים בענין "צאת הכוכבים" כותבים על חשבונות ותצפיות שערכו, ומסתמכים עליהם, וכל שכן אם נאמר שבסדר הכנסת שבת חישב אדה"ז גם לפי כוכבים קטנים (אף שלא הזכיר זאת, ראה סדר הכנסת שבת לרשדב"ל) שאותם קל לכל אחד לחשב).

#### יז.

כאמור, לאדם או לרב הפשוט בעיירה אין יכולת לחשב את אותם 4 דקות לצורך קבלת שבת, וגם אין לו תועלת בזה, שהרי מקבלים את השבת בשקיעה הנראית על פי האילנות והגגות (אלא אם כן הוא בקיא בחישובי המעלות ובשעת הדחק יכול להסתמך על השקיעה האמיתית שהיא ירידת השמש מהאופק (על פי אות יא דלעיל) או מעט לאחר מכן (על פי אות יב דלעיל) באותו מקום (אבל לא על פי ההרים שבא"י!)).

#### יח.

התועלת בעריכת חשבון כללי זה בכל מקום מכיון שלא כולם בודקים או מחשבים את צאת הכוכבים בכל שבת, (והיום עושים זאת על פי מעלות ולוחות בלבד), והדרך הפשוטה ביותר לחשב את צאת השבת ולהמנע מחילול שבת ח"ו היא לשמור במשך כל החורף על אותו אורך הנשף של הימים השווים החל מהשקיעה הנראית, ואדה"ז קובע ל"ד מינוטין באיזור מגוריו של אדה"ז לכל זמן החורף, כלומר יש כאן עצה לחישוב צאת השבת שאם ימתינו ל"ד מינוטין לאחר השקיעה הנראית, ייצא (שכמעט ועם כמה דקות של תוספת שבת הרי) שבכל החורף יגיע כבר זמן של צאת הכוכבים (אך כמובן מי שמחשב את צאת הכוכבים בכל שבת על פי לוחות, אינו צריך להמתין תמיד ל"ד מינוטין). ואילו במשך כל הקיץ מורה להמתין שעה שלימה.

## י.ט.

הרוצה לחשב במדויק את ד' המינוטין ייחשב את אורך הנשף מזמן שקיעה הנראית ועד צאת הכוכבים במקום ההוא בימים השווים (34 דקות במקומו של אדה"ז), ואז להפחית ממנו עשרים דקות בארץ ישראל בתרגום על פי חשבון המעלות למקום ההוא (30 דקות במקומו של אדה"ז), והזמן הנותר הוא ד' המינוטין באותו המקום.

## כ.

אף שאין תועלת בחישוב הד' מינוטין לעניין הכנסת שבת מכל מקום חשובים הוזכר כאן (בקירוב עכ"פ) ויש בזה תועלת לעניין זמן המחאה המתחיל בשקיעה האמיתית כפי שמוכח בהמשך 'סדר הכנסת שבת', וכן כדי לתקן את החשבון כך שבינו מדוע לאחר עשרים דקות של ארץ-ישראל (מתורגמות למעלות) מהשקיעה הנראית (המופיעה בלוחות) עדיין לא נראים הכוכבים הבינוניים (אלא יש להמתין כמה דקות נוספות).

מסקנות למעשה:

להלן אופן חישוב השקיעה למעשה ע"פ דברי אדמו"ר הזקן ב'סדר הכנסת שבת' שבסידור (חישוב שאר זמני היום עוד יבוא בעז"ה):

א. זמן השקיעה האמיתית הוא סיום ירידת כל גלגל החמה תחת לאופק, ובזה מתחשבים לעניין ברית מילה וכיוצא בזה, והוא הזמן המופיע כ"שקיעת החמה" ברוב הלוחות המצויים.

זמן זה הוא ירידת השמש מתחת לאופק מעט יותר משלושת-רבעי מעלה (שלא כשקיעה ה"אסטרונומית" בה מחשיבים את השקיעה לזמן שמרכז גוף השמש נמצא באופק).

ב. אין משמעות לגובה המקום או לגובה ההרים שסביבו.

(כשם שבקביעת זמן השקיעה הנראית לא מתחשבים בהר המסתיר את השמש מצד מערב (וכן בתוך העיר יש לחפש גגות גבוהים (בגובה של כ-10-20 מטר) הנמצאים בשטח פתוח לפנייהם (כי צריך להתבונן בהם לכיוון האופק המערבי ממרחק של כמה עשרות מטר) ולאחריהם (צריך שהשמש לא תהיה מוסתרת על ידי דבר אחר מאחוריהם), כך לכאורה גם חישוב השקיעה האמיתית נעשה כאילו נמצא בארץ מישור ויכול לראות עד קצה האופק, גם בעיר הנמצאת בעמק שבין ההרים או במישור גדול על ההרים לא יהיה כמעט שום שינוי בזמני השקיעה, אלא אם כן העיר נמצאת על צלע ההר ורואים ממנה את השקיעה בעמק ללא שום הסתרה, שאז לכאורה השקיעה האמיתית מתאחרת בה, אבל לכאורה אין בזה נפק"מ לעניין צאת הכוכבים).

ג. זמן השקיעה הנראית שצריך להדליק עוד לפנייה את נרות השבת נקבע לפי ראיית השמש על האילנות והגגים הגבוהים שבכל מקום.

ד. זמן תוספת שבת: במקומות שאינם בקיאים חייבים לקבל את השבת כבר מזמן השקיעה הנראית (לפחות כד' מינוטין), אך במקומות שיש לוחות זמנים מסודרים רשאים לקבל תוספת שבת זמן מועט לפני זמן השקיעה שבלוחות.

ה. זמן הדלקת נרות שבת: על פי המבואר ב'סדר הכנסת שבת' זמן הדלקת הנרות כמו זמן תוספת שבת, אך המנהג ברוב המקומות להדליק נרות 18 דקות לפני השקיעה (ויש בזה גם לחשוש לדעת היראים<sup>2</sup>).



---

(2) עיין שוע"ר סי' רסא ס"ה.

## ב' האופנים במהלך כעומד

הגה"ח הרב אברהם וואלף שליט"א  
ר"מ בישיבה

### א.

איתא במסיכתין (ה, ב): "תנו רבנן, המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, וכן עזאי פוטר. בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי".

וכתבו התוספות<sup>1</sup> וז"ל: ". . . ובירושלמי פריך, על דעתו דבן עזאי, אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם, דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר, ומשני משכחת לה בקופץ. והש"ס דידן לא חשיב לה פירכא, כדאמר בהזורק<sup>2</sup> דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה, ולהכי לא מקשה עלה. וכן קלוטה לר"ע, אף על גב דכמי שהונחה דמיא, בזורק ד' אמות ברשות הרבים חייב. ולא אמרינן כמי שהונחה תוך ד' אמות ברשות הרבים. וריב"א מספקא לי, כיון דבד' אמות ברשות הרבים לא אמר מהלך כעומד דמי, אף על גב דבעלמא כעומד דמי לבן עזאי, אם חייב לבן עזאי, אפילו עמד לפוש תוך ד' אמות אם לאו וכן אם לא עמד חוץ לארבע אמות, כגון שנטלה אחר מידו, אם אמרינן מהלך כעומד דמי חוץ לד' אמות, אם לאו. וכן קלוטה לרבי עקיבא, אם אמר כמי שהונחה דמיא חוץ לארבע אמות, אפילו קלטה אחר או כלב או שנשרפה כיון דתוך ארבע אמות לא אמרינן", עכ"ל מהנוגע לענינינו.

וכתב ע"ז רעק"א, וז"ל: "וכתבו עוד, דהריב"א מסופק אם חייב לבן עזאי אפילו לא עמד חוץ לד"א, כיון דלדידי' הוי כעומד. וכן לר' עקיבא, אם קלטה כלב אחר ד"א ולא הונח ע"ג קרקע, [אם מ"מ חייב, מטעם דאחר ד"א אמרינן קלוטה כמ"ש דמיא, או לא כיון דתוך ד"א היינו דנין דמהלך לאו כעומד דמי, וקלוטה לאו כמו שקלוטה דמיא, אין אוחזין החבל בשני ראשון זהו ת"ד]".

והיינו, דלפי רעק"א הספק דריב"א הוא דמצד אחד, הרי כל הדין דבתוך ד"א לא אמרי' מהלך כעומד, ועד"ז בקלוטה, הוא רק משום ד'הלכתא גמירי לה' כדי שיהי' צירוף דד"א ברה"ר, וא"כ, לאחר שנגמר צירוף הד"א, ה' ראוי שעתה יחזור הדין המקורי דמהלך כעומד (ועד"ז קלוטה כמי שהונחה).

(1) ד"ה בשלמא לבן עזאי.

(2) צו, ב.

ולאידך גיסא הרי קשה "לתפוס החבל בשני הראשין", דקשה לומר שבשביל לחייב על ד"א ברה"ר, צריך לומר דמהלך כעומד (שיחשב הנחה בתוך הד"א) וגם לומר דמהלך לאו כעומד (כדי שיהי' צירוף מהד"א עצמם).

[ולהעיר שבשפת אמת מפרש ב' הקושיות באופן שונה קצת, וז"ל: "נסתפקו לכן עזאי, כעומד תוך ד' אי חייב, וכן אם לא עמד סוף ד' ע"ש (וכן יש להסתפק לב"ע, בהלך דרך מקום פטור בתוך ד"א אי חייב, כיון דבד"א ל"א מהלך כעומד), והספק הוא, אי ה' ההלכה דוקא על תוך ד"א, דאף דהוי מהלך כעומד, מ"מ גם כעומד לא מיפטר, ולפ"ז, אחר הד"א שפיר דנין בי' דין מהלך כעומד, או ה' הלכה דבד"א לא אמרינן מהלך כעומד, וממילא גם אחר הד"א צריך להיות עומד, ובלאו הכי לא מחייב. אבל כעומד ממש תוך הד"א, שפיר י"ל דפטור, ולפ"ז גם בהצטרפות ב' המעלות, דהיינו שעמד תוך הד"א, ואחר הד"א לא עמד, אעפ"כ יש מקום לחייבו לב"ע", עכ"ל מהנוגע לעניינינו.

והיינו, דלהשפת אמת הספק ה' מה הפשט בהלכתא גמירי לה, האם בתוך ד"א מהלך לאו כעומד (ואז גם לאחר ד"א נאמר דמהלך לאו כעומד, ויצטרך להיות הנחה מעלייתא כדי לחייבו מדין מעביר ד"א). או, דהגם דמהלך כעומד - מצרפין את כל העמידות לחייב ד"א (ואז, פשוט שלאחר ד"א הוא מתחייב, אף אם לא הניח, מכיון שעשה הנחה ע"י עצם העמידה), אבל זה פשוט שאין תופסין את החבל בב' הראשין (היינו לחייב המעביר ד"א, גם מדין מהלך כעומד וגם מדין מהלך לאו כעומד), וכמוכן שגם עליו תקשה קושיית רעק"א דלקמן].

## ב.

והקשה רעק"א וז"ל: "לכאורה יש לפשוט ספיקתם מסוגיא ערוכה לקמן<sup>3</sup> מרה"י לרה"ר ועבר ד"א ברה"ר, ר"י מחייב וחכמים פוטרים, ואמרינן עלה מחייב היה ר"י שתיים, אחת משום הוצאה ואחת משום העברה, דאי סד"א חדא הוא דמחייב מכלל דרבנן פטרי לגמרי, הא אפיק לה מרה"י לרה"ר ועי"ש, והיינו דרבנן לא ס"ל קלוטה כמו שהונחה דתהיה כמו שיצאה מפתח הבית והונחה וחזרה ונעקרה לסוף ד', ור"י סבר כמי שהונחה כשיצאה מפתח הבית וחזרה ונעקרה ונחה לבסוף, ועיין שם ברש"י, הרי דאילו לא מחשבינן ליה להונח בתחילת ד' וחזרה ונעקרה לא היה חייב משום העברה, דבהעברה ד"א ברה"ר בעי שיהא עקירה ברה"ר תחילת ד' והונחה בסוף ד' עכ"ל.

תורף דבריו, דחזינו בפשיטות בגמ' לקמן<sup>4</sup> דתופסים החבל בב' הראשין, דאיתא שם בהדיא, דבמקרה שזרק מרה"י לרה"ר ועבר ד"א ברה"ר מסתכלים ע"ז כאילו הונח בתחילת רה"ר

(3) צו, ב.

(4) שם.

(ומתחייב משום מוציא), ואזי חוזר ונעקר ועובר ד' אמות (שבהם לא אמרי' קלוטה (כנ"ל מתוס' שבתוך הד"א לא אומרים קלוטה)), וכשנח לאחר מכן מתחייב משום מעביר ד"א ברה"ר.

ומדברי רעק"א נראה שרוצה לתרץ קו' וז"ל (בחצאי עיגול): "ומ"ש תוס' בסוכה דף מ"ג ריש ע"א ד"ה ויעבירונו כו', וטעם זה לא יתכן דגבי העברה נמי כו' וטעם ראשון נראה עיקר, א"כ משמע לכאורה דאם עוקרו מכרמלית ומעביר ד"א ברה"ר חייב, נראה דרך כוונתם, דלטעם ראשון י"ל דחיישינן דיעמוד לפוש בינתיים, והוצאה ליכא דהא לא הוציא מרה"י ומטעם מעביר איכא כיון דעמד לפוש, הוי אח"כ עקירה ברה"ר, ואולם בתוס' עירובין<sup>5</sup> כתבו המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב משום מעביר ד"א ברה"ר והובא דבריהם בחידושי הרשב"א שבת<sup>6</sup> וצ"ע", עכ"ל.

### ג.

ונראה לומר בביאור כוונת רעק"א, דאפשר לבאר דבאמת הא דלפי רבי חייב שתיים, באמת אינו משום קלוטה כמי שהונחה כמו שביאר רש"י אלא על העקירה ממש שהייתה ברה"י וההנחה ממש שהייתה ברה"ר, דהא משום אותו עקירה והנחה יש שתי סיבות לחייב, אחת משום הוצאה ואחת משום העברת ד"א. וזה גופא מה שמתחדש בסוגיא שם, דאליבא דר"י, בדיוק כשם שמי ש"זומר וצריך לעצים חייב שתיים<sup>7</sup> הגם שזה פעולה אחת, אבל כיון שיש כאן ב' סיבות לחיוב, מתחייב שתיים, כמו"כ לר"י דמחייב אתולדה במקום אב, על אותה עקירה והנחה יתחייב שתיים אחת משום מוציא ואחת משום מעביר ד"א.

ולפי"ז באמת יהי' הפי' בגמ' דף צז דלא כרש"י, דרש"י סבר, דגם בהס"ד דהגמ', החיוב לר' יהודה הוא מדין קלוטה - כמו שציין רעק"א - משא"כ לפי רעק"א, הסברא דקלוטה מתחדשת רק בתי' הגמ'<sup>3</sup> "לעולם אימא לך ר' יהודה חדא הוא דמחייב, ורבנן פטרי לגמרי . . . ובהא קמיפלגי דר"י סבר קלוטה כמי שהונחה ואיתעבידא לי' מחשבתו ורבנן סברי ל"א קלוטה כמה שהונחה וכו'", ע"ש.

אלא שמה שקשה לרעק"א ע"ז, דלפ"ז נוכל לומר דעקירה והנחה דחייב ד"א ברה"ר יכולה להיות גם ברה"י וזה אצלו חידוש גדול. והיינו, דהגם שכן נראה מב' מקומות (מסוכה ומעירובין) שיתכן דהעקירה וההנחה דד"א ברה"ר יהיו לאו דוקא ברה"ר (ומתוס' בסוכה משמע אפי' שיכול להיות גם בכרמלית ע"ש), אעפ"כ זה דוחק גדול אצל רעק"א לומר כן, ולכן מבאר דברי התוס' דסוכה ודעירובין באופן אחר, שלא יסתור להנחתו, דא"א לחייבו מדין מעביר ד"א כשהעקירה וההנחה אינם ברה"ר, ולכן תי' בב' אופנים אחרים.

(5) לג, א.

(6) צז, א.

(7) עג, ב.



והנה, הגם שרעק"א לא רצה לומר כן, אבל כבר ידועה הסברא הנ"ל, דיתכן לחלק בין הוצאה והכנסה בשבת לבין העברת הד"א, דבהוצאה והכנסה, החיוב הוא על העקירה וההנחה ובהעברת ד"א החיוב הוא על עצם ההעברה, ולכן הגם שאף בהעברת ד"א ברה"ר צ"ל עקירה והנחה ובלא זה אינו מתחייב, מ"מ, כיון שעיקר המלאכה היא עצם ההעברה, ועקירה והנחה זה רק ע"ד תנאי המלאכה, א"כ אין הכרח שהעקירה וההנחה יהיו דווקא ברה"ר.

ועפ"ז תיושב גם הסתירה שהקשה בשו"ת אבני נזר סי' רמ"ט<sup>8</sup> דבנוגע להוצאה נראה שהעיקר הוא העקירה וההנחה, ובנוגע להעברת ד"א העיקר הוא עצם ההעברה, והאגלי טל מכיוון שלא רצה לחלק בין הוצאה להעברת ד"א (אולי בגלל שלא מתאים לחלק בין אב לתולדה - אבל אם זהו הקושיא, הרי אפשר לתרץ בקל שתולדה זו היא מ'הלכתא גמירי לה' ובאמת אי"ז בגדרי תולדה הרגילים, ועצ"ע).

#### ד.

ונ"ל דגם בסוגיין אפשר להביא קצת ראי' להחילוק בין הוצאה להעברת ד"א, דהנה איתא בסוגיין: "ת"ר המעביר מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פוטר בשלמא לכן עזאי, קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן . . היכא אשכחנא כה"ג דחייב . . אלא מידי דהוה אמוציא מרה"ר לרה"ר דרך צדי רה"ר, ע"כ (ובתוד"ה מידי דהוה, וז"ל: "וא"ת מה פשוט לן יותר דרך צדי רה"ר מדרך סטיו, וי"ל דדרך בית שיש לפניו צדדין וכן הי' מסתמא במשכן, עכ"ל).

והנה במסכתין<sup>9</sup> איתא: "אמר ר"א המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב שכן משא בני קהת", ע"ש.

ולכאורה צ"ע מדוע צריכה הגמ' ללמוד שחייב למעלה מעשרה, ממשא בני קהת, והא אפשר ללמוד את זה מצדי רה"ר (שכן הי' מסתמא במשכן כתוס' דלעיל).

ובשפת אמת<sup>10</sup>, הקשה קושיא זו, ויישב ע"פ שיטת הראשונים דס"ל, דהמוציא למעלה מעשרה חייב הוא גם כשהעקירה וההנחה הי' למעלה מעשרה, וע"ז אי אפשר להביא ראי' מצדי רה"ר, דהתם העקירה והנחה היא במקום חיוב, אבל סו"ס אליבא דתוס' דס"ל דחייב דמוציא למעלה מעשרה רק כשעקירה והנחה הוא למטה מעשרה, א"כ צ"ע מדוע צריך באמת ללמוד ממשא בני קהת, הרי אפשר ללמוד זה מצדי רה"ר (וע"ז לא יישב השפ"א שום דבר).

ואולי לפנה"ל, דיש מקום לחלק בין הוצאה להעברת ד"א, דבהוצאה עיקר המחייב הוא העקירה וההנחה, ובהעברת ד"א עיקר המחייב הוא עצם ההעברה, אפשר לתרץ בקל דמהמוציא דרך צדי רה"ר א"א כלל ללמוד לגבי מעביר ד"א למעלה מעשרה, דהתם עיקר

(8) בהוצאה החדשה דהאגלי טל - ספ"ט.

(9) צב, א.

(10) צט, ב. ד"ה בעי מיני' רב מרדכי.

המחייב הוא העקירה וההנחה, וזה הרי הי' במקום חיוב, ורק שבאמצע עבר החפץ דרך מקום פטור. אבל במעביר למעלה מעשרה, הרי עיקר החיוב הוא על שעת העברה, ואז הי' החפץ במקום פטור, וס"ד שיהי' פטור, דהא בשעת המלאכה עצמה הי' החפץ במקום פטור, וע"ז בא החידוש ממשא בני קהת לחייב, ובאמת עיקר החידוש דהגמ' הוא לא לגבי מוציא אלא לגבי מעביר, ומובן מאד החידוש שבזה.

ובחידוש זה גופא אפשר לבאר ב' אופנים, האם למעלה מעשרה גופא נעשה רשות חיוב, או דמתחייב מכיון שגוף האדם עומד למטה מעשרה, נמשך החפץ אחר האדם (ובדומה לזה חקר בתוצאות חיים ס"ד ס"ב בנוגע למושיט ע"ש ודפח"ח).

אבל מ"מ לרעק"א קשה יישוב הנ"ל ולכן ביאר באופנים אחרים ועוד חזון למועד לבאר בארוכה ב' תירוצי רעק"א והיישוב עליו מקושיית האבני נזר<sup>11</sup>.



(11) בתשובותיו, סי' ר"מ (בהוצאה חדשה ספ"ד) אות לט.

## הלנת שכר שכיר

הגה"ח הרב יוסף יצחק מאיר טייכטל שליט"א  
מרא דאתרא דקהילת אובערוויליע צרפת

א.

כתיב<sup>1</sup>: "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר", וכתיב<sup>2</sup>: "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש".

וגרסינן בב"מ<sup>3</sup>: אמר רב שכיר שעוה דיום גובה כל היום שכיר שעוה דלילה גובה כל הלילה ושמואל אמר שכיר שעוה דיום גובה כל היום ושכיר שעוה דלילה גובה כל הלילה וכל היום שלמחרת כי עפ"י התורה היום הולך אחר הלילה. וכל הלילה והיום שאחריו נחשבים ליממה אחת, הלכך סובר שמואל שפועל העובד כמה שעות בתחילת הלילה אפשר לשלם לו גם במשך היום שאחריו כיוון שהכל נחשב יממה אחת ומתקיים בזה ביומו תתן שכרו. אבל רב ס"ל דשכיר שעוה דלילה צריך לשלם לו עד סוף הלילה.

ובגמרא תנאי היא שכיר שעוה דלילה גובה כל הלילה דברי ר' יהודה, ר' שמעון אומר גובה כל הלילה וכל היום שלמחרתו.

וכתב הרא"ש<sup>4</sup>: והלכתא כרב דקיי"ל הלכתא כרב באיסורי, וכן הרמב"ם<sup>5</sup> והטור<sup>6</sup> פסקו כרב. וכן פסק הרי"ף<sup>7</sup>: הלכתא כרב דקיי"ל כרב באיסורי.

ובהגהות מיימוניות<sup>8</sup> הקשה מדוע פסק הרמב"ם כרב הלא בממוזן ובדיני קיי"ל כשמואל וא"כ היה ראוי לפסוק כשמואל שגובה כל הלילה וכל יום המחרת?

ולכן הוסיף הרא"ש עוד טעם מדוע קיי"ל כרב - כי פלוגתת רב ושמואל הוא נמי פלוגתת ר"י ור"ש והלכה כר"י והיות שרב סובר כר"י לכן הלכה כרב. כלומר, דמה שפוסקים כרב אי"ז משום דהלכתא כרב באיסורי שהרי "בל תלין" הוא דין ממון, אלא קיי"ל כרב לפי שרב סובר כר"י ובפלוגתא דר"י ור"ש קיי"ל כר"י.

(1) קדושים יט, יג.

(2) כי תצא כד, טו.

(3) קיא, א.

(4) סי' מג.

(5) הל' שכירות פי"א ה"ב.

(6) סי' שלט.

(7) סז, ב. מדפי הרי"ף.

(8) שם.

א"כ, חזינן מהכא, דזהו פלוגתת הראשונים האם כל תלין יסודו הוא גדר איסור או שיסודו גדר ממוני. טעם הראשון של הרא"ש וכן הרי"ף ס"ל שגדרו איסור, ולכן סגי טעם הראשון והלכתא כרב באיסור. אך הטעם השני של הרא"ש סובר שהוא גדר ממוני ולכן הוצרך לטעמא דפוסקים כרב לפי שסובר כר"י והלכתא כר"י.

ויתכן נמי שאף מי שסובר שכל תלין הוא בגדר ממוני אפ"ה שייך הכא הכלל הלכתא כרב באיסורי, כי ממוני זה מביא לידי איסור כל תלין כלומר דממוני זה מביא תוצאה של איסור כל תלין.

## ב.

המשנת יעב"ץ מבאר שני צדדי החקירה באיסור כל תלין האם זהו איסור גרידא שיש על הבעה"ב איסור של הלנת שכר (והראיה שהאיסור הוא רק ביומו וכשעבר יומו ולא שילם מכאן ולהבא כבר אינו עובר על כל תלין, כדאיתא בב"מ<sup>9</sup>: ממשמע שנאמר לא תלין פעולת שכיר אתך איני יודע שהכוונה עד בוקר א"כ מה ת"ל עד בוקר מלמד שאינו עובר אלא על בוקר ראשון בלבד מכאן ולהבא עובר על כל תשעה מאי קראה אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן לך). ולכן הספק הוא האם כל תלין הוא בגדר איסור.

או דלמא, ד"כל תלין" הוא זכות ממוני, דכשם שיש לפועל זכות לתבוע מבעה"ב את שכרו כמו"כ יש לו זכות לתבוע ממנו שישלם לו בזמן. כלומר שהוא זכות ממונית שיש לשכיר לקבל שכרו בזמן והתורה הזהירה את בעה"ב שלא יבטל את זכותו הממונית של השכיר.

ונפקא מינה האם יכול הבעה"ב להתנות עם השכיר שיסכים למחול שלא לקבל ממונו בזמן: דאי נימא שהוא בגדר איסור, לא מהני תנאי כזה ד'המתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל'. אך אם הוא בגדר זכות ממוני מהני תנאי, כי בדבר שבממוני מהני להתנות ע"מ שכתוב בתורה, דהתורה נתנה רשות לעובד למחול על זכות ממוני שנתנה לו התורה.

## ג.

הש"ך<sup>10</sup> מביא בשם ספר חסידים: אם תשכיר לך סופר לכתוב לך תתנה עמו שלא תהיה בכל תלין פעולת שכיר, שמא כשיתבע לא יהיה לך ממוני ליתן לו וכו', ואין בזה מתנה ע"מ שכתוב בתורה שהרי אמרו חכמים אדם מתנה עם פועל להאכילו לחם צר ומים לחץ כלומר מתנה עמו שיאכילו רק פת וקטניות אעפ"י שחייב להאכילו כסעודת שלמה. ומהכא, חזינן מפורש, שמהני תנאי שלא יהיה בכל תלין ואעפ"י שכאשר אין לו מעות בלאו הכי אינו עובר על כל תלין אך

(9) קי, ב.

(10) סי' שלט סק"ב.

יתכן שיש לו מעות בצמצום והוא מעדיף לקנות בזה סחורה ואזי כדי שלא יעבור בבל תלין צריך שיתנה עמו שלא יהיה בבל תלין.

ובאמת הוא גמרא מפורשת דמהני תנאי בבל תלין, דאיתא בבבא מציעא<sup>11</sup>: הני שוקאי דסורא שבדרך כלל אין בידם מעות עד יום השוק שבו ימכרו את סחורתם, אם שוכרים פועל ומלינים את שכרו לא עברי על איסור בל תלין כי מידע ידעי דעל יומא דשוקא סמיכי, הפועלים יודעים שבעלי הבתים סומכים על יום השוק כי בדרך כלל רק אז יהיה בידם מעות והפועלים יודעים מראש ונשכרים על דעת כן שלא יקבלו שכרם בזמן סיום עבודתם אלא רק לאחר שיגיע מעות לבעה"ב ביום השוק, כדפרש"י שלכן גם אם יש מעות ביד הבעה"ב לפני יום השוק ולא נותן לו לפועל לאחר סיום עבודתו אינו עובר כי הפועלים הסכימו לעבוד על דעת שיקבלו את שכרם ביום השוק, וכלשון רש"י מידע ידעי דעל יומא דשוקא סמיכי להגיע מעות הלכך אפילו אית ליה מעות גביה לא עבר דאדעתיה דהכי איתגר ליה.

חזינו, שאם נשכר ע"ד שלא לקבל בזמן כי ידע שאין לבעה"ב מעות בזמן אזי אין בעה"ב עובר על בל תלין, וכ"ש כשהתנה מפורש עם הפועל שלא לעבור על בל תלין שאינו עובר.

#### ד.

והמאירי כתב<sup>12</sup>, וז"ל: "ומ"מ בני הכפרים שרובם מוחזקים שאין להם מעות עד יום השוק הנשכר עמהם דעתו ליטפל בו עד יום השוק והרי הוא כעין שהתנה על כך. ואפילו תבעו ויש לו אינו עובר שעל דעת כן נשכר".

והקשה המשנת יעב"ץ על הש"ך שמביא להוכיח שמהני תנאי בבל תלין מדוע הביא זה מספר חסידים ולא הביא מגמרא מפורשת וזה גם נפסק להלכה בשו"ע<sup>13</sup> (אך לפי מה שיבואר לקמן אי"ה נראה ליישב בזה).

והנמוקי יוסף כתב<sup>14</sup>: נראה לי נ"מ להני שאינם רגילים לפרוע תיכף עד שיעשו חשבון ממה שחייב לו, שאפילו אם יתבענו קודם החשבון אינו עובר. ואפילו אם יתבענו דבר מועט שהוא בוודאי חייב לו שאי"צ ע"ז לעשות חשבון, שגם בלי חשבון הוא חייב לו בוודאי אפ"ה אינו עובר כי היות שהבעלים רגילים לפרוע רק לאחר חשבון והפועל כשנשכר ידע מזה מתחילה והסכים לעבוד אצלו הרי זה כמו שהתנה עמו שלא יעבור בבל תלין גם אם לא ישלם לו בזמן סיום

(11) קיא, א.

(12) בד"ה כל שלא תבע.

(13) סי' שלט ס"ט.

(14) על רי"ף הנ"ל.

עבודתו. וכך פסק הרמ"א בשו"ע<sup>15</sup> וזה דומה להני שוקא דסוראי שאין עובר בכל תלין, כי מידע ידעי הפועלים שלפני יום השוק אין הבעלים פורע גם אם נסתיים המלאכה קודם יום השוק.

### ה.

והנה, גרסינן בב"מ<sup>15</sup>: האומר לחבירו צא שכור לי פועלין שניהם אין עוברין על כל תלין, זה לפי שלא שכרן בעצמו ובגמ' ל"צ דאמר זיל אגיר לי פועלים ואימא להו שכרכם על בעל הבית. וצ"ב מדוע אין בעה"ב עובר על כל תלין ופרש"י ולא קרינן שכיר גביה. וראה ב"ח<sup>16</sup> ואע"ג דבכל התורה שלוחו של אדם כמותו אפ"ה כדי לעבור בכל תלין אינו עובר אא"כ קרינן ליה שכיר גביה. כלומר שרק מי ששכר בעצמו עובר על כל תלין אך אם לא שכר בעצמו אינו עובר בכל תלין וצ"ב סוף סוף מדוע לא נימא שכאשר שוכר ע"י שליח שייחשב כאילו ששכר בעצמו שהרי שלוחו של אדם כמותו, וכן הקשה הריטב"א: תימה דהא בכל מקום שלוחו כמותו ושמא לא אמרינן לחובתו, וכוונת הריטב"א שאין שליחות לאיסור, שהרי כל מטרת השליחות כאן הוא כדי שיעבור על איסור כל תלין שזה ייחשב כאילו ששכר בעצמו, ואין שליחות בשביל איסור. וראה במשך חכמה אסמכתא לזה מקרא שדווקא כששכרו בעצמו יעבור עליו "לא תלין פעולת שכיר אתך", דדווקא כשהשכיר הוא אתך כלומר שאתה בעצמך שכרת אותו ולא שנשכר ע"י שליח ורק אז עובר על כל תלין. וטעמא דקרא שלא מהני לזה שליחות לפי שכל תלין הוא איסור ואין שליחות לאיסור, וזהו שכתב הריטב"א שלא נאמר תורת שליחות לחובתו.

איברא התוספות רי"ד סובר שכל תלין זהו זכות ממוני שיש לפועל זכות לתבוע את שכרו ביומו כי בעה"ב התחייב לשלם לו ביומו, דסדר העולם שבעה"ב מתחייב לשלם לפועל את שכרו ביומו כשם שמתחייב בעה"ב לשלם לפועל את עצם הממון. ולכן, כמו ששייך שליחות על עצם חוב השכירות כמו כן שייך תורת שליחות על ההתחייבות לשלם לו את שכרו בזמנו. ומעתה צ"ב מדוע בעה"ב ששכר פועלין ע"י שליח אינו עובר בכל תלין, ולזה מבאר התוס' רי"ד וז"ל<sup>17</sup>: דכי חזו פועלין לבעה"ב כד מוגר להו סמכו דעתייהו דלפרעינהו ביומיה אבל כי לא חזו ליה לא סמכו דעתייהו דלפרעינהו ביומו, דאע"ג דאמר להו שכרכם על בעה"ב נהי דסמכו עלייהו דלפרעינהו אבל לאלתר לא סמכי דעתייהו ומשו"ה אינו עובר והרי"ז כאילו נשכר מלכתחילה על דעת שייתכן שיקבל שכרו באיחור.

וזהו ע"ד שוקא דסורא שידעו מראש שהבעלים לא ישלם להם בזמן וסברו וקיבלו, ה"נ היה מקובל אצל כולם דכאשר בעה"ב אינו שוכר אותם בעצמו אלא על ידי שליח לא יקבלו את השכר בזמנו וסברו וקיבלו, והרי"ז כמו שהתנה עמו שלא יקבלו בזמן ומהני תנאי בדבר שבממון. דעצם זה שיודעים שכאשר נשכרים לבעה"ב על ידי שליח לא ישלם להם בזמן

(15) קי, ב.

(16) סי' שלט.

(17) קיא, א. בד"ה לא צריכא.

ואעפ"כ הסכימו לעבוד הרי"ז כמו שקיבלו על עצמם למחול שלא ישלם להם בזמן שהבעה"ב לא התחייב לשלם בזמן והם ידעו והסכימו לעבוד אצלו, הרי"ז כמו שהתנה עמם שהם ימחלו על זכות תשלום בזמן ושוב אין עוברים על כל תלין כי מהני להיות מתנה ע"מ שכתוב בתורה בדבר שבממון.

חזינן מפורש פלוגתת הראשונים האם כל תלין הוא איסור וכשיטת הריטב"א שלכן פירש הטעם שלא מהני שליחות אצל בעה"ב כי אין שליחות על איסור, אך התוס' רי"ד ס"ל שכל תלין הוא זכות ממוני שיש לפועל זכות תביעה שישלם לו שכרו בזמן וע"ז מהני שליחות להתחייב לשלם בזמן, ולכן התוס' רי"ד אמר טעם אחר מדוע בעה"ב אינו עובר כל תלין מדין שליחות - דכל מי שנשכר על ידי שליח יודע מראש שבעה"ב לא ישלם לו בזמן דכך היה הסדר מקובל והפועל ידע וסבר וקיבל והרי"ז כמו שמחל לבעה"ב על זכות תביעה בזמן, וזה כמו שהבעה"ב התנה עמו שיידע מראש שלא יקבל בזמן ולכן אינו עובר בכל תלין.

### 1.

והנה גרסינן בב"מ<sup>18</sup> אמר ר"א אפילו לא שכרו אלא לבצור לו אשכול אחד של ענבים עובר בכל תלין ופרש"י כלומר שכיר שעות וראה שם בתוס', והריטב"א מביא להקשות בשם הראב"ד מאי אתא לאשמעינן אטו שכיר שעות מי לא תנן מתני' ואיכא למימר דאפילו פחות משו"פ נמי אשמעינן, וכ"כ המאירי וז"ל: "אזהרה שבשכירות אינה תלויה בממון אלא אף בפחות משו"פ עובר וזהו אפילו לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד עובר משום כל תלין". הרי מפורש, שכל תלין אינו תלוי בממון שהרי אפילו פחות משו"פ הוא עובר, חזינן שכל תלין אינו משום שיש לשכיר זכות ממון לתבוע את שכרו ביזמו אלא הוא דין איסור גרידא ולכן גם בפחות משו"פ עובר.

ומבאר המשנת יעב"ץ שאם כל תלין זהו זכות ממוני מהני לעשות תנאי שלא יעבור על כל תלין, אך אם הוא איסור גרידא לא מהני תנאי.

ויקשה דהא משוקא דסורא חזינן שמהני תנאי, ואם זה איסור כיצד מהני תנאי דלמאי נ"מ אם ידעו פועלין שעל יום השוק סמיכי הרי בדין איסור לא מהני תנאי.

וביותר יוקשה שהמאירי עצמו מבאר שהטעם שבשוקאי דסורא לא עוברין בכל תלין כי היות שבני הכפרים רובם מוחזקים שאין להם מעות עד יום השוק הנשכר עמהם דעתו ליטפל בו עד יום השוק והרי הוא כעין מי שהתנה על כך, הרי שהמאירי מבאר ששוקאי דסורא מהני שלא לעבור על כל תלין מצד שחשוב כאילו התנה עמו.

והרי המאירי עצמו סובר שכל תלין הוא בגדר איסור שלכן מבאר שעובר על כל תלין גם אם זה פחות משו"פ שזהו חידוש הגמרא אפילו לא שכרו אלא לבצור לו אשכול אחד, ומבאר

המאירי שהחידוש הוא דהגם שהוא פחות משו"פ אפ"ה עובר בבל תלין. חזינן, שאי"ז זכות ממוני אלא בגדר איסור כמו שמבאר להוכיח המשנת יעב"ץ מהמאירי שמזה גופא שהמאירי סובר שגם פחות משו"פ עובר בבל תלין חזינן שיסודו הוא מגדר איסור, וא"כ כיצד מהני לעשות תנאי ע"מ שכתוב בתורה שהרי המתנה ע"מ שכתוב בתורה בדבר איסור תנאו בטל? ואם המאירי סובר שבל תלין הוא איסור כיצד מבאר שמהני בשוקא דסורא שלא לעבור כי זה חשוב כמו שהתנה הרי בדבר איסור לא מהני תנאי?

## ז.

והנראה לבאר בזה שהמשנת יעב"ץ סובר שבל תלין הוא איסור, אך לא מצד שהוא מצפה לכסף אלא איסור בל תלין גרידא הוא גזרת הכתוב, ולכן סובר שלא מהני תנאי וממילא יוקשה כנ"ל.

אך באמת יוקשה כנ"ל, אם זה איסור כיצד חזינן בגמרא שמהני תנאי כמו שוקא בסורא והא גרסינן במכות<sup>19</sup>: העושה תנאי במקח ע"מ שאין בו דין אונאה או ע"מ שאין בו דין שביעית ע"מ שלא תשמטני שביעית תנאו בטל כי התנאי הוא שהאיסור לא יחול עליו. ואם כן, אם בל תלין הוא איסור כיצד מהני תנאי שלא יעבור על בל תלין והרי"ז כמו שמתנה שלא יהא בו דין איסור של בל תלין שתנאו בטל?

ומבאר בזה השואל ומשיב שבשכר שכיר האיסור של בל תלין נובע מכך שאליו הוא נושא את נפשו וחלות האיסור תלויה בכך שהשכיר מצפה לשכרו, ואז אומרת התורה שאם השכיר מצפה לשכר ואינך נותן לו אזי חל האיסור בל תלין. אבל אם מתנה מראש שלא יתן לו שכרו בזמן, והוא מתנה עמו שלא יצפה לקבל שכרו בזמן וסבר וקיבל, ממילא אינו מצפה שיתן לו בזמן וכשאינו מצפה מלכתחילה לא חל כאן איסור בל תלין, ולכן אין כאן תנאי לבטל איסור דאיסור בל תלין זהו רק כשמצפה לקבל בזמן, אבל אם מתנה עמו שלא יצפה ממילא לא חל איסור בל תלין והרי"ז דומה לשביעית שאם מתנה עמו שלא יהא דין שביעית שהשביעית לא ישמטנה אזי הוא רוצה לבטל דין שביעית ואינו יכול להתנות לבטל דין התורה, אבל אם מסכים עמו שהשביעית ישמט את החוב אך מתנה עמו שהוא מלווה לו בתנאי שלאחר שהשביעית ישמט החוב ויתבטל החוב הוא יתן לו מעות במתנה ככה"ג שפיר עולה יפה ומתקיים התנאי, מאחר שאינו מתנה לבטל דין שביעית ומסכים שהחוב משמט אלא מתנה עמו שיתן לו מעות במתנה, ואם לבסוף לא יתן לו מעות במתנה מתגלה מילתא שלא היתה כאן הלוואה, וכשאינו הלוואה אין שביעית משמטת, דשביעית משמטת רק הלוואות.



וה"נ בעניינינו איסור בל תלין זה רק אם מצפה והוא מתנה עמו שלא יצפה לקבל שכר וממילא אין איסור בל תלין, ושפיר מהני תנאי כי התנאי זה לא לבטל איסור בל תלין אלא התנאי הוא שלא יצפה וכשאינו מצפה לא חל איסור בל תלין.

יוצא לפי"ז שזה לא כהמשנת יעב"ץ שסובר שבל תלין הוא איסור גרידא כי אז יוקשה שלא מהני תנאי אלא בל תלין זהו איסור שתלוי בציפייה וממילא כשאין ציפייה אין איסור בל תלין.

### ח.

יש להביא אסמכתא לזה העניין שאיסור בל תלין הוא כתוצאה מציפייה ולא איסורי גרידא, דהא בגמ' אמרינן לא תבעו אינו עובר עליו ואם זה איסור סתם מאי נ"מ אם תובעו או לא תובעו אלא ע"כ דהאיסור תלוי בציפייה אם מצפה עובר ואם לא מצפה אינו עובר, ועניין התביעה מוכיח על ציפייה שאם תובע מוכח שמצפה ועובר באיסור, ואם אינו תובע ה"ז מוכיח שאינו מצפה וממילא אינו עובר.

ובאמת עניין הציפייה אפשר לבאר לא רק אם בל תלין זה איסור, שהאיסור תלוי בציפייה גם אם בל תלין זה זכות ממוני ג"כ אפשר לבאר שחיוב הבעלים לשלם לשכיר בזמן זהו רק אם יש ציפייה כלומר החיוב ממוני שהתורה מחייבת לשלם בזמן זהו רק אם יש ציפייה ולכן צריך לתבוע ואם אינו תובע זה מוכיח שאין ציפייה וממילא אין חיוב לשלם בזמן.

ולכן כתוב בספר אהבת חסד שבאופן שיתכן שזה שאינו תובע הוא משום בושה בכה"ג יש איסור בל תלין גם אם אינו תובע, וכן יש חיוב ממוני לשלם בזמן גם אם אינו תובע, ודוגמא לעניין הבושה כגון שבגמר עבודתו בא השכיר לבעה"ב ואינו אומר לו דבר, רואים שיש ציפייה אך הוא מתבייש לתבוע בכה"ג עובר על איסור בל תלין. וכן יש חיוב ממוני לשלם בזמן שהרי ודאי בא לבקש שכרו אלא שהתבייש לומר כן בפירוש, כלומר שיש ציפייה ולכן למעשה נפסק שאף בלא תובע צריך להיזהר באיסור בל תלין כי חוששים שמה שאינו תובע הוא מחמת הבושה ובאמת יש לו ציפייה וממילא יש איסור בל תלין אם זה בגדר איסור ויש חיוב ממוני אם זה בגדר ממון כי כאשר יש ציפייה יש איסור בל תלין וחיוב ממוני של בל תלין.

אך באמת אפשר נמי לומר שתובע זהו גזה"כ שצריך תביעה בפועל, ובלא תביעה לא חל איסור בל תלין ולא משום ציפייה אלא זהו גזה"כ ללא תביעה בפועל אין בל תלין ולפי"ז גם אם אינו תובע מחמת שמתבייש, אפ"ה אם למעשה אינו תובע אין איסור ואין חיוב ממוני של בל תלין.

## ט.

והנה בשו"ת עבודת הגרשוני<sup>20</sup> סובר שלא הציפיייה מהווה חיוב כל תלין ולא התביעה מהווה חיוב כל תלין, דחיוב כל תלין בא מעצמו שזה גזה"כ שצריך לשלם בזמן, ומה שהגמ' מצריכה תביעה כי אם אינו תובע זה מוכיח שהוא מוחל על זכות תשלום בזמן שמתוך שלא תבעו גילה דעתו שהוא מסכים שהכסף יישאר בידי השוכר לעת עתה ואז פטרה אותו התורה מלאו כל תלין, כלומר דאין גזה"כ שצריך תביעה כדי להתחייב בתשלום השכר בזמן דגם בלא תביעה ובלא ציפיייה יש חיוב לשלם בזמן, אלא שהתורה הקלה שאם הפועל אינו תובע שכרו יוכל לתלות ולומר שמסתמא הוא מסכים שהתשלום יתאחר.

ואי נימא כך הרי ישנה נ"מ גדולה האם כל תלין הוא גדר ממוני או גדר איסור, שאם הוא גדר איסור אזי גם אם לא תובע עובר בלאו כי גם אם מסכים למחול שלא יהיה בזמן לא מהני תנאי מחילה לאיסור, דלא מהני מחילה ותנאי לעבור בלאו ואיסור.

אך אם כל תלין הוא גדר ממוני אזי שפיר אם לא תובע ה"ז מוכיח שהוא מסכים ומוחל על הזכות הממונית לשלם בזמן ושפיר מהני תנאי בדבר שבממון שלא לעבור בכל תלין.

נמצא, שכל פירושו של עבודת הגרשוני שעצם הלאו דכל תלין והחיוב לשלם בזמן בא מעצמו גם בלא ציפיייה ובלא תביעה, אלא שאם אינו תובע זה מוכיח שהוא מוחל על זכות התביעה לשלם בזמן - עולה יפה אם כל תלין זהו גדר ממוני ואז מהני מחילה בדבר שבממון.

אך אם נימא שזה גדר איסור, ואיסור כל תלין חל מעצמו גם בלא ציפיייה ובלא תביעה, דהתהוות לאו דכל תלין לא מתהווה מציפיייה ותביעה דגם בלעדיהם ישנו איסור לאו כל תלין אלא שאם אינו תובע זה מוכיח שהוא מוחל, בזה לא מהני מחילה לעבור על איסור. וגם כשמוחל כשאינו תובע עדיין יש איסור כל תלין, ולכן ש"מ בע"כ שעבודת הגרשוני סובר שכל תלין זהו גדר ממוני.

והרי זהו שיטת המשנת יעב"ץ, שלא כל תלין הוא גרידא שלא בא מציפיייה שגם בלא ציפיייה חל איסור כל תלין ולכן ס"ל שאם זה בגדר איסור לא מהני תנאי ומחילה.

עכ"פ לפי עבודת הגרשוני שלא כל תלין חל מעצמו בלא ציפיייה ובלא תביעה, אלא שאם אינו תובע זה מורה שהוא מוחל על זכות ממוני לשלם בזמן, מובן נמי שאם הוא מתבייש לתבוע אזי חל לאו כל תלין גם אם אינו תובע, כי כל הסיבה שבאינו תובע ליכא כל תלין הוא משום דזה שאינו תובע מוכיח שהוא מוחל על זכותו הממונית אבל אם מה שאינו תובע הוא מחמת שמתבייש הרי אין כאן הוכחה שמחל על זכותו הממונית לשלם בזמן, דלעולם לא מחל ומה שאינו תובע הוא לפי שמתבייש ולכן בכה"ג גם כשאינו תובע יש לאו כל תלין וחייב לשלם בזמן, ואם אינו משלם בזמן עובר על כל תלין. ולכן נפסק להלכה, שגם אם אינו תובע יש לחוש

ללאו דבל תלין, כי יתכן שזה שאינו תובע הוא מחמת שמתבייש וממילא ליכא הוכחה שמחל על זכותו הממונית<sup>21</sup>.

### יו"ד.

היוצא לנו שישנם ב' ביאורים מדוע אם לא תבעו ליכא לאו כל תלין:

א. שיטת ה'שואל ומשיב' שלאו כל תלין מתהווה כתוצאה מציפייה דכאשר יש ציפייה יש איסור כל תלין אם זה גדר איסור וכן יש חיוב ממוני לשלם בזמן אם הוא בגדר ממון. ולפי השואל ומשיב מהני תנאי שלא לעבור על כל תלין גם אם זה בגדר איסור, כי התנאי זה לא לבטל איסור כל תלין אלא התנאי הוא שלא יצפה וכאשר אינו מצפה ממילא אין לאו כל תלין והציפייה מהווה את הלאו כל תלין ולכן מתנה עמו שלא יצפה.

ב. שיטת ה'עבודת הגרשוני' דלאו כל תלין אינו מתהווה מהציפייה, דגם בלא ציפייה ובלא תביעה יש לאו כל תלין ויש חיוב לשלם בזמן גם בלא ציפייה. אלא שאם אינו תובע הוא מוכיח שמוחל על הזכות הממונית לשלם בזמן ולכן פטור, כלומר אינו תובע זהו גדר מחילה ולכן אינו תובע פטור רק אם כל תלין הוא גדר ממוני אך אם הוא גדר איסור לא מהני מחילה וגם אם אינו תובע נשאר לאו דבל תלין.

והנראה ששני שיטות הללו הם פלוגתת הראשונים דהנה אם הבעלים התנה עם השכיר שלא ישלם לו בזמן שזהו סיום העבודה אלא ישלם לו באיחור של יום או יומיים לאחר סיום העבודה והגיע יומיים אחר סיום העבודה שזהו הזמן שקבע שישלם לו ולא שילם לו גם כשהגיע זמן האיחור שקבע עמו:

שיטת רש"י ותלמיד הרשב"א - שאינו עובר על כל תלין, והכי חזינן בשוקאי דסורא שידעו מראש שזמן התשלום יהיה מאוחר שלכן אין הבעלים עובר על כל תלין כאשר כילו מלאכתם וכתב רש"י שאינו עובר לעולם משום שעבר זמנו, וז"ל רש"י<sup>22</sup>: "וכיון דמיומא קמא לא עברי תו לא עברי", כלומר, דהפועל סיים לעבוד יום אחד לפני השוק והוא מחל על זכות תשלום בזמנו כי ידע שאין לבעלים כסף לפני יום השוק, והזמן לשלם היה כשסיים מלאכתו יום לפני השוק, וכתב רש"י דגם כשיהיה לו כסף ביום השוק ולא יתן לו אינו עובר בכל תלין כי מאחר שזמנו היה יום לפני השוק והזכות לשלם בזמן נתבטלה כי מחל לו ומעתה גם כשיגיע יום השוק אינו עובר בכל תלין. וכ"כ תלמיד הרשב"א שבעל הבית שהתנה עם שכירו שלא ישלם לו בגמר מלאכתו אלא רק כעבור יום או יומיים אינו עובר עליו אף אם יתאחר יותר מזה ולא ישלם לו כעבור יומיים אפ"ה אינו עובר.

(21) וראה נפש חיה ד"ה לא תבעו ושער משפט ועוד פוסקים עפ"י הזוהר וכו'.

(22) קיא, א. ד"ה מידע ידעי.

אבל כנסת הגדולה<sup>23</sup> חולק וסובר שאף אם קבע מראש שבעה"ב לא ישלם בזמנו אלא באיחור הוא יעבור על בל תלין אם לא ישלם בזמן האיחור שנקבע (כעבור יומיים).

והנראה ביסוד סברת פלוגתתם, דהכנסת הגדולה סובר כהשואל ומשיב, שבל תלין מתהווה מציפייה דכשיש ציפייה יש בל תלין, וממילא כאשר קבע מראש שלא ישלם בסיום המלאכה בזמנו אלא יומיים אחר סיום המלאכה ממילא הציפייה שהיתה לשלם בסיום המלאכה עברה לעוד יומיים דכשם שלא עבר בל תלין בסיום המלאכה כי ליכא ציפייה, מאותו טעם כעבור יומיים חוזרת הציפייה ואם לא ישלם עובר בבל תלין שהרי בל תלין הוא מתהווה מהציפייה. וכאשר קבע עמו שבמקום לשלם בסיום העבודה הוא ישלם באיחור של יומיים, פירושו שקבע עמו שהציפייה לא תהיה בסיום המלאכה אלא תעבור לעוד יומיים, וממילא אם לא ישלם בזמן השני שנקבע שזה לעוד יומיים יעבור על בל תלין כי הציפייה עברה לעוד יומיים.

שהרי כשהתנה עמו שלא ישלם בסיום המלאכה אלא בעוד יומיים לא התנה עמו שיתבטל הציפייה לגמרי אלא סיכם עמו והעתיק שבמקום שהציפייה יהא בזמנו שזה סיום המלאכה זה יעבור לעוד יומיים.

אבל רש"י ותלמידי הרשב"א סוברים כביאור עבודת הגרשוני שלא הציפייה מהווה חיוב לשלם בזמן דחיוב תשלום בזמן בא מעצמו, הציפייה אין לו שום משמעות בעניין בל תלין לא הציפייה ולא התביעה מהווה בל תלין אלא זה חיוב מעצמו לשלם בזמן.

ולכן כשקבע עמו מראש שלא ישלם לו בסיום המלאכה אלא בעוד יומיים פירושו שמחל על ענין תשלום בזמן, דתשלום בזמן זהו דין תורה ומנהג המדינה ודין התורה שתשלום בזמן הוא בסיום המלאכה ואז בא החיוב ולא כתוצאה מציפייה אלא זה בא מעצמו, דכאשר מסתיימת המלאכה בא חיוב תשלום בזמן, וכאשר מחל וסיכם עמו והסכים שהוא מחל על תשלום בזמן ממילא נתבטל לגמרי עניין בל תלין ונתבטל לגמרי עניין תשלום בזמן.

ולכן, גם כשיבוא זמן האיחור שנקבע שזה יומיים אחר סיום העבודה ולא ישלם לו אינו עובר בל תלין הגם שהוא מצפה שישלם לו יומיים אחר סיום הזמן. עניין הציפייה אינו מעלה ואינו מוריד דבל תלין אינו מתהווה מהציפייה אלא מעצם הגעת יום זמן התשלום שזה סיום העבודה, וכאשר השכיר מחל וויתר על תשלום בזמן ממילא נתבטל לגמרי האיסור דבל תלין, ולכן גם לאחר יומיים שנקבע עמו ולא ישלם אינו עובר בבל תלין. ולכן כתבו רש"י ותלמיד הרשב"א שאינו עובר בבל תלין אף אם יתאחר ולא ישלם לו בעוד יומיים.

(23) סי' שלט הגהות טור סק"ז.

## יא.

ועניין זה הוא נ"מ להיום שנוהגים במקומות רבים לשלם לשכיר בתחילת חודש הבא ולא בסוף החודש שעבר בו. שהרי זמן התשלום הוא בסוף החודש ואם השכיר יודע שבמוסד זה משלמים רק בתחילת חודש הבא, לפי רש"י גם אם לא ישלם בתחילת חודש הבא ליכא לאו בל תלין, כי לאחר שהשכיר מחל והסכים שלא לשלם בזמן שזה סוף החודש ממילא נתבטל כאן לאו בל תלין ושוב לא יעבור הבעלים על בל תלין גם אם יתאחר ולא ישלם בתחילת חודש הבא. אבל לפי הכנסת הגדולה אם לא ישלם בתחילת החודש הבא עובר בבל תלין כי הציפייה שהיתה לסוף החודש עברה לתחילת החודש הבא, שמצפה לתשלום בתחילת חודש הבא ואם יתאחר ולא ישלם בתחילת חודש הבא יעבור בבל תלין.

## יב.

באהבת חסד<sup>24</sup> כתב: שאם מת השכיר לא יעבור הבעלים על בל תלין אם אינו משלם בזמן לבניו. וביאר בנתיב חסד, דכלפי הבן אין איסור בל תלין שהרי הבעלים לא שכרו את הבן ולא עדיף זה מפועל שנשכר ע"י שליח שהבעלים אינו עובר כשאינו משלם לו בזמן כי לא שכר אותו בעצמו, וכמו כן כאן הבעלים לא שכרו את הבן.

ולכאורה יש לחלק שהבן הוא חלק מעצם האב וכאשר שכר את האב ה"ז כמו שהבעלים שכרו את הבן.

אלא שי"ל שמטעם אחר אינו עובר בבל תלין בבן, דאם ממילא בל תלין הוא בגדר איסור, הבעלים ששכר פועלים ע"י חברו אינו עובר משום שאין שליחות לאיסור. אבל בבן אינו עובר בבל תלין מכיון שאין אדם מוריש איסור לבנו, שלבעלים יש איסור בל תלין לאב, ואף לא מוריש איסור לבנו.

ואם זהו גדר ממוני, אם הציפייה מהווה את החיוב ממוני בזמן רק ציפייה של האב מחייב תשלום בזמן, אך ציפייה של בן אינה מחייבת תשלום בזמן. וגם אם נימא שהתביעה בפועל מהווה את החיוב ממוני רק תביעה של אב מהווה חיוב תשלום בזמן, אך תביעה של בן אינה מהווה חיוב תשלום בזמן. וכן כתב הגידולי שמואל<sup>25</sup> דתביעת יורשים אינה נחשבת לתביעה וכשאין תביעה הבעלים אינם עוברים בבל תלין.

(24) ח"א פ"ט ס"ו.

(25) קיא, א. ד"ה אחר.

## יג.

איברא כ"ז אם נפרש שהציפייה מהווה חיוב בזמן או שהתביעה מהווה ציפייה, בזה אפ"ל שהציפייה של בן או תביעה של בן לא נחשבת לציפייה המהווה חיוב תשלום בזמן, אך לפי עבודת הגרשוני שהחיוב בזמן מתהווה מצד עצמו ואין צריך ציפייה או תביעה כדי שיתהווה בחיוב תשלום בזמן, וא"כ יוקשה גם אם נימא שהציפייה ותביעה של הבן לא נחשב לציפייה ותביעה, אך מה בכך סוף סוף החיוב בזמן לא נתהווה מתביעה וציפייה וא"כ מדוע אין לאו בל תלין בבן?

וי"ל שהאב מוריש לבנו עצם חוב ממון אך אין מוריש לבנו זכות תשלום בזמן שהחיוב תשלום בזמן אינו חיוב ממשי שהאב מוריש לבנו, דחוב ממון הוא דבר ממשי ששייך לומר בו שהאב מוריש לבנו. אבל חיוב תשלום בזמן הוא יותר רוחני ואינו כ"כ ממשי לומר שאב מוריש לבנו ולכן האב אינו מוריש חיוב זה לבנו.

ואם ננקוט כהצד שבל תלין הוא איסור, יובן יותר מדוע אינו מוריש לבנו, כי אם זה היה זכות ממוני לאב לקבל שכרו בזמן אז יש מקום לומר שעובר בירושה לבנו אבל אם הוא רק איסור שהטילה התורה על בעה"ב שלא יאחר את שכר השכיר, הרי בזה לא שייך שהאב מוריש איסור זה לבנו, דהוא איסור שהתורה נתנה על הבעלים שלא יאחר לשלם לאב ואיסור זה לא מוריש האב לבנו.

והעירני הרב שמואל שי' כהן, שאפשר גם לומר בגדר איסור בל תלין שזה מתהווה מהתחייבות הבעלים לשלם בזמן שרק אם הבעלים מתחייבים לשלם בזמן אז יש איסור בל תלין אך בלא התחייבות לשלם בזמן ליכא איסור בל תלין ושפיר מהני תנאי גם אם בל תלין הוא בגדר איסור, כי התנאי הוא שהפועל יסכים לעבוד בלא התחייבות של הבעלים ואז לא חל איסור בל תלין.

ולפ"ז, אם איסור בל תלין הוא כתוצאה מהתחייבות הבעלים לשלם בזמן, אם התנה עמו שיתחייב לשלם יומיים אחר זמן כלומר במקום להתחייב לשלם בזמן הוא נתחייב לשלם יומיים לאחר הזמן, הרי ממילא, כשיעבור זמן האיחור ולא ישלם שוב יעבור על בל תלין כשיטת הכנסת הגדולה כי ההתחייבות עברה מזמנו, ליומיים אחר זמנו, וכשלא משלם בזמן ההתחייבות עובר על בל תלין.

א"נ י"ל שאיסור בל תלין הוא בצירוף עצם זמנו שזה סיום העבודה עם ההתחייבות של הבעלים לשלם בזמן, דאיסור בל תלין מתהווה מצירוף שניהם - זמנו והתחייבות לשלם בזמן. ולפ"ז, אם נתחייב לשלם יומיים אחר זמנו ולא שילם, לא יעבור על בל תלין כי אה"נ דיש לו התחייבות לשלם יומיים אחר זמן אבל בשביל איסור בל תלין צריך צירוף של ב' הדברים - זמנו והתחייבות לשלם בזמנו, וכאשר הפועל מחל והסכים שהבעלים לא יתחייב לשלם בזמנו אלא אחר יומיים שוב לא יעבור אחר יומיים גם אם לא ישלם לו כי אה"נ אחר יומיים ישנה

ההתחייבות אך אין כאן את 'זמנו' דזמנו הוא זמן סיום העבודה, ומחל לו על עניין התשלום בזמן.

#### י.ד.

נמצא לפי"ז ארבע שיטות: א. הציפייה של השכיר מהווה בל תלין. ב. ההתחייבות של הבעלים עם זמנו מהווה בל תלין. ג. עצם זמנו מהווה איסור בל תלין גם בלא ציפייה וגם בלא התחייבות של הבעלים לשלם בזמנו. ד. ההתחייבות לבד מהווה איסור בל תלין אם זה לא בזמנו, ואם קבע עמו להתחייבות יומיים אחר זמנו אזי איסור בל תלין עובר ליומיים אחר זמנו.

כמו"כ אם ציפייה של השוכר מהווה איסור בל תלין, הרי ממילא, כאשר קבע עמו לשלם יומיים אחר זמנו אזי עוברת הציפייה ליומיים אחר זמנו ואם לא שילם לו יומיים אחר זמנו עובר בכל תלין.

אך אם עצם עניין זמנו מהווה איסור בל תלין, אי נימא שענין ההתחייבות ביחד עם זמנו מהווה בל תלין, אזי אם קבע לשלם יומיים אחר זמנו אינו עובר בכל תלין, כי לאחר שמחל לו והסכים שלא לשלם בזמנו מעתה אין בל תלין כי רק עצם זמנו מהווה בל תלין והוא התנה עמו שמוחל על זמנו, וכשיבוא אחר יומיים הגם שנתחייב לשלם אחר יומיים אין בל תלין כי רק צירוף שני הדברים - ההתחייבות לשלם בזמנו יחד עם עניין זמנו מהווה בל תלין. ואילו כאן, כשקבע עמו לאחר יומיים, יש התחייבות אך אין זמנו וכשאינו זמנו אין בל תלין.

#### טו.

ומעתה יתורץ שפיר מה שהש"ך מביא בשם ספר חסידים שמהני תנאי שלא לעבור בכל תלין מדוע לא הוכיח משוקא דסוראי שמהני תנאי. וי"ל דבשוקא דסוראי חזינן שמהני תנאי כי ליכא ציפייה. והספר חסידים ס"ל שלא הציפייה מהווה בל תלין אלא עצם הזמן מהווה בל תלין, וכאשר עושה תנאי הוא מוחל על התשלום של עצם הזמן ואי"ז מצד שחסר ציפייה ואף לא מצד זה שחסר התחייבות, אלא מצד שחסר עצם הזמן.

ונפקא מינה, שגם אם קבע עמו לשלם יומיים אחר הזמן ועברו היומיים ולא שילם אינו עובר בכל תלין, כי חסר עצם הזמן והוא מחל על עצם התשלום בזמן. ולכן לא הביא הספר חסידים ראייה שמהני תנאי שלא לעבור בכל תלין משוקא דסוראי, כי התם חזינן שמהני תנאי לפי שהשכיר לא מצפה ויודע שעד יום השוק אין מעות ואינו מצפה.

ולפי"ז אם קבע עמו לשלם יומיים אחר זמנו הרי יש ציפייה יומיים אחר זמנו ועובר בכל תלין.

לכן הספר חסידים בכוונה לא נקט שוקא דסוראי, לומר לנו, דבל תלין הוא חיוב עצמי לשלם בזמן ולא בגלל שיש ציפייה ולא מצד ההתחייבות לבעלים לשלם בזמן, אלא הוא חיוב עצמי וגזה"כ דחייב לשלם בזמן.

וכאשר מחל עמו שהוא מוותר על תשלום בזמן שוב נתבטל כאן העניין דבל תלין ולכן גם אם קבע עמו לשלם אחר יומיים ולא שילם, אין כאן בל תלין כי אחר יומיים אין כאן זמנו ועניין בל תלין הוא רק בזמנו. והגם שאחר יומיים יש ציפייה ויש התחייבות מ"מ אינם מביאים איסור בל תלין אלא עצם זמנו מביא בל תלין וכאשר מחל על עצם זמנו שוב ליכא בל תלין כנ"ל בארוכה, וראה שו"ע אדה"ז.





## ביסוד 'הואיל ואישתרי אישתרי'

הגה"ח הרב לוי יצחק הכהן כהן שליט"א\*

.א.

כתב הרמב"ם<sup>1</sup> "שלחו ב"ד הגדול . . ומצאו שהכל זהירים בתרומה גדולה ומפרישין אותה, אבל מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני היו עמי הארץ מישראל מקילין על עצמן ולא היו מפרישין אותן, לפיכך גזרו שלא יהא נאמן על המעשרות אלא אנשים נאמנים, אבל עמי הארץ פירותיהן ספק ואין נאמנין לומר מעושרין הן וזהו הנקרא דמאי". היינו, שחכמים גזרו על פירות של עמי הארץ להיות מוחזקים כטבל, ומי שקונה מהם פירות צריך לעשרם<sup>2</sup> קודם האכילה (כדין טבל - כנ"ל), ופירות אלה נקראים דמאי.

אמנם, דין זה שעם הארץ אינו נאמן על המעשרות, יש לו יוצא מן הכלל, במקרה שהי' לו דמאי, ולא הספיק לעשרו עד שנכנסה שבת<sup>3</sup>, ובשבת הרי אסור לעשר, אז אם רוצה לאכול מהפירות, הדין הוא ששואל את המוכר (העם הארץ), ואם הוא אומר שעושר מאמינים לו, ואוכל מהפירות בלי לעשר מהם על סמך דברי המוכר. ובלשון הרמב"ם<sup>4</sup> "הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ונכנסה שבת . . שאינו יכול לעשר הרי זה שואלו, ואם אמר לו מעושרין הן אוכל על פיו בשבת כו".

אבל גם יוצא מן הכלל זה - מוגבל הוא, ובמוצ"ש צריך לעשר מהפירות כדי לאכול מהם, וצריך לעשר אפילו מהפירות שאכל בשבת (כלומר, צריך להפריש מעשר לא רק על כמות הפירות שנותרה אצלו ולא אכל במשך השבת, אלא גם על הכמות שאכל בשבת, שהחשבון צריך להיות כאילו לא אכל, ומוציא מעשר בין על הפירות שאכל ובין על הפירות שלא אכל). ובל' הרמב"ם<sup>5</sup> "אף על פי שהוא אוכל על פיו בשבת הרי זה לא יאכל מאותן הפירות למוצאי שבת עד שיעשר דמאי על הכל על שאכל בשבת ועל הנשאר שלא הקלו והאמינוהו אלא לצורך אותה שבת כו".

\* נאמר בעת חגיגת סיום הרמב"ם ה'תשפ"א בהיכל ישיבתנו, נכתב ונערך ע"י המערכת ועל אחריותם בלבד.

(1) הל' מעשר פ"ט ה"א.

(2) ראה ברמב"ם שם בהלכות הבאות שמפרט כיצד ומתי מפרישים, ע"ש.

(3) ויו"ט, כמפורש ברמב"ם דלקמן, אבל בפנים נקטנו בדוגמא של שבת, וה"ה ליו"ט.

(4) שם פי"ב ה"א.

(5) שם ה"ב.

ומדברים אלה אנו רואים, שגם כאשר מתירים איזה איסור מצד סיבה מסויימת (בנדוד - איסור אכילת דמאי לצורך אכילת שבת), הרי כאשר הסיבה להיתר מסתלקת - שוב חוזר האיסור.

## ב.

והנה, הפרי מגדים<sup>6</sup> כתב (בנוגע לקדירה בשרית שתחבו בה כף חלבית - ע"ש הפרטים בזה) וז"ל (בסופו): "ובערב שבת ובשעת הדחק נוכל לסמוך לבשל בקדירה כזו ואף בחול אחר כך תו שרי דלא מסתבר לאסור אחר כך וכן כל היכא דמתירין לצורך ערב שבת אי ניתותר לחול לא מסתבר לאסור אחר כך הואיל ואשתרי אשתרי".

והיוצא מדברי הפרי מגדים, דסברא פשוטה היא שדבר שהותר אינו חוזר לאיסורו, שהרי כבר הותר. וזו אינה הוראה פרטית בדין מסויים, אלא זהו כלל, שבכל מקום שהתירו משהו (מצד שעת הדחק וכיו"ב) - הרי הוא נשאר מותר גם אח"כ.

ולכאורה יש להוסיף הסברה בדברי הפרי מגדים ע"פ דברי הרמ"א בסוף ההקדמה לספרו תורת חטאת, שכותב כלל - כל מקום שהוא כותב שמוותר בשעת הדחק וכדומה, הסיבה לזה היא כיון שמעיקר הדין דבר זה מותר, ו"האחרונים ז"ל החמירו בדבר", ולכן בשעת הדחק מעמידים על עיקר הדין, שמוותר. ולפי זה מובנים היטב דברי הפרי מגדים, דהא זה שהתרנו הוא ע"פ דין, אלא שהוא נגד חומרת האחרונים, וכיון שכבר העמדנו על עיקר הדין שמוותר, מהיכא תיתי להוסיף ולהחמיר אחרי שכבר נפסק בנוגע למקרה זה שמוותר?<sup>7</sup>

וכן כתבו כו"כ אחרונים לפסוק כהפרי מגדים, ראה לדוגמא בשו"ת טוב טעם ודעת<sup>8</sup> שכתב "והנה לדינא ודאי אין לזוז מדברי הפרי מגדים דמותר בכל ענין וכן מנהג פשוט בכל המקומות". וראה גם בכף החיים<sup>9</sup> שכתב "כל היכא דמתירין לצורך ערב שבת אם ניתותר לחול לא מסתבר לאסור אחר כך הואיל ואשתרי אשתרי". וכן הרבה. ולכאורה הרי זה סותר לדברי הרמב"ם הנ"ל<sup>10</sup>, שכתב שאפילו אחרי שהתירו את אכילת פירות הדמאי בשבת, עדיין נחשבים הפירות דמאי, ואחרי שבת צריך להפריש מהם כדי לאוכלם?

(6) יו"ד סי' צד במשבצות זהב סק"ט.

(7) ואינו כשאר פסקים שהאחרונים מחמירים, שהרי שם לא נפסק הדין על מקרה זה, אלא נפסק דין כללי, ושפיר איכא מקום להחמיר ולומר שאסור, שהרי לא פסקו עדיין שמוותר, וק"ל.

(8) מהדורה תליתאי סי' קעב ד"ה והנה כיוצא בשאלה זו מצינו.

(9) יו"ד סי' ל' דיני הפסד מרובה סק"ד.

(10) ומקור הרמב"ם הוא הרי ממשנה במסכת דמאי (פ"ד מ"א), וא"כ קשה על הפרי מגדים (לא [רק] הסתירה מהרמב"ם, אלא) ממשנה מפורשת [והרמב"ם פסק כך להלכה - ודלא כר"ש שזורי שם].

## ג.

והנה, כמו שמצינו בדיני היתר (לפי דברי הפרי מגדים) שכשנפסק הדין שדבר מסויים מותר - אין זה משתנה, עד"ז אנחנו רואים גם בדיני איסור, כדלקמן.

כתב המחבר<sup>11</sup> (בנוגע לדיני בישול עכו"ם), שאם גוי בישל מאכל לכדי שיעור "כמאכל בן דרוסאי" (היינו שליש הבישול<sup>12</sup>), אפילו אם אח"כ יהודי השלים את בישול המאכל (היינו שני השלישים שנותרו), אסור לאוכלו מדין בישול עכו"ם. וכתב הרמ"א "ויש מתירין בכל ענין כו". כלומר, יש מחלוקת האם אחרי שהמאכל מבושל שיעור בישול - "כבן דרוסאי", יכול יהודי לתקנו ולהתירו באכילה ע"י השלמת הבישול.

וכתב האבני נזר<sup>13</sup>, דיש להסתפק מה הדין במקרה שגוי יבשל מאכל (אפילו כולו), ואח"כ יבוא יהודי ויצלה את המאכל.

[לפני הבאת הצדדים נכון להקדים, שיש מושג "אין בישול אחר בישול", היינו, שאם יש מאכל מבושל, אין למעשה בישול נוסף במאכל זה דין של בישול, כיון שהמאכל כבר נחשב מבושל. משא"כ בצליית דבר מבושל, הדין הוא ש"יש צלי" אחר בישול", היינו שצלי" זו נחשבת ע"פ הלכה למעשה במאכל. וכן להיפך, "יש בישול אחר צלי", כלומר, דבר שנצלה, אם נתבשל אח"כ, בישולו נחשב ע"פ הלכה למעשה לבישול].

והספק הוא לשתי הדעות הנ"ל (במחבר וברמ"א):

לפי הדעה שהביא הרמ"א, שאפילו אחרי שמבושל (קצת) ע"י גוי ונאסר (מצד בישול עכו"ם) אפשר לתקן ולהתיר את המאכל (ע"י שיהודי ישלים את הבישול), הנה בנדו"ד ודאי יש מקום לומר שמותר, כיון שאע"פ שהגוי בישל את כל המאכל, הרי אחרי בישול זה יהודי עשה פעולה במאכל - צלה אותו, ונהי' שוב בגדר בישול ישראל (וכמו שבבישול הגוי לשיעור "בן דרוסאי" המאכל נאסר, וע"י הבישול היהודי מתירו, כך י"ל גם בנדו"ד, שבבישול הגוי המאכל נאסר, וע"י הצלי' היהודי מתירו).

ואפילו לפי הדעה שמביא המחבר, שכשהתבשל (אפילו רק כשיעור "בן דרוסאי" ולא לגמרי) ע"י גוי נאסר, ולא יועיל שיהודי ישלים את הבישול, עדיין יש מקום לומר שיהי' מותר. די"ל, שהסיבה שמעשה היהודי בבישול המאכל בשלימות אינה מתירה את המאכל (אחרי שהתבשל ע"י הגוי לשיעור "בן דרוסאי") היא משום ש"אין בישול אחר בישול" [ובישול כשיעור "בן דרוסאי" נחשב לבישול גמור], וממילא אין זה נחשב שהיהודי עשה פעולה במאכל, וא"כ יוצא שהמאכל התבשל רק על ידי הגוי. משא"כ בנדו"ד, שהיהודי צולה את המאכל, הרי נחשב

(11) יו"ד סי' קיג ס"ט.

(12) רש"י שבת כ, א - ד"ה בן דרוסאי.

(13) שו"ת יו"ד סי' ק'.

שכן עשה פעולה במאכל, ויש מקום לומר שע"י פעולה במאכל, המאכל נהי' בגדר בישול ישראל, ומותר לאוכלו.

ומביא על זה האבני נזר תשובה מהמהרי"ל [סי' קסה], שכתב (בנוגע לבישול פת של גויים כדי להתירה במאכל) וז"ל: "דנהי דבישול מפקיעו מתורת לחם איסור שבו להיכן אזיל". היינו דאע"פ שעושה פעולה במאכל, הרי כיון שנאסר שוב א"א להתירו<sup>14</sup>. ורואים בביור (לשיטת המהרי"ל) שגם באיסור אנחנו אומרים שכיון שחל הדין באופן מסויים הרי הוא נשאר.

#### ד.

ראינו א"כ כמה עניינים בדיני חלות פסק הלכה על דבר:

בכללות כשנפסק שדבר כשר (אע"פ שהי' צריך להחמיר בחומרת האחרונים, ולומר שאינו כשר), הדין הוא שפסק זה נותר על כנו גם אחרי שהסיבה בגללה פסקנו כך נסתלקה.

עד"ז בנוגע לאיסור - כיון שהדין הוא שדבר זה אסור, שוב א"א להתירו, אע"פ שיש סיבה להתירו [ובנידון דלעיל - פת או בישול עכו"ם - דכיון שאח"כ בא יהודי ובישל או צלה וכו', שזו פעולה חדשה במאכל, הרי י"ל שנהי' בגדר בישול ישראל - ומותר].

בנוסף להנ"ל יש עניינים שאסורים לאכול, אבל אין זה כיון שהדבר מצ"ע אינו כשר, אלא שכרגע האדם אסור לאכול, שבנידון זה הרי ברור שברגע שתסתלק הסיבה האוסרת על האדם את האכילה, יהי' מותר, ונרחיב בזה לקמן.

יש עוד אופן, שהדבר בעצם אסור באכילה, אלא שמצד סיבה מסויימת הותר לו לאכול, שבה הרי ברור כמו במקרה הקודם, שברגע שתסתלק הסיבה (המתירה לאדם את האכילה), הדבר יחזור למצבו הקודם (בנדוד - אסור)<sup>15</sup>.

וזהו הביאור בדברי הרמב"ם (והמשנה), שדמאי לאחר שבת חוזר לאיסורו, כיון שכל ההיתר אינו אלא מצד קולא שהקילו מפני כבוד שבת (ובתוספת הא דעם הארץ אינו משקר בשבת), ולכן מלכתחילה ההיתר הי' רק לשבת, ובמוצ"ש, שאין היתר, שוב חוזר לאיסורו הקודם, ואסור באכילה עד שיפרישו ממנו מעשרות כהלכה<sup>16</sup>.

14) ומציין שם שהמהרי"ל לא ראה את הפוסקים שאומרים במפורש שדבר שנאסר חוזר להכשירו - ראה המצויין בדברי הרמ"א הנ"ל.

15) וע"ד המעשה שמספרים על אדה"ז, שפעם שאלו אותו שאלה בתרנגול, ואמר שזה תרנגול כשר עם פסק טרף. ונתברר ששאלו את רב העיר קודם לכן, והוא פסק שאינו כשר, ואדה"ז הרגיש בזה. ואע"פ שע"פ הלכה הי' כשר, הרי יש עליו (פסק) איסור, ושוב א"א להתירו.

16) מקור ביאור זה הוא מהדעת קדושים (להרב מבוטשאטש), שכותב כמו הפרי מגדים, שדבר שהותר בשבת מותר גם בחול, דהואיל ואשתרי אשתרי. ומוכיח זה מדין הכללי שיש דברים שמוותרים מפני הפסד מרובה, דלכאורה הי' זה הפסד מרובה רק כשהכל נמצא כאן, אבל לאחר שימכור חלק שוב לא הוי הפסד מרובה, ואם לא

## ה.

והנה, החיד"א<sup>17</sup> כתב (לגבי איסור אכילת בשר בימי חול של תשעת הימים), דיש מקילין לאכול בימי החול בשר שהתבשל לכבוד שבת, כיון שבשר זה מותר באכילה ולא חל עליה האיסור אכילה של תשעת הימים. ומביא ראי' להיתר זה מגמרא בחולין<sup>18</sup>.

הגמרא שם חוקרת אודות בני" בזמן שנכנסו לארץ, והי' להם (לשיטה אחת) בשר נחירה [כיון שעוד לא נצטוו על השחיטה], וכשנכנסו לארץ חלו עליהם דיני השחיטה, האם הבשר שהי' להם (שלא נשחט כהלכה) נאסר, או שכיון שכבר הותר להם לאכול מבשר זה בלי שחיטה, הבשר מותר, ואפילו אחר הכניסה לארץ מותר להם לאוכלו<sup>19</sup>. וכיון שבענין שאיסורו מהתורה יש ספק בגמרא, הרי בדרבנן (כבנדו"ד) ודאי יש מקום להקלו<sup>20</sup>.

למעשה איננו פוסקים כמו החיד"א, ואנחנו לא אוכלים בשר בימי החול של תשעת הימים - אפילו אם התבשל לכבוד שבת. והסיבה לזה, כיון שהאיסור לאכילת בשר בתשעת הימים אינו מצד שהבשר נהי' טרף (איסור על החפצא). הבשר נשאר כשר, אלא שהזמן של תשעת הימים הוא זמן כזה בו אנחנו לא אוכלים בשר (איסור על הגברא).

וכמו שהעובדה שבתענית אסור לאכול אינה מחילה גדר של דבר לא כשר על כל המאכלים שבעולם, אלא האדם אסור באכילתם, ואחרי התענית שוב מותר באכילתם - עד"ז בנדו"ד, בתשעת הימים אסור לאכול בשר, ואפילו אם התבשל לזמן בו מותר לאכול בשר. ואחרי תשעת הימים (ובשבת) מסתלק איסור אכילת הבשר מהאדם, וממילא מותר לאכול את הבשר, ואין זה משנה כלל מתי ולא יזו מטרה הוא התבשל.

---

נאמר כסברא הנ"ל דהואיל ואשתרי אשתרי, הרי כשלא יהי' הפסד מרובה יהי' אסור. ועוד, דהוי הפסד מרובה למוכר, אבל לקונה הרי לא הוי הפסד מרובה, ושוב צ"ל אסור לו. אלא מוכרה שדבר שכבר הותר - נשאר מותר, אע"פ שהסיבה לכך שהותר אינה קיימת.

17) בברכי יוסף או"ח סי' תקנא ס"י.

18) יז, א.

19) רש"י שם (ד"ה שהכניסו ישראל) כתב וז"ל: "ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין אנו לעמוד על האמת ואף על פי שכבר עבר". היינו, שאין נפק"מ להלכה מהדיין בגמרא זו. אבל ראה ברא"ש (סי' כג), שהקשה על דבריו, והביא נפק"מ, ע"ש.

והנה, לכאורה יש נפק"מ גם לדברי החיד"א כאן (אף שי"ל שהוא ע"ד הנפק"מ שמביא הרא"ש), אבל לפי דרכינו בביאור הדברים, הרי אין כאן ראי' כלל לנדו"ד, כמו שמבואר בפנים.

20) וראה בברכי יוסף שם שכתב שיש לדחות ראי' זו, ובהערות שם מציינים לדבריו בשו"ת חיים שאל ח"א סי' פט, ותורף הדברים דבשר של שבת לא חל עליו כלל איסור האכילה, ומצד דיני בשר רגיל הוא כשר, אלא שעכשיו נתחדש בו איסור אכילה מצד האבילות של תשעת הימים. משא"כ בבשר נחירה, שאיסור זה, של בשר שלא נשחט כהלכה הוא עצמו הי' מותר לפני זה, ע"ש. וכ"כ הפתחי תשובה (שהביא דברי הברכי יוסף - יו"ד סי' שמא סקי"ב) שמדברי הגודע ביהודה (מהדורא תניינא יו"ד סד) שמביא בסימן אחר (פתחי תשובה יו"ד סי' קטו סק"ט) נסתרים דברי החיד"א, ותוכן הדברים בכללות הוא לדחות את הראי' מחולין כנ"ל.

עד"ז אנחנו רואים גם בשו"ע אדה"ז<sup>21</sup>, בנוגע לדין אכילת צלי קדר (הפסול לקרבן פסח) בליל הסדר, שמעיקר הדין יש לאסור כיון שנראה כצלי אש, אבל אם צלה בשר ואח"כ בישלו מותר, כיון שכל האיסור הוא משום מראית עין, וכיון שבישלו שוב אינו נראה כצלי דקרבן פסח.

ומכאן יש להוכיח ג"כ כדברינו, דאם נאמר שאיסור אכילת צלי בליל הסדר הוא איסור על הבשר (חפצא), הרי מה יועיל זה שאח"כ יבשלו - הרי כבר נאסר לליל הסדר? אלא מוכח שאיסורי אכילה המוגבלים בזמן הם מצד הגברא - שהאדם (כנדוד) לא יאכל בשר צלוי בליל הסדר, וכיון שבישלו את הבשר, הרי ביטל את הצלי, ושוב אין איסור לאכול בשר זה בליל הסדר.

לסיכום: כאשר איסור או היתר חלים על החפצא של דבר מסויים - הם נשארים, אע"פ שהגורם להיתרם [בדין היתר] נסתלק או [בדין איסור] שיש סיבה להתיר. לעומת זאת, כאשר דבר מותר או אסור רק בנסיבות מיוחדות והדבר מצ"ע נשאר בדינו המקורי, הרי בהסתלק הסיבות יחזור הדין לקדמותו - האסור אסור (דמאי) והמותר מותר (בשר כשר).

#### 1.

והנה, לפי שיטה אחת, יש יוצא מן הכלל בנוגע לענין זה, שכיון שההיתר חל (על החפצא) שוב לא נפקע, וכדלקמן. ובהקדים, שבשחיטה ישנם ה' דברים שצריך להזהר בהם, ואם לא נזהרים בהם השחיטה פסולה והבהמה נבילה<sup>22</sup>. לעניינינו נוגעים שניים מתוכם - שהי' ודרסה, ונבארם בקצרה:

שהי': שחיטה צריכה להתבצע בבת אחת. באם השוחט הפסיק באמצע השחיטה והמשיך אחר שהי' (המתנה) משך זמן - השחיטה פסולה<sup>23</sup>.

דרסה: השחיטה צריכה להתבצע ע"י הולכה והובאה עם הסכין. באם השוחט נתן מכה על צוואר הבהמה עם הסכין וחתכו או לחץ את הסכין על צוואר הבהמה והרגה בחוד הסכין ע"י הלחץ בלי להוליך ולהביא את הסכין - שחיטתו פסולה<sup>24</sup>.

עוד נכון להקדים, שמעיקר הדין בשחיטה צריך לחתוך רק את רוב הסימנים ולא חייבים לחתוך הכל (רוב סימן אחד בשחיטת עופות, ורוב שני הסימנים בשחיטת בהמות<sup>25</sup>).

(21) או"ח סי' תעו ס"ד.

(22) רמב"ם הל' שחיטה פ"ג ה"א.

(23) שם ה"ב.

(24) שם ה"א.

(25) שם פ"א ה"ט.

## ז.

הגמרא<sup>26</sup> שואלת "שהה במיעוט סימנים מהו", והמסקנא היא "תיקו" [ולכן אנחנו פוסקים להחמיר במקרה זה, ופוסלים שחיטה כזו]. מהו המקרה שהגמרא מתארת בתור "שהה במיעוט סימנים"? יש בזה מחלוקת:

רש"י<sup>27</sup> מפרש, שהכוונה היא ששחט רוב סימנים כהלכה, ואחרי שהי' חזר ושחט את השאר. והשאלה היא, דמצד אחד הרי שחט שחיטה כשירה (ברוב סימנים), וא"כ הבהמה כשרה אע"פ ששהה, ומה שחותך אחר כך הוא כאדם החותך בשר בהמה שחוטתה. הצד השני (ששחיטה זו פסולה) יבואר להלן.

הרמב"ם לעומת זאת, כותב על מקרה זה שכשר לכתחילה<sup>28</sup>, כיון שהוא כמחתך בשר בהמה שחוטתה, ואת שאלת הגמרא מבאר באו"א<sup>29</sup>. גם במקרה ששחט רוב סימנים ואח"כ עשה פעולה אחרת הפוסלת - כגון דרסה, אומר הרמב"ם<sup>30</sup> שהבהמה כשרה.

דין זה מובא בשו"ע<sup>31</sup>, שם מביא גם את דעת רש"י, שכנ"ל מבאר אחרת את דברי הגמרא, וז"ל: "אחר ששחט רוב אחד בעוף או רוב שנים בבהמה אין שהי' פוסלת ולפי זה אין שהי' בקנה בעוף כלל ויש מי שאומר שכל שלא נגמרה שחיטת כל שני הסימנים פוסלת שהי' ולכתחילה יש לזהר לחוש לדבריו".

ומוסיף הרמ"א, דלא רק לכתחילה צריך לחשוש לשיטת רש"י, אלא אפילו בדיעבד, וז"ל הרמ"א: "ואפילו בדיעבד המנהג להטריף".

ולכאורה צריך ביאור בסברת רש"י, שאומר [להלכה] שאחרי שסיים את השחיטה ושהה, עדיין כשחוזר ועושה פעולה הפוסלת את השחיטה - נפסלת השחיטה. דלכאורה, הרי השחיטה התירה את הבהמה, וכיון שהותרה הבהמה, הרי כנ"ל אין היתר שבה זו ממקומו, ומדוע זה שחותך עוד בבשר הבהמה פוסל את הבהמה אחרי שכבר הותרה?

## ח.

והביאור בזה, דרש"י לומד מדין דרסה לדין שהי': כמו שאם אדם שוחט רוב סימנים בלי לדרוס - היינו בלי לפסול, ובסוף הפעולה דרס, הרי כיון שלא סיים לשחוט, עוד לא חל על הבהמה שם היתר, וכיון שדרס, אינה כשרה, כך גם בשהי', כיון ש(אע"פ שהפסיק בזמן) הוא

(26) חולין לב, א.

(27) ד"ה במיעוט סימנים.

(28) שם ה"ה.

(29) המקרה שמביא שם ה"ד.

(30) שם הי"ג.

(31) יו"ד סי' כג ס"ה.

ממשיך את פעולת השחיטה הקודמת, הרי זה פוסל את הבהמה. אכן, באם לא הי' ממשיך לשחוט אחרי השחיטה, הרי כבר שחט רוב סימנים, והייתה מותרת ע"י השחיטה באכילה.

משא"כ הרמב"ם לומד מדין שהי' לדין דרסה: כמו שאם אדם שוחט רוב סימנים בלי לשהות - היינו בלי לפסול, ואז הפסיק את פעולת השחיטה, הרי כיון שכבר סיים לשחוט, הבהמה כבר מותרת, ומה שחותך אח"כ הוא כמו מי שחותך בבשר שחטה (בלי קשר לשחיטה), כך גם בדרסה, כיון ש(אע"פ שלא הפסיק בזמן) הוא כבר שחט שחיטה כשרה, הבהמה הותרה, ומה ששוב דרס אינו פוסל את הבהמה.

### ט.

ואדאיתנן להכי יש להעיר על דברי הרמב"ם הנ"ל, שכתב בענין השחיטה "אע"פ ששהה חצי היום", ולכאורה יש לדייק, מדוע נקט חצי יום, ולא יום שלם, או סתם הי' יכול לכתוב זמן מרובה?

וי"ל, ובהקדים שיש דין בהלכות מליחה שצריך למלוח את הבשר בתוך ג' ימים מהשחיטה. ויש שאלה<sup>32</sup> האם הג' ימים הם מהשחיטה או מזמן מיתת הבהמה. רואים מכאן, שלא בהכרח שהשחיטה ומיתת הבהמה יהיו באותו זמן, ויכול להיות משך זמן ארוך ביניהם (עד כדי נפק"מ לענין המליחה).

ועפ"ז י"ל, שהרמב"ם בא אגב אורחא להשמיענו, שהזמן המירבי ששייך שהבהמה תמשיך לחיות אחרי השחיטה הוא 6 שעות - חצי היום, ומחדש שאע"פ ששהה חצי היום, שהבהמה עדיין יכולה להישאר בחיים, והי' מקום לחשוב שפעולת החיתוך היא המשך של השחיטה, עדיין אנחנו אומרים שכיון ששחט כבר רוב סימנים - כשרה.

ולפי זה יוצא, שגם לרש"י לא אמרינן שכששהה אחרי השחיטה ואח"כ חתך השחיטה פסולה אלא בתוך 6 שעות, אבל אחרי 6 שעות, הרי הבהמה מתה, ואינו שייך בה יותר גדר שחיטה [אם נאמר שרש"י מסכים עם הרמב"ם שמשך הזמן שבהמה יכולה לחיות אחרי שחיטה הוא 6 שעות].

### י.

מסקנא דמילתא: כאשר דין איסור חל על דבר - שוב אינו פוקע, אפילו אם יש סיבה להתירו, אלא אם כן האיסור אינו על הדבר אלא על האדם, שאז כאשר הסיבה לאיסור על האדם תסתלק - יפקע האיסור.

(32) ראה הנסמן בפתחי תשובה יו"ד סט סקכ"ב.



כאשר דין היתר חל על דבר - שוב אינו פוקע, אפילו אם הסיבה להתירו כבר נסתלקה, אלא אם כן: א. (לכו"ע), ההיתר הי' בשביל האדם, והדבר נשאר אסור במהותו, שאז כאשר הסיבה להתירו לאדם תסתלק - האיסור יחזור. ב. (לשיטת רש"י), הפעולה שפעלה את ההיתר נמשכה ע"י פעולה הפכית הפועלת איסור - שאז אין ההיתר נשאר (אע"פ שכבר חל) [מושא"כ הרמב"ם סובר שכיון שההיתר חל ע"י (אפילו תחילת) הפעולה - שוב אינו נפקע].



# היתר נטילת תרופות בפסח לדעת אדמו"ר הזקן

הגה"ח הרב נתנאל לייב שליט"א

המציאות בתרופות / דין 'אחשביה' / דין 'אחשביה' באכילה לרפואה / דעת רוב הפוסקים / ביאור דעתם / הדעות שגם באכילה לרפואה יש 'אחשביה' / בירור דעת אדמו"ר הזקן ב'אחשביה' באכילה לרפואה

## א.

### המציאות

התרופות שבצורת כדורים וטבליות מורכבים בדרך כלל מ'סם התרופה' (החלק הפעיל - המרפא), ואבקת עמילן שמדבק את הכל ומגבש לצורה של כדור. העמילן מיוצר מחיטה (חמץ), תירס (קטניות), או תפוחי אדמה (כשר). לגבי התרופה עצמה (החומר הפעיל, המרפא), רובן מיוצרות ממרכיבים שאין בהם חשש של חמץ (מלבד וויטמינים, שעשויים להיות משמרים, וגלוקוזה, שעשוי מעמילן של חיטה). קיים חשש נוסף בתרופות, והוא בחומרי העזר שמוסיפים לתרופה כדי למנוע את התפרקותה, וכן החומר שמוסיפים כציפוי שנותן צבע וברק או ממתיק את התרופה. חומרים אלו מכילים עמילן, גלוקוזה, או אלכוהול, ויש שמקורם בדגנים.

## ב.

### דין 'אחשביה'

למרות שחמץ שהתקלקל או נשרף וכו', עד שאינו ראוי לאכילת כלב, לא נחשב 'אוכל', ולכן יכול להשהותו ברשותו בפסח ולהנות ממנו, כי נחשב כמשהה או נהנה מ'עפר', בכל זאת, אסור הוא באכילה מדרבנן, כי בעצם זה שרוצה לאכול אותו, הרי הוא מחשיב את אכילתו לאכילה גמורה, ונמצא ש'אוכל' חמץ בפסח (רא"ש, תרומת הדשן, ט"ז, שו"ע אדמו"ר הזקן, תמב, לב, משנ"ב, שם, מג).

## ג.

### דין 'אחשביה' באכילה לרפואה

נחלקו הפוסקים האם אומרים 'אחשביה' באכילה שהיא לשם רפואה, ואכן לדעת רוב הפוסקים אין דין 'אחשביה', באכילה לשם רפואה, וזהו הטעם העיקרי, להתיר אכילת תרופות

מרות (שאינן להן טעם טוב), בפסח, אפילו לחולה שאינן בו סכנה. ויש לברר מהי דעת אדמו"ר הזקן בזה, האם סובר שאינן דין 'אחשביה' באכילה לרפואה.

## ד.

### דעת רוב הפוסקים

דעת רוב הפוסקים, שאינן באכילה לרפואה חשיבות של 'אכילה' שנאמר 'אחשביה', ואם אינן ראוי לאכילה, ובטל לפני פסח, מותר:

- כך נראה דעת הש"ך (יו"ד קנה, יג. על דברי השו"ע (קנה, ג), שחולה שאינן בו סכנה, יכול להתרפאות כשאינן 'דרך הנאה' (לא ראוי לאכילה), וכותב הש"ך, שזהו דוקא לצורך רפואה, אבל שלא לצורך רפואה אסור, ומציין לרא"ש בפסחים פרק ב (שכותב דין 'אחשביה'), יוצא: שכשהוא לצורך רפואה, מותר, ולא אומרים 'אחשביה'!

- יד אברהם (יו"ד קנה, מביא את דברי הרא"ש וכותב: "אי לאו לרפואה ודאי אינן להתירו באכילה אף שנפסד מאוכל אדם דמדאכליה אחשביה. רק כשאכלו לרפואה מותר, דאז לא שייך לומר דמדאכליה אחשביה, דחוליו מוכיח עליו שאינן אוכל מחמת חשיבותו רק משום רפואה").

- ורבים מפוסקי זמננו: חזו"א (קטז, ח, שאינן 'אחשביה' כי דעת האדם על הסם המרפא, וברוב התרופות החמץ הוא רק במה שסביב, העמילן וכו', ראה לעיל בביאור המציאות, ולכן אינן 'אחשביה' כי אכילת החמץ הוא בלי כוונת אכילה). אגרות משה (או"ח ב, צב, ג, סב, שדרך החולים לאכול לרפואתם דברים מרים ומאוסים, ואינן בזה שהוא אוכלו שום הוכחה שהוא מחשיבו כאוכל). ציץ אליעזר (י, כה, כ), שערים המצויינים בהלכה (ק"ז, י), יחזה דעת (ב, ס), שמירת שבת כהלכתה (מ, פז במהדורה החדשה), תשובות והנהגות (א, רצו) ועוד.

1) כך הבינו כמה בדברי הש"ך (ראה נשמת אברהם, מהד"ב או"ח תסו), אבל לכאורה אינן הכרח שאלו דבריו, אלא כוונתו שם להתיר לצורך רפואה 'להנות' (ולא לאכול) מאיסור הנאה, והציון לרא"ש אינן זה שבסימן א, בקשר ל'אחשביה', אלא בסימן ב, שלצורך רפואה מותר להנות מאיסורי הנאה. והובאו הדברים להלכה (ראה שו"ע אדה"ז, תסו, ד), ואמנם בס"ק שאח"כ (יד), כותב הש"ך שמותר גם לאכול, כשאינן דרך האכילה, אבל לא מקשר זאת ל'אחשביה'.

ה.

## ביאור דעתם

לדעות אלו יש להקשות: מדוע אסר השו"ע (תמב, ד), לאכול את ה'תריאק"ה' (תרופה, כדברי ה'לבוש', ואינה ראויה לאכילה), מטעם 'אחשביה' (כפי שביאר המשנ"ב), והרי בפשטות מדובר בחולה שאוכלה לרפואה, ואין בזה 'אחשביה' לדעתם?<sup>2</sup>

ויש לדחוק, שהשו"ע שאסר את אכילת ה'תריאקה', מדבר על אדם בריא, שכאשר אדם בריא אוכל זאת, הרי הוא 'מחשיבו' למאכל, אבל אין הכי נמי, שאם אוכל זאת אדם חולה לרפואה, לא יהיה אסור, כי אכילה לרפואה אינה אכילה, ולא 'מחשיבה' אותו לאוכל<sup>3</sup>.

דרך אחרת לבאר, על פי דברי רב האי גאון (תשו' הגאונים, לד), ש'תריאקה' הוא בשר נחש אפעה (שהוא מסוגל לרפא מי שננשך ע"י נחש), ואת אותו בשר מערבים בלחם יבש שחוק, ועושים ממנו כדורים. הרי שהחלק המרפא אינו החמץ, אלא הוא בא רק כדי שיהיה קצת אכיל, ואם כן אפשר לומר, שאכילה לרפואה לא נחשבת 'אחשביה', רק כשהדבר המרפא הוא האיסור, אבל כאן, הרי מצד הרפואה יכול לאכול את הסם המרפא ללא החמץ, ומדוע אוכל גם את החמץ? ולכן, באכילתו גם את החמץ שסביב לדבר המרפא, 'אחשביה' את הדבר לאכילה (פעמי עקב, סד עמ' מו).

(2) והוא סתירה מדברי השו"ע והרמ"א (יו"ד קנה, ג), שפוסקים שמותר לאכול לצורך רפואה, מאכל שלא כדרך הנאתו! (כדברי הש"ך (יג, כפי שהבינו כמה את דבריו), שמתיר השו"ע אכילה שלא כדרך הנאתו, כי אין 'אחשביה' ברפואה. וגם אם לא נפרש כך את הש"ך, הרי למעשה פוסק כך בס"ק שאח"כ (יד), שאכילה שלא כדרכה מותרת לדעת הרמ"א, ולא משמע שהרמ"א בא לחלוק על המחבר, הרי שגם לדעת המחבר, אכילה שלא כדרכה לצורך רפואה, מותרת. (אמנם יש לחלק בין 'אינו ראוי לאכילה', לראוי, אך אוכלו שלא כדרכו, ראה שד"ח יו"כ ג, ואכמ"ל), ובפרט לדברי היד אברהם שם (יו"ד קנה), שפירש את היתר האכילה ברמ"א, מטעם 'אחשביה', שהתיר הרמ"א כי אין 'אחשביה' בתרופות, מדוע א"כ מסכים הרמ"א לדין של 'תריאקה' (ורק דן לגבי 'חוזר וניעור'), והרי היה צריך להיות מותר, כי אין 'אחשביה' שהרי אוכלים אותו לרפואה).

ולהעיר, שגם ברמב"ם מצאנו 'סתירה' זו: דבהלכות חמץ ומצה (ד, יב), פוסק שאסור לאכול את ה'תריאקה' בפסח, ובפשטות מדובר בחולה. ובהלכות יסודי התורה (ה, ח), פוסק, שמותר להתרפאות באיסורים שטעמם מר? ואכן הרדב"ו (תקקט), וה'אמרי בינה' (דיני פסח, ז) מיישבים את הסתירה ברמב"ם, אבל הסברם לא עולה יפה בדברי השו"ע ונו"כ, כמובן למעייין).

(3) שו"ר שכך כתבו ליישב בנשמת אברהם (מהד"ב, א, סימן תסו) ועוד, אך באמת, דוחק לומר שהשו"ע שאסר את ה'תריאקה' מדבר על אדם בריא, שהרי אין סיבה שאדם בריא יאכל זאת, וכדברי ה'מגילת ספר' (איזנטל, עמ' מב), שתמה על דברי האג"מ, האומר שאין 'אחשביה' ברפואה, מדברי השו"ע שאסר את ה'תריאקה', ונשאר בצ"ע, כי לא רצה ליישב שהשו"ע מיירי בבריא. ובמחנה אפרים (מאכלות אסורות, ד"ה עמדותי) יישב הסתירה ברמב"ם (ויתכן אולי לומר זאת גם בשו"ע), שמה שהתירו לחולה הוא בחולה שנפל למשכב, ומה שאסרו תריאקה הוא מי שאינו חולה כל כך.

וראה עוד בהליכות שלמה עמ' סט, ארחות הלכה 29, מביא מקורות שיתכן שהוא 'מאכל מלכים', ואכילתו נחשבת 'דרך הנאתו' כשאר מרקחת, ולא דומה לתרופות כלל.

## 1.

## הדעות שגם באכילה לרפואה יש 'אחשביה'

יש סוברים, שמכיון שהחולה צריך לאכול זאת בשביל הרפואה, הרי הוא מחשיב אותו ביותר, וחל על זה שם אכילה. ולדעתם, האוכל דבר לרפואה שאינו ראוי לאכילה, אסור (גם לחולה שאין בו סכנה). כך דעת השאגת אריה (עד-עה), שו"ת ערוגת הבושם (צט), אחיעזר (ג, לא, ד), שו"ת עמק שאלה (או"ח יב). ולכאורה כך היא גם דעת אדמו"ר הזקן (תמב, כב, וקו"א שם), שהרי לגבי ה'תריאקה', כותב שאינו מאכל כל אדם אלא הוא מאכל לחולים, ואסור לאכול בפסח. הרי שגם דבר שהוא לרפואה, אסור לאכול, מדין 'אחשביה'. ולדעות אלו, לא שייך היתר זה בתרופות של ימינו, שאע"פ שאינן ראויות לאכילה, בכל זאת, כאשר אוכל אותן, אף שהוא למטרת רפואה, 'אחשביה', ואסור.

## 2.

## בירור דעת אדמו"ר הזקן ב'אחשביה' באכילה לרפואה

מהנלמד עד עכשיו יוצא לכאורה, שההיתר העיקרי שעליו התבססו הפוסקים להקל בתרופות בפסח, הוא אכן דעת רוב הפוסקים אבל לא דעת אדמו"ר הזקן.

ונראה, שלא זאת כוונת אדמו"ר הזקן, אלא גם הוא סובר כדעת הש"ך וכו', שבאכילה לרפואה לא אומרים 'אחשביה' (ולא כמ"ש בפסקי תשובות, ובאנצי' רפואית ועוד, בדעת אדה"ז), והסיבה שה'תריאקה' אסורה באכילה גם לחולה, היא לא משום 'אחשביה', אלא משום שהוא נחשב 'דרך הנאתו' (ואכילת איסור 'דרך הנאתו', אסורה לחולה, כמבואר ביו"ד קנה, ג), והסיבה שנחשב 'דרך הנאתו' אע"פ שהוא לא ראוי לאכילת כל אדם היא, כי כך הוא דרך עשייתו של ה'תריאקה', והאיסור לא בטל בתוכו, ונחשב כאוכל איסור בדרכו הרגילה, שאסור גם לחולה. ואכן כך ביאר רבינו מנוח את דברי הרמב"ם שאסר את ה'תריאקה'<sup>4 5</sup>.

(4) אסיא עט - פ עמ' 82, וקובץ עטרת שלמה, ג, עמ' עדר.

(5) וזוהו יומתק, מה שלא הזכיר אדמו"ר דין 'אחשביה' לגבי 'תריאקה'. דהנה, כאשר באים להסביר את הדין של 'תריאקה', צריך להסביר שני דברים: א. מדוע החמץ שבה לא בטל. ב. מדוע הוא אסור באכילה, והרי אינו ראוי לאכילה. המשנ"ב מבאר זאת כך: א. החמץ בטל לפני פסח אך 'חוזר וניעור' בפסח. ב. אסור באכילה מדין 'אחשביה'. אך אדמו"ר הזקן מבאר רק את נדון א, וכותב שאינו מטעם 'חוזר וניעור' (ואחת ההוכחות לכך היא, שהשו"ע בסי' תמו, לא סובר דין 'חוזר וניעור' ובכל זאת אוסר את ה'תריאקה'), אלא מכיון שכך הוא "דרך עשייתו", לא בטל (על דרך דין 'מעמיד'). אך לגבי נדון ב, (מדוע אסור באכילה), לא מבאר כלום, אלא כותב: "אסור לאכול מזה התערובת בפסח, ואפילו אין בו אלא חמץ כל שהוא, אם דרך עשייתו הוא ע"י תערובת חמץ, כגון התריאקה" (ומוסיף שהטעם בזה הוא, כמו שנתבאר לעיל בסעיף ו, ושם מבואר בקו"א באריכות שטעם האיסור הוא, שכשהוא 'דרך עשייתו' אינו בטל, ושכן דעת השו"ע, והמג"א וכו'). אמנם אפשר לומר שכוונתו שאסור באכילה מדין 'אחשביה' (שהביא כמה סעיפים אחר כך, לב-לד), אבל תמוה שלא כתב זאת. ולפי המבואר, שאיסור האכילה אינו

ויוצא, שגם לדעת אדמו"ר הזקן, לא אומרים 'אחשביה' באכילה שהיא לרפואה, וכדעת רוב הפוסקים, ועל זה אפשר להסתמך להקל מן הדין בתרופות (כי תרופה לא דומה ל'תריאקה', כי כי החמץ שבה אינו חלק מ'תיקון עשייתה', ולא נחשב 'דרך הנאתו', ראה 'אסיא' שם).

לסיום יש להעיר, שישנן סברות נוספות להקל בתרופות בפסח, וגם אם נניח (כפי שיש שהבינו) שסובר אדמו"ר הזקן, שאומרים 'אחשביה' בחולה שאוכל לרפואה. יוכל לסמוך על הסברות האחרות להיתר, שנאמרו לגבי תרופות.




---

מטעם 'אחשביה' אלא מטעם זה גופא, שכיון שכך הוא 'דרך עשייתו' לכן נחשב 'דרך הנאה', מובן שלא הוזקק להסבר נוסף (של אחשביה), מדוע אסור באכילה.  
 וכן מדוקדק לכאורה בט"ז, שבסעיף ד, לגבי תריאקה, כותב: "יש לאסור באכילה בזה הטריאקה, דשמה החמץ שבתוכה הוא מעמידו", ולא כתב שהוא משום 'אחשביה', ורק בסעיף ט, לגבי חמץ שהתעפש ונפסל מאכילת כלב, כותב הט"ז, שאסור באכילה משום 'אחשביה' (ואכן שם לא מדובר במאכל שהוא לרפואה).

# בענין הדלקת נרות חנוכה (וחילוקה מנרות ש"ק)\*

הגה"ח הרב אלחנן דוב מרוזוב שליט"א  
ר"מ בישיבה

## א.

בנוגע למצות נרות חנוכה מצינו פלוגתא בגמרא (שבת כא, א) בין רב הונא לרב חסדא: לדעת רב הונא "באם כבתה (הנר) - זקוק לה" (לתקנה, רש"י), ולדעת רב חסדא (וכן ס"ל לרב ור' יוחנן, בע"ב שם) "באם כבתה (הנר) אין זקוק לה"<sup>1</sup>. ומסיק בגמ' (שם) דהלכתא דאין זקוק לה (וכן נפסק להלכה ברמב"ם<sup>2</sup> ובשו"ע<sup>3</sup>).

ויש לבאר סברת פלוגתתם, דלכאורה תלוי בגדר מצות הדלקת נ"ח, וכמו שיתבאר לקמן.

## ב.

דהנה, בנוגע למצות נר חנוכה יש לחקור בגדרה:

א. האם המצוה היא "מעשה" ההדלקה, ב. או דילמא דהמצוה היא (להדליק ע"מ) "שיהא דלוק". וי"ל דפלוגתא הנ"ל (באם מחוייב לתקנה כשכבתה או לא) תלוי בחקירה זו: דהמ"ד ד"אין זקוק לה" ס"ל דהמצוה היא מעשה ההדלקה (ומשו"ה אין זקוק לתקנה כשכבתה, כיון

\* לזכות החתן התמים לוי יצחק שיחי' והכלה חי' מושקא תחי' מרוזוב לרגל יום כלולותם ביום ט"ז שבט ה'תשפ"ב.

(1) ואחד מהנפק"מ דפלוגתא זו (וכמבואר בגמ' שם, בנוסף לעצם השאלה באם צריכים לתקנה או לא כשכבתה): דלמ"ד דזקוק לה (דעת ר"ה) אסור להשתמש לנר חנוכה "בפתילות ושמנים שאמרו חכמים (שם, כ ע"ב במשנה) אין מדליקין בהן בשבת" (דחיישינן שיכבה ודילמא פשע ולא מתקן לה, הלכך צריך לכתחילה לעשות יפה, רש"י שם). ולמ"ד דאין זקוק לה (דעת ר"ח רב ור"י) מדליקין בהן לנר חנוכה.

(2) הלכות חנוכה פ"ד ה"ה.

(3) סתרע"ג ס"ב.

שכבר נגמר קיומה ע"י ההדלקה)<sup>4</sup>. והמ"ד דזקוק לה ס"ל דהמצוה היא (שידליק ע"מ) שיהא הנר דלוק (ומשום הכי מחוייב לתקנה (כשכבתה) על מנת שיישאר דלוק)<sup>5</sup>.

4) וראה לשון המחבר (שו"ע שם) "הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה". ועל הא דכ' "הדלקה עושה מצוה" ציין בבאה"ג למסקנת הגמ' (כג, א) דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה (דהנרות במקומן הראוי) עושה מצוה.

אבל ראה בט"ז (שם סק"ח) דהקשה "איני יודע האיך תלוי זב"ז דאפילו א"ת הנחה עושה מצוה ה"ה כן". ולכאורה כוונת קושייתו: דמה לי באם מעשה ההדלקה עושה מצוה או באם מעשה ההנחה עושה מצוה, דבין כך ובין כך הואיל דעשה המעשה כבר יצא בזה י"ח, ואי"צ לתקנה.

וממשיך שם: "אלא הכי קאמר (המחבר) כיון שהדליק תיכף קיים המצוה ע"כ אם כבתה אין זקוק לה". ולפי"ז יבואר כוונת המחבר כפי המבואר בפנים, דכיון דהמצוה היא במעשה ההדלקה (ולא בזה שיהא הנר דלוק) הרי כבר יצא י"ח בזה שהדליק את הנר, ואף כשכבתה אי"צ לתקנה ולהדליקה מחדש.

ויש להביא סימוכין לזה מל' תשובת הרשב"א (ח"א סתקל"ט הובא בר"ן שבת דף ט' ע"א מדפי הרי"ף, והוא במענה לשאלה לגבי מי שכבה הנר בשוגג ע"מ לתקנה האם מחייב להדליקה מחדש והאם צריך לברך) "מסתברא שאינו חייב להדליקה דהוה ל' ככבתה (מאלי") שאין זקוק לה דהדלקה עושה מצוה וכבר הדליקה, ואם בא להדליקה אינו מברך עלי' דמצות הדלקה כבר עברה".

5) ולפי המ"ד דזקוק לה גופא; יש להסתפק באם החיוב לתקנה הוה דין בהדלקה הראשונה (דע"י התיקון יישאר הנר דלוק, אבל בלי תיקון מתברר למפרע שלא יצא י"ח בהדלקה הראשונה), או דהוה חיוב (חדש) בפ"ע (כדי שיישאר דלוק, אבל באם אינו מתקנה, אף שאינו מקיים חיוב התיקון, אבל) ההדלקה הראשונה עדיין במקומה עומדת).

וי"ל דנפק"מ באם מחוייב בכרכה (למ"ד זקוק לה) כשבא לתקנה: דבאם התיקון הוה דין בהדלקה הראשונה ודאי דאי"צ לברך, כיון דכבר נפטר בכרכתו על ההדלקה הראשונה (שכוללת גם התיקון כשכבתה, ואדרבה באם לא יתקן (ולא יישאר דלוק) אפשר שבירך בתחילה לבטלה). אבל באם הוה חיוב בפ"ע אפשר דמחוייב בכרכה עלי'.

וממש"כ הרשב"א (שם) דלמ"ד אין זקוק לה אי"צ לברך כשבא לתקנה כיון "דכבר הדליק" וכשהדליק תיכף קיים המצוה - יש להוכיח דלמ"ד זקוק לה אכן צריך לברך. דמכלל לאו אתה שומע הן, דאם לפי המ"ד דאין זק"ל אי"צ לברך מפני "כשהדליק תיכף קיים המצוה", הרי לפי המ"ד דזק"ל דס"ל שהמצוה היא בזה שיישאר הנר דלוק, (ולא קיים המצוה "תיכף כשהדליק") צריך לברך.

וי"ל דפליגי בזה בעלי התוס' והרמב"ן ז"ל, וכדלהלן:

דהנה יעויין בתוס' ד"ה ומותר (שם כא, א) דכתבו דלמ"ד זקוק לה, ודאי דאסור להשתמש לנ"ח בליל ש"ק בפתילות ושמנים שאסרו חכמים לנש"ק - מפני שלא יוכל לתקן בש"ק באם יכבה. (והיינו, דאף באם ס"ל (למ"ד זה) דאסור להשתמש לאורן (וממילא לא שייך הטעם דשמא יטה, כמו בנש"ק) מ"מ אסור להשתמש בפתילות ושמנים אלו מפני שלא יוכל לתקן באם כבתה).

אבל ראה ברמב"ן (ד"ה הא, שם) דכתב: "דלמ"ד זקוק לה (בחול) הרי בשבת דינו שוה. . . למ"ד אין זקוק לה". דהיינו, דבש"ק לכו"ע (גם להמ"ד זקוק לה בחול) אין מחוייב לתקנה כשכבתה. ומשמע דהא דאין זקוק לתקנה, הוא לא רק מפני השבת (דרביע עלי'), אלא גם מצד נר חנוכה, דפטורוהו מלתקן. וזהו שלא כדעת התוס' הנ"ל דגם בש"ק מחוייב לתקנה, ורק שאינו יכול.

ויש לבאר סברת פלוגתתם: לדעת התוס' התיקון הוה דין בהדלקה הראשונה, דכשכבתה ואינו מתקן אותה נתברר למפרע שלא היתה ההדלקה הראשונה ראוי', וע"י התיקון נשאר הנר דלוק ויצא י"ח בהדלקה הראשונה. וא"כ מה לי באם אינו מתקנה ע"י פשיעה ומה לי אם אינו מתקנה מפני השבת (או מפני אונס) דבין כך אי"כ נר דלוק, ונתברר שלא יצא י"ח בהדלקה הראשונה.

משא"כ לדעת הרמב"ן התיקון היא חיוב בפ"ע. דהיינו שההדלקה הראשונה ודאי שהיתה כדבעי, ורק שהחכמים חייבוהו להדליק מחדש באם כבתה הנר, ובודאי שלא חייבוהו להדליק מחדש בשבת. ולכו"ע אין זקוק לה בשבת. וראה בפנ"י (שם), דח"א אמר רבא דמדדיק מל' רש"י ז"ל (שם בד"ה למ"ד דזקוק לה) "דלמא פשע ולא מתקן לה"; דהיכא שלא מתקן דחמת אונס לא חסר ולא מידי. ולפי"ז משמע דדעת רש"י ז"ל כדעת הרמב"ן הנ"ל.



## ג.

אבל לכאורה לפ"ז צריך ביאור למ"ד דאין זקוק לה; דהרי נר חנוכה עניינו "פרסומי ניסא" (דמטעם זה, עדיף נ"ח מקידוש היום)<sup>6</sup>, וכן מוכח ג"כ מהדין דנ"ח שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה<sup>7</sup> (ופירש"י<sup>8</sup> דזהו מפני דליכא פירסומי ניסא), וא"כ, איך שייך לומר דהמצוה היא בעצם מעשה ההדלקה (ואף באם לא יישאר דלוק לאחמ"כ), והרי ליכא פירסומי ניסא?

[ויעויין מ"ש אדה"ז בשו"ע<sup>9</sup> בנוגע לנרות ש"ק, וז"ל: "ומכל מקום בדיעבד ששכחה ולא הדליקה קודם ביה"ש ונזכרה בביה"ש יש להתיר לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן (דכיון שעיקר מצות הדלקת נ"ש אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה<sup>10</sup> וזו ששכחה ולא בירכה בתחילת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה

(6) גמ' שם כג, ב.

(7) גמ' שם כא, א.

8 ד"ה פסולה שם.

(9) סי' רסג, סי"א.

(10) וזה שמברכין על ההתחלה וההכנה דהמצוה ולא על עיקר המצוה - מבואר בקו"א (שם סק"ג) דהוא מפני - "דאי אפשר לברך על ההנאה מפני שאין בה ממש" ולא יאריך יש לברך על ההדלקה "לפי שגמר המצוה נמשך מאליו אחר ההדלקה ואינו מחוסר מעשה כלל".

ומלשונו "נמשך מאליו אחר ההדלקה ואינו מחוסר מעשה" - משמע דעיקר המצוה (שהיא ההנאה והתשמיש לאורה) כבר כלול ב"וצונו להדליק", דההדלקה כוללת גם את זה שיישאר דלוק אח"כ כדי שיוכל ליהנות ממנה. וכ"ז מפני "שנמשך מאליו" "ואינו מחוסר מעשה", אבל היכא שצוינו לעשות איזה מעשה אחר לאחרי ההדלקה ודאי דאינו כלול במעשה ההדלקה ויצטרך לברך על המעשה האחר.

ולפי"ז יובן ההוכחה בגמ' (שם כג א, בנוגע לנ"ח) דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה עושה מצוה - מהא דמברכין "אקב"ו להדליק" (ולא להניח) - דהא ודאי דבאם מצות נ"ח היא במעשה הנחה, ודאי שהיו צריכים לברך על ההנחה (וצוינו להניח וכיו"ב), מכיון שמעשה ההנחה (עדיין מחוסר לאחרי מעשה ההדלקה ו) אינו כלול במעשה ההדלקה.

והנה כ"ז הוא ביאור ע"ז שהלשון "להדליק" כולל ג"כ את ההמשך שנמשכת מאליו, וממילא נכללת בההדלקה. אבל עדיין צ"ב למה תקנו הברכה בלשון "להדליק" באם עיקר המצוה איננה מעשה ההדלקה. וע"ז ממש"ך אדה"ז שם ". . . יכול לברך להדליק והכוונה שיהא נר דלוק" "א"נ שצוינו להדליק אם אינו דלוק".

לסיכום: א. אי אפשר לברך על ההנאה מפני שאין בה ממש, ב. "להדליק" כולל גם את ההמשך שנמשכת מאליו, ג. הפירוש ב"להדליק" הוא להדליק אם אינו דלוק כדי שיהא הנר דלוק.

לאורן<sup>11</sup>, ע"כ. הרי, ברור מילולו דאדה"ז בנוגע לנש"ק דעיקר מצותו היא (לא מעשה ההדלקה עצמה, אלא) "ההנאה והתשמיש לאורה", וא"כ ודאי דצריך שיהא הנר דלוק<sup>12</sup>.

ולהעיר גם מלשון הרמב"ם<sup>13</sup> בנוגע לנש"ק: "אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק". ועד"ז הוא לשון אדה"ז<sup>14</sup>: "תקנו חכמים שיהא לכל אדם נר דולק בשבת". ולכאורה ה"ה ג"כ בנוגע לנ"ח.

ובפרטיות יותר: כשם שבנוגע לנש"ק דענינן הוא (לא בהנרות עצמן, אלא) מפני שלום בית<sup>15</sup> "שמצטערין ב"ב לישיב בחשך"<sup>16</sup> ומפני עונג שבת<sup>17</sup>, ומשום הכי, מצותן היא (לא במעשה ההדלקה, אלא) בהנאה והתשמיש לאורה שבא כתוצאה מהנר הדלוק (שעל ידי ההנאה והתשמיש לאורה מיתוסף בשלום בית ועונג שבת).

וכך גם בנוגע לנרות חנוכה דענינן הוא פירסום הנס (כנ"ל), וא"כ הרי מצותן לכאורה היא (לא במעשה ההדלקה, אלא) בפירסום הנס שנעשה רק ע"י שהנר נשאר דלוק, ומדוע ס"ל ד"אין זקוק לה" ולא צריך להדליק ולתקן נר חנוכה שככה?].

#### ד.

יש לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ג<sup>18</sup> בנוגע לנרות חנוכה וכדלהלן.

11) וזהו לכאורה יסוד המנהג שמברכים בכל עש"ק אחרי ההדלקה (שו"ת מהר"י ווייל סי' כ"ט הובא בהגה"ה סרס"ג ס"ה ובשו"ע דרביה"ז סרס"ג ס"ח).

דלכאורה יוקשה - דאף "שסוברין שאם תברך תחילה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק" (שו"ע אדה"ז שם) - מ"מ האיך יכולה לברך וציונו להדליק; א. הרי אינה "עובר לעשייתן" (פסחים ז, ב, רמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"ג ובכ"מ, ובשו"ע סי' כ"ה ס"ח, ובכ"מ ומבואר כ"ז בשו"ע אדה"ז סי' מ"ז ס"ג)? ב. האיך יכולה לברך להדליק והיא כבר הדליקה?

אלא דמכיון דעיקר המצוה היא התשמיש וההנאה לאורה הרי: א. עדיין מיחשב ל"עובר לעשייתן" (וכדי שלא תהנה לאורן עד לאחרי הברכה טוב שתפרוש ידי' עד לאחרי הברכה, עפמש"כ שם בסי"א), ב. הפירוש של להדליק היא שציונו להדליק אם אינו דלוק כבר כדי שיהא נר דלוק (קו"א שם, וראה בהערה הקודמת).

12) ולפי"ז ישנו עוד טעם להא דאסרו חכמים פתילות ושמונים שאינן דולקות יפה לנש"ק - מלבד הטעם דשמא יטה (וכמבואר בריש פ' במה מדליקין כ' ע"ב וכ"א ע"א, עכ"פ לדעת התוס' שם, וראה בהערה 5) - והוא מפני דשמא יכבה הנר ולא יוכל לתקנה ע"מ שיישאר דלוק אח"כ כדי שיוכל ליהנות ממנה. [אבל לדעת הרמב"ן שם (וראה בהערה שם) לא שייכא האי טעמא, דודאי לא חייבוהו חכמים לתקנה לכשיכבה, וכבר יצא י"ח בזה שהדליק נר שיוכל (על הרוב עכ"פ) להישאר דלוק ויוכל ליהנות ממנה].

13) הלכות שבת פ"ה ה"א.

14) ריש סי' רסג.

15) שבת כג, ב.

16) רש"י ד"ה שלום ביתו, שם, ובר"ן שם ד"ה אמר רבא.

17) רמב"ם הלכות שבת פ"ה ה"א, והמאירי (שבת כה, ב) כתב: "שהיא ראש לכל עונג שאין עונג בלי אורה".

18) עמ' 813 ואילך.

דהנה יעויין בלקו"ש שם דמוכיח דנרות חנוכה תכליתן היא בהם עצמם (ולא שהם אמצעי לענין אחר). דאף דנ"ח הן לפירסום הנס - אין הכוונה בזה דזהו תכליתן, אלא דהתכלית היא בהנרות עצמן (ולא בפירסום הנס שעל ידן), וענין פירסום הנס שעל ידן הוא ענין נוסף לתכליתן.

ומוכיח זאת כ"ק אדמו"ר, משתי הלכות שמצינו בנוגע לנרות חנוכה:

א. דאיתא בגמ' 19 ד"נר שיש לה שני פיות עולה לשני בנ"א, ואף דבכהאי גוונא אין המדליק השני מוסיף כלום בהפירסומי ניסא לגבי הראשון, מ"מ י"ח גם הוא בנר זה (ובנוגע לנש"ק ודאי דלא יצאו השניים י"ח בכה"ג, וכדמוכח מהדין דב' בעה"ב המדליקים באותה מנורה דאסור להם לברך על נרות אלו מכיון שאינם מוסיפים כ"א (לגבי חבירו המדליק) בענין שלום בית או בעונג שבת).

ב. מדין נוסף המובא בגמ' 20 ד"בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו" ואף דמדליק לעצמו ואין כאן שום "פרסומי ניסא" 21. (ובנוגע לנש"ק ודאי דאינו יוצא י"ח באם מדליק במקום שאינו סועד סעודת שבת (ואינו מוסיף בהעונג שבת) או (עכ"פ) במקום מואר (ואינו מוסיף בשלום בית, דבלא"ה לא יכשל בעץ ואבן)).

ה.

נמצא מבואר, דנ"ח, אין עיקר עניינן לפרסם הנס, אלא התכלית היא בהן עצמן, וכ"ע פירסום הנס שבהן הוא ענין נוסף עליהן. ועפ"ז יובן אף בנוגע למצותן, דכשם שענינן בהן עצמן כך מצותן בההדלקה עצמה של הנר (משא"כ בנוגע לנש"ק שענינן הוא כנ"ל שלום בית ועונג שבת (ולא בהנר עצמה) - שהמצווה היא אף בההנאה והתשמיש לאורה).

(19) שם כג, ב. רמב"ם הל' חנוכה פ"ד ה"ד, שו"ע סת"ע"א ס"ג.

(20) שבת כא, ב.

(21) והא דלא יצא י"ח בנ"ח שהדליקה למעלה מעשרים אמה (גמ' שם כ"ב רע"א, וברש"י ד"ה פסולה שם, רמב"ם הל' חנוכה פ"ד ה"ז, שו"ע סת"ע"א ס"ו) מסביר בהשיחה (שם) דפירסומי ניסא הוה ע"ד שיעור בההדלקה, שצריך להדליק נר שיכול מצ"ע לפרסם את הנס. אך במקרה שהנר מצ"ע יכול לפרסם את הנס, ורק שבפועל אין פירסום מפני קירות הבית שמסתירים עלי' (כשמניחה על שולחנו) או מפני שישנה כבר פתילה אחרת לידה (בנר שיש לה שתי פיות) עדיין יצא י"ח. וראה בההערה שם דמדמה זה להכלל (מנחות קג, ב) ד"כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו". וראה בסוף השיחה (ע' 815 ואילך) הביאור בזה ע"פ פנימיות העניינים וההוראה בעבודת ה' מכ"ז.

## ו.

אמנם, כל הנ"ל הוא לפי הדיעה ד"כבתה אין זקוק לה" (וכן נפסק להלכה, כנ"ל ס"א). אבל לפי הדיעה דזקוק לה י"ל דס"ל דתכלית נ"ח הוא ענין פירסום הנס, וא"כ הוה המצוה בזה שיישאר הנר דלוק.

ועפ"ז מובן דשורש מחלוקתם בהא דאין זקוק לה או זקוק לה תלוי' בתכלית ענין נרות חנוכה: דלפי המ"ד דכבתה אין זקוק לה תכליתן היא בהנרות עצמן, וא"כ י"ל דהדלקתן היא מצותן, וכן נפסק להלכה (ולפי"ז הדין הוא שמדליקין על השולחן בשעת הסכנה, וכן יוצאין שני בנ"א בנר של שני פיות - כנ"ל).

אך לפי המ"ד דזקוק לה תכליתן בענין פירסומי ניסא שנעשה על ידם ומצוותן היא בזה שיישאר הנר דלוק, (ולפי מ"ד זה אין להדליק על השולחן אף בעת הסכנה וכן אין יוצאים שני בנ"א בנר של שני פיות - וע"ד הדין דב' בהעה"ב בנש"ק (שם) דאין מדליקין במנורה אחת דהוא מפני דתכלית נש"ק הוא (לא בעצמו אלא) בהשלום בית והעונג שיתווסף ע"י הנר, ובכה"ג לא נתווסף ע"י כ"א מהן לגבי חברי').



## בענין שליחות במצות מילה\*

הנ"ל

.א.

איתא בגמ' (חולין פג, ב): "תניא אידך ושפך וכסה מי ששפך הוא יכסנו, מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן לו (מפני שהפסידו שכר. רש"י) 'זהובים', ומובא עד"ז להלכה ברמב"ם<sup>1</sup> ובשו"ע<sup>2</sup>.

וברא"ש<sup>3</sup> כתב: "מעשה באחד שאמר למוהל אחד שימול את בנו וקדם אחר ומלו. ותבע הראשון שאמר לו האב למולו מן השני עשרה זהובים. ופטרו ר"ת. דאמר בפרק החובל (פד, ב) דכל מידי דלית בי' חסרון כיס לא עבדינן שליחותיהו ואפילו אם תפס מפקנן מיני' (דאין גובין קנסות בזמן הזה, ואח"כ מוסיף עוד טעם לפטור) דכיון שהי' שם בשעת מילה וענה אמן גדול העונה אמן יותר מן המברך (וא"כ לא חסר לא ולא מידי)".

ובהמשך דבריו כתב: "ובלאו הנך טעמי דר"ת נראה לי לפטור המוהל. דאע"פ שאמר האב למוהל אחד למול את בנו לא זכה באותה המצוה לחייב אחר אם קדם ועשה. ולא דמיא לכיסוי דאמרה תורה ושפך וכסה מי ששפך יכסה.

וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב. אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה באותה המצוה לחייב אחר אם קדם ועשה".

מצינו, דלדעת הרא"ש אין לחייב את המוהל השני לשלם לראשון כיון שלא זכה הראשון במצוה, ומצותי' דאבוה הוה, ודוקא כשחטף המצוה מאבי הבן יש לדמותו לחוטף מהשוחט (דחייבו רבן גמליאל לשלמו עשרה זהובים), דבשניהם מצוותן הם (בשוחט מפני שמי ששפך יכסה וכן באבי הבן דהמצוה מוטלת עליו), ואז יש לחייבו לשלם לאבי הבן עשרה זהובים. וחילוק זה מובא להלכה בשו"ע<sup>4</sup>.

(\* שייך לגמ' פסחים ז, ב 'וכי לא סגיא דלאו איהו מהיל . . איה"נ" (וראה בהערות 4-5), נאמר בבית חב"ד לסטודנטים בפאריז במסגרת "ישיבה און קמפוס" וחזרתו עלי' בכינוס תורה שנערך בחוה"מ פסח השתא בקהילת שניאור אבערוויליע צרפת - לע"נ הרה"ת וכו' ר' מנחם מענדל דייטש ע"ה.

(1) הל' חובל ומזיק פ"ז הי"ד.

(2) חו"מ סי' שפב.

(3) שם ס"ח.

(4) סימן שפ"ב בהגה"ה.

## ב.

ובש"ך שם<sup>5</sup> כתב: "דברי הרא"ש שהבאתי מוכח דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למוהלו דומיא דכיסוי דמי ששפך הוא יכסה וכן משמע מדברי הרמב"ם ריש הל' מילה דמצות עשה זו מוטל על האב תחילה והכי משמע בש"ס פ"ק דקידושין (כט, א) דאמרינן התם האב חייב בכנו למולו מנלן דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו והיכא דלא מהלי' אבוהה מחייבי בי דינא למימהל' וכו' וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול ולדעתי הם מבטלים מ"ע ומצוה גדולה של מילה ויש לב"ד לבטל הדבר הזה".

ולפום ריהטא נראה דהוכחתו מדברי הרא"ש הוא מהא דמחלק (הרא"ש) בין החוטף מן המוהל ובין החוטף מהאב, דדווקא כשחוטף מן האב מחוייב לשלמו מפני דהוה מצות' (וע"ד מצות כיסוי דהוה מצות' דהשוחט).

ומזה מוכיח הש"ך דאסור לאבי הבן לכבד מישהו אחר במקומו כיון דמבטל מצוותו. וכן כתב באור זרוע<sup>6</sup> דבאם האב יודע למול אסור ליתן למוהל אחר.

## ג.

ובדרכי משה (על הטור שם) הקשה על האור זרוע: "וצ"ע מאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו", ועד"ז הקשה בספר תבואות שור<sup>7</sup> על דברי הש"ך דלעיל וכי מפני דהמצוה עלי' דהאב רמיא לא יוכל למנות לשליח כמותו?

ועל מה שהוכיח הש"ך מדברי הרא"ש כתב שם, דלא ידענא מאי ראי' מייתי מדברי הרא"ש, וכי מפני שהמצוה הוה של האב (וכמש"כ הרא"ש שם) לא יוכל למנות שליח?

ולכאורה צדקו דברי התבואות שור בזה, דמה בין הא דהמצוה הוה של האב ובין זה שאסור למנות שליח?

והנה נראה דקושייתו דהתבואות שור נובעת מזה דהבין דהוכחת הש"ך מדברי הרא"ש הוא ממ"ש הרא"ש דהמצוה הוה של האב (וא"כ מבטל מצוותו באם ממנה אחר למלאותו במקומו). וע"ז תמה התבואות שור דעדיין יכול למנותו בתור שליח שהוא כמותו דהמשלח, ונפטר הוא ע"י מעשה השליח, ולא מבטל המצוה.

(5) סק"ד.

(6) הובאו דבריו בדרכי משה על הטור הל' מילה סרס"ד סק"א.

(7) סכ"ח.

אבל כד קא דייקת שפיר בדברי הרא"ש ובדברי הש"ך נראה שהוכחת הש"ך היא (לא מהא דכ' הרא"ש דהמצוה הוה של האב, אלא) מהא דכ' שם דלא זכה המוהל במצוה, ומזה הוכיח הש"ך דלא מיקרי שלוחו של האב, וכמו שביאר היטב הקצות, וכדלהלן.

#### ד.

דהנה בקצה"ח (סי' שפב סק"ב) כתב להצדיק ראיית הש"ך מדברי הרא"ש:

"דאי נימא דשלוחו של אדם כמותו בזה א"כ כי היכי דאם הי' האב עצמו רוצה למוהלו ובא אחר וקדמו דחייב לשלם עשרה זהובים ה"נ אם נתנו לשלוחו כיון דשלוחו כמותו ומצוותו עליו נתקיים ע"י שלוחו כמותו והשתא שבא אחר וקדמו ואינו שלוחו הרי ביטל מצוותו והי' בדין לשלם לו עשרה זהובים, אלא ע"כ דלא מהני שליחות במצות האב למולו ומשו"ה כל שנתנו לאחר וקדם אחר פטור".

והיינו דהוכחת הש"ך (מדברי הרא"ש) הוא מהא דפטור החוטף לשלם להמוהל, דבאם הי' נחשב כשלוחו של האב וכמותו הי' בדין שישלם לו כשם שמשלם להאב (כשחטף המצוה ממנו). ומהא דפטור, הוכיח הש"ך דלא הוה המוהל כמותו דהאב ואינו שלוחו.

אבל עדיין קשה: דהוא גופא טעמא בעי, דלמה לא יכול האב למנות שליח למול במקומו? וכמו שהקשה שם התבואות שור בתחילה, וכן הקשה הדרכי משה על דעת האור זרוע האוסר על האב המוהל למנות שליח במקומו. דמאי שנא משאר המצוות בעלמא דאמרינן דשלוחו של אדם כמותו<sup>8</sup>.

8 וראה בקצות שם בהמשך דבריו מה שרצה ליישב את קושיית התבואות שור והדרכי משה (דלמה לא יוכל למנות שליח במקומו) - ע"פ דברי התוס' רי"ד (קידושין מב, ב) הידועים, דבמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו (ע"ד הנחת תפילין ישיבה בסוכה נטילת לולב וציצית וכדומה) לא יכול לפטור א"ע ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום. והקצות מדמה חיוב האב למול את בנו למצוות שחייבה התורה לעשות בגופו ולכן אינו יכול לפטור א"ע ע"י שליח.

ולדבריו כן הוא גם במצות כיסוי הדם ע"י השוחט דא"י למנות שליח לכסות במקומו (ובאמת כ"כ בכל בו הל' ברכות (מובא בקצות שם) אלא ד"ל דלאו מטעמא דהתוס' רי"ד אלא מטעמא אחרינא וע"ד הטעם שנבאר בהמשך בפנים לאיסור מינוי שליח למילה ואכ"מ). אבל לכאורה קשה לומר דמצוות מילה וכיסוי הדם הוו מצוות שהתורה חייבה לעשותם בגוף (וע"ד מצות תפילין וכדומה) דהא:

א. דבשלא קיים המחוייב בדבר המצוה חל חיובם על אחרים (בנוגע למילה כ' בגמרא קידושין כט, א "והיכא דלא מהלי' אביו מחייבי בי דינא למימהלי' . . . ובנוגע לכיסוי הדם כ' במשנה ובגמ' חולין פז, א: "שחט ולא כסה וראה אחר חייב לכסות").

ב. ולאידך דבאם מישוהו אחר כבר כיסה הדם דפטור השוחט מלכסות ומכ"ש מכיסוהו הרוח דפטור מלכסותה עוד (דראה מש"כ בחולין שם במשנה ובגמרא דאפי' כיסהו הרוח פטור מלכסותו באם לא נתגלה אח"כ. ובפירש"י שם ד"ה פטור מלכסות "דהא מכוסה ועומד"). ומכח ב' דינים אלו (שאחרים חייבים באם הוא לא קיים מצוותו וכן שפטור באם כבר קיימהו אחרים) מוכח דעיקר יסוד מצוות אלו הן התוצאה, ורק שהטילה התורה החיוב על האב או השוחט להביא לידי תוצאות אלו.

זאת ועוד: דלכאורה חלוקים בסברא הש"ך והתבואות שור. דלהש"ך הא בהא תליא, דבאם נחשב המוהל כשלוחו של האב א"כ ודאי דזכה במצוה ג"כ (ויתחייב החוטף ממנו לשלמו כשם שישלם להאב באם חטף ממנו), וכהסבר הנ"ל (בדבריו) דהקצות.

משא"כ לדעת התבואות שור דלא תליא הא בהא, ומשו"ה לא רצה להוכיח מדברי הרא"ש כהוכחת הש"ך מדבריו. ולדעתו שפיר ייחשב המוהל לשלוחו של האב ובד בבד אינו זוכה בהמצוה שיהא שלו (ומפני זה הבין דההוכחה של הש"ך מדברי הרא"ש הוה מהא דכ' דהמצוה היא של האב ואסור א"כ שלא לקיימה בעצמו).

וצ"ב בסברת פלוגתתם, דאם נאמר ששלוחו של המשלח זוכה בהמצוה שייקרא על שמו (כסברת הש"ך) או דלא אמרינן הכי (ושפיר נק' שליח אף דלא זוכה בהמצוה שייקרא ע"ש, וכדעת התבואות שור).

#### ה.

ויש לבאר זה, ובהקדים החקירה הידועה בגדרי השליחות, דיעויין בקצות (סקפ"ח סק"ב) דמסביר בב' אופנים גדר שלוחו של אדם כמותו: א. בעת מינוי השליח (ע"י המשלח) עמד השליח במקום המשלח והוא הפועל מעשה השליחות. ב. ע"י מינוי השליח (ע"י המשלח) פועל השליח בשליחותו אבל אינו עומד במקומו [וראה שם באריכות].

[ובסגנון הלקח טוב (המורגל וחביב על לשון רבנו) ס"א: האם השליח הוה מציאות בפ"ע ורק שע"י מינויו יכול ע"י מעשה שלו לפטור המשלח או שבטל מציאות השליח ואי"כ אלא מציאות המשלח הפועל ע"י. או בסגנון המורגל באחרונים: האם הפעולה מתייחסת להשליח (אלא שע"י מינויו מעשהו פוטר את המשלח) או דהפעולה מתייחסת להמשלח והשליח אינו אלא כידא אריכתא דהמשלח. וראה בקו"א לשו"ע אדה"ז סרס"ג].

ובמצוות שהן חובת הגוף ודאי דלא אמרינן דהיכא דהוא לא קיים המצוה שאחר יקיימנה במקומו, דהרי העיקר בחובות הגוף הוא שיקיים הוא המצוה (ולא אחר) והרי"ז הטעם שלא יכול למנות שליח. וכ"ש וק"ו באם מישהו כבר קיים המצוה "עבורו" שעדיין לא יצא י"ח ומחוייב לקיים בעצמו. משא"כ בכיסוהו הרוח או כ"ש מישהו אחר, וכן באם מישהו אחר מל את בנו שאז אינו מחוייב עוד בהמצוה. ומוכח שעיקרן הוא התוצאה ולא הקיום על ידו. ולהלן בפנים (ס"ח) נבאר בנוגע למצוות מילה דאפשר דהחיוב היא של הבן ורק דמוטל על האב (אבל צ"ע מנולד מהול דצריך הטפת דם ברית). ואפי" באם נאמר דהחיוב הוה של האב (ואפשר שזוהי דעת ר"ת (המובא ברא"ש שם) והתוס' סד"ה אותו (קידושין שם) וראה מש"כ להלן בהערה 12) מ"מ עדיין לא הוי חובת גופו שימול את בנו אלא שעליו מוטל החיוב שבנו יהי מהול.



## 1.

והנה באם נאמר כצד הא' בקצות דלעיל דהשליח עומד במקום המשלח (והוא מציאות לעצמו והפעולה מתייחסת אליו ורק שפוטר המשלח), י"ל דהמצוה הוה שלו כי היכי דהוה של המשלח. ובעניינו הוא המחוייב למול (במקום האב שהרי עומד במקומו) והחוטף ממנו יצטרך לשלם לו כשם שמשלם להאב כשחוטף ממנו, וכהסברת הקצות דלעיל.

ויובן עפ"ז ג"כ הוכחת הש"ך מדברי הרא"ש, דכיון דהשליח עומד במקום המשלח ודאי דהמצוה הוה שלו, ומזה דכתב הרא"ש דלא זכה המוהל במצוה מוכח דלא נחשב המוהל כשלוחא דהאב.

אבל באם נאמר כצד הב' בקצות דלעיל דהשליח (רק) פועל בשליחות המשלח (ואינו מציאות בפ"ע ופעולתו מתייחסת להמשלח) מובן דלא זכה השליח בהמצוה ועדיין על שמו של המשלח ייקרא. ואין להמוהל הראשון (השליח) שום תביעה על המוהל השני החוטף ממנו.

ופליגי הש"ך והתבואות שור בגדר שליחות, דהש"ך ס"ל כאופן הא' דלעיל בשליחות. ומהרא"ש הוכיח (מהא דפטר החוטף מלשלם להמוהל הראשון) דלא שייכא (שליחות) במצות מילה, וכן נראה גם דעת האור זרוע הנ"ל.

והתבואות שור ס"ל כאופן הב' דלעיל בשליחות, ואין שום הוכחה מהרא"ש (מהא דפטר החוטף מלשלם להמוהל הראשון) דלא מיקרי שלוחו, ד"ל דשפיר מיחשב המוהל לשליח האב, ומ"מ לא נחשב המצוה כשלו ופטר החוטף ממנו מלשלמו עשרה זהובים.

והא דלא שייך למנות שליח למול לדעת הש"ך (והאו"ז), שיעמוד במקום האב - י"ל דהוא מפני גדר חיוב האב למול את בנו, וכדלהלן.

## 2.

ובהקדם: דהנה בהא דחייב האב בבנו למולו<sup>9</sup> חוקר רבינו בלקו"ש ח"א<sup>10</sup> האם: א. החיוב חל על הבן אלא דבקטנותו הוטל החיוב על האב מכיון שהבן אינו יכול לקיים מצוה זו בעצמו. ב. או דהחיוב הוא של אבי הבן, ואדרבה החידוש הוא בזה שבגדלותו נתחייב הבן עצמו למול<sup>11</sup>.

(9) קידושין כט, א.

(10) עמ' 44 ואילך ובהערות 19 ו231 ובשוה"ג שם.

(11) וראה במנחת חינוך מצוה ב' או"ק ב' דמסתפק באם עדיין נשאר חיוב על אבי הבן לאחר שגדל הבן (בנוסף לחיובו של הבן). ומביא כמה נפק"מ בדבר. ובלקו"ש שם כ' (בנוגע לפדיון הבן אבל לכאורה ה"ה במצות מילה) דתלוי בהחקירה המובאת בפנים. דבאם עיקר המצוה הוה על הבן י"ל דנפקע החיוב מהאב ברגע שהבן עצמו מחוייב בדבר משא"כ באם המצוה הוה של האב דאז יש מקום לומר דנשאר חיובו של האב גם לאח"ז. ולא נפקע ממנו חיובו ע"י חיובו של הבן.

וראה שם בהערה מס' 19 דמהא דבמילה אין ציווי מפורש בתורה על אבי הבן למול את בנו אלא דלמדים אותו מסיפור התורה אודות אברהם שמל את יצחק בנו (קידושין שם) - יש לומר דשונה חיוב זה שעל האב מחיובא שעליו לפדות את בנו. דאצל פדיון הבן מצווה ע"ז האב כדכתיב "וכל בכור בניך תפדה". משא"כ אצל מילה.

וא"כ י"ל דאף באם נאמר שפדיון הוא מצותו של האב עצמו (וכהאופן הא' בהשיחה שם בנוגע לפדיון הבן) עדיין ניתן לומר דמצות מילה הוה מצווה על הבן ורק שמוטלת על האב<sup>12</sup>.

ועפ"ז יובן היטב סברת הש"ך והאור זרוע דאין האב יכול (וא"כ אסור) למנות שליח למול במקומו. ד"ל דהא דחידשה תורה דין שלוחו ש"א כמותו הוא כשהמצוה הוה חיובא דהמשלח עצמו דאז יכול למנות מישהו שיעמוד במקומו ויתחייב כמוהו.

משא"כ כשהחיוב לא הוה של המשלח אלא דמוטל עליו לקיים חיובא של מישהו אחר (ע"ד חיובא דהאב במילת בנו) א"א שימנה מישהו שיעמוד ויתחייב במקומו. מכיון דהוא עצמו הרי חיובו מוטל עליו מכח מצוות הבן.

וכדמשמע ג"כ מהמשך ל' הרא"ש שם: "אבל אם האב אינו רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו ובדיבור שאמר האב למוהל לא זכה במצוה וכו'", ומשמע מדבריו דהתורה הטילה החיוב על האב ובאם אינו מקיים אותו ואומר למוהל למול את בנו הרי כבר אינו בשליחות אבי הבן אלא כחלק מחיוב שעל כל ישראל למולו<sup>13</sup>.

מה שאין כן התבואות שור והדרכי משה סבירא להו דאף דשליחות כאופן הא' דלעיל - שיעמוד ויתחייב במקום האב לא שייכת הכא, מכל מקום האב יוכל למנות שליח שיפעול בשליחותו ויפטור על ידו (וראה מה שכתוב בסוף הערה 12).

12) ובהערה 23 שם מסביר דאפשר וחולקים בזה הבבלי והירושלמי. דבירושלמי (קידושין פ"א ה"ז) יליף חיובו של האב למול את בנו מהכתוב וביום השמיני ימול בשר ערלתו. ובבבלי (קידושין שם) מביא הפסוק דוימל אברהם את יצחק בנו. דמשמע דהחיוב הוא של האב. אבל לכאורה אין כוונת רבנו לפרש דס"ל להבבלי דמצוות המילה הוה של האב עצמו (וע"ד המבואר בפנים השיחה שם בצד הא' בנוגע לפדה"ב). אלא דכוונתו, דבהא שמצות מילה של הבן מוטל על האב יש לפרשו בכ' אופנים: א. חיובא דהאב נובעת מחיובו של הבן (וכאילו חיובו של הבן נתפשט לאביו) ב. או שהתורה חייבה את האב את המצוות הבן (ולא שנובעת מחיובו של הבן) ובוה אפשר דפליגי בזה הבבלי והירושלמי. אבל בכל אופן אינו מצוות האב. וכמש"כ בהערה 19 שם (מובא כאן בפנים).

אבל ראה כאן בהערה 8 דאפשר דדעת ר"ת המובאת ברא"ש שם ודעת התוס' בד"ה אותו בקידושין שם שהמצוה (ולא רק החיוב) הוה של האב. וע"ד המצוה דפדיון הבן דהוה של האב לפי אופן הא' שם בהשיחה. ופליגי על דעת הרא"ש שם (הן לפי הסברו של הש"ך והן לפי הסברו של התבואות שור).

13) ובפרטיות יותר: בהא דיכול האב למנות מוהל למול את בנו כשא"י למול בעצמו, יש לחקור בגדר מעמדו של המוהל האם - א. נחשב כשלוחו של האב, ב. או מכוח דמחוייב מפני היותו חלק מהציבור (המחוייב בדבר כשהאב לא מוהל בנו). ובאמת קצת משמע כאופן הב' הנזכר מהסוגיית בפסחים ז, ב: "וכי לא סגיא דלאו איהו מהיל". ובפירש"י שם "והלא על אביו מוטל" ובהנוגע להמוהל כתב רש"י "אותו רופא המל את כל בני העיר".

וביחד עם זה לא תיחשב המצוה כמצוות השליח (המוהל) עצמו<sup>14</sup>, ומפני זה לא יתחייב המוהל השני החוטף ממנו לשלם לו עשרה זהובים, ע"כ.

[והנה, ר"ת (מובא ברא"ש שם) דכתב בהטעם לפטור החוטף מן המוהל הוא משום דלא מגבינן קנסות בזה"ז וכו' ולא נראה לו לפטור מפני הטעם דלא הוי מצוותו דהמוהל (כטעמו של הרא"ש), נראה דלדעתו הוי המצוה של המוהל וזכה בו ומעיקר הדין ה' על החוטף לשלם למוהל הראשון. ונראה דס"ל לר"ת דמצוות מילה הוי מצוותו של האב (ולא רק שמצוות הבן מוטלת עליו) ומפני"ז יכול גם למנות שליח שיעמוד במקומו. וכאופן הא' בשיחה שם במצוות פדיון הבן<sup>15</sup>].

14) ראה בהערה הקודמת. וי"ל דגם לדעת התבואות שור והדרכי משה מכיון דאינו נחשב עדיין כשליח ממש העומד במקום המשלח וא"כ לשון הרא"ש שם "אבל אם האב אינו רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו" מתאים גם עם דעתם. דכיון דלא מדובר בשליחות ממש של האב, אלא דנפטר ע"י, וחייבו של השליח אינו כחייבו של האב, עדיין יש לומר בהנוגע להמוהל "וכל ישראל חייבין למולו ובדיבור שאמר האב למוהל לא זכה במצוה" וכן מתאים לשון הגמ' בפסחים שם מכיון דחייבו דמוהל לא הוי כחייבא דאב. וצ"ע.

15) [ואפשר שזהו גם דעת התוספות בד"ה אותו (קידושין שם). דהקשו על הא דאמעית אשה מחיוב למול את בנה מהפסוק "אותו" ("כאשר ציוה ה' אותו") ולא אותה. דמדוע אצטריך למיעוט הרי"ז מ"ע שהז"ג? דמ"וביום" ילפינן דאין מלין בלילה? (ותירצו בכמה אופנים שיש לומר שאפשר למול גם בלילה וכו').

אבל ראה זה פלא מש"כ בתוס' רי"ד לתרץ קושייתם זו: "היכי אמרינן דמ"ע שהז"ג נשים פטורות ה"מ מצוה דתלי' בגופא והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן אבל מצוה דלא תליא בגופא כגון למול את בנה אע"ג דמילת הבן יש לה זמן, נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שציווהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטריח ויכין צרכי מילת בנו". וממה שדחקו התוס' לפרש שאפשר למול גם בלילה, ולא רצו לפרש כפירוש התוספות רי"ד, אפשר להוכיח שדעתם כדעת ר"ת הנ"ל שחייבא של האב למול את בנו הוה מפני שהוא מצווה בדבר, ודלא כמש"כ התוס' רי"ד].

ובאמת היינו יכולים לפרש כן גם בדעת התבואות שור והדרכי משה. דהא דס"ל דיכול האב למנות שליח שימול במקומו (וחולקים בזה על הש"ך והאור זרוע), הוא מפני דס"ל דמילה הוי מצוות האב וממילא יכול למנות שליח במקומו, וכדעת ר"ת הנ"ל.

אלא דנמנעתי מלפרש כן בדעתם מפני: א. דלפי"ז קושיית הקצות בדברי הרמ"א (ראה הערה הקודמת) עדיין במקומה עומדת. דבאם ס"ל להדברי משה שיכול האב למנות שליח לעמוד במקומו למה כתב בהגה"ה (שם) דהחוטף פטור מלשלם למוהל? (אבל לפי ההסבר שבפנים מיושב בדבריו וראה הערה הקודמת). ב. מדברי התבואות שור משמע דחולק על הש"ך ואופן הבנתו את דברי הרא"ש, ומסביר את דברי הרא"ש באו"א. ולא שנוטה לדעת ר"ת שמעיקר הדין מחייב החוטף לשלם למוהל.

ועד דאתינן להכי, אפשר שיש להוסיף ולפרש בסברת פלוגתת הש"ך (והאור זרוע) והתבואות שור (והדרכי משה), דפליגי ג"כ בגדר חיובא דהאב במילת בנו (ולא רק בגדר שליחות כההסבר בפנים). והוא ע"פ מש"כ בלקו"ש (שבעה"ה 10) בהערה 23 דאפשר דפליגי הבבלי והירושלמי בגדר חיוב האב במילת בנו באם הוי מחייבו דהבן (הירושלמי), או דהוי חיובא דהאב (של מצוות הבן דמוטל עליו).

וראה מה שהסברנו בהערה 12 דבין כך ובין כך הוי מילה מצוותו של הבן. (ולא כמו המבואר בהשיחה באופן הא' בחיוב האב בפדיון בנו דהוי מצוותו דהאב) וכמש"כ שם בהערה 19 דאין בתורה ציווי מפורש על האב למול את בנו (אלא בדרך סיפור דוימל אברהם את יצחק בנו) משא"כ אצל פדיון הבן (דציווי מפורש איכא ד"כל בכור בניך תפדה").

אבל מ"מ יש לחלק בין היכא דהחיוב נובע מחיוב הבן, דאז לא שייך שהאב ימנה שליח כלל ואפי' באופן שרק יפטור אותו מהחיוב, מכיון שחיובו אינו שלו אלא מחיוב בנו, ואפשר שזוהי סברת הש"ך והאור זרוע. דלא רק שהאב אינו יכול למנות שליח שיעמוד במקומו ויתחייב כמותו אלא דאינו יכול למנות שליח כלל.

וע"פ ההסבר הנ"ל מיושבת היטב קושיית הקצות (שם) על הרמ"א, דלכאורה מ"ש בספרו דרכי משה סותר את דבריו בהג"ה<sup>16</sup>:

דבהגה"ה כתב לחלק בין החוטף מהאב דמחוייב לשלם לו עשרה זהובים לבין החוטף מהמוהל שנתמנה ע"י האב דאי"צ לשלם לו, וכדעת הרא"ש ומוכח דס"ל דאין המוהל שלוחו של אבי הבן ואינו מחוייב בדבר כמו האב (וכמו שהסביר הקצות שם בדברי הרא"ש), ולאידך בספרו דרכי משה ס"ל דהאב יכול למנות שליח (מוהל) לפטור א"ע? אבל לפי ההסבר הנ"ל סרה תלונתו של הקצות מהרמ"א ויצא צדיק בדבריו.

דהן אמת דאין האב יכול למנות שליח שיעמוד במקומו (ומפני"ז אין המילה מצוותו וחובו דהמוהל, ופטור החוטף ממנו לשלם לו עשרה זהובים) אבל לאידך שפיר יכול למנות שליח שימול בשליחותו ויפטור א"ע על ידו.




---

משא"כ לדעת התבואות שור והדרכי משה, דס"ל שאבי הבן יכול למנות שליח עכ"פ כדי לפטור אותו, י"ל דזהו מפני דס"ל שחיוב האב הוי חיובא דידי', אף דהוי מפני מצוותו דהבן וכדעת הרא"ש.  
(16) שם סי' שפב.

# ביאור שיטת הרמב"ם בהחילוק בין זורק למעביר

הת' אהרן שי' אייזנבאך

הצעת תורף הסוגיא ודברי הרמב"ם / הסתירה בדברי הרמב"ם וביאור הרעק"א / ישוב באו"א ע"פ דברי הרשב"א / מתווך שיטות הרעק"א / מיישב ע"פ ביאור הנ"ל קושיית הדברות משה / ב' אופנים בדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הכס"מ במ"א

## א.

### הצעת תורף הסוגיא ודברי הרמב"ם

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "תנו רבנן הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד חייב, בשתי העלמות פטור. רבי יוסי אומר בהעלם אחד לרשות אחד חייב, לשתי רשויות (ושתיהן ר"ה אלא שיש הפסק ביניהם. רש"י) פטור. אמר רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם (שמופסקות ברה"י. רש"י) אבל כרמלית לא, אביי אמר אפילו כרמלית אבל פיסלא (עץ שוכב לרחבו של רה"ר וממלא כל רחבו והוציא חצי גרוגרת מביתו מכאן וחצי גרוגרת מכאן. רש"י) לא, ורבא אמר אפילו פיסלא, ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא רשות שבת כרשות גיטין דמיא (ולענין גיטין פיסלא רשות לנפשיה הוא. רש"י)".

והרמב"ם בהלכות שבת<sup>2</sup> כתב וז"ל: "הוציא חצי שיעור וחזר והוציא חצי שיעור בהעלם אחת לרשות אחת חייב. לשתי רשויות אם יש ביניהן רשות שחייבין עליה פטור. היתה ביניהן כרמלית הרי הן כרשות אחת וחייב חטאת". וסבירא לי' כרבי יוסי אליבא דרבה, שאם רה"י מפסיקה בין ב' הרשויות, פטור, ואם כרמלית מפסיקה ביניהן, חייב.

## ב.

### הסתירה בדברי הרמב"ם וביאור הרעק"א

ולכאורה תמוה, דהנה איתא בפרק הזורק<sup>3</sup>: "תנו רבנן הזורק מרשות הרבים לרה"ר ורשות היחיד באמצע ד' אמות חייב, פחות מארבע אמות פטור, מאי קמ"ל, הא קא משמע לן רשויות מצטרפות, ודלא אמרינן קלוטה כמה שהונחה".

(1) פ, א.

(2) פי"ה הכ"ד.

(3) צז, ב. צח, א.

ופירש"י (ד"ה מצטרפות) "רשות הרבים זו עם רשות הרבים זו, ודלא כר' יוסי דאמר בפרק המוציא יין (לעיל פ.) אף בהעלם אחד לרשות אחד חייב לשתי רשויות פטור, ועוד קא משמע לן דלא אמרינן קלוטה כמה שהונחה". דהרי לרבי יוסי בכהאי גוונא פטור דרשויות אין מצטרפות.

וכתב ע"ז הרמב"ם<sup>4</sup> וז"ל: "המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השניה חייב, מפני שארבע אמות בשתי רשויות הרבים מצטרפים, מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהן". ולכאורה אינו מובן דהרי לפי רבי יוסי פטור, וכיון דהרמב"ם פסק (בפי"ח) כרבי יוסי, א"כ אמאי כתב כאן דחייב?

וכתב הגרעק"א בהגהותיו דעל כרחק הרמב"ם לא ס"ל כרש"י "ולא תליא זה בזה".

ולכאורה כוונתו היא כמו שכתבו כמה מהמפרשים<sup>5</sup> דהרמב"ם ס"ל כהרשב"א, דכתב על דברי רש"י (דהברייתא היא לא כדברי יוסי) וז"ל "ואינו מחוור בעיני, דאם כן מלתא דפשיטא ליה לרבי יוסי לפטורא, מתמהינן אנן ואמרינן פשיטא לחיובא, ועוד דשקלי וטרי בה אביי ורבא ורב אשי. ומסתברא דלא שייכי אהדדי, דהתם במוציא חצי זית וחזר ומוציא חצי זית, הלכך דינא הוא דלא יצטרפו אלא כשתי הוצאות הן לגמרי, אבל הכא דבזריקה אחת דינא הוא שיצטרפו. כך נראה לי".

ולפי זה אתי שפיר, דזה שפסק הרמב"ם בפי"ח כרבי יוסי, זהו דוקא כשעשה שני מעשים נפרדים דאז אין מצטרפין, אך כמעשה אחד של זריקה פסק דחייב, דבהא גם רבי יוסי מודה דחייב.

## ג.

### ישוב באו"א ע"פ דברי הרשב"א

אמנם כד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם, שלא כתב "הזורק מרשות הרבים לרה"ר ורשות היחיד באמצע" כלשון הברייתא, אלא כתב "המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השניה".

ואולי י"ל שהרמב"ם מדבר שהרשות שמפסיקה בין ב' רשויות הרבים אינה רשות היחיד, אלא כרמלית. ולכן שינה ולא כתב "ורשות היחיד באמצע"

ולכאורה נראה לדייק שכן הוא ממה שכתב שהטעם שחייב ורשויות מצטרפות "מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהן", ומשמע שמדובר בענין כזה שאם היה נח ברשות שביניהם היה פטור, וזה יש לומר רק אם מדובר בכרמלית, מה שאין כן אם היה נח ברה"י היה צריך להיות חייב, שעשה הכנסה מרה"ר לרשות היחיד.

(4) שם פי"ג הי"ז.

(5) ראה קובץ על יד החזקה (להר"נ טריביש). שפת אמת צח, א. ועוד.

ואי אפשר לדחות, דלעולם גם אם היה נח ברה"י הדין הוא שפטור, משום שלא נתכוין לזה אלא שינוח ברה"ר השניה, וכיון דלא אתעבידא מחשבתו, אע"פ שעקר מרה"ר ונח ברה"י אפ"ה צריך להיות פטור, דבעינן מלאכת מחשבת, משום שבדעת הרמב"ם לכאורה אין לומר כן.

דהנה בדף צ"ז ע"ב: פשיטא נתכוון לזרוק שמנה וזרק ארבע הרי כתב שם משמעון (דתנן לקמן בפרק הבונה (לקמן דף ק"ג) דחייב בב' אותיות ואף על פי שנתכוין למלאכה גדולה. רש"י) נתכוון לזרוק ארבע וזרק שמנה מהו, מי אמרינן הא אפיק ליה, או דילמא היכא דבעי הא לא נח, ולאוי היינו דאמר ליה רבינא לרב אשי וא"ל באומר כל מקום שתרצה תנוח (הא לא אמר הכי לא מיחייב אלא אם כן נחה במקום מחשבתו הכי נמי בתרוייהו מיפטר, לא שנא נתכוון לזרוק שמונה וזרק ארבע, לא שנא לזרוק ארבע וזרק שמונה פטור. רש"י).

ודקאמרת הרי כתב שם משמעון מי דמי, התם כמה דלא כתיב שם לא מכתוב ליה שמעון, הכא כמה דלא זריק ארבע לא מיזדרכי ליה תמני". ופרש"י: "אנתכוין לזרוק שמונה וזרק ד' דפשיטא ליה לחיובא קא מותיב מי דמי התם כל כמה דלא כתב שם לא מכתב שמעון, הלכך כי כתב שם בכוונה כתבי' והא עבד ליה מלאכה דיש שם אדם בב' אותיות הללו, הכא כל כמה דלא זריק ד'. שתנוח לסוף ד' לא מזדרק ליה תמניא בתמיה, הלכך כי נח לסוף ד' לא נתקיימה מחשבתו ולא דמי לשם משמעון, לשון אחר ה"ג אמר מר הרי כתב שם משמעון מי דמי כו' והיא היא". וכן כתבו התוס'.

אולם הרמב"ם בפרק י"ג הכ"א כתב "המתכוין לזרוק שמנה אמות ברה"ר, ונח החפץ בסוף ארבע חייב, שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונעשית מחשבתו. שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמנה", ולפי הרמב"ם גם במסקנת הגמ' נתכוין לזרוק ח' וזרק ד', חייב.

וכתב שם הרשב"א "יש מי שגורס אמר מר הרי כתב שם משמעון. ולפי גירסא זו נתכוון לזרוק שמונה וזרק ארבע חייב כדאפשיט ליה מעיקרא . . ולפירוש זה הא דקא פשיט נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע חייב הכא סלקא. וכן כתב הרמב"ם ז"ל.

ולפי דבריו הא דאמרינן לעיל (צ"ז ע"א) מידלי חד ומתתי חד גזירה דלמא נפלה ואתי לאתויי, דמשמע דוקא גזירה דלמא אתי לאתויי הא דלמא נפלה בלחוד לא, התם היינו טעמא דנתכוון להיתר ועלה בידו איסור כנתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, אבל אם זרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע ונתכוון לזרוק ארבע אמות ברשות הרבים ונפלה ברשות היחיד חייב, דהוי ליה ככותב שם משמעון דהוצאה וזריקה מלאכה אחת הן, דזריקה תולדה דהוצאה היא ואפילו זריקת ארבע אמות ברשות הרבים, כדאיתא לעיל . . "עכ"ל.

ומתבאר ברשב"א שכן הוא גם דעת הרמב"ם, דאם זרק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע ונתכוון לזרוק ארבע אמות ברשות הרבים ונפלה ברשות היחיד חייב. ואם כן יש לדייק כהנ"ל דמה שכתב הרמב"ם בפ"ג הי"ז ד"המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השניה חייב, מפני שארבע אמות בשתי רשויות הרבים מצטרפים" הוא דווקא כשכרמלית מפסיקה

ביניהם וכמו שכתב "מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהן". וכדמוכח דדוקא בכרמלית שייך לומר כן<sup>6</sup>.

ואם כנים הדברים אין הכרח דס"ל להרמב"ם כמו שכתבו המפרשים הנ"ל דס"ל להרמב"ם כהרשב"א בדף צ"ח ע"א ודלא כרש"י שם. אלא דיש לומר שס"ל כרש"י דהברייתא אינה כרבי יוסי משום שהברייתא מדברת "ברשות היחיד באמצע" ובזה באמת חולק רבי יוסי. אבל הרמב"ם לא דיבר באותו אופן כמו הברייתא אלא היכא שהכרמלית מפרידה בין ב' הרשויות. ובזה הרי פסק בפירוש בפ"ח הכ"ד דאם היתה ביניהם כרמלית הרי הן כרשות אחת וחייב. וכמו שס"ל לרבה בדעת רבי יוסי.

#### ד.

#### מתווך שיטות הרעק"א

ובדעת הגרעק"א ז"ל (ושאר מפרשים), שביארו דלא ס"ל להרמב"ם כרש"י אלא כהרשב"א יש לומר ובהקדים עוד דיוק בדברי הרמב"ם דהנה בפ"ג הי"ז (הנ"ל) כתב "המעביר" משא"כ בברייתא הלשון "הזורק", וצריך להבין מדוע שינה לכתוב המעביר. (ואין לומר דנקט מעביר לרבותא, דאי נקט הזורק קס"ד דדוקא הזורק דהוי ממש מעשה א' מצטרף, אבל מעביר לא מצטרף, שהרי בפ"ח בדיניה דרבי יוסי כתב במפורש דכרמלית אינה מפסיקה לענין מוציא ביד דהוי כמעביר, ואיך היה קס"ד לומר דדוקא זורק מצטרף אבל לא מעביר).

ואולי יש ליישב את ב' הדקדוקים זה בזה ולבאר עפ"י את שיטת הגרעק"א ז"ל והמפרשים דיש לומר שגם הם הבינו דהרמב"ם דיבר דדוקא כשהכרמלית מפרידה בין ב' הרשויות וכמ"ש. אלא שהם דייקו ממה שכתב הרמב"ם "המעביר" ולא "הזורק". דדוקא גבי המעביר נקט הרמב"ם (דדוקא) כשהכרמלית באמצע, אבל בזורק יסבור שגם אם רשות היחיד באמצע יצטרפו (וכדלקמן). וא"ש שהברייתא שדיברה בזורק העמידה ברשות היחיד באמצע. וא"כ ודאי צריך לומר דס"ל להרמב"ם כהרשב"א, דרשויות מצטרפות לגבי זריקה אף לרבי יוסי

6) וראיתי בספר ערוך השלחן סי' שמ"ו ס"ב שכתב על דברי הרמב"ם (בהט"ז שם) וז"ל: "עוד כתב, וכן הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע - פטור. ואם עבר החפץ בפחות מג' סמוך לארץ ונח על גבי משהו, אף על פי שחזר ונתגלגל ויצא לרשות הרבים השנייה, הרי הוא כמו שנשאר עומד ברשות היחיד ולפיכך חייב. . . עכ"ל. ודע, דזה שמחייב בפחות מג' ונח על משהו משום הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, זהו כשבכונה זרקו בסמוך לג', והיתה כונתו לזה שתנוח מעט ברשות היחיד. דאם היתה כונתו לזורק לרשות הרבים האחר, לא היה מתחייב על ההכנסה, כיון שלא כיון לזה, ואין זה מלאכת מחשבת וכן מוכח להדיא שם בגמרא ע"ש (שמקשה "אי להכא קבעי לה. . . באומר כל מקום שתרצה תנוח אבל בלאו הכי פטור").

ומש"כ דכן מוכח להדיא שם בגמרא לכאורה הכוונה להגמרא הנ"ל דף צ"ז ע"ב דנתכוין לזרוק ח' זורק ד' אולם לפי מה שנתבאר לעיל, דלפי הרמב"ם אפילו נתכוון לרה"ר השנייה, אם נח ברה"י חייב, וכמ"ש הרשב"א לבאר שם בגמרא הנ"ל, א"כ אין צורך להעמיד את מה שכתב בהלכה ט"ז שהתכוין שינוח מעט ברה"י, שהרי אפילו אם התכוין שינוח ברה"ר האחר, חייב לדעת הרמב"ם.



משום שעשה מעשה א', ולכן כתב הרמב"ם דין זה דוקא במעביר, כיון דדוקא במעביר אין לחלק כהרשב"א.

והסברא לחלק בין זורק למעביר היא דהנה בזורק וודאי חשיב מעשה אחד משום שמיד ברגע שיצאת מתח"י שוב אינו יכול להחזירה, ובזה דווקא יש לומר דמצטרף אף שרה"י מפריד ביניהם. אבל מעביר יש לומר דכיון שהיא בידו ויכול לעכב קודם שיעבור ד"א הוי דומה קצת לב' פעולות נפרדות ועיין לקמן בדף ק"ב ע"א ברש"י ד"ה אלא במעביר. ודווקא בזה העמיד הרמב"ם דכרמלית באמצע. וכסברא זו יש באור שמח על הרמב"ם.

ה.

### מיישב ע"פ ביאור הנ"ל קושיית הדברות משה

והנה כמ"ש הגרעק"א ז"ל בהגהותיו על הרמב"ם כן כתב גם בגליון שלו על הירושלמי פ"א ה"א דלדעת הרמב"ם יש לחלק בין זריקה שהוא מעשה א' ובין הוצאה דיש שני מעשים ודלא כרש"י כנ"ל. ובספר דברות משה (ב"ב ח"ב סי' נ"ג ענף ב') כתב על זה דמשמע מלשוננו של הגרעק"א ז"ל דממה שמחלק בין הא דרבי יוסי שהוציא בב' הוצאות נפרדות לזורק שהוא מעשה אחד, דממה שנקט "זורק" משמע שדווקא זורק יחשב כמעשה אחד אבל "מעביר" יחשב כב' מעשים. והיינו כסברא הנ"ל, אולם הרמב"ם הרי נקט בדבריו "מעביר". אבל להמבואר לעיל דמה שס"ל להרמב"ם כהרשב"א הוא דוקא בזורק אבל לא במעביר (ומשום הכי נקט במעביר שהעביר דרך כרמלית), לפי"ז מובנים היטב דברי רעק"א שכתב החילוק גבי זריקה, דמשמע מדבריו דבהעברה אין לחלק.

ו.

### ב' אופנים בדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הכס"מ במ"א

והנה כל הנ"ל הוא רק אם אכן יסבור הרמב"ם כמו שכתב הרשב"א בדעתו (דאף אם נתכוין לזרוק ונח באמצע ברשות אחרת יהיה חייב). אולם הריטב"א, [הגם שס"ל בפירוש הסוגיא שם (צז, ב. צח, א) כהרשב"א, אבל] חולק על הרשב"א במקרה שנח ברשות אחרת באמצע וס"ל להריטב"א שאז יהיה פטור. עיי"ש. ואם יסבור הרמב"ם כהריטב"א לא נוכל לדייק ממה שנקט דוקא כרמלית. וכנראה דס"ל להמפרשים הנ"ל שהרמב"ם הוא כהריטב"א<sup>7</sup>.

[וראה בפירוש הר"ד עראמה על הרמב"ם הלכה ט"ז הנ"ל וז"ל: "הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע וכו'. נראה דלדעת רבינו האיי וכולי שהביא מ"מ למטה, דוקא בנתכוון שינוח בכל מקום דאי לאו הכי הרי לא נגמרה מחשבתו, ודוק בשבת בגמרא . . . ואע"פ שהייתי יכול לפרשו

(7) ומסתמא כן הבין גם הערוך השלחן שבהערה 6.

ג"כ מה שכתב למטה (הכ"א) 'עד שיעבור על כל מקום ומקום מהשמונה', אינו מניח לי אלא שנאמר דיש חילוק בין כשהיא רה"ר כולו לכשדעתו לרשות אחרת. ., והיינו כפי' הריטב"א]. ולכאורה י"ל בפירוש דעת הרמב"ם, אי ס"ל כהרשב"א או כהריטב"א (אם גם בב' רשויות אומרים שאם נח באמצע אתעבידא מחשבתו), דזה יהיה תלוי בפירוש דבריו בפ"א ה"ח "נתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור, כגון שנתכוין לזרוק בכרמלית ועברה האבן לרשות הרבים שהוא פטור וכן כל כיוצא בזה".

וכתב שם המגיד משנה ש"כוונתו שהכרמלית קרובה אליו ורה"ר רחוקה ממנו. וא"כ הוא אפילו ברה"ר כה"ג פטור, כמו שהתבאר פ' י"ג שמי שנתכוון לזרוק ד' זורק ח' פטור. ואפשר שהוצרך להשמיענו בכאן הוא כשחשב בשעת הזריקה שינוח החפץ בכל מקום שירצה, דבכי הא חייב ברה"ר כמבואר שם וכאן מפני שלא נתכוון לזרוק אלא בכרמלית פטור".

והנה לפי זה שפירוש דברי הרמב"ם הוא שחשב שינוח בכ"מ שירצה, ופטור משום שהתכוון לכרמלית, משמע דס"ל כהריטב"א דאף היכא דברה"ר חייב, שהרי אתעבידא מחשבתו, מ"מ כשהתכוון לכרמלית פטור, ודלא כהרשב"א דאף בב' רשויות חייב, דלהרשב"א גם כאן חייב.

אמנם עוד כתב שם המ"מ "ומ"מ ע[י]קרא כוונתו היא שהזורק עומד ברה"י וכרמלית ורה"ר לפניו, ונתכוון לזרוק מרה"י לכרמלית וזרק בר"ה וזה מוכרח". וביאר דבריו הלחם משנה שם (ד"ה כל המתכוין) "עוד כתב 'ומ"מ עיקר כונתו וכו'" כונתו דאע"פ שתירץ הקושיא מ"מ אינו מספיק לו תירוץ זה, ולכן כתב דלא הוי רה"י וכרמלית ור"ה בשורה זה אחר זה כדהוה ס"ד מעיקרא, אלא דרה"י באמצע וזה מכאן וזה מכאן".

ולכאורה כוונתו היא שמדובר במקרה שעומד ברה"י באמצע ומצדו האחד כרמלית ומצדו השני רה"ר. ולכאורה תמוה, שהרי בכה"ג אף ברה"ר פטור, שהרי נתכוון לצד אחד וזרק לצד השני ודאי דפטור, וא"כ צ"ע איך מתורצת שאלת הה"מ בתירוץ זה?

ואולי יש לפרש כוונת המגיד משנה (בתירוץ הב') באו"א, שאחר רה"י (בצד אחד) נמצאים הכרמלית ורה"ר, והוא נתכון לזרוק לפניו לכרמלית, וזרק לפניו לרה"ר, ובמקרה הזה ברה"ר חייב כיון דאתעבידא מחשבתו. אבל כאן כיון שהתכוון לכרמלית פטור<sup>8</sup>. וזהו גם להרשב"א, שהרי עיקר כונתו היתה לזרוק לכרמלית, ולא התכוון שיעבור מעל רה"ר, וא"כ אפילו להרשב"א שגם בב' רשויות אומרים "שאינן זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמנה", מ"מ הכא פטור, כיון שלא התכוון כלל שיעבור מעל רה"ר. ונמצא שלפי התירוץ הראשון דהה"מ מוכח דהרמב"ם ס"ל כהריטב"א, ולפי התירוץ הב' אפ"ל ג"כ דס"ל כהרשב"א.



## עצם והארת הכח

הת' מנחם מענדל שי' אלטיין

יביא סתירה לכאורה בין תרס"ד והמשך תער"ב בענין דביקות הכח במקורו / יתרן הסתירה / יבאר עוד ב' חילוקים ביניהם ע"פ ביאור הנ"ל / יקשר הנ"ל עם חילוקי הביאורים השונים בכוונת ההתהוות / עפ"ז יקשר את כל החילוקים בין תרס"ד ותער"ב

.א.

### מביא סתירה בין תרס"ד לתער"ב

במאמר ד"ה תקעו תרס"ד נתבאר הדביקות דכח הפועל שבנפעל במקורו בארוכה, וזלה"ק<sup>1</sup>: "וכח המחדש הזה שהוא כח ההתהוות, בהכרח . . שיהי' דבוק במקורו, שזהו"ע מה שנתחדש תמיד ממקורו בלי שום הפסק. וה"ז כמו האומן שעושה כלי, הרי בעת העשי' והפעולה דבוק כח הפועל שבהנפעל עם כח המעשה שביד כו'. ובדוגמא זאת הוא בבריאת והתהוות העולמות תמיד באופן כזה".

והיינו, דהגם שהוא בבחי' כח נבדל (כיון שהוא כח המעשה), ועוד יותר, שנתלבש במהות נבדלת ונפרדת (שעי"ז ירד ממדרגתו עוד יותר)<sup>2</sup>, אעפ"כ אינו בבחי' כח נפרד ח"ו<sup>3</sup>, אלא הוא דבוק במקורו (וכמו שמוכיח שם בג' ראיות<sup>4</sup>), אלא שמצד שהוא כח נבדל, אופן הדביקות שלו הוא ע"י שמתחדש ממקורו. וע"ז הוא המשל מהאומן, שבעת עשיית הכלי, הכח שבכלי ("כח הפועל שבהנפעל") דבוק לכח המעשה שבידו ע"י שעוסק עם הכלי.

והנה בהמשך תער"ב<sup>5</sup> מבואר ג"כ ענין הדביקות דכח למעלה, ומבאר שם וזלה"ק: "אבל הדביקות דבחי' כח . . הוא בבחי' רצוא ושוב כו', וכמו כחות הנפש שמתחדשים מהנפש ע"י הרו"ש, שע"י שמתעלמים במקורם עי"ז מתחדשים ממקורם כו', וכמו שע"י השינה מתחדש כח השכל וכל הכחות, שאין זה רק מפני שהמוח נח בעת ההיא, כ"א מפני שבשינה מתעלם כח

(1) סה"מ תרס"ד עמ' ו [קלב] ואילך.

(2) ולכן מצד עצמו אינו דבוק למקורו.

(3) "נפרד" הוא יותר מ"נבדל", כמ"ש בבראשית רבה פמ"א, ו. וראה קונטרס עה"ח פ"ג עמ' 23. ובד"ה בלילה והוא ה'ש"ת ספ"א: "דלבוש המעשה בא בדבר הנפרד, לבוש הדבור בא בדבר הנבדל". ולהעיר, שמשל זה מכוון גם למעלה, כי אעפ"ש שכח המעשה למעלה אינו נפרד, מ"מ הוא מתלבש בדבר נפרד, כמ"ש בסה"מ תרס"ד עמ' יד [קמ]. אך אעפ"כ גם ענין זה הוא רק בחיצוניות, וכמ"ש שם עמ' ו [קלב] "דלמע' אינו שייך ענין הפירוד באמת, דאין לך דבר נפרד מאלקות".

(4) וראה ג"כ ההוכחות שבתער"ב ובד"ה ואלה שמות תשכ"ב ובד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה (בשינויים קלים). ולהעיר, שבד"ה ואלה שמות תשכ"ב ישנן רק ההוכחות שנשארו למסקנא גם אחרי הדחי' בד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה.

(5) ח"ב פשל"ד.

השכל, וכידוע שאז השכל מסתלק ומתעלם במקורו . . ועי"ז מתחדש כח השכל כו', וכן כל הכחות . . שהן חוץ לעצמות הנפש . . ולכן ההתחדשות שלהם הוא בבחי' התעלמות, שע"י ההתעלמות במקורם הן מתחדשים כו'. וכמו"כ הוא בבחי' כח שמתחדש ע"י הרצוא ושוב שמתעלם ומתגלה כו', ובאופן כזה הוא הדביקות דבחי' כח, שמתעלם ונכלל וחוזר ומתגלה כו'".

והנה לכאורה ב' ביאורים אלו סותרים זה לזה: דהנה בתקעו תרס"ד מבואר שהכח נשאר בציוור שלו, ודביקותו נפעלת ע"י המשכת חיות נוספת מהמקור, כמשל האומן שהכח שבתוך הכלי נשאר בציוורו הקודם, אלא שהוא דבוק למקורו ע"י התעסקות האומן בעשיית הכלי. משא"כ בתער"ב מבואר שהכח יוצא מהציוור שלו ומתעלם ונכלל במקורו ("רצוא"), ואזי הוא דבוק, ואח"כ הוא חוזר ומתחדש מהמקור ונמשך חזרה לציוורו ("שוב"), ואז דביקותו נפסקת (אלא שאח"כ מצד זה שהוא צריך להתחדש, הוא חוזר ונכלל במקורו וחוזר חלילה).

בסגנון אחר: מתרס"ד יוצא שהכח נשאר בציוורו, והדביקות נפעלת בו באופן של גילוי מלמעלה למטה, משא"כ מתער"ב יוצא שבכדי שהכח יהי' דבוק, הוא צריך להתעלם ולהיכלל במקורו מלמטה למעלה, משא"כ כשהוא בציוורו אינו דבוק.

והיוצא מזה: בתרס"ד התחדשות והמשכת החיות גורמת לדביקות הכח, ואילו בתער"ב דביקות הכח במקורו היא הגורמת להתחדשות החיות אח"כ.

וצריך ביאור, איך ב' ביאורים אלו מתאימים זה לזה?

## ב.

### מתרץ הסתירה

ויובן בהקדים הידוע<sup>6</sup> שבכח הפועל יש ב' מדריגות, עצם הכח והארת הכח כמו שמתלבש בנפעל. ועד"מ כח הפעולה שביד, שיש עצם הכח, דהיינו כח ויכולת התנועה, והוא נשאר בהעלם, ויש מה שנמשך ממנו ומתלבש בעשיית כלי, שהוא רק הארה מעצם הכח. ועד"ז מבואר בנוגע לדיבור, שישנו עצם כח הדיבור, ויש הדיבור בפועל שבא בצירופים שונים. והנה ידוע<sup>7</sup> שכח הפועל למעלה נקרא בשם דיבור, וגם בדיבור למעלה ישנו עצם כח הדיבור (דהיינו מל'), ויש ההארה שנמשכת בצירוף פרטי ומתלבשת בנברא פרטי להוותו ולהחיותו<sup>8</sup>.

(6) המשך תער"ב ח"ב פרק שכב ואילך.

(7) תניא פ"כ וכ"א. שעהיהו"א פ"ב ופ"ז. ועוד.

(8) ובלשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהמשך תער"ב (פשכ"ב ואילך): "כח ופועל".

ויש לומר שזהו החילוק בין תרס"ד לתער"ב, שבתרס"ד מבאר הדביקות של הארת הכח ("כח הפועל שבנפעל") במקורו (עצם הכח), משא"כ בתער"ב מבאר הדביקות של עצם הכח ("כח הפועל") במקורו (דהיינו שרשו בנפש)<sup>9</sup>.

והיינו, שבתרס"ד מבאר דאע"פ שענין פעולת הכח הוא יציאת ההארה מהעצם להתלבש במהות נבדלת, בכ"ז ההארה דבוקה בהעצם ע"י חידוש החיות שבנפעל. ולזה מתאים המשל של החיות שבתוך הכלי, שהיא דבוקה לעצם כח המעשה שביד האומן בשעה שעוסק בעשיית הכלי.

משא"כ בתער"ב מבאר (בעיקר) דאע"פ שעצם הכח הוא (מעין) דבר חדש (בשונה מהאור שהוא מעין המאור וכלול בו)<sup>10</sup>, בכ"ז הוא דבוק במקורו ע"י שמתעלם בו. ולזה מתאים המשל של (עצם) כח השכל שמתעלם במקורו בעת השינה<sup>11</sup>.

## ג.

### עפ"י מבאר עוד חילוק ביניהם

והנה, כיון שהחילוק שבין תרס"ד לתער"ב (עצם הכח והארת הכח) הוא גם בהנמשל (ואדרבה, הוא הגורם להחילוק במשל), אפשר למצוא את התוצאות מחילוק זה גם בנמשל, וכדלקמן.

דהנה יש עוד הפרש בין תרס"ד לתער"ב - בנוגע לחילוק הראשון (והעיקרי) בין אור לכח: החילוק הכללי המבואר בתרס"ד<sup>12</sup> הוא, שכח בא בהתלבשות ותפיסא (הן עצם הכח בהארתו, והן הארת הכח בנפעל), משא"כ אור אינו נתפס בכלי המקבל<sup>13</sup>.

ביאור הדברים:

כח ענינו להשפיע באופן פנימי לפי ערך גדרי המקבל. והמוכן מזה הוא, שכח מתייחס למה שהוא משפיע, וע"י התלבשותו בהשפעתו להגבילו לפ"ע המקבל, הוא בא בתפיסא במקבל.

9) ואף שבתער"ב מבואר גם דביקות הארת הכח (שלכן מביא שם גם משל האומן בעת שעושה הכלי), אעפ"כ מבאר בעיקר את דביקות עצם הכח. והגם שבתרס"ד ותער"ב מביא אותם ג' הוכחות, הג' הוכחות יכולות לשמש הן לדביקות עצם הכח והן לדביקות הארת הכח, כי צ"ל דביקות בשניהם בכדי שיהי' שייך: א) שינויים באופן ההשפעה (שהשינויים נובעים מכוונות אחרים, ולא מכח הדיבור עצמו). ב) העדר ההפסדות בנבראים ע"י כח נצחי (שלמעלה גם מעצם הכח). ג) כח אמיתי (דהיינו נצחי) שיכול להוות במשך שית אלפי שנים. ודו"ק בזה היטב.

10) ד"ה ואלה שמות תשכ"ב בסופו.

11) ולכאורה מסתבר לומר שהחילוק בין תרס"ד לתער"ב הוא גם בענין האור (דהיינו שבתרס"ד מדובר על אור, ובתער"ב מדובר על מאור), אלא שלא הספיק הזמן לעיין בזה, ועוד חזון למועד.

12) בתחילת המאמר.

13) וכ"ש שהמאור אינו נתפס בהתפשטות האור ממנו.

ולכן אינו יכול לפעול שני דברים בבת אחת, כי כאשר הוא מוגבל ומלוכש בדבר אחד (באופן פנימי), אינו יכול להתלבש בדבר אחר בו זמנית, שהרי כולו תפוס בפעולה הראשונה<sup>14</sup>. משא"כ אור מאיר ללא התחשבות בגדרי המקבל, ולכן אינו נתפס בו, אע"פ שהוא פועל בו, ובמילא יכול להאיר לכמה מקומות בבת אחת.

משא"כ החילוק הכללי המבואר בתער"ב<sup>15</sup> הוא, שאור הוא התפשטות הארה מן העצם (ולכן הוא דבוק בהעצם ומעין העצם) ואילו כח הוא דבר בפ"ע שנמצא מן העצם.

וביאור הדברים: התפשטות האור ענינה גילוי והתבטאות העצם באופן טבעי כמות שהוא, ולכן האור דבוק בהעצם ומעין העצם, כי הוא התפשטות מן העצם<sup>16</sup> לזולתו. משא"כ כח נמצא באופן של חידוש, והוא דבר בפ"ע שאינו שייך למהות העצם, ולכן אינו מעין מהות העצם<sup>17</sup>.

והנה, הנקודה המשותפת בשני החילוקים היא, שאור הוא התגלות העליון כפי שהוא מצד עצמו בלי להתייחס למקבל, וכח הוא היציאה מעצמותו בכדי להתגלות ולהתייחס למקבל. וההפרש בין שני הביאורים הוא, שבתרס"ד מבאר החילוק שבין אור וכח מצד השפעתם (בדרך התלבשות או בדרך מקיף), ובתער"ב מבאר החילוק שבין אור וכח באופן תחלת המצאותם (באופן טבעי או בדרך חידוש).

ובסגנון אחר: בתרס"ד מבאר החילוק שבין אור וכח מצד (יחסו אל) התחתון, ובתער"ב מבאר החילוק שבין אור וכח מצד (שייכותם אל) העליון.

וע"פ המבואר לעיל (סעיף א') טעם השינוי מובן, כי בתרס"ד מדובר אודות הארת הכח (שמתלבשת בנפעל<sup>18</sup>), ואילו בתער"ב מדובר אודות עצם הכח (שנמצא ממקורו באופן של חידוש<sup>19</sup>). ונמצא, שבשני המאמרים מדובר (לא על שני ענינים בדרגא אחת, אלא) אודות שני ענינים בשתי דרגות שונות.

14) כ"ה למטה, משא"כ למעלה הכח אינו משתנה בהשפעתו, אבל מ"מ הוא מתלבש ונתפס.

15) ח"א פרק שי - התחלת הביאור של אור וכח.

16) ראה ד"ה החודש הזה תשמ"ז (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רפה) הערה 27 "שענין האור הוא גילוי (ולא התהוות דבר חדש), היינו דמקורו הוא בהתגלות".

17) אלא שזהו ג"כ מצד שלימות העצם, שיכול להתייחס למקבל (גם) כפי גדרי המקבל, היינו לשכל ע"י כח השכל, ולדבר גשמי ע"י כח התנועה (והזריקה) וכיו"ב, וע"ד מ"ש דכשם שיש לו כח בבל"ג, כך יש לו כח בגבול.

18) וענין זה (שהכח מתלבש בנפעל) הוא רק בהארת הכח, אבל עצם הכח אינו מתלבש בנפעל, וכמ"ש בהמשך תער"ב ח"ב פרק שכב, ומזה מוכח שמדובר כאן אודות הארת הכח. וזה מוכח גם בד"ה תקעו תרס"ד בסופו עמ' יד [קמ] וז"ל: "שהאור זה גופא מתחדש מן המאור תמיד, והיינו מן האור הכלול בהמאור".

19) וענין זה (שהכח הוא דבר חדש) הוא רק בהמצאות עצם הכח ממקורו, אבל המצאות הארת הכח מהעצם אינה בדרך חידוש, וכמ"ש בהמשך תער"ב פרק שכב, ומזה מוכח שמדובר כאן אודות עצם הכח.

## ד.

## עפ"ז מבאר עוד חילוק ביניהם

והנה יש עוד הפרש שלישי בין תרס"ד לתער"ב - בנוגע למעלת הכח (העיקרית) על האור: המעלה העיקרית המבוארת בתרס"ד<sup>20</sup> היא, שכח ענינו הוא "התגלות ההעלם" ("לגלות שלימות כוחותיו"), משא"כ אור אינו גילוי לזולת (ואע"פ שענינו הוא גילוי, מטרת הגילוי אינה בכדי לפעול על זולת, וממילא אינו שייך לזולת<sup>21</sup>, וא"כ אינו גילוי לגבינו).

וביאור הדברים: כח ענינו לפעול חידוש, בכדי שעי"ז יתגלה כוחו, וככל שפעולת הכח ניכרת יותר, כך יש בו יותר ענין הכח. לדוגמא, בזריקה יש יותר ענין הכח מאשר בתנועה רגילה, כי בזריקה נפעל חידוש באבן לעלות למעלה הפך טבעו, וכן בציוור נראה וניכר כח התנועה שעשה את הציוור, ולכן יש בו ג"כ ענין הכח, כי דוקא ע"י פעולת חידוש שבהכרח אינו מטבע הדבר, ניכר הכח שלו. משא"כ אור ענינו הוא גילוי לעצמו, ומטרת גילוי אינה בשביל שהזולת יכיר בו.

משא"כ המעלה העיקרית המבוארת בתער"ב<sup>22</sup> היא, שאור דבוק רק לחיצוניות מקורו (העלם השייך אל הגילוי), משא"כ כח דבוק לפנימיות מקורו (העלם העצמי), כי מה שדביקותו היא באופן של התחדשות, ה"ז משום שהוא כח עצמי.

וביאור הדברים<sup>23</sup>: בכל דבר, השפעתו וגילוי לזולת היא מצד חיצוניותו, ולכן דביקות האור היא לחיצוניות מקורו, כי זהו שרשו שמשם הוא מתחדש. משא"כ כח כיון שהוא (מעין) דבר חדש, לכן התהוותו היא דוקא ע"י פנימיות מקורו, וע"ד מ"ש באגה"ק<sup>24</sup> שבריאת יש מאין היא דוקא בכח העצמות. והמעלה הזאת מתבטאת גם בזה שהאור צריך להיות דבוק במקורו תמיד, ואם הדביקות תיפסק לרגע אחד אזי יתבטל ממציאותו, משא"כ כח דבוק רק כשהוא מתעלם במקורו (רצוא), ואח"כ מתחדש ונמשך (שוב), ואז נפסקת דביקותו, ואינו צריך להיות דבוק תמיד ממש, והוא מצד מעלתו, שדביקותו היא באופן שהוא עצמו נעשה העצם, ולכן כשהוא

(20) עמ' ג [קכט]. ומה שזוהי המעלה העיקרית, מובן ע"פ מ"ש לקמן בד"ה שיר המעלות [המאמר השני דההמשך] עמ' כב [קמח], דהטעם לזה שגם האורות דאצ"י נקראים בשם כח, הוא כי הם מצטמצמים בכדי להתגלות לעולמות, ועל ידם מתגלה ציור ד' אותיות שם הוי' שהי' לפני"ז בהעלם. ומזה שגילוי ההעלם מספיק בכדי שייקראו בשם כח, מובן שזהו ענין עיקרי בכח, וה"ז גם המעלה היחידה המוזכרת בתרס"ד, ואינו מוזכר שם המעלה שבתער"ב.

(21) כי בכדי שהעליון יהי' שייך לזולת צ"ל צמצום, ואם אין לו ענין מיוחד בהתגלות לתחתון, אין סיבה שהאור יצטמצם, וגילוי הוא רק מצד זה שענינו הוא להתגלות.

(22) ח"ב בפשל"ד.

(23) עיין ד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה בסופו (מיוסד על תער"ב הנ"ל).

(24) ס"כ (קל, ריש ע"ב).

מתחדש ונמשך, ה"ז העצם (שלמעלה מכל האורות והגילויים) שנמשך, ולכן הוא מתקיים אע"פ שאינו דבוק, כי מציאותו היא העצם<sup>25</sup>.

וע"פ המבואר לעיל (סעיף א') טעם השינוי מובן, כי בתרס"ד מדובר אודות הארת הכח, ולכן מבאר מעלת הכח מצד השפעתו והתגלותו (שזהו בהארת הכח), משא"כ בתער"ב מדובר אודות עצם הכח, ולכן מבאר מעלת הכח מצד דביקותו במקורו (שזהו בעצם הכח).

## ה.

### מקשר הנ"ל לחילוקי הביאורים בכוונת ההתהוות

ואולי יש לקשר זה למה שמצינו כמה ביאורים בכוונת התהוות העולמות: (א) בכדי שיתגלו שלימות כחותיו ית<sup>26</sup>, (ב) כדי להטיב לברואיו ויכירו גדולתו<sup>27</sup>, (ג) ובאמת ההתהוות אינה מצד איזה טעם, אלא כמ"ש אדה"ז בתניא<sup>28</sup>, שתכלית בריאת והתהוות העולמות היא מצד זה שנתאוה הקב"ה (תאוה שלמעלה מטעם) להיות לו ית' (לו לעצמותו) דירה בתחתונים.

וי"ל בדא"פ שבתרס"ד מבאר מעלת הכח מצד זה שעל ידו מתמלאת הכוונה העליונה (יותר מבאור) - לפי ב' הביאורים הראשונים (התגלות ההעלם) שהם מצד התחתון<sup>29</sup>, וכוונה זו מתמלאת בעיקר ע"י הארת הכח, משא"כ בתער"ב מבאר מעלת הכח מצד זה שעל ידו מתמלאת

(25) ומה שהוא צריך להתחדש אח"כ אע"פ שמציאותו היא העצם, יש לבאר בדא"פ: כי מה שהוא כמו העצם ה"ז מצד דביקותו, ולכן ברגע ההתחדשות וההמשכה עדיין יש בו מציאות העצם, אבל אח"כ כיון שדביקותו נפסקה, אין בו מציאות העצם והוא צריך להתחדש שוב.

(26) ע"ח בתחלתו ושער ההקדמות הקדמה ג'.

(27) ע"ח שער הכללים בתחלתו.

(28) פל"ו.

(29) ובוזו גופא: הכוונה "שיתגלו שלימות כחותיו" היא באור שענינו הוא גילוי סתם (ולא לזולת), והכוונה "להיטיב לברואיו ויכירו גדולתו" היא בכח שענינו הוא גילוי באופן שהזולת יכיר גדולתו (כנ"ל ס"ג וס"ד). ועיין ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ בלקו"ש ח"ו (ע' 18 ואילך ובהערה 55) שמסביר בארוכה החילוק שבין ב' הכוונות, ובהערה 69: "השלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים" - דירה לעצמותו, הוא ע"י (הקדמת) "להטיב לברואיו" - אור, ו"יכירו גדולתו" - כלים". והרי ידוע שענין הכח שייך לכלים (כדמוכח בכ"מ), כי ענינו הוא שמתלבש בפנימיות ובכלים. ובקובץ "התמים" (חוברת א', "שערי חסידות" ע' מה [כד] ואילך) כתב הגה"ח הר"ר יחזקאל פייגין הי"ד וז"ל: "המבואר בע"ח להוציא שלימות כחותיו, כונה זאת שייך במדרגת כח הנ"ל שם שייך לומר שכונת הבריאה היא בשביל שיהי' גילוי הכחות, והכונה בגין דישתמודעון יש לומר שזה שייך במדרגת האור, שהכונה היא שיהי' גילוי אוא"ס בעולמות שזה הוא ע"י הידיעה וההשגה באלקות". אבל צריך עיון כי: (א) בלקו"ש שם הערה 55: "וכדאיתא בע"ח בתחלתו (ושער ההקדמות הקדמה ג') "שיתגלו שלימות כחותיו כו" וממ"ש בע"ח שם "וכבר נתבאר טעם זה בספר הזהר . . . וגם בפ' בא כו", מובן שבכללות הר"ע אחד עם "בגין דישתמודעון ליי". וראה גם ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו וד"ה שוקיו עמודי שש תש"ב פ"ח, אשר ענין "יתגלו כו" הוא פירוש במאה"ז "בגין כו". (ב) גם בפרטיות ובדקות, מסתבר לחלק להיפך. כי הגם שמלשון "שיתגלו שלימות כחותיו" משמע שענין זה שייך לכח, הרי מצד התוכן משמע בדיוק להיפך, וכמ"ש בעצמו שם שהכוונה "שיתגלו שלימות כחותיו" פירושה "שכונת הבריאה היא בשביל שיהי' גילוי הכחות" סתם, ולא שיתגלו לזולת, שענין זה הוא באור (וכמבואר לעיל הערה 21), ולאידך הכוונה "בגין דישתמודעון ליי" פירושה "שהכונה היא שיהי' גילוי אוא"ס בעולמות שזה הוא ע"י הידיעה וההשגה באלקות" אצל הנבראים (ההדגשות אינן במקור) שזהו ענין הכח.



הכוונה העליונה (יותר מבאור) - שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, שהיא מצד העליון, וכוונה זו מתמלאת דוקא ע"י עצם הכח.

וביאור הדברים:

בתרס"ד מבאר מעלת הכח מצד זה שהוא "התגלות ההעלם" לתחתון (ב' הביאורים הראשונים), וענין זה הוא בעיקר בהארת הכח, שהוא הנמשך ומתגלה למטה, משא"כ בתער"ב מבאר מעלת הכח מצד זה שעל ידו מתמלאת הכוונה העליונה שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, וענין זה הוא דוקא ע"י עצם הכח מצד שרשו הנעלה, וכנ"ל שהוא דבר חדש, ולכן התהוותו היא מפנימיות שרשו, וע"י דביקותו הוא עצמו נעשה העצם, ולכן הכוונה שנתאווה להיות דירה בתחתונים לעצמותו מתמלאת דוקא ע"י עצם הכח.

ולהעיר, שבתרס"ד מובא בפירוש בנוגע למעלת הכח "דסיבת בריאת העולמות הוא בכדי להוציא שלימות פעולותיו וכחותיו כו', שע"י הבריאה נתגלו מהעלם אל הגילוי כו' וזהו"ע בחי' כח שהוא בחי' גילוי מן ההעלם שזהו בכח הפועל בנפעל דוקא".

.1

### מקשר את כל החילוקים

וע"פ הנ"ל יש לקשר את כל החילוקים שבין תרס"ד לתער"ב באופן זה:

בתרס"ד - מבאר מעלת הכח שמצד התחתון (ב' הכוונות הראשונות), ולכן מבאר מעלתו מצד "גילוי ההעלם", ולכן מבאר החילוק בין אור לכח מצד היחס לתחתון שע"ז ניכרת מעלת הכח במילוי הכוונה, ולכן מדובר אודות הארת הכח שבו היא כוונת "גילוי ההעלם", ולכן המשל הוא מהארת והתפשטות כח האומן שבתוך הכלי הדבוק לעצם כח האומן.

משא"כ בתער"ב - מבאר מעלת הכח שמצד העליון (דירה בתחתונים לעצמותו), ולכן מבאר מעלתו מצד זה שעל ידו נמשך העצם בתחתון, ולכן מבאר החילוק בין אור וכח מצד השייכות לעליון שע"ז ניכרת יותר מעלת הכח במילוי כוונת "דירה בתחתונים", ולכן מדובר אודות עצם הכח שבו היא כוונת "דירה בתחתונים", ולכן המשל הוא מעצם כח השכל הדבוק בשעת השינה למקורו.

וישנם עוד חילוקים בין תרס"ד לתער"ב המתורצים ע"פ הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



## בירור בדין אכזריות במחילה

הת' השליח צבי יעקב שי' אסטער

מביא דברי הגמ' ופרש"י / מביא דברי הרמ"א ומחלוקת הב"ח והט"ז בדבריו ומקשה על הב"ח / מביא דברי אדה"ז ומדייק בדבריו / מבאר מח' הב"ח והט"ז בעומק יותר / מבאר מח' הב"ח והט"ז בביאור דברי הגמ' ופרש"י / מביא שיחה בביאור ענינה של מחילה / מבאר עפ"ז סברת המח' בין הב"ח והט"ז / מביא עוד קטע מהמשך השיחה / מבאר עפ"ז את המשך דברי הט"ז / מבאר עפ"ז בעומק יותר מח' הב"ח והט"ז בפרש"י

### א.

#### מביא דברי הגמ' ופרש"י

איתא במס' יומא<sup>1</sup> "איכפיד רבי חנינא, אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי ולא איפייס. והיכי עביד הכי, והאמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, רב שאני. ורבי חנינא היכי עביד הכי והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, אלא רבי חנינא חלמא חזי ליה לרב דזקפוהו בדיקלא וגמירי דכל דזקפוהו בדיקלא רישא הוי, אמר שמע מינה בעי למעבד רשותא, ולא איפייס כי היכי דליזיל ולגמר אורייתא בבבלי".

ופרש"י<sup>2</sup>: "ראה חלום על רב שתלאוהו בדקל, והוא סימן נשיאות ראש וגדולה, ור' חנינא ראש ישיבה היה, כדאמר רבי בשעת פטירתו חנינא בר חמא ישב בראש, וכשראה חלום זה על רב, דאג למות, לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה, אמר אדחייה מהכא ויברח לבבל מפני ושם יהיה ראש ולא נדחין למות בשבילו".

והיינו דרש"י מפרש דזה שר' חנינא לא מחל לרב הי' משום דהי' לו טעם שלא למחול - בשביל טובת עצמו, כדי שע"ז רב יברח לבבל, ואז ימשיך ר' חנינא להיות ראש הישיבה ולא ימות בגלל רב.

(1) פז, ב.

(2) ד"ה "חלמא חזא ליה לרב".

## ב.

מביא דברי הרמ"א ומחלוקת הב"ח והט"ז בדבריו ומקשה על הב"ח

והנה בשו"ע<sup>3</sup> כתב הרמ"א: "והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול אם לא שמכוין לטובת המבקש מחילה".

וכתב הב"ח: "ודע דבגמרא פריך ור' חנינא היכי עביד הכי להיות אכזרי מלמחול ופריך חלמא חזא ליה לרב דזקפו בדיקל' כו' משמע דכל היכא שהמוחל אינו עושה כן לאכזריות אלא לשום טעם כגון שיש לו ריוח בזה יכול לעשות כן ובהגהת ש"ע כתוב שיכול שלא ימחול כשמכוין לטובת המבקש מחילה נראה שהיה מפרש שהוא עובדא דקאמר התם ר' חנינא אמר ש"מ בעי למיעבד רשותא פי' ויטילו עליו צרכי צבור ולא איפייס כי היכי דליזיל וליגמור אורייתא בבבל ולא יתבטל מד"ת דלפי פי' זה עשה כן ר' חנינא לטובתו של רב ומשמע אבל לטובת המוחל עצמו אינו יכול לעשות כן ואיני יודע היכן מצא פי' זה כי רש"י פי' בהפך וכסבר' הראשונה".

והיינו דרש"י מפרש דזה שר' חנינא לא מחל הי' לטובת עצמו - שלא ימות, משא"כ הרמ"א שכתב "לטובת המבקש", ע"כ דמפרש דר' חנינא לא מחל לטובת רב - שלא יתבטל מת"ת.

והנה כתב בט"ז<sup>4</sup>: "איני יודע מקור לזה ובגמ' פרכי' ור"ח היכי עביד הכי הא תנן המוחל לא יהיה אכזרי ומשני דחזא בחלמא שרב יהיה ראש ישיבה במקומו והיה דואג מן המיתה כי אין מלכות נוגעת כו' ע"כ לא אפייס כי היכי דליזול רב ולגמור אורייתא בבבל ולא מצינו דבר זה שזכר רמ"א כאן ומו"ח ז"ל פירש דרמ"א מפרש הגמ' שר"ח ראה שרב יהיה לראש ויהיו עליו צרכי צבור ולא יוכל ללמוד ע"כ דחה אותו לבבל ללמוד אבל קשה מנ"ל לרמ"א לפ' שלא כדברי רש"י ולענ"ד דרמ"א מפרש ג"כ כרש"י אלא דלמד ממנו לזה כי היכי דשם לא מחל ר' חנינא בשביל הטעם שהיה לו ה"נ אם הוא מבקש לטובתו של המבקש כי היכי שיהיה נכנע לכו הערל הרשות בידו".

והיינו שלא צריכים לדחוק כהב"ח דהרמ"א פי' פירוש חדש בהגמ', אלא שלמד כפי' רש"י, רק דמדין הגמ' דלא צריך למחול היכא דהוי לטובתו, למד הרמ"א גם להיכא דהוי לטובת המבקש, כיון דעיקר הטעם לזה שמותר לו שלא למחול הוא מכיון דיש לו טעם (ואינו עושה זאת באכזריות גרידא), בין אם הטעם הוא בשביל טובת המבקש ובין אם הוא בשביל טובת עצמו.

(3) או"ח סי' תר"ו ס"א.

(4) סק"ב.

והנה במגן-אברהם<sup>5</sup> כתב: "וה"ה אם מכוין לטובתו כדאיתא בגמ' שר"ח לא רצה למחול לרב משום שראה בחלום שרב יהיה ראש הישיבה ונתירא שמא ידחוהו ולכן לא רצה למחול לו כדי שילך רב למקום אחר לבבל ויהיה שם ראש ישיבה [ב"ח]".

וכתב עליו בהגהות רע"א: "לא מצאתי כן בב"ח ואדרבא כ' בהיפוך דמשמע מדעת הג"ה דאם הוא רק לטובת המוחל צריך למחול עיי"ש".

ולכאורה י"ל שכוונת המ"א לציון הב"ח הוא למ"ש הב"ח בתחילתו שם "דכל היכא שהמוחל אינו עושה כן לאכזריות אלא לשום טעם כגון שיש לו ריוח בזה יכול לעשות כן", והיינו שהלימוד מהגמ' הוא לכללות הענין דכשיש איזה טעם לאי המחילה ואין זה אכזריות, ורק כדוגמא בלבד מביא את הגמ' שזה הי' לטובת ר"ח עצמו.

וע"ז מקשה רע"א שלא כתב כן הב"ח לפי פי' הרמ"א אלא מסברת עצמו לפני שהביא הרמ"א, אבל לאחר שדייק מהרמ"א כנ"ל אז אי אפשר עוד לומר בדברי הרמ"א "מכוון לטובתו".

אבל עפ"י מה שהבאנו לעיל מהט"ז עדיין יש לפרש את הרמ"א בדברי רש"י ולומדים מזה שמותר לא למחול לטובתו שמותר לא למחול גם לטובת המבקש, ולכאורה עפ"י צ"ע מפני מה לא רצה הב"ח ללמוד כהט"ז בפ"י הרמ"א, ודייק כנ"ל שמותר רק לטובת המבקש, ולכאורה ה"ה עצמו פירש בתחילה מסברת עצמו (כנ"ל בביאור המ"א) שיכולים ללמוד הדין של טובת המבקש מהדין של טובתו המפורש בגמ'.

## ג.

### מביא דברי אדה"ז ומדייק בדבריו

והנה בשו"ע אדה"ז כתב<sup>6</sup>: "והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול אלא ימחול לו מיד אלא אם כן הוא מתכוין לטובת המבקש מחילה כדי שיכנע לבבו הערל או שחושש שלא יבוא לו לעצמו איזה רעה ע"י שימחול לו דאז אינו צריך למחול לו דחיי קודמין לחיי חבירו".

ולכאורה יש לדייק בהא דהוסיף "דחיי קודמין לחיי חבירו", ומקורו מהאליה-זוטא<sup>7</sup>, שהקשה למה השמיט הלבוש דין זה שא"צ למחול, וכתב שלא משמע הכי מהגמ'<sup>8</sup> ולכן לא ס"ל כהרמ"א, וזה שלטובת עצמו א"צ למחול כתב שהוא כ"כ פשוט מדין דחיי קודמין שאין צורך להלבוש לפורטו. והנה לכאורה מקורו של אדה"ז בסעיף זה הוא כמצוין בהגליון להרמ"א והמ"א, ולכאורה ביאור הדברים הוא כדברי הט"ז וכתחילת הב"ח [וכמו שמציין להב"ח כנ"ל], "דכל היכא שהמוחל אינו עושה כן לאכזריות אלא לשום טעם" אז א"צ למחול, וא"כ למה צריך

(5) סק"ד.

(6) סי' תח ס"ד.

(7) שם סק"ג.

(8) עיי"ש שדחה מ"ש הב"ח שהי' משום צ"צ, שהרי גם בבבל יהי' לו צ"צ.

להאי טעמא דחיי קודמין, הרי נוגע רק שיש לו טעם שאינו מוחל ואז לא הוי אכזריות, ואדרבה דאם ס"ל כהאלי' זוטא, דכל הנידון בהגמ' נכלל כבר בהדין דחיי קודמין, הרי בא"ז כתב שא"א ללמוד מהגמ' לטובת המבקש ורק לענין טובת עצמו משום חיי קודמין כנ"ל, וא"כ למה כתב אדה"ז בריש הסעיף גם הענין דטובת המבקש?

ועוד יש לדייק? למה נוגע כאן בטובת המבקש הטעם כדי שיכנע לבבו הערל, הרי יכול להיות משום איזה טעם שרוצה וכהסיפור בגמ' לדעת הב"ח בפ' דברי הרמ"א שלא רצה שיטילו עליו צ"צ ויתבטל מד"ת, והעיקר שזה לא מצד אכזריות?

#### ד.

#### מבאר מחלוקת הב"ח והט"ז בעומק יותר

ולכאורה י"ל בזה, דבאמת אינו דומה דברי הט"ז לדברי הב"ח אף במ"ש הב"ח בתחילת דבריו, דהנה הב"ח כתב "דכל היכא שהמוחל אינו עושה כן לאכזריות אלא לשום טעם כגון שיש לו ריוח בזה יכול לעשות כן" דכשיש איזה טעם אפילו כשיש לו רק ריוח בזה, אז לא הוי אכזריות וא"כ א"צ למחול, משא"כ הט"ז כתב "כי היכי דשם לא מחל ר' חנינא בשביל הטעם שהיה לו ה"נ אם הוא מבקש לטובתו של המבקש כי היכי שיהיה נכנע לבו הערל הרשות בידו".

ולכאורה למה לא כתב כלשון הב"ח דצריך איזה טעם ואז לא הוי אכזריות, אלא האריך בזה שכשם שהי' לו סיבה לאי מחילתו א"צ למחול, כן אם יש טעם של הכנעת לבבו הערל א"צ למחול, ומשמע מדבריו דלא הוי רק משום דכשיש איזשהו טעם שיהי' לא הוי אכזריות, אלא שמדייק להוסיף כאן כמה תנאים בזה.

וי"ל שכוונתו היא דכשם ששם הי' לו שום היתר דלא הי' צריך למחול, כן הכא אם יש היתר אז הרשות בידו, והיינו, דזה מ"ש "הטעם שהי' לו" אין פירושו כיון דעכשיו לא הוי אכזריות כיון שיש שום טעם, אלא פירושו דכשם ששם הי' לו היתר דלא הי' צריך למחול משום הטעם שהי' לו, וכדלקמן.

משא"כ מלשון הב"ח "דכל היכא שהמוחל אינו עושה כן לאכזריות אלא לשום טעם כגון שיש לו ריוח בזה", משמע שהוא מאיזה טעם שיהי', ולא צריך להיות לו היתר גמור לא למחול, אלא העיקר הכוונה שלא יהי' משום אכזריות, ומשום הכי כתב "כגון שיש לו ריוח בזה", כי לא נוגע כאן שיהי' היתר כנ"ל וסגי אפי' כשיש לו ריוח דאז לא הוי אכזריות, וכל הלשון שזה לטובתו ("כשיש לו") הוא רק בתור דוגמא שיש טעם לאי מחילתו.

ולאידך בדברי הט"ז הנה יעויין לשון אדה"ז שכתב כאן "שחושש שלא יבוא לו לעצמו איזה רעה ע"י שימחול לו", והיינו שנוגע שלא יבוא לו איזה רעה, ולא רק כמו שכתב הב"ח שצריך איזה טעם שיהי' ואפילו ריוח.

יוצא שיש מחלוקת בין הב"ח והט"ז, שלהב"ח כשיש איזה טעם שיהי' אז לא הוי אכזריות ולכן אינו צריך למחול, משא"כ להט"ז לא סגי בזה שיש איזה טעם שיהי', וכדי שלא יהי' אכזריות צריך שתהי' סיבה גדולה (שלא תצא לו רעה מזה).

ה.

### מבאר מח' הב"ח והט"ז בביאור דברי הגמ' ופרש"י

וי"ל דלהב"ח כל הדיוק מהגמ' הוא שכשיש איזה טעם שיהי' אז לא הוי אכזריות ואינו צריך למחול, משא"כ להט"ז י"ל שהדיוק הוא מהא דכתב רש"י על סיפור הגמ' "ולא נדחין למות בשבילי", והיינו דלא מספיק שיהי' איזה טעם, אלא משום שנוגע שלא יבוא לו איזה רעה, כנ"ל מלשון אדה"ז, והיינו שיש ע"ז סיבה חשובה, ורק אז א"צ למחול, משא"כ להב"ח י"ל שהמשמעות היא מהגמ' וממנה נלמד שכשיש איזה טעם שיהי' א"צ למחול, וזה שכתב רש"י רק את הענין דלטובתו הוא לא בדוקא, אלא בתור דוגמא ויש ללמוד ממנה גם בנוגע לטובת המבקש, וכמ"ש בסוף דבריו "כי רש"י פי' בהפך וכסבר' הראשונה", משא"כ הט"ז ס"ל שמדוייק מ"ש רש"י רק לטובתו שר"ל בזה שלא רק איזה טעם שיהי' אלא רק כשיש ע"ז היתר.

והנה בהמשך כתב הב"ח שדייק הרמ"א רק לטובת המבקש, משא"כ הט"ז כתב שהרמ"א למד כרש"י ולמד מדבריו גם לטובת המבקש (וה"ה לטובתו וכמ"ש המג"א), וי"ל שגם זה תלוי עפ"י הנ"ל, שלהב"ח כל הדיוק הוא מפירוש הגמ' בפשטות, שהמשמעות מסתם היא, שא"צ למחול כשיש איזה טעם, וזה שכתב רש"י רק לטובתו היינו רק כדוגמא, כי העיקר הוא שיהי' כאן איזה טעם, ולא נוגע לאיזה צד ויכול להיות או לטובתו או לטובת המבקש, אבל מזה שהרמ"א שינה מלשון רש"י וכתב רק לטובת המבקש מוכח דס"ל להרמ"א פירוש חדש בהגמ' והוא שצ"ל דוקא לטובת המבקש.

משא"כ הט"ז ס"ל שזה מ"ש רש"י לטובתו אינו רק כדוגמא בעלמא לאיזה טעם שיהי', רק שר"ל ולהדגיש שרק כשיש היתר גדול על אי מחילתו, ולכן הא דכתב הרמ"א רק לטובת המבקש הוי הכוונה ג"כ לדייק שצ"ל היתר גמור כדלקמן, ואינו לדייק דוקא טובת המבקש, רק שמוסיף על מ"ש רש"י לטובתו שה"ה גם לטובת המבקש.

ואף שעפ"י"ז לכאורה העיקר חסר מן הספר, וכמו שהקשה המחצית השקל על פירוש הט"ז וז"ל: "וגם זה דחוק דא"כ היכי שביק רמ"א דין המוזכר להדיא בגמרא לפירוש רש"י ולא הביאו

ודין חדש שהוציא מסברא מעתיק ומביא<sup>10</sup>, י"ל עפ"י מה שכתב בא"ז בפירושו הלבוש כנ"ל וז"ל: "והא דלא כתב הלבוש דין דטובת המוחל משום דפשיטא הוא דחייך קודמין גם רמ"א נ"ל דס"ל דזה כ"ש הוא ודלא כב"ח ודו"ק ע"ש", שדין זה כ"כ פשוט<sup>11</sup> מזה שחייך קודמין, אלא שהרמ"א רצה רק להדגיש החידוש שיש גם היתר בטובת המבקש, וכדלקמן.

וי"ל דכונתו במ"ש הט"ז "הטעם שהי' לו", הוא משום שהי' לו ההיתר דחייך קודמין, וכמו שכתב הא"ז כנ"ל, דכשם ששם הי' לו היתר משום דחייך קודמין כי דאג שמא ימות ואז לא הי' צריך למחול, כן הכא אם יש היתר בטובת המבקש אז אינו צריך למחול, וזהו מה שמדייק הטעם שהי' לו, והיינו הטעם וההיתר דחייך קודמין, והיינו ג"כ מה שכתב אדה"ז בהא דישה היתר לא למחול בטובת עצמו "דאז אינו צריך למחול לו דחיינו קודמין לחיי חבריו".

וממשיך הט"ז דכמו"כ כאן אם יש לו היתר לטובת המבקש כדי שיהי' נכנע לבו הערל אז א"צ למחול, והיינו ג"כ סיבה גדולה לא למחול, ולכן לא הוי אכזריות.

ולכאורה צ"ל סברת המחלוקת בין הב"ח והט"ז. וכן מ"ש הט"ז שבטובת המבקש צ"ל באופן "כי היכי שיהי' נכנע לבו הערל", שרק בזה הוי לי' סיבה גדולה לא למחול.

## 1.

### מביא שיחה בביאור ענינה של מחילה

וי"ל הביאור בכל זה, ובהקדים מה שמבואר בלקו"ש חכ"ח<sup>12</sup> בענין המחילה, שיש בה ג' אופנים, וז"ל שם: "די הסברה בזה: מחילה קען זיין אויף כמה אופנים, ומהם א) איינער איז מוחל דעם צווייטן דעם חטא וואס ער איז באגאנגען קעגן אים בכדי דער צווייטער זאל ניט נענט ווערן;

ב) ער איז אים מוחל ניט נאר ווייל ער וויל אים פארהיטן פון אן עונש, נאר ער האט קיין טינא ניט בלבו;

10) וראה שם שממשיך וז"ל: "לכן נראה לענ"ד דסבירא לי' לרמ"א דגם לפירוש רש"י בין עושה לטובת עצמו ובין לטובת המבקש רשאי", ועיי"ש מה שתיריך.

11) וראה גם בפרמ"ג שכתב על הט"ז "ועיין ב"ח שמפרש דעת הרב בענין אחר, והמ"א מפרש הוא הדין, ואפשר כל שכן הוא". ולכאורה י"ל שרוצה לתרץ האי קושיא גופא, והוא, איך השמיט הרמ"א דין המוזכר מפורש בגמרא "לטובתו" והביא רק דין הנלמד "לטובת המבקש", ולזה מביא שלש דעות לתרץ, א) הב"ח שכתב שהרמ"א מפרש דלא כרש"י, וס"ל פירוש חדש בהגמ', ב) המ"א שכתב וה"ה לטובתו, והיינו שעדיין יכולים ללמוד מרש"י, ורק שה"ה גם לטובתו, (ואולי מפני שס"ל כתחילת הב"ח שלרש"י סגי לי' באיזה טעם שיהי' ורק כדוגמא הביא לטובתו, וכמ"ש למעלה בפנים אות ב'), ג) ביאור מדילי' (ולפי מ"ש בפנים יבואר אופן זה גם בדברי הט"ז), שאפשר דכל שכן הוא כי הוא מפני הטעם ד"חייך קודמין" שכבר פשוט, והרמ"א רק רצה להדגיש החידוש של טובת המבקש. וראה לקמן בפנים אות י'.

12) עמ' 141 ואילך.

ג) סאיז מחילה בלב שלם באופן אז ער איז אינגאנצן נתפייס געווארן - דער נמחל איז "מרוצה וחביב לפניו כקודם החטא",

בסגנון אחר קצת: אין דעם ערשטן אופן איז ער מוחל יענעמס חטא, וואס האט פוגע געווען דעם מוחל; אין דעם צווייטן אופן איז ער מוחל דעם מענטשן וואס האט זיך פארזינדיקט; אין דעם דריטן אופן - אויך עוקר החטא מעיקרו ס'בלייבט ניט קיין רושם כלל.

און די נפק"מ בפועל צווישן זיי איז: בשעת ער איז אויסן בלויז אז יענער זאל ניט נענש ווערן צוליב דעם באגאנגענעם חטא, איז ער במחילתו זיך משתדל נאר אויף וויפל דאס איז נוגע דעם עונש אויף'ן צווייטן דורך דעם חטא פרטי;

אבער באופן הב' ובפרט ווען די מחילה איז בלב שלם איז אים נוגע די טובה פון דעם צווייטן איז די מחילה באופן אז ער לייגט זיך אין דעם אריין ביתר שאת ביז צו פועל זיין אז דער צווייטער זאל זיין (ווערן) אינגאנצן כדבעי. ביז אזוי ווי איידער ער איז באגאנגען די עוולה (כלפי אים), "כקודם החטא".

וממשיך לבאר הבדל הלשון בין "שלא יהי' המוחל אכזרי" ל"שלא יהי' אכזרי מלמחול", שלא רק שלא יהי' המוחל אכזרי, אלא שלא יהי' המוחילה באופן של אכזריות, וז"ל: "און דאס איז דער דיוק לשון רש"י "מכאן למי שמבקשים ממנו מחילה שלא יהא אכזרי מלמחול", ניט "שלא יהא המוחל אכזרי" (סתם):

דער לשון "שלא יהא המוחל אכזרי" רעדט וועגן דעם גברא עצמו - אז ער זאל ניט זיין קיין אכזר (בכלל), דהיינו, בשעת מ'איז ניט מוחל דעם צווייטן און צוליב דעם באקומט ער אן עונש איז דאס אן אכזריות, און דאס - אז דער מוחל זאל ניט זיין קיין "אכזרי" - ווייס מען טאקע פון "ויתפלל אברהם";

"און דער חידוש אין דעם ענין שבפרשתנו איז, וואס "מכאן" לערנט מען אפ "שלא יהא אכזרי מלמחול: דער לשון רעדט ניט וועגן דעם גברא (בכלל) [אז דער מוחל זאל ניט זיין קיין "אכזרי" ובמילא איז ער עם מוחל, (ווייל אויב ער וועט אים ניט מוחל זיין וועט ער האבן אן עונש)], נאר בשייכות צו פעולת המחילה, אז אין דעם ענין המחילה "לא יהא אכזרי (מלמחול)", אז די מחילה גופא זאל ניט זיין באופן אז ער איז "אכזרי":

"ווען די מחילה איז נאר צוליב אראפנעמען דעם עונש איז דאס ניט קיין אמת'ע מחילה, ס'איז אן אכזריות'דיקע מחילה, ווייל דער מוחל האט א טינא בלב, קפידא וכיו"ב אויף'ן נמחל; בשעת אבער ער איז אים מוחל בלב שלם, דעמאלט איז דאס א מחילה וועלכע איז ריין פון



"אכזריות" . . . ודוגמא ומעין אכזרי במחילה - הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות", עכלה"ק הנוגע לענינו<sup>13</sup>.

.ז

### מבאר עפי"ז סברת המח' בין הב"ח והט"ז

הנה עפי" המבואר בהשיחה, לכאורה יוצא שיש שני סוגים באדם שאינו רוצה למחול:

(א) "שלא יהי' המוחל אכזרי" - שלא יהי' הגברא (המוחל) אכזרי בכלל, דהיינו שכשהוא אינו מוחל אותו, אז הוי אכזריות. (ב) "שלא יהי' אכזרי מלמחול" - שאפי' לאחר שאין אכזריות (בהגברא), עדיין יש אפשרות שתהי' אכזריות בהמחילה גופא.

הנה לכאורה הא דיש היתר שהוא לא צריך למחול, פירושו בפשטות, דאע"פ שיש כאן אכזריות שאינו מוחל, אם יש תחליף שעל ידו לא יהי' אכזריות, שיש סיבה לא למחול, אז יש היתר לא למחול, שהרי עכשיו אין כאן אכזריות, אלא שלכאורה י"ל שבזה שלא תהי' אכזריות תלוי בפלוגתא בכמות התחליף, כמה צריך שעל ידו לא יהי' אכזריות.

ואולי י"ל שבזה תלוי פלוגתתם של הב"ח והט"ז, שהב"ח ס"ל כאופן הא', "שלא יהי' המוחל אכזרי", והיינו שיש אכזריות בזה שבעצם אינו מוחל, וא"כ יוצא שהמחילה היא רק שלא יהי' נקרא אכזר, ולפיכך אם רצונו לא למחול, אז צריכים למדוד אותו על סמך יסוד זה דהיינו שלא יהי' נקרא אכזר, ולכן ס"ל להב"ח שלזה סגי באיזה טעם שיהי', שאם יש איזה טעם אז לא הוי אכזריות, וא"כ נמצא שלא נקרא אכזר, אבל אינו צריך שיהי' כאן איזה תחליף מיוחד, אלא העיקר הוא שלא תהי' אכזריות בפועל אם לא ימחול, וכשיש טעם אז זה שאינו מוחל אותו לא הוי משום אכזריות.

משא"כ הט"ז ס"ל כאופן הב', "שלא יהי' אכזרי מלמחול", והיינו שאע"פ שכבר לא יהי' המוחל אכזרי, עדיין יש אפשרות שתהי' אכזריות בהמחילה גופא, וא"כ יוצא שהמחילה הוא לא רק שלא יהי' נקרא אכזר, אלא שלא תהי' בזה שום אכזריות כלל, שגם בהמחילה גופא לא תהי' אכזריות, ואם רצונו לא למחול, אז צריכים למדוד אותו על סמך יסוד זה, דהיינו שלא רק שלא יהי' המוחל אכזרי שלא ימחול כלל, אלא עוד יותר, שימחל לו לגמרי, באופן שלא תהי' שום אכזריות כלל גם בהמחילה גופא (כנ"ל בהשיחה), ועפי"ז ס"ל להט"ז שלזה לא סגי שיהי' רק משום איזה טעם שיהי', שאה"נ שיש לו טעם, וא"כ הא דאינו מוחל לו לא הוי משום אכזריות והוא גם אינו נקרא אכזר, אבל עדיין יש אפשרות שתהי' איזה אכזריות בהמחילה גופא שאין

13) וראה שם מ"ש בנוגע להגירסא בפרש"י וז"ל: "נאכמער איז דאס גלאטיק לויט דער גירסא "אכזרי למחול" - אכזרי אין דער מחילה. לויט דער גירסא איז אויך מובן - ווי אזוי קומט דער מעתיק פרש"י ענדערן צו "מלמחול" - ווייל ער האט ניט פארשטאנען ווי קען זיין צוזאמען "אכזרי" און "למחול" - האם ער צוגעשריבן א מ"ם - "מלמחול". משא"כ את"ל להיפך, אויב רש"י האט געשריבן "מלמחול" - ווי קומט דער שינוי (-טעות) "למחול"?!".

כאן תחליף להמחילה עצמה ועדיין נשארה איזה אכזריות, ולהכי ס"ל שלזה צריך שיהי' איזה תחליף מיוחד, שיהי' לו היתר שא"צ למחול, ואז לא תהי' אכזריות גם בהמחילה גופא.

ח.

### מביא עוד קטע מהמשך השיחה

הנהגה בהמשך השיחה שם מבאר עפי"ז דיוקי הלשונות בהרמב"ם שבהל' חובל ומזיק ובהל' תשובה וז"ל שם: "אין צורך המחילה זיינען פאראן דריי אופנים וחלוקות:

(א) אין הל' חובל ומזיק רעדט דער רמב"ם דעם גדר אין מחילה ווי ס'איז א דין אין "חובל ומזיק" פארבונדן מיט דער חבלה והיזק - כדי עס זאל נתכפר ווערן די עבירה פונעם צווייטן אידן און ער וועט דורכדעם באפרייט ווערן פון דעם עונש.

(ב) אין הל' תשובה רעדט דער רמב"ם דעם גדר אין מחילה ווי ס'איז נוגע (ניט אזוי צו דעם חטא ועונש פרטי, נאר) צו דער תשובה פון דעם אדם החוטא, כדי די תשובה פונעם נמחל זאל זיין כדבעי: דורכדעם וואס דער מוחל איז דעם צווייטן מוחל (במחילה גמורה), וועט דער צווייטער - ע"י התשובה שלו - זיין "מרוצה וחביב . . כקודם החטא", נקי ורצוי לגמרי."

וממשיך שם לבאר גם הלשון בהל' דעות, שמדבר בנוגע להמדות של המוחל עצמו ולכן צריך למחול מיד, ואח"כ ממשיך: "משא"כ אין הל' חובל ומזיק - דארט רעדט דער רמב"ם וועגן דעם (אופן ו)גדר אין מחילה וואס איז נוגע צו דער כפרת החובל אויף דעם חטא, און ווי ער זאגט דארט אין דער פריערדיקער הלכה "אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו". און דערפאר איז דא נוגע "כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו", אז דוקא ווען ער זעט דורך יענעמס השתדלות והכנעה אז "שב מחטאו וניחם על רעתו" - דעמאלט איז מתאים ער זאל אים מוחל זיין בכדי ס'זאל יענעם נתכפר ווערן דער חטא און ער זאל ניט נענש ווערן פאר דעם.

אין הל' תשובה אבער רעדט דער רמב"ם וועגן מחילה וואס איז נוגע צו כללות ושלימות התשובה פון דעם חובל וכו' - וואס וועגן דעם זאגט ער אין דער פריערדיקער הלכה "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא כו' אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו . . או גוזלו וכיו"ב אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו כו'" - דערפאר איז ער ממשיך אז "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות כו'" (הגם אז לכאורה איז דאס גאר שייך צו די הלכות פון מדות ודיעות), ווייל די דרכי ואופני המחילה אין אן אופן פון "מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה כו'" זיינען נוגע (אויך) צו שלימות התשובה פון חובל; ד. ה. אז די מחילה דארף זיין ניט בלויז צוליב הסרת העונש פארן חטא פרטי, נאר מחילה שלימה ביז אז ער ווערט מרוצה וחביב לפניו.

און דעריבער איז דא ניטא די הדגשה אויף בקשת המחילה ג' פעמים, נאר "בשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם בנפש חפיצה" וואס דאס ווייזט אז ניט נאר האט ער אים מוחל געווען זיין חטא, נאר ער איז אינגאנצן מרוצה לפניו".

ט.

### מבאר עפ"ז את המשך דברי הט"ז

ולכאורה ביאור זה בא בהמשך לכללות החילוק הנ"ל<sup>14</sup>, דהנה ביארנו לעיל שהמכוון הוא, דלא רק שימחול כדי שלא יהי' אכזרי, אלא עוד יותר שלא ישאר שום טינא בלב ושיהי' באופן דחביב ומרוצה כקודם החטא, והיינו גם כן מה שנתבאר כאן, שלא רק שיהי' כפרה על החטא שלא יבוא לו עונש, אלא גם שתהי' שלימות התשובה שיהי' חביב ומרוצה כקודם החטא.

ולכאורה י"ל, דזהו ג"כ מה שנת"ל מה שהט"ז מוסיף בזה שאינו מוחל אותו שלא יהי' משום אכזריות, שלא רק שיהי' איזה טעם שאינו מוחל אותו אלא שיהי' משום סיבה גדולה, והיינו שנוגע כנ"ל שיהי' תחליף להמחילה, וא"כ צ"ל באופן שלא רק מכפר על העון שלא יהי' עונש אלא גם לשלימות התשובה של המבקש מחילה, ולכן צריך שיהי' מחול לגמרי, והיינו גם מה שנת' דכשאינו מוחל אותו צריך שיהי' בזה סיבה גדולה שאינו מוחל אותו.

והנה י"ל שזהו ג"כ מה שכתב הט"ז "כי היכי שיהי' נכנע לבו הערל", דעי"ז הוי [לא רק כ]תחליף להמחילה [אלא גם] באופן שיבוא לשלימות התשובה, דלא רק שיהי' באופן דנתכפר העון, אלא שיהי' נכנע לבו הערל, שתהי' לו תשובה שלימה.

דהנה נתבאר בהשיחה הנ"ל דבהל' חובל ומזיק מדבר הרמב"ם על כפרת העון ולכן רק לאחר ש"נתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו", שידע שע"י ההכנעה ניחם על הרעה אז מתאים שימחול אותו, שע"ז נתכפר העון, משא"כ בהל' תשובה מדבר הרמב"ם בנוגע לשלימות התשובה, ולכן "בשעה שמבקש ממנו החוטא למחול, מוחל בלב שלם בנפש חפיצה" שזה מראה שלא רק מחל החטא אלא שהוא גם מרוצה לפניו.

והיינו שבנוגע להל' חובל ומזיק צריכים לוודא שלפני שמוחל לו שיהי' "ניחם על רעתו וכו'" ובאם לא אינו מתאים למחול אותו כי עדיין יהי' לו חטא, ולא יתכפר העון, משא"כ בהל' תשובה שנוגע שתהי' תשובה ימחול לו מיד ובאופן שהוא יהי' מרוצה.

והנה י"ל שכ"ז הוא בנוגע להגדרת המחילה לכתחילה, אבל אם זה לטובת המבקש כי היכי שיהי' נכנע לבו הערל, והיינו לא כמו שהוא בהל' חובל ומזיק שהוא כתנאי בהמחילה שיהי'

14) כן משמע בהשיחה, שבכללות הל' דעות (המדובר על המוחל עצמו), והל' חו"מ (המדובר על כפרת העונש), הוי לפי אופן הא' "המוחל אכזרי", והל' תשובה (המדובר על שלימות התשובה של המבקש) באופן הב' "אכזרי מלמחול". אלא דלאח"ז מפרט עוד יותר לשלשה אופנים.

ניחם על הרעה, אלא שיהי' נכנע לבו הערל, שתהי' לו תשובה אמיתית אם לא ימחל לו, אז הדין הוא שלא ימחול אותו כי עי"ז תהי' לו תשובה אמיתית, והיינו דלא רק שאין זה אכזריות, אלא עוד יותר שזהו הדרך שתהי' לו תשובה, ולכן בודאי שאין כאן אכזריות בהמחילה כי מיצר לו טובת חבירו שתהי' לו תשובה אמיתית.

י"ד.

### מבאר עפי"ז בעומק יותר מה' הב"ח והט"ז בפרש"י

והנה עפ"י כל המבואר י"ל שבזה תלוי סברת המח' בין הב"ח והט"ז בפירוש הרמ"א שדייק לכתוב רק טובת המבקש, דהב"ח כתב שהרמ"א כתב בדיוק רק טובת המבקש כי הוא לא פי' הגמ' כדברי רש"י שהוא לטובתו, וצ"ל שהוא פי' פירוש חדש בהגמ' וכנ"ל בארוכה, משא"כ הט"ז כתב שהוא לא פי' פירוש חדש בהגמ', אלא שלומד כרש"י ורק למד ממנו גם לטובת המבקש, והקשינו לעיל שלכאורה להט"ז העיקר חסר מן הספר.

וי"ל עפ"י כל הנ"ל דלפי שיטת הט"ז שצריך סיבה גדולה, ס"ל שלכן כתב הרמ"א בדוקא רק טובת המבקש, כי זהו החידוש שרוצה לאשמענין כאן שהוא דוקא בענין התשובה, משא"כ מ"ש רש"י לטובתו הוי רק משום הדין של חייך קודמין (כנ"ל באות ה'), והיינו שאין הכי נמי שהוא סיבה גדולה לא למחול וכנ"ל בארוכה ולכן לא הוי אכזריות, אבל זה כבר פשוט מהדין דחייך קודמין כנ"ל מהאלי' זוטא<sup>15</sup>, משא"כ טובת המבקש שלפי הט"ז הוא בענין התשובה גופא כנ"ל, שהרמ"א ר"ל ולהדגיש החידוש שבדבר.

משא"כ לפי שיטת הב"ח דס"ל שזה שאין אכזריות הוא גם כשיש איזה טעם שיהי', ס"ל שמזה שדייק הרמ"א וכתב רק טובת המבקש, ולא שיהי' טעם לאיזה צד שיהי', ועכ"פ כפי' רש"י שהביא דוגמא לטובתו, ע"כ הוא לדייק רק טובת המבקש וע"כ ס"ל להרמ"א פירוש חדש בהגמ' שלא כפי' רש"י, משא"כ להט"ז כנ"ל שהוא משום סיבה גדולה, שרצה רק להדגיש כאן הענין של תשובה.



(15) וכן כתב בפרמ"ג (הנ"ל הערה 6) "ואפשר דכל שכן הוא", והיינו שהוא כבר פשוט מדין ד"חייך קודמין".

## בגדר זמן ההליכה לענין אבידה

הת' משה יוסף שי' גאלאמב

הת' שניאור זלמן שי' חביב

הצעת הסוגיא דזמן ההליכה באבידה ג' ימים / הקושיא כיצד חזרו מבתיהם לירושלים בתוך ג' ימים / שיטת הר"ן הרמב"ן ודעימי' דהדרך אכן ארכה יותר מג' ימים / בפשטות נראה דדבריהם אינם מתיישבים כ"כ עם לשון הגמ' / שיטת הר"י מיגאש / לפי דבריו קושיא דלעיל / שיטת התוס' דנראה דסבר כהר"י מיגאש / דברי כ"ק אדמו"ר בר ש"פ שמיני ה'תשל"ז בביאור המשנה / סיכום השיטות דקשה עליהם / הביאור בדא"פ

### א.

#### הצעת הסוגיא והקושיא

איתא במשנה (בבא מציעא כח, א): "ועד מתי חייב להכריז? . . רבי יהודה אומר: שלש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד", כלומר שממתינים לאחר הרגל כדי שיעור שילך כ"א לביתו משמיעת ההכרזה ויראה אם אבד לו חפץ, ואם יראה שאבד משהו - יחזור ג' ימים לירושלים בכדי ליטול אבידתו<sup>1</sup>. ומקשה ע"ז הגמ', דהרי שנינו במשנה<sup>2</sup>: "בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו - חמשה עשר יום אחר החג, כדי שגייע אחרון שבישראל לנהר פרת". דמשמע ממשנה זו, שזמן ההליכה מירושלים לבתיהם של ישראל לוקח ט"ו ימים, וכיצד אומרת המשנה אצלנו ששיעור ההליכה והחזרה לוקח ו' ימים (דהיינו ג' ימים לסוף א"י)?

ומתרצת שם הגמ': "אמר רב יוסף, לא קשיא כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני. במקדש ראשון, דנפיש ישראל טובא . . בעינן כולי האי, במקדש שני דלא נפיש ישראל טובא . . לא בעינן כולי האי". כלומר, דמכיון שבבית שני לא היו הרבה מבנ"י, מסתבר שהיו גרים כולם באזור ירושלים ולכן היה מספיק ג' ימים בכדי שכל ישראל יגיעו לבתיהם, והמשנה בב"מ שאומרת דמספיק ג' ימים מדברת בבית שני.

אך הגמ' מקשה על דבריו: "אמר ליה אביי, והא כתיב<sup>3</sup> וישבו הכהנים והלוים וגו' והמשוררים והשוערים . . וכל ישראל בעריהם". והיינו, שאף בבית שני שהיו מועטים בכמות ישבו בנ"י באותם ערים שישבו בימי בית ראשון (ולא רק באזור ירושלים)?

(1) ע"פ רש"י שם.

(2) תענית י, א.

(3) עזרא ב, ע.

ומתרת: "וכיון דהכי הוא אפכא מסתברא: מקדש ראשון דנפשי ישראל טובא, דמצוות עלמא, ומשתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא לא בעינן כולי האי וסגי בתלתא יומא. מקדש שני דלא נפשי ישראל טובא ולא מצוות עלמא, ולא משתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא בעינן כולי האי".

והיינו, שבזמן בית ראשון כאשר היו הרבה יהודים שעלו לרגל, והיו השיירות מצויות הרבה - נמצאו אף שיירות ההולכות ביום ובלילה ולכן היה סגי בג' ימים כדי להגיע לבתיהם של ישראל. אך בבית שני שלא היו ישראל עם רב כל כך, לא היו מצויות שיירות ההולכות ביום ובלילה, והיו צריכים ט"ו ימים<sup>4</sup> בכדי להגיע לבתיהם.

ועפ"ז מובן התירוץ לסתירה שבין המשניות, דהמשנה בב"מ דיברה בבית ראשון שהיו ישראל טובא ומשתכחי שיירתא דאזלי ביממא ובליליא לכן סגי בתלתא יומי, והמשנה בתענית דיברה בזמן בית שני שאז לא היו מצויות שיירות כ"כ (כבבית ראשון) ולכן הדרך ארכה ט"ו יום.

לאח"ז מביאה הגמ' עוד תירוץ: "רבא אמר, לא שנא במקדש ראשון ולא שנא במקדש שני, לא הטריחו רבנן באבידה יותר מדאי". כלומר, דלשיטתו התירוץ לסתירה בין המשניות הוא - דאכן זמן ההילוך הוא ט"ו ימים לכו"ע, אלא שהמשנה בב"מ נקטה בשיעור של ג' ימים בלבד לפי שרבנן לא הטריחו את מוצא האבידה יותר מדאי, אך המשנה בתענית נקטה את משך זמן ההילוך הרגיל. ע"כ תוכן מהלך הגמ' הנוגע לענייננו.

ולכאורה צלה"ב בדברי אביי, איך אפשר שילך<sup>5</sup> מביתו לירושלים בתוך משך זמן של ג' ימים?

הרי, לדבריו זמן ההילוך בפועל לקח ג' ימים מכיון שהיו מצויות שיירות ההולכות ביום ובלילה. וא"כ, ניחא למימר דמשתכחי שיירתא כאשר הולך מירושלים לביתו ע"מ לראות האם אבד לו החפץ, אך כאשר הולך מביתו לירושלים הרי לא היו ישראל טובא ולא היו מצויות שיירות ההולכות ביום ובלילה. ולפ"ז צלה"ב, כיצד אומר אביי דזמן ההליכה לקח ג' ימים אף

(4) תוס' שם (ד"ה לא בעינן, יובא לקמן בפנים ומובא כאן לשלימות הענין) מבאר דכאשר לא הולכים בלילה, צריכים לעצור את ההליכה משך זמן לפני כדי למצוא מלון. ולכן, לא נוסעים במשך כל היום ממש. ולכן זמן ההליכה כשהולכים ביום בלבד גדול הרבה יותר מכשהולכים אף בלילה (ט"ו ימים כנגד ג' ימים).

(5) הערת המערכת: בכ"מ מכאן ואילך שמוזכר הלשון "הליכה" בשייכות לעליה לרגל, אין הכוונה להליכה ברגליים דווקא, אלא אף להליכה ע"י בהמות ועגלות (דלשון הליכה קאי על השיירה). וראה לקמן הערה 11 המקורות לעלייה לרגל ע"ג בהמות (ולא ברגליים).

בחזירתו, דלכאורה, זמן ההליכה הדרוש בכדי לחזור מביתו לירושלים אמור להיות לכה"פ ט"ו ימים (כמו שלקח בימי בית שני<sup>6</sup> כשלא היו ישראל טובא<sup>7</sup>), ומדוע אומר דסגי בג' ימים?

## ב.

### שיטת הר"ן והרמב"ן וסיעתו

הנה, הר"ן על אתר כתב, דאכן אין כוונת המשנה (ומשמעות הגמ') שיכול לילך בתוך ג' ימים מביתו לירושלים (וכן מירושלים לביתו), וז"ל: ". . לא למימר דסגי בתלתא יומא דאפי' מסגי ביומא ובלילותא לא מסתגי להו אלא בתמני' יומי, אלא ה"ק דאי איכא (דלא פליגי) [לאפלוגי] אדרבא איפכא מסתברא, אבל קושטא דמלתא דבין במקדש ראשון בין במקדש שני לא סגי אלא כאן וכאן דלא הטריחו באבדה יותר מדאי", וכ"כ הרמב"ן.

כלומר, דאין כוונת הגמ' בתירוצה לומר דמכיון שהולך ביום ובלילה דרכו אורכת ג' ימים בלבד (שהרי, משך ההילוך הוא לכה"פ ח'<sup>8</sup> ימים). אלא תירוצה על הסתירה שבין המשניות הוא, דאכן זמן ההליכה בפועל לוקח יותר מג' ימים לכל צד, ומה שבאבידה מחכים ז' ימים בלבד (שאי"ז מספיק בכדי לילך ולחזור) הוא רק משום התירוץ שהביא רבא ד"לא הטריחו באבידה יותר מידי".

6) ואפשר שאף יותר מזה, דמסתבר לומר שהשיירות ההולכות לכיוון ירושלים בימי בית ראשון לאחרי הרגל (כשישראל חוזרים לבתיהם), היו מועטות מהשיירות ההולכות מירושלים לבתיהם של ישראל בימי בית שני (שאיז לקח ט"ו ימים).

7) לכאורה היה אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ), שמחפש שיירא ההולכת ביום ובלילה אך כשלא מוצא ה"ה הולך לבדו (משום שממהר למצוא אבידתו) - ביום ובלילה ומגיע תוך ג' ימים לירושלים (והנסיעה בשיירא היא רק לכתחילה, אבל לא לעיכובא).

אבל באמת אא"ל לתרץ כן, מכיוון שאינו מתאים כלל עם פשט הסוגיא, דכל החילוק בין בית ראשון לבית שני היה - דבבית ראשון סגי בג' ימים, משא"כ בבית שני.

ואם נאמר דכשממהר למצוא אבידתו (ואינו מוצא שיירא) ה"ה הולך לבדו, תירוץ הגמ' היה צ"ל דמשום שקאי באבידה בכלל, הרי מובן שהולך לבדו (ביום ובלילה) ומגיע בתוך ג' ימים (וזהו הטעם לכך דמשנתנו המדברת באבידה כתב דסגי בג' ימים).

אך מזה שהגמ' לא חילקה בין אבידה (בכלל) לשאר דברים אלא חילקה בין בית ראשון לבית שני, והעמידה את משנתנו בבית ראשון דווקא, הרי מובן שהאפשרות היחידה להגיע לבית בתוך ג' ימים היא רק בבית ראשון - ע"י השיירות ההולכות ביום ובלילה (ואין לומר שהיה הולך לבדו - כשלא היה מוצא שיירא).

8) כ"כ הר"ן דלעיל, ואף שבסברא פשוטה צ"ל ז' וחצי ימים שהוא חצי של ט"ו ימים - לפי שהולך ביום ובלילה (וכמו שיתבאר בתוס' לקמן בפנים), אולי י"ל דנקט ח' ימים בדווקא משום שבלילה לפי שישנו חושך אינו יכול לילך באותו הקצב שהולך ביום, ולכן הדרך אורכת מעט יותר זמן, ופשוט.

אמנם, מדברי הר"י מיגאש לקמן (ס"ד), דכתב: "ואמרת שלא היה ראוי שהיה ההפרש לסיבת היותם מסגן בלילותא וביומי אלא חצי הזמן בלבד שהם שבעה ימים וחצי . . .", אולי יש להוכיח שלא כנ"ל (אף דבאמת י"ל דלא חש דלקדק בשאלת אותו א', לפי שמבאר שם הדברים באופן אחר, ועי"ש).

ובקונטרס הראיות לריא"ז על אתר כתב זה ברור יותר: ". . א"א להלך מהלך ט"ו יום בג' ימים [אף כשהולך ביום ובליילה], ולא אמ' איפכא מסתברא אלא לדחויי תירווציה, ומ"מ לא מתרצן קושיין בהכי למימ' איפכא, והאי דקאמ' מקדש א' לא בעי' כולי האי, נהי דלא בעי' ט"ו יום, אבל מ"מ בג' ימים לא סגי ליה, ומשום הכי איצטרי' רבא לתרוצי ל"ש במקדש א' ול"ש במקדש ב' . . ."

היינו, שדברי אביי (דבמקדש ראשון היו ישראל טובא והשיירות מצויות ולכן ההליכה לקחה פחות זמן ממקדש שני) אינם מובאים בגמ' בתור תירוץ לסתירה שבין המשניות (שהרי, ודאי דלא מסתגי בג' ימים), אלא רק כדחייה ופרכא לדברי רב יוסף (דבמקדש שני לקח פחות זמן לפי שהיו פחות יהודים וכולם גרו באזור ירושלים). והפרכא היא: דאי מחלקינן בין בית ראשון לבית שני, הרי איפכא מסתברא - דבמקדש ראשון ההילוך לקח פחות זמן מבמקדש שני<sup>9</sup>.

ולאחר שאביי דחה את תירוצו של רב יוסף, מביאה הגמ' את התירוץ (היחיד) לסתירה שבין המשניות: דאכן, הסיבה האמיתית לכך שמחכים רק ז' ימים באבידה היא משום שלא הטריחו באבידה יותר מידי (היינו, שהוא דין מיוחד באבידה דאף שהדרך בפועל לוקחת ט"ו יום, מ"מ, ממתנים רק ז' ימים).

וכן נראה פשוט מדברי רבינו חננאל על אתר, דכתב: ". . והתנן בג' מרחשון שואלים את הגשמים וכו'. והנה מהלך ט"ו ימים היא. ואסיקנא לא שנא מקדש ראשון ולא שנא מקדש שני לא הטריחו באבידה יותר מדאי". והיינו כנ"ל, דהגמ' תירצה הקושיא רק ע"פ מ"ש רבא (ודברי אביי מובאים כפרכא בלבד לדברי רב יוסף).

ע"כ ביאור מהלך הגמ' לפי שיטתם.

9) וכ"כ בחדושי המהר"ל: ". . נראה דלא מתרץ כך המשנה דאיירי במקדש ראשון, דאין סברא דאיירי ר' יהודה במקדש ראשון ולא במקדש שני, אלא הא דקאמר וכיון דהכי הוא קושיא היא, דאדרבה הסברא הוי איפכא". והיינו דלשיטת' מפרש ג"כ דדברי אביי אינם תירוץ אלא באים רק כדי לדחות את דברי רב יוסף, אך לא אומר זאת משום הטעם שכתב הר"ן (דלא מסתגי בג' ימים), אלא מכיון שאין סברא שר' יהודה (במשנתו) ידבר במקדש ראשון.

ולכאורה נראה לומר דפשוט כוונת דבריו (דאין סברא לומר דאיירי במקדש ראשון) היא: דמשום שרבי יהודה חי בדורות שלאחר חורבן בית שני, מסתבר שאמר דבריו ע"פ מה שהיה בבית המקדש האחרון. ולפ"ז, אולי יש לתרץ דבריו עפ"מ שיעב"ץ (הובא בילקוט מפרשים על הש"ס) בנוגע לדברי הגמ' בהו"א - דר"ג האומר בתענית (י, א) שמחכים ט"ו יום כדי שיגיע האחרון כו', קאי על בית ראשון: "נ"ב אע"ג דר"ג לא הוה בבית ראשון, שנה איך היו נוהגין מתחילה כי גם בבית שני לא הוה אלא לאחר החורבן היה ר"ג דמשנה". כלומר, שמה שר"ג (לפי ההו"א) סובר כי דברי המשנה קאי על בית ראשון, הוא לפי ששנה איך היו נוהגין בזמן בית ראשון. ואולי עפ"ז יש לתרץ דברי המהר"ל הנ"ל: דישנה סברא לומר שרבי יהודה איירי במקדש ראשון - משום ששנה איך היו נוהגין מתחילה, וא"כ, אף הוא יסבור כאן שדברי אביי מובאים כתירוץ (ולא כהר"ן והרמב"ן).



ולפ"ז, אתי שפיר כל הסוגיא, דהרי סבירא להו שזמן ההילוך בפועל אורך ט"ו יום במהלך רגיל וח' ימים כשהולך גם בלילה, אך בשום אופן לא מסתגי בג' ימים. וא"כ, לא קשיא מה שהקשינו לעיל, דאכן אין מציאות דילכו בג' ימים (בהלוך או בחזור).

## ג.

### קושיא על שיטתם

אך באמת, בפשטות נראה דדבריהם צריכים ביאור קצת, דכהנ"ל (לכאורה) אינו מתיישב כ"כ עם פשטות לשון הגמ'. שהרי, כאשר מביאה את תירוצו של רבא נוקטת בלשון "רבא אמר", ולא "אלא אמר רבא" וכיו"ב. דמזה משמע, שתירוצו זה מובא כתירוצו נוסף (ואולי אף חולק<sup>10</sup>) על מה שתירץ אביי לפנ"ז.

וע"כ, לכאורה נראה לומר כי בפשטות תירוצו של רבא הוא אכן תירוצו נוסף על התירוצו שתירץ אביי לפנ"ז (ולא התירוצו היחידי), דזמן ההליכה בפועל לקח ג' ימים, וכן נראה שיטת התוס' והר"י מיגאש (וכמשי"ת לקמן).

וא"כ, שוב קשה כדלעיל - כיצד מתרץ אביי דמשנתנו קאי בבית ראשון דאז לקח ג' ימים לכל צד, הרי זמן ההליכה הדרוש בכדי לחזור לירושלים הוא לכה"פ ט"ו ימים משום שאז לא היו ישראל טובא (ולא משתכחי שיירתא דאזלי ביממא ובלילא), ואיך תירץ דסגי בג' ימים (כנ"ל)<sup>11</sup>?

10) שדי חמד כללים ח"א עמ' מ"ט וח"ז עמ' א'תעה וש"נ.

11) ולפי מ"ש הריטב"א בסוגיין יש לכאורה ליישב ב' הענינים (שדברי רבא הם תירוצו נוסף על דברי אביי, וסגי בג' ימים), דז"ל: "והא דאמרינן בסמוך דבמקדש ראשון דשכחי שיירתא דמסגו ביממא ובליליא סגי בתלתא יומי, לאו דוקא דסגי דהא יומם ולילה דתלת יומי אינו אלא מהלך ששה ימים, אלא לומר דאפשר דסגי ליה כי טרח טובא למיזל ביממא ובליליא ויותר ממהלך שאר בני אדם כדי שלא להטריח על מוצא אבידה".

כלומר, דמצד א' הוא סובר שאפשרי שילך כדי הילוך ג' ימים כאשר - א. טורח יותר מרגילותו והולך ביום ובלילה. ב. הולך יותר ממהלך שאר בני אדם. ולפ"ז מובן, כי לשיטתי', דברי אביי (דבמקדש ראשון דמשתכחי שיירתא דאזלי בין ביממא ובין בליליא הדרך היתה אורכת ג' ימים בלבד) אינם מהווים פירכא בלבד על דברי רב יוסף, אלא הינם תירוצו על קושיית הגמ' דאכן אליבא דאמת יכול לילך בפועל לביתו בתוך ג' ימים בלבד.

וביחד עם זה סובר דהסיבה לפיה ימהר ויטרח (אם ירצה) ויעשה דרכו בג' ימים היא בכדי "שלא להטריח על מוצא אבידה", כלומר, דדברי אביי קשורים אף עם מה שאמר רבא לאח"ז ד"לא הטריחו באבידה יותר מידי".

[אלא שלרבא אין חילוק בין מקדש ראשון לשני - "לא שנא במקדש ראשון ולא שנא במקדש שני, לא הטריחו רבנן באבידה יותר מדאי", משא"כ לאביי שאמר דבריו דווקא במקדש ראשון ד"משתכחי שיירתא"].

## ד.

## שיטת הר"י מיגאש

והנה, הר"י מיגאש ביאר הסוגיא בא"א מהנ"ל, וקרוב יותר לפשט הגמ'. דלפירושו, הדרך מבתיהם של ישראל לירושלים לקחה ג' ימים בלבד<sup>12</sup>, ומה שמחכים ז' ימים הוא כדי שיוכל לילך ולחזור מביתו בפועל (ולא כדברי המפרשים דלעיל - דלא סגי בג' ימים), וז"ל<sup>13</sup>: "ושאלת על מה שאמרו עד מתי חייב להכריז רבי יהודה אומר שלש רגלים ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, ובא בתלמוד ורמינהו ט"ו ימים אחר החג כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת, ותיצאו כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני במקדש ראשון דאיכא שיירתא דמסגן בלילותא וביממא סגי בתלתא יומי. ואמרת שלא היה ראוי שיהיה ההפרש לסיבת היותם מסגן בלילותא וביומי אלא חצי הזמן בלבד שהם שבעה ימים וחצי".

כלומר, שהוקשה לא' בדברי הגמ' כאן דכיצד אומרים שהחילוק בין מקדש ראשון לשני הוא דבמקדש ראשון היו הולכים גם בלילה, והרי אף אם הולכים בלילות ובימים לא יגיעו אלא לחצי הזמן שהוא ז' וחצי ימים?

ותירץ: ". . מה שאמרו ורמינהו ט"ו יום אחר החג אינו הכוונה בו שנדון גם כן באבידה ככיוצא בו ושנתן לו זמן ט"ו יום להליכה וט"ו יום לחזרה, לפי שמי שחושב שאבדה לו אבידה מוכרח הוא שמסעיו יהיו נכפלים וילך ביום אחד מה שהולך זולתו בשני ימים. ואם כן הרומיא כך היתה שדרך ט"ו יום איך לא ינתן בו זמן אלא שלשה ימים ואף על פי שתאמר שיהיה נחפז על הרוב יכפול המסעות אבל שילך ביום אחד מה שראוי ללכת בחמשה ימים זה אי אפשר, והעמידה כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני וכו'".

כלומר, דהגמ' בהו"א לא חשבה שגם באבידה צריך ט"ו יום בכדי להגיע לביתו<sup>14</sup> (כבגשמים). שהרי, ודאי שהמאבד אבידה מסעיו נכפלים והולך ביום אחד מהלך של יומיים.

12 בפשטות אין הכוונה שהיה דווקא מהלך ג' ימים (ברגל), אלא ע"י רכיבה ע"ג בהמות, עגלות וכיו"ב. ויש להוכיח שהיו עולים לרגל ע"ג בהמות ממ"ש בתהילים (מב, ה): "אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבור בסך אדם עד בית אלוקים . . .". וברש"י עה"פ מסביר: ". . . סך לשון סכך וסוכה כלומר בעגלת צב שהיו מחופות כמין סוכה" [עגלות צב - היינו עגלות מכוסות כמ"ש רש"י במדבר ז, כג].

וכן בשו"ת "תורה שלמה" (לכן איש חי) כתב: ". . . והגם שבדאי הרחוקים הרבה ביותר היו רוכבים, עכ"ז נראה כאשר סמוך לירושלים היו הולכים ברגליהם". ומ"מ חזינן מהכא שהיה מציאות דעלייה לרגל ע"ג בהמות באלו שבאו ממקומות רחוקים, ועליהם קאי כל הדיון כאן (שמחכים שיספיקו לחזור לבתיהם הרחוקים ביותר).

וכן כתב הר"ן בסוגיין כתירוץ על השאלה כיצד הדרך ארכה רק ט"ו יום ולא יותר: ". . . א"נ רוכבים הי' ומסגי טפי" וכ"מ מכמה מקומות, ונראה פשוט, ואכ"מ להאריך בזה.

13 שו"ת הר"י מיגאש סי' ריד (כ"ה בחלק מהדפוסים), הובא בשטמ"ק.

14 היינו, לא כמו שפירש"י (ד"ה כדי) וז"ל: "כדי שיגיע וכו' ולא ידביקוהו הגשמים אלמא כולי האי בעינו, ומתני' תני שלשה", היינו דהקושיא היא מדוע נותנים רק ז' ימים באבידה (להליכה, חזרה והכרזה), הרי מהמשנה בתענית משמע דצריך לזה ט"ו יום ולא סגי בג' ימים.

וקושיית הגמ' הייתה - דאף שאכן מסעיו נכפלים, לא יתכן שילך ביום א' כדי הילוך ה' ימים. וע"ז תירצה (בהו"א) שמדובר במקדש שני, שזמן ההליכה אז היה קצר יותר מאשר במקדש ראשון, לפי שאז לא היו ישראל מרובים כ"כ והתיישבו כולם באזור ירושלים.

וממשיך ומבאר שיטתו (בהמשך הדברים שם) במסקנת הגמ': "אחר כך אמרו אדרבה איפכא מסתברא, במקדש ראשון דאיכא שיירתא דמסגו בלילותא וביממא סגי בתלתא יומי לפי שבעל האבידה בלי ספק הוא כופל המסעות ומה שהולכים העולם בט"ו יום ראוי שילך הוא בחצי המספר ועם היותו מוצא השיירתא עם מי שילך יום ולילה די לו בשלשה ימים בקירוב".

והיינו, דלאחרי פירכת הגמ' מהפסוק בעזרא, דאף בבית שני כשהיו מועטים התיישבו בכל המקומות שישבו בהם בבית ראשון, מביאה הגמ' תירוץ אחר - דאדרבא איפכא מסתברא: במקדש ראשון סגי בשלושה ימים (בקירוב) לפי שכופל המסעות ונוסף לזה הולך ביום ובלילה, משא"כ במקדש שני שאין לו שיירות לילך ביום ובלילה דאז צריך ט"ו יום.

ע"כ ביאור דבריו הנוגע לענייננו.

והמורם מדבריו, דקושיית הגמ' לכתחילה לא הייתה שבאבידה צריך לתת זמן ט"ו יום, דהיה פשוט לה שמספיק פחות מזה דהמאבד אבידה מוכרח שמסעיו נכפלים (והקושיא היתה כיצד הולך מהלך של ה' ימים ביום א'). ובתירוץ נתוסף דישנו עוד ענין שממהר הליכתו (מט"ו לג' ימים), דכאשר מוצא שיירא ההולכת ביום ובלילה סגי בג' ימים (בקירוב).

כלומר, דישנם ב' גורמים הממהרים הליכת המאבד אבידה: א. מסעיו נכפלים (דזה היה פשוט כבר בהו"א), ב. כשהולך אף בלילה (דזה נתוסף במסקנת הגמ').

ולפי דבריו הנ"ל (אף שקרובים יותר לפשט הסוגיא), שוב קשיא קושיא דלעיל (סס"א): דמה שס"ל דמשום שכופל מסעיו ובנוסף לזה הולך ביום ובלילה לכן סגי בג' ימים בלבד - ה"ז מסביר רק כיצד יכול להגיע מירושלים לביתו בתוך ג' ימים (דאז משתכחי שיירתא), אך אי"ז מסביר כיצד חוזר מביתו לירושלים בתוך זמן זה, הרי לכאורה אין מציאות של שיירות מביתו לירושלים ההולכות ביום ובלילה (כנ"ל<sup>15</sup>), ואין אף שיירות הכופלות מסעם.

והחילוק בין הדרך מירושלים לביתו, לדרכו חזרה מביתו לירושלים מובן בפשטות: דבדרך לביתו יותר מסתבר שימצא שיירא הכופלת מסעה והולכת ביום ובלילה, משום דמסתמא ישנם יהודים מהאזור שלו שחוששים שאיבדו חפץ או שסתם ממהרים לבתיהם.

אך בדרך מביתו לירושלים לא מסתבר שימצא שיירא כזו, דקשה לומר שישנם כ"כ הרבה אנשים מהאזור שלו שמגלים שאכן איבדו חפץ בירושלים או שיש סתם אנשים הממהרים

אלא לשיטתו, הקושיא כאן היא אחרת: דמהמשנה בתענית חזינן שדרך ההילוך הוא ט"ו יום, וע"ז מקשה הגמ' דבאבידה שמסעיו נכפלים מוכרח שיקח ז' וחצי ימים (ולא ט"ו יום כפרש"י), ומדוע נתנו ג' ימים בלבד ולא ז' וחצי (דאף שמסעיו נכפלים הרי מובן שלא יוכל לילך מהלך ג' ימים ביום א'), וכדלקמן בפנים.

לעלות לרגל - עד כדי שימצא שיירא ההולכת ביום ובלילה וכופלת מסעה (אלא יוכל למצוא שיירא רגילה ההולכת במשך היום בלבד).

וא"כ אינו מובן מדוע לשיטת הר"י מיגאש ממתנינים רק ג' ימים באבידה, הרי הדרך מביתו לירושלים אמורה לקחת ט"ו יום?

ה.

### שיטת התוס'

והנה, ממשמעות דברי התוס' כאן נראה דס"ל כשיטת הר"י מיגאש בביאור הסוגיא, דהקשו<sup>16</sup>: "... וסגי בתלתא יומי, וא"ת דז' ימים ומחצה צריך דהיינו חצי של ט"ו יום, [ותירץ:] וי"ל דכי לא שכיחי שיירתא ואין הולך בלילה גם כל היום אינו הולך לפי שלא ימצא מלון בערב".

והיינו, דהוקשה להם כיצד תירצה הגמ' דסגי בג' ימים כדי לילך לביתו (במקדש ראשון)? הרי, מכיון שכל ההבדל בין בית ראשון לשני הוא - דבמקדש ראשון היו הולכים אף בלילה, לכאורה הדרך (במקדש ראשון) היתה צריכה לקחת ז' וחצי ימים שהם חצי מט"ו (שיעור ההליכה במקדש שני)?

ותירצו ע"ז, דמה שהדרך לקחה ט"ו יום במקדש שני הוא לפי שהלכו ביום בלבד, ולכן הוצרכו לעצור הילוכם מבעוד יום בכדי למצוא מלון ללינת הלילה (ולא היו יכולים לילך עד שקיעת החמה), וממילא, הדרך לקחה הרבה יותר מכשהולך ברצף במשך כל היום. אך במקדש ראשון שלא היו צריכים לדאוג למלון והיו הולכים ביום ובלילה ברציפות, היה הילוכם במשך ג' ימים בלבד.

ומזה שמפרש ומבאר הטעם שבבית ראשון לקח ג' ימים בלבד אף שבבית שני לקח ט"ו ימים, הרי מובן כי לשיטתו זמן ההליכה בפועל לקח ג' ימים. דאם נאמר שבמשך זמן זה היה מגיע רק לחלק מהדרך (וכיו"ב) הרי לכתחילה לא מובנת שאלתם בהו"א.

והמורם מדבריהם, דלפי שיטתם החילוק בין בית ראשון לבית שני (דבבית ראשון סגי בג' ימים, משא"כ בבית שני), מובא בגמ' כתירוץ ליישב הסתירה שבין המשניות - דהמשנה בתענית דיברה בבית שני, והמשנה אצלנו דיברה בבית ראשון שאז היו מצויות שיירות ההולכות ביום ובלילה, ולכן סגי בג' ימים במקום ט"ו. ולשיטתם דברי רבא, ד"לא הטריחו באבדה יותר מדאי" - הם תירוץ נוסף על מה שתירץ אביי לפניו.

והיינו, דס"ל כדברי הר"י מיגאש דלעיל<sup>17</sup>, וכ"מ מפשטות דברי הגמ' דהחילוק שבין בתי המקדש הוא תירוץ א', ודברי רבא הם תירוץ ב' (כנ"ל סס"ב)<sup>18</sup>.

## 1.

### שיטת כ"ק אדמו"ר

ונראה להוכיח כי שיטת כ"ק אדמו"ר בביאור משנה זו הוא כהתוס' והר"י מיגאש (דזמן ההליכה בפועל לקח ג' ימים בלבד). דבש"פ שמיני כ"ח ניסן ה'תשל"ז<sup>19</sup>, הזכיר הרבי משנה זו וביאר אותה: ". די הסברה בפשטות במשנה זו: וויבאלד מ'איז געגאנגען קיין ירושלים וכו', איז מפני טלטול הדרכים האט מען געקענט פארלירן א סאך זאכן. . און דערפאר לאחרי הרגל, האט מען מכריז געווען אויף אלע אבידות. . דערפאר האט מען געדארפט ווארטן ביז מ'וועט קומען צוריק אין דער היים, וואס דאס נעמט דריי טעג, און אז מ'וועט זיך כאפן אז מ'האט עפעס פארלארן, וועט מען גיין צוריק אין ירושלים, וואס דאס נעמט נאך דריי טעג, און אין דעם זיבעטן טאג פלעג מען מכריז זיין<sup>20</sup>".

ואף מכאן נראה פשוט כי זמן ההליכה בפועל לקח ג' ימים (ושלא כדברי הר"ן הרמב"ן וסיעתם).

17) אך מ"מ אינם סוברים אותו דבר: דלשיטת הר"י מיגאש, הגמ' כבר בהו"א לא חשבה דצריך לתת ט"ו יום באבידה (אלא רק ז' וחצי) - משום שהיה פשוט לה דבאבידה "כופל מסעו", והשאלה היתה רק כיצד יהיה מסע ה' ימים ביום א' (שהוא הרבה יותר מכופל מסעו), וע"ז תירצה דסגי בג' ימים לפי שקאי בבית ראשון שהולך ביום ובליה.

אך לשיטת התוס', בהו"א חשבנו שצריך ליתן ט"ו יום באבידה - והביאור מדוע כתוב במשנה שסגי בג' ימים הוא רק משום שהולך ביום ובליה (דהוא הרבה פחות זמן מכשהולך ביום בלבד, שאז עסוק במציאת מלון ללילה ולא הולך כל היום) ולא ס"ל דבאבידה "כופל מסעו". וכדנראה ברור מקושייתו על תירוץ הגמ' דבמקדש ראשון לא בעינן כולי האי, וז"ל: "דז' ימים ומחצה צריך דהיינו חצי של ט"ו יום", והיינו דס"ל דההו"א היתה שצריך ט"ו יום (ול"א "כופל מסעו"), ולכן מקשה דלכאורה עדיין הוי רק ז' וחצי ימים.

ולפי"ז ההו"א בגמ' היתה שבאבידה צ"ל ג"כ ט"ו יום, דזה מתאים עם דברי רש"י שם (ד"ה כדי שיגיע), וכ"מ מפשטות הגמ'.

ומובן, כי לא ניתן כלל ללמוד בדבריהם דס"ל כהר"י מיגאש דבאבידה "מסעיו נכפלים", דלשיטתם, אף לפי המסקנא שקאי בבית ראשון שהלכו ביום ובליה, הרי אי"ז משום שבאבידה מסעיו נכפלים, אלא משום שהולך ביום ובליה.

18) וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פי"ג ה"ח): ". ואחר רגל האחרון בשבעת ימים מכריז פעם רביעית, כדי שילך השומע לביתו בשלשה ימים וימשש את כליו ויחזור בשלשת הימים. .".

19) שיחות קודש תשל"ז ח"א, עמ' 688. בקשר עם זה שהיה ז' ימים לאחר הרגל - פסח.

20) בתרגום חופשי ללה"ק: "ההסברה בפשטות במשנה זו: מכיוון שעלו לירושלים וכו', מפני טלטול הדרכים יכלו לאבד הרבה דברים. . ולכן לאחר הרגל, הכריזו על כל האבידות. . לכן היו צריכים לחכות עד שיחזרו לבתים, שזה לוקח שלושה ימים, וכאשר יוכחו שאיבדו משהו יחזרו חזרה לירושלים, שזה לוקח עוד שלושה ימים, וביום השביעי היו מכריזים".

ז.

## סיכום השיטות

היוצא לנו מכל הנ"ל, דלפי שיטת הר"ן (והרמב"ן), אמנם אינו קשה קשיא דלעיל - אך אין נראה מתאים עם פשט הסוגיא שדברי רבא באים כתירוץ נוסף ואינם דוחים התירוץ שלפנ"ז.

אך לפי שיטת הר"י מיגאש, התוס' ועפמ"ש מדברי כ"ק אדמו"ר - צלה"ב כיצד ארכה הדרך לירושלים רק ג' ימים: הרי, כיון שבדרך לירושלים לא היו ישראל טובא ולא היו מצויות שיירות ההולכות ביום ובלילה (כנ"ל), הדרך לירושלים היתה צריכה לקחת (לכאורה) ט"ו ימים, וא"כ, מדוע מחכים רק ג' ימים כדי שיחזור מביתו לירושלים?<sup>21</sup>

ח.

## הביאור בדא"פ

ונראה לומר הביאור בזה בהקדים, דאיתא בפסוק בסוף פרשת ויצא<sup>22</sup>: "ויקח את אחיו עמו וירדף אחריו דרך שבעת ימים וידבק אותו בהר הגלעד".

ופרש"י (שם): "למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד". ובחזקוני (עה"פ) מסביר הטעם: "פרש"י כל מה שהלך יעקב לשבע ימים הלך לבן ביום אחד, כלומר כל מה שהלך יעקב לשבעת הימים מהלך שהיה בין לבן ובין הר הגלעד. לפי שרדף אחר יעקב כאשר רודפים ויעקב היה כבד בעושר גדול במקנה וברכוש ובכני ביתו שהיו הרבה".

כלומר, דמשום שיעקב הלך יחד עם "בניו . . נשיו . . כל מקנהו ואת כל רכשו אשר רכש"<sup>23</sup>, לא היה יכול ללכת מהר. משא"כ לבן שנסע עם "אחיו" בלבד היה יכול לנסוע במהירות יותר, ובפרט שרדף אחריו "כדרך הרודפים" (בלשון החזקוני דלעיל) במטרה לתפסו, דמצד כ"ז היה במהירות גדולה.

21) לכאורה היה אפשר לבאר, דלפי שהיו כל הזמן שיירות ההולכות בדרך חזור - מירושלים לבתיהם של ישראל, וממילא הדרכים היו מלאות באנשים, ולא היה מקפיד (כ"כ) ללכת עם שיירא כשממהר לירושלים לקחת אבידתו, ולכן היה מסתגי בג' יומי.

ולא יוקשה ממה שהגמ' תלתה את ההליכה בג' ימים בזה ש"משתכחי שיירתא" (וכדלעיל הערה 7). דמ"ש שם הוא רק בנוגע להליכה מירושלים לביתו, אך כאשר רוצה לחזור מביתו לירושלים, הדרכים כבר מלאות בהמון העם החוזרים לבתיהם ואין בעיה ללכת ביחידות.

אך באמת אין נראה לתרוץ כן, דמפשטות לשון רש"י (ד"ה דמצוות עלמא) שאומר "צוות יש לו טובים השנים". משמע, שענין השיירות הוא שנוסעים לכה"פ שנים ביחד, ואין זה קשור לזה שהדרכים היו מלאות, אלא צריך מיהו שיסע איתו יחד.

22) בראשית לא, כג.

23) שם, יז - יח. ובפרש"י (ד"ה מקנה קנינו): ". . עבדים ושפחות וגמלים וחמורים".

והמורם מזה, דכאשר ההילוך הוא ביחידות במספר מצומצם של כמה אנשים הממהרים למקום אחד (וללא שיירה גדולה של ב"ב צאנם ובקדם וחפציהם) - יכולים ללכת במהירות גדולה ביותר עד כדי מהלך של ז' ימים ביום א'.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר אף בענייננו<sup>24</sup>, שדרך ההילוך הרגילה מירושלים לבתיהם של ישראל - כשהולך יחד עם המון העם, בני ביתם, חפציהם וכו', היתה לוקחת ג' ימים (כשהולך ביום ובלילה ולר"י מיגאש אף כופל מסעו), אך כשהולך בלי המון העם וחפציהם וכו' זמן ההילוך הוא קצר אף מג' ימים (אם היה הולך ביום ובלילה). והטעם שהולך דווקא עם ב"ב, חפציהם ושאר העם הוא לפי שכ"ז שאינו בטוח שאבד לו אבידה, אינו עוזב את בני ביתו וכל השיירא המורחבת.

אך כשמגיע לביתו ורואה שאכן אבד לו חפץ, אינו חוזר לירושלים יחד עם בני ביתו והרבה מישראל<sup>25</sup>, אלא הולך בשיירה מצומצמת של כמה אנשים, ולכן מגיע מהר יותר. ואף שהולך רק ביום (מכיון שלא מצויות שיירות ההולכות אף בלילה), מ"מ, יוכל להגיע בתוך ג' ימים ללא עיכובים ושהיות.

ויש להוסיף בביאור זה, דכשהולך בשיירא יחד עם עגלות, בהמות, והרבה מישראל יכול לילך רק בדרכים הגדולות והרחבות מפני רוב העם, אך כשהולך יחד עם מספר מצומצם של אנשים יכול לילך אף בדרכים צרות וקטנות יותר (בתוך יערות ופרדסים וכיו"ב) המקצרות את הדרך. ולפי"ז יובן יותר כיצד יכולים לחזור מביתם לירושלים בתוך ג' ימים אף דלא משתכחי שיירתא דאזלינן ביממא ובלילא<sup>26</sup>.



24) ואף אם נאמר שלבן השתדל לנסוע במהירות ביותר לפי שרדף אחרי יעקב, ולכן אין ללמוד לענייננו כשהשיירא הולכת בקצב רגיל (אף שהוא ללא ב"ב וכו'), וא"כ כיצד מדמין בין המרדף של לבן להכא? יש לתרץ בפשטות, שלבן הלך מהלך ז' ימים ביום א', וכאן סבירא לן דהולכים מהלך ט"ו ימים בג' ימים שהוא כמעט פחות שלישי בקצב ההליכה ממה שהלך לבן (דאם היינו אומרים שהולכת בקצב של לבן היו צריכים להגיע בב' ימים ומעט, ולא בג' ימים), ולכן הדרך לוקחת מעט יותר זמן.

25) שהרי לאחר הרגל מסתבר שאין הרבה אנשים העולים לירושלים.

26) ולפי ב' השיטות נראה כי ההילוך בלא בני הבית מקצר את הדרך באותו משך זמן: דלשיטת התוס', מובן שהדרך הרגילה (כמו בבית שני) אורכת ט"ו יום משום שהולכים ביום בלבד וצריכים למצוא מקום ללון, אך מכיון שהולך ללא ב"ב ה"ז לוקח ג' ימים.

ואף לשיטת הר"י מיגאש, מובן שמהלך הדרך הרגיל הוא ט"ו ימים, כי לא מסתבר שתהיה שיירא ש"כופלת מסעה" (מצד אבידה, או בכלל) והולכת אף בלילה (כנ"ל), אבל מפני שהולך ללא ב"ב ה"ז לוקח ג' ימים.

## שיטת הרמב"ם בלימוד תורה בלילה

הת' מנחם מענדל שי' געלמאן  
הת' יוסף יצחק שי' וואקי

סתירה בין הרמב"ם בהלכות דעות והל' ת"ת בנוגע לשינה בלילה / תירוץ שבהל' דעות מדובר ע"ד הרפואה ודחייתו / תירוץ ע"פ דברי הצפנת פענח / דחיית הביאור הנ"ל מהלכה שלפנ"ז בהלכות דעות / ישוב הקוש"ע"י ביאור ההלכה באו"א / שאלה על כל התירוצים דלעיל מדברי כ"ק אדמו"ר / ביאור ע"פ המעשה רקח ודחייתו / התירוץ לכהנ"ל / המשך הביאור בנוגע לשינה ביום

### א.

#### הצעת הסתירה בדברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות דעות<sup>1</sup>, וז"ל: "היום והלילה כ"ד שעות, די לו לאדם לישן שלישן שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שתהי' מתחלת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש", עכ"ל.

אמנם בהלכות ת"ת<sup>2</sup> כתב אודות החשיבות של לימוד התורה בלילה, וז"ל: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתי' ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה . . . וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי, וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו שנאמר כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח", עכ"ל.

וצ"ע, דלכאורה שתי הלכות אלו הן תרתי דסתרי:

דאם "אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה" ו"יזהר בכל לילותיו וכו'" איך יוכל לישן שמונה שעות<sup>3</sup>? ולכאורה אין זה אפשרי שאותו אדם יוכל לקיים את שתי הלכות אלו ביחד? ויתירה מזו, דבהלכות דעות כתב שהח' שעות "יהיו בסוף הלילה . . . עד שתעלה השמש . . . ונמצא עומד ממיטתו קודם שתעלה השמש", ובהלכה הבאה כתב<sup>4</sup> "ולא יישן ביום".

(1) פ"ד ה"ד.

(2) פ"ג ה"ג.

(3) וראה הערות התמימים - תות"ל לוד גליון סט, ע' 50 ואילך. ועד"ז ראה גם חידושים וביאורים - אהלי תורה גיליון תתצב. ושם נשארו בצ"ע.

(4) הל' דעות פ"ד ה"ה.



ולפי זה אין שום אפשרות ללמוד בלילה, כי אם הי' כותב שצריך לישן שמונה שעות ותו לא, הי' אפשר לומר (בדוחק עכ"פ) שילמד בלילה וישלים את הח' שעות ביום. אבל אחרי שאומר "ולא יישן ביום" הי' חייב לישן בלילה, דאם לא כן יוצא שאין לו זמן לישן כלל?

גם צלה"ב, דבהתחלת פרק זה שבהל' דעות - המדבר בהלכות בריאות הגוף - כתב הרמב"ם וז"ל: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים, ואלו הן . . .". ובהמשך לזה מביא את הלכה זו שצריך לישן ח' שעות בלילה.

וא"כ, איך כדי לזכות לכתרה של תורה צריך שלא ישן בלילה שהוא "מדברים המאבדין את הגוף" והרי "אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה"?

## ב.

### צריך עיון בביאור המפרשים

הנה לפי כמה מהמפרשים אי"ז שאלה כלל, כיוון שסוברים דמש"כ הרמב"ם בהלכות דעות זהו רק ע"ד הרפואה, אבל אי"ז בגדר של הלכה ממש. וא"כ מש"כ הרמב"ם שצריך לישון ח' שעות, זהו רק בגדר של 'הצעה' בלבד למי שרוצה להיות בריא.

וכמו שכתב ה"בני בנימין"<sup>5</sup> (בנוגע לשינה במשך היום) וז"ל<sup>6</sup>: "אולם רבינו לא כתב כאן מה שהוא ע"פ ההלכה רק מה שהוא ע"פ הרפואה". ועפ"ז הי' אפשר לומר, דאכן מ"ש בהל' דעות אינו מתאים למ"ש בהל' ת"ת, כיון שהוא ע"ד הרפואה ולא ע"ד ההלכה (ובאמת ע"פ הלכה אין האדם צריך לישן ח' שעות, אלא צריך למעט משנתו ולעסוק בתורה).

ובפרט שמצינו כו"כ מהאחרונים<sup>7</sup> שפסקו שח' שעות לאו דוקא אלא אפשר בפחות מזה, וכמש"כ המגן אברהם<sup>8</sup> "ונ"ל דהכל לפי מה שהוא אדם". היינו שאי"ז קבוע ואין לקבוע בזה גדרים.

אמנם קשה לפרש כן<sup>9</sup>, דגם א"ת דמה שהרמב"ם כותב שצריך לישן ח' שעות אינו הלכה וחיוב (אלא הצעה ע"ד הרפואה), מ"מ ודאי שאין לומר כן בנוגע להלכות ת"ת (וודאי שהם

(5) לרבי אליהו דוד תאומים רבינוביץ.

(6) הל' דעות פ"ד ה"ה.

(7) מג"א אור"ח סרל"ח. תפארת ישראל (אבות פ"ו מ"ה יבין אות פג).

(8) שם.

(9) מלבד זאת שע"פ הנ"ל אין כל השאלות דלעיל מתורצות.

הלכות כפשוטו). ובפרט לפי מש"כ לפנ"ז<sup>10</sup> "כל איש מישראל . . . חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר<sup>11</sup> והגית בו יומם ולילה" היינו שהלכות תלמוד תורה נוגעות לכאו"א. וא"כ עדיין קשה מה שהרמב"ם 'מציע' לישון ח' שעות כאשר זה נוגד לכאורה את ההלכה ד"זזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה"<sup>12</sup>.

### ג.

#### ביאור ע"פ דברי הרוגצ'ובי

יש לתווך בפשטות, שאמנם מש"כ בהלכות תלמוד תורה זהו בגדר של הלכה, אבל מכיוון שאין ההלכה הזאת נוגעת לכאו"א, לכן יכול הרמב"ם בהלכות דעות לכתוב את מה שנוגע לסתם אדם, גם אם זה עומד בסתירה להלכה זו.

והוא ע"פ מה שכתב הצפנת פענח<sup>13</sup>, וז"ל:

"אם כן מאחר שיש ג' שותפים באדם, אם כן גם לאנשי החומר על כל פנים יתן להשי"ת חלק שלישי מן כ"ד שעות היום דהיינו מעת לעת, ויהי' ח' שעות ראשונות להשי"ת, ולהחומר שני חלקים כי לו משפט הבכורה לאנשי החומר, ויהי' ח' שעות בשינה, וח' שעות במשא ומתן, וח' שעות של השי"ת בתורה ותפלה, על כל פנים לא פחות.

"וזהו שנתנו חכמי המוסר סימן א"ז תשכיל, א"ז תצליח, א"ז ישנתי, ח' שעות לכל שותף מן ג' שותפים הנ"ל, וגם בזה צריך להקדים חלק השי"ת תחילה א"ז תשכיל חלק הנשמה להשי", ואז אח"כ א"ז תצליח בעסק הגוף של משא ומתן שלך, מה שאין כן בהפוך הסדר. וכל זה לאנשי החומר שנותן משפט הבכורה להגוף ולא לנשמה, בזה מגיע שני שלישי היום והלילה להגוף ושליש אחד להנשמה.

"מה שאין כן לאנשי הצורה שנותן משפט הבכורה להנשמה כראוי לה, אז מגיע ב' חלקים להנשמה בתורה ותפלה ט"ז שעות, וחלק אחד להגוף לאכילה ושת' ומשא ומתן ושינה ח' שעות", עכ"ל.

כלומר, שיש חילוק בין סוגי האנשים, בנוגע לכמות הזמן שהם צריכים להקדיש לענייני ה"חומר" וה"צורה":

(10) פ"א ה"ח.

(11) יהושע א, ח.

(12) ובפרט לפי מש"כ (הל' דעות) "ויהיו בסוף הלילה וכו'", היינו שמדגיש שהשינה היא בלילה דוקא.

(13) עה"ת פרשת וארא ד"ה וגם ביאור.

מי שהוא "איש חומר", צריך לתת שני שלישי היום לענייני ה"חומר" (היינו ח' שעות שינה וח' שעות משא ומתן), ורק שלישי היום (ח' שעות הנותרות) יהי' לתורה ותפילה.

משא"כ מי שהוא "איש צורה", צריך ליתן שני שלישי היום לעניינים של "צורה", היינו לתורה ותפילה, ובשלישי היום הנותר יתעסק במשא ומתן ובשינה.

ולפי דבריו י"ל דמש"כ בהל' ת"ת שצריך ללמוד בלילה ולא לאבד אותו בשינה וכו' - אין זה שייך לכל אדם אלא רק ל"אנשי הצורה". ואילו מש"כ בהל' דעות שצריך לישון ח' שעות וכו', הוא ל"אנשי החומר".

וכעין חילוק זה מצינו ממ"ש כ"ק אדמו"ר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה<sup>14</sup>, שמבאר בענין ג' התנאים שכתב הרמב"ם במי שרוצה לזכות בכתרה של תורה, שבכדי לזכות בכתרה של תורה צריך להתאחד עם התורה, ובוזה הוא נבדל משאר אנשים. ורואים מכאן שגם לשיטת הרמב"ם מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה הוא שונה משאר אנשים. וע"פ דברי הצפנת פענח הנ"ל י"ל שזה מתבטא גם במשך זמן השינה.

#### ד.

#### דחיית הביאור הנ"ל

ולכאורה יש לדחות תירוץ הנ"ל, ובהקדים הלכה אחרת שכתב הרמב"ם בהלכות ת"ת:

"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתי', אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה . . ."<sup>15</sup>

ובהדרן הנ"ל מעיר הרבי שהלכה הזאת שונה מההלכה שלאח"ז המדברת בענין לימוד התורה בלילה, וזלה"ק: "בפרק זה מונה הרמב"ם עוד כו"כ תנאים הנצרכים כדי שדברי תורה יהיו "מצויים וקיימים" אצל האדם - כמו: . . . אין דברי תורה מתקיימים במי שמרפה עצמו עליהן . . . ובכל אלו לא הזכיר הרמב"ם שהוא "מוכתר בכתר תורה", משא"כ בג' תנאים הנ"ל".

והיינו שהלכה זו מדברת בכל אדם, ולא על אלה שלומדים לזכות לכתרה של תורה.

וא"כ אינו מובן, דהגם דאנשי הצורה יכולים (וצריכים) להפחית מזמן השינה ע"מ לזכות בכתרה של תורה, אבל הלכה זו הרי מדברת בכל אדם, שהרי מדבר על האופן הרצוי של לימוד תורה (בלי קשר לכתרה של תורה), והרי כל אדם - גם אנשי החומר - חייבים בלימוד תורה,

(14) נדפס בספר תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס, ע' פא ואילך.

(15) הל' ת"ת שם, הי"ב.

וכמ"ש הרמב"ם<sup>16</sup> "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהי' זקן גדול שתשש כחו . . חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה".

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, דלפי מה שתירצנו לעיל - של"אנשי הצורה" החפצים לזכות בכתרה של תורה יש להפחית מזמן השינה, הרי אנשי החומר כן צריכים לישן ח' שעות, והרמב"ם הרי כותב בענין לימוד התורה בלי קשר לכתרה של תורה שצריך להפחית משנתו "ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה"<sup>17</sup>, ושוב הדרא קושיא לדוכתא - דלכאורה דברי הרמב"ם בהל' דעות שצריך לישן ח' שעות סותרים למ"ש בהל' ת"ת שצריך למעט בשינה?

ה.

### החילוק בין ב' ההלכות

יש לתרץ, ובהקדים דלכאורה אינו מובן מדוע כאשר הרמב"ם כבר כתב (בהלכה י"ב) "ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה" ממשיך ד"מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה" לא יישן בלילה.

דמזה<sup>18</sup> נראה שישנם ב' דרגות (ובפרט לפי מש"כ בהדרן הנ"ל שב' הלכות אלו מדברות בב' עניינים שונים לגמרי), ישנו אחד שלא ישן כדי ש"התורה תתקיים בידו", ויש דרגא אחרת במי שלא ישן, שבזה יוכל לזכות ל"כתרה של תורה".

אמנם אינו מובן היכן נובע ההבדל הגדול שביניהם - שאחד (רק) "תתקיים התורה בידו" והשני יזכה ל"כתרה של תורה", דהרי שניהם עושים את אותה פעולה - דאינם ישנים, וא"כ מה מחלקם לב' דרגות שונות?

אלא י"ל דזה שמביא הרמב"ם את לשון הפסוק ד"ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה" אינו ר"ל שלא יישן בלילה, אלא ענין של צער שמתבטא (גם) במניעת שינה (בכלל), דהרי זה מה שמסביר בהל' י"ב ד"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתי', אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד" ובהמשך לזה מביא ע"פ לשון הפסוק "ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה"<sup>17</sup>, היינו שג"כ לא יעדן את עצמו מתוך שינה אלא יתייגע וילמד אף בשעה שהוא עייף (ולא מופרך שיהי' גם ביום)<sup>19</sup>.

(16) הל' ת"ת פ"א ה"ח.

(17) תהלים קלב, ד (בשינוי).

(18) מכפל הענין, ומהחלוקה לב' הלכות נפרדות.

(19) והוא ע"ד מש"כ בשו"ע או"ח סרל"א (בענין "שכל כוונותיו יהיו לשם שמים") . . וכן בשכיבה, א"צ לומר שבזמן שיכול לעסוק בתורה ובמצות לא יתגרה בשינה לענג עצמו, אלא אפילו בזמן שהוא יגע וצריך לישן כדי

משא"כ בהלכה י"ג דמדבר במעלת לימוד התורה בלילה דוקא (ולא משום צער, אלא) - משום המעלה המיוחדת שיש בזמן הלילה<sup>20</sup>.

וא"כ נשאר כדברינו לעיל שיש חילוק בין מי שלומד סתם לבין מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה, שרק מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה צריך ללמוד בלילה, משא"כ מי שלומד סתם, לא נדרש ממנו להישאר ער בלילה דוקא, אלא ללמוד מתוך צער ויגיעה<sup>21</sup>.

## ו.

דחיית התירוץ ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר

אמנם, כל הנ"ל מיוסד על הקביעה שמש"כ בהלכות דיעות הוא ע"ד הרפואה בלבד ולכן שייך לחלק בין אדם לאדם, שסתם אדם (- "איש חומר") צריך לישן ח' שעות, ואילו מי שלומד כדי לזכות בכתרה של תורה (- "איש צורה") אינו מחוייב בזה.

אבל באמת אי אפשר לומר כן, דהרי מצינו בכ"מ שכ"ק אדמו"ר סובר שדין זה ברמב"ם הוא בגדר של הלכה ממש, ולא רק ע"ד הרפואה, והם:

א. בלקוטי שיחות חלק כ"ג<sup>22</sup> כותב בנוגע לדברי הרמב"ם שבפרק זה (שהם ענינים ע"ד הרפואה), שכיון שזהו חלק מספרו של הרמב"ם "הלכות הלכות"<sup>23</sup>, הרי גם ענייני הבריאות שבספר זה הם חלק מהלכות ודברי התורה.

ב. יתירה מזו מצינו בהתוועדות י"ט כסלו תשל"ב, (מדברי כ"ק אדמו"ר להרה"ג ר' אפרים אליעזר יאלעס)<sup>24</sup>:

"וועגן שלאפן אכט שעה א טאג - שטייט אין רמב"ם הלכות דעות.

דער סימן פון ישנתי אז ינוח לי שטייט אין מג"א, נאכדעם איז דא א יסוד פון דעם מתנות כהונה אף דעם, אבער דאס איז פארט אין הלכות דעות להרמב"ם.

לנוח מיגיעתו, אם עשה להנאת גופו אינו משוכח, אלא יתכוין לתת שינה לעיניו ולגופו מנוחה לצורך הבריאות שלא תטרף דעתו בתורה מחמת מניעת השינה", וראה בהתחלת הסעיף שמדבר על שינה ביום.

וכן ראה ערוך השלחן שכתב (סי' רמו סל"ה) "ולא יתן שינה יתירה לעינו ותנומה יתירה לעפעפיו".  
(20) ראה לקו"ש חלק כו ע' 244.

(21) ההבדל בין ב' ההלכות יובן עוד יותר ע"פ מש"כ לקמן בסעיף ח'.

(22) ע' 35 ואילך.

(23) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספרו.

(24) תמליל מסרט ההקלטה.

ס'איז דא א דין אז מען דארף שלאפען אכט שעה א טאג, און קיינעם בריינגט דאס ניט . . זעט זאך אויס אז קיינער לערנט נישט הלכות דעות . . און דער רמב"ם ברענגט נישט דעם סימן<sup>25</sup>.

הרי מצינו שאומר בפירוש "ס'איז דא א דין אז מען דארף שלאפען אכט שעה א טאג".

וממקומות אלו ברור שמש"כ הרמב"ם שצריך לישון ח' שעות הוא דין והלכה<sup>26</sup>, וא"כ לא שייך לחלק בין סוגי האנשים בין אם הוא "איש חומר" ובין אם הוא "איש צורה" כיוון שהלכה היא, וכן משמע בפשוטות מל' כ"ק אדמו"ר שהלכה זו נוגעת לכל אחד<sup>27</sup>.

ז.

### ביאור בהשקפה ראשונה ע"פ המעשה רוקח

וי"ל הביאור בזה, ע"פ מש"כ המעשה רוקח על דברי הרמב"ם בענין השינה בלילה, וז"ל: "חז"ל אמרו ז' שינת כל אדם ורבינו כתב דהמרבה לא ירבה מח' כמ"ש ישנתי א"ז ינוח לי ולכך דקדק בלשונו שכתב די לו לאדם וכו'", עכ"ל.

והיינו, שהרמב"ם בהלכה זו לא דיבר בדרך החיוב, כי אם בדרך השלילה. היינו שהפשט ב"שמונה שעות" הוא לא שצריך לישון ח' שעות (לכה"פ), אלא הפוך - שלא יישן יותר מח' שעות. וכן מדויק מהלשון "די לו לאדם לישן . . שמונה שעות", היינו שבזה שכתב "די" משמע, שכל חידושו הוא שלא יישן יותר משיעור זה.

ולפ"ז קושיא מעיקרא ליתא, כי הרמב"ם לא כתב דצריך לישן בלילה ח' שעות, אלא כתב דגם המרבה לישן לא ישן יותר מח' שעות, ושפיר אפשר לישן פחות מכן, היינו שמצד א' זה הלכה אבל מצד שני אין שום חיוב לישון ח' שעות, ואדרבא. וממילא מ"ש בהל' ת"ת שצריך ללמוד בלילה אינו בסתירה כלל להלכה זו.

אבל קשה לפרש כן כי<sup>28</sup>:

(25) ובתרגום ללה"ק: בנוגע לשינה שמונה שעות בלילה, מובא ברמב"ם הלכות דעות. הסימן של "ישנתי אז ינוח לי" כתוב במג"א, כמו"כ ישנו יסוד של המתנות כהונה ע"ז. אבל זה כתוב במפורש בהלכות דעות להרמב"ם, ישנו דין שצריך לישון שמונה שעות בלילה, ואף אחד לא מצטט את זה . . כנראה שאף אחד לא לומד הלכות דעות . . והרמב"ם לא מביא את הסימן.

(26) וראה תפארת ישראל שכתב באבות פ"ו מ"ה שהרמב"ם עצמו הי' ישן ח' שעות בכל לילה.

(27) יש לציין, שאין כאן הכוונה שכך נפסקה ההלכה בפועל (כיוון שבשו"ע ישנן דעות קצת שונות בענין - ראה מג"א א"ח סרל"ח יו"ד סרמ"ו סקכ"ה, ועוד. וראה אג"ק ח"ט ע' פט), אלא מהי שיטת הרמב"ם בזה.

(28) מלבד זאת שהמקור לדברי הרמב"ם לפי שיטה זו הוא מ"ז שינת כל אדם", ויוצא שגם לדבריהם יש זמן שלא יישן פחות ממנו.

א. אם הרמב"ם בא לומר (רק) דאין לישן פחות מח' שעות, הי' צריך לכאורה לכתוב באופן אחר - ברור ומודגש יותר, וכמש"כ בהל' דעות<sup>29</sup> לגבי שיעור האכילה: "לא יאכל אדם עד שתתמלא כרסו, אלא יפחות כמו רביע משבעתו", דמכאן רואים באופן ברור דאין לאכול יותר משיעור זה.

ומהא דהכא לא כתב הכי, משמע, דלאו דוקא שההלכה היא שאין לישון יותר מח' שעות, אלא "די לו" היינו שלא צריך - בשביל בריאותו - לישון יותר מח', אלא ח' יספיקו לו<sup>30</sup>. אבל פחות מח' י"ל שאי"ז רצוי בשביל בריאות הגוף<sup>31</sup>.

ב. לפי פשטות הלשון של כ"ק אדמו"ר דלעיל<sup>32</sup> משמע שהחיוב הוא לישן ח' שעות - איז דא א דין אז מען דארף שלאפען אכט שעה א טאג<sup>33</sup>.

## ח.

### הביאור בזה בדרך אפשר

ואולי י"ל הביאור בכ"ז:

לגבי מש"כ הרמב"ם "יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה" י"ל, דאין הפשט בזה שלא יישן וילמד במשך כל הלילה, אלא שילמד בכל לילה. "ולא יאבד" היינו שלא יפסיד אפילו לילה אחד שלא ילמד בו תורה (ושבמקום ללמוד יעביר את כל הלילה בשינה ושאר דברים, ולא יספיק ללמוד בו).

ויש לבסס את נקודה זו ע"פ ההדרן על הרמב"ם הנ"ל, ששם בסעיף ט' מונה ג' תנאים (ברמב"ם) כדי לזכות בכתר תורה:

(29) פ"ד ה"ב.

(30) וראה לקמן הערה 37.

(31) וכן מובן בפשטות שזה יותר ע"ד הרפואה לישון ח' שעות בכ"י מאשר שלא לישן יותר מח' (מהא דאיתא בשבועות (כה, א) "האומר שבועה שלא אישן ג' ימים - מלקין אותו וישן לאלתר"), והגם שהלכות אלו הם גם ע"ד ההלכה (כמש"כ לעיל), מ"מ (מלבד זאת שלא ברור כ"כ איזה איסור יהי' אם יישן יותר מח', משא"כ להיפך), אין לומר שכאן - בפרקים שעוסקים ברפואה - מביא ענינים שהם לא ע"ד הרפואה.

(32) דהתועדות י"ט כסלו תשל"ב.

(33) ואולי עפ"ז נראה לבאר (בד"א) את המשך דבריו הק': "וועגן שלאפן אכט שעה א טאג שטייט אין רמב"ם הלכות דעות דער סימן פון ישנתי אז ינוח לי שטייט אין מג"א . . . און דער רמב"ם ברענגט נישט דעם סימן". דמכאן רואים שהרבי מדגיש שוב ושוב שההוכחה היא לא מהסימן ד"ישנתי א"ז ינוח לי" אלא (רק) מהרמב"ם, ושהרמב"ם לא מביא מקור זה (ולכאורה יש לומר שהרמב"ם למד מכאן את דין זה - כמו שמציינים רבים, אלא) כי דוקא מהרמב"ם אפשר להוכיח שזה (א) דין - (ב) שצריך לישון ח' שעות, משא"כ מהסימן שאין לומדים ממנו ענינים אלו (ולכן יש אחרים שסוברים אחרת מהרמב"ם למרות הסימן).

(א) "לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת"<sup>34</sup>. (ב) שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי אחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם<sup>35</sup>. (ג) מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה כו' אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה<sup>36</sup>.

ובהמשך (בסעיף י"ד), מסביר שדווקא שלשה פרטים אלו (ולא הענין דילמד מתוך צער למשל) מאפיינים את מי שמוכתר בכתרה של תורה. וז"ל בשיחה: "והתנאי השלישי - יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן", כי הבחינה שהתורה חדרה לעצם מציאותו היא בזה שאינו אובד אפילו לילה אחד; כמובן, החסרון בזה שאובד לילה אחד אינו בזה שביטל זמן שהי' צריך להקדיש ללימוד התורה (כי אפשר שישלים הזמן שהחסיר - ביום). אלא, מכיון שהלילה הוא הזמן המיוחד ללימוד התורה (דאין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה . . אין רנה של תורה אלא בלילה), הרי מי שתורה נעשית כל מציאותו, אי אפשר לו שיאבד אפילו לילה אחד. כי שום דבר בעולם אינו יכול לדחות ענין ששייך ונוגע לעצם מציאותו".

ושם בסעיף י"ב מסביר שכל ישראל יוכלו לזכות בכתר תורה בימות המשיח "דאף שגם בזמן הזה הוא "מונח ועומד ומוכן לכל ישראל", הרי אין כל אדם זוכה לזה שיוכל לקיים התנאים הנ"ל הדרושים לזה. אמנם באותו הזמן, שנהי' "פנויין בתורה וחכמתה", ו"הטובה תהי' מושפעת הרבה כו' - הרי "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", כי לא יהי' צורך להסיח דעתו "לדברים אחרים ולא זו בלבד שאין חשש למחשבה "עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא", אלא עוד זאת, שלא יהי' צורך אפילו ב"מלאכה בכל יום מעט".

הנה רואים שאינו מונה את התנאי השלישי ד"יזהר בכל לילותיו" ומשמע מזה לכאורה, שאף בזמן הזה ענין זה שייך לכאור"א. וא"כ הכוונה ב"ולא יאבד אפי' אחד מהם" הוא לא "כל הלילה" אלא "בכל לילה"<sup>37</sup>.

וכן משמע מדיוק לשון הרבי בהדרן (ההדגשות אינן במקור): ". . שאינו אובד אפילו לילה אחד . . החסרון בזה שאובד לילה אחד אינו בזה שביטל זמן שהי' צריך להקדיש ללימוד התורה (כי אפשר שישלים הזמן שהחסיר - ביום) אלא, מכיון שהלילה הוא הזמן המיוחד ללימוד התורה".

(34) שם ה"ו.

(35) שם ה"ז.

(36) שם ה"ג.

(37) וכן ראה בלקו"ש חלק ל"ד עמ' 44 ואילך, ששם מסביר המעלה המיוחדת שיש בלילה דוקא, ולפ"ז אתי שפיר שאינו חייב ללמוד כל הלילה כדי לזכות בכתרה של תורה.



## ט.

## המשך הביאור

אמנם תירוץ זה אינו כ"כ 'חלק' שהרי בהלכה זו (בתור סיבה ש"ולא יאבד כו") מובא מובא ד"אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה", ואם הפשט ב"ולא יאבד אפילו אחד מהן" הוא רק שילמד (קצת) בכל לילה, איך יספיק ללמוד את רוב חכמתו בזמן כ"כ מועט?

ועוד, דגם אם כנים דברינו שהפשט הוא שלא צריך ללמוד כל הלילה אלא מספיק שילמד בחלק מן הלילה, מ"מ עניין זה שייך רק בלילות טבת הארוכים, אבל עדיין לא מתורץ איך בלילות הקיץ יוכל ללמוד בלילה ואפילו מעט, אם לפי הרמב"ם צריך לישון ח' שעות, ובלילה דוקא?

ולכן נראה לומר, דמש"כ הרמב"ם "ולא יישן ביום" מדובר על מי שכבר ישן ח' שעות בלילה<sup>38</sup> שאם ישן עוד יותר מזמן זה יזיק לבריאותו<sup>39</sup>, אבל מי שעוד לא ישן ח' שעות בלילה (כיוון שלמד בו תורה), יכול וצריך להשלים את שעות אלו ביום<sup>40</sup>.

ויש להוכיח את ענין זה מכמה מקומות.

(א) בלקו"ש ח"ב (ע' 254) הביא את מש"כ בצוואת הריב"ש (סי' כ"ז) "ויישן ביום כמה שעות" ומסביר שמדובר שם על מי שלומד תורה בלילה, ושלכן צריך לישון כמה שעות ביום.

(ב) כן איתא בפירוש בשערי דיעה, שהסכנה שישנה ע"ד הרפואה לישון ביום היא רק כאשר לא ישן בלילה וז"ל: "ורבינו מדרך הרפואה אמר שלא יישן אדם ביום כלל, משום שהאדים העולים בתוך השינה באדם ביום המה מסוכנים, ובוודאי מי שלא הי' ישן בלילה שינה הראוי לפי טבעו, אינו מזיק לו השינה ביום כיון שהוא מוכרח לזה, ורבינו מיירי במי שהי' ישן בלילה שינתו הראוי לו לפי טבעו ואמרינן בגיטין דף ע' ע"א שמונה רובן קשה ומיעוטן יפה שינה כו", היינו שכל הבעי' בשינה ביום היא משום שהיא שינה מרובה.

(ג) וכן איתא ביוסף אומץ וז"ל: "זמן השינה הוא שמונה שעות ע"פ הרמב"ם, וסי' ישנתי א"ז ינוח לי, וכתב ב"תוצאת חיים" שמי שקם בחצות הלילה הרשות בידו לישון ביום כדי למלאות שמונה שעות, ובאמת שקולא גדולה היא לבריאים", עכ"ל.

38) ועד"ז יש לפרש דברי ה"בני בנימין" (הובא לעיל) וז"ל: "וכבר נודע גם בזמנינו שהשינה ביום לא טוב לבריאות", דקאי על מי שישן בלילה.

39) ועפ"ז יומתק הל' "די לו", דלמרות שבהלכה ד' מובא רק הענין החיובי - שצריך לישון ח' שעות (ואילו את הענין השלילי דלא יישן יותר מזה, כתוב בהלכה שלאח"ז), מ"מ גם כאן מזכיר בהבלעה ש"די לו".

40) ועפ"ז יובן מה שכתב ד"ולא ישן ביום" בהלכה נפרדת מההלכה שצ"ל ח' שעות, והביא א"ז רק אחרי שסיים להביא את דיני השינה.

(ד) עד"ז מצינו בפי' העיון יעקב בעירובין (סה, א) "אמרה ליה ברתיה דרב חסדא לרב חסדא לא בעי מר מינן פורתא אמר לה השתא אתו יומי דאריכי וקטיני, ונינום טובא", ופירש דהיתה כוונתו על תקופת תמוז, דהימים ארוכים ולילות קצרים וראוי לו להיות נינום ביום<sup>41</sup>.  
וי"ל עוד.

וע"פ כהנ"ל יוצא למסקנא לפי שיטת הרמב"ם, שבימות החורף שהלילות ארוכים יכול ללמוד בלילה וגם לישן כמות זמן מרובה, ואינו צריך לישן כ"כ ביום, ובימי הקיץ ילמד ג"כ כמה שעות בלילה (אמנם קצת פחות מבחורף), וישלים השמונה שעות ביום<sup>42</sup>. וראה מש"כ בשו"ע<sup>43</sup> "ויש לאדם להתחיל ללמוד בלילה מט"ו באב ואילך וכו'", היינו דכאשר הלילה מתחיל להתארך אז צריך ללמוד בלילה ולפי הרמב"ם גם בלילות הקיץ צריך ללמוד, אמנם י"ל דילמד קצת פחות מבחורף<sup>44</sup>.

ועדיין צריך בירור בכהנ"ל.

ולהעיר מהמשך הגמ' בעירובין שם, "אנן פועלי דיממא אנן".



(41) ועפ"ז או"ל בדא"פ שגם כוונת הגמ' בסוכה (כו, ב) "דאסור לאדם לישן ביום" ופרש"י "מפני ביטול תורה" לא איירי בכגון דא, דניעור כדי ללמוד בלילה, ובפרט שזה למי שרוצה לזכות ב"כתרה של תורה".

(42) וראה מש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק חי"ב עמ' תמוח: "פשיטא אשר השינה צ"ל בלילה (ע"פ נגלה וע"פ נסתר. וכנראה גם בטבעו של עולם) ורק במקרים יוצאים מן הכלל שינה קלה ביום (וצ"ע במש"כ בזה בס' מנהגי החת"ס)".

(43) יו"ד סי' רמו סכ"ג.

(44) וכ"כ תוס' בעירובין שם בביאור המימרא ד"לא איברי ליליא אלא לשינתא" (לעומת המימרא ד"לא איברי סיהרא אלא לגירסא") דאיירי בתקופת תמוז שהלילות קצרים (ולכן ישן רוב הלילה).

ובשו"ע יו"ד שם העתיק המחבר את לשון הרמב"ם "זוהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה", וכתב ע"ז הש"ך (שם סקכ"ה - בשם הפרישה) דכל לילותיו כמשמע, דאפילו בלילי תקופת תמוז הקצרים גם כן ילמוד, אחד המרבה ואחד הממעיט, מכל מקום ילמוד מעט ומ"ש (עירובין סה, א) לא איברא לילה אלא לשינתא ומוקמא לה (תוספות שם) בלילי תקופת תמוז, נראה לי שר"ל דאז יהי לו עיקר הלילה לשינה ועל דרך שאמרו לא איברא סיהרא אלא לגירסא ומוקי לה בלילי תקופת טבת הארוכים, ובדאי אז גם כן צריך לישן ולא ילמוד כל הלילה, אלא רצה לומר העיקר יהי' לו אז ללמוד מחמת אריכות הלילות".

## גדר הלאו דלפני עור לשיטת הרמב"ם והראב"ד

הת' מנחם מענדל שי' דהן

הת' שמואל אברהם מרדכי שי' חקון

דברי הרמב"ם והראב"ד בהקפת הראש באשה / ביאור דבריהם ע"פ מ"ש הצפנת פענח / שאלה ע"פ ביאור זה / יישוב הקושיא ע"פ מ"ש בהמשך ההלכה שם / ביסוס התירוץ עפמ"ש הרמב"ם בהמשך הפרק / ביאור הקושיא באופן אחר עפמ"ש האגלי טל / לפי ביאור זה - התאמת דברי התוס' בבבא מציעא עם דברי הרמב"ם כאן

### א.

#### הצעת דברי הרמב"ם והראב"ד וביאורם

בנוגע לאיסור הקפת פיאת הראש כתב הרמב"ם<sup>1</sup>, וז"ל: "אף על פי שהאשה מותרת לגלח פאת ראשה, הרי היא אסורה לגלח פאת ראש האיש, ואפילו קטן אסור לה לגלח לו פאה".

ובביאור איסור זה כתב הראב"ד<sup>2</sup> בהשגותיו: "א"א, האיסור הזה אינו לוקה עליו לא בגדול ולא בקטן אלא מדרבנן הוא דאסור, מדאמר רב אדא בר אהבה לרב הונא<sup>3</sup> חובה דמקפה לבניה קטנים תקברינהו לבניה אלמא איסורא אית בהו". היינו, שישנו רק איסור בדבר, אך אם עברה ע"ז אינה לוקה.

וה"צפנת פענח"<sup>4</sup> פירש את דברי הראב"ד וז"ל: "ע' בהשגות, ור"ל דגם לאו דלפני עור ליכא כיון דהיא אינה מוזהרת על זה. ועי' תוס' ב"מ דף י' ע"ב ואכמ"ל. ועיין מה שכתב רבינו בסוף הלכות כלאים".

(1) הלכות עבודה זרה פי"ב ה"ה.

(2) כמ"ש הלחם משנה ומרכבת המשנה, שהראב"ד כאן בא לפרש את שיטת הרמב"ם.

(3) נזיר נז, ב.

(4) על הרמב"ם שם.

## ב.

## ביאור דבריהם ע"פ הצפנת פענח

וביאור דבריו, דאיסור בל תקיף אינו חל על הנשים כמו"ש הרמב"ם<sup>5</sup>: "אשה שגלחה פאת ראש האישה או שנתגלחה פטורה<sup>6</sup>, שנאמר<sup>7</sup> לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך, כל שישנו בכל תשחית ישנו בכל תקיף, ואשה שאינה בכל תשחית לפי שאין לה זקן אינה בכל תקיף".

אלא שמ"מ, אף שהאשה פטורה, אסורה לה לגלח פאת ראש האישה. ואיסור זה אינו מחמת איסור "בל תקיף", אלא איסור בפני עצמו, והוא ע"ד האיסור ד"לפני עור לא תתן מכשול"<sup>8</sup> שבכלל לאו זה מי שגורם ועוזר לחבירו לעבור עברה, ע"ד האשה שגורמת לאיש לעבור על איסור בל תקיף.

ובזה מבהיר הראב"ד, שאינה לוקה על איסור זה, היינו, שבנדוד<sup>9</sup> אינה עוברת משום הלאו ד"לפני עור" דאורייתא<sup>9</sup>, ואינה לוקה, אלא האיסור הוא רק מדרבנן, דגזרו שאין לגרום איסור לאיש אחר (גם כשאינו "לפני עור" מדאורייתא<sup>10</sup>)<sup>11</sup>.

ובביאור הטעם מדוע בנדוד<sup>9</sup> אי"ז איסור "לפני עור" דאורייתא, כתב הצפנת פענח: "כיון דהיא אינה מוזהרת על זה". ויוצא מדבריו, דמחדש גדר באיסור ד"לפני עור", שכל מה שאסור לגרום לאדם לעבור על איסור, הוא רק כאשר גם הוא מוזהר על אותו איסור, ובנדוד<sup>9</sup>, מכיון שאיסור "בל תקיף" אינו על האשה, לכן, כשגורמת לאיש לעבור על "בל תקיף" לא עוברת בזה על "לפני עור"<sup>12</sup>.

(5) שם ה"ב.

(6) ובכס"מ שם: "מ"ש רבינו דאשה שנתגלחה פטורה לאו דוקא, דמותרת נמי היא וכ"כ בסמוך, אלא משום דעריב ותני בהדיה האי בבא האשה שגלחה פאת ראש האישה דפטורה היא אבל אינה מותרת תנא נמי בהא פטורה".

(7) ויקרא יט, כז.

(8) שם, יד.

(9) אולי יש לדייק, שהצפנ"נ לומד בשיטת הראב"ד ורמב"ם, שלוקין על לאו ד"לפני עור" דאורייתא ואינו לאו שבכללות שאין לוקים עליו (ולפ"ז כוונת הראב"ד במ"ש "אינו לוקה עליו" הוא, שאין כאן לאו דאורייתא דלפני עור, כי אם מדרבנן - ובזה מיישב הצפנ"ג, שאין כוונת הראב"ד לומר שהאשה אינה לוקה משום איסור בל תקיף, שהרי זה כבר כתב הרמב"ם בפירוש בהלכות שלפנ"ז שאשה אינה בכל תקיף (כמו שהקשו המפרשים)), וראה בכמה מקומות שדנו בזה האם היא לאו שבכללות או לא. אולם, בהל' אבל פ"ג ה"ה כתב הרדב"ז בשיטת הרמב"ם: "אינו לוקה [בלאו דלפני עור] משום דהוי לאו שבכללות שכולל דברים הרבה", וצ"ע בזה.

(10) בשו"ע אדה"ז ח"ה הל' רבית ה"ג: "הרי זה עובר משום לפני עור לא תתן מכשול אם לא כו' ואם כו' אסור מדברי סופרים מפני שמחזיק ידי עוברי עברה", ומקורו מתוס' שבת ג, א ד"ה בבא וראשונים שם.

(11) ראה גם לבוש יורה דעה סי' קפא: "ויש אומרים אף על פי שמתרת להקיף פאת ראשה אסורה להקיף פאת ראש האישה ואפילו הוא קטן, דהוה כמאכילתו איסורא בידיהם".

(12) ויסוד זה כבר כתבו בעל ה"אמונת שמואל" (סי' יד), ודן בזה הפרי מגדים (הובא במנחת חינוך מצוה רלב).

עכ"פ המורם מכל זה, דשיטת הרמב"ם בגדר הלאו ד"לפני עור" היא<sup>13</sup>, דאדם שמכשיל את חברו באיסור שהוא עצמו מותר בו ולא נצטווה עליו, לא עובר על הלאו ד"לפני עור" (כביאור הצפע"נ).

## ג.

### שאלה בדבריהם ע"פ ביאורו

והנה, בהל' אבל<sup>14</sup> כתב הרמב"ם: "המטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידין - הרי הכהן לוקה וזה שטמאו עובר על ולפני עור לא תתן מכשול, היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד - הרי זה שטמאו לוקה".

פירוש דבריו, דכל מי שטמא את הכהן בין כהן ובין ישראל, אם שניהם מזידין הרי הכהן לוקה משום "לנפש לא יטמא בעמיו"<sup>15</sup>, וזה שטמאו עובר על הלאו ד"לפני עור".

ולכאורה, ע"פ משנת"ל (ביאורו של הצפע"נ) דין זה צ"ב, שהרי, האיסור לא להטמאות הוא רק על הכהנים, דישראל (לכאורה) לא הוזהרו על הטומאה. ואעפ"כ, פוסק הרמב"ם כאן דכשישראל מטמא את הכהן (ושניהם מזידין) עובר על לאו ד"לפני עור", דזה סותר לכאורה לדבריו בהל' ע"ז<sup>16</sup> (ע"פ מ"ש הצפע"נ), דהמכשיל את חברו באיסור שהוא עצמו אינו מצווה עליו, אינו עובר על "לפני עור", וצ"ע ליישב דבריו?

## ד.

### יישוב הקושיא

ונראה לומר הביאור בזה, דהנה, בהלכה הנ"ל בהל' אבל ממשיך הרמב"ם: "היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד - הרי זה שטמאו לוקה", כלומר, דמה שהמטמא את הכהן לוקה אינו מחמת הלאו ד"לפני עור", שהרי כאשר שניהם מזידיים הדין הוא שהכהן לוקה וזה שטמאו רק עובר על הלאו ד"לפני עור" ואינו לוקה (מכיון שהוא לאו שאין לוקים עליו<sup>17</sup>), וא"כ, במקרה שהכהן שוגג והמטמאו מזיד שהדין הוא שהמטמא את הכהן לוקה, אינו משום שעבר על הלאו ד"לפני עור" (דאין לוקים עליו, כנ"ל) אלא מכיון שעבר על לאו אחר שעליו לוקה.

13 לפי דברי הלחם משנה ומרכבת המשנה, המבארים שהראב"ד בא לבאר כאן דברי הרמב"ם. ולפי דעת שאר המפרשים י"ל דזוהי שיטת הראב"ד.

14 פ"ג ה"ה.

15 ויקרא כא, א.

16 או (ע"פ מה שכתבנו לעיל הערה 13) לפי שאר המפרשים שם - לשיטת הראב"ד, שהרי ידוע, דכאשר הראב"ד אינו משיג על הרמב"ם (כמו כאן בהל' אבל), ז"א שהוא טובר כמוהו.

17 ראה רדב"ז שם "אינו לוקה [בלאו דלפני עור] משום דהוי לאו שבכללות שכולל דברים הרבה".

וכמ"ש הרדב"ז (שם) בביאור המקור לדברי הרמב"ם, וז"ל: "הי' הכהן שוגג כו'. דכתיב לא יִטְמָא, וקרי ביה לא יִטְמָא את אחרים, ובזמן שאין אתה קורא לא יִטְמָא וכגון שהיה הכהן שוגג אתה קורא לא יִטְמָא את אחרים, ובזמן שאתה קורא לא יִטְמָא וכגון שהיה הכהן מזיד אין אתה קורא לא יִטְמָא את אחרים אלא ולפני עור לא תתן מכשול".

ונמצא, שהלאו בו הוזהרו הכהנים - "לנפש לא יטמא בעמיו", הוא עצמו מזהיר אף את ישראל לא לטמא את הכהן (כשהכהן שוגג), היינו, שאף על ישראל חל הלאו ד"לנפש לא יטמא בעמיו", ולכן כשעובר ע"ז לוקה.

א"כ מובן, שאף ישראל הוזהרו בלאו ד"לנפש לא יטמא" (באופן מסוים), ושוב אפ"ל דכאשר ישראל יגרום לכהן לעבור על איסור טומאה יעבור על הלאו ד"לפני עור", שהרי גם הוא מוזהר בלאו זה (אלא שבפועל במקרה הזה (שהכהן מזיד) לא עבר הישראל על איסור לא יטמא, אבל בעצם גם הוא מוזהר בלאו זה). משא"כ בדין הקפת הראש, דהאישה אינה מצווה ע"ז ואינה שייכת בזה כלל, ולכן אינה עוברת אף משום "לפני עור", ול"ק קושיא הנ"ל.

[שוב ראיתי בשו"ת אחיעזר<sup>18</sup>, דהקשה קושיא הנ"ל מהל' אבל, אך שם מבאר באופן חדש את גדר הלאו ד"לפני עור", אבל נראה דלפי המבואר לעיל שפיר מתורצת הקושיא].

ה.

### מקור אחר ליישוב הקושיא

ולהעיר, שיסוד זה יש להביא אף מדברי הרמב"ם בהמשך הפרק שם<sup>19</sup>, וז"ל: "כהן קטן הרי הגדולים מוזהרים שלא יטמאוהו, ואם בא להטמא מעצמו אין בית דין מצווין עליו להפרישו, אבל אביו צריך להנכו בקדושה".

ומקור הלכה זו הוא מדברי הגמ' ביבמות<sup>20</sup>: "אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים. מאי לאו דאמר להו לא תיטמו. לא, דלא ליטמו להו בידים".

ולכאורה, נראה לומר דביאור דברי הרמב"ם הוא, שגדולים - בין כהנים בין ישראל - מוזהרים שלא לטמאות כהן קטן, וא"כ, מציינו עוד אופן בו הוזהרו ישראל על הלאו ד"לא יטמא", שהתורה מצווה שלא לטמא כהן קטן, ועפ"ז מובן (כנ"ל) השייכות דישאל ללאו זה דלכן עוברים על הלאו ד"לפני עור".

אלא, שבאמת ביאור הזה ברמב"ם אינו ברור כ"כ, שהרי, הגמ' לומדת דין זה מהפסוק "אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו", דע"ז אמרה: "אמור ואמרת להזהיר

(18) ח"ג, סי' פא.

(19) הי"ב.

(20) קיד, א.

גדולים על הקטנים". ובפשטות נראה דהכוונה בזה היא להזהיר את הכהנים הגדולים על הקטנים (על טומאת הקטנים, שלא יטמאו אותם), אך אין מדובר כאן על ישראל. וכן נראה בפשטות מלשון הרמב"ם הנ"ל: "כהן קטן הרי הגדולים [כלומר, הכהנים הגדולים] מוזהרים שלא יטמאוהו", וכך כתבו כמה פוסקים דהאיסור הוא על הכהנים הגדולים.

אבל לאידך, יש לדייק מהמשך ההלכה: " . . אם בא להטמא מעצמו אין ב"ד מצווין עליו להפרישו", דממש"כ שאם בא לטמא עצמו אין ב"ד מצווים עליו, הרי מובן שכאשר אינו מטמא עצמו הרי על ב"ד (שכוללים בפשטות אף כמה וכמה מישראל) ישנה אזהרה שלא לטמאותו בידיים.

וכמ"ש הט"ז<sup>21</sup>: "הגדולים על הקטנים. פי' הכהנים הגדולים. ובטור כתוב, אם מטמאין מעצמן אין ב"ד מצווין להפרישו כו', ש"מ שעל ב"ד יש גם כן אזהרה שלא לטמאות בידיים".

עכ"פ היוצא לפי ביאור זה, דדווקא באיסור טומאה שיש לציוויו שייכות אף בישראל (או כיו"ב באיסורים מיוחדים שנלמדת בהם שייכותם המיוחדת לישראל - שמוזהרים בהם באופן מסויים) שייך לומר שעוברים על הלאו ד"לפני עור" אך בשאר איסורים שאינם שייכים בהם אינם עוברים על "לפני עור".

## 1.

### יישוב הקושיא באופן אחר

ונראה לבאר קושיא הנ"ל באו"א, ע"פ מה שכתב האגלי טל בהקדמה לספרו<sup>22</sup>, דמבאר שם החילוק בין המצות שנשים פטורות מהן לבין המצות שישראלים פטורים מהן (המוטלות על הכהנים): דישראלים ה"ה "שייכים" במקצת בכל המצות מצד החיוב שמוטל עליהם ללמוד אף את דיני הכהנים (מצד הציווי ד'ושננתם לבניך" - שיהיו ד"ת מחודדים בפ"ך, או מטעם "דרוש וקבל שכר"), משא"כ נשים שאין להם שייכות כלל למצוות שפטורות מהן, מכיון שאינם מצוות בתלמוד תורה (לבד מלימוד המצוות השייכות להן).

ועפ"ז מבאר שם, דמכיון שעל כל המצוות נכרתו ד' בריתות<sup>23</sup> "ללמוד וללמד לשמור ולעשות", דמזה מובן דלימוד דיני המצווה - "ללמוד וללמד" מהווה חלק מהמצווה, שבזה חייבים כל ישראל (ואף במצוות דכהנים), ולפ"ז מובן שגם מצוות המוטלות על הכהנים נקראים "עשה ששונה בכל", דבמצוות אלו שייכים אף ישראל. משא"כ עשה שאינו על הנשים "אינו שווה בכל" מכיון שאינן מחוייבות בלימוד מצוות אלו.

(21) יו"ד סי' שעג.

(22) הגהה א'.

(23) סוטה לו, ב.

וע"פ יסוד זה, דברי הרמב"ם עולים כפתור ופרח, דבאיסור הקפת הראש אין האשה שייכת כלל<sup>24</sup>, ולכן אין היא עוברת משום "לפני עור". משא"כ ישראל ששייכים לאיסור "לנפש לא יטמא" - המוטל על הכהנים, מכיון שמחויבים ללמוד וללמד דינים אלו.

## ז.

### המעלה ביישוב זה

ולפי זה, אתי שפיר מה שכתבו התוס' בב"מ דף י ע"ב, שכהן שביקש מישראל לקדש לו אשה גרושה, הרי ישראל עובר על הלאו ד"לפני עור".

דלכאורה, לפי משנת"ל (ס"ד) אינו מובן מדוע ישראל עובר על הלאו ד"לפני עור"? והלאו אין עליו איסור לקדש גרושה (כנ"ל גבי אשה, שאינה מצווה כלל באיסור הקפת הראש), ולכן לפ"ז היה נראה לומר בפשטות כי תוס' יחלקו על יסוד זה ויסברו שאף כשאינו מצווה באיסור עובר על "לפני עור", ושלא כדברי הרמב"ם.

אך על פי משנ"ת בס"ו, הרי מובן דדין אשה המקיפה אינו שייך לענייננו כלל, מחמת שאינה שייכת כלל במצוות הקפה (כנ"ל בארוכה), משא"כ ישראל ששייך במצוה שלא לקדש גרושה מצד חיובו "ללמוד וללמד". ועפ"ז מובן, דגם התוס' יתאימו עם מש"כ הרמב"ם<sup>25</sup>, דרק כשחל עליו הציווי דמצווה זו עובר משום "לפני עור".



24) אולם להעיר משיטת הרמב"ם בספה"מ ובספר היד (הלכות ע"ז פי"ב ה"א), שכתב שטעם איסור הקפת הפאות, הוא מצד שזה מנהג עובדי עבודה זרה. ולפי זה י"ל, דכמו שהנשים ישנם באיסור ע"ז, שייכות גם לאיסור הקפת הראש.

ובעצם, זה תלוי במחלוקת האחרונים (י"ד סי' קפא ס"א) האם לדברי הרמב"ם יש נפק"מ בזה שהטעם לאיסור הקפה הוא מצד עכו"ם או אין נפק"מ, ע"ש. ולפ"ז, אם נאמר כהצד דיש נפק"מ מצד טעם האיסור, הרי מובן דגם הנשים שייכות בפועל לאיסור הזה (משא"כ אם לא). ודו"ק.

25) ועפ"ז, אפשר לומר שכוונת הצפנת פענח: "ועיין תוס' ב"מ דף י ע"ב ואכמ"ל" היא, שאף התוס' מודים לדברי הראב"ד (והרמב"ם), ולא כמו שמובן בפשטות מדבריו, שבא לומר דתוס' חולקים על כלל זה.

ועפ"ז יש לדחות את קושית השו"ת אחיעזר (שבהערה 18) על דברי האמונת שמואל (שבהערה 12) [דהלאו ד"לפני עור" הוא רק כאשר האדם שייך ומצווה במצווה זו] דהקשה: ". . . אולם עיקר חידושו אינו נראה, דהא גם על חידושו של האמונת שמואל תמהו מד' התוס' בב"מ? ". . . אך ע"פ מה שביארנו בתוס', הרי מובן דסרה שאלתו מעיקרא, שהרי תוס' גם יסכימו ליסוד שרק מי שמצווה במצווה עובר על "לפני עור" (כדלעיל בפנים) ואף הכא הטעם שעוברים על הלאו הוא משום שהישראל שייך לאיסור לקדש גרושה מצד החיוב ללמוד וללמד (כמ"ש בפנים בארוכה).



## בדברי הראב"ד בנפקד ששהה במוצ"ש

הנ"ל

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / ביאור הדברים ע"פ מ"ש העין יוסף / דיוקים בדברי הגמ' בסוגיין / ביאור דבריו ע"פ מ"ש הב"ח / יישוב כל הקושיות ע"פ ביאור זה

.א.

### הצעת תורף מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

איתא בגמ' (בבא מציעא מב, א): "אמר שמואל כספיים אין להם שמירה אלא בקרקע, אמר רבא ומודי שמואל בערב שבת בין השמשות, דלא אטרחוהו רבנן. ואי שהא למוצאי שבת שיעור למקברינהו ולא קברינהו מחייב, ואי צורבא מרבנן הוא סבר דלמא מיבעי ליה זוזי לאבדלתא".

וכתב הרמב"ם בהלכות שאלה ופיקדון<sup>1</sup>: "המפקיד אצל חבירו כספיים ערב שבת בין השמשות אינו חייב לטרוח ולקבור אותן עד מוצ"ש. ואם נתאחר במוצ"ש לקבור אותן כדי לקוברן ולא קברן ונגנבו או נאנסו חייב. ואם ת"ח הוא אינו חייב עד שישהה כדי לקוברן עד שיבדיל".

ובפשטות משמע מדבריו דמ"ש "ואם ת"ח הוא . . . " קאי על המפקיד<sup>2</sup>. כלומר, דכאשר המפקיד הוא ת"ח אזי הנפקד אינו מתחייב באחריות במעות עד כדי שיעור שיבדיל המפקיד. שכן, משום שהמפקיד הינו ת"ח ומקפיד להבדיל לבדו, הנפקד אינו ממהר לקוברן במוצ"ש דסובר דילמא המפקיד צריך לזוזים בכדי לקנות יין להבדלה. וכ"כ רש"י בסוגיא שם ד"אם ת"ח הוא" קאי על המפקיד.

אך הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם: "ואם ת"ח הוא המפקיד. א"א ואם ת"ח הוא הנפקד". ובעין יהוסף<sup>3</sup> ביאר דבריו, דכן נראה בפשטות מלשון הגמ', דדין זה בא בהמשך למ"ש שאם שהא הנפקד במוצ"ש שיעור למקברינהו ולא קברם מיחייב, דמזה משמע שמ"ש שאם הוא ת"ח אינו חייב עד כדי שיעור שיבדיל - קאי על הנפקד.

(1) פ"ד ה"ה.

(2) ועיין בילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם (מהדורת פרנקל) שמביא נוסחאות בהם הרמב"ם עצמו כותב "אם ת"ח הוא הנפקד" (וכ"ה בכמה כת"י ובחידושים המיוחסים לריטב"א בבא מציעא מב, א). אבל ברוב הכת"י והדפוסים נדפס ככפנים (וכ"ה במהדורת הר"י קאפח) וכ"ה גירסת הראב"ד.

(3) ב"מ מב, א, ד"ה ואם צורבא מרבנן. וכן כתב הסמ"ע בחו"מ סי' רצא סקכ"ז.

אך ממשיך שם ומקשה על דברי הראב"ד: ". . . והלא כיון דהמפקיד אינו ת"ח אינו חושש ליינן של הבדלה. ודוחק לומר שצריך זווי הנפקד ויטול מעות הפקדון דא"כ הוא שולח יד וחייב משם והלאה אפילו באונס גמור?<sup>4</sup>."

כלומר, דלכאורה דברי הראב"ד שקאי על הנפקד אינם מובנים כלל, והלוא, מכיון שהמפקיד אינו ת"ח, מדוע הנפקד פטור כאשר לא קברם מיד במוצ"ש (עד שיעור כדי שיבדיל), הרי, המפקיד אינו מקפיד להבדיל ואין לומר שיבוא ויבקש זוזים לקנות יין?

ואין לתרץ שמכיון שהנפקד תלמיד חכם דלמא יצטרך זוזים להבדלה ויקח ממעות הפקדון לצורך זה, דא"כ הוי שולח יד בפקדון, ומהרגע ששלח ידו מתחייב בכל מקרה שהוא (גם באונס גמור).

ובהמשך דבריו מביא ביאור אחר בדברי הראב"ד: "ונראה דה"ק לדעת הראב"ד, כיון דהנפקד ת"ח כשם שהוא חושש ביין ואינו מבדיל אלא ביין סובר [ד] גם המפקיד לא יבדיל בלא יין דמחזיק לכולם בצדיקים. אבל אם אין הנפקד ת"ח כשם שהוא אינו חושש אם יש לו יין אם לאו סובר דגם האחרים אינם חוששים . . .".

כלומר, דלשיטת הראב"ד, מכיון שהנפקד הינו ת"ח מחזיק הוא אף את כולם ל"צדיקים", וסבור שגם המפקיד מבדיל על היין, ולכן יש לחשוש שמא יצטרך מעות כדי להבדיל, וע"כ המפקיד אינו מקפיד על קבירת המעות עד כדי שיעור שיבדיל.

## ב.

### ג' תמיהות בדברי הראב"ד ע"פ ביאור העין יהוסף

ולכאורה צלה"ב כמה פרטים בדברי הראב"ד ע"פ ביאור הנ"ל:

א. בגוף ועצם סברת הראב"ד (לפי ביאור העין יהוסף) אינו מובן, דהרי הפקדון הופקד אצל הנפקד בערב שבת בין השמשות, וקשה לומר שהמפקיד לא השאיר אצלו מעט כסף בכדי לקנות יין להבדלה, דמסתבר לומר שלפני שהפקיד השאיר אצלו סכום מסוים שיספיק לצרכיו בימים הקרובים לכה"פ, ומובן, שאם הוא אכן מקפיד להבדיל בעצמו הרי ודאי שהפריש לעצמו מראש כסף לצורך זה (ובפרט שנצרך לזה מיד במוצאי שבת). וא"כ, מדוע משום חשש כזה רחוק התירו לנפקד לאחור את קבירת המעות עד כדי שיעור שיבדיל?

ב. עוד צלה"ב בזה, דבפשטות י"ל דהמפקיד והנפקד מכירים זה את זה (דלכן המפקיד סומך על הנפקד ומפקיד את כספו לשמירה אצלו), וא"כ, הרי אמור לדעת (לכה"פ) האם המפקיד

(4) וכן הקשה הסמ"ע שם: "ובאמת הוא דוחק, דכיון דנתן המעות ביד זה בתורת פקדון שדינו להטמינו בקרקע, וכן הוא סתם פקדון וכמ"ש המחבר בסעיף י"ט, איך ס"ד שיקח מהן מעות להבדלה? . . .".

הוא ת"ח, ומכיון שהוא דבר ידוע שאנשים שאינם ת"ח לא מקפידים להבדיל בעצמם אלא סומכים על ההבדלה ששומעין בבית הכנסת מהחזן<sup>5</sup>, הרי ברור שאם מכירו שאינם ת"ח אין לו להמתין עד שיעור שיבדיל אלא צריך לקוברם מיד במוצאי שבת. ואף אם נאמר שאינם מכיר את המפקיד הרי ביכולתו לברר האם הוא ת"ח. ומדוע אומר הראב"ד שאם הנפקד ת"ח יהיה פטור עד כדי שיעור זמן שיבדיל בכל אופן, הרי לכאורה זה תלוי בהיכרות שלו עם המפקיד? [בסגנון אחר: לכאורה דברי העין יהוסף שהנפקד מחזיק את המפקיד לת"ח אינם מובנים, הרי בפשטות הנפקד מכיר אותו לכה"פ היכרות בסיסית ולא שייך "חזקה" בדבר פשוט שיוודע או שביכולתו לברר על אחר?]

ג. אף את"ל שהנפקד באמת אינו יודע האם המפקיד ת"ח, ומחזיקו בחזקת "צדיק"<sup>6</sup> המבדיל לבדו, ומשום הכי פוטרים אותו עד כדי שיעור שיבדיל, הרי צלה"ב לאידך גיסא, מדוע הראב"ד משיג על הרמב"ם וסובר שרק כאשר הנפקד הוא ת"ח אזי יהיה פטור כשהמתין במוצאי שבת בתוך שיעור זמן כדי שיבדיל, הרי, לפי סברא הנ"ל בביאור דברי הראב"ד, אם נאמר דקאי על המפקיד (כדברי הרמב"ם), הרי כ"ש שהיה צריך לפטור את הנפקד, דאז יש לנפקד צד (ממשי) לומר שחיכה עד כדי שיעור שיבדיל משום שחשש שמא המפקיד יבוא ויבקש ממנו מעות ליין? ולכאורה לפי סברת העין יהוסף בדברי הראב"ד, אם נאמר שהמפקיד הוא ת"ח הרי כ"ש שהנפקד יהיה פטור, שהרי אי"ז רק מצד חזקה בעלמא (שהנפקד מחזיק את המפקיד ל"צדיק"), אלא כן הוא אליבא דאמת דהנפקד יודע שהמפקיד הוא ת"ח ומקפיד להבדיל לבדו, וע"כ מובן דצריך להמתין לו במוצאי שבת כדי שיעור שיבדיל.

וא"כ מדוע לשיטת הראב"ד רק כאשר הנפקד הוא תלמיד חכם יהיה פטור עד כדי שיבדיל?

## ג.

### דיוק בדברי הגמ'

ויובן כ"ז בהקדים דיוק בלשון הגמ' בסוגיין, דבתחילת הסוגיא כתבה: "אמר דשמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע", אך בהמשך הסוגיא כתבה: ". . . ואם צורבא מרבנן הוא סבר דלמא מבעי ליה זוזי לאבדלתא", וצריך להבין מדוע משנה הגמ' את הלשון מ"כספים" ל"זוזים"? וההבדל בין ב' הלשונות יובן מדברי הרמ"ך בסוגיין<sup>7</sup>, דכתב: ". . . ונראה לומר דאי מוכחא מילתא וידוע לדיינא דלאו למשקל מינייהו זוזי לאבדלתא אפקדינהו ניהליה אף על גב דזוזי נינהו, אי נמי אי אפקיד גביה כספים וכיוצא בהן דלאו להוצאה זוטרתית כי האיך קיימי אף על גב דבמעלי שבתא אפקדינהו ניהליה אי אתאבידו באפוקי שבתא אפילו בליליא מחייבינן ליה דהא

(5) כמ"ש הסמ"ע (שם).

(6) ע"פ לשון העין יהוסף דלעיל.

(7) הובא בשטמ"ק.

פשע דלא אטמניהו בארעא במיפק שבתא לאלתר ולא מצא לאפטורי בטענה אף על גב דהוי מפקיד צורבא מרבנן. .".

כלומר, שאם מוכח וברור שהפקיד אצלו הזוזים לגמרי, ואין בדעתו לחזור וליקח מהם להבדלה אע"ג שמדובר בזוזים, שהם מעות קטנות המיועדות להוצאה. או שהפקיד אצלו כספים - שאינם מיועדים להוצאות קטנות, אם נאבדו במוצאי שבת יתחייב עליהם משום דפשע בכך שלא קברם מיד במוצ"ש, ולא מצי להיפטר בטענה הנ"ל (משום שהיה ברור שהנפקד לא יבוא ויקח מהם כדי להבדיל).

ועכ"פ המורם מדבריו, ד"זוזים" הם מעות 'כסף קטן' שמשתמשים בהן ע"מ לקנות ולמכור - להוצאות היום יום. אך "כספים" הם כסף גדול שלא משתמשים בו כדי לקנות ולמכור וכיו"ב, אלא רק מחליפים את המעות הקטנות לכסף גדול ע"מ לשמור את כל הכסף יחדיו בצרור.

ולפ"ז צלה"ב טעם השינוי בגמ', דבתחילת הסוגיא נקטה בלשון "כספים" ובסופה בלשון "זוזים"?

#### ד.

#### ביאור דברי הראב"ד באו"א

ע"פ כהנ"ל נראה לבאר דברי הראב"ד ע"פ מ"ש הב"ח<sup>8</sup>: "ומ"ש והראב"ד כתב זה השיעור כשהנפקד תלמיד חכם. . ואי צורבא מרבנן הוא סבר דילמא מיבעי ליה זוזא וכו', ונראה דגירסתו ואי צורבא מרבנן הוא אימור דילמא בעי זוזי לאבדלתא, והכי פירושו אנן הוא דתלינן לומר משום הכי לא קבריניהו דהוה טרוד ללוות מאחרים זוזי לאבדלתא וכך הוא גירסת הרי"ף".

היינו, דמשנה הגירסא בגמ' וגריס: "ואי צורבא מרבנן הוא אימור דלמא בעי זוזי לאבדלתא", ועפ"ז יוצא, שהנפקד הוא הת"ח, והטעם שאנו נותנים לו שיעור זמן כדי שיבדיל הוא משום שטרוד בלקנות לעצמו יין כדי להבדיל.

כלומר, דכאשר הנפקד הוא תלמיד חכם, המפקיד אינו מקפיד עליו שיקבור מיד במוצאי שבת ונותן לו עד כדי שיעור זמן שיבדיל, משום שהנפקד טרוד בלקנות יין להבדלה מהזוזים שלו (ולא משל המפקיד דאז הוי "שולח יד בפקדון"), ולכן פטור כאשר שהה בתוך כדי שיעור זה.

(8) חו"מ סי' רצא סקי"ח.

ה.

## תירוץ הקושיות ע"פ ביאור זה

וע"פ ביאורו של הב"ח, יובן היטב דיוק לשון הגמ' דבתחילת הסוגיא כתבה "כספים" ולבסוף "זוזים", דבתחילת הסוגיא שקאי על הדין הכללי של שמירת כספים בקרקע - נקטה בלשון "כספים", לפי שדרך הרגילות היא לצרור המעות הקטנות לכסף גדול ורק אז לטומנם בקרקע (כנ"ל).

אך בהמשך הסוגיא, דקאי בדין ת"ח ששהה לקוברם במוצאי שבת אמרינן "דלמא בעי זוזי לאבדלתא", מכיון שקאי על מעותיו של הנפקד שמיועדות להוצאה - קנייה ומכירה, דבהם שפיר שייך לשון "זוזי". וא"כ אתי שפיר שינויי הלשונות בין תחילת הסוגיא לסופה.

ועפ"ז יתורצו אף ג' קושיות הנ"ל:

א. מכיון שהכוונה ב"דלמא בעי זוזי לאבדלתא" הוא לכספו האישי של הנפקד הרי ליתא קושיא הא' מעיקרא, משום שאכן המפקיד משאיר לעצמו סכום כסף שיספיק לו לימים הקרובים (ולפחות למוצאי השבת) ומה שנותנים לנפקד שיעור זמן בכדי שיבדיל הוא כדי שיקנה מכספו שלו.

ב. אף קושיא הב' ליתא מעיקרא, מכיון שמה שממתין עד כדי זמן שיבדיל אינו כדי שיבוא המפקיד ליקח ממנו מעות (דא"כ הרי לכאורה צ"ל תלוי בהיכרות שמכיר אותו, האם הוא ת"ח או לא), אלא כדי שיעור הזמן שהנפקד עצמו יוכל לקנות יין ולהבדיל.

ג. מה שהראב"ד סובר דדווקא כשהנפקד ת"ח נותנים לו שיעור כדי שיבדיל - מובן בפשטות, שהרי רק כאשר הנפקד הוא ת"ח המפקיד אינו מקפיד עליו ונותן לו שהות במוצאי שבת בכדי שיבדיל. אך כאשר רק המפקיד הוא ת"ח (כדברי הרמב"ם) והנפקד איננו ת"ח<sup>9</sup>, אזי המפקיד מקפיד עליו שיקבור את המעות מיד במוצ"ש, משום שאין שום סיבה שיאחר את קבירתם בקרקע.



## ביאור בתוס' ד"ה הכנסה מנלן

הת' לוי יצחק שי' דהן

מקשה לפי דברי התוס' / מבאר את התוס' ע"פ הפנ"י / מקשה על הפנ"י ומתמצו ע"פ דברי הרמב"ן / מתמצו באו"א ע"פ דברי התוס' בריש מכילתין

א.

### מקשה לפי דברי התוס'

איתא במסכתין ריש פרק הזורק<sup>1</sup>: "מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא הוצאה גופה היכא כתיבא [מכדי זריקה תולדה דהוצאה על כרחיך תולדה היא דלא נמנית באבות מלאכות ותולדה דהוצאה היא שאין לך לתתה תולדת אב אחר דמעין הוצאה היא האמורה באבות מלאכות - רש"י]. אמר רבי יוחנן דאמר קרא<sup>2</sup> ויצו משה ויעבירו קול במחנה משה היכן הוה יתיב במחנה לוי ומחנה לוי רשות הרבים הואי [שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו] וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דיכחו [מאהליכם] לרשות הרבים וכו". היינו, דאף שהוצאה היא מלאכה גרועה<sup>3</sup> עכ"ז הקפידה התורה עליה כדמוכח מהפסוק "ויצו משה" וגו'.

ובהמשך הגמ'<sup>4</sup>: "אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן, סברא היא [להיות הכנסה תולדה דהוצאה שהיא מעין לה, כשאר תולדות שמעין מלאכות] מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי". כלומר, דכשם שהקפידה תורה על הוצאה מרשות לרשות כך הקפידה על הכנסה שגם בזה חשיב הוצאה מרשות לרשות.

אמנם אף דמסברא אין חילוק בין הוצאה להכנסה וה"ה דבר אחד, מ"מ מחלקת הגמ' ביניהם, ובלשון הגמ' (שם): "מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה".

והקשו התוס' שם<sup>5</sup> וז"ל: "וא"ת מה צריך להאי סברא כיון דהוות במשכן כדאמר הם העלו קרשים לעגלה כו'<sup>6</sup> דהא בסמוך משמע גבי זריקה דאם היתה במשכן הוה אתי ליה שפיר". היינו, שלכאורה המקור למלאכת הכנסה הוא מזה שהיתה במשכן, וכדמוכח מזריקה (לפי ההו"א עכ"פ) דאם היתה במשכן (דמשמע להו שמאחר דגלי קרא בהוצאה שאסורה עם היותה מלאכה

(1) צו, ב. [המובא בחצאי ריבוע הוא פירש"י].

(2) שמות לו, ו.

(3) ראה תוס' בריש מסכתין ד"ה פשט.

(4) שם ב, ב.

(5) צו, ב. ד"ה הכנסה.

(6) שם מט, ב.

גרועה, אף בזריקה עצם היותה במשכן אף שאין פסוק מפורש באיסורו<sup>7</sup>) ה"ה סיבה לאוסרו, וא"כ מדוע הביאה הגמ' הסברא ד"מה לי אפוקי מה לי עיולי"?

ומתרצים: "וי"ל דבזריקה נמי איכא סברא מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה<sup>8</sup>". והמהרש"א ביאר דבריהם עפמ"ש בעל המאור<sup>9</sup>, וז"ל: "ומדברי בעל המאור איכא להשוותם שכתב וכולהו תולדות דרה"י לרה"ר נינהו לפי שד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום וכרשותו דמיין וכשמוציא חוצה להן כזורק או כמוציא מרה"י לרה"ר דמי ולכך נתכוונו התוס' דאיכא סברא מה לי הוצאה דאינו רק מלאכה גרועה והיא מרשות לרשות אחר ומה לי זריקה ד' אמות דמלאכה גרועה היא מרשות לרשות אחר".

ומסיימים התוס' (שם): "דאי לאו סברא לא הוה מחשבינן לה תולדה דהוצאה ואי לא הוה נמי במשכן לא הוה מחייבין עלה מסברא לפי שמלאכה גרועה היא<sup>10</sup>". והיינו, שהצורך בסברא נוספת (לעצם היותה במשכן), היא מכיון שההכנסה שהיתה במשכן<sup>6</sup> היא רק סיבה לאסור מלאכת הכנסה, אבל בכדי שתהיה תולדה דהוצאה יש צורך בסברא המשווה אותה להוצאה דוקא. וכן מוכח מפרש"י<sup>11</sup> וז"ל: "להיות הכנסה תולדת הוצאה שהיא מעין לה כשאר תולדות שהיא מעין מלאכות".

ולכאורה צלה"ב, דמכל הנ"ל מובן שכוונת הגמ' "אשכחן הוצאה הכנסה מנלן" היא מנלן שהכנסה תולדת הוצאה דוקא, אבל עצם החיוב נלמד מהיותה במשכן (ולהעיר מלשון הגמ' לקמן אצל זריקה "זרק ארבע אמות ברשות הרבים מנלן דמיחייב" משא"כ בהכנסה שהגמ' שואלת "מנלן" סתם), ולפ"ז משמע<sup>12</sup> שהגמ' מנסה למצוא מקור לחיוב מלאכת הכנסה, ולא מספיקה הסברא שמדמה אותה להוצאה?

## ב.

### מבאר את התוס' ע"פ הפנ"י

ויש לומר, ובהקדים מה שהקשה הפני יהושע<sup>13</sup>: וז"ל: "ולכאורה יש לתמוה טובא בזו הסוגיא חדא דמאי שייך הך קושיא דהוצאה גופא למשנתינו בהא דקאמר מכדי זריקה דלעיל בריש מכילתין דקתני יציאות השבת שתיים שהן ד' ובפ' כלל גדול במשנה דאבות מלאכות דקחשיב התם המוציא מרשות לרשות באבות מלאכות הו"ל לאקשו"י היכא כתיבא כיון דמלאכה גרועה

(7) ראה מהרש"א על אתר. וראה לשון הזהב שמפרש באור"א. ועיין לקמן סעיף ג'.

(8) "ויש בכל זה דרך אחרת בתוס' פ"ק דשבת (ב, א. ד"ה פשט) ע"ש" - לשון המהרש"א.

(9) ד"ה אלא.

(10) ראה מהר"ם שכתב דקאי על הכנסה דוקא.

(11) ד"ה סברא הוא.

(12) שכשם שמצאנו חיוב למלאכת הוצאה כך צריך למצוא חיוב למלאכת הכנסה.

(13) ד"ה מכדי.

היא, ועוד דמאי מקשה היכא כתיבא הא כתיב להדיא בפרשת המן אל יצא איש ממקומו ומוקמינן לה להוצאה".

היינו מדוע לא חיפשה הגמ' מקור למלאכת הוצאה (דמלאכה גרועה היא) כבר בהתחלת המסכתא כשמזכירים מלאכת הוצאה לראשונה, או עכ"פ בפ' כלל גדול, ועוד דלכאורה יש מקור מפורש בפרשת המן "אל יצא איש ממקומו" ומדובר על מלאכת הוצאה.

ומבאר שם וז"ל: "והנראה לענ"ד בזה . . . ע"פ מה שכתבו התוס' בריש שבועות<sup>14</sup> דעיקר הוצאה היינו שהאדם עצמו מוציא לרה"ר פירות או חפץ שבידו וכ"כ בריש מכילתין דהיינו משום דקרא אל יצא דכתיב גבי מן בכה"ג איירי אבל כשאדם עומד במקומו אלא שמכניס ומוציא הכלי או החפץ בידו מרשות לרשות ליכא למילף מהאי קרא. וא"כ לפ"ז מהאי טעמא גופא לא הוי מצי לאקשויהי הך קושיא על הא דקתני בפרק כלל גדול המוציא מרשות לרשות דאפשר דאיירי בעיקר הוצאה ממש דאיירי ביה קרא דאל יצא".

היינו שמהפסוק ד"אל יצא איש ממקומו"<sup>15</sup> אפשר ללמוד רק שאם כל כולו יוצא ונכנס חייב, ושזהו עיקר מלאכת הוצאה, משא"כ אם נשאר במקומו ומכניס ומוציא בידו, אין ללמוד מהפסוק הנ"ל.

וממשיך וז"ל: "ולעיל בריש מכילתין דקתני להדיא דפשט העני את ידו לפני חייב אע"ג דכה"ג לאו מעיקר הוצאה הוא שהרי העני עומד במקומו אלא דאפ"ה לא שייך לאקשויהי היכא כתיבא דאפשר דכל דיני הוצאה הילכתא גמירי לה כדמסקינן בסמוך לענין מעביר ד' אמות ברה"ר משא"כ מתניתין דהכא דקתני הזורק מרה"י לרה"ר שהאדם עומד במקומו וזורק החפץ ברשות אחר אפ"ה חייב והיינו ע"כ משום דתולדה דהוצאה היא כמו שפירש"י וא"כ מקשה שפיר הוצאה גופה כה"ג שהאדם עומד במקומו היכא כתיבא כיון דלא מצינן למילף מקרא דאל יצא כדפרישית וממילא דליכא למימר נמי דהוצאה גופה הילכתא גמירי לה אפילו בכה"ג דאכתי תקשי אזריקה אמאי מחייב דכל מידי דאתיא מהילכתא לא שייך למימר דאית ליה אבות ותולדות אע"ג דדמי לה דהא אפילו ק"ו לא ילפינן מהילכתא כ"ש במאי דלא דמי לגמרי כל כך כדמוכח בכמה דוכתי".

היינו אע"פ שבריש מכילתין מדובר ג"כ כשא' פשט לחבירו, ואין זה עיקר המלאכה דהוצאה ואינו נלמד מהכתוב "אל יצא איש ממקומו", עכ"ז עדיין אינו קשה היכא כתיבא, ש"ל דהוי הלכה למשה מסיני, משא"כ בהמשנה דהזורק שנתחדשו בה תולדות וא"א ללמוד אותם ממנה שהרי אינה אלא הל"מ ואין בו אלא חידושו, הרי מוכרחים לומר שלהוצאה יש מקור מפורש בקרא, ולכן שייך להיות לה תולדות.

נמצא שדוקא ע"פ משנתנו מוכח שאיסורו אינו מהילכתא אלא שמפורש בקרא.

(14) ב, א ד"ה יציאות.

(15) וכמדוייק בלשון הכתוב "ממקומו".



ובזה מבאר ר' יוחנן שהמקור להוצאה שבריש מכילתין הוא מהכתוב דויצו משה וכו', שברור שאינו מקור לעיקר המלאכה שהרי זה כבר מפורש במ"ש "אל יצא וכו'", ואינו אלא מקור למעביר מרשות לרשות.

ועפ"ז יש לפרש גם את שאלת הגמרא "אשכחן הוצאה הכנסה מנלן", שדוקא עכשיו שמצאנו מקור מפורש בקרא למלאכת הוצאה והוי אב מלאכה שיש ללמוד הימנו תולדות, ועל כרחיק הכנסה תולדה היא דלא נמנית באבות מלאכות (ואין לך לתתה תולדת אב אחר דמעין הוצאה היא האמורה באבות מלאכות), אז יש לשאול "מנלן", שפירושו הוא מאיזה סברא יש לדמותם כדמשיך שם.

(אבל לא כהפי' בפשטות ד"אשכחן וכו'" שמשמע שחיובם של שתיהם נובעים ממקור שווה, וכמו שנמצא מקור מפורש לאחד מהם שייך ללמוד ממנו גם את השני).

ויש לומר שזוהי לכאורה גם כוונת התוס', שבהו"א סברו שהסברא של "מה לי אפוקי ומה לי עיולי" הרי זו הוכחה להחיוב של הכנסה, היינו שהרי היא אסורה כמו הוצאה<sup>16</sup>. ולפי זה שאלו התוס' "וא"ת מה צריך להאי סברא כיון דהוות במשכן כדאמר הם העלו קרשים לעגלה כו'", שלכאורה יש ללמוד החיוב מהמשכן ולא מסברא.

וע"ז תירצו התוס' שהסברא היא בכדי ללמד ע"ז שהכנסה הוי תולדה של הוצאה דוקא, אבל עצם החיוב הרי הוא נלמד מהמשכן וכמו זריקה דלקמן.

## ג.

### מקשה על הפנ"י ומתרצו ע"פ דברי הרמב"ן

אבל עדיין צ"ע בביאורו של הפנ"י, שהרי גם בתחילת המסכתא מובא במשנה החיוב על הכנסה ולא רק הוצאה, וזה לשון המשנה: "יצאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. . העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית". שמזה משמע שחיוב הוצאה הוא אב מלאכה שיש לו תולדות - היינו הכנסה, וכבר שם מתעוררת השאלה "הוצאה גופה היכא כתיבא" היינו שיש לו מקור בתורה (ואינה רק הלכה למשה מסיני) ורק צריך לברר היכן מוכרח שיש לה מקור מפורש בתורה?

ויש לומר שכיון שהכנסה היתה גם בהמשכן כמו הוצאה, הרי היא נכללת (עכ"פ בהו"א) גם בהחיוב של הוצאה, ונלמדת מהלל"מ שהרי חדא מלתא היא (מסברא), ולכן מחיוב הכנסה אין להוכיח דאיכא תולדות שמשום זה מוכרח שמלאכת הוצאה הוי כתיבא.

16) ראה מהר"ם שפ' באו"א "ואלמא כיון דהוצאה גופא כתיבא והתולדה הות במשכן אתי לן שפיר ולא איצטריך עוד לשום סברא". אבל ראה שש"מ שכתב וז"ל: "הגם דמהר"ם גמגם בהאי לישנא".

ויש לדייק זה במה שכתב הפנ"י כאן וז"ל: "דאפ"ה לא שייך לאקשוויי היכא כתיבא דאפשר דכל דיני הוצאה הילכתא גמירי לה."

וכן נראה בדברי הרמב"ן<sup>17</sup> בשיטת רב פפא בפ"ב ב' שהן ד' וז"ל: "נ"ל דרב פפא הדר בי' ממאי דאמר דאבות היינו יציאות וסבר' דהכנסות נמי אבות הן וכדתנן התם ב' שהן ד' ב' היינו הוצאה והכנסה דעני שהן ד' הוצאה והכנסה דבעה"ב ולא מפני שהן תולדות אלא שתי שמות הוצא' והכנס' שהן ד' מלאכות בעני ובעה"ב . . ומיהו ר"פ סבר כיון דתרוייהו הוי במשכן ולא חשיבא חדא טפי מחברתה שתייהן שנאן בכלל לשון המוציא מרשות לרשות וקסבר תנא דעיקר חיובא משום עקירת חפץ ממקומו הלכך הוי חדא מלאכה לגמרי ואין תולד' זו כשאר התולדות שלא נשנו שהרי כתיבא וחשיבא וכל היכא דכתיבי וחשיבי אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה".

וראה מ"ש הפנ"י וז"ל<sup>18</sup>: "ובחידושי הרשב"א כתב בשם הרמב"ן ז"ל דלרב פפא דהכא אין ה"נ דהכנסה לאו תולדה דהוצאה היא אלא הוי אב. כוונתו כיון דהוי לגמרי במשכן בהאי ענינא דהוצאה ואפ"ה לא שייך למנותן בשתיים כיון דחדא מלתא היא. והא דמסקינן בר"פ הזורק דהכנסה תולדה היינו דלא כרב פפא ע"ש".

נמצא שמצד הכנסה עצמה כמו שהוא בפ' יציאות השבת היינו למדים אותה כפרט במלאכת הוצאה, ורק מפני זריקה דמשנתנו מוכח שיש תולדות והכנסה ביניהם ודלא כרב פפא. אבל זריקה שלא היתה בהמשכן ואין מקום לומר שזה פרט בהחיוב של הוצאה שהוא הל"מ שהרי אינם דומים זה לזה, הרי מוכרח שהוצאה היא אב עם מקור מפורשת בתורה ויש לה תולדות שהכנסה היא א' מהם.

וי"ל גם עפמ"ש וז"ל: "שעיקר קושייתו (דהתוס') משום דלא הוי במשכן ואפי' הכי חייב על כרחך הוצאה כתיבא אבל אי היה במשכן היה ניחא". שבניגוד להכנסה זריקה לא היה בהמשכן, ומשום זה דוקא מוכח שהוצאה כתיבא. אבל אי הוה בהמשכן היתה גם היא נכללת כפרט במלאכת הוצאה כנ"ל בהכנסה, ולא הוה מקשין מנלן כלל אלא הכל הי' ניחא כמו בפ' יציאות השבת כנ"ל בהפנ"י<sup>19</sup>.

(17) ב, ב. ד"ה אלא אר"פ.

(18) שם, ד"ה מי לא עסקינן כו'.

(19) ולהעיר מלשון התוס' וז"ל: "דהא בסמוך משמע גבי זריקה".

## ד.

## מתרצו באו"א ע"פ דברי התוס' בריש מכילתני

אבל כל זה הוא רק לפי הסוברים שלדעת התוס' זריקה לא היתה במשכן כלל, וכמ"ש וז"ל "אמנם הוא טעות גדול דזריקה לא הו' במשכן כלל". אבל במהרש"א כתוב שרק זריקה של ד' אמות ברה"ר לא היה במשכן, אבל זריקה שמרשות לרשות היה במשכן וז"ל: "אבל מזריקה מרשות היחיד לרשות הרבים דקתני במתני' דחייב משום דהיתה במשכן"<sup>20</sup>. וכמו שהוכיח המהרש"ל וז"ל: ולפי זה צ"ל דזריקה הות במשכן מרשות היחיד לרשות הרבים מכח סברא כמו שהיתה הוצאה ומשום הכי פרש"י<sup>21</sup> גבי קרשים מתוך כובדן לא היו נזרקין ודו"ק". היינו שמוכח מזה שהיתה זריקה במשכן ורק הקרשים לא היו הלוויים זורקין מפני כובדן<sup>22</sup>. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, שיש להכליל זריקה כפרט בהוצאה כמו שהיא נלמדת כהלכה למשה מסיני כנ"ל בההו"א, ואין הכרח שמדקתני תולדות מכלל דאיכא אבות?

וי"ל ע"פ מה שהקשו התוס' לעיל<sup>23</sup> וז"ל: "וא"ת וגבי שבת אמאי קתני שתיים שהן ד' ותו לא ליתני נמי מושיט ומעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר דחייב כדאמר לקמן וזורק מרשות היחיד לרשות הרבים ומרה"ר לרה"י". היינו, שביציאות השבת יש כמה וכמה סוגי הוצאות ולמה קתני ב' שהן ד' בלבד שכולל רק הוצאה והכנסה והווי"ל להוסיף גם השאר.

וע"ז תירצו וז"ל: "וי"ל דלא קתני אלא הכנסה דדמיא להוצאה שהוא מרה"י לרה"ר לאפוקי מושיט ומעביר שהוא מרה"י לרה"י וזריקה נמי לא דמיא להוצאה שזה בהולכה ביד וזה בזריקה" היינו, שדוקא הכנסה הוא דומה יותר להוצאה משא"כ זריקה וכו'.

(20) ויש להוכיח דבריו שכוונת התוס' במ"ש "דהא בסמוך משמע גבי זריקה דאם היתה במשכן הוה אתי ליה שפיר" שדוקא זריקה ד' אמות ברה"ר לא היתה במשכן: א) ממ"ש בתוס' ד"ה פשט (ב, א). ווא"ת כיון דהכנסה היתה במשכן מה צריך תו לקמן בהזורק לפרושי דסברא הוא מה לי אפוקי מה לי עיולי דהזורק ד' אמות ברה"ר משמע דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניחא ליה אע"ג דהתם ליכא סברא" הרי מוכח שדעת התוס' הוא שדוקא זריקה ד' אמות ברה"ר לא הו' במשכן. ב) ממ"ש "דהא בסמוך משמע גבי זריקה דאם היתה במשכן הוה אתי ליה שפיר" בפשטות הכוונה בזה הוא לקמן.

אבל לאידך גיסא יש להוכיח שמדובר אף בזריקה שמרשות לרשות: א) למה אינו מוזכר בהברייתא בפ' במה טומנין (מט, ב) של המלאכות שהיו במשכן (עכ"פ משום "אידי" - עי' תוס' ד"ה פשט הנ"ל). ב) בפשטות זריקה שיש לדמות להוצאה היא הזריקה שמרשות לרשות וע"ז י"ל דבזריקה נמי איכא סברא "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה".

(21) צ"ו, א. ד"ה אבל לא זורקין.

(22) אבל ראה מ"ש בשנות אליהו (על משניות) וז"ל: "דיש כאן קושיא עצומה דקאמר שכך היתה כו' מושיטין כו' אבל לא זורקין שלא היתה זריקה במשכן א"כ מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י מפני מה חייב דהא לא היו זורקין כלל הקרשים". שמוכיח מדברי הגמ' שלא היתה זריקה כלל.

(23) שבת ב, א.

ועפ"ז י"ל שאף לפי המהרש"א יש לחלק בין הכנסה לזריקה, ושדוקא הכנסה יש ללמוד מהוצאה ולהשוותו עליו ובלשון הגמרא בנוגע להכנסה<sup>24</sup> וז"ל הגמ': "וקא קרי לה הוצאה וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה". וכמ"ש הרמב"ן שם כנ"ל וז"ל: "כיון דתרוייהו הוי במשכן ולא חשיבא חדא טפי מחברתה שתיהן שנאן בכלל לשון המוציא מרשות לרשות". אבל זריקה אין לדמותה כ"כ עד כדי להחשיבה כפרט של הוצאה, ואין שום צד שתהא נכללת בההלכה למשה מסיני דהוצאה<sup>25</sup>. ולכן דוקא מהדין "הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים מרשות הרבים לרשות היחיד חייב" דמשנתינו מתעוררת השאלה "מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא הוצאה גופה היכא כתיבא" כנ"ל בארוכה.

[אלא שלפי שיטתו י"ל ולהיפך, שבעצם יש לדמות זריקה להוצאה מהכנסה שהרי זריקה זהו אותו מלאכה כהוצאה (רק שהוא באו"א, היינו זה ביד וזה באויר), היינו שהוא מרה"י לרה"ר רק שזריקה לא היתה במשכן משא"כ הכנסה שכן היה.

ויש לבאר עפ"ז ובעומק יותר כוונת התוס' שלכאורה הרי פשוט שיש סברא גם לזריקה שמרשות לרשות לדמותו להוצאה, ואינו מובן, מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? אבל עפכ"ז י"ל שלפי מ"ש התוס' בתחילת המס' "זריקה נמי לא דמיא להוצאה שזה בהולכה ביד וזה בזריקה", יש לחלק בהו"א של התוס', אלא שבסוף מחדשים התוס' דאדרבה, "מה לי ע"י הוצאה מה לי ע"י זריקה" שזריקה דומה ועוד יותר כנ"ל (אבל אינה דומה כ"כ להיות נזכר בהמשנה דיציאות השבת)<sup>[26]</sup>.



(24) שם ב, ב.

(25) ראה מ"ש הכס"מ בשם הרמ"ך (הל' שבת פ"ז ה"ב) על מ"ש הרמב"ם שם: "כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות. כיצד הוא ענינן: אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה. שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא". וז"ל: "כתב הרמ"ך תימה הוא אם כל אלו אבות אמאי חשיב ארבעים חסר אחת, ה"ל לחשוב יותר מחמשים. ועוד דאמרינן מלאכה דהוה במשכן חשיבא קרי לה אב דלא הוה במשכן קרי לה תולדה, וחופר וחורץ ומבריך ומרכיב ובוצר ומוסק לא היו במשכן, שלא היה צורך המשכן לחפור ולחרוץ. וגם לא היו צריכים להבריך ולהרכיב וליטע אילנות ולא לגדור תמרים ולמסוק זיתים. וה"פ כולם מלאכה אחת הם וכולן תולדה מזורע, ולאשמועינן אתא דאינו חייב אלא אחת על שתי תולדות ועל אב ותולדה, וההיא דאמר זומר חייב משום נוטע לא מסייע ליה דמפרשינן ליה כמו שפירשוה המפרשים וצ"ע, עכ"ל". היינו שלדעת הרמ"ך אי אפשר לכלול מלאכות, אפילו דומות להחשיב אותם כמו אב ולדוגמא זריקה. אבל לכאורה י"ל שאף לדעתו הכנסה שחדא מילתא היא כנ"ל עם הוצאה, הרי הוא נכלל עמו (עכ"פ בההו"א).

(26) ויש להשוות לדברי התוס' הרא"ש: א) "וא"ת מה צריך להאי טעמא כו". שמשמע טעם לצעם החיוב, ולא הלשון סברא כמו בהתוס' דידן שאינו משמע אלא איך לדמות אותם להיות תולדה דהוצאה. היינו שההו"א דהתוס' הוא הנוגע להחייב כנ"ל. ב) "דהא בסמוך גבי זריקה משמע דאי הוה משכח לה במשכן דבהכי סגי". שמשמע כאילו ה'י חפוש רק שלא מצאנו ד"ה פשט "משמע דאי הוה משכח לה במשכן", והיינו זריקה ד' אמות דלקמן. והיינו כמו שכתב המהרש"א. משא"כ בתוס' דידן שהלשון "דהא בסמוך משמע גבי זריקה דאם היתה במשכן הוה אתי ליה שפיר", משמע דהוה סתם אבל לאו דוקא הך דלקמן.

## גדר רה"ר לענין שבת

הת' משה שי' הילדסהיים

מביא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן / סברת המחלוקת ע"פ דברי קובץ רשימות שיעורים / מקשה על ביאור הנ"ל / מבאר שיטת הרמב"ן ומקורו / הנ"ל בעומק יותר / מסקנת סברת המחלוקת

.א.

### מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

איתא במכילתין<sup>1</sup>: "תנו רבנן ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור . . ואיזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה", ובהמשך הסוגיא<sup>2</sup> שואלת הגמ' "ולחשוב נמי מדבר דהא תניא איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא . . והמדבר אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר [חשיבא רה"ר. רש"י] כאן בזמן הזה [אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי. רש"י]".

בנוגע למדבר בזמן הזה מצינו מחלוקת הראשונים:

הרמב"ם כותב<sup>3</sup> שמדבר (בזמן הזה) הוי רה"ר<sup>4</sup> וז"ל: "שאיזה היא רה"ר, מדברות עיירות ושווקים ודרכים המפולשין להן".

אבל הרמב"ן<sup>5</sup> כותב שמדבר (בזמן הזה) הוי כרמלית ולא רה"ר, וז"ל: "דטעמא דמדבר משום שאין שם דרך כבושה ולא מכוונת לילך בה לשום מקום ודמי לבקעה שהיא רשות היחיד לשבת".

וצריך ביאור, מהי סברת המחלוקת - האם מדבר הוי רה"ר או כרמלית. דלכאורה שיטת הרמב"ן - שמדבר הוא כרמלית - די מובנת, כי מדבר אינו מקום שהרבים הולכים בו, וכמ"ש

(1) שבת ו, א.

(2) ע"ב.

(3) הל' שבת פי"ד ה"א.

(4) ראה מגיד משנה, כסף משנה. ובאריכות ברשימות חוברת כ"ט - איך הרמב"ם לומד הגמ'.

(5) עירובין נט, א.

וכ"כ הרשב"א בעבודת הקודש (שער ג סימן א סעיף נו), וז"ל: "איזהו כרמלית, כל מקום שאין רגל הרבים מצויה שם תמיד כמוחנות והשווקים והדרכים המפולשין מעיר אל עיר, אלא מוקצים כמדברות והיערים, אינם בדין רשות הרבים דבר תורה לא לטלטל ולא להוצאה והכנסה, וכן אינם בדין רשות היחיד עד שיהא גדור גדר גבוה עשרה או עמוק עשרה כחריץ".

רש"י<sup>6</sup> "שבזמן הזה המדבר אינו מקום של הילוכא דרביים"<sup>7</sup>. ודחוק ללמוד שהרמב"ם חולק ע"ז וסובר שבאמת מדבר הוי מקום שרבים הולכים בו, ואם כן צ"ב להרמב"ם למה מדבר הוי רה"ר?

גם צ"ב, דהן לשיטת הרמב"ן והן לשיטת הרמב"ם אין רה"ר צריך ששים רבוא, וכמ"ש הרמב"ן<sup>8</sup> וז"ל: "ועוד שזה המנין שהן נתלין בו לא מצינו בגמרא שיהא עיקר שלא יהא רה"ר אלא במקומות של ששים רבוא, ואף על פי שרש"י ז"ל מפרש כן בכמה מקומות אם היה אמת לא משתמיט בכל התלמוד, וכ"כ בכ"מ. ועד"ז מובן לשיטת הרמב"ם<sup>9</sup>, כמ"ש כ"ק אדמו"ר ברשימות<sup>10</sup> וזלה"ק: "ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס' רבוא בוקעים בו, ומפירושו המשניות<sup>11</sup> עירובין (נט.). משמע דלא סבירא לי' הכי".

ואע"פ שהרמב"ן מוכיח שלא צריכים ששים רבוא מזה שלא נזכר תנאי זה בגמ', הנה הא גופא צריך ביאור, למה הגמ' אינה לומדת ששים רבוא מדגלי מדבר, כמו שלומדים מדגלי מדבר בנוגע לשאר תנאי רה"ר<sup>12</sup>?

## ב.

### סברת מחלוקתם

והנה, בקובץ רשימות שיעורים<sup>13</sup> מסביר שיטות הרמב"ן והרמב"ם, שהגדר של רה"ר לשיטתם אינו שיש רבים שמשתמשים בפועל במקום זה, אלא שיש לרבים זכות (ובעלות) במקום, והיינו שיש לרבים הזכות לילך במקום זה.

והיסוד לזה הוא ממש"כ הרמב"ן<sup>14</sup> וז"ל: "עיר של יחיד ונעשית של רבים זהו שהיתה כל העיר מתחלה של אדם אחד ועכשיו נעשית של רבים, ומתחלה כשהיתה של יחיד והוא וביתו דרים בתוכה אין בה רה"ר לעולם ואף על פי שבאים בתוכה רבים לישא וליתן, כיון שהרשות כולה של יחיד ומתוך רשותו הן באין לתוכה רה"י [היא] ואין חייבין עליו בשבת כדאמרינן בפ' עושין פסין (כ"ב ב') בשבילי בית גלגול יהושע אוהב ישראל היה ותקן להם דרכים וסרטיאות כל היכא דנייח תשמישתיה מסרה לרבים כל היכא דלא ניחא תשמישתיה מסרה ליחיד, אלמא

(6) ו, ב. ד"ה בזה"ו.

(7) וכמו שמביא המגיד משנרש"י זה, והניח בצ"ע, ועד"ז שואל הרמב"ן כנ"ל. וכ"כ המאירי.

(8) שבת נז, א.

(9) ראה מגיד משנה שם.

(10) שבהערה 4.

(11) שמפרש "עיר של יחיד" - "העיקר אצלנו כי עיר של רבים כשיש לה שני שערים יכנסו בני אדם על האחת ויצאו על השנית" (ודלא כפרש"י שם "שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם").

(12) ה, א. צח, א. ועוד.

(13) סימן כ"א.

(14) עירובין שם. ד"ה מתני' עיר של יחיד.

כל רשות שהוא קנוי ליחיד אין חייבין עליו משום רה"ר אף על פי שרבים עוברין בתוכו, מ"ט רשות הרבים כשמה שהיא של רבים".

ועפ"ז מבאר הטעם שלא לומדים ששים רבוא מדגלי המדבר, שהרי גדר רה"ר הוא שיש זכות לרבים לילך במקום זה, וזכות זה הוא לכל העולם, שהרי יש לכל העולם רשות לילך בה, ואינו נוגע כמה אנשים עוברים בו בפועל. ועפ"ז מובנת שיטת הרמב"ם שגם מדבר הוי רה"ר (כנ"ל), שהרי המדבר הוא הפקר לרבים ויש לכל העולם הזכות לילך בו. משא"כ בקעה הוי כרמלית (לא בגלל שאין רבים בוקעין בה, אלא) משום דבקעה לא שייכת לרבים כיוון דהיא של יחיד<sup>15</sup>.

וממשיך לבאר את שיטת הרמב"ן, שמזה שסובר שמדבר אינו רה"ר אלא כרמלית, מוכרח לומר שגדר רה"ר אינו רק שיש זכות לרבים לילך בו (שהרי גם במדבר יש זכות לכל העולם לילך בו, כנ"ל), אלא שגם מצד המקום צ"ל מקום שמיוחד וראוי לרבים. וכמ"ש הרמב"ן<sup>5</sup> וז"ל: "דטעמא דמדבר משום שאין שם דרך כבושה ולא מכוונת לילך בה לשום מקום ודמי לבקעה שהיא רשות היחיד לשבת".

ומוסיף, שבאמת נראה שלשיטת הרמב"ן צריכים גם שרבים ילכו בפועל, (וכדמשמע בפשטות שהרמב"ן חולק על רש"י רק בזה שלא צריכים ששים רבוא, אבל עדיין צריכים הילוכא דרבים וכמ"ש הרמב"ן<sup>16</sup> וזה לשונו: "ועוד שזה המנין שהן נתלין בו לא מצינו בגמרא שיהא עיקר שלא יהא רה"ר אלא במקומות של ששים רבוא הוא", ששאלתו הוא רק על המנין, אבל לא על עצם הענין של הילוכא דרבים בפועל) אבל זהו רק "כעין תנאי צדדי", ולכן לא לומדים מדגלי מדבר את המספר דבוקעים בו, עיי"ש באריכות.

קיצור: מצינו ג' תנאים כדי שמקום מסויים יהי' רה"ר:

א. שיש בו בעלות לרבים, ע"י שיש זכות לכל העולם לילך בו.

ב. שהמקום יהי' מיוחד וראוי לרבים, כדרך כבושה וכו'.

ג. שיהיו רבים בוקעין בו בפועל.

לשיטת הרמב"ם מספיק התנאי הא', ולכן מדבר הוא רה"ר. ולשיטת הרמב"ן צריך שיהיו כל הג' תנאים, ולכן מדבר אינו רה"ר.

(15) הכס"מ שם מתרץ שבקעה אינו רה"ר כי הרבים אינם צריכים לילך שם.

(16) נז, א.

## ג.

## כמה קושיות על ביאור הנ"ל

ולא זכינו להבין איך דברי הרשימות שיעורים מתאימים להיות סברת וגדר רה"ר לפי הרמב"ן, מצד כמה סיבות:

א) הרשימת שיעורים פירש, שהבעלות של הרבים ברה"ר (התנאי הא'), הוא באופן שהמקום "שייך לרבים" ושהוא "מופקר לכ"א דיש לו זכות להלך בה". אמנם לשון הרמב"ן בזה הוא "רשות הרבים כשמה שהיא של רבים"<sup>5</sup>, ומשמע שזה לא רק שאינה שייכת לאף אחד (ולכן יש להם רשות לילך בה) כהפקר, אלא שיש לרבים קניין ממשי ברשות.

ולכאורה, כן משמע גם מהמשך לשונו (בההו"א של הגמרא<sup>5</sup> בפ"י הלשון "עיר של יחיד ונעשית של רבים") "עיר של יחיד ונעשית של רבים שאם באו שם רבים וקנו דירה מן היחיד ונעשית קנויה לרבים רה"ר שבה זהו רה"ר". והיינו שההו"א של הגמרא הי' שהפירוש של "עיר של יחיד ונעשית של רבים" הוא, שכמו שעיר של יחיד היא קנוי' ליחיד, עד"ז "עיר של רבים" פירוש, שהיא קנוי' לרבים (ואז יש לה הדין של רה"ר).

ב) אם שיטת הרמב"ן היא, שהגדר של רה"ר הוא שיש לרבים זכות ללכת במקום זה, למה צריכים גם "בוקעין בו בפועל"? וזה שמתרץ שהוא רק "כעין תנאי צדדי" - צריך ביאור, דאין "הבוקעין בו בפועל" שייך ומוסיף שלימות בהזכות (שהוא ענין של כח), הרי לכאורה הזכות נשארת באותו תוקף גם אם לא בוקעין בו רבים בפועל?

בדוחק הי' אפשר לומר שע"י שהרבים הולכים בו בפועל, עי"ז הזכות הוא בגילוי - שנראה במוחש שיש לכל העולם זכות (לילך) בה, אבל לכאורה גם אם רבים הולכים בפועל אין זה מוכיח שיש לרבים זכות בה, שהרי שייך שהוא מקום של יחיד ואותו יחיד נותן רשות לכולם לילך בה, וכמו עיר של יחיד<sup>5</sup>?

ג) צריך ביאור מהי סברת המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן - האם צריכים שהמקום יהי' מיוחד לרבים, או רק שיהי' לרבים זכות בה. ואם סברת הרמב"ן היא, דזה שצריך להיות (גם) מקום מיוחד לרבים לומדים אותו מדגלי המדבר, א"כ למה הרמב"ם חולק עליו?

## ד.

## ביאור שיטת הרמב"ן באופן אחר

ולכן י"ל שהגדר של הבעלות דרבים ברה"ר (- התנאי הא') לפי שיטת הרמב"ן, הוא לא רק שיש להם הזכות לילך בה (כי הוא מקום הפקר שאינו קנוי ליחיד, ולכן הזכות "נופל" לרבים), אלא יתירה מזו, שיש לרבים זכות (לילך) בה באופן של בעלות, היינו שיש להם בעלות על



הזכות לילך בה (ולא מצד שאי"ז שייך לאף אחד כהפקר, אלא משום שזה שייך להם), באופן שאין רשות ליחיד לקנותו.

ועל פי זה מובן, שהסיבה שסובר שרה"ר צריך להיות בו גם דרך כבושה (- התנאי הב') ושנאשים עוברין בו (- התנאי הג') היא, דכיון שהדרך להקנותו לרבים הוא ע"י שרבים הולכים בו, והוא דוקא אם הולכים על דרך כבושה, שהוא מקום שנעשה להילוך, הועיל ההילוך דרבים לקנותו לרבים. ואם לא הלכו בו רבים, או שאין בו דרך כבושה, אף שיש זכות לרבים לילך בה, עדיין אין להם שום בעלות בו, כי הגדר של רה"ר הוא, שקנוי לרבים.

ועפ"ז מובן ג"כ הטעם שהמדבר אינו רה"ר, כי אף שיש לרבים זכות לילך בו, מ"מ עדיין אין לרבים זכות באופן של בעלות במדבר (ולכן כל יחיד שרוצה, יכול להחזיק לעצמו מקום במדבר ויהי' שלו<sup>17</sup>). ולכן פשוט הטעם שלא לומדים ששים רבוא מדגלי מדבר, כי הגדר דרה"ר הוא, שיש לרבים זכות בה, וכל העולם הם הבעלים של רה"ר כמו בדגלי מדבר. ואין זה תלוי בהדריסת רגל של ששים רבוא דוקא.

והיסוד לזה הוא ע"פ מה דאיתא במסכת בבא בתרא<sup>18</sup> "מי שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו נטלה ונתן להם מן הצד מה שנתן נתן ושליו לא הגיעו" ופי' בגמ' שם "הא מני רבי אליעזר היא דתנאי, ר' יהודה אומר משום רבי אליעזר: רבים שבררו דרך לעצמם - מה שבררו בררו. . . ור' אליעזר, רבים במאי קנו ליה? בהילוכא. . . א"ר יוסי בר' חנינא: מודים חכמים לר"א בשביל של כרמים", עיי"ש.

וביאר בהשיטה מקובצת שה"מודים חכמים" אינו רק בכרמים אלא גם בשדות, וז"ל<sup>19</sup>: "ונראה לי דהא דנקט לקמן ומודים חכמים לרבי אליעזר בשביל של כרמים לרבותא נקט שביל של כרמים דאף על גב דקניית הילוך הוא עיקר קניית גוף השביל. כי שביל של כרמים לא הוי מקום זרע ואין ראוי לנטוע בו זמורות לפי שמעכבי ההילוך אפילו הכי הואיל ונעשה להילוך נקנה בהילוך להיות גוף השביל של לוקח ואין צריך לומר שביל של שדות ואין הלוקח קונה בו אלא ההילוך והגוף של מוכר לזריעה וכי הא דתנן החיצון זורע את הדרך כו' דהא ודאי זכיית ההילוך נקנה בהילוך מיהו שביל של שדות אם בא הלוקח לקנות גוף השביל בין ההילוך בין לזריעה אין הגוף נקנה לזריעה בהילוך עד שיחזיק חזקה גמורה כאותה ששנינו נעל גדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה".

ומכאן רואים ששביל רגיל נקנה ע"י הילוך, והיינו שקונה הזכות לילך בה באופן שא"א לקחת ממנו את הזכות (הגם שיכול המוכר לזרוע שם), ועל דרך זה ע"י הילוך דרבים על דרך

17) ראה רמב"ם הל' זכ" ומתנה פ"א ה"א. טושו"ע חו"מ רעג סי"ב. ובשו"ע אדה"ז הלכות הפקר והשגת גבול ס"ב.

18) צט, ב.

19) בבא בתרא ק, א. ד"ה מודים חכמים לר' אליעזר.

כבושה - הדרך נקנית לרבים לילך בה, וי"ל שעד"ז אם רבים הולכים על מקום של הפקר, שע"י ההילוך שלהם, קונים את זכות ההילוך לרבים, שאי אפשר ליחיד לקחת מהם את הזכות הזו.

ה.

### ביאור שיטת הרמב"ן בעומק יותר

יש לומר בעומק יותר, ששיטת הרמב"ן אינה רק שבשביל שמקום יהי' רה"ר, מספיק שהרבים יקנו את זכות ההילוך (ע"י ההילוך דרבים), אלא יתירה מזו - שהבעלות של הרבים צריכה להיות באופן שיקנו את גוף הקרקע שהולכין בו.

שהרי מפשטות לשון הרמב"ן משמע שיש בעלות לרבים ברה"ר לגמרי, ולא רק בעלות ב"זכות) השתמשות" של המקום אלא גם בעלות בה"גוף" שלו, דזה שכותב "רשות הרבים כשמה שהיא של רבים" באופן סתמי משמע שהוא שלהם לגמרי.

ועד"ז מהמשך לשונו "עיר של יחיד ונעשית של רבים שאם באו שם רבים וקנו דיורה מן היחיד ונעשית קנוי' לרבים רה"ר שבה" שמשמע מזה שהיא קנוי' כבכל קנין רגיל, דקונים גם גוף הקרקע.

אמנם יש לעיין היכן מצינו שע"י ההילוך של הרבים - יש לרבים (לא רק קנין זכות ההילוך, אלא גם) בעלות גמורה בגוף הקרקע דרה"ר [כי מהשיטה מקובצת דלעיל דכתב "זכיית ההילוך נקנה בהילוך" - רואים רק שיש בעלות בזכות ללכת בשביל, ולא דוקא בעלות בשביל עצמו]?

ויובן ע"פ מש"כ בחידושי הרשב"א<sup>20</sup> אודות הטעם של הדין שהובא במשנה שם, שאם בעל השדה נתן שביל בשדה לרבים במקום שביל אחר שבשדהו שהי' כבר קנוי לרבים - הפסיד את שני השבילים, ואינו יכול לחזור בו גם מהשביל השני שנתן לרבים, וז"ל: "דכיון שהבעלים מדעת עצמן נתנו להילוכן של רבים הרי הוא כשביל של כרמים דמודו ליה רבנן לר' אליעזר דנקנה בהילוך, ומהדרינן דלר' אליעזר אפי' בכל קרקע מהני הילוך שכן זכה אברהם אבינו בהלוכו בארץ, כנ"ל". היינו שכאשר נותן רשות לרבים לילך בו והרבים הלכו בו בפועל - קונים הרבים את השביל שבשדה, ובעל השדה אינו יכול לחזור בו.

ומפשטות לשונו (שדין זה הוא כשביל של כרמים) משמע, שהילוך מועיל להיות קנין גמור, עד שגם גוף הקרקע נקנה ע"י הילוך.

ועד"ז י"ל שהילוך קונה גוף הקרקע לרבים גם מהפקר, והוי כמו הדין דמתני' וכשביל של כרמים. וכמו שמשמע מהמשך דברי הרשב"א<sup>21</sup> "אלא דלר' אליעזר הילוך קני בכל מידי ולדין במידי דעביד להילוך כמתני' וכדרב יהודה, וכדאמר ר' יוסי בר' חנינא מודים חכמים לר' אליעזר

(20) שם ד"ה ור' אליעזר רבים במאי קנו לה בהלוכה.

(21) שם.

בשביל של כרמים". היינו דזה שבמתני' הרבים קונים את גוף השביל שבשדה ע"י הילוך - אינו בגלל דעת הנותן (- בעל השדה), אלא מצד שזה שביל שעשוי להילוך דרבים, ולכן גם כשהרבים קונים מהפקר, אופן הקנין הוא שקונים את הגוף (ולא רק קונים את זכות ההילוך).

ובסגנון אחר: עצם הקנין נפעל ע"י ההילוך, אבל בכדי שההילוך יקנה - צריך שיהי' המקום נעשה להילוך.

ועד"ז יש לבאר לשיטת הרמב"ן, דאזיל כשיטת הרשב"א - שע"י הילוכא דרבים (במקום שראוי לרבים להלך בו) נעשה גוף השביל קנוי לרבים.

אבל לכאורה עדיין צ"ב בשיטת הרמב"ן, במש"כ בענין ד"מודים חכמים לר"א בשביל של כרמים", וז"ל<sup>22</sup>: "פי' שלא נעשה אלא להלוך, נקנה בהלוך דרך הנאתו ואף על גב דלא עביד מעשה בגוף הקרקע כדאמרינן בפ' חזקת (נ"ג ב') המציע מצעות בנכסי הגר קונה, אבל שבילי השדות כיון דרויחי וחזו למשטח בהו פירי ולכמה מילי - לא מיקני בהלוך". שמשמע מזה ששבילי השדות אינם נקנים ע"י הילוך כלל, אפילו אם הלוקח רוצה לקנות רק את זכות ההילוך, וכש"כ דלא קני את גוף הקרקע?

וי"ל שדברי הרמב"ן דהילוכא לא קני בשבילי שדות, הם רק כשהיחיד קונה השביל, משא"כ אם הרבים קונים את השביל - הילוכא הוי קנין, כי לגבי הרבים, ההשתמשות היחידה של כל הדרך הוא הילוך, והוי על דרך שביל של כרמים שלא נעשה אלא להילוך, (ואפשר שזהו גם שיטת הרשב"א, דהא דכתב דהילוך קונה זהו רק ברבים, דהרי כל חידושו הוא רק בדינא דמתני' ודר' יהודה - דאיירי ברבים דוקא, כיוון דרק אז השביל שבשדה נחשב כ"מידי דעביד להילוך" ולא לשאר השתמשות<sup>23</sup>).

(22) רמב"ן שבהערה 14.

(23) אבל לפי השיטה מקובצת דלעיל, השבילי שדות נקנים הן ליחיד והן לרבים (ובזה גופא - רק את זכות ההשתמשות ולא את גוף הקרקע). ולכאורה המחלוקת בין הרשב"א והשיטה מקובצת תלוי' בגדר של "דבר שנעשה להילוך", ששיטת הרשב"א היא שלא רק אם הקרקע מצ"ע אינו שייך להשתמש בו אלא בהילוך (כשבילי כרמים), אלא גם אם הלוקח ישתמש בשביל (ואפי' שביל דשדות) באופן שיהי' רק לילך בה (ולא לדברים אחרים) - נקרא "דבר שנעשה להילוך". משא"כ השיטה מקובצת סובר "שדבר שנעשה להילוך" הוא רק מקום שא"א להשתמש בו אלא לילך בתוכו (כשבילי כרמים), אבל זה שהרבים אינם יכולים להשתמש בשביל דשדות לדברים אחרים אינו משנה את הגדר של השביל, וקונים רק את זכות ההילוך, ולא גוף הקרקע.

## 1.

## סברות המחלוקת למסקנא

ועפ"ז מובן ענין הג' תנאים לשיטת הרמב"ן - שגדר רה"ר הוא שיש לרבים בעלות בגוף הקרקע, וצריכים שיהי' גם בו דרך כבושה לרבים - נעשה להילוך, וגם אנשים שעוברין בו בפועל, כיון שכל דרך שהרבים הולכים בו הוא נקנה לרבים לגמרי, אבל זהו רק אם יש דרך כבושה, שאז נק' מקום דעביד להילוך, משא"כ אם זה מקום שאינו ראוי להילוך - הילוך אינו מועיל<sup>24</sup>.

משא"כ לפני שהרבים הלכו בו בפועל, אף שהי' לרבים זכות לילך בו, אין להם שום בעלות ממשית במקום זה (אלא רק שאינו שייך לאף אחד, ולכן הם רשאים להלך בו), וא"כ אינו יכול להיות רה"ר כי הגדר של רה"ר לפי הרמב"ן הוא שקנוי' לרבים.

ועפ"ז יתורץ למה הרמב"ן סובר שהמדבר אינו רה"ר, כי אף שיש לרבים זכות לילך בו, אין לרבים שום בעלות ממשית במדבר, (ואפי' לא קנין זכות ההילוך של המדבר), כי מדבר אינו נעשה להילוך, ולכן אין הרבים יכולים לקנותו ע"י הילוך, ולכן כל מי שרוצה, יכול להחזיק לעצמו מקום במדבר ויהי' שלו<sup>17</sup>.

וגם מובן שאע"פ שהרמב"ן לומד שצריך הילוכא דרבים בפועל, אינו לומד ששים רבוא מדגלי מדבר, כי עצם ההגדרה של רה"ר הוא שיש לרבים בעלות בו, וזה שצריכים הילוכא דרבים הוא רק כדי לגרום עי"ז בעלות דכל העולם, והיינו שההילוך הוא אמצעי שפועל את הקנין דהרבים ועי"ז נעשית רה"ר.

משא"כ לשיטת הרמב"ם י"ל, דסובר שהגדר של רה"ר אינו שיש לרבים בעלות (ואפילו זכות) לילך בה כנ"ל [וכמובן מפירוש המשניות הנ"ל (סעיף א') שאינו לומד הפי' של "עיר של יחיד שנעשה של רבים" כמו הרמב"ן, שקשור לבעלות של העיר. וע"ד מה שהרבי מדייק מזה שאינו לומד כפירוש רש"י - שאינו סובר שצריכים ששים רבוא - עד"ז לענינו, דמזה שאינו מסביר כמו הרמב"ן (ורק כותב שיש מקום שראוי לרבים לעבור בעיר מצד אחד לצד אחר), מובן שהגדר של רה"ר לפי הרמב"ם אינו שיש לרבים זכות לילך בה], אלא מקום ראוי שילכו בו רבים. וי"ל דפליג בזה על דעת הרמב"ן, דלפי הרמב"ן צ"ל דרך כבושה וכו' משא"כ לדעת

24) ומה שצריכים רבים לילך בו תמיד (ולא מספיק שכבר עברו שם - בעבר - רבים בפועל), י"ל שאם הרבים לא ילכו בו בכלל - יחזור מקום זה להיות הפקר, כי נראה שהרבים לא מקפידים עליו (ראה רמב"ם הלכות אישות פרק ה' הלכה ח' וראה נודע ביהודה אהע"ז סי' נט).

הרמב"ם ש רק שהמקום שייך שיעברו בו רבים<sup>25</sup>. ולכן המדבר הוי רה"ר, כי גם המדבר ראוי שילכו בו רבים<sup>26</sup>.

ולכן לפי הרמב"ם לא לומדים ששים רבוא מדגלי מדבר, כי אפילו את"ל שצריכים שרבים ילכו בפועל במקום זה, מ"מ זהו רק תנאי צדדי, שע"י שרבים הולכים בפועל - נראה במוחש שהוא מקום שראוי לרבים לילך בו, ואינו נוגע דוקא שדוקא ששים רבוא ילכו, כמו שאינו צריך להיות ראוי לששים רבוא דוקא, ולכן לא לומדים מדגלי מדבר המספר דששים רבוא בוקעים בו.

#### קיצור:

שיטת הרמב"ם: הגדר דרה"ר הוא במקום - ששייך שילכו בו רבים, ולכן אפי' מדבר הוי רה"ר. ואין מקום ללמוד מדגלי מדבר כי אין המספר דס"ר משנה אם המקום ראוי לרבים או לא.

שיטת הרמב"ן: הגדר דרה"ר הוא שיהי' בבעלות של הרבים (ולא רק בעלות בזכות ההליכה אלא גם בגוף הקרקע). ולכן אין המדבר רה"ר. וגם לדידי' אין מקום ללמוד מדגלי מדבר, כי ההליכה של הרבים היא רק האמצעי שעל ידו נהי' בבעלות הרבים, והבעלות אינה רק לס"ר אלא לכל העולם.



(25) כן משמע מהרשימה (נסמן בהערה 4), שלפי הרמב"ם מה שהגמרא אומרת שמדבר אינו רה"ר, הוא דוקא המדבר הגדול (שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים) מפני שאינו ראוי להילוך כלל, כי יש בו נחשים שרפים ועקרבים וכו', אבל מדבר סתם הוי רשות הרבים כי ראוי להילוך. עי"ש.  
(26) והא דבקעה אינה רה"ר - ראה כס"מ הנסמן בהערה 15.

## סיכום השיטות בסוגיית אילן ברה"י

הת' השליח שמואל שי' וואלאוויק

שיטת רש"י בדף ד' / ביאור המהרש"א בדברי רש"י בדף ח' / הסתירה בדברי המהרש"א בפרש"י / התאמת שיטת התוס' עם דברי המהרש"א / ביאור הנ"ל באופן אחר / החילוק בין "עיקרו ברה"י" ו"עיקרו למטה מג" / ביאור שי' הרשב"א והחילוק בין עמוד לאילן / ישוב הסתירה לפי המהרש"א / התאמת שי' הרשב"א עם המהרש"א / סיכום השיטות

### א.

#### שיטת רש"י בדף ד'

תנן בריש מכילתין' "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 וכו'".

והיינו דמונה לכל האופנים הוצאה, ומביא דהנחה בידו של אדם<sup>2</sup>, בין שהוא העני העומד בחוץ, בין שהוא העשיר העומד בפנים, הנה נחשב הוא כהנחה, ומתחייב ע"י הנחה זו, וכמו שרואין במקרה דעקר החפץ והוציאו מרשות א', והניחו ביד חבירו העומד ברשות הב', דחייב.

ובגמ'<sup>3</sup> מקשינן ע"ז, ד"אמאי חייב הוא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא?", ומתריצין "אלא אמר רב יוסף הא מני רבי היא . . . דתניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרם" ודחינן ד"התם כדבעי' למימר לקמן כדאביי דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לר"ה וזרק אנופו דר' סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרי' שדי נופו בתר עיקרו".

ופרש"י<sup>4</sup> על הא דאמרינן ד"שדי נופו בתר עיקרו", וז"ל: "והוי כמונה בר"ה על מקום ד' דעיקר מחשיב ליה לנוף". והיינו דס"ל, דזה דהעיקר נותן חשיבות להנוף, הוא רק בנוגע להא דנחשב כמקום ד', אבל לא בנוגע להא דיחשב כרה"י, ודלא כשיטת התוס' בזה, וכדלקמן<sup>5</sup>.

(1) א, ב.

(2) וכן העקירה מידו של אדם.

(3) ד, ב.

(4) בר"ה שדי נופו בתר עיקרו.

(5) סעי' ה'.

וכמו שביאר המהרש"ל<sup>6</sup> וז"ל: "לרש"י דברה"ר בעי' מקום ד' . . רבותא קמ"ל דדוקא לענין זה הוא דפליגי אי שדינן נופו בתר עיקרו ולהוי כרה"י בזה כ"ע מודו דלא שדינן וכן דייק רש"י בלישנ' דעיקר מחשיב לי' לנוף פי' לענין חשיבות אבל לא לענין שינוי רשות ודו"ק".

## ב.

### ביאור המהרש"א בדברי רש"י בדף ה'

והנה לקמן בגמ'<sup>7</sup> איתא: "גופא אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע לימא רב חסדא דאמר כרבי דתניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה) אמר אביי ברשות היחיד דכולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים וזרק ונח אנופו דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

ורש"י<sup>8</sup> מביא ב' לישנות בביאור תירוצו של אביי, וז"ל: "דחשיב אנב עיקרו דאית ביה ד' ודרב חסדא דלא כרבי ודלא כרבנן לישנא אחרינא אמר אביי כדרב חסדא דהוי ברה"י אפי' רבנן מודו וכי פליגי רבנן בשדי נופו בתר עיקרו הוא דפליגי". עכ"ל.

ובביאור דברי רש"י בלישנא הראשונה, דצריכים למקום ד' ברה"י<sup>9</sup>, כותב המהרש"א<sup>10</sup> וז"ל: ". . ולי נראה בזה בפשיטות דאי לא הוה בעינן מקום ד' ברה"י לא הוה העיקר שהוא ברה"י מחשיב ליה לנוף שהוא מקום ארבע ברה"ר כיון דהעיקר גופיה ברה"י הוא לא איכפת לן שם במקום ד' וק"ל וכו".

ובפשטות כוונתו לבאר, דמוכרחים אנו לומר דגם ברשות היחיד ישנו צורך ב'מקום ד', דבאם אין צורך לזה, היאך נאמר ד'שדי נופו בתר עיקרו', דהא רק באם עיקרו מוכרח ל'מקום ד', נוכל לומר דענין זה נמשך גם לנופו היוצא לחוץ, אבל באם אצל עיקרו הנה "לא איכפת לן" מ'מקום ד', היאך ימשך ענין זה שאינו שייך כאן, וממילא כאילו אינו קיים, לנופו היוצא לרה"ר.

ובאותיות אחרות, הנה להיות דכל חשיבות האילן<sup>11</sup>, הוא רק משום הא דעיקרו עומד ברה"י, ולא מצד מעלת עצמו, בהיותו "מקום ד", מובן, דהא דהאילן הוא דבר חשוב ומסויים, הוא רק

(6) על רש"י הנ"ל.

(7) ז, ב, ח, א.

(8) ח, א בד"ה שדי נופו כו'.

(9) ובמהרש"ל ביאר באו"א וז"ל: "נ"ל דדייק מדלא קאמר דפליגי באילן העומד ברה"ר וזרק אנופו שאין בו ד' לאו דברה"י נמי בעי ד' וכו". עכ"ל, ואכמ"ל בזה.

(10) ח, א בד"ה פירש"י בד"ה שדי נופו.

(11) היינו עיקרו.

בהיותו ברה"י, דרך ברה"י ישנו לענין זה<sup>12</sup>, משא"כ ברה"ר, דברה"ר צריך שיהי' "מקום ד" להיות דבר חשוב ומסויים, וא"כ, היאך נישדי נופו בתר עיקרו, דאיזה מעלה פרטית ועצמית ישנו לעיקרו שתימשך גם לנופו, דזה דעיקרו נחשב לדבר חשוב, הוא רק מצר היותו במקום רה"י, ואינו הגדרה פרטית ועצמית דהאילן<sup>13</sup>.

משא"כ, באם צריכים למקום ד' גם ברה"י, הנה אז נמצא, דחשיבות האילן גם בהיותו ברה"י הוא משום היותו "מקום ד", והיות דעיקרו הוא "מקום ד", והוא חלק מהגדרתו הפרטית והעצמית דהאילן, מובן, דשם זה ד"מקום ד", החשוב גם ברה"ר, יכול להמשך גם לנופו הנמצא ברה"ר, ד"שדי גופו בתר עיקרו" וכו'.

## ג.

### הסתירה בדברי המהרש"א בפרש"י

והנה המהרש"א<sup>14</sup> מביא את קושית המהרש"ל<sup>6</sup> על רש"י, וז"ל: "ותימה לרש"י דמפרש דברה"ר בעי מקום ד' א"כ למה כו' לא מוקי באילן העומד ברה"ר וכו' . . .".

והיינו דקשיא ליה להמהרש"ל, דבהיות דרש"י ס"ל, דדין זה ד"שדי נופו בתר עיקרו' הוא בנוגע להחשיבות ד"מקום ד", והמחלוקת היא האם שדינן נופו בתר עיקרו להחשב כמקום ד' ברה"ר, יוצא, דס"ל דברה"ר בעינן מקום ד', א"כ, אמאי נקט מקרה זה דוקא, דעיקרו עומד ברה"י, ונופו עומד ברה"ר, ולא נקט למקרה דעיקרו ונופו ברה"ר, דיותר פשוט הוא?

ועל זה תירץ המהרש"א וז"ל: "ובהכי יתיישב מה שהקשה מהרש"ל . . . דמוקי לה פלוגתייהו בעומד ברה"י דומיא דנקט רב חסדא רשות היחיד ותו לא מידי ודו"ק".

ולפי דבריו נמצא, דלפרש"י, אפשר לפרש המחלוקת דרבי ורבנן, דקאי באילן דעיקרו למטה מג' ונופו למעלה מג', וחלוקין הם בהאם שדינן נופו בתר עיקרו להחשב מקום ד'<sup>15</sup>, ורק דאינו אומר כן משום ד"מוקי לה פלוגתייהו דומיא דנקט ר' חסדא רשות היחיד".

ולפ"ז צ"ע, האיך יותאם עם מש"כ המהרש"א בעצמו<sup>10</sup>, דבאם אמרינן דברה"י אין כל צורך שיהי' באילן מקום ד', אין סברא לומר שיחשב הנוף היוצא ממנו כמקום ד' ברה"ר, דעל אף

(12) דחשוב הוא גם באם אינו 'מקום ד', מאיזה סיבה שתהי'.

(13) וצ"ל דגם במקרה דיש בעיקרו 'מקום ד' בפועל, מ"מ היות דבנדו"ד חשיבותו הוא משום היותו ברה"י ולא משום היותו בר 'מקום ד', א"כ, הנה סו"ס 'לא איכפת לן' מ'מקום ד', וא"כ איך ימשך לנופו וכו' ואכמ"ל בזה. ודו"ק.

(14) ד, ב ד"ה בא"ד והא דלא מוקי לה אביי הכי וכו'.

(15) וכן מוכח מלשון המהרש"א על פרש"י (ח, א), דרש"י ס"ל דצריכים מקום ד' ברה"י, וז"ל: "לשון ראשון שפירש"י הוא הלשון שפירש"י ג"כ לעיל . . . ופליגי אי הוה כמונח ברשות הרבים על מקום ד' דעיקר שהוא מקום ד' מחשיב לי' לנוף עכ"ל וכו'".



דעיקרו הינו מקום חשוב<sup>16</sup>, מ"מ כיון דחשיבות זו איננו משום הא דהוי מקום ד'<sup>17</sup>, דברה"י אין צורך במקום ד', א"כ, האיך נאמר, דנופו יחשב כמקום ד' אגב עיקרו, ולפי סברא זו, הנה בנדוד', דעיקרו הינו למטה מג' היכן דאין צורך למקום ד', איך שייך דהנוף היוצא ממנו למעלה מג' ברה"ר יחשב כמקום ד' אגב עיקרו!?

## ד.

## התאמת שיטת התוס' עם דברי המהרש"א

והנה כל מש"כ המהרש"א דבאמת הנה המחלוקת היתה יכולה להיות באילן העומד כולו ברה"ר ורק דעיקרו למטה מג', ונופו למע' מג', הוא בשיטת רש"י, אבל התוס'<sup>18</sup> ס"ל, דא"א בשום אופן לאוקמא להמחלוקת באילן העומד כולו ברה"ר, דאם נופו למטה מג' לא הוי פטרי רבנן אע"ג דליכא ד' "דכארעא סמיכתא היא"<sup>19</sup>, ואם הוא למעלה למע' מג' לא הוי מחייב רבי דכרמלית היא אם רחב ד' ואי לאו הוי מקום פטור, ועיין שם בפנים.

אבל אפשר לומר, דדברי המהרש"א<sup>10</sup> בהסברת הטעם דדברי רש"י<sup>4</sup>, דאין סברא לומר דהעיקר הנמצא במקום דאין צורך במקום ד' יתן חשיבות לנופו הנמצא במקום אחר הצריך מקום ד' כנ"ל, עד"ז י"ל גם בהסברת דברי התוס', דא"א לומר, דעיקרו העומד למטה מג' קרוב לארץ, דלמטה מג' אין צורך במקום ד', יתן חשיבות לנופו הנמצא למעלה מג', דלמעלה מג' יש צורך במקום ד', כמקום ד'. דלכן א"א לומר דהנוף שלמעלה מג' יהי נגרר בתר עיקרו העומד למטה מג', הנחשב משום קרבתו לארץ, דהוי "כארעא סמיכתא", דטעם זה אינו בנופו הנמצא למעלה מג'.

## ה.

## ביאור הנ"ל באופן אחר

אבל נראה דאי אפשר לומר כן, דהתוס' בתחילת דבריהם<sup>18</sup> כתבו דהמחלוקת דרבי ורבנן הינו במקרה דהעיקר עומד ברה"י, דשם אין צריך מקום ד'<sup>20</sup>, והנוף הוא ברה"ר, דשם יש צורך במקום ד', וחלוקין הם באם העיקר יחשיב להנוף כרה"י<sup>21</sup> באם לאו.

(16) ברשותו, היינו ברשות היחיד.

(17) כנ"ל סע"ב בארוכה.

(18) ד, ב ד"ה באילן.

(19) לשון התוס' שם.

(20) וכמ"ש המהרש"א ח, א דהתוס' כאן קאי בהלישנא אחרינא של פרש"י ח, א.

(21) דלא כשי' רש"י.

דלפ"ז נראה, דגם באם הנוף נמצא במקום כזה דיש צורך למקום ד' בכדי שייחשב, ועיקרו נמצא במקום דאין צורך במקום ד', הנה מ"מ יוכל הנוף להחשב אגב עיקרו.

ואשר ע"כ א"א להסביר בשיטת התוס', דסבירא להו דהטעם דא"א לומר דהנוף אינו נחשב במקום ד' אגב עיקרו שלמטה מג' סמוך לארץ, הוא משום הא דלהעיקר, בהיותו למטה מג', אין כל צורך שיהי' בו מקום ד', דמשום זה אינו יכול להחשיב להנוף כמקום ד'<sup>22</sup>.

וי"ל, דבאמת אפשר לומר דהתוס' אכן סוברים כן, דבאמת אילן הנמצא ברשות שאינו צריך ל"מקום ד" אינו יכול להחשיב נופו הנמצא במקום אחר הצריך ל"מקום ד" כ"מקום ד", דמשום זה ס"ל דא"א שהעיקר העומד למטה מג', הנמצא במקום דאינו צריך "מקום ד", יחשיב להנוף הנמצא ברה"ר למעלה מג', במקום הצריך ל"מקום ד" כ"מקום ד".

והסיבה לזה היא, לפי דלשיטת התוס', אנו רואין להנוף, כאילו נמצא הוא בעצמו נמצא ברה"י גם כן, דנחשב לחלק מהעיקר, ונמשך אחריו, ואינו עומד ברה"ר. והיינו, דלא כפרש"י, דנמשכים הגדרים דהעיקר לנופו, אלא אין אנו רואים את נופו כמציאות נפרדת וכו'<sup>23</sup>.

ולפ"ז, הנוף שנמצא ברה"י - מקום דאינו צריך "מקום ד", ואינו יכול להיחשב כמקום ד' אגב עיקרו, דעיקרו נמצא במקום דאין צריך ל"מקום ד", אבל כל זה הוא רק באם הנוף הוא מציאות שני, הנמצא במקום שני, אבל כאן הרי הנוף הינו חלק מהעיקר העומד ברה"י, וכאילו דאינו נמצא כלל ברה"ר ומקום הצריך ל"מקום ד", אלא דנמצא ברה"י<sup>24</sup>, דלכן אפשר שפיר להחשיבו, דהרי הוא בדיוק כמו העיקר.

## 1.

### החילוק בין "עיקרו ברה"י" ו"עיקרו למטה מג"

והנה, הטעם לזה דאין אומרים בנוגע לעיקרו העומד למטה מג', דהנוף היוצא ממנו יהי' נחשב כהמשך מעיקרו, וייחשב גם הוא "כארעא סמיכתא", ואשר משום זה, העיקר העומד למטה מג' יחשיב לנופו היוצא ממנו למעלה מג' כמקום ד', הגם דאין העיקר צריך למקום ד', דהי' אפשר לומר דהנוף ג"כ לא יהי' צריך מקום ד', דהוא רק המשך דהעיקר וכו', ע"ד כשעיקרו עומד ברה"י והנוף יוצא לרה"ר, דאמרינן דהנוף נחשב כרה"י אגב עיקרו, ובמילא אינו צריך מקום ד'<sup>25</sup>, הנה אפשר להסבירו, ובהקדים:

(22) וכמ"ש המהרש"א שם.

(23) וכנ"ל במהרש"ל שהנוף נמשך אחר עיקרו רק לענין חשיבות ולא לענין שינוי רשות.

(24) או דהוא עצמו המשך של הרה"י וכו'.

(25) כנ"ל.

דבגמרא<sup>26</sup> איתא, דעמוד גבוה ט' ברה"ר, דינו כרה"ר, כיון דנוח לתשמיש הרבים, כיון דרבים מכתפים עליו. אבל עמוד בגובה ג' לט', הגם ד"עיקרו" ו"יסודו"<sup>27</sup>, הינו למטה מג', מ"מ אינו נחשב "כארעא סמיכתא" אלא ככרמלית, כיון דראשו הוא מקום מסויים דלא משתמשים בו רבים וכו'.

ובביאור הטעם דאין ה"נוף", היינו ראשו, נחשב אגב "עיקרו", היינו תחתיתו, הנה בפשטות י"ל:

(א) הטעם דברה"ר למטה מג' אי"צ מקום ד' הוא משום, דנחשב כקרקע ו"כארעא סמיכתא". דקרקע אי"צ ל"מקום ד'" כיון דרבים דורסים בו<sup>28</sup>, וא"כ אא"ל שהנוף יחשב אגב עיקרו, דבפועל, אין הרבים דורסים בו. ואדרבה, ה"ה מעכב את הרבים מהילוכם.

(ב) כשהעמוד הוא תוך ג', ה"ה כחלק מהקרקע, וא"כ הרי עדיין אינו "חפץ" אלא הוא רק חלק מהקרקע, וא"כ הרי אא"ל שחלק העמוד שלמע' מג', יחשב כחלק העמוד שלמטה מג', שנחשב כקרקע, כי חלק זה של העמוד, העומד למטה מג', אינו חלק מן העמוד, אלא חלק מהקרקע, והעמוד רק "התחיל" בהחלק שלמע' מג', וא"כ אא"ל שהחלק דלמטה מג' הוא עיקרו של העמוד, דבכלל לא נחשב כחלק מהעמוד<sup>29</sup>.

ועד"ז י"ל בנדוד באילן העומד כולו ברה"ר: א. דאין ה"קרקע" יכול להתפשט למקום שאינו "קרקע" שלא דרסי בי' רבים. ב. האילן רק "מתחיל" למעלה מג', כי יש לו תשמיש מסויים, והוא חפץ מסויים, וזה מתחיל למעלה מג', וא"כ אא"ל דעיקר האילן יהי' למטה מג', באם עדיין לא התחיל "האילן" וה"ה רק כקרקע.

משא"כ באילן, דעיקרו עומד ברה"י, ונופו יוצא לרה"ר, דאין זה דרוצים להחשב נופו כ"קרקע", אלא רק כאילו הוא מגדיל להמחיצות שבין רה"י לרה"ר, דגם נופו העומד ברה"ר, יחשב כאילו הוא (ב)רה"י, ומחשיב להנוף הנמצא באויר רה"ר, כנוף הנמצא ברה"י.

ובאותיות פשוטות, הנה התוס' ס"ל, דאפשר להמשיך "מעלת" העיקר לנופו, על אף דנופו אינו שייך ל"מעלה" זו כנ"ל, אבל זהו רק באם יכול להמשיך לאותו ה"ענין" ו"מעלה" מהעיקר להנוף, דאינו מנגד להיותו "נוף"<sup>30</sup>, אבל באם אינו יכול להמשיך אותו "ענין" ו"מעלה" להנוף דמנגד להיותו "נוף", כגון כש"עיקרו למטה מג" וכו' דחשיב כ"ארעא סמיכתא", דא"א לומר כן בנוגע לנופו, דהרי הוא אילן, ולא קרקע, אז א"א להמשיך ל"מעלת" העיקר.

(26) ט, א.

(27) היינו תחתיתו.

(28) וכמו שמשמע בגמ' בדף ז, א. ודף ת, א.

(29) ואם העמוד הוא רק ג' טפחים, אז בנדון זה, האילן אכן יהי' כל כולו קרקע.

(30) כגון כש"עיקרו עומד ברה"י וכו", דאפשר לומר דנופו הוי רה"י, דאין זה מנגד להיותו אילן.

.2

### ביאור שי' הרשב"א והחילוק בין עמוד לאילן

והנה הרשב"א<sup>31</sup> (מבעלי התוס') מסביר דיש מקום לומר להמחלוקת אפילו באילן העומד כולו ברה"ר, באם העיקר עומד למטה מג', ונפו היוצא ממנו למע' מג', והא דלא תני לה הכי, הוא משום הא דלשיטת הרשב"א אי"צ ד' ברה"ר.

והנה בכוונתו הסביר המהר"ם<sup>32</sup>, דבעצם המחלוקת היתה יכולה להיות במקרה דהעיקר שלמטה מג' יחשיב להנוף היוצא ממנו כ"מקום ד", אבל היות דלשיטת הרשב"א אין צורך במקום ד' ברה"ר, לכן, פשוט הוא דהנוף נחשב כרה"ר ולא כמקום פטור, כיון דנגרר בתר עיקרו, ואין מקום למחלוקת בזה.

ומבאר ד"לא דמי לעמוד ברה"ר (ולא) שגבוה יותר מג' דאי הוה רחב ד' הוי כרמלית ואם אינו רחב ד' הוי מקום פטור משום דהתם כיון שהעמוד הוא דבר מסויים בפני עצמו ולא הוי כקרקעית דרה"ר וגם בעמוד גופיה אין בו שום חילוק רה"ר ולכך הוי או כרמלית או מקום פטור אבל הכא דעיקרו של הנוף רה"ר גמור א"כ גם הנוף היוצא ממנו כמוהו דלמה יגרע אי משום דאין מקום ד' הא השתא ס"ל לרב חסדא דלא בעינן מקום ד' לא ברה"ר ולא ברה"י וק"ל כך יש ליישב דברי הרשב"א קצת בדוחק<sup>33</sup>.

דלפי הנ"ל י"ל, דנכון הדבר דעיקר הנמצא במקום שאי"צ ל"מקום ד" אינו יכול להחשיב הנוף שעליו כ"מקום ד", וזה דאם הי' צריך ל"מקום ד" ברה"ר הי' סברא לומר שהעיקר שלמטה מג' מחשיב הנוף שעליו כ"מקום ד", הוא משום דנגרר בתר עיקרו להחשב כקרקע, משום דאינו דומה לעמוד, כי עמוד הוא חפץ שמגיע ממקום אחר, ונתקע כאן, ויש לו תשמיש מיוחד<sup>34</sup> וכו'.

אבל האילן, דעיקרו עומד למטה מג', הנה כל כולו הוא רק התפשטות וגידול הקרקע, וא"כ, הרי הקרקע הוא "עיקרו" של אילן, דבנדון זה, הרי זהו כל מהות ועיקר האילן. ועוד, דבאילן יש עיקר ונוף, ב' חלקים שונים, משא"כ בעמוד ש"עיקרו" ו"יסודו", אינו בחלק מסויים של העמוד, דלכן א"א להגדירו כ"כ, כלמטה מג' או למעלה מג', וכיו"ב. דלכן אא"ל שה"נוף" יגרר אחר ה"עיקר", מאחר שאין מקום מסויים דהוא הנוף, ומקום מסויים דהוא העיקר, כמובן בפשטות<sup>35</sup>.

(31) דף ד ע"ב שם.

(32) שם בד"ה בא"ד ולהרשב"א נראה וכו'.

(33) וצ"ע לכאורה לשיטתו, הרי הגם שס"ל שעיקרו של אילן שלמטה מג' שנחשב כקרקע, הוא אכן עיקרו של האילן, ולכן יכול הוא להתפשט ולהחשיב את הנוף שלמעלה מג', אבל לכאורה עדיין צ"ב, שהרי סוכ"ס הנוף אינו מקום מידרס לרבים, וא"כ איך היא יכולה להיחשב כקרקע?

(34) דמשום זה נתקע כאן.

(35) ומה שאילן שעיקרו ברה"י מחשיב הנוף הנמצא ברה"ר, אינו קשה כלל לשיטתו שברה"ר ג"כ אי"צ ד', ולשיטתו כל המחלוקת הוא באם הנוף נחשב כרה"ר או לא, אבל בודאי אינו נחשב כד' כי ברה"ר אי"צ ד'.

ח.

### ישוב הסתירה לפי המהרש"א

ועפ"ז אולי הי' אפשר לבאר ג"כ בשיטת רש"י, דהגם דס"ל דעיקר האילן הנמצא במקום שאינו צריך ל"מקום ד" אינו יכול להחשיב הנוף היוצא למקום שצריך "מקום ד", כ"מקום ד", מ"מ, הנה הנוף ברה"ר שלמע' מג' שעל גבי העיקר שלמטה מג', נחשב כ"מקום ד", כיון שהאילן הוא כל כולו התפשטות וגידול הקרקע.

וזה דס"ל דהעיקר ברה"י דאי"צ ל"מקום ד", אינו יכול להחשיב להנוף היוצא ברה"ר, שצריך ל"מקום ד", אע"פ דס"ל דהעיקר שלמטה מג' דהוא במקום שאי"צ ל"מקום ד", יוכל להחשיב הנוף שלמע' מג', הצריך ל"מקום ד" כ"מקום ד", הנה י"ל ע"פ מש"כ המהרש"ל<sup>6</sup>, דלשיטת רש"י הנוף יכול להמשך אחר העיקר רק לענין חשיבות אבל לא לענין שנוי רשות, דהסברתו בפשטות הוא, דהיות והעיקר הינו חשוב, א"כ הרי האילן הוא אילן חשוב, וזה כולל כל חלקי האילן, גם הנוף, הגם שנמצא ברשות אחר. אבל אא"ל לומר דרשות דאית לה מחיצות מסויימות, המחלקות בין רשות היחיד לרשות הרבים יכולה להתפשט לרשות שני'.

או, דזה שהעיקר הוא חשוב, אינו משום דיש להעיקר ולהאילן חשיבות של עצמו, אלא משום דנמצא ברשות חשוב, וכל הנמצא ברשות זו אי"צ ל"מקום ד", והרשות המחשיב לחלק האילן הנמצא ברשות הזה אינה מתפשטת לרשות אחרת, ורק דהאילן בעצמה מתפשטת, ורק באם האילן היא חשובה, אז חלקה הנמצא ברשות אחרת יחשב ג"כ וכו'.

אבל היות דגם רש"י ס"ל דיש כזה מציאות ברה"ר, דאי"צ ל"מקום ד", והוא הקרקע, א"כ אינו מופרך שהנוף שע"ג [העיקר שהוא (כמו)] הקרקע יחשב ג"כ כמקום חשוב, אפי' אם אין בו מקום ד', הגם שבד"כ צריכים מקום ד' ברה"ר, מ"מ היות דזהו התפשטות הקרקע, דקרקע אינה צריכה ל"מקום ד" ברשות הרבים, לכן הנה גם נופו שעליו אי"צ ל"מקום ד" ברה"ר.

ט.

### התאמת שי' הרשב"א עם המהרש"א

והנה המהרש"א<sup>14</sup> ג"כ ביאר כוונת דברי הרשב"א, אבל באופן אחר קצת מהמהר"ם, וז"ל: "ול"נ במה שכתבו דרב חסדא לא בעי מקום ד' גם ברה"ר דמ"ש ואין זה גמר תירוצם דבהא לא יתורץ רק קושיית התוס' דמעיקרא אמאי לא מוקי לה דכולו עומד ברה"ר ויש בעיקרו ד' כו' אבל קושיית רשב"א דמשכחת להו דשדי נופו בתר עיקרו בנוף למעלה מג' לא יתורץ בזה כקושיית מהרש"ל שכתב בשם הגליון אבל הוא מתורץ בסוף דבריו שכתב ורב חסדא נקט רה"י משום כו' ואידי דנקט איהו רה"י נקט נמי אביי בתר הכי ברה"י כ"ע לא פליגי כו' ומסיים ומוקי פלוגתייהו נמי באילן העומד ברה"י כו' מיהו פשיטא דה"מ נמי לאוקמא פלוגתייהו באילן שעומד כולו ברה"י כמ"ש הרשב"א וכקושיית מהרש"ל בשם הגליון דרבנן פליגי וחשבי ליה

מקום פטור דלא שדינן נופו בתר עיקרו אלא דניחא ליה לאוקמא פלוגתייהו דומיא דכ"ע לא פליגי דקאמר דמיירי ברה"י".

דהיינו, דהגם שאי"צ ל"מקום ד" ברה"ר<sup>36</sup>, הנה מ"מ, המחלוקת היתה יכולה להיות במקרה דהנוף שלמע' מג' ג"כ יחשב בכלל כהעיקר שלמטה מג', שתהא כמו הקרקע.

ויש לבאר זה גם ע"ד מ"ש המהר"ם דהאילן שעיקרו למטה מג' וכו', דהוא רק התפשטות הקרקע, הוא עיקרו של האילן, ולכן נופו שעליו הינו גם כן כהתפשטות הקרקע, ואינו דומה לעמוד דאין "נופו" נחשב כ"עיקרו", כי העמוד אינו חלק מהקרקע, משא"כ אילן כשעיקרו הוא למטה מג'.

ואכן לא ס"ל בדיוק כהמהר"ם, די שברא לומר שהעיקר יחשיב את הנוף לד', אבל עכ"פ ס"ל שיש סברא לומר שהעיקר יחשיב את הנוף אם אין הנוף צריך ד'.

יו"ד.

#### סיכום השיטות

היוצא מכהנ"ל, דלא רש"י בלבד, אלא גם התוס', והרשב"א<sup>37</sup>, כולם פה אחד, יכולים ס"ל כמוש"כ המהרש"א<sup>38</sup>, דא"ל דהעיקר הנמצא במקום דאין צורך ל"מקום ד", יוכל להחשיב לנופו היוצא ממנו למקום דיש צורך ל"מקום ד", כ"מקום ד".

והתוס' והרשב"א חלוקים הם על פרש"י, בזה דסבירא להו, דהנוף נמשך אחר העיקר, לא רק בנוגע ל"חשיבותו"<sup>39</sup> כפרש"י, אלא גם לענין "שנוי רשות", ורש"י ס"ל דרק לענין "חשיבות" אמרינן כן, ולא לענין "שינוי רשות".

והתוס' חלוקים הם על פרש"י והרשב"א, דס"ל להתוס', דאילן שעיקרו עומד למטה מג' סמוך לארץ, ה"ה כמו עמוד, ואינו נחשב אגב עיקרו, מה שאין כן לרש"י והרשב"א, הנה גם אז נחשב הוא אגב עיקרו, דאינו דומה לעמוד, כי הרי סו"ס הוא חלק מהקרקע.



(36) לשיטת הרשב"א.

(37) מבעלי התוס'.

(38) אף דכתב כן בביאור דברי רש"י.

(39) או מקום ד'.

## בדברי הרמב"ם בענין המצוות מדברי סופרים

הת' יוסף יצחק שי' וואקי

השאלה בלקו"ש חכ"ט אודות מנין המצוות מד"ס דאינו ברמב"ם והביאור ע"ז / דחיית הביאור בב' אופנים והתירוץ למסקנא בלקו"ש / הצעת דחי' שלישית / החילוק בין ב' מנייני המצוות / הביאור ע"פ הנ"ל.

### א.

#### הצעת השאלה בלקו"ש והביאור

בהקדמה לספר הי"ד, לאחר שמונה בפרטיות את כל המצוות, כותב הרמב"ם: "אלו הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בסיני . . . ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגלה ונר חנוכה ותענית תשעה באב וידיים ועירובין כו' כל אלו המצוות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם שנאמר<sup>1</sup> לא תסור מן הדבר וכו'".

ובלקו"ש<sup>2</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר, מדוע הרמב"ם - שכותב בתכלית הדיוק - לא מונה את מספר המצוות שמדברי סופרים (כשם שמונה את מספר המצוות דאורייתא)?<sup>3</sup>

ומבאר (ס"ג), בהקדים דברי הרמב"ם בספהמ"צ<sup>4</sup>: "כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שזההירנו ממנו כבר צוה . . . לעשותו והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך<sup>5</sup> וגו' והזהירנו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו, ואמר לא תסור<sup>6</sup>" (ומאריך בזה עוד בריש הלכות ממרים). וביארו בזה המפרשים<sup>7</sup>: דלדעת הרמב"ם גדר מצווה זו אינה העשייה (או אי העשייה) של המצוות שתיקנו חכמים, אלא לשמוע ולציית לדברי חכמים.

(1) דברים יז, יא.

(2) חכ"ט ע' 104 ואילך.

(3) ובס"ב שם דחה את התירוץ ע"פ דברי הרמב"ם (בסהמ"צ שרש א בסופו) ש"אם נמנה כל עשה דרבנן וכל ל"ת דרבנן יהי' זה עולה לאלפים רבים", בשני אופנים: (א) דאדרבה, כיון שהמספר כ"כ גדול - יותר נחוץ למנות אותן, כיוון שעוזר לדעת את כולן ולזכור אותן. (ב) ועיקר - השאלה היא רק מדוע הרמב"ם אינו מונה את המצוות דרבנן בכללותן, ולא מדוע אינו מונה אותן עם כל פרטיהן (שאז צדקו דברי הרמב"ם שיש "אלפים רבים"). ועוד ועיקר, שהרי השאלה היא בנוגע למנין המצוות דרבנן (ולא בנוגע לגזרות והסייגים שהוסיפו ותיקנו במצוות דאורייתא), שמספרם מוגבל ומועט (עד שבכ"מ (ראה המצויין בהערה 11 בשיחה) נמנים ז' מצוות דרבנן ותו לא).

(4) שורש א.

(5) דברים שם.

(6) שם.

(7) ראה בזה באניקלופדיה תלמודית ערך ד"ס ס"ד. וש"נ. שד"ח כללים מערכת אל"ף סי' שצט, מערכת למ"ד כלל וא"ו. וש"נ. ובכ"מ.

ויוצא מזה, שמצוות דרבנן אינן מחולקות למצוות נפרדות, אלא כולם נכללים במצווה אחת - לשמוע ולציית לדברי חכמים.

ועפ"ז מבאר (סס"ג), שמה שלא מנה הרמב"ם את מספר המצוות דרבנן הוא כדי להדגיש ענין זה, שמצוות דרבנן אינם מחולקות כל אחת לעצמה כמצווה נפרדת, אלא כולם נכללות במצווה אחת - לשמוע לרבנן ולא לסור מדבריהם<sup>8</sup>.

## ב.

### ב' הדחיות בלקו"ש והתירוץ למסקנא

אך בהמשך השיחה<sup>9</sup> דוחה כ"ק אדמו"ר תירוץ זה בב' אופנים:

(א) - עצם ההנחה שלדעת הרמב"ם המצווה היא לשמוע לדברי חכמים (ולא המעשה) צע"ג (וכדמוכח מזה שלא כולם לומדים כן בדבריו<sup>10</sup>). שהרי, תקנות ומצוות דרבנן מהווים חלק מהלכות ודברי התורה (ועיקר<sup>11</sup> תורה שבע"פ), ומוכן שגם קיומם ע"פ תורה (מדאורייתא) הוא מעשה של מצווה, ולא רק קיום הציווי הכללי לשמוע ולציית לדברי חכמים<sup>12</sup>.

(ב) - עכ"פ כאן לא ניתן לומר שזוהי כוונת הרמב"ם, משום שמיד אחרי שמביא (בהקדמה) המצוות שמדברי סופרים, ממשיך ומבאר שאינם מהווים תוספת על מצוות התורה (מכיוון שרבנן לא אמרו שהקב"ה צווה לעשות כך אלא רק תקנו וצוו בדרך תקנה או הוראה או גזירה<sup>13</sup>). ואם נתרץ כהנ"ל הרי לכתחילה אין שום קושיא שהרי הוא עצמו מדגיש כאן (בזה שלא מונה המצוות דרבנן) שאינם מחולקות למצוות שונות אלא כולם נכללים במצווה אחת כללית דאורייתא, ומוכן בפשטות, שאין שום קס"ד לומר שמהווים הוספה במספר המצוות, ואי"צ לבאר ש"אינם תוספת למצוות התורה" ושאינם סתירה ל"לא תוסף עליו".

8) וממשיך שם, שהוא ע"ד, להבדיל, כשמקיימים הוראות הרופא (שזוהי ציווי השו"ע) מצד "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד, טו), שלא מחלקים בזה כל מעשה ופעולה וזהירות למצווה נפרדת, אלא כולם נכללים במצווה אחת.

9) ס"ד.

10) ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך דברי סופרים ס"ד.

11) ראה לשון הרמב"ם ריש הלכות ממרים.

12) ובזה מסביר שם החילוק הגדול בין קיום הוראות הרופא (במשל דלעיל הערה 8) שאינם דברי תורה כשלעצמן, לתקנות ומצוות דרבנן שהם חלק מהלכות ודברי התורה.

13) ע"פ לשון הרמב"ם שם. וראה לקמן הערה 17.



וע"כ צ"ל שאדרבה, מזה שהרמב"ם כאן צריך להבהיר שמצוות דרבנן "אינם תוספת על מצות התורה", מוכח, דס"ל כי הם עוד מצוות (בדומה למצוות התורה) שכ"א מחוייב לקיימן ע"פ תורה (ולא נכללים במצווה אחת לשמוע לדברי חכמים)<sup>14</sup>.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא מונה הרמב"ם את מספר "המצוות שנתחדשו" מדרבנן?

והביאור בזה<sup>15</sup>, דהרמב"ם (בזה שמנה את כל המצוות מן התורה, ואילו את מספר המצוות מדברי סופרים לא כתב) בא להדגיש כאן את החילוק המהותי שבין מצוות דאורייתא למצוות מדרבנן:

מצוות דאורייתא הן במנין ומספר מסויים וקבוע - כמ"ש הרמב"ם<sup>16</sup> "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו".

משא"כ מצוות דרבנן, הינם מצוות וגזירות חדשות<sup>17</sup> שחכמים מתקנים כדי "לחזק הדת ולתקן העולם"<sup>18</sup> (ומחוייבים ע"פ תורה להוסיף עוד סייגים לפי צורך השעה<sup>19</sup>), דהיינו, שמצד גדרם הם ההיפך ממספר מוגבל מסויים ולא שייך בזה מספר קבוע כמו במצוות דאורייתא.

ע"כ בקיצור תוכן השקו"ט בענין זה בשיחה, עי"ש לשלימות הענין.

14) ובהמשך הסעיף שם, מוכיח זאת מדיוק לשון הרמב"ם (בהקדמה שם): "אלה הם תרי"ג מצוות . . ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מ"ת . . ויש לכל מצווה ומצווה מאלו פירושי ודקדוקין . . כל אלו המצוות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם כו", דהיינו, שהם מצוות נפרדות (ולא פרטים הכלולים במצוות השמיעה לדברי חכמים) שבאותו גדר של תרי"ג מצוות התורה אלא שנתחדשו אחר מ"ת.  
15) ס"ה ואילך.

16) הל' יסודי התורה פ"ט ה"א.

17) להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר (סה"ש ה'תשמ"ט עמ' 130) בביאור דברי אדה"ז באגה"ק (סכ"ט), דרצון העליון הוא בז' מצוות דרבנן כמו בתרי"ג מצוות התורה ממש, אלא שאינם נחשבות בפני עצמם (דהם בהעלם) והתגלותן ע"י ישראל, שמגלים השלימות דמצוות התורה.

ומוסיף בהערה 67 דלפי"ז י"ל הטעם שרבינו הזקן אינו מסתפק בביאורו של הרמב"ם - שהאזהרה ד"לא תוסף עליו" היא לא להוסיף על מצוות התורה, אבל בדרך תקנה וגזירה בלבד אין זו תוספת. שהרי יוצא מדבריו, שמצוות אלו הם בגדר של תקנה וגזירה בלבד (אף שגם לדעתו אינם פרטים דהמצווה הכללית ד"לא תסור", כדלעיל בפנים) ואינם באותו גדר של תרי"ג מצוות התורה. משא"כ להביאור שבאגה"ק ה"ה רצון העליון ממש כמו תרי"ג מצוות התורה, שכלולים בהם.

18) כמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"א ה"ב.

19) וראה בזה בריש ס"ו בשיחה.

## ג.

## הצעת דחי' שלישית

והנה, מכללות השיחה רואים שישנם ב' אופנים בהגדרת מצוות דרבנן: (א) מהוות חלק ממצוה אחת מן התורה לשמוע ולציית לדברי חכמים. (ב) כ"א מהן נחשבת כמצוה נפרדת בפ"ע ולכן לא ניתן להן מספר קבוע שהוא היפך גדרן (שמתחדשים לפי צורך השעה). למסקנא כ"ק אדמו"ר דוחה את אופן הא', ומבאר כאופן הב'.

ולכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ם עצמו דלא כאופן הא', שהרי ב"מנין המצוות על סדר הרמב"ם<sup>20</sup> בסוף ספר זמנים כותב: "נמצאו כל המצוות של תורה הנכללות בספר זה חמש ושלישים. . . ויש בו ג' מצוות מדברי סופרים" [עירובין, מגילה וחנוכה], הרי מכאן ברור, דנקט שמצוות דרבנן מחולקות כ"א בפ"ע, דאל"כ אינו שייך לחלק ולומר שיש שלוש מצוות מדברי סופרים.

וצריך להבין, מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר ראי' הנ"ל כדי לדחות את אופן הא', דלכאורה, בדחיה זו יש מעלה על הדחיות שבפנים - שאינו רק דלא מסתבר לומר כן בדבריו - מסברא (כדחיה הא'), או שכך מובן מהמשך דבריו בהקדמה (דחיה הב'), אלא שהרמב"ם עצמו כותב במפורש שהן מצוות נפרדות?

## ד.

## איזכור הדחי' הנ"ל בהערה

הנה, בהערה 35 שם, אכן מביא כ"ק אדמו"ר לשון זה מהרמב"ם, ומוכיח בזה (לכאורה) כהאופן הב' שהמצוות מדברי סופרים הן מצוות נפרדות. אבל עדיין אי אפשר לומר שהביא זה בתור דחי' לאופן הא', שהרי:

(א) אם הי' בזה דחי' לאופן הא' היה צריך להביא זה בגוף השיחה בתור דחי' שלישית (לכה"פ), ולא בהערה.

(ב) ועיקר, הערה זו עצמה מובאת בשיחה רק אחרי שמסיים (שמצד ב' הדחיות האחרות) הדרא קושיא לדוכתא - דהיינו, לאחר שאופן הא' נדחה, אז יש להשוות האופן הב' למ"ש הרמב"ם שהן ג' מצוות מדברי סופרים, וללמוד שמחולקות כ"א בפ"ע. וכן משמע אף בלשון ההערה: "כמו שכתוב במנין המצוות על סדר הרמב"ם כו", אך אין זה חלק מהדחיות לאופן הא'.

(20) היינו, בחלוקת המצוות ע"פ סדר ההלכות.

ולפי זה צריך להבין עוד יותר, דממה נפשך: אם ממש"כ הרמב"ם דיש שלוש מצוות מדברי סופרים ישנה ראי' דס"ל שהמצוות מד"ס הן מצוות נפרדות - מדוע לא הביא זה כ"ק אדמו"ר כדחי' (עיקרית). ולאידך, מזה שמביא את זה רק בהערה למטה (ולאחר הדחיות, ובתור "השוואה" בלבד לאופן הב') יש ללמוד שאין מכאן ראי' לשיטת הרמב"ם בזה, וא"א ללמוד משם לענייננו, וא"כ לא הי' צריך להביאה כלל?

ומכל זה נראה שבהתחלה אי אפשר להביא את זה כראי' לאופן הב', אבל אח"כ בהמשך כן ניתן להשוות ממקום זה להאופן הב', וצלה"ב מה השתנה?

ה.

### החילוק בין ב' מנייני המצוות

ויש לבאר, ובהקדים:

בענין המצוות שמד"ס, מזכיר הרמב"ם חמש מצוות: "מקרא מגלה ונר חנוכה ותענית תשעה באב וידים ועירובין". אבל ב"מנין המצוות על סדר הרמב"ם" מביא רק שלושה מהן: עירובין, מגילה וחנוכה. וצריך להבין, מדוע לא מזכיר אף את שני המצוות הנוספות?<sup>21</sup>

והביאור בזה, נראה לומר בפשטות, כי מטרת מנין המצוות בפעם השני' (על סדר ההלכות) אי"ז בשביל ידיעת מספרם וכיו"ב (כבהקדמה), אלא בכדי לסדר את כל המצוות על סדר ההלכות<sup>22</sup> (וע"ד מה שכותבים תוכן עניינים בראש הספר), ובלשון הרמב"ם<sup>23</sup>: "וזה הוא חילוק ההלכות של חיבור זה לפי ענייני הספרים וחילוק המצוות לפי ענייני הלכות."

עפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם במנין זה רק את ג' המצוות - עירובין מגילה וחנוכה. לפי שמצוות אלו נתייחדו משאר המצוות שמד"ס בכך שיש להם הלכות בפ"ע, ולכן מונה מצוות אלו - כחלק מסידורם על סדר ההלכות. אך ב' המצוות הנותרות שמד"ס, נכללות בהלכות בהן מבוארות גם מצוות דאורייתא<sup>24</sup>, ולכן מציין רק למצוות דאורייתא המתבארות בהלכה זו, ולא מזכיר המצווה מד"ס המבוארת שם.

21) ואע"פ שהרמב"ם אינו מונה את המצוות שמדברי סופרים (שע"ז כללות השקו"ט בשיחה) - וכמו שכותב אף כאשר מונה המצוות דמגילה וחנוכה ועירובין (בהלכותיהן): ". ואינם מן המנין", הרי הי' יכול להזכירן ולמנותן בהלכות בהן מבוארות הלכותיהן ופרטיהן.

22) וזוהי הסיבה לכך שהמצוות הובאו בסדר שונה ממנין המצוות, כי נסדרו לפי סדר ההלכות. ועפ"ז יש לתרץ כו"כ שינויי לשונות שיש בין מנין המצוות בהקדמת הרמב"ם, למצוות שבמנין על סדר ההלכות, ואכ"מ.

23) ריש פרטי המצוות על סדר ההלכות.

24) נט"י בהל' ברכות, תענית תשעה באב בהל' תעניות.

## ו.

## הביאור ע"פ הנ"ל

וע"פ כהנ"ל נראה לבאר, מה שכ"ק אדמו"ר לא מוכיח מדברי הרמב"ם עצמו ("ג' מצוות שמד"ס") לאופן הב' (שהמצוות מד"ס הן נפרדות). משום, שדברים אלו נכתבו ב"מנין המצוות על סדר הרמב"ם", שאינו בא כדי למנות מספר המצוות אלא לסדרן על סדר ההלכות (כדלעיל).

ולכן, אף שנמנים שם בתור ג' מצוות (נפרדות), יש לומר שמה שכתב "ג' מצוות" הוא לא משום שהן באמת נחשבות כג' מצוות מצד עצמן (אופן הב'). אלא רק משום שבספר הן מובאות כמצוות בפני עצמן [שאינן בהם מצווה אחרת מדאורייתא (כנ"ל)]. דכיון שהלכותיהן מחולקות - דכל מצווה מהן מתבארת בהלכות בפ"ע, לכן מציין אותן בריש ספרו ג"כ בנפרד.

וא"כ מובן מדוע לא ניתן להוכיח מכאן שהן מצוות נפרדות (אופן הב'), כי עדיין יתכן לומר שהן נכללות במצווה (אחת) - לשמוע ולציית לדברי חכמים (אופן הא'). ולפי"ז מובן מה שלא הביא כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם שם בכדי לדחות את אופן הא', כיוון שעדיין אי"ז מוכרח בדבריו (כנ"ל).

אבל לאחרי שדחינו את אופן הא' (בב' דחיות), ומוכרחים לומר ששיטת הרמב"ם היא כאופן הב', שפיר יש מקום להוכיח שכוונת הרמב"ם (במנין המצוות ע"ס ההלכות) היא שהן שלוש מצוות נפרדות מדברי סופרים, לא רק מצד האופן שמובאות בספר, אלא גם (ובעיקר) כפי שהן מצד עצמן. ולכן מציין לזה בהערה רק לאחרי ב' הדחיות.

ודברי כ"ק אדמו"ר מדוייקים להפליא.



## בירור בשיטת רש"י בסוגיית ב' כוחות באדם א'

הת' השליח נחום צבי שי' חייקין

מביא דברי הגמ' ומחלוקת הראשונים בהגירסא / מבהיר שיטת רש"י / מקשה עליו מכמה טעמים / מקדים דברי האבנ"ז בענין ב' כוחות / מבאר פרש"י ע"פ דברי האבנ"ז / מביא דוגמא לזה מס"פ הזורק / מקשה ע"פ הנ"ל על הפטור דהמקבל / מבאר ע"פ דברי השפת אמת בהמשך הסוגיא

### א.

#### הצעת הסוגיא וחילוקי הגרסאות

איתא בגמ' (שבת ה, א)<sup>1</sup>: "א"ר אבין א"ר אילעי א"ר יוחנן עמד במקומו [המקבל במקומו וקבל. פירש"י] וקיבל חייב [הזורק]. תניא נמי הכי אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור [הזורק]. בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר ממקומו וחזר וקיבלו מהו. מאי קמבעיא ליה [מאי ספיקא איכא מאיזה טעמא יפטור הא עבד עקירה והנחה]. אמר רב אדא בר אהבה שני כוחות באדם קא מבעיא ב' כוחות באדם א' כאדם א' דמי וחייב או דילמא כב' בני אדם דמי ופטור [דהוה להו שנים שעשאוה דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו הוא עקירה קמיייתא בלא הנחה]. תיקו".

ובתוס'<sup>2</sup>: "פי' כי היכי דבשני בנ"א פטור הראשון משום דלא עבד כלל הנחה ה"נ כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא הויא הנחה דלא נח מכח הזורק, או דילמא כאדם א' דמי וכיון דעבד עקירה והנחה חייב ולא דמי לשנים שעשאוה".

וליתר ביאור יש לעיין בתוס' הרא"ש שם, וז"ל: "דטעמא דבשני בני אדם פטור דכיון שלא הניחה לילך עד מקומה לא הויא הנחה הכי נמי כיון שחטפה מהילוכו ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה. או דילמא כאדם א' דמי דגבי ב' בנ"א האי דפטור לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהוי ב' שעשאוה הילכך האי דעבד הכל חייב".

היינו, דב' צדדי הספק תלויים בסיבת הפטור בב' בנ"א שא' זרק והשני עקר ממקומו וקיבל. אי משום שהיות והמקבל לא הניח להחפץ ללכת עד מקום הילוכו לא חשיבא הנחה, אז גם בב' כוחות באדם א' אינה נחשבת להנחה כלל. אבל אם סיבת הפטור היא משום שהווי שנים שעשאוה אז בב' כוחות באדם א' שא' בלבד עשה הן עקירה והן הנחה, צ"ל חייב.

(1) המובא לקמן בחצאי ריבוע הוא פירש"י על אתר.

(2) ד"ה כשני.

אבל לפי תוס' הרא"ש לא מסתבר להסתפק בזה, וז"ל: "ולא מסתבר להסתפק בזה דכיון שעשה הכל חייב אע"פ שלא הניחה לילך עד מקום שהיתה ראויה לילך דהוי כמו נתכוון לזרוק ח' וזרק ד". היינו שבמקרה שאמר "כל מקום שתרצה תנוח"<sup>3</sup> אע"פ שהלך ד' אמות בלבד ה"ה חייב כיון שנח<sup>4</sup>. וכמו"כ בנדו"ד כשנעקר הוא ולא הניחה לילך עד מקום הילוכו ברור שהויה הנחה ועדיין הוא חייב".

ולכן מסיק כגירסת רבינו חננאל דטעם הפטור הוא משום דלא איתעביד מחשבתו ודלא כגירסת רש"י, עיי"ש.

## ב.

### הקושיות בפירוש רש"י

אמנם המעיין בפרש"י יראה דלפירושו לא קשה מידי, שלדעתו מוכח שטעם הפטור בשני בנ"א הוא משום "דלא איתעביד הנחה מכחו"<sup>5</sup> אבל ההנחה עצמה נעשתה ופטור רק משום שזהו ב' שעשאוה<sup>6</sup>, ולכן הצד לפטור בב' כוחות הוא מזה גופא שאולי זה נחשב לב' שעשאוה<sup>7</sup>, ודלא כהתוס' שאם הפטור בשני בנ"א הוא מצד ב' שעשאוה אז בב' כוחות יהי' זה עצמו הסיבה לחייב שה"ה אחד בלבד שנעשה הכל מכחו.

אמנם עדיין צ"ע, שבהמשך פרש"י מבואר ש"הויה ליה עקירה קמייתא בלא הנחה"<sup>8</sup> וזהו גופא הטעם שיהי' נחשב לב' שעשאוה. הרי גם לפרש"י קשה מ"נתכוון לזרוק ח' וזרק ד", שמוכח משם שאכן נחשב זה להנחה וכמו שהקשה תוס' הרא"ש.

ועוד יש לדייק בפרש"י הנ"ל "דהווי להו שנים שעשאוה דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו הויה ליה עקירה קמייתא בלא הנחה":

א. הסיבה בפרש"י לכך ש"הווי להו ב' שעשאוה" היא ש"הויה ליה עקירה קמייתא בלא הנחה". ואינו מובן למה אינו מספיק עצם הענין דעקירה בלא הנחה אינה מלאכה שלימה (ובפרט כדלקמן שב' הפרטים לכאורה אינם מתאימים א' להשני) ושיהי' פטור מצד זה בלבד, ווחייב לומר שפטור דוקא מצד ב' שעשאוה.

(3) שבת צז, ב.

(4) ראה מ"מ הל' שבת פי"ג הכ"א "ולפי גי' רש"י ז"ל אפילו נתכוין לזרוק שמנה וזרק ארבע אם לא חשב בעת הזריקה שינוח החפץ בכ"מ שירצה פטור", אבל מוכרח לומר שבנדו"ד היתה לו כוונה מפורשת שכל מקום שתרצה תנוח, שאל"כ ה"ה לכאורה פטור בכל אופן, שאפי' להצד שב' כוחות כאדם א' דמי מ"מ לא איתעביד מחשבתו. רק אם היתה לו הכוונה הנ"ל אז י"ל שהוא חייב.

(5) שבת ה, א פרש"י ד"ה פטור.

(6) ראה רש"י ד"ה כב' בנ"א.

(7) שם.

(8) שם.

ב. ועוד שממ"נ, האם סיבת הפטור היא משום שכאילו לא היתה הנחה לעקירה ואין זה מלאכה שלימה, או אינו אלא משום "שנים שעשאוה", שמזה משמע שהמלאכה היתה שלימה, רק שפטור מפני שנחשב כאילו נעשתה ע"י שנים.

ג. מהו דיוק הלשון "עקירה קמייתא" ולמה אינו מספיק עקירה בלבד?

ג.

### ביאור האבני נזר

ויש לבאר כ"ז ובהקדים מה שהקשו רבים<sup>9</sup> בפ' 'ב' כוחות באדם אחד", שהלא כל פסיעה ופסיעה בהוצאה הוי כח בפני עצמו, וכש"כ בעומד לכתף שזהו בודאי הפסק וב' כוחות נפרדים, ועכ"ז חייבים. ועוד (וכמו שהקשה הרש"ש<sup>10</sup>) דבס"פ הבונה<sup>11</sup> פלוגתת ר"ג וחכמים בכותב ב' אותיות א' שחרית וא' בין הערבים דר"ג מחייב (ואף חכמים לא פוטרם אלא משום דיש ידיעה לח"ש) והא ודאי שני כוחות הוא. ולכאורה מוכח מהנ"ל שאף בב' כוחות נפרדים חייבים שהרי נעשו ע"י אדם אחד בלבד, ובמאי מסתפקא.

ובשו"ת אבני נזר מבואר<sup>12</sup>: "אך דברי הש"ס משום דכח עקירה ראשונה היה במקום אחר ממה שנח עכשיו על ידי שרץ וקיבלה ע"כ הם מעשים מחולקים וע"כ יש לומר דכשני בני אדם דמי או דילמא דסוף סוף מכחו לבד נעשה המלאכה וחייב".

היינו, שכיון שע"י הזריקה היה החפץ אמור לנוח במקום מסוים, הוי כאילו שמעשה ההנחה ה' כלול בזריקה עצמה. רק שע"י הקבלה המוקדמת ה"ה נח עכשיו וכאילו הנחה זו עקרה ההנחה שכלולה בפעולת הזריקה. שההנחה זו שהיתה בפועל כשעכבו ולא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ה"ז מעשה וכח שמחולק מפעולת הזריקה. ובזה ודאי יש לדון האם ב' כוחות אלו שבאדם א' נחשבים לשנים שעשאוה, וכאילו שהמניח אינו הזורק אף שלא נעשו אלא ע"י א' בלבד או שהוא חייב שהרי כל זה נעשה מכחו.

(9) ראה שו"ת אבני נזר, או"ח סי' פ.

(10) ד"ה ב' כוחות.

(11) קה, א.

(12) שו"ת אבני נזר שם.

## ד.

## ביאור פירוש רש"י ע"פ דבריו

ועפ"ז יש לתרץ הקושיות דלעיל על פרש"י: ע"י שעכבו ולא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו, הרי העקירא קמיינא - זאת אומרת העקירה שבה כלולה גם ההנחה - היא בלא הנחה. אבל א"ז שלא היתה הנחה כלל אלא שנעקרה ההנחה שהיתה צ"ל מלכתחילה ונעשתה הנחה אחרת במקומה, וכנ"ל בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד', ומפני זה גופא יש צד שיהי' זה נחשב כשנים שעשאוה ופטור אף שנעשו ע"י א' בלבד.

(והוא ע"ד מ"ש לקמן ס"פ הזורק<sup>13</sup>: "הזורק [בשוגג. פירש"י] ונזכר [שהוא שבת] מאחר שיצתה מידו, קלטה אחר [קס"ד לאחר שנזכר זה קלטה אחר הווי להו שנים שעשאוה וכגון שנעקר ממקומו וקבל או שקלטה כלב בפיו דלא הווי הנחה דבעינן מקום ד' פטור], קלטה כלב או שנשרפה פטור וכו' זה הכלל כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן וסופן שגגה. תחלתן שגגה וסופן זדון, תחילתן זדון וסופן שגגה פטורין, עד שתהא תחילתן וסופן שגגה".

וע"ז שואלת הגמרא: "הא נחה חייב והלא נזכר [ופרכינן הא נחה לסוף ד' ברה"ר חייב ואע"ג דנזכר בין עקירה להנחה והא קתני סיפא זה הכלל כו']", ותנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן וסופן שגגה אמר רב כהנא סיפא [דקתני עד שתהא תחלתן וסופן שגגה] אתאן ללכתא ומתנא [לכתא עץ קטן שכפול ראשו וצריך לחמורים נושאים דרדורים של יין שתוחבין אותו בשני עקלים שהדרדורים תלויין בהן משני צידי החמור ומחברים בו הדרדורים שיחזיק זה את זה]."

ובד"ה ומתנא מפרש רש"י וז"ל: "חבל כלומר לא מיתוקמא סיפא אלא בזורק לכתא הקשור בחבל קטן כדרכו ואוחז החבל בידו וכשנזכר היה בידו לאחוז החבל ולעכב זריקת הלכתא שלא תנוח הלכך תחילתו שוגג וסופו מזיד ופטור אבל זרק צרור וחפץ שכשנזכר אין בידו לעכבו כוליה שוגג הוא ונזכר דקתני ברישא אשמעינן רבותא דאף על גב דנזכר לא מיפטר מחטאת אא"כ קלטה אחר או כלב". עכ"ל. היינו שאף אם זורק הצרור היה נזכר וסופו היה במזיד, אינו חייב שכיון שהצרור יצא מידו ואין בידו לעכב הרי כאילו כל המעשה שכולל גם ההנחה נעשה ואין ידיעתו עכשיו נחשבת לכלום).



ה.

## קושיא ע"פ הנ"ל

אבל לפי הנ"ל שלשיטת רש"י הצד לפטור הוא משום שנים שעשאוה, צ"ע: שהרי הלימוד מ"עם הארץ בעשותה וכו' יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין" ומוכח שהוא דוקא בנוגע למניח, שהרי לגבי העוקר אין שום סברא לחייבו וכמ"ש התוס', וז"ל: "ולא פריך שיתחייב הראשון דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה", ע"כ, שהרי העוקר לא עשה שום מעשה של איסור (ואפי' לא מצד חצי שיעור<sup>14</sup>), וכמ"ש רש"י בד"ה שניהם פטורים<sup>15</sup>: "שלא עשה האחד מלאכה שלימה" וכל השאלה ד"והא איתעבדא מלאכה מבינייהו" אינה אלא לגבי המניח שעשה את גמר המלאכה, ומצד הסברא הו"ל לחייבו, ופטור רק מפני גזירת הכתוב.

ולכאורה לימוד הנ"ל אינו שייך בנדו"ד שהן העקירה והן ההנחה נעשו ע"י נפש אחת. וכשאלת הגמרא "מאי קמבעיא" ופרש"ו<sup>16</sup> "מאי ספיקא איכא מאיזה טעמא יפטור הא עבד עקירה והנחה", ואפי' בענין מצד ב' כוחות יש לחלק ב' הפעולות רק מצד הזריקה שלא נח החפץ במקום הילוכו וכאלו ההנחה לא היתה מכחו של הזורק, ובדוגמת הזורק בב' בנ"א כו' דלא איתעביד הנחה מכחו, ולכן נחשב דוקא זה כשנים שעשאוה. אבל מצד ההנחה - גמר מלאכה, היתה מלאכה שלימה ומאיזה טעם יש לפטור, שהרי אצל ב' בנ"א זה שקיבלה ה"ה שני ונפש בפנ"ע, אבל בנדו"ד שנפש אחת עשתה את שתיהן אין לפוטרו ע"י הלימוד הנ"ל, וכל הסברא לחלק בין ב' הכוחות אינה אלא לגבי הזריקה בלבד.

ו.

## ביאור הדברים ע"פ השפת אמת

וי"ל ע"פ המשך הסוגיא שם: "אמר רבי אבין אמר רבי יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב". וע"ז מקשה הגמרא "מתקיף לה רבי זירא מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה [דפטר ליה תנא דמתניתין דקתני או שנתן לתוכה והוציא שניהן פטורין. פרש"י]."

אבל קושיא זו אינה מובנת וכפי שהקשה השפת אמת<sup>17</sup> וז"ל: "לכאורה קשה דהא כיון שמכניס ידו לקבל הוי כמו עקר ממקומו שהרי מצד הזריקה מן השמים היה יורד עד לארץ והוא קידם ידו לקבל קודם שירד לארץ והוי כמו עקר וקיבל". היינו, דזה שפשוט לרב זירא

(14) ראה לקו"ש ח"ד ע' 12 ובהנסמן שם.

(15) שם ב, א ד"ה שניהם.

(16) שם ה, א ד"ה מאי.

(17) ד"ה מתקיף.

שהוי פטור הוא מפני שלא היתה שום עקירה, אבל לכאורה זה גופא שלא הניח למטר לירד וקיבלו לפני ההנחה, יחשב כעקירה.

ומתרץ שם וז"ל: "ונראה דס"ל דנהי דעקר ממקומו וקיבל פטור הזורק מ"מ לגבי המקבל נמי לאו עקירה חשיב והוי כמו שנים שעשו להנחה זו כיון שגוף ההנחה נעשה בכח הזורק אלא שהמקבל שינה הנחתו מכמו שהיה עומד להיות נגמר לכך גם לגבי המקבל לאו עקירה הוא כנ"ל".

היינו, שדווקא בזריקה שכבר כלולה בה פעולת ההנחה הרי גם בההנחה עצמה יש ב' שעשאוה מפני שגוף המעשה נעשה ע"י הזורק, והמקבל עושה רק את גמר הנחתו, היינו שמשנה מקום הנחתו בלבד.

וממשיך שם וז"ל: "ולפ"ז א"ש מה דמיבעיא ליה בקדם הוא עצמו וקיבל שיהיה פטור כיון דמעשה השני נמי אין בה הנחה גמורה", כלומר, שעפ"ז יש לפרש גם הבעיה של ב' כוחות כיון שאפי' ההנחה אינה נחשבת להנחה גמורה.

וכן מובן בנדו"ד, שלפי הצד לפטור כיון שאין לעקירה הנחה מצד עצמה, וההנחה דבפועל מחולקת ממנה, הרי כשעקר הוא וקיבלה יש בהנחה גופא ב' כוחות - מצד העקירה קמייתא ג"כ. והלימוד "בעשותה" שייך להנ"ל ובדיוק כמו ב' שעשאוה בפשטות.

[וזה שאין הנ"ל מפורש בבעיה פשוט שכל זה הוא תוצאה מעצם הבעיה, שאף אם ההנחה הוי כח מחולק מהעקירה ואין לחייב (אף שהכל נעשה מכוחו), ממילא יוצא שבהנחה גם יש ב' כוחות], וק"ל.



## בגדר הלימוד מהוצאה להכנסה מסברא

הת' השליח ישראל ארי' שי' חן

הת' השליח מנחם מענדל שי' טובענבלאט

המשנה בריש מכילתין / קושיית התוס' ותירוצם ממלאכה גרועה / סתירה בדברי התוס' באם לומדים תולדה מסברא / תירוץ הפני' והקושי לפרש כך בדברי התוס' / ביאור בד"א מההבדל בין תולדה לפרטי האב / צ"ע על ביאור זה / יישוב הצ"ע מהביאור בעומק יותר

### א.

#### הצעת תורף דברי התוס'

המשנה בריש מכילתין<sup>1</sup>, מביאה את דיני מלאכת הוצאה מרשות לרשות, שמתבצע על ידי ה"עני" שעומד בחוץ וה"בעל הבית" שעומד בפנים. ומפרטת המשנה את המקרים שבהם העני יהי' חייב ואילו העשיר יהי' פטור, וכן להיפך.

והקשו התוס'<sup>2</sup>: "אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב וכן בריש שבועות דמפרש בגמרא (דף ג.) שתים דעני ודבעל הבית מה שיך לקרותו שתים מה לי עני מה לי עשיר". כלומר, שלכאורה אין הבדל בין הדינים דעני ועשיר, שהרי שניהם מוציאים מרשות לרשות - בין ע"י הוצאה (מרה"י לרה"ר) ובין ע"י הכנסה (מרה"ר לרה"י), וא"כ מדוע כופלים אותם במשנה ומביאים את דיניהם בנפרד?

ותירצו: "דהוצאה מלאכה גרועה היא". היינו, ששונה מלאכת הוצאה משאר כל מלאכות שבת, שבשאר המלאכות ישנו היגיון וגדר ברור של איסור מלאכה, משא"כ מלאכת הוצאה, היא נחשבת כ"מלאכה גרועה" - מלאכה 'חלשה' ו'רעועה', בהיגיון שלה ובפרטי דיני'.

הסיבה לכך מסבירים התוס': "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מרה"י לרה"י". שלפעמים מותר להוציא מרשות לרשות, למרות שלפי גדרי מלאכת הוצאה אין שום היגיון לכך. ומכיוון שכן, אי אפשר לאסור דבר במלאכת הוצאה ע"פ סברא, אלא רק אם הוא נכתב במפורש כאיסור במלאכת הוצאה. ולכן פרטה המשנה גם עני וגם עשיר - למרות שיש להם את אותם דינים - כי במלאכה זו א"א ללמוד דבר אחד מהשני.

ועל פי יסוד זה, ש"הוצאה מלאכה גרועה היא", מובא בהמשך התוס' עוד כמה השלכות לכך. כגון, מדוע נלמדת מלאכת הוצאה משני פסוקים, וכן מדוע התולדות שלה נלמדות מהמשכן (ולא מספיק שהתולדה תהי' דומה ל"אב" כדי שתהי' אסורה) - כי "מלאכה גרועה

(1) ב, א.

(2) ד"ה פשט.

היא". היינו, שמכיון שמלאכת הוצאה היא בלי סברא, לכן צריך לומר בפירוש כל פרט שיש במלאכה זו.

## ב.

### סתירה בדברי התוס'

וצריך להבין, דבפרק הזורק<sup>3</sup> איתא (מובא בהמשך התוס'): "הכנסה מנלן, סברא היא - מה לי אפוקי מה לי עיולי". הרי מצינו בפירוש שלומדים הכנסה (כתולדה) מ(מלאכת) הוצאה, ע"י סברא. וא"כ, מה ההבדל בין עני ועשיר - שנלמדים כל אחד מפסוק, לבין הוצאה והכנסה - שבהם אפשר ללמוד אחד מהשני (ע"י סברא)?

ולכאורה ה' אפשר לתרץ ע"פ סברת הפני יהושע, וז"ל:

"ולכאורה היה נראה לי לפרש דהא דבעינן תרי קראי לעני ולעשיר היינו משום דהוצאה דעני והכנסה דידיה הוא לצורך עצמו להביא טרף לביתו . . ובכה"ג הוי שפיר מלאכת מחשבת . . משא"כ הוצאה דבעל הבית ליד העני דלא מיקרי כ"כ מלאכת מחשבת לגבי בעל הבית שהיציאה אינו לצורך עצמו אלא לסלקה מעליו סד"א דלא ליחייב עליו מש"ה איצטריך אידך קרא . . ואפשר דאיכא סברא למימר נמי איפכא דהוצאה דבעל הבית חשיבא טפי דבמה שנותן ליד העני נגמר מלאכתו ומחשבתו דלא מחסר מידי משא"כ הוצאת העני אכתי מחוסר מעשה שהרי מוציאו ע"מ לחזור ולהכניסו . . ונמצא שלא נגמרה מלאכתו ואפ"ה אסור ומש"ה איצטריך קרא, כן נראה לי". עיי"ש בהמשך דבריו.

דהיינו, שישנו הבדל בין הלימוד של הכנסה מהוצאה, לבין הלימוד של עני ועשיר. דמכיון שבעני יש סברא שיתחייב בהוצאה, שאין סברא זו בעשיר (וכן להיפך), לכן בין עני ועשיר "לא הוה גמרינן". משא"כ בהוצאה והכנסה, אין יותר סברא לחיוב בהוצאה מאשר בהכנסה, ולכן אפשר ללמוד הכנסה מהוצאה - מסברא.

וצריך עיון, שהרי הפשט בדברי התוס' הוא, דהטעם דלא גמרינן מעני לעשיר הוא מפני שהמלאכה דהוצאה - "מלאכה גרועה היא", ולא מחמת הבדלים שישנם בין עני לעשיר. היינו שכיוון שהמלאכה היא גרועה ואין בה הגיון, ממילא א"א להוסיף בה שום פרט (ואפילו ע"פ סברא), ולא בגלל שלכל אחד יש סברא שאין בשני. כלומר, הבעי' היא בהמלאכה (שהיא גרועה) ולא במה שמוסיפים בה.

(ובאופן אחר: מכיון שאין הגיון במעשה המלאכה של הוצאה, א"כ, אם התורה הייתה מלמדת הוצאה דעני או דעשיר בלבד, לאו דווקא שהיינו לומדים ממנו את השני, שהרי יש הבדל ביניהם, הגם שההבדל הוא דק ובלי סברא ממש. כי גם ההבדל בין הוצאה מרה"י לרה"י

אחר לבין הוצאה מרה"י לרה"ר - היא גם בלי סברא הגיונית) ואעפ"כ התורה עשתה חילוק ביניהם). לכן, מכיון שאין סברא בהוצאה - יש לחלק גם בחילוקים דקים, ודו"ק).

## ג.

### ביאור בדרך אפשר

ואולי יש לבאר בדרך אפשר את דברי התוס':

כאמור לעיל בתוס', כל הפרטים של מלאכת הוצאה צריכים מקור מפורש, וממקור אחד א"א ללמוד יותר מפרט אחד. אבל בזה גופא, יש לחלק בין ה"אב" עצמו, לבין ה"תולדות" של מלאכת הוצאה:

התורה אסרה להוציא מרה"י לרה"ר ("אב"), ואין באיסור זה סברא ממשיית (כנ"ל מתוס'). היינו שהתורה קבעה "חוק" שבו אסור להוציא מרה"י לרה"ר, ומפני היותו בגדר של "חוק" בלתי מובן - א"א לחדש ממנו ע"פ סברא שום איסור, ואפילו דבר שדומה לו (כמו שלא לומדים שאסור להוציא מרה"י לרה"ר<sup>4</sup>), ומסיבה זו א"א ללמוד מעני לעשיר וכו', כנ"ל.

אבל כל זה הוא בנוגע להגדר של מלאכת הוצאה עצמה, שבגלל שהיא מלאכה גרועה, ממילא אי אפשר להוסיף באב (גדר המלאכה) פרטים חדשים, אבל תולדה היא הרי לא פרט חדש בגדר האב, אלא פרט שבא בתור נולד והמשך מהאב.

כלומר, אין לנו יכולת להגיד מהו הגדר של מלאכת הוצאה, מאחר ואין לנו יסוד (הגיוני) מאיפה מגיע האיסור, כי כנ"ל זה מלאכה גרועה ואין בה הגיון. אבל אחרי שיש לנו כבר אב, ויודעים - אע"פ שלא מבינים - מהו הגדר שהתורה אסרה, אז בדרך ממילא - "אבות מכלל דאיכא תולדות"<sup>5</sup> - גם הכנסה תהי' אסורה מחמת תולדה דהוצאה. והיינו שהוא (התולדה) לא צריך "להצדיק" את עצמו למה הוא קיים, אלא הוא קיים בגלל שהאב שלו קיים. וגם אם התולדה לא מובנת זה רק בגלל שהאב לא מובן (וזה שהאב לא מובן, הרי התורה כבר לימדה אותו כ"חוק").

ולכן, ניתן ללמוד ע"י סברא הכנסה מהוצאה - הגם שהוצאה היא מלאכה גרועה - כי לא מחדשים בהאב, אלא מולידים מהאב שכבר קיים כנ"ל.

(4) ראה הערה 10.

(5) בכ"ק ב, א.

ובסגנון אחר: אפשר ללמוד הכנסה ע"י סברא מהוצאה, כי לומדים אותה בגדר של תולדה, שבשביל ללמוד תולדה צריכים ש'התולדה תהי' דומה לאב"<sup>6</sup>, ואם בפועל היא דומה לאב אז היא תולדה.

זאת אומרת, שהסברא ד"מה לי אפוקי ומה לי עיולי" בהכנסה, לא באה כדי להסביר מה ההיגיון בתולדה דהכנסה (כי אין בה היגיון, וכמו בהוצאה), אלא שבפועל הם דומים וא"כ זה נחשב לתולדה. אבל אי אפשר ללמוד עני מעשיר או להיפך, כי זה להוסיף פרטים בהאב, וזה א"א כי הוצאה (- האב) היא מלאכה גרועה<sup>7</sup>.

#### ד.

### ההבדל בין הוצאה להכנסה

אמנם עדיין יש להקשות<sup>8</sup>, דלפי היסוד הנ"ל - שכל הסיבה שלומדים הכנסה מהוצאה ע"י סברא, הוא בגלל שהכנסה היא תולדה ולא (חלק מה)אב, א"כ מדוע התוס' סוברים שאי אפשר ללמוד עני מעשיר. שהרי, באותו אופן שהכנסה והוצאה דומים זל"ז עד שאפשר ללמוד אחד מהשני ע"י סברא, גם כן נלמד עני מעשיר באופן של אב ותולדה. ואם הי' כתוב בתורה רק את הפסוק שמלמד הוצאה דעשיר למשל, אזי הוצאה דעני תהי' תולדה של הוצאה דעשיר, ולא צריכים ללמוד אותם משני פסוקים?

והרי בשניהם נזכרה אותה סברא - "מה לי עני מה לי עשיר" ו"מה לי אפוקי מה לי עיולי", ושאלתנו דלעיל מתחזקת עוד יותר, דמה לי הוצאה והכנסה - מה לי עני ועשיר, הרי שניהם דומים באותה מידה?

וי"ל שהשייכות שיש בין הוצאה והכנסה אינה כהשייכות שישנה בין עני ועשיר.

והביאור בזה:

(6) רמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ה.

(7) אמנם בשאר התולדות כגון זריקה ומושיט מרה"י לרה"י וכו', אין בהם את הסברא ד"מה לי כו", כי הם לא ממש דומים זל"ז. ולכן הם נלמדים ממשכן. משא"כ הכנסה שדומה בכל פרטי' להוצאה, שייך בה סברא זו. ונמצא, שבכדי ללמוד תולדה של אחת מהמלאכות צריך רק שתהי' דומה (במקצת) לאב, אבל בשביל ללמוד תולדה ממלאכת הוצאה, צריך או שיהי' לה מקור מפורש (כזורק ומושיט), או שתהי' דומה לגמרי לאב (כהכנסה). וראה בארוכה במי טל - מלאכת הוצאה, סימן ז'.

(8) עד"ז הקשה ה"ר יחיאל מפריש. הובא בתוס' הרא"ש "לא ליכתוב אלא חד קרא ותיהוי אידך הוצאה תולדה דהך הוצאה, לאו מי אמרינן הכנסה תולדה דהוצאה היא כ"ש דליהוי הוצאה תולדה דהוצאה?" אבל הוא מתרץ דלא כפי שיטת התוס', עיי"ש.

דאיסור הוצאה הכתוב בתורה, הוא להוציא מרה"י לרה"י.<sup>9</sup>

ולכאורה - ע"פ סברא, מאחר שכל האיסור הוא להוציא, פשיטא שאיסור זה יחול על כל מי שמוציא, בין אם הוא נמצא (ומוציא מ) בפנים (-עשיר), ובין אם הוא נמצא (ומוציא מ) בחוץ (-עני). מאחר שכל ההבדל שישנו בין עני ועשיר הוא לא הבדל במלאכה עצמה, אלא רק הבדל במקום שבו נמצא האדם (כשעושה את המלאכה).

ולמרות זאת, מכיון שהוצאה היא מלאכה גרועה, עדיין א"א לומר שהתורה כללה את שניהם ביחד, אלא צריך עוד פסוק כדי ללמוד את השני (כי כנ"ל, הפירוש של מלאכה גרועה הוא שאין בה הגיון וסברא, ולכל פרט, אפילו אם דומה מאוד לשני, צריך לימוד אחר).

כעת, אם רוצים לאסור גם הוצאה דעשיר (למשל), הרי מכיון שעני ועשיר בעצם נכללים באותו גדר של הוצאה כנ"ל, הפירוש בלימוד זה יהי', לא שלומדים אותו בתור תולדה, אלא שרוצים להוסיף פרט חדש בהאב, היינו שגדר הוצאה נעשה לא רק באופן של קירוב (עני) אלא גם באופן של ריחוק (עשיר).

בסגנון אחר: אי אפשר לומר שלומדים עני בתור תולדה מעשיר, כי עשיר אינו עני לעצמו אלא רק 'נכלל' ו'שייך' לדין הוצאה, וכן לעני. וא"כ כשרוצים ללמוד עני מעשיר, ז"א ללמוד עני מ-הוצאה (ועני ג"כ הוא גדר בהוצאה).

וכאשר התורה מלמדת את איסור הוצאה, האיסור יהי' רק על העני בלבד או על העשיר שעושה את ההוצאה, אבל לא חייבה את שניהם ביחד, ואפילו לא באופן של תולדה. אבל בנוגע להכנסה מרה"ר לרה"י, המעשה הוא לא אותו מעשה של הוצאה (מרה"י לרה"ר), ולכן הוא לא נכלל בהגדר של האב, כ"א כתולדה.

[וזה שמלאכת הוצאה היא מלאכה גרועה, אין זה משנה שאפשר ללמוד הכנסה בתור תולדה, כי כנ"ל התולדה היא המשך (להיותה דומה עכ"פ ל-) האב - שכבר ישנו, ולא פרט חדש בהאב, והעיקר הוא שהתולדה תהי' דומה להאב. ולאחרי שיש סברא "מה לי אפוקי וכו" שמראה שהם דומים בפועל - ממילא יש ללמוד אותו מהאב, מפני היותו דומה להאב].

והדמיון ביניהם הוא, שההכנסה הוא גם "מוציא", רק שהיא בכיוון הפוך<sup>10</sup> (רה"ר לרה"י) מהוצאה (רה"י לרה"ר). אבל הם דומה במעשה המלאכה, ולכן יש ללמוד אותה כתולדה.

9) לפי רש"י ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים "נפקא לן מויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו' - לא תפיקו מרשות היחיד לרשות הרבים".

אמנם לפי תוס' "נפקא לן בריש הזורק (לקמן דף צו: ושם) מ"ויכלא העם מהביא". ובספ"ק דעירובין (דף יז:): נפקא לן מקרא אחרינא דדרשינן "אל יצא איש ממקומו" - "אל יוציא".

10) אבל בזה דוקא הוא הדמיון כלשון הגמ' "מה עיולי מה לי אפוקי". כלומר, כיון שכבר מדברים על שתי הרשיות של רה"י ורה"ר, והתורה אסרה כיוון הוצאה אחד (רה"י לרה"ר), מסתבר שהכיוון השני יהיה אסור ג"כ באופן של תולדה, משא"כ כשמוציאים מרה"י לרה"י.

משא"כ עני ועשיר, המעשה הוא אותו מעשה - הוצאה. והגם שיש חילוק ביניהם (- המקום שהם נמצאים), אבל סוף סוף התורה הקפידה על הוצאה ואם שניהם מוציאים אז הם ממילא נכללים באותו גדר.

ומכיון שכן, הרי ממה נפשך, אם רוצים ללמוד אחד מהשני - ממילא הוא יהי' חלק מהאב (וזה א"א מפני היותה מלאכה גרועה). ואם רוצים ללמוד אותו כתולדה א"א, כי אין לחלק ביניהם עד כדי כך שהשני יהי' תולדה, כי הם נכללים באותו גדר של הוצאה כנ"ל.

סיכום: הכל מתייחס להוצאה שכתובה בתורה: כאשר השינוי בין שני הפרטים נשאר בהוצאה עצמה, וההבדל ביניהם הוא רק 'טכני' (ענין של מקום) - עני ועשיר, אז א"א ללמוד אחד כתולדה מהשני, מאחר ושניהם הם גדר באב עצמו.

משא"כ כאשר זה שינוי ש'יוצא' מההוצאה (לכיוון הפוך) - הכנסה, אז מצד אחד אינו נחשב כחלק מהאב, אבל מחמת שהוא מאוד דומה אליו - נהי' תולדה שלו. ודו"ק.





## מחלוקת הראשונים בגדר הנחה\*

הת' משה שי' טוירק

הת' בנימין הלוי שי' ליפציק

יבאר די ש ב' אופנים בדין קלוטה כמי שהונחה / יבאר את ב' האופנים הנ"ל בדין ב' כחות / יבאר את ב' האופנים בדין אגוז ע"ג מים / יבאר את ב' האופנים בדין מהלך כעומד / יבאר די שנם עוד ב' אופנים ב"קלוטה" / יישב עפ"ז את שיטת רש"י / ביאור שיטת רש"י והריטב"א

.א.

### ב' אופנים בקלוטה כמי שהונחה

בענין קלוטה כמי שהונחה מובא בשו"ת אבני נזר<sup>1</sup> שני אופנים איך לפרש הגדר של קלוטה כמי שהונחה - שזה כמי שהונחה באויר או שזה כמי שהונחה בארץ. והוא מסיק שהיא מחלוקת הראשונים: שיטת תוס' הוא שנחשב כמי שהונחה באויר, כמובן מדברי תוס' ד"ה ואמרינן<sup>2</sup>, שיש דין קלוטה במקום פטור למעלה מיו"ד, שמזה נראה ברור שכמי שהונחה הוי באויר, כי אם הי' כמונח בארץ א"א להיות הנחה במקום פטור - כי מקום פטור היא למעלה מרה"ר ואין לה קרקע כו' (וכמו שמקשה הרמב"ן על תוס'). משא"כ הר"ח כותב מפורש "כמי שהונחה בקרקע", וכלשון הזה איתא ברש"י בעירובין<sup>3</sup>, וכן בגיטין<sup>4</sup>.

והנה האבני נזר ממשיך שם לבאר את יסוד המחלוקת וכותב שזה תלוי על חקירה כללית מהו הגדר של הנחה לענין שבת, האם דין הנחה הוי כשהחפץ אינו זז - "בלתי מתנענע", או כשהיא מונחת על שטח. והוא מסיק שלתוס' הגדר של הנחה הוא בלתי מתנענע ולר"ח הגדר הוא מונח על שטח, ומזה מסתעף מחלוקתם בנוגע לקלוטה כמי שהונחה האם זה כמי שהונחה באויר או בארץ.

והנפק"מ בין בלתי מתנענע ומונח על שטח הוא במקרה של בור המתגלגל<sup>5</sup>, מצד אחד זה מונח על שטח הקרקע - רה"ר, אבל מצד שני הוא עדיין מתגלגל - מתנענע, ולכן לר"ח ולרש"י ייחשב מונח משא"כ לתוס'. [ורק משום שאומרים קלוטה כמי שהונחה לכן בפועל יחשב כמונח

(\* ע"פ שיעורים שנמסרו בישיבתנו הק' וע"פ אחריות המעתיק בלבד.

(1) סי' רמ.

(2) שבת ד, א.

(3) לג, ב.

(4) עט, א.

(5) שבת ק, ב.

כו' ע"ש בתוס'.] וכן להיפך - כגון שאחזתו הרוח<sup>6</sup> שאז אין זה מונח על שטח אבל הוא כן עצר - בלתי מתנענע. ע"כ תוכן דברי האבני נזר הנוגע לענינינו.

והנה ע"פ חקירה זו (האם הנחה הוי מונח על שטח או בלתי מתנענע) יש לבאר כמה סוגיות בהמשך הגמ' הסוגיא דשני כוחות, אגוז ע"ג מים, וכן הסוגיא דבן עזאי וכמו שיתבאר. [אלא ששיטת רש"י נ"ל שסובר אופן שלישי בענין זה והרמב"ן והריטב"א אופן רביעי וכדלקמן].

## ב.

### ב' האופנים בשני כחות באדם

והנה, בדף ה ע"א איתא: "בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו מאי קמבעיא ליה אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור תיקו".

ותוס' ד"ה כשני בני אדם דמי ופטור כתבו וז"ל: "פי' כי היכי דבשני בני אדם פטור הראשון משום דלא עבד כלל הנחה ה"נ כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא הויא הנחה דלא נח מכח הזורק. . ור"ח גריס איפכא כשני בני אדם דמי וחייב דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו. .".

מבואר בהתוס', דחלוקים עם ר"ח בטעם זה שהזורק פטור כאשר אחד חטפה בדרך הילוכה, דלתוס' הוא משום שהזורק לא עשה את ההנחה, משא"כ לר"ח הוא לפי שלא אתעבידא מחשבתו. והנפ"מ הוי במקרה שאמר תרצה בכל מקום שיונח, שלשיטת תוס' עדיין אין זה נחשב הנחה לחייבו כי ההנחה עדיין אינה מכח הזורק אלא מכח המקבל, משא"כ ר"ח הדגיש דוקא הענין דלא אתעבידא מחשבתו שבה לא נכלל המקרה דתרצה בכל מקום שיונח כו' - ומשמע שלשיטתו יהי' חייב.

וי"ל טעם החילוק בפשטות: לתוס' ההנחה במקרה רגיל של זורק (שלא הגיע שני וחטפה אלא נח במקום שהי' אמור לנוח מלכתחילה), הוא כשנעצר החפץ מהילוכו - בלתי מתנענע - וזהו מצד זה שנגמר כח הזריקה, ונמצא שהזורק עשה ההנחה. ולכן במקרה שבא שני וחטפה באמצע הילוכה אז העצירה היא מצד השני ונמצא שהוא עשה ההנחה, וזהו גם אם אמר תרצה בכל מקום שיונח.

משא"כ לר"ח ההנחה היא הנחה על שטח וזה שהוא מונח על השטח הוא מצד כח הזורק שדחפו לשם (הכח של השני רק עצרו שלא ימשיך הלאה אבל מה שהביאו לשם הוי כח הזורק),

והפטור כשתפס אותו השני הוא רק משום שלא אתעבידא מחשבתו שאין זה כוונתו שיונח כאן אלא במקום אחר, משא"כ כשאמר תרצה בכל מקום שיונח אין סיבה לפטרו.

## ג.

### ב' האופנים באגוז ע"ג מים

איתא בדף ה, ב: "אמר רבא מים על גבי מים היינו הנחתן אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים בתר אגוז אזלינן והא נייח או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייח דנייד תקי".

והנה סוגיא זו אפשר לפרשה בב' אופנים המובאים לעיל. בנוגע למים ע"ג מים י"ל בשני אופנים הנ"ל: מפני שהם מחוברין שלכן נחשב שהכל מונח על שטח קרקעית הגומא, או שמפני שהם מחוברין ולכן כולם אינם ניידי ממקומם (רק שבעצם הם ניידי אבל לא שהם הולכים ממקומם).

והנה הטעם לזה שהאגוז לא נחשב כמונח ע"ג המים י"ל ג"כ בב' אופנים הנ"ל א' - כי חסר שטח שהמים אינם נחשבים כשטח, ב' - משום שהאגוז נייד - מתנענע במים. וכן בנוגע הספק של אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים האם אזלינן בתר הכלי או האגוז, יש לפרשו בב' האופנים, האגוז מונח על שטח הכלי וכן בלתי מתנענע (כי הוא לא זז ממקומו בהכלי), משא"כ הכלי אינו מונח על שטח כי המים אינם נחשבים כשטח, וכן זז - מתנענע. (ואף שלכאורה קשה ללמוד שהסוגיא מייירי בהנחה על שטח כי כתוב בגמ' בפ' הטעם למה מצד הכלי לא נחשב כמונח - דנייד, ואיך יחלוק על גמ' מפורשת, הרי יש ראשונים שבכלל לא גורסים אותה, וכן סוגייתנו מובא גם בדף ק,א ושם אין המילה דנייד).

וצריך להבין, בפשטות הטעם למה האגוז לא נחשב מונח על המים הוא אותו טעם למה הכלי לא מונח על המים, וא"כ למה כתבה הגמ' הטעם דנייד רק במקרה של אגוז בכלי ולא לפנ"ז בקרה של אגוז ע"ג מים, וגם למה אצל כלי כתבה הגמ' וכלי צף ע"ג מים משא"כ באגוז כתוב רק אגוז ע"ג מים.

והנה תוס' בד"ה אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו כותב וז"ל "ואע"ג דאמרינן בפ"ק דב"מ (דף ט ושם) ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה לגבי קנין שאני דלא אקרי חצר מהלכת דחצר ילפינן מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה אבל הכא ממשכן ילפינן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצניעיים חפצים בני אדם ובעי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא . . .".

וביאור דברי תוס' ע"פ כהנ"ל: שאלת התוס' היא שלכאורה אגוז ע"ג מים הוא כמו הספינה ע"ג מים וא"כ האגוז הוי מונח ורק "מיא הוא דקא ממטי לה" ולמה אינה נחשב כמונחת לדין שבת? וע"ז מתרץ שבנוגע לקנין אפ"ל כח שחוץ ממנו שמוליכו ואעפ"כ נחשבת קנין כיון שחצר

הוא כמו יד שהוא זו מצד הגוף שמוליכו ורק שבעצמו אינו זו, משא"כ לענין הנחה בשבת גם נייד כזה נחשב כמתנענע, ובכדי להיות מונח צריך להיות בלתי מתנענע לגמרי. ורק שלכאורה א"כ גם אגוז בכלי אע"פ שהאגוז מונח על שטח הכלי עדיין הוא מתנענע ע"י נדנוד הכלי (שהוא ע"י נדנוד המים), ואם כן מהו ספק הגמ' האם נחשב כמונח, ואצל אגוז ע"ג מים פשוט שלא. וע"ז ממשיך תוס' לבאר שזהו מפני שכאן הולכין אחר דרך המצניעין, ואגוז ע"ג מים אין דרך להצניע ולכן פשוט ש"לאו היינו הנחתו" ובנוגע אגוז בכלי מסופקין האם זה בדרך המוצנעין או לא. אבל עכ"פ נראה שתוס' סובר שבעצם הנחה זה אם בלתי מתנענע ולא ענין דמונח על שטח<sup>7</sup>.

משא"כ להשיטה שסובר שהנחה היא על שטח, הם שואלים השאלה מספינה על המקרה של אגוז בכלי ע"ג מים (לא בנוגע לאגוז ע"ג מים) - ושואלים שלכאורה שם מסיקין שהספינה קונה הדגים שעלי, וא"כ נראה שהדגים נחשבים כמונח על הספינה אע"פ שהספינה נייד על המים, ומתרצינן שדין זה הוא רק בנוגע למכירה, כי לומדים מ"יד" כו', אבל בשבת לאו דוקא הולכין אחר האגוז אלא אפשר שבתר הכלי אזלינן ואין הכלי נחשב כשטח כי נייד, אבל אינם שואלים מהספינה עצמה שנחשבת כמונח על המים (וכשאלת המהרי"ט על התוס'), כי אין המים נחשבים שטח בשביל קניית הדגים בתוך הספינה, (אע"פ שנייד מצד המים), אבל עכ"פ נראה שהם לומדים הסוגיא מצד הנחה כמונח על שטח.

ועפ"ז מתורצת שאלתינו בנוגע לאגוז ע"ג מים למה שם לא כתוב צף, כי י"ל שהמילה צף הוא כענין נייד ולכן מתוק להשיטה שסובר הנחה על שטח כי אפי' אם נגיד שאגוז במים אינו צף עדיין אינה מונח על שטח ולכן אין צורך לכתוב צף במקרה זה, משא"כ זה שכתוב צף באגוז בכלי, אף שהפטור הוא מצד שאינו מונח על שטח, הוא כנ"ל שזה שהכלי צף - נייד - פועל שכלי אינו נחשב שטח. ולשיטת התוס' אפשר לתרץ ע"פ תוס' בב"מ שם שמצטט סוגייתינו וכותב "אגוז שצף ע"ג מים" שזהו כשיטתו כנ"ל שהטעם למה אינו נחשב כמונח הוא מצד זה דנייד.

#### ד.

#### ב' האופנים במהלך כעומד

וכן בהסוגיא דמהלך כעומד דמי (שם) יש לפרשו בשני האופנים - שנחשב מונח על הקרקע ושנחשב בלתי מתנענע. וז"ל הגמ' "תנו רבנן המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פוטר בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי אלא רבנן .".

(7) ועי' לקמן עמ' 504 ואילך, בנוגע לשיטת התוס' כאן.

והנה האבני נזר<sup>8</sup> חוקר כשאדם מהלך האם כל הזמן יש רק רגל אחת על הקרקע, או יש בין כל פסיעה שני הרגלים על הקרקע, ומביא ראי' מהריטב"א<sup>9</sup> כאופן הא' שיש רק רגל אחת על הקרקע כל הזמן. ועפ"ז יש לבאר סברת בן עזאי שאע"פ שכל זמן הוא הולך נחשב כמונח מפני שנשאר כל הזמן רגל אחת על הקרקע. אבל לכאו' ביאור זה הוא רק להשיטה שהנחה זה מונח על שטח, אבל להשיטה שהנחה זה בלתי מתנענע, לכאו' הוא עדיין מתנענע, שהרי הוא הולך כל הזמן, ואיך נחשב זה הנחה לבן עזאי?

והנה אדה"ז כותב בשו"ע שלו<sup>10</sup> וזלה"ק: "והרי הניח רגליו שם בכל פסיעה". מלשונו רגליו ל' רבים משמע שהוא חולק על האבני נזר וסובר כאופן הב' שמניח ב' רגליו בין כל פסיעה ופסיעה. ועפ"ז מובן שגם להשיטה שהנחה הוא מצד בלתי מתנענע הר"ז נחשב מונח כאן כיון שאינו מתנענע לרגע הזה שהוא מונח בשתי רגליו על הארץ. וכן נראה שיטת רש"י בכתובות<sup>11</sup> "ועקירת כל פסיעה הויא עקירה והנחת הרגל היא הנחה", משא"כ להאבני נזר אין כאן עקירה והנחה כל פסיעה כי אינו אלא רגל אחת על הקרקע כל הזמן וא"כ אין כאן עקירה או הנחה.

[ולכאורה א"כ (שיש ב' רגלים על הארץ בין כל פסיעה) מהו סברת החכמים לחלוק על בן עזאי לומר שמהלך לאו כעומד דמי?

וי"ל ע"פ הפנ"י<sup>12</sup> ששואל שלשיטת בן עזאי, לכאורה לכל היותר ייחשב כעומד לכתף - שהרי הוא חלק מההליכה - ואיתא בגמ'<sup>13</sup> שעומד לכתף לא נחשב הנחה (ורק עומד לפוש נחשב הנחה), ומבאר שכן עזאי סובר שעומד לכתף ג"כ נחשב הנחה, ונמצא שמחלוקת רבנן וכן עזאי היא האם עומד לכתף נחשב הנחה או לא. (ובעצם לשון אדה"ז שם "אעפ"כ אינו עומד לפוש" נראה מפורש כהנ"ל). ויוצא שגם חכמים מסכימים שמהלך נחשב כעומד כיון שנח אלא שזה נחשב כעומד לכתף].

ויש לבאר עוד מחלוקת ראשונים בסוגייתנו ע"פ דברינו לעיל, דהנה תוס'<sup>14</sup> שואלים שלכאורה לבן עזאי לא שייך המלאכה דהעברה ד"א ברה"ר כי על כל פסיעה הוא נח ומביא תי' הירושלמי שבקופץ (הד"א בב"א) שייך, וממשיך שלהבבלי אין צורך לתירוץ זה כי להבבלי מעביר ד"א הוא הלכתא, ותוס' ממשיך שלהשיטה שקלוטה כמי שהונחה ג"כ יש מלאכת העברה ד"א מצד זה שהיא הלכתא.

והנה כמה ראשונים (הרמב"ן והרשב"א וכו') שואלים כמו תוס' ויש שמתרצים כמו תוס' בנוגע לבן עזאי, שכיון שהעברה ד"א הוא הלכתא אין בעי', אבל בנוגע לקלוטה הם מתרצים

(8) סי' רנח.

(9) עירובין צח, ב.

(10) סי' שמו, ס"א.

(11) לא, ב ד"ה מהלך כעומד דמי.

(12) כתובות שם

(13) שבת ה, ב

(14) שם ד"ה בשלמא לבן עזאי מהלך כעומד דמי.

באופן אחר - שקלוטה שייך דוקא כשנכנס לרשות חדש, ולכן בהעברה ד"א ברה"ר אינו שייך קלוטה.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר דבריהם: דהנה תוס' סובר כנ"ל שהנחה הוא בלתי מתנענע ולכן בנוגע למהלך כעומד יש כאן הנחה גמורה, ולזה גם שאר הראשונים מסכימים כנ"ל כיון שלשיטתם יש כאן גם הנחה על שטח.

ובנוגע לדין קלוטה כמי שהונחה יש שחקרו<sup>15</sup> האם קלוטה כמי שהונחה סברא היא או הלכתא היא, ומסיק שתלוי לפי שיטות הנ"ל - אם הוי כמי שהונחה באויר סברא היא ואם כמי שהונחה בארץ הלכתא היא. ויש לומר שהסברא (לפי הסובר שבאויר הונחה) היא<sup>16</sup>, שאפשר לומר שיש הנחה בכל רגע שהחפץ פורח באויר כיון שהאויר פועל על החפץ לעוף יותר לאט (וכנראה בחוש שחפץ יותר כבד פורח יותר מהר מחפץ קל שזהו כיון שהאויר פועל פחות על חפץ כבד), ולכן כשנחלק עצירתו בכל מקום באויר אפ"ל שבכל מקום שהוא פורח בה נחשב שנעצר (מונח) באויר ההוא. וכל זה הוי סברא רק להצד שהנחה פי' בלתי מתנענע (תוס'), משא"כ להצד שהוי מונח על שטח אין סברא זו מועלת כלל מאחר שאינו מונח על שטח, ולכן להר"ח (וכן שאר הראשונים) צ"ל שקלוטה כמי שהונחה הוי הלכתא.

ולכן לתוס' א"א לומר שקלוטה כמי שהונחה הוא רק ברשות חדש, כיון שדין קלוטה הוי סברא אין שייך לומר שחל רק במקרים מסויימים, ולכן צריך לתרץ שהעברה ברה"ר היא הלכתא ולכן חייב גם אם זרק ולא אמרינן דקלוטה כמי שהונחה באמצע ד"א, אבל להשיטה שהנחה פי' שמונח על שטח שע"כ ס"ל שכל הענין דקלוטה כמי שהונחה היא הלכתא יש להם לפרש שקלוטה אינה בכל מקום אלא רק ברשות חדש, (ואפ"ל שאין זה רק תי' בעלמא ורק מצד ההכרח אלא שיש בה (קצת) סברא, שכשהחפץ נכנס לרשות חדש אכן עדיין אינה מונחת על שטח אבל עכ"פ יש כאן שינוי ממקום למקום, הוא נכנס למקום וגדר חדש - הרשות החדש ולכן אפ"ל שנחשב כמונח במקום החדש).

ה.

### עוד ב' אופנים בהנ"ל

אך דא עקא נ"ל שיש עוד שני אופנים בהנחה והם שיטת הרמב"ן, רשב"א, וריטב"א, ושיטת רש"י. והשני אופנים הם - לשאר הראשונים הנחה צ"ל בצירוף ב' הענינים מונח על גבי שטח וגם בלתי מתנענע, ולשיטת רש"י מספיק א' מהם.

(15) ברכת שמעון שבת סי' ב'.

(16) שם מבאר הסברא שהכלי שפורח מונח על האויר שתחתיו. אבל הוא בעצמו מקשה ע"ז עיי"ש.

וזה נראה מפי' הרשב"א בהסוגיא דאחזתו הרוח<sup>17</sup> שאינו מפרש כמו רש"י שמפרש והוא שנח ע"ג משהו "שעמד קצת ואח"כ נתגלגל והוא הדין אם אחזתו הרוח באויר ועכבתו מעט ואחר כך הכניסתו דחשיב נמי הנחה אם בתוך ג' הוא", ומפרש הרשב"א והוא שנח וע"ג משהו, שמשם נראה שצריך שני הענינים והוא שנח - בלתי מתנענע וע"ג משהו - מונח על שטח. וכן נראה משאלת הריטב"א על רש"י ומהרמב"ן ה,ב ד"ה או דלמא עיי"ש.

וכן שיטת רש"י נראה מזה שמצד אחד הוא כותב הנחה על שטח כנ"ל בתחילת דברינו, אבל בהסוגיא דאחזתו רוח נראה שמספיק בלתי מתנענע, וכקושיית הריטב"א, וגם בסוגיא דאגוז הוא מפרש<sup>18</sup> "דהא נידי ואזלי" ואם הנחה לשיטתו זה הוא מדין מונח על שטח הי' לו לכתוב דהא לא מונח על שטח, אלא נראה שלרש"י הנחה יכול להיות א' מהם.

וי"ל סברת ב' שיטות אלו, כי ב' האופנים הם ענין אחד שהחפץ נעצר, והחילוק הוא רק אם נעצר מצד הילוכו ממזרח למערב ומצפון לדרום או מלמעלה למטה. ולכן לשיטת שאר הראשונים צ"ל הנחה גמורה גם מצד ההילוך לד' רווחות וגם מצד ההילוך מלמעלה למטה, ולשיטת רש"י מספיק הנחה מעוטה בא' מב' האופנים.

## 1.

### ישוב דברי רש"י

ועפ"ז מתורצת שאלה על רש"י - בנוגע להסוגיא דקלוטה אמרנו קודם שרש"י בעירובין וכן בגיטין כותב בפ' שקלוטה כמי שהונחה הוא כמי שהונחה בארץ, אבל כאן (בדף ד, א) רש"י כותב לשון סתום מאוד "כמי שהונחה בתוכו ואע"ג דלא נח" שאין משמעות לא' מב' הצדדים שנחשב מונח באויר או בארץ, ולכאור' קשה דעיקר הסוגיא דקלוטה כמה שהונחה הוא כאן ובעירובין וגיטין הובא הענין רק בדרך אגב וא"כ למה רש"י סתם כאן ופירש שם?

וע"פ דברינו הנ"ל מובן כי לרש"י הנחה הוא או זה או זה ולכן כותב רש"י באופן סתום לרמז שקלוטה היא הלכתא ולכן אין נוגע אם ההלכתא היא שהוה כמי שהונחה באויר או כמי שהונחה בארץ.

אבל צ"ע א"כ למה בעירובין וגיטין נחית רש"י לבאר שנחשב כמי שהונחה בארץ.

וי"ל הביאור בזה: הסוגיא בעירובין<sup>19</sup> מדבר אודות מי שהניח עירוב תחומין על קורה ברה"ר שאינה גבוה יו"ד ואין בו ד' על ד', האם העירוב נחשב ברה"ר כי צ"ל הוא ועירובו במקום א'. ואף שעירוב צ"ל ע"ג מקום דע"ד, כיון שזהו למטה מי' אמרינן קלוטה כמי שהונחה, וכפרש"י

(17) שם ק, א.

(18) בד"ה מהו דתימא.

(19) לג, ב.

שם "דכיון דלמטה מעשרה היא לה כמאן דמנחה אארעא דמיא דכל למטה מי' קלוטה כמה שהונחה דמיא". אבל נראה פשוט שצריכים קלוטה כמי שהונחה על הקרקע כי כל הצורך לקלוטה שם הוא לאחשבה כמונח על מקום ד'.

וע"ז אומרים קלוטה כמי שהונחה שנחשב כנח על הקרקע ונמצא מובן שמוכרח לרש"י לפרש כמי שהונחה לארץ כי הכוונה שם אינה מצד הנחה בכלל אלא על הנחה על הקרקע, [ויכול להיות שבקרה זה גם תוס' יסכים לזה כיון שלא מדובר בדין הנחה דשבת אלא שייחשב שירד לקרקע לדין עירובין, ולכן יפרש קלוטה כמי שהונחה לא מצד הסברא הנ"ל אלא מצד ההלכתא וייחשב שירד ונח על הקרקע].

ובנוגע להסוגיא דגיטין<sup>20</sup> שם ע"צ"ע.

ז.

### ביאור שיטת רש"י והריטב"א

ע"פ כהנ"ל צריך לומר שלרש"י כל פעם שאומרים שלא נחשב מונח אינו נמצא על שטח וגם הוא מתנענע. וא"כ בסוגיא דאגוז צ"ל שאגוז ע"ג מים - שאינו נחשב מונח - אינו מונח על שטח וגם האגוז מתנענע במים, ובנוגע אגוז בכלי אפשר ללמוד בשני אופנים הנ"ל - האגוז נמצא על שטח וכן לא נייד על הכלי משא"כ הכלי אינה על שטח וגם מתנענע במים. אבל מלשון הגמ' "או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא ניח דנייד" נראה שהצד לומר שאינו נחשב הנחה הוא שמתנענע ואינו קשור לשטח?

וי"ל ש"נייד" פועל שגם אינו נחשב שטח כי שטח שנייד לא נחשב כשטח כלל אפי' לגבי האגוז שמונח עלי' ולכן כל הספק הוא בנוגע לנייד.

ולהריטב"א וכן שאר הראשונים שצריכים לשניהם - הן בלתי מתנענע והן שנמצא על שטח - בשביל שיחשב כמונח, צ"ל שבנוגע להלכתא דקלוטה אמרי' שנחשב גם בלתי מתנענע, וגם שנח על שטח הקרקע. וכן בנוגע להסוגיא דאגוז ע"ג מים - שאינו נחשב מונח - י"ל הטעם לזה שאינו כמונח ע"ג מים, משום שאין כאן שטח (כי מים אינם נחשבים שטח כי הם ניידים). (- ז"א אפי' אם יש אופן שאינה מתנענע וכמו במקרה שהאגוז נמצא בגומא שהיא בדיוק כמדת האגוז ובמילא א"א לה להתנענע אנה ואנה, אעפ"כ עדיין לא נחשב כמונח כי אין כאן שטח), ובנוגע לאגוז בכלי ע"ג מים י"ל שיש כאן שטח כי האגוז מונח לגמרי על שטח הכלי - ורק שהכלי נייד מצד דבר אחר שמוליך אותו - וספק האם מסתכלים על האגוז שמצד עצמו אינו נייד, או על הכלי שמצדו האגוז נייד, וי"ל שזה מדוייק בלשון הגמ' - בנוגע לאגוז ע"ג מים לא כתוב צף דהיינו נייד (כנ"ל) כי אפי' אם אינו צף (נייד) עדיין אינו מונח על שטח כנ"ל אבל אגוז בכלי אז



הגמ' כותב צף "וכלי צף ע"ג מים" כי אז יש להסתפק רק בנוגע לנייד כי יש שטח כנ"ל וכן מובן הוספת המילה דנייד דוקא כאן ולא קודם. וכן בנוגע לסוגיית בן עזאי בעצם יש שטח וכן בלתי מתנענע, כמשנת"ל.

ועפ"ז יומתק מה שהריטב"א מתרץ ג"כ ב' השאלות מבן עזאי שהוא דין דוקא ברשות חדש די"ל כי הוא סובר גם בנוגע לבן עזאי שאין כאן הנחה גמורה אלא רק שטח וי"ל כי הוא סובר כשיטתו כמו שהכריח האבני נזר שכשאדם מהלך נשאר על הקרקע רק רגל אחת כל הזמן, ולכן כל הזמן הוא עדיין מתנענע ולכן הוא אומר שמהלך כעומד הוא ג"כ דוקא ברשות חדש, כי י"ל כשנכנס לרשות חדש יש להחשיבו כמו שנעצר אע"פ שהוא עדיין הולך כי הוא נכנס למקום חדש, [אבל ע"ע בסברא זו כי קודם השתמשנו בסברא זו לומר שיש שטח כשנכנס לרשות חדש, ובפרט כי בן עזאי אינו הלכתא כמו קלוטה ואין לפרשה שלא כמו הסברא] ולפ"ז יוצא שבעצם כל הסברא דבן עזאי הוא שנכנס למקום חדש ולכן נחשב כמונח על שטח וגם בלתי מתנענע כנ"ל.

וכן בנוגע הסוגיא של ב' כוחות - לכאורה יוצא שלשיטת רש"י אם אתעבידא מחשבתו - ז"א במקרה שאמר כל מקום שתרצה תנוח - ייחשב כמונח מצד כח הזורק (וצע"ג כי רש"י מפרש כתוס' שהנחה היא לא מצד הזורק אלא מצד השני). ולשאר הראשונים לא נחשב מונח אפי' אם אתעבידא מחשבתו כי ההנחה היא כל הזמן גם מצד כח השני - שפועל הבלתי מתנענע.



## בירור בגדר האבות וקיום מצותיהם לפי משנת הרבי

הת' צבי מרדכי שי' טייכטל

הת' חיים הלל שי' קארף

המקור שהאבות קיימו את כל המצוות / החקירה אם יצאו מכלל ב"נ גם להקל / שיטת הרבי בגדר האבות / ביאור השיטה שיצאו לגמרי והב' אופנים שבזה / הכרעה כאופן הא' / ביאור שיטת הרבי באופן אחר / הטעם שיעקב נשא ב' אחיות / השיטות באמוראים / שמירת שבת אצל האבות / שיטת הרמב"ם וקושיא על דבריו / הזמן שחל האיסור שביתה לבן נח / תירוץ המנחת אשר ושיטת הרבי בזה / הקשר של בני" עם השבת לפני מ"ת.

### הקדמה

ידוע<sup>1</sup> שקיימו האבות את כל התורה למרות שזה הי' קודם מתן תורה, וידועה החקירה בנוגע להאבות, בנוגע לגדר שלהם - האם היו כשאר בני נח, או שהיו יהודים כמו לאחרי מ"ת, או קצת אחרת? והאם כל קיום המצוות שלהם הי' רק בגדר חומרא שקיבלו על עצמם (אבל לא השתנה גדרם משאר האומות ע"פ הלכה), או שבאמת היו יהודים ממש דהיינו ש"יצאו מכלל ב"נ"? ואם אכן יצאו - ע"י מה, ובאיזה אופן? ואם הם היו יהודים ממש - איך נשא יעקב שתי אחיות, והרי כתוב בתורה<sup>2</sup> "ואשה אל אחותה לא תקח"?

הנה לפנינו יש סוגיא גדולה, רחבה ועמוקה שכבר צללו בתוכה רבים, וכבר האריכו האחרונים (פרשת דרכים, בית האוצר ועוד) לברר וללבן את הצדדים השונים בהגדרת האבות, ולא באנו אלא להעיר ולהאיר את הענין ע"פ משנת הרבי בכ"מ בנוגע לסוגיא.

ויש להבהיר, שלפי כל הצדדים ולפי כל השיטות בחקירה, האבות נקראים "יהודים", ואברהם אבינו הי' היהודי הראשון וכו'. והי' לאבות קשר מיוחד עם הקב"ה עד שהיו "מרכבה" לרצון ה' כמו שמבואר בתניא<sup>3</sup> בארוכה.

ואין החקירה שלפנינו אלא בהגדרתם ההלכתית. שהרי כל בני האדם נקראים "בני נח" ובשם זה נכלל גם הגדר הלכתי של "גוי", והשאלה היא האם האבות והשבטים וכל היהודים עד מ"ת היו באותו גדר הלכתי או לא?

(1) יומא כה, ב קידושין פב, א.

(2) ויקרא יח, יח.

(3) בלקוטי אמרים פרק יח, כג, לד, לט, מו. ובאגרת הקדש סי' כה, ע"ש.

## א.

## המקור שהאבות קיימו את כל המצוות

איתא בגמ'<sup>1</sup> "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה . . . אפילו עירוב תבשילין". וכותב הרמב"ן עה"ת (פ' תולדות)<sup>4</sup> שדעה זו מבוססת על הפסוק - "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצוותי חוקתי ותורותי"<sup>4</sup>, שמובן מזה, שאברהם אבינו קיים את כל המצוות שבתורה, עד לתורה שבע"פ, ואפילו מצוות דרבנן (כמו שדורש מהפסוק שם). ובלשונו: "ואם כן יהיה כל זה בנוי על דעת שהיה אברהם מקיים ומשמר את התורה עד שלא נתנה".

וממשיך הרמב"ן לבאר שם, שענין זה המשיכו האבות גם לבניהם, וז"ל: "וכן אמרו<sup>5</sup> בפסוק "ויתן להם יוסף עגלות"<sup>6</sup>, שפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה שהיה עוסק בתורה כשם שהיו אבותיו, ועד עכשיו לא נתנה תורה, והרי כתיב "וישמור משמרת מצוותי חוקתי ותורותי". ושם אמרו שהיה משמר אפילו דקדוקי תורה והיה מלמד לבניו וכו', עכ"ל. שמכל זה מובן שאברהם אבינו המשיך ענין זה גם לבניו וכן לשבטים וכו'.

וענין זה מפורש בכמה מקומות בלקוטי שיחות, כגון בחלק כ' פרשת מקץ (שיחה ב')<sup>7</sup>, וכן בחלק ל"ה<sup>8</sup>, עיין שם.

## ב.

## החקירה אם יצאו מכלל ב"נ גם להקל

והנה, בענין זה של קיום המצוות לפני מ"ת אצל האבות, יש חקירה ידועה באחרונים - האם קיום המצוות של האבות לפני מ"ת הי' רק שקיבלו חומרא על עצמם, אבל אין זה הוציא אותם לגמרי מהגדר של בן נח, או שקיימו את המצוות באופן שיצאו מכלל בני נח. והנפק"מ ביניהם הוא, שבמצוות שנובע מהן איזה קולא (היינו דבר שאסור לבן נח, כדלקמן בארוכה), הנה לפי הצד שכל המצוות שקיימו הי' רק חומרא מצדם אבל לא הוציא אותם מגדר בני נח, מובן, שזה שקיימו מצוות הוא רק להחמיר אבל לא להקל. משא"כ לפי הצד שקיום המצוות שלהם הוציא אותם מגדר בני נח לגמרי, מובן, שקיימו את המצוות לגמרי (וכמו לאחר מ"ת) אפילו באופן שאסור לבן נח.

(4) בראשית כו, ה.

(5) בבראשית רבה צד, ג.

(6) שם מה, כא.

(7) עמ' 200.

(8) עמ' 181.

והנה חקירה זו מובאת בכמה וכמה מהאחרונים ודנו בה רבים. בספר פרשת דרכים לר' יהודה רוזאניס<sup>9</sup> מביא שם את החקירה בארוכה וראה שם בהתחלה וז"ל<sup>10</sup>: "ממדבר קדמות אשא עיני בחקירה אחת עמדו עליה המפרשים וז"ל מערכה מול מערכה אם קודם מתן תורה מאחר שנימול אברהם וקיים כל המצוות ואפילו ערובי תבשילין כמ"ש רז"ל אם יצאו מכלל בני נח לגמרי ואפילו להקל או לא".

ובהמשך שם מביא ממהר"ש יפה בספרו יפה תואר<sup>11</sup> שהוכיח שבני ישראל יצאו מדין בני נח אף להקל, משנבדל אברהם במילה<sup>12</sup>, וגם הביא עוד סעד לדבריו<sup>13</sup>. וגם מביא שם מהרא"ם שחולק, וס"ל דמה שקיימו כל התורה הוא דווקא להחמיר עליהם אבל לא להקל מעליהם מה שכבר חייבים הבני נח. דהיינו שלא יצאו מכלל בני" להקל<sup>14</sup>, עיי"ש<sup>15</sup>.

(9) מחב"ס משנה למלך על הרמב"ם.

(10) דרך האתרים דרוש ראשון.

(11) פ' ויגש פ' צד ס' ו'.

(12) מזה שיעקב נשא ד' אחיות. עיין לקמן בפנים.

(13) מזה שהאבות שמרו שבת. עיין לקמן פנים.

(14) בשמות ד, כד-כו: "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו. ותקח צפרה צר ותכרת את-ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן-דמים אתה לי. וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת".

ופרש"י (ד"ה ויבקש המיתו) וז"ל: "ויבקש המיתו למשה לפי שלא מל את אליעזר בנו ועל שנתרשל נענש עונש מיתה תניא אמר רבי יוסי ח"ו לא נתרשל אלא אמר אמול ואצא לדרך סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים אמול ואשה שלשה ימים הקב"ה צוני לך שוב מצרים ומפני מה נענש מיתה לפי שנתעסק במלון תחלה".

והקשה עליו הרא"ם וז"ל: "אך קשה היאך התיר לעבור על מצוות עשה דמילה משום סכנת הולד והלא עדיין לא ניתנה התורה דכתיב בה וחי בהם ולא שימות בהם עד שיתיר במקום סכנה ואף על פי שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה כדאיתא ביומא דף כח דנפקא לן מוישמור משמרת (בראשית כו, ה) אפילו עירובי תבשילין ומסתמא מסר אותה לבניו אחריי כמו שדרשו (בראשית רבה צד, ג) גבי וירא את העגלות (בראשית מה, כז) שרמו לו שהיה עוסק בפרשת עגלה ערופה כשפירש הימנו הוה מצי להחמיר על עצמו לקיים גם המצוות שאינן מכלל שבע מצוות שנצטוו בהן בני נח אף על פי שעדיין לא נצטוו בהן אבל להתיר המילה שנצטוו עליה במקום סכנה שעדיין לא ניתנה התורה להתיר במקום סכנה מי מצי להקל".

ובפרשת דרכים הביא דברי הרא"ם וסיים, וז"ל: "הרי מבואר מדבריו, דסבירא ליה דמה שקיימו כל התורה הוא דוקא להחמיר עליהם, אבל לא להקל מעליהם ממה שחייבים בני נח, אלמא דסבירא ליה דלא יצאו מכלל בני נח להקל".

(15) וראה בזה גם באריכות בספר בית האוצר לר"י ענגל מערכת א-ב כלל א', עיי"ש בארוכה.

## ג.

## שיטת הרבי בגדר האבות

בתורת רבינו מובא דיון זה בכמה מקומות: אחד המקומות שדן בזה במפורש, הוא בלקו"ש ח"ה<sup>16</sup>. ושם הרבי מתעסק בשאלה הידועה - איך נשא יעקב אבינו ד' אחיות. עיי"ש בארוכה. ומבאר, שע"פ הצד שהאבות יצאו מכלל בני נח לגמרי אפשר לתרץ את השאלה הזאת, עיי"ש. ולמסקנא מסיק הרבי<sup>17</sup> שע"פ פשוטו של מקרא אין מקום לתירוץ זה, משום שע"פ פשוטו הכתובים אינו מובן משום מקום שהאבות לפני מ"ת היה להם דין אחר מבני נח.

אבל אין להוכיח מזה לכאורה, את שיטת רבינו בכלל - בנוגע לגדר האבות. כי בשיחה שם עוסק רק לפי פשוטו של מקרא, שבו אין שום הוכחה שיצאו מגדר בני נח.

וראה באגרות קודש ח"ט<sup>18</sup>, שמשם לכאורה יוצא שס"ל לרבינו גם לדינא, שלא יצאו מגדר בני נח לגמרי. שמביא שם בנוגע להגדרה של רה"ר לדיני שבת, וזלה"ק: "הטעם שבמספר ס"ר [- ששים רבוא] - גם א"י [- אינו יהודי] בכלל, י"ל, כי שבת במרה נצטוו (ראה תוד"ה אתחומין שבת פז, ב), ועדיין דין ב"נ להם (וכידוע דעת כמה ראשונים בזה). וגם לאח"כ, במ"ת, נגדרו עניני שבת "כאשר צו"ך - במרה". וראה גם לקמן שם<sup>19</sup> "וכידוע דעת רוב הראשונים בזה".

פי' הדברים: הדין בשבת הוא, שבכדי שיהי' מקום שהוא רשות הרבים מן התורה, צריך להיות ששים רבוא אנשים שעוברים שם. ולדינא (מביא הרבי) גם בני נח נחשבים בתוך החשבון של ששים רבוא ולא צריך להיות דווקא מישראל. ומסביר הרבי הטעם לזה, משום ששבת במרה נצטוו ובתקופה ששהו ישראל במרה הי' עדיין לפני מ"ת, וממילא עדיין הי' להם דין ב"נ. וגם אח"כ כשנצטוו על שבת במ"ת - שאז כבר יצאו כולם מגדר בני נח - גם אז כל הציווי הי' רק "כאשר צו"ך" בל' עבר, דהיינו במרה. וממילא יש לדיני שבת אותם הגדרות כמו שהי' במרה (שאינו בני"ג בגדר בני נח). ומזה נובע הדין שגם בני נח מצטרפים לחשבון ששים רבוא אפי' לאחרי מ"ת כמו שהי' אז במרה.

ולפי זה לכאורה יוצא ברור, שדעת רבינו היא כמו הצד שלפני מ"ת לא יצאו בני"ג מגדר בני נח, וגם מוכח מהלכה - שרק עפ"ז מובן הדין של ששים רבוא היום, (אלא שצ"ע על הראשונים שסוברים שבמרה כבר יצאו בני"ג מדין ב"נ).

אבל כד דייקת שפיר י"ל שבאמת א"א להוכיח מזה את שיטת רבינו לגמרי, וכדלקמן.

(16) פ' ויצא שיחה ב' עמ' 143.

(17) שם בסעיף ג'.

(18) ח"ט עמ' מא.

(19) עמ' קסה (ההדגשה אינה במקור).

## ד.

## ביאור השיטה שיצאו לגמרי והב' אופנים שבזה

והנה, בצדדי הספק גופא צריך ביאור: דהצד שהאבות לא יצאו לגמרי מגדר בני נח, וכל המצוות שקיימו ה' רק מצד עצמם - מובן בפשטות. שהרי לפני מ"ת עדיין לא נצטוו במצוות, וממילא נחשבו בענין זה כמו בני נח לכל דיניהם. וכל המצוות שקיימו - הוא רק מצד זה שרצו להחמיר ע"ע ולקיים יותר. אבל להצד שאכן יצאו לגמרי מגדר בני נח - צ"ע, דהרי לא נצטוו על זה.

ולכאורה גם בזה אפשר לומר בפשטות, שבזה שקיימו האבות את המצוות - הם התעלו ונהיו מובדלים לגמרי מבני נח, ויצאו לגמרי מכל דיניהם.

אמנם בזה גופא יש לחקור, מה בדיוק הוציא אותם, והאם זה גם נמשך לבניהם אחריהם.

מצד אחד י"ל, שכל מה שהבדיל אותם מבני נח הוא זה שבפועל קיימו את המצוות, וכל זמן שחסר בקיום המצוות הם מחוייבים בכל הדינים של בני נח (ולא כמו לאחרי מ"ת שיש בחירה עצמית בישראל, ומחוייבים בקיום המצוות בכל זמן ובכל מקום). וממילא עפ"ז יוצא, שכל החיובים אצל כל אחד גם בדורות הבאים (עד מ"ת), היו תלויים על קיום המצוות שלו.

או י"ל באופן שני, שזה שאברהם אבינו קיים את כל המצוות - כבר הבדיל את זרעו ואת בניהם אחריהם משאר בני נח, וכבר אינו תלוי על קיום המצוות של כל אחד בפרט.

והנה, בפרשת דרכים (שהובא לעיל) כתב: "אם קודם מ"ת מאחר שנימול אברהם וקיים כל המצוות ואפילו ערובי תבשילין אם יצאו מכלל בני נח לגמרי"<sup>20</sup>. שמזה לכאורה משמע כהשיטה שע"י קיום המצוות של אברהם אבינו, יצא בעצמו וגם הוציא את כל בני מגדר בני נח. אבל לא משמע מדבריו, אם זה יה' תלוי על קיום המצוות של הדורות שלאחריו בעצמם, או לא.

ובעצם מוכרחים לפרש בדבריו כהאופן השני, ובהקדים:

בהמשך הפרשת דרכים שם מביא שהדיון הזה בעצם כבר מבוסס בראשונים וז"ל:

"שוב ראיתי שדבר זה הוא מחלוקת קדום בין אבות העולם הובא ברמב"ן ז"ל פרשת אמור בענין מגדף, דכתיב ביה בתוך בני ישראל ודרשו בתורת כהנים מלמד שנתגייר. והקשה הרמב"ן, דלמאי אצטריך שנתגייר הא קיימא לן דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כמוהו. וכתב, שחכמי צרפת אמרו כי טעם הגירות היה מפני שהיה קודם מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר ממ"ש באומות הלך אחר הזכר. וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי מצרי היה כדינו, אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונימול. והרמב"ן השיב עליהם וזה לשונו ואין דעתי כן, כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגוים לא יתחשבו, וכמ"ש בעשו ודילמא ישראל מומר שאני. ומה

(20) ולכאורה מוכח שלמד כך מההמשך שם כשמביא הסייעתא לצד א' מגמ'. ועיין לקמן בפנים.

שאמרו שנתגייר הוא שנכנס לברית מילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה ככל ישראל כו' יעוי"ש".

"הרי מבואר שדעת חכמי צרפת הוא כדעת הרא"ם ז"ל שקודם מתן תורה לא יצאו מכלל בני נח להקל, ולפיכך הוצרך להתגייר משום דקיימא לן באומות הלך אחר הזכר. אך הרמב"ן אזיל לשיטת הר"ש יפה שהאבות יצאו מכלל בני נח אף להקל" עכ"ל.

ועפ"ז מוכח לכאורה שזה שיצאו מכלל גדר בני נח לפני מ"ת הי' רק מצד זה שאברהם קיבל ע"ע את המצוות, ונמשך ממילא לבניו אחריו. שדוקא עפ"ז מובן שיטת הרמב"ן הנ"ל. שהרי אם זה שיצאו מכלל בני נח הי' תלוי על קיום מצוות כאו"א, הרי לפי הרמב"ן לא קיימו המצוות בחו"ל<sup>21</sup>, ולכן בודאי לא ס"ל להרמב"ן שבני ישראל שיצאו מארץ ישראל יצאו מכלל בני נח. אלא צ"ל דסברא לי' להפרשת דרכים שזה לא קשור עם קיום המצוות הפרטיות של כאו"א מבנ"י, אלא נמשך להם ממילא ע"י האבות.

ה.

### הכרעה כאופן הא'

אמנם באמת י"ל, שהיציאה מגדרם של בני נח אכן הי' תלוי בקיום המצוות שלהם ולא נמשך ממילא לבניהם אחריהם. והיינו, שכל החקירה הנ"ל בגדרם של האבות לפני מ"ת בקשר לבניהם אחריהם, קיימת רק אם קיימו הם את המצוות. והשאלה היא, האם קיום אותם מצוות הגדירים כישראל או לא.

וכן משמע קצת בלקו"ש חלק כ'<sup>22</sup> שהרבי מציין שם לחקירה הזאת וז"ל: "וראה בארוכה פרשת דרכים בתחלתו (דרוש א' וב'), בית האוצר (בתחילתו) וש"נ - אם קיום המצוות דהאבות והשבטים הי' רק להחמיר על עצמם או גם להקל, שיצאו מכלל בני נח ודינם כישראל" עכ"ל ק.

ומשמע קצת מזה כאופן הא' הנ"ל - שלפי הצד שהאבות יצאו מכלל בני נח גם להקל - הדיון אינו מבוסס רק על קיום המצוות של (אברהם ו)האבות, אלא על כל אחד בפני עצמו.

ועפ"ז צ"ל שלפי הרמב"ן, בנ"י שיצאו ממצרים לא יצאו מכלל בני נח, כי (כנ"ל בשיטתו) לא קיימו את המצוות בחו"ל.

(21) ראה רמב"ן תולדות כו, ה.

ובאמת יש לעיין אם כאשר הם מקיימים את המצוות בא"י, האם שייך לומר שבזמן שהוא יצאו להקל, או מכיון שאין זה קבלה מוחלטת א"א לומר כן, ואת"ל שא"א לומר שיצאו אף להקל - לסברא זו צ"ע בנוגע ליצחק שהי' אסור לו לצאת מא"י - האם נחשב זה לקבלה מוחלטת כיון שלא יצא מא"י ותמיד יקיים המצוות, או דלמא כיון שזה שתמיד מקיים המצוות הוא מצד ענין צדדי (שלא יצא לחו"ל) אין זה קבלה מוחלטת.

(22) עמ' 200 הערה 8.

וצ"ל שזה שהרמב"ן ס"ל "שמעת שבא אברהם בכרית היו ישראל ובגוים לא יתחשבו" - הוא לא מצד הענין של קיום המצוות, שנבדלו מ(דיני) בני נח. אלא מצד זה שהם חלק מעם ישראל, שגם מצד זה בלבד שהיו חלק מעם ישראל - הבן הולך אחר האם (להיות חלק מעם זה).

[ואולי יש להביא ראי' לזה משיטת הר"ן בסנהדרין<sup>23</sup> בהמשך למש"כ בגמ', שמזה שהרג משה את המצרי בגלל שהכה את ישראל לומדים ש"עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה" שכתב וז"ל: "כותי שהכה את ישראל חייב מיתה. משמע דמדין גזל מיייתנן לה. . ולפ"ז ל"ש כותי ול"ש ישראל שוין בדבר. . ולי לא משמע הכי דדוקא את ישראל דאע"ג דעדיין לא קבלו התורה כבר ה' להם מצוות יתירות על בני נח וכדכתבנא לעיל. . אלא ודאי דוקא מכה ישראל חייב מיתה ממש כמו שהרגו מרע"ה". ע"כ.

והנה, יש לעיין בדברי הר"ן מהו כוונתו בזה "דאע"ג דעדיין לא קבלו התורה כבר ה' להם מצוות יתירות על בני נח". ע"פ פשוטות י"ל, שכוונתו היא כמו האופן שלפני מ"ת יצאו מכלל בני נח לגמרי, והוא מצד כמה מצוות יתירות שנצטוו ולא מצד קבלתם מצ"ע. שזה עצמו הוציא אותם מגדר בני נח לגמרי, דהיינו אף להקל, וממילא גם בני"ב במצרים היו נחשבים כישראל לכל דבריו. ומזה יש ללמוד, דעכו"ם שהכה אותם חייב מיתה, ע"ד הפרשת דרכים דלעיל.

אבל לכאורה קצת דחוק לומר שזאת כוונתו:

דהנה, בקובץ שיעורים למסכת ב"ב<sup>24</sup> כותב וז"ל: "ובירורן של דברים מעת שנכנס אאע"ה בכרית היו ישראל, אלא שלא נתחייב במצוות יותר ממה שנצטווה. וע"כ היו מותרין בקרובות המותרין לב"נ, ולא היו לו מצוות מיוחדות זולתי מצוות מילה אשר נתיחדה לו ולזרעו לבדן, והיה ישראל גמור במצוה אחת כמו אנחנו בתרי"ג מצוות כי יותר לא נצטווה. ומכל מקום לא נפטר ממצוות שב"נ חייבין בהם כי לא נעשה ישראל להקל עליו אלא להחמיר עליו, כמו שפירש"י בטעמא דמי איכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור. . וקיצור הדברים כי אנחנו הננו ישראלים גמורים בתרי"ג מצוות מפני שנצטוינו כ"כ ואאע"ה שנצטווה במצוה אחת היה במצוה אחת ישראל לענין ירושה ולענין יוחסין", עכ"ל.

הקובץ שיעורים לומד, שבפשוטות לפני מ"ת לא יצאו בני"ב מגדר בני נח לגמרי<sup>25</sup> והיו עדיין מחוייבים בכל החיובים של בני נח (דהיינו שלא יצאו להקל), אלא שהיו כמה מצוות שנצטוו

(23) נח, ב.

(24) ס' נד.

(25) עיין בהמשך מה שמקשה על הפרשת דרכים וז"ל: "ובפרשת דרכים משמע שחקר אם היו להאבות דין ישראל לענין חיוב מצות, ודברי תיממה הן, שהרי לא נצטוו אלא שהיו אינן מצווין ועושיין".

אבל במחילת כבוד תורתו, לא נראה שהבין כ"כ נכון את הפשט בהפרשת דרכים, כי בודאי לא היו מחוייבים, אלא השאלה היא אכן מה ה' דינם. כי אותם קולות שהיו לאחרי מ"ת לבנ"י, האם היו גם לפני מ"ת. כי רש"י לא מדבר עליהם, אלא על עצם התועלת של מ"ת, אבל בודאי ישנם קולות ועל זה דנים כאן, האם אותם קולות היו לפני מ"ת. וכל אריכותו בנוגע לחיובים, ולהביא מרש"י שמדבר על חיובי בני"ב ע"י מ"ת באופן כללי - אין לו מקום לכאורה, כי אפילו אם אינם מחוייבים אלא במצוה אחת (כפי דבריו) - עדיין יש לומר שיצאו, כדלעיל סעיף ד'.



לבנ"י לפני מ"ת, החל ממצוות מילה שנצטווה לאברהם אבינו שנתיחדה לו ולזרעו לבדן. ובזה נהי' ישראל גמור אפילו במצוה אחת שהיתה לו, באותו אופן שאנחנו ישראל בכל התרי"ג מצוות.

והטעם שא"א לומר שהמצוות האלו לבדן הוציא אותם מגדר בני נח לגמרי (אף להקל), מסביר ע"פ רש"י בסנהדרין<sup>26</sup> שכותב וז"ל: "שכשיצאו (בנ"י) מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם". מזה יוצא שאע"פ שבמצוה א' כבר נהיו ישראל, לא להקל בא אלא להתקדש עי"ז.

והנה, הרש"י שמביא מדבר על מ"ת, שבודאי היו קולות שנובעים מהמצוות. וכוונת הקובץ שיעורים בזה שמביא את דברי רש"י, שלא מסתבר שיהי' קולא סתם בגלל שאנחנו יהודים. וממילא, מצד מצוה אחת לא מסתבר שיהיו קולות שאינם שייכים לאותה מצוה.

עפ"ז אולי י"ל ג"כ לשיטת הר"ן הנ"ל (הגם שאינו מוכרח)<sup>27</sup>, שקשה לומר שזה שהי' להם מצוות ספורות יתירות על בני נח - הוציא אותם מגדר בני נח לגמרי ואף להקל, בדברים שלא שייכים לאותם מצוות.

אלא כנראה שהר"ן נקט כהצד שלא יצאו מגדר בני נח לגמרי, אלא שנתוסף להם גם גדר של ישראל שלכן "עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה". שהרי היו בגדר ישראל מצד מצוות אלו שנצטוו עליהם (אפילו אם בפועל לא קיימו אותם), שבזה עצמו כבר נבדל מבני נח ונחשב כישאל (אבל לא שלכן יצאו מהחיובים ואיסורים שלהם כנ"ל). ועד"ז גם לשיטת הרמב"ן הנ"ל. ועפ"ז אין הכרח שהרמב"ן ס"ל כאופן הב' הנ"ל<sup>28</sup>. וד"ל].

## 1.

### ביאור שיטת הרבי באופן אחר

והנה, הובא לעיל (סעיף ג') דעת רבינו ע"פ האגרות קודש שלו, שמכריח שבמרה נחשבו בנ"י כבני נח. שמזה מוכרח דס"ל לרבינו כהאופן שלפני מ"ת לא יצאו מגדר בני נח לגמרי (- אף להקל).

אמנם עפ"י כהנ"ל - שאפילו לפי האופן שהאבות יצאו מכלל בני נח לגמרי - י"ל שהענין של חיוב בקיום המצוות תלוי בכל אחד בפני עצמו ולא נמשך לבניהם - אפשר לומר שרבינו

(26) נט, א. ד"ה לזה ולזה נאמרה.

(27) כי לאו דוקא סובר כרש"י.

(28) דלא כהפרשת דרכים הנ"ל. אבל י"ל, שלא התכוון הפרשת דרכים שזה מוכרח, אלא שכך הוא רוצה ללמוד, וכדרך האחרונים להביא חקירה ולהביא בפנים את שיטתו ודרך הבנתו.

נוקט כסברא זו (כמובא לעיל מחלק כ') וממילא אין כאן ראי' שס"ל לרבינו כהאופן שהאבות קיבלו עליהם את המצוות רק לחומרא ולא לגמרי, אלא אפ"ל שבאמת ס"ל שהאבות יצאו מכלל בני נח לגמרי (גם להקל) אלא שענין זה לא הורישו לבניהם. וכידוע שיטת רבינו בזה שבנ"י לפני יציאת לא קיימו המצוות. וכמובא בלקו"ש ח"ה<sup>29</sup> שהרבי מדבר שם על קיום המצוות של האבות, ומוסיף שם בהערה<sup>30</sup> וז"ל: "אף שבדורות שלאחריהם לא שמרו כל המצוות לפני שנצטוו שהרי עמרם נשא את יוכבד דודתו (וארא כ, ו)".

אלא שכ"ז הוא כשיטת רוב הראשונים שלפני מ"ת היו בגדר ב"נ, אבל לשיטת שאר הראשונים שהיו בגדר בני"י - קשה, שהרי לא קיימו את המצוות אז, כדמוכח מזה שנשא עמרם יוכבד דודתו (כנ"ל בהערה)?

ואפשר לומר בזה, ע"ד מה שמסביר הרבי בלקו"ש ח"ה הנ"ל<sup>31</sup> בתירוץ להשאלה [הובא לקמן] שאם קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה, איך נשא יעקב אבינו ד' אחיות. ומבאר שם הרבי וזלה"ק: "לכאורה הי' אפשר לתרץ, שד' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, וממילא לא היו אחיות כלל ע"פ דין, כי אין אבות לב"נ" (רש"י וירא כ, יב), ולכן אי"ז שייך ל"תרי"ג מצוות שמרת"י, כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא"כ בנדר"ד, שכל המציאות של אחיות מן האב נתחדשה לאחרי מ"ת ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (כמציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להחמיר ע"ע בזה". עכלה"ק.

ולכאורה עד"ז יש לתרץ גם בענינו, איך נשא עמרם דודתו, וכנ"ל. וזה שמוכיח הרבי בפשטות שלא שמרו המצוות מעמרם הר"ז רק לפי פש"מ.

ואף ששם בהערה הרבי דחה את סברא זאת, אדרבה, כד דייקת מובן בפשטות שאין הרבי שולל אלא לשיטת רש"י ולפי פש"מ. עיי"ש. אבל ע"ד ההלכה עדיין י"ל שלא היתה מציאות תורנית של קורבה מן האב (בנוגע לעריות) לפני מ"ת. ובנדר"ד הגמרא אומרת<sup>32</sup> שיוכבד היתה אחות קהת רק מן האב (ע"ש ובפרשת דרכים)<sup>33</sup>.

ובאמת, ראה הלבוש ופרישה<sup>34</sup> שקיימו בני"י שבת במצרים, עיי"ש. וי"ל שהם סוברים כשאר הראשונים (ודלא כהרוב) הנ"ל. אבל לפי מה שהרבי כתב בהערה, וזלה"ק: "וי"ל שמטעם זה

(29) עמ' 266.

(30) הערה 23.

(31) ויצא ב' בהערה 5.

(32) סנהדרין נח, ב.

(33) וראה פרשת הדרכים ביאור ע"פ המדרש שהיו בגדר אנוסים ושוגגים במה שלא קיימו.

(34) ס' ת"ל ס"ק ב'.

תקן להם משה לישראל (במצרים) את יום השבת לנוח" - לא משמע שהי' להם קיום אחר של שבת, ועד שא"כ לכאורה הי' מביא את זה בהאג"ק הנ"ל<sup>35</sup>.

[או י"ל בפשטות שהם סוברים באמת כמו שמובן מהפרשת דרכים הנ"ל, כאופן הב' הנ"ל, שעצם קיום המצוות של האבות כבר הוציא אותם ואת בניהם אחריהם מכלל בני נח לגמרי, וק"ל]<sup>36</sup>.

## ז.

### הטעם שיעקב נשא ב' אחיות

והנה אחד מהמקומות שרואים את החילוק בין השיטות שיצאו לגמרי, להשיטות שלא יצאו, הוא בנוגע לשאלה איך יעקב אבינו נשא ב' אחיות. ובלשון הפרשת דרכים הנ"ל ממרהר"ש יפה: "איכא למידק, למאן דיליף כל עריות בבני נח היכי נסיב יעקב שתי אחיות. ותירץ, דאחר שנימול אברהם נבדל הוא וזרעו מדין שאר בני נח, וכשנשא יעקב שתי אחיות וגיררן, לית בהו איסור קורבה, דהו"ל כגר שנתגייר, דמדין תורה לית ביה איסור קורבה ונושא אפילו אחותו ע"כ. והדבר פשוט שכל זה הוא אי אמרינן דיצאו מכלל בני נח לגמרי חשיבי רחל ולאה כגר שנתגייר דלית ביה קורבה, אך אם לא יצאו מכלל בני נח להקל, איך הותרו לו רחל ולאה כיון דלבני נח חשיבי עריות".

והנה כל זה (שגיררן, ומשום זה הותרו לו) הוא תירוץ רק להצד שהאבות יצאו מכלל בני נח לגמרי, כמובן. ועפ"ז קשה לאידך גיסא - להצד שלא יצאו לגמרי, איך הם מסבירים את הענין של זה שנשא יעקב ד' אחיות. ובפרט קשה, שמשמע מכמה מקומות שרבינו נקט כהצד הזה (אף שאינו מוכרח, כנ"ל)<sup>37</sup>.

והנה רבו הראשונים והאחרונים שעסקו לתרץ הקושיא; ראה רמב"ן המובא לעיל שלא קיימו האבות המצוות אלא בארץ ישראל. ויעקב כשנשא אותם הי' בחו"ל. וראה רמ"א בשו"ת שלו<sup>38</sup> שכותב שרק אברהם אבינו קיים כל המצוות.

(35) בלקו"ש ח"כ עמ' 203 הערה 49.

(36) ועוד י"ל בדוחק עכ"פ, שכיון שקיימו מקצת מן המצוות (וכמו שמדגיש הרבי שם שלא שמרו כל המצוות), הי' מספיק שיצאו בגלל זה מכלל ב"נ, וזה שלא מקבלים גר אם אינו מקבל על עצמו כל התורה, צ"ל שרק נתחדש לאחרי שניתן התורה, (עייני חלק כה פרשת תולדות שיחה א, בביאור זה שכמה תנאים במצוות מסוימות נתחדשו רק לאחר מ"ת). אבל לפני מ"ת הי' מספיק להיות חלק מעם נפרד משאר בני נח. ועצ"ע. וע"ד אופן הא' שהסברנו את הר"ן, אלא ששם מדובר על זה שהיו מצויים, וכאן על שקבלו על עצמם.

(37) הביאור ע"פ פש"מ ראה לקו"ש ח"ה הנ"ל.

(38) ריש סי' יו"ד.

אמנם שיטת הרבי היא, שאפילו השבטים קיימו המצוות, ולא רק בארץ ישראל אלא גם מחו"ל (שהרי השיחה בחל"ה מדברת על השבטים כשהיו במצרים), שמזה מובן שא"א לומר כאחד מב' הטעמים המובאים לעיל.

והנה, לתרץ לפי הצד שלא יצאו לגמרי, מביא הפרשת דרכים מש"כ המהרש"א<sup>39</sup> בסנהדרין וז"ל: "ובהכי יתיישב לי מה שהקשו המפרשים כיון דיעקב קיים כל התורה למה נשא ב' אחיות שהוא דבר שעתידה תורה לאסור. דיש לומר, כי א"א היה לו ליעקב לינצל מאיסור ב' אחיות שעתידה תורה ליאסור. כי באמת רחל נתקדשה לו מן הדין בשכר שבע שנים כמו"ש הבה לי אשתי, דהיינו שנתקדשה לו כבר והיא אשתו בשכר ז' שנים. . . אך כיון שעדיין אז באמת לבני נח לא נאסרו ב' אחיות, הרי גם לאה נתקדשה לו בביאה. ולא ה"ל קדושי לאה קדושי טעות, דיעקב ודאי לא היה עושה בעילתו בעילת זנות", עכ"ל.

ביאור הדברים: באמת לא הי' שייך ליעקב להינצל מאיסור ב' אחיות שנאסרו לאחר מ"ת, כי רחל כבר נתקדשה לו מן הדין בשכר השבע שנים שעבד בצאן לבן בשבילה, אפילו לפני לאה. ומכיון שאז עדיין לא נאסר להאבות ב' אחיות כמו כל בני נח (לפי השיטה שהאבות לא יצאו מכלל בני נח לגמרי), הרי גם לאה נתקדשה לו בביאה אח"כ. ואין לומר שקדושי לאה קדושי טעות הוי וממילא לא נתקדשה ליעקב, דיעקב ודאי לא הי' עושה בעילתו בעילת זנות (וודאי הסכים להקידושין), עיי"ש בארוכה בהמשך דבריו.

וראה גם בהמשך הפרשת דרכים שם, שמביא תירוץ שני בשם מהר"ש יפה<sup>40</sup> (שמתאים גם לפי הצד שיצאו מכלל בני נח לגמרי), "דיעקב ע"פ הדיבור נשאן לצורך קיום י"ב שבטים".

וע"פ כ"ז יוצא ברור גם להצד שלא יצאו מכלל בני נח לגמרי, ודו"ק.

## ח.

### השיטות באמוראים

בהמשך הפרשת דרכים שם, מביא שהב' צדדים בגדר האבות לפני מ"ת הנ"ל יסודה כבר באמוראים. וז"ל: "שוב ראיתי דמחלוקת זה קדום ונחלקו בו חכמי התלמוד".

ומביא גמ' מפורשת דס"ל דיצאו מכלל בני נח לגמרי, ובלשונו: "דבפרק ד' מיתות דף נח אמרינן, אמר ר' חנינא עו"ג שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי. ופרש"י ויך את המצרי, משום דהכה את העברי. וא"כ על כרחין לומר דס"ל דיצאו מכלל בני נח לגמרי, דהא פשיטא דבן נח המכה לבן נח חבירו אינו חייב מיתה, ואם איתא דלא יצאו מכלל בני נח כי אם להחמיר, איך הותר למשה רבינו להרוג את המצרי כיון

(39) ח"א יט, ב. ד"ה מלוה.

(40) וראה גם בחלק ה' שם שמביאו אלא, שע"פ פש"מ אינו מתאים. עיי"ש.

שכפי דיני בני נח לא היה חייב מיתה. אלא ודאי דס"ל לתלמודא דידן דיצאו מכלל בני נח לגמרי אפי' להקל".

וממשיך שמצד שני נראה שיש מדרש החולק וז"ל: "ובשמות רבה פרשה א סי' כח אמרינן וז"ל כיון שידע הנוגש שהרגיש בו, החזירו לעבודת פרוך והיה מכה אותו ומבקש להורגו כו' אמר משה ודאי זה חייב מיתה, כמו שכתוב ומכה אדם יומת ע"כ. וכתב שם מהר"ש יפה אבל לולא זה מפני מה שהיה מלקהו ומרדהו לא היה לו משפט מות. . . הרי דס"ל למדרש דלא יצאו מכלל בני נח לגמרי להקל".

"ובש"ר פרשה ד סימן א אמרינן וז"ל נקי כפים זה משה, אשר לא נשא לשוא נפשו זה נפשו של מצרי, שלא הרג את המצרי עד שעמד עליו בדין וראה שחייב מיתה והרגו. וכתב שם מהר"ש יפה כי לא הרגו על מה שהיה מכה את העברי לבד, אלא על ענינים נסתרים וכו' שראה את המלאכים ונמלך בהם, והיינו שהודיעוהו מה שבא על אשתו. ולכן אמרו שעמד עליו בדין וראה שחייב מיתה והרגו כו'. דס"ל שלא היה חייב מיתה על הכאת העברי כי לא הכהו מכת מות. . .

"הרי דס"ל לדעת המדרש לא יצאו מכלל בני נח לגמרי, באופן שמחלוקת זה אם קודם מתן תורה יצאו ישראל מכלל בני נח לגמרי או לא יצאו לגמרי נפתח בגדולים ונסתיים בגדולים בתלמודא דידן אזיל בשיטת הרמב"ן ומהר"ש יפה והמדרש אזיל בשיטת חכמי צרפת והרא"ם ז"ל, עכ"ל".

מזה יוצא, שתלמוד דידן ס"ל שהאבות יצאו מכלל בני נח לגמרי, ומשו"ז התחייב המצרי מיתה ע"פ פסק הגמ'<sup>41</sup> ש"עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה". משא"כ המדרש ס"ל שיצאו רק להקל, וממילא לא הי' מיתה על המצרי מצד זה עצמו.

ולכאורה צ"ע, דהרי מובא לעיל דהרא"ם ס"ל שהאבות לפני מ"ת לא יצאו מגדר בני נח לגמרי. ומצד שני הוא בעצמו לומד את דרשת הגמ' הנ"ל על המצרי שהרגו משה. שמהגמ' הנ"ל מוכיח הפרשת דרכים שבנ"י כן יצאו מגדר בני נח לגמרי<sup>42</sup>. ובכלל קשה, דהא אם יש גמ' מפורשת דס"ל שבנ"י יצאו מגדר בני נח לגמרי, איך אפשר לחלוק על זה?

וראה ברמב"ם הלכות מלכים<sup>43</sup> שפסק (לכאורה נגד פשטות הגמ'), שגוי שהכה את ישראל אינו נהרג. וז"ל: "עכו"ם שהכה את ישראל אפילו חבל בו כל שהוא אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג".

וכתב הכס"מ וז"ל: "וסובר רבינו שאע"פ שחייב מיתה לשמים אינו נהרג, וראי' מדשקלינן וטרינן. . . אלא ודאי אע"פ שחייב מיתה אינו נהרג. וקרא דויפן כה וכה אסמכתא בעלמא הוא".

(41) סנהדרין נח,ב.

(42) אלא דצ"ל כמ"ש לעיל הערה 28, שלא כתב שביאור זה מוכרח. והרי התירוצים פשוטים הם, אלא שיכול, ולכן רוצה לבאר כך.

(43) פרק י ה"ו.

וע"פ זה מובן שההכרח מהגמ' להצד שיצאו לגמרי הוא רק אם מסבירים את הגמ' שחייב מיתה כפשוטו, משא"כ לדעת הרמב"ם.

ועפ"ז י"ל, שאלו שמחזיקים כהצד שבנ"י לא יצאו מגדר בני נח לגמרי, פוסקים בענין זה כמו הרמב"ם הנ"ל, וממילא כבר אין ראי' מהגמ' לענינינו. או י"ל כמ"ש הר"ן לעיל אות ה', ובאופן הב' שהסברנו אותו.

ט.

### שמירת שבת אצל האבות

אחת מההוכחות המובאות להצד שהאבות יצאו מגדר בני נח לגמרי, הוא מזה שמובא שהאבות שמרו שבת<sup>44</sup>. והא קיימא לן<sup>45</sup> ש"עובד כוכבים ששבת חייב מיתה", אלא שמכאן מוכח שהאבות היו נחשבים כישראל לגמרי<sup>46</sup>.

וז"ל הפרשת דרכים שם: "ויש סעד לזה מדאמרינן בב"ר סדר וישלח פרשה עט סימן ו וז"ל ויחן את פני העיר נכנס בערב שבת עם דמדומי חמה מבעוד יום וקבע תחומין מבעוד יום, הדא אמרה ששמר יעקב השבת קודם שניתן ע"כ. גם בפרשת מקץ פרשה צב סימן ד אמרינן, וטבוח טבח והכן אין והכן אלא שבת כמה דאת אמר והיה ביום הששי והכינו, הדא אמרה ששמר יוסף את השבת ע"כ. וקשה דהא קיי"ל בפ"ד מיתות דבן נח ששבת חייב מיתה דכתיב ויום ולילה לא ישבותו וא"כ איך שמרו יעקב ויוסף את השבת, אלא ודאי דיצאו מכלל בני נח אפי' להקל".

ועפ"ז קשה לפי הצד שהובא לעיל שהאבות יצאו מכלל בני נח רק להחמיר.

וראה בבית האוצר לר' יוסף ענגל בתחילתו וז"ל: "והנה בענין הקושיא העתיקה דאי נימא דהאבות לא יצאו מכלל בני נח א"כ מה עשו בשבת דאין לומר דעשו מלאכה דהא קיימו כה"ת עד שלא ניתנה ממדת חסידות וכמבואר ביומא וא"ל ג"כ דלא עשו מלאכה דהא מדינא היה להם דין ב"נ דהשבייתה אסורה".

ובהמשך מאריך בזה לבארו ע"פ דברי המהרש"א סנהדרין שם<sup>47</sup>, וז"ל המהרש"א:

(44) ובוה גופא ידועים ב' השיטות בטעם האיסור: לפי רש"י זהו מפני שכתב בפרשת נח "לילה ויום לא ישבותו", היינו שההיקף של עבודה בעולם צ"ל נמשך תמיד בלי שביתה. אבל להרמב"ם זהו מפני שבעשיית יום לשבות, זהו כאילו הוא עושה דת חדשה. וכ"ז מבואר ע"פ שיטת הרבי כדלקמן.

(45) סנהדרין נח, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ט.

(46) בנוגע לשמירת שבת של אדם הראשון, מבאר הרבי (בלקו"ש ח"כ הערה 50) שזה שונה, כ"י. א. זה הי' בג"ע, ואי"ז אותו ענין של שבת למטה בארץ, ב. זה הי' ציווי מיוחד מהקב"ה ע"ד מילה, ולא אותו ענין של המשכת שביתה ה' למטה ככולנו כדלקמן.

(47) ח"א ד"ה עכ"ם ששבת.

"עובד כוכבים ששבת חייב מיתה כו'. יש לעיין בזה . . דבדבר שאנחנו חייבין לעשות שהוא אצל העובד כוכבים היפך זה לחייב מיתה בעשייתו. והנראה שהכונה בזה . . וכן מצות שבת נקראת בהרבה מקומות כלה כמ"ש בואי כלה בואי כלה, דכארוסה ודאי דלא הוא דכל ישראל קבלו עליהם שמירת שבת, וכנשואה נמי לא היא לפי שאינן שומרים אותה כראוי כמ"ש פרק כל כתבי אלמלא שמרו ישראל ב' שבתות כו', ומשום הכי היא שבת לגבייהו ככלה שנכנסה לחופה ולא נבעלה. ולזה כיון שהעובד כוכבים, שאר עריות ובעולות בעל יש להן, חוץ מארוסה וכלה שנכנסה לחופה דאין להן כדאמרי' לעיל, משום הכי היא ליה עסיקת התורה לגבייהו כאלו בועל ארוסת ישראל. ואם הוא שומר שבת ה"ל כאילו בא על כלת ישראל שנכנסה לחופה ולא נבעלה ואמרינן לעיל דנידון בדיני ישראל.

"ועל כונה זו אמרו בש"ר פ' בשלח מהו נתן לכם ולא לעובדי כוכבים, מכאן אמרו אם יבאו בני נח לשמור שבת, לא דיין שאין מקבלין שכר, אלא שחייבין מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו ואזהרתן זו היא מיתתן. וכה"א ביני ובין בני ישראל וגו'. משל למלך יושב ומטרונא יושבת כנגדו העובר ביניהם חייב מיתה ע"כ".

ביאור הדברים: שבת היא הכלה של בני ישראל, וכיון דלע"ע אין כל ישראל שומרים שבת, ה"ה בגדר ארוסה ולא בעולה, שלא נגמר הקשר של ישראל עם השבת. ולכן, כשם שאמרו<sup>48</sup> שאסור לעסוק בתורה לפני עם הארץ כי הרי זה "כבועל ארוסתו" - דאין התורה אלא בגדר ארוסה לגבי, שאין לו שייכות וקשר גמור להתורה, לכן אין לעסוק בתורה לפניו - עד"ז בשבת, שגוי ששבת הרי זה כבועל ארוסתו של ישראל, ולכן הוא חייב מיתה<sup>49</sup>.

וממשיך הבית האוצר וז"ל: "וא"כ לפי דבריו ז"ל י"ל דכ"ז שלא קיבלו את השבת במ"ת עדיין אין השבת כלת ישראל וגם ב"נ מותר לשבות". וממשיך שם שיש גם לתרץ באופן אחר וז"ל: "וי"ל עוד ע"פ דברי המהרש"א הנ"ל בענין שמירת שבת דאבות, וזה דכיון דהאבות שמרו שבת, והאבות הרי היו אז כלל ישראל שהרי לא היו שם ישראל חוץ מהם, וע"כ הי' אז השבת בחי' נבעלת, ושוב ב"נ ג"כ מותר לשבות. דרק כשהשבת הוא בבחינת חופה לבד ולא בבחי' דיבוק הגמור שייך שהב"נ עובר כו' במה ששומר הוא ודו"ק היטב. ומשא"כ כשיש דיבוק הגמור ע"י הקיום אזי לא שייך עבירת זר בינתיים, ואין לב"נ בו שייכות עוד, וע"כ אין מזיק כלל שביתת הב"נ. וע"כ האבות ששמרו שבת כראוי ודאי מצד ישראליות שלהם ע"כ גם צד ב"נ שלהם הי' מותר בשביתה ודו"ק היטב". עכ"ל.

בסגנון אחר: פי' הא' שלו הוא שכיון שלפני מ"ת עדיין לא נצטוו על שבת, אפילו ארוסה אינה, ולכן הי' עדיין אז מותר לגוי לשבות. ובאופן השני מבאר, שמכיון שהם היחידים של בני" - כי כנ"ל בהקדמה, לפי כל הצדדים הם היו "יהודים" ושמרו שבת. לכן בדרך ממילא אין שבת

(48) פסחים מט, ב

(49) והוא מביא גם, אם שבת הי' כבעולה, דהיינו שכל ישראל היו שומרי שבת (שזה מביא משיח) אז לא הי' איסור לב"נ לשבות, שאין זה כבועל ארוסה, שכבר נתייחד בקשר גמור לבני". ועיין לקמן בבית האוצר.

בגדר ארוסה אלא בעולה - כי כל "ישראל" שהיו אז, היו שומרי שבת. וא"כ אין איסור להם - כולל החלק שלהם שהם ב"נ לשבות, וכמו שמותר לעסוק בתורה לפני ת"ח, כיון שלפניו התורה היא בעולה, כך שבת אז ה' במצב של "בעולה" שהי' לשבת קשר גמור לבנ"י דהיינו להחלק בהאבות שהי' שייך לבנ"י. והיוצא מזה לפי ב' הביאורים הוא שב"נ לפני מ"ת לא היו אסורים לשמור שבת, וממילא כבר אין ראי' מזה שיצאו לגמרי מגדר בני נח.

והנה כנראה נקודת החילוק ביניהם היא, אם לפני ציווי שבת לבנ"י, הי' לשבת שייכות דוקא לבנ"י - שלפי אופן הא' לא, ולפי הב' כן. אבל הנקודה המשותפת ביניהם היא, שבפועל לא הי' איסור לבן נח קודם מ"ת.

### יו"ד.

#### שיטת הרמב"ם וקושיא על דבריו

אמנם ראה שם בהמשך, שכותב שבעצם כל הביאור הזה שלמד ע"פ המהרש"א הוא דחוק, ע"פ מה דאיתא בגמ' סנהדרין שם, שכל האיסור של שביתה אצל בני נח נלמד מהפסוק<sup>50</sup> "יום ולילה לא ישבותו" שנאמר הרבה זמן לפני מ"ת, וממילא קשה לומר שבני נח היו מותרים לשמור שבת לפני מ"ת, לפי ב' הביאורים.

ובאמת, יש שתמצאו באופן אחר, והיינו ע"פ דברי הרמב"ם בנידון<sup>51</sup> וז"ל:

"... וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ואם עסק בתורה או שבת או חדש דבר מכין אותו ועונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה, אבל אינו נהרג".

ונמצאנו למדים מזה, שהרמב"ם ס"ל שטעם האיסור לב"נ לשמור שבת הוא משום שנראה כמחדש דת (ולא מצד הפסוק ד"יומם ולילה" גרידא (שאסור להיות מעל"ע בלי מלאכה) כמו שביארו רש"י שם).

ולכאורה לפי טעם זה אפשר לומר שהאיסור התחיל מעיקרא רק לאחר מ"ת - שדוקא אז שייך לומר שיש לאסור הא ד"נראה כמחדש דת". משא"כ לפי שיטת רש"י שהוא כל כולו מיוסד על הציווי ד"יום ולילה" כנ"ל.

אבל לכאורה א"א לומר שהרמב"ם סובר כן, משום דה"ז מפורש בגמ' שהדין דעכו"ם ששבת מבוסס ונלמד מהפסוק ד"יום ולילה" שנאמר לפני מ"ת כנ"ל. ואמנם דלדידי אין טעם האיסור

(50) בראשית ח, כב.

(51) רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט.



עצמו נלמד מהפסוק, (דבזה פליג על רש"י שסובר שאכן טעם האיסור ג"כ נלמד מכאן), אבל סו"ס האיסור עצמו נלמד מהפסוק, והרי מוכח מזה דהאיסור כבר הי' מלפני מ"ת (וכמו שהקשה הגר"י ענגיל על התירוצים שהביא כנ"ל)?

יא.

### הזמן שחל האיסור שביתה לבן נח

והנה, בעצם יסוד הקושיא הנ"ל - דמכיון שהפסוק שממנו נלמד האיסור כתוב לפני מ"ת, מוכח שהאיסור כבר הי' לפני מ"ת - לכאורה יש לומר שאינו מוכרח כן, ובהקדים.

במסכת שבת<sup>52</sup> נחלקו האמוראים (לפירוש התוס', משא"כ לשיטת רש"י עיי"ש), אי נצטוו בני"ב באיסור הוצאה בשבת כשהם היו במרה (כידוע שבנ"י קיבלו כו"כ ציווים כשהם היו במרה) או בסיני. והקשו התוספות לשתי הדיעות וז"ל: "ואע"ג דבפרשת מן כתיב אל יצא איש ממקומו ודרשינן מיניה הוצאה בספ"ק דעירובין<sup>53</sup>, איכא למימר שאחר מתן תורה נאמר אחר שנעשה המשכן, כמו שאמר הקב"ה להניח צנצנת לפני העדות. ומשום דשייכי למילי דמן כתבינהו התם. ולמאן דאמר איפקוד (היינו שנצטוו באיסור הוצאה במרה - ופרשת המן היתה לאח"ז) אע"פ שבמרה נאמר כתביה התם כדפרישית".

ולפ"ז יוצא יסוד גדול לכאורה, שאע"פ שציווי בתורה כתוב באיזה מקום, אי"ז מכריח שהאיסור אכן נאמרה באותו זמן. וכמו שהוא אצל איסור הוצאה בשבת, שאע"פ שלכו"ע נאמר רק לאחר פרשת המן, מ"מ משה כתבו שם מכיון שהוא "שייכי למילי דמן".

ולכאורה עד"ז י"ל בענינו, שזה שהקרא ד"יומם ולילה" כתוב לפני מ"ת, אי"ז מכריח כלל שהאיסור כבר הי' מלפני מ"ת. כי י"ל בפשטות דמכיון דשייכי לקיום העולם, לכן כתבו משה לאחר המבול, אע"פ שנאמר הרבה לאח"ז.

ואם כנים דברינו, אתי שפיר התירוצים שהבאנו לעיל (ב' התירוצים שמובאים בבית האוצר והתירוצ' ע"פ שיטת הרמב"ם) - שבאמת לא הי' שום איסור לבני נח לשבות לפני מ"ת, ומובן בפשטות איך שבתו האבות לכל הדיעות.

ובאמת, ראה בלקו"ש בח"כ מקץ ב', שמשמע מהערה 29 שאין להקשות על זה שהפסוק הובא בתורה שם, ומביא בפשיטות (שלפני הביאור של הרבי בהשיחה) שי"ל שמלפני שנצטוו בני"ב שבשבת לא הי' איסור ע"ש.

(52) פז, ב.

(53) יז, ב.

אבל, מפורש בכו"כ מקומות בלקו"ש<sup>54</sup> שהאיסור לבן נח לשבות אכן התחיל מיד לאחרי המבול, וגם לפי שיטת הרמב"ם - כשנאמר הפסוק ד"יומם ולילה".  
וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דלפי השיטות שלא יצאו האבות מכלל ב"נ להקל<sup>55</sup>, איך קיימו האבות את מצות השבת, והרי אסור לגוי לשבות?<sup>56</sup>

## י.ב.

### תירוץ המנחת אשר ושיטת הרבי בזה

ומצאנו להמנחת אשר שמנסה לתרץ את שאלה זו, וז"ל: "והנה הגר"ח בכתבים כתב דברים ברורים ובהירים ביסוד דין האבות. דזה ודאי דהאבות הק' היה להם מעלת וקדושת ישראל, דח"ו לומר דאברהם אבינו היה גוי, דהרי היה שורש כל עם ישראל ונשמתו, וכי האבות לא היו בני ישראל ואטו יפה כח הבן מכח האב. וכל מה דנסתפקו הראשונים הוא לגבי דיניהם אם היה להם דין ישראל או דין בן נח, וא"כ לא שייך לומר לגביהו נכרי ששבת חייב מיתה, כיון דבחפצא היו ישראלים ושייכים הם בכל המצוות אלא דעדיין לא נצטוו. ונראה לדייק בדברי הרמב"ם "דאין מניחים אותו לחדש דת" היינו דוקא במחדש דבר שאינו שייך לו חייב מיתה, אך כיון דישראל היו ולגביהו אין זה חידוש דת כלל אלא השגת הדת ברוח קדשם ועשיית המצוות קודם ציווים לכך אינם חייבים מיתה משא"כ בשאר עכו"ם דשובת כיון דמחדש דת חייב מיתה"<sup>57</sup>.

אבל לפי שיטת הרבי אין לומר שהי' קשור עם קיום המצוות, כי כמו שהובא לעיל (סעיף ו') הרבי מקשר את זה שלא עבדו בני"ב במצרים לענין זה של שבת, ולפי שיטת הרבי (שם) לא קיימו את המצוות אז.

54) ראה לקו"ש חט"ו שיחה ג' לפרשת נח בכ"מ ובהערה 60. לקו"ש ח"כ עמ' 203.

55) חכמי צרפת, המהרש"א, והרא"ם.

56) ובלקו"ש ח"כ שם בהערה 58 כתב "וידוע השקו"ט במפרשים איך הי' מותר לשבות", דהיינו שהרבי לא נכנס פה בהחקירה, ולא אומר שיצאו מכלל ב"נ אלא שיש עוד אופנים לבאר איך קיימו, וגם ללמוד שלא יצאו להקל.

57) יש גם עוד תירוץ יותר טכנים, וכמו מה שכתב המקנה, וז"ל "דלא קשה מידי דכיון דשמירת שבת שמר כפי צווי לישראל אחרי כן דכתיב מערב עד ערב תשבתו ויהיו הולך אחר הלילה וא"כ כיון שעשה מלאכה ערב שבת כיום ובמוצאי שבת בלילה קיים בזה יום ולילה לא ישבתו אף שמר שבת". שהאיסור של "יום ולילה לא ישבתו", הוא שלא ישבות יום ואחר כך לילה. אבל בשמירת שבת אין כזה, שיכול לעשות מלאכה בערב שבת וגם במוצאי שבת ואז יכול לשמור שבת, שזה לילה ויום ולא יעבור על איסור של יום ולילה.

ויש עוד תירוץ, שאולי לבשו ציצית, שאם הם יהודים, אז אין חילול שבת. ואם הם לא יהודים, אז אין זה תכשיט אלא משאוי (שהרי אינם חייבים בציצית), ואז לא שמרו שבת, ואין בעי' כי עברו על איסור בשבת. אבל בנוגע ליוסף אין שייך לתרץ כן, דכיון שהי' מלך, ולמלך הכל נחשב כתכשיט, אז ליוסף מובן שבאמת שמר שבת (ולכן דוקא אצלו יש מדרש שמדייק מהפסוק ששמר שבת. אבל ראה ביאור הרבי בח"כ עמ' 200 ואילך).

אבל לכאורה צ"ע, כי אפילו בנוגע להשבטים, אפילו אם לא היו יהודים ע"פ הלכה, מ"מ, עדיין אין זה ענין של משוי לכאורה, כי בשבילים יש תוכן בהציצית - כמו יהודי לאחרי מ"ת - אף אם לא נצטוו.

אלא מובן שהטעם ששמרו שבת, הי' בלי קשר לקיום המצוות שלהם, אלא הי' מצד ענין אחר (כדלקמן, בביאור הרבי). אלא שאולי יש לתרץ ע"ד דבריו, ע"פ ביאור הרבי בשייכות בני"א (ואפילו קודם מ"ת) לשבת, והעדר השייכות של בני"א לשבת. כלומר, שלפי ביאור הרבי בהחפצא דשבת, אף אם לא יצאו כלל מכלל בני נח, מ"מ מלכתחילה לא חל עליהם האיסור לשבות, כי לא שייך להם האיסור. דיש לומר שההיתר לשמירת שבת שלהם, לא הי' תלוי בחקירה הנ"ל, ואינו קשור לקיום המצוות שלהם או לגדרם ההלכתי, אלא מבוסס על ענין אחר לגמרי, כדלקמן.

## יג.

### הקשר של בני"א עם השבת לפני מ"ת

ולהבין כל זה, יש להקדים את ביאור הרבי<sup>58</sup> בטעם האיסור של גוי לשבות, והוא מיוסד ע"פ ביאור כללות התוכן והענין של שבת. שהרי, שבת ענינה הוא השביתה של הקב"ה - "כי בו שבת מכל מלאכתו"<sup>59</sup> - שביתה שלמעלה מהעולם. כי באמת, בכל שבת יש עליית העולמות, אלא שזהו רק בפנימיות העולמות, אבל לא בגילוי. והענין של שביתה בני"א בשבת, הוא שממשיכים את שביתה הקב"ה למטה בגילוי, בחלקם ובגופם. ועי"ז עושים דירה לו ית' למטה בעולם. וכח זה, שייך אך ורק בעם ישראל, כי בני"א יש להם שייכות למה שלמעלה מעולם - להקב"ה. אבל להגויים, אין כח זה, ואדרבה הם צריכים להיות במצב של תנועה והעדר המנוחה, בכדי לעשות את חלקם בעולם - לשבת יצרה. והרי זה דוקא מצד העולם ומצד המטה, ולא מצד למעלה, ששם ישנו את ענין השבת. ולכן מושללת מהם שמירת שבת, שענינה דבר שלמעלה מעולם<sup>60</sup>. ובלשונו הקדושה<sup>61</sup>: "עצם עשייתן וקיומן [של תורה ושבת, משא"כ שאר מצוות שאינן אסורים לגוי], מורה על ענין שלמעלה מן העולם, ולכן קיומן אסור לבני"א. ולהעיר ממאירי סנהדרין שם: שזה נראה כמי שהוא מבני עמנו כו' אבל שאר מצוות אין מונעין הימנו כו'". עכלה"ק.

היוצא מכל הנ"ל הוא, שהאיסור לבני"א לשבות, הוא מפני שאין להם שייכות לזה; כלומר, אין להם שייכות לענינים שלמעלה מן העולם. ועוד יותר, הוא גם "נראה כמבני עמנו" - שזה מראה כאילו שהוא מעם ישראל, שיש לו שייכות לענינים ששייכים רק לבני ישראל. וזהו משום שהשבת מורה על ענין שלמעלה מעולם, שדבר שרק שייך ליהודי לפעול בתוך העולם. והנה כמו שכתבנו בהקדמה, לכו"ע קודם מ"ת כל בני"א היו העם הנבחר, צבאות ה' וכו', וכבר הי' הקשר עם הקב"ה, ולדברים שלמעלה מן העולם. והרי כל זה, בלי ליכנס לכל החקירה אם בפועל קיימו המצוות וכו', ובפרט ע"פ הביאור של אדה"ז בתניא פי"ח שנשמט ישראל היא

(58) חט"ו, פרשת נח.

(59) בראשית ב, ג.

(60) וראה חט"ו עמ' 56 הערה 60 החילוק בין לפני המבול ללאחר המבול.

(61) שם הערה 61.

ירושה מהאבות, שמזה מובן שגם לפני מ"ת הי' לכל יהודי נשמה קדושה שזה מקשר אותו עם הקב"ה שלמעלה מהעולם.

לכן עפ"ז אין טעם אפילו מלכתחילה לאסור על בני"קודם מ"ת לשמור שבת. שהרי כל טעם האיסור נובע בעצם מנקודה כללית, דלגוי אין שייכות למה שלמעלה, ולישראל יש שייכות, ואפילו קודם מ"ת, שנהיו קשורים עם הקב"ה מאז שבחר ה' באברהם ובזרעו<sup>62</sup>.

ולכן בח"כ הנ"ל בהשיחה כשמבאר את קיום השבת של האבות והשבטים, מביא גם את מה שבמצרים כשלא שמרו המצוות, תיקן להם משה את השבת. דהיינו מאותו טעם, ששבת אינה קשורה לשמירת המצוות, אלא לעצם היהדות של בני"ק<sup>63</sup>.

ועפ"ז יש לתרץ לכל השיטות הנ"ל, שאפילו אם אומרים שבגדר ההלכתי הם לא יצאו מכלל ב"נ להקל, אין שום בעי' בשמירת שבת דבני"קודם מ"ת.



62 אבל באמת צ"ע בזה, שלכמה שיטות התחיל אברהם לשמור תורה ומצוות (ולכאורה כולל שבת) עוד קודם לך לך וכו' - מגיל 3 או 48 שאז לכמה שיטות הכיר את בוראו כו'. ואיך לשיטתם שמר אברהם את השבת אז, והרי לא הי' לו את הקשר עם מה שלמעלה וכו' שהתחיל מלך לך? ואולי יש לתרץ שמה שהוא ידע את כל התורה אז, זה מראה על זה שהי' לו שייכות, כי צ"ל שידע את התורה ברוח הקודש.  
אבל דוחק לתרץ כן כי: א. אין זה ענין של קשר של בני"ק בתור עם ישראל, אלא רק ידיעה של דברים רוחניים, שגם היו אנשים שידעו לפני זה. ב. לכמה שיטות הוא לא ידע תורה מרוח הקודש, אלא משיבת נח.  
ואולי י"ל שכל השיטות שאברהם הי' בגיל 3 וכו' הם רק לגבי זה שהכיר את בוראו, אבל עצם קיום המצוות, הי' מאז שבחר ה' בו בהציווי דלך לך. ויש לדיוק ע"פ מה שכתב הרמב"ם הלכות ע"ז פרק א הלכה ג, שאברהם הכיר את בוראו מגיל 40. ומקשה על זה הראב"ד, והכתיב במדרש עקב אשר שמע אברהם בקולי שעקב גמטריא 172, דהיינו שהכיר את בוראו עוד מגיל 3? ומתרץ הכסף משנה שיש דרגות ושלבים. דבגיל 3 הוא התחיל להכיר את בוראו. ואולי ע"ז י"ל כאן שהוא למד והכיר את בוראו כו' אבל עצם הקיום התחיל מלך לך, מהקשר שלו לה'. (בנוגע ללימוד תורה, שלכאו' אסור לגוי, יש לתרץ כמו שתירץ המהרש"א הנ"ל, שלא הי' איסור בזה עד מ"ת ע"ש ודו"ק).

וגם זה מדוייק בהשיחה (חלק כה עמוד 48), שהרי הרבי מבאר מה היו העניינים שעשה אברהם אבינו קודם לך ומעלתו קודם הציווי, איך שכל זה לא שוה להציווי, וזלה"ק: "כאטש אז א סך זמן פריער, איז שוין ' הכיר אברהם את בוראו' און איז נתקרב געווארן צום אויבערשטן; און ער האט מפרסם געווען 'לכל העולם שיש שם אלוקה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד' ביז צו מוסר נפש זיין זיך נאך זייענדיק אין אור כשדים". אבל לא מוצאים שמה שום רמז או חצי רמז, אודות קיום מצוות שלו קודם לך לך, וזה מדוייק עם מה שאמרנו, שלא קיים את המצוות קודם הציווי.

עוד י"ל, שקודם שהי' לו הקשר, הוא שמר שבת, ולא הי' הבעיא שאסור לשבות, כהממחא אשר, כיון שהי' לו קשר עם תומ"צ. או י"ל כשאר תירוצים, כמו המקנה הנ"ל הערה 57.

63 וקשר וחבור זה, שלמעלה מעולם התחיל מאז שה' בחר באברהם, מציווי ה' לך לך, וכמש"כ בלקו"ש חכ"ה (ע' 48) וזלה"ק: "די התחלה פון עם ישראל איז פון אברהם אבינו, וואס ער איז געווען דער ערשטער איד, אחד הי' אברהם. .", שמאז שבחר ה' באברהם בהציווי של לך לך התחיל עם ישראל. וכמו שמבאר שם בהשיחה הענין של בחירת ה' באברהם, שזה קשור לא רק להנבואה אלא גם להבורא, שיהי' קשר של בני"ק עם מה שלמעלה, עם הקב"ה.

## דירה למעלה מן השכל בגדרי התחתונים

הת' השליח שניאור זלמן שי' יפה

טעמי הבריאה לפי המקובלים ודחייתם / טעם הבריאה לפי המדרש וחסידות / נתאוה דוקא לדירה בתחתונים / הדירה היא למעלה משכל / הדירה מצד גדרי התחתון / יש הנברא תלוי ביש האמיתי / הביטוי של עצמות ביש הנברא / כוונת החושך / סיכום הענינים

.א.

טעמי הבריאה לפי המקובלים והביאור שאי"ז אמיתית הטעם

התורה מתחלת בפסוק<sup>1</sup>: "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", וידוע הקושיא בזה למה עשה ה' ככה לברוא שמים וארץ, ובפרט לפי הידוע לידוע סוד שיש גם עולמות הרוחניים (אצילות וכו') ומדוע ברא דווקא עולם תחתון חומרי וגשמי!?

והנה, בע"ח בתחילתו מבואר דסיבת בריאת העולמות היא בכדי "שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולתיו וכו'", כלומר שע"י בריאת העולם מתגלים כוחותיו ית' מהעלם לגילוי, וכן איתא בזוהר דטעם בריאת עוה"ז הוא "בגין דישתמודעון ביי" היינו שיהיו עולמות ונבראים שיודעים אותו, דזה שייך רק כשמתגלים כוחותיו.

וכבר עמד על זה כ"ק אדמו"ר הרש"ב בנ"ע<sup>2</sup> ואמר שאינה "תשובה אמיתית"<sup>3</sup> בנוגע להתהוות העולם - המגיעה בכח העצמות, שהרי, לפי ביאורים הנ"ל אינו מובן: א. מדוע ה' צריך להיות התהוות עולמות התחתונים ובפרט עוה"ז הגשמי, הלא ה' יכול להסתפק בעולמות העליונים דשם כבר נתגלו "שלימות כוחותיו ופעולותיו" ואף ישנה שם ידיעה בהם - "ישתמודעון ביי", ואדרבא הגילוי והידיעה בו ית' כמו שהוא בעולמות העליונים הוא במדריגה נעלית הרבה יותר, ולא כ"כ בעולמות התחתונים, ובפרט בעולם הזה התחתון שהעלם הוא בתכלית?

ב. עוד צריך להבין, דלפי ביאורם, בריאת העולמות מוכרחת בשביל שלמותו יתברך, דאם לא יהיו עולמות ונבראים "יחסר" לו (כביכול) בגילוי ושלמות כוחותיו - וא"כ, אינו מובן כיצד אומרים שהוא יתברך מוכרח ח"ו באיזה דבר כדי שיהיה "שלם"? הרי, הוא ית' תכלית השלמות מצד עצמו, גם בלי התהוות העולמות?

(1) בראשית א, א.

(2) המשך תרס"ו בתחילתו. וראה גם באתי לגני תשל"א.

(3) אבל ראה לקו"ש ח"כ, ע' 284 בהערה שם, שמדייק הרבי בהמילה "אמיתית" שמשמע טעם הע"ח והזוהר שאין זה טעם האמיתית וכו' וראה בלקו"ש ח"ו ע' 21 בהערה שם שטעם הזוהר וע"ח הם חלק ופרט עיקרי בטעם האמיתית של דירה בתחתונים דלקמן (ס"ב) ואכ"מ.

## ב.

## טעם הבריאה ע"פ המבואר בחסידות (מיוסד על המדרש)

ולכן מבאר<sup>4</sup>, דטעם בריאת העולמות אינו משום הכרח המובן בשכל, אלא מצד התשוקה והתאוה לבד דלהקב"ה ישנה 'תאוה' כביכול להיות לו משכן ודירה דווקא בעוה"ז, ובלשון המדרש<sup>5</sup>: ". . . זה העולם שנשתוקק לבריאתו", וכן איתא<sup>6</sup> "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

ולפי"ז מתורץ שפיר ב' הקושיות הנ"ל: א. הבריאה אינה מוכרחת ח"ו בשביל שלימותו ית' (דהוא ית' שלם בעצם גם ללא בריאת העולמות) ולפ"ז סרה קושיא הב', ב. מכיון שסיבת הבריאה היא מצד התאוה ותשוקה לבד, וה'נתאוה' של הקב"ה הוא דווקא לעולמות התחתונים ובפרט לעולם הזה הגשמי, דכך עלה ברצונו. ולפ"ז מובן מדוע נבראו כל העולמות<sup>7</sup> ואף עולמות התחתונים (דווקא בהם היא התאוה), ול"ק קושיא הא'.

וכוונה זו דבריאת העולמות מובנת גם ע"פ שכל, ויובן זה<sup>8</sup>, בהקדים, הידוע דהתהוות העולמות הוא רק בכח העצמות, כמבואר באגרת הקדש<sup>9</sup> דדווקא העצמות "שמציאותו מעצמותו" יכול לברוא עולמות שנראים ומרגישים עצמם למציאות נפרדת לגמרי (מציאותם מעצמותם), והרגשתם הטבעית היא שאין להם שום עילה וסיבה שקדמה להם ח"ו.

ופשוט שמופרך לגמרי (ע"פ שכל) לומר שכוונת העצמות בבריאת העולמות היתה דווקא בשביל עולמות העליונים, דהרי, כל ענינם של עולמות הרוחניים הוא גילויים, שאין בהם מן העצם כלל, ועצמותו ית' מובדל לגמרי מכל הגילויים.

וא"כ, הרי מובן ופשוט דאי אפשר לומר דהמבוקש של העצמות בבריאת העולמות הוא גילויים שהרי הוא מובדל מהם לגמרי, ובלשונו של אדה"ז בתניא<sup>10</sup>: ". . . השתלשלות העולמות אינו בשביל עולמות העליונים ח"ו, הואיל ולהם ירידה מאור פניו יתברך". אלא חייבים לומר שתכלית כוונת העצמות בהתהוות העולמות היא בעולם הזה התחתון דווקא, דנתאוה הקב"ה

(4) עמ' ז שם.

(5) במדב"ר רפ"י.

(6) מדרש תנחומא נשא, טז.

(7) ומה שהי' צריך תהוות כל העולמות (כולל עולמות העליונים) אע"פ שהתאוה הי' בעיקר לעוה"ז התחתון (ואין צורך וכוונה בעולמות העליונים) הוא כי הקב"ה רצה שהתהוות עוה"ז תהי' באופן של סדר השתלשלות וע"פ שכל, ולכן הי' צריך להיות לפני"ז כל העולמות העליונים ומהם ישתלשל עוה"ז - תכלית הכוונה (ראה מאמר ד"ה החודש הזה תשמ"ז ובכמה מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע - כלל הנ"ל וטעמו, ואכ"מ).

(8) להביאור דלקמן ראה באתי לגני תשי"א.

(9) ס"י כ.

(10) תניא פל"ו.

להיות לו דירה בתחתונים, דכמו שבדירה למטה נמצא האדם ומתגלה בה בכל עצמותו, כמו"כ הוא בדירה לו ית' ד"נתאוה" שיהי' המשכת וגילוי עצמותו למטה.

והמורם מזה, דמה שנתאוה הקב"ה שיהי' לו דירה בתחתונים דווקא (ותכלית ההתהוות אינה בשביל עולמות העליונים), הוא דבר המוכן שיש לו אחיזה גם ע"פ גדרי השכל.

## ג.

### "נתאוה" דוקא לדירה בתחתונים

והנה, מה ש"נתאוה" שיהיה לו דירה בתחתונים (גילוי אלוקות בעולם התחתון), נעשה עי"ז עילוי באלוקות בכמה פרטים<sup>11</sup>: א. בזה מתבטא ומתגלה הבל"ג דאלוקות שאינו מוגבל בגילוי בעולמות העליונים, אלא יורד ומתגלה אף בעולמות התחתונים. ב. הגילוי בעוה"ז התחתון מגלה ומורה על האמת דאלוקות שמצד אמיתתו יכול להיות בכל מקום (גם בעולם התחתון) ואין מקום שאינו מתקבל שם. ג. מתוסף (כביכול) באחדות<sup>12</sup> ה', שגם המקומות הכי תחתונים שנראים כנפרדים ומציאות דבר מהווים חלק מהדירה לה' ודבר אחד איתו (אף בגילוי).

אבל כד דייקת שפיר בלשון המדרש "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", משמע שכוונה זו שיהי' דירה בתחתונים אין בה שום מעלה ועילוי שכלי ששכל יכול לתופסו, וממילא גדרי השכל אינם מחייבים זה אלא הוא אך ורק מצד "נתאוה" - תאוה שלמעלה מטעם ודעת, וכמאמר העולם "אויף א תאוה איז קיין קשיא ניט" [-על תאוה אין קושיות], ואם לא ש"נתאוה" הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים - לא הי' שום טעם שכלי לבריאת העולם.

היינו, דלמרות שהוכחנו לעיל (ס"ב) שכוונה זו בבריאת העולם מוכחת גם ע"פ שכל (דאין לומר שהתכלית הוא עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא הכוונה הוא למטה בהמשכת וגילוי העצמות), אבל כהנ"ל מסביר רק שהכוונה אינה בגילויים - עולמות עליונים דזה מופרך ע"פ גדרי השכל. אבל בנוגע לעולמות התחתונים הנה אין השכל מחייב שהכוונה תהיה בהם דווקא, אלא הוא רק ש"נתאוה" - למעלה מגדרי השכל.

11) להביאור דלקמן ראה לקו"ש ח"ו עמ' 18 ואילך.

12) בשיחה הנ"ל שאינו ברור כ"כ כפנים: מבאר דתאוה היא למעלה משכל ואינה בגדר טעם ודעת, וממילא מוכן שאין שום מעלה שכלי בהדירה בתחתונים (מאחר שזה תאוותו של ה') ע"כ תוכן דבריו. אבל יש להקשות ע"ז, שכמו באדם למטה (ועוד יש לעיין בזה) יכול להיות תאוה לדבר, שגם שכל מחייב אותו אבל רצונו של אדם לזה הוא מצד התאוה והתשוקה לבד ולא מצד שכל, וכמו כן למעלה (דכ"ש וק"ו) שיכול להיות שנתאוה לדירה בתחתונים ולא מצד הכרח ונטי' שכלי, וביחד עם זה ישנה סיבה ומעלה שכלית בהדירה, דגם עולם השכל מחייב זאת. וא"כ מהו ההכרח לומר שהדירה אינה מבטאת שום עילוי אלוקי?

אבל להביאור בפנים מתורץ שפיר, כי במילים "נתאוה הקב"ה", בא המדרש לא רק לספר שהרצון הוא כי "נתאוה", אלא שהרצון לדירה זו יכול להיות אך ורק מצד התאוה ולא מצד שכל (אבל ראה בשיחה שם הערה 12, וז"ל "ולבד זאת שעל ענין זה אין צורך להביאור דנתאוה... ", ואולי י"ל דמרומו בזה קצת ביאור הנ"ל בפנים).

## ד.

## הדירה היא למעלה מהשכל

ולפי הנ"ל יוצא, דאין שום מעלה ועילוי אלוקי "בהדירה לו יתברך" שנעשית בתחתונים, אבל קשה איך זה שייך במציאות, הלא ע"י המשכת אלוקות למטה בעוה"ז התחתון - "דירה לו יתברך בתחתונים" מתגלה הבלי גבול של אלוקות, ועוד זאת, שע"י מתגלית גם האמת והאחדות של ה' כנ"ל (סעיף ג'), ואיך נוכל לומר ע"ז "נתאוה" שזהו מצד התאוה לבד ולא מצד חיוב השכל?

ויובן זה<sup>13</sup> בהקדים ביאור מהותו של עולם הזה התחתון - המקום שבו נעשית הדירה לו יתברך:

בהקדים המבואר בתניא<sup>14</sup>, וז"ל: "שנברא עולם הזה הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד".

היינו, דישנם כאן ב' ענינים:

א. מהות עוה"ז שנברא לכתחילה באופן שלא מאיר בו וא"א שיאיר בו אלוקות, וכ"ש שאינו כלי לאלוקות (שלכך נקרא עולם מלשון העלם).

ב. עולם הזה, נותן מקום ויכולת שלאחרי זמן ע"י החטא מצב העולם ירד עוד יותר (וכמו שהי' בפועל ע"י חטא עץ הדעת) ויתמלא בקליפות וס"א (היינו, שיהי' כלי להם), שלא רק שאינם מגלים אלוקות אלא אף מנגדים לאלוקות.

א"כ, מובן מהנ"ל, שעשיית הדירה לו יתברך (גילוי אלוקות) בתחתונים אינו שייך ע"פ שכל, ואדרבא זהו דבר המופרך לגמרי ע"פ שכל. וחייבים לומר שעשיית הדירה אינה שייכת כלל ע"פ כוחות טבעיים רגילים ואנושיים, אלא זה בא בכוח נשמות ישראל דוקא שמצד התקשרותם ואחדותם בעצמות ומהות, יש להם את כוח העצמות (שבורא ומחדש 'יש מאין') לבטל העלם והסתר הקליפות וס"א ולעשות דירה בתחתונים וגילוי אלוקות בעוה"ז התחתון<sup>15</sup>.

13) לביאור דלקמן ראה לקו"ש ח"ו שם, ח"ב ע' 74 ואילך ובספר השיחות תשמ"ז ח"א עמ' 199 ואילך.

14) פרק ל"ו.

15) יש לעין בשינוי הלשונות דשיחות הנ"ל, על איזה דרגה בעולם צריך שיהיה ביטול והתחדשות; בלקו"ש ח"ב בתחילת ס"י מבאר דישנם שני ענינים בעה"ז שלא נותנים מקום לדירה לו יתברך - א. הס"א והקליפות (שעוה"ז מלא בהם), ב. ההעלם והעולם שאינו כלי לאלוקות. אבל בהמשך שם הוא אומר "דורך צעברעכן און מבטל זיין די ס"א" [בתרגום ללה"ק: ע"י השבירה והביטול דהס"א] ואינו מזכיר שום דבר על ביטול ההעלם של העולם, שגם זה מוכרח כדי שיהי' דירה לו יתברך בתחתונים.

משא"כ בספר השיחות (שם) מבאר: "נאר דערצו דארף מען אנקומען צו א חידוש גמור בכדי צו ברעכען און מבטל זיין די קליפות וס"א, און ארום נעמען מתחת ממשלתם די דברי הרשות שבעולם און זיי איבערמאכען פאר כלים פון אלוקות" [בתרגום ללה"ק: רק שלזה צריכים לבוא לחידוש גמור, כדי לשבור ולבטל את הקליפות והס"א,



ולפ"ז (שעשיית הדירה בתחתונים שייכת רק ע"י כוחות אלוקיים מצד נשמות ישראל) מובן, שהמשכת אלוקות למטה (דירה בתחתונים) אינה מבטאת שום "מעלה שכלית" של אלוקות (כוח הבלי גבול, האמיתיות או האחדות, כנ"ל סעיף ג') - דכל ענין הדירה ועשייתה (גילוי למטה בעוה"ז התחתון) אינו ענין שכלי ואינו קיים בעולם וגדרים של שכל, ולכן אין השכל תופסו אותו, אלא הוא ענין אלוקי.

במילים פשוטות: מובן בפשטות, שדבר שכל ענינו הוא למעלה מגדרי השכל לא יבטא שום ענין שכלי, כי הוא למעלה מגדרי השכל לגמרי.

ועפ"ז מתורץ שפיר מה שהקשינו (בתחילת הסעיף) - איך יכול להיות דהמשכת אלוקות למטה, אינה מבטאת את מעלת האלוקות אלא היא ענין של "נתאוה" - דמכיון שהמשכת אלוקות למטה הוא ענין שלמעלה מגדרי השכל, אינו מבטא שום ענין שכלי.

ה.

#### הדירה מצד גדרי התחתון

עד כאן נתבאר בטוב טעם דיוק לשון המדרש "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" - דהדירה בתחתונים הוא ענין של נתאוה דווקא, כלומר שהוא ענין שלמעלה מטעם ודעת, דע"פ שכל אין שום מעלה בדירה זו ואינה מבטאת שום מעלה בו ית' ולכן על ענינה הוא תאוה ולמעלה מן השכל.

להלן ננסה לעמוד ולבאר את אחד מהגדרים העיקריים של הדירה - שצריכה להיות (בלשון המדרש) "דירה בתחתונים" דווקא, כלומר, שהדירה צריכה להיות מצד התחתון ולא דבר נוסף עליו.

אבל לכאורה ע"פ הנ"ל (ס"ד) דעשיית הדירה למטה אינה ע"פ גדרי השכל ואינו ע"י גילוי האלוקות שנעלם בו, אלא ע"י שבירה וביטול והתחדשות - נמצא דלא רק שהדירה נחשבת כדבר נוסף על התחתון, אלא היא גם היפך ענין וגדר העולם שהוא כשמו מלשון "העלם" והסתר על אלוקות, וא"כ אינו מובן כיצד הדירה היא בתחתונים?

---

ולהוציא מתחת ממשלתם את דברי הרשות שבעולם ולעשותם כלים לאלוקות], היינו, שלא מספיק ביטול הס"א לבד, אלא מוכרח להיות אף ביטול של העולם והסתר שאינו כלי לאלוקות, ולעשותו כלי. ובהדגשה יתרה בהערה 55 שם, וז"ל: "וגם בזה חידוש שמבטל גם האפשריות לרע מצד העולם וההסתר בעוה"ז הגשמי כדלעיל הערה 52", ע"כ. אבל ראה שם הערה 52 בסוף הענין, וצ"ע.

## 1.

## יש הנברא תלוי ביש האמיתי

והביאור בזה, דהנה ידוע שהדירה לו יתברך אינה נעשית מלמעלה, אלא ע"י עבודת האדם דווקא. והטעם לזה, משום שדווקא ע"י הדירה אינה דבר נוסף על התחתון אלא באה מצד העולם. ויתירה מזו, העבודה שמוכרחת בשביל דירה בתחתונים היא אתכפיא ואתהפכא, שהיא עבודה הקשורה עם מציאות התחתון (אתכפיא ואתהפכא דהתחתון), ולפ"ז יובן יותר כיצד הדירה לו יתברך היא אף מצד גדרי העולם<sup>16</sup>, דמכיון שנעשית ע"י האדם וקשורה עם מציאותו דווקא, הרי מובן שהיא "בתחתונים" דווקא.

ויש להוסיף בזה, ע"פ המבואר בחסידות (בכ"מ) דאמיתית מציאותו של יש הנברא הוא יש האמיתי, ובלשונו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב<sup>17</sup>: "מציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות דא"ס ממש", והביאור בזה (כמו שממשיך שם): "שהעצמות הוא המהווה אותם. . . ובלעדו אין שום מציאות כלל", כלומר, שהמציאות האמיתית של העולם הוא עצמות אוא"ס, כי בלעדו לא יהי' לו שום קיום, ויחזור להיות אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית. וא"כ, הרי מובן, דאף כשנמצא במציאות, מציאותו האמיתית היא אך ורק העצמות<sup>18</sup>.

ולפ"ז מובן, שהדירה לו לעצמותו (היינו, גילוי העצמות) לא רק שאינה היפך גדר העולם אלא אדרבה זהו ענינו ותוכנו האמיתי של העולם - עצמות.

אבל סוף סוף ביאור זה אינו מספיק, דלפ"ז הרי הדירה לו יתברך קשורה עם המציאות האמיתית ועם העצם של העולם, אבל לכאורה היא עדיין מהווה סתירה לתוכן וענין העולם שהוא העולם והסתור אלוקות ומלא קליפות שהם "נגד ה' ממש"?

והדרא קושיא לדוכתא: כיצד יכולים לעשות דירה בתחתונים גם מצד גדרי העולם, היינו שגילוי אלוקות יהיה שייך לא רק לחלק הפנימי של העולם (אמיתותו ועצמותו), אלא גם לחיצוניותו ותוכנו של העולם?

## 2.

## ביטוי העצמות ביש הנברא

אך הענין בזה הוא, ע"פ משנ"ת בד"ה מצה זו תש"ז, ד"ביש הנברא יש דוגמת הענין מציאותו מעצמותו ומענין נמצא בבלתי מציאות נמצא", כלומר שזה גופא שהעולם נראה כדבר בפני עצמו שאין לו סיבה קודמת היינו שבחיצוניות נראה שאין בעה"ב לדירה זו ואין בורא ומנהיג

(16) ראה מאמר ד"ה באתי לגני - תשל"א.

(17) ספר המאמרים תרס"א.

(18) ראה לקו"ש ח"ב שם הערה 30 ובשוה"ג שם.

להעולם - הוא ביטוי של עצמות (אע"פ שזהו העלם והסתר הכי חזק על אלוקות), דדווקא עצמותו באמת מציאותו מעצמותו ואין סיבה קודמת לו ח"ו.

בסגנון אחר: מציאתו האמיתית של העולם (כנ"ל ס"ו בארוכה) באה בגילוי אף בתוכן וענין העולם, שבהעלם והסתר העולם עצמו, נראה שמציאותו האמיתית הוא עצמותו ית'. ולפ"ז יובן שפיר שהדירה לו יתברך - גילוי העצמות, אינה סותרת לעולם ותוכנו, אלא אדרבה, זהו ענינו של העולם מצ"ע.

אבל באמת, גם ביאור זה אינו מספיק, משום שאופן הביטוי של עצמות בתוכן העולם (שהעולם נראה כמציאותו מעצמותו) אינו מתייחס לגילוי העצמות ואדרבה הוא סותר אל הגילוי, מכיוון ש"ההרגש העצמי" שיש לעולם אומר שאין בע"ב לבירה זו (ח"ו) ורק "אני ואפסי עוד", ומצד גילוי העצמות הרי כל מציאות העולם הוא אחדותו יתברך.

במילים פשוטות, לפי ביאור זה יוצא כי הציור החיצוני של העולם עדיין סותר לגילוי העצמות שכל מציאות העולם הוא הקב"ה ואין לעולם שום מציאות מצ"ע<sup>19</sup>.

## ח.

### כוונת החושך

ואולי יש לומר הביאור בזה, בהקדים השאלה - דאם אכן תכלית הכוונה בבריאת העולם היא כדי שיהי' לו יתברך דירה בתחתונים, וכל פרט בסדר השתלשלות בא אך ורק בכדי להגיע לכוונה הזו (כנ"ל ס"ב) א"כ צלה"ב מדוע נברא עוה"ז באופן כזה שהוא מעלים ומסתיר על אלוקות בתכלית, ועד כדי כך שבכדי לפעול הדירה בתחתונים אינה מספיקה העבודה של גילוי ההעלם, אלא צריך לבטל ההעלם ולבערו לגמרי (כנ"ל ס"ד) שזה מראה שהעולם (לכאורה) סותר ומנגד לכוונת בריאתו?

אלא מוכרחים לומר, שאף טבע זו דהעלם והסתר שישנו בהעולם, מהווה פרט וחלק בהדירה וגילוי אלוקות. כידוע מענין "יתרון האור מן החושך", דישנה מעלה נפלאה באור שבא אחרי וע"י ביטול החושך על האור שהאיר מלכתחילה קודם דחיית וביטול הרע. וזוהי הכוונה בבריאת העולם באופן כזה דווקא, שיעלים ויסתיר על אלוקות וע"ז תגדל הדירה בתחתונים וגילוי אלוקות למטה.

וכוונה זו של החושך (בשביל האור) ניכרת במוחש בטבע החושך וההעלם עצמו, שדווקא בזמן הגלות שההעלם הוא בתוקף ביותר, הנה ההעלם עצמו מעורר ומגלה אלוקות דמתגלית עצם הנשמה<sup>20</sup>.

(19) לסעיף זה ראה לקו"ש ח"י"ז ע' 96 ואילך ובהערות שם.

(20) ראה לקו"ש ח"י"ז שם.

דוגמא נוספת לדבר זה, מענייני הבריאה עצמם, דחזינן דדווקא בעקב של הרגל מתגלה רצון הנפש יותר מבשאר האיברים (כלומר, שיותר קל לפעול על העקב לעשות כרצון האדם משאר כוחות הנפש), ואע"פ שהעקב הוא האבר הכי תחתון באדם שהנפש אינה מתגלית בו כ"כ, ועד כדי כך שלפעמים נקרא המלאך המות שבגוף - דכמעט לא ניכר בו חיות הנפש.

מזה רואים שהחושך דוקא מביא לתוקף וגלוי רצון הנפש, היינו שאמיתת ענין החושך הוא הגילוי, דזה רואים במציאות בטבע החושך גופא. ולפ"ז אתי שפיר מה שהגילוי אלוקות הוא מצד ענינו ותוכנו של העולם אף מצד ציורו החיצוני - העולם והסתר, ואינו הפוך מגדרו או דבר נוסף עליו כלל וכלל, אלא הדירה נעשית בתחתונים ומצד התחתון.

ט.

### סיכום הענינים

המורם מכל הנ"ל, דמצד אחד - הדירה לו יתברך בתחתונים הוא דבר הכי מופרך במציאות וטבע העולם. אבל מצד שני - אם כשמתבוננים במציאותו האמיתית של העולם, רואים שלא רק שגילוי אלוקות אינו זר לו, אלא זהו מציאותו האמיתית, וללא זה חסרה כל תכליתו ומציאותו.

פשוט דכ"ז הוא רק טיפה מן הים ורק יסוד ונקודת העניינים, ואפשר להאריך ולבאר עניינים אלו באריכות גדולה, וכמו שאומר הכתוב<sup>21</sup> "תן לחכם ויחכם עוד". בעזה"י כהנ"ל יחזק הצפי' והאמונה בביאת משיח צדקנו ויזרו ביאתו בקרוב ממש, דאז תושלם הדירה לו ית' מצד התחתון דווקא.



## גדר הכרמלית לשיטת הראשונים

הת' איתן הכהן שי' כהן

הסוגיא בדף ז, א / קושיית התוס' על פרש"י וביאור הפנ"י / דברי הצפנת פענח בב' אופנים בגזירות דרבנן / ב' אופנים הנ"ל בכרמלית / ביאור שיטת רש"י ותוס' / צ"ע מרש"י בדף ג, ב וביאור באופן אחר / ראי' להנ"ל מפרש"י בקרן זוית ומל' התוס

.א.

### הצעת הסוגיא

איתא במסיכתין (ז, א)<sup>1</sup>: ". . אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה [רוחב]<sup>2</sup> ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה [בגובה]. מאי ותופסת עד עשרה, אילימא דאי איכא מחיצה י' הוא דהוי כרמלית, ואי לא - לא הוי כרמלית, ולא, והאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין בתוכו עשרה, ו[עובי] קרויו משלימו לעשרה - על גגו [דגבוה י' הוי רה"י] מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ארבע אמות [דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית, אלמא איפכא שמעינן לה]."

ומסיקה הגמ': "אלא מאי ותופסת עד עשרה - דעד עשרה הוא דהויא כרמלית, למעלה מעשרה טפחים - לא הוי כרמלית". עיין שם.

ובהוה אמינא של הגמ' - שהפירוש ב"כרמלית" . . תופסת עד עשרה" הוא, שרק כאשר יש מחיצה גבוהה עשרה הוא כרמלית - פירש רש"י<sup>3</sup> "כגון בקעה המוקפת גדר והיא יתירה על בית סאתיים ולא הוקפה לדירה".

[וי"ל דרש"י בא לבאר איך ה' הו"א כזה שמקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה יהי' כרמלית, והלא ידוע שמקום כזה הוא רה"י<sup>4</sup>, ולכן פירש"י דאיירי בבקעה כו' דלא הקיפיה לדירה].

ומקשים התוס'<sup>3</sup> על פרש"י, דהלא גם בקעה יתירה מבית סאתיים שלא הוקפה לדירה היא רה"י מדאורייתא, וכן הוא לכל הדעות שבגמ'<sup>5</sup>, וא"כ איך אפשר לומר שהיא כרמלית?

(1) המובא בחצאי ריבוע הוא פירוש רש"י על אתר.

(2) ואי לא מקום פטור הוא, ומותר לכתחילה להוציא משם לרשות הרבים ולרשות היחיד (רש"י שם).

(3) ד"ה אילימא.

(4) ראה ו, א. - "גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה".

(5) ראה בתחילת העמוד שם. והוא בין לעולא ובין לרב אשי.

ובפני יהושע הקשה על דברי התוס', דגם אם בקעה היא רה"י מדאורייתא, מ"מ יש לומר שחכמים גזרו עלי' דינים של כרמלית - שלא יטלטל בה יותר מד' אמות, ושפיר קאמר רש"י? ומתריך: שאכן לשיטת התוס' גזרו חכמים על בקעה שלא יטלטלו בה כבכרמלית, אמנם היא נשארת בשם רה"י אפילו לחכמים, ולא עשאוהו כרמלית ממש.

ונמצא שיש כאן ב' שיטות: שיטת רש"י, שאפשר שיהי' כרמלית מדרבנן על רה"י מדאורייתא. ושיטת התוס', שרה"י מדאורייתא לא נהי' כרמלית כלל, אלא שאפשר לגזור ברה"י איסור טלטלול כמו בכרמלית.

וצלה"ב במאי פליגי, ומהו היסוד לשיטות אלו.

## ב.

### ב' אופנים בגזירות דרבנן

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדם דברי הרמב"ם בהלכות שבת<sup>6</sup>, וז"ל: "וכל מקום שנאמר מותר לעשות כך וכך הרי זה מותר לכתחילה, וכן כל מקום שנאמר אינו חייב כלום או פטור מכלום אין מכין אותו כלל" עכ"ל.

וכותב ע"ז הצפנת פענח וז"ל: "וכן כל מקום וכו'. עיין מועד קטן דף י"ב ע"ב [וז"ל הגמ' שם: "אמר אביי נקטינן הלכות מועד כהלכות שבת יש מהן פטור אבל אסור ויש מהן מותר לכתחילה"], ושם רוצה לומר כי האי גוונא דאף מכת מרדות ליכא, דהא המלאכה גמורה בחול המועד ליכא רק מכת מרדות".

ביאור דבריו<sup>7</sup>: יש להבין מהו ההבדל שמצינו בין שבות לשבות, שהרי יש שבות שרבנן חייבו בו מכת מרדות, ויש שבות שהוא פטור מכלום (וכמו שמצינו במועד קטן, שיש מלאכות שדינם פטור אבל אסור, היינו שאין בהם מכת מרדות).

ומתריך: "ור"ל כך שיש מלאכה שהוא משום שבות. . אך יש עליו שם מלאכה דרבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא. . והוא כך יש שני מיני דרבנן למשל כמו חלוצה הווה דרבנן ושניה הווה דרבנן, ומחלוצה דרבנן הווה [הולד] חלל מדרבנן, ומשניה דרבנן לא הווה [הולד] ממזר דרבנן. והטעם דחלוצה יש עליה שם גרושה, ושניה לא הווה אלא בגדר משמרת למשמרת".

ורצונו לומר, שמצינו שני גזירות מדרבנן: (א) יש איסור מדאורייתא שכהן אסור להתחתן עם גרושה, ורבנן גזרו עליו שלא להתחתן גם חלוצה. (ב) ויש איסור מדאורייתא על איסור עריות, ורבנן גזרו איסור גם על שניות.

(6) פ"א ה"ד.

(7) ראה בפענוחים על צפנת פענח "הוצאת ירושלים" (מוסד הרב קוק).

והנה מצינו, שאם כהן התחתן עם גרושה - הולד חלל מדאורייתא, ואם הכהן התחתן עם חלוצה - הבן חלל מדרבנן. משא"כ באיסור עריות, שאם אדם בא על הערוה - הבן ממזר מדאורייתא, אבל אם בא על השני' מדרבנן - הבן הוא "פגום" בלבד ואינו נקרא "ממזר מדרבנן".

וא"כ אינו מובן מדוע יש הבדל בין הגזירות דרבנן, שבמקרה של שניות הבן הוא עדיין כשר, משא"כ בחלוצה הבן הוא חלל (מדרבנן)?

ומבאר, שיש שני מיני איסורים דרבנן: (1) כעין דאורייתא (2) איסור מחודש.

[לדוגמא: יש איסור מהתורה לאכול בשר בחלב, וחכמים גזרו שגם עוף בחלב אסור באכילה. והנה יש כאן שני אופנים איך לפרש את איסור העוף מדרבנן: א) שהעוף נהי' כמו החפצא מדאורייתא - שמדאורייתא רק בשר אסור וחכמים גילו שגם העוף נכלל באיסור זה. ב) שמהתורה רק בשר בחלב אסור, והחכמים רצו לעשות "משמרת למשמרת"<sup>8</sup> וחידשו שגם עוף בחלב אסור.

והיינו, שלפי האופן הב' יש שני איסורים נפרדים: (1) מה"ת רק בשר בחלב אסור, (2) והחכמים באו והוסיפו איסור מחודש, כיוון דחששו שמא יבואו לאכול בשר בחלב ח"ו, לכן הוסיפו שגם עוף בחלב אסור].

ועפ"ז יובן ההבדל שיש בין שני הדינים, שזה שהדין בחלוצה הוא שהבן נעשה חלל מדרבנן היינו כפי האופן הא', דהנה הדין בחלוצה הוא שנעל החלוצה (מדרבנן) הוה כגט (דאורייתא), ועפ"ז מובן למה הבן נעשה חלל מדרבנן, מכיון שהבן נעשה כמו חפצא דאורייתא (כעין דאורייתא), ולכן עכשיו חל עליו דין כמו חלל דאורייתא.

משא"כ לפי אופן הב' - איסור שניות אינו קשור בכלל לאיסור עריות דאורייתא, אלא שהחכמים חידשו ואמרו ששניות אסורות, ואין להם שייכות לאיסור עריות שמדאורייתא, וממילא מובן למה הבן לא נעשה ממזר אלא פגום, כי אין להאיסור של שניות שום שייכות להאיסור של עריות מדאורייתא.

ועל פי יסוד זה מתרץ עוד כמה קושיות וסתירות בש"ס, עיין שם.

#### קיצור:

ישנם ב' אופנים באיסורים דרבנן: א. שגוזרים על דבר מותר וכוללים אותו באיסור מדאורייתא (כגון: שבשר עוף יהי' אסור באכילה עם חלב כמו בשר בהמה), היינו שהאיסור בעיקרו הוא מדאורייתא, וחכמים הוסיפו על אותו איסור. ב. שגוזרים איסור מחודש, והוא בגדר ד"משמרת למשמרת". והנפק"מ ביניהם הוא, שבאופן הא' החכמים שינו את החפצא. ובאופן הב' החפצא נשאר כמו שהוא (רק שנהי' אסור).

## ג.

## ב' האופנים בכרמלית

על פי היסוד יש לפרש גם בכרמלית ברה"י (שהוא גזירה דרבנן), די"ל שיש בה ב' אופנים:  
 א) שלקחו רשות היחיד<sup>9</sup> וקראו אותו כרמלית (מדרבנן), ונמצא שיש בו ב' רשויות - רה"י  
 מדאורייתא וכרמלית מדרבנן.  
 ב) שהרשות נשאר כמו שהוא, ורק גזרו איסור מחודש - שברה"י הזה (שהוא מותר) - אסור  
 לטלטל בו ד"א כבכרמלית.

וי"ל, שרש"י סובר כאופן הא', ולכן סובר שבקעה שהיא רה"י מדאורייתא - נהיית כרמלית  
 מדרבנן. והתוס' סוברים כאופן הב', ולכן סוברים שאין לבקעה שם של כרמלית (אלא רק איסור  
 כמו בכרמלית).

והנה בנוגע לפירוש השם "כרמלית" מצינו ג' פירושים: רש"י<sup>10</sup> פירש שכרמלית היא מלשון  
 "יערו וכרמלו"<sup>11</sup>, היינו מקום שאינו לא להילוך הרבים וגם לא לתשמיש רה"י, כמו יער.  
 תוספות<sup>12</sup> פירשו שהוא מלשון "כרמל" - רך מל, "לא לח ולא יבש אלא בינוני"<sup>13</sup>, "הכי נמי  
 כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר". והרמב"ם<sup>14</sup> פירש שהוא מלשון "כארמלית" - היינו  
 כאלמנה שאינה בתולה וגם אינה נשואה, "והוא המקום אשר לא נשלמו בו תנאי רה"ר ולא תנאי  
 רה"י".

והנה מפירוש התוס' ומפירוש הרמב"ם יוצא נפקא מינה. שלפי התוס' הגדר של כרמלית  
 הוא "לא רה"י ולא רה"ר". אמנם לפי הרמב"ם - שפירש "כארמלית" היינו כמו ארמלית - הגדר  
 של כרמלית הוא הפוך, שהוא גם רה"י וגם רה"ר.

וכתב ע"ז הראש יוסף<sup>15</sup>, וז"ל: "וי"ל תרוייהו אמת כי ב' כרמלית יש, א' מן התורה כרמלית  
 מקום שאין מחיצות ואין רבים בוקעין<sup>16</sup> - לא רה"ר ולא רה"י ומותר לטלטל בתוכו ד"א,  
 ושהכניס מרה"י ומרה"ר לתוכו, וחכמים אסרו. ויש מבוי שלש מחיצות ורביעית פתוח - מן  
 התורה רה"י גמור, והזורק מרה"ר לתוכו או מתוכו לרה"ר חייב מן התורה, ומדרבנן שמו עליו  
 דין כרמלית להחמיר ג"כ - מרה"י לתוכו או לטלטל ד"א בתוכו אסור.

(9) או רה"ר, וכן הוא גם במקום שהי' פטור מדאורייתא (ולאו דוקא רה"י).

(10) ג, ב. ד"ה בעי אביי.

(11) ישע"י, יח.

(12) ו, א. ד"ה כרמלית.

(13) ע"פ ירושלמי ריש שבת ה"א (ה, ב).

(14) פירוש המשניות מ"א.

(15) שם. ד"ה ת"ר ד' רשויות.

(16) כגון ים.



"וזה יצדק כארמלית, שהיתה נשואה ובעולה וגירשה או מת ולוקח שלימותה קצת, כן זה לוקח קצת תורת רה"י ממנו. משא"כ כרמלית בקעה וכדומה, דשם העצם שלו כרמלית אף מן התורה אינו לא רה"י ולא רה"ר ומקום פטור הוא". עכ"ל.

דהיינו, שגם בפועל מצינו כרמלית כפירוש התוס', וכרמלית אחרת כפירוש הרמב"ם. שיש כרמלית כמו בקעה, שהוא מקום שאין הרבים הולכים בו, ומצד שני אינו מוקף במחיצות, והוא לא רה"ר ולא רה"י. ויש כרמלית כגון מקום מוקף ג' מחיצות, שמדאורייתא הוא רה"י, ומדרבנן גזרו שיהי' כרמלית.

ועפ"ז י"ל שרש"י סובר כפירוש הרמב"ם - שכרמלית הוא גם רה"י וגם רה"ר - ולכן הוא סובר שיכול להיות מקום שהוא כרמלית מדאורייתא וחכמים הוסיפו עליו שם כרמלית. והתוס' סוברים שכיוון שכרמלית הוא לא רה"י ולא רה"ר, לכן אי אפשר שיהי' רה"י שיהפך לכרמלית ממש, ואינו נקרא כרמלית כלל. אלא רק שהוא רה"י (מדאורייתא ומדרבנן) וגוזרים עליו כמו בכרמלית.

ועד"ז יש לומר גם בבקעה, שלפי רש"י אפי' שהיא מוקפת מחיצות - מכיוון שהיא יתירה על בית סאתיים ולא הוקפה לדירה, היא כרמלית ממש. אבל לשיטת התוס', גם אם היא דומה במקצת לרה"ר - אין הבקעה המוקפת מחיצות נהיית כרמלית, כיוון שהיא רה"י מדאורייתא.

#### ד.

#### ביאור באופן אחר

אמנם יש לדחות, דהנה בדף ג' ע"ב כותב רש"י<sup>17</sup> "דגזור רשות מדבריהם לשבת. . . ושמו כרמלית. . . שאינו לא הילוך תמיד לרבים, ולא תשמיש רשות היחיד". ומלשונו משמע שסובר כשיטת התוס' (ודלא כהרמב"ם) - שכרמלית היא לא רה"ר ולא רה"י. וא"כ איך סובר רש"י שרה"י נעשה כרמלית מדרבנן<sup>18</sup>? וי"ל שרש"י סובר כב' השיטות - שכרמלית יכול להיות בב' האופנים, הן לא רה"ר ולא רה"י, והן גם רה"ר וגם רה"י<sup>19</sup>.

והנה מצינו בדף דף ז' ע"א: "והכרמלית, אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו, כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים". דהגמ' שואלת על הברייתא שהובאה לעיל בגמ'<sup>20</sup> "ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית - אינה לא כרשות הרבים

(17) ד"ה בעי אביי.

(18) ודחוק לומר שבדף ג, ב. מדבר בהו"א ובדף ז, א. מדבר למסקנא - וכדרכו של רש"י בכמה מקומות, כי לא משמע כן לא מהגמ' ולא מרש"י, וכן ראה לקמן בפנים.

(19) ומתאים לדברי הראש יוסף דלעיל.

(20) ו, א.

ולא כרשות היחיד", דלמה הכוונה במילה "כרמלית" אם לא להפרטים שנימנו לעיל, ומתרצת שהמילה "כרמלית" באה ללמד על קרן זוית שהוא כרמלית.

ובביאור המושג קרן זוית, פירש רש"י<sup>21</sup>: "כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרשות הרבים", היינו בית שנכנס לתוך שורות הבתים ונשאר לפניו שטח פנוי מול רה"ר.

אמנם רש"י לא מסתפק בפרוש זה ונותן פירש נוסף ל"קרן זוית"<sup>22</sup>: "אי נמי: בית שפניו עומד באלכסון, שזויתו אחת סמוכה לרשות הרבים והשניה משוכה מרשות הרבים ולפנים, זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדיא בתוך כניסה של זוית האחרת". היינו שהבית מוסט באלכסון בין הבתים, והשטח הפנוי נעשה א"כ בב' מקומות.

וי"ל, שהנפק"מ ביניהם הוא, שבאופן הראשון הוא כרמלית שנעשה בתוך רה"י מדאורייתא, דהרי מקום זה מוקף בג' מחיצות. אמנם האופן השני הוא כרמלית שנעשה במקום שהוא לא רה"ר (דהא לא ניחא תשמישתי), ולא רה"י (דמוקף רק בב' מחיצות). ולכן פירש רש"י את ב' הפירושים כיוון שסובר שכרמלית יכול להיעשות גם ברה"י מדאורייתא<sup>23</sup>, וגם במקום שאינו רשות בפני עצמו<sup>24</sup> [אמנם הרמב"ם מביא רק את הפירוש הראשון ב"קרן זוית" - שמוקף בג' מחיצות, ואזיל לשיטתו שכרמלית הוא מרה"י ורה"ר ביחד].

יש להוכיח ענין זה גם מלשונם, דהנה כתבו התוס'<sup>25</sup> "קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה . . . עשאוה ככרמלית" היינו שדייקו "ככרמלית" ולא כרמלית ממש. כיוון שהוא רה"י, אלא שחכמים גזרו שהקרפף (הבקעה המוקפת מחיצות) יהי' אסור בטלטול כמו כרמלית.

[אמנם רש"י בעירובין<sup>26</sup> כתב<sup>27</sup> "שויוה רבנן כרמלית" בלא כ' הדימיון, אמנם צ"ע מש"כ הכא בסוגיין<sup>28</sup> "ולענין לטלטל לתוכה היא ככרמלית", ויש ליישב, ואכ"מ].



(21) ד"ה לא נצרכה.

(22) ד"ה לא ניחא תשמישתי.

(23) ועיי'ז נפלה קושייתו (וגם תירוציו) של החזון איש (קז, ט) - איך הג' מחיצות מתבטלות בגלל הרבים (ולהעיר מרש"י ד"ה כדעולא, ודו"ק).

(24) ויוצא למסקנא, שבקרן זוית סובר רש"י כב' האופנים, ובבקעה סובר רק כהאופן ששינו את החפצא.

(25) שם, ד"ה ארבע רשויות לשבת.

(26) סז, ב.

(27) ד"ה חייב.

(28) ד"ה כגון דאית לה מחיצות.

## שיטת רש"י ברדיית הפת לפי אדה"ז

הנ"ל

הצעת הסוגיא דדף ג ע"ב / שיטות הראשונים באיסור רדיית הפת / הסתירה בדברי רש"י מדף קי"ז ע"ב / דברי אדה"ז בתק"ש בשבת ומקורו משיטת רש"י / ביאור מקור דברי אדה"ז ודחייתו / יישוב דבריו וביאור הסתירה ברש"י ע"פ הנ"ל

.א.

### הצעת הסוגיא

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "בעי אביי, ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא<sup>2</sup>? תא שמע: היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, תני חדא אסור להחזירה ותני אידך מותר להחזירה". היינו שיש סתירה בין שתי ברייתות, אם מותר לו לאדם להחזיר את ידו בשבת לרשות שהוא עומד בו, אחרי שכבר הוציאה (עם חפץ<sup>3</sup>) לרשות אחרת - ברייתא א' מתירה וברייתא שני' אוסרת.

ומביאה הגמ' כמה תירוצים: "מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר ככרמלית דמיא ומר סבר לאו ככרמלית דמיא. לא, דכולי עלמא ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן למטה מעשרה<sup>4</sup> כאן למעלה מעשרה<sup>5</sup>. ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן מבעוד יום<sup>6</sup> כאן משחשיכה<sup>7</sup>, מבעוד יום לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן".

לגבי התירוץ האחרון מביאה הגמ' דעה הפוכה: "אדרבה, איפכא מסתברא, מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן".

כלומר, שדוקא כאשר הוציא את ידו לאחר משחשיכה אין לקנסו, דמכיוון שהעקירה נעשתה באיסור, יש חשש שיסיים את המלאכה ע"י שיניח את החפץ ברשות האחרת, ויבוא לידי

(1) שבת ג, ב.

(2) מדובר במקרה שהוציא את ידו ועשה חצי מלאכה, שאסור לעשות כן מלכתחילה (ראה רש"י ב, א ד"ה שניהם פטורין), ובעי אי קנסוהו חכמים לעשות את ידו ככרמלית שלא יחזיר את ידו לרשות שהוא עומד בו.

(3) הא דתני "מלאה פירות" - ראה רש"י ג, א. ד"ה אוכלין ומשקין: "אורחא דמילתא נקט, דבר הצריך לשבת, ודרך בני אדם להתעסק בהן בשבת".

(4) רשות הרבים הוא, קנסוה רבנן ושוייה כרמלית דלא ליהדרה (רש"י).

(5) דאזיר מקום פטור הוא. . דלא הוי רשות הרבים למעלה מעשרה, הלכך לא קנסוה דלאו איסורא עביד (רש"י).

(6) הושיטה מבעו"י מחזירה משתחשך, דלאו רשות לעצמה היא אלא בתר גופו גרידא (רש"י).

(7) הושיטה משחשיכה קנסוה, ולא שתהא רשות לעצמה, דא"כ אף מבעו"י מיתסרא, אלא קנסא בעלמא (רש"י).

חיוב חטאת. משא"כ כשהעקירה נעשתה לפני שבת, וגם אם יניח אח"כ לא יגיע לידי חיוב חטאת - שפיר שייך לקונסו.

ועפ"ז מסיקה הגמ': "ומדלא קא משנינן הכי, תפשוט דרב ביבי בר אביי. דבעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו - תפשוט דלא התירו".

והיינו, בתירוץ האחרון עצמו היו ב' אופנים איך לתווך בין הברייתות, והנפק"מ ביניהם הוא, שאם מעמידים את הברייתא שמתירה להחזיר את ידו, במקרה שהוציאה משחשיכה (האופן השני) - יוצא, שאפשר להתיר איסור מדרבנן אם יעבור בגלל זה על איסור דאורייתא. ומזה שלא העמידו את הברייתות כהאופן השני, יש לתרץ באותו אופן את ספקו של רב ביבי - דלא התירו לרדות את הפת אפילו אם יבוא בגלל זה לידי חיוב חטאת.

## ב.

### השיטות באיסור רדיית הפת

מספקו של רב ביבי - האם יש להתיר את רדיית הפת בגלל חיוב חטאת - משמע שיש איסור לרדות את הפת מהתנור בשבת. אמנם מצינו בכמה דוכתי<sup>8</sup> לגבי תקיעת שופר ורדיית הפת - "שהיא חכמה ואינה מלאכה", וא"כ מדוע נסתפק רב ביבי אם יתירו לרדותה כשיעבור על חיוב חטאת, אם אין בזה שום איסור מלאכה?

ותירצו התוס'<sup>9</sup>, דאף שאין שום איסור מדאורייתא לרדות את הפת מ"מ היא אסורה מדרבנן. ולומד זאת מהגמ' בפרק כלת כתיב<sup>10</sup>: "תנו רבנן, שכח פת בתנור וקידש עליו היום מצילין מזון שלש סעודות. . וכשהוא רודה לא ירדה במרדה<sup>11</sup> אלא בסכין".

ושם שואלת הגמ': "איני, והא תנא דבי רבי ישמעאל: לא תעשה כל מלאכה יצא תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה" וא"כ למה לא ירדה במרדה? ומשני: "כמה דאפשר לשנויי משנינן".

ומסיק הרמב"ן<sup>12</sup> שאיסור זה הוא איסור שבות, ולכן יש מקום לאסור את הרדי' היכא דהכניסה לתנור באיסור, משא"כ הא דהתירו לרדותה כדי להציל ג' סעודות (בדף קיז, ב).

8) שם קיז, ב. קלא, ב. ר"ה כט, ב. מהפסוקים "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י) או מ"כל מלאכת עבודה לא תעשו" (במדבר כט, א). וראה תוס' קיז, ב שם. ורש"י קלא, ב שם.  
9) ד"ה התירו, וכ"ה ברי"ף ד, א (אמנם ראה ר"ן הנסמן לקמן בהערה 15).  
10) קיז, ב.  
11) כלי שרודין בו הפת ומפרידין אותו מכותל התנור שנדבק בה (רש"י).  
12) במלחמות ה' ד"ה כתב, בביאור דברי הרי"ף שם.

מלבד שזה לצורך שבת, מדובר במקרה שנאפתה בהיתר - שהכניסה לתנור קודם שבת. ואפילו הכי "לא ירדנה במרדה אלא בסכין".

וכעין זה כתב הרמב"ם בהלכות שבת<sup>13</sup>: "רדיית הפת אף על פי שאינה מלאכה אסרו אותה חכמים שמא יבוא לאפות". היינו שזהו גזירה שלא יעבור על איסור אפי<sup>14</sup>.

אמנם הר"ן<sup>15</sup> סובר שרדיית הפת אינה אסורה משום שבות גמור, אלא משום עובדין דחול. והא ד"לא ירדנה במרדה אלא בסכין" מדובר שהכניסה לתנור באיסור. אבל היכא דנאפתה בהיתר, התירו לרדות אפי' במרדה לצורך שבת. ובספקו דרב ביבי מדובר כשנאפתה באיסור, ושלא לצורך שבת, ולכן לא שרו אפילו בסכין.

[וכן מצינו עוד כמה שיטות באיסור רדיית הפת:

רבינו חננאל כתב: "וי"א כי רדיית הפת האפויה היא חכמה ואינה מלאכה, אבל רדיית עבודה עיסה קודם שיקרמו פניה מלאכה היא. הלא תראה הפת האפויה אפשר לרדותה בסכין וכיוצא בה. אבל העיסה אי אפשר לרדותה אלא בידיים שנמצא כמו לש ועורך. ומתקן הוא ואינו מקלקל".

האלי' רבה כתב<sup>16</sup>: "האיסור משום דבצק הוא ואינו ראוי לטלטל משום מוקצה". וכ"כ השפת אמת].

## ג.

### שיטת רש"י

וצריך עיון בשיטת רש"י, דכד נעיין בלישני' נראה לכאורה דדבריו סתרי אהדדי:

דבדף ג' ע"ב (בספקו דרב ביבי) כתב<sup>17</sup> "קיימא לן דרדיית הפת שבות הוא, שהיא חכמה ואינה מלאכה", היינו שלשיטתו איסור רדיית הפת הוא משום שבות, ואזיל כשיטת התוס' והרמב"ן<sup>18</sup>.

(13) פכ"ב ה"א.

(14) אמנם ראה ר"ן שלמד בשיטת הרמב"ם שאיסור רדיית הפת הוא משום עובדין דחול.

(15) על הרי"ף, ד, א. ד"ה אמר.

(16) או"ח סימן רנד ס"ק יז.

(17) בד"ה הדביק פת בתנור.

(18) ראה ראש יוסף.

אמנם בדף קיז ע"ב כתב<sup>19</sup> ש"לא ירד במרדה שהוא דרך חול" היינו שאין בזה איסור ממש אלא רק שהוא "דרך חול"<sup>20</sup>, והוא כשיטת הר"ן שרדיית הפת אסורה משום עובדין דחול, אבל אינה אסורה משום שבות.

ובפרט תמוה, דבדף ג' ע"ב (ששם אומר שרדי' אסורה משום שבות) כותב רש"י "קיימא לן" וכוונתו היא לדף קי"ז ע"ב, ששם "קיימא לן דרדיית הפת שבות היא" (וכן מש"כ בהמשך "שהיא חכמה ואינה מלאכה" הוא ציטוט מדף קי"ז ע"ב), ואילו בדף קי"ז ע"ב עצמו כותב רש"י שזה משום עובדין דחול?

#### ד.

#### צריך עיון מהו המקור בדברי אדה"ז

והנה כתב אדה"ז בשו"ע<sup>21</sup>: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אף על פי שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה כמו שדוחין אותו בכל יום טוב של ראש השנה הואיל ואין בו שבות גמור לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

ובהערה על המילים "עובדין דחול" מציין<sup>22</sup>: "משמעות הגמ' ורש"י [עייין ברש"י שבת ג' ע"ב וברי"ף ור"ן שם ובגמרא דף קי"ז ע"ב ובב"י סי' רנ"ד ותקיעת שופר שוה לרדיית הפת]".

היינו, שהמקור לזה שתקיעת שופר אסורה משום עובדין דחול<sup>23</sup>, הוא מכל המקומות שהובאו לעיל לגבי רדיית הפת, וכיוון ששניהם נלמדים ממקום אחד<sup>24</sup>, יש ללמוד אחד מהשני.

(19) ד"ה מרדה.

(20) אמנם ראה אגרות משה או"ח ח"ד סי' ע"ד.

(21) סי' תקפ"ח ס"ד.

(22) וראה בפתח דבר לשו"ע (בהוצאה החדשה), כי הדעה הרווחת היא כי המראי מקומות שנדפסו בדפוס הראשון חלקם נכתב ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן בעצמו, וחלקם נוסף ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל.

(23) וראה לקו"ש ח"ט ע' 374.

(24) ראה לעיל ובהערה 9. וש"נ.

וצלה"ב איך ממשמעות הגמ' ורש"י למד אדה"ז שאיסור רדיית הפת הוא משום עובדין דחול דווקא, ואם ה' מציין רק לדף קי"ז ע"ב - ניחא. אמנם איך אפשר ללמוד ברש"י דדף ג' שזה משום עובדין דחול, בה בשעה שכותב שם במפורש שזה משום שבות<sup>25</sup>?

ה.

### ישוב דברי אדה"ז בדרך אפשר

ומדברי אדה"ז יוצא, די"ל שאין סתירה כלל בדברי רש"י, והן בדף קי"ז והן בדף ג' סובר כשיטת הר"ן שרדיית הפת היא אסורה משום עובדין דחול בלבד.

ועל כרחק צ"ל ש"שבות" כאן בדברי רש"י הכוונה היא (לא לשבות ממש, אלא) לעובדין דחול, ומש"כ כאן "שבות", ר"ל שרדי' אסורה רק מדרבנן ולא מדאורייתא<sup>26</sup>. או שכוונתו היא שזה שבות בגדר של עובדין דחול, וכמש"כ הר"ן "שאינו שבות גמור" (וכן הוא לשון אדה"ז שם), היינו שקוראו שבות אבל לא גמור, והיינו עובדין דחול.

(וי"ל להכרחו של אדה"ז לפרש כן הוא מהקושיא דלעיל, דאם רש"י מציין לדף קי"ז ע"ב חייב להיות שבשני המקומות יסבור את אותו דבר).

אמנם אא"ל כן, דהא מיד לאחר מכן בד"ה בשוגג פירש"י: "רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במניין", והיינו שיש ברדיית הפת איסור וגזירה ממש, שלכן נגזרה במניין<sup>27</sup>, ולשון זה אינו שייך על דבר שאיסורו רק משום עובדין דחול, שבקל ידחה<sup>28</sup>. אלא ודאי קאי אשבות גמור שיש בו איסור מדרבנן.

וא"כ הדרה קשיא לדוכתי', דהסתירה בדברי רש"י בעינה עומדת, וא"כ כיצד למד אדה"ז מדבריו בדף ג' שרדיית הפת אסורה משום עובדין דחול?

25) ואין לפרש שכוונת אדה"ז בהערה היא להוכיח: א. שאיסור רדיית הפת אינו מדאורייתא (וראה הערה 26). ב. שזה עובדין דחול. והעניין הא' לומד ממשמעות הגמ' ורש"י, והעניין הב' לומד מהר"ן (וצריך לפרש שדבריו מוסבים לא רק על המילים "עובדין דחול" אלא על המילים שעוד לפניו " . . אינה מלאכה . . אלא מד"ס").

דא"כ הו"ל להביא רק את שיטת הר"ן שממנו לומדים את ב' הדברים ביחד (שזה עובד"ח, וממילא - שאי"ז מדאורייתא) מאשר להביא מראי מקומות שאינם נחוצים ואפילו סותרים אחד לשני, (וגם דמהמשך דבריו בפנים השו"ע "הואיל ואין בו שבות גמור" משמע שעיקר דבריו הוא מזה שתק"ש הוא עובדין דחול דוקא, שלכן יש להתיר תק"ש בשבת).

אמנם צע"ק מהא דאינו מציין לרש"י שבדף קי"ז ע"ב, ששם הכי ברור שרדי' היא משום עובד"ח (ואו"ל ע"פ האגרות משה הנ"ל, ואכ"מ).

26) וראה מש"כ בעל המאור על דברי הרי"ף שם - דאם רדיית הפת היתה אסורה מדאורייתא, איך קס"ד שיתירו לו לעבור על איסור דאורייתא כדי שלא יעבור על איסור אחר.

27) ראה מהר"ן חיות בביאור הענין ד"נגזרה במנין".

28) כדברי הר"ן דלעיל.

## ו.

## הביאור בזה

ולולי דמסתפינא י"ל בדעת אדה"ז, שאכן רש"י בדף ג' סובר שרד"י היא עובדין דחול, ומש"כ ש"רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במנין" אינו כן למסקנא, ובהקדים:

בהמשך הגמ' בדף ג' ע"ב, אחרי שפשטו את האיבעיא דרב ביבי בר אבבי (- שלא התירו לרדות אפילו אם יעבור על חיוב חטאת), דוחה הגמ': "ואיבעית אימא לעולם לא תפשוט, ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד, בשוגג לא קנסוה רבנן, במזיד קנסוה רבנן".

היינו שמכיוון שמעמידים את הברייתות באופן אחר - כאן בשוגג כאן במזיד - שוב אין לפשוט את ספקו של רב ביבי, ואפילו אם הדביק את הפת בשוגג אין להוכיח להיתר. ולאידך, דגם אם הדביק הפת במזיד אין להוכיח לאיסור.

ולגבי זה שאין להוכיח להיתר גם אם הדביק את הפת בשוגג, מפרש רש"י וז"ל: "דהאי דלא קנסוה בשוגג לאו משום חששא דדלמא שדי להו מיד' הוא, אלא משום דלא עבד איסורא במזיד, וחזרת ידו אינה אפילו שבות אי לא משום קנסא והכא לא קניס, אבל רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במנין, ומשום קודם שיבא לידי חיוב חטאת לא בטלו גזירתם".

כלומר, שונה הדין של הברייתא שהתירו לו להחזיר את ידו, כי אין בזה שום איסור דרבנן (ורק כשעשה במזיד קונסין אותו), מאשר רדיית הפת (גם בהדביק בשוגג) שהיא אסורה ממש משום שבות.

ויש לומר שבשלב הזה של הגמ' - שלא פושטים את ספקו של רב ביבי ע"י תיווך הברייתות - רש"י צריך להדגיש את ההבדל שיש בין החזרת היד לרדיית הפת, שבגללו אין ללמוד אחד מהשני (הגם שלפנ"ז למדו אחד מהשני).

ולכן לא מספיק לומר שרדיית הפת אסורה משום עובדין דחול בלבד - דלא כ"כ מודגש ההבדל בינו לבין חזרת ידו לפנים - אלא שיש בה איסור חמור של שבות ש"נגזרה במנין".

אמנם באמת רש"י סובר שאיסור רדיית הפת הוא רק משום עובדין דחול, וכאשר בא להסביר את ספיקו של רב ביבי לכתחילה, כותב שרד"י היא שבות סתם, ומציין לדף קי"ז ששם כותב שהכוונה היא לעובדין דחול, ולכן יש סברא להתיר לרדות.



ורק כאשר הגמ' אומרת דאין להוכיח לא להיתר משוגג ולא לאיסור ממזיד, מנמק רש"י למה אין להוכיח להיתר - כי זה שבות גמור "ונגזרה במניין". ונמצא דמפרש בכל מקום לפי ענינו<sup>29</sup>.

ולמסקנת הגמ'<sup>30</sup> דיש להתיר לרדות ואפי' במזיד<sup>31</sup>, שוב י"ל שרדיית הפת היא משום עובדין דחול. ועפ"ז יובן הדיוק שבלשונו הזהב שכתב בהערה "משמעות הגמ' ורש"י" דלכאורה הוכחתו היא מרש"י בלבד ואיפה מצינו זה בגמ', אלא דזה שיודעים שמש"כ שזה שבות ממש אינה לשיטתו למסקנא הוא ממשמעות הגמ' שלפ"ז משנה רש"י את פירושו<sup>32</sup>.



(29) והוא דרכו של רש"י בכ"מ לשנות את הפירוש לפי העניין, ולדוגמא בסוגיין - בד"ה הדביק פת בתנור פירש "בשבת) בשוגג" אף שלמסקנא הוא במזיד, כי לפי סברת המקשן א"ש לאוקמא בשוגג (ראה מהר"ם בנעט).

(30) לקמן ד, א.

(31) ראה טושו"ע או"ח סי' רנ"ד ונו"כ שם.

(32) ועפ"ז יומתק גם מש"כ בהערה - לגבי רש"י שבדף ג' ע"ב - "עיין" (ולא כתב "ראה" כבשאר המקומות).

## בירור מחלוקת הראשונים בגדר מצות חינוך

הת' אברהם הלוי שי' לאבקאווסקי

דברי כ"ק אדמו"ר בנוגע למצוות חינוך / סברת הרמב"ם במכשירי מצוה / ביאור רבינו בהבדל שבין מכשירי מצוה לחינוך / היוצא מזה / מביא דברי הרוגצ'ובי / מבאר סברת המחלוקת בין רש"י ותוס' / ביאור שיטות רש"י ותוס' ע"פ הנ"ל

### א.

#### דברי הרבי בענין חינוך

בלקו"ש חי"ז<sup>1</sup> מבאר רבינו וזלה"ק<sup>2</sup>: "ס'איז ידוע די מחלוקת הראשונים בנוגע די מצוות וואס א קטן איז מקיים מצד חיוב פון חינוך: דעת רש"י<sup>3</sup> והרמב"ן<sup>4</sup> אז די (מדרבנן) חינוך מצוות זיינען "לאו מצוה דידי" (פון קטן) אלא דאבוה, דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר", ובמילא קען א קטן ניט מוציא זיין א גדול אין ברכת המזון (וכיו"ב) אפילו ווען דער גדול איז אין דעם מחויב נאר מדרבנן; דעת התוס'<sup>5</sup> והר"ן<sup>6</sup>, אז א קטן שהגיע לחינוך הייסט מחויב בדבר מדרבנן און דעריבער קען ער מוציא זיין א גדול ידי חובתו (כשאכל שיעורא) דרבנן".

וממשיך<sup>7</sup>: "פון דעם וואס דער רמב"ם<sup>8</sup> פסק'נט "בן מברך לאביו" איז מוכח, אז ער האלט אז אין די חינוך-מצוות איז דער קטן מחויב (מדרבנן) און ס'איז ניט נאר א חיוב על האב".

ואח"ז מקשה<sup>9</sup>: ". . . אויך דא איז ניט מובן: ווי קען מען זאגן א חיוב אויף א קטן אפילו מדרבנן, וויבאלד ער איז ניט קיין בר דיעה, ובל' הגמ'<sup>10</sup> "חיובא לדרדקי (בתמי")"?", [וראה

(1) עמ' 233 ואילך.

(2) ובתרגום חפשי ללה"ק: ידועה מחלוקת הראשונים בנוגע למצוות שקטן מקיים מצד חיוב חינוך: דעת רש"י והרמב"ם שמצוות החינוך (מדרבנן) הם "לאו מצוה דידי" (של הקטן) אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר", ובמילא אין קטן יכול להוציא גדול בברכה מ"ז (וכיו"ב) אפי' כאשר שהגדול מחוייב רק מדרבנן; דעת התוס' והר"ן, שקטן שהגיע לחינוך נחשב מחוייב בדבר מדרבנן ולכן יכול להוציא את הגדול ידי חובתו (כשאכל שיעורא) מדרבנן.

(3) ברכות מח, א ד"ה עד שיאכל. וראה בכלל הבא לקמן שדי חמד כללים מערכת ח כלל ס'.

(4) מלחמות ה' ברכות כ, ב. וראה גם מה שנשמך בהערה 20 שם.

(5) ברכות מח, א ד"ה עד שיאכל. וראה לשון התוס' שם כ, סע"א ד"ה קטנים.

(6) מגילה יט, ב.

(7) ובתרגום חפשי ללה"ק: מזה שהרמב"ם פוסק ש"בן מברך לאביו", מוכח, שהוא סובר כיהקטן מחוייב (מדרבנן) במצוות החינוך, ואין זה רק חיוב על האב.

(8) הלכות ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז, וראה כס"מ שם בדעת הרמב"ם.

(9) ובתרגום חפשי ללה"ק: גם אינו מובן כאן, איך אפשר לחייב קטן אפי' מדרבנן, והרי אינו בר דיעה, ובל' הגמ' "חיובא לדרדקי"? (בתמי").

(10) פסחים קטז, א.

שם בהערה 33 "וממילא מובן דאין לומר (ככמה דברים) שחכמים החמירו יותר כיון שא"א להטיל עליו חיובים" [עכלה"ק הנוגע לעניננו.

והיינו שיש כאן מחלוקת בין רש"י ותוס', דרש"י סובר שקטן העושה מצוה מדין חינוך אינו בגדר מצוה, כי לא יכול לחול עליו שם חיוב להיות שאינו בר דעת, ובלשון רש"י: "לאו מצוה דידי' אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר", ומפנ"ז הוא לא יכול להוציא את הגדול בבהמ"ז אפי' אם לא אכל הגדול כדי שביעה וחיובו אינו אלא מדרכנן, והטעם הוא כנ"ל מפני שאינו נקרא מחויב בדבר כלל. משא"כ שיטת התוס' היא, שקטן שהגיע לחינוך נקרא מחויב בדבר, ובמילא הוא יכול להוציא גדול בברהמ"ז דרבנן (וכיו"ב) מפני שנקרא מחויב בדבר. והרבי שואל, איך אפ"ל בשיטת התוס' שקטן הוי מחויב בדבר, והרי אינו בר דעת?

## ב.

### סברת הרמב"ם במכשירי מצוה

ובסעיף ד' מתרץ שיש סברא כללית מהרמב"ם בכמה מקומות וזלה"ק<sup>11</sup>: "ובהקדים, ווי שוין גערעדט פיל מאל וואס מען געפינט כמה פעמים, אז דארט וואו די תורה האט געהייסן טאן א געוויסע מצוה, וואס איר קיום איז אפהענגיק פון א פעולה פריער (וכיו"ב), באקומט אויך די פריערדיקע פעולה א מעין חשיבות און גדר פון דער מצוה עצמה - היות אז די פעולה איז א הכרח (אן איר קען די מצוה ניט געטאן ווערן), איז עס כאילו ווי צוזאמען מיטן ציווי אויף דער מצוה האט די תורה אויך אנגעזאגט אויף דער פעולה".

וממשיך שבכללות סברא זו נאמרה במכשירי מצוה, שאם התורה מצוה לעשות איזה מצוה וקיומה תלוי' בעשיית פעולה לפנ"ז, אז יש בעשיית הפעולה (שאינו מצווה עליו) מעין חשיבות וגדר כהמצוה עצמה, היות שפעולה הלזו היא הכרחי (שבלי זה המצוה אינה יכולה להתקיים), הרי זה כאילו שבשעה שהתורה ציוותה על המצוה ציוותה גם על פעולה זו.

ואח"כ מביא שמצינו ענין זה בפרט לדעת רבי אליעזר<sup>12</sup> שסובר שמבטלים שבת גם עבור מכשירי מצוה, ועוד יותר מזה שכתוב בירושלמי<sup>13</sup> שגם על הכנה והכשרה למצות סוכה לולב וכיו"ב מברכים אשר קדשנו . . וציונו לעשות סוכה לעשות לולב, וכן עוד דוגמות לזה.

11 תרגום חפשי ללה"ק: ובהקדים, כמדובר כמה פעמים, דמוצאים אנו כמ"פ, שהיכן שהתורה ציוותה לעשות מצווה מסויימת, שקיומה תלוי בפעולה לפנ"ז (וכיו"ב), מקבלת גם הפעולה שקודם המצוה מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה - היות והפעולה היא הכרחית (ובלעדה א"א לקיים את המצוה), ה"ז כאילו שבד כבוד עם הצווי על המצוה התורה ציוותה אף על הפעולה.

12 שבת קל, א.

13 ברכות פ"ט ה"ג.

ועד"ז מצינו בנוגע לנשים בדוגמא להכשר מצוה הנ"ל, וכמ"ש הר"ן<sup>14</sup> שאשה אע"פ שהיא לא מצווה במצות פרי' ורבי', "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותי", והיינו מכיון שהבעל יכול לקיים את המצוה רק ע"י האשה, יש להאשה גם (מעין של) המצוה, וגם מצינו שיש לה חלק במצות ת"ת, וכהפסק דין<sup>15</sup> שלמרות שהיא לא חייבת במצות ת"ת, "אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה או מאודה שיעסוק בתורה, חולקת שכר עמהם, ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושין על ידה", ז.א. שיש לה חלק בשכר המצוה גופא. ובלשון הרב<sup>16</sup>: "וויבאלד אז די לימוד התורה פון דער מאן און זון איז אין דעם פאל דורך איר הילף, באקומט זי א חלק אין דעם שכר פון מצות ת"ת"<sup>17</sup>.

## ג.

### ההבדל בין מכשירי מצווה לחינוך קטן

וממשיך שם בסעיף ה' וז"ל<sup>18</sup>: "אין כל הנ"ל אבער, אויך ביי מכשירי מצוה (און ברכת המצוה לדעת הירושלמי), איז דאס וואס מ'דארף אנקומן צו דער פעולה פון הכשר המצוה, און עשיית לולב וכיו"ב, אדער צו סיוע האשה בפרי' ורבי' - איז דאס דערפאר וואס במציאות איז די מצוה געטאן געווארן ע"י הקדמה פון דער אנדערער פעולה (דעם הכשר וסיוע וכו'), דעריבער ווערט אויף דער פעולה נמשך א מעין פון חשיבות וענין המצוה. אין זיי איז אבער ניטא קיין חלק ופרט פון דער מצוה והציווי, [און דעריבער ווערן זיי ניט קיין חלק פון דער מצוה ממש]".

וממשיך<sup>19</sup>: ". למעלה מזה, בעניננו - מצות החינוך עד"מ: די שייכות והשתתפות פון קטן אין דער מצות חינוך באשטייט ניט (בלויז) אין דעם וואס אן דעם קטן - קען דער אב ניט מקיים זיין מצות החינוך, נאר (אויך וואס) דאס איז די מצוה - (דער אב זאל מחנך זיין) אז דער בן זאל טאן די מצוה; און דעריבער, אויך לדעת התוס' הרמב"ם, י"ל אז די חכמים האבן טאקע

(14) רפ"ב דקידושין.

(15) הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א, ומקורו מסוטה כא, א.

(16) תרגום חפשי ללה"ק: מכיון שלימוד התורה של הבעל והבן במקרה זה ע"י עזרתה של האישה, מקבלת היא חלק בשכר מצות ת"ת.

(17) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד עמ' 37 ואילך.

(18) תרגום חפשי ללה"ק: אבל בכהנ"ל, אף במכשירי מצוה (וברכת המצוה לדעת הירושלמי), מה שצריך להגיע לפעולה של הכשר מצוה, ועשיית הלולב וכיו"ב, או לסיוע האשה בפרי' ורבי' - ה"ז מכיון שבמציאות המצווה נעשתה ע"י הקדמה של פעולה אחרת (ההכשר והסיוע וכו'), לכן נמשך על הפעולה מעין מחשיבות וענין המצוה. אבל אין בהם חלק ופרט מהמצווה והציווי [ולכן אינם חלק מהמצווה ממש].

(19) תרגום חפשי ללה"ק: למעלה מזה, בעניננו - מצות החינוך עד"מ: שייכות ושותפות הקטן במצות חינוך אינה מתבטאת (רק) בזה שבלי הקטן - אין האב יכול לקיים את מצות חינוך, אלא (גם זה) שזה מצוה (שהאב יחנך) שהבן יעשה את המצוה, ולכן, אף לדעת התוס' והרמב"ם, י"ל שחכמים מלכתחילה שמו את חיוב החינוך רק על האב ולא על הבן, אבל מכיון שמצות האב היא לחנך את בנו שהוא יעשה את המצוה, ובדרך ממילא אף על הבן חלה התחייבות בקיום המצות - נחשב גם הבן מחוייב בדבר.

מלכתחילה ארויפגעלייגט דעם חיוב החינוך נאר אויפן אב און ניט אויפן בן<sup>20</sup>, וויבאלד אבער אז די מצות האב איז לחנך אז דער בן זאל מקיים זיין די מצוה, ווערט בדרך ממילא אויפן בן אן התחייבות אינעם קיום פון די מצוות, הייסט אויך דער בן א מחוייב בדבר.

"בסגנון אחר<sup>21</sup>: וויבאלד אז דער אב איז מחויב צו מחנך זיין את בנו לעשות המצוה, איז כאטש אז עשיית הבן את המצוה איז מצד דעם (חיוב וואס איז מוטל על ה)אב - איז דאס אבער דאך פעולת המצוה (בשלימות) ע"י הקטן מצד ציווי (שעל האב), און דעריבער הייסט דער קטן א מחוייב בדבר, ביז אז ער איז מוציא א גדול (וואס איז מחוייב נאר מדרבנן) . . .", עכ"ל.

והיינו שמכשירי מצוה אינו בדיוק כמו ענין החינוך, דמכשירי מצווה (וברכת המצוות לדעת הירושלמי) ועד"ז פרי' ורבי', אינם חלק של המצוה עצמה, אלא פעולה אחרת המוכרחת לפני עשיית המצוה, ורק שע"י הפעולה יש מעין אותו חשיבות של המצוה. אבל במצות חינוך, השייכות של הקטן במצוה זו הוא לא רק בהכשר המצוה<sup>22</sup> או שהוא עושה סתם פעולה ועי"ז יקיים האב מצות חינוך<sup>23</sup>, אלא שהקטן עצמו עושה את המצוה עצמה. ולפי"ז יכולים לומר, שגם לפי שיטת תוס' (והרמב"ם), שבאמת מלכתחילה שמו החכמים את החיוב חינוך רק על האב ולא על הבן, ורק מכיון שהמצוה על האב הוא שהבן יעשה את המצוה, נעשה בדרך ממילא התחייבות גם על הקטן בקיום המצוה, כי סו"ס הפעולה נעשית ע"י הקטן, ולכן נקרא הבן מחוייב בדבר.

#### ד.

#### היוצא מזה

והנה ע"פ הנ"ל יוצא, שיש שני אופנים איך לפרש את גדר מצות חינוך דרבנן:

(א) שיטת התוס', שבתחילה הי' החיוב על האב, אלא שבפועל הפעולה של המצוה נעשית ע"י הקטן, ובמילא נקרא "מחויב בדבר".

(ב) שיטת רש"י, שמצות חינוך לאו מצות דידי' אלא דאבוה, דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר ובמילא אינו נקרא מחויב בדבר.

ולכאורה צלה"ב מהי סברת המחלוקת בין רש"י ותוס', הרי לכאורה גם אחר ביאורו של הרבי - שגם לפי תוס' שמלכתחילה החיוב הי' על האב, אלא שבפועל הבן עושה פעולת המצוה

(20) ראה שד"ח שם ד"ה עתה.

(21) תרגום חפשי ללה"ק: בסגנון אחר: מכיון שהאב מחויב לחנך את בנו לעשות את המצוה, למרות שעשיית המצוה של הבן היא מצד (החיוב שמוטל על ה)אב - אבל הרי פעולת המצוה (בשלימות) היא ע"י הקטן מצד הציווי (שעל האב), ולכן נחשב הקטן מחוייב בדבר, עד שמוציא גדול (שמחוייב רק מדרבנן).

(22) כבסיוע האשה בפר' ורבי'.

(23) כנ"ל שיטת רש"י.

וממילא נק' מחוייב בדבר, הרי לכאורה סברת רש"י יותר מובנת, שאף שהבן עושה את פעולת המצוה, הרי הוא עדיין לא יכול להקרא מחוייב בדבר כיון שאינו מחוייב במצוות כל עיקר ובל' הגמ' הנ"ל<sup>5</sup> "חיובא לדרדקי (בתמי)"?

גם צלה"ב, מהו ההגיון לפירוש רש"י שמפנ"ז אינו מפרש כמו התוס'? ומהו ההגיון לפי התוס' שלא רצו ללמוד כמו רש"י?

## ה.

### מביא דברי הרוגצ'ובי

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדם דברי הרמב"ם בהלכות שבת, וז"ל: "וכל מקום שנאמר מותר לעשות כך וכך הרי זה מותר לכתחילה, וכן כל מקום שנאמר אינו חייב כלום או פטור מכלום אין מכין אותו כלל" עכ"ל.

וכותב ע"ז הצפנת פענח וז"ל: "וכן כל מקום וכו'. עיין מועד קטן דף י"ב ע"ב [וז"ל הגמ' שם: "אמר אביי נקטינן הלכות מועד כהלכות שבת יש מהן פטור אבל אסור ויש מהן מותר לכתחילה"], ושם רוצה לומר כי האי גוונא דאף מכת מרדות ליכא, דהא המלאכה גמורה בחול המועד ליכא רק מכת מרדות".

ביאור דבריו: יש להבין מהו ההבדל שמצינו בין שבות לשבות, שהרי יש שבות שרבנן חייבו בו מכת מרדות, ויש שבות שהוא פטור מכלום (וכמו שמצינו במועד קטן, שיש מלאכות שדינם פטור אבל אסור, היינו שאין בהם מכת מרדות).

ומתריך: "ור"ל כך שיש מלאכה שהוא משום שבות. . אך יש עליו שם מלאכה דרבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא. . והוא כך יש שני מיני דרבנן למשל כמו חלוצה הווה דרבנן ושניה הווה דרבנן, ומחלוצה דרבנן הווה [הולד] חלל מדרבנן, ומשניה דרבנן לא הווה [הולד] ממזר דרבנן. והטעם דחלוצה יש עליה שם גרושה, ושניה לא הווה אלא בגדר משמרת למשמרתי".

ורצונו לומר, שמצינו שני גזירות מדרבנן: (א) יש איסור מדאורייתא שכהן אסור להתחתן עם גרושה, ורבנן גזרו עליו שלא להתחתן גם חלוצה. (ב) ויש איסור מדאורייתא על איסור עריות, ורבנן גזרו איסור גם על שניות.

והנה מצינו, שאם כהן התחתן עם גרושה - הולד חלל מדאורייתא, ואם כהן התחתן עם חלוצה - הבן חלל מדרבנן. משא"כ באיסור עריות, שאם אדם בא על הערוה - הבן ממזר מדאורייתא, אבל אם בא על השני מדרבנן - הבן הוא "פגום" בלבד ואינו נקרא "ממזר מדרבנן".

וא"כ אינו מובן מדוע יש הבדל בין הגזירות דרבנן, שבמקרה של שניות הבן הוא עדיין כשר, משא"כ בחלוצה הבן הוא חלל (מדרבנן)?

ומבאר, שיש שני מיני איסורים דרבנן: (1) כעין דאורייתא. (2) איסור מחודש.

[לדוגמא: יש איסור מהתורה לאכול בשר בחלב, וחכמים גזרו שגם עוף בחלב אסור באכילה. והנה יש כאן שני אופנים איך לפרש את איסור העוף מדרבנן: א) שהעוף נהי' כמו החפצא מדאורייתא - שמדאורייתא רק בשר אסור וחכמים גילו שגם העוף נכלל באיסור זה. ב) שמהתורה רק בשר בחלב אסור, והחכמים רצו לעשות "משמרת למשמרת" וחיידשו שגם עוף בחלב אסור.]

והיינו, שלפי האופן הב' יש שני איסורים נפרדים: 1) מה"ת רק בשר בחלב אסור, 2) החכמים באו והוסיפו איסור מחודש, כיוון דחששו שמא יבואו לאכול בשר בחלב ח"ו, לכן הוסיפו שגם עוף בחלב אסור].

ועפ"ז יובן ההבדל שיש בין שני הדינים, שזה שהדין בחלוצה הוא שהבן נעשה חלל מדרבנן היינו כפי האופן הא', דהנה הדין בחלוצה הוא שנעל החלוצה (מדרבנן) הוה כגט (דאורייתא), ועפ"ז מובן למה הבן נעשה חלל מדרבנן, מכיון שהבן נעשה כמו חפצא דאורייתא (כעין דאורייתא), ולכן עכשיו חל עליו דין כמו חלל דאורייתא.

משא"כ לפי אופן הב' - איסור שניות אינו קשור בכלל לאיסור עריות דאורייתא, אלא שהחכמים חידשו ואמרו ששניות אסורות, ואין להם שייכות לאיסור עריות שמדאורייתא, וממילא מובן למה הבן לא נעשה ממזר אלא פגום, כי אין להאיסור של שניות שום שייכות להאיסור של עריות מדאורייתא.

ועל פי יסוד זה מתרץ עוד כמה קושיות וסתירות בש"ס, עיין שם.

והיינו שבעצם יוצא מביאורו של הרוגצ'ובי שיש שני אופנים איך להסתכל על איסורים דרבנן:

א) שהחפצא של האיסור נעשית כעין חפצא האיסור מדאורייתא, וכגון המקרה שהביא הרוגצ'ובי שכהן שמתחתן עם חלוצה ומוליד בן אז הבן הוא חלל מדרבנן, ובלשון הרוגצ'ובי "שיש עליו שם מלאכה ורבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא".

ב) שהאיסור הוא בגדר משמרת למשמרת<sup>24</sup>, והיינו שזה איסור מחודש שאין לה שייכות להאיסור שמדאורייתא.

## ו.

## מבאר סברת המחלוקת בין רש"י ותוס'

וע"פ הנ"ל לכאורה יש לבאר סברת המחלוקת בין רש"י ותוס', שרש"י סובר שמצות חינוך "לאו דידי" אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר", ותוס' סוברים שהבן נקרא מחוייב בדבר ממש.

די"ל שתלוי עפ"י מה שביארנו לעיל, דבאיסורים או חיובים דרבנן יש שני מיני דרבנן:

(א) שיטת התוס': שרבנן לא הוסיפו איסור חדש ממש, רק שגילו לנו שיש עוד איסור שנכלל בהדין דאורייתא, ולדוגמא שהתורה אסרה רק בשר, וחכמים הוסיפו גם עוף בחלב, ועכשיו החפצא של עוף נעשית כעין החפצא של בשר מדאורייתא.

וזהו גם ההגיון והסברה כאן במצות חינוך, שאף שהחיוב של חינוך הוא מלכתחילה על האב (וכדוגמת זה שכתוב בתורה רק איסור בשר בחלב ולא איסור עוף בחלב), אבל מ"מ סו"ס הבן עושה את המצוה עצמה, ומכיוון שהבן עושה את פעולת המצוה נקרא מחוייב בדבר עד שהבן עצמו נעשה כעין דאורייתא ונקרא מחוייב בדבר כ"כ עד שיכול להוציא גדול בברהמ"ז כנ"ל, (וע"ד שהעוף עצמו נעשית כעין חפצא דאורייתא).

(ב) שיטת רש"י: שרבנן הוסיפו איסור מחודש, ולדוגמא שמה"ת רק בשר בחלב אסור ורבנן חידשו שגם עוף אסור.

וזהו ההגיון והסברה בהחיוב של מצות חינוך, שהחיוב הוא חיוב חדש החל רק על האב, (וכדוגמת איסור בשר בחלב שהוא רק על הבשר והתורה חידשה שגם עוף בחלב אסור, אבל לא שהחפצא של עוף נעשית כהחפצא של הבשר אלא שזהו בכלל איסור מחודש מדרבנן), ולכן ס"ל לרש"י שהבן אינו נקרא מחוייב בדבר, כי איסור מחודש יכול לחול רק על מישהו שהוא כבר מחוייב וכאן הבן לא מחוייב.

יוצא שלפי שיטת התוס' שהחפצא נעשית כעין חפצא דאורייתא. לכן הבן העושה את פעולת המצוה נקרא מחוייב בדבר, משא"כ לפי שיטת רש"י שזה איסור מחודש מדרבנן, אי אפשר לומר שיחול איסור מחודש על הבן, שהרי אינו נקרא מחוייב בדבר, וכלשון הגמרא "חיובא לדרדקי (בתמי")", רק שיכולים לשים איסור מחודש על מישהו שכבר חייב (והיינו האב).

ובסגנון אחר: כפי אופן הא' בהרוגצ'ובי שהאיסור הוא כעין דאורייתא, הגדר דרבנן שייך באופן ישר להדין מדאורייתא, כלומר שהאיסור דרבנן שנעשה כעין דאורייתא יש לו קשר להאיסור שכבר כתוב בתורה, ולכן לפי שיטת התוס' בחינוך שהבן נקרא מחוייב בדבר, י"ל דס"ל שעכשיו יש להקטן שייכות להמצות בכלל, כי לפי שיטת תוס' סו"ס הוא עושה את פעולת המצוה, ובמילא נקרא מחוייב בדבר.



משא"כ לפי אופן הב' בהרוגצ'ובי שזה איסור מחודש, נפסק הקשר בין האיסור מה"ת להאיסור דרבנן ואין להם שייכות אחד לשני, ולכן לפי שיטת רש"י במצות חינוך קטן שהבן לא נקרא מחוייב בדבר י"ל דס"ל דזה שהקטן עושה את המצוה לאו מצוה דידי' הוא כי אין לו שייכות להמצוה ורק שאביו חייב במצות חינוך<sup>25</sup>.

ז.

### ביאור שיטות רש"י ותוס' ע"פ הנ"ל

וע"פ כהנ"ל מובן למה תוס' לא רוצים ללמוד כמו רש"י, כי תוס' סוברים כאופן הא' (ע"פ הרוגצ'ובי) שבחיובים דרבנן נעשה כעין דאורייתא, וממילא בחינוך יכול לחול עליו שם חיוב. וכלשון הרבי (ב"סגנון אחר") שהוא עושה את פעולת המצוה ובמילא נקרא מחוייב בדבר.

משא"כ רש"י לא רוצה ללמוד כתוס' כי רש"י סובר כאופן הב' (ע"פ הרוגצ'ובי) שבחיובים דרבנן זה איסור מחודש ורק על האב יכול לחול איסור מחודש ולא על הבן כי הבן לא נקרא מחוייב בדבר.

ורואים כאן איך דלשונו של רבינו מדוייק להפליא דכל מה שכתב כאן מרומז בדברי הרוגצ'ובי.



(25) וזה שהבן בפועל עושה את פעולת המצוה, הרי סו"ס קטן לא יכול להיות מחוייב בדבר, וזה שהוא עושה את מעשה (פעולת) המצוה הוי רק היכי תמצא איך שע"י מעשה הבן נשלם (מצות) חיובו של האב וכנ"ל בארוכה.

## גדר איסורים דרבנן בשיטת אדה"ז

ע"פ כמה שיחות וביאורים\*

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' לויטנסקי

ב' סוגים כלליים באיסורי התורה - גברא וחפצא / ג' חקירות בזה / שיטת הרוגצ'ובי בגדר איסורים דרבנן / דהאיסור חל בהגברא / ההוכחה לדבריו מדברי הרמב"ם בהלכות מכירה / ביאור הדברים ועפ"ז מובן האיסור בהגברא באיסורים דרבנן הוא רק כשעובר במזיד / שיטת אדה"ז דהאיסור חל בהחפצא / יישוב שיטת אדה"ז עם שיטת הרוגצ'ובי / תיווך דבריהם בדא"פ / הדרן תשנ"ב - שיטת אדה"ז דהאיסור חל בהחפצא לגמרי עוד קודם שעבר עליו / סיכום הדברים - ב' אופנים בלימוד דברי אדה"ז / שיחת ש"פ בראשית ה'תשמ"ט שבה הקשה כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הרוגצ'ובי עם מ"ש אדה"ז בתניא ולא ביאר כא' מב' אופנים הנ"ל / ביאורים שונים שנכתבו בזה / הקושי בביאורים אלו / ביאור הר"י קארף / קשה לפרש דברי אדה"ז כדבריו / קשה לפרש דברי הרוגצ'ובי כדבריו / אולי יש לדחוק כהפירוש הא' / סיכום שיטת אדה"ז בגדר איסורים דרבנן

.א.

### הקדמה כללית בסוגיא דחפצא וגברא

באיסורי וחיובי התורה ישנם ב' סוגים כלליים: א. איסורים וחיובים על ה"גברא", ב. איסורים וחיובים על ה"חפצא". לדוגמא: אדם שנשבע שבועה כלשהיא, הרי השבועה אינה חלה על החפצא (היינו שה"חפצא" אינו נאסר עליו) אלא חלה על הגברא<sup>1</sup> (שהוא אסור בה"חפצא") וכמ"ש<sup>2</sup>: "ונפש כי תשבע". אך לעומת זאת, אדם הנודר נדר, הרי הנדר חל על החפצא<sup>3</sup> כמ"ש<sup>4</sup>: "וכי ידור נדר".

\* חלק גדול מהנכתב לקמן הוא ביאור בכמה משיחות כ"ק אדמו"ר בסוגיא זו בתוספת הערות וביאורים של הכותב.

(1) נדרים ב, ב: שבועה דקאסר נפשיה מן החפצא.

(2) ויקרא ה, ד. וכן ממ"ש בויקרא יט, יב: "ולא תשבעו", ובתוס' (נדרים שם) כתב דאע"פ שנאמר "או השבע שבועה" (במדבר ל, ג) שמשמע שהולך על ה"חפצא", מ"מ גילה הכתוב - "לא תשבעו" שהאיסור הוא על ה"גברא", עיי"ש.

(3) נדרים שם: "דמיסר חפצא עליה". ומ"מ עפמ"ש הר"ן בנדרים (יח, א) חל עליו ג"כ איסור גברא של "לא יחל דברו" שהוא איסור גברא בכל לא תעשה שבתורה. אך עי' ריטב"א (שבועות כב, ב) שאין כאן אלא איסור חפצא בלבד.

(4) במדבר ל, ג. והיינו שנתפס בהחפץ (תוס' נדרים שם ד"ה נדרים דמיתסר, ועיי"ש יג, א).

וכמו"כ הוא בנוגע לכל שאר איסורי התורה כגון: טריפה, נבילה וכיו"ב, שדנו הראשונים<sup>5</sup> והאחרונים<sup>6</sup> בגדרם של איסורים אל<sup>7</sup>.

[ונתבאר בשיחות כ"ק אדמו"ר<sup>8</sup> דמה שישנה האפשרות ע"י מצוות ועבירות לפעול בחפץ הגשמי שינוי בהחפצא, הוא חידוש שנתחדש במתן תורה, שה"חפצא" יכול להתהפך לקדושה<sup>9</sup>].

## ב.

### כמה חקירות בזה

בכמה שיחות החל מאחש"פ תשל"ו<sup>10</sup> עסק הרבי בחקירות אלו והביא שיטת הרוגצ'ובי והר"י ענגעל, בסעיפים שלפנינו אביא החקירות הכלליות בזה ע"פ דברי האחרונים, ע"פ מה שנתבאר בשיחות אלו.

והנה, בכללות ישנם בזה ג' חקירות:

(א) מהו גדרם של איסורים זמניים - כגון חמץ בפסח, שלפני פסח היה מותר לגמרי ומשהגיע פסח נאסר. דיש לחקור בזה, האם האיסור חל על הגברא<sup>11</sup> (כדמוכח אף מזה שחמץ (שלא עבר עליו הפסח) מותר שוב לאחר הפסח<sup>12</sup>), או שהאיסור הוא אף בהחפצא.

(5) עי' שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרטו), ר"ן נדרים (יח). וכן תוס' שבועות (כ, ב, ד"ה דכי) דטרפות ונבילות איסורי חפצא. ועי' ריטב"א (נדרים רפ"ב) שהם איסורי גברא.

(6) עי' שו"ת אבני נזר א"ח סי' לו.

(7) ראה בכל הנ"ל אנציקלופדיה תלמודית ערך איסור גברא איסור חפצא.

(8) ראה לקו"ש חט"ו ע' 212 ואילך, שדוקא כשהיו במעמד ד"מצוה ועושה" קיבלו את הכח לשנות את החפצא, דמ"ת פעל "קיום" בהעולם, משא"כ לפני מ"ת אף ש"קיים אברהם אבינו כל התורה עד שלא ניתנה" לא שינו את החפצא כי עדיין היתה הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים.

ובהערה 14 שם - דאפילו בנוגע לז' מצות ב"נ שנצטוו בהם עוד לפני מ"ת, לא פעלו שינוי בהחפצא כי תוכנם דז"מ הוא ישוב העולם (גברא), אבל ראה שם הערה 17 דלאחר מ"ת ניתן הכח לשנות את החפצא.

(9) ובה גופא ישנם כמה דרגות: תשמישי מצוה, תשמישי קדושה וקדושה (ראה מגילה כו, ב, רמב"ם הל' יסודי התורה פ"י ה"ג ואילך, טושו"ע א"ח סי' קנ"ד), וכן הוא גם באיסורים - דהעבירות שלאחרי מ"ת פועלות בגשמיות העולם. וראה בכ"ז במראה מקומות שבהשיחה שם.

(10) שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 102 ואילך (נאמר כהשתתפות בכינוס תורה). ש"פ אחרי מבה"ח אייר ע' 128 ואילך. ש"פ קדושים בדר"ח אייר ע' 173.

(11) עי' אנציקלופדיה תלמודית שם בנוגע לאיסור אכילה כיו"כ, שכולם מודים דהוא איסור גברא, ויש סוברים דכן הוא אף בכל שאר איסורים זמניים, היינו אף בחמץ בפסח, אך יש שחלקו ע"ז.

(12) ויש שתלו (ראה אנציקלופדיה תלמודית שם) החקירה בדבר זה עצמו - שלפי ר"י שחמץ אסור מן התורה אחר הפסח האיסור הוא בחפצא, ולפי ר"ש שהוא איסור דרבנן האיסור הוא על הגברא. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 105 הערה 19, שתלה זה במחלוקת הנ"ל.

אך ראה שם הערה 21: "ולהעיר מלשון אדה"ז בשולחנו (הלכות פסח ס' תנ"ז סמ"ה) "ועכשיו הוא כחתיכת נבילה" - דלכאורה: כוונת אדה"ז שם היא לבאר איך שלא חל שינוי בשם חמץ כשמגיע זמן איסורו, כי גם קודם הפסח "היה שמו חמץ". וא"כ, תיבות הנ"ל ("שעד עכשיו לא אסרו הכתוב ועכשיו הוא כחתיכת נבילה" - ולא

(ב) מהו גדרם של איסורים דרבנן - דלפני שגזרו היו מותרים לגמרי, ומשגזרו יש לחקור האם האיסור חל רק על הגברא או שהוא גם בהחפצא<sup>13</sup>.

(ג) מהו גדרם של איסורים שאינם שייכים לכל - כגון אכילת תרומה, שאסורה לישראל ומותרת לכהן (ויתירה מזה, דמקיים בזה מצווה). דיש לחקור בזה, האם האיסור הוא רק על הגברא או שהוא אף בהחפצא.

והנה, ע"פ פשוט מסתבר לומר בכל חקירות הנ"ל שהם איסורים על הגברא בלבד, ולא בהחפצא, ובפרט בחקירה הג' שבאותה שעה שהתרומה אסורה לישראל היא מותרת לכהן<sup>14</sup>.

## ג.

### שיטת הרוגצ'ובי

בהמשך לזה, מביא הרבי את דברי הרוגצ'ובי<sup>15</sup> בנוגע לחקירה הב', דמסיק שהם איסורי גברא<sup>16</sup>, וז"ל: "ואיסור דרבנן רק על האדם כי אין להם כוח לתקן על החפץ, כן ס"ל להרמב"ם פ"ט"ז מהל' מכירה וכו' . . ובאמת יש בזה כמאה סתירות בש"ס ומאד הארכתי בזה בהך דביצה דף יח ועיין מזה בבית האוצר כלל קי"ז - כ"ו . .".

וההוכחה לדבריו היא (כמו שמציין לעיל) מדברי הרמב"ם בהלכות מכירה<sup>17</sup>, וז"ל: "המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים, וכן כל המוכר דבר שאסור לאכלו מן התורה כך הוא דינו . . אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימין מחזיר את הפירות ונוטל את

"ועכשיו נאסר" וכיו"ב) הן הדגשה להיפך? ומשמע מזה, שס"ל שחמץ בתוך הפסח הוא איסור חפצא (אף שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן - שם ר"ס תמח). וצ"ע. עכ"ל.

דמכאן רואים, דאף דהלכה כר"ש (שהוא איסור דרבנן) האיסור הוא בהחפצא (ומ"מ יוצא מכאן שיטת אדה"ז עכ"פ בנוגע לאיסור חמץ - דס"ל שחל אף בהחפצא).

וראה שם הערה 32 דאף לאחר הפסח אינו משתנה כלל (בשונה מערלה שהעץ בשנה הרביעית מוציא פרות מותרים ואדרבה - ה"ה "קודש הילולים לה").

13) ובאתון דאורייתא (כלל י"ד) מבאר הסברות בדבר: דמכיון שלה' הארץ ומלאה, אין לחכמים הכח לשנות דבר בהעולם. או שמכיון שהקב"ה מסכים להם לגזור גזירות וכו' הרי יחד עם זה נותן להם את הכח לשנות את החפצא.

14) אף דבאמת בפשטות בחקירה הג' אתי שפיר אף אם נאמר שהאיסור הוא בהחפצא, שהרי, מה שבאותה שעה שאסורה לישראל מותרת לכהן - הוא דווקא משום שישנה קדושה בהחפצא, ולכן דווקא הכהן שהוא קדוש יכול לאכול ממנה ולא יפגום בהתרומה, וראה אבני נזר (שם).

15) קונטרס מאה סברות בתחילתו.

16) אך הדגיש שם (בהתוועדות הבאה - ש"פ אחרי תשל"ו) דאף האחרונים הסוברים שהוא איסור גברא אינו משום שסוברים דרבנן אין את הכח לשנות את החפצא, אלא רק משום שישנם מקומות בש"ס שמהם משמע שבדרבנן האיסור הוא רק על הגברא.

17) פט"ז הי"ד.

דמיו, ואם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום, וכל איסורי הנזירה בין מדברי תורה בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהן דין מכירה כלל".

וביאר כ"ק אדמו"ר את הלכה זו לפי שיטת הרוגצ'ובי<sup>18</sup>: דהסיבה שכשמוכר דברים האסורים מה"ת בשגגה צריך להחזיר המעות, הוא מכיון שהאיסור חל בהחפצא - דהדבר עצמו מתועב (והקונה לא נהנה שהרי צריך להביא קרבן לכפר על שגגתו).

אבל באיסור דרבנן אין המוכר צריך להחזיר המעות, מכיון שהאיסור חל רק על הגברא. דכשרבנן גזרו גזירות הוא כדי שהאדם לא יבוא לעבור על דאורייתא, ומובן שהדבר עצמו לא נאסר ע"י הגזירה אלא הגזירה חלה על האדם בלבד.

ובפרטיות יותר: מכיון שגדר איסורים דרבנן הוא גזירה על האדם שלא יבוא לעבור על דאורייתא, הרי מובן דזה שייך רק במזיד דרבנן דאז יש חשש שיבוא לעבור אדאורייתא. אך בשוגג דרבנן הרי לא שייך לומר שכשם שעבר על איסור דרבנן בשוגג יבוא מזה לעבור בשוגג אף על איסור דאורייתא, ועפ"ז מובן דבשוגג דרבנן אין איסור כלל (ולכן סובר הרוגצ'ובי דכשעבר בשוגג אי"צ להביא קרבן).

ומסיים כ"ק אדמו"ר, דעפ"ז יובנו דברי הרמב"ם דמחלק בין איסורים דאורייתא לדרבנן, דבדאורייתא צריך להחזיר המעות לפי שהאיסור חל בהחפצא של האיסור, וה"ז כמוכר לו דבר מתועב. אך באיסורים דרבנן אי"צ להחזיר המעות לפי שאין איסור בהחפצא כלל.

#### ד.

#### שיטת אדה"ז

והמשיך שם והקשה, דממ"ש אדה"ז נראה לכאורה שלא כדברי הרוגצ'ובי דלעיל, דבתניא פ"ו כתב: "המדרגה התחתונה היא שלש קליפוט' הטמאות ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל ומהן נשפעות ונמשכות נפשות כל אומות העולם וקיום גופם . . . וכן קיום וחיות כל המעשה דבור ומחשבה של כל שס"ה לא תעשה וענפיהן".

והמורם מזה, דאיסורים דרבנן חלים אף על החפצא (ולא רק על הגברא), דמכיון שכל דבר איסור משס"ה לא תעשה וענפיהן מקורו ושרשו מג' קליפות הטמאות, הרי מובן שהאיסור חל על החפצא של האיסור - דמקבל חיותו מגקה"ט.

18) ביאור הדברים בהשיחה (כדלקמן) הוא ע"פ מ"ש הסמ"ע חו"מ סי' רל"ד סק"ד, וראה נתיבות שם, ועי' תורת חסד אוה"ח סי' לא.

וכן ממ"ש בתניא רפ"ח: "מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים . . אין החיות שבה עולה ומתלבשת . . מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות ואפי' הוא איסור דרבנן".

היינו שגם באיסורים דרבנן, כשאוכל (אפי' לשם שמים) דבר איסור "בלא הודע"<sup>19</sup>, אין החיות שבמאכל עולה לקדושה<sup>20</sup>, הרי, חזינן להדיא מהכא, דלשיטת אדה"ז איסורים דרבנן חלים אף על החפצא, ופליגא (לכאורה) על דברי הרוגצ'ובי דלעיל<sup>21</sup>.

ה.

### יישוב שיטת אדה"ז עם שיטת הרוגצ'ובי

וביאר שם כ"ק אדמו"ר, דאף שבאמת היה אפ"ל שאדה"ז סובר כהאחרונים החולקים על הרוגצ'ובי, דסבירא להו שהאיסור חל אף בהחפצא<sup>22</sup>, מ"מ נראה ליישב דברי אדה"ז עם מ"ש הרוגצ'ובי כדי שלא יוקשה מהמקומות בש"ס שמשמע מהם שהאיסור חל רק על הגברא.

והענין יובן בהקדים דיוק במ"ש בתניא פ"ז, וז"ל: "אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין . . הנה ע"י זה יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבג' קליפות הטמאות . . . ולכאורה צלה"ב מה בא להוסיף בזה שכתב "בקרבו"? אך הענין, דבזה בא להדגיש שחיות הבשר והיין יורדת לגקה"ט דוקא ע"י "בקרבו" (וכלדהלן).

והענין בזה, דהמקור ללשון אדה"ז כאן הוא מדיני בן סורר ומורה, דהבשר והיין שאוכל ושותה הם מותרים וכשרים מצ"ע (דאם לאו הרי לא חל עליו דין בן סורר ומורה<sup>23</sup>), ומקבלים את חיותם מק"נ, אך ע"ז שאוכל ושותה באופן האסור יורדת החיות הבשר והיין לגקה"ט. והיינו, דסיבת הירידה היא "בקרבו" - דמפני שאכל ושתה באופן האסור ועבר בזה עבירה, מורידו לגקה"ט.

ועד"ז הוא בעוד כמה איסורים, שהאיסור שבהם נעשה רק ע"י פעולת האדם ("בקרבו" של האדם), כגון בנדרים שהאיסור שבהם הוא בהחפצא, דלפני שנדר היה מותר, אך כאשר נודר

(19) ראה הדיוק בזה בהמשך בפנים.

(20) והטעם לזה הוא משום ש"חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר (שם), דהתורה מגלה רק מה שהיה כבר אסור, אך רבנן מחדשים דאע"פ שמצד התורה ה"ה מותר מצד עצם בריאתו (דמקבל חיותו מק"נ), מ"מ משנים אף מה שהיה מותר מצד התורה. ולכן "חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", דה"ה פועלים ומחדשים דבר שאינו מצד התורה.

(21) ראה ג"כ אג"ק ח"י עמ' שעט.

(22) אתון דאורייתא כלל יו"ד.

(23) רמב"ם הלכות ממרים פ"ז ה"ב.

בפועל הרי מכיון שהחפץ ברשותו - "בקרבו", אוסר את החפצא. וכן בנוגע לאיסור ע"ז, דדוקא כאשר עובד לעץ ואבן (שמצ"ע הם מותרים) נעשים לחפצא של איסור.

וכן לאידך גיסא, בהעלאת דבר לקדושה, כגון: שמקדיש דבר לשמים, דדוקא כאשר מקדישו, והדבר נעשה "בקרבו" כלומר - ברשותו, נעשה החפץ הקדש. וכשם שאף שיש לאדם נפש אלקית (שמצ"ע אינה שייכת כלל לענינים של לעו"ז), מ"מ יש לו אפשרות להורידה לקליפות ע"י עבירות<sup>24</sup>, מכיון שהקב"ה הליביש אותה בגוף והאדם נעשה ל"בעה"ב עליה, וה"ה "בקרבו". וכן הוא בעניינינו, דהקב"ה נתן העולם ברשותם של ישראל וע"י בחירתם בטוב או ברע (ח"ו) יכולים לפעול שינוי בהחפצא העולם.

[וכן הוא אף באיסורים שאינם שייכים לכל כגון זר שאכל תרומה (חקירה הג'), דקודם שאכלה ישראל היה איסורה רק בהגברא, אבל לאחרי שאכל ממנה - ונעשית "בקרבו" (ברשותו), משתנה החפצא מק"נ לגקה"ט<sup>25</sup>].

ועפ"ז דיוק זה, יתיישבו דברי אדה"ז עם המקומות בש"ס שמהם משמע שהוא איסור גברא, ד"ל דלפי שקאי שם עוד קודם שעבר על האיסור, לכן משמע שהוא רק איסור על הגברא, אך לאחרי שעבר על האיסור - ודאי שיחול אף בהחפצא, ע"כ תוכן דברי כ"ק אדמו"ר.

ולפ"ז יוצא, דלשיטת אדה"ז, מה שפסק הרמב"ם<sup>26</sup> דהמוכר איסורים דרבנן אין צריך להחזיר המעות, הוא רק משום דהרמב"ם שם קאי בשעת המכירה (לפני שעבר על האיסור) שאז האיסור הוא רק בהגברא, אך לאחרי שעובר על האיסור בפועל, גם הרמב"ם יסבור דהאיסור חל בהחפצא.

#### (24) תניא פכ"ד.

(25) בהשיחה שם לא מבאר שיטת אדה"ז באיסורים זמניים (חקירה הא'), ואולי בדא"פ י"ל דהוא מפני שאין בזה כ"כ קושי דבין אם נאמר שהוא איסור על הגברא ובין אם נאמר שהוא איסור בהחפצא, אין נפק"מ בזה. משא"כ באיסורים דרבנן דיש מזה נפק"מ ליישב דברי אדה"ז עם דברי הרוגצ'ובי (כנ"ל).

ובאיסורים השייכים ליחידים ג"כ ישנה נפק"מ, דבשלמא ע"פ נגלה מובן איך יכול להיות איסור על החפצא בנוגע לאנשים מסויימים, כגון בזר שאכל תרומה - דהיא עצמה קודש ולכן אין ישראל יכול לאכלה משא"כ הכהן שהוא "קדוש" מצווה על אכילתה. אך ע"פ חסידות אם נאמר שהוא איסור בהחפצא צריך לומר שהוא מקבל חיותו מגקה"ט, וזה ודאי אינו שהרי התרומה היא קודש לה' ומצווה על אכילתו, וא"כ איך נאמר שמקבל חיותו מגקה"ט? אך ע"פ ביאור הנ"ל - דהוא מותר וקדוש ורק ע"י אכילת ישראל (באיסור) יורד לגקה"ט - אתי שפיר.

אבל בגוף הענין יכול להיות שביאור הנ"ל הוא גם באיסורים זמניים, דכשאוכלם ומכניסם בקרבו מוריד החפצא לגקה"ט. וכ"מ קצת מלקו"ש (חי"ב הוספות פ' קדושים) וז"ל: "יהודי האוכל מאכל היתר ביהו"כ. . . ופעולתו היא דכמו שמוריד עצמו לגקה"ט כך מוריד את המאכל והניצוץ שבתוכו לשם. וכמו שכוחו שהשקיע בהאכילה נאסר ונקשר ע"י החיצונים כך פועל גם בהמאכל והניצוץ", היינו דבאיסורים זמניים החפצא ג"כ יורד לקליפה ודוקא ע"י פעולת האדם שעובר עליו - כמו הביאור ד"בקרבו", ולא לפני זה ומצ"ע שהזמן יפעל בו איסור (ואף שבאכילת יוה"כ אין חולק שאינו אסור מצ"ע (כדלעיל הערה 11 אך משמע שיוה"כ הוא רק דוגמא וכן הוא בכל האיסורים זמניים).

(26) הובא לעיל ס"ג.

.1

### תיווך דבריהם בדא"פ

ועפ"ז אולי יש לתווך בין השיטות, ולומר דאדה"ז והרוגצ'ובי לא פליגי: דלכו"ע באיסורים דרבנן (חקירה הב') האיסור מצ"ע חל רק על הגברא, אבל לאח"ז, כשעובר על האיסור בפועל הרי יש בכחו להוריד את האיסור מק"נ לגקה"ט<sup>27</sup>.

ולפ"ז יוצא שדברי אדה"ז והרוגצ'ובי עולים בקנה אחד, דמ"ש הרוגצ'ובי שחל רק על הגברא - הוא קודם שעבר על האיסור, אבל לאחר שעבר על האיסור בפועל יסכים עם דברי אדה"ז שחל אף החפצא, וכהנ"ל בדא"פ ולחביבותא דמלתא.

.2

### ביאור באו"א - הדרן תשנ"ב

והנה בהדרן על מסכתות ברכות ומועד קטן תשנ"ב ביאר כ"ק אדמו"ר בדברבנן האיסור חל על החפצא לגמרי עוד קודם שעבר עליו (ובאופן אחר לגמרי מהביאור ד"בקרבו"), וז"ל בהערה שם<sup>28</sup>: "כמארו"ל חמורין חביבין וערבין דברי סופרים יותר מדברי תורה (ראה סנהדרין פח, ב. ירושלמי שם פי"א ה"ד. ועוד) - כי, התורה היא ה"ספר", וישראל נקראים "סופרים", כמו הסופר שכותב את הספר (ראה לקו"ת דרושי סוכות פ, ב. שה"ש מו, ג. ובכ"מ).

"ועפ"ז יש לבאר דיוק לשונו של רבינו הזקן "ואפילו הוא איסור דרבנן (ומוסיף) שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה" (כנ"ל הערה 29) - שכוונתו בהוספה זו לבאר איך יתכן שדבר המותר ע"פ התורה, היינו, שע"פ התורה (שהיא "דיפתראות ופינקסאות" שעל ידם נברא העולם) מקבל חיותו מק"נ, ישתנה ע"י האיסור דרבנן ויקבל חיותו מגקה"ט ועל זה מוסיף "שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה", כמו ה"סופר" שכותב את ה"ספר", ולכן ע"י דברי סופרים נעשה כן ע"פ תורה, ובמילא נעשה כן גם בעולם, שהדבר שנאסר מרבנן מקבל חיותו מגקה"ט ככל האיסורים שבתורה . . ."

27) ובעצם הדבר, איך נעשה השינוי מק"נ לגקה"ט שהרי עצם קיום גופו נברא מק"נ, ביאר זה כ"ק אדמו"ר בשיחה שלאח"ז (בהתוועדות אחרי מבה"ח איר), ובכ"מ (דרמ"צ מצות תשובה פ"ג, מאמר ד"ה פדה בשלום ונ"ח העת"ר, לקו"ש ח"ב הוספות פ' קדושים, הערות וביאורים לתניא פ"ז ועוד).

28) סה"ש ה'תשנ"ב ח"ב ע' 509 הערה 57.

29) וז"ל שם (הערה 46): ". . . וראה אתוון דאורייתא (להר"י ענגל) כלל יו"ד בביאור ההמשך לדין דנר חנוכה - שמזה מוכח שמצוות דרבנן הם כמו מצוות מן התורה, שמלבד החיוב על הגברא, חלה קדושה על החפץ כיון שהוקצה ונתייחד לעשות בו רצונו ית'. וראה תניא פ"ח (בענין מאכלות אסורות שחיותם מגקה"ט): "ואפילו הוא איסור דרבנן, שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה" (וראה לקמן הערה 57)."



כלומר, דממ"ש אדה"ז "חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה" מובן - בדברבן האיסור חל על החפצא ע"י ישראל ("סופרים") שיש בכחם לגזור ולחדש באופן שכאילו עתה זה נכתב בתורה וממילא משתנית מציאות הדבר בעולם, דעוד קודם שעבר עליו (כמו שהוא בעצם) הרי חיותו כבר מגקה"ט<sup>30</sup> (ולא ע"י שעושה האיסור בפועל)<sup>31</sup>.

המורם מכאן, דלשיטת אדה"ז איסורים דרבנן חלים בהחפצא מצ"ע עוד קודם שעובר על האיסור ("בקרבו"), ואין זמן שבו האיסור חל רק על הגברא. וא"כ, הרי לפ"ז יוצא שדברי אדה"ז אינם מתיישבים כלל (לכאורה) עם שיטת הרוגצ'ובי הסובר שהאיסור חל רק בהגברא (כנ"ל), וצ"ל שאדה"ז סובר כהאחרונים החולקים על הרוגצ'ובי בזה<sup>32</sup>.

(30) אף שראיתי דיש שרצו לפרש שיכול להתאים למה שביאר כ"ק אדמו"ר בתשל"ו, וביארו דמה שיש בכחם של ישראל ("סופרים") לשנות את החפצא, אין הכוונה שמשנתה בפועל בשעת הגזירה, אלא דרבנן גזרו שישנתה לאח"ז.

[וכשכותבים הגזירה בתורה האיסור רק חל על הגברא (ולא על החפצא), מכיון שענינם של רבנן הוא לעשות סייגים וגדרים, דלזה מספיק האיסור על הגברא בלבד, ורק כשעובר על האיסור בפועל - "בקרבו" - אזי חל האיסור אף בהחפצא, דאז יכול האדם להורידו לפי שכך כתוב בתורה]

אך נראה לומר שאי"ז הפשט, שהרי:

א. ממשמעות ההדרן נראה דמיד כשכתבו חכמים ב"ספר" שהוא אסור - חל האיסור על החפצא, דמהי הסברא לחלק בין הגברא להחפצא (ועוד, דלולי הביאור בשיחה דתשל"ו היה מובן בפשטות לכ"א שאין לחלק ולומר כנ"ל, אלא שהאיסור חל על החפצא מיד בשעת הגזירה).

ב. ועוד, דמזה שמציין בהערה 46 (הובא לעיל הערה 29) לדברי האתוון דאורייתא החולק על הרוגצ'ובי משמע שהאיסור חל על החפצא עוד קודם שעובר עליו (שהרי כל הביאור ד"בקרבו" בא ליישב שיטת אדה"ז עם שיטת הרוגצ'ובי, אף שהיה אפשר לבאר שיטת אדה"ז ע"פ דברי האתוון דאורייתא שחולק על הרוגצ'ובי).

(31) להעיר שע"פ המבואר כאן לכאורה היה אפשר לבאר (באופן אחר מהמבואר לעיל הערה 25) הספק בנוגע לאיסורים זמניים שהובא לעיל, דכשם שבנוגע לאיסורי דרבנן מה שנאסרים הוא משום שכן כתוב עתה בתורה, כן הוא לכאורה גם בנוגע לאיסורים זמניים, שנאסרים משום שהתורה אומרת עליהם עתה שאסורים.

אך בכל זאת אין מכאן כל ראייה לומר כן, דבפשטות איסורי דרבנן חלוקים מאיסורים זמניים בזה שלאחרי שגזרים חכמים אין הבדל ביניהם לאיסורים דאורייתא. משא"כ באיסורים זמניים שלאחרי שעובר זמן האיסור ה"ה מותר לגמרי.

וכן נראה בפשטות משיחת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה ע' 187 הערה 23) שמביא שיטת התוס' (גיטין ז, א) שזה שכתוב "לא יאונה לצדיק כל און" הוא דוקא במידי דאכילה, ובזה גופא רק כשהאוכל אסור מצ"ע, אך לא כשהוא אסור מצד הזמן.

וממשיך שם: ". ויש להטעים זה ע"פ המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו". וע"פ המבואר בתניא (פ"ז ופ"ח) שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור". ומשמע, שבאיסורים זמניים האיסור אינו חל על החפצא (אלא אפ"ל שמשנתה החפצא ע"פ הביאור ד"בקרבו" דלעיל הערה 25).

ובאיסורים השייכים ליחידים כבר הובא לעיל שלא מסתבר לומר - ע"פ חסידות - שהוא איסור על החפצא, אלא רק ע"פ הביאור דבקרבו (וכנ"ל בהערה שם).

(32) וכמו שמציין בהערה 46 שם (הובא לעיל הערה 29) לדברי האתוון דאורייתא החולק על הרוגצ'ובי, והביא כמה ראיות לשיטתו עיי"ש.

## ח.

## סיכום אופני הביאור

ממה שנתבאר עד כאן יוצא שישנם ב' אופנים ללמוד את שיטת אדה"ז בגדר איסורים דרבנן: דע"פ משנ"ת בשיחות דתשל"ז מובן דס"ל דקודם שעבר עליו - האיסור חל רק בהגברא, ולאחרי שעבר העבירה ה"ה חל אף בהחפצא. אך לאידך, מההדרן דתשנ"ב משמע דהאיסור חל בהחפצא לכתחילה עוד קודם שעבר על האיסור<sup>33</sup>.

## ט.

## שיחת ש"פ בראשית תשמ"ט

אך בש"פ בראשית תשמ"ט הביא כ"ק אדמו"ר את שיטת אדה"ז באיסורים דרבנן, והשאיר לקהל לתרץ דבריו עם דברי הרמב"ם<sup>34</sup> (דלעיל), וז"ל<sup>35</sup>: ". . והנה בהלכה זו יש ענין הדורש ביאור - כיצד לתווך תוכן ההלכה ברמב"ם עם המבואר בתורת החסידות וז"ל הרמב"ם (הלכות מכירה ספ"ז): "המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים, וכן כל המוכר דבר שאסור לאכלו מן התורה כך הוא דינו . . אבל המוכר דבר לחברו שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימין, מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו, ואם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום . .".

וממשיך שם ומבאר, דטעם החילוק (בדין הנ"ל) בין איסורים דאורייתא לדרבנן (כמובא באחרונים) הוא משום דלשיטת הרמב"ם איסורים דאורייתא הם איסורי חפצא (וכאילו הדבר אינו ראוי לאכילה), ולכן חייב להחזיר לו את הדמים שהרי מכר לו דבר אסור בעצם. אך באיסורים דרבנן האיסור חל רק על הגברא, ולכן אינו חייב להחזיר המעות. ועפ"ז יוצא, דדברי הרמב"ם הכא סותרים (לכאורה) לדברי אדה"ז בתניא שבדרבנן האיסור הוא אף בהחפצא?

וסיים כ"ק אדמו"ר: ". . שאלה זו ישאירו לעיונם של המשתתפים בהתוועדות שיעיינו בזה כו' ובודאי יפרסמו בא' הקובצים (או בכמה מהם) כדי לזכות את הרבים בביאור ענין כללי בגדר דאיסור והיתר".

עכ"פ המורם מזה, שביאר כאן שלא כב' אופנים הנ"ל: דבהדרן ביאר שיטת אדה"ז שהאיסור קאי אף בהחפצא עוד קודם שעבר על האיסור (וס"ל כשיטת האחרונים החולקים על

33) ואינו מתרץ המקומות בש"ס שמשמע מהם שהאיסור רק בהגברא, ויכול לתרץ כדברי האתוון דאורייתא ושאר האחרונים החולקים בזה.

34) אף שע"פ מה שנת"ל, מהשיחה דתשל"ו משמע דדברי הרמב"ם יתאימו עם דברי אדה"ז.

35) התוועדויות תשמ"ט ח"א ע' 265.

הרוגצ'ובי), אך כאן משמע שיש להתאים את ב' השיטות. ולאידך, אי"ז הביאור ד"בקרבו" שאמר בתשל"ו, דלא הזכיר כאן כלל ביאור זה.

י"ד.

### ביאורים שונים בזה

והנה, בקובץ העו"ב<sup>36</sup> שיצא בשבוע שלאח"ז נכתבו כו"כ ביאורים ליישב דברי אדה"ז עם דברי הרמב"ם, ובכללות נחלקים לג' סוגי ביאורים<sup>37</sup>:

א. כמה הביאו הביאור ד"בקרבו" שבהשיחות דתשל"ו (הנ"ל) שם ביאר כ"ק אדמו"ר בעצמו ענין זה.

ב. עוד כמה רצו לתרץ דשיטת הרמב"ם היא כדברי הש"ך<sup>38</sup> (וכן ביארו האחרונים החולקים על הרוגצ'ובי דלעיל), דאין לחלק בין איסורים דאורייתא ודרבנן מצד עצם איסורם, אלא רק בדין החזרת הממון - דברבנן אין מוציאים ממון מכיון דאוקימנא ממנוא אדין תורה<sup>39</sup>, ובדאורייתא מוציאים. ולפי"ז אתי שפיר דברי הרמב"ם עם דברי אדה"ז, לפי שגם הרמב"ם סובר דעצם האיסור דרבנן הוא על החפצא, ומה שאין מחזירין המעות הוא מצד טעם אחר<sup>40</sup>.

יא.

### הקושי שבביאורים אלו

אבל לא זכיתי להבין ביאורים הנ"ל:

א. מה שתירצו ע"פ שיחת אחש"פ תשל"ו, נראה לומר בפשטות שלא הייתה כוונת כ"ק אדמו"ר (באומרו: "שיעינינו בזה") לחפש הביאור שאמר לפני כמה שנים ונדפס ופורסם,

ב. דמה שרצו לבאר דברי הרמב"ם כדברי הש"ך, ובזה ליישב דברי אדה"ז עם דברי הרמב"ם, אינו נראה כלל, ופשוט שלא היתה כוונתו לביאור זה. שהרי, כשכ"ק אדמו"ר הקשה הסתירה ביאר דברי הרמב"ם ע"פ שיטת הרוגצ'ובי, ומכח זה הקשה, ואם נאמר דלומדים דברי הרמב"ם

(36) העו"ב אהלי תורה גליון תסד.

(37) ב' יובאו בסעיף זה, והג' יובא לקמן סי"ב.

(38) יו"ד סי' קיט סקכ"ז. וביארו הכותבים שם דכ"מ מדברי המ"מ בהלכות מכירה שם. ועיין שדי חמד מערכת א סי' שצט.

(39) כמו שהוא לענין איסור שביעית (יו"ד סי' קיז) - דכשהאיסור הוא מה"ת אסור לעשות בו סחורה, אבל כשהוא מדרבנן מותר דבמקום ממון לא העמידו חכמים דבריהם.

(40) ראה ג"כ תניא עם פירוש חסידות מבוארת (ע' שעח הערה קלט).

כהש"ך הרי מובן דליתא קושיא מעיקרא ומאי קמ"ל בהביאור? ופשוט, דכוונתו היתה שיישבו הסתירה ע"פ ביאור הרוגצ'ובי ברמב"ם.

י.ב.

### ביאור הר"י קארף

והנה, הרב יהושע קארף (בשם גדול א') כתב ביאור אחר ביישוב סתירה זו, ונקודת הענין היא, דמ"ש בתניא דבדרבנן האיסור חל אף בהחפצא (שמקבל חיותו מגקה"ט), הוא רק בעובר על דבריהם במזיד, אבל בעובר בשוגג אין החפצא נאסר כלל<sup>41</sup>.

וביאר, דאין להקשות ע"ז ממ"ש בתניא<sup>42</sup> בהדיא שגם כשאוכל "בלא הודע", דהיינו - בשוגג, יורדת החיות לגקה"ט, די"ל להכוונה בזה היא רק באיסורים דאורייתא, ולא על (המשך הדברים שם -) איסורים דרבנן.

והטעם לחלק בין שוגג למזיד הוא ע"ד מה שנת"ל<sup>43</sup> בדברי הרוגצ'ובי: דטעם הגזירות והתקנות החדשות שמחדשים חכמים, הוא כדי שלא יבואו לעבור על דברי התורה, ולכן עשו "סיג". אך מובן דכ"ז שייך רק במזיד דרבנן דאז יש חשש שיבוא לעבור אדאורייתא. אבל בשוגג דרבנן לא שייך לומר שמזה יבוא לעבור אף על איסור דאורייתא בשוגג.

ולכן מסתבר לומר, דבשוגג לא גזרו רבנן שהאיסור יחול אף בהחפצא<sup>44</sup>, אלא רק בהגברא. אך כשעובר במזיד, שיכול ללמוד מזה לפרוץ גדר באיסורי התורה - הרי ודאי שגזרו שיחול אף בהחפצא.

וע"פ ביאור זה, מיישב דברי הרמב"ם עם שיטת אדה"ז, דמה שביארו האחרונים בדברי הרמב"ם דאיסורים דרבנן הם איסורי גברא אינו אלא כשעובר בשוגג, אך כשעבר במזיד יסבור

(41) א' מחשובי התמימים ביאר שם באו"א (ע"ד ובדומה לביאור הר"י קארף): ע"פ מ"ש בתורה אור (מקץ מא, א), דנשמות הגבוהות בדורות הראשונים היה בכוחם לשלוט ברע שבנפשם משא"כ בדורות אלו האחרונים אין בידנו הכח לשלוט על הרע שבנפשנו (וראה בתו"א שם בביאור ענין זה).

ועפ"ז רצה לתרץ שבאמת האיסור הוא רק על הגברא, ומ"ש בתניא שהאיסור הוא על החפצא ה"ז רק משום דבדורות האחרונים אין בידנו כח לשלוט ברע שבנפשנו ולהעלות דברים שהם קרוב לאיסור דאורייתא, ולכן ה"ז נקרא כ"איסור" בהחפצא (דהסיבה שגזרו הוא משום שאין בידנו הכח להעלותם).

אך לא זכיתי להבין פירושו (עכ"פ בפשוטו של מקרא), שהרי כתוב בתניא להדיא שאף באיסור דרבנן אין החיות עולה "מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות" ואין נראה לומר דקשור ואסור בגקה"ט רק מפני דאין ביכולת הנשמות דדורותינו הכח להעלותו.

(42) רפ"ח, הובא לעיל.

(43) סס"ג.

(44) ואפשר שזהו הטעם ד"ספיקא דרבנן לקולא", דלכאורה הרי יש כאן צד חזק להחמיר ומדוע מקילים דווקא? אלא משום שחסרה כאן ידיעה, ה"ז כ"שוגג" ולא גזרו ע"ז כלל, וע"ד טומאת התהום שהותרה במצבים מסויימים.

הרמב"ם שהאיסור חל אף בהחפצא (ודבריו בהלכות מכירה קאי במוכר בשוגג), וא"כ שיטת הרמב"ם היא ממש כדברי אדה"ז.

### יג.

#### הקושי לפרש דברי אדה"ז כדבריו

אך לכאורה מפשטות הלשון אין נראה לומר כביאורו, דאדה"ז לא חילק בין איסורים דאורייתא לדרבנן, ומ"ש "שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע" נמשך אף על מ"ש לאח"ז - "ואפי' הוא איסור דרבנן"<sup>45</sup>. וא"כ, הרי מובן, שגם כשעובר על איסורים דרבנן "בלא הודע", כלומר - בשוגג, הרי "אין החיות שבה עולה ומתלבשת". מפני איסורה בידי הס"א משלוש קליפות הטמאות", היינו שהאיסור חל אף בהחפצא של הדבר אף בשוגג דרבנן.

ועוד זאת, דממשמעות הדברים בשיחת כ"ק אדמו"ר באחש"פ תשל"ו<sup>46</sup>, יש לדייק דשולל החילוק בין דאורייתא לדרבנן:

דכשמציע הסתירה בין אדה"ז לרוגוצ'ובי, מבאר דממ"ש אדה"ז "בלא הודע" משמע ברור דלא סבירא ליה כהרוגוצ'ובי. דהנה, נת"ל (ס"ג) דלשיטתו כל האיסור דרבנן הוא רק במזיד, אבל בשוגג אין איסור כלל לפי שאין לחשוש שיבוא לעבור על דאורייתא ולכן אינו חייב חטאת. ולאידך, מדברי אדה"ז שכתב "בלא הודע" משמע שהאיסור חל בהחפצא אף בשוגג דרבנן.

[ובהמשך הדברים שם אומר, דאף אם נאמר דמ"ש "בלא הודע" אינו מוכיח שהאיסור חל בהחפצא ולכן חייב חטאת, לפי שי"ל שחייב מצד זה שאם היה נזהר ונשמר בכללות הנהגתו הרי לא היה מגיע לחטוא (אף בשוגג, ע"ד "לא יאונה לצדיק כל און"). היינו, שבאמת אדה"ז מסכים עם הרוגוצ'ובי דהאיסור אינו חל כלל בהחפצא, ומה שחייב הוא מצד סיבה אחרת. הרי מ"מ, מזה שכתב אדה"ז שכשאוכל דבר אסור ה"ה מקבל חיותו מגקה"ט, מוכח שס"ל דהאיסור חל אף בהחפצא - דלכן עצם חיותו מגקה"ט].

והמורם מזה, שאין לחלק ולומר שלשיטת אדה"ז באיסורים דרבנן האיסור חל בהחפצא רק כשעבר במזיד, שהרי מזה שמקשה הסתירה ממ"ש "בלא הודע" - משמע שהאיסור חל בהחפצא אף בשוגג דרבנן, ודלא כמו שפירש הר"י קארף דשיטת אדה"ז היא דכשעובר בשגגה אין איסור בהחפצא כלל.

45) לשלימות הענין נביא כאן את הציטוט המלא מתניא רפ"ח: "שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע... אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה...".

46) שיחות קודש שם ע' 106 ואילך.

יד.

### הקושי לפרש דברי הרוגצ'ובי כדבריו

ובאמת, נראה לומר עוד טעם דאין לפרש כדברי הר"י קארף, דמדבריו יוצא ששיטת הרוגצ'ובי היא דבדרבנן כשעובר במזיד האיסור חל בהחפצא וכשעובר בשוגג חל על הגברא. אך מדברי הרוגצ'ובי משמע שלא כדבריו, שהרי דלשיטת הרוגצ'ובי מבואר (לעיל ס"ג) דבמזיד דרבנן האיסור חל בהגברא, אך בשוגג אין האיסור חל כלל.

ובפרט, שמלשון הרוגצ'ובי שכותב שאיסורים דרבנן הם איסורי גברא - בתור כלל, ולא חילק דכל דין זה הוא רק בשגגה, הרי מובן שמה שמציין לדברי הרמב"ם במקרה של שוגג [אינו כדי לומר שדווקא בשוגג דרבנן האיסור חל על הגברא, אך במזיד יחול אף בהחפצא (כדברי הר"י קארף) אלא -] הוא רק בתור רא"י והוכחה להיות וחזינן דבשוגג אין האיסור חל כלל, מוכח מזה דבאיסורים דרבנן במזיד ישנו איסור על הגברא ולכן אינו צריך להחזיר המעות, ומכאן למדנו לשאר איסורים דרבנן בכל התורה דבמזיד האיסור חל רק על הגברא (ובשוגג אין האיסור חל כלל).

וא"כ עדיין צלה"ב איך יתיישבו דברי הרמב"ם עם שיטת אדה"ז, דלא נראה לפרש כהביאורים דלעיל.

אמנם באמת, אולי יש לדחוק וליישב כהפירוש הא' שכוונת כ"ק אדמו"ר היתה להביאור ד"בקרבו", דקודם שעבר על האיסור ה"ה חל רק בהגברא אך לאחרי שעבר עליו חל אף בהחפצא, אך עפמ"ש (סי"א) לעיל נראה שהוא דוחק קצת.

ועצ"ע ליישב השיטות ולקיים בזה בקשת כ"ק אדמו"ר, ומבקש אני מקוראי הספר להאיר עיני בזה.

טו.

### סיכום שיטת אדה"ז

איסורים זמניים - מצד עצמם מותרים (ק"נ) אף בזמן איסורם, ואינם אלא איסור גברא<sup>47</sup>, אך ע"י שעובר עבירה מורידם לגקה"ט<sup>48</sup>, חוץ מחמץ בפסח שנאסר מיד כשמגיע זמן איסורו<sup>49</sup>.

(47) משמעות לקו"ש ח"ה ע' 187 הערה 23. וראה הערה 31 לעיל.

(48) לקו"ש ח"ב ע' 200. ואולי יש לומר שכן הוא גם הכוונה בהשיחה בתשל"ו (וראה לעיל הערה 27).

(49) לקו"ש ח"ב ע' 105, וראה לעיל הערה 11.

איסורים דרבנן - האיסור אף בהחפצא<sup>50</sup>, ובזה גופא או שמצ"ע מותר (דהאיסור הוא רק על הגברא), וע"י פעולת האדם - "בקרבו" נאסר<sup>51</sup>. או שהחפצא נאסר מיד כשגזרו רבנן (עוד קודם שעבר עלין<sup>52</sup>).

איסורים השייכים ליחידים - מצ"ע מותרים דאסורים רק באיסור גברא, אך ע"י פעולת האדם שעובר עליו מוריד את החפץ ג"כ לגקה"ט<sup>53</sup>.




---

(50) תניא רפ"ח.

(51) שיחת אחש"פ תשל"ו, ואפשר ליישב דברי אדה"ז עם הרוגצ'ובי (כנ"ל בס"ה באריכות).

(52) הדרן תשנ"ב. ולפי"ז יוצא שאדה"ז חולק על הרוגצ'ובי, או שעדיין י"ל שאינו חולק וצ"ע מהו בדיוק הביאור ע"פ שיחת ש"פ בראשית תשמ"ט.

(53) שיחת אחש"פ תשל"ו, וכבר נתבאר לעיל (הערה 25) דא"א לומר שהוא על החפצא מצד עצמו.

## שיטות הראשונים בכותל משופע

הת' אברהם שי' מטוסוב

יביא את שיטות הראשונים / יביא את ביאור הב"ח בטעמו של ר"י / יבאר עפ"ז את טעמו של רש"י ושאר הראשונים / יקשה על פרש"י / יביא דברי הריטב"א ועפ"ז יקשה על ביאור הב"ח / יבאר דרש"י ותוס' אזלי לשיטתיהו בנוף / יביא להנ"ל סימוכין מלשונו של רש"י בכ"מ / יבאר עוד הכרח שרש"י אינו יכול לסבור כתוס' / יבאר עוד טעם ברש"י ע"פ שיטתו בלבינה זקופה / ידייק כן גם ברמב"ן וריטב"א ויקשה על הריטב"א / יבאר זה ע"י תוספת ביאור במחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לנוף / עפ"ז יתרוץ הקושיא על הב"ח / יבאר שהריטב"א ס"ל כרש"י והרמב"ן וידחה

.א.

### מביא שיטות הראשונים

איתא במכילתין<sup>1</sup>: "הי קורא בראש הגג (שהוא רה"י)<sup>2</sup> ונתגלגל הספר מידו (וראשו אחד בידו)<sup>2</sup>, עד שלא הגיע לי' טפחים גוללו אצלו, משהגיע לי' טפחים הופכו על הכתב<sup>3</sup>. והוינן בה, אמאי הופכו על הכתב, והא לא נח (ואמאי אסור לגוללו אצלו)<sup>2</sup>? ואמר רבא בכותל משופע (בולט מלמטה ומצד מלמעלה דנח לי' על אותו שיפוע)<sup>2</sup>". ומכיון שהספר נח על אותו שיפוע, והרי משהגיע לי' טפחים הוי רה"ר, לכן אסור לגוללו אצלו.

והנה, בזה שהכותל המשופע הוי רה"ר מצאנו מחלוקת בראשונים:

דהנה התוס' פירשו וז"ל<sup>4</sup>: "אומר ר"י דמיירי כגון שרבים מכתפים עליו דהוי רה"ר"<sup>5</sup>.

וכתב הרמב"ן בחידושיו וז"ל<sup>6</sup>: "מפורש בתוס' בשרבים מכתפין עליו, דאי אין רבים מכתפין עליו הוה לי' כרמלית. ואני אומר אע"פ שאין רבים מכתפין עליו, דכל אויר רה"ר עד עשרה

(1) שבת ה, ב.

(2) רש"י.

(3) דכיון שאם הי' נשמט כולו מידו והי' מביאו מרה"ר לרה"י הי' מתחייב, לכן גזרו שגם כשלא נשמט כולו לא יביאו, אלא יניחו ברה"ר. ויהפוך הצד הכתוב כלפי הכותל והצד החלק כלפי רה"ר, כדי שלא יהא מוטל כ"כ בבזיון. ע"פ רש"י.

(4) בד"ה בכותל משופע.

(5) להבנת דברי התוס' יש להביא את דברי הגמ' לקמן (ח, א), וז"ל הגמ': "אמר עולא, עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו חייב. מאי טעמא, פחות משלשה מדרס דרסי לה רבים, משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי לי' ולא כתופי מכתפי, תשעה ודאי מכתפין עליו".

(6) בד"ה בכותל משופע.



רה"ר, ופני כותל משופע וכותל שאינו משופע<sup>7</sup> שוין הן, ותנן<sup>8</sup> למטה מעשרה כזורק בארץ, ואוקימנא בפני הכותל ממש ובדבילה שמינה כדלקמן<sup>9</sup>.

וכן כתב הריטב"א בחידושיו וז"ל<sup>10</sup>: "פירש ר"י ז"ל, וכיון<sup>11</sup> שהוא גבוה ט' טפחים מצומצמות דחשיב רה"ר, כדאמר לקמן<sup>12</sup> בעמוד תשעה ברה"ר, דאי לאו הכי הוי לי' כרמלית או מקום פטור או רה"י דלית בה חיובא דאורייתא כלל. וי"ל עוד דמייירי בכותל גבוה עשרה ברה"ר, ובאמצעו שיפוע קצת תוך עשרה טפחים, שראוי לראש הספר לנוח בו קצת, ובפני הכותל ארבעה טפחים כדאמרן לעיל<sup>13</sup>, דעד עשרה טפחים הויא לי' אויר רה"ר, כדאמרין לקמן<sup>8</sup> גבי הזורק ארבע אמות בכותל למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ. והא דאוקמה רבי יוחנן לההיא בדבילה שמינה ולא אוקמה בכותל משופע, משום דכותל משופע באמצעיתו לא שכיח כולי האי, אבל חור שכיח טפי בכותל, ולהכי פרכינן דלוקמה בחור".

ונמצא שיש בכותל משופע ב' שיטות בראשונים:

שיטת ר"י - דכותל משופע הוי רה"ר מדין עמוד ט' שהרבים מכתפים עליו, דהיינו מצד שימוש הרבים.

שיטת הרמב"ן והריטב"א - דכותל משופע הוי רה"ר כיון שהוא נמצא בתוך י' טפחים שהם אויר רשות הרבים, וא"צ שרבים יכתפו עליו.

וצריך להבין במאי פליגי, מה הטעם שר"י לא לומד דהוי רה"ר מדין זורק בכותל למטה מעשרה טפחים שהוא אויר רה"ר, ומה הטעם שהרמב"ן והריטב"א אינם מפרשים כתוס' שהוא רה"ר מכיון שרבים מכתפים עליו. וגם צריך בירור מהי שיטת רש"י בזה, דהא רש"י סתם ולא פירש בזה מידי.

(7) כן נדפס בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם. ובשאר ההוצאות שראיתי הגירסא היא "ופני הכותל ומשופע שוין הן".

(8) לקמן ק, א.

(9) ז, ב, צט, ב, ק, א.

(10) ריטב"א חדשים ד"ה ואמר רבא.

(11) בהוצאת מוסד הרב קוק תיקנו דצ"ל "כגון".

(12) ח, א.

(13) ה, א.

## ב.

## ביאור הב"ה בטעם ר"י

והנה הב"ה בחידושי מביא פירוש ר"י דמיירי כגון שרבים מכתפים עליו דהוי רה"ר, ומקשה וז"ל: "יש לתמוה, דמשמע דס"ל לר"י דאם לא היו רבים מכתפים עליו נידון ככרמלית, וגוללו אצלו כשאגודו בידו. ואמאי, הא לקמן בדף ח'<sup>14</sup> קאמר עולא עמוד ט' ברה"ר וכו' (ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו חייב), ופרש"י תשעה דוקא נקט דחזי לכתופי, דאינו לא גבוה ולא נמוך כו', משמע דט' מצומצמות הוא דהוי רה"ר, אבל יותר מט' או פחות מט' לא הוי רה"ר. וא"כ כאן דתני בה משהגיע לי' טפחים הופכו וכו', דמשמע אפילו הוא גבוה יותר מתשעה נמי דלא חזי לכתופי נידון כרה"ר, ואסור לגוללו אצלו. ולפי דברי ר"י הי' מותר לגוללו אצלו.

"ותו איכא למידק, דבהזורק<sup>15</sup> תנן - ומייתי לה לקמן<sup>16</sup> - דהזורק ד' אמות בכותל למטה מי' כזורק בארץ, דאזיר רה"ר משנח משהו - כדמוקי לה התם בדבילה שמינה - הוי הנחה ברה"ר, ולא מחשיב רשות לעצמו או מקום פטור. וא"כ הכא אפילו אין רבים מכתפים עליו הוי רה"ר.

"ויש ליישב דס"ל לר"י דדוקא בכותל שאינו משופע התם חשוב אזיר רה"ר, אבל הכא דהנחת ספר א"א אלא בכותל משופע, ההוא שיפוע חשיב קצת כתשמיש מסויים, ושפיר מקרי כרמלית אי לאו דרבים מכתפים עליו.

"ותשעה מצומצמות נמי, לא אמרו אלא בעמוד שהוא שוה בראשו דלא חזי לכתופי בגבוה יותר מט', אבל בכותל משופע כל אותו שפוע דמפחות מט' עד יותר מט' חזי לכתופי. ועוד אפשר לומר, דאע"פ דרש"י פי' תשעה דוקא, וכן פי' הרמב"ם בפ"ד מה' שבת<sup>17</sup>, מ"מ ר"י פליגי עלייהו, וס"ל דכי אמר עולא עמוד תשעה, לא לאפוקי יותר מט' אלא לאפוקי פחות מט'. דאפי' בגבוה י' נמי חזי לכתופי עלה, והכי משמע מדלא קא יהיב עולא טעמא אלא לפחות מתשעה ולא ליתר מתשעה<sup>18</sup>. וכ"כ הרא"ש<sup>19</sup> וז"ל, תשעה ודאי מכתפי עילוי' והוי רה"ר עד י' טפחים דחזו לכיתוף, אבל יותר מי' לא וכו', וכן כתב הטור בסימן שמה, ונמשכו אחר דברי ר"י דהכא".

והיינו, דמ"ש בהזורק שהנחה משהו באזיר רה"ר הוי הנחה, וא"כ לכאורה א"צ שיהיו רבים מכתפים עליו, מתרץ שזהו דוקא בכותל ישר, אבל בכותל משופע השיפוע נחשב כתשמיש מסויים, ולכן אם אין רבים מכתפים עליו ה"ה כרמלית. ומ"ש לקמן<sup>12</sup> שעמוד ט' ברה"ר ראוי לכתף עליו, ומשמע דדוקא ט' מצומצמות, מתרץ הב"ה בב' אופנים<sup>20</sup>: (א) הדיוק דתשעה מצומצמות הוא רק בעמוד שוה בראשו, אבל בכותל משופע, גם למעלה מט' ראוי לכיתוף והוי

(14) ע"א.

(15) ק, א.

(16) ז, ב.

(17) ה"ח.

(18) עיין לעיל הערה 5 בלשון הגמ'.

(19) ס' טו.

(20) אח"כ מביא גם אופן שלישי, אבל דוחה אותו שאינו משמע מלשון ר"י.

רה"ר. ב) אע"פ שרש"י והרמב"ם סוברים דדוקא ט' טפחים ראויים לכיתוף, מ"מ ר"י חולק וסובר דתשעה לאו דוקא, וחזי לכיתוף עד י'. ומה שעולא נקט דוקא תשעה, הוא למעט פחות מתשעה בלבד שאינו ראוי לכיתוף, וכן סוברים הרא"ש והטור.

ונמצא, שהטעם שר"י לא למד שהספר נח מדין אורו, הוא כי לשיפוע ישנו תשמיש מסויים (הנחת ספר עליו), ולכן הוא נחשב כמקום מסויים בפ"ע, ואינו חלק מאויר רה"ר, ולכן אם אין הרבים מכתפים עליו הוא כרמלית.

## ג.

### עפ"ז יובן טעם רש"י

והנה לפי הביאור הראשון של הב"ח בזה שר"י לומד כאן שהוא מדין עמוד שרבים מכתפין עליו אע"פ דתנן "משהגיע ל...", לכאורה הי' אפשר לומר שגם רש"י והרמב"ם ס"ל כוותי' שהכותל משופע הוא רה"ר מפני כיתוף הרבים, כי אף שבד"כ סברי בעמוד שהוא בט' מצומצמות דוקא, מ"מ הכא הוי רה"ר עד יו"ד מכיון שהוא משופע.

אבל יש לדחות דהנה הרמב"ם כתב וז"ל<sup>21</sup>: "מקום שיש בגבהו ט' טפחים מצומצמים לא פחות ולא יותר ברה"ר הרי הוא כרה"ר . . . מפני שרבים מכתפין עליו, אבל אם הי' יתר על תשעה או פחות . . . הרי הוא כרמלית . . . (או) מקום פטור". ומזה שסתם ולא חילק בשום מקום בין כותל רגיל לכותל משופע, מוכח דס"ל שאין בזה חילוק, ולעולם הוא רה"ר רק כשגובה תשעה מצומצמות. וכן ברש"י, אחר שכתב שדין עמוד הוא דוקא בט' מצומצמות, לכאורה הי' צריך להוסיף שיש חילוק בזה כשהוא בשיפוע. וכן אצלנו אינו מסתבר לפרש כאן שרש"י לומד שהכותל משופע הוא רה"ר מדין עמוד דמכתפי, כי א"כ הו"ל לפרש כן, דמיירי שרבים מכתפים עליו<sup>22</sup>, כמו ר"י.

ולפי ביאורו השני של הב"ח ברור שרש"י לא לומד כר"י בפירוש כותל משופע. דהא לפי ביאור זה, ר"י חולק על רש"י, ורש"י סובר דדין עמוד הוא בט' מצומצמות דוקא (ובזה אין הב"ח מחלק בין משופע ובין שווה וחלק מלמעלה), ואם ילמוד כאן דין רבים מכתפין עליו, יהא קשה קושיית הב"ח שאינו משמע מהלשון "משהגיע ליו"ד".

הרי שע"פ מש"כ הב"ח מובן שרש"י לא לומד שהכותל משופע הוא רה"ר מכיון שרבים מכתפין עליו כר"י, והטעם בזה מובן, והוא כי ס"ל דט' הוי מצומצמות דוקא, ולכן קשה לו קושיית הב"ח שאינו משמע מל' הגמ' משהגיע ליו"ד.

(21) הל' שבת פי"ד ה"ח.

(22) ובפרט שסובר שבכדי שיהי' רה"ר צריכים לכתף בפועל.

## ד.

## עפ"ז יובן טעם שאר הראשונים ושיטת רש"י

עפ"ז יובן גם הטעם שהרמב"ן והריטב"א אינם לומדים כתוס', ובהקדים ביאור שיטתם לקמץ<sup>23</sup> בעמוד גבוה ט' דמכתפי בו רבים:

דאיתא בגמרא "אמר עולא עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו וזרק ונח על גביו חייב. מאי טעמא פחות משלשה מדרס דרסי לי' רבים, מג' ועד ט' לא מדרס דרסי לי' ולא כתופי מכתפי. תשעה ודאי מכתפי עילוי'. א"ל אביי לרב יוסף גומא (עמוקה ט') מאי? א"ל וכן בגומא. רבא אמר בגומא לא, מ"ט תשמיש ע"י הדחק לא שמי' תשמיש". וכבר הבאנו לעיל (בדברי הב"ח) שיטת רש"י בזה שהדין הוא בט' מצומצמות דוקא. וז"ל רש"י בד"ה תשעה, "דוקא נקט דחזי לכתופי דאינו לא גבוה ולא נמוך".

וכתב הריטב"א<sup>24</sup> וז"ל: "מסתברא דלא בעינן גומא עמוקה תשעה מצומצמות, דבעמוד הוא דבעינן תשעה מצומצמות דבלאו הכי לא חזי לכתופי עלי', אבל בגומא כ"ש שמשתמשים בה טפי כשאינה נמוכה תשעה".

ונמצא בזה דס"ל דבעמוד צ"ל ט' מצומצמות כשיטת רש"י והרמב"ם.

וכן סובר הרמב"ן<sup>25</sup> וז"ל: "יש מפרשים וכן בגומא תשעה רה"ר היא וכ"ש פחות מתשעה דמתשמישי בה רבים, ולא מדמי גומא לתשעה דעמוד, אלא כל גומא עמוקה מג' מדמי לעמוד תשעה". הרי דגם הוא סובר שבעמוד צ"ל ט' מצומצמות<sup>26</sup>.

משא"כ הרא"ש סובר ד"הוי רה"ר עד עשרה טפחים דחזי לכיתוף, אבל יותר מעשרה לא, דנשתנה לרשות אחרת, אם רחב ארבעה הוי רה"י ואי לא הוי מקום פטור", כנ"ל בדברי הב"ח.

ועפ"ז י"ל שהטעם שהרמב"ן והריטב"א לא לומדים כתוס' שהכותל משופע הוא רה"ר מכיון שרבים מכתפין עליו, הוא כי לשיטתם דין רבים מכתפים הוא בעמוד הגבוה ט' מצומצמות דוקא, וא"א לפרש כן אצלנו דלשון הגמרא הוא "משהגיע ליו"ד", והיינו כפי שמשמע מקושיית הב"ח על ר"י, וכמ"ש לעיל בנוגע לפרש"י.

וע"פ כ"ז מסתבר לומר שרש"י ס"ל כהרמב"ן והריטב"א בהטעם שהכותל משופע הוא רה"ר, שהוא כדין זורק דבילה שמינה למטה מעשרה טפחים, דאזיר הכותל משופע הוא אזיר רה"ר.

(23) דף ה, א.

(24) ד"ה גומא.

(25) ד"ה וכן בגומא.

(26) והא דממשיך הרמב"ן ואומר "ולא מסתבר" הוא רק שחולק על הריטב"א בענין אם מדמינן ט' דגומא לט' דעמוד, והוא מחלוקת בענין וגדר גומא עצמו. אבל לכו"ע ס"ל בעמוד דצ"ל ט' מצומצמות דוקא.

וכ"כ רעק"א בחידושו<sup>27</sup>, שמביא שיטת ר"י דמיירי שרבים מכתפין עליו דהוי רה"ר, וממשיך וז"ל: "ואולם לפי מש"כ רש"י בשבת דף ח ע"א בההיא דינא דעמוד גבוה ט' ורבים מכתפין עליו דהוי רה"ר, דדוקא גבוה ט' ולא נמוך, א"כ הכא דקתני משהגיע לעשרה טפחים, משמע דמשהו בתוך עשרה טפחים התחתונים הופכו על הכתב, והא בכי האי גוונא הכותל גבוה יותר מט' לא מקרי רבים מכתפים עליו ולא הוי רה"ר. וצ"ל דרש"י ס"ל דמשופע היינו שרואה פני הקרקע דהוי רה"ר כדאיתא במתני' פ"א מ"ג דשבת, וכמ"ש הריטב"א ע"ש".

## ה.

### מקשה על רש"י וסיעתו

והנה ממה שכותב הב"ח שהטעם שר"י לא לומד בכותל משופע שאוירו הוא אויר רה"ר, הוא מכיון שהשיפוע חשוב כמקום בפ"ע והוי כרמלית אי לאו דרבים מכתפים עליו, מובן שאלו הסוברים שכותל משופע הוא רה"ר מדין אויר רה"ר, היינו הרמב"ן והריטב"א ורש"י, סוברים שאין השיפוע חשוב מקום מסויים בפ"ע, כי א"כ הוי כרמלית ואין כאן אויר רה"ר.

ובאמת כבר קדמו הרשב"א, שבדבריו חילק בין שיטת הר"י והרמב"ן באופן זה, וז"ל: "בכותל משופע, פירשו בתוס' דדוקא כשרבים מכתפין עליו, הא לאו הכי כרמלית הויא. והרמב"ן ז"ל כתב אע"פ שאין רבים מכתפין עליו, דכל אויר רה"ר עד עשרה רה"ר היא, מפני הכותל בין משופע ובין אינו משופע שוין הן, ותנן למטה מעשרה כזורק בארץ ואוקמינא בפני הכותל ממש ובדבילה שמינה. ומסתברא כלישנא קמא דהתם הוא בדלא נח במקום מסויים אלא שנחה על הכותל מצד הדבילה שהיא לחה ושמינה, אבל כאן שהוא מקום מסויים לנוח בו החפץ הרי הוא כתל שאם מכתפין בו הוי כרה"ר ואי לא הוי כרמלית<sup>28</sup>". עכ"ל. היינו שלתוס' הוי השיפוע מקום מסויים, וכן סובר הרשב"א כוותי<sup>29</sup>, ולכן אינו רה"ר אא"כ רבים מכתפים עליו. וצריך לומר שהרמב"ן שסובר שאע"פ שאין רבים מכתפים על הכותל משופע, מ"מ הוא רה"ר ולא כרמלית מכיון שהוא בטל לאויר רה"ר, סובר שאין השיפוע חשוב מקום מסויים בפ"ע. וכמוכח גם מלשון הרמב"ן עצמו "פני כותל משופע וכותל שאינו משופע שוין הן".

וצריך להבין לשיטת הרמב"ן הריטב"א ורש"י שלומדים שאויר הכותל משופע הוא אויר רה"ר ואפי' אין רבים מכתפין בו, למה אין תשמיש השיפוע מחשיבו למקום מסויים להיות כרמלית. וביותר אינו מובן במש"כ הריטב"א וז"ל בהמשך דבריו: "וי"ל עוד דמיירי בכותל גבוה עשרה ברה"ר ובאמצעו שיפוע קצת תוך עשרה טפחים, שראוי לראש הספר לנוח בו קצת" והרי

(27) ד"ה תוס' בכותל משופע.

(28) כלומר, זה שהזורק ונח על פני כותל למטה מעשרה טפחים חייב כאילו נח ברה"ר, הוא רק התם שהכותל אינו מקום מסויים כי א"א שינוח בו שום דבר מצד הכותל בהיותו ישר, ונחה רק מצד הדבילה שהיא לחה ושמינה, אבל כאן שאפשר שינוח דבר על הכותל משופע גם מצד הכותל, הוי מקום מסויים, ואינו רה"ר אא"כ רבים מכתפים בו.

(29) אלא שבעירובין פ"י כהרמב"ן ולא כתוס'.

הריטב"א מדגיש שאפשר לראש הספר לנוח בו קצת, ולמה אין זה מחשיב את הכותל להיות מקום מסויים.

וגם צריך להבין, למה מפרש הריטב"א שכללות הכותל עומד ישר והשיפוע הוא רק באמצע הכותל, ולא רצה לפרש כמשמעות הפשוטה דכותל משופע שכל הכותל הוא בשיפוע, ובפרט ע"פ מה שמסיים דכותל משופע באמצעיתו אינו שכיח כולי האי, למה נקט דוקא המקרה דלא שכיח?

## 1.

### מביא פירוש הריטב"א ומקשה על הב"ח

וגם קשה על מה שכתב הב"ח לבאר מה שר"י לומד הכא דין עמוד גבוה ט' אף דקתני משהגיע לי'. דהנה הבאנו לעיל שהב"ח כתב בזה ב' אופנים: (א) בעמוד שראשו שוה ס"ל כרש"י והרמב"ם שהוא ט' מצומצמות דוקא, אבל כמשופע יש בו דין כיתוף מט' ועד י' (ולא עד בכלל). (ב) ס"ל כהרא"ש שדין עמוד הוא עד י' גם כשראשו שוה.

וקשה, דהריטב"א הביא דברי ר"י וז"ל<sup>10</sup>: "פירש ר"י ז"ל וכיון<sup>11</sup> שהוא גבוה ט' טפחים מצומצמות דחשיב רה"ר כדאמר לקמן בעמוד תשעה ברה"ר, דאי לאו הכי הוי לי' כרמלית או מקום פטור או רה"י דלית בה חיובא דאורייתא כלל".

הרי ברור, שהריטב"א הבין בדעת הר"י שלא כא' האופנים בהב"ח. שהרי כתב בפירוש דס"ל לר"י שדין עמוד הוא בט' מצומצמות, והיינו דלא כשיטת הרא"ש והטור, והיפך מש"כ הב"ח בתירוץ הב'. וגם תירוץ הא' שבעצם ס"ל לר"י כרש"י והרמב"ם שדין עמוד הוא בט' מצומצמות דוקא, רק שכאן הוי עד יו"ד מכיון שהוא בשיפוע, גם זה א"א לפי מש"כ הריטב"א, כי מה שהביא הריטב"א דר"י סובר דדין עמוד הוא בט' מצומצמות, הוא מה שפירש הכא בדין כותל משופע עצמו. ולפי הב"ח הכא סובר ר"י דהוי רה"ר עד עשרה מכיון שהוא משופע.

## 2.

### מבאר שיטות רש"י ותוס' ע"פ שיטתם בנוף

והנה יש לבאר שיטת רש"י דס"ל שאויר הכותל משופע הוא אויר רה"ר ואפי' אין רבים מכתפין עליו ומתחייב כדין זורק דבילה שמינה בכותל כשיטת הריטב"א והרמב"ן<sup>30</sup> ולא מחשיב השיפוע למקום מסויים כתוס' (כנ"ל ס"ג), ע"פ מחלוקת שמצינו שכבר נחלקו בה רש"י ותוס':

דהנה איתא בגמ' לעיל<sup>31</sup> וז"ל הגמ': "זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרין . אמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר זרק ונח אנופו. דרבי סבר אמרי' שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו". ופירש רש"י<sup>32</sup> "שדי נופו בתר עיקרו והי כמונח ברה"ר על מקום ד', דעיקר מחשיב לי' לנוף". היינו, שאין העיקר משנה את רשות הנוף, והוא רק מחשיבו להיות כמקום ד' בהרשות שנמצא בו, היינו רה"ר. משא"כ התוס'<sup>33</sup> לומדים פי' שדינן נופו בתר עיקרו דהוי נופו רה"ר, היינו, שמחשיבים את הנוף כאילו נמצא ברשות העיקר, שהוא רה"ר.

ובהמשך דברי התוס', מקשה על הגמ', אמאי לא משני אביי דאיירי באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד', דרבי סבר שדי נופו כו' וחשיב מקום ד', ולרבנן לא הוי מקום ד'? ומתרץ וז"ל: "וי"ל דברה"ר לא מצי לאוקמי, דאי הנוף למטה מג' לא הוו פטרי רבנן אע"ג דליכא ד' דארעא סמיכתא היא. ואי למעלה מג' לא הוה מחייב רבי דכרמלית היא אם רחב ארבעה, או מקום פטור אם אינו רחב ד'".

ואח"כ בסוף הדיבור מקשה על פרש"י וז"ל: "ורש"י שפירש כאן משום שדי נופו בתר עיקרו והוי כמונח ברה"ר ע"ג מקום ד', אי אפשר להעמידה. דאי למטה מג' לא בעי רחב ד' לכו"ע, ולמעלה מג' לא הוי רה"ר אם לא נעמיד בדבילה שמינה וטח בצד הנוף", פירוש קושייתו: רש"י לומד (כנ"ל) שהנוף הוא רה"ר ושדינן לי' בתר עיקרו שיהא חשוב כמקום ד'. וקושיית התוס' היא דלכאורה רק צד הנוף הוא רה"ר וחייב כאשר טח בו דבילה שמינה, מכיון שהוא באויר רה"ר ממש, אבל מקום הנוף עצמו היינו גבו אינו רה"ר אלא מקום בפ"ע, דהיינו כרמלית או מקום פטור כנ"ל<sup>34</sup>.

ונמצא שתוס' מחשיב את הנוף למקום מסויים בפ"ע ואינו חלק מרה"ר, ומחשיב את מקומו לכרמלית או מקום פטור.

ומקושייתו על פרש"י, נתברר לן שיטת רש"י, שחולק על התוס' וסובר שמקום הנוף עצמו ואוירו (למעלה מג') בטל לרה"ר שהוא נמצא בו, ואינו מקום מסויים בפ"ע. והיינו לא רק צד הנוף אלא גם גבו בטל לרה"ר. והחסרון כאן הוא רק שאינו מקום ד', ולזה מועיל מה שאמר רבי "שדינן נופו בתר עיקרו"<sup>35</sup>.

הרי שחולקים באם הוי הנוף מקום מסויים בפ"ע, שאז נפסק הוא מאויר רה"ר, או אינו מקום בפ"ע ובטל לרה"ר והוא חלק מאוירו.

(31) ד, ב.

(32) ד"ה שדי נופו.

(33) ד"ה באילן.

(34) רק שלמטה מג' הוי רה"ר לכו"ע (בין לרבי ובין לחכמים) כי פחות משלשה מדרסא דרסי לה רבים.

(35) ועיין במהרש"ל ומהרש"א הטעם שרש"י לא העמידה באילן העומד כולו ברה"ר ושדי נופו בתר עיקרו ליהוי כמונח ע"ג מקום ד'.

וי"ל דפליגי הכא במש"כ הב"ח והרשב"א בגדר תשמיש כותל משופע. דהנה מסתבר לומר דתשמיש הנוף הוא כגדר תשמיש השיפוע, דבשניהם אינו תשמיש מסויים כמו בראש הכותל או עמוד חלק ושווה, כי קשה יותר להשתמש בהם<sup>36</sup>.

ועפ"ז י"ל שהטעם שהנוף הוא מקום מסויים בפ"ע לתוס', ואין מקומו רה"ר, הוא כמ"ש הב"ח והרשב"א בכותל משופע, שתשמיש השיפוע חשוב כתשמיש מסויים, וה"ה לתשמיש הנוף.

ועפ"ז מובן לאידך גיסא לשיטת רש"י: מזה שחולק לעיל על תוס' וסובר שהנוף בטל לרה"ר ואינו מקום מסויים בפ"ע, מובן שסובר שאין התשמיש בדוחק שעל הנוף מחשיבו להיות מקום מסויים בפ"ע. וה"ה בכותל משופע שתשמישו כתשמיש הנוף, שלרש"י אין הכותל נחשב עי"ז מקום לעצמו, ובטל לרה"ר שנמצא בו, ולכן הוא רה"ר מדין אורו.

### ח.

#### מביא להנ"ל סימוכין מלשונות רש"י בכ"מ

יש להמתיק שיטת רש"י בזה ע"פ מה שמצאנו בכ"מ שמפרש רש"י מקום מסויים, והדוגמאות שנותן כולם הם דברים שראשם חלק ושוה:

דהנה איתא בגמ' לקמן<sup>37</sup>: "אמר ר' חסדא לבינה זקופה ברה"ר זורק וטח בפני' חייב". והוא מדין זורק דבילה שמינה בפני הכותל. ופרש"י<sup>38</sup> וז"ל: "כל למטה מעשרה רה"ר הוא ובלבד שינוח למטה מג' דהוי כקרקע או באויר כי האי דנדבקה בכותל, וכדאמרינן במתני' לקמן הזורק ד' אמות בכותל למטה מי' טפחים כזורק בארץ וחייב. וכי אמרינן למטה מיו"ד ברוחב ד' כרמלית וכשאין רחב ד' מקום פטור, היינו בתשמיש המסויים כגון גב לבינה וראש כותל או עמוד, דהני מסתיים תשמיתיהו, אבל אויר כגון פני הכותל, דבר הנדבק בו לא הוי רשותא לנפשי". ומלשון רש"י "דהני מסתמי תשמיתיהו", משמע קצת דרך הני הוי מקום לעצמם, דהיינו כרמלית או מקום פטור, אבל במקרים אחרים, כגון כאשר ראש הכותל משופע, אינו מקום מסויים בפ"ע.

ומוצאים זה ג"כ בד"ה בהמשך דבריו<sup>39</sup>, וז"ל: "ובדבר מסויים כגון ראש עמוד וגב לבינה וכו'".

(36) ומה גם שמסתמא הנוף הוא בשיפוע ואינו חלק ושוה.

(37) ז, א.

(38) ד"ה חייב.

(39) ד"ה דעד י'.



וכן מצינו לקמן בפרק הזורק<sup>40</sup> שהגמ' מביאה דין זורק דבילה שמינה ונדבק על פני כותל, שלמעלה מעשרה פטור כזורק באויר, ולמטה מ' חייב כזורק בארץ, ופרש"י וז"ל<sup>41</sup>: "כזורק באויר, ופטור, דלא נח ברה"ר דאין רה"ר למעלה מעשרה. וברה"י נמי לא נח שאינו מקום מסויים שיהא רחבו ד' שהרי לא נח בראש הכותל אלא בפניו, כזורק בארץ, דאויר רה"ר הוא וחייב, וכיון דאויר רה"ר הוא ונח בכל דהו מיחייב. ורשותא לנפשי' לא הוי לא כרמלית ולא מקום פטור הואיל ובפניו נח ולא נח בראשו שיהא מקום מסויים".

הרי שגם כאן הדוגמא שהביא רש"י למקום מסויים הוא ראש כותל.

### ט.

#### עוד הכרח שרש"י אינו יכול לסבור כתוס'

והנה, מפרש"י הנ"ל<sup>42</sup> יש לדייק עוד דבר, דהנה כתב "וכיון דאויר רה"ר הוא ונח בכל דהו מיחייב", ומשמע מלשונו שהנחה כל דהו נחשבת כהנחה רק כאשר מונח ברה"ר מדין אויר. אבל אין הנחה כל דהו נחשבת כהנחה כאשר הוא ע"ג כותל או עמוד וכיו"ב שהוא מקום מסויים לעצמו. וכן הוא בהדיא בדף ז'<sup>43</sup> וז"ל: " כזורק בארץ, וחייב, דאויר רה"ר משנח משהו הוי הנחה".

וי"ל, שהנחת חפץ ע"ג כותל משופע נקרא הנחה כל דהו<sup>44</sup>, כי אינו הנחה חזקה מצד הכותל. היינו, ע"פ פרש"י הנ"ל דהנחה כל דהו הוי הנחה רק באויר רה"ר ולא ע"ג מקום מסויים, מזה מובן, שרש"י לא יכול לסבור דכותל משופע הוי רה"ר מדין כיתוף, דא"כ זאת אומרת שהוא מקום מסויים, ובמקום מסויים הנחה כל דהו לשיטת רש"י אינה הנחה. אלא צ"ל דהוי רה"ר מכיון שהכותל בטל לרה"ר, וכמבואר לעיל (ס"ז)

ומובן מזה במכ"ש שאין בכח הנחה כל דהו להיות סיבה וגורם שהמקום שנח בו יהי' חשוב במקום מסויים, מכיון שכל "הנחתו" היא רק באויר ולא במקום מסויים<sup>45</sup>.

ועוד מובן מפרש"י הנ"ל, שלא סובר ממה שתירץ הב"ח בביאורו הראשון בשיטת ר"י, שר"י סובר שכשראש העמוד בשיפוע הוי רה"ר מט' ועד י'. כי דין כיתוף הוא רק במקום שאינו רה"ר

(40) צו, ב.

(41) ד"ה כזורק באויר.

(42) דף צו, ב.

(43) ע"ב ד"ה כזורק בארץ.

(44) וע"ד מש"כ רש"י דף ד' א, (ד"ה מעל גבי מקום ד') "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה". וכותל משופע הוא פחות חשוב בענין הנחה ממקום שאינו רחב ד'.

(45) וממ"נ, אם מחשיבו למקום מסויים - אינו הנחה, ואם הוא הנחה, ז.א. שמונח באויר רה"ר - ואינו מקום מסויים.

אי לאו דמכתפיים. ולרש"י, עמוד משופע אינו מקום בפ"ע אלא רה"ר. ומכאן ראי' שרש"י לא סובר כא' האופנים שכתב הב"ח בתוס'. והיינו, נוסף לזה שלפי אופן הב"ח<sup>46</sup> שכתוב הב"ח, רש"י סובר שדין כיתוף בעמוד הוא דוקא בט', כמ"ש הב"ח, גם לפי אופן הא"ח<sup>47</sup> שכותב, רש"י סובר שהדין הוא רק בט' מצומצמות, וא"א דס"ל שיהא עד יו"ד כשהוא בשיפוע, כי רש"י סובר שכל הדין של עמוד ורבים מכתפין עליו שייך רק כשראשו שוה, כי רק אז נחלק המקום להיות מסויים בפ"ע, והוי כרמלית אי לאו דרבים מכתפין עליו. ולא כשהוא בשיפוע. כי אז הוא רה"ר מדין אורו, ואין צריך שיכתפו בו רבים.

הרי שנתבאר הטעם שרש"י לא מפרש כתוס' דאיירי כשרבים מכתפין כליו. כי מכיון שס"ל לרש"י שדין מכתפין הוא בעמוד גבוה ט' מצומצמות דוקא, אילו הי' מפרש כן הכא הי' צריך לדחוק הלשון משהגיע ליו"ד שיתפרש דלא כפשוטו<sup>48</sup>. וזה שהוא לומד שכותל משופע הוא אור רה"ר, ולא מחשיב השיפוע למקום מסויים בפ"ע, הוא מכיון שסובר שמקום מסויים הוא רק בראש עמוד ולא בשיפוע<sup>49</sup>. ומכיון שאינו מקום מסויים והוא בטל לאור רה"ר, אינו צריך כיתוף רבים בכדי להיות רה"ר. וגם מובן הטעם לזה שאין הנחת הספר על השיפוע מחשיבו, כי הנחה כל דהו הוא הנחה רק באור רה"ר, ולא במקום מסויים.

משא"כ לתוס' ההוא שיפוע אכן חשוב כמקום מסויים, ולכן א"א לפרש כאן דין אור רה"ר, אלא הטעם שהכותל משופע כאן הוא רה"ר הוא מכיון שרבים מכתפין עליו, וכפי שממשיך ב' אופנים בזה: א) בשיפוע הדין הוא מ"ט עד יו"ד. ב) ס"ל כהרא"ש שדין עמוד הוא תמיד עד יו"ד וכנ"ל.

### יו"ד.

#### מבאר עוד טעם ברש"י ע"פ שיטתו בלבינה זקופה

וי"ל עוד "לשיטתי" ברש"י ע"פ הגמ' לקמן דף ז, א: "א"ר חסדא, לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפני חייב", והוא מדין זורק דבילה שמינה בפני הכותל המובא לעיל<sup>50</sup>.

בתוס' ד"ה וטח בפני חייב, מביא מחלוקת בין ר"ת וריב"א. ר"ת סובר שצ"ל רוחב ד' על ד' בכדי שיתחייב (א"א"כ טח למטה מג' טפחים שאז חייב מכיון שכל פחות מג' הוי כקרקע). וריב"א

46) שתוס' סובר כהרא"ש שהדין הוא עד יו"ד ולא כרש"י והרמב"ם.

47) שבעצם ס"ל כרש"י שהוא בט' דוקא, ושאינו כשהוא בשיפוע דהוי עד יו"ד.

48) כמ"ש רעק"א ומשמע משאלת הב"ח.

49) כמו שהבאנו לעיל שיטתו באילן העומד ברה"י ונפו נוטה לרה"ר. ואפשר למצוא רמז לזה בכמה פירושי רש"י כנ"ל.

50) ע"פ פרש"י ותוס' על אתר.

סובר דלא בעי שיהא בפני הלבנה וכותל ד' על ד', דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע.

והנה רש"י פי' בד"ה לבינה, "סתם לבינה ארכה ורחבה ג', ואין לעבי' שיעור יש מהן עבות ויש מהן דקות", מזה משמע שס"ל לרש"י כריב"א שבדין זורק אי"צ ד' על ד' 51.

ועפ"ז יוצא שלרש"י שלומד שכותל משופע הוי רה"ר מדין אויר רה"ר, ה"ה הכא שאי"צ מקום ד' על ד'. ואף שמפורש בגמ' בתחילת הסוגיא דכותל משופע שיש כאן מקום ד' זה הי' לפני שתירץ הגמ' דאיירי בכותל משופע. ושפיר י"ל שאחר שאמר דמיירי בכותל משופע, תו אי"צ כאן מקום ד'.

ואינו קשה ממה שבאילן שדינן נופו בתר עיקרו להיות מקום ד' ובלי זה לא הוי הנחה חשובה, כי שם איירי בהנחה על גבי הנוף (ובזה נחלקו רש"י ותוס'), ובוזה צ"ל מקום ד'. אבל כאשר ההנחה הוא על פני כותל שפיר י"ל דלשיטת רש"י (וריב"א) אין צריך ד' 52.

ועפ"ז מובן גם, שנוסף לזה רש"י סובר אין כאן כרמלית כלל, כי אינו מקום מסויים (כנ"ל ס"ז וס"ח), הנה גם לא הוי כרמלית מכיון שאין כאן ד' על ד' ואינו סובר ממש"כ הב"ח בהטעם שתוס' לא לומד כאן דין אויר רה"ר ש"ההוא שיפוע חשיב קצת כתשמיש מסויים ושפיר מקרי כרמלית". אלא שמכל מקום, אם רש"י הי' סובר שכותל משופע הוא מקום מסויים כתוס' (כנ"ל ס"ז וס"ח), אזי אף אם לשיטתו אינו כרמלית כי אין בו דע"ד, מ"מ הוי מקום פטור, ועדיין צריכים אנו להמבואר לעיל (ס"ז וס"ח) שרש"י סובר שאינו מקום מסויים 53.

## א.

### מדדיק כן גם ברמב"ן וריטב"א ומקשה על הריטב"א

וי"ל שהרמב"ן והריטב"א סוברים כרש"י בגדר תשמיש ומקום מסויים 54.

וכד דייקת שפיר תמצא כן בדברי הרמב"ן (בד"ה כותל משופע) וז"ל (הובא לעיל ס"א):  
 "ואני אומר אע"פ שאין רבים מכתפין עליו, דכל אויר רה"ר עד עשרה רה"ר, לפני כותל משופע

51) וכ"כ מהרש"א והרשב"א בחידושיו בנוגע לפרש"י.

52) וכמוכן גם מזה שתוס' אומר שצד הנוף הוא רה"ר וחייב כאשר טח בו, אף שחולק על רש"י וסובר שהנוף עצמו אינו רה"ר. כי הנחה על פני הנוף (או כותל) הוא דין אחר מהנחה על גביו. וה"ה שחלוקים הם (לשיטת הריב"א ורש"י) באם צריך מקום ד'.

53) ועוד: שהרי אף שאינו מוכרח שיהי' בו דע"ד לשיטת רש"י, מ"מ אפ"ל דע"ד, ובמקרה זה וודאי אנו צריכים למשנת"ל ס"ז וס"ח.

54) הרמב"ן והריטב"א לא כתבו שיטתם במחלוקת רש"י ותוס' בסוגיית אילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר בדף ד, א. אלא שמשמע שס"ל כרש"י כמ"ש בפנים.

וכותל שאינו משופע שוין הן, ותנן למטה מעשרה כזורק בארץ, ואוקימנא בפני הכותל ממש ובדבילה שמינה כדלקמן".

ממה שכותב "דכל אויר רה"ר עד עשרה רה"ר, ופני כותל משופע וכותל שאינו משופע שוין הן" מובן שהוא נתינת טעם על מה שאמר לפניו "אע"פ שאין רבים מכתפין עליו", כלומר, הטעם שאינו לומד כאן דין רבים מכתפין עליו הוא מכיון שאויר רה"ר שהוא עד עשרה הוא גם בפני כותל ישר וגם בפני כותל משופע, דשוין הן. ומזה מובן שאין השיפוע מקום מסויים. כי א"כ אינו שוה לכותל ישר. ומובן גם ממה שקורא לכותל משופע "פני כותל משופע", משמע דס"ל שהשיפוע הוא כפני הכותל, היינו שבטל לאויר רה"ר, ולא חשוב כראש כותל דהוי מקום בפ"ע.

ומרומו גם בהריטב"א בדף ז, א. ד"ה דעד עשרה הוא דהויא כרמלית, שפירש בהמשך הדיבור "בדבר מסויים כגון עמוד או חריץ וכיו"ב". הרי שגם הוא נתן לדוגמא דבר שראשו חלק ושוה, וכרשי" כנ"ל ס"ו וס".

והוא בהדיא בפירוש הרשב"א בעירובין<sup>55</sup> צז, ב. ד"ה אמר רבא בכותל משופע, וז"ל: "ק"ל היכי דמיא אי בכותל שהוא רחב ד' כרמלית הוא, וא"נ הוא רה"ר וחורי רה"ר לאו כרה"ר הוא, וכיון דאגדו בידו אפי' שבות ליכא. ואי בכותל שאין בו ד' מקום פטור הוא. וי"ל דלא אמרו למעלה מג' שהוא כרמלית או מקום פטור אלא כשיש לו גג וזורקו ונח על גביו כעין עמוד או תל או לבינה, אבל כותל אע"פ שהוא משופע פני הכותל הו"ל פני רה"ר וכרה"ר דמו".<sup>56</sup>

אבל מזה שהריטב"א מפרש שהשיפוע הוא באמצע הכותל (אף שאינו משמעות הפשוטה של "כותל משופע" וגם אינו שכיח כולי האי), ולא מפרש כמשמעות הפשוטה שכל הכותל הוא בשיפוע, משמע דס"ל שרק באופן זה הוא דלא הוי מקום מסויים בפ"ע ובטל לרה"ר, משא"כ אם כל הכותל בשיפוע. והיינו שחולק על שיטת רש"י.

וצריך להבין, דהא ע"פ הביאור דלעיל במחלוקת רש"י ותוס' אם נוף הוא מקום מסויים, שעפ"ז מובן למחלוקת בכותל משופע, אין מקום לחלק בין אם השיפוע הוא בכל הכותל או אם הוא רק באמצעו, דהא בשניהם אפשר שינוח בו הספר באותו אופן ממש. ולתוס' זה חשוב כמקום מסויים ולשאר הראשונים לא חשוב מקום מסויים. וא"כ איך מחלק הריטב"א בין כותל

(55) שמפרש כהרמב"ן כנ"ל הערה 29.

(56) והנה, לכאורה יש להקשות על מה שהתבאר בסעיף שלפניו שלשיטת רש"י אין צריך להיות ד' על ד' בהכותל משופע, דהריטב"א (שס"ל כותי' דרש"י בכותל משופע) כתב בפירוש, שיש בכותל משופע ד' על ד', וז"ל (הובא לעיל ס"א) "וי"ל עוד דמירי בכותל גבוה עשרה ברה"ר, ובאמצעו שיפוע קצת תוך עשרה טפחים, שראוי לראש הספר לנוח בו קצת, ובפני הכותל ארבעה טפחים כדאמרן לעיל". אבל אינו קשה, כי שפיר י"ל דכי הדדי סברי שהוי רה"ר כאן מדין אויר רה"ר אבל חולקים הם בפרטי דינים אם גם בהנחה על פני כותל צ"ל ד' על ד' אם לאו. ואולי לשיטתייהו בדף ז' (לבינה זקופה ברה"ר), שהריטב"א סובר בהדיא כר"ת שצ"ל ד' על ד' בלבינה וז"ל הריטב"א: ד"ה זרק ונח בפני חייב. "וא"ת והא בעיא הנחה ע"ג מקום ארבעה. י"ל דכיון שיש בעובי הלבינה ארבעה טפחים, אפי' פני' חשיבי מקום ארבעה." ורש"י סובר כהריב"א כנ"ל בפנים. (וע"פ מה שיתבאר לקמן סי"א בשיטת הריטב"א ניהא טובא.)

שכולו משופע ובין שיפוע באמצע הכותל, שכותל שכולו משופע חשוב כמקום מסויים, ושיפוע שבאמצע הכותל אינו חשוב כמקום מסויים?

י.ב.

תוס' ביאור במח' רש"י ותוס' בנוף

ויובן זה בהקדים הוספת גדר במחלוקת רש"י ותוס' באילן.

הובא לעיל שתוס' הקשה על אביי שהקים הברייתא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, שהיה לי' להקימו באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד', דרבי סבר שדי נופו כו' וחשיב מקום ד', ולרבנן לא הוי מקום ד'? ותירץ, דברה"ר לא מצי לאוקמי, דאי הנוף למטה מג' לא הוו פטרי רבנן אע"ג דליכא ד' דארעא סמיכתא היא, ואי למעלה מג' לא הוה מחייב רבי דכרמלית היא אם רחב ארבעה, או מקום פטור אם אינו רחב ד"ו.

ואולם, עדיין לא תירץ תוס' את קושייתו. דהא עדיין אפ"ל דאיירי באילן העומד כולו ברה"ר ושדי נופו בתר עיקרו להחשיבו מקום ד'. כי אע"פ שהנוף הוא כרמלית כנ"ל, אבל לשיטת תוס' אמרינן שדי נופו בתר עיקרו גם לעשות רשות הנוף כרשות העיקר. וא"כ, אף שהנוף הוא מקום מסויים לעצמו וכרמלית, מ"מ לישדי בתר עיקרו דהוה רה"ר ורחב ד' (וכגון שהאילן גבוה ט' ורבים מכתפים עליו).

וצריך לומר, שנוסף ע"ז שהנוף אינו רה"ר מכיון שהוא מקום מסויים, יש עוד דבר המעכבו מלהיות חלק מרה"ר, ולזה לא יועיל אפי' שדי נופו בתר עיקרו. וי"ל שהוא מפני שתוס' סובר, שאע"פ שהנוף נמצא ברחוב של רה"ר, מ"מ מכיון שבפועל הפסיק את הילוך הרבים במקום ההוא של הרחוב, ואין רבים יכולים ללכת במקום הנוף, פקע ממנו שם רה"ר. כלומר, כל דבר המעכב רבים ללכת שם, אף שהוא נמצא בתוך רה"ר, מ"מ שלל שייכותו לרה"ר והוא מקום לעצמו<sup>57</sup>. ולזה לא יועיל אפי' "שדי נופו בתר עיקרו".

ורש"י שחולק על תוס' וסובר שהנוף אינו נפסק מרה"ר, והחסרון באילן העומד ברה"ר הוא רק שאינו מקום ד' (ולזה מועיל הא דשדינן נופו בתר עיקרו), צ"ל דס"ל שאף אם אין רבין עוברים בחלק ההוא של רחוב רה"ר בפועל, וכגון הכא שהענף מפסיק את הילוך הרבים, מ"מ מקום ההוא יכול להתחשב כרה"ר מכיון שבטל לכללות הרחוב שנמצא בו.

היינו, שלרש"י יש דין דבר הבטל לרה"ר, אבל לתוס' אין דין ביטול לרה"ר, ובכדי שדבר יהי' חלק מרה"ר צ"ל לו שייכות חיובי, או שהולכים בו רבים, או שמשתמשים בו רבים וכיו"ב.

ועפ"ז יובן בנוגע כותל משופע, שנוסף עמש"כ הב"ח בשיטת התוס' שנעשה כרמלית בגלל תשמיש הנחת הספר, גם לא הוי חלק מן רה"ר מפני עוד סיבה, מכיון שבפועל אין הולכים

(57) וזה גרוע מבין העמודים, כי רבים דורסים בין העמודים רק דלא מסתגי להו בהדיא.

בכותל משופע, ואין לו שייכות חיובי לרה"ר, והוי כרמלית אי לאו דרבים מכתפין עליו. אבל רש"י שסובר שאפשר להיות דבר הבטל לרה"ר אף שאין לו שייכות חיובי ואין לו גדרי רה"ר מצ"ע, וכמו נוף, ה"ה הכא בכותל משופע, שאפ"ל שגם כאן רש"י מחשיב את הכותל כרה"ר, אף שהוא בשיפוע.

## יג.

### מבאר שיטת הריטב"א

ועפ"ז יש לבאר הטעם שהריטב"א מפרש שהשיפוע כאן הוא באמצעות הכותל אף שאינו כמשמעות הפשוטה, וגם לא שכיח כולי האי, ולא פירש כפשוטו שהשיפוע הוא בכל הכותל.

די"ל שאף שס"ל כרש"י ששייך שדבר יהי' רה"ר אף שאין לו שייכות חיובי, מכיון שבטל לרה"ר, וכמו נוף, מ"מ סובר שכותל משופע אינו בטל. והסברא לחלק בין כותל משופע לנוף מובן בהתבוננות קלה, הנוף מסובב ברה"ר מכל צדדיו, משא"כ כותל משופע שרק פניו עומד כלפי רה"ר. או אפ"ל שהוא מכיון שאפשר להזיז את הנוף, ומציאות שלו אינו חזקה כ"כ ולא תופסת מקום כ"כ ככותל.

ודוקא כאשר השיפוע הוא באמצע הכותל, שאז הכותל בכללותו ישר הוא, ופני כותל ישר שעל פני רה"ר בטל לרה"ר לכו"ע, רק אז סובר כרש"י, שהשיפוע בטל לכללות הכותל שהוא ישר. וכדמשמע נמי מפירושו בעירובין (ד"ה אמר רבא בכותל משופע) וז"ל בהמשך הדיבור "דהאי כותל משופע לאו כרמלית חשבינן לי' וכדפריש הרב רבי ישעי' ז"ל, דא"כ כי נח ליכא למיגזר, אלא ודאי כרה"ר דיינינן לי' כיון שעל פני רה"ר עומד, וכזורק דבילה שמינה בכותל למטה מעשרה טפחים שהוא חייב כדאיתא בפרק הזורק<sup>58</sup>59.

יוצא מזה שלדינא כי הדדי סברי הריטב"א והתוס' בכותל משופע, שכאשר כולו משופע הוא מקום בפ"ע. תוס' לשיטתו דאין ביטול לרה"ר כלל, והריטב"א לשיטתו שדבר זה אינו מתבטל לרה"ר ולא הוי רה"ר אי לאו רבים מכתפים עליו. אבל כאשר השיפוע הוא רק באמצעות הכותל אומר הריטב"א שבטל לכללות הכותל.

יוצא מזה, שבעצם הוי אפשר להריטב"א לפרש שהכותל כולו משופע כמשמעות הפשוטה, ולפרש כר"י שהוי רה"ר מדין עמוד שרבים מכתפין בו, ואי לאו הכי הוה כרמלית. והטעם היחיד

(58) אלא ששם לא כתב שהשיפוע הוא באמצע הכותל, ודוחק לומר שחזר בו. ואפשר שסמך על מה שפירש במס' שבת.

(59) והנה ע"פ שיטת הריטב"א שכללות הכותל הוא ישר, והשיפוע הוא רק באמצעות הכותל, המקרה של הגמרא מצטייר באופן מדוייק ומסודר: "נתגלגל הספר מידו וכו' משהגיע ליו"ד טפחים וכו' והוינן בה כו' הא לא נח ואמר רבא בכותל משופע". משמע שהחיוב הוא כאשר הספר מגיע ונח בגובה יו"ד טפחים בהכותל משופע. משמע שלפנ"ז לא הוי נח בהכותל ולפי הריטב"א, א"ש כי תחילת גלגולו הוי על פני כותל ישר, ונח בהשיפוע רק בהגיעו ליו"ד טפחים.

שלא פירש כן הוא כי סובר שדין עמוד שרבים מכתפין בו הוא רק בעמוד הגבוה ט' טפחים בצמצום, וא"כ יצטרך לדחוק הלשון "משהגיע ליו"ד", וכמ"ש רעק"א בשיטת רש"י כנ"ל ס"ד. ובגלל זה מפרש שהשיפוע הוא באמצע הכותל אף שהוא מקרה דאינו שכיח כולי האי ואינו משמעות הפשוטה דכותל משופע, כי רק בזה ס"ל שבטל לכללות הכותל שעומד על פניו רה"ר, וההנחה היא מדין אויר רה"ר כדתנן בהזורק.

אבל תוס' מעדיף לפרש שכל הכותל הוא בשיפוע כמשמעות הפשוטה, ומ"מ ניחא לי' הלשון "משהגיע ליו"ד" כב' האופנים שכתב הב"ח בזה, או משום שכשהוא בשיפוע סבור שהדין הוא עד יו"ד, או כי ס"ל כהרא"ש שהדין הוא עד יו"ד אפי' כשאינו בשיפוע, (כנ"ל בס"ב).

עפ"ז יוצא, שהריטב"א חולק על תוס' בדף ה' רק בפ' הגמ' ולא לדינא, כי גם הריטב"א בעצם ס"ל כתוס' שכותל שכולו משופע יהי' רה"ר רק אם מכתפין עליהו. וזה שחולקים זה עם זה הכא הוא רק מכיון שחולקין בדין עמוד דרבים מכתפין עליו אם הוי רה"ר רק אם גבוה ט' או גם יו"ד, ולכן חולקים הכא בפ' הגמ', דהיינו באיזה מקרה מפרש דמיירי בה.

## יד.

### עפ"ז מתרץ קושייתו על הב"ח

וע"פ המבואר בשיטת הריטב"א, יתורץ מה שהקשינו לעיל (ס"ו) שהריטב"א סותר ביאור הב"ח בשיטת תוס' שס"ל לר"י שדין כיתוף הרבים בעמוד הוא עד י' טפחים, ובציטוט הריטב"א את דברי ר"י כתב שהכותל משופע גבוה ט' טפחים מצומצמות, ועפ"ז חזרנו לקושיית הב"ח איך לומד ר"י את הלשון משהגיע לי'.

ויובן זה בהקדים עוד שאלה, דבעצם צ"ע בדברי הריטב"א החדשים עצמו, מאיפה לקח כל האריכות בדברי ר"י? והרי בתוס' שלפנינו סתם וכתב בלשון קצרה, "דמיירי כגון שרבים מכתפים עליו דהוי רה"ר" ותו לא.

ולכאורה הי' אפשר לומר, שהריטב"א מפרש ומבאר מה שכתב ר"י בלשון קצרה, וכמו הרמב"ן. שגם הוא הביא בחידושו את שיטת ר"י, ומוסיף על לשונו ומבארו, וז"ל: "מפורש בתוס' בשרבים מכתפין עליו דאי אין רבים מכתפין עליו הוה לי' כרמלית".

אבל אין זה מספיק לבאר מש"כ הריטב"א. כי הריטב"א לא רק הוסיף ביאור ואריכות בלבד במש"כ ר"י, אלא הוא גם מוסיף דבר חדש שלא נמצא בפירושו ר"י בסוגיין שדין רבים מכתפין עליו הוא בט' מצומצמות. ונוסף לזה שבהוספת "ביאור" זה סותר כל מש"כ הב"ח בביאור שיטת

ר"י כנ"ל, ואתינן חזרה לקושייתו, הנה נוסף לזה עדיין צ"ע מנ"ל להריטב"א שכן סובר הר"י שצ"ל ט' מצומצמות דוקא, והרי סתם ולא פירש בשום מקום (שראיתי לע"ע)<sup>60</sup>.

וי"ל שזה שהריטב"א מצטט לר"י כמקור השיטה דאיירי בעמוד גבוה ט' ורבים מכתפים עליו הוא רק שהר"י סובר ביסוד שיטה זו שמביא. שהר"י סובר דבזה (מכתפי) איירי בסוגיין, וכמו שאכן מפורש בר"י לפנינו. אבל לא מצינו שר"י פירש שיטתו אם הדין הוא בט' מצומצמות דוקא או עד יו"ד, לא בדף ה' ולא בדף ח'. ועפ"ז יש מקום לומד שכאשר הריטב"א מביא בחידושו את ה"שיטה" בסוגיין (שהוא ביסודו שיטת ר"י) דאיירי במכתפי, הוא הביאו לפי שיטתו בדף ח', והוא סובר שהעמוד הו"ר רה"ר בגובה ט' טפחים מצומצמות.

ומעתה יתורץ מה שהקשינו לעיל (ס"ג), שע"פ דברי הריטב"א אינו שייך לבאר כמ"ש הב"ח בשיטת ר"י. כל מה שכתב הב"ח הוא לבאר שיטת הר"י עצמו, וכנ"ל שיש בזה ב' אופנים א) אף דס"ל בכלל שדין עמוד ורבים מכתפין עליו הוא בט' טפחים דוקא, מ"מ כשהוא בשיפוע הו"י עד יו"ד. ב) ס"ל כהרא"ש שהדין הוא מט' ועד יו"ד. אבל הריטב"א הביא שיטת ר"י בסוגין ע"פ שיטתו (הריטב"א) בעמוד דרבים מכתפין עליו, שהוא בט' טפחים מצומצמות דוקא, ואין חילוק אם משופע אם אינו משופע.

ואה"נ שבאופן זה עדיין קשה קושיית הב"ח שאינו משמע מלשון הגמרא "משהגיע ליו"ד", ויותר הוה לי' לפרש דין אויר רה"ר, והרי זהו גופא הטעם שהריטב"א אכן מפרש כן, כמבואר לעיל שזהו הטעם היחיד שהריטב"א לא לומד כר"י.

וי"ל לחידודי שבציטוטו דברי ר"י, מרמז גם להטעם דלא ס"ל כוותי', כי דין עמוד הוא בגבוה ט' מצומצמות דוקא, וא"א ללמוד שכותל משופע הוא רה"ר מדין זה כי אינו במשמע "משהגיע ליו"ד".

## טו.

### מבאר שהריטב"א ס"ל כרש"י והרמב"ן ודוחה

והנה, אחר שנתבאר שיטת הריטב"א שהשיפוע בטל לאויר רה"ר רק כאשר הוא האמצע הכותל, אפ"ל שגם הרמב"ן ורש"י ס"ל כוותי'.

בדברי הרמב"ן: "ופני כותל משופע וכותל שאינו משופע שוין" אפשר לדייק שאיירי ביפוע שבאמצע הכותל, וע"ז אומר שפני הכותל משופע, היינו חלקו העומד ישר, הוא שוה לכותל שאינו משופע. אבל הישפוע עצמו בעצם הו"י מקום בפ"ע. וזה שיש כאן דין אויר רה"ר גם בהשיפוע הוא רק מכיוון שהוא באמצע כותל שכללתו ישר, אפשר לדייק שרש"י ס"ל כהריטב"א

60) ולכאורה ה' אפשר להקשות גם דהריטב"א לא כתב דמיירי שמכתפין עליו - היפך מ"ש ר"י דמיירי שמכתפין עליו בפועל. אבל זה אינו כ"כ קשה, כי י"ל בפשטות שבסיימו "כדאמר לקמן" כוונתו שהפרטים מצויינים לקמן בדף ט' ואין מקומו בדף ה' ולכן לא הביאו בפירוש.



שהשיפוע הוא באמצע הכותל. דהנה רש"י כתב בד"ה משופע "בולט מלמטה ומצר מלמעלה דנח לי' על אותו שיפוע". לכאורה לשון הכי מתאים לתאר כותל שכולו בשיפוע הוא ש"הולך ומתרחב" וכיו"ב או עכ"פ "רחב מלמטה ומצר מלמעלה". אבל משלון רש"י "בולט מלמעלה דנח לי' על אותו שיפוע" משמע, שחלק מן הכותל (חלקו התחתון) בולט, וחלקו (העליון) מצר והספר נח על אותו שיפוע שבין מה שבולט ומה שמצר. - שזה משמע קצת כמ"ש הריטב"א שיש כאן כותל ישר בכללותו, ובאמצע בליטה, והבליטה ההיא היא בשיפוע "ונח לי' על אותו שיפוע" "שבולט מלמטה".

וביותר משמע כן מפרש"י בעירובין דף צח, א וז"ל: דכיון דבולט מלמטה נח על בליטתו.

ואולי יש לדייק קצת שכ"ה ממש"כ רעק"א (הובא לעיל ס"ג) "וצ"ל דרש"י ס"ל דמשופע היינו שרואה פני הקרקע דהוי רה"ר כדאיתא במתני' פי"א מ"ג דשבת, וכמ"ש הריטב"א עי"ש", הרי שרש"י ס"ל כהריטב"א. אלא שיש לדחות הראי' מדברי רעק"א שהכוונה הוא שלומד רש"י שרה"ר כאן הוא מדין אוירו כמ"ש הריטב"א, אבל שפיר י"ל שבהפרטים חלוקים הם, (כנ"ל גם בס"ט) ולא ס"ל שהשיפוע הוא באמצע הכותל. וגם ממש"כ הב"ח אינו משמע כן. די מדברי הב"ח משמע שרש"י ותוס' חולקים באי התשמיש מחשיבו למקום מסויים אי לאו (ראה לעיל ס"ו ואילך ובהערות לסעיף ח'). ובפרט שהתבאר לעיל שיטת רש"י שהשיפוע בטל לאויר רה"ר כנוף. והיינו בכל שיפוע. ולפי הריטב"א אין בזה מחלוקת בכותל שכולו משופע (כנ"ל סי"א), וחולק עם תוס' באיזה סוג כותל איירי כאן. ובנוגע להרמב"ן, אם נפרש כנ"ל יוצא שהעיקר חסר מן הספר, כי עיקר הטעם שיש כאן אויר רה"ר הוא כי השיפוע שבאמצע הכותל בטל לכללות הכותל. אלא יותר נראה לפרש שס"ל שכל הכותל בשיפוע, ומ"מ בטל לרה"ר כנ"ל ס"י<sup>61</sup>.

וגם, הריטב"א עצמו כתב שכותל שמשופע באמצעו אינו שכיח כולי האי, ומכיון שאפשר לרש"י ולהרמב"ן לפרש שכל הכותל הוא בשיפוע, עדיף להם לפרש כך (וכנ"ל סי"א).



61) והא דכתב הלשון "פני כותל" דוקא כהכותל משופע, ולא בכותל שיאנו משופע, י"ל שקאי גם על כל ההמשך. וכאילו כתוב "ופני כותל משופע ופני כותל שאינו משופע שוין". (וראה לעיל בהערות לס"י). ומגירסא השני' בהרמב"ן (הובא בהערה לס"ה) "ופני כותל ומשופע שוין הן" מוכרח ששיטתו הוא דמבואר בס"י. וכן מובן מלשון הרשב"א בשיטת הרמב"ן וז"ל: "והרמב"ן ז"ל כתב אע"פ שאין רבין מכתפין עליו, דכל אויר רה"ר עד עשרה רה"ר הוא ופני הכותל בין משופע בין אינו משופע שוין הן".

## כח עצמי בכח הגבול

הת' לוי יצחק שי' ניאזוף

יביא ביאור כ"ק אדמו"ר נ"ע בתורת שלום ויקשה עליו / יבאר דדוקא בכח הגבול מתבטאת הפלאת העצמות / יוסיף שזה מתבטא גם בגבול בפועל ויקשה ע"ז / יבאר את הנ"ל ע"פ משל מרב ותלמיד / יבאר את הנמשל למעלה / יבאר איך שייך למעלה השפעה בדרך ממילא / יבאר איך שייך למעלה גילוי חיובי / יבאר די'שנם ב' אופנים בהתגלות למעלה / יתרץ עפ"ז כמה דיוקים בדברי אדמו"ר נ"ע ויבאר ההכרח לזה

א.

### מביא ביאור כ"ק אדמו"ר נ"ע ומקשה

מובא בכמה מקומות בחסידות<sup>1</sup> שכח הגבול נעלה יותר מכח הבל"ג, וצריך להבין הביאור בזה, שיותר מסתבר לכאורה, שכח הבל"ג הוא הרבה נעלה יותר מכח הגבול.

והנה בתורת שלום<sup>2</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע החילוק בין העלם וגילוי, וז"ל: "והנה בהתעלמות האור יש בזה כח עצמי ביותר מבכח הגילוי, ווארום אין גילוי איז ניט די פליאה אויף אזויפיל, כ"א דוקא בכח ההתעלמות יש בזה כח עצמי ביותר, כמו שאנו רואים למטה אז אפהאלטען זיך איז א סך שווערער ווידער גילויים במי ששייך לגילויי החכמות, ומובן דלמע' זהו ביותר לפי שמצד עצמות מוכרח לענין הגילויים, שגם למטה אנו רואים דמי שהוא מעולה ביותר מוכרח הוא לענין הגילויים ביותר ממי שאינו מעולה, וויילע בא אים איז פאראן די אפענקייט ביותר, און א סך אור שלא ע"י התעלמות והתלבשות כ"כ מבזולתו איז שפארט בא אים ארויס, ומכש"כ למעלה שהוא ביותר שמצד עצמות מוכרח הוא לענין הגילויים, רק שענין ההכרחיות אינו שייך למעלה, אך עכ"פ מובן מזה שכח ההתעלמות הוא כח עצמי ביותר מבכח הגילוי, שההתעלמות הוא כ"כ, עד שא"ס נמצא בכל מקום ולית אתר פנוי מיני' מ"מ אינו נרגש כלל, שזהו דוקא מצד כח עצמי ביותר, נמצא שההתעלמות הוא מצד כח עצמי, וכמו"כ התהוות המציאות זהו ג"כ מצד כח עצמי, שהכל ענין אחד, נאר אין אנדערע אותיות, איז דאס א"ס ומציאות, והיינו או גילוי והתעלמות או א"ס ומציאות".

ולכאורה עפ"י המבואר, יש לבאר עד"ז בנוגע לגבול ובל"ג (אף שענין ד"העלם" אינו ענין הגבול, וענין ה"גילוי" אינו ענין הבל"ג כ"כ מזה מובן), שכח הגבול נעלה יותר מכיון שיש בו יותר פליאה מכח הבל"ג, כי יותר קשה להעלים ולהגביל מלגלות, ולכן כח הגבול שענינו להעלים, נעלה יותר מכח הבל"ג שענינו לגלות.

(1) ספר המאמרים תרס"ד עמ' יב, ועוד.

(2) שיחת שמחת תורה תער"ב, סעיף ח' עמ' 148.

אלא שעדיין צ"ל איך יש בהעלם כח עצמי, דמדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע מובן הפלא שיש בהגבול, אבל אינו מבואר מה כח העצמי שבו?

ועוד צריך ביאור המשל שמביא מאדם למטה הרי אומר מיד לאח"ז דאינו שייך למעלה ענין ההכרחיות, וא"כ (לכאורה) הם אינם דומים כלל, ואיך מביא משל זה דהרי ממ"נ אם זה דומה זה אומר שיש למעלה הכרחיות וזה א"א, אלא דמוכרח דאין הכרח למעלה וא"כ אין זה דומה?

## ב.

### ביאור בזה שדומה להפלאות העצמות

ואולי י"ל הביאור בזה, שאדמו"ר נ"ע אינו מבאר רק שקשה יותר להגביל מלגלות, אלא עוד יותר, שכח ההגבלה הוא יותר דומה לעצמות בזה שכח הגבול הוא כח מופלא ביותר כמו שעצמות הוא מופלא ביותר.

דהנה, בעולם הגילויים הרי נראה שהקב"ה הוא בל"ג, אבל כשמדובר על העצם, הרי עצמותו למעלה מכל הגילויים האלו שהוא ית' "בלתי מציאות נמצא"<sup>3</sup>, דהיינו שהוא לא מוגבל לענין הגילויים אלא הרי הוא למעלה מעלה מכל ההגבלות אפי' מההגבלה של בל"ג.

ולכן מובן למה ההפלאה של גבול דומה להפלאה של עצמות, מפני שגם בענין הגבול מתבטא איך שהוא ית' לא מוגבל בענין הגילויים, דהיינו לגלות ולפעול, מכיון שהוא יכול להעלים ע"ז ולהיות כמו שהוא בעצמותו בבלתי מציאות נמצא.

[ובאמת זהו א' מהטעמים שהי' הצמצום, וכמבואר בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה<sup>4</sup> שהצמצום בא לגלות איך שהוא ית' בלתי מציאות נמצא, שהוא למעלה מענין הגילויים, והיינו שענינו של העולם מראה על עצמותו ית'.]

ונמצא מובן שההפלאה של גבול דומה להפלאה של עצמות, מפני שגם בענין הגבול מתבטא איך שהוא ית' לא מוגבל בענין הגילויים, דהיינו לגלות ולפעול, מכיון שהוא יכול להעלים ע"ז ולהיות כמו שהוא בעצמותו בבלתי מציאות נמצא.

(3) ראה בארוכה המשך תרס"ו מאמר ד"ה ויולך.

(4) סה"מ מלוקט ד' עמ' קפז ואילך.

## ג.

## ביאור בזה שהוא עצמי גם בפועל

אלא שלכאורה עדיין צ"ב, דהנה בד"ה תקעו תרס"ד<sup>5</sup> מבאר שני ענינים בנוגע גבול ובל"ג, (א) "שקו הגבול וקו הבלי גבול הם ב' קוים שקולים", (ב) "ואדרבה כח הגבול יש לו בבחי' העצמות יותר".

ומשמע מדבריו, שזה שבגבול יש כח עצמי אינו רק מצד שהוא דומה יותר לעצמות מצד ההפלאה שבו, (שמצד זה הי' יכול להיות גם ענין הא' שהוא שקול עם בל"ג ורק שהוא דומה יותר לעצמות), אלא גם מצד שהוא בפועל יותר עצמי, ש"יש לו בבחי' העצמות יותר?"

ואולי י"ל הביאור בזה, שבאמת בכח הגבול יש בו יותר עצמות גם בפועל, דהנה דוקא ע"י כח הגבול נעשה בפועל התהוות העולמות, (שהעולמות הם מוגבלים עד להעולם הכי מוגבל שהוא עולם הזה הגשמי), ומכיון שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, שיש לו תענוג עצמי עי"ז שיש לו דירה במקום הגבול דוקא, לכן מובן מה שיש יותר עצמות בכח הגבול, משום שהתענוג שלו הוא במקום הגבול שבא מכח ההגבלה, כח הגבול.

[והגם שהעולמות נתהוו גם ע"י כח הבל"ג (וכמבואר גם שם בד"ה תקעו<sup>6</sup> שהטעם שנקרא רשימה הוא על שם שהוא רושם מהאור שלפני הצמצום שהוא גם בלי גבול), מ"מ, הסיבה לזה שיש תענוג להקב"ה בעולם הזה דוקא, הוא משום שבזה יש שלימות של כח הגבול דוקא (שהרי כל העולמות הם גבול וא"כ תכליתם גבול) עד שכל דבר בעולם הזה נראה כמו מציאות אמיתית ומציאותו מעצמותו].

אמנם באמת א"א לומר כן, דהנה זה שמבואר שכח הגבול הוא יותר עצמי, הוא בנוגע כח הגבול עצמו, ולא על מה שכח הגבול פועל בעולמות, כי באמת זה שהקב"ה רוצה בהצמצום והגבלה לעשות עולמות, הוא רק חיצוניות הרצון, אבל באמת פנימיות הרצון הוא שיהי' לו ית' דירה בתחתונים, והגבול הוא רק אמצעי לזה ולא שהתכלית בו, וא"כ מובן שמצד זה אין הבדל באמת בין כח הגבול לכח הבל"ג, ששניהם רק ממוצעים להתהוות הדירה בתחתונים.

ואף שידוע שיש להקב"ה תענוג בכח הגבול עצמו, ש"שלימות כחותיו" הוא שנתגלה איך שכח הגבול הוא בשלימות, הרי כ"ז אינו טעם לעצמות, שהרי כ"ז שייך רק בגלויים<sup>7</sup>, וא"כ טעם זה אינו מספי ק לזה שכח הגבול יותר עצמי.

(5) עמ' יב.

(6) ראה שם.

(7) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו עמ' 18 ואילך, שכ"ז הוא ירידה מאור פניו ית'.

## ד.

## מביא עוד הסברה בזה

ולכאורה י"ל עוד ביאור בזה ש"יש לו בכחי' העצמות יותר", דהנה באמת קיים הבדל גדול בין כח הגבול וכח הבל"ג באופן ההשפעה שלהם, ובהקדים דהנה ידוע המשל מרב ותלמיד, שהשכל של הרב הוא באין ערוך משכל התלמיד, ולכן בכדי שהרב ישפיע להתלמיד הוא צריך תחילה להעלים ולצמצם על ההבנה שלו ולהשפיע באופן מצומצם ביותר.

והנה בכדי שיהי' להרב האפשרות לצמצם על השכל הבא לו בדרך ממילא, צריך הוא להגיע למקום יותר נעלם ופנימי בעצמו בכדי להשפיע להתלמיד דבר מחודש אצלו מה שלא הי' בו קודם, ולכן זה דורש גם יותר יגיעה, שהרי לא הי' לו שכל זה בדרך ממילא<sup>8</sup>.

והנה בהנמשל למעלה, הנה כח הבל"ג מאיר בדרך ממילא משא"כ כח הגבול לא מאיר בדרך ממילא, ולכן כמו שבמשל, בכדי להגיע לדבר חדש אצלו צריך להגיע למקום יותר נעלם ופנימי בעצמו, עד"ז בהנמשל למעלה, בכדי להשפיע כח הגבול הרי זה צריך להגיע ממקום יותר מרומם, (אלא שבהנמשל אין צורך ביגיעה יותר כמוכן, אלא שמ"מ זה בא ממקום יותר נעלם וכו').

## ה.

## מבאר איך שזה בנמשל למעלה

אלא לכאורה הבדל זה בין גבול ובל"ג עדיין דורש ביאור מכמה טעמים:

(א) הרי מבואר כנ"ל בתרס"ד ש"קו הגבול וקו הבלי גבול הם ב' קוים שקולים", וגם ידוע מ"ש בעבודת הקודש<sup>9</sup> כשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול כך יש לו כח בגבול כו", וכן ידוע<sup>10</sup> שביכולת העצמות הרי "יכלתו להאיר ויכלתו שלא להאיר הם ענין אחד", וא"כ לכאורה צ"ל למה יש הבדל שבל"ג בא בדרך ממילא משא"כ גבול.

(ב) כל המשכה מלמעלה בא ברצון ואינו מוכרח (כמובא לעיל מתו"ש), והיינו שגם כח הבל"ג בא בהתגלות ע"י פעולה מהרצון ולא ממש בדרך ממילא, וא"כ איך אפשר להגיד למעלה דהבל"ג נמשך בדרך ממילא?

(8) ראה ספר המאמרים תרס"ה עמ' פו שלהשפיע לזולת צריך לכה נעלה יותר בשכל.

(9) ח"א רפ"ח.

(10) המשך תרס"ו עמ' קפח ואילך.

ולהבין כל זה יש להקדים שאלה כללית, שצ"ל בכלל מדוע מאיר כח הבל"ג בגלוי משא"כ כח הגבול שאינו אלא בהעלם? שלכאורה הרי ידוע<sup>11</sup> שאור הוא מעין המאור, והיינו שאוא"ס הוא מעין עצמות, וא"כ צ"ל למה אור הגבול אינו בגילוי, והרי לכאורה הוא ג"כ מעין המאור, וענין המאור ענינו אור וא"כ הי' ראוי שיבוא בגילוי ג"כ, [ואדרבה כח הגבול הוא יותר דומה לעצמות כנ"ל]?

והביאור בזה, דההבדל בין כח הגבול לבל"ג הוא, שכח הבל"ג הוא בל"ג "חיובי", וכח הגבול הוא בל"ג "שלילי", והיינו שכח הבל"ג הוא הכח שביכלתו להאיר אורות שבאים בבל"ג בפועל, משא"כ כח הגבול הוא ממה שיש ביכלתו גם שלא להאיר, והיינו דשניהם מבטאים ענין אחר שבהמאור (שלמעלה משניהם) שהוא כל יכול.

ולכן מכיון שענינו של אור הוא לגלות את המאור ובאופן מציאות המאור (מעין המאור), יוצא שהאור ענינו גילוי, והיינו ענין חיובי, גילוי המאור, ולכן אורו של הקב"ה שהוא או"ס מאיר בכח הבל"ג שהוא גילוי חיובי, שמגלה איך שהקב"ה לא מוגבל, משא"כ כח הגבול שענינו השלילה אינו לגלות, ולכך נשאר בהעלם במאור (עצמות) וממילא לא מתגלה כי ענינו הוא לא לגלות ולא להמשיך.

אבל עדיין צ"ל, שלכאורה כח הגבול מגלה יותר הפלאות העצמות שהוא ית' מופלא אפי' מגילויים, וא"כ לכאור' כשמדובר בנוגע לעצמות יותר מתאים ענין השלילי שבו (גבול) שמופלא גם מענין הגילויים?

והנה בד"ה חייב איניש לבסומי תש"ח<sup>12</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ החילוק בין אור ושפע, שאור הוא מעין המאור משא"כ שפע הוא רק לפי אופן המשפיע, והסברה בזה: זה שאור הוא מעין המאור, הוא משום שהגילוי בא בדרך ממילא מהמאור, ולכן מתבטא בהאור ענינו של המאור, משא"כ שפע אינו מתבטא בו ענינו של המשפיע, אלא הוא רק "לפי אופן המשפיע", וכמו למשל חכם גדול שמשפיע איזה דבר שכל, שמתוך דבריו ניכר שהוא חכם גדול, אבל לא ניכר מדבריו מהו תוכן של השכל באופן של מעין המאור.

ולכאורה עפ"ז מובן גם לענינו (כח הגבול וכח הבל"ג), שאור הבל"ג שהוא חיובי (גילוי) לכן הוא אורו ית', משא"כ אור הגבול (הגם שהוא מופלא כנ"ל) אינו "מעין המאור", אלא הוא כמו כח ותוכן לעצמו (שזהו ענינו של הגבלה), רק שנמשך מרוממותו ית' שהוא כ"כ מופלא שהוא למע' מענין הגילויים, וא"כ כח הגבול הוא רק לפי אופן המשפיע, ולכן מובן למה מתגלה באוא"ס דוקא הענין של כח הבל"ג שהוא מעין המאור ולא כח הגבול שנמצא שם רק בהעלם.

(11) המשך תרס"ו ד"ה זאת חקת.

(12) סה"מ תש"ח עמ' 107 ואילך.

## 1.

## מבאר איך שייך השפעה בדרך ממילא למעלה

ולפי אפשר לתרץ את השאלות הנ"ל למה כח הבלי גבול בא בדרך ממילא, משא"כ כח הגבול לא בא בדרך ממילא (שמשום זה "יש לו בבחי' העצמות יותר" כנ"ל), הגם שלכאורה: (א) "הם ב' קווים שקולים" ו"כמו שיש לו כח בכלתי בעל גבול כך יש לו כח בגבול" ועוד יותר "שיכלתו להאיר ויכלתו שלא להאיר הם ענין אחד", (וב) אף שגם כח הבל"ג נמשך ברצון ולא בדרך ממילא.

דהנה לפי הנ"ל, שהסיבה למה כח הבל"ג בא בדרך ממילא הוא לא משום שהוא לא נמשך ברצון, אלא שסוג של המשכה זו הוא באופן של גילוי (חיובי), שרק מגלה מה שיש לפני זה, משא"כ כח הגבול הוא כמו דבר חדש, והיינו שהוא כמו ענין בפני עצמו, ולכן מובן שמצד זה הוא לא בא בדרך ממילא, והטעם מה ש"יש לו בבחי' העצמות יותר" הוא משום שהוא עדיין "לפי אופן העצם", דהיינו שהוא נמשך לפי מהותו ית', שמהו"ע ית' מרומם מכל דבר אפי' מגילויים, ולכן הוא ית' יכול להעלים על זה.

וזה שלכאורה הם "ב' קווים שקולים וכו'", זהו רק מצד היכולת שלו שיכולתו להאיר ושלא להאיר שהוא ית' "כל יכול", אבל אין סתירה לזה שכח הגבול לא בא בדרך ממילא ושהוא עצמי יותר, שזה שהוא לא בא בדרך ממילא הוא רק משום שיש לו תוכן בפ"ע, שענינו הוא לא גילוי המשפיע אלא ענינו הגבלה, וזה שהוא עצמי יותר הוא ג"כ לא בסתירה לזה שהם "ב' קווים שקולים וכו'", כי זה שהוא עצמי הוא משום שהוא לפי אופן העצם, וזה שהם "ב' קווים שקולים" וכו', הוא מצד היכולת שלו בלבד, אבל לא מצד אופן ההמשכה.

וכן מה "שיכולתו להאיר ויכולתו לא להאיר הם ענין אחד", זהו רק לגבי אור הכלול בעצמות<sup>13</sup>, שגדרו של אור הכלול בעצמותו הוא שהוא יכולת העצמות<sup>14</sup>, דהיינו שזה שהם "ענין אחד" הוא לכאור' רק מצד היכולת שלו, ולא מצד תוכן הכח ואופן ההמשכה וכו"ל.

[דהנה בד"ה ונחה תשי"ד<sup>15</sup> מבאר איך שמשפיע ישפוט באופן שלמעלה מטו"ד וגם בטו"ד, שיש ב' דרגות באוא"ס, העלם וגילוי, ושניהם נמשכים מאור הכלול בעצמותו (יכולת העצמות), ומבאר שמצד אור הכלול זה שיכלתו להאיר ויכלתו שלא להאיר הם ענין א', כי שניהם הם רק פרט בזה שהוא כל יכול, ולכן ביכולת העצמות הם ענין א', כיון ששם עדיין לא באו בציוור פרטי בפועל, ולכן יכול להיות חיבור של העלם וגילוי, דהיינו השרש של טו"ד והשרש שלמעלה מטו"ד, עיי"ש.]

(13) ראה בד"ה ונחה תשי"ד המובא לקמן.

(14) ראה המשך תרס"ו עמ' קפח ואילך.

(15) סה"מ מלוקט ב' עמ' רצו ואילך.

ולכאורה י"ל ג"כ בגבול ובל"ג, שזה שהם ענין א' בא דוקא מצד יכלתו ית', (ולא מצד סוג ההמשכה), והיינו שביכולת העצמות, דהיינו אור הכלול בעצמותו ית', הם שם כענין א', מפני שהוא ית' כל יכול, וכמובן ששם זה לא ענין פרטי, אלא יכולת א' שכולל הכל כענין א'].

ועפ"ז יובן מה שכח הגבול הוא יותר עצמי גם בפועל, דהנה נת"ל שכח הגבול הוא "בל"ג שלילי, ולכן הוא רק לפי אופן המשפיע כנ"ל, והיינו שהוא לא נמשך בדרך ממילא כמו כח הבל"ג, (שהוא ית' כביכול השפיל א"ע להיות כמאור להאיר בדרך ממילא<sup>16</sup>), אלא שזה כח נעלם ופנימי יותר, ועפ"ז מובן למה כח הגבול הוא יותר עצמי גם בפועל, שיש לו יותר בחי' העצמות שלמעלה מגילויים, ונמצא שכח הגבול הוא לא רק דומה להפלאת העצמות, אלא שהוא נמשך ע"ז שעצמות הוא מופלא מגילויים.

## ז.

### מבאר איך שייך גילוי חיובי למעלה

והנה לכאורה עדיין אינו מובן, דהנה מכיון שעצמותו ית' נמצא ב"בלתי מציאות נמצא", לכן הרי הוא מופשט לגמרי מההשגה שלנו ועד לאופן שהוא ית' "שלילת החיוב ושלילת השלילה", שאין לנו שום ידיעה אפי' שלילית בעצמותו ית', והיינו שאין לנו שום ידיעה כלל בזה שהוא ית' בל"ג, וא"כ לכאורה א"מ, מנין לנו שבל"ג הוא גילוי חיובי של עצמותו ית', הרי אין לנו שום ידיעה בעצמותו ית' לדעת שהגילוי של בל"ג דומה לו, ושהוא מעין המאור באותו אופן ממש של המאור.

וא"כ איך אפשר להגיד שיש ב' מיני השפעות, א' הבא בדרך ממילא, וב' מה שהוא לפי אופן המשפיע, והלא אין לנו שום מושג בעצמותו ית' שהוא שלילת החיוב ושלילת השלילה.

אלא דביאור בזה הוא, שזה גופא שיודעים אותו בידיעת השלילה, נשתלשל מזה שיש לנו השגה בזה שהוא ית' קדמון, ובל"ג אמיתי, שאין לו אפי' ההגבלה של בל"ג וממילא מופשט לגמרי מהשגתנו ומזה מובן דנמשך ממנו שתי המשכות שהרי הוא למעלה משניהם (וזה גופא מגיעים ע"י ידיעת השלילה).

[דהנה כל העולמות לא יכולים להיות חיוב המציאות, שהרי הם כבר בגדר של מציאות מוגבלת, ואפילו אוא"ס שהוא בל"ג, מ"מ בדקות יותר הוא ג"כ מציאות שכבר מוגדר ומוגבל בבל"ג, ועפ"ז מובן למה דוקא על עצמותו ית' יכולים להגיד שהוא קדמון וחיוב המציאות, כי רק עצמותו ית' הוא בל"ג אמיתי, וזהו היסוד של הידיעה שלנו, שהוא ית' שלילת כל התוארים, כי כל תואר הוא כבר הגבלה, ודבר מוגבל א"א להיות קדמון].

16) והיינו שהגילוי של אור הבל"ג, שאור מאיר בדרך ממילא, הוא רק משום שהקב"ה רוצה שיאיר, אע"פ שהוא באופן של בדרך ממילא.



אבל לכאורה עדיין צ"ב, דאיך יכולים לומר שאור הבל"ג (ודוקא בל"ג) הוא מעין המאור, הרי המאור היינו עצמותו ית' הוא שלילת כל התוארים, ואפי' התואר של בל"ג (מכיון שהוא מוגדר בזה שהוא בל"ג), ובל"ג עצמו כבר מוגדר בבל"ג?

ויובן בהקדים עוד שאלה: חוץ מזה שהוא מוגבל (בבל"ג) הרי הוא דומה (מעין) המאור בכלל שהרי עצמות נמצא באופן של "בלתי מציאות נמצא" כנ"ל והבל"ג כן במציאות נמצא א"כ הוא בכלל לא מעין המאור!?

והביאור בזה הוא, שהגדר של אור הוא גילוי, והתכונה של גילוי הוא שהוא מציאות, הפירוש של גילוי הוא, שהמאור בא במציאות נמצא, דהיינו באופן שהעצם מתגלה להיות במציאות נמצא, ולא באופן שהוא עדיין "עצם", כי מצד העצם, הרי "עצם בלתי מתגלה" וא"כ הוא לא במציאות נמצא (שאינן לו שום ציור עדיין), אמנם כ"ז הוא בנוגע למציאותו, של האור אבל זה שהוא מעין המאור הוא לא כ"כ בהמציאות שלו, שיהי' האור מציאות באותו אופן שהמאור מציאות, אלא באופן מציאותו, שמציאותו הוא בל"ג כמו שהמאור בל"ג.

ובכ"ז הוא מעין המאור מצד אופן מציאותו שהוא בל"ג אבל לא מצד מציאותו ממש שהרי הוא במציאות נמצא משא"כ עצמות שנמצא בבלתי במציאות נמצא וכן"ל בארוכה.

וע"פ כל הנ"ל יובן הסיבה לזה שכח הגבול לא נמשך בדרך ממילא כמו כח הבל"ג הוא משום שהוא דבר מחודש, שהביאור בזה הוא, שכח הגבול הוא כבר ענין בפ"ע, שכחו בעצמו הוא א"ס (ולכן הוא עצמי יותר), מכיון שזה בא דוקא ממקום יותר עצמי ופנימי, משא"כ כח הבל"ג שהוא רק התגלות העצמי<sup>17</sup>.

## ח.

### מבאר איך שייך "עצמי יותר" למעלה

והנה בכדי לבאר כ"ז בדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע, צריכים להקדים עוד דיוק שעדיין אינו מובן, והוא: הרי אף כח הבל"ג, הגם שהוא רק התגלות העצמי הנמשך בדרך ממילא, מ"מ ה"ה עדיין כח בלתי מוגבל וא"ס, וא"כ למה דוקא כח הגבול שהוא דבר מחודש קשור עם העצם עד שהוא כח יותר עצמי, ולכאורה מאי נפקא מינה אם הוא מחודש או לא, והרי שניהם הם כחות א"ס?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים זה שכח העצמי נשתלשל ממקום נעלה יותר מהתגלות העצמי, דהנה יש ב' מיני התגלות:

(א) בכמות, שבהתגלות זו נתגלה רק מציאותו היינו שהוא נמצא.

(ב) באיכות, שבהתגלות זו מתגלה גדלותו ועומק מציאותו שהוא כל יכול.

(17) ראה ד"ה אמנם לפי הנ"ל עזר"ת עמ' יח ואילך.

וכמובן שהתגלות הב' היא עצמית יותר, ויש לה בחי' העצמות יותר, מכיון שבזה מתגלה איך שהוא לא מוגבל ומוגדר בבל"ג, דהיינו שהוא בל"ג אמיתי ולכן הוא למעלה מהגדר של בל"ג בפועל.

והתגלות זאת נמצאת בכח הגבול, והיינו דוקא בכח עצמי שהוא מחודש, שלא בא בדרך ממילא, שיש לו התגלות העצמות באיכות, שהוא כח עצמי שלא מוגדר ומוגבל בבל"ג אע"פ שהוא א"ס.

### ט.

#### מתרץ כמה דיוקים בדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע

אבל עדיין צ"ל, דהנה הלשון בתו"ש הוא ש"מצד עצמות מוכרח הוא לענין הגילויים", ולזה מביא המשל מלמטה שיותר קשה להגביל מלגלות, כי למטה הוא מוכרח לענין הגילויים, ולכאור' משמע מזה, שהסיבה לזה שכח הגבול הוא עצמי יותר הוא משום שיש איזה הכרח לגלות מה שיש בפנימיותו, וזה שהוא לא בא בגילוי בפועל נמשך דוקא מהעצם, ולכן כח הגבול הוא עצמי יותר.

אבל אח"כ ממשיך "רק שענין ההכרחיות אינו שייך למעלה, אך עכ"פ מובן מזה שכח ההתעלמות הוא כח עצמי יותר מבכח הגילוי, שההתעלמות היא כ"כ, עד שא"ס נמצא בכל מקום ולית אתר פנוי' מיני' ומ"מ אינו נרגש כלל, שזהו דוקא מצד כח עצמי ביותר", ומזה משמע שהסיבה למה שכח הגבול הוא יותר עצמי הוא משום שזה פלא יותר להגביל על המציאות.

וא"כ לכאור' הוי שני טעמים שונים, שבהתחלה אומר משל והסברה איך שלמטה מוכרח בגילויים וכמו"כ הוא למעלה, והיינו שהפלא הוא שאפי' שהוא מוכרח בכ"ז אינו מתגלה, ובסוף אומר שזה לא תלוי על ענין ההכרח, אלא מזה שהוי פלא יותר להעלים על המציאות מלגלות את המציאות?

והנה ע"פ מה שהסברנו לעיל (באות ח') לכאור' כל הנ"ל מובן, איך דשניהם טעם וביאור אחד הוא, דהנה ביארנו לעיל, שכח הגבול הוא עצמי יותר (עד "שיש לו בבחי' העצמות יותר") משום שהוא לא כמו גילויי הבא בדרך ממילא שהוא רק גילויי ב"כמות", אלא הוא בגדר כח שהוא "לפי אופן העצם" דהיינו גילויי באיכות, שזה גילויי יותר עמוק ממה שבא בדרך ממילא.

וזהו הביאור במה שמביא בתחלה משל מלמטה שהאדם מוכרח לגלות מה שיש בפנים, שר"ל בזה, שרואים למטה שהוא מוכרח לגלות מה שבא לו בדרך ממילא, אבל אם הוא לא רוצה לגלות מה שבא לו בדרך ממילא, צריך הוא להמשיך כח זה (לא לגלות) מהעצם, מפני שהעצם הוא למעלה מהגילויים שלו, דהיינו שהגילויים שלו הוא איך שהוא חושב ומה הוא חושב, שכל זה הוא בפועל המציאות שלו ואיפה הוא נמצא, אבל כל זה הוא לא העצם שלו,

שאינן זה עומק מציאותו, כי מצד עומק מציאותו הוא יכול לשנות את מצבו ואיך הוא שהוא חושב בפועל וכו'.

והיינו שדוקא בהעצם הוא לא נתפעל ממצבו מה שבא לו בדרך ממילא, ולכן הוא לא מוכרח להתגלות, וכח זה שמגביל ולא מתפעל הוא כח הגבול, ולכן הוא כח עצמי יותר, שבכח זה מתגלה "איכות" העצם.

ועד"ז מובן גם מש"כ בסוף שהוא ג"כ אותו ביאור, (אע"פ ששם מבואר איך שאינן ענין ההכרח למעלה, אבל זה עדיין אותו ענין ואותו סיבה למה שכח הגבול הוא יותר עצמו), שבסוף מבואר איך ש"ההתעלמות היא כ"כ, עד שא"ס נמצא בכל מקום ולית אתר פנוי מיני, מ"מ אינה נרגש כלל", והיינו שמציאותו הוא בל"ג והוא בכל מקום, ומ"מ ע"י כח הגבול דוקא הוא יכול לעשות דבר שהוא כבי' "נגד" המציאות שלו, שמצד הרגש של מציאותו הוא צ"ל מורגש בכל מקום, וכח הגבול פועל את ההיפך, וזהו הטעם לזהכח הגבול הוא יותר עצמי, שבזה "מתגלה" כביכול העצם שלמעלה מההגדרה של מציאות נמצא, ולמעלה מההגדרה של בל"ג שהוא מורגש בכל מקום כו', שעצמות נמצא ב"בלתי מציאות נמצא" כנ"ל, [וזהו ממש כמו האדם דלמטה שלהגביל על עצמו הוא כח שמתגלה (לפי ערך) איכות העצם, ולא רק לפי המציאות שלו, איפה הוא נמצא וכו'].

.

### מבאר ההכרח לפרש באופן זה

אמנם אף שאפשר לפרש כך, מ"מ לאו דוקא שמוכרחים לומר כן, דהנה כל הביאור שאדמו"ר נ"ע מביא הוא רק לפרש מדוע כח ההתעלמות הוא "פלא" יותר, ובהתחלה מבאר ע"פ משל מלמטה שזה קשה יותר להעלים אם הוא "מוכשר להתגלות החכמות", וכמו"כ למעלה "שעצמות מוכרח הוא לענין הגילויים", ולכן זה פלא יותר להגביל מלגלות, ואח"כ מבאר "שאינן ענין ההכרח למעלה", דהיינו שאין זה פלא, משום שאין הקב"ה מוכרח לעשות את ההיפך, אלא ש"ההתעלמות היא כ"כ, עד שהוא ית' נמצא בכל מקום. . מ"מ אינה מורגש כלל", והיינו שהסיבה מדוע זה פלא הוא מפני שכח הגבול הוא להיפך מציאותו הנמצא בכל מקום ואעפ"כ פועל הוא ענין הגבול.

ולסיכום ביארנו ב' אופנים בטעם דהגבול הוי יותר עצמי:

(א) שזה מראה על כחו העצמי שהוא ית' למעלה מכל גדר גם מהגדר של בל"ג, וזהו הפלא שמבאר אדמו"ר נ"ע, שזהו הסיבה למה שזה "עצמי" יותר (כנ"ל).

(ב) שזה יותר קרוב אל העצם, מפני שהוא כח חזק יותר, משום שהוא שולט אפי' על כחו הבל"ג עד שהוא יכול להעלים עליו, וזהו מה שאומר שזה פלא יותר, וזהו ג"כ הביאור בזה שהוא עצמי יותר כי הרי הוא כח חזק יותר.

ולכאור' משמע יותר כאופן הב', כי פשוט שזה שהוא פלא יותר הוא מפני שע"י הפלא הזה אנו רואים איך שהכח הזה הוא יותר חזק, (שזה שהוא כח חזק מתאים עם זה שהוא כח עצמי יותר<sup>18</sup>), משא"כ לפי אופן הא' זה שהוא פלא יותר הוא מפני שכח הגבול הוא מרומם יותר עד שהוא למעלה מגילויים, ולכאורה לא כ"כ מסתבר שזהו הטעם שהוא פלא (ושזהו הטעם שהוא עצמי), כי הפלא מה שנת' כאן הוא לא כ"כ בזה שעצמות הוא למעלה מגדר בל"ג, אלא "שהתעלמות הוא כ"כ", דהיינו שכוחו ההעלם הוא כ"כ חזק, "עד שהוא נמצא בכל מקום. . ומ"מ אינה מורגש", והיינו באופן שהוא כ"כ חזק עד שהוא יכול להעלים על כוחו הבל"ג.

אבל באמת לאחר העיון בדברי כ"ק אדמו"ר נ"ע, לכאורה מסתבר שהוא לפי אופן הא', דהנה כאן בא לפרש ענין ההפלאה של כח ההעלם בזה שהקב"ה נמצא בכל מקום, והיינו שהפלא הוא בזה שהקב"ה באמת נמצא בכל מקום ואעפ"כ עדיין לא מורגש, ושעצמותו ית' נמצא ב"בלתי מציאות נמצא", והא גופא הוא הפלא של כח ההעלם, שע"י כח ההעלם מתגלה נקודה זו שהוא למעלה ומרומם מהגדר של בל"ג.



(18) והיינו משום שהוא יותר "לפי אופן העצם" כנ"ל בפנים.

## שיטות הראשונים בגדר טלטול ד' אמות ברה"ר

הת' מנחם מענדל שי' סודרי

קושיית התוצאות חיים על הרמב"ם בשבת פי"ג / חקירה בגדר טלטול ד"א ברה"ר / שיטת הראב"ד שא"י  
דומה להוצאה / שיטת הרמב"ם ועוד שדומה להוצאה / מיישב עפ"ז את קושיית התנוצ"ח.

.א.

### שאלה בדברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בהלכות שבת<sup>1</sup>: "משך החפץ וגררו על הארץ מתחלת ארבע לסוף ארבע חייב, שהמגלגל עוקר הוא". כלומר, דהגם שבכדי להתחייב באיסור טלטול ד' אמות ברשות הרבים בשבת, הוא ע"י העקירה (מתחילת ארבע) וההנחה (בסוף ארבע), מ"מ, גם אם גרר או גלגל את החפץ (מבלי להרימו מעל הקרקע) עד לסוף ד' אמות - חייב, כי "המגלגל עוקר הוא".

והמגיד משנה<sup>2</sup> הביא המקור לדין זה, וז"ל: "זה יצא לרבינו מהברייתא המוזכרת בהמצניע<sup>3</sup> במקומות רבים<sup>4</sup> גבי הגונב כ"ס בשבת היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין לו כאחד, ופירושה פטור מתשלומי גניבה אם אבדה לפי שהוא מתחייב משום שבת בהוצאתו דרך גרירה ואין אדם מת ומשלם כמבואר פ"ג מהל' גניבה ומכאן שהגרירה עקירה גמורה".

והקשה התוצאות חיים<sup>5</sup>, דהדין דגונב כ"ס בשבת, אינו מדבר על טלטול ד' אמות ברה"ר, אלא על הוצאה מרשות לרשות. וא"כ מדוע שינה הרמב"ם מדין הגמ'.

עוד יש לתמוה, דלכאורה, זה שהגמ' הביאה את דין זה - דהמגרר הוא כעוקר - דוקא באיסור הוצאה מרשות לרשות - אינו בכדי, כי ההוצאה מרשות לרשות נחשבת לעקירה גם אם לא עקר בפועל, משא"כ כשמטלטל ברשות הרבים בלי להעביר לרשות אחרת, מי יימר דגם כאן חל הענין דמגרר (או מגלגל) הוא כעוקר, וצריך עיון מה מקורו של הרמב"ם בזה?

(1) פי"ג הי"א.

(2) ד"ה ואם משך.

(3) שבת צא, ב.

(4) ברייתא זו מובאת גם בב"ב פו, א. סנהדרין עב, א. כתובות לא, א. תוספתא דב"ק פ"ט.

(5) סימן ט סעיף ג.

## ב.

## שיטת הראב"ד

ויש ליישב ע"פ חקירה בגדר האיסור דטלטול ד' אמות ברשות הרבים, די ש לבארו בב' אופנים, ובהקדים:

איתא במסכת שבת<sup>6</sup>: אמר רב יהודה, האי זירזא דקני [חבילה של קנים ארוכים]<sup>7</sup> רמא וזקפי' רמא וזקפי' [הוליכו אמות הרבה ברשות הרבים, כענין הזה שלא נטלו כולו מן הקרקע, אלא זקפו והשליכו וחזר וזקפו והשליכו, אין זו עקירה] - לא מחייב עד דעקר ליה.

והקשה הרמב"ן<sup>8</sup> וז"ל: "איכא למידק והתניא הגונב כס בשבת כו' היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא חייב שהרי איסור שבת ואיסור גניבה אין באין כאחד, אלמא אף על גב דלא עקר ליה מחייב".

והביא די ש אומרים בשם הראב"ד שאינו דומה מוציא מרשות לרשות למטלטל ד' אמות ברשות הרבים, כי "עקירת הרשויות עקירה היא לחייב עלה". כלומר, שהדין דרמא וזקפי' מובא בגמ' לגבי טלטול ד' אמות ברה"ר, משא"כ בדין דמגרר מדובר כשמוציא מרשות לרשות, וכיוון שההוצאה מרשות אחד לשני נחשבת כפעולת העקירה - לא צריך שיעקור ממש את החפץ כבטלטול ד' אמות ברה"ר<sup>9</sup>.

## ג.

## שיטת הרמב"ם

בנוגע לטלטול ד' אמות ברה"ר, כתב הרמב"ם וז"ל<sup>10</sup>: "מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן, ויש לו לטלטל בכל המרובע הזה. . ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה שבו איש תחתיו שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו בו בלבד יש לו לטלטל".

(6) ח, ב [המובא בחצאי ריבוע הוא פירש"י על אתר].

(7) וראה רמב"ם (הל' שבת פי"ג הי"א) שכתב "קנה או רומח".

(8) ועד"ז בתוס' שם, רשב"א, ריטב"א, וחידישי הר"ן.

(9) אמנם הרמב"ן חולק עליו וז"ל: "ולפי דעתי אינו כן, שא"כ אף המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן כשהוא ברה"י והוציאן למה הוא פטור, נימא עקירת גופו מרה"י לרה"ר עקירה היא אף על פי שהגבהה הראשונה לא היתה לכך ואף על פי שלא עמד דעקירת הרשות עקירה היא ועקירת גופו עקירה היא ויהא המגרר עצמו כמגרר חפץ, אלא הך מימרא דזירזי דקני איכא למימר דשאני רמא וזקפה ממגרר, שהמגרר משעה שגירר הוציאה ממקומה וראשון ואפי' לא משכה במילואה".

וראה מה שתייך הרמב"ן בשיטמ"ק (כתובות לא, א. ד"ה היה), ובתוצאות חיים סי' ט אות ו.

(10) הל' שבת פי"ב הט"ו.

ומזה שכתב שהאיסור לטלטל ד' אמות ברה"ר הוא, "שלא יטלטל חוץ למרובע הזה (- הד' אמות)" (ולא כתב "שלא יטלטל יותר מד' אמות"), ומה שמותר לו הוא "לטלטל בתוך ד' אמות" (במקום "לטלטל עד ד' אמות"), ברור שמדמה איסור זה לאיסור הוצאה מרשות לרשות, שבשניהם האיסור הוא להוציא, או מרה"י לרה"ר ולהיפך<sup>11</sup>, או ממקומו (- הד' אמות) שברה"ר.

ומפורש יותר ע"פ מש"כ במ"א<sup>12</sup>: "אין המוציא מרשות לרשות או המעביר ברשות הרבים חוץ לארבע אמות חייב עד שיעקור חפץ מעל גבי מקום שיש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר ויניח על גבי מקום שיש בו ארבעה על ארבעה טפחים".

והיינו, דמלבד זאת שגם כאן הביא הלשון שלא להעביר חוץ לד' אמות, הנה הביא את איסור הוצאה מרשות לרשות ואיסור טלטול ברה"ר בחדא מחתא. ומכאן ברור שמשווה את שתי המלאכות זה לזה<sup>13</sup>.

11 ד"תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה . . כל עקירת חפץ ממקומו כו" (שם ב, ב).

12 שם פ"ג ה"א.

13 מהמובא בפנים יש להקשות על דברי הגר"ח שכתב לבאר את קושית השער המלך על הרמב"ם: דכתב הרמב"ם (הל' גניבה פ"ג ה"ב): "זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו, או שהדליק גדיש חבירו בשבת, או שגנב כיס בשבת והיה מגררו עד שהוציאו מרשות הבעלים שהיא רשות היחיד לרשות הרבים ואבדו שם, הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והזק באין כאחת". היינו שסובר שהעקירה היא לצורך הנחה (דזה שפטור מתשלומין אפי' שהזיק כשעדיין לא נח - והרי לכאורה אין שני האיסורים באים כאחד - הוא, כי העקירה לצורך הנחה, לכן מתחייב משעת העקירה).

והקשה השער המלך (שם), דלאחר מכן (שם ה"ה) כתב הרמב"ם: "גנב שמכר בשבת או שמכר לע"ז חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה שאין במכירה מיתה, ואם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, כיצד כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת". ואם הרמב"ם סובר דעקירה צורך הנחה, אמאי כאן פסק שלא קנה עד שתנוח? (וראה חילוק זה בתוס' בב"ק ע, ב. ד"ה לענין).

ותירץ הגר"ח (בחיידושו על הש"ס, ס' קיא), שיש חילוק בין מעביר ד"א ברה"ר למוציא מרשות לרשות. שמעביר ד"א ברה"ר - כל הד"א הם גורמי החיוב ולכן כש"זרק חץ . . וקרע בגד חבירו" (שמדבר על ד"א ברה"ר), גם לפני הנחה י"ל דקים ל' בדרבה מיני' כדלעיל. אמנם במוציא מרשות לרשות עיקר החיוב הוא עצם הוצאה מרשות לרשות ומתחייב רק בעקירה ובהנחה, ולא במה שביניהם (- לאחר העקירה ולפני הנחה), לכן חיוב שבת הוא בנפרד מהגניבה והוא רק בהנחה.

אמנם לפי מש"כ בפנים - צ"ע, שמלשון הרמב"ם מוכח דסובר שלב' המלאכות ישנה את אותה הגדרה, ולא שייך לחלק ביניהם, וגם מטלטל ד"א ברה"ר הוא מוציא, וא"כ גם בטלטול ברה"ר עיקר המלאכה הוא רק בעקירה ובהנחה, ולא בכל אמה ואמה.

ודבריו יעלו יפה לשיטת הראב"ד המובא בפנים.

## ד.

## ישוב קושיית התוצאות חיים

ענין הנ"ל מצינו מפורש בבעל המאור<sup>14</sup> שביאר השייכות בין שני מלאכות אלו - שטלטול ברה"ר הוא תולדה דהוצאה מרשות לרשות - "משום דד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום, וכשמוציא חוצה להן בזורק או מעביר כמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים דמי".

וראה מש"כ אדה"ז בסי' שמט<sup>15</sup>: "כל אדם יש לו ד' אמות ברה"ר שיכול לטלטל בהם וכו'", והיינו כשיטת הרמב"ם, שאיסור הטלטול הוא להוציא מהד' אמות שיש לו ברה"ר.

ויוצא למסקנא שישנם ב' שיטות בגדר טלטול ד' אמות ברה"ר:

שיטת הראב"ד, שאמנם איסור טלטול ברה"ר הוא תולדה ממלאכת הוצאה מרשות לרשות, אבל אין שייכות (כל כך) ביניהם, ואין ללמוד דברים אחד מהשני.

שיטת הרמב"ם (וכן סוברים גם בעל המאור ואדה"ז), שלשני מלאכות אלו יש את אותה הגדר של "הוצאה".

ועפ"ז אפשר ליישב את קושיית התוצאות חיים דלעיל, כי הוא הבין כשיטת הראב"ד שיש חילוק בגדר ב' המלאכות דטלטול ברה"ר והוצאה מרשות לרשות, ולכן אפשר להקשות איך למד הרמב"ם בדין הגמ' שמגרר כעוקר איירי (גם) בטלטול ד' אמות ברה"ר.

אמנם הרמב"ם עצמו סובר דאף טלטול ד' אמות ברה"ר הוא ענין של הוצאה (כדלעיל בארוכה), ולכן שפיר שייך לומר דכשמגרר חוץ לד' אמות ברה"ר ישנה עקירה, באותו אופן שישנה עקירה כשמוציא (ע"י גרירה) מרשות לרשות<sup>16</sup>.



14) שם צז, א.

15) סעיף א.

16) וי"ל דהתוס' (שם ח, ב, ד"ה לא מחייב) והרמב"ן סברי כשיטת הרמב"ם ובעל המאור, דבנוגע לקושי' שהובאה לעיל (סעיף ג) אודות החילוק בין מגרר לזירזא דקני תירצו, דשאני מגרר שבו כל החפץ זו בבת אחת, ולכן חייב בהוצאתו. משא"כ רמא וזקפי' שהזזתו נעשית בשלבים - דפטור. ולא ניחא להו לפרש כהראב"ד דכל השינוי הוא בהבדל המלאכות - דאחד קאי בטלטול ברה"ר והשני בהוצאה מרה"ר.

ויש להוכיח גם מלשון התוס' גופא שכתבו (שם) "אם מגרר זירזא דקני בבת אחת עד חוץ לד' אמות או מרה"ר לרה"ר", דמזה שהוסיפו שהדין דזירזא דקני הוא גם בהוצאה מרשות לרשות (הגם שלא נזכר זה בגמרא) כיוון דלדידם אין הבדל ביניהם, וכוללים את שניהם ביחד.

וראה מהרש"א (שם צו, ב) דכתב דהתוס' (ד"ה הכנסה מנלן) סברי כשיטת בעל המאור.



## שיטת אדה"ז באכל פת לפטור מאכלים\*

הת' השליח חיים ישראל יואל הכהן שי' סוסיבר

שיטת אדה"ז ושיטת המשנ"ב / קושיות תוס' על שיטת רש"י / ביאור בדברי רש"י / עוד ביאור בדברי רש"י / ביאור המשך דברי אדה"ז ע"פ הנ"ל / פירוש התוס' / שיטת אדה"ז / הוכחה בד"א לשיטתו / ביאור מתי אפשר לפסוק כר' חייא / ביאור דעת אדה"ז / מסקנא דמילתא

### א.

#### שיטת אדה"ז ושיטת המשנ"ב

בכ"מ בסדר ברכות הנהנין<sup>1</sup> כותב אדה"ז שלא לאכול מאכלים מסויימים כי אם בתוך הסעודה. וכהדוגמא הנפוצה של אורז דכתב בזה<sup>2</sup> וז"ל: "לפיכך יר"ש לא יאכל בין אורז בין דחן (מבשל), בין שלם בית נתמעך, כי אם בתוך הסעודה", עכ"ל.

והנה יש לתמוה האם אפשר לאכול לחם רק בכדי לפטור הדברים שצריך לאוכלם בתוך הסעודה, או כדאי שייפטרו בברכת הלחם צריך להיות עיקר הכוונה על הלחם?

והנה, כתב המשנ"ב<sup>3</sup> וז"ל: "ואם אינו חפץ לאכול פת אלא אוכל מעט פת כדי לפוטרם, כתבו האחרונים דיש להסתפק אם יכול לפוטרם דלא שייך לומר שהם נטפלים להפת כיון שלא היה חפץ באכילתו וכ"ש כשאכל רק פחות מכזית, או אולי כיון דדרך העולם לקבוע סעודה על הפת ברכת הפת פוטרתן בכל גווני, וע"כ כתבו דבאופן זה טוב יותר שיברך על השארי דברים הברכה הראויה לכל אחת ולא יאכל פת כלל", כלומר, דישנו ספק האם צריך להיות עיקר כוונתו על הלחם דווקא או שלא דווקא, ולכן טוב יותר שלא ליכנס למצב כזה<sup>4</sup>.

(\* מודעה רבה לאורייתא: כל הבא לקמן הוא רק לשם פלפולא בעלמא, ולהלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

(1) ראה: בפ"א ס"ח, וסי"א, וס"כ. פ"ב ס"ו. - ובכ"מ.

(2) בפ"א הי"א.

(3) סי' קעז סק"ג.

(4) והנה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סמ"א), חילק בין כשאכל כזית פת ובין כשאכל פחות מכזית, וז"ל: "ולדינא נראה לע"ד דאם אוכל כזית פת בכדי אכילת פרס הוא עיקר הסעודה בהכרח שזה עושה חיוב בהמ"ז גם מדאורייתא והשביעה הוא רק תנאי להחייב, שלכן נעשין בהכרח טפלה להסעודה שהעיקר הוא הפת ופוטר כל דברים הבאים להשביע כמיני דייסא וכן בשר ודגים וכל מיני קדרה שרגילין לבא בסעודה, דהא כן נפסק בסימן קע"ז סעיף א' כתוס' דף מ"א ע"ב ד"ה הלכתא, ואין חלוק בכוונתו דאף דאין הלכה כר' חייא בפת על הדברים שבאים בלא סעודה הלכה כמותו בבאין מחמת הסעודה דפת פוטרתן דגם ר"פ סובר כמותו בסעודה לבדוק כשאכל פחות מכזית אין זה נחשב סעודה כלל וכיון שאין הלכה כר' חייא בפת צריך לברך על כל דבר ברכתו השייך לו, ולכן אסור ליכנס לספק ויחליט תחלה אם יאכל כזית פת או לא כדי שידע אם צריך לברך על המינים שיאכל או שנפטרו בברכת הפת".

ומקור דבריו הוא במג"א<sup>5</sup>, וז"ל: (ו) לכן נ"ל דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו המוצי' אין פוטר המאכלים, דהא לא קי"ל כר"ח דאמר פת פוטר כל מיני מאכל אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרי' דכל המאכלים מחמת הפת הן באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר וכ"ש אם אוכל פחות מכזית כנ"ל, ואפשר לו' כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרן וצ"ע לכן לא יברך עליהם ולא על הפת".

אבל אדה"ז סובר שלא כדברי המשנ"ב דלעיל, וז"ל<sup>6</sup>: (במה דברים אמורים כשקבע סעודתו על הפת שאז כל המאכלים שהם מיני לפתן ולא מיני מזון<sup>7</sup> הם) באים מחמת הפת לכן הם טפלים אליה, אבל אם אינו חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליה המוציא לפטור המאכלים יש להסתפק אם נפטרים בברכתה כיון שאינן באין מחמתה או אפשר כיון שדרכם לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרם ולכן יברך עליהם ולא על הפת", ע"כ.

כלומר, דלשיטת אדה"ז רק במיני לפתן ישנו ספק ואפשר שאינם בטלים להפת, אבל במיני מזון (כגון אורז) אין להסתפק וודאי שנפטרים בהלחם.

והטעם לזה הוא כמ"ש אדה"ז בקו"א שם (ס"ב), וז"ל: "מ"א (ולא דמי למה שכתבו התוס' דף ל"ח, משום דבא מחמת סעודה, דכל מה שאינו לפתן היינו דהוא עצמו סעודה יחשב כיון שבא להשביע, והפת הוא ראש לכל מילי סעודה כמו יין למשקים, אבל לפתן אינו סעודה. אבל מה שכתב אבן העוזר צריך עיון גדול, דלמה לי סבת הפת במים)", עכ"ל. וכמו שיתבאר פרטי הדברים לקמן בעזה"י.

ובבדי השולחן<sup>8</sup> כתב על קו"א זה: (ו) הספק הוא רק על מיני לפתן אבל מיני מזון נפטרים תמיד בברכת הפת כמבואר בפ"י בקו"א שם אות ב' משום דפת ראש לכל מיני מזון כמו יין למשקים", עכ"ל.

והנה, לכאורה דברי אדה"ז צריכים עיון, שהרי הסברא שמובאת בקו"א - דפת הוא "ראש לכל מילי דסעודה כמו יין למשקים" נראים כמו דברי ר' חייא שאין הלכה כמותו (וכדלקמן ס"ב)?

אבל דבריו צ"ע, כי נוסף לזה שסברתו שכשאכל כזית הכל בהכרח טפל להפת צ"ע וכמו שהקשה אדה"ז על האבן העוזר שכתב כך (אך מסברא אחרת, ראה לקמן הע' 32) הנה זה שכתב שאם זה פחות מכזית פת אין זה נחשב סעודה כלל - אינו מביא ע"ז שום מקור ומהיכי תיתי לומר כך.

(5) סי' קעז סק"א.

(6) סי' קעז ס"א.

(7) וראה בהערה ט"ז שמציין שם שזו היא הגירסא הנכונה, וכן כתב בבדי השולחן סי' מ' סק"ב, וז"ל: "ובשו"ע דפוס זיטאמיר שנת תרט"ז בסופו בלוח התיקון מצויין שצ"ל "או מיני מזון" והמתקן הזה לא עיין היטב בקו"א", עכ"ל.

(8) שם.

## ב.

## קושיות תוס' על שיטת רש"י

הנהגה כדי להבין בטוב טעם דברי אדה"ז, יש להקדים ולבאר כללות סוגי' זו (שעלי' כתב המאור הקטן?) (ו'יש פירושים רבים וסברות רבות בשמועה זו") עפמ"ש הראשונים.

דאיתא בגמ' (ברכות מא, ב)<sup>10</sup>: "איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד. ופליגא דרבי חייא, דאמר רבי חייא: פת פוטרת [בין לפניהם בין לאחריהם] כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא, הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה [ללפת בהן את הפת] בתוך הסעודה אין טעונים ברכה [דהוה להו טפלה, הלכך: כל מידי, בין מזון בין פירות, שהביאו ללפתן - אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו] לא לפנייהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה [כגון דייסא, וכן כרוב ותרדין, שאינן לפתן ובאין למזון ולשובע] טעונים ברכה לפנייהם [דלאו טפלה נינהו, ואינן בכלל לחם דנפטר בברכת המוציא] ואין טעונים ברכה לאחריהם [דמיני מזון נינהו, וברכת המזון פוטרתן], לאחר סעודה [כגון פירות, אפילו הביאן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן] טעונים ברכה בין לפנייהם [דלאו טפלה נינהו] בין לאחריהם [דאין ברכת המזון פוטרתן, דלאו מזוני נינהו]."

כלומר, דרש"י פי' המקרה של "דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה" שאי"צ לברך לפנייהם ולאחריהם - רק בדברים שמלפתים בהם הפת, אך "דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה" שטעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם - בדברים הבאים למזון ולשובע אבל אין מלפתין בהם הפת, ו"דברים הבאים לאחר הסעודה" שטעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם - במיני פירות ואפי' כשבאו באמצע הסעודה.

אך תוס'<sup>11</sup> הקשו על רש"י, וז"ל: "פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוה להו טפלה, ולא נהירא דא"כ מתני' היא (דף מד.) דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל. ועוד קשה דפריך בסמוך יין נמי נפטריה פת ומאי קשה והלא כששותים היין אינו טפלה לפת ואנן במידי דטפל לפת מיירינן. . . ועוד קשה מה שפי' רש"י דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון דייסא. . . טעונים ברכה לפנייהם דלאו טפלה נינהו, ומיהו פטורין מברכת המזון. . . ולא נהירא דאמר' במתני' ברך על הפת פטר את הפרפרת ובגמ' מפרש דהוה הדין כל מעשה קדרה. ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה פירש"י כמו פירות ואפי' הביא

(9) ברכות כט, א. בדפי הרי"ף.

(10) המובא בחצאי אריח הוא פרש"י.

(11) ד"ה הלכתא.

אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונים ברכה בין לפניהם . . דהיינו כרב ששת . . והוי דלא כהלכתא דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא כדפרישית לעיל<sup>12,13</sup>.

היינו, דהקשה על רש"י ד' קושיות: א) אם הפי' ב"דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה" הוא דווקא ללפתן, הרי א"כ זו היא משנה מפורשת דמברך על העיקר ופוטר את הטפילה? ב) ועוד, דאם רק לפתן נפטר בברכת הפת מהי סברת הגמ' בהו"א דאי"צ לברך במיוחד על היין באמצע סעודה? ג) ועוד, בדבריו כתב שדייסא טעונה ברכה לפניו ואינה בכלל הסוג ד"דברים הבאים מחמת הסעודה", וקשה, דלכאורה דייסא היא מעשה קדירה ואמרינן ע"ז בגמ'<sup>14</sup> דכשם שפת פוטרת את הפרפרת כך פוטרת אף כל מעשה קדירה, וא"כ הרי פת צריכה לפטור את הדייסא? ד) גם צלה"ב, דמ"ש שפירות שהובאו באמצע הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, הם כדברי ר' ששת, וא"כ קשה שהרי קיי"ל דהלכה כר' הונא ור' נחמן דפליגי עליו?

### ג.

#### ביאור בדברי רש"י

והנה, נראה לומר בשיטת רש"י, דס"ל דמה שיכול להיפטר בברכת הפת הוא רק מה שעוזר לאכילת הפת, כמו לפתן - דע"י אכילתו רוצה לאכול יותר מהפת, אבל דבר שבא בגלל הפת או דבר המשביע שעוזר לכללות הסעודה (וכמו שיטת התוס' שתתבאר לקמן בכמה אופנים), אינו בטל לגבי הפת, דדווקא דבר המוסיף באכילת הפת יפטר ע"י הברכה על הפת.

ועפ"ז מובן, דאף שבפירושו כתב רש"י כמ"פ "לפתן", הרי אין כוונתו לזה דווקא, אלא כל דבר העוזר לאכילת הפת אפי' כשאכלו בלא פת יכול ליפטר בברכתו.

ועפ"ז יובן מ"ש רבינו יונה בביאור שיטת רש"י, וז"ל: "ונראה למורי הרב נר"ו ליישב זה הפירוש ולומר דמירי כגון שהיו עומדים באמצע הסעודה והתחלת קביעות סעודתן היתה בבשר או בדברים אחרים כיוצא בו ובאמצע הסעודה לאחר שהתחילו לאכול מזה הביאו לפנייהם תאנים וענבים כדי ללפת בהם את הפת, ואכלו מהם עם הפת ועכשיו אוכלין אותו בלא פת וכוננתם עדיין ג"כ לאכול ממנו עם הפת אח"כ, ועכשיו בא להשמיענו רב פפא שאע"פ שאוכל אותו בלא פת כלל אינו מברך לא לפניו ולא לאחוריו, מפני שמאחר שמתחלה הביאו

12) סד"ה אלא. ושם: "לא קי"ל כר' ששת אלא כר' הונא ור' נחמן דאין הלכה כיחיד במקום רבים".

13) ולהעיר שע"פ זה מובן בפשטות חילוק הגירסאות בין רש"י לתוס' שכתב התוס' בד"ה לאחר הסעודה, וז"ל: "לאחר הסעודה גרסי' ותו לא ולא גרסינן דברים הבאים בהך סיפא", משא"כ רש"י גרס: דברים הרגילין לבוא לאחר הסעודה, דהולכים בזה לשיטתם: דלשיטת התוס' (בהמשך דבריו בד"ה הנ"ל) זה הולך על כל המאכלים ורק שבאו לאחר הסעודה ולכן גורסים לאחר הסעודה סתם, משא"כ לרש"י שזה הולך על כל הפירות ואפי' באמצע הסעודה גרס דברים הרגילין לבוא לאחר הסעודה וכלמור שאע"פ שבמקרה זה אינם מגיעים לאחר הסעודה.

14) מב, ב.

אותו כדי ללפת בו את הפת ואכלו אותו תחלה וסוף עם הפת אף על פי שבנתים אוכל ממנו בלא פת אין בכך כלום שמצטרף עם שאר הסעודה, כיון שהביאו אותו מתחלה לצורך הסעודה ומלפת בו את הפת תחלה וסוף, והשתא אתי שפיר לשון בתוך הסעודה דנקט, ואתי שפיר נמי מאי דפריך יין נמי תפטר ליה פת, ור"ל לדברך שאתה אומר שאע"פ שאינו מלפת בו את הפת אין מברכין עליו כיון שמתחלת עיקרו לא בא אלא בעבור הפת א"כ היין נמי מחמת הסעודה עיקרו והיה לנו לומר שאע"פ ששותה אותו בפני עצמו שמצטרף עם הסעודה ואינו מברך עליו, ותירץ יין גורם ברכה לעצמו ולפיכך אינו נפטר לעולם בברכת הסעודה, "עכ"ל.

כלומר, דבא לתרץ ב' הקושיות הראשונות שהקשו התוס': דאף לשיטת רש"י אם אכל את הלפתן בתחילה ובסוף<sup>15</sup> עם פת, אזי גם הפירות שאכל בלי פת יפטרו (ולא כמ"ש התוס' דלרש"י צריך לברך עליו), וא"כ הרי אי"ז כלול בדברי המשנה שמברך על העיקר, ובזה נסתלקה קושיא הא' של תוס', ועד"ז כתב בנוגע ליין, שישנה הו"א לומר דאי"צ לברך עליו מחמת שבא מחמת הסעודה (ולצורכה), ורק משום שגורם ברכה לעצמו אינו נפטר בברכת הסעודה, ובזה סרה קושיא הב'.

ולכאורה, יש לתמוה על רבינו יונה, והרי רש"י פירש ד"דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה" הוא רק לפת? אלא דמוכרחים לפרש כנ"ל (תחילת הסעיף) דכל דבר העוזר לאכילת הפת (כמו לפתן) אפי' כשאכלו בלא פת נפטר בברכתו. ולכן יפטרו בברכת הפת אפי' דברים שאוכל בתחילה ובסוף ומסייעים לאכילת הפת, ועד"ז יין, דמכיון שעוזר לאכילת הפת, נפטר בברכתו.

ולפי יסוד זה נראה לתרץ אף את הקושיא הג' שהקשו התוס': דדווקא כאשר מדובר במעשה קדירה העוזר ומסייע לאכילת הפת (ולא רק להסעודה בכללות) יהיה נפטר בברכת הפת, אך כאשר אינו עוזר לאכילת הפת לא יפטור.

ואולי י"ל דזוהי כוונת הראב"ד שהשיג על המאור כאן, וז"ל: "גם מה שפירשו האחרים שכל מה שאינו בא ללפתן שלא מחמת הסעודה הוא, והוא דמיון תאנים וענבים שנאכלין בפני עצמן, הרי מעשה קדירה שאינו בא ללפתן ופת פותרתן". היינו, שמקשה על השיטה הסוברת דרק לפתן נפטר בתוך הסעודה (כמו שיטת רש"י) - דא"כ מדוע מעשה קדירה נפטרין בברכת הפת, הרי אינם ללפתן?

15) הנה אף שאינו פוסקים להלכה כפי שיטת רש"י בביאור דברי ר' פפא אבל בנוגע עצם הדין שאם אכל פירות כעיקר סעודה האם בטלים להסעודה יש בזה שיטות רבות מהראשונים (עיי' ב"י ס"ג וכן בט"ז סק"ב וסק"ג) האם צריך להתחיל עם פת, או אפי' אם רק יאכל אח"ז עם פת, וכן האם צריך גם לסיים עם פת. והנה מכיון שרש"י לא כתב שיטתו מתי הפירות יהיו נפטרים בהסעודה, אפשר לומר שאף שבכללות הביאור בשיטת רש"י הוא כמ"ש רבינו יונה שאם זה טפל להפת ברכת הפת פוטרו, אבל לאו דוקא שרש"י מסכים עם כל הפרטים של שיטת רבינו יונה, וכמו שלשיטתו צריך גם לאכול בתחילה עם הפת, ובמקרה שקבע לפתן סעודתו על דבר אחר, שצריך להתחיל ולסיים עם הפת, ואולי סובר בזה כמו א' משאר הראשונים שמובאים בהב"י.

וממשיך: "אבל אין זה כלל שנסמוך עליו, אלא כל דבר שאדם אוכל לחדד האצטומכא וליתן תאות המאכל, אע"פ שאינו אוכל עם הפת, מחמת הסעודה הוא, וזהו הפרפרת, וכן מעשה קדירה אולי כך הם לחדד האצטומכא", עכ"ל.

כלומר, שאף מעשה קדירה הם דבר העוזר לאכילת הפת, מכיון שמחדדים האצטומכא שזה גורם לו לאכול יותר (ולכאורה צ"ל שכוונתו רק לסוגים מסויימים של מעשה קדירה, אך ישנם סוגי מאכלים (כגון דייסא, שהזכיר רש"י) שאינם מחדדים האצטומכא ולכן אינם נפטרים בברכת הפת.

ונראה לי לתרץ קושיא הד', (שקשה שלפרש"י ההלכה היא כמו ר' ששת ולא כמו ר' הונא ור' נחמן) - כי אפשר לומר שרש"י סובר שר' סובר כר' ששת, והלכה הרי כר' פפא. (וכוונת התוס' היא שלפי שיטתם זה יותר מסתבר, כי לפי דבריהם ר' פפא פסק כדברי הרוב - ר"ה ור"ג).

וכן נראה גם ממשמעות התוס' בפסחים<sup>16</sup> שכתבו בנוגע לברכה אחרונה על היין באמצע הסעודה, וז"ל: "ורש"י פירש בתשובה דצריך לברך אחריו כמו תאנים וענבים לרב ששת, ואין נראה דהא מסקינן התם אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם, לאחר הסעודה טעונין בין לפניהם בין לאחריהם והיינו דלא כרב ששת, ואף על גב דרש"י פירש התם לאחר הסעודה כלומר דברים הרגילים לבא אחר הסעודה כגון תאנים וענבים אפי' באים בתוך הסעודה צריכין ברכה לפניהם ולאחריהם, אין נראה פירוש זה כדמפרש שם".

וחזינן מהכא, דתוס' היו מקבלים פי' רש"י אם היתה רק הקושיא הד' (מדוע כתב כר' ששת), שהרי, לאחר שכתבו שר' פפא אינו סובר כר' ששת, הוסיפו "ואע"ג דרש"י פי' התם וכו'", כלומר, דרש"י מפרש שר' פפא אינו סובר כר' הונא ור' נחמן ומצד זה אכן אין קושיא על פירושו, וקושיית התוס' ע"ז היא: ד"אין נראה פי' זה כדמפרש שם", כלומר, משאר הקושיות שהקשה על רש"י בברכות, ודו"ק.

#### ד.

#### עוד ביאור בדברי רש"י

והנה ישנו עוד אופן בביאור שיטת רש"י, שכתב בעל המאור<sup>17</sup> וז"ל: "אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה פירוש ללפת עליהם את הפת אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, וא"ת מאי קמ"ל מתניתין היא זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה, צריכא דאי ממתניתין הוה אמינא הני מילי בדבר שבא עם הפת דכי בריך

16) קג, ב. ד"ה אנא עבדי כתלמידי דרב.

17) אף שהמאור לא כתב שזהו ביאור לרש"י אבל כך כתב הבי" (ד"ה וכתב עוד) שהרשב"א מצטט את דברי הר' זרחי' כפירוש לפי רש"י.

אריפתא הוה דעתיה עליה נמי אבל הכא דבעידנא דבריך ברכת המוציא אכתי לא אייתו קמיה הנך דברים הבאים מחמת סעודה ולא הוה דעתיה עלייהו בשעת ברכה מעולם, אימא ליבעי ברכה בתחלה קא משמע לן כיון דטפלה נינהו לא בעי ברכה, עכ"ל.

כלומר, שר' פפא בא לאשמועינן שלמרות שלא הי' דעתו עליו בכל זאת נפטר.

והנה בכוננת דבריו שאף שלא הי' דעתו עליו אעפ"כ נפטר, מצינו בדברי הפוסקים פירושים שונים. וכדלקמן:

דהנה הב"י כתב שם, וז"ל: "ואע"פ שהכל בו (סי' כד יח) כתב שיש אומרים דפירות שהובאו אחר המוציא ואוכל אותם עם הפת בטלה דעתו וצריך ברכה לפניהם, אבל אם הובאו על השולחן קודם המוציא שוב אין צריך ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, נראים דברי הר"ר זרחי' דכיון דדעת' עלייהו כי אינם בשלחן בשעת ברכה מאי הוי, וכן נראה שהוא דעת רבינו שכתב בסימן רו, מי שבירך על הפירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין אין צריך לברך אע"פ שלא היו לפניו כשבירך, ומשמע דמאותו המין לאו דוקא אלא כל שברכותיהן שוות מאותו המין קרי לי' והוא נפטר בברכתו של זה כאילו הי' לפניו בשעה שבירך, עכ"ל.

כלומר, שלומד בשיטת המאור שר' פפא בא לאשמועינן דין כללי שתמיד הטפל נפטר בברכת העיקר אף שלא הי' דעתו עליו בפירוש ואף שלא הי' בפניו, ודין זה הוא לא רק בעיקר וטפל אלא כל שברכותיהם שוות<sup>18</sup>.

אבל המג"א<sup>19</sup> פי' באופן אחר, דאחרי שמצטט את דברי בעל המאור כתב: "צ"ל דוקא בפת דיש קבע לסעודה ודעתו על כל מה שיביאו לו כמ"ש ס"י קעז אבל בשאר עיקר וטפל בעינן שיהי' דעתו עליו וכמו שנת"ל דאל"כ ה"ל לר' פפא לומר הדין אמתני' דכל שהוא עיקר וכו' לאשמועינן אפי' אין דעתו עליו אלא על כרחך דוקא בפת אמרינן כן".

ועד"ז איתא בשו"ע אדה"ז<sup>20</sup> וז"ל: "ואף על פי שבכל מקום אין העיקר פוטר את הטפל בברכתו אם אין הטפל לפניו ואין דעתו עליו, מכל מקום בסעודה כיון שקובע עצמו לאכילה הרי דעתו מן הסתם על כל מה שיביאו לפניו אף על פי שלא היה כן בדעתו בפירוש".

18) ואף שכתב וז"ל: "נראים דברי הר' זרחי' דכיון דדעת' עלייהו כי אינם בשולחן בשעת הברכה מאי הוי", ומשמע שעכ"פ צריך דעת הנה באמת צ"ע בכוננתו (אם לא שכוננתו שהסיבה שהדברים הבאים לפניו באמצע אכילתו תמיד נפטרים בברכתו הראשונה הוא שסתם דעתו על כל מה שמביאים לפניו וצ"ע), אבל דבר ברור הוא שלא מצריך שיהי' לפניו וגם לא מצריך שיהי' דעתו עליו בפירוש כי (נוסף לזה שא"א לפרש כך בדברי המאור כי הלא כתב: "ולא הי' דעת' עלייהו בשעת הברכה", אבל גם ברור שאין זו שיטת הב"י כי) לקמן בסימן רו סק"ה ד"ה ומ"ש רבינו מביא עוה"פ דין זה, וז"ל: "נראה דלא בעינן שיהא מאותו המין ממש אלא היינו לומר שיהי' ממין ברכת הראשון", וכתב ע"ז הדרכי משה סק"ב וז"ל: "וכתב עוד בסימן קעז ובסוף סימן קעט דיש חולקים ואומרים הא דאין צריך לברך כשמביאים לו פרות אחרים היינו שדעתו עלייהו מתחילה או שסומך על שולחן של אחרים שדעתו על כל מה שיביאו לו אבל אי לא הי' דעת' עלייהו מתחילה צריך לחזור ולברך", אז רואים ברור שלא צריכים דעת וחולק על מי שמצריך דעת. וראה גם בסי' קעט סק"ה שהב"י פסק שלא צריכים דעת.

19) סי' ריב סק"ב.

20) סי' קעז ס"ה.

כלומר, שבעל המאור מחדש בזה, שכשקובע סעודה איננו צריכים שיהי' דעתו שיביאו לפניו עוד מאכל, אלא מן הסתם דעתו על כל מה שיביאו לפניו.

ה.

### ביאור המשך דברי אדה"ז ע"פ הנ"ל

והנה ע"פ שני האופנים הנ"ל בביאור דברי המאור יש להסביר המשך דברי אדה"ז בסימן קעז ס"ה וז"ל: "אבל אם ידוע שלא היה דעתו על זה כלל כגון שאחר שבירך על הפת שלחו לו דורון מבית אחרים שאינו סמוך עליהם ולא היה דעתו על הדורון אינו נפטר בברכת הפת אפילו הוא דבר שדרכו לבא ללפת את הפת ומלפת בו את הפת, ועכשיו אין העולם נזהרים בזה במדינות אלו מפני שבינינו הוא דבר מצוי שאחד שולח לחבירו דורון בסעודה אפילו מבית אחרים". ועד"ז איתא בסדר ברכות הנהנין פ"ד ה"ו.

והנה המקור שאדה"ז מציין הוא מהרמ"א בסי' קעז ס"ה שכתב וז"ל: "ולא ראיתי נזהרין בזה ואפשר דטעמא דסתם דעת האדם על כל מה שמביאין לו בסעודה ועיין לקמן סימן רו".

הרי שאף שהמקור לזה שלא נזהרין בזה הוא מהרמ"א, אעפ"כ פוסק כך מטעם אחר, שאדה"ז כתב שהיות שזהו דבר הרגיל לשלוח דורון באמצע הסעודה הרי"ז כאילו היתה דעתו עליו בפ"י, משא"כ הרמ"א (לא כתב שיש דרך לשלוח דורון אלא) כתב שתמיד סתם דעתו עליו על כל מה שיביאו לפניו, ויש נפק"מ לפועל בין שני האופנים: דבמקום שאין שולחין לאחרים בסעודה לפי אדמו"ר הזקן צריך לברך, משא"כ להרמ"א אינו צריך.

ולכאורה צ"ב מדוע לא כתב אדה"ז כמו הרמ"א?

אלא מוכרח לומר כנ"ל שהרמ"א לומד כפי' הראשון בדברי המאור שזהו ענין כללי שתמיד סתם דעתו על כל מה שמביאין לו וכמו שאכן רואים בסימן רו ס"ה שכתב המחבר וז"ל: "אבל מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין או ממין אחר שברכתו בברכת הראשון אינו צריך לברך", עכ"ל. וכתב ע"ז הרמ"א וז"ל: "וטוב להיזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שיביאו לו".

וביאר ע"ז המחצית השקל ד"ה ורמ"א כתב וז"ל: "ומשמע דהרמ"א ס"ל דהמחבר מיירי אפי' בסתם ואפ"ה ס"ל דא"צ לברך ולכן כ' נהי דדיעבד א"צ לברך בסתם מ"מ לכתחילה טוב יותר שיהי' דעתו עליו בפירוש".

הרי רואים בפ"י שלהרמ"א בכל מקרה שמברך על מאכל זה פוטר שאר דברים שיביאו לפניו ולכן אינו מצריך שיהי' דוקא במדינות שהדרך לשלוח דורון לאחרים, כי תמיד נפטר בברכת המאכל הראשון.



משא"כ לאדה"ז שס"ל כנ"ל שכוונת המאור הוא דוקא בסעודה שאז דעתו בסתם על כל מה שיביאו לפניו (אבל שלא בסעודה, ראה סימן רו ס"ט ועד"ו בסבכה"נ פ"ט ה"ה כמה פרטי דינים מתי נפטר ומתי אינו נפטר), ס"ל שאפי' בסעודה אין אומרים דין כללי שהכל נפטר כי לשיטת אדה"ז דברי המאור הם מילתא בטעמא: שבסעודה דעתו של אדם היא על כל מה שמביאין לפניו, ולכן אם זה מקרה שבטח לא הי' דעתו ע"ד המקרה שמביאים לו מאכל מבית אחרים וא"א לומר שהי' דעתו על זה כלל, אז אינו נפטר בברכתו הראשונה וצריך לברך ע"ז ברכתו המיוחד לו.

## 1.

### פירוש התוס'

והנה התוס'<sup>21</sup> פירשו את כל המימרא דר' פפא באופן אחר, וז"ל: "על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה והביאן בתוך הסעודה, אין טעונוין ברכה לפנייהם ולאחריהם אפי' אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת, דכיון דמשום פת הם באין הפת פוטרתן, אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונוין ברכה לפנייה, דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי דטעונוין ברכה לפנייה ולא לאחרייה"<sup>22</sup>.

(21) ברכות מא, א. ד"ה הלכתא.

(22) יש לציין, שבנוגע לברכה אחרונה, כלומר, לסיבה למה הדברים שאוכלים בסעודה אינם צריכים ברכה לאחריהם, יש חילוק בין דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה לדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה (בין לרש"י ובין לתוס'):

בנוגע לדברים הבאים מחמת הסעודה, הסיבה שאין צריכים לברך לפנייהם ולאחרייהם הוא בגלל שממש טפלים לפת, ולכן אין זה מצריך שום ברכה ראשונה או אחרונה משא"כ בדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה מצינו בדברי הראשונים כמה ביאורים למה נפטרים בברכהמ"ז, ומהם:

רש"י: כמ"ש לעיל שלפי רש"י ר' פפא פסק כר' ששת שעל תאנים וענבים בתוך הסעודה צריך לברך לפנייהם ולאחרייהם, ורש"י (בד"ה בין לפנייהם ובין לאחרייהם) מסביר בשיטת ר' ששת שהסיבה לזה היא: וז"ל: דלא פטר אלא מידי דזיין והני לא זיינו עכ"ל.

וכלומר שכדי שמשוהו יהי' נפטר בתוך בברכהמ"ז זה צריך להיות משוהו שמזין. (וכן רואים ברש"י ד"ה ולא לאחרייהו וד"ה בין לאחרייהם).

אבל כמוכונ שתוס' אינו יכול ללמוד כך, שהרי לומד שבדברי ר' פפא הם כמו ר' הונא ור' נתן שלומדים שאפי' תאנים וענבים נפטרים בברכהמ"ז אף שאינם זייני, אבל לא כתוב בתוס' סיבה למה אין צריכים לברך לאחרייהם, ולכן אביא כאן שני ביאורים של הראשונים שאולי תוס' סובר כמו א' מהם:

רבינו יונה כתב וז"ל: "אבל אין טעונוין ברכה לאחרייהם שכיון שעתידי לברך על כל מה שאכל גם זה נכלל עמו וברכהמ"ז פוטרת אותם", וכפי שמסביר דבריו הפרישה בסימן קעז סק"א וז"ל: "פירש רבינו יונה הטעם שברכהמ"ז פוטרן ולא ברכת המוציא דכיון שברכהמ"ז עדיין לפניו לברך מצטרך לעיקר סעודה ויוצא בו משא"כ ברכת המוציא שכבר כלה לכן אינו מצטרף".

כלומר, שהחילוק הוא שהמוציא הוא לפני הסעודה וברכהמ"ז הוא לאחר הסעודה.

והנה טעם לדין זה (שהבשר ודגים וכו' נפטרים בסעודה) אינו מבואר כ"כ בדברי התוס'.  
דהנה כתבו זו"ל:

"כיון דמשום פת הן באין הפת פוטרין", ועד"ז בל' הרא"ש "כיון דעיקר הסעודה הם פוטרין  
ברכת הפת", ואינם מסבירים מדוע אכן הם באין בגלל הפת, ומדוע הם בגדר עיקר סעודה.

וישנם ב' אופנים לבאר זה:

(א) כמו שפי' הרשב"א, וז"ל: "בשר ודגים וכיוצא בהן בין שבאו בתוך הסעודה בין שבאו  
לאחר הסעודה אינן טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, דהן בעצמן מזוין הם ואינן באין  
לקינוח סעודה אלא להשביע והן בעצמן מן הסעודה הן, ופת פוטרת כל מה שבא למזון  
ולהשביע".

וביאור דבריו לכאורה הוא, שהטעם לאכילת פת, הוא להשביע, ולכן כל מה שבא בשביל  
השובע נפטר בברכת הפת.<sup>23</sup>

(ב) כמו שפי' רבינו יונה שכתב זו"ל: "ורבינו יצחק הזקן ז"ל פי' עוד בענין אחר ואמר דדברים  
הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה נקראים כגון בשר וביצים וגבינה ודגים שאין דרך לאכול  
אותן שלא בשעת הסעודה כמו שדרך לאכול הפירות אלא דרכן של אלו לאכלן בשעת סעודה  
להשביע וכן דייסא וחביץ קדרא וכיוצא בהם שבני אדם אוכלים אותם להשביע, ולפיכך אמר  
שהדברים האלו שדרך בני אדם לאכול בתוך סעודותיהם מעיקר סעודה הם וכיון שמשביעין  
וכוונתו מתחילה עליהם להשביע אע"פ שאוכל אותם בלא פת אינו מברך עליהם כלל שנכלל  
עם הפת עצמו וברכת המוציא שבירך מתחילה וברכהמ"ז שיברך לבסוף פוטר אותם", עכ"ל.  
וכמו שיתבאר שיטה זו לקמן באריכות.

והמאור כתב זו"ל: "ואין טעונו ברכה לאחריהן שברכהמ"ז פוטרין דדעת' דאיניש על כל מה דאכל וכל מה  
שבא שבתוך הסעודה הוא מכלל השביעה דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת", וכן מובא בשו"ע אדה"ז סי' קעז ס"ה  
וז"ל: "לפי שכל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל השביעה שנאמר בה ואכלת ושבעת". (וראה עוד לקמן בשיטת  
הרשב"א בזה בסוף הערה 30).

23) ויש להבהיר שאין פי' הרשב"א ממש כפי' התוס' כי התוס' מסבירים שבשר ודגים וכו' הוא כוונת דברי ר'  
פפא בדבר הבא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, משא"כ הרשב"א לומד שכל המקרים של ר' פפא מדובר בתאנים  
וענבים והפי' של דבר הבא מחמת הסעודה בתוך הסעודה הוא כשאוכל תאנים וענבים בתור לפתן וכו' ע"ש, ורק  
שכתב זו"ל: "וכלל דברים אלו שאמר ר' פפא אינם אלא בתאנים וענבים וכיוצא בהן שהן פירות בלבד אבל בשר  
ודגים וכו'" (כנ"ל בפנים) וכלומר שאצלו זה שבשר נפטר הוא מסברא אלא הכוונה בהפנים שתוס' לומד כהרשב"א  
הוא שלתוס' שלומד שר' פפא מדבר בבשר ודגים אפשר לומר שהסיבה לדבר הוא מטעמו של הרשב"א.

ועד"ד מה שמצינו (בנוגע ענין אחר) שכתב הב"י (ד"ה ודעת הרשב"א) וז"ל: "ודעת הרשב"א כדעת התוס' והרא"ש  
ז"ל וכו' ע"ז הדרישה בס"ק ב' זו"ל: "וצריך לומר דאע"ג דמתחיל הב"י וכו' שהרשב"א ס"ל כדעת התוס' היינו דוקא  
בשיטת פירושו וגיירסתו דהיינו שאוכל בלא פת לאפוקי מפי' רש"י אבל לא ס"ל לגמרי כפי' התוס' שהרי לתוס'  
גם בבשר ודגים צריך לברך עליהן אם מביאין אחר הסעודה וק"ל".

וכלומר שכתב הדרישה שכוונת הב"י בזה שכתב שפי' הרשב"א הוא כפי' התוס' אינו בכל הפרטים ורק לאפוקי  
מפי' רש"י שסובר שבשר אינו נפטר בסעודה וסובר שבשר ודגים נפטרים בסעודה. ועד"ז י"ל לעניניו שז"ש בהפנים  
שהתוס' הוא כפי' הרשב"א הכוונה הוא שהסיבה למה בשר נפטר הוא מאותו סיבה, אף שלפי הרשב"א זה מסברא  
ולתוס' זה כוונת דברי ר' פפא.

.2

## שיטת אדה"ז

הנה בשו"ע אדה"ז סי' קעז ס"א פי' כדברי רבינו יונה הנ"ל, וז"ל: "דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם בין ללפת בהם את הפת כגון בשר ודגים וירקות וגבינה וביצים ומיני מלוחים בין למזון ולהשביע כגון כרוב ותרדין ודייסא וכל מעשה קדרה שאינן באין ללפת אלא לתבשיל ולמזון, א"צ ברכה לפנייהם אפילו אוכלם בלא פת שברכת המוציא פוטרם ולא לאחרייהם שברכת המזון פוטרם (א) (שכיון שאין דרכם לאכול אותם כל היום כמו הפירות אלא בשעת סעודה בלבד הרי הם תפלים לפת שהוא עיקר הסעודה ולכן נפטרים בברכת הפת אף על פי שאוכלם בלא פת)".

ובקו"א ס"א: "הרב רבינו יונה (ומהאי טעמא אף מין לפתן שאוכלן בלא פת א"צ לברך אם קובע ללפת פת במינים אחרים, משא"כ במיני פירות, והיינו טעמא משום דגם זה בא מחמת פת, דזהו טעם פטורם בברכת הפת, מדפוטרות אפילו בפירות שאוכל בלא פת אם קבע עליהם, ויש לומר דהוא הדין בלפתן דמחמת סעודה, רוצה לומר פת)".

כלומר, (וכפי שמפורש בהקו"א) שלשיטת רבינו יונה כדי שיהי' טפל להסעודה איננו צריכים שיעזור להפת (כפי' רש"י) ולא להשביע (כפי' הרשב"א) אלא שצריך להגיע בגלל הפת ואם לא הי' אוכל הפת עכשיו לא הי' אוכל את זה, ולכן בשר וביצים וכו' שאין דרכם לאוכלם כל היום כ"א בשעת הסעודה, נפטרים בברכת הפת, משא"כ פירות שדרך לאוכלן גם כל היום ונמצא שאינו אוכלן בגלל הפת, אינן נפטרים בברכתו.

ובפשטות ההסבר הוא שלשיטת רבינו יונה דברים הבאים בסעודה בטלים לברכת הפת מכיון שנחשבים בטלים לגביו, (שאוכלן בגלל הפת) ולא שנחשב חלק מהפת בגלל שעוזר לו (כמו ההסברה בפשטות ברשב"א).

ולכן (כמו שמסביר בקו"א) אף מין לפתן שאינו עוזר לשביעה גם כשלא מלפת בו הפת נפטר בברכת הפת כי אין דרך לאכול אותו במשך כל היום כ"א בשעת הסעודה<sup>24</sup>.

והנה המקור שמציין אדה"ז לדין זה הוא: ר' פפא, דף מא ע"ב לפירוש התוס' והרא"ש.

24) ורק שצע"ק שרבינו יונה כתב "דרך של אלו לאוכלן בשעת הסעודה להשביע" ועד"ז לאח"כ כ' כיון שמשביעין וכוונתו מתחילה עליהם להשביע וכו' אינו מברך עליהם.

וקשה הלא מוסבר בדברי אדה"ז שאף אם אינו משביע ורק שבא בגלל הפת נפטר וכמו שמביא ראי' (בקו"א) שאם קובע על פירות אף שאינו אוכל עכשיו עם פת הם נפטרים, והלא פירות אינם משביעים, וא"כ למה נקט רבינו יונה דוקא משביעים?

אם לא שנאמר בדברי רבינו יונה שרק נקט משביע לדוגמא בעלמא של דברים המגיעים באמצע הסעודה וה"ה לשאר דברים אבל מובן שקשה לומר כך או שנאמר שבכללות אדה"ז סובר כרבניו יונה ורק שרבינו יונה גם מצריך שביעה ואדה"ז לא מצריך, ועצ"ע.

והנה מכיון שאדה"ז פוסק כדברי רבינו יונה וכתב שזה פי' התוס' והרא"ש כנראה<sup>25</sup> לומד שהפי' בתוס' הוא כמו רבינו יונה. וכן אכן משמע מל' התוס': "דכיון דמשום פת הן באין הפת פוטרותן" שאף שאפשר לפרש שהיות שהם משביעין לכן זה נחשב שמגיע בשביל הפת אבל מסתימת לשון התוס' יותר משמע שהסיבה שהם נפטרים הוא מעצם זה שהם מגיעים משום הפת - כדברי רבינו יונה שהם נפטרים היות שהסיבה שאוכלים אותם עכשיו היא מכיון שיש פת, שהלא אינם אוכלים אותם כל היום<sup>26</sup>.

## ח.

### הוכחה בד"א לשיטתו

והנה לכאורה יש להביא קצת ראי' לכך שאכן התוס' מפרשים כפירוש רבינו יונה. ובהקדים מחלוקת הרשב"ם ותוס' במסכת פסחים<sup>27</sup> במקרה שאין לאדם שאר ירקות (לכרפס) חוץ ממרור, דאיתא בגמ', וז"ל:

"מעיקרא מברך עלי' בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואוכל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה".

כלומר שרק מברכים בפה"א על המרור שאוכלים בשביל כרפס ואינו מברך בפה"א על המרור שאוכל בשביל מצות אכילת מרור.

ובסיבת הדבר נחלקו הרשב"ם ותוס':

הרשב"ם כתב (ועד"ז ברש"י<sup>28</sup>, וז"ל: "(ש)יברך בורא פרי האדמה תחילה דהיינו ברכה הראוי' להן ויפטיר את המרור מברכת פרי האדמה ואח"כ יברך על החזרת על אכילת מרור".

כלומר שזה שאין מברכים בפה"א על המרור הוא כי כבר נפטר בברכה שברך על הכרפס.

משא"כ התוס' (ד"ה והדר) כתבו וז"ל: "ונראה דאין צריך לברך בפה"א אע"ג דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעיל ולא מיפטר בברכה של טיבול הראשון, מ"מ ברכת המוציא פוטרותן

(25) אף שאפשר שכוונת אדה"ז הוא לכללות שיטה זו, וע"ד מה שכתבנו לעיל הערה 21 שכשכתב הבי"י שהרשב"א הוא כמו תוס', זה רק לגבי זה שאינו כפי' רש"י ע"ש. אבל כמובן שיותר נראה לומר שאדה"ז כתב כך בדיוק וזה אכן שיטת התוס' והרא"ש.

(26) והנה אף שנראה קצת של' הרא"ש שכתב: "כיון דעיקר הסעודה הם פטורים בברכת הפת" יותר משמע כפי' הרשב"א שזה שהם עיקר הסעודה הוא בגלל שהם משביעין (כי הלא זהו עיקר ענינו של סעודה כדי להיות שבע), אבל באמת אין זה קשה כלל כי הלא זהו ה' של רבינו יונה עצמו בביאור דבר זה שכתב וז"ל: "(ש)הדברים האלו שדרך בני אדם לאוכלן בתוך סעודותיהם מעיקר הסעודה הם", עכ"ל.

ועפ"ז הצעת דברי הרא"ש הוא: שהרא"ש אינו מסביר למה נחשב דברים אלו בגדר עיקר הסעודה, וע"ז יש הביאור של רבינו יונה שזו היא בגלל שזהו סוג מאכל שבד"כ אוכלים רק בשעת סעודות, והרא"ש רק כתב הדין שהיות שהם עיקר הסעודה לכן פטורין בברכת הפת.

(27) קטו, א.

(28) בד"ה פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות. (בהמקרה שלפנ"ז כשיש שאר ירקות).

דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שהרי ירקות גוררין הלב וקרי ליה נמי למרור פרפרת הפת".

כלומר שלשיטת התוס' הטעם שלא מברך על המרור הוא מכיון שגורר את הלב, ולכן הוי טפל להסעודה.

והנה, עפ"ז צ"ע מ"ש התוס' אצלנו (בסד"ה אי הכי (מב, ב)) וז"ל: "ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכים נמי בורא פרי האדמה, ובפה"א דשאר ירקות אינו פוטר כדאמרינן התם כיון דאיכא אגדה והלל אסח דעתיה אלא וודאי טעמא הוי: כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוה הוי כמו דברים הרגילין לבוא מחמת הסעודה דפת פוטרתן".

דיש לתמוה למה אצטריכו התוס' לומר שהסיבה שהמרור נחשב כחלק מהסעודה מטעם ד"רחמנא קבעי' חובה", ומדע לא פירשו כפירושם בפסחים דהיות שגורר הלב הוי דבר הבא מחמת סעודה?

והנה מצאתי בספר קדשי דוד (הובא בשיטמ"ק החדשים על מס' ברכות) שהקשה קושיא זו ות' וז"ל: "(ד) לעולם אם אוכל ירק באמצע הסעודה אפי' ירק חי לא בעינן ברוכי לדעת התוס' משום דהוי מדברים הבאים מחמת הסעודה, אמנם בהאי דחזרת דאנן סהדי דלא אכיל ליה בשביל הסעודה ולא למשוך תאות המאכל אלא לשם מצוה הוא לא מקרי מחמת הסעודה, ואהא תירצו דהגם דאכלי לי' משום מצוה עכ"ז מהאי טעמא גופא כיון דקבעי רחמנא על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילים לבוא מחמת הסעודה דפת פוטרתן", עכ"ל.

כלומר שברור שאכילת מרור זה אינה לגרור הלב וכו' אלא מחמת המצוה, י"ל שאינו נפטר בכך, ולכן כתבו (שיש עוד סיבה) דקבעי' רחמנא חובה<sup>29</sup>.

והנה יש לתמוה על ביאור התוס' לפי זה הלא אם אכן אינו עוזר בשביל הסעודה, למה עוזר שקבעי' רחמנא חובה לאכול את זה בסעודה זה - הלא אינו אוכלו בשביל הסעודה?

אלא שאם תוס' סוברים כפי הרשב"א שכדי שזה יהי' פטור להסעודה צריך שיעזור לאכילת הפת והסעודה, אז אכן יש קושיא כי הלא במקרה זה אינו עוזר, אבל אם סוברים כפירוש של רבינו יונה: שכדי שזה יהי' נפטר בברכת הפת צריך להיות שהסיבה למה אוכלים את זה הוא בגלל הפת אף שאינו עוזר לאכילת הפת, אז אפשר לומר בגלל שע"פ הלכה רק אוכלים את

29) והנה בעצם המחלוקת בין התוס' בפסחים להתוס' בברכות י"ל בפשטות שהתוס' בפסחים סוברים שאף שעיקר הסיבה שאוכלים המרור הוא בשביל המצוה אבל יש לאדם גם כוונה שזה גורר תאות המאכל משא"כ התוס' בברכות מסביר שגם במקרה שאינם אוכלים את זה גם לגרר הלב ורק לשם מצוה גם אז טפל להסעודה. ועפ"ז אין הכרח לומר שהם חולקים בהלכה מסויימת ורק שתוס' בברכות מבארים אפי' אם זה באופן שאינם אוכל את זה גם לגרר הלב.

המרור אחר אכילת מצה ונמצא שאם לא הי' אוכל את המצה לא הי' אוכל את המרור עכשיו, ונמצא שבא בסיבת הפת<sup>30</sup>.

ואכן אנו רואים שכשאדה"ז מביא דין זה בהל' פסח כתב כמו התוס' כאן, שהסיבה היא בגלל שהתורה קבעה ולא בגלל שמצד עצמו זה גורר הלב וז'<sup>31</sup>: "ומה שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד<sup>32</sup> והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינם צריכים ברכה לפניהם שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת המוציא כמו שנתבאר בסי' קע"ז", עכ"ל<sup>33</sup>.

30) ואף שהי' סיבה רחוקה כי אינו בא בסיבת המצה, ורק שצריך לאכול המרור אחר שאוכל את המצה, ראה לקמן בהערה 32 מקור"א ב' (מה שמקשה אדה"ז על האבן העזר) שמדמה אדה"ז הדברים שבאים בתוך הסעודה לדין המים באמצע הסעודה שהסיבה למה אין צריכים לברך על מים באמצע הסעודה אף אם הי' צמא גם לפני"ז הוא (בל' אדה"ז בסי' קעד ס"ב) "כיון שלא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים נמצא כי שתיית המים בסיבת הפת הוא" כלומר שאף שאינו בא בסיבת הפת אבל הפת גורם ששותה עכשיו ולכן נפטר ולכאורה ה"ה בענייניו שאם עכ"פ אוכלים את זה דוקא עכשיו בגלל שזה בא אחר אכילת הלחם אז זה כבר נקרא "בסיבת הפת". 31) סי' תעד ס"ז.

32) ע"פ כהנ"ל יש להמתיק למה מביא אדה"ז הל' של הרא"ש בפסחים שכתב: "וחובה הוא להביא מרור אחר מצה" (שעד"ז כתב אדה"ז ש"חייב הוא לאכול מרור אחר מצה") ולא כתב כל' התוס' בברכות: "כיון דרחמנא קבעי' חובה" כי זה מדגיש שטעם הביטול הוא בגלל שזה צריך להגיע אחר המצה וכנ"ל בסיבת זה שבטל הוא: כי לא אוכלים המרור רק לאחר שאוכלים המצה ולא לפני"ז.

33) ולהעיר שרואים בסעיף זה עוד ענין שאדה"ז הולך לשיטתו דסי' קעז והוא דאדה"ז לפני שמביא שי' התוס' מביא גם שיטת הרשב"א בסיבת זה שלא צריכים לברך בפה"א על המרור (שזה ע"ד שיטת רש"י ורשב"ם) אבל מביא את זה בשינוי קצת מהרשב"א:

דהנה הרשב"א כ' וז"ל: (שו"ת ח"א סי' רמא הובא בב"י סי' תעג ד"ה מהרשב"א):

"שאלה: מהו לברך בטיבול ראשון ואחריו אם אכל כזית. תשובה: כל שאכל כזית צריך לברך אחריו שאין ברכת המזון פוטרת מה שאכל קודם הסעודה. . . ומ"מ אינו ראוי לברך אחריו מיד עד שיאכל מרור שאילו בירך על הירקות אחריהם נמצא שיצטרך לברך על המרור בפה"א ולאכול מרור כדרך שמברך על המצה שתיים ואין ברכת הלחם פוטרת את המרור אע"פ שקראוהו פרפרת הפת שאין הפת פוטרת את הפרפרת אלא הפרפרת שיהא באה ללפת את הפת שאז פטורה מפני שהיא טפילה לפת אבל האחרת שאינה באה מחמת הפת אין הפת פוטרתה, ולאחר המרור מברך ברכה שלאחריו ופוסט אותו ואת הירק שאכל בטיבול ראשון וכן נהגתי והנהגתי", עכ"ל.

אבל אדה"ז כתב וז"ל: "וצריך שיהיה הירק ממיני ירקות שברכתן היא בורא פרי האדמה כשאוכלן חיים כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה, ואף על פי שמפסיק בינתיים בהגדה אין בכך כלום מטעם שיתבאר בסי' תע"ד, ולפיכך לא יברך בורא נפשות רבות אחר ירק זה אפילו אכל ממנו כזית כדי שלא יצטרך לברך בורא פרי האדמה על המרור ואחר המרור גם כן אין צריך לברך בורא נפשות רבות אפילו אכל מהירק כזית, דכיון שהמרור נפטר בברכת בורא פרי האדמה שעל הירקות לכן גם הירקות נפטרים בברכה אחרונה של המרור דהיינו בברכת המזון שהמרור הוא בא בתוך הסעודה והוא טפל לסעודה ונפטר בברכת המזון כמו שאר פירות הבאים בתוך הסעודה שאין צריך לברך לאחריו שהם נפטרים בברכת המזון, ואם אירע שבירך בורא נפשות רבות אחר הירקות צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן היא שהכל כשהם חיים צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור", עכ"ל.

ויש להבין מדוע כתב אדה"ז בפשיטות "שהמרור הוא בא בתוך הסעודה והוא טפל לסעודה ונפטר בברכת המזון" והלא אף שאדה"ז מציין ששיטה זו אינה רק שיטת הרשב"א אלא גם שיטת רש"י ורשב"ם כנ"ל, ובשיטה זו כ' הטור והט"ז סק"ח שהמרור נפטר בברכה"ז, אבל הלא מביא גם משיטת הרשב"א שסובר כנ"ל שצריך לברך בני"ר על המרור ולמה אינו מזכיר פרט זה של שיטה זו?

ט.

## ביאור מתי אפשר לפסוק כר' חייא

עתה נחזור לענינו לבאר אדה"ז למה הספק של המ"א רק שייך בלפתן ולא במילי סעודה. הדנה לאחר שהגמ' מביאה את השיטות של ר' הונא ור' נחמן וכן של ר' ששת (שכנ"ל לפי רש"י ההלכה היא כר' ששת ולפי תוס' ההלכה היא כמו ר"ה ור"נ). איתא בגמ': "ופליגא דר' חייא דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים".

כלומר שר' חייא אינו סובר כהשיטות הנ"ל ונמצא שדברי ר' חייא אינם כהלכתא ועל כן יש לתמוה איך כתב אדה"ז שהסיבה שברכת הפת פוטרת מילי סעודה היא כי "פת הוא ראש לכל מילי סעודה כמו יין למשקים", והלא דברים אלו נראים ממש כדברי ר' חייא שסובר שפת ויין פוטר הכל?

ויובן זה בהקדים דברי התוס' ד"ה ויין פוטר דכתב (בנוגע האם כשמברכים על יין זה פוטר שאר משקים שלפי דברי ר' חייא כנ"ל יין פוטר שאר משקים) וז"ל: "ולית הלכתא כותי' שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק ר' פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותי'".

כלומר שתוס' סוברים שכל דברי ר' חייא אינם כהלכתא.

אבל ברא"ש (סי' כו) כתב וז"ל: "ויין פוטר כל מיני משקה ואע"ג דפליגא עלי' בפת, ביין ליכא דפליג והלכתא כותי' ביין".

---

אלא שאדה"ז הולך בזה לשיטת דסי' קעז בנוגע לזה שנפטר בברכה אחרונה. דהנה הרשב"א אצלינו (בד"ה הביאו) כתב שני דברים שבגלל זה דברים נפטרים בברכהמ"ז וז"ל: "(ד) אין טעונין ברכה לאחריהם כיון דסייעו קצת באכילת המזון, ועוד דאינהו גופיהו זייני, הלכך ברכהמ"ז פוטרותן". ולכן בנוגע המרור שסיבות אלו אינם קיימות צריכים לברך לאחריהם.

משא"כ לאדה"ז שסובר כנ"ל כשיטת המאור: "שכל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל השביעה שנאמר בה ואכלת ושבעת", ואינו חושש לשיטת הרשב"א בסי' קעז גם אינו חושש לזה בהלכות פסח, ולכן אין סברא כלל שיהי' צריך לברך עליו ברכה אחרונה. ומה שמביא משיטת הרשב"א הוא רק שהרשב"א אינו מחשיב המרור כחלק מבסעודה כי אינו מחשיב שזה בא מחמת הפת.

ובנוגע לזה שייפטר בברכת הפת, שיטת אדה"ז בדברים הבאים מחמת הסעודה בסי' קעז אינו מוכרח להיות כא' מהשיטות כי אף שאה"נ הוסבר בהפנים שאם נאמר כביאור הרשב"א א"א לומר כשיטת אדה"ז בסיבת זה שדברים נפטרים בברכת הפת שזהו היות שזה בא מחמת הפת ולא בגלל שעוזר להפת, אבל גם אין זה מוכרח אפי' לשיטת אדה"ז שמרור נחשב כבא מחמת הפת כי אפשר לומר שהיות שבדעתו זה כלל וכלל לא מגיע מחמת הפת (ואפי' לא כמו שבא בסיבת הפת (דלעיל הערה 28) שהתם סו"ס זה ענין שבדעתו) וזה הי' רק כי "קבעי' רחמנא חובה" אין זה נחשב שזה מגיע מחמת הפת.

וי"ל שתוס' והרא"ש פליגי מתי פוסקים כר' חייא, שלפי התוס' אין הלכה כמותו בכל המקרים, משא"כ לפי הרא"ש אנו אכן פוסקים כר' חייא, חוץ מבמקום שרואים בפירוש שר' פפא פליג עליה שאז ההלכה כר' פפא ולא כר' חייא.

וכך היא גם שיטת התוס' (בד"ה אי הכי) שכתבו וז"ל: מיהו ר"י ור"ת היו אומרים . . (ו)השתא יין פטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין. עכ"ל.

וכלומר שגם ר"י (שזוהי שיטת התוס' שהובאה עד עתה) סובר שכל זמן שלא מוכרח לומר שר' פפא פליג על ר' חייא, פוסקים כמו ר' חייא.

והנה כ"ז הוא בנוגע ליין, אבל מצינו עד"ז גם בדברים הבאים מחמת הסעודה, שאם זה מקרה שר' פפא אינו חולק עליו, פוסקים כר' חייא שפת פוטר אותו, וכמו שמצינו בתוס' בפסחים (דף קטו, א ד"ה והדר הנ"ל) כשמוכיח שברכת הפת פוטרת גם את הירקות של המרור כתב בתוך דבריו וז"ל: "וקאמר ר' חייא פוטרת כל מיני מאכל".

והנה ראיתי בספר בארות מים שכתב וז"ל: "והיינו הדברים הבאים להמשיך האכילה והבאים ללפת הפת מתניתין היא דעיקר פוטר הטפל ומאי אתא ר' חייא לאשמועינן".

והנה בפשטות כוונתו שמפרש שתוס' לומד שר' חייא התכוון בדברים הבאים להמשיך האכילה, אבל צע"ג אם כן הוא, דלפי דבריו לא מובן מדוע כתבה הגמ' שר' הונא ור' נתן "פליגא דר' חייא"?

אלא נראה לומר כנ"ל, שגם כדי שיהיו מאכלים נפטרים בברכת הפת אם זה מסוג דברים הבאים לתאות המאכל ונמצא שבנוגע דברים אלו ר' פפא אינו חולק, אפשר לומר שהפסק אינו רק כר' פפא אלא גם של ר' חייא.

ועד"ז י"ל בנוגע לקושי' על הקו"א שהקשינו שהלא פוסק כמו ר' פפא, דע"פ ההסברה שדברים אלו של ר' חייא אינם חולקים עם דברי ר' פפא (וכדלקמן) אז אפשר לפסוק כמו ר' חייא. (ורק שיש רבותא בהקו"א על המקרה של התוס' הנ"ל, שתוס' מביאים את ר' חייא רק בתור עוד שיטה שסוברת כמותו, אבל לא לומדים דין חדש מדברי ר' חייא משא"כ במקרה שלנו לומדים דין חדש מדברי ר' חייא (ע"ד שלומדים דין מר' חייא בנוגע ליין שפוטר כל מיני משקים)).

יו"ד.

#### ביאור דעת אדה"ז

אלא שי"ל שזה שאדה"ז לומד שדין זה מתאים לר' פפא הוא כי הולך בזה לשיטתו שמבאר כנ"ל דברי התוס' כמו רבינו יונה (שביארנו לעיל באריכות) ולא כמו הרשב"א. ובהקדים תוספת הסברה בהסברא של אדה"ז למה ברכת הפת פוטרת כל מיני משקין.



דהנה כתב אדה"ז וז"ל: "ו) הפת הוא ראש לכל מיני סעודה כמו יין למשקים", עכ"ל. כלומר שהסברה היא ע"ד ההסברה בנוגע ליין.

והנה בנוגע ליין כתבו התוס' (ד"ה אי הכי) וז"ל: "לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקים ולכך הוא העיקר והן תפלין לו", עכ"ל. והנה בשו"ע אדה"ז בסימן קעד ס"ד מביא את לשון התוס' ומוסיף "לענין ברכה" - "לכן הוא עיקר לענין ברכה וכולן תפלין אליו" וכלומר שאדה"ז מסביר שאף שאין הכי נמי בדעת בנ"א אי"ז העיקר, אבל כיון "שעיקר משקה הוא" לכן להלכה הכל נחשבים בטלים אליו.

והנה היות שכנ"ל אדה"ז מסביר שהסיבה שפת פוטר כל מיני סעודה הוא ע"ד יין למשקים אז מסתבר לומר שע"ד הסיבה הנ"ל לכך שמים בטלים ליין, כן הוא גם בנוגע לכך שברכת הפת פוטרת מילי דסעודה וכלומר שלמרות שבדעת בנ"א אינם בטלים (דהרי המקרה הוא שמברך המוציא לפטור המאכלים וא"ז שהמאכלים מגיעים בגלל הלחם), אלא היות שפת הוא ראש לכל מילי סעודה אז דיני ברכות הכל נחשבים בטלים אליו.

וע"פ כל הנ"ל מובן כיצד אדה"ז פוסק כר' חייא כי הסברא הנ"ל שפת הוא ראש לכל מילי סעודה ולכן המאכלים של מילי סעודה בטלים אליו, אינה בסתירה להפסק של ר' פפא (כפי שיתבאר לקמן) ולכן אפשר לפסוק כמותה.

והיינו שהל' של ר' חייא היא שברכת הפת פוטרת כל מיני מאכל, וזה כולל את כל המאכלים ולכן במקרה שלנו שאכל פת לפטור המאכלים אזי לפי ר' חייא זה יכלול גם מיני לפתן ולא רק מילי דסעודה, וגם סובר שפירות תמיד נפטרים בסעודה אבל אין פוסקים כמותו אלא כר' פפא שאומר את כל הדינים של מחמת הסעודה ושלא מחמת הסעודה וכו' וא"כ אין ברכת הפת פוטרת את כל הדברים, אבל בגלל שלפי שיטת אדה"ז (שכפי שיתבאר) אין סתירה לדברי ר' פפא במקרה של מילי סעודה לומר שפת פוטרת היות שהוא עיקר לענין ברכה, לכן אפשר לפסוק כר' חייא במקרה זה.

וההסבר בכך:

נתבאר לעיל באריכות שיש שני אופנים להסביר שיטת התוס' כשיטת הרשב"א וכשיטת רבינו יונה, ותמצית החילוק ביניהם הוא, שלפי הרשב"א כדי שמאכל יהי' טפל לסעודה הוא צריך להועיל לאכילת הפת או להשביע, משא"כ לפי רבינו יונה רק צריך להיות בטל להפת (וכמו שהסיבה שאוכלים אותו עכשיו הוא בגלל שזה סעודה כי לא אוכלים דברים כאלו מחוץ לסעודה).

ועפ"ז י"ל שלפי הרשב"א היות שבמקרה הזה, אין זה מועיל לאכילת הפת, ר' פפא יפסוק שהמאכלים אינם בטלים להפת ולכן יהי' צריך לברך עליהם (אם לא שנאמר את הסברא השני' של המג"א ש"כיון שדרכם לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרתם" אבל אין זה בגלל שזה בטל ורק שהיות וברוב המקרים זה בטל, גם עכשיו מחשיבים את זה בטל).

אבל לפי רבינו יונה שהסיבה לפי ר' פפא לכך שמאכלים בטלים לסעודה הוא בגלל שהם בטלים לפת, אז יש עוד דבר שבטל לפת ורק שבטל מצד סיבה אחרת: היות שהוא ה"ראש" לכל מילי דסעודה, לכן בנוגע עניני ברכות הכל בטלים אליו.

ורק שלפי ר' חייא פת הוא "ראש" לכל מיני מאכל ובוזה אין הלכה כמותו כי א"כ פליגי על ר' פפא שמחלק בין המאכלים שנפטרים בתוך הסעודה, אבל אפשר לומר שפת הוא ראש לכל מילי סעודה ואשר לכן כל מילי דסעודה בטלים לפת וע"ז ר' פפא לא יחלוק כי אפשר לומר שכל החילוקים של ר' פפא הם רק בנוגע לשאר דברים ולא במילי סעודה ולכן אדה"ז אכן פוסק כמותו במילי סעודה. משא"כ בלפתן (שאינו מין סעודה) אינו נפטר בברכת הפת, לפי שיטת ר' פפא, מצד הסברא של פת הוא ראש לכל מילי סעודה, ורק היות שזה בטל להפת כי זה מאכל שהדרך לאכלו רק בשעת הסעודה, ולכן במקרה שאוכל הפת בשביל לפטור הלפתן יש את הספק של המ"א כנ"ל האם אעפ"כ נפטר כי זה הדרך או לאו<sup>34</sup>.

34) ו"ל בד"א שאדה"ז נוטה יותר לומר שפת אינו פוטר לפתן אם אוכלו רק כדי לפטור אותו אף שכ' בהשו"ע (כל' המג"א) שיש להסתפק בזה.

דהנה בסוף הקו"א מקשה על האבן העוזר בסי' קעד שכתב וז"ל: "ולענ"ד פשוט הוא דפת פוטר מ"מ הכל, וכן משמע בתוס' (ברכות דף לח. ד"ה מר) גבי ניל"ש בפורים שקובעין סעודה עליו, והיה הר"מ מסופק אי קביעותו קביעות לברך עליו המוציא וצוה הר"מ לברך המוציא בפת תחילה ע"ש. הרי דלא אכל מהלחם רק בירך המוציא עליו וקבע סעודה על הניל"ש, ואעפ"כ פוטר כל הדברים. והטעם כיון דרוב פעמים בא הפת לקביעת סעודה, לא פלוג חכמים, דומיא דהביא דייסא לקנוח סעודה אפ"ה פטור מלברך בתוך הסעודה, מטעם הואיל ורוב פעמים בא לשביעה".

והנה בנוגע לראייתו מתוס', כתב אדה"ז וז"ל: "ולא דמי למה שכתבו התוס' דף לח משום דהא מחמת סעודה", וכן באריכות שלאדה"ז יש חילוק בין מילי סעודה ולפתן ונילו"ש הוא מיני סעודה ולכן אי"ז ראי' בכלל שגם לפתן נפטר בסעודה.

ועל עצם הסברא של האבן העוזר כתב אדה"ז וז"ל: "צע"ג דלמה לי סיבת הפת במים", עכ"ל.

ולכאורה כוונתו במלים אלו היא: (כמ"ש בההערות על השו"ע) שלעיל בסי' קעד ס"ב כ' אדה"ז שעל מים ושאר משקים אין לברך עליהם בתוך הסעודה וכ' וז"ל: ואפי' אם הי' צמא קודם הסעודה כיון שלא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים נמצא כי שתיית המים בסיבת הפת היא וברכת הפת פוטרם עכ"ל. וממשיך לבאר למה זה נחשב חלק מהסעודה אף "שהפת היא סיבה רחוקה להם" וכו' ע"ש.

ולכאורה כוונת הקושי' על האבן העוזר, היא שלפי דעת האבן העוזר למה צריכים ליתן ביאורים למה המים נפטר בברכת הפת, הלא אפשר לומר בפשטות שבגלל שברוב הפעמים המים נפטרים בברכת הפת כי זה אכן בטל, אז גם עכשיו צ"ל נחשב בטל אף שאינו בטל בדעתו בפעם הזה, וכסברת אבן העוזר הנ"ל שלא פלוג חכמים ואלא מאי שאין אומרים סברא זו, שהיות שברוב הפעמים זה בטל לא פלוג חכמים.

והנה סברא זו של אבן העוזר היא לכאורה אותו הסברא שיש בפנים השו"ע למה לומר שלפתן נפטר בברכת הפת כי הלא בפנים השו"ע כ': "כיון שדרכם לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרם" והלא למה אם כך הדרך זה יהי' נפטר בברכת הפת, אלא לכאורה הכוונה הוא שבגלל שלא פלוג חכמים ורוב הפעמים זה בא מחמת הסעודה אז זה נחשב מאכל שבא מחמת סעודה.

ואע"פ שזה אותה הסברא שמצדה כ' אדה"ז שיש להסתפק כ' בהקו"א שסברא זו הוא צע"ג ולכן אולי י"ל בד"א שאדה"ז נוטה לומר שבאמת זה אינו נפטר בברכת הפת ורק שהיות שכ' המג"א שיש להסתפק (ואולי חושש לסברא מסויימת לחלק בין זה ל"סיבת הפת במים") לכן השאיר זה בהפנים דהשו"ע כ"יש להסתפק" אבל באמת נוטה יותר לומר שאף שבנוגע מילי דסעודה זה נפטר ממש אבל בנוגע לפתן זה אף פעם אינו נפטר. ודו"ק.

יא.

### מסקנא דמילתא

המשנ"ב פסק שיש ספק בין במילי דסעודה ובין במיני לפתן, שאם אוכל הפת בשביל לפטור המאכלים אפשר שהפת אינה פוטרת המאכלים, וי"ל כי לומד את הפי' התוס' כביאור הרשב"א (דלעיל ס"ו), ובמילא א"א לומר שר' פפא יסכים במילי דסעודה שאינם מועילים לאכילת הפת שיפטרו בברכת הפת.

משא"כ לאדה"ז היות שפוסק כר' יונה (דלעיל ס"ו) שכדי להיות טפל להפת רק צ"ל בטל אליו, ולכן במקרה של מילי סעודה שיש סברא שבטל להפת שהלא פת הוא ראש לכל מילי סעודה אפשר לומר שר' פפא מסכים לזה (ורק בדברים שאינם מיני סעודה סובר שאינם בטלים להפת מצד הסברא של ראש לכל מילי סעודה) ולכן פוסק כדברי ר' חייא שפת פוטר אותם ולא צריכים לברך עליהם במיוחד.



## בגדר האזהרה להנות ממראה המקדש

הת' דובער הכהן שי' סילבערבערג

הקדמה באיסורי הקדש / איסור מראה בבית המקדש ובהקדש / המקומות שבהם מראה הקדש מותר / הקדמה לביאור / ביאור המושגים שבסוגיא במסכת פסחים כו, א / דברי הגמ' בפסחים ושיטת אב"י / שיטת רבא / ההלכה למסקנא / הסיבות למקרים שבהם מראה אסור / הטעם להיתר הרא"י בפרוכת / מחלוקת המפרשים בנוגע לפרוכת / הטעם לשאר המקרים שמצינו להיתרא

.א.

### הקדמה כללית

איסור הנאה (או מעילה) מהקדש הוא איסור חמור עד מאד<sup>1</sup> ויש בו כמה וכמה חומרות שלא מצינו באיסורים אחרים<sup>2</sup>. איסור זה חל על (כמעט) כל סוגי ההקדש; על קרקע, בתים, בהמות, עבדים, אוכלין, ואפי' זבל של הקדש. דאם הוקדש לשמים, ונהנה ממנו (בשורה פרוטה<sup>3</sup>), ב(כמעט) כל סוג ואופן של הנאה - מעל ונענש.

אבל יש אופנים שבהם אין מעילה מהתורה אבל אסור מדברי סופרים - "לא נהנין ולא מועלין"<sup>4</sup> ומהם: (1) הנהנה (1) מקול הקדש (כמו הנהנה מקול הכנורות ונבלים של כלי שרת<sup>5</sup>). (2) ממראה הקדש (כמו הנהנה ממראה יפה של ההיכל<sup>6</sup>). (3) ומריח הקדש (כמו הנהנה מריח הקטורת לאחר שנעשה מצוותו<sup>7</sup>). שעל שלשת הנאות אלו אין מועלין בהם מן התורה<sup>8</sup>, משום שבשלושה סוגי הנאה אלו "אין בהם ממש"<sup>9</sup>. אבל חכמים אסרו ליהנות באופנים אלו ג"כ.

[והנפק"מ לדינא בין מעילה מהתורה לאיסור הנאה מדרבנן, הוא בנוגע להעונש; דבמעילה מה"ת (בשו"ג) חייב לשלם הקרן וחומש ולהביא קרבן, משא"כ במעילה מד"ס משלם רק הקרן<sup>8</sup>].

במערכה שלפנינו נתמקד על אחד מהם - איסור מראה הקדש, ונציג את המקומות השונים בש"ס שבהם מופיע ענין זה - הן לאיסור והן להיתר, וביאור החילוקים והפרטים הרבים שבו, ויישוב הסתירות הרבות שמצינו בזה, ע"פ דברי הראשונים והאחרונים ז"ל, בס"ד.

(1) ראה רמב"ם הל' מעילה פ"ח ה"ח.

(2) ראה שם, פ"ה ה"א (שחל אפילו על דברים שאינם ראויין), והל' ב-ד (שכל הקדש מצטרף, ואפי' לזמן מרובה).

(3) שם, פ"א ה"א.

(4) שם, ה"ו.

(5) כריתות ו, א. בפרש"י ד"ה קול, ד"ה ומראה, וד"ה וריח.

(6) פסחים כו, א. כריתות שם. רמב"ם שם, פ"ה הט"ז.

(7) רש"י פסחים שם, ד"ה אין בהם משום מעילה.

(8) שם.

## ב.

## איסור מראה בבית המקדש ובהקדש

הנה האיסור מדרבנן ליהנות ממראה הקדש, חל בכל מקום בבית המקדש, ובכל דבר הקדש, כדלקמן.

## האיסור בנוגע לבית המקדש:

פסקי התוספות<sup>9</sup> פוסק: "אסור לזון עיניו מנוי בית המקדש דמראה אסור מדרבנן".

איסור זה מובא בפרטיות בנוגע לקדש הקדשים, כדאיתא משנה במס' מידות<sup>10</sup>: "לולין<sup>11</sup> היו פתוחין בעליית בית קדה"ק שבהן משלשלין את האומנין<sup>12</sup> בתיבות כדי שלא יזונו<sup>13</sup> עיניהן מבית קדה"ק".

אודות ההיכל איתא בתוספתא<sup>14</sup>: "הכל נכנסין (להיכל) לבנות ולתקן . . (מצוה בכהנים . .) מצוה שיכנסו בתיבות, אין שם תיבות יכנסו דרך פתחים". ושם מדובר על כל בנין ההיכל<sup>15</sup>.

וכן מצינו בגמ' שבועות<sup>16</sup>: "א"ר אליעזר שמעתי כשהיו בונין בהיכל (בימי עזרא - רש"י) עשו קלעים (במקום החומה ובונים את כתלי החומה אצל הקלעים - רש"י) להיכל וקלעים לעזרות, אלא שבהיכל בונין מבחוץ ובעזרות בונין מבפנים". ומפרש רש"י<sup>17</sup> הטעם לזה שבהיכל בנו את החומה מחוץ לקלעים - "שלא יזונו עיניהם מן ההיכל". והיינו בפשטות שהאיסור הי' משום מראה הקדש<sup>18</sup>.

וכן מצינו במס' יומא<sup>19</sup>, שיש ג' שיטות של התנאים אודות הדרך שעבר בה הכהן גדול בהיכל, כדי להגיע לקדה"ק; א) ר' יהודה סובר שהכה"ג הולך בין המנורה ומזבח-הזהב לצד דרום, והוא לשיטתו<sup>20</sup> שהיו שתי פרוכות, ופתח הפרוכת החיצונה הי' בדרום. ב) ר' יוסי סובר

(9) מידות אות י"ט.

(10) פ"ד מ"ה. וברמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד הי"ג.

(11) ארובה שבעלייה היורדת לבית קרי לול (רש"י).

(12) כשיש בדק בחומת בית קדה"ק (רש"י).

(13) לשון הנאה, כמזונות, שמשיע עצמו ממראית נוי המלאכה ונהנה (רש"י).

(14) כלים פ"א ה"ט [היא"א]. וברמב"ם פ"ז הכ"ג. אולם ראה לקמן הערה 88.

(15) ומה שהמשנה במידות אומרת דין זה רק בנוגע לקדה"ק (אע"פ שכן הוא הדין גם בהיכל), הוא להשמיענו הרבותא בזה שהתירו להכניס בנאין לקדה"ק. דאע"פ שמשלשלין בתיבות" - זהו חידוש שיתירו זאת (הגהה בהכס"מ על הל' בית הבחירה פ"ז הכ"ג. ד"ה וכל הנכנסים. מבואר בספר הר המור' שם). וראה לקמן הערה 100 לתירוץ נוסף.

(16) טז, א.

(17) ד"ה אלא שבהיכל.

(18) שהרי הלשון "לא יזונו עיניהם" (מהמשנה במידות שם), הוא איסור מראה הקדש, וכמו שמפורש בפסחים שם ובפרש"י. אמנם ראה לקמן סעיף ט' אופנים אחרים בטעם 'איסור' זה.

(19) נא, ב ואילך.

(20) במשנה שם.

שהולך ליד הכותל הצפוני עד שהגיע לקה"ק, והוא לשיטתי<sup>20</sup> שהיתה רק פרוכת אחת, ופיתחה היה בצפון (שכולם מודים שהפתח הפנימי לקדה"ק היה בצפון). ג) ורבי מאיר סובר, שהולך בין מזבח הזהב והשולחן לצד צפון.

ומבררת הגמרא את שיטת ר"מ, דס"ל כר' יוסי שהפתח היתה בצפון אמנם "משום שכינה לאו אורח ארעא למיעל להדיא (לילך אצל הכותל הצפוני כל אורך ההיכל, וכל שעה עיניו נזונות מבית קדשי הקדשים דרך הפריפה שכנגדו - רש"י)". וממשיכה הגמ': "ורבי יוסי אמר לך חביבין ישראל שלא הצריכין הכתוב לשליח (אלא כל אחד ואחד מתפלל על עצמו. . . הלכך חביב הוא שלוחן ליכנס בפומבי - רש"י)".

היינו שיש איסור שלא יזון את עיניו מקה"ק, וגם ר' יוסי לא חולק על זה, אלא דכה"ג ביום כיפור שאני - ד"חביב הוא שלוחן ליכנס בפומבי".

#### האיסור בנוגע להקדש:

כתוב בגמ'<sup>21</sup> אודות האור שהיה בבית המקדש בשמחת בית השואבה: "לא היתה חצר בירושלים שלא היתה מאירה מאור בית השואבה".

ואור זה היה משריפת שמן של הקדש<sup>22</sup>, ופתילות מבלאי מכנסי כהונה<sup>23</sup> שגם הם הקדש<sup>24</sup>, ולכן ה' אסור להשתמש באור זה. וכמו שמפרשים התוספות<sup>25</sup> שזה שכתוב במס' סוכה<sup>26</sup> "בוררת אשה חטין לאור בית השואבה" אין זה שהיתה בוררת בפועל<sup>27</sup>, שהרי אסור להנות ממראה<sup>28</sup> הקדש, אלא שהיתה יכולה - במציאות - לברור.

(21) סוכה נא, א.

(22) ראה תוס' סוכה נג רע"א ד"ה אשה.

(23) סוכה שם.

(24) ראה תוספות שבת כא. ד"ה שמחת. אולם ראה בפנ"י על התוס' שם.

(25) שם.

(26) נג רע"א.

(27) ואף שהירושלמי (בפשטות, וכהבנת התוס' בשבת שם), חולק ע"ז ואומר דזה שהאשה יכולה לברר חטין, הוא כפשוטו - שמוותרת, ואין שום גזירה אפי' מד"ס על קול מראה וריח, הרי ידוע דמחלוקת בין הבבלי וירושלמי הלכה כבבלי. ובפרט שכאן יש מפרשים הירושלמי באופן שמתאים עם הבבלי (חי' מהרי"ט שבת כא, א. ד"ה שמחת). אמנם ראה בס' באר שבע שמבאר שגם לשיטת הבבלי אם לא מתקרב ליהנות מותר, וראה בס' מטה אהרן שחולק על הבאר שבע בחריפות.

(28) אף שכאן הוא האור של הקדש ולא המראה - מוכרח ש'אור' ו'מראה' הם אותו דבר, וכדמוכח מזה שהירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג - הובא בתוס' שבת שם, ובתוס' פסחים כו, א. ד"ה מעילה, ובתוס' סוכה נג רע"א) מוכיח מזה שאשה בוררת חטין מאור שמחת בית השואבה [הגירסא שלפנינו בירושלמי הוא "לאור המערכה" אבל כנראה גי' התוס' בירושלמי שם הוא אור שמחת בית השואבה וכדמוכח ממש"כ התוס' בסוכה שם: "בירושלמי פריך. . . האיכא מעילה דשמן ופתילה" והיינו הפתילות של בלאי מכנסי כהונה] - שאין מעילה בקול מראה וריח, משום דהיינו הך (ולהעיר משבת כב, א).

## ג.

## המקומות שבהם מראה מותר

מכל המקומות שהובאו לעיל, ברור הוא שישנו איסור להנות ממראה בית המקדש והקדש. אמנם מצינו בכמה מקומות בש"ס שבהם הנאת מראה במקומות אלו מותרת:

א. איתא במס' שקלים<sup>29</sup>: "פרוכת<sup>30</sup> שנטמאת בולד הטומאה מטבילין אותה בפנים ומכניסין אותה מיד (לפי שאינה צריכה הערב שמש<sup>31</sup>) ואת שנטמאת באב הטומאה מטבילין אותה בחוץ ושוטחין אותה בחיל (מפני שהיא צריכה הערב שמש<sup>31</sup>) ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גג האיציטבא כדי שיראה העם את מלאכתה שהיא נאה".

וכן כתב במלאכת שלמה<sup>32</sup>, שמצא בשם הר' סולימאן, שהפרוכות המוזכרות במשנה, הן הפרוכות שהבדילו בין הקודש לקדה"ק, ושכבר סיימו להשתמש בהן (שהיו מחליפים אותן בכל שנה). וברגל היו שוטחים את הפרוכות הישנות בעזרה כדי שעולי הרגל יהנו מהן [ומוכיח מזה שהמשנה קוראת לפרוכת "חדשה", דאם מדובר על אלו שעדיין תלויות ובאמצע שימושן - לא מתאים הלשון ואם הייתה חדשה (שהרי ודאי שהיא חדשה<sup>33</sup>) אלא מדובר על הפרוכות ה"ישנות" גופא, שמהן יש חדשות יותר מאחרות]. ואע"פ שכבר עברו מלהשתמש ודאי שהן עדיין הקדש.

והרי הפרוכת היא הקדש ולכאורה אסור ליהנות ממנה במראה, ואעפ"כ היו מניחין אותה במקום גלוי, ובפומבי דוקא, שיראו אותה הכל ואפשר<sup>34</sup> שיהי' להם הנאה מראי' זו! ואיך היו יכולים לשטחה ברגל כדי שיהנו ממנה, ומה נשתנה זה משאר דברי הקדש<sup>35</sup>?

ב. ויתירה מזו מצינו במסכת יומא<sup>36</sup>: "אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעוררים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. מתיב רב חסדא: ולא יבאו לראות כבלע את הקדש (- ומתו<sup>37</sup>, דהיינו שאסור להסתכל על הארון<sup>38</sup>), ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים

(29) פ"ח ה"ב (מ"ד). וברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ז, הי"ח.

(30) ראה לקמן סעיף י"ד שקו"ט אודות זהות הפרוכת שעלי' מדברת המשנה.

(31) רמב"ם שם.

(32) משניות שקלים פ"ח מ"ד ד"ה שנטמאת.

(33) כי מחליפין אותן בכל שנה, כדלעיל.

(34) ראה לקמן הערה 61 אודות שיטת התוס' בפסיק רישא.

(35) וראה מה שכתב בדרך חכמה (וכן מובא בכ"מ), דהוא מותר משום דאין מועלין בקול מראה וריח. ודוקא בקדה"ק עצמו החמירו (במס' מידות ובפסחים כו, א) משום ש"מעלה עשו בבית קה"ק" (יבואר לקמן בפנים סעיף ה'). ולא זכיתי להבין את דבריו; שאע"פ שאין מעילה מה"ת בקול מראה וריח, הרי ישנו איסור מדרבנן וכמפורש ברמב"ם לעיל הערה 6.

(36) נד, א. ואילך.

(37) לשון הכתוב - במדבר ד, כ.

(38) וראה לקמן סעיף ט' ובהערה 94, שם האם איסור זה הוא ג"כ על שאר הכלים.

לנרתק שלהם (וא"כ איך הראו לבנ"י הארון בלי שום כיסוי?) - אמר רב נחמן: משל לכלה, כל זמן שהיא בבית אביה - צנועה מבעלה, כיון שבאתה לבית חמיה - אינה צנועה מבעלה".

והנמשל הוא, דבנ"י והקב"ה, ה' הקשר חדש בניהם בזמן המדבר, ולכן אז לא היו גסין להביט על ה'. אבל בזמן הבית - כבר גדל הקשר שלהם עם הקב"ה, וה' לבם גס להביט בה' כביכול.

וחוזרת הגמרא לדון במימרא של רב קטינא: "במאי עסקינן, אי נימא במקדש ראשון - מי הואי פרוכת? אלא במקדש שני - מי הווי כרובים (והלא כבר נגזו הארון)? - לעולם במקדש ראשון, ומאי פרוכת - פרוכת דבכי (דלתות הדביר) . . רב אחא בר יעקב אמר: לעולם במקדש שני, וכרובים דצורתא הווי קיימי" (היינו שעל קיר קדה"ק היו ציורים של כרובים).

היינו שבבית שני<sup>39</sup> ברגל היו מגללין את הפרוכת של ההיכל והקה"ק לפני כל ישראל שיראו בפנים ההיכל והקה"ק! ואיסור הנאת מראה להיכן, ובאיזה כנפיים פרח<sup>40</sup>?

ג. וכן מצינו בפסחים<sup>41</sup>: "אמרו: לא היו ימים מועטים עד שחיפו את ההיכל כולו בטבלאות של זהב שהן אמה על אמה כעובי דינר זהב. ולרגל היו מקפלין אותן ומניחין אותן על גב מעלה בהר הבית, כדי שיהו עולי רגלים רואין שמלאכתם נאה ואין בה דלם (- דופי. רש"י)".

ד. וכן במסכת מידות<sup>42</sup>: "ושרשרות של זהב היו קבועין בתקרת האולם שבהן פרחי כהונה עולין ורואין את העטרות". וביאר התפארת ישראל<sup>43</sup>: ". . פרחי כהונה . . ילדים קלים ברגליהם לעלות ע"י שרשרות, וגם שמשתוקקים לראות יופי מלאכת העטרות . . שלא ראום עדיין". ובמלאכת שלמה<sup>44</sup> ביאר: "ותלויות למטה באולם שאוחזין בהם פרחי כהונה ומפסגין ועולין ליהנות בהדר העטרות שעשו . . לנוי וליופי כעין שעושין השרים לטיול ולתענוג".

וג"כ אינו מובן, איך התירו להסתכל עליהם?<sup>45</sup>

(39) מה שבבית ראשון גילו הקדה"ק והארון לק"מ, שהרי כנ"ל, איסור הנאת מראה הוא מדרבנן - דהיינו גזירה מימי אנשי כנסת הגדולה ואילך\_ שהיו לאחרי חורבן בית ראשון.

(40) להעיר, שכנראה הו"ל להמאירי (שם דף נד) ג' אחרת וז"ל: "שמא תאמר והלא במקדש ראשון לא היו שם פרכת שהרי כותל היה מפסיק בין דביר להיכל והוא הקרוי אמה טרקסין . . תדע שאף בבית ראשון היו שם פרכות בהיכל . . על הדרך שאמרו בבית שני ששלש עשרה פרכות היו . . וכשם שהיו פרכות בבית שני כך בבית ראשון, ועליהן הוא אומר שהיו גוללים אותם, אבל במקדש שני לא היו נוהגים כן, ולא מצד העדר הכרובים שמ"מ מצויירין היו שם במיני סמנין, אלא שהרי נתקלקלו הדורות וחזרו להם בחסרון חכמה ולא היו מקילים בכך".

ואו"ל, דלשיטתי' באיסור מד"ס כזה מתיירים רק לצורך מצוה (ראה לקמן הערה 65) וכאן המצוה הוא אהוי"ר של בנ"י, וכיון שבבית שני היו בדרגא רוחנית נמוכה - חששו להבטח בשביל הנאה, ולכן לא הראו בבית שני.

(41) נז, א.

(42) פ"ג מ"ח.

(43) שם, יכין סימן עה.

(44) שם, ד"ה ושרשרות.

(45) ודוחק גדול לומר שהעטרות לא היו הקדש.



ה. ובגישתי<sup>46</sup>: "כהן גדול ביוה"כ יוכיח, דכי אמר פגול (אודות דם פר ושעיר של יוה"כ) - מהימן, ומנא ידעינן (ביוה"כ דפגיל אי לאו דמהימן- רש"י)? והכתיב: וכל אדם לא יהיה באהל מועד! אלא לאו משום דמהימן . . ודלמא דחזיניה בפישפש".

ופירש"י: "ודלמא בכה"ג מהימן דחזינן בפישפש . . פישפש פתח קטן שהיה בבית החליפות פתוח להיכל ושנים היו אחד בצפון ואחד בדרום . . וגם לול קטן היה פתוח לבית הכפורת והאי דמקשי הכא דלמא דחזיניה בפישפש אהזאות דעל הפרוכת בהיכל קאי וגבי עבודות דלפני ולפנים נמי איכא לאקשווי דחזיניה דרך לול". דהיינו, שיתכן שהיו מסתכלים פנימה אל הקדש וקדה"ק.

בנוסף על כל התמיהות הנ"ל, יש להבין, דאם כל הטעם לזה שהבנאין צריכים להיות בתוך תיבות, הוא משום איסור הנאת מראה הקדש. מדוע א"כ דוקא בקודש ובקה"ק הצריכו להבנאין ליכנס בתיבות, ולא בכל הביהמ"ק?

ובכלל יש לתמוה, דהחל מהמשכן, וכל שכן בהבתי מקדש, היתה הדגשה ביופי הבנין, והוא ג"כ מצוה, וכמ"ש הרמב"ם<sup>47</sup> שאם הציבור הם עשירים - יצפו כל שערי העזרות בזהב. והרי אמרו<sup>48</sup>: "מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה [מימיו]". ועוד, דשם מובא שעשו את קירות ביהמ"ק כגלי הים כיוון שהוא עוד יותר נאה מזהב.

ובכלל, האם צריכים לעצום את העיניים בכל פעם שנכנסים לביהמ"ק? והאם ג"כ אסור לשמוע את נגינת הלויים (משום שקול אסור מד"ס)?

## ד.

### הקדמה לביאור

בכדי ליישב את כל הסתירות שמצינו בגמ' אודות הנאה ממראה הקדש - דנראה שלפעמים מותרת, ולפעמים אסורה. יש להגדיר כל דבר לאמיתתו וכפי עניינו, היות ולא בכל המקומות שישנו איסור במראה - האיסור בא מאותו הטעם, וכן כשהוא מותר - ההיתר הוא מסיבה מיוחדת השייך למקום זה דוקא.

לכן, בכדי להבין את כהנ"ל, צריכים להקדים את הכללים וההגדרות של איסור זה, והעניינים המסתעפים ממנו. ומזה נבוא אח"כ לבאר את הטעם למקומות שאסור, וג"כ הטעם למקומות שמותר.

(46) נד, א.

(47) הל' בית הבחירה פ"א הי"ט.

(48) בבא בתרא ד, א.

וכאן המקום להבהיר, שאת רוב ההגדרות והתירוצים המובאים כאן, הם לא חידושיי, אלא הם כבר כתובים ומפורשים בגמ' ובמפרשים (כפי שיצוין על אתר), ומטרתו כאן היא לסדר את העניינים השונים, משום ש"דברי תורה עניינים במקום אחד ועשירים במקום אחר"<sup>49</sup>, ואין כל המפרשים מפרשים את כל הסתירות, וכן יש כו"כ קושיות על דבריהם ממקומות אחרים. ולכן צריך לסדר את כל המקרים ולהגדיר אותם, ולברר את השיטות שבהם והמהלכים השונים.

ואלו הנקודות שאפשר להגדיר בהן את המקרים השונים (ויתבאר לקמן בפנים באריכות):

#### הטעמים לאיסורא:

א. כללות האיסור של הנאה ממראה הקדש.

ב. "מעלה עשו בבית קד"ק"<sup>50</sup>.

ג. איסור ביאה להיכל ולקדה"ק, כשאינו נכנס לעבודה - "אל יבוא בכל עת אל הקדש"<sup>51</sup>.

ד. אזהרה שלא לראות את כלי המקדש - "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש"<sup>52</sup>.

#### הטעמים להיתרא:

א. כאשר ההנאה היא "בעל כרחו", או שזה "לא אפשר", או שהוא "לא מיכוין", או שיש "צורך" (כפי שיתבאר לקמן).

ב. כשהוא נהנה "שלא כדרך הנאה".

ג. כשההנאה היא "תרי דרבנן".

ד. מתוך שהותרה לצורך/לא אפשר - הותרה נמי שלא-לצורך/כשאפשר, משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ה. כשההנאה אינה בגדר הנאה גופנית, אלא להוסיף באהוי"ר.

ו. כש"לב ב"ד מתנה עליהן".

והנה היסוד של גדרים אלו הוא מסוגיא בפסחים<sup>53</sup>, ובכדי להבינם צריך להקדים בביאור סוגיא זו, כדלקמן.

(49) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה.

(50) לשון הגמ' פסחים כו, א.

(51) ויקרא טז, ב. מנחות כז ע"ב.

(52) במדבר ד, כ.

(53) כה, ב - כו, א.

ה.

## ביאור המושגים בסוגיא דפסחים

במסכת פסחים מובאים כמה אופנים באיסורי הנאה הבאים לאדם בעל כרחו, והשיטות בזה למסקנא<sup>54</sup> הם:

א. "אפשר ומיכוין" - אסור לדברי הכל.

ב. "אפשר ולא מיכוין" - אסור לרבי יהודה, ומותר לרבי שמעון.

ג. "לא אפשר ולא מיכוין" - מותר.

ד. "לא אפשר ומיכוין" - לאביי: מותר לר' יהודה, ואסור לר' שמעון. לרבא: אסור לדברי הכל.

ביאור המושגים "בעל כרחו", "לא אפשר", "אפשר", "מיכוין" ו"לא מיכוין" (שבסוגייתנו):

בעל כרחו: אין הפירוש שהוא אנוס, היינו שמישהו מכריח אותו לעבור על איסור, או שיהרוג אותו אם לא יעבור על איסור זה (דא"כ, אין מחלוקת שמותר, כי מראה הקדש אינו נכלל בהג' עבירות דיהרג ואל יעבור, ואונס רחמנא פטרי'). וגם, אין הפירוש שהוא אינו רוצה באיסור (ואדרבא - יכול להיות שאכן ערבה לו הנאה זו).

אלא הפירוש ב(הנאה) "בעל כרחו" הוא, הנאה הבאה מאלי<sup>55</sup>. דהיינו, שהוא עושה פעולה שבעצם מותרת, ואינו עושה שום פעולה נוספת כדי להנות מהדבר האסור - ובכל זאת הוא נהנה מהאיסור בדרך ממילא.

לדוגמא: דרך העוברת ליד בית ע"ז, ששם מקטרים קטורת - ויש איסור להנות מריחה<sup>56</sup>, הנה מי שילך בדרך הזאת יהנה מהריח בדרך ממילא, בלי שיעשה פעולה מיוחדת כדי להינות. ופירוש "בעל כרחו" הוא, שעיקר כוונתו היתה לעשות דבר המותר - ההליכה בדרך. שאז, גם אם יודע מראש שיהנה מהאיסור בגלל זה, ההנאה שלו מהאיסור נחשבת ל-"בעל כרחו". [ועל זה באים הפרטים - אם ה"בעל כרחו" הוא באופן ד"אפשר" או ד"לא אפשר", "מיכוין" ו"לא מיכוין"].

(54) דהיינו ללישנא בתרא שבמחלוקתם שם, שהלישנא קמא נדחית שם בדף כו, ב.  
 (55) רבינו דוד בפסחים שם, וריטב"א בשם הרא"ה שם, ועיין ברש"י שם דלכאורה כן הוא סובר ג"כ.  
 (56) רש"י ד"ה אפשר וקא מיכוין.

אפשר: הוא שיכול לקיים את אותו דבר המותר באופן אחר, שעל ידו לא יבוא ליהנות מהאיסור, ואופן זה אינו כרוך לו ביותר טרחא<sup>57</sup>. לדוגמא: כאשר יש דרך אחרת להגיע למחוז חפצו שאינה עוברת ליד בית ע"ז, ואין זה טרחא בשבילו ללכת בדרך השני', במקום ללכת בדרך שליד הע"ז.

לא אפשר: כדלעיל ב"בעל כרחו" - אין הפירוש שהוא אנוס להיות במצב הזה, ואכן יש לו דרך אחרת (כמו ב'אפשר'), אלא שהדרך האחרת כרוכה לו ביותר טרחא<sup>58</sup>, ולכן נחשב לו הדבר כ"לא אפשר".

מיכוין: היינו שההנאה הבאה לו רצוי' לו ועריבה עליו, ונותן דעתו ליהנות ממנה [אבל אינו עושה שום פעולה מיוחדת ונוספת (שלא נוגעת לעצם ההליכה) כדי ליהנות, דאז אותה פעולה הנוספת היא אסורה לגמרי, (כגון אם סוטה מהדרך כדי להתקרב יותר לריח, או ששואף את הריח בשאיפה יותר חזקה מדרך נשימתו הרגילה, וכדו')].

לא מיכוין: שבאיזה מצב שההנאה תגיע אליו - אינו מתכוון להנות (הגם שנהנה בפועל, ואפילו אם ידע שיבוא ליהנות).

[היסוד של סוגיא זו הוא, שבאיסור הנאה, האיסור אינו עצם ההנאה, אלא הלקיחה של האיסור ע"י האדם. דהיינו, האם הפעולה של ההנאה מתייחסת להאדם. ולכן במקרה שההנאה היא ב"לא אפשר" או ב"לא מיכוין" - פעולת האיסור פחות מתייחסת אל האדם שמקבל ההנאה, לעומת "אפשר" ו"מיכוין" שאז הפעולה האסורה מתייחסת אליו יותר.

ובעצם, ענין זה הוא היסוד של המחלוקת של ר' יהודה ור' שמעון בענין "דבר שאין מתכוון"<sup>59</sup> - האם הוא מותר או אסור. שלדעת ר"י, אפילו אם כשעושה דבר מותר, יכול להיות

(57) כך היא דעת הריטב"א והמהר"ם חלוואה (כאן), שהגדר של "אפשר" הוא, שהקושי שוה בשני האופנים. ו"לא אפשר" הוא, שהאופן האחר קשה (אפילו קצת) יותר. אמנם לדעת התוס' סד"ה לא אפשר - "לא אפשר" הוא דוקא כשהדרך האחרת כרוכה בטורח גדול.

(58) ראה בהערה הקודמת.

(59) מחלוקת בנוגע לגרירת ספסל ע"ג קרקע ואפשר שע"ז יעשה חריץ בקרקע.

שיעבור על איסור שלא בכוונה - מייחסים את הפעולה אליו, ומתחייב. משא"כ לדעת ר"ש, אם העבירה נעשית שלא בכוונה - פטור<sup>60</sup>, מפני שאין מייחסים אליו את מעשה האיסור<sup>61</sup>].

## 1.

### דברי הגמ' ושיטת אביי

ועכשיו נבוא לגוף דברי הגמ' שבמסכת פסחים<sup>62</sup>:

הגמ' אומרת שבמקרה ד"אפשר ומיכּוּיִן", אע"פ שהנאה זו באה בדרך ממילא, ההנאה מתייחסת אליו ואסור לדברי הכל. ולאידך, במקרה ד"לא אפשר ולא מיכּוּיִן" - לדברי הכל ההנאה אינה מתייחסת אליו, ומותר.

ב"אפשר ולא מיכּוּיִן" - מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה; לר"ש מותר, דכיון שלא מיכּוּיִן ליהנות אין הפעולה מתייחסת אליו. ולר"י אסור, דמכּוּיִן שאפשר, ואעפ"כ בוחר לעשותו באופן כזה שיהנה - הפעולה מתייחסת אליו.

ב"לא אפשר ומיכּוּיִן" - כולם מודים שלר"ש אסור, כיון שלדעתו הכל תלוי בכוונה (שלכן אפילו כש"אפשר" - אם לא מכוּיִן מותר). וחולקין אביי ורבי בדעת ר"י; אביי סובר שדעת ר"י היא, שהכל תלוי אם יש לו אפשרות אחרת או לא, ולכן כאן ש"לא אפשר" - מותר, אע"פ שמכוּיִן<sup>63</sup>. ורבי סובר שלר"י בין "אפשר" ובין "מיכּוּיִן" הם סיבות להחמיר ולאסור.

60) בהרבה מקומות בש"ס מוסבר שר"ש אינו מתיר אם ודאי הוא שפעולת האיסור תיעשה (ביחד עם הפעולה המותרת), כי זה נקרא "פסיק רישא".

ולכן גם כאן מסבירים התוס' (ד"ה לא אפשר) ועוד כמה ראשונים, שההיתר כאן הוא רק אם ההנאה האסורה אינה פסיק רישא, דא"כ ודאי שפעולת האיסור מתייחסת אליו. וכמו שמסבירים הראשונים (רא"ש, תוס' ר"פ, ותוס' הרשב"א) ב"ריח", דכיון שיכול לסתום את אפו כשהוא הולך - אין ההנאה נחשבת לפסיק רישא, אע"פ שבפועל אינו סותם את אפו. דכיון שיש לו אפשרות שלא להנות - אין ההנאה מתייחסת להליכה שלו כיון שאינו קשור באופן ודאי. אבל אם אינו יכול - גם ההליכה אסורה (חפץ חיים הל' ל"ה כלל ו' בהגה"ה על באר מים חיים אות יד).

אולם יש ראשונים אחרים שסוברים שסוגייתנו מדברת אפילו בפסיק רישא. ואעפ"כ, כיון ש"לא מיכּוּיִן" מותר, משום דלא ניחא לי' בהנאה, ולא מייחסים אליו את האיסור (ר"ן חולין לב, בדפי הרי"ף. וכן פסק בערוך ערך).

61) להעיר שה'לא בכוונה' כאן שונה מעט, דכאן פירושו - אפילו אם מעשה האיסור נעשית בכוונה, אלא שאינו חפץ בה. משא"כ בהמחלוקת שבין ר"י ור"ש פירושו הוא, שאינו מיכּוּיִן שיעשה בכלל. אמנם כאן הגמ' סוברת דמי סובר הכי סובר נמי הכי (חי' ר"ח הלוי הל' שבת י, יז).

62) כו, א.

63) ברור שאין הפירוש שעיקר כוונתו הוא לעשות חריץ (ראה לעיל הע' 59), דא"כ הוי מלאכה מעלייתא - עושה חריץ בידיים, אלא הכוונה היא אע"פ שהוא שמח מזה ורוצה בזה.

אביי מביא רא' לשיטתו - שבמקרה ד"לא אפשר ומיכוין" (לדעת ר"י) מותר: "אמר אביי, מנא אמינא לה, דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו".

ופירש"י "ההיכל גובהו מאה אמה, וצילו הולך למרחוק מאד ברחוב שלפני הר הבית, ומתוך שרחוב גדול היה, ומחזיק בני אדם הרבה - היה דורש שם מפני החמה, שאין לך בית המדרש מחזיקן".

ומכאן מסיק אביי: "והא הכא דלא אפשר ומכוין - ושרי". היינו שהמקרה של רבן יוחנן בן זכאי הוא גם "לא אפשר" כי כנ"ל לא הי' בית מדרש מספיק גדול כדי להחזיק שם את הקהל הרב, וגם "מיכוין" - שריב"ז העדיף רחבה זו דווקא, בשביל לדרוש בצילו של היכל, בכוונה להנות מהצל<sup>64</sup>.

## ז.

### שיטת רבא

אמנם רבא דוחה את רא' זו, כי ההיתר של ריב"ז לשבת ("ב"מיכוין") בצילו של היכל הי' מסיבה אחרת; ד"שאני היכל דלתוכו עשוי", דמכיון שהשימוש העיקרי של כתלי היכל הי' בשביל הצד הפנימי של ההיכל, לכן הנאה מהצד החיצוני (וכמו הנאה מהצל) של ההיכל - נחשבת "שלא כדרך הנאתו", ובאופן כזה מותר<sup>65</sup>.

64 אולם צ"ל שעיקר כוונתו בבחירת רחבה זו דוקא - כדי לדרוש, היתה בשביל להכיל את הקהל הרב. שאם עיקר כוונתו היתה בשביל הצל, אי"ז "בעל כרחו", כיון שעיקר הכוונה היא על הנאה האסורה. אמנם לשיטת רש"י - "מתוך שרחוב גדול היה, ומחזיק בני אדם הרבה - היה דורש שם מפני החמה" - ק"ק התיאור "לא אפשר", כיון שהיו מצויות רחבות אחרות שהיו מספיק גדולות להחזיק את הקהל! (ואין לומר שהי' "לא אפשר" משום שלא הי' צל בהרחבות האחרות ולכן יש "טרחא" יתירה לדרוש בהם, כי הצל שהי' ברחבה שלפני הר הבית הי' אסור בהנאה, וא"כ אין זה נותן עדיפות לדרוש שם. וכמו שאין להעדיף את הדרך שיש בו הריח של ע"ז (הגם שאין בדרך השני' יותר טרחא) כי הוא רוצה ליהנות מהריח).

ורבינו דוד מפרש שאכן לא הי' מקום יותר מתאים להחזיק שם את הקהל הגדול ולכן נחשב "לא אפשר", ואעפ"כ הי' "מכוין" משום שהי' שמח ורוצה בהצל (וצ"ע לשיטתי' איך ידע אביי שהי' מיכוין). וי"א שכן הוא שיטת רש"י, אמנם קצת דחוק בלשון רש"י "הי' דורש שם מפני החמה".

65 ונחלקו הראשונים בדרגת ההיתר כשהוא 'שלא כדרך', מדברי רש"י ותוס' משמע שמותר לכתחילה (שלכן דרש ריב"ז שם לכתחילה), אבל רוב הראשונים ס"ל שעכ"פ איסור דרבנן מיהא איכא, וכאן הותר לריב"ז משום שהי' לצורך מצוה (ראה מאירי). ויש אחרים (ראה מל"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח) שמפרשים שההיתר כאן הוא לא משום "שלא כדרך" אלא משום שגם צל אין בו ממש.

ולאח"ז מביא רבא ראי' לשיטתו, מהמשנה במס' מידות<sup>66</sup>: "לולין היו פתוחין בעליית בית קדה"ק שבהן משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו [מלשון הנאה ושובעה<sup>67</sup>] עיניהן מבית קדה"ק".

וגם כאן יש לומר שזה מקרה ד"לא אפשר", כי זה שמצריכים לשלשל אותם דרך העלי', במקום שיכנסו דרך הפתח הרגיל - כרוך עם הרבה יותר טרחא. ואעפ"כ, כיון שזה "מיכווין" - שאפשר שיזונו עניהם - אסור שיכנסו באופן רגיל, אלא משלשלין אותן בתיבות<sup>68</sup>. ומכאן ראי' ש"לא אפשר ומיכווין" - אסור!

ומקשה אביי על הוכחתו של רבא: דמיכווין שההנאה של האומנים היא הנאת מראה ההיכל, אאפ"ל שהאיסור כאן הוא משום הנאה בהקדש, שהרי "קול מראה וריח אין בהן משום מעילה". אלא מוכרח להיות שיש טעם אחר להאיסור כאן.

ולכן מסיק אביי, שהסיבה שמשלשלים את האומנים בתיבות, הוא משום ש"מעלה עשו בבית קדה"ק" (היינו שזה איסור שונה (לגמרי) מאיסור הנאת מראה בהקדש). ולכן אין ראי' ממשנה זו<sup>69</sup> ש"לא אפשר ומיכווין" אסור.

[והנה, בקושיית אביי ישנה מחלוקת באיזה אופן הבין את שיטת רבא; לפי רש"י<sup>70</sup> סברת אביי היא, שאע"פ שלרבא יש איסור מד"ס בקול מראה וריח, מ"מ כיוון שהוא "לא אפשר" - אפילו לרבא צריך להיות מותר (שהאומנים יכנסו באופן רגיל), אלא שמעלה עשו בקה"ק (ורק משום זה נכנסים בתיבות).

ולתוס'<sup>71</sup>, סברת אביי היא, שכיון שלרבא הוא רק איסור מדרבנן - אם יש צורך (ובנדוד"ד - לתקן את קה"ק) הו"ל להתירו. ולפי זה מובן שבמקרה ואין צורך - אע"פ ש"לא אפשר" לא יתירו האיסור מד"ס בקול מראה וריח.

היינו שהנפק"מ ביניהם הוא: שלרש"י, במקרה דלא אפשר, מראה מותר גם מדרבנן (חוץ מקה"ק) אפי' אם אין צורך. ולתוס' רק אם יש צורך - מראה מותר מדרבנן (ובקה"ק אסור, הגם שהוא "לא אפשר").

(66) פ"ד מ"ה.

(67) ראה רש"י פסחים כו, א, ד"ה יזונו.

(68) ולא חוששים לזה שיראו מהצד הפתוח שהי' בתיבה, שהרי היו מצמידים את הצד הפתוח להמקום שצריך תיקון (תו"ט מידות פ"ד מ"ה) ובשעת עבודה עסוקים וטרודים (ע"ד שמותר לרועה להכניס כמכחול בשפופרת על אף שמסתכל וכו"כ זה אסור משום שהוא טרוד במלאכתו (ע"ז כ: וברש"י שם ד"ה בעבידת' טריד), ובזמן שמשלשלין אותו לאחר שגמר עבודתו - דאז לא טריד - ראה בספר מטה אהרן (לט ע"א), דאיתא במס' מעילה (דף יד סע"א), דכשהיו בונים או מתקנים בהביה"מ היו בונים כשהוא חולין ורק לאח"כ מחללין מעות הקדש על הבנין ונעשה קדוש, וא"כ מה שעשו בקה"ק עדיין נחשב חולין.

(69) במידות שם.

(70) ד"ה אין בהם.

(71) ד"ה ותסברא.

והגמרא מביאה "איכא דאמרי" שרבא מביא ראי' לשיטתו (ש"לא אפשר ומיכוין" אסור), מדיוק הלשון: "קול מראה וריח אין בהן משום מעילה" - ד"מעילה הוא דליכא, אבל איסורא [מד"ס] מיהא איכא". ואיסור זה לכאורה הוא "לאותן העומדין בפנים", דהיינו על הכהנים והלויים העובדים בעזרה, שאע"פ שזה שהם עומדים שם הוא "לא אפשר" - אסור להם מד"ס לכוון ליהנות.

ואביי דוחה ראי' זו, ש(אמנם יש לדייק ש"איסורא מיהא איכא" בקול מראה וריח שבמקדש, אבל) אין הכונה שאיסור זה הוא לאותן העומדים בפנים - כי הם באמצע עבודתם והוא "לא אפשר", אלא "לאותן העומדין בחוץ" שהם בגדר של "אפשר", ואסור להם לכוין (כגון להתקרב כדי ליהנות) שאז הוא "אפשר ומיכוין".

[ע"פ מה שלמדנו, איסור מראה במקדש יכול להתבטא בשני אופנים:

א. כמו שאומרת הגמ' דלעיל - "לאותן העומדין בחוץ" היינו שהיותם שם הוא בגדר "אפשר", ומתכוונים ליהנות.

ב. אפילו אם מישהו בא לכתחילה לצורך מצוה - "אותן העומדין בפנים", ונמצא שהיותם שם הוא "לא אפשר" אלא שעשו מעשה מיוחד ונוסף ליהנות ממראה הביהמ"ק.

וע"ד מה שביארנו לעיל<sup>72</sup> בנוגע לריח של ע"ז - שמי ששואף בכוונה להינות - אסור. אע"פ שזה שהוא הולך בדרך הזאת הוא "לא אפשר", כיון ששאיפה זו אינה שייכת לדרך שהולך בה, אלא הוא מעשה בפני עצמו - אסור. ועד"ז כאן, דאפילו אם הוא צריך להיות בביהמ"ק, אלא שהוא עושה מעשה שלא בקשר לעבודה - ההסתכלות ליהנות ממראה ביהמ"ק - אסורה.]

ח.

### ההלכה למסקנא

בנוגע להלכה פסק הרמב"ם<sup>73</sup> כרבא, ש"לא אפשר ומיכוין" אסור. ועוד פסק<sup>74</sup> שקול מראה וריח יש בהם איסור הנאה מדברי סופרים. וישנם כמה אופנים לבאר מהיכן למד הרמב"ם פסק זה: א. "ל דסברא לי' כה"איכא דאמרי", (שמשמע משמע) שגם לאביי יש איסור מד"ס בקול מראה וריח, (והמחלוקת היא רק אם התירו איסור זה ב"לא אפשר"<sup>75</sup>). ב. "ל דס"ל כהלישנא הא' שהובאה בגמ'.

(72) בסעיף ה' בחצאי ריבוע.

(73) הל' מאכלות אסורות פי"ד הי"ב.

(74) ראה לעיל הערה 6.

(75) זהו לשיטת רש"י (כנ"ל בסעיף הקודם, בחצאי ריבוע), ולתוס' המחלוקת היא - האם התירו במקום צורך.



ובזה גופא יש שיטת אביי ושיטת רבא, וכ"א מהם יש ללמוד בשני אופנים; א. שיטת אביי: "ל שאביי ס"ל דאין איסור אפי' מד"ס<sup>76</sup>, וא"כ הרמב"ם פוסק כרבא ולא כאביי<sup>77</sup>. או "ל דס"ל שגם לאביי יש איסור מד"ס (וצריך לפרש ע"ד כבלישנא השני', שהפרט שהוא חולק על רבא הוא רק האם יש ג"כ איסור במקום ש"לא אפשר"), וא"כ הפסק של הרמב"ם הוא לדברי הכל.

ב. שיטת רבא (למסקנא): "ל שרבא אינו מודה לקושיית אביי מהמשנה במידות<sup>78</sup>, וסובר גם למסקנא<sup>79</sup> שזה שהיו משלשלין האומנין בתיבות הוא משום איסור (מד"ס של) הנאת מראה, ולא משום ש"מעלה עשו כו". וא"כ יוצא שקול מראה וריח הם אסורים מד"ס, ואפי"ו<sup>80</sup> ב"לא אפשר". או "ל דס"ל שעי' קושיית אביי אכן נדחה פרט זה של שיטת רבא, אולם עדיין ס"ל (או שהכל מודים, כפי שני האופנים המובאים לעיל) שיש איסור מד"ס בקול מראה וריח.

### ט.

#### הסיבות למקרים שבהם מראה אסור

#### הא דמשלשלין אומנין בתיבות לקדש הקדשים:

א. כפי שנתבאר בסעיף הקודם, "ל שלשיטת רבא אף למסקנא - האיסור הוא משום "איסור מראה בהקדש", ולא מתירים אף לצורך<sup>81</sup>.

76) וכל הטענות המבוארות ברש"י ותוס' (שיוצא מהם שיש איסור מד"ס) הם רק 'לשיטתך' של רבא.

77) שהרי מחלוקת אביי ורבא - הלכה כרבא (חוץ מיע"ל קג"ם) קידושיין נב ע"א. ועוד.

78) שם.

79) ומה יענה רבא לקושיית אביי? "ל שכל הקושיא היא רק לפי הבנת אביי שאם הוא איסור דרבנן, אפילו לרבא הו"ל להיות מותר במקום ש"לא אפשר" (- לשיטת רש"י, או במקום שיש צורך לשיטת תוס'). אבל רבא בעצמו חולק על סברא זו, וס"ל שאפי' אם הי' איסור דרבנן לא ידחה, ובמילא ראייתו במקומו עומדת - לשיטתו. ולפי שאר הראשונים (לעיל בהערה 65) שבהנאה שלא כדרך יש איסור דרבנן, קשה אם יפרשו כך את שיטת רבא, דמה יענה רבא אודות המעשה של ריב"ז דשם איסורא דרבנן מיהא איכא, ואע"פ שהי' צורך הו"ל להיות אסור! וי"ל דס"ל כהמטה אהרן שתלוש ואח"כ מחובר דינו כמחובר (דאין מעילה במחובר אבל יש מעילה בתלוש) וא"כ יש רק איסור דרבנן ליהנות מההיכל, וכאשר ההנאה היא שלא כדרך, הוא "תרי דרבנן" או "גזירה לגזירה" ולכן מותר (אבל אין לומר כן להרשב"ם בב"ב דע"ט, ולכאורה אין לומר כן להרמב"ן והרשב"א (וכפי שמוכיח המטה אהרן שם) דס"ל דתלוש ואח"כ מחובר דינו כתלוש). (ובמעשי למלך הל' כלי המקדש פ"ז הי"ח ג"כ ביאר משום דכאן הווה תרתי דרבנן מטעם אחר עיי"ש).

או "ל דס"ל כהצפעת"נ (הל' מאכלות אסורות פ"ד הי"ב) דמתוך שהותרה הנאת ההיכל לצורך עבודה כשלא אפשר בלא"ה, הותרה נמי כשאפשר, וטענת אביי הי' שאכן בפנים ההיכל "ל כן משום שהעבודה היא שם, ולכן בפנים אין מועלין. אבל הצל שהוא מבחוץ לא מצינו דהותרה הנאת ההיכל מבחוץ לצורך! ומתוך רבא "לתוכו עשוי" ולכן דין הנאה בכלול תלוי בהנאה של היתר בהפנים.

80) וכמ"ש המל"מ בהלכות יסודי התורה (פ"ה ה"ח) דלדעת לא התירו כלל איסור דרבנן (כדרך הנאתו).

81) וכ"ש שיכולים לומר כן לפי רש"י, וזה שרש"י חולק שם על תוס' ואומר שההיתר שם הוא לפי ש"לא אפשר", הוא לא שמחמיר על התוס' לומר שבמקום צורך מצוה אין להתיר, אלא שאפילו אם אין צורך רק ש"לא אפשר" - אביי טוען שרבא יודה לו שלא אסור רבנן באופן כזה.

ב. לצד השני בשיטת רבא דלעיל סימן ז - משום ד"מעלה עשו בקה"ק".

ג. הצפנת פענח<sup>82</sup> מסביר, שכאשר חפץ של הקדש הותר לשימוש ולהנאה של מצוה, כגון לצורך עבודה וכיו"ב, הנה משום ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת"<sup>83</sup> לכן גם בזמן שאינו עושה את העבודה - התירו הנאה זו ג"כ (וכדמצינו בבגדי כהונה ובחומות ירושלים והעזרות, עיי' שם).

ועפ"ז מסביר, שבאמת מותר ליהנות מהמראה של הקודש וקה"ק, משום שיש זמן שנהנים ממראם, והוא בשעת העבודה. לכן, "מתוך שהותרה לצורך - בשעת עבודה - הותרה נמי שלא לצורך" היינו שלא בשעת עבודה, כיון דא"א שהכהן והכה"ג לא יראו (וייהנו מ)מראה הקודש וקה"ק לאחר שסיימו את העבודה קודם שיצאו, ולכן מותר לעולם.

וכל ראייתו של רבא, והדין שבמידות שם - שאסור לזון עיניו, הוא רק משום העלי' שהייתה למעלה מקה"ק - שמשם היו משלשלין, כי שם לא היו נכנסין לעבודה<sup>84</sup>. ולכן הי' אסור לזון עיניו מנוי העלי'<sup>85</sup> (משא"כ הכניסה בתיבות לקודש הי' משום איסור ביאה וכדלקמן).

(82) הל' מאכלות אסורות פי"ד הי"ב.

(83) יומא ל, א.

(84) שלא היו נכנסים לשם אלא פעם או פעמיים בשבע שנים או פעם ביובל "לידע מה היא צריכה" (פסחים פו, א). ולהעיר מהא דאיתא בב"ב יד, א. תוס' ד"ה שלא יהא ס"ת, שמפעם לפעם היו מוצאים הס"ת של משה מהארון שלא יתעפש: "וא"ת והלא לא היו מוציאי' אותו מן הארון דהא אסור ליכנס בבית קדש הקדשים וביום הכפורים לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאו וי"ל דלצורך כדי לתקן שרי ליכנס בבית קדש הקדשים כדאמרינן בעירובין (דף קה.) וה"נ יכולין ליכנס שם כדי לתקן ספר תורה כדי שלא יתעפש ויתקלקל". נמצא שהיו נכנסין לשם לסיבות אחרות ג"כ לפי הצורך. אבל פשוט שזה נכנס לאותו הגדר של האומנין שהיו משלשלין אותן - שאי"ז עבודה (אלא צורך) וממילא לא הותרה הראי'.

(85) צ"ע שהרי לכאורה מה תועיל התיבה להציל אותו מלראות הנוי של עליית קה"ק, דהרי כשנכנס לשם (קודם שנכנס לתיבה) הוא רואה את הכל? וראה לעיל (הערה 68) מה שהבאנו מהתו"ט שהיו מצמידים את התיבה לכותל שהי' עובד בו.

ויש ליישב בשני אופנים:

א. שהיו מצמידים התיבה לכותל עוד לפני שהי' נכנס לעלי', וזה שלא יכולים לעשות זה דרך הפתחים - דהיינו להכניס אותו דרך ההיכל וכל הזמן להצמיד התיבה אל הכותל, הוא משום דס"ל דאז חייב משום איסור ביאה.

ב. הוא כאנוס, ורק ממעטין מהראי' שלו ככל האפשרי, אבל יותר מזה א"א. וראי' לכך, שהרי לפעמים הבנאין היו צריכין לתקן את הרצפה שבקה"ק, ובאופן כזה הרי א"א להצמיד התיבה לכותל (ואף שהוא ג"כ נמצא בתוך תיבה, מ"מ הוא רואה יותר מאם הייתה צמודה לכותל), אלא דשם א"א, וג"כ י"ל כאן.

אלא שבכלל צ"ע על המציאות של שיטת הצפנת פענח, שהרי אלו שמשלשלין אותו לקה"ק הם עומדין בעליית קה"ק, וצ"ע.

ועפ"ז לק"מ זה שנהנין בנ"מ<sup>86</sup> ממראה ביהמ"ק ומהשיר וכו' כיוון ד"לא ניתנה תורה למלאכי השרת", ו"מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך"<sup>87</sup>.

הא דהאומנין נכנסין בתיבות להיכל<sup>88</sup>:

א. אם נאמר (כדלעיל סימן ז) שלרבא יש איסור הנאה אף כשיש צורך, מובן בפשטות שהאיסור חל גם כאן.

ב. משלשלין שלא יזונו עיניהם משום שמעלה עשו ג"כ בקודש<sup>89</sup> אף שבהגמ' פסחים שם מוזכר ענין זה רק על קה"ק, ויודעים זה שעשו מעלה גם בקודש<sup>90</sup> מהגמ' בשבועות<sup>16</sup>.

ג. משום<sup>91</sup> איסור דאורייתא של ביאה להיכל שלא בשעת העבודה<sup>92</sup>.

ד. בחידושי הרי"פ פערלא לספר המצוות של הרס"ג<sup>93</sup>, מביא דעה שיש איסור להביט אט כלי המקדש<sup>94</sup> ובמילא מובן מדוע הצריכו לשלשלין בתיבות, שלא יראו הכלים שהיו בהיכל<sup>95</sup>.

[מהד' תירוצים דלעיל יוצא, שבכללות יש ב' שיטות לזה שהכניסו את האומנים להיכל בתיבות: 1. משום איסור הנאה ממראה. 2. משום איסור כניסה להיכל. וע"פ הנ"ל, יש לפרש ג"כ מחלוקת שמצינו, באם שלשלו את התיבות מלמעלה - דרך ה"לולין" שהיו בגג ההיכל (כמו בקה"ק)<sup>96</sup> או אם נכנסו דרך הפתח של ההיכל (בתיבות). וי"ל שזה תלוי במחלוקת בטעם

86) וכן מובן זה שלא היו משלשלין האומנין בשאר הביהמ"ק, כיון ששם הי' מותר.

87) אבל אין לומר שהאיסור כאן הוא משום הארון "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש", דממה נפשך, בבית שני (דבפשוטות בו מדובר במידות שם) לא הי' ארון, ובבית ראשון הרי מהגמרא יומא (דלעיל סעיף ג) מוסבר שלא הי' איסור זה בזמן בית ראשון.

88) ראה לעיל הערה 14, דהברכת הזבח ועוד הרבה אחרונים (וכ"ה בהגה"ה שעל הכס"מ ברמב"ם שם) סוברים שמקור הרמב"ם לדין זה הוא התוספתא בכלים שם, אולם ראה לקמן הערות 90 91 96 דעות אחרות למקור הרמב"ם.

89) ראה לעיל הערה 14.

90) כ"כ המטה אהרן לט, ב וכו"כ הציוני מהר"נ להרמב"ם שם.

91) כ"כ הצפע"נ שם, והיריעות שלמה והזכור לאברהם להרמב"ם הל' ביה"ב פ"ז הכ"ז.

92) מנחות כז, ב. וראה בחינוך מצוה קפד. ובמנ"ח שם יש דיון אם איסור זה חל גם אם נכנסין לצורך, או רק על ביאה ריקנית. ודעת החינוך (וג"כ הרבה ממפרשי הרמב"ם) הוא, שהרמב"ם ס"ל שחייבין אפי' אם נכנסין לצורך (ואפילו כה"ג שנכנס להשתחוות) אם הוא לא בשעת העבודה.

93) ל"ת ריב - ריד, דף רלג, ב. ואילך.

94) יומא נד, א. "מתיר רב חסדא: "ולא יבאו לראות כבלע את הקודש" (במדבר ד, כ). ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם". דמשמע מפשטות הלשון, שהאיסור הוא על כל הכלים. אמנם ראה תוספתא סוטה ז, ט. וספרי במדבר לא, ו. ובמדבר רבה ה, ט. דמשמע שהאיסור הי' רק על הארון.

95) ולפי"ז צ"ע מה שהיו מראין להעולי רגלים את השולחן, כדאיתא בחגיגה כו, ב. וראה לקמן סעיף י"ב.

96) יש להעיר שמפשטות לשון הרמב"ם שם בפ"ז, שמדבר אודות העשר קדושות, שבמה מתבטא קדושה של מקום לגבי השני - שיש בו איסור ביאה של יותר סוג אנשים, ולכאורה מובן מזה שהאיסור כאן הוא ג"כ בגלל איסור ביאה. ולאידך, מהלשון ("אין שם תיבות) יכנסו דרך פתחים" ולא כתב 'כלי תיבות' משמע שתיבות היינו בשלשול דרך לול.

האיסור כנ"ל, שאם הטעם שמכניסים אותם בתיבות, הוא משום איסור ראי' - צריכים לשלשל אותם ולהצמיד את התיבה למקום שהוא עובד בו, שהרי אם נכנסים דרך הפתח, הרי בשעת הכניסה (עד שמצמידים לקיר) הוא רואה את ההיכל.

אבל אם הטעם הוא משום איסור ביאה, י"ל<sup>97</sup> דעצם היותו בתיבה (שהוא אהל בפנ"ע<sup>98</sup>) מציל מאיסור ביאה<sup>99</sup> ואין צורך לשלשל את התיבה מלמעלה<sup>100</sup>. אמנם אי"ז מוכרת, כי יכול להיות שלאומרים שהאיסור הוא משום ביאה - סוברים דניצול מזה רק ע"י שלשול מלמעלה, ולא בכניסה דרך הפתח<sup>101 102</sup>].

הא דגמ' שבועות שהיו בונים מחוץ להיכל:

א. מעלה עשו בהיכל ובקה"ק (דאם הוא משום מראה הקדש, מה נשתנה ההיכל משאר ביהמ"ק<sup>103</sup>).

אמנם אי"ז מוכרת משום שכן הוא לשון המשנה, והכלל הוא (ראה לקו"ש חי"ז ע' 42 הערה 1) שהרמב"ם מצטט בד"כ לשון המשנה כמו שהוא, ואף אם יש לדייק מלשון המשנה דבר שאין הרמב"ם מכווין לכך, והוא הדין אפילו אם הגמרא עצמה מדייקת כן מהמשנה והרמב"ם לא ס"ל כדיוק זה להלכה, בכ"ז לא ימנע מלצטט את לשון המשנה (יין מלכות' ע' 177). וראה לקמן הערה 100.

(97) כ"כ היריעות שלמה והזכור לאברהם שם.

(98) ראה ביריעות שלמה שם שמאריך בטעם היתר זה.

(99) אלא שאעפ"כ מצוה ככהנים וכו' משום שיש איסור שהי' ג"כ, ראה שם.

(100) עפ"ז י"ל תירוץ נוסף להשאלה דלעיל בהערה 15 - מדוע המשנה במס' מידות אומרת הדין של תיבות רק בנוגע לקד"ק ולא בנוגע להיכל? וכן הרמב"ם מחלק את דינם בשני פרקים שונים. ועפ"ז התי' פשוט, משום שאין דינם שוה, דבקה"ק משלשלים מלמעלה ובהיכל נכנסין מהפתח. ונמצא, שבקה"ק שהיו משלשלין התיבה, זה הי' משום איסור דרבנן. משא"כ התיבה בהיכל, זה הי' משום איסור דאורייתא של ביאה.

ואולי י"ל כעין זה גם להשיטה שהאיסור הוא משום ביאה, וס"ל דהיו משלשלין מהתקרא גם בהיכל (ראה לקמן בפנים), שאעפ"כ שדינם שוה, מ"מ אין איסורם שוה, שהרי י"ל דדוקא בהקד"ק הי' "מעלה עשו", משא"כ בהיכל הי' רק משום ביאה (והגמ' דשבועות ל"ק כדלקמן בפנים בדעת הצפ"ע<sup>101</sup>).

(101) כדאמרינן במנחות כו, ב. ובתוס' שם ד"ה למעוטי. שחייבין רק כשנכנסין בהדיא דרך הפתח. ולכאורה כן סובר המנ"ח מצוה קפד. ושם אומר שאם צריכין ליכנס לקודש או לקדה"ק - נכנסין, אלא שלכתחילה ישלשלו אותן בתיבות.

(102) ולפי מה שבארנו לעיל בהערה 85 י"ל ג"כ להיפך - שלהסוברים שהאיסור הוא משום מראה בהקדש, אפשר שמספיק להיכנס בתיבה אפילו דרך פתחים, ולאחמ"כ להיצמד לכתל שבו עובד, משום דא"א - היינו שכרוך עם יותר טרחא לשלשלו מהתקרה שהיתה בגובה של ארבעים אמות. אבל וודאי שלא היו יכולים לעשות אותו דבר בקה"ק, דבשלמא בהיכל יכולים להזיזו ע"י מקלות וכיו"ב מבחוץ (שהרי בטח שלא היו מטלטלים אותו מבפנים שהרי הם עצמם צ"ל בתיבות) אבל לעשות א"ז גם לקה"ק א"א, דהרי איך יכנס דרך הפרוכות?

(103) אבל לכאורה צ"ע, שאם נאמר שהוא משום מעלה (שהרי הפירוש "מעלה עשו בקה"ק" הוא, שהוא לתא דאיסור ראי' בהקדש, ואעפ"כ שמן הדין מותר, כאן אסרו משום מעלה וכו'), א"כ קשה שהרי כפי שביארנו כבר לעיל הערה 68 דכשהיו בונים הי' הבנין חולין, ורק לאחר שנגמר מחללין מעות הקדש עליו. וא"כ כאן אין שום חשש וצד איסור הנאה מהקדש, שהרי הוא חולין גמור! ודוחק לומר שמעלה עשו הוא אפילו כשהוא חולין, אלא שהוא במקום שהי' ההיכל. וצ"ע.

ואולי י"ל, דכיון שזה הי' בתחילת בית שני, שייך דלא גזרו רבנן עדיין על הנאת מראה הקדש. והמעלה שעשו כאן לא הייתה קשורה עם איסור הנאת מראה בהקדש. וצ"ע אם הוא נכון.

ב. הצפע"נ מבאר, שהאיסור כאן הוא משום איסור ביאה. וזה שהי' אסור כאן להיכנס גם לקודש (ודלא כפי שבארנו לעיל שמתוך שהותרה לצורך עבודה וכו'), הוא משום שכאן עדיין לא הי' ההיכל ראוי לעבודה, כיון שעדיין לא נבנה. ולכן דינו כעין דין בגדי כהונה שבלו, שההלכה היא<sup>104</sup> שמועלין בהם, אע"פ שכאשר היו ראויים לשימוש אין מועלין בהם, אבל כשאינם ראויין - מועלין בהם.

הא דגמ' יומא בנוגע להליכת כה"ג בעקיפין:

כאן לכאורה, הטעם היחיד שיכול להיות, הוא ע"ד הענין ד"מעלה עשו בבית קה"ק", וכלשון רש"י: "וכל שעה עיניו נזונות מבית קדשי הקדשים". היינו שהבעי' בזה אינה עצם הראי' כבשאר איסורי הנאה ממראה (כיון שזה בשעת העבודה ומוכרח וכו'), אלא שהוא "לאו אורח ארעא".

והיינו, שאמנם כאשר הכה"ג נמצא בקה"ק, אין איסור ראי', כיוון שהוא בשעת העבודה (ולכן אין צריך לומר דלא ישלשלו אותו בתיבות). אבל, לפני שמגיע לשם, צריך למעט את ראייתו ככל הניתן (ושינו את דרך הליכתו בדרך כבוד כלפי מעלה, שלא יביט בקה"ק בכל שעה).

יו"ד.

### הטעם להיתר הראי' בפרוכת

ועכשיו שהגדרנו את כל אופני וטעמי האיסורים במקומות הנ"ל, אפשר לבאר הטעמים לזה שבמקומות מסויימים מצינו שמותר להסתכל בהקדש ובמקדש.

דין הפרוכת ששוטחין על גג האיציטבא (שקלים):

א. במס' שקלים שם, פי' הר"ש סיריליאן<sup>105</sup> וכן במלאכת שלמה<sup>106</sup> (בשם הרש"ש), שהטעם לזה שהיו פורסים את הפרוכת (כדי שהעם יראו מלאכתה שהיא נאה), הוא משום שעשו שני פרוכות לשנה, והיו מאד יקרים, לכן שטחו אותן כדי שיתנדבו העם לעשיית הפרוכות.

ונמצא שזה הי' לצורך מצוה. ואע"פ שזה "אפשר ומיכוין" משום שאפשר לשטוח את הפרכת בחיל, והכוונה כאן היא שהעם יכוונו לראות את יופי הפרוכת<sup>107</sup>. מ"מ כיון שהאיסור כאן (של)

(104) קידושין נד, א.

(105) בפירושו על הירושלמי שם פ"ח ה"ב.

(106) שם ד"ה כדי שיראו.

(107) ואפילו אם עושים מעשה נוסף בכדי ליהנות ובעין זה ששואף בכוונה ריח האסור, שזה חמור יותר מ"אפשר ומיכוין" סו"ס כמ"ש בפנים כל האיסור כאן הוא מד"ס ולכן התיירו לצורך (מצוה).

מראה הקדש) הוא מד"ס בלבד, התירו לצורך מצוה<sup>108</sup> [וכפי שמבואר בפסחים ובתוס' שם<sup>109</sup> שב"לא אפשר ומיכוין" שאיסורו מד"ס, הותר במקום צורך, ואין לחלק בין זה אפילו ל"אפשר ומכוין" כיון שסו"ס כל האיסור הוא רק מד"ס]. וזה שתלו אותו בעזרה ברגל, אולי י"ל שזה הי' ג"כ כדי שיתנדבו<sup>110</sup>, או י"ל כדלקמן סעיף י"ב<sup>111</sup>.

ב. יש לתרץ ע"פ היסוד של הצפע"ג, שכיון שהותרה הנאת מראה הפרוכת בשעת עבודה (שהפרוכת שהיתה בצד הקודש ראוה הכהנים בכל יום, והפרוכת השני' שהיתה בצד קה"ק, הרי הי' נראה לכה"ג ביוה"כ<sup>112</sup>), הותרה נמי לראות אותה שלא בשעת עבודה.

ג. ובספר מעשי למלך<sup>113</sup> תירץ, שכשהמשנה אומר שהפרוכת היתה "חדשה", היינו חדש ממש<sup>114</sup> - שעדיין לא השתמשו בה, ועדיין לא נתקדשה. משא"כ בפרוכת ישנה, אכן אסור ליהנות ממראה. [ולפי"ז ניחא (כמ"ש המלאכת שלמה לעיל סעיף ג') הלשון "חדשה", אע"פ שהיו עושין שטים בכל שנה ותמיד היא 'חדשה'].

ד. הריבב"ן בשקלים<sup>115</sup> כותב: "אם היתה חדשה ונטמאת מטבילין אותה בחיל ושוטחין אותה שם כדי לנוגבה, ובין כך ובין כך יראו העם מלאכתה שהיא נאה". ומוכח מדבריו דזה ששוטחין אותה בחיל הוא בעיקר "כדי לנגבה" ומה ש"יראו העם מלאכתה שהיא נאה", הרי זה דרך אגב בכלל, ובין כך ובין כך יראו מלאכתה.

היינו שהוא ע"ד "לא אפשר ולא מיכוין", דהואיל וטומאתה דאורייתא - חייבים להוציאה אל מחוץ לעזרה, וממילא יבואו ליהנות ממראה הפרוכת. [והוא ע"ד המ"ד<sup>116</sup> שצריך לפרוק יין נסך מבהמה שנפלה תחת משאה, משום צער בעלי חיים מדאורייתא. דאע"פ<sup>117</sup> שיהנה מזה

108) לא מצאתי זה מפורש לע"ע, אבל מסתבר ויותר פשוט לומר שמשום צורך זו התנו ב"ד מתחילה שלצורך זה - לפרוש את הפרוכת על גג האצטבא, יהי' מותר, וכן התנו שלאחר שיעברו הפרוכות מלהשתמש בהם יתלו אותם בעזרה בשעת הרגל (אבל אפילו בלי זה אפשר לתרץ ככפנים). אלא שלפי תירוץ זה (וכן לת' ב' וג') ניחא גם דעת רבינו דוד (בפסחים שם) שיתכן שקומו"ר אסורים מה"ת, וא"א לתת לזה "היתר" משום צורך וכיו"ב, אלא צ"ל שלשיתנו, כאן (וכן בשאר המקומות שמתירים) האיסור אינו מתחיל.

109) לעיל הערה 71.

110) או י"ל כמ"ש לעיל הערה 108.

111) ובמעשי למלך (הל' כלי המקדש פ"ז הי"ח) מתרץ, משום שראיית הפרוכת הוא הנאת הנפש והייתה מותרת. שהיתה ראיית הנס - שמלאכתה שהייתה מעשה רוקם היתה חוץ מדרך הטבע בחכמה אלקית (ע"ד ענין הכרובים ולחם הפנים). וצ"ע המקור למה שאומר שהפרוכת מלאכתה היתה "חוץ מדרך הטבע בחכמה אלקית".

112) ואף אם נטמא קודם יוה"כ אי"ז משנה, שאין צורך שיהנו בה בפועל, אלא צריך שיהי' ראוי שיהנו בה.

113) הלכות כלי המקדש פ"ז הי"ח.

114) וזה שיכולה להיטמא על אף היותה וילון, צ"ל דס"ל כהתוי"ט שהתי' השני בתוס' בביצה (די"ד ע"ב ד"ה מפני מה) שהפרוכת היתה ראויה לקבל טומאה, כיון שהיו נושאים בה כלים, והוא ג"כ בביהמ"ק (ולהעיר מגיטין נו, ב).

115) פ"ח מ"ד [ה"ב].

116) בב"מ לב, ב.

117) פסחים דף כב ע"ב תוס' ד"ה ואבר.

כי הגוי יהי' חייב לו טובת הנאה - מותר, כיון שאינו מכוון להנות (והוא נחשב כ"לא אפשר ולא מיכוין").

אבל צ"ע לפירוש זה משני טעמים:

א. מי יימר דכאן הוא לא מכוין, דאע"פ שמצד הב"ד (שתולין אותה) הם לא מכוונים להנות והוא רק בדרך אגב, הרי מצד העם יתכן שיהיו כו"כ שיהיו מרוצים ושמחים מהנאת מראה הפרוכת. ואפילו אם נהנים בדרך אגב זה נקרא "מיכוין" (כפי שנתבאר לעיל בסעיף ה').

ב. אינו מתאים עם הלשון במשנה שלפנינו<sup>118</sup>, וכן עם לשון הרמב"ם: "שוטחין אותה על גג האיציטבא (דלא ככפרוכת ישנה) כדי שיראו העם." דמה ששוטחין אותה ע"ג האיציטבא זה דוקא בשביל שיראו העם, ולא "ובין כך ובין כך".

## יא.

### מחלוקת המפרשים בנוגע לפרוכת

בהמשך לסעיף הקודם - ששוטחין את הפרוכת על גג האיציטבא - ישנה מחלוקת בין המפרשים בנוגע לאיזו פרוכת מדובר:

א. דעת הרע"ב<sup>119</sup>: מדובר על הפרוכת שהיתה תלוי' על פתח האולם.

ב. דעת המלאכת שלמה<sup>32</sup>: מדובר על הפרוכת שהיו בין הקודש וקדה"ק לאחר שסיימו להשתמש בהן.

ג. דעת התוי"ט<sup>120</sup> והתפא"י<sup>121</sup>: מדברים אודות הפרוכת שבין הקודש וקדה"ק בשעת שימושן.

ד. דעת הרמב"ם: בפשטות מדובר על כ"א מהפרוכת שהיו בביהמ"ק<sup>122</sup>.

118) צ"ל שלא גרס בהמשנה (כפי שהוא לפנינו בהמשנה (וברמב"ם)) "כדי שיראו העם... וג"כ מוכרח שלא גרס "ואם היתה חדשה שוטחין אותה על גג האיציטבא" (א. משום שאינו בפירושו עיי"ש, ב. משום דא"כ קשה טובא, שהרי מזה שמשנים בחדשה ועושים אחרת מישנה, זה מראה שהכוונה היא בכדי שיראו אותה), אלא נראה מדבריו שהשינוי בין ישנה וחדשה הוא, שישנה מטבילין אותה בחוץ ומכניסים אותה להחיל ושוטחים אותה שם, וחדשה היו ג"כ מטבילין אותה בהחיל, ומשמע קצת שה"בין כך ובין כך" קאי לא רק על השטיחה אלא גם על הטבילה. דהיינו שבמשך כל העבודה של הטבילה (כפי שכתוב במשנה שלאח"ז, ששלש מאות כהנים מטבילים אותה, ובטח שזה הי' עושה 'רעש' וכו') והשטיחה, יראו אותה.

119) שקלים פ"ח מ"ה, ד"ה ארכה. כפי שנתבאר בתוי"ט שם מ"ד, ד"ה פרוכת. ושם מ"ה, ד"ה ארכה.

120) שם מ"ד, שם.

121) שם מ"ד, יכין אות כב.

122) מוכח מהסדר של ההלכות בהל' כלי המקדש פ"ז הט"ז-י"ח. שבהל' ט"ז מתאר מעשה הפרוכת שבין הקודש וקדה"ק, ומפסיק בהל' י"ז: "וי"ג פרוכות היו", ורק אח"כ הל' יח: "פרוכת שנטמאת...".

וצע"ק לדעת אלו הסוברים שהמשנה מדברת על הפרוכות שהיו בהיכל, דלכאורה אע"פ שיש כאן רק איסור דרבנן שהותרה לצורך כנ"ל, אבל כבר הזכרנו שלא הקילו כך בקה"ק (ולפעמים לכמה שיטות גם בהיכל), וא"כ למה חומרא זו אינו חל על הפרוכות שהיתה שם? ובפשטות י"ל, דזה שיש מעלה שעשו (בקודש ו) בקדה"ק, לכאורה זה על המקום ולא על החפצים שבו.

וימתק עפ"ז שכללות פ"ז מהל' בה"ב עוסק בדיני ופרטי יראת המקדש<sup>123</sup>, ומזה מובן שהלכה זו היא פרט וחלק מדיני יראת המקדש. שלאחרי שמביא בתחילת ההלכה את הדרגא הנעלית ביותר מכל הקדושות<sup>124</sup> המנויות בהלכות שלפנ"ז, כותב שכשנכנסין להיכל לצורך מסוים, מצווה שיעשה לכתחילה ע"י כהנים תמימים דווקא (וממשיך ומפרט שם את סדר העדיפויות בזה), ואין כל אחד נכנס לשם, דזה הוא ג"כ בכלל יראת המקדש - שכל העבודות דההיכל ייעשו ע"י החשוב והנעלה יותר. ולאח"ז, בסיום ההלכה (והפרק) כותב ש"כל הנכנסין להיכל יכנסו בתיבות . . .", די"ל שהוא ג"כ בכלל מורא המקדש. שמה שהיו משלשלין האומנין בתיבות שלא יזונו עיניהם, הוא כדי שיבואו לירא יותר מן המקדש<sup>125</sup>.

ויוצא מזה, שמעלה זו תיקנו חכמים רק כלשון הגמ' - "מעלה עשו בבית קדשי קדשים" (וההיכל בכלל, בדרגא מסויימת כבגמ' בשבועות שם), דשם שייך הטעם שיבואו לירא מן המקדש בדרגא הנעלית ביותר. אך לעומת זאת, בפרוכת שנטמאה, דמוציאין אותה מחוץ לעזרה - לא שייך חומרא ומעלה זו שהיא רק בבית קדשי קדשים.

## יב.

### הטעם לשאר המקרים שמצינו להיתרא

הא דתושבי ירושלים רואים את ביהמ"ק כל היום (והגמ' בגיטין):

123) דבמנין המצוות בתחילת הל' ביה"ב כתב: א. לבנות מקדש - נתבאר בפ"א ב. שלא לבנות המזבח גזית ג. שלא לעלות במעלות עליו - נת' בפ"ב (בפ"ג - פ"ו מבאר שאר פרטי דיני כלי המקדש, הלשכות והעזרות וכו'), ד. ליראה מן המקדש - נת' בפ"ז ה. לשמור את המקדש סביב ו. שלא להשבית שמירת המקדש - נת' בפ"ח. ומסדר הדברים נראה, שפ"ז בכללותו מדבר בדיני יראת המקדש (דמצוות שמירת המקדש מתבארת רק בפ"ח, וג' המצוות הראשונות מתבארים בפרקים שלפני פ"ז, ששם מדבר ביראת המקדש).

ויש לבאר זה, דבתחילת הפרק (ה"א - ה"י) כותב ההלכות הנוגעות למעשה בפועל ביראת המקדש: שלא יכנס במקלו וכו', אסור לרוק וכיו"ב. וממשיך (ה"א - ה"ג) ומונה הדרגות בקדושה גופא: ארץ ישראל, עיירות המוקפות וכו'. וי"ל, דמה שמונה הרמב"ם כל פרטי דרגות אלו לאחר שביאר פרטי המצווה דיראת המקדש - הוא: בכדי להוסיף בההפלאה וגודל המעלה דביהמ"ק, שע"ז יובן יותר טעם הדרגות שונות בהחומרות שהחמירו בהביהמ"ק. ועוד, שע"ז לימוד כל דרגות אלו מתווסף בפשטות בהרגשת יראת המקדש דהאדם.

124) וראה בהערה הקודמת הקשר ליראת המקדש.

125) ויראת המקדש הוא ביותר בק"ק שהוא מקום השראת השכינה - "מי שצווה על יראתו" (הל' ביה"ב רפ"ז).



הגם שאסור לזון עיניו מהנוי של כל ביהמ"ק (כנ"ל מהפסקי תוס'), י"ל שהוא באופן של "לא אפשר". וכמו כן מי ששוכן בירושלים ויש לו טורח ללכת ברחוב באופן שלא יראה את ביהמ"ק. ובגיטין ג"כ, זה שרואה את הכהן גדול בקה"ק, הוא "לא אפשר". ואפילו אם ייתכן שהכהן המביט בו יפשע ויכון, כיון שיש צורך מובן שיתירו<sup>126</sup>.

הא דמי שהי' בא לביהמ"ק רואה את יופיו, וכן מה שהיו מראים הכרובים והזהב והפרוכות לעולי רגלים (יומא ופסחים):

מי שעולה לביהמ"ק לצורך מצוה - להביא קרבנות, להתפלל, לעליי' לרגל וכו', וודאי שאין איסור בראיית ביהמ"ק אפילו אם נהנה ממילא. וכמו שאין משלשלין את הכהן בתיבה להיכל לעבודה בכל יום.

וי"ל עוד, שכאשר בא לביהמ"ק לצורך מצוה כנ"ל, יש אפילו מצוה לראות יופי ביהמ"ק כי זה מרבה אהבת ויראת ה' אצל האדם<sup>127 128</sup>. וזה כבוד לה' שמפארים את היופי של היכלו. ועד"ז בשמיעת קול השיר והנגינה של הלויים בשעת העבודה, שהי' מעורר את לבן של בני" לתשובה<sup>129</sup>.

וזה שונה לגמרי מכל הגדר של האיסור לזון עיניו מהקדש, דשם פירושו הוא כמו אכילה, שהיא הנאה ותענוג גופני וחומרי. וכמו זה שמצינו שאצילי בני" היו רואין לעונש על זה ש"ויחזו את האלוקים"<sup>130</sup> ומפרש המדרש<sup>131</sup> "מלמד שזנו עיניהם מן השכינה כאדם שהוא מביט בחבירו מתוך מאכל ומתוך משקה . . והגיסו את לבן וזנו עיניהן מן השכינה".

(126) ראה לעיל הערה 107. וכאן לק"מ שהרי הוא "לא אפשר (או אפילו אפשר אלא שהוא) ולא מיכוין" ובאופן כזה (כדאיא בפסחים שם) מותר אפילו איסורי הנאה דאורייתא.

(127) ראה בספר מעשי למלך (הל' בית הבחירה פ"א הי"א, ובהל' כלי המקדש פ"ז הל' יח) שמביא מהמ"ח (יור"ד סי' ס), דזה שהיו מראין להם את השולחן והכרובים - זה הי' "להוסיף חכמה" דשרי. וכן תירץ, דמה שמשמשין במקדש בכסף וזהב, הוא כדי שירגילו את עצמן לירא את ה' מפני גדלות כבודו. ומביא בשם ספר אגדת אלי': "דיופי הבנין מרוב הכסף והזהב שבתוכו מתפעלים הנכנסים בתוכו שיפול בלבבם אימה ויראה לעמוד שם באימה ויראה ומהרהרים תשובה בלבם פן תאכלם האש ולעבדו בכל לבבם ומאודם ובכל נפשם וע"י כן תתקיים המקדש לעולם באופן דרובי הכסף והזהב במקדש הוא מצד מה שנוגע לתועלת נשמותיהם של ישראל שע"י כן קונים אימה ויראה ממי ששוכן שמו שם".

(128) ולאופן שהבאנו לעיל, שקומו"ר אסורים גם כש"לא אפשר"/במקום צורך, צ"ל ש'היתר' של אהוי"ר אין הפי' שהוא 'היתר', שהרי לא מתירים איסור מד"ס אפי' כשיש צורך מצוה (שבפשוט בדק הבית זה מצוה). אלא הפירוש בזה הוא, שאין זו הנאה כלל, אלא גדר של הנאת קדושה (וצ"ל זה ג"כ לשיטת רבינו דוד ראה לעיל הערה 108) שעלי' לא חל האיסור, דאל"כ איך מותר לבוא ולראות את ביהמ"ק אפילו לצורך מצוה?

(129) זהר ויקרא ח ע"א-ב, ושם לב ע"א. ועוד.

(130) משפטים כד, יא.

(131) ויקרא רבה פ' אחרי מות פ' כ'.

משא"כ כשהוא משום אהוי"ר, וכמו בגמ' יומא זה שהיו מגללין הפרוכת הי' לצורך מצוה - שיתעוררו העם באהוי"ר, וכמו שהיו אומרים להם: "ראו חיבתכם לפני המקום"<sup>132</sup>.

וכן מצינו בחגיגה<sup>133</sup>, שהיו מוציאים את השולחן ומראים לעולי רגלים את הלחם הפנים, ואומרים להם "ראו חיבתחן לפני המקום שסילוקן כסידורן". וכמ"ש בתפארת ישראל<sup>134</sup> (שמביא מה ששאל בנו): ". א"כ למה התיירו לעולי רגלים להציץ לק"ק<sup>135</sup> שגללו להן הפרוכת? ונ"ל כיון דרק מדרבנן אסור, א"כ לצורך מצוה שיראו הכרובין מעורין זב"ז, ויבינו עי"ז חבתן לפני המקום, שרו רבנן מה"ט<sup>136</sup>".

הא דהפרחי כהונה היו מסתכלים בעטרות שבחלונות ההיכל (במידות):

א. י"ל כדלעיל, שזה להוסיף בהאהבה ויראה של הפרחי הכהונה.

ב. אולי י"ל שזה מה שהמלאכת שלמה מבהיר באמרו, שהעטרות נעשו לנוי ויופי לטיול ולתענוג, והווה כעין "לב ב"ד מתנה עליהם"<sup>137</sup>, שאף שהן מוקדשין, השימוש שלהן יהיו להתענג ממראיהן, וצ"ע ובירור בכ"ז.



(132) לשון הגמ' יומא שם.

(133) כו, ב.

(134) מידות פ"ד מ"ה.

(135) ביומא נד, א.

(136) וי"ל שיש כאן שתי דרגות: א. ההיתר של אהוי"ר בכל השנה כולה. ב. הדרגא המיוחדת של שעת הרגל דאז היו בני"ב בדרגא נעלית יותר, וגם הי' ענין אז להראות לכל בני"ב חיבתן לפני ה'. ולפיכך היו מראין את הקה"ק רק ברגל ולא בכל ימות השנה.

ולפי"ז מובן, מדוע לא היו מניחים לאומנין לתקן בלי תיבות אע"פ שיש לומר שכשרואין קה"ק יתעוררו וכו' (וזו קשה גם להדיעה שהתיבות היו בשביל איסור ביאה, שהרי המשנה אומרת "שלא יזונו עיניהם" ועכ"פ זה הי' א' מן הסיבות לתיבות), כי ההיתר להראות אפילו ההיכל וכו' לרבים הי' רק ברגל.

ועפ"ז י"ל הקושיא דלעיל בהערה 85 באו"א, דכמו שהי' מותר לכל הבאים לביהמ"ק בכ"י לראות הביהמ"ק משום שמוסיף באהוי"ר, כך הי' גם מותר להאומנים. משא"כ בהיכל שהי' אסור לכל אדם שלא בשעת הרגל.

(137) כתובות קו, ב. שבועות יא, ב. מנחות עט, ב.

## ביאור שי' רש"י ואדה"ז בפשיטת יד לפנים ולחוץ

הת' השליח יהושע חיים שי' פרידמאן

מביא הסוגיא ד"ציאות השבת' בפשיטת יד לפנים ולחוץ / מביא קושית הגמ' אמנינא דמתני', ומסקנתו ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב וכו'" / מביא לב' שיטות בראשונים בפ' דברי הגמ' ד"פטורי דאתי בהו וכו'" / מבאר גדר האיסור דהמקרים דסיפא דמתני', באם אסורים מן התורה מדין ח"ש, או באם רק אסורים מדברי סופרים / מביא לקושיית הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו" / מביא ומקשה על דברי רבינו אדה"ז בשולחנו ס' שמו' / מביא ודן בשי' הטור בסי' זה, באם ס"ל כאדה"ז בא"ל / מביא ודן ומקשה על דברי שו"ע בסי' זה / מביא ומקשה על ביאור הגר"א על שו"ע / מביא ומבאר לשי' התוס' ב"פטורי דאתי בהו וכו'" ע"פ ביאור המהרש"א / מסביר ההמשך והקשר דקושיית הגמ' ד"והא איתעבידא מלאכה וכו'" לדברי התרצן ד"פטורי דאתי בהו וכו'" / מביא סיוע לזה משי' הרמב"ן והרשב"א בסוגיין / מקשה על פרש"י לפי זה / פירוק קושיא זו / ביאור ההמשך והקשר דהגמ' לפרש"י לפי זה / ביאור בשי' אדה"ז דקאי בשי' רש"י / ביאור הגזירה, וטעם האיסור בהמקרים דסיפא דמתני' / ישוב כל קושיות התוס' על פי רש"י לפי דברינו / קושיא מפרש"י בשבועות / פירוק הקושיא לפי דברי תוס' במס' שבת / דיחוי הפירוק מפרש"י על מתני' / ישוב הקושיא מדיוק דבריו / קושיא מפרש"י בדף ג, א / ישוב הקושיא

### הקדמה

#### - יציאות השבת ב' שהן ד' -

תנן בריש מכילתין! "יציאות השבת (פרש"י). הוצאות שמרשות לרשות האמורות לשבת, ובגמ' מפרש דהכנסות נמי קא קרי יציאות הואיל ומוציא מרשות לרשות) שתים (פרש"י. מן התורה) שהן ארבע (פרש"י. מדבריהם) בפנים (פרש"י. לאותן העומדים בפנים) ושתים (פרש"י. מן התורה) שהן ארבע (פרש"י. מדבריהם) בחוץ (פרש"י. לאותן העומדים בחוץ). כיצד, העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים - (א) פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור. (ב) פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני, או שנטל מתוכה ובעל הבית חייב והעני פטור. (ג) פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין. (ד) פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין, עכ"ל.

ובגמ' איתא<sup>2</sup> ד"אמר ליה רב מתנה לאבבי, הא תמני הויין תרתי סרי הויין וכו'" והיינו דרב מתנה הקשה אמנינא דמתני', דמתנה ח' דינים, ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ, דאמאי קחשיב רק ח' דינים הא אליבא דאמת ישנם י"ב<sup>3</sup> דינים.

וכדפרש"י<sup>4</sup>, וז"ל: "ארבעה חיובי ותמניא פטורי שתי עקירות לעני בלא הנחה ושתי הנחות בלא עקירה וכן לבעל הבית כגון פשט העני את ידו מליאה לפנים ונטל בעל הבית מתוכה הרי עקירה לעני והנחה לבעל הבית או שנתן לתוכה והוציא הרי עקירה לבעל הבית והנחה לעני וכן פשט בעל הבית כו' כדקתני לה. עכ"ל.

ומתריצין בגמ'<sup>5</sup> ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". עכ"ל. כלומר, דמתני' קחשיב רק הפטורין ד'אתי בהו לידי חיוב חטאת', אבל שאר הפטורין ד'לא אתי בהו לידי חיוב חטאת' לא קחשיב, ואף דאיתנהו במתני', מ"מ לא מנאן תנא דידן<sup>6</sup>.

#### א.

#### פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב

והנה בפירוש וביאור דברי התרצן ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב" מצאנו<sup>7</sup> ב' שיטות בראשונים:

(א) שיטת רש"י ד'אתי לידי חיוב חטאת' קאי על הפעולה, היינו דמתייחסים להפעולה שעשה<sup>8</sup>, שיכולה להמשך ולהתגלגל ולהביא אותו, לידי חיוב חטאת, וזה לשונו<sup>9</sup>: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי וכו'". עכ"ל, ע"ש<sup>10</sup>.

(2) שם ב, ב.

(3) אליבא דאמת ישנם ט"ז דינים במתני', וכמו שהקשה אבבי לרב מתנה בגמרא (שם) ד"וליתעמיך שיתסרי הויין אמר ליה הא לא קשיא בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא מי איכא בכולי שבת פטור ומותר והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסא כי איצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה פטורי דלא קא עביד מעשה איכא טובא", ע"ש. ואין כאן מקום להאריך בזה.

(4) שם ד"ה תרתי סרי הויין.

(5) ג, א.

(6) היינו, דגם ד' דינים אלו דלא נמנו במנינא דמתני' נמצאים במתני', אלא דמ"מ לא נמנו במנינא דילה.

(7) בכללות.

(8) הפועל.

(9) שם ד"ה פטורי דאתי בהו.

(10) והא דלעקירות בלבד קחשיב ליה ולא להנחות, דגם הנחה הינה פעולה ומוכרחת היא בכדי להתחייב, משום דרק הפעולה דעקירה יכולה להמשך ולהתגלגל ולהביא לידי חיוב מן התורה מה שאין כן הפעולה דהנחה,

(ב) שיטת התוס'<sup>11</sup> ד'אתי בהו לידי חיוב חטאת' קאי על<sup>12</sup> הפועל, והיינו דמתייחסים להאדם הפועל<sup>13</sup>, דהוא המוציא את החפץ מרשות הא' לרשות הב'<sup>14</sup>, דעל אף דיכול להיות דלא הוא זה דהתחיל במלאכת העקירה<sup>15</sup>, מ"מ, מכיון שהוא<sup>12</sup> הפועל, הרי רק הוא יכול לבוא לידי חיוב חטאת.

דחבירו, הרי מכיון שאינו מוציא את החפץ מרשות הא' לרשות הב', אינו יכול לבוא לידי חיוב חטאת, ואף דאפשר דהוא התחיל המלאכה בעקירה או שהוא גומרה בהנחה, מכל מקום, אינו נקרא ה'מוציא מרשות לרשות'.

ועל דרך הא דחזינן ברישא דמתני', דתנא דיין קחשיב ליה רק להדין דה'מוציא' מרשות הא' לרשות הב', דהחיובים מתייחסים אליו, ולא חשיב הדינים בנוגע לזה שאינו 'מוציא מרשות הא' לרשות הב'', והיינו משום דאין לו כל שייכות לחיוב.

ובלשון התוס'<sup>16</sup>: "ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה"<sup>17</sup>.

---

דעל אף דפעולה זו היא גם כן חלק עיקרי מעשיית המלאכה, דבלעדה לא יבוא לידי חיוב, מ"מ, מכיון דאינה מסוג הפעולות דיכולות להמשך ולהתגלגל ולהביאו לידי חיוב מן התורה, דהיא רק גומרת המלאכה ואשר ע"כ מתחייב על ידה, לא קחשיב להו תנא דמתני' במנינא דיליה.

וראה לקמן בדעת הרמב"ן והרשב"א דס"ל בזה כשי' רש"י דקא חשיב ליה תנא דיין להפעולה, ורק דס"ל דהפעולה העיקרית היא ההנחה, ולא העקירה כמו שפרש"י, עיין לקמן בס"ח בפנים.

וראה לקמן ס"ב עוד ביאור מהרש"ש בפ"י רש"י, ואשר אין לומר כן, ע"ש.

(11) שם ד"ה פטורי דאתי בהו וכו', הובא גם בפירוש רש"י בשם רבותיו (בד"ה פטורי דאתי בהו וכו') וכן בר"ח ועוד.

(12) האדם.

(13) ולא על הפעולה דעשה כדפרש"י, אלא על עצם זה שהוא הפועל.

(14) דלדעת רש"י זהו הפעולה העיקרית.

(15) או דלא הוא זה דגומרה בהנחה, דלדעת הרמב"ן והרשב"א (הובא בקיצור לעיל בהע' 10) זהו הפעולה העיקרית, וכפי שיבואר לקמן.

(16) שם ד"ה פטורי דאתי בהו.

(17) וממשיך בתוס' (שם) וז"ל: "והביא ראייה מירושלמי דקאמר לא אתיא מתני' אלא פטור שנגד החיוב ומשום הכי לא חשיב אלא פטור של אותו שכנגדו חייב למעלה בבבא דרישא כגון פשט העני את ידו לפני כו' וקתני העני חייב פטורה דידיה חשיב בבבא דסיפא בפשט העני את ידו לפני כו' וכן לבע"ה". ע"ש.

## ב.

## טעם האיסור דהסיפא

ולכל הדיעות, הנה במסקנת הגמ' מסקינן דבסיפא דמתני' במקרים ד'שניהם פטורין, אין כל איסור מן התורה, ואף לא חיוב חטאת<sup>18</sup>, וכללא הוא בהל' שבת "דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור ניהו". היינו דכל מקום דכתוב בהל' שבת ד'פטור', ה"ה פטור<sup>18</sup> מן התורה, אבל מדברי סופרים אסור לעשות כן, וטעם האיסור נתפרש בכל מקום לפי ענינו.

וכן הוא בנדו"ד, דאף דפטור<sup>19</sup> מן התורה, הנה מדברי סופרים אסור לעשות כן, וכמו שפרש"י במתני'<sup>20</sup> וז"ל: "אבל אסורין לעשות כן לכתחלה שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת הרי שתיים מדבריהם", וכן בסוף דבריו: "איכא למימר (למגזר) שמא יגמרנה".

והיינו דאסור מדברי סופרים, וטעם הדבר דאסור לעשות כן, (אף דמה"ת אין כל איסור) הוא משום דחוששין שמא יבואו לעבור על איסור מן התורה ע"י עשיית פעולות אלו, וכפי שיתבאר לקמן.

וידוע הקושיא שהקשו ע"ז<sup>21</sup>, מדוע לא נאסרה מדאורייתא גם עקירה בלבד או הנחה בלבד מטעם 'חצי שיעור', דאסור מן התורה<sup>22</sup>. דאף דשם<sup>22</sup> לא הזכיר את המושג ד'חצי שיעור' במלאכת שבת, ויש מקום לומר דכל דין זה<sup>23</sup> לא קאי ואינו שייך במלאכת שבת, מכל מקום, הנה לפי רש"י<sup>24</sup> וכמה מהראשונים<sup>25</sup>, ישנו להאיסור ד'חצי שיעור'<sup>26</sup> בל"ט מלאכות דשבת, ועכ"פ לשיטתם, מדוע לא תיאסר מדאורייתא עקירה לבד או הנחה לבד מטעמא ד'חצי שיעור'?

(18) דכלל הוא במסכת שבת ד"כל חיוב ופטור במסכת שבת בחטאת קאי, ובשו"ג (רש"י ד"ה פטורי דתי בהו לידי חיוב חטאת). אבל עיין בהקדמת הרמב"ם למשניות במס' שבת, דחולק ע"ז. ואכ"מ.

(19) ויותר לעשות כן.

(20) ב, א ד"ה שניהם פטורין.

(21) ראה שד"ח כללים מע' ח' כלל ד' וש"נ.

(22) יומא עד, א ע"ש.

(23) היינו האיסור דחצי שיעור.

(24) שבת עד, א.

(25) מאירי (שם ג, ב - וראה לקח טוב להר"י ענגעל כלל ט ס"ו). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא הן (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ דעת הרמב"ם - ראה בשד"ח (שם). תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) ס"ח. וראה חלקת יואב חיו"ד ס"ט. ועוד.

(26) וכמו שהביא כל זה כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"ד עמ' 13) וזלה"ק: "שנינו בתחלת מס' שבת שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה אבל בעקירה בלבד בלא הנחה או בהנחה בלא עקירה אינה אסורה כ"א מד"ס.

וידועה הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד או הנחה לבד מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת גם במלאכות שבת?"

ומביא (בהע' 16) על הא דישנו לדין 'חצי שיעור' גם במלאכות שבת וזלה"ק: "כ"ה דעת אדה"ז כמפורש בשו"ע שלו ס"י שמ' סעי' א וסעי' ד. וראה גם בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י (שבת עד, א). מאירי (שם ג, ב - וראה

ובקושיא זו דנו רבים, ועד שבטור<sup>27</sup>, כשמביא את ב' המקרים דסיפא דמתני' אומר ד"שניהם פטורין אבל אסורים לעשות כן" וסותם דבריו דאינו אומר מאיזה טעם בא האיסור - אם מן התורה ומדין 'חצי שיעור', או שהוא גזירה מדרבנן.

יש אשר דנו בדבריו<sup>28</sup>, לבאר הטעם דמותר מן התורה ואסור רק מדרבנן, וישנם שהסבירו, שמקור הפטור וההיתר מן התורה אף ל'חצי שיעור', הוא מהמשך הסוגיא אצלנו:

דלאחרי שתירצה הגמ' ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב . . . "מקשה הגמ'<sup>29</sup> וז"ל: "(שניהם פטורים<sup>30</sup>) והא אתעבידא מלאכה מבינייהו תניא רבי אומר מעם הארץ בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין איתמר נמי אמר רבי חייא בר גמזא נזרקה מפי חבורה ואמרו בעשותה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאה פטורין" עכ"ל.

ומסבירים בזה, דכוונת הגמ' בזה לתרץ קושיא הנ"ל אמאי אינו אסור מן התורה לעשות אפילו חצי מלאכה - או עקירה בלבד או הנחה בלבד משום האיסור ד'חצי שיעור', דבמקרים דסיפא דמתני', הנה אסורים לעשות כן רק מדברי סופרים, אף דכל אחד מהם עושה חצי מלאכה?

ומתריצין בגמ', דבנוגע למלאכת הוצאה התורה מיעטה בפירוש שאין איסור ד'חצי שיעור', מכיון שמן התורה רק מלאכה שלימה אסורה, מה שאין כן חצי מלאכה אינה אסורה, ד'בעשותה' כתיב - העושה את מקצתה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין.

אבל פשוט הוא דלא זו היא כוונת הגמ', ומשתי טעמים:

א. הגמ' דנה בדין שנים שעשאה, אי איכא חיוב חטאת<sup>31</sup> או לא<sup>32</sup>, כשעושה רק חצי מלאכה, או כשנעשית על ידי ב', כלומר, שהגמ' דנה האם צריך לחייבו או לפוטרו ולא דנה האם אסור או מותר<sup>32</sup>, דהלא פשוט הוא דאפשר שיהי' פטור על חצי מלאכה מן התורה, אף דאסור לעשותה, דהלא זהו כל ענין המחלוקת<sup>22</sup>, אם 'חצי שיעור' דלכ"ע פטור עליו מן התורה, אסור מן התורה או מותר, ופשוט.

ב) לכ"ע - לשיטות הסוברים דיש ענין ד'חצי שיעור' (מה"ת) גם במלאכת שבת - ישנו להאיסור ד'חצי' גם במלאכות אחרות דשבת ולא רק במלאכת הוצאה, ואדרבה, הא דידיעיןן

לקח טוב להגרי' ענגעל כלל ט סעי' ו). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא הן (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ דעת 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.

(27) סי' שמז.

(28) עיין בקובץ מפרשים על הטור, ושם יש דהסבירו במיני הסברים שונים ומשונין, אבל אכמ"ל.

(29) שם ג, א.

(30) צריך למחוק לדעת התוס' ראש כאן, וגם לפי דברי התוס' לא קאי אמתני'.

(31) מן התורה.

דישנו להאיסור ד'חצי שיעור' במלאכת שבת לפירש"י<sup>32</sup> הוא ממש"כ במלאכות אחרות<sup>33</sup> - לא במלאכת הוצאה, ואם אכן כוונת סוגיין למעט האיסור ד'חצי שיעור' מן התורה מהמיעוט ד'בעשותה', יתמעטו אז גם כן שאר מלאכות דשבת מדינא ד'חצי שיעור'<sup>34</sup> - וזה אינו לכ"ע. אבל אכהמ"ל בזה, וד"ל.

ויותר נראה כפי אשר ביאר כ"ק אדמו"ר<sup>35</sup>, דאף דישנו להאיסור ד'חצי שיעור' גם במלאכת שבת, מכל מקום, מלאכת הוצאה<sup>36</sup> שאני, וזלה"ק<sup>23</sup>: "ומבואר בישוב הדבר ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא האיסור מה"ת הוא דוקא ב"חצי 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", עכלה"ק וד"ל<sup>37</sup>.

והיינו דאיסור 'חצי שיעור' מה"ת הוא רק בדאיכא חסרון בהכמות דהאיסור ולא בדאיכא חסרון בהאיכות דהאיסור, דרק אם ה'חצי שיעור' הוא דבר של איסור, כלומר שהוא אסור לגמרי (באותו אופן דדבר שהוא בר שיעור) ורק דחסר בשיעורו בכדי להתחייב עליו - אז נשאר האיסור מן התורה (גם על החצי שיעור). אבל באם אינו דבר של איסור, כלומר שאינו אסור לגמרי דעדיין לא חל עליו שם איסור מכיון שחסר באיכותו - לא זה אסרה תורה ועדיין אינו דבר של איסור וגם לא חציו, ורק שהוא חצי מהפעולה, אבל אינו חצי האיסור, וד"ל.

ורק דפלא הוא בעיני, אשר מצאתי כתוב בשם הרש"ש, דהביא לפרש"י דפטורי דאתי וכו' קאי על העקירות כנ"ל, וכתב דמסתבר לומר דהאיסור הוא מדין 'חצי שיעור', ואשר משום זה ס"ל לרש"י דתנא דידן קחשיב ליה רק להעקירות, דב'חצי שיעור' בעינן 'חזי לאיצטרופי' וזה שייך רק בעקירות ולא בהנחות וכו'.

וזה לשונו: "נלע"ד דלפי מה דקיי"ל דחצי שיעור אסור מן התורה. ואף באיסורי שבת כדפרש"י לקמן (ע"ד) ושם (ק"ב) קרי ש"ס לכה"ג חצי שיעור וביומא (עד) מפרש הטעם דחזי לאיצטרופי. וזה לא שייך רק בעקירות. אתי על נכון דמתניתין לא רק איסורי דאורייתא, עכ"ל.

(32) לכל הפחות.

(33) במלאכת אופה.

(34) וכמו שהובא בגמ' פסוק זה ד"בעשותה" בנוגע למלאכות אחרות ג"כ.

(35) בלקו"ש חי"ד שיחה לפרשת ואתחנן.

(36) וכן מלאכות אחרות ג"כ.

(37) ועד"ז מסביר בנוגע למלאכת קשירה וזלה"ק (שם): וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה - דלכא"ו גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן", מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו") יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור? והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (בכמותה) 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 המלאכה ולכן אינה אסורה מה"ת", עכלה"ק וד"ל.



ולא הבחין בזה דגם רש"י בעצמו לא ס"ל הכי, דכותב דהאיסור הוא רק מד"ס, ואולי לא היה פרש"י לפניו. וכנראה דלא זכה לעמוד על סוף דבריהם דרבותינו הראשונים והאחרונים, דס"ל דאין שייך להענין דח"ש כלל וד"ל ופשוט.

## ג.

## קושיית הגמ' "והא איתעבידא מלאכה"

ולפי"ז יתבאר קושיית הגמ' בהמשך הסוגיא ד"והא איתעבידא מלאכה וכו'" בענין אחר, וכפשטות כוונת הגמ' דמקשינן אהא דאמרינן ד'שניהם פטורים', היינו דלא יבואו לידי חיוב חטאת על ידי פעולתם, דהאיך נאמר כן דפטורים הם, הרי ביניהם נעשתה מלאכה שלימה בשבת, ואמאי פטורים הם?

ובתוס'<sup>38</sup> מבואר, דאין הכוונה דנחייב העוקר להביא חטאת על אשר התחיל המלאכה מכיון שהמניח גמרה (להמלאכה) - היינו דהעוקר יתחייב על גמירת המלאכה, אף שאחר גמרו, דמכל מקום הוא התחילו וכו', דהאיך נאמר כן דיתחייב הראשון על אשר הוא לא עשה (אלא חבירו עשה), דהוא עצמו לא עשה ולא גרם שום חיוב, אלא, כוונת הגמ' בהקשותה "והא איתעבידא כו'" היא דיתחייב המניח על אשר גמר למלאכת ההוצאה בשבת (וע"ד הענין דמכה בפטיש, דכיון דהוא גמר להמלאכה מסתבר לומר דהוא חייב).

ובלשון התוס': "ולא פריך שיתחייב הראשון דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה".

ומתרצי' בגמ' כנ"ל - דבפירוש מיעטתו תורה - להמניח - מחיוב חטאת, ד'בעשותה' כתיב וכו', היינו דרק אם עשה מלאכה שלימה בשבת (הוא אסור ו) יתחייב, ולא כשנעשה ע"י שניים. ולפי"ז יוצא, דהגמ' מסבירה טעם וסיבת הפטור (למניח) בהד' מקרים דסיפא דמתני' - והוא משום ד'בעשותה' כתיב, וכפשוטם של דברים.

## ד.

## הקושיא בשי' אדה"ז בידו הפשוטה לפנים / לחוץ

והנה בשו"ע אדה"ז<sup>39</sup> כתב רבינו וזלה"ק: "העומד בפנים ופשט ידיו . . לחוץ . . הן מקום פטור לדברי הכל אפילו לגבי אותו האדם עצמו לענין שמותר לו להכניס לתוך ידו חפץ המונח ברשות הרבים שאין ידו נגררת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות

(38) וכמה מהראשונים.

(39) סי' שמז ס"ז.

מוחלקות וגם אינו כרשות הרבים שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברשות היחיד לפיכך הוא מקום פטור.

"(ומה שאסור לו ואפילו לאחר ליתן חפץ לידו מרשות הרבים שיכניסנו לרשות היחיד אף על פי שמכניס ממקום פטור לרשות היחיד איסור זה הוא משום גזירה שמא יבא לעשות בעצמו עקירה מרשות הרבים והנחה ברשות היחיד שאסור מדברי סופרים לגרום הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד אפילו דרך מקום פטור כמו שנתבאר בסי' שמ"ו). .", עכ"ל"ק.

והיינו, דרבינו מביא מקרה מסיפא דמתני' - דפשט בעה"ב את ידו לחוץ, ונתן העני את החפץ בידו - דשניהם פטורים, ומאיזה טעם פוסק רבינו - משום גזירת חכמים וכו', והיא הגזירה שהביא לעיל<sup>40</sup> וזלה"ק: "אבל אסור לעשות כן מדברי סופרים. . מפני שמזלזל באיסורי שבת לגרום לכתחלה הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים או להפך וגזרה שמא יבוא להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או להפך בלא הנחה במקום פטור בינתיים", עכ"ל"ק.

והוא דגזירה זו היא משום הא דמזלזל באיסורי שבת דמעשיו נראין כהוצאה גמורה, דהוא מוציא חפץ מרשות הרבים ומכניסו לרשות היחיד (או להיפך), וגזירה שמא יבוא אחרים להוציא או להכניס מרה"ר לרה"י (או להיפך) בלא הנחה במקום פטור בינתיים, דזה אסור מה"ת.

ולכאורה דבריו צ"ע דלפי דבריו:

א. במקרה זה<sup>41</sup> אין שום ענין דמלאכה כלל, ואיך יותאם עם סוגיין דמוסבר דסיבת הפטור בסיפא דמתני' (גם במקרה זה) אף שעשו מלאכה שלימה מביניהם הוא משום דבפירוש מיעטה תורה דהם פטורים משום דכתיב 'בעשותה', היינו די שסיבה לחיבתם<sup>42</sup> מכיון שנעשתה מלאכה שלימה בשבת (ורק דהתורה מיעטה מלאכה זו מחיוב חטאת וכו'). ולפ"ד רבינו, למה ליחיבו, והלא לא עשו ולא כלום, ואמאי צריך להביא מיעוט, ומדוע ישנה הו"א דיהיו חייבים<sup>30</sup>?

ב. האיסור בנדו"ד הוא משום דמזלזל וכו'<sup>43</sup>, ומנא ליה להא, והא כמה מגדולי הראשונים<sup>44</sup> ס"ל דהגזירות או איסורין מדרבנן במתני' הם משום 'שמא יגמרנה' - שמא יבוא כל אחד ואחד מהם ויעשה מלאכה שלימה, והיינו, או דהעוקר יבוא לגמור את הפעולה אשר התחיל בעקירתו, או דהמניח יבוא לעשות מלאכה בזמן אחר וכו', אבל רבינו מביא<sup>45</sup> דהוא מדין זלזול.

(וגם כשממשיך<sup>46</sup> ואומר דאפשר דיצא מזה מלאכה שלימה בשבת - כותב וז"ל: "שמא יבואו" - ל' רבים, דהתחיל בלשון יחיד 'שמזלזל' (ולא 'שמזלזלים') וגמר בל' רבים "שמא יבואו"

(40) בסי' שמו ס"ב.

(41) דסימן שמו ס"ז.

(42) על כל פנים רק להמניח כנ"ל.

(43) כדלעיל.

(44) רש"י, תוס', רשב"א רמב"ן ועוד, ולא מצינו מאן דפליג.

(45) מסי' שמו ס"ב (כנ"ל).

(46) שם.

ולכאורה הוא משום דהחשש ד"שמא יבואו" הוא (דוקא) לאחרים, שהוא עצמו יודע דהוצאה באופן אחר (בלי הנחה במקום פטור בינתיים) אסורה - ולכן הניחו במקום פטור, כדי שיפטר על זה. ולכן בשבילו, הוא אסור רק מטעם 'זלזול', אבל בנוגע לאחרים יש גם הענין דשמא יבואו לטעות דהוצאה מותרת מן התורה - דהם אינם יודעים להבחין בזה).

ולפי"ז מנ"ל לרבינו לחדש טעם אחר בסוגיין - לזה ד(פטור אבל) אסור לעשות מלאכה ע"י שניים, ובפרט דאין א' מהראשונים דס"ל כוותיה?

ולכאורה, יש לדקדק, דלפי דבריו, למה לן לכל השקו"ט בנושא ד'חצי שיעור', דאינו שייך לנדו"ד, דגם כפי שנת"ל דיש להענין דחצי שיעור ויש להענין דחצי מלאכה, הרי כאן אפילו חצי מלאכה אינה, דחצי מלאכה יכולה לבוא ולעמוד ולהיות מלאכה שלימה, אבל בנדו"ד אינו שייך, דמאחר דבא לידו - דהוא מקום פטור, אינו שייך דיעשה מלאכה, וטרם בואו לידו אין זה אלא טלטול בעלמא, ומדוע דנו והאריכו בזה?

והנה, זה אינו קשה, דהן אמת דאין כל ענין דמלאכה<sup>47</sup> ובדרך ממילא גם לא להענין ד'חצי שיעור' וכו', אבל בשאר המקרים דסיפא דמתניתין כשהעוקר הוא המחליף רשויות (ורק חבירו הוא המניח) - אכן נעשתה מלאכה שלימה על ידם, ויש מקום לדון אמאי מותרים לעשות כן מדין תורה, ואין להאיסור ד'חצי שיעור', ורק דהחכמים אסרוהו מטעם אחר (כנ"ל).

וכדהביא רבינו<sup>48</sup> וזלה"ק: "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או להפך אבל העומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השנייה וחפץ בידו ונטלו ממנו חבירו העומד שם שזה עקר מרשות זו וזה הניח ברשות השנייה שניהם פטורים שנאמר מעם הארץ בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים גזרה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת", עכלה"ק.

והוא, דכאשר מביא רבינו להמקרים דרישא דמתני', וב' (מהד') מקרים דסיפא דמתניתין, מביא לכל דברי הגמרא ד'בעשותה' כתיב וכו' וגם להגזירה ד'שמא יבואו כל אחד כו', כהטעם דבב' (מהד') מקרים דסיפא דמתניתין הוא<sup>49</sup> פטור ומותר לו לעשות כן מן התורה, והוא משום ד'בעשותה' כתיב, ורק שאסרוהו חכמים משום חשש 'שמא יגמור וכו'.

וצריך לומר ג"כ דס"ל דבמקרים הנ"ל אין איסור ד'חצי שיעור', דא"כ היה אסור גם מדברי תורה, וזה אינו. והא דלא אמרינן ל'חצי שיעור' במקרים אלו דהוצאה, הוא משום הא דהובא לעיל מלקו"ש חי"ד ואתחנן ודו"ק.

והעולה מזה לפי רבינו הוא, דהא דהובא במפרשים להענין ד'חצי שיעור' הוא רק בנוגע לב' (מהד') מקרים דהסיפא, ועל דרך זה יש לומר גם בהנוגע להא דהקשו בגמ' דאמאי פטור<sup>37</sup> 'הא

(47) דבמקרה זו או במקרים אלו דס"ז.

(48) בריש סי' שמ"ז.

(49) המניח.

איתעבידא וכו', ותירצו ד'בעשותה' כתיב, דכל זה אינו אלא על ב' (מהד') מקרים דסיפא דמתני'.

אבל הא גופא צריך עיון, דמה ראה רבינו על ככה, לפרש סוגיין דקאי רק על ב' (מהד') מקרים דמתני', היינו דקאי בב' המקרים אשר הביא בס' שמ"ז ס"א<sup>50</sup> ולא על ב' המקרים דס"ז<sup>51</sup> ומנ"ל לחדש הכי, נגד פי' הראשונים?

וראיתי דעמד ע"ז הרה"ת מ"מ זילבערשטיין בקובץ העו"ב תשלט ע' 34 וז"ל: ". . . ולפי כ"ז<sup>52</sup> מובן הא דבסעיף א' כשמביא הסוגיא דאיתעבידא מלאכה כו' מביא רק את המקרה דעקר מיד חבירו שהרי לא עקר ממקו"פ משא"כ כשהניח ביד חבירו הוי ידו מקו"פ ואין שייך להקשות והא איתעבידא מלאכה מבינייהו.

50) מסיפא דמתניתין.

51) דגם הם מסיפא דמתניתין.

52) בשו"ע אדה"ז סימן שמז ס"ז כותב וז"ל: "העומד בפנים ופשט ידיו אפי' הן למטה מעשרה הן מקום פטור לד"ה שאין ידו נגרת אחר גופו להיות רה"י כמוהו הואיל והן ברשויות מחולקות וגם אינו כר"ה שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברה"י לפיכך הוא מקום פטור ומה שאסור לו ואפי' לאחר ליתן חפץ לידו מר"ה שיכניסנו לרה"י איסור זה הוא משום גזירה שמא יבוא לעשות בעצמו עקירה מר"ה והנחה ברה"י שאסור מד"ס לגרום הכנסה מרה"ר לרה"י אפי' דרך מקו"פ.

אבל אם הוציא חפץ בידו מרה"י אפי' אם נחה ידו תחילה באויר ר"ה אין זו חשובה הנחה במקו"פ שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עלי' ממקו' אחר אבל חפץ שהיה עליה' בתחיל' ברשות זו כיון שאין הושטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה ה"ה שאינה חשובה הנחה לחפץ שבה וי"א וכו' עכ"ל. והוא מהרא"ש (עירובין פרק י' ס"ו 1) ובתוס' (שם דף כ' ד"ה לא יעמוד).

וצ"ב דהנה בשבת (ג, א) בענין זה עוקר זה מניח דהוי שנים שעשאוה פריך והא איתעבידא מלאכה מבינייהו ותני' דכתיב 'בעשותה' העושה את כולה ולא העושה מקצתה ומובא בשו"ע (שמז, א): אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים שמא יבוא כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת.

והנה לפי דברי אדה"ז הנ"ל, מאי מקשה הש"ס והא איתעבידא מלאכה מבינייהו דכיון דעקר מידו של חבירו הרי עקר ממקו"פ, וכן אמאי אסרו משום שמא יעשה מלאכה שלמה הרי מבואר (בס"ז) דהוי גזרה שמא יבוא לעשות בעצמו עקירה ברה"ר והנחה ברה"י שאסור לגרום זה אפי' דרך מקו"פ וכנ"ל בדברי אדה"ז.

יש שתירצו דבגמ' עסקינן דידו לא נח כלל ועקר מידו בשעת הילוכו ולא מקרי הנחה במקו"פ וכמבואר בתוס' (ד"ה אגודה) דאם נותן על אדם כשהוא מהלך לא חשיב שנח. אבל נראה דדוחק לפרש הגמ' רק במקרה זה שידו לא נח ועוד דבפשטות אין הדרך כן לקחת חפץ מידו של חבירו בשעת הילוכו.

ויש לבאר זה ובהקדים דהנה כשמביא בשו"ע שם בס"א את הסוגיא דאיתעבידא מלאכה כו' מביא רק את המקרה שאחד עקר מרשות זה והשני עקר מידו והניח, הגם שבמשנה מובא עוד מקרה שאחד עקר והניח ביד חבירו והלה עשה הנחה, ובס"ז - שהנחה ביד חבירו מקרי הנחה במקו"פ מביא רק את המקרה הב' הנ"ל.

והביאור בזה, דהנה ידו של אדם הוי מקו"פ כנ"ל ולכן במקרה הב' שהניח ביד חבירו הוי הנחה במקו"פ, אבל במקרה הא' דעקר מיד חבירו כיון שלא היתה כאן הנחה לגבי הראשון כמבואר בארוכה בס"ז ה"ה דהעקירה אינה עקירה ממקו"פ, ז"א שמחלקים בין עקירה מיד חבירו והנחה ביד חבירו דבעקירה כיון שלא היתה כאן הנחה הרי גם העקירה אינה עקירה וכנ"ל.

משא"כ בהנחה שהוא מניח עכשיו ביד חבירו הוי הנחה ואם יעקור הוי עקירה. ואולי יש להוסיף ולבאר עוד בזה, דהנה הא דיד הוי מקו"פ הוא משום דאינו יכול להיות רה"י ליגרר אחר גופו שה"ה ברשות אחר וגם אינו רה"ר דהרי היד אגודה בגוף ולכן הוי מקום פטור, לא משום שכן הוא בעצמו אלא דאין לו דינים דרה"י ורה"ר והוי דבר פטור ולכן כשהניח ביד חבירו הניח במקו"פ. אבל בהוציא ידו מלאה דלגבי המוציא אינו מונח נמצא שיש לו דין מטויים לכן כשחבירו עקר אינה עקירה ממקו"פ. ועצ"ע בכ"ז.

אבל עדיין אינו מובן דבפשטות קושיית הגמ' היא על כל המקרים של זה עקר וזה מניח ועצ"ע. ע"כ.

והניח בצ"ע, אמנם לפי דברינו בעז"ה יבואר.

ה.

### שי' הטור בידו הפשוטה לפנים / לחוץ

והנה, הטור כשמביא סוגיין בהלכות עירובין<sup>53</sup> מביא רק (סוג) מקרה א' מהמקרים דסיפא דמתני' - כשעקר החפץ והכניסו וחבירו הניחו, אבל אינו מביא את ה(סוג) מקרה אשר הביא אדה"ז בסי' שמז"ז דפשט ידו לחוץ לרשות השניה וחבירו הניח את החפץ בידו, וז"ל שם: "מן התורה אינו חייב אלא . . אבל אם עקר חפץ מר"ה והכניסו לרה"י ונטלו חבירו מידו והניחו, שניהם פטורין, אבל אסורין לעשות כן. אבל אם עקר חפץ מר"ה והכניסו לרה"י והניח לתוך ידו של חבירו, או שנטלו מתוך יד חבירו בפנים והוציאו, העומד בחוץ חייב, והעומד בפנים פטור ומותר לעשותו לכתחילה ואין בו משום איסור שבת וכו", עכ"ל.

ואולי יש לומר דגם להטור, הנה סוג מקרה זה - דפשט ידו וכו' וחבירו הניח על ידו וכו' - וב' מקרים אלו (דלא הביא בסי' שמז) אינם שייכים להסוגיא ד'בעשותה', ולכן אינו מביאם.

ולא על אדה"ז בלבד עומדת קושיא הנ"ל אלא אף על הטור, דצריך להבין, איך למד את סוגיין, דהלא לפי פשוטן של דברים קושיית הגמ' ד'הוא איתעבידא מלאכה מבינייהו' ותירוצה ד'בעשותה' כתיב, קאי על כל הד' מקרים - וב' הסוגים - דסיפא דמתני'?

אך לכאורה אין לדייק מדבריו דלמד כן, דגם כשהביא את המקרים דהרישא - כשא' עוקר החפץ ומוציאו או מכניסו לרשות אחרת, ואח"כ מניחו בתוך ידו של חבירו, דהדין הוא דהעושה מלאכה חייב, מביא הטור ג"כ רק ב' (מהד') מקרים המובאים במתני', ואינו מביא לכל המקרים דהרישא.

ועפ"ז אפשר לומר - בדוחק עכ"פ<sup>54</sup> - דהא דלא הביאם לכל הד' מקרים (לא דהרישא ולא דהסיפא), הוא משום דקיצר ולא האריך, דאין כל צורך להביא את כל המקרים דמתני' בהדיא, דהדין במקרים אלו מובן מעצמו לאחר שהביא כבר את שאר המקרים, ואין בהם כל חידוש.

ולא יוקשה עליו מהסוגיא ד'בעשותה', דלשיטתו 'בעשותה' קאי על כל הד' מקרים דסיפא דמתני', ודו"ק.

אבל קצת דחוק הוא, דיש מקום לחלק, דכשמביא להמקרים דהרישא, מביא ב' מקרים - א' דהכנסת העני, וא' דהוצאת העני - ורק שלא הביא את ב' המקרים דהוצאת והכנסת העשיר,

(53) בסי' שמז ע"ש.

(54) כמשיטבאר לקמן אי"ה.

והיינו דלא חיסר א' מסוגי המקרים, שהרי הביא הוצאה וגם הכנסה, אלא שחיסר מקרה  
העושה מלאכה נמצא ברשות אחרת דלכאורה אין בזה שום צורך.

משא"כ כשמביא להמקרים דהסיפא, מביא רק סוג א' מהמקרים דהסיפא, ולא רק דלא הביא  
לכל האופנים איך אשר יכולים להעשות כל א' מהסוגים, אלא דחיסר סוג מסויים מההוצאות  
דמתני'.

### ו.

#### שי' השו"ע בידו הפשוטה לפנים / לחוץ

והנה בשו"ע<sup>55</sup> כשמביא הלכה זו, מביאה באריכות הלשון<sup>56</sup>, וז"ל: "מן התורה אינו חייב אלא  
. . אבל פשט ידו לפנים וחפץ בידו ונטלו חברו העומד בפנים; או שפשט ידו לחוץ וחפץ בידו  
ונטלו חברו העומד בחוץ, שזה עקר וזה הניח, שניהם פטורים, אבל אסור לעשות כן מדרבנן.  
ואם פשט ידו לפנים וחפץ בידו, והניחו לתוך יד חברו העומד בפנים; או שפשט ידו לפנים  
ונטל חפץ מתוך יד חברו העומד בפנים והוציא לחוץ, שנמצא שהעומד בחוץ לבדו עקר והניח,  
הוא חייב וחברו פטור אבל אסור. . והוא הדין להוציא ידו לחוץ והניחו ביד חברו העומד  
בחוץ, או שנטל מיד חברו העומד בחוץ והכניס בפנים, שהעומד בפנים חייב שהוא עקר והניח,  
והעומד בחוץ פטור אבל אסור". עכ"ל.

והוא דמביא ו' מתוך ח' המקרים דמתני', שהרי הביא את כל המקרים דרישא דמתני', דא'  
עקר החפץ והוציא או הכניס והניח בין שהוא עשיר העומד בפנים ובין שהוא עני העומד בחוץ  
- חייב. אבל מביא רק ב' מהד' מקרים דסיפא דמתני', דהביא רק להמקרה דא' עקר החפץ  
והוציא או הכניסו, ורק דחברו הניחו, ושניהם מסוג מקרה אחד, אבל להסוג דפשט ידו לרשות  
הב', והניח חברו להחפץ על ידו וכו' - לא הביא כלל.

ואף דהאריך בלשונו והביא ו' מהח' מקרים דמתני', בניגוד לטור שהביא רק ג' מהח' מקרים.  
דבשו"ע הביא את כל המקרים דהרישא וב' מקרים דהסיפא - שהם מסוג א', בניגוד לטור שהביא  
רק ב' מד' המקרים, והביא רק א' מהמקרים דהסוג דהסיפא.

ורק דהצד השווה שבהן, דשניהם - הטור ושו"ע - השמיטו לב' המקרים דסוג הב' דסיפא  
דמתניתין, המקרים אשר הביא רבינו אדה"ז בשולחנו בס"ז.

(55) שם.

(56) יותר מהלשון בטור.

ז.

## ביאור הגר"א בדברי השו"ע ודחייתו

וראיתי דכן הקשה הגר"א על רבינו המחבר, דמקשה אמאי הביא רק לב' (מהד') מקרים דסיפא דמתני', היכן ד'שניהם פטורים', משא"כ כשהביא להמקרים דהרישא ד'הוא חייב וחבירו פטור' הביא לכל הד' מקרים?

ומתרץ דלא דק רבינו המחבר להביא לכל המקרים דהסיפא, דלמה לו להאריך בדיבורו, דמכיון דבד' המקרים (שהזכיר) כבר השמיענו הכל וכו' הרי אין שום הוספה וחידוש בב' בבות אלו, ולמה ליה להביאם.

וזה לשונו: "אבל אסור (שבת ג' א'). והא דלא כתב רק שתי בבות ובסיפא לענין חיוב כתב כל הארבע בבות משום דר"ל חיוב ופטור בהוצאה והכנסה דעני והוצאה והכנסה דבעל הבית אבל כאן בשתי בבות השמיענו הכל והא דתני במתניתין (שם ב' א') משום דשם לא חשיב רק פטורי דאתי לידי חיוב חטאת כמו שכתוב (שם ג' א'), עכ"ל.

ולעניות דעתי, אינו נראה דכן הוא כוונת רבינו המחבר, דלטעמיך, למה עלה ברצונו להביא גם החיוב דהוצאה והכנסה דעני וגם החיוב דהוצאה והכנסה דעשיר, הלא אטו תנא דידן כי רוכלא הוא דליזיל וליחשיב לכל המקרים באם אין בהם כל דין מחודש וכו'?

ועוד, דבלאו הכי הין הדינים במקרים הנ"ל מובנים מעצמם, ובפרט לפי מה שכתב רבינו המחבר בבית יוסף<sup>57</sup> דמש"כ הטור - היינו דבריו המועטים וסתומים, היכן דלא פירט גם לההוצאה והכנסה דעשיר והביא רק לההוצאה והכנסה דעני - "הכל פשוט", ולא הרגיש צורך לומר ולהוסיף דגם ההוצאה וההכנסה דעשיר נכללים בדין זה, דפשוט הוא.

זאת ועוד, דגם אם מאיזה סיבה שתהי' לא היה יכול להתאפק אף דאין בו שום חידוש והוספה, הוה ליה להביאו להעשיר בקיצור כאשר הביאו אדה"ז או באופן אחר, דהרבה דרכים ישנם לקצר ולא להאריך, ולמה ליה להאריך כ"כ?

ועוד, דלמה היה צריך להביא ב' מקרים דסיפא דמתני', הלא היה להסתפק (רק) במקרה א' דהסיפא וכמו שכתב הטור ומה הרויח בזה בהביאו ב' מקרים?

ועוד, דטעמו אינו מובן, דבאם לא היה יכול להתאפק ו'לשתוק' מהמקרים דמתני', הלא יש גם תועלת בהבאת כל ד' המקרים דסיפא דמתני', דגם הם אסורים מדרבנן, ו"חמורים דברי סופרים", והלא ימצא חן בעיניו, להביא גם כן עוד סוג הוצאה או הכנסה, דלא רק העשיר אלא גם העני יכולים להתחייב, ולמה לא הביאם? ועוד, דהרי כל מקום שאפשר ליתן טעם לדברים נותנין טעם?

ולעניות דעתי יש לומר, דאדרבא איפכא מסתברא, דרבינו המחבר האריך בלשונו והביא את כל המקרים הנוגעים להלכה זו, והא דלא הביא לב' מקרים אלו דסיפא דמתני', הוא משום דאינם שייכים להלכה זו. ולכן האריך בלשונו, ולא קיצר כהטור, דרצה לכלול את כל המקרים השייכים להלכה זו, ועל ידי זה אף לשלול את כל המקרים האחרים.

ועד"ז אפשר לומר דס"ל ג"כ להטור, דדוחק לומר דהשמיט מקרים אלו משום שרצה לקצר בלשונו ולא להאריך, דהלא גם בשו"ע לא הביא מקרים אלו, אף דהאריך בלשונו, וזאת ודאי דלא חולק רבינו המחבר על הטור, דהוא גם הוא כתב בבית יוסף על הטור<sup>58</sup> וז"ל: "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר החפץ מרה"י וכו' עד סוף הסי' הכל פשוט בריש שבת במשנה ובגמ'", עכ"ל.

ואשר על כן יש לומר, דלא רבינו אדה"ז בלבד אלא אף הטור והמחבר, כולם סוברים פה אחד דסוג ההוצאה שהביא רבינו אדה"ז בס"ז דסי' שמז - ב' המקרים דסיפא דמתני' אשר לא הובאו, לא בטור, ולא בשו"ע, ולא בהתחלת סי' שמז בשו"ע<sup>59</sup> - אינה שייכת לסוגין ד'בעשותה' וכו' דשונה היא משאר סוגי ההוצאה<sup>60</sup>. דהלא דבר הוא דלא אחד מגדולי ועמודי ההוראה מביאם לב' מקרים אלו.

ורק דעדיין צריך עיון, האיך למדו רבותינו לסוגייתן ד'בעשותה' - דמשמעותה הפשוטה היא כנ"ל דקאי על כל הד' מקרים דסיפא דמתני', וכן פי' גדולי הראשונים<sup>61</sup>?

## ח.

### ביאור דברי התוס' בסוגיא דפטורי דאתי וכו'

והנה בביאור הדברים נ"ל בדא"פ, ובהקדים: דבסוגיין, על דברי הגמ' "שניהם פטורים) והא איתעבידא מלאכה מבינייהו" מבארים התוס'<sup>62</sup> וז"ל: "אינו קאי אמתני' שהרי רישא דשניהם פטורין דהיינו פשט העני את ידו לפנים קבעי לקמן<sup>63</sup> אלא קאי אמאי דקאמר פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב אבל חטאת לית בהו אלא שניהן פטורין כדקתני מתני'", עכ"ל.

וכוונתם בזה להקשות, כמה שביאר המהרש"א (ומקורו בתוס' הרא"ש), דאין כוונת הש"ס הכא להקשות על מתני', דרק לקמן<sup>64</sup> מקשה הגמ' על הרישא דמתני' וכו', וכאן מקשה על

(58) שם.

(59) היכן דמביא לדברי הטור וסוגיין.

(60) וכפי שיתבאר לקמן.

(61) הרשב"א הרמב"ן ועד"ז לשיטת התוס' ר"ח ועוד.

(62) שם ד"ה שניהם פטורים והא אתעבידא מלאכה וכו'.

(63) ד, א.

(64) שם.



הסיפא, ואי"ז הדרך להקשות ולבאר הסיפא<sup>65</sup> קודם שיקשה ויבאר את הרישא, אלא דהגמ' מקשה רק אליבא דהתרצן (ולא על עצם מתני') - דהסביר, דמתני' קחשיב להו רק לפטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת.

אשר לפ"ד<sup>66</sup> קשה, דהאיך אפשר לומר דהם "פטורי ד[רק] אתי בהו לידי חיוב חטאת", היינו ד(בפועל) חטאת לית בהו ורק דאפשר דע"י פעולות נוספות יתחייב(ו), בה בשעה דעל ידי שניהם נעשתה מלאכה שלימה בשבת - ועכ"פ דנחייב המניח בחיוב חטאת, כיון דהוא גמר לה להמלאכה.

ועל קושיא זו מתרצת הגמ', ד'בעשותה' כתיב וכו', דבפירוש מיטטה תורה מלאכות הנעשות על ידי שניים מחיוב חטאת, דרק אם אחד עשה לכל המלאכה מתחילתה ועד סופה יתחייב, ולא אם עשה מקצתה.

והקשה המהרש"א על התוס', דמה הרויחו בזה דקושית הגמ' היתה על התרצן ולא על מתני', דמכל מקום עדיין קשה קושיא זו אמתני', ולמה לא הקשו בהמשך הגמ' גם על מתני' אלא רק על התרצן?

וזה לשונו (שם): "ויש לדקדק דמכל מקום אמאי לא נטר המקשן עד לקמן ולפרוך הכי אסיפא דמתני', ויש ליישב דאמתני' בלאו דברי המתרץ לא הוי קשה מידי דאימא דקושטא דמילתא דבכה"ג באתי לידי חיוב חטאת ועשה הגמר מלאכה חייב חטאת משום דאתעבידא מלאכה מבינייהו. אבל לדברי המתרץ דע"כ דלא חשיב ד' פטורים במתני' אלא דאתי לידי חיוב חטאת והוי בכלל הני ד' פטורים גם מי שע"י נגמרה המלאכה ולהכי פריך והא איתעבידא מלאכה מבינייהו וק"ל", עכ"ל.

ובפשטות כוונתו כמו שכתב המהרי"ט וז"ל: "דמת' מצי לתירוצי דאעקירות דעני ושבעה"ב קאי דשתיהם פטורים, ולעולם מי שנטל מתוכה חייב, אבל השתא דקאמר פטורין דאתי בהו לדי חיוב חטאת קחשיב דהיינו פושט ומוציא או פושט ומכניס אלמא חטאת לית בהו וכו'", עכ"ל ע"ש.

והיינו דלפי המהרש"א אינו שייך להקשות אמתני' דהאיך נאמר ד'שניהם פטורים' 'והא איתעבידא מלאכה מבינייהו', דאפשר לומר דסיפא דמתני' קאי רק על העוקרים דפטורים הם, ולא קאי על המניחים דהן חייבין חטאת, ורק לאחר שתי' התרצן דתנא דידן קחשיב ליה רק פטורי דאתי בהו וכו', דבהן נכלל לדעת התוס'<sup>67</sup> גם המניח הגומר את המלאכה, אז הוקשה להגמ' - דהאיך נאמר דהמניח הגומר פטור, הרי גמר להוצאה, ועל ידו נעשתה מלאכה שלימה בשבת<sup>68</sup>?

(65) ג, א.

(66) של התרצן.

(67) וכדלקמן.

(68) וע"ד הענין ד'מכה בפטיש'.

## ט.

## ביאור השייכות והמשך דקושיית הגמ' לדברי התרצן

והנה ביאור המהרש"א בדברי התוס', מבוססים על דברי תוס' הקודמין<sup>69</sup> דשם מביא לפי' רש"י בפי' דברי התרצן בסוגיין, ומקשה על דבריו וחולק עליהם, ומסביר תירוצו באופן אחר וכדלעיל ב' פירושים<sup>70</sup> הכלליים בפי' פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב':

א. שי' רש"י ד"אתי לידי חיוב חטאת" קאי על הפעולה - היינו דמתייחסים להפעולה דעשה (הפועל), שיכולה להמשיך ולהתגלגל, ולהביאו לידי חיוב חטאת. וז"ל<sup>71</sup>: "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דלמא גמר לה", עכ"ל.

ב. שיטת התוס'<sup>72</sup> "דאתי בהו לידי חיוב חטאת" קאי על (האדם) הפועל<sup>73</sup> - היינו דמתייחסים ל(האדם) הפועל, שהוא המוציא את החפץ מרשות הא' לרשות הב'<sup>74</sup> - דאף שיכול להיות דלא הוא זה דהתחיל המלאכה בעקירה<sup>75</sup>, מ"מ - מפני זה דהוא (האדם) הפועל, רק הוא זה שיכול לבוא לידי חיוב חטאת וכו'. וז"ל: "ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה דכוותה בבא דרישא חייב חטאת והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה", עכ"ל.

ולפי זה מובן הא דתירץ המהרש"א<sup>76</sup> - דרק על התרצן הקשתה הגמ' ולא על מתני', דעל מתני' אי אפשר להקשות, דלולי דברי התרצן היה אפשר לאוקמי מתני' דקאי בעקירות כדפירש רש"י, וכשאומר ד'שניהם פטורים' הכוונה היא דשני העוקרים פטורים, ולא דיבר דבר וחצי דבר בדיני המניחים, דהם חייבים.

אבל לאחרי שתירץ, ד'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב' קאי על הפועל, כלומר, דקאי על המוציא מרשות א' לרשות הב' - בין עוקר בין מניח<sup>77</sup> - יוצא, דהדין ד'שניהם פטורים' בסיפא דמתני', כשהמניח הוא הפועל<sup>78</sup>, קאי על המניח, דפטור, ויש מקום להקשות, אמאי פטור הוא "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו"?

(69) בד"ה פטורי דאתי.

(70) דרש"י ותוס'.

(71) שם ד"ה אתי בהו לידי חיוב.

(72) הובא ג"כ בפירוש רש"י בשם רבותיו (בד"ה פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת) וכן בר"ח ועוד ראשונים.

(73) ולא על הפעולה דעשה (כדפרש"י), אלא על עצם זה שהוא הפועל.

(74) דלדעת רש"י זהו הפעולה העיקרית.

(75) או דלא הוא זה דגומרה בהנחה, דלדעת הרמב"ן והרשב"א זהו הפעולה העיקרית.

(76) בד"ה הנ"ל.

(77) כדלעיל בשי' התוס'.

(78) שהוא המוציא מרשות לרשות ומניח אח"כ, ורק דחבירו הוא זה דעקר.

יו"ד.

### סיוע לזה משי' הרמב"ן והרשב"א

והא דהביאור דהמשך הסוגיא ד'בעשותה' תלוי בהפירוש ד'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" - מצינו ג"כ ברמב"ן וברשב"א<sup>79</sup>, דס"ל דכוונת הגמ' בקושייתה - "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו" להקשות על מתני', ולא על התרצין<sup>80</sup>.

וכפי פשוטן של דברים, דהוקשה לן טעמא דמתני' במקרה שהמלאכה נעשית ע"י ב', דהדין הוא ד'שניהם פטורים', ואין כל חיוב מה"ת ואמאי פטורים "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו"?

ובכדי להבין טעם הדין דמתני', דאף אם נעשתה מלאכה שלימה בשבת ביניהם ה"ה פטורים מתרצין ד'בעשותה' כתיב. והיינו דלפי דס"ל בסוגיא הקודמת, דדוקא הנחות קחשיב ליה לתנא דידן, דהם המביאים אותו לידי חיוב חטאת בשבת, דעקירא בלא הנחה לאו מידי קא עביד ולא יביא לשום חיוב.

והיינו, דמבארים דברי התרצין ד'אתי בהו לידי חיוב חטאת' דקאי על הפעולה<sup>81</sup>, ורק דלדעתם אין הכוונה ב'אתי בהו לידי חיוב חטאת' על סוג הפעולה שיביא אותו בעתיד לידי חיוב חטאת<sup>82</sup>, אלא על הסוג הפעולה דבפועל ובהווה יבוא לידי חיוב חטאת ע"י פעולה זו, דזה שייך רק בהנחות, ולא בעקירות, דרק הנחה מביאתו לידי חיוב חטאת בפועל, משא"כ עקירה (דהיא מסוג הפעולות דאינה) יכולה להביא לידי חיוב בשעה שעוקר, ורק לאחר זמן באם ימשיך ויניח וכו'.

ומשום הכי, קשיא לן על כל הד' מקרים דסיפא דמתני', דהאיך אומרים דהד' מניחים במקרים אלו פטורים, באם כל אחד ואחד מהם גומר מלאכה שלימה בשבת, והו"ל ליחייב?

יא.

### קושיא על שי' רש"י לפי זה

ועל פי הנ"ל, דקושיית הגמ' "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו" מבוססת על הפי' ד'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת", צריך להבין, האיך ילמד רש"י קושיא זו.

דהרי, לא ס"ל כתוס' ד'פטורי דאתי וכו'" קאי על הפועל כנ"ל, ואשר על כן צריך לומר ד'שניהם פטורים' דמתני' קאי גם על המניח, ואם כן קשה, אמאי פטור וכדלעיל.

וגם לא ס"ל כהרשב"א והרמב"ן ד'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת' קאי על הפעולה, וכנ"ל דחשבינן רק פעולות ההנחה דרק היא מביאתו לידי חיוב חטאת (כנ"ל), ואשר על כן,

(79) כמו שהובא לעיל דיש אופן ג' בביאור תירוצו של התרצין ד'פטורי וכו' קחשיב וכו'.

(80) כבתוס'.

(81) כמו שהובא לעיל בפרש"י.

(82) כמ"ש רש"י.

צריך לומר ד'שניהם פטורים' דמתני' קאי על המניחים, ואם כן שוב קשה, אמאי פטור וכו' וכדלעיל.

אבל לפי רש"י דקאי בפעולת העקירה ולא על פעולת ההנחה, על מה הקשתה הגמ', דהרי כבר הוסבר בתוס' וכמה מהראשונים דאין שום סברא דיתחייב העוקר על עקירתו רק מכיון דחבירו גמר להמלאכה בהנחתו, ולא יתחייב העוקר על מלאכה שלא עשה ולא גמר.

וכפי שנת"ל בדברי המהרש"א, דעל מתני' ליכא לאקשווי מידי דאפשר לפרש כפי רש"י, ורק דלפי רש"י, גם התרצן למד מתני' כן. וא"כ על מה הקשו בגמ'?

ולפלא דסתם דבריו, ולא הזכיר לא דבר ולא חצי דבר בפי' בסוגיא זו, ובפרט דהוא יחיד בפירושו בסוגיא ד'פטורי דאתי בהו וכו', דקאי על עקירות, ועד שהוא עצמו מביא לפירוש רבותיו החולקים עליו<sup>83</sup> כו', וכשמגיע לקושיית הגמ' המבוססת על פי' סוגיא הנ"ל, שאינה מובנת כלל לפי פירושו הנה לא מזכיר דבר?

## יב.

### ביאור לשיטת רש"י

ונ"ל בביאור שי' רש"י, דהא גופא קמ"ל, דלפי דבריו בסוגיא הקודמת<sup>84</sup> אין כל טעם ולא צורך לפרש אמאי קאי קושיית הגמ' ד"זהא איתעבידא מלאכה מבינייהו וכו'" דהוא פשוט ומובן מאליו, דכיון ד(כמשנת"ל) סוגיא זו באה בהמשך אחד להסוגיא הקודמת ד"פטורי דאתי בהו וכו'" ומבוססת עליה, דבחדא מחתא נאמרו, הנה מדבריו הקודמין ושיטתו בהפירוש ד"פטורי דאתי בהו לידי וכו"<sup>85</sup> נדע ונבין בקלות ובפשטות את המשך הסוגיא - קושיית הגמ' ד"זהא איתעבידא מלאכה וכו'" ותירוצה ד'בעשותה' כתיב.

דהנה בסוגיא הקודמת<sup>86</sup> פי' רש"י וז"ל: "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר (שמא יגמרנה) דלמא גמר לה אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי וכו'", עכ"ל.

והיינו לומר, דמתני' קחשיב רק להעקירות, דרק עקירה הינה פעולה חשובה דאיכא למגזר ד'למא גמר לה' ותביאנו לידי חיוב חטאת, אבל הנחה אינה פעולה חשובה דליכא למגזר ד'למא גמר לה', כיון דהיא גמר המלאכה וסופה, ולא תביאנו לידי חיוב חטאת. דמשום זה מסתבר דתנא דידן לא קחשיב ליה להפעולות דהנחה, דאף דתנא דידן קחשיב ליה להפעולות ולא

(83) אשר כמוהם נקטו כמה מגדולי הראשונים כהתוס'.

(84) בד"ה פטורי דאתי.

(85) בד"ה פטורי.

(86) בד"ה הנ"ל.

להפועל כמשנת"ל, מ"מ כיון דפעולה זו אין בה שום חשיבות או חומר, דהנחה בעלמא לא תביא לכלום, ואפילו חשש דתמשך ותבוא לידי איסור או חיוב ליכא, משא"כ בעקירה.

ועל דרך הא דתירץ רב מתנה<sup>87</sup> אקושיית אביי ד'ליטעמין' אמאי לא תקשה ד"שיתסרי הוויין", דהקשה רק ד"תריסר הוויין"<sup>88</sup> דתירץ ואמר ליה רב מתנה לאביי ד"הא לא קשיא בשלמא . . פטור ומותר לא קתני", דפירושו בפשטות הוא, דלא איחשיב תנא דידן להדינים ד'פטור ומותר' דאינם דינים חשובים ואין בהם כל משמעות בהלכות שבת, דאין בהם שום חומר וענין של איסור דמשום זה מותרים הם ואין כל צורך וענין למנותן במתני'.

ועל דרך זה בנדו"ד, דאין כל צורך ולא ענין למנות את ההנחות, דאין בהם עצמם שום 'חשיבות' או 'מציאות' שיכולה להתבטאות בהבאתם לידי חיוב חטאת וכדו', וכנ"ל דאפילו מקום לחשש דיביאווהו לידי איסור ליכא, דמשום זה לא מנאן תנא דידן במתני'.

דלפי"ז יוצא דב' תירוצים דסוגיין עולים בקנה אחד, דגם זה דלא מנה תנא דידן לכל הט"ז דינים ואף מה שלא מנה לי"ב דינים הנמצאים במתני', אלא מנה רק לח' דינים, מאותו טעם וסיבה, והוא משום דתנא דידן אתא למנות אך ורק להפעולות והדינים ה'חשובים', דחשיבותם הינה או משום דבפועל מחייבים אותו בחטאת, או אפילו משום הא דיכולים הם להביאו לידי חיוב חטאת. ולא מנא להו להפעולות אשר אין בהם שום 'חשיבות' דאין ביכולתם אפילו להמשך ולהתגלגל ולהביאו לידי איסור וחיוב חטאת.

דכל זה הוא רק לפירוש רש"י, דלשאר הפי' דהראשונים אין כל שייכות וצד השוה בין תירוצא דרב מתנה לדברי התרצן ד'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קחשיב', ופשוט, ואכמ"ל וד"ל.

## יג.

### ביאור המשך הגמ' לשיטת רש"י

ועל זה מקשה הגמרא, היינו דמקשה אדברי התרצן<sup>89</sup>, דס"ל דמתני' קחשיב ליה להעקירות בלבד דרק הם מסוג הפעולות ה'חשובות' דיכולים להביאו לידי חיוב חטאת - דהאיך אפשר לומר דההנחות אינם חשובות כלל, ומשום הא לא אחשבינהו תנא דידן, דהלא הם הגורמים<sup>90</sup> לגמירת המלאכה, ואם כן הוא, יכולים גם הם להביאו לידי איסור וחיוב חטאת.

(87) לעיל בסוגיין.

(88) ועיין לעיל.

(89) דלא כפי הרמב"ן והרשב"א, אלא כפי התוס'.

(90) במקרים מסוימים.

והיינו, דלא רק דיוכלו להמשך ולהתגלגל ולהביא לידי חיוב חטאת, אלא זאת ועוד, דעל ידי הנחה בלבד יתחייב חטאת, דמצד זה, הנה פעולת ההנחה חמורה אף מפעולת העקירה, דלא מצאנו דיתחייב בעקירה בלבד בשום מקום, ואמאי לא קחשיב תנא דמתני' את ההנחות, ומשום דאינם חשובים "דלא מצי למיתי לידי חיוב"<sup>91</sup> דהא מייתי ומייתי הן?

ומתרצת הגמ', דאין לומר דגם הנחות חשיבי, דלעולם לא יביאוו לידי חיוב חטאת, גם באם גומר המלאכה ע"י הנחתו, שהרי "בעשותה" כתיב "העושה את כולה ולא העושה מקצתה וכו'" ולא יבוא מזה לא חיוב ולא איסור מן התורה, וכדברי התרצן ד" (גם) לא אתי בהו (בהנחות) לידי חיוב חטאת".

ואשר לכן לא אחשבינהו תנא דידן להנחות במנינא דמתני', וקחשיב לה להעקירות בלבד דרק הן יכולות להביאו לידי חיוב חטאת, מה שאין כן הנחות דאפי' אם יגמור להוצאת חבירו אין שם לא חיוב ולא כלום, לא לעצמו וכו"ש לא לחבירו דהתחיל במלאכה, וד"ל.

ולפי זה לא הקשתה הגמ' אמתני'<sup>92</sup> דאדינא דמתניתין אין דין ואין דין, אלא הקושיא היא על התרצן - ד'לטעמך', דמתני' קחשיב להו להעקירות משום דרק הם 'חשיבי', קשה, דהרי גם ההנחות חשובים.

ולא דמקשה על מה שמנה את העקירות בלבד ולא את ההנחות, אלא דמקשה אטעמו ונימוקו, דאינו מובן כלל וכלל.

ועל דרך מש"כ לעיל בדברי המהרש"א ומהרי"ט בדעת התוס', דאין שום קשר ושייכות בין המקרים והדינים דמתני' למה שהובא בגמ' ד"בעשותה" כתיב.

דישנם לב' ענינים, דקושיית הגמ' היא אמנינא דמתני' לפי דברי התרצן, דמנה ליה לתנא דידן רק להעקירות ולא להנחות וכו', היינו, דהגמ' הקשתה קושיא כללית על גדר 'הפעולה דהנחה' בכלל ולא בשייכות להמקרים דמתני' - דלכאורה 'הנחה' היא מסוג הפעולות החשובות? ותירצו דאינה מסוג הפעולות החשובות, דאינה מביאתו לידי איסור וחיוב חטאת כלל<sup>93</sup> ד'בעשותה' כתיב, ומשום זה ניחא ליה מנינא דמתני'.

ואין כוונת הגמ' להקשות בזה על הדינים או המקרים דמתני' ולומר שאין הדין מובן במקרה מסויים וכו', וכפי שלמדו התוס' או הרמב"ן והרשב"א וכו', דאפילו אם לא נאמר 'בעשותה' לא הוה קשיא לן הדינים או המקרים דמתני', אלא רק מנינא, וכו"ל.

(91) רש"י בד"ה הנ"ל.

(92) ראה הערה 89.

(93) וכו"ל באריכות.

אך זאת ודאי דלא אחרי דידעינן ד"בעשותה" כתיב - ה"ז נוגע אף לדין (במקרה דהמניח גומר לעקירת חבירו<sup>94</sup>), דבמקום שיתחייב המניח חטאת, יהי' פטור מכלום. אבל אין זה נוגע כ"כ למש"כ במתני', דגם בלא"ה מובן דלפי' מתני' קאי בעקירות, וד"ל.

ולפי זה פשוט דלא קאי הא ד"והא איתעבידא מלאכה וכו'" אכל המקרים דמתני', אלא<sup>95</sup> שכוונת הגמ' להקשות בכללות על הגדר דהנחות מא<sup>96</sup> מהמקרים דסיפא דמתני', דלכאורה אפשר לומר דאית בהו<sup>97</sup> חשיבות, כלומר שיכולים להביאו לידי איסור וחיוב חטאת, ומסקינן דאי אפשר לומר כן דמשום ד"בעשותה" כתיב ידעינן דאינו חייב על עקירה בלבד, אף דעשה מלאכה שלימה.

ומובן ד"בעשותה" נוגע רק במקרים אלו דההנחה גומרת למלאכת ההוצאה כשבאה לאחרי עקירה<sup>98</sup> לפני', והוצאה מרשות א' לרשות הב', דאז, ע"י הנחה זו, מסיים הוא את המלאכה וכו'. אבל כשלא קדמו להנחה, עקירה והוצאה מרשות א' לרשות ב', אז אין כל שייכות ל"בעשותה", דלא נעשית מלאכה שלימה על ידי שניים.

## יד.

### ביאור שיטת אדה"ז דקאי בשי' רש"י

ומעתה אתי שפיר הא דחילק רבינו אדה"ז בשולחנו את המקרים דסיפא דמתני' לב' סוגים, דרבינו אתי בשי' רש"י דס"ל דלא הקשתה הגמ' מכל המקרים דהסיפא, דיהי' בהם חיוב חטאת משום דנגמרה מלאכה שלימה על ידם, דאי אפשר לומר כן על כל הד' מקרים כיון שבב' מהן לא נעשה כלל שום ענין דגמירת מלאכה דהחפץ היה מונח במקום פטור וכו' כדלעיל.

ורק דהגמ' הקשתה מב' המקרים דבהם איכא להענין דגמירת מלאכה, דלא נח החפץ במקום פטור קודם להנחתו ברשות הב', והם המקרים דהביא אדה"ז בס"א<sup>99</sup>.

ואינו היפך פשטות הגמ' כלל וכלל אלא דזה אפשר לומר רק לפי' רש"י, דלשי' הרמב"ן והרשב"א הנה זה ודאי דהקשה הגמ' אמתני' ועל כל הד' מקרים דהסיפא, ותירצה דהפטור דכל הד' מקרים דהסיפא הוא משום ד"בעשותה" כתיב וכו'.

(94) כשהחפץ יצא מרשות הא' לרשות הב'.

(95) כנ"ל.

(96) או ב' המקרים.

(97) בההנחות.

(98) אסורה.

(99) שם.

ואף לשי' התוס' דס"ל דלא הקשתה הגמ' אמתני' אלא על התרצן ואפשר לומר<sup>100</sup> דהקשתה רק על המקרים דמונין למניח ולא לעוקר, מכל מקום, הרי ב' מקרים אלו דמונין למניח, הם מקרים שבהם הוא המוציא מרשות הא' לרשות הב' דהינם מסוג הוצאה א', דלא עשו ולא כלום, דלאדה"ז ודאי אינו.

ולכאורה כן למדו ג"כ גדולי הפוסקים הטור ושו"ע<sup>101</sup>, ומשו"ז לא הביאו כלל לב' המקרים שהביא אדה"ז בס"ז<sup>102</sup>, דגם הם בשיטת רש"י קא אזלי, ודלא כפי' הגר"א בביאורו על השו"ע, ואף לא כפי' המשנה ברורה<sup>103</sup>.

ורק דרבינו אדה"ז בלשונו הזהב, האיר עינינו בפי' רש"י בסוגיא דילן.

### טו.

#### ביאור טעם הגזירה לאדה"ז בפרש"י

ועד"ז הוא בנוגע להדיוק דלעיל<sup>104</sup>, דלפי שיטת אדה"ז דהגזירה במקרה דמתני' שהביא בס"ז אינה אותה גזירה שהביא רש"י במתני' - אינו קשה, וכבר הקדימנו אדה"ז בלשונו הזהב, בכדי אשר לא נטעה בדבריו, וכפי אשר יבואר לקמן:

דבסי' שמז<sup>105</sup> מביא רבינו הגזירה בשינוי הלשון מסי' שמו<sup>106</sup> דהביאה כפרש"י<sup>107</sup>: "שמזלזל באיסורי שבת לגרום לכתחילה הוצאה מרה"ר או להיפך וגזירה שמא יבואו להוציא מרה"ר לרה"ר או להיפך בלא הנחה במקום פטור בינתיים", עכ"ל.

אבל בסי' שמז<sup>108</sup> משנה בלשונו, וז"ל<sup>95</sup>: "שמא יבוא לעשות בעצמו עקירה מרה"ר והנחה ברה"ר שאסור מד"ס לגרום הכנסה מרה"ר לרה"ר אפי' דרך מקום פטור וכמו שנתבאר בסי' שמו", עכ"ל.

והיינו, דמביא רק להענין ד"שמא יעשה מלאכה בשבת"<sup>109</sup> ואח"כ מציין לסי' שמו, דבפשטות כוונתו לציין בתור המקור להגזירה ולא (כ"כ) למש"כ<sup>110</sup> בענין הזלזול, דבאם זו היתה כוונתו

100) אף דאינו מוכרח.

101) הנ"ל.

102) שם.

103) שם.

104) ס"ד.

105) ס"ז.

106) ס"ב.

107) שבת ו, א.

108) שם.

109) אחר כך.

110) שם.



הו"ל להזכירו לכל הפחות ברמז כאן, ובפרט דבסי' שמו הנה זהו התחלת הענין דהגזירה, ומדוע מזכירו כאן רק בסוף הענין ואף לא ברמז אלא בתור מראה מקום.

וגם, דמשנה ומוסיף<sup>111</sup> ד"שמא יבא לעשות בעצמו וכו'", ושם<sup>112</sup> כתב ד"שמא יבואו וכו'", היינו דנכלל בגזירה זו חשש דשמא הוא בעצמו יבוא לעשות מלאכה שלימה בשבת<sup>113</sup>, ולא<sup>114</sup> שחוששין שמא אחרים יבואו לטעות ולדמות ולהשוות מעשיו של זה להוצאה גמורה מן התורה כו', אלא דגם חוששין דהוא עצמו יתרגל לדברים אלו הדומים להוצאה גמורה מן התורה, עד שיבוא בעצמו לעבור על הוצאה גמורה מן התורה<sup>115</sup>.

ולדברי רבינו אדה"ז גם זה הוא מפ' רש"י, דלאחר שהביא לגזירה וחשש זה ציין רבינו לסי' שמו<sup>116</sup> - היכן דהביא לפ' רש"י<sup>117</sup>, דרבינו ס"ל דאפשר לומר דעיקר טעם גזירה זו<sup>118</sup> הוא גם מן החשש דשמא יבוא הוא בעצמו לעשות מלאכה שלימה בשבת, ואפילו אם החשש הוא רק לפעם אחרת מכל מקום גזרינן.

וע"ד הא דהביא כ"ק אד"ש<sup>119</sup>, דכשאדה"ז<sup>120</sup> הביא לדברי רש"י אמתני' דמפרש להו לטעם הגזירה והאיסור מדרבנן בהמקרים דהסיפא, זלה"ק: ". גזרה שמא יבאו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת", ע"כ.

והוא דמוסיף לתיבת "מהם", דברש"י ליתא "מהם" ורק "שמא יבוא כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת", ומבאר כ"ק אד"ש<sup>107</sup> דכוונת רבינו אדה"ז להדגיש בזה, דגזירה דמתני' ד"שמא יעשו מלאכה בשבת וכו" קאי לא רק על העוקר אלא אף על המניח, דאף דאצל המניח החשש הוא רק לפעם אחרת, מכל מקום חוששין לזה, ולכן זה נכלל בהגזירה דמתני'.

ולפ"ז יש להוסיף בדא"פ, דבזה כולל גם את הגזירה דס"ז<sup>121</sup>, דגם במקרה זה יש לגזור מאותו טעם וסיבה - שמא יבוא לאחר זמן או בפעם אחרת לעשות מלאכה שלימה בשבת.

(111) בסי' שמו.

(112) בסי' שמו.

(113) לאחר זמן.

(114) רק.

(115) אפ"ו רק בשוגג.

(116) שם.

(117) דף ו, א ד"ה בלבד ע"ש.

(118) דסי' שמו ושמו.

(119) לקו"ש חי"ד הע' 22.

(120) סי' שמו ס"א.

(121) המובא גם בסי' שמו שם.

## טז.

## ישוב קושיות התוס' על פי רש"י

והנה בהסברת שי' רש"י, יתורץ ג"כ בדא"פ הקושיות דהקשו בעלי התוס' עליו, וז"ל התוס'<sup>122</sup>: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת מה שפרש"י דעקירות קחשיב אינו נראה לר"י חדא דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל ועוד דלפי' הקונט' קחשיב לבע"ה ג' יציאות והכנסה אחת ולעני ג' הכנסות והוצאה אחת ועוד דלא חשיב תרתי לפטור דעני באחת ודעשיר באחת כדחשיב חיובא ברישא וכו'", עכ"ל.

והיינו דהקשו ג' קושיות על פרש"י, ופי' המהרש"א<sup>123</sup>, וז"ל: "לכאורה דר"ל דלפי' הקונ' דחוק דלא חשיב תרתי לפטור בעני בבא אחת וכן דעשיר לא חשיבי תרתי לפטור ידידיה בבבא אחת אלא דחשיב לפי' הקונ' פשט העני כו' היא הכנסת עני ואו שנתן לתוכה היא הוצאת בעה"ב בבא אחת וקחשיב נמי פשט בעה"ב כו' היא הוצאת בעה"ב ואו שנתן לתוכן היא הכנסת עני", עכ"ל.

כלומר דקשיא להו אפרש"י אמאי עירבב הסדר דהסיפא ושינה מהסדר דהרישא, דבהרישא הביא ב' מקרים דהוצאה והכנסה דעני לחוד וכן להוצאה והכנסה דעשיר לחוד, משא"כ בהסיפא הביא הפטור דהוצאה דעשיר יחד עם הפטור דהכנסה דעני וכו' ולא ב' הפטורים דעשיר לחוד וב' הפטורים דעני לחוד.

וממשיך<sup>124</sup>: "אבל קשה דמאי קושיא דהא ודאי היה צריך להאריך הרבה אם היה בא לפרש הוצאות בעה"ב לבד והכנס' עני לבד לפי פי' הקונ' וטפי ניחא ליה למיתני בקצרה כמ"ש התוס' לעיל ועוד דאדרבה הכא ניחא ליה למתני לערב הוצאות והכנסות יחד כמו ברישא דמערב הוצאות והכנס' וזה הביאנו שלמדתי בכוונת דברי התוס' מדברי בעל המאור שהקשה לפי' רש"י דלמה ליה למתני תרי הכנסות לפטור בעני דסגי באחת וכן תרי הוצאות לפטור בעשיר דסגי באחת ולא הוה ליה למחשביה בתרתי וזה שכתבו התוס' ועוד קשה לפי' רש"י דלא חשיב תרתי לפטור דעני באחת דאינו רק אחת כיון דתרווייהו הכנסות נינהו דעני וכן תרתי הוצאות לפטור בעשיר דאינו רק אחת כיון דתרווייהו הוצאות נינהו בעשיר וכו'".

והיינו, דאין לומר דזוהי כוונת התוס' בקושייתם על פרש"י, דפשוט הוא דתנא דידן תפס ליה ללשון קצרה ולמה ליה להאריך במקום דאית ליה לקצר וכו'. אלא דכוונתם להקשות ע"ד מה שהקשה הבעל המאור<sup>125</sup>, דמדוע הביא התנא את ב' המקרים ד"פטור<sup>126</sup> אבל אסור<sup>127</sup>" הן

(122) ד"ה פטורי.

(123) על קושיא הג'.

(124) במהרש"א שם.

(125) על פרש"י.

(126) מה"ת.

(127) מד"ס.

דעני והן דעשיר, דהו"ל להביא רק למקרה אחד ד"פטור אבל אסור" דעני, ומקרה אחד ד"פטור אבל אסור" דעשיר, דב' המקרים דעני הינם בהכנסה, וב' המקרים דעשיר הינם בהוצאה.

ולמה ליה להביא ב' מקרים ד"פטור אבל אסור" דעני, וב' מקרים ד"פטור אבל אסור" דעשיר, דמזה משמע דיש חידוש, או לכה"פ חילוק והבדל בין מקרה הא' ד"פטור אבל אסור" דעני ובין מקרה הב' ד"פטור אבל אסור" דעני, ועד"ז במקרים דעשיר, דמשום זה יש צריכותא בכל הד' מקרים ד"פטור אבל אסור"?

ולפי דברי אדה"ז דלעיל יתורצו ג' הקושיות:

#### א. הא דלא חשיב תרתי לפטור דעני באחת ודעשיר באחת

דלפי פי' רבינו אדה"ז בשולחננו דקאי בשי' רש"י<sup>128</sup>, הנה תשובת הדבר מונחת בצידו, דאין הפטור והדין דב' המקרים ד"פטור אבל אסור" - הן דעני והן דעשיר - מאותו טעם וסיבה: דבמקרה א'<sup>129</sup> פטורין הם משום הא דלא עשו<sup>130</sup> מלאכה שלימה בשבת דרק עשאוהו לחצאין<sup>131</sup>, והתורה אמרה<sup>132</sup> ד"העושה את כולה חייב ולא העושה מקצתה וכו'". אבל במקרה הב'<sup>133</sup> הפטור הוא משום זה דלא עשו לא מלאכה ולא חצי מלאכה, דלא עשו ולא כלום, וכמשנת"ל, וד"ל.

ומצאתי דכן הקשה הרשב"א, כקושיית הבעה"מ והתוס' ותי' כתירוצינו, דלפי רש"י מדובר על ב' מקרים שונים דבא' העוקר גם מוציא להחפץ ובב' הנה העוקר אפי' אינו מוציא להחפץ, ואעפ"כ אסרוהו חכמים.

וראיתי דמביא תי' זה בשבת של מי, ואומר דאעפ"כ הנה צדקה ממנו קושייתם, דמ"מ, אפשר להקשות על תירוצו, דאף דמדובר בב' מקרים שונים, הנה בפועל הדין והאיסור בהם הוא מאותו טעם וסיבה, וסו"ס אין כל חידוש בהבאת מקרה מסוג הב'. אמנם לפי דברינו, הנה הדין והאיסור בב' מקרים אלו, הינם מב' טעמים וסיבות שונות, ואכן יש בזה חידוש.

(128) כנ"ל.

(129) דעני ודעשיר.

(130) אחד מהם.

(131) דכל אחד עשה רק חלק מהמלאכה, ורק דע"י צירוף מעשה שניהם נעשה המלאכה.

(132) דכתיב "בעשותה".

(133) דעני ודעשיר.

ב. הא דקחשיב לבעה"ג יציאות והכנסה אחת ולעני ג' הכנסות והוצאה אחת

וכן בהכרח לומר דקושייתם הקודמת אפרש"י אינו קשה כ"כ, דהקשו, אשר דוחק הוא לפרש ד"פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" קאי על הפעולה דעקירת החפץ, דבאם מונין להעקירות יצא:

א. דאין ה"שתיים שהן ארבע" ב' שהן ד' בשווה, היינו ב' הוצאות וב' הכנסות, אלא דהן א' שהוא ג' ועוד א'<sup>134</sup>, והיינו דבה"שתיים שהן ארבע בפנים" ישנם ג' הכנסות ורק הוצאה א' להעני, וב"שתיים שהן ארבע חוץ" ישנם ג' הוצאות, ורק הכנסה א' להעשיר.

ב. דלא קאי ה"שהן ד' בפנים" בהא דקאי ה"שהן ד' בחוץ", ד"שהן ד' בפנים" קאי בב' עקירות דהעשיר העומד בפנים, והיינו הוצאות. משא"כ "שהן ד' בחוץ", קאי בב' עקירות דהעני העומד בחוץ, והיינו הכנסות. ואין הב' מקרים ד"פטור<sup>135</sup> אבל אסור<sup>136</sup>" דומים זה לזה ואדרבה הפוכים הם זה מזה, דבפנים קאי אך ורק בהוצאות, ובחוץ אך ורק בהכנסות.

וכדביאר לקושיא זו במהרש"א<sup>137</sup> ע"ש.

דבהכרח דאין זה קשה כ"כ, דגם התוס' לפי דברי המהרש"א<sup>138</sup> ולדברי המהרי"ט<sup>139</sup> ס"ל דאפשר ללמוד דמתני' עקירות קחשיב ליה, דאל"כ, הו"ל להגמ' להקשות אסיפא דמתני'<sup>140</sup> דאמאי פטור "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", דכמשנ"ל<sup>141</sup> ס"ל להתוס' דלא הקשתה הגמ' אמתני' משום דאפשר לפרשה דבעקירות קאי וכו', ואילו היה כ"כ דחוק ללמוד דמתני' קאי בעקירות וא"א לומר דמתני' קאי בהם, הדרא קושיא לדוכתא.

ואף דישנם שיטתו אחרות באחרונים החלוקין על פי' המהרש"א והמהרי"ט, מ"מ, הרי מוכרח לפי דבריהם, דהם עצמם הסכימו ללמוד בדעת התוס' במתני' דקאי אעקירות, כפרש"י, על אף דבד"ה הקודם<sup>142</sup> הביאו בעצמן לכל הקושיות והדיוקים הנ"ל על פירוש זה, ופשוט.

(134) דסך הכל עומד על ארבע.

(135) מה"ת.

(136) מד"ס.

(137) אתוס' בד"ה פטורי דאתי כו', וז"ל: "ועוד דלפירוש הקונטרס קחשיב לבעה"ב שלש יציאות והכנסה אחת כו' ועוד דלא חשיב תרתי לפטור דעני" עכ"ל, ר"ל דקשיא להו הדחוקים לפירוש הקונטרס דקחשיב לבעה"ב שלש יציאות כו' דהשתא לא הוי דומה שתיים שהן ארבע בפנים דשתיים היינו הוצאה אחת דחויבא והכנסה אחת דחויבא ושהן ד' מוסיף לך ב' דפטורי דכולהו הוצאה וכן ב' שהן ד' בחוץ דשתיים היינו אחת דהוצאה דחויבא ואחת הכנסה דחויבא ושהן ד' מוסיף לך ב' דפטורי דכולהו הכנסה ולא הוה נמי דומה שהן ד' בפנים ושהן ד' בחוץ אבל לפירוש ריב"א ניחא דהוי דומה דשהן ארבע שמוסיף ב' הן בפנים הן בחוץ היינו נמי אחת הוצאה דפטור ואחת הכנסה דפטור כו'" ע"ש.

(138) שם.

(139) כאן.

(140) גם כן, ולא (רק) לפי דברי המקשן.

(141) מדברי המהרש"א שם.

(142) שם.

ואפשר ליתן קצת טעם וסברא לזה, דכבר דייקו התוס' בזה<sup>143</sup>, דבמס' שבת<sup>144</sup> לא פי' רש"י כפירושו במס' שבועות<sup>145</sup>, דבשבועות<sup>146</sup> פי' ד"שנים שהם ארבע בפנים" ו"שנים שהן ארבע בחוץ" קאי ב'הוצאות' ו'הכנסות', ד"שנים שהם ארבע בפנים" קאי בהכנסות ו"שנים שהן ארבע בחוץ" קאי בהוצאות.

אבל במס' שבת לא פרש"י כן, אלא פי' ד"שנים שהם ארבע בפנים" ו"שנים שהן ארבע בחוץ" קאי ב"העומדים בפנים" ו"העומדים בחוץ", והיינו דבפי' ס"ל לרש"י דלא קשיב ליה מתני' לה'הוצאות' ו'הכנסות' כמו שפי' בשבועות, אלא דקחשיב ליה מתני' ל"החיובים" ו"הפטורים" דהעני' "העומד בחוץ" ודהעשיר "העומד בפנים".

ואפשר דמזה הטעם ס"ל לרש"י דאין כל דוחק בזה דבמנינא דהעני' איתנהו לג' הכנסות ורק להוצאה אחת, וד"שהן שתיים" קאי רק אהכנסות, ועד"ז להיפך במנינא דהעשיר וכו', דלרש"י לא אתת מתני' להכי ולא זו היא כוונתה, למנות 'הוצאות' ו'הכנסות'.

אלא דכוונתה היא להביא את כל האופנים לא רק מה"ת אלא אף מד"ס, שבהם אסור לעני' או לעשיר לעשות עקירה דחשובה היא, דהיא תחילת המלאכה וכו', ולפ"ז, הנה מנינא דמתני' דומה הוא, דב"ב' שהן ד"גם 'בפנים' (להעשיר) וגם 'בחוץ' (להעני) עולים בקנה אחד, ובהשוואה.

דגם בעני' וגם בעשיר, הנה מביאה מתני' ב' מקרים דאיסור מה"ת היכן דעשה מלאכה שלימה, ומקרה א' דאסור מד"ס - דרק התחיל במלאכה וחוששין שמא יגמרנה בהנחה, ומקרה א' דאיסור מד"ס - דדומה הוא להוצאה גמורה דאף דלא רק חצי מלאכה ליכא אלא אין כאן גם התחלת מלאכה, הנה מכל מקום גזרו גם על עקירה זו מחשש שמא יבוא(ו) לעשות מלאכה שלימה בזמן אחר<sup>147</sup>, וכנ"ל.

ג. הא דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל

וכן קושייתם הראשונה על פרש"י, דהאיך קחשיב ליה תנא דידן להעקירות, דהא העקירה בעצמה אינו אלא טלטול בעלמא וכו'.

הנה בפשטות, כוונתם להקשות רק על העקירות דהעני' ודהעשיר מסוג א', ולא על העקירות דהעני' ודהעשיר שמסוג ב'.

(143) בריש מכילתין.

(144) כאן.

(145) ה, א.

(146) שם.

(147) או משום זלזול.

וכמו שביאר ב'שבת של מי' דקושיא זו הינה רק על ב' מד' המקרים דהסיפא - המקרים דהעוקר אינו מוציא להחפץ מרשות א' לרשות ב' אלא דחבירו המניח הוא המוציא, והיינו ע"ד המקרים דהביא אדה"ז בס"ז<sup>148</sup>.

וזה לשון ה'שבת של מי<sup>149</sup>: "הקשו התוס' . . אמאי קחשיב עקירה דבעה"ב מרשות היחיד כשנתן לתוך ידו של עני ברשות היחיד עצמו בבבא שלישיית, וכן עקירה דעני מרשות הרבים כשנתן בתוך ידו של הבעה"ב ברשות הרבים עצמו בבבא רביעית, הלא עקירות הללו בלא הוצאה נינהו לגבי דידהו, ואינו אלא טלטול בעלמא באותו רשות שהוא שם", ע"כ.

וכן מסתבר לומר בפשטות, דבמקרה דהעוקר הוא גם מוציא להחפץ מרשות הא' לרשות הב', ישנם כמה סברות מדוע עקירתו אינה רק 'טלטול בעלמא' דהא עשה חצי מלאכה, וכבר עשה עקירה ורובה דהוצאה דרק חסרה ההנחה הגומרת עקירתו וכו'.

דרק באם חבירו הוא המוציא מרשות הא' לרשות הב' ומניחו שם והוא עצמו רק עוקר החפץ ומניחו ביד חבירו הפשוטה, דאז הרי אין שום תוכן ומשמעות לעקירתו בין שהוא העני ובין שהוא העשיר, דגם התחלת מלאכה לא הוי אלא הוא רק טלטול בעלמא. ולכאורה אין שום הבדל בין פעולה זו לשאר הפעולות והפעמים דמרים ומטלטל חפץ בביתו וכדו', והאיך נמנה לפעולה זו, ועוד זאת בתור פעולה חשובה וממשית כדלעיל?

ונראה לומר, דמאחר אשר הוסבר דרש"י ס"ל דקחשיב ליה תנא דידן להפעולות החשובות, הפעולות שיכולות להביא לידי חיוב חטאת, וצ"ל דקאי רק על הפעולה דעקירה דרק על ידי עקירה יוכל לבוא לידי חיוב חטאת, דמשום הא חשובה היא, מה שאין כן הפעולה דהנחה כנ"ל.

הנה זה מבואר ואינו קשה, דהוא גם הוא ס"ל כן דודאי עקירה זו עצמה אינה חשובה, דעל דא קא צווחנא כנ"ל, דהוצאה כזו אינה בגדר 'חלק' דעשיית מלאכה, דהחשש והאיסור במקרה זו היא רק לאחר זמן, ובפעולות הבאות וכו'.

ואינו קשה, דמתני' קחשיב להו לכל האופנים דאסור לו לאדם לעשות פעולה זו החשובה, היינו עקירת החפץ ממקומו, דבמלאכת הוצאה בכלל הנה פעולה זו נחשבת לפעולה חשובה דהיא תחילת ההוצאה, ויכולה להמשך ולבוא לידי מלאכה שלימה וכו' כנ"ל.

ואף דבמקרה זה, אין לעקירתו חשיבות פרטית, מכל מקום, הנה יש לו חשיבות כללית, דהוא מסוג הפעולות החשובות. ותנא דידן, בריש מכילתין, כשבא לבאר ההלכות דמלאכת הוצאה, בחר לעצמו למנות את אותה הפעולה שהיא 'הפעולה החשובה' במלאכה זו, ומתחיל ומונה לכל האופנים דאסור לאדם לעשות פעולה מ'משפחה' וסוג זה.

(148) סי' שמו.

(149) ג, א ד"ה פטורי דאתי, קטע המתחלת והשתא.

ובפרט, דתוכנה דכל עקירה גם כשאינו מוציאו מרשות א' לרשות ב' וכו' היא (ס"ס) עקירה והוצאה ממקום מסויים, ורק שהוא מותר לכתחילה, דלא הקפידה תורה אהוצאה 'סתם' ממקום מסויים, אלא אהוצאה 'מרשות לרשות' דווקא.

והיינו דמתחיל ומונה לכל העקירות האסורות לעשות בשבת, גם אם אחד מהם אינה פעולה חשובה<sup>150</sup>, מכל מקום הרי הוא מסוג פעולות החשובות, והם:

א. אסור לעקור (ולהוציא חפץ) ולגמור (הוצאתו בהנחה), כשהחפץ ברשותו.

ב. אסור לעקור (ולהוציא חפץ) ולגמור (הוצאתו בהנחה), גם כשאין החפץ ברשותו (אלא ברשות ב').

ג. אסור לעקור (ולהוציא חפץ) גם כשהוא (עצמו) לא יגמור, ורק חבירו יגמור המלאכה.

ד. אסור לעקור (ולהוציא חפץ) גם כשחבירו לא יגמור המלאכה, ורק שנראה כהוצאה (גמורה).

ולא כיון תנא דידן למנות לכל ד'<sup>151</sup> העקירות דמתני' משום דהם חשובים, אלא דמונה אף את העקירות שאין בהם שום חשיבות והתחלת מלאכה, דמכל מקום הרי גם הם מסוג פעולות החשובות עקירות.

והוא, דהטעם ד"חשובים נינהו" משום "דאתי בהו לידי חיוב חטאת", הוא רק טעם להא דתנא דידן בחר לו למנות ולחשוב לעקירות<sup>152</sup> ולא הנחות<sup>153</sup> וכו' אבל אי"ז הטעם דמונה כל עקירה ועקירה, וד"ל.

ז.

### קושיא מפי' רש"י במס' שבועות

אך במס' שבועות<sup>154</sup> מביא למתני' דשבת ומפרש רש"י<sup>155</sup> וז"ל: "שתים לחיוב הכנסה דעני והכנסה דבעה"ב וב' לפטור כשזה עוקר וזה מניח דכתיב בעשותה העושה את כולה" עכ"ל.

דפירושו בפשטות הוא, דבמתני' ישנם ב' מקרים דאסורים מה"ת<sup>156</sup> כיון דעשו מלאכה שלימה, וב' מקרים דאסורים רק מד"ס משום דלא עשו מלאכה שלימה ו"בעשותה" כתיב,

(150) מצד עצמה, דאפילו חלק מעשיית מלאכה אינה.

(151) או ח'.

(152) בכלל.

(153) או פשיטת יד.

(154) ה, א.

(155) ד"ה ד' בפנים.

(156) להעומדים בפנים.

והיינו דבמקרים האסורין מדרבנן אין לחלק בסיבת טעם הפטור מן התורה ולומר דהפטור במקרה א' אינו מאותו טעם וסיבה דהפטור במקרה ב', דבמקרה א' הוא משום דלא עשה א' מהם מלאכה שלימה, ובמקרה הב' הוא משום דלא עשה א' מהם ולא כלום, ואין כל צורך להא ד"בעשותה" כתיב, אלא דשניהן הינם פטורין מטעם הא ד"בעשותה" כתיב. ולפי"ז הדרא קושתא לדוכתא, מנ"ל לאדה"ז בשולחנו דיש לחלק בטעם וסיבת הפטור דהמקרים דסיפא דמתני', וכן נשאר לתרץ הקושיות דלעיל על פרש"י?

יה.

### פירוק הקושיא מפ' רש"י במס' שבועות

אמנם י"ל דזה לא קשה ולא מידי, ובהקדים, דשבועות פרש"י כנ"ל ד"ב' שהן ד' בפנים" קאי על הכנסות פנים בין להעני בין להעשיר, ו"ב' שהן ד' בחוץ" קאי בהוצאת חוץ, בין לעשיר בין לעני. והיינו, דס"ל ד' בפנים' ו' בחוץ' לא קאי על האדם "העומד בפנים" או "העומד בחוץ" אלא על הפעולה היינו המלאכה שעושה, דאם הוא מכניס הוי הכנסת פנים, ואם הוא מוציא הוי הוצאת חוץ.

משא"כ במס' שבת<sup>157</sup> פי' ד' בפנים' ו' בחוץ' קאי על 'העומדים בפנים' וה' העומדים בחוץ', וכמש"כ בתוס'<sup>158</sup> ע"ש.

וזה ודאי אינו קשה וכמש"כ השדי חמד<sup>159</sup>, וז"ל: "רש"י דרכו לפרש ולבאר הסוגיא שלפניו כפי הפשט אף שמצד הכרח הדין או סוגיא אחרת בתלמוד הפירוש שהוא מפרש אינו כן עם כל זה אם הפירוש שהוא מפרש הוא הנראה כפי הפשט באותה הברייתא אינו חושש לפירושו לאותו הענין בנדון שלפניו ואינו מעלה ולא מוריד בסוגיא שלפניו בין יהי' האמת כדבריו או לא כך כתב מוהר"ב"ח<sup>160</sup> וכו' שלפי הנראה הוא כלל גדול ליישב דברי רש"י באיזה מקומות", עכ"ל.

והיינו דבאם אינו נוגע, ואינו לא מעלה ולא מוריד לפרש כן, יפרש רש"י גם דלא כפי 'האמת' והמסקנה ושיטתיה בזה הענין.

והנה בתוס'<sup>161</sup> ביארו, דמסתבר לומר כפרש"י דשבת ולא כפרש"י דשבועות, ע"ש לסיבת הדבר. ומסתבר לומר כוונתו<sup>162</sup>, דשבועות היכן דלא עסקינן בהל' שבת וסוגיא דשבת באה

(157) במתני'.

(158) ד"ה ב' שהן ד'.

(159) כללי הפוסקים סי' ת' סי"ב.

(160) בתשובות סי' מ"ה.

(161) שם.

(162) בנוסף להכרחים שהביאו התוס'.



רק בדרך אגב הנה מסתבר דלא הרגיש הצורך לבארו 'כפי האמת' והמסקנה, דלמה לי' להכנס לאלו הדברים דאין כאן מקומו במס' שבועות ואינו לא מעלה ולא מוריד וכו'.

משא"כ במס' בשבת, שהוא המקום דביאור הל' שבת, הנה אז מסתבר לומר דכתב לפירושו 'כפי האמת' והמסקנא, ושיטתו בהענין.

וכמו דאמרינן להאי סברא בנוגע לחילוקים ושינויים בין פרש"י דמתני' לפרש"י דמס' שבועות בהפשט ד'כפנים' ו'בחוץ', אפשר לאמרו ג"כ בנוגע לחילוקים והשינויים בין פרש"י דמתני' לפרש"י בשבועות, בפ"י<sup>163</sup> ב<sup>164</sup> המקרים דסיפא דמתני' דהם מותרים מה"ת, משום הא ד'בעשותה' כתיב דאף דאליבא דאמת לא סבירא לי' הכי, מ"מ הנה במס' שבועות אינו נוגע לגוף הענין ולא מעלה ולא מוריד, ובפרט דישנם שיטות דסוברים כן גם להלכה, ובפרט דהוא פשוט יותר לכתוב כן בפ"י הסוגיא דשם, ולמה ליה להכנס לתוך כל החקירות והמחלוקות דהל' שבת וכו' וד"ל.

יט.

#### דיחוי הפירוק מפ"י רש"י אמתני'

אבל לכאורה אי אפשר לתרץ כן, דגם במתני'<sup>165</sup> פרש"י כמו שפ"י בשבועות וז"ל: "שתים מן התורה הוצאה והכנסה דעני העומד בחוץ ושתים מדבריהם כשהמלאכה נעשית על ידי שנים זה עוקר וזה מניח לכתחלה אסור ואם עשה פטור כדיליף בגמרא שנים שעשאוה פטורים", עכ"ל.

ולכאורה, הנה גם כאן כוונתו להסביר טעם הפטור דב' המקרים היכן דרק אסור מדבריהם, אבל לא מן התורה לעקור חפץ ממקומו או מרשותו, אף דעל ידי עקירתו והנחת חבירו נעשה מלאכה שלימה, משום הא ד'בעשותה' כתיב.

ואשר לפי זה צ"ל, דגם בפירושו במס' שבת ס"ל עכ"פ בפרט זה<sup>166</sup> כפי' במס' שבועות, דטעם וסיבת הפטור מן התורה בב'<sup>167</sup> המקרים דסיפא דמתני' הוא משום ד"בעשותה" כתיב ודלא כפי דברינו לעיל בביאור שי' רש"י. וצ"ע במקור דברי רבינו אדה"ז בשולחנו, דס"ל דיש לחלק בין טעם וסיבת הפטור מן התורה, בב'<sup>168</sup> המקרים דסיפא דמתני', ובפרט דס"ל דזהו דעת רש"י.

(163) בד"ה ד' כפנים.

(164) סוגי.

(165) ד"ה ושתים שהן ארבע בחוץ.

(166) משא"כ בהפ"י דכפנים ובחוץ.

(167) סוגי.

(168) סוגי.

## ב.

## ישוב הקושיא מפ"י רש"י אמתני'

אך בכוונת פרש"169 נראה לומר, ובהקדים, דיש לדקדק, אמאי נטר רש"י עד לד"ה הנ"ל<sup>170</sup> להזכיר ולפרש לטעם הפטור מן התורה בעשיית עקירות אלו דרק אסורים מדרבנן וכו' כיון דהמלאכה נעשתה ע"י ב' בה בשעה דכבר הוזכרו במתני' שני מקרים אלו, דאית בהו ב'171 עקירות הנ"ל<sup>172</sup> אצל העשיר העומד בפנים, דאסורין גם הן רק מדבריהם, ומאותו הטעם<sup>173</sup> דאסורין גם להעני העומד בחוץ, ולא היה צורך לתת טעם לדבר, אמאי פטורים הם "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו"?

ורק בפעם הב' היה צורך בביאור הטעם והסיבה דמותר מן התורה, ורק דאסור מדברי סופרים משום וכו'. ועוד דפירושו הקודם<sup>174</sup>, מביא הוא בעצמו למקרים אלו, דהעשיר העומד בפנים, וסותם דבריו, ואינו נותן לא טעם ולא הסבר, וז"ל: "מדבריהם הוסיפו שתיים לאסור לכתחלה ואם עשה פטור ולקמן מפרש להו ואזיל", עכ"ל<sup>175</sup>.

ואילו היה צורך בהסברת הטעם, אמאי פטורים הם מן התורה בב' מקרים אלו "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", הו"ל להקדימו ולא לאחרו עד לדיבור הבא - כשמדבר על קבוצה הב' של המקרים, והו"ל לנקטו כבר בד"ה הקודם<sup>176</sup> 177.

ועוד יש לדייק, דהנה בפירושו במס' שבת<sup>178</sup> משנה ומוסיף בלשונו מפירושו במס' שבועות, דבשבועות<sup>179</sup> כתב וז"ל: "ד' בפנים. שתיים לחיוב הכנסה דעני והכנסה דבעל הבית וב' לפטור כזזה עוקר וזה מניח דכתיב בעשותה העושה את כולה", עכ"ל.

169 הנ"ל.

170 ד"ה ושתיים שהן ד' בחוץ.

171 סוגי.

172 דהמלאכה נעשית ע"י ב' דזה עוקר וזה מניח, דבא' מהם העוקר (היינו הבע"ב) הוא המוציא מרשות לרשות, ובב' המניח (היינו העני) הוא המוציא מרשות לרשות.

173 ולכל הדיעות.

174 ד"ה שהן ד'.

175 ובפשטות פי' דבריו ד'לקמן מפרש להו וכו' לא קאי על הטעם, אלא על גוף ועצם המקרה, דלקמן מפרש למקרים אלו, ובפרטיות. ואפילו אם כיון בזה לטעם הדין במקרים אלו, אשר הביא בד"ה הבא, הנה מ"מ הו"ל לפרשו כאן. ופשוט.

176 "שהן ד'".

177 ובפרט דדיוק זה הינו רק על פירושו במס' שבת, דבמס' שבועות, אכן הביא לטעם וסיבה זו בהתחלת הענין (בד"ה בפנים), ובדיבורו הראשון שם.

178 כאן.

179 ד' בפנים.

משא"כ<sup>180</sup> במס' שבת מוסיף<sup>181</sup> לאחרי שמביא את ב' המקרים דאסורין מן התורה, וב' המקרים דאסורין רק מדבריהם<sup>182</sup>, וז"ל: "כשהמלאכה נעשית ע"י שניהם", וממשיך דכש"זה עוקר וזה מניח וכו'" אסור מדבריהם אבל לא מהתורה ד"בעשותה" כתיב וכו' ע"ש.

ומה ראה על ככה להוסיף ה' מילים אלו באם ה' אפשר לו להסתפק במה שכתב במס' שבועות, ולמה ל' להאריך במקום אשר אפשר לו לקצר, ובפרט דכבר קיצר במקום אחר?

ועוד, דבגוף הסברת טעם הפטור ד'בעשותה' כתיב שינה בלשונו מפירושו במס' שבועות, דשם כתב דלמדין מ'בעשותה" ד"העושה את כולה" חייב ולא העושה מקצתה, משא"כ במס' שבת כותב<sup>183</sup> וז"ל: "שנים שעשאוה פטורים" ורק יחיד דעשאה חייב.

אשר ב' לשונות אלו נמצאו בגמ' דידן<sup>184</sup>, אמנם מאיזה טעם ומאיזה סיבה הרגיש הצורך לשנות בלשונו במס' שבת, מלשונו במס' שבועות. ובפרט דיש משמעות חלוקות דב' לשונות אלו, וכמו שהביאו התוס'<sup>185</sup>, דקשיא להו למה ליה לכפול הלשון, דלכאורה היינו הך, דהעושה את כולה ולא העושה מקצתה הוא אותו דבר כיחיד שעשאה ולא שניים שעשו אותה.

ואומר דבאמת י"ל דכל א' מלשונות אלו בא להוציא מקרה אחר, ד"העושה כולה" בא להוציא "העושה מקצתה", אבל "יחיד ועשאה" מוציא למקרה ד"שנים שעשאוה", היינו דכל חלק מהמלאכה נעשית ע"י ב' שעשאוה בבת אחת וכו'.

ומסיק, דמכל מקום אין זה אלא כפל הלשון, וע"ש הטעם וההכרח.

אבל מ"מ, הנה זה ודאי דגם למסקנת התוס' יש משמעויות מחולקות בין "העושה את כולה וכו'" ובין "יחיד ועשאה וכו'", וא"כ צ"ל, מדוע שינה רש"י בלשונו?

ונ"ל דהיא הנותנת, דרש"י שינה בלשונו במס' שבת מלשונו במס' שבועות משום דב' פירושים אלו משונים הם בתוכנם וכוונתם<sup>186</sup>, ומשום זה, הנה ישנם לשינויים אלו בפירושו, ויבארו השינויים וההוספות דפרש"י בשבת על פירושו בשבועות.

ובביאור דברי רש"י כאן, הנה יש לעיין בשינוי בין ב' הלשונות אשר הביאה הגמ' בסוגיא דילן: "העושה את כולה, ולא העושה מקצתה" ו"יחיד ועשה אותה חייב, ב' שעשאוה פטורים", דהנה בפשטות אפשר לבאר החילוק ביניהם:

"יחיד שעשאה וכו' ולא שניים שעשאוה" מתייחס להמלאכה, היינו דדנים במלאכה שנעשית, האם היא מלאכה הראויה לשם 'מלאכה' מן התורה, והאם על מלאכה זו הקפידה תורה,

(180) כאן.

(181) כמה מילים.

(182) כמו שמביא בשבועות שם.

(183) שם.

(184) ג, א.

(185) שם, ד"ה בעשותה.

(186) גם לאחר דהסיקו התוס' דב' שעשאוה בב"א חייבים, מ"מ הנה יש חילוקי משמעות בין ב' לשונות אלו.

ומסיקים, דבאם מלאכה זו נעשתה ע"י ב' אנשים, דכל אחד עשה חלק מסויים מהמלאכה, וע"י שניהם נעשה מלאכה זו, לא זו היא המלאכה שהקפידה עליה תורה וכו'.

"העושה את כולה, ולא העושה מקצתה" מתייחס להאדם העושה המלאכה, היינו דדנים בעושה את המלאכה האם הוא עשה דבר האסור אם לאו, ומסיקים, דרק באם העושה עשה מלאכה שלימה, היינו דעשה את כולה הנה אז הוא חייב מן התורה, דעשה דבר האסור, משא"כ באם עשה רק מקצת מלאכה, אזי לא עשה שום דבר של איסור מן התורה.

וממילא יובן, דבמס' שבועות, מביא להחלק ד"העושה את כולה וכו'" ולא "העושה מקצתה", דכנ"ל קאי באדם העושה המלאכה, מכיון דכמשנת"ל אין המקום לפרטי הלכות שבת במסכת שבועות ואינו נכנס כאן לפרטי הענינים דהלכות שבת אלא עוסק בחיובי ופטורי, ולא דן בגדרי הפעולות עצמם דאינם נוגעים לשם.

מה שאין כן במס' שבת, בוחר דוקא בחלק הב' ד"יחיד ועשאה וכו' שנים שעשאוה וכו'", דכנ"ל קאי במלאכה עצמה ולא בהעושה, דבזה בא רש"י להדגיש דסוגיא זו בגמ' קאי רק במלאכות ולא בכל מקום דא' עוקר וחבירו מניח וגומר לעקירתו, כבמקרה דמתני' אשר הביא רבינו אדה"ז בס"ז<sup>187</sup>, דאין כל ענין דמלאכה. הנה מקרה זה, אינו שייך כלל להסוגיא ד"בעשותה" כתיב, דזהו דין רק במלאכות, דכנ"ל, דנים באופן עשיית מלאכה זו, וכיון דמלאכה זו נעשתה ע"י ב', על אף דהיא מלאכה, הנה לא הקפידה עליה תורה, ואין כל חיוב ואיסור מן התורה, דהלוא אין למלאכה זו גדר 'מלאכה' ע"פ תורה בנוגע להל' שבת.

ובזה יתבאר ג"כ הא<sup>188</sup> דהוסיף כמה מילים במס' שבת, קודם אומרו כש"זה עוקר וזה מניח וכו'" כמו שפירש בשבועות, דבזה כוונתו להבהיר דכשמביא להסוגיא ד"בעשותה" במס' שבת<sup>189</sup>, הנה כוונתו היא אך רק "כשהמלאכה נעשית ע"י ב'", היינו דמדובר במקרה דנעשה מלאכה, ורק, דנעשתה ע"י ב' וכו'. אבל כשלא נעשתה שום מלאכה, דא' עקר מרשות א' והניחו במקום פטור, וחבירו הניח להחפץ אח"כ ברשות ב', דרק נראה כמלאכה<sup>190</sup>, הנה בזה לא קאי.

ולפי זה נאמר, דלא זו היא כוונת פרש"י ליתן טעם על הא ד'פטורין נינהו' בב' מקרים אלו<sup>191</sup>, כשעשו עקירות מסוג הג' והד'<sup>192</sup>, דאסורין רק מדרבנן, משום דלא זהו הטעם והסיבה דפטורין<sup>193</sup> בב' מקרים אלו<sup>194</sup>.

(187) כנ"ל.

(188) דדייקו לעיל.

(189) בניגוד למה שהביא במס' שבועות

(190) כנ"ל.

(191) דהעקירות אסורין להעשיר מדרבנן וכו'.

(192) הנ"ל במתני'.

(193) מן התורה.

(194) היינו בב' סוגי עקירות אלו.

ועוד, דאין כל צורך ליתן טעם והסבר על דינים אלו<sup>195</sup> כדמוכח מהא דלא הביא טעם בד"ה הקודם<sup>196</sup>, משום דאין כל צורך ליתן טעם ולהסביר סיבת הפטור או האיסור במקרים אלו<sup>197</sup>. משום דאין דין זה כ"ל תמוהה. ואפשר להמשיך בלימוד המשנה גם ללא ידיעת וסברת טעם הדין ע"ד כל שאר המקומות בש"ס, דמבארים<sup>198</sup> בהגמ' טעם והסברת הדין.

והא דסוף סוף הביא רש"י<sup>199</sup> להא ד"בעשותה" כתיב וכו' הנה מטעם אחר הוא, או דכוונתו בתור הקדמה לחלק הב' וההמשך דהמשנה, וכוונתו בזה להבהיר, דלאחרי שהביא להמקרים ודינים ד"ב' שהן ד'"בפנים' ו'בחוף', דבהם נכללים גם מקרים דמלאכה שלימה נעשית ע"י שתיים, הנה יוקשה, אמאי במקרים אלו הדין הוא ד"שניהן פטורין" והא איתעבידא מלאכה מבינייהו?"

ובכדי דדין זה לא יוקשה על הלומד, הנה רש"י בסוף פירושו על חלק הא' דמתני', ובתור הקדמה לפירושו על חלק הב' - שבו נתפרטו ונתבארו המקרים דמתני' בפרטיות ובטעמיהן וכו' - מבהיר, ד"כשהמלאכה נעשית ע"י ב'", הנה מן התורה, פטורים הם.

והוא דמבאר ומקדים רש"י בתור כלל במלאכת הוצאה<sup>200</sup>, ד"כשהמלאכה נעשית ע"י ב', זה עוקר וזה מניח" פטורים הם מן התורה.

וממילא לא יוקשה הא דאמרינן לעיל, דיש מקרים בסיפא דמתני' היכן ד"המלאכה נעשית על ידי ב'" דאמרינן ד"פטורים הם מן התורה", ורק דאסורים הם מדברי סופרים, כיון ד"בעשותה" כתיב וכו'.

ויצא דברש"י<sup>201</sup> איתנהו לב' ענינים:

א. "שתים מה"ת הוצאה והכנסה דעני העומד בחוף ושתים מדבריהם"<sup>202</sup>.

ב. ואז מוסיף עוד ענין<sup>203</sup> בכדי דלא יוקשה מתני' על הלומד, ד"כשהמלאכה נעשית ע"י שתיים זה עוקר וזה מניח", דנעשה מלאכה שלימה כדת וכדין אלא שנעשתה ע"י ב', ד"לכתחילה אסור ואם עשה פטור כדיליף בגמ' שנים שעשאוה פטורים".

ולפי הנ"ל מובן, דאינו קשה מפרש"י לא במס' שבועות ולא במס' שבת: דשבועות, אף דמפרש באופן אחר, הנה כנ"ל<sup>204</sup> אינו קשה, דכך היא דרכו של רש"י. וגם פירושו במתני' דשבת

(195) על כל פנים לע"ע.

(196) ד"ה שהן ארבע.

(197) עכ"פ לע"ע.

(198) לאח"ז.

(199) בד"ה ב' שהן ד' בחוף.

(200) וכן בשאר מלאכות.

(201) ד"ה ושתים שהן ארבע.

(202) וכמו שפי' בד"ה הקודם.

(203) במשפט שני.

(204) מהשדי חמד.

אינו קשה, דאף דלפום ריהטא כוונתו כמו שפי' בשבועות, הנה הוסבר לעיל ע"י כמה דיוקים, דלא זו היא כוונתו, ואלא דכוונתו היא רק להקדים כלל במלאכת הוצאה ובהל' שבת, ד"כשהמלאכה נעשית ע"י ב" פטורים הם ד"בעשותה" כתיב.

## כא.

### קושיא מפ' רש"י בגמ' ב, ב.

והנה הכל מיושב ואינו קשה, אילולי הא דפי' רש"י בגמ'<sup>205</sup> וז"ל: "מהן לחיוב ומהן לפטור יציאות דעני ודבעל הבית לחיוב ויציאות שנים של פטור שתי עקירות של הוצאה כגון פשט בעל הבית ידו מלאה לחוץ ונטל עני מתוכה הרי פטור של בעל הבית דקחשיב ליה תנא דמתני' וכגון פשט העני ידו ריקנית לפניו ונתן בעל הבית לתוכה הרי פטור שני של הוצאה (ס"א של עני) שהוא אסור לכתחלה דגזרינן שמא יעשה הנחה על עקירתו והיינו שהן ד' דקתני התם", עכ"ל.

והיינו דמביא לב'<sup>206</sup> המקרים דסיפא דמתני' ואף את המקרה אשר הביא רבינו אדה"ז בשולחנו בס"ז<sup>207</sup>, ונראה מדבריו, דגם במקרה דזה עוקר<sup>208</sup> וחבירו מוציא ומניח, אסרו חכמים לעשות כן<sup>209</sup> שמא יעשה הנחה על עקירתו, דחוששין שמא הוא בעצמו יגמור לעקירתו בפעם זה.

והוא דלא כפי' לעיל, וכמו שפי' רבינו אדה"ז בשולחנו, דהוא אסור משום חשש שמא הוא בעצמו או אחרים, יבאו לאחר זמן, היינו בפעם אחרת, לעשות מלאכה שלימה בשבת<sup>210</sup>.

אך נראה דאי"ז קשה: א. דהאיך נאמר דחוששין במקרה זה, דהוא עצמו, היינו העוקר, יגמור לעקירתו בפעם זו, ע"י הוצאה והנחה ברשות הב', הרי עקירתו מתחלת רק בשעה שמניח להחפץ ביד החבירו הפושט ידו לפניו, דלפני כן לא היה שום עקירה, דאטו כל פעם דמרים לחפץ ברה"י יש לגזור על "עקירה" כזו שמא יגמרנה למלאכתו, דהלא לא עשה ולא כלום, וכלשון התוס' "אי"ז אלא טלטול בעלמא"<sup>211</sup>. ומיד כשעקר, הנה כבר יצא החפץ מרשותו<sup>212</sup>, ואינו שייך במציאות דהוא עצמו יגמור להמלאכה דה"ה ביד חבירו?

(205) ב, ב ד"ה מהן לחיוב ומהן לפטור.

(206) סוגי.

(207) שם.

(208) ונשאר ברשותו.

(209) לכתחילה.

(210) וגם משום זלזול.

(211) כמשנת"ל.

(212) דהעוקר.

ב. אפילו אם נאמר, דעקירה זו הינה ג"כ חשובה כהתחלת ענין של מלאכה<sup>213</sup>, הנה אפילו הכי לא קשה ולא מידי, דכאן, הנה כוונת הגמ' ופרש"י, להסביר ולתרץ להסוגיא דשבועות, דשם מביא ברייתא וז"ל<sup>214</sup>: "תנן התם, יציאות שבת, שתיים שהן ארבע בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ. מאי שנא הכא דתנא שתיים שהן ד' ותו לא, ומאי שנא התם<sup>215</sup> דתני שתיים שהן ארבע בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ?", עכ"ל. היינו דבשבועות כתב דאיתנהו רק לד' הוצאות, מה שאין כן בשבת, הביא לח' הוצאות.

ומתריצין בגמ'<sup>216</sup>, וז"ל: "הכא דעיקר שבת הוא, תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא, אבות תני, תולדות לא תני". היינו, דלא באה הברייתא דשבועות להביא כל דיני דשבתא וכל גזירותיו, דמשום זה הנה אבות תני (היינו יציאות) ותולדות (היינו הכנסות) לא קתני. והלא ימצא לנכון בעיניו, דאם גם תולדות דהוצאה היינו הכנסות, דאסורין מן התורה, לא נמנו בבכרייתא דמס' שבועות, ודאי הוא דלא קחשיב ליה לכל גזירה וגזירה ולכל חששא, ובפרט לחששא דשמא יבוא הוא או אחר, לאחר זמן לעשות מלאכה בשבת וכו'.

ורק דמסתבר לומר, דבשבועות נקט אך ורק להענינים השייכים לעצם מלאכת הוצאה, או הוצאה גמורה או אפילו ההתחלה דהוצאה גמורה עכ"פ כמו עקירה<sup>217</sup>, דאף דאינו הוצאה, ואפילו לא חצי שיעור דהוצאה כמשנת"ל, מ"מ, הרי בפועל ובהווה<sup>218</sup> הינו ההתחלה דהוצאה, דלכן מסתבר יותר לומר דהמשנה דשבועות מדברת בהתחלת הענין דאיסור זה מן התורה<sup>219</sup>, מאשר לדבר על גזירה שמא יעשה מלאכה שלימה בזמן אחר.

אמנם כל זה, הוא רק בהו"א דהגמ', דלמסקנת הגמרא<sup>220</sup> הנה לא כן פירושה של המשנה דשבועות, כמש"כ בהמשך הגמ'<sup>221</sup> וז"ל: "אבות מאי ניהו, יציאות, ויציאות תרי הויין, וכי תימא מהן לחיוב ומהן לפטור והא דומיא דמראות נגעים קתני, מה התם כולהו לחיובא, אף הכא נמי כולהו לחיובא". עכ"ל.

היינו דא"א לומר דהברייתא דשבועות קחשיב ליה להאבות, היינו רק להוצאות, אלא דקחשיב להחיובים דהוצאות בין הוצאות בין הכנסות. ולא שכוונתו למנות רק להענינים

213) ואולי אפשר ליתן קצת טעם לזה, דאפשר לומר, דכאן הנה ברור לן דכוונתו דהעוקר הוא להוצאת החפץ, דהרי הוא מרימו בכדי להשימו בתוך יד חבירו הפשוטה לפנים או לחוץ, דבפשטות, הנה חבירו לא ישאר כאן כל השבת, ומשום זה אפשר לומר דשאני משאר הפעמים דמרים לחפץ ברשותו דבדרך כלל אין כוונתו להוצאת חפץ, משא"כ כאן, אבל דוחק לומר כן ואכמ"ל.

214) שם ה, א.

215) היינו מתני' דמס' שבת.

216) בשבועות ובשבת שם.

217) ע"מ להוציא.

218) ולא רק בעתיד.

219) דהוא האב ולא התולדה.

220) ב, ב.

221) שם.

הקשורים להאב דמלאכת הוצאה וכו'. וא"כ, אין כ"כ צורך וסברא למנות דווקא את הפעולות השייכות להוצאה, או את הפעולות דהחשש בהם הוא חשש קרוב או חשש רחוק בפעולות הבאות וכו'. ואם כן אפשר לומר דרש"י כתב כן רק בהו"א דסוגיין, דאז היה מסתבר יותר לפי הענין לומר כן, אך למסקנת הגמ', מסתבר לומר דא"ז טעם האיסור במקרה זה.

ויש להוסיף טעם בהא דלא נשאר עם חששא זו למסקנא, משום דסו"ס קשה לומר סברא זו, דהאיך אסרו חכמים לעקור איזה חפץ אפילו במקרה דאינו מוציא מרשותו לרשות אחר, וכן יוקשה מה שהקשו התוס' על פרש"י<sup>222</sup>, דמדוע כותב את ב' המקרים באם האיסור בשניהם הוא מאותו טעם וסיבה.

ובאמת יוקשה ג"כ, קושייתו<sup>223</sup>, דאמאי אסרו עקירה בלבד, משום חששא ד'שמא יגמרנה', הרי אין זה אלא טלטול בעלמא? אבל באם נאמר דאסרוהו בטעם אחר, דשמא יבוא על ידי פעולה זו, הוא או אחר בפעם אחרת לעשות מלאכה שלימה, היינו, דאף דבאמת אינו אלא טלטול בעלמא מ"מ כיון דע"י 'טלטול' זו יבוא הוא או חבירו לידי טעות, ויעשו מלאכה שלימה בשבת, וכן דגורם לזלזול, משום הא אסרו חכמים לטלטול זה, והקושיות מתורצות כמשנת"ל. וכל זה הינו לעניות דעתי הקטנה בזה, ובאם שגיתי, הנה ה' הטוב יכפר בעדי, ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

## כב.

### סיכום

לפי דברינו יוצא, דרבינו הזקן קאי בשי' רש"י בפירושו על מתני' דמונין לעקירות, מכיון דזוהי הפעולה העיקרית מפעולות הוצאה ויש לחלק הד' מקרים דסיפא דמתני' לב' חלקים: א. דאסור משום דהתחיל מלאכה ויש לחוש שמא יגמרנה, ב. דאסור משום דנראה כעשית מלאכה ויש לחוש שמא הוא או אחר יטעה ויעשה מלאכה גמורה בשבת לאחר זמן. וקושיית ותירוץ הגמ' ד"בעשותה" כתיב קאי רק על ב' מהד' מקרים דסיפא דידן. והוא משום דלמד את דברי התרצן באופן אחר משאר הראשונים, דמבאר רק הטעם דקחשיב עקירות ולא הנחות, משום דרק עקירות חשובים. ולפ"ז אפשר לתרץ קושיית התוס' ובעה"מ על שי' רש"י, דלכאורה אף רבותינו עמודי הוראה הטור והשו"ע ס"ל כוותיהו.



(222) ג, א ד"ה פטורי.

(223) הראשונה שם.



## ביאור ברש"י ד"ה חייב על כל אחת ואחת

הת' מנחם מענדל שי' קסלמן

מביא דברי הגמ' ופרש"י / מקשה על פרש"י / מביא תירוץ המהרי"ט / מקשה עליו / מתרץ ע"פ דברי הנימוקי גרי"ב / מקשה ע"ז / מתרץ על השאלה ג' וד' / מביא דברי הראש משביר / מקשה על דבריו / מביא דברי המהר"ם בנעט / צלה"ב דבריו / מביא דברי שרביט הזהב / הקושי שבדבריו / תירוץ בדרך אפשר

א.

### מביא דברי הגמרא ופרש"י

איתא במסכתין<sup>1</sup> "אמר מר, אם הוציא והכניס, בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. בשוגג חייב חטאת, פשיטא? במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה. הא נמי פשיטא? הא קא משמע לן כדרב, דאמר רב מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ואינו חייב אלא אחת. איני, והתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת והוינן בה מנינא למה לי, ואמר רבי יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת? אלא אימא אינו חייב על אחת מהן והא קא משמע לן הא מהנך דלא מספקן".

ופירש רש"י<sup>2</sup>: "ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם אחד, ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה דה"ל כעושה וחוזר ועושה דכול' חדא עבירה היא".

היינו שרש"י מפרש שלומדים ב' דברים מהמילים "מ' חסר אחת": (א) הלימוד דחייב חטאת על כל אב מלאכה בנפרד (גם) אם עשאן כולם בהעלם אחת. (ב) הלימוד דחייב רק חטאת אחת על אב במקום תולדה.

ב.

### מקשה על דבריו

והנה צריך להבין:

(א) בתחילת דבריו פירש רש"י, "ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם אחד", ורק אחרי זה אומר "ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן וכו'", משמע שה"ואשמעינן", היינו החידוש, הוא דוקא בזה שחייב רק אחת על אב במקום

(1) ו, ב.

(2) ד"ה חייב על כל אחת ואחת.

תולדה, אבל זה שחייב חטאת על כל אב מלאכה בנפרד אם עשאו כולם בהעלם אחת אינו חידוש ובמילא אינו נלמד מהמילים מ' חסר אחת, וצריך להבין, למה לפי רש"י זה שחייב על כל אב מלאכה אינו חידוש?

(ב) מה הקשר בין המיעוט של "אב במקום תולדה" להסוגיא שלנו, הרי מה שצריך לפרש אצלנו הוא רק הרישא דרש"י ("ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם אחד"), אבל הסיפא ("ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה דה"ל כעושה וחוזר ועושה דכול' חדא עבירה היא") אף שממעטים אותו גם מהמילים מ' חסר אחד, לכאורה אין לו קשר לסוגיא שלנו כלל?

(ג) מקור המשנה הוא בפרק כלל גדול, ושם איתא: "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, הזורע והחורש" וכו' ובסיפא: "הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" עד כאן המשנה. ומקשה הגמרא על הרישא של המשנה "מנינא למה לי". ומפרש רש"י: "ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' ואנא חזינא אי ארבעין נינהו". כלומר, למה צריכה המשנה לכתוב מספר, הרי היא מונה את כל האבות מלאכות ואנחנו יכולים לספור ונראה שהמספר הוא מ' חסר אחת? וע"ז מתרצת: "שאם עשאו כולן בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת", ומפרש רש"י: "ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו".

ועל הסיפא של המשנה "הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" אומרת הגמרא "אלו לאפוקי מדר"א דמחייב אתולדה במקום אב", ומפרש רש"י: "דהא אמרן דלא נמנו כאן אלא להודיענו מנין חטאות של העלם אחד ותנא הרי אלו למעוטי שאם עשה תולדותיהם עמהן דאינו מביא עליהן חטאת ודלא כרבי אליעזר דמחייב אתולדה עם האב בכריתות".

יוצא מהנ"ל שהלימוד לחייב על כל אב מלאכה בפ"ע נלמד מהרישא של המשנה "מ' חסר אחת", והמיעוט של אב במקום תולדה נלמד מהסיפא של המשנה מהמילה "אלו", וא"כ אינו מובן כלל לכאורה למה רש"י בסוגיא דידן אומר "ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה דה"ל כעושה וחוזר ועשה דכול' חדא עבירה היא", דהיינו שהמיעוט של אב במקום תולדה נלמד ג"כ מהרישא של המשנה מהמילים "מ' חסר אחת", לכאורה זה נלמד מהמילה "אלו" במשנה שבכלל גדול<sup>3</sup>!?

(3) כן הקשה הרעק"א, וכן התוס' יו"ט במשניות.

וע"פ הדיוק המובא בפנים בשאלה א' יוקשה עוד יותר, שכאן משמע שהחידוש במילים "מ' חסר אחת" הוא רק לחייב אחת על אב במקום תולדה, ושם בפרק כלל גדול משמע שהחידוש במילים "מ' חסר אחת" הוא רק לחייב על כל אב מלאכה ומלאכה.

## ג.

## תירוץ המהרי"ט על קושיא הא'

והנה בחידושי מהרי"ט<sup>4</sup> שאל את השאלה הא', וז"ל: "פרש"י ובא להודיענו סכום דחטאות ואשמועינן ארבעים הם ותו לא עכ"ל. וא"ת אטו לומר דחייב על כל אחת לאו רבותא היא, הא מדרשא דקרא נפקא לה דכתיב מחלליה מות יומת התורה ריבתה מיתות הרבה וכו' ולר' נתן לכך יצתה הבערה לחלק. וי"ל דהא ממתני' דלעיל שמעינן לה דתנן היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה וכו' חייב על כל אב מלאכה ומלאכה, לכך כתב רש"י דהשתא אשמועינן דהנך אבות ארבעים ותו לא".

היינו שלמהרי"ט מונח בפשטות שהסיבה שרש"י הביא כאן את הפטור של אב במקום תולדה דאינו חייב על אחת הוא מכיון שסכום החטאות שמודיע אינו חידוש, וא"כ קשה מה באות המילים 'מ' חסר אחת' להשמיע לנו? אלא שזה בא ללמד את הדין של אב במקום תולדה דאינו חייב אלא אחת, וזה נלמד מהדיוק ש"מ' חסר אחת" ותו לא.

וע"ז הקשה שבאמת גם הדין שחייב על כל אחת ואחת הוא חידוש (ובמילא יש ללמוד מהמילים 'מ' חסר אחת), מכיון שזה שחייב על כל אחת ואחת נלמד מהפסוק "מחלליה מות יומת" שהתורה ריבתה מיתות הרבה, וכן ר' נתן למד את זה מדרשא, שאיסור הבערה הי' בכלל הלאו של "לא תעשה כל מלאכה", והתורה הוציאה אותו מהכלל וכתבה כלאו פרטי בפני עצמו, וזה בא ללמד שחייב על כל אב מלאכה בפ"ע אם עשה את כולם בהעלם אחד, ולא חיוב אחד לכולם. ומהנ"ל יוצא שזהו ג"כ חידוש?

וע"ז מתרץ המהרי"ט שאמנם כן הוא שזהו חידוש, אבל כבר למדנו את זה מהמשנה בריש פרק כלל גדול, דתנן "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה וכו' חייב על כל אב מלאכה ומלאכה", וא"כ אתי שפיר למה מהמילים "מ' חסר אחת" לומדים רק זה שחייב רק חטאת אחת על 'אב במקום תולדה'.

## ד.

## מקשה על דבריו

אך ע"פ הנ"ל צ"ב עוד יותר, דהנה לפני סברת המהרי"ט, המשמעות מפשטות פרש"י הוא כנ"ל שלומדים כאן ב' ענינים מהמילים "מ' חסר אחת": א) הלימוד דחייב חטאת על כל אב מלאכה ומלאכה אם עשאן כולם בהעלם אחת. ב) דחייב רק אחת על אב במקום תולדה.

(4) ד"ה חייב על כל אחת ואחת.

ועפ"ז היה צ"ב איך רש"י לומד את הלימוד הב' מהמילים 'מ' חסר אחת", והרי בגמ' איתא במפורש שהלימוד הב' נלמד מהמילה "אלו" (כנ"ל בקושיא הג'), אבל ע"פ המהרי"ט צ"ב עוד יותר, דע"פ דבריו יוצא שהלימוד הא' שחייב חטאת על כל אב מלאכה ומלאכה אם עשאן כולם בהעלם אחת אינו נלמד כלל מהמילים "מ' חסר אחת", אלא מהמשנה בריש פרק כלל גדול, ודוקא הלימוד הב' דחייב רק אחת על אב במקום תולדה ודלא כר"א נלמד מהמילים "מ' חסר אחת", וא"כ הרי לא רק שצריך להבין את הסתירה בין דברי רש"י שלומד את המיעוט של אב במקום תולדה מהמילים "מ' חסר אחת" ודברי הגמרא להלן בפרק כלל גדול שלומדת את זה מהמילה "אלו" (כנ"ל בקושיא הג'), אלא שעכשיו גם צ"ל איך רש"י מפרש (לפי המהרי"ט) שהלימוד הא' נלמד מהמשנה בתחלת פרק כלל גדול ("היודע שהוא שבת ועשה וכו' חייב על כל אב מלאכה ומלאכה") ולא מהמילים "מ' חסר אחת", ודלא כדברי הגמרא בהמשך כלל גדול.

וקשה עוד יותר, שלכאורה מהגמרא בסוגיא דידן יש ג"כ לדייק דהלימוד שחייב על כל אב מלאכה ומלאכה אם עשאן כולם בהעלם אחת נלמד מהמילים מ' חסר אחת: "והתנן אבות מלאכות מ' חסר אחת והוינן בה מנינא למה לי ואמר ר' יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת" (וכקושיית הראש משביר דלקמן)?

ה.

### מביא דברי הנמוקי גרי"ב ומתרץ עפ"ז

והנה לכאורה יש לתרץ קושיות הנ"ל ע"פ מ"ש הנמוקי גרי"ב<sup>5</sup> וז"ל: "נ"ב לכאורה דברי רש"י שפת יתר. והנראה משום דבחלוק מלאכות י"ל בשני פנים. או דהטעות יהיה שלא היה חייב רק אם עשה כולם וכשעשה אחת פטור. או דזה לא הוה טעי כולי האי רק דה"א אף דעשה כולם בב"א אינו חייב אלא אחת. ועי' לקמן ע"א בגמ' ובתוס' ד"ה יכול כו' גירסת המכילתא. והנה לפי טעות א' אז י"ל דהמנינא אתא לאשמעינן שאם עשה א' חייב ג"כ אבל עכ"פ אם עשה כולם מ"מ אינו חייב אלא אחת וכן י"ל כונת איסי ולא סתרי אהדדי דברי'. אולם במתני' לקמן פרק כלל גדול שהביא הש"ס מוכח ממנינא דסיפא ומתיבתא אלו שאינו חייב אתולדה במקום אב. ובע"כ דהמנין אתי לחלק דחייב על כל אחת ואחת דאל"כ אין נ"מ בין תולדה לאב. ושפיר תקשי לאיסי דמסתמא לא יפלוג איסי על מתניתין דפ' כ"ג. ומתורץ בזה קושית התוס' ד"ה ואמר כו' ושפיר צריך להביא המתני' דפ' כ"ג ויש לעיין בזה", עכ"ל.

והיינו שיכול להיות ב' טעויות בענין חילוק המלאכות: א) שהתורה מחייבת על עשיית מלאכה בשבת רק אם עשה את כולם בהעלם אחת, אבל אם עשה רק אחת מהם פטור. ב) התורה חייבה גם אם עשה רק אחת בלבד, ומ"מ אם עשה את כולם בהעלם אחת עדיין יתחייב רק אחת.

(5) ד"ה רש"י ד"ה חייב על כל אחת ובא להודיענו כו' ואשמעינן כו'.

וממשיך שלפי הטעות הראשונה היה אפ"ל שהמילים "מ' חסר אחת" באות להשמיע לי שיתחייב גם אם עשה רק אחת, ומ"מ אם עשה ל"ט בהעלם אחד עדיין יתחייב רק אחת. אבל מהמשנה לקמן (בכלל גדול) מוכח מהמנין של הסיפא שאינו חייב על תולדה במקום אב, ובמילא מוכרחים לומר שהמנין של הרישא "מ' חסר אחת" משמיע לי שחייב גם על כל הל"ט אם עשאן בהעלם אחת, דא"ת שיתחייב רק אחת, לא יהי' שום הבדל בין תולדה במקום אב לאבות הרבה בהעלם אחת, וא"כ לא יהי' הו"א שיתחייב על אב במקום תולדה אם גם באבות גופא שעשאן בהעלם אחת אינו מתחייב אלא אחת.

וזהו קושיית הגמ' על איסי, שמסתבר לומר שאיסי לא יחלוק על הגמרא בפ' כלל גדול שמחייבת על כל אחת ואחת אם עשאן בהעלם אחת. ומסיים את דבריו שבזה מתורץ קושיית התוס' בד"ה "ואמר" וז"ל התוס': "א"צ לפרש דפריך דמסתמא לא פליג איסי עלה, אלא מדברי איסי נמי יש לדקדק כן מדקתני מניינא כדדייק לקמן בכלל גדול", ומשמע מדברי הנמוקי גרי"ב שהבין שהתוס' למדו שהקושיא של הגמרא היא למה איסי אומר שאינו חייב אלא אחת במקרה שעשה את כל הל"ט אבות בהעלם אחת, הרי לכאורה איסי לא יחלוק על הגמרא, וע"ז מקשים התוס' למה למדה הגמרא כך והרי א"צ לפרש כך, דאפשר לשאול מדברי איסי עצמו, שמדבריו יש לדקדק שחייב על כל הל"ט מלאכות אם עשאן בהעלם אחת כמו שמדקדקים כך בפרק כלל גדול.

והמעלה באופן הזה הוא: (א) שזה מדוקדק מדברי איסי גופא ולא מזה שמסתמא איסי לא יחלוק על התנא דפרק כלל גדול. (ב) שאז לא היה צריך להביא את המשנה דפרק כלל גדול מכיון שזה מדוקדק מדבריו גופא.

ועל קושיית התוס' מתרץ הנמוקי גרי"ב, שמדבריו של איסי גופא אין לדקדק כך, מכיון שהיה אפשר ללמוד שהמנין של איסי בא להוציא מהטעות הראשונה (שחייב אחת רק אם עשה כולם בהעלם אחת אבל אם עשה רק אחת פטור, וע"ז משמיע לי המנין "מ' חסר אחת (בדברי איסי) שחייב גם אם עשה רק מלאכה אחת), אבל מזה שבפרק כלל גדול לומדים שחייב על כל אחת ואחת מאב במקום תולדה (כנ"ל בהנימוקי גרי"ב), מסתבר שאיסי לא יחלוק על זה, וא"כ קשה מכאן על איסי שאמר שאינו חייב אלא אחת על הל"ט מלאכות אם עשאן בהעלם אחת.

ועפ"ז י"ל שמתורצים הג' שאלות הנ"ל:

(א) כשרש"י מפרש "ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה" אין כוונתו לומר שדווקא המיעוט של אב במקום תולדה הוא חידוש וזה שחייב על כל הל"ט אבות אם עשאן בהעלם אחת אינו חידוש (וכמו שלמד המהרי"ט), אלא הכוונה של רש"י ב'אשמעינן' הוא להוכיח מאיפה מוכח ממניינא דרישא - "מ' חסר אחת" שחייב על כל אחת ואחת, כי ה' מקום לומר שהמנין בא להשמיע לי שחייב לא רק במקרה שעשה את כל הל"ט אבות בהעלם אחת, אלא גם במקרה שעשה רק אב אחד עדיין יתחייב על האב הזה בפ"ע, ובזה קמ"ל (דהיינו אשמעינן) מזה שרואים שבאב במקום

תולדה חייב רק אחת, (שזה נלמד מהסיפא), לכן ע"כ אין לומר שהמנינא דרישא ילמד שאם עשה רק אב אחד שחייב על אב זה בפ"ע, אלא שחייב על כל אחת ואחת דאל"כ אין נפק"מ בין תולדה לאב, וכנ"ל בדבריו.

(ב) המיעוט של אב במקום תולדה מכריח אותנו ללמוד שחייב על כל אחת ואחת, דהיינו שהלימוד שחייב רק אחת על אב במקום תולדה הוא מקור לדין שחייב על כל אחת ואחת אם עשאו כולם בהעלם אחד, וכנ"ל בפירושו דברי הנמוקי גרי"ב, ובמילא מוכרח רש"י להביא גם את המיעוט של אב במקום תולדה בפירושו.

(ג) כשרש"י אומר "ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה" אין כוונתו לומר שהמילים "מ' חסר אחת" משמיעים לי שבמקרה של אב במקום תולדה חייב רק אחת, אלא שר"ל מאיפה 'אשמעינן' שמ' חסר אחת הן, שחייב על כל אחת ואחת, והתירוץ הוא שזה נלמד מהמקרה של אב במקום תולדה, "שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה", וכנ"ל.

ו.

### מקשה על דבריו

אך מ"מ עדיין אינו מובן:

(א) דבריו של הנמוקי גרי"ב מבוססים על זה שבן אדם יטעה בטעות הראשונה, שהתורה מחייבת על עשיית מלאכה בשבת רק אם עשה את כולם בהעלם אחת, אבל אם עשה רק אחת מהם פטור, אבל לכאורה דוחק הוא לומר שבן אדם יטעה עד כדי כך<sup>6</sup>, וא"כ צ"ל מהו ההו"א שבן אדם יבוא לחשוב כך שלכן ה' איסי צריך לומר את דבריו כדי להוציא מטעות זו?

(ב) ע"פ דברי הנמוקי גרי"ב נמצא שהלימוד שחייב על כל אחת ואחת מבוסס על המיעוט של אב במקום תולדה, שלכן מוכרח רש"י להביא כאן גם את המיעוט של אב במקום תולדה אף שכאן בסוגיא דידן הוא לא מקור דברי ר' יוחנן, מכיון שע"ז מבוסס הלימוד שחייב על כל אחת ואחת, ועפ"ז היה מסתבר לומר שלקמן בפרק כלל גדול (ששם הוא מקור דברי ר' יוחנן), כ"ש שרש"י בפירושו על דברי ר' יוחנן שם יסביר שזה מבוסס על המיעוט בסיפא של המשנה שהוא הדין של אב במקום תולדה, ומ"מ לא מצאנו שרש"י הזכיר שם כלל שהלימוד שחייב על כל אחת ואחת מבוסס על המיעוט של אב במקום תולדה!?

(ג) האופן שבו למד הנמוקי גרי"ב את התוס' לכאורה אינו מובן כלל, דהנה האופן הפשוט לכאורה ללמוד דברי התוס' אינו באופן שמקשים על הגמרא, דהיינו שהיה לגמרא להקשות

(6) וכמו שהנמוקי גרי"ב אומר בעצמו "או דזה לא הוה טעי כולי האי".

שחייב על כל אחת ואחת מדברי איסי גופא ולא מדברי ר' יוחנן בפרק כלל גדול על המשנה, ולכן מסתמא לא יחלוק איסי על המשנה, אלא שאומרים זאת באופן של עובדה, דהיינו שהגמרא מקשה מדברי איסי גופא ולא מזה שמסתמא לא יחלוק על המשנה?

ד) בסיום דבריו אמר "ושפיר צריך להביא המתני' דפ' כ"ג", והיינו שהמעלות שיש אם נפרש להגמרא מקשה מאיסי גופא הם כנ"ל: א) שזה מדוקדק מדברי איסי גופא ולא מזה שמסתמא איסי לא יחלוק על התנא דפרק כלל גדול, ב) שאז לא היה צריך להביא את המשנה דפרק כלל גדול מכיון שזה מדוקדק מדבריו גופא, אבל מכיון שא"א לפרש כך כנ"ל, הרי מובן למה הגמרא צריכה להביא את המשנה של פרק כלל גדול.

אבל לכאורה עדיין אינו מובן, דהא גם אם נפרש שהגמרא מקשה מאיסי גופא ולא מזה שמסתמא אינו חולק על התנא דפרק כלל גדול (כנ"ל בתוס'), עדיין נצטרך להביא את המשנה דפרק כלל גדול להוכיח שמדייקים מ"מ' חסר אחת" שחייב על כל אחת ואחת, וא"כ לכאורה צ"ע בדבריו, מאיפה מוכח מתוס' שאם נלמד שהגמרא מקשה מאיסי גופא לא נצטרך להביא את המשנה דפרק כלל גדול?

.ז

### מתרץ על שאלה הג' והד'

הנה על שאלה הג' הנ"ל היה אפשר לתרץ, דמזה שהגמרא מקשה "איני, והתנן וכו'" משמע שמקשים מר' יוחנן אדאיסי, ולא שמקשים מדברי איסי גופא, שאם מקשים מדברי איסי גופא הוה ליה להקדים תחילה שמדברי איסי יש לדייק שמ' חסר אחת חייב על כל אחת ואחת, (ורק אז להוכיח שאכן כך מדייקים לקמן בגמרא בפרק כלל גדול). ולכן מפרש הנמוקי גרי"ב שע"ז מקשים התוס' למה הגמרא מקשה מהתנא דפרק כלל גדול אדאיסי ולא מדאיסי גופא, ומתרץ ע"פ פירושו וכנ"ל, ולא מפרש שתוס' מפרשים הגמרא שהיא מקשה מדאיסי גופא שהרי אין משמע כך בהגמ' כנ"ל.

אמנם באמת אין מוכרחים לומר כך, ובהקדים דברי המהר"ם (וכן איתא במהרש"א) על התוס' ד"ה ואמר ר' יוחנן וז"ל: "אלא שמדברי איסי נמי יש לדקדק וכו' מקשין התלמידים א"כ כיון דאיסי נמי קתני מניינא דמ' מלאכות ויש לדקדק ג"כ מדבריו כל שיש לדקדק מדברי המתניתין, א"כ למה כתבו התוספות בדבור שלפני זה וז"ל, אבל כי מפרש דאינו חייב על אחת מהן קאמר איסי אז ידע שפיר דלא איירי איסי אלא בסקילה דלא פליג אמתני' דכלל גדול וכו', ולמה להו להתוספות למידק ממתניתין הא מדברי עצמו יש לדקדק כל מה שיש לדקדק ממתניתין, ואינה קושיא כלל, דודאי הא דלא נימא דאם עשאן כולן בהעלם אחת לא יתחייב על כולם כ"א חטאת אחת אלא שיתחייב על כל אחת ואחת חטאת בפני עצמו, ודאי דבר זה יש לדקדק מדברי איסי כמו מדברי מתני' דאל"כ מניינא דאיסי למה לי, אבל הא דלא נימא שנמצא

אחת מהן בתוכן שלא יתחייב עליה חטאת, זה אין לדקדק מדברי איסי, דהא נוכל לומר שפיר דתני איסי מניינא לומר שאם עשאן כולם בהעלם אחת שייתחייב חטאת על כל אחת מאותן מלאכות שחייבים עליהם חטאת לאפוקי דלא נימא חטאת אחת על כולם, ואפ"ה מסיים איסי שפיר דיש אחת מהן דאין חייב עליה חטאת כלל אפילו היכי דעשאה לבדה דהכי תני איסי בהדיא אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ואינו חייב על אחת מהן, אבל מהמתני' דקתני סתמא אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ותני מניינא לומר שאם עשאן כולם בהעלם אחת שיתחייב על כל אחת ואחת חטאת בפני עצמו דהיינו מ' חטאות חסר אחת, משמע שפיר שעל כולן חייב ולא נמצא כלל בתוכו אחת מהם שלא יהא חייב עליה חטאת, וכך קאמרו התוס' שפיר דע"כ איסי בסקילה איירי דאי בחטאת מסתמא לא פליג אמתי' דמשמע מיניה דלא נמצא אפילו אחת מהן שלא יהא חייב עליה חטאת וק"ל".

והיינו שהמהר"ם מקשה, למה אומרים תוס' שאתי שפיר מכיון שאיסי אינו חולק על התנא דפרק כלל גדול, הרי לקמן בתוס' אומרים התוס' שיש לדקדק את זה מדברי איסי עצמו ואין צריך להגיע לזה שמסתמא איסי לא יחלוק על התנא דהמשנה? וע"ז מתרץ המהר"ם שיש כאן עוד קושיא חבויה שעלי' חייבים לומר שאיסי מסתמא לא חולק על התנא של המשנה דפרק כלל גדול וא"א להוכיח זאת מדבריו, והוא, שלכאורה עדיין אפשר לומר שאיסי אומר שחייב על כל אחת ואחת חוץ מאחת, אבל כ"ז איירי בחטאת, אך מנין ההכרח מדברי איסי גופא שמדבר על סקילה? ועל זה מוכרחים לתרץ שמסתמא איסי אינו חולק על התנא של המשנה דפרק כלל גדול, וזוהי כוונת התוס' בדבריו "דלא פליג אמתני' דכלל גדול".

כלומר, שיש כאן ב' קושיות וב' תרוצים: א) הרי מדברי איסי גופא - "מ' חסר אחת" יש לדייק שחייב על כל אחת ואחת? ועל זה מתרצים שאימא "אינו חייב על אחת מהן", אך עדיין קשה: ב) מנין שאיסי דיבר על סקילה ולא על חטאת, ועל זה מתרצים שמסתמא איסי לא חולק על התנא של המשנה.

ועפ"ז מובן גם הלשון של הגמרא "איני, והתנן אבות מלאכות וכו'", שלכאורה משמע שמקשים מדברי התנא דפרק כלל גדול על איסי ולא מדברי איסי גופא, מכיון שהגמרא לא באה רק להקשות מלשונו של איסי אלא גם מדברי התנא דפרק כלל גדול על איסי (לענין סקילה, כנ"ל) ובמילא במקום לחלק את הקושיא לשתיים ולהאריך בלשונה, מקשה היא מדברי ר' יוחנן אדאיסי, ושם גם כלול השאלה שאפשר לדייק מדברי איסי גופא כמו שמדייק ר' יוחנן מדברי התנא.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה למד הנמוקי גרי"ב את התוס' באופן של תימה ולא באופן של פרשן?

אלא שנראה לומר בפשטות שזה לשיטתי' דהנמוקי גרי"ב, שהרי אם נלמד שתוס' התכוון לפרש את דברי הגמרא, הרי זה שלא כשיטתו (דהנמוקי גרי"ב) שכנ"ל מוכרחים לומר שקושיית הגמרא היא מזה שאיסי מסתמא לא יחלוק על התנא של המשנה של פרק כלל גדול, שהרי לפי



שיטתו א"א לדקדק את זה מדברי איסי גופא, שהרי כל ההכרח הוא מהמיעוט של אב במקום תולדה כנ"ל. אבל לפי איך שהנמוקי גרי"ב לומד, הרי אין תוס' מפרשים הגמרא, אלא שהתוס' שואלים על הגמרא, ולפי שיטת הנמוקי גרי"ב מתורץ קושית התוס'.

[ומ"מ אף שהנמוקי הגרי"ב מוכרח ללמוד כך לשיטתו, הרי הדוחק בפירושו גורמת לו להיכנס לעוד דוחק בפירוש דברי התוס'].

והנה גם על השאלה הד' היה אפשר לתרץ, שמכיון שאפשר לדקדק כך מדברי איסי גופא אז אע"פ שיתכן שהגמרא היתה מביאה הוכחה מפרק כלל גדול שאכן כך מדייקים, אבל מ"מ א"ז מוכרח עדיין שהגמרא תביא הוכחה מפרק כלל גדול, מכיון שזה ג"כ מוכרח מסברא, וכמו שרש"י אומר להלן בפרק כלל גדול: "ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו", דהיינו שאם עשה ל"ט מלאכות בהעלם אחד חייב "מ' חסר אחת".

אך עדיין צ"ע מה הכריח את הנמוקי גרי"ב ללמוד כך, הרי יתכן שהגמרא תביא סייעתא מפרק כלל גדול גם אם יכולים לדקדק את זה מדברי איסי גופא.

## ח.

### מביא דברי הראש משביר

והנה הראש משביר<sup>7</sup> מתרץ את שאלה הג' (שבאות א') וז"ל: "קשה טובא, דרבי יוחנן אמר דאשמועינן לרבות דחייב על כל אחת ואחת, ורש"י נראה דקאמר טעמא אחרינא דבא למעט דאינו חייב רק על אלו ועל תולדותיהן. ועוד קשה דתולדות דאינו חייב עליהן לאו מהכא מתמעט, רק מסיפא דהך מתניתין דאמר בפרק כלל גדול הרי אלו אבות מלאכות למעוטי תולדות. ונראה לעניות דעתי דרש"י הוה קשה ליה מאי משמע מהכא דחייב על כל אחת ואחת, לזה אמר רש"י דהתנא ודאי אתא לאשמועינן כמה חטאות חייב על חלול שבת ואמר דארבעים חסר אחת הן, ואם כן אם איתא שאינו חייב אלא אחת מאי נפקא לן במניינא, אלא ודאי חייב על כל אחת ואחת ולכך נתן לך בהם סימן כמה הם, והדר קשיא לדוכתיה דסוף סוף אף שנתן סימן לאבות מכל מקום לא ידענו כמה תולדות הם ואם כן נתערבו החטאות, לזה אמר רש"י שאפילו עשה תולדותיהן אינו חייב כדשמעינן מסיפא דמתניתין בגמרא. ועיין בדף ס"ט ע"א בפירוש רש"י (ד"ה שאם) עיין שם, וק"ל. ועיין רע"ב פרק כלל גדול, ודו"ק".

והיינו שמקשה כאן ב' קושיות:

(7) ד"ה רש"י חייב על כל אחת ואחת, ובא להודיענו וכו' שאפילו עשה תולדותיהן.

א) ר' יוחנן אמר שלומדים מהמילים "מ' חסר אחת" שאם עשה ל"ט אבות מלאכות בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת, ומרש"י משמע שהמילים "מ' חסר אחת" באים למעט שאם עשה אב במקום תולדה חייב רק אחת?

ב) קשה בדברי רש"י גופא, שהרי לקמן בפרק כלל גדול ממעטים את אב במקום תולדה מהמילה "אלו" (כנ"ל בשאלה ג')?

וע"ז מתרץ הראש משביר שלרש"י היה קשה, איך משמע ממ' חסר אחת שחייב על כל אחת ואחת, ואולי בא ללמד שאם עשה את כולם בהעלם אחד חייב רק אחת, וע"ז אומר רש"י שודאי באות המילים "מ' חסר אחת" להשמיע לי שחייב על כל אחת ואחת דא"ת שבא ללמד שחייב רק אחת כשעשה את כולם בהעלם אחד, לא היה צריך מנין כדי לתת סימן, אלא צ"ל שחייב על כל אחת ואחת ולכך אמר מנין כדי לתת לך סימן כמה הם.

אך מ"מ עדיין קשה, שאף שנתן סימן לאבות הרי יתכן שיעשה תולדות עם האבות ולא נדע את מספר החטאות שחייב מכיון שאין אנו יודעים מהו מספר החטאות שחייבים על התולדות, ועל זה מתרץ רש"י שאפילו עשה תולדותיהן עמהן חייב רק אחת, ומ"מ אין כוונתו של רש"י לומר שמכאן נלמד שחייב רק אחת על אב במקום תולדה, אלא שמביא את זה כאן על המילים "מ' חסר אחת" לתרץ שאלה שיכולה לעלות להלומד.

### ט.

#### מקשה על דבריו

אך עדיין צ"ב בדבריו:

א) עדיין יש להקשות קושיא הב' שהי' לנו (באות א'), דמה שייך זה לכאן (זה שלא ידענו כמה תולדות הם וא"כ נתערבו מנין החטאות), דמאי נפ"מ ללומד סוגיא דידן שעדיין לא ידענו כמה תולדות הם וא"כ נתערבו מנין החטאות?

ב) בתחילת דבריו מקשה, שמרבי יוחנן משמע שלומדים מ"מ' חסר אחת" שחייב על כל אחת ואחת, ומרש"י משמע שהמילים "מ' חסר אחת" באים למעט שאינו חייב על אב במקום תולדה אלא אחת.

אבל לכאורה כשנדקדק נראה שהראש משביר אינו אומר שמרש"י משמע שבא גם למעט שחייב רק אחת על אב במקום תולדה, והיינו שלא רק שבא רש"י ללמד שחייב על כל אחת ואחת אלא שבא גם למעט עוד דבר, והוא שחייב רק אחת על אב במקום תולדה, אלא שהוא מפרש שלרש"י בא למעט רק דבר אחד, והוא שחייב רק אחת על אב במקום תולדה. וכלשונו: "קשה טובא דרבי יוחנן אמר דאשמועינן לרבות דחייב על כל אחת ואחת, ורש"י נראה דקאמר טעמא אחרנא דבא למעט דאינו חייב רק על אלו ועל תולדותיהן". ואם בא לומר שהוא ממעט

גם שחייב רק אחת על אב במקום תולדה הוה ליה למימר "ורש"י נראה דקאמר טעמא אחרינא דגם בא למעט דאינו חייב רק על אלו ועל תולדותיהן?"

י.

### מביא דברי המהר"ם בנעט

והנה המהר"ם בנעט<sup>8</sup> מקשה וז"ל: "קשה דאין זה כלל בדברי ר' יוחנן, ובמקומו שם ובכל המקומות דמייתי הש"ס הך דר"י לא פירש"י הכי, והטעם משום דדין תולדה במקום אב יליף הש"ס ע"ה ב' מסיפא ולא מרישא. ועוד קשה מאי דסיים רש"י בטעמא דמילתא דה"ל כעושה וחוזר ועושה וכו', דהא לרבה בכריתות ט"ו, א' חייב ב' בקצר וקצר לר"א, כמו דמחייב ר"א בתולדה במקום אב, וא"כ מאי האי דתלה רש"י דין תולדה במקום אב בדין עושה ועושה ולא פירש"י במקומו שם ע"ה ב".

והיינו שמקשה כאן ב' קושיות:

(א) קושיא ג' הנ"ל, דלכאורה הדין דחייב רק אחת בתולדה במקום אב אינו בדברי ר' יוחנן שאומר שהמילים "מ' חסר אחת" מלמד שחייב על כל אחת ואחת, ומצינו במק"א דהש"ס יליף מיעוט זה דתולדה במקום אב מהמילה "אלו" ולא מהמילים "מ' חסר אחת"?

(ב) דרש"י בסיום דבריו אומר דהטעם דפטור באב במקום תולדה הוא משום דהוי כעושה וחוזר ועושה, והנה איתא במס' כריתות גבי הדין דקצר וחוזר וקצר בשבת דחייב לר"א אליבא דרבה מאותו הטעם שחייב באב במקום תולדה, וא"כ למה תלה רש"י את הדין של אב במקום תולדה בעושה וחוזר ועושה. ועוד דרש"י לא פירש כן שם בפרק כלל גדול ע"ה ב'?

וממשיך שם ומתרץ וז"ל: "לכן נלע"ד דהוי קשה ליה לרש"י מאי פריך הגמ' דמתני' דלא כאיסי, דלמא לא פליג, והא דאינו חייב אלא א' לא קאי איסי אאבות, דלא קאמר אינו חייב עליהן, אלא פירושו דאינו חייב אתולדותיהן אלא א', וקחשיב ברישא מניינא בשביל הסיפא, ותו לא קשה ממתני', דהא י"ל דתנא דמתני' מודה בעשה ל"ט תולדות דאינו חייב אלא א', דהא גם סיפא דמתני' לא איירי אלא בעשה תולדות עמהן, לכן פירש"י דכיון דטעמא דמתני' דתולדה במקום אב משום עושה וחוזר ועושה, זה לא שייך בב' תולדות מב' אבות, והדר תקשי דאיסי דלא כמתני', ודו"ק היטב". עכ"ל.

והיינו שמתרץ על ב' השאלות הנ"ל, דהוה קשה ליה לרש"י דמי הכריח את הגמ' לפרש דאיסי אמר את דבריו על האבות, שחייב רק אחת על האבות אם עשאן כולן בהעלם אחת, ואולי כשאסי אמר שחייב רק אחת התכוון למקרה שעשה הרבה תולדות בהעלם אחד, ואין לומר

(8) ד"ה בד"ה חייב וכו'. שאפי' עשה וכו'.

שמלשונו משמע שמתכוון לאבות, שהרי אינו אומר 'ואינו חייב עליהן (דהיינו על האבות) אלא אחת', אלא אומר דאינו חייב אחת, ויתכן שזה הולך על התולדות, והמילים מ' חסר אחת הם גילוי מילתא שאפשר ללמוד מאלו את המיעוט שחייב רק אחת על אב במקום תולדה, ובמילא לא יהי' קושיא גם מהמשנה, שהרי גם התנא של המשנה אינו חולק, דהרי המיעוט של הסיפא הוא רק לתולדה במקום אב אבל לא לב' תולדות שעשאן בהעלם אחד? ולכן הוכרח רש"י לפרש שהפטור של אב במקום תולדה הוא מדין עושה וחוזר ועושה, והפטור הזה אינו שייך בב' תולדות שעשאן בהעלם אחד מכיון שעושה וחוזר ועושה הוא בדבר אחד, משא"כ בב' תולדות שעשאן בהעלם אחד שזה ב' מלאכות שונות ואין כאן עושה וחוזר ועושה, וא"כ מובן דאין מקום לפרש דאיסי אמר דחייב רק אחת קאי על ב' תולדות בהעלם אחד.

יא.

### מקשה על דבריו

אך הנה צ"ע בפירושו מכמה טעמים:

א) דהנה בקושייתו הב' הקשה למה תולה רש"י הדין דחייב רק אחת על תולדה במקום אב בדין עושה וחוזר ועושה, ולכאורה אינו מובן כלל, דהא פשיטא שהוא מדין עושה וחוזר ועושה, דהא זה גופא טעם מחלוקתם בקצר וחזר וקצר בכריתות, דר"א ס"ל דמכיון דיש כאן שמות מוחלקין וגופין מוחלקין אי"ז עושה וחוזר ועושה ובמילא חייב, וחכמים ס"ל דאף דיש כאן שמות מוחלקין וגופין מוחלקין ה"ז עושה וחוזר ועושה ופטור, ומה יהיה הטעם שיתחייב רק אחת באב במקום תולדה אם לא מצד הדין של עושה וחוזר ועושה?

ב) שם בקושיא הב' כותב, וז"ל: "ולא כן פירש"י במקומו שם ע"ה, ב".

והנה רש"י שם אומר, וז"ל: "דהא אמרן דלא נמנו כאן אלא להודיענו מנין חטאות של העלם אחד ותנא הרי אלו לעמוטי שאם עשה תולדותיהם עמהן דאינו מביא עליהן חטאת ודלא כרבי אליעזר דמחייב אתולדה עם האב בכריתות".

והנה לא מוזכר כלל דרש"י אינו לומד הדין דחייב רק אחת על במקום תולדה משום עושה וחוזר ועושה, והיכא מצא ברש"י דפירש באופן אחר (וכנ"ל בשאלה הא' דהאופן הפשוט ללמוד הדין דחייב רק אחת על במקום תולדה הוא משום עושה וחוזר ועושה)?

ג) לא תירץ על קושייתו הא', דהא מתרץ רק מהו ההכרח של רש"י לפרש שהדין דחייב רק אחת על אב במקום תולדה נלמד מהדין דעושה וחוזר ועושה, אבל לכאורה לא תירץ על מה שהקשה שלכאורה מרש"י משמע שמפרש שהדין הנ"ל נלמד מהמילים מ' חסר אחת וזוהו בסתירה למה שמבואר בפירוש בגמ' שלומדים את זה מהמילה "אלו"!?!

ד) באמצע תירוצו כותב, וז"ל: "וקחשיב ברישא מניינא בשביל הסיפא".

והנה בפשטות בא לומר שהמנין של הרישא 'מ' חסר אחת' הוא גילוי מילתא ללימוד של 'אלו' למעט שחייב רק אחת על אב במקום תולדה, שמכיון שכתוב 'מ' חסר אחת' הרי הגמרא יכולה ללמוד ש'אלו' בא ללמד שחייב רק אחת על אב במקום תולדה.

אלא שלפ"ז אינו מובן כלל למה זה נוגע כאן, דלכאורה אין כל קשר בין המילים האלו לגוף תירוצו, דהיה יכול לומר "... אלא פירושו דאינו חייב אתולדותיהן אלא א', (ולקפוץ על המילים "וקחשיב ברישא וכו'") ותו לא קשה ממתני' וכו'?"

ה) לפי פירושו יוצא שיש אריכות לשון שהוא מיותר ברש"י, שהרי המילים ברש"י "ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה" הוא מיותר?

ו) לא זו בלבד דיש כאן אריכות הלשון מיותר, אלא עוד זאת דמכניס כאן ביאור חדש ברש"י, והוא, דהיה קשה לרש"י באופן מסוים, ורש"י מתרץ זאת ע"פ דין של עושה וחוזר ועושה, ומפשטות לשון רש"י אינו משמע כלל (דהיינו מאריכות הלשון), ובמקום לכתוב אריכות מיותרת ה' לרש"י לכתוב באופן מפורש, כגון "ואין לומר דאיסי קאי אתולדות דהא אב במקום תולדה ה"ל כעושה וחוזר ועושה", דהוא יותר קצר וגם מפורש?

## יב.

### מביא דברי שרביט הזהב

והנה הקשה שרביט הזהב<sup>9</sup>, וז"ל: "המעייין שם בפרק כלל גדול דע"ה ע"ב נראה שדברי רש"י תמוהים, דהא דלא מחייבינן אתולדה במקום אב, מסיפא דקרא מפיק לה, אבל מרישא לא שמעינן אלא דהעושה אותם בהעלם א' חייב על כל א' וא'. וכך נראה להדיא גם מדברי הגמ' בכאן, וכבר הקשה כן הרב א"ז ז"ל בשיטה שלו יעו"ש. ותי' ז"ל לא יספיק לדעת רע"ב פ' כלל גדול יעו"ש".

דהיינו שמקשה כהקושיא הג', דמצינו מפורש בפרק כלל גדול דלא כפירוש רש"י כאן, וכנ"ל.

ומתרץ וז"ל: "ונראה ליישב דרש"י ז"ל סובר דלפי האמת ממניינא דרישא יש ללמוד תרתי, ואף הך דלא מחייבינן אתולדה במקום אב, דהא כיון דתני ממניינא משמע מ' ותו לא, אלא משום דאיכא למדחי דלא שמענו מהך אלא לחייב חטאת על כל א' וא', תנא אלו, לגלויי ארישא דתרתיה שמעי' מינה, ועי"ל דאי לאו רישא דחייבה על כל אב מלאכה, לא היה מקום לפרש, דאלו, למעט תולדה במקום אב, דהא אבות גופיהו לא ידעינן, וכיון שהגורם למעט תולדה במקום

(9) ד"ה רש"י ד"ה חייב וכו' על כל א' וא' וכו' ואשמעינן מ' חסר וכו'. ותו לא.

אב, הוא ממניינא דרישא, נקט רש"י ברישא לימוד התולדה במ"א, כן נראה ליישב על רש"י ז"ל בדוחק. וגם דברי רע"ב ז"ל פ' כלל גדול, ועיין שם בתוי"ט.

והיינו שמתרץ בב' אופנים: א) שבעצם ניתן ללמוד מהמניינא דרישא גם את המיעוט של אב במקום תולדה, וכמו שרש"י כותב, אך מ"מ ניתן לדחות שר' יוחנן למד מזה רק שחייב חטאת על כל אחת ואחת, ובפשטות מכיון שא"א ללמוד בבירור ממ' חסר אחת ש'ותו לא', לכן באה המילה "אלו" ומגלה לי שהרישא מלמד על ב' הדברים, גם שחייב חטאת על כל אחת ואחת, וגם שחייב רק אחת על אב במקום תולדה.

ב) מכיון שהסיבה לחיוב אחת על אב במקום תולדה הוא רק מפני שיודעים שיש אבות, "מ' חסר אחת", לכן כתב רש"י שגם מהרישא נלמד חיוב אב במקום תולדה, מכיון שהגורם לחיוב אב במקום תולדה הוא המנין של הרישא.

יג.

### מקשה על דבריו

אך מ"מ אינו מובן: א) מ"מ אינו מתורץ מה הקשר לכאן, ולשתי התשובות שלו, שהרי הן לתירוץ שלומדים ממניינא דרישא את הלימוד שחייב על כל אחת ואחת וגם הלימוד של אב במקום תולדה, וגם לתירוץ שהגורם של הלימוד של אב במקום תולדה הוא ממניינא דרישא, עדיין אין כל קשר לסוגיא דידן שלא מתעסקת כלל עם הדין של אב במקום תולדה?

ב) מדוע לא פירש כן רש"י בגוף הסוגיא דהתם דפרק כלל גדול<sup>10</sup>?

ג) לתירוץ הא' צ"ל, דאם היתה כן כוונת רש"י ד'אלו' הוא גילוי מילתא הוה ליה לפרש כן בפירושו, ולא כמו שמשמע מכאן שמתעלם לגמרי מהמילה 'אלו'<sup>11</sup>?

ד) פירושו הב' לכאורה אינו מובן, דמהו הסברא לומר שמכיון שהסיבה לחייב על אב במקום תולדה הוא רק בגלל שיש אבות לכן ה"ז נכלל בכלל החיוב של מ' חסר אחת? והרי בפועל אין לומדים זאת ממ' חסר אחת אלא מהמילה 'אלו', והחיוב של האבות הוא רק גורם והשורש לזה, אבל לא קשור כלל לגוף החיוב, ואיך רש"י יכול לומר שזה נלמד ממ' חסר אחת?

ה) ומ"מ ביותר יוקשה דאם איברא דס"ל לרש"י כך (ואף דהוא דחוק), מ"מ הוה ליה לפרש כן (כנ"ל שאלה ג' גבי התירוץ הא')?

10) שהרי לא רק שמאי שנא שכאן בסוגיא דידן מפרש כן, ושם בפרק כלל גדול אינו מפרש כן, אלא דעוד זאת דשם הוא המשנה שממנו נלמד הדין של אב במקום תולדה, וכאן אין מתעסקים כלל בהדין של אב במקום תולדה? 11) ונראה לומר דזהו הדוחק שיש בפירושו הא', דמסיים ואומר "כן נראה ליישב על רש"י ז"ל בדוחק". ומ"מ הוא דוחק גדול וקשה לומר כן כנ"ל דהוה ליה לרש"י לפרש כן.

י.ד.

## תירוץ בדרך אפשר

והנה נלע"ד דאפשר לתרץ על כל ג' הקושיות בחדא מחתא:

דהנה י"ל דהוה קשה ליה לרש"י דילמא איסי לא פליג אתנא דמתני', וכשאמר אינו חייב אלא אחת אין כוונתו על האבות לחודייהו אלא דאינו חייב אלא אחת על התולדות במקום האבות<sup>12</sup>. וע"ז מתרץ רש"י דאין לומר כן, דמאי קמ"ל, הא כבר פירש התנא דמתני' דמ' חסר אחת כן, ולכן מוכרח לפרש דהכוונה היא דאינו חייב על אחת מהן.

והיינו שכשרש"י אומר "ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא שאפי' עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה וכו'", כוונתו הוא דהתנא דהמשנה למד דדווקא במ' חסר אחת חייב על כל אחת ואחת ולא באב במקום תולדה, אמנם הלימוד של זה הוא מהמילה 'אלו', ואין רש"י מפרש כלל מהיכן ולומדים זאת מכיון שבסוגיא דידן אין זה נוגע כלל מהיכן ולומדים את המיעוט של אב במקום תולדה, אלא מה שנוגע להסוגיא שלנו הוא רק שאין ללמוד בטעות שמ' חסר אחת זה אב במקום תולדה, כי את זה כבר השמיע לנו התנא של המשנה, שדווקא באבות (שאיירי בסוגיא דידן) חייב מ' חסר אחת על כל אחת ואחת אם עשאן בהעלם אח, אבל לא על אב במקום תולדה.

וא"כ מתורצות כל הג' שאלות בחדא מחתא:

(א) כשרש"י אומר "ואשמעינן" אין כוונתו לומר דזהו כל החידוש של מ' חסר אחת, וזה שחייב על כל אחת ואחת אינו חידוש, אלא החידוש הוא שחייב על כל אחת ואחת, וה'אשמעינן' הוא להוציא מהטעות שזה שאינו חייב על אחת מהן הוא בנוגע לאב במקום תולדה.

(ב) זה קשור לגוף הסוגיא, מכיון שזה שאלה שמתעוררת כשהגמרא מקשה על דברי איסי, ובמילא צריך רש"י לשלול את זה בסוגיא דידן.

(ג) אין זה סתירה לפרק כלל גדול, דרש"י כאן אינו אומר שלומדים את הדין שחייב רק אחת על אב במקום תולדה ממ' חסר אחת, אלא שמהתנא של המשנה בפרק כלל גדול כבר יודעים (ורש"י אינו מפרש מאיפה מכיון שאין זה נוגע כאן לגוף הסוגיא כלל כנ"ל) שרק על האבות חייב על כל אחת ואחת, "מ' חסר אחת", ולא על התולדות במקום האבות.



## ביאור בתוס' ד"ה אגוז

הת' השליח יונתן שי' תמרין

מביא דברי הגמ' בדין דאגוז ע"ג מים / מביא פ"ה הפשוט בזה כביאור הרמב"ן ופירושה המחודש של תוס' / מקשה על ביאור התוס' בספקו של רבא ועל עצם היסוד דבעינן דרך להצניע חפצים / מבאר דדרך להצניע חפצים היינו בגדל ההלכתי ולא במציאות ועפ"ז מבאר דברי התוס' (ודלא כדברי האילת שחר) / עפ"ז מתאים ראיות התוס' מפרק בתרא ומפרק המוציא למקרה דילן דאגוז בכלי

### א.

#### הצעת דברי הגמ' והתוס' וביאורם

איתא במכילתין (ה, א): "אמר רבי אבין א"ר יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חברו וקיבל מי גשמים חייב" ולאחר שקו"ט בביורר המקרה שקיבל מי גשמים מסיק רבא דהכא עסקינן "כגון שקלט מע"ג גומא, [ומקשה הגמ':] גומא פשיטא. [ומתרצת:] מהו דתימא מים ע"ג מים לאו היינו הנחתן [דתהוי עקירתו עקירה דהא נידי ואזלי] קמ"ל [דהיינו הנחתן ועקירתן עקירה]. ואזדא רבא לטעמי, דאמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג לאו היינו הנחתו."

ובהמשך לזה מביאה הגמ': "בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים [מהו<sup>2</sup>] בתר אגוז אזלינן והא ניח או דלמא בתר כלי אזלינן והא לא ניח, דנייד. תיקו. "ע"כ.

וביאור טעם הפטור דאגוז ע"ג מים, וצדדי הספק באגוז בכלי, בפשטות: דאם החפץ נייד ה"ז חסרון בהנחה, וכמש"כ הרמב"ן<sup>3</sup>: "הנחה בעי והא ניידה ולא ניחה", (ורק מים ע"ג מים אין זה חסרון כיון ד"היינו הנחתן"), ויש להסתפק בחפץ המונח ע"ג כלי שנייד האם מסתכלים על החפץ, והרי הוא נח ע"ג הכלי או על הכלי והוא הרי נייד ע"ג המים.

אולם התוס' ביארו את צדדי הספק באופן אחר. דהנה התוס'<sup>4</sup> כתבו שהטעם שאגוז ע"ג מים פטור, הוא משום ש"ממשכן ילפינן, ושם לא הי' מסתמא אלא כדרך שמצניעים חפצים בני אדם. ובעי, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אם הוא דרך להצניע כח חפצים או לא [ובנוגע לביאור שנת"ל בפשטות (וכמו שביאר הרמב"ן) האם חשיב מונח או נייד כתבו התוס':] אע"ג דודאי לא כמונח דמי, דקי"ל כו' (וכמשי"ת לקמן)].

(1) המובא בחצאי אריח הוא מפרש"י.

(2) בכת"י. וכ"ה ברא"ש. ולקמן ק ע"א.

(3) ד"ה או דילמא.

(4) ד"ה אגוז ע"ג מים.



והיינו שהתוס' סוברים שלמרות שודאי שהאגוז נייד, מ"מ הסתפק רבא בדינו, האם הוא דרך להצניע כך חפצים וא"כ חייב, או שאין זו הדרך להצניע ולכן פטור. והטעם שאין הדרך להצניע כך חפצים (ע"ג מים וכדו') בפשטות הוא כי "אין דרך לאדם להניח חפציו במקום שאין החפץ עצמו מונח במקום שהוא שם"<sup>5</sup>.

## ב.

### שאלות בהבנת דברי התוס'

אולם עפ"ז לכאורה דברי התוס' צריכים ביאור, כדלקמן:

א. במה הסתפק רבא "אם הוא דרך להצניע כך חפצים או לא", דחידוש גדול לומר דלא קיימא לן כיצד דרך בני אדם. ופוק חזי.

ב. באם אין הדרך להניח חפץ ע"ג מים כיון ש"אין החפץ מונח במקום שהוא שם", מדוע שתהי' הדרך להניח אגוז ע"ג כלי, הרי האגוז אינו מונח, כ"א נייד ואזיל.

ג. ועיקר, כיצד ביאור צדדי הספק שכתבו התוס' נכנס בדברי הגמרא, דהנה לשון הגמרא הוא "בתר אגוז אזלינן - והא נייה, או דלמא בתר כלי אזלינן והא לא נייה דנייד", ואילו לפי תוס' - לכאורה - אין נוגע בתר מאי אזלינן, כ"א לראות כיצד דרך בני אדם (ואף אם נדחוק ונתרץ שהגמ' קאי בדעת בני אדם, והיינו שהספק הוא האם בני אדם "בתר אגוז אזלינן - והא נייה" ולכן אין דרכם להצניע כך או כו' מ"מ העיקר חסר מן הספר. ודו"ק).

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים: דלכאורה עצם דברי התוס' - דבעינן כדרך שמצניעים חפצים, דורשים הבנה.

דהנה כיון שהוכיחו התוס' - בהמשך דבריהם - דודאי האגוז לאו כמונח דמי, א"כ מה איכפת לן שהוא דרך להצניע כך חפצים, הא לא נח, וכיצד יתחייב ללא הנחה.

ולאידך: מהיכן נתחדש דין זה שבעינן כדרך שמצניעים בני אדם חפצים. והרי יש מקרים שברור בהם שאין הדרך להצניע כן, ולמרות זאת חייב. ולדוגמא, לשיטת ר' עקיבא ש"קלוטה כמי שהונחה דמי", הא ודאי שאין הדרך להצניע חפצים בכך שזורקם באויר.

וראיתי שיש מתרצים (ראה שיעורי שבת לגר"י גרוסמן, ועוד) את הקושי' מקלוטה, דאם עושה הנחה גמורה לא איכפת לן מה שאי"ז דרך להצניע, ומשו"ה בקלוטה כמי שהונחה דהוי הנחה גמורה לר"ע, לא בעינן שיהי' דרך בכך. אלא שהתוס' חידשו באופן שאין הנחה, כמו באגוז בכלי וכלי צף ע"ג המים, דרכוב כמהלך ובאמת אי"ז הנחה, אעפ"כ אם הי' במשכן הנחה

(5) ל' תוס' הרא"ש.

באופן כזה כמו מניח אגוז על הכלי, והאגוז נשאר במקום שהניח, אלא שהמים גורמים שהכלי נייד, ציור כזה אם הי' במשכן, היינו למידין שחייב אע"פ שע"י המים הכלי נייד. עכ"ד.

אולם לענ"ד צ"ע האם ניתן ללמוד כך, דהרי אם ההנחה שבמשכן הי' נייד כדרך שמצניעים, מניין שיהי' חייב בנייה גם כשאין זה כדרך. ולאידך לא מסתבר שס"ד שבמשכן הי' ציור כזה של כלי שצף וכפי שיתבאר בסוף הסעיף הבא.

## ג.

### ביאור דברי התוס' בהא דבעינן כדרך שמצניעים חפצים

ונראה לבאר דהא דחזינן ב' אופנים בהנחה, א - אם יש לו דין 'מונח' (כגון קלוטה לר"ע), ב - אף אם נחשב נייד ולא מונח, באם הוא דרך להצניע חפצים כך, חשיבא הנחה (וכמש"כ תוס' הרא"ש "דאע"ג דכל הנהו לא חשיבי כמונחים מ"מ הכא מספקא לן דלמא חשיבה הנחה דשמא כך רגילות להצניע חפציו). דאין הפירוש באופן הב' שצריך להיות הדרך להצניע בפועל, כ"א שיכנס בגדר ההלכתי של "דרך להצניע חפצים".

ביאור הדברים: דהרי זה פשוט שאיננו מסתכלים בכל מקרה לגופו האם הוא דרך להצניע כך או לאו אלא על הכללים של דרך להצניע. ולדוגמא אדם שמניח חפץ על הקרקע מול גנב אע"פ שפשוט שאין הדרך להצניע כך חפצים, מ"מ חייב כיון שעצם ההנחה אינה משונה - דהא נייד - אף שהמקרה הפרטי משונה.

ולכן נראה לומר דגם האופן הראשון - מונח, חשיב כדרך שמצניעים דכיון יש לזה דין מונח, אף שבפועל נמצא באוויר, נכנס בהגדרה ההלכתית בדרך להצניע ולכן חייב.

(והחידוש במקרה דאגוז בכלי וכלי ע"ג מים, הוא, דאע"פ דודאי לאו כמונח הוא, יש צד לומר שנחשב הדרך להצניע, כדלקמן).

ועפ"ז יתבאר הספק דבעי רבא באגוז בכלי, דבדודאי אין הדרך להצניע חפצים בתוך כלי שצף על פני המים (בדיוק כמו - מאותו טעם - שאין מצניעים האגוז ע"ג המים, כנ"ל). והספק הוא האם - בגדר ההלכתי - אזלינן בתר האגוז או בתר הכלי. והיינו שלמרות שאין הדרך להניח אגוז בכלי שצף ע"ג מים, (וכמשנ"ת לעיל כיון שאין החפץ מונח במקום שהוא שם) יש להסתפק (לא במציאות, כ"א) בגדר ההלכתי של הנחה זו, האם אנו מסתכלים רק על האגוז, וא"כ גדרו ההלכתי הוא כדרך שמצניעים חפצים (ע"ד המניח ליד גנב כנ"ל). או שמסתכלים גם על הכלי, וא"כ גם בגדר ההלכתי אין זה כדרך שמצניעים חפצים.

[וראיתי בס' אילת השחר שכ' ע"ד התוס': "ונמצא לפי"ז דתחילת הספק הוא אם במשכן הי' כך או לא, וכיון דלא ידעינן מה הי' במשכן תלוי הדבר בדרך בנ"א, ותלינן דאם דרך בנ"א

להניח כן מסתמא גם במשכן הי' כך ואם אין עושים כן מסתמא גם במשכן לא היו עושים כן".  
עכ"ד.

אולם לענ"ד נראה פשוט שלא נסתפק רבא האם במשכן הניחו חפץ ע"ג כלי הצף על המים,  
דהרי:

א. היכן במשכן ס"ד שיהי' מציאות כזו, ב. (ועיקר): מנין לנו שאם דרך בני אדם להניח  
חפציהם גם במקרה כזה, מסתמא שכן הי' במשכן.

אלא נראה ברור שהפירוש הוא כמשנת"ל, דודאי שבמשכן לא הניחו כך, אלא שממשכן  
לומדים שצריכים שיהי' כדרך שבני אדם מצניעים, ובעי האם על אגוז בכלי מסתכלים שהוא  
נכנס תחת הגדר של כדרך או לאו.

וה"מסתמא" שכתבו התוס' קאי (לא שמסתמא הניחו בכלי צף - דהא מנלן? אלא) על שהי'  
כדרך המצניעים, דאף שאיננו יודעים בבירור שהי' כדרך המצניעים, מ"מ מסתבר שהי' כן (ע"ד  
מש"כ התוס' ד ע"א ד"ה והא בעינן כו': "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן  
הי' מסתמא במשכן". ופירושו כמ"ש לעיל דכיון שזוהי הדרך מסתמא שלא הניחו באופן משונה.)  
אולם ודאי שאין סבירות שהניחו באופן מסויים בא' מהאופנים שהדרך להניח - ע"ג כלי שצף,  
ופשוט הוא].

## ד.

### ביאור התאמות ראיות התוס' למקרה דילן

ועפ"ז יובנו גם המשך דברי התוס':

דכתבו, וז"ל: "אע"ג דודאי לאו כמונח דמי דקיי"ל רכוב כמהלך דמי ובריש פרק בתרא (קנג,  
ב) משמע נמי דאם נותן על האדם כשהוא מהלך דלא חשיב הנחה דקאמר מניחו עלי' כשהיא  
מהלכת ונוטל ממנה כשהיא עומדת כו".

ולכאורה ראיית התוס' צריכה ביאור, האם אכן המקרה דפרק בתרא דומה למקרה דילן.  
דבהשקפה ראשונה ממה נפשך, אם הוא כהמקרה דילן, מדוע הסתפק רבא באגוז כו' הא מפורש  
במשנה דריש פרק בתרא<sup>6</sup> "ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור" (דעל זה אמר ר' אדא בר אבהו  
ש"מניחו עלי' כשהיא מהלכת") וא"כ מה ההו"א של רבא שחייב, ואם המקרה דהתם שאני,  
(מטעם הניתן לבאר בפשטות, דהתם החפץ (שמניח על החמור) מתנענע - נייד - בעצמו, כאגוז  
ע"ג מים שפטור. וא"כ) מה הראי' למקרה דילן שאינו כמונח?

ונראה הביאור בזה בפשטות דלענין מונח אין שום חילוק האם החפץ עצמו מתנוענע או שמונח ע"ג דבר שמתנוענע כו' (אגוז ע"ג מים - או אגוז ע"ג כלי וכלי צף ע"ג מים). דבפועל הרי בשני המקרים החפץ מתנוענע.

משא"כ לענין דרך להצניע, באם החפץ עצמו נייד ודאי שא"ז הדרך (ולכן פסקה המשנה שמניחו על החמור דהא נייד) משא"כ אי מונח על הכלי והכלי נייד הסתפק רבא האם בתר כלי אזלינן או בתר אגוז וכמשנת"ל.

אמנם הראי' הב' שהביאו התוס' מפרק המוציא (פ, ע"א) לכאורה דומה ממש למקרה דילן, דהוכיחו התוס' מהא ד[אמרינן התם "הוציא דיו כשיעור שתי אותיות וכתבן כשהוא מהלך חייב, כתיבתן זו היא הנחתם, משמע דוקא כתבן שהניחן במקום שישארו שם לעולם אבל] אם שפך לכלי אחר לא חשיב הנחה כיון שהוא מהלך".

ולכאורה הרי זה ממש כהמקרה דאגוז ע"ג כלי וכלי צף, דהדיו נשפך לתוך הכלי שנייד ע"ג האדם המהלך, וא"כ מדוע התם פשיטא ש, לא חשיב הנחה"? (וראה במאירי שדימה והשווה בין ב' המקרים).

[בספר "תורתן של ראשונים" כתב: לתוס' אם שפכן מכלי לכלי כשהוא מהלך ודאי לא חשיב הנחה לפי שאין דרך להצניע כך חפצים, משא"כ אגוז בכלי וכלי צף, שמא כך הוא רגילות להצניע חפצים. עכ"ד. אמנם לפי משנת דגם באגוז בכלי וכלי צף בפועל אין רגילות להצניע ומספקא לן רק בתר מה אזלינן - א"כ ה"ה דיש להסתפק בשופך לכלי כשהוא מהלך].

והנה, ברש"ש כתב ע"ז: "והנה זה דומה ממש לבעיא דרבא הכא. ומדלא דייק הש"ס התם והא אבעיא ליה לרבא כו' לתרץ דכתבן פשיטא ליה ושפך מבעיא ליה, משמע קצת דבאמת הדר פשיטא ליה דזה לא הוי הנחה".

וראייתו בפשטות היא שאם במקרה דשפך לכלי כשהוא מהלך הסתפק רבא, הו"ל לגמרא להקשות שמזה שאמר רבא שכותב חייב משמע דפשיטא ליה לרבא ששופך פטור ולכאורה הרי רבא הסתפק בזה? והו"ל לגמ' לתרץ ע"ז דבכתב פשיטא ליה דחייב, ובשפך מספקא ליה. ומכך שהגמ' לא נכנסה לשקו"ט זו, משמע קצת דהדר פשיט.

אולם נלענ"ד שאין הכרח לומר כדבריו, ואכן ס"ל להתוס' שרבא הסתפק בשפך בדיוק כפי שהסתפק באגוז ע"ג כלי הצף בה ולא קשה לשון התוס', "לא חשיב הנחה" - דכוונתם היא: דלאו כמונח דמי, אולם שייך שיהי' חייב מטעם דהוה כדרך שמצניעים, כבאגוז בכלי צף.

ועיין במאירי הנ"ל שמשמע מדבריו שמהגמ' דפרק המוציא אין הוכחה ששופך פטור (כפי שרצה הרש"ש להוכיח "מדלא דייק הש"ס") כ"א שספק.

(ודלא כמו שהבינו כמה מחברים מתוס' הרא"ש (ראה לדוגמא בס' יד עני שכתב: אכן בתוס' הרא"ש תירץ) דאף דבנתן דיו לכלי אחר פטור, מ"מ אפשר דבאגוז בכלי, חשוב הנחה דשמא כך הוא רגילות להצניע חפציו. עכ"ד.

אולם לכאורה אין הכרח ללמוד כן. דזה לשון תוס' הרא"ש: ". . אבל אם הניחו בכלי אחר לא חשיבה הנחה כיון שהוא מהלך, דאע"ג דכל הנהו לא חשיבי כמונחים מ"מ הכא מספקא לן דילמא חשיבא הנחה דשמא כך הוא רגילות להצניע חפציו" עכ"ל. ושוב ניתן לבאר בדבריו דלא חשיבי כמונחים, אך לא איירי האם גם שם שייך הספק דדרך להצניע חפציו, ודו"ק<sup>8</sup>).




---

(8 בספר מנחת אשר דחה את דברי הרש"ש (שכתב שמדף פ. משמע דבתר דאיבעי ליה לרבא הדר פשיטא). וביאר דשאני כלי שביד האדם מכלי שע"ג המים, גכלי שביד האדם המהלך אינו נחשב כמונח אלא כמהלך אגב באדם דכלי שביד האדם דינו כאדם עצמו ובטל הוא אגב האדם. עיי"ש.  
אולם כמ"ש בפנים, מדברי המאירי משמע שאין חילוק בין שתי הסוגיות, וגם בדף פ. מסתפק רבא בשפכן כשהוא מהלך, ונראה שאפשר לפרש כן גם בדברי התוס'.

## בגדי הכה"ג ע"פ פש"מ בתורת כ"ק אדמו"ר

הת' שמואל פסח שי' תמרין

### הקדמה

במערכה<sup>1</sup> שלפנינו מוגשת סקירה מקיפה בשיטת כ"ק אדמו"ר בבגדי הכהונה לשיטתו של ראש הפשטנים - רש"י.

זכינו והחל משנת תשכ"ה - לאחר פטירת אמו הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה - החל כ"ק אדמו"ר בהתוועדויות דש"ק ולפעמים גם בהתוועדויות דימות החול, לבאר את פירושו של רש"י על הסדרה השבועית, חלקן של שיחות אלו הוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסו בט"ל חלקי לקו"ש ובספר השיחות תשמ"ז - תשנ"ב.

ביריעה זו נעשה נסיון להציע את ביאורי כ"ק אדמו"ר בענין ח' בגדי הכה"ג לשיטתו של רש"י, ולהציג בצורה ברורה את תורף שיטתו של רבינו בפ"י פרשת בגדי הכהן הגדול ע"פ פשוטו של מקרא.

מפאת קוצר הזמן מערכה זו, נכתבה בעיקר ע"פ הביאורים לפרשיות תצוה וויק"פ שהוגהו ונדפסו בט"ל חלקי לקו"ש, ומקיפה רק מספר נקודות מסוימות בבגדי הכה"ג, כטיפה מן הים, ואי"ה עוד חזון למועד.

בפנים המערכה בא סיכום מתומצת מתורף ביאורי כ"ק אדמו"ר, ובשוה"ג בא המקור להמבואר בדבריו והרחבה הנוגעת למובא בפנים - כגון: הכרחו של כ"ק אדמו"ר לביאור זה, קושיות המתורצות עפ"יז, דעות נוספות בפירוש הכתוב, הוספות מההנחה הבלתי מוגה ותוספת עיונים והערות בדרך אפשר.

(\* מוקדש לזכות הרה"ת נחום בן גולדא שי' להצלחה רבה בשליחות כ"ק אדמו"ר ללא כל מניעות ועיכובים בגו"ר.

(1) הבהרה: חלק ממערכה זו נדפס בספר הפילפולים דישיבות תות"ל ברחבי תבל שיצא לרגל י"א ניסן שנה זו, ובא כאן לשלמות הענין.

## סימן א

בגדי הכהונה - גדרם ומהותם

א.

"בגדי קודש" - "לכבוד ולתפארת"

בכללות<sup>2</sup> ענינם של בגדי הכהונה (של הכה"ג) הוא כמפורש בפסוק "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ותפארת"<sup>3</sup>.

כלומר, ענינם העיקרי של בגדי הכה"ג הוא בגדי קודש, בגדים המכניסים את הכהן לקדושת הכהונה בפו"מ וממלאים את ידיו לשירות, כמ"ש בארוכה בפרק הבא. אלא שלבושים אלו נעשו באופן מיוחד ונאה ביותר<sup>4</sup>, הן בחומר הבדים (זהב תכלת וארגמן גו' ושש<sup>5</sup>) והן במידתם וציוורם ע"ד בגדי מלכות, שהי' לכבוד ולתפארת, אלא שלא כל בגדי הכהונה נכנסים להגדרה זו, ויש לחלקם לארבע קטגוריות כלליות:

(א) מכנסי הכה"ג - מהותם הוא בגד<sup>6</sup> לכסות בשר ערוה ולא לכבוד ולתפארת כ"א לצניעות בעלמא, ומטעם זה גם אין הם שייכים כל כך לחינוך הכהונה<sup>7</sup>.

(ב) אפוד, מעיל, כתנת תשבץ, מצנפת ואבנט - מהותם העיקרי הוא "בגדי קודש לאהרן אחיך" אלא שנעשו באופן של "לכבוד ולתפארת" כדלהלן.

א. בגדי הכהונה - נעשו באופן מיוחד ונאה.

כתונת ואבנט - הכתונת נעשתה "תשבץ", כלומר נעשו בה משבצות (כמין גומות העשויות בתכשיטי זהב למושב קביעת אבנים טובות ומרגליות) לנוי, והאבנט הינו חגורה על הכתונת המוסיפה בהנוי והכבוד של הכתונת.

מצנפת - כמין כיפת כובע, שאע"פ שברור שענינה הוא כמו כל כובע, אך זהו כובע נאה ומיוחד "לכבוד ולתפארת".

(2) לקו"ש חכ"ו עמ' 193 ואילך.

(3) שם כח, ב.

(4) ראה בלקו"ש חל"ו עמ' 161, שמביא שלשיטת הרמב"ם זהו מכיון שהינם בגדי קודש. ויש לעיין א"כ הוא גם לרש"י, ואכ"מ.

(5) שם כח, ו. טו. - אפוד וחושן ועד"ז בנוגע לשאר הבגדים.

(6) ראה מאמר ד"ה וישלח יהושע תשל"ו דחלק מעניני בגד ולבוש במהותו - ענין הצניעות, עיי"ש (הערת הכותב).

(7) לקו"ש חכ"ו עמ' 290 הערה 20.

ב. בגדי הכה"ג - הם בגדי מלכות.

אפוד - הינו בגד שנעשה לצניעות יתרה ע"ד סינר שנשים לובשות בשעת רכיבה על הסוס, והוא עשוי לכבוד ולתפארת, דזהו בגד שלובשות דווקא השרות ולא כל אישה, וכן נעשה מ"זהב תכלת וארגמן גו' ושש"8 - ע"ד בגדי מלכות.

מעיל - הינו בגד נאה ולבוש מלכות ע"ד מ"ש כ"י כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים<sup>9</sup>. וכן נעשה "כליל תכלת" ללא כל מין אחר מעורב בו - ע"ד בגדי מלכות<sup>10</sup>.

ג) החושן - אע"פ שהוא כתכשיט שמהותו לכבוד ולתפארת, מ"מ הרי הוא נתון כנגד הלב - במקום שמוכיח שהינו בגד נאה ומלוכתי אך נחשב בגד.

ד) הציץ - אין ענינו בגד כלל כ"א תכשיט שהי' לכה"ג, שהרי הי' מונח על מצחו, וע"י פתיל תכלת על המצנפת<sup>11</sup> - מה שמוכיח שאין הוא בגד כלל כ"א תכשיט (על בגד<sup>12</sup>) שכל מהותו "כבוד ותפארת".

לסיכום: בגדי הכה"ג נחלקים לארבעה מאפיינים מקטלגים כלליים: בגד, בגד ע"ד תכשיט, תכשיט שהוא בגד<sup>13</sup>, תכשיט.

## סימן ב

### פעולתם של בגדי הכהונה

א.

שלב א' בכהונת אהרן ובניו - כהן בשם התואר

בגדי<sup>14</sup> הכהונה היו אחד הדברים שקידשו את אהרן ובניו הכהנים והכניסו אותם לעבודת השירות במשכן כדלהלן.

בהקדים, דבציווי הקב"ה למשה בענין כהונת אהרן ובניו היו ב' שלבים:

(8) שם כח, ו.

(9) שמואל ב' יג, יח.

(10) לקו"ש חכ"ו עמ' 193 הערה 19.

(11) לקו"ש שם עמ' 194 ובהערה 26 שם: פרשתנו כח, לו. ועפ"ז י"ל דהוה כגדר תכשיט על בגד.

(12) ראה הערה 38 לקמן.

(13) ובלשון כ"ק אדמו"ר (חכ"ו עמ' 195) "אז אעפ"כ האט ער שייכות צום גדר של בגדים - תכשיט כנגד הלב".

(14) לקו"ש ח"ו עמ' 170 ואילך.



א. "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו איתו מתוך בני לכהנו לי<sup>15</sup>".

זה הי' הציווי הראשון של הקב"ה למשה, להבדיל את אהרן ובניו מכל בני לכהניו "כהנים". "כהן" הינו שם התואר והמעלה ואינו ע"ש הפעולה שעושה האדם<sup>16</sup>, - שם זה מציין אנשים מיוחדים שיש להם מעלה מסוימת, שבגללה וכתוצאה ממנה הם שייכים לכהונה - לשירות בבית המקדש. בקבוצה זו נכללים אהרן ובניו משעה שנמשחו וצאצאיהם עד סוף כל הדורות, לפני כן היו אלו בכורי בני ישראל שנמנו על קבוצה זו.

אך לא ככהנים הראשונים - בכורי בני ישראל, הכהנים האחרונים - אהרן ובניו, גבי אהרן ובניו נצטווה משה "ואתה הקרב אליך - לאחר שתגמר מלאכת המשכן<sup>17</sup>".

הבכורות אע"פ שהיו "כהנים (א) כהנים (ב) הנגשים אל ה' - להקריב קרבנות" מ"מ לא הותר להם להתקרב למקומו של משה, הם היו "מחיצה לעצמם" ואפילו למקומו של אהרן לא הותרו להתקרב.

משא"כ אהרן ובניו הכהנים "לאחר שתגמור מלאכת המשכן", עומדים להיכנס למשכן - המקום שבו הי' משה נכנס לשמוע את דבר ה', דא עקא, שבשביל להיכנס לענין השרות והכהונה בפועל<sup>18</sup> הוצרכו עוד כמה דברים.

## ב.

שלב ב' בכהונת אהרן ובניו - לקדשו לכהנו לי - ע"י הבגדים

לאחר מכן נצטוו משה בעוד ציווי:

ב. "ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי - לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים שיהא כהן לי ולשון כהונה שירות הוא. שנטריאה בלע"ז<sup>19</sup>".

וגם בפרט זה - עבודת השירות - ישנו חילוק עיקרי בין כפי שזה הי' עד אז, לכפי שנתחדש בציווי זה בנוגע לאהרן ובניו הנכנסים לעבודת הכהונה ע"י בגדי הכהונה [והחינוך למילואים]:

(15) שמות כח, א.

(16) מסיבה זו גם גדולים שלא נתחנכו, בעלי מומין, קטנים, ואפי" נשים, שפסולין לעבודה נכללים בשם "כהנים", להיותם מזרע אהרן ובניו שנבחרו לשרת.

(17) פרש"י על אתר.

(18) ולהדגיש שחסרון זה בפועל הינו ע"ד כהן בזה"ז כהן קודם שנתחנך לעבודה אבל לא מצד חסרון במעלתו. וראה בשיחה שם בארוכה.

(19) שם כח, ג ובפרש"י.

אצל בכורי בני"הי זה ענין טכני [יחסית] - מצד הפעולה, מכיון שהם כהנים הם זכו לשרת, אך ענין השירות לא הפך להיות מעלתם הם, מציאותם לא נשתנתה.

עד"ז משה ששימש בחלוק לבן (ולא בבגדי כהונה) הי' לו את מעלת הכהונה בשם התואר, אך לגבי דרגת כהונה זו ד"לקדשו לכהנו לי", הי' משה כזר אצלה אף ששימש משכן ואכל קדשים מכיון שכהונה זו הוא ענין חדש שנפעל ע"י החינוך למילואים ולבישת הבגדים.

אך אצל אהרן ובניו ע"י בגדי הכהונה [והחינוך למילואים] הם קיבלו מעלה נוספת - שהשלימה את כהונתם<sup>20</sup>, ע"י הבגדים [והחינוך] אהרן ובניו וזרעם<sup>21</sup> עד עולם התקדשו והוכנסו לעבודת השירות בפו"מ במשכן, ומעלה זו נהפכה להיות דרגא ומעלה נוספת באהרן ובניו וזרעם עד עולם, המתבטאת בשמם "כהנים".

כלומר, [החינוך ו]לבישת בגדי הכהונה פעלו שהשם כהנים קיבל משמעות נוספת, חדשה, חסרת כל תקדים. לא רק שהם אנשים מיוחדים [ומצד כך, הם] הראויים לעבוד ולשרת לפני ה' [וכתוצאה מכך משמשים בפו"מ], אלא גם שהם אנשים קדושים [בכך שהם] המשרתים לפני המקום.

## ג.

### המסתעף - זמן עשיית בגדי הכהונה

את<sup>22</sup> בגדי הכהונה נצטווה משה לעשות לאחר שיגמור את מלאכת עשיית המשכן.

וטעם הדבר יובן ע"פ המבואר לעיל, דבגדר הכהונה דבני אהרן במשכן ב' שלבים חדשים: כהן מצד שם התואר וכהן [שאע"פ שהינו גם שם תואר דהאדם, אך הוא] ע"ש הפעולה.

אך חלות קדושה חדשה זו דכהונה, שייכת אך ורק לאחר שיש מציאות המשכן - מקום המיועד שבו תשרה השכינה, ואזי שייך המושג כהן - "לכהנו לי", ולאחר מכן מגיע עוד פרט נוסף המשלים את הכהונה - לבישת בגדי הקודש, שמכניסים את הכהנים לשימוש בפועל<sup>23</sup>. אך

(20) לקו"ש ח"ו לעיל, לקו"ש חכ"ו עמ' 283 ואילך.

(21) מלבד הבע"מ וכדו' שאינם שייכים לשירות ובמילא אינם שייכים ל"לקדשו לכהנו לי".

(22) לקו"ש חכ"ו עמ' 280 ואילך.

(23) הנה בשיחה שם לא מוסבר כ"כ הטעם שלא שייך מושג כהן [- "סוג כהן דמשכן" - המושג כהונה החדש] לפני הקמת המשכן וזלה"ק: "די חלות הקדושה פון לכהנו לי (במשכן) קדושה חדשה: "הקרב גו' מתוך בני" לכהנו לי". [קען זיין נאר ווען ס'איז דא די מציאות פון אן ארט וואו עס קען זיין "ושכנת" ובמילא - ווערט אפשריות המציאות פון לכהנו לי, פון כהונה - לשירות, ערשט דעמאלט קען זיין "לקדשו, להכניסו בכהונה ע"י הבגדים" (פרש"י תצוה שם) בשעת אבער ס'איז נאך ניטא די מציאות פון א מקום לשרת איז ניטא דער ענין פון (און לבישת בגדים וואס איז א פרט און איז משלים כהונתם)]

ולכאורה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ו (הובא לעיל) יובן, כי הרי לא ככהנים ראשונים אלו האחרונים, דאלו האחרונים כהונתם קשורה בקשר ישיר למשכן, דהפירוש כהן כעת הוא אנשים מיוחדים הראויים מצד מעלה

כל עוד אין מציאות של משכן אין מה לגשת לכל המושג כהנים [החדש<sup>24</sup>], הקשור אם אפשרות לשרת לפני ה'<sup>25</sup>, דכל עוד אין מציאות של משכן - אזי הסוג החדש של כהן והקדושה החדשה של כהן איננה קיימת עדיין<sup>26</sup>.

עד"ז ומזה הטעם, גם עשיית בגדי הכהונה - באה לאחר שנגמרה כבר מלאכת עשיית המציאות דהמשכן, מכיון שבגדי הכהונה אינם חלק ממלאכת המשכן כ"א זה שייך לעבודת הכהנים, מה ששייך רק בסיום מלאכת המשכן.

#### ד.

### פעולתם של הבגדים בעבודת הכהנים

ענינם הכללי של בגדי הכהונה הי' שקידשו את אהרן ובניו הכהנים והכניסו אותם לעבודת השירות במשכן<sup>27</sup>, אך בנוסף<sup>28</sup> נחלקים הם בפעולתם לב' סוגים<sup>29</sup>:

א. בגדים הקשורים עם העבודה של המשכן - כתונת מצנפת מכנסיים ואבנט, שענינם מילוי ידיים, קידוש ושירות הכהנים עצמם במשכן, וציץ שענינו (אפי' כשאינו על מצח כה"ג<sup>30</sup> - "תמיד") לרצות על דם וחלב שקרבו בטומאה.

ב. בגדים שבנוסף לענין הא' יש בהם עוד ענין, הקשור עם פעולת הבגדים כשלעצמם, ע"י הכניסה בהם:

האפוד - "ושמת את שתי אבני הזכרון על כתפות האפוד אבני זכרון לבנ"י ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על ב' כתפיו לזכרון".

מסוימת להיכנס למשכן (ולא רק שראויים להקריב קרבנות ע"ד בכורי בנ"י) ובמילא כהונת אהרן ובניו (ובלשון כ"ק אדמו"ר: לכהנו לי - דמשכן, קדושה חדשה: הקרב גו' מתוך בנ"י לכהנו לי") קשורה ושייכת רק אחר שיש מושג של משכן.

אולם עפי"ז צע"ק מה שמביא רבינו בהערה 28 שם כמקור לקדושה החדשה "הקרב גו' מתוך בנ"י לכהנו לי" דהרי עיקר ההוכחה למושג כהונה חדשה שהתחדשה אצל אהרן ובניו, שהם ראויים להיכנס למקום שמושה שומע את דבר ה' הוא ממ"ש: ואתה הקרב אליך, כמבואר בח"ו שם, וא"כ מדוע השמיט זאת רבינו. וצ"ע.

(24) ראה שם הערה 28: קדושה חדשה: הקרב גו' מתוך בנ"י לכהנו לי" וראה לעיל הערה 20.

(25) ראה לעיל פרק ב' אות א' שזהו מחידושי הכהונה דאהרן ובניו שנכנסים לאותו מקום שבו שמע את דבר ה'.

(26) להעיר דאין כהן ובגדי כהונה בבמת יחיד (זבחים קיב, ב.ועוד). ויש לעיין האם הכהונה כהן הוא מצד שם התואר בטהרתו ואז מתפרטים כאן ב' סוגי הכהונה או לדרגא הב' דכהונה שם התואר ע"ש הפעולה.

(27) לקו"ש ח"ו עמ' 170 ואילך. וראה לעיל סימן ב.

(28) ראה להרחבת הענין לקו"ש חכ"א עמ' 181 ואילך.

(29) ראה לקו"ש חל"א עמ' 160 דהרמב"ם ס"ל שיש עוד ענין בבגדי כהונה - בשייכות למעלתו של הכה"ג בנבואה ורוה"ק, אולם אין זה לדעת רש"י דהרי ס"ל שהאו"ת אינם חלק מהבגדים עיין לקמן פרק ג' אות ה'.

(30) ואף שנחלקו בזה כמו שהביא רש"י בפרשתנו (כ"ה, ל"ח ד"ה והי' על מצחו תמיד), מ"מ מוכן מלשונו שכן הוא פשוט"מ לדעת רש"י.

החושן - "ונשא אהרן את את שמות בני" בחושן המשפט על לבו בבואו אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד", "ונשא אהרן את משפט בני" על לבו לפני ה' תמיד".

והמעיל - "והי' על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל אל הקודש לפני ה' ובצאתו".

והנפק"מ לפועל (ע"פ פשוטו של מקרא<sup>31</sup>) דכהן מחוסר אחד מן הבגדים שבסוג הא' מתחייב מיתה רק אם שימש בהם. אך כהן גדול הנכנס מחוסר בגד מהסוג הב' מתחייב מיתה כבר על עצם הכניסה - דהרי בגדים אלו לא קשורים להעבודה במשכן אלא יש בהם ענין כשלעצמם, כדלעיל.

## סימן ג

### ה' בגדי הכה"ג

#### כתונת התשבץ

כתונת התשבץ הינו הבגד העיקרי של הכה"ג<sup>32</sup> - עכ"פ בין ד' הבגדים השווים בכהן הדיוט וכה"ג<sup>33</sup> - שהוא עיקר הלבוש ומכסה את כל גופו.

הכתונת נעשתה כולה משש<sup>34</sup> בלבד, ומשובצת, כלומר, עשו בה גומות ע"ד שעושים בתכשיטי זהב עבור מושב המרגליות, שיהי' "לכבוד ולתפארת".

31) ראה בשיחה שם (אות ו'), דאע"פ שיש לפרש שגם על הכניסה התחייב גם בחסרון בגד מהסוג הא', אך א"א לפרש כן ע"ד הפשט.

32) ראה לקו"ש שבהערה הבאה (הובא לקמן הערה 31) התוצאה מזה - שהוא הי' הבגד היחיד שהלביש משה לכהנים בני אהרן, וראה גם שם הטעם שבאהרן הי' זה שונה, אע"פ שאצלו גם הי' לו חשיבות יתרה - עכ"פ מחלק - משאר הבגדים.

33) לקו"ש חכ"ו עמ' 293. שם מביא זה בנוגע לד' הבגדים דבני אהרן, שה'כתונת איז אן עיקר לבוש און א לבוש וועלכער איז מלביש דעם גאנצן גוף, משא"כ המכנסיים האבנט והמגבעות.

בנוגע לחשיבותו יחסית לד' הבגדים הנוספים דהכה"ג ממ"ש בהערה 51 שם ש"ידוע גם לבן ה' למקרא שבבגדים רגילים (משא"כ החשן וכו') יש חשיבות מיוחדת לכתונת שלכן "ועשה לו כתונת (דווקא) פסים" משמע שיש סברא שאין לכתונת חשיבות עליונה על החושן אף שמעלתיו הנ"ל הם גם יחסית לבגדים אלו, (וכו"כ סברות בזה, ולדוגמא, יש להם ענינים נוספים שלא נפעלים ע"י הבגדים האחרים, והינם בגדי מלכות) (ובפרט אלו שנתונים על הגוף - חשן אפוד ומעיל).

ובהערה 55 שם [בנוגע לכך שא"כ גם אהרן הי' צריך ללבוש כל הבגדים לבד הכתונת לבד], משמע שמסתייג ואינו מכריע: "ועכ"פ אותם שבני אהרן לבשו אותם בעצמם" ולכאורה משמע שזהו מצד שאינו עיקרי (כ"כ) לגביהם. ועדיין יש לעיין בזה, ואכ"מ.

34) הוא פשתן. (רש"י שמות כה, ד ד"ה ושש").

### המצנפת

מצנפת היא סוג של כיפת כובע<sup>35</sup> מפוארת<sup>36</sup>, בדוגמת הכובע של הכהן הדיוט - המגבעת<sup>37</sup>, עשוי' ממשש<sup>38</sup>, וענינה הוא כמו כל כובע, אך זהו כובע נאה ומיוחד "לכבוד ולתפארת"<sup>39</sup>. מטעם זה גם חבישתה היא לאחר חגירת האבנט כיון שהיא לבוש על הראש וענין בפ"ע<sup>40</sup>.

### האבנט

האבנט הינו חגורה על גבי הכתונת, נארג ממשש משזר, תכלת, ארגמן, ותולעת שני, ע"י מחט באופן חד צדדי - מעשה רוקם<sup>41</sup>. באבנט אין ענין וחשיבות כ"כ כבגד כהונה בפ"ע, שהרי הוא טפל לכתונת<sup>42</sup>, ומהווה פרט בה"כבוד ותפארת" שבה<sup>43</sup> - דמוסיף בהנוי של הכתונת<sup>44</sup>, אף

שוודאי הינו חלק מבגדי הכהונה ונעשה "לכבוד ולתפארת"<sup>45 46</sup>.

(35) רש"י שמות כח, ד, ד"ה מצנפת

(36) ע"פ לשון הכתוב שמות ל"ט, כח. ובפרש"י שם.

(37) רש"י הנ"ל הערה 21.

(38) שמות שם.

(39) לקו"ש חכ"ו עמ' 195 הערה 36.

(40) לקו"ש חל"ו עמ' 155 הערה 32. ושם הוא לפי שיטת הרמב"ם, אך נראה שכן הוא גם לרש"י בפשש"מ - ראה שמות כט, ט.

(41) שמות לט, כט.

(42) לקו"ש חכ"ו עמ' 293.

(43) הנה בלקו"ש המצוין בהערה הקודמת כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "דער אבנט איז א טפל צו דער כתונת", ויש לעיין האם כוונתו מצד ש"הוי פרט מהכבוד ותפארת של הכתונת" (לשונו הק' בחכ"ו עמ' 195 הערה 36), או שמא מצד שענינו שמהדק הכתונת לגוף (לשונו הק' בחל"א עמ' 155 הערה 31) או שמא הוא הכבוד והתפארת - שמהדק הכתונת לגוף, ואכ"מ.

(44) לקו"ש חכ"ו עמ' 195 הערה 36.

(45) ראה בארוכה בלקו"ש שבהערה 18 שמסיבה זו במשך שבעת ימי המילואים גם חגירת האבנט נעשתה ע"י משה, דהוי חלק מבגדי הכהונה שע"י לבישתם נעשה מילוי הידים והחינוך, ומוכרחת להיות ע"י משה ככל שאר הפעולות שמכניסות אותם למושג החדש דכהונה, [ראה בארוכה לקו"ש ח"ו עמ' 170 ואילך, וראה גם בפלפול הנ"ל] אולם ביום השמיני שבו כבר הי' להם את מעלת הכהונה וענין החינוך שבו הוא שיתחילו לשמש בכהונה כפז"מ, לא הי' צורך שמשה יעשה זאת, דיכלו לעשות זאת לבד כמו שעשו את שאר עבודות הכהונה אלא שמצד ענין החינוך, שזו הי' הליבישה הראשונה לשם עבודה, נעשה זה גם ע"י משה, אולם לזה הי' די שילבישם הבגד העקרי - הכתונת (ראה אות א' לעיל).

[ומה שאצל אהרן חגרו משה באבנט גם ביום השמיני - אין זה מטעם שגדר האבנט שבו שונה, אלא כי עבודתו וקרבנותיו של אהרן ביום זה הם שפעלו את השראת השכינה במשכן, וע"כ כשם שכל עניני המשכן עצמו - על כל פרטיהם - נעשו ע"י משה, כן גם כל ההכנות לעבודה זו - לבישת אהרן את כל השמונה בגדים], עיי"ש.

(46) ראה בלקו"ש חל"ו עמ' 161 שמביא בשיטת הרמב"ם, שכיון שאין תכליתו של האבנט כבגד, דהרי למכנסיים היו 'שנצים' כדי לאזור בהם, וגם בלא האבנט הייתה הכתונת מחזיקה [ואף את"ל שע"י הוא מהדקה לגוף, הרי

### מכנסי הבד

מכנסי הבד - כל ענינם הוא לצניעות בעלמא<sup>47</sup>, דלולא זאת כהן הנכנס לקודש (או אפי' למזבח שבחצר) עובר בלאו ד"לא תגלה" אע"פ שלבוש כתונת<sup>48</sup>, וע"כ גם אינם שייכים כ"כ לפעולת חינוך ענין הכהונה<sup>49</sup>, אולם ברור שהם חלק מבגדי הכהונה שע"י לבישתם נעשה מילוי הידים והחינוך<sup>50</sup>.

אורכו הי' ל"ב אמה ו"מקיפו ומחזירו כרך ע"ג כרך" שזה אינו בשביל הידוק הכתונת לחוד (שלזה הי' די בכריכה או שתיים)) אלא ע"כ ענינו העיקרי ותוכנו של האבנט הוא "היכון לקראת אלוקיך ישראל", שמורה על גמר לבישת הבגדים והמוכנות לעבודה.

אולם יש לעיין אם כן הוא גם לשיטת רש"י בפש"מ, דבפשטות רש"י לא סבירא לי' כן, מכ"כ טעמים:

א. א"כ הוא דאין ענינו העיקרי בגד, ולכבוד ולתפארת, מדוע הביאו הכתוב בין שאר הבגדי קודש שלכבוד ולתפארת - "ועשית בגדי קדש . . לכבוד ולתפארת . . חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט", [ולא השמיטו ע"ד שהשמיט את הציץ (מכיון שאינו בגד) ואת המכנסיים (מכיון שאינו לכבוד ולתפארת כ"א לצניעות) כמ"ש כ"ק אדמו"ר בארוכה בלקו"ש חכ"ו עמ' 192, (הובא לעיל פרק א') עיי"ש]. ב. ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ו עמ' 195 הערה 36 [הובא בפנים] לדעת רש"י האבנט מהווה חלק מהכבוד והתפארת דהכתונת, וא"כ יש לו תכלית אחרת. ג. וגם, הכרחו של כ"ק אדמו"ר לשיטת הרמב"ם, מכך שאורכו הי' ל"ב אמה "ומקיפו ומחזירו כרך ע"ג כרך" שזה אינו בשביל הידוק הכתונת לחוד (שלזה הי' די בכריכה או שתיים) - לכאורה אינו מוכרח בפש"מ. ולאידך גיסא ניתן לומר שאין הכרח דרש"י לא ס"ל כן, די"ל דלא קשיא מידי: א. כיון שכ"ק אדמו"ר ביאר שלרש"י האבנט עשוי לכבוד ולתפארת דהכתונת, והוא נתון במקום המיועד ללבוש, הוא נכלל גם בפסוק זה ע"ד החושן שהינו תכשיט אך כיון שנתון כנגד הלב נחשב גם כבגד ונכלל כאן. ב. לכאורה אפשר לומר שמה שכ"ק אדמו"ר מבאר שם הוא דגם באבנט הי' ענין של כבוד ותפארת, אולם אין זה עדיין מכריח לומר שזה עיקר ענינו ותפקידו. ואדרבא כמו שמביא כ"ק אדמו"ר כאן דלכל בגד הי' ענין עצמי ובנוסף לכך נעשה באופן דכבוד ותפארת. ג. אף דאין הכרח לכך, מנין שלא ס"ל לרש"י כהרמב"ם, מהו ההכרח לומר שרש"י ס"ל שכל ענינו ותפקידו הוא להדק הכתונת כשבפשטות גם לולא זאת אין הכתונת צריכה לכך?

אך לאחר עיון נראה שאכן לא ס"ל לרש"י כן, דיסודו של שיטת הרמב"ם היא שהבגדים ענינם הוא לכסות את האדם [ובגדי הכה"ג יש להם ענין בפ"ע], וע"כ קשה לו מה ענינו ותפקידו של האבנט, אולם רש"י (ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 191 ואילך, חכ"א עמ' 185 ואילך) הרי ס"ל שענין כל בגדי הכהונה [גם דהכה"ג, מלבד הציץ] הוא לבוש, וע"כ גם החושן ענינו הוא בגד - שהרי מקומו הוא כנגד הלב, ופעולת האבני מילואים וכ"ש האורים ותומים הוא ענין נוסף על עצם ענינם ותפקידם, וא"כ ברור שענינו של האבנט הוא לבוש - ובמכ"ש מחשן המשפט, וא"כ אנו יכול לסבור כהרמב"ם.

ואולי יש לקשר זה [וכן משמע קצת מגוף השיחה דחל"ו שם] עם מה שנחלקו בענין בגדי הכה"ג אם ענינם העצמי הוא תכשיט או בגדי קודש (ראה חכ"ו שם), דרש"י ס"ל שהחשן ענינו הוא בגד ככל שאר בגדי הכהונה, וכל שאר הענינים [האבני מילואים והאורים ותומים] הם ענין נוסף בו, משא"כ להרמב"ם ס"ל שרק בגדי הכהונה שמכסים את גופו הם לבוש וכל שאר הבגדים - בגדי הכה"ג - הינם תכשיט [והאורים ותומים הם אבני המילואים, הם חלק מענינו העצמי דהחושן], וא"כ צ"ע בענינו של האבנט וע"כ יבאר שענינו היכון לקראת אלוקיך ישראל. ויש להאריך ולעיין בכל זה, ואי"ה עוד חזון למועד.

(47) לקו"ש חכ"ו עמ' 193 הערה 17.

(48) שם עמ' 290 בשוה"ג. וראה גם בהנהחה הבלתי מוגה (ש"פ פקודי תשמ"א): שענין המכנסיים פשוט אצל כאו"א מ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", החל מפרשת יתרו (ששם נכתב הלאו הנ"ל - הכותב) ש"ממלכת כהנים וגוי קדוש", וכ"ש כהנים ממש בזמן ימי המלוואים.

ומה שנצרך הפסוק לחדש הוא שצריך לעשותם מבד ורק ממתנים עד ירכים, ושצריך להחליפם.

(49) שם הערה 20.

(50) שם עמ' 293. ומטעם זה, משה הי' צריך להלביש גם את המכנסיים, עיי"ש.

המכנסיים<sup>51</sup> נעשו משש משזר, וארכם ממתנים עד ירכים.

### חושן המשפט

החושן - הינו תכשיט כנגד הלב<sup>52</sup>, נארג מחוטי זהב תכלת ארגמן תולעת שני ושש משזר ובאופן שאין מראה ב' עבריו שווים. ארכו הי' נכפל, באופן שארכו ורחבו היו שווים - זרת על זרת, ובו נקבעו משבצות זהב שמולאו באבני המילואים, ובין כפליה הונחו האורים והתומים<sup>53</sup>.

אבני המילואים: בחושן נקבעו משבצות זהב שבהם מולאו י"ב אבנים ועליהם פותחו שמות בני" כסדר תולדתם ע"ד אבני האפוד<sup>54</sup>, דכיון שהאפוד הוא עיקר הבגד, והחושן היה תחת האפוד כמין שולים<sup>55</sup>, ע"כ גם סדר השמות שבהחושן הוא נמשך אחר הסדר שבאבני האפוד - עיקר הבגד<sup>56</sup>

האורים והתומים: בנוסף<sup>57</sup> לכך שעצם ענינו של החושן - "תכשיט כנגד הלב", ע"ד כל שאר בגדי הכהונה, שבכללות<sup>58</sup> ענינם הוא כמפורש בפסוק "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ותפארת"<sup>59</sup>, - בגדי קודש, בגדים המכניסים את הכהן לקדושת הכהונה בפו"מ וממלאים את

(51) שמות כח, מב. לט, כח.

(52) ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 195 שאע"פ שנק' תכשיט מ"מ יש לו שייכות לגדר של בגד - דנמצא כנגד הלב, במקום המיועד לבגדים, וראה לעיל פרק א'.

וראה לקו"ש ח"א עמ' 135 הערה 12, שכן היא דעת רש"י שחושן הינו שם של תכשיט שכנגד הלב (והאורים ותומים הינם ענין נוסף). (כמ"ש לקמן הערה 47), אולם ר"א בן הרמב"ם כתב: "ואמר אבי אבא שגזרתו מן ש, שטעמו מהירות התשובה אצל השאלה באורים ותומים כו" דס"ל שהאורים ותומים הם חלק מהחושן, ואדרבא החשן נקרא על שם.

וראה לקו"ש ח"א עמ' 160 ואילך ובהערות שם, דהרמב"ם ס"ל שהאורים ותומים הינם חלק מהחושן וע"כ גם צ"ל שלא חסרו בבית שני, וראה גם שם ובלקו"ש ח"א שם בהערה 17 שמטעם זה גם נחלקו רש"י והרמב"ם האם היו פניו לארון, עיי"ש.

(53) שמות פרק כח פסוקים טו - טז ול', ופרש"י שם.

(54) לקו"ש ח"ו עמ' 150 הערה 37. וראה שם דהרא"ם והגו"א הוכיחו מפרש"י לנ"ך (שופטים י"ח, כט) שסדרן כסדר לידתן מהאמהות (תחילה כל בני לאה, אח"כ בני בלהה וכו'), וכ"ה בהואיל משה לפרש"י כאן.

אך רש"י עה"ת אינו מוכרח שיתאים לפירושו בנ"ך, ובפשטות "כסדר תולדתם" שכתוב בחושן הוא כסדרן באפוד כמ"ש בבאר היטב לפרש"י כאן. וראה מהר"י קורקוס להל' כלי המקדש (ומנ"ח שם), דהדעת נותן דסדר חושן וסדר אפוד כי הדדי נינהו.

(55) ע"פ מ"ש רבינו הבחי" (כח, ו'. בתחלתו), כטעם לכך שהקדים הכתוב את ציווי עשיית האפוד לעשיית החושן. וראה לעיל פרק א' במהותו של החושן.

(56) ולהרמב"ם שס"ל שהאפוד והחושן היוו לבוש א' [וע"כ גם חגרו את חשב האפוד רק לאחר לבישת החושן] ועיקר הבגד (התכשיט) הוא החושן (כמ"ש לעיל), לומד את סדר השמות שבכתפות האפוד מעיקר הבגד - החושן, דע"ד שבחושן רק ע"י צירוף כל האבנים נוצר הסדר של "כתולדתם", כן גם באבני האפוד שע"י צירוף ב' האבנים יצא שהסדר הוא "כתולדתם" (ע"י האמהות).

(57) בכל הבא לקמן ראה לקו"ש ח"א עמ' 133 ואילך.

(58) לקו"ש חכ"ו עמ' 193 ואילך.

(59) שם כח, ב.

ידיו לשירות, ועשויים באופן מיוחד ביותר, הן בחומר הבדים (זהב תכלת וארגמן גו' ושש<sup>60</sup>) והן במידתם וציוורם ע"ד בגדי מלכות, שיהי' לכבוד ולתפארת, (כמ"ש לעיל סי' א') ובנוסף לפעולתו המיוחדת ע"י פיתוחי שמות בני" שהיו על אבני המילואים שבו - "ונשא אהרן את את שמות בני" בחושן המשפט על לבו בכואו אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד" - (כמבואר לעיל סי' ב') ה' בו ענין נוסף - "האורים והתומים"<sup>61</sup>:

בין כפלי החושן, הונח כתב של שם המפורש, שעל ידו היו האותיות שבאבני המילואים מאירים, ועפ"י היו בני" יודעים את התשובות לשאלותיהם.

אולם יש להבהיר, שאע"פ שהאורים והתומים הינם ענין נוסף לגמרי בחושן, [כדמוכרח מבית המקדש השני שה' החושן, אך השם המפורש כבר לא הי' בתוכו, (לא הי') בכך בעי' של מחוסר בגדים] דהחושן, ענינו העצמי הוא בגד לכבוד ולתפארת, ופעולתו ע"י הכניסה בו [ע"י האבנים שבו] היא "לזכרון לפני ה' תמיד", והאורים והתומים הם ענין נוסף בו, מ"מ זהו מעניני החושן ועש"ז נקרא החושן עצמו<sup>62</sup> "חושן משפט" - ע"ש "שע"י הוא (החושן) מאיר דבריו ומתמם את דבריו"<sup>63</sup>.

## האפוד

האפוד הינו בגד מלכותי העשוי לצניעות יתרה<sup>64</sup>, ע"ד סינר שלובשות השרות כשרוכבות על סוסים, נארג באופן דו צדדי כהחושן, מזהב, תכלת, וארגמן, תולעת שני ושש משזור.

60 שם כח, ו. טו. - אפוד וחושן ועד"ז בנוגע לשאר הבגדים.

61 דבר זה מוכח מכך שענין האורים ותומים לא נכלל בפרשת החושן בין כל פרטיו, אלא בא לאחר' כענין מיוחד לעצמו, - דאחרי שמסיים את פרשת החושן ב"ונשא אהרן . . לפני ה' תמיד" רק אז ממשיך "ונתת . . את האורים ואת התומים" - ע"כ מוכח שהוא מהווה ענין נפרד בפ"ע [יחסית]. וראה לקמן הערה 49.

62 ראה לקו"ש חי"א שם הערה 11 שחושן משפט הוא שמו של החושן וב' אופנים בזה, או שנקרא כן ע"ש עצם האורים ותומים שבתוכו, או ע"ש פעולתם על החושן עצמו - שהאבנים שבו האירו, אבל לא שמשפט קאי על האורים ותומים. ומטעם זה ג"כ נקרא כך לפני נתינת האורים והתומים בו. וראה הערה הבאה.

63 ראה ברש"י (שמות כח, ל. ד"ה את משפט בני") שמביא עוד פ'י שעש"ז נקרא משפט: "ולפי מדרש אגדה, שהחושן מכפר על מעוותי הדין נק' משפט ע"ש סליחת המשפט".

וראה בלקו"ש שם הטעם שרש"י הביאו התור פירוש השני [דלא כדלעיל בד"ה (חושן) משפט], משום דהפי' הא' מתאים בפשטות לכללות מהלך הפסוקים כנ"ל הערה 47. וראה שם בהערה 14 שם דעפ"י ז' גם מובן מה שאין האורים ותומים מעכבין, דהוי חלק נפרד מעצם החושן. אולם ראה בגוף השיחה שם, דאעפ"כ הביא גם פ'י זה דעפ"י ז' מובן יותר מה שנקרא "חושן משפט", וגם לפני שניתנו בו האורים ותומים.

64 ראה בארוכה לקו"ש חכ"ו עמ' 191 ואילך. וראה שם דזהו הטעם שנחלקו רש"י והרמב"ם במידתו של האפוד דלרש"י ס"ל שהאפוד הינו [ע"ד שאר רוב בגדי הכהונה] בגד אלא שנעשה בצורה מלכותית ונאה, וע"כ נעשה ממתניו עד עקביו - היכן ששייך צניעות, ונקפל על כרסו של הכה"ג - לבטאות עוד יותר שהינו בגד, משא"כ להרמב"ם ס"ל דבגדי כה"ג הינם תכשיטים, וע"כ נעשה מכתף לכתף וארכו מכנגד אצילי הידים עד הרגלים - דעליו להיות צמוד לחשן כיון שהם חלק מתכשיט אחד [ע"ד שעפ"י שניהם הכה"ג מדבר ברוה"ק, ומטעם זה גם



רוחבו כרוחב גב אדם ויותר, כך שהי' נקפל על מתניו וקצת מכרסו מב' הצדדים, וארכו מלמטה מאצילי הכה"ג, עד עקביו.

בראש<sup>65</sup> האפוד למעלה חובר 'חשב האפוד' - חגורה עשוי' אף היא בדוגמת האפוד - שבה הי' חוגר הכה"ג את האפוד מעל גבי המעיל, ומ'חשב' זה היו יוצאים ב' כתפות האפוד - רצועות רחבות עשויות גם הן כמעשה האפוד והחשב - שהיו מגיעים עד כנגד החזה של הכהן, וע"י המשבצות שנקבעו בראשם של הכתפות חוברו לטבעות החושן, כך ש"לא יזח החושן מעל האפוד"<sup>66</sup>.

אבני השוהם: בכתפות האפוד נתלו ב' משבצות זהב שבהם נקבעו ב' אבני השוהם. על גבי ב' אבנים אלו נחקקו שמות בני ישראל "ששה משמותם על האבן האחת ואת ששה הנותרים על האבן השנית כתולדתם"<sup>67</sup> - "כסדר שנולדו ראובן שמעון לוי יהודה דן ונפתלי על האחת ועל השני' גד ואשר יששכר זבולון יוסף ובנימין מלא שכן הוא כתוב במקום תולדתו כ"ה אותיות בכל אחת ואחת"<sup>68</sup>.

בדבריו<sup>69</sup> אלו בא רש"י להבהיר בפשוטו של מקרא [דאין לפרש (מכורח הקשיים בל' הכתוב - דלכאורה הול"ל "ופתחת עליהם שמות בני ישראל כתולדתם" ולא "על האבן השנית כתולדתם", וכן לכאורה מה בא להוסיף בתיבת "הנותרים", דע"כ נראה לפרש) דהכוונה בתיבת הנותרים - בחשיבות השבטים, דעל האבן הא' נכתבו השבטים החשובים יותר ועל האבן הב' 'הנותרים'<sup>70</sup>, וכן גם בסדר חקיקתם גופא הי' הפרש - דבאבן הא' נכתבו ע"פ דרגת חשיבותם, יהודה יוסף וכו' ורק "על האבן השנית - כתולדתם"], אלא תיבת "כתולדתם" הולכת על ב' האבנים בשווה<sup>71</sup> - "ראובן שמעון . . על האחת, ועל השני' גד ואשר . . יוסף ובנימין"<sup>72</sup> ומה שנאמר "כתולדתם" בהמשך לאבן השני' (מה שנותן מקום לטעות שהכוונה דווקא לאבן זו), הוא לרמז על אופן כתיבת בנימין בצורה מלאה כבמקום תולדתו. דהפי' בתיבת "הנותרים" הוא, דששה שבטים אלו נולדו כנוספים על השבטים שלפניהם (בני זלפה - כהוספה על בני

ס"ל שהלאו ש"לא יזח החושן מעל האפוד" הוא תמיד, אף שלא בשעת עבודה וראה לעיל הערה 42] וגם אין כל טעם שימשיך לכרס ועד העקביים.

65) שמות כה, ו' - ח, ובפירש"י שם.

66) שם כח, כח.

67) שמות כ"ח, ט.

68) ד"ה כתולדותם

69) לקו"ש חל"ו עמ' 146 ואילך. ועיין שם להרחבת הענין והביאור בפנימיות הענינים. עיי"ש.

70) בני השפחות או (גם) אלה שהוכיחם יעקב לפני פטירתו וכיו"ב.

71) וכדמוכה גם ממ"ש "ואת שמות הששה הנותרים".

72) ולא הי' די באם הי' כותב "כסדר שנולדו", דאז עדיין הי' מקום לפרש שהכוונה כסדר שנולדו ע"פ האמהות (כל אחת עם כל בני' ברצף) דאזי אתי שפיר במקצת עכ"פ הלשון "הנותרים" - דרוב מי שהיו על האבן הב' היו בני השפחות.

וראה לעיל הערה 42 שהרמב"ם חולק ע"כ וס"ל שנכתבו "ראובן באבן זו ושמעון באבן האחרת" וטעמו בזה, ועיין בגוף השיחה בביאור מחלוקתם והביאור בפנימיות הענינים, עיי"ש.

לאה כשלעצמה, בני רחל - לאחר שהייתה עקרה ונתנה את בלהה ע"מ ש"תלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה<sup>73</sup>) כמסופר בפרשת ויצא, והוסיף הכתוב תיבה זו, להורות ש"כתולדתם" הכוונה כסדר שנולדו השבטים עצמם, ולא ע"פ סדר לידתם ע"י האמהות (בני לאה, בני בלהה וכו'). והקדים הכתוב "ששה משמותם כו'" להבהיר שהכוונה ב"הנותרים" הוא אך ורק מצד סדר התולדה ולא מצד חשיבות ופחיתות, דאין כל חילוק בין האבנים, ואין חשיבות באבן אחת על השני' עד שאפי' במספר האותיות שווים הם "כ"ה אותיות בכל אחת ואחת".

### המעיל

המעיל<sup>74</sup> - הינו חלוק עליון נאה שנעשה באופן של "לכבוד ולתפארת", הן בציורו - שהינו לבוש מלכות, וכן נעשה "כליל תכלת" ללא כל מין אחר מעורב בו - ע"ד בגדי מלכות<sup>75</sup>.

בצווארון<sup>76</sup> המעיל נכפל הבד לתוכו באריגה, כדי שלא יקרע - דאין זה לכבוד ולתפארת<sup>77</sup> - והקורעו עובר בלאו<sup>78</sup>.

בשולי המעיל<sup>79</sup> נתלו רימוני תכלת עגולים וחלולים וביניהם פעמוני זהב, שע"י "ונשמע קולו בכואו אל אל הקודש לפני ה' ובצאתו" - וענין זה לא הי' נוגע רק כהכנה לעבודה אלא גם לעבודת הכה"ג גופא<sup>80</sup>.

(73) הנה לשון כ"ק אדמו"ר שם (בהערה 15\*) "שבסדר לידתן נולדו שבטים אלו לאח"ז כמו בתור הוספה על הששה הראשונים וכפשוט הכתובים בפ' ויצא דזלפה שפחת לאה הוי הוספה על לידת בני לאה עצמה (משא"כ בני בלהה שפחת רחל, כבהמשך ההערה שם) וכן לידת בני רחל באו לאחר שרחל היתה עקרה (ויצא כט, לא) ולא ילדה ליעקב (שם ל, א). "ותאמר הנה אמתי בלהה בא אלי' ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה" (שם, ג). "והטעם שלא נחית לפרש גם גבי יששכר וזבולון נראה, כי אלו פשוט הוא "כפשוט הכתובים בפ' ויצא" כמתואר שם ש"ותעמוד מלדת" וכו', משא"כ גבי רחל וזלפה שלא היו אלה בנים נוספים לאמם צריך להבהיר דאף שלא היו נוספים לאמם, מ"מ כו' כדלעיל.

(74) רש"י שמות כח, ד. ד"ה ומעיל.

(75) לקו"ש חכ"ו עמ' 193 הערה 19.

(76) שמות כח, לב וברש"י שם.

(77) לקו"ש חט"ז עמ' 231 ואילך.

(78) רש"י שם.

(79) שם כח, לג, לד.

(80) בטעם הדבר - ראה לקו"ש חט"ז עמ' 337.

## הציץ

הציץ<sup>81</sup> הינו טס של זהב נתון על מצח הכה"ג, רחבו הי' ב' אצבעות, ואורכו מאוזן לאוזן, ועליו פותחו התיבות: "קדש לה"<sup>82</sup>, והי' מרצה (אפי' כשאינו על מצח כה"ג<sup>83</sup> - "תמיד") על דם וחלב שקרבו בטומאה.

הציץ - אין ענינו בגד כלל כ"א תכשיט שהי' לכה"ג, שהרי הי' מונח על מצחו, וע"י פתיל תכלת על המצנפת<sup>84</sup> - מה שמוכיח שאין הוא בגד כלל כ"א תכשיט (על בגד<sup>85</sup>) שכל מהותו "כבוד ותפארת" [ופשוט שאין זה שולל שהינו חלק מח' הבגדים, ונוגע למילוי ידי הכהנים וחינוכם<sup>86</sup>].



(81) שמות כח, לו - לח, ופרש"י.

(82) ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 200 ואילך, ב' הדעות באופן הכתיבה וביאור המחלוקת.

(83) ואף שנחלקו בזה כמו שהביא רש"י בפרשתנו (כ"ח, ל"ח ד"ה והי' על מצחו תמיד), מ"מ מובן מלשונו שכן הוא פשוט מ' לדעת רש"י.

(84) לקו"ש שם עמ' 194 ובהערה 26 שם: פרשתנו כח, לו. ועפ"ז י"ל דהוה כגדר תכשיט על בגד.

(85) ראה הערה 38 לעיל.

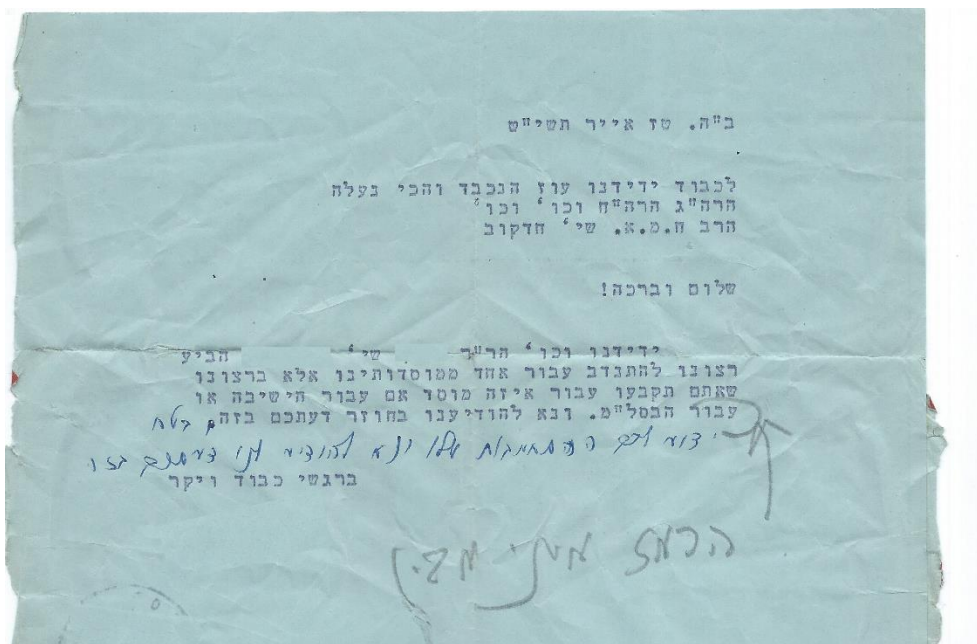
(86) ראה לעיל הערה 36.

# הזוספרה א'

## פרסום ראשון

הננו מתכבדים בזאת להגיש בפני הקוראים שי' מענה כ"ק אדמו"ר על מכתב ששלח א' העסקנים באה"ק, בקשר עם א' שביקש לתרום לאחד מהמוסדות אך רצה שהרב חדקוב יקבע עבור איזה מוסד יתרום. המכתב נכתב לרב חדקוב והוא (ככל הנראה) הכניסו לכ"ק אדמו"ר כדי לברר דעתו הק'. המענה מתפרסם כאן לראשונה, באדיבות א' התמימים דישיבתנו החפץ בעילום שמו.





### המכתב

ב"ה. ט"ז אייר ה'תשי"ט  
לכבוד ידידנו עוז הנכבד והכי נעלה  
הרה"ג הרה"ח וכו' וכו'  
הרב ח.מ.א. שי' חדקוב  
שלום וברכה!

ידידנו וכו' הר"ר . . . הביע רצונו להתנדב עבור א' ממוסדותינו אלא ברצונו שאתם תקבעו  
עבור איזה מוסד אם עבור הישיבה או עבור הבסל"מ [הבית ספר למלאכה]. ונא להודיענו  
בחוזר דעתכם בזה.

ברגשי כבוד ויקר

על המכתב הוסיף העסקן בכתב ידו: בטח ידוע לכם ההתחייבות שלו ונא להודיע לנו דעתכם  
בזה. וחתם שמו.

### המענה

כ"ק אדמו"ר סימן 'חץ' והקיף את המילה "עבור" [הבסל"מ] וכתב: הרמז איני מבין [...]

# הוספה ב'

## פרסום ראשון

הננו מתכבדים בזאת להגיש בפני הקוראים שי' צילומים מכתב יד קודש דכ"ק אדמו"ר, והיא תשובה על שאלת המניחים על שיחת ל"ג בעומר תשמ"ה.

תוכן המענה נדפס בהנחה של השיחה בלה"ק, וב"יין מלכות", וכאן מתפרסם התצלום לראשונה.

תודתנו נתונה למערכת 'קובצים דרייב' על מסירת הדברים לדפוס.



בס"ד. מצו"ב תוכן הביאור הרמב"ם הל' שבת ספ"ב. — האם נרשם נכון?  
 בספ"ב דהל' שבת כתב הרמב"ם: "צריך על עיירות עכו"ם שלשה ימים  
 קודם לשבת ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת מ' ואע"פ  
 שהיא מלחמת הרשות כו' עד דרחה ואפילו בשבת כו'. ואצ"ל במלחמת מצוה,  
 ולא כבש יהושע את יריחו אלא בשבת".

ובתבו המפרשים (לח"מ) שכונת הרמב"ם במ"ש "ואצ"ל במלחמת  
 מצוה" — "דשם אפילו בשבת מתחילין" במצור, כדברי הירושלמי (שבת פ"א  
 ה"ח) "אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת, הרא דתימר  
 במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת, שכן מציינו שלא נכבשה  
 יריחו אלא בשבת".

ואינו מוכן:

(א) מדוע לא כתב בפירוש "אבל במלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת"  
 (כלשון הטור "או"ח סרמ"ט)?

(ב) מהי הראי' מכיבוש יריחו שמלחמת מצוה מתחילין לצור אפילו בשבת  
 — הרי התחלת המצור יריחו הי' ששה ימים לפני שבת?!

ונקודת הביאור:

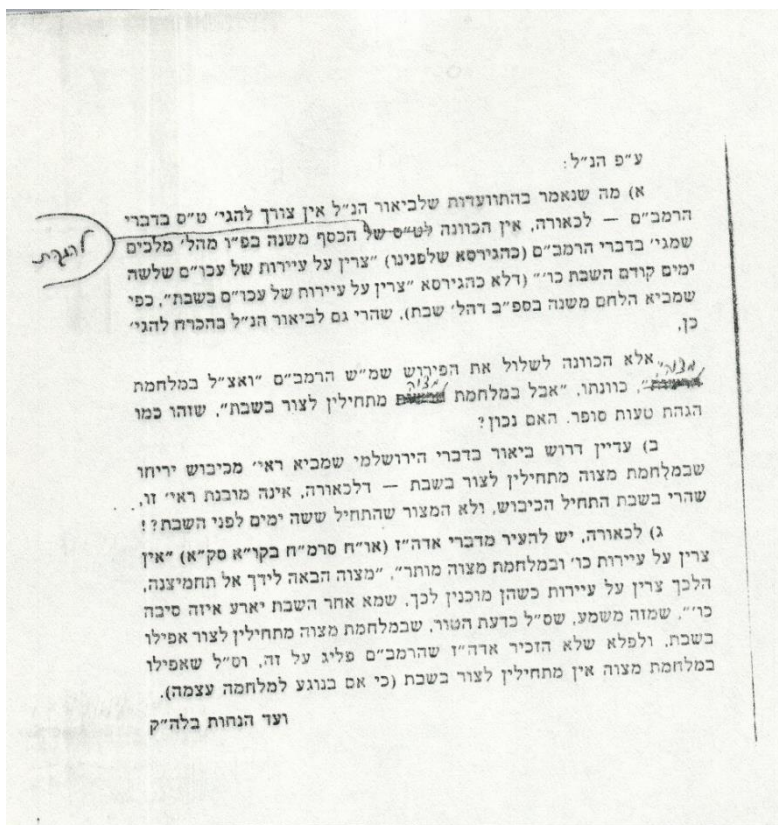
כדברי הרמב"ם — ב' דינים: (א) "צריך כו' שלשה ימים קודם השבת".  
 (ב) "ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת". כלומר: מצור —  
 התחלתו ג' ימים לפני השבת, אבל מלחמה — התחלתה גם בשבת (אם התחילו  
 לצור ג' ימים לפני השבת). ואין כל חילוק בין מלחמת מצוה למלחמת הרשות:  
 בנוגע למלחמה — מתחילים בשבת (לאחרי שהתחילו לצור ג' ימים לפני) גם  
 במלחמת הרשות, ובנוגע למצור — גם במלחמת מצוה מתחילים ג' ימים לפני  
 השבת.

ורין זה, שגם התחלת המלחמה (לא רק המשכה) היא בשבת — למדים  
 ממי"ש "עיר רדחה ואפילו בשבת", דקאי גם במלחמת הרשות, ואצ"ל במלחמת  
 מצוה, ש"לא כבש יהושע יריחו אלא בשבת", היינו, שלפני שבת לא הי'  
 מלחמה כלל, כי אם מצור, והתחלת המלחמה היתה בשבת (וזהו דיוק הלשון  
 "לא נכבשה יריחו אלא בשבת" — שלפני שבת לא היתה מלחמה כלל, ואע"פ כ,  
 היתה התחלת המלחמה בשבת).

האם נרשם נכון — כלומר, שבענין זה יש פלוגתא בין הכבלי לירושלמי:  
 לדעת הכבלי (שבת יט, א) — "אין צריך כו' פחות מג' ימים קודם השבת", ואינו  
 מתקן בין רשות למצוה, ולדעת הירושלמי — "הרא דתימר במלחמת הרשות,  
 אבל במלחמת חובה אפילו בשבת" (פסק הרמב"ם כהכבלי שאין חילוק בין  
 מלחמת מצוה למלחמת הרשות, ואולי יש להוסיף, שבכמה "לא כבש יהושע"  
 את יריחו אלא בשבת", כונת הרמב"ם לשלול את דברי הירושלמי שבמלחמת  
 מצוה מתחילים לצור בשבת, כפי שמצינו בכיבוש יריחו — שהרי "לא כבש  
 יהושע את יריחו אלא בשבת", התחלת הכיבוש, ולא התחלת המצור, שהי'  
 ששה ימים לפני השבת).

כפי שציינתי  
 הרמב"ם צ"ל  
 הרי הוא ספ"ב  
 וע"פ ה' י"א  
 צ"ל  
 (הפסק הרמב"ם)  
 ה' א"ב

ל' א"ב  
 ה' א"ב  
 (צ"ל ה' א"ב)  
 ה' א"ב



### מענוח הכת"י:

[1] כ"ק אדמו"ר הקיף את המילים "דפסק הרמב"ם כהבבלי שאין חילוק", וכתב:

!?

ראה הל' מלכים

נזכר בההתוועדות

[2] פשיטא שנית[וסף] פחד ממלחמה [על] הפחד דמצור ([שאינ] חרב ולא סכנה

[כלל]), ועד ג' ימים [אין] דעתם מתיישב[ת] ואסרו הרמב"ם ([בסוף] הל' שבת)

תוכן המענה שולב בהנחה - התוועדויות תשמ"ה ח"ג ס"ע 2002 ואילך. י"ן מלכות ח"א עמ' רנב.



לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך שלום ב"ר משה ע"ה

אואקי

נלב"ע ט' טבת ה'תשע"ה



הרה"ח ר' מסעוד ב"ר שלמה ע"ה

בן שושן

שליח ומנהל בית חב"ד בעיר אורלי

למעלה מארבעים שנה

נלב"ע כ' סיון ה'תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ

הנרצחים על קידוש ה'  
בפיגועים האחרונים בארצנו הקדושה

הי"ד

"הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום  
ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו"



ורפואה שלימה קרובה ומהירה  
לכל הפצועים שיחיו  
ולא ישאר שום רושם כלל

## לזכות

### התלמידים השלוחים

לישיבת תות"ל – "ע"ד כבליובאָוויטש" – ברינוא צרפת לשנת ה'תשפ"ב

הת' צבי יעקב שי' אסטער

הת' שמואל שי' וואלאוויק

הת' נחום צבי שי' חייקין

הת' ישראל ארי' שי' חן

הת' מנחם מענדל שי' טובנבלאט

הת' יהודא טרייטל שי' טייכטל

הת' שניאור זלמן שי' יפה

הת' מנחם מענדל שי' לויטנסקי

הת' לוי יצחק שי' לוינ

הת' יוסף יצחק שי' לשס

הת' שמואל שי' מטוסוב

הת' מנחם מענדל שי' נגר

הת' עזריאל זעליג שי' סלונים

הת' חיים ישראל יואל שי' הכהן סוסיבר

הת' ישראל ארי' ליב שי' סימפסאן

הת' יהושע חיים שי' פרידמאן

הת' מנחם מענדל שי' קולסקי

הת' נתן דוב שי' קורנהויזער

הת' יעקב קאפל שי' קפלן

הת' יוסף שמעי' שי' קרינסקי

הת' מנחם מענדל שי' שטערן

הת' שלום דוב בער שי' שפירא

הת' יונתן שי' תמרין

שיצליחו במילוי שליחותם לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש

**לע"נ**

האשה החשובה

מרת מלכה

בת ר' יעקב ע"ה

נלב"ע ז' אדר שני ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה



**הוקדש ע"י ולזכות**

**נכדה**

הלומד בישיבתנו

ליציאה מן המיצר אל המרחב

בכל הענינים

באופן דטוב הנראה והנגלה



## לזכות

**חברי מערכת צרפת פרצת**

הת' יהושע זעליג שי' גרייזמאן

הת' יוסף יצחק שי' וואקי

הת' מנחם מענדל שי' המבורגר

הת' שניאור זלמן שי' חביב

הת' מנחם מענדל שי' סודרי

הת' שמואל פסח שי' תמרין

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם בגו"ר



## לזכות

התמימים והשלוחים הנעלים שסייעו עזרו ייעצו ותמכו רבות  
בהוצאת הספר לדפוס:

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' לויטנסקי

הת' השליח יהושע חיים שי' פרידמאן

הת' השליח נתן דוב שי' קורונהויזער

הת' מנחם מענדל שי' בלומינג

הת' לוי יצחק שי' דרוקמן

הת' אליהו משה שי' וואקי

הת' מנחם מענדל שי' קסלמן



הת' השליח צבי יעקב שי' אסטער

הת' השליח נחום צבי שי' חייקין

הת' השליח יהודא טרייטל שי' טייכטל

הת' השליח שניאור זלמן שי' יפה

הת' השליח חיים ישראל יואל שי' הכהן סוסיבר

הת' השליח ישראל ארי' ליב שי' סימפסאן

הת' השליח יונתן שי' תמרין

שעמלו והשקיעו שעות רבות מזמנם ומכוחם

ונתנו מחלבם ודמם

כדי שיצא לאור ספר זה - מתנה לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הספר מוקדש  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מהרה יגלה אכי"ר



לרגל יום הולדתו המאה ועשרים  
שירוה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל  
ובפרט מתלמידי התמימים  
"דעם רבי'נס קינדער"  
ותיכף ומיד ממש  
יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו  
ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל  
וישמיענו נפלאות מתורתו  
"תורה חדשה מאתי תצא"  
בגאולה האמיתית והשלימה

