

ספר

שערי

ישיבה גדולה



לה

מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע

שנת תמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

מערכת:

הת' השליח מענדל שיחי' גופין

הת' השליח שניאור זלמן שיחי' שפירא

Sefer

Sha'arei Yeshiva Gedolah

Copyright © 2022

by

Yeshiva Gedolah of Greater Miami

1140 Alton Road Miami Beach Florida

*Printed in the United States of America*

---

## פתח דבר

בשבת והודי' להשי"ת, ברגשי גיל וחדוותא דאורייתא, מתכבדים אנו להגיש לפני רבנו ותלמידיהון, לומדי תורה ומוקירה, "שערי ישיבה גדולה" – כרך ל"ה – חידושים פלפולים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו והנהלתה שיחיו, היו"ל לקראת יום הבהיר, י"א ניסן תשפ"ב, מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורינו.

אכן בעמדינו בהחג, מובן שעלינו להוסיף אומץ בהתקשרותנו לאילנא דחיי, ולהתחזק בדרכיו אשר הורנו, כולל גם התמסרות יתירה בעסק התורה בהבנה והשגה. ומפורסמים דבריו הקדושים של כ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר דרש ועורר רבות פעמים אודות כוחו ויכולתו של כל אחד מישראל – ובפרט תלמידי התמימים אשר "תורתם אומנתם" – ללמוד ולהגות בתורה ועד לאופן של "לאפשה לה" – לחדש חידושים בתורה, ואודות החשיבות והצורך שבהעלאת הדברים ע"ג הכתב ועד לפרסומם בדפוס.



רוב הפלפולים הנדפסים בספר זה, הם חידושים שחידשו התלמידים תוך-כדי עיונם בהסוגיות שנלמדו בסדרי הישיבה, ולכן מרבית הפלפולים בנגלה הם במסכת שבת הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד ברחבי תבל כנ"ל, ואכן מתוך פלפולים אלו ניכרת עומק הבנתם, רוחב ידיעתם ודרגת לימודם, וכפי שכבר העידו ע"ז כמה מגדולי הדור שבאו לבקר את הישיבה, ושוחחו עם התלמידים בדברי תורה.

והיות שהלימוד בישיבה הוא באופן של "תורה תמימה", שלומדים ושוקדים בלימוד החסידות ביחד עם הלימוד בהתמדה ושקידה בתורת הנגלה, ישנם בספר זה פלפולים המבארים ענינים בתורת החסידות וכן בשאר חלקי התורה. עם-זאת לא חילקנו הספר לנושאים, זאת ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע להערכת קובצי חידו"ת דישיבת תות"ל המרכזית ב-770, לסדר את הפלפולים לפי שמות הכותבים (בסדר הא-ב), אשר בכך מודגש הענין ד"תורה אחת היא".

והנה ידוע בשער בת רבים אשר כ"ק אדמו"ר שולח מפעם לפעם קבוצה של תלמידים מובחרים וממלא את ידם בשליחתו הק' לעיר מיאמי, ללמוד בישיבתנו ע"מ להגביר הלימודים בישיבה, ותוספת לזה להאיר את "חושך העולם" בעיר מיאמי – באור התורה והחסידות ות"ל מצליחים המה בשליחותם, והשפעתם ניכרת בכל שטחי היהדות בעירנו. ואכן בקובץ זה כו"כ מהפלפולים הם ה'התלמידים השלוחים' הלומדים בישיבתנו במשך שנה זו.

כמו"כ בנוסף על הפלפולים וביאורים מתלמידי הישיבה, הוספנו עוד חלק חשוב הנק' בשם 'שער השיעורים', הכולל כמה שיעורים שנאמרו ע"י ראש הישיבה הרה"ג הרה"ח ר' יהודא ליב שפירא שליט"א על מס' שבת.

שיעוריו הגאוניים של ראש הישיבה רכשו להם שם בעולם התורה, בחריפותם המפליאה ובחידושיהם המבריקים המוגשים בהסברה רהוטה וברורה, השזורים בשיחותיו של כ"ק

אדמו"ר שזכה לשמוע ולחזור במשך השנים, ומקבלים הוד רב בלכות התלמידים ופותחים לפניהם שערי הפלפול ודרך הלימוד בעיון.

וכנהוג לאחרונה, ולחביבותא דמילתא, אנו מפרסמים בסוף הספר בפירסום ראשון צילום כתי"ק כ"ק אדמו"ר.



פותחין בדבר מלכות – אי לזאת הדפסנו בראש הספר שתי שיחות כ"ק אדמו"ר; הא' הדרן למס' עירובין בגדר הוצאה בשבת (השייך למסכת ש"ז), והב' בהמשך לשיחה הא' בענין כמות ואיכות. וכידוע ומפורסם גודל ההפלאה של תורת רבינו נשיאנו, הן מבחינת הכמות האדירה של היקף הנושאים השונים בכל מקצעות התורה שמבארם הרבי, והן ובעיקר, בדרך לימודו המיוחדת אשר אין לה אח ורע, שהביאה לאיכות החידושים לצד ההבהרות הפשוטות ע"י דרך לימודו הישרה והמדויקת, העמוקה והיסודית, שכל אלה חברו יחד והאירו באור יקרות על סוגיות שהיו קשות ובלתי מובנות שהתחבטו בהם תלמידי הישיבות וגדולי תורה, וע"י ביאורו קיבלו מבט חדש ומובן.

וכנהוג לאחרונה ולחביבותא דמילתא, אנו מפרסמים בסוף הספר בפירסום ראשון צילום כתי"ק כ"ק אדמו"ר אשר הגיע לידינו.



תודותינו הרבה נתונה לכל אלו שעסקו בהכנת ספר זה לדפוס וגם לכל אלו העוסקים בהדרכת התלמידים והגדלת הישיבה, ובמיוחד לראש הישיבה הרה"ג הרה"ח ר' יהודא ליב שיחי' שפירא, וכן להמשפיע הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ישעי' שיחי' אברהם, הידועים לתהילה בעולם הישיבות בכשרונותיהם הברוכים, במידותיהם התרומיות וכדרגת בקיאותם וחריפותם הנפלאה.

כמו"כ ברצוננו להודות מלב עמוק להרה"ח ר' חיים שיחי' שטרן מנהל הרוחני של הישיבה, על התמסרותו הנפלאה להצלחתם של הבחורים בלימודם ובהתנהגותם, שברוב דאגתו לכל התלמידים עוזר להם בכל צרכיהם הן בגשמיות וכ"ש ברוחניות. וכן להרה"ח ר' בן-ציון (בר"פ ע"ה) שיחי' קארף, המשגיח של הישיבה. וכן להמגיד שיעור הרה"ג ר' מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי, הנודע בהסברתו הברורה המשקיע מיטב כחותיו להצלחת התלמידים. וכן להמשפיע הרה"ח ר' שמואל חיים שיחי' הכהן ווינטער, וכן להמשפיע הת' ישראל דובער שיחי' קראסניאנסקי, וכן להמשגיח לסדר חסידות ערב הרה"ח ר' יעקב צבי שיחי' הכהן ראטה, על התמסרותם להתלמידים ולעזרם בלימודם בקודש.

כאן גם המקום להביע משנה תודה באופן מיוחד להרה"ח הרה"ת ר' אברהם שיחי' קארף שליח הראשי ומנהל סניף המל"ח במדינת פלארידא, על התמסרותו להצלחת הישיבה בגו"ר, יחד עם בנו הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון שיחי' קארף, מנהל הכללי של הישיבה, העושים לילות כימים במסירה ונתינה גמורה בכל הנוגע להצלחת הישיבה ותלמידי, ובעזר המנהלים הגשמיים הרב מנחם מענדל שיחי' קוזלובסקי והרב יוסף יצחק שיחי' שחר שמסורים ונתונים לכל הענינים הגשמיים של הישיבה באופן הכי טוב ונעים.

"אם אין קמח אין תורה", ברצוננו להודות ל"תמכין דאורייתא" אלו אשר תרמו מהונם להוצאת ספר זה, ובלעדיהם ספר זה לא היה רואה את אויר העולם, ה"ה ר' בן-ציון שיחי קאהן, ר' אברהם ישראל שיחי שאולזון, וכן שאר התורמים, תהיה משכורתם שלימה מהשמים ויתברכו בכל מילי דמיטב, ויזכו לראות נחת יהודית וחסידיית אמיתית מכל יוצ"ח.



ידוע שהוצאתם לאור של קובצי חידושי תורה מ'תלמידי התמימים' מזרזים את ביאת משיח צדקנו, וכלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע:

"שההוראה להעשה בפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות — התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדשים חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לפעולה על הזולת, "העמידו תלמידים הרבה",<sup>2</sup> כידוע ש"כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה, הן בנסתר, כפי בחינת שורש נשמתו, ומחוייב בדבר".<sup>3</sup>

"כולל ובמיוחד — התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו'טעימה' מתורתו של משיח ("טועמיה חיים זכו"), שלכן עי"ז מזרזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא". עכ"ל.<sup>4</sup>

ותקוותנו שיהיה ספר זה לנחת רוח לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר זי"ע, ובזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד ד"הקיצו ורננו גו"<sup>5</sup> ומלכנו נשיאנו בראשם — "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף גשמי"<sup>6</sup> וישמיענו נפלאות מתורתו — כאשר "תורה חדשה מאתי תצא", בגאולה מאמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

## המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן תשפ"ב  
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורינו

<sup>1</sup> שיחת ש"פ נשא ה'תנש"א.

<sup>2</sup> אבות פ"א מ"א.

<sup>3</sup> תניא אגה"ק סי' כו. וראה הלי' תלמוד תורה לאדה"ז פ"ב ה"ב.

<sup>4</sup> ישעיה כו, יט.

<sup>5</sup> לשון כ"ק אדמו"ר-סיום מאמר באתי לגני ה'תשי"א.

<sup>6</sup> ישעיה נא, ד.

ספר זה מוקדש לזכרון

האי גברא רבה, מסור ונתון לעניני הישיבה

בגופו ובממונו במשך הרבה שנים

**ר' חיים בן ר' יהושע ע"ה ווינער**

הי' מקושר לכ"ק אדמו"ר זי"ע

השתתף בכמה מהשעורים שנמסרו בישיבה

ולמד בחברותא במשך זמן עם כמה מתלמידי הישיבה

והי' ראש וראשון לכל צרכי הישיבה

ת.נ.צ.ב.ה

ולזכות אשתו מרת גילה תחי', וכל יוצ"ח

לאריכות ימים ושנים טובות ולהצלחה בכל עניניהם

בגשמיות וברוחניות גם יחד.

## מפתח

- 9.....דבר מלכות לקו"ש חי"א פ' בשלח  
לקו"ש חי"ב פ' בחוקותי
- 31.....שער הפלפולים
- 33.....חמש תקופות (דרגות בהגאולה) ודרגות במשיח  
הרה"ח הרב יוסף ישע"י שיחי' אברהמס
- 45.....בטעם איסור טלטול בשבת.  
הרב בן ציון (בר"פ) שיחי' קארף
- 49.....כמה הערות בסוגית מכירת יוסף ועשרה הרוגי מלכות.  
הרב מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי
- 55.....אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ע"פ דא"ח ושיחות רבינו  
הרב רפאל ראובן שיחי' טענעהויז
- 58.....ג' מדריגות בבטחון  
הרב פייביש מרדכי שיחי' דלפין
- 61.....רפואה שהדור צריך לו  
הרב עמיאל שיחי' לוינ
- 64.....שיטת הרמב"ם בנוגע הוצאה  
הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן
- 74.....ביאור ענין "פנימיות"  
הת' שלום דובער שיחי' בנרדל
- 78.....בענין העמידו חכמים דבריהם במקום תורה  
הנ"ל
- 81.....מהות עשרה בטבת ויום ההולדת.  
הנ"ל
- 87.....שיטת הראשונים במקום פטור  
הת' גרשום שיחי' גרבולסקי
- 94.....משל לסוף פרק ל"ה תניא  
הת' ישראל שיחי' טויב
- 95.....גדר עובר במעי אמו  
הנ"ל
- 96.....בגדר מצות מזוזה  
הת' לוי יצחק הלוי שיחי' לייבער
- 101.....בסוגיית איסור אכילת חמץ מו' שעות ולמעלה.  
הת' דובער שיחי' מיהיל
- 106.....נר חנוכה ונר שבת.  
הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס
- 110.....כלל גדול אמרו בשבת, להרמב"ם.  
הנ"ל
- 112.....בנוגע משל לירידה לצורך עלי'  
הת' חיים יעקב נח שיחי' קראנץ
- 115.....דג וביצה שעליו בדין משלוח מנות  
הנ"ל

- 116..... כוונת הבריאה, מנלן? .....  
הת' ישראל דובער שיחי' קראסניאנסקי
- 123..... ביאור בתוס' ד"ה אגוז .....  
הת' שניאור זלמן שיחי' רובין
- 126..... כללי גזירות דרבנן בשבת לפי הרמב"ם .....  
הת' שלום דובער שיחי' בנרדל  
הת' שניאור זלמן שיחי' רובין
- 130..... ביאור מחלוקת רש"י ור"ן במקום פטור בכרמלית .....  
הת' מנחם מענדל שיחי' שטרן
- 133..... שיטת רש"י בידו הפשוטה לחוץ .....  
הת' שניאור זלמן שיחי' שפירא
- 137..... בדין מילה תוך ח' מהלידה .....  
הנ"ל
- 140..... A Number of Explanations Regarding "Kluta K'mi Shehuncha"  
הת' שלום דובער שיחי' בנרדל
- 156..... Does One Feel Pain If They Die 'Al Mesiras Nefesh'?  
הת' שלמה יוסף חיים שיחי' סופרין
- 161..... שער השיעורים .....  
סימן א'
- 163..... ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'  
סימן ב'
- 168..... אגוז על גבי מים  
סימן ג'
- 181..... אינו מתכוין ופסיק רש"י  
סימן ד'
- 190..... הבערה לחלק יצאת  
סימן ה'
- 195..... אבות ותולדות  
סימן ו'
- 200..... פסיק רש"י שאינו על האיסור עצמו  
סימן ז'
- 204..... שיעור כל שהוא  
סימן ח'
- 208..... שיטת הערוך "בפסיק רש"י" וגדר מלאכת תיקון כלי  
סימן ט'
- 217..... מכשירי מילה  
סימן י'
- 220..... התראת התולדה משום האב  
סימן יא'
- 223..... אמירה לנכרי ופלוגתת תוס' והבה"ג  
הוספות
- 227..... צילומי כתי"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע





## דבר מלכות

לקוי"ש חי"א בשלח ג'

בגדר איסור הוצאה

לקוי"ש חי"ב בחוקותי א'

המשך לענין הנ"ל (בענין כמות ואיכות)





## בשלה ג \*

חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות". ומבואר בגמ' שר"ש מפרש בזה טעמן של ב' הלכות: "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך" קאי על הדין הנ"ל ד"מי שהחשיך חוץ לתחום כו' ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס" וע"ז הוא מסביר כאן שמכיון שזהו "שלך", "שכבר הוא בתוך תחומו" – "נתנו לך", "יכנס", היינו דכל זמן שהוא נמצא בתוך ט"ו אמות הרי הוא עדיין בתוך התחום, ולכן התירו לו ליכנס.

וההמשך שאומר "שלא התירו לך אלא משום שבות קאי על דין אחר המפורש במשנה דלעיל שם פ"י: "קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה ואם בתחלה כאן וכאן אסור" – וע"ז פליג ר"ש ואומר (בברייתא, המובאה בגמ': בן לוי שנפסקה לו נימא בכנור קושרה ר"ש אומר) "עונבה" – וטעמו הוא מבאר במשנה בסיום המס' "שלא התירו לך אלא משום שבות", היינו (כמבואר בגמ' שם) "עניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת שרו לי רבנן, קשירה דאתי לידי חיוב חטאת לא שרו לי רבנן".

והקישור שבין ב' ענינים אלו פירש"י<sup>8</sup>: "והכי קאמר ר"ש לת"ק אע"פ שהקלתי במחשיך חוץ לתחום מחמיר אני בנימת כנור, דהתם משלך נתנו לך, אבל כאן לא התירו אלא שבות". ובתוס'<sup>9</sup> כ': "דהתם לאו קולא הוא

א. עה"פ<sup>1</sup> "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" ארו"ל<sup>2</sup> (והובא בפרש"י) "אלו אלפים אמה" של תחום שבת, היינו שמפסוק זה למדו האיסור<sup>2\*</sup> לצאת חוץ לתחום של אלפים אמה מן העיר בשבת.

והנה בדיני תחומין נחלקו ר"ש ורבנן במס' עירובין ספ"ד<sup>3</sup>, וז"ל המשנה: "מי שהחשיך חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס שאין המשוחות ממצין את המדות מפני הטועין" – פי', שר"ש סובר שכש מודדין ומסמנין את המקום שבו מסתיימין אלפים אמה מהעיר, "אין ממצין את המדות" להציב הסימן בסוף אלפים אמה, אלא מקצרין את המדה וכונסין את הסימן לפנים התחום ט"ו אמה – "מפני טועי המדה שאין מכירין את הסימן ופעמים הולכין להלן ממנו וחוזרין ולא אדעתייהו"<sup>4</sup> ולכן גם מי שהחשיך חוץ לתחום אם הוא בתוך ט"ו אמה חוץ לתחום, יכול הוא ליכנס לפנים התחום, כי באמת נמצא הוא תוך אלפים אמה של התחום.

וטעם זה של ר"ש נאמר באופן של כלל<sup>5</sup> במשנה האחרונה של המסכת ספ"י: "ר"ש אומר מקום שהתירו לך

(\* וסיום מסכת עירובין.

(1 פרשתנו טז, כט.

(2 עירובין נא, א.

(2\* ראה לקמן סו"ס וא"ו.

(3 שם נב, ב.

(4 רש"י שם ד"ה מפני.

(5 ראה מהרש"א סוף עירובין שזהו "כלל בכל

דיני מסכת עירובין".

(6 קה, א.

(7 קב, ב.

(8 שם קה, א ד"ה קושרה.

(9 שם ד"ה אמר ר"ש. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם

שם.

ב. והביאור בזה יובן בהקדים אחד מהטעמים ש"מצוה לחזור בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבו-אות"12, שהוא: "לצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו וזה מצוה כמ"ש וקראת לשבת עונג"13. ומובן שכמו"כ הוא בנדו"ד, שמשום עונג שבת מצוה להימצא בתוך תחום העיר, כדי "לטייל או להביא וכו'" בכל שטח העיר (ובאלפיים אמה מחוץ זה לה, לכל רוחותי), כי בשביתתו מחוץ לתחומה הרי הוא מוגבל מאד בענינים אלו14 וזהו ההיפך דעונג שבת. ועפ"ז י"ל דזה ש"החשיך חוץ לתחום", מוטל עליו גם ענין של חיוב15

אלא משלך נתנו לך וגם כאן לא נתנו לך אלא משלך דהיינו עניבה דהוה דבר המותר", כלומר, שב' הענינים תוכן טעמם אחד הוא – "דלא נתנו לך אלא משלך".

ולכאן אי"ז מובן: לשיטת רש"י – מהו הקישור בין ב' דינים שונים אלו, אשר מפני זה הוצרך ר"ש להשמיענו שהוא מחמיר בדין זה אעפ"י שהקיל באידך? וכי יעלה על הדעת שקולא בדין "מי שהחשיך חוץ לתחום" מחייבת להקל גם בענין של קשירה במקדש!?

ולפי פי' התוס' בסברת ר"ש דאותו הטעם המחייב להקל הוא המכריע להחמיר כאן – קשה דלא הול"ל אלא "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך" ותו לא מידי, שהרי זהו גם הנותן טעם לחומרא בנימת כינור שנפסקה, ולמה מוסיף ר"ש לפרש "שלא התירו לך אלא משום שבות" ואינו מסתפק בטעם הראשון היסודי ("משלך נתנו"), ובפרט שלשון המשנה הוא בסגנון של "דבר קצר הכולל ענינים רבים"10?

גם צ"ל: דברי ר"ש אלו נסדרו כסיומה של משנה העוסקת בדין "שרץ שנמצא במקדש כו'" – שלכאורה אין להם שייכות אלי' – וא"כ הו"ל לשנותם בסמיכות ממש לאחת ההלכות הנ"ל, או כאן – עכ"פ במשנה בפ"ע11?

(10) הקדמת הרמב"ם לפיה"מ.

(11) דחלוקת המשניות היא בדיוק. ונוסף על זה שחלוקת המשניות נוגעת לכמה לימודים שעפ"י הכללים של רישא וסיפא וכו', הרי גם מספר המשניות הוא בדיוק וגם נוגע להלכה, לפי מ"ש החלקת מחוקק (אה"ע סי' לח סק"מ) בדין המקדש את האשה ע"מ שאני יודע לשנות, די"ל שדי (וצריך) ג' משניות (כדעת הטור בדין

ע"מ שאני יודע לקרות, דבג' פסוקים סגי). ועיין מס' כלאים פ"ז משנה אחת, ובכ"ז היא מסומנת בב' מספרים – "משנה ד' והי" (ועיין בפירוש הון עשיר, לבעהמ"ח משנת חסידים (הובא ב"תוספות אנשי שם" על המשניות) שפירש זה ע"ד הנסתר). ויש לומר, שמשנה זו נחשבת לענין דין הנ"ל (ע"מ שאני יודע לשנות) כב' משניות.

(12) טור (ושו"ע) ר"ס שצה.

(13) פרישה או"ח ר"ס שצה. וראה גם ב"י שם.

(14) ומובן שהוא מוגבל הרבה יותר ממי

שאינו לו עירובי חצירות כו', שהרי נמצא הוא מחוץ לעיר ופשוט שאי"ז מצב של עונג כו', וראה בשו"ע אדה"ז סי' רמט סוס"ב "שכשאינו במקום ישוב בטוח אין לו עונג שבת כלל".

(15) אבל אינו חיוב גמור אלא שהוא "מצוה"

(כמו בעירובי חצירות). וראה שו"ע אדה"ז שם ש"אם הוא במקום שאינו ישוב בטוח מותר לו לילך משם וכו'" ולא נזכר שחייב (או: שצריך) לילך כו'). ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין אלא היכא ד"משלך נתנו לך"\*. כדלקמן.

(\* ואין סתירה לזה משו"ע אדה"ז שם שדוחין האיסור דהילוך ג' פרסאות בע"ש משום עונג שבת – שהרי שם גם האיסור דהילוך כו' הוא משום עונג שבת (שיוכל להכין צרכי שבת) דאם אינו במקום

שישאר במקום שביתתו (שהוא ב"שב ואל תעשה"<sup>20</sup>) – בכ"ז סובר ר"ש "יכנס", היות שב"כניסה" זו (לתחומה של העיר) אינו עושה איסור אלא ברגע הכניסה, משא"כ בשהייתו חוץ לתחום הרי זה איסור הנמשך בכל רגע ורגע שנמצא שם – וריבוי הכמות, לדעתו של ר"ש<sup>21</sup>, מכריע את האיכות.

עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול כו' דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים כו' אפי' הגזירות שגזרו חכמים בשבילם לסיג, פשיטא דלא דחינן להו משום מצות עונג שהיא מצוה הבאה בעבירה כו' (קו"א לשו"ע אדה"ז או"ח סי' שא סק"ב, וראה סי' רמ"ב סי'ט בקו"א סק"ה) וגם לדעת המג"א (שם סי' שא סק"ד) קרוב יותר לומר (כדמוכח בקו"א שם) שדחינן רק האיסורים שלמדן מהכתוב „אם תשיב וגו' ממצוא חפצך גו'" (ישעי' נח, יג). וראה לקמן הערה 22.

אבל באוצר הגאונים – תשובות (שבת קנא, ב. סי' תסד) הובא בהגהות דעת שלום או"ח סי' רסו במג"א (סק"ז) כ': „וישראל שהוא בדרך ופגע בו שבת ומתיירא בנפשו מן לסטין כו' ואם הי' לו בהמה לרכוב עלי' רכיבה יפה מריגלה בשבת שרכיבה מן מיני עונג וריגלה מן מיני ענוי הוא". והרי רכיבה בשבת שבות גמור הוא (ביצה ל, ב. שו"ע אדה"ז ר"ס שלט). אבל זהו שלא כדעת הפוסקים (עיי"ש במג"א ובשו"ע אדה"ז סי' רסו סי', ובהגהות דעת שלום שם).

ואולי י"ל – דכיון דשם מיירי בפקו"נ י"ל דס"ל (בתשובה שם) ששבת הותרה אצל פקו"נ (ראה הדיעות בזה בשו"ת צ"צ או"ח סי' לה. וראה שו"ע אדה"ז סי' שכח סי"ג) וא"כ לא איכפת לן באיסור רכיבה, ומאידיך גיסא אם מתענג – קיים בזה מצות עונג שבת גם בפקו"נ. (20) ראה משנה זכחים פ, א. עירובין ק,

סע"א. לקמן הערה 26. וראה לקמן הערה 22. (21) וי"ל שגם רבנן לא פליגי בעצם הענין דריבוי הכמות מכריע את האיכות אלא דס"ל\*

ליכנס לתוך העיר, כדי שלא יומשך איסור השבתת העונג במשך כל המעט-לעת דשבת.

ועפ"ז י"ל ששיטת ר"ש בדין זה נובעת מנקודה כללית, והיא: שריבוי הכמות (במיעוט האיכות) מכריע את גודל האיכות (במיעוט הכמות)<sup>16</sup>:

דהנה לפי הנ"ל טעמו של ר"ש דס"ל „יכנס" ( – שהוא כעין ל' ציווי וחיוב, היינו שצריך „ליכנס" ולא רק רשות ליכנס<sup>17</sup>), הוא בכדי שלא ימשיך באיסורו. ואף דע"י ש"יכנס" יעבור על איסור יציאה חוץ לתחום<sup>18</sup> באופן (ד"קום ועשה") החמור יותר מאיסור השבתת עונג שבת<sup>19</sup> ע"י

(16) ראה בארוכה בס' לקח טוב להר"י ענגל סי' טו"טז. וראה לקו"ש ח"ב ע' 126 (סי' ואילך. (17) ובלא"ה מוכרח לומר שיש צורך ותועלת בכניסתו, דאל"כ למה יתירו לו (האיסור) ליכנס (ראה לקמן הערה 18), ובפרט שיש מקום לומר שספק הוא אם נמצא בתוך התחום ללשון ראשון ברש"י (עירובין נב, ב) ש,לאו דוקא ט"ו אמה", וא"כ אין השיעור בזה בצמצום. וגם ל"א כ' המאירי „וטעות עולה לפעמים עד טו אמה ... ונמצא שהרבה תחומין יש מן התחום המצויין ולחוץ ט"ו אמה" ובכ"ז התירו לו ליכנס תמיד ט"ו אמה.

(18) שהרי גם לר"ש יש איסור בדבר. לא מיבעי להסוברים שביוצא חוץ לתחום במזיד מודה ר"ש דאסור ליכנס (רבינו יהונתן ועוד, שם) אלא גם להמבואר בירושלמי (עירובין סופ"ד, וכ"כ הרשב"א (הובא בב"י ר"ס ת"ה) והמאירי, ועוד) דאפי' ביצא יכנס, הרי ודאי שלכתחילה אסור לצאת גם לר"ש.

(19) ואפי' אם לא הי' האיסור דיציאה חוץ

ישוב בטוח הרי אין לו עונג שבת, וא"כ ההילוך בנדו"ז אינו שולל העונג, ואדרכה: דוקא עי"ז יהי לו עונג.

לתחום איסור חמור יותר, הרי „לא התירו משום

(\* אר ע"ד משנ"ת לעיל בהערה 17.

בכמות האיסור, מ"מ מחמיר אני באיכות של קשירה ואינני מתירה בכדי למעט הכמות של עניבות, לפי „שלא התירו לך אלא [דוקא כשגם האיכות כמו הכמות היא] משום שבות". ז. א. שכלל זה שהכמות מכריעה את האיכות אינו אלא במקום ששתיהן שייכות לסוג אחד של איסור – בסוג איסור דאורייתא או בסוג איסור דרבנן.<sup>22</sup> משא"כ בתיקון הכנור, שאין בכוחו של ריבוי הכמות דעניבה שמדרבנן להכריע את האיכות של קשירה שאתי לידי דאורייתא, ואד-רבה – האיכות של דאורייתא מכרעת את הכמות דרבנן.

22) ובהחשיך חוץ לתחום כו' אף את"ל שעונג שבת מה"ת (ראה הדיעות בזה בשו"ע אדה"ז ר"ס רמב) ותחומין מדרבנן (ראה להלן ס"ו. ובפרט שכאן אינו איסור גמור של תחומין שהרי „משלך נתנו לך") הרי לכאורה המצוה דעונג שבת מה"ת הוא רק באכילה ושת"י (ראה שו"ע אדה"ז שם (מספרא אמור פ"ב. ספרי במדבר קמ"ז), ומקרא קודש פירשו חכמים כו' ולענגו בעונג אכילה ושת"י וראה גם בקו"א סק"א. וראה ג"כ ס"י רפח ס"ג שהמתענה ת"ח אף ש, תענוג הוא לו כו' ביטל עיקר עונג שבת). ומתני' דמי שהחשיך פשוט שמירי אפילו ביש לו מה לאכול כו' שאז אינו מבטל העונג דאורייתא. וראה לעיל הערה 15 שאינו חיוב גמור ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין\*.

(\* וי"ל ע"פ הנ"ל שזהו טעמו של אדה"ז (ראה לעיל הערה 19) שלא התירו איסור מדרבנן בשביל עונג שבת (דלכאורה זהו גם אם עונג שבת הוא דאורייתא) – כי מירי שם בעונג (א) שאינו דאכילה וממילא אינו מה"ת, ולא דחי עונג דרבנן איסור דרבנן (ראה פרמ"ג או"ח במשב"ז ס"י רסד סק"א).

(ב) שאינו חיוב (גמור) ולכן לא דחי איסור (גמור) דרבנן. ואם נאמר שאדה"ז קאי גם על עונג אכילה, וגם אם הוא דאורייתא – לכאורה זהו כמ"ש בשו"ת צ"צ (חאו"ח ס"י לו. וראה שו"ע אדה"ז ס"י תמו ס"ה) בשם

ג. והנה עפ"י הנ"ל דטעמו של ר"ש דס"ל יכנס הוא לפי שריבוי הכמות מכריע את האיכות, יובן הקישור שבין ב' הכללים שאמר בטעם ב' ההלכות – הכלל „מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך", והכלל „שלא התירו לך אלא משום שבות".

דהנה ב' האופנים בתיקון הכנור, קשירה ועניבה, יש בכל אחד מהם חומר שאין בזולתו. החומר בקשירה הוא דאתי לידי חיוב חטאת (חומר של איכות), משא"כ עניבה שאין בזה אלא דרבנן, לפי שעלולה להינתק ואינה קשירה של קיימא. אמנם מצד זה עצמו הרי יש חומר בעניבה – כי מאחר שאינה עומדת להתקיים, יצטרך (מן הסתם) לתקן את הכינור – לעונבו – כמה פעמים (כמות) – מה שאינו בקשירה של קיימא, שאינו עובר על האיסור אלא פעם אחת. ונמצא שגם פתרונה של שאלה זו, קושרה או עונבה, תלוי בהכרעה אם כמות עדיפא או איכות עדיפא.

ונמצא דלאחר שר"ש משמיענו שיטתו בדיון „המחשיך חוץ לתחום – יכנס", דהכמות מכרעת, הרי הסברא נותנת שגם בדינו של נימת הכינור יצדד להתיר דוקא ע"י קשירה (המועטת בכמות) ולא ע"י עניבה (בריבוי הכמות המכריעה) – ואת סלקא דעתא זו שולל ר"ש באמרו „שלא התירו לך אלא משום שבות". כלומר: אעפ"י שהקלתי באיכות האיסור של תחומין בכדי שלא לרבות

שהמושחת היו ממצין את המדות. וכדמשמע מהא דלא אישתמיט בפוסקים בדיני מדידת התחומין – לומר שכונסין את הסימן ט"ו אמה, ועכצ"ל משום דקי"ל כת"ק דר"ש (רמב"ם הל' שבת פכ"ז הי"א. טושו"ע ר"ס תה) דלא ס"ל כן.

— לפי שגם תוכנה של הרישא דן באותה השאלה: כמות (בריבוי הזמן) מכריעה או איכות (בגודל הענין עצמו) מכריעה. וז"ל המשנה: „שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיונו שלא להשהות את הטומאה, דברי ר' יוחנן בן ברוקה. ר' יהודה אומר, בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה". וסברת פלוגתתם היא, ד"מ"ס שהויי טומאה (כמות) עדיף, ומ"ס אופשי טומאה (איכות)<sup>25</sup> עדיף<sup>26</sup>.

ה. ולבאר בדא"פ השייכות דשני הכללים של ר"ש וההבדל ביניהם עפ"י פנימיות הענינים [ועפ"ז יתבאר טעם נוסף בזה שר"ש סובר שבמקום שאפשר להתיר לו שיכנס בחזרה לתוך התחום צריכים להתירו]:

(25) בלקח טוב ס"ז קורא לתוכן הפלוגתא „ריבוי זמן אי מכריע את הכמות". אבל מובן שאף שבכלל „אופשי טומאה" הוא ענין של כמות, הרי ביחס לריבוי זמן (שאינו בזה התפשטות הטומאה) הנה „אופשי טומאה" הוא ענין של איכות (שבהטומאה ניתוסף ענין, הענין דלטמא אחרים בפועל).

(26) גמרא שם. בירושלמי (סוף עירובין) תולה המחלוקת בטעם נוסף (ע"ש בקה"ע ופ"מ שאינו שולל טעם הבבלי, וכן משמע לשון הירושלמי שם) — אי קום ועשה עדיף (לעשות) או שב ואל תעשה עדיף (ראה בפ"י קה"ע ופ"מ שם, וראה בבלי ק, סע"א). וגם לפ"ז יש לבאר הקישור בין הרישא וסיפא ע"פ משנת"ל (ס"ב) בחומר איסור יציאה חוץ לתחום (איכות) לגבי איסור השבתת עונג — שהוא (יציאה חוץ לתחום) בקום ועשה. וא"כ י"ל דלהירושלמי דטעמו של ר"ש הוא (נוסף על הטעם דריבוי כמות מכריע את האיכות) דקום ועשה עדיף ה"ז בא בהמשך (להפלוגתא ברישא ו)לדעתו של ריב"ב דס"ל ג"כ דקום ועשה עדיף.

וי"ל דלהבבלי הקישור בין הרישא וסיפא הוא לא רק בענין הכרעת ריבוי הכמות אלא גם

— וראי' לזה, ממ"ש רבינו הזקן בשולחנו<sup>23</sup>: ה"י חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטין לו ואין אומרים נאכילנו נבילה שהיא איסור לאו ואל נחלל עליו שבת שהיא איסור סקילה .. שבנבילה עובר על כל כזית וכזית .. משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אעפ"י שהוא חמור<sup>24</sup> .. אבל אם הוא צריך להרתיח לו יין ימלא ישראל ויחם כותי .. כי אעפ"כ לא יהי' בו אלא איסור מד"ס, עכ"ל. הרי מפורש שדוקא כמותו של האיסור דנבילה שהוא דאורייתא הרי הריבוי בו חמירא טפי מאיכות האיסור (סקילה) של שחיטה בשבת; משא"כ באיסור של סתם יינם שהוא דרבנן (שגם אופנו הוא בריבוי הכמות כי עושה איסור בכל שתי' ושת"י) מכריע האיכות דאורייתא את ריבוי הכמות דרבנן —

ד. ועפ"י הנ"ל מובן גם הטעם, שהפיסקא „ר"ש אומר" סודרה כסיפא של המשנה (השייכת להרישא) „שרץ שנמצא במקדש כו", ולא במשנה בפ"ע

(23) א"ח ס"י שכח ס"ז.

(24) אבל מזה לבד אין להכריח דס"ל לאדה"ז שכמות עדיפה (גם כששניהם הם מסוג אחד) שהרי הוסיף שם עוד ב' טעמים לדין זה. אמנם בתניא (אגה"ת פ"ז) כתב בפשיטות: ואף מי שלא עבר על עון כרת אלא שאר עבירות קלות אעפ"כ מאחר שהן פוגמים .. הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה .. עד"מ .. מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת ויותר.

הר"ן שהעמידו חכמים דבריהם בשוא"ת גם אם אינו שבות של ל"ת ועשה, אבל „אם נאמר שאין דברי הר"ן מוכרחים כ"כ" (ל' הצ"צ שם) לכאורה מותר לעבור על איסור דרבנן בשביל עונג דאורייתא (עדמ"ש בפרמ"ג שם).

הוצאה (אף שמלאכה זו מנוי' בסוף כל האבות מלאכות בפ"ז, ולכאו' הו"ל לרבינו הקדוש לפרט כל המלאכות תחילה ואח"כ לפרשן על הסדר, כקושיית המפרשים<sup>31</sup>) – לפי שהיא הנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות.

והביאור בזה:

ענינה של שבת הוא – „שבת להו"י"<sup>32</sup>. יו"ט הוא חציו להו"י וחציו לכם<sup>33</sup>, ושבת – כולה להו"י. היינו שענין מצות השביתה בשבת הוא כדי „לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם"<sup>34</sup>, שהוא ית' ברא את העולם (בששת ימי בראשית וביום השביעי שבת וינפש), ואשר כן גם עכשיו הוא בורא את העולם תמיד מאין ליש<sup>35</sup> (בששת ימי חול, ובשבת – שובת מהדיבור דעש"מ, והמשכת החיות בשבת היא מבחי' מחשבה כמו בשבת בראשית<sup>36</sup>), ובכך הרי הוא ית' השליט היחידי בעולם והוא כולו תחת רשותו והשגחתו הפרטית.

זאת אומרת: הגם שהתהוות העולם (מלשון העלם והסתר) היתה באופן שיש מקום לטעות שעולם כמנהגו נוהג ואין ח"ו מנהיג יחידי לבירה; ששתי רשויות ח"ו בעולם<sup>37</sup>, רשות של טוב וקדו-

מבואר בכ"מ<sup>27</sup> שמלאכת ההוצאה מרשות לרשות היא עיקרון של כל הל"ט מלאכות.

דהנה איתא במדרש<sup>28</sup>, ששאל מין אחד מר"ע, „אם כדבריך שהקב"ה מכבד את השבת, אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב. והשיב לו משל מעירוב והוצאה, שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא וכו'". ולכאו' תמוה: בתשובתו של ר"ע מתורצת רק הקושי' בענין מלאכת ההוצאה מרשות לרשות – והלא כל שאר המלאכות אינן תלויות בהוצאה מרשות לרשות<sup>29</sup>? ועכצ"ל שמלאכת ההוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן, ושבותים דרבנן<sup>30</sup>. ולכן, מכיון שלגבי הקב"ה לא יתכן הענין דהוצאה מרשות לרשות (כי כל העולם כולו שלו), במילא בטל היסוד ונתינת מקום גם לשארי המלאכות שאינן אלא הסתעפות ממלאכת הוצאה.

ובזה יש גם לבאר את הטעם להתחלתה של מס' שבת בענין מלאכת

בסוג האיכות. כי להבבלי טעמו של ר"ש הוא דריבוי הכמות מכריע האיכות דקום ועשה, וגם ברישא ריבוי הכמות דשהויי טומאה מכריע (לא רק האיכות דאפושי טומאה אלא גם האיכות דקום ועשה).

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

28) ב"ר פי"א, ה. וראה שמו"ר פ"ל, ט.

29) וכן הקשה ביפ"ת (שמו"ר שם), מהרז"ו לב"ר שם. ומה שתירצו צע"ג – שהרי לא נזכר כלל בהמענה דר"ע.

30) ועפ"ז מובן מה שהשיב לו משל מעירוב והוצאה למטה, כי זה שהוצאה היא כללות מלאכת שבת הוא לא רק לגבי הקב"ה (כביפ"ת ובמהרז"ו שם) כ"א גם במלאכת שבת בהאדם למטה.

31) תוס' ריש מס' שבת. פיהמ"ש להרמב"ם שם.  
32) יתרו כו, י. וראה פרשתנו טז, כג"כה. וראה פרש"י בהר כה, ב.  
33) פסחים סח, ב. שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"י.  
34) וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ט. טושו"ע שם ס"א.  
34) חינוך מצוה לב.  
35) שעהיוה"א בתחלתו.  
36) לקו"ת שבת שובה סו, ג. ד"ה טוב טעם תש"ג פט"ו.  
37) ראה ב"ר פ"ח, ח.



ג) סוג של עניני רשות, שהם ממוצע בין מצוה לאיסור, והעבודה בהם היא באחד משני אופנים הנ"ל: א) "קדש עצמך במותר לך"<sup>40</sup>. ב) להעלותם ולעשותם קדושה ע"י "כל מעשיך לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו"<sup>41</sup>; ודוגמתן בהרשויות דשבת – חצר שבו כמה דיירים או מבוי, כרמלית וכדומה, שהם רשות ממוצעת בין רה"י לרה"ר. וע"י עירובי חצירות ושיתופי מבואות וכיו"ב – נעשות רשות היחיד.

ועפ"ז מובן שעירובי תחומין ועירובי חצירות נקודת ענינם אחת היא: הגדלת רשות ותחום האיש הישראלי (רשות הקדושה), שמצד עצמה מצומצמת היא בכמותה, וע"י (עבודת ו) עשיית העירוב הרי היא מתגדלת ומתרחבת.

ועפ"ז יש מקום, לכאן, לקשר גם את שני הכללים בדברי ר"ש – א) "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך", שתוכנו ענין התחומין, ב) "שלא התירו לך אלא משום שבות" שיסודו (של המדובר בו – כל הל"ט מלאכות) הוא, כנ"ל, ענין ההוצאה מרשות לרשות – בשניהם נקודה אחת משותפת כנ"ל.

[ובפרט כי הצד השווה שבין תחומין ושבות מתבטא גם ב(כמות ואיכות) החילוקי דעות בנוגע לדיניהם: בתחומין ישנן ג' שיטות<sup>42</sup> – א) גם אלפים

שה ורשות של רע וטומאה – הנה ע"י קיום מצות שביתה בשבת, נקבעה האמונה והידיעה האמיתית, שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם<sup>38</sup>.

ומכיון שכן הרי מובן שעשיית מלאכה בשבת גורמת: א) חלישות בענין האמונה הנ"ל. ב) הגברת ההעלם והטעות הנ"ל (דשתי רשויות ח"ו) – ענין של "הוצאה" מרשות היחיד. נמצא, שנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות היא – הוצאה מרשות היחיד.

וזוהי הכוונה בתשובת ר"ע "כל העולם כולו שלו": דמכיון שלגבי ית' לא יתכן שום העלם והסתר על אמיתיות המציאות, שכל עניני העולם, גם מציאות הרע, הם רשות היחיד (וסוף סוף גם למטה תתגלה האמת – לעתיד לבא, כדאיתא במדרש<sup>39</sup> "לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת והיא צווחת ואומרת שבת היא", היינו שגם העולם עצמו ירגיש ויעיד שאין בעולם אלא אחד) – ולכן אין שייך אצלו ית' הענין דמלאכה העיקרית – הוצאה ובמילא גם לא הסתעפות שלה – שאר מלאכות האסורות בשבת, כנ"ל.

ו. והנה כל עניני הבריאה נחלקים לג' סוגים כלליים הנרמזים בג' סוגי הרשויות דשבת: א) סוג של עניני קדושה, שהעבודה בהם היא באופן דועשה טוב – רשות היחיד (יחידו של עולם), ב) סוג של עניני רע ודברים האסורים (טורי דפרודא), שאופן העבודה בהם הוא בדרך סור מרע – רשות הרבים (היפך רשות היחיד),

40) יבמות כ, א. ספרי ראה יד, כא. וראה תניא פ"ל (לט, א) שהוא מדאורייתא. וראה קונטרס ומעין מ"א פ"א ובהערות שם.

41) אבות פ"ב מ"ב. משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סי' רלא.

42) ראה שו"ע אדה"ז ר"ס שצו, ובהמציין בתו"ש מילואים לפ' בשלח ע' שלו.

38) ראה תניא ספ"ג. לקו"ת במדבר טז, א.  
39) מדרש תהלים ס"פ עג. ילקו"ש ירמ' רמז שטו.

הקליפות<sup>46</sup>. כי בכל איש מבני, גם בבור וע"ה גמור, מאיר אור קדושת שבת<sup>47</sup>, וכשיוצא חוץ לתחום (דקדור-שה), ה"ה מוציא עמו<sup>48</sup> גם את קדושת השבת למקום הקליפות<sup>49</sup>.

[ואין נידון זה דומה לענין תוספות שבת מלפני ומלאחר] (תוספות שבת בזמן – ולכאן למה לא נאמר שכמו"כ יש תוספות שבת במקום, ע"י היציאה חוץ לתחום?) – כי התם התורה ציוו-תה (ועי"ז – נתנה הכח) להוסיף מזמנו של החול (הקרוב לזמנו של השבת) ולהפכו לקדושה; משא"כ כאן ביציאה חוץ לתחום. ומכיון שמקום זה נמצא מחוץ לתחום הקדושה, מקום הקליפות, אסור להכניס בו קדושת שבת].

(46) ראה בכ"ז בטעמי המצות להרח"ו פ' בשלח. סדור האריז"ל כוונת עירוב. אוה"ת בראשית (כרך ג') תעד, ב.

(47) תניא פמ"ו.

(48) וטעם האיסור, במי שיצא חוץ לתחום. ליכנס לתוך התחום, י"ל לפי שע"ז מכניס מהקליפות עמו לעיר. והטעם ע"פ מדרש – כי כל עיסקא דשבתא כפול (מדרש תהלים צב, א). לקו"ת בתחלתו. ועי' בשבת צו, ב.

(49) וע"פ המבואר בפנים יש לתרץ קושיית המהרש"א (כתובות ז, א ד"ה מתוך. וראה גם חי' רעק"א פסחים צג, ב. בתוד"ה ור"י) למה לא הותר איסור תחומין לצורך אוכל נפש כמו שהותרו שאר מלאכות? ותירצו אחרונים כי להיות שבכתוב (בא יב, טז) נאמר „כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש גו" – היינו שהתורה התירה מלאכה לצורך או"ב – אין ללמוד מזה תחומין שאינם בגדר מלאכה (שו"ת חת"ס או"ח סי' קמט. שו"ת מרחשת או"ח סי'. וראה מרדכי קדושין סי' תקסה).

– ולכאורה עדיין דורש ביאור במה שונה איסור תחומין מאיסור מלאכה? ועפ"י המבואר בפנים שתוכן ענין איסור תחומין שונה מאיסור מלאכה מובן.

אמה דאורייתא, ב) י"ב מיל מדאו-רייתא ואלפים אמה מדרבנן, ג) כל איסור תחומין הוא מדרבנן; – ואותן החילוקי דעות הן גם בשייכות לשבות<sup>43</sup>: א) כל עניני שבות הם מן התורה, שהתורה אמרה „תשבות"<sup>44</sup>, אלא שנמסר לחכמים, ב) ישנן שבותים שהן מדאורייתא (וחכמים פירשו אותן) וישנן שמדרבנן, ג) כל עניני שבות מדרבנן ומ"ש „תשבות", אינו אלא אסמכתא].

ז. אמנם באמת – חילוק גדול<sup>44</sup> בין איסור תחומין ואיסור מלאכת שבת, ועד שהם גם הפכים זמ"ז:

האיסור דמלאכת שבת, ענינו הוא, שבעשיית מלאכה מחלל הוא את השבת – עושה חלל ומקום פנוי בשבת ובמילא מתחללת קדושתה; היינו שע"י המלאכה בשבת מכניס בה ענין בלתי רצוי – „מכניס קליפה בשבת". איסור דיציאה חוץ לתחום<sup>45</sup> – אין זה שהוא מכניס ענין של חול בשבת, אלא אדרבה, הוא מוציא את השבת למקום

(43) ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"א ובמ"מ ולח"מ שם, וראה רמב"ן ויקרא כג, כד.

(44) משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

\* (44) ראה שער המצות להאריז"ל בפרשתנו ד"ב. ש' הכוונות שבת קודם ד"א.

(45) ועפ"י מובן קישור סיום מסכת זו לתחילתה\*: „מבוי שהוא כו" מדבר בענין ההוצאה מרשות לרשות, תוכן כל הל"ט מלאכות (כנ"ל בפנים), וגם סיום המסכת הוא בדין כל המלאכות (לא בענין תחומין).

\* כבר העירו באחרונים (להמנהג לקשר ב"הדרן" סיום מס' עם התחלתה) מברכות י, רע"א ובתוס' שם. וראה ספר ויהא ברכה. ולהעיר גם מס"י פ"א מ"ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

דהדיוטא<sup>53</sup> – כן גם האיש הישראלי, מצד עצמו הוא למע' מכל עניני העולם, אלא שהתורה צייתה<sup>54</sup>, „ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך”<sup>55</sup>. וגם בזה הוא דומה לבוראו: כשם שהשי"ת צמצם את עצמו להוות את העולמות, כמו"כ הוא, להבדיל, „אדם” (ע"ש אדמה לעליון), שנברא באופן שעליו לצמצם א"ע ולהתעסק בעניני העולם<sup>56</sup>.

וא"כ מובן שהתעסקות בני" בעניני חול ועולם, הוא צמצום והשפלה, אבל מהותו העצמית היא בבחי' שבת – שביתה ומנוחה מעובדין דחול. ובמילא – שני הדינים שבשבת (איסור עשיית מלאכה ואיסור יציאה חוץ לתחום) – יש בהם הוראה בכללות הנהגתו של כל אדם מישראל (גם בימות החול), כי הרי מהותו היא שבת:

האיסור ד„עשיית מלאכה בשבת”, ענינו בהנהגת האדם – הכנסת מילי דעלמא ועובדין דחול לתוך מוחו ושכלו (דמוחין הוא בחי' שבת<sup>57</sup>); הגם שנצ-

ומכיון שכן, הרי מובן, שאיסורה של היציאה חוץ לתחום נמשך כל זמן שהייתו שם (היינו שהאיסור דיציאה חוץ לתחום אינה מצד פעולת היציאה עצמה, כ"א מצד התוצאה שנעשה עי"ז – שנמצא חוץ לתחום – במקום שהוא אסור וקשור בידי הקליפות), ומבואר בתוס' טעם וביאור שיטתו של ר"ש – „יכנס” – שבאם מותר שיכנס חזרה לתוך התחום – צריך ליכנס, בכדי שלא תומשך שהייתו במקום הקליפות<sup>50</sup>.

ח. בכל הנ"ל, כבכל דיני ועניני התורה, יש הוראה גם בעבודת האדם בכלל:

עיקר מציאותו של איש הישראלי היא נפשו האלקית<sup>51</sup>, שהיא חלק אלקה ממעל ממש<sup>52</sup>. ולכן, כמו שהקב"ה בכבודו ובעצמו מרומם הוא באין ערוך מכל שורש ומקור דהתהוות העולמות, עד כי עשרה המאמרות שבהם נברא העולם נק' לגבי „מלכא” בשם „מילין

(50) ובוזה תומתק לשון המשנה: „מי שהחשיך חוץ לתחום”, דלכאורה מאחר דבמקום זה קנה שביתתו הרי לגבי זה שהחשיך אינו חוץ לתחום כ"א אדרבא זהו תחומו – והול"ל „חוץ לתחום העיר”? וע"פ המבואר בפנים מובן הל' „חוץ לתחום” (סתם) – „חוץ לתחום” הקדושה.

(51) ואף שבבינונים (וכ"ש אלו שלמטה ממדריגת הבינונים) הנפה"ב „היא היא האדם עצמו” (תניא פכ"ט), הרי זהו רק בחיצוניות אבל בפנימיות ובאמתית הרי כל איש ישראל אפי' קל שבקלים מוכן למסור נפשו על קידוש השם (שם פ"ח) כי נפשו האלקית היא אמיתית מציאותו (וראה אגה"ת פ"ו. קונטרס ומעין מ"ז). ולכן כאו"א מחוייב בקיום מצות ואהבת לרעך כמוך ובכל זמן ובכל מקום – אף שאהבה ואחיה אמיתית אפ"ל רק כשעושה נפשו עיקר (תניא פל"ב).

(52) תניא רפ"ב.

(53) זח"ג קמט, ב. וראה לקו"ת ר"פ אחרי. ובכ"מ.

(54) מכילתא הובאה בדרשות ר' יהושע אבן שועב פרשת וישב. ובספר מנחה בלולה. ובמכילתא דרשב"י (יתרו כ, ט): כשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה. ועל פי זה מובן בפשטות מאמר רז"ל בראשית רבה פט"ז, ה (ופליג בזה על הספרי עקב עה"פ ולעבדו בכל לבבכם). וראה ג"כ אבות דר"ב פי"א. רמב"ן ויקרא כה, ג. קונטרס ומעין מי"ט. ועפ"ז מיושב לשון רש"אין בחולין (נד, ב. וראה שם רש"י ותוס').

(55) יתרו כ, ט.

(56) ועבודתו לקונו – היא ג"כ ע"י צמצום עצמו כו' (ראה תניא פמ"ט).

(57) ראה לקו"ת ס"פ בשלח.

לענין התומ"צ – כי התורה צ"ל ערוכה בכל רמ"ח אברים<sup>62</sup>, ועד"ז בזמן התפלה, עשיית מצוה וכו'.

ט. והנה משנה האחרונה שבמס' עירובין היא בדין שרץ שנמצא במקדש. פי' שגם לאחר קיומן של כל ההוראות שבמס' שבת ועירובין – בשביתת מוחו ממלאכה ובזהירות שב"שבת" גם, "רגליו" ימצאו בתוך התחום – בכ"ז עדיין אפשר ונמצא שרץ במקדש שלו. כי טומאת שרץ אינה טומאה היוצאת מגופו, אלא שבאה מבחוץ; ובהיות שהעולם לא נזדכך עדיין, הרי מצד תומרות העולם ישנה אפשרות של מציאות שרץ במקדשו, אף שמצדו אינו שייך לזה.

ואף שהטומאה אינה מצדו ולכאורה אינו אשם בזה, בכל זה, לית מאן דפליג, שגליו החובה להוציאה מן המקדש. אלא דפליגי באיזה אופן: אם, "להוציאה בהמיונו", דהיינו להוציא את הטומאה ע"י אופן עבודה של התעסקות והתל- בשות<sup>63</sup> (דלבושיו עכ"פ) תומ"י – ואף ש"המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ"<sup>64</sup> – כדאי הוא, בכדי שלא להשהות את הטומאה; או שהעבודה צ"ל – הזהי-

טווה, "ועשית כל מלאכתך", הרי אין לו להעסיק בעשי' זו כ"א רק את הכחות החיצונים שלו, אבל לא את כחות הפנימים והנעלים, כי כולם (כחות הנעלים) צריכים להיות מוקדשים לתורה ועבודה. וכמאמר הכתוב<sup>58</sup> "יגיע כפיך כי תאכל גו'", יגיע כפיך דוקא, אבל לא יגיע המוח והלב<sup>59</sup>.

וכאשר האדם מכניס עובדין דחול לתוך מוחו ושכלו (בחי' שבת שבו) הרי שנעשה בהם חלל ומקום פנוי (וכנ"ל בפירוש חילול שבת – עשיית חלל בשבת), מהרגש אלקי. דאלו הי' יודע ומרגיש את האמת אשר רק ברכת הוי' היא תעשיר, ועשיית העסק אינה אלא כלי לברכת הוי' (כמ"ש<sup>60</sup> "וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה"), לא הי' מכניס את ראשו בהעסק, בהמצאות ותחבולות שונות אשר ללא תועלת הן (מאחר שברכת הוי' היא תעשיר). ואדרבה, עסקיו אלו המרובים, המטרידים אותו מעניני תורה ועבודה, הם המונעים ומעכבים מלהיות כלי ראוי לברכת הוי'<sup>61</sup>.

והנה גם מי שאינו מכניס את עסקיו לתוך ה"שבת" שלו, עליו לדעת שישנה עוד אזהרה: "איסור יציאה חוץ לתחום" – אשר "בשבת" (בזמן השייך לתומ"צ) הרי גם בכוחות החיצונים שלו אסור לצאת חוץ לתחום – אסור לצאת ברגליו (כוחותיו החיצונים) חוץ

(62) עירובין נד, א. תניא פל"ז.

(63) ראה ד"ה תקעו תרס"ז (המשך תרס"ו ע' שמח ואילך) ובכ"מ, שדוקא ע"י הברור באופן של התלבשות נעשה דירה בתחתונים – אבל אין תוכן ענין "ההתלבשות" שווה בכ"מ. ואכ"מ. וראה תניא רפל"ז ש"תכלית השלימות של ימוהמ"ש ותחיה"מ (היינו ענין דירה בתחתונים המבואר בפרק שלפניו) תלוי במעשינו כו" ושוה נעשה בעיקר ע"י קיום המצות (שהוא באופן של התלבשות (משא"כ תורה, ראה לקו"ת ראה כ, א. ד"ה ויאמר משה תש"ד פ"כ)).

(64) תניא פכ"ח (לה, ב).

(58) תהלים קכח, ב.

(59) לקו"ת שלח מב, ד. חקת סו, ג. ובכ"מ.

(60) דברים טו, ח.

(61) ראה בכ"ז הקדמה לדרך חיים. ספהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע בסופה (קז, ב). קונטרס ומעין מי"ז, מכ"ה, ובכ"מ.

כלו כל הקצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה, שהתשובה ה"ה בשעתא חדא וברגעא חדא, ותשובה מאה"ר מהפכת טמא לטהור<sup>67</sup>, הרי פשוט שהזכות והיחובה על כל אחד לבער את רוח הטומאה מן הארץ ע"י הפצת המעינות<sup>68</sup> חוצה<sup>69</sup>, ולקרב ולמהר את ה"קא אתי מר", בקרוב ממש.

(משיחת כ' מנ"א תשכ"ב)

רות שלא ליגע בשרץ אפילו בלבושיו ולחפש "צבת של עץ" ולהוציאו בה, ובל' התניא "יעשה עצמו כלא יודע כו"ו, "צריך קב"ע ושעת הכושר כו"ו"<sup>65</sup> שלא להרבות בטומאה, שלא יתנוול עי"ז, אף שע"ז ישהה את התיקון.

ובכל אופן ובפרט עכשיו<sup>66</sup>, שנמציאים אנו סמוך לביאת המשיח, וכבר

---

67 תניא ספ"ז.

68 עיין אגה"ת פ"ט"ו"ד.

69 ראה לקו"ש ח"י ע' 100 ואילך, שגם בעת עסקו בה"חוצה" יוקבע בלבו שכ"ז הוא מילוי כוונתו של המשלה, ובמילא הוא וכל עניניו – גם לבושיו – בהתקשרות להמשלה.

---

65 תניא שם, ספכ"ו. ועוד. עיי"ש.

66 ראה מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (קונטרס ומעין ע' 22) שאין עתה סדר והדרגה באופני הביוררים והתיקונים ומה שאנו מוצאים שצריך תיקון צריכים אנחנו להשתדל בכחות עצומות".



## בחוקותי\*

של תמורת מעשר, כי בזה שקראו עשירי, ובאמת הוא האחד-עשר, הרי זה כאילו אמר „יהא תמורתו של העשירי”<sup>3</sup>, ולכן אומר שאין האחד-עשר עושה תמורה (היינו שאם יאמר על בהמת חולין אחרת שתהי' תמורת זה האחד-עשר, לא תחול עלי' קדושת מעשר), כי „אין תמורה עושה תמורה”<sup>4</sup>.

ור"מ סובר שאין קדושתו של האחד עשר בתור תמורת מעשר, אלא שע"י שקרא לו עשירי הרי הוא מקודש מעיקרי' בקדושת מעשר, ולכן גם עושה תמורה.

ומביא ר"מ ראי' לשיטתו מהא דהאחד עשר קרב ע"ג המזבח, ואילו הי' לו דין תמורה לא הי' קרב; כי לדעת ר"מ, אין תמורת מעשר קרבה ע"ג המזבח<sup>5</sup>. אמנם דעת ר"י מבוארת בגמ'<sup>6</sup>, שתמורת מעשר קרבה ע"ג המזבח, ובמילא אין הקרבתו זו מוכיחה שאינו בגדר תמורה.

ב. והנה בסברת הפלוגתא דר"מ ור"י אם יש לאחד עשר קדושת מעשר או רק קדושה של תמורת מעשר, י"ל שר"י ס"ל שקריאת עשירי לאחד עשר אין בכחה לטח קדושה בבהמה,

א. בסיום פרשתנו כתוב „וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהי' קודש לה”<sup>1</sup>, זוהי מצות מעשר בהמה: כל בהמה עשירית בבקר ובצאן שיש לו לאדם מישראל הרי היא „קודש לה”<sup>2</sup>. „כיצד מעשרן כונסן לדיר ועושה להן פתח קטן וכו' ומונה בשבט אחד שנים וכו' והיוצא עשירי סוקרו בסקרא ואומר הרי זה מעשר”<sup>2</sup>.

מפסוק זה למדנו עוד דין פרטי בהפרשת מעשר בהמה, והוא מה ששנינו במשנה האחרונה של מס' בכורות: „קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין”, ובגמ' שם<sup>3</sup>: „מנין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי ששלשתן מקודשין ת"ל וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהי' קודש (לרבות את כולן)”.

אמנם בדין קדושתו של זה האחד-עשר שקראו עשירי, נחלקו ר"מ ור"י יהודה במשנה הנ"ל: „ואחד עשר קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר"מ, אמר ר"י וכי יש תמורה עושה תמורה, אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב”. היינו שר"י סובר שקדושתו של האחד עשר היא רק בגדר קדושה

(3\*) ראה הרע"ב במשנה.

(4) תמורה יב, א. ובגמ' שם (יג, א): „אמר קרא ותמורתו ולא תמורת תמורתו”.

(5) כדילפינן בתמורה (כא, א) מ'קדש הם, הם קריבין ואין תמורתן קריבה”.

(5\*) בכורות סא, א.

(\* וסיום דמס' בכורות (והוריות).

(1) כז, לב.

(2) בכורות פ"ט מ"ז. וכ"ה בפרש"י עה"פ.

(3) ס, רע"ב.

מעשר אינה בגדר דתמורה והתפשטות, מזה שהוא קרב ע"ג המזבח – דאם קדושת טעות מעשר כקדושת תמורה, הרי כשם שתמורתו של מעשר אינה קריבה (לדעת ר"מ) ע"ג המזבח מפני שאין קדושתה ("התפשטות") בתוקף הראוי להקרבה, הוא הדין בטעות מעשר שלא הו"ל ליקרב ע"ג המזבח; ומאחר שהוא קרב מוכחא מילתא שיש בה קדושה עצמית.

וצריך להבין:

מה מכריח את ר"י לומר שקדושת הי"א היא רק התפשטות קדושת העשירי? הרי בפשטות נראה כוונת הילפותא מהפסוק, וכל מעשר בקר וצאן וגו' היא לומר שכל מעשר שווה זל"ז<sup>8</sup>, היינו שיש לטעות מעשר דין מעשר גמור – וה"ז דין מחדש כמו כו"כ דינים בקדשים – ומנ"ל לר"י לחלק בין מעשר למעשר ד, וכל מעשר" ולומר דאינו אלא תמורת מעשר?

וי"ל בהסבר הוכחת שיטת ר"י: הדין הוא שקדושת טעות מעשר חלה רק על התשיעי ואחד עשר (ולא על שמיני ושנים עשר וכו'). והטעם ע"ז מבואר בגמ'<sup>8\*</sup>: "מה הוא (עשירי) אינו מקודש אלא בסמוך (פרש"י): "שאיין לך סמוך בו יותר מגופו" אף טעותו אינה

ז. א. עצם הקדושה של מעשר – כי אין קדושה זו חלה אלא על שהוא עשירי באמת; וזה שגם האחד-עשר מקודש כשקרא לו עשירי – היינו שע"י קריאה זו ("עשירי") נמשכת ומתפשטת וחלה עליו קדושתו של העשירי. ומכיון שלא חלה על האחד-עשר אלא רק התפשטות הקדושה של העשירי, על כן דינו כדין תמורה – שענינה גם כן התפשטות קדושת הקרבן על החולין, ולא קדושה עצמית. וזהו טעמו של ר"י שאין אחד עשר עושה תמורה, כי מכיון שקדושתו היא רק כקדושת תמורה המתפשטת מקדושת העשירי, אינה בתוקף כ"כ כבעשירי עצמו, כי רק בכוח קדושתו (העצמית) להתפשט בזולתו – משא"כ בהתפשטות אין בכח קדושתה להתפשט עוד ממנו והלאה<sup>6</sup>, והוא הטעם שאין תמורה עושה תמורה.

אמנם ר"מ ס"ל שהתורה חידשה בזה דין ב"גזירת מלך"<sup>6\*</sup>: קריאה זו שקרא לו עשירי (בטעות) בכחה לחדש קדושה, והיינו שקדושת האחד-עשר אינה התפשטות (ותמורה), כ"א קדושה עצמית<sup>7</sup>.

ומביא ר"מ ראי' לשיטתו שטעות

6) וע"ד החילוק בין אב הטומאה לראשון וכו' (ראה רמב"ם הל' טומאת מת פ"ה הלכה ז"ח).

6\*) רש"י כת"י. הרע"ב.

7) והא דתשיעי שקראו עשירי רק נאכל במומו – הוא כי "לפניו" דעשירי אין עדיין קדושת מעשר דמנין זה בעולם – וע"ד דכשקרא לעשירי עשירי פקעה קדושת מעשר ממנין זה ואין יא מקודש. ובמלבי"ם (ויקרא ג, א ס"ק קנז) שהוא מפני דרחמנא מעטי

מ"העשירי" (תמורה כא, א). ולפענ"ד דוחק שהרי לא נזכר זה כלל על אתר בבכורות.

8) ושאני ט' שקראו עשירי דאאפ"ל ד"הקדש לפניו מקדש" (סא, א), או – דמעטי קרא (ראה לעיל הערה 7).

8\*) שם ס, ב. וראה נזיר לא, סע"ב.

א"ל מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים, א"ל בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך, א"ל גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה<sup>11</sup> וכו' הדר אתני לי אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב".

ואח"כ מובא בגמ': „פליגו בה רשב"ג ורבנן, חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף וכו', שלחו לתמן איזה מהם קודם שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא".

וצריך להבין, מהי השייכות של מחלוקת זו בין רשב"ג ורבנן (אי סיני עדיף או עוקר הרים עדיף) להשקו"ט דרשב"ג ור"מ ור"נ בהסוגיא שלפנ"ז? ומבאר ע"ז בספר באר שבע: „מייתי לה הכא אעובדא דר"מ ור' נתן שעלה על דעתם להעביר רשב"ג מנשיאותו מחמת שלא הי' סיני כמותם, וכתיב מי ימלל גבורות ה', כלומר למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו, ופליגי רשב"ג ורבנן אם סיני עדיף להיות נקרא שיכול להשמיע כל תהלותיו או עוקר הרים נקרא שיכול להשמיע כל תהלותיו והוא קודם". היינו, שר"מ ור"נ היו במעלת התואר „סיני", כי הרי היו בקיאים גם במס' עוקצין, ורשב"ג הי' „עוקר הרים", ועל יסוד חילוק זה הי' המו"מ שביניהם – ולכן מובאת בהמשך לזה המחלוקת בין רשב"ג ורבנן (שהם, לפי הב"ש, ר"מ ור"נ<sup>12</sup>)

מתקדשת אלא בסמוך" (פרש"י: „כגון תשיעי ואחד עשר שהן סמוכין לו"). הרי מוכח מזה שקדושת טעות מעשר אינו חידוש דין מיוחד (היינו שקריאת „עשירי" עצמה פועלת קדושה בהתשיעי ובהאחד עשר) – דא"כ מאי שנא שמיני ושנים עשר שאינו מקודש כשקראו „עשירי"? אלא ע"כ שקריאת „עשירי" לתשיעי או לאחד עשר אין בכוחה (לפעול בו קדושה עצמית) אלא רק להמשיך עליו התפשטות קדושת העשירי, ובהיותה בגדר התפשטות מהעשירי „אינה מתקדשת אלא בסמוך": אין ביכלתה של הקדושה להתפשט אלא בהסמוך לעשירי.

ג. והנה בביאור ראייתו של ר"מ, מזה שקרב ע"ג המזבח, י"ל דאזיל לשיטתו במ"א: איתא בסוף מס' הוריות שר"מ ור' נתן רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו ע"י ש"נימא לי' גלי עוקצים (פרש"י: ידרוש לן מס' עוקצין) דלית לי', וכיון דלא גמר, נימא לי' מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלותיו, למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו". ולא עלה בידם, כי באותו הלילה למד רשב"ג מס' עוקצין, ולמחר כשבקשו אותו לדרוש במס' עוקצין מיד דרש בה וכו'; ולבסוף קנסו לר"מ ולר"נ „דלא נימרו שמעתא משמיהו – אסיקו לר"מ אחרים ולר"נ יש אומרים".

ובהמשך לזה איתא שם בגמרא: „מתני לי' רבי לר"ש ברי' אחרים אומרים אילו הי' תמורה לא הי' קרב,

11 קהלת ט, ו.

12 וקורא אותם „רבנן" סתם כי קנסו אותם

9 יג, ב.

10 תהלים קו, ב.



מי עדיף סיני או עוקר הרים.

(ר"מ) לקמי' דר"ע כיון דלא מצי קם אליבי' אתא לקמי' דר"י וגמר גמרא (פרש"י: המשניות סתומות כמו שהן כו') הדר אתא לקמי' דר"ע סבר סברא" (פרש"י: לעמוד על עיקר טעמי המשנה .. ולהבין דבר מתוך דבר וכו'), הרי שאף בהיותו עדיין תלמידו של ר"ע כבר עמד ר"מ על עיקר טעמי המשניות וכו', היינו ענין<sup>17</sup> של חריפות ו"עוקר הרים"<sup>18</sup>.

על פי זה צריך ביאור: מהי השייכות והסמיכות דהפלוגתא אם סיני עדיף, או עוקר הרים, להעובדא הנ"ל שלפני?

תוספתא .. ספרא .. ספרי .. וכולהו אליבא דר"ע, ור"מ ה' תלמידו מובהק דר"ע וכו' וירושלמי (ברכות פ"ב ה"א): "ר"מ יתיב דרש ואמר שמועתא מן שמי' דרבי ישמעאל ולא אמר שמועתא מן שמי' דר' עקיבא כו' כל עלמא ידעין דר"מ תלמידו דר"ע" – הרי מובן שעיקר שיטתו דר"מ היתה כאופן לימודו אצל ר"ע. (17) כמובן ממ"ש התוס' בעירובין (מ, א ד"ה אדעתא) דרב חסדא ה' "עוקר הרים" שהרי אמרו (שם סז, א) "רב ששת מירתע כולי' גופי' מפלפולי' דרב חסדא", ושם הרי פרש"י (ד"ה מפלפולי'): "חריף וסבר ה' ביותר ועמוק בשאלותיו", וביומא (לג, סע"א) פרש"י: "סברא לא ידענא – לתת טעם לדבר מדעת", וכן בסוכה (כט, רע"א) פרש"י: "והדר מעייני בסברא – מה טעמו של דבר ואם יש להשיב כלום". וראה עירובין (עב, רע"ב) ובפרש"י שם (ד"ה הסבר). סנה' (מב, א) ובפרש"י שם (ד"ה מלחמתה). ע"ז (יט, סע"א) ובפרש"י שם (ד"ה סברא). וראה הלכות תלמוד תורה לאדמוה"ז פ"ב ה"א-ב.

(18) ולהעיר גם בנוגע לר' נתן מב"ק (נג, א) וב"מ (ק"ז, ב): "ר"נ דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא".

אבל לפי זה קשה מהא דאיתא בסנה' 13: "כל הרואה ר"מ בביהמ"ד כאלו עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז", הרי אדרבא מפורש שר"מ ה' עוקר הרי הרים<sup>14</sup>. גם אמרו רז"ל בעירובין<sup>15</sup>: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו". ועוד שם: "תלמיד ה' לו לר"מ וסומכוס שמו שהי' אומר על כל דבר ודבר של טומאה מ"ח טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה מ"ח טעמי טהרה" – הרי שאפילו תלמידו של ר"מ ה' "עוקר הרים". ומצינו גם בסוטה<sup>16</sup> "מעיקרא אתא

„דלא נימרו שמעתא משמיהו“.

(13) כד, א. וראה תוס' (ד"ה חכם – גיטין סז, א): "ר"מ חריף ומקשה ור"י מתון ומסיק", וראה ספה"מ תש"ח ע' 123 הערה סז, שחריף ומקשה הוא "עוקר הרים". (14) אין להביא רא' שר"מ ה' עוקר הרים יותר מרשב"ג מסוגיא דידן "הוה כתבי קושייתא בפתקא וכו' דלא הוה מיפריק כתבי פירוקי ושדו", וענין הקושיות ופירוקים שייך לעוקר הרים (והרי אאפ"ל דאשתמיטת' להב"ש עיקר הכתוב באותה סוגיא עצמה) – כי בפשטות היו הקושיות ותירוצים במס' עוקצין (דהרי כוונתם בזה היתה להראות שהוא אינו יודע כמותם), והרי מס' עוקצין למד רשב"ג רק לילה א', ובמילא אין מזה שום רא' שבכלל היו "עוקר הרים" יותר מרשב"ג.

(15) יג, ב.

(16) כ, סע"א. ולהעיר שעל ר' עקיבא אמרו (שם מט, ב): "משמת ר"ע בטלו זרועי תורה", ופרש"י: "עומק סברא ולסמוך טעמי תושבע"פ וכו'". ולהעיר גם מסנהדרין (פו, א): "מתני' ..

ג) בהסוגיא מובאה העובדא ד"מתני ל"י רבי לר"ש ברי"י, נראה בפשטות שהמכוון בזה הוא השקו"ט שבין רבי ובנו באופן הזכרת דבר בשם ר"מ (בשם „אחרים" או „משום ר"מ"), אבל לא בתוכן הענין הנאמר בשמו, מכיון שאין לו שייכות לנדו"ד – וא"כ למה הובא גם גוף הענין? ולא עוד, אלא לאחר שמסיים בגמ' „הדר אתני ל"י אמרו משום ר"מ" – חוזר ושונה עוה"פ: „אילו הי' תמורה לא הי' קרב"?

ה. הביאור בכל הנ"ל: הפ"י בהמשך הסוגיא הוא ע"פ הבאר שבע, היינו שגם העובדא דר"מ ור"נ היא מצד פלוגתתם עם רשב"ג אי „סיני" עדיף או „עוקר הרים"; אבל מי מהם „סיני" ומי „עוקר הרים", נלפענ"ד שמוחלפת השיטה: ר"מ (כדמוכח לעיל) ור"נ היו במעלת „עוקר הרים", ורשב"ג – „סיני". וכפי שמשמע גם מהלשון „פליגו בה רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף", וידוע<sup>22</sup> דבסגנון זה, דלא נתפרש מי הוא ה"חד אמר" הראשון ומי השני, נקטינן דזה ששמו נזכר לראשונה הוא בעל הדיעה הראשונה, ולפ"ז בנדו"ד רשב"ג הוא שאמר „סיני" עדיף<sup>23</sup> ור"מ ור"נ אומרים „עוקר

ד. נוסף על זה, כמה ענינים ודיוקים בהסוגיא דורשים ביאור:

א) כשקנסו לר"מ ולר"נ „דלא נימרו שמעתא משמייהו" – למה בחרו דוקא את הכינוי „אחרים" לר"מ<sup>19</sup> ו„יש אומרים" לר"נ?

ב) מצינו הרבה משניות שבהן נזכר שמו של ר"מ בפירוש – ואיך זה מתאים עם הקנס „דלא נימרו" .. משמייהו"? ודוחק לומר שכל אלו המשניות המרובות, שבהן הוזכר שמו, הוקבעה נוסחתן קודם העובדא הנ"ל<sup>20</sup>; ואילו לאחר שקנסוהו לא נאמרו אלא אלו ההלכות המועטות שבהן נזכר בשם „אחרים"<sup>21</sup>.

(19) מובא מס' כריתות ח"ד (ימות עולם) שער ראשון (ס"י יט) ובסדר תו"א ס"ד דבהלכות שאמר ר"מ בשם אלישע אחר נקרא אחרים. אבל ראה לקמן הערה 21.

(20) ובפרט שבמשנה זו עצמה המובאת בסוגיא דילן, בתחילה איתא „דברי ר"מ" ואח"כ „אמרו משום ר"מ".

(21) בתוס' (סוטה יב, א ד"ה אחרים): „שמועות שקיבל מאלישע בן אבוי קבעום בשם אחרים מפני שהי' שמו אחר אבל שאר שמועות קבעום בשמו, ולא מסתברא וכו' אלא נראה דלאחר דאסקוהו אחרים חזר בו וכו'". ובס' כריתות ח"ה לשון למודים (שער א' סוף ס"ל – הובא גם בסדה"ד) כותב (בנוגע לזה שבר"ה ח, א) דריש ר"מ עשר תעשר, ובכריתות (יא, א) אמרו אחרים דברה תורה כלשון בני אדם) ש„ואולי יתכן לפרש דלבסוף ימיו כשקראוהו אחרים מההיא מעשה דהוריות חזר בו מעשר תעשר". ועפ"ז הי' מקום לומר דעד"ז הוא בנוגע כל השמועות, דנקרא אחרים רק באותן שאמר אחר מעשה ההיא – אמנם הי' דוחק כמ"ש בפנים. וכן הקשה בסדה"ד. וראה באר שבע כאן ומה שהקשה עליו בסדה"ד.

(22) ראה רדב"ז הל' מע"ש (פ"ו ה"ג).  
(23) עפ"ז (שרשב"ג הוא סיני) יומתק מה שאמרו חז"ל (גיטין לח, א. וש"נ) „כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ וכו'". – כי הרי המסקנא היא „סיני עדיף". וראה בהערה שבסה"מ תש"ח (הובא בהערה 13)

עוקצין בלילה אחד (ובפרט שלא משמע בהסוגיא שלמד מפי חכם הבקי בדיני עוקצין; וגם הוא דבר שאינו לפי כבודו של הנשיא אשר מישוהו יצטרך ללמדו ענין מתחלתו) – אלא הפי' הוא ש"לא גמר" עוקצין בדקדוק ועמקי טעמי המשניות שבמס' זו<sup>25</sup>.

ובזה יומתק מה שבחרו בעוקצין דוקא, כי אמרו בברכות<sup>26</sup> על רב יהודה "כולי תנווי בנזיקין<sup>27</sup> הוה כו' וכי הוה מטי ר"י בעוקצין כו' אמר היות דרב ושמואל קא חזינא הכא", ופרש"י: "כלומר טעם המשניות הללו קשה עלי וכו'", ולכן כשרצו ר"מ ור"ב להראות חריפותם בעמקי טעמי המשניות וכו' שאלו את רשב"ג בעוקצין<sup>28</sup>.

בראשית (כרך ב') תכא, ב. (הובא גם במילואים ליהל אור לתהלים ע' תרמט-1 [649]). וצ"ע.  
 (25) וראה עירובין נג, סע"א: "דגלו מסכתא ופרש"י (ד"ה דגלו) בפ"י ה': "מפרשין שמועותיהן ומדקדקים בטעמו של דבר", והרי כאן בקשו "גלי עוקצין".  
 (26) כ, א. תענית כד, סע"א ואילך. ושם, שרבה למד עוקצין "תליסר מתיבתא" (ובברכות פרש"י (ד"ה בתליסר): בי"ג פנים), והרי הוא הי עוקר הרים, כמבואר בסוגיא זו דסוף הוריות.  
 (27) והרי אמרו (ב"ב קעה, ב) "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות".  
 (28) עפ"ז יומתק גם למה לא מסיק בגמרא "תסתיים דרשב"ג אמר סיני עדיף ורבנן אמרי עוק"ה עדיף" מהסוגיא דלפנ"ז, כי מסיפור זה נצטמו אין הוכחה מה הי' חסר לרשב"ג בעוקצין, הבקאות או החריפות, ורק ע"י הוכחות ממק"א (דר"מ הי' "עוקר הרי הרים וטחנן זב"ז", ושבעוקצין ישנם כמה ענינים קשים וכו') מובן

הרים" עדיף. ואף שרשב"ג "לא גמר" מס' עוקצין, אין הפי' שלא למדה כלל<sup>24</sup> – דא"כ איך למד כל עניני

שאף שלא קבלו הא דשלחו סיני עדיף, ולכן איבעיא להו אח"כ, מ"מ מוכח ממקומות אחרים שסיני עדיף.

(24) ואף שאמרו "גלי עוקצין דלית ליה", הפי' הוא שלית ליה החריפות והטעמים בזה שיוכל לתרץ הקושיות שהקשו אח"כ. וגם ב"לא גמר" הפי' כאן הוא כן [כי בענין "גמר" כמה דרגות כדמוכח בכו"כ מקומות, ומהם בב"ב (קמה, ב) דהתואר "גמרא" הוא בניגוד ל"בעל שמועות", אף שבד"כ "גמרא" הוא "בעל השמועות". וראה הל' ת"ת לאדה"ז (פ"ב ה"א) שדוקא "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות וכו'" נקרא "ליסבר", אבל ידיעת "הטעמים בדרך קצרה" נכלל ב"ליגמר". ועיי' צפנת פענח להוריות. (וכן י"ל במ"ש "וגרסה למחר").

ומה שפרש"י "דלית ליה" – שאין סדור לו, ובד"ה סיני עדיף (ועוד שם) פי' "מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" – י"ל שבענין "הסידור" גופא – ב' מדריגות: "סדורין לו (מפי השמועה) – ומעלה זו ישנה במרי חטיא וסיני, ו"סדור לו" באופן שעומד על עומק טעמי הדבר – ומעלה זו היא רק בעוק"ה. ואף שהביאו ע"ז הכתוב "מי ימלל וגו'" ודרשו "למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו", ובמכות (י, א) פרש"י (ד"ה שכל): "בקי במקרא במשנה ובהלכות ובאגדות", מ"מ הם סברו שכוונת הכתוב היא שצ"ל "עוקר הרים" ב"כל תהלתו". ובזה גופא הי' מחלקותם, דרשב"ג לא סבר כן, כ"א שכוונת הכתוב היא לסיני (ע"ד פי' הב"ש). ועפ"ז אין לידחוק ולהרבות במחלוקת ולומר (כמ"ש בחדא"ג מהרש"א) שרשב"ג סבר שהכתוב קאי על סיפור שבחו של מקום כבמגילה (ית, א), אלא שלשניהם קאי על לימוד התורה, ורק נחלקו אם קאי על סיני או על עוקר הרים. אבל ראה ד"ה מי ימלל באוה"ת

משמי"י, בכ"ז רצו לקרותו בכינוי כזה שבו תתבטא גם מעלתו, "עוקר הרים", לכן קראו אותו, "אחרים". משא"כ הכינוי "יש אומרים" דאינו מדגיש שהוא מסוג אחר, אלא ש"יש" לו שיטה אחרת.

ואף שגם ר"נ הי' עוקר הרים, מ"מ מובן שכמה דרגות בזה, ור"מ הי' "עוקר הרים" יותר<sup>30</sup> [וכדיוק הלשון שר"מ "עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז"], ולכן כינו לר"מ בשם המורה יותר על גודל חריפותו – סוג מיוחד<sup>31</sup>.

ז. עפ"ז יש לכאר סברת ר"מ בדין תמורה – ובזה יובן ג"כ הטעם שמובא כאן (בנוגע להשקו"ט דרבי ור"ש ברי' איך לקרוא לר"מ) מה שאמר ר"מ, "אילו הי' תמורה לא הי' קרב", כי בסברא זו ר"מ אזיל לשיטתו במעלת האיכות:

מכיון שר"מ סובר שהאיכות עיקר, לכן לדידי' (אף שיש להביא הוכחה מהא ד"אינה מתקדשת אלא בסמוך", שהיא רק התפשטות (תמורה), מ"מ) עדיפא יותר הראי' שיש לו קדושה עצמית – מהא דקרב ע"ג המזבח:

(30) ולפ"ז יתורץ גם למה נמנה ר"מ קודם ר"נ בכל הסוגיא, אף שר"מ הי' החכם ור"נ האב"ד, והרי האב"ד קודם לחכם (כדמוכח מהסוגיא שלפנ"ז: "כשהנשיא נכנס וכו' כשאב"ד נכנס וכו' כשחכם נכנס וכו'"), כי הי' חריף יותר. והא דלא נעשה הוא האב"ד הוא לפי שאהני לר"נ "קמרא דאבוך" (ופרש"י: כלומר ... חשיבותא דאביך), משא"כ ר"מ הי' בן גרים (גיטין נו, א).

(31) וכהלשון "שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו".

ועפ"ז יובן זה ד"אסיקו לר"מ אחרים", וגם סברת ר"מ בדין "אילו הי' תמורה לא הי' קרב", וכן הטעם למה הובאה הלכה זו כאן – כי בזה מתבאר ענינו ושיטתו של ר"מ, וכדלקמן.

ו. והנה כללות המחלוקת אם "סיני" עדיף או "עוקר הרים עדיף" י"ל שיסודה בחקירה הידועה<sup>29</sup> אי הכמות מכריעה את האיכות, או להיפך; היינו, כשדבר א' גדול בכמות ומועט באיכות, ולעומתו דבר שהוא רב באיכות ומועט בכמות – איזה מהם חשוב יותר?

עד"ז י"ל בנדו"ד: סיני, "ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני", גדולתו בלימוד התורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולין; ו"עוקר הרים" הוא חריף בטעמי ההלכות וכו', גדולתו בלימוד התורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כל כך כ"סיני". והמחלוקת היא מי עדיף: ריבוי הכמות, או ריבוי האיכות. רשב"ג סובר דהכמות היא העיקר, ור"מ ור"נ סברי דהעיקר היא האיכות.

לפי זה מובן למה "אסיקו לר"מ אחרים", כלומר, שהוא סוג אחר לגמרי – איכות אחרת. ולכן גם בעת שבאו לקונסו, "דלא נימרו שמעתא

שהי' חסר לרשב"ג בהחריפות; בלי הוכחות אלו, הרי אדרבה מפשטות הסיפור משמע כפי' הבאר שבע.

(29) ראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל טו בארוכה. וראה לקו"ש ח"א ע' 65 ואילך.

(לא שמתפשטת בה הקדושה דעשירי (כדעת ר"י), אלא שקריאת שם עשירי פועלת בה) קדושה עצמית].

ולכן כשמביא בגמרא שרבי אמר לר"ש ברי' שקראו לר"מ „אחרים“, מביא גם את הענין שבקשר אליו אמר לו זאת – כי בהלכה זו באה לידי ביטוי שיטתו של ר"מ שאיכות עדיפא, והרי זהו הטעם מה „דאסיקו לר"מ אחרים“, כנ"ל. ולכן גם לאחר שאמר רבי שאינו מזכיר שמו של ר"מ מטעם שהוא מן „בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך“ ור"ש ענה לו שאעפ"כ יש להזכיר את שמו, כופל עוה"פ הענין ד„אילו הי' תמורה לא הי' קרב“ – בא לרמז, כי אעפ"י שבהסברא אשר בהלכה זו דאילו הי' כו' (דאיכות עיקר כו') אפשר לעקור כבודך וכבוד בית אביך, בכ"ז מזכיר שם בעל המימרא משום טעמו של ר"ש; ולאידך גיסא מראה שמפני כבוד בית אב כו' מוכרח לשנות ולומר „אמרו משום ר"מ“, ולא „ר"מ אומר“, כי בהסברא שב„אילו הי' תמורה לא הי' קרב“ ביקשו לעקור כבוד בית אביו.

ועפ"י ניחא בפשוטות מה שבמקומות רבים במשנה נאמר „דברי ר"מ“, אף ד„אסיקו לר"מ אחרים“ – כי רק באותן המשניות בהן דברי ר"מ תלו- יין בשיטתו הכללית דאיכות עדיפא ונאמרו לאחר עובדא הנ"ל<sup>33</sup> נאמר

דהנה ההוכחה מהדין ש„טעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך“ היא מצד ענין הכמות, שהרי ההפרש בין תשיעי ואחד עשר לשמיני ושנים עשר וכו' הוא בכמות (דהסמיכות), שהתשיעי ואחד עשר הם סמוכים יותר להעשירי. משא"כ ההוכחה מהא דקרא ע"ג המזבח היא ראי' מאיכות (הקדושה), שהרי ענין הקרבת קרבן הוא איכות מיוחדת.

ולכן ר"מ דס"ל שהאיכות עיקר, סובר שאינו תמורה, כיון שמצד האיכות (מהא דקרב כו') מוכח שיש לו קדושה עצמית<sup>31\*</sup>. [ומה ש„טעותו אינו מתקדשת אלא בסמוך“ – צ"ל לר"מ ש„סמוך“ הוא רק סימן<sup>32</sup> על איזו בהמה חלה הקדושה עצמית, היינו שהמעלה ד„סמוך“ היא רק להורות שבהמה זו ראוי שתחול עלי' קדושת מעשר; אבל הקדושה גופא שחלה עלי' ע"י קריאת שם עשירי היא

\*31) ואף שבלא"ה י"ל שהראי' מהא דקרב כו' עדיפא לי, מכיון שזוהי ראי' מעצם מדריגת הקדושה של הבהמה עצמה, משא"כ הראי' מזה ש„אינה מתקדשת אלא בסמוך“ היא ראי' מדבר שחוץ הימנה (שאינן הקדושה יכולה להתפשט ממנה והלאה) – מ"מ מובן שלפי הדעה שכמות עדיפא צ"ל עדיפות בהראי' מזה ש„אינה מתקדשת אלא בסמוך“ מצד מעלת הכמות שבו, ומכיון שלר"מ עדיף הראי' מהא דקרב וכו' מוכח שלדעתו איכות עדיפא.

32) להעיר מהחקירה בנוגע לסימני בהמה טהורה, אם הם סימנים המבררים או הגורמים (עיין בארוכה בצפ"נ (להרגזובי) על הרמב"ם ריש הלכות מאכלות אסורות. וראה לקו"ש ח"א ע' 222. ולהעיר ממורה נבוכים ח"ג פמ"ח).

33) וצ"ע ובירור אם צ"ל שני התנאים או אחד דיו. וראה בס' תולדות תו"א (היימאן)

## שערי ישיבה גדולה – לה

„אחרים אומרים“, משא"כ בשאר המשניות<sup>34</sup> מזכירים את ר"מ בשמו<sup>35</sup>.

(משיחת י"ט כסלו, תשל"ב)

34) וכדמוכח גם מזה שבמשנה זו עצמה הרי בנוגע עצם הדין „עושה תמורה“ איתא הלשון „דברי ר"מ“ – כי בלא הטעם „אילו כו“ אין שיטת ר"מ מבוארת.  
35) כי אי"ז קנס צדדי, כ"א שלא יהי' מודגש שאפשר לעקור כבוד רשב"ג.

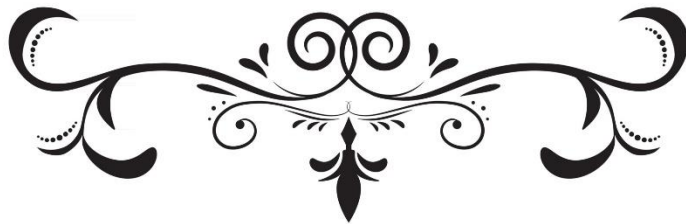
שר"מ נזכר בשם אחרים: ברכות כט, ב. שבת ה, א. עירובין נח, ב. סוכה ז, ב. נד, ב. מגילה לא, ב. חגיגה ד, א. יבמות מח, ב. נדרים כ, א. סוטה מו, ב. גיטין כז, ב. ב"ב צו, ב. קז, א. סנהדרין סג, א. שבועות לה, ב. ע"ז ל, ב. הוריות ט, א. זבחים כט, א. מג, ב. צד, א. מנחות טז, ב. לז, א. חולין סה, א. קיט, א. כריתות יא, א.





# שער הפולאים

מאת תלמידי הישיבה והנהלתה  
בכל מקצעות התורה







## חמש תקופות (דרגות בהגאולה) ודרגות במשיח

הרה"ח הרב יוסף ישעי' שיחי' אברהמט  
משפיע ראשי בישיבה

### א

בכללות יש שני תקופות בביאת המשיח, התקופה הראשונה הוא, כשהוא רק "בחזקת משיח", ואח"כ תקופה הב', שהוא "משיח בודאי". וההבדל ביניהם הוא (לא רק בנוגע ידיעתינו, שבתקופה הראשונה אין ודאות שהוא משיח, ורק בתקופה הב' אנו יודעים בודאות שהוא משיח, אלא), שזה ב' מדריגות במשיח עצמו-המדריגה ד"בן דוד בא", והמדריגה ד"דוד בא", כמובא בלקו"ש ח"ח (ע' 281, הערה 66), "ב' תקופות ודרגות לאחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה בית המקדש - שאז הוא עדיין "בחזקת משיח"... כשהוא משיח ודאי, ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע<sup>1</sup> בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא"<sup>2</sup> (ע"פ הב"ח אורח חיים סי' קי"ח)<sup>3</sup>, דיש ב' מדריגות במשיח, ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים, שאז הוא בחזקת משיח, ואחר שיבנה משיח את בית המקדש וירושלים, דאז "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד"<sup>4</sup> (מגילה י"ז, ב) - "משיח בודאי", עכ"ל.

ומובן, דכיון שגם תקופת "בחזקת משיח", נק' ביאת משיח - "בן דוד בא", ה"ז גם שלב ודרגה דגאולה-ביאת משיח לגאול ישראל, אלא שזה שלב ודרגה הראשונה בענין הגאולה כמ"ש בלקו"ש ח"ח (ע' 293)<sup>5</sup>. דפעולותיו אז יש להם שייכות להגאולה, הקדמה לגאולה ממש<sup>6</sup> (וכדלקמן מלקו"ש ח"ה, שהוא נקרא "קץ הגלות" לפני ה"אתחלתא דגאולה" בנצחון האומות). ובשלב השני, כשפעולותיו מוכיחים שהוא "משיח בודאי", כי הם פעולות של הגאולה ממש, וכמפורט בהרמב"ם הלכות מלכים (פי"א ה"ד), "אם עשה [היינו דוקא לאחר שעשה הפעולות שבתקופת בחזקת משיח] והצליח ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש

<sup>1</sup> נדפס באגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ח"א (ע' שח - שיב).

<sup>2</sup> בגמרא מגילה (יז, ב) "כיון שנבנית ירושלים בא דוד". ומציין שם במכתב הנ"ל באג"ק (ע' שיב), "דקדוק לשון הגמרא, וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במדרש רבה ובגמרא, ואמר כאן בא דוד".

<sup>3</sup> ומובא בהמכתב שם (ע' שיא), "ועיין מ"ש הב"ח אורח חיים סי' קי"ח, בענין ברכת ירושלים, [שמבואר] באריכות איך שצ"ל הכל מוכן [קודם], ואחר שבנה ביהמ"ק וירושלים, ויכונן כסא דוד, אז בא דוד, ויושב על כסאו שהכין לו ית"י".

<sup>4</sup> ומבאר שם (ע' שיב), תוכן ענינו של "דוד" ("דוד בא"), וז"ל: "דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין בית המקדש, והבנין יהי' ע"י משיח, ועל ידו תהי' קיבוץ גליות [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא מלכות דוד. וזהו דקדוק לשון הגמרא, וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד... ואמר כאן דוד, הכוונה על מלכותו, כמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל, לו, כד)]. היינו שאחרי בנין ביהמ"ק וקיבוץ גליות, יהי' שלימות מלכותו.

<sup>5</sup> וז"ל: "די הפטורה רעדט וועגן דעם זמן פון התחלת הגאולה, ד. ה. ניט וועגן דעם זמן ווען ס'וועט שוין זיין "משיח ודאי", לאחרי ווי ער וועט פארענדיקן אלע מלחמות... ווארום אין דער הפטורה ווערט דערציילט ווי עס וועלן געפירט ווערן מלחמות מיט די עמים".

הרי כתוב מפורש שהתקופה לפני "משיח ודאי", שעושים אז מלחמות, שהוא תקופת "בחזקת משיח", נקרא "התחלת הגאולה" (ומבואר לקמן בלקו"ש ח"ה שבאופן פרטי, הוא נקרא בחי' "קץ הגלות").

<sup>6</sup> דעם היות דבזמן שהוא עשה הפעולות בתקופת "בחזקת משיח", אין ודאות שהוא משיח, ויתכן שיתברר אח"כ שאינו משיח, כמ"ש הרמב"ם, "ואם לא הצליח עד כה או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו התורה, וה"ה כשאר מלכי ישראל השלמים והכשרים שמתו". מכל מקום אם נתברר אח"כ שהוא "משיח בודאי" - "עשה והצליח ונצח כו' ובנה מקדש כו' וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי", שהוא "זה שהבטיחה עליו התורה" שהוא הגואל, הנה גם בהזמן שהי' "בחזקת משיח", הרי זה התחלה של גאולה.

במקומו, וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי". דגם הפעולה הראשונה ("ונצח כל האומות"), הוא התחלת הגאולה - "אתחלתא דגאולה", שע"י הנצחון מתבטל לגמרי ענין שעבוד מלכיות (שאין אפילו דאגה שיחזור השעבוד, והם במנוחה לגמרי), דמלך המשיח שולט על האומות.

ובפרטיות יותר, הנה בתקופת "משיח בודאי" גופא, יש גם שלבים ומדריגות בהגאולה: שלב הראשון (של גאולה ממש), הוא נצחון המלחמות, ושלב השני הוא בנין ביהמ"ק, ושלב השלישי קיבוץ גליות שהוא שלימות גאולת עם ישראל. וביחד עם תקופת "בחזקת משיח" (ש"יעמוד מלך מבית דוד... וילחם מלחמות ה'"), הם ד' שלבים ומדריגות דגאולה. וכמו שמפרט בלקו"ש ח"ה (ע' 149), שהד' פעולות שכתוב ברמב"ם, הם ד' מדרי' בגאולה - "קץ הגלות", "אתחלא דגאולה", "גאולה האמיתית והשלימה", וקיבוץ גליות, וז"ל: "לאחרי ביאתו, און דורך אים, וועט זיין קץ הגלות, און דערנאך<sup>7</sup>, ווי דער רמב"ם זאגט עס קלאר און דייטליך - וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה, און דערנאך די גאולה האמיתית והשלימה, און דערנאך און דורך משיחין דוקא - קיבוץ גליות". הרי פירט בלקו"ש ד' מדריגות דגאולה, ואומר שהם כתובים מפורשים ברמב"ם, והיינו:

(א) "קץ הגלות" - תקופת בחזקת משיח, ש"יעמוד מלך... וילחם מלחמות ה'".

(ב) "אתחלתא דגאולה" - (הפעולה הראשונה שבתקופת "משיח בודאי"), "עשה והצליח ונצח כל האומות".

(ג) "גאולה האמיתית והשלימה" - בנין ביהמ"ק (הפעולה השני' שבתקופת "משיח בודאי") - "ובנה מקדש במקומו".

(ד) קיבוץ גליות (הפעולה השלישית והאחרונה שמוזכר ברמב"ם בתקופה זו) - "וקבץ נדחי ישראל, הרי זו משיח בודאי".

## ב

וביאור תוכן הד' מדרי' דתקופות הנ"ל:

(א) תקופת "בחזקת משיח" נקרא בלקו"ש ח"ה (שהובא לעיל), "קץ הגלות", כי תוכן תקופה זו הוא שמשיח לוחם עם אומות העולם, שענינה הוא, לצאת משעבוד האומות - "קץ הגלות"<sup>8</sup>, בחי' "סור מרע" של הגלות, ע"י בחי' מדת הגבורה ללחום ולהתגבר<sup>9</sup> על הגלות דשלטון האומות (ולכן נקרא ג"כ "התחלת הגאולה", בלקו"ש ח"ה שהובא לעיל (הערה 5), דהתחלת ענין הגאולה הוא לעשות סוף להגלות). אבל אי"ז בחי' ה"עשה טוב" של השפעת הטוב של הגאולה ממש, רק שלילת ההיפוך של הגאולה, ע"י המלחמות עם האומות (משא"כ

<sup>7</sup> בלקו"ש שם (הערה 51), "וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו... ואין שום פוסק חולק בזה".

<sup>8</sup> ונק' ג"כ "קץ דשמאלא", כמובא בספר השיחות תנשא"א (ע' 189), "סוף זמן הגלות" קץ הימים" ("קץ דשמאלא", סוף הגלות).

כי חושך הגלות הוא החושך דקלי' שנק' שמאל - בחי' גבורה שמעלים.

<sup>9</sup> וי"ל, שגם הכח להתגבר ולבטל הגלות, הוא בחי' שמאלא - "גבורה דרועא שמאלא".

## שער הפלפולים

בתקופת "משיח בודאי", הפעולות אז הם בחי' עשה טוב - בחי' חסד, הצלחת משיח לפעול הטוב של הגאולה ממש, כדלקמן).

(ב) התחלת תקופת "משיח בודאי" - "עשה והצליח"<sup>10</sup> ונצח כל האומות, ונק' "אתחלתא דגאולה", שהוא הפעולה הראשונה של הגאולה (דנוסף על זה שנתבטל לגמרי תוקף האומות לשלוט על עם ישראל - גמר בחי' ה"סור מרע" של הגלות דישאל תחת שלטון האומות) (דאין גם דאגה שמא יחזור בעתיד השעבוד, שהרי הם שולטים על האומות), ע"י הצלחת ההנהגה במדת הגבורה כנ"ל, הנה העיקר הוא), התחלת ענין העשה טוב - בחי' השפעת החסד של הגאולה, שבנ"י נעשו בני חורין, וחיים במנוחה ושלוה. דע"י הנצחון נפעל בעם ישראל (לא רק העדר השעבוד לגמרי, והעדר טרדות המלחמות, אלא מציאות חיובי של) הרגש דמנוחה ושלוה - השפעת החסד של הגאולה<sup>11</sup>. והוא ענין עיקרי בגאולת עם ישראל, דע"י יוכלו לעסוק בתומ"צ כהוגן, כמ"ש הרמב"ם הל' תשובה (פ"ט ה"ב), "נתאור כל ישראל...לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות, שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ומצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע, וירבו בחכמה".

והמנוחה היא גם הקדמה לקיום מצות בנין ביהמ"ק (דחלות מצות בנין ביהמ"ק הוא אחרי המנוחה מהאומות), כמ"ש (דברים יב, י), "והניח לכם מכל אויביכם מסביב, וישבתם לבטח" (וממשיך בפסוק יא), "והי' המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם", וברש"י (פסוק י), "לאחר כיבוש...ומנוחה, אז", כמ"ש בפסוק שלאחריו (פסוק יא), "והי' המקום וגו', בנו לכם בית הבחירה בירושלים". וכמ"ש הרמב"ם בתחילת הל' מלכים (פ"א ה"א), "שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך...ולהכרית זרעו של עמלק...ולבנות להם בית הבחירה", (ובהלכה ב'), "מינוי מלך קודם למלחמת עמלק...והכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין הבית"<sup>12</sup>.

(ג) התקופה ד"גאולה האמיתית והשלימה" - "ובנה מקדש במקומו", היא גאולת השכינה מגלותה בהקל' (כמארז"ל "גלו לאדום שכינה עמהם"), להיות שורה ומתגלה בביהמ"ק - "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

<sup>10</sup> היינו, שבכללות התקופה ד"משיח בודאי" מאיר ההצלחה האלקית שמשיח יפעל גאולת ישראל - נצחון על האומות, בנין ביהמ"ק, וקיבוץ נדחי ישראל (דהמילים "עשה והצליח", קאי לא רק על הצלחה לנצח המלחמות, אלא דקאי גם על ההמשך "ובנה מקדש, וקבץ נדחי ישראל").

<sup>11</sup> ונק' "קץ הימין", וכהובא בספר השיחות תנש"א (ע' 189), "סוף זמן הגלות קץ הימים" ("קץ דשמאלא", סוף הגלות), ותיכף ומיד באים ל"קץ הימין" (קץ הגאולה)\*. וכמ"ש בזהר ח"א (סב, ב), "תריץ קיצין אינון, חד לימינא, וחד לשמאלא...קץ לימינא דכתיב (דניאל יב) לקץ הימין, וחד לשמאלא, דכתיב (איוב כח), קץ שם לחושך".

<sup>12</sup> וכן הוא בביהמ"ק השלישי, וכמ"ש בלקו"ש חט"ז (ע' 304 הערה 49), "וכן הוא הסדר דג' מצות אלו בבנין בית השלישי, כרמב"ם ריש פ"א מהל' מלכים...ובהלכה ד שם: יעמוד מלך כו' וילחום מלחמות ה' (סתם - כולל מלחמת עמלק, ולאחר הכרת זרעו כו', ומצב דמנוחה - כו', אם עשו והצליח ונצח כל האומות שסביביו... - אז - ובנה מקדש במקומו".

\* הפי' של המילה "קץ" (ב"קץ הגאולה") הוא התחלה - "אתחלתא דגאולה", כמבואר בספר השיחות תשמ"ט (132), "נזכה בקרוב ממש לסוף הגלות והתחלת הגאולה, ובלשון הכתוב בריש פרשתנו - ויהי מקץ שנתיים ימים", שבזה ב' פירושים: (א) "מקץ" מלשון סוף, סוף ה(שנתיים) ימים" שהיו לפני"ז...סוף הגלות דיוסף בבית האסורים. (ב) "מקץ" מלשון התחלה. התחלת השנתיים ימים שאודותם מסופר בהמשך הפרשה, התחלת הגאולה דיוסף, ש"מבית האסורים יצא למלך", ובלשון הקבלה והחסידות - "קץ דשמאלא", ו"קץ הימין", ושניהם קשורים זה בזה - כי ע"י בירור והעלאת ניצוצות דקדושה שנמצאים ב"קץ דשמאלא", נעשה קץ הגלות, "קץ שם לחושך", ובאים "לקץ הימין", עכ"ל.

וע"י שהשכינה שורה בעם ישראל בבית המקדש (ומאיר בכל א' מישראל, כמארז"ל "ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל א' מישראל"), נעשה גאולה הרוחנית דעם ישראל (ולא רק יציאה מהגלות בתוך הקליפה, אלא), שמתעלים להיות עם קדוש, וכמ"ש שמות (יט, ו), ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, וגוי קדוש", וכמ"ש ויקרא (כו, יא-יב), "ונתתי משכני בתוכם... והתהלכתי בתוכם... ואתם תהיו לי לעם"<sup>13</sup> וזה יהי' בגלוי גם לעיני העמים<sup>14</sup>. ולכן זה נקרא גאולה האמיתית והשלימה, כי זה לא רק גאולת השכינה, אלא גם שלימות גאולת עם ישראל<sup>15</sup>.

ד) התקופה ד"וקבץ נדחי ישראל" הוא המשך של "גאולה האמיתית והשלימה" שבבנין ביהמ"ק, שהגילוי אלקות שבבית המקדש מאיר ומשפיע בכל עם ישראל ממש, גם בנדחי ישראל.

וע"י קיבוץ גליות נעשה עילוי גדול גם בכללות עם ישראל - אחדות עם ישראל. דקיבוץ גליות הוא באופן דאחדות ישראל - "וקבצינו יחד...לארצנו", דכל ישראל נעשים מציאות א', וכמ"ש (ירמי' לא, ז), "קהל גדול ישובו הנה", "קהל" לשון יחיד - מציאות אחת של "ציבור", וכמ"ש בלקו"ש חכ"א (ע' 363), "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל, אז השם אליין כביכול, נעמט יעדן אידן... צוזאמען מיט אלע אידן, און פירט זיי אלס א קהל גדול (לשון יחיד) - ארויס פון גלות". ושם (הערה ד"ה "לשון יחיד"), "כי "קהל" אינו רק צירוף של כמה יחידים, כ"א מציאות אחת דציבור"<sup>16</sup>.

## ג

והנה ד' תקופות הנ"ל, הם תקופות דגאולת עם ישראל, ואח"כ יהי' תקופה (דרגה) חמישית, שהוא גאולת העולם, כמ"ש הרמב"ם (אחרי פירוט הג' פעולות הנ"ל, המוכיחים ש"הרי זה משיח בודאי" הוא ממשיך), "ויתקן העולם כולו לעבוד את ה'". והענין ד"ויתקן העולם" היא גאולת כל העולם, כמ"ש בלקו"ש חכ"ג (ע' 175), "משיח... וועט ברענגען גאולת כלל ישראל... עס דארף זיין אויך די אמונה וידיעה, אז ער וועט פועל זיין די גאולה בכל העולם כולו: ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד".

וענינו של תקופה זו (לתקן העולם כולו), הוא עיקר חידושו של מלך המשיח. דבכל המלכים שלפניו, לא הי' דבר זה לתקן כל העולם (משא"כ שאר עניניו - נצחון האומות, בנין

<sup>13</sup> באגה"ת (פ"ו בתחלתו), "בזמן שהיו ישראל במדרגה עליונה, כשהיתה השכינה שורה בישראל בבית המקדש. ואז, לא היו מקבלים חיות לגופם רק ע"י נפש האלקית לברה, מבחי' פנימיות השפע שמשפיע א"ס ב"ה ע"י שם הוי"ו".

<sup>14</sup> וכמ"ש בספר המאמרים ת"ש (ע' 6), דכיון דגלות נמשל לשינה, לכן אינו ניכר מעלת ישראל אז, "דענין השינה הוא העלם האור... אינו ניכר מעלת המוחין. דכאשר האור בגילוי ניכר מעלת המוחין, שהם נשמות ישראל, וידוע דנש"י הם מקור כל ההמשכות בעולם, ודוה"ע נוסח הברכות ברוך אתה הוי"ו אלקינו, מלך העולם, דתחלה הוא אלקינו, אלקה שלנו, ואח"כ הוא מלך העולם, ההמשכה בעולם, ואז הכל בטלים לפניו".

<sup>15</sup> והגם שיש עוד תקופת גאולה אחרי בנין ביהמ"ק, הרי מבואר בדא"ח דבביהמ"ק השלישי יהי' כלול כל המעלות והגילויים שיהיו אח"כ בכל ימות המשיח. וכמ"ש בספר המאמרים מלוקט ח"ד (ע' שלד), "בבנין ביהמ"ק השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו אחרי זה". ושם בסיום המאמר (ע' שמג), "שורש דכל הענינים יהי' בביהמ"ק, וממנו יומשכו בעולם".

<sup>16</sup> והמציאות ד"ציבור" הוא דוקא בקיבוץ יחד בארץ ישראל. כמובא בלקו"ש ח"כ (ע' 524), "ווארום (אמת'ער) צבור איז נאר אין ארץ ישראל ("אין תענית צבור בבבל").". ומציין שם (בהערה 66) "צפע"נ להרמב"ם הלי' ברכות פ"י הי"א". והקיבוץ הוא ע"י מלך המשיח דוקא, דע"י מלך דוקא נעשה צבור, כמ"ש בצפנת פענח להרמב"ם (סנהדרין, כ, ב), "הנשיא מצרף לעשות גדר צבור".

## שער הפלפולים

ביהמ"ק, וקיבוץ גליות, היו גם לפניו, דאחרי נצחון האומות בנה שלמה המלך בית המקדש, ואז היו כל ישראל על אדמתם), וכמ"ש בספר השיחות תשמ"ח (ע' 389), וז"ל: "דער עיקר אויפטו גילוי פון משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה, לגבי דוד המלך, און בכלל אלע מלכים ונשיאי ישראל וצדיקים כו' בזמן הזה, איז - די ווירקונג און ענדערונג וואס ער וועט אויפטאן אין דער וועלט. דער עיקר חידוש פון משיח צדקנו, וועט זיין ניט אין דער עבודה פון אידן בתומ"צ (כאטש אז ער וועט אויפטאן אין דעם א שלימות...מ'זאל קענען מקיים זיין תומ"צ במנוחה כו') - ווארום דאס איז שוין געווען פריער בזמן שלמה...נאר אין מתקן זיין די גאנצע וועלט<sup>17</sup>, און די אומות שבה, "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר "אז אהפוך אל עמים... לקרוא כולם בשם ה', ולעבדו שכם אחד"... אין דעם באשטייט דער עיקר חידוש פון משיח צדקנו".

### ד

ומוכן, דהשליבים במדרי' הגאולה, הם (לא רק בזה שהגאולה מתפשט יותר, שנמשך גם בהנדחים, ואח"כ בהתקופה ד'ויתקן העולם", יתפשט עוד יותר, שיתפשט בכל העולם, אלא שהם), עליות במדרי' גילוי אלקות הפועל שלבי מדרי' הגאולה, כמו העלי' דהשראת השכינה בבית המקדש, ועד העלי' שיאיר אוא"ס בכל העולם, וכמ"ש הרמב"ם בסיום הלכות מלכים (הל' משיח), שיהי' אז "מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים". וכמבואר בדא"ח שבגאולה העתידה יושלם הכוונה עליונה דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, וכמ"ש בתניא (פל"ו), "מודעת זאת מארז"ל שתכלית בריאת עולם הזה הוא, שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים...שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החושך של עולם הזה כולו... הנגלה לעתיד בלי שום לבוש... שימות המשיח, ובפרט כשיחיו המתים, הם תכלית שלימות בריאת עוה"ז".

וביאור פרטי מדרי' המשכת וגילוי האור אלקי, שעל ידו יפעל משיח פעולות הגאולה, י"ל:

(א) בתקופת "בחזקת משיח", יומשך ספי' המלכות, לפעול שיהי' "יעמוד מלך מבית דוד"<sup>18</sup>, והחזרת מלכות דוד הוא ענינו של הגאולה, כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ט סוף ה"ב), "ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו נוהג, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים, אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". ובהל' מלכים (פ"א ה"א), "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה, לממשלה הראשונה".

<sup>17</sup> היינו לא רק האומות שבעולם, אלא גם העולם עצמו, כמו שממשיך שם, "עס בלייבט ניט א פרט אין וועלט וואס שטייט ניט אין א מצב פון "והיתה לה' המלוכה", וממשיך (בע' 392), "בימות המשיח וועט אויפגעטאן ווערן (דורך משיח) א חידוש אין דער גאנצער בריאה, ווי עס שטייט אין דער הפטרה פון אחרון של פסח - "וגר זאב עם כבש גו", וואס דאס איז כפשוטו...ענינו פון משיח - איז הנהגה נסית, אויפטאן א חידוש אין דער בריאה...מעלה דעם טבע גופא אין למעלה מהטבע".

<sup>18</sup> דמלך הוא מרכבה לספי' המלכות, כמ"ש בדרך מצותיך מצות מינוי מלך (ע' קח), "וזהו העיקר במלך, שמחמת זה נקרא מלך, שהוא מרכבה למדת מלכותו ית' שבאצילות". ועיקר המלוכה הוא ברוד ובורעו אחריו, כי דוד המלך הי' מרכבה לספי' המלכות, וזכה לכתר מלכות לו ולזרעו אחריו, כמו שממשיך שם (ע' 216), ש"דוד המלך זכה בכתר מלוכה זו לעולמי עד, ופי' מצוה זו, שנישמור המלוכה לזרע דוד, עיין בחינוך. ומה שזכה לזה, לפי שהי' מרכבה למלכות דאצילות".

וכן ידוע דספיי המלכות שייך לעשי בפועל כמובא בדא"ח, וכמובאר בספר המאמרים תר"ן (ע' שה), "צריך להבין מהו"ע המעשה למעלה, דכתיב בדבר הוי' שמים נעשו, זהו"ע מה שדיבורו של הקב"ה חשיב מעשה, מלכות דאצילות שהוע בחי' דיבור העליון... כמ"ש בדבר הוי' שמים נעשו דוקא, ששת ימים עשה... וכמ"ש במעשה בראשית ויעש כו"ל<sup>19</sup>. וכן ענינו של מלך הוא בנוגע מעשה בפועל, וכמ"ש בספר המאמרים תר"ן (ע' שיז), "דעיקר ענין המלכות הוא מה ששיך להנהגה בפועל דוקא... בהנהגת המדינה, וכמאמר אין מלך בלא עם". וזה תוכן ענין הפעולות דמלך המשיח בתקופת בחזקת משיח - קיום המצות בפועל<sup>20</sup>, דמלך המשיח עצמו יהי' "הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו". ולא רק שהוא בעצמו יעסוק בלימוד התורה וקיום המצות בפועל, אלא שהוא יפעל גם על כל עם ישראל שיקיימו המצות, כמו שהרמב"ם ממשיך, "ויכוף כל ישראל לילך בה". וגם ילחם נגד האומות המפריעים לקיום המצות בפועל, כמו שמסיים הרמב"ם, "וילחם מלחמות ה'".

וכן דרגת מלכותו בתקופה זו, אינו בחי' "דין מלך", שלזה צריכים נביא וסנהדרין, כמ"ש הרמב"ם הל' מלכים (פ"א ה"ג), "אין מעמידין מלך בתחלה אלא ע"פ ב"ד של שבעים זקנים וע"פ נביא", אלא יהי' רק בחי' מלך בפועל, שמולך בפועל על העם. כמ"ש בלקו"ש חכ"ג (ע' 197, שוה"ג השני דהערה 58)<sup>21</sup>, והוא ע"ד מלכות בן כוזיבא, שר"ע קראו מלך המשיח, כמ"ש בלקו"ש ח"ח (ע' 361) בהערה (ד"ה "יעמוד מלך")<sup>22</sup>, וכמו מלכי בית שני, כמ"ש בלקו"ש חכ"ה (ע' 112, הערה 68)<sup>23</sup>.

(ב) בהתחלת תקופת "משיח בודאי" - "ונצח כל האומות", יאיר בחי' ז"א דאצילות, דז"א שייך למלחמה, כהובא בספר המאמרם תער"ב ח"ג (ע' א"ר), "כידוע דמ"ש הוי' איש מלחמה... שזה שם הוי' דז"א, וזהו הוי' איש<sup>24</sup> כו", בחי' ז"א. וגם ענין נצחון המלחמות נמשך ממדת הנצח שבז"א.

(ג) התקופה דגאולה האמיתית והשלימה - "ובנה מקדש במקומו" - השראת השכינה בישראל, היא מבחי' חב"ד, כמ"ש אור התורה נ"ך (ע' תרכ"א), וז"ל: "בחכמה יבנה בית, ובתבונה יתכונן, ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים, מד"ר קס"ב א' פ' ויקהל פס"ח, בג' דברים הללו נברא העולם, שנאמר הוי' בחכ' יסד ארץ, כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו, במשלי סי' ג' י"ט (ושם פרש"י ע"פ התורה, והיא החכמה, והיא התבונה, והיא הדעת),

<sup>19</sup> ובספר המאמרים תער"ב (ע' קסג), "דעיקר ענין ההגבלה הוא בכלים דמלכות, אבל למעלה מהמלכות הן בחי' גווני האור לבד, דהיינו רק שמתארים את האור, לא לפעול איזה דבר... אבל הכלים דמלכות הן לפעול דוקא, וכמו פעולת ההתהוות".

<sup>20</sup> דזה תפקידו של מלך ישראל, להנהיג עם ישראל בדרך תומ"צ, כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ד ה"י), "ותהי' מגמתו להרים את האמת... ולשבור זרוע רשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה, אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו, ונלחם את מלחמותינו".

<sup>21</sup> וז"ל: "ברמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ד, "ואם יעמוד מלך כו". וראה לקו"ש ח"ח (ע' 361, בהערה), שעכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך, עי"ש.

<sup>22</sup> וז"ל: "עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ בית דין של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) "אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר עליו שהוא מלך המשיח" (ולא ה' שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך".

<sup>23</sup> וז"ל: "ומלכים דבית חשמונאים - ראה רמב"ם הל' חנוכה, "העמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל כו' עד חורבן השני" - לכאור' אי"ז גדר מלך גם לא דשאר שבטי ישראל, לדעת הרמב"ם, שהוא דוקא כשנביא העמיד מלך, שלא היו בימי בית שני".

<sup>24</sup> דמלכות היא בחי' נוקבא - אשה, וז"א בחי' דכר - איש, וכמובאר באור התורה בשלח (ע' תרסז) דמבאר שם דרגת הג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ - מינוי מלך, מחיית עמלק, ובנין ביהמ"ק. וז"ל: "ג' מצות אלו הא'... בחי' מלכות, ונקרא אשה יראת ה', ולהכרית כו', זהו ע"פ בחי' ז"א, כי האיש דרכו לכבוש... הג', ביהמ"ק, זהו בחי' בינה".

## שער הפלפולים

ובג' דברים אלו נעשה המשכן כו'. וכן כשיעמוד הקב"ה לבנותו לע"ל, בג' דברים הללו נבנה, שנאמר בחכמה יבנה בית, ובתבונה יתכונן, ובדעת חדרים ימלאו כו', עכ"ל. נשמע בית וחדריו קאי על ביהמ"ק דלע"ל, שהם יהיו נבנים בג' בחי' חב"ד של א"ס ב"ה. ובמד"ר ר"פ שמיני ר"פ י"א, חכמות בנתה ביתה, זה ביהמ"ק, הה"ד בחכמה יבנה בית". ובספר המאמרים מלוקט ח"ד (ע' שמא) "בית ראשון הוא ה' עילאה (בינה)... ובית שני הוא ה' תתאה (מלכות)... ובית שלישי הוא כתר... שלמעלה מהשתלשלות". וי"ל דזהו מ"ש באור התורה (שהובא לעיל), "חב"ד של א"ס ב"ה", היינו שיאיר בחב"ד גילוי אוא"ס דכתר<sup>25</sup>.

ד) בהתקופה דוקבץ נדחי ישראל, יאיר גילוי נעלה יותר מהגילוי אלקות שבהתקופה דבנין ביהמ"ק, דיאיר אז בחי' סוכ"ע, כי הקיבוץ היא באופן דאחדות ישראל - "וקבצנו יחד", שנעשים מציאות אחת, כמ"ש (ירמי' לא, ו), "קהל גדול ישובו הנה" - קהל לשון יחיד, מציאות אחת דציבור (כנ"ל אות ב), והכח אלקי לאחדם הוא מהסוכ"ע שאין בו התחלקות. וגם הגילוי אלקות שיפעול קיבוץ הנדחים והאובדים, הוא מבחי' שופר גדול, כמ"ש ישעי' (כז, יג), "והי' ביום ההוא, יתקע בשופר גדול, ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים", שהוא גילוי נעלה ביותר, דדוקא גילוי זה, יכול לפעול בהלמטה ביותר, כהאובדים ונדחים. וכמבואר בלקו"ת דברים בדרושים לר"ה (נט, ג בסופו), "ולכן נקרא שופר גדול, שהוא המשכה מבחי' שאינו בגדר עלמין כלל... למעלה מבחי' סוכ"ע"<sup>26</sup>. וממשיך שם (ס, א), "ואזי ג"כ ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים, והשתחוו כו', דהיינו אפילו הנשמות שירדו למטה מטה, ונבלעו בתוך אשור ומצרים"<sup>27</sup>, והשופר דעכשו אינו מעוררם, אבל כאשר יתקע בשופר גדול, גם הם יתעוררו... יתעלו כולם להיות ובא כו' והשתחוו כו'". והוא למעלה מהשופר דמתן תורה כמ"ש בעטרת ראש-שער ר"ה (סוף פרק כב), וכמבואר בפרטיות בספר המאמרים מלוקט ח"ו (ע' ד-ה)<sup>28</sup>.

ה) בהתקופה דגאולת העולם - "ויתקן העולם כולו", שהוא תכלית שלימות הגאולה, יאיר אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות, כי הכח אלקי שיכול לפעול תיקון העולם, הוא דוקא המשכת אוא"ס, שהוא כל יכול, להפוך העולם (יש הגשמי), להיות כלי לאלקות - אתהפכא חשוכא לנהורא, כמ"ש צפני' (ג, ט), "אז אהפוך אל עמים... לקרוא כולם בשם ה'" (פסוק זה מובא ברמב"ם בנוגע תיקון העולם), ואז יושלם הכוונה העליונה בכריאת העולם, דירה לו ית'

<sup>25</sup> וכמו שמבואר באור התורה שבת שובה (ע' א' תקכח-ט) "שלעתיד לבוא יהי' הגאולה נצחית... זה דוקא ע"י תשובה... שעי' התשובה שמגיע למעלה מעלה בבחי' כתר ועתיק יומין... בנין ביהמ"ק שלעתיד לבוא קיים לעולמי עד... והענין י"ל... באצילות יש ג"כ קודש הקדשים שבו נמשך ומתלבש מלכות דא"ק, ומקור ושורש ההמשכה ממנו"ס ומחכ" דא"ק. והוא התקשרות המאציל א"ס באצילות... לע"ל שנאמר ה' ימלך לעולם ועד, היינו גילוי מלכות דא"ק, בחי' עתיק המאיר בקודש הקדשים דאצילות, אשר מבחי' זו ממש יומשך הגילוי בבית המקדש שלמטה, ועל כן יהי' גילוי זה לעולם ועד בלי הפסק".

<sup>26</sup> ומבאר שם, "דגבי שופר סתם כתיב ואד' הוי' בשופר יתקע, משא"כ גבי שופר גדול כתיב יתקע, ולא נזכר מי התוקע, אלא, לפי שהוא מבחי' סתימו דכל סתימין, מבחי' שמו הגדול שלמעלה משם אד' והוי'".

<sup>27</sup> וכמו שמבאר שם, "יפ"י באובדים בארץ אשור, היינו שמחמת שרודף אחר תענוגי עוה"ז למלאות תאוותו הרעה, נאבד ונשקע הניצוץ אלקות שבנפשו... נק' אובדים שמאבדים עצמם לדעת ח"ו. והי' הם הנדחים בארץ מצרים, פי' מצרים לשון מיצר, שמחמת המצור והמצוק אין להם לב לדעת... ואלו נק' נדחים, ולע"ל יתעלו כולם להיות ובאו כו', והשתחוו כו'".

<sup>28</sup> וז"ל: "דשופר גדול שיהי' לע"ל הוא למעלה יותר גם משופר דמתן תורה, שהרי גם בשופר דמ"ת נאמר ויהי קול השופר, שופר סתם... ומזה מובן דשופר גדול שיהי' לעתיד, הוא למעלה גם מהשופר דמתן תורה. וכדאיתא בפרקי דר"א, בענין ב' קרניו של אילו של יצחק, דקין של שמאל נשמע קולו על הר סיני, שהרי נאמר ויהי קול השופר, וקין של ימין שהוא גדול מהשמאל, עתיד לתקוע בו לעתיד לבוא, שנאמר ויהי ביום ההוא יתקע בשופר גדול. והטעם על זה שהשופר דמ"ת יהי' שופר סתם, והשופר דלע"ל יהי' שופר גדול... כי במתן תורה היו כולם בקירוב לאלקות (גם לפני קול השופר), ולכן גם שופר סתם הי' אפשר לעוררם, אבל בכדי לעורר את האובדים והנדחים, הוא דוקא ע"י שופר גדול... מ"ש יתקע בשופר גדול, דלשון יתקע (ת"ו בקמ"ץ). מורה שיתקע מעצמו... בלי אתעדל"ת כלל".

בתחתונים, כמ"ש בתניא פל"ו, והובא לעיל (בתחלת אות ד). וכמ"ש בספר המאמרים תרע"א (ע' קצ-א), "דהנה בכדי לפעול הביורר בהדברים התחתונים, זהו דוקא ע"י המדרי' שלמעלה מהעולמות... דכל מה שהוא מובדל ביותר הוא יכול לירד למטה ביותר, לפעול הביורר גם בהחומרי והגשמי... דוקא לעתיד, שאז כתיב ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו... גילוי אור א"ס למטה, שהדברים התחתונים יהיו כלים לא"ס, שזהו הכוונה דדירה בתחתונים".

## ה

וכל הנ"ל הוא ביאור בשלבי ומדרי' הגאולה, ועד"ז הוא גם במדרי' משיח עצמו, שיהי' עליות במדריגתו בה' תקופות הגאולה. דכמו שהוזכר בלקו"ש ח"י"ח (שהובא לעיל אות א), בנוגע הב' תקופות ד"בחזקת משיח", ותקופת "משיח בודאי", שהם ב' מדרי' דגאולה, ומובא שם שבהב' תקופות יש ב' מדרי' במשיח עצמו - מדרי' "בן דוד", ומדרי' "דוד", הנה עד"ז הוא גם בשאר התקופות, שהם עליות במדרי' הגאולה, ואז יהי' עליות גם במדרי' משיח עצמו כפי אופן עליות מדרי' הגאולה.

והעלי' במדרי' משיח הוא בדרגת מלכותו, ובגילוי נשמתו, וכמובא בדא"ח שיהי' ה' עליות בגילוי נשמת משיח, גילוי הה' מדרי' דנפש האלקות - בחי' נר"ן ח"י<sup>29</sup>, כמ"ש באור התורה נ"ך (ע' רסה), "הנה ישכיל עבדי, ירום ונשא וגבה מאד... שנחלקים לה' בחי' נר"ן ח"י, א"כ הם ה' עליות, הא' ישכיל, הב' ירום, הג' ונשא, הד' וגבה, הה' מאד". ובאור התורה ברכה (ע' א'תתפא), "הנה ישכיל עבדי כו' מאד, ה' עליות זה אחר זה".

וביאור פרטי דרגת מלכותו, וגילוי מדרי' נשמתו בהה' תקופות:

א) בתקופת "בחזקת משיח", שמדרי' האור אלקי של הגאולה אז, הוא בחי' ספי' המלכות השייך לעשי' בפועל כמו שנת"ל (אות ד), הנה כן הוא דרגת המלוכה דמשיח אז, ששייך רק למעשה בפועל, שאז אין לו עדיין "דין מלך", רק מלך בפועל כהובא לעיל (אות ד).

וגילוי דרגת נשמת משיח אז, הוא בחי' "נפש", שהוא המדרי' השייך לספי' המלכות, כמובא בספר המאמרים תרס"ח (ע' ה), "וכידוע דנפש היא בחי' מלכות, ורוח בחי' ז"א". וכן בחי' נפש שייך למעשה בפועל כמובא בספר המאמרים תער"ב (ע' קמה), "מי שעבודתו הוא בבחי' נפש לבד, דהיינו רק בעשי' לבד בקיום המצות בפועל ממש. ואינו שייך לאיזה השגה והתפעלות מדות שבלב, כ"א רק אל המעשה בלבד". ובספר המאמרים תש"א (ע' 86), "הנפש שהיא המדריגה התחתונה מחמשה הדרגות שבנשמה, וענינה בעבודה הוא, התפעלות בנפש רק בהנוגע אל הפועל".

ב) בהתחלת תקופת "משיח בודאי" - "אתחלתא דגאולה" - תקופת "עשה והצליח ונצח כל האומות", הנה דרגת מלכות משיח אז, הוא, שיהי' לו "דין מלך" ע"פ תורה, כי ב"ונצח כל האומות נכלל גם עמלק, ומלחמת עמלק הוא ע"י מלך - "דין מלך" ע"פ תורה, דהציווי דמינוי

<sup>29</sup> דעם היות מדרי' משיח הוא בחי' יחידה כידוע, אבל מבחי' היחידה נמשך הד' מדרי' דנר"ן ח"י. ומובן דאצל משיח, גם כמו שהנרנ"ח נמשך ומתגלה מבחי' יחידה, ה"ה מושפעים מבחי' יחידה עצמה (וכן דרגת פעולותיו של משיח שנמשכים מכח דרגת נשמתו, נמשך בהם הד' מדרי' דנרנ"ח מושפעים מבחי' היחידה) וכמ"ש בספר השיחות תשנ"ב (ע' 130), שמביא הפסוק "מצאתי דוד עבדי, בשמן קדשי משחתיו", ומבאר, "ש"שמן" מורה על בחי' יחידה הכללית שבנשמת משיח, שחודרת בכל עניניו, בדוגמת השמן שמפעפע בכל דבר".



## שער הפלפולים

מלך הוא לפני מחיית עמלק, כמ"ש בהל' מלכים (פ"א ה"א), "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך... ולהכרית זרעו של עמלק... ולבנות בית הבחירה", ושם (ה"ב), "מינוי מלך קודם למלחמת עמלק... והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית" (וברש"י סנהדרין (כ, ב), ד"ה "שלוש מצות", "להכי נקט שלוש מצות אלו, שהן תלויות זו בזו לעשותם כסדרם, כי המצות דמלחמת עמלק ובנין ביהמ"ק שייכים למלך, היינו, דלפני נצחון כל האומות, שבזה נכלל גם מלחמת עמלק, יחזור הסנהדרין (דמינוי מלך ע"פ תורה, הוא דוקא ע"י נביא וסנהדרין), כמ"ש בפ"י המשניות להרמב"ם סנהדרין (פ"א משנה ג'), שהסנהדרין יחזור לפני ביאת המשיח, וביאת משיח (ודאי) הוא בנצחון המלחמות, כמובא בלקו"ש חכ"ג (ע' 394)<sup>30</sup>, ואז כבר יהי' סנהדרין, כמוזכר ג"כ גם בלקו"ש חכ"ג שם<sup>31</sup>. וגם יהי' אז נביא, כמ"ש בהל' מלכים (פ"ב ה"ב), "בתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, וקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא".

וגילוי דרגת נשמת משיח בתקופה זו היא בחי' "רוח", מתאים להגילוי אור אלקי בתקופה זו, שהיא בחי' ז"א כמשנת"ל (אות ד), והיא בחי' "רוח" שלמעלה, כנ"ל מספר המאמרים תרס"ח (ע' ה), "וכידוע דנפש היא בחי' מלכות, ורוח בחי' ז"א". דז"א היא בחי' מדות, וכן מדרי' "רוח" היא בחי' מדות כמובא בדא"ח, וכמ"ש בספר המאמרים תש"א (ע' 84), "בחי' ומדרי' רוח הוא בלב, דרוח הוא מדות... מהותה התפעלות שבנפש... והוא שיש כח מיוחד בנפש להתעורר ולהתפעל על אלקות". וכמו"כ התקופה זו מאיר ומורגש ההצלחה אלקית למשיח, שיצליח לנצח כל האומות.

וי"ל שגם דרגת מלכותו (דין מלך ע"פ תורה), הוא בחי' "רוח" דמלכות, שמאיר במלכותו הכח אלקי דתורה<sup>32</sup>. ועד"ז בחי' מצב בני"ב בגאולה זו, היא בחי' "רוח", דע"י נצחון המלחמות מורגש בלבם מנוחה ושלום, ושמחה בלבם על ההצלחה אלקית לנצח כל האומות.

ג) בהתקופה ד"גאולה האמיתית והשלימה" - "ובנה מקדש במקומו", יתוסף במדרי' מלכותו, דיתגלה אז שמן המשחה (שנגנו לפני חורבן הבית הראשון)<sup>33</sup>, ומלך המשיח משוח בשמן המשחה, ומשיחה בשמן המשחה הוא מדרי' מינוי מלך דמלכי בית דוד, וכמ"ש ברמב"ם הל' מלכים (פ"א ה"ז), "כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה, שנאמר ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו... כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות... לו ולבניו הזכרים עד

<sup>30</sup> וז"ל: "עפמ"ש ביד, בסוף הל' מלכים: שאם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה כו', והצליח כו' ה"ז משיח, הרי שנצחוננו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה. והא דאין בן דוד בא בשבת ויו"ט, הכוונה כשינצח, וכמו שאומר בש"ס דכיון דאתי, הכל עבדים הן לישראל". הרי מבואר דביאת המשיח הוא בהנצחון כמ"ש "כיון דאתי" (משיח בא) או "הכל עבדים לישראל", שהוא בנצחון המלחמה עם האומות.

<sup>31</sup> דמתרין שם השאלה על דעת מ"ד דאין בן דוד בא בשבת ויו"ט מפני איסור תחומין שלמעלה מיו"ד, וז"ל: "בשלמא באל"י שייך זה שהוא נמצא למעלה, משא"כ בן דוד שנמצא למטה... שנצחוננו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה, והא דאין ב"ד בא הכוונה כשינצח" (כנ"ל הערה 30). ומבאר, "ועכצ"ל דהנה ביאת בן דוד צ"ל לכל ישראל או לבית דין הגדול שהם באי כח כל ישראל, והנה בית דין הגדול, לטבריא עתיד לחזור תחלה, ואח"כ לבית המקדש, ומלחמות גוג ומגוג והנצחון יהיו על הרי ישראל (יחזקאל לח-לט), או סביבות ירושלים (זכרי" יד), וא"א שיבוא לטבריא... אלא ע"י הליכה למעלה מיו"ד טפחים או שידחה את זה לימות החול, אם יש תחומין למעלה מיו"ד". הרי מוזכר שם, שאחרי הנצחון יבוא מלך המשיח להסנהדרין שיחזור בתחלה לטבריא.

<sup>32</sup> דכמו שמדות הם למעלה מעשי' בפועל, אלא זה הרגש אלקי, עד"ז הוא במלכות משיח, שהוא יהי' אז לא רק מלך במעשה בפועל, אלא נמשך במלכותו הכח אלקי דתורה.

<sup>33</sup> כמ"ש בהל' בית הבחירה (פ"ד ה"ט), "אבן היתה בקודש הקדשים במערבו, שעל"י הארון מונה, ולפניו צנצנת המן, ומטה הארון, ובעת שבנה שלמה את הבית, וידע שסופו ליחרב, בנה בו מקום לגנוז הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות... ונגנו עמו מטה הארון, והצנצנת, ושמן המשחה, וכל אלו לא חזרו בבית שני". אבל בבית השלישי יתגלו.

עולם". ושם (פ"א ה"ט), "אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה, אלא בשמן אפרסמון... ואין מושחין אלא זרע דוד".

וי"ל שמדרי' מלוכה זו, היא בחי' "נשמה" דמלכות משיח, דמבואר בדא"ח ד"נשמה" הוא בחי' מוחין, וכמ"ש בספר המאמרים תש"א (ע' 82), "מדרי' נשמה היא המדרי' הראשונה במדרי' הפנימית, וכל אור פנימי צריך כלי לקבל אורו בקבלה פני', וזהו נשמה במות, שהמוח הוא כלי לקבלה, ובכללות הם בחי' הכחות דחכמה ובינה"<sup>34</sup>. וכן שמן המשחה היא מדרי' חכמה כידוע, וכמ"ש בלקו"ת נשא (כב, ד), "שמן היא בחי' חכמה".

וכן דרגת גילוי נשמתו בתקופה זו, היא בחי' "נשמה" (מתאים לדרגת מלכותו), כמו שהגילוי אלקות בתקופת גאולה זו, היא בבנין בית המקדש, והגילוי אלקות שבביהמ"ק היא בחי' חב"ד כפי שהוזכר לעיל (אות ד), שהיא בחי' "נשמה" שלמעלה, הנה כמו"כ דרגת נשמת משיח שבנה הביהמ"ק, הוא בחי' "נשמה".

ד) בהתקופה ד"וקבץ נדחי ישראל", ניתוסף במדרי' מלכות משיח, שאז הוא נעשה מלך על כל ישראל ממש, גם על הנדחים והאובדים. וגם מדרי' כללות העם הוא באופן נעלה יותר (וזה נוגע למלכות, ד"אין מלך בלא עם"), דהקיבוץ הוא באופן דאחדות ישראל שנעשים מציאות אחת ד"קהל", כמ"ש (ירמי' לא, ו) "קהל גדול ישובו הנה" - "קהל", לשון יחיד כהובא לעיל (אות ב). ומובן, שהאחדות הזו, הוא מצד אוא"ס שלמעלה מהתחלקות, בחי' סוכ"ע, שהוא בחי' "חי" שלמעלה - אור מקיף, ובמלך המשיח, הוא בחי' "חי" שבמלכות.

וכן מדרי' גילוי נפש משיח בתקופה זו, היא בחי' "חי", כי פעולת משיח לקבצם ביחד הוא מבחי' "חי" שבנפשו, כי בבחי' "חי" אין התחלקות, והוא כולל כל הכחות ביחד, כמ"ש בספר המאמרים תש"ה (ע' 106) "מקיף דחי" הוא מקיף הקרוב, שהוא מקור לכחות הגלויים שבנפש... שהמקיף אין בו התחלקות, וכולל כל הכחות יחד".

והגם שנת"ל (אות ד) שקבוץ נדחי ישראל הוא ע"י השופר גדול, שהוא המשכה אוא"ס שלמעלה מסוכ"ע, וה"ז למעלה מבחי' "חי", הנה י"ל דענין השופר גדול הוא לעורר הנדחים והאובדים שירצו להגאל, כמ"ש בספר המאמרים מלוקט ח"ו (ע' ח)<sup>35</sup>. אבל הגאולה עצמה - הקיבוץ דכל עם ישראל ביחד, כמ"ש "קהל גדול ישובו הנה" - "קהל" לשון יחיד, הוא מצד בחי' "חי" שלמעלה, בחי' כתר (אור הסוכב), שאין בו התחלקות כנ"ל, והוא פועל בהם ההתכללות ביחד.

<sup>34</sup> וכמ"ש בקונטרס העבודה (ע' 7), "בחי' נשמה היא בחי' המוחין, וכמ"ש נשמת שדי תבינם, והיא ההשגה וההתבוננות בבחי' פנימיות המוחין".

<sup>35</sup> היינו, שע"י השופר גדול יתעוררו מצד עצמם לרצות להגאל, כמבואר שם, וז"ל: "דע"פ מ"ש מו"ח אדמו"ר בהמאמר ד"ה והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול, שהשופר גדול יעורר את נקודת היהדות שבכל אחד מישאל, מובן, דזה שכל ישראל (גם וכולל האובדים והנדחים) ירצו לצאת מהגלות וללכת לירושלים ולהשתחוות לה', הוא, שע"י הגילוי דשופר גדול, יתעורר הרצון האמיתי דישאל. דזהו החילוק שבין הגאולה דיצאת מצרים לגאולה העתידה, שביציאת מצרים חפצם של ישראל לצאת מטומאת מצרים ולדבקה בו ית', היתה מצד הגילוי מלמעלה, ולעתיד, הרצון לצאת מהגלות ולבוא לירושלים, יהי' הרצון דישאל, והגילוי למעלה דשופר גדול, הוא רק סיבה שעל ידו יתגלה הרצון דישאל, והעבודה שלהם תהי' מצד עצמם".

## שער הפלפולים

ה) מדרי' מלכותו בהתקופה ד"ויתקן העולם כולו", הוא תכלית שלימות המלוכה, שימלוך על כל העולם - מלוכה בלי הגבלות (ובאופן ד"מלכותו ברצון קבלו עליהם")<sup>36</sup>, הוא בחי' "יחידה" דמלכות משיח, דבחי' "יחידה" היא תכלית שלימות דרגת הנפש, והיא בחי' בל"ג. וכמבואר בקונטרס ענינה של תורת החסידות (אות ה), "נרנ"ח הם מדרי פרטיות, ובחי' יחידה היא עצם הנשמה שלמעלה מגדר פרטים... עצם החיות הוא בלתי מוגבל, והבל"ג שלו אינו רק בענין הנצחיות... אלא גם בענין האיכות והמעלה, ששלם הוא בתכלית השלימות".

וכן גילוי דרגת נשמת משיח היא בחי' יחידה (מתאים לדרגת מלכותו), דכמו שהגילוי אלקות שמאיר בתקופה זו, שנתבאר לעיל (אות ד) שהוא גילוי אוא"ס שלמעלה גם מסוכ"ע - עצם האור שהוא בחי' מקיף הרחוק - בחי' עתיק<sup>37</sup>, שבכחו דוקא לתקן העולם להיות כלי לגילוי אלקות - אתהפכא חשוכא לנהורא, וכמובא בספר המאמרים מלוקט ח"ו (ע' עא), "לעתיד לבוא שאז יהי' הגילוי דפנימיות עתיק, גם הניצוצות שנחשכו יתעלו ויוכלל בקדושה, ויתרה מזו, שגם הדברים הגשמיים עצמם (לא רק הניצוצות שבהם), יהיו בתכלית ההתאחדות באלקות... אהפך אל עמים (כמו שהם במציאותם ובמקומם) גו', לעבדו שכם אחד".

ועתיק הוא בחי' יחידה שלמעלה, כמ"ש בספר המאמרים תער"ב (ע' כה), "ויחידה הוא בחי' עתיק", ובספר המאמרים תרס"ט (ע' יד), "יחידה... שהוא בבחי' המשכה מן העצמות... ולמעלה י"ל שזה בחי' עתיק". ומובן שבתקופה זו שמתגלה בחי' עתיק - היחידה שלמעלה, מתגלה בחי' יחידה שבנשמת משיח. דהנה, לא רק שיחידה שבנפש ויחידה שלמעלה דומים זל"ז, אלא שיחידה שלמע' - בחי' עתיק, הוא שרש בחי' יחידה דנשמת משיח, כמ"ש באור התורה נצבים (ע' א'רעו), "משיח שיזכה לבחי' יחידה מפנימיות עתיק". ונשמת משיח הוא יחידה הכללית דנשמות ישראל, ויחידה שבכל א' מישראל הוא ניצוץ מהיחידה הכללית דנשמת משיח<sup>38</sup>.

ובכח בחי' עתיק (יחידה שלמעלה) שרש נשמת משיח, שיאיר בו<sup>39</sup>, ועי"ז יתגלה יחידה דמשיח, יפעל משיח תיקון העולם<sup>40</sup>. ויאיר אור עתיק למטה בעולם. היינו, שע"י פעולות משיח

<sup>36</sup> דזה ההפרש בין מלכותו על האומות בהתקופה ש"נצח כל האומות", לבין מלכותו בהתקופה דתיקון העולם, דתקופת "ונצח כל האומות" הי' ביטול למלכות משיח בעל כרחם, אבל בהתקופה ד"ויתקן העולם כולו", המלוכה הוא ברצון, כמבואר בלקו"ש ח"י"ח (ע' 282-283), דמבאר בהשיחה תוכן ענינו של הד' פסוקים שהרמב"ם מביא בנוגע דוד המלך ומלך המשיח. ובנוגע לענינינו (הב' ענינים מלכות על האומות, בנצחון האומות, ובהתקופה ד"תיקון העולם"), הוא תוכן ביאור הב' פסוקים "ומחץ פאתי מואב, זה דוד... וקרקר כל בני שת, זה מלך המשיח, שנאמר בו ומשלו מים עד ים. והי' אדום ירשה זה דוד... והי' ירשה שיער אוביו, זה מלך המשיח, שנאמר ועלו מושיעים מהר ציון וגו'", ומבאר דהפסוק הראשון שכתוב "וקרקר כל בני שת", הוא בנוגע הזמן דוילתם מלך את ה'... ונצח כל האומות - השליטה על כל האומות... ופסוק השני שכתוב "והי' ירשה שיער אוביו", הוא בנוגע התקופה ד"ויחן העולם". ומבאר (ע' 283), "דער ענין פון "קרקר" "ומשל" - שליטה, היפך דער מציאות פון דעם וואס מען איז כובש. משא"כ דער ענין הירושה, "והי' ירשה שיער", איז אדרבה מען נעמט איבער א נאענטע אייגיגע זאך... ועד"ז איז דער חידוש פון "ויתקן העולם" אויף "וילתם... ונצח כל האומות שסיביו", אז זיי גופא אנערקענען דעם אמת פון מלכות פון מלך המשיח... עס ווערט ביי זיי "לקרא כולם בשם ה', ולעבדו שכם אחד", עכ"ל.

<sup>37</sup> וכמובא בספר המאמרים תש"ד (ע' 121), "ומקיף הרחוק בשרשו הוא בחי' עצם האור, דהיינו האור כמו שהוא לעצמו... מקיף הקרוב ומקיף הרחוק בהשתלשלות, הם בחי' ומדרי' עתיק ואריך... דעתיק הוא מקיף הרחוק, ואריך בחי' מקיף הקרוב... לפי שעתיק הוא מה שנעתיק ומובדל מהמדרי' שלמטה ממנה".

<sup>38</sup> כמובא בספר השיחות השנ"ב (ע' 470), הערה 53, "שבכא"א יש ניצוץ משיח... (ראה מאור עינים ס"פ פנחס), בחי' היחידה, ניצוץ מבחי' היחידה הכללית שהיא נשמת משיח".

<sup>39</sup> כמ"ש בספר המאמרים תער"ב (ע' רלט), "דהנה נודע דמשיח יזכה לבחי' יחידה, בחי' פנימיות עתיק, וז"ש ונחה עליו רוח ה', ורחא דעתיקא... שיהי' בבחי' ומדרי' פנימיות הכתר".

<sup>40</sup> וכמ"ש בספר המאמרים מלוקט ח"ב (ע' כב), "דוקא ע"י הגילוי (דבחי' יחידה) שלמעלה מהשתלשלות (שבאדם) מאירים את החושך... שהחושך נהפך לאור".

## שערי ישיבה גדולה – לה

ימשך האור אלקי למטה - גילויי בחי' פנימיות עתיק<sup>41</sup>. וכמ"ש בספר המאמרים מלוקט ח"ב (ע' מה), "שהנהגת המשיח תהי' באופן כזה, שיפעול גילוי אלקות<sup>42</sup> בכל העולם, לא רק בסוג המדבר, אלא גם בסוג החי (זאב ונמר), ואפילו בסוג הדומם, וכמו שממשיך בכתוב, כי מלאה הארץ דיעה את הוי', שגם הארץ הגשמיות (דומם) תהי' מלאה דיעה את הוי'".



---

<sup>41</sup> וכמובא בלקו"ש חי"ט (ע' 246), "שטייט אין ספרי קבלה אז ביז משיח זיינען אלא "גילויים אין וועלט איז פון חיצוניות עתיק, און משיח וועט אויפטאן דעם גילוי פון פנימיות עתיק". ובספר המאמרים תער"ב (ע' שעח), "וכמ"ש הרמ"ז ס"פ בא ד"מ ע"ב, ההפרש בין משה למשיח, דמשה המשיך מבחי' פני' אריך שהוא חיצוניות עתיק, ומשיח ימשיך בחי' פנימיות עתיק ממש".

<sup>42</sup> וכמובא שם (הערה 5), "ראה אור התורה נ"ך (ע' קפז)... "שע"י והי' צדק אזור מתניו... עי"ז יהי' וגר זאב עם כבש כו'". ועפ"ז יובן מ"ש בהמאמר (רק) "במלך המשיח ובהנהגתו" - אף שמדבר גם במצב העולם שיהי' אז - דיש לומר, שזה נכלל ב"הנהגתו", עכ"ל.

## בטעם איסור טלטול בשבת

הרב בן ציון (בר"פ) שיחי' קארף  
משגיח בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ד הלכות י"ב וי"ג של טעמים באיסור טלטול בשבת:

"אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר "ודבר דבר", קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה "למען ינוח", ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה, ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביטה הניכרת לפיכך שביטה מדברים אלו היא שביטה השוה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר"

על ג' טעמים אלו כתב הראב"ד:

"עוד אמרו אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא ועוד בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו שלשה כלים קטנים נטלים על השולחן נמצא כי מפני חיוב ההוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה". עכ"ל.

נראה שהראב"ד תמה על הרמב"ם, למה השמיט הטעם לאיסור טלטול שכתוב בגמרא שזה בגלל שחוששים שיביא לאיסור הוצאה בשבת.

וכן רואים בכמה מפרשים ופוסקים שהבינו שהרמב"ם אינו מזכיר הטעם של חשש הוצאה, כמו במגיד משנה:

"רבינו כתב בכאן טעמים נכונים מאוד באיסור הטלטול ולא נזכרו בגמרא ובהשגות הזכיר הר"א ז"ל טעם אחר שהוא מפני גדר ההוצאה כמ"ש בגמרא (שבת קכד ע"ב) בכל הכלים אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא בתמיה, ולא הזכיר רבינו טעם זה לפי שאע"פ שבתחלה נאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמיה בן חכליה שלא היו נזהרין בהוצאה אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמרא שם כג ע"ב ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו. ומ"ש אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא רצו לומר כי סבה ראשונה לאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה ואע"פ שבטל הטעם לא בטלה גזרה. ומפרש שרבינו הזכיר טעמים אלו שחדש הוא ז"ל ולא לומר שאין שם טעם אחר וזה נראה יותר."

אז יוצא שלפי דברי המגיד משנה הרמב"ם לא הזכיר הטעם לאיסור טלטול המובא בגמרא שזה מצד חשש שיבוא להוצאה, אם מפני שבטל הטעם (הגם שנשאר הגזירה) או מפני שהזכיר חידושו ולא התכוון לומר שאין עוד סבות.

## שערי ישיבה גדולה – לה

וכן בבית יוסף לשולחן ערוך אורח חיים סימן ש"ח שמצטט הרמב"ם, ומוסיף "והראב"ד כתב שם טעם אחר שטלטול דברים המוקצים נאסר מפני גדר הוצאה כמו שאמרו בפרק כל הכלים אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא"

וכן בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בתחילת סימן ש"ח בטעם השני שינה מנוסח הרמב"ם וכתב "ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה שמה ישכח ויוצא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים" ואדמו"ר הזקן מציין במראי מקומות לטעם זה וכתב שזה מהראב"ד.

והנה במגדל עוז על הרמב"ם סובר שהרמב"ם כן מכוון למה שכתב הגמרא שזה מצד הוצאה:

"וכי מעיינת בה שפיר תתבונן שלשון תמיהת התלמוד אטו טלטול לאו צורך הוצאה, הוא הטעם האחד שכתב ר"מ ז"ל שכשיטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה וטעם נחמיה בן חכליה הוא הטעם השני שכתב ז"ל שמא יבוא להסיר אבנים וכיוצא בהן והטעם השלישי כדי שיהא היכר בין שבת לחול משכחת לה פרק כלל גדול גבי מהלך במדבר דשקיל וטרי עד דשאיל במאי מינכר ומהדר בקדושא ואבדלתא אלמא היכר בעינן".

דהיינו לפי המגדל עוז תמיהת הראב"ד אינו במקומו וזהו כוונת הרמב"ם.

ולכאור' קשה להבין דברי המגדל עוז, הרי הרמב"ם כותב די ברור "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה".

דהיינו שזה מצד שמלאכתן לאיסור וחוששים שתעבור על האיסור הקשור לה ולא הוצאה.

ואולי יש לומר שכשגזרו הגזירה לא הי' זה רק מצד הוצאה, כי אם כמה וכמה דברים ונסתעף ממנה איסור הוצאה, והגמרא מזכיר הוצאה מפני חידושה בגלל שכשמטלטלים כלי שמלאכתה לאיסור הרי קרוב הדבר לעשות האיסור שבגללה נעשה הכלי, לכן מובן גזירה שלא יטלטלו אותה, משא"כ סתם לחשוש שהוא יוציא אותו החוצה הוא דבר יותר רחוק, לכן גזירה על כל כלי שלא יטלטלו אותו בגלל אולי יוציאו הוא חידוש גדול יותר לכן מזכירו הגמרא.

לכן לפי דעת המגדל עוז כוונת הרמב"ם לכל הגזירה שנגזרה אז שהיו בה כמה טעמים והזכיר רק הכלי שמלאכתן לאיסור והתכוון גם למה שנסתעף ממנה הגזירה של איסור הוצאה.

ורואים כעין זה בכרמלית שכתב המאור הקטן בדף ז ע"ב:

"והכרמלית אטו כולהו לאו כרמלית נינהו כי אתא רב דימי אמר לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים כלומר זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים משום דזימנין דדחקי רבים ועיילי להתם ומתחזיא כרשות הרבים, ושוייה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא וכולהו הנך אחרינתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו וזו היא עיקר הגזירה וכה"ג אמרינן בפירקין דלקמן כג ע"ב אטו כולהו לאו משום כל תכלה נינהו אמר רבא מפני הרמאין, כלומר שזו היא עיקר התקנה שאמרה תורה הנח פאה בתוך שדה וזהו הטעם כעיקר לכל הטעמין כולו".

## שער הפלפולים

שהגמרא מזכיר "ים בקעה והאיסטונית והכרמלית" והגמרא מפרש שכרמלית הכוונה לקרן זוית, והגמרא מקשה שגם הים בקעה והאיסטונית הם כרמלית ולמה מזכיר הכרמלית כדבר נפרד, מפרש המאור הקטן שיש עיקר גזירה ויש דברים שמסתעפים ממנה, כך גם בעינינו שיש עיקר הגזרה ויש כל הגזרות שגזרו חכמים כהסתעפות ממנו, ולכן כשהזכיר הרמב"ם שיבוא לידי איסור מלאכה הוא הזכיר הדבר העיקרי והמצוי והתכוון גם כל השאר ואיסור מלאכה הכוונה גם לאיסור הוצאה שנסתעף מעיקר הגזירה.

וכד דייקת שפיר כשמעיינים בפסוק דספר נחמי' שמזכיר הגמרא בדף קכג ע"ב בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו דכתיב בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים ערימות, שמובא בפרק יג פסוק טו כמה וכמה דברים שאינם איסור הוצאה.

"בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערמות ועומסים על החמורים ואף יין ענבים ותאנים וכל משא ומביאים ירושלים ביום השבת ואעיד ביום מכרם ציד, והצרים ישבו בה מביאים דג וכל מכר ומכרים בשבת לבני יהודה ולירושלים, ואריבה את הרי יהודה ואמרה להם מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת".

דדריכת ענבים בשבת הוא מצד מלאכת דש, וגם הטענת הערמות על החמורים בשבת מביא הרלב"ג שזה מצד שביתת בהמתם בשבת וכן במצודת דוד מביא עומסים אותם על החמורים לשאתם, דהיינו שמדגיש שהטעינו על החמור, וכן זה שעושים מקח וממכר בשבת שכל זה אינו מצד הוצאה.

רואים שמה שנחמיה ראה וגרם לו לעשות הגזרה לא הי' רק שעוברים על איסור הוצאה כי אם כמה וכמה דברים.

לכן ע"פ זה יש לומר שהגזירה שגזרו אז לא הי' רק הוצאה, כי אם כמה דברים ונסתעף ממנו הוצאה, והרמב"ם הזכיר אחת והתכוון להכל.

אך רש"י לכא' אינו סובר כך, שהרי במסכת ביצה דף לז ע"א כותב רש"י תחלת הוצאה על ידי טלטול היא וכל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה דלכאורה מדגיש רש"י שיש סיבה אחת ויחידה והיא בגלל איסור הוצאה.

אך לכאורה קשה, שבספר נחמיה נחשבו כמה וכמה דברים של חילול שבת שנעשה, ואיך נומר שזה רק מצד איסור הוצאה?

ואולי י"ל להיפך, שגם לרש"י לא היה הגזירה רק מצד איסור הוצאה, כי אם שהוצאה הוא עיקר הגזירה, שהרי בנחמיה מוזכר "וכל משא ומביאים בשבת" "והצרים ישבו בה מביאים דג" שבהם יש איסור הוצאה.

ויש להוסיף (ע"פ פנימיות הענינים) בשיטה זו שרש"י כותב שזה רק מצד הוצאה שיודע מה שמובא במדרש בראשית רבה פרשה יא, ה. ששאל מין אחד מרבי עקיבא אם כדברך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב, והשיב לו משל מעירוב והוצאה שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא וכו'.

ובחסידות (בלקוטי תורה מגלת אסתר דף צט עמוד ד) מקשה על זה ומביאו הרבי בלקוטי שיחות חלק יא עמוד 68 ובלשון הרבי "ולכאו' תמוה בתשובתו של רבי עקיבא מתורצת רק הקושיא באין מלאכת ההוצאה מרשות לרשות ולא לשאר מלאכות. ומתוך שע"פ חסידות "הוצאה" היא עיקר ויסוד לכל המלאכות והטעם ע"ז מבואר בלקוטי שיחות חלק יד עמוד 18 נתבאר במ"א הטעם (ע"פ פנימיות הענינים) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת ע"י עשיית המלאכות אסורת מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא - עולם הקליפות).

עפ"ז יש לומר (בדרך רמז) שכשיש גזירת חכמים על איסור שבת וגם יש הגזירה שיוציא לרה"ר – אז העיקר בכל זה הוא האיסור דהוצאה שהרי הוצאה הוא עיקר הנקודה דאיסורי שבת לכן רש"י מדגיש שהאיסור דטלטול אינו אלא מצד הוצאה.

ובזה אולי יש חילוק בין רש"י ורמב"ם שלרש"י עיקר הגזירה הוא מצד הוצאה לכן כותב "אינו אלא משום הוצאה" ואילו להרמב"ם העיקר הוא "כלי שמלאכתו לאיסור" מצד איסורים אחרים ומהעיקר נסתעף גם הוצאה.

והנה בהמשך דברי המגדל עז כותב "והטעם השלישי כדי שיהא היכר בין שבת לחול משכחת לה פרק כלל גדול גבי היה מהלך במדבר דשקיל וטרי עד דשאל במאי מינכר מהדר בקדושא ואבדלתא אלמא היכר בעינן" שהרמב"ם בכתבו כאן שיש יושבי בטל וצריך להיות שביתה הנכרת מצדם לכבוד שבת לכן צריך להיות ההילוך והדיבור והטלטול בשבת באופן של שביתה הנכרת.

והמגדל עז מציין להגמרא בפרק כלל גדול שכותב שצריך שביתה הנכרת.

והנה תוס' שם בפרק כלל גדול דף סט ע"ב ד"ה עושה כדי פרנסתו כותב אודות מי שטעה במדבר "אבל להלך יכול כל מה שירצה, רק ביום שמשמר לא, דאי לאו הכי לא יגיע לעולם ליישוב והא דקאמר במאי מינכר משום דאין זה היכר שבת במה שיושב ואינו הולך".

יוצא מדברי התוס' שזה שמונע עצמו מלילך בשבת אינו שביתה הנכרת ואילו כאן ברמב"ם כותב שאלו שבטלין כל ימיהן צריכים שביתה הנכרת לכן גזרו על הילוכם ומניעתם מהילוך זה הוא שביתה הנכרת.

אלא כשמעיינים בהלכה של הגזירה על דרך ההילכה בשבת מוזכר איזה הילוך אסור בשבת והיא הקפיצה ופסיעה גסה כמו שמובא בגמרא דף קיג א"ב וכן מובא כאן ברמב"ם בפרק זה הלכה ד' שאסור לרוץ ולדלג בשבת.

לכן כשרגילים בהילוך של דילוג וריצה ומונעים מזה זה שביתה הנכרת.

ומה שתוס' כותב כאן הוא הליכה רגילה במדבר, וכשמונעים מהליכה רגילה אין זה שביתה הנכרת.



## כמה הערות בסוגית מכירת יוסף ועשרה הרוגי מלכות

הרב מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי  
ר"מ בישיבה

### א

בפרשת וישב<sup>1</sup> כתוב: "ועתה לכו ונהרגהו ... ויאמר<sup>2</sup> אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו ... ויאמר<sup>3</sup> יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו."

ולכאורה יש לדייק, שנחלקו כאן ראובן ויהודה בנוגע העצה של השלכת יוסף אל הבור. לדעת ראובן הרי מעשה זה הוא בגדר "ויד אל תשלחו בו", משא"כ לדעת יהודה הרי שלל עצה זאת באמרו "וידנו אל תהי בו", הרי להדיא דס"ל דמעשה זה הוי בגדר "וידנו תהי בו". וצריך עיון במאי פליגי?

(הן אמת דבפשטות יש לומר שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. אלא שראובן טען שאם ימות מעצמו בבור, אזי עכ"פ הוי בגדר של "ויד אל תשלחו בו", שלא נשלח בו יד ממש, משא"כ טענת יהודה היא, שאע"פ שאכן אין זה שילוח יד, אמנם הרי זה בגדר של "וידנו תהי בו". ועפ"ז מדוייק השינוי מלשון ראובן ללשונו של יהודה. אולם יומתק יותר ע"פ מה שיתבאר.)

ובדרך אחד יש לומר ע"פ החילוק דין שיש בין ישראל וכן נח שהרגו בדרך גרמא.

דהנה הרמב"ם כתב בהל' רוצח ושמירת נפש<sup>4</sup>, וז"ל: "...או שכפתו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתהו חיה ... אין בהם מיתת בית דין". ובפרק ג'<sup>5</sup>: "אבל הכופת את חברו והניחו ברעב עד שמת ... או שהשיך עליו את הנחש, ואין צריך לומר אם שסה בו כלב או נחש, בכל אלו אין ממיתין אותו". ואילו גבי בן נח פסק<sup>6</sup>: "וכן אם הרג טרפה או שכפתו ונתנו לפ(נ)י ארי או שהניחו ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום, נהרג". הרי שלישאל רציחה בדרך גרמא אינו כרציחה בידים, משא"כ לבן נח גרם רציחה הוי כרציחה בידים.

ומפורסם מהפרשת דרכים שיוסף ובני לאה נחלקו ביניהם אם יש להם דין בני נח או דין ישראל אפילו לקולא (ולכן נחלקו לגבי הדין של מפרכסת, שהשבטים תפסו שיש להם דין ישראל לקולא, ולכן אין זה אבר מן החי, אולם יוסף סבר שיש להם דין בן נח, ומפרכסת אסור

<sup>1</sup> לז, כ.

<sup>2</sup> שם, כב.

<sup>3</sup> שם, כז.

<sup>4</sup> פרק ב הלכה ב.

<sup>5</sup> הלכה י.

<sup>6</sup> הל' מלכים פרק ט הלכה ד.

משום אבר מן החי). וראה בפירוש הרדב"ז בהלכות מלכים<sup>7</sup> שמשמע שפליגי בזה יעקב מול שמעון ולוי, ויש עוד דוגמאות רבות.

ואולי גם בתוך בני לאה עצמם נחלקו, דראובן סבר שיש להם הדין של ישראל לגמרי, ואפילו לקולא, ולכן אם ישליכו אותו אל הבור, וימות מאליו, הרי הם רק גרמו למיתתו, ואין זה נחשב כאילו הרגו בידיים, ולכן אמר "ויד אל תשלחו בו". משא"כ יהודה סבר שיש להם דין של בן נח, וחייבים על גרמא כאילו הרגוהו בידיים ממש, ולכן הוא אמר "וידנו אל תהי בו".

ואולי י"ל, דנחלקו ראובן ויהודה בדיון אחר. ובהקדים שידוע שיטת המזרחי<sup>8</sup>, שכשאדם מציל את עצמו מחבירו הרוצה להרגו, אין כאן דין של "יכול להציל מאחד מאבריו", כי דין זה נאמר לגבי אחד המציל את חבירו מהרודף, אולם אם מציל את עצמו, אזי נכנסנו לדין אחר ד"הבא להרגך השכם להרגו", וא"כ אינו חייב להציל את עצמו על ידי אחד מאבריו של רודפו. וידועה לדייק מפירוש רש"י סנהדרין דף עב, שס"ל שאפילו להציל את עצמו יש דין שחייב להציל באחד מאבריו.

ולפי זה יש לומר דראובן ס"ל כסברת המזרחי ודעימי, ולכן מכיון שפסקו שיוסף הוא רודף להרגם<sup>10</sup>, במילא מותר להרגו ואין חיוב להציל באחד מאבריו, וכן להתחשב בעצות אחרות איך להפטר ממנו, כי לגבי המציל את עצמו, הרי הרודף "אין לו דמים".

משא"כ יהודה ס"ל כהפוסקים שגם המציל את עצמו חייב להציל באחד מאבריו, ולכן טען שאין אנו רשאים להמית אותו בבור, כשיש דרך אחרת להפטר מהרודף. ובנדוד הרי זה על ידי שימכרו אותו לעבד, ולא יוכל עוד להוציא דבה עליהם וכו'. ולכן אמר שאם נגרום למתתו, אזי "ידנו תהי בו" כי יש לו דמים, מכיון שיש עצה אחרת להינצל ממנו, והוי כיש להציל באחד מאבריו. (ומה שראובן נמנע מלהרגו בידיים, יש לומר שמכיון שבין כך ובין כך היו משליכים אותו אל הבור, וימות שם בלאו הכי, טען ראובן דלמה נהרגו בידיים. אבל לחשוב מחשבות ותחבולות אחרות להפטר ממנו, כמו על ידי מכירתו, לא היו חייבים בזה כפי שיטתו).

ועפ"ז יש לבאר (בדרך דרש) מה שכתוב "ויראו והנה ארחת ישמעאלים ... ויאמר יהודה" (וראה במלא העומר, שמבאר ע"פ מה דאיתא בכראשית רבה, שהשבטים דנו אותו למיתה על שם סופו שירבעם בן בנו יביא אסון גדול על בני ישראל. אבל כשראה יהודה את ארחת הישמעאלים, נזכר שהקב"ה דן ישמעאל באשר הוא שם, כידוע, ולא על שם סופו, ושאני בן סורר ומורה וכו'. ובדרך דומה ניזל אנן) דלפי דרכנו יש לומר שנזכר יהודה ממה ששרה גירשה את ישמעאל והגר מביתה<sup>11</sup>. דלכאורה, ישמעאל היה רודף את יצחק (ראה רש"י שם על הפסוק). ולפי הלבוש<sup>12</sup>, הרי הצלת משפחתו הוי כהצלת עצמו, וא"כ היתה לשרה להמית את ישמעאל, וכמו שאכן קרה לפני זה<sup>13</sup>. אלא שמזה הסיק יהודה שגם בהצלת עצמו אין להמית הרודף אם יש דרך אחרת, ולכן גירשה שרה את ישמעאל מביתה, משום שבזה סגי להציל את

<sup>7</sup> פרק ט הלכה יד.

<sup>8</sup> ריש פרשת וישלח.

<sup>9</sup> ועי' משנה למלך הל' חובל ומוזיק פרק ח הלכה י.

<sup>10</sup> עי' ספורנו פרשת וישב.

<sup>11</sup> בראשית כא, י.

<sup>12</sup> ריש פרשת וישלח.

<sup>13</sup> רש"י לך לך טז, ה.

## שער הפלפולים

יצחק. והכא נמי אצל יוסף, האחים אינם רשאים להמית אותו בבור אם יש דרך הצלה נוספת, ולכן יש לנו למכור אותו משום שגם אז ינצלו מהסכנה.

### ב

ידוע שעשרה הרוגי מלכות הם במקום השבטים שמכרו את יוסף. וראה ילקוט שמעוני<sup>14</sup>: "אמר רב יהודה לא נמסרו הרוגים למלכות אלא על מכירתו של יוסף". וספרי המקובלים מלאים מדבר זה.

ומפורסמת השאלה, שרק תשעה מהאחים מכרו אותו, ומדוע נהרגו עשרה תנאים?

ויש שתירצו<sup>15</sup> שראובן הוא בכלל, מכיון שפשע במה שהלך משם כשעדיין יוסף היה מושלך בבור, או משום שראובן בלבד יצועי אביו.

והנה האריז"ל (אע"פ שבלקוטי תורה פרשת וישב על הפסוק "ואני אנה אני בא" פירש, שצפה ראובן ברוח הקודש שעתידין ליהרג י' הרוגי מלכות ועתידין לומר "א-ל נקמות ה' וגו'", ומשמע שראובן בכלל, מ"מ במקום אחר) כתב במפורש שראובן לא היה בכלל עשרה הרוגי מלכות אלא נתגלגל ברבי אליעזר בן הורקינוס. והרמז הוא ממ"ש "וישב ראובן אל הבור", ורבי אליעזר בן הורקינוס הוא בור סוד שאינו מאבד טיפה<sup>16</sup>, ונתפס למינות<sup>17</sup> כי מינות היא בחינת נחש, והוי מדה כנגד מדה שיעץ להשליך את יוסף אל בור מלא נחשים.

ואולי יש לבאר מאסרו של רבי אליעזר באופן אחר, ע"פ מה שכתב הריקנטי<sup>18</sup> שמה שאמר יעקב "פחז כמים אל תותר", היינו שמעיקרא לא היה נגזר על ראובן לחזור בגלגול ולמות, אולם מכיון שפחז ראובן במהירות לבלבל מטתו של יעקב, לכן לא יהיה לו יתרון על שאר אחיו, אל תותר.

אמנם בפרשת וזאת הברכה, בירך משה רבינו את ראובן "יחי ראובן ואל ימות", ותרגם אונקלוס: "מותא תנינא לא ימות" (וכבר הביא האריז"ל תרגום זה), וא"כ יוצא לכאורה שנבואתם של יעקב ומשה לגבי ראובן, מנגדות זו לזו. ואפשר שמשום זה נתפס למינות, ואחר כך יצא נקי. על דרך שמצינו בבבא מציעא שכותלי בית המדרש "לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של ר"א". והכא נמי, נתפס משום נבואתו של יעקב, אבל משום ברכתו ותפלתו של משה רבינו, לבסוף יצא נקי.

### ג

בקידושין פא ע"ב, איתא: "תניא אישה הפרם וה' יסלח לה'. במה הכתוב מדבר, באשה שנדרה בנוזר ושמע בעלה והפר לה, והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והיתה שותה יין ומטמאה למתים. רבי עקיבא כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי, אמר ומה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר

<sup>14</sup> משלי רמז תתקכט.

<sup>15</sup> הרקנטי.

<sup>16</sup> פרקי אבות פרק ב.

<sup>17</sup> ע"ז טז, ב.

<sup>18</sup> פרשת ויהי.

ועלה בידו בשר טלה אמרה תורה צריכה כפרה וסליחה, מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה".

וכבר הקשו המפרשים, דמדוע דוקא רבי עקיבא בכה על פסוק זה? ותירצו, דרבי עקיבא היה מעשרה הרוגי מלכות (וכמו שכתבנו אותם חז"ל בפסחים נ ע"א, "רבי עקיבא וחבריו"), והם היו במקום השבטים שמכרו את יוסף (כנ"ל, ועי' לקמן). והנה מפורש בפסוקים (פרשת ויחי) "ואתם חשבתם עלי רעה, אלקים חשבה לטובה", דהיינו שהשבטים נתכוונו להרע ליוסף, אולם בפועל יצא ממנו טובה, וא"כ אפשר שאינם חייבים עונש על מעשיהם. אמנם כאשר רבי עקיבא פגע במקרא זה, שממנו למדים דכאשר יש מחשבה רעה, אזי צריכים כפרה אע"פ שבמעשה בפועל הרע לא התגשם, הבין שגם השבטים יצטרכו לכפרה, ובאופן של הרוגי מלכות, והוא בכלל, ולכן בכה. (ויש להעיר מאור החיים תמוה (שם ויחי) דכתב שמי שנתכוון להאכיל את חבריו רעל, ובטעות האכילו מאכל ברי, אינו צריך כפרה. וכבר דברו הרבה מזה, וגם דברנו מזה במקום אחר).

אולם עדיין יש להעיר, דמכל העשרה תנאים שנהרגו, מדוע דוקא רבי עקיבא, הוא זה שבכה?

ואולי יש לבאר בהקדים מה שמובא בכתבי האריז"ל, שאע"פ שתשעה אחים בלבד מכרו את יוסף, מ"מ היו עשרה הרוגי מלכות. או משום שרבי עקיבא היה במקום הקב"ה, שגם הוא הוצרך לכפרה מפני השתתפותו בהחרם (כעין שבועות ט ע"א: "אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח"), או משום שרבי עקיבא הוא במקום יוסף שגם הוא הוצרך לכפרה מפאת שהוא גרם לכל זה.

ולכאורה בין דהוא במקום הקב"ה או במקום יוסף, בוודאי שחייב כפרתו אינו כמו שאר האחים. וכבר העיר האריז"ל<sup>19</sup> שהקב"ה מדקדק בצדיקים כחוט השערה, ולכן יוסף סבל איזושהי אחריות. וגם בהסכמת הקב"ה להחרם יש דיון ערוך בין המפרשים מהו מהותה, ומהרבה פירושים עולה שלא היה זה ברצון ה' וכו'. ולכן זה שרבי עקיבא נהרג הוי בגדר חידוש, ולא זו בלבד, אלא שנראה שסבל יותר צער משאר התנאים. ואיך יתכן זה?

ולכן באמת הרבה מפרשים דחו פירושים אלו, והציעו שרבי עקיבא היה במקום שמעון (והוא גלגול נשיא שמעון זמרי בן סלוא, והכ"ד אלף תלמידים שלו שמתו<sup>20</sup> היו כנגד הכ"ד אלף איש שנפלו משבט שמעון וכו', והאריז"ל בעצמו במקומות אחדים כתב שרבי ישמעאל היה במקום יוסף והיה יפה תואר וכו'), ושמעון הלא הוא היה בעיקר העצה להרוג את יוסף, והוא הוא שמאחר יותר אסר יוסף לעיני האחים.

ועכ"פ לפי המהלכים שרבי עקיבא היה במקום הקב"ה, או במקום יוסף, מבואר בטוב טעם למה רבי עקיבא הוא זה שבכה.

<sup>19</sup> בשער מאמרי רז"ל שם.

<sup>20</sup> יבמות סב.

ד

איתא בגמ'<sup>21</sup>: "אמר לפניו רבונו של עולם הראיתי תורתו הראני שכרו, אמר לו חזור [לאחורך], חזור לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו רבש"ע זו תורה וזו שכרה, א"ל, שתוק כך עלה במחשבה לפני".

ואולי יש לפרש כוונת דברי משה רבינו ע"פ מה שהובא לעיל מהאריז"ל, שרבי עקיבא היה במקום הקב"ה שגם הוא השתתף בהחרם. ומפורסם מהרב המקובל ר' שמשון מאסטרפוליה שביאר דבר זה על פי מה דאיתא כמה פעמים בש"ס, דרבי עקיבא דרש "את ה אלקיך תירא" לרבות ת"ח, וא"כ הוא הוא זה דחידש שתלמיד חכם יכול להיות מרכבה להקב"ה, והיראה מהתלמיד חכם היא יראה מה', ולכן נבחר להיות תחת השכינה. וכמרומו בגמרא ברכות<sup>22</sup>, שיצאה נשמתו באחד, פירוש במקום הקב"ה שהוא אחד.

והיוצא לנו מזה, שדוקא משום שהרגיש במעלת התורה, שמעלה את האדם להיות מרכבה לשכינה, לכן נבחר להיות במקום ה'.

ויש לפרש שזו היתה כוונת משה, 'וכי זו תורה', פירוש שרבי עקיבא השיג את מעלתה של התורה, שבכחה יכול בן אדם להיות מרכבה לה', 'וזה שכרה', היינו דמשום זה ייענש וימות במקום השכינה (ויש להעיר מדברי העיון יעקב על סנהדרין דף לח, שרבי עקיבא הפריז על המידה בדרשה זו, ולכן נענש, ע"ש והדברים תמוהים).

ה

איתא בגמ'<sup>23</sup>: "תניא שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' פירש, אמרו לו תלמידי רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהן, אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה, עד שבא ר"ע ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים".

וכבר חקרו כמה מפרשים, דמשמע שעד רבי עקיבא, לא היה מי שנוח לו לפרש ד"את לרבות תלמיד חכם", ורק רבי עקיבא הוא זה שיכול היה להציע את הפירוש הזה, וצריך ביאור. (וראה ביאור מפואר מהרב יוסף ענגיל בשב דנחמתא ע"פ תורת האריז"ל על הפסוק "א-ל נקמות ה'").

ואפשר לבאר בהקדים מה שהובא לעיל אות ג דמצינו סתירה לכאורה בדברי האריז"ל. דמחד גיסא תפס שרבי עקיבא הוא במקום יוסף, ומאידך גיסא אמר שרבי עקיבא הוא במקום הקב"ה. והשל"ה בפרשת וישב העיר על זה וביאר, שאין סתירה, אלא הא והא אחת היא, משום שיוסף הוא המרכבה להשכינה. ובמילא מובן שרבי עקיבא, כגלגולו של יוסף שהוא היה מרכבה לשכינה, השיג והרגיש שביכולת הת"ח להיות מרכבה להשכינה.

<sup>21</sup> מנחות כט, ב.

<sup>22</sup> דף סא.

<sup>23</sup> פסחים כב, ב.

ועוד יש לבאר דבגמ' ראש השנה איתא: "רב ושמואל חד אמר נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלהים'".

וידועה הדיון בזה, שלכאורה משה רבינו כן השיג את שער הנון. ראה בעל הטורים פ' שופטים<sup>24</sup>: "...שידע [משה] נוך שערי בינה". ובפירוש הרוקח פרשת פנחס, שאמר משה על עצמו שידע נוך שערי בינה. וישוב לזה מצינו בדברי האריז"ל (בלקוטי תורה פ' ואתחנן ד"ה ויעבר ה') שכתב דמעיקרא השיג שער הנון, וכשחטאו ישראל בעגל אמר לו הקב"ה "לך רד", היינו "רד" מדרגת "לך" שהוא שער הנון. ושוב בעת אסיפת רוחו, נכנסה בו שער הנון, ע"ש.

ומ"מ רבי עקיבא השיג בחייו את שער הנון, כאיתא בבמדבר רבה<sup>25</sup>: "...שכבר עשיתי לרבי עקיבא וחבריו דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו. וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח, י) זה רבי עקיבא וחבריו". וידוע מפירוש רבינו אפרים על התורה שמשה ראה רק הקשר של תפילין, ורבי עקיבא ראה "כל יקר", ויקר אלו תפילין<sup>26</sup>, דהיינו שראה כל התפילין של הקב"ה, יותר ממשה רבינו. ומהר"ש וויטאל<sup>27</sup> מבאר שהיתרון של רבי עקיבא היה שהשיג את שער הנון. והחידא בדבש לפי<sup>28</sup> מביא דזה מרומז בהפסוק הנ"ל "וכל יקר ראתה עינו", כי "כל" בגמטריא חמישים. וא"כ, רבי עקיבא עלה ונכנס ל"רשותו" של בורא (כדכתיב לגבי משה "ותחסרהו מעט מאלקים", פירוש שהשיג מ"ט שערי בינה, וא"כ שער הנון הוא רשותו של אלקים). ואפשר שמפאת זה, הוא הוא שדרש שבכח תלמיד חכם להיות מרכבה לשכינה.



<sup>24</sup> יח, טז.

<sup>25</sup> חקת יט, ו.

<sup>26</sup> מגילה טז, ב.

<sup>27</sup> שער מאמרי רז"ל שבת קיט, ב.

<sup>28</sup> מערכת מ אות טו.

## אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ע"פ דא"ח ושיחות רבינו

הרב רפאל ראובן שיחי טענענהויז  
ביה"כ לוי"צ ליובאוויטש  
שליח ראשי דרום בראווארד

כתבתי לאחרונה בא' מהקובצים ביאור מסה"מ עטר"ת<sup>1</sup>, אודות לשון המשנה<sup>2</sup> "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", שע"פ דא"ח (ומיוסד על מדרש) הפירוש הוא שאכן יש ארבעים מלאכות, ל"ט שהן אסורין בשבת ומלאכה אחת שמותר בשבת - יגיעה בלימוד התורה.

מהנ"ל יומתק ביותר "הלשון הקשה" - ארבעים חסר אחת וכשאלת שכו"כ מפרשים, למה לא נקט המשנה הלשון הפשוט והברור - ל"ט מלאכות וכו' (ועי' בתוי"ט ג' תירוצים על הנ"ל).

וע"פ הביאור הנ"ל מהרבי נ"ע, הלשון "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" מדויק ביותר, יומתק ביותר וטוב ביותר מכל הביאורים ותירוצים ע"פ נגלה וכו', וד"ל.

שוב ראיתי שענין הנ"ל מבואר בשיחות רבינו כמה פעמים, ומהם:

בשיחת שבת פ' תצוה, ח' אד"ר תשכ"ז<sup>3</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר בנוגע להנ"ל, וד"ל:

"בהמשך להמוזכר לעיל (ס"ד), שבז' אדר הגיע משה רבינו גם לשער הנו"ן, אך שבמשך ימי חייו ניתנו לו רק מ"ט שערים - יש לבאר לשון הגמרא: "נ' שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחת", דלכאורה אינו מובן: למה נאמר "כולן ניתנו למשה חסר אחת", ולא נאמר מ"ט ניתנו למשה?

"ויובן בהקדם שמצינו לשון זה גם בנוגע למלאכות דשבת - כדאיתא במשנה "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", וגם כאן נשאלת השאלה: למה לא נאמר ל"ט מלאכות?

"ומבואר בזה<sup>4</sup>, שמספר המלאכות דשבת הוא "כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה", שמספרם הוא ארבעים, אלא ש"חסר אחת", ד"איכא חד דלא ממנינא" אלא שיש ספק אם זהו מש"נ ביוסף "ויבוא הביתה לעשות מלאכתו", ל"מאן דאמר לעשות צרכיו נכנס", ולכן אינו ממנינא, ולמ"ד שנכנס לעשות מלאכתו ממש, אזי הפסוק "והמלאכה היתה דים" אינו ממנינא, כיון שפירוש הוא "דשלים לי' עבידתא".

"אך עדיין אינו מובן: מדוע משמשת התורה בנוגע ליוסף בלשון כזה, שיכולים לטעות בו בנוגע למלאכות שבת - הרי התורה היתה יכולה לכתוב אותו ענין בלשון אחר, שבו לא תהי' נתינת מקום לטעות?

<sup>1</sup> עמ' לח ואילך.

<sup>2</sup> שבת ע"ב, א.

<sup>3</sup> תו"מ התוועדות חלק מ"ט (שנת תשכ"ז ח"ב) עמ' 115 ואילך.

<sup>4</sup> ר"ה כ"א, ב.

<sup>5</sup> ראה תויו"ט שם, מהרש"א שם, ועוד.

”והביאור בזה: על הפסוק” כי בו שבת מכל מלאכתו”, איתא במדרש: ”אע”ג דאם אמר כי בו שבת מכל מלאכתו, ממלאכת עולמו שבת, ולא שבת לא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים” (שכרן ועונשן).

”וכמו”כ בנוגע לאדם למטה, יש מלאכה אחת שמותרת בשבת - מלאכת שמירת שבת, והיינו שהשמירה והזהירות מעשיית כל המלאכות בשבת היא עצמה מלאכה [ובפרט ע”פ מארו”ל ששקולה שבת כנגד כל מצוות התורה, הרי זה כולל כל המצוות] אלא שזוהי מלאכה המותרת בשבת.

”וזהו הטעם שלשון מלאכה נאמר בתורה ארבעים פעמים - כיון שישנם ארבעים מלאכות, אלא שמלאכה אחת היא מותרת. ועפ”ז מובן דיוק הלשון ”אבות מלאכות ארבעים חסר אחת”, ולא ל”ט מלאכות.

”ונמצא, שאע”פ שכוונת חז”ל היא לקבוע את המספר של ל”ט מלאכות, מ”מ, השימוש בלשון ”ארבעים חסר אחת” מורה ומדגיש שישנו הענין של ארבעים, והיינו, שע”י הזהירות מל”ט המלאכות באים למלאכה הארבעים - שמירת שבת”. עכלה”ק.

וממשיך שם ביאור עד”ז בנוגע לדברי הגמרא ”נ’ שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחת”, עיי”ש.

ולפי כהנ”ל י”ל, שהרבי מבאר ומפרש מלאכת הארבעים בשבת - שמירת שבת - והרבי נ”ע מבאר ומפרש מלאכת הארבעים בשבת באופן אחר - יגיעה בתורה.

כן ענין זה (“מלאכות ארבעים חסר אחת”) מבואר בשיחות פרשת שופטים, ד’ אלול תש”נ<sup>6</sup>, ושם מבאר שמותרת בשבת ”מלאכת שמים”. ובהערה שם<sup>7</sup> מבאר בפרטיות יותר:

”...המלאכה דתורה, שנקראת מלאכה, כמ”ש (משלי כ”ד, כ”ז) ”הכן בחול מלאכתך ועתדה בשדה לך אחר ובנית ביתך”, ודרשו חז”ל (סוטה מד, א) ”הכן בחול מלאכתך, זה מקרא, ועתדה בשדה לך, זה משנה, אחר ובנית ביתך, זה גמרא” - ולהעיר שהתורה נקראת לחם, כמ”ש (משלי ט’ ה) ”ולכן למו בלחמו”, ויש בה כל פרטי המלאכות ד”סידורא דפת”, כמבואר בלקו”ת (בהר מ,ב ואילך)”. ע”כ.

וכנראה, הביאור של רבינו בשיחה הנ”ל בתש”נ יומתק ביותר להביאור של הרבי נ”ע בעטר”ת, שהמלאכה המותרת בשבת הוא לימוד התורה - והביאור של רבינו בתשכ”ז הוא שמלאכה המותרת בשבת הוא שמירת שבת, ויש לעיין בכהנ”ל.

שם בהשיחה בתש”נ מציין למאמרי דא”ח המדברים בענין הנ”ל של אבות מלאכות ארבעים חסר אחת<sup>10</sup>:

<sup>6</sup> בראשית ב’, ג.

<sup>7</sup> ב”ר ספ”א.

<sup>8</sup> תו”מ התוועדות תש”נ ח”ד עמ’ 644 ואילך.

<sup>9</sup> הע’ 28.

<sup>10</sup> הע’ 25.



## שער הפלפולים

"...ראה ד"ה אבות מלאכות תר"ל (סה"מ תר"ל עמ' רמב ואילך, רמט ואילך), ד"ה ויקח  
ה"א תרל"א, ד"ה הנ"ל בסה"מ עטר"ת עמ' לח ואילך, תרח"צ עמ' עז ואילך".

ועוד עיין ביאור בהלשון "ארבעים חסר אחת" משיחות חמשה עשר בשבט תשנ"ב אות  
ד' ואילך.



## ג' מדריגות בבטחון

הרב פייביש מרדכי שיחי' דלפין  
שליח הרבי בנורד ביי ווילעדזש פלארידא

### א

בשיחת שבת פ' פקודי תשמ"ז<sup>1</sup> אמר הרבי שיחה שכדאי להתבונן בו ולקיים אותו בפועל ממש במיוחד בתקופה זו שהחושך יכסה ארץ ויש צרות לעם ישראל, והוא:

הרבי מסביר באריכות שבטחון בהקב"ה תלוי באמונת ה' ויש בזה ג' מדריגות; א. ממכ"ע, ב. סוכ"ע, וג. עצמות ממש. ומקשר זאת עם סור מרע ועשה טוב:

התוצאה מהתבוננות בממכ"ע הוא חיזוק בסור מרע והתוצאה מהתבוננות בסוכ"ע הוא חיזוק בעשה טוב. אבל עדיין אפשר להישאר יש ומציאות וכו', וכדי להגיע לביטול אמיתי, צריך להתקשר לעצמות אוא"ס ב"ה ואז יצא ממציאות שלו ויהי' בביטול אמיתי (זהו תוכן השיחה בקיצור נמרץ).

ומקשר זה עם הפסוק "ביטחו בה' עדי עד"<sup>2</sup> ש"עדי" הוא שנים ו"עד" הוא עצמות אוא"ס ב"ה וכו', ורואים שזה קשור לענין הבטחון.

וי"ל שזה קשור לברכת "על הצדיקים כו'" שבתפילה שמזכיר שלשה פעמים בטחון: "ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת... ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו... משען ומבטח לצדיקים".

(א) "לכל הבוטחים בשמך באמת" - רמז לממכ"ע.

(ב) "משען ומבטח" - רמז לסוכ"ע.

(ג) "כך בטחנו" - רמז לעצמות ומהות ב"ה.

ויומתק זה ע"פ דברי הר"ח וויטאל שמסביר ברכה זו שאנו מבקשים מהקב"ה שלא נפסיד את המדות שלנו, ושימסור את מדותינו לצדיקים שיחזקו אותם עד שאנו עושים תשובה וכו'. וזהו פירוש הפנימי ב"ושים חלקנו עמהם" - עם הצדיקים, "ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו", כי הצדיקים הם בוטחים "בך" - בעצמות אוא"ס ב"ה - "לעולם", והם עוזרים לנו להתחזק ב'קלאמקע' - ידית של הצדיקים ובפרט הרביים ואדמור"י חב"ד שהם רועי צאן ולא יעזבו וכו'.

### ב

הרבי קורא היצה"ר "הקלוגינקר" - שהוא פקח וחושב כל הזמן איך להפיל אותנו, ולכן חייבים להתחזק וללחום נגדו.

<sup>1</sup> תר"מ עמ' 1152-1148.

<sup>2</sup> ישעיהו כו, ד.

## שער הפלפולים

והרבי הזכיר הרבה פעמים שחיילים חייבים לצאת למלחמה בשירה ובבטחון שינצחו וכו', ואנחנו חייבים לחזק את עצמינו בבטחון גמור כל יום, שהקב"ה ממכ"ע וסוכ"ע ועצמות אוא"ס ב"ה נמצא איתנו בכל התוקף. אבל אנחנו אנשים פשוטים, והקב"ה מרחם עלינו ושותל צדיקים בכל דור שהם ממש אמת ומפילים היצה"ר עם אמת של הקב"ה, ואנחנו לומדים מהם לבטוח בה' "בשמך באמת", ובפרט בעקבתא דעקבתא דמשיחא שרואים הרבה חושך ונסיונות בוודאי שהקב"ה נותן לנו הכח ועוז להפיץ אור וקדושה שדוחה הרבה חושך. וכל אחד חייב להתחנן לרבש"ע: "תרחם עלי ועל עם ישראל לראות משיח צדקיני בקרוב ממש, שיתגלה לכל העולם ואמת ה' לעולם".

### ג

ועפ"ז י"ל הפירוש ב"משען ומבטח לצדיקים":

ידוע המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר 'ועמך כולם צדיקים' וגו'". אבל ב'צדיק' יש מדרגות (כמבואר בתניא), ולכן צדיק גמור לא צריך "משען" ותמיכה כמבואר ברש"י ריש פרשת נח: "נח היה צריך סעד לתומכו אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו", ונח היה "איש צדיק". אבל רוב אנשים צריכים משען וסעד להתחזק בעבודת ה'. ואנחנו מבקשים מהקב"ה שיקשר אותנו לצדיקים שהם "בוטחים באמת" לחזק אותנו ולהרגיש תמיד שהקב"ה הוא משען שלנו ובלעדו איננו יכולים ללכת וכו' כזקן שקשה ללכת בלי משען.

ויש לקשר זה עם מ"ש בתהילים<sup>3</sup>: "ואני בער... בהמות הייתי עמך, ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני", שדוד המלך מדבר בעד עם ישראל ואומר שכל יהודי אפילו הוא במדרגת בהמה וכו' יכול להרגיש 'אחזת ביד ימיני', תמיד בכל עת!

ע"פ הנ"ל יש לבאר שלשה פסוקים בסוף תפילת 'ובא לציון גואל':

(א) "ברוך הגבר אשר יבטת בה' והיה ה' מבטחו".

(ב) "בטחו בה' עדי עד".

(ג) "ויבטחו בך יודעי שמך".

ואי"ל, שמרמז על ג' הענינים ומדרגות בבטחון דלעיל בשיחה:

"ברוך הגבר אשר יבטח בה'", קשור לבטחון בבחינת ממכ"ע וסור מרע, שמדובר על איש שמתגבר על חולשו ועושה מאמץ ללחום עם היצה"ר וכו'. ולכן הפסוק חוזר על זה "והיה ה' מבטחו", דהיינו, שהוא כל הזמן חושב על זה, כי הוא מרגיש המלחמה עם היצה"ר שלוחם תמיד.

"בטחו בה' עדי עד", מרמז על סוכ"ע ועשה טוב, ולכן זה "עדי עד", הוא הולך מחיל אל חיל, (ו'עדי' מרמז על ספירת הכתר, כמבואר בלקו"ת פ' פקודי).

<sup>3</sup> ע"ג, כ"ב-כ"ג.

## שערי ישיבה גדולה – לה

"ויבטחו בך" מרמז על עצמות אוא"ס ב"ה שהיא למעלה משמות, הוא רק "בך יודעי שמך" שדעת הוא התקשרות בקשר "אמיץ וחזק מאד" (כהלשון בתניא) ומגלה "בשמך" כל הכח שמקבל מעצמות אוא"ס ב"ה להמשיך ב"שמך" - ספירת המלכות כח א"ס לגלות אלקות למטה, לעשות דירה בתחתונים.



## רפואה שהדור צריך לו

הרב עמיאל שיחי' לוינ  
א' מאנ"ש במיאמי ביטש

במאמר "בורא ניב שפתיים..."<sup>1</sup> הרבי כותב שבדור זה צריכים לרפואה מיוחדת. ומובן שבשנת תשפ"ב מבינים יותר טוב שיש צורך ברפואה שמגיעה מהקב"ה.

במאמר הרבי מסביר מספר ענינים הקשורים לעבודת השם שעלינו לעשות על מנת לזכות ברפואה שהיא למעלה מדרך הטבע, ורפואה זו היא באופן שמלכתחילה אין שום מחלה.

מאמר זה מיסד על המאמר של רבי הרי"צ מ"ג תשרי תרח"צ, חמישים שנה קודם וצריך ללמוד את שני המאמרים מכיוון שבשנת מ"ח הרבי דיבר על התחלת המאמר וסופו. ובשנה צ"ח יש פרטים רבים נוספים חשובים שאכתוב עליהם בהמשך.

וסיכום הדברים: כתוב "בורא ניב שפתיים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר השם ורפאתיו", המאמר מסביר ש"ניב שפתיים" הוא דיבור הבא בדרך ממילא ללא הכנה מיוחדת. ודיבור כזה ביכולתו לברוא בריאה חדשה, כלומר מציאות חדשה יש מאין. דהנה יש שני דרכים שבהם הקב"ה מתקשר עם העולם: דרך אחת היא דרך הצדיקים שצריכים כל ימי חייהם לעבוד את השם דרך קיום מצוות לימוד תורה תמיד. דרך זו היא ע"פ סדר השתלשלות, והדרך הרגילה והנכונה.

והדוגמא לכך היא בכדי שהאדם יהי' בריא, ושהנפש מתאחדת עם הגוף לאורך ימים ושנים טובות, על האדם לאכול לחם, בשר, וכו' ולשתות מים, ובמשך שנים רבות הכמות שאוכלים ושותים היא רבה מאד. ודרך זו נקראת דרך הטבע.

אך, יש דרך נוספת, שלמעלה מסדר השתלשלות, שהוא דרך בעלי תשובה, שדרך עבודתם היא בחילא יתיר והם מביאים יותר אלוקות לעולם בגלל הריחוק שבו היו נמצאים. ובמאמר, ממשיך זאת לדרך הרפואה, שעל ידי כדור קטן או טיפה אחת של תרופה. שכאשר יש סכנה לחייו של האדם, ואפשר שח"ו הנשמה תפרד מהגוף, אז כמות קטנה של תרופה יכולה להציל את נפשו.

וכיצד זה אפשרי, הרי אדם בסכנה צריך לאכול ולשתות על מנת לחזק את נפשו וגופו? והתשובה היא שהקב"ה ברא בעולם דרך רפואה שלא ע"פ סדר השתלשלות, באופן שטיפה אחת מספיקה על מנת להחיות את הגוף. וזה המשל של הרפואה לתשובה. תשובה מביאה רפואה לעולם, ותורה מביאה רפואה לעולם. והרבי מסכם שדרך התשובה של הדור הזה היא על ידי מסירות נפש לשליחות שהרבי נותן לכל אחד ואחת, ובעיקר מסירות הנפש היא על לימוד תורה ואמירת דברי תורה והשפעה על הסביבה, באופן שכאשר אדם חדור בלימוד תורה אז כל מה שיוצא מפיו יהיה דבר תורה, אפילו אם הוא לא מתכוון לכך, וזה דיבור שבא ממילא,

<sup>1</sup> בורא ניב שפתיים – י"ג תשרי תשמ"ה.

## שערי ישיבה גדולה – לה

ללא הכנה לכך, אז הוא מסוגל לברוא מציאות חדשה, בריאה חדשה של יש מאין, וביחוד זה קשור לרפואה שהדור צריך לו, וזה רפואה למעלה מדרך הטבע.

עד כאן היא סיכום של המאמר. וה"בכך" היא שאנו יכולים לברוא בריאה חדשה, וזוהי הגאולה על ידי שנדבר חסידות ותורה באופן של "ניב שפתיים" ובאופן של שלימות ובריאות.

ומוסיף הרבי, שגם רופא בשר ודם יכול, בכח התורה לרפאות באופן שמלכתחילה אין מחלה, וז"ל:

"וממשיך בהמאמר, דמ"ש אמר הוי' ורפאתיו לאחרי שאומר שלום לרחוק, הוא, דכיון שבתחלה הי' מרוחק מאלקות, לכן, גם לאחרי שנעשה קרוב לאלקות (ע"י התשובה, עבודת האדם), וגם לאחרי שנעשה שלום לרחוק (ע"י המשכה מלמעלה), צריך עדיין לרפואה. והרפואה היא ע"י לימוד התורה. וזהו אמר הוי' ורפאתיו, דהרפואה היא אמר הוי', שחוקק בכח זכרונו אותיות שבתורה.

"ולהעיר, דמ"ש בהמאמר שרפאתיו הוא ע"י לימוד התורה, הוא גם בנוגע לרפואה בגשמיות, כמ"ש ולכל בשרו מרפא. ועפ"ז יש לומר, דמ"ש לעיל (סעיף ה) שהרפואה דאמר הוי' ורפאתיו היא באופן שלא נשאר שום רושם ועד שנעקר מתחילתו, הוא גם כשהרפואה מהקב"ה נמשכת ע"י רופא בו"ד וע"י סממני רפואה. דכיון שהתורה היא בעה"ב על כל המציאות, כולל גם מציאות הרפואה (חכמת הרפואה וכו' ועד לעצם מציאות הרפואה), הרי מובן, שבכח התורה, שגם הרפואה שע"י בו"ד וע"י סממנים וכיו"ב תהי' באופן שלא ינשא שום רושם ועד שיהי' נעקר מתחילתו. ולהעיר, שגם ברפואה שע"פ טבע ישנה רפואה שעוקרת את החולי אלא שרפואה זו אינה מצויה והרפואות המצויות הם באופן שנשאר רושם. ועפ"ז מובן עוד יותר זה שבכח התורה לפעול שגם הרפואה שע"י רפואות המצויות תהי' באופן שלא יהי' נשאר שום רושם, מכיון שענין זה ישנו כבר בעולם", עכ"ל.

ועתה יעיין במאמר של הרבי הריי"ץ ששם יש ענינים נוספים, ואביא כאן מספר דוגמאות:

א. יש משל שבמאמר מתרח"צ וז"ל: "האש נאחז בדבר הבוער .. וכאשר שורף ומכלה את הדבר הבוער ואז הנה דם מן האש נעשה אור ... ומשריפת הפתילה והשמן נעשה אור ... ותוקף האור הוא מזיכך דבר הבוער וכמו"כ יובן למעלה דבכדי שיהי' גילוי משריפת ממשות הפתילה", עכ"ל.

וענין זה מבואר יותר בתניא פרק ל"ה וז"ל: "ושמן על ראשך לא יחסר ... ועל דא החכם עיניו בראשו .. שהמשיל אור השכינה לאור הנר שאינו מאיר ונאחז בפתילה בלי שמן. וכך אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה, אלא על ידי מעשים טובים דוקא ... ולא די לו בנשמתו .. מה שאין כן המצוות ומעשים טובים שהן רצונו יתברך".

והמסקנה היא שעל ידי כך שהרופא (או המטופל) מגדילים את המצוות ומעשים טובים אז הם מגדילים את נוכחות השם בעולם - ומכיוון שהשם הוא הרופא כל בשר ומפליא לעשות - אז ככל שהשם נמצא יותר אז הרפואה גדולה וטובה יותר.

## שער הפלפולים

ב. בהסבר על אברי הגוף, הראש, הגוף (שכולל החזה והבטן), והרגליים<sup>2</sup>, כתוב, וז"ל:

"הראש שהוא קטן בכמות הנה מלבד דהחיות כללי של כל האברים... בראש הרי משכן כל החושים והכשרונות שכל הבחנה... ובגוף שהוא גדול יותר הכוחות במועט... והרגליים שהם גדולים מהגוף הנה בהם רק כל ההילוך", עכ"ל.

ומכל זה רואים שרק בראש הוא כח הביטול. שבראש נמצאת החכמה שאיתה לומדים החסידות וכנראה מכאן הוא המקור למכתב הרבי המפורסם "שככל שהרופא יותר בטל להשם כך גדולה יותר ההצלחה שלו ברפואה", כלומר הטיפול הרפואי של רופא שלומד חסידות הוא יותר מוצלח בגשמיות מפני שהחסידות גורמת לביטול, וביטול גורם לאש ואור אלוקי בעולם, ועל ידי כך השם יותר מצוי בעולם התחתון הזה, ועל ידיו של השם הרפואה היותר טובה מגיעה אל החולה, והחולה מבריא בדרך שאין מחלה מלכתחילה.

ג. בתורה אור, מוסבר על הלב והריאות שהם איברים שפעולתם היא דרך התזוזה שלהם.

כל שאר איברי הגוף פועלים ללא תזוזה - המוח, הכבד, הכליות וכו' ומכאן רואים שהלב והראות הם האיברים הרוחניים שנמצאים מעל הפרסא והם מסמלים את האיברים הרוחניים (ולכן לובשים גרטל מסביב לסרעפת להבדיל בין האיברים הרוחניים שמעל הסרעפת, והאיברים הגשמיים שמתחת לסרעפת).

ו"הבכך" היא שכל מה שקורה בעולמינו בזמן הזה הוא הכנה לביאת המשיח. אנו רואים שהמגיפה שפקדה אותנו משפיעה בעיקר על הראות והראש - האיברים הרוחניים. יש לדעתי ללמוד שהשם רוצה שנתרכז על הרוחניות שלנו, לעבוד על הרצוא ושוב. מכיוון שהמגפה דרשה התבודדות ולא נתנה אפשרות לצאת החוצה "ולעשות הפצת המעיינות חוצה" כפי שהיו רגילים עד עתה, אז יש בהתבודדות זמן ואפשרות להסתכל על הענינים רוחניים שלו, ולהתרכז על הגדלת הרצוא להשם, ואח"כ שהמגפה נחלשה (ובקרוב תפסק לחלוטין) אז ישוב להפיץ את עניניו בסביבה שלו.

כפי שלמדתי מהרב יהודא לייב שפירא שליט"א ש"משיח" הוא שלמות התורה ומצוות, וגילוי כבוד השם. וביאור בשלימות התורה היא כאשר התורה שלם בתוך כל אחד ואחד וכן בסביבה שלו.

ואנו זכינו שבדור שלנו יש רבי האומר לחסידים מה טוב להם ומה טוב לעולם - אין פה שום ספק שהרבי רואה את העולם מנקודה שהיא למעלה מהסובב ולמעלה מהממלא - מנקודת העצם. וכאשר הרבי כותב במאמר מה שעלינו לעשות אז המסירות לשליחות טובה לנו ולעולם.

<sup>2</sup> מאמר בורא ניב שפתיים תרח"צ עמוד נ"א.

## שיטת הרמב"ם בנוגע הוצאה

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן  
שליח בישיבה

### א

א' מעיקרי סוגיות בהלכות שבת הוא אודות דיני הוצאה ופרטי'. המסכת פותחת בדיני פשיטות יד מרשות א' לרשות שני, ובו כמה פרטים ושיטות בראשונים. אחד מפרטים העיקרים בהסוגיא הוא בנוגע להגדרת היד שברשות אחר משאר גופו.

וכן מובא בשוע"ר (סימן שמו, סעיף ז') השיטות והפרטים, וז"ל: "העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור לדברי הכל אפילו לגבי אותו האדם עצמו לענין שמותר לו להכניס לתוך ידו חפץ המונח ברשות הרבים, שאין ידו נגדרת אחר גופו להיות רשות היחיד כמוהו הואיל והן ברשויות 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).

"אבל אם הוציא חפץ בידו מרשות היחיד אפילו אם נחה ידו תחלה באויר רשות הרבים אין זו חשובה הנחה במקום פטור, ואם אח"כ הניח החפץ ברשות הרבים חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה, שהרי היא תלויה כאן באויר, הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה. שהושטת היד אינה דומה לעמידת גופו, שכשעומד לפוש עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו לפי שהגוף עצמו עומד ונח על גבי קרקע, משא"כ בהושטת ידו לבדה שהיא תלויה ונחה באויר.

"ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות, אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים, והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת.

"הגה"ה: ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור, אף על פי שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות, זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלתה כמו שנתבאר.

"לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' טפחים סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם בין שהיא רשות היחיד בין שהיא רשות הרבים חייב...". עכ"ל שוע"ר.



## שער הפלפולים

לסיכום, נמצא ב' שיטות: לרוב הראשונים ידו ברשות אחרת כמקום פטור ולכן אם פושט בעה"ב ידו לחוץ והעני מניח חפץ בתוכו חשיב כמונח במקום פטור ואינו אסור אלא מדרבנן להכניס לרה"י, גזירה שמא יכניס מרה"ר לרה"י בלא מקום פטור. אבל אם הבעה"ב פושט ידו וחפץ בתוכו אינו חשיב הנחה במקום פטור, דיודו שונה מגוף המונח שידו תלוי ומונח באויר. ולכן אם מניח ידו חייב כמי שהוציא מרה"י לרה"י בלי מקום פטור באמצע - שלא נח שם. אבל הרמב"ם סובר שידו כהרשות שפשוט לתוכו, ולכן אם הבעה"ב פושט ידו לרה"ר והוא בתוך ג' טפחים לארץ חשיב כמונח ברה"ר וחייב.

ובהגה"ה מבאר אדה"ז שמה שלשיטת הרמב"ם אם פשט בעה"ב ידו לרה"ר וידו למעלה מג' אינו חשוב כמונח ברה"ר עד שהוא בתוך ג' לקרקע, מכיון שהחפץ שהיתה בידו מלכתחילה אינו חשיב כמונח לאחר שפושטו לרשות אחרת - וכהחילוק שמבואר בשאר הראשונים לעיל.

על הגה"ה זה צ"ב, דהנה, כתב הרמב"ם 10 דאם הבעה"ב מכניס חפץ מרה"ר לרה"י חייב אף אם לא הניח החפץ על הקרקע ממש ד"הואיל והוא בידו ה"ה כמונח בארץ" ומזה מוכח בהדיה דלהרמב"ם חפץ חשיב כמונח גם כשהוא באויר ואפי' כשהיתה ביד בעה"ב לכתחילה. וצע"ג מה שאדה"ז כותב שלהרמב"ם אין חפץ כמונח אם היתה ביד בעה"ב לכתחילה?

גם על עצם ביאור זה דאדה"ז יש מקשים (ראה העו"ב תתי"ח ע' 67). דמשמעות אדה"ז דאם אכן הניח העני חפץ על ידו דבעה"ב כשהיתה פשוטה לרה"ר הוה כמונח ברה"ר. וא"כ כשחוזר ומכניס תוך רה"י לכאורה הוה עקירה. ונמצא עקירה והנחה מרה"ר לרה"י ויהי' חייב. אבל במתני' נקט בהדיא דאם "פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורים!" (לשאר ראשונים הוה הנחה במקום פטור ולכן בעצם מותר אם נתן העני לתוך ידו דבעה"ב ואח"כ הכניס והאיסור רק מדרבנן.)

ומביא עוד ראיות שלכאורה לדעת הרמב"ם א"א לחלק בסברה דשאר הראשונים בין היתה בידו קודם שנפשט בין אם הונח שם אח"כ (ע"ש). וצ"ע בדברי אדה"ז.

## ב

יש שרוצים לתרץ (ראה העו"ב תתי"ט ע' 65) דלדעת אדה"ז בהגה"ה אף דאם העני מניח לתוך ידו דבעה"ב חשיב הנחה - דכשנותן בתוכו ממ"א חשיב הנחה - מ"מ במתני' בכה"ג פטור מכיון דאין עקירתו חשיב עקירה. דכמו שאם החפץ היתה בידו קודם הנחה אינו חשיב הנחה כן אם החפץ בידו קודם העקירה אינו חשיב עקירה. וא"כ אין קשה ממתני' דאכן פטור אם נתן העני לתוך ידו הפשוט דבעה"ב מכיון שביד בעה"ב היתה הנחה ברה"ר בלי עקירה.

אבל עפ"י זה קשה, בלבד שעדיין לא מתורץ עיקר הקושיא דלעיל - מה שלהרמב"ם חשיב הנחה גם כשהיתה בידו לפנ"ז עוד צ"ב: א) בדיעה ראשונה מביא אדה"ז שאם מכניס בעה"ב חפץ המונח ברה"ר לידו ואח"כ מכניסו לרה"י הוה פטור, מכיון שהכניס ממקום פטור (להדיעה שידו מקום פטור) ומ"מ אסור מדרבנן שלא יבוא לעשות עקירה והנחה ישר מרה"ר לרה"י. ואח"כ מביא שאם הוציא חפץ לרה"ר אינו חשיב כמונח הואיל והיה בה מתחילה. ומזה רואים בהדיא דבמקרה דהכנסת חפץ בידו מרה"ר לרה"י חשיב הנחה ועקירה אף שעקירתו היתה

<sup>1</sup> פרק י"ג הלכה ב'

לחפץ שכבר הי' מונח בידו. ומשו"ה אסרו רבנן כדי שלא יבוא לעשות הנחה ועקירה שלא ע"ד מקום פטור. ומזה רואים שאין הסברא דשינוי שצריך בהנחה נוגע לעקירה, ולכן אף אם הי' בידו מתחילה יחשב עקירה. ולמה יחלק הרמב"ם בכך?

(ב) בעצם הסברא לחלק בין אם היתה בידו מלכתחילה לבין הכניסה לידו, יש להביא מהראש יוסף (ג: בעי מיני) שמבאר לשיטת רש"י שאם הכניסו לידו ממקום אחר עשה מעשה ולכן חשיב הנחה "אע"ג דידו של אדם לא הוה הנחה ממש (לרש"י) מ"מ מניח החפץ לד' או עוקר מד', משא"כ הטעינו חבירו לידו והוציא ידו לחוץ לא עשה מעשה בגוף החפץ... עפ"י"ז בסברא, אם כבר עשו מעשה ע"י ההנחה - שהכניסו לידו ממ"א - הוה ידו כמונח בארץ וא"כ עקירתו צריך להחשב עקירה. ולמה יהי' צורך בעוד מעשה כדי להיות עקירה - אם ההנחה מעשה ליחשב כמונח (אפילו לרש"י דאינו כמונח ממש וכ"ש להרמב"ם דידו כרה"ר והוי כמונח ממש) וא"כ העקירה אח"כ הוה עקירה מדובר המונח. ואין סברא להצריך עוד מעשה ושינוי כדי ליחשב עקירה - אם ידו כמונח עקירתו עקירה?

(ג) להרמב"ם מוכח בהדיא שעקירה חשיב עקירה גם אם היתה בידו לפני"ז. דהבאנו לעיל בפרק י"ג הלכה ב' כתב דאם בעה"ב הכניס חפץ מרה"ר לרה"י חייב אף אם לא הניח החפץ על קרקע רה"י, ד"הואיל והוא בידו הרי הוא כמונח בארץ. וא"כ פשטות המקרה בעקירת הבעה"ב בהמשנה הוא שנעקר כשיצא מאויר רה"י, ואינו צריך לעקרו מהקרקע דוקא - אף שהיתה בידו מתחילה. (דאפילו לרש"י שלפירוש הרא"ש אין חפץ ביד בעה"ב כמונח ממש אעפ"כ י"מ (ראה שפ"א) דהוה עקירה כשהוציא ידו ולא שצריך להגביהו מהקרקע כמשמעות לשון רש"י - וכ"ש להרמב"ם דהוה כמונח ממש?)

והדרא קושיא לדוכתא, דמשמעות אדה"ז הוא דאם העני מניח חפץ ע"ג יד בעה"ב הפשוטה הוה הנחה ואח"כ עקירה וא"כ צ"ל חייב, אבל במתני' זה פטור?

## ג

ואולי יש לבאר סברא לחלק בין העקירה והנחה עפ"י הגמרא לקמן וממילא יתורץ קושיא ב' וג'. דהנה ברף ד' ע"ב שקו"ט הגמרא להביא דיעה שאי"צ עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד'. ותחילה הביא דעת רע"ק דאם זרק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע דחייב משום שקלוטה כמי שהונחה דמיה (דהואיל ונקלט באוירה של רה"ר כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח - רש"י) ולבסוף דחה הגמרא ד"דלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא. שאפשר שדעת רע"ק היא שרק הנחה חשיב גם בלי רשות משא"כ עקירה חשיב רק כשנעקר מע"ג רשות. ואפשר לבאר כע"י"ז גם בדינן. דאכן אם נתן העני חפץ ליד בעה"ב הפשוטה חשיב הנחה אבל עקירה לא הוה. ומ"מ לא מטעם שצריך שינוי ומעשה לעקירה כמו בהנחה, אלא משום שקשה יותר לעשות עקירה מהנחה. ולכן אף שחשיב ידו כמונח לגבי הנחה מ"מ להחשיב עקירתו עקירה צריך לעקרו מע"ג מקום מונח ממש (ובזה יתורץ קשיא הב' דלעיל).

וי"ל שזה שלהרמב"ם כשידו ברה"י חשיב הנחה ממש גם אם לא הניחו וא"כ עקירתו חשיב עקירה כשהוציא ידו אף שהיתה בידו מכבר ולא נעקר מרשות ממש - מכיון שידו ברשות גופו כמונח ממש. דאם ידו ברשות אחרת - אף דהוה כאותה רשות שפשט לשם (לפי הרמב"ם)

## שער הפלפולים

מ"מ אינו חשיב כמונח ממש. משא"כ כשגופו וידו ברשות אחת ידו בטל לגופו וכאילו מונח בארץ ממש. ולכן כשעוקר מרה"י הוה כעקירה ממש<sup>2</sup>. (ובזה מתורץ קושיא הג.)

נמצא שבכללות יש ב' דרגות - דאם ידו ברשות גופו ה"ה בטל לגמרי לגופו המונח ולכן חשיב כמונח ממש וכשנעקר מרשות זה חשיב כעקירה ממש. אבל אם ידו פשוטה לרשות אחרת, וחפץ מונח עליו ממ"א, חשיב הנחה, אף שידו תלוי' באויר, שקל לעשות הנחה אבל עקירה לא הוה שצריך עקירה מע"ג רשות ממש.

וזה שכשהחפץ בידו קודם שפשט לרשות אחר אינו חשיב הנחה מכיון שאז לא נח כלל. דאם הניח עליו ממ"א חשיב כמונח - אף שאינו מונח ממש - שידו נעשה כהרשות ואח"כ הניח חפץ בהרשות - בידו. אבל אם החפץ הי' כבר בידו, אז כשידו נעשה לרה"ר לא הניח החפץ בהרשות. וא"א להחשיב זה שהיתה בידו כהנחה בדרך ממילא שהי' מונח בידו כל הזמן ולא נשתנה כלל<sup>3</sup>. וא"כ באמת יש ג' דרגות, א) כשבטל לגופו, ב) כשמניח חפץ ע"ג ידו הפשוטה, שחשיב הנחה ולא עקירה, וג) כשהחפץ בידו קודם פשיטות ידו דאינו חשיב אפילו הנחה.

ובאמת סברא זו - דקל יותר לעשות הנחה ולא עקירה - תלוי' במח' אם שייך בכ"מ או לא. דלהתוס' ישנים הוה סברא השייך בכ"מ ולא רק בדף ד' ע"ב (ראה תוס' ישנים בג' ע"א) אבל תוס' בדף ד' ע"ב מביא דהטעם שעקירה צ"ל מרשות מכיון שכך היתה במשכן ועוד דהפסוק דהוצאה הוא "אל יצא איש ממקומו". ומשמע דהוצאה דוקא ממקום החפץ דהוה רשות. וא"כ י"מ דלשיטת התוס' אין סברא זו שייך בכ"מ (ראה בפנ"י דלכן הפירוש לתוס' בג' ע"א ששאלת הגמרא שייך גם בהנחה ולא פשט ל"י כתוס' ישנים שהנחת הגוף כמונח.

אולם גם לתוס' נראה לפרש סברא זו הכא - אם יד הפשוטה חשיב כמונח רק להנחה ולא לעקירה. דהסברא לחלק שהנחה קל מעקירה דוקא בקלוטה כמי שהונחה ולא בעקירת גופו כהנחת גופו (בדף ג' ע"א) מכיון שהפסוק "אל יצא איש ממקומו" משמע גם ממקום האדם ולא רק ממקום הכלי. ולפי הבנה זו בהפסוק אדרבה קל יותר ליחשב עקירת גופו כעקירה מהנחת גופו (ראה בפנ"י ג' ע"א) אבל בסוגיין אם ידו שברשות אחרת חשיב כמונח שייך שפיר סברא זו דהנחה קל מעקירה, דאין הסוגיא אודות עקירת גופו אלא עקירת חפץ ממקומו ולכן פ"י הפסוק לתוס' - אל יצא ממקום החפץ - שעקירת חפץ צ"ל דוקא מרשות שייך כאן ג"כ. ועוד בתוס' ד"ה זרק (ד' ע"ב) מביא דלר' זירא אף אם חשיב הנחה ע"י הנחה כל שהוא מ"מ אינו

<sup>2</sup> סברא זו יבואר עוד יותר לקמן אות ד'

<sup>3</sup> ויש לבאר יותר החילוק בין כשהחפץ בידו מכבר לבין הניחו עליו ממ"א. דהנה, המקום לחילוק זה בתוס' בעירובין (כ' ע"א ד"ה לא בתירוח הב') והוא סברא לחלק במקום פטור. דדוקא אם הונח עליו ממ"א חשיב כמונח במקום פטור משא"כ כשהיתה עליו מכבר. וב' אופנים אלו תלוי' בהסברא דידו לא נייה ברשות אחרת. אבל תוס' בדף ג' ע"א בשבת לא רצה לפרש כזה - שהטעם שידו צריך עקירה ממש מפני שידו לא נייה - כפירש"י. אף שאפשר לבאר ולחלק כבעירובין - דאם עשה מעשה והניח על ידו חשיב הנחה, וידו לא נייה כשהחפץ בידו מכבר (שבזה יתורץ קושיית התוס' על רש"י בתוד"ה מאי וכמו שפירש הראש יוסף ברש"י). ואולי החילוק בין שבת ועירובין - כשהמדובר במקום פטור - שבשבת הגמרא רוצה לעשות ידו לרשות אחרת שאינו רשות שאר הגוף ועוד להחשיבו כמונח ברשות זה. דלרש"י בסוגיין כדי להיות הנחה כשנותן ביד העני צריך שידו יהי' חשיב רשות (דידו תלויה באויר ולא נייה ואינו חשיב רשות אא"כ בטל להרשות, וזה ג"כ נעשה ע"י שינוי המעשה) שנמצא בו ועוד יחשב כמונח. ובהו לא רצה תוס' לפרש דדי בהנחה ע"י שינוי מעשה. משא"כ כשידו עצמו - או שאר איברי גופו - חשוב כמקום פטור אין צורך להחשיב ידו כהרשות שבו, שחשיב רשות לעצמו. וא"כ צריך רק להחשיב כמונח בהרשות שהיד חשוב - ובהו די בשינוי מעשה. ואולי זהו ג"כ חילוק כאן - דאם ידו ברה"ר מכבר הוה חשיב כרה"ר לדעת הרמב"ם. וא"כ צריך רק להחשיב הנחתו כהנחה וזה נעשה ע"י שינוי מעשה. דאז חשיב כמונח. אבל אם פושט ידו וחפץ בתוכו צריך להחשיב ידו כרה"ר ועוד כאילו החפץ מונח ברה"ר. ולזה אין די בשינוי רשות דהחפץ. שכשהחפץ הולך מרה"ר לרה"ר א"א לפעול שינוי מעשה זו שהיד יהי' כרשות לעצמו וגם כאילו מונח באותו רשות.

חשיב עקירה. ומזה רואים דחילוק זה בין הנחה ועקירה אינו רק כשהחפץ באויר ולא נח כלל - דחשיב הנחה אבל לא עקירה - אלא גם כשנח כ"ש חשיב הנחה ולא עקירה. וזה בדומה לדידן, דכשנח ע"ג ידו - אף דחשיב הנחה כל שהוא - הוה הנחה ולא עקירה. ובפרט לביאור הפנ"י (ד' ע"ב ד"ה וי"ל דסבר ר' יוסף) דהסברא דדוקא הנחה חשיב ולא עקירה בכ"מ מכיון דמחשבתו מחשיב ל"י מקום. ולכן גם בידו - דלמסקנת הגמרא הוה כרשות - חשיב מקום להנחה אבל לא לעקירה.

ועפ"ז שפיר מתורץ קושיין בשוע"ר - דאף שחשיב הנחה כשנתון בידו ממ"א, מ"מ אינו חשיב עקירה ולכן פטור במתני'.

אבל עדיין לא מתורץ קושיא הא' דלעיל. דגם לדיעת הראשונה הו"ל לחלק בין עקירה להנחה - שכשמונח עליו ממ"א חשיב הנחה אבל לא עקירה. ומ"מ נראה ברור שאינן מחלקים ועוד ועיקר לא מתורץ מה שלהרמב"ם נראה שחשיב כמונח אף כשהיתה החפץ בידו מכבר ?

## ד

וי"ל עוד ביאור בכ"ז, שלעולם אין הרמב"ם מחלק בין היתה על ידו מתחילה לבין הונח עליו ממ"א, ולכן אין לדייק מההגה"ה שיחייב הבעה"ב אם העני הניח חפץ בידו הפשוטה. וזה שמביא אדה"ז חילוק זה כטעם שאין ידו כמונח ברשות אחרת אף שחשיב כהרשות שפשוט שם, מכיון שבחילוק זה רואים עיקר הנקודה שלכן אין ידו כמונח.

והביאור בזה ובהקדם: כשאדה"ז מביא את הרמב"ם כותב: "וי"א שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות... והוא הדין לאחד משאר איבריו". ועל מילים אלו מציין אדה"ז שזה מ"משמעות תוס' (שבת) י"א ועירובין כ' ע"א בתירוץ הב' (משא"כ בשי' הראשון אינו מציין זה על מילים "אחד משאר איבריו").

נקודת הסוגיא בעירובין הוא אודות אדם העומד ברה"ר ושותה ברה"י - שרק פיו ברשות אחר. ואסור משום גזירה שמא ימשיך הכלי לרה"ר ויכניס מרה"י לרה"ר. אבל עצם השתייה אינו חשיב הכנסה מרה"ר לרה"י אלא כאילו המים ששתה נעקר והונח ברה"י מכיון שפיו מקום פטור. וזה שונה ממי ששמשתיין או רק מרשות א' לשני מכיון שאין פיו ופי האמה כמקום פטור מכיון שפיו וגופו ברשות א'. ותוס' שם (ד"ה לא יעמוד אדם) מקשה מגמרא דידן דאם ידו פשוטה עם חפץ לרשות אחרת משחשיבה אין סברא לגזור שיישאר פשוט כל השבת מכיון שאם החפץ יפול יבוא לחיוב חטאת. והקשה התוס' דאם ידו מקום פטור כמו פיו כאן לא יבוא לחיוב חטאת ומהו החילוק בין ידו לפיו. והתוס' מתרץ שאין חפץ חשיב כמונח במקום פטור אלא אם הונח עליו ממ"א - כמו פיו - משא"כ אם הונח עליו ממילא (כמו ידו שהחפץ הי' בידו קודם שנפשט לרה"ר) וביאור זה לפי שיטת רש"י.

ומביא תוס' עוד ביאור מה שפיו כששותה כמונח ברה"י פטור (אי לאו גזירה) משא"כ כשמשתיין ורק, שכשהמים נכנסין לפיו הוה כמונח מיד מכיון שפיו בטל אגב גופו, משא"כ כשמשתיין או רק שנח כשיוצא מגופו ונח ברשות אחרת.

וברור למה דוקא בשי' הרמב"ם ע"ז שגם שאר איברים כהרשות שפשוט בתוכם, מציין אדה"ז לתי' הב' דתוס' מכיון שתי' הב' אינה תלוי אם הוא כמקום הפטור או לא. שייסוד ביאור

## שער הפלפולים

הא' בעירובין הוא ששאר איבריו כמקום פטור, משא"כ ביאור הב' ששאר איבריו כמונח בהרשות שהם פשוטים - כשי' הרמב"ם. (ומ"מ פשוט שידו שונה משאר איבריו - שאין ידו כמונח בהרשות אחרת משא"כ שאר איבריו וכדלקמן).

ועוד חילוק בין ב' הביאורים שרק לביאור הא' יהי' חילוק אם החפץ הונח עליו ממ"א או הונח ממילא משא"כ לביאור הב' אם פיו ברה"י ה"ה כרה"י לעולם בין אם היתה בפיו קודם שפשוט פיו או קיבל בפיו ממ"א. ומב' חילוקים אלו נראה ברור שא"א לומר ב' הביאורים כאחד - שאם מפרש כביאור הב' אז א"א לפרש החילוק שבביאור הראשון.

ועפ"ז מוכרח לומר שמכיון שאדה"ז סובר שהרמב"ם כביאור הב' בתוס' עירובין ממילא מוכרח שלהרמב"ם אין חילוק בין הונח עליו ממ"א בין היתה עליו מכבר. ובפרט שחילוק זה נאמר רק במקום פטור ולא כשאיבריו כהרשות שפשוט בו. וא"כ א"א לומר שהחילוק שמפרש אדה"ז בהגה"ה - מה שלהרמב"ם אין חפץ שבידו כמונח מכיון שהיתה עליו מכבר - כפשוטו. שכבר יסד אדה"ז דדעת הרמב"ם כביאור הב' שהוא היפך ממש מהחילוק לפי ביאור הא'.

וא"כ צריך לפרש דברי אדה"ז בהגה"ה באופן אחר, ובהקדם, מה שע"פ ביאור השני דהתוס' בעירובין נראה לפרש יסוד שיטת הרמב"ם. שלתוס' בשבת (סובר כביאור הא' בתוס' עירובין) כדי להחשיב חפץ כמונח ביד האדם הפשוט לרשות אחרת צ"ל שהונח עליו ממ"א, אבל להרמב"ם תלוי' אם האבר בטל לגוף האדם. שאם האבר בטל ה"ה כמונח בארץ אף אם האבר ברשות אחרת. ומזה יבוא חילוק גדול בין שאר איברים לידו, ששאר איברים לעולם בטלים לגופו ולכן כמונחים משא"כ ידו "כתלוי" באויר" כשפשוט לרשות אחרת ולכן אינו כמונח אא"כ הוא בתוך ג' טפחים להארץ.

ולפי"ז י"ל שכוונת אדה"ז בהגה"ה אינו שלהרמב"ם אין החפץ כמונח משום הטעם שהי' עליו מתחילה אלא משום היסוד דצריך להיות מונח ממ"א. שבשיטת התוס' לעיל ביאר אדה"ז חילוק זה - שהיה כמונח אם הונח עליו ממ"א - שמכיון שידו כמונח ותלוי' באויר לכן אין החפץ כמונח אא"כ הניח עליו ממ"א. ואולי ליסוד זה מכוון אדה"ז - שלהרמב"ם הטעם שאין חפץ בידו כמונח ברשות אחרת - כשאר איבריו - מכיון שידו תלוי' באויר ולכן אינו בטול לשאר גופו ואינו כמונח. ומ"מ להרמב"ם חפץ שבידו אינו כמונח בין אם היתה עליו מתחילה בין אם הונח עליו ממ"א עד שהיד בתוך ג' לקרקע. מכיון שהעיקר להרמב"ם שהם בטלים לשאר גופו וידו אינו כשאר איבריו כהיסוד ביד שרואים לעיל שהכריח התוס' לחלק בין אם היתה עליו בין אם הונח ממ"א.

לפי"ז נמצא ג' שיטות בהגדר דיד כשפשוט לרשות אחרת ומתי חשיב כמונח:

(א) לרש"י אליבא דהרא"ש ידו אינו כהרשות שפשוט לתוכו ואפילו כשהוא ברשות הגוף אינו כמונח אלא לגבי עקירת גופו. ולכן רק כשנעקר גופו חשיב שהחפץ ג"כ נעקר אף שהוא רק בידו.

(ב) לתוס' הוה ידו כמקום פטור כשפשוט לרשות אחרת ואם ידו ברשות ידו גופו הוה כמונח שם.

ג) להרמב"ם הכל תלוי אם בטל לגופו. ולכן כל איברי האדם הפשוט לרשות אחרת כאותו רשות וכמונחים - מכיון שבטלים לגופו - משא"כ ידו אף שהוא כברשות שפשוט מ"מ אינו כמונח מכיון שתלוי באויר. ולפי"ז אם ידו ברשות גופו הוה כמונח שם מכיון שאז בוודאי בטל לגופו ואינו חשיב תלוי באויר.

ועפ"ז מתורצת כל השאלות דלעיל - שאין אדה"ז מחלק בין עקירה להנחה אם צריך שינוי או לא, שאין הטעם שאין ידו כמונח מכיון שהי' עליו מכבר, אלא משום שידו בעצם תלוי ואינו בטל לגופו. ולפי"ז חילוק גדול בין פרק י"ג ה"ב, שחפץ כמונח ברה"י גם אם היתה בידו לפני"ז - מכיון שידו ברשות בטל לגופו וכמונח. משא"כ כשידו ברשות אחרת אינו כמונח, שתלוי באויר ואינו בטל לגופו. וממילא מתורצת ג"כ החילוק שכתב אדה"ז על הנחת חפץ כשידו ברשות אחרת, שאין כוונת אדה"ז שאם הונח עליו ממ"א הוה הנחה וא"כ כשבעה"ב מכניס החפץ לרה"י הוי עקירה וצ"ל חייב - שגם אם הונח עליו ממ"א אינו כמונח להרמב"ם מכיון שידו תלוי באויר.

ונמצא נפק"מ בין שיטת התוס' לשיטת הרמב"ם דאם בעה"ב פשט ידו לחוץ ונתן העני חפץ בתוכו לתוס' אסור להכניסו לרה"י מכיון שנח במקום פטור וגזירה שמא יוציא מרה"י לרה"ר בלא מקום פטור, אבל להרמב"ם מותר להכניס ידו לרה"י מכיון שלא נח ברה"ר כלל.

## ה

לפיכ"ז אפשר לתרץ קושיא דהראש יוסף על הרמב"ם. דתחילה מביא דברי הרמב"ם בפ"י"ג ה"ח באם "נתן חבירו לתוך ידו או על גביו ויצא...שעקירת גופו..." ומפרש שזהו כשיטת רש"י לפי הרא"ש - שידו כמונח לגבי עקירת גופו. ומ"מ בה"ב כתב הרמב"ם דאם הכניס הבעה"ב ידו לפניו הוה כמונח גם אם לא הניח על גבי קרקע - וזהו כשיטת התוס'. ולכאורה לשיטת התוס' הי' יכול לומר בה"ח כפשוטו שפשט ידו לרה"ר והניח ע"ג קרקע ולמה פי' שעקר גופו כהרא"ש? ומתרץ הסתירה שהרמב"ם סובר כתוס' ישנים. שסברת תוס' ישנים שהנחה אי"צ להיות כמונח ממש משא"כ עקירה צריך עקירה ממש. ולכן כשמכניס ידו הוה כמונח גם אם לא הניח ממש משא"כ לעקירה דוקא כשעוקר גופו עם החפץ חייב.

אבל גם אם נבאר שהרמב"ם סובר כהתוס' ישנים יהי' קשה לנו קושיית אדה"ז בהגה"ה. שלמה להרמב"ם אין ידו כמונח כשפשט לרשות אחרת, שלת"י חשיב הנחה לעולם גם אם לא הונח על הקרקע ממש. וצ"ע איך שייך לומר שהרמב"ם כת"י?

אבל ע"פ הנ"ל יש לפרש דבב' ההלכות אזיל הרמב"ם לשיטתי' המחודשת שכשמכניס ידו לרה"י הוה כמונח אף אם לא הניחו ממש, מכיון שבטל לגופו. אבל כשפשוט לרשות אחרת אינו בטל לגופו ולכן אינו כמונח. ומ"מ צריך לפרט שאם עקר גופו חשיב עקירה - ולא אמר כפשוטו שהניח חפץ ברה"ר - שכאן רוצה לבאר שאם עקר גופו חשיב עקירה גם אם ידו למעלה מג' מכיון שידו בטל לגופו. שלהרמב"ם צריך לחדש שלא רק חשיב עקירה והנחה כשנתן החפץ ע"ג הקרקע ממש (שזה מה שהיה צריך ליכתב לפי תוס') אלא אפילו אם עקר גופו וידו היתה למעלה מג' חשיב עקירה והנחה, שאין ידו תלוי אז באויר שבטל לגופו וכמונח ע"ג קרקע.

\* \* \*

על שיטת התוס' - דאם החפץ הונח על יד בעה"ב חשיב הנחה משא"כ אם היתה בידו מכבר שאינו חשיב הנחה - צ"ע. דהנה, בדף ה: שקו"ט הגמרא במימרא דר' יוחנן אם "הכניס ידו לתוך חצר חברו וקיבל מי גשמים והוציא חייב". והגמ' שקו"ט למצוא מקרה דעקר הגשמים מע"ג מקום ד' הסיק שהמדובר בגומא מלא מים שעקר מהגומא ולכן חייב על ההוצאה. וחדוש הגמ' שאף שהגשמים נחים ע"ג מים אחרים חשיב הנחה ולא כאגוז ע"ג מים שאינו חשוב כמונח.

ובתוס' הרא"ש (ד"ה אלא אמר רבא) הקשה "אמאי דחיק לאוקומי הכי דאין הלשון משמע כן מדנקט וקבל מי גשמים, לוקמה הכי כגון שקבל מי גשמים בידו אחת ובידו אחרת לקחן מתוך אותו יד דאיכא עקירה ממקום ד' דידו של אדם חשובה כד' על ד'... י"ל דאותה עקירה שניה לא חשיבא עקירה כדאמרינן לעיל ידו הפשוטה לרשות אחרת לא נייחא ולא שייך עקירה אלא בדבר שהוא נח קודם" עכ"ל.

ונמצא שהטעם שלא תירוץ הגמ' בפשטות שקיבל הגשמים ביד א' ועקרם בידו השני מכיון שאין יד הפשוט לרשות אחרת חשיב כמונח לדעת הרא"ש.

ולכאורה על שיטת התוס' צ"ע, דלדעת התוס' אם הניח אחר החפץ על ידו הפשוטה חשיב כמונח, וא"כ כשהטעינו שמים חשוב כמונח בידו - "דמה לי הטעינו חברו מה לי הטעינו שמים (ל' הגמ') - וא"כ קושיית תוס' הרא"ש עומד במקומו. ולמה לא תירוץ הגמ' שקיבל הגשמים בידו ועקרם בידו השני<sup>4</sup>. ובפרט שכן משמעות לשון הגמ' (כמו שהקשה בתוס' הרא"ש)? וראה בפירוש רש"י ע"ז שהגמ' רוצה לתרץ שקלט המים ולא קיבל - דמפרש (ד"ה אלא אימא קלט) "השתא סלקא דעתך כשהיה הקילוח יורד הכה בידו אחת וקבלו בחברתה דעבד ליה עקירה". ולפי זה כשהגמ' מקשה אח"כ דצריך עקירה ממקום ד' בקל יותר לתרץ דקיבלו בידו ולכן הוה מקום ד' שהמדובר בידו ולמה דחק הגמ' לפרש שקלט מע"ג כותל אם מדובר כבר אודות ידו. דאם העקירה בידו למה לא יפרש שההנחה בידו ולא בגומא?

ועוד יש יתרון לתירוץ דקיבל בידו מע"ג גומא בזה שמקרה דר"י כשקיבלו בחצר חברו. דלכאורה החידוש דלקיחת מים מע"ג גומא - דמים ע"ג מים היינו הנחתן - אינו דוקא בחצר חברו. דחידוש זה גם בחצר שלו ולמה מקרה דר"י דוקא כשלקח המים מע"ג גומת חברו. משא"כ אם המדובר כשקיבלו בידו המקרה צ"ל דוקא בחצר חברו. דבחצר שלו פשיטא דהוה הנחה, דידו ברשות גופו לעולם נייחי. משא"כ כשידו בחצר חברו מחדש ר"י דאם הגשמים באו ממ"א הוה הנחה אף שאם היו בידו מכבר אינם הנחה?

וראה בפנ"י (ד"ה אלא אמר רבא) דמפרש על תירוץ הגמ' דלקח מים ע"ג גומא דבחצר ידיה ליכא רבותא כוליה האי כיון דניחא ליה באותן המים שצפין, א"כ אחשבינהו והוה ליה עקירה מליא ואין בזה חידוש, משא"כ בגומא של חברו. אבל לפועל ממש אין חילוק כ"כ בין

<sup>4</sup> וי"ל שבתירוץ זה בא הגמרא לחדש חילוק זה בין קיבל חפץ בידו ממקום אחר, דחשיב הנחה, לבין היתה בידו מכבר. דהכא המקרה שקיבל המי גשמים ולא היו בידו לפניו

## שערי ישיבה גדולה – לה

גומא בחצר שלו לגומא בחצר חבירו דהחידוש דמים ע"ג מים היינו הנחתן שייך ללמד בשתייהם. משא"כ קבלה בידו בחצר חבירו חידוש גדול שאינו שייך כשידו בחצר שלו?

וי"ל הביאור בזה עפ"י תוס' לקמן (ה: ד"ה אגוז ע"ג מים) דמביא חילוק בין הנחת אגוז ע"ג מים לענין שבת לבין הנחת ספינה ע"ג מים לענין קנין. דבשבת העיקר מהו דרך הרגיל להצניע - ולכן אין אגוז ע"ג מים חשיב כמונח - משא"כ בקנין דנלמד מיד, ולכן כמו שבידו גופו הולך וידו נמשך אחריו כן ספינה שנמשך אחר המים ההולכים חשיב כמונח.

ואולי י"ל עפ"י דחידוש גדול יותר אם המקרה מים בגומא מביד המקבל הגשמים. דיד המקבל פשוט דחשיב הנחה מכיון דא) דרך להצניע בתוך ידו וב) רואים מהלכות קנין שחשיב הנחה מעולה לקנות. ולכן הו"א דדוקא ידו המקבל הגשמים חשיב הנחה ועקירה מעליה משא"כ מים על גבי מים לא - דאף שכן דרך להצניע מים מ"מ לאו דוקא הוה חשיב הנחה די כמו ביד. דאולי רק מה שחשיב הנחה בקנין בהדיה חשיב הנחה בשבת. משא"כ מים ע"ג מים לא כתוב בהדיה כמו ביד. ובכל אופן לא יהיה שום שאלה באגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים - דשם חוץ מזה שלא דוקא כך מצניעים אגוז גם אינו חשיב הנחה כלל. וע"ד שמביא התוס' מה שרכוב כמהלך דמי ושם נותן חפץ על אדם המהלך אינו חשוב כמונח (דף קנ"ג.). ולכן פשוט דלא יהיה חשוב הנחה גם לשבת ואין שייך תיקון בכך.

משא"כ בתירוץ זה שעקר מים שבגומא טובא אתא לאשמעינן דבשבת נוגע רק אם כך מצניעים החפץ אם לא ולכן מים במים היינו הנחתן משא"כ אגוז במים. וממילא מובן שיד ג"כ חשיב הנחה לגבי שבת. ויש שאלה טובה בנוגע לאגוז בכלי - דאף שאינו חשוב כמונח מ"מ יש שאלה אם כך מצניעים אותו אם לאו.

### ז

אבל עדיין צ"ע בלשון הגמרא "וקיבל מי גשמים". דאף שיש חידוש גדול יותר בזה שהנחת הגשמים היתה על גומא מלא מים ולא בידו, מ"מ הו"ל ליכתב ולקח מי גשמים [מהגומא] ולא שקיבל. שקיבל משמע יותר שנפל לתוך ידו ולא שהכניס לידו מ"מ - וכקושיית תוס' הרא"ש?

שמעתי ביאור ע"ז ובהקדם, למה מקדים ר' יוחנן שהכניס ידו לתוך חצר חבירו, ליכתב בפשטות קיבל מי גשמים בחצר חבירו - מה ההדגשה שהכניס ידו לשם תחילה. וי"ל שאדרבה דוקא ע"י הקדמה זה מובן המשך הגמרא והמסקנה. שזה שהכניס ידו לחצר חבירו היתה כדי לקבל גשמים בידו וכשנפל הגשמים לתוך גומא "קיבל" אותם גשמים מהגומא. ובאמת הלשון קיבל שייך כאן יותר מלקח. שלקח הוא כשלוקח כל החפץ שרוצה ממקום הנחתו. משא"כ כאן, אף שלפועל מים ע"ג מים היינו הנחתן, מ"מ לא לקח גשמים אלו מהקרקע ממש אלא קיבל אותם מעל גבי המים שהיו בהגומא ולא שייך כ"כ הלשון לקח.

וי"ל שזהו הטעם שהיתה הו"א לגמרא שאין מים ע"ג מים הנחה והצריך לחדש זה - דמכיון שהכניס ידו כדי לקבל גשמים ואח"כ נפלו, שייך לראות גשמים אלו בנפרד משאר המים שבגומא. שגשמים אלו מים חדשים שלא היו לפניו בהגומא ולגשמים אלו הכניס ידו לקבל, ולכן נפרד משאר המים. ולכן הצריך הגמרא לחדש שמים ע"ג מים היינו הנחתן.



## שער הפלפולים

לפי ביאור הנ"ל אפשר לתרץ קושיית החת"ס (ד"ה שקלט) דהקשה למה מימרא דר"י דוקא כשקיבל גשמים הו"ל למימר המוציא מים מבאר רה"י לרה"ר חייב. דכל חידוש דמים ע"ג מים היינו הנחתן אינו נוגע דוקא לגשמים. ועוד הקשה דכל חידוש זה - דמים ע"ג מים היינו הנחתן - כבר נלמד מהדין דפסי ביראות (שצריך ליתן פסים סביב באר למחיצה כדי שלא יהיה הוצאה מרה"י לרה"ר, וכדי שעקירתו מהבאר יחשב עקירה לחייבו על הוצאה צ"ל שמים ע"ג מים היינו הנחתן)? ותירץ שם שהחידוש דר"י אינו להמים שבהגומא - שזה נלמד מפסי ביראות - אלא לקולות המים שמחוץ להגומא שראש האחד מחובר להגומא וראש השני מחובר להעבים. שמכיון שהם למעלה מרה"י חשובים כרה"י. ואף שלא נחו על מקום ד' מ"מ חידוש הגמרא שהנחתן ע"ג המים חשובים הנחה.

ביאור זה דדהחת"ס נראה דחוק, דקשה לומר שכל חידוש הגמרא לקילוח של גשמים למעלה מהגומא ואין זה משמעות הגמרא כלל. והחת"ס עצמו כותב שלפי ביאור זה צ"ל שגם אגוז ע"ג מים שבתוך מחיצות הבור כמונחים, ומסיים שאין משמע כן בהרמב"ם ושאר הראשונים. וא"כ הדרא קושייתו לדוכתיה.

אבל עפ"י ביאור הנ"ל בביאור כל גמרא זה יש לפרש בפשטות. דביארנו שהחידוש דמים ע"ג מים היינו הנחתן משום שפשט ידו כדי לקבל הגשמים וכשאח"כ נפלו הגשמים לגומא קיבל אותם משם. ואף דהו"א דמכיון שרצונו במים שנפלו זה עתה להגומא ולכן אפשר לראותם כנפרד משאר המים קמ"ל דמים ע"ג מים היינו הנחתן. וא"כ זה שמימרא דר"י בגשם הוא בדוקא. שכל השקו"ט דהגמרא מכיון שרצה לקבל הגשמים שנפלו. וכן מובן החילוק בין סוגיין להסוגיא דפסי ביראות. דשם המדובר במים שנחו כבר בהגומא ולכן פשוט שחשובים כגוף אחד וכמונחים אבל בסוגיין שהמדובר בגשמים שנפלו עתה להגומא וכוונתו לקבל גשמים אלו דוקא, טובא אתא לאשמעינן שאעפ"כ חשובים כמונחים ע"ג המים שבגומא.

## ביאור ענין "פנימיות"

הת' שלום דובער שיחי' בנרדל  
תלמיד בישיבה

ידוע מאמר הזהר המובא בהרבה מקומות בחסידות ש"פנימיות אבא הוא פנימיות עתיק",  
ובאתי לבאר מהו הפירוש וביאור "פנימי" במאמר זה.

אין מוכרח שהמילה "פנימיות" בחסידות מדבר על העצם, ובדרך כלל אינו מתייחס  
להעצם. ובדוגמת שכל לגבי מדות, שהשכל נקרא "פנימי" אף על פי שהשכל עצמו אינו העצם,  
ולכן אין זה "פנימי" אמיתי.

ענין זה, שפנימי הוא העצם, מוסבר בלקו"ש חי"ט<sup>1</sup>, וז"ל: "דער אויפטו פון חסידות איז  
דער עינן פון "פנימיות" אין עבודת האדם בתומ"צ, און דערפאר איז חסידות ממשיך די  
'פנימיות' פון אלוקות 'פנימיות עתיק'".

ובהערה 27 (על תיבת "פנימיות"): "ואמיתית ענין ה'פנים" הוא בעתיק שכולו פנים ואין  
בו בחי' אחוריים כלל - ראה לקו"ת חקת נט, ב. ובכ"מ."

וממשיך בפנים: "דער חילוק צווישן 'פנימיות' און 'חיצוניות' אין פשטות (ביי א  
מענטשן): 'פנימיות' מיינט ווי דער מענטש איז לעצמו, און 'חיצוניות' - ווי ער שטייט שוין  
בשייכות צו חוץ, צו א 'זולת' וואס איז אויסער אים.

"די נפק"מ צווישן זיי אין עבודת האדם:

"ווען א מענטש טוט א זאך נאר מיט זיין חיצוניות, איז ער ניט אריינגעטאן אין דעם מיט  
זיין גאנצן 'עצם' ו'פנימיות', נאר בלויז מיט זיין חיצוניות (און אין דעם גופא - נאר די 'מדריגה'  
אין אים וואס האט א שייכות צום ענין וואס איז 'חוץ' אים). און דערפאר בלייבט 'ער' און די  
זאך וואס ער טוט - צוויי באזונדערע זאכן.

"בשעת אבער א מענטש טוט מיט זיין פנימיות, איז ער אריינגעטאן אין דעם. ווארום  
וויבאלד אז מצד זיין פנימיות איז ניט קיין ארט פאר עפעס וואס איז 'חוץ' אים, קומט במילא  
אויס, אז טוענדיק א זאך (אפילו א פרטית'דיקע) מיט זיין 'פנימיות' און 'עצם' ווערט די זאך  
פאראיינציקט מיט אים, ווי איין מציאות".

ובהערה 29: "להעיר מספר השיחות ה'ש"ת (ע' 52): כלל ידוע אז כל עצמי - פנימי כו'".

וממשיך הרבי באות ז': "אלע מדריגות פון השתלשלות, ביז 'חיצוניות עתיק', גיבן אן  
ארט פאר א מציאות וואס איז 'חוץ' פון עצמותו ית'. און דעריבער, אפילו ווען זיי ווערן נתגלה  
אין וועלט, איז עס אלץ אין אן אופן, אז עס איז נישט שולל בתכלית די מציאות פון וועלט;

<sup>1</sup> עמ' 246.

## שער הפלפולים

"פנימיות עתיק' מיינט דער עצם פון אלוקות, וואס מצד אים איז ניטא קיין ארט פאר עפעס וואס איז 'חוק' אים. און דערפאר, ווען פנימיות עתיק ווערט נתגלה אין עולמות, איז עס אין אן אופן, אז וועלט (במציאותה) מיט אלקות ווערן, כביכול, איין זאך". עכ"ל השיחה.

ולכאורה היה נראה לומר שמשל גשמי לזה, (שפנימית אבא הוא פנימית עתיק), הוא השפעת הטפה מאב להוליד בן, דהשפעה להוליד הוא השפעה עצמי<sup>2</sup>.

אולם, כיון שהמשל לזה הוא בנוגע להמשפיע ומקבל (אב לבן), "והמקבל הוא דבר לעצמו ומקבל השפעה כו'" (אע"פ שהם בחינת השפעה עצמית, מ"מ עדיין הם שני מהותים נפרדים משפיע ומקבל), משא"כ פנימיות אבא ופנימיות עתיק, "אין זה שהחכמה מקבלת בחי' עצמיות דעתיק, כ"א דפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק ממש כו'", כמבאר בתרס"ו ד"ה ויצא יעקב<sup>3</sup>, וז"ל:

"הענין הוא, דהנה ידוע דפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק, והיינו, דאין זאת שהחכמה מקבלת מעתיק, כ"א הוא בחי' פנימיות עתיק ממש.

"(דבאמת בבחי' עצמיות עתיק אינו שייך לומר שהחכמה מקבלת ממש, דכל קבלה ידוע שהוא בחי' זיו והארה לבד, וכמו בהשפעת הרב לתלמיד, הרי מה שמקבל הוא רק הארה לבד, כי כללות ענין השפעת השכל שמהרב אל התלמיד הוא רק בחי' הארה כידוע, וזהו שמקבל התלמיד שהוא רק הארה לבד כו'. ובבחי' עצמיות עתיק, להיותו בחי' פנימיות ועצמות א"ס, הרי כל עצם בלתי נמשך ומתפשט להיות בבחי' גילוי אור וזיו, כ"א המשכת העצמות ממש כו'.

"אך מ"ש פנימיות אבא פנימיות עתיק, הכוונה שהוא בחי' פנימיות עתיק ממש, ולא שבזה נמשך בחי' העצמיות כו'. כי, יש במשפיע ומקבל ג"כ בחי' השפעה עצמיות, וכמו בהשפעה להוליד בדומה שהיא השפעה עצמיות כו'. אמנם זה שיש משפיע ומקבל, שהמקבל הוא דבר לעצמו ומקבל ההשפעה כו'. אבל כאן, אין זה שהחכמה מקבלת בחי' עצמיות דעתיק, כ"א דפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק ממש כו'".

"וכידוע ומבו' במ"א בבחי' חכמה דאצילות, דבחי' אין דחכמה, בחי' מ"ה שבו, הוא האין דכתר ממש, שז"ש והחכמה מאין תמצא, וכמו המציאה הרי מה שאבד זה מצא זה, ולא נשתנה במהותה כלל, רק שבא מרשות לרשות כו', כמו"כ בחי' אין דחכמה זהו שנמצא מבחי' אין דכתר, שהוא בחי' אין דכתר ממש, אלא שנמצא בין הנאצלים כו', ולכן לא ניתן ליהנות כלל, ולמעלה מעלה מבחי' השגה, היינו שאינו בא לידי השגה כלל, לפי שהוא בחי' האין דכתר ממש כו'". ע"כ.

ולכן אנו רואים במוחש, שהמשל (השפעת הטפה מאב להוליד בן) אינו דומה לנמשל (פנימיות אבא הוא פנימיות עתיק), כי פנימית אבא אינו מקבל מפנימית עתיק, אלא שמיוחד בתכלית בפנימית עתיק - בחי' יחיד.

<sup>2</sup> עיין תרס"ו ד"ה ויצא יעקב.  
<sup>3</sup> עמ' צה (בדפוס הישנה).

ובאמת, אפילו פנימית בינה הוא פנימית עתיק, כמבואר בד"ה כי ישאלך בנך ש"ת<sup>4</sup>, וז"ל: "והענין בזה הוא, דארז"ל חמשים שערי בינה נבראו, ומ"ט שערים נתנו למושה, ושער הנור"ן לא ניתן לו, שנא' ותחסרהו מעט מאלקים, מאלקים דבינה חסר מעט היינו שער הנור"ן, שהוא למע' מהשגה, וכשם שבספירת העומר כתיב, תספרו חמישים יום, ואין סופרים רק מ"ט יום מפני ששער הנור"ן א"א להשיג ולהמשיך בהעלאת מ"ן, שהרי גם משה לא השיג שער הנור"ן, ורק בעת הסתלקותו זכה לשעה"נ דבינה, ולכן הנה לעליונים נדמה להם למטה ולתחתונים למעלה.

"הנה כשם שבנו"ן שערי בינה הנה שער הנור"ן הוא למעלה מהשגה, הנה כן הוא בל"ב נתיבות שבחכ', הנה הנתיב הל"ב נא' עליו נתיב לא ידעו עיט, של"א נתיבות נמשכים מהחכ' אל הבינה, אבל נתיב הל"ב הוא נתיב לא ידעו, דנתיב הל"ב הוא פנימי' אבא שהוא פנימי' עתיק, וכן פנימי' בינה הוא פנימי' עתיק". עכ"ל.

היוצא מכל זה הוא, שאמיתית ענין פנימיות הוא עצם.

ולכאור' זה דרוש ביאור, שהרי כל הספירות באים מעתיק, וא"כ מה מיוחד לחכמה ובינה, שדוקא בהם אומרים שפנימיותם הוא עתיק?

והביאור בזה:

בכלל, ההפרש בין מוחין למדות הוא, שמוחין הוא בביטול ומדות הם 'יש'. כנראה במוחש יש שני ענינים במדות, א. הם בדבר חוץ ממנו, וב. "לי טוב", כוונת המדה הוא לתועלת עצמו.

לדוגמא, מדת האהבה לאיזה דבר, הוא רוצה דבר שחוץ ממנו. והסיבה שהוא רוצה אותו דבר הוא בגלל שהדבר הזה טוב לו.

שני הביטויים הללו, הם ההיפך לגמרי מהביטול. אבל מוחין הוא בתכלית הביטול, כפי מצינו לגבי חכמה שהוא כח-מה, שהוא מקבל מלמעלה ממנו באופן של ביטול (בעצם).

כפי שהוסבר במקומות רבים, ובפרט בתורת שלום<sup>5</sup>, וז"ל: "והנה ע"פ השקפה ראשונה הוא לפי שחכ' הוא בחי' ביטול והנחת עצמותו, דלהיות שחכ' הוא בחי' ראי' והתאמתות לזאת ה"ה בבחי' ביטול כו'".

"אך באמת איז חכ' איז ניט השגה, נאר חכ' איז ביטול, והשכלי דחכ' שהו"ע נקודת ההשכלה ה"ז מסוף מדרי' החכ', וואס דאס איז מער ניט וואס מען האט צוגעבונדען צו חכמה". עכ"ל.

ועוד בהמשך שמח תשמח<sup>6</sup>, וז"ל: "מה שאין כן בחכמה, אינו שייך שמחה, להיות כי החכמה היא למעלה מהשגה עדיין. וכידוע דכח החכמה הוא ראשית גילוי אור השכל כמו שבא בבחי' נקודה כללית עדיין". עכ"ל.

<sup>4</sup> סה"מ ש"ת עמ' 49.

<sup>5</sup> תורת שלום – ספר השיחות עמ' 158 בסופו.

<sup>6</sup> סה"מ תרנ"ז עמ' קעג.

## שער הפלפולים

עפ"ז אנו רואים שמהות החכמה הוא ביטול, וההשגה שבחכמה הוא סוף החכמה. ומזה שהחכמה בעצם הוא ביטול, והמדות בעצם הם בחי' יש, וכיון שחכמה ובינה הן תרין ריעין דלא מתפרשין. לכן דוקא פנימיות החכמה ובינה שהם בחי' ביטול. ופנימיות שלהם הם תכלית הביטול, ולכן הם מיוחדים בעתיק, ולא כהמדות שהם בחי' יש כנ"ל.

וולהעיר שאפילו המציאות דחכמה (בחי' חיצונית החכמה) שייך לעתיק, וכמבואר בד"ה ושאתם מים בששון תרצ"ז<sup>7</sup> דהתהוות החכמה הוא מחיצוניות עתיק, וז"ל: "מקור מוצא גוף השכל הוא מהתענוג ומחיצוניות התענוג מתהווה שכלו". עכ"ל.

היוצא מזה, שחכמה הוא שייך לעתיק, הן חיצוניות החכמה (דהתהוות החכמה הוא מחיצוניות עתיק), והן פנימיות החכמה (פנימיות אבא הוא פנימיות עתיק).

ותיריה מזו, לגבי עתיק אינו שייך הענין של מדות. כמבואר בהמשך באתי לגני תש"י<sup>8</sup>, וז"ל: "וכמו במדות הרי יכול להיות שינוי מחסד לדין ומדין לחסד, כמו עד"מ כאשר תחלה מחייב שכלו שיאהב אותו ה"ה אוהב אותו, ואח"כ מחייב שכלו שישנאהו הרי נתהפך מאהבה וקירוב לריחוק וכן להיפך, דשינוי המדות הוא בא ע"פ השכל שמחייב השינוי הבא, וכמו"כ יובן במדות למעלה דכתיב ויתעצב אל לבו ויאמר הוי' אמחה כו' והוא מדת הדין, ואח"כ נשתנה לרחמים וכמ"ש לא אוסיף לקלל עוד כו' ולא אוסיף עוד להכות כו' וא"כ הי' שינוי מדין לחסד ובא ע"י הטעם, שתחלה הי' טעם המחייב ואח"כ טעם המזכה... אבל בפנימי' הכתר, עלי' אתמרי לית שמאלא בהאי עתיקא, דאין שם בחי' מדות ולא טעם כמוס והוא למעלה מצידור אדם". עכ"ל.

ועל זה, מוסיף כ"ק אדמו"ר בד"ה באתי לגני תשמ"ח, וז"ל: "דלא רק שבפנימיות הכתר אין סיבה לענין הנחמה והשינוי [דברצון שיש לו טעם, מכיון שטעם הוא דבר המשתנה, הרי שינוי הטעם הוא סיבה לשינוי - הרצון, משא"כ רצון שלמעלה מהטעם אין סיבה שישתנה], אלא יתירה מזו, שאינו גם בגדר שינוי".

מכאן אנו רואים, שהמדות הם שייכים להשתנות, משא"כ פנימיות הכתר (בחי' עתיק) אינו שייך אפילו בגדר שינוי.

ועוד דיוק בזה, ע"פ לקו"ש חי"ט דלעיל, וז"ל: "אלע מדריגות פון השתלשלות, ביז 'חיצוניות עתיק', גיבן אן ארט פאר א מציאות וואס איז 'חוץ' פון עצמותו ית'.... 'פנימיות עתיק' מיינט דער עצם פון אלוקות, וואס מצד אים איז ניטא קיין ארט פאר עפעס וואס איז 'חוץ' אים". עכ"ל. על פי זה אנו רואים ברור, שכיון שהמדות הם בחי' יש כנ"ל, בפרט מפני שענין המדות הוא התייחסות לדבר שחוץ ממנו. לכן הם היפך הנקודה של עתיק כ"ש פנימיות עתיק.

על פי זה מובן זה שאומרים "פנימית חכמה ובינה הוא פנימיות עתיק", ואין אומרים כן לגבי המדות.

<sup>7</sup> סה"מ תרצ"ו-תרצ"ז עמ' 175.  
<sup>8</sup> אות ח"י.

## בענין העמידו חכמים דבריהם במקום תורה

הנ"ל

איתא במסכתין דף ג ע"ב: "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י. כר"ה לא דמיא מידו דעני, כרה"י לא דמיא מידו דבע"ה. בעי אביי, ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא. ת"ש היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ, תני חדא אסור להחזירה ותני אידך מותר להחזירה. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר ככרמל"י דמיא ומ"ס לאו ככרמלית דמיא. לא, דכ"ע ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן למטה מעשרה כאן למעלה מעשרה. ואיבעית אימא אידי ואידי למטה מעשרה ולא ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן מבעוד יום כאן משחשיכה, מבעוד יום לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן".

ומקשה הגמ': "אדרבה איפכא מסתברא, מבעוד יום דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן, מחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן, 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 הא לא קשיא ותפשוט, ואיבעית אימא לעולם לא תפשוט ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד וכו'".

ופירוש רש"י: מבע"י דאי שדי ליה: כלומר היכא דהושיטה מבעוד יום שאם תאסרנה להחזירה וישליך מידו החפץ כדי להקל טרחו, לא אתי לידי חיוב חטאת דלא הוי עקירה בשבת אלא הנחה לחודיה ואיסורא דרבנן הוא דאיכא דעשה מקצתה, וכדתנן שניהן פטורין אבל אסורין, קנסוה רבנן שלא יחזירנה, אבל היכא דהושיטה משחשכה דאי שדי ליה מידו על ידי קנס שתאסרנה להחזירה נמצא מתחייב חטאת אם שוגג הוא דעביד ליה עקירה והנחה לא קנסוה רבנן דמוטב שלא נקנסו משנגרום לבא לידי חילול שבת דאורייתא, ומדלא חיישת להכי תפשוט בעיא דרב ביבי דלא נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש שמא לא יעמוד האדם בהם ויעשה איסור חמור".

ונמצא שיש הו"א (ולפי כמה דעות גם למסקנה, עיין ברא"ש) שיעמדו חכמים דבריהם במקום תורה ויאסרו להחזיר ידו לפנים אע"פ שאפשר (ולפי' התוס' הוא ודאי, עיין מהרש"א שמביא דברי הר"ן ע"ז, ואכמ"ל). שע"ז יעבור איסור דאורייתא שישליך החפץ מידו לקרקע רה"ר.

ולכאורה זה דורש ביאור, מהו הסברא שיעמדו חכמים דבריהם במקום תורה, ובפרט שמצינו דין מפורש להיפך מזה לקמן בדף קנג ע"ב בנוגע מי שהחשיך עליו בדרך:

"אין שם לא נכרי ולא חמור ולא חרש ולא שוטה ולא קטן מאי, אמר רבי יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה, מאי עוד אחרת היתה, מוליכו פחות פחות מד' אמות, אמאי לא רצו חכמים לגלותה, כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר, והכא מאי כבוד אלהים איכא משום דילמא אתי לאתויי ד' אמות".

ונמצא, שאף שהילוך פחות מד' אמות הוי אסור דרבנן, אעפ"כ ביטלו דבריהם והתירוה במקום תורה שלא יעבור על איסור העברת ד' אמות ברה"ר.

## שער הפלפולים

ומשם רואים, שמבטלים דברי חכמים במקום תורה, ומאי שנא הכא שיש הו"א (ולדעת כמה במקרים מסויימים גם למסכנה) שיעמדו חכמים דבריהם במקום תורה?

ויש לתרץ זה ע"פ מה שכתוב הגרעק"א לתרץ קושיית ה'קיקיון דיונה' בסוף הסוגיא, שהקשה על מסקנת הגמ' דהתירו לרדות הפת מהתנור, ולא אמרינן שהעמידו חכמים דבריהם במקום תורה, וז"ל: "למה לא העמידו דבריהם במקום כרת כמו ב'ערל הזאה ואיזמל"?"

ומתרץ רעק"א וז"ל: "ונראה לחלק דדווקא בערל וכו' העמידו דבריהם שלא לחלל שבת אף דבטל מפסח דהוי שני ענינים, אבל הכא לא שייך להעמיד דבריהם שלא לחלל שבת בהדיא ועל ידי זה יהי חילול שבת באפייה, דסוף סוף יבוא לידי חילול שבת, וטוב יותר השבות מן מלאכה דאורייתא". עכ"ל.

כלומר, מכיוון דאיסור רדיית הפת הוא לשמור על איסור שבת, אין לעמוד על דברי חכמים אם ע"י כך יחלש אותו איסור גופא (ע"י אפיית הפת - מלאכה גמורה). משא"כ בערל כו', הם שני איסורים שונים, ואפילו אם יעבור על איסור כרת, הדין דרבנן נשאר בתוקף.

וי"ל עד"ז (אבל לא ממש) בהו"א, אף שבשני המקרים הנ"ל (מי שהחשיך עליו בדרך ופשט ידו לחוץ) הוי איסור דרבנן משום שבת, וא"כ לכאורה לא יעמדו חכמים דבריהם במקום תורה בשני המקרים, אעפ"כ בהו"א יש סברה לחלק בין שני דינים אלו (מי שהחשיך, ופשט ידו לחוץ):

האיסור דרבנן לעבור פחות מד' אמות ברה"ר, במהותו הוא אותו האיסור דהעברת ארבע אמות, אלא החילוק ביניהם הוא רק בזה שפחות מד' אמות הוא איסור דרבנן וד' אמות הוא איסור דאורייתא, אבל תוכנם אחד הוא - הילוך ברה"ר. ולכן אין סברא שיעמדו חכמים דבריהם לעבור איסור פחות מד' אמות ברה"ר ועי"ז יעבור על אותו איסור באופן חמור יותר - ארבע אמות ברה"ר דהוי איסור דאורייתא, ד'סוף סוף יבוא לידי חילול שבת!

משא"כ בפשט ידו לחוץ, האיסור להחזיר ידו לפניו אינו מאותו האיסור דהוצאה (החשש שמא ישליך לארץ) ואלא הוא קנס שקנסו חכמים, וא"כ יש סברא לומר שיעמדו חכמים דבריהם במקום תורה כיון שע"ז יתחזק הקנס דרבנן. ואף שע"ז אפשר שיעבור איסור חמור, אי"ז קשה כ"כ כיון ששני איסורים אלו הם 'איסורים שונים' ואינם מהות אחד.

ויש להוסיף שביאור זה בההו"א יומתק יותר לפי שיטת התוס', דבשאלת אביי "מי קנסוה רבנן לאהדוריה או לא" כתבו התוס', וז"ל: "נראה לר"י דגרסינן מי אסרוה ולא גרסינן מי קנסוה כו". עכ"ל.

כלומר דלפי התוס' האיסור להחזיר ידו אינו קנס, כ"א הוא איסור ממש.

וא"כ, לפי תוס' האיסור להחזיר ידו הוה ממש איסור נפרד מהאיסור דהוצאה:

<sup>1</sup> ביאור שלושת המקרים:

ערל – גר שנתגייר ונימול בערב פסח, אינו מקריב קרבן פסח מדין דרבנן מכיוון ש'הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר' וטמא שבעה ימים.

הזאה – טמא מת שחל שביעי שלו בשבת ערב פסח, אין מוין עליו משום דין דרבנן.

איזמל – אין מעבירין סכין למילה בכרמלית בשבת משום דין דרבנן.

## שערי ישיבה גדולה – לה

דהרי, אם נאמר דהאיסור להחזיר ידו הוה קנס, עדיין יש לדחות סברת ההו"א - דסוף סוף כוונת הקנס הוא, לשלול האפשריות לעבור על איסור הוצאה בעתיד, וא"כ הקנס בא "לשמור" על אותו האיסור שאנו מבטלים (הוצאה), וא"כ, שוב אין סברא שיעמדו חכמים דבריהם במקום תורה.

אבל לפירוש התוס', שזה שאסרו חכמים להחזיר ידו הוא איסור ולא קנס, מובן, שאין קשר בין איסור החזרת היד ואיסור הוצאה.

ובמסקנא, י"ל שאין לחלק בדקות כ"כ כנ"ל, אלא כהרעק"א ממש שצ"ל חילוק מרווח יותר'. כלומר, כאן שני המקרים הם על שמירת שבת, משא"כ בהערל כו' הם שני איסורים שונים לגמרי (קרבן פסח ושבת כו').





## מהות עשרה בטבת ויום ההולדת

הנ"ל

בליקוטי שיחות חלק כ"ו, שיחת פורים קטן מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "וכידוע אז די ענינים כלליים בעבודת ה' נעמט מען דעם כח אויף זיי פון דעם חודש הכללי, חודש תשרי: ר"ה, דער זמן פון תמליכוני עליכם, איז דער מקור פון וועלכן מישעפט יראת שמים אויפן גאנצן יאר; יו"כ - אויפן ענין התשובה; און פון סוכות שמיני עצרת ושמח"ת - זמן שמחתנו - נעמט מען דעם כח אז אלע זאכן פון תומ"צ במשך השנה זאל מען טאן מיט שמחה".

וממשיך הרבי להסביר שכיון החודש תשרי הוא חודש כללי, (והעבודה למשך כל השנה הוא גם כן עבודה כללית) לכן העבודה שהוא שמחה, או יראת שמים או תשובה, אינו יכול להשפיע על משהו באופן פנימי ויחסי. וז"ל: "משא"כ בזמן הגלות, אין דער צייט פון העלם והסתר, איז די השפעת השמחה פון חג הסוכות ניט מספיק צו פועל זיין אין דער עבודה פון א גאנץ יאר, ווייל די ענינים ווי זיי שטייען אין ומקורים. חודש תשרי, זיינען זיי עד"מ ווי דער חיות פון די אלע אברים געפינט זיך נאך אין ראש, וואס דארטן איז דער חיות העכער פון צו אנטאן זיך און מחי' זיין די אברים שבגוף - ועד"ז אין נמשל, אז אין תשרי שטייען די עניני עבודת ה' אין א פיל העכערער דרגא פון צו האבן א שייכות צו די עבודות פרטיות ווי זיי שטייען בגילוי אין עבודת האדם במשך השנה". עכ"ל.

לכן צריכים עוד יום בשנה שהוא לא כל כך גבוה, להוריד את העבודה בצורה פנימית.

וממשיך הרבי להסביר, איך (עבודה של שמחה) בזמן הזה (בגלות) הוא פורים, וז"ל: "ובענינו - דער טוב לב משתה תמיד, די שמחה תמידית במשך ימי השנה, נעמט מען פון (י"ל גם דחג הסוכות, באמצעות) דער שמחה שבימי הפורים, וואס זיי זיינען פון די ימי השנה און וואס זיינען געווארן ימי שמחה אין (און מצד) גלות; און נאכמער - טעג וועלכע זיינען מותר בעשיית מלאכה (ווי די אנדערע סתם טעג פון יאר) - און דערפאר קענען זיי פועל זיין די שמחה תמידית אין יעדן מצב וואס א איד געפינט זיך, אויך אין א וואכעדיקן (גלות'דיקן) מעמד ומצב".

ומוסיף כ"ק אדמו"ר, שזה הוא בעיקר פורים קטן, וז"ל: "לכאורה יש לומר, אז דער ביאור הנ"ל (סעיף ג) גופא גיט אויך אן ארט צו מדגיש זיין די שייכות הסיום צו פורים קטן נאכמער ווי צו פורים בכלל - ווארום אע"פ אז פורים איז מותר בעשיית מלאכה איז ער אבער א טאג וואס איז אויסגעטיילט בריבוי מצות (קריאת מגילה, משלוח מנות ומתנות לאביונים) ובתפלה וכו', וועלכע נעמען צו א ריבוי פון דעם טאג, משא"כ פורים קטן וואס איז ניט פארבונדן מיט מצות מיוחדות, האט ער דעריבער נאך א געענטערע שייכות מיט די כל ימי השנה, ובמילא אויך מער השפעת השמחה אויף זיי - משתה תמיד".

היינו, כ"ק אדמו"ר מסביר בתחילה שחודש תשרי הוא חודש כללי, וממשיך ומסביר, היום בשנה שהכח האמיתי לשמחה במשך כל השנה הוא פורים קטן (כי היום הזה אינו כ"כ גבוה, ושייך לפנימיות יותר) כמבואר לעיל.

## שערי ישיבה גדולה – לה

וכיון ששיחה זה מדבר על פורים שהוא שמחה, לכן לא ביאר כ"ק אדמו"ר איזה ימים בשנה הם ימים מסוגלים לעבודה (יראת שמים או תשובה).

וצריך ביאור, איזה ימים בשנה, הם קשורים לנו (בגשמיות) יותר משאר ימות השנה, ונותנים את הכח לכל השנה ליראת שמים ותשובה?

בהקדם: ידוע, שיש הרבה ימים שקשורים בתשובה, ובמיוחד צומות, כפי שאנו יודעים שצום מעורר תשובה. ובצומות גופא היום העיקרי המסוגל לתשובה הוא יום הכיפורים, כפי שמביא החינוך בהסבר מצוות צום יום הכיפורים, וז"ל: "משרשי המצוה, שהיה מחסדי השם על כל בריותיו לקבוע להם יום אחד בשנה לכפר על החטאים עם התשובה, וכמו שכתבתי בארוכה בסדר אחרי מות מצות עשה א', ולכן נצטוונו להתענות בו, לפי שהמאכל והמשתה ויתר הנאות חוש המישוש יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא, ויבטלו צורת הנפש החכמה מחפש אחר האמת שהוא עבודת הא-ל ומוסרו הטוב והמתוק לכל בני הדעת. ואין ראוי לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ומעורבת מתוך המאכל והמשתה, במחשבות החומר אשר היא בתוכו, שאין דנין את האדם אלא לפי מעשיו שבאותה שעה, על כן טוב לו להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר לפניו באותו היום הנכבד, למען תהיה ראויה ונכונה לקבל כפרתה, ולא ימנענה מסך התאוות". עכ"ל.

ועד"ז גם בכל יום צום, הסיבה שמתענין הוא, כי עי"ז יחלש תענוגים הגשמיים, וקל יותר לעשות תשובה ולהתקרב לה', כשמתענין איננו מעורבים כל כך בתענוגים (כהחינוך לעיל). וכן הרמב"ם מביא זאת בהלכות תענית פ"ה ה"א, וז"ל: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפחות דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'".

אף שכל ימי הצום קשורים בתשובה כנ"ל, אעפ"כ יש יום צום אחד במיוחד, שהוא בולט על פני כל שאר הצומות וקשור ליום הכיפורים (כפי שיתבאר לקמן). ואולי אפשר לומר, שזהו היום שנוכל להמשיך ממנו כח התשובה לשאר ימי השנה.

דהנה, מתוך כל הצומות, תענית עשרה בטבת, לכאורה הוא קשור ודומה ליום הכיפורים יותר משאר הצומות.

וביאור הדברים נוכל להבין ע"פ ליקוטי שיחות חלק כ"ה, שמבאר שם, שעשרה בטבת הוא כמו יום כיפור. וז"ל: "ויש לומר, ווי גערעדט אמאל בארוכה, אז דאס איז די הסברה אין דעת האבודרהם אז דער תענית פון עשרה בטבת האט אין זיך א תוקף וחומרא לגבי די אנדערע ג' צומות, אז, אפילו הי' חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ביום הכפורים".

ועוד עיין בספר השיחות תשנ"ב, ששם הרבי מסביר בבירור, כיצד עשרה בטבת קשור בתשובה בפרט (ואף שכל יום צום קשור בתשובה, מ"מ כיון שיום זה היה התחלת החורבן, לכן היום הזה הוא יום מיוחד לחזור בתשובה, כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות חלק כ"ה, ע"ש). וז"ל: "יום התענית הוא (כלשון הכתוב) 'יום רצון לה' כפי שמבאר רבינו הזקן באגרת התשובה ש'הצום הנרצה הוא יום רצון' - 'עת רצון' בנוגע לעניין התשובה, שעל ידה

## שער הפלפולים

מבטלים החורבן והגלות ומביאים הגאולה – 'אינן ישראל - נגאלין אלא בתשובה', וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה... ומיד הן נגאלין".

וענין זה (שכוונת הצום בשביל תשובה שמבטל החורבן והגלות, ומביא הגאולה) מודגש בעשרה בטבת יותר מבשאר הצומות וכמו שממשיך שם:

"סמך מלך בבל.. על ירושלים והביאה במצור' - עדיין לא פגע בירושלים עצמה (בהבתים שבה, ובודאי לא בהבית העיקרי, בית המקדש), ואפילו לא בהחומה שמקיפה ומגינה על ירושלים, שגם החומה היתה בשלימותה, ומלך בבל נשאר מחוץ להחומה (משא"כ במאורעות שלאח"ז שבגללם נקבעו שאר הצומות).

"[אלא שעצם העובדה שהי' ביכלתו ועד שהקיף את החומה ועשה מצור על ירושלים, באופן שאינן יוצא ואינן בא, ובמילא לא היו יכולים להכניס מזון לעיר וכו' - הו"ע בלתי רצוי עד לקביעת תענית].

"והכוונה במאורע זה (מצור על ירושלים, אבל מצור בלבד, מבלי לפגוע בירושלים עצמה, אפילו לא בחומת ירושלים) היתה כדי לעורר את בני"ל לשוב בתשובה מיד, שע"ז יתבטל הענין הבלתי רצוי מתחלתו (ובמילא לא יבוא מזה המשך המאורעות הבלתי רצויים דהחורבן והגלות".

וענין זה בא במודגש בהוספת הרבי, וז"ל: "ונמצא, שבעשרה בטבת מודגש העת רצון בנוגע לעבודת התשובה שמבטלת החורבן ומביאה הגאולה יותר מבשאר התעניות - כיון שלא הי' בו עניין של חורבן בפועל (שהרי גם חומת ירושלים נשארה בשלימותה), כי אם דבר שיש בו כדי לעורר לתשובה, שע"ז ישארו ירושלים וביהמ"ק בשלימות (שליטת החורבן)". עכ"ל.

על פי הנ"ל, אפשר לומר, ע"ד שאנו אומרים בנוגע השמחה במשך כל השנה, שאף שזה בא בכללות משמחת תורה, מ"מ כדי שהשמחה תבוא בצורה פנימית, צריך היום המיוחד של פורים קטן. עד"ז י"ל לגבי תשובה ביום כיפור, היום שבו חוזרים בתשובה, בכדי שכח התשובה יהי' נמשך בפנימיות בכל השנה, היא ע"י עשרה בטבת. (וע"ד שמבאר כ"ק אדמ"ר בנוגע פורים שקשור להאדם, שמותר במלאכה כנ"ל, י"ל עד"ז בנוגע לעשרה בטבת לגבי יום הכיפורים).

ועדיין צריך ביאור, איזה יום בשנה הוא קשר ביראת שמים (באופן שיוכל להמשיך ממנו כח ליר"ש לכל השנה)?

ואולי י"ל, שהיום שיכול להמשיך ממנו יר"ש היא היום הולדת. ובכדי להבין ענין זה, צריך להקדים תחילה הקשר והשייכות בין ראש השנה ליום הולדת.

בכללות: ע"ד שבנוגע ראש השנה, יש אור חדש שנמשך בעולם (כידוע) עד"ז היא ביום הולדת, שהנשמה של האדם נתחדש בחיות חדש לשנה הבאה, כמו שמבאר כ"ק אדמ"ר בספר השיחות תשמ"ח, וז"ל: "ויש להוסיף, שביום ההולדת בכל שנה ושנה (לא רק נזכרים על המאורע והלידה, אלא יתירה מזה - שבו ביום) חוזק ונשנה (מעין ודוגמת) ענין הלידה), וע"ד יום הולדתו של אדה"ר בראש השנה, שנשמתו מתחדשת בכל ר"ה (לקו"ת פ' נצבים), ועד"ז בנוגע ליום הולדתו דכל אדם פרטי (שהוא כמו אדה"ר - ראה סנהדרין דף לז, וההסברה בזה

## שערי ישיבה גדולה – לה

ע"פ האמור שביום ההולדת חוזר ונשנה ענין הלידה, חידוש: המשכת החיות כו', ולכן, כשם שבלידתו קיבל חיותו ע"י המזל שנולד בו, הרי, גם ביום הולדתו בכל שנה ושנה חוזר ונשנה המשכת חיותו ממזל זה, ובאופן שמזל זה (שנולד בו) עוזר לו, עד לעזר באופן של התגברות, כלשון הכתוב "וגבר", מזלו גובר, שהמזל שנולד בו עוזר לו, עד לעזר באופן של התגברות, "וגבר ישראל" המשכת חיות חדש על כל השנה כולה". ע"כ.

ואפשר לומר, שענין זה מתבטא בכמה מההוראות שכ"ק אדמו"ר הורה לעשות ביום הולדתו. ובפרט בנוגע להידור מצוה (כדלקמן).

דבראש השנה מנהג חב"ד להרבות בכוונת התפילה, כפי שהוזכר בלקוטי ספורים (עמ' רא' וז"ל: "ידוע לכולם שהיה [אדמו"ר מוהרש"ב] מאריך מאוד בתפילת ערבית בליל א' דראש השנה לא פחות משלוש או ארבע שעות".

עד"ז לגבי יום הולדתו, אנו מוסיפים בתפילה, "מתוך כוונה נוספת" וכו'. וגם "להתבודד ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם והצריכים תקון ותשובה ישוב ויתקנם, כלומר, להתבונן באופן הנהגתו בשנה שעברה, ולקבל החלטות טובות ישראל" וכו', וגם להאריך בתפילה, וגם בהוספה "בנתינת הצדקה" וכו'.

מהנ"ל אנו רואים, שיש קשר כללי בין ר"ה ליום הולדתו. אבל, עדיין צריך ביאור, מהו הקשר בין ר"ה ליום הולדתו בנוגע יראת שמים, שדוקא ביום הולדתו, נמשך יראת שמים בפנימיות לכל השנה?

והנה י"ל, שבשיחה הנ"ל מדבר כ"ק אדמו"ר אודות ענין עיקרי (ביחס למה שאנחנו מדברים עליו) ביום הולדתו, וז"ל: "לקבל על עצמו זהירות נוספת או הידור נוסף בענין פרטי (לפי ערכו, כמובן), כמו בראש השנה". (וכידוע, מי שמוסיף בהידור מצוה, הרי הוא בגלל היראת שמים שלו). ובהערה: "ידוע אשר מהנכון לקבל איזה זהירות נוספת בראש השנה, ויש ללמוד מזה ג"כ על ראש השנה הפרטי בזמן הפרטי דכל אחד, היינו יום ההולדת, שאז מתחלת שנה חדשה הפרטית".

(רואים ענין זה (שבר"ה יש להוסיף בהידור מצוה) במקומות אחרים:

(א) ספר המאמרים - עזרת: "וכן צ"ל שאחר היו"ט ובפרט לאחר ר"ה ויו"כ יהי איזה הידור ואיזה זהירות יתירה באיזה מצוה כו'".

---

<sup>1</sup> וגם על פי ספר המאמרים תש"ג (והובא באוצר מנהגי חב"ד), כללות ענין העבודה ותפילת הלילה הראשון דראש השנה, הוא התחילה צריכה להיות החרטה מעומקא דליבא על העבר, ויעורר רחמים רבים על נפשו בתחנונים ובכביה מעומקא דליבא ופנימיות כחות נפשו, שמתחנן על נפשו כי יקבלהו לעבד... עינינו לך תלויות אשר תקבלנו לעבדים.... לעבדו ית' בקיום התורה ומצות. וזהו העבודה בקבלת עול מלכותו ית' בר"ה, והקבלת עול מתקבל למעלה וגורם נחת רוח.... ובוזה מעוררים הרצון למלוכה. וגם ערב ר"ה להכנה לר"ה, וזהו הלשון בספר המאמרים שם: "בערב ראש השנה קודם תפילת מנחה שהיא התפילה האחרונה עושה חשבון צדק בנפשו מכל אשר עבר עליו במשך השנה, הן בעניני מצוות עשה ומצוות לא תעשה, והן בעניני המידות ויראת שמים, בין בענינים שבין אדם למקום והן בענינים שבין אדם לחבירו, והחשבון שעושה הוא אדעתא דנפשיה באמת לאמיתו.. וכשתבונן במעמדו ומצבו הכללי בגשמיות וברוחניות, רואה הוא כי השי"ת התנהג עמו ועם בני ביתו בחסד חנינם.. שלא כפי המגיע לו עבור הנהגותיו.. הנה כאשר מתבונן בכל זה באריכות והתבוננות הרי הוא מכיר בחטאו ופשעו, ובתפילת המנחה שהיא התפילה האחרונה דהשנה העוברת הרי הוא מתעורר בהתעוררות גדולה בחרטה מעומקא דליבא על כל העבר, והוא שב להוי' לקבל עול מלכותו ית'".

## שער הפלפולים

(ב) בספר המאמרים תרח"ץ: "בכל ר"ה ור"ה צריכים לקבל תוס' הנהגה ביר"ש וברגילות במדה טובה ועי"ז החסידים הם גורמים גילוי האור בכל העולמות".

(ג) ספר המאמרים תרח"ץ: "בענין שבירת הרגילות דבר"ה צריך כאו"א ליקח על עצמו איזה תוס' ענין ביר"ש ואיזה הרגל במדה טובה ולשבור את רגילות הקודמים ולקבוע בנפשו טובים מהם".

(ד) יום ב' דחג הסוכות ה'תשי"ב: "ולהעיר, שגם בכל ר"ה היו נוהגים לקבל על עצמם להוסיף בעניני תומ"צ, זהירות יתירה במצות ל"ת, הידור במצות עשה, או הוספה בהנהגה טובה".

(ה) הובא בספר המנהגים - משיחת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, שנהג לקבל על עצמו הידור נוסף לפני כל ראש השנה).

ובלקו"ש ח"ב כתוב, וז"ל: "די הוראה מפורטת פון דעם איז: על דרך ווי די הוראה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אז יעדער ראש השנה דארף מען עפעס מוסיף זיין בהידור מצוות עשה, בזהירות מלא תעשה ובהנהגה טובה אפילו אויב אויך פריער זיינען געווען אלע זיינע הנהגות ווי מען דארף ווייל יעדער ראש השנה ווערט נמשך אן אור חדש, ווי עס שטייט אין אגרת הקדש.

"אזוי אויך, בשעת א איד הויבט אן אן עבודה חדשה, צי בשעת ער גייט ארויס מכותלי בית המדרש אין וועלט, אדער יעדן טאג גופא נאכן דאוונען און לערנען אין דער פרי ווען ער הויבט אן צו טאן מיט עניני עולם, דארף מען עפעס מוסיף זיין אויף זיין פריערדיקן מעמד ומצב". עכ"ל.

דהיינו, כשם שלגבי ר"ה, הסיבה לזה שמוסיפים בהידורים (שבא מיראת שמים) הוא, "ווייל יעדער ראש השנה ווערט נמשך אן אור חדש", ככה ממש ביום הולדת שיש "המשכת חיות חדש על כל השנה כולה" אנחנו מוסיפים בהידורים (וזה בא מיראת שמים).

מכל הנ"ל אנו רואים במוחש, שלא רק יש קשר כללי בין ר"ה ליום הולדת (כנ"ל בארוכה), אלא עוד זאת (וזהו העיקר בנוגע ענינו), שיש שייכות בנוגע ההוספה בהידור מצוה (כמבאור בלקו"ש דלעיל) שבא מיראת שמים שהוא נמשך באופן כללי בר"ה ובאופן פרטי ביום ההולדת (דהיינו, שזה בא באופן פנימי, כי היום הולדת יותר קשור אלינו, ויותר מחובר אלינו, ולכן ביום הזה יוכל נמשך בפנימיות יראת שמים, ומיום הזה נמשך לשאר השנה).

וכיון שר"ה הוא בחודש תשרי שהוא חודש כללי (כנ"ל), לכן אף שאז נמשך אלינו יראת שמים לכל השנה, מ"מ היראת שמים אינו יוכל להיכנס אלינו ולחדור אלינו, באופן שניתן להתייחס אליו, מאחר שראש השנה הוא ב"ט כללי.

ואולי י"ל ע"פ הנ"ל, יש מקום לומר שהיום הזה (שהיראת שמים בא בפנימיות) הוא ביום הולדת.

## שערי ישיבה גדולה – לה

ובפרט לפי מה שהבאתי לעיל מלקו"ש שפורים קטן הוא מותר מלאכה וכו' ולכן הוא קשור למציאות האדם יותר מיום הכיפורים. כמו"כ י"ל בנוגע יום הולדת שאף הוא שייך להאדם יותר משאר ימות השנה.



## שיטת הראשונים במקום פטור

הת' גרשום שיחי' גרבולסקי  
תלמיד בישיבה

### א

ידוע החקירה בנוגע למקום פטור אם היא רשות מעצמה (מה"ת), אלא היא רשות המותר, או אינו רשות ולכן ממילא הוא מקום המותר.

וחקירה זו נוגעת בכמה מקומות, כגון לכללות הגדר דאיסור הוצאה בשבת. דאי אמרינן דמקום פטור לא הוא רשות, אז י"ל בפשטות שהיות ומה"ת אין עוד רשויות חוץ מרה"י ורה"ר, האיסור הוצאה בשבת הוא שאסור להוציא מרשות לרשות. אבל אי אמרינן דמקום פטור הוא רשות מעצמה (ומה"ת), אלא הוא רשות המותר, אז י"ל דהאיסור הוצאה בשבת הוא להוציא מרה"י לרה"ר.

ואפ"ל, שזהו יסוד המחלוקת הראשונים לגבי אי הכנסה הוא אב או תולדה. (דאע"פ שמשמע ברור מגמרא בפרק הזורק (צו, ע"ב) דהכנסה הוא תולדה, יש מפרשים (רמב"ן ועוד, עיין לקמן) שמפרשים גמרא זו בענין אחר).

דאי אמרינן דמק"פ אינה רשות מעצמה, ואז האיסור הוצאה הוא מרשות לרשות י"ל לפי"ז דהכנסה הוא אב כמו הוצאה [ע"ד לשון הגמרא (צו, ע"ב) "מה לי אפוקי מה לי עיולי", כלומר, סו"ס שניהם (הוצאה והכנסה) תוכנם אחד, הוצאה מרשות לרשות].

[והא דמשמע ברור מהא דמסיק בפרק הזורק דהכנסה הוא תולדה וכלשונו "מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה", וגם "הך דהויא במשכן חשיבא קרי לה אב הך דלא הויא בשמכן לא קרי לה אב א"נ האי דכתיבא קרי אב והאי דלא כתיבא קרי תולדה", וא"כ איך אפשר לומר להיפך, דהכנסה הוא אב? כבר עמד בזה הרמב"ן (ב, ע"ב ד"ה ואי) ומתריך וז"ל: "איכא למימר ההוא טעמא לר"א קאמרינן... אבל הוצאה והכנסה כתיבא וחשיבא ותרוייהו חד אב נינהו לההוא טעמא ודאמרינן התם מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה ההוא לישנא דלא כרב פפא". עכ"ל.]

משא"כ אי אמרינן דמק"פ הוא רשות, אלא רשות המותר, ולכן האיסור הוצאה הוא להוציא מהר"י לרה"ר, אז מובן ממילא התוצאה מזה דהוצאה (מרה"י לרה"ר) הוא אב, והכנסה (מרה"ר לרה"י) הוא תולדה.

### ב

עוד מקום ששייך חקירה זו היא בנוגע למחלוקת תוס' והרמב"ן הוא לגבי קרפף:

דהנה, הקשו התוס' (ו, ע"ב ד"ה ארבע) למה לא מנה הברייתא של ד' רשויות לשבת הרשות דקרפף כרשות חמישית, שנשתנה דינה משאר רשויות, וז"ל: "הא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מרה"ר לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד'

אמות". ותירצו התוס' דבאמת קרפף הוי רה"י, אלא שהחכמים הוסיפו בו דין של כרמלית, "והרי כבר שנה רה"י וכרמלית" (-לשון התוס').

וכתב ע"ז הרמב"ן, וז"ל: "הקשו בתוס' ליתני חמשה... ולדידי לא קשיא, דההוא רה"י דאורייתא והני בין מדאורייתא בין מדרבנן שמותם עליו, אלא שדיניהם שלשה מה"ת, ומדבריהם ארבעה". עכ"ל.

דהרמב"ן סבר דד' רשויות שהזכרו בברייתא (-רה"י, רה"ר, כרמלית, מקום פטור), הם שטחים כאלה שמעצם טבעם (ומה"ת) הם רשויות נפרדות, משא"כ קרפף שונה בדיניו, אבל במהותו אין הוא רשות לעצמו כלל.

אבל לתוס' א"א לתרץ כן מאחר שסברו דמה"ת יש רק ב' רשויות - רה"י ורה"ר (וכל מקומות אחרים הם מקום פטור - מקום שאין חייבים עליו), וכרמלית היא "תערובות" של רה"י ורה"ר (ואינה רשות מצד עצמה). ומה שנימנית בברייתא זה הוי משום דבדיניו שונה היא משאר הרשויות, לפי"ז הי' צריך למנות קרפף בפ"ע, ולכן הוצרכו לדחוק ולפרש כנ"ל.

וחקירה זו נוגע למחלוקת רבא ואב"י (יא, ב), באם גזרינן גזירה לגזירה בכרמלית, דלאב"י גזרינן, ולכן כל הגזירות ששייכים לרה"ר שייכים לכרמלית ג"כ. ולרבא לא גזרינן.

די"ל, דזה שלא גזרינן גזירה לגזירה, נאמר דוקא כשאסרו חכמים איזה דבר כגזירה לדבר שני. אבל בנידון שלא אסרו הדבר, כ"א הטילו איזה גדר על הדבר, וממילא נאסר, ע"י שהדבר השני הוא אסור, אז אכן גוזרינן גזירה לגזירה.

ומוכן בפשטות: ברגע שדבר זה נעשה (מדרבנן) בגדרו של הדבר השני, הרי בדרך ממילא כל הדינים של הדבר השני חלים ג"כ על הדבר הזה, כולל הגזירות וכו'. משא"כ אם אוסרים איזה דבר, אז הרי איסור זה דבר בפ"ע. ולכן א"א לגזור איסור ע"ז, שאין גוזרינן גזירה לגזירה.

ואפשר שזהו מחלוקת אב"י ורבא: דאב"י סבר שמק"פ לא הוה רשות, ולכן גדר כרמלית הוא שהחכמים הטילו עליו גדר רשות ובדרך ממילא נאסר, הרי יכולים לגזור איזה גזירה עליו. משא"כ רבא סבר שמק"פ הוה רשות, ומוכרח לומר שהחכמים הטילו דין איסור על איזה "מקום פטור" מסויימים, ובנדון כזה א"א לגזור גזירה עליו, דהוי גל"ג.

ועוד מקום שנוגע חקירה זו הוי מחלוקת רש"י ור"ן בנוגע למקום פטור בכרמלית (ז, ע"א), דרש"י סבר דמקום פטור שעומדת בכרמלית עודינה נשארת בדינה של מקום פטור, ומביא רא"י, וז"ל: אם כן מצינו חומר בכרמלית מרה"ר דאילו ברה"ר כי האי גוונא מקום פטור הוא ובטל ומותר לרה"ר ולרה"י... וכו'".

והר"ן כותב דמקום פטור בכי האי גוונא הוי ככרמלית מטעם ד"מצא מין את מינו". די"ל, דהר"ן סובר דמקום פטור הוי רשות, ולכן הכרמלית הוי "מינו" דהמקום פטור. משא"כ רש"י סובר דמק"פ אינו רשות, ולכן, כשהטיל על איזה מקומות פטור דין חדש (-כרמלית), אז הוי מין אחר ממק"פ.

וכן בכמה מקומות שיש מחלוקת יכולים לתלות סברתם בחקירה זו.



## שער הפלפולים

### ג

עכ"פ מה שנובע מכמה מקומות מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לשיטתם בחקירה זו, מצינו שנראה שסותרים את עצמם.

דהנה, במקומות שהוזכרו לעיל משמע שרש"י ותוס' סברו שמק"פ אינה רשות (עי' לעיל המחלוקת בין תוס' והרמב"ן בנוגע לקרפף. ועי' מחלוקת רש"י ור"ן לעיל לגבי מק"פ).

וקשה, דלכאורה במקומות אחרים הם סוברים להיפך! כגון בנוגע למחלקותם של רש"י ותוס' אי הכנסה הוי אב (עי' שם רש"י (ב ע"ב ד"ה מדתנן המוציא מרשות לרשות), וז"ל: "קחשיב מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול". ולכאורה מה שפירש זהו מיותר, דאנו כבר יודעים איזה זו מתני', ועוד יש כמה דיוקים וראיות ששיטת רש"י הוא דהכנסה הוי אב.

משא"כ תוס' סברו דהכנסה הוי תולדה (עי' תוס' (ב ע"א ד"ה פשט בעה"ב), וז"ל: "...וכל אלו תולדה דהוצאה נינהו ולא אבות שאין אבות אלא ארבעים חסר אחת וכו'". ומפרש ואזיל בהענין, וכן בעוד מקומות).

דנהי דרש"י לשיטתי' אבל לכאורה תוס' סותר את עצמו, דמשמע משיטתי' כאן דמק"פ הוי רשות בפ"ע, דהוא סבר דהכנסה הוי תולדה, שזה מוכח (כנ"ל) דעיקר איסור התורה הוא הוצאה מרה"י לרה"ר ולא מרשות לרשות (מכיון שגם מקום פטור הוי רשות), וזהו היפך שיטתו בנוגע לקרפף, שמשמע משם שמקום פטור אינה רשות בפ"ע?

### ד

ונראה דלזה הקושיא יש לתרץ דבנוגע להכנסה הוי אב או תולדה, יש להתוס' סברות אחרים להבין הסוג של הכנסה. דהיינו, דבאמת ע"פ סברתם יש לומר שהכנסה הוי אב, אבל מטעם אחר תוס' סוברים דהכנסה הוי תולדה. וטעם זו היא לכאורה משום דבפסוקים שמדברים אודות מלאכת הוצאה הם מדברים רק על הוצאה ולא על הכנסה. ויש לדייק מלשון הגמרא לקמן בפרק הזורק (צו, ע"ב) דהך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב אי נמי הך דכתיבא קרי אב אך דלא כתיבא קרי תולדה. דבנוגע לחשיבות, מה דלא הוי במשכן מלאכה חשובה אינו קורא לה אב (משא"כ אם היא חשובה שפיר קרי לה אב). אבל בנוגע לאם קוראים אותה תולדה זה תלוי על הך דכתיבא בקרא.

ובנוגע לחשיבות המלאכה, התוס' משתמשים בהלשון דהוצאה הוי "מלאכה גרועה". דלביאורם "מלאכה גרועה" זוהי מלאכה שהיא שונה כ"כ משאר מלאכות. דלכאורה איך היא נקראת "מלאכה" מלכתחילה, וכמו שהבאנו לעיל ד"מלאכה" לא די שהיתה במשכן, אלא שהיתה במשכן חשיבא, וחשיבות אינו כבודות העבודה כ"א פעולה שיש בה תוכן של שינוי בהחפץ שנעשה כן המלאכה, ובאופן שנשאר רושם במציאות החפץ. (ועי' לשון הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"א ע' 351) ושם מדבריו נראה כוונתו שגדר מלאכת שבת אינו קושי הדבר, כ"א לשבות מפעולת "בריאה" (לפי ערכנו). וכמובן בפשטות דכמו ש"שבת" הקב"ה מבריאת העולם, כך אנו צריכים לשבות מלעשות שום דבר שפועל שינוי (והוי כמו "בריאה חדשה") (בהחפץ). וכלשון האור זרוע (הל' שבת מלאכת הוצאה) "מה מלאכה עשה, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ".

## שערי ישיבה גדולה – לה

וזוהי כוונת לשון התוס': "מה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"ר לרה"י". ויצא מכל אלה דמצד "חשיבות" המלאכה, מה שהיתה במשכן אינו טעם לעשותה א' מאבות מלאכות.

אלא שהתורה ריבתה ריבוי מיוחד למלאכת הוצאה ("אל יצא איש ממקומו" או "ויצו משה ויעבירו קול במחנה").

וי"ל שרש"י סובר כתוס' אלא חולק ושיטתו הוא או ש"הכנסה נמי הוצאה קרי לה" (לשון הגמרא בדף ב' ע"ב) או ו"מה לי אפוקי ומה לי עיולי". וכלשון הרמב"ן הנ"ל: "אבל הוצאה והכנסה כתיבא וחשיבא ותרווייהו חד אב נניהו לההוא טעמא... ודאמרינן הכנסה תולדה ההוא לישנא דלא כרב פפא".

וביאור זה יכול לתרץ גם את הרמב"ן הנ"ל דהא במחלוקת תוס' ורמב"ן לעיל לגבי קרפף, משמע שהרמב"ן סובר דיש ג' רשויות מה"ת (דמק"פ הוי רשות), ולפי"ז לשיטתי הי' לו לכאורה לסבור שהאיסור של הוצאה בשבת הוא הוצאה מרה"י לרה"ר דוקא. אבל לפי מה שאמרנו לעיל, אין גדרה של הכנסה תלוי' על אם אמרינן מק"פ הוי רשות או לא (וממילא אמרינן מהי האיסור של הוצאה), אלא דאין לה שייכת לזה, ותלוי' רק אם היתה חשיבא וכתיבא בקרא. וזה גם מתרץ מה שמוכרח הי' לתוס' לפרש (ב ע"ב ד"ה מי לא עסקינן) דהאיסור הוא מ"רשות לרשות" (האמורה אצל אבות מלאכות) כוונתו הוא "אפילו מרה"ר לרה"י".

## ה

ומ"מ יש לנו עוד מקומות שלכאורה רש"י אינו לשיטתי'. כגון, לגבי הבעי' דאביי: "ידו של אדם מהו, שתעשה כרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגבי' או לא" (איבעי' זו היא בנוגע לידו היתה פשוטה לחוץ בע"ש מבווע"י, ואח"כ משחשכה ונעשה היום שבת, אם מותר לו להחזירה דמה"ת מותר אבל השאילה היא אם מדרבנן אסור עי' שם).

דהתוס' שם ד"ה מי קנסוה כתבו, וז"ל: "נראה לר"י דגרסינן מי אסרוה ולא גרסינן מי קנסוה וכו'", עי' שם.

ומזה, וגם שגירסת רש"י הוי "מי קנסוה" משמע שרש"י סובר שכאן הוא קנס ממש וסבר דמק"פ הוי רשות. וכמו שפירש בענין זה גופא לעיל ד"ה בעי אביי, וז"ל: "[ונעשית לה רשות אחרת מדרבנן דגזור רשות הדבריהם לשבת שאסור להכניס ולהוציא]... ושמו כרמלית כדתניא בפירקין ד' רשויות, כרמלית לשון יערו וכרמלו שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י". (וזה עצמה קשיא אי מק"פ הוי רשות אז איך גזור "רשות" מדבריהם, דמשמע להיפך?).

ולכן משום שמק"פ הוי רשות, אז רק "קנסוה" ידו להיות ככרמלית דאין לומר אסרוה כמי שנעשה רשות חדש, אלא "קנסוה", דמק"פ מסויימים הטילו דין של כרמלית (אע"פ שכרמלית הוא אסור, בנוגע לעשיית ידו של אדם ככרמלית אין לומר "אסרוה").

אבל התוס' אזלי' לשיטתייהו דמק"פ אינו רשות מה"ת, וכמו שיש לעשות מק"פ מסויימים רשות חדש, ג"כ יכולים "לאסור" את יד האדם מלחזור.

## שער הפלפולים

ועוד מקום שרש"י ותוס' לכאור' סותרים שיטתם הוא ברש"י בדף ד' ע"ב (ד"ה ובתוך), וז"ל: "דאילו להעלה מי' אויר מק"פ הוא...". ובתוס' שם (ד' ע"א ד"ה דאמרינן) דלפי ר"ע י"ל קלוטה למעלה מי', דהוי כמי שהונחה במקום פטור, אבל בזה רש"י גופא קשיא, דהא אחר התיבות "אויר מקום פטור הוא" כתב רש"י "ואפילו קלוטה ליכא". דלכאורה אי יש למק"פ אויר שלה, אז צריכה להיות לה קלוטה ג"כ לר' עקיבא! וגם קשה לפי תוס' דהוא סבר דמקום פטור אינו רשות!

ועוד, דבנוגע ל"כרמלית תופסת עד עשרה", ישנה מחלוקת רש"י ותוס', ולכאורה משם משמע שרש"י סבר דמק"פ הוי רשות, ותוס' סוברים שאינו רשות:

דאיתא בגמ' דף ז' ע"א: "אמר רבה דבי רב שילא כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה, ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה, מאי ותופסת עד עשרה, אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא לא הוי כרמלית, ולא, והאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב, בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ד' אמות, אלא מאי ותופסת עד י', דעד י' הוא דהויא כרמלית, למעלה מי' טפחים לא הוי כרמלית".

ובההו"א של הגמרא "אי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית", פירש רש"י: "אילימא דאי איכא מחיצה י' כו': כגון בקעה המוקפת גדר, והיא יתירה על בית סאתים ולא הוקפה לדירה". דבקעה יתירה על בית סאתים ואינה הוקפה לדירה הוי כרמלית (משא"כ אם היא פחותה מבית סאתים או שהוקפה לדירה הוי רה"י), ולפי רש"י זהו כוונת הגמרא בההו"א, דאם המחיצה גבוהה י' הוא דהוי מחיצה לעשות הבקעה כרמלית, ואי לא, לא הוי כרמלית.

אבל התוס' (ד"ה אילימא) פירשו באופן אחר, וז"ל: "פרש"י כגון בקעה המוקפת גדר והיא יתירה על בית סאתים, ולא הוקף לדירה, וקשה לר"י, דהא רשות היחיד היא, בין לעולא בין לרב אשי, ולא הוי צריך לאתויי מרב גידל, ועוד, דהיכי קאמר ואי לא לא הויא כרמלית, והרי ים ובקעה אין להן מחיצות, ונראה לר"י, דהכי פירושו, אילימא עד דאיכא מחיצות י', היינו אויר הראוי למחיצות עשרה, לאפוקי בקעה מסוככת בפחות מי' על גבי קונדסין דלא הוי כרמלית, כיון דאין גבוהה י' והוי מקום פטור ומותר לטלטל בכולו והאמר רב גידל כו'".

ולכאורה אי"ז מובן: בפשטות כוונתם הוא שמ"ש הגמרא "דאי איכא מחיצות עשרה הוא דהוי כרמלית", אין הכוונה לגובה המחיצות, אלא שצריך אויר עשרה, וא"כ למה כתב הגמרא הלשון "מחיצות עשרה" ולא כתב הלשון "אויר עשרה"?

ומוכרח לומר, דזה אינו מצד עצם דין האויר, כ"א לפי שאז יש כאן אפשרות לעשות מחיצות עשרה, אבל צריכים להבין לפי"ז, דמהו הטעם שכרמלית צריך שיהי' ראוי למחיצות עשרה?

ויש לבאר זה ע"פ החקירה הנ"ל, דלפי תוס' מק"פ אינו רשות, וכשאסרו החכמים כרמלית, עשו רשות חדש וממילא נאסר. וי"ל שלא חידשו רשות חדש לגמרי, אלא שאמרו שהכרמלית הוא כעין המשך מהרשויות שמה"ת (וכידוע שעד כמה שאפשר לפרש שלא עשו החכמים דברים מחודשים לגמרי, אלא סמכוה והמשיכוה מדין דאורייתא, אמרינן כן), או רה"י, או רה"ר. ואם היא סניף לרה"י אז מסתבר שרצו חכמים שיהי' בדומה קצת לרה"י, ואחת

מהעיקרים ברה"י הוא שיש לו מחיצות עשרה, ובזה דומה הכרמלית לרה"י, ופשיטא שאפ"ל ש"אם הי' בהכרמלית מחיצות עשרה", דהא הרי היא רה"י גמור, ואלא שצריכים להיות עכ"פ מקום הראוי למחיצות, ואז הרי הוא בדומה קצת לרה"י (ואע"פ שאינו רשות היחיד בפועל).

וזהו ההו"א של הגמרא לפי תוס', שכרמלית צריכה להיות בדומה לרה"י, ולכן צריכה להיות להכרמלית מקום שראוי למחיצות עשרה (ובזה יובן לשון הגמרא "דאי איכא מחיצות עשרה").

ומזה שרש"י לא פירש כן (ואדרבה פירש לגבי המחיצות עצמם) משמע שהוא סובר דמק"פ הוי רשות, ומה שחכמים אסרו מק"פ מסויימים ועשאהו כרמלית זהו רק מצד דין (וא"כ אין מקום להו"א שיהי' בדומה לאיזה רשות).

וכן בכמה מקומות משמע שרש"י סובר שמק"פ הוי רשות ותוס' סוברים שמק"פ אינו רשות, ויש מקומות שלכאורה לפי רש"י מקום פטור אינו רשות.

וגם מטעם זה הרמב"ן כנראה סותר את עצמו, ומשמע ברור שתוס' סבר דמק"פ אינו רשות (ואע"פ שהקושי לפי שיטתי' לגבי הכנסה כבר מתורץ לעיל, מ"מ), וקשה למה לתוס' סברו שיש קלוטה במק"פ לר"ע?

## ו

וי"ל שרש"י באמת סובר שמק"פ הוי רשות, וגם הרמב"ן סבר כן. ומה שהוא מחשיב הכנסה לאב י"ל ע"פ מה שאמרנו לעיל לתרץ תוס', ומצד שיטתו במק"פ הי' צריך להיות שהאיסור הוצאה הוי הוצאה מרה"י לרה"ר דוקא, ולפ"ז הכנסה הוי תולדה, אבל מצד חשיבותה של הכנסה בנוגע להוצאה ("מה לי אפוקי מה לי עיולי") ד"הכנסה נמי הוצאה קרי לה". וגם הרמב"ן סובר כזה (ולכן אינו קשיא מה שהרמב"ן סובר שהכנסה הוי אב אע"פ שמסברא של מק"פ הוי רשות הו"א שלא כזה. ועי' לשון הרמב"ן "אבל הוצאה והכנסה כתיבא וחשיבא").

ומה שקשה מרש"י (דף ג' ע"ב ד"ה בעי אביי) דכתב "דגזור רשות מדבריהם", י"ל בפשטות שזהו רק תשמיש הלשון של "רשות", אבל אין כוונתו דהוי ממש כרשות חדש.

וראי' לזה מהא דמביא אח"כ "כדתניא בפירקין ד' רשויות לשבת", דמהתיבות "ד' רשויות לשבת" ג"כ משמע שמק"פ הוי רשות מהא דמנוה הברייתא, ולומר שכוונת הברייתא שמק"פ הוי רשות וגם כרמלית הוי רשות לעצמו זהו דוחק גדול. וגם ממה שאמר אחרי זה שכרמלית מ"לשון כרמלו ויערו" דכרמל ויער הוי רשויות, אלא, כפרש"י "שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י". (וגגם דיקא "הילוך תמיד").

ומה שקשה ממחלוקת רש"י ור"ן לגבי מק"פ בכרמלית, דמשמע שם דרש"י סובר דמק"פ אינו רשות, י"ל ע"פ הפנ"י (דף ז' ע"א) דמה שרש"י אומר זה לאו דוקא לדינא קאמר אלא מפרש הגמרא ההוא.

ועוד י"ל ע"פ סברת כ"ק אדמו"ר זי"ע מיוסד על הנתיבות שמה שאסור מדאורייתא הוא על החפצא, ומה שאסור מדרבנן זה רק על הגברא.

## שער הפלפולים

[דהנתיבות אמר דהעובר בשוגג על דבר דרבנן אינו חייב לעשות תשובה. ומבאר התורת חיים שזהו משום דאין החפצא אסור מעצמו].

ולפי"ז י"ל בנדו"ד דרש"י ור"ן שניהם סוברים דמק"פ הוי רשות, אבל להר"ן כשהחכמים הטילו איסור על מק"פ מסויימים זהו מצד הגברא. אבל רש"י סובר שזהו גם מצד החפצא, והלכך לא אמרינן "מצא מין את מינו". ומה שרש"י אמר ד"אפילו קלוטה ליכא", י"ל שהוא סבר שמק"פ הוי רשות של "אין" ואין לה תוכן (וי"ל כך גם להרמב"ן).

ומה שקשה מתוס' (דף ד' ע"ב) לגבי קלוטה במק"פ לר"ע, י"ל שהוא פירש שלר' עקיבא מקום פטור הוי רשות.



## משל לסוף פרק ל"ה תניא

הת' ישראל שיחי' טויב  
תלמיד בישיבה

בסוף פרק ל"ה תניא מבאר שהאור השכינה הוא דומה לנר, שהאור הנר אינו נאחז בפתילה בלי שום שמן, כמו"כ אין השכינה שורה על גוף האדם (הפתילה) אלא ע"י מעשים טובים (שמן).

ומבאר, שלא די לו בנשמתו להיות כשמן לפתילה, לפי שהנשמה אינה בטל במציאות לגמרי ליבטל וליכלל באור ה' להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, מפני שהנשמה עדיין היא "יש מי שאוהב".

משא"כ המצות ומעשים טובים שהן רצונו ית' ואין שם הסתר פנים כלל, אין החיות שבהם דבר נפרד בפני עצמו כלל, אלא הוא מיוחד ונכלל ברצונו ית' והיו לאחדים ממש ביחוד גמור. והנה, כשהאדם עוסק בתורה, נשמתו (ביחד עם כח הדיבור ומחשבה) נכללת באור ה', כמארז"ל "שאפילו אחד יושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר" [-"שכינה עמו"].

כל זה הוא בנשמתו שהיא הנפש האלוקית, אבל כדי שגם גופו יכלל באור ה', צריך לקיים המצות בגופו ממש, שאז כח הגוף נכלל באור ה'.  
עד כאן הוא סיכום הדברים המבוארים בתניא.

ויש להביא משל לזה (להסביר איך שאפשר להכלל באור ה' רק ע"י דבר שחוץ ממנו, ואין לה מציאות בפני עצמו - כמו מחשבה דיבור ומעשה המצוות, שהם מיוחדים עם האדם) (כדי שאנו יכולים להיכלל בה' על ידם), אבל לאידך הם נפרדים מן האדם, ואינו יכול להיכלל בה' (מעצמם):

ענין זה הוא על דרך "עני חשוב כמת", שאף שרכושו של אדם אינו ממהות האדם, אעפ"כ כשחסר רכושו אז נחשב כ"מת" - מכיון שהם דברים שע"י יוכל האדם להתבטות.

והוי ע"ד הנ"ל, שמצד אחד הם דבר שחוץ ממנו, אבל מצד שני הם מורים על עצם מציאות האדם.

ולא באתי אלא להעיר.

## גדר עובר במעי אמו

הנ"ל

בהלכות רוצח ושמירת נפש (פרק א' הלכה ט') כותב הרמב"ם וז"ל: "העובר שהיא מקשה לילד, מותר לחתך העובר במיעה בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש, וזהו טבעו של עולם". עכ"ל.

וראה ברעק"א על הרמב"ם דמקשה, דאם הטעם דמותר להרוג העובר משום רודף, א"כ, כשמוציא ראשו הוה רודף והיה צריך להיות מותר להרגו? ולכן צ"ל, שהטעם שמותר להרוג עובר מכיון שאינו נפש גמור, משא"כ כשהוציא ראשו, ומ"מ קצת נפש יש בעובר, ולכן אסור לנכרי להורגו ומותר לישראל להורגו משום רודף, וכשהוציא ראשו הוא נפש גמור, ומשום שהוא טבעו של עולם אינו כרודף.

נמצא, שלרעק"א החילוק בין עובר לכשהוציא את ראשו הוא, שלעובר יש רק מעט נפש ולכן הוה רודף ומותר להרגו, אבל כשיצא ראשו יש לו נפש גמור ומשום שהוא טבע העולם אינו כרודף.

וכעיי"ז מצינו ברש"י סנהדרין (דף ע"ב: ד"ה יצא ראשו), וז"ל: "באשה המקשה לילד ומסוכנת, וקתני רישא החיה פושטת ידה וחותכתו ומוציאתו לאברים בכל זמן שלא יצא לאויר העולם, לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו, אבל יצא ראשו אין נוגעין בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש". עכ"ל.

וי"ל ביאור אחרת בהרמב"ם, דבאמת להרמב"ם גם עובר נפש גמור, ולכן חשיב כרודף, והחילוק בין עובר ליצא ראשו הוא, אם הוה טבעו של עולם להיות רודף, ולכן כשהוא עובר אין טבעו להיות סכנה להאם, ולכן מותר להרגו מדין רודף, משא"כ כשיצא כבר לאויר העולם הרי זה טבעו של עולם להיות סכנה, ולכן אסור להורגו ואין לו בין רודף.

## בגדר מצות מזוזה

הת' לוי יצחק הלוי שיחי' לויבער  
תלמיד בישיבה

בנוגע למצות מזוזה כתוב בתורה (דברים פרק ו' פסוק ט') "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך". ותירגם אונקלוס (וכן תרגום יונתן שם) על תיבת "וכתבתם" - "תקבעינן", היינו שהכתיבה צ"ל קבוע "על מזוזות ביתך".

והנה בהגדרת מצוה זו מצינו ב' שיטות בכללות:

א. הטורי' (וכן הובא בשו"ע): "מצות עשה לכתוב פרשת שמע והי' אם שמוע, ולקובען על מזוזת הפתח דכתיב וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך. ומשמע מלשונו שמצות מזוזה הוא הן כתיבתה והן קביעותה. וכן משמע ממ"ש בסרפ"ח: כיצד מצותה, יקח עור אחד שיש בו לכתוב פרשת שמע והי' אם שמוע ויכתבם זה אחר זה. הרי להדיא ששיטת הטור (ושו"ע) שבמצות מזוזה נכלל הן כתיבתה והן קביעותה".

ב. אמנם הסמ"ג<sup>1</sup> והמרדכי<sup>2</sup> והסמ"ק<sup>3</sup> כתבו, וז"ל: "שבתורה כתוב "וכתבתם" פירושו לקבוע וכו", היינו שהם מפרשים, שאף שבתורה כתוב "וכתבתם", מ"מ פירושו קביעות מזוזה, שרק קביעות המזוזה הוא מצות מזוזה, וכתיבה היא רק הכנה והכשר המצוה ואינה חלק מהמצוה עצמה".

וכ"כ החת"ס בהדיא: "שמ"ש וכתבתם לא לעיקר מצות כתיבה, דהרי עיקר קרא למצות קביעות מזוזה אתי".

והנה בשיטת הרמב"ם יש לעיין:

במשנה תורה בהלכות מזוזה בכותרת להלכות מזוזה כתב: "הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, יש בכללן ה' מצות עשה, וזהו פרטן... [מצוה] ג' לקבוע מזוזה בפתחי שערים".

ומלשון זה משמע ששיטתו הוא שמצות מזוזה היא קביעותה לבד, וא"כ צ"ע:

(א) בהלכות מזוזה עצמה מתחיל הרמב"ם בהלכה א': כיצד כותבין את המזוזה. ובלי להקדים מהו מצות המזוזה, ודלא כגון שרגיל, וכגון בהלכות ספ"ת מתחיל וז"ל: מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו. וא"כ למה כאן לא הקדים בזה.

(ב) באם שיטת הרמב"ם הוא שמצות מזוזה הוא כמ"ש בהכותרת "לקבוע מזוזה בפתחי שערים", למה התחיל הלכות מזוזה עם פרטי דיני כתיבתה, ולא עם פרטי דיני קביעותה. ואפילו אם נאמר שהכתיבה היא חלק מהמצוה, וכוונת הרמב"ם במ"ש "לקבוע מזוזה בפתחי שערים"

<sup>1</sup> יו"ד סרפ"ה.

<sup>2</sup> מ"ע כ"ג.

<sup>3</sup> סוף הלי' קטנות לסת"ם.

<sup>4</sup> סקנ"ד.



## שער הפלפולים

היא רק שזהו עיקר המצוה, עדיין יש לעיין למה מתחיל הלכות מזוזה עם הטפל - היינו כתיבתה, ואינו מתחיל עם העיקר היינו קביעתה.

וי"ל בזה, ובהקדם ביאור פלוגתת שאר הראשונים, באם כתיבת מזוזה היא חלק מהמצוה או לא.

דזה ודאי, דלמ"ד שהמצוה היא הכתיבה, יש גם מצוה בקביעות מזוזה, שהרי זהו כל המטרה של הכתיבה, כמפורש בכתוב "על מזוזת ביתך". וכן לאידך, שלמ"ד שעיקר המצוה היא קביעות מזוזה צריך לכתוב מזוזה, כמפורש בכתוב "וכתבתם". ועוד, שאי אפשר לקבוע בלי כתיבה, כפשוטו.

אלא פלוגתתם היא בגדר הכתיבה: מי אמרינן שמכיון שהכתיבה היא רק הכשר למצוה קביעות מזוזה אין להכתיבה אותה חשיבות כקביעותה, שאינו נחשב כחלק מהמצוה עצמה. או אמרינן, שאף שכתובה זו היא הכשר לקביעותה מ"מ יש לה אותה חשיבות כמו קביעותה, שהיא חלק מהמצוה עצמה.

וסברת פלגתותם מובא בלקו"ש חלק י"ז פרשת קדושים, וז"ל (תרגום חפשי):

"כדי להבין זאת, יש להקדים ולבאר חידוש גדול יותר לגבי חובת מצוות בכלל המוטלת על קטן:

"ידוע מחלוקת הראשונים לגבי המצוות שקטן מקיים מצד חובת חינוך: לדעת רש"י והרמב"ן מצוות החינוך (מדרבנן) היא "לאו מצוה דידיה (של הקטן) אלא דאבוה (של אביו), שאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר", ולכן אין קטן יכול להוציא גדול ידי חובתו בברכת המזון וכדומה, אף כאשר הגדול חייב בכך רק מדרבנן, לעומת זאת, לדעת ה"תוספות" והר"ן, קטן שהגיע לגיל חינוך חייב בכך מדרבנן, ולפיכך הוא יכול להוציא ידי חובתו דרבנן, כשאכל שיעור.

"מפסק הרמב"ם "בן מברך לאביו" מוכח, שלדעתו חייב הקטן מדרבנן במצוות-החינוך, והחובה אינה חלה רק על האב.

"כך מובן גם מלשון הרמב"ם במספר מקומות:

"בהלכות ציצית - "מדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצוות". בהלכות ברכות - "הקטנים חייבין בברכת המזון מדברי סופרים כדי לחנכם במצוות". בהלכות סוכה - "קטן שאינו צריך לאמו... חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות". וכן לגבי לולב - "קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות".

"וגם כאן אין מובן: כיצד ייתכן לחייב קטן אפילו מדרבנן, שהרי אין הוא בר דעה, כלשון הגמרא בתמיהה: "חיובא לדרדקי"? !

"ד. ויש לומר שההסבר לכך הוא, שזוהי שיטתו הכללית של הרמב"ם במספר מקומות:

"יש להקדים ולהסביר, כמדובר פעמים רבות, שאנו מוצאים, שבמקום שהתורה מצוה על מצוה מסויימת, שקיומה כרוך בפעולה קודמת וכדומה, הרי גם הפעולה הקודמת היא בעלת

## שערי ישיבה גדולה – לה

חשיבות ושייכות למצוה עצמה. כיון שהיא הכרחית, ובלעדיה אין המצוה יכולה להיעשות, הרי זה כאילו צייתה התורה ביחד עם המצוה גם על פעולת זו.

”באופן כללי זוהי המהות של מכשירי מצוה, ובמיוחד לפי דעת רבי אליעזר שמכשירי מצוה דוחים שבת, בדיוק כמצוה עצמה, במקרים שהמצוה דוחה שבת.

”יותר מכך נאמר בתלמוד הירושלמי, שעל ההכנה למצוות סוכה, לולב וכדומה, מברכים את ברכת המצוה: אשר קידשנו במצוותיו וציונו לעשות סוכה, לעשות לולב ועוד.

”ענין זה, שמהות המצוה חלה על דברים אחרים שהכרחיים לקיום המצוה, מוצאים גם לגבי סיועם של אנשים לקיום תורה ומצוות, ולא רק לגבי פעולה. לדוגמא: בהלכות תלמוד תורה נפסק ”מי שאי אפשר לו ללמוד ... יספיק לאחרים הלומדים ותיחשב לו כאילו לומד בעצמו.

”וכך גם לגבי נשים, בדומה להכשר מצוה כדלעיל, כפי שידועים דברי הר”ן, שלמרות שאשה אינה חייבת במצות פריה ורביה, ”מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותיה.”

”ואף כאשר סיועה של האשה למצות הבעל אינו הכרחי לעצם קיום המצוה, אלא היא רק מסייעת לאפשרותו לקיים את המצוה, נפסק ההלכה, שלמרות שכשלעצמה אין היא חייבת במצוה זו - תלמוד תורה - הרי ”אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה.”

”ה. אך בכל הדוגמאות המנויות לעיל, כולל מכשירי מצוה, שמברכים עליהם את ברכת המצוות לדעת הירושלמי, הרי ההזדקקות לפעולה של הכשר המצוה, לעשיית הלולב וכדומה, או לסיוע אשה בפריה ורביה, הרי היא משום שבמציאות נעשתה המצוה על ידי הקדמת פעולה אחרת, ולכן חלה גם על פעולה זו מעין חשיבות ומהות המצוה.

”אך אין בהם חלק ופרט מהמצוה עצמה.

”ולכן אין הם נעשים חלק ממצוה זו ממש: הברכה היא לעשות לולב, ולא על נטילת לולב. וכן בדברי הר”ן ”יש לה מצוה” - סתם, ולא דוקא מצוה פריה ורביה של האיש.

”בענינו מדובר על ענין שלמעלה מכך: במצות החינוך למשל, השתתפותו של הקטן במצות החינוך אינה מתבטאת רק בכך שבלעדיו אין האב יכול לקיים את מצות החינוך, אלא גם בכך שזוהי המצוה - שהאב יחנך את בנו, שהבן יקיים מצוה זו. ולכן, גם לדעת התוספות והרמב”ם, יש לומר, שאכן, מלכתכילה הטילו החכמים את חובת החינוך רק על האב ולא על הבן, אך כיון שמצות האבא היא לחנך את בנו לקיים את המצוה, חלה ממילא על הבן חובה בקיום המצוות, וגם הוא נקרא חייב בדבר זה.

”במילים אחרות: כיון שהאב חייב לחנך את בנו לקיים את המצוה, הרי למרות שקיום המצוה על ידי הבן היא עקב החובה המוטלת על האב, בכל זאת פעולת המצוה מתקיימת בשלימותה על ידי הקטן עקב ציווי, ולכן הוא נחשב חייב בדבר.

## שער הפלפולים

"עד כדי כך שהוא יכול להוציא גדול (שחייב רק מדרבנן) ידי חובתו. וכך מוצאים גם לגבי מצוות דאורייתא, דלהלן.

"ו. להלן דוגמא לאמור לעיל במצוה דאורייתא: בענין חובת השמחה ברגל אומר אביי "אשה בעלה משמחה". על כך אומר רש"י: "בבבל בבגדי צבעונין..." מקשים על כך בעלי התוספות מן הנאמר במסכת חגיגה: איזהו קטן (דפטור מראיה) כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, ושואלת הגמרא "עד הכא מאן אתייה (= ועד כאן מי הביאו?) ומשני עד הכא דמחייבא אימיה בשמחה (אייתתיה...) (= והתירוץ הוא: עד כאן הביאתו אמו שחייבת בשמחה), משמע שזקוקה לעלות משום שלמי שמחה. ומפרש רבינו תם בעלה משמחה, שהחייב על בעלה ולא עליה וכו' והא דקאמר (= ומה שנאמר) בחגיגה דמחייבא אימה, משום בעלה ולא משום היא".

"מכך רואים שלדעת התוספות, למרות שאין האשה כשלעצמה חייבת בשלמי שמחה, בכל זאת, כיון שמצוה על הבעל לשמח את אשתו, גם שמחתה היא מצוה, עד כדי כך שהגמרא מתבטאת בביטוי "דמחייבא ... בשמחה" ולא כלשון הר"ן לגבי פריה ורביה "יש לה מצוה".

"לפי האמור לעיל ניתן להסביר באופן דומה את חובת תלמוד תורה המוטלת על קטן, כפי שאומר הצמך צדק בהסבירו את דעת הרמב"ם המוזכרת לעיל בסעיף ב': כיון דתלמוד תורה לא דמי לשאר במצוות, דבשאר מצוות אין האב מחוייב לחנך בנו בדאורייתא אלא מדברי סופרים, אבל בתלמוד תורה מחוייב האב מדאורייתא ללמד את בנו... אם כן שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא -

"ויש לומר, שההסבר לכך הוא: כיון שחלה על האב חובה מדאורייתא על מעשה הלימוד של הקטן, הרי לימודו הוא חובה. ולפיכך, כאשר לא לימדו אביו עדיין נשארת בעינה החובה שמוטלת מדאורייתא". עכ"ל"ק.

"ע"פ זה מובן שתי סברות הן של הטור ושו"ע כו' האם אומרים שהכתיבה לוקח את החיבות המצוה כמו הקביעות.

ובזה נראה שיטת הרמב"ם:

בהמשך להלכות אלו כתב שם בה"ו ש"אינו מברך בשעת כתיבתה שקביעתה זו היא המצוה". וכתבו שם הר"מ ובמעשה רוקח "שכל מצוה שאין בעשייתה גמר המצוה אינו מברך כו" (כמ"ש בפרק התכלת) ומשום שהכתיבה אינה גומרה את המצוה ורק מתחילה אינן מברכים עליה.

מובן מזה שגדר הכתיבה להרמב"ם היא שהכתיבה היא בגדר התחלת המצוה, והטעם שלא מברכים הוא רק מ"ש שם במנחות "שכל מצוה שאין בעשייתה גמר המצוה אינו מברך כו", אבל לענין מצות מזוזה הכתיבה היא הכנה, וההכנה הזו היא כבר התחלה (היינו "חלק") מן המצוה עצמה.

מצד השני מובן, שאע"פ שהכנה היא בגדר (חשיבות) המצוה עצמה, מ"מ אינה לוקח את הצד חיובי של המצוה. ומש"ז רק לגבי קביעתה ("גמר מצוה") שייך להיות חיוב על האיש,

## שערי ישיבה גדולה – לה

משא"כ לגבי הכתיבה, משום שהיא רק חלק (היינו התחלה) מן המצוה, אינה לוקחה החשיבות בנוגע להחייב באותו האופן כמו קביעות מזוזה.

ובזה יתורץ קושיות הנ"ל:

זה שהרמב"ם הביא בכותרת למצות הלשון "לקבוע" היא לבאר את התכלית של מצוה זו, ובפרט בהלכות אלו כולל שתי מצות אחרות של תפילין וכתיבת ספר תורה. אבל כשבא להלכות בפרטיות, וכבר ביאר שתכלית המצוה היא לקבוע, מדגיש שיש בהכתיבה צד וחלק מן מצוה, מזה שמתחיל מיד "כיצד כותבין את המזוזה". ועפ"ז מתורץ ג"כ קושיא שנית, שהטעם שלא התחיל עם "מצות עשה לכתוב מזוזה", הוא משום שאף שזה מצוה אבל אין בזה חשיבת של חיוב.

ולפ"ז יומתק מה שכתב בסהמ"צ ב"מצוה ט"ו היא שציוונו לעשות מזוזה כו", דיש להבין דיוק לשונו לעשות, שלא נקט לקבוע כמו שכתב המשנה תורה. וע"פ הנ"ל יובן, שרוצה לכלול הן הכתיבה והן הקביעות כיון שלשיטתו כתיבה היא חלק מהמצוה.



## בסוגיית איסור אכילת חמץ מו' שעות ולמעלה

הת' דובער שיחי' מניהל  
מהבחורים השלוחים לקהילת סאות' ביטש

איתא בפסחים ל"ה ע"א: "מתני': אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל. ויוצאין בדמאי, ובמעשר ראשון שנטלה תרומתו, ובמעשר שני, והקדש שנפדו, והכהנים בחלה ובתרומה. אבל לא בטבל, ולא במעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ולא במעשר שני, והקדש שלא נפדו, חלות התורה ורקיני נזיר עשאן לעצמו, אין יוצא בהן, עשאן למכור בשוק, יוצאין בהן. גמ': הני אין, אורז ודוחן לא, מנהני מילי? אמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא דבי רבי שמעאל, וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב, אמר קרא (דברים טז, ג) "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות", דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו, אלו שאין באין לידי חימוץ, אלא לידי סירחון". עכ"ל הגמ'.

עיינן במהרש"א ד"ה "לא תאכל", וז"ל: מהיקשא קא יליף וכו' מ"מ תקשי, דאיצטריך לדרשה דהכא וק"ל". עכ"ל.

ביאור דבריו בד"א: בכ"ח ע"א – ע"ב יש מחלוקת בין ר"י ור"ש אם עוברים על לאו באכילת... חמץ מו' שעות ולמעלה (לפני זמנו), ר"י סובר שכן עוברים, ומניין שעוברים על לאו, גם על חמץ לפני הפסח, אומרת הגמ', שנאמר "לא תאכל עליו חמץ". ורש"י ד"ה "לא תאכל" מבאר, וז"ל: "משעת שחיטה דהיינו וכו'", עכ"ל. בפשטות כוונתו היא, שמה שכתוב בפסוק "עליו", הולך על מה שמדובר בפסוק שלפניו, "וזבחת פסח וכו'", ומשעת שחיטת הפסח יש לאו על אכילת חמץ. "אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן, והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, אם כן מה ת"ל לא תאכל עליו חמץ, בשעה שישנו בקום אכול מצה, ישנו בבל תאכל חמץ, ובשעה שאינו בקום אכול מצה, אינו בבל תאכל חמץ". היינו, שר' שמעון לומד הפוך מר"י, שרק מזמן אכילת מצה יש איסור חמץ. ואחרי שקו"ט בגמ' במקורות השיטות בענין זה, חוזרת הגמרא לר"י ומקשה: "ורבי יהודה שפיר קאמר ליה רבי שמעון? ורבי יהודה אמר לך, ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא, ור' שמעון לקובעו חובה מנא ליה? נפקא ליה (שמות יב, יח) מ"בערב תאכלו". עכ"ל הגמ' הנוגע לענינו.

וע"ז דן המהרש"א, שלכאו' קשה מהגמ' כאן, שאנחנו משתמשים היקש זה לענין אחר, היינו שאי אפשר להשתמש בדברים שאינם באים לידי חימוץ למצות מצה, וא"כ קשה לר"י שלומד מהיקש זה שמצות מצה הוא חיוב לדורות? וע"ז מתרץ המהרש"א לפי הבנתו, שיש לנו כלל "אין היקש לחצאין", פי', "שכשלמדים בהיקש דין אחד במלמד שישנו אף בהלמד – לומדים גם לשאר דינים שבמלמד שאף הם ישנם בהלמד", ולפ"ז אין קושיא כלל, כי באמת לומדים ב' הדברים (א. איסור אכילת חמץ מו' שעות ב"הני אין, אורז ודוחן לא") מאותו היקש, ולכא' זו הכוונה במ"ש המהרש"א ה"ה דהמ"ל דאתא להך דרשה דהכא". אבל המהרש"א ממשיך "מיהו ק"ק וכו'", שעדיין קשה, כי הגמ' ממשיך "ולר"ש לקובע חובה מנ"ל? נפקא לי'

<sup>1</sup> ראה אנצ' תלמודית ערך הקש סעיף ה'.

וכו" שלכאו' לא מובן המשך דברי הגמ', כי משמע שלר"ש א"א ללמוד "לקובעו חובה מאותו פסוק, והרי אין היקש לחצאין?

והנה באמת, יש לחזור לגמ' שלכאו' מאד לא מובנת תירץ ר"י "ההוא לקובעו חובה הוא דאתא", כי איך זה מסיר את הקושיא על ר"י, הרי אין היקש לחצאין, וא"כ נלמד גם היקש ד"לקובעו חובה", וגם היקש דשעת איסור חמץ דר"ש, ראה צל"ח ד"ה אמר מר שהקשה קושיא זו באמצע דבריו וז"ל: "ואם נימא אין היקש לחצאין וכו' כדדריש ר"ש? וע"ז מתרץ הצל"ח וז"ל: "ואולי לא אמרינן וכו' לאזהרת חמץ וכו', עכ"ל. ביאור דבריו: שבאמת אין היקש לחצאין, אבל לר"י אין מקישים בין חמץ למצה בפסוק זה, אלא מדין מצה לדין חמץ, וסיוע לאופן זה הוא מהעובדא שבכל המקומות שלומדים היקש זה היינו: א. כאן אצלנו דברים הבאים לידי חימוץ יוצאים בהם ידי חובתו במצה. וב. במ"ג ע"ב: "כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה". רואים שדין מצה נלמד מחמץ ולא להיפך וא"כ – טען ר' יהודה – כמו"כ כאן אין לומדים זמן איסור חמץ מזמן אכילת מצה, אלא חובת מצות מצה לדורות מאיסור חמץ לדורות.

ולפי כ"ז אולי אפשר לבאר, שזו כוונת המהרש"א, שלר"י שמפרש ההיקש שחמץ הוא "המלמד" ומצה הוא "הלמד", "ה"ה דהמ"ל דרשה דהכא", וא"כ קושיית הגמרא "ור"ש לקובעו חובה מנ"ל", מובנת, כי לר"ש א"א ללמוד מאותו היקש, כי לר"ש מצה הוא "המלמד" וחמץ "הלמד". וע"ז מתרץ נפקא ל' וכו', אבל עדיין לא מובן מה "יעשה" ר"ש עם "דרשא דהכא" שכאן חמץ מלמד למצה.<sup>3</sup>

(אבל קשה לפרש כן בדברי המהרש"א, כי פירוש זה מבוסס על עקרון שבהיקש לומדים רק ל"כוון" אחד, וכמו כאן שתי ר"י לר"ש הוא כלשון רש"י "לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכיל מצה לאזהרת חמץ", וגם לר"ש לקובעו חובה נלמד מהיקש אחר, משום שההיקש אינו ממצה לחמץ כנ"ל, אבל באמת מוכח מדברי המהרש"א לקמן ס"ב ע"ב ד"ה פסולו בגופו, שבהיקש אפשר ללמוד מ"הלמד" ל"מלמד", כמו שלומדים מ"המלמד" ל"למד", וז"ל שם הנוגע לענינינו: "ויש ליישב דאיתקש אוכליו למנויו וה"נ אתקש מנויו לאוכליו וכו' עכ"ל משמע שלמהרש"א אין היקש לחצאין גם בזה. וא"כ הדרא קושיית הצל"ח לדוכתא, שכל הגמ' לא מובנת כי אם אין היקש לחצאין, גם בענין זה, מהו תי' ר"י "ההוא לקובעו חובה" הרי אין היקש לחצאין וגם ההמשך לא מובן.)<sup>4</sup>

ורצייתו לבאר בד"א לתרץ קושיית המהרש"א, ובהקדם, בגמ' כ"ח ע"ב מקשה ר"ש על ר"י וז"ל הגמרא: "אמר לו ר' שמעון וכי אפשר וכו' תאכל עליו מצות", עכ"ל. וצ"ע בהלשון "וכי אפשר לומר כן, והלא כבר נאמר וכו'", הרי לכאו' הי' יכול לומר: "הרי כתוב לא תאכל וכו' בשעה שישנו וכו'", ומה כוונת ר"ש באריכות הלשון? ועיין בתוס' ד"ה א"כ מה וז"ל:

<sup>2</sup> שלכ' כח ההיקש עדיף מהלימוד של ר"י "לא תאכל עליו – משעת זביחת בפסח", כי לגבי היקש אומרים "אין משיבים על ההיקש" (מנחות פ"ב ב'). ובפרט שיש עוד פ"י ב"עליו" בתוס' ד"ה א"כ עיי"ש (וימתק ע"פ המבואר לקמן).

<sup>3</sup> אח"ז מצאתי ביאור זה בס' מהרש"א הארוך.

<sup>4</sup> וכמו"כ מבואר באנצ' תלמודית שם עמ' תקע"א הע' 236 עיי"ש.

<sup>5</sup> אבל על רש"י לא קשה כי י"ל שרש"י סובר שלא כמהרש"א שהיקש אפשר ללמוד רק מכוון א', וכן מוכח מכריתות כ"ב ב' רש"י ד"ה בעליון (עיי' אנצ' תלמודית שם).

## שער הפלפולים

"הלשון דחוק ונראה לרשב"א דהכי פירושו, והלא כבר נאמר תאכל עליו מצות, וההוא עליו ע"כ אאכילת פסח קאי, הכי נמי, לא תאכל עליו חמץ קאי נמי אשעת אכילת פסח, וקשה, אמאי איצטריך קרא להכי, מהיכא תיתי שיהא בבל תאכל חמץ בי"ד, דהא כולהו קראי מצרכינן לקמן אליבא דרבי שמעון, עכ"ל.

כלומר, הרשב"א מבאר שקושיא ר"ש מגיע מהמלה "עליו" לגבי אכילת מצה, ובזה ודאי הכוונה על אכילת הקרבן פסח, כמו"כ "עליו" כאן הכוונה שאסור לאכול חמץ משעת אכילת הקרבן פסח – ליל ט"ו וזה הפרט "וא"כ מה ת"ל "לא תאכל עליו" (לפי כללות הפסוק). אלא שהתוס' מקשה ע"ז מהיכא תיתי שלר"ש, חמץ יהי' אסור בי"ג, הרי כל הג' פסוקים (שמ' מהם לומד ר"י שחמץ אסור בי"ד) נצרכים ללימודים אחרים? ע"כ פי' התוס'. והנה לקמן דף מ"ג ע"א-ע"ב הגמ' מביא שר"א לומד שגם נשים מוזהרים באיסור חמץ מפסח, "כי כל אוכל מחמצת" ומקשה הגמ', ידענו כבר שהשוה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה מפסיק "איש או אשה כי עשו" מתרץ הגמרא: " סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב (דברים טז, ג) לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בקום אכול מצה, ישנו בבל תאכל חמץ, והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה, דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא (היא) אימא בבל תאכל חמץ נמי ליתנהו, קמ"ל. וממשיך הגמ': "והשתא דאתרבו להו בבל תאכל חמץ, איתרבי נמי לאכילת מצה, כרבי (אליעזר), דאמר ר"א אנשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנא' לא תאכל עליו חמץ וגו', כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ, ישנן בקום אכול מצה", עכ"ל הגמרא.

והתוס' בד"ה סד"א תמה ע"ז וז"ל: "תימה לר"י, היכי סלקא דעתך למידרש הכי, אדרבה איפכא יש לדרוש, דלחומרא מקשינן? ואור"י, דס"ד דאורחיה דקרא דסיפא מפרש לרישיה, משום הכי אמר דבאכילת מצה תלוי דכתיבא בסוף" (ע"כ הנוגע לענייננו).

כלומר, שלפי הר"י הסד"א של הגמ' הוא שמשום שבד"כ (אורחיה דקרא) הסיפא מפרש לרישא א"כ כאן היינו אומרים, שמי שחייב במצה, אסור בחמץ לאפוקי נשים, אבל משום שיש לימוד מיוחד מפסוק "כי כל אוכל מחמצת" שנשים אסורות בחמץ, לכן כאן ההיקש מתפרש באופן אחר, שמי שאסור בחמץ חייב במצה.

ועפ"ז אולי יש ללמוד שכאן בכ"ח ע"ב סובר ר' שמעון כמו סברת הר"י בתוספות, ששיטת ר"ש הוא שבכל מקום שיש היקש בפסוק הכלל הוא "אורחא דקרא דסיפא מרש לרישיה".

וא"כ מובן הלשון בקושיית ר"ש "וכי אפשר לומר כן והלא כתיב לא תאכל וכו' שבעת ימים וכו'" – פי' א"א לפרש "לא תאכל עליו" שמדבר על זמן שחיטת הפסח, כי יש היקש בפסוק זה, ובפשטות "אורחא דקרא דמפרש מסיפא לרישא", וא"כ, מקשינן חמץ למצה שזמן איסור חמץ הוא מזמן חיוב מצה. וא"כ מה ת"ל "לא תאכל עליו"? "בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ". ונמצא שר"ש לא בא רק להקשות על ר' יהודה אלא גם להציע שיטתו שההיקש הוא מסיפא לרישא שמצה הוא ה"מלמד" וחמץ הוא ה"למד" (משום אורחא

<sup>6</sup> ובודאי כאן שא"א לפרש מרישא לסיפא בענין זה של "עליו".

דקרא) (ואלי אפשר לפרש שזה כוונת הרשב"א בתוס' שביאורו מבוסס על כלל זה של "אורחא דקרא").

ובהמשך הגמרא: "ור"י שפיר קאמר לי ר"ש? ההוא לקובעו חובה הוא דאתא". פי' שאין ר"י מסכים עם סברת ר"ש, שהסיפא (מצה) מלמד על הרישא (חמץ), "כי ההוא לקובעו חובה" בהיקש זו לומדים בהיפך, יותר מזה, כמו שיוצא מביאורי המהרש"א והצל"ח בכל ג' המקומות שבהם מובא היקש זו, ההיקש נלמד בהיפך – מרישא לסיפא, וא"כ כפירש"י "לאו לאקושי איסור חמץ למצוות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ". ור"ש לקובעו חובה מנ"ל? נפקא לי' וכו' פי' ר"ש מחזיק מעמד וחוזר לר"י שבאמת אין "לקובעו חובה" נלמד מהיקש זו אלא מהיקש אחר.

ואם תשאל: אבל מה יהי' עם שאר ב' המקומות שבהם מובא היקש זו, היינו במ"ג כ"ל שישנו בכל תאכל חמץ וכו', ובל"ה "דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן וכו'?"

לגבי מש"כ בדף מ"ג ע"ב, בגמרא מבואר כבר שסד"א (שישנו כלל זה של) "אורחא דקרא" כאן, קמ"ל שמצד הלימוד המיוחד מפסוק "כי כל" שכאן יש "יוצא מן הכלל" שלומדים מרישא לסיפא, אבל אין זה מחליש הכלל שבאופן כללי הסיפא מפרש לרישא.

ולכאור' אפשר לומר כן גם לגבי הגמ' בל"ה, כי בגמ' שם אחרי לימוד ההיקש ממשיך הגמרא וז"ל: "אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש, ועיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת, יתיב רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע קמיה דרב אידי בר אבין, ויתיב רב אידי בר אבין וקא מנמנס, א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא, מאי טעמא דריש לקיש, א"ל דאמר קרא לא תאכל עליו חמץ [וגר'], דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, חייבין על חימוצו כרת, והא הואיל ואין אדם יוצא בה ידי חובתו דהויא ליה מצה עשירה, אין חייבין על חימוצה כרת", עכ"ל. רואים שר"פ לומד ההיקש כר"ש – מסיפא לרישא, ולפי הבנה זה מובן, כי "אורחא דקרא דמפרש סיפא לרישא". אבל הגמרא ממשיך "איתביה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא המחיה וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח והא הכא דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה וחייבין על חימוצו כרת איתער בהו רב אידי בר אבין אמר להו דרדקי היינו טעמא דריש לקיש משום דהווי להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין", עכ"ל. כלומר הגמרא אינו מקבל לימוד ההיקש באופן כזה כי מצאנו לימוד מיוחד שאינו מסתדר עם ההיקש באופן זה.

ולכ' אפשר לבאר שמה שאמר ר"א בר אבין שטעמא דר"ל משום שהם מי פירות - ומי פירות אין מחמיצין, הפי' הוא שעיסה שנילושה וכו', אסורה משום מי פירות, ומאיפה אנחנו יודעים שמי פירות אין מחמיצין? בפשטות מההיקש המובא בגמ' הקודמת, "דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח", וא"כ שוב אין קושי' על ר"ש כי גם לימוד זה הוא יוצא מן הכלל כמו ההיקש במ"ג ע"ב.

וראה בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תנ"ג סעיף א' וז"ל: "אין נקרא חמץ בלשון התורה, אלא עיסה שנילושה במים ונתחמצה על ידי שאור, או שהניחה בלא עסק עד שנתחמצה מאליה, או אפילו נתחמצה על ידי דבר אחר, שאינה מינה, כגון על ידי שמרי יין שנתייבשו השמרים בתנור, הרי זה חמץ גמור, וחייבין עליו כרת, שנאמר כי כל אוכל מתמצת ונכרתה וגו', ולא



## שער הפלפולים

נאמר כי כל אוכל חמץ, [אלא] לרבות נתחמצה מחמת דבר אחר, אבל עיסה שנילושה במי פירות, אפילו שהתה כל היום בלא עסק, עד שנתפחה אין זה חמץ, ומותר לאכלה בפסח, אבל אינו יוצא בה ידי חובתו, בין בלילה הראשון בין בליל יום טוב שני של גליות, מפני שהיא מצה עשירה, והתורה אמרה לחם עוני ועוד שאין יוצאין אלא במצה שהיתה יכולה לבא לידי חימוץ אם לא היה משמרה מחימוץ כמו שנתבאר בסי' תנ"ג.

ושם בתנ"ג סעיף א': "המצה שאדם חייב לאכול בליל ט"ו, צריכה להיות מאחד מחמשת מיני דגן, שהם חטים, ושעורים, וכוסמין, ושכולת שועל, ושיפון, אבל אם עשה מצה מאורז, או דוחן, או שאר מיני קטניות, ואכלה, לא יצא ידי חובתו, שנאמר לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל מצות וגו', דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם, ידי חובתו, אם עשאן מצה, יצאו מיני קטניות וכיוצא בהם שאינם באים לידי חימוץ לעולם, אלא לידי סרחון, שאפילו אם לש אדם קמח אורז וכיוצא בו, ברותחין וכסהו בבגדים, עד שנתפח כמו בצק שהחמיץ אין זה חימוץ, אלא סרחון, והוא מותר באכילה, ולפיכך, אף אם עשאו מצה אינו יוצא בו ידי חובתו", עכ"ל אדמו"ר הזקן. הרי ראי' משו"ע אדמו"ר הזקן שהטעם שאין משתמשין במי פירות הוא משום ההיקש. כ"ז מובן מהבנה שטחית בדברי אדמו"ר הזקן.

אבל עיין בביאור הרבי בהגש"פ עם ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים סימן י"א וז"ל: "בנדון התנאי בקיום מצות מצה – דצ"ל שיכולה לבוא לידי חימוץ, ישנן ב' לפותות: בבבלי: אמר קרא לא תאכל עליו חמץ ז' ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ וכו'. ומוסיף ביאור לאח"ז שהכוונה בזה – לידי דין איסור חימוץ – שהרי בדין דחמץ קאי קרא, וממשיך הרבי "והביאור י"ל: השם חמץ חל עוד בהיותו חטים וקמח, ובמילא חל גם האיסור דלא תאכל חמץ, ובמילא הוכשר לתאכל מצות, אף אם אח"כ רבוכה היא. אלא (שלבבלי) מיעטו קרא מטעם אחר – דלא הוי לחם עוני. עכ"ל הרבי.

כלומר שהרבי דן בדין מצה רבוכה (וכן שאר מי פירות), שלשיטת הבבלי עיסה של חטים שנילושה בשמן (או שאר מי פירות), חל בו האיסור (בכח) "לא תאכל חמץ", וזה שאין יוצאים בו ידי מצות מצה הוא מטעם שהוא מצה עשירה ואינה לחם עוני. ולגבי מש"כ אדמו"ר הזקן בתס"ב מבאר הרבי בהמשך השיחה וז"ל: "ועכצ"ל, שהציון לסתנ"ג הוא רק לכללות הדין אבל לא לפרטיו, שהרי בסתנ"ג ממעט הדינים שאין יכולים לבוא לידי חימוץ, משא"כ בנדו"ד שהמדובר שהעיסה צ"ל זקוקה לשימור", עכ"ל. והיינו שאין כוונת אדמו"ר הזקן שאין יוצאים במי פירות מצד איסור "לא תאכל", אלא מצד כללות הדין שגם עיסה שנילושה בשמן (ושאר מי פירות) אינם באים לידי חימוץ.

ולפי כ"ז נדחה התי' שהבאנו למה ההיקש נדרש שלא כר"ש בל"ה, כי אין דין מי פירות יוצא מן הכלל, אלא דין אחר לגמרי – שאסור מטעם לחם עוני. וא"כ הדרא קושיית המהרש"א לדוכתא "מ"מ תקשי דאיצטריך היקשא לדרשא דהכא, וצ"ע.

<sup>7</sup> ועכ"ז מובן למה הגמ' מקשה על ר"ש רק מ"לקובעו חובה" ולא משאר המקומות.

## נר חנוכה ונר שבת

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס  
משיב בישיבה

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "אמר רבא: פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום בית". וכן הובא להלכה בשו"ע<sup>2</sup>. ויש לעיין למה אינו יכול להדליק נר אחד לשני מצוות, כמו יו"ט שחול להיות בשבת.

ובאמת שאלה זו יש בו ב' פרטים: א) בנוגע לברכה, למה אינו יכול להדליק נר אחד ולברך עליו על שני המצוות של שבת ושל חנוכה. ב) בנוגע לעצם קיום המצוה, משמע שיוצא רק מצות נר שבת, ולמה אינו יוצא ידי חובת ב' המצוות.

וכתב ע"ז המ"א שם, "ואפשר דבזמן הזה שמדליקים בפנים יקנה נ"ח ואעפ"כ לא ישב בחושך. ואע"פ שאסור לאכול לאורה מ"מ כיון דא"א בע"א הוי כשעת הסכנה דמניחו על שולחנו אע"פ שע"כ משתמש בו כמ"ש הר"ן, ה"נ כן, וה"ה בחול מי שאין לו נר אחד". ומשמע שהוא לומד, שהגמ' מדבר בזמנם, שכולם הדליקו חוץ לבית בחצר שלהם, ולכן אי אפשר להדליק נר אחד לב' מצוות, דנר חנוכה מדליק בחוץ ונר שבת בפנים, ולכן רק עכשיו שמדליק נ"ח בפנים מ"מ, מברך עליו רק על מצות חנוכה, ובדרך ממילא אין בעי' דשלום בית משום שיש לו ע"כ אור בביתו דומיא דסכנה.

אבל צ"ע, דכל הדין דהדלקת נר בחוץ הוא מצוה אבל אינו חיוב (כפשטות לשון הגמרא<sup>3</sup>: "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ"): וא"כ אפילו בזמנם הי' אפשר לעשות אותו פשרה של המג"א, להדליק של חנוכה בפנים, והו"ל להגמרא להביא עצה זו.

והנה באמת צריך להבין למה אינו יכול לצאת ידי חובת שניהם בנר אחד מדינא ולא רק משום סכנה. ולכאורה בפשטות זהו משום שזה דאסור להשתמש לאורה, זהו דינא לעיכובא, שאם משתמש לאורה לא יוצא חובת נ"ח, וא"כ נ"ח ונש"ק תרתי דסתרי, וא"א לקיום שניהם בב"א, דלצאת ידי חובת שבת צריך להשתמש לאורה, וזהו כל תועלתה. ולצאת חובת נ"ח אסור להשתמש לאורה, ואם השתמש לא יצא.

אבל הא גופא צ"ע, ובהקדים:

הדין דאסור להשתמש לאורה הובאה ב' פעמים בסוגיית מאי חנוכה. בפעם הא', פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין מהם בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת ולא חיישינן בחנוכה לשמא יטה משום דאסור להשתמש לאורה. ולהלן פעם ב', "אמר ר' יהודה אמר ר' אסי אמר רב אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה", וגמ' מבאר הטעם, "משום שלא

<sup>1</sup> כג, ב.

<sup>2</sup> סימן תרס"ח.

<sup>3</sup> כא, ב.

<sup>4</sup> שם כא, סע"א, ורע"ב.

<sup>5</sup> שם כב, א.

## שער הפלפולים

יהי מצוות בזויות עליו. "וידוע הקושיא" מה מוסיף ר' יהודה בפעם הב' על הדין הראשון שאסור להשתמש לאורה?!

ותי' הרא"ש<sup>6</sup>, שבסוגיא הא' מיירי בתשמיש קבוע, שרק משום תשמיש קבוע אסור להשתמש לאורה, משום דאם משתמש בו אינו ניכר שהוא נר של מצוה<sup>7</sup>. אבל בסוגיא הב' מיירי בתשמיש שאינו קבוע, ולכן מדין אסור להשתמש לאורה אין בעי', ולכאור' הי' צ"ל מותר אבל מדין בזוי מצוה אסור.

ולכאורה נראה מזה, שהאיסור תשמיש קבוע שהוא משום שצריך להיות ניכר שהוא נר מצוה הוא דין לעיכובא. משום שכל מטרת נ"ח הוא פרסומי ניסא, וזה ליתא אם אינו ניכר שהוא נר של מצוה. אבל תשמיש עראי אינו דין בעיקר נר חנוכה אלא דין כללי בבזיון מצוה. ולכאור' אם השתמש באור הנר תשמיש עראי אף שעבר על ביזוי מצוה, מ"מ יצא ידי חובת נר חנוכה.

וא"כ צריך עיון בדין נר ביתו קודם לנר חנוכה. למה אינו יכול להדליק נר אחד לשם ב' המצוות, ולהשתמש שם תשמיש עראי. דשפיר מקיים מצות נש"ק בתשמיש עראי, כמ"ש אדה"ז בשו"ע<sup>8</sup> וז"ל: "אם הוא בענין שהי' שם קצת חושך באיזה מקום סמוך לחשכה אם לא היו דולקות שם, והשתמש שם שום תשמיש דבר לאורן אין בזה איסור (של ברכה לבטלה)<sup>10</sup>."

ואף שיעבור על ביזוי מצוה מ"מ יקיים הן המצוה דנש"ק והן המצוה דנ"ח.

(ועוד, דאפשר שאינו עובר אפי' על ביזוי מצוה בכה"ג, דהרי בנוגע לבזיון מצוה הנה להשתמש לנר חנוכה לצורך מצוה אין בזה בזיון, וכדמוכח מדין מדליקין נר מנר ומדין שוקלין במעשר שני<sup>11</sup>. ולהעיר מהר"ן<sup>12</sup>, דמחלק בין תשמיש לאותה מצוה (כמו מדליק מנר לנר ומעשר שני), שבזה אין בזוי מצוה, לתשמיש של מצוה אחרת, שבזה יש ביזוי מצוה. וכתב עליו בגליון המהרש"א שלפ"ז אין להדליק נר של שבת מנר חנוכה<sup>13</sup>. ולהלכה כותב המחבר<sup>14</sup> וז"ל: "יש מי שאומר שגם של שבת ושל ביהכ"נ ושל חנוכה כולם של מצוה הם, ומותר להדליק מזה לזה (ומהגהת הרמ"א שם משמע שכן ההלכה)."

נמצא שבהא, שמשתמש לצורך מצות נר שבת, הוי שפיר צורך מצוה, ואפשר שאינו עובר כלל על בזיון מצוה.

שו"ר המג"א שכתב<sup>15</sup>, שתשמיש עראי, היינו שא"צ שיהי' ידיו סמוכות להנר, שרי להמחבר. וכותב עוד וז"ל: "וב"ח פסק להחמיר, דאפי' לאכול אצלו, וכ"מ סתרע"ח [הדין דנר ביתו קודם], דאל"כ יקנה נ"ח וידליקנה ויהי' גם שלום בית."

<sup>6</sup> הובא ברא"ש, בר"ן, בבעל המאור, ועוד.

<sup>7</sup> פרק במה מדליקין סימן ר'.  
<sup>8</sup> ראה רש"י דף כא, ב ד"ה ואסור להשתמש לאורה.

<sup>9</sup> סרס"ג סי"ג.

<sup>10</sup> וכן בסעיף יו"ד: "שום צרכי אכילה".

<sup>11</sup> שם כב, סע"א ורע"ב.

<sup>12</sup> ר"פ במה מדליקין.

<sup>13</sup> אבל ראה הבעל המאור שם שחולק על הר"ן.

<sup>14</sup> סתרע"ד ס"ב.

<sup>15</sup> סתרע"ג סק"ב.

שמזה מובן ב' דברים: א) להמחבר שמותר להשתמש תשמיש עראי צריך לתרץ קושיית המג"א, שהוא קושיין. וב) שאפי' תשמיש של אכילה מיקרי תשמיש עראי, ואפשר לקיים (לא רק מצות נש"ק, אלא) אפי' שלום בית<sup>16</sup>.

ולכאורה הי' אפשר לבאר, שאם משתמש שם תשמיש עראי, אף שמקיים לכאור' מצות הדלקת נש"ק מ"מ אין לו התועלת של שלום בית. ולכן אמרינן דידליק רק נר שבת, וישתמש בה תשמיש קבע, בכדי שיהי' לו שלום בית. אבל לכאור' קשה, דבשלמא שאפשר לומר שיש העדפה בשלום בית על מצות נ"ח לחוד. אבל עכשיו שאפשר לקיים הן מצות נש"ק והן מצות נ"ח בב"א, ויפסיד רק שלום בית, למה יש העדפה בשלום בית לחוד כ"כ שדוחה קיום מצות נ"ח (שיקיים עם נש"ק).

ויש לבאר; בהקדים מה שמבאר כ"ק אדמו"ר<sup>17</sup> בנוגע מה שכתב ברמב"ם<sup>18</sup> וז"ל: "הי' לפנינו נר חנוכה ונר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

ומקשה כ"ק אדמו"ר ע"ז כמה שאלות: א) למה מוסיף הרמב"ם ביאור הדבר איך שלום בית גדול כ"כ שלא מצינו את זה בגמרא? ב) לכאורה מקומו של הלכה זו היא בהלכות שבת (וכמו שהובא הלכה זה בטוש"ע בהל' שבת), ולמה מביאו הרמב"ם בהלכות חנוכה ולא בהלכות שבת?

ומבאר שם, שבטעם מצות הדלקת נש"ק ב' אופנים:

א) משום שלום בית, (שלא יכשל בעץ או באבן, או שמצטער לישיב בחשך).

ב) משום עונג שבת.

ומבאר, שהרמב"ם סובר שכל ענין נש"ק הוא משום עונג שבת (עיי"ש ההוכחות לזה). ולפי זה קשה על הרמב"ם, למה בסוגיין הביא הגמרא שנש"ק עדיף מנ"ח משום שלום בית, דאי"ז עיקר ענין נש"ק?

ומבאר שלכן הרמב"ם לומד שהגמ' אומר שנש"ק עדיף משום דין כללי בתורה, ולא מצד תוקף הענין דנש"ק מצ"ע, והוא שכל התורה לא ניתנה אלא לעשות שלום. ולכן גם מצד חנוכה אי אפשר שיגרום מיעוט או היפך ענין השלום. ובזה מתרץ כל השאלות. ומבאר עוד שגם בחנוכה יש הדגשה מיוחדת על ענין השלום, ולכן נ"ח עצמו מחייב שידליק נש"ק ולא נ"ח.

ולפי כ"ז מבואר היטב עכ"פ לשיטת הרמב"ם בנוגע לקושיין, שמכיון שאין הנש"ק דוחה נ"ח, אלא אדרבא שלום בית הוא דין ומחוייב מצד נ"ח גופא, לכן עדיף שיקיים הענין דשלום

<sup>16</sup> ואין להקשות שאפשר לקיים אפי' שלום בית בתשמיש של אכילה בנ"ח. דאפשר שתלוי בהטעם שנש"ק מביא שלום בית: א) שאוכל לאורו.

ב) שלא יכשל בעץ או באבן שאי אמרינן כאופן הא', אפשר לקיים באכילה מועטת. אבל אדה"ז כותב להדיא (ר"ס רס"ג) שעיקר הענין של שלום בית הוא, שלא יכשל בעץ או באבן, וא"כ באכילה לאור הנר אין עיקר הענין של שלום בית. ועצ"ע, דלכאורה בדרך כלל אדה"ז מעדיף לפסוק כהמג"א.

<sup>17</sup> לקו"ש חט"ו ע' 372 ואילך.

<sup>18</sup> הלכות חנוכה פרק ד' הלכה י"ד.

## שער הפלפולים

בית, ולא רק תשמיש עראי, משום שתשמיש עראי מועיל רק כדי לצאת ידי חובת נש"ק, אבל אין בזה שלום בית כדבעי למהוי. וגם נ"ח מחייב הענין דשלום בית.

אבל עדיין צריך להבין בנוגע שיטת אדה"ז, שרבינו מבאר שם, שהוא לא סבר שנש"ק דינו מצד עונג שבת כהרמב"ם. אלא, שהטעם למצות נש"ק בעיקר הוא משום שלום בית, ולומד הגמ' כפשוטו.

והנה בהשיחה הנ"ל מקשה רבינו<sup>19</sup> על אדה"ז, שבשו"ע אדה"ז לא מצינו הלכה זו דנר ביתו עדיף בהלכות שבת, וכותב רבינו שגם לאדה"ז דין זה מקומו בהלכות חנוכה (שעדיין לא הגיע לדינו).

וצ"ע, דלכאור' כל הראי' של הרמב"ם שדין זה מקומו בהל' חנוכה, שגם חנוכה מחייב דין זה דנר ביתו קודם, מסתעף משיטתו שענינו של נש"ק אינו שלום בית, ושלכן קשה למה אומר הגמ' שנר ביתו קודם משום שלום בית וכו'. אבל לאדה"ז, שהטעם של נש"ק הוא שלום בית, מנ"ל שמקומו בהל' חנוכה, ושחנוכה מחייב את זה.

ואולי יש לומר, דאפשר שהוקשה לאדה"ז קושיין, למה אי אפשר להדליק נר אחת בשביל ב' המצוות. ותרץ זה למד שדין זה דנר ביתו עדיף אינו סותר נ"ח אלא אדרבה מחייב הוא גם מצד נ"ח.

ולסיים, שבהשיחה שם<sup>20</sup> כותב רבינו, שאחת מהנפק"מ בזה ששלום בית מחייב גם מחונכה, שגם ב"ב וכיו"ב יראהו עכ"פ, ובתוך שיעור הדלקת נ"ח.



<sup>19</sup> בהערה 14.

<sup>20</sup> הערה 31.

## כלל גדול אמרו בשבת, להרמב"ם

הנ"ל

איתא במכילתין (סג, א): כלל גדול אמרו בשבת כו' ומפרט המשנה כללות דיני שוגג בשבת.

והגמ' מבארת דיוק לשון המשנה "כלל גדול": "מ"ט תנא כלל גדול, אילימא משום דקבעי למתני עוד כלל אחר (לקמן בפרקין, ולא כלל בו אלא ב' דברים כו' וכאן כלל יותר, ומשום הכי קרו להו גדול [רש"י]) תנא כלל גדול, וגבי שביעית (פ"ג) נמי משום דקבע למתני עוד כלל אחר תנא כלל גדול, והא גבי מעשר (פ"א) דקתני עוד כלל אחר ולא תני כלל גדול? ומת' הגמ': "א"ר יוסי בר אבין, שבת ושביעית דאית בהו אבות ותולדות (לשבת - ל"ט מלאכות, ולשביעית - זריעה קצירה זמירה ובצירה דכתובים בתורה, - אבות, תולדות שאר עבודות שבשדה ושבכרם), מעשר דלית בהו תולדות לא תנא כלל גדול".

ומקשה הגמ': "ולבר קפרא דתנא כלל גדול במעשר, מאי אבות ומאי תולדות איכא". ומסיק הגמ': "אלא לאו היינו טעמא, גדול עונשה של שבת יותר משל שביעית דאילו שבת איתא בין בתלוש בין במחובר אילו שביעית בתלוש ליתא במחובר איתא. וגדול עונשה של שביעית יותר מן מעשר כו' ולבר קפרא כו' גדול עונשה של מעשר יותר משל פאה". ע"כ.

והנה בפיה"מ של הרמב"ם, בפירושו על משנה זו מפרש, וז"ל: "אמר כלל גדול, לפי שעונש שבת גדול משאר עונשין, שהוא בסקילה".

וצריך ביאר מנין להרמב"ם ביאור זה, ולמה לא הספיק בתירוץ המפורש בש"ס שהובא לעיל.

ובפרט, שהרמב"ם עצמו בפיה"מ על מס' שביעית פ"ז מ"א מפרש לשון "כלל גדול" התם, וז"ל: אמרו ביחס לגבי הכלל האמור במעשרות לפי שדין שביעית נוהג במאכל אדם ובמאכל בהמה, והמעשר אינו נוהג אלא במאכל אדם בלבד. הרי שנקט תירוץ הגמ', וא"כ למה שינה במס' שבת מת' הגמ', ומתירוצו בשביעית, לתרץ באופן אחר.

והנה המהרש"א מקשה קושיא זו ומת', וז"ל: וצ"ל שהוא מפרש דתרת' תרת' קאמר, וה"פ גדול עונשו של שבת משל שביעית לענין סקילה, ועוד מילתא אחריתא, דגדול שבת, דאילו שבבת איתא בין דתלוש כו'. וכן גדול עונשו של שביעית משל מעשר כדאמר' בעלמא גדול עונשו של שביעית לסוף מוכר מטלטליו, לסוף מוכר ביתו כו' ועוד מילתא אחריתא שאילו שביעית איתא בין במאכל אדם בין במאכל בהמה כו' וכן גדול עונשו של מעשר משל פיאה, דמי שלא מעשר פירותיו עונשו מיתה משא"כ בפיאה, ועוד מלתא אחריתא דאילו מעשר איתא בתאנה כו'. עכ"ל.

<sup>1</sup> להעיר ממחר"ם על אתר שכתב שהטעם אינו מביא תירוץ זה הוא משום דגבי מעשר אילבא דבר קפרא לא הוה מצי למימר הכי. ואולי ביאור דבריו הוא, שאינו חולק על המהרש"א, שגדול עונשו של מעשר יותר משל פאה, אלא שאם הוא אכן גדול, מ"ט לדילן דלא גוסיין כלל גדול מנ"ל מעשר.

## שער הפלפולים

והנה ביאור הדבר, מי הכריח הרמב"ם לפרש בסוגיא כן, אפ"ל שלשון הגמ' הכריחו "גדול עונשו של שבת" ולא "גדול דיני שבת כו" וכו"ב. וכן בשביעית ובמעשר.

אבל עדיין קשה:

אם הרמב"ם מפרש כן בביאור תי' הגמ', למה כן רק במס' שבת ואילו במס' שביעית מפרש כפשטות הסוגיא.

לשון הרמב"ם קשה, שלדברי המהרש"א הדיוק הוא שגדול עונשו של שבת משל שביעית, ואילו לשון הרמב"ם הוא "לפי שעונש של שבת גדול משאר איסורין" כל איסורין במשמע.

ויש לבאר כ"ז בפשטות, שכאשר מסתכלים בדברי המשנה בשביעית שנקט לשון כלל גדול, הנה המשנה מדבר איך שדיני שביעית שישנם בין במאכל אדם בין במאכל בהמה, וז"ל המשנה: "כלל גדול אמרו בשביעית, כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה, וממין הצובעים, ואינו מתקיים בארץ, יש לו שביעית ולדמיו שביעית, יש לו ביעור ולדמיו ביעור".

וא"כ הרי ניחא לפרש שהמשנה נקט הלשון כלל גדול מצד היותו גדול בענין זה שבו מדבר המשנה, ששביעית ישנו בין במאכל אדם, וכן במאכל בהמה.

(וכן בהמשנה במעשר, עכ"פ לבר קפרא שגורס שם כלל גדול, שהמשנה שנקט הלשון כלל גדול מדבר בדינים אלו איך שהוא גדול מפיאה, וז"ל המשנה: "כלל אמרו במעשרות, כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ חייב במעשרות". וא"כ שפיר יש לבאר שכאן נקט כלל גדול מצד דינים אלו שהולך ומפרט באותו משנה.)

אמנם המשנה בשבת, אף שכנים הדברים ששבת איתא בין בתלוש בין במחובר, ולכן גדול הוא מדיני שביעית, אבל המשנה שנקט לשון זה מדבר על דיני שוגג בשבת, בגריו וכו', ואינו מדבר כלל על דיני שבת איך שהוא חל גם בתלוש, וא"כ צריך ביאור, למה נקט התנא במשנה זו דוקא הלשון "כלל גדול" אמרו בשבת.

ואין לומר משום שזהו המשנה היחידה שמביא כלל בשבת, ולכן כאן הוסיף רק הלשון "גדול", דהא במשנה שלאחרי זה איתא "ועוד כלל אחר אמרו כל הכשר להצניע כו". וא"כ ה' אפ"ל התם גדול, ואדרבא התם מיירי על גברים תלושים.

והנה באמת יש לומר, שמכיון דהתיבה "גדול" מתאר הכלל, שכלל זה גדול הוא - שכולל דברים הרבה א"כ אא"פ לומר על הכלל הגדול יותר סתם כלל, ולכלל הקטן יותר כלל גדול. ולכן ביאור הגמ' מובן היטב.

אבל, כאשר הרמב"ם מפרש דברי המשנה, ורוצה לפרשה באופן הכי פשוט, מפרש שהטעם שהתנא נקט - "כלל גדול" משום ששבת גדול משאר איסורין בעונשה, שענוש סקילה, שבזה מיירי משנה זו, מה בדיוק נקרא שוגג שחייב עליו רק חטאת או מזיד שעליו חייב סקילה.

ונמצא, דכנים דברי המהרש"א, שהרמב"ם למד בגמרא רמז לתירוץ זה בלשון הגמ', ונקט פירוש זה דוקא במתני' דשבת, משום דעדיף לפרש כן בפשט פירוש המשנה.





## שער הפלפולים

אבל מהדוגמא של אופן הלימוד דתלמוד בבלי, למדים שאכן הקושיות - דהיינו ההעלם והסתר של הירידה היא חלק מהעלי' עצמה, ונחשב באותו דרגא כמו הבירור הלכה דהיינו העלי'. משום שכל מילה ומילה של תלמוד בבלי היא חלק מהתורה, ומחוייב בברכת התורה, ואפי' אם לומד רק הקושיות של תלמוד בבלי צריך לברך, נמצא שהכל בדרגא א' נחשב, ואף שאין זה מפורש בדברי רבינו בהשיחה, מ"מ אדרבא כתוב "מובן בפשטות" וענין זה "מובן בפשטות" (ועוד אפשר לומר שכן משמע מדבריו "דער לימוד הקושיות איז א חלק פון בירור ההלכה").

אך סו"ס זה דוחק, לומר שבשביל זה מביאים המשל דבבלי, דא"כ הו"ל לאמרו בפירושו.

ואוי"ל, בעומק יותר ובהקדם:

בשיחת ל"ג בעומר תשי"א מביא רבינו ומשל להענין דירידה צורך עלי' וז"ל: "רואים במוחש - כפי שמובא בתורת החסידות - שכדי שזריקת החץ ע"י הקשת תהי' בריחוק מקום יותר, צריך למשוך את היתר למטה יותר..."

וממשיך רבינו: "הסיבה לכך שמדגישים שענין זה מובא בתורת החסידות, נוסף על כך שרואים במוחש, היא משום שבדברים שרואים במוחש לא יודעים אם הם דברים אמתיים או בלתי אמתיים, ורק כשהדבר מובא בתורה (ובנדרו"ד, בתורת החסידות), ה"ז סימן שכן הוא באמת, או שזהו ענין שיכולים ללמוד ממנו" וממשיך שם לבאר ההוראה שלומדים מקשת.

ביאור הדברים:

כתובי' "א-ל דעות הוי", ומבואר בכ"מ בדא"ח שהענין ד"דעות" לשון רבים, שקיים בעולם ב' דעות, דעת עליון ודעת תחתון, וענין זה, מהו בדיוק ד"ע ומהו ד"ת, מבואר בכמה אופנים, אך בכללות, יש העולם איך שנראה מהשקפתינו, עולם, מציאות, וישיות, ויחד עם זה, כל הריבוי נבראים, בקיצור, עוה"ז ומלואו. ויש דעת עליון, השקפה הפכית לחלוטין, אלוקות בפשיטות, וכל העולם נוא רק ביטוי של "לעולם הוי' דברך נצב בשמים". בקיצור, העולם שמתגלה בתורת החסידות.

והנה, הגם שהם עולמות הפכית (העולם שלנו, ועולמות עליונים), מ"מ יש כמה דברים בעוה"ז שתואמים, ומשו"ז מלמדים על המציאות בעולמות עליונים. למשל, הא דאש עולה למעלה, מלמדינו שכל דבר רוצה ליכלל במקורו, התכונה העיקרית בעולמות עליונים. (כמה סיבות יש לעובדא זו: בגלל שאסתכל באורייתא וברא עלמא, ובעיקר הענין ד"נשתלשלו מהן" תניא רפ"ג.)

אך מאין לנו זה? היינו, שיכול להיות שיש עובדא שבודאי מופיע בעוה"ז הגשמי, אך בגלל שאין זה עולם האמת, אלא עלמא דשקרא, אין מוכרח שזה מורה דרך הוא על המציאות האמיתית. וע"ז מבאר רבינו, שאם ענין מובא בתורה, ה"ז כעין "הכשר" לאמיתתו. למשל, זה שלצורך זריקת החץ צריכים למשוך היתר, זה בודאי כן הוא בעולמינו. אך עדיין אין יודעים אם זה מציאות "אמיתית". ורק שבגלל שמובא בתורה יודעים כן.

<sup>4</sup> שמואל א', ב'ג.

## שערי ישיבה גדולה – לה

ונחזור לעניינינו, י"ל, אכן יש לומר שזה עובדא בודאי בגשמיות עוה"ז, שאם ירידה הוא צורך עלי', מובן שהוא חלק ממנו, אך אין ראי' שזה מציאות אמיתית, ורק עכשיו שיש לנו ראי' בתורה (ועוד יותר, תורה עצמה היא המשל), איך שירידה היא חלק מהעלי', כמו שרואים בתלמוד בבלי, אפשר לבאר שבאמת זהו מציאות אמיתית, שירידה שמביא לעלי' היא חלק מהעלי' עצמה, וזה שדבר זה מובן לכאו' בלי המשל אינו מספיק.



## דג וביצה שעליו בדין משלוח מנות

הנ"ל

הבאר היטב בסימן תרצ"ה ס"ק ז מביא הדין באם יצא ידי חובת מצות משלוח מנות אם נתן לחברו דג וביצה עליו, ושאר דברים עד"ז (שני מאכלים נפרדים שנדבקים יחד, ונאכלין כאחד - בדוגמת כריך), וז"ל: "מי ששלח לחבירו דג וביצה שעליו או פת ופניו טוחות בביצה יש להסתפק אי יוצא י"ח של משלוח מנות (עי' ערות ביעקב סי' צ"ב ע"ש וע' כנה"ג)".

וההסבר לשני הצדדים: הטעם לומר שלא יצא י"ח, הוא שמכיון ששני המאכלים הם דבוקים אחד בשני, הוי כאילו הם מאכל אחד, ולקיים מצות משלוח מנות צריך שיהי' ב' מאכלים (עי' שו"ע סי' תקצ"ה). והצד לומר שאכן יצא, הוא שמכיון שבפועל יש כאן שני מינים נפרדים, והם ב' מאכלים בפני עצמם, אין להתחשב במה שעכשיו הן דבוקים ביחד, ונראין כמאכל אחד.

ויש להביא קצת ראי' (וכן משמע מאחרונים) להצד דאין יצא ידי חובתו במקרה זה, כיון שהן מאכל אחד, דהא בבמקרה כזה מברכים רק ברכה אחד על ב' מאכלים אלו, ומוכח מזה שהן נחשבים למאכל אחד.

[ופשוט שאין מקום לקושיא, דאם שלח לחבירו שני דברים שברכתם אחד, אם יאכלם בסעודה אחד גם שם יברך רק ברכה אחת, ואעפ"כ יצא ידי חובת משלוח מנות? ששם הטעם שמברכים ברכה אחד הוי משום דברכה אחת פטר חברתה, משא"כ בנדר"ד הטעם שמברכים רק ברכה אחד הוי משום שאוכל רק מאכל אחד, ופשוט.]

ואפשר שזהו ה"יסוד" לטעות הרבים שסוברים שבכדי לקיים מצות משלוח מנות צריך שיהי' בה ב' מאכלים שיש להם ברכות חלוקות בפ"ע, וזה אינו, דאין זה מוזכר בשום מקום בשו"ע. ופלא שרבים טועים בזה, אבל מהנ"ל נראה שבמקרים מסויימים יש צורך שעל המאכלים שבהמשלוח מנות צריך לברך ב' ברכות ( - במקרה דאם לא יהי' כן מוכח שהם באמת מאכל אחד), ואפשר שמזה בא הטעות.

## כוונת הבריאה, מנלן?

הת' ישראל דובער שיחי' קראסניאנסקי  
משפיע בישיבה

ידוע מאמרו הראשון של ההמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו, אשר בו מבאר אדמו"ר הרש"ב כוונת הבורא ית' בכריאת העולם. והא לך לשונו הקדוש תחילת ביאור ענין זה:

"ולחבין כל זה צריך להקדים תחילה, דהנה ידוע דתכלית בריאת והתהוות העולמות ותכלית הכוונה בירידת הנשמה בגוף הוא בכדי להמשיך גילוי אוא"ס בעולמות ע"י תומ"צ, והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע. וכמו שאומרים קודם כל מצוה לשם יחוד קוב"ה ושכינתו, בחי' יחוד סוכ"ע בממכ"ע, שז"ע המשכת גילוי עצמות אוא"ס שזה תכלית הכוונה בהתהוות העולמות ובירידת הנשמה כו'. וכמאמר נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, וכמו דירת אדם עד"מ דעצמות האדם דר בהדירה כו' כמו"כ הוא למעלה כביכול שיהי' בחי' עצמות אוא"ס ב"ה בגילוי למטה כו"כ עכלה"ק הנוגע לענינו.

ותוכן הדברים בקצרה איך שהוא בפשטות אדמו"ר הרש"ב קובע התאווה של דירה בתחתונים כתכלית הבריאה, ומביא ע"ז ב' ראיות: א. מהא דאומרים "לשם יחוד" קודם כל מצוה. ב. ממאמר המדרש "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

(ולהוסיף אשר ב' הראיות אינם רק שהכוונה הוא להמשיך אלוקותו ית' גרידא למטה, אלא הכוונה להמשיך עצמות א"ס אשר זה רואים מב' הראיות א. יחוד סוכ"ע בממכ"ע הוא דווקא בכח העצמות, כמו שממשיך "שז"ע המשכת עצמות א"ס" ב. הענין דדירה בתחתונים, הוא לא רק שאלוקותו ית' גרידא נמצא בתחתונים, אלא עצמותו, כמו שממשיך "כמו דירת האדם עד"מ, דעצמות האדם דר בהדירה" כו').

אך לכאור צריך ביאור, והשאלה פשוטה: אם מביאים ב' ראיות על הענין דדירה בתחתונים, למה מקדים הראי' מענין אמירת "לשם יחוד קוב"ה כו"כ שזהו ענין שמקורו בכתבי האריז"ל, ורק לאחר זה מביאים ראי' ממאמר המדרש, אשר לכאור פשוט הוא, אשר הגם דמי ישיב אחרי האריז"ל, אך להמדרש לו משפט הבכורה, וזה דבר פשוט ומבואר ואין צריכים להאריך בו?!

והנה יש לתרץ בכמה אופנים, אך כולם דחוקים כמו שנבאר.

(א) יש לומר, אשר בהתחלת הענין מבואר, לא רק שכוונת הבריאה הוא להמשיך א"ס, אלא להמשיכו ע"י תומ"צ, אשר הוספה זו, שהמשכת גילוי אוא"ס מתבצעת ע"י תומ"צ רואים

<sup>1</sup> הדברים פשוטים למדי, וכתבתי זאת רק בגלל אשר לפי המסקנא (לענ"ד) אין כן ביאור הדברים כלל.

<sup>2</sup> הנה המעיין בגוף המדרשים (תנחומא בחוקותי ג' נשא ט"ז ועוד) הלשון שם בכולם "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו דירה בעליונים". והנה אין זו הוספה גרידא, אלא כל היתר כחסר דמי, שזהו לכאור נגד מה שמבואר בריבוי מקומות בתורת החסידות, אשר התאווה הוא: א. להיות בתחתונים דווקא (וע"י למשל בריש תניא פל"ו "והנה מודעת זאת מארז"ל נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים... התכלית הוא עוה"ז התחתון") ולא רק זה, אלא גם מבואר בריבוי מקומות אשר ב. התאווה לא רק היה להיות בתחתונים, אלא גם אפשר ושייך להיות דווקא בעוה"ז התחתון, אשר מצד נעוץ תחילתן בסופן כו', שייך העצמות להתגלות דווקא בתחתונים, וא"כ צ"ע, איך זה מתאים עם לשון המדרש "דירה בתחתונים, כשם שיש לו דירה בעליונים"? ויש לעיין ואכמ"ל

<sup>3</sup> פע"ח שער הזמירות ספ"ה ועוד (נסמן בתרס"ו מהדורה חדשה הערה 60 ע"ש).

מפורש רק בהראי' הראשונה מהענין דאמירת לשם יחוד, שהרי כתוב "כמו שאומרים קודם כל מצוה לשם יחוד כו'" אשר מזה מוכח שהכוונה הוא לא רק לפעול יחוד סובב וממלא, אלא שפועלים זאת ע"י תומ"צ אשר זה לא רואים מהראי' השני' ממארז"ל ד"נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". ואשר מפני זה, אפ"ל שלכן מקדימים הראי' מאמירת לשם יחוד.

והנה אכן י"ל כן, אך זה סברא קלושה עד מאד (לע"ד) שהרי, מלבד זה אשר הוספה זו שרואים לא רק מהי הכוונה, אלא גם איך מתבצעים אותו, אין בזה כדי לדחות הראי' העיקרית מהמדרש, הנה עוד זאת, וכי בשופטני עסקינן! ופשוט אשר ממשיכים הקב"ה למטה ע"י תורתו ומצוותי! ואת"ל אשר ודאי יש פרטים בדבר, איך ומה כו', והאם בעיקר ממשיכים ע"י תורה, או בעיקר ע"י מצות כו', הרי א"כ לאידך, אין מבואר מזה כלום בהראי' מאמירת "לשם יחוד" ופשוט.

(ועוד, הנה כשמסתכלים שם במדרש הלשון היא "נתאוהה שיהא לא דירה בתחתונים, כמו שיש בעליונים, ברא את האדם וצוה אותו" כו' והגם שאכן אין זה מובא עם המדרש כפי שמובא בהדרושים, אך אדרבא, כנ"ל, פשוט הוא למדי ולאין צורך הוא).

(ב) גם יש לתרץ אשר יש להראי' מאמירת "לשם יחוד" עדיפות, שהרי מזה רואים לא רק שהמשכת אוא"ס למטה הוא "ענין" ואפשר "עוד ענין" גרידא, אלא רואים גם מזה שהוא ענין עיקרי, שהרי אומרים אותו קודם כל מצוה משא"כ בהראי' ממארז"ל "נתאוהה כו'" אין רואים ענין זה לכאור'.

אך גם זה דוחק גדול כמובן, אשר אם "מחפשים" ראי' שהענין דהמשכת אוא"ס למטה הוא ענין עיקרי, הרי אדרבא ואדרבא, יש להראי' השני' ד"נתאוהה" כו' עדיפות גדולה בזה, שהרי שם איתא בהדיא מה היתה תאוות וכוונת הקב"ה בבריאת עולמו, משא"כ בראי' הראשונה, אשר לא מפורש זה כלל, ורק שיש ללמוד זה מהא דאומרים אותו כל מצוה.

(ג) עוי"ל ע"פ מה שהערנו לעיל שאין זה ממש לשון המדרש (ששם איתא, "דירה בתחתונים, כשם שיש לו דירה בעליונים"). ומצד זה מקדימים מאמר מפורש בכתבי האריז"ל, אך זה מופרך מכמה סיבות: א. רשום כ"מאמר" (נתאוהה כו') היינו שמביאים זה מחז"ל (אשר זהו כח הקושיא בפנים להקדימו על דברי האר"י) ב. ממ"נ, דאם אכן אין זה "ישירות" ההבנה במאמר רז"ל זה איך מביאים אותו בכלל? ופשוט שיש תירוץ לקושיא זו, ושערי תירוץ לא ננעלו. ג. אפי' תימא, שאכן אין זה ישירות ההבנה בהמאמר רז"ל, והמארז"ל עצמו כוונתו קצת אחרת, פשוט שענין זה מבוסס ומיוסד על מאמר המדרש. (אך מצד טענה זו לבד יש לדחות (בדוחק) אשר מקדימים ענין מפורש בכתבי האר"י על מאמר מיוסד על מדרש, אך לבד שזה דוחק ומהיכי תיתי, יש מה שכתבנו בא' וב').

<sup>4</sup> ובפרט אשר "כל המחשבות וכל הדיבורים וכל המעשים אשר לא לה' המה ולרצונו ועבודתו, שזהו פירוש סט"א כו'" (תניא פ"ו) אך גם בלי זה פשוט

<sup>5</sup> אין להקשות שאין מנהגינו לומר לשם יחוד קודם כל מצוה, (חוץ מזה שאין זה קושיא על סברא זו ביחוד, אלא על עצם המאמר.) הנה ידוע אשר מביאים ומסבירים ענינים בדא"ח גם אם אינם לפי מנהגינו או נוסחינו, וכידוע הדוגמא המפורסמת בזה מביאור ענין אמירת "אל תירא עבדי יעקב" במוצ"ש בלקו"ת ופשוט.

<sup>6</sup> ועי' הלשון בתניא פל"ו ובריבוי מקומות "מאמר חז"ל".

ד) עוד י"ל: אשר יש עדיפות להראי' מאמירת לשם יחוד על הראי' ממאמר "נתאוה כו'" שהרי מאמירת לשם יחוד, רואים לא רק ראי' שהכוונה להמשיך א"ס, אלא גם פרטים בהדבר, שמייחדים סובב וממלא כו'.

אך, הגם שזה אמת, לומר שמשו"ז מקדימים הראי' מאמירת לשם יחוד על מאמר המדרש דחוק, שהרי יש להקדים עיקר הראי', על הראי' שמוספת פרטים.

והנה אכן יש לתרץ כזה או כזה, ושערי תירוצים לא ננעלו, אך על כל תירוץ שיהי' קשה בעיקר, הרי במקומות אין מספר בדא"ח, מובא ענין זה מהמדרש "נתאוה הקב"ה כו'", בראש ובראשונה בתניא פל"ו, ופשוט שזהו עיקר הראי'. וא"כ, כנ"ל, למה הובאה כאן כראי' שני' להענין דכוונת הבריאה? (אשר זה קשה על ד' התירוצים שהבאנו עד כה, חוץ ממה שהקשינו עליהם בפרטיות במקומם).

והנה מלבד כ"ז, אשר למה מקדימים הראי' מאמירת לשם יחוד, קשה בעצם הענין:

א) מהו אכן הראי' מזה שאומרים קודם כל מצוה לשם יחוד כו', (שזהו אכן הענין דהמשכת אוא"ס למטה), שזהו כוונת הבריאה? יכול להיות שזהו ענין חשוב, הכי חשוב כו', ונפעל ע"י כל מצוה, אך מאין לנו שזהו כוונת הבריאה?!

והנה, יש לומר, אשר זה שהענין דאמירת "לשם יחוד" מהווה ראי' שכוונת הבריאה היא להמשיך אוא"ס, הוא מזה שאומרים "לשם", היינו שזהו הכוונה בעשיית תומ"צ, שהרי פשוט שבאמירת "לשם יחוד" אין הכוונה ל"עוד" כוונה, טפילה לאיזה שהוא כוונה עיקרית אחרת, אלא שזהו הכוונה בקיום תומ"צ. אך לכאור' עדיין אין זה מספיק, שהרי אכן מזה שאומרים "לשם" מוכח שזהו כוונת המצוות, כנ"ל, אך אין זה ראי' שזהו כוונת הבריאה. שהרי כוונת הבריאה יכול להיות בענין אחר. למשל, דברי הע"ח שכוונת הבריאה היא לגלות שלימות כחותיו וכו', אשר ענין זה נפעל, לכאור', לא ע"י קיים תומ"צ? והא דאמרנו לעיל, שאין להקשות איך יודעים מהמדרש "נתאוה כו'" שכוונה זו מתבצעת ע"י תומ"צ, שפשוט הוא שהכוונה לתומ"צ, שהרי איך עוד ממלאים כוונת הבריאה, והא זה עכשיו אמרנו שלא דווקא שכוונת הבריאה מתבצעת ע"י קיום התומ"צ? אך התירוץ פשוט, אשר הכל לפי הענין. היינו - שאם אומרים שהכוונה הוא פעולה שאנו עושים, היינו "להמשיך גילוי אוא"ס", פשוט שממלאים זה ע"י קיום תומ"צ". אך אם לא יודעים מהי הכוונה, מזה שמצינו מהי הכוונה בקיום תומ"צ, אין מוכרח שזהו הכוונה בבריאת העולם, וראי' מדברי הע"ח וכן"ל. והנה, ממאמר המדרש "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" - יודעים בבירור מהו הכוונה, מה שחסר רק הוא איך ממלאים זה. וע"ז כתבנו שפשוט שזהו ע"י תומ"צ. אך אמירת "לשם יחוד" הוא איפכא, יודעים מזה כוונת קיום תומ"צ (ופשוט שכוונה זו ממלאים ע"י תומ"צ), אך אין ראי' למה הוא כוונת הבריאה. ופשוט.

ב) בהמשך המאמר מביאים אשר לפי כתבי האריז"ל<sup>7</sup> כוונת הבריאה הוא "לגלות שלימות כחותיו ופעולותיו...". וא"כ, היאך מביאים ראי' מכתבי האריז"ל שכוונת הבריאה הוא לעשות

<sup>7</sup> ולהבין מה אכן כוונת בריאתינו לפי דברי הע"ח, ע' בהתמים חוברת א' שער החסידות בדברי ר' יחזקאל פיינין ובלקו"ש ח"ו עמוד 55 ובהערה 19.  
<sup>8</sup> ע"ח בתחילתו (שער עיגולים ויושר).

## שער הפלפולים

דירה בתחתונים אם לפי האריז"ל, כוונת הבריאה הוא אחרת (אכן מבואר בסוף ההמשך ובכ"מ בתורת רבינו שגם האריז"ל מסכים שכוונת הבריאה הוא לעשות דורה בתחתונים, ורק שדבריו הם הטעם בעולם האצילות ולנשמות דאצילות, אך ס"ס, הכוונה דדירה בתחתונים לא הזכר בדבריו, ועוד, מה שמוזכר במאמר זה (יו"ט של ר"ה) הוא רק "בודאי אין זו כוונה האמיתית") וא"כ איך מביאים ראי' מאמירת לשם יחוד כראי' להכוונה דדירה בתחתונים?

אשר על כן, נראה לתרץ בפשטות, אשר אכן אין כוונת אדמו"ר הרש"ב בהבאת ענין זה דאמירת "לשם יחוד" להביא ראי' על הא דכוונת הבריאה הוא להמשיך אוא"ס למטה, וא"כ סרה ג' הקושיות, למה הביאו קודם הראי' מהמדרש, וב' איך בכלל היא ראי' שזהו כוונת הבריאה, וג' איך זה עולה עם הא דלהאריז"ל כוונה אחרת בהבריאה, שהרי, כנ"ל, זה לא הובאה כראי' כלל, כמו שיתבאר.

דהנה, כמו שזכרנו לעיל, לומר אשר בקטע זה מתכוון אדמו"ר הרש"ב רק לומר שכוונת הבריאה הוא להמשיך א"ס, ולהביא ראיות ע"ז, נראה שזה הבנה שטחית בהענין, ורק מה שנראה לפום ריהטא. אך, כד דייקת שפיר נראה שכוונת הקטע לומר ב' דברים שונים, ולהביא ראי' אחת על כל א' מהענינים. ענין הא' (והעיקרי) שרוצה לבאר הוא "שתכלית בריאת והתהוות העולמות... הוא בכדי להמשיך גילוי אוא"ס בעולמות ע"י תומ"צ". וע"ז יש רק ראי' אחת לבד, הראי' המפורסמת ממאמר המדרש "נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"<sup>9</sup>. וענין שני שרוצים לבאר בקטע זה (כעין מאמר המוסגר) הוא אשר הענין ד"להמשיך אוא"ס ע"י תומ"צ" הוא ענין אחד עם הענין ד"יחוד סוכ"ע בממכ"ע".

וכד הבאנו ענין זה, קודם שנסיים הענין הראשון והעיקרי שהתחלנו בו, מביאים ראי' על ענין זה השני- אשר הענין דהמשכת א"ס בעולמות ע"י תומ"צ הוא ענין אחד עם ענין יחוד סוכ"ע בממכ"ע. והראי' הוא כן: פשוט שהכוונה דדירה בתחתונים ממלאים ע"י קיום תומ"צ כנ"ל, והענין דקיום תומ"צ הוא ענין יחוד סוכ"ע בממכ"ע, והראי' לזה מזה שאומרים "לשם יחוד" קודם כל מצוה ונמצא שהענין דיחוד סוכ"ע בממכ"ע הוא ענין המשכת אוא"ס, (אם א' הוא ב', וב' הוא ג', נמצא שא' ג'). ואחרי שמסיימים הענין השני שבו הפסקנו הענין הראשון חוזרים לענין הראשון ומביאים ע"ז ראי' (אחת) ממאמר המדרש "נתאוהו וכו'". ונמצא שהבאת הענין דאמירת לשם יחוד קודם למאמר המדרש "נתאוהו כו'" אין זה שמקדימים ראי' אחת למשנהו כלל, אלא שבגלל שהפסקנו -כביכול- בענין שני, מביאים על זה ראי' ואז חוזרים לענין הראשון<sup>10</sup>.

והנה באמת שהבנה זו בקטע זה פשוט הוא למדי, וכל האריכות אך למותר, אך בגלל שנראה לי, אשר אלה שההדירו המהדורה חדשה של ס"ו, לא הבינו כן, ראיתי להעלות כ"ז על הכתב. וכמו שאבאר.

<sup>9</sup> איך שזה ראי' גם על הא שפועלים זה ע"י תומ"צ נתבאר לעיל ע"ש.

<sup>10</sup> אפילו אם לא נאמר שענין השני "הפסיק" תוך הראשון, אלא שהתחלנו, בענין הראשון, וסיימנוהו אותו (כלי להביא ראי') ואז מביאים ענין שני, שפיר יש לומר שמביאים ראי' על ענין השני, ורק אח"כ חוזרים להביא ראי' בענין הראשון, וסוגיא ערוכה הוא בריש נדרים ריש ג' ע"א, שאחרי אריכות השקו"ט מסיקים "זימנין מפרש ההוא דפתח ברישא, זימנין ההוא דסליק מפרש ברישא, ודו"ק.

דהנה<sup>11</sup> דכשמסתכלים בהסימני פיסוק ששמו בקטע זה, ק"ק להבינו ע"פ כל מה שכתבנו. דהנה כך הוא בהמדורה החדשה:

"ולהבין כ"ז צריך להקדים תחלה, דהנה ידוע תכלית בריאת והתהוות העולמות ותכלית הכוונה בירידת הנשמה בגוף הוא בכדי להמשיך גילוי אוא"ס בעולמות ע"י תומ"צ, והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע וכמו שאומרים קודם כל מצוה לשם יחוד קוב"ה ושכינתי, בחי' יחוד סוכ"ע בממכ"ע, שז"ע המשכת גילוי עצמות אוא"ס, שזהו תכלית הכוונה בהתהוות העולמות ובירידת הנשמה כו'. וכמאמר נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", ע"כ הענין הנוגע לעניינינו.

הנה תראה, אשר מהתחלת הענין עד אחר המילים "והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע" עשו ענין א' (עם המבואר בהתחלה, שכוונת הבריאה להמשיך א"ס) (ורק ששמו (,) קודם "והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע") (ורק אחרי מילים אלו ("והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע") שמו (,). ושוב אחרי שממשיך "וכמו שאומרים... לשם יחוד.... שז"ע המשכת גילוי עצמות אוא"ס, שזהו תכלית הכוונה בהתהוות העולמות ובירידת הנשמה כו", "שוב עשו ענין א' מהענין הב' (שהענין דהמשכת א"ס הוא ענין א' עם הענין דיחוד סובב וממלא), עם הענין הא' (דכוונת הבריאה הוא להמשיך א"ס) דהיינו שבין המילים "בחי' יחוד סוכ"ע בממכ"ע, שז"ע המשכת גילוי עצמות אוא"ס" והמילים "שזהו תכלית הכוונה בהתהוות העולמות" שמו רק (,) אך בין המילים "שזהו תכלית הכוונה בהתהוות העולמות" והמילים "וכמאמר נתאוה..." שמו (,) ואחרי כל הענין מביאים הראי' ממאמר נתאוה כו'.

אך, אם רק נחליף קצת הסימני פסיק, להחליף ב' (,) עם ב' (,) לכאור' כל הענין משתנה ומובן שפיר.

א. במקום שכתוב "תכלית הכוונה... להמשיך גילוי אוא"ס בעולמות ע"י תומ"צ" הנה במקום לשום כאן (,) ולכללו עם המילים הבאים "והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע", ואז לשום (,) יש להחליפם ולשום אחרי המילים "תכלית הכוונה... להמשיך גילוי אוא"ס בעולמות ע"י תומ"צ" (,) שזהו סיום הענין הא' (והעיקרי) שרוצים לבאר בקטע זה, שכוונת הבריאה להמשיך א"ס. ורק אז מוסיפים "והו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע" וכאן לשום (,) ואחרי זה, מביאים הראי' על ענין זה, מאמירת לשם יחוד.

ושוב, כשמסיים הענין (הב'), דיחוד סוכ"ע בממכ"ע הוא ענין א' עם המשכת א"ס, כך פסקו זה "וכמו שאומרים... לשם יחוד... בחי' יחוד סוכ"ע בממכ"ע שזה"ע המשכת המשכת גולוי עצמות אוא"ס" (,) ורק אחרי המילים הבאים "שזהו תכלית הכוונה בהתהוות העולמות ובירידת הנשמה כו'" הנה בכאן שמו (,) המפסיק בין המילים הנ"ל, להבא אחריו "וכמאמר נתאוה כו'", ונראה שגם כאן ע"פ מה שביארנו לעיל, הענין יהי' מובן יותר בחילוף (,) א' עם (,) א'. והיינו, שגם כאן פסקו הקטע מתאים עם ההבנה הפשוטה שיש רק ענין א' כאן, והוא לבאר שכוונת הבריאה הוא להמשיך ע"ס, וע"ז מביאים ב' ראיות והראי' הראשונה הוא מאמירת לשם יחוד- רק שיש בראי' זו עוד פרטים (שזהו"ע יחוד אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע-

<sup>11</sup> הנה קודם כל זה פשוט אשר אלה שהדירו ועבדו על מהדורה זו, עבודה גדולה עשר, וזה מהמפורסמות שאינו צריכות ראי', ואינן צריכות הסכמת.



## שער הפלפולים

וא"כ שפיר מובן שאין לשים הסימן פסיק רק אחרי המילים "שזה תכלית הכוונה בהתהוות העולמות ובירידת הנשמה וכו'", שזהו סיום הראי' הא', ואז מפסיקים ומתחילים ראי' הב'.

אך לפי מה שביארנו, הענין דאמירת לשם יחוד הוא ראי' רק על הענין הב' (דיחוד סובב בממלא הוא ענין א' עם המשכת א"ס) וא"כ אחרי המילים "בחי' יחוד סוכ"ע בממכ"ע, שזה"ע המשכת גילוי עצמות אוא"ס", צריך להיות (.) במקום (.), שבכאן מסיימים הענין עליו מביאים ראי' מאמירת לשם יחוד.

ובגלל שהפסקנו הענין הא'- שכוונת הבריאה להמשיך א"ס- חוזרים ואמרים "שזה (והיינו חוזרים להתחלה, שכוונת הבריאה להמשיך א"ס (שביארנו קצת דרך אגב שהוא ענין א' עם יחוד סובב בממלא)) תכלית הכוונה בהתהוות העולמות ובירידת הנשמה", וכאן, אין שמים (.), שהרי עכשיו מתחילים הענין, שמביאים ענין זה שוב להביא ראי' ע"ז, אלא בכאן יש להשים (.), ולהביא ע"ז הראי' ממאמר המדרש.

ועפ"ז הכל עולה על נכון, וכל הג' קושיות מתורצות כא'.

(א) למה מביא קודם הראי' מאמירת לשם יחוד? כנ"ל אין מביאים זה כראי' לכוונת הבריאה (ב) איך הוא בכלל ראי' (עיין לעיל ביאור קושיא זו) - מתורץ ג"כ כנ"ל (ג) איך זה מתאים עם דברי האר"י בתחילת ע"ח שכוונת הבריאה לגלות שלימות כחותיו? כנ"ל אין מאמירת לשם יחוד ראי' שכוונת הבריאה הוא דירה בתחתונים.

ועפ"ז יומתק, חוץ מהקושיות שהבאנו בהתחלת הענין, גם כפל הלשון, שמתחיל, "תכלית בריאת והתהוות העולמות..." ומיד לאחרי שמביא הראי' מאמירת לשם יחוד, חוזר שוב "שזהו תכלית הכוונה בהתהוות..." וכי שכחנו? אך ע"פ הנ"ל מובן, שהרי הפסקנו הענין בהענין הב' דיחוד סובב וממלא, ובהמילים "שזהו תכלית הכוונה בהתהוות..." (בפעם השני') הכוונה דהוספה זו להורות שחוזרים לענין הראשון.

והנה אחרי כ"ז, מה שנשאר לבאר הוא, למה אכן "מפסיקים" עם ענין זה דיחוד סובב וממלא<sup>12</sup> אך הענין פשוט, שהרי רואים מהמשך המאמר, כשמובא טעם האר"י בכוונת הבריאה, שמקשים באריכות שא"א לומר שזהו תכלית הכוונה בגלל שא) אין זה המשכת סובב (וב) אפילו אם נאמר שיש בגילוי שלימות כוחותיו משום המשכת אור הסוכ"ע "אי"ז יחוד סובב וממלא". ומובן א"כ, שזה שהכוונה הוא לא רק "סתם" להמשיך א"ס, אלא לייחד סובב וממלא, הוא חלק עיקרי מהענין שכוונת הבריאה הוא משום דירה בתחתונים, (ולא לגלות שלימות כוחותיו).

אך באמת זה דוחק שהרי א) אפילו אם צריכים לזה בכדי לדחות הע"ח, אין זה מקומו, אלא לקמן (וב) אפילו בלי הפירכא שגילוי שלימות כוחותיו אי"ז יחוד סובב וממלא, דברי הע"ח "נדחים" שהרי מקשים על הע"ח מדברי הפרדס דאין כח חסר פועל.

אלא נראה שיש צורך בזה להסביר שלא רק שממשיכים א"ס אלא עצמות א"ס, שהרי רק בכח זה מייחדים סובב וממלא, ודוק בזה שבהתחלת הענין כתוב ש"תכלית הכוונה...להמשיך

<sup>12</sup> והנה באמת אין זה שאלה על מ"ש, אלא שאלה על גוף המאמר, אך לפי מה שביארנו שזהו מאמר המוסגר, קשה יותר וק"ל

## שערי ישיבה גדולה – לה

גילוי א"ס" ורק לאחרי שמביא הענין דיחוד סובב וממלא כתב "שזה"ע המשכת גילוי עצמות אוא"ס".

אך לכאורה גם ענין זה שהכונה להמשיך עצמות א"ס, גם זה רואים מהראי' העיקרית ממאמר המדרש "נתאוה כו'", כמפורש בהמשך "כמו דירת אדם עד"מ, דעצמות האדם דר בהדירה". אך מובן שהענין יותר מפורש בהבאת הענין דאמירת לשם יחוד.



## ביאור בתוס' ד"ה אגוז

הת' שניאור זלמן שיחי' רובין  
תלמיד בישיבה

### א

איתא במסכתין: "אמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתן". והקשו התוס' (ד"ה אגוז) מב"מ (דף ט ע"ב) דהא ספינה המהלכת בים ודגים קופצים בתוכה קונה, מכיון ד"ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה". ולכאור' הספינה כאגוז ע"ג מים ומ"מ חשיב כמונח לקנות הדגים, ומהו החילוק בינו לאגוז ע"ג מים. ותירצו התוס' דאכן לגבי קנין חשיב הספינה למונח כמו יד שגופו מהלכו, אבל בשבת אי"ז די להתחשב כמונח שצריך להיות מונח במקום שדרך להצניעה שם - וע"ג מים אי"ז דרך הצנעה.

משאר המפרשים משמע שיש דרך אחרת לתרץ קושיא זו; המאירי (וכן המשמעות ברמב"ן ורשב"א): "...ואע"פ שלענין קניה אמרו בראשון של מציאה קפצו דגים לתוך הספינה קנה אע"פ שהיא חצר מהלכת. ופירשו הטעם ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה, ונמצא שאף הכלי נדון בנח והיה לנו לחייבו מכל וכל, אין זה כלום, שלענין הפקעת קנין, לחצר מהלכת אתה צריך וספינה אינה מהלכת ולענין הלוך קורא לה נחה, אבל לענין שבת להנחה גמורה אתה צריך וכל שהוא נד אינו נקרא נח".

נמצא דלדעת אלו המפרשים, ספינה אינו באמת כמונח והוא כמו אגוז, ורק שלהיות קנין אי"צ שיהי' כמונח ממש, אלא שלא יהי' מהלך מצ"ע, וא"כ ספינה שהמים מהלכים אותו יכול לקנותם.

משא"כ מתוס' משמע שהספינה אכן חשיב כמונח לקנין אבל אי"ז די בשבת שצריך גם שיהי' מקום שדרכו להצניעה.

ובאמת אופן המפרשים נראה גם מהרמב"ם. דבהל' זכייה ומתנה (פ"א, ה"ה) כתב הרמב"ם: "דגים שקפצו לתוך הספינה קנה בעל הספינה, שזו כחצר משתמרת היא, ואינה חצר המהלכת שהמים הם שמוליכים אותה ואינה הולכת מחמת עצמה".

ומזה שמשנה הרמב"ם מל' הגמ' דספינה "מינח נייחא" וכותב דהעיקר מה שאינה הולכת מחמת עצמה - משמע דלהרמב"ם ג"כ אין הספינה כמונח, אלא שלקנין אי"צ שיהי' מונח, אלא שלא ילך מחמת עצמה.

[ובשיעור הביא הרה"ג הרב שפירא מכמה מקומות שהרמב"ם חולק על תוס' לענין חצר המהלכת, וביאר שסברת מחלקותם הוא, שלתוס' חצר הוא מקום מושרש שבטל להבעלים וממילא כל מה שבתוכו להבעלים. וא"כ צריך שהחצר יהי' נח לגמרי ואינו די מה שמהלך אפי' מחמת דבר אחר. שכדי להיות בטל להבעלים צ"ל מושרש. אבל להרמב"ם קנין חצר הוא כמו יד האדם שבטל אליו, ולכן אף אם היא מהלכת יכול לקנות ובלבד שאינו הולך מחמת עצמה -

## שערי ישיבה גדולה – לה

דאז הוא כמו מציאות אחרת שאינו בטל להאדם. אבל אם דבר אחר מוליכו אינו חשיב מציאות בפ"ע וקונה. וראה לקמן בשער השיעורים בארוכה.].

ולפי"ז מובן למה להרמב"ם אין שום שאלה מספינה לאגוז מכיון שבעצם שניהם אינם חשובים כמונחים ורק שלקנין אי"צ שיהי' נח.

### ב

לפי"ז נמצא דלדעת הרמב"ם ושאר המפרשים דין ספינה בשבת יהי' כמו אגוז במים, ולכן מי שיעקור ספינה מע"ג מים יהי' פטור, דלא חשוב עקירה מכיון שלא נח. משא"כ לתוס' דחשיב כמונח.

ולפי"ז יש לעיין: דהנה לקמן בדף ק' ע"ב, מצינו מח' איך למלא מים מן הים לספינה. דמכיון דהים הוא כרמלית והספינה הוא רה"י, לכן י"א שצריך מקום ד' על ד' למלאות ע"י. ויש חולקין וסוברים שאין הים כרמלית בגב המים ולכן צריך רק זיז כהיכר.

ובכל אופן מוכח מגמ' זה דיכול לעשות הנחה מעולה בספינה שע"ג ים, ולכן צריך היתר כדי לקבל מים בתוכו בשבת. ולפי הרמב"ם ושאר המפרשים דאין הספינה כמונח בים, אין שייך שדברים שבתוכו יהי' חשובים כמונחים. ומקרה זה במים מונחים בספינה נראה כמו אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, דבגמ' דינו נשאר בתיקו (וכאן יש מים בספינה - כלי - והכלי ע"ג מים). ולכאור' מגמ' זה לקמן יש לנו ראי' גדולה דאף דבר המונח בכלי או ספינה ע"ג מים חשיב כמונח ולמה לא הביאה הגמ' כאן ראי' מהגמ' לקמן ולמה נשאר בתיקו ? !

לשיטת התוס' אין שום קושיא מכיון שלדעתו ספינה הוא כמונח, ובשבת צריכים שיהי' דבר שמקום להצניעה שם, וא"כ מים בספינה הוא מקום שדרכו להצניעה ולכן מובן החילוק בינו לאגוז בכלי. אבל להרמב"ם וסייעתו צריך ביאור ?

וראה בשפ"א דמביא מהראב"ן דכל בעיית הגמ' בנוגע לאגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים רק אם עוקר הכלי עצמה, אבל אם עוקר האגוז שבתוך הכלי, אין שום ספק ובודאי חשיב כעקירה. ולפי"ז אין שום קושיא מהמים בספינה מכיון שכל שאלת הגמ' הוא על הכלי וספינה ולא על מה שבתוכו.

אבל להרמב"ם עדיין קשה, מכיון שהוא פוסק שגם אם עוקר האגוז דבתוך הכלי פטור, מכיון שזה חלק מספק הגמ', ולכן להרמב"ם יש להביא ראי' ממים בספינה להשאלה דאגוז בכלי ?

### ג

בהשקפה ראשונה היה ניתן לתרץ, שהחילוק בין אגוז בכלי ומים בספינה הוא דאגוז בכלי הוא שאלה בדין הוצאה דאורייתא, משא"כ מים בספינה הוא רק דין דרבנן - דמוציא מכרמלית לרה"י - ולכן מחמירים הרבנן יותר מדאורייתא.

אבל כד דייקת שפיר א"א לפרש כזה, ומב' טעמים :

## שער הפלפולים

(א) כל הדין דכרמלית הוא רק גזירה מדרבנן, וא"כ לגזור עוד דמים בספינה חשיב כמונח הוה גזירה לגזירה, וידוע דיש מחלוקת אם אמרינן גזירה לגזירה (שבת דף יא, ע"א), ושיטת רבא הוא דאין אמרינן גזירה לגזירה בכרמלית. ורבא הוא המקשן בנוגע לאגוז בכלי, וא"כ א"א לתרץ החילוק ע"י גזירה לגזירה.

(ב) אין נראה שסוגיא זו דאגוז במים ואגוז בכלי הוא דיון הלכתי, ואלא מציאותי - האם במציאות חשיב דבר זה כמונח או לא.

וראי' לזה מהא דבתוך סוגיא זה דאגוז בכלי הובא מחלוקת אם שמן ע"ג יין חשיב כמונח או לא, ומחלוקת זה נמצא בהל' טומאה וטהרה. ומזה שהדיון שוה בהל' טומאה ושבת צ"ל שהשאלה הוא שאלה מציאותי.

ולכן, אם שמן חשיב כמונח ע"ג יין בטומאה כן יהי' בשבת. וא"כ אין סברה לחלק בין דאורייתא ודרבנן - שמה שחשיב כמונח במציאות בדאורייתא ג"כ מונח מדרבנן. שאם יהי' דיון הלכתי, אפשר להחמיר וכו' אבל מכיון שהדיון הוא דיון מציאותי אין לחלק בין אורייתא ורבנן.

## ד

וי"ל הביאור בזה:

חילוק גדול יש בין אגוז בכלי ומים בספינה הוא, דכלי אינו רשות לעצמו, משא"כ ספינה היא רשות בפ"ע. והחילוק מובן בפשטות, דכלי בטל להרשות שבו הוא נמצא, ולכן יש מקום גדול לומר שמה שבתוך הכלי אינו ברשות בפ"ע, אלא חד אם הכלי, ולכן יש צד בהשאלה לומר שהאגוז אינו מונח כמו שהכלי אינו מונח. משא"כ הספינה הוא רשות בפ"ע ולכן מה שבתוך הספינה "בעולם" בפ"ע.

וא"כ, אף אם הספינה עצמו אינו כמונח, מ"מ מה שבתוכו כמונח ממש ואין הולכין בתר הספינה. שמכיון שהספינה רשות ומציאות בפ"ע, מה שבתוכו כמונח, שבעולם שלו ה"ה כמונח. וע"ד מה שכדור העולם עצמו אינו מונח אלא פורח באויר חלל העולם, ומ"מ כל מה שבתוך העולם כמונח. שכל דבר צריך להיראות ביחס להמצב שלו: דלפ"ע כל העולם כל דבר שמונח בתוך העולם כמונח ממש אע"פ שהוא ע"ג יסוד הפורח (כדור העולם). והגדר מתי אנו רואים חפצים נפרדים מהיסוד שבו הם מונחים, נראה דאם הדבר מציאות בפ"ע אז כל מה שבתוכו הוא כבתוך עולם פרטי ואינו נוגע על איזה יסוד מונח, משא"כ כלי שאינו דבר ורשות בפ"ע שהוא ג"כ כמו פרט בהרשות, לכן יש צד שמה שבתוכו בטל להרשות שבו שניהם נמצאים.

ומ"מ הרשות ומציאות עצמו (הספינה) כפרט בהמקום שבו הוא נמצא. ולכן הספינה עצמו אינו חשיב כמונח ממש. וזה היתה יסוד קושיית התוס' ושאר המפרשים, דנראה שהספינה עצמו חלוק מאגוז, אבל מה שבתוך הספינה הוא כמו בעולם בפ"ע ולכן חשבים כמונחים.

## כללי גזירות דרבנן בשבת לפי הרמב"ם

הת' שלום דובער שיחי' בנרדל  
הת' שניאור זלמן שיחי' רובין  
תלמידים בישיבה

הרמב"ם מתחיל פרק כ"א בהלכות שבת, שיש סיבות שונות לכך שהרבנן אסרו דבר בשבת, וז"ל: "נאמר בתורה תשבות, אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה".

בליקוטי שיחות חי"ד, פרשת ואתחנן, מסביר כ"ק אדמו"ר הטעם שבנוגע לאיסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא מפני שדומה למלאכה, משא"כ לגבי איסור עקירה בלא הנחה, הוא מפני שמא יבוא לידי איסור סקילה. וז"ל: "במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתנית צדקה מעשיר לעני אסורה - היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס - ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה?

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

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

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

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

## שער הפלפולים

"והביאור בזה: בהסברת הטעם שהתורה אסורה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקשרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ.

"הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

"ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מה"ת. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרו חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

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

והנה, אולי יש לומר שיש לקשר הביאור בהשיחה לכל המקרים שפסק הרמב"ם שגזרו רבנן גזירה משום "דומה" או משום "שמא יבוא מהן איסור סקילה". שכל פעם הרבנן אסרו משום דומה, הוא לפי שבעצם יש הפרש גדול בין הגזירה להמלאכה (כנ"ל לגבי קשירה), וכל פעם שהרבנן אסרו "מפני שמא יבוא לידי איסור דאורייתא" הוא לפי שזה הוא חלק בעצם מלאכה (כנ"ל לגבי עקירה בלא הנחה) (אך צריך להבהיר, דבכמה מקרים לא שייך טעם זה [שהוא חלק מהמלאכה], והטעם שגזרו הוי משום, דמצד טבע ורגילות האדם אפשר לבוא לאיסור דאורייתא ע"י עשיית דברים הללו).

הא לך כמה דוגמאות שהרבנן אסרו דברים בשבת והטעם משום דהוי "דומה למלאכה" ושייך בו ביאר הנ"ל [דיש חילוק בין המלאכה ומה שאסור החכמים]:

(א) רמב"ם הלכות שבת, פרק כ"א, הלכה ל"ג. וז"ל: "אין גודלין את שער הראש ואין פוקסין אותו מפני שנראה כבונה".

וי"ל שיש ב' ענינים במלאכת בונה: (א) עשיית "אהל קבע", וכמ"ש הרמב"ם פ"י הי"ג ופכ"ב הכ"ז: "העושה אהל קבוע חייב משום בונה". (וב) מעשה דקיבוץ דברים זה על גבי זה דרך בנין, וכמ"ש הרמב"ם פ"ו ה"ו (גבי מגבן דהוי משום בונה), וז"ל: "שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין".

כשעושה א' מב' דברים הנ"ל הוא עובר איסור דאורייתא, וחייב משום בונה. אבל כש"גודלין שער הראש" אין שם אף א' מב' ענינים הנ"ל, אפי' קיבוץ דברים לגוף א' (ענין הב') אין כאן, מכיון שכל השערות הם בראש א', וא"כ אין זה באמת שני דברים שנדבקים לגוף אחד, אלא הם דבר אחד **מלכתחילה** שנחלק לשני "ציורים". ולכן אינו חייב משום בונה, אבל עדיין הוא "דומה" למלאכת בונה.

(ב) פרק כ"א הל"ג, וז"ל: "מגבל חייב משום לש. לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי, ומותר לגבל את הקלי מעט מעט, אבל תבואה שלא הביאה שלישי שקלו אותה ואחר כך טחנו אותה טחינה גסה שהרי היא כחול והיא הנקראת שתית, מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת, והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה כלש וצריך לשנות".

די"ל דלפי הרמב"ם, במלאכת לש יש שני ענינים: (א) מוצק ונוזל, (ב) שצריכים להתאחד לגוף אחד.

דהנה, כאשר הוא רך אין לו אף א' מענינים הנ"ל, ולכן פטור ומותר לכתחילה, משא"כ כאשר הוא קשה, יש לו מראה של מוצק, אבל עדיין אינו גוף אחד ולכן הוא רק דומה ואינו אסור משום שמא יבוא לידי איסור סקילה, כי הוא חסר בעצם המלאכה.

(ג) פרק כ"ג ה"ח, וז"ל: "אסור להטביל כלים טמאין בשבת מפני שהוא כמתקן כלי". ועוד בפרק כ"ג ה"ט, וז"ל: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן".

והנה, מלאכת תיקון כלי הוא המכה האחרונה שהוא משלים הכלי.

כאן בשני המקרים [הטבלת כלים והפרשת תרומות] אין שינוי כלל בחפץ עצמו, וא"כ בהכרח לומר שהחפץ לא הושלם בגשמיות, אלא השינוי הוא "מבחינה רוחנית" כביכול, ומצד זה הוא דומה לתיקון כלי מכיון שע"י טבילת כלים או הפרשת תרומה הוכשר הכלי או האוכלין וזה דומה למכה בפטיש, אבל אעפ"כ אינו נחשב כחלק מהמלאכה כיון שהכשרה היא רק בה"רוחניות" הכלי אבל בגשמיותו אינו חסר מאומה, משא"כ תיקון כלי הוא **פעולה גשמית**, שמועיל לגשמיות החפץ.

(ד) פרק כ"ב ה"י, וז"ל: "וכן לא יעשה מי מלח עזין, והן שני שלישי מלח ושליש מים, מפני שנראה כעושה מוריס, ומותר למלוח ביצה, אבל צנון וכיוצא בו אסור, מפני שנראה ככובש כבשים בשבת, והכובש אסור מפני שהוא כמבשל, שאסור להחמיץ כי זה באותה קטגוריה כמו המלחה, אסור להמליח בשבת כי זה דומה לבישול שאסור בשבת".

הטעם לאיסור כבישה (לפי הרמב"ם) בשבת הוי משום דמחזי לבישול דפירושו הוא שע"י כבישה נעשה האוכל שהי' חי ראוי לאכילה, אבל עדיין היא רק דומה לבישול, כיון שהדבר לא נתבשל ע"י האור.

והנה, כל הנ"ל מבאר הסברה של דברים האסורים משום שהם "דומה" למלאכה, שהטעם שרבנן אסרו הוי משום, שאף שהוא חלוק במהותו מעצם המלאכה אעפ"כ יש דמיון ביניהם. משא"כ כאשר הרבנן אסרו משום "שמא יבוא מהן איסור סקילה", הוי משום, דבעצם יש קשר



## שער הפלפולים

ביניהם עד כד כך, שיחשב לחלק מהמלאכה (כמבואר בשיחה הנ"ל לגבי עקירה בלא הנחה). והא לך כמה מקומות, שבהם אנו רואים ענין זה בהרמב"ם.

(א) פרק כ"א הי"א, וז"ל: "המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר. לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצרו מלקט על יד על יד ואוכל. אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול. שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבא לידי עימור".

במלאכת מעמר, יש מחלקת בהפוסקים אם חייב, כאשר הוא מאסיף פרות (במקום גידולים) וצוברים ביחד, או צריך לדבקים לגוף אחד.

וברמב"ם הנ"ל אנו רואים, שאינו חייב אלא אם כן, הם בא לגוף אחד, מ"מ אפילו לפי הרמב"ם, יש לומר, שאם תאסוף אותם בסל דוקא, אפילו הרמב"ם יודה שזהו 'התחלת מלאכה'. כיון, כאשר אתה מכניס הפרות להסל, הפירות בא כל כך הדוקים זה לזה, לכן יש כבר התחלה חלק של מלאכה. כמבואר בשיחה הנ"ל, בנוגע עקירה בלא הנחה, וז"ל: "כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה".

(ב) פרק כ"א הי"ב, וז"ל: "כל המשוה גומות הרי זה חייב משום חורש. לפיכך אסור להפנות בשדה הנירה בשבת גזירה שמא ישוה גומות".

מהות מלאכת חורש הוא כדמפורש בירושלמי פ' כלל גדול: "כל דבר שהוא להניית קרקע חייב משום חורש, החורץ, והנועץ, המדייר, המעדר, המזבל, המכבד, המרביץ וכו'". וכן מוכח בגמ' (שבת קג ע"א) דחורש כל שהוא, חייב, משום דחזי לביזרא דקרא, ומכאן אנו רואים, שכל חור בהקרקע הוא ענין של חורש, וחלק דמלאכה.

(ג) פרק כ"ב הי"ז, וז"ל: "טיט שעל גבי בגדו מכסכו מבפנים ואינו מכסכו מבחוץ גזירה שמא יכבס". מובן מאליו שהחלק ביכבס הוא משפשף אותו, והרבנן אינו גוזר כאשר מכסכו מבפנים, כיון שיש שינוי, לכן אינו חשוב חלק למלאכה.

## ביאור מחלוקת רש"י ור"ן במקום פטור בכרמלית

הת' מנחם מענדל שיחי' שטרן  
תלמיד בישיבה

### א

איתא בשבת דף ז ע"א: "אמר רבה דבי רב שילא כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה, ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה, מאי ותופסת עד עשרה, אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא לא הוי כרמלית, ולא, והאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב, בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה, על גגו, מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ד' אמות, אלא מאי ותופסת עד י', דעד י' הוא דהויא כרמלית למעלה מי' טפחים לא הוי כרמלית".

ופירוש רש"י ד"ה חייב: "אם זרק ד"א דהוי כמונח ברה"ר, דכל למטה מי' רה"ר הוא, ובלבד שינוח (או) למטה מג' דהוי כקרקע או באויר, כי האי דנדבקה בכותל, וכדאמרינן במתני' לקמן הזורק ד' אמות בכותל למטה מי' טפחים כזורק בארץ וחייב, וכי אמר למטה מי' ברוחב ד' כרמלית וכשאין רחב ד' מקום פטור, היינו בתשמיש המסוים כגון גב לבינה וראש כותל או עמוד דהני מסתיים תשמישתייהו, אבל אויר כגון פני הכותל דבר הנדבק בו לא הוי רשותא לנפשיה, אלא אי למטה מי' הוא הוי רה"ר גמור, ואי למעלה י' הוא דלא שלטי ביה רבים הוי אוריא בעלמא מקום פטור, כדתנן למעלה מי' טפחים כזורק באויר ופטור".

והיינו דלפי רש"י אם יש עמוד למטה מי' טפחים ופחותה מארבעה בכרמלית, אינו נחשב ככרמלית ואלא הוא מקום פטור.

[ודע, דהפנ"י מבאר רש"י באו"א, דס"ל דאפי' רש"י מודה שמקום פטור בכרמלית הוי כרמלית, ורש"י מבאר בסוגיין, דאין המדובר אודות עמוד שאינו גבוה י' ואינו רחב ד', שהרי הגמ' בע"ב מפרש דהדין דר' יוחנן הוא מקולי רה"י ומקולי רה"ר, אבל לדינא, אכן סובר רש"י דמקום פטור בכרמלית הוי כרמלית כיון ש"מצא מיין את מינו וניעור". אך שאר המפרשים לא פירש רש"י כן.]

אך הר"ן חולק על רש"י וס"ל דמקום פטור בכרמלית הוי ככרמלית, וז"ל: "אלו דברי רש"י ז"ל, ואחרים כתבו דאפילו בדבר המסוים איכא לאוקמא, וכגון שאינו רחב ד' וקאי בכרמלית, דהוי כרמלית דנהי דאי קאי כי האי גוונא ברשות הרבי' מקום פטור הוא בכרמלית מצא מיין את מינו וניעור כדאמרי' בפרקא קמא דעירובין (דף ט א)".

וצ"ע מהו סברת המחלוקת רש"י ור"ן?

### ב

ויש לומר דסברת מחלוקתם תלוי בהחקירה הידועה האם מקום פטור נק' רשות, אלא רשות כזו שמותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י, או שמק"פ אינו רשות כלל, ולכן מותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י.

## שער הפלפולים

[וחקירה זו נוגעת גם לכללות הגדר דאיסור הוצאה בשבת. דאם מק"פ אינו רשות כלל, אז י"ל בפשטות שהיות ומה"ת אין רשות אחר חוץ מרה"ר ורה"י, הרי שאיסור הוצאה מעיקרא הי' שאסור להוציא מרשות לרשות (ולא מרה"י לרה"ר); משא"כ אם מק"פ הוה ג"כ רשות, אלא רשות המותר. אז אפ"ל שהאיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, שהרי יש רשות שמותר להוציא ממנה, ומוכרח לומר שהאיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר.

ואפ"ל שזה היסוד להפלוגתא האם הכנסה הוה ג"כ אב - כי אם האיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, ה"ז כולל בפשטות גם הכנסה, כי גם בהכנסה מוציא מרשות לרשות, אבל אם האיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר, הרי אף שאפשר ללמוד ממנו גם הכנסה מטעם "מה לי אפוקי מה לי עיולי", מ"מ אי"ז עצם האיסור, כ"א מה שמדמין להאיסור, ולכן ה"ז רק תולדה.

וישנם ראיות לב' הצדדין: מזה שלשון הברייתא (ו, א) היא 'ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור', משמע שגם מק"פ הוה רשות; לאידך, מזה שלשון המשנה (עג, א) הוא "המוציא מרשות לרשות" ולא "המוציא מרה"י לרה"ר", משמע שמק"פ אינו רשות, ולכן האיסור הוא להוציא מרשות לרשות. (וזה נוגע כמובן לפירש"י ותוס' לעיל (ב, ב) בענין "מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י" ואכ"מ). ועוד כו"כ ראיות לב' הצדדים. (ולהעיר מלשון רש"י לקמן (ו, א ד"ה אדם): וזה מקום פטור שהוזכר למעלה שאינו חשוב רשות לעצמו, עכ"ל. ולהעיר גם מסוגיית כוורת (ח, א) ומלשון רש"י שם (ד"ה רחבה): ואת דבלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא, דהא שמה כרמלית - ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן, עכ"ל].

ונפק"מ הוא, כשגזר חכמים דין כרמלית, מהו הגדרת הגזירה: דאם מקום פטור כבר הי' רשות אז האיסור דרבנן הוא רק בדין - שאסור לטלטול להוציא מ(ל)תוכה. ואם נאמר דמקום פטור אינו בגדר רשות, א"כ הגזירה דרבנן בדין כרמלית הוא, דכרמלית נחשב כרשות, ובמילא נכלל באיסור הוצאה, דהוא איסור הוצאה מרשות לרשות.

וי"ל דזהו סברת המחלוקת רש"י ור"ן: דלפי רש"י אין מקום פטור נחשב כרשות בפ"ע, וא"כ החידוש דאיסור כרמלית הוא שנחשב כרשות (כנ"ל), וא"כ מקום פטור וכרמלית אינם דומים זל"ז כלל, מכיון שכרמלית הוא רשות ומקום פטור אינו בגדר רשות, ושוב לא חל עליו הכלל ד"מצא מין את מינו יניעור".

משא"כ לפי הר"ן י"ל, דס"ל דמקום פטור אכן נחשב כרשות, וא"כ החילוק בין כרמלית ומקום פטור הוא [רק] בדינם ולא במהותם, ושפיר חל עליו הכלל ד"מצא מין את מינו וחזר יניעור".

## ג

או י"ל אופן אחר בביאור מחלוקת רש"י ור"ן:

והוא תלוי באם האיסור דהוצאה בכרמלית הוי איסור 'גברא' או איסור בה'חפצא':

דרש"י ס"ל דאיסור כרמלית הוא איסור בהחפצא, וא"כ יש חילוק גדול בין מקום פטור וכרמלית - שכרמלית הוא הגדרה בהרשות, וא"כ אין שייך בו "מצא מין את מינו כו".

## שערי ישיבה גדולה – לה

משא"כ לפי הר"ן האיסור כרמלית הוא דין בהגברא, וא"כ במהותם, כרמלית ומקום פטור שווים, ושפיר חל עליו "מצא מין את מינו כו'", ויש להאריך בזה, ותן לחכם ויחכם.



## שיטת רש"י בידו הפשוטה לחוץ

הת' שניאור זלמן שיחי' שפירא  
שליח בישיבה

במסכתין דף ג ע"ב: אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר"ה ולא כרה"י, כר"ה לא דמיא מידו דעני, כרה"י לא דמיא מידו דבע"ה. בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלי, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא?

ופירוש רש"י: אמר אביי פשיטא לי - ממתניתין דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת, אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה בין שהוא רשות היחיד בין שהוא רשות הרבים. כרה"ר לא דמיא מידו דעני - דקתני מתני' דכי נטל בע"ה מתוכה פטור. וכרה"י לא דמיא - אם פשוטה לרשות הרבים. מידו דבע"ה - דקתני נטל עני מתוכה פטור.

והיינו דלפי רש"י הדין דאביי הוא, דלמרות דידו נזרק אחר גופו, לא אמרינן שנזרק אחר גופו "לגמרי", עד כדי כך שיתחייב אדם אחר אם נטל חפץ מידו הפשוטה לחוץ.

אך שאר הראשונים (ר"ח, בעל המאור רשב"א ועוד) חולקים, וגורסים גירסא אחרת בסוגיין, וז"ל הרשב"א שמביא הר"ח:

"כרשות הרבים לא דמיא מידו דבעל הבית כרשות היחיד לא דמיא מידו דעני: כלומר פשיטא לי דידו בתר גופו גירא כדאמרינן, בין הפשוטה לרשות הרבים בין הפשוטה לרשות היחיד, ולעולם אינה בטלה לגבי הרשות שפשוטה שם, אלא הא קא מיבעיא לי, אם הוציאה מלאה פירות אם היא כרשות לעצמה ותהא ככרמלית או נגררת לעולם בתר גופה ומותר להחזירה אצלו". עכ"ל.

ובבעל המאור מוסיף הראי' ממשנתנו, וז"ל: "אמר אביי ידו של אדם אינה לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים. פירוש, ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה כאותה רשות שהיא פשוטה לתוכה לגמרי, כרשות היחיד לא היא מידו דעני הפשוטה לפניו, שאילו היתה כרשות היחיד גמורה, כיון שהכניסה לפניו היה מתחייב לאלתר". עכ"ל.

היינו דלפי הר"ח הדין דאביי הוא, דלא אמרינן ידו של אדם הפשוטה לחוץ יהא נחשב כאותו רשות שבו היד נמצא, אלא הוא נזרק אחר גופו.

ומביא ראי' ממשנתנו, דאם איתא דהוי כרשות שהיד שם, מיד כשהוציא העני ידו לרשות היחיד יהא חייב, כיון שידו נעשה רשות היחיד (וכן להיפך בבע"ה). ומדלא אמרינן הכי, מוכח דאין ידו נחשב כאותו רשות, אלא ידו בתר גופו גריר.

ואחר שהרשב"א הביא הדין דאביי, מביא שיטת רש"י ומקשה עליו, וז"ל הרשב"א: "ואינו מחזור, חדא, דפשיטא שאין היד הפשוטה לרשות היחיד חולקת רשות לעצמה שתעשה רשות הרבים. ועוד, שהבעיא דאיבעיא ליה אם תעשה כרמלית אינה מענין הפשיטות, דידו אינה נגררת אחר הגוף לחייב הנותן בתוכה והנוטל ממנה, אבל לענין חזרתה אצלו אינה כמוחלקת ממנו, ואין הבעיא אלא אם היא כמוחלקת ממנו להחזירה אצלו". עכ"ל.

וצ"ע, למה לא פירוש רש"י הדין דאביי כמו שאר הראשונים דדין דאביי הוא שידו נזרק אחר גופו?

וי"ל דרש"י אזל לשיטתיה דלעיל בדף ג ע"א:

"בעי מיניה רב מרבי, הטעינו חבירו אוכלין ומשקיין והוציאן לחוץ, מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב, או דילמא לא. א"ל חייב ואינו דומה לידו, מאי טעמא גופו נייה ידו לא נייה".

ופירוש רש"י: הטעינו חבירו- שהיה גופו ברה"י, והטעינו חבירו, דאיהו גופיה לא עקר מיד. אוכלין ומשקיין- אורחא דמילתא נקט דבר הצריך לשבת ודרך בני אדם להתעסק בהן בשבת. עקירת גופו- שעקר את רגליו מן הבית לאחר שנטען. ואינו דומה לידו- הפשוטה לפנים וגופו לחוץ ונתן בע"ה לתוכה דפטור ביה תנא דמתני' אף לעני שהוציאה. ידו לא נייה- הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה. גופו נייה- ע"ג קרקע והוא עקירה. ל"א ידו בתר גופו גרירא ל"ג דיתירא היא.

ותוס' חולקים על רש"י, וז"ל: "מאי טעמא ידו לא נייה. נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה, גופו לא בעי עקירה, ולמאי דגרס נמי ידו לא נייה, מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גריר. ורש"י פי' ידו לא נייה ע"ג קרקע, משמע אפי' הוא וידו במקום אחד ונתן לו חבירו לתוך ידו והוציא פטור. ואין נראה, דבכל ענין שהטעינו חבירו בין על כתפו בין על ידו והוציא חייב, דהא קתני או שנטל מתוכה והוציא חייב, אלמא הנחת חפץ ביד בע"ה שהוא וידו ברשות אחת הוא הנחה, מדחייב העני שעקר מיד בע"ה, וכיון דהוא הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה". עכ"ל.

והנה, בהבנת דברי רש"י מצינו ג' דרכים:

א. כמו שהבין התוס' את דברי רש"י - שכל זמן שהחפץ נמצא בידו של אדם אין אומרים דעקירת ידו הוי כעקירת חפץ, אפילו אם היד הוא באותו רשות שהגוף נמצא ועקר גופו.

ב. כשיטת התוס' עצמו - שכל זמן שידו וגופו ברשות אחד, אמרינן דעקירת ידו הוי כעקירת חפץ, אבל במקרה דידו פשוטה לחוץ, אין אומרינן דעקירת ידו כעקירת חפץ, כיון דידו בתר גופא גרירא (וכן הבין הרשב"א את דברי רש"י).

ג. כשיטת הרא"ש בסוגיין, וז"ל הרא"ש: "בעא מיניה רב מרבי, הטעינו חבירו אוכלין ומשקיין והוציאן לחוץ, מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי או לא. א"ל חייב ואינו דומה לידו. פירוש, דאמר במתניתין פשט העני את ידו לפנים ונתן בעל הבית לתוכה והוציא העני פטור, ולא אמר עקירת היד כעקירת חפץ דמי, מ"ט ידו לא נייהא על גבי קרקע, הלכך לא חשיב עקירתו כעקירת חפץ. ולא דמי להטעינו חבירו על כתיפו או על ידו ועקר רגליו ויצא דחייב, דהתם גופו נייה על גבי קרקע וחשיב עקירת גופו כעקירת חפץ אף החפץ שנתון בידו, כיון שעקר גופו, אבל אם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור, דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ". עכ"ל. וכן הבין הראש יוסף ועוד כמה בדברי רש"י.

ויש לדייק, דלכאורה משמע ששיטת רש"י הוא כאופן הג':

## שער הפלפולים

שהרי לפי אופן הא', שרש"י סבר דאין אומרים בשום אופן דעקירת ידו הוי כעקירת חפץ, א"כ זה שכתב רש"י "ל"א ידו בתר גופו גרירא ל"ג דיתירא היא" אינו מדוייק, שהרי גירסה זו אינו רק יתירה אלא הוא בסתירה לגירסתו, שהרי במקרה שידו וגופו ברשות אחד ונעקר גופו, אין אומרים דעקירת ידו הוי כעקירת חפץ דאין אומרים ידו בתר גופו גרירא, (כמו שדייק הראש יוסף).

ועוד, בנוגע לקושיית התוס' על רש"י כתב הפנ"י, וז"ל: "ורש"י פירש כו' משמע אפילו הוא וידו במקום א' כו' ואין נראה כו' עכ"ל [רש"י]. ולכאורה מלשון הברייתא דבסמוך דתניא היה טעון אוכלין ומשקין מבע"י והוציאן משחשיכה חייב, לפי שאין דומה לידו, משמע קצת כי האי פירושא דאפילו ברשות אחד דומיא דהיה טעון נמי קתני לפי שאין דומה לידו, דבידו כה"ג פטור דעקירת ידו לאו כעקירת חפץ דמי". עכ"ל הפנ"י.

דהיינו שיש סיוע להבנה זו ברש"י מהברייתא המובא לקמן דף ג ע"ב, שיש לפרש ה'אינו דומה לידו' שם דאיירי במקרה שהיד וגוף הם ברשות אחד, עיין שם.

אך הגע בעצמך, שרש"י שם לא פירוש כן, וז"ל: "שאינו דומה לידו - הפשוטה לפנים וגופו לחוץ ונתן חברו לתוכה". ולא פירש רש"י באופן שיתאים עם האופן שהבין התוס' את דבריו לעיל.

ומזה מוכח שאין שיטת רש"י כפי שהבין התוס'.

וגם אופן הב' שהבאנו בשיטת רש"י אינו משמע כ"כ בדברי רש"י:

דהרי, לפי הבנה זו ברש"י, הפירוש 'ידו לא ניח' אינו מתאים עם שיטתו. דבמקרה שידו וגופו ברשות אחד ופשט ידו לחוץ יהיה פטור דידו לא ניח. אבל אם ס"ל לרש"י כתוס', הדין הוא דחייב.

ועוד, בפירושו על המשנה בתחילת מסכתין על הדין ד'או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור', מפרש רש"י, וז"ל: "או שנטל מתוכה והוציא החפץ והניח בר"ה דעביד ליה עקירה [ברה"י] והנחה [ברה"ר]".

והיינו שסובר רש"י דכדי שהעני יתחייב על הנחתו לא די שתנוח ידו ברשותו, אלא צריך להניח החפץ על הקרקע, ודלא כשיטת התוס' בסוגיין.

ואלא נראה לבאר דברי רש"י כאופן הג' שהבאנו לעיל, ששיטת רש"י הוא, דהיכא דנעקר גופו, אפי' אם החפץ בידו הוי כעקירת חפץ (ולא כמו שהבין תוס' דברי רש"י), ואז אתי שפיר דבמקרה דידו פשוטה לחוץ, הטעם שהגבהת ידו לא חשיב עקירה הוא משום דידו לא ניח. והגירסא דידו בתר גופו גרירא יתירה הוא, שאפילו בלי טעם זה לא נחשב עקירה מצד ידו לא ניח.

<sup>1</sup> ועיין חי' רעק"א על דברי רש"י, שמתרץ דרש"י מפרש כפי ההו"א, אבל עיין עוד בשפת אמת בסוגיין דחולק על זה.

[אבל במקרה דידו וגופו הם ברשות אחת, הטעם דעקירת גופו כעקירת חפץ אפילו אם החפץ מונח בידו, הוא משום דידו בתר גופו גריר אבל מקרה זה לא היה ה'אינו דומה לידו' הנזכר בסוגיין].

ואם כנים הדברים, נוכל לבאר שיטת רש"י בסוגיין בדין דאביי:

הבאנו לעיל, דלפי שאר הראשונים הראי' ממשנתנו להדין דאביי הוא מזה דכשהוציא ידו לחוץ אינו חייב מיד, [ולא אמרינן דהיד נחשב כהרשות שבו הוא נמצא] ואם נטל הבעה"ב מתוכה, חייב.

אבל לפי רש"י אין זה ראי', דאפילו אם נאמר דידו הפשוטה לחוץ אכן נחשב כרשות שבו הוא נמצא, אעפ"כ לא יהא חייב, כיון דלא הוה הנחה, דידו לא ניח.

ולכן פירוש רש"י באופן אחר, דהדין דאביי הוא דלא אמרינן דידו בתר גופא גרירא לגמרי להתחייב מי שנטל או נתן לתוכו.

ומצינו הבנה זה בשו"ע אדה"ז<sup>2</sup> שמביא שם שיטת הרמב"ם דידו הפשוטה לרשות אחרת נחשב כרשות שהיד נמצא, וז"ל: "ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות, אם רשות היחיד רשות הרבים אם רשות הרבים, והוא הדין לאחד משאר איבריו, אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת". עכ"ל האדה"ז.

כלומר, לפי ה'יש אומרים' אין אומרים ידו בתר גופו גריר אפי' להיפטר מי שפשט ידו לחוץ.

וממשיך אדה"ז: "[הגה"ה: ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו, אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע, או ליד חבירו העומד שם, אבל אם חבירו נטלה ממנו, אז הוא פטור, אע"פ שהחפץ מונח בידו, שהוא חשובה כאותה רשות לגמרי, והרי הוציא מרשות לרשות, זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות, שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחילה כמו שנתבאר]".

והא לך מפורש, לפי ה'יש אומרים' (והוא שיטת הרמב"ם) שסובר דלא אמרינן ידו בתר גופו גריר, והיד נחשב כרשות שנמצא, אעפ"כ אינו חייב על פשיטת יד (גרידא, אלא צריך להניח על הקרקע) כיון שלא היתה הנחה.

וא"כ, שוב אין שום ראי' ממשנתנו שידו נזרק אחר גופו, דאפי' אם אינו נזרק אחר גופו יהיה פטור כיון שאין כאן הנחה, כנ"ל.

<sup>2</sup> או"ח סימן שמ"ז סעיף ז'.



## בדין מילה תוך ח' מהלידה

הנ"ל

### א

איתא במסכת שבת דף קלז ע"א: "מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול אחד אחר השבת ואחד למול בשבת ושכח ומל את של אחד השבת בשבת חייב אחד למול בע"ש ואחד למול בשבת ושכח ומל את של ע"ש בשבת רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר".

ופירוש רש"י ד"ה ושכח (ברישא דלכו"ע חייב): "דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה הוא ועבד ליה חבורה שלא לצורך ובהא אפילו רבי יהושע מודה".

ובסוף הסוגיא שם איתא: "תני ר' חייא, אומר היה ר"מ לא נחלקו רבי אלעזר ורבי יהושע על מי שהיו לו ב' תינוקות א' למול בע"ש וא' למול בשבת, ושכח ומל את של ע"ש בשבת, שהוא חייב, על מה נחלקו, על מי שהיו לו ב' תינוקות א' למול אחד השבת וא' למול בשבת, ושכח ומל של אחד השבת בשבת, שר"א מחייב חטאת, ור' יהושע פוטר, [ומקשה:] השתא רבי יהושע סיפא דלא קא עביד מצוה פוטר, רישא דקא עביד מצוה מחייב, [ומתריך:] אמרי דבי ר' ינאי רישא כגון שקדם ומל של שבת בע"ש דלא ניתנה שבת לידחות, סיפא ניתנה שבת לידחות".

וצ"ע, אם כשמל של שבת בע"ש "לא קעביד מצוה", ולא קיים מצות מילה ע"י מעשה זו, למה לא ניתנה שבת לידחות, לכא' עדיין לא עשה מצות מילה, ועדיין צריך להטיף דם, ויהיה הטפת דם דוחה שבת?

### ב

והנה, הרא"ש בפרק ר"א דמילה סימן ה' הוכיח מסוגיא זו דילד הנימול תוך שמונה אינו צריך הטפת דם, וז"ל: "והקשה ה"ר שמשון ז"ל, א"כ קטן שנימול תוך שמונה יהיה צריך הטפה כיון שהיתה לו ערלה ונימול שלא בזמנו, ואינו כן, מדאמר בשילהי פירקין דהיכא דקדם ומל של שבת בע"ש של ניתנה שבת לידחות".

וכן פסק הרמ"א ביו"ד סימן רס"ב, וז"ל: "מלו תוך ח' וביום יצא (הרא"ש בפ' ר"א דמילה ושכ"נ מתשו' הרשב"א) ועיין לקמן סי' רס"ד".

אבל הש"ך שם חולק ע"ז, וז"ל: "אבל לדעתי א"א לומר כן, כדמוכח להדיא במנחו' ס"פ רבי ישמעאל (דף ע"ב ע"א), גבי הא דקאמר התם ר"א בר' שמעון בשטת ר"ע רבו אמרה כו' עד ואי ס"ד נקצר שלא כמנותו כשר אמאי דחי שבת כו', ע"ש בש"ס ורש"י".

וממשיך הש"ך לבאר דאף דאכן צריך להטיף דם, אעפ"כ אי"ז בסתירה להגמ' ש"לא ניתנה שבת לידחות" (כמו שהיקשנו לעיל), וז"ל: "והראיה שהביא שם הר"ש מדקאמר פרק רבי אליעזר דמילה (דף קל"ז ע"א) דהיכא דקדם ומל של שבת בע"ש דלא ניתנה שבת לדחות אלמא

דא"צ להטיף ממנו דם ברית, כיון דלא נתנה שבת לדחות, לאו ראייה היא לפע"ד, די"ל דנהי דלא יצא, מ"מ לא ניתנה שבת לדחות אלא על מצות מילה ממש, ולא על הטפת דם ברית".

כלומר, הש"ך סובר, שאף שלא עשה מצוה במל תוך ח', ועדיין צריך הטפת דם, אעפ"כ, בנוגע לחילול שבת לא התיר מילה אלא כשהוא עושה "מילה ממש" אבל לא כשהוא עושה הטפת דם (אפי' אם הוא מצוה מדאורייתא).

וע"פ הנ"ל צ"ע בשיטת הרא"ש והרמ"א, שסבירא להם שאינו צריך להטיף דם כשמל תוך ח', ולכאור' הטעם משום דכבר קיים מצות מילה, וכדמוכח מלשון הרמ"א: "מלו תוך ח' וביום יצא". א"כ למה מחשיב הגמ' כשמל של שבת בע"ש כ"לא קעביד מצוה", הרי קיים מצות מילה?

## ג

השאגת אריה בסימן נ"ב דן במי שצריך למולו קודם שמיני ללידתו, באם צריך לחזור אחר מי שהוא כשר למול לעשות המילה, או אי"צ, ואפי' ע"י נכרי שרי. ומביא שיטת הרא"ש והש"ך שהבאנו לעיל, ומבאר דכוונת הרא"ש אינו כמו שהבין כמה מהאחרונים שהטעם דא"צ להטיף דם הוא משום דכבר קיים המצוה, אלא שיטת הרא"ש הוא, דכיון שמל קודם זמן מילה, ביטל האפשרות לקיים מצות מילה, ובלשונו, "כאילו נכרת הגיד" והוה "מעוות שלא יוכל לתקן".

ולפי ביאור השאג"א מובן (כמו שהוא מפרש להדיא), למה הגמ' מחשיב מל של שבת בע"ש כ"לא קעביד מצוה", וגם "לא ניתנה שבת לדחות", מכיון שביטל מצות מילה ושוב אין הטפת דם ברית מועיל כלום, עיי"ש בארוכה.

וביאור זה עולה נכון, ומתאים, עם לשון ושיטת הרא"ש. אבל הרמ"א ושאר אחרונים לא הבין הרא"ש באופן זה, כמו שכתב השאג"א בסימן נ"ג בהדיא, דהרמ"א הבין הרא"ש דאכן קיים מצות מילה כשמל תוך ח', ולהם עדיין צ"ע למה לא מחשיבו הגמ' מל של שבת ע"ש כ"לא קא עביד מצוה"?

## ד

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ החידוש דהרגצובי' המובא בלקו"ש בכמה מקומות דמצות מילה הוא פעולה נמשכת, וז"ל כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ג פרשת לך לך ע' 761 (תרגום חפשי):

"תוכן מצות מילה הוא ב' ענינים. ענין אחד הוא, שהמצוה מתבטאת בפעולה החד פעמית, למול את בשר הערלה; וענין שני - שמלבד פעולת המילה ישנה פעולה נמשכת (שהאדם יהיה מהול; וכך - שלא יהיה ערל).

"והנה ממה שפסק הרמב"ם ש"המושך ערלתו" הוא בכלל "המפר בריתו של אברהם אבינו", משמע שהמצוה אינה רק הפעולה החד-פעמית למול, אלא גם לפעול שהאדם יהיה מהול (-אינו ערל). ולכן כשהוא "מושך ערלתו" שעושה פעולה לבטל פעולת המילה, הוא מפר בזה בריתו של אברהם אבינו...

## שער הפלפולים

"...נמצא איפוא ב' ענינים : א) מצות המילה היא לפעול באבר עצמו, לא רק שהאבר הוא אמצעי שעל ידו מתקיימת המצוה (כמו מצות הנחת תפלין על היד ועל הראש שהמצוה אינה לפעול בהיד ובהראש, כי אם, שעל ידי אברים אלה המצוה מתקיימת, ואין היד והראש משתנים ע"י המצוה) אלא שהמצוה היא לפעול באבר הגשמי עצמו שיהא מהול, או אינו ערל. ב) מצות המילה אינה רק בשעה שעושה את פעולת המילה, כי אם נמשכת במשך כל ימי חייו של האדם המהול.

"ראי' לכך שמצות מילה היא מצוה נמשכת, ממה שהגמ' מספרת על דוד המלך כשנכנס למרחץ וראה שהוא ערום אמר: "אוי לי, שאעמוד ערום - בלא מצוה", כיון שנזכר במצות מילה נתיישרה דעתו. הרי שמצות מילה היא מצוה נמשכת ומתקיימת על ידו גם - לאחר פעולת המילה. שלכן נתיישרה דעתו של דוד המלך כשנזכר במצוה זו; שהרי אין לומר שנתיישרה דעתו משום קיום המצוה בעבר, שהמשיכה אז קדושה עליו. שבוזה הרי אין הבדל בין מצות המילה למצוות הקשורות בשאר האברים". ע"כ.

ועפ"ז אפ"ל, דהיכא שמל ביום ז' ללידתו, בזמן פעולת המילה לא קיים מצות מילה, כיון שעדיין לא הגיע זמנו (כמפורש בגמ' "לא קא עביד מצוה"), אבל כשהגיע יום שמיני אז במילה יצא מצות מילה כיון שפעולת המילה דנעשית אתמול נמשך גם היום, וכאילו נעשה עכשיו ביום ח', ושוב א"צ עוד לפעולת מילה, כיון שקיים מצות מילה, אבל בשעת מעשה המילה עדיין לא קיים מצות מילה ומשו"ז לענין חיוב שבת "לא קא עביד מצוה".

## A Number of Explanations Regarding “Kluta K'mi Shehuncha”

הת' שלום דובער שיחי' בנרדל  
תלמיד בישיבה

In this essay, we will be discussing a number of explanations, regarding “kluta k'mi shehuncha.”

Now, before we start, let's re-track to where it all began, in our Mishna (2a), which brings a case of a home-owner in his house (a private domain), and is either giving (food) to a poor person or receiving from a poor person. This poor person is standing in a public domain, which as we know, transferring an item from either public to private domain or vis-versa is a biblical transgression. Therefore, if the poor person would pick an item up and place it into the homeowner's hand (through a window), this poor person would be liable to bring a sacrifice - if it was by accident, and death - if it was done intentionally. Additionally, if the poor person picked up the item from the home-owner's hand, and brought the item back into the public domain, The poor person would be liable, since he picked it up in a private domain and transferred it to a public domain.

However, a few pages later, Gemara has a query on this above case:

The Gemara asks: How can the Mishna say that this poor person, who is placing the item into the hand of the homeowner, be liable, if he is placing it into a HAND, which seemingly doesn't fit the criteria of a 'Halachick placing' - Hanacha - (There is a general rule: In order for a 'placing' to be considered a 'Halchick placing' (thereby obligating the person, if applicable), the item needs to be placed on a surface which is 4 by 4 Tefachim, and a hand is not)?

The Gemara attempts to answer: There is an idea called, “Kluta K'mi Shehuncha” (Literally: Grasped [in the air] is as if it was placed), although the object didn't land and is still in the air, it is as if it landed (this will be explained later at length).

This shows us that we don't need the object to land on a 4 by 4 Tefachim surface (otherwise the air wouldn't be able to "grasp" it). Therefore, the hand in our Mishnah should be suitable to obligate him although it is not 4 by 4 Tefachim.

The Gemara then refutes this answer, because this proof of Kluta K'mi Shehuncha only proves that placing an item does not need to be on a 4 by 4 Tefachim surface. However, with regards to picking up – Akira –, the item would need to be picked up from a place that is 4 by 4 Tefachim. If this is the case, we are back to the question; Why is the poor person liable if he picked up the item from the homeowner's hand, and transferred it back into his domain, if the hand is not 4 by 4 Tefachim?

Rashi and Tosfos differ as to why Kluta K'mi Shehuncha only applies to the placing and not to the picking up:

Rashi: If this idea (Kluta K'mi Shehuncha) applied by picking up as well, then Rabbi Akiva should be of the opinion that you are liable for two biblical commandments (Hotza'a (taking out, from private to public) and Hachnossah (bringing in, from public to a private domain). Since the item "stopped" mid-air, when it continued again, there was another uprooting). From the fact that R"A, only obligates you for Hotza'a, is a proof that Kluta K'mi Shehuncha, only applies to placing and not uprooting.

Tosfos: The reason as to why Rabbi Akiva would hold, Kluta K'mi Shehuncha, would only apply to placing, is because KM'S is a CHIDUSH! With regards to a chidush we only apply it to the place of the chiddush.

Therefore, with regards to uprooting, lifted from a surface which is 4 by 4.

Based on this week we are back to our original question; Why is the poor man liable if he picked it up from a hand, which is does not contain 4 by 4?

Based on the above, let's examine three aspects.

Can we find a deeper perspective to look at the the reason why this proof of km”s only applies to placing and not uprooting as well?

Is there a deeper reason that Tosfos must say, that it’s a chidsush, and therefore only applies placing?

Why does the Ramban, (as will be mentioned later) only hold km”s below ten Hand-breaths?

In addition to the above three ideas, we will be discussing additional factors in km”s.

In order to explain these ideas, let’s first preface, by explaining the many opinions on the idea of km”s. In general, this can be divided into three views.

- a) Halachik perspective.
- b) Theoretical perspective.
- c) What is actually physically occurring.

As we know, the root of the 39 Melochos, is from when the Jews were building the Mishkan in the desert. For all significant work done then is a Melocho on Shabbos. Now, how did the Rabbis, decide which “work” is considered part of “The 39.” To understand this, we should first preface, why do we rest on Shabbos? Since Hashem rests from creating the world of the seventh day, we too rest. Now, since Hashem rests from creating the world; from making changes. Therefore, we also don’t make changes on Shabbos. This being said, all the “39 melachos” that the Rabbis chose, were specific ones, which when done causes a change.

However, when it comes to Hotza (carrying, from domain to domain). The source that it is a Melocho is from Pesukim. For on our own we would not say it’s a Melocho. All your doing is transferring from one domain, to another. Therefore, there is a need for a special source; the Pesukim.

However, that being said even in the Melocho of Hotza there is an act of “change” occurring, and that is the object being “uprooted” from the ground that it was previously resting, and the “change” of the object being placed in a new location.

Therefore, a complete Hotza needs an uprooting and a placing to make the Melocho. Since, when you pick up an item from the floor, it's almost like, you are ripping from the ground, and placing the object in its new location is as if its being stuck back into the ground. Based on this, we understand why Hotza, is counted amongst the 39 melechos.

Now, what does the above, have to do with km's? Well, based on what the Tosfos Yeshanim writes, we can say, that he learns km's in an unusual way. To preface; As we know, there are many opinions, in regards to what is considered the primary act of Hotza: a) The picking up, b) the transfer, c) the placing. Based on the above, the logic to the first option is very understood. Furthermore, from a deeper perspective, we can say that really the placing is not important at all, and the only reason why you need it, is because, the placing completes the picking up. Meaning: When a person picks up an item from his house, we can say, that as long as the item is still in his hand, the item is still connected to the domain, where he picked it up from. Since, when you pick up the item, which is laying on the floor. To some degree, even after you pick up the object, the “situation” that the object was in, still stays (even after it left the domain where you picked it up from. It is only once the object leaves your hand (and the domain) is the “situation” of the item considered change so to speak).

Based on this logic, when a person picks up an item to throw, immediately upon leaving his hand, it is already considered “placed” (to some degree). Since it's no longer in the same “status” as before. Therefore, in truth the object never stopped, it's just, once you let go, that is enough of a placing, for you to be liable. [It's not that the item stopped and that's what makes the placing, but rather, the fact it left your hand, that is what makes the placing] This can be the logic behind the T”Y who holds; That we only say km's for a stringency and not for a

leniency (A case of a leniency would be; Based on the logic of km”s a person should never be liable for throwing 4 cubits in a public domain. Since the item stopped in between). Now, the reason the T”Y doesn’t hold “km”s by a leniency is; Since, the whole idea of km”s is that the object never stopped. It is only, the fact once it leaves the thrower’s hand, that’s enough of a placing, (as explained before). Based on this, how can you say, km”s for a leniency, if it never stopped.

Furthermore, we see Rashi also holds this way:

Rashi: “The object is “caught” in the air even though it did not stop.” Meaning: even though in actuality it did not rest, we look at it as if it did, (in din). Therefore, we say kluta.

There is an opinion which explains Rashi to mean; That we consider as if it rested (on the ground) (like we see with regards to the case in the Gemara, with regards to a person who throws an object on a stone that is 3 handbreadths from the ground, in order to be considered that the object landed, it needs to land on a platform that is 4 by 4 (as mentioned above) and over here the stone is 3 by 3. So, according to the Riva and (Rashi) the reason there is a platform of 4 by 4 is because the object is in air space and is facing the earth, which the earth is obviously at least 4 by 4. (Therefore, in that case, you would be liable, for throwing 4 cubits in this public domain, since it did land in a place which is 4 by 4). (Furthermore, we see that Rashi holds like this, in tractate Gittin, 79b. Additionally, we see this logic in Rabbanu chananel etc.)

Furthermore, the Avnai Nazer explains that the Rambam also goes according to this logic, like we see that with regards to a vessel of Mai Chatas, if it passed over an impure oven the vessel is considered impure, because it is considered as if it rested over the oven, (so too here with regards to the flying object it rested over the floor.)

In summation, we see there are many who hold of this logic like Rashi, that the object is called kluta because it is over the floor.



Tosfos: We look at the object as if it is resting in midair (not on the ground like Rashi). Since, if Tosfos would hold, that it's as if the object rested on the ground, then he wouldn't be able to learn "km"s when you throw the object above 10 handbreadths. For if the object is like its placed on the ground, then even if the object is above 10, still you'll be liable and Tosfos hold that since there's kluta your exempt, if you throw above 10. Therefore, we must say that Tosfos does not hold like the above logic. (The Avnai Naizer asks this question).

[Perhaps we can say, that the difference between Rashi and Tosfos, depends on whether, a public domain is mainly the air-space below 10 hand-breath's or whether it's the ground.

According to Rashi, seemingly the ground is mainly the public domain, and the air-space is just a continuation the ground. Why? Since he holds that since "kms" did not stop, therefore in order for the object, to be considered, (halachickly) just enough as if it stopped, and therefore you'll be liable. The object would need to be "on" the "real" public domain, which is the ground.

In contrast, Tosfos; Since the "real" public domain is the air-space, therefore it doesn't need to be considered "facing the ground" for you to be liable.]

Now, in truth we can say another way to look at km"s. Which is; Do we look at the object as one line or point after point.

For example: with regards to making a film etc. you can say that there are many pictures/points happening one after the other, or you can say it's one film, one long line so to speak.

[Now, how can we say that the object actually stopped!? We can try to understand this better, based on analyzing what actually occurs when something is thrown. Zeno the philosopher, claimed, that when an arrow is thrown, since you can cut up time "forever" you can come to such a small point, where there is no duration, (like a picture) an instant in time. Therefore, in that instant of time, the arrow actually stopped.]

Now, before we begin, we should preface by saying, that the rest of the essay will be going according to Rashi and Tosfos Yehshanim, who both hold, the object never stopped.

As an introduction:

There is a famous Nimukai Yosef, based on the Gemara in Baba Kama, 22a.

The Gemara there, brings a case, where a person lit a fire, and the fire caught on to the trees and burned his neighbor's house. The Din is, that he is obligate.

Reb Yochanan explains the reason: Just like with regards to a person who throws an arrow, and causes damage, he can't say, "It was beyond my control", for after all, he is responsible for throwing it. So too here, this person kindled the fire.

Now, the Nimukai Yosef explains the logic behind Reb Yochanan as follows; When you throw an item, you're constantly doing it / being involved in it. Meaning: whatever the fire is doing, it is as if you are doing it. Since it's your energy which is pushing the object.

However, if this is the case, then how can you light Shabbos candles before Shabbos, since it's your energy that's keeping the fire lit, (so to speak)?

Therefore, the Nimukai Yosef, gives a new explanation to Rabbi Yochanon. Which is; The reason why one is liable is not because your act is constant, but rather because everything is "included" in the beginning of the act! The end – which is, the fire catching on to your neighbor's house, is already included in your original act of lighting the fire. Therefore, your responsible!

For this reason, you are allowed to light shabbos candles (obviously), since the candle being lit on Shabbos was already "included" in the original act of lighting the fire, which was done before Shabbos.

(To better understand this, we can apply this logic (of the Nimukai Yoseph) to the opinion of Beis Hillel on page 17b, in our Gemara. Additionally, we can apply this way of thinking to rabbi Yochananon and Raish Lakis, in other cases as well).

On page 17b, in the Mishnah there. There is an argument between Beis Shammai

and beis hillel. With regards to articles, which their Melocha will be finished on shabbos, are you allowed to perform them before the arrival of shabbos, knowing that it will continue, on Shabbos!?

Beis hillel holds that it is permitted, and Beis Shammai holds it is forbidden.

Based on the above logic of the Nimukai Yoseph, we can say that this is the logic behind the argument:

According to Beis Hillel, who allows putting bundles of flax in an oven on Erev Shabbos, even though it will not be whitened until shabbos already started, seemingly holds like the end idea of the Nimukai Yoseph. Since, we can say, that the whitening which is done on Shabbos was “included” in the original act of placing bundles which was done before Shabbos began.

In contrast to Beis Shammai, who holds that one is NOT allowed to put bundles of flax in an oven on Erev Shabbos, if it will be whitened, on shabbos. Seemingly

holds like the 1st thought of the Nimukai Yoseph, that everything which will come out i.e., the whitening. Is considered as if your act is constantly doing it. (Since we look at the present).

Therefore, it is forbidden to place the flax in the oven before Shabbos, for when it whitens on Shabbos, it is as if, its being done now (on Shabbos) by the one who placed it in the oven.

As mentioned above, we can also apply the two logics of the Nimukai Yoseph, to many of the arguments between Raish Lakish and Reb Yochanon.

One case for example: Regarding the concept of “Chatzi shiur.” If a person ate a half of an olive size of non-kosher food, is he liable for doing a biblical transgression which is eating Chazer?

According to Reb Yochanon; This person would be liable for going against a biblical commandment. One reason is because, “Chazi listarufai,” which literally translates as, it is [potentially] can mix (with the next half of an olive size)

Now, based on what we said above we can explain that Reb Yochanon is going according to his opinion, that everything that will happen is included in the first action. Therefore, in this case, where you ate a half of an olive size, the other half is “included” in the previous half, therefore you are liable.

In contrast, Raish Lakish; He holds, eating a half of an olive size is not a biblical transgression, since his whole logic is; what is happening in the present. Meaning, like the 1st way the Nimukai Yoseph thought. Since at present you never ate the other half, so how can you be liable. (Similar to Bais Shammai, mentioned above).

Now that we have a better understanding of this idea, that everything, which will come out of the first action is included in the beginning / first action. Let’s see, if we can try to apply this logic to Kluta, and perhaps with this we can try to explain the first two points.

Let’s begin; As we know, there are three components to the Melocho of Hotza. 1) uprooting, 2) the transfer, and 3) placing. There are two ways (from the many, that we can say) to look at these three things.

Like we spoke about in the beginning of the essay, that the primary one is the uprooting. However, in order for there to be a considerable change, the item needs to leave your hand, (placed down) otherwise, it’s

as if you never finished the uprooting, (like we explained at length in the beginning).

However, maybe we can say a similar idea, but to the others extreme. That the uprooting only happens once. Since it's an uprooting, meaning; plucking it from the ground, which that action once, and does not continue! only applies (This will more explained in #2).

When a person is in a house and is picking up an object to take out, he is UPROOTING the object. This uprooting (ripping from the ground) is a one-time thing (until the next time he rips it from the ground), so after you pick it up, the idea of Akirah which is uprooting, which already happened is completely finished. No longer is the object in a state of picking up (so to speak).

Additionally, since we explained before how everything that will end up happening is included in the first action. Therefore, while you picked the object up, there are three things included here. The picking up, transferring, and placing. However, once you uprooted it, in theory, the object has now included in it, two things left, the transferring and placing. Since the uprooting already happened, therefore it left the item, so to speak.

So now, let's try to apply this logic to kluta. With regards to kluta, once you pick up the object to throw and as mentioned before with regards to picking the item up. Since the uprooting already happened therefore it leaves the ball so to speak. So the only thing left in the ball, when you throw it is the placing. Therefore, in theory, once the ball is in the air the only Metzias / identity the ball takes on / has is the placing (Hanacha)!

So when Rabbi Akiva says a great chidush of Kluta, the only thing you can possibly say it applies to (with regards to needing 4 by 4), is the placing and not the uprooting, since the uprooting no longer exists. Therefore, the Gemara thought to say that kluta is only a proof for placing and not uprooting.

All the above makes sense, only if you say the object never stopped. (like the Tosfos Yeshanim and Rashi).

However, according to Tosfos and for sure according to the 3rd way, (mentioned above) this logic doesn't make sense to say. Why?

Since, just like according to the 3rd view, the object stopped in actuality. Therefore, just like it stopped, for that same token we should say that the object started again and was picked up again (so to speak). Therefore, not needing 4 by 4 handbreadths should also be a proof for uprooting. However, we see clearly in the Gemara, that the proof of kluta (that you don't need 4 by 4) only applies to placing and not uprooting.

Now, if we examine the 3rd opinion again, we will see this very clearly.

As an Introduction: When a plane is flying, in truth it is stopping, it's just that when it is about to fall is "regenerates" and goes again it, constantly re-happening (Like a Peula Nimcheches).

Seemingly, even though it "regenerates" still, the power is coming from the 1st time it left your hand so how can we call this a new uprooting?

We will understand this through a question: Hashem constantly re-creates the world, if this is so, then why do we age?

Obviously, it is because the new life-force which comes, is called new with regards to the old life-force, it's not that Hashem is destroying the world and recreating it, in the same state as before.

So too with regards to the object being thrown. As we know, whenever two things which are opposites come together, in order to keep them together you have to push them together constantly. Otherwise, they will fall apart. (Like the two opposite sides of a magnet). Additionally, we find this in Tanya, where the Alter Rebbe explains the reason why, with regards to the splitting of the sea Hashem constantly kept the water up, because it's against the waters nature to stand. So too here, when the object is in mid-flight, there is like a new energy which

constantly pushes it, against the object's nature (which is to fall, because of the gravity), and as mentioned before it's called new with regards to the old energy which pushing it so to speak, right before it falls. Therefore, this new energy is like uprooting from falling.

Based on this we see, with regards to the last opinion, just like it stopped physically for that same token we should say it started again! So therefore, kluta should be a proof that you don't need 4 by 4, not just for placing but also for uprooting.

Additionally, even according to Tosfos, that we only look at it as if it stopped, still just like we "view it" as if it stopped, we should "view" it as if it went again because (as mentioned before) we look at it as if there is a new energy, but not that there actually is a new energy (according to how we explained Tosfos). Therefore, the proof of kluta, should also apply to uprooting, (which it doesn't). For this reason, Tosfos, must say that kluta is a chiddush, and since it's a chiddush, the proof for kluta only applies to placing and not to uprooting.

From this we see, that based on how we explained the Tosfos yeshanim and Rashi, the reason why the proof of kluta only applies to placing and not uprooting is understood. (As explained above).

Perhaps, with the above logic, we can try to explain the case of Rebbi. which is; someone throws from a public domain to another public domain, but with a private domain in between. According to Rabbi Yehuda, Rebbi holds that your liable for two, 1 for entering and 1 for existing. Based on the logic above, that the object actually stopped, then it makes sense why he is liable for two.

Now, before we start, the next idea, let's review back the important points that we're mentioned above: (before we got into the whole idea of the object actually stopping).

- a) We are explaining the logic of Kluta
- b) How the object never actually stopped.

c) Everything that will come out of uprooting is included in it, (as explained at length in the beginning).

With these above points in mind, let's see if we can try to explain the logic to why The Ramban holds, that you cannot say KLUTA, above 10 handbreaths. In contrast to Tosfos who holds you can.

As in an introduction: lets re-track to the beginning of the essay, where we spoke about the famous, Nimukai Yosef. Now, what would happen in the case mentioned above regarding the fire, if the fire never actually caught on-to other trees and caused damage? Obviously, the homeowner who started the fire will be exempt, since there is a stoppage in the fire [Even though, everything that the fire was going to destroy was included in the fire. However, since the fire did not catch on to anything, because of the stoppage / Hefseck, therefore, your obviously exempt.].

With this in mind, maybe we can try to say, that even though, there might not be a stoppage in actuality, but as long as there is enough of a stoppage in theory, that would be enough, to take out (so to speak) of the article everything that was already theoretically included in it. Since the whole thing is theoretical.

However, in our case of kluta, where the object is being thrown, and everything is included in the beginning, is there even a theoretical stoppage here?

If we look a little deeper into this case, perhaps we will see that there to a certain extent a stoppage. Which is just enough for the Ramban to hold, that with regards to kluta, everything that the item had in it (so to speak) gets cut off, when it's thrown above 10 handbreadths. Therefore, you would be exempt.

To explain this, we first need to understand, if a "exempted domain"/ Makom Patur is considered a domain or not?

There are many practical differences which can come out from this.



One example would be: whether you're liable for "passing" / Mosheit only above 10 handbreadths or even below 10 hand-breaths. (Tosfos holds you can say Mosheit below 10)

If you hold A Makom Patur is not a domain, then if a "Non-Domain" is good enough to make a hefsek / stoppage between two private domains, (which is Mosheit,) then for-sure a real domain, meaning; a Public Domain which is below 10 hand-breaths FOR-SURE is good enough of a stoppage and therefore even below 10, if you pass an item to another person through a public domain. You should be liable for Mosheit. (Even though it is below 10)

However, if you hold a Makom Patur is a domain, and not just any domain, but a domain that exempts you! [which is the exact opposite of what a domain represents]

So, we can call it a "bad domain" (so to speak). If this is the case then only above 10, should you be liable for Mosheit, but not necessarily below 10. Since it's a "regular domain" and not a "bad domain."

In other words: The fact that above 10 is a Makom patur, is specifically not a good domain, that's what makes the hefsek / stoppage.

With this in mind, let's examine if we can apply this logic to Kluta.

Just like with regards to the fire (mentioned above) if the fire stops, your obviously exempt. [Even though the end result which was going to be the damage was included in it]

So too with regards to Kluta, when you pick up the item the placing / Hanocha is included in it. (Meaning: The end result which is, that it will land, is included in it). Therefore, if there's a stoppage (like for example by the fire, there was no more logs for it to catch on, and therefore the damage, which was the end result left it.

So too here, the fact it passed through an exempted area, which as stated before is a "bad domain." [And as we mentioned before, this "bad domain" is enough of a stoppage and that's why Mosheit is specifically above 10, according to that opinion.]

Here as well, passing through an exempted area is enough of a stoppage to take away the Theoretical placing / Hanocho that was in the object. For this reason, we don't say kluta above 10, according to the Ramban.

So, we see from this how Tosfos goes according to his own opinion above, that a Makom Patur is not a domain. Therefore, he holds km's, also applies above 10 hand-breaths.

In contrast to the Ramban, who holds it is a domain, (and as mentioned before, not just any domain but a "bad domain").

With all this in mind, maybe we can answer another question. As we know a person cannot, throw 4 cubits in a public domain. What If a person wanted to throw 8, but it only landed 4, is he liable? He is, since the four was included in what he wanted to do. (In contrast, if he wanted to throw 4 and he threw 8, he is exempt).

If this so, why in our Gemara which brings a similar case (to the 1st case), we are not sure, whether you should be exempt or not? What's the case; if a person threw an item (with enough power to go 10 feet for example) but while the ball was in mid-air, (and only went 5 feet) he intercepted it. Here the the Gemara is not sure what the Din is, but seemingly it's the same case, as wanting to throw 8 and landing 4!?! So what's the doubt here?

Well, with the above logic we can answer simply; Since we know, everything is included in the uprooting, however as mentioned above, when there is a "Hefseck" it takes away (so to speak) everything that was included in the item. (Similar to when the fire doesn't actually catch on to more wood, additionally, as we said before regarding "kms").

So too here, when the person who threw it, runs to intercept it, the intercepting is the "stoppage" which makes the "placing" which was included, no longer part of the object, therefore, perhaps you should not be liable.

In contrast to the other case, there's no real stoppage. Since there was no outside entity which "blocked" the ball, rather it fell, from its own power.

In conclusion, these are the key points that we spoke about:

- a) The Nimukai Yosef, how everything is included in the first action.
- b) The uprooting is a one-time thing, and seemingly doesn't continue.
- c) With the above 2 points, we explained the logic of Kluta.
- d) The idea of a theoretical stoppage.



## Does One Feel Pain If They Die ‘Al Mesiras Nefesh’?

הת' שלמה יוסף חיים שיחי' סופרין  
תלמיד בישיבה

There is a tradition from The Maharam of Rothenburg, that when a yid resolves in his mind to give up his life al mesiras nefesh<sup>1</sup> he will not feel any pain<sup>2</sup>. Similarly, the Maharsha learns from the story of Rabbi Yehudah b. Bava<sup>3</sup>, that a person who dies al mesiras nefesh does not feel any pain.

The story<sup>4</sup> goes that during Roman times getting or giving smicha<sup>5</sup> was outlawed, and anyone caught doing smicha would be killed. In order to keep smicha alive, Rabbi Yehudah b. Bava went with his talmidim<sup>6</sup> to a mountain range to perform smicha in secret. While he was giving his talmidim smicha, the Romans found out and were on their way to kill him and his talmidim. Rabbi Yehudah b. Bava told his talmidim to run, but they did not want to leave him knowing that he would be killed. Rabbi Yehudah b. Bava told them not to worry, **“I am cast before them like a stone that cannot be overturned.”** He was later caught and stabbed by three hundred iron spears. The Maharsha learns from the fact that just like a stone does not feel any pain so to Rabbi Yehudah b. Bava did not feel any pain; this indicates that someone that dies al mesiras nefesh does not experience any pain.

The question arises, how can this be true? We know of two cases where great Tannaim died al mesiras nefesh and felt pain:

---

<sup>1</sup> For the sake of G-d

<sup>2</sup> Teshuvos Maharam

<sup>3</sup> Sanhedrin 14a

<sup>4</sup> Berachos 61b

<sup>5</sup> Ordination of a Rabbi

<sup>6</sup> Students

The first story goes that Rabbi Chanina b. Tradyn<sup>7</sup>, one of the ten martyrs who died *al mesiras nefesh*, was wrapped in a Sefer Torah and burned alive with wet wool to prolong the burning. In this story we know he felt the pain, because the executioner asked if he removed the wet wool and increased the fire to shorten his suffering, if he will get the world-to-come, and Rabbi Chanina b. Tradyn promised the executioner that he would. From this we know he must have felt pain otherwise he would not have promised him such a great reward.

Furthermore, there is the story of Rabbi Akiva<sup>8</sup>, another one of the ten martyrs. He was caught teaching Torah, and was skinned alive. Reb Yosef engel writes<sup>9</sup> that from the account of his death<sup>10</sup>, it is understood that Rabbi Akiva also felt pain. Another proof of Rabbi Akiva's pain is a story of the Arizal. The Arizal told Chaim Vital that the reason he gets so distraught when he hears a yid was murdered is because he is a gilgul<sup>11</sup> of Rabbi Akiva, and such tragedies are a reminder of pain that happened to his past gilgul, Rabbi Akiva.

So how does the story of Rabbi Yehudah b. Bava where we learn you do not feel pain, coincide with the stories of Rabbi Chanina b. Tradyn and Rabbi Akiva where we see clearly that they felt pain, a seeming clear contradiction? Additionally, Rabbi Yosef Engel explains that Rabbi Akiva actually chose to feel the pain, whereas Rabbi Chanina b. Tradyn clearly did not have a choice. How do all these stories go together?

We first try to answer that with the well-known concept that the death of the ten martyrs was an atonement for the sale of Yosef. We know that Rabbi Chanina b. Tradyn was one of the martyrs. So, in reality, he needed to feel the pain in order for the punishment to be an atonement for the sale of Yosef.

---

<sup>7</sup> Avoda Zara 17b

<sup>8</sup> Berachos 61b

<sup>9</sup> Gilyonei Hashas, Brachos 61b

<sup>10</sup> In the Talmud Bavli, and the Talmud Yerushalmi

<sup>11</sup> A concept of reincarnation in Kabbalistic esoteric mysticism

However, still a question can be asked: how do we make sense of the story of Rabbi Akiva; he was also one of the ten martyrs, so why did he get the choice if he felt pain?

For that we need to go more in depth into the concept of how the death of the ten martyrs was an atonement:

At first, we say that the ten martyrs correspond to the ten shevatim that sold Yosef. However, there is an obvious question. There were really only nine shevatim that sold Yosef, since Ruevan was not actually there at the time of the sale. So then, who was the tenth? Rabeinu Bechaye<sup>12</sup> and the arizal held it was Yosef, but why Yosef, was not he the victim? While that is true, he was not fully blameless. He was still partly responsible - by bragging about his dreams to his brothers, and through reporting on their questionable actions to Yaakov which led to them selling him. We know that Hashem holds Tzadikim to a very high level of stringency, and only for that reason did Yosef need an atonement<sup>13</sup>. Additionally, The Arizal reveals that Rabbi Akiva was a gilgul and in place of Yosef.

And with that we are finally able to answer the question. Based on the fact that ten martyrs' deaths were an atonement for the ten shevatim. Where Rabbi Akiva represents Yossef, by virtue of that fact that Yosef was the victim of the sale and was less to blame. He only really needed a small atonement, and that is why Rabbi Akiva would not have felt pain, because his death alone would have sufficed as an atonement. However, Rabbi Akiva, whose whole life was waiting for an opportunity for such a mitzvah, wanted to have it in the most complete way so he chose to feel the pain.

Based on this new understanding we no longer have any difficulties with the apparent contradiction between The Maharam of Rothenburg and our two stories. Normally when one dies al mesiras nefesh they do not feel any pain, however in the story of Rabbi Chanina b. Tradyn, his

---

<sup>12</sup> In his commentary on Parshas Vayeshev

<sup>13</sup> See Sha'ar Mamorei Chazal to Shabbos 119b

death was not truly mesiras nefesh, but an atonement for the sale of Yosef and for that the suffering was necessary. Whereas in the story of Rabbi Akiva, he was representing Yosef, he really should not have felt any pain, but he chose to for the sake of the mitzvah. In conclusion the words of The Maharam of Rothenberg remain true, that one who dies al mesiras nefesh will not suffer any pain.









# שער השיעורים

שיעורים על מסכת שבת  
מאת ראש הישיבה הרב ר' יהודא לייב שפירא





## סימן א'

### ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'

#### א

איתא בשבת (ד ע"א): אמאי חייב [כשעושים עקירה מיד אדם, או הנחה על יד אדם], והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד', וליכא? [ולבסוף תירץ בגמ' (ה ע"א):] אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'. אמר ר' אבין מאי קמ"ל ידו של אדם חשובה לו כד' על ד', והא אמרה ר' יוחנן חדא זימנא? [ומתריך:] מהו דתימא הני מילי היכא דאחשבה הוא לידי' [ופרש"י: זה העושה מלאכה נתכוין לתתה ליד חבירו], אבל היכא דלא אחשבה הוא לידי' [ופרש"י: שהלכה ונחה מעצמה ליד חבירו], אימא לא, קא משמע לן. עכ"ל הגמ'.

ובפשטות לומדים החילוק בין הקס"ד והמסקנא, שלהקס"ד הא דאמרי' ש"ידו של אדם חשובה לו כדע"ד" תלוי בזה שהוא מחשיב את היד, ובמילא אם אינו מכוין להניחו להיד, לא אחשבי', ובמילא אינו כדע"ד, קמ"ל שאין זה תלוי במה שהאדם העושה המלאכה מחשיב את היד, כ"א שכ"ה בעצם שהיד הוא חשוב כדע"ד, אף אם אין האדם מחשיבו.

וסיבת הקס"ד (שאכן תלוי במה שמחשיבו האדם), הוא מהלשון "ידו של אדם חשובה לו כדע"ד" שמשמעותה שזה חשוב "לו", להאדם העושה העקירה או ההנחה, וע"ז קמ"ל שאין תלוי בו, כ"א שכ"ה בעצם.

כלומר: זה פשוט שזה תלוי ב"חשיבות" של המקום, שהרי דין דע"ד הוא מטעם שאז ה"ז מקום חשוב, כמ"ש רש"י לעיל (ד ע"א, ד"ה מעל) וז"ל: מעל גבי מקום ארבעה- דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה. עכ"ל.

וגם לשיטת התוס' צ"ל כן, דהנה כתבו התוס' (שם ד"ה והא) וז"ל: אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד', וכן היה מסתמא במשכן. עכ"ל. ואיך שלומדים הפי' בתוס' [האם הם ב' סיבות למה שצריך דע"ד: א. "אין רגילות להניח בפחות מד'". ב. "וכן היה מסתמא במשכן", או שהעיקר ענין הב', אלא שיוודעים שכן היה במשכן לפי שכן רגיל] הנקודה היא שכן רגיל לעשות - אבל לפי"ז קשה קצת: הרי בפירוש כן רגיל להניח דברים ביד, וא"כ פשוט שאין צריכים דע"ד ביד, ומהו קושיית הגמ'. ומוכרח לומר שגם לתוס' ה"ז מטעם חשיבות ג"כ, (ולא כתבו כן בפירוש כי סמכו על מ"ש רש"י), ולכן הקשה הגמ' שלידי אין חשיבות, אף שרגילים להניח על היד (משא"כ מקום דע"ד ה"ה רגיל וחשוב).

ובודאי שכ"ה לפי הר"י בתוס' (שם) שזהו מטעם הפסוק "אל יצא איש ממקומו", דקאי נמי אחפץ, "ואין מקום חשוב בפחות מד'" - הרי מפורש שזה מטעם חשיבות מקום.

ואולי י"ל שתיבת אלו בתוס' "ואין מקום חשוב בפחות מד'", קאי גם נמי על פר"ת שזה מטעם רגילות.

## שערי ישיבה גדולה – לה

וזוהי קושיית הגמ', שהיות וליד אין חשיבות, איך חייב כשאין בו דע"ד. ומתריך ע"ז ש"ידו של אדם חשובה לו כדע"ד, כלומר, שאכן יש לזה חשיבות.

אבל קס"ד שהיות ואמר "חשובה לו כדע"ד", הפי' שהאדם ע"י פעולתו מחשיב ה'יד, ולכן אי"צ דע"ד. [והוא קצת ע"ד - ולא ממש, שיטת רבה ורב יוסף "דמחשבתו משוי' לי' מקום" (וראה תוס' לעיל (ד ע"ב ד"ה אלא)] א"כ אם לא נתכוין לתתה ליד חברו, הרי שלא החשיב הוא את ה'יד, צ"ל פטור. וע"ז מסיק שאין החשיבות תלוי בזה שהאדם מחשיב ה'יד, כ"א שהוא חשוב בעצם, ולכן אף אם לא נתכוין לתתה ליד חברו ה"ה חייב.

אמנם לפי"ז צריך קצת ביאור: למסקנא מהו הפירוש בתיבת "לו", הרי המסקנא היא שאין זה לפי שאצלו הוא חשוב, כ"א שחשוב הוא בעצם?

### ב

ולכן י"ל באופן אחר קצת, בהקדם שבכמה דברים יש לחקור האם זהו גדר בה"גברא" או בה"חפצא", וכ"ה בנדרו"ד: זה שצריכים מקום חשוב כדי להתחייב על העקירה וההנחה, האם זהו גדר בה"גברא", שהאדם צריך להרגיש שמקום זה חשוב אצלו, או שזה עושה שהמקום באמת נעשה חשוב.

כלומר: פשוט שהחשיבות בפועל בא מזה שזה חשוב בעיני האדם, אבל החקירה היא האם כל כולו הוא מה שבעיני האדם הזה ה"ה חשוב, או שהרגש זה שאצל האדם פועל ג"כ שהמקום נעשה חשוב.

וזוהו החילוק בין הקס"ד והמסקנא: לשניהם ה"ז תלוי במה שחשוב אצל האדם, (ולא כנ"ל שלהמסקנא אי"ז תלוי במה שחשוב אצלו), אלא שלהקס"ד ה"ז גדר גם בה"חפצא", ולכן חייב רק אם מכוין לתתה לו, ולמסקנא ה"ז גדר בה"גברא", ולכן אי"צ לכוין לתתה לו - וכדלקמן.

ויובן זה בהקדם ביאור בסוגיא אחרת לגמרי, והוא בסוגיא דכוונת המצוות. דהנה גם בענין הכוונה שצ"ל בעת עשיית המצוה יש לחקור, האם גדר כוונת המצוות הוא דין בה"חפצא" המצוה שהמצוה עצמה יותר שלימה אם יש בזה כוונה, או שאין מוסיף בהמצוה, אלא שיש דין על האדם, שבעת עשיית המצוות צריך הוא לכווין שעושה זאת לשם מצוה.

### ג

וי"ל שזהו נקודת המחלוקת האם מצוות צריכות כוונה, ובהקדם מ"ש בלקו"ש ח"ד (עמ' 1128 ואילך) וז"ל [בתרגום חפשי]: "בנוגע מצוות ישנה מחלוקת האם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה, והדין הוא (לכמה פוסקים) שכמה סוגי מצוות - אין צריכות כוונה. ז.א. שאם עושים אותם בדרך ממילא, בלי שחושב לקיים המצוה, ויתירה מזו: (בכמה מצוות) אפילו באם מכריחים יהודי לעשות המצוה, ה"ה יוצא (שו"ע אדה"ז סתע"ה סכ"ח). ז.א. בנוגע כוונה - ישנו חילוק בין מצוה לעבירה: בעבירות, מי ש"אינו מתכווין" (אפילו לא על הפעולה) - אינו עובר על שום איסור, ובמצוות, הרי גם כשהוא עושה אותם ללא כוונה ה"ה יוצא המצוה.

"וצריך להבין מהו טעם החילוק? ואדרבה, לכאורה איפכא מסתברא: ענין המצוות הוא - צוותא וחיבור; מצוה פועלת, שהאדם המקיים את המצוה והחפץ הגשמי שע"י הוא מקיים

## שער השיעורים

המצוה, מתאחדים עם הקב"ה. עבירה פועלת ההיפך מזה: ע"י עשיית עבירה נעשה האדם והדבר הגשמי נפרדים מאלקות. הדברים הגשמיים מצד עצמם (כולל - הגוף ונפש הבהמית) - לפני שנעשה עמם מצוה או עבירה - ה"ה תחת ממשלת הקליפת נוגה שבעולם הזה, שהיא רובה ככולה רע. א"כ ה"ה קרובים לרע יותר מאשר לטוב, והיה לכאורה צריך להיות, שלעשות את הגשמי לנפרד יותר קל מאשר לפעול בו צוותא וחיבור לאלקות - ומדוע, שבכדי לפעול פירוד צ"ל כוונה דוקא, וצוותא וחיבור נפעל גם ללא כוונה?

"והביאור ע"ז הוא - התחלת השו"ע: השכמת הבוקר ... לעשות רצון אביך שבשמים. (באופן) "הוי עז כנמר וכו'". דמכיוון שבהשכמה, בתחילת היום מתקשר כל יהודי עם הקב"ה, ע"י אמירת "מודה אני" וכדומה, הרי הוא מקושר ע"י עם הקב"ה לכל היום, ולכן, גם אם בפועל לאחמ"כ (בפעולות פרטיות) לא כיוון לעשות המצוה, הרי ישנו בפעולת המצוה החיבור עם אלקות מתחילת היום (וע"ד שבקידושין, שבאם "עסוקין באותו ענין", והוא נותן לאשה פרוטה בלי שיאמר לה שנותנה לשם קידושין - ה"ה מקודשת לו (קידושין ו, א)).

"אבל כך הוא רק בנוגע למצוות. משא"כ בעבירה: כל זמן שאינו מכוון בפירוש להפעולה (שע"י הוא עובר על איסור), "אינו מתכוון" - אינה עבירה. משום: א) בפעולתו אין שום כוונה, נפש לגוף הפעולה, שתעשה זאת לעבירה. ב) יתירה מזו - ע"י שבתחילת היום אמר "מודה אני" וכדומה, הרי יש לו (כל היום, בהעלם על כל פנים) כוונה שהיא להיפך מענין "עבירה". ועל דרך שהכל מודים (אפילו הדיעה שסוברת מצות אין צריכות כוונה) שבאם יש לו במצוה כוונה הפכית, מכוון בפירוש לא לצאת י"ח, לא יצא י"ח המצוה, וכ"ה גם בנוגע כוונה הפכית של עבירה.

"אך עדיין צריך להבין: הדין של מצוות אין צריכות כוונה והדין שבעבירות אינו מתכוון פטור, ה"ה בכל יהודי, גם בזה שבתחילת היום לא עשה שום פעולה לקשר עצמו עם הקב"ה, ואפילו מודה אני לא אמר - מדוע גם ביהודי כזה ישנו חילוק זה בהדין דאינו מתכוון בין מצוות לעבירות?

"זה שגם יהודי כזה פטור כשעשה עבירה באינו מתכוון, אפשר להבין: אף שהוא נמצא בתנועה דפריקת עול, מ"מ כוונת הפריקת עול שבהעלם אינה פועלת על כל עבירה פרטית (שתחשב "עסוקין באותו ענין") - משום שבקליפה אין אחדות. קליפה ענינה פירוד, כל רגע - בקליפה - חלוקה מהשניה - ולא (תמיד) שייך לאמר שרגע אחד יפעל על השני. אבל אינו מובן: מדוע אצלו - זה שבתנועה של פריקת עול - מצוות אין צריכות כוונה? אצלו הרי לכאורה לא שייך לאמר שיש לו בהעלם כוונה לקשר עצמו עם הקב"ה.

"אבל האמת היא, שכל יהודי, בפנימיות נפשו יש לו רצון לעשות טוב. והגם שרצון זה הוא בהעלם אצלו, מ"מ הוא קשור גם עם הענינים שלו שבפועל ולכן הרי זה על דרך "עסוקין באותו ענין". ובדוגמת ועל-דרך הקרבנות, שגם אם אין הכהנים מכוונים הכוונות שצ"ל בהקרבנות, הנה "לב בית דין מתנה עליהם" - שבגלל ההתמסרות הפנימית של כל יהודי לבית דין (ופסק דינם), מועיל התנאי של הבית דין וה"ז כאילו הכהנים עצמם כיוונו.

"ולכן מצוות אין צריכות כוונה, מכיוון שבכל יהודי עשייתו מצוה היא בגדר ד"עסוקין באותו ענין", ובשעה שהוא עושה מצוה, אפילו בלי כוונה, ה"ה מוסר בפנימיות רצונו להקב"ה

את גופו וחלקו שבעולם, ונעשה צוותא וחיבור בינו והקב"ה - באופן של אירוסין, שזה מביא אח"כ לנישואין, ועד שכמ"ש - ביום ההוא גו' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש". עכ"ל.

אמנם עפ"ז צלה"ב מהי סברת המ"ד דמצוות צריכות כוונה?

## ד

וי"ל שנחלקו בחקירה הנ"ל: לכ"ע יש ליהודי כוונה בפנימיות, אבל כדי שכוונה זו תיעשה חלק מהמצוה אין מספיק מה שזה נמצא בפנימיות בהעלם, שהרי בהמצוה עצמה אין ניכר כלל שיש כאן כוונה, ולכן אם הכוונה במצוות היא דין בהגברא - מועלת הכוונה בפנימיות, שהרי להגברא יש הכוונה, ומה שזה בפנימיותו בהעלם, אינו גורע, כי סו"ס יש בו הכוונה, אבל אם הוא דין בהמצוה עצמה, אין מספיק מה שנמצא בו בפנימיות, כי הכוונה לא יצא מן האדם לחוץ, וכדי שנאמר שבחפצא המצוה עצמה יש הכוונה, צריך שהכוונה תתבטא בהחפצא דהמצוה ולא תועיל הכוונה שבפנימיותו.

והנה י"ל שזוהי סיבת מחלוקת הראשונים בהדין ד"כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן" (פסחים ז, ב. וש"נ), דהנה נחלקו הראשונים במקרה ולא בירך לפני עשיית המצוה, האם אפשר לברך אחר העשי'. דהרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ה"ו) ס"ל שאם היא מצוה שאין עשייתה קיימת אח"כ, כמו שחיטה וכיו"ב, אין לברך אחר העשי'. (וראה הל' אישות פ"ג הכ"ג: "כל המקדש אשה ... צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו, ואח"כ מקדש, כדרך שמברכין על כל המצות. ואם קידש ולא בירך, לא יברך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה"). אמנם האו"ז (ח"א סי' כה) והג"א (חולין רפ"א) ס"ל, שאם לא בירך לפני המצוה, אפשר לברך אחר עשיית המצוה.

ובמקום אחר ביארתי שהמחלוקת מיוסדת על מ"ש הריטב"א בפסחים (שם) וז"ל: "וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצות עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת. ועוד: כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעלה שהיא עבודת הגוף". עכ"ל. היינו דלהטעם הא' הברכה גורמת שהמצוה תיעשה בכוונה, ולכן צ"ל לפני המצוה, כדי שכשיעשה אח"כ המצוה, יהיה זה בכוונה. ולטעם הב' ה"ז עבודת הנפש שבהמצוה, וזה בא לפני קיום המצוה. ולכן: לטעם הא' אין סיבה לברך אחר קיום המצוה, כי אז כבר אין תועלת בהברכה, שכל תוכנה הוא שיעשה המצוה בכוונה, והרי כבר עשה המצוה, ו"מה שנעשה כבר נעשה". וכך ס"ל להרמב"ם. אבל לטעם הב', אפשר לברך גם אחר קיום המצוה, כי אף שלכתחילה ראוי להקדים עבודת הנפש לפני עבודת הגוף, מ"מ בדיעבד אפ"ל עבודת הנפש גם אח"כ.

אמנם ע"פ מה שנתבאר לעיל י"ל ששניהם ס"ל כטעם הא' שגדר ברכת המצוות הוא מטעם כוונת המצוה, אלא שנחלקו בגדר כוונת המצוות גופא: הרמב"ם ס"ל שזהו דין בהמצוה עצמה, ולכן אין מקום לזה אחר שכבר קיים המצוה, אבל האו"ז והג"א ס"ל שזהו דין בהגברא, ובמילא ה"ז שייך גם לאחר המצוה, כי גם אז ה"ז פועל על הגברא.

ה

והנה ע"ד הנתבאר לעיל שכוונה הנמצא בפנימיות האדם אינו יכול לפעול על 'חפצא' המצוה, שהיא מחוץ לאדם, ולכן השיטה שס"ל שהכוונה היא גדר בה'חפצא' אין מספיק הכוונה פנימית, וצריך לכוונה בפועל, משא"כ השיטה שס"ל שזהו רק גדר בה'גברא', מספיק מה שבעצם בפנימיות יש לו הכוונה - ע"ז י"ל בנדר"ד בנוגע הכוונה להחשיב המקום:

בעצם כל אדם מחשיב 'יד' להיות מקום חשוב, גם אם בפועל לא חשב ע"ז, (כי לא כיון לתתה לו), כי זהו טבע בנ"א (ובפשטות, גם אם מישוהו בדווקא לא מחשיבו בטלה דעתו אצל כל אדם, ועדיין נק' שבעצם הוא מחשיבו) - אבל באם זה מספיק להתחייב יהי' תלוי בהחקירה הנ"ל:

אם גדר חשיבות המקום הוא רק דין בה'גברא', הרי בה'גברא' יש הרגש זה, בעצם, ומספיק לייקרא שמקום זה חשוב אצלו, משא"כ אם זה צריך לפעול בה'חפצא' בהמקום עצמה, שנעשה המקום 'מקום חשוב' אין מספיק מה שיש לו 'בעצם' הרגש החשיבות, כ"א צריך להחשיבו בפועל.

וזהו החילוק בין הקס"ד להמסקנא: לשניהם ה"ז מה שהאדם מחשיב להמקום, וכדיוק הלשון "חשובה לו", אלא שלהקס"ד, ה"ז גדר בהמקום, ולכן ס"ל שאם לא נתכוין בפועל, לתתה לו, אין מספיק מה שבעצם ה"ז חשוב להאדם, כ"א צריך להיות שחשוב לו בפועל, כי רק אז ה"ז פועל על המקום שמחוץ להאדם (ע"ד הנ"ל למ"ד שמצוות צריכות כוונה בפועל, ואין מספיק מה שבעצם בפנימיותו יש לו הכוונה).

והמסקנא היא שזה רק גדר בה'גברא' ולזה מספיק מה שחשוב לו בעצם, ולכן אם לא כיון לתתה לו, ה"ז נחשב "חשובה לו" (ע"ד הנ"ל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, כי היות והכוונה הוה רק גדר בה'גברא', מספיק הכוונה בעצם.

והגם שפשוט שאין להשוות גדר כוונה בהמצוות, מה שבפנימיותו יש לו הכוונה, לגבי הא דבעצם אדם מחשיב ליד - מ"מ אפשר להביא דוגמא [אף אם היא רחוקה], לענין "ידו של אדם חשובה לו כדע"ד".



## סימן ב'

### אגוז על גבי מים

#### א

א' בשבת (ה, ב): "אמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו". וכתבו התוס' (ד"ה אגוז) וז"ל: ואע"ג דאמרינן בפ"ק דב"מ (ט, ב 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 שמצניעים חפצים בני אדם, ובעי אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, אם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא, אע"ג דודאי לאו כמונח דמי דקי"ל רכוב כמהלך דמי.

כלומר: בב"מ שם מברואר שחצר המהלכת אינו קונה. ומקשה ע"ז, אלא מעתה הי' מהלך בספינה וקפצו דגים ונפלו לתוך הספינה, הכי נמי דחצר מהלכת היא ולא קני [דהאם נאמר שגם ספינה אינה יכולה לקנות דגים שעלי' כיון שהיא חצר מהלכת], אמר לי, ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה [היינו, דהספינה עצמה עומדת, ורק המים מוליכים אותה]. וכו', ומקשה: אלא מעתה היתה מהלכת ברשות הרבים, וזרק לה גט לתוך חיקה או לתוך קלתה, הכא נמי דלא מגרשה [והאנן תנן במס' גיטין (עז, א) זרק לה גיטה לתוך חיקה או לתוך קלתה, הרי זו מגורשת]. רש"י, א"ל, קלתה מינח נייחא, ואיהי דקא מסגיאת מתותה" [היינו, דהסל שעל ראשה הוא נייח, והיא זו שמוליכה אותה, ולכן אי"ז חצר המהלכת].

ומקשים התוס' דסוגיא זו בב"מ סותרת לכאור' מ"ש בגמ' כאן. ומתרצים שדין חצר מהלכת שונה מדין זה בשבת. וגם אין סתירה מדין מהלך כעומד וכו'.

ובתוס' (ד"ה ספינה) כתבו כעין מ"ש כאן, וז"ל: "אע"ג דבפ"ק דקדושין (לג, ב) אמרינן דתלמיד חכם רכוב כמהלך דמי, הכא חצר משום יד איתרבאי, והוה שפיר דומיא דיד דמינח נייח, וממטו ליה עם גופי". היינו דהקשו התוס' מהדין ד"רכוב כמהלך דמי" גבי ת"ח, דת"ח שהולך יש לעמוד מפניו, ואם הוא רכוב ע"ג בהמה, ה"ה כמהלך, וגם אז יש לעמוד מפניו, וא"כ מוכח, שלא אמרי' שדבר ההולך מחמת דבר אחר חשבינן לי' שהוא נייח, אלא מחשיבים אותו כמהלך, וא"כ למה גבי ספינה לא אמרי' כן, דכיון שסו"ס המים מוליכים הספינה ה"ה חצר המהלכת. וע"ז מתרצים התוס', דבנדו"ד דחצר מחשיבים הספינה לנייחא, כיון שחצר מטעם יד איתרבאי (דכשם שידו של אדם קונה לו, כך גם חצר קונה), וביד ג"כ ה"ז כך, דהיא עצמה נייחא, והגוף מוליך אותה, ואעפ"כ קונים ע"י יד, הרי שלגבי קנין יד וחצר ה"ז נק' נייחא, לכן כ"ה גם בספינה, שאע"ג שזוהי, יש בה דין חצר, היות והיא עצמה נחה, והולכת רק מחמת דבר אחר (המים), משא"כ בת"ח שאי"ז שייך לדין קנין, מביטים על הפו"מ, שהולך, ולכן "רכוב כמהלך דמי".



## שער השיעורים

וממשיכים התוס': "וכן בפ"ק דשבת אגוז צף ע"ג מים, לא הוי הנחה, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, מהו, התם משום דרומיא דמלאכת המשכן בעינן, ולא היו מצניעין חפצים בדבר שהי' מתנענע ומתנדנד, אבל גבי קניי', כיון שהוא דומיא דידו קניי'. היינו דגם בנוגע לדין הוצאה - שצריך שתהי' עקירה ברשות אחת והנחה ברשות אחרת, או עקירה והנחה ברה"ר וד' אמות באמצע - אומרת הגמ' שאם עקר אגוז ועשה הנחה ע"ג מים, אי"ז נקרא הנחה, ולכאור' מדוע בנדו"ד גבי ספינה אמרי' שאע"ג שנמצא ע"ג מים ה"ז נקרא "מינח ניחא"? ומתרצים, דדיני שבת הוי דומיא דמלאכת המשכן, ובמשכן לא היו מצניעין ע"ג מים או בכל דבר מתנענע, ולכן אי"ז הנחה בנוגע לדיני שבת, אבל בדין חצר. כיון שמיד איתרבאי, ה"ז נקרא חצר אף שנמצאת ע"ג מים.

### ב

והנה רעק"א ב'גליון הש"ס' הן כאן במס' שבת, והן במס' ב"מ מקשה על התוס', [ונעתיק כאן לשונו בב"מ ששם הוא מפורט יותר] וז"ל: "תמוה לי, דא"כ הגוף עצמה מקרי מהלך, ואמאי מהני נותן גט על ראשה". היינו דלפי התוס' שמדמה היד לגבי הגוף כמו הספינה לגבי המים, דכשם שהיד עצמה נקראת מונח, אע"ג שהגוף מזיז אותה, כך הספינה נקרי' ניחא אע"ג שהמים מוליכים אותה, א"כ מדוע בנותן גט על ראש האשה, האשה מגורשת, הרי הגוף עצמו נקרא מהלך, וה"ז חצר המהלכת? ולאידך מקשה: "גם אמאי בנתן גט ביד עבדה מקרי חצר מהלכת, הא היד מונח". היינו דמדוע אם נתן גט ביד עבדה, אינה מגורשת, מטעם שהעבד נקרא חצר מהלכת, הרי לפי התוס' שהיד מינח ניחא ושפיר נקראת חצר, מדוע אינה מגורשת?

"אלא ע"כ" - כותב הרעק"א - "דיד והגוף חד הוא, אלא דאמרי' מה ידה שאינו מהלך, היינו דאינו מהלך מהקונה, דבכ"מ שהיא מהלך שם הוא הקונה, משא"כ חצר דמהלכת מהקונה". היינו דס"ל שאא"פ לחלק בין היד להגוף, דשניהם דבר אחד הוא, ומה שיליף בגמ' חצר מיד פי', דכמו שיד אינה מהלכת מהקונה, דבכ"מ שנמצא הקונה, נמצאת גם היד, ולכן קונה לו, כך גם חצר יכולה לקנות רק אם אינה מהלכת מהקונה, אבל חצר המהלכת (מהקונה), לא קנה. ועל דברי התוס' שמחלק בין היד להגוף כותב רעק"א: "וצע"ג", וצלה"ב מהי סברת התוס' בזה?

### ג

גם צריכים לעיין בנוגע לענין כללי בדין חצר המהלכת: דהנה בב"מ שם דנה הגמ' בדין חצר המהלכת - בנוגע לעבד, ומסיק "דהלכתא בכפות", דהאדון יכול לקנות המטלטלין שעל העבד רק אם העבד כפות, דאם אינו כפות ה"ה חצר המהלכת. וכן מסיק בב"ק (יב, א), ובתוס' שם (ד"ה והילכתא) כתבו: "וצ"ל נמי דמיירי בישן, דכפות מהני דלא הוי חצר מהלכת, וישן מהני דהוי משתמרת לדעתו...". היינו דתוס' ס"ל דזה שהוא כפות מספיק רק לסלק החסרון שלא יהי' חצר המהלכת, אבל עדיין ישנו הענין שצ"ל חצר המשתמרת, דכדי שתקנה חצר היא צריכה להיות משתמרת לדעת הבעלים, ואם העבד, או הבהמה, נייעורים, ה"ה משתמרים לדעתם ולא לדעת הבעלים, ולכן כדי לקנות הם צ"ל ישנים.

וראה בהגהות הגר"א שם בשולי הגליון, שצייין: "ורמב"ם חולק". דמכמה מקומות מוכח דהרמב"ם ס"ל שאי"צ העבד או הבהמה להיות ישן, בנוסף על מה שהם כפותים.

דבהל' מכירה (פ"ג הי"ב) כתב: "המקנה עבדים ומטלטלין כאחד, משך המטלטלין לא קנה העבדים, החזיק בעבדים לא קנה המטלטלין, אלא אם כן היו המטלטלין על גב העבד, והוא שיהי' כפות, שהרי אינו יכול להלך". ומזה שאין מוסיף הרמב"ם שצריך העבד להיות גם ישן, ה"ז ראי' שלא ס"ל כן, אלא אם הוא כפות ה"ז מספיק כדי שיקנה.

עוד כתב הרמב"ם (שם הל' יג): "המקנה בהמה וכלים שעל גבה כאחד, אע"פ שמשך הבהמה וקנאה, לא קנה הכלים שעלי' עד שיגבי' או ימשוך הכלים עצמם... שבהמה כחצר המהלכת היא, ואין מה שבתוכה קנוי לבעלה, לפיכך אם היתה הבהמה כפותה קנה אף כלים שעלי'". היינו שכפותה מספיק כדי שיקנה הבהמה וכלים שעלי', ואי"צ שתישן הבהמה.

ובמק"א ה"ז מפורש יותר (הל' גירושין פ"ה הי"ז): "נתן הגט ביד עבדה והוא נייעור, והיא משמרתו, אם הי' כפות ה"ז גט, וכאילו הגיע לחצירה שהיא עומדת בצידה, ואם אינו כפות אינו גט, נתנו ביד העבד והוא ישן, והיא משמרתו, ה"ז פסול, ואם הי' כפות הרי זו מגורשת". היינו שס"ל להרמב"ם שאי"צ שיהי' העבד ישן אלא מספיק מה שהוא כפות.

וצלה"ב במאי קמיפלגי תוס' והרמב"ם? ובעיקר קשה על הרמב"ם, למה אין צ"ל העבד ישן כדי שיהי' חצר משמרת לדעת הבעלים?

## ד

והנה כדי להבין כ"ז, יש להקדים תחילה ביאור בהפסול דחצר המהלכת: דהנה אפ"ל בזה בב' אופנים - שהפסול הוא באופן של "העדר" או שהוא באופן של "שלילה". כלומר: מצד א' אפ"ל שחצר המהלכת אינה בגדר חצר כלל, דזהו הפי' "העדר", שאין הדבר קיים כלל, אבל מצד שני אפ"ל שחצר המהלכת היא אמנם בגדר חצר, אבל אין חצר זו יכולה לקנות, כיון שיש מניעה להקנין, דזהו הפי' "שלילה", שהדבר בעצם קיים, אבל הוא מושלל, מפאת דבר השולל ממנו האפשרות לפעול פעולתו (ולדוגמא ה"ז כעין ההפרש בין מסך המכסה את החלון שלא יכנס האור, שזהו בגדר "שלילה", דהאור קיים, אבל יש דבר השולל אותו, לבין הלילה, שאז אין אור כלל, וה"ז בגדר "העדר").

דוגמא לענין זה ד"העדר" ו"שלילה" אפשר להביא מדינים שונים, ונביא דוגמא מדיני נזיקין: דהנה הדין הוא שאם אדם לא שמר את שורו, והשור הזיק, ה"ה חייב בתשלום ההזיק, אבל אם שמר את שורו, ה"ה פטור. ובפטור זה דאדם שמר את שורו, ובכ"ז השור הזיק, אפ"ל בב' אופנים: א. בעצם הוא נכלל בגדר החיוב דממון המזיק, אבל התורה פטרה אותו מטעם סיבה צדדית, כיון ששמר שורו. ב. שאם שמר שורו מלכתחילה אין זה נכלל בגדר החיוב דממון המזיק.

וב' אופנים אלו תלויים בהחקירה הידועה המובאת באחרונים (וראה לקו"ש הוספות לח"ו ע' 329) בדין הזיק, האם זה שחייב אדם בתשלומי הזיק כששורו הזיק, הוא מפני שממונו הזיק, והוא כאילו אחראי למה שעושה ממנו [וע"ד מה שע"פ מנהג בני"א חייב אדם לשלם מה שבנו הזיק, כיון שהוא אחראי למעשיו (אמנם אין זו ההלכה, דע"פ ההלכה (ב"ק פז, א) "חרש וטוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין"]]. אלא שיש תנאי צדדי בדבר, שהוא חייב רק אם לא שמר שורו, או שטעם החיוב מעיקרא הוא מפני שלא שמר ממנו, דכיון שלא שמר ה"ה הגורם להזיק וחייב לשלם. והנפק"מ בזה היא בגדר הפטור בנדון שאכן

## שער השיעורים

שמר שורו: דאם חייב מפני שלא שמר, הנה כאן הרי שמר את שורו, והוי זה בגדר "העדר" - שאין כאן כלל גדר חיוב, אבל אם חייב בתשלומי היזק לפי שממונו הזיק, הנה גם אם שמר שורו, סו"ס ממונו הוא שהזיק, רק שהתורה פטרה אותו כיון ששמר, והרי זה בגדר "שלילה" - דאמנם יש גדר חיוב אבל מושלל מתשלומים.

## ה

עוד דוגמא: בדין העברת ד' אמות ברה"ר - שחייב על עקירה והנחה וד"א באמצע - יש לחקור האם הד"א הם חלק מן גדר האיסור, דמלאכת ההעברה עצמה היא עקירה והנחה וטלטול ד"א, או שהאיסור עצמו הוא רק העקירה והנחה, ולא הטלטול ד"א, והד"א הם בגדר שיעור למלאכה, דמתחייב על האיסור רק אם טלטל שיעור זה של ד"א. הנפק"מ מב' האופנים תהי' אם טלטל פחות מ"א, עם עקירה והנחה: אם הד"א הם מעצם המלאכה, אין כאן איסור כלל, דלא עשה מלאכה שלימה דהוצאה, וה"ז בגדר "העדר", ואם ד"א הם בגדר שיעור, ה"ה בעצם עבר על האיסור, דמלאכת ההעברה נעשתה בשלמותה, רק שפטור לפי שלא עשה כשיעור, וה"ז בגדר "שלילה".

ומכך יוצא נפק"מ להלכה - אם עשה עקירה והנחה וטלטל רק ב' אמות באמצע, האם יש בזה איסור מצד חצי שיעור שאסור מן התורה, או לא:

אם ד"א הם מעצם המלאכה, הנה כאן עשה רק חצי מן המלאכה, ואינו אסור מטעם ח"ש, דהנה בלקו"ש (חי"ד ע' 14) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דדוקא בחצי שיעור ישנו הדין שאסור מן התורה, אבל חצי מלאכה (לדוגמא: עקירה בלא הנחה או הנחה בלא עקירה) אסורה רק מדרבנן, והטעם לזה הוא: חצי שיעור פירושו שמהות המלאכה עצמה ישנה בשלמותה, ורק חסר בהשיעור, וזה אסור מדאורייתא, אבל כשחסר במהות המלאכה עצמה, אין האיסור מדאורייתא אלא רק מדרבנן, כיון דהוה חצי מלאכה.

- [דוגמא - פשוטה ביותר - להבדל בין חצי שיעור לבין חצי מלאכה, אפשר להביא מדברי ה'תפארת ישראל', (דמקשה דהיות ובשר עם חלב אסור, מדוע אין אסור בשר לחוד או חלב לחוד מטעם חצי שיעור, ומבאר דודאי רק כאשר ישנו בשר וחלב יחדיו, וחסר בהשיעור דכזית שעליו חייבים, ה"ז חצי שיעור, אבל בבשר לחוד וחלב לחוד, אין כלל גדר של איסור, כי כל א' הוא חצי מהות האיסור. ובאמת כן הוא גם בנדו"ד: אם נאמר דד"א הם חלק מעצם המלאכה, הנה כאשר טלטל רק ב' אמות חסר בעצם מהות המלאכה, ואין גדר איסור כלל] -

אמנם אם נאמר דגדר הד"א הוא שיעור ולא חלק מהמלאכה, הנה אם טלטל ב' אמות, הוי זה חצי שיעור, ואסור מדאורייתא. והלכה אכן נפסקה (שו"ע אדמוה"ז סי' שט"ט סעי' ד, ובכ"מ) שמלכתחילה מותר לטלטל פחות מד"א ברה"ר, דאכן יותר מפעם אחת ("פחות פחות מד"א") אסרו חכמים (שם סעי' ג), אבל לטלטל פעם אחת פחות מד"א, מותר. וה"ז ראי' שהד"א הוי חלק ממלאכת הוצאה, ולא שיעור, ואף שלפעמים אסרו חכמים חצי מלאכה, מ"מ כאן לטלטל פעם אחת פחות מד"א, לא אסרו.

[וההסבר מדוע הוה ד"א מעצם המלאכה יובן ע"פ מ"ש הבעה"מ (שבת צו, ב), וז"ל: "כל ד' אמות ברה"ר גמרא גמירי לה, וכולהו תולדות דרה"י לר"ה נינהו, לפי שד' אמות של אדם בכ"מ קונות לו, וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוצה להן בזורק או במעביר, כמוציא מרה"י

לרה"ר דמי". עכ"ל. שעפ"ז פשוט שהד"א הם חלק מעצם האיסור, כי זהו כל גדר האיסור, שהד"א עושים את המקום כרשות בפ"ע, ולכן אסור לטלטל.]

ועכ"פ, ענין זה ד"העדר" ו"שלילה" יש לומר גם בנדו"ד בדין חצר המהלכת, דאפ"ל שחצר המהלכת אינה כלל בגדר חצר, או שאפ"ל שחצר המהלכת היא חצר, רק שיש מניעה שלא יכול לקנות.

## ו

והנה, כדי לברר שאלה הנ"ל, גדר הפסול דחצר המהלכת, יש להקדים תחילה ביאור בגדר הכללי דקנין חצר, דע"י שיובן איך פועל קנין חצר, נוכל להבין מהו גדר הפסול דחצר המהלכת: דהנה לפי ב' האופנים בדברי הגמ' (בב"מ י, ב) - אם חצר הוי מטעם יד או מטעם שליחות - הטעם דקנין חצר הוא בכללות מפני שהיא בטילה לגמרי לבעלים, וזה מתרין הקושיא דאיך אפ"ל שחצר הוא שלוחו של האדם, והרי לחצר אין דעת כלל, ובשליחות ישנו דין "אתם גם אתם - מה אתם בני דעת אף שלוחכם בן דעת" (וראה גיטין כג, א). אלא הביאור הוא, דרק בנוגע לקטן, שיש לו דעת קצת, ישנו חסרון במה שאין לו דעת בשלימות, כי היות ויש לו דעת קצה, ה"ה מציאות בפ"ע, ואין לו שלימות הדעת כדי שיוכל לבטל א"ע להמשלח, משא"כ בחצר אין כאן חסרון מה שאין לו דעת כלל, כי אדרבה היא הנותנת, דזהו גופא, מה שאין להחצר דעת כלל, היא הסיבה שיכולה להתבטל לגמרי לבעלי' ולקנות בשבילם.

[ודא"ג - ע"פ הנ"ל דהטעם מדוע קטן אינו יכול להיות שליח. הוא לפי שאין לו מספיק דעת לבטל את עצמו למשלח, יש לבאר עוד ענין בדין שליחות לקטן: דהנה הרא"ש בקידושין (ט, א) מבאר דברי הגמ' (שם יט, א) "אומר אדם לביתו קטנה צאי וקבלי קידושין". דהיא מקודשת מטעם שליחות, דהראב"ד ס"ל דהטעם שהיא מקודשת אינו מטעם שליחות, דהרי אין שליחות לקטן, אלא ה"ז כהדין (שם ח, ב) ד"תנם ע"ג סלע", דהאשה שאומרת להאיש תן את הקידושין ע"ג סלע, מקודשת, וכן הוא גם כאן, דה"ז כאילו האב קיבל את הקידושין ואומר להבעל תנם לבתי. אבל הרא"ש ס"ל דזהו מטעם שליחות, דהאב עושה את בתו לשליח לקבל קידושין, ואע"ג שבכלל אין שליחות לקטן, כאן שאני, כיון שכאן מדובר בקבלת קידושין לעצמה, ושליחות לפעול דבר בשביל עצמו, יש גם בקטן.

ולכאור' מהי הסברא בזה? וע"פ ביאור הנ"ל מובן הדבר, דכל הטעם שאין שליחות לקטן, ה"ז לפי שאין לקטן מספיק דעת כדי לבטל את עצמו למשלח ולהיות שלוחו, הנה מובן שזהו רק אם זה בשביל אחרים, אבל להיות שליח בשביל טובת עצמו, לזה יש גם לקטן מספיק דעת].

## ז

אמנם אפ"ל שאין גדר "חצר" תלוי בגדר ביטול, כ"א חצר קונה כשאר קנינים. [ואפי' להשיטה שקונה מטעם שליחות, י"ל שה"ז "שליחות" בשם המושאל, שהיות וזהו נכסי הבעלים קונין בשבילם. והוא ע"ד מ"ש בע"ז (נג, א) בנוגע זקף לבינה של אדם שני ופלח לה אינו נאסר, כי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", אבל אם גלי הבעלים דעתי' דניחא לי' חייב כי "שליחותי קעביד", ומפרש בלקו"ש (ח"א ע' 147 ובהערות שם) שהכוונה שזהו "כעין" שליחות].

## שער השיעורים

ולפי"ז יוצא חילוק באיזה אופן קונה החצר לבעליו: לאופן הא', שהחצר הוא "שליח" ממש של הבעלים, הנה כאשר מניח חפץ בתוך החצר ה"ז כאילו הניח בידי הבעלים, דכיון שהחצר בטילה לבעלי' (כשליח), לכן קונה בשבילם. ולאופן הב' הפי' הוא שכאשר מניח דבר בתוך החצר, נעשה הדבר "מושרש" כביכול בתוך החצר, ונהי' דבר אחד עם החצר (ע"ד מ"ש רש"י בנוגע לדין אחד תפוס חמור ואחד תפוס במוסירה (ב"מ ט, א ד"ה ונקני) דהמוסירה "היא תכשיט החמור, וכחמור דמי", שדבר שהוא רק תכשיט החמור, ה"ה כחמור עצמו), ומכיון שהחצר עצמה בטילה לגמרי לבעלי', במילא כל מה שבתוכה ג"כ נקנה להבעלים.

וענין כעין זה, שדבר נחשב לחלק ממש עם המקום בו הוא נמצא, מצינו בנוגע לדיני הוצאה בשבת, דידוע מ"ש התוס' וכל הראשונים (שבת ב, א ד"ה פשט) בנוגע למלאכת הוצאה שהיא "מלאכה גרועה", שהפי' בזה (ראה פיה"מ להרמב"ם ריש מס' שבת), שאינה ככל שאר מלאכות דשבת דאסרה תורה, כי גדר מלאכת שבת הוא שהאדם יוצר או משנה דבר ע"י מלאכתו (דזהו הרי יסוד האיסור במלאכות שבת, דכשם ששבת הקב"ה ממלאכת יצירה, כך אסורים אנו לעשות מלאכת יצירה, ואין האיסור משום טורח המלאכה, דהרי ישנם מלאכות קשות עם טירחא רבה ומותרות בשבת), ובמלאכת הוצאה מרשות אחת לרשות אחרת, או ע"י טלטול הדבר ד"א ברה"ר, לא נעשה שום שינוי בדבר עצמו, ולכן נקראת הוצאה "מלאכה גרועה", דאין בה יצירה באופן ממשי.

אמנם לפועל הוי הוצאה מלאכה אסורה, והטעם לזה הוא, דבהוצאת הדבר מרשות לרשות גם נעשה שינוי ויצירה בדבר, רק באופן "דק" יותר. ולא באופן ממשי. דהנה כאשר נמצא דבר ברשות אחת, הוא כביכול "מושרש" באותו מקום, דהדבר כאילו מחובר אל המקום בו הוא נמצא, וע"י שמוציאו ומעבירו לרשות אחרת, הוא פועל שינוי וחידוש בהדבר, שיעקר ממקום אחד ויושרש במקום אחר, דלכן לשון חז"ל בנוגע למלאכת הוצאה הוא "עקירה והנחה", דלכא' זהו לשון תמוה, ו"הגבהה" לכא' הוא לשון מתאים יותר, שמגביה הדבר ומעבירו לרשות אחרת, אלא מכאן ג"כ רואים שתוכן המלאכה דהוצאה הוא שעוקר הדבר מהמקום בו הוא נמצא ו"משרישו" במקום אחר, וזהו השינוי והיצירה שנעשה בדבר.

ועד"ז הוא בנדר"ד: דכאשר מניח אדם חפץ בתוך החצר, נעשית החצר מקומו של הדבר, ובמילא מתבטל הדבר ונעשה דבר אחד עם החצר, וכיון שהחצר שייכת לבעלי', בדרך ממילא מה שמונח בתוכה ג"כ נקנה להבעלים.

אבל כן הוא לפי אופן הב' שאין החצר קונה במקום הבעלים, כ"א שהחפץ נעשה חלק מהחצר, והיות שהחצר הוא של הבעלים, בד"מ החפץ נעשה חלק מזה. משא"כ לאופן הא' הפי' הוא שהחצר קונה להבעלים כמו שליח שקונה להבעלים.

[ובסגנון אחר אפ"ל ב' האופנים: האם החצר "באה" אל החפץ או שהחפץ "בא" אל החצר; דלפי אופן הא' ה"ז כאילו החצר מקבלת את החפץ להיות נקנה לבעלים, היות והיא עצמה בטילה אליהם, ולפי אופן הב' החצר אינה פועלת כלום, אלא שהחפץ מתבטל אל החצר, ובד"מ הוא נעשה של הבעלים].

ח

והנה, ע"פ ב' האופנים באופן פעולת הקנין דהחצר, יש לבאר מהו הפסול דחצר המהלכת: דאם נאמר כאופן הא' שפעולת הקנין דהחצר נעשית ע"י שהחצר בטילה לבעלי, ולכן קונה הוא להבעלים כשליח, הנה אם החצר היא מהלכת ה"ז פוגע ומפריע להביטול שלה לבעלים, דזה שיש לה היכולת להלך בעצמה, ה"ז מורה שאינה בטילה לגמרי לבעלים, ושוב אינו כשליח, ואינו יכול לקנות בשבילו. ואם נאמר דקנין חצר נפעל ע"י שהחפץ "משתרש" ונעשה חד עם החצר, הנה הפסול דחצר מהלכת הוא, דזה שהיא מהלכת ממקום למקום זה מפריע להדבר מלהיות נשרש בהחצר, דאימתי אפ"ל שהחפץ נעשה דבר אחד עם החצר, רק אם החצר עומדת במקום מסוים, ואא"פ להלוך, ויש לה שטח מסוים, דאז החפץ נעשה אחד עם אותו שטח מסוים, אבל אם החצר זזה והולכת ממקום למקום, אין החפץ מושרש בשטח מסוים, אלא הולך ממקום למקום, אין הוא מתאחד עם החצר.

ולפ"ז: לפי אופן הא' החסרון דחצר המהלכת הוא בגדר "העדר" - דחסר בגדר החצר עצמה, דכיון שהיכולת של החצר להלך פוגע בהביטול שלה, נמצא שחסר בעצם המהות דהחצר, דחצר קונה לבעלים מפני שבטילה אליהם, ואם אינה בטילה, אינה חצר. אבל לפי אופן הב' החסרון דחצר המהלכת הוא בגדר "שלילה" - דיש כאן גדר חצר, רק שיש מניעה להקנין דחצר זו, דהיכולת של החצר להלך רק פוגע בהביטול שלה להבעלים, אבל לאופן זה אין נוגע הביטול להבעלים, ובמילא אין חסרון בזה שמהלך, כ"א חסרון הוא בהשרשת החפץ בתוך החצר, וזה הוי רק בגדר מניעה להקנין, אבל עצם החצר ישנו כאן.

ט

והנה ע"פ ביאור זה אפשר גם לבאר מחלוקת תוס' הרא"ש והראב"ד בנוגע לדין "זרק לה גיטה לתוך חיקה או לתוך קלטה, הרי זו מגורשת", דמקשה הגמ', דאם חצר המהלכת לא קנה, מדוע מגורשת, הרי ורק לתוך חצר המהלכת? ומקשים המפרשים (ראה שיטמ"ק), דמהי שאלת הגמ', הרי יתכן שהיא מגורשת לא מצד דין חצר, אלא מצד דין "ד' אמות של אדם קונות לו", דחכמים תיקנו שדבר הנמצא בד"א של האדם יקנה לו (לקמן י, א)? ומתריך הראב"ד, דהדין ד"ד"א של אדם קונות לו" הוא דוקא כשהאדם עומד, וכיון שכאן איירי שהאשה הולכת, אא"פ שתקנה מצד דין ד"א, ומוכרח שקונה מטעם דין חצר.

אמנם תוס' הרא"ש מתריך קושיא זו, דאין לומר שיש כאן דין ד"א, כיון שדין החצר שישנו כאן מדאורייתא מבטל את דין ד"א, שהוא רק מדרבנן, ויכולה לקנות רק מטעם חצר. ולכאור' אינו מובן תירוץ תוס' הרא"ש, הרי לפי הקס"ד ה"ה חצר המהלכת, היינו שאין כאן דין חצר, ואיך אפ"ל שדין חצר יבטל דין ד"א?

אבל לפי המבואר אתי שפיר: די"ל שתוס' הרא"ש ס"ל בגדר הפסול דחצר המהלכת שהוא בגדר "שלילה", היינו שאין הפי' שאין כאן גדר חצר כלל, אלא החצר קיימת ורק ישנה מניעה לחצר לקנות, ולכן מתריך שגדר החצר שיש כאן מבטל את דין הד"א, משא"כ הראב"ד ס"ל שהפסול דחצר המהלכת הוא בגדר "מניעה", היינו שאין כאן חצר כלל, וא"כ יש כאן דין ד"א, ומתריך תירוץ אחר - דכיון שהולכת אין לה דין ד"א.

## שער השיעורים

[ובאופן אחר י"ל ששניהם ס"ל שהוא בגדר "שלילה", ובמילא יש כאן גדר חצר, אלא שנחלקו בגדר קנין ד' אמות, דהנה ידוע מ"ש האבנ"מ (ס"ל סק"ה) שנחלקו הרמב"ן והר"ן (גיטין עח, א) בגדר קנין ד' אמות, שלהר"ן הקנו חכמים את הד"א להאדם, ועשאו כחצירו, ועי"ז ממילא קונות לו את החפץ המונח בהם בתורת חצר, אלא שזה מה שהקנו חכמים להאדם את ד' אמותיו, הוא רק לצורך קנין החפץ המונח בהם, ולא לענין אחר. אמנם הרמב"ן ס"ל שלא הקנו חכמים את מקום הד"א עצמם, כ"א את החפץ המונח בו (וראה קונט' "ענינה של תורת החסידות" סעי' כ' ובהערות שם).

וי"ל שבזה נחלקו הראב"ד והרא"ש, ובהקדים מה שמסתבר שרק כאשר ב' דברים הם בסוג א', ויש סתירה ביניהם אומרים שאכן הם סותרים זא"ז, משא"כ אם הם ב' סוגים, כאילו אינם "נפגשים", ואין א' סותר את השני, וכלשון חז"ל (זבחים ג, ב) "מינה מחריב בה. דלאו מינה לא מחריב בה", ולכן בנדו"ד - אם ד"א הוא כחצירו, אז י"ל שהדין חצר דאורייתא סותר ומבטל הד"א שמדרכנו, כי הם בסוג א', אבל אם ד"א אין שייך לגדר חצר, לא אמרי' שהדין חצר סותר הד"א.

ובזה נחלקו: הרא"ש ס"ל שד"א הם בגדר חצר, ולכן ס"ל שהחצר מבטל הד"א, אבל הראב"ד ס"ל שאי"ז בגדר חצר, ולכן אין לומר שהחצר מבטלו, ולכן תי' תירוץ אחר].

,

והנה, עוד נפק"מ יש בין ב' אופנים אלו בהפסול דחצר המהלכת, והוא בקשר להפסול דחצר שאינה משתמרת: דהנה הפסול דחצר שאינה משתמרת ודאי הוי פסול בדרך "העדר" - שאין כלל גדר חצר, דהרי חצר כזו שאינה משתמרת לדעת הבעלים, הפי' בזה הוא, שאינה בטילה אל הבעלים, ולכן אינה יכולה לקנות בשבילם. ועפ"ז: אם נאמר דהפסול דחצר המהלכת הוא פסול בהשרשת החפץ בתוך החצר, היינו שאי"ז פסול בגדר החצר, אלא רק מניעה שאין יכולה לקנות, א"כ הוי חצר המהלכת וחצר שאינה משתמרת ב' פסולים שונים, דזה פסול בעצם החצר, וזה פסול בפעולת הקנין, וצריכים ב' ענינים נפרדים כדי שהחצר יקנה בשבילו, כפות וישן: "כפות" בשביל שלא יהי' מקום שאינו מסוים, ו"ישן" שיהי' "משתמר", [כלומר: שיהי' בטל].

אבל אם הפסול דחצר המהלכת הוא פסול בעצם הגדר דהחצר, נמצא דב' הפסולים - חצר המהלכת וחצר שאינה משתמרת - הם בעצם מאותו הטעם, פסול בגדר החצר, מטעם חסרון בביטול החצר לבעלים. ומספיק "כפות" לב' הדברים, ואף שלפי הסברא שקונה ע"י שמושרש בו, אין צריכים ביטול החצר לבעלים, אעפ"כ אם אינה משתמרת ה"ז סותר ביטולו לבעלים, וזה חסרון גם לשיטה זו, ולזה צריכים "ישן".

ואף שלכאור' סו"ס כש"כפות" נעשה הביטול מטעם "משתמרת" ג"כ בד"מ (כמו להשיטה האחרת) - אינו כן, כי השיטה שס"ל ש"כפות" פועל רק שיהי' מקום מסוים, ס"ל ש"כפות" אין בכחו לפעול ביטול - כי סו"ס אינו בטל באמת, שהרי בעצם אינו מהותו "כפות", כ"א לפועל הוא כפות, ולכן, צריכים לבטלו ע"י שיהי' ישן ג"כ.

ויש לומר שבזה היא מחלוקת הרמב"ם והתוס' האם מספיק מה שהעבד (או הבהמה) הוא כפות, או שבעינין ג"כ ישן: הרמב"ם ס"ל שהפסול דחצר המהלכת הוא פסול בעצם גדר החצר.

דעי"ז שהיא מהלכת אינה בטילה להבעלים, וס"ל ש"כפות" מספיק לבטלו להבעלים, והרי זהו גם טעם הפסול דחצר שאינה משתמרת, ולכן ס"ל שמספיק מה שהעבד כפות כדי למנוע את ב' הענינים, דעי"ז שהעבד כפות הוא כבר בטל אל הבעלים, וה"ז מבטל את הבעי' דחצר המהלכת, ולכן בד"מ ה"ז מבטל גם את החסרון של חצר שאינה משתמרת, שג"ז חסרון בענין הביטול של החצר, כמו החסרון דחצר המהלכת.

[ואף שבחצר סתם שאינה מהלכת, ואין בזה חסרון של העדר הביטול, אעפ"כ צריכים שתהי' חצר המשתמרת, ואין אומרים שהיות ואין כאן חסרון דחצר המהלכת בד"מ אין כאן חסרון דחצר שאינה משתמרת - הנה הביאור בזה, שכשהעבד כפות ה"ז ביטול יותר מסתם חצר, כי כשהעבד הוא כפות יש כאן פעולה חיובית של ביטול (משא"כ בחצר סתם, שבטל באופן סתמי, אבל לא נעשה שום פעולה לבטלה), ולכן, באם מה שהוא כפות פועל אצלו ביטול להבעלים, ה"ז כבר מסלק החסרון שצ"ל חצר המשתמרת לדעתו].

משא"כ תוס' ס"ל שגדר הפסול דחצר המהלכת הוא בפעולת הקנין ולא בעצם החצר, ו"כפות" מועיל שיוכל להשתרש במקום מסוים, אבל אין בכח "כפות" לבטלו להבעלים, לכן ס"ל שאין מספיק מה שהוא כפות, ובעינין ג"כ שיהי' ישן, דזה שהוא כפות מספיק רק למנוע החסרון דחצר המהלכת, דעכשיו שהוא כפות ונעשה שטחו מסוים, יכול החפץ להיות "מושרש" בו, אבל עדיין צריכים שיהי' ישן מצד החסרון דחצר שאינה משתמרת, דרק אם הוא ישן ה"ה בטל אל הבעלים, ויכול לקנות.

## יא

והנה, ע"פ ב' האופנים שנחלקו הרמב"ם והתוס' בגדר חצר המהלכת, יוצא ב' פירושים שונים בפירוש דברי הגמ' במה שמקשה רבא שבנדון שרוצה לקנות כלים שעל הבהמה מטעם חצר, לא יקנה לפי שהוי זה חצר המהלכת - דלפי הרמב"ם קושייתו היא שמה שהבהמה הולכת הוא חסרון (בעצם החצר) מטעם מה שהיא מהלכת לדעת עצמה, דזה מראה שאינה בטילה, ואין הקושיא מטעם עצם ההילוך, כי הילוך כשלעצמו אינו סתירה להביטול שלה, כ"א מה שהולכת מצד עצמה מורה על מציאות עצמאי.

משא"כ לפי תוס' קושייתו היא שהחסרון בהליכת הבהמה הוא רק בנוגע להקנין, שהיות והיא הולכת, אין כאן שטח מסוים שיוכלו הכלים ל"השתרש" שם, ובמילא אא"פ שיעשו הכלים חד עם החצר (הבהמה), הנה הקושיא היא מעצם ההילוך של הבהמה, כי זהו המניעה שאינה מאפשרת השרשת הכלים בהחצר.

ומזה יוצא ג"כ ב' פירושים שונים בפירוש תירוץ הגמ' בנוגע לספינה, ד"ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה": לפי הרמב"ם גם לפי תירוץ הגמ' הספינה זזה ממקומה, אלא שלמרות שבפועל היא זזה, אין בזה החסרון דחצר המהלכת, כיון דאינה זזה מחמת עצמה, ובמילא עדיין היא בטילה לבעלים, כי זה שהיא זזה אינו מוכיח שאינה בטילה לבעלים, כיון דמיא הוא דקא ממטו לה", ולא מחמת עצמה, והרי נת"ל שרק כשהולכת מחמת עצמה ה"ז סתירה להביטול.

משא"כ לפי תוס' אאפ"ל שזהו התירוץ, דהרי לפי תוס' אם אכן הספינה זזה, כבר ישנה המניעה ד"השרשת" החפץ, כיון שאין הספינה שטח מסויים, ואין נוגע אם הספינה זזה מחמת



## שער השיעורים

עצמה או אם המים מזיזים אותה, סו"ס אין שטחה מסוים, ולכן צ"ל שהתירוץ לפי התוס' הוא, שלמרות שבגשמיות היא זזה, אין היא זזה, ועדיין - להלכה - היא נחשבת כ"מינח נייחא" לפועל.

### יב

ועפ"ז מובן שהקושיות דמקשי התוס' מת"ח "דרכוב כמהלך דמי" ומ"אגוז צף ע"ג מים", הוי קושיות רק לשיטתם, דכיון דס"ל שהפי' ב"ספינה מינח נייחא" הוא שבפועל אינו הולך, ומונח במקומו, לכן קשה איך אמרי' דרכוב הוא כמהלך, והאגוז אינו נקרא מונח, אבל לפי הרמב"ם שהפי' ב"ספינה מינח נייחא" הוא שאה"נ שהוא מהלך, מ"מ אי"ז חסרון בנוגע לגדר קנין חצר, הנה פשוט שאין להקשות מרכוב כמהלך ומאגוז צף ע"ג מים, כי גם בספינה אמרי' שזהו אכן מהלך, אלא שבנוגע לדין חצר אי"ז נוגע, כיון שאינו הולך לדעת עצמו, אבל בנוגע לרכוב כמהלך ואגוז צף ע"ג מים נוגע רק בפועל אם הולך או מונח, והרי גם בספינה אמרי' שבפועל ה"ה מהלך, ולכן גם שם אמרי' שנקרא מהלך.

ובאמת, יש לדייק כן בדברי הרמב"ם עצמו, דבהלכה זו דדין ספינה (הל' זכי' ומתנה פ"א ה"ה) כותב: "דגים שקפצו לתוך הספינה קנה בעל הספינה, שזו כחצר המשתמרת היא, ואינה חצר המהלכת, שהמים הם שמוליכים אותה ואינה הולכת מחמת עצמה". ומזה שמשנה הרמב"ם מלשון הגמ' "מינח נייחא", דאינו כותב שהספינה בעצם נחה, אלא ש"אינה הולכת מחמת עצמה", הרי ראי' שהוא ס"ל שהיא כן הולכת, אלא שאי"ז מחמת עצמה, וזה מספיק שאינה חצר המהלכת, כיון דס"ל דחצר המהלכת הוא פסול בהביטול דהחצר לבעלים, ולכן מספיק לומר שאינה זזה מחמת עצמה, אף שבפועל היא זזה, כי אין זה סתירה לביטולה להבעלים, היות דאי"ז מחמת עצמה.

וכן בדיני קנין עבד שכותב הרמב"ם בהל' מכירה נראה שלכך נתכוין, דשם כתב (פ"ג הי"ב): "...והוא שיהי' כפות שהרי אינו יכול להלך", וי"ל שהחסרון בכך שיכול להלך אינו ההילוך כשלעצמו, כ"א מה שהולך לדעת עצמו, דבהלכה לפני"ז (הל' יא) כתב הרמב"ם בנוגע לדין אגב: "המקנה עבדים וקרקעות כאחד, החזיק בעבדים לא קנה הקרקעות, החזיק בקרקעות לא קנה עבדים, עד שיהיו עומדין בתוך הקרקע, ואע"פ שאמר לו קנה עבדים על גבי קרקע, לא קנה עד שיהיו בתוכה, שהעבד מהלך לדעת עצמו". היינו דהחסרון בזה שהעבד מהלך (שלכן לא מספיק מה שאומר קנה עבדים אגב הקרקע, וצריך גם שיהיו העבדים עומדים בתוכה), הוא כיון שהולך לדעת עצמו (וראה להלן בפרטיות).

וכמו"כ י"ל גם בנוגע להלכה הבאה תיכף אח"כ, בנוגע לחסרון ההילוך דעבד בקשר לדיני חצר, שהחסרון אינו ההילוך כשלעצמו, כ"א מה שהולך לדעת עצמו, היינו דסמך הרמב"ם על מ"ש בהלכה שלפנ"ז, וזהו כנ"ל, לפי שס"ל להרמב"ם שהפסול דחצר המהלכת הוא שאינה בטילה לבעלים, לכן ס"ל שהחסרון הוא מה שמהלך לדעת עצמו, וע"י שהוא כפות נמנע חסרון זה.

### יג

והנה יש להוסיף, דעפ"ז יובן ג"כ המשך ההלכות בדברי הרמב"ם: דהנה בדין אגב, שבזה מיירי הרמב"ם בהלכה יא', ידועה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד: דהרמב"ם כתב (הל' מכירה

פ"ג ה"ח): "המקנה קרקע ומטלטלין כאחד, כיון שקנה קרקע בכסף או בשטר או בחזקה, נקנו המטלטלין עמהם". וממשיך (בהל' ט): "במה דברים אמורים כשהיו אותם המטלטלין צבורין באותה קרקע, אבל אם היו במקום אחר, צריך שיאמר לו קנה מטלטלין אגב קרקע". היינו שרק אם אין המטלטלין צבורין בתוך הקרקע צריך לומר לו אגב וקנה, אבל בצבורין אין צריך לומר.

ומקשה הראב"ד על הרמב"ם, דבקדושין (כו, א) דנה הגמ' האם בעינן צבורין בקנין אגב או לא, והאם צריכים לומר אגב וקני, או לא, ומסיק "הלכתא צבורים לא בעינן אגב וקני בעינן", היינו שלעולם אי"צ שיהיו המטלטלין צבורין בקרקע, ולאידך צריך תמיד לומר שיקנה אגב הקרקע. ומדוע פסק הרמב"ם שבאם הם צבורים אין צ"ל אגב וקני?

ואמנם לתרץ שיטת הרמב"ם כבר כתבו הנו"כ שהוא ס"ל בדברי הגמ' שהגמ' מקשרת ב' הדינים, והפי' הוא שהיות וצבורים לא בעינן, לכן אגב וקני בעינן, היינו שרק כשאין צבורין, אז בעינן שיאמר "אגב וקני", אבל אם המטלטלין צבורין אין צריך לומר לו קנה. אבל עדיין צ"ע מהו סברת מחלוקתם?

## יד

ובביאור מחלוקתם כתבו האחרונים (ראה אבן האזל שם) דנחלקו בגדר דפעולת הקנין בקנין אגב: הרמב"ם ס"ל שקנין אגב פי' שהמטלטלין בטלים לגבי הקרקע, וע"י שעושה קנין בקרקע נקנין ממילא גם המטלטלין, משא"כ הראב"ד ס"ל שאי"ז מפני הביטול דהמטלטלין להקרקע, אלא הוי קנין כמו כל הקנינים. ומה שמסיק בגמ' שצריך לומר "אגב וקני", אי"ז שייך לענין הביטול, כ"א זהו מדיני קנין אגב כשלעצמם. ולכן: הרמב"ם ס"ל שצריך לעשות פעולה כדי שיתבטלו המטלטלין אל הקרקע, ולשיטתו זה נפעל ע"י שהמטלטלין עצמם נמצאים בתוך הקרקע, או ע"י שהוא אומר לקונה קנה אגב קרקע, דע"י א' מב' הענינים מתבטלים המטלטלין גבי הקרקע, אבל הראב"ד שס"ל שאי"ז שייך לביטול, אלא הוי קנין רגיל, ס"ל בדברי הגמ' שזה דין כשלעצמו, ואין לומר שלפעמים ה"ה באופן אחד ולפעמים באופן אחר, ולכן לעולם לא בעינן צבורין, ולעולם בעינן שיאמר לו קנה אגב קרקע.

[וע"פ ביאור זה מבוארות כמה ממחלוקות הרמב"ם והראב"ד, ולדוגמא נציין מחלוקתם בנוגע לשטר: דכתב הרמב"ם (הל' זכ"י ומתנה פ"ו הי"ד): "המקנה לחבירו קרקע כל שהוא והקנה לו על גבה שטר חוב, הרי זה קנה השטר בכל מקום שהוא, בלא כתיבה ובלא מסירה". היינו שיכול להקנות השטר חוב אגב הקרקע, ואי"צ לומר "אגב וקני" כבכל קנין אגב. אמנם הראב"ד כותב שזהו דוקא אם אמר "אגב וקני". וע"פ הנ"ל סברת מחלוקתם היא: הרמב"ם שס"ל שגדר קנין אגב הוא מטעם ביטול, וזהו הסיבה מדוע צריך לומר אגב וקני, אי"ז שייך בנוגע לשטר, כי הנה השטר בעצם בטל להקרקע, דהרי כתבו המפרשים דאיירי בשטר חוב על אותה הקרקע שמקנה לו, ולכן אי"צ לומר "אגב וקני", משא"כ להראב"ד שאי"ז מטעם ביטול, ומה שצריך שיאמר "אגב וקני" ה"ז מדיני קנין אגב, אין סברא לחלק בין שטר לשאר מטלטלין, וגם בשטר צ"ל אגב וקני].

ועפ"ז מבואר גם מחלוקתם בדין קנין אגב בעבד, דהנה הרמב"ם ס"ל (בהל' יא) - כפי שהובא לעיל - שכדי לקנות העבד אגב הקרקע, צריך שיהי' גם צבורין (שיעמוד בתוך הקרקע) וגם שיאמר לו "אגב וקני", משא"כ הראב"ד חולק גם כאן וס"ל שמספיק שיאמר "אגב וקני".

## שער השיעורים

ועפהנ"ל יובן דגם זה תלוי בכללות המחלוקת בגדר קנין אגב: הרמב"ם שס"ל שקנין אגב הוא מטעם ביטול, ס"ל שכדי שיתבטל עבד אגב הקרקע צריכים לב' הענינים, גם צבורין וגם "אגב וקני", ולא כמו בשאר מטלטלין שמספיק אחד מהשניים, והטעם ע"ז, דכיון דעבד מהלך לדעת עצמו, ה"ז סתירה להביטול שלו לבעלים, ולכן צריכים פעולה חזקה יותר כדי לבטל עבד להקרקע, ולכן צריכים לב' הענינים. משא"כ הראב"ד שס"ל שאי"ז מטעם ביטול, אלא קנין רגיל, ס"ל שגם בעבד ה"ז כבכל קנין אגב, וצריך רק שיאמר "אגב וקני".

### טו

ועכ"פ נמצא שמ"ש הרמב"ם בהל' יא' שצריכים שהעבד יהי' בתוך הקרקע לפי שהוא "מהלך לדעת עצמו", כוונתו היא שזהו סתירה להביטול שלו, ולכן צריכים ב' הענינים כדי שיהי' ביטול העבד לגבי הקרקע, וא"כ מובן ביותר מה שממשיך בהל' יב', שכדי שיהי' העבד כחצר צ"ל כפות, כי בלא"ה ה"ה מהלך, וג"כ כוונתו שזהו סתירה לענין הביטול, שהרי ס"ל להרמב"ם שהפסול דחצר המהלכת הוא מצד חסרון הביטול המתבטא בזה שיכול להלך לדעת עצמו (דזהו הכוונה במ"ש "שהרי אינו יכול להלך"), וע"י שהוא כפות הוא בטל לבעלים, ויכול לקנות.

ובזה רואים המשך ב' ההלכות, כי בשניהם מדובר בנקודה אחת, העדר הביטול של העבד לרבו, מטעם מה שמהלך לדעת עצמו, הן בנוגע שהוא יוקנה בקנין אגב, והן בנוגע שהוא יקנה חפץ לבעליו בקנין חצר, ואיך פועלים לסלק חסרון זה (בקנין אגב, ע"י שעומד בתוך הקרקע, ובקנין חצר, ע"י שהוא כפות).

### טז

והנה בהמשך להנ"ל יש לתרץ קושיית הרעק"א ב'גליון הש"ס' על התוס' - דאם יד מינח נייחא ורק הגוף מוליך אותה, מדוע מגורשת האשה אם זרק הגט על ראשה, ומדוע אין קונה העבד הגט שנתן הבעל בידו? והנה י"ל ששיטת התוס' היא, דאמנם ישנו חילוק בין היד להגוף, דהיד נקראת נייחא והגוף נקרא מהלך (שלא כשיטת הרעק"א דהיד והגוף דבר אחד הוא), ולכן אפשר לקנות ע"י יד, ומזה אפשר ללמוד בנוגע ספינה, שהיא קונה, כי גם ספינה נקראת "מינח נייחא", דכמו שהיד, אע"ג שמהלכת ע"י הגוף, מ"מ יכולה לקנות כיון שהיא "מינח נייחא", כך בספינה, שלמרות שהמים מזיזים אותה, מ"מ נקראת "מינח נייחא", ויש לה דין חצר.

אבל לאידך, סו"ס הוה היד בטילה להגוף, ולכן אם הגוף אינו יכול לקנות מאיזה טעם, ה"ז גורם שגם היד לא תוכל לקנות (אף שמצ"ע היתה יכולה לקנות), ולכן בנדון דעבד, כיון שגוף העבד עצמו נקרא חצר המהלכת, והיד סו"ס בטילה להגוף, הנה גם היד עצמה אינה יכולה לקנות, למרות שהיד מצ"ע מינח נייחא, כי אא"פ לחלק בין היד להגוף לגמרי, לומר שאף שהגוף הוא מהלך, היד תקנה כיון שהיא "מינח נייחא", דהרי סו"ס היד בטילה להגוף, ולכן הדין הוא דאין אשה מתגרשת בגט שקיבל עבדה בידו, דכיון שהעבד עצמו חצר המהלכת, גם היד - שבטילה איליו - היא חצר המהלכת.

אמנם באשה עצמה, זה שהיד בטילה לגבי הגוף, אין זה חסרון בהקנין, דהאשה עצמה הרי יכולה לקנות, דלכן גם היד קונה לה, אבל לאידך אפשר ללמוד מידה בנוגע לספינה, כנ"ל, כי באם לא היינו אומרים שידה מינח נייחא לא היתה יכולה לקנות ע"י ידה, כי היינו אומרים

## שערי ישיבה גדולה – לה

שהוה כחצר המהלכת, כי סו"ס נוסף ע"ז שהיד בטילה להגוף, ה"ה גם מציאות לעצמה, ומזה שיכולה לקנות ע"י ידה, ה"ז הוכחה שאמרי' מינח נייחא.

ועד"ז מובן מדוע אם זרק גט על ראש האשה מגורשת, דלא איכפת לן מה שהגוף הוא מהלך, כיון שהאשה עצמה היא היא הקונה עצמה, ואין בזה גדר חצר כלל (ורק בנוגע ידה, שהוא מציאות לעצמו ג"כ, יש גדר חצר, ומזה שאי"ז חצר מהלכת, ה"ז ראי' שאמרי' מינח נייחא, וכנ"ל).



## סימן ג'

### אינו מתכוין ופסיק רישי'

#### א

במס' שבת בכ"מ מובא המחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון שר"י ס"ל דבר שאין מתכוין אסור, ור"ש ס"ל שמותר. ורק מודה ר"ש שאסור באם זה בגדר פסיק רישי' ולא ימות (ראה שבת כט, ב. מא, ב. עה, א. ובכ"מ בש"ס).

ולהבין כמה פרטים בסוגיא זו יש לעיין בהסוגיא כפי שמבואר בפרק ראשון של מס' כתובות.

דהנה אי' בכתובות (ה, ב): איבעי להו מהו לבעול בתחלה בשבת, דם מיפקד פקיד (ואינו נבלע בדופני הרחם להיות יציאתו ע"י חבורה - ומותר), או חבורי מיחבר (ע"י חבורה הוא בא - ואסור). ואת"ל דם מיפקד פקיד, לדם הוא צריך ושרי, או דילמא לפתח הוא צריך (וה"ה כבנין) ואסור, ואת"ל לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי, הלכה כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר, או הלכה כר"י דאמר דבר שאין מתכוין אסור, ואת"ל הלכה כר"י, מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח. איכא דאמרי ואת"ל דם חבורי מיחבר, לדם הוא צריך ואסור, או דילמא להנאת עצמו הוא צריך ושרי, ואת"ל להנאת עצמו הוא צריך ודם ממילא קאתי, הלכה כר"י או הלכה כר"ש, ואת"ל הלכה כר"י, מקלקל בחבורה או מתקן בחבורה הוא. ואת"ל מקלקל בחבורה הוא, במקלקל הלכה כר"י או הלכה כר"ש, עכ"ל הגמ'.

ובלישנא קמא כשמסתפק דאולי הלכה כר"ש דאינו מתכוין מותר, ושרי גם בנדו"ד, הק' ברש"י (ד"ה או כר"ש) וז"ל: וא"ת פס"ר ולא ימות הוא, (ומתריך) הא פרכינן לה לקמן, ומשנינן יש בקיאיין בהטי', ואין דם יוצא, ואף אין פתח נפתח, הלכך לאו פס"ר ולא ימות הוא, עכ"ל. ובתוס' (ד"ה לדם) הקשו ג"כ עד"ז, וז"ל: וא"ת והא פס"ר הוא לענין הפתח. (ותירצו) וצ"ל שיכול להוציא הדם בלא עשיית הפתח, עכ"ל.

וכתב המהרש"א וז"ל: ודברי רש"י שפי' בזה כאן וכו' ואין דם יוצא כו' אין לו מקום כאן, אלא לאידך איבעיא דאת"ל חבורי מיחבר כו', אבל להך איבעי דקאמר לדם הוא צריך ושרי לא יתיישב, אלא כמ"ש התוס' שיכול להוציא דם וכו' וק"ל, עכ"ל. והוא באמת קושיא אלימתא לכאורה על רש"י, דהרי כאן איירי שלדם הוא צריך, א"כ מה מועיל מה שיש בקיאיין בהטי' ואין דם יוצא ואף אין פתח נפתח, דהרי בנדון שרוצה דם א"פ שלא יהי' הפתח נפתח, וא"כ הוה שוב פס"ר?

אמנם בריטב"א מבואר דלרש"י אף שכאן איירי במי שרוצה הדם, מ"מ "כיון שיכול להזדמן הטי' ולא יעשה האיסור אי"ז פס"ר, דכל שאפשר שלא יעשה איסור, אפי' בצד רחוק, לא חשוב פס"ר, ולשון פסיק רישי' מוכרח כך".

## שערי ישיבה גדולה – לה

אבל גם זה צריך ביאור, דהרי בפועל מתכוין הוא לדבר שיכריח פתיחת הפתח, וכשנעשה כן בפועל למה אי"ז בגדר פס"ר?

### ב

ואף שיש לומר שרש"י ס"ל שטעם פס"ר הוא כאופן הב' שנתבאר לקמן (סעי' ו), שמצד הפס"ר נעשו ב' הפעולות כפעולה אחת (ולא שהכוונה נמשכת על הפעולה הב'), וכדי לומר כן צ"ל שהפעולה שעושה תכריח בכל אופן הפעולה השני', משא"כ אם יש אפשרות (אף שהיא רחוקה) שפעולתו לא תכריח הפעולה הב', כבר אאפ"ל שב' הפעולות חד הן, ולכן בנדו"ד, מכיון שאפשר שפעולת הביאה שלו לא תכריח שיפתח הפתח "כיון שיכול להזדמן הטי", לכן גם כשלא נזדמן הטי אין לו לומר שפתיחת הפתח חד הוא עם פעולת הביאה (משא"כ אם הפי' שהכוונה נמשכת על הפעולה הב', אין לומר סברא זו, כי מצד כוונתו הרי רוצה שלא תהי' הטי', כיון דלדמ הוא צריך, וא"כ אפשר כוונתו להימשך להפעולה הב'. אף בנדון שאפ"ל שלא יהי' בכוונתו, כי העיקר הוא מצד הכוונה שבזה).

אבל אין זה נכון, כי הפעולה הא' כאן (שעלי' יש הכוונה) אינה פעולת הביאה כענין כללי, כ"א הוצאת הדם, ופעולת הוצאת הדם מוכרחת לפתוח הפתח בכל אופן, כי אא"פ שיוציא דם בלי פתיחת הפתח, וא"כ יש לומר בזה שב' הפעולות חד הוא, והא דאפשר שיזדמן לו הטי' ולא יוציא דם, הרי הפי' בזה, שאז לא יעשה גם הפעולה הא', שהיא הוצאת דם. וזה אינו נוגע לענינו כלל לומר שלפי שאפשר שלא יעשה גם הפעולה הא', לכן אין ב' הפעולות חד - מאחר שכשיש הפעולה הא' מוכרח להיות הפעולה הב'.

ושוב צריכים להבין דעת רש"י (וראה פנ"י, חת"ס, ועוד).

גם צלה"ב: במה תלוי' באמת מחלוקת רש"י ותוס' אם אפשר להוציא דם בלי עשיית פתח?

### ג

והנה לפי כמה אחרונים ישנה כאן עוד פלוגתא בין רש"י ותוס'. דהנה בהלישנא קמא כותב רש"י (בד"ה ואת"ל מקלקל) וז"ל: ואת"ל מקלקל הוא ל"ג, דאי מקלקל, לד"ה מותר, שאין לך מקלקל חייב אלא חובל ומבעיר אליבא דר"ש, והכא לאו חובל הוא, דהא דאת"ל דם מיפקד פקיד בעי לה ואזיל, עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה את"ל (הא')) כתבו וז"ל: את"ל הלכה כר"י מקלקל הוא אצל הפתח וש"י - פי' דר"י אית לי' דמקלקל בחבורה פטור וכו', עכ"ל. וכותב המהרש"ל וז"ל: נ"ל דהתוס' סוברים כגירסת ס"א שכתב רש"י ל"ג (דהרי בביאור הל"ק כתבו דר"י אית לי' דמקלקל בחבורה פטור, ואי ס"ל כרש"י אין שייך כאן ענין מקלקל בחבורה). ומה שהקשה רש"י שמקלקל דהכא כ"ע מודים, סוברים התוס' דליתא, כי כל קלקול ששייך באדם, בין הוא לגבי פתח ששייך משום בנין, בין הוא לגבי מוציא דם שחייב משום חבורה, לעולם קלקול חייב לר"ש ופטור לר"י, וטעמא דר"ש דמחייב קלקול בחבורה, משום דסתם חבורה הוא קלקול מצד אחד, ואפ"ה חייבי' רחמנא, טעם זה נמי שייך אפילו בפתח גבי אדם שהוא לעולם קלקול ודו"ק, עכ"ל. (ועיי"ש במהרש"א שפליג על המהרש"ל). וראה גם חת"ס כאן, ועוד.

## שער השיעורים

נמצא לדעת המהרש"ל יש כאן מחלוקת רש"י ותוס' אם יש כאן להל"ק גדר מקלקל בחבורה או לא. וצלה"ב: במה תלוי המחלוקת?

### ד

גם צלה"ב בסוגיא זו: בהל"ק בסופו שואל "ואת"ל הלכה כר"י מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח". ולכאור' שאלה זו אינה תלוי' בזה שלדם הוא צריך והלכה כר"י באי"מ, כ"א גם לפי הסברא לפנ"ז שלפתח הוא צריך (ולכו"ע אסור) אפשר לשאול אם מקלקל הוא אצל הפתח וש"י או מתקן הוא אצל הפתח ואסור, ולמה שואלת הגמ' שאלה זו רק לאחר האת"ל דפתח ממילא קאתי והלכה כר"י.

והנה בשטמ"ק מביא בשם הרשב"א דמזה רא"י דאם לפתח הוא צריך אז אפילו את"ל מקלקל הוא אצל הפתח ג"כ אסור, מכיון שלא מקלקל גמור הוא, כ"א יש בו תיקון קצת שהוא צריך לו ומתקן אצל ביאה, וכיון שיש בו תיקון קצת ונעשית מחשבתו חייב, כי לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה. ומובן דהא דכן מקשה קושיא זו בדעת ר"י, ה"ז לפי ששם איירי באת"ל לדם הוא צריך, ורק הפתח ממילא קאתי (אלא שר"י מחייב גם באינו מתכוין), בזה הרי ליכא למימר שהוא נק' מתקן קצת, כי לא לזה הוא צריך, ולא לזה היתה מחשבתו, ובמילא אי"ז נק' מתקן אצל הביאה.

והביאור בזה: בפשטות שאלת הגמ' אי מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח, אי"ז שאלה במציאות, דהרי זה אפשר לברר, כ"א שברור שיש כאן ב' הענינים, תיקון מצד זה שעשאה כלי (כמ"ש התוד"ה בעילת - לעיל ד, א), וקלקול מצד זה שהבתולה חשובה מן הבעולה, והשאלה היא רק איזה פרט גובר וכיו"ב (וכמ"ש החת"ס כאן), וא"כ גם לדעת ר"י יש כאן תיקון קצת (גם להסברא דנק' מקלקל הוא אצל הפתח), ולמה לא נאמר שמפני התיקון קצת הלזה יתחייב אף אם מקלקל הוא, כמו שאומרים לדעת ר"ש כשלפתח הוא צריך.

### ה

ואף שיש לחלק שבנדון דלעיל הרי לפתח הוא צריך, וא"כ נתכוין לזה התיקון ואיתעבידא מחשבתו, ולכן חייב, משא"כ כאן שאיירי בנדון דפתח ממילא קאתי; מ"מ הרי לדעת ר"י קיימינן שאינו מתכוין חייב כמתכוין (מאיזה טעם - ואולי שהכוונה דהפעולה נמשכת תמיד על המלאכה גם כשאינו מוכרח לבוא), וא"כ ה"ז כאילו יש לו כוונה גם על הפתח, והי' צריך להתחייב גם אם מקלקל הוא אצל הפתח (אם לא שנאמר דלר"י אין הפי' שאי"מ הוה כמתכוין, כ"א שלדעתו אי"צ כוונה. אבל ה"ז דוחק, וכבר דשו בו רבים).

ומוכרח לומר שגם לר"י אי"מ אינו כמתכוין ממש, כ"א בדרגא פחותה ממנו, ורק שס"ל שדרגא זו של כוונה מספקת לחייב (וכדמוכח מ"ש התוס' כאן בכתובות שכשמצטרפים אי"מ למקלקל מותר לכתחלה גם לר"י, ואם אי"מ הוה כמתכוין ממש, מה מוסיף זה שאי"מ שמשום זה יהי' מותר לכתחלה).

אבל עדיין צריך קצת ביאור: כמו שלהסברא לדם הוא צריך אומרים שיש בו קצת תיקון, ולכן אף שבעיקר ה"ה קלקול (דהרי קיימינן עכשיו להסברא שמקלקל הוא אצל הפתח), מ"מ

תחשב הפעולה לתיקון, ומתחייב עבור זהו, כמו"כ היינו צריכים לומר גם לדעת ר"י, שיש בזה קצת תיקון ויתחייב בשביל זה, כי גדר תיקון וקלקול בכלל אין תלוי בכוונת האדם, לכאורה.

ו

גם צלה"ב כמה דיוקים בפרש"י:

(א) הלשון בהגמ' הוא "לדם הוא צריך... לפתח הוא צריך", וברש"י בהל"ק מעתיק תמיד הלשון "לפתח מתכוין... לדם הוא מתכוין", ולכאו', אף שזהו פי' תיבת "צריך", מ"מ כבר פרש"י בתחלת הענין (בד"ה את"ל מיפקד פקיד) "לדם הוא צריך ומתכוין להוציאו". וכבר ידעינן ש"צריך" כאן ענינו "מתכוין", ולמה לרש"י אח"כ להעתיק לשון הגמ' בשינוי, ובודאי שרצונו להדגיש ענין הכוונה (אף שבדוחק י"ל שגירסא אחרת היתה לו לרש"י),

(ב) בד"ה ואת"ל לדם הוא מתכוין פי' וז"ל: ולא לפתח, מיהו על כרחך פיתחא ממילא הוי, עכ"ל. ולכאו' למה לי' לרש"י להדגיש שהפתח יבוא על כרחך, לכאורה הו"ל למימר "מיהו פיתחא ממילא הוי". וע"ד מ"ש בהלישנא בתרא (בד"ה ודם ממילא קא הוי) וז"ל: הוא אינו מתכוין להוציאו, אבל הוא יוצא, ונמצאת חבורה נעשית שלא בכוונה, עכ"ל. ולא כתב "ועל כרחך חבורה נעשית" וכיו"ב.

ואף שבפשטות אזיל רש"י לשיטתי' שס"ל דאא"פ להוציא דם בלא עשיית פתח (ולכן מקשה אח"כ שהו"ל פס"ר, ומתרחץ ש"יש בקיאין בהטי' ואין דם יוצא ואף אין פתח נפתח", היינו שגם לאחר התירוץ ס"ל שאא"פ להוציא דם בלא עשיית פתח), מ"מ מה זה נוגע להדגיש כאן. ובפרט כשההדגשה היא סתירה להענין המבואר כאן: בהגמ' מבואר שלר"ש צ"ל מותר מטעם אי"מ. וההדגשה ש"על כרחך פיתחא ממילא הוי" ה"ה סיבה שגם לר"ש יהי' אסור מטעם פס"ר (אלא שיש למצוא תי' ע"ז).

(ג) בהלישנא בתרא בד"ה הלכה כר"י פי' וז"ל: בדבר שאינו מתכוין ושמא מתקן הוא ואסור, עכ"ל. אמנם בהל"ק בד"ה הלכה כר"י פי' וז"ל: בדבר שאין מתכוין ואסור, עכ"ל. ולכאו' בין בהל"ק ובין בהל"ב מסתפק בגמ' אי מקלקל הוא או מתקן הוא, וא"כ בשעה שמסתפק אי הלכה כר"י ואסור או כר"ש ומותר, מוכרח שקאי להסברא שמתקן הוא, דאל"ה גם לר"י צ"ל מותר (וכמו שמסתפק אח"כ), וזוהי כוונת רש"י במ"ש "ושמא מתקן הוא" להודיע שעכשיו קאי להצד שמתקן הוא, וא"כ למה לא פי' כן גם בהל"ק. ואם נאמר שפשוט הוא כ"כ עד שרש"י אי"צ לפרשו, למה פירש כן בהל"ב. ובשלמא אם הי' מפרש כן בהל"ק ולא בהל"ב הי' מובן - כי לאחרי שפי' כן בהל"ק אי"צ לכפול דבריו בהל"ב, אבל בפועל מפרש כן בהל"ב ולא בהל"ק.

[בדוחק י"ל: בהל"ק קאי להצד שדם מיפקד פקיד והמלאכה היא עשיית הפתח, ופעולה זו בפשטות הוה תיקון, וכנ"ל שעשאה כלי, אלא שיש לומר ג"כ שאולי הוא מקלקל מטעם שהבתולה חשובה מן הבעולה, ולכן לפני שמסתפקין אי מתקן הוא או מקלקל אין רש"י צריך לפרש "שמא מתקן הוא", כי כ"ה בפשטות. משא"כ בהל"ב שקאי להצד שדם חבורי מיחבר והמלאכה היא עשיית חבורה, ובפשטות הוה וחבורה ענין של קלקול (והרי זוהי הראי' לר"ש שמקלקל בחבורה חייב, כי כל חבורה מקלקל הוא), לכן כשמסתפקים אי הלכה כר"י וחייב,



## שער השיעורים

מוכרח רש"י להוסיף שספק זה הוא להצד שמתקן הוא, כדי שלא יהי' קשה תומ"י דגם לר"י צ"ל מותר מטעם מקלקל].

### ז

ולבאר כ"ז יש להקדים מ"ש אדמוה"ז בשולחנו (סי' ר"מ ס"ג) וז"ל: מותר לבעול בתולה לכתחלה בשבת, ואין בזה איסור משום הצער וכו', וגם אין איסור משום חובל במה שמוציא דם וכו', וגם אין איסור במה שעשה פתח בגוף האשה, לפי שהיא מלאכה שא"צ לגופה וכו'. ואף להאומרים שמלאכה שאצ"ל חייב עלי', מ"מ זה מקלקל הוא, שהבתולה חשובה מן הבעולה וכו', במקום מצוה לא גזרו חכמים. ועוד שאיסור לפתוח פתח הוא משום מתקן כלי, כמ"ש בסי' שכ"ח (סעי' ל"ב), כשא"צ לפתח זה אין זה תיקון כלל, ולא עשה כלום כמו שיתבאר שם, עכ"ל.

והנה אף שאדמוה"ז מפרש הסוגיא דלא כרש"י, כ"א מקשרו עם הדין דמלאכה שא"צ לגופה וכו', וגם כותב שהאיסור דפתיחת פתח הוא משום תיקון כלי וכו', מ"מ י"ל שנתכוין רש"י לתוכן פרט א' שכותב אדמוה"ז, והוא מ"ש "וכשא"צ לפתח זה אין זה תיקון כלל ולא עשה כלום", וע"פ היסוד שנתבאר לקמן (סי' ח).

הביאור בזה: כמו שכותב אדמוה"ז בנדו"ד לענין פתיחת פתח (לדעתו, שהיא מטעם תיקון כלי), שאם א"צ לפתח זה אין זה תיקון כלל, ואי"ז בכלל מלאכה, וכפי שנתבאר לקמן שם באריכות ביאור סברא זו (עיי"ש), כמו"כ י"ל לדעת רש"י הסובר שפתיחת פתח חייב משום בונה (אבל ראה רש"י ד"ה חייב) שבת קז, א שמביא ב' הסברות), שאם אינו מתכוין לזה אי"ז מלאכת בונה כלל (ולא רק שהוה בבחי' אינו מתכוין). ואף שלכאורה רק במלאכת תיקון כלי אמרינן כן (וכעין זה במלאכת קשירה), אבל לא במלאכת בונה, מ"מ י"ל שזהו רק כשבונה בנין כפשוטו, או כשעושה איזה פעולה (פתיחת פתח וכיו"ב) שהיא בגדר בנין מצ"ע, אבל כשפותח פתח באדם שבעצם אי"ז בגדר בנין, ורק מצד הלימוד ד"ויבן את הצלע" אמרי' שג"ז בכלל בנין הוא, בזה י"ל שכוונתו משוי' ל' בנין, כי ע"י שהוא מתכוין לזה ורוצה בהתועלת הבאה עי"ז, אז ה"ז "מציאות" דבנין, אבל כשאינו מתכוין לזה [ז.א. מצד הפעולה עצמה] אי"ז בגדר בנין כלל. (ומובן שיש לחלק בין פתח זה לדין מפיס מורסא, ואכמ"ל).

והנה כמו שנתבאר לקמן שם בנוגע מלאכת תיקון כלי, שאף שבאי"מ אי"ז בכלל מלאכה, מ"מ כשיש כאן פס"ר לזה, פועל הפס"ר שנעשה מלאכה, אלא שנשאר בגדר אינו מתכוין, וגם ע"ז תחול פלוגתת ר"י ור"ש (עיי"ש בפרטיות) - עד"ז י"ל בנדו"ד, שאף שכשאינו מתכוין להפתח א"ז בכלל מלאכת בנין כלל, מ"מ אם מוכרח הפתח להעשות, חל ע"ז שם מלאכה, אלא שנשאר אינו מתכוין, ויהי' תלוי בפלוגתת ר"י ור"ש.

### ח

ועפ"ז יש לבאר כל הסוגיא לדעת רש"י:

"ואת"ל דם מיפקד פקיד לדם הוא צריך ושרי או דילמא לפתח הוא צריך ואסור". כוונתו לומר דאם לדם הוא צריך, ורק לזה הוא מתכוין, צ"ל מותר גם אם הפתח יעשה מעצמו, גם לדעת ר"י, כי מכיון שאי"מ להפתח, אי"ז בגדר מלאכת בנין כלל, ומותר גם לדעת ר"י. משא"כ

אם לפתח הוא צריך, היינו שמתכוין להפתח, אז נעשה פתיחת הפתח בגדר מלאכה וגם - מלאכה בכוונה, וחייב לכו"ע.

"ואת"ל לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי הלכה כר"ש וכו' או הלכה כר"י" - בזה הוא מוסיף שאת"ל לדם הוא צריך ואינו מתכוין להפתח, ומ"מ הפתח מוכרח להעשות, שאז ה"ז בבחי' מלאכה מטעם הפס"ר, אלא שנשאר בבחי' אינו מתכוין, ה"ז תלוי בפלוגתת ר"י ור"ש.

ולפי"ז מובן כוונתו של רש"י בזה ששינה מלשון "צריך" ללשון "מתכוין", כי ה"צריך" כאן אינו נוגע להגדר דמתכוין או אינו מתכוין, כ"א לגדר המלאכה מעיקרא, ולכן פשוט שאם באמת אינו צריך לפתח, קשה לומר שייעשה מלאכה מטעם פס"ר, דהרי אינו רוצה בזה, ואיך אפ"ל שכאילו נתכוון לזה (ע"ד פס"ר דלא ניחא לי', דלכו"ע, בין להערוך ובין לתוס', אי"ז פס"ר רגיל, ופטור מה"ת לר"ש, אלא שנחלקו אם אסור מדרבנן, וכ"ש שכ"ה בגדר פס"ר בנדו"ד שצריך לפעול המלאכה). לכן מדגיש רש"י שרק אינו מתכוין לזה, אבל כשנעשה ה"ז ניחא לי', ולכן שייך לומר בזה שע"י הפס"ר נעשה בגדר מלאכה, גם כשאינו מתכוין לזה.

ומוכרח רש"י להוסיף "ומיהו על כרחך פיתחא ממילא הוי", כי אם לא הי' מוכרח להעשות, ואינו מתכוין לזה, הי' פטור גם לר"י, ומכיון שהגמ' תולה זה במחלוקת ר"י ור"ש מוכרח לומר שבע"כ ייעשה הפתח (ואעפ"כ אי"ז פס"ר לר"ש, וכנ"ל).

## ט

ועפ"ז צ"ל שמה שמקשה רש"י אח"כ "וא"ת פסיק ריש"י ולא ימות הוא" אין כוונתו לשאול שיתחייב מטעם פס"ר כרגיל, דהרי בנדו"ד דיו שנאמר שע"י הפס"ר נעשה מלאכה ולא יותר, כ"א קושייתו היא (ברוחק עכ"פ): דמכיון ש(מוכרח הפתח להעשות, וכשנעשה הפתח) ניחא לי' בזה, וכנ"ל שעשאה כלי וכו', וא"כ אולי גם כשאינו מתכוין בפועל להפתח ה"ז כאילו נתכוין מטעם שזהו ענין הקשור וכו' עם עצם הביאה (לעשותה כלי וכו') גם לר"ש, וא"כ הוה בכלל מלאכה מטעם שענין ותוכן ה"ביאה" מכריח (פס"ר) הפתח. ובמילא אפ"ל שהפס"ר יפעול שיתחייב ג"כ, שהרי שיעשה מלאכה לא היינו צריכים להפס"ר.

וע"ז תירץ רש"י "הא פרכינן לה לקמן ומשנינן יש שבקיאין בהטי' ואין דם יוצא ואף אין פתח נפתח, הלכך לאו פס"ר ולא ימות הוא", היינו, שאף שקושיית הגמ' לקמן היא על הל"ב, מ"מ ע"י התי' שם, יש לתרץ גם קושייתנו: מכיון שיש שעושים הביאה בכוונה שלא (להוציא דם וגם לא) לפתוח פתח, הרי מובן שאין לומר שפתיחת פתח הו"ע עצמי השייך באופן ישר להביאה (ולומר עי"ז שכאילו מכין אלי'), דהרי יש בנ"א שעושים בכוונה שלא לפתוח פתח, ואף שאותם בנ"א ג"כ אין מוציאין דם, מ"מ עכ"פ ראי' שאין הפתח ענין עצמי דהביאה.

ומובן עפ"ז בפשטות למה לא תי' רש"י כתוס' שאפשר להוציא דם בלי עשיית הפתח, כי לרש"י אם הי' אפשר כן, היינו שלא הי' פס"ר, גם לר"י הי' מותר בנדו"ד, וכנ"ל; ובכלל זהו דבר הידוע לרש"י עוד לפני"ז ש"על כרחך פיתחא ממילא הוי", וקושייתו לא היתה שיתחייב מטעם פס"ר כרגיל, וכנ"ל.

וממשיך בגמ': "ואת"ל הלכה כר"י מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח": בפשטות מובן שגם ע"פ יסוד הנ"ל שמטעם פס"ר נעשה שייקרא בשם מלאכה, מ"מ כשהמלאכה היא קלקול, אז אין לומר שנעשה מלאכה, דהרי באמת אינו מתכוין להמלאכה, אלא שמטעם פס"ר הוה כאילו רוצה המלאכה, ולכן חל עלי' שם מלאכה, אבל כשהוא קלקול, מן הסתם אינו רוצה בהמלאכה, וא"כ אין לומר שחל עלי' שם מלאכה. ז. א. שאי"ז רק בגדר מקלקל, כ"א ע"י שהוא קלקול שוב אינו מלאכה כלל (וצ"ע בפס"ר הרגיל כשהוא מקלקל, אם נאמר שהוא פס"ר וכאילו נתכוון אלי', אלא שפטור מטעם מקלקל, או שמכיון שמקלקל הוא אין לומר בזה שנעשה כמתכוין, ופטור מטעם אינו מתכוין. ונפק"מ בנוגע אם אסור לכתחלה, וגם בנוגע למקלקל בחבורה שחייב לר"ש, ועוד).

וזהו שאלת הגמ' אם "מקלקל הוא אצל הפתח", ואז מותר לכו"ע מטעם ששוב אינו בגדר מלאכה (נוסף ע"ז שמקלקל הוא), או "מתקן הוא אצל הפתח", ואז חייב לר"י, כי אומרים בזה שמצד הפס"ר הוה בגדר מלאכה.

עפ"ז מוסבר בפשטות למה לא הוסיף רש"י בהל"ק בצד הספק דהלכה כר"י (בדבר שאין מתכוין) ושמא מתקן הוא, כי זהו דבר הפשוט, דהרי זהו כל ספיקת הגמ', דאי יש סברא לומר שמקלקל הוא מעיקרא אין מקום להכניס כאן פלוגתת ר"י ור"ש, דהרי אז לא יהי' בגדר מלאכה כלל, ולכו"ע מותר, ומכיון שמסתפק כאן דאולי הלכה כר"י, מובן מעצמו שנקטינן דתיקון הוא. משא"כ בהל"ב שם שהספק אי הלכה כר"י או כר"ש איירי במלאכת חבורה, שהיא בגדר מלאכה בלא"ה, וא"כ מתאים להביא שם פלוגתת ר"י ור"ש בעצם, אלא כדי שלא יוקשה מענין צדדי, דעדיין יפטר גם לר"י (לא מפאת שחסר בעצם גדר המלאכה, כ"א) מטעם מקלקל, לכן מוסיף רש"י שעכשיו קיימין לצד הסברא (שמא) ד"מתקן הוא".

וע"פ הנ"ל יש לבאר ג"כ למה לא הקשה הגמ' גם להצד דלפתח הוא צריך ואסור, אם מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח (וע"פ הסברת הרשב"א): כשקיימין דלפתח הוא צריך, הרי זה בגדר מלאכה מצ"ע, דהרי מתכוין להפתח, וא"כ גם אם מקלקל הוא, מ"מ מכיון שיש בזה קצת תיקון, הרי הוא חייב מפני התיקון שבזה, ולכן אין חילוק אם חלק המקלקל גובר או חלק המתקן. משא"כ אחר כך כשקיימין לפי הסברא דלדם הוא צריך, אלא שאעפ"כ נק' פתיחת הפתח בשם מלאכה מטעם פס"ר, הרי מובן שאם צד המקלקל גובר, אין לומר שהפס"ר פועל שייקרא מלאכה אף אם יש בו תיקון קצת, כי העיקר הוא הקלקול, ומן הסתם אינו רוצה דבר זה, ולכן רק אז יש מקום לשאלה זו.

## יא

ע"פ כהנ"ל י"ל שבזה הוא דנחלקו רש"י ותוס': אף שנתבאר לקמן (סי' ח) שגם התוס' ס"ל יסוד זה (ולכן פליגי על הערוך וכו'), מ"מ י"ל שס"ל שאומרים כן רק במלאכת תיקון כלי, משא"כ במלאכת בנין אינו כן, גם כשהוא בנין באדם, ולכן אא"פ להם ללמוד כל הסוגיא באופן הנ"ל, ולומדים כפשוטו, (ולכן לדעתם אפ"ל לפי האמת שאפשר להוציא דם בלי פתיחת פתח, כי פתיחת פתח הוה מלאכה מצ"ע (בלא פס"ר וכו'), ולכן כשהקשו "וא"ת פס"ר הוא לענין

הפתח", כוונתם כפשוטו שהוה פס"ר ויתחייב מטעם זה גם לר"ש, ותירצו דכפועל אי"ז פס"ר כי "וצ"ל שיכול להוציא הדם בלא עשיית הפתח".

ובהמשך לזה י"ל שזהו גם יסוד מחלוקת רש"י ותוס' (לדעת המהרש"ל) אי גרסינן בהל"ק "ואת"ל מקלקל הוא הלכה כר"י במקלקל בחבורה או הלכה כר"ש: נת"ל סברת המהרש"ל בדעת התוס' דגרסי לה, כי לא רק בחבורה אמר ר"ש לדינו שמקלקל חייב, כ"א בכל מלאכה הנעשית באדם, וע"ז הוא דפליג רש"י וס"ל שדוקא בחבורה ס"ל ר"ש דחייב. אמנם ע"פ הנ"ל י"ל שגם רש"י ס"ל כן, והא דל"ג ל"י הוא מטעם אחר:

הא דס"ל לר"ש דמקלקל בחבורה חייב ה"ז רק כשהקלקול נוגע להחויוב ופטור דהמלאכה (כי בזה אמרי' דכל חבורה מקלקל הוא ואעפ"כ חייבי' רחמנא), אמנם כשהקלקול הוא בדבר שמצ"ע אינו בגדר מלאכה כלל, ורק מטעם פס"ר אמרי' שכאילו נתכוון גם לזה, ועי"ז נעשה מלאכה, בזה מובן שאם המלאכה היא קלקול, אין לומר בזה שנעשה מלאכה ע"י הפס"ר, וא"כ גם בחבורה יודה ר"ש של"א מקלקל חייב, כי אי"ז נוגע להחויוב ופטור, כ"א לעצם המלאכה.

ולכן לדעת התוס' שכאן איירי במלאכה שהיא "מלאכה" מצ"ע, א"כ הקלקול נוגע להחויוב ופטור כבכ"מ, ולכן גרסי לה, כי אם הלכה כר"ש במקלקל בחבורה, גם כאן צ"ל חייב, כי ג"ז בכלל חבורה הוא. אמנם לדעת רש"י שכאן איירי במלאכה שנעשית "מלאכה" ע"י הפס"ר, א"כ אם מקלקל הוא צ"ל פטור גם לר"ש (אף שבכלל חבורה הוא, בנוגע להדין דמקלקל בחבורה), לכן אא"פ להסתפק דאם הלכה כר"ש במקלקל בחבורה, גם כאן יתחייב.

וזוהי כוונת רש"י: "ואת"ל מקלקל הוא ל"ג, דאי מקלקל, לד"ה מותר, שאין לך מקלקל חייב אלא חובל ומבעיר אליבא דר"ש - היינו היכא דהוה מלאכת חובל ומבעיר מצ"ע והכא לאו חובל הוא - היינו דהכא אי"ז מלאכה (וקוראה "חובל", כי ג"ז נק' מלאכת חובל לענין מקלקל וכמ"ש המהרש"ל) מצ"ע - הא באת"ל דם מיפקד פקיד בעי לה ואזיל" - היינו שעכשיו לא איירי במלאכת "חבורה", כ"א במלאכת פתיחת פתח, וזה לא הוה "מלאכה" כ"א ע"י הפס"ר, ולכן בזה מקלקל פטור גם לר"ש.

## יב

והנה עפ"ז יש לתרץ הא דהקשה בשטמ"ק (וראה בית יעקב כאן, ועוד) דלפי מ"ש רש"י ותוס' בכתובות דהסוגיא ידעה הברייתא דלעיל (ג, ב) "ומפרישין את החתן מן הכלה לילי שבת תחלה מפני שהוא עושה חבורה", ואעפ"כ איבעי להו אי מותר לבעול בתחלה בשבת, כי "איבעי להו היכי הילכתא דאיכא למימר דפליגי בה ר"י ור"ש", ואולי הברייתא אזלא לשיטת ר"י; אבל א"כ היכא מספקא ל"י אי חבורי מיחבר וחייב משום חבורה או מיפקד פקיד ואינו חבורה - והרי מפורש בהברייתא "מפני שהוא עושה חבורה". (ועיי"ש שתי' דגם אם דם מיפקד פקיד ה"ז נק' חבורה).

אמנם לשיטת המהרש"ל ש"חבורה" אפשר לכלול (עכ"פ בנוגע לכמה ענינים) גם מלאכת פתיחת פתח, שפיר י"ל שמ"ש בהברייתא "מפני שהוא עושה חבורה" כוונתו למלאכת פתיחת פתח. אבל כ"ז שייך לדעת התוס', אבל לדעת רש"י של"ג "ואת"ל וכו' מקלקל בחבורה וכו'" בהל"ק - היינו שלרש"י אין מלאכת פתיחת פתח נכלל ב"חבורה", - מאי איכא למימר?

## שער השיעורים

אבל ע"פ הנ"ל, שגם לרש"י "חבורה" כולל כל המלאכות שהן באדם, והא דלא גריס ל"י הוא מטעם אחר - מובן שגם לרש"י אפשר לתרץ כנ"ל.

### יג

והנה ע"פ הנ"ל יש להמתיק עוד ענין: המהרש"א הקשה על הענין הנ"ל (דידעו הברייטא ובעי להו אי הילכתא כר"י או כר"ש) וז"ל: מיהו למאי דבעי למימר את"ל הלכה כר"י מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא כו' קשה, אכתי מאי קמבעיא ל"י, דע"כ מתקן הוא, דאי מקלקל הוא, א"כ הך ברייתא דאסור לבעול כמאן אתיא. ויש ליישב דאגב אידך האיבעיא מיבעיא ל"י נמי הך וק"ל, עכ"ל.

וע"פ הנ"ל יומתק ביותר, שהוצרכה הגמ' לבאר שלר"י אסור רק לפי שהוא מתקן, לא רק לפי שבלא"ה ה"ה מקלקל ופטור, כ"א שבאם מקלקל הוא אי"ז בכלל מלאכה כלל, ולכן מוכרח לבאר בהמשך להאמור בגמ' לפנ"ז (שכאן ה"ז מלאכה מטעם פס"ר), שהטעם ע"ז הוא לפי שהוא מתקן, ולכן אפ"ל בזה שבאמת רוצה גם בזה, ונכנס בגדר מלאכה.



## סימן ד'

### הבערה לחלק יצאת

#### א

איתא בשבת (ע, א): "דתניא הבערה ללאו יצאת דברי ר' יוסי. ר' נתן אומר לחלק יצאת". ופרש"י (ד"ה לחלק) וז"ל: כדאמרן מה הבערה מיוחדת, עכ"ל. כלומר: כוונת רש"י למ"ש לעיל מיני' "מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עלי' בפני עצמה, אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עלי' בפני עצמה".

והנה מלשון רש"י זה אין ברור כוונתו, כי יש לפרשו בב' אופנים – כדלקמן.

דהנה איתא בפסחים (ה, א): "ר"ע אומר אינו צריך [ראיות אחרות ש"אך ביום הראשון תשביתו" הכוונה לערב פסח, כ] הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, וכתוב כל מלאכה לא תעשו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". ומסיק אה"כ (ע"ב): "אמר רבא ש"מ מדר"ע תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה, וש"מ הבערה לחלק יצאת, וש"מ לא אמרינן הואיל (מתוך) והותרה הבערה לצורך (אוכל נפש) הותרה נמי שלא לצורך (או"נ)".

ובביאור ענין "הבערה לחלק יצאת" פרש"י (ד"ה "וש"מ") וז"ל: "שלא תאמר העושה ארבעה או חמשה אבות מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אלא אחת, דהא חד לאו איכא בכולהו, וחד כרת, לפיכך פרט בה בפ"ע להקיש אלי', מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה, וחייבין עלי' לעצמה כו", עכ"ל.

אמנם במקום אחר פ"י באופן אחר, כי ביבמות (ו, ב ד"ה "לחלק") פ"י שהקס"ד היא "שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל מלאכות, לכך יצתה הבערה מן הכלל לחלק, מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עלי' כרת וסקילה בפ"ע, אף כל שהוא אב מלאכה כו". וב' אופנים אלו אפשר להכנס בלשון רש"י בשבת.

והקשו המפרשים למה בפסחים פרש"י שקס"ד שאם עושה ד' או ה' מלאכות בשוגג אינו חייב אלא אחת, היינו שזהו פשוט שחייב גם על עשיית מלאכה א' בשבת, והקס"ד היא רק אם עשו כמה מלאכות שיתחייב רק א'. וביבמות פ"י שהקס"ד שאם עשה כמה מלאכות דהעלם א' חייב רק א'. ולא כמו שפ"י בפסחים?

והנה ה'ערוך לנר' (יבמות שם) מבאר, שענין זה שיש קס"ד שיתחייב רק אם עושה כל המלאכות, תלוי במחלוקת ריב"ב וחכמים, דהנה אי' בסנה' (עח, א הובא גם בב"ק (י, ב)) "הכוחו עשרה בנ"א בעשרה מקלות ומת .. פטורין. ריב"ב אומר בזה אחר זה האחרון חייב .. אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ואיש כי יכה אדם. רבנן סברי: כל נפש עד דאיכא כל נפש, וריב"ב סבר: כל נפש "כל דהוא נפש", ולכן לריב"ב חייב האחרון, אף שלא הכה כל הנפש, ולרבנן פטור כי צ"ל שיכה כל הנפש, ולא עשה.

## שער השיעורים

נמצא, שנחלקו איך מפרשים תיבת "כל", או שזהו כל אחד ואחד ("יעדערער" בל"א), או כולם ("אלע" בל"א).

ועד"ז הוא במלאכת שבת שכתוב "כל מלאכה לא תעשו", שלשית ריב"ב הפי' כאו"א מהמלאכות, ולשית רבנן הפי' כל המלאכות, ולכן לשית ריב"ב אין קס"ד כזה שיתחייב רק אם עשה כל המלאכות, שהרי "לא תעשה כל מלאכה", פירושו, שלא תעשה שום מלאכה (אפי' אחת). משא"כ לשית רבנן אפ"ל קס"ד כזה. ולריב"ב אפ"ל רק קס"ד שאם עשה כמה מלאכות בשוגג, שיתחייב רק א'. ולכן פרש"י פעם באופן המתאים לרבנן, ופעם באופן המתאים לשית ריב"ב.

אבל לכאו' דוחק לומר שרש"י מפרש באופן מסוים רק מפני שרוצה לפרש אופן זה, בלי כל קשר למה שמדובר כאן. וצריכים לומר, שבמקום שפירש באופן מסוים, ה"ז לפי שבמקום זה דוקא מתאים יותר לומר כאופן כזה.

## ב

וי"ל בזה, בהקדים המבואר בה"הדרן על מס' פסחים" שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע י"א ניסן תשל"ב (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים. בההוצאה האחרונה הוא בעמ' תנט), בביאור מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכמה מקומות בש"ס, והוא בהקדם דישנם שני גדרי "בעלות" בתורה: א) בעלות הקב"ה. ב) בעלות ישראל. לרבי ישמעאל בעלותם של ישראל קובעת, ולרבי עקיבא - בעלותו של הקב"ה.

ומנקודה זו נובעות, לדברי הרבי, כמה מחלוקות בין שני תנאים אלו:

א) סוטה (לז, ב): "רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו מסיני ופרטות באהל מועד, רבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד".

ב) מכילתא יתרו כ, א: "וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר: רבי ישמעאל אומר מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו, ר' עקיבא אומר, על הן הן ועל לאו הן".

ג) שם פסוק טו: "וכל העם רואים את הקולות: רבי ישמעאל אומר רואים הנראה ושומעים הנשמע, רבי עקיבא אומר רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

ד) בסוטה (ג, ב) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא לגבי כמה דברים: לרבי ישמעאל הם רשות ולרבי עקיבא - חובה.

ה) בתוספות מסכת סוטה כד, ב - ר"ע ס"ל "דברה תורה כלשון בני אדם", משא"כ רבי ישמעאל.

ו) בלקו"ש חלק יא (עמ' 146 הערה 49 בשולי-הגליון) הוסיף כ"ק אדמו"ר לבאר על-פי נקודה זו, גם מחלוקתם במסכת עבודה זרה (כא, ב): "עבודה זרה של עכו"ם אינה אסורה עד שתיעבד, ושל ישראל אסורה מיד, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר חילוף הדברים, עבודה זרה של עכו"ם אסורה מיד ושל ישראל עד שתיעבד", עיין שם הביאור.

והנה במקום אחר (שערי ישיבה גדולה חכ"ה סי' מא) ביארתי, שאף שכ"ק אדמו"ר תפס רק מחלוקות אלו בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל, יש לומר בדרך-אפשר, שנקט מחלוקות אלו רק בתור דוגמאות, אך באמת צפון ונעלם בדבריו אלו יסוד לדברי ר"ע ור"י כמעט בכל הש"ס כולו, שרוב המחלוקות בין ר"ע ור"י הינן כתוצאה מנקודה זו. אם כי פעמים בולטת יותר נקודה זו ופעמים שאינה בולטת כל-כך. אך גם באותן המקומות שיש מקום להסתפק אם זו באמת נקודת מחלוקתם, הרי היא מהווה סניף על-כל-פנים, בבחינת יהודא ועוד לקרא, לסיבת מחלוקתם. זאת אומרת: גם באותן המקומות שמפורש בהן טעם אחר לסיבת מחלוקתם (פסוק מיוחד, סברא מיוחדת וכיו"ב), גם בזה יש לומר שנקודה הנ"ל תפסה מקום לנטיית דעת תנאים אלו, איזה לימוד וסברא לתפוס כעיקר. כי ידיעתנו שבהרבה מחלוקות בולטת נקודה זו ביותר, מוכיחה, שגם בשאר המקומות חודרת וחורזת נקודה זו, כנימא אחת, על-כל-פנים, לטעם המחלוקת (בין שאר הטעמים והסיבות).

והבאתי שם קרוב לשלשים דוגמאות לכך, אבל בהקדים שלא בכל פעם בולטת במחלוקתם הנקודה בצורה הנ"ל: אם החיוב הוא כמו שהוא מצד "בעלות" הקב"ה או מצד "בעלות" בני, כי-אם בצורה אחרת הנובעת מנקודה הנ"ל:

בכל מצוה ומצוה, ציווי וחיוב וכו' ישנם שני דברים: (א) הענין כמו שהוא מצד- עצמו; (ב) הענין כמו שהוא ביחס להאדם העושה הדבר; ואף שהמצוה וכו' מבלי האדם המקיימה איננה מציאות של מצוה, וכן להיפך, האדם מבלי המצוה אין לו שום קשר להמצוה, מכל מקום, אפשר לדון כל דבר (כשמתעורר ספק איך להתנהג, באיזה פרט וכו') מב' צדדים: (א) הדבר (הנעשה ע"י אדם) כמו שהוא מצד-עצמו; (ב) הדבר, כמו שקשור כבר עם עשיית האדם, כלומר: עם פעולותיו והרגשותיו.

שני אופנים אלו תלויים (בדרך אפשר) בנקודה בה חלוקים ר"ע ור"י: אם העיקר הוא "בעלות" בני, אז צריכים לדון כל ספק בתורה בעיקר כמו שהוא ביחס עם בני מקיימי המצוה וכו'; אבל אם העיקר הוא "בעלות" הקב"ה, צריכים לדון כל דבר כמו שהוא "מצד עצמו", מצד עצם מציאותו ובריאתו (במובן הרוחני) מהקב"ה, בלי עירוב תכונות והרגשי בני-אדם הקשורים בזה.

## ד

ועפ"ז ביארתי שם גם המחלוקת בין ר"י ור"ע בסוגיא בפסחים. ובהקדים שאף שאין מוכרח לומר שמה שר"י לומד דכוונת "ביום הראשון" הוא ערב פסח מכתוב אחר, הוא לפי שחולק על ר"ע בכל הג' ענינים דשמעינן מדברי ר"ע, אבל לאחר שמוכח משאר מקומות שחולקים בנקודה הנ"ל, י"ל עד"ז בנדו"ד:

ידועה הסברת הגאון הרגצ'ובי (ומובא הרבה פעמים בלקו"ש) במחלוקת ר' יהודה וחכמים (פסחים כא, א): דלר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. ומבאר, דחולקים בגדר "השבתה": דלר"י פי' השבתה הוא השבתת עצם הדבר, וזה נעשה רק ע"י שריפה, שאז נעשה אפר, מציאות חדשה. ולחכמים מספיק השבתת התואר והצורה, וזה נעשה גם ע"י שמפרר וזורה לרוח או מטיל לים.



## שער השיעורים

והנה אם דנים הדבר כמו שהוא ביחס לבנ"א, אז די ומספיק השבתת התואר, כי כשבטל התואר אין לבנ"א שום הנאה וכו' מהדבר, משא"כ אם דנים על הדבר כמו שהוא לעצמו, אין מספיק השבתת התואר, דהרי הדבר כמו שהוא לעצמו נשאר, והרי צריכים להשביתו, לכן מוכרחים להשבית העצם. נמצא, דר"ע הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, לשיטתו אזיל, משא"כ ר"י, אולי חולק ע"ז, כי לשיטתו שהעיקר הוא "בעלות" בנ"י, מספיק השבתת התואר.

וכן י"ל בנוגע להא דלא ס"ל לר"ע הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. דכיון שאצלו העיקר הוא "בעלות" הקב"ה, ממעט הוא ביותר היתרים שאינם נובעים ישר מאיזה כתוב וכו' (ע"ד שממעט הוא בעניני רשות). משא"כ ר"י, אולי סובר שאמרינן הואיל והותרה וכו', כי לשיטתו נוגע "בעלות" בנ"י, לכן אפשר להרבות גם בהיתרים אלו.

וי"ל שעד"ז הוא בנוגע לענין הג' שר"ע ס"ל שלא אמרינן "הבערה ללאו יצאת", ולא הוה הבערה בגדר מלאכה להתחייב עלי', כ"א ס"ל ש"הבערה לחלק יצאת", ואכן נשאר הבערה כאב מלאכה. ואולי פליג ע"ז ר"י, וס"ל שאכן "הבערה ללאו יצאת".

והביאור: ר"ע לשיטתו שהעיקר הוא "בעלות" הקב"ה, לכן כשיש ספק האם להחמיר בחומרת האיסור או להקל ולמעט בחיוב האדם, ס"ל ש"בעלות" הקב"ה גוברת, ולכן ס"ל שהבערה הוה אב מלאכה ככל המלאכות. אבל ר"י ס"ל ש"בעלות" בנ"י גוברת, לכן ממעט הוא באיסורים, וס"ל שהבערה לא הוה אב מלאכה, ולא יתחייב האדם ע"ז כרת או סקילה.

## ה

והנה עפ"הנ"ל יובן ג"כ, למה בפסחים פרש"י בענין דלחלק יצאת כפי שפירש, ולא כפי שפי' ביבמות: כי בפסחים לשיטת ר"ע עסקינן, ולשיטתו מוכרח לומר כן, ובהקדים הידוע שגדר מלאכה בשבת, הוא מה שע"י הפעולה נעשה איזה שינוי בהדבר, שינוי כזה שהוא בדוגמת ענין "בריאיה חדשה" כביכול, ורק פעולות אלו נלמדות ממלאכת המשכן (ומטעם זה הוה הוצאה "מלאכה גרועה" כמ"ש תוס' ראשונים ריש מס' שבת), וכמבואר בכ"מ (וראה מה שכתבתי בשערי ישיבה גדולה ח"כ שער השיעורים סי' א).

והנה בעצם יש בכל מלאכה ומלאכה תכונה זו. ולכן ר"ע שמביט על כ"ד כפי שהוא מצד העצם, אין מקום לקס"ד שלא יתחייב עד שיעשה כל הל"ט מלאכות, כי ע"י עשיית יותר ממלאכה א', אינו מוסיף ב"עצם" ענין המלאכה (וכידוע בענין כל עצם בלתי מתחלק). מה שכן מוסיף, ה"ז רק בפעולת המלאכות לגבי האדם, שהרבה שינויים נעשו. ולכן רק אם נקטינן כשיטת ר"י, אפ"ל קס"ד שלא יתחייב עד שיעשה כל המלאכות. אבל לר"ע אין מקום לקס"ד זה, ולכן כאן כשמפרש רש"י שיטת ר"ע, אין יכול הוא לפרש באופן כזה.

לאידך, מטעם שיטת ר"ע גופא, יש מקום לקס"ד שאם עשה כמה מלאכות בשוגג בשבת יתחייב רק חטאת א', כי מצד "עצם" המלאכות, כל המלאכות שוות, העצם שלהם אחד הוא, מה שפועל שינוי ו"בריאיה" בשבת. וכל החילוקים בין המלאכות הוא רק באיזה אופן מצטייר העצם הזה, אם ע"י בישול או הבערה וכיו"ב, שזה כבר כפי הוא ביחס לבנ"א. ולכן לר"ע המביט בעיקר על העצם, הנה כשעושה כמה מלאכות בשבת, מצד העצם ה"ז כאילו עשה אותה הפעולה עצמה כו"כ פעמים, והרי הדין הוא שאם עשה מלאכה א' כ"פ בשבת חייב רק א', א"כ

גם כשעשה מלאכות שונות, יתחייב רק חטאת א', כי מצד העצם ה"ז כאילו עשה אותה הפעולה כ"פ.

ומטעם זה רש"י בפסחים, כששקו"ט אליבא דר"ע, מוכרח לומר שפי' "לחלק יצאת", הוא, "שלא תאמר העושה ד' או ה' אבות מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אל אחת", ולא כפי שפי' ביבמות שקס"ד שלא יתחייב עד שיעשה כל הל"ט מלאכות.

## ו

והנה י"ל, שזהו גם טעם שיטת ר"ע שלא אמרינן "מתוך שהותרה לצורך (או"נ) הותרה נמי שלא לצורך" (נוסף על הנ"ל שממעט בהיתרים), כי מבואר בלקו"ש (חי"א ע' 309 ואילך), שהפלוגתא בין ב"ש לב"ה היא, האם היתר או"נ ביו"ט הוא רק "טעם" להיתר, ולכן כשאינו לצורך או"נ, אין כאן היתר זה, או שהוא בחי' "סימן" לאיזה מלאכות מעיקרא אינן מלאכות ביו"ט, ולכן לא נאסרו ביו"ט, והן הסוג ד"מלאכות או"נ", עיי"ש בארוכה. (וכן מבאר שם המחלוקת בין רש"י לתוס' (ביצה יב, א) באם צ"ל צורך היום קצת מה"ת או רק מדרבנן).

והנה זה שמלאכות מסוימות הן "מלאכות או"נ", ה"ז רק כפי שהוא ביחס בנ"א, אבל בעצם יש גם למלאכות אלו התכונה דמלאכה כשאר המלאכות, כמובן, וא"כ לר"ע אין לומר "מתוך", כי היות ומביט בכ"ד על העצם, ובעצם גם אלו מלאכות הן, איך אפ"ל שביו"ט אינם מלאכות מעיקרא. לכן מוכרח לסבור שלא אמרי' "מתוך", היות ובעצם גם אלו מלאכות הן, אלא שהותרו רק לצורך או"נ.

## סימן ה'

### אבות ותולדות

#### א

תנן במס' שבת (עג, א) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת..." וכדי לבאר גדר אבות ותולדות, יש להקדים ביאר בסוגיית הגמ' בריש ב"ק, ובתוך הדברים יתבאר גם זה.

דהנה בריש מס' ב"ק על המשנה "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער" אי' בגמ' וז"ל: מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן. גבי שבת תנן (שבת עג, א וש"נ) אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן, ל"ש אב חטאת ול"ש תולדה חטאת, ל"ש אב סקילה ול"ש תולדה סקילה, [ומקשה:] ומאי איכא בין אב לתולדה, [ומתריך:] נפק"מ דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידי' לא מחייב אלא חדא. [ומקשה:] ולר"א דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי ל' אב ואמאי קרי ל' תולדה, [ומתריך:] הך דהוה במשכן חשיבא קרי ל' אב הך דלא הוה במשכן חשיבא קרי ל' תולדה. גבי טומאות תנן (כלים פ"א מ"א) אבות הטומאה השרץ והשכבת זרע וטמא מת, תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם וכלים ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא אדם וכלים לא מטמא, הכא מאי, אמר רב פפא יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיו"ב. עכ"ל.

וצלה"ב - כמו שהקשו המפרשים (ראה פנ"י כאן ועוד): לכאן' תיכף כשמכריח "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות" הו"ל לפרש מה הן התולדות, ואח"כ לפרש פרטי הדינים, אם הן כיו"ב דהאבות או לא, ולא להכנס לדיני התולדות לפני שיודעים מה הן התולדות?

גם אי"מ: מה נוגע ההקדמה דתולדות שבת ותולדות טומאה להשאלה איך הן התולדות דנזיקין, והרי שאלה היא בעצם, אם התולדות נזקין הן כיוצא בהן או לא. מלשון הגמ' משמע שכאלו רק לאחר דידעינן דתולדות שבת הן כיו"ב ותולדות טומאה אינן כיו"ב יש מקום להסתפק "הכא מאי". (וראה נחלת דוד כאן).

גם: מהי הדוגמא בכלל מתולדות דטומאה, והרי שם נתהווה כל מציאות התולדה מן האב, ובמילא מסתבר שדרגת הטומאה של התולדה פחותה מדרגת הטומאה של האב, אבל בנדו"ד הרי רק ילפינן גדר התולדות מן האבות, ומאיזה טעם נאמר שהן לאו כיו"ב. והרי זהו דרך התורה להודיע הכלל וממנה ילפינן הפרטים, וכי מפני זה נאמר דהפרטים פחותים מהכלל, (משא"כ בטומאה הרי התולדה היא בגשמיות התפשטות הטומאה מן האב).

ב

והנה בתוס' (שם ע"ב ד"ה דאילו) הקשו וז"ל: וא"ת והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, דחרב הרי הוא כחלל, אלמא יש מהן כיו"ב. וי"ל דאכתי אינו עושה כיו"ב שאותו כלי מתכת אין עושה כלי מתכת אחר כיו"ב כמו שמדקדק ר"ת בריש מתני' דאהלות. עכ"ל.

וגם בזה צלה"ב: מה נוגע זה שאא"פ לעשות כלי מתכת אחר כיו"ב, והרי בנוגע לעצמו הוא כיו"ב דהטמא מת? (אלא שבזה י"ל שזה שאינו עושה כלי מתכת אחר כיו"ב, ה"ז ראי' שגם הוא עצמו אינו כיו"ב, וע"ד מ"ש בלקו"ש ח"ג (ע' 986 הערה 23) וזלה"ק: ואפילו להדיעות דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה - הא דספק ספיקא לקולא (דאיסור, משא"כ בטומאה) מוכיח שגם ספק אחד משנה את הענין וק"ל).

ג

ולבאר כל הנ"ל י"ל, דשאלת הגמ' אי תולדותיהן כיו"ב או לאו כיו"ב אינה שאלה בפרטי הדין דתולדות נזיקין, כ"א שאלה כללית בגדר וסוג התולדות - ובהקדים:

ישנם כמה דברים שהם סיבות וגורמים לדברים אחרים, ויש לחקור בכאן מהם אי הגורם הוא בבחי' "סימן" או בבחי' "טעם", היינו אם הגורם אינו באמת הסיבה והטעם להנלמד, כ"א זהו "סימן" שדבר כזה יש לו דין מסוים, או שהגורם הוא הוא "הטעם" והסיבה להדין שבהנלמד, ולדוגמא:

בלקו"ש (ח"א ע' 222 ואילך ובכ"מ) מביא מ"ש הרגזובי בצפע"נ על הרמב"ם (ריש הל' מאכלות אסורות, ומעיר ממו"נ ח"ג פמ"ח) לחקור בנוגע לסימני בהמה טהורה, מעלת גרה ומפרסת פרסא, אי הסימנים הם סיבת הטהרה, היינו דלפי שהבהמה היא מעלת גרה ומפרסת פרסא לכן היא מותרת, וכן להיפך או שהם רק סימנים המבררים, היינו שהבהמה מותרת מפני סיבות אחרת, ורק כדי שאנו נדע איזו בהמות ה"ה מותרות נתנה לנו התורה "סימן" שע"י נדע, ועיי"ש נפק"מ להלכה.

ובלקו"ש (ח"א ע' 34 ואילך) מבואר עד"ז בענין אחר, וז"ל: והנה ההיתר דעשיית מלאכת אוכל נפש ביו"ט אפשר לבאר בב' אופנים:

(א) גם מלאכות או"נ אסורות מצ"ע שהרי הן בכלל "כל מלאכה לא יעשה בהם", אך כשנעשות לצורך או"נ - הוציאה אותן התורה מכלל "כל מלאכה" - היינו, שצורך האוכל הוא טעם וסיבה להתיר איסור מלאכות אלו.

(ב) מלכתחילה אין מלאכות או"נ בכלל איסור מלאכה; והכתוב "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" בא ללמד פי' הכלל ד"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאין המדובר אלא במלאכות שאינן לצורך או"נ, היינו, ש"אשר יאכל לכל נפש" הוא סימן וקביעות ההגדרה של אלו מלאכות שלא חל בהן האיסור. עכלה"ק. (ועיי"ש נפק"מ להלכה, ותולה בזה מחלוקת ב"ה וב"ש בביצה (יב, א) ורש"י ותוס' שם).

## שער השיעורים

ועד"ז חוקרים בנוגע לכל הקנינים, אם פעולת הקנין היא הסיבה והגורם לחלות הקנין, או שהגמירת דעת עושה החלות, ורק כדי לגלות שהקונה כיוון להקנות והקונה כיוון לקנות צריכים פעולת הקנין שזה "סימן" שגמרו בדעתם לזה.

וכ"ה בכו"כ ענינים בש"ס.

ועד"ז יש לחקור בגדר כל אבות ותולדות, אם האב הוא רק "סימן" להתולדה או שהוא "טעם" וסיבה להתולדה. ז.א. בכל תולדה ישנה תכונה מיוחדת שבזה היא משתנית להאב שלה, והספק הוא אם תכונה זו היא הגורמת האיסור דהאב, ולכן, מכיון שגם להתולדה ישנה תכונה זו, גם היא אסורה, או שאין האב אסור משום תכונה זו, כ"א הוא אסור מצ"ע, אלא כדי שנדע איזה תולדות אסורים אמרה תורה שכל המלאכות שיש להן תכונות אלו של האבות, הן אסורות, אבל אינן אסורות מפני תכונת האב, כ"א מצ"ע. והאופן שאנו יודעים איזו הן, זהו ע"י הסימנים דהאבות.

### ד

והנה י"ל שהאב אם התולדות הן כיו"ב או לאו כיו"ב תלוי בגדר הנ"ל דהתולדות: בנדון שהתולדות הן בבחי' "טעם" מן האבות, היינו שאותו הסיבה שמחייב האב מחייב התולדה, הדין הוא שהתולדות הן כיו"ב, כי מה לי האב מה לי התולדה, הרי סיבת החיוב שוה בשתיים.

אבל בנדון שהאבות הן בבחי' "סימן" להתולדות, אבל אין התולדות אסורות מפני שיש בהן אותו הגורם לחיוב שיש בהאבות, בזה אפ"ל הדין שאינן כיו"ב, כי לא הסיבה המחייבת האב מחייבת התולדה, וא"כ אין ראי' שדיני האב ישנם גם בהתולדה.

וזהו שאלת הגמ' אי תולדותיהן כיו"ב או לאו כיו"ב, היינו אם התכונות שישנן אצל כל האבות והתולדות שלהן, אי הוה בבחי' "טעם" להחייב, או הוה בבחי' "סימן" להתולדות, ולכן נשאלה שאלה זו תומ"י, כי קודם שיודעים פרטי התולדות צריך לידע כללות הגדר תולדות בנזקין.

ומבאר שאלתו ע"י שמביא שרואים אנו שהיכא שהתולדות הם בבחי' "טעם" ה"ה כיו"ב, והיכא שהן בחי' "סימן" ה"ה לאו כיו"ב:

### ה

"גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן, ל"ש אב חטאת ל"ש תולדה חטאת, ל"ש אב סקילה ל"ש תולדה סקילה", היינו שבשבת האבות הם בבחי' "טעם" להתולדות, ולכן הם כיו"ב, והראי' ע"ז שהוא בבחי' "טעם" מביא: "ומאי איכא בין אב לתולדה, נפק"מ דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, א"נ שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידי' לא מחייב אלא חדא", והכוונה למ"ש רש"י "לא מחייב אלא חדא, אאב מלאכה אבל אתולדה דידי' לא מחייב", (וראה גם רש"י בשבת (ו, ב ד"ה מנינא): אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אבי', דהו"ל כעושה וחוזר ועושה. וכ"ה ברש"י שבת (סח, א)).

כלומר: שפטור מן התולדה, ולכאור' הו"ל לרש"י לומר שע"י שמביא חטאת אחת נפטר משתייהם בב"א, ולא שאתולדה אינו חייב, אלא כוונתו לבאר שזהו כל הדיוק בהגמ': אם התולדה היא בבחי' "סימן" א"כ אף אם מביא רק אחת על שתייהם אין לומר שאינו מביא על התולדה, כי למה יפטר, כ"א היות והתולדה טפילה להאב, לכן קאי החטאת שעל האב גם עלי', אבל אם היא בבחי' "טעם" היינו שאי"ז טפל להאב, כ"א הוא הוא אותו החיוב דהאב, והו"ל כעושה וחוזר ועושה אותה מלאכה עצמה, היינו שהעשי' השני' היא רק המשך והתפשטות מן העשי' הראשונה, שבעשי' הראשונה כבר נעשה עצם המלאכה, לכן פטורים מן השני', וכמ"ש רש"י בכריתות (טו, א ד"ה ר"א) "אב ואב כגון קצר וקצר פטור מן אחת".

## י

[נדא"ג – עפ"ז אינו כמ"ש התפארת שמואל "שאינ לנו נפקותא בדברי רש"י הללו בעניני דשמעתין" - כי ע"פ הנ"ל אדרבה, זהו עיקר בכוונת הגמ' כאן.

ובלא"ה מוכרח הוא לעניני דשמעתין, כדי לתוץ קושיא על הגמ': לאחר שהגמ' מביאה נפק"מ בין אב לתולדה דאילו עביד אב ותולדה דידי' לא מחייב אלא חדא" מקשה בגמ' "ולר"א דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי לי' אב ואמאי קרי לי' תולדה", ולכאור' קושיא זו היא גם לת"ק, דהרי אף שיש נפק"מ בין אב לתולדה, עדיין אין מתורץ למה קרי לי' תולדה והרי אפשר לקרותו ג"כ אב, היינו שהן האב והן התולדה יהיו נקראים אב, וכמו אופה ומבשל שלרוב המפרשים הרי שניהם נק' אב, אלא שהן נמנים כאב אחד, ולכן אם עשה שתייה ג"כ אינו חייב אלא א', וא"כ אפשר לקרות כל התולדות בשם אבות, אלא לא כאבות בפ"ע כ"א חלק מהאבות שלהן,

וזה מתרץ רש"י, שאף שגם בב' אבות הדין הוא ד"פטור מן אחת" כנ"ל, מ"מ בב' אבות בפשטות תמיד פטור על השני', כי ע"י הראשונה כבר ישנו עצם המלאכה, ומה שבא אח"כ ה"ה התפשטות, משא"כ באב ותולדה הנה גם אם עשה התולדה לפני האב מ"מ תמיד "אתולדה דידי' לא מחייב", שלזה עכ"פ מועיל השם תולדה (אבל הנקודה שוה באב ותולדה ובאב [ואב]).

## ז

"גבי טומאות תנן אבות הטומאות השרץ והש"ז וטמא מת תולדותיהן לאו כיו"ב, דאילו אב מטמא אדם וכלים ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא אדם וכלים לא מטמא", וכאן הרי ברור שאין דין הטומאה שבתולדה "טעם" להטומאה דהתולדה, דהרי התולדה בפועל היא גרועה מן האב, כי היא מתהוה מן האב, וא"כ הרי ברור שאין כאן אותה הסיבה והתכונה שמטמא את האב, וא"כ הרי האב הוא רק "סימן" להטומאה, שהתורה נתנה סימן שטמא מת וכיו"ב שיגע באדם אחר יטמאהו, אבל לא מפני שיש בו הסיבה לטמא שיש בהאב, כ"א שיש כאן סיבה אחרת, זה שהאב נגע בו, ולכן כאן התולדות לאו כיו"ב.

וזה מביא לספק: "הכא מאי", באיזה אופן הן התולדות בנוזיקין, האם כל התכונות של האבות כמו כוונתו להזיק בקרן, הנאה להזיקו בשן, הזיקו מצוי דרגל, תחלת עשייתו לנזק דבור או כח אחר מעורב בו דאש וכו', האם הם הגורמים לחיובם דהאבות, ולכן מכיון שבהתולדות יש ג"כ תכונות אלו הן חייבים ג"כ, או שהאבות חייבים מצ"ע, ותכונות אלו שבהם הן רק

## שער השיעורים

סימנים להודיע לנו איזה היזק נכנס בגדר תולדה לאבות נזקין, וגם כל תולדה לאיזה סוג אב הוא נכנס, אבל אין סיבת החיוב דהתולדות מטעם תכונות אלו.

ואף שברור שלב' האופנים הרי תכונות אלו הן חומרות שישנן בכל סוג וסוג, אבל השאלה בגמ' היא אם זהו סיבת ועיקר חיוב ההיזק או לא.

### ח

וע"ז מסיק "א"ר פפא יש מהן כיו"ב ויש מהן לאו כיו"ב" - ובזה גופא י"ל ב' פירושים [וא"כ א"פ להוכיח מזה להלכה הגדר דאבות ותולדות נזקין אי הוה בבחי' "סימן" או "טעם". ולהלכה נשאר הספק, וי"ל שנחלקו בזה הראשונים, כדלקמן]: א) מכיון שרובן כיו"ב הרי ראי' שהוא בחי' "טעם" והא דקצת לאו כיו"ב הנה רק לגבי תולדה זו (למסקנא ה"ז ח"נ צרורות) ה"ה רק "סימן". ב) מכיון שישנו עכ"פ א' שהוא לאו כיו"ב, הרי ראי' שגדר התולדות אינו בחי' "טעם" כ"א "סימן". דאל"כ גם הוא צ"ל כיו"ב (משא"כ להיפך אפ"ל - שאפילו אם הוא "סימן" ה"ה כיו"ב), והא דשאר התולדות הן כיו"ב, ה"ז לפי שאף שהוא "סימן", מ"מ הדין הוא שהוא כיו"ב.

ולפי"ז צ"ל ב' פירושים בכל המשך הגמ', כשמקשה "מאי שנא קרן דכוונתו להזיק וכו' הני נמי כוונתן להזיק ... מ"ש שן דיש הנאה להזיקו וכו' הני נמי יש הנאה להזיקן ... מ"ש רגל דהזיקו מצוי וכו' הני נמי הזיקן מצוי ... מ"ש בור שכן תחלת עשיתו לנזק וכו' הני נמי תחלת עשייתן לנזק ... מ"ש אש דכח אחר מעורב בה וכו' הני נמי כח אחר מעורב בהן וכו': - דלפי' הא' שהתכונות הן בבחי' "טעם" הרי הקושיות כפשוטן: מכיון שגם התולדות יש להן תכונות אלו בכל הפרטים - הרי צ"ל שהן אותן שהן מהכיו"ב. (כי מסתבר שהתולדה שלא כיו"ב ה"ז נזק כזה שאין התכונות של האב אצלו בכל הפרטים.

ולפי' הב' שהתכונות הן בבחי' "סימן", הרי מ"מ ידעינן כבר שכו"כ מהתולדות שאף שהן בבחי' "סימן" מ"מ הן כיו"ב, לכן מקשה על כאו"א מכיון שיש בתולדות אלו כל התכונות למה יהיו הן מאותו שלא כיו"ב (ואם לא היינו מוצאים אפי' א' שהתכונות אינן שוות בכל הפרטים היינו מוכרחים לומר שא' משאר התולדות הוה לאו כיו"ב, אף שיש לה כל התכונות, כי עכשיו קיימינן להסברא שהוא "סימן", אבל כ"ז שאפשר לומר שהוא כיו"ב אומרים כן גם לסברא זו (לאחר שהקדים שישנם כו"כ כיו"ב)).

### ט

ועפ"ז מובן ג"כ מ"ש התוס' דהיות וכלי מתכות אינו עושה כלי מתכות אחר כמותו, אין הוא כיו"ב דהטמא מת עצמו, כי כוונת הגמ' בגדר "כיו"ב" כאן הו"ע "סימן" כנ"ל בארוכה, היינו שתכונות האב הן גורמים הדין דהתולדות ג"כ. וא"כ צ"ל כיו"ב בכל הפרטים, ובנדו"ד דטומאה, צ"ל כן גם בנוגע שייכות להמשיך הטומאה, כי למה ישתנה, וה"ה כמו האב, ומזה שאינו עושה כלי מתכות אחר כיו"ב הרי ראי' שאין האב בבחי' "סימן" אליו.

## סימן ו'

### פסיק רישי' שאינו על האיסור עצמו

#### א

אי' בשבת (עה, א וש"נ) דאף שס"ל לר"ש שדבר שאינו מתכון מותר, מ"מ "מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות". והנה מחדש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (ח"ד ע' 1125) דכל דין פסיק רישא אמרי' רק כשפעולתו מכריחה האיסור גופא. לדוגמא: כשגורר ע"ג קרקע חפצים שבודאי יעשו חריץ בקרקע, אז אף שאינו מתכוין לעשות החריץ, מ"מ היות וע"י פעולתו מוכרח שיעשה החריץ ה"ה חייב, כי עשיית החריץ עצמו ה"ה האיסור, שהפס"ר הוא בזה, בהאיסור עצמו.

משא"כ כשהפס"ר אינו על האיסור עצמו, כ"א בדבר המותר, אלא שבצירוף ענין אחר יהי' כאן איסור, לא אמרי' בזה דין פס"ר, ונשאר בגדר אינו מתכוין.

לדוגמא: בסיום שו"ע אדמוה"ז כותב וז"ל: פרות המהלכות על התבואה, לפי שירט להן הדרך, אינו עובר על לא תחסום אם חסמן, אע"פ שהתבואה נידושה מעלי' דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך, עכ"ל. ולכאו' צ"ל אסור מטעם פס"ר, שהרי מוכרח שהתבואה תהי' נידושה, ולמה אינו עובר, והטעם - כי האיסור עצמו הוא החסימה, והפס"ר הוא על הדישה, ואין בהדישה עצמה שום איסור, כ"א כשתצטרף עם החסימה - בזה אין אומרים דין דפס"ר שיהי' חייב.

ובהערה 34 שם כותב: "הטעם על הנ"ל אפ"ל בכמה אופנים, ומהם: א) כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' (באם זהו פס"ר) - בהנוגע לעצמה, אבל לא בנוגע לענין ג'. וע"ד החילוק דכחו וכח כחו" [ואח"כ מביא עוד ב' טעמים, עיי"ש].

#### ב

ולכאו' צריך ביאור קצת דלכאו' היות והכוונה נמשכת על הפעולה הב', הרי נעשית הפעולה הב' כאילו מתכוין לה, ואז בדרך ממילא צ"ל אסור כשמצטרפת עם הענין הג'. וכמו באם הי' מתכוין בפועל על הפעולה הב' (לדוגמא בנדו"ד על הדישה) הי' חייב אף שאין פעולה זו פעולת האיסור, כי סו"ס התכוין להפעולה באופן האסור (כשמצטרפת עם הענין האחר), כמו"כ צ"ל כשהוא פס"ר, שהרי הכוונה נמשכת להפעולה הב', וה"ה כאילו נתכוין עלי', וצ"ל אסור כשמצטרפת להענין הג'.

והדוגמא מהחילוק בין כחו וכח כחו צע"ק, כי שם הרי הנדון הוא התפשטות כחו, הרי פשוט, שכשמתפשט הלאה נחלש כחו יותר. ולכן אינו דומה שייכות האדם לכחו לגבי שייכותו לכח כחו, משא"כ בנדו"ד, לכאו' אי"צ התפשטות כוונתו מפעולה הב' לענין הג', כ"א מספיק מה שפעולה הב' היא עצמה היא בכוונה, שהרי כשנעשית בכוונה ומצורף לזה ענין הג' ה"ה



## שער השיעורים

אסור. וכבנודן דחסימה, שכדי לאסור צריכים רק שהדישה תהי' בכוונה, ובד"מ אם הדישה נעשה במצב של חסימה, ה"ז אסור, ואי"ז שהכוונה תתפשט להחסימה, כ"א מספיק מה שכוונתו לדוש באופן שיודע שהשור חסום, אבל אין צריכים שהכוונה תתפשט להחסימה [- והרי ידיעה בנדר"ד אינו גדר כוונה, שהרי בכל אינו מתכוין יודע הוא מה שעושה, אלא שאינו מתכוין לזה, היינו שאין זה מטרת פעולתו].

### ג

וי"ל הפירוש בזה, ששונה פס"ר במצב הנ"ל (כשהפס"ר אינו על האיסור), לגבי פס"ר רגיל, ובהקדים הכלל שכדי שפעולה תחשב פעולת איסור או פעולת עבירה צ"ל יחס בין האדם העושה הפעולה עם הפעולה, ובלי יחס בין הפעולה להאדם אי אפשר לחול על הפעולה גדר איסור, כי פשוט שאפי' פעולה האסורה, באם אינה מתייחסת ליהודי אין להגדירה כפעולת איסור, כי כל גדר איסור ועבירה הוא שמישהו עבר על רצון ה', ובלי אדם אין כאן עבירה על רצון ה' [ומ"ש הגר"ע בבית האוצר ע' 83 ובקונטרס ע' פנים לתורה סט"ז צ"ע].

[ומובן שאי"ז נוגע להחקירה האם איסורי שבת, וכן בשאר איסורים, הם על הפעולה (או הפועל) או על הנפעל, כי בכל אופן צ"ל ישראל העובר העבירה. וגם אי"ז נוגע להחקירה במלאכות שבת וכיו"ב, האם יש עליהם גדר "מלאכה" בעצם, או שרק ע"י האיסור שבת חל עליהם גדר "מלאכה", כי בכל אופן כדי שיונח על הפעולה שנעשית שם "עבירה" צ"ל מתייחס ליהודי שהוא עשה הפעולה].

והנה בנודן פס"ר רגיל יש יחס בין האדם להעבירה בלא זה שהפס"ר ממשיך הכוונה על הפעולה הב', כ"א עי"ז גופא שהפעולה מוכרחת להעשות ע"י פעולתו הא', ישנו קשר ויחס בין הפעולה הב' והאדם, ואף שאינו מתכוין לזה, מ"מ היות ומוכרח להעשות, ה"ז מתייחס אליו. ומה שחסר הוא רק זה שכדי להתחייב על פעולה זו צ"ל פעולה בכוונה, ועי"ז אומרים חידוש שגדר פס"ר ממשיך הכוונה שבפעולה הא' גם על פעולה הב' (שהיא פעולת איסור מטעם שהוכרח להעשות כנ"ל), ובמילא מתחייב.

משא"כ בפס"ר הנ"ל (כשאין הפס"ר על האיסור גופא) חסר גם פרט הא', שאין יחס בין האדם להפעולה האסורה, שהרי ההכרח הוא לא על האיסור כ"א על פעולה המותרת (אלא שכשנצטרף עם דבר אחר ה"ז אסור), וא"כ חסר גם היחס בין המצב והפעולה כדי לעשותה לפעולה האסורה, וכל הקשר הזה נעשה עי"ז שהפס"ר ממשיך הכוונה, וכאילו נתכוין לעשות הפעולה, (שהרי פשוט שאם מישהו מכווין לעשות פעולה ומצטרפת עם דבר אחר ה"ה אסור, יש כאן יחס ביניהם, ולכן כשהפס"ר גורם שכאילו מכוין זה גופא יגרום היחס).

עכ"פ נמצא שבפס"ר כזו, צריכה הכוונה המחודשת לפעול ב' ענינים: תחלה לגרום שהפעולה תהי' פעולה אסורה, ואח"כ שהפעולה האסורה הלזו תהי' פעולה שעשאה בכוונה, ואז אפשר להתחייב.

### ד

וזהו החילוק בין פס"ר רגיל לפס"ר כזה: בפס"ר רגיל, פועלת הכוונה המחודשת רק ענין א', שהיא פעולה בכוונה להתחייב (ומה שהיא פעולה אסורה נעשה ע"י ההכרח עצמו), ובפס"ר

הנ"ל צריכה הכוונה המחודשת לפעול ב' ענינים, כנ"ל. וזה א"פ, כי היות שאינה כוונה אמיתית, כ"א זהו חידוש (וכהלשון בההערה "די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' וכו'"), לכן לאחר שכאילו כבר "השתמשו" בגדר הכוונה המחודשת לעשותו לפעולה אסורה, כבר אין לומר שגם נעשית פעולת איסור בכוונה, כשהכוונה עשתה פעולתה בענין הא' - ובמילא נשאר שנעשה פעולה אסורה בלי כוונה, וה"ז ככל אינו מתכוין.

ולזה היא הדוגמא מהחילוק בין כחו וכח כחו, שגם שם הרי בפועל כחו אינו הוא עצמו, אלא שחידוש הוא שנמשך מהותו בתוך הכח שלו, הנה אין מהות זה הגורם שכחו יהי' כמותו יכול לימשך הלאה. וכאילו כבר "השתמשו" בחידוש זה, וא"פ שיגרום ב' ענינים. עד"ז בנדו"ד, א"פ שהחידוש דפס"ר יפעול ב' הענינים, שהפעולה תיעשה פעולת איסור (ע"י הכוונה המחודשת), וגם שתתפשט להחייב ג"כ, שתהי' פעולת איסור בכוונה להתחייב.

## ה

והנה י"ל שמהלך במחשבה הזו הוא הכוונה בסוגיא אחרת לגמרי. דהנה תנן בכתובות (יב, ב) "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתפחה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות, ר"ג ור"א אומרים נאמנת וכו'", ובגמ' קס"ד שהיא נאמנת מטעם ברי ושמא ברי עדיף, ומסיק דנאמנת מטעם דאיכא מיגו דהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני.

וכותב ע"ז הצ"צ בחידושו על הש"ס (כתובות פ"ד ע"ב) וז"ל: ועיין בש"ך בח"מ סס"י פ"ב בכללי מיגו סק"א שכתב בשם הב"ח דלכך גבי משארסתני נאנסתי אמרי' מיגו אפילו להוציא ממון כיון דהיא טוענת ברי והוא טוען שמא, עכ"ל. ושכ"כ בהגמ"ר רפ"ק דב"מ וז"ל ובמקום שיש חזקה או ברי במקום שמא אמרינן מיגו אפילו להוציא, כדאי' בכתובות גבי משארסתני נאנסתי דנאמן במיגו אפילו להוציא מהאי טעמא עכ"ל (ההגמ"ר).

ולפענ"ד יש להשיב ע"ז, כיון דמעלת הברי במקום שמא אנו פועלין בה לעשות המיגו למיגו, דלולי זה לא הוי מיגו כלל, וכמש"ל בשם השיטה ישנה דאינה אלא יפוי טענה בעלמא כו' וכמ"ש בכללי מיגו שבאו"ת סס"י פ"ב ס"ק קלב, הובא לעיל בפ"ק במשנה זו דמשארסתני נאנסתי, רק ע"י צירוף מעלת הברי במקום שמא מחשיב ר"ג זה למיגו.

[כוונתו: לעיל על המשנה הנ"ל, כשמבואר בגמ' שלר"ג היא נאמנת מטעם דאיכא מיגו, מביא הצ"צ משטמ"ק בשם הרשב"א ושיטה ישנה, דבאמת אין המיגו שם מיגו אמיתי, כי גם אם היתה טוענת הטענה השני' לא היתה נאמנת, ואינה אלא שהטענה השני' היא טענה מעולה יותר, ולא אשכחן מיגו כה"ג, אלא במיגו דאי הוה אמר הכי הוה מהימן, מ"מ הכא מהני משום ברי ושמא, היינו שהברי במקום שמא פועל שזה יהי' בבחי' מיגו].

וא"כ איך ישמשו עוד בטענה זו דברי ושמא שיהי' מהני מיגו גרוע כזו גם לאפוקי ממונא, את"ל בעלמא גם מיגו מעליא לא מהני לאפוקי ממונא, ומנ"ל לומר דהברי ושמא מהני כ"כ לתרי מילי, דבעלמא כל א' לחודי' מבטל פעולת המיגו, והכא ננצטרפו שני הביטולים, עכ"ז יהי' מהני ע"ז מעלת הברי במקום שמא, זהו נגד הסברא להיות מהני חדא נגד תרתי. עכ"ל הצ"צ.

## שער השיעורים

ובפשטות תוכן דבריו הוא שכדי שנאמר כאן מיגו להוציא צ"ל ב' ענינים: א) צ"ל תחלה מיגו אמיתי. ב) המיגו הלזה כדי לאומרה צריכה חיזוק נוסף, כי בלא"ה לא אמרינן מיגו להוציא. והנה בכח הברי לפעול כל אחד מב' ענינים אלו: הברי אפשר לפעול שמיגו שאינה אמיתית תעשה למיגו אמיתי. וגם בכח הברי לפעול שנאמר מיגו להוציא, אבל לפעול ב' הענינים ביחד אא"פ. כי כאילו כבר "נוצל" כח הברי לשנותו ממיגו שאינו אמיתי שיהי' כמיגו אמיתי, ובמילא עכשיו כבר אין לנו כח הברי יותר, ונשאר מיגו אמיתי – אבל אינו יכול להוציא, כי מיגו להוציא לא אמרינן, ולא אמרינן שהיות ויש כח הברי בהמיגו, הנה נשאר כח זה שם ונאמר שכח זה גורם ג"כ שנאמר מיגו להוציא, כי היות ואמיתית מיגו זה הוא חידוש מטעם כח הברי, אין לכח זה להתפשט כ"כ גם לענין שני לומר מיגו להוציא נגד הכלל שמיגו להוציא לא אמרינן (אף שבאם הי' זה מיגו אמיתי היינו אומרים מיגו להוציא מטעם כח הברי).

### 1

וי"ל שדוגמא למ"ש הצ"צ בנדון דמיגו הנ"ל ביחד עם ברי, שאא"פ להשתמש עם ה"ברי" לפעול ב' ענינים, לעשותו למיגו, וגם ליתן לו כח לומר המיגו גם להוציא, ה"ז ע"ד משנת"ל בענין הנ"ל: כוונה אפשר לפעול ב' הענינים, לעשותו לפעולת איסור, ולעשותו לפעולת איסור בכוונה, אבל כשאינו מתכוין, וכל גדר הכוונה שם הוא מחודשת ע"י פס"ר, והוא באופן שצריכים לכוונתו כדי לעשותו לפעולה אסורה, (בנדון שהפס"ר אינו על האיסור עצמו), אא"פ שכוונה זו תפעול ב' הענינים, שתהי' פעולת איסור, ע"י הכוונה, וגם ש(אח"כ) תהי' פעולת איסור בכוונה להתחייב, כי כאילו כבר "מנוצל" גדר הכוונה (המחודשת), ואא"פ לה להתפשט הלאה להעשות פעולת איסור בכוונה. וכ"ה בנדו"ד שאא"פ להברי לפעול ב' הענינים.



## סימן ז'

### שיעור כל שהוא

#### א

בפרק ח' וט' במס' שבת מובא שעורים לכמה וכמה דברים שחייבים כשמוציאין אותם מרה"י לרה"ר. ובכמה דברים השעור הוא "כל שהוא". כמו "פלפלין כל שהוא, מיני בשמים כל שהוא וכו'" (שבת ז, א).

וכ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חכ"ט (שיחה ב לפ' תבוא), מבאר שאף שישנם כמה דברים שאיסורם בכל שהוא, כמו ע"ז (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"א ה"א. הל' ע"ז פ"ז הט"ו. פ"ז ה"ז), או בנוגע לאיסור הוצאה בשבת - שכו"כ דברים איסור הוצאה שלהם הוא בכ"ש (כנ"ל. ראה רמב"ם הל' שבת פי"ח ה"כ), מ"מ לא כל הדברים שוים, כי גדר איסור "כל שהוא" יש ללמוד בב' אופנים:

(א) שזהו שיעור בהאיסור המדובר - ז.א. שישנם איסורים ששיעורם בכגרוגרת, בכזית וכו', וישנם איסורים כאלו ששיעורם בכל שהוא.

(ב) ה"ז איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכ"ש - שאינו בגדר שיעור.

ומבאר שבזה חלוק גדר כ"ש באיסור הוצאה בשבת מגדר כ"ש באיסור ע"ז: בנוגע להוצאה בשבת, היות ובוד"כ יש שיעור לאיסורו, הרי מובן שדברים אלו שאיסורם בכ"ש ה"ז לפי שבדברים אלו - "כל שהוא" הוא ג"כ שיעור לפי שבדברים אלו גם כ"ש חשוב הוא מצ"ע, וע"ד "פלפל כ"ש, עיטרין כ"ש, ריח טוב כ"ש וכו'", או לפי ש"מצניעין אותן לגניזה", שבנ"א מחשיבין (מצניעין) גם כ"ש מדברים אלו].

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת וע"ז בכלל, שע"ז נאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", אין גדר ואיסור כ"ש בזה לפי שגם 'כל שהוא' הוא גדר של שיעור; כ"א לפי שבאיסור ע"ז אין שיעור - "מאומה", ובלשון הרמב"ם (הל' מאכא"ס שם ה"ב): "כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור, ונאמר בעבודת כו"מ ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

ובהערה 34 שם כתב וז"ל: "ל הנפק"מ: בשיעור – גדרו שאפשרי שיוגרע: כל שהוא – גדרו להיפק: כל שהוא. ונפק"מ כשנפל מהתערוכה לתערוכה שני' וכו'. וראה פלוגתת הט"ז (יו"ד סצ"ד סקט"ז) והש"ך (נקודת הכסף שם). ועפ"ז אי"ז פלוגתא במציאות. וראה פרמ"ג (משב"ז) שם. שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ז סט"ז. ואכ"מ. ע"כ תו"ד בלקו"ש.

וי"ל עוד נפק"מ בין ב' האופנים, דאם זה שיעור, צ"ל עכ"פ קצת ממשות להאיסור שיכול ליהנות ממנו קצת, כי באם אין בזה שום ממשות, אאפ"ל ע"ז שיש כאן "שיעור" של כ"ש.

## שער השיעורים

משא"כ באם אי"ז שיעור כלל, אז אפילו אין בזה שום ממשות כלל, מ"מ ה"ז אסור, כי עכ"פ אי"ז היפך "מאומה". [ואולי זהו הכוונה בהנפק"מ שבהערה].

### ב

[ובמקום אחר כתבתי שעל יסוד דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל, יש לחקור ג"כ בנוגע להא דחצי שיעור אסור מה"ת, שפירושו שגם בדברים אלו שאכן יש בהם שיעור (=רוב האיסורים), מ"מ השיעור הוא רק לגבי עונש, אבל גם פחות משיעור (כ"ש) אסור מה"ת, דהרי ההלכה היא כר' יוחנן (יומא עב, ב; רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג) - הנה יש לחקור האם האיסור דכ"ש הוא לפי שלגבי האיסור אין צריכים שיעור כלל, או שבעצם גם לגבי איסור צ"ל שיעור, אלא שהשיעור הוא קטן ביותר, כל שהוא.

וע"פ הנ"ל יהיה נפק"מ בין ב' האופנים, דלאופן הא' גם כ"ש ממש, שאין בו שום ממשות, יהי' אסור, משא"כ לאופן הב' צ"ל עכ"פ איזה ממשות להאיסור.

לכאורה מסתבר לומר כאופן הב'. כי בפשטות פי' "לא תאכל וגו'" וכיו"ב הוא שצ"ל נקרא "אכילה" [וכן בשאר הלשונות עד"ז הכתובים באיסורים אחרים], וא"כ צ"ל איזה שיעור, אלא היות (שבלי ההלמ"מ) לא ניתן שום שיעור פרטי, השיעור הוא "כל שהוא", ומסתבר שסברא זו אפ"ל בין לפי מה דילפינן (יומא שם) דין ח"ש מהפסוק "כל חלב וגו'" - כי אין שום מקום לומר שפסוק זה מוציא הל' אכילה וכיו"ב ממשוטו, לומר שאצ"ל שום שיעור אכילה - ובין (ובאופן של כ"ש) לפי הסברא (שם) של "חזי לאיצטרופי", שבודאי שצ"ל איזה שיעור, כמובן.

(וראה צ"צ פסקי דינים יו"ד סס"ו (עמ' 298) ובהערות כ"ק אדמו"ר שם (ע' 854). אנצק' תלמודית כרך טז עמ' תרטז).

ועפ"ז יש לתרץ קושית המפרשים על הרמב"ם (הל' חו"מ פ"א ה"ו). ואכ"מ].

### ג

והנה ע"פ מהלך המחשבה הנ"ל יש לבאר סוגיא אחרת במס' בבא בתרא. דהנה תנן בריש ב"ב "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונין את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין, בונין. הכל כמנהג המדינה". וכתבו התוס' (ד"ה בגויל) וז"ל: "דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה, וכן כולם, אלא כשיעור המפורש. ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו', יעשה. דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה, כמפורש בגמרא .. ונראה לר"ת, דדוקא בהוצא ודפנא, אבל פחות מכאן אפילו נהגו. מנהג הדיוט הוא". עכ"ל.

אמנם הרמב"ן כותב וז"ל: "ותנא בתר הכי הכל כמנהג המדינה לאתווי הוצא ודפנא, והוא הדין למחצלת הקנים או מחיצה פחותה ממנה, אם נהגו בכך, אלא אורח ארעא נקט. ובשם ר"ת ז"ל שמענו שאם נהגו במחיצה פחותה מהוצא ודפנא אין מנהגם אלא מנהג שוטים, וכופה אותו לעשות מחיצה מתקיימת. ואין זה נכון .. דמתני' לא קתני מנהג אלא לבנין הגויל והגזית, אבל לא לרחבין". עכ"ל.

וצריך ביאור מהו יסוד המחלוקת.

ד

אמנם עפנה"ל י"ל בזה: כמו שיש ב' אופנים בכל שהוא, עד"ז י"ל בנוגע לגדר "הכל כמנהג המדינה" - שיש לבאר זה בשני אופנים: א) זהו ג"כ "שיעור". כלומר: כמו שנתנו חכמים שיעור לגויל גזית וכו', כן נתנו עוד "שיעור", שבכ"מ השיעור הוא מה שנהגו באותו מקום. ב) אי"ז שיעור, כ"א הכוונה היא שהחכמים אמרו שאין אנו נותנים שיעור כלל, כ"א צריכים לעשות כמנהג המדינה (ורק בפרט אחד נתנו שיעור, שאם המנהג הוא בגויל וכו', אין המנהג יכול להכריחו לעשות יותר מו', וכן בהשאר, כי יש באלו שיעור למעלה (לתוס') - או זהו גם שיעור למטה - להרא"ש וכו'), אבל בכל דבר אחר אין כאן שיעור, כ"א מוכרחים לילך בתר מנהג המדינה.

וה"ז ע"ד הב' אופנים דלעיל בכל שהוא, האם זהו "שיעור" של כ"ש, או הפי' הוא שאין כאן שיעור. וכמו שנת"ל בנוגע לכל שהוא, שיי"ל שמהנפק"מ בין האופנים הוא, שאם זה גופא הוא שיעור, צ"ל איזה ממשות בזה. ולהאופן שאין זה שיעור, אצ"ל שום ממשות - עד"ז י"ל בנוגע ל"הכל כמנהג המדינה", שאם זה גופא הוא שיעור, אז צ"ל איזה תקיפות וחוזק להכותל, ואם המנהג הוא לכותל שאינו מתקיים כלל, לא אזלינן בתרה. משא"כ אם אי"ז שיעור אז כל מה שהוא מנהג המדינה עושים, אף אם אין לזה שום חוזק.

ובזה נחלקו תוס' והרמב"ן, דלתוס' גם "הכל כמנהג המדינה" הוא "שיעור", ולכן אם זה פחות מהוצא ודפנא ה"ז מנהג הדיוט, ולהרמב"ן אי"ז שיעור, וא"כ כל מה שנהגו עושים.

ה

והנה, י"ל הנ"ל בסגנון אחר: יש לחקור האם "הכל כמנהג המדינה" הוא "פסק" רבנן איך לבנות הכותל, או שזהו סילוק הרבנן, שהחכמים אמרו, שמלבד השיעור שנתנו לגויל גזית וכו' אין אנו מתערבים בדבר, כ"א צריך לילך בתר מנהג המדינה.

כלומר: אופן הא' הוא שמלבד הפסק והתקנה שתקנו חכמים שחייבים לבנות כותל, גם פסקו ותקנו איך לבנות הכותל, וחלק מתקנה זו - איך לבנות הכותל - הוא לילך בתר מנהג המדינה, ולפי סברא זו אם המנהג הוא לבנות כותל כזה שאינו מתקיים כלל, אין לילך אחריו, כי אי"ז בכלל התקנה איך לבנות הכותל, כי אי"ז כותל.

אבל אופן הב' הוא שאף שתקנו לבנות כותל, לא תקנו איך לבנות הכותל, כ"א הניחו זה למנהג המקום, היינו שאמרו שאינם מתערבים בזה (חוץ מהשיעור של גויל גזית כפיסין ולבנין, שנתנו שיעור לזה, כנ"ל), ולכן גם אם המנהג הוא לבנות מחצלת הקנים, עושיין כן, כי החכמים לא התערבו בזה.

[דוגמא רחוקה: ב' האופנים בפירוש "כל דאליים גבר", שלדעת הרא"ש (ב"ב פ"ג סי' כב) לאחר שאחד התגבר ולקח הדבר מיד חברו, אין השני יכול לחזור ולתקפו, ולדעת התוס' (ב"מ י, א ד"ה והא) דאם גבר השני יכול לחזור ולקחתו - שבפשטות נחלקו, שלהרא"ש הוה "כל דאליים גבר" גדר "פסק", ולכן כשגבר הראשון, כבר נפסק שזהו שלו, ואין השני יכול לקחתו, משא"כ להתוס' ה"ז רק סילוק בי"ד, שהבי"ד אינם מתערבים בזה, ולכן גם אם תקפו הא' אין כאן פסק שהוא שלו, ויכול השני לחזור ולתקפו. וכבר דשו רבים בזה].

## שער השיעורים

ובזה הוא דנחלקו תוס' והרמב"ן, דלהתוס' "הכל כמנהג המדינה" הוא "פסק" חכמים, ולכן גם לזה יש שיעור, ואם המנהג הוא פחות מהוצא ודפנא (שאינו מתקיים כלל), ה"ז מנהג הדיוט, ולהרמב"ן "הכל כמנהג המדינה" הוא סילוק בי"ד, ולכן אזלינן בתר המנהג בכל אופן, גם אם זה רק מחצלת הקנים.



## סימן ה'

### שיטת הערוך "בפסיק רישי" וגדר מלאכת תיקון כלי

#### א

בשבת (קג,א) כתבו התוס' [בנוגע להא דאפילו ר' שמעון שס"ל דבר שאין מתכוין מותר מ"מ כשהוא פסיק רישא אסור] (ד"ה לא) וז"ל: פ"י בערוך (ערך סבר) דבפסיק רישא דלא ניחא ל"י, כגון דעבד בארעא דחברי', וכגון באחר שאינו אוהבו, והקוצץ בהרת בשעת מילה, שאין לו הנאה מותר לכתחילה, ואפילו איסור דרבנן ליכא. והתיר ר' חבית שפקקה בפשתן להסיר הפקק ולמשוך ממנו יין בשבת אע"פ שאא"פ שלא יסחוט כשמסיר הפקק, והוי פסיק רישי', כיון דאינו נהנה בסחיטה זאת שהיין נופל לארץ, מותר. ואינו נראה... ובפרק לולב הגזול (סוכה דף לג:) גבי אין ממעטין בי"ט משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין, ופריך, והא קא מתקן מנא, ומשני, כגון שליטן לאכילה ודבר שאין מתכוין מותר, ופריך, והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, ומשני, לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי, משמע כפי' הערוך דכשאינו נהנה מותר אע"ג דהוי פסיק רישיה, וליכא למימר כיון דאית ליה הושענא יתירתא אינו מתקן כלום, דא"כ אמאי קאמר התם דסבר לה כאבוה דאמר דבר שאינו מתכוין מותר, מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסיר אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה, עכ"ל.

והנה גם בכתובות (ו, א) בתוס' (ד"ה האי) הובאה מחלוקת זו בין הערוך ותוס' אליבא דר' שמעון, וגם הביאו ראי' הנ"ל להערוך, וז"ל התוס': וכן פ"י בערוך דכל פס"ר דלא ניחא ל"י שרי וכו'. ונראה לר"י כו' פס"ר דלא ניחא ל"י אסור לכתחלה לר"ש, כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה וכו' עכ"ל. והובאו בתוס' כמה ראיות לדעת הערוך, וגם הראי' הנ"ל. וז"ל הראי' הנ"ל: ועוד מייתי ראי' מלולב הגזול (סוכה לג, ב) דקאמר ר"א בר"ש ממעטים ענבים בי"ט, פ"י ענבי הדס, ופריך והא מתקן מנא, ומוקים לה במתכוון לאכילה, סבר לה כאבוה (דס"ל דבר שאין מתכוין מותר), ופריך והא מודה ר"ש בפס"ר כו', ומשני לא צריכא דאית הושענא אחריתי, אלמא כיון דלא ניחא ל"י, ולא חייש בהאי תיקון, שרי, אע"ג דפס"ר הוא, עכ"ל.

והתוס' ס"ל שאין משם ראי', וז"ל (בתירוץ הב'): הכי פ"י, והא פס"ר הוא, דאית ל"י הושענא אחריתי, והואיל וכן שרי לר"ש, דשמא לא יצטרך לה, ונמצא שלא תיקן כלי, והלכך לאו פס"ר הוא, אבל לר' יהודה אסור דשמא יצטרך לה ואגלאי מילתא דכלי עבד, עכ"ל.

ובפשטות כוונת התוס' היא דכיון דרק אם יצטרך לה להושענא, אז יהי כלי, משא"כ אם אינו צריך בזה אין זה כלי בכלל, א"כ הרי אינו פס"ר, כי אינו מוכרח שפעולתו (כשממעט הענבים) תעשה כלי, כי ה"ז תלוי בהצטרכות, ולכן לדעת ר"ש ה"ז מותר; אבל לר"י אסור, כי גם כשאינו פס"ר אסור לדעתו, וא"כ אם יצטרך לה, הרי נעשה מלאכה (בלי כוונתו - אבל לר"י ג"ז אסור).



## שער השיעורים

אבל צלה"ב: הרי גם לר"ש אם יצטרך לה יהי' אגלאי מילתא דכלי עבד, היינו שגם לר"ש הפעולה שעושה ה"ה פעולת תיקון כלי, א"כ מה לי אם לא יצטרך לה, והרי בין כך ובין כך עשה המלאכה, וע"ד שאין לומר שהמבשל בשבת ואינו צריך להמאכל לא עבר על מלאכת בישול, בתמי'.

### ב

ומסתבר לומר שנתכוונו התוס' להסברא שכתב המ"מ בהל' שבת (פי"ב ה"ב) על מ"ש הרמב"ם "המכבה גחלת של מתכת פטור ואם נתכוין לצרף חייב" וז"ל: ומדברי רבינו שכתב שהכל תלוי בכונתו נראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פס"ד ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי וכו', שכל שהוא מפני תיקון כלי, מי שאינו מתקנו פטור, ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין. וקרובים לזה דברי הרמב"ן ז"ל (שבת מד, א), והדבר מוכרח לומר כן לפי שיטת רבינו, עכ"ל. (והובא גם במג"א סי' שי"ח סקל"ו, וראה שו"ע אדמוה"ז - סי' שכ"ח סעי' לב). היינו שמלאכת תיקון כלי שאני משאר המלאכות, שאם אינו מתכוין לזה אינה נקראת מלאכה שלא במתכוין, כ"א אינה מלאכה כלל.

וסברא שכלית היא, דהרי בכל מלאכה ישנו ציור מיוחד מהי מהות המלאכה, כמו החורש והזורע וכו', הרי פעולת החרישה והזריעה היא היא המלאכה, וגם אם לא נתכוין להמלאכה, מ"מ אם חרש הקרקע או זרע הקרקע עשה המלאכה, שהרי עשה הפעולה המהוה המלאכה, אלא שנק' אינו מתכוין, כי לא נתכוין אלי'. משא"כ בתיקון כלי אין שום ציור מיוחד להמלאכה, דהרי כל פעולה איזה שתהי', אם על ידה מתקנת כלי, ה"ה מלאכת תיקון כלי, היינו שאפ"ל שפעולה זו עצמה אם יעשי' במצב אחר, אי"ז כלום, ומ"מ כשעושה אותה במצב מסוים ה"ה מלאכה.

הרי נמצא שבמלאכת תיקון כלי אין רק הפעולה עצמה כל המלאכה, כ"א גם זה שע"י הפעולה מכוין הוא לתקן כלי. וא"כ הכוונה במלאכת תיקון כלי אינה רק "כוונת" המלאכה, כ"א גם חלק מפעולת המלאכה עצמה, ולכן כשאינו מכוין לזה חסר גם ב(פעולת) "המלאכה" עצמה, ולפיכך לא יתחייב גם אם הוא פס"ד לר"ש, כי אין כאן מלאכה מעיקרא. ועד"ז לר"י יהי' מותר, אף שבכלל אסור אינו מתכוין לדעתו, כי בנדו"ד אין כאן מלאכה מעיקרא כשאינו מתכוין. (וראה שערי ישיבה גדולה ח"כ ע' 182).

[ובלקו"ש (חי"ד ע' 15 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שעד"ז - ולא ממש - הוא בנוגע למלאכת קשירה כשחסר הכוונה שיתקיים הקשר לעולם, שאז לא רק שחסר הכוונה דהמלאכה, כ"א שחסר גם עיקר המלאכה עצמה, כי כל גדר קשירה הוא חיבור ואיחוד של שני דברים, ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ שישאר כן לעולם.

ובהערה 32 שם מביא שהמרכבת המשנה (פ"י מהל' שבת הי"ז והכ"ג) רוצה לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה, שבלא כוונה לצוד אי"ז בגדר צידה כלל (ולכאו' מילתא דמסתברא הוא קצת, דהרי פעולת מלאכת צידה היא סגירת דלת וכיו"ב, ופעולה זו מצ"ע אינה אסורה, כ"א כשע"ז מכוין לצוד מה שבתוך המקום שסוגר, וא"כ גם בזה הוה הכוונה חלק מהמלאכה - אבל כ"ק אדמו"ר כותב ע"ז שאינו כן, כי מפורש בביצה (לו, א וכו"ה בשו"ע סשי"ח ס"ד

## שערי ישיבה גדולה – לה

ובשו"ע אדמוה"ז שם ס"ה) שמותר לפרוס מחצלת ע"ג כוורת של דבורים כו' ובלבד שלא יכוין לצוד, ובאופן שאינו פס"ר, ואם בלא כוונה אי"ז צידה כלל, לא איכפת לן אם הוה פס"ר, ומציין לראות בחלקת יואב חאו"ח סי"א ובשוה"ג שם, ולפלא שאינו מביא שגם המחצית השקל (על המג"א ששט"ז ס"ז סקי"ב) כותב כמו המרכבת המשנה].

ולזה כיוונו התוס' בכתבם שאם לא יצטרך לה נמצא שלא תיקן כלי, אף שלא אמרי' כן בשאר מלאכות, כי שאני תיקון כלי שכשאינו צריך התיקון (היינו שאינו מתכוין לזה) אי"ז בכלל מלאכה (וראה לעיל סי' ג).

### ג

אבל לכאורה לא נתקן כלום בפ"י דברי התוס', כי לפי"ז גם אם יתגלה אח"כ שצריך לה, לא עשה כלום למפרע, כי בפועל בשעת המלאכה לא נתכוין לה, וא"כ לא עשה שום מלאכה, ומה שאח"כ צריך לה, ה"ז דבר חדש, וכמובן בפשטות שכשמישהו עושה פעולה המתקנת כלי אבל מתכוין לענין אחר (שכנ"ל אינו חייב), הרי גם אם לאחר זמן ישתמש בהכלי, לא אמרי' שאז איגלאי מילתא שכלי עבד וחייב למפרע, וא"כ:

(א) למה כתבו התוס' לר"ש "והלכך לאו פס"ר הוא", והרי לא זהו עיקר הטעם למה מותר לר"ש, כ"א לפי שבכלל לא עשה שום מלאכה, ולא מפני שאינו פס"ר.

(ב) מהי כוונת התוס' בדעת ר"י "דשמא יצטרך לה ואיגלאי מילתא דכלי עבד", והרי גם אם אח"כ יצטרך לה, אי"ז משנה זה שמעיקרא לא עשה שום מלאכה. ומזה באים אנו לעוד קושיא:

(ג) א"כ מהו הטעם באמת לר"י שס"ל שאסור למעט ענבים ביו"ט כשאינן ברור שיצטרך לה, והרי מכיון שאין מתכוין לתקן כלי, לכו"ע אינו חייב, כי לא עשה מלאכה כלל, וכנ"ל בשם המ"מ. ואין לומר שע"ז גופא פליג ר"י וס"ל שגם במלאכת תיקון כלי אמרי' שהוה בגדר מלאכה גם אם אינו מתכוין (ודלא כהמ"מ) כי: (א) הו"ל להתוס' לכתוב דלר"י אסור לפי שגם זה בכלל אי"מ הוא. (ב) מנ"ל שר"י פליג בזה, והרי פלוגתא זו אינה נוגעת כלל לפלוגתת ר"י ור"ש בענין אי"מ, ולמה לן לחדש מחלוקת בין ר"י ור"ש.

### ד

ויש לומר בביאור דברי התוס' בהקדים שמ"ש המ"מ שבתיקון כלי "כל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פס"ר ילא ימות הוא וליחייב", אין כוונתו שבכלל אי"ש לומר הענין דפס"ר בזה, כ"א הדיוק הוא ש" (אין ראוי לומר בו פס"ר ולא ימות) וליחייב", היינו שיתחייב מטעם פס"ר, זה לא אמרי', אבל עצם הענין דפס"ר י"ל בזה ג"כ. ז. א. שכמו דאמרי' דהיכא דמוכרח המלאכה להעשות ע"י פעולה אחרת, אז אף שלא נתכוון לאותה המלאכה, מ"מ מכיון שנתכוין לפעולה האחרת, ה"ז כאילו נתכוין גם להמלאכה וחייב, כמו"כ היכא שעושה פעולה בכוונה, ומוכרחת להעשות על ידה מלאכת תיקון כלי, הנה נעשה כאילו מתכוין גם למלאכת תיקון כלי, ולכן, אף שבכלל אם אינו מתכוין לתיקון כלי אינה בכלל מלאכה כלל, מ"מ ע"י הכוונה שעל הפעולה האחרת המוכרחת התיקון כלי, נעשה גם כאילו מתכוין לתיקון כלי, וא"כ ה"ז שוב בכלל מלאכה.

## שער השיעורים

[נסברא זו י"ל לב' ההסברים שישנם בענין פס"ר : א) שמכיון שמוכרח המלאכה להעשות, אמרי' שהכוונה שיש לו על הפעולה נמשכת על המלאכה, וכאילו נתכוין גם להמלאכה (וכן מבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1125). ב) שמכיון שמוכרח המלאכה לבוא ע"י פעולתו, ה"ז כאילו שתיהם, הפעולה והמלאכה, חד הוא, וא"כ כוונתו שעל הפעולה היא בד"מ כוונה גם על המלאכה (היינו שאין הכוונה נמשכת, כ"א שהמלאכה מצטרפת להפעולה שיש עלי' כוונה). ומובן שלאופן הב' בודאי שמתאים לומר כן בנדו"ד, כשבצעם אינה מלאכה מפני העדר הכוונה, וע"י שמוכרח המלאכה לבוא, הרי בד"מ מצטרפות ב' הפעולות יחד, וא"כ הרי יש הכוונה גם על המלאכה, אלא גם לאופן הא' י"ל שכמו בנוגע לגדר הכוונה אמרי' שפס"ר פועל שהכוונה נמשכת על המלאכה, כמו"כ פועל פס"ר שכאילו נתכוון על התיקון כלי, וא"כ ה"ז בכלל מלאכת תיקון כלי].

ואעפ"כ כתב המ"מ "שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פס"ר ולא ימות הוא ולחייב", היינו שגם כשהוא פס"ר, אינו חייב לר"ש - כי מכיון שהפס"ר פועלת שתהי' בגדר מלאכה, אין בכח פס"ר זה עצמו לפעול ג'כ שאחר שהוא בגדר מלאכה יהי' גם כאילו נתכוין להמלאכה. והטעם ע"ז: בשלמא אם מכוון בפועל, אז נעשים ב' הענינים ביחד: נעשית מלאכה, ושהוא מכוין אלי'. אבל בנדו"ד הרי בפועל לא נתכוין להמלאכה, אלא שהתורה חידשה שע"י הפס"ר נעשה כאילו נתכוין גם להפעולה השני' (בא' משני הפנים דלעיל). א"כ דיו שנאמר שבכח הפס"ר לחדש ענין א', שנעשה מלאכה, ולא ב' ענינים, שנעשה מלאכה וגם כאילו היא מלאכה בכוונה.

## ה

וביתר ביאור: בלקו"ש (ח"ד) דלעיל יצא כ"ק אדמו"ר זי"ע לחדש (וראה לעיל סי' ו) דכל דין פס"ר אמרי' דוקא כשפעולתו מכריחה האיסור גופא. לדוגמא: כשגורר ע"ג קרקע חפצים שבודאי יעשו חריץ בקרקע, אז אף שאינו מתכוין לעשות החריץ, מ"מ היות שע"י פעולתו מוכרח שיעשה חריץ, שעשיית החריץ עצמו הוא איסור, היינו שהפס"ר הוא בהאיסור עצמו, אינו נק' אינו מתכוין, משא"כ כשהפס"ר אינו על האיסור עצמו, כ"א בדבר המותר, אלא שבצירוף ענין אחר יהי' כאן איסור, לא אמרי' בזה הדין דפס"ר, ונשאר בגדר אינו מתכוין.

לדוגמא: בסיום שו"ע אדמו"ר ז"ו כותב: "פרות המהלכות על התבואה, לפי שירט להן הדרך אינו עובר על לא תחסום אם חסמן, אע"פ שהתבואה נידושה מאל"י דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך". ואף שמוכרח שהתבואה נידושה מאל"י, מ"מ אינו בגדר פס"ר, כי האיסור עצמו הוא החסימה, והפס"ר הוא על הדישה, שאין בהדישה מצ"ע שום איסור, כ"א שכשנצטרף עם החסימה אז אסור לדוש, בזה ל"א פס"ר חייב.

ובהערה 34 שם מבאר הטעם ע"ז וז"ל: הטעם על הנ"ל אפ"ל בכמה אופנים. ומהם:

(א) כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' (באם זהו פס"ר) - בהנוגע לעצמה, אבל לא גם בנוגע לענין ג'. וע"ד החילוק דכח וכח כחו.

(ב) שפעולה תמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת, צ"ל "מציאות חשובה", וע"ד איסורא אחשבי'.

ג) צ"ל איזה צד איסור באדם - בכדי לאסור, משא"כ בנדו"ד: שהכוונה פעולתו וענין הפס"ר, כולם היתר, עכ"ל.

ו

וכד נעיין נראה שכל ג' טעמים אלו מתאימים לומר גם בנדו"ד:

א) כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' (באם זהו פס"ר) - בהנוגע לעצמה, שתיעשה מלאכה, אבל לא שתפעול גם ענין שני (שהוא דרגא שני' הבאה לאחרי שכבר היא בסוג מלאכה), שתחשב כמלאכה בכוונה.

ב) שפעולה תמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת צ"ל "מציאות חשובה", וע"ד איסורא אחשבי', ולכן כשכל חשיבות הפעולה היא מחמת הפס"ר (דהרי בלא"ה אינה בגדר מלאכה כלל), אאפ"ל שהיא נקראת "מציאות חשובה" להמשיך ע"ע כוונת הפעולה הב' הבא ג"כ מחמת הפס"ר. בסגנון אחר: תחלה צ"ל "מציאות חשובה" ולאחר זה יש בכחה להמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת ע"י הפס"ר. אבל בנדו"ד הרי אין היא "מציאות חשובה" תחלה, כי בלי הפס"ר אינה מלאכה, וא"כ אין בכחה להמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת.

ואף שבנוגע שתיעשה בגדר מלאכה נת"ל שאמרי' בזה דין פס"ר, ולכאו' איך זה מתאים עם הנתבאר כאן שכדי להמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת צ"ל "מציאות חשובה" ע"י האיסור שבזה - הרי החילוק פשוט: גדר "חשיבות" אינו ענין "עצמי", כ"א ענין "יחסי", ואפ"ל שביחס לענין א' שונה גדר "חשיבות" מביחס לענין אחר, ולכן ביחס לענין איסור והיתר וכיו"ב גדר פעולה חשובה הוא פעולה אסורה וכיו"ב. משא"כ ביחס לענין ה"מלאכה" וכיו"ב, ג"ז שבפועל נעשית התיקון כלי וכיו"ב, נק' פעולה חשובה, ובכחה להמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת לגבי ענין זה שתקרא מלאכה.

[ויובן ביותר ע"פ מה שיש לבאר גדר איסור מלאכות בשבת בב' אופנים: א) המלאכות הן "מלאכות" בעצם, ואין זה תלוי בהאיסור דשבת, אלא כשבא שבת נאסרות, ב) אין שום גדר "מלאכות" בלי שבת, ורק כשבא שבת אז נתחדש זה שמלאכות אלו בסוג מלאכות הן. היינו שהאיסור ד) שבת עושה אותן למלאכות. (ואף בנדון שפטור על המלאכה, או שמותר לעשות המלאכה, מטעם אינו מתכוין, או אינו צריכה לגופה וכיו"ב, נק' "מלאכה", לפי שפעולה זו היום באופן אחר אסורה, לכן נק' פעולה זו בעצם בשם "מלאכה" ביום השבת, אלא שמותרת).

בסגנון אחר: א) האיסור הוא: בשבת אסור לעשות המלאכות - שבת הוא רק הזמן שבו נאסרו המלאכות. ב) האיסור הוא: מלאכה בשבת - שבת הוא פרט בהמלאכה עצמה.

וע"ד מ"ש בשם האבנ"ז בנוגע לאיסור חמץ בפסח, די ש לבארו בב' אופנים: א) האיסור הוא שבפסח אסור לאכול וכו' חמץ - פסח הוא רק הזמן שבו נאסר חמץ. ב) האיסור הוא חמץ בפסח - הזמן דפסח הוא חלק דהאיסור עצמו. וכאלו יש כאן תואר חדש "חמץ בפסח", משא"כ חמץ סתם, לא רק שאין אסור מפני שאין כאן זמן האיסור, כ"א אין כאן חפץ האיסור, כי תואר חפץ האיסור הוא "חמץ בפסח" (ולא "חמץ" ב(זמן) פסח).

ומבאר עפ"ז מחלוקת הרמב"ם ושאר"ר אם חמץ נק' דבר שיש לו מתירין. דלדעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) נק' דבר שיש לו מתירין, משא"כ לשאר ראשונים (מרדכי

## שער השיעורים

פרק כ"ש). ומבאר דאם האיסור הוא "חמץ", א"כ מכיון שלאחר הפסח ה"ה מותר, נק' דבר שיש לו מתירין. אבל אם האיסור הוא "חמץ בפסח" הרי חפץ זה מעולם לא יהי' מותר, כי לאחר הפסח יהי' חפץ אחר.

ועד"ז בנדו"ד שיש לומר ב' האופנים.

ומובן שלאופן הא' שיש גדר "מלאכה" בעצם, בודאי שי"ל שזה שנתתקן הכלי בפועל, היינו שבפועל נעשה ה"מלאכה", ה"ז נק' פעולה חשובה, כי יש חשיבות גם בהממשיות דהמלאכה מבלעדי האיסור וכו' שבזה. אלא אפילו לאופן הב' ג"כ י"ל שאף שכל גדר המלאכה תלוי ב(האיסור ד) שבת, מ"מ לאחר שמתהווה גדר המלאכה בשבת יש לחלקו לב' ענינים: (א) המלאכה. (ב) זה שהמלאכה אסורה, וא"כ לגבי שייקרא בשם מלאכת תיקון כלי מספיק החשיבות דהממשיות של הפעולה].

ג) צ"ל איזה צד איסור באדם בכדי לאסור, משא"כ בנדו"ד: שהכוונה פעולתו וענין הפס"ר, כולם היתר, כי אף שע"י הפס"ר נעשה הפעולה (שעל"י הפס"ר) בגדר מלאכה, מ"מ אאפ"ל שהיא איסור ( - מלאכה) המאפשרת לומר ע"ז פס"ר, כשכל האיסור שבזה ( - גדר המלאכה שבזה) בא מחמת הפס"ר עצמו. בסגנון אחר: תחלה צ"ל בגדר איסור, ולאח"ז יש בכחה לחייב מטעם פס"ר. אבל בנדו"ד הרי אין זה גדר איסור תחלה. כי בלי הפס"ר אי"ז בגדר מלאכה כלל. וא"כ אין בכחה לחייב מטעם פס"ר עצמו.

ואף שבנוגע להקרא מלאכה אמרי' כאן פס"ר. אף שאי"ז בגדר איסור תחלה - הרי החילוק גם כאן פשוט: בכדי לאסור ולחייב מטעם פס"ר צ"ל איזה צד איסור באדם. אבל בכדי לפעול שתהי' הפעולה בגדר מלאכה, לזה אי"צ שום צד איסור. כ"א שבפועל תיעשה המלאכה.

## ז

אמנם לכאור' ילה"ק: לטעם הב' והג' - למה לא נאמר שבאים ב' הענינים בב"א. שהפס"ר פועלת גדר המלאכה וכוונת המלאכה ביחד. היינו שאף שכדי שנוכל לומר פס"ר על הכוונה צ"ל תחלה מלאכה, וכדי שתהי' מלאכה צריכים לומר תחלה פס"ר, וא"כ אא"פ שהפס"ר הפועל שתקרא מלאכה יפעול אח"כ גם שתהי' מלאכה בכוונה, מ"מ נימא שהפס"ר פועל שניהם בב"א, ובמכ"ש מהא ד"גיטו וידו באין כאחד" (קדושין כג, א).

אבל כבר כתב האבנ"ז (שו"ת או"ח סי' כב) שאין אומרים שב' דברים באים כאחד אלא במקום שמצ"ע אין החלות שבדבר האחד תלוי' בדבר שני, ורק שיש דבר המעכב אותו מלחול, והדבר השני פועל להסיר המניעה בלבד, כגון בגיטו וידו של העבד, שבעצם יש יד להעבד, ורק רשות רבו מעכבת שלא יוכל לזכות בו, והגט מועל רק לבטל רשות רבו מעליו. משא"כ כשדבר א' משמש סיבה וגורם להחלות דהדבר הב' לא אמרי' באים כאחד.

ובנדו"ד הרי הא דתחלה צ"ל בגדר (איסור) מלאכה כדי שנוכל לומר ע"ז דין פס"ר, אי"ז רק לסלק המניעה, כ"א צריכים לפעול בזה באופן חיובי שתהי' בגדר מלאכה, וא"כ בזה אאפ"ל שהפס"ר יהי' בין הסיבה לזה שתקרא מלאכה, ובין הסיבה לזה שתהי' מלאכה בכוונה, ולכן נשאר שפועל רק שתקרא בשם מלאכה, אבל עדיין נשאר מלאכה בלי כוונה, כי על הכוונה לא אמרי' פס"ר בנדון כזה.

## שערי ישיבה גדולה – לה

ועפ"ז יוצא שגם על נדון כזה קאי פלוגתת ר"י ור"ש, כי מאחר שיש על פעולה זו שם מלאכה (מטעם הפס"ר), אלא שנשאר היא מלאכה בלי כוונה (כי על הכוונה אין מועיל הפס"ר וכנ"ל בארוכה), הרי לדעת ר"י צ"ל אסור, לפי שס"ל שגם אינו מתכוון אסור, ולדעת ר"ש צ"ל מותר, כי ס"ל שאינו מתכוין מותר. (ולפ"ז נמצא דבר חדש שגם לר"י ישנו גדר דפס"ר במלאכת תיקון כלי - כבנדו"ד, שגם לדעתו הפס"ר עושה את הפעולה למלאכה, ובמילא אסור לשיטתו).

### ח

ע"פ כהנ"ל מובן הסברת פלוגתת ר"י ור"ש בדין דממעטין ענבים ביו"ט כשמתכוון לאכלם, אף שבעל כרחו יתתקן הכלי: מאחר שאיירי במלאכת תיקון כלי, הרי מובן שמכיון שאין מתכוין לזה אי"ז בגדר מלאכה כלל, אלא שמכיון שמוכרח להעשות, מועיל הפס"ר שנעשה בגדר מלאכה, אבל אינו מועיל בנוגע להכוונה, ולכן לר"ש מותר כי אי"מ מותר (ואין כאן דין פס"ר בנוגע להכוונה), משא"כ לר"י אסור, כי אי"מ אסור לדעתו גם בלי פס"ר.

וזוהי כוונת התוס' בפירושם מחלוקת ר"י ור"ש בזה: "הכי פי', והא פס"ר, דאית לי' הושענא אחריתי, והואיל וכן, שרי לר"ש, דשמא לא יצטרך לה, ונמצא שלא תיקן כלי - כי מלאכת תיקון כלי תלוי בכוונתו, ומכיון שלא נתכוון לזה אי"ז בכלל מלאכה מצ"ע, כ"א מצד הפס"ר שבזה - והלכך לאו פס"ר הוא - לכן אין לומר בזה גם דין פס"ר בנוגע להכוונה, ונשאר בבחי' אינו מתכוין, ומותר לר"ש - אבל לר"י אסור דשמא יצטרך לה ואיגלאי מילתא דכלי עבד" - היינו שר"י מבאר שמכיון שבפועל נעשה כלי בהכרח, ואם יצטרך לה אח"כ יוכל להשתמש בזה, וא"כ ה"ז בכלל מלאכת תיקון כלי ("כלי עבד") מחמת ההכרח (הפס"ר), ולכן מובן שאסור, כי ה"ז כשאר אי"מ, (אלא שהלשון "ואיגלאי מילתא (דכלי עבד)" צע"ק. אבל גם בזה י"ל שאין כוונת התוס' שאח"כ יתגלה שכלי עבד, כ"א שגם עכשיו ה"ז (מתגלה) "כלי עבד", אלא שזהו מחמת זה שאח"כ יוכל להשתמש בזה, וא"כ - מתאים ע"ז הלשון "איגלאי מילתא", כי הא דעכשיו ה"ה תיקון כלי תלוי במה שאפ"ל אח"כ).

### ט

והנה יש לבאר עפ"ז ג"כ למה רק התוס' ס"ל כן בביאור דברי הגמ' בהסוגיא דממעטין ענבים ביו"ט, משא"כ הערוך לא ס"ל כן, ובהקדים תחלה לבאר יותר יסוד הנ"ל. דהנה י"ל דזה תלוי בכללות ההסברה בענין אינו מתכוין ופס"ר. דיש לבארו בב' אופנים:

(א) כדי להתחייב במלאכות וכו' צ"ל כוונה כענין "חיובי", וכשחסר הכוונה אינו חייב.

(ב) כדי להתחייב במלאכות וכו' צ"ל ענין "שלילי", שלא תהי' כאן החסרון דאינו מתכוון, ולכן כשמכיון למלאכה ה"ה חייב, כי אז אין כאן חסרון זה.

ועפ"ז יוצא נפק"מ גם בפירוש ענין פס"ר:

(א) אם כוונה הו"ע "חיובי", מובן שפס"ר פועל ענין "חיובי" זה, שיש כאן הכוונה (ע"י שהכוונה נמשכת על הפעולה, או שהפעולה הב' מצטרפת להפעולה הראשונה, וכנ"ל).

## שער השיעורים

(ב) אם כוונה הו"ע "שלילי", אז פס"ר רק מסלק חסרון אינו מתכוין מהפעולה הב' (ע"י שהעדר חסרון זה נמשכת מהפעולה, או ע"י שהפעולה מצטרפת להפעולה הראשונה), אבל אינו פועל שום ענין "חיובי".

וי"ל שבב' אופנים אלו תלוי אם אפ"ל יסוד הנ"ל או לא, כי לאופן הא' י"ל שכשם שבנוגע לחיובים אמרי' שהפס"ר פועל שה"ז כאלו מתכוין, כמו"כ י"ל בנוגע לעשותה בגדר מלאכה, שה"ז כאילו נתכוין ובמילא ה"ז בגדר מלאכה. אבל לאופן הב' שהפס"ר רק מסלק העדר הכוונה, א"כ מסתבר שאין לומר כן בנוגע לגדר מלאכה, כי פשוט שבנוגע להקרא מלאכה אין מספיק מה שאין זה העדר הכוונה, כ"א צ"ל כוונה חיובית, ומכיון שאי"ז בכח פס"ר, הרי פשוט שפס"ר אין מספיק לעשותו "מלאכה".

י

ויש לומר שמחלוקת הערוך והתוס', אי פס"ר דלא ניחא לי' מותר לר"ש (דעת הערוך), או שאסור לכתחלה (דעת התוס'), תלוי ג"כ בב' סברות הנ"ל בגדר פס"ר:

לאופן הא', כשהפס"ר לא ניחא לי', הפי' הוא שאין בכחו לפעול הכוונה החיובית, משא"כ לאופן הב', כשהפס"ר לא ניחא לי', נשאר המלאכה עם חסרון, היינו שנשאר ע"ז גדר אינו מתכוין, ולכן לאופן הא' י"ל שאף שלפי האמת ה"ז כשאר אי"מ (דהרי חסרה הכוונה), מ"מ מכיון שבפועל יש כאן פס"ר, גזרו חכמים ואמרו לאסרו לכתחלה עכ"פ, כדי שלא נבוא להתיר פס"ר גמור וכיו"ב.

משא"כ לאופן הב' הרי ע"י שהפס"ר אינו מספיק לאסור, בד"מ יש כאן ענין "חיובי" הסותר את האיסור, ולכן לא רצו חכמים לאסרו, כי יש כאן היתר "חיובי". [וע"ד יסוד סברת אלו הסוברים דדבר המפורש בתורה להיתר, אין כח ביד חכמים לאסרו (ראה בהנסמן בלקו"ש ח"ג ע' 948 הערה 4)].

בסגנון אחר: אם גדר כוונה הו"ע "חיובי", אז העדר הכוונה הו"ע "שלילי" להיפך. ואם גדר הכוונה הו"ע "שלילי", אז העדר הכוונה הו"ע "חיובי" להיפך (וע"ד כל שוא"ת כשעוברים עלי' ה"ז ע"י קו"ע, וכל קו"ע כשעוברים עלי' ה"ז ע"י שוא"ת. ומתורץ עפ"ז הקושיא על מ"ש אדמוה"ז בריש אגה"ת שמ"ע גדולה ממל"ת, מיבמות (ז, א) דמפורש "לאו ל"ת חמור מיני" (מן העשה) - כי תמיד קו"ע חמור, ולכן ביבמות שאירי אודות העבירה הרי ל"ת חמור, כי אף שהוא שוא"ת, מ"מ כשעוברים ע"ז ה"ז ע"י קו"ע, ובאגה"ת אירי אודות הקיום, ובזה הרי מ"ע חמור, כי במ"ע הקיום בא ע"י קו"ע, משא"כ במל"ת), ומסתבר שכשאין ענין "חיובי" להיפך (להתיר), יש לאסור מאיזה טעם (גזירה וכיו"ב), אבל כשיש ענין "חיובי" להתיר צריכים סיבה חזקה ביותר לאסור.

ובזה נחלקו תוס' והערוך: התוס' ס"ל כאופן הא', ולכן ס"ל שחכמים אסרו לכתחלה גם פס"ר דלא ניחא לי', משא"כ הערוך ס"ל כאופן הב', ולכן ס"ל שאין להחכמים לאסרו, ולכן מותר גם לכתחלה.

ועכשיו כבר מבואר למה אא"פ להערוך לתרץ הסוגיא דממעטים ענבים כפי' התוס', כי לדעתו, שס"ל כאופן הב', אאפ"ל יסוד הנ"ל שהפס"ר עושהו למלאכה, כי נת"ל שלפי אופן

הב' אין זה מתאים. ומוכרח לומר שפליג על כללות הסברא הנ"ל דע"י העדר הכוונה אי"ז מלאכה כלל, וככמה פוסקים הסוברים סברא הנ"ל, ולא ס"ל כהערוך), או שס"ל שתיקון כלי כאן שאני, כי אף שהוא אינו צריך לו, יצטרך לאחר, כי זהו בזמן שרבים צריכים להושענא וכו'; משא"כ להתוס' שס"ל כאופן הא' (דהרי ס"ל דפס"ר דלא ניהא לי' אסור), הרי לדעתם מתאים לומר יסוד הנ"ל, וכנ"ל בארוכה, ולכן תירצו כנ"ל.

## יא

ודרך אגב יש לבאר ע"פ אופן הא' הנ"ל מ"ש הט"ז (או"ח סי' שט"ז סק"ג. ועיין בשו"ע אדמוה"ז סי' רע"ז קו"א א) דספק פס"ר לא הוי ספק דאורייתא, כ"א בכלל אינו מתכוין הוא. ודבריו צריך ביאור, דלמה אי"ז כשאר ספיקא דאורייתא, דהרי אי"ז כשאר אי"מ (בלא פס"ר) - דשם הספק הוא בגוף המלאכה: אם יש בכחה לעשות המלאכה, משא"כ בספק פס"ר הרי מצד פעולת המלאכה בודאי יש בכחה לעשות המלאכה, אלא שספק אם יש שם דבר שעליו תחול המלאכה (כמו הסוגר תיבה וספק אם יש בתוכה זבובים, שמצד מלאכת הצידה (סגירת הדלת) בודאי יש בכחה לצוד, אלא שספק אם יש שם זבובים), וא"כ צ"ל כשאר ספיקא דאורייתא.

וע"פ הנ"ל י"ל דס"ל כאופן הא' דלעיל, שפס"ר צריך לפעול הכוונה באופן "חיובי", ופעולת ספק אין בכחה לפעול ענין זה, ולכן נשאר אינו מתכוין.

ואולי יש לתרץ עפ"ז קושיית רעק"א בהגהותיו על יו"ד (סי' פ"ז ס"ו בהגהת הרמ"א) דלמה כתב הרמ"א י"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של עכו"ם, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר, והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב", והרי כתב הט"ז דספק פס"ר מותר, וגם כאן הרי הטעם למה אסור לחתות אף שאינו מתכוין לבשל בב"ח הוא מטעם פס"ר, אבל ה"ז ספק אם יש כאן בב"ח, א"כ ה"ז ספק פס"ר וצ"ל מותר.

אמנם ע"פ הנ"ל אולי יש לחלק בין איסורי שבת לשאר איסורים: דבכל האיסורים גדר כוונה הוא רק ענין "שלילי", וכן הפס"ר פועל רק זה שלא יהי' כאן חסרון דאי"מ, משא"כ בשבת שצ"ל מלאכת מחשבת, בזה אמרי' דגדר כוונה הו"ע "חיובי", וכן הפס"ר פועל הכוונה באופן "חיובי". וע"פ הנ"ל דהטעם לזה שספק פס"ר מותר ה"ז לפי שאין בכח פעולת ספק לפעול ענין "חיובי", א"כ מובן שרק בשבת שהפס"ר צריך לפעול ענין "חיובי" אמרי' שספק פס"ר מותר, אבל בשאר איסורים שצריך לפעול רק ענין "שלילי" מספיק לזה גם פעולת ספק, ולכן גם ספק פס"ר אסור. ומטעם זה כתב הרמ"א שבבשר בחלב אסור, אף שהוא ספק פס"ר.





## סימן ט'

### מכשירי מילה

#### א

בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קל, א ואילך) מבואר שלהלכה לאחר שמל בשבת עושים כל המלאכות להתינוק, כי הוה פיקוח נפש. משא"כ מכשירי מילה אין דוחה שבת, ולכן אין למול בשבת באם צריכים לחלל שבת בשביל המכשירים.

וידוע שיטת הרשב"א והרז"ה בנשפכו חמין שלאחר המילה, שאסור למול, אף שאח"כ יוכל להחם משום פקוח נפש, מ"מ אסור לעשות עכשיו דבר שעיי"ז יחולל שבת לבסוף, כיון דמילה של עכשיו אינו דוחה חילול שבת של חימום מים של אחר המילה.

והקשה האבני נזר (אבהע"ז סי' רמד בחידושו על מס' כתובות) דלפי שיטת הרשב"א והרז"ה אינו מובן מ"ש בכתובות (ג, ב) שהיתה גזירת המלכות שבתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה, וזה הביא הנשים לידי סכנה, שמסרו נפשיהם ע"ז, ומקשה בגמ' "ולידרוש להו דאונס שרי", ומתרג' וכו' עיי"ש. ולכאורה כמו שאסור למול עכשיו כשעיי"ז יחלל שבת לבסוף וה"נ איך מותרת ליכנס לחופה, הלא גורמת שתיבעל לטפסר אח"כ.

(ומתרג' :) ונראה לחלק דדווקא במילה, שאם לא יוכל להחם אח"כ, ה"י אסור למול עכשיו לסכן התינוק, והוא מל עכשיו רק על סמך שיחלל שבת אח"כ, והוא גורם ומתכוין לחילול שבת שלאח"כ, שהרי רוצה בחימום המים של אח"כ שלא יסתכן התינוק, משא"כ בבתולה הנשאת, שאינה רוצה כלל בבעילת הטפסר, ואף שגורמת לכך, אינה מתכוונת לכך, ודומה למ"ש הרמב"ם בדיין שטעה, דאע"פ שגרם להזיק, לא נתכוין להזיק. עכ"ל.

#### ב

אמנם יש לתרג' קושייתו באופן אחר: בהקדים מ"ש בלקו"ש ח"ו (ע' 64 הערה 43) לתרג' סתירה ברמב"ם; דבהל' תשובה (פ"ו ה"ג, ובארוכה - בשמונה פרקים שלו פ"ח) כ' וז"ל: ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים, עד שיתן הדין לפני דין האמת, שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה מרצונו ומדעתו, שמונעין ממנו התשובה, ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו וכו', לפיכך כתוב בתורה וחזקתי את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו, שנא' הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו וכו'. עכ"ל.

אבל לעיל (שם פ"ה הי"ד) כ' וז"ל: אלו הא-ל ה"י גוזר על האדם להיות צדיק או רשע וכו', ובאיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק וכו'. עכ"ל. ולכאורה ה"ז סתירה, כי סו"ס איך נפרע מפרעה על זה שחזק את לבו, כשזה לא ה"י ברצונו ובבחירתו, ומה לי שזה גופא נגרם ע"י חטאו.

## שערי ישיבה גדולה – לה

ומתרחץ הרבי וז"ל: שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל' נז"מ פ"ב הט"ו. הל' שכירות פ"א ה"ד) דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

[וגם להמ"ד (ב"מ שם. וש"נ) שתחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, לא יוקשה עליו ממה שנפרע מפרעה (וכן סיחון וכנענים וכו') המנויים ברמב"ם הל' תשובה פ"ו שם) - כי י"ל, דשאני בנדוד, דמכיון שמה שנאנס אח"כ זה עצמו בא מחמת פשיעתו שבתחלה, א"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס.

(ובשוה"ג שם מוסיף: ) ואף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה, (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור - תוס' ב"מ מד, סע"א. רמב"ם הל' שכירות פ"ג ה"י) - היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעתו. משא"כ בנדוד, שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעתו. וה"ז בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שייך לפטרו מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולא העיר מנמוק"י ב"ק כב, א). ועצ"ע]. עכ"ל.

ועפ"ז יש לתרץ קושיית האבנ"ז: בנדון דמילה, הרי פעולת המילה עצמה היא הגורמת הפקו"נ וההכרח להחם המים. כי כל הסכנה של התינוק נתהווה ע"י פעולת המילה, ולכן ס"ל להרשב"א והרז"ה שאסור למול הולד, כי ה"ז כאילו שהוא ברצונו - בלי אונס - הולך להחם המים, כמו בנידון דהלקו"ש - שהאונס גופא, מה שאין לו בחירה, הוא מחמת פשיעתו, ולכו"ע אי"ז נקרא אונס, כ"א רצון, בדוגמת הזורק חץ.

משא"כ בנידון דבתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה, אף שהנישואין יגרמו האונס, אין האונס מתהווה (בא באופן ישר) מהנישואין, כי פשוט שאין הנישואין כשלעצמם גורמים שתיבעל להגמון, ולכן מודי הרשב"א והרז"ה, שמה שתיבעל אח"כ להגמון אי"ז נק' רצון, כ"א אונס.

[ואף שהרבי מסיים ב"ועצ"ע", לכאורה אי"ז שמסתפק באמיתית החילוק, כ"א האם יש לדמות מ"ש הרמב"ם (אודות עונש פרעה) לענין זה].

### ג

והנה עפהנ"ל יתורץ ג"כ מה שהקשה האבנ"ז שם על שיטת הרשב"א והרז"ה, וז"ל: אלא דאכתי קשה מהבא במחירת דניתן להצילו בנפשו אפי' בשבת, ואמרי' ביומא (פה, ב) דחשוב ודאי פקו"נ, שודאי הגנב בא על דעת כן שאם יעמוד כנגדו יהרגו, וא"כ איך מותר לבעה"ב לעמוד כנגדו להציל ממונו, הרי הצלת ממונו אינו דוחה שפיכת דמים וחילול שבת, והתם לכך נתכוין שיהרג הגנב כדי שלא יהרגו הגנב, אלא ודאי כיון שאח"כ יהי' פקו"נ מותר עכשיו לעמוד על ממונו, וכשיטת הרמב"ן ז"ל במילה. ושיטת הרשב"א והרז"ה ז"ל צע"ג. עכ"ל.

אמנם ע"פ הנ"ל ה"ז מתורץ, כי גם שם במחירת אין האונס, מה שהגנב ירצה להרגו, מתהווה (באופן ישר) מעמידתו על ממונו. ז.א. אף שברור שע"י עמידתו על ממונו יקום הגנב להרגו, מ"מ אין עמידתו על ממונו כשלעצמה גורם שהגנב ירצה להרגו, - ושם מודי הרשב"א והרז"ה שאי"ז נק' רצון, כ"א אונס, ולכן מותר לעמוד על ממונו, ואח"כ יהי' אונס, ומותר להרוג את הגנב, משא"כ במילה, שהמילה גופא כשלעצמה גורמת הסכנה, וכנ"ל.

ד

והנה בנוגע לתירוצו של האבנ"ז עצמו, שמחלק בין מילה לנדו"ד בזה שבמילה לאחר שיהי' האונס יהי' נעשה האיסור (החילול שבת) ברצון, ולגבי נדון דבתולה נשאת תיבעל להגמון, שגם אח"כ תיעשה האיסור (הבעילה להגמון) באונס, יש להעיר, שחילוק זה מוכח מכמה מקומות, ובעיקר ה"ז מוסבר באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"א ע' רלו), ומביא כמה דוגמאות לזה, וז"ל:

בכתובות (כו, ב): האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל (ע"פ שיטת רש"י ותוס'), אף שהוא ריצוי מחמת פחד - וכקושיית הרמב"ן (הובא בשטמ"ק) - והטעם (עיין צ"צ חידושים על ש"ס משנה דף צד וקכ, וש"נ), שהאונס אינו על הבעילה גופא.

ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ו): אם עבר ונתרפא - במקום סכנה - בע"ז שפ"ד וג"ע עונשין אותו, אבל אם עבר עליהם באונס אין עונשין אותו (שם ה"ד). ואחד הטעמים (בס' אוהלי יוסף סוף דיני קידוש השם בשם חמדת ישראל חאו"ח סי' לח), דפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל, משא"כ בחולי מסוכן, בשעת מעשה עושה ברצון.

בחו"מ סי' שפח: אנסו אנס להראות ממון שלו והראה של חבירו חייב, אבל אם אנסו באונס ממון (ש"ך שם ס"ק כב, וש"נ. ועייג"כ הפלאה כתובות יט, א על תוד"ה דאמר) להראות ממון חבירו פטור.

ועייג"כ צפע"נ מהד"ת ריש ח"א בזה. ואכמ"ל. עכ"ל באג"ק.

הרי לנו דוגמאות לחילוקו של האבנ"ז בין מילה לנדו"ד. דבמילה אסור כי סו"ס יעשה ברצון (אף שיבוא מחמת האונס), וה"ז נק' רצון, משא"כ בנדו"ד, שגם אח"כ כשתיבעל להגמון יהי' זה באונס, כי האונס הוא על הבעילה גופא, זה נק' אונס.

אלא שכנ"ל, אם זהו כוונת הרשב"א והרד"ה, עדיין יוקשה מדין הבא במחתרת, משא"כ לפי הביאור ע"פ לקו"ש, ג"ז מתורץ.



## סימן י'

### התראת התולדה משום האב

#### א

איתא בשבת (קלח, א): "משמר] משום מאי מתרין ביה? רבה אמר משום בורר. ר' זירא אמר משום מרקד", כלומר: שצריכים להתרות התולדה משום האב.

והנה מזה הקשו התוס' על מ"ש בב"ק (ב', א). דהנה שם איתא: "ומאי איכא בין אב לתולדה, [ומתריך:] נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, א"נ שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידי' לא מחייב אלא חדא. (ומקשה: ) ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי לי' אב ואמאי קרי לי' תולדה. (ומתריך: ) הך דהוה במשכן חשיבא קרי לי' אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא קרי לה תולדה".

והקשו התוס' (ד"ה ולר"א) וז"ל: וא"ת ונימא דנפק"מ לענין התראה, שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה, כדאמרין בפרק תולין משמר משום מאי מתרין בי', רבה אמר משום בורר, רבי זירא אמר משום מרקד. וי"ל דהכי פריך [ובגליון כתוב: צ"ל פירוש], משום מאי מתרין בי' שהוא חייב. רבה אמר משום בורר, אבל התרו בו משום מרקד פטור, דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור, אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב. ועי"ל דזהו שמתריך הך דהואי במשכן קרי לי' אב וצריך להתרות התולדה בשמה. ועוד וכו', עכ"ל.

הרי שיש נפק"מ להלכה בין ב' התירוצים, שלתירוץ הא' אי"צ להתרות התולדה משום האב, ואם מתרה התולדה בשמה חייב, אלא שיכול גם להתרות התולדה משום האב, ולתירוץ הב' - וכן לפי הקס"ד בקושיית התוס' - מוכרחים להתרות התולדה משום האב [ובנוגע לתירוץ הג' שקו"ט במפרשים].

#### ב

ולבאר סברת המחלוקת יש להקדים דיוק בדברי התוס' בתירוץ הא': כל אריכות ההסבר למה לרבה אם התרו (משמר) משום מרקד פטור לפי שצריכים להתרות בדבר הדומה, ואם מתרה בדבר שלא דומה סבר שמלעיג בו, לכאורה אינו נוגע כלל לתירוץ הקושיא, אלא זהו טעם לכללות הדין שצריכים להתרות בדבר השייך לאיסור שעובר, א"כ למה כתבו התוס' ביאור זה כחלק מהתירוץ.

כלומר: כל תוכן התירוץ הוא שאין הפי' בגמ' שם "משמר משום מאי מתרין בי'", משום מאי מוכרחים להתרות, כ"א משום מאי נמי מתרין, וא"כ הו"ל להתוס' לכתוב בקיצור "וי"ל דה"פ משום מאי נמי מתרין בי', אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב". אבל ענין זה שהטעם למה אם התרה התולדה משום האב שאינו מתאים לו ה"ה פטור לפי "שסבר שמלעיג עליו" ידענו גם בהקושיא. וזה לא נשתנה ע"י התירוץ.

ג

וי"ל בזה שאדרבה, נקודה זו היא כל יסוד סברת התירוץ (שאי"צ להתרות התולדה משום האב), כי בדין זה שצריך להתרות התראה דהאיסור המתאים, יש לחקור מה טעמו, כי י"ל בב' אופנים:

(א) זהו דין (עצמי) בהתראה שאם לא הזכיר שם האיסור האמיתי אי"ז נק' התראה, ואף בנדון שאינו יכול לטעון שלא הבין ההתראה מ"מ מכיון שלא הזכיר המתרה את החטא האמיתי אז אין לזה דין התראה.

(ב) אי"ז דין עצמי, כ"א שאז המותרת יכול לומר שסבר שמלעיג עליו. ובמילא יכול לומר שבאמת לא ידע שיתחייב על מה שעשה, כי במה שהמתרה התרה בו חשב שלועג לו.

ובב' אופנים אלו תלוי האם צריכים להתרות התולדה משום האב: לפי האופן הא' שזהו דין עצמי, מוכרחים להתרות התולדה משום האב כי נקודת איסור התולדה ה"ה האב, ובהתראה הרי צ"ל הזכרת שם האיסור, כנ"ל. משא"כ לאופן הב', שזהו רק כדי שלא יסבור שמלעיג בו, אי"צ להתרות התולדה משום האב, כי גם אם יזכיר רק שם התולדה (שזהו מה שעושה בפועל), אינו יכול לומר שסבר שלועג עליו, שהרי הזהירו על דבר שעושה.

ולכן האריכו התוס' בתירוצם, לבאר שהטעם שצריך להזכיר האב האמיתי הוא "דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור", כי זוהי הסיבה לכללות התירוץ (לומר שהכוונה ב"משמר משום מאי מתרין בי" היא משום מאי נמי מתרין בו, "אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב"), מכין שאי"ז דין עצמי שצריכים להתרות משום האיסור האמיתי, כ"א לפי שסבר שמלעיג בו. משא"כ אם הי' דין עצמי אין לומר שכוונת "משום מאי מתרין בו" הוא "משום מאי נמי מתרין בו", כי הדין אז הי' שמוכרח להתרות משום האב.

ד

והנה באופן אחר י"ל בביאור סברת ב' השיטות, וגם לבאר למה האריכו התוס' בתירוצם בדבר שלכאורה אינו נוגע לתירוץ עצמו, בהקדים מה שיש לחקור האם כל הל"ט מלאכות הם ל"ט ענינים נפרדים, וכל מלאכה היא סוג וענין בפ"ע, או שיש כאן רק ענין אחד, וסוג אחד של מלאכה ורק שמתפרט לל"ט פרטים. (וזה קשור לענין חילוק מלאכות לשבת ואכ"מ).

וזה תלוי איך מפרשים מ"ש "לא תעשה כל מלאכה", האם הכוונה "כל אחת מהמלאכות" (יעדער מלאכה), או "כל המלאכות" (אלע מלאכות), דאם הפי' "כל אחת מהמלאכות", אז כל מלאכה היא סוג וענין בפ"ע. ואם הפי' "כל המלאכות", אז כולם נכללו בענין א', אלא שמתפרט לל"ט פרטים.

[והוא ע"ד פלוגתת רבנן וריב"ב בסנהדרין (עח, א הובא גם בב"ק (י, ב)) בהדין ד"הכוהו עשרה בנ"א ומת" שלרבנן גם בזה אחר זה האחרון פטור, ולריב"ב בזה אחר זה האחרון חייב, ומפרש שם "ושניהם מקרא אחד דרשו ואיש כי יכה כל נפש אדם, רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש (והיות והאחרון לא הרג כל הנפש גם הוא פטור), וריב"ב סבר כל נפש כל דהו נפש", (והיות והאחרון הרגו, אע"פ שהרג רק חלק מהנפש, ה"ה חייב)].

ה

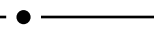
ומהנפק"מ שבין ב' האופנים: להאופן שכוונת "לא תעשה כל מלאכה" היא "כל אחת מהמלאכות", היות שיש רק ל"ט סוגי מלאכות, בפשטות כוונת הכתוב היא שלא תעשה כל א' מהל"ט מלאכות. ואף שבפועל חייבים גם על התולדות, ה"ז לפי שהם תולדות וסעיפים מל"ט אלו. ז.א. שהפסוק קאי על הל"ט מלאכות לחוד, אלא שהיות וידעינן מאיזה טעם [אי ממ"ש "אחת מהנה" ודרשינן (שבת ע, ב) "הנה - אבות, מהנה - תולדות", או מטעם אחר] שלל"ט מלאכות אלו ישנם תולדות, אז חייבים גם על התולדות, אבל הכתוב בעצמו קאי רק על הל"ט אבות. ועפ"ז כשמתרים מישהו על עבירת "לא תעשה כל מלאכה" מוכרחים להתרותו: (א) על מלאכה המדוייקת, כי כל א' מהמלאכות הוא סוג בפ"ע. (ב) על התולדה משום האב, כי האיסור המפורש בכתוב קאי על הל"ט מלאכות לחוד.

משא"כ להאופן ש"לא תעשה כל מלאכה" הכוונה "כל המלאכות", וכולם ענין א', אז אין הכתוב מוגבל להל"ט אבות דוקא, כי אין הכתוב מדבר אודות המלאכות הפרטיות, כ"א ענין כללי, של עשיית מלאכה בשבת. ואף שלפועל ידעינן שיש ל"ט אבות, וגם ידעינן שלאבות אלו יש תולדות, אבל הרי הפסוק לא איירי בזה, ובמילא נכלל בפסוק כל מה שנכלל בגדר מלאכה. ולפי"ז אפשר להתרות התולדה בשמה, כי גם היא נכללת ב"לא תעשה כל מלאכה".

ו

ובאמת, לפי אופן זה, שכל המלאכות הם סוג א', ונכללים בפסוק "לא תעשה כל מלאכה", הי' מקום לומר שגם אם התרה בו משום אב שאינו מתאים לו, ג"כ יתחייב, כי סו"ס המלאכה שעשה בפועל, והמלאכה שהזכיר בהתראה, נקודתם אחת, ובמילא ה"ז התראה מתאימה, אלא שבפועל לא יתחייב ע"ז מטעם צדדי כי המותרת יסבור שלועג לו.

ולכן התוס' האריכו בתירוצם, שהטעם שצ"ל התראה משום האב המתאים, ה"ז כי בלא"ה "סבר שמלעיג בו". כי סיבה זו לפוטרו, ה"ה רק לפי התירוץ הזה, משא"כ לפי הקס"ד דהתוס' (וכ"ה באמת לפי התי' הב'), אין זו הסיבה, כ"א לפי שכל אב הוא סוג בפ"ע, [שהרי לפי הקס"ד שמוכרחים להתרות התולדה משום האב, ה"ז לפי שכל מלאכה הו"ע בפ"ע, ורק לפי תירוץ זה שאפשר להתרות התולדה גם בשמה, לפי שכל המלאכות הם ענין א', רק אז מוכרחים לומר שהטעם שצריך להתרות משום האב המתאים ה"ז לפי שבלא"ה "סבר שמלעיג בו" וכנ"ל].



## סימן יא'

### אמירה לנכרי ופלוגתת תוס' והבה"ג

#### א

בשבת (קנ, א) מובא הכלל הידוע ש"אמירה לנכרי שבות", כלומר, שאסור לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת בשבילו.

אבל מצינו יוצא מן הכלל, והוא מה דאי' במס' גיטין (ח, ב): "והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. למאי הילכתא. אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו [שטרן] ואפילו בשבת. בשבת ס"ד. כדאמר רבא אומר לעכו"ם ועושה. ואע"ג דאמירה לעכו"ם שבות. משום ישוב א"י לא גזור רבנן".

והרמב"ם בהל' שבת (פ"ו הי"א) כתב וז"ל: "הלוקח בית בארץ ישראל מן הנכרי מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר בשבת שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדבריהם ומשום ישוב א"י לא גזור בדבר זה, וכן הלוקח בית מהם בסוריא שסוריא כא"י לדבר זה" עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (סי' ש"ו סי"א) ובשו"ע אדמוה"ז (שם סכ"ד).

והנה הקשה המג"א (שם) דהרי הרמב"ם עצמו פסק (ריש הל' תרומות. ובהל' ע"ז פ"י ה"ג) דכיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, וא"כ סוריא באמת אינו מארץ ישראל, ואיך פסק דמשום ישוב א"י לא גזור רבנן בנוגע לסוריא. ותי' "ואפשר דס"ל דעכ"פ איכא קצת מצוה בקניית בתים". וצלה"ב: מה הפי' בזה?

והנה בשו"ע ובשו"ע אדמוה"ז לא כתב סוריא - וצלה"ב למה?

גם: בתוס' (שם ד"ה 'אע"ג') הובא מחלוקת בין תוס' והבה"ג אם התירו אמירה לעכו"ם במקום מצוה סתם. ז.א. האם כוונת הגמ' היא רק למצות ישוב א"י או לכל מצוה, וכן הובא ברי"ף ספיי"ט דשבת, והובאו ב' הדעות בשו"ע אדמוה"ז בכ"מ (סי' שלח ס"ז. סי' רעו ס"ח, וכ"מ). וצלה"ב: במה תלוי' מחלוקתם?

והנה יש כאן עוד דיוק: ברש"י (שם ד"ה משום) כ' וז"ל: לגרש עכו"ם ולישב בה ישראל, עכ"ל. וכ"כ בתורי"ד כאן. וצלה"ב: מה הדיוק "לגרש עכו"ם"?

#### ב

והנה בענין הנ"ל מצינו מ"ש כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בקונטרס כולל חב"ד (נדפס גם באג"ק שלו ח"ד ע' קפב) ומבאר דיש ב' ענינים בענין ישוב א"י: א) לאו דלא תחנם. ב) מצות ישוב א"י. ומצות ישוב א"י אין שייך לענין עכו"ם, כ"א מה שלא תהי' שממה. וכמ"ש הרמב"ן בספהמ"צ דמצות ישוב הארץ הוא מה שלא תהי' שממה. משא"כ לא תחנם הפי' שלא ליתן לעכו"ם חני' בארץ.

## שערי ישיבה גדולה – לה

ומבאר שרש"י ס"ל שישוב הארץ אינו מצות עשה. ולכן לדידי' אין לומר שמותר לכתוב אוננו משום ישוב א"י, אלא הוה משום לא תחנם. ולכן הוסיף "לגרש עכו"ם" שזה מה"ת גם בסוריא (לדברי הברייטא שכיבוש יחיד שמ"י כיבוש).

אמנם הרמב"ם ס"ל דהוא משום ישוב א"י, היינו לא משום לא תחנם.

ואף שלדעת הרמב"ם ישוב הארץ הוה רק מדרבנן, וכמו שהוכיח שם לפנ"ז בארוכה, וכן בפרט בסוריא שבכלל אי"ז א"י דהרי ס"ל כיבוש יחיד ל"ש כיבוש, מ"מ מכיון שהוה משום קדושה דוחין שבות דאמירה לעכו"ם משו"ז.

וממשיך שאולי לכן לא הזכיר השו"ע סוריא. כי בסוריא אין מצוה כלל, כי ל"ש כיבוש. ואח"כ מתרץ דברי הרמב"ם דהוא איירי דאומר לו בע"ש שיכתוב בשבת שהוה שבות דשבות. ובשו"ע איירי בפירוש בשבת. אבל מוסיף שבשו"ע אדמוה"ז כותב כלשון הרמב"ם ומ"מ משמיט סוריא. וא"כ מוכרח שהוא מטעם הנ"ל דבסוריא אה"נ אסור לדעת אדמוה"ז [וא"כ כבר אפל"כ בנוגע לדעת השו"ע - המעתיק] ע"כ תו"ד.

שנמצא שלדעת רש"י הוה הדין דכותבין עליו אוננו מטעם הלאו דאורייתא דלא תחנם. ולהרמב"ם הוה זה מטעם קדושה.

### ג

והנה עפ"ז יש להסביר מחלוקת תוס' ובה"ג. דנחלקו בהנ"ל: להבה"ג הוה זה מטעם לאו דאורייתא. ולכן למה רק לאו זה ולא לאו אחר, או מצוה אחרת. ואדרבה: בנדר"ד אין הוא מבטל מ"ע אם לא יקנה הבית, כי הוא לא עשה פעולת איסור, אלא שבכללות ייעשה ענין שעפ"ז יש לאו, הרי כ"ש כשנוגע לקיום מצותיו שלו.

משא"כ לתוס' וכו' ה"ז מטעם קדושה. וא"כ רק במצוה זו אמרי' שיש כח לדחות השבות. כי היות שזוהי מצוה מטעם קדושה, ה"ז מצוה מיוחדת. ולכן מזה שאמרו חז"ל דין הנ"ל בנוגע מצוה מיוחדת כזו, אין ראי' שכ"ה בשאר המצות, ואף שלהרמב"ם אי"ז מ"ע מה"ת, מ"מ אדרבה זה ראי' לדברנו, שאינו מפני חומר וקלות העבירה והמצוה, דהרי שניהם דרבנן ומ"מ דוחין האמירה לעכו"ם, כי העיקר הוא ענין הקדושה, וא"כ בשאר מצוה ל"א כן.

[ואף שלפ"י ילה"ק דא"כ מכיון שגם אדמוה"ז (והשו"ע) כתבו שהוא מטעם ישוב א"י, הרי כנ"ל הפי' שהוא משום הקדושה שבזה, וא"כ למה השמיטו סוריא, והרי גם בסוריא יש קצת מצוה, וי"ל דישנם דרגות בזה גופא; רק בא"י המצוה שבה - שמטעם קדושה - מספיקה לבטל האיסור דאמירה לעכו"ם, משא"כ בסוריא שגם הקדושה רק מדרבנן - נוסף על המ"ע דישוב א"י שבכלל מדרבנן (אם אדמוה"ז ס"ל שישוב א"י רק מדרבנן) בזה לא אמרי' שהקדושה היא גדולה כ"כ לבטל דין אמירה לעכו"ם שבות].

### ד

והנה באמת י"ל באופן אחר קצת, דהנה בהקונטרס הנ"ל מביא בדא"ג ב' סברות בענין לא תחנם: להרמב"ם הרי זה כדי שלא נלמד כפירתם ח"ו, ולהסמ"ג ה"ז גזה"כ [ועפ"ז מתרץ למה



## שער השיעורים

נקט "שדה" בגיטיין שם, כי להרמב"ם ה"ז רבותא, שאף שכאן א"ש כ"כ שלא נלמוד בכפירתן, ומ"מ כותבים עליו אונן].

וי"ל דבזה נחלקו התוס' והבה"ג: להתוס' ה"ז מטעם שלא נלמוד מכפירתם, ולכן רק מצד עבירה זו דוחין השבות, כי לעבירה זו יש חומרא יתירה, ולהבה"ג ה"ז גזה"כ. וא"כ אם דוחים בשביל זה דוחין ג"כ בשביל כל מצוה ומצוה, כי מאי שנא.

### ה

ויש להוסיף בזה דאולי לשניהם ה"ז מטעם שלא נלמוד מכפירתם ותלוי בענין אחר: בסי' רמ"ג סעי' א' כותב אדמוה"ז בטעם אמירה לעכו"ם שבות כי "כשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל, ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מה"ת אלא בישראל הנעשה שליח לישראל וכו', אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מה"ת, מ"מ מד"ס יש שליחות לנכרי לחומרא", ואח"כ מוסיף עוד טעם "כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמן".

והנה המחלוקת של התוס' ובה"ג י"ל דתלוי באיזה מהנ"ל הוא העיקר. דאם העיקר הוא הטעם דשליחות, א"כ אם התירו בשביל לא תחנם את שליחות דעכו"ם, א"כ למה לא בשאר מצות ואיסורים. אבל אם טעם הב' העיקר, הרי מוכן שרק בשביל לא תחנם התירו. כי טעם דאמירה לעכו"ם ה"ז אותו הטעם דלא תחנם: לא תחנם הוא שלא נלמוד ונעשה כהעכו"ם, ואמירה לעכו"ם הוא ג"כ שלא נלמוד לעשות בעצמינו, וא"כ מצד הדין דאמירה לעכו"ם עצמו צ"ל דבנדו"ד דלא תחנם אין חל הדין דאמירה לעכו"ם, כי החשש שאפשר לבוא ע"י האמירה לעכו"ם אפשר לבוא בנדו"ד ע"י אי האמירה לעכו"ם.

דוגמא לדבר: בלקו"ש חט"ו (בשיחה ב' לחנוכה) מק' דלמה הכניס הרמב"ם הא דנר ביתו קודם לנ"ח בהל' חנוכה ולא בהל' שבת? ומתוך שר"ל שהא דנר ביתו קודם לנ"ח אין הפי' שנר ביתו דוחה נר חנוכה, כ"א שגם מצד דיני חנוכה צ"ל נר ביתו קודם. כי כל התורה ניתנה לעשות שלום. ולכן אם מצוה א' קודם בשביל מעלת השלום, ה"ז גם תוכן המצוה הנדחית, וא"כ אין הפי' שנדחית, כ"א שגם היא מסכמת לזה. [ולכן כ' הרמב"ם נר ביתו "קודם" ולא הל' "עדיף" כל' הגמ', כי "עדיף" אפ"ל הפי' שהוא טוב יותר ממצות נ"ח וא"כ הפי' שדוחהו. לכן כ' "קודם" שרק בפועל ה"ז קודם].

עוד דוגמא: ביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חכ"ז שיחה ג' לפ' אחרי) בענין פקו"נ דוחה שבת שאי"ז רק הודחה או הותרה, כ"א שמצד שבת גופא צריך לחלל שבת במקום פקו"נ, כי כל ענין שבת הוא אות שה' בחר בבנ"י. וגם פקו"נ ענינה להראות שה' רוצה ובחר בקיום בני". והוא עוד יותר ממ"ש באוה"ח (תשא לא, יג) שהיות ומותר לחלל שבת בשביל פקו"נ הוא מטעם חלל עליו שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה, הרי שמצד שמירת שבתות הרבה צריכים לחלל שבת זו "וללמדך שאין זה חילול, אדרבה זה קרוי שמירת שבת" - הנה לדבריו עכ"פ מצד שבת זו הר"ז חילול, אלא מצד גדר "שבת" בכללות אי"ז חילול כ"א שמירת שבת, משא"כ לביאור כ"ק אדמו"ר גם מצד שבת זו אי"ז חילול שבת כ"א שמירת שבת.

עד"ז בנדו"ד שגם מצד איסור אמירה לעכו"ם מותר לעשות זה בשבת בנדון דלא תחנם.

ו

עו"ל בביאור מחלוקת תוס' ובה"ג: מצוה זו דישוב א"י י"ל בב' אופנים - מתי מתחלת: (א) כשמתיישב היהודי בפועל, או כשיוצא הנכרי בפועל, כשמגרשו, אז מתחיל לקיים המצוה. וכל מה שעושה לפני"ז ה"ז רק הכנה והכשר לקיום המצוה. (ב) כל מושג ישוב מתחיל בפועל מהתחלת ה"התעסקות" בזה.

וע"ד הב' אופנים בנוגע לבנין ביהמ"ק, שמבואר בלקו"ש (חי"ח בשיחה למסעי- בין המצרים) שמתחיל מלימוד הל' ביהב"ח, וממה שכתב שם נמצא שי"ל בב' אופנים: (א) הבנין מתחיל מהבנין בפועל, והכל לפני"ז (מה שלומדים איך לבנות הביהמ"ק וכיו"ב) הוא רק הכנה. (ב) הבנין מתחיל מהלימוד באופן הבני'. שכמו בבנין כפשוטו יש הבנין במובן המצומצם שמתחיל מהבנין בפועל, ויש בנין במובן הרחב המתחיל מעשיית הדיפתראות. עד"ז הוא בבנין ביהמ"ק, שכשלומדים איך לבנות הביהמ"ק, ה"ז כבר התחלת הבנין בפועל באופן הרחב של "בנין". [ובאמת נמצא שם שי"ל אופן ג', עוד יותר מזה - שהוא ממש חלק מהבנין. אבל בנוגע לענינו אין ראי' כלל שכאן הוא באופן הג'. אבל עכ"פ י"ל שהוא כאופן הב'.].

וכמו"כ בנדו"ד שי"ל שהישוב מתחיל מהתחלת ההתעסקות, וא"כ מתחיל המצוה עצמה מהעלאה בערכאות, אף שאי"ז ישוב בפועל עדיין. מ"מ מה שמעלה בערכאות כדי לקנות הבית מן הגוי, זה גופא הוה התחלת קיום מצות ישוב א"י בפועל. ולפי"ז צ"ל עוד יותר: שגם האמירה לנכרי עצמה, מכיון שזה יביא הישוב, הרי זה ג"כ חלק מהמצוה.

ובזה נחלקו: דעת הבה"ג הוא כאופן הא', א"כ הוה מצות ישוב א"י כשאר כל המצות. וא"כ אם התירו כאן, בפשטות התירו בכל המצות, אמנם דעת התוס' כאופן הב', וא"כ הרי נדו"ד ענין מיוחד, כי בכל הענינים הוה האמירה רק הכשר המצוה, וכאן הוה זה המצוה עצמה, ואין ללמוד מכאן לשאר המצות.

ואדרבה: כאן כאילו שאא"פ לאסור אמירה לעכו"ם, ע"ד (- ולא ממש, כמובן) מ"ש בט"ז (או"ח סו"ס תקפ"ח; יו"ד ר"ס קי"ז; וראה לקו"ש ח"ג ע' 948. וש"נ), שדבר המפורש בתורה להיתר אא"פ לחכמים לאסרו, כמו"כ כאן אא"פ לאסור האמירה לעכו"ם, כי היא עצמה הוה חלק מהמצוה.

ז

ויומתק ביותר אם נאמר שטעם איסור אמירה לנכרי אינו משום שליחות או גזירה שלא יבוא לעשות בעצמו, כ"א הטעם הג' משום ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, המובא בשו"ע אדמוה"ז (סי' שו), (וראה שיחת חה"ש תשכ"ד בביאור דבר זה), וא"כ בנדון שהאמירה עצמה היא ג"כ חלק מהמצוה עצמה, והרי כבר אי"ז דיבור של חול, כ"א דיבור של מצוה, ע"ד מה שמפקחין על צרכי צבור בשבת - אף שבפועל הרי"ז אודות כסף או בנין וכיו"ב, מ"מ נעשה זה גופא דיבור של מצוה, ועד"ז בנדו"ד, וק"ל.



# הוספות

צילומי כתי"ק ב"ק אדמו"ר זי"ע



שמחים אנו לפרסם כאן - בפרסום ראשון - מספר קטעים מכת"ק כ"ק אדמו"ר על;

(א) מענה למוזכיר כ"ק אדמו"ר ר' יהודה לייב גרונר

(ב) הגהות מהתוועדות ש"פ וירא תשכ"ה

(ג) הגהות על לוח סימנים לשו"ע הל' שבת

(ד) הגהות על הדרן למסכת קידושין

(ה) הגהות על ברכת ערב יו"כ תשכ"ז

לתועלת הקוראים, נוסף בזה פיענוח הכתי"ק.

כל זה ע"י חברי מערכת ועל אחריותם בלבד.

מפני קוצר הזמן לא עלה בידינו לבאר תוכן הכתי"ק אבל ע"י עיון בהשיחה בפנים יוכל כל אחד להבין התוכן בעצמו, ויגעת ומצאת תאמין.

## צילום א'

מענה למזכיר כ"ק אדמו"ר ר' יהודה לייב גרונר

ד) פרשה זו נאמרה לפני חטא העגל ובנין המשכן, ואז הייתה העבודה בבכורות, ומה שפרש"י תפדה בשה נותן שה לכהן, הפי"ך כהן כאן בכור, לפי"ז מה שכתוב בנוגע לבכור אדם תפדה המש סלעים, היינו שאבי הבכור צריך לתת סכום זה בטח לכהן-בכור אחר, לפי"ז 1) מאי אלומי האי מהאי, 2) התלמיד רואה ויודע מהכפועל ממש אשר בכור כהן (ולוי) אינו נפדה, ולמה נפדו בכורים שהם כהנים אז.

לייבל

אם זה שאלת המזכיר ר' לייבל גרונער ע"ה  
היא צ"ע בהענין מצ"ע

על שאלת המזכיר ר' לייבל גרונער ע"ה

מה זה שייך להמדובר ה"ז צע"ג בהענין מצ"ע



הרבי הוסיף ציון \*110

לע"ע מצאתיו א) בביכל הורוויץ". ב"ביכל וואלף" (בלא סימני פיסוק).

110 וז"ל מאמר הנ"ל בביכלך מאדה"ז נבג"מ זי"ע מה שאמר בלאדי.

הערה 111 כן בכת"ב בביכל הורוויץ בביכל וואלף, בגנזי נסתרות וכו' שהשיב לא' על שאלתו ביחידות.

הוספה להערה 113 וראה לקמן.. תוס' אור בהוי"ו.

הוספה להערה 113 עפמש"כ בלקו"ת שלח (מד,ד) אולי יש לבאר (: יו"ד,

הערה 115 עפמש"נ שתים רעות גו' אותי עזבו גו' לחצוב להם גו' – אולי יש לבאר (:

בסוף הערה 115 הוסיף כו'

צילום ג'

הגהות על לוח סימנים לשו"ע ה' שבת

ח"ב 1

לוח הסימנים

הלכות שבת	רמב
להזהר בכבוד שבת 332	רמב
דפן המשכיר שדה ומרחץ 390	רמג
איזו מלאכות יכול הנכרי לעשות בעד הישראל 394	רמד
ישראל ונכרי איך ינהגו בשותפות 394	רמה
דיני השאלה והשכרה בשבת (אנכי) 396	רמו
דין נכרים המביאים כתבים בשבת 396	רמז
דין המפליג בספינה וההולך בשיירא בשבת 396	רמח
דינים השייכים לערב שבת 396	רמט
הכנת הסעודות לשבת 430	רנ
שלא לעשות מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה 567	רנא
מלאכות המותרים והאסורים להתחיל בע"ש כדי שיהיו נגמרים בשבת 513	רנב
דין כירה ותנור ליתן עליה הקדרות בע"ש 513	רנג
דיני אהבשילים המוכנים מע"ש כדי להגמר בשבת 513	רנד
הכנת האש קודם הכנסת שבת 513	רנה
דין תקיעות שהיו תוקעין בערב שבת 513	רנו
דיני הטמנת החמי 456	רנז
מותר להשיט דבר במקום על דבר חמה 460	רנח
כמה דיני הטמנה וטלטולם 460	רנט
הכנסת שבת 466	רס
זמן הדלקת נרות לשבת 466	רסא
לקדש השבת בשולחן ערוך ובכסות נקיה 466	רסב
מי ומי המדליקין ואם טעו ביום המעונן 470	רסג
דיני הפתילה והשמן 470	רסד
דין כלים הנחונים תחת נר 470	רסה
דין מי שהחשיך לו בדרך 470	רסו
דין התפלה בערב שבת 492	רסז
דין הטועה בתפלת השבת 492	רסח
דין הקידוש בבית הכנסת 492	רסט
לומר משנת כמה מדליקין 496	ער
דיני קידוש על היין 496	רעא
על איזה יין מקדשין 496	רעב
שיהיה הקידוש במקום סעודה 506	רעג
דיני בציצת הפס בשבת 508	רעה
דברים האסורים לעשות בשבת לאור הנר 508	רעו
דיני נר שהדליק הנכרי בשבת 508	רעז
שלא לגרום כיבוי הנר 508	רעז
שיכול לכבות הנר בשביל החולה 518	רעח
דיני טלטול הנר בשבת 518	רעט
דין חשמיש המטה 1007	רפ
דיני זמירות ביום השבת 1007	רפא
קריאת התורה והמפטיר 522	רפב
למה אין מוציאין שני ספרי תורות בשבת 507	רפג
דין ההפטרה וברכותיה 507	רפד
לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום 507	רפה
דיני תפלת מוסף בשבת 507	רפו
ניחוס אבלים וביקור תולים בשבת 530	רפז
דין תענית תענית חלום בשבת 530	רפח
סדר סעודה שחרית של שבת 532	רפט
בשבת ישלים מאה ברכות בפירות 507	רצ
דין שלש סעודות 507	רצא
דין תפלת מנחה בשבת 536	רצב
דין ערבית במוצאי שבת 536	רצג
דין הבדלה בתפלה 536	רצד
הבדלה שעושה ש"ץ 538	רצה
דיני הבדלה על היין 538	רצו
אך דין בשמים להבדלה 538	רצז

קפריה

277

101

מאן אפיקי קריאה

מאן אפיקי קריאה

מאן אפיקי קריאה



בלוח הסימנים להלכות שבת הוסיף הרבי

רמב להזהר בשבת קצ"ד

רמג דין המשכיר שדה ומרחץ לא"י (לאינו יהודי) לנכרי 370

רמד איזו מלאכת יכול הנכרי לעשות בעד הישראל 394

רמה ישראל ונכרי איך יתנהגו בשותפות רך

רמו דיני השאלה והשכרה לנכרי בשבת רה

רמז דין נכרים המביאים כתבים בשבת רט

רמח דין המפליג בספינה וההולך בשיירא בשבת רי

רמט דינים השייכים לערב שבת ריג

רנ הכנת הסעודות לשבת 430

רנא שלא לעשות מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה רטז

רנב מלאכות המותרים והאסורים להתחיל בע"ש כדי שיהיו נגמרים בשבת ריז

רנג דין כירה ותנור ליתן עליה הקדרות בע"ש רכב

רנד דיני תבשילים המוכנים מע"ש כדי להגמר בשבת רכו

רנה הכנת האש קודם הכנסת שבת רכז

רנו ו' תקיעות שהיו תוקעין בערב שבת רכח

רנז דיני הטמנת החמין 456

רנח מותר להשים בע"ש דבר דך קר על דבר קדרה \*

\*וכצ"ל כנראה כאן ובפנים השו"ע וכן הוא בשו"ע הב"י

רנט כמה דיני הטמנה וטלטולם רלא

רס דיני הכנסת שבת רלג

רסא זמן הדלקת נרות לשבת 466

רסב לקדש השבת בשולחן ערוך ובכסות נקייה רלה

רסג מי ומי המדליקין ואם טעו ביום המעונן 470

- רסד דיני הפתילה והשמן רמ  
רסה דין כלים הנתונים תחת הנר רמא  
רסו דין מי שהחשיך לו בדרך רמב  
רסז דין התפלה בערב שבת 492  
רסח דין הטועה בתפלת השבת רמו  
רסט דין הקידוש בבית הכנסת רמח  
ער לומר משנת במה מדליקין 496  
רעא דיני קידוש שעל היין 496  
ערב על איזה יין מקדשין רנב  
רעג שיהיה הקידוש במקום סעודה 506  
רעד דיני בציעת הפת בשבת 508  
ערה דברים האסורים לעשות בשבת לאור הנר רנה  
רעו דיני נר שהדליק הנכרי בשבת רנו  
רעז שלא לגרום כיבוי הנר רנח  
רעח שיכול לכבות הנר בשביל החולה 518  
רעט דיני טלטול הנר בשבת רס  
רפ דין תשמיש המטה רסא  
רפא דיני זמירות ביום השבת רסא  
רפב קריאת התורה והמפטיר 522  
רפג למה אין מוציאין שני ספרי תורה בשבת רסג  
רפד דין ההפטרה וברכותיה רסג  
רפה לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום רסד  
רפו דיני תפלת מוסף בשבת רסה  
רפז ניחום אבלים וביקור חולים בשבת 530  
רפח דין תענית ודין תענית חלום בשבת 530  
רפט סדר סעודת שחרית של שבת 532

## הוספות

רצ בשבת ישלים מאה ברכות בפירות רסז

רצא דין שלש סעודות רסז

רצב דין תפלת מנחה בשבת 536

רצג דין ערבית במוצאי שבת 536

רצד דין הבדלה בתפלה רסט

רצה הבדלה שעושה ש"ץ 538

רצו דיני הבדלה על היין ער

רצז דין בשמים להבדלה ערב



הגהות הרבי על שאלות על ההדרן למס' קידושין

כי לקיחת עפר (ואפילו חמר) מקרקע דאחר לא חשוב לגזילה אצל בני"א (ע"ד ל' חז"ל הפקר כעפרא דארעא – ועפ"ז יובן דבנחום איש ג"ז החליפו בעפר (ולא באבנים פשוטים – היפך היוקר דאב"ט)). וגם בהלכה – רק כמות גדולה שווה פרוטה, קרוב שימחול כיון שיש להנגזל עד התהום, ועוד.

על "בפרש"י" כתב:

בלאה"כ צ"ע: דמעתיק קדר שלא במקום גירסתנו במשנה, צע"ק למה דוקא קדר הולך בדרכים, ולא מוכר כל דבר שטעמו השני לא שייך לקדר, ועוד.

לאות ב' הוסיף הרבי:

כיוק שזקוק לעצמו – ולשאר זאבים חביריו – נעשה מומחה ומתענין וכו'



בקטע האחרון של השיחה הוסיף הרבי:

דער אויבערשטער זאל מקיים זיין דעם ענין הקהל בשנת הקהל זו אז ער זאל הקהל זיין את כל \* גם אלה הפטורים מ(הקהל – בזמן שביהמ"ק הי' קיים מפני שפטורים מן ה) ראי' (ראה חגיגה ג, א ירמ' לא ז).

העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, און מעלה זיין זיין לירושלים לראות גו' אין דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, און עס זאל זיין ישמעו ילמדו ויראו גו' ושמרו לעזות את כל דברי התורה הזאת, מתוך שמחה וטוב לבב ומתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות גם יחד \*\* ראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ט והל' מלאכים בסיומן וחותמן

לזכות הנהלת ישיבתנו הקדושה

הרה"ג הרה"ח ר' יהודא ליב שפירא שליט"א  
ראש הישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ישעי' אברהמס שליט"א  
משפיע ראשי

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב צבי הכהן שיחי' ראטה  
משגיח בישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' בן ציון שיחי' קארף  
משגיח בישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' חיים שיחי' שטרן  
מנהל רוחני

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי  
מגיד שיעור בישיבה

הרה"ת ר' שמואל חיים שיחי' הכהן ווינטער  
משפיע בישיבה

הת' ישראל דובער שיחי' קראסניאנסקי  
משפיע בישיבה



יהי רצון שיצליחו בעבודתם הק' ושיראו הרבה נחת רוח מתלמידיהם  
עד ביאת גואל צדק בב"א



## לזכות

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה

ד'מיאמי רבתי ה'תשפ"ב

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

הת' השליח מענדל שיחי' גופין

הת' השליח אברהם שיחי' ווינגארטען

הת' השליח שרגא פיוויל שיחי' מישולבין

הת' השליח לוי יצחק שיחי' קארף

הת' השליח ישראל מאיר שיחי' קסלמן

הת' השליח שניאור זלמן שיחי' קפלן

הת' השליח שניאור זלמן שיחי' שפירא



יהי רצון שיצליחו בעבודתם הק'

בהצלחה רבה ומופלגה מתוך שמחה וטוב לבב

כרצוה"ק ולנחת רוח לכ"ק אדמו"ר זי"ע

מוקדש לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משגיח דישיבתנו

הרב בן ציון (בר"פ) וזוגתו מרת חנה

בניהם ובנותיהם

ישראל יצחק, מושקא, יהודית, שיינא, רבקה דינה,  
דבורה, יהושע, שרה לאה ומשה אהרן

שיחיו

קארף

להצלחה רבה בגו"ר

ולע"נ אביו

הרה"ח המשפיע הרב ר' פנחס בן הרב יהושע

ע"ה

לזכות התמים  
חיים יעקב נח שיחי'  
קראנץ



נדפס ע"י משפחתו

מוקדש לע"נ

האשה החשובה מרת ג'וליה בת שרה ע"ה



ולחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר זי"ע

בקשר עם יום הבהיר

'יום מלכנו' - י"א ניסן

מאה ועשרים שנה



נדפס ע"י

בנה ר' בן ציון וזוגתו מרת לאה שושנה

ובני משפחתם שיחיו

קאהן

לזכות

הרב אברהם ישראל וזוגתו מרת ברכה  
ובני משפחתם שיחיו

שאולזון



ולחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר זי"ע  
בקשר עם יום הבהיר  
'יום מלכנו' - י"א ניסן  
מאה ועשרים שנה

מוקדש לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י מנהל דישיבתנו  
הרב חיים וזוגתו מרת חי'ה מושקא  
ובנם מנחם מענדל  
ובנותם רוזה, רבקה, שרה בלומא, מרים  
שיחיו  
שטרן



ולזכות הוריו הרה"ג הרה"ח הרב מרדכי וזוגתו מרת  
שטערנא שיחיו וכל יוצ"ח  
שטרן

ולזכות חמיו הרה"ח הרה"ת הרב בנציון (בר"א)  
וזוגתו מרת חנה שיחיו וכל יוצ"ח  
קארף

להצלחה רבה בגו"ר בכל הענינים

מוקדש לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הרב אוריאל צבי הלוי וזוגתו בתי'  
בניהם ובנותיהם  
מנחם מענדל, לוי יצחק, שלום דובער, חנה עטקה  
שיחיו  
לייבער  
להצלחה רבה בגו"ר



לזכות הרה"ח הרה"ת  
ר' מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי



נדפס ע"י משפחת לייבער

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הבהיר  
'יום מלכנו' - י"א ניסן  
מאה ועשרים שנה



נדפס ע"י הרב יוסף יצחק וזוגתו אסתר  
ומשפתו שיחיו  
דוכמאן



מוקדש לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר  
'יום מלכנו' - י"א ניסן  
מאה ועשרים שנה



ולזכות הת' ישראל שיחי' טויב  
נדפס ע"י משפחתו

מוקדש לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר  
'יום מלכנו' - י"א ניסן  
מאה ועשרים שנה



נדפס ע"י יעקב שיחי'  
לזכות אמו שיינדיל שתחי'  
סריד

In honor of  
Rabbi Yaakov Roths's  
50-year anniversary (Yovel)  
of teaching at  
Lubavitch Educational Center in  
Miami

May Hashem give him many more  
years of Hatzlacha, good health and  
**Nachas**

From the grateful parents of his  
students in the Surfside and Bal  
harbor communities

מוקדש לע"נ

ר' נתן בן יעקב הכהן ע"ה  
נפטר ד' תמוז תשכ"ז

ומרת חי' בת צבי הירש ע"ה  
נפטרה כט' שבט תשע"ב

ר' מיכאל בן נתן הכהן ע"ה  
נפטר ד' סיון תשע"ב

משפחת ראטה

ת.נ.צ.ב.ה

לזכר ולע"נ

איש בעל מדות טובות ובעל חסד

ר' הירש בן פישל ע"ה גורבולסקי

נסתלק כ"ו כסלו תשפ"א



ולחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר זי"ע

נדפס ע"י בנו ישראל ונכדו גרשום ומשפחתם

שיחיו גורבולסקי

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן



ולזכות הרה"ת  
ר' שמואל חיים הכהן שיחי'  
ווינטער  
ומשפחתו שיחיו



נדפס ע"י משפחת ווינטער

## לזכות

הרה"ג הרה"ח הרה"ת

הרב עקיבא גרשון בן רחל בתי'ה  
וגנר שליט"א

לרפואה שלימה וקרובה תיכף ומיד ממש



ולחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר זי"ע  
בקשר עם יום הבהיר  
'יום מלכנו' – י"א ניסן  
מאה ועשרים שנה



נדפס ע"י הת' מנחם מענדל שטרן

לע"נ

דוד בן פנחס

רבקה בת אליעזר

אליעזר בן גבריאל

חנה בת מנחם מענדל

פינחס בן מיכאל



ולזכות הנהלת הישיבה ותלמידים השלוחים ותלמידי  
הישביה משנים שעברו שיצליחו בל עניניהם



נדפס ע"י ולזכות ר' פינחס וזוגתו שיינא שיחיו  
וואלק



לזכות

הת' שלום דובער שיחי' בנרדל



נדפס ע"י משפחתו

מוקדש לע"נ

ר' אפרים פישל בן ר' משה ע"ה

נפטר י"ט טבת ה'תשס"ו

ומרת איטא בת ר' שלמה חיים ע"ה נפטרה  
ערב יום הקדוש ה' תש"ע

בראפמאן

ת.נ.צ.ב.ה.

## לזכות

הרה"ג הרה"ח הרה"ת

הרב יוסף ישעי' אברהמס שליט"א

משפיע ראשי דישיבתנו

שיאריך ימים על ממלכתו וירוזה נח"ר רב

מתלמידיו שיחיו



נדפס ע"י תלמידיו שיחיו

הרה"ח הרה"ת  
ר' שלום דובער ע"ה  
בהרה"ח הרה"ת  
ר' שלמה חיים ע"ה  
נפטר ז' שבט ה'תשמ"ז  
מרת דבורה לאה ע"ה  
בהרה"ח ר' יהודה ליב ע"ה  
נפטרה מוצש"ק נחמו,  
אור לי"ז מנחם-אב ה'תשע"ט

## קסלמן

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י ולזכות בני משפחתם  
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



נדפס ע"י תלמידי הישיבה

הת' שלום דובער שיחי' אורכמן	הת' מנחם מענדל שיחי' ספיוואק
הת' מענדל שיחי' בערגער	הת' שמואל הכהן שיחי' פרידמאן
הת' שלום דובער שיחי' בנרדל	הת' פנחס שיחי' פעלליג
הת' אריה ליב הכהן שיחי' גוטניק	הת' מרדכי עמנואל שיחי' פרנסיס
הת' גרשום שיחי' גורבולסקי	הת' מנחם הענדל שיחי' פעוועזער
הת' יוסף יצחק שיחי' גרינולד	הת' חיים מנחם מענדל שיחי' קדוש
הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש	הת' יוסף יצחק מאיר שיחי' קאגאן
הת' מנחם מענדל שיחי' דוגאן	הת' מנחם מענדל שיחי' קאגאן
הת' ישראל שיחי' טובי	הת' מנחם מענדל שיחי' קאלער
הת' לוי יצחק שיחי' לייבער	הת' יעקב נח שיחי' קראנץ
הת' עמנואל נועם הלוי שיחי' לוי	הת' מנחם מענדל שיחי' רוזאנבלום
הת' מנחם מענדל שיחי' לואון	הת' שניאור זלמן שיחי' רובין
הת' מנחם מענדל שיחי' מילער	הת' שמואל שיחי' ראטמאן
הת' שלמה יוסף חיים שיחי' סופרין	הת' אשר זעליג שיחי' שטיינמיץ
הת' שמואל שיחי' סופרין	הת' מנחם מענדל שיחי' שטרן
הת' מנחם מענדל שיחי' סטאליק	הת' הנחם מענדל (ברלוי"צ) שיחי' שטרן

וע"י שלוחי כ"ק אדמו"ר לישיבה-גדולה שנת ה'תשפ"ב

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן	הת' השליח לוי יצחק שיחי' קארף
הת' השליח מענדל שיחי' גופין	הת' השליח ישראל מאיר שיחי' קסלמן
הת' השליח אברהם שיחי' וויינגארטען	הת' השליח שניאור זלמן שיחי' קפלן
הת' השליח שרגא פייוויל שיחי' מישולבין	הת' השליח שניאור זלמן שיחי' שפירא

וע"י ה'עלטערע בחורים'

הת' מנחם מענדל שיחי' וואגל	הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס
הת' לוי יצחק שיחי' ענגעל	הת' ישראל דובער שיחי' קראסניאנסקי

הת' אברהם שיחי' רפפורט

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר זי"ע

בקשר למאה ועשרים שנה

ל'יום מלכנו' - י"א ניסן



ולזכות

שלוחי כ"ק אדמו"ר

הנמצאים בכל קצוי תבל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות

וברוחניות גם יחד

ושימלא הקב"ה את כל משאלות לבם לטובה

כדי שיוכלו למלאות שליחותם הק'

כרצון ולנח"ר המשלח מתוך הרחבה

ובשמחה ובטוב לבב