

ספר  
פלפולא  
דאורזייתא

◆ קרית אתא ◆

פלפולים, ביאורים וחידושי תורה  
בנגלה ובחסידות

א

יוצא לאור ע"י ישיבת  
תומכי תמימים ליוכאודיטש, קרית אתא  
כ' מנחם-אב ה'תשפ"א



**מו"ל:**

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
קרית אתא, אה"ק ת"ד

**כתובת המערכת:**

רח' חנקין 20, קרית אתא

**דוא"ל:**

ytkata@gmail.com



**חברי המערכת:**

הת' מאיר משה שי' אלבוים  
הת' מנחם מענדל שי' אסולין  
הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ  
הת' חיים דוד נטע שי' וויכנין  
הת' ישראל שי' ויינטראוב  
הת' יהודה שי' שפיגל

## פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת הננו מוציאים לאור את הכרך הראשון של המאסף התורני **פלפולא דאורייתא**, הכולל חידושים וביאורים מפרי עטם ומתנובת תורתם של רבני ותלמידי ישיבתנו הקדושה, **ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בקרית אתא**, לצד תורת הרבנים ומרביצי התורה שליט"א בעירנו, בכל מקצועות התורה.

עיקרו של הספר הוא מתורתם של תלמידי הישיבה בשנה האחרונה – היא השנה הראשונה לכינונה של ישיבתנו הק', אשר הפכה עד מהרה למגדל-עז של 'אורה זו תורה' לתושבי עירנו, יחד עם עמל התורה בשקידה וביגיעה, כתפקיד המוטל על שכמם של תלמידי-ישיבה ש"תורתם אומנותם". משכך, נכללו בהם בעיקר מחידושי התלמידים במסכת בבא-מציעא (הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם), לצד ביאורים בהלכות שבת (הנלמדות כסדר על ידי התלמידים<sup>1</sup>) ובתורת החסידות.

יחד עם נקבצו באו בספרנו, חידושים וביאורים מיבולם של רביס מרבני העיר ורבני הקהילות, יחד עם שלוחי כ"ק אדמו"ר, בעירנו וסביבותיה, רובם בשקו"ט בעניני הלכה ובסוגיות הש"ס.

נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש, אשר בשליחותו הק' (ו"דברי צדיקים קיימין לעד"<sup>2</sup>) הוקמה ישיבתנו, הוא שהורנו והנחילנו<sup>3</sup> החשיבות הגדולה בקיום החיוב והציווי (ראה הל' תלמוד תורה לאדה"ו פ"ב ס"ב) "לאפשא לה" (זח"א יב, ב), להרבות חיל ולחדש בתורה (וכמארז"ל (חגיגה ג, ב) "מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין"), ואף להעלות את הדברים עלי ספר, להגדיל תורה ולהאדירה. במקומות רבים מיני ספור הביע את קורת רוחו העמוקה מהדפסת 'פלפולא דאורייתא', ופעם<sup>4</sup> אף דרש – למעליותא – את לשון הכתוב (קהלת יב, ב) "עשות ספרים הרבה – עד אין קץ".



---

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

2. וראה באריכות בשיחת יו"ד שבט תשי"ב (תו"מ התועדויות ח"ד ע' 299 ואילך), שיחת י"ב תמוז תשי"ג (שם ח"ט ע' 58).

3. ראה באריכות בשיחת יום ב' דחה"ש תנש"א (ס' השיחות ע' 560 ואילך), וכהנה פעמים רבות.

4. במעמד 'חלוקת הדולרים' לצדקה – אל הג"ר יצחק שי' רייטפארט שהביא מספריו החדשים. פירוש הכתוב למעליותא יסודו (כפה"ג) בדברי חז"ל עירובין כא, ב.

רַשׁ וְאִישׁ תְּכַכֵּים נִפְנְשׁוּ מֵאִיר עֵינֵי שְׁנֵיהֶם ה' (משלי כט, ג)

כשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה,  
אם מלמדו – מאיר עיני שניהם ה' (תמורה טז, א)

דרשת רז"ל זו שגורה הייתה בפיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. יסוד גדול זה, אותו השרישונו בדבריהם, כי הזוכה ומלמד את רעהו תורה ומעמידו בקרן אורה – מאיר עיני שניהם השם, והלומד עצמו זוכה, עולה ונתעלה בלימודו, היווה אבן יסוד בדרכי ההנהגה אותם הורנו.

ובאגרת קודש אחת<sup>5</sup> הוסיף הדגשה במארז"ל זה: "שזהו הרבה יותר ממרו"ל (תענית ז, א) הרבה למדתי מרבותי ומחברי, ומתלמידי יותר מכולם, כי המאמר בתענית מספר מה שאדם לומד כפי יכולתו הוא, וכדיוק הלשון למדתי, מה שאין כן הבטחת רז"ל בתמורה דמאיר עיני שניהם ה', היינו ששמעתתא דבעי סייעתא דשמיא, הנה מקבלים בזה אור כפי יכולת ה', כמובן שזהו שלא בערך".

ובמקומות רבים הזכיר רבינו בקשר לכך את לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן בתחילת 'תורה אור' (בביאור מעלת ה'צדקה' והעשייה דווקא) כי ע"י תיקון המעשה "נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה". ובמאמרי רבותינו<sup>6</sup> נתבאר דיוק לשון זה, כי על ידי צדקה והטבה עם זולתו – כולל ובמיוחד צדקה רוחנית – זוכה האדם לזיכוכ מוחו וליבו לתורת השם ועבודתו – אלף פעמים ככה, בפועל ממש!

וכן כתב רבינו באגרת קדשו אל המשפיע עובד ה' ר' ניסן נעמענאוו ע"ה (אג"ק ח"ז ע' מז): "זהו אלף פעמים ולא בדרך גוזמא. היינו על-פי פשוט, מה שאפשר לקנות ולהצליח על-דרך הרגיל על-ידי עבודה של אלף שעות, הנה על-ידי העסק בצדקה אפשר לקנות זה במשך שעה אחת. וכשיעשה חשבון בההצלחה בזמן אשר בזה – הרי זה נפלא ונורא במאוד".



"אמר ר' חמא בר' חנינא, מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם" (יומא כה, ב). מאז ומעולם לא פרש מאבותינו עסק התורה באופן של התמסרות וקביעות, "בית תלמוד". ואם בכל 'ישיבה' שבתולדות ישראל אמורים הדברים, הרי אמורים הם שבעתיים בנוגע לישיבות 'תומכי תמימים' אשר יסדו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ובנו כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, בהם זוכים התלמידים לעסוק יחדיו ב'תורה תמימה', תורת הנגלה ותורת החסידות. הדרישה מהם נוקבת<sup>7</sup>: לעסוק בלימוד התורה באופן

5. נדפסה באג"ק ח"ד ע' תפ ואילך. כאן הוא בשינויים ע"פ צילום האגרת – אל הרב שלום דובער ליפשיץ ע"ה, שיסד אז את ארגון ה'פעילים' – כפי שנדפסה ב'תשורה', י"ג תמוז תשע"ט, ע' כד.

6. ראה הגהות אדמו"ר הצ"צ למאמר זה באוה"ת בראשית (כרך ו') תתרכו, ב; סה"מ תרפ"ט עמ' 99 ועוד.

7. נוסף על הביאור בחסידות בכלל בנוגע למעלת התורה (ראה תניא פ"ה) וחומרת העסק בה (ראה תניא פ"א, ובכ"מ). וראה עוד בד"ה וקבל היהודים תשי"א פרקים ז"ט.



של מסירה ונתינה, בחשק ובחיות, כאשר כל יתר העבודות הם כ'הכשר' ואמצעי לעיקר עניינם – הוא לימוד התורה, כמבואר כל זה בשיחות הקודש באריכות<sup>8</sup>.

איברא, בד בבד, על יסוד מאמרי חז"ל הנ"ל, נתבעו התלמידים על ידי רבותינו נשיאינו שלא להניח ידם מהפצת התורה לזולתם, אם הן במהלך לימודם, בין כתלי הישיבה, אל חבריהם לספסל הלימודים. והן, בזמנים הפנויים הניתנים להם לצרכי הגוף, להביא את אורה של-תורה מבעד לחלונות הישיבה, להאיר גם לעובר ושב, "כי תראה ערום – וכיסיתו". עבודה קדושה זו, הנגזרת מן הערבות המשותפת לבני ישראל כולם, לא זו בלבד שהיא הצלת נפשות ופיקוח נפש רוחני ממש, ומביאה את בני לחיי עוה"ב וע"י כך גם לחיי עוה"ז, לדבקה באלקים חיים, הרי יש בה גם תועלת ותוספת הארה ללימודם של התלמידים עצמם, "מאיר עיני שניהם השם".

הדברים הללו אמורים בתלמידי 'תומכי תמימים' כולם, המצווים ועומדים בידי מייסד הישיבה, כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, להיות 'נרות להאיר'<sup>9</sup>, אמנם באופן פרטי, מצינו כי לעת מן העיתים מייחדת הנהלת הישיבה קבוצה מן התלמידים, אשר בשעות פנאי מוצאים הם לעיסוק עיקרי, להרחבת גבול התורה והיראה. כמבואר בדברי קדשו של רבינו לקבוצת תלמידים-שלוחים<sup>10</sup>:

"תלמידי ישיבות מתחלקים לשני סוגים (וע"ד החלוקה הכללית) ליושבי אוהל ובעלי עסק: אלה שתפקידם יושב אוהלים, ואין וישב אלא העכבה, אינם יוצאים מד' אמותי' של תורה, אלא שבהיותם בישיבה גופא מוסיפים בהתמדה ובשקידה עד כדי כך – שבדרך ממילא מורגש זה בכל הסביבה ופועל ומקרב ומושך ומתווספים תלמידים חדשים. וישנם תלמידים שבסוג בני תורה עצמו הם בדוגמת "בעלי עסק", דהיינו שאחר שמירת סדרי הישיבה, לימוד בהתמדה ושקידה וכו', מנצלים הם את השעות העומדות לרשותם ליציאה מכתלי הישיבה (ותלמודם בידם – בראשם) – במטרה להביא תלמידים נוספים פנימה".

'סדר' זה של שליחת תלמידים ל'ערי השדה' כדי לייסד ישיבות חדשות, מתוך 'תנועה' של הפצת אור התורה והמצווה לעם שבשדות – סדר שיסודו בהנהגת רבותינו נשיאינו עוד מימי קדם<sup>11</sup> – קיבל

8. ראה באריכות בשיחת אחרון של פסח תשל"ו (נדפסה בלקו"ש ח"ד ע' 314-324). ושם נתפרשו הדברים על דרך החילוק בעבודת הקרבנות בין 'עבודה תמה' (עליה נתחייב זר במיתה) לבין 'עבודה שאינה תמה' (שאינן הזר מחוייב בה מיתה, שאינה עיקר שלימות ותכלית הקרבן). ש'לימוד התורה' אצל תלמידי ישיבה הוא 'עבודה תמה', ובערכה, כל יתר העבודות אינם תכלית העבודה.

9. ולמעשה, במידה רבה, אף בתלמידי הישיבות כולם. שהרי אמרו חז"ל "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו" (יבמות קט, ב. וראה שם קה, א) שצ"ל גם העסק ב'גמילות חסדים', וראה הנסמן בלקו"ש ח"ד ע' 317 הע' 15).  
[ומעשה רב בגדולי ישראל בדור שלפנינו, אשר שלחו את תלמידי הישיבות לעסוק בעבודת הצלת הנפשות הרוחנית במסגרת 'ארגון הפעילים' וכיו"ב – וראה באג"ק ח"ב ע' 15, שה, הדרכת רבינו לתלמיד ישיבה ליטאית (בעקבות דרשת התעוררות מאת המגיד' ר' שלום שבדרון ע"ה) כיצד לשלב את התמסרותו ללימוד התורה עם עבודתו ב'פעילים'].  
10. אלא שאעפ"כ, מצינו בזה יחודיות לתלמידי תומכי תמימים – ראה הביאור בלקו"ש ח"ד ע' 319.

11. לקו"ש ח"ד ע' 328 – מתוך שיחה לתלמידים השלוחים לישיבות תות"ל בצרפת ובקנדה.

11. כמבואר בלקו"ש שם ס"ע 326.

תנופה מיוחדת על ידי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שהפך הנהגה זו ל'מוסד' בפני עצמו: התלמידים השלוחים. קבוצות של תלמידים, הנבחרים לכך במיוחד על ידי הנהלת הישיבה, נשלחו (בדרך כלל מהישיבה המרכזית ב-770, אך גם מיישיבות שונות באה"ק וברחבי העולם) לכל קצווי ארץ: למבורן ולניו הייבן, למיאמי ולסיאטל, לקרית גת ולקזבלנקה, לקראקאס ולמונטריאול ולמגדל העמק ועוד ועוד ועוד, הגיעו תלמידי התמימים ו'העמידו' שם בית גדול שמגדלין בו תורה ותפילה, ישיבת 'תומכי תמימים' ראויה לשמה שמאורה האירה העיר כולה; בית שעצם הווייתו, אף מבלי להזכיר את סדרי הלימוד, השיעורים, ההתוועדויות וה'מבצעים', מושכת את תושבי העיר אליו ומעמידה את העיר כולה בקרן אורה: "כשמעמידים פנס – מתקבצים החפצים באור, כי אור ממשיך – אור מושך אליו" (היום יום יג טבת).

וראה זה פלא: לא זו בלבד שהנסיעה למקום חדש ופעמים רבות מרוחק, ועסק הפצת התורה והמצוה וכיו"ב, לא גרעו מתורתם ועבודתם של תלמידי הישיבה. אדרבא: הנסיון מוכיח כי רמתם הרוחנית של 'התלמידים השלוחים' ביובל האחרון עלתה ונתעלתה מעלה-מעלה, "מאיר עיני שניהם השם!"

וכפי שהוסיף רבינו ודיבר בקדשו לתלמידים-השלוחים הנ"ל: "התלמידים הנשלחים ללמוד בישיבות מחוץ לעיר זו . . הם המקיימים את רצון הנשיא ומייסד הישיבה – כ"ק מו"ח אדמו"ר – במילואו, וגורמים נח"ר נפלאה, ועי"ז נמשך להם שפע ברכה עד כי "נעשים ליבו ומוחו זכים אלף פעמים ככה" בלימוד התורה ובקיום המצוות".



בהמשך לסדר זה של 'תלמידים שלוחים' אשר הנהיג כ"ק אדמו"ר, ולפי הוראותיו הקדושות בשיחות הקודש<sup>12</sup> של השנים האחרונות, לייסד בכל מקום ומקום סניפים חדשים של 'תומכי תמימים', נפתח בחודש אלול אשתקד סניף חדש של תומכי תמימים: בעירנו, קרית אתא. את הסניף הקים רב העיר ושליחו של הרבי, הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, והוא מורכב מקבוצת 'תלמידים שלוחים' מיישיבת תות"ל במגדל העמק (הישיבה במגדל העמק עצמה הוקמה בשנת תשל"ז בידי קבוצת 'תלמידים-שלוחים' מהישיבה בכפר חב"ד, שזכו בשל כך לקרובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר המשלח<sup>13</sup>. הרב דיסקין עצמו, חבר היה בקבוצה-מייסדת זו...).

בשנה שחלפה (שנה שאתגריה מרובים היו, גם בשל תקופת-המגפה שהסעירה את העולם כולו)

---

12. בשעת 'ברכת התמימים', ערב יום כיפור תשמ"ט (קטע זה הוגה ונדפס בסה"ש תשמ"ט ע' 18), שיחת ש"פ נח תשמ"ט (בלתי מוגה), שיחת הושענא רבא תשנ"ב (בלתי מוגה). ובשיחת ש"פ וישב תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 182) נתבאר, אשר ע"י הקמת ישיבת תו"ת במקום המתברר נעשה הוא גופא כ'מקור' להשפעת אלוקות, ולא רק כ'מקבל' להשפעה שמבחוץ. 13. ובלשונו הק' (במענה מחודש אלול תשל"ז): ואשרי חלקם דתלמידי תומכי-תמימים דכפר-חב"ד שיחיו שנסעו לשם, וימשיכו שם בחיות ובתגבורת (כמדובר בח"י אלול) ויקויים בהם מאיר עיני שניהם ה', אזכיר על הציון להצלחה מופלגה. שיחת כ"ק אדמו"ר לקבוצת תלמידים זו נדפסה בלקו"ש ח"ד ע' 337.

זכתה הישיבה בקרית אתא להתגשמות מלאה של דברי קדשו של רבינו ביחס לתורתם ועבודתם של  
'התלמידים השלוחים':

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

ומאידך – איכותם של הלימודים בישיבה לא רק שלא נפגעה מהמפגש עם ה'חוצה' והעיסוק  
בהפצת התורה, אלא להיפך: עלתה ונתעלתה. והחוש מעיד כי אכן, 'נעשים מוחו וליבו זכים'.



ספר זה מופיע לקראת יום העשרים במנחם-אב, יום ה'אָרְצִיִּיט־הִילּוּלָהּ' השבעים ושבע, של הרה"ג  
והרה"ח המקובל מוהר"ר לוי יצחק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, רבה של יקטרינוסלב – אביו של כ"ק  
אדמו"ר נשיא דורנו, אשר מסר נפשו על כתיבת חידושי תורה במקום גלותו, אשר לשם הגלה על  
הפצת היהדות מבלי חת.

פותחין בדבר מלכות – "מאן מלכי רבנן"<sup>14</sup>. בראש הספר בא מתורת כ"ק אדמו"ר – מאמר ד"ה  
ארבעה ראשי שנים, העוסק במעלת התענוג בלימוד התורה, אשר בשנה זו נמלאו חמשים שנה  
לאמירתו בחמשה-עשר בשבט ה'תשל"א (ושלשים שנה להוצאתו מוגה בידי רבינו, בקונטרס ט"ו  
בשבט ה'תנש"א), אז פתח רבינו בתנופה חדשה – "איינעמען די וועלט" ע"י לימוד התורה. וכן שיחת  
קודש, בביאור גדר חיוב השוכר (הנידון במסכתין בכמה מקומות), וההוראה מזה בדרכי עבודת ה'.

לאחריו בא שער "דובב שפתי ישנים", מתורתם של רבני העיר ומאוריה לפנים, בו הובאו: תשובה  
בענין פרוזובול מכ"ק הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל, גאב"ד מאקאווא, ובעל ה'עטרת  
משה', ותשובה בה הוראות לנטיעת פרדס בקוממיות בשנת השמיטה מאת הגה"צ רבי בנימין מנדלזון  
זצוק"ל, רבו של כפר אתא בשנים תרצ"ד-תשי"ב, וכן תשובה אותה כתב בעודו מכהן פאר ברבנות  
בכפר אתא. המכתבים באו כאן בפרסום ראשון. תודתנו נתונה למשפחותיהם אשר המציאו את  
המכתבים לידינו, לזיכוי הרבים, ובייחוד להרה"ח ר' אברהם מרדכי מנדלזון שליט"א על סיועו הרב.

גוף הספר נחלק לשערים: שער לחידושים וביאורים בש"ס, כשעיקרו, כאמור, כולל חידושים  
וביאורים במסכת בבא מציעא; שער לביאורים בפנימיות התורה, היא תורת החסידות, ובמאמרי  
רבתינו נשיאי חב"ד; שער מיוחד, לעיונים וביאורים בתורת רבינו נשיאנו; שער לשקו"ט וביורוי  
הלכה למעשה בפועל, רובם בשו"ע רבינו הזקן; שער לעיונים וביאורים בספר משנה תורה להרמב"ם;

14. גיטין סב, א. וראה במאמר המצוין בפנים ס"ה (לקמן ע' 30).

ושער מיוחד לענייני משיח וגאולה שבתורה – הנלמדים בהתאם להוראות נשיא דורנו במעלת וחשיבות הלימוד בעניינים אלו בזמננו זה, בעמדנו על סף הגאולה וימות המשיח<sup>15</sup>.

בסיום הספר הצגנו כהוספה – לקט ייחודי ממכתבי כ"ק אדמו"ר משנים קודמות, הנוגעים לפעולות הפצת היהדות המעיינות בעירנו (בפתח הדברים בא מבוא וסקירה כללית).

שוטחים אנו את בקשתנו אל לומדי תורה ומחבביה די בכל אתר ואתר, לשלוח לנו מפרי תורתם, כמו גם תגובות והארות על החו"ב הרצופים בזה, לכתובת המערכת המופיעה מעבר לדף השער.



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

חובה וזכות היא לנו להודות לאיש המעלה, הרה"ח ר' מאיר שי' גול, מנכ"ל הישיבה, הנוטה שכמו לסבול בעול משא ניהול והחזקת ישיבתנו הק', תהי משכורתו שלמה מעם ה' בבני, חיי ומזוני רויחי ויזכה לרוב הצלחה בהמשך עבודת הקודש אשר עליו, לאורך ימים ושנים טובות.

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

ברצוננו להודות גם להרה"ת ר' מנחם מענדל שי' ליפשיץ, הת' יוסף יצחק שי' סוקניק, והת' משה זלמן שי' קסטל על סיועם בעריכת ספר זה.

תודה מיוחדת נתונה להנהלת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש במגדל העמק, ובראשם העומד בראש הישיבה, הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א, אשר נותנים את ידם להקמת ישיבתנו הק' מתוך עמל ומסירות, כחלק משליחותה של הישיבה אותה הגדיר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ד ע' 337): "לגאול חלק זה בארץ ישראל ולהעלותו למעלה ממיצרים וגבולים, וזו תהי' התחלה טובה להוציא את כל ארץ ישראל ממיצרים וגבולים (וראה זח"א קיט, א: יתגלי מלכא משיחא בארעא דגליל)".



---

15. ראה שיחות ש"פ תז"מ, אחו"ק, בלק, ואתחנן ה'תנש"א. ועוד.

ויהי רצון, אשר חפץ ה' בידינו יצלה, במילוי השליחות הק' שהטיל כ"ק אדמו"ר על תלמידי התמימים בכלל והתלמידים השלוחים בפרט, לעסק התורה מתוך מסירה ונתינה אמיתית, ובחדא מחתא, להאיר גם את סביבתנו באור התורה והמצוה, ויחדיו יהלכו בהצלחה רבה ומופלגה.

ועל ידי עבודתנו זו, בתוך פעולותיהם של כל בני ישראל שיחיו, ובתוכם – הוצאתם לאור של ספרי חידושי תורה<sup>16</sup>, נזכה במהרה בימינו להתגשמות הבטחת כ"ק אדמו"ר אשר דורנו זה הוא דור הגאולה, כי מלאה הארץ דעה את ה' בביאת משיח צדקנו, "השמיים החדשים והארץ החדשה" ועד ל"תורה חדשה מאתי תצא" תיכף ומיד ממש.

## המערכת

יום ההילולא כ"ף מנחם-אב, ה'תשפ"א  
שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
קרית אתא, אה"ק ת"ו

---

16. ראה בדרשות החתם סופר (ח"ב דף שעד, ב – הובא בהקדמת שו"ת 'עטרת משה' מאקאווא חאו"ח), כי ע"י שמחדשים חידושי תורה זוכים להתגלות 'אור חדש על ציון תאיר'. וראה באריכות בשיחת ש"פ נשא תנש"א. ועוד.

לזכרון עולם  
נר ה' נשמת אדם

ספר זה מוקדש  
לזכר נשמת

חנה אנט ע"ה בת גרציה ע"ה  
נלב"ע י"ז כסלו ה'תשע"ב  
פליקס חיים ע"ה בן רחל ויצחק ע"ה  
נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תש"ע

רואש

ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות משפחת רואש שיחיו

לשפע ברכה והצלחה רבה בכל עניניהם מתוך  
בריאות נכונה, הרחבה ועשירות מופלגה בגשמיות  
וברוחניות לאריכות ימים ושנים טובות

# תוכן הענינים

## דבר מלכות

מאמר ד"ה ארבעה ראשי שנים ה'תשל"א.....27

ענינים של ג' הרגלים – צמיחת התבואה הרוחנית (המשכת גילוי נעלה באין-ערך מהגילוי שהיה להנשמה) ע"י הזריעה (שכולל ירידת הנשמה למטה, הירידה בגלות וקיום התומ"צ): ברגל הרארשון (חג המצות) – צמיחת שעורים, שהו"ע היראה, וברגל השני (חג השבועות) – צמיחת חטים, שהו"ע התורה.

ב' ענינים בזריעה: (א) בירור הגוף ונה"ב (בדוגמת גילוי הכח הצומח שבארץ), (ב) הביטול דקבלת-עול (בדוגמת רקבון הגרעין). וב' ענינים אלו הם בעיקר במצוות, ולא בתורה (שאינה אמצעי ח"ו כדי לפעול בהאדם ובעולם, והביטול שבה אינו באופן של קבלת-עול, אלא שהמציאות שלו נעשית אחד עם התורה). "חטה" שהיא דבר המוכרח לקיום האדם – רומזת לתורה כפי ששייכת למצוות (ולכן היא רק "מין אילן", וגם זה רק לדעה אחת); "אילן", שהוא מצמיח פירות שענינם תענוג – רומז לתורה כמו שהיא מצד עצמה. וע"י שהמצוות נמשכות מהתורה – נמשך גם בהעבודה דקבלת-עול ענין התענוג, כי ע"ז נרגש שזה שהאדם הוא מציאות חוץ ממנו ית' הוא כדי להשלים הכוונה העליונה.

וזהו המבואר באגה"ק שכל העולמות עליונים ותחתונים תלויים בדקדוק מצוה, שענין זה הוא מצד כח התורה שנמשך במצוות. ולכן מרמז שם ענין ההעלאה וההמשכה (ע"ב' הדוגמאות דקרבן ותפלין), שענינו במצוות הוא – שנמשך בהם מקורם בתורה שלמעלה מהעולם, ונרגש בהם גם אחרי המשכתם למטה. וזהו שראש-השנה לאילן הוא בחמשה עשר לחודש דוקא (ולא כשאר ג' ראשי השנים), כי ר"ה לאילן מורה על ענין התענוג והשלימות

גדר חיוב השוכר.....35

לקוטי שיחות חל"א משפטים, שיחה א

ד' שומרין ודיניהם שלשה (ב"מ צג, א); ביאור פלוגתת ר"מ ור"י אם שוכר דינו כשומר חנם או שומר שכר, וההתאמה לביאור ענין ד' שומרים בעבודת האדם

## דזבב שפתי ישנים

45.....תשובה באם יש ענין להשאיר חזב שישמט ע"י שמיטת כספים.....

כ"ק הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל, גאב"ד מאקאווא

מבאר הא דנהגו לעשות פרוזבול כדי שלא יתביישו פשוטי העם לעשות פרוזבול ואז ימנעו מלהלוות / מביא מנהג הבן איש חי אחר שכתבו פרוזבול הלווה מעות לחבירו וחוב זה ישתמט בשביעית / מבאר ב' טעמים בהא דקיי"ל שאם נהגו לכתוב ע"מ שלא תשמטני שביעית ולא כתב כן דלא הוי כאילו נכתב והנפק"מ בין ב' הטעמים / מבאר למה תיקנו פרוזבול ולא תיקנו שיאמר ע"מ שלא תשמטני שביעית / ביאור דברי הרמב"ם דע"מ שלא תשמטני שביעית הוא כחייב עצמו בממון שלא חייבה התורה שאינו דומה לנותן מתנה וכדו' / מסכם ג' סוגי התחייבות לגבי השמטת כספים

49.....בענין מנין קרבן זב וזבה לשתי מצוות.....

הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל, גאב"ד כפר אתא - קוממיות

קושיית המנ"ח על הרמב"ם והחינוך מדוע לא הביאו הטעם דזב וזבה בשני מצוות משום דחלוקים בראיה / תירוץ ע"פ התוס' וקושיא מזה על הגמ' מדוע לא הביאה ב' טעמים / חיזוק הקושיא מדברי הרמב"ם בפיה"מ / תירוץ הקושיא הנ"ל ע"פ חילוק ב' התי' והחילוק בחווקם / ביאור ע"פ כהנ"ל קוש' המנ"ח

51.....הוראות לנטיעת פרדס בקוממיות, ערב שנת השמיטה תשי"ט.....

## גמרא

57.....ב' הקידות בענינים בש"ס.....

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א, גאב"ד קוממיות - ירושלים

בדין ביטול ברוב אי מצוי להחיל חלות: חקירת האחרונים בביטול ברוב אי מוסיף חלות חדשה, והנראה בזה מדברי הראשונים / חקירת השפת אמת בנידון מצה של טבל / ביאור דברי השפ"א עפ"י דעת הפוסקים שחזור וניעור הוי דאורייתא / ביאור נוסף דשני חלקים איתנהו בדין זה / ביאור דאי"ז משום ביטול אלא משום הכרעה שהלך אחר הרוב / הערה בזה ממשמעות דברי רעק"א

ביאור ביטול גדר לחי בסוכה ובשבת: החילוק בין לחי לקורה בענין כותות מיכתת שיעוריה / קושי' מגמ' בסוכה, והביאור הנראה בזה בהקדים הראי' מדין גנב כיס בשבת / עוד ראיות לביאור הנ"ל / העולה מכל הנ"ל לביאור הקושי' וחיזוק לזה מדברי השו"ת בית יצחק

64.....בגדרי בל תוסיף.....

הגה"ח הרב ישראל מנחם ויטריאול שליט"א, מו"ץ דק"ק מאקאווא, קרית אתא

הוספה בגוף ובזמן המצוה / הוספה בקיום המצוה / הוספת מצוה מחודשת / אי לוקין על 'בל תוסיף'



68..... בענין שדטוט בכתבי הקודש

הרה"ג הרב יוסף חיים פריץ שליט"א, רב מוסדות 'מרכז התורה'

מח' תוס' ור"ת בענין שרטוט בכתובה, הוכחת הגרעק"א בשרטוט לאחר כתיבה, ולפ"ז צ"ע בשי' ר"ת / דברי הרמב"ן בגיטין והצ"ע שבוה, וישוב זה לפי דברי הגרעק"א / אופן נוסף בביאור דברי הרמב"ן, ולפ"ז א"ש שי' ר"ת / סוגיית הגמ' במגילה בענין שרטוט במגילה, והקושיא לפ"ז בדברי האורחות חיים / דברי הגרי"ז בגדר כתיבת מגילה, וביאור לפ"ז כמה דינים במגילת אסתר / צ"ע לדבריו מדברי הנצי"ב, וישוב שיטותיהם / עפ"ז מבואר דברי האורחות חיים

76..... בענין איסור הפקעת קדושת בכור (עובר)

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א, ראש כולל 'בני הישיבות'

הצעת וביאור סוגיית הגמ' בבכורות בעובדא דר"מ / דברי התוס' מדוע מקנינן השתא בכור לעכו"ם, וביאור דברי האו"ז / שי' הרמב"ם שמותר להקנות בכור לנכרי לכתחילה, וביאורו ע"פ דברי ה"ראים' / ביאור גדר איסור הפקעת קדושת בכור – אסור לאדם לעשות תחבולה להיפטר ממצוה / סתירה לדין הנ"ל מהגמ' דברכות ד"מערים אדם על תבואתו" / סתירה לזה מהגמ' במו"ק בדין קריעה, והביאור נוה / ביאורים לישוב הסתירה בין הסוגיות דברכות וקידושין, ודחייתן מלשון רש"י והרמב"ם / מבואר מדברי המשנ"ב שדברי הגמ' בקידושין הוא דין כללי / נסיון ליישב סתירה הנ"ל, ודחייתו / ישוב הנ"ל

85..... ביאור שיטת המהרי"ט בגדר ידיים שאינן מוכיחות

הת' מנחם מענדל שי' אסולין, תלמיד בישיבה

הצעת סוגיית הגמ' בידיים שאין מוכיחות וההכרעה למעשה / מחלוקת המהרי"ט ומהר"י בן לב לענין משודכים / ביאור דעת המהרי"ט דדווקא כאן חסרה אמירת קידושין / הצ"ע בהוכחת המהרי"ט מדברי הר"ן / ביאור מחלוקת הר"ן והרשב"א / עפ"ז תובן הוכחת המהרי"ט / עיקר האמירה היא בשביל העדים

92..... בהטעם שאין מועיל מתנה על מנת להחזיר בקידושין

הת' משה דוב שי' הלוי וייס, תלמיד בישיבה

הטעם שאין מועילה מתנה על מנת להחזיר בקידושין שיטת רש"י והרמב"ם / הטעם שאין מועילה מתנה על מנת להחזיר בקידושין שיטת התוס' והר"ן / הנפק"מ בין שני המהלכים הנ"ל / הקושי שבדברי הגר"א בביאור דברי רבינו ירוחם / הצ"ע בדברי רבינו ירוחם / מחלוקתם של הר"ן והתוס' בסבת הגזירה לחליפין / סברות מחלוקתם של התוס' והר"ן / הביאור בדברי רבינו ירוחם

## בבא מציעא

101..... ביאור שיטת רש"י בסוגיית 'תקפה אחד בפנינו'

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

הצעת הסוגיא וביאורה / הקושיות על ביאור הנ"ל / ההכרח בשיטת רש"י בביאור מהלך הסוגיא /

שיטת הר"ן בסוגיין / ביאור מהלך הגמ' לשיטת רש"י עפ"י הר"ן / הביאור עפ"י כהנ"ל

**108..... שיטות הראשונים בהקנאת הכפל לשואל באמידת הריני משלם**

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

סוגיית הגמ' בדין שואל שאמר הריני משלם לשיטות הראשונים קושיות / בשיטת רש"י / ביאור בשיטת רש"י ע"פ ביאור החילוק בין שילם ל'אמר הריני משלם' / דיוק בדברי הגמ' בהפרש בין אמירת שאר שומרים לאמירתו של שואל / ביאור חילוק הנ"ל ע"פ המחלוקת בשומר שאמר פשעתי / ביאור שיטות הראשונים ע"פ המחלוקת הנ"ל / תירוץ לקושית הגליון המובא בשטמ"ק

**113..... בסוגיית "מי שליקט את הפאה"**

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

הצעת הסוגיא מי שליקט את הפאה / שיטת רש"י שאין מדובר בבעל השדה / הקושי שבשיטת רש"י וביאורו של תוס' הרא"ש / הקושי בביאורו של תוס' הרא"ש ופיענוח דברי הרדב"ז בדא"פ / תירוץ של אהל-תורה / שקו"ט בתירוץ של אהל תורה ודחיית דבריו / תירוץ של הריטב"א בשיטת רש"י / שיטת רש"י במסכת גיטין והדברים שדורשים עיון בדבריו / הצגת תירוץ של ר' נחום לפי הבנת האהל תורה / הדוחק בביאורו של ר' נחום לפי הבנת אהל תורה / תירוץ של ר' נחום וביאורו ושקו"ט בדבריו / ההכרח לרש"י לבאר את הסוגיא בגיטין דמיירי בבעל הבית / הטעם לכך שר"ח למד את המשנה בבעל הבית / ביאור דחיותו הא' של רב פפא / סיכום שיטת רש"י במסכת בבא מציעא ובמסכת גיטין

**125..... בגדרי דינא דבר מצרא**

**הת' מאיר משה שי' אלכובים, תלמיד בישיבה**

הצעת הסוגיא דזבן מעכו"ם ודברי הראשונים בזה / יישוב השטמ"ק לקושיית הרא"ש וביאור מחלוקתם / דעת הרמב"ם – למול דעת רש"י וסייעתו – בכללות דינא דב"מ / עפ"ז נסיון ביאור פלוגתת הרא"ש והשיטמ"ק / החילוק בדעות הרמב"ם והשיטמ"ק / דיוק וביאור דברי הרמב"ם בדין זבן מעכו"ם / עד"ו יישוב קושיית הרא"ש ודלא כרש"י / ביאור דברי רש"י עפ"י הבנת דבריו בהא דאין דינא דב"מ על המוכר / הטעם שדינא דב"מ אינו על המוכר לשיטות הרמב"ם והרא"ש / סיכום בדא"פ לטעמי הדינים והדעות בנידון זמן חלות החיוב

**134..... בסיבת פטור שבועה מטעם דהוי כפירת שעבוד קרקעות**

**הת' מנחם מענדל שי' אסולין, תלמיד בישיבה**

דברי הגמ' דבשתיים פטור הוי מטעם כפירת שעבוד קרקעות וקושיא בזה / ביאור להנ"ל בהקדים פסק הרמב"ם בכתובה ודברי הגו"כ / ביאורם של האחרונים לפסק הרמב"ם ועפ"ז ביאור להנ"ל / כמה הערות בדברי האחרונים הנ"ל / ביאור הבית מאיר והדוחק שבוה / ביאור הצ"צ וביאור דבריו

**139..... בדימוי התוס' דין הילך פטור לכופר הכל**

**הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ, תלמיד בישיבה**

דברי התוס' בטעם דטוען שלוש לשיטת רשב"א הוי מודה במקצת / ביאור דהדימוי לכופר הכל הוא

בציורו של המקרה ודחייתו / מבאר דהנ"ל אתי שפיר לדברי תלמיד ר"פ / מדברי רבנו פרץ ותוס' הרא"ש נראה שהדימוי אינו רק בציור המקרה / מדברי התוס' נראה שהוא כופר הכל ממש / ביאור ע"פ דברי הקצוה"ח ודחייתו / נסיון ביאור ע"פ מחלוקתם של ר' חייא ור' ששת ודחייתו / ביאור ע"פ הבנת החילוק בין כופר הכל למודה במקצת

145..... שיטת רש"י בגלגול שבועה

הת' מנחם מענדל שי' וודצ'וב, תלמיד בישיבה

סוגיית הגמ' בדין ר' חייא קמייתא לשיטת רש"י / קושיות הראשונים בשיטת רש"י / ביאור דברי רש"י ע"פ ביאור דין גלגול שבועה / עפ"ז ביאור דברי רש"י דאזיל לשיטתו בדין גלגול שבועה / ביאור הצ"צ בדין גלגול שבועה / המתקת דברי רש"י ע"פ הנ"ל

150..... הנפק"מ בין הליש"ק דר"פ לרב זביד בהקנת הכפל בשואל

הת' ישראל שי' ויינטראוב, תלמיד בישיבה

סוגיית הגמ' בעניין הקנת הכפל והמחלוקת בשואל / הנפק"מ בין ליש"ק דר"פ לבין רב זביד לפי ר"ח ורש"י / הנפק"מ שהביא הרש"ש והקושי בדברי התוס' / ביאור א' לכך שהתוס' לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש / ביאור ב' לכך שתוס' לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש / לפי הנ"ל איכא נפק"מ דהרש"ש אך בהיפוך / הנפק"מ דהריטב"א והטעם שהריטב"א ותוס' אמרו נפק"מ שונות / הטעם לפ"ז שאין נפק"מ דהרש"ש בהיפוך / נפק"מ הב' דהריטב"א והטעם שתוס' לא הביאה / ביאור באופ"א לכך שהתוס' לא הביא את הנפק"מ הב' דהריטב"א / שקו"ט בדברי הריטב"א והטעם שהביא ב' הנפק"מ / נסיון לבאר מדוע לא הביא הריטב"א את הנפק"מ דהרש"ש / הטעם שהריטב"א לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש / סיכום הסברות מדוע הראשונים לא הביאו את הנפק"מ דהרש"ש

167..... שיטת הרמב"ם בסוגיא ד'הילך'

הת' שמעון שי' ויספיש, תלמיד בישיבה

שיטת הרמב"ם בדין הילך והקושי שבזה / ישוב דברי הרמב"ם והדוחק שבזה / ביאור בד"א מדוע הרמב"ם דחק עצמו / ע"פ דברי הרמב"ם יומתק לשון הגמ' 'הילך'

170..... שקו"ט בדינא דמשיביעין אותו שבועה שאינה ברשותו

הת' מנחם מענדל שי' פכזנר, תלמיד בישיבה

שיטות הראשונים בדינא דר' הונא אהייא קאי / שקו"ט בדעת הרא"ש דאע"פ ששילם משביעין אותו שאינה ברשותו / ביאור מחלוקת הרא"ש והב"ח אי חיישינן שידחה התשלום / דיוק בדברי הרא"ש והנפק"מ לדינא

174..... ביאור שיטת חכמים שי' השואל ישלם לשובד

הת' מנחם מענדל שי' קוט והת' יהודה שי' שפיגל, תלמידים בישיבה

הצעת דברי המשנה בדין השוכר פרה והשאלה לאחר / צ"ב לשי' חכמים מדוע יתחייב השואל לשלם אם לא הזיק את השוכר / הקדמת החקירה בגדר חיובי השומרים / סתירה מהסוגיא דב"ק ותיווך

183.....עיונים והערות קצרות.....

הלימוד דפיו מחייבו קרבן לשיטת רש"י | הערה בטעמו של רשב"א בסלעין סתם אליבא דהרמב"ן | טענו חיטין והודה לו בשעורין פטור אף מדמי שעורין | מגביה מציאה לחברו לדעת ר' יוחנן | הטעם שהשבת אבידה נדחה מפני טומאת כהן אע"פ ששניהם בעשה ול"ת | נעשה כאומר לו הרי פרתי קנוי' לך לשיטת רש"י | אומדן דעת המפקיד – דווקא בשעה שמסרה לו | בשיטת רש"י ורבינו חננאל בפי' "אי נמי דקיימא באגם" | שני צדדים בספיקות בהקנאת הכפל | בטעם "מי נשבע מי שהפקדון אצלו" | תיקון ט"ס בל' הריטב"א

## חסידות

199.....עיונים בהקדמות שיער היחוד והאמונה.....

הרה"ח הרב לייבל שילדקרויט שליט"א, שליח הרכי לחיפה, יו"ר מוסדות חינוך חב"ד חיפה והקריות ומשלוחי הרבי לאה"ק טעם השם "חינוך קטן" / על איזו אהבה אפשר לומר "דרך עשייה"? / ב' אופנים בנפילת הצדיק ממדרגתו / "דרך האמת" דווקא כשהיא "דרכו" / המכוון בהבאת ענין נפילת הצדיק

206.....המישכת וגילוי עצמותו יתברך בעולם הזה.....

הת' מנחם מענדל שי' אסולין, תלמיד בישיבה מטרת ותכלית בריאת העולם ומשמעות המושג "דירה" / בימות המשיח תושלם הכוונה / עשיית הדירה נעשית באמצעות בני-ישראל / דירה מוארת בעבודת ה' / סיכום מהדברים המתבארים עד כאן בעבודת ה' / "גילוי עצמות" בעבודת ה' – קיום תומ"צ מתוך קב"ע / הסתירה ותיווכה בדרך אפשר

213.....מחלוקת המקובלים והחוקרים בענין אור ושפע.....

הת' מנחם מענדל שי' גרינברג, תלמיד בישיבה שיטת הרמב"ם – כינוי ההמשכה האלקית בשם שפע / שיטת המקובלים – כינוי ההמשכה האלוקית בשם אור / ביאור א' בטעם המחלוקת בין המקובלים לחוקרים והקושי בזה / ביאור ב' בטעם המחלוקת בין המקובלים לחוקרים / דברי כ"ק אדמו"ר בד"ה "ונחה עליו" תשי"ד / ביאור ג' בטעם המחלוקת בין המקובלים לחוקרים

223.....ביאור המשל בענין צמצום הראשון.....

הת' מנחם מענדל שי' וודצ'וב, תלמיד בישיבה המבואר במאמר ד"ה אם לא בריתי דישנם ב' מיני צמצומים / המבואר בד"ה יו"ט של ר"ה בענין צמצום הראשון ושאלה מהנ"ל / ביאור לשאלה ע"פ דיוק בצורך ב' המשלים שמביא במאמר / ביאור החילוק

בין ב' המשלים ועפ"ז ביאור לשאלה הנ"ל / דוחק בהביאור ע"פ דיוק במאמרים / ביאור לשאלה הנ"ל  
ע"פ המבואר דבצמצום יש ב' עניינים

228..... מהות וגדר האמונה בהקב"ה

הת' יעקב אהרן הכהן שי' כפר, תלמיד בישיבה

מהי אמונה / מהיכן נובעת האמונה, ומהי מקורה / הכיצד ישנם יהודים הטוענים שאינם מאמינים /  
הוכחה שטענתם אינה אמת / מה העיר הרבי ליהודי הקרא לספרו "הקטרוג והאמונה" / הטעם לנפילת  
ספיקות באמונה אצל היהודי החפץ ברצון ה' / הכיצד נופלים ספיקות באמונה ליהודי שאינו שקוע  
בענייני העולם?! / מהי הדרך המועילה ביותר להילחם עם ספיקות באמונה? / מדוע היסח הדעת היא  
התרופה המוצלחת ביותר לספיקות באמונה / על האדם להתבונן מדוע נפלו לו מחשבות זרות / סיכומו  
של דבר

238..... בענין "משה הוא ישראל וישראל הם משה"

הת' מנחם מענדל שי' פכזנר, תלמיד בישיבה

הביאור במאמר ד"ה זאת חקת מהו"ע תפלת עשיר / הטעם שמשה השפיע גילוי עצמות אוא"ס ע"י  
תפילה / פעולת ההמשכה והגילוי – גם לגבי משה / ביאור קושיית כ"ק אדמו"ר ע"ז בהע' / צ"ב כיצד  
מתורצת שאלה זו עפ"י המבואר בד"ה 'תפילה למשה' / ביאור הנ"ל עפ"י המבואר בלקו"ש

244..... ביאור ב' האופנים ב'יתרון האור מן החושך'

הת' יהודה שי' שפיגל, תלמיד בישיבה

פירוש אדה"ז בטעם שמבחר שנות יעקב היו בארץ מצרים, והקושיות על זה / ביאור הענין ע"פ ב'  
האופנים ב'יתרון האור מן החושך" / קושיא על אופן הב' / תירוץ ע"פ החקירה בגדר החושך

## תורת רבינו

251..... מעשה קטן בספירת העומר

הגה"ח הרב דוד מאיר דרוקמן שליט"א, רב העיר קרית מוצקין

קטן שהגדיל תוך ימי ספה"ע אי ספירת ימיו חשיב תמימות ודברי המנ"ח בזה / קושיא בדברי המנ"ח  
/ ביאור בגדר חיובו של הקטן עפי"ד של כ"ק אדמו"ר ועפ"ז עוד קושיא בדברי המנ"ח / ראית המנ"ח  
מגר שהוליד בגינתו ודחיית ראינו / ביאור כ"ק אדמו"ר בהא דספירת קטן שהגדיל חשיב תמימות /  
שקו"ט בדברי האבני נור בזה / ביאור החקרי הלכות דחיוב הקטן הוא ע"ש סופו

258..... בביאור רבינו בענין קיום מ"ע ד"זעתה כתבו לכם"

הרה"ת הרב לוי שי' אוירכמן, שליח כ"ק אדמו"ר, קרית חיים

דברי הרא"ש בגדר קיום מצות כתיבת ס"ת בזה"ז, ומחלוקת הב"י והדרישה בביאור דבריו / ביאורים

שונים בהטעם שלא מצינו שנהגו בזה"ז לכתוב כאו"א ס"ת / הצ"ע בכל התשובות דלעיל וביאור כ"ק אדמו"ר בזה / צע"ק לפי הנ"ל

**263.....איפן הנס במכת דם ע"פ פשוטו של מקרא**

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ, תלמיד בישיבה

ב' האופנים בניסי מצרים / הנס במכת דם היה כהאופן הב' וההכרח לכך בפשוטו של מקרא / מקשר זה למחלוקת התנאים במכות מצרים / ביאור סברות המחלוקת בביעור חמץ ע"ד הנ"ל

**267.....שכר ועונש באומות העולם**

הת' שמעון שי' ויספיש, תלמיד בישיבה

קבלת שכר ועונש אצל אומות העולם / קבלת שכר ועונש – תלויה ביכולת הבחירה / שי' הרמב"ם ושי' תורת החסידות בבחירה חופשית באוה"ע / צ"ע על פי המבואר בתורת החסידות / ביאורו של כ"ק אדמו"ר על הנ"ל / מחלוקת הראב"ד והרמב"ם בגדר שכר ועונש דאוה"ע / תליית ב' הביאורים הנ"ל עפ"י מח' הרמב"ם והראב"ד / ביאור השאלה דלעיל ע"פ הנ"ל, והסבר דזהו רק לשי' הראב"ד / ביאור הנ"ל גם לשי' הרמב"ם / ע"פ ב' ביאורי כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל מבואר מה שנסתפק כ"ק אדמו"ר במ"א בענין הבחירה באוה"ע

**280.....ספק ספיקא בספירת העומר**

הת' ברוך הלוי שי' לוי, תלמיד בישיבה

פסק תרוה"ד במסתפק האם ספר אחד מן הימים וביאור דבריו / קשה בזה דסותר לכלל שספק ברכות להקל, וביאור הגרא"ח נאה / דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה וקשה מהמבואר במק"א / חילוק בין הספיקות ודחיה מדברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל / ביאור הרש"י ז"ל במחלוקת הנ"ל וא"ש אף לביאור כ"ק אדמו"ר / עפ"ז ביאור דברי אדה"ז בד"ן שכח לספור בלילה ונזכר למחרת / דיוק בדברי אדה"ז לכל הנ"ל

**286.....בענין גדר ברכת התורה לשיטת רבינו הזקן**

הת' משה זלמן שי' קסטל, תלמיד בישיבה

הצעת הסוגיא בנדרים, ביאור דברי רש"י והר"ן, והנראה בזה בשיטת הפוסקים / בירור מקור אדה"ז בר"ס מז עפ"י הלבוש ודחיית מהלך זה / בירור מקור אדה"ז עפ"י הנתבאר לעיל בס"א ודחיית מהלך זה / ביאור כ"ק אדמו"ר בחילוק בין שיטות הלבוש ואדה"ז בגדר ברה"ת, והקושיא בזה / ביאור ע"פ הנ"ל בדברי אדה"ז "שזה מורה שעוסק בה לשמה" / ביאור עפ"ז בדברי אדה"ז הנ"ל

# הלכה

297..... שקו"ט בגדר נאמנות האב על בנו מדין 'יכיר'.....

הרה"ג הרב אליהו גר מיימון שליט"א, רב העיר

המקור לנאמנות האב מדין יכיר ובמה נאמן ופסק השו"ע בזה / מחלוקת הראשונים באופן נאמנות האב לומר על בנו שהוא ממזר מדין יכיר / מחלוקת התרוה"ד וס' המכריע אם נאמן האב לומר דהוולד הוא מאיש אחר ובכך יהא ממזר ומש"כ בשו"ת שמש ומגן בזה / אמירה שבה הבן נעשה ממזר ע"פ ביאור האחרונים בדעת הרמב"ם / ספק ממזר אינו אסור אלא מדרבנן אפי' היכא דאתחזק איסורא / דרך היתר באמר האב דהוולד מאיש אחר ע"פ תשובת הגרע"א / בכל הנ"ל אי עבדינן ס"ס נגד מרן

305..... בדין 'כותבין מגילה לתינוק להתלמד' והמסתעף.....

הרה"ג הרב דוד אזוראל שליט"א, רב בית הכנסת 'אור החיים'

שיטות הפוסקים בדין 'כותבין מגילה לתינוק להתלמד' / המורם מדברי הפוסקים הנ"ל / האם מותר לכתוב פסוקי נ"ך וכתב אשורי / כתיבת הנ"ל בדליכא חשש בזיון / אי דפוס מיחשיב ככתיבה, וההיתר בסידורים וחומשים דידן / המורם מכל האמור לשי' מרן הב"י והב"ח, הט"ו והש"ך / בעניין הלוחות שתולין בביהכנ"ס

312..... הדלקת נר של מצוה ביו"ט.....

הרה"ח הרב ניסן טווערסקי שליט"א, כולל מאקאווא

סתירה בפסקי השו"ע בענין הדלקת נר מצוה ביו"ט / ביאור החילוק ע"פ דברי הכתב סופר / עפי"ז יבאר דין הדלקת נר הבדלה במוצאי שבת שחל ביו"ט / דין הדלקת נר יצ"ט ביו"ט ואי צריך להדליק בעיר"ט

316..... כוונה לשמה בכתיבת תפילין לשיטת רבינו הזקן.....

הרה"ת הרב אלפי הכהן שי' כ"ץ, קרית אתא

דברי שו"ע רבינו בענין כוונה לשמה בזמן כתיבת תפילין / קושיא לכך מדברי אדה"ז בתניא / נסיון ביאור ע"פ ביאור בדברי האו"ז ודחייתו / יישוב לפ"ז מ"ש בשו"ע עם מ"ש בתניא

321..... בדין לימוד תורה לנשים.....

הרה"ג הרב אלדר סבאג שליט"א, רב קהילת 'הניכי הישיבות הספרדים'

דברי הגמ' בחיוב האישה בת"ת ופירוש כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות / שקו"ט בפסק הרמב"ם בזה / היתר כשלומדת בעצמה ושק"ט בזה / אופן לימודן בתורה שבכתב / אופן לימוד דינים הנצרכים לה, ואי שרי ללמוד מתוך הספר / החששות שיש בלימוד תורה לאישה / דברי גדולי ישראל בדבר היתר בדורות אלו / לימוד התורה בנשים במשך הדורות / זאת תורת העולה

בענין הקזת דם לעניינים רפואיים לאביו ובדין מסייע בזה.....336

הרה"ג הרב שילה צדוק שליט"א, רב שכונה בעיר

לדעת מרן בשו"ע שאסור להקזיז דם לאביו אם יכול הבן לסייע לרופא או דאסור משום מסייע לחבול באביו / דברי הגמ' בסנהדרין בנן המקיז דם לאביו / שיטות הראשונים בהא דר"פ לא שביק לבריה למישקל סילווא אי חולק על האמוראים הנ"ל / פסק השו"ע ע"פ דברי הראשונים / קושיות הב"ח בהבנת הב"י בדברי הראשונים / עוד קושיא בהבנת הב"י / עוד פוסקים דס"ל כהב"ח / ע"פ הנ"ל היתרים באופנים מסוימים לחבול באביו לצורך רפואה / אי שייך בזה דין מסייע

בענין מצות שילוח הקן.....340

הרה"ג הרב ירחמיאל קורקוס שליט"א, רב ביהכנ"ס וראש כולל 'אוהל יוסף וחנה'

טעמי מצות שילוח הקן / פרטי דינים במצות שילוח הקן

בגדרם של ברכות ראשונות והמסתעף בשיטת אדה"ז והצ"צ.....343

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ, תלמיד בישיבה

חקירת האחרונים בטעם הדין דעל כולם אם אמר שהכל יצא ודחיית דבריהם ב/ ביאור גדר ברכת שהכל לדברי אדה"ז / שקו"ט בחשיבות ברכת בפה"ג ביחס לברכת בפה"ע / שקו"ט בגדר ברכת בורא מיני מזונות / ביאור בדברי אדה"ז בברכת אורז שלם והקושי שבוה / מעיר עוד על הנ"ל ועפ"ז מבאר דברי אדה"ז באו"א / קושיא על כל הנ"ל מדברי הצ"צ בברכת הפת / ביאור דברי אדה"ז עפ"ד הצ"צ / מביא ביאור לשיטה הא' וידחה / מקשה בטעם אכילת אורז תוך הסעודה / ביאור בהקדים דינים העולים מדברי אדה"ז / הערה דכל הנ"ל תלוי בפשט דברי אדה"ז / סיכום העולה מדעת אדה"ז

## הלכות שבת

בענין אכילה לאחר קידוש בביהכנ"ס כשאינו אוכל 'מזונות'.....357

הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר קידוש היום / פירוש החת"ס דהרמב"ם ס"ל דכבוד ועונג שבת מן התורה / הוכחת אדה"ז דס"ל לרמב"ם שכבוד ועונג מדרבנן וי"ל שה"ה לקידוש היום / חקירה בגדר קידוש היום ובדין קידוש במקום סעודה / הפסק בשו"ע בענין אכילה קודם קידוש היום / פסקי האחרונים בנדו"ד ומסקנא למעשה

דין סותר בפתיהת קופסאות שימורים בשבת לדעת אדה"ז.....364

הרה"ת הרב יעקב שי' זלמנוב, שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא

דין סתירת כלי בקופסאות שימורים בדעת השו"ע / דברי אדה"ז בסתירת חותלות של תמרים ועפי"ז הדין בנדו"ד / דברי הבדה"ש בזה וקושיות בדבריו



369..... בענין הכנת סלט פירות וסלט ירקות בשבת

הגה"ח הרב אשר ינקלביץ שליט"א, ראש כולל מאקאווא

איסור טוחן בדיק/ שיעור החיתוך שאסור משום טוחן/ חיתוך ירקות סמוך לאכילה/ הכנת סלט / חיתוך פירות וירקות / שיעור גודל החתיכות / חיתוך לחתיכות קטנות סמוך לסעודה / חיתוך ירק שאינו ראוי לאכילה סמוך לסעודה / חיתוך סמוך לסעודה בכלי המיוחד לכך / קרש חיתוך / פריסה בכלי המיוחד לכך / חיתוך חלה עם שומשום

376..... בדין בלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בכלי שמלאכתו לאיסור

הת' מנחם מענדל שי' אסולין, תלמיד בישיבה

מקור הדין דכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת ופסק ההלכה / סוגי הכלים לענין טלטול ודיניהם / עפ"ז שקו"ט אם שווה דין זה אף בכלי שמלאכתו לאיסור / דיוק מדברי אדה"ז בדין כיסוי לבנים מפני הדלף / שאלה על הדיוק הנ"ל וביאור באופן אחר / שקו"ט בסברא לאסור

381..... כבוד יום וכבוד לילה בענין אם יש לו פת רק כשיעור אחד

הת' חיים דוד נטע שי' וויכנין, תלמיד בישיבה

מקור הדין ד'כבוד יום קודם לכבוד לילה' ודברי האחרונים בזה / בירור מהם הדברים הנכללים בכבוד שבת בכלל ומה דין הפת בזה / קושיא בדברי הראשונים הנ"ל בדין הפת ע"פ דברי הביאור הלכה / תירוץ הקושיא הנ"ל ע"פ דיוק המעדני יו"ט בדברי הרא"ש / הדין אם יש לו פת כשיעור אחד ע"פ הנ"ל / בירור גדר חיוב אכילת הפת בסעודת שבת ע"פ הנ"ל / ע"פ הנ"ל ביאור בדא"פ בקושיא כ"ק אדמו"ר בדין אכילת פת בפורים לדברי אדה"ז

387..... הגדרת נייר כתיבה בדיני מוקצה ע"פ דברי אדה"ז

הת' שמעון שי' ויספיש והת' יהודה שי' שפיגל, תלמידים בישיבה

מביא את שיטת אדה"ז בדין נייר העומד לכתובה ומצריך ביאור / מביא את ביאורו של הקצות השולחן ומקשה עליו / מביא את ביאורו של ה'הלכתא כרב' ומבארו / מקשה על הביאור הנ"ל / מנסה לבאר כוונת אדה"ז באופן של ממ"נ וידחה זאת / תוספת ביאור בטעם ההגדרה כמוקצה מחמת גופו והקושי בזה / ביאור בעומק יותר עניינו של כלי ועפ"ז תירוץ להנ"ל

394..... בדין קידוש לאחר סעודה

הת' מנחם מענדל שי' קוט, תלמיד בישיבה

ב' הדעות בשו"ע רבינו אי יוצא י"ח בקידוש לאחר סעודה / ביאור דאיכא מחלוקת בסעודת חול ולא בסעודת שבת / קשה מדוע הביא רבינו ב' מח' לבאר מדוע פורס מפה ומקדש ולא מברך ברהמ"ז / ביאור זה לפהנ"ל / קושיא מדברי רבינו שעיקר הקידוש הוא קודם סעודה / ביאור העניין ע"פ ב' עניינים בקידוש במקום סעודה

402..... הוספה: סיכומים, ביאורים וחידושים בהלכות שבת - הלכה למעשה

הטעם לשימוש בפלטה חשמלית או ב'בלעך' | הטעמים לכיסוי הפת בקידוש ובהבדלה והנפק"מ

ביניהם | הטעמים לאיסור מוקצה | הגדרתם של כלים האסורים בטלטול בשבת | טלטול כפתור שנפל  
מבגד בשבת | התקופה בה אסרו חכמים את המוקצה | טלטול מוקצה בשינוי קטן וקל | טלטול חלקי  
כלי שהתפרק | עוד בענין הנ"ל | דין בורר בב' מינים שונים, וכן במצות ושברי מצות | אופן הוצאת זבוב  
שנפל לכוס עם משקה בשבת | סחיטת לימון לתה בשבת

## המב"ם

429.....בגדרי הטהרה במקווה

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א, גאב"ד קוממיות - ירושלים

דברי התו"כ והתוספתא בדין טובל ושרץ בידו / פסק הרמב"ם בדין הנ"ל, ביאור הכס"מ בזה ודברי  
האחרונים / האבנ"ז בענין אימתי חלה הטהרה, והאו"ש בכס"מ על נקודה זו / הראשית ביכורים בשם  
האבנ"ז בפעולת הטבילה וגליוני מהר"י בענין זה / דיוק האמרי יושר בכס"מ הנ"ל וביאור הראשית  
ביכורים בזה / מח' רוב המפרשים על דברי הראשית ביכורים הנ"ל והמתקת דברי האמרי יושר עפ"ז /  
ראיית השו"ת בית יצחק לדברי הכס"מ מדברי הראשונים ודיוק בדברי הרשב"א בכל זה / קושי' השו"ת  
בית יצחק בדברי הכס"מ ופירוט הדין עד כאן / הערת רבי ירוחם ליינער מראדו"ן בכל הנ"ל

435.....שמות הרשות בדעת הרמב"ם

הת' מאיר משה שי' אלבוים, תלמיד בישיבה

ליקוט והצעת ביאורי רבינו בסוגיא / דברי הרמב"ם בפיה"מ והתמיהה העולה מהם / בירור כוונת  
הרמב"ם בדרך הבינונית בשמחה / גם ה"שמחה של מצוה" תמידית היא / השמחה שבהל' דעות -  
עיקר בפני עצמו / חידושה של מצות "והלכת בדרכיו" / דרושה התבוננות - המיוסדת על האמת  
שבמדות אלו / עפ"ז הביאור בענינו - ב' אופנים בשמחה

444.....שיטת הרמב"ם בגדר המקדש וכליו

א' מתלמידי התמימים, תלמיד בישיבה

הגדרת הרמב"ם במצות בנין המקדש והצ"ע בזה / ביאורי הלב שמח והצפע"ן / מסקנת כ"ק אדמו"ר  
ע"פ הביאורים הנ"ל והצ"ע בזה / דיוק הקושיות הנ"ל גם בדברי הצפע"ן / הביאור בכל הנ"ל ע"י  
הבהרת ענין הבית והכלים / עיקר ענין המקדש בשיטות הרמב"ם והרמב"ן / מחלוקת הרמב"ם בהקדמת  
סהמ"צ נראה לכאוף שהבית והכלים תרי גינהו שמצטרפים / השראת השכינה בבית ובכלים להרמב"ם  
והרמב"ן / ע"פ כהנ"ל יתיישבו בטוב כללות דברי הרמב"ם / דברי המאירי נראים שונים מדברינו כאן /  
עפ"י מסקנת השיחה יתיישבו דברי המאירי / תמיהה בחילוק רבינו בגדר "אין שם בית בנוי" / יישוב  
התמיהה: כמה דרגות בהשראת השכינה

## משיח וגאולה

457..... דלעתיד. ביהמ"ק דלעתיד.

הת' מאיר משה שי' אלבוים, תלמיד בישיבה

הצעת המחלוקת והמקורות העיקריים לב' הצדדים / ביאורי רבינו בכמה אופנים / דברי רבינו בנידון ירידת המקדש בשבת, ותמיהה כללית / הבנין בידי אדם – ביטוי לחביבותם של בני' / בכל ביאור – מעלה וחסרון לעומת השאר / שני טעמים להכרח הבנין בידי אדם / בנין עפ"י גדרי ההלכה, או בנין המותר בשבת / עפ"י הנ"ל תיווך האופנים בבנין המקדש / עפ"י יישוב הגמ' בסוכה בשיטת הרמב"ם

468..... שני המשיחים' שבנבואת בלעם.

הת' ישראל שי' ויינטראוב, תלמיד בישיבה

קושיות רבינו בלקוטי שיחות בדברי הרמב"ם / צ"ע בשאלת רבינו על דברי הרמב"ם / ביאור רבינו במ"א במחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור פסוקי נבואת בלעם / עפ"י הנ"ל מבואר היטב קושיית רבינו בדברי הרמב"ם / קושיא על הנ"ל, וביאור ע"פ דברי הרמב"ם בהל' בהב"ח

473..... אופן ראיית אלוקות בזה"ז ולעת"ל.

הת' משה זלמן שי' קסטל, תלמיד בישיבה

דברי התניא פל"ו בנוגע למעלת הגילוי דלעת"ל, והמבואר במ"א היתרון דגילוי זה על הגילוי דמ"ת / המבואר בהמשך תער"ב ולפ"ז צריך ביאור בהמבואר לעיל / ביאור כ"ק אדמו"ר בהחילוק שבין ב' אופני הגילויים / צ"ע בהביאור הנ"ל / ביאור בעומק יותר במעלת הראיה ועפ"י יתורץ הקושיא דלעיל

## שונות

485..... ספר 'חובת הלבבות' במשנת רבותינו נשיאנו.

הרה"ח הרב יוסף אברהם פיזם שליט"א, רב קהילת חב"ד, קרית שמואל

## הוספה

501..... "עיד ואם בישראל"

לקט מכתבים מכ"ק אדמו"ר אודות פעילות חב"ד, בהחזקת היהדות ובהפצת המעיינות בעיר קרית אתא





# דבר מלכות





## מאמר ד"ה ארבעה ראשי שנים ה'תשל"א

### בס"ד. יום ד' חמשה עשר בשבט ה'תשל"א\*

**ארבעה** ראשי שנים הם באחד בניסן כו' באחד באלול כו' באחד בתשרי כו' באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים בחמשה עשר בוי, והלכה כבית הלל<sup>2</sup>. וצריך להבין טעם השינוי דר"ה לאילן מג' ראשי שנים הראשונים, שג' ראשי שנים הראשונים הם בראש חודש ור"ה לאילן הוא בחמשה עשר. ולהוסיף, דע"פ המבואר במק"א<sup>3</sup> שהשייכות דג' הרגלים<sup>4</sup> ליום הט"ו בחודש הוא כי ביום הט"ו הוא שלימות הלבנה, שזה מורה גם על השלימות דישאל שמונין ללבנה ודומין ללבנה<sup>5</sup>, צריך לומר, דזה שרובם של הראשי שנים [ולדעת ב"ש כל ד' הראשי שנים] הם בראש חודש, בעת מולד הלבנה שאז הלבנה היא רק נקודה, הוא לפי שענין ראש השנה הוא שבו נמשך הענין שהוא ר"ה אליו, והענינים כמו שהם בתחלת המשכתם הם רק נקודה, ועפ"ז צריך להבין עוד יותר מה שר"ה לאילן הוא בחמשה עשר<sup>6</sup>.

(ב) **ויובן** זה בהקדים המבואר בכמה דרושים<sup>7</sup>, דזה שהרגלים נקבעו בזמני גמר ואסיפת התבואות [דחג הפסח צריך להיות בזמן האביב (זמן גמר שעורים)<sup>8</sup> ויתרה מזה בחג השבועות שנקרא בשם<sup>9</sup> חג הקציר<sup>10</sup> על שם בכורי קציר חטים<sup>11</sup>, וכן חג הסוכות שנקרא בשם חג האסיף<sup>12</sup>], המכוון הוא (בעיקר) לתבואה הרוחניית, הם ישראל, דכתיב בהו"כ<sup>13</sup> קודש ישראל להוי' ראשית תבואתה גו'. וזה שהרגלים צריכים להיות בזמני גמר ואסיפת התבואות

(\* יצא לאור בקונטרס ט"ו בשבט – תנש"א, "לקראת חמשה עשר בשבט . . מוצש"ק שירה, שנת ה'תנש"א".

- (1) משנה ריש מס' ר"ה.
- (2) רמב"ם הל' תרומות פ"ה ה"א. הל' מעשר שני פ"א ה"ב.
- (3) ראה זהר ח"ב קצד, א (הובא באוה"ת ואתחנן כרך ו' ע' ב'קצד) "מועד כו' יום חדוה דסיהרא לא שלטא בה פגימותא".
- (4) גם דחג השבועות כיון שאינו יום קבוע בחודש סיון, וקביעותו הוא יום הנ"א מט"ו בניסן (ר"ה ו, ב. שו"ע אדה"ז או"ח ריש סימן תצ"ד). וראה אוה"ת דברים ע' ב "פסח וסוכות הם בחמשה עשר לחודש . . ושבועות זהו עצרת של פסח".
- (5) סוכה כט, א. ב"ר פ"ו, ג.
- (6) בפע"ח שער חג השבועות בסופו – "דרוש על סוד ט"ו באב וט"ו בשבט", דבט"ו בשבט "הוא מילוי הלבנה . . תחננת עלים של פירות אילן". וצריך ביאור, דלכאורה חנטת העלים הוא רק התחלת הצמיחה, ומיה השייכות למילוי הלבנה.
- (7) ד"ה שלש רגלים באוה"ת משפטים (ע' א'קעח ואילך). ד"ה קדש ישראל לה' באוה"ת פינחס (ע' א'ריב ואילך). ד"ה כי תבואו גו' ושביתה וד"ה קדש ישראל לה' תר"ל (סה"מ תר"ל ע' קלב ואילך. שם ע' רה ואילך). ד"ה וחג האסיף תשמ"ג.
- (8) משפטים כג, טו. וראה ראב"ע שם פסוק טז.
- (9) דשמו של כל דבר מורה על ענינו, ועד שהוא החיות שלו (שעה"יה"א פ"א. ובכ"מ).
- (10) משפטים שם, טז. ולהעיר שבפירוש רש"י שם "שהוא זמן הבאת ביכורים". אבל בפירוש הבחי' שם (הובא בהדרושים שבהערה 7) שג' המועדים הם על התבואה, וחגה"ש הוא בזמן ביכורי קציר חטים. וכ"מ בפירוש הראב"ע שם.
- (11) תשא לד, כב.
- (12) משפטים ותשא שם.
- (13) ירמ' ב, ג.

בגשמיות [ועד שבשביל זה מעברים את השנה<sup>14</sup>], הוא, כי כל הענינים שבגשמיות משתלשלים מענינם ברוחניות<sup>15</sup>. ועפ"ז יש לומר גם בנוגע ר"ה לאילן, שעיקר ענינו הוא שהוא ר"ה להאדם (אתם קרויין אדם<sup>16</sup>) שנמשל לאילן, כמ"ש<sup>17</sup> כי האדם עץ השדה, ומזה נשתלשל שהוא ר"ה לאילן כפשוטו בגשמיות. וע"פ מארוז"ל<sup>18</sup> עה"פ<sup>17</sup> כי האדם עץ השדה אם תלמיד חכם כו', יש לומר, דזה שישאל נקראים בשם תבואה (חטים שעורים וכו'<sup>19</sup>) הוא מצד העבודה שלהם בקיום המצוות (כדלקמן). וזה שנקראים בשם אילן (עץ השדה) הוא ע"י עסק התורה. ויש לומר דזהו מ"ש כי האדם עץ השדה (אדם דייקא), דשם אדם הוא על שם השכל (כמבואר בכ"מ החילוק בין אדם לאיש<sup>20</sup>).

ג) **והנה** מבואר בהדרושים<sup>21</sup> השייכות דג' הרגלים לזמני בישול התבואות, כי אז (בג' רגלים) הוא צמיחת התבואה הרוחנית שע"י הזריעה. והענין הוא, דכתיב<sup>22</sup> וזרעתי' לי בארץ, וידוע<sup>23</sup> שזה קאי על ירידת הנשמות (תבואה הרוחנית) למטה להתלבש בגוף ונפש הבהמית (ארץ)<sup>24</sup>, ובפרטיות יותר על הירידה דהגלות<sup>25</sup>. שהכוונה בזה היא לצורך עלי', בדוגמת זריעה בארץ (כפשוטה) שהיא בשביל הצמיחה בריבוי יותר מכמו שהי' בתחילה<sup>26</sup>. והצמיחה (העלי') היא ע"י קיום התומ"צ שנקרא ג"כ בשם זריעה. דנוסף להזריעה דירידת הנשמה למטה (שהקב"ה הוריד את הנשמה למטה), צריכה להיות גם עבודת הזריעה דישראל, קיום התומ"צ. דע"י שהנשמות ירדו למטה, ובפרט בזמן הגלות, ומ"מ הם מקיימים תומ"צ (באתכפיא ואתהפכא<sup>27</sup>), עי"ז נעשה הצמיחה – המשכת גילוי נעלה יותר באין ערוך מהגילוי שהי' להנשמה קודם ירידתה למטה. ועיקר גילוי הצמיחה יהי' לעתיד לבוא. והארה

14 בדרושים הנ"ל מובא מס' פנים יפות "שיזוהרו שיהיו השלשה רגלים בזמן האביב בזמן הקציר ובזמן האסיפה, והיינו ע"י עיבור השנה". היינו שמעברין את השנה גם בכדי שחג הסוכות יהי' בזמן האסיפה. וראה סנהדרין יא, ב "על שלשה דברים מעברין את השנה, על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה" ובפרש"י שם שקאי גם על תקופת תשרי, דחגה"ס צ"ל בתקופת תשרי (ראה שם יג, א). אבל ברמב"ם הל' קדה"ח פ"ד אינו מביא שחגה"ס צ"ל בתקופת תשרי, ופירושו "על התקופה" הוא שחגה"פ יהי' בתקופת ניסן (שם ה"ב). וראה כס"מ שם הט"ז.

15 ראה תניא רפ"ג.

16 יבמות סא, רע"א.

17 שופטים כ, יט.

18 תענית ז, א.

19 ראה זח"ב קנ, ב. דמ"ש (ירמי' שם) "ראשית תבואתה" בה' רומז על ה' מיני תבואה, חטה שעורה כוסמת שכולת שועל ושיפון.

20 ראה לקו"ת שה"ש כה, א. סה"מ תרכ"ט ע' קנו. ועוד. וראה ספר הערכים-חב"ד כרך א ערך אדם ס"ט. וש"נ.

21 אוה"ת פינחס וסה"מ תר"ל שבהערה 7.

22 הושע ב, כה.

23 לקו"ת האזינו עד, ג. תו"ח שבהערה 25. ובכ"מ.

24 דעל נה"ב נאמר (קהלת ג, כא) רוח הבהמה היורדת גו' לארץ (לקו"ת שם).

25 פסחים פז, ב. וראה בארוכה תו"א בשלח סא, א ואילך. תו"ח שם קסט, ב ואילך [בהוצאה החדשה – ח"א קלג, ב ואילך]. אוה"ת שם ע' שנג ואילך. ובכ"מ.

26 דכלום אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורין (פסחים שם).

27 כ"ה הלשון באוה"ת פינחס ע' אריד. סה"מ תר"ל ע' קלב. שם ע' רו. וראה לקמן הערה 35.



מזה מאיר גם עכשיו, בג' רגלים. ברגל הראשון (חג המצות) שהוא צמיחת בישול שעורים, הו"ע היראה, שהיא שער הראשון<sup>28</sup> שעל ידו נכנסים לדבקה בו ית'. וזהו ששעורה היא אותיות שער ה'<sup>29</sup>, שער הוא מלשון שער והה' היא ה' תתאה (מלכות). וברגל השני (חג השבועות) הוא צמיחת חטים שהם מאכל אדם, הוא התורה דכתיב בה<sup>30</sup> זאת התורה אדם. וזהו שחטה בגימטריא כ"ב שרומז על כ"ב אותיות התורה<sup>31</sup>. ומבואר בדרושים הנ"ל, שזוהי השייכות דעצרת לפירות האילן (בעצרת על פירות האילן<sup>32</sup>), כי חטה היא מין אילן (לדיעה אחת<sup>33</sup>), שרומז על אדם כמ"ש כי האדם עץ השדה, ובחג השבועות (עצרת) ניתנה תורה, זאת התורה אדם. ויש לומר, דכיון דזה שחטה היא מין אילן הוא רק לדיעה אחת, וגם לדיעה זו הוא רק מין אילן<sup>34</sup>, לכן ענין התורה המרומזת בחטים היא דרגת התורה כמו ששייכת למצוות. והתורה עצמה שלמעלה מענין המצוות, עיקר ענין האדם (זאת התורה אדם), מרומזת בפירות האילן.

ד) **והענין** הוא, דזה שקיום התומ"צ נקרא בשם זריעה הוא מצד שני ענינים<sup>35</sup>. לפי שע"י קיום התומ"צ נעשה בירור הגוף ונפש הבהמית, ועי"ז מתגלה השרש דהגוף ונה"ב שלמעלה מהשרש דנפש האלקית – בדוגמת הזריעה כפשוטה, שע"י זריעת התבואה והגרעין בארץ מתעורר ומתגלה כח הצומח שבארץ<sup>36</sup>. וגם, לפי שקיום התומ"צ צריך להיות (לא מצד הטעם אלא) בכדי לקיים ציווי הקב"ה<sup>37</sup>, כהלשון בברכת המצוות אשר קדשנו במצוותיו וצונו, ביטול דקבלת עול – בדוגמת הזריעה כפשוטה, דהשרשת הגרעין בארץ היא ע"י רבון הגרעין. וזהו הטעם על זה שעיקר הצמיחה היא ע"י קיום התומ"צ בזמן הגלות, כי בזמן הבית, כשהי' גילוי אלקות (כולל גם הגילוי שע"י קיום המצוות), לא הי' נרגש כ"כ הביטול דקבלת עול, מכיון שנרגש אז הגילוי שע"י המצוות. ועיקר הביטול דקבלת עול הוא בזמן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, ועד שקיום המצוות אז הוא באופן דהזורעים בדמעה<sup>38</sup>, ועי"ז דוקא ברנה יקצורו<sup>38</sup>.

ה) **והנה** ידוע<sup>39</sup> החילוק בין תורה למצוות, דהמצוות הם ציוויים לאדם, והתורה היא דבר השם, חכמתו של הקב"ה, אלא שירדה למטה ונתלבשה בשכל האדם<sup>40</sup>. ומזה

28) ראה זהר (ח"א יא, ב) "יראת ה' דאקרי ראשית כו' ודא איהי תרעא לאעלאה כו' תרעא דכולא".

29) זח"ג קפח, ב.

30) חוקת יט, יד.

31) זהר שם. תקו"ז תס"ט (קיד, ב (ס"א)).

32) ר"ה פ"א מ"ב (טז, רע"א).

33) דעת ר' יהודה בברכות (מ, סע"א).

34) דגם לדעת ר' יהודה אין מברכים על החטה בורא פרי העץ (ברכות שם).

35) להעיר, דשני הענינים (דלקמן בפנים) הם דוגמת אתכפיא ואתהפכא.

36) לקו"ת האזינו שבערה 23.

37) ראה לקו"ת שלח מ, א. ובארוכה – עטרת ראש דרוש לעש"ת (נז, א. נט, ב).

38) תהלים קכו, ה.

39) הדרן על ששה סדרי משנה תשמ"ח סכ"ו (תורת מנחם – הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' תו).

40) תניא פ"ד (ה, ב).

מובן, דשני ענינים הנ"ל שבזריעה (בירור הגוף ונה"ב וביטול דקב"ע) הם בעיקר בקיום המצוות, משא"כ בתורה. דבמצוות שהם ציוויים להאדם, שייך לומר שהכוונה בהם הוא בכדי לצרף בהם את הבריות<sup>41</sup>, בשביל הבירור והזיכוך של הגוף ונה"ב דהאדם שמקיים את המצוה ובשביל הבירור והזיכוך של הדברים שבעולם שבהם מקיימים את המצוה. משא"כ התורה שהיא חכמתו של הקב"ה, אין שייך לומר שהיא אמצעי ח"ו בכדי לפעול בהאדם ובהעולם. והפעולה שנעשית על ידה בהאדם הלומדה, הוא, שע"י לימוד התורה שלו נמשכת בו חכמתו של הקב"ה שלמעלה מעולם [והמשכת התורה בהאדם הלומדה היא באופן שהוא מתאחד עמה<sup>42</sup>]. ועד"ז הוא בנוגע להביטול דקב"ע (ענין השני דזריעה), דבמצוות שהם ציוויים להאדם (שזה מורה שבהדרגה דמצוות יש להאדם תפיסת מקום), האדם הוא מציאות<sup>43</sup>. וזה שמקיים את הציווי הוא מצד הביטול דקבלת עול, כעבד<sup>44</sup> המקיים מצות המלך. ובתורה שהיא חכמתו של הקב"ה, אין שם נתינת מקום למציאות שחוץ ממנו, גם לא למציאות דעבד, ולכן השלימות דעסק התורה היא כשהלימוד שלו הוא באופן שדבר ה' מדבר בפיו. וזהו שארז"ל<sup>45</sup> מאן מלכי רבנן, כי לימוד התורה שלהם היא באופן שדבר ה' מדבר על ידם, ולכן הם בתכלית הביטול שלמעלה גם מהביטול דעבד, ועד שכל מציאותם היא המלך עצמו<sup>46</sup>, שע"י אורייתא ישראל וקוב"ה כולא חד<sup>46</sup>. וגם מי שאינו בדרגה זו שלימוד התורה שלו יהי באופן זה שדבר ה' מדבר בפיו<sup>47</sup>, מ"מ, עיקר ההדגשה בעסק התורה הוא לא על ענין הביטול והאתכפיא, אלא אדרבה, על זה שהמציאות שלו (ההבנה וההשגה) תהי' חד עם התורה.

**וזזהו** שאמרו<sup>48</sup> לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ, דחפץ הוא רצון שיש בו תענוג<sup>49</sup>, דהגם שגם בלימוד התורה צ"ל הביטול דעבד (עולה של תורה<sup>50</sup>) וגם הביטול דאתכפיא (לשנות פרקו מאה פעמים ואחד<sup>51</sup>), מ"מ, עיקר ההדגשה בלימוד התורה הוא<sup>52</sup> שהתורה שלומד תהי' התענוג והחיות שלו. ויש לומר טעם לזה, דכיון שענין לימוד התורה הוא שע"י

(41) ב"ר רפמ"ד. וש"נ.

(42) תניא פ"ה. וראה לקמן בפנים.

(43) היינו שמצד הרצון דמצוות צ"ל האדם להיות מציאות.

(44) תו"א וישב כז, ב. וארא נו, א.

(45) גיטין סב, א. וראה תו"א וישב שם.

(46) ראה זח"ג עג, א. וראה תניא פכ"ג שהענין ד"כולא חד" הוא דוקא בתורה משא"כ במצוות.

(47) להעיר שענין זה ("אני המשנה המדברת בפין") נאמר בנוגע להב"י (מגיד מישרים ר"פ ויקרא - הובא בלקו"ת פקודי ו, א. ובכ"מ).

(48) ע"ז יט, א.

(49) לקו"ת שה"ש כח, ד. וש"נ.

(50) ראה במדב"ר פי"ח, כא. תדא"ר רפ"ב. מדרש שמואל פכ"ט.

(51) חגיגה ט, ב. וראה תניא פט"ו. ד"ה באתי לגני שנה זו (ה'תשל"א) ס"י (לעיל ע' שסא). וש"נ.

(52) להעיר מלקו"ת פ' ראה כט, ג-ד, דיש מעלה בעבד שאינה בן, וענין "עולה של תורה" (כולל הענין דשונה פרקו מאה פעמים ואחד) הוא "כמ"ש בסש"ב פמ"א דיש בן שהוא גם כן עבד". ומזה מובן, דענין עולה של תורה הוא בכדי שבלמוד התורה שלו תהי' גם המעלה דעבד, אבל לימוד התורה עצמו הו"ע בן - והרי ענין הבן הוא "דמה שהוא רצון האב הוא גם רצון הבן" (המשך תרס"ו ס"ע שח).

נעשים ישראל וקוב"ה כולא חד, לכן, כמו שבהקב"ה, התורה היא התענוג דהקב"ה, ואהי' אצלו שעשועים<sup>53</sup>, כמו"כ צריך להיות בהאדם העוסק בתורה, שהתורה שלומד תהי' התענוג שלו. [ואף שהתענוג דהאדם בהתורה שלומד הוא מצד השכל שבה, כמובן גם מענין במקום שלבו חפץ, יש לומר, שבפנימיות הענינים התענוג שלו בתורה הוא מפני שהתורה היא שעשועים דהקב"ה [וכיון שישראל וקוב"ה כולא חד, לכן התורה היא גם התענוג דישראל], אלא שבתענוג הגלוי שלו נרגש שהתענוג שלו בתורה הוא מצד השכל שבה].

(ו) ויש לומר, דשני הענינים שבתורה מרומזים בחטה ובאילן. דחטה שהיא תבואה [דגם לדעת ר"י היא רק מין אילן] רומזת על התורה כמו ששייכת למצוות (שלימוד התורה הוא בכדי לקיים מצות תלמוד תורה, וכיו"ב), והתורה כמו שהיא מצד עצמה מרומזת באילן. דמעלת האילן לגבי תבואה היא, שתבואה (גם חטים) היא דבר המוכרח לקיומו של האדם, וענין האילן הוא שהוא מצמיח פירות, שאינם מוכרחים לקיומו של האדם, אלא דברים של תענוג. ולהוסיף, שגם ראית האילן (לא רק אכילת פירותיו) גורמת לתענוג, כמ"ש<sup>54</sup> ויצמח גו' כל עץ נחמד למראה גו'. וכמו שרואים בפועל, שהטיול בגן, מקום שצומחים בו אילנות, הוא תענוג. ועפ"ז יובן העילוי דר"ה לאילן על ר"ה לירקות, אף שבירקות נכלל גם חטים (מאכל אדם) שרומזים על התורה, דההמשכה בר"ה לירקות היא בנוגע לקיום המצוות, וגם ההמשכה שבנוגע לעסק התורה (חטים) היא בנוגע לעסק התורה כמו ששייך לקיום המצוות, וההמשכה בר"ה לאילן היא בנוגע ללימוד התורה כמו שהוא מצד עצמו, ענין התענוג דתורה.

(ז) ויש לומר, דע"י שהמצוות נמשכות מהתורה, וגם זה שקיום המצוות צ"ל בדרך עבודת עבד הוא לפי שהתורה אמרה<sup>55</sup> ועבדתם את ה' אלקיכם וגו'<sup>56</sup>, עי"ז נמשך מעין התענוג דתורה גם בעבודה דקבלת עול (עבודת עבד) שבקיום המצוות. וע"ד המבואר בהמשך תרס"ו<sup>57</sup>, דזה שגם עבד פשוט [שעבודתו היא מצד עול האדון המוטל עליו] משתדל שהמלאכה שעושה תהי' לנוי ולתפארת לאדונו, הוא לפי שגם עבד הפשוט יש לו תענוג בהעבודה, אלא שהתענוג דעבד הפשוט הוא [לא מצד ענינו ומציאותו של העבד, אלא אדרבה] מצד הביטול שלו<sup>58</sup>, דלהיות שאינו מציאות לעצמו לכן התענוג של האדון הוא התענוג שלו. ועד"ז הוא בעבודת ה', שבהעבודה דקבלת עול יש גם ענין התענוג, אלא שהתענוג הוא התענוג דלמעלה. ויש לומר, דזה שגם בהעבודה דקב"ע יש ענין התענוג, הוא לפי שגם העבודה דקב"ע נמשכת מהתורה, שהתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם גו'.

(53) משלי ת, ל.

(54) בראשית ב, ט.

(55) לשון אדה"ז בתניא פמ"א (נז, א).

(56) משפטים כג, כה.

(57) ס"ע שכה ואילך.

(58) בהמשך תרס"ו שם, דחילוק זה הוא המעלה דעבד פשוט. ויש לומר, שמצד חילוק זה יש מעלה גם בכן (ועבד נאמן).

לסק התורה - שהתענוג באלקות הוא גם מצד ענינו ומציאותו דהאדם.

ח) **והענין** הוא, דאיתא באגה"ק ד"ה זמירות קרית להו<sup>59</sup>, שכל העולמות עליונים ותחתונים תלויים בדקדוק מצוה, ומביא שתי דוגמאות לזה, קרבן ותפילין. ומבאר אאמו"ר בהערותיו לתניא<sup>60</sup>, דהטעם שתפס ב' מצוות אלו (קרבן ותפילין) הוא, כי כלל ענין המצוות הוא העלאה והמשכה, רצוא ושוב (כמ"ש בלקו"ת בד"ה זאת חוקת התורה<sup>61</sup>), ולכן תפס ב' מצוות אלו, כי קרבן הוא העלאה, רצוא, ותפילין הוא המשכה, שוב (כמ"ש בלקו"ת בדרושי הנסכים<sup>62</sup>). וצריך להבין, מה נוגע להענין המבואר באגה"ק הנ"ל [שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה] לרמז שענין המצוות הוא העלאה והמשכה. ויש לומר, דזה שמבאר באגה"ק שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה הוא הקדמה למ"ש שם לאח"ז שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה. דזה שאמר דוד<sup>63</sup> זמירות היו לי חוקיך גו' הוא שבחא דאורייתא (כמ"ש באגה"ק הנ"ל בתחלתה), והשבח הוא שכל העולמות בטלים במציאות (ולא רק תלויים)<sup>64</sup> לגבי דקדוק אחד מדקדוקי תורה, אלא שגילוי ענין זה דתורה הוא ע"י שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה. והיינו, דלגבי המצוות שהם ציוויים להאדם איך שיתנהג בעולם, בהכרח שיש איזה ערך ותפיסת מקום להעולמות, וזה שהעולמות הם בטלים במציאות הוא (דוקא) לגבי (דקדוק אחד מדקדוקי) תורה. וההוכחה על זה היא מזה שכל העולמות תלויים בדקדוק מצוה. דזה שהעולמות תלויים בדקדוק מצוה (אפילו בדקדוק קל) הוא מפני שהוא דקדוק תורה, שלגבה העולמות בטלים במציאות, ולכן גם לאחר ששמשך במצוות ונעשה "דקדוק מצוה", כל העולמות תלויים בו.

**ובכדי** לבאר שגם לאחר המשכת דקדוקי תורה בהמצוות מאיר בהם בגילוי ענין התורה, מרמז באגה"ק (ע"י הבאת הדוגמאות דקרבן ותפילין) שענין המצוות הוא העלאה והמשכה, רצוא ושוב. דיש לומר, שענין ההעלאה והרצוא שבמצוות הוא שנגרש בהם מקורם כמו שהם בתורה שלמעלה מהעולם, וענין ההמשכה והשוב שבהם הוא שהם נמשכים להיות ציוויים להאדם, וגם אז נרגש בהם שהמקור שלהם הוא בתורה שלמעלה מעולמות (כי ענין רצוא ושוב הוא שגם לאחר השוב ניכר רישומו של הרצוא<sup>65</sup>). ולהעיר מזה שאומרים בברכת המצוות אשר קדשנו במצוותיו וצונו, דיש לומר, שקדשנו במצוותיו הו"ע ההעלאה, שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו<sup>66</sup>, וצונו הו"ע ההמשכה, שצויה אותנו. והטעם לזה שאומרים בברכת המצוות (בנוגע להמצוות שניתנו לנו) קדשנו

59) קס, א ואילך.

60) לקוטי לוי"צ לאגה"ק שם (ע' נג).

61) לקו"ת חוקת נו, ב ואילך.

62) לקו"ת שלח מ, א ואילך.

63) תהלים קיט, נד.

64) ולהעיר, דזה שדוד ה' משמח לבו בעסק התורה בעת צרתו הוא (לא מפני שכל העולמות תלויים בדקדוק אחד של תורה, אלא) מפני שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד של תורה, שע"ז פעל בעצמו שעניני העולם לא יתפסו מקום אצלו (ראה סה"מ תרפ"ז ס"ע רד ואילך. תורת מנחם ספר המאמרים תמוז ע' יד).

65) לקו"ת חוקת שם נו, א.

66) תניא פמ"ו (סו, א).

במצוותיו, הוא, כי גם לאחר שצונו (ונעשו ציוויים להאדם) הם מצוותיו דהקב"ה כמו שהוא קדוש ומובדל מענין הציווי לאדם.

**ט) וזהו** שע"י התורה הוא המשכת התענוג גם בעבודה דקבלת עול שבקיום המצוות. כי זה שקיום המצוות הוא באופן דקבלת עול כעבד המקיים מצות המלך [שהעבד הוא לא האדון אלא שהוא בטל להאדון] הוא מפני שהכוונה בענין המצוות (ציוויים להאדם) היא שהאדם יהי' מציאות שחוץ ממנו (שאין לו תענוג באלקות) ואעפ"כ יהי' בטל אליו. וע"י המשכת התורה (שלמעלה מציווי לאדם) בהמצוות ובהעבודה דקבלת עול (שהתורה אמרה ועבדתם), נרגש, דזה שהאדם הוא מציאות שחוץ ממנו ית' הוא בכדי להשלים הכוונה העליונה. ועי"ז, הביטול דקב"ע הוא בכל מציאותו, היינו שגם זה שנעשה כמו מציאות לעצמו הוא בכדי להשלים הכוונה. ולכן המציאות שלו אינה סתירה להתענוג שיש לו בעבודתו (היינו לתענוג האדון שנמשכת בו), לפי שגם המציאות שלו היא בכדי להשלים הכוונה.

**ועפ"ז** יובן מה שמובא לעיל (סעיף ז) מהמשך תרס"ו, דזה שהעבד משתדל שהמלאכה שעושה תהי' לנוי ולתפארת לאדונו הוא לפי שיש לו תענוג בהעבודה והתענוג שלו הוא תענוג האדון. דלכאורה אינו מובן, הרי השייכות דהעבד להאדון היא לדרגת האדון ששייכת אליו (שהוא משועבד להאדון), ואיך נרגש בו התענוג דהאדון בהנוי והתפארת דהמלאכה שאינה שייכת (לכאורה) להשעבוד והביטול דהעבד להאדון. ויש לומר הביאור בזה בהנמשל (ומזה משתלשל גם בהמשל), דע"י שהביטול דקב"ע (כמו שהוא מצד זה שהתורה אמרה ועבדתם גו') הוא להשלים הכוונה בזה שהקב"ה צמצם עצמו כביכול לצוות להאדם, דכוונה זו היא בהקב"ה עצמו שלמעלה מענין הציווי, לכן נרגש בו גם ענין התענוג דהאדון עצמו.

**י"ד) וזהו** בחמשה עשר בשבט ר"ה לאילן, דאילן רומז על תורה (כנ"ל סעיף ב), שביום זה נמשך נתינת כח על כל השנה בנוגע לעסק התורה, שלימוד התורה יהי' בשקידה ובהתמדה, ושהתורה שלומד תהי' התענוג והחיות שלו (דאילן הו"ע התענוג, כנ"ל סעיף ו). וע"פ הידוע<sup>67</sup> שכל ארבעה ראשי השנים שייכים זל"ז, יש לומר, דבר"ה לאילן נמשך הנתינת כח שגם כל הענינים דעבודת האדם (הנמשכים בג' ראשי שנה הראשונים) יהיו מתוך תענוג, ע"ד המבואר לעיל סעיף ט שע"י התורה, גם העבודה דקב"ע היא בתענוג. וזהו שר"ה לאילן הוא בחמשה עשר שבו הוא שלימות הלבנה, ולא כג' ראשי שנים הראשונים שהם בר"ח שאז הלבנה היא רק נקודה, כי זה שהלבנה היא רק נקודה מורה על ענין הביטול<sup>68</sup>, והתענוג שבעבודת ה', ובפרט התענוג דתורה, הו"ע השלימות.

**וע"י** ההוספה במעשינו ועבודתינו<sup>69</sup>, ובפרט בעסק התורה ובאופן שהתורה היא התענוג והחיות של האדם העוסק בתורה, ומכש"כ ע"י העסק (וההפצה) דפנימיות התורה

67 הגהות מיימוניות לרמב"ם הל' שופר פ"א אות א.

68 תו"א יתרו סז, ג. ובכ"מ.

69 תניא רפ"ז.

[דבתורה עצמה בחינת התענוג דתורה היא פנימיות התורה], יהי גם ר"ה למלכים בתכלית השלימות, שיראו בגילוי שכל ישראל בני מלכים הם<sup>70</sup>, ויתירה מזה – מלכים (כמפורש בתקו"ז<sup>71</sup>), ובני ישראל יוצאים ביד רמה<sup>72</sup>, כמתאים למלכים, ע"י דוד מלכא משיחא, ועבדי דוד מלך עליהם גו'<sup>73</sup>, בגאולה האמיתית והשלימה, בקרוב ממש.

---

(70) שבת סז, א.

(71) בהקדמה (א, ב).

(72) בשלח יד, ח.

(73) יחזקאל לז, כד.

## גדר חיוב השוכר

## בסוגיית הגמ' ב"מ דף צג ע"א

"מאן? תנא ארבעה שומרים כו", אלא שבזה ביאר דבריו הראשונים "הכי קאמינא לך"; כלומר, השאלה "מאן תנא שוכר כנושא שכר" (אינה שאלה אחרת וחדשה, אלא) היא ביאור והסברת השאלה הראשונה "מאן תנא ארבעה שומרים" (המתיישבת כדלעיל מיני' בתירוצו "רבי מאיר היא").

ולכאורה בשתי שאלות אלו – מזה ש"שוכר כנושא שכר" (דהיינו שאין לשוכר דין בפ"ע) יוצא שהם שלשה שומרים, דלא כ"תנא ארבעה שומרים"<sup>8</sup> (וכהמשך הגמ' תיכף לאח"ז "אי הכי ארבעה שלשה נינהו"<sup>9</sup>).

ב. ויש לומר בזה:

ברש"י<sup>10</sup> מבואר טעם פלוגתת ר"מ ור"י אם השוכר דינו כשומר חנם או כשומר שכר: המ"ד דס"ל שדינו כשומר חנם הוא מפני "דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו". כלומר, אע"פ שהשוכר יש לו הנאה

א. תנן: ארבעה שומרים הן? שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבוי ועל המתה ומשלמין את האבידה ואת הגניבה.

ובגמ'<sup>3</sup>: מאן תנא ארבעה שומרים אמר רב נחמן. . . רבי מאיר היא. א"ל רבא לרב נחמן מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין (על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן. רש"י<sup>4</sup>) א"ל הכי קאמינא לך מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא (דס"ל שהשוכר משלם כשומר שכר) . . . אי הכי<sup>5</sup> ארבעה שלשה נינהו אמר רב נחמן בר יצחק ד' שומרין ודיניהם שלשה<sup>6</sup>.

וצריך ביאור:

מפשטות לשונו של רב נחמן "הכי קאמינא לך כו" משמע, שבדבריו "מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא" לא חזר ממה שאמר לפנ"ז

\* נדפס בלקוטי שיחות חלק לא ע' 112 ואילך.

(1) ב"מ צג, א. שבועות מט, א.

(2) וברמב"ם ריש הל' שכירות: ארבעה שומרים נאמרו בתורה (פרשתנו כב, ו ואילך – וגם שוכר נאמר בתורה (פרשתנו שם, יד) אלא שלא פירש מה דינו (רש"י שם)).

(3) ב"מ שם. שבועות שם, ב.

(4) ב"מ שם. ובשבועות שם (ד"ה רבי מאיר היא): על כרחינו ארבעה הם זה בחנם זה בשכר זה שואל זה שוכר.

(5) בשבועות שם במקום "אי הכי" – "הני". וברש"י שם "ול"ג אי הכי ובין לר' מאיר ובין לר' יהודה פרכינן לה". אבל בב"מ סתם רש"י ולא הגי'. וראה תוד"ה אי הכי ב"מ שם. תורת חיים שבועות שם. מפרשים לב"מ שם. וראה לקמן הערה 20.

(6) וכן הוא ברמב"ם ריש הל' שכירות (ושם ה"ב). שם רפ"ב.

(7) דמהמשך הלשון "הכי קאמינא כו" מוכח דרב נחמן הוא דאמר "מאן תנא ארבעה שומרים" והוא השיב (עין יהוסף ב"מ שם).

(8) בכוס הישועות ב"מ שם מפרש "והא דקאמר מאן תנא ד' שומרים רצה לומר מאן תנא מתני' ד' שומרין". אבל צע"ק אמרו "מאן תנא ד' שומרין", דמשמע ששאלתו היא על מנין ארבעה (וכפי שהבין רבא). ובפרט שאם כוונתו מאן תנא דמתני' הול"ל בקיצור וככ"מ "מתני' מני' וכיו"ב.

(9) וגם צע"ק הלשון, דלאחרי שמקשה בתחילה "מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין", וכפרש"י "על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן", מהו שמסיים "שלשה נינהו" (מצד זה שבדין יש רק שלשה)?

(10) ב"מ פ, ב ד"ה רבי יהודה וד"ה רבי מאיר.

לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר<sup>13</sup>, לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו בשמירה פחותה ופטור על גניבה ואבידה]; משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) כתוצאה מהתחייבותו לשמור<sup>14</sup> החפץ של המשאיל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה את החפץ<sup>15</sup> לגמרי ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלואה), דמכיון ש"כל הנאה שלו"<sup>16</sup> קנה את החפץ<sup>15</sup> להתחייב גם באונסין (שאינן שייך להשמר מהם, אין גדר שמירה בהם<sup>16</sup>).

וזוהי כוונת רש"י בביאור דעת המ"ד דשוכר הוי כשומר שכר "הואיל ולהנאתו הוא אצלו": יסוד חיובו של שוכר (למ"ד זה) הוא לא מחמת התחייבותו בשמירת החפץ, אלא משום שהחפץ נמצא אצלו (לא לשם שמירת החפץ עבור המפקיד, אלא להיפך - "להנאתו", שיכול להשתמש בו כמו השואל; אלא מכיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש", היינו שמכיון שאין "כל הנאה שלו" שהרי משלם עבור הנאתו, הרי זה ממעט ומנכה מחיובו כשואל ו"לא הוי שואל והוי ש"ש", כלומר שתשלום השכר מגרע מדין שואל שבו להתחייב באונסין ונשאר עליו רק חיוב גניבה ואבידה (כמו שומר שכר)<sup>17</sup>.

מהחפץ (בזה שמשמש בו), מ"מ לא נעשה עי"ז שומר שכר, לפי שהנאה זו לא באה בתור שכר על שמירתו, שהרי "יהיב אגר מלאכתו", ומכיון ש"אינו נוטל שכר על שמירתו" הרי הוא שומר חנם.

וטעמו של המ"ד דדינו כשומר שכר הוא "הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש". ומלשון רש"י משמע, דבעצם הי' צ"ל לשוכר דין שואל, אלא שמכיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש".

כלומר, אין הפירוש שמ"ד זה ס"ל שהתחייבותו של השוכר לשמור החפץ היא בגדר תשלום נוסף (לדמי השכירות עבור הנאתו מהחפץ), ונמצא שהנאת החפץ היא קבלת שכר על שמירתו ולכן הוי שומר שכר<sup>11</sup> - אלא כל חיובו של השוכר הוא מפני שהחפץ נמצא אצלו "להנאתו" דבזה נעשה כמו שואל<sup>12</sup> (ורק מחמת ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל (ממש) והוי (רק) ש"ש").

הסברת הענין: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא - שענינו, וקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירנו בשלימות לבעליו<sup>12</sup> [וסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר - דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו חייב

13 ראה ב"ק מה, סע"א. ב"מ צג, ב. ועוד. טושו"ע חו"מ סש"ג. - אבל ראה שו"ע אדה"ז בקו"א שם. ואכ"מ.

14 ראה רש"י ד"ה אין - ב"ק קיב, א. מתנה אפרים הל' שאלה ופקדון ס"א. וכבר האריכו באחרונים.

15 ראה קידושין מז, ב. ב"מ צט, א. סנהדרין עב, א ורש"י ד"ה אבל שם. ועוד.

16 ב"מ לד, א. שם צד, ב (ע"ש). ירושלמי שבועות שם. וראה רש"י עה"ת פרשתנו כב, יד. ועוד.

16\* ראה צ"צ בחידושים על הש"ס כתובות רפ"ה (ד"ה אלא שמשעבד גופו).

17 ולהעיר גם מלשון רש"י ב"מ (פא, א) ד"ה השאילני ואשאל לך: אין זה שואל להתחייב באונסין כו'.

11 וכן משמע מלשון הירושלמי שבועות (פ"ח ה"א): נושא שכר והשוכר לפי שנהנה מקצת ומהנה מקצת נשבע מקצת ומשלם מקצת.

12 ועפ"י יומתק הטעם ששוכר נאמר בתורה בפרשת שואל (פרשתנו כו, יד) - שזוהו לא רק מצד הדמיון ביניהם במציאות. ולהעיר מלבוש חו"מ ר"ס רצא.

12\* שו"ע אדה"ז אר"ח סתמ"ג ס"ח. ועיין קו"א שם סק"ב. ואכ"מ.



וזהו מה שביאר רב נחמן כששאלו רבא "מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין" (בחשבו שהענין ד"ארבעה שומרין" הוא מפני חלוקתם במציאות, והרי "על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחון") - "הכי קאמינא לך" (דמה שאמר לפני"ז "מאן תנא ארבעה שומרים . . ר"מ היא", הכוונה בזה) כי היינו הך: הדגשת התנא במשנתנו "ארבעה שומרים הן" - שיש ד' גדרים חלוקים בשומרים, אתי שפיר רק לדעת ר"מ שס"ל דשוכר כשומר שוכר, כנ"ל.

וזהו גם כוונת הגמ' במסקנא, "אי הכי ארבעה, שלשה נינהו . . ד' שומרין ודיניהם שלשה": לפי סברת המקשן ה"ה תרתי דסתרי - אם השוכר וש"ש חלוקים (לא רק במציאות, אלא) בעצם גדרם ומהותם, איך יתכן שיהיו שוים בחיוביהם? ומאחר שאין נפק"מ ביניהם בכמות חיוביהם, עכצ"ל ד"שלשה נינהו"<sup>20</sup> גם בעצם גדרם<sup>21</sup>. וע"ז מתרץ "ד' שומרין ודיניהם שלשה", שאמנם חלוקים הם לארבעה שומרים, ובכ"ז אין זו סתירה שלענין דינא נחלקים רק לשלשה, כנ"ל.

20 עפ"ז מובנת ההדגשה "אי הכי ארבעה כו", דמשמע שהשאלה היא רק לפי מה שאמר "רבי מאיר היא" (וראה לעיל הערה 5 ובהנסמן שם) - כי לדעת ר' יהודה ששוכר כשומר חנם מעיקרא אין קס"ד שיש "ארבעה שומרים" מחולקים בגדרם ומהותם (וראה גם מעייני החכמה ב"מ שם).

[בתורת חיים שבועות שם מפרש איפכא, דלר"י פשיטא שהם ד' שומרים, כי שוכר וש"ח "תרי גוני נינהו דשוכר נהנה ומהנה ושומר חנם אינו נהנה כלל", משא"כ לר"מ ד"תרווייהו חד גוני נינהו דתרווייהו נהנה מקצת ומהנה מקצת".

אבל ע"פ המבואר לעיל סעיף ב (ע"פ פרש"י) הטעם דשוכר כשומר שוכר צ"ל ככפנים].

21 וי"ל דלמקשן הטעם דשוכר כש"ש הוא מפני שהנאת החפץ היא בגדר שוכר שמירה (כהסברא שהובאה לעיל ס"ב והערה 11. וראה תורת חיים שבהערה הקודמת).

ונמצא שהשוכר ה"ה כעין "ממוצע" בין ש"ש ושואל - באיכות חיובו ומהותו הוא שואל (ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש).

ג. ומעתה מובן שפיר המשך דברי הגמ' הנ"ל (סעיף א):

כוונת השאלה "מאן תנא ארבעה שומרים" היא: מזה שהתנא נקט מנינים ("ארבעה שומרים הן") - דלכאורה מניינא למה ל<sup>18</sup>? - למד רב נחמן, שחלוקתם ל"ארבעה שומרים" אינה רק חילוק חיצוני, שבמציאות ישנם ארבעה אופנים בהמצאו של החפץ ברשותו של השומר (בלשון רש"י<sup>19</sup> "זה בחנם וזה בשוכר זה שואל וזה שוכר"), אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם.

ולכן אמר רב נחמן "מאן תנא ארבעה שומרים" רבי מאיר היא - כי דוקא לשיטתו דשוכר משלם כשומר שוכר יתכן לומר שארבעת השומרים יש להם ד' גדרים מחולקים:

למ"ד שהשוכר משלם כשומר חנם, הרי אע"פ שהשוכר (בשוכר) אינו דומה לשומר חנם, כנ"ל, מ"מ לענין גדר חיוב השמירה המוטל על השומר (ארבעה שומרים הם) הרי השוכר הוא ממש כשומר חנם (כי "אינו נוטל שכר על שמירתו") ובמילא אין כאן אלא שלשה (מיני הגדרות של) שומרים ולא ארבעה.

משא"כ לדעת ר"מ דהשוכר משלם כשומר שוכר - אין זה משום שגדר וסיבת חיובו של השוכר הוא גדר חיובו של הש"ש, אלא רק דינו כשומר שוכר (היינו, שהוא דומה לש"ש רק בכמות חיובו, אבל באיכות החיוב ה"ה כשואל). ולכן הרי הוא שפיר סוג שומר מיוחד, והיינו ד' שומרים.

18 כשאלת הגמ' בכ"מ (כריתות ב, ב. וש"נ).

19 שבועות שם.

סוגים כלליים בענין יחסם להחפץ הנשמר ובעליו: (א) שומר חנם שכל ההנאה משמירה זו היא להמפקיד (כי אין השומר מרוויח כלום משמירת הפקדון, שאינה אלא בשביל תועלתו של המפקיד); (ב) שואל – שכל הנאה שלו (כי אין המשאיל מקבל שום הנאה מהחפץ); (ג) שומר שכר והשוכר, שהנקודה המשותפת ביניהם היא, שבשניהם יש הנאה הן לבעלים והן לשומר<sup>28</sup> [בשומר שכר – המפקיד נהנה מזה שחפצו שלו נשמר (ובשמירה מעולה), והשומר מקבל שכר עבור טרחתו; ושוכר יש לו הנאת השתמשות בחפצו של המשכיר, והמשכיר מקבל תמורת זה דמי השכירות].

ולפי זה יובן גם תוכנם של ה"שומרים" בהענין ש"בין אדם למקום ב"ה" (כמבואר בשל"ה<sup>29</sup>):

"שומר חנם הוא המעלה העליונה שלא ע"מ לקבל פרס כלל, הוא שומר רק למען שמו ית", ובלשון הרמב"ם<sup>30</sup> "עובד מאהבה. . . לא מפני דבר בעולם. . . ולא כדי לירש הטובה (אפילו לא כדי לזכות לחיי העולם הבא)<sup>31</sup> אלא עושה האמת מפני שהוא אמת. . . מפני<sup>32</sup> שהוא הרב ראוי לשמשו".

"שומר שכר – העובד ע"מ לקבל פרס", וכן

ד. ההסבר הנ"ל, בהא ד"ד' שומרין ודיניהם שלשה" – שהשומר שכר והשוכר חלוקים הם בעצם מהות התחייבות השמירה שלהם (שלכן יש "ד' שומרים") אלא שבכ"ז לענין דינא השוכר משלם כשומר שכר ( – "דיניהם שלשה") –

"ל שמתאים עם ביאור ענין הד' שומרים בעבודה רוחנית<sup>22</sup>. וכדאיתא בשל"ה<sup>23</sup> ד"כמו שד' שומרים נוהגין בין אדם לחבירו כן (נוהגין) בין אדם למקום ב"ה".

וי"ל ביאור הענין<sup>24</sup>:

ידוע שקיום העולם תלוי בקיום התומ"צ של בני<sup>25</sup> ונמצא, שבנ"י הם בגדר "שומרים", שהקב"ה מסר עולמו לרשותם שהם "ישמרו" אותו<sup>26</sup>, וע"ד שנאמר<sup>27</sup> "לעבדה ולשמרה", ושמירת העולם היא על ידי קיום התומ"צ.

והנה לפי פשוטו נחלקים ד' השומרים לג'

(22) וע"פ דברי הרמב"ם (סוף הל' תמורה) ש"רוב דיני התורה אינן אלא עצות. . . לתקן הדעות וליישר כל המעשים", שמזה מובן שכל הלכה שבתורה יש לה (נוסף על פירוש הפשוט –) פירוש גם בעבודה רוחנית, כינו לבין קונו וכמבואר בכ"מ.

(23) במס' פסחים שלו קנה, א ("מצה עשירה").

(24) המבואר לקמן הוא ע"פ המבואר בשל"ה שם (א-ב). וראה עוד ביאורים בד' שומרים ברוחניות – שם חלק תושב"כ (פרשתנו) שכ, סע"א ואילך (ושם, מעשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"א פ"ג). ש"ך עה"ת וראש דוד (להחיד"א) פרשתנו. ועוד.

(25) ראה שבת פח, א. וש"נ. וראה גם זח"ב קסא, א-ב. ועוד.

(26) כמובן שיש לפרש ענין ד' שומרים גם בנוגע לשמירת התומ"צ עצמן, וכן שמירת הנשמה [נוכחז"ל (דבר"פ"ד, ד. מדרש תהלים ז, ח) "הנפש והתורה. . . נרי בידך. . . אם שמרת את נר"י"]. וראה בספרים שנשמנו בהערה 24. – והמבואר בפנים הוא ע"פ המובן משל"ה במס' פסחים שם, שמפרש "שואל שכל הנאה שלו" לענין הנאה מעוה"ז ("הרוג בקר ושחוט צאן" – ישע"י כב, יג).

(27) בראשית ב, טו (הובא בשל"ה מס' פסחים שם, א).

(28) כלשון הירושלמי שבועות שם: נושא שכר והשוכר. . . נהנה מקצת ומהנה מקצת. וראה גם מו"נ ח"ג פמ"ב (ובחיי פרשתנו כב, ו) "שניהם. . . משתתפים בתועלת" (ובתרגום קאפח: שותפים בהנאה).

(29) מס' פסחים שם. וראה שם (וכן בהגמון בהערה 24) ביאור עוד פרטים בדיני השומרים.

(30) הל' תשובה פ"י ה"ב. – ושם "היא מעלת אברהם אבינו", וראה של"ה שם דאברהם "הי' ש"ח. . . וישמור משמרת משמרת דייקא ולא משמרתו דהיינו למענו".

(31) שם ה"א.

(32) שם ה"ד.

עושה להם כסעודת שלמה בשעתו" לא יצא י"ח מכיון ש"הן בני אברהם יצחק ויעקב", דמכיון שהוא בן אברהם יצחק יעקב הרי הוא ראוי לסעודה גדולה מ"סעודת שלמה בשעתו"<sup>41</sup>

[והתנא החולק ואומר "הכל כמנהג המדינה"<sup>40</sup> אין טעמו משום דס"ל שאין כאו"א מישראל ראוי ח"ו לזה, אלא מפני שס"ל שלא היתה דעתו של הבעה"ב לספק לו מזונות אלא כפי מנהג המדינה (כולל - הפועל במדינה זו) ולכן אא"פ לחייבו יותר].

וזהו ענין ה"שואל" (ברוחניות) שכל הנאה שלו - שנהנה מן העולם (בקבלת כל צרכיו כו') ללא "תשלום" (עבודה) מצדו.

אלא שכשם ששואל (כפשוטו) הרי הוא קונה את החפץ להתחייב באונסין מאחר שכל הנאה שלו - כך הוא ברוחניות, דמי שרוצה ליהנות מן העולם בלי כל עבודה, הרי קבלת הנאה זו גופא מחייבת אותו "להחזיר" את חלקו בעולם להקב"ה בשלימות - שזהו ע"י קיום התומ"צ שבהן תלוי קיום העולם כנ"ל - ואי אפשר לפטור את עצמו בטענת "אונס" (ואפילו לא "אונס גדול"<sup>42</sup>).

ונמצא שקיום התומ"צ של ה"שואל" אינו בגדר עבודה, "עבודת השם", שענינה לחייב ולשעבד עצמו בעבודה בשביל האדון השם ב"ה, כי גבי השואל הרי זו התחייבות המסובבת מהנאתו (כמו חיובי השואל המסתעפים מזה שכל הנאה שלו, דהוי כאילו קנה את החפץ ובמילא חייב גם באונסין, והרי זה כעין חיוב

השוכר<sup>33</sup> - "הוא ע"ד האומר<sup>34</sup> סלע זה לצדקה ע"מ שיחי' בני" (וכדלקמן סעיף ו).

"שואל שכל הנאה שלו . . אינו מאמין בגמול ועונש", וכמבואר בשל"ה<sup>35</sup> שהם הרשעים שאינם עוסקים כלל בעבודת השם.

ה. ואולי יש לבאר דבריו וכן - לבאר בדקות ענין ה"שואל" באופן שתתכן דרגא זו גם בשומר תומ"צ (ותומתק פשטות הענין, שכל הד' סוגים נקראים שומרים<sup>36</sup> - שומרי העולם (כנ"ל) שהיא ע"י היותם שומרי תומ"צ<sup>37</sup>) - ובהקדים:

מכיון שכל העולם נברא בשביל ישראל (כמאמר<sup>38</sup> "בשביל ישראל שנקראו ראשית") הרי כאו"א מישראל יכול לדרוש ולתבוע<sup>39</sup> - ובצדק - את כל צרכיו הגשמיים, בני חיי ומזוני רוויחי, בגלל היותו בן אברהם יצחק ויעקב (בלא שום פעולה ועבודה מצדו). ע"ד הדיעה<sup>40</sup> גבי הפוסק מזונות לפועל ד"אפילו . .

(33) בשל"ה שם "נושא שכר" \* אבל לכאורה עכצ"ל שכוונתו לשוכר, שהרי ענינו של ש"ש כבר ביאר לפנינו, וכן בהמשך הענין (דנושא שכר) מביא ע"ז פלוגתא ר"מ ור"י אם דינו כשומר חנם או כשומר שכר. וכן מפורש בלשונו שם לפנינו \* ד' שומרים . . ש"ח שומר שכר נושא שכר . . השואל" (שקורא לשוכר - "נושא שכר").

(34) ב"ב י, ב. וש"נ.

(35) מס' פסחים (שם ע"ב).

(36) ובפרט ע"פ מ"ש בעש"מ ובשל"ה חלק תושב"כ (שבהערה 24) שד' שומרים הם לנגד ד' אותיות שם הוי' (וראה קהלת יעקב (לבעה"מ מלא הרועים) ערך שומרים). ועיין עשרה מאמרות שם.

(37) ראה לעיל הערה 26.

(38) רש"י ר"פ בראשית.

(39) כמחז"ל "בזרוע" (ברכות יז, ב).

(40) משנה ב"מ רפ"ז.

(41) ראה ב"מ שם פו, ב (הובא בפרש"י למשנה שם).

(42) ל' הרמב"ם ריש הל' שכירות. - וראה של"ה מס' פסחים שם ענין חיוב אונסין ברוחניות, "כדמצינו בפרעה וסיחון שהקשה ה' את לבם" (כפירושו שקאי על רשעים. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג ואילך).

(\* כ"ה בדפוס השל"ה שתתח" (אמ"ד, ת"ט. אמ"ד, נח"ת. פפד"א, תע"ו. פיורדה, תקכ"ב. יחפוף, תרל"ט. דפוס צילום ווארשא, תרכ"ב). וי"ע בדפוסים אחרים.

כלפי עצמו<sup>43</sup>).

[ולכן מביא השל"ה ע"ז הדוגמא ד"ע"מ שיחי' בני", שבזה מודגש שעיקר נתינת הצדקה מסובב מזה שהוא זקוק לישועת ה' – ש"יחי' בני"<sup>45</sup>].

ונמצא שהשוכר במהותו אינו לא כשואל ולא כשומר שוכר:

כשואל לא הוי, דמכיון שקיום התומ"צ שלו יש בו ענין של "תשלום" להקב"ה עבור הנאתו מן העולם, ולכן הרי זה בגדר עבודת השם, שעושה עבודתו למענו ית' (ודלא כשואל, הדורש צרכיו בחנם, שקיום התומ"צ שלו אינו בגדר של "עבודת השם", כנ"ל סעיף ה).

אבל גם כשומר שוכר אינו, שהרי השומר שוכר, עצם עבודתו בקיום התומ"צ היא למענו ית' (כי אינו נהנה בשמירתו מגוף הפקדון, ושכרו הוא בענין צדדי); משא"כ השוכר שקיום התומ"צ שלו מעיקרא הוא בגדר "תשלום", תמורת הנאתו מן העולם, ואינו למטרה של "שמירה".

ז. אלא שאעפ"כ דינו של השוכר הוא כשומר שוכר, ובמילא "דיניהם" (דהארבעה שומרים רק) שלה:

סוף־סוף, מאחר שגם אצל השוכר יש פעולות של "עבודת השם", לכן דינו להכלל בהסוג של "עבודת ה' (עכ"פ) שלא לשמה" כהשומר שוכר<sup>46</sup>,

ו. על פי המבואר לעיל בביאור דעת ר' מאיר בהפרש בין שוכר לשומר שוכר יש לכאורה להוסיף ביאור גם בדברי השל"ה בביאור ענינם ברוחניות – שומר שוכר הוא העובד ע"מ לקבל פרס והשוכר "הוא ע"ד האומר סלע זה לצדקה ע"מ שיחי' בני" – שאינם רק אופנים שונים ביחס קבלת השכר (והתועלת) של העבודה, אלא שהם סוגים שונים.

והביאור: כשם ששומר שוכר ושוכר כפשוטם מחולקים זמ"ז בעצם מהותם (כנ"ל בארוכה), שהשומר שוכר עיקרו הוא – שומר, שהתחייב ושיעבד את עצמו<sup>44</sup> לשמור חפצו של המפקיד, ובעבור זה הוא בא על שכרו; משא"כ אצל השוכר הוא להיפך, שעיקר מטרתו היא שהחפץ ימצא אצלו להנאתו, וכדי להשיגו הרי משלם דמי שכירות –

כמו כן הוא גם ברוחניות: ראשיתו ועיקרו של ה"שומר שוכר" הוא – עבודת השם – היינו שרוצה לקיים רצונו ית' ולשמור העולם למענו ית', אלא שעדיין לא הגיע לדרגא של "שומר חנם" (שלא ע"מ לקבל פרס) באופן שעניני שוכר לא יתפסו מקום אצלו, ולכן הוא מצפה לקבל שכר עבודתו; אבל עיקרו של ה"שוכר" הוא להיפך – רצונו וחפצו הוא ליהנות מן העולם (ולקבל כל צרכיו כו'), אלא שהוא יודע ומרגיש שעליו "לשלם" להקב"ה (בעה"ב של העולם) עבור הנאה זו, ולכן מקיים תומ"צ וכו'.

45) וראה של"ה שם (ע"ב) השייכות לנח ש"הי רק בשביל שיהי' קיום העולם. ולהעיר ממה שמבאר שם (ע"א) הפלוגתא אם שוכר כש"ח או כש"ש, דאלו ואלו דא"ח – שהם שני אופנים, אם "גמר בלבו הן יחי' הן לא יחי'" (ל' רש"י ב"ב י, ב) או לא גמר.

46) משא"כ שואל, דמכיון ש"כל הנאה שלו" י"ל שהוא ע"ד הנהגה מדברי תורה שנוטל כו' (אבות פ"ד מ"ה. הל' ת"ת להרמב"ם פ"ג ה"י ולאדה"ז פ"ד ס"ד). ואף שגם בזה אמרו מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה כו' (הל' ת"ת לאדה"ז שם) – ה"ז רק היתר, מכיון ש"מוטב שיעסוק כו'

43) ולהעיר מרש"י ב"מ (פא, א ד"ה שמירה בבעלים) דב"השאלני . . ואני אשאל לך" לא הוי "שמירה בבעלים" כי "אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר". וראה נתיבות המשפט (ס"ה סק"ב) ומעיני החכמה (ב"מ שם) שזהו מפני ששומר לעצמו.

44) להעיר מצפ"ע"ג כללי התורה והמצות ערך שומרים (וש"ג) אם דין השומרים הוא מחמת שעבודו דהשומר או מחמת גזו"כ. וראה מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון ס"א.

להעבודה מאהבה, שלא איכפת לו מציאותו הוא, ועד שתהא "נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד . . . ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה"<sup>48</sup> – "וסוף הטובה לבא בגללה"<sup>49</sup>.

(משיחות ש"פ וישלח ה'תשמ"ז)

ונצטוונו<sup>47</sup> – "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה",  
דהיינו, שסוף סוף יגיע כאו"א – גם השואל (הדרגה הכי תחתונה ב"שלא לשמה") –

---

משיבטל כו" (הל' ת"ת לאדה"ז שם)\*; משא"כ ה"שלא לשמה" דה"שוכר" הנ"ל שזוהו סדר העבודה ע"פ טבע – ראה פיהמ"ש להרמב"ם סנה' בהקדמה לפ' חלק (ד"ה והכת החמשית): מורזין אותם ע"ז כו', ע"ש באריכה (ובהל' תשובה שם ה"ה: אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה כו').

(47) פסחים נ, ב. רמב"ם הל' תשובה שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג (וש"נ). – וראה הערה הקודמת.

---

(\* ולהעיר מלקו"ש ח"כ (ע' 49) שי"ל שגם היתר זה לעשות התורה "קידום לחתוך בה" (ל' המשנה אבות שם) הוא רק כדי "להתפרנס" (כי מוכרח בזה) אבל לא כדי להשיג עשירות. ע"ש.

---

(48) רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ג. שם ה"ו.  
(49) שם ה"ב.





# דוּבב שפתי ישנים







## תשובה באם יש ענין להשאיר חוב שישמט ע"י שמיטת

### כספים

כ"ק הגה"צ רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל

גאב"ד מאקאווא

בעה"י חודש אלול תשל"ג לפ"ק שנת שמיטה כ"א' ת"ו

יוחק לחשוכט"ס בספצ"ג<sup>2</sup> כב' אחי הגדול המופלא בחו"ב אוצר בלום בתוי"ט<sup>3</sup> שלשלת היחס כש"ת מהרי"ל עכב"ב<sup>4</sup>, רב ור"מ בבהימ"ד ב"י, כעת בעיה"ג נו"י<sup>5</sup> יע"א.

#### מבאר הא דנהגו לעשות פרוזבול

#### כדי שלא יתביישו פשוטי העם לעשות פרוזבול ואז ימנעו מלהלוות

חביבים עלי דברי סופרים שהענקת אלינו מרגנך, ובוה אשכחנא פתרא, במה שהעמדת שגדולי תורה עשו פרוזבול בשנת השמיטה, ולא מצאו ליותר חביב לשמט ההלוואה, וגם בגמ' פ' השולח וכן בירושלמי עובדות שחכמי הגמ' אמוראי מסרו מילי וכיו"ב, ובפשוט הראו בזה כח הגדול של תקנת הלל, וביותר אם גם בזה"ז הוא מד"ת בכל מקום, ויש להוסיף עוד שהרי הלוה מחויב להחזיר ורק שהמלוה צ"ל משמט אני, והוא מדרשות דקראי וזה דבר השמיטה, ואם לא יעשו פרוזבול, היה חשש שלא יתקיים שיאמר אעפ"כ, ודי ללמוד מדרש זו, שהכוונה היה בעיקרו שלא ימנעו מלהלוות, אבל לא דוקא שישמט החוב, ויהי' בזה מצוה מעיקרו, לא כשמיטת חרישה וזריעה ולהניח הפקר מה שעשה השדה והכרם מעצמו, ומוכן קצת החילוק גם בשכל אנושי, אף שהם חוקים, כי שמיטת כספים שייך באם היה זמן הפרעון קודם שקיעת החמה של שנה השביעית, וכמו"כ הוא בזמן הרבה מקודם, והרי מי יערוך אם הלווה אינו אשם במה שאינו פורע בהגעת זמן פירעון, וכי יש בזה כעין לווה רשע ולא ישלם לפעמים, ונעשה לו טובה, יאכל וחדי, ולזה הדרש שבכ"ז יפרע לו והוא יאמר משמט אני לו וכו'.

ואם שמיטת כספים בזמן חכמי הגמ' היה רק מדרבנן, ודאי כווננו במה שעשו פרוזבול ליפותת כח התקנה, ויותר מזה, שאם חכמים בעלי תורה והוראה, ישמטו הכסף כדי לקיים מצו"ע דחז"ל בכל

1. = כפר אתא.

2. = יוחק לחיים, שלום וכל טוב סלה בספרן של צדיקים גמורים.

3. בתורה ויראה טהורה.

4. עם כל בני ביתו.

5. בעיר הגדולה ניו יורק.

מאוד, יתביישו פשוטי העם שהם עושים פרוזבול, ואינם מוותרים על ממונם, ומזה יצא לקול, שלא ילוו להנצרכים, ולא הועילו בתקנתם, וכך שקלו עשייתם, איך ישפיע על הכלל, כדי שיתקיים עיקר המכוון בהמצוה והתקנה, ולא חשבו על השלמת עצמם דוקא.

### מביא מנהג הכן איש חי אחר שכתבו פרוזבול הלווה מעות לחבירו וחוב זה ישתמט בשביעית

אמנם בספר בן איש חי מהגאון המחבר תשו' רב פעלים וכו', שכתבו בשנת כת"ר בפרשת כי תבוא, מביא שיש מתחסדים אחר שכותבים פרוזבול, מלווה לחבירו סך מה וע"ז הסך לא יחול הפרוזבול, כיון שהלווה אחר זמן הפרוזבול, ואז אחר ר"ה כשיביא הלווה לו הסך הזה, יאמר לו משמט אני, ולא יקבלם ממנו ויאכל הלווה ולחדי במעות אלו, והמלווה לחדי במצות שמטת כספים שקיים אותה בפועל, ותלית הנהגתי מצוה זו פה עירנו בגדאד יע"א, הדפסתי שארות פרוזבול וכו', וגם למדתי אותם שיעשו כן, להלוות אח"ז הפרוזבול סך מה וכו' אשריהם ישראל וכו' עכ"ל.

### מבאר ב' טעמים בהא דקיי"ל שאם נהגו לכתוב ע"מ שלא תשמטני שביעית ולא כתב כן דלא הוי כאילו נכתב והנפק"מ בין ב' הטעמים

אמנם בסמ"ע אות כ' שבסימן ס"ז עמש"כ הרמ"א, אם נהגו לכתוב כן בשטרות ע"מ שלא תשמטני בשביעית, ובשטר א' לא נמצא כך לא אמרי' דהוי כאילו נכתב, אעפ"י שלענין שאר דברים אמרינן כן בסי' מ"ב, וכתב הסמ"ע הטעם, דהלווה יאמר בכוון לא כתב כפי המנהג כדי לקיים מצוות שביעית, ולכאורה לטעמיה אם הוא עצמו כתב בכמה שטרותיו ע"מ שלא ישמטנו, או שכתב קודם הלוואה זו פרוזבול, דאינו מועיל על חוב המאוחר מכתובת הפרוזבול, אבל יהי' הוכחה שאינו במדריגה זו לקיים השמטה, אכן אין הוכחה מפעם לפעם בפרט אם זו המאוחר, כי נתעורר הרצון לקיים דבר השמיטה, ויש להוסיף למ"ש בעל הספר הנ"ל, שנהגו לשמט משהוא, ופשטות הגמ' נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ונאבד, דלא שבק היתרא וכו', ואפי' פותחים לו הב"ד בטענה זו כמובא בסעיף ל"ג, הרי שאין תולין בכוונה לקיים השמטת כספיו.

והנה הביא כבר בהגרעק"א על הסמ"ע, שלא ראה טעמו של הרשב"א בעל הדין הנ"ל במקורו, שכתב דבשלומא אחריות טעות סופר, וכל הנפסק בסי' מ"ב, הרי אם לא נתכוין לאחריות שוב אין לו עיצה ותקנה, ולכן תלי' דט"ס הוא. משא"כ בלא כתב ע"מ שלא תשמטני בשביעית הרי י"ל דלא קפיד ע"ז, כי אכתי סמיא בידי', לכתוב פרוזבול, בבא בסוף השנה, ולא יפרע לו לזמן הפרעון, חשבתי לומר נפ"מ בין טעם זה לטעמו של הסמ"ע, דלהסמ"ע לא יוכל לטעון פרוזבול היה לי ואבד, שהרי יש הוכחה שרוצה לקיים השמטת כספו לקיים המצוה בממונו, ואלו להרשב"א אדרבא משום דסמיא של פרוזבול בידי', ולזה לא הכניס התנאי שלא תשמטני וגם בכי האי גוונא נאמן, אבל אין זה דבר ברור, גם להסמ"ע, כי אף שבשעת הלוואה היה כונתו לקיים המצוה ממש, אם הלווה לא יהי' בידו לשלם, ואח"כ נשתנה דעתו או אין ביכולתו לותר, ושפיר כתב פרוזבול, ונאמן לומר היה לי ואבד.

### מבאר למה תיקנו פרוזבול ולא תיקנו שיאמר ע"מ שלא תשמטני שביעית

כבר העיר בריטב"א דלמה דקיי"ל דמועיל התנאי ע"מ שלא תשמטני, הרי היו יכולים לתקן, ולא הי' צריך לתקון פרוזבול, ומה שתי', ועמש"כ הבכור שור, והחת"ס, כבר העיר הפת"ש אות כ', ולכאורה הי' אפ"ל דע"מ שלא תשמטני, הוא ענין תנאי, וכמ"ש הרמב"ם המובא בסעי' ט', שנמצא זה חייב עצמו במזון שלא חייבתו תורה, ואפ"ל דתנאי זה רק על גופו של הלוח הוא, ואין שיעבוד נכסי בו, ואין יורשיו מחויבים לקיימו, כמ"ש תנאי מילתא אחריתי הוא, ממילא אין בו קיום פריעת החוב, רק כמי שאומר הלוני ואלוך, או השאילני ואשאלך, אם הוא בדרך תנאי, אינו מחיר ושכירות, ותשלומי מה שניתן לו מהמלוה, או המשאיל, או משכיר, ושייך בזה המדובר במתנה עמ"ל, אם נאנס וא"י לקיים התנאי, המבואר בסי' רמ"א, אבל ע"י תקנת פרוזבול, הרי זה מתקיים פריעת החוב, ויש בו שיעבוד נכסי, והיורשים מחויבים לשלם, ואם אין משתלם החוב הוא ככל לוח שאינו משלם.

### ביאור דברי הרמב"ם דע"מ שלא תשמטני שביעית

הוא כחייב עצמו במזון שלא חייבה התורה שאינו דומה לנותן מתנה וכדו'

הנה בענ"ד היה נראה דמ"ש הרמב"ם, בתנאי דע"מ שלא תשמטני בשביעית תנאו קיים, שנמצא שחייב עצמו במזון שלא חייבתו תורה, דאין הכוונה ע"ד מ"ש בסי' מ' במחייב עצמו במה שאינו חייב, כמו מתנה, וכוחו בערב המתחייב עיי"ש, ואף למ"ש בשטמ"ק כתובות נ"ה, גבי תנאי כתובה, דהמחייב עצמו כחוב, ה"ז משמט, ואף שאינו הלואה עיי"ש, משם הר"י מיגאש, וכן נראה דעת רש"י שם, ובתנאי כתובה התחייבותו של הבעל, הוא בסיבת הנאה, וגם נגד מה שהאשה מכנסת לו, וכנגד כ"ז חייבוהו חכמים, ומה שמדעתו מוסיף תנאי כתובה, ורק שהוא קצת בהתחייבות מעצמו, שאינו מחיר, או תשלום, או כשכירות, ולא שיווי של מה שהאשה מכנסת, ויש בו גם מה שמשל עצמו מתחייב, ורק דסיבת אלו ההתחייבות הוא כעין זה נגד זה, וכמו שהקשו הראשונים למה אין דין ריבית במה שהבעל מוסיף שלישי, ותי' כיון אינו תלוי בזמן, שכך הוא מוסיף אם יהי' חיוב תשלומין בזמן קצר, או בזמן ארוך, אחרי הנישואין, עכ"פ נראה מזה שחשבוהו כעין הלואה, ובתשובות הרשב"א ח"ג תשובה נ"ז, שהתחייב שמעון לתת מנה לשמעון אם ישא את בת יהודה, שדעתו נראה ששייך בזה דין שמיטת כספים, שאינו דרך הלואה, אמנם אכתי יש בזה כעין ערבות ויותר שעד"ז נשא בת יהודה, שראובן יתן לו מנה לכלכל ביתו, ועדיף ממה שאמרנו בכתובות כמה אתה נותן לבנך וכו', דצ"ל טעמא דעמדו ונשאו, ומשום חובת חיתון דהתם אינם צד בהתחייבות רק ההורים המשתדכים, עליו לכלכל הוצאות הבית היינו הבעל, אבל בהך דסי' מ' במתחייב כמה שניהם יודעים, שאינו חייב, אכתי אפ"ל דלא יהי' שייך בו דין שמיטה שאין בו שום סיבה מצד מי מתחייב אליו לצד מי שהתחייב.

אבל בהך דע"מ שלא תשמטני בשביעית, אף דהרמב"ם ביאר שנמצא שמתחייב עצמו במזון שלא חייבתו תורה, אינו כהך דסי' מ', דבזה הרי יש כאן מלוה גמורה ועל הלוח לשלם לזמן שהוקבע, והזמן פירעון הוא קודם כלות שנת השביעית, ורק אם אינו משלם ועובר על התחייבותו שמכח ההלואה, אף אם הוא בסיבת אונס או עניות שאין לו לשלם, הרי השמיטה מפקיע החוב, וכאלו היה משלם, וכמו

שכתב הרשב"א בתשובות המובא ברמ"א סעי' ו', בנשבע לשלם לו, מ"מ התחייב עצמו הלוה בשעת הלוואה מעיקרא בשעת הלוואה שאם לא יוכל לפרוע בזמ"פ שחל קודם חלות זמן השמיטה יתן לו משל עצמו כסכום זה.

### מסכם ג' סוגי התחייבות לגבי השמטת כספים

היוצא לנו דיש כאן ג' מיני אנפין, הא' הך דסי' מ' במתחייב במה שאינו חייב, בזה לא מצינו ראייה ברורה שיהי' שייך דין השמיטה, הב' כי הך דתנאי כתובה וכיו"ב, התחייבותו הוא בסיבה מי שנתחייב אליו, והסיבה הוא כעין הלוואה, בזה נראה דשייך דין שמיטה, והג' הך דני"ד ע"מ שלא תשמיטני, דעיקר החוב הוא כאילו פרעו. אמנם מה שנתחייב בעת ההלוואה מה שלא חייבתו תורה, אבל עכ"ז אינו תשלום הלוואה, והוא כממוצע בין ב' אנפין הנ"ל, וזה דקמ"ל הגמ' בפ"ק דמכות, ואין להוכיח מכאן על האופן הא' בהך דסי' מ', דכ"ש דלא ישמט, די"ל דשם התוקף של ההתחייבות כאודייתא, שהוא חייב וכעין טענה לו בחיטין והודה לו בשעורים, שהתובע עצמו כהודה שאין לו שום תביעה משעורים, כמבואר בסי' פ"ח סעי' י"ב בסופו, ואכתי יש מקום לומר דיהי' שייך דין השמטת כספים, אף אם בהך דע"מ שלא תשמיטני מועיל שלא ישמט כמובן.

ובדברינו מתורץ מה שהקשה החי' הרי"מ בחי' לסי' ס"ז סעי' ט', בגוף תנאי זה שלא ישמטנו שביעית, התחייבות זאת ישמט ג"כ ע"י הפקעת שמיטה, וכן הקשה בספר ישועות ישראל להגאון מקוטנא, להנ"ל א"ש, דמעיקרא הוא כתנאי דמילתא אחריתא הוא, ואולי נכלל בדבריו של החי' הרי"מ בסוף דבריו למעיין, ועיין בקצות אות ג' ויתיישבו טענתו.

ובזה מקום להעלות מה שנלענ"ד במ"ש הערוך השולחן ובשאר אחרונים, בענין נדון דידן, דלא יהי' שייכי בהם משום שמיטת כספים, ואפי' בנודר לעני פרטי, משום דאין בו שיעבוד נכסי, ועיין בקצות בסי' ק"צ שהאריך בזה, אי יש שיעבוד נכסי בצדקה, ובנתיות שם, דמה שנודר מעצמו ולא נדרי הקדש, והמוטל עליו שלא מצד התחייבות עצמו, אין בו שיעבוד נכסי ורק על גופו רמי, ומה שלענ"ד היה פשוט דעכ"פ הזמן שקצב לשלמו הוא רק ענין של מצוה על קרקפתא דגברא, ממילא מה שחל הפרעון לפני כלות השמיטה הוא אינו חוב ממון, כשאר בעלי חובות שהפרעון בזמן שהוסכם עליו, אם עובר הוא כגזלנות על הזמן שמאחר, משא"כ בנדרי צדקה, ויוצא דמטעם זה בעצמו ל"ש בו שמיטת כספים.

## בענין מנין קרבן זב וזבה לשתי מצוות

הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל

גאב"ד כפר אתא – קוממיות

כ"ז מנ"א תרצ"ז

בחנוך מצוה קפ"ג כתב בשם הרמב"ם ז"ל דלכן מונה קרבן זב וקרבן זבה לשני מצוות לפי שזב מטמא בלובן ולא באודם וזבה להיפך והביא ראיה מכריתות ח' ע"ב שהמשנה חושבת זב וזבה לשנים ומצורע ומצורעת לאחד לענין מחוסר כפורים עיי"ש, והקשה בס' מנ"ח שם מפני מה לא הביאו הרמב"ם והחינוך ז"ל הטעם המובא שם בגמ' דזב וזבה חלוקים בראיות ובדמים, זב מטמא בראיות אם ראה ג' ראיות ביום אחד, וזבה מטמאת רק אם ראתה בג' ימים עיי"ש, והוא באמת פליאה שמביאים הגמ' הזאת ולא מביאים הטעם דשם,

ונראה ליישב, דבתוס' שם כתבו דבש"ס החילוק דזב מטמא בלובן ולא באודם וזבה באודם ולא בלובן, ולמה לא אמר באמת הגמ' החילוק הזה?

והנה בפי' המשניות להרמב"ם ז"ל כתב בתחילה החילוק של ראיות וימים, ואחר כתב וז"ל, ואין אנו אומרים הגוון הזה מין הצרעת מטמא באנשים ואינו מטמא בנשים או להיפך, אלא זה דבר תורה שהקב"ה נתן הפרש בין זב לזבה ולא עשה כן בצרעת עכ"ל, והנה מפורש שכוונתו להחילוק של לובן לאודם שכן כתב "הגוון" שהפי' מראה, וכן כתב הלאה – או להיפך – שזהו רק בהחילוק לובן לאודם, שבאשה מטמאה ובאיש טהור, לא כן בראיות וימים שימים שמטמא באשה מטמא ג"כ באיש, הנה מביא הרמב"ם ז"ל שני החילוקים, ולמה צריך הגמ' עוד לחילוק של ראיות וימים?

ונראה לבאר, דבתחילה רוצה הגמ' לומר דלכן חושבין לענין זב וזבה לשנים, לפי שיש חילוקי דינים בין זב לזבה בראית אונס, ומקשה הגמ' שגם בין מצורע למצורעת יש חילוקי דינים בפריעה ופרימה ותשה"מ, ומתריך הגמ' "זב וזבה עיקר טומאתן חלוקה מצורע ומצורעת אין עיקר טומאתן חלוקה" פי' בזב וזבה יש חילוק בתנאי התהוות הטומאה וחיוב הקרבן, שבזב חל מצות זב והחיוב להביא הקרבן ע"י ראיות ולא כן בזבה שלא חל מצות זבה והחיוב בהבאת הקרבן ע"י ראיות לחוד בלא ימים, משא"כ במצורע ומצורעת בתנאי התהוות המצוה אין כאן שום חילוק "האי והאי כגריס הוא" והחילוק הוא רק בדיני הנהגת המצוה פריעה ופרימה ותשה"מ, שהמצוה מתהוות ומתחייבים שניהם בשוה ע"י גריס והחילוק ביניהם אח"כ בדינים הצריכים לנהוג בזמן שהם בצרעת, והחילוק שיש בהתהוות המצוה וחיובה בכלל יש בו כח לחלק הדומים לחושבם כשנים ולכן בזב וזבה חושבת המשנה לענין מחו"כ לשנים, אבל במצורע ומצורעת שאין החילוק בהתהוות המצוה וחיובה בכלל רק בדיני הנהגת המצוה כנ"ל, אין כח בחילוק זה לחלק הדומים לחושבם כשנים, ולכן נחשבים מצורע ומצורעת לענין מחו"כ לאחד.

והנה באמת החילוק של לובן ואודם הוא חילוק יותר גדול מראיות, א) שבראיות החילוק אינו על להיפך, שבמה שהיא מטמאה – בימים – הוא ג"כ מטמא, רק הוא מוסיף עליה שטמא גם בראיות אונס בלי ימים, ולא כן בלובן ואודם, שבלובן היא אינה מטמאה רק הוא ובאודם הוא אינו מטמא רק היא, ב) בלובן ואודם אינם נעשים טמאים כלל הוא באודם והיא בלובן לא כן בראיות שנעשית טמאה רק אינה מחויבת קרבן, ג) בלובן ואודם לא נחשב כלל הראי, ובראיות נחשבת הראיה וחלי לאצטרופי לראיות שתראה בשאר הימים, מכל הלין טעמי קשה באמת למה אין הגמ' אומר החילוק הזה?

אמנם דרך הגמ' להגיד קודם התרוצים החלושים ואח"כ שאין לגמ' עצה לתרץ התירוצים החלושים מתרץ הגמ' התירוץ היותר חזק, והטעם בזה נראה לפי שהגמ' רוצה להראות וללמד לנו שבענין זה די התירוץ והחילוק הזה ואין אנו צריכים בזה לחילוק יותר גדול, ולכן בתחילה רוצה הגמ' לומר שדי בחילוק הדינים שיש בין זב לזבה לחושבם כשנים במחו"כ, ואח"כ מקשה הגמ' על זה שהחילוק שהחילוק הזה לא מספיק לחושבם כשנים, ומתרץ הגמ' החילוק שבתנאי התהוות המצוה וחובה בכלל כנ"ל, והחילוק הזה די לחושבם לענין מחו"כ כשנים ולא צריך להביא החילוק של לובן ואודם, (ואפשר שלכן לא מקשה התוס' מפני מה לא מתרץ הגמ' החילוק הזה, רק התוס' כתבו, והמ"ל שכן דרך הגמ' תמיד וכן"ל, וגם הרמב"ם ז"ל מביא שני החילוקים, ואין בזה שום קושיא על הגמ' כמו שבארתי).

אמנם החילוק של ראיות די אך לחושבם כשנים לענין מחו"כ, אבל לחושבם לשני מצוות לא די עוד החילוק הזה כי לחלק מצוה לשנים במנין תרי"ג צריכים חילוקים יותר חזקים כידוע, והחילוק של ראיות, יש להחליש בזה ששניהם מטמאים, וחזי לאצטרופי, והוא רק מוסיף עליה בענין ראיות כנ"ל בהג' טעמים, ולכן מביא הרמב"ם ז"ל (בס' המצוות מצוה ע"ה) החילוק של לובן ואודם שהו חילוק שבשבילו חושבים זב וזבה לשני מצוות,

וראה בחינוך כתב וז"ל שטומאתם של אלו אינם שווים כלל וכו' ובהיפך לא יטמא לא זה ולא זה, וכיוון שהם חלוקים כ"כ ראו למנותו בשתי מצוות עכ"ל, ובלשונו הזהב כיוון לטעם הא' הנ"ל, שהחילוק של לובן ואודם הוא חילוק גדול לפי שבהיפך לא יטמא לא זה ולא זה, ובתיבות "שהם חלוקים כל כך" כיוון שצריכים חילוק גדול למנותו כשתי מצוות ובחילוק גדול כזה ראוי למנות כשתים, וראה זה פלא שהחינוך כתב והביא ראי' "קצת" לדבריו, מכריתות, עכ"ל, והלא הוא לכאורה ראייה גמורה משנה וגמ' מפורשת, זב וזבה שנחשבין לשנים, והוא פליאה,

ולפי דברינו בעזה"י ניחא שיש לומר שלמחו"כ די חילוק איזה שהוא לחושבם כשנים, לא כן לענין המצוות, ובאמת אין הרמב"ם ז"ל די לו לענין המצוות החילוק שמביא הגמ' וכן"ל, ולכן כתב החינוך והביא ראייה "קצת" לדבריו, שהוא קצת ראייה וקצת ראייה הוא שעכ"פ מצינו שהגמ' מחלק בזה, (ובס' המצוות מצו' ע"ה כתב "וראייה ברורה אמנם ידוע שהס' המצוות הוא העתקה ויותר יש לסמוך על החינוך (עיינן בפלתי יו"ד סי' פ"ז ס"ק י"ג), ואפשר שלסה"מ נחשב ראייה בזמן שאין מה להשיב על החילוק, וב"ה מתורץ בדברינו קושיית המנ"ח ז"ל ודברי התוס' ודיוק לשון החינוך.

## הוראות לנטיעת פרדס בקוממיות, ערב שנת השמיטה

### תשי"ט

י"ג אדר תשי"ח

...הסוכנות אמרה לנטוע בקוממיות ת"ו פרדס של ארבע מאות דונם מעצי פרי שונים, והסדר הוא, שהעבודה בהפרדס בחמש השנים הראשונים מתנהלת ומבוצעת ע"י הסוכנות, ז.א. מומחים פועלים שלה עושים כל העבודות הצריכים בהפרדס, ואחרי השנה החמישית מוסרים הפרדס למושב, כל חבר המושב מקבל ארבע דונם לחלקו (אם יש מאה חברים) והוא רכושו של כל חבר. המפעל הזה הוא השקעה של חצי מליון ל"י בערך ונחשב למפעל חשוב עבור חברי המושב. ולפי שאמרו להתחיל הנטיעה בשנת תשי"ח ערב שבועות, והגם שמותר בזה לנטוע בערב שבועות כמבואר ברמב"ם ז"ל (הל' שביעית פ"ג הל' ט), אמנם כפי הסדר הנ"ל, יהיה הרשות על הפרדס בשנת השמיטה להסוכנות, לכן אמרתי שאני לא מסכים, רק אם עשיית העבודות בהפרדס בשמיטה יהיה רק מה שמותר ע"פ הלכה בשביעית, ושהקובע בזה, יהיה אני בתור רב המקום.

נציגי המושב מסרו ל' תשובות נציגי הסוכנות, שהעבודה צריכה להיות בשביעית ג"כ בפיקוחם, אמנם הם מוכנים להגיד [חסרה מילה אחת] מה שצריכים לעבוד בשביעית ואמרו שצריכים לעשות דיסק (זה נחשב לניכוש ואפשר יותר מעין חרישה) השקיה, זבול, עדור, וכששמעתי זאת אמרתי הגם שמרן החזו"א זצ"ל בספר חזו"א שביעית סי' כ"א אות י"ז כתב וז"ל: "ולכן במקום הפסד שימות כל עץ יש לסמוך להקל", אמנם הוסיף תנאי וז"ל: אך צריך לשקול כל עבודה ועבודה אם יש בזה חשש שימות העץ וכל שאינו אלא הרוחה אסור, ואם אפשר להסתפק בפעם אחת אסור לעשות שתי פעמים וכן חייבים לזבל ולנכש קודם ר"ה של שמיטה שלא יצטרכו לזבל ולנכש בשביעית ואף אם לא יספיק לכל השנה כל מה דאפשר למיעוטי חייב למעט וכן מה שאפשר לאחריה עד אחר ר"ה של שמינית חייב לאחרי ואסור בשביעית עכ"ל.

וכי אוכל לקיים התנאי הזה בזמן שהרשות על הפרדס יהיה בידי הסוכנות? הם יגידו תמיד שמוכרח שלא ימות העץ.

גם חשבתי שלא נכון להתחיל לנטוע פרדס בערב שביעית בזמן שאני יודע מקודם שאהי' מוכרח לעשות קולות אלו בשביעית. והוריתי לתת תשובה להסוכנות שקוממיות לא תטע הפרדס קודם שמיטה אלא לאחר שמיטה, ונציגי המושב אמרו תשובה זו לסוכנות והתחילו להתווכח ולשאול מה נשתנה בקוממיות?

ואחרי שראו שקוממיות עומדת בהצלחה אמר נציגי הסוכנות שרוצה להתראות איתי ולדבר מזה, אני חשבתי לבקש ממנו שבקוממיות יתחילו נטיעת הפרדס בהשנה של מוצאי שביעית ורק משתילי שישית. ולפי שרציתי להיות בטוח שנותנים לי רק שתילי שישית ביקשתי את ר' שרגא שלומאי נ"י

מכפר הרואה שהוא בקי בעניינים אלו מצד המציאות וגם יר"ש שיוורנו האיך להיות בטוח שלא אכשל. ונענה לבקשתי להזדקק לזה ואחרי שמוע כל הענין הסביר לי שבאם לא אתן רשות להתחיל לנטוע בערב שביעית יהי' יותר קלקול לפי שהשתיל של שישית אם רוצים לנטוע לעשות אילנות בשמינית צריכים לטפל בהם כל השביעית במלאכות שאפשר שאין היתר עליהם לפי שאין זה עוד אילן ולא שייך בזה שימות האילן והגם שהם הסוכנות תעשה את זה אבל זה בשבילנו. ולנטוע הפרדס משתילים של אחר שביעית יש חשש על הגרעינים שנעשו בהם עבודות שביעית האסורות וגם משומרים ויקח זמן עשיית השתילים ונוכל לנטוע הפרדס רק בשנה הרביעית ויהי' שנת השמיטה השני השנה הרביעית של הפרדס ובשנה הרביעית מוכרחים לעשות הרבה עבודות בפרדס, לא כן אם נטע הפרדס בשנה השישית אין חששות הנ"ל.

ובענין דיסקא אמר לי, שיכולים לוותר על דיסקא זבול עדור, רק השקאה, ושאלתי לנציג הסוכנות אם מסכים לסדור זה לעשות רק השקאה ואמר שמוותר על דיסקא זבול עדור בשביעית רק השקאה, ולחתוך העשבים הרעים למעלה (וזה כיסוח יעויין במו"ק דף ג ע"א רש"י ד"ה כיסוח), ומוכן לחתום שלא יעשו בקוממיות יותר ושיהי' השגחה על זה מאנשי קוממיות.

והנה השקאה לדעת הנמ"י מו"ק במשנה ראשונה, כותב, שהשקאה לא הוי עבודה חשובה, וכן מובא בשם המאירי, נמצא שיש בהשקאה היתר יותר משאר מלאכות המותרות רק משום פסידא, ולעשות עוגיות להשקות מותר כמבואר ברמב"ם ז"ל פ"א ה"ט ובפרט שיעשו זה קודם שביעית ויצטרכו רק לתקן בשביעית מה שנתקלקל.

ובענין כיסוח לחתוך העשבים הרעים למעלה יש ג"כ יותר היתר משאר מלאכות דרבנן, דאיתא בספר השמיטה להרה"ג רי"מ טיקוצנסקי ז"ל פ"ה אות ב' בהגה' וז"ל: כשקוצץ האילן ומשאיר העיקר זוהי מזנב בגפנים כשצריך לעצים מותר ובדשאים שאינו צריך לעשב הנתלש אסור מדרבנן עכ"ל, ובנידון דידן יסודר שמה שיחתך מהעשבים הרעים למעלה ינתן לבהמות לאכול ור' שרגא נ"י הנ"ל אמר שזה טוב לבהמות לאכול ויכול להיות נחשב שצריך לעשב הנתלש ומותר על יסוד הנ"ל אפילו מדרבנן. גם המומחה ר' שרגא נ"י אמר שבזמן האחרון אומרים המומחים שעקירת העשבים אינו עושה בזמננו שום פעולה לטובה עבור האילן ונמצא כשקוצרין עבור הבהמה נחשב זה לקצירה עבור הבהמות ואין שום חשש, ולכן הגם שהסוכנות יתעקשו לחתוך העשבים ג"כ אין חשש כנ"ל. על יסוד כל המבואר למעלה דעתי נוטה להסכים להתחיל עשיית הפרדס בשנה הזאת ערב שביעית, אמנם לא אמרתי עוד לסוכנות ההחלטה עד שאשמע חו"ד גדולי התורה שליט"א.

אחר שגמרתי המכתב עיינתי עוד וראיתי שמה זה 'מזנב' יש מחלוקת בין המפרשים והגרי"מ טיקוצנסקי ז"ל, והגאון הרי"ב זצ"ל עמוד הימיני של שמירת השמיטה באה"ק מסכים עמו וכתב עליו שיפה כתב, סוברים שמזנב הוא חתוך הגפן למעלה מהשורש יעוין בספר השמיטה שלו פ"ב בהגהה אות ז', ומפרש כיסוח חותך כל עשב ומניח רק עיקרו בארץ. וצריכים לפי"ז לפרש מ"ש רש"י על כיסוח דזה אין עוקרין אלא חותכין למעלה אין הכוונה על חיתוך למעלה בראש העשבים אלא



הכוונה שחותכין למעלה מן הקרקע, לא כמו ניכוש דמעקר העיקרין מן הקרקע יעוין ברש"י ז"ל מו"ק ג' ע"א ד"ה כיסוח שנכון לפרש כן..

ובערוך ערך זנב א' מוכח כפירושו שכותב חותך זנבם ויתדותם יעו"ש, ובפי' מהר"י בן מלכי צדק מוכח כמעט בהדיא כפירושו, שכתב וז"ל ואחד מזנב בגפנים ואחד עוקר בשרשים עכ"ל. נראה אחד שמזנב לא עוקר השרשים רק חותך למעלה מהשרשים ואחד עוקר בשרשים יעו"ש, ולפי"ז צריכים להשיגח שלא יחתכו למעלה בראשי העשבים לבד רק יחתוך כל העשב ויניח רק עיקרו בארץ.



לחביבותא דמילתא מביאים אנו בזה ממכתב הרה"צ רבי בנימין מנדלזון זצוק"ל למחותנו הרה"ג ר' יוסף ליברמן מכ"ה סיון תשכ"ג (נדפס בספר משנת יוסף ע' יח), אודות הפרדס הנז' בתשובה הנ"ל, בו מתאר כיצד עמדו במס"ג בנסיונות שהיו בשמירה על קדושת השביעית בנטיעת שדה זו, ואת הניסים הגלויים שראו בעיני בשר:

הדבר השני, בשנת תשי"ז החליטה הסוכנות לנטוע פרדסים לכמה ישובים, וביניהם גם לקוממיות. אמנם העמדנו תנאי, כי מסכימים אנחנו רק אם יתחייבו לשמור כל הלכות שמיטה בפרדס לפי הוראתי. כשנה או יותר נתעכב הדבר בגלל זה, כי הם סירבו למלא אחרי התנאי שלנו, ואנחנו עמדנו על זה כצור חלמיש, ובמשך הזמן התייאשנו כבר מכל הפרדס, הגם שבעבודת הפרדס היו מתפרנסות כמה וכמה משפחות והיה מגיע רוחה לקוממיות. וגם כ"ק אדמו"ר מגור שליט"א הסכים אתנו ועודד אותנו כי קוממיות תחיה גם בלי הפרדס, עד שבשנת תשי"ח דברנו עם מנהל הפרדסים מר ויגודסקי, והסברתי לו את גודל קדושת השמיטה ועד כמה שחביב עלינו קיום מצוה זו, ונתרשם מאד, וקבלנו ממנו הודעה כתובה וחתומה על ידו, כי הפרדס יוטע וכל דיני שביעית ישמרו בו כפי הוראתי. וכן היה, הפרדס ניטע, הושקע בו כחצי מיליון לירות, ומנהלי הפרדס מלאו תמיד אחרי הוראתי.

והנה במשך זמן עבודת הפרדס בשנת השמיטה תשי"ט, שנעשתה בדיוק כפי הוראתי, אמרו לי מנהלי הפרדס שלדעתם אני מסכן את הפרדס, ע"י שלא נעבד כראוי מחמת הוראתי, ואני עלול לגרום להפסד הסכום הגדול שהשקיעו בו. פעמים רבות הייתי חושב מה יהיה, אך חזקתי את עצמי בבטחון בעצם המצוה, ובזכות הפוסקים ז"ל שלפי דבריהם פסקתי, ובפרט בזכות הרמב"ם ז"ל שהחמירתי כמותו הרבה פעמים, שבודאי יעזור השי"ת שלא יתחלל ש"ש על ידינו. — וב"ה בסוף מנ"א תשי"ט בא מנהל הפרדס ואמר לי בהתרגשות רבה, כי שנים עשר פרדסים ישנם תחת ידו, ובכולם עבדו כרגיל, מלבד בפרדס קוממיות שלא עשו את הרצוי והצריך לדעתם, ולבסוף פרדס קוממיות הצליח מאד, הרבה יותר משאר הפרדסים, ושאל אותי שאסביר לו הדבר. ואמרת לו שה"אני מאמין" הראשון הוא, שהשי"ת הוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, וגם הפרדס, ולפי שאנחנו עשינו רצונו ית' בפרדס, הצליח השי"ת את הפרדס. וכך נרשם במחלקת הפרדסים הממשלתית "הפרדס בקוממיות לא עובד בכל שנת השביעית והצליח".





# גמרא





## ב' הקירות בענינים בש"ס

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א\*

גאב"ד קוממיות – ירושלים

### ברין ביטול ברוב אי מצי להחיל חלות

א.

חקירת האחרונים בביטול ברוב אי מוסף חלות חדשה, והנראה בזה מדברי הראשונים

בנוגע לענין ביטול ברוב, ישנו נושא נרחב באחרונים, האם הוא שייך רק בנוגע לביטול חלות, שכשדבר שיש עליו חלות מסוימת נופל בתוך רובא שאין עליו חלות זו, שבטלה ממנו ג"כ החלות הזו, אך לא בנוגע להחלת חלות, שכשדבר שאין עליו חלות מסוימת נופל לתוך רובא שיש עליו חלות זו, אז לא תחול עליו החלות הזו מחמת ביטולו אל הרוב, או שגם באופן של החלת חלות שייך ענין ביטול ברובא שע"י ביטול אל הרוב תחול גם עליו החלות שיש על הרוב, אעפ"י שלא הייתה עליו חלות זו קודם לכן. וכבר האריכו בזה.

ועיין תוס' בבא מציעא<sup>1</sup> גבי קפץ אחד מן המנויים כולם פטורים, דהקשה בתוס' ולבטל ברובא עיי"ש בתוס' באריכות. אמנם הריטב"א ותוס' הרא"ש שם, תירצו עשירי ודאי ולא עשירי ספק.

ולכאור' צ"ב הלא תוס' מביא ענין זה ומקשה דמ"מ והא הספק בטל ברוב וא"כ מה תירצו, והנראה לי לומר בזה וכבר ראיתי לאחד שכתב כן, בהקדם לבאר כי ענין עשירי ודאי ולא עשירי ספק אין ענינו שספק הוה פטור רק יותר מזה דבעי' מעלת עשירי ודאי דייקא שיהא לו מעלה של וודאות, וממילא תוס' ס"ל דביטול ברוב יכול להחיל חלות וע"כ, אך יכול לחול על עשירי ספק מעלת וודאות ע"י ביטולו אל הרוב.

משא"כ הריטב"א והתוס' הרא"ש ס"ל דביטול ברוב אינו יכול להחיל חלות רק לבטל חלות וממילא כיון דבעינן מעלת עשירי דייקא, אין מועיל לזה ביטולו אל הרוב, כדי שיחול עליו חלות וודאות, וע"כ מתרצים את הקושיה דבעי' עשירי ודאי (דייקא) ולא עשירי ספק, וע"כ אין שייך ע"ז כלל ענין ביטול ברוב.

\* נדפס לע"נ אאמו"ר הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצלה"ה, גאב"ד קוממיות, וגאב"ד כפר אתא מלפנים. מתוך שיעור שנמסר, נכתב ע"י חברים מקשיבים שי'.

וע"ע בזה בתוס' זבחים<sup>2</sup> בנוגע למים (פשוטים) שנפלו לתוך מי חטאת, אי שייך דליבטלו המים למי חטאת ויחולו עליהם שם מי חטאת אי לא, ומכריע התוס' שלגודל מעלת מי חטאת אין מועיל ביטול זה כדי שיחול על המים שם מי חטאת, לגודל מעלת מי חטאת.

וכ' ע"ז בשו"ת מהרש"ם<sup>3</sup> דנראה מד' תוס', דס"ל דשייך שיחול חלות ע"י ביטול ברוב, דאל"כ מפני מה הוצרך לטעם חומרת מי חטאת והלא אם נאמר דאין שייך דיחיל חלות אז א"צ כלל לטעם זה, ומביא דברי הריב"א דס"ל לתרץ חקירת התוס' דאין שייך שיחול המעלה של מי חטאת על ידי ביטול, הרי דס"ל להיפך דאין שייך להחיל חלות ע"י ביטול.

וע"ע בזה הרמב"ן<sup>4</sup> בהרחבה רבה בנושאים אלו וע"ע בהג' רעק"א<sup>5</sup> אודות ציציית שלא לשמה בתוך רובא ציציית לשמה, אי יחול על זה חלות דין לשמה ע"י ביטולו אל הרוב עיי"ש שכן נוטה דעתו, ומשו"ת עונג יו"ט<sup>6</sup> דס"ל להיפוך דאין שייך חלות ע"י ביטול וע"ע בזה בשו"ת אבנ"ז<sup>7</sup> מה שהרחיב בזה עם הנפש חיה וגם המנ"ח מרחיב בזה ושאר אחרונים.

## ב.

### חקירת השפת אמת בנידון מצה של טבל

ועתה נביא בנוגע להלכות חג המצות, השפת אמת<sup>8</sup> דן אודות מצה של טבל דאי' בגמ' פסחים<sup>9</sup> שאין יוצאים בה ידי חובה, דבאו' לא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל מצות את שאיסורו משום בל תאכל חמץ אתה יוצא בו יד"ח מצה יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל ואי אתה יוצא בה יד"ח מצה.

וחקר השפ"א מה יהא הדין במצה של טבל שנפלה ברוב מצות מעושרות האם נאמר שכיון שנתבטל איסור טבל ברוב מעושר כבר אין איסורו משום בל תאכל טבל אלא משום בל תאכל חמץ ויוכשר למצה או לא עיי"ש שמרחיב בזה ותולה ענין זה בנידון<sup>10</sup> אי האיסור נהפך ע"י ביטולו אל הרוב להיות היתר גמור או לאו, עיי"ש שמסיק דקרוב הדבר בעיניו שאין יוצאים במצה זו ידי חובת מצה עיי"ש.

2. עט, א.

3. חלק ב סימן ד.

4. פרשת שלח, מס' יבמות וסוף מס' ע"ז.

5. או"ח סי' יא.

6. סימן ד.

7. או"ח סי' תפג.

8. סוכה ל, א.

9. לה, א.

10. הנידון באריכות ברא"ש חולין פ"ז סי' לו. וכן בטושו"ע יו"ד הל' תערובות.

## ג.

**ביאור דברי השפ"א עפ"י דעת הפוסקים שחוזר ונייעור הוא דאורייתא**

והנה נראה לי לבאר שיטת השפ"א בסוף דבריו בתרי אופנים:

א) אי נאמר כהדעה שנקטו כמה פוסקים שדין חוזר ונייעור הוא דאורייתא, מוכח לכאורה בפשטות דענין ביטול אינו שאיסור נהפך להיות הותר, רק יותר בגדר דחוויה, לא הותרה, דדוחק לומר, שיפול מדבר שהיה טבל בתוך רוב מעשרות ויהיה כשר ומ"מ אם יפלו עוד מצות של טבל אל התערובת עד שהיפוך לרוב מצות של טבל יהיה חוזר ונייעור ונפסל, וזה פשוט, וגם דברי מהר"ש ענגיל בשו"ת י"פ ה"ג בפתחה לכאן הם כמו"כ.

ואי נאמר כן דביטול הוה כן דחוויה ולא הותרה, כנ"ל, אם כן הלא אי' במהרש"ל יבמות<sup>11</sup> שהדבר שאיסורו דחוי ולא הותר, עדיין שייך בו דין אין איסור חל על איסור, עיישה"ט וא"כ מובן ביותר הענין לפסול דכיון דשייך ביה אכתי ענין אין איסור חל על איסור, א"כ גם בעת ביטול איסור הטבל אין איסורו משום בל תאכל חמץ (מדאו') וע"כ אין יוצאים בזה יד"ח מצה, ודו"ק היטב.

## ד.

**ביאור נוסף דשני חלקים איתנהו ברדין זה**

ב) עוד יתכן לי לומר, ויש לי ליסוד זה ראייה מגדולי עולם, והיא, דנראה לומר דיש כאן ב' חלקים, א. ביטול איסור הטבל ברוב מעשר, ב. החלת גדר מצה כשרה וגדר לשמה, וכו'. על המצה של טבל. ועל כן יתכן לומר (ויש לזה סימוכין ברורים מקובץ הערות<sup>12</sup> וקובץ שיעורים<sup>13</sup> עין סה"ג ודו"ק) דרק ש"ע הביטול, הוסר ממצה זו איסור טבל, אך להחיל ע"ז חלות דין מצה, לדעת העונג יו"ט הנ"ל, אי אפשר ע"י ביטול ועל כן עדיין אינו כשר לצאת בו יד"ח מצה, אף שמצווה הבאה בעבירה אין בזה.

ויש להביא סימוכין לזה מדברי רעק"א בתשובתו לגיסו בעל שו"ת שער שמעון המובאת בשו"ת מהרש"ם.

## ה.

**ביאור דא"י"ז משום ביטול אלא משום הכרעה שהלך אחר הרוב**

והנראה לתרץ בזה, ויש לזה אסמכתא מגדולי עולם, דיתכן לומר דהענין שנידון בדברי רעק"א הנ"ל, אינו אודות "ביטול ברוב" רק אודות "הלך אחר הרוב", וכל שיטות הפוסקים שדנו בענין זה הוה כן האם הביטול ברוב יכול להחיל חלות, אך כאשר נופל ציצית שלא לשמה בתוך ריבוי ציציות לשמה

11. דף לב, א.

12. סי' ג.

13. פסחים סי' קס"ה.

כאשר ניקח מזו התערובת ציצית אחת נאמר בזה הלך אחר הרוב, ויוכשר, וכן ג"כ כאשר ניקח ציצית נוספת, וכו' וכו' (וכיו"ב נראה ג"כ בשו"ת בצל החכמה<sup>14</sup> דהכי ס"ל עיי"ש דברים ערבים).

ובזה הלא פשוט שאין כל חשש בזה, שא"צ שיחול דין לשמה על המתבטל כלל, ונדון האם שייך החלת חלות ע"י ביטול, רק שלכאו' כל ציצית יש לומר בה, שמן הסתם היא מן הרוב, וא"צ בזה לענין ביטול כלל.

## ו.

### הערה בזה ממשמעות דברי רעק"א

אמנם יש להעיר בזה לכאו', דהלא בהמשך דברי רעק"א שם בהג' על שו"ע או"ח הנ"ל, בנוגע לענין דבר שבמנין, ולכאו' בנוגע לענין "הלך אחר הרוב" לא מצינו בפוסקים שידונו מצד דבר שבמנין רק בנוגע לביטול ברוב, וא"כ קשה לכאורה על הישוב הנ"ל וע' שיטה מקובצת זבחים<sup>15</sup> לגבי ענין חתיכה הראויה להתכבד, ששייך רק לגבי ביטול ברוב, אך לא לגבי הלך אחר הרוב, ולכאו' זו אותה סברה, ועפ"י פשטות ה"ה לגבי דבר שבמנין, וילעע"ב.

והנה רעק"א בהג' שם, מביא מדברי המגן אברהם והט"ז באו"ח<sup>16</sup>, שכתבו שלגבי מצוות אין שייך ענין ביטול איסור לכתחילה, ומשמע מזה שרוצה להתיר לבטל הציצית שלא לשמה בריבוי לשמה לכתחי', וא"כ יתכן לי לומר, חידוש גדול מאוד, שאינו בהיר אצלי עדיין כל צרכו, ואינו לע"ע רק בגדר הצעה, דכל מה דאין שייך ענין דבר שבמנין לגבי הלך אחר הרוב, הוא רק לגבי דיעבד אך לגבי לבטל לכתחי' בזה גם גבי הלך אחר הרוב ישנו חסרון דדבר שבמנין, והוא חידוש גדול, וצלעע"ב, בסיעתא דשמיא.

14. חלק ד' סימן ט.

15. עג. אות ג.

16. סי' תרכ"ז.



## ביאור ביסוד גדר לחי בסוכה וכשבת

### א.

#### החילוק בין לחי לקורה בענין כתותי מיכתת שיעוריה

במסכת עירובין עסקינן בדין 'קורה' ו'לחי'. ויש בזה דינים רבים, האם צריך גם לחי וגם קורה, וכמובן האופנים בהם מזדקקים להם, וכן איך עושים קורה ואיך עושים לחי, איזה לחי וקורה כשרים או פסולים.

ובין הדינים אנו מוצאים דבקורה אמרינן 'כתותי מיכתת שיעוריה', כגון אם עשו קורה מעצי אשירה<sup>1</sup>, משא"כ בלחי לא אמרינן 'כתותי מיכתת שיעוריה' ואפשר לעשותו מכל דבר. ולכאורה צלה"ב מאי ביניהו, מדוע אין אנו אומרים גם בלחי 'כתותי מיכתת שיעוריה'? עיין ברמב"ם הל' שבת פרק י"ז ובביאור במגיד משנה שם.

והנה מחדש בשפת אמת שם יסוד עמוק, ויסוד זה נמצא גם בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם<sup>2</sup>, שבקורה הוא שיעור עצמי, דצריך להיות קורה של שיעור כך וכך, משא"כ בלחי אין זה שיעור בעצם הלחי, לחי אינו אלא סגירת מקום, הפסקת מקום, הלחי פועל שהמבוי אינו פתוח, המקום כאילו מופסק והוא אינו פתוח לכל הכיוונים, אבל אין זה שיעור בעצם הלחי, אלא שיעור במקום, דהמקום הזה אינו פתוח לרווחה, אלא נסגר, וממילא מובן דלא שייך בזה 'כתותיה מיכתת שיעוריה', דזה שייך לומר רק כשיש שיעור, אבל אם השיעור הוא לא בלחי אלא במקום שנשתנה, אין בזה 'כתותי מיכתת שיעוריה'. שהרי הדיון הוא בעצם הלחי של האשירה וכדומה.

וכעין יסוד זה מצינו בתשובות רעק"א<sup>3</sup> לגבי שחיטה בב' סימנים, שיש נידון בזה אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ומחדש שם דשני סימנים הם לא גדר של שיעור, אלא הוא גדר שצריך לשחוט את שני הסימנים. כמו כן נמצא יסוד זה גם במהר"ם שיק גבי שיעור נר חנוכה.

### ב.

#### קושי' מגמ' בסוכה, והביאור הנראה בזה בהקדים הראי' מדין גנב כיס בשבת

והנה, מצינו בגמ' סוכה<sup>4</sup> "מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה" ומבואר ברש"י שם. והקשה רבי ברוך שמעון שניאורסון ראש ישיבת טשעבין זי"ע, להגרי"ז מבריסק זי"ע, דלפי הנ"ל שלחי אינו

\* נדפס לע"נ אאמו"ר הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצלה"ה, גאב"ד קוממיות, וגאב"ד כפר אתא מלפנים. מתוך שיעור שנמסר, נכתב ע"י חברים מקשיבים שי'.

1. עירובין דף פ.

2. הל' שבת פרק י"ז.

3. ח"א סי' קסה.

4. דף ז, א.

שיעור עצמי אלא שהמקום משתנה שם, אם כן לחי אינו מוגדר כדופן, אין בו עצמיות של דופן, רק שעל פי ההלכה המקום סגור, אם כך איך יכול להיות דופן גם בדיני סוכה, הרי אינו דופן בעצמיותו, אלא רק גורם שהמקום יהיה סגור, ובסוכה הרי צריכים גדר של דופן.

ונראה לבאר בזה, דהנה מציינו פעמים רבות דכשלמדים דין מסויים מסוגיא לסוגיא, הלימוד בונה הלכות מותאמות לסוגיא השניה אף אם אינן תואמות במדויק לסוגיא ממנה יצאו ההלכות המדוברות. ולדוגמא נביא את דברי רש"י בכתובות<sup>5</sup>. הגמרא מביאה שם ברייתא דהגונב כיס בשבת ומוציאו לרשות הרבים, חייב לשלם, ואף שחייב הוא סקילה על הוצאת הכיס מרשות היחיד לרשות הרבים, אין אומרים "קם ליה בדרבה מיניה", מפני שחייב הגניבה חל עליו מיד כשהגביה את הכיס קודם שבא לידי איסור סקילה בעודו ברשות היחיד, אולם אם היה מגרר את הכיס ויוצא מרשות הרבים לרשות היחיד, כלומר שלא הגביהו מן הקרקע ברשות היחיד – רשות הבעלים, פטור מלשלם, שהרי באופן זה בהוצאתו לרשות הרבים איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד.

והקשו בגמ' על דברי הסיפא דברייתא שבו חל איסור גניבה ואיסור שבת כאחד, במה מדובר, להיכן הוציא הגנב את הכיס, אם הוציאו לרשות הרבים הרי אין בו איסור גניבה, שהרי רשות הרבים הרי אין בו איסור גניבה, שהרי לא קנה הגנב את הכיס, ואם הוציאו לרשות היחיד הרי אין בו איסור שבת (מן התורה). ע"ש כל הענין.

ומתרץ רב אשי, שמדובר במגרר את הכיס על הקרקע והוציאו לרשות הרבים, ושם העביר בסמיכות מיד ליד למטה משלושה טפחים מהקרקע וקיבל את הכיס לתוכה, דאו ידו קונה לו להתחייב על הגניבה, משום שבהלכות הוצאה והכנסה שבא ידו של אדם חשובה כמקום של ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, ומתחייב אם ההוצאה היא ממקום של ארבעה טפחים למקום של ארבעה טפחים, ואם הוציאו מתוך ידו של אדם גם כן חייב, שידו של אדם נידונה כמקום של ד' טפחים.

ובהנחה ליד אדם כתב רש"י שם שאע"פ שבדרך כלל לצורך קנין צריך הגבהה של ג' טפחים, מ"מ מכיון שידו חשובה כמקום ד' טפחים לגבי הוצאת שבת, הרי היא חשובה גם כרשות לגבי קנינים. ודברי רש"י נתבארו במגיני שלמה שם ובקצות החושן (סי' שנא) ובדברי חיים (סי' כח). ועייין שם בדבריהם בכל הנ"ל.

## ג.

### עוד ראיות לביאור הנ"ל

דוגמא נוספת, רש"י מבאר במס' ביצה<sup>6</sup> על מה שאמרו חז"ל אין שורפין קדשים ביו"ט ותרומה שנטמאה, דאיסור זה הוא אף באופן שהיא הבערה לצורך, כגון שמדליק נר לצורך יו"ט בשמן תרומה טמאה, משום דרחמנא אחשבה להבערתן והלכך מלאכה היא. כלומר אע"פ שבאופן זה בדרך כלל אין

5. דף לא, א.

6. כו, ב.

איסור הבערה ביו"ט, מ"מ המצוה של שריפת תרומה טמאה גורמת שיהיה בזה גם מלאכת הבערה. עיין בספרים וסופרים עוד ביאורים בדברים שברש"י שם.

ועוד ראה ליסוד זה מצינו במס' סוכה<sup>7</sup> גבי תקנת מריש, (דתקנו חז"ל משום תקנת בעלי תשובה, שלא למנוע מגזלן שירצה לעשות תשובה), שתקנו תקנה זו גם בסוכה, דמי שגזל קורה וקבע אותה בסוכה אינו צריך לפרק את הסוכה ולהוציא אותה אעפ"י שסוכה צורת ארעי, וכתב רש"י "דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע".

הרי שהמצוה של ישיבת הסוכה גורמת למצב של קביעות בנין הסוכה. ועיין במהר"ץ חיות שם בשם בית אפרים בשקו"ט שם בסוכה דף ל"א בהקשר לדיון בענין גזילה בקרקע, דבכח המצוה חל הקנין מבלי הקנינים הידועים כבחושן משפט (סי' ק"צ – קצ"ה) "נעל גדר ופרץ", ועוד קניינים.

(ויש לציין שענין הנאת המצוה המובא במהר"ץ חיות שם אינו מתקשר לגדר מצוות לאו להנות ניתנו בפשטות וביותר כמובן שם, אליבא דהראשונים בתחילת פרק לולב הגזול במסכת סוכה בהקשר למצוות לאו להינות נתנו, ועיין באבנ"ז חו"מ (סי' קמ"ה) ועיין בספרים וסופרים בענינים אלו דמצוות לאו להינות נתנו).

וכן ראי' מרש"י פסחים<sup>8</sup> בסוגית הגמרא בהקשר לבצק שבסדקי העריבה, לגבי גדרי קפידא המייצרת חציצה בטבילת טהרה ומבואר שם דאיסורו חישובו דהיינו אסור החמץ ושעורו, ע"ש. ובגליון מהרש"א פסחים שם בהקשר לאיסורו חישובו מבאר בהתאמה לקבע בסוכה שהכתוב קבעו חובה עשאו לכזית אכילת קבע כבר"ן (סוכה דף כ"ז) ע"ש, ועיין שם בר"ן וריטב"א עוד שיטות בעניני קבע ומצות האכילה בסוכה בליל ט"ו.

#### ד.

#### העולה מכל הנ"ל בביאור הקושי' וחיזוק לזה מדברי השו"ת בית יצחק

ולפי זה י"ל שאמנם 'לחי' אינו שיעור עצמי לגבי דיני שבת, מ"מ כשאמרו חז"ל מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, אותו דופן שבשבת הוא אינו שיעור עצמי, כשהוא מגיע לדיני סוכה הוא מקבל תוקף ושיעור של דופן. ויש לצרף לכך את דברי השו"ת בית יצחק<sup>9</sup> ש"מיגו דהוה" וכו' הוא גדר של אחשביה, ע"ש. כגון כאן שאמרו שאם הוא דופן כאן הרי הוא דופן גם במקום אחר, הרי זה בגדר אחשביה. ולפי דבריו מובן יותר, שאמנם הלחי שבמס' עירובין אינו שיעור עצמי ואין לו תוקף עצמי כפי שמסביר השפת אמת והגר"ח כנ"ל, אך כשזה מגיע לסוכה הוא כן מקבל תוקף של דופן והוא נהיה דופן ממש.

7. לא, א.

8. דף מו, א.

9. סימן פח.

## בגדדי בל תוסיף

הגה"ח הרב ישראל מנחם ויטריאול שליט"א  
מו"ץ דק"ק מאקאווא, קרית אתא

### פתיחה

מקור האיסור של 'בל תוסיף' הוא בפרשת ואתחנן (ד, ב) – "לא תוסיפו". והביאו הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ט), והחינוך (מצוה תנד, תנה) וכן פירשו רש"י והרמב"ן עה"ת שם, ועוד מהראשונים, ובכללות נחלק האיסור לכמה אופנים: א) הוספה בגוף המצוה. ב) הוספה בזמני המצוה. ג) הוספה בקיום המצוה. ד) מצוה מחודשת. וכפשי"ת לקמן.

### א.

#### הוספה בגוף ובזמן המצוה

רש"י שם פירש כגון חמש פרשיות בתפילין, ה' מינים בלולב, ה' ציציות, וכן לא תגרעו. ומקורו הוא מהספרי (דברים יג, ב).

והרמב"ן בפרושו עה"ת (שם) הביא ג"כ לשון הספרי, אך הוסיף על לשון הספרי "דלא באלו לבד אמרו אלא אף הישן בסוכה ביום ח' בכונה לוקה". ומקורו מהגמ' בר"ה (כח, ב) דבכה"ג עובר על 'בל תוסיף'.

ובדברי רש"י הא דלא הוסיף גם הישן בסוכה, י"ל ע"פ מש"כ בדעת זקנים מבעלי התוס' (ואתחנן שם) וז"ל: "אבל אם ישב בשמונה ימים בסוכה, לא בא השמיני עם השבעה ומה שעשה עשוי". היינו דבל תוסיף הוא רק היכא שע"י ההוספה גרע גם במה שעשה, כגון בחמש פרשיות בתפילין שבעת קיומו מוסיף, אך ביום שמיני בסוכה סו"ס שבעת הימים שישב עלו לו, אלא שהוסיף עוד יום לאחמ"כ, ולא מבטל למפרע את הישיבה בשבעת הימים.

ולכאורה מקורו הוא מדברי הגמ' בסנהדרין (כט, א) "אמר חזקיה מנין שכל המוסיף גורע, אמר אלוקים לא תאכלו ולא תגעו בו" (דמתוך התוספת בא לידי גרעון – ע"פ רש"י שם). וגרעון שייך דוקא אי מוסיף על מעשה המצוה כשאגוד במצוה עצמה כמו ה' בציצית וכדו', אך ביום הח' בסוכה אינו מבטל למפרע ישיבת הימים הקודמים. ולכן רש"י לא הביא ישיבת יום ח' בסוכה.

### ב.

#### הוספה בקיום המצוה

הגמ' בר"ה (כח, ב) חידשה לן ד'בל תוסיף' אינו עובר אלא בזמנו, כגון ברכת כהנים שמוסיף ברכה

מדיליה ואע"ג שכבר בירך, מ"מ כיון שאם יבוא ציבור אחר יברך שפיר מיקרי זמניה. והקשה התוס' (ד"ה ומנא תימרא) על דברי הגמ' לעיל (טז, א) למה הן מריעין שהן יושבין ולמה הן מריעין שהן עומדין וכו', ולכאורה קשה איך שייך לתקוע כמה פעמים הרי הוי 'בל תוסיף'. ותיריך התוס' דבקיום מצוה כמ"פ לא הוי 'בל תוסיף' וה"ה ברכת כהנים כמ"פ אפי' שמברך אותו הציבור, וכן אכילת כמה זיתים מצה בפסח, דרק בתוספת ברכה הוי 'בל תוסיף'. היינו שהוספה בקיום המצוה – לעשותה כמ"פ, אינו ב'בל תוסיף', אך הוספה בגוף המצוה (כדלעיל) הוי 'בל תוסיף'.

והרשב"א שם הקשה ג"כ כקושיית התוס' ותיריך דאין עובר ב'בל תוסיף' אלא במוסיף מדעת עצמו, אך לא במה שתיקנו חז"ל לצורך, דבזה איכא 'לא תסור'. וקשה דלרשב"א אטו לא נוכל לאכול כמה כזיתים בפסח וכן ליטול לולב כמ"פ ביום, הרי בזה לא תיקנו חז"ל, אתמהה.

ועיין במנ"ח (מצוה תנד) דתיריך דהרשב"א מודה לתוס' דבקיום מצוה כמ"פ אין בו משום 'בל תוסיף' אך מחדש עוד דיכולים חכמים לעשות סייג גם בקום ועשה ולא הוי 'בל תוסיף' משום דהוה 'לא תסור', משא"כ לתוס' דיכולת חכמים לעשות סייג הוא רק בשב ואל תעשה. וכן מבואר בטו"א דזוהי סברת דברי התוס'.

ובתוס' שם בהמשך דבריו כתב: וכן בהדס וערבה אפי' נותן כמה הדסים וכמה ערבות אין זה 'בל תוסיף' אא"כ מוסיף מין אחר.

והראב"ד (הל' לולב פ"ז ה"ז) ס"ל ג"כ דבלוקח ב' לולבים ליכא משום 'בל תוסיף'. והרמב"ם שם מחלק דבהדסים ליכא 'בל תוסיף' דהוא תוספת נוי' משא"כ בב' לולבים איכא משום 'בל תוסיף'.

אמנם תוס' הקשו ע"ז דא"כ גם במוסיף חוטיין בציצית אינו עובר ב'בל תוסיף', ועוד הקשה המגיד משנה (שם) על הראב"ד דהא סוגיא ערוכה היא בערובין (צו, ב) דהמוציא ב' זוגות תפילין עובר ב'בל תוסיף' ולכאורה הוא דומה לב' לולבין דכתב הראב"ד דאינו ב'בל תוסיף', ונשאר בצ"ע על הראב"ד.

ועיין בערוך לנר (ר"ה כח, ב) דבכופל כל המצוה הוי גורע, משא"כ בכופל חלק מן המצוה. ובמנ"ח תמה על דברי התוס' שמדמה קיום המצוה כמ"פ להוספת מין כגון לולב. דבקיום מצוה כמ"פ י"ל כיון דכתבה התורה "יום תרועה" כל היום כולו כשר לתקיעה, והשיעור הוא רק לומר דבפחות מכך אינו יוצא, אך להוסיף רשאי, וה"ה בנטילת לולב דהתורה אמרה "ולקחתם לכם ביום הראשון" רשאי ליטול כל היום, אלא דמ"מ כיון דאגביה נפק ביה, משא"כ בחוטיין דציצית וכן ד' מינין דהתורה נתנה בהם שיעור, אה"נ דא"א להוסיף. וכ"כ הרמב"ם להדיא.

## ג.

### הוספת מצוה מחודשת

והנה הרמב"ם כתב (הל' ממרים פ"ב ה"ט) "הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמד

1. ודינם של הערבות תלוי בגירסאות.

איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מה הוא זה שהזהירה תורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. . ואם יאסור בשר העוף ואמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר שהוא מותר מן התורה אלא נאסור ונודיע לעם שהוא גזרה. . אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיו"ב".

וכעין זה איתא ברמב"ן (שם) "ולפי דעתי אפי' בדא לעשות המצוה מלבו כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו כירבעם בן נבט עובר בלאו וכו'". ומשמע מהמשך דבריו דאף מגילה לא יכלו לחדש עד שמצאו מקור בתורה.

וא"כ נמצא דהרמב"ם והרמב"ן נקטו דבהוספת מצוה איכא 'בל תוסיף', אך מ"מ איכא חילוק בניהם, דהרמב"ם אם אינו אומר שזהו מה"ת מותר דהוא בכלל 'ושמרתם' – עשו משמרת למשמרת. ולרמב"ן עד שלא מצאו מקור בתורה א"א להוסיף.

והנה במנ"ח רצה לחדש בדברי הרמב"ם דגם בחידוש מצוה ואמרו עליה שהיא מה"ת, אינו עובר ב'על תוסיף', דדוקא בהוספה בפרטי המצוה כמו עוף בחלב כשאומר דג"ז נכלל בציווי התורה הוה 'בל תוסיף' אך מצוה חדשה לגמרי, אדרבא זיל קרי ביה רב – דאין מצוה כזו בתורה וא"כ לא שייך בזה 'בל תוסיף'.

והביא שם סברא בדברי הרמב"ם, שבהחידוש מצוה יש בו משום 'בל תוסיף', לפי טעמו של החינוך – "דהאדון ב"ה בתכלית השלמות וכל ציווי בתכלית השלמות והתוספת בהם חסרון"<sup>2</sup>, דזה שייך במצוות שהיו אז, אך מצוות דרבנן שנתחדשו בסיבת הזמן משום ניסים שהיה להם, אין שייך כלל גרעון בזה, ואדרבא, נצטוונו בלא תסור, ואפי' יחיד שנעשה לו נס קובע לעצמו משתה וכו', וכי יעלה על הדעת דעובר ב'בל תוסיף'.

והראב"ד שם השיג על דברי הרמב"ם: "א"א כל אלה ישא רוח וכו' כל דבר שעשאוהו לסייג ולמשמרת וכו' ואפי' קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא, כדאשכחן בכמה דוכתי, מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וכו', ולא תמצא באיסור 'בל תוסיף' אלא בעשה וכו'".

וכתב המנ"ח דסברתו של הראב"ד היא כיון דאיכא דין בעשיית סייגים הנלמד ממשמרת למשמרת אי"כ הוה מצוה ואין בזה משום בל תוסיף<sup>3</sup>, ו'בל תוסיף' שייך רק במ"ע.

והביא שם כעין ראייה לשיטת הרמב"ם מסנהדרין (כט, א) שחיה הוסיפה דציווי הקב"ה היה גם "לא תגעו", ועי"ז נכשלה – דהנחש דחף אותה<sup>4</sup>. ובודאי דאדם אמר לה כן, דאם היא עצמה הוסיפה בציווי, א"כ ידעה האמת ומה שייך להתפתות לנחש דכמו שבנגיעה אין כלום כן הוא גם באכילה, הרי ידעה

2. ראה עד"ז מש"כ הרמב"ם במו"נ ח"א פמ"א. "כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפאי זאת התורה יצטרכו בכל זמן לפי התחלה המקומות והחידושים ולפי הנראה מן העניינים להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם, הזהיר מן התוספת ומן המגרעת וכו' כי היה זה מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם".

3. וכעין זה איכא שיטת הבה"ג דנר חנוכה הוה מצוה דאורייתא, מדין לא תסור. ואכמ"ל.

4. פי' רש"י עה"ת שם.

שנגיעה היא רק הוספה, אלא ע"כ דאדם הוסיף ועשה שלא כדין, וע"י הוספה זו נכשלה חוה. אלא שיש להקשות מה חטא יש כאן – סו"ס יש מצוה לעשות סייג בכדי להרחיק מן העבירה.

ולרמב"ם א"ש כיון דהול"ל דההוספה היא מעצמה ולא מהקב"ה, וזהו שהוסיפה שלא כדין, דאם הייתה אומרת דזהו סייג ולא מהקב"ה לא הייתה נכשלת. ולראב"ד יקשה דסו"ס לא חטאה כלום, כי לדבריו רשאי לומר על דרבנן תורה. אלא שאין למדין מן האגדות.

וזה ברור דגם לרמב"ם איכא 'בל תוסיף' במ"ע, וכפי שכתב בלולב ובמתן דמים ובנשיאת כפים, אלא דמש"כ בהל' ממרים קאי אדלעיל – דהב"ד יכול לאסור, א"כ מהו וכו'.

#### ד.

#### אי לוקין על לאו ד'בל תוסיף'

והנה הפמ"ג בפתיחה הכוללת לאו"ח (חלק הראשון אות לו) דייק מהרמב"ם דלא סיים בדבריו דאם עבר לוקה וכדרכו בכ"מ, ומאידך הרמב"ן והחינוך (שם) כתבו להדיא דלוקה. ובמהר"ם שיק (מצוה תנה) ביאר דלדעת הרמב"ם הוי לאו שאין בו מעשה ולכך אין לוקין עליו, דהא בעי כוונה בכדי לעבור (וזה גם בזמן המצוה למ"ד מצוות צריכות כוונה, דלאחר הזמן לכ"ע בעי כוונה) וכמו דפיגול אין לוקין, כיון דהפיגול הוא במחשבה, אע"ג דחל בשעת השחיטה מ"מ העיקר היא המחשבה, ה"ה בהוספה במצוה דעיקר התוספת תלי במחשבה, א"כ הוי כלאו שאין בו מעשה. אמנם הרמב"ן והחינוך ס"ל דלא דמי דפיגול, דהתם העבירה היא הפיגול היינו המחשבת חוץ, משא"כ בהוספה על המצוה גוף ההוספה היא העבירה והמחשבה היא רק תנאי שאכן יחשב כהוספה על המצוה, וא"כ בזה שפיר לוקין (והמנ"ח (מצוה תנה) ביאר בדרך אחר – דהוה כמוטעה. עיי"ש).

## בענין שרטוט בכתבי הקודש

הרה"ג הרב יוסף חיים פרץ שליט"א  
רב מוסדות 'מרכז התורה'

### ענף א'

#### א.

מח' תוס' ור"ת בענין שרטוט בכתביה, הוכחת הגרעק"א בשרטוט לאחר כתיבה, ולפ"ז צ"ע  
בש"י ר"ת

איתא בגמרא גיטין דף ו' ע"ב: אמר רב יוסף מאן לימא לן דר' אביתר בר סמכא הוא, ועוד הא איהו  
דשלח ליה לרב יהודה בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן! 'ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו  
ביין וישתו', וכתב ליה בלא שרטוט, וא"ר יצחק שתיים כותבין שלש אין כותבין, במתניתא תנא שלש  
כותבין ארבע אין כותבין.

חזינן בגמרא דהוי איסור לכתוב פסוק מן התורה בלא לשרטט קודם שורות על הקלף, ונחלקו  
בכמה תיבות, כמו שמפרש רש"י בד"ה שתיים – שתי תיבות כותבין מן המקרא בלא שרטוט. וכתבו  
התוס' לבאר בד"ה אמר ר' יצחק, דכל החיוב לכתוב פסוק מן התורה דוקא עם שרטוט הוי היכא שכותב  
את הפסוק לדרשה או לשם מצווה כגון תפילין ומזוזה, משא"כ אם כותב באיגרת שלומים למען צחות  
הלשון בלבד אין צריך שרטוט כלל. מיהו מהא דחזינן בירושלמי דשלח לריש גלותא איגרת וכתב את  
הפסוק "והיה ראשיתך מצער" לא כסדר משום דהוי איגרת בלא שרטוט, משמע לכאורה דאפילו  
באיגרת שלומים צריך שרטוט, אמנם בירושלמי מביא שם הרבה שהיו כותבין לדרשה כגון הא דשלח  
מר עוקבא לריש גלותא דהוי קאי ודמיך בזמרא, ועל זה שלח ליה דאין זה דרך ישראל שנאמר אל  
תשמח אל גיל כעמים<sup>2</sup>, לכך צריך שרטוט התם משום דהוי פסוק לדרשה.

ובגמרא בסוטה דף י"ז ע"ב לגבי כתיבת מגילת סוטה איתא שאם כתבה הכהן כמגילה, פסולה,  
משום שצריך לכותבה כספר, ופירש רש"י שם שאיגרת ביאורו שכתב בלא שרטוט ואילו ספר זה עם  
שרטוט, ובמגילת סוטה צריך לכותבה עם שרטוט דהוי הלכה למשה מסיני. והקשו תוס' שם<sup>3</sup> מדוע  
רש"י גמר חיוב מגילת סוטה עם שרטוט מהלכה למשה מסיני, תיפוק ליה מדינא דר' יצחק בסוגיא  
דידן בגיטין, דסבר שתיים כותבים שלש אין כותבין והוי איסור לכתוב שלש תיבות מפסוק בלא

1. יואל ד, ג.

2. פסוק הוא בהושע (ט, א). ונראה לבאר האיסור 'ודמיך בזמרא' הוי משום שכך היה דרך מלכי הגויים, לישון ולקום  
מתוך שאנשים מזמרים לפניהם, ועיין עוד.

3. ד"ה כתבה.



שרטוט. וכתבו התוס' ליישב שם דמדינו של ר' יצחק היינו למדין דהוי איסור לכתוב בלא שרטוט, אבל לא משמע מדינו דהוי פסול בדבר שנכתב בלא שרטוט, לכן במגילת סוטה שאם נכתבה בלא שרטוט אמרינן שפסולה ואין יכולים יותר להשביע את האשה במגילה זו, יסוד זה נלמד רק מהלכה למשה מסיני ואינו יכול להילמד מדינו של ר' יצחק.

ואילו ר"ת סבר דהא דאמרינן שלש אין כותבין היינו אם לא שרטוט כלל, אבל אם שרטוט בד' פאות הגליונים, אף על פי שלא שרטוט בין שיטה לשיטה חשוב שרטוט<sup>4</sup>, וכן בספר תורה סגי לן בד' פאות משורטטות אלא דמשום "זה אלי ואנוהו" אמרינן שמשרטט כל שורה, והכא במגילת סוטה לא גמרינן מר' יצחק משום שדינו של ר' יצחק הוי לשרטוט ד' פאות בלבד, ולכך אמרינן שבמגילת סוטה הלכה למשה מסיני דהוי חיוב לשרטוט כל שורה ושורה.

ומדברי התוס' עולה דהוי איסור לכתוב בלא שרטוט, ומהלכה למשה מסיני גמרינן דהוי בכתב פסול, משמע דאם כתב בלא שרטוט ועבר על איסור, אלא שאחר הכתיבה ישרטט לא יפסל הכתב, משום דהשתא סוף סוף הוא משורטט והוי בגדר ספר.

אלא דחזינן ברעק"א מהדורא קמא תשובה נ<sup>5</sup> שהסתפק אם סופר שכתב שטר או מזוזות בלא שרטוט, ורוצה לשרטט אחר הכתיבה [וכתיבתו גם בלא השרטוט היתה ישרה], האם הוי כשר כתב זה, והעלה להלכה דהוי פסול בכתיבה זו אם לא היה שרטוט המתקיים בזמן הכתיבה, והביא ראיה לדבריו דחזינן בגמ' מנחות דף ל"ב ע"ב לגבי ס"ת שבלה ואין קוראים בו יותר, האם יכולים לקחת ממנו את הפרשיות של תפילין ומזוזה לעשותם תפילין ומזוזות, ואמרינן בגמרא דאין עושים זאת משום דאין מורידים מקדושה חמורה [ס"ת] לקדושה קלה [תפילין ומזוזות]. ופרכינן בגמ' מדוע לא נימא שס"ת אינו צריך שרטוט משא"כ מזוזה צריכה שרטוט, ותירצה הגמ' דהוי מחלוקת תנאים. ודייק רעק"א מדברי הגמ' דאמרינן דס"ת אינו צריך שרטוט ומזוזה צריכה, ולא העמידה הגמ' דישרטט את הס"ת שבלה, משמע דלא יועיל שרטוט לאחר כתיבה, אלא דצריך שרטוט המתקיים בשעת הכתיבה עצמה.

ובדברי ר"ת לעיל דסבר דמדינו של ר' יצחק בעינן שרטוט כך בד' צדדים ואילו מגילת סוטה הוי הלכה למשה מסיני, וא"כ ליכא לר"ת טעמא דאמרינן דצריך "ספר", ומהלכה למשה מסיני גמרינן דספר הוי משורטט, ואם כן לדעת ר"ת קשים דברי הגמ' דגמרינן דהוי חיוב כתיבה כספר, והלא לר"ת ליכא לימוד זה כלל<sup>6</sup>.

4. ביאורו של ד' פאות דבעינן שהוא לשטר זה מסגרת וכן שורה ראשונה משורטטת דהשתא היא כתיבה ישרה בכללותה לשטר ואין צריך שרטוט לכל שורה ושורה בפני עצמה.

5. עיין להלן אות ב' שהרחבתי בביאור דברי רעק"א.

6. ועיין בקרן אורה מה שכתב ליישב קושיא זו לדעת ר"ת.

## ב.

## דברי הרמב"ן בגיטין והצ"ע שבזוה, ויישוב זה לפי דברי הגרעק"א

ועוד חזינן ברמב"ן בגיטין, דביאר את דעת ר"ת ודעת רש"י, דבדעת רש"י סבר דמדינו של ר' יצחק בעינן שרטוט בכל שורה ושורה, ואם עביד בלא שרטוט הוי פסול לגמרי הכתב [לא כביאורנו לעיל דהוי ליה עבירה בעלמא אלא הוי פסול, לגמרי הכתב], והלכה למשה מסיני הוי לגבי תפילין לא בעינן שרטוט כלל, ובדעת ר"ת ביאר הרמב"ן, דמדינו של ר' יצחק בעינן שרטוט רק בארבע צדדים בלבד, והיכא דליכא שרטוט זה פוסל את הכתב לגמרי, ומן הלכה למשה מסיני גמרינן דבמזוזה בעינן שרטוט על כל שורה ושורה.

והשתא לפי דברי הרמב"ן קשה בתרתי, חדא דאם נימא דגמרינן מעיקר דינו של ר' יצחק חיוב שרטוט על כל שורה ושורה, מדוע בגמרא דרשינן לימוד זה הלכה למשה מסיני, ועוד הרי כל מאי דדרשינן מן הפסוק "וכתב לה ספר" דבעינן שרטוט הרי הוי מכח דרשתו של ר' יצחק דחייב על כל כתיבת פסוק שרטוט, ואחר שחידש ר' יצחק דין זה, אמרינן דכל היכא דכתוב בתורה "ספר" בעינן את דינו של ר' יצחק, שיהא כתב משורטט, אם כן אמאי דורשת הגמ' מן החיוב ולא מכח של ר' יצחק והלא כל החיוב שאמרינן מכח דרשת הפסוק, הוא מטעם דינו של ר' יצחק.

וביישוב הדברים נראה להקדים תחילה בביאור דברי רעק"א בשו"ת<sup>7</sup> דפסק דלא מהני שרטוט לאחר הכתיבה, והראיה לדין זה היא מן הגמ' במנחות דף ל"ב ע"ב דאמרינן התם דאין עושים מזוזות מס"ת שבלה משום דאין מורידים ס"ת מקדושה חמורה לקדושה קלה, ופרכינן בגמ' מדוע לא נימא לחלק באופן אחר, דס"ת אינו צריך שרטוט, משא"כ במזוזה דצריכה שרטוט, חזינן מדברי הגמ' דליכא שרטוט לאחר הכתיבה [משום דאם לא כן מאי פרכינן בגמ' דס"ת ליכא ביה שרטוט, נימא שישרטט לאחר הכתיבה, אלא מכאן דאין מועיל שרטוט לאחר הכתיבה].

וכתב עוד הרעק"א להקשות על התוס' בסוטה<sup>8</sup>, שנסתפקו מה הדין במגילת סוטה אם מהני שרטוט לאחר הכתיבה, והלא הוי לן ראייה ברורה לספק זה מן הגמ' במנחות שביארנו לעיל.

והנה כתב הרעק"א להסתפק היכא דשרטט בבדיל [בדבר שאינו מתקיים] ואחר הכתיבה שרטוט ע"י חקיקה האם הוי כתב כשר, והצדדים לספק הם משום דסוף סוף בזמן הכתיבה הוי שרטוט ואם כך הכתיבה היתה בהכשר, או שמא משום דפעם הוי בלא שרטוט כיון ששרטוט זה אינו מתקיים, לכך הוי זמן דאינו בגדר כתב משורטט ופסול, והעלה הרעק"א להלכה דהוי פסול משום דאפי' שבזמן הכתיבה הוי כתיבה משורטטת, אבל כיון דהוי לן הלכה למשה מסיני דדרשינן "ספר" גמרינן מינה דכיון דהשתא בזמן הכתיבה ליכא שרטוט המתקיים פסול הכתב.

7. מהדורא קמא תשובה נ'.

8. יז, ב ד"ה כתבה איגרת.

ונראה לבאר עוד בדברי רעק"א דלחיוב שרטוט הוי ב' גדרים חדא דבעינן "כתיבה" משורטטת, וחדא דאמרינן מכח הלכה לשמה מסיני דרשינן "ספר" דבעינן כתיבה משורטטת, והוי מכח חיוב התורה, ונפ"מ בין ב' גדרים הללו הוא כפי שביארנו לעיל דאם כל חיוב שרטוט הוי מכח דין "כתיבה" אפשר לשרטט בבדיל ואחר הכתיבה לחקוק את השרטוט, משום דבזמן הכתיבה הוי כתב על דבר משורטט, משא"כ אם בעינן שרטוט מכח חידוש התורה של "ספר" [דגמרינן מסוטה י"ז ע"ב], הכא בעינן שרטוט המתקיים מיד בזמן הכתיבה, ולכן בסוטה כיון דהוי חיוב התורה של שרטוט לא יועיל שבזמן הכתיבה הוי שרטוט בבדיל, משום דחיוב התורה הוי שרטוט המתקיים מיד בזמן הכתיבה. והשתא מבוארים שפיר דברי רעק"א דבתחילה נסתפק וסבר דהוי חיוב "כתיבה" בלבד ולכן יועיל שרטוט בבדיל בזמן הכתיבה.

ולמסקנא פסק דבסוטה הוי חיוב התורה של "ספר" דבעינן כתיבה של ספר משורטט והוי חיוב מיד בזמן הכתיבה, לכך לא יועיל שרטוט בבדיל דהוי דבר שאינו מתקיים.

והשתא נראה לומר דלר' יצחק דסבר דהוי חיוב שרטוט בכתיבה, דאמר שתיים כותבין שלשה אין כותבין, כל זה הוי חיוב בכתיבה דבעינן כתיבה ישרה, ולכך היכא דשרטט בבדיל לפני הכתיבה ולאחר הכתיבה חקק את השרטוט הוי כתב כשר, דסוף סוף בזמן הכתיבה היתה כתיבה ישרה.

ולפי דברינו אלה לא יקשה לרש"י כלל קושית התוס' שהקשו במנחות מדוע הגמ' דורשת הלכה למשה מסיני ולא מדינו של ר' יצחק [וקשה דוקא לשיטת רש"י דסבר דלר' יצחק בעינן שרטוט על כל שורה ושורה], משום דלר' יצחק הוי חיוב "כתיבה", והביאור דעל חיוב הכתיבה בלבד בעינן שרטוט, ולכך יועיל שרטוט בבדיל בזמן הכתיבה, ולאחר מכן ישרטט ע"י חקיקה, ואילו הגמ' סברה דבעינן חקיקה מיד בזמן כתיבת מגילת הסוטה, ולכן דרשה הגמ' מן הלכה למשה מסיני, דרק מכח דרשה זאת אנו למדים דבעינן שרטוט גמור ע"י חקיקה מיד בזמן הכתיבה ולא מהני שרטוט בדבר שאינו מתקיים.

## ג.

### אופן נוסף בכיבוד דברי הרמב"ן, ולפ"ז א"ש שי' ר"ת

ונראה לחלק עוד בין הכתיבה של מגילת סוטה לחיוב כתיבה של ס"ת, תפילין ומזוזות, דחיוב כתיבה של ס"ת תפילין ומזוזות הוי כתיבה בתורת כתיבת פרשה מן התורה, ולכן צריך לכותבם על עור בהמה טהורה ועוד דינים הקשורים לכתיבת פרשה מן התורה<sup>9</sup> משא"כ מגילת סוטה דאינה בגדר כתיבת פרשה מן התורה, לכך אפשר לכתוב מגילת סוטה על עור בהמה טמאה, משום דאין כתיבת מגילת סוטה בגדר כתיבת פרשה מן התורה.

9. ובענין כתיבה לשמה הכא הוי חילוק אחר, דבתפילין ומזוזות וכן ס"ת בעינן כוונה לשמה גרידא, מעיבוד העור, וכן בכתיבה, משא"כ בגט אשה, וכן שטר שחרור של עבד ומגילת סוטה, בעינן את עצם עשיית השטר לשמה, והנפק"מ הוי לענין אם עכו"ם מופקע מלשמה זה.

והשתא נראה ליישב בעוד אופן את קושיית התוס' שהבאנו לעיל (במנחות), דכיון שכתבת פרשת סוטה אינה ככתבת פרשה מן התורה, ודינו של ר' יצחק דבעינן כתיבה משורטטת הוי דוקא על כתיבת פרשה מן התורה, לכן אמרינן בגמ' דמקור הדין דבעינן שרטוט במגילת סוטה הוי מן הלכה למשה מסיני, ולא מכח חידוש דינו של ר' יצחק שחידש רק היכא דהוי גדר כתיבה מן התורה ואילו הלכה למשה מסיני הוי בכל כתיבה, דבעינן כתיבה משורטטת.

ולפי דברינו אלה נראה לבאר את דברי הרמב"ן בדעת רש"י ובדעת ר"ת שהבאנו לעיל, דלעולם רש"י סובר דדינו של ר' יצחק הוי לעיכובא והוי פסול בשטר אם כתב בלא שרטוט דוקא היכא דהוי בגדר כתיבת פרשה מן התורה כגון תפילין מזוזות וס"ת, ואילו פרשת סוטה דאינה בגדר כתיבת פרשה מן התורה, לכן אין לומר דחיוב שרטוט בפרשת סוטה הוי מכח חידוש דינו של ר' יצחק, אלא מכח הלכה למשה מסיני דבעינן כתיבה משורטטת, והכא יועיל אם ישרטט בדבר שאינו מתקיים ויחקוק את השרטוט לאחר הכתיבה כיון דאין פרשת סוטה בגדר כתיבת פרשה מן התורה, משא"כ תפילין ומזוזות דהוי בגדר כתיבת פרשה מן התורה, מחדש ר' יצחק דבעינן שרטוט והוי לעיכובא ובעינן דכבר בזמן "הכתיבה" יהא שרטוט גמור המתקיים.

ואילו הרמב"ן לשיטתו סבר דגם אם נימא דדינו של ר' יצחק הוי רק דין בכתיבה, דהוי חיוב כתיבה משורטטת [ואפשר לשרטט אפי' בבדיל], לעולם דינו של ר' יצחק הוי מכח הלכה למשה מסיני של כתיבה כספר ולכך צריך כתיבה המתקיימת דהוי חיוב כתיבה.

והשתא יבוארו דברי ר"ת לעיל, דסבר דכל חיוב כתיבה עם שרטוט הוי מדינו של ר' יצחק, ולפי"ז היה אפשר להקשות מאי גמרינן מן הלכה למשה מסיני, והשתא נראה דהדברים ברורים, דדינו של ר' יצחק הוי מכח חיוב כתיבה, וכל זה הוי דוקא היכא דהוי בגדר 'כתיבה', כתיבת השטר, משא"כ הכא בסוטה דהוי כתיבה העומדת למחיקה ואינה בגדר כתיבה הכא ליכא דינו של ר' יצחק, ודרשינן דצריך כתיבה משורטטת מכח הלכה למשה מסיני.



## ענף ב'

### א.

**סוגיית הגמ' במגילה בענין שרטוט במגילה, והקושיא לפ"ז בדברי האורחות חיים**

איתא בגמ' מגילה דף ט"ז ע"ב דדרשינן את הפסוק "דברי שלום ואמת" – מלמד דמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה, וביאר רש"י מאי אמיתה של תורה, כספר תורה שצריך שרטוט מהלכה למשה מסיני, ואילו ר"ת במנחות דף ל"ב ביאר דאמיתה של תורה הוי מזוזה, והוי חילוק בין שרטוט בס"ת לשרטוט במזוזה, דבמזוזה בעינן שרטוט בכל שורה ושורה ואילו בס"ת הוי שרטוט רק בשורה העליונה ובד' פינות.

וחזינן בשו"ע סימן תרצ"א דהביא דעת האורחות חיים דסבר דבמגילה סגי לן בשרטוט שורה עליונה וד' פינות, וכן המגן אברהם מביא שם שיטת הלבוש דכתב דסגי לן בשרטוט שורה עליונה וד' פינות. והדברים תמוהים ביותר, דחזינן בגמ' מגילה דלכו"ע במגילה בעינן שרטוט לכל שורה ושורה [וכל מחלוקת רש"י ור"ת הוי בס"ת כיצד משרטטים], והשתא צריכים ביאור דברי האורחות חיים וכן שיטת הלבוש.

ועוד צריך לבאר היכי בתפילין אמרינן דלא בעינן שרטוט כלל, והרי לא גרע תפילין מדינו של ר' יצחק דשתיים כותבים שלשה אין כותבים, אם כן מדוע בתפילין פטור מן השרטוט, וכתב ר"ת ליישב דבגמ' במגילה וכן בגיטין הביאו רק היכא דבעינן שרטוט גמור על כל שורה ושורה, משא"כ תפילין הוי הלכה למשה מסיני דסגי לן בשרטוט של שורה עליונה וד' פינות, ולכך לא מבאר בגמ' דינם של תפילין משום דאין צריך בהם שרטוט גמור.

## ב.

### דברי הגרי"ז בגדר כתיבת מגילה, וביאור לפ"ז כמה דינים במגילת אסתר

ובישוב דברי הלבוש וכן דברי האורחות חיים יש להקדים דחזינן מחידושי הגרי"ז להלכות מגילה לבאר בחיוב קריאת המגילה, האם מי ששמע קריאת המגילה ולפניו הייתה מגילה כתובה בקלף, האם הוי ליה דין של קריאת התורה, או דהוי כקריאת המגילה שיצא בה ידי חובת קריאת המגילה לקיים את פרסום הנס.

והכי חזינן ברמב"ם<sup>10</sup> דכתב וז"ל: אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כס"ת, וצריכה שרטוט כתורה עצמה, ואין העור שלה צריך עיבוד לשמה. אבל היתה כתובה על הניר או על עור שאינו מעובד או שכתבה אפיקורס או גוי פסולה. וכבר הקשו על זה מאי שנא כתיבת מגילה מכל כתיבת ס"ת ומזוזה דבעינן עיבוד הקלף לשמה. ועיין עוד בדברי הטור או"ח סימן תרמ"א שהביא בשם ר"ת דבמגילה בעינן עיבוד הקלף לשמה כדין ס"ת כיון דנקראת בשם ספר, וכן הביא הרמב"ן בחידושו ריש פרק ב' דמגילה. והשתא צריך ביאור שיטת הרמב"ם דסבר דאין צריך עיבוד לשמה בקלף המגילה.

והנה כתב הגרי"ז לבאר דמצינו במגילה תרי דיני כתיבה, חדא כתיבה ככל דיני כתבי הקודש, ועוד דהוי ליה דיני כתיבה מסוימים בכתיבת מגילה, וכל דינים אלו הוי דוקא במגילה המיועדת לצאת בה ידי חובת קריאת המגילה, ולכן בעינן ילפותא מיוחדת בגמ' במגילה דאין כשר לכותבה בסיקרא או בסם ולא ילפינן מכל כתבי הקודש דאין נכתבים בסיקרא או בסם, משום דכתיבת מגילה הוי חיוב בפני עצמו ולא בכלל כתבי הקודש.

והנה לפי דברי הגרי"ז יבוארו שפיר דברי הרש"י ב"ב דף ט"ו דאמרינן התם בגמ' אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ותרי עשר, דניאל ומגילת אסתר, ורש"י שם פירש ואיני יודע למה לא כתבו

10. הל' מגילה פ"ב, ה"ט.

יחזקאל בעצמו, אם לא מפני שלא ניתנה נבואה לכתוב בחו"ל, וכתבום אלו לאחר שיבואו לא"י, וכן ספר דניאל שהיה בגולה וכן מגילת אסתר שהייתה בגולה. חזינן מדברי רש"י דהוי איסור לכתוב הנבואה בחו"ל, ואילו בגמ' מגילה דף י"ט על הפסוק "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה" ביאר רש"י דמגילה זו כמו שהיא – שלח להם, ושליחות זו היתה בגולה, חזינן דנכתבו הנבואות בגולה, ולכאור' הוי סתירה בדברי רש"י.

והשתא לפי דברינו יבואר שפיר, דכל מאי דלא כתבינן בגולה דברי נבואה, הוי דוקא נבואה שהיא בכלל כתבי הקודש, דוקא זה אין כותבים בגולה, משא"כ מגילת אסתר שכתבה מרדכי הוי לפרסום הנס בעלמא והוי בה חיוב קריאה אינה מדין כתבי הקודש, לכן אף בגולה שרי לכותבה<sup>11</sup>.

והשתא לפי דברינו נראה ליישב את דברי הרמב"ם דסבר דמגילה אינה צריכה עיבוד לשמה, דהרי כל דין עיבוד לשמה הוי משום קדושת הקלף, שהוא משמש לכתבת ס"ת דהוי מכלל כתבי הקודש, וכיון דהוי בה קדושה בעינן עיבוד לשמה, ובמגילה דאמרין דאינה מכלל כתבי הקודש שוב אין בה קדושה ולא בעינן עיבוד לשמה, וזהו שפסק הרמב"ם דמגילה אינה צריכה עיבוד לשמה, משום דסבר דדין עיבוד לשמה אינו תלוי אם הוי קדושה בכתב או דהוי ליה הזמנה לדבר שבקדושה, אלא דדין עיבוד לשמה הוי כמו כל דין אחר דהוי בס"ת שיהיה משורטט וכד'.

ולפי יסוד זה כתב הגרי"ז לבאר מאי דחזינן בגמ' מגילה דף ט"ז דאמר ר' יוחנן דוי"ו דויזתא בעינן לממתחא בוקיפא, וכן כל עשרת בני המן אין נכתבים אריח ע"ג לבינה כמו כל כתיבת המגילה, אלא נכתבים אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה, ואילו ברמב"ם<sup>12</sup> השמיט ב' דינים אלו. ולפי דברינו מבואר שפיר, דכל דיני כתיבה אלו הוי דוקא בכתבי הקודש דהוי מסורת הכתיבה כיצד הם נכתבים, משא"כ מגילה שנכתבה בשביל לצאת בה ידי חובה, דאינה בכלל כתבי הקודש אין בה כל דיני מסורת הכתיבה ולכן השמיט הרמב"ם דינים אלו, כיון דהרמב"ם דיבר בכותב מגילה לצאת ידי חובת קריאת המגילה.

### ג.

#### צ"ע לדבריו מדברי הנצי"ב, וישוּב שיטותיהם

אלא דעדיין הדברים צריכים ביאור, משום דחזינן בנצי"ב דכתב בהקדמה לשאלות דרב אחאי גאון<sup>13</sup>, דמגילת אסתר ניתנה לידרש וכן ס"ל דמגילת אסתר הוי מכלל כתבי הקודש והוי ליה ככל דיני כתיבת כתבי הקודש, ולכן גם ניתנת לידרש, ואילו בדברי הגרי"ז נתבאר דמגילת אסתר אינה מכלל כתבי הקודש אם כותבה לצאת בה ידי חובת קריאת המגילה.

11. וכל דברי הגמ' בבבא בתרא לסדר הכתובים, היכן מקומה של מגילת אסתר בכתובים הוי, זה נסדר דוקא בא"י, משום דכתיבה זו הוי מדין כתבי הקודש, וכתבת כתבי הקודש הוי בא"י בלבד, משא"כ כתיבת מרדכי הוי לפרסום בעלמא שרי גם בגולה לכתוב.

12. שם פ"ב, הי"ב.

13. הקדמה קדמת העמק ב' אות ג'.

אלא דנראה לבאר דלעולם לא נחלקו הנצי"ב והגרי"ז, ונראה לומר דדברי הגרי"ז הינם רק היכא דהוי מגילה לפרסום בעלמא, כגון כשכתבו את מגילת אסתר בגולה דהוי לפרסום ניסא בעלמא, דמגילה זו אין לה דין כתבי הקודש ולכן אינה נדרשת, ולכך דברי הרמב"ם הוי רק במגילה שכותבה לצאת בה ידי חובה גרידא, ואילו הנצי"ב אמר את דבריו היכא דהוי כתיבת המגילה ע"י כנסת הגדולה בא"י וכתבו את המגילה כחלק מן הכתובים, לכן אית ליה לכתיבה זו דין כתיבה ככל כתבי הקודש ולכך דרשינן מן הכתיבה הזו, והשתא עלה בידינו דאם כתב מגילה בגולה שאין כותבים שם כתבי הקודש, הוי כתיבה לפרסום בעלמא ואין לכתיבה זו דין כתיבה של כל כתבי הקודש [כגון שרטוט וכדו'], משא"כ אם כותב מגילת אסתר בא"י דהוי דיני כתיבה ככל כתבי הקודש, אין כתיבה זו לפרסום בעלמא, אלא הוי כתיבה ככתיבת כתבי הקודש [ולכך לדעת ר"ת במגילה בענין שרטוט על כל שורה ושורה ולא כס"ת דבעינן שרטוט רק שורה עליונה וד' פינות, משום דהוי במגילה לפרסום שקורא בה לצאת ידי חובת קריאת המגילה, לכן היכא דהוי מגילה לפרסום הוי בה דינים שונים מכתבי הקודש [כמו בס"ת] ובעינן שרטוט על כל שורה ושורה].

## ד.

## עפ"י מבואר דברי האורחות חיים

והשתא נשוב לריש דברינו שהוקשה לנו דברי האורחות חיים והלבוש, דבמגילה סגי לן בשרטוט של שורה עליונה וד' פינות, לפי דברינו הדברים יבוארו דלעולם האורחות חיים והלבוש סברי דבס"ת בעינן שרטוט על כל שורה ושורה [ולא כדעת ר"ת] וחיוב זה הוי מדין כתבי הקודש, משא"כ מגילה שנכתבה רק לצאת בה ידי חובת קריאה דהוי לפרסום ניסא בעלמא, השתא אינה מדין כתבי הקודש ולכן סגי לן בשרטוט של שורה עליונה וד' פינות. ולכן אין להקשות על דברי האורחות חיים והלבוש, דכו"ע סברו דבמגילה בעינן שרטוט על כל שורה ושורה, דכל מאי דבעינן שרטוט על כל שורה ושורה הוי דוקא במגילה שכתבה כחלק מכתבי הקודש דהוי דיני כתיבה דבעינן שרטוט על כל שורה ושורה, משא"כ דברי האורחות חיים להלבוש דהוי במגילה שנכתבה לפרסום הנס בעלמא, שיצאו בה ידי חובת קריאת המגילה, אינה בדין כתבי הקודש, ולכן אינה צריכה שרטוט על כל שורה ושורה, אלא סגי לן בשרטוט שורה עליונה וד' פינות.

עלה בידנו דהוי תרי דיני בכתיבת מגילה, חדא כתיבה מדין כתבי הקודש ובעינן כתיבה זו עיבוד לשמה של הקלף, וכן שרטוט על כל שורה ושורה וכן בעינן ו' דויזתא לממתחא בזקיפא ובעינן לכתוב את עשרת בני המן אריח ע"ג אריח ולבנה ע"ג לבנה.

והוי לן עוד חיוב כתיבת מגילה דהוי לפרסום הנס, דהוי כתיבה לצאת בה ידי חובת קריאת המגילה, ואינה מדין כתבי הקודש ולכן אפשר לכותבה גם בחו"ל ואינה צריכה את כל הדינים דאיכא בכתבי הקודש שהובאו לעיל.

## בענין איסור הפקעת קדושת בכור (עובר)

### וכן אם מותר לעשות תחבולה כדי להיפטר ממצוה

הרה"ג הרב יוסף שוק שליט"א  
ראש כולל 'בני הישיבות'

א.

#### הצעת וביאור סוגיית הגמ' בבכורות בעובדא דר"מ

אי' בבכורות ג, ב: רב מרי בר רחל הוא חיותא, הוה מקנה לאדנייהו לעכו"ם (פרש"י לאפקיעניהו מבכורה) ואסר להו (לבכורות בגיזה ועבודה כבכורים גמורים) ויהיב להו לכהנים, וכלאי חיותא דרב מרי בר רחל (מתה מקנהו) וכי מאחר דאסר להו בגיזה ועבודה ויהיב להו לכהנים אמאי מקנה לאדנייהו לעובד כוכבים, דלמא אתי בהו לידי תקלה (שלא יגזו ויעבוד בהן). אי הכי מאי טעמא כלו חיותא דרב מרי (דטובה נתכוון אמאי כלאי חיותיה), משום דמפקע להו מקדושתיהו, והאמר רב יהודה מותר לאדם להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם (ועדיין לא נתקדש דבכור ברחם תליא קדושתיה דכתיב כל הבכור אשר יולד ולא הוי כמטיל מום בקדשים), התם מקדושת מזבח קא מפקע ליה מקדושת כהן לא מפקע ליה (דהוי בכור בעל מום הניתן לכהן וחייב כהן לנהוג בו קדושה שלא יגזו ויעבוד בו וכשהוא שוחטו או שוחטו באיטליו ואינו נמכר באיטליו ואינו נשקל בליטרא וכו') הכא אפילו מקדושת כהן מפקע ליה ("הכא" מכי מקני לה לעובד כוכבים דלא חיילא עליה שם קדושה אע"ג שהוא נוהג בו קדושה הוי כנוהג קדושה בחולין גמורים). ואיבעית אימא רב מרי בר רחל ידע לאקנויי קנין גמור (ליטול מעות מן העובד כוכבים דעובד כוכבים לא קני אלא בכסף וכו'). וחזי ליה איניש אחרינא ואזיל ועביד וסבר רב מרי מילתא הוא דעבד (מילתא בעלמא בדיבור ואינו נוטל דמיו) ואתי בה לידי תקלה, ע"כ הסוגיא.

ולכאורה נחלקו ב' הלשונויות אם עבד רב מרי איסור בעצם זה שמכר אונן הבהמה והפקיע את כל קדושת הבכור, או לא, דל"ק ס"ל דעבד בזה איסור אע"פ שעשה כן לפני שחלה קדושה על הבהמה, ולישנא בתרא ס"ל דאין בזה איסור, ומה שנענש זה מצד מה שלא נזהר בצורת הקניין לעשות באופן שלא יצא מזה תקלה לרואין.

אמנם נראה שלכו"ע יש איסור בעצם הפקעת הקדושה מהבכור, וכל המח' זה רק בגלל דהכא שאני דרב מרי עשה כן בגלל חשש תקלה, לכן פליג לישנא בתרא וס"ל דאע"פ דאפקע קדושתיהו לגמרי, מ"מ א"א לומר שמצד זה נענש, כיון שלטובה נתכוין, אלא נענש מצד שגרם לרואים תקלה בצורת ההקנאה. אך אם לא היה חשש תקלה לכו"ע היה האיסור פשוט בזה, וכמו שמדוייק בגמרא, שאחרי שתירצה דרב מרי עשה כן דילמא אתי בהו לידי תקלה, הקשתה א"כ מ"ט כלי חיותא, ומבואר דאם לא היה עושה כן בגלל חשש תקלה, פשוט מה שהיה נענש, דעביד איסור בכך שהפקיע את הקדושה.



ב.

דברי התוס' מדוע מקנינן השתא בכור לעכו"ם, וכיאר דברי האו"ז

והנה התוס' בד"ה "דקא מפקע" הקשו מה שאין נזהרים עכשיו אע"פ שנענש רב מרי (היינו לל"ק) פר"ת דרב מרי נענש לפי שהיה מקנה אזנו של עובר ואיכא הפקעה בגוף העובר אבל הקנאה באם שריא, ואנחנו עושים הפקעה באם. ואח"כ תירצו עוד דבימי רב מרי שהיו בקיאים לעשות כדרב יהודה להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם אסור לעשות ע"י הפקעה, אבל האינדא שאין אנו בקיאים בכך מוטב שיקנה לעכו"ם משיבא לדי תקלה, (אם ישהה אותו עד שיפיל בו מום). ולפי התירוץ השני בתוס' אין הבדל בין אם עושה הפקעה באם או בעובר, בשניהם בזמן הגמ' היה אסור ובזה"ז מותר משום חשש תקלה, כיון שא"א להטיל מום בעובר. ונראה פשוט שגם לפי התי' של ר"ת שמוותר לעשות מום באם כדי להפקיע מבכורה, זה הכל משום חשש תקלה, אבל אם יהיה מצב שלא שייך חשש תקלה, גם ע"י הפקעה באם יהיה אסור.

ובאו"ז ריש הלכות בכורות כתב ". . ומכח הלכה זו דכלו חיותא דרב מרי, פסק מרנא ורבנא משה ר"מ דמתא בריה דמרנא יעקב שאסור ליה לישראל לשתופי לנכרי בבהמתו כדי לפטור וולדות מבכורה, ואפי' שתופי בעובר נמי, אבל היכא דאקרי ואשתתף פטור מן הבכורה, אבל לכתחי' אסור", ע"כ.

ומשמע שאוסר גם להיות שותף באמא כדי לפטור ולד מבכורה, מדכתב לשתופי לנכרי בבהמתו כדי לפטור ולדות מבכורה, ולכאורה פסק כמו הלשון הראשון בגמ'. וצ"ב מדוע התעלם מהלשון השני, ואדרבה, הרי כאן זה איסור דרבנן ונימא סד"ר לקולא. ונראה דס"ל דגם ללשון שני יש איסור להפקיע את הקדושה מבכור, אלא דס"ל דא"א לומר דר"מ נענש דכלו חיותיה בגלל זה דסו"ס הוא סבר דאין בזה איסור כיון שעושה כדי שלא יהיה בבכור תקלה, ולכן פי' שנענש בגלל תקלת הרואים בקנין. ואח"כ הביא את המנהג כפי שהובא בתוס' שנהגו להקנות לעכו"ם ולפטור מן הבכורה, והביא מח' ר"ת וריב"א כמו שהובא בתוס' (והתו' השני שכתבו אי נמי וכו' זהו דעת ריב"א), והכריע דאין חילוק בין אם מקנה לנכרי בגוף הבהמה או אפי' בעובר, בכל גונא לר"מ היה אסור ולדידן בכל גונא מותר משום חשש תקלה, עיי"ש.

ג.

שי' הרמב"ם שמוותר להקנות בכור לנכרי לכתחילה, וכיאר דברי ה'יראים'

אמנם ברמב"ם בהלכות בכורות ריש פרק ד' כתב ". . לא נאמר בקרך וצאנך אלא למעט שותפות הנכרי, שאם היה שותף בפרה או בעובר אפי' היה לנכרי אחד מאלף באם או בולד, ה"ז פטור מן הבכורה" וכו', וכעין זה כ' בהלכות ביכורים פי"ב הט"ו, לגבי בכור פטר חמור, וצ"ב שלא הזכיר שמ"מ לכתחי' אסור להקנות חלק בבהמה לגוי כדי להפקיע מבכורה וכמו שחזינן מהא דנענש רב מרי על כך. ועי' במהר"י קורקוס שם.

ובפשטות צ"ל דפסק כלשון השני (אולי מחמת ספק דרבנן לקולא), וס"ל לרמב"ם כיראים (השלם) סי' קמ"ב שפסק שמוותר להקנות העובר לגוי ועי"כ להפקיע מקדושת בכור. ואע"ג דרב מרי נענש ע"כ, התם זה בגלל שהקנה באופן שיצא תקלה לרואים שחשבו שמהני להקנות באופן לא מועיל (וכלשון השני בגמ'), אבל להקנות במשיכה מותר לכתחי' דלא טעו בה אינשי. ואע"ג דלשון ראשון נענש משום דמפקע ליה לקדושת בכור, כיון דמילתא דרבנן היא אזלינן בתר המיקל, עי"ש. וי"ל דכך גם פוסק הרמב"ם ולכן לא הזכיר שום איסור. וראיתי שמיישבים ברמב"ם עפ"י מש"כ שם (בה' בכורות) בפ"ב הי"ג "... מותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם וישחט עליו, בד"א בזה"ז שאין שם בית, מפני שסופו להאכל במומו, אבל בזמן שבהמ"ק קיים אסור" ע"כ.

הנה הרמב"ם דקדק בלשונו ואמר שההיתר להטיל בו מום זה מפני שסופו להיאכל במומו, דהיינו שאם לא יטיל בו מום ויולד, סופו שירעה עד שיפול בו מום מאיליו ואז יאכל לכהן במומו, ואז אין סופו להפקע מקדושתו לגמרי אלא רק מקדושת קרבן, ולכן התירו להטיל מום בעובר דלא מפקיע יותר ממה שהיה קורה אם לא היה מטיל בו מום, אבל למכור העובר לגוי שמפקיע הקדושה לגמרי יותר ממה שהיה קורה אם לא היה מוכר והיה נולד ונופל בו מום מאיליו, זה אסור. ונמצא שהרמב"ם רומז את האיסור למכור לגוי את העובר באותה הלכה שכתב את ההיתר להטיל בו מום. ע"כ.

אך כל זה נראה דוחק דאם ס"ל לרמב"ם שאסור למכור לגוי מדוע לא הזכיר זאת להדיא בהלכות בכורות בפ"ד שכתב שם שכשמוכר לגוי מפקיע קדושה, שיאמר שלכתחי' אסור לעשות כן, אלא ע"כ דס"ל כיראים שמוותר לעשות כן, ומש"כ שמוותר להטיל בעובר מום כיון שסופו להאכל במומו, כוונתו שבזמן בהמ"ק שהיה נקרב בבהמ"ק היה אסור לעשות כן, אך בזה"ז שבסה"כ עומד להאכל במומו, אין איסור להפקיע את קדושתו, בכל צורה שהיא.

#### ד.

#### ביאור גדר איסור הפקעת קדושת בכור – אסור לאדם לעשות תחבולה להיפטר ממצוה

והנה כבר נתבאר שמדוייק מהגמ' שכל ההיתר זה בגלל חשש תקלה בבכור, אך בלא חשש תקלה ודאי שאפי' בזה"ז היה צ"ל אסור להפקיע קדושת בכור.

א"כ נמצאנו למדים שיש איסור לעשות פעולה באם או בעובר כדי שלא תחול על הולד קדושת בכורה (אלא רק בגלל חשש תקלה בולד התירו), ואפי' רב יהודה שהתיר להטיל מום בעובר, זה ג"כ רק בגלל חשש תקלה אך בל"ז אסור.

ומהו טעם האיסור, הרי כשמוכר לגוי את העובר או האם עדיין אין לו קדושת בכור, ומתי שיוולד וצריכה לחול עליו קדושת בכור הוא או האם שייכים לגוי ולא שייך שתחול עליו קדושת בכורה, והוא רק גרם שלא יהיה בכור ומה האיסור בזה?

ונראה שגדר האיסור בזה הוא שאסור לאדם לעשות תחבולה כדי שלא יתחייב במצוה שהיה אמור להתחייב בה אילולא הפעולה שעשה, וגדר כזה מצינו בגמ' במס' קידושין דף לג, דאיתא שם (לגבי

חיוב עמידה בפני זקן או ת"ח), יכול יעצום עיניו כמי שלא ראהו . . . מקמי דלימטיה זמן חיובא (רש"י – בארבע אמותיו וכו') דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה, ת"ל "תקום ויראת" (רש"י – יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותיו).

ומבואר בגמ' זו שאסור לאדם לעשות תחבולות כדי שלא יתחייב במצוה שהיה עומד להתחייב בה, ואף ילפי' דין זה מפסוק תקום "ויראת" (אמנם יתכן שלימוד זה הוא אסמכתא וכל איסור זה הוא רק מדרבנן).

וכן בחולין במשנה (בדף קלה), איתא "הלוקח גז צאנו של חבירו אם שייר, המוכר חייב, לא שייר, הלוקח חייב", ופירש רבא (בדף קלח, ב וברש"י ד"ה אלא אמר רבא), "טעמא דמתניתין משום דאין אדם רשאי להפקיע ממונו מיד מצוה ולמכור גיזיו כדי שיהא גז של אחד וצאן של אחר לפטרן דלא קרינא ביה "גז צאנך", אלא כי קא מזבין לא קמזבין מתנות דכהן, הלכך כי שייר מידי, איכא למימר מדלא פריש מוכר ללוקח חוץ ממתנותיו של כהן, ודאי הכל מכר לו ושייר אצלו את מתנות הכהן, ואמר לוקח למוכר מתנה דכהן גבך היא, וכי לא שייר חייב הלוקח, ולא משום דחיוב המצוה עליה דלאו צאנך הוא, אלא משום דזה לא מכר לו חלקו של כהן", עכ"ל רש"י.

ובפשטות נראה שאין זה איסור מיוחד בראשית הגז אלא בכל מצוה וכלשון רש"י "דאין אדם רשאי להפקיע ממונו מיד מצוה", וכן הגמ' בקידושין שלומדת שיש איסור לעצום עיניו לפני שהת"ח נכנס לד"א, אין זה איסור דוקא בכבוד ת"ח, אלא בכל מצוה ומצוה שלא יפקיע את חיוב המצוה שעומד להתחייב בה, ויתכן שזה ג"כ גדר האיסור להפקיע קדושת בכור לפני שנולד.

ה.

### סתירה לדין הנ"ל מהגמ' דברכות ד"מערים אדם על תבואתו"

ולכאורה מצינו סתירה לזה, דבגמ' (ברכות לא, א) אי' ". . . דא"ר הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר" (ופרש"י ד"ה במוץ שלה קודם שיזרה אותה שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית ומשנמרח בכרי, אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעתו דגבי תרומה ומעשר כתיב דגן "ראשית דגנך" והוא המירוח, לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמרה מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו ומאכל בהמה עראי הוא . . . הלכך בהמתו אוכלת ופטורה אבל אסור באכילת קבע).

ומבואר בגמ' זו שמותר לעשות תחבולה כדי שלא יתחייב להפריש תרו"מ מה"ת. וצ"ל דשאני התם שאין עושה איזה פעולה חיובית להפקיע אלא שמכניס בלי להפריד את המוץ משא"כ בקידושין שעושה פעולה של עצמת עיניים. אמנם מצינו בברכות (לה): אמר רבה בן חנה אר"י משום ר"י ב"ר אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסים פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסים פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך

קרפיות כדי לפוטרו מן המעשר דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' בערתי הקדש מן הבית וכו'.

ובפשטות דורות האחרונים לא עברו איסור בכך אלא שבאים להמחיש את מעלת חסידותם של דורות הראשונים, וכן מוכח בירושלמי מעשרות פ"ג ה"א (יג, ב) "רבי עולא בר ישמעאל בשם רבי אלעזר: רבי ור' יוסי בי רבי יהודה היו מכניסין את הכלכלה לאחורי הגגות, ראה אותן רבי יודה בי רבי אילעאי אמר להן ראו מה ביניכם לראשונים" ע"כ.

(ופי' שם בפני משה – דר"י ב"ר יהודה ורבי היו נוהגים להכניס את הכלכלה של פירותיהן לאחורי הגגות של הבתים כדי לפוטרו ממעשרות לפי שאין הבית קובע עד שיכניס דרך השער, וראה אותן ר"י בי ר' אילעאי ואמר להן מה ביניכם שאתם עושים תחבולות להיפטר ממעשרות ואילו דורות הראשונים היו עושים תחבולה כדי להתחייב במעשרות).

וודאי שרבי ור"י בי ר' יהודה לא עשו איסור, אלא דענין זה היה מידת חסידות של דורות הראשונים והיו כאלו בדורות האחרונים שהקפידו על כך ולכן העיר להם, ופה כבר עשו פעולה מיוחדת להכניס את התבואה לא בדרך רגילה אלא דרך הגגות, ודומה לעצימת עיניים לפני שיגיע הת"ח, ובכל זאת מותר,

ומב' גמרות אלו רואים שאין איסור לגרום להפקיע מצוה (תרו"מ) שהיה עומד להתחייב בה, וזה סותר לסוגיות לגבי בכור, עצימת עיניים בפני ת"ח, וראשית הגז שמוכח לכאורה הפוך (ועי' בהג"ה יעב"ץ ברכות לה, ב, ובאהבת איתן על עין יעקב).

## ג.

### סתירה לזה מהגמ' במו"ק בדין קריעה, והביאור בזה

ועוד יש להקשות מהגמ' במו"ק (דף כו) דאיתא שם: "נתמלא מלפניו (ופרש"י "נתמלא" קרעים מלפניו מחזירו לאחוריו וחוזר וקורע לפניו) מחזירו לאחוריו, נתמלא מלמעלה הופכו מלמטה וכו'", עיי"ש. ומבואר שכשמתחייב קריעה על מת ואין לו אפשרות לקרוע בצורה שלובש את הבגד יש לו חיוב להפוך את הבגד וללובשו בצורה כזו שיוכל לקיים מצוה קריעה, אע"פ שכעת לפני שהופך את הבגד הוא פטור מקריעה, וכש"כ שאין לו לעשות תחבולה כדי להיפטר מקריעה, וחזי' ג"כ שאסור לעשות תחבולה להיפטר מהמצווה, אלא אדרבה צריך לעשות תחבולה שיוכל לקיים את חיובו.

אמנם היה אפשר לדחות ראיה זו ולומר דכוונת הגמ' לקולא, דהיינו אע"פ שאינו חייב במצבו כעת לקרוע, מ"מ, אם רוצה לקיים מצות קריעה, אינו צריך ללבוש בגד אחר אלא יכול לקרוע באותו בגד שנתמלא קרעים מלפניו ע"י שיהפכו, ונ"מ שאם הפך את אותו בגד וקרע בצידו האחורי שלבש מלפניו, אם אח"כ לבש בגד אחר תוך ימי אבלותו אינו חייב לקרוע פעם נוספת, כיון שיצא במה שקרע מקודם. אמנם בשו"ע יו"ד סי' ש"מ סכ"א כתב: "נתמלא לפניו (פי' נתמלא קרעים מלפניו) מחזירו

לאחוריו, נתמלא מלמעלה הופכו למטה, נתמלא מכאן ומכאן נעשה כמי שאין לו חלוק שאינו קורע" עכ"ל.

ומשמע שמיירי שאין לו בגד אחר ללבוש, והנידון על חיובו שחייב לעשות כן כדי לקיים מצות קריעה. אמנם קצת נראה לומר, וכן משמע בלשון השו"ע, שהסיבה שחייב להופכו כדי לקרוע בו, משום דחשיב שיש לו בגד ששייך בו קריעה, ולכן לא נפקע ממנו החיוב לקרוע, ולכן צריך להופכו אא"כ נתמלא כולו קרעים. וא"כ זה לא דומה להנ"ל שעדיין לא התחייב ועושה פעולה שלא להתחייב, ואילו כאן כיון שיש לו בגד ששייך בו קריעה, כבר חל עליו חיוב לעשות קריעה בבגד זה וא"י להפקיע את חיובו ולכן צריך להופכו כדי לקרוע בו.

## ז.

**ביאורים לישוב הסתירה בין הסוגיות דברכות וקידושין, ודחייתן מלשון רש"י והרמב"ם**

וראיתי בשואל ומשיב (מהדורא תליתאה) ח"א סי' ק"כ שהקשה הסתירה מהגמ' בקידושין לג, שמוכח שאסור לגרום להיפטר מהמצוה לגמ' בברכות לה. שמוכח שמותר לגרום שלא יתחייב במצוה, ותי' וז"ל: "דבגמ' קידושין שיש חיוב לכבד הזקן או הת"ח וא"כ זה גופא מצוה שלא יעצום עיניו כדי שיכבד הת"ח וא"כ גם כעת המצוה שזה כבודו של חכם... עי"ש. דהיינו שכבר כעת כשרואה את החכם מרחוק מוטל עליו חיוב כבוד התורה לדאוג לכבודו, אלא שאינו חייב לשבת רק תוך ד"א, אך עכ"פ כבר קודם לכן חל עליו חיוב של כבוד ת"ח שמחמתו אסור לעצום עיניו.

ובמושב זקנים על התורה פרשת קדושים (פי"ט פסוק ל"ב) כתב: "דשאני הכא משום כבוד התורה אינו יכול להערים כדאיתא פרק שבועת העדות (שבועות ל, ב) דכבוד התורה עדיף" עכ"ל.

וזה שונה קצת מהשואל ומשיב, שלשיטתו כבר כעת כשרואה הת"ח חייב לכבדו ולא לעצום עיניו, ואילו לפי המושב זקנים בכבוד התורה החמירו ואסרו לעשות כן מפני חשיבותו וחומרתו.

והנה ברמב"ם לא משמע כהשואל ומשיב, שכתב (בפ"ו ה"ב מת"ת): "ומנין שלא יעצום עיניו . . שנאמר ויראת מאלקיך, הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיך" ע"כ.

וגם מלשון רש"י שם שכתב " . . שאתה מבקש תחבולות להיפטר ממצותו", לא משמע שזה דין בת"ח דוקא, אלא דין כללי שאסור לגרום שלא יתחייב במצוה, אע"פ שע"פ דין לא מתחייב בזה, מ"מ כיון שהוא גורם לכך כוונה שלא יתחייב הדבר אסור. ובזה נסתר ישוב נוסף שיש רוצים לחלק מההיא דלא יעצום עיניו, דשם ע"י שיושב ועוצם עיניים איכא ביזוי של ת"ח לכן אסור, דמלשון הרמב"ם ורש"י ל"מ כן.

## ח.

## מבואר מדבריי המשנ"ב שדבריי הגמ' בקידושין הוא דין כללי

וגם רבינו הח"ח למד דזהו דין כללי הנלמד מהגמ' בקידושין, דבשו"ע (או"ח בסי' קכ"ח ס"ד) כתב: כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן אינם צריכים לשהות מחוץ מבהכנ"ס אלא בשעה שקורא החזן כהנים" וכו'. ובמ"ב שם ס"ק י"ב כתב דמש"כ בשו"ע "אינם רוצים" הכונה שהם חלשים וקשה להם לישא כפיהם וכד' אך בלא זה אסור להם לצאת ולהיפטר מנשיאת כפים, ובבאה"ל שם ד"ה "אינם רוצים" הביא מהחמ"ד משה שכתב דאם אינם חלשים בודאי לאו שפיר למיעבד הכי שיבטל מ"ע בחינם, והרי זה דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה כמו ציצית דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא ואפ"ה צריך לעשות בגד של ד"כ ולתלות בה ציצית וענשי נמי עלה בעידן ריתחא (כדאיתא במנחות דף מא).

ובבאה"ל כתב ע"ז שזו גמ' מפורשת שאסור לגרום להיפטר מברכת כהנים (אא"כ הוא אנוס), והביא את הגמ' בקידושין דף לג, דמבואר דאפי' אם הוא פוטר עצמו קודם דלימטי זמן חיוביה אפ"ה נאמר ע"ז "ויראת מאלקידך" עכת"ד.

ועוד כתב בספרו אהבת חסד (ח"א פ"ד ס"ד סק"ח) דהרי הדין דאם באים יהודי וגוי לבקש הלואה, צריך להקדים את היהודי אע"פ שהגוי מוכן ללוות בריבית והישראל בלי ריבית, ואם כעת בא לפניו גוי ורוצה ללוות בריבית ויודע שאח"כ יבא הישראל לבקש הלואה, ואם ילוה לגוי כעת לא ישאר לו כסף להלוות לישראל שיבא אח"כ, האם מותר להלוות כעת לגוי, ובתחילה ר"ל שאסור כיון שעיי"כ לא יוכל להלוות לישראל אח"כ, והוכיח דין זה מהגמ' בקידושין הנ"ל דאסור לעצום עיניו כדי שלא יתחייב לקום כשנכנס הת"ח לתוך ד"א.

ודחה שאין ראייה משם לאסור דשם כל כוונתו להיפטר מהחייב קימה, ולכן אסור, אך כאן אין כונתו להפקיע מצות הלואה מהישראל, אלא רוצה להרויח ע"י שילוה בריבית לגוי וכה"ג אולי שרי (אמנם בסוף הכריע שאסור להלוות כעת לגוי משום שכבר כעת מוטל עליו לדאוג לישראל שנוקק להלוואה אפילו שעדיין לא בא לפניו ול"ג מצדקה, עיי"ש).

עכ"פ חזינן מהח"ח שלמד מהגמ' בקידושין זה דין כללי בכה"ת שאסור לעשות תחבולה כדי להיפטר אח"כ ממצוה שלא יתחייב בה, וא"כ תחזור הקושיא מהגמ' בברכות לגבי תרו"מ שמבואר שמותר לגרום שלא יתחייב בתרו"מ.

## ט.

## נסיון ליישב סתירה הנ"ל, ודחייתו

ונ"ל דכל האיסור לגרום הפקעה מהמצוה זה רק היכא שממילא היה מתחייב, ואין החייב תלוי בו כגון בכור שממילא היה נולד בכור שקדוש בקדושת בכור, וכן בקידושין שממילא היה מתחייב בקימה כשהת"ח היה נכנס תוך ד"א, משא"כ בתרו"מ שאינו עומד להתחייב מאיליו אלא ע"י מעשה

שיעשה, כגון שיכניס התבואה אחר שימרחנה דרך פתח הבית, בזה יכול לעשות את המעשה באיזה אופן שרוצה וגם בצורה שלא יתחייב בה, ולכן א"א לומר שכיון שממילא היה מתחייב ואסור לו להפקיע את עצמו מהחויב, דהרי תלוי איך יעשה את המעשה ואין את הפשטות שהיה מתחייב.

ולפי"ז גם מיושב ההיא דברכת כהנים, דממילא היה מתחייב כשהחזן קורא כהנים כיון שהוא נמצא בתוך הבהכנ"ס, וכן בהלואה היה מתחייב כשיבא הישראל לפניו, וכן בקריעה שממילא היה מתחייב בקריעה כשנפטר קרובו (רח"ל), בכל אלו אסור לו לעשות מעשה כדי שלא יתחייב, כיון דממילא היה מתחייב, אמנם גם בהא דתרו"מ אע"פ שאין איסור לעשות כן, מ"מ נענש בעידן ריתחא ע"ז שלא חפץ לעשות המצוה.

אמנם יקשה ע"ז מראשית הגז דשם אין מתחייב ממילא אלא ע"י שיגזוז חמש צאן שלו, והחויב בא ע"י מעשה, ומדוע אסור לו למכור הצאן באופן שלא יתחייב דהיינו שיהיה הצאן של א' וגז של השני.

ועוד קשה דבמשנה בחלה פ"ב משנה ג' פליגי תנאי במי שבא ללוש עיסה טמאה שיש בה שיעור חיוב חלה, האם יכול לעשות עיסות קטנות שבכ"א פחות משיעור חלה כדי שלא יתחייב בחלה שאז יצטרכו לשורפה, דת"ק סובר שמותר, ור"ע סובר שצריך לעשות שיעור עיסה גדול שיתחייב בחלה ויהיה בו חלק לה' אע"פ שע"כ יצטרך לשרוף אח"כ את החלה, עיי"ש.

ומשמע דכל המח' היא רק בעיסה טמאה, אבל בעיסה טהורה גם ת"ק מודה לר"ע דצריך לעשות עיסה גדולה דוקא שיש בה שיעור להתחייב בחלה ואסור אז לעשות עיסות קטנות משום דע"כ יפטר ממצות חלה. וכן מבואר בירושלמי ריש פ"ג דחלה, וכן נפסק ברמב"ם (פ"ו מהלכות ביכורים ה"ט"ז): "אסור לאדם לעשות עיסות פחות פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה" וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' שכ"ד סי"ד), (ועי' במהר"י קורקוס שכתב שמקור הרמב"ם מהמשנה הזו וגם מפסחים מ"ח: דאיתא שם אמר רב יוסף הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא א"ל אביי מהא דעתיך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה, א"ל דאעבדן כר"א וכו').

והנה כאן בחלה לא היה מתחייב ממילא רק ע"י מעשה שלש כשיעור עיסה, ולפי הישוב הנ"ל, דבאופן שמתחייב ע"י מעשה יכול לעשות המעשה באיזה אופן שרוצה, ואין לו איסור לעשות המעשה באופן שלא יתחייב, א"כ מדוע אסור לו לעשות עיסות קבין קבין כדי שלא להתחייב?!

ובדוחק היה צ"ל כיון שהדרך כשרוצה עיסה גדולה ללוש הכל יחד ולא קבין קבין, לכך חשיב ג"כ כאילו ממילא היה מתחייב ואין לו לשנות מהפשטות. אך אם כן גם לגבי תרו"מ שבא להכניס דרך גגות הרי ודאי שהדרך להכניס דרך פתח הבית, וג"כ נימא שאין לו לשנות מהפשטות כדי להיפטר מהמצוה.

וממכניס תבואתו במוץ לא קשה כ"כ דאולי כשאין לו פנאי מכניס התבואה עם המוץ ואח"כ מוציא מידי פעם כשיש לו פנאי ומפריד את המוץ מהתבואה ומכניסי שוב אך מהא דמכניסים דרך גגות קשה.

ישׁוב הנ"ל ע"פ יסוד הגר"י דיסקין רכאשר לא הופקעה המצוה מדרבנן עכ"פ – מותר

ונראה ליישב בהקדם מה דאיתא ברשב"א ובריטב"א מגילה (דף כד) בשם המדרש דרב יוסף רצה לנהוג שלא להסתכל חוץ לד' אמותיו ומפני כך גרם לעצמו להיות סומא עיי"ש.

והקשה הגרי"י דיסקין זצ"ל, דרב יוסף לשיטתו שהסתפק אם הלכה כר' יהודה שסומא פטור מכל המצוות, א"כ איך סימא עצמו ושמא ע"י כך מפקיע עצמו מכל המצוות? ותי' דכיון שכל האיסור לגרום שלא יתחייב במצוות הוא רק מדרבנן וכמו שמובא באו"ז, וסומא אע"פ שפטור מכל המצוות זה רק מדאורייתא, אך מדרבנן חייב כדאיתא בתוס' (מגילה כ"ד), לכן לא אסרו רבנן הפקעה כזו כיון דלגבי הדרבנן נשאר חייב בכל המצוות, וזה מוכן ע"פ מה שהגמ' חילקה בין הדין של ר"י דמותר להטיל מום בעובר בכור קודם שיוולד לדין שמוכר אוזן בכור לגוי שאסור, מפני שבמכירה לגוי מפקיע לגמרי קדושת בכור אפי' מכהן, ואילו במטיל מום בעובר מפקיע קדושת קרבן אך לא קדושת כהן, אמנם שם עכ"פ מדאורי' נשאר קדושה, וכאן מחדש הגר"י דיסקין זצ"ל דאפי' שמהתורה נפקע לגמרי המצוה, מ"מ מספיק מה שמדרבנן נשאר חייב.

ועפ"ז מיושבות כל הסתירות הנ"ל, דלגבי בכור מה שאסור להפקיע (אם לא במקום חשש תקלה כנ"ל) זה משום שמפקיע הקדושה לגמרי גם מדרבנן, וכן לגבי חלה, מה שאסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור קבין קבין, זה כיון שמפקיע לגמרי דין חלה מהעיסה אפי' מדרבנן, וכן היא דראשית הגז מפקיע לגמרי דין ראשית הגז, וכן בעוצם עיניו בפני ת"ח שלגמרי נפטור מקימה, בכל אלו וכיוצ"ב אסור, אך בההיא דדורות האחרונים שהיו מכניסים פירותיהן דרך גגות להפקיען ממעשר. דבגיטין פ"א, כתבו תוס' (בד"ה "דרך גגות") דאע"פ שפטור מהתורה, מ"מ אכילת קבע אסורה מדרבנן ורק אכילת עראי התירו, נמצא שלא הפקיע לגמרי חיוב תרו"מ מהפירות, ולגבי מכניס תבואתו במוץ, כתב הרמב"ן (בע"ז מ"א), שרק לאכילת בהמה התירו אך לאכילת אדם אסור, והרא"ה בברכות (דף ל"א), כתב שמה שהתירו זה רק אם לא מכניס כל תבואתו במוץ אלא חלק והשאר מכניס בצורה רגילה, אז התירו נמצא שלא הפקיע לגמרי ממעשר, א"כ ניחא שם שאין הפקעה גמורה ממעשר שעדיין לאדם חייב לעשר או שחלק מהתבואה חייב לעשר ולכן התירו (ואין ליישב כמו המהר"ם חלאוה פסחים ט', דכיון שמכניס עם המוץ עדיין מצי לאתויינהו לידי חיוב אם יעשה דיגון ומירוח ונמצא שאין כאן הפקעה גמורה, דגם בחלה נימא שאין הפקעה גמורה בזה שעושה עיסתו קבין קבין דיכול אחרי כן לעשות צירוף סל ולחייבן).

ואע"פ שבההיא דרב מרי נענש אע"פ שנהג בהם קדושה אחרי ההפקעה, שם נהג קדושה לרווחא דמילתא אך מדרבנן היה פטור לגמרי.



## ביאור שיטת המהרי"ט בגדר ידיים שאינן מוכיחות

הת' מנחם מענדל שי' אסולין

תלמיד בישיבה

### א.

#### הצעת סוגיית הגמ' בידיים שאינן מוכיחות וההכרעה למעשה

בגמ' בקידושין (ה, ב): אמר שמואל, בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, ה"א מאורסת, ה"א (לי) לאינתו הרי זו מקודשת. . . א"ל ר' פפא לאביי, למימרא דסבר שמואל ידיים שאינן מוכיחות הויין ידיים? והתנן, האומר אהא הרי זה נזיר, והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר, ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו, טעמא דנזיר עובר לפניו הא לאו הכי לא, הכא במאי עסקינן דאמר לי.

היינו שדברי שמואל, שכשאומר הרי את מקודשת הוי קידושין, הוא דווקא כשאמר ה"א מקודשת לי, דאז מוכחא מילתא שנתכוין לקדשה לו, ולא למשלחו. אבל אם לא אמר לי, ואין לנו "ידיים מוכיחות" לכך שנתכוין לעצמו – אינה מקודשת.

ובדין האומר הרי את מקודשת ולא אמר לי, נחלקו הראשונים:

רוב הראשונים כתבו (וכן נפסק בשו"ע בסי' כז ס"ד), שאינה מקודשת, מדין ידיים שאינם מוכיחות שלא הויין ידיים.

אמנם יש שכתבו (כהשיטה שהובאה בר"ן וברשב"א), דאע"ג דקיי"ל ידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים (כנ"ל מנדרים), מ"מ לענין גיטין וקידושין חיישינן לספק, והאומר ה"א מקודשת הוי ספק קידושין. וראה ברשב"א שם שחשש לדעה זו.

### ב.

#### מחלוקת המהרי"ט ומהר"י בן לב לענין משודכים

אך הנה פסק המהר"י בן לב<sup>1</sup>, שכשהיו משודכים ביניהם לפני הקידושין, הוי אמירתו הרי את מקודשת כידים מוכיחות שהתכוין לקדשה לעצמו אף שלא אמר "לי", וצריכה ממנו גט מספק. אמנם המהרי"ט פסק שאף בזה אין חשש קידושין.

1. בתשובותיו ח"א סי' יח.

ובביאור סברותיהם, הנה הביא בחידושי מהרי"ט העובדא שהיתה אצל ר"ת<sup>2</sup>, שאמר אחד לחבירו בתך מקודשת לי ולא פירש איזו מבנותיו, והייתה אחת מהן משודכת לו, ופסק ר"ת שקידש רק המשודכת.

ועפ"י סיפור זה, הביא המהר"י בן לב להוכיח לדבריו כנ"ל, שהשידוכין מוכיחים שלעצמו קידש. אך הוסיף בזה את דברי "אחד מגדולי הדור", שחילק בין הנדו"ד למקרה דר"ת – שבאמירתו ה"א מקודשת, אין כלל וודאות שהיו קידושין, שהרי לא פירש אף שם, ולכן מאחר שהידים אינן מוכיחות – לא יהיו קידושין; משא"כ בעובדא דר"ת שודאי יש קידושין, והשאלה רק למי מבין האחיות, שלכן נראה שכיון לקדש את המשודכת לו.

אלא שהמהריב"ל לא רצה לסמוך על חילוק זה, ולפוטרה בלא גט, וכתב להחמיר שצריכה המשודכת גט, כפי שפסק ר"ת לגבי הב' אחיות.

אמנם המהרי"ט כתב לסמוך על חילוק זה, שבנדו"ד כשאמר למשודכתו הרי את מקודשת ולא אמר לי – אין כאן בית מיחוש כלל. והוכיח דבריו מהגמ' לקמן (נא, ב) גבי "המקדש את בתו סתם אין הבוגרות בכלל", דהוי אפילו שלחה הגדולה את אביה כשליח קידושין.

ומזה הוכיח שאין ידים מוכיחות מועיל בקידושין, כל עוד ההוכחה לכוונת דבריו היא מדבר אחר וצדדי, אלא צ"ל ההוכחה בהלשון עצמו.

ויש להבין סברת המהרי"ט, דהנה ברא"ש (על הגמ' כאן בסו"ס ב) כתב שאם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה, ואמר לה ה"א מקודשת (ולא אמר לי) – הוי ודאי קידושין.

והוכיח זאת, מדברי הגמ' "טעמא דנזיר עובר לפניו", היינו שכשיש ידים מוכיחות ע"ד נזיר עובר לפניו, הויין ידים. ובודאי שכשמדבר עמה על עסקי קידושיה לא גרע מנזיר עובר לפניו. וכן פסק בשו"ע.

וא"כ צ"ב בסברת המהרי"ט, מהו החילוק בין מקרה שהיו משודכים, למדברים באותו זמן על עסקי גיטה, או לנזיר עובר לפניו. דלכאורה בשני המקרים ישנה הוכחה מן הצד שמועילה לדבריו ועושה אותם ידים מוכיחות, ומדוע א"כ פסק שאין השידוך שביניהם הוכחה שכוונתו לאשה זו (דאין לומר שחולק על הרא"ש וסובר שאכן אין ידיים בקידושין מהוכחה צדדית, דבגמרא כאן הביאו לנדו"ז את דין נזיר עובר לפניו.

## ג.

### ביאור דעת המהרי"ט דרוקא כאן חסרה אמירת קידושין

ולכאורה יש לומר בפשטות, ובהקדם הסברה בגדר ומטרת האמירה שצ"ל בקידושין:

2. ראה רא"ש פ' האיש מקדש סי' כה.

בבבדרים (ו, ב) מבואר דין ידיים בבבדרים, ואגב זה דנה הגמ' האם "יש יד לקידושין". כגון במקרה שאמר לאשה הרי את מקודשת לי ופנה לאחרת ואמר "ואת". האם תעלה לו כוונתו שאכן התכווין לקדשה ג"כ, ע"ד נדרים. וביאר שם הר"ן שאלת הגמ', דאע"פ שלא נתפרש בקידושין דין ידים, אפשר ללמוד זאת מבבדרים.

ותמוה: מהי השייכות בין היד בבבדרים, שענינם דיבור, כדברי הפסוק "לבטא בשפתיים", וצריך לחידוש שיד מועילה – ליד בקידושין, שם האמירה היא רק גילוי דעת, מה כוונת הבעל בנתינה לאשה, ולכן מוכרחים ג"כ לאמירה. אמנם אם ישנה 'יד' שמוכיחה כוונתו, לכאורה בזה די. ואמאי צריכים ללמוד מדין ידים בבבדרים?

אלא בפשטות מבואר מכאן, שהאמירה בקידושין אינה רק גילוי דעת בכוונתו, שלזה מספיק גם אומדנא דמוכת, אלא אמירה היא ענין נוסף שמוכרח שיהיה בקידושין (ומצינו במסכתין עוד ראיות ברורות על הכרח האמירה לקידושין. ואכמ"ל בזה כלל).

אמנם בגמ' כאן איתא (ו, א), "היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה, ולא פירש ר' יוסי אומר דיו". ומשמע בפשטות דליכא דין אמירה בקידושין.

וביאר במאירי כאן, ש"דבור שבעסקי קידושיה הוא במקום הרי את מקדשת לי, אחר שבשעת דבורו עמה על עסקי קידושיה נתרצית לו". היינו שהדיבור שהיה ביניהם על עסקי הקידושין חשיב כדיבור קידושין. וביאר ש"הדיבור בעסקי קידושיה צריך שיהא בו לשון שאלו היה כיוצא בו בקדושין יהא מועיל כגון שיאמר תרצי להיות אשתי או אי זה משאר לשונות המועילים. . שאין דבור בעסקי קדושין מועיל במה שאין קדושין עצמן מועילים".

ומזה נראה שעל אף שאכן קיים דין אמירה בקידושין. הוא מתבצע גם במדבר עמה מעסקי קידושיה ועולה לו כאמירה. כלומר גם מה שבמדבר עימה נפעל הקידושין זהו מאחר שחשיב הדיבור שלפנ"ז כאמירת הרי מקודשת לי.

וא"כ נראה מובן בפשטות החילוק להמהרי"ט בין היו משודכים, למדבר עמה על עסקי קידושיה (ונזיר עובר לפניו):

דרך אם דיבר עמה בזמן קרוב על קידושיה – מועיל דיבור זה לדיבור קידושין; אבל במשודכים, שהידיים מוכיחות רק מענין צדדי שהיה משך זמן קודם לכן, שהיו משודכים – אין דיבור קידושין כלל.

ואולי זוהי ג"כ כוונתו בחילוק בין העובדא דר"ת, שקידש אחת מבנותיו, שאז מאחר שישנם בודאי קידושין, ממילא ישנו ג"כ דיבור של ודאי קידושין, ומאחר שאחת מבנותיו משודכת, נראה שכוונתו היא לאחת מהן.

## ד.

## הצ"ע בהוכחת המהרי"ט מדברי הר"ן

אמנם אכתי אין מובנים דברי המהרי"ט כל צרכם:

דהנה באבני מילואים בסי' כו (ס"ק יד) הביא דברי המהרי"ט כאן. והביא הראיה שהביא המהרי"ט בסיום דבריו ובקיצור, מדברי הר"ן בנדרים שם (ו, א). ונקדים הבאת מהלך הגמ' שם:

איתמר ידיים שאין מוכיחות אביי אמר הויין ידיים ורבא אמר לא הויין ידיים. אמר רבא: ר' אידי אסברה לי – אמר קרא נזיר להזיר לה' – מקיש ידות נזירות לנזירות, מה נזירות בהפלאה אף ידות נזירות בהפלאה.

ומנסה הגמ' להעמיד מחלוקתם: לימא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן קמיפלגי. דתנן "גופו של גט – הרי את מותרת לכל אדם. ר' יהודה אומר ודין דליהוי ליכי מינאי ספר תירוכין כו". לימא אביי דאמר כרבנן ורבא דאמר כר' יהודה?

ודוחה הגמ': אמר לך אביי אנא דאמרי אפי' לר' יהודה. עד כאן לא קאמר ר' יהודה בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט דבעינן כריתות וליכא. . ורבא אמר אנא דאמרי אפי' לרבנן – ע"כ לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט דאין אדם מגרש את אשת חבירו אבל בעלמא לא שמעת ליה. ע"כ מהגמ'.

היינו שבגיטין יש סברא לומר שלא בעינן ידיים מוכיחות, באשר כאן דבריו מוכחים מדין נדרים וקידושין. דישנה ההוכחה שבודאי כשמגרש – כוונתו לאשתו.

ובר"ן (ד"ה ורבא) הביא: הרשב"א ז"ל שיבש לשון זה ואמר דלא דייק דרבא לא קאמר דלא ליבעו רבנן ידיים מוכיחות, אלא דקסברי דהנך ידיים בגט מוכיחות נינהו משום דאין אדם מגרש אשת חבירו.

ודוחה הר"ן: ולי אתי שפיר דודאי הידים בעצמן אינן מוכיחות לפי שהלשון אינו מוכיח שיהא הוא מגרשה אלא שהענין מוכיח מצד עצמו שהוא מגרשה משום דאין אדם מגרש אשת חבירו ולפיכך אע"פ שהלשון אינו מוכיח מהני. ואין לשבש הספרים."

ומכך הביא המהרי"ט להוכיח ליסוד דבריו, שיש לחלק בידיים בין כשהוכחה היא בהלשון עצמו, לבין שההוכחה היא מהדבר אחר.

ותמה האבנ"מ, דמדברי הר"ן משמע איפכא, דזהו בדיוק הנידון בדברי הר"ן – האם מה שאין אדם מגרש אשת חבירו מהני להחשיבו כידים מוכיחות אף שאין מוכח כן בלשון עצמו, ומכריע להדיא דמהני!

וכתב לחלק בין ההוכחה דאין אדם מגרש אשת חבירו, לבין הנדו"ד – ההוכחה מכך שמשודכת לו, שאף שבשניהם ההוכחה אינה בלשון עצמו, הרי גבי גט ההוכחה היא מהענין שנותן וכל הרואה מבין

שלזה כוונתו. משא"כ במשודכת – אין הענין מוכח מצד עצמו, דלא כולי עלמא ידעי שמשודכת היא, וצריך לידיעה מוקדמת.

אמנם בדברי המהרי"ט עדיין צ"ע, דאף שאין להקשות על דבריו מדברי הר"ן (משום החילוק הנ"ל), הרי אכתי הוכחתו מדברי הר"ן אין מובנת כלל.

ה.

### ביאור מחלוקת הר"ן והרשב"א

ויש לבאר, בהקדם<sup>3</sup> מה שיש לחקור בדינא דידיים שאין מוכיחות דלא הוו ידיים: האם מה שחסר כאן הוא רק תורת הוכחה לכוונת דיבורו, אבל עדיין זהו חשיב יד, אלא שחסרה רק ההוכחה; או שנימא שכשחסר המוכיח פקע מכל דבריו תורת לשון, וכאילו לא אמר כלום, ואין בדבריו יד כלל.

והיינו דבעיקר הדין שלומדת הגמ' "מה נזירות בהפלאה אף ידות נזירות בהפלאה" יש לחקור – אם הפירוש שנתמעט מכאן תורת יד שאין מוכיח והמיעוט הוא בעיקר הלשון, או רק דינא הכי שלשון כזה לא מהני מצד חסרון ההוכחה בדבריו, אבל גם מה שאמר שפיר יש עליו תורת לשון.

דעפ"ז יש נפק"מ גם בהוכחה דאין אדם מגרש אשת חבירו, שבשאלה זאת תלויה מחלוקת הרשב"א והר"ן, אם ההוכחה שביד מוכרחת להיות דווקא בעצם דיבורו, והוכחה צדדית אינה עושה את דיבורו יד מוכיח, או שדי גם בהוכחה צדדית:

אי נימא שגם בלי ההוכחה הוי דבריו 'יד', ורק שחסירה ההוכחה לדבריו – ודאי שאין נוגע מהיכן תבוא הראיה, וגם כשבאה מענין וסברא חיצונית הוי ידיים מוכיחות. שהרי כל מה שחסר הוא רק הוכחה למה התכוין בלשונו.

וזהו שיטת הרשב"א הנ"ל, שכתב שגירסת הגמ' (דלא בעינן בגיטין ידיים מוכיחות) משובשת, שהרי ע"י סברת אין אדם מגרש את אשת חבירו נחשב שפיר יד מוכיח.

משא"כ שיטת הר"ן היא, שבלי ההוכחה חסר בעיקר הלשון, ואין כאן יד כלל. ונמצא שבלי ההוכחה שאינו מגרש אשת חבירו, הרי זה כאילו לא אמר כלום, שהרי אין על מה שאמר תורת לשון כלל ועיקר. ולכן אף אם יהא מוכח ע"י מעשיו, עדיין לא הוי יד המוכיח, כי אין להוכחה הצדדית על מה 'להתחבר' ולחול כלל. ורק אם יוסיף את ההוכחה בלשונו גופא – רק אז יהיה כאן יד המוכיח. ודוק.

ולכן כתב כאן הר"ן ששפיר אפשר לגרוס שלא בעינן בגיטין ידיים מוכיחות, כי הלשון עצמה עדיין אינה מוכיחה ואין כאן יד, אלא שמחדש שמכל מקום מאחר שהענין מוכח מצד עצמו מהני לגבי גט.

3. ראה בשיעורי הגאון ר' שמואל רוזובסקי על הגמ' בנדרים שם.

## .1

**עפ"ז תובן הוכחת המהרי"ט וביאור באו"א קצת**

ולפי"ז נמצאים מובנים גם דברי המהרי"ט, שכתב להוכיח מדברי הר"ן לשיטתו דכל שאין מוכח מהלשון עצמו לא הוי ידים מוכיחות:

עיקר ההוכחה מדברי הר"ן היא רק לגבי חקירה זו, שנראה מדבריו דס"ל שהוכחה צדדית אינה מועילה כדי לעשות מדבריו יד המוכיח, שזה שפיר יש לראות מדבריו, שהרי להדיא כתב שאעפ"י שישנה ההוכחה שאינו מגרש אשת חברו, עדיין "הידים בעצמן אינן מוכיחות".

אמנם מחלק המהרי"ט בדברי הר"ן, שמש"כ הר"ן שלמרות זאת מהני ההוכחה דאינו מגרש אשת חברו, הוא עפ"י החילוק שהביא באבנ"מ – שבנדון זה ההוכחה נראית לעין מדבריו עצמם, שהתכוין רק לאשתו, ולכן חל ע"ז תורת דיבור ויד מוכיח. משא"כ כשהיא רק משודכת, ולא כולי עלמא ידעי זאת, וצריך להוכחה מדבר אחר.

ועכ"פ מוכח מדברי הר"ן שכשאין ההוכחה נראית לעין בדיבור עצמו, כבמשודכת, לא הוי דיבורו כלל. ושפיר תובן הוכחת המהרי"ט.

ובאופן נוסף ע"ז יש לבאר המחלוקת בגדר ידים מוכיחות:

להמהרי"ט, ידים מוכיחות ענינם שיש הוכחה ודאית על כוונתו, ולא הסתברות בלבד, שלכן כשלפנינו רק שידוך שהיה מזה זמן, לא תיתכן הוכחה ודאית בכוונת דבריו כעת. אלא צריכה להיות הוכחה בגוף דבריו, שרק כך נראה לעין הקשר בין ההוכחה לדיבור.

ולהמהרי"י בן לב, הנדרש בידיים מוכיחות הוא הוכחה הסתברותית שנראה יותר שלכך כיון. לכן ניתן גם להסתמך על הוכחה מומן רחוק, שאינה לפנינו, מתוך השערה וידיעה שכיון אליה שהיא משודכתו. ואכמ"ל בזה.

## .2

**עיקר האמירה היא בשביל העדים**

אמנם עדיין צ"ע, דסו"ס מדברי המהרי"ט כאן נראה שההוכחה לכוונת לשונו צריכה להיות בדיבור עצמו. ועדיין תמוה א"כ בדברי הר"ן אמאי בגט יש לסמוך על ראייה מעלמא – דאין אדם מגרש אשת חברו.

ויובן עפ"י תוספת ביאור בהסברת הטעם, מדוע אכן יש צורך בהוכחה בלשון עצמו – עפ"י דעת הרשב"א, דמה שאנו צריכים לדיבור בקידושין אין הוא בשביל הקידושין עצמם, אלא בשביל עדות העדים – שעל העדים להעיד עדות ראייה או שמיעה, ואין די בידיעתם.

וכפי שמבאר הרשב"א בסוגיא דידן (קידושין ה, ב) את הדין ד"נתן הוא ואמרה היא" דאינה מקודשת – דאעפ"י שהדברים מראים שלדעת מה שאמרה היא נתן לה את הכסף, מ"מ אין זה אלא

ידיעה ולא ראייה. ואין הכי נמי שהמעשה מוכיח שלכך כוונתו, אך עדיין אין העדים רואים את ההוכחה, ועדות ראייה בעינן.

ומצינו למהרי"ט במק"א<sup>4</sup> דס"ל לדברי הרשב"א בענין זה, כפי שמביא שם מתשובות אביו<sup>5</sup> גבי "אחד שקידש אשה אחת והיו פניה מכוסות ולא ראו העדים אותה, אלא אח"כ כשהלכה לה החזירוה ואמרו לה שתגלה פניה כדי שיוכלו להעיד, ואז ראו אותה". דכתב אביו שאין לחוש לקידושין כלל, שמאחר שבאותה שעה שנתקדשה לא ראו אותה – הרי זה מקדש בלא עדים, ואע"פ שראוה לאחר מכן.

והביא בקשר לזה מתשובות הרשב"א (ח"א סי' תשפ) במעשה שהיה בשנים שהיו עומדים אחורי גדר הבית ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג, אבל לא ראו נתינה ממש – שאז אפילו אם ראו לאחמ"כ האתרוג יוצא מתחת ידה אין כאן חשש של כלום, ואפילו היא מודה שלקחתו לשם קידושין, דבעינן ראייה וידיעה ממש.

ומוכח א"כ שכן ס"ל להמהרי"ט, שליכא לעדות קידושין בלי ראיית כל המעשה, ולא די בהבנתם. ונ"ל שזוהי גם סברת המהרי"ט כאן, דאעפ"י שיש הוכחה לקידושין, שהרי האשה משודכת לו, מ"מ זה תלוי כנ"ל בידיעה מוקדמת, ולא יכולים העדים להעיד על מה שראו. משא"כ בגירושין – שההוכחה שאין אדם מגרש אשת חבירו מוכחת מדבריו עצמם, ויכולים העדים להעיד עליה, שראו שכך אמר וכוונתו לאשתו.

4. בחידושו לקידושין מג, א – הובאו באבנ"מ סל"א ס"ד.

5. ראה שו"ת מבי"ט ח"א סי' רכו.

## בהטעם שאין מועיל מתנה על מנת להחזיר בקידושין

הת' משה דוב הלוי שי' וייס  
תלמיד בישיבה

### א.

הטעם שאין מועילה מתנה על מנת להחזיר בקידושין שיטת רש"י והרמב"ם  
בדין קידושין במתנה ע"מ להחזיר איתא בקידושין: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי.  
אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".  
מפשטות דברי הגמ' משמע שהחסרון של מתנה ע"מ להחזיר הוא אותו חסרון שיש בחליפין, וכן  
משמע בלשונו של רש"י על אתר<sup>2</sup> וז"ל:  
"ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו', והאי לחליפין דמי כקנין בסודר, דאינו אלא אוחו  
בו ומחזירו".

ואכן מצאנו שכך הבין הב"ח<sup>3</sup> מלשונו של רש"י, וז"ל של הב"ח:

"ופירש רש"י והאי לחליפין דמי וכו' עכ"ל. משמע דמפרש, כי היכי דאינה נקנית בחליפין דבפחות  
משוה פרוטה לא מקניא נפשה דגנאי לה, במתנה על מנת להחזיר נמי גנאי הוא לה שלא תהא נקנית  
אפילו בשוה פרוטה".

והאמת היא דלא רק רש"י למד כן אלא גם הרמב"ם<sup>4</sup> ס"ל כך, וז"ל:

"האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי – אינה מקודשת בין החזירה  
בין לא החזירה, שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה  
כלום".

### ב.

הטעם שאין מועילה מתנה על מנת להחזיר בקידושין שיטת התוס' והר"ן  
אך לאידך, התוס' על אתר<sup>5</sup> חולק סובר שאין חסרון מהותי במתנה ע"מ להחזיר, וכל הבעיה היא

1. ו, ב.

2. ד"ה אלא אמר ר' אשי.

3. אבה"ע סי' כט סק"א.

4. הל' אישות פ"ה הכ"ד.

5. ד"ה לבר מאישה.



רק משום דדמי לחליפין, וז"ל: "וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדרים פרק השותפין דאי תפיס לה מיתפסי ונראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הווי קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הילכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה".

היינו שחכמים גזרו שמא ידמו בנ"א מתנה ע"מ להחזיר לחליפין, לכן גזרו שאשה לא תתקדש במתנה ע"מ להחזיר, למרות שבעצם אין בעיה מהותית בקנין זה.

וכן מצאנו שלמד הר"ן על אתר<sup>6</sup> כדרכו של שיטת בעלי התוס', וז"ל:

"והכי פירושא הוא, דמתנה על מנת להחזיר לאו חליפין ממש היא אלא דלפי שאין אשה נקנית בחליפין גזרו בה משום דאיכא חליפין דדמו למתנה על מנת להחזיר, דהיינו חליפי סודר דהדר, ואע"ג דרב אשי אמר התם בנדרים בפ' השותפין מאן לימא לן דסודרא אי תפיס ליה לא מתפיס, כלומר שאם רצה מקנה שלא להחזירו רשאי? התם בדרך דחייה בלחוד אמר רב אשי הכי, אבל קושטא דמילתא הוא, דאי תפיס לא מתפיס כדמשמע ממימריה הכא".

ובאמת הרב האי גאון גרס כן בפירוש בלשון הגמרא: "גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

## ג.

### הנפק"מ בין שני המהלכים הנ"ל

היוצא מהנ"ל, ששיטת רש"י והרמב"ם היא, שהבעיה במתנה על מנת להחזיר היא אותה הבעיה הקיימת בחליפין (גנאי הוא לה – לפי שיטת רש"י. לא נהנית – לפי שיטת הרמב"ם), משא"כ לשיטת התוס' אין בעיה בגוף הקנין אלא שגזרו חכמים שמא ידמו זאת בנ"א לחליפין ויאמרו שגם חליפין שרי, וכנ"ל.

ובפשטות, מחלוקתם כאן תלויה במחלוקתם לעיל (ג, א) בנוגע לפסק הגמ' שאין מועיל קנין חליפין בקידושין:

דרש"י כתב דהטעם לכך הוא, משום שאשה בפחות משו"פ לא מיקניא נפשה, היינו שהסיבה היא משום הגנאי של האשה. משום זה שפיר אפשר לומר שאת אותו חסרון יש גם במתנה ע"מ להחזיר, שלאשה יש גנאי להקנות עצמה בכזה קנין.

משא"כ לתוס' החסרון בחליפין הוא לא מצד גנאי האשה אלא לפי שיש בעיה בעצם גוף הקנין (שאינו פועל כקנין כסף וכו' עיי"ש), א"כ הכא במתנה ע"מ להחזיר שעובד ככל קנין כסף רגיל א"א לומר שיש בעיה בעצם הקנין ולכן מוכרחים לומר שהבעיה היא רק מצד גזירת חכמים, וק"ל.

6. ד"ה בכולהו קני.

והנה, בפשטות הנפק"מ בין שני המהלכים תהיה היכי שקידשה במתנה ע"מ להחזיר אך הוסיף ואמר לה שתתקדש בהנאה שיש לה מכך שהחפץ נמצא ברשותה זמן מה.

דלרש"י שהבעיה היא בגוף הקנין מפני שזה גנאי ולא נהנית, אז הכא שנהנית ואין לה גנאי – מקודשת, משא"כ לתוס' שהטעם שאינה מועילה מתנה על מנת להחזיר הוא משום גזירת חכמים "שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין" א"כ גם היכא דאמר לה שתתקדש בהנאה עדיין מחזי כחליפין ולא תהיה מקודשת.

ולכאורה זוהי כוונתו של הרבינו ירוחם<sup>7</sup> וז"ל:

"יש מפרשים שאם נתן לה מתנה לזמן ידוע, ואמר לה תהא מקודשת לי בההיא הנאה שאת נהנית באותו זמן – דהויא מקודשת. ויש מפרשים דאינה מקודשת, וראשון נראה עיקר".

ולכאורה אפשר לומר ששני הי"מ זה שיטותיהם של רש"י ותוס' הנ"ל. וכך באמת איתא בפירוש בדברי הגר"א<sup>8</sup> וז"ל:

"ומחלוקתם היא דתוס' שם ד"ה לבר וכו' והרא"ש שם פירש משום גזירה, ור"ה גאון גריס בהדיא גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין, וכ"כ הרשב"א שזו היא הגירסא הנכונה, וכתב ולמקצת ספרים דגרסי לפי שאין אשה וכו' אפשר לפרש משום דלית לה הנאה לאשה במתנה זו וכל שאין לה הנאה אינה מתקדשת וכעין חליפין... וכך מפרש הרמב"ם וכ"כ הר"ן בשמו, ולפי"ז אם א"ל בהנאה וכו' מקודשת, משא"כ לסברא ראשונה".

#### ד.

#### הקושי שבדברי הגר"א כביאור דברי רבינו ירוחם

אך לכאורה כשנדייק היטב, נמצא, שישנם ג' סוגי מקרים:

(א) המקרה דסוגייתנו, היכא דקידשה במתנה ע"מ להחזיר ולא נהנית.

(ב) היכא דנתן לה מתנה ע"מ להחזיר ולא פירש לה מידי, אך מ"מ בזמן שהחפץ היה אצלה נהנתה בשו"פ.

(ג) שאמר לה בפירוש שתתקדש בהנאה שיש לה בזמן שהחפץ אצלה.

הסברא נותנת, שאף במקרה השני שבסופו של דבר נהנתה בשו"פ, תהיה נפק"מ בין שיטת הרש"י לתוס', דלרש"י הרי סוף כל סוף נהנת וכבר אין לה גנאי. ולתוס' לא תהיה מקודשת, כיון שעדיין מיחזי כחליפין.

7. נתיב כב ח"ד.

8. ביאור הגר"א ס' כט סק"ב.

וא"כ קשה על דברי הגר"א שמשמע מלשונו שבמקרה זה, אף לשיטת רש"י לא תהיה מקודשת והנפק"מ ביניהם תהיה רק במקרה השלישי היכן שאמר לה בפירוש שתתקדש בהנאה שיש לה בזמן שהחפץ אצלה.

ובאמת דאין זה רק שהסברא נותנת לשיטת רש"י והרמב"ם שבמקרה השני (היכן שנהנת למרות שלא פירש לה) מקודשת, אלא זה מונח בלשונוניהם של רש"י והרמב"ם:

רש"י כתב דחסרון המתנה ע"מ להחזיר הוא "דאינו אלא אוחו בו ומחזירו", משמע שכל הבעיה היא מכיון שהחפץ הולך וחוזר מיד, אבל היכא שהיה אצלה משך זמן שאז נהנת תהיה מקודשת, וכן בלשון הרמב"ם שכתב דהחסרון הוא ש"הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום" משמע דהיכא דנהנית והגיע לידה כמו הכא תהיה מקודשת!

וביותר יקשה במה שהעלה הגר"א שהנפק"מ תהיה במקרה השלישי היכא דפירש לה לכאורה גם זה אינו מחזור, דהסברא נותנת שגם התוס' מודה דהיכא דאמר לה בפירוש שתתקדש בהנאה תהיה מקודשת, דהרי מה שנתן לה (ההנאה) לא חוזר אליו, ולא מיחזי ממש כחליפין, וא"כ במקרה זה לכו"ע תהיה מקודשת.

והנה הב"ח (שם) בהמשך דבריו, מסיק ממש כמו שכתבנו והוכחנו למעלה, שהנפק"מ בין שיטת רש"י והרמב"ם לשיטת התוס' והר"ן זהו כבר במקרה השני (היכן שנהנת הגם שלא פירש לה), אך במקרה השלישי (שאמר לה בהדיא) לכ"ע תהיה מקודשת, וז"ל:

"...משמע שאם היתה נהנית בהנאת קישוט ש"פ מקודשת מספק, וכך היא דעת הרמב"ם... אבל התוס' והרא"ש פירשו מטעם גזירה אטו חליפין אף על פי דמדאורייתא מקודשת אפקעיה רבנן לקידושין מיניה, ולפי זה משמע אפילו היתה נהנית בשוה פרוטה בהנאת קישוט אינה מקודשת... ומיהו משמע ודאי, דלדברי הכל אם נתן לה מתנה לזמן ידוע וא"ל בפירוש הרי את מקודשת לי בההיא הנאה שאת ניהנית באותו הזמן דהויא מקודשת וכן פסק ה"ר ירוחם".

היינו שהי"מ בדברי הרבנו ירוחם שמקודשת א"ש הן לשיטת רש"י והן לשיטת התוס', ומחלוקת רש"י ותוס' היא בדלא פירש.

וא"כ דברי הגר"א דורשים עיון רב ובשניים:

(א) במקרה דלא פירש לה, העלה שלכ"ע אינה מקודשת, וזה אינו מתיישב הן מלשונוניהם של רש"י והרמב"ם והן בסברא!?

(ב) במקרה שפירש לה, שכתב שתוס' והר"ן ילמדו שאינה מקודשת מפני שזה דמי לחליפין, דלכאורה אין זה מתקבל על הדעת לומר שגם במקרה זה שפירש לה שמקדשה בהנאה, גם אז זה דומה לחליפין!?

ונמצאו דברי הגר"א סותרים בפירוש את דברי הב"ח!

ה.

## הצ"ע בדברי רבינו ירוחם

אך עדיין אינו מחזור מהי כוונת רבינו ירוחם שהובא לעיל שכתב "יש מפרשים שאם נתן לה מתנה לזמן ידוע, ואמר לה תהא מקודשת לי בהיא הנאה שאת נהנית באותו זמן – דהויא מקודשת. ויש מפרשים דאינה מקודשת, וראשון נראה עיקר":

דבשלמא לפי שיטת הגר"א מובן היטב מי הם היש מפרשים, אך לפי שיטת הב"ח (וכן מוכח בלשונותיהם של רש"י והרמב"ם כדלעיל) אינו מובן היכן מצא רבינו ירוחם מחלוקת במקרה זה, דהרי בפשטות במקרה זה מוקדשת לכ"ע אפילו לפי שיטת התוס' והר"ן, כפי שהוסבר בהרחבה למעלה.

ו.

## מחלוקתם של הר"ן והתוס' בסיבת הגזירה לחליפין

ויובן בהקדים, דהנה נחלקו התוס' והר"ן בסיבת הגזירה של "שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

תוס' כתב שלמרות שאליבא דהילכתא אם תפס המוכר בחליפין לא חייב להחזיר ללוקח (וא"כ אינו דומה למתנה ע"מ להחזיר שחייבת להחזיר), מ"מ כיון דמנהג העולם שמחזירים, שפיר שייך למיגזר ביה, דהרי בסופו של דבר מיחזי כחליפין מפני שכך העולם נוהג.

משא"כ הר"ן פוסק להלכה שחייב המוכר להחזיר את החפץ של קנין החליפין, לכן גזרינן שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין.

על מנת לחדד היטב את מחלוקתם, נניח שהן התוס' והן הר"ן הוו סברי שאין חיוב להחזיר את החפץ לאחר הקניין אלא החזרתו נובעת ממנהג העולם, לשיטת התוס' היינו גוזרים במתנה ע"מ להחזיר משום חליפין דהגם שאין זה דומה במהות, מ"מ, במציאות בפועל זה דומה, משא"כ לר"ן לא גזרינן, כי במהות הדברים אין בחליפין חיוב להחזיר את החפץ בשונה ממתנה על מנת להחזיר. והטעם באמת שלפי שיטת הר"ן גזרינן במתנה על מנת להחזיר אטו חליפין, הוא מפני שיש חיוב להחזיר את החפץ.

ז.

## סברות מחלוקתם של התוס' והר"ן

בפשטות, סברת הפלוגתא בין התוס' ולהר"ן היא:

הר"ן ס"ל שאין מקום לגזור גזירה רק בגלל שכך נראה הדבר בחיצוניותו אלא צריך שיהיה לכך איזשהו יסוד הלכתי וכדו', ולכן קובע הר"ן שרק בגלל שהחזרת החפץ הוא חיוב הלכתי – גזרינן במתנה ע"מ להחזיר.

משא"כ לתוס' ס"ל, שאע"פ שזה רק דרך העולם שמחזירים, מ"מ גזרינן, מכיון ששיטת התוס' רוח אחרת היתה עמו, שהמניע והגורם לגזירה הוא גם כאשר השווי והדמיון בין הדברים הוא חיצוני בלבד, ולכן כיון שבפועל חפץ החליפין חוזר לבעליו (כמנהג העולם), שפיר שייך למיגזר שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין, ולא בעינן יסוד הלכתי לכך.

באם כנים ומכוונים הדברים, שפיר אפשר לומר, שבמקרה שאיש הביא לאישה כסף על מנת להחזיר וקידשה בהנאה בכך שהכסף שוהה אצלה זמן מה, נחלקו התוס' והר"ן האם שייך גם במקרה זה לומר שגזרינן אטו חליפין.

תוס' סבירא ליה דאע"ג דפירש ובמהות הדברים אין שום דמיון לחליפין, מ"מ בחיצוניות עדיין מיחזי כחליפין ואין זה מועיל מה שפירש לה.

אולם הר"ן ס"ל שכדי לגזור עלינו למצוא קשר מהותי בין השניים, ולכן בכזה מקרה שמקדשה בהנאה ולא בכסף שהולך וחוזר (כחליפין) ליכא למימר דגזרינן בהא אטו חליפין!

#### ח.

#### הביאור בדברי רבינו ירוחם

ואולי אפשר לומר שזוהי כוונת הרבינו ירוחם בכתבו "מ . . וי"מ", כלומר, שוודאי אשר לפי שני המהלכים (הן לפי המהלך שהחסרון של מתנה על מנת להחזיר הוא החסרון של חליפין, והן לפי המהלך שהחסרון של מתנה על מנת להחזיר הוא בכך שגזרינן אטו חליפין) היכא דפירש לה תהיה מקודשת, רק בתוך המהלך של גזרינן ישנם שתי דעות.

וזהו מה שכתב הב"ח שלכו"ע תהיה מקודשת היכא דפירש, היינו לפי שני המהלכים, על-פי מסקנתו של רבינו ירוחם לכ"ע מקודשת.





# בוא מצי'עא







## ביאור שיטת רש"י בסוגיית 'תקפה אחד בפנינו'

הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א\*

משלוחי הרבי לאה"ק, וראש ישיבת תות"ל מגדל העמק

### א.

#### הצעת הסוגיא וכיאורה

איתא בגמ'<sup>1</sup>: "בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו? היכי דמי . . . דשתיק מעיקרא והדר צווח", והיינו במקרה ששניים או חזין בטלית וא' תקף את הטלית לעצמו וחבירו שתק בתחילה ולבסוף צווח, ומספקין, האם זה ששתק בתחילה הוא הודאה או שכאן שתיקה אינה נחשבת הודאה, דכיון שלבסוף צווח גילה דעתו שלא הודה לו, "והא דשתיק מעיקרא, סבר הא קא חזו ליה רבנן" (ובפשטות היינו ספק במציאות מה היתה דעתו כששתק).

ובהמשך הגמ': "את"ל תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו" (ואמרינן ששתק ולבסוף צווח שתיקתו לאו כהודאה), "הקדישה אינה מקודשת". "את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו" (דשתיקתו כהודאה) "הקדישה בלא תקפה מהו?".

ופשטות דברי הגמ' (וכן ביאר התוס'<sup>2</sup>) שהספק דהגמ' ד"הקדישה בלא תקפה", הוא במקרה שבשעה שהקדישה שתק השני, ולבסוף, כשבא הגזבר, צווח. דמספקין האם גם הכא נאמר ששתיקה כהודאה, או שהכא שתיקתו לאו כהודאה. שאף שאי תקפה ושתיקה חבירו אמרינן דשתיקה כהודאה, בנדון זה יש מקום יותר לומר ששתיקתו לא נובעת מהודאה, דכיון שחבירו לא תקפה ממש אלא רק הקדישה בפיו, לא ראה חבירו צורך למחות ע"ז, "דלמה יצווח בשביל דבריו".

ולאחמ"כ מביאה הגמ' ת"ש מ"מסותא דהו מנצו עלה בי תרי . . . קם חד מינייהו אקדשה. פרשי מינה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן", והמקור שהביא לכך רב המנונא ממתניתין ד'תקפו כהן', שכיון שאם ישנו ספק בכור תקפו כהן אזי אין מוציאין מידו, גם כשלא תקפו אסורין בגיזה ועבודה משום ספק בכור. והוי ראייה שגם כאשר לא תקפו, הקדישה מקודשת.

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י המערכת. ללא אחריות כלל וכלל.

1. ב"מ ו, א.

2. ד"ה הקדישה בלא תקפה. ובלשונו: "הוה הקדש כתקפה, דכיון ששתק אודויי אודי ליה והוה הקדש . . . או דלמא, הקדש לא הוי כתקפה, דלמה יצווח בשביל דבריו".

ולכאורה נסיון הגמ' להוכיח מ'מסותא', הוא, שגם שם לכאורה מדובר במקרה ש'שתיק והדר צווח'. וכן בראיה שהביא רב המנונא מספק בכור שתקפו כהן, מדובר שהבעלים 'שתיק ולבסוף צווח', וכמ"ש רש"י שם<sup>3</sup>.

## ב.

### הקושיות על ביאור הנ"ל

והנה לכאורה יש להקשות על שי' רש"י הנ"ל דכל מהלך הסוגיא קאי ב'שתיק והדר צווח':

א. בשלמא ב'הקדישה בלא תקפה' או ב'מסותא' אפשר לבאר (עכ"פ בדוחק) שמדובר ב'שתיק והדר צווח'. אבל ב'ספק בכור' זהו לא שייך כלל, דספק בכור אינו ספק מצד הטענות, אלא ספק מצד המקרה. שמשעת לידתו של ה'ספק בכור' הוא אסור בגיזה ועבודה, כיון שאין ידוע אם הוא הבכור, ואין זה שייך לטענות של הבעלים והכהן, דאינם טוענים מאומה (וודאי, שמ"ש ש'אסורין בגיזה ועבודה', אין זה רק במקרה של 'שתיק ולבסוף צווח', אלא גם כאשר צווח בתחילה). וא"כ מהיכי תיתי להעמיד מקרה זה ב'שתיק ולבסוף צווח'<sup>4</sup>, ולפ"ז צ"ב הוכחת רב המנונא מ'תקפו כהן' למקרה של 'ההוא מסותא'. וכן בדברי רש"י שכתב בפירושו שמקרה זה דתקפו כהן הוא ד'שתיק ישראל והדר צווח'<sup>5</sup>.

ב. גם ב'מסותא' קשה לבאר שהספק הוא האם שתיקה כהודאה או לאו, דהרי בהמשך הגמ'<sup>6</sup> איתא: "מאי הוי עלה דמסותא", ופשטינן, "כל ממון שאין יכול להוציאו בדינין הקדישו אינו קדוש", היינו, שהקדש המסותא אינו חל, והטעם לכך הוא, דאין למקדיש ראייה ברורה שהמסותא שייכת אליו. ולכאו' אין התשובה מעין השאלה, שהרי הספק היה האם ב'שתיק ולבסוף צווח' אמרינן שתיקה כהודאה או לאו (ומה שיכול או שאינו יכול להוציאו בדינין, הוא תוצאה מזה ששתיקה כהודאה או לאו כהודאה), וא"כ אף שממון שאינו יכול להוציאו בדינין הקדישו אינו קדוש, אם נאמר ששתיקה כהודאה הרי ודאי הוי הקדש?<sup>7</sup>

ג. אפי' בספק הגמ' 'הקדישה בלא תקפה' דוחק ללמוד שהספק הוא אם הכא הוי 'שתיקה כהודאה או לאו'. דלשון הגמ' הוא: "אם תמצוי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו (כי שתיקה כהודאה), הקדישה בלא תקפה מהו? כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, כמאן

3. ד"ה המוציא מחברו כו'.

4. וכן הקשה הר"ן: "ואין זה מחזור, דהא מיייתנן ראייה מספק בכורות והתם ליכא למימר שתק ולבסוף צווח וליכא למידק ביה משום הודאה כלל".

וכן הקשה הריטב"א: "ואילו בהא דבכור לא שייך טעמא דשתיקה כלל, דמעצמו קדוש ולא באמירתו של כהן".

5. אכן תוד"ה והא הכא, פי' שהספק ב'מסותא' וב'ספק בכור' הוא בדין, ואינו שייך לספק ב'הקדישה בלא תקפה' האם שתיקה הוי הודאה. ועיקר הקושיא היא לשי' רש"י ד"ה לעולם אימא לך, שמחבר בין הספקות.

6. ז, א.

7. וכן הקשה המהרש"א על דברי רש"י, ועפ"ז ביאר הטעם שתוס' כתב דלא כרש"י (מהרש"א על תוד"ה והא הכא).

דתקפה דמי (והו"ל לצוות, ומדלא צוות הוי שתיקתו כהודאה), או דילמא, השתא מיהא הא לא תקפה וכתוב: ואיש כי יקדיש את ביתו קדש וגו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו". דכאשר הגמ' מבארת את הצד השני בספק, דאף אם נאמר דשתק ולבסוף צוות בכלל אמרינן שתיקה כהודאה הרי בהקדש לא הוי כהודאה, הגמ' אינה אומרת שבהקדש יש פחות סברא מתקיפה לומר ששתיקה לאו כהודאה (וכמ"ש התוס' שם דבהקדש "למה יצווח בשביל דבריו"), אלא מביאה סברא דינית, שאדם יכול להקדיש רק דבר שברשותו (ולא נוגע אם חברו הודה לו על זה), ואין זה שייך לספק האם בהקדש אמרינן שתיקה כהודאה או לא?<sup>8</sup>

## ג.

## ההכרח בשי' רש"י בביאור מהלך הסוגיא

והנה לבאר את סוגיית הגמ', יש להקדים דנראה שרש"י לא למד שספק הגמ' ד'הקדישה בלא תקפה' קאי במקרה ש'שתיק ולבסוף צוות' והספק הוא במציאות האם שתיקתו כהודאה או לאו, אלא למד שהספק דהגמ' הוא במקרה שצווח בתחילה, והוי ספק בדינא, וכדלקמן. וכן מוכח מדברי רש"י בסוגיין:

א. בד"ה הא לא תקפה כתב "ואינו יכול להקדישה", ואם ס"ל כתוס' שהספק בהקדישה הוא בשתיק ולבסוף צווח, הו"ל לכתוב "ואין שתיקתו כהודאה", וכיו"ב (והא דאינו יכול להקדישה הוא תוצאה מכך שאין שתיקתו כהודאה, דאם שתיקתו כהודאה ודאי יכול להקדישה). ומכך שכתב "ואינו יכול להקדישה", מוכח שסבר שהספק הוא בדינא.

ב. בד"ה הקדישה כתב "בלא תקפה". ולכאורה הרי ה'הקדישה' שמתעכב עליו רש"י, הוא להצד בגמ' ש'מוציאין אותה מידו', והיינו שהשתיקה אינה כהודאה, וא"כ אין כל נפק"מ אם 'הקדישה ותקפה' או 'הקדישה ולא תקפה', דאף אם תקפה מוציאין אותה מידו<sup>9</sup>.

וי"ל שכוונת רש"י איננה אם הכהן תקף את הבהמה או לאו, אלא, כוונתו בכתבו "בלא תקפה" – ללא המקרה ד'שתיק ולבסוף צווח', ואין זה שייך לדין דלעיל ד'שתיק ולבסוף צווח'<sup>10</sup>, אלא כאן מתחיל ספק חדש בגמ'.

ומה שרש"י כתב ב'ספק בכור' שמדובר ב'שתיק ולבסוף צווח', ביאר כבר הפני יהושע בסוגיין דודא אי"ז שייך לספק של שתיקה כהודאה, כי כנ"ל אין זה שייך כלל לכך שאסור בגיזה ועבודה וכו', אלא שהביא זאת רש"י בנוגע לדין "המוציא מחברו עליו הראיה", דכפשוטו, הכהן נחשב כאן ל'מוציא' שהרי הישראל הוא המוחזק בבהמה, וגם במקרה שהכהן חטף את הבהמה מהישראל הוא

8. וכן הקשה בקצות החושן סי' ריא.

9. וראה במהר"ם שיף שהקשה כן על רש"י.

10. ורש"י לא נדרש לכתוב את המילים 'בלא שתיק ולבסוף צווח', כי זה הפרשנות שנתנה הגמ' קודם למילה 'תקפה' ('בעי ר' זירא תקפה אחד בפנינו מהו, היכי דמי . . . דשתיק מעיקרא והדר צווח").

עדיין נחשב 'מוציא' ויהיה חייב להחזיר את הבהמה. וה'היכי תמצי' היחיד שייחשב הכהן מוחזק הוא כאשר הכהן תפס והישראל שתק ולבסוף צווח<sup>11</sup>, דרק אז תפסתו מועלת שיחשב כמוחזק, דאם צווח בתחילה אינו נחשב מוחזק.

וא"כ ע"כ לשי' רש"י ספק הגמ' ב'הקדישה בלא תקפה' הוא ספק בדין, ולא כדפירשו התוס' שזהו ספק אם אמרינן שתיקה כהודאה בהקדישה. וא"כ צריך להבין איזה ספק בדין יש כאן, ומה הם צדדי הספק, ובעיקר כיצד זה קשור עם הספק הראשון ד'תקפה אחד בפנינו' ששם ודאי הספק הוא במציאות, אם שתיקתו כהודאה, משא"כ הכא דהוא ספק בדינא.

#### ד.

#### שי' הר"ן בסוגיין

ובהקדים: בשניים אוחזין בטלית וזה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי ואחד הקדיש, לכאן' הדין צ"ל שהטלית תהיה ספק הקדש. דכיון שאין לאף אחד מהם ראייה, וכל הטלית היא תחת הספק, לכן דינה היא כספק הקדש (ואין זה משנה אם 'שתיק ולבסוף צווח' או שצווח מתחילה).

אמנם באמת דין זה תלוי בטעם הדין של 'שנים אוחזין בטלית יחלוקו'. דיש ב' אופנים כיצד ללמוד דין זה: א. דאנן סהדי שהחלק שכל אחד אוחו שייך אליו, ולכן הדין הוא ש'יחלוקו', כיון שזו היא החלוקה האמיתית. ב. מצד דין 'ממון המוטל בספק חולקין', שאז החלוקה היא מספק<sup>12</sup>.

ומבאר הר"ן דלפי ב' אופנים אלו תהיה נפק"מ במקרה ששנים אוחזין והקדיש א' מהם:

לפי האופן הא', כיון שאמרינן שהחצי שכל אחד מחזיק שייך אליו מדינא, א"כ רק החצי של המקדיש נהיה קדוש (לחלוטין, דזה שלו מדינא ולא מספק), משא"כ החצי שבידי חברו אינו קדוש כלל (אף לא מספק), דאין למקדיש שייכות בזה.

ולפי האופן הב', כיון שכל הטלית היא תחת הספק, וכל החלוקה היא בגלל הספק, א"כ תהיה הטלית כולה קדושה מספק, כי לשניהם יש שייכות לכל הטלית (מספק עכ"פ).

ועל יסוד חקירה זו ביאר הר"ן את הספק שבתחילת הגמ' 'תקפה אחד בפנינו'. דשתיק מעיקרא והדר צווח" האם שתיקתו נחשבת כהודאה או לאו כהודאה. וביאר, שאין ספק הגמ' האם בשתק והדר צווח הוי שתיקה כהודאה באופן ודאי, או לא, אלא דפשוט לגמ' שבמקרה כאן הוי ספק האם התכוון להודות או לא, אלא שהסתפקה האם ספק שתיקה כהודאה יועיל להשאיר את החפץ אצל התוקף, וספק זה תלוי בב' האופנים הנ"ל בגדר דין 'יחלוקו':

11. ועפ"ז יומתק רש"י כתב מילים אלו ('שתיק ולבסוף צווח') בד"ה המוציא ולא בד"ה אסורין בגיזה ועבודה, כי זהו דיון נפרד בנוגע לדין 'המוציא מחברו' ולא שייך לאיסור של גיזה ועבודה.

12. או באופ"א קצת, שכיון שכל אחד מהם מוחזק בכל הטלית, לכן כ"א מהם נחשב ל'מוציא מחברו' ועליו להביא ראייה. וכיוון שאין להם ראייה, לכן חולקים. דגם לאופן זה החלוקה היא מספק.

דלפי האופן הא' דיחלוקו הוא מדין אנן סהדי, כיון שכ"א הוא מוחזק ודאי בחצי הטלית, הרי אינן ספק הודאה מוציא מידי השני שהוא מוחזק ודאי.

אך לפי האופן הב' שכ"א הוא ספק מוחזק, וא"כ כ"א מהם שייך בכל הטלית מספק, אזי גם ספק הודאה מהני להעמיד את החפץ ברשות השומר (כי אותו אחד ש'ספק הודה' כעת גם ה'ספק מוחזק' שלו נמצא בספק, דשמא הודה, והמקדיש הוא נשאר 'ודאי מוחזק מספק' וא"כ חל על חברו דין 'המוציא מחברו עליו הראיה', והתוקף יזכה בכל הטלית)<sup>13</sup>.

ה.

### ביאור מהלך הגמ' לשי' רש"י עפ"י הר"ן

וע"פ שי' הר"ן הנ"ל יש לבאר גם את המשך הסוגיא בדרך זו:

בהמשך הגמ': "את"ל תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו", כיון ש'יחלוקו' זה דין ודאי, וכ"א מוחזק בחצי, לכן גם כש'תקפה' הדין הוא ש'מוציאין', כי 'ספק הודאה' אינו מוציא מידי 'מוחזק' – אזי 'הקדישה אינה מקודשת', כי הוא לא יכול להקדיש דבר שאינו שלא, וגם מספק אי"ז קדוש.

ו"את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו" כיון ש'יחלוקו' זה דין ספק, ולכן 'ספק הודאה' גורם שהמקדיש יהיה יותר מוחזק מהשני, והטלית שלו. אז "הקדישה בלא תקפה מהו?"<sup>14</sup>

ויובן ספק הגמ', ובהקדים: דלכאור', הרי אם זהו 'ספק' למי שייכת הטלית, א"כ הדין צ"ל שיחול הקדש מספק, ומהם הצדדים לספק הגמ'?

אלא יש לבאר זה, דניתן היה להקשות לאידך גיסא: אף אם נאמר כאופן הב' דהא דאמרין יחלוקו הוא מספק (שזה מורה שיש לכל אחד שייכות לכל הטלית, ומצד זה צ"ל הדין שיחול ההקדש (כדלעיל ס"ד), דבשביל להקדיש דבר (אפי' מספק) זהו רק על ידי שיש למקדיש שייכות לדבר שמקדיש), אמנם בנדו"ד כיון שכבר פסקו ב"ד את הדין (שכ"א יקבל חצי), אזי לספק (וממילא גם לשייכות שיש לכ"א על כללות הטלית) אין לו ביטוי ממווני, וא"כ לא ניכר שיש למקדיש שייכות גם לחלק השני של הטלית, ולכן חצי מהטלית עכ"פ לא תהיה קדושה.

13. וראה בר"ן שם שביאר אופן נוסף בספק הגמ', ובאופן הב' גופא.

14. הפנ"י בסוגיא מבאר עפ"י המובא בגמ' "ואיש כי יקדיש את ביתו", אשר מזה לומדים, שבכדי להקדיש צריך שיהיה: א. שלו. ב. ברשותו (השתמשות). ולכן "גזול ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו, זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו" (ר' יוחנן ב"ד ז, א). דלפ"ז ודאי שהטלית אינה קדושה, כיון שלמקדיש חסר ה'השתמשות'. ומבאר: במקרה של גזול, ההשתמשות נמצאת אצל מישהו אחר מהבעלים, ולכן שניהם לא יכולים להקדיש. אך כאן, ההשתמשות איננה בידי אף אחד. וזהו ספק הגמ' האם מצד חסרון ההשתמשות דהא דינו כגזול ולא מצי' להקדיש, או דלא דמי, וכנ"ל. אך לפ"ז עדיין לא מובן, א. בצד הראשון בגמ' "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" אין בזה נתינת טעם. ב. הרשב"א כאן שואל: הרי גם אצלנו כמו במקרה ב'גזול' שניהם אין יכולין להקדישו, ומה הספק כאן? ומתרץ: כיון ששניהם תופסים בזה אין בעיה של חסרון בהשתמשות. וכן כתב הריטב"א (ויש לקשר זאת עם הספקות של בעל המאור והרמב"ן בסי' ריא בגדר 'רשותו' ו'השתמשות' ואכ"מ).

אמנם, במקרה של 'תקפה' כאשר 'שתיק ולבסוף צווח' (לפי האת"ל השני שבגמ') או יש שייכות למקדיש לכל הטלית, כיון שה'ספק הוודאה' נותן ביטוי לחזקה של התופס בכל הטלית. וא"כ, 'הספק (והשייכות) דהמקדיש בטלית) לא נאבד', וזהו הצד בספק של הגמ' 'תקפה אחד בפנינו, אין מוציאין אותה מידו' (משא"כ הצד שתקפה בפנינו מוציאין מידו, הוא כהאופן הא' (דלעיל ס"ד) שכ"א נחשב בעלים ודאי על החצי שלו. אך להאופן הב', כיון דזה ספק ובעיקרון יש לכל אחד שייכות בכל הטלית, ואף לאחר שנפסק הדין הרי למקדיש עדיין יש שייכות כי תקפה ויש ספק הוודאה, לכן לסברא זו אין מוציאין מידו).

ועפ"ז יבואר גם ספק בגמ' בהקדישה בלא תקפה (וא"ש שי' רש"י שזהו ספק בדינא): כאשר הקדיש ולא תקף, למרות שלא היה כאן שום דבר ש'יעורר' את הספק (לאחרי שנפסק הדין בבי"ד), כיצד יחול ההקדש על ממון שאינו שלו? אלא שיש להסתפק האם דווקא בממון הדיוט צריך 'תקיפה' כדי שיהיה מוחזק לענין 'אין מוציאין מידו', אבל בהקדש, 'כל היכא דאיתיה בגדר רחמנא איתא', "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי" וכמאן דתקפה דמי. דהגדר של הקדש הוא, שהוא חל על הדבר מבלי שהוא צריך להחזיק בו, ואף שבפועל לא הייתה שום תקיפה, אך לגבי הקדש אין זה חיסרון, וכאילו תקף ממש.

והצד השני בגמ' הוא, שאעפ"כ אין הקדשתו הקדש, דאף שמצד ההקדש גופא א"צ שיהיה 'תפיסה', אך מצד המקדיש הוא בעצמו צריך לתפוס בזה, שזה יהיה ברשותו. וזהו הספק, האם מסתכלים מצד ההקדש, שלגביו לא נוגע השייכות בפועל של החפץ. או שמסתכלים מצד המקדיש, שהיכולת שלו להקדיש היא דווקא כאשר יש לו שייכות ברורה לחפץ.

ולפ"ז אין הגמ' דנה כאן בדין של 'הודאת בעל דין כמאה עדים דמי', ונסתפקה האם אמרינן בנדו"ד 'שתיקה כהודאה', אלא דנה ב'ספק הוודאה', וספק הוודאה משליכה על המוחזקות (דזהו ענין בדין ולא במציאות). דכשמדובר על 'הדיוט', צריך שיתקוף כדי שיהיה מוחזק, אך בהקדש יש להסתפק האם מועיל שיקדיש גם בלי לתפוס.

ד.

### הביאור עפ"י כהנ"ל

לפי זה מובנת גם הוכחת רב המנונא מ'ספק בכור' למקרה של 'ההיא מסותא'. שאם הדין שם היה ש'תקפו כהן מוציאין אותה מידו', או ודאי שאין לכהן שום שייכות לבכור, אלא הדין שם הוא 'תקפו כהן אין מוציאין אותה מידו' (כמו שכותב שם רש"י), כיון שיש לכהן שייכות מראש לבכור, ובגלל ספק זה חל ממילא ה'הקדש' – איסור גיזה ועבודה, כי בהקדש אין את החיסרון של "מסירתו להדיוט" כנ"ל.

וזהו גם הספק ב'מסותא', האם כאשר אחד מהם הקדיש הוי המסותא ספק הקדש. וכשהגמ' שואלת בהמשך "מאי הוה עלה דמסותא" ומתרצת "כל ממון שאין יכול להוציא בו דינינים הקדישו

אינו קדוש", הינו ג"כ אותו ענין, שכיון שאין לו ראייה בדבר, במילא אין לו שייכות למסותא, ולכן הקדישו אינו קדוש.

ולפי זה גם מיושב לשון הגמ' וצדדי הספק ב'הקדישה בלא תקפה' לשי' רש"י.

# שיטות הראשונים בהקנאת הכפל לשואל באמירת הריני משלם

הגה"ח הרב שלמה חיים פלדמן שליט"א\*  
ראש הישיבה

א.

## סוגיית הגמ' בדין שואל שאמר הריני משלם לשיטות הראשונים

בדין המשנה ר"פ המפקיד, דהבעלים מקנה את הכפל לשומר אי משלם לו, הובאה בגמ' דעת ר' יוחנן דלא שילם שילם ממש אלא כיון שאמר הריני משלם מקני ליה כפילא, ובהמשך לזה הובאה דעת ר"פ דש"ח כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא, דאי בעי פטר נפשיה בגניבה, ש"ש שאמר נגנבה מקנה ליה כפילא, דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה, שואל שאמר הריני משלם לא מקנה ליה כפילא, במאי הוי ליה למפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה, מתה מחמת מלאכה לא שכיח<sup>1</sup>.

היינו דכל אחד מהשומרים יכול מחמת שהיה יכול לפטור עצמו, לכן גם כשמחייב א"ע, מקנה לו הבעלים את הכפל, כיון דאי בעי פטר נפשיה, אך שבשואל עם היות שיש לו טענה הפוטרת, הרי אינה שכיחה, ולכך לשואל לא מקנה הבעלים עד שישלם.

ובהמשך אייתי גמ' איכא דאמרי דר"פ, דשואל שאמר הריני משלם, מקנה ליה כפילא, דאי בעי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה. היינו דלאיכא דאמרי דר"פ מתה מחמת מלאכה שכיח, ולכך כיון דיכל השואל לפטור עצמו, מקנה ליה הבעלים כפילא.

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

1. בפי' אינו שכיח ולכך לא נאמינו במיגו, כתב הריטב"א (ד"ה מתה מחמת מלאכה): "הלכך לא מסיק שואל אדעתיה למפטר מטענת מתה מחמת מלאכה כיון דלא שכיחא, ואפילו מסיק אדעתיה מחשב שלא יאמינוהו דלא שכיחא ואין לו עזות לומר שקר מפורסם כזה, ומשום הכי לא מקנה ליה כפילא בהכי". אלא שקשה דהרי גם אונס פחות שכיח מגניבה, ובכ"ז אמרינן דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה, היינו דהגם דהיא פחות שכיחא (מגניבה) אמרינן בזה דמסיק אדעתיה. ורבינו חננאל כתב (ד"ה אמר ר"פ): דהרי טוען נגנבה, וא"כ ליתא לפרה קמן, וא"כ אינו יכול לומר מתה מחמת מלאכה, דאי מתה צ"ל הנבלה קמן, והא ליתא, כנ"ל. היינו ד'לא שכיח' הוא דווקא בטוען נגנבה. ובחידושי ר' נחום (אות כח) הקשה, דא"כ מהי סברת האיכא דאמרי דר"פ דס"ל דהשואל נאמן אי טוען נגנבה, דמשמע דס"ל דמתה מחמת מלאכה שכיח, הרי סו"ס ליתא לפרה קמן, וא"כ לא שכיח. אך אינה קושיא, דאם נשתהה זמן לאחר הגניבה, לכאורה י"ל דשייך לומר שמתה ואע"פ דליתא לנבילה, וכי ישנה ברשותו הנבילה, וא"כ נמצא דשייך לומר שמתה מחמת מלאכה בבהמה (בכלים לפי הנ"ל, לכאורה אכן לא שייך לטעון). וזוהי סברת האיכא דאמרי דר"פ, דשפיר שייך לטעון מתה, דאינו מופר לגמרי, וא"כ אמרינן מיגו אי טוען נגנבה.



ושיטת ר' זביד דשואל הואיל וכל הנאה שלו בדיבורא לא מקנה ליה כפילא, ולכך עד שישלם לא יקנה לו הבעלים כפילא.

ובגמ' אייתי תניא כוותיה דר' זביד: "השואל פרה מחבירו ונגנבה וקידם השואל ושילם ואח"כ נמצא הגנב, משלם תשלומי כפל לשואל". א"כ משמע דדוקא בשילם ולא סגי באמירה, וא"כ לכאורה יקשה על שיטת ר"פ, והגמ' שקו"ט אי הוי תיובתא אדר"פ, "לל"ק דר' פפא ודאי לא הוי תיובתא, ללישנא בתרא דר"פ לימא תהוי תיובתא וכו'".

ולמסקנת הגמ' לל"ב דר"פ הוי תיובתא כיון דגבי הדדי תניין, וא"כ מדקתני גבי שוכר אמר ובשואל קידם ושילם ש"מ דדוקא אי שילם, אך לל"ק דר' פפא לא הוי תיובתא, "דמצי אמר לך, אנא אע"פ שאמר הריני משלם אמרי, ולא אמרי אע"פ ששילם". היינו שלל"ק דר' פפא מצי אמרינן דדוקא אי אמר לא מקני ליה כפילא, משא"כ אי שילם בפועל דמקנה ליה.

והנה בפירוש דברי הגמ' "ללישנא קמא דר"פ ודאי לא הוי תיובתא", נחלקו רש"י והרבנו חננאל. דרש"י<sup>2</sup> פירש כנ"ל דלל"ק לא הוי תיובתא, דר"פ איירי דוקא אי אמר משא"כ אי שילם, בזה לא איירי ולדעתו מקנה ליה כפילא.

והתוס'<sup>2</sup> הביא את דברי רבינו חננאל ונראה דגרס "לל"ק דר"פ ודאי הוי תיובתא", וכמו שכתב: "הוא הדין ואפי' שילם דהא חיוביה קא פרע ולא מהני מידי למשאיל דליקני ליה כפילא אי הכי קשיא ליה הא דתניא וכו'". היינו כיון דלל"ק סו"ס מתה מחמת מלאכה לא שכיח, א"כ בכל גווני לא יקנה לו<sup>3</sup>, וקשה דבברייתא מצינו דמקנה לו (אי שילם). א"כ נמצא לפי דברי רבינו חננאל, דלתרי לישני דר"פ הוי תיובתא.

## ב.

### קושיות בשיטת רש"י

ולכאורה צלה"ב בדברי רש"י:

(א) מה דחילק לל"ק בין אמר הריני משלם לשילם בפועל, סו"ס צ"ב מהו החילוק בניהם, הרי הטעם דלא מקנה באמירה הוא, דמתה מחמת מלאכה לא שכיח, והוא שייך גם בשילם.

(ב) לפי דברי רש"י דליכא תיובתא לל"ק (כיון דאיירי דוקא באמר הריני משלם), א"כ נמצא דאדרבא איכא סיעתא לל"ק דר' פפא – דהרי אי שילם בפועל מקני ליה, א"כ הן הן דברי הברייתא דקידם ושילם. וכן הביא בשטמ"ק קושיא זו בשם הגליון<sup>4</sup>.

2. ד"ה לל"ק דר' פפא.

3. והא דאמר ואמר הריני משלם (דלכאורה משמע מזה כפי' רש"י), משום דנקט גבי שומר חנים וש"ש נקט נמי גבי שואל (תוס').

4. עיי"ש שהביא דלכך גרס ר"ח "ודאי הוי תיובתא".

## ג.

**ביאור בשיטת רש"י ע"פ ביאור החילוק בין שילם ל'אמר הריני משלם'**

ונראה לבאר החילוק בין שילם לאמר הריני משלם, והוא, דכאשר בעל הפרה מוסר את פרתו לשמירה, הוא מעלה בדעתו דיכול להיות שהיא לא תחזור אליו מכמה טעמים, שתגנב וכדו', ולכן הוא בדעתו רוצה להיות בטוח שהפרה תחזור, עד כדי שמתרצה להקנות את הכפל, אם בכך תחזור לו פרתו.

א"כ כשהשואל משלם בפועל, הרי הבעלים מתרצה מכך להקנות לו הכפל, ובוזו וודאי שיקנה לו הכפל, אך כשאמר הריני משלם ועדיין לא שילם בפועל, בזה הבעלים בוחן אם השומר הועיל לו במה שאמר הריני משלם, דבשומר חנם אם אמר פשעתי הועיל לו, כיון שיכל לטעון שנגנבה ולהיפטר, הלכך מקנה לו את הכפל, משא"כ שואל אם אמר הריני משלם לא הועיל לו, דהרי הטענה היחידה שיכול להיפטר ממנה אם יטעון שהיא מתה מחמת מלאכה, וטענה זו אינה שכיחה, נמצא שמ"מ חייב לשלם ואמירתו אינה מועלת לבעלים, לכן לא יקנה לו את הכפל.

וזהו הביאור לדברי רש"י דלא הוי תיובתא לל"ק דר' פפא, כיון דאפשר לחלק בין שילם לאמר הריני משלם.

## ד.

**דיוק בדברי הגמ' בהפרש בין אמירת שאר שומרים לאמירתו של שואל**

ונראה דרש"י למד דיש הכרח לכך מדברי הגמ', ובהקדים דברי הגמ' בדינא דר"פ, "אמר רב פפא שומר חנם כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בגניבה, שומר שכר כיון שאמר נגנבה מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה, שואל שאומר הריני משלם לא מקני ליה כפילא במאי הוה ליה למפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה, מתה מחמת מלאכה לא שכיח. איכא דאמרי אמר רב פפא שואל נמי כיון שאמר הריני משלם מקני ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה".

מדיוק בדברי הגמ' נמצא דישנו הבדל בין אמירת הש"ח וש"ש לאמירת השואל, דש"ח וש"ש אמירתם היא אמירת חיוב גרידא, ולא נאמרת על תשלום, דש"ח כיון שאמר פשעתי וש"ש כיון שאמר נגנבה ותו לא, אך באמירת השואל לישנא דגמ' אינו רק אמירת חיוב (שואל שאמר נאנסה וכדו'), אלא אמירה על תשלום, "שואל שאומר הריני משלם לא מקני ליה" וביותר לפי מה שגרס רש"י<sup>5</sup> "שואל אע"פ שאמר הריני משלם".

א"כ בלישנא דגמ' נמצא חילוק בין אמירת חיוב לאמירת תשלום, דאמירה המחייבת בשאר השומרים מקנה להם את הכפל, משא"כ בשואל דחיוב בלבד לא סגי, ובאמירה של תשלום בזה יש

5. בריטב"א כ"כ מפורש, וכע"ז בתוס' ר"פ. וכ"מ מרש"י (ד"ה לל"ק דר' פפא).

מקום לומר שחשיב כתשלום, כיון שאינו רק מחייב עצמו, אלא אף אומר שישלם, משא"כ כשאומר פשעתי וכדו' דרק מחייב עצמו, אך לא אמר שישלם, יחס הבעלים לתשלום הוא יותר רחוק, דסו"ס בכך שחייב השומר עצמו במה דאמר שפשע, מי יימר דמשלם, דכאשר אומר שמשלם הבעלים יותר בטוח בתשלום, משא"כ כשרק חייב עצמו לשלם ולא אמר שישלם.

ה.

### ביאור חילוק הנ"ל ע"פ המחלוקת בשומר שאמר פשעתי

ונראה לבאר דיוק זה בלשון הגמ', ובהקדים, דנחלקו הרמב"ם והב"ח בהא דבאמירה קונה השומר את הכפל, אי קני במה שחייב עצמו ותו לא, כגון שומר חנים שאמר פשעתי, או דצריך לומר לאחר אמירתו פשעתי, הריני משלם.

דהרמב"ם בהביאו דין זה להלכה<sup>6</sup> כתב: "שומר חנם שאמר פשעתי זכה בכפל שהרי חייב עצמו לשלם ואלו רצה אמר נגנבה או אבדה והיה פטור, וכן נושא שכר והשוכר שאמר נגנבה קנה הכפל שהרי חייב עצמו לשלם ואלו רצה אמר מתה והיה נפטר, אבל השואל אינו קונה הכפל עד שישלם מעצמו קידם ושלם מעצמו ואחר כך הכר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה לשואל".

והנה ממש"כ שומר חנים שאמר פשעתי וכן בשומר שכר נגנבה, היינו אמירה המחייבת, משמע מדבריו דסגי במה שאמר פשעתי, וא"צ לומר הריני משלם.

אמנם הב"ח<sup>7</sup> כתב דלא סגי במה שאמר פשעתי לבד, אלא צריך לומר הריני משלם, והוכיח כן מדברי המשנה.

ו.

### ביאור שיטות הראשונים ע"פ המחלוקת הנ"ל

וס"ל לל"ק דר' פפא דשואל "אע"פ שאמר הריני משלם לא קני". וזה מטעם שנתבאר לעיל דסו"ס יש חילוק בין אמירה על תשלום לתשלום בפועל. אך לל"ב דר' פפא ס"ל, דאם אמר שואל הריני משלם, אמירה זו מקנה לו את הכפל, כיון דס"ל דאמירה זו חשובה כתשלום, אך אם יאמר אמירה המחייבת, בזה לא סגי דיקנה לו הכפל, וכפי שנתבאר לעיל דכיון דהוי אמירה שאינה מועלת לבעלים, דהרי לא מצי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה, לכן לא מקני ליה כפילא באמירה זו.

ולפ"ו יתיישב מה שלכאורה היה להקשות לפי הל"ב דר' פפא, דהרי לפי דברי הל"ב דר' פפא, נתחדש דגם שואל קונה את הכפל באמירה, וא"כ לכאורה בדין המשנה היה צריך להאמר דין מחדש

6. הל' שאלה ופקדון פ"ח ה"ב.

7. חו"מ סי' רצה סק"ג ד"ה וסובר רבינו. וראה מש"כ הקצוה"ח שם סק"א.

זה<sup>8</sup>, ואנו נלמד לשאר מקומות. אך לפי מה שנתבאר לעיל י"ל, כיון דחלוק השואל משאר השומרים, דהרי אף דקני באמירה (ל"ב דר' פפא), מ"מ לא סגי באמירת חיוב אלא בעי אמירת תשלום, א"כ שונה דינו מדין המשנה, ולכך לא נשנה דינו במשנה.

אך התוס'<sup>9</sup> הבין בדברי רבינו חננאל דלא חילק דאיכא תרי גווני אמירה, דהוקשה לתוס' לפי מה שגרס רבינו חננאל מדוע נקט בגמ' גבי שואל אמירה הרי לא סגי באמירה, ותירץ, דכיון שנקט גבי שומר חינם ושומר שכר אמירה נקט נמי גבי שואל, ואי ס"ל לתוס' דיש חילוק מהי אמירת השומר, איך שייך לומר משום דנקט בהא נקט נמי בהא, הרי סו"ס אינם שוים, ומכך נראה דמדמי תרי גווני אמירה, ולא חילק. ולכן ס"ל לרבינו חננאל, דל"ק אף אם שילם השואל לא מקנה לו הכפל וא"כ מדברי הברייתא דקידם השואל ושילם דמשלם הגנב תשלומי כפל לשואל, הוי תיובתא אף ל"ק דר"פ, וכפי שגרס ל"ק דר"פ הוי תיובתא".

ונראה דנחלקו רש"י ורבינו חננאל<sup>9</sup> במחלוקת הרמב"ם והב"ח, דהביאור בשיטת רש"י אתי שפיר כדעת הרמב"ם<sup>10</sup> דיש חילוק בין אמירת המחייבת לאמירת הריני משלם, כנ"ל. ודברי רבינו חננאל דלא חילק, לכאורה אתי כשיטת הב"ח (דגם באמר פשעתי לא סגי, עד שיאמר הריני משלם).

## ז.

### תירוץ לקושית הגליון המובא בשטמ"ק

והנה לעיל הובא קושיית הגליון בשיטה, דלרש"י אי אוקי ל"ק דר' פפא באמר הריני משלם דלא מקנה ליה, אך אי שילם בפועל מקנה ליה, א"כ הוי ברייתא סיעתא ל"ק דר' פפא, ומדוע לא אייתי גמ' סיעתא לדבריו.

ויש לומר, דהברייתא יותר הוי סיעתא לדברי ר' זביד, דטעמו דהואיל וכל הנאה שלו בדיבורא לא מקנה ליה, לכך רק אם שילם מקנה ליה, א"כ מה שמצינו בדברי הברייתא דאי קידם השואל ושילם מקנה ליה, הוי סיעתא, דהו"א דהואיל וכל הנאה שלו לא יקנה לו בכל אופן, וא"ר זביד דאי שילם מקני, לזה נמצא סיעתא בברייתא.

אך ל"ק דר' פפא, עיקר מה שלמדנו הוא, דשואל לא קונה באמירה כיון דלית ליה במה למיפטור נפשיה דמתה מחמת מלאכה לא שכיח, א"כ הא דאי שילם קונה הוא דבר פשוט, ולזה לא בעי סיעתא.

8. דדין המשנה יהא, שואל שמתה מחמת מלאכה, ושילם ולא רצה להישבע, יקנה את הכפל. אע"פ שמתה מחמת מלאכה לא שכיח או כדברי ר' זביד דכל הנאה שלו, וא"כ מטעמים הנ"ל הא דשואל קני הוא יותר חידוש.

9. אמנם כבר הביא רבינו חננאל בהמשך דבריו (ד"ה ויש מי שגורס) הביא את גירסת רש"י וכתב: "ומאן דגריס הכי, פשוטה היא אינה צריכה לפנים ולא לפני ולפנים".

10. ראה גם מש"כ במעייני חכמה (למהרא"ל צינץ) בסוגייתנו בשיטת הרמב"ם.

## בסוגיית "מי שליקט את הפאה"

### שק"ט בביאור שיטת רש"י במסכתות בבא מציעא וגיטין

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביציקי שליט"א  
ר"מ בישיבה

#### א.

#### הצעת הסוגיא מי שליקט את הפאה

שנינו במסכת בבא מציעא (ט, ב): "תנן התם מי שליקט את הפאה, ואמר הרי זו לפלוני עני, ר' אליעזר אומר זכה לו. וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון".

ומבאר עולא באיזה מקרה נחלקו רבי אליעזר וחכמים ומהם סברות מחלוקתם: "אמר עולא אמר ר' יהושע בן לוי: מחלוקת מעשיר לעני, דר' אליעזר סבר מגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה, ומגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. ורבנן סברי חד מגו אמרינן, תרי מגו לא אמרינן".

ומסיים עולא את דבריו: "אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו, דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה".

כלומר, לדברי הכל חד מיגו אמרינן, ולכן במקרה שעני הגביה את הפאה עבור עני אחר שכדי לזכות עבורו הוא זקוק רק לחד מיגו ("מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה") לית מאן דפליג שאכן זכה לו, כי פליגי ר"א ורבנן האם אמרינן תרי מיגו וזה כאשר עשיר הגביה את הפאה עבור עני שכדי לזכות עבורו הוא זקוק לתרי מיגו (א. "מגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי חזי ליה". ב. "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה"), ר"א ס"ל דתרי מיגו אמרינן לכן "זכה לו", אך רבנן ס"ל דתרי מיגו לא אמרינן לכן "יתננה לעני הנמצא ראשון".

#### ב.

#### שיטת רש"י שאין מדובר בבעל השדה

והנה, רש"י על אתר (ד"ה מי שליקט את הפאה) סייג וצמצם את דברי ר"א ש"זכה לו", וז"ל: "אדם בעלמא שאינו בעל שדה, דאי בבעל שדה לא אמר ר' אליעזר זכה, דליכא למימר מיגו דזכי לנפשיה, דאפילו הוא עני מוזהר הוא שלא ללקט פאה משדה שלו כדאמר בשחיתת חולין (דף קלא, ב) לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו".

כלומר, אימתי אמר ר"א ש"זכה לו", כאשר לא בעל השדה הגביה עבור העני אלא "אדם בעלמא שאינו בעל השדה", אך אם בעל השדה הוא זה שהגביה עבור העני לא אמר ר"א ש"זכה לו".

והטעם לכך הוא, מכיון שיש איסור לבעל השדה לזכות בפאה עבור עצמו ("לא תלקט לעני, להזהיר עני על שלו"), ממילא ליכא למיגו דזכי לנפשיה וכו', דהרי אינו יכול לקנות לעצמו, ולכן לא יוכל להקנות עבור העני.

בהמשך הגמ': "אמר ליה רב נחמן לעולא ולימא מר מעני לעני מחלוקת וכו'", רב נחמן מציע לעולא ללמוד שנחלקו ר"א ורבנן לא בעשיר שהגביה עבור עני אלא נחלקו כאשר עני הגביה עבור עני, ועיין שם בהמשך הגמ' הטעם להצעה זו.

## ג.

## הקושי שבשיטת רש"י וביאורו של תוס' הרא"ש

והנה, מה שכתב רש"י להעמיד את המשנה בפאה: "אדם בעלמא שאינו בעל שדה דאי בבעל שדה לא אמר ר' אליעזר זכה", דורש עיון:

הרי ר"א סובר שעשיר שהגביה עבור עני – זכה לו, והטעם לכך הוא מפני שר"א סובר שאומרים (תרי מגו שאחד מהם הוא): "מגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה וכו'", אותו טעם קיים גם כאשר בעל השדה הגביה עבור עני שהרי ביכולתו להפקיר את שדותיו וכך יהיה ראוי לזכות בפאה עבורו, ומהו א"כ הביאור ברש"י שמסייג את דברי ר"א שכאשר בעל השדה הגביה עבור עני – מודה ר"א לרבנן שאין זה מועיל!?

ובאמת קושיא זו מצאנו כבר בדברי הראשונים כאן<sup>1</sup>. והנה בתוס' הרא"ש (ד"ה מי שליקט את הפאה) כתב לבאר, וז"ל:

"פרש"י דוקא בשדה אחר, אבל בשדה שלו אפילו עני מוזהר להפריש פאה. ונראה לי דבעיקר מחלוקתן דפליגי אליבא דעולא דמעשיר לעני, מיירי אפילו בשדה שלו, דכיון דלא מצי זכי ליה אליבא דר' אליעזר אלא מטעמא דאי בעי מפקר נכסיה ולאחר שיפקיר אין השדה שלו, אלא בשביל דיוקא דמעני לעני הוצרך רש"י לפרש דבשדה אחר איירי".

כלומר, באמת לפי שיטת ר"א (אליבא דעולא) גם אם בעל השדה הוא המגביה – יכול להקנות עבור עני, מכיון דאמירנן תרי מיגו, ומה שכתב רש"י דלא מיירי בבעל השדה הוא מפני המשך דברי עולא – "אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו" דגם לפי רבנן הסוברים דתרי מיגו לא אמרינן, זה יכול להתפרש רק כאשר אינו בעל השדה דאי בבעל השדה צריך תרי מיגו כדי שיכול להקנות עבור עני (א). "מגו דאי בעי מפקר נכסיה" ואינו בעל השדה וחזי ליה השתא נמי חזי ליה. ב. "מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה" ואין זה מסתדר עם שיטת רבנן הסוברים דתרי מיגו לא אמרינן<sup>2</sup>.

1. ראה בחידושי הריטב"א ד"ה תנן. מהר"י אבוהב הובא בשיטה מקובצת ד"ה מי שליקט את הפאה. רדב"ז הובא בשיטה מקובצת ד"ה מי שליקט. ועוד.

2. וכן כתב בקצרה בתוס' רבינו פרץ כאן (ד"ה מי שליקט), אך בדבריו לא מוכח שמבאר זאת לרש"י אלא בתור הכרח.

## ד.

## הקושי בביאורו של תוס' הרא"ש ופיענוח דברי הרדב"ז ברא"פ

והנה בשיטה מקובצת על אתר בשם הרדב"ז (ד"ה מי שליקט את הפאה) הקשה גם על פירוש רש"י, וביאר כמו שכתב התוס' הרא"ש, אך העיר על ביאור זה וז"ל: "ונכון הוא, אבל לא משמע לי כן מדברי רש"י".

ואולי יש לבאר כוונת דבריו (שתירוץ זה אינו עולה יפה בדברי רש"י), ובשנים:

א. לפי ביאור זה, ר"א סובר שגם אם בעל השדה הגביה זכה לו, וכל סיוגו של רש"י אינו אלא לפי שיטת חכמים, אך רש"י כתב: "אדם בעלמא שאינו בעל שדה דאי בבעל שדה לא אמר ר' אליעזר זכה", ומבואר להדיא בדברי רש"י דאף לר"א אם בעל השדה הגביה – לא זכה לו!<sup>3</sup>

ב. לפי ביאור זה, סיוגו של רש"י אינו נצרך לתחילת דברי עולא (מעשיר לעני מחלוקת) אלא לסוף דברי עולא (מעני לעני דברי הכל זכה לו) ואילו רש"י הביא את סיוגו (שמדובר לא בבעל השדה אלא באדם בעלמא) כבר בתחילת הסוגיא, ולכאורה היה צריך להמתין עם סייג זה לסוף דברי עולא "מעני לעני דברי הכל זכה לו" ואז לבאר "אדם בעלמא שאינו בעל השדה וכו'".

ואם כן, ביאורו של תוס' הרא"ש בשיטת רש"י אינו מחוור.

## ה.

## תירוצו של אהל-תורה

והנה בספר אהל-תורה<sup>4</sup> נעמדו על דברי תוס' הרא"ש אלו, והביאו ביאור אחר לסייגו של רש"י, וז"ל:

"ולכאורה צ"ל דרש"י כתב הכי כדי לפרש גם אליבא דרב נחמן בסמוך דס"ל דמעני לעני מחלוקת, וס"ל דר"א מודה דתרי מגו לא אמרינן, ורק מעני לעני ס"ל לר' אליעזר דזכה לו משום דאמרינן חד מגו, ולכן כתב רש"י דצריך לפרש דמתני' מיירי דאדם אחר שאינו בעל השדה, דבעל השדה לא סגי בחד מיגו, אבל לעולא דס"ל אליבא דר"א דאמרינן תרי מגו אף בבעל השדה זכה לו". עיי"ש.

ולפי ביאור זה, נמצא מבואר היטב מה שכתב רש"י את סיוגו בשיטת ר"א – "דאי בבעל שדה לא אמר ר' אליעזר זכה" – מכיון שר"א (אליבא דר"ג) מודה שמעשיר לעני לא זכה לו, כי תרי מגו לא אמרינן, אך גם מעני לעני צריך לומר שאין מדובר בבעל השדה דאי בבעל השדה הוא גם זקוק לתרי

שאכן אין מדובר שהמגביה הוא בעל השדה. בשונה מתוס' הרא"ש שכתב: "אלא בשביל דיוקא דמעני לעני הוצרך רש"י לפרש דבשדה אחר איירי".

3. וכן מצאתי באהל תורה (מהדורה חדשה, תשע"ו) שהקשו על ביאורו דהתוס' הרא"ש, ראה שם (עמ' תכז).

4. מהדורה חדשה, תשע"ו.

מגו כדי להקנות לעני והרי תרי מגו לא אמרינן, אלא בהכרח לומר שאין מדובר בבעל השדה אפילו לפי שיטת ר"א.

.1

### שקו"ט בתירוצו של אהל תורה ודחיית דבריו

אך לכאורה יש להעיר הרבה על ביאור זה:

בנוסח הגמ' שלפנינו נכתב: "אמר ליה רב נחמן לעולא ולימא מר מעני לעני מחלוקת וכו'", ואכן אפשר לפרש שפיר שנחלקו מעני לעני (וסברות מחלוקתם האם אמרינן חד מיגו), אך מעשיר לעני דברי הכל לא זכה (דתרי מגו לא אמרינן אפילו לר"א).

אך רש"י גורס "ולימא מר דאפילו מעני לעני וכו'", דבפשטות כוונתו לומר שר"נ מציע לעולא ללמוד את מחלוקתם לא רק בעשיר שהגביה עבור עני אלא גם בעני שהגביה עבור עני, ואם כן נמצא שר"א ס"ל דתרי מגו אמרינן וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע כתב רש"י "דאי בבעל שדה לא אמר ר' אליעזר זכה"?!

ובאמת שבאהל-תורה בסוף ביאורם את דברי רש"י כתבו במוסגר, וז"ל:

"ולפ"ז צ"ל דרש"י מפרש בדרב נחמן דפליגי רק מעני לעני, אבל מעשיר לעני מודה ר"א דלא זכה. ודלא כמו שנקט הריטב"א בדעת רש"י".

ואכן מצינו שנחלקו הראשונים היאך לבאר את דברי רש"י:

בשיטה מקובצת הביא בשם מהר"י אבוהב שלמד בפשטות את דברי רש"י שכוונתו לומר שנחלקו רק מעני לעני אך מעשיר לעני דברי הכל לא זכה לו דלא אמרינן תרי מגו, וז"ל:

".. רש"י במה שאמר דאפילו מעני לעני אמרי רבנן דלא זכה לו, שכוונתו לפרש שמה שאנו מחדשים בזה האוקמתא אינו שרבי אליעזר סבר דאפילו מעשיר לעני קונה שרבי אליעזר יודה בזה דלא קנה, אלא החידוש הוא ברבנן ואם כן בכאן יש מחלוקת מן הקצה אל האמצעי [ולא מן הקצה אלא הקצה]".

כלומר, דכוונת רש"י במה שכתב "דאפילו וכו'" אין זה קאי על שיטת ר"א אלא בשיטת חכמים, והיינו שדבריהם "יתננה לעני הנמצא ראשון" נאמרו אפילו בעני המגביה עבור עני אחר (ולא רק בעשיר שהמגביה עבור עני).

לעומת זאת בשיטה מקובצת הביא לאחרי המהר"י אבוהב את דברי הרדב"ז ששולל את ביאורו מכל וכל, וז"ל:

"ולדידי מי שהוא רגיל בלשון רש"י יכיר שהוא כיון היפך זה ממש" ועיין בהמשך דבריו שהביא גם טעם לומר שנחלקו גם מעשיר לעני.



והנה בחידושי הריטב"א ראינו שדן בזה, והביא ב' גרסאות, וסיים "ורש"י גורס כגירסא הראשונה [שנחלקו רק מעני לעני] אלא שפירש הוא ז"ל ולימא מר דאפי' מעני לעני פליגי רבנן, ונראה שנוטה כפי הגירסא האחרונה [שנחלקו גם מעשיר לעני]. עיי"ש.

לפי כל הנ"ל נמצא שביאורו של אהל-תורה אינו עולה כלל לפי שיטת הרדב"ז וכן לפי מסקנת דברי הריטב"א הסוברים שלפי שיטת רש"י כוונת ר"נ היא שנחלקו גם מעשיר לעני, ור"א ס"ל שתרי מיגו אמרינן וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה כוונת רש"י "דאי בבעל שדה לא אמר ר' אליעזר זכה" מדוע שלא יזכה הרי תרי מיגו אמרינן!?

ועוד יש להעיר שדוחק להעמיס את ביאורו של אהל-תורה בפירוש רש"י, והטעם שזה דוחק:

לפי ביאורו נמצא שכל סיוגו של רש"י לומר שאין מדובר בבעל השדה, אינו אמור כלל לפי שיטת עולא הלומד שנחלקו מעשיר לעני, אלא רק לפי שיטת ר"נ הלומד שנחלקו מעני לעני, א"כ אין לרש"י להעיר את סייגו בתחילת הסוגיא אלא סיוגו של רש"י צריך להיאמר רק בשיטת ר"נ.

אולם רש"י כתב את סייגו כבר בתחילת הסוגיא! וא"כ הדברים מורים שסייגו של רש"י נאמר (אפילו) לפי שיטת עולא ולא (רק) לפי שיטת ר"נ. ואם-כן קשה מאוד להעמיס ברש"י מה שתירצו באהל-תורה.

## ז.

### תירוצו של הריטב"א בשיטת רש"י

והנה מצאנו בחידושי הריטב"א על אתר (ד"ה תנן התם מי שליקט) מהלך אחר המבאר את סיוגו של רש"י (שאין מדובר בבעל השדה המגביה אלא באדם אחר), וז"ל:

"ונראה לי כי רש"י סובר דגזירת הכתוב היא שיהא העני מוזהר על שלו לעולם, מכיון שבא לכלל פאה", ועיין בהמשך דבריו שהביא הוכחה ללימוד זה.

ביאור הדברים: רש"י למד שהתורה אסרה לבעל השדה לקחת את הפאה גם לאחר שהפקיר זאת מיידו, ולכן מכיון שאין לבעל השדה שום אפשרות לזכות בפאה, לכן, לכ"ע, אפילו לשיטת ר"א הסובר דתרי מגו אמרינן לא יוכל בעל השדה להקנות עבור העני, דאין לו שום מיגו!<sup>5</sup>

לפי ביאור זה, נמצא שסיוגו של רש"י קאי אליבא דכולהו, גם לפי דברי עולא וגם לפי דברי ר"נ, ונמצא שפיר שהביא רש"י את סיוגו בתחילת ביאורו את המשנה "מי שליקט" ולא המתין בזה עד דברי עולא או ר"נ.

5. כעין ביאור זה הביא גם בשיטה מקובצת כאן בשם רבו ז"ל, עיי"ש. וכן הביאו המלקטים שכמו"כ נמצא ביאור זה בדברי רעק"א על משניות פאה שם אות מג.

ח.

## שיטת רש"י במסכת גיטין והדברים שדורשים עיון בדבריו

והנה משנה זו ("מי שליקט את הפאה") מופיעה גם במסכת גיטין (יא, ב), ושם כתב רש"י (ד"ה מי שליקט) וז"ל:

"ב"ה עשיר שליקט את הפיאה וכו'". כלומר, שהמשנה מדברת בבעל השדה המגביה פאה עבור עני ובזה ס"ל ר"א שזכה לו.

ולכאורה דברים הללו עומדים בסתירה מוחלטת למה שביאר בסוגיין שבעל השדה אינו יכול להקנות לעני?!

ויש להוסיף: מדברי רש"י בגיטין "מי שליקט – בעל הבית", יש ללמוד שאין רש"י רק נותן אפשרות להעמיד בבעל השדה (שגם אז דבריו מהווים סתירה למה שכתב בסוגיין שלא ייתכן להעמיד בבעל השדה), אלא משמע בדבריו שהאפשרות היחידה ללמוד את המשנה הוא רק בבעל השדה, וזה לכאורה בניגוד מוחלט למה שביאר בסוגיין שלא מדובר בבעל השדה?!

מלבד הסתירה הנ"ל, צריך עיון מה הביא את רש"י לפרש את המשנה "מי שליקט" שמדובר רק בבעל השדה ולא באדם אחר?!

ט.

## הצגת תירוצו של ר' נחום לפי הבנת האהל תורה

והנה באהל תורה<sup>6</sup> הביאו את דברי ר' נחום (בבא מציעא, אות שס) שירד לקושיא זו, וזהו תורף תירוצו לפי הבנתם, ובהקדים:

בגמ' בגיטין, רב חסדא הביא את המשנה בפאה כדי להוכיח שר"א וחכמים נחלקו האם התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים זכה לו או לא, ובלשון הגמ': "אמר רב חסדא תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן דתנן מי שליקט את הפאה וכו'".

ובהמשך הגמ' (יב, א) דחה רב פפא את דבריו בב' אופנים, והאופן השני הוא: "דלמא לא היא . . . עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא דכתיב לא תלקט לעני, לא תלקט לו לעני, אבל הכא לא. ור"א האי לא תלקט מאי עביד ליה, מיבעי ליה להזהיר לעני על שלו".

לפי זה תירץ בחידושי ר' נחום לפי הבנתם, וזהו תורף דבריו:

רש"י סובר דלפי שיטת רב פפא הטעם של רבנן ש"יתננה לעני הנמצא הראשון" הוא משום דכתיב "לא תלקט לעני", אם כן בהכרח ללמוד את המשנה שמדובר בבעל השדה, שהרי האיסור של "לא

6. שם. הערה תסו.

תלקט" קאי רק בבעל השדה ולא באדם אחר, וכמו שאר הדינים הנלמדים מהך קרא דקאי על בעל השדה.

ולכן הוצרך רש"י בגיטין לפרש דמתינין מיירי שליקט בעל השדה עצמו, דאם המשנה היתה עוסקת גם באדם אחר היה להם לרבנן לנקוט כשיטת ר"א ש"זכה לו", וכדי להבין את דברי רבנן זהו רק באם מעמידים את המשנה "מי שליקט – בעל הבית".

לפי זה נמצא מבואר היטב הטעם שרש"י ביאר בגיטין אחרת מסוגיין (מחמת דברי ר"פ בדחייתו הב' שמבוארים רק כאשר מדובר בבעל השדה), וכן מדוע הוצרך לבאר את המשנה בגיטין שמדובר רק בבעל השדה (דאחרת אין הבנה בדברי ר"פ בדחייתו הב').

י.

### הדוחק בביאורו של ר' נחום לפי הבנת אהל תורה

אך לכאורה יש להעיר מעט על ביאור זה:

לפי ביאורו נמצא שהצורך של רש"י לבאר שאין מדובר באדם אחר אלא בבעל השדה, הוא רק מפני דחייתו של רב פפא הלומד שהטעם של רבנן הוא מחמת הכתוב "לא תלקט לעני", אך לפי רב חסדא אין כל צורך להעמיד שמדובר בבעל השדה.

אם כן, לכאורה היה לו לרש"י לפרש שמדובר בבעל השדה לא בתחילת הסוגיא, אלא רק בדחייתו השניה של רב פפא, שם היה לו לפרט ולפרש שמדובר בבעל הבית, דהרי קודם לכך אין כל צורך לדחוק ולהעמיד בבעל השדה!?

ומכיון שרש"י כתב זאת כבר בתחילת הסוגיא מסתבר טפי לומר שאוקימתא זאת (שמדובר דדוקא בבעל השדה ולא בבעל הבית) הוא (גם) בגלל דברי ר"ח ולא (רק) בגלל שיטת רב פפא!

יא.

### תירוצו של ר' נחום וביאורו ושקו"ט בדבריו

אך באמת כאשר מעיינים בדברי ר' נחום עצמם, נראה שלא דקדקו היטב בדבריו, דאין כוונתו שרק מפני דחייתו הב' של רב פפא הוצרך לפרש שמדובר בבעל הבית אלא מחמת סיבה אחרת, וההכרח מדחייתו הב' של רב פפא כתבו ר' נחום רק בתור הוספה להשלמת הביאור אך אין זה עיקר הביאור.

וזהו מ"ש בחידושי ר' נחום:

"בפשוטו י"ל דכל מש"כ רש"י בסוגיין הוא רק לדעת ריב"ל דר"א נמי מודה דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה טעמיה משום מיגו, דבוה י"ל דבעל השדה ליכא מיגו וכנ"ל, אבל לד' רב חסדא בגיטין שפי' דלר"א התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה אין שום חילוק בין בעל השדה לעשיר

דעלמא, ומעתה לק"מ, דרש"י בגיטין שם קאי ע"ד רב חסדא ולהכי פי' דהמשנה איירי בבעל השדה, וד' רש"י בסוגיין קיימי לד' עולא וריב"ל ולהכי פרש"י דאיירי באיניש דעלמא".

ביאור דבריו:

הצורך להעמיד ולסייג את דברי המשנה "מי שליקט את הפאה" לאדם בעלמא שאינו בעל השדה, הוא רק כאשר לומדים ש"התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא זכה", וממילא האפשרות היחידה לזכות עבור אדם אחר, זהו רק מחמת מיגו ("דאי בעי זכי לנפשיה וכו'"), ואז באמת מוכרחים ללמוד דלא מייירי בבעל השדה דלא שייך ביה מיגו זה, שהרי גם לאחר ש'הפקיר נכסיו אינו רשאי לזכות בפאה שהיתה שלו (כדלעיל בדברי הריטב"א).

אך באם לומדים ש"תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים זכה", שפיר אפשר לומר שבעל השדה יכול לזכות עבור עני מחמת דין "תופס לבעל חוב" שמועיל, ואינו צריך למיגו.

ולכן רש"י בבא מציעא דאזיל לשיטת עולא הסובר ש"תופס בעל חוב במקום שחב לאחרים לא זכה" הוכרח לפרש ולסייג שאין מדובר בבעל השדה, משא"כ רש"י במסכת גיטין דאזיל לשיטת רב חסדא (אליבא דרבי אליעזר) הסובר ש"תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים זכה" וודאי אפשר לומר דמיירי בבעל השדה.

ובהמשך דבריו כתב ר' נחום שביאור זה לבד אינו מספיק (ועיי"ש הטעם לכך), ולכן הוסיף והביא עוד ביאור שזהו מפני דחייתו הב' של רב פפא. ומסיים את תירוצו שהטעם שרש"י העמיד את הסוגיא בגיטין בבעל הבית הוא מפני ב' הדברים הללו (א. מחמת דברי רב חסדא (אליבא דרבי אליעזר) הסובר "תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים זכה" ב. מחמת דחייתו הב' של רב פפא).

ולפי"ז א"ש דברי רש"י במסכת גיטין. אך באם נלמד רק הביאור הנוסף שהביא בחידושי ר' נחום (כמו שאכן הובא באהל תורה) לענ"ד זהו דוחק וקשה מאוד להעמיס זאת בפירושו רש"י וכדלעיל.

ולהעיר שרק לפי השלמת תירוצו א"ש לגמרי דברי רש"י בגיטין (חוץ ממה שר' נחום עצמו ביאר, עיי"ש), דהרי מדברי רש"י בגיטין משמע דלא רק שאפשר להעמיד את המשנה "מי שליקט" בבעל השדה, אלא שזהו האפשרות היחידה להעמיד את המשנה (כדלעיל אות ח).

ולפי תירוץ הא' (מחמת שיטת רב חסדא) מבואר רק כיצד אפשר לפרש שמדובר בבעל השדה (מכיון שיכול להקנות לעני מחמת "תופס בעל חוב"), אך אין כאן ביאור מדוע מוכרחים לבאר דמיירי רק בבעל השדה!?

ולפי תירוץ הב' (מחמת דחייתו הב' דרב פפא) מבואר היטב מדוע ביאר רש"י דמיירי רק בבעל השדה שהרי באדם בעלמא לא נאמרו דברי חכמים.

## יב.

## ההכרח לרש"י לבאר את הסוגיא בגיטין דמיירי בבעל הבית

והנה יש להוסיף על תירוצו זה:

דהנה בדברי ר' נחום (בתי' הא' מחמת שיטת רב חסדא) נמצא מבואר שרש"י יכול לבאר היטב את המשנה בגיטין בבעל השדה מכיון ש'תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים זכה'.

ויש להוסיף, שרש"י לא ביאר כן רק מפני שאפשר לפרש כן, אלא יתירה מזו, שרק באם נלמד דמיירי בבעל השדה א"ש דברי רב חסדא! אך באם נעמיד את המשנה באדם בעלמא שאינו בעל השדה (כי היכי שפירש רש"י במסכת בבא מציעא) יוקשו דברי רב חסדא.

והביאור בזה הוא:

דהנה דברי ר"ח 'תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן דתנן מי שליקט את הפאה וכו', דורשים עיון רב: מהיכי תיתי לומר שבזה פליגי ר"א ורבנן, הרי במקרה שבו נחלקו יש אפשרות למגביה (ואם הוא עשיר ע"י מיגו) לזכות לעצמו, ואם כן שפיר אפשר לומר שנחלקו האם אמרינן מיגו או תרי מיגו, והתופס בעל חוב במקום שחב לאחרים לכ"ע לא זכה לו!

ובאמת זהו דחייתו הראשונה של רב פפא על דברי ר"ח 'דלמא עד כאן לא קאמר ר' אליעזר התם אלא דמיגו דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה ומיגו דזכי ליה לנפשיה זכי לחבריה אבל הכא לא'.

ולכאורה דחייה זו אינה רק הצעה ללמוד את המשנה באופן אחר על ידי אוקימתא או דוחק (כדרך הדחיות בש"ס) אלא דחיה זו שוללת מעיקרא את הוכחת ר"ח, שהרי המשנה עוסקת במקרה שיש למגביה אפשרות לקנות עבורו מחמת מיגו ושפיר לומר שבזה פליגי. דהרי לא נחלקו בתופס לבעל חוב.

וא"כ מה הביא את ר"ח לומר שפליגי ר"א ורבנן לא במיגו אלא בתופס לבעל חוב?!

ואולי אפשר לומר שזה היה קשה לרש"י, ועל כך מתרץ כבר בתחילת הסוגיא – 'מי שליקט – בעל הבית' לומר שר"ח למד שאין המשנה עוסקת באדם אחר שהגביה עבור העני אלא בבעל השדה שהוא המגביה, ולבעל השדה אין אפשרות לקנות כמו שביאר רש"י בסוגיין (לפי ביאורו של הריטב"א שהובא לעיל), שגם באם יפקיר את נכסיו לא יוכל לעולם לקנות עבורו את הפאה.

ואם כן בהכרח לומר שאין טעמו של ר"א (לפי שיטת ר"ח) מחמת מיגו דהרי ליכא הכא למיגו כלל, אלא הטעם לכך הוא מפני שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים – זכה, משא"כ רבנן ס"ל שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים – לא זכה.<sup>7</sup>

7. אך לכאורה יש להקשות על ביאור זה:

דהנה רב חסדא סובר (בבא מציעא י, א) 'המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא הוי תופס לבעל חוב במקום

יג.

## הטעם לכך שר"ח למד את המשנה בבעל הבית

אך עדיין יש לעיין:

באם המשנה מדברת בבעל הבית א"ש ללמוד שנחלקו בתופס לבעל חוב ולא במיגו (כמו שהתבאר לעיל), אך הא גופא טעמא בעי, מה הביא את רב חסדא ללמוד את דברי המשנה דמיירי בבעל הבית (ולכן למד שנחלקו בתופס לבעל חוב) הרי לכאורה אפשר ללמוד בקל את דברי המשנה שמדובר באיניש דעלמא שאינו בעל הבית וא"כ ליתא כלל להוכחה שנחלקו בתופס לבעל חוב אלא פליגי האם אמרינן (תרי) מיגו. וכדחייתו הא' של רב פפא.

ואולי הביאור בזה הוא:

רב חסדא ס"ל שהפשט בדברי המשנה "מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני" דבעל הבית הוא המלקט. והטעם לכך הוא, מכיון שהתנא לא כתב מיהו המלקט (אדם בעלמא וכיו"ב) בפשטות יש ללמוד שמדובר בבעל הבית שהרי הוא הנמצא בשדה כי היא שלו, משא"כ אדם בעלמא שאין השדה שלו.

ומכך הסיק רב חסדא שמאחר שמדובר בבעל הבית בהכרח לומר שטעמו של רבי אליעזר שזכה לעני הוא מכיון ש'התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים זכה', דהרי ליכא הכא למיגו כלל (כדברי רש"י במסכת בבא מציעא).

---

שחב לאחרים והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה".

מדברי רב חסדא שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה, נמצא שרב חסדא ס"ל (גם) שלא אמרינן מיגו (ולא רק שהתופס לבעל חוב לא קנה) דאם אמרינן מיגו – חבירו היה צריך לקנות מכת מיגו.

ואם כן, מכיון שרב חסדא ס"ל שגם כאשר יש אפשרות למיגו מ"מ אינו מועיל, כל הביאור בפנים אינו (הטוען שהטעם לכך שרש"י העמיד בבעל השדה כי רק כך אפשר לבאר מדוע למד רב חסדא שנחלקו בתופס לבעל חוב ולא במיגו) דהרי אפשר לבאר בפשטות:

רב חסדא ס"ל שמיגו אינו מועיל כלל ולכן האופציה היחידה לבאר את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבנן היא בתופס לבעל חוב, ולפי"ז שפיר להעמיד (גם) באיניש דעלמא ובכל זאת מוכרחים לבאר שנחלקו בתופס לבעל חוב, כי ליכא כלל מיגו (לדברי רב חסדא).

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה הביא את רש"י להעמיד בבעל השדה ולא באיניש דעלמא!?

אולי יש לומר הביאור בזה ובשתים:

א. רש"י ס"ל דרב חסדא למד שר"א ורבנן פליגי בתרתי א. בתופס לבעל חוב. ב. האם אמרינן מיגו. ולכן הגם שרב חסדא עצמו ס"ל שלא אמרינן מיגו וגם שהתופס לבעל חוב לא קנה. מ"מ רבי אליעזר ס"ל ששניהם מועילים.

ולכן, באם מדובר במשנה באיניש דעלמא – אין כל הכרח שפליגי בתופס לבעל חוב דאפשר לומר שנחלקו האם אמרינן מיגו. משא"כ באם מדובר במשנה בבעל השדה שאצלו ליכא כלל למיגו – בהכרח ללמוד שפליגי בתופס לבעל חוב.

ב. רש"י ס"ל שדברי רב חסדא שנחלקו ר"א ורבנן בתופס לבעל חוב, נאמרו גם למ"ד (החולק עליו) שמיגו אמרינן.

וא"כ, כדי להוכיח גם למי שסובר שמיגו אמרינן שנחלקו בתופס לבעל חוב, הוא רק באם אמרינן שמדובר במשנה בבעל השדה דאז ליכא למיגו, ואזי האפשרות היחידה להעמיד את מחלוקתם הוא בתופס לבעל חוב. ועצ"ע.

יד.

## ביאור דחייתו הא' של רב פפא

ולפי"ז אפשר לפרש ולבאר את המשך דברי הגמ', דחייתו הא' של רב פפא "עד כאן לא קאמר רק אליעזר התם אלא דמיגו דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי וכו'":

דכוונת רב פפא היא שאין הכרח ללמוד את דברי המשנה בבעל הבית (שאז באמת יש הכרח ללמוד דפליגי ר"א ורבנן האם תופס לבעל חוב קנה) שהרי אין כתוב בהדיא "בעל הבית שליקט" אלא "מי שליקט" ואפשר להעמיד דמייירי באיניש דעלמא די ש לו מיגו וא"כ אין כל הכרח שפליגי בתופס לבעל חוב אלא אפשר לומר שפליגי האם אמרינן (תרי) מיגו.

והגם שאין זה הפשט, מכל מקום אפשר להעמיס זאת בקל בדברי המשנה ואין הכרח לשלול פירוש זה.

ובאמת לפי דברי רב פפא אלו שסברת ר"א היא מחמת מיגו, אין המשנה עוסקת בבעל השדה שהגביה עבור העני אלא רק באדם בעלמא שאינו בעל השדה, שהרי בעל השדה אינו יכול לזכות לאחרים מחמת מיגו שהרי אין באפשרותו לקנות לעצמו בשום אופן.

ומה שכתב רש"י בריש הסוגיא "מי שליקט – בעל הבית", צריך לומר (בדוחק עכ"פ) דאין זה אמור לפי מהלך זה של הגמ', אלא קאי על דברי רב חסדא ודחייתו הב' של רב פפא.<sup>8</sup>

ולפי"ז נמצאו מובנים שפיר דברי ר"ח ודחיית רב פפא.

טו.

## סיכום שיטת רש"י במסכת בבא מציעא ובמסכת גיטין

המורם מכל האמור:

שיטת רש"י היא שבעל השדה שהגביה עבור העני לכ"ע (מחמת מיגו<sup>9</sup>) – "יתננה לעני הנמצא ראשון", גם לפי שיטת רבי אליעזר, וגם לפי שיטת עולא הלומד שרבי אליעזר ס"ל דתרי מיגו אמרינן.

והטעם לכך הוא, מכיון שהוא לעצמו אינו יכול לזכות בכל אופן. דגם באם יפקיר שדה זו ואינו יותר בעלים שלה, וגם יפקיר כל נכסיו והוי עני – מכל מקום התורה אמרה "לא תלקט לעני" דמשמעות הדברים היא "דגזירת הכתוב היא שיהא העני מוזהר על שלו לעולם, מכיון שבא לכלל פאה"<sup>10</sup>.

8. וכן העירו בחידושי ר' נחום, מהדורה שנת תשע"ו (אות שס, הערה 321), וחתמו בצ"ע. עיי"ש.

9. דמחמת הדין של "תופס לבעל חוב . . קנה" – מועיל לפי דברי רב חסדא בגיטין, וכדלקמן בפנים.

10. לשון הריטב"א הובא לעיל אות ז.

ולכן הוצרך רש"י במסכת בבא מציעא לפרש ולבאר את דברי המשנה "מי שליקט את הפאה, ואמר הרי זו לפלוני עני, ר' אליעזר אומר זכה לו. וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון" שאין המשנה עוסקת כלל בבעל הבית שהוא הגביה עבור העני דאז לכ"ע "יתננה לעני הנמצא ראשון", אלא ב"אדם בעלמא שאינו בעל שדה"<sup>11</sup>.

אך רש"י בגיטין ביאר שהמשנה כן עוסקת בבעל השדה שהגביה עבור העני ובכל זאת ס"ל ר"א ש"זכה לו", והטעם לכך (ש"זכה לו") הוא מפני הדין ש"תופס לבעל חוב . . קנה" ולא מחמת מיגו, ולכן אפשר שפיר<sup>12</sup> ויתירה מזו מוכרחים<sup>13</sup> להעמיד את המשנה בבעל השדה.

11. לשון רש"י הובא לעיל אות ב.

12. ראה לעיל אות יא.

13. ראה לעיל אות יב.



## בגדר דינא דבר מצרא

הת' מאיר משה שי' אלבוים  
תלמיד בישיבה

### א.

#### הצעת הסוגיא דזבן מעכו"ם ודברי הראשונים בזה

במסכתין (קח, א-ב) מבוארים באורך פרטי דינא דבר מצרא, שעל הלוקח ליתן השדה שקנה לבר המיצר הסמוך לשדה, וזהו מטעם שנאמר<sup>1</sup> "ועשית הישר והטוב". ובקניית הלוקח נעשה הוא כשליח המצרן לקנות השדה עבורו<sup>2</sup>.

ומביאה הגמ' (בריש ע"ב) מקרים שבהם לא יהי' שייך דין זה, וא' מהם: כאשר קנה השדה מעכו"ם – שאז ליכא דינא דבר מצרא, "דאמר ליה (הלוקח) ארי אברחי לך ממצרא", "ואין לך דבר טוב וישר מזה" (רש"י).

היינו דמאחר שבמעשהו שקנה מהעכו"ם, הוי כמבריא ארי ממיצר חברו, שזהו ג"כ מעשה טוב וישר (ואדרבה גבוה יותר מלמכור לו השדה שע"י מיצרו) – אינו מחויב בדינא דב"מ.

וביאר הראשונים (ראה בתוס' הרא"ש ונמוק"י כאן), שלא יכול לומר המצרן, שהי' קונהו גם הוא ומבריא הארי, כיון שיכול לומר לו הלוקח, אלמלא מהרתי לקנותו הי' מוכרו לעכו"ם אחר. והיינו שבכך שקנה גמל עמו חסד שהבריח מעליו הארי.

אמנם בתוס' הרא"ש הקשה, "וכי בשביל שעשה עמו טובה אחת אינו מחויב לעשות לו אחרת, אכתי איכא טעמא דהישר והטוב – דתמצא הרבה קרקעות לקנות במקום אחר, ותן לי זה שבמצרי. אטו עני שהוא ערום ורעב וכסו אינו חייב גם להאכילו, אתמהה".

היינו שמ"מ, אף שעשה עמו טובה בענין השדה, עדיין יש לו לעשות עמו טובה נוספת וליתן לו השדה, וילך ויקנה (בדמים שקיבל מהמצרן) שדה במקום אחר. והשאייר הרא"ש בצ"ע.

### ב.

#### יישוב השטמ"ק לקושיית הרא"ש וביאור מחלוקתם

ובשיטמ"ק הביא קושיא זו, וכתב לתרץ (בשם הראב"ד): "נ"ל שכיון שבשעה שקנה לא חל עליו

1. ואתחנן ו, ח.

2. כמובן מדברי הגמ' "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". וראה בדברי הראשונים כאן.

חיוב דין בר המצר, כיון שעשה מצוה יותר גדולה להבריח ארי ממצר הישראלי, תו לא מחייב בעשיית מה שאינו מוטל עליו".

וביאור דבריו, שלשיטתו חיוב דינא דב"מ חל רק בשעת הקניה עצמה, ומאחר שבשעת הקני' הי' לו להלוקח (לא למשוך ידיו מהקרקע, דאז הי' מסתבר שתעבור ליד גוי אחר, אלא) לקום ולקנות, תו לא חל עליו אח"כ חיוב נוסף לתת השדה להבר מצרא.

אמנם מלשון הרא"ש בקושייתו, נראה דלא ס"ל כדברי השיטמ"ק, אלא שחיוב בר מצרא חל גם לאחר שעת הקניה, שגם אז על הלוקח לעשות הטוב וישר.

ולכאורה נראה כן מדברי הרא"ש להדיא במק"א (בפרקין סו"ס כד, גבי "זבין במאה ושויא מאתן"), ". הכא קרקע ברשות לוקח קיימא, אלא שתקנת חכמים היא משום הישר והטוב, והתקנה אינו אלא כשנתחזק בה כבר הלוקח ובאה לרשותו".

והיינו שלהראב"ד, חיוב דינא דב"מ חל בשעת הקנין, אלא שאם קנה בכל זאת מוציאין ממנו, משא"כ להרא"ש עיקר החיוב מתחיל אח"כ. ויל"ע בטעמי פלוגתתם.

וא"כ הרי שגם מצוה ליישב קושיית הרא"ש, באופן שיעלה בקנה אחד עם שיטתו הנ"ל. וכפשי"ת אי"ה לקמן.

### ג.

#### דעת הרמב"ם – למול דעת רש"י וסייעתו – בכללות דינא דב"מ

והנה בלקוטי שיחות חי"ט<sup>3</sup>, מביא כ"ק אדמו"ר לחקור בגדר דינא דבר מצרא, די"ל בזה בשני אופנים<sup>4</sup>:

(א) זהו רק ענין של הנהגות ישרות וטובות; היינו שלא חסר מאומה בתוקף הקנין דהלוקח, אלא שחכמים חייבוהו לנהוג באופן ד"הישר והטוב", וע"כ מוכרח הוא לתת השדה להבר מצרא.

(ב) חיוב "ועשית הישר והטוב" פועל, שמקבל הבר מצרא בעלות מסוימת על השדה; ולכן מה שצריך הלוקח להעביר השדה להבר מצרא, אי"ז רק מצד חיוב של הנהגה טובה כלפיו, אלא מאחר שלשדה יש שייכות להבר מצרא, ובלשון הנמוק"י<sup>5</sup> "כאילו יש לו מקצת קנין בגופו של קרקע".

והחילוק ביניהם: להאופן הא', החיוב נאמר ללוקח, שהוא צריך לנהוג באופן ישר וטוב ולתת את השדה להב"מ (אלא שאם אינו רוצה – יכול להכריחו ב"ד); אך להאופן הב' זהו דין בקנין הקרקע, והגם שגם בזה ישנו הציווי "ועשית הישר והטוב" המכוון להלוקח, אמנם הציווי (וקיומו בפועל) נוגע

3. ע' 55-57, שיחה ג לפ' ואתחנן.

4. להלן קרוב – בתרגום – ללשון השיחה.

5. על הגמ' כאן, ד"ה והלכתא צריך.

גם לבי"ד: שמצד "ועשית הישר והטוב" נותנים חכמים להב"מ קצת קנין בגוף השדה ומחלישים את הקנין דהלוקח, ובמילא על הלוקח לסלק עצמו.

ומבאר אשר מחלוקת ראשונים היא בזה, וכמודגש במיוחד בדעות רש"י והרמב"ם:

דלרש"י, הוא כהנהגה טובה ללוקח, "דבר" שאי אתה נחסר כ"כ. . ולא תטריח על בן המצר". וכמודגש גם בדבריו בהמשך הסוגיא ש"אין לנו לומר על דינא דב"מ ועשית הישר והטוב אלא ללוקח כו";

משא"כ להרמב"ם – זהו דבר טוב וישר בעצם, המתבטא בכח שנותנים חכמים להבר מצרא במקצת קנין בגוף השדה. כנראה מדבריו (בהל' שכנים פי"ב ה"ה) ". . יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ולסלק אותו, ודבר זה מש"נ ועשית הישר והטוב, אמרו חכמים הואיל והמכר אחד, הוא טוב וישר שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק", היינו שכן צ"ל גם מעצמו, ללא התייחסות לצד הלוקח. ועפ"ז מבאר שינויים נוספים בדברי הרא"ש והרמב"ם, עיי"ש.

#### ד.

#### עפ"ז נסיון ביאור פלוגתת הרא"ש והשיטמ"ק

והנה בשיחה משמע (ראה הערות 8, 11 ועוד) שדעת הרא"ש היא כרש"י, שהחויב חל על הלוקח ותלוי בדעתו. וכנראה מלשונו בכ"מ, וכמו (בסכ"ג) "כיון שלא גילה ללוקח מיד שידע בקנייתו שהוא חפץ שיעשה עמו טובה ויניח לו השדה".

ועפ"ז מובן מדוע לשיטתו החיוב חל גם (ובעיקר) לאחר המכירה, שאז חייבו חכמים את הלוקח, לעשות בשדה הישר והטוב וליתנה להמצרן.

אך השיטמ"ק והראב"ד, י"ל שסבירא להו כהרמב"ם, שהחויב אינו מתחיל בדעת הלוקח, אלא מזכות המצרן שלפנ"ז שמעכבת את הלוקח מלקנות (ומכאן ואילך הוי כעין קנסוהו שימכרנה למצרן – מאחר שקנה באיסור). וא"כ לאחר שבשעת הקניה הוה ליה לקנות כדי לאברוחי ארי, תו לא חל עליו כל חיוב נוסף.

ושו"ר מבארים עד"ז בקובצי זמננו, עפ"י ביאור האבן האזל בדעת הרמב"ם (פי"ג שם הי"א), דפסק שם הרמב"ם "בעל חוב של מוכר שטרף השדה מיד בעל המיצר, הרי בעל המיצר חוזר וטורף מן הלוקח שסלקו, והלוקח חוזר ונוטל מן המוכר". היינו, שאף שהלוקח הוא כשליח המצרן, הרי אחריות המצרן היא על הלוקח ולא על המוכר.

6. לשונו בפתח סוגיין (קח, א ד"ה ועשית).

ובראב"ד השיג ע"ז: ". לזה לא ידעתי טעמו, ואולי מפני שפשע שקנה מאיש שיש עליו שטר חוב". ונלאו במפרשי הרמב"ם לפרש טעמו. דלכאורה (כקושיית הכס"מ) איך אפ"ל ע"ז הישר והטוב, כשמטילים את האחריות על הלוקח, שאין לו הנאה בשדה כלל?

וכתב האבה"ז לבאר דעת הרמב"ם ע"ד המובא לעיל, שהרמב"ן והרשב"א – שנחלקו על הרמב"ם וכתבו שהאחריות היא על המוכר – ס"ל שגדר דינא דב"מ הוא בהנהגת הלוקח, שחייבוהו ליתן את הקרקע להמצרן; משא"כ להרמב"ם הא דאמרינן שמסלקים את הלוקח הוא משום שלא היה לו לקנות אצל המצרן, שלו יש שייכות להקרקע.

ומאריך עפ"ז לבאר הטעם שמה שהלוקח חשיב שליח הוא רק כלפי המצרן, ולא כלפי המוכר. ומסיים בביאור קושיית הכס"מ: דמאחר שחייב ב"מ הוא על שקנה השדה, שלא הי' רשאי לקנות, ע"כ חייבוהו למכור השדה להמצרן באחריות כמו שקנה בעצמו, דאף שאי"ז מהישר והטוב שיקח אחריות על מה שלא נהנה ממנו – הרי זה לא איכפת לן, דמאחר שקנה מה שלא הי' רשאי, יפסיד השדה, וגם יתן אחריותה, אף שיש לו בזה פסידא.

ועפ"ז ביארו בעניננו (ע"ד מה שכתבנו עפ"י המבואר בלקו"ש): להרא"ש יסוד החיוב הוא הנהגה טובה מצד הלוקח, וא"כ יש לו להחזיר גם אם קנה בהיתר; משא"כ להראב"ד – יסוד החיוב הוא האיסור לקנות, ולכן כשקנה בהיתר תו לא חל עליו החיוב.

## ה.

### החילוק בדעות הרמב"ם והשיטמ"ק

אמנם לכאורה הוא דוחק גדול לומר בדעת השיטמ"ק שס"ל בזה כהרמב"ם, ד(א) מלשונו "כיון שעשה מצוה יותר גדולה להבריח ארי" אין נראה כדברי הרמב"ם שהוא מצד זכות המצרן, אלא כהנהגה טובה מצד הלוקח, וכהרא"ש.

ולכאורה צ"ל שגם להרמב"ם אין לבאר כתירוץ השיטמ"ק, ובהקדים בירור וחיודוד יותר בדעת הרמב"ם, אימתי נעשה חיוב דינא דב"מ:

דהנה הדין שלאח"ז בגמ' הוא אודות "זבין לעכו"ם", שאז ג"כ ליכא לדינא דב"מ, כי "עכו"ם ודאי לאו בר ועשית הישר והטוב הוא".

ומפרש רש"י, "ואין לנו לומר על דינא דבר מצרא ועשית הישר והטוב אלא ללוקח, שהמוכר אומר לו מה עשיתי לך, אם ארצה לא אמכרנה לך ותהא בידי, אבל ללוקח נאמר משוך ירך ויקחנה זה".

ובהמשך השיחה שם מבאר גם בדין זה פלוגתת רש"י והרמב"ם הנ"ל:

7. לא הובא בכמה דפוסים, וכ"ה בכס"מ, מגיד משנה ומגדל עז.

שהרמב"ם הביא דין זה וכתב (פי"ב ה"ז), "המוכר לעכו"ם משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס מן העכו"ם, עד שינהוג העכו"ם עם בן המצר שלו בדיני ישראל", שבוה: א) השמיט את הטעם הנאמר בגמ' "עכו"ם ודאי לאו בר ועשית הטוב והישר הוא". וגם, ב) הוסיף ע"ז "עד שינהוג העכו"ם עם בר המצר שלו בדיני ישראל" – שבכך ג"כ נראית דעתו, שדין ב"מ אינו (רק) לגבי הלוקח, שעליו לנהוג באופן הישר והטוב, אלא דין כללי בזכויותיו של בן המיצר<sup>8</sup>.

ומוסיף בהערה, לבאר בזה עוד נפק"מ: "לדעת הרמב"ם חיוב "ועשית הישר והטוב" חל כשנעשה זה בר מיצר [ומציין לדברי הנמוק"י הנ"ל], וא"כ זהו גם בנוגע להמוכר שהרי חסר גם בבעלות המוכר (אף שדין בר מצרא דועשית הישר והטוב לא הטילו חכמים על המוכר). וכן משמע קצת ממ"ש בנוגע להמוכר לעכו"ם ולא כמ"ש בגמרא (וכבפנים).

"משא"כ אם זהו רק דין של הנהגה טובה דלוקח, הרי זה נעשה רק כאשר כבר קנאה לוקח [ע"ד מה שהסקנו בדעת הרא"ש כאן], ואין שייכות להמוכר, כמפורש בפרש"י . . וראה רא"ש שם . .".

והיינו שלהרמב"ם חיוב דינא דב"מ חל מיד כשנעשה שכן לשדה זו (שמאז יש לו כבר "מקצת קנין בגופו של קרקע"), הרבה לפני שעלה בדעת הלוקח לקנות את השדה. ולכן הוא חל גם כלפי המוכר<sup>9</sup>.

וא"כ (ב) שוב יקשה להעמיד ביאור השיטמ"ק בשיטת הרמב"ם, דאמאי נימא שמשום שבשעת הקנין הי' להלוקח לקנות, תו לא יהא על השדה דינא דב"מ – הרי החיוב ליתן את השדה להבר מצרא לא התחיל אז, אלא לפני<sup>10</sup>, ומדוע משום שהבריח הארי יתבטל ה"מקצת קנין" שיש להבר מצרא<sup>10</sup>?

ובסגנון אחר: להרמב"ם, שגדר דינא דב"מ הוא מצד חזקת המצרן בקרקע, מהי המעלה המיוחדת של הקונה מעכו"ם, שמצדה תתבטל זכות זו?

ולהוסיף (ג), שגם עפ"י דברי האבה"ז הנ"ל, יקשה לבאר כן בדעת הראב"ד (בשמו הובא התירוץ בשיטמ"ק), דהנה דבריו שם הם לבאר טעם הרמב"ם, דכנ"ל על הלכה זו גופא השיג הראב"ד וכתב שלא ידע טעמו, וא"כ כיצד אפ"ל שס"ל בענין זה כמותו? ובפרט שהוא נגד דעת רוב הראשונים.

וצ"ל שדרך אחרת להראב"ד מהרמב"ם בעיקר גדר דינא דבר מצרא, וכדעת רוב הראשונים בזה. אלא שאעפ"כ לא ס"ל כהרא"ש בענין זמן החיוב. וכדלקמן.

8. ובהערה מבאר, ד"מה שבגמ' קאמר ד"עכו"ם ודאי לאו בר ועשית הישר והטוב", יש לפרש להרמב"ם, דמכיון דלעכו"ם אין שייך כל ענין המצות לא תקנו בזה בכלל דין בר מצרא.

9. ולהעיר מלקו"ש ח"ח ע' 29 הע' 11 (גבי דינא דב"מ בנתינת התורה לבנ"י ולא למלאכים), שם מעיר שעל המוכר ישנו בכל אופן האיטור דלפני עיור.

10. משא"כ להראב"ד – שהחיוב חל "בשעה שקנה".

ו.

## דיוק וביאור דברי הרמב"ם בדין זבן מעכו"ם

ובהקדים ביאור דעת הרמב"ם בכללות דין "זבן מעכו"ם":

דהנה דין זה הביאו הרמב"ם (בה"ו), וכתב "המוכר לבעלים הראשונים או הלוקח מן העכו"ם – אין בו דין המצר". וגם דין זה הביא בהשמטת הטעם.

ויש שכתבו לדייק מזה, דהנה בדף עג, ב כתבו התוס' (ד"ה נטר) בנוגע לקרקע של גוי הממושכנת לישראל וקנאה ישראל אחר, דיכול להוציאה בר המצר מידו מדין בר מצרא, כיון דלא שייך בכה"ג הטעם דארי אברחי לך שהרי אין גר שם המצרן כלל.

אמנם בחידושי הריטב"א (שם) כתב, דלא פלוג רבנן בכל מקרה דזבן מגוי, דלא שייך דינא דב"מ. ומדברי הרמב"ם שלא הזכיר הטעם, דייקו (מהר"מ אלשקר בשו"ת אבקת רוכל סי' קיח, ועוד) שפליג על התוס' וס"ל כהריטב"א, שלא חילקו ותמיד ליכא דינא דב"מ בהלוקח מהגוי<sup>11</sup>.

ואולי י"ל – עפ"י דברי רבינו בנוגע לזבין לעכו"ם – שאזיל גם בזה הרמב"ם לשיטתיה, ובמכוון לא הביא הטעם ד"ארי אברחי לך", דאי משום טעם זה בלבד, הי' נותר קשה (כנ"ל): דמאחר ששייכות המצרן לשדה אינה קשורה עם המצב בזמן קניית הלוקח, מדוע תבטל שייכות זו מאחר שהי' על הלוקח לקנות?

אלא י"ל להרמב"ם<sup>12</sup>, שמה שתקנו חכמים כן הוא תקנה כללית – כדי לעודד הלוקחים לקנות הקרקעות מעכו"ם, ולא יהיו יראים מהמצרנים שיקחו מידיהם<sup>13</sup>. היינו שבמצב כזה שהלוקח יכול להציל הקרקע מיד העכו"ם, ואם יתמהמה ימכרנו לגוי אחר – תיקנו חכמים לבטל זכות המצרן, ושתהיה הקרקע ביד הלוקח, כדי שיזדרזו ויקנה (וזהו שטוען הלוקח להמצרן "ארי אברחי לך ממצרא"<sup>14</sup>).

[ועפ"ז יצא גם הנפקותא לדינא (ע"ד דברי מהר"מ אלשקר)<sup>15</sup>, שגם כשאין שייך כ"כ הטעם מצד נזק הארי להמצרן, מ"מ מעדיפים חכמים את ישוב הארץ בבנ"י, על פני הזכות שיש להמצרן].

11. אמנם ראה בתשובת הב"י (בשו"ת אבקת רוכל שם סק"ט) שדחה דבריו. וראה לקמן הע' 15.

12. ע"ד מש"כ בס' עין המשפט על חו"מ סי' קעה פ"ג (אות 1).

13. וראה בדברי הרמב"ם בהמשך (רפי"ד, מהגמ' בסע"ב) שבכל מעלה שהיא שיש להלוקח על הב"מ – כגון שהיו מעותיו "טובים" או "ממהרים לצאת" יותר – בזה בטלה זכות הבר מצרא. ועד"ז מביא שם המעלה **דישוב הארץ** (ולהעיר, דלא שנא בזה בין א"י לחור"ל – ראה בדברי הב"י בס' קעה סכ"ו).

14. וצע"ק בל' הגמ', דמהל' נראה יותר שהוא טענה להמצרן עצמו, שמחמת שהבריה לו הארי אין לו לקחת. אמנם כנ"ל, עיקר התועלת בזה היא להמצרן.

אבל בל' רש"י כאן "ואין לך ישר וטוב מזה", הרי אדרבה נראה יותר כפירוש זה, דלא כתב שכך א"ל הלוקח להמצרן, אלא שהוא ישר וטוב 'בעצם'. אלא שכנ"ל מרש"י נראה להדיא שס"ל שהוא מצד הלוקח ופליג על הרמב"ם, כבשיחה.

15. שדחית הב"י (שבהע' 11) הייתה משום שהטעם ד"ארי אברחי לך" הוא **מפורש** בגמ', וא"כ א"א לומר שהרמב"ם

ז.

**עד"ז יישוב קושיית הרא"ש ודלא כרש"י**

והנה לכאורה אפ"ל ע"ד ביאור זה גם לתרץ קושיית הרא"ש, שלא חייבו את הלוקח ליתן להמצרן, כדי שלא יימנע מלקנות, שזוהי טובה גדולה וחשובה יותר עבור המצרן.

אבל קשה, כי בלשון הגמ' נראה שאי"ז קולא שעשו עמו אף שמצדו חייב ליתן, אלא טענה שטוען כלפי המצרן – שאינו חייב לעשות טובה זו, משום שעשה טובה גדולה יותר. וקושיית הרא"ש בעינה עומדת, דמה טענה היא זו<sup>16</sup>.

אך אולי י"ל, דכאן טענתו היא יתירה מזו, משום שכל מה שבא לקנות לא היה בשביל לעשות עמו טובה (כבערום ורעב), אלא רק ע"מ לזכות בשדה אח"כ, ולולא זאת היה מסלק ידו לגמרי. והלכך אילו לא נתקן לו שיקבל השדה – לא יקנו אנשים שדות מעכו"ם כלל. ולכן תיקנו לפוטרו מדינא דב"מ.

אמנם יש להעיר, שביאור זה אינו מתאים עם דעת רש"י, דרש"י פירש כאן להדיא שהטעם הוא משום ד"אין לך טוב וישר מזה", היינו שטענתו היא שנפטר מחובה זו, משום שעשה עמו טובה אחרת.

ח.

**ביאור דברי רש"י עפ"י הכנת דבריו בהא דאין דינא דב"מ על המוכר**

והדרך לביאור דעת השיטמ"ק, דהנה מדבריו מוכח שאין זה פירוש הטעם ד"ארי אברחי לך", אלא מצד מה "שעשה עמו מצוה יותר גדולה"<sup>17</sup>, וא"כ יש לבאר דבריו באו"א, אמאי אין חל החיוב אלא בשעת הקניה.

ובהקדים ביאור הטעם, אמאי חל דינא דב"מ רק על הלוקח ולא על המוכר:

דהנה רש"י כתב (בד"ה עכו"ם לאו בר ועשית הישר והטוב) ד"אין לנו לומר על דינא דבר מצרא ועשית הישר והטוב אלא ללוקח, שהמוכר אומר לו מה עשיתי לך אם ארצה לא אמכרנה לך ותהא בידי, אבל ללוקח נאמר משום ירך ויקחנה זה".

ובהשקפה ראשונה תמוה, דכל יסוד דינא דבר מצרא אינו מדיני ממונות, אלא דיעשה הישר והטוב, וא"כ מה טענה היא זו "אם ארצה לא אמכרנה לך ותהא בידי" – סו"ס עתה שהחליט למכור, מדוע שלא יעשה הישר וטוב וימכור למצרן.

נחלק עליו, אמנם עפ"י המובא בפנים אי"ז שס"ל להרמב"ם טעם אחר, אלא שלא הביא את הטעם שבגמ' כדי להדגיש שאין לחלק בזה (וראה בס' כללי רמב"ם – עפ"י שיחות כ"ק אדמו"ר – ע' 87, וש"ג), ועצ"ע.

16. ובסגנון הדוגמא דערום ורעב, דיתכן בסברא לומר שיתקנו שלא יצטרך להאכילו, כדי שלא יימנע מלכסותו. אך פשוט שאינו יכול לטעון לו כך.

17. היינו דבשונה מהרא"ש שכותב זאת בשאלתו (ואפשר לתרץ שטעם הדין הוא באו"א), הרי בשיטמ"ק כתב כן בתירומו.

וביאר בזה האחרונים, דכוונת רש"י להגדיר שדינא דבר מצרא אינו כפיה על פעולה חיובית בקום ועשה, שנאמר למוכר לחפש ולמכור דווקא להמצרן, אלא רק למנוע ולסלק (בשב ואל תעשה) את הלוקח שטרם קנה, כדי שלא יקח מהמצרן שהיה יכול לקנות בעצמו, וכלשון רש"י כאן "משוך ידך ויקחנה זה". אלא שאם לא משך ידו וקנה – מוציאין ממנו ב"ד.

ונראה שבדרך זו היא שיטת השיטמ"ק והראב"ד, שגדר החיוב הוא רק "משוך ידך" בשעת הקניה, דלכן אם אירע וקנה הלוקח בהיתר (כבזבז מעכו"ם, שהוה ליה לקנות ולהבריה הארי), תו אין להפקיע ממנו בעלותו<sup>18</sup>.

אמנם בדברי הרא"ש נראה להדיא שאינו כן, כמובא לעיל (ס"ב) מדבריו שליטא לדינא דב"מ אלא "כשנתחזק בה הלוקח ובאה לרשותו", היינו שגדר החיוב הוא פעולה חיובית – שיוציא הלוקח את הקרקע מרשותו לאחר הקניה, ודינא דב"מ מפקיע את בעלות הלוקח<sup>19</sup>.

[וכן אין לומר כן בדברי הרמב"ם, שס"ל (כנ"ל מהשיחה) שקנין המצרן מחסיר גם בבעלות המוכר, וא"כ הוי ממש כהפקעת בעלות<sup>20</sup>].

וא"כ לרש"י תתבאר קושיית הרא"ש ע"ד דברי הראב"ד. שמאחר שעשה עמו בשעת הקניה מעשה טוב וישר, ואז נפטר מחיוב דינא דב"מ – תו לא יתווסף החיוב לאחמ"כ.

## ט.

### הטעם שדינא דב"מ אינו על המוכר לשיטות הרמב"ם והרא"ש

הנהגה באבה"ז (שם) חידש טעם נוסף לדברי הרמב"ם, אמאי אין חל חיוב דינא דב"מ על המוכר, והוא "משום דמוכר אי אפשר לו להתרות במצרן שיקנה, דהמצרן יחפוץ בזול; אבל בלוקח אם יאמר הלוקח להמצרן שיקנה באלו המעות שהוא רוצה ליתן, והמצרן לא יתן, יכול הלוקח ליקח. אבל אם

18. מל' כ"ק אדמו"ר בהערה שם, "משא"כ אם זהו רק דין של הנהגה טובה דלוקח, הרי זה נעשה רק כאשר כבר קנאה לוקח, ואין שייכות להמוכר, כמפורש בפרש"י שם" – נראה שלומד שגם רש"י ס"ל כהרא"ש, שהוא כהפקעת בעלות אחר הקנין.

אמנם אין מוכרח לומר כן, ויתכן שמש"כ על שיטת רש"י קאי רק אלעיל מיניה – האם זהו חל על הלוקח או המוכר, ולא על שיטת הרא"ש בזמן החיוב.

19. אמנם מובן שגם הרא"ש יש לנו לומר ללוקח גם לפני הקניה (עכ"פ כעצה טובה קמ"ל) שעליו להסתלק, ועליו לברר מצב המצרן וכו', אך עם זאת גדר החיוב והתקנ"ח הוא רק כשנתחזק בה.

20. להעיר, שבמשאת המלך על הרמב"ם (סי' תמט) ביאר דברי רש"י הנ"ל, שס"ל שיש להמצרן זכות בקרקע, וזכות זו היא רק כנגד הלוקחים מעלמא, אמנם לא נגד המוכר, שזוהי הפקעת בעלות, דהוא הבעלים הגמור דהקרקע, ולא יתכן שתפקיע זכות המצרן כהוא זה מבעלותו.

אמנם עפ"י ביאור רבינו בפלוגתת רש"י והרמב"ם – נראה שביאור זה אינו לא כרש"י ולא כהרמב"ם: דלרש"י אין טעם החיוב משום זכות המצרן; ולהרמב"ם זכות המצרן מחסירה גם בבעלות המוכר (כנ"ל בס"ה מהשיחה).

ועדיין יש לומר שכ"ה מתאים בדעת הרא"ש, שאוי"ל שמסכים לשני הצדדים. ואכ"מ.



נטיל על המוכר לא יוכל לברר כמה נותן לו לוקח אחר, ולכן שקלוה רבנן לדינא דבר מצרא מן המוכר והטילוה על הלוקח".

היינו שכל עוד מוכרח המוכר למכור רק לקונה אחד, שהוא המצרן, לעולם לא יהיה ביכולתו להגיע למחיר הוגן. ולכן שקלו רבנן לדינא דב"מ והטילוהו על הלוקח, שאחר שיש ביכולת לוקחים נוספים לבוא ולסכם על מחיר, שוב לא ידרוש המצרן מחיר מוזל, אלא יבוא ויקנה מהמוכר, או מהלוקח במחיר ששילם.

ואולי י"ל שעד"ז ס"ל להרא"ש בטעם דין זה, שמשום הכי תקנת דינא דב"מ היא על הלוקח (ולא כרש"י, כנ"ל).

וא"כ יצא שבמחלוקת זו – האם כוחו של דינא דב"מ הוא גם בפעולה חיובית והפקעת בעלות, או רק במניעת בעלות חדשה – אזיל הרא"ש כהרמב"ם, והראב"ד כרש"י. ומכאן שורש מחלוקת הרא"ש והראב"ד בענין זמן חיוב דינא דב"מ.

## י.

### סיכום בדא"פ לטעמי הדינים והדעות בנידון זמן חלות החיוב

ואם כנים הדברים, הרי שלרש"י והראב"ד ב' הדינים בגמ' ד"זבן מעכו"ם ו"זבין לעכו"ם", שבשניהם ליתא לדינא דב"מ, הם מאותו הטעם ממש ובגדר התקנה – שהתקנה היא רק על "משוך ידך" (שלכן אין על הקונה מעכו"ם חיוב לתת אח"כ הקרקע למצרן, ואין על המוכר חיוב כלל)<sup>21</sup>;

משא"כ להרא"ש והרמב"ם, שני הדינים הם מטעם תקנות 'צדדיות' שמבטלות זכות המצרן: ב"זבן מעכו"ם" – כדי שלא יתייראו מלקנות וליישב הארץ (דזהו גם ובעיקר טובת המצרן), וב"זבין לעכו"ם" – הטילו החיוב על הלוקח, משום שאין ביכולת המוכר למכור באופן זה.

ונסכם בדא"פ הדעות בנידון זמן חלות דינא דב"מ:

לרש"י והראב"ד – החיוב הוא רק בזמן הקנין, דלאחמ"כ א"א להפקיע בעלות הלוקח; להרא"ש – החיוב מתחיל בהגעת הלוקח לקנות, ועיקרו הוא לאחרי שקנה (שרק לאחמ"כ כופין אותו ב"ד); ולרמב"ם – החיוב הוא משייכות בקרקע להמצרן, ולכך מתחיל משעה שנעשה לה שכן (מלבד בזבין לעכו"ם), ולא יורד גם לאחר שקנה הלוקח (מלבד בזבן מעכו"ם).

ועוד יל"ע בכל זה, וגם בדעות ראשונים נוספים בסוגיות אלו<sup>22</sup>.

21. ויומתק בזה, מה שהובאו בגמ' יחד "זבן מעכו"ם וזבין לעכו"ם לית בה משום דינא דבר מצרא" (ולאח"ז מפרטת הגמ' טעם כ"א מהם).

22. כהנמוק"י והר"ן (שהביאו כנ"ל מה שיש להמצרן מקצת קנין בגופו של קרקע), וכן בדברי הריטב"א, הרמב"ן והרשב"א שמכללות דבריהם נראה שאולי בשיטת רש"י. ועוד.

## בסיבת פטור שבועה מטעם דהוי כפירת שעבוד קרקעות

הת' מנחם מענדל שי' אסולין  
תלמיד בישיבה

### א.

דברי הגמ' דבשתיים פטור הוי מטעם כפירת שעבוד קרקעות וקושיא בזה

במסכתין<sup>1</sup> הובאה מחלוקתם של ר' חייא ור' ששת לגבי הילך, דלר' חייא הילך חייב בשבועה ולר' ששת הילך פטור משבועה. דמודה במקצת לכ"ע חייב שבועה, וכאשר ההודאה במקצת היא בצירוף של הילך<sup>2</sup> נחלקו ר' ששת ור' חייא.

ובהמשך הובאה ברייתא להוכיח דהילך פטור ממחלוקתם של רשב"א ור"ע. "סלעין דינרין מלווה אומר חמש ולווה אומר שלוש ר"ש בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע ר"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. קתני מיהת רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע טעמא דאמר שלוש הא אמר שתיים פטור והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא וש"מ הילך פטור".

היינו דדווקא באומר שלוש הוא מודה במקצת כיוון שהשטר מחייב לכל הפחות שתיים והדין ודברים בין הלווה למלווה הוא על השלוש הנתורים<sup>3</sup> ובזה הלווה הודה למלווה באחד מהשלוש ולכך הוא מודה במקצת וחייב שבועה אבל כשטוען שתיים הוא פטור, והרי השטר הוא הילך א"כ נמצא שהילך פטור.

ובהמשך מסיקה הגמ' "לעולם שתיים פטור והילך חייב ושאי הכא דקא מסייע ליה שטרא אי נמי דהוה ליה שטר שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות".

והיינו דאין הסיבה ששתיים פטור מצד הילך שבשטר (דהילך חייב) אלא כי השטר הוא שעבוד קרקעות וכשמודה בשטר הוא הודה בקרקעות<sup>4</sup>, וקרקעות נתמעטו משבועה בכלל ופרט וכלל, ולכך אינו נשבע.

ולכאורה אינו מובן אמנם כיוון דישנו שטר יש על הלוואה זו שעבוד קרקעות, אך סו"ס אפשר דיגבה ממטלטלין, וא"כ כיוון דיש מטלטלין מדוע נפטור משבועה הרי סו"ס יש גם מטלטלין, דעליהם הרי מתחייב בשבועה?

1. ב"מ ד, א.

2. בביאור הציור דהילך וטעמו ראה באריכות במפרשים.

3. כך פירש רש"י. אך ראה ברבנו חננאל.

4. ע"פ רש"י ד"ה אי נמי.

## ב.

## ביאור להנ"ל בהקדים פסק הרמב"ם בכתובה ודברי הנ"כ

ובכדי לבאר שאלה זו יש להקדים פסק הרמב"ם בדין ע"ד נדו"ד.

כתב הרמב"ם בהל' אישות<sup>5</sup>: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים, והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה, כגון מיני שמחה או כתרם.. שאין עושין כן אלא לבתולה הרי זו נוטלת מאתים, ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה, ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה.. וכל הדברים האלו במקום שאין כותבין כתובה כמו שאמרנו".

והראב"ד השיג על דברי הרמב"ם: "א"א, שבועת התורה אין כאן, שהרי כפירת שעבוד קרקעות הוא".

ובמגיד משנה תירץ דברי הרמב"ם: "ואני אומר שאין זו קושיא, כיוון שהגאונים תקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין, חזרה כתובה שאינה כפירת שעבוד קרקעות בלבד".

היינו דהן אמת דכיוון שאת חוב הכתובה גובין מן הקרקע, יש בזה כפירת שעבוד קרקע, אמנם סו"ס מאחר שהגאונים תיקנו שתגבה מן המטלטלין, אינה כפירת שעבוד קרקעות בלבד, ומצד המטלטלין יש חיוב שבועה.

והלחם משנה הקשה: "ומ"מ אני תמה טובא על דברי הרב המגיד שכתב שכיוון שגובה מן המטלטלין לתקנת הגאונים דלא הוי כפירת שעבוד קרקעות בלבד, דהא בפרק קמא דמציעא (דף ד) גבי שטר שכתוב בו סלעים ומלווה אומר ה' ולווה אומר שלש אמרו שם בגמרא אי נמי משום דהוי שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות, והא התם בחוב איירי, והחוב מדינא דגמרא גובה מן המטלטלין, ואם כן לא הוי כפירת שעבוד קרקעות בלבד, ולפי דעת הרב המגיד ז"ל אין ראוי לפוטרו משבועה".

מדברי הלחם משנה נמצא שאמנם במציאות לא הוי כפירה בשעבוד קרקעות בלבד, אך מדברי הגמ' בסוגיין משמע דכיוון דיש קרקע (אע"פ דיש גם מטלטלין) בכפירתו בחוב נפטר משבועה מטעם שאין נשבעין על הקרקעות. וא"כ הדרא קושיית הראב"ד לדוכתא.

## ג.

## ביאורם של האחרונים לפסק הרמב"ם ועפ"ז ביאור להנ"ל

ובביאור דברי הרמב"ם כתבו האחרונים<sup>6</sup> כיוון דעיקר סמיכת דעתו היא על קרקע א"כ עיקר תביעתו היא קרקע. ויסדו זה ע"פ דברי הגמ' בס"פ שבועת הפקדון, דנחלקו ר"ש ורבנן בטוען אנסת

5. פט"ז הכ"ה.

6. בני אהובה (להר"י אייבשיץ) על הרמב"ם שם. אבנ"מ סי' צו סק"ח. נחל"ד (ב"מ ד, ב) קטע המתחיל ומתוך מה שכתבנו.

ופיתת את בתי והנתבע מכחיש בשבועה האם מתחייב בקרבן, דר"ש פוטר מקרבן כיוון שאינו משלם קנס ע"פ עצמו, וכיוון דמודה בקנס פטור נמצא שכשכופר אינו כופר בממון. ורבנן מחייבים בקרבן דאע"פ שאינו משלם קנס ע"פ עצמו, משלם בושת ופגם, וא"כ כפר בממון. ובגמ' מבוארים דברי ר"ש (דסו"ס יש תשלום בושת ופגם שהם ממון, וא"כ כפר גם בממון) הואיל ועיקר קנס הוא תובע (ולשיטת רבנן עיקר התביעה היא על הבושת ופגם). חזינן א"כ שאזלינן בתר כוונת התביעה ולפ"ז מוגדרת התביעה – האם היא על דבר שמחייב שבועה.

ובזה תירצו את דברי הרמב"ם, דהא דפ"ק דב"מ שאע"פ שיש שעבוד גם על מטלטלין פטור משבועה, הוא מטעם דעיקר סמיכתו על הקרקע. אמנם זהו מדינא דגמ', אבל לאחר תקנת הגאונים דתקנו שתגבה מן המטלטלין סומך עצמו על המטלטלין, וא"כ כשתובע, את שניהם תובע – קרקע ומטלטלין.

ובחידושי רבנו חיים הלוי ביאר, דע"י השטר חשיב הקרקע כפרוע, דמבואר בגמ' דשטר חשיב הילך וזה מצד השעבוד קרקע שיש ע"י השטר, וא"כ כשמודה בשטר, לענין מודה במקצת חשיב הילך, היינו, לא הודאה בלבד אלא כפריעת החוב. וא"כ כשהודה במקצת שבשטר וכפר בשאר כפירתו היא בקרקע, דהגם שיש גם מטלטלין, מ"מ להחשיב בהודאה וכפירה את המטלטלין והקרקע יחד, היינו, שכפר גם במטלטלין ונחייבו בשבועה, זהו רק כאשר עדיין מחוייב ועומד בהודאתו, אבל היכא שפרע כבר, כגון כשיש קרקע, פשיטא דחשיב כהודאת קרקע.

אמנם כ"ז הוא בשעבוד שמצד השטר, אך שעבוד מצד מעשה ב"ד לא חשיב הילך, וא"כ הכפירה היא כפירת קרקע ומטלטלין, וחייב שבועת התורה כדין מודה במקצת.

משני ביאורים אלו נמצא, דהגם שיש שעבוד קרקע ומטלטלין, ומצד המטלטלין היה ראוי להשביעו, מ"מ הקרקע חשוב יותר מהמטלטלין (כ"א מטעמו) ולכך חשיב כפירת שעבוד קרקעות, כדברי הגמ'.

#### ד.

### כמה הערות בדברי האחרונים הנ"ל

אך יש להעיר:

(א) לפי ביאורים של האחרונים, דעיקר סמיכת דעתו של התובע היא על קרקע, כאשר הקרקעות שיש לו הם משועבדים גובה ממטלטלין, דהרי אין גובים מן הלקוחות כל זמן שיש נכסים בני חורין והם מטלטלין, א"כ בזה לא נאמר דעיקר סמיכת דעתו היא על הקרקע.

(ב) וכן מה שביאר הנחל"ד בדברי התוס' דתביעתו היא על מה דנשתעבד לו בשעת ההלוואה, והם רק הקרקעות ולא המטלטלין, א"כ כשתובע תביעתו היא על מה דנשתעבד לו בשעת ההלוואה, ולכך

חשיב תביעת בית קרקע. יש להבין מדוע שנאמר שתביעתו אינה על מטלטלין, סו"ס יש לו אפשרות לגבות מטלטלין. ועוד גם אם מטלטלין לא נשתעבדו בשעבוד נכסים, נשתעבדו מצד שעבוד הגוף<sup>7</sup>.

ה.

### ביאור הכית מאיר והדוחק שבזה

ובבית מאיר<sup>8</sup> העמיד אוקימתא בסוגיא, שאירי כשאין לו מטלטלין, וא"כ לא מיקרי הודאתו אלא הודאת קרקע. ובמה שפסק הרמב"ם דחייב שבועה זהו כאשר יש לו מטלטלין. ודייק זה בלשון הגמ' "אי נמי משום דהוה ליה שעבוד קרקעות", ומזה שנאמר בדרך ספק – אי נמי, משמע שזו אוקימתא דהוי שעבוד קרקעות כיוון דמירי שאין לו מטלטלין. ולכאורה זהו דוחק, דכל דברי הגמ' נאמרו באוקימתא.

ו.

### ביאור הצ"צ וביאור דברי

והצ"צ<sup>9</sup> הביא את דברי התומים דהוי כטענו כלים וקרקעות שזהו מדין זוקקין, היינו דלדברי התומים הטעם שלדעת הרמב"ם יש שבועה גם כשיש קרקע הוא, מדין זוקקין, דאכן על הקרקע מצ"ע אינו מתחייב.

וביאר הצ"צ דזוקקין אינו ענין לכאן, דזוקקין יש לו ב' טענות חלוקות – דהטענה על קרקע היא בפ"ע לגמרי, אלא שאם יש הודאה וכפירה בטענה של כלים לבד, בזה זוקקין הקרקעות. משא"כ בתביעת הכתובה אי"ז כשני תביעות שונות בפ"ע, אלא תביעה אחת שבה יש תביעת קרקע ומטלטלין, א"כ נמצא דא"א לחלק בתביעתו בין קרקע למטלטלין אלא "כל פרוטה של הטענה והודאה היא תביעת קרקע ומטלטלין, שיוכל לגבות הכל מהקרקע כמו מהמטלטלין, א"כ הטענה וההודאה הוי ליה בשעבוד קרקעות ג"כ, י"ל דאינו חייב שבועה כלל, דחויב שבועה הוא רק כשהיא טענה והודאה במטלטלין לבד".

ולפי סברא זו יש לבאר, דאמנם יש בתביעתו גם מטלטלין, אך כיוון דמעורב בתביעתו תביעת קרקע וא"א להפריד ביניהם, לכן פטור משבועה.

7. וראיתי עוד מקשין, דלפי ביאורם של האחרונים נמצא דכל עליונותה של הקרקע היא מצד השטר, וכ"ז הוא לשיטת הרמב"ן (שבועות לו, ב) דשיעבוד קרקעות מיקרי רק כשיש עדים או שטר בר קיים היינו שיש אפשרות גביה בפועל, אך היכא דאין שטר לא מיקרי שיעבוד קרקעות. והתוס' בסוגיין (ד"ה ואין נשבעין) והרא"ש (שבועות פ"ה ס"ג) כתבו דגם בלא שטר חשיב שיעבוד קרקע, מדהקשו דכל מודה במקצת חשיב כפירת שיעבוד קרקע.

א"כ ביאור זה א"ש רק לשיטת הרמב"ן. אכן ביאורו של הגר"ח א"ש רק לדברי הרמב"ן, אך ראה בנחל"ד שביאר את יסודו באופ"א גם בשיטת התוס'.

8. אה"ע ס"ז צו סקט"ו.

9. חידושים על הש"ס צב, ב.

אך לכאורה יש להקשות דסו"ס יש כפירה והודאה במטלטלין, ומצד המטלטלין (אף שא"א להפרידם מהקרקע) יתחייב בשבועה.

ונראה לומר דזה גופא נתחדש בדברי התרצן<sup>10</sup>, היינו דסברת הצ"צ מונחת כבר בדברי המקשן, אלא שהוקשה לו הקושיא הנ"ל (דסו"ס יש גם כפירת מטלטלין), ונתחדש בדברי התרצן דזהו הפטור של קרקע משבועה – דכ"מ שיש קרקע אין חיוב שבועה.

---

10. בנחל"ד שם ד"ה והא שטרא ביאר באופ"א השינוי בין המקשן לתרצן, ואכן דבריו הם לפי שיטתו בביאור הדברים.

## בדימוי התוס' דין הילך פטור לכופר הכל

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ  
תלמיד בישיבה

א.

### דברי התוס' בטעם טוען שלוש לשיטת רשב"א הוי מודה במקצת

במסכתין (ד, א) אפליגו אמוראי בדין הטוען מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי אלא נ' זוז והילך (לא הוצאתים והן שלך בכ"מ שהם, רש"י), שלר' חייא חייב בשבועה ככל מודה במקצת. משא"כ לר' ששת בהילך פטור משבועה, "דכיון דאמר ליה הילך, הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי, דלאו מודה במקצת הוא".

ולהלן בגמ' (בריש ע"ב) הביאו להוכיח מהברייתא בשטר שכתבו בו סלעים או דינרין סתם, ללא מניינם, והמלוה טוען שהיו חמש והלוה אומר שלש. שלר"ש בן אלעזר הואיל והודה במקצת הטענה ישבע, ולר' עקיבא אינו אלא כמשיב אבדה (שהי' יכול לומר שתיים, והשטר מסייעו) ופטור.

ומזה העלו בגמ' להוכיח, דמה שחייב הוא דווקא שאמר הלוה שלש, הא אם אמר שתיים יהי' פטור לכו"ע, ולכאורה זהו מטעמי דר' ששת שבהילך (כבנדו"ז שהשטר עצמו מוכיח על שתיים (דמיעוט סלעים שתיים), וכל הודאתו כתובה בשטר, והשטר משעבד קרקעותיו) פטור משבועה על השאר.

ודחו, די"ל שגם בטוען שתיים יהי' חייב, ומ"ש רשב"א בשלש הוא רק כדי לאפוקי מר"ע. עיי"ש בסיום הענין.

ובתוס' (ד"ה וש"מ הילך פטור) הקשו להו"א, דאם כשטוען שתיים פטור (משום הילך), א"כ גם כשטוען שלש יהי' פטור במיגו דאי בעי אמר שתיים, ואמאי חייבו רשב"א מטעם מודה במקצת.

ותירצו, "וי"ל כיון שהילך פטור אם יאמר שתיים הו"ל כופר הכל ואין אדם מעיז". ולכך הוי מיגו דהעזה שבזה לא אמרינן מיגו'.

היינו שתוס' מדמה הילך (אי נימא דפטור) לכופר הכל, וכיוון שכופר הכל הוא העזה (כדלעיל בגמ' ג, ב) שהטעם שכופר הכל פטור, הוא מהחזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח), א"כ כשטוען שלוש אינו יכול לטעון מיגו זה, דהוא מיגו דהעזה.

אמנם לא נתבאר כ"כ בדברי התוס' הדמיון של הילך (אי נימא דפטור) לכופר הכל, דלכאורה אינו כופר כאן כלל, וכן מדוע תלוי דווקא בכך שהילך פטור. וכדלקמן.

1. ואין להקשות דאדרבא כיוון שהשטר משמע שתיים א"כ בכך שטוען שתיים אינו העזה. דבוה גופא נחלקו רשב"א ור"ע, האם הוא מעיז בכך או שהשטר מסייע לו ואינו מעיז. כמש"כ התוס'.

## ב.

## ביאור דהדימוי לכופר הכל הוא בצירורו של המקרה ודחייתו

ובפשטות יש לבאר, שהם דומים בצירור המקרה, דכיון שבשתיים הוי הילך מטעם השטר (דהשטר הוי הילך וה'מינימום' בשטר שכתוב בו סלעין סתם הוא שתיים), א"כ כל מה שמוסיף יותר משתיים, כגון הסלע שמוסיף כשטוען שלוש, הוא הוספה על מה שנותן בכל אופן. וכמו בכופר הכל, שההודאה במקצת היא כמה שמוסיף על מה שכופר (כל עוד ואינו מודה בכל הטענה), כן הוא גם בטוען שלש. אלא שבזה המינימום הוא השתיים שנתחייב בשטר, והדינר הג' שהוסיף הוא מודה במקצת.

וע"ז כתבו התוס', דבטוען שלוש לא אמרינן מיגו אי בעי טעין שתיים (שבזה היה פטור מטעם הילך שפטור), כיון שהילך פטור הוי כופר הכל ואין אדם מעיז. היינו שטענת כופר הכל (וכן הילך אי נימא דפטור) הוא העזה, ולומר מיגו שהי' יכול לטעון טענה כזו הוא מיגו דהעזה דלא אמרינן, שלכך אינו נאמן במיגו אי בעי טעין שתיים, דלא היה טוען שתיים. ולפ"ז נמצא שתלוי דווקא בכך שהילך פטור דאז המינימום הוא כמו בכופר הכל – שפטור, משא"כ אי נימא דחייב.

אלא שלפ"ז עדיין צלה"ב מדוע חשיב בזה מעיז, דאכתי הוא מודה במקצת, אלא שנותנו מיד, ומדוע לא הי' מעיז לומר כן.

וגם, הדימוי הוא לא מצד ה'הילך' שיש בשטר, אלא מצד שהשטר מסייע להמלוה, דהרי לפי מה שנתבאר הדימוי הוא מצד דבשניהם (בהילך ובכופר הכל) יש סכום שצריך לשלם בכל אופן, אלא שבהילך זהו השתיים שנתחייב מצד השטר, א"כ החיוב הוא לא מצד שהשטר הוא הילך, אלא לפי שהשטר מחייב עכ"פ זה (שתיים).

## ג.

## מבאר דהנ"ל אתי שפיר לדברי תלמיד ר"פ

אמנם נראה דאף שאין זו כוונת דברי התוס', הרי שזוהי לכאורה כוונת דברי התוס' הרא"ש, רבנו פרץ ותלמיד ר"פ (המובא בשיטמ"ק).

דהנה רבנו פרץ הקשה ג"כ כהתוס', ותירץ ע"ד דבריו דחשיב "כאילו כופר הכל", וכן בתוס' הרא"ש "דהוי ככופר הכל ולכן הוא מעיז", ותלמיד ר"פ כתב "דחשיב כופר הכל".

שמלשונות אלו ('ככופר', 'כאילו', 'דחשיב) משמע דאינו כופר הכל ממש, אלא דדומה לכופר הכל בצירור המקרה.

ואכן נראה כן להדיא בדברי תלמיד ר"פ, וז"ל: לכך נראה דהכי פירושו, לעולם שתיים פטור דהוי כופר הכל והילך בעלמא חייב דהוי מודה מקצת, ושאי הכא דחשיב ליה כופר הכל, משום דקא מסייע ליה שטרא למלוה דמעיקרא נמי לא הוי תבע ליה אלא מייתורא דשתיים ומזה לא הודה לו כלל והוה ליה כופר הכל ומשום הכי פטור. עכ"ל.



היינו דזה שבשטר שכתוב בו סלעין סתם חשיב כופר הכל הוא משום דהשטר מסייע למלוה (על חיוב שתיים) ויותר משתיים לא הודה הלוה מעצמו, א"כ גם במה שהודה זה לא הודאת עצמו אלא כיון שהשטר מסייע למלוה.

#### ד.

#### מדברי רבנו פרץ ותוס' הרא"ש נראה דהדימוי אינו רק בצירוף המקרה

אכן בדברי תלמיד ר"פ נראה דחשיב כופר הכל מצד הדמיון בצירוף המקרה וכדלעיל. אמנם מעיון בדברי רבנו פרץ ותוס' הרא"ש נראה שהדמיון אינו רק בצירוף המקרה. מדכתבו שבטוען שתיים הוא מעיז, ואם הדימוי הינו רק בצירוף המקרה, א"כ איזו העוזה יש כאן?

אלא נראה דלשיטתם נחשב זה העוזה, ובענין זה הוא ככופר הכל. והסברא בזה היא כמו שכתב רבנו פרץ: "ל' דהוי מיגו דהעוזה, דהשטר משמע שתיים ואין כאן הודאה אלא כופר הכל הוא אי אמר הכי". היינו דהעוזה היא כיון דהשטר משמע שתיים, וא"כ מה שמודה הוא רק מצד השטר, ומצד עצמו הי' כופר הכל. ולכן הוא רק ככופר הכל, דסו"ס הודה בשתיים<sup>2</sup>.

#### ה.

#### מדברי התוס' נראה דהוא כופר הכל ממש

אמנם בכוונת התוס' נראה, שמ"ש לדמות הילך פטור לכופר הכל, הוא שהילך הוא כופר הכל ממש, ולא רק ככופר הכל, כנראה מל' התוס' "הו"ל כופר הכל" (ולא כל' תוס') הרא"ש שהוא "ככופר הכל").

עוד יש להעיר, שהתוס' כתבו דהטעם שהו"ל כופר הכל הוא "כיון דהילך פטור", היינו דתלי בכך שהילך פטור. משא"כ תוס' הרא"ש ורבנו פרץ לא הזכירו זאת בדבריהם<sup>3</sup>.

והנה לכאורה צ"ע בכלל בהדימוי דהילך פטור לכופר הכל, וכמו שהקשה הנחלת דוד וז"ל: ובעניי לא הבינותי כלל הך סברא, דמאי סברא היא זו דאם יודה במקצת ולא יהיה עדיין מזומן בידו אותו המקצת ליתנו מיד בב"ד אז לא הוי מעיז לכפור המותר משום דמשתמטי על המותר כיוון שהודה במקצתו, ואם יודה במקצת ועוד נוסף ע"ז שיהיה המקצת שהודה מזומן בידו ליתנו תיכף ומיד בב"ד

2. וצע"ק מלשון רבנו פרץ שכתב "ואין כאן הודאה" דמשמע מכך שאין יחס להודאתו. ואו"ל דזה ביחס לכך שהוא כופר הכל א"כ אין כאן הודאה כמו בכופר הכל כפשוטו שאין הודאה דהרי הוא כופר, אבל כאן שיש הודאה הוא רק "ככופר הכל", "כאילו כופר הכל". ועצ"ע.

3. וראה מה שדן הגרע"א בהגהותיו לשו"ע (חו"מ סי' פז), כשתבעו ק' והודה לו בנ' ועל כ' אמר הילך, אי נימא מיגו דהיה מודה רק בכ' שהן הילך (ועליהן פטור), א"כ גם כשהודה בנ' אע"ג דהם אינם הילך יפטר. וכתב דלפי דברי התוס' משמע דלא אמרינן מיגו (דהתוס' כתב דלא אמרינן מיגו כשטוען ג' אי בעי טעין ב' שהן הילך והיה נפטר), והביא מאסיפת זקנים שמשמע שאמרינן מיגו. ולכאורה כן הוא לדברי רבנו פרץ ותוס' הרא"ש דכתבו דהוי העוזה כיוון שהשטר משמע שתיים, היינו שהעוזה היא מצד השטר והיכא שאין שטר (כבנידון הגרע"א) לא הוי העוזה (אע"ג דהילך פטור) ואמרינן מיגו. ואכן הם לא כתבו דהעוזה היא כיוון דהילך פטור כתוס'. נמצא דישנה נפק"מ מצד מה היא העוזה.

שוב יהיה מעיז על המותר שכופר, ואנה השכל שיגזור כן וכי מפני שהוסיף במה שמזומנים המעות בידו ליתנם תיכף ומיד בשביל זה יקרא מעיז אתמהא. עכ"ל.

.1

### ביאור ע"פ דברי הקצוה"ח ודחייתו

וראיתי דיש המבארים<sup>4</sup> את דברי התוס' ע"פ דברי הקצוה"ח<sup>5</sup> דביאר הטעם לשיטה שהילך פטור, טעם החילוק לשיטה זו בין מודה במקצת להילך היא, דבמודה במקצת הודאתו נצרכת, משא"כ בהילך כיוון ששילם שוב אין הודאתו נצרכת.

וז"ל: "דהילך לא הוי אלא כשנותנו בב"ד היינו דפטור משום דמודה במקצת לא הוי אלא היכא דהוא נתחייב על פי הודאתו, וכדכתיב<sup>6</sup> אשר יאמר כי הוא זה, וכדכתב רש"י פרק האומר דף ס"ה<sup>7</sup> הודאת בעל דין כמאה עדים כדכתיב כי הוא זה הרי שסמך תורה על מקצת הודאתו ע"ש, אבל אם אינו מודה אלא שנותן לו מתנה בב"ד בחמשים ודאי אין זה מודה במקצת, ומשו"ה הילך פטור כיון שנותנו בב"ד אינו צריך להודאתו דהא נותנו לו ואין זה הודאה לחייבו שבועה אלא היכא שצריך להודאה שלו.

"וזה הוא מכון בלישנא דש"ס ריש פ"ק דמציעא (ד, א) בטעמא דהילך פטור דכיון דאמר ליה הילך הני זווי דקא מודי בגווייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי ע"ש, והיינו דכיון דנקט להו מלוה אינו צריך להודאתו ומשו"ה פטור, ומ"ד הילך חייב ע"כ ס"ל דאע"ג דאין צורך להודאתו דהא נותן לו בב"ד וקני לה במשיכה ואפ"ה כל שמודה חייב, וא"כ ממילא במודה בדבר שאינו יכול לכפור נמי חייב, ולזה הוא דקמסייע שתיים פטור שמע מינה הילך פטור דהיינו דא"צ להודאתו דבלאו הכי יש לו שטר. עכ"ל.

ועפ"ז יש לבאר דברי התוס' שכיוון שאין צריך להודאתו (מצד השטר), אזי אי נימא שהילך פטור, היינו שהיכא דא"צ להודאתו אינו נחשב מודה (אלא ככופר הכל), הכא לא נחשבת הודאתו כלל וא"כ ה"ה כופר כל מה ששייך לו לדבר עליו ולא חשיבי הודאתו כלום וא"כ הוי מעיז.

אמנם יש להעיר בזה:

(א) היסוד לכך הוא שהודאתו אינה חשובה (מצד השטר), ומשום זה הוי כופר כל הטענה והוי העזה. אמנם מדברי התוס' משמע שזהו מצד הדין שהילך פטור (ולא מצד הטעם לזה).

(ב) לכאורה הן אמת שהודאתו אינה חשובה, אך סו"ס מצדו הודה בשלימות, ומדוע ייחשב כופר הכל, רק מאחר שהודאתו אינה חשובה לנו.

4. ביאורי סוגיות ב"מ ס' לו. קובץ קרית מלך רב גליון קד ("א ניסן תשפ"א), ע' 100.

5. ס' פו סק"ה, בדברי הבית יוסף.

6. שמות כב, ח.

7. קידושין סה, ב.

ג) בדברי התוס' שהוא מיגו דהעזה שאינו מעיז, כוונתו לתכונת נפשם של בני"א, האם מסוגלים להעיז בזה פניהם. וא"כ מה העזה יש כאן בכך שאין הודאתו חשובה<sup>8</sup>.

ז.

### נסיון ביאור ע"פ מחלוקתם של ר' חייא ור' ששת ודחייתו

ולכאורה נראה לבאר, עפ"י המחלוקת דלעיל דר' חייא ור' ששת האם הילך חשיב מודה במקצת. דלר' חייא הוא ככל מודה במקצת וחייב, ולר' ששת אינו מודה במקצת ופטור. דלפ"ז, אם נאמר דהילך פטור היינו דאינו מודה במקצת אלא הוא כופר הכל.

וזהו מש"כ תוס' כאן, דכיון שהילך פטור הו"ל כופר הכל, וא"כ הוא מעיז והוי מיגו דהעזה. היינו שבזה שהתשלום הוא בצורת הילך זוהי העזה. דכיון שכאשר החיוב הוא בהילך, ולמ"ד הילך פטור משבועה הוא כיון שעל השאר הוא כופר הכל (שבזה נחלקו ר' חייא ור' ששת), א"כ נמצא דלהביא עצמו לידי כפירה זוהי העזה.

אלא שעדיין צ"ב (נוסף לכך שלא תורצה קושיית הנחל"ד בגוף דברי ר' ששת, דאטו משום שמוזמנים בידו המעות לשלם מיד חשיב זה העזה), דבפשטות מה שהילך הוא העזה בכך שמשלם בצורה של הילך, לכאורה הוא בכך שהלוה יוצר את ההילך, אבל בנדו"ד שההילך הוא מצד שהחוב כתוב בשטר, א"כ ההילך הוא מצד השטר ולא שהוא יוצר את ההילך, והדרא קושיא לדוכתא, במה הוא מעיז, אם ההילך אינו מצד הלוה?

ח.

### ביאור ע"פ הכנת החילוק בין כופר הכל למודה במקצת

לכך נראה לומר, ובהקדים נקודת החילוק בין כופר הכל למודה במקצת.

דהנה כשבא המלוה לתבעו והוא כופר בכל, נמצא שמסלק את המלוה מזיקה כל שהיא לחיוב ביניהם, משא"כ כשמודה לו במקצת אינו מסלקו לגמרי, דבזה שהודה שיש חוב כלשהו (אף שהוא רק מקצת הטענה) מגלה שיש ביניהם זיקה של חיוב. וא"כ ההעזה בכופר הכל היא כשמסלק זיקת החיוב ביניהם.

וא"כ, גם כשאומר לו הילך יש בכך העזה – דבכך ששאומר הילך מסלקו מכאן ואילך מכל זיקה של חיוב, כיון דאת המקצת שמודה נותן לו כעת, ובשאר המקצת כופר לגמרי. משא"כ בשאר מודה במקצת דהוא רק משתמט מהשאר, וכוונתו להישאר קשור עדיין עם המלוה, ד"עבד לזה לאיש מלוה", היינו שע"ז יוכל לחזור ולהודות לו על השאר (שלכן דינו שנשבע).

8. ראה מה שהקשה החמד"ש (ה, א ד"ה למ"ד הילך פטור) בדברי התוס' "איני יודע הכרח לסברא זו, די"ל אפילו למ"ד הילך פטור אפילו הכי לא הוי העזה כיוון דסו"ס מודה לו במקצת".

אבל בהילך, הגם שהוא מודה במקצת מן החוב, הרי מסלקו מהשאר וכופר בו, וזה כופר הכל ממש, ולסלקו לגמרי, שלא יהי' יותר עבד לזה לאיש מלוה, זוהי העזה ככל כופר הכל, שמעיו ע"י שמסלקו מכל החוב.

ולפי"ז מובן דכ"ז תלוי דווקא בכך שהילך פטור, דרק מכיוון שהוא פטור א"כ שאומר הילך מסלקו לגמרי (משא"כ אי נימא דהילך חייב, סו"ס עדיין לא סילקו לגמרי, שצריך להישבע).

ולפי"ז מה שהוא כופר הכל הוא מצד שסו"ס מסלקו לגמרי, וא"צ לומר דזהו דווקא כשהלוה יוצר את ההילך, אלא בכל גווני של סילוק המלוה לגמרי מהלוה. וזה קיים גם בשטר, דכיון דהשטר הוא הילך ומשלם לפי מ"ש בשטר נמצא שמסלקו. דלכך אינו מעיז לטעון כן.

## שיטת רש"י בגלגול שבועה

הת' מנחם מענדל שי' וורצ'וב  
תלמיד בישיבה

א.

### סוגיית הגמ' בדין ר' חייא קמייתא לשיטת רש"י

איתא במסכתין (ג, א) "אמר רבי חייא: מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז – נותן לו נ' זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, בקל וחומר".

והיינו דס"ל לר' חייא, שיש דין מודה במקצת, שהודאת פיו מחייבתו שבועה גם על החלק שלא הודה בו, כך גם יהי' במקרה בו כופר הכל אלא שכנגדו יש עדים המחייבים אותו חלק מהתביעה, שדינו יהי' כדין המודה במקצת, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים.

ומה שיש צורך ללמוד דין זה מק"ו, כי הו"א דהודאת פיו גדולה מהעדאת עדים – שכן מצינו שחכמים הטילו שבועה על המודה במקצת כדי למנוע חשש של "אישתמיט", וסברא זאת (של אישתמוטי) לא קיימת בהעדאת עדים. ומשמיענו הק"ו שגם בעדים ישנה לשבועה זו (ואין מצב בו הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים).

ולאחמ"כ באה הגמ' ללמוד מהו הק"ו: והוא שכשם שע"א, עם היות שאין בכוחו לחייב ממון, מ"מ בכוחו לחייב שבועה, א"כ עדים שבכוחם לחייב ממון, אינו דין שבכוחם יהי' לחייב שבועה, אלא שדוחה הגמ' ק"ו זה, מכיון שיש הבדל מהותי בין שבועה שמתחייב ע"ע א"ע להשבועה שמתחייב ע"י ב' עדים (נדו"ד), דחייב השבועה של הע"א הוא שנשבע להכחיש את עדות העד, אבל חייב השבועה של השני עדים על הנתבע, הוא לא להכחיש טענת העדים, אלא נשבע על החלק שהעדים אינן מעידים<sup>1</sup>.

ולכן מביאה הגמ' ק"ו אחר – מגלגול שבועה של ע"א, כשם שכאשר ישנו ע"א המחייב שבועה, מכוחו להביא לידי גלגול שבועות נוספות על מקרים אחרים עליהם אינו מעיד כלל (ואפי' אם בעדותו לא יהי' בכוחו לחייב ממון, מ"מ, ע"י גלגול שבועה בכוחו לחייב שבועה על ממון עליו אינו יכול להעיד) – ק"ו לשני עדים, שבכוחם לחייב ממון, שיוכלו לחייב שבועה על הממון שלא העידו עליו.

1. ודחי' זו של הגמ' אינה דחי' סתמית (כמו הדחיות הקודמות שהביאה הגמ' להו"א בלימוד הק"ו הקודמים), אלא דחי' מהותית, דהרי בשבועת ע"א, השבועה היא כדי להכחיש את העד, ואילו ר' חייא רוצה לחדש בדינו שמכח העדותם יהי' חייב שבועה על דבר שעליו אין עדות כלל (כמ"ש הריטב"א בביאור דברי רש"י כאן).

אלא שגם ק"ו זה דוחה הגמ', כי חילוק יש בין גלגול שבועה דע"א להעדאת עדים על המקצת, ובגלגול שבועה ה"שבועה גוררת שבועה", והיינו שאין הפירוש שמכח עדותו של הע"א מגלגלין עוד שבועות נוספות – גם על דברים עליהם לא העיד, אלא זהו נגרם מכח השבועה עצמה. והיינו שכיון שכבר יש כאן שבועה שמשביעים את הנתבע, הרי שמכח שבועה זו יגלגלו שבועות נוספות, אבל בהעדאת עדים דאין כאן חיוב שבועה כבר, אין על מה לגלגל שבועות אחרות, דבכדי לגלגל צריך שבועה שנתחייב בה מכבר, ודלא כבנדו"ד שהיא גופא השועה שמחייבים אותו.

ולכן למסקנא למדים מ'הצד השוה' שבפיו וע"א, דשניהם באים על טענה וכפירה ונשבע הנתבע, כך נוכל גם ללמוד שבהעדאת עדים על המקצת, גם באם מעידים הם רק על חלק מהתביעה, יחייבו את הנתבע שבועה על השאר.

ע"כ דברי הגמ' לשיטת רש"י.

## ב.

### קושיות הראשונים בשיטת רש"י

נמצא א"כ, שלשיטת רש"י לומדת הגמ' את דינו דר' חייא ב'במה הצד' מפיו ועד אחד, ואילו הדין דגלגול שבועה אינו מתאים ללימוד זה (שכן שם הטעם הוא משום דשבועה גוררת שבועה).

אך על שיטת רש"י מקשים הראשונים<sup>2</sup>:

(א) באם אכן לומדת הגמ' את הדין של ר' חייא ב'במה הצד' המורכב מפיו וע"א, מדוע לא חוזרת בה הגמ' בפירוש מתירוצו של ר"פ – ללמוד מגלגול שבועה.

(ב) כיון שדחיית הגמ' לעיל את ניסיון הלימוד ק"ו מע"א, לא הי' ק"ו "בתורת קולא וחומר", היינו פירכא המלמדת דלא ניתן ללמוד את הק"ו בגלל שהדבר הנלמד והמלמד אינם זהים, אלא הגמ' דוחה את הק"ו הנ"ל מ"תורת טעמא", והיינו שלא ניתן להתחיל ללמוד את הק"ו מהדין של עד אחד כיון שישנו הבדל מהותי בין ע"א להעדאת עדים על המקצת (שבע"א על מה שמעיד (העד) נשבע הנתבע, משא"כ בהעדאת עדים שנשבע לא כנגד העדים אלא על מה שכפר שע"ו העדים לא העידו), וממילא לא ניתן לעשות ק"ו וללמוד את דינו דר' חייא, א"כ יקשה על רש"י כיצד יתכן שכשלמדים ב'במה הצד' כן למדים מע"א, וכי עתה לא יהא "פירכא מתורת טעמא".

ובאמת, מכח קושיות אלו (וקושיות נוספות) למדים הראשונים (הריטב"א, הרשב"א, והרמב"ן), בדרך אחרת מרש"י, וגורסים שהגמ' לומדת את ה'במה הצד' מגלגול שבועה דע"א ומהעדאת פיו.

2. ראה בדברי הריטב"א והרשב"א ועוד על אתר.

## ג.

**ביאור דברי רש"י ע"פ ביאור דין גלגול שבועה**

והנראה לומר בזה, ובהקדים: דמצינו שהדין של גלגול שבועה נלמד מהגמרא בקידושין (כו, ב), ושם: "אמר עולא, מניין לגלגול שבועה מן התורה, שנאמר "ואמרה האישה אמן אמן" ותנן: "על מה היא אומרת אמן אמן . . אמן על האלה אמן על השבועה אמן מאיש זה אמן מאיש אחר".

והיינו, שהכהן משביע את האישה שלא סתתה גם תחת איש אחר, למרות שהבעל אינו תובע אותה שתשבע אלא על כך שלא סתתה תחתיו בלבד. וזהו מקור הדין ד'גלגול שבועה', שכן רואים בזה שהכהן משביע את האישה גם על דברים שאינם כלולים בתביעתו של הבעל.

והנה, בענין לימוד הדין של גלגול שבועה מסוטה מצינו מחלוקת ראשונים: רש"י, והרא"ש בשבועות (מט, א) וכ"ה בנמוק"י במסכתין (ג, ב) דהם לומדים מכאן שבשבועות מה"ת בי"ד פותחים מעצמם בגלגול, גם באם הבעל דבר אינו תובע על כך. והם לומדים זאת מסוטה – שכשם שהכהן משביע את האישה על תביעות שלא היו כלולות בתביעת הבעל, כך גם בשאר מקומות בי"ד פותח מעצמו בגלגול (וגם באם התובע לא דורש שיהיה כאן גלגול).

אך הריטב"א (בקידושין כז, ב) לומד שבי"ד לא פותחים מעצמם בגלגול, ושאינו סוטה דהוי איסור ומכיון שכל ישראל ערבים זה בזה הוי הכהן כבעל דבר ומחוייב הוא להפריש את האישה מאיסורא, אבל בממון באם הבעל דבר לא תובע את הגלגול אין לבי"ד לעשות זאת<sup>3</sup>.

## ד.

**עפ"ז ביאור דברי רש"י דאזיל לשיטתו בדין גלגול שבועה**

ועפ"י הנ"ל אפ"ל בדעת רש"י, דניחא לי' למילף את הדין של ר"ח ב'במה הצד' של פיו ועד אחד ולא מגלגול שבועה, דלשיטתו אזיל, דכיון דלשיטתו בי"ד פותחים מעצמם בגלגול, כנ"ל, ממילא יוצא שהדין של גלגול שבועה הוא לא דין בהלכות עדות, היינו, שהשבועה באה מכוחו של העד, אלא זהו דין בבי"ד – שכן הם מגלגלים גם באם הבעל דבר לא דורש שיהיה גלגול, וממילא לכן ס"ל לרש"י שאי אפשר כלל ללמוד מגלגול שבועה לדינו של ר"ח, ולכן א"ש מדוע לשיטתו הדין של ר"ח נלמד מפיו ועד אחד – כיון שמגלגול שבועה כלל לא ניתן לשייך לעניינו, ובל' רש"י<sup>4</sup> "השבועה גוררת

3. וממחלוקת זו נגזרת מחלוקת נוספת, דהנה נחלקו רב הונא ורב חסדא בשבועות (מט, א) אי פותחין בשבועה, היינו אי ב"ד פותחין מעצמם בגלגול שבועה. עיי"ש. ולכאורה לשיטת רש"י ודעימיה א"ש, דסוטה דהיא שבועה מה"ת לא נחלקו, ורק בשבועה דרבנן כשכיר (שם) נחלקו, ולשיטת הריטב"א לכאורה יקשה, הרי מסוטה למדנו דאין פותחין בגלגול בשאר דברים ובמה נחלקו, ובזה צ"ל כמו שפי' הריטב"א בקידושין (שם). עיי"ש.

4. ד, א ד"ה שכן שבועה.

שבועה" – והיינו כנ"ל, שגלגול השבועה הינו דין בבי"ד, ולא מצד העד וכדו', וממילא לכן לא ניתן כלל לערוך במה הצד עם גלגול שבועה ולכן לומד רש"י שה'במה הצד' בנוי דווקא מפיו ועד אחד<sup>5</sup>.

ה.

### ביאור הצ"צ בדין גלגול שבועה

ויש להמתיק עוד בסברת רש"י הנ"ל, ובהקדים: דהנה הטור בהל' טוען ונטען<sup>6</sup> כתב: "יש אומרים דלא אמרינן בשבועה הבאה לאחר גלגול מתוך שאינו יכול להישבע משלם... כיצד, הרי שטענו מנה והשיבו אין לך בידי אלא חמישים וחמישים איני יודע, והתובע גלגל עליו דברים אחרים והשיב הנתבע על הגלגולים אין לך בידי כלום – אף על פי שאינו יכול להישבע על עיקר השבועה ודנין בה מתוך שאינו יכול להישבע משלם – אין דנין כן על הגלגול... אבל הרמ"ה כתב כיוון שנתחייב שבועה על הכפירה מן התורה וגלגול שבועה דאורייתא הוא והוא טוען על הגלגולים איני יודע – קרינן בי' שפיר מחויב שבועה ואינו יכול להישבע ומשלם. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא הראשונה". והיינו, שהטור פוסק כאביו, הרא"ש – שבשבועה הבאה על ידי גלגול אין אומרים מתוך שאינו יכול להישבע משלם.

אך לאידך, בהלכות מכירה<sup>7</sup> כתב הטור: "היו לו שני עבדים, אחד גדול ואחד קטן, הלוקח אומר גדול לקחתי והלה אומר איני יודע (על העבד השני) – מתוך שאינו יכול להישבע משלם"; והרי כלל הוא ד'אין נשבעין על העבדים', וההיכי תימצי היחיד בו ניתן להשביע על העבדים זה רק מדין גלגול – וקא חזינן דסבירא לי' להטור שכן אומרים בגלגול שבועה מתוך שאינו יכול להישבע משלם, ולכאורה הרי זה בסתירה לפסק של הטור בהל' טוען ונטען.

והנה, הצמח צדק<sup>8</sup> כתב ליישב הסתירה הנ"ל: ישנו חילוק בין דין גלגול שבועה לדין זוקקין: בדין גלגול – יש אפשרות להשביע את הנתבע גם על טענות אחרות לחלוטין, מה שאין כן בדין 'זוקקין' – שאז לא קיימת האפשרות להשביע את הנתבע שבועות נוספות אלא רק שבועות במסגרת הטענה של התביעה בלבד ("טענה אחת" – וכגון שטענו כלים וקרקעות, שאז משביעים גם על הקרקעות אף על פי שמעיקרא דיניא אין משביעין על הקרקעות)<sup>9</sup>.

ובכך מיישב הצ"צ בפשטות את מה שהיה נראה כסתירה בדברי הטור דלעיל: כיון שבדין גלגול נכנסות לתמונה שבועות נוספות, שהינן מ'טענה אחרת' – כאן לא ייאמר הדין של מתוך שאינו יכול להישבע משלם, כיון שההודאה של הנתבע המחייבת אותו בתשלום גלגול השבועה הראשונה לא

5. והא דלמדים ממון מאיסור (סוטה), עיין תוס' קידושין (כח, א ד"ה נאמרה) ר"ן ורשב"א שם.

6. חו"מ סי' עה סעי' טו.

7. שם סי' רכג סוף סעי' ה.

8. פסקי דינים חו"מ סי' עה.

9. ועיין בדברי הצ"צ שם שהביא ראיות לכך.



תחייב אותו שוב בהשבועה המגולגלת, מכיון שמלכתחילה אין כאן טענה של וודאי; ומהאי טעמא פסק הטור בסימן עה דלא אמרינן מתוך שאינו יכול להישבע משלם, כיון דמיירי התם בגלגול שבועה; אבל בסימן רכג, שם מדובר אודות דין של זוקקין, שכנ"ל – הוי 'תביעה אחת' – שפיר פסק הטור דאמרינן מתוך שאינו יכול להישבע משלם.

.ו.

### המתקת דברי רש"י ע"פ הנ"ל

ועפ"ז אולי יש להמתיק את שיטת רש"י בגלגול שבועה, דלפי דברי הצ"צ הנ"ל, דבגלגול שבועה הוי טענה אחרת לגמרי, מסתבר לומר דזהו כפתור ופרח עם דברי רש"י דגלגול שבועה הוי דין בבי"ד ולא מכוח העד (ומהאי טעמא סבירא לי' ג"כ דבי"ד פותחין מעצמם בגלגול) – שכן לא מסתבר כ"כ לומר שכאשר חידשה התורה את הדין של גלגול שבועה היא נתנה כוח לתובע להשביע את הנתבע ככל אוות נפשו אלא דווקא כאשר לומדים דזהו דין בבי"ד, וק"ל.

# הנפק"מ בין הליש"ק דר"פ לרב זביד בהקנאת הכפל בשואל

הת' ישראל שי' ויינטראוב  
תלמיד בישיבה

א.

## סוגיית הגמ' בענין הקנאת הכפל והמחלוקת בשואל

אי' במשנה ריש פרקין (לג, ב) "נשבע ולא רצה לשלם נמצא הגנב משלם תשלומי כפל . . למי משלם לבעל הפקדון". והיינו, שכאשר בעלים הפקיד חפץ אצל שומר חינום, והלה טוען טענה הפוטרת אותו מתשלום<sup>1</sup> כגון "נגנבה או שאבדה", ואעפ"כ אינו רוצה להישבע על-כך ומוכן לשלם, הרי אם בסופו-של-דבר ימצא שהדבר נגנב והגנב יחוייב כפל – הרי שהוא ישלם את הכפל לשומר ולא לבעלים.

והטעם לכך שהגנב משלם את הכפל לשומר, מבארת הגמרא דהבעלים 'מקני ליה כפילא' לשומר, ובטעם הקנאת הכפל מבאר רש"י<sup>2</sup> "דקים להו לרבנן דניחא להו לבעלים שיהא בטוח בקרן על מנת שיהא ספק כפל העתיד לבא של שומר", והיינו, שתמורת זאת שהשומר הבטיח את החזקתו של הבעלים בקרן, מוכן הוא להקנות לו את הכפל שספק אם יבוא.

בהמשך הסוגיא (לד, א) מחדש רב פפא שהבעלים מקנה את הכפל לא רק במקרה שהשומר טען טענה הפוטרת אותו מתשלום ואעפ"כ שילם, אלא אף אם השומר טען טענה המחייבת אותו, כגון שומר חינום שאמר פשעתי או ש"ש ושוכר שאמר נגנבה, הרי גם בנדון-זה הבעלים מקנים לו את הכפל כיון שהיה באפשרותו לשקר ולפטור את עצמו בטענת נגנבה (בשומר חינום, או נאנסה בשומר שחר).

אמנם בנוגע להקנאת כפל גבי שואל נחלקו האמוראים.

להליש"ק דרב פפא שואל שאמר הריני משלם לא מקני להו הבעלים כפילא דלא מצי השומר לטעון 'מתה מחמת מלאכה', דמתה מ"מ 'לא שכיח';

להליש"ב דרב פפא גם שואל שטען טענת חיוב ואמר הריני משלם – כיון דמצי לטעון מתה מחמת מלאכה ולהיפטר – דינו כשאר שומרים ומקנה ליה הבעלים כפילא;

1. אך ראה תוד"ה נגנבו (לפי תירוצם השני) דהמשנה מדברת גם כשטוען פשעתי (דהוי טענת חיוב).

2. ד"ה נעשה כאומר לו.

רב זביד לעומת זאת מחלק ואומר דאם רק אמר הריני משלם לא מקנה הבעלים את הכפל כיון ששואל "כל הנאה שלו", והיינו שכאשר השאילה לו הבעלים היה זה אך ורק לטובת השואל, וא"כ בדבר מועט זה שאמר הריני משלם לא מקני להו הבעלים כפילא.

אך אם השומר שילם בפועל לבעלים, הבעלים מקנה לו את הכפל, דהנאה מהתשלום בפועל מועלת לגרום לבעלים להקנות את הכפל<sup>3</sup>.

## ב.

### הנפק"מ בין ליש"ק דר"פ לבין רב זביד לפי ר"ח ורש"י

והנה בדעת הליש"ק דר"פ נחלקו רש"י ורבינו חננאל מה יהיה הדין בשילם השואל.

רש"י כ' דדעת הליש"ק דר"פ היא כרב זביד, שכאשר שילם השואל מקני להו הבעלים כפילא. (והטעם הוא דכאשר השואל שילם אף שלא היה לו (כל-כך) אפשרות להיפטר, מצד נח"ר דהתשלום מקני ליה הבעלים הכפל<sup>5</sup>. ואכמ"ל).

אך רבינו חננאל<sup>6</sup> חלק על דבריו וסבר דלליש"ק דר"פ אף אם שילם השואל לא מקני להו הבעלים כפילא (דמצד טעמא דלא שכיח אין לחלק בין אמר הריני משלם לשילם, דאף בשילם הרי לא היה לו אפשרות להיפטר במתה מ"מ).

והקשו הראשונים<sup>7</sup> דצ"ל מהי הנפק"מ בין הליש"ק דרב פפא לרב זביד, והלא לדברי שניהם השואל אינו קונה את הכפל, והחילוק לכאורה הוא רק בטעם, שלפי הליש"ק דר"פ הוא משום דליכא מגו, דטענת מתה מ"מ לא שכיח, ולר"ז הטעם הוא דשואל כל הנאה שלו ו"מוטל היה עליו להניח דעתו<sup>8</sup>?

בשלמא לפי דברי רבינו חננאל א"ש, דהנפק"מ היא במקרה ששילם השומר, דלר"פ לא מקני ליה כפילא, ולר"ז מקני ליה כפילא.

אך לדברי רש"י צ"ע, דלדבריו לא נחלקו הליש"ק דר"פ ורב זביד בשילם, דלשניהם קני הכפל, וא"כ צ"ל מהי הנפק"מ למעשה ביניהם.

3. וכלשון הרי"ף על אתר "אי עביד מילתא יתירא ושיילם מקני ליה כפילא".

4. ד"ה ללישנא קמא דר"פ.

5. ע"ד דברי הרי"ף בשי' רב זביד (לעיל הע' 3). אמנם עיין בחידושי הריטב"א על אתר שכתב באופ"א קצת וז"ל: "כיון דמתה מחמת מלאכה לא שכיחא דאיכא תרתי לגרועותא, אבל שילם ממש קני כפילא". ואכמ"ל.

6. הובא בתוד"ה ללישנא קמא דרב פפא.

7. תוס' רבינו פרץ, תלמיד ר"פ בשיטמ"ק ועוד.

8. כדברי רש"י שם ד"ה לא מקני ליה.

וביאר בזה התוס' על אתר<sup>9</sup> דנפק"מ במקרה שהבעלים התנה עם השואל שדיניו יהיו כשומר חינום שאמר פשעתי:

דלהליש"ק דר"פ קני כפילא, דהא דשואל לא קני כפילא הוא כיון דהטענה היחידה שיכול להיפטר בה היא טענת מתה מ"מ שאינה שכיחא, אך אם התנה להיות עליו כשומר חינום הרי הוא יכול היה להיפטר בטענת נגנבה וקני כפילא;

אך לר"ז כיון דטעמא דשואל לא קני כפילא הוא מצד היותו שואל, דשואל כל הנאה שלו, א"כ טעמא בעינא קיימא אף כאשר התנה להיות עליו כשומר חינום ולא מקני להו הבעלים כפילא דמוטל היה על השואל להניח דעת הבעלים<sup>10</sup>.

### ג.

#### הנפק"מ שהביא הרש"ש והקושי בדברי התוס'

והנה הרש"ש על אתר<sup>11</sup> כתב להביא נפק"מ נוספת וז"ל: "ונ"ל דנ"מ נמי באם שטען מתה מחמת מלאכה ואעפ"כ אמר הריני משלם דלטעמא דלעיל הרי כבר פטר נפשיה ומקני ליה כפילא".

והיינו, שבין רב זביד לר"פ תהיה נפק"מ נוספת, והיינו כאשר השואל טען מתה מחמת מלאכה (דהוי טענת פטור). דלר"פ כאשר כבר טען מתה מחמת מלאכה סר הטעם דלא שכיח (דטעמא דלא שכיחא הוא שהשומר לא רוצה לטעון פשעתי דכיוון דאינו שכיח מיחזי כשקרן<sup>12</sup>, אך אם כבר טען טענה זו ודאי קני) דא"א לומר דאינו רוצה לטעון טענה זו דהרי הוא כבר טען את הטענה, אך לר"ז גם כשטען מתה מ"מ הרי עדיין כל הנאה שלו ולא מקני ליה כפילא.

אמנם לפי"ז צריך ביאור מדוע לא הביא תוס' את הנפק"מ דהרש"ש, ובפרט שהנפק"מ שהביא תוס' הוא מקרה מאד רחוק שהבעלים התנו עם השואל להיות כשומר-חינום בשונה מהנפק"מ שהביא הרש"ש שהיא ניחא יותר, ובשתיים: א. קאי במקרה הרגיל של שואל<sup>13</sup> (ולא שהתנה עמו להיות כש"ח). ב. הוי מקרה יותר שכיח.

ומכך שלא הביאו התוס' נפק"מ זו, משמע שבשואל שלא התנה ליכא נפק"מ, והרי איכא נפק"מ דהרש"ש!?

9. ד"ה שואל עד שישלם. וכ"ה בהראשונים דלעיל.

10. ואדרבה, דכאשר הבעלים התנה עליו להיות כשומר חינום הוא עשה עמו טובה גדולה יותר דפוטרו ברוב המקרים מתשלומין וכ"ש שהיה עליו להניח דעתו. (אמנם עיין מ"ש בחי' רבינו מאיר שמחה, שם ד"ה 'תוס' ד"ה שואל עד שישלם', דכיון דהתנה עליו להיות כש"ח משמע שעשה לו השומר טובה).

11. ד"ה 'תד"ה שואל. ולה"ט".

12. אופן הב' בריטב"א ד"ה מתה מחמת מלאכה לא שכיחא. ובאופן הא', דהטעם דלא שכיח, הוא, שהשומר לא אסיק אדעתיה לטעון טענה זו. אמנם ראה לקמן סי"ג בדברי הרשב"א שכ' באופ"א לגמרי.

13. והוי ע"ד המקרה דהמשנה בשומר חינום שטען נגנבה ושלם.

וע"כ צ"ל דס"ל להתוס' דבמקרה שהביא הרש"ש שטען השומר מתה מ"מ ואמר הריני משלם אין נפק"מ במח' ר"ז ור"פ, וצריך להבין מדוע לא ס"ל להתוס' נפק"מ זו.

ד.

**ביאור א' לכך שהתוס' לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש**

והנה יש לבאר הטעם שתוס' לא הביא הנפק"מ דטען ממ"מ, דיש לדחות נפק"מ זו ובב' אופנים: אופן הא': דמה שכתב הרש"ש שלטעמא דר"ז לא קני כפילא כיון שגם בטען מתה מחמת מלאכה כל הנאה שלו, אינו מחזור.

ובהקדים, דמגוף דבריו של רב זביד מצינן דהא דכל הנאה שלו אין זה סיבה מוחלטת שבכל אופן לא יקנה הכפל, דהרי כאשר שילם השואל מודה רב זביד דקנה הכפל, וטעמא הוא כמ"ש הרי"ף על אתר ד"עביד מילתא יתירא".

והיינו דכאשר רק אמר הריני משלם הרי אין זו טובה מספיקה שבזכותה יקנה לו הבעלים כפל, שהרי הוא 'חייב' טובה לבעלים על שהשאל לו את החפץ, ואין בכח אמירת הריני משלם דשואל לגרום לבעלים שיקנה את הכפל.

אך כאשר הוא שילם בפועל לבעלים, אף שמוטל היה עליו להניח דעתו של המשאיל, הרי נחת רוח נוספת זו שגרום לבעלים בכך ששילם בפועל מספיקה בשביל שהבעלים יקנה לו את הכפל.

ואם כן לכאורה י"ל עד"ז בנדו"ד, דהא דאמרינן דלא מקני הבעלים כפילא הוא רק כאשר אמר הריני משלם כשטען טענת חיוב, דאז הוא בסה"כ ממלא את חובתו הבסיסית כשואל;

אמנם אם טען מתה מחמת מלאכה שאז מצד הדין הוא פטור מלשלם (אם ישבע), ואעפ"כ החליט לא להישבע אלא אמר הריני משלם, הרי ודאי שטובה גדולה זו – שאף שלטענתו הוא פטור, מכל מקום אמר שישלם לפנים משהו"ד – מספיקה לגרום לבעלים להקנות לו הכפל (ולכאו' הרי זה במכש"כ ממקרה שטען טענת חיוב ושילם, שרק שילם בפועל מה שהיה חייב גם לפי דבריו)<sup>14</sup>.

ואם כן, יוצא שהן לשי' ר"ז והן לשי' ר"פ אם טען מתה מחמת מלאכה מקנה לו הבעלים את הכפל, דלר"פ לא שייך לומר 'לא שכח', דהרי כבר פטר עצמו בטענה זו, וגם לר"ז לא אמרינן הכא דל"ק מטעם דכל הנאה שלו, כיון שבנדו"ד עשה לו טובה יתירה. וליכא נפק"מ.

14. ובעומק יותר י"ל ד"מוטל היה עליו להניח דעתו" שייך למימר רק כשלטענתו הוא אכן חייב דאז מוטל היה עליו לומר הריני משלם, אך אם לטענתו הוא פטור אזי לא אמרינן דמוטל היה עליו להניח דעתו.

ה.

## ביאור ב' לכך שתוס' לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש

באופן אחר יש לדחות הנפק"מ שהביא הרש"ש ומאידך גיסא:

אופן הב': דהנה הגאון רעק"א כתב בחידושי<sup>15</sup> וז"ל "נראה פשוט דאף אם באמת טען מתה מחמת מלאכה ושילם דל"ק כפילא, דאף דעדיין טען מתה מחמת מלאכה, מ"מ עיקר הסברא דאינו רוצה למיפטר נפשיה בטענת לא שכיח דכולי עלמא יחשדוהו דגוזל מחבירו, אבל במה ששילם וטוען טענת לא שכיח לא אכפת ליה".

פירוש, לדבריו הא דאמרינן לליש"ק דר"פ דטעמא דלא קני כפילא הוא ד"מתה מחמת מלאכה לא שכיח", לא הוי טעמא מדוע השומר לא ירצה לטעון טענה זו דטענה זו נשמעת בלתי אמיתית<sup>16</sup>, אלא בעיקר מדוע לא ירצה השומר להיפטר בטענה זו<sup>17</sup>, דיחשדוהו כגולן<sup>18</sup>.

והיינו דבשונה מההבנה הפשוטה ב"לא שכיח", שהכוונה היא שהשומר לא ירצה לטעון טענה בלתי שכיחה, הרי לדברי רעק"א עיקר הבעיה היא להיפטר בטענה בלתי שכיחה, אך לטעון טענה זו ולשלם "לא אכפת ליה".

ואם כן מ"ש הרש"ש דלליש"ק דר"פ כאשר טען מתה מחמת מלאכה לא שייך טעמא דלא שכיח כיון שכבר פטר נפשיה – זה אינו. דאף אם כבר טען מתה מ"מ – שייך טעמא דלא שכיח ולא היה לו אפשרות להיפטר, דהרי טען טענה שאינה שכיחה ואם יפטר בה יחשדוהו דגוזל מחבירו.

ויוצא שגם לליש"ק דר"פ אם טען השואל מתה מחמת מלאכה לא קני כפילא דלא מצי למיפטר מתשלום בטענה זו<sup>19</sup>.

15. ד"ה שם במאי הו"ל למיפטר נפשיה.

16. כהאופן הב' בריטב"א. או כהאופן הא' דהשואל לא אסיק אדעתיה לטעון טענה זו.

17. ויומתק בל' רש"י (ד"ה ללישנא קמא דר"פ) "דלא הוה ליה למיפטר נפשיה דהא מתה מחמת מלאכה", ולא כתב "דלא מצי למטען".

18. או במילים אחרות: חששו של השומר אינו שיחשדוהו כשקרן (מצד הטענה), אלא כגולן (מצד הפטור בטענה זו).

19. ולהעיר, דלכאורה יש להקשות על פירכא זו. דלדברי הגרעק"א בשואל שטען מתה מ"מ אינו קונה את הכפל אף אם שילם (דלסברתו הרי כיון שלא היתה לו ברירה אחרת, דלטעון מתה מ"מ ולא לשלם יחשדוהו כגולן, לכן גם כששילם אינו קונה הכפל), וא"כ אין זו פירכא לשי' רש"י (שעל שיטתו נעמדו התוס' לבאר מהי הנפק"מ) הסובר דבשילם קונה הכפל (דאי לא קני כפילא איכא נפק"מ בשילם גופא, וכשי' ר"ח) וא"כ כיצד ניתן לפרוך הנפק"מ מדברי רעק"א שלכאורה הם כשי' ר"ח ולא כרש"י?!

והא גופא צ"ב, דאם כל דברי הגרעק"א הינם רק לפי ר"ח ולא כרש"י מדוע לא ציין זאת בפירוש?

ואף אם תמצי לדחוק ולומר דדברי רעק"א א"ש גם לשי' רש"י (ונאמר באיזה-אופן-שהוא דרש"י מודה בטען מתה מ"מ ושילם דלא קני כפילא), יוקשה לאידך גיסא, שלפי זה איכא לרש"י נפק"מ בטען מתה מ"מ ושילם, דלר"פ כיון דלא שכיח לא קני כפילא ולרב זביד קני כפילא, דמטעם "כל הנאה שלו" הרי רק "בדיבורא לא מקני ליה כפילא", (או, דבטען טענת פטור לא שייך טעמא דכל הנאה שלו), ומדוע לא הביא התוס' נפק"מ זו?

אלא דצ"ל דרש"י ס"ל את סברת רעק"א (שהפירכא דלא שכיח הוא גם כאשר טען מתה מ"מ בפועל), אלא דבשילם יסבור

לסיכום, ניתן לדחות את הנפק"מ שהביא הרש"ש בין הליש"ק דר"פ לר"ז בב' אופנים:  
 א. גם לרב זביד קני כפילא כיון שטען טענת פטור "עביד מילתא יתירא" (ע"ד שילם).  
 ב. גם לליש"ק דר"פ לא קני כפילא לפי ביאור הגרעק"א דגם אם כבר טען מתה מ"מ, שייך טעמא דלא שכיח.  
 וא"כ אתי שפיר מדוע לא הביא התוס' את הנפק"מ דהרש"ש כיון דמצי לדחותה בב' הדחיות הנ"ל. ולכן הביא את המקרה המורכב יותר של שואל שהתנה להיות כש"ח, דרק אז באנו לנפק"מ בין ליש"ק דר"פ לרב זביד.

ו.

### לפי הנ"ל איכא נפק"מ דהרש"ש אך בהיפוך

אמנם יש להעיר שאם נכונים הדברים ונצטרף ב' הסברות יחד, תהיה הנפק"מ לאידך גיסא:  
 דלשי' ר"פ בליש"ק אע"פ שטען מתה מ"מ לא קני כפילא, דהרי אף כשכבר טען מתה מ"מ שייך טעמא דלא שכיח, ולא מצי למיפטר נפשיה (לפי הדחיה דלעיל ס"ה).  
 ולשי' רב זביד כיון שטען טענת פטור הרי עשה לו בזה טובה גדולה יותר מאשר טען טענת חיוב, וא"כ באמר הריני משלם מקני ליה כפילא (לפי הדחיה דלעיל ס"ד).  
 וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא הביא התוס' את הנפק"מ שהביא הרש"ש בטען מתה מחמת מלאכה, אך בחילוף הדעות, דלר"פ לא קני כפילא ולרב זביד קני?  
 והנה לכאורה היה אפ"ל בפשטות שתוס' לא ס"ל אחת מב' הדחיות:  
 והיינו או שסבר שלר"ז גם כאשר טען טענת פטור לא קני, דכל הנאה שלו (ולא דמי לשילם), ואזי לב' הדעות לא קני כפילא (דלר"ז אף בטען טענת פטור אמרינן כל הנאה שלו, ולר"פ אף בטען מתה מ"מ שייך טעמא דלא שכיחא, כרעק"א);  
 או שנאמר שלא ס"ל דעת הרעק"א דטעמא ד'לא שכיחא' שייך גם בטען מתה מ"מ (דאף שכבר טען לא רוצה להיפטר בטענה זו), אלא רק אם לא טען אמרינן דלא מצי למיטען מתה מ"מ, אך אם כבר טען הרי הוא נאמן, ואזי לב' הדעות קני כפילא (דלר"ז בטען טענת פטור לא אמרינן כל הנאה שלו, ולר"פ בטען מתה מ"מ לא שייך טעמא דלא שכיחא, ודלא כרעק"א).

רש"י דקני כיון דעביד ליה מילתא יתירא.

אלא דאיברא צ"ע בשי' רעק"א עצמו, דדוחק גדול לומר דסבר כרש"י, דא"כ אין מובן מדוע גם בשילם כתב דלא קני, ולאידך אי סבר כר"ח אי"מ מדוע לא ציין זאת בפירוש.

ז.

## הנפק"מ דהריטב"א והטעם שהריטב"א ותוס' אמרו נפק"מ שונות

אך יש לבאר בזה באופן"א, דאף את"ל דס"ל להתוס' ב' הדחיות ליכא נפק"מ לא להך גיסא ולא לאידך גיסא<sup>20</sup>, ובהקדים:

דהנה בחידושי הריטב"א (הישנים) על אתר<sup>21</sup> הביא ב' נפק"מ נוספות בין ר"ז לר"פ, הנפק"מ הא': "מיהו לטעמיה דרב זביד אפילו אתני שומר שכר להיות כשואל קא מקני ליה כפילא כדיבורא, אבל לפי הטעם שאמר רב פפא ללישנא קמא מתה מחמת מלאכה לא שכיחא היכא דמתני שומר שכר להיות כשואל כיון דמתה מחמת מלאכה לא אסקא אדעתיה לא אקני ליה כפילא".

והיינו מקרה הפוך מהנפק"מ אותה הציג תוס': שומר-שכר שהתנה להיות כשואל, דאז לר"ז קני כפילא (דבשומר-שכר לאו כל הנאה שלו), ולרב פפא לא קני כפילא, דמתה מ"מ לא שכיח (שרק בטענה זו יכול הוא להיפטר).

והנה לכאורה מובן בפשטות מדוע תוס' הביא דוקא הנפק"מ של שואל שהתנה להיות כשומר-חינם ולא כהריטב"א שהביא הנפק"מ בשומר-שכר שהתנה להיות כשואל, דכיון דעסקינן במקרה של שואל עדיף ליה להביא הנפק"מ במקרה של שואל (אלא שהתנה להיות כש"ח), טפי ממקרה ששומר-שכר התנה להיות כשואל<sup>22</sup>.

אמנם עפי"ז דרוש ביאור לאידך גיסא, מדוע הביא הריטב"א נפק"מ ב"ש"ש שהתנה להיות כשואל, והרי לכאורה איכא נפק"מ בשואל שהתנה להיות כש"ח (וכדברי התוס') דעדיף כיון דקאי בשואל<sup>23</sup>, ומדוע לא כתב כהנפק"מ דהתוס'?

ואולי י"ל בזה שהריטב"א ס"ל שבמקרה דהתוס' ליכא נפק"מ, ובהקדים מ"ש הריטב"א בהמשך דבריו, וז"ל: "ור"ח גריס ללישנא קמא דרב פפא ודאי הוי תיובתא דאם איתא דבשילם מודה, ה"ל למימר כלישנא דרב זביד בדבורא בעלמא לא מקני ליה. מדאתא בה מטעם דמתה מחמת מלאכה לא שכיחא ודאי אפילו שילם קאמר".

20. כדלקמן ס"ח.

21. ד"ה ללישנא קמא דרב פפא.

22. עיין בחידושי הרי"ם "שם שואל כו' תוס' נפק"מ אם התנה להיות כשומר חינם", שביאר הטעם שתוס' לא הביא נפק"מ בשומר חינם שהתנה להיות כשואל, דא"כ לא מצי למיטען מתה מ"מ, דאסור לו להשתמש בפקדון דזהו שליחות יד והוי פשיעה. אך הקשה דמצי להביא נפק"מ בשוכר שהתנה עליו להיות כשואל.

וא"כ לפי דבריו צע"ק מ"ש הריטב"א הנפק"מ בשומר שכר שהתנה להיות כשואל ולא בשוכר שהתנה להיות כשואל, והרי בשומר שכר לכאורה גם אינו יכול לטעון מתה מחמת מלאכה כיון שאסור לו להשתמש בחפץ?  
ואוי"ל בדוחק שהתנאי היה לא רק שיהיה לו דיני שואל בנוגע לתשלומין, אלא גם בנוגע לשימוש בחפץ, שיוכל להשתמש בו כמו שואל.

23. אולי יש לומר בדוחק שהדמיון מצד הדין של השומר לסוגיין בנפק"מ דהריטב"א (שדיניו עכ"פ כדיני שואל), עדיף מהדמיון במקרה בנפק"מ דהתוס' לסוגיין. וסוכ"ס זהו דוחק.



והיינו שמבאר טעמו דרבינו חננאל דאמר דלפי לישנא קמא דר"פ אפי' בשילם לא קונה הכפל, דאם אכן גם להליש"ק דר"פ בשילם קונה הכפל וכתב זביד, מדוע הליש"ק דר"פ לא אמרה ג"כ את טעמו של רב זביד משום ד'כל הנאה שלו', ומזה שאמר את הטעם ד'לא שכיחא' משמע שסבר שגם בשילם לא קונה את הכפל.

ולכאורה ביאור זה אינו מובן כלל, דמדוע נזקק הריטב"א להוכיח שיטת ר"ח מזה שהליש"ק דר"פ לא אמר טעמא דר"ז, והרי מטעמא גופא דלא שכיחא משמע דאין הבדל בין אמר הריני משלם לשילם (וכפי שביאר התוס' על אתר).

וביותר קשה דלכאורה ליכא הוכחה כלל מכך שבליש"ק דר"פ לא הביא את הטעם של רב זביד, שניתן לומר שאף שבדין סבר כר"ז דבשילם קני, הרי הטעם אינו מצד 'כל הנאה שלו' אלא מטעם 'לא שכיחא'!

אלא אוי"ל שהריטב"א סבר בדעת ר"ח שרב פפא לא פליג על טעמא דרב זביד אלא מוסיף עליו, שמלבד הטעם דכל הנאה שלו (דמהני שלא יקנה הכפל באמר הריני משלם) ישנו גם הטעם דמתה מ"מ לא שכיחא. ועפ"ז שפיר מוכיח רבינו חננאל מכך שר"פ בליש"ק לא הסתפק בטעמא דר"ז והוסיף טעמא מדיליה, בהכרח זהו לחדש דבינא שגם בשילם לא קני כפילא<sup>24</sup>.

ולפי"ז יש לבאר ג"כ הקושיא דלעיל מדוע הביא הריטב"א את הנפק"מ בש"ש שהתנה להיות בשואל ולא כתוס' בשואל שהתנה להיות כש"ח,

דהריטב"א ס"ל שטעמא שהביא ר"פ הוא נוסף על הטעם דר"ז, ור"פ סבר את ב' הטעמים, הן טעמא דכל הנאה שלו, והן טעמא דלא שכיחא, וא"כ במקרה ששואל התנה להיות כשומר חנם לכ"ע לא קני כפילא, דגם לרב פפא אמרינן טעמא דכל הנאה שלו<sup>26</sup>, וא"כ הנפק"מ שהביא תוס' ליתא לדבריו.

24. וא"ש ג"כ מדוע לא כתב את סברת התוס' לשי' ר"ח דבטעמא דלא שכיחא לא שייך לחלק בין שילם ללא שילם, דבסברא זו דהתוס' אין פירכא לשי' רש"י שהרי יכול לומר שאעפ"כ שילם שאני, משא"כ אם נאמר שרב פפא סבר טעמא דר"ז, מוכרח לומר דזה דהוסיף טעם דלא שכיחא הוא לחדש שגם בשילם ל"ק כפילא. ודו"ק. וראה לקמן הע' 26.

25. באופן אחר קצת כתב התוס' הרא"ש על אתר (ד"ה ללישנא קמא דר"פ) "ומסתבר הכי משום דתלי טעמא משום דמתה מ"מ לא שכיחא דשייך אף בשילם, ולא קאמר כרב זביד דהואיל וכל הנאה שלו בדבורא לא מקני ליה כפילא".

אמנם בדברי התוס' הרא"ש פחות קשה, דעיקר הוכחתו היא מהחילוק בתוכן הטעמים, דכיון שטעמא דרב פפא שייך גם בשילם וטעמא דר"ז הוא רק בדבורא מוכח שלר"פ גם בשילם קני כפילא וזהו ע"ד מ"ש תוס', משא"כ מל' הריטב"א משמע שעיקר הוכחתו היא מעצם ייתור הסברא (הו"ל למימר כלישנא דר"ז).

26. ואף שכנ"ל עסקינן הכא בחיפוש נפק"מ לשי' רש"י, וביאור הנ"ל בריטב"א שר"פ מוסיף טעמא על ר"ז הוא ביאור בדעת רבינו חננאל (מניין ליה דלליש"ק דר"פ בשילם לא קני).

י"ל דגם רש"י לא פליג דטעמא דר"פ מוסיף על רב זביד, אלא שסבר שאעפ"כ ניתן לומר ששילם קני, ומה שהוכיח הריטב"א לר"ח שזוהו שר"פ מוסיף טעמא, מוכח דאתי לחדש דין שילם דגם אז לא קני כפילא, י"ל דרש"י סבר דר"פ הוסיף טעמא לחדש נפק"מ זו גופא דש"ש שהתנה להיות כשואל שלטעמא דלא שכיחא לא קני כפילא. אך הריטב"א סבר דדוחק לומר שכל טעמא דר"פ לא אתי אלא למקרה שאינו מדבר כלל בשואל אלא בש"ש שהתנה להיות כשואל, וע"כ

משא"כ בש"ש שהתנה להיות כשואל בזה יחלקו ר"פ ור"ז, אליבא דר"פ לא קני כפילא דלא שכיח, אך לר"ז קני כפילא דבש"ש לא שייך טעמא דכל הנאה שלו, וכן לא ס"ל טעמא דלא שכיח (דאף שר"פ סבר טעמא דרב זביד, ר"ז ל"ס טעמא דר"פ).

אמנם תוס' ודאי סבר שר"פ גרס רק טעמא דידיה ופליגא אטעמא דר"ז<sup>27</sup>, ולכן במקרה ששואל התנה להיות כש"ח שפיר איכא נפק"מ, דלר"פ קני כפילא, דטעמא דרב זביד לא סבר וטעמא דלא שכיח לא שייך, ולרב זביד לא קני, דכיון שהוא שואל וכל הנאה שלו – לא מקני ליה כפילא.

והטעם שתוס' לא הביא את הנפק"מ של הריטב"א (בש"ש שהתנה להיות כשואל), י"ל (נוסף על הטעם הפשוט שהובא לעיל), דתוס' סבר דרב זביד לא פליג אטעמא דר"פ אלא מוסיף עליו, דלשי' ר"ז נוסף על הטעם ד'לא שכיחא' ישנו גם הטעם ד'כל הנאה שלו'<sup>28</sup>.

וא"כ א"ש מדוע לא קיבל התוס' את הנפק"מ של הריטב"א בש"ש שהתנה להיות כשואל, דבהא כ"ע יודו דלא קני כפילא דרב זביד לא פליג אטעמא דר"פ דמתה מ"מ לא שכיח. (אך הריטב"א סבר כנ"ל דרב זביד פליג אטעמא דר"פ).

לסיכום: אוי"ל דהטעם שתוס' והריטב"א הביאו ב' נפק"מ הפכיות נובע מהבנתם בגדר מח' ר"פ ור"ז:

תוס' סבר דר"פ ס"ל רק הטעם דלא שכיח ולא טעמיה דרב זביד, ור"ז לא פליג אהא טעמא אלא מוסיף טעמא דכל הנאה שלו;

הריטב"א סבר דר"ז ס"ל רק הטעם דכל הנאה שלו ולא טעמו של רב פפא, ור"פ לא פליג אהא טעמא אלא מוסיף מדיליה טעמא דלא שכיח.

### ח.

#### הטעם לפ"ז שאין נפק"מ דהרש"ש בהיפוך

וע"פ הנ"ל יש לבאר שפיר כיצד אף אם תוס' ס"ל כב' הסברות (דלעיל סעיפים ד-ה) ליכא נפק"מ לאידך גיסא וכדחשבינן למימר.

<sup>צ"ל</sup> שהוסיף טעמא לחדש בשואל גופא שגם כששילם לא קני הכפל. ועצ"ע.

<sup>27</sup> וכפי שביאר רעק"א ד"ה תוד"ה לל"ק דר"פ. והוכיח זאת מכך שדברי ר"פ נסובו על "שואל שאמר", דמשמע דהטעם דר"פ הוא לא רק לחדש את שילם אלא נצרך גם למקרה שאמר הריני משלם, דלא ס"ל טעמא דר"ז.

<sup>28</sup> אמנם לתוס' ודאי שהא דר"ז לא פליג אטעמא דר"פ שייך רק אליבא דרש"י שס"ל שגם לר"פ שילם קני וא"כ שפיר סבר ר"ז טעם זה.

אך לר"ח שס"ל דלטעמא דר"פ שילם ל"ק ודאי שלא שייך לומר שר"ז ס"ל טעמא דר"פ דרב זביד קאמר דשילם קני כפילא.

דלפי הנ"ל (ס"ז) סבירא ליה לתוס' דאף שר"פ פליג אטעמא דרב זביד – ר"ז לא פליג אטעמא דר"פ וס"ל ב' הטעמים. וא"כ אף אם נאמר שבטוען טענת פטור לא אמרינן טעמא דכל הנאה שלו, ונאמר נמי סברת רעק"א דטעמא ד'לא שכיח' שייך אף בטען כבר שמתה מ"מ – ליכא למימר דלפי"ז נחלקו ר"פ ור"ז במתה מחמת מלאכה דלר"פ לא קני כפילא (דעדיין איכא טעמא דל"ש) ולר"ז קני (דבטענת פטור ליכא טעמא דכל הנאה שלו),

דאף דלר"ז ליכא טעמא דכל הנאה שלו הרי ס"ל גם טעמא דלא שכיח, וא"כ במקרה שטען השואל מתה מ"מ – לכ"ע לא קני כפילא דלא שכיח וכרעק"א.

ואם כנים כל הדברים האמורים לעיל, נמצא מובן מבואר היטב הטעם שלא הביא התוס' את הנפק"מ דהרש"ש.

### ט.

#### נפק"מ הב' דהריטב"א והטעם שתוס' לא הביאה

והנה הריטב"א בהמשך דבריו מביא נפק"מ נוספת וז"ל "אי נמי לאידך גיסא נפקא מינה היכא דידיעין בודאי שמתה מחמת מלאכה כמו שהיתה שאלה בבעלים, בכי האי גוונא ודאי מודה רב פפא דמקני ליה כפילא כיון דהכי הוה, אבל לטעמיה דרב זביד הואיל וכל הנאה שלו בדיבורא לא מקני ליה כפילא".

פירוש, דישנה נפק"מ לאידך גיסא, שלרב פפא קונה הכפל ולרב זביד לא קונה. והיינו כאשר אין ספק שמתה מחמת מלאכה וכגון שהבעלים היה עמו בזמן השאילה ויודע הוא שאכן כך היה שמתה מ"מ, שבמקרה זה לשי' ר"פ קונה הכפל דודאי שיאמינו לדבריו, אך לרב זביד לא קנה הכפל דכל הנאה שלו.

ולכאורה יש להקשות מדוע לא הביא התוס' נפק"מ זו, דלכאורה נפק"מ זו עדיפא מהנפק"מ דתוס'. שהנפק"מ דתוס' אף שדמי לסוגיין במקרה, שהמדובר הוא בשואל, הרי בדינא לא דמי דמדובר שהתנה להיות כשומר חנם. משא"כ הנפק"מ הב' דהריטב"א הן במקרה והן בדין קאי בשואל.

והכא ודאי לא שייך למיפרך ולמימר שלר"פ לא קני כפילא וכסברת רעק"א דלעיל, דודאי במקרה כהכא שהבעלים היה עמו בשאילתה ומסייע דברי השומר שמתה מ"מ, לא חושש השומר שיחשדוהו כגזלן, דמה עדיף מכך שהבעלים עצמו מסייעו, וקני כפילא לר"פ.

והנה ניתן לתרץ כהפירכא דלעיל ס"ד שרב זביד מודה בטוען טענת פטור דל"א טעמא ד'כל הנאה שלו, וא"כ גם כאן שייך לפרוך, שכיון טען מתה מ"מ (טענת פטור), ויותר מכך הבעלים יודע מזה ג"כ, ודאי שבהא גם לר"ז קני כפילא דעושה לו טובה יתירה, וא"כ ליתא לנפק"מ זו שהרי הן לפי ר"פ והן לפי ר"ז קני כפילא.

## ביאור באופ"א לכך שהתוס' לא הביאו הנפק"מ הב' דהריטב"א

והנה יש לבאר הטעם שהתוס' לא אמר נפק"מ זו באופן אחר, ובהקדים מח' הרשב"א והריטב"א בסוגיין, דנחלקו בשומר חנם שאמר גגנבה שלא בפשיעה ובאו עדים שכך אכן היה, ואמר הריני משלם:

הרשב"א כ"ז<sup>29</sup> דלא קני כפילא, דהוי כמוכר קנסיו לחבירו עכשיו דלא עשה ולא כלום וודאי שלא קנה הכפל, דהבעלים הקנה הכפל רק ע"מ שלא יטריחהו בב"ד אך לא כשהוא פטור (ומוכיח דבריו מהירושלמי).

אך הריטב"א<sup>30</sup> (ב'חידושי הריטב"א החדשים') כ' דקני כפילא, (ומוכיח זאת מפרק הגוזל דאמרינן דגם לאחר שנשבע ונפטור אם שילם (לרבא) קני כפילא. עיי"ש), והגמ' דידן חולקת על הירושלמי.

ואולי עפ"ז יש לבאר מדוע הריטב"א הביא את הנפק"מ היכא דידעינן שמתה מ"מ והתוס' לא הביא נפק"מ זו. דנדון זה דידעינן שמתה מ"מ, דמי למקרה שבאו עדים שפטור (דגם הכא הבעלים לא ציפה שהשומר ישלם, דהרי ראה בעצמו שמתה מ"מ ופטור, והוי כמו באו עדים שפטור).

וי"ל דתוס' ס"ל כהרשב"א דבבאו עדים שפטור לא קני כפילא וא"כ הכא דידעינן בודאי שמתה מחמת מלאכה<sup>31</sup>, ג"כ לא קונה הכפל לכ"ע.

וא"ש מדוע לא הביא הנפק"מ דידעינן שמתה מ"מ, דבמקרה זה לכ"ע לא קונה את הכפל ע"ד מוכר קנסיו לחבירו.

אך הריטב"א (בחי' הישנים) קאי לשיטתיה (בחי' החדשים – ראה בהערה<sup>32</sup>) שגם בבאו עדים שפטור קני כפילא, ולכן גם כשידעינן שמתה מ"מ אף שלא צריך לישבע הוא קונה הכפל.

29. ריש פירקין, ד"ה הא דנקט במתניתין.

30. שם ד"ה שילם ולא רצה לישבע. וכ"כ הרמב"ן שם ד"ה מתני' שהרי אמרו (אך בקיצור יותר).

31. ל' הריטב"א שם.

32. חידושי הריטב"א לדעיל ס"ז (שהביא ב' הנפק"מ בין ר"פ לר"ז) אף שהודפסו בשם 'חידושי הריטב"א', מפרשים רבים ערערו עליהם והסיקו שאין אלו חידושי של הריטב"א עצמו (כהחיד"א והמהרי"ט אלאגזי). בשנת תשל"ה נדפסו 'חידושי הריטב"א החדשים' ע"י הרב אלטר אלפערן שמוכיח בהקדמתו בארוכה שחידושים אלו הם חידושי של הריטב"א, והחידושים שפורסמו במשך השנים כחי' הריטב"א אינם שלו ובטעות נשתרבו שם הריטב"א לפירוש זה. וא"כ הריטב"א דהכא הדין במקרה שיש עדים שפשע זהו חי' הריטב"א עצמו, משא"כ חידושי הריטב"א שהובאו לעיל ס"ז בו הביא את ב' הנפק"מ, לכאורה אי"ז חידושי אלא משהו אחר כתבם. ועיין בהקדמת הגר"א אלפערן לחידושי הריטב"א החדשים מה שהאריך בזה, ובמבוא לספר חידושי הריטב"א על בבא מציעא – מוסד הרב קוק (עמ' 10-13), וכן שם ע' תתס במבוא לחידושי הריטב"א שנדפסו בשו"ת מהר"ם גלאנטי.

וא"כ אף שחי' הריטב"א הישנים בו הביא ב' הנפק"מ לכאו' אי"ז הריטב"א, ואי"ז נכון לכתוב דמ"ש בחי' הריטב"א החדשים שכשאיכא עדים שנגנבה לא קני הכפל – הוא 'לשיטתיה', אי"ז קשה על הביאור דפנים, דאף שאין זוהי שיטתו שלו עצמו י"ל שסבר כמותה.

**יא.**

**שק"ט בדברי הריטב"א והטעם שהביא ב' הנפק"מ**

אמנם לכאורה הא דהביא הריטב"א הנפק"מ הב' לכאורה צ"ב, דלפי המבואר לעיל (ס"ז) דס"ל להריטב"א דר"פ סבר גם טעמא דר"ז, א"כ בנדון-דידן כאשר ידעינן ודאי שמתה מחמת מלאכה, גם ר"פ יסבור דלא קני כפילא. דאף שטעמא דלא שכיח לא שייך הכא, הרי איכא טעמא דכל הנאה שלו ולא קני כפילא לכ"ע, ולא יחלקו בזה.

ואוי"ל הביאור בזה ובהקדים, דלכאורה אי"מ מדוע הוצרך הריטב"א להביא את ב' הנפק"מ דש"ש שהתנה להיות כשואל, וכשידעינן שמתה מ"מ ולא הסתפק באחת מהן?! ובפרט שלכאורה הנפק"מ הב' דידעינן שמתה מ"מ שפיר יותר, דהרי נפק"מ זו היא בשואל, משא"כ הנפק"מ הא' דקאי בש"ש.

- ואף שי"ל דהריטב"א רצה להביא נפק"מ הן במקרה שלר"פ קני הכפל ולר"ז לא, והן במקרה שלר"ז קני הכפל ולר"פ לא, י"ל שהטעם שהביא ב' הנפק"מ הוא טעם עקרוני יותר -

דהריטב"א נסתפק האם הא דר"פ סבר טעמא דר"ז הוא לכ"ע, (ורש"י ור"ח נחלקו האם הא דר"פ הוסיף טעם הוא לרבות שגם בשילם לא קני (ר"ח), או שבא לרבות שבמקרה ששומר שכר התנה להיות כשואל לא קני כפילא (רש"י) - ראה לעיל הע' 26), או דלמא שבזה גופא נחלקו רש"י ור"ח האם ר"פ סבר טעמא דר"ז, והא דכ' דר"פ סבר טעמא דר"ז הוא רק אליבא דר"ח אך רש"י סבר דפליג ר"פ אטעמא דר"ז.

וא"כ להצד שר"פ ס"ל טעמא דר"ז הביא הריטב"א את הנפק"מ דש"ש שהתנה להיות כשואל, ולא את הנפק"מ דהתוס' בשואל שהתנה להיות כש"ח, וכן לא את הנפק"מ הב' דידעינן דמתה מ"מ, דבמקרים אלו יסבור הריטב"א דלכ"ע לא קני כפילא מטעם דלא שכיחא.

ולהצד שר"פ לא ס"ל טעמא דר"ז הביא הריטב"א הנפק"מ דידעינן דמתה מ"מ, כיון דלר"פ במקרה זה קני הכפל דלא שייך טעמא דלא שכיח ופליג אר"ז, ועדיפא מהנפק"מ הא' כיון שמדובר בשואל שבו עסקינן. ולא הביא את הנפק"מ דתוס' (אף שלצד זה נכון הוא), כיון שהנפק"מ דידעינן שמתה מ"מ - עדיפא. שהנפק"מ דהתוס' היא בשואל שהתנה עמו להיות כש"ח, דמשמע דבשואל עם דיני שואל ליכא נפק"מ, משא"כ ידעינן שמתה מ"מ הוי במקרה הרגיל דשואל אלא שידעינן שמתה מ"מ.

**יב.**

**נסיון לכאור מדוע לא הכיח הריטב"א את הנפק"מ דהרש"ש**

אמנם צ"ע מדוע הריטב"א לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש (בשואל שטען מתה מ"מ), והרי נפק"מ זו לכאורה עדיפא מב' הנפק"מ שהביא הריטב"א (דבנפק"מ הא' לא מדובר כלל בשואל, משא"כ

בנפק"מ דהרש"ש דקאי בשואל, ובנפק"מ הב' מדובר במקרה רחוק יותר דלא רק דטעין מתה מ"מ אלא ידיעין שכך היה<sup>33</sup>).

ומכך שהביא הנפק"מ הב' רק בידעין (ולא הביא כלל את הנפק"מ דהרש"ש) מוכח דבטען מתה מ"מ ולא ידעין – לכ"ע לא קני כפילא, והרי לכאורה איכא נפק"מ גם בזה וכדהרש"ש!

בשלמא לפי הנפק"מ הא' דהריטב"א בש"ש שהתנה עליו להיות כשואל, איכא למיפרך בב' אופנים מדוע הביא נפק"מ זו ולא דהרש"ש:

א. די"ל דהריטב"א סבר דבטען טענת פטור ואמר הריני משלם מודה ר"ז דקני הכפל (כהביאור דלעיל ס"ד בדברי התוס'), וא"כ במקרה שטען מתה מ"מ לכ"ע קני כפילא.

ב. דס"ל דהריטב"א דר"פ סבר טעמא דר"ז, וא"כ גם בטען מתה מ"מ מודה ר"פ דלא קני הכפל מטעם דכל הנאה שלו<sup>34</sup>, וא"כ לכ"ע לא קני כפילא<sup>35</sup>.

והנה כ"ז הוא לפי הנפק"מ הא' שהביא הריטב"א ולפי הצד שר"פ סבר טעמא דרב זביד.

אמנם, לפי הנפק"מ הב' שהביא הריטב"א ידיעין דמתה מ"מ, מוכח דלא סבר כהפירות דלעיל:

בנוגע הפירכא דלעיל ס"ד (שהא דתוס') לא סבר כרש"ש הוא מפני שגם רב זביד סובר דפטור, כיון דבטען טענת פטור לא שייך טעמא דכל הנאה שלו), מוכח דלא ס"ל דהריטב"א כך, שהרי מהנפק"מ הב' שהביא שידעין שמתה מחמת מלאכה, והסיק, דבמקרה זה לר"ז לא קני כפילא כיון שעדיין שייך הטעם דכל הנאה שלו – מוכח דסבר דאף בטען טענת פטור ואמר הריני משלם לא קני הכפל, ודלא כהסברא דלעיל ס"ד.

בנוגע הפירכא דלעיל ס"ה (לפי שי' רעק"א דאף בטען מתה מחמת מלאכה שייך טעמא דלא שכיח, ולפי"ז אף לר"פ לא קני הכפל בטען מתה מ"מ), מדברי הריטב"א בקטע שלפני זה נראה דלא סבר את

33. ולכאורה היה אפשר לתרץ דהמקרה דלא ידעין אינו רחוק יותר ממקרה שטען מתה מ"מ וידעין כיון שטענת מתה מ"מ לא שכיח ואינו רוצה להיראות כשקרן, הרי אף אם באמת כך היה והבהמה מתה מ"מ הוא לא ירצה לטעון שכך היה שלא ישימוהו לשקרן, אא"כ ידעין שאכן מתה מ"מ, ולכן לא קשה מדוע הריטב"א לא הביא הנפק"מ דהרש"ש, כיון שבמקרה שטען מתה מ"מ ולא ידעין לאו דוקא דמצוי הוא יותר ממתה מ"מ וידעין.

אמנם – נוסף על כך שמדברי הריטב"א שם "ואין לו עוות לומר שקר מפורסם כזה" נראה דרק בשקרן לא מעיז לטעון שמתה מ"מ, אך לא אם כך הוה, וא"כ ודאי שמקרה שטען מתה מ"מ ולא ידעין מצוי יותר מידיעין, הרי – הכא השאלה אינה רק שהנפק"מ שהביא הרש"ש הינה מצויה יותר, אלא שנפק"מ זו היא כללית יותר, דודאי נפק"מ זו כוללת גם מקרה שידעין מתה מ"מ, וא"כ אף נאמר דבידיעין שמתה מ"מ מצוי שיתעון השומר שמתה מ"מ טפי ממקרה שלא ידעין (כיון שרק אז יאמינוהו), הרי מדוע הריטב"א לא כתב באופן כללי יותר בטען מתה מ"מ, בלי לפרט אי ידעין או לא ידעין. ומזה שאעפ"כ מוקים הנפק"מ בידעין, מוכח דס"ל דכשלא ידעין ליכא נפק"מ, וכבפנים.

34. והכא אין להקשות ע"ד מה שהקשינו לעיל בדברי התוס' דאי נסבור כב' הפירות תצא נפק"מ באותו מקרה אך בחילוף הדעות, שלר"פ לא קני הכפל מטעמא דר"ז, ולר"ז קני הכפל כיון דלא שייך הכא טעמא דכל הנאה שלו. שהרי אי ר"ז סבר דטעמא דכל הנאה שלו לא שייך בטען טענת פטור, ודאי שגם ר"פ מודה דקני הכפל, דס"ל כר"ז בטעם זה, ופשוט.

35. אך התירוץ ע"פ דברי רעק"א (שהובא לעיל בסעי' ה' כביאור בשיטת התוס') הכא ליתא גם לפי הנפק"מ הא', כדלקמן.

היסוד דרעק"א דטעמא דלא שכיח הוא שלא יחשדוהו כגזלן (ולכן לא רוצה להיפטר בטענת לא שכיח), אך "במה ששילם וטוען טענת ל"ש לא איכפת ליה", דהרי כתב<sup>36</sup> שהשומר לא רוצה לטעון מתה מ"מ כיון ש"אין לו עזות לומר שקר מפורסם כזה".

ואף אין לפרוץ ולומר ע"ד המבואר לעיל ס"ו, שהריטב"א ס"ל דר"פ סבר טעמא דר"ז אלא שהוסיף עליו (ולכן במקרה שטען מתה מחמת מלאכה לכ"ע לא קני כפילא), שהרי מהנפק"מ השניה שהביא הריטב"א (כשידעינן שמתה מ"מ) הוכח דר"פ לא סבר טעמא דר"ז, אלא כמבואר לעיל סי"ב דהריטב"א נסתפק אי לרש"י ר"פ סבר טעמא דר"ז או לאו. וא"כ על הצד דס"ל להריטב"א שר"פ לא סבר טעמא דר"ז, ניתן להגיד ג"כ את הנפק"מ דהרש"ש דטען מתה מ"מ.

לכאורה היה אפשר לתרץ בדוחק דס"ל להריטב"א כרעק"א שאף כשטען מתה מ"מ אינו קונה הכפל, כיון דלא מצוי למיפטר נפשיה בטען מתה מ"מ שלא יחשדוהו כגזלן. ומה שכתב שהטעם דלא שכיחא הוא ש"מחשב שלא יאמינוהו", ולא כרעק"א ש"כ' דלטעון מתה מ"מ ולשלם "לא אכפת ליה", י"ל דאף דפליג אסברת רעק"א דמצד "שלא יאמינוהו" אינו חושש לטעון, וסבר דכאשר לא טען מתה מ"מ אינו רוצה לטעון כך כיון דדמיחזי כשיקרא, הרי במקרה שכבר טען מתה מ"מ, מודה הריטב"א להאי טעמא דכיון שאינו רוצה למיפטר בטענת לא שכיח אף אם טען לא קנה הכפל, דנוסף להבעיה ד"לא יאמינוהו", ישנה הבעיה ד"יחשדוהו כגזלן".

אך דוחק גדול לומר כן, דאם נאמר דס"ל להריטב"א שגם לטעון (בלי להיפטר) מתה מ"מ אכפת ליה כיון שלא יאמינוהו, א"כ כיון שהוא כבר טען מתה מ"מ הרי מוכח דאמת דיבר, ואף דלהיפטר בטענת ל"ש הוא חושש יותר מאשר לטעון טענת ל"ש שלא יחשדוהו כגזלן, הא גופא שלא חשש לטעון טענת לא שכיח ה"ז הוכחה שדובר אמת הוא ולכן רעק"א הוצרך להדגיש שלמיטען מתה מחמת מלאכה ולהיפטר "לא אכפת ליה".

## יג.

### הטעם שהריטב"א לא הביא את הנפק"מ דהרש"ש

והנה יש לבאר הטעם דהריטב"א שלא הביא את הנפק"מ דהרש"ש (ולתוס' יהיה זה טעם נוסף), ובהקדים מח' הריטב"א והרשב"א בריש פירקין במקרה שטען פשעתי, ובאו עדים שפשע:

דהריטב"א כ' וז"ל<sup>37</sup>: "ומ"מ נלמוד ממשנתינו ומגמרא דעלה . . אבל כשיש עדים על חיובו לא מקני ליה כפילא דהא אפי' הוה בעי לא הוה מצוי למיפטר נפשיה, אבל בירושלמי נראה בהפך . . ואין זו שיטת גמרא שלנו דכיון דאמרין בגמרא אי בעי פטר נפשיה שמעינן מינה תרתי . . ואידך דכל היכא

36. ד"ה מתה מחמת מלאכה לא שכיחא, בהאופן הב'.

37. לג, ב על המשנה, ד"ה ומ"מ נלמוד ממשנתינו.

דאיכא עדים על חיובו כיון דלא מצי פטר נפשיה בשום טענה לא קני כפילא. ואגמרא דילן סמכינן, מ"ר. עכ"ל.

והיינו דמוכיח מדברי הגמ' ד"אי בעי פטר נפשיה", דקני כפילא רק כאשר יש לו אפשרות לפטור א"ע בפועל ע"י טענתו, אך במקרה שבאו עדים שפשע ואין לו יכולת לפטור עצמו בב"ד לא קני כפילא.

אמנם הרשב"א בחידושו פליג על דברי הריטב"א וסבר דאף שאיכא עדים שפשע קנה הכפל. ובלשונו<sup>38</sup>: "ואינו מחוור בעיני, אלא כל המפקיד, בשעת פקדון מקני ליה פקדון למי שהפקדון אצלו סמוך לגנבתו כל זמן שהוא משלם, ולא מסיק אדעתיה לאקנוייה כשאין עדים דוקא".

והיינו, שכיון שהקנאת הכפל לשואל היא בשעת מסירה ("שעת פקדון"), אין הבעלים מקנה את הכפל דוקא אם לא יהיו עדים שפשע הבעלים, אלא כל זמן שהשומר ישלם מקנה לו הבעלים את הכפל. דמילא אם הקנאת הכפל היתה בשעה שאמר הבעלים הריני משלם, היה אפשר לומר שהבעלים מקנה הכפל לשומר רק אם יכול לפטור את עצמו, אך כיון שלמסקנת הגמ' הקנאת הכפל היא בשעת מסירת הפקדון (דאל"כ הוי דבר שלא בא לעולם), הבעלים לא נותן דעתו שדוקא במקרה שלשומר יש יכולת לפטור א"ע הוא יקנה את הכפל, אלא אף כאשר אין לו היכולת להיפטר (כגון שיש עדים שפשע), כיון שהשומר לא לקח אותו לבי"ד – הוא מקנה לו את הכפל.

ואף דלכאורה מדברי הגמ' משמע שרק אם השומר יכול לפטור א"ע קונה הוא את הכפל, "דאי בעי למיפטר נפשיה", מבאר הרשב"א דאין הכוונה שבשעה שאמר השומר הריני משלם היה לו היכולת להיפטר לבי"ד (כיון שהקנאת הכפל אינה בשעה ששילם אלא בשעת מסירה), אלא שבשעה שהפקיד הבעלים את הפקדון אצל השומר היתה אפשרות סבירה שבמקרה שהחפץ יאבד השומר יפטור את עצמו שרק אם ישנה אפשרות כזו הבעלים מעלה בדעתו להקנות את הכפל (כיון שיש אצלו חשש שהוא לא יקבל את הקרן). ואם ישנה אפשרות כזו בשעת מסירה, גם אם בפועל כשאמר השומר הריני משלם לא היתה לו אפשרות להיפטר – קונה הוא את הכפל כיון שלא הטריח את הבעלים לבי"ד.

משא"כ בשואל, הרי בשעת הפקדון הבעלים לא מעלה בדעתו שהשומר יפטור א"ע במתה מ"מ דלא שכיחא, וא"כ אינו חושב כלל להקנות לו את הכפל<sup>39</sup>.

38. שם ד"ה הא דנקט במתני'.

39. ובסיום דבריו כותב "ואסיקנא דאפילו בשואל נמי היכא דשלם ממש מקני ליה כפילא". ולכאורה צ"ב דאם כדבריו דבשואל הבעלים כלל לא נותן בדעתו להקנות את הכפל – מה לי אמר ומה לי שילם, דבשלמא אם נאמר דאינו מקנה את הכפל רק במקרה מסויים שאין לו היכולת לפטור א"ע, היה אפ"ל שאם שילם ה"ה כן קונה את הכפל, אך הכא שאמר דבשואל בכלל אינו מעלה בדעתו להקנות הכפל, א"כ מה מהני דשילם?

וצ"ל דלהרשב"א הקנאת הכפל באמר הריני משלם ובשילם, הם ב' עניינים נפרדים בהקנאת הכפל:

דבאמר הריני משלם אינו מקנה לו את הכפל על עצם האמירה, אלא על כך שיכול היה להפסיד את הקרן, וע"י אמירת השואל אינו מפסיד. וא"כ במקרה של שואל שבשעת הפקדון לא חשב שהוא יכול להפסיד את הקרן, כיון דאין לשואל דרך למיפטר נפשיה מלבד מתה מ"מ דלא שכיח, לא חושב הבעלים להקנות לו את הכפל.



וא"כ לפי"ז יש לבאר מדוע הריטב"א ותוס' לא הביאו את הנפק"מ דהרש"ש בטען מתה מ"מ. די"ל דהריטב"א ותוס' ס"ל כהרשב"א<sup>40</sup> דהכוונה ב"אי בעי פטר נפשיה", הכוונה שבשעת הפקדון הבעלים חשב שיש לשומר אפשרות להיפטר ולכן מעלה הוא בדעתו להקנות את הכפל. ו"לא מצי פטר נפשיה", פירושו, שכאשר אין לשומר אפשרות סבירה להיפטר, הבעלים כלל לא מעלה בדעתו להקנות את הכפל אם יאמר השומר הריני משלם.

וא"כ כאשר השואל טען מתה מחמת מלאכה, אף שכעת יכול השואל להיפטר כיון שהוא כבר טען מתה מ"מ, הרי בשעת הפקדון הבעלים לא העלה בדעתו שהשואל יוכל לפטור א"ע ולכן הוא לא חשב להקנות את הכפל. וא"כ, כיון שבשעת הפקדון הבעלים לא חשב להקנות לו הכפל, אף שאח"כ בשעה שאמר הריני משלם יכול היה לפטור א"ע, הרי הבעלים לא הקנה לו את הכפל (דההקנאה היא בשעת הפקדון ולא בשעת התשלום).

ולכן לא הביאו התוס' והריטב"א את הנפק"מ דהרש"ש דס"ל דבמקרה זה אף לר"פ לא קני כפילא, דכיון דמתה מ"מ לא שכחא, בשעת הפקדון הבעלים לא חשב להקנות את הכפל<sup>41</sup>.

## יד.

### סיכום הסברות מדוע הראשונים לא הביאו את הנפק"מ דהרש"ש

סיכום האופנים שניתן לבאר בדא"פ מדוע התוס' והריטב"א לא הביאו את הנפק"מ דשואל שטען מתה מ"מ שהביא הרש"ש:

#### לתוס':

א. סבר דלר"ז בטוען טענת פטור קני כפילא כיון דעביד ליה מילתא יתירא, וא"כ לכ"ע קני כפילא (ס"ד).

משא"כ בשילם הבעלים מקנה לו את הכפל על עצם התשלום, שעשה לו בזה נח"ר שקיבל את הכסף, וא"כ זה שייך אף אם לא מצי למיפטר נפשיה (ויומתק ב' הרשב"א "היכא דשילם ממש מקני ליה כפילא"). ולכן בשואל, אף שאם אמר הריני משלם לא קני הכפל דהבעלים לא חשב שהשומר יוכל לפטור א"ע, י"ל שבשעת מסירה הבעלים חושב שאם החפץ יאבד והוא יקבל תשלום מהשומר – הוא יקנה לו את הכפל.

40. דכנ"ל, הריטב"א שביאר הנפק"מ בין ר"ז לליש"ק דר"פ (חידושי הריטב"א הישנים, שלכאורה אינם חידושי הריטב"א אלא נתייחסו אליו בטעות), אין זה הריטב"א דפליג ארשב"א (המכונים חידושי הריטב"א החדשים), ראה לעיל הע' 32.

41. אמנם היה אפשר לבאר (בדוחק עכ"פ) גם לשי' הריטב"א דפליג ארשב"א שהפי' בטעמא דר"פ דלא שכח הוא, שהבעלים לא העלו בדעתם להקנות לו את הכפל. דאף שהפי' בדברי הגמ' "אי בעי פטר נפשיה" קאי על שעת הדיון בבי"ד, טעמא דלא שכח הוא מצד שעת ההקנאה דהבעלים לא העלו בדעתם להקנות הכפל.

אך זהו דוחק, דבפשטות דברי ר"פ "במאי הוה ליה למפטר נפשיה", באים בהמשך לדבריו "ש"ש מקני ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה", וכשם ש"אי בעי פטר נפשיה", פי' הריטב"א שיכול להיפטר בפועל, כך להיפך ב"במאי הו"ל למפטר נפשיה", משמע שלא היה יכול להיפטר בפועל, ולא שלא חשב ע"כ בשעת הקנאת הכפל.

משא"כ להרשב"א ע"כ מוכרחים אנו לפרש כן, דכיון שסבר ש"אי בעי פטר נפשיה", קאי על שעה שהפקיד הבעלים, א"כ ודאי טעמא דל"ש קאי על שעת הפקדון ולא על שעת הדיון בבי"ד.

ב. סבר דלר"פ אף בטען מתה מחמת מלאכה לא קני כפילא (כרעק"א), דעדיין איכא טעמא דלא שכיח. וא"כ לכ"ע לא קני כפילא (ס"ה).

ג. סבר כב' הסברות דלעיל, וכן דר"ז סבר טעמיה דר"פ, ולכ"ע לא קני כפילא (ס"ח).

ד. סבר כהרשב"א דטעמא דלא שכיח היינו שהבעלים אינו מעלה בדעתו להקנות הכפל, וא"כ לר"פ גם בטען מתה מ"מ לא קני כפילא (סי"ג).

(ולא אמר כהנפק"מ דהריטב"א: כהנפק"מ הא' (ש"ש שהתנה להיות כשואל) – א. כיון דנפק"מ דידיה עדיפא דקאי בשואל. ב. משום שתוס' סבר שר"ז סבר טעמיה דר"פ וא"כ בש"ש שהתנה להיות כשואל לכ"ע לא קני כפילא (ס"ז); וכהנפק"מ הב' (ידעינן שמתה מ"מ) – א. דסבר דלר"ז בטוען טענת פטור קני כפילא, וא"כ לכ"ע קני כפילא (ס"ט). ב. דסבר כהרשב"א דבאיכא עדים שפטור – אינו קונה הכפל דהוי כמוכר קנסיו לחבירו, וא"כ גם הכא כשידעינן, לכ"ע לא קני כפילא (ס"י)).

**להריטב"א:**

להנפק"מ הא' (ש"ש שהתנה להיות כשואל):

א. נפק"מ זו היא להצד שר"פ סבר טעמיה רב זביד, וא"כ במקרה דהרש"ש לכ"ע לא קני כפילא (ס"ז).

ב. סבר כהרשב"א דטעמא דלא שכיח היינו שהבעלים אינו מעלה בדעתו להקנות הכפל, וא"כ לר"פ גם בטען מתה מ"מ לא קני כפילא (סי"ג).

להנפק"מ הב' (ידעינן שמתה מ"מ):

סבר כהרשב"א דטעמא דלא שכיח היינו שהבעלים אינו מעלה בדעתו להקנות הכפל, וא"כ לר"פ גם בטען מתה מ"מ לא קני כפילא (סי"ג).

(ולא אמר כהנפק"מ דתוס' (בשואל שהתנה להיות כש"ח): דלהצד שר"פ סבר טעמיה דר"ז, בשואל שהתנה להיות כש"ח לכ"ע לא קני כפילא (ולכן הביא הנפק"מ דש"ש שהתנה להיות כשואל) (ס"ז); ולהצד שר"פ ל"ס טעמיה דר"ז, נפק"מ ד'ידעינן' עדיפא דקאי בשואל שלא התנה (סי"א)).

## שיטת הרמב"ם בסוגיא ד'הילך'

הת' שמעון שי' ויספיש  
תלמיד בישיבה

א.

### שיטת הרמב"ם בדין הילך והקושי שבזה

שנינו במסכתין (ב"מ ד, א): "אמר ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא נ' וזו והילך חייב מאי טעמא הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי . . . ורב ששת אמר הילך פטור מ"ט כיון דאמר ליה הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי באינך חמישים הא לא מודי הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה".

והנה הרמב"ם בפ"א מהלכות טוען ונטען ה"ג כתב וז"ל: "הטוען מטלטלין על חבירו וכפר בכל ואמר לא היו דברים מעולם. או שהודה במקצת ונתנו מיד ואמר אין לך בידי אלא זה והילך . . . בכל אלו פטור משבועת התורה".

ובמגיד משנה על אתר כתב וז"ל: "ודין מודה במקצת ואומר הילך הוא מחלוקת בגמרא פ"ק דבבא מציעא (דף ג' ד') ופסקו בהלכות פרק שבועת הדיינין כרב ששת דאמר הילך פטור".

והיינו שפסק הרמב"ם כאן בדין "הילך" מכריע במחלוקת ר' חייא ורב ששת בסוגיין.

והנה, כד דייקת שפיר בדברי הרמב"ם נמצא שמגדיר את המקרה של "הילך" בו נחלקו ר' חייא ורב ששת (ושהכרעה בו היא כרב ששת) – שהמודה "נתנו מיד". ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם דדוקא אם נתן המטלטלין בפועל, אבל כל זמן שלא "נתנו מיד" הרי זה ככל "מודה במקצת" שחייבתו התורה שבועה.

ולכאורה דבריו צ"ב:

דהנה בגמ' הובאו טעמים של ר' חייא ורב ששת, ובדברי רב ששת הפוטר משבועה נאמר ש"הילך" הרי זה "כמאן דנקיט להו מלוה דמי", ומשמעות הדברים היא שאין הלווה משלם למלווה מיד אלא זה

1. בשונה משיטות אחרות בראשונים שבמקרה ש"נתנו מיד" – כו"ע מודו שפטור משבועה. ראה לדוגמא רש"י על אתר (ד"ה "חייב") שביאר את סברתו של ר' חייא לחייב שבועה: "ולא אמרינן הני דקמודי ליה בגוייהו הואיל ואיתנהו בעינייהו כמאן דנקיט להו דמי", דנראה מדבריו שכל מחלוקתם היא האם נחשב כאילו המטלטלין הגיעו לידי המלווה. אך אילו וודאי הגיעו לידי המלווה, וכגון ד"נתנו מיד" – נראה דאף לר' חייא יפטר משבועה. ראה בדברי הפנ"י על אתר שכך הסיק בדברי רש"י, אך דייק זאת ממקום אחר, עיי"ש. (ולהעיר שדרך זו ללמוד ברש"י אינה כפי שלמדו כמה מהראשונים – ראה לדוגמא דברי הרמב"ן על אתר).

נחשב רק 'כאילו' ('כמאן') ששילם למלווה<sup>2</sup>, ואילו לפי דברי הרמב"ם אין זה 'כאילו' אלא 'ממש'?

## ב.

### ישוב דברי הרמב"ם והרוחק שבזה

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים:

דהנה טעמו של רב ששת הפוטר משבועה את הטוען "הילך" בנימוק דהמעות "כמאן דנקיט להו מלווה דמי" – דורש ביאור, דהרי מה בכך שהכסף נחשב בידי המלווה, הרי סוכ"ס התביעה הייתה על מנה, וההודאה הייתה על חמישים (- 'מקצת'), שע"ז חייבה התורה שבועה?

והנה מצינו בדברי הראשונים ביאור לכך, דכיוון דחמישים אלו חשיבי כאילו כבר באו ליד המלווה, א"כ אין הטענה והכפירה אלא בחמישים האחרים, ובחמישים אלו אינו מודה כלום אלא כופר הכל.

וכפי שכתב המאירי וז"ל: "שאותם חמישים הרי הן כמי שבאו ליד מלווה, ואינם בכלל הטענה, ונמצא שאין הטענה אלא בחמישים שכפר ונמצא שהוא כופר בכל הטענה". וכן הוא בתוס' הראש וז"ל: "כיון שמונחין בעין כמאן דנקיט להו קודם שהודה וכמי שלא הודה שום דבר דמי".

וי"ל דלפי שיטת הרמב"ם שהלווה "נתנו מיד" כוונת המילים "כמאן דנקיט להו דמי" שהיות והלווה נתן את המעות מיד, הרי זה כאילו קיבלם המלווה עוד לפני התביעה<sup>3</sup>.

ויש לתמוה על כך, דלמה ליה להרמב"ם לדחוק ולפרש כך, בעוד שהמשמעות הפשוטה של המילים "כמאן דנקיט להו מלווה דמי" היא – כדברי יתר הראשונים – שהמלווה עדיין לא נתן את המעות בפועל?

## ג.

### ביאור בד"א מרוע הרמב"ם דחק עצמו

ואולי י"ל הביאור בזה:

דלפי שיטת יתר הראשונים (דלעיל אות ב') צריך עיון, דלפי דבריהם טעמו של רב ששת לפטור משבועה נובע מכך שהודאת הלווה בכוחה לשנות את התביעה (אשר כביכול מלכתחילה היתה רק על החמישים), אך א"כ בדברי רב ששת חסר עיקר הטעם, ובמקום זאת נכתב רק פרט אמצעי דהמעות "כמאן דנקיט להו מלווה דמי"?

2. ראה לקמן אות ד', דיש בזה ב' אופנים בראשונים מדוע הוא רק "כמאן".

3. וכן כתב בס' התרומות (שער ז' ח"ב אות ד') וז"ל: "ובספרים דגרסי כמאן דנקיט להו מלווה דמי, צריך לפרש שעתה כשאומר לו הילך פורע לו כולו מידו לידו, והוי כמאן דנקט להו מלווה מעיקרא קודם שהודה הלווה אותם, והו"ל כמי שלא הודה לו כלום. גם הר"ר משה ז"ל בספרו לשון נתנו מיד נקט".

ואולי י"ל, דמשום הא נקט הרמב"ם דר' חייא ורב ששת נחלקו כאשר הלווה "נתנו מיד", דלפי"ז אתי שפיר הקושי דלעיל – דבדברי הגמ' בטעמו של רב ששת "כמאן דנקיט להו דמי" נמצא עיקר טעמו (לעומת שאר הראשונים שכאמור – העיקר חסר מן הספר).

(ואע"פ שגם להרמב"ם אי"ז חלק, דהרי לא נכתב "כמאן דנקיט להו מלוה קודם התביעה דמי" – מ"מ י"ל דהרמב"ם למד דעדיף להידחק בזה מאשר להידחק בכך שהעיקר חסר מן הספר).

#### ד.

#### ע"פ דברי הרמב"ם יומתק לשון הגמ' "הילך"

ואולי יש להוסיף בזה עוד, דלשיטת הרמב"ם יומתק לשון "הילך".

דהנה המילה "הילך" מורכבת מ"הא לך"<sup>4</sup>, כלומר "הנה לך", ובדברי הראשונים מצינו ב' אופנים ב'צירוף של "הילך":

(א) רש"י על אתר (ד"ה "הילך") כתב וז"ל: "לא הוצאתים והן שלך בכל מקום שהם". והיינו שאפילו אין המעות נמצאים בב"ד אלא "בכל מקום" – עם זאת, היות שהלווה לא הוציאם, אזי הם קנויים למלווה כיון ד"כמאן דנקיט להו מלוה דמי".

(ב) הר"ן (ד"ה "הילך") בשם הגאונים: "דכל שהן בידו והוא מזומן לתת לתובע הוה ליה הילך ופטור" והיינו דלאו דווקא שהמעות קנויים למלווה, אלא שהם מזומנים, ודי בזה כדי לומר "כמאן דנקיט להו מלוה דמי".

והנה לב' האופנים דחוק מעט הלשון "הילך" דהרי סוכ"ס כיצד יכול הלווה לומר "הא לך" בשעה שאינו נותן המעות בפועל?

אולם לפי דברי הרמב"ם שהלווה נותן את המעות מיד – יומתק הלשון "הא לך", שאכן הלווה נותן למלווה את המעות בפועל.

4. ע"פ לשון הפסוק ויגש מזו, כג. וראה שם במפרשים.

## שקו"ט בדינא דמשביעין אותו שבועה שאינה ברשותו

הת' מנחם מענדל שי' פבזנר  
תלמיד בישיבה

א.

### שיטות הראשונים בדינא דר' הונא אהייא קאי

בגמ' בפ' המפקיד<sup>1</sup>: א"ר הונא משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, מאי טעמא חיישינן שמא עיניו נתן בה.

וברש"י<sup>2</sup>: אמתני' קאי, אעפ"י שהוא משלם כדקתני שילם ולא רצה לישבע, משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו.

היינו שדברי ר' הונא שנשבע שאינה ברשותו, קאי על המשנה, שאף שמשלם ולא נשבע, ומשלם כדי להיפטר מן השבועה – בכל זאת משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, דחיישינן שמא עיניו נתן בה – שהחפץ מצא חן בעיניו ורוצה לחמוד אותו לעצמו (וכדברי הראשונים<sup>3</sup>, דאע"ג שחזינן דפריש מהלאו דגזילה, שמא לא פריש מהלאו דלא תחמוד, דלא תחמוד לאינשי בלא דמים משמע להו). היינו דלרש"י צריך להישבע בשבועה זו אפילו כששילם.

אבל ברי"ף כתב: א"ר הונא אמר הריני משלם משביעין אותו וכו'. ומשמע לכאורה שס"ל להרי"ף שדווקא אם אמר הריני משלם צריך לישבע, אבל אם שילם בפועל – אינו צריך לישבע. היינו שדברי ר' הונא קאי אדברי ר' יוחנן.

ובאמת כ"כ הב"ח<sup>4</sup> בדעת הרי"ף, שנשבע רק אם לא שילם בפועל, אבל כששילם אינו נשבע, והטעם לזה, שאחר שקיבל המפקיד את הכסף, כבר מחל לנפקד, ומכאן ואילך לא הוי חשוד בעיניו.

ובלשונו, "אבל כשכבר קיבל עליו תשלומין מידו, לא מצי להשביעו דאנן סהדי שלא נחשד בעיניו, וכאילו מחל לו השבועה בפירוש, דאל"כ לא הי' מקבל מידו התשלומין".

אבל הרא"ש<sup>5</sup> פליג על הב"ח ומפרש בדברי הרי"ף שגם כששילם בפועל צריך עדיין להשבע שאינה ברשותו, וטעמו: דאין שום סברא לחלק בין אמר הריני משלם לישלם בפועל, "דאין לומר כיון שלא

1. לד, ב.

2. ד"ה משביעין אותו.

3. רמב"ן. נמוקי יוסף. ר"ן.

4. חו"מ סי' רצה סק"א.

5. סי' א.

השביעו קודם שקיבל תשלומין מחל לו השבועה, דמסתבר טפי למימר שקיבל התשלומין כדי שלא יחזור בו".

היינו שלהרא"ש מה שלקח המפקיד את התשלומין מהנפקד, אי"ז מורה שמחל לו על השבועה, אלא שעדיין חושד בהנפקד שחומד את החפץ לעצמו, ומה שלוקח ממנו את התשלומין הוא כדי שלא יחזור בו, שאז גם לא יקבל את התשלומין, שלכן ממחר לקבל את התשלומין עכשיו. אך מ"מ עדיין חושד בו ומצריך אותו את השבועה שאינה ברשותו.

## ב.

### שקו"ט בדעת הרא"ש דאע"פ ששילם משביעין אותו שאינה ברשותו

ומבאר א"כ, שנחלקו הב"ח והרא"ש בדעת הר"ף אי איתא שבועה לאחר ששילם. דלהרא"ש גם לאחר ששילם חושד בו וצריך שבועה, ולב"ח לאחר ששילם מוחל לו הבעלים ולא מצריכו שבועה.

וכן נחלקו הב"ח והרא"ש אם יכול הנפקד לחזור בו, לאחר שאמר בבי"ד הריני משלם:

דלהב"ח לא יוכל לחזור בו כשאמר הריני משלם, ולכן במקרה זה בטוח המפקיד שהוא אכן ישלם, (ומזה שלקח ממנו את הממון קודם השבועה – הרי שאנן סהדי שמחל לו ואינו חשוד בעיניו).

אבל להרא"ש יכול לחזור בו אף שאמר הריני משלם (ולכן יקח ממנו הבעלים מיד את התשלום, אף שאינו מוחל לו כלל ועדיין חשוד בעיניו, כדי שלא יחזור בו).

אמנם במק"א מציינו להרא"ש שסובר בפירוש שלא יוכל לחזור בו אחר שאמר בבי"ד הריני משלם, וז"ל, "ואע"ג דלא מציי הדר בי, דכיון שקיבל עליו בפני בי"ד לשלם דבריו קיימין כאילו חייבוהו בי"ד ואין בו חזרה", היינו שתיכף שאומר בפני בי"ד הריני משלם, הוי כאילו הבי"ד עצמם פסקו לו כך, ואינו יכול לחזור בו. וקשה א"כ על דברינו לעיל.

וגם הב"ח מקשה על הרא"ש בפירוש, וז"ל, "וקשיא לי היאך יוכל לחזור בו, הא הכא מיירי באומר בבי"ד הריני משלם כמו שיתבאר בס"ד דשוב אינו יכול לחזור בו". וא"כ כיצד אומר כן הרא"ש כאן?

ובפולפולא חריפתא? כתב ליישב כוונת הרא"ש, שאכן ברגע שהתחייב בפני בי"ד שהריני משלם אינו יכול לחזור בו, ומה שלוקח ממנו את התשלום הוא מפני שחושש שמא ידחהו עוד ועוד, ובלשונו, "ידחהו מדחי אל דחי ולא שהחזרתו חזרה". היינו שמה שלוקח ממנו את הדמים אי"ז מחשש שמא יחזור בו אלא כי אינו רוצה שידחהו, ולכן בשעה שיכול לוקח ממנו את התשלום.

ומעתה א"כ יקשה על הב"ח, דאם מה שלוקח את התשלום הוא מאחר שחושש שידחהו מדחי אל

6. פירקין ס' ב. ראה בדבריו שהוכיח כן, וראה עוד מה שהוכיח הצ"צ לעיל (לד, ב ד"ה כיון שאמר הריני משלם) מדברי הגמ' בשיטת ר' יוחנן.

7. אות ב.

דחי, א"כ מדוע הוכרח הב"ח להסביר שמה שלוקח את התשלום מוכיח שמחל לו וכבר אינו חשוד בעיניו, הרי אפשר לומר דאכן אינו יכול לחזור בו, אלא שאינו רוצה שידחה?

## ג.

## ביאור מחלוקת הרא"ש והב"ח אי חיישינן שידחה התשלום

ואולי י"ל הביאור בזה: דנחלקו הראשונים אי שבועה זו שאינה ברשותו היא מדאורייתא או מדרבנן.

דהרמב"ם<sup>8</sup> ס"ל שזוהי שבועה מדרבנן: "שומר חנם שאמר הריני משלם ואיני נשבע . . משביעין אותו בתקנת חכמים שבועה בנקיטת חפץ שאינו ברשותו ואח"כ משלם".

אבל הריטב"א<sup>9</sup> ועוד כתבו שהשבועה היא מה"ת.

והנפקא מינה מזה, כתב במאירי<sup>10</sup> שאם השבועה מה"ת אזי יורדין ב"ד לנכסיו ולוקחין ממנו בע"כ, אבל אם השבועה מדרבנן מלקין אותו רק מכת מרדות, אך לא יורדין לנכסיו.

ואולי עפ"ז י"ל פלוגתת הב"ח והרא"ש:

דהב"ח ס"ל שהשבועה היא מה"ת ואין בה החשש שמא ידחה מדחי אל דחי, כיוון שבי"ד ירדו לנכסיו ויגבו ממנו בע"כ, ואין חשש א"כ שלא יקבל את התשלום בכך שידחה, ולכן אם לקח ממנו התשלום לפני השבועה מוכחא מילתא שמחל לו.

אך להרא"ש השבועה היא מדרבנן ובזה אין ב"ד יורדין לנכסיו, וישנו החשש שמא ידחה, ולכן גובה ממנו התשלום. ואין להוכיח מזה שמחל לו ואינו חשוד בעיניו. ודוק.

## ד.

## דיוק ברברי הרא"ש והנפק"מ לדינא

אך אחר כ"ז אי ס"ל להרא"ש שגם כששילם צריך לישבע, היאך יעלו דבריו בקנה אחד עם לשון הרי"ף כשאמר הריני משלם, ומשמע דאי שילם אינו צריך להישבע?

והב"י<sup>11</sup> ביאר דברי הרי"ף: "לאו להכי נתכוון (לדינו של הרא"ש) אלא דמימרא דר' הונא מרחקא בגמ' טובא ממתניתין ומשמע דמילתא באפי נפשיה היא, להכי כתב אמר הריני משלם לומר דאמתניתין קאי".

8. הל' שאלה ופקדון פ"ו ה"א.

9. ד"ה אמר ר' הונא.

10. ד"ה שבועה זו הא'.

11. סי' רצה ד"ה ומ"מ אין דברי הרא"ש.



אמנם כבר דחה דבריו בדרישה<sup>12</sup> בכמה ראיות דלזה נתכוון הרי"ף בדבריו. והש"ך<sup>13</sup> תירץ: "אורחא דמילתא נקטו, דשמא ע"י השבועה יפרוש ויתן גוף החפץ ולא יצטרך לשלם, אבל אין ה"נ דאם שילם מתחילה דמשביעין אותו שאינה ברשותו".

אך קשה לומר דדברי הרי"ף נאמרו אגב אורחא.

לכן נראה לומר דבזה נמצא עוד חילוק בין הב"ח להרא"ש, אהייא קאי דברי ר' הונא דמשביעין אותו שאינה ברשותו:

להב"ח, ר' הונא קאי אמתניתין, שנשבע כשאומר הריני משלם ("דלא שילם, שילם ממש, אלא כיוון שאמר הריני משלם אע"פ שלא שילם"), דלמרות שאינו נשבע שבועת השומרין הוא נשבע שאינו ברשותו, במקרה שאמר הריני משלם ולא שילם (ובשילם אינו צריך להישבע כנ"ל).

ולהרא"ש, ר' הונא קאי על דברי ר' יוחנן בגמ', דכאשר שאמר הריני משלם (דגם באמר מקני ליה כפילא), ובזה אומר ר' הונא שכשאמר הריני משלם צריך להישבע שאינו ברשותו ורק בזה נקנה הכפל.

והנפק"מ ביניהם: כשאמר הריני משלם ולא הספיק לשלם ולא נשבע, ונמצא הגב – אי מקני לו הכפל או לאו, דלהב"ח, מקנה לו הכפל כשאמר הריני משלם, שאז סומך עליו ואינו חשוד, ולהרא"ש, אינו מקנה את הכפל, שעדיין לא הייתה שבועה, ומקנה לו רק כשבאמת סומך עליו, והיינו לאחר שנשבע (או ששילם בפועל<sup>14</sup>).

היינו דדברי הרי"ף באים ללמדנו דינו של הרא"ש.

נמצאו א"כ ג' אופנים ללמוד אהייא קאי:

(א) שיטת רש"י – מדכתב אמתניתין קאי, משמע דר' הונא בא להשמיענו דאע"פ ששילם (וכ"ש אי אמר הריני משלם) צריך להישבע שאינה ברשותו.

(ב) שיטת הב"ח – לכאורה נראה דגם אמתניתין קאי אלא דרק באמר ("דלא שילם, שילם ממש אלא אע"פ שאמר הריני משלם") צריך להישבע, דבשילם בפועל אנו סהדי שלא נחשד בעיניו ומחל לו השבועה.

(ג) שיטת הרא"ש – דעל דברי ר' יוחנן קאי, ובא לחדש דאמנם ר' יוחנן ס"ל שאפילו באמירה מקני ליה כפילא, אלא שלא נקנה עד שישבע שאינה ברשותו (או ישלם, וגם כשמשלם לא מחל לו השבועה וצריך להישבע, אלא דלא מעכב ההקנאה).

12. סק"א.

13. סי' רצה סק"א.

14. דכל זמן שלא נשבע או שילם לא סמכא דעתיה שיהא כדבריו אלא אומר עיניו נתן בה, וקודם שישבע או ישלם יחזור בו, הלכך אכתי לא מקני ליה כפילא (רא"ש סי' א).

## ביאור שיטת חכמים ש"השואל ישלם לשוכר"

הת' מנחם מענדל שי' קוט

הת' יהודה שי' שפיגל

תלמידים בישיבה

### א.

#### הצעת דברי המשנה כדין השוכר פרה והשאלה לאחר

תנן במסכתין<sup>1</sup>: "השוכר פרה מחברו, והשאלה לאחר, ומתה כדרכה. ישבע השוכר שמתה כדרכה. והשואל ישלם לשוכר. אמר ר' יוסי, כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו? אלא תחזור הפרה לבעלים".

וסברות מחלוקתם בפשטות הוא, האם השוכר קנה את הפרה. דהיינו שר' יוסי לומד בפשטות, שהשוכר לא קונה את הפרה, ולכן התשלום הולך לבעלים. ולעומת זאת חכמים לומדים, שהשוכר קונה את הפרה ולכן הוא זה שמקבל את התשלום עבורה.

וכן מובן מפשטות דברי הגמ': "אמר ליה רב אידי בר אבין לאבבי, מכדי, שוכר במאי קני להאי פרה? בשבועה. ונימא ליה משכיר לשוכר, דל אנת ודל שבועתך, ואנא משתעינא דינא בהדי שואל. אמר ליה, מי סברת שוכר בשבועה הוא דקא קני לה? משעת מיתה הוא דקני, ושבועה כדי להפיס דעתו של בעל הבית".

דמזה מובן שפשיטא לגמ' דלפי חכמים השוכר קונה את הפרה. ובפשטות נראה דזהו גם הטעם שהשוכר זוכה בתשלום של השואל, דכיון שקנה את הפרה נמצא שהשואל הזיק את השוכר.

### ב.

#### צ"ב לשי' חכמים מדוע יתחייב השואל לשלם אם לא הזיק את השוכר

אך הנה, בהתבוננות קצת בדברי חכמים עולים כמה וכמה קושיות. והבריאח התיכון שבתוכם הוא, דהן אמת שהשוכר קנה את הפרה, וממילא נפטר מלשלם לבעלים, אך עדיין צריך ביאור מפני מה מתחייב השואל לשלם לשוכר, וכדלהלן:

א) לפי דברי הגמ', דכל מה שהשוכר קונה את הפרה זהו רק מפני שהיא מתה אצל השואל, לכאורה יש להקשות, דאדרבה, השוכר אינו יכול לתבוע את דמי הפרה, כיון שה'בעלות' שהוא הרוויח – זהו רק בזכות מיתת הפרה.

1. לה, ב.

אמנם, דוחק קצת לומר כך, דהרי ס"ס, כרגע הוא הבעלים של הפרה<sup>2</sup>, וא"כ אליו אמור להגיע התשלום על הפרה.

אבל מ"מ יש לכאורה להביא סמך לדברינו מהמבואר בלקוטי שיחות, בטעם שלא היה בשבירת הלוחות משום היזק ממון, וז"ל<sup>3</sup>:

"ל"ל שדין מזיק אינו ענין לשבירת הלוחות, משני טעמים: א) מבואר ברז"ל שכוונת משה בשבירת הלוחות היתה בשביל טובתם של ישראל, להקל את עונשם (שבשירת הלוחות היא דוגמת קריעת הכתובה, כי אז ידונו כ"פנוי" ולא כ"אשת איש") – והמזיק נכסי חבירו באופן שהוא לטובת הניזק אין בזה לכאורה דין מזיק". עכ"ל.

דמשמע, דאם הניזק קיבל טובה כתוצאה מהנוזק, למזיק אין דין של 'מזיק'. וכמו"כ אצלנו לכאורה, דמכיון שהשוכר (הניזק) הרוויח (= קיבל בעלות), הרי הדין צריך להיות דהשואל (המזיק) אינו מחויב לשלם.

וא"כ, מדוע חכמים אומרים, ד'השואל ישלם לשוכר'!?

[איברא, דיש לחקור אם אכן אנו יכולים לומר דמיתת הפרה היתה לטובת השוכר. דמחד גיסא, נפטר השוכר מחובת שמירת הפרה (ובכלל זה גם סר ממנו החשש שמא תגנב או תאבד ויהיה חייב לשלם)<sup>4</sup>. אבל לאידך, לא מוכרח לומר שמיתת הפרה היא לטובת השוכר, דהרי עדיין חלה עליו חובת שבועה, ואילו לא ירצה להשבע לא ייפטר מחיוב התשלום. ויל"ע.]

ב) לכאורה, בדרך כלל טענת הבעלים כלפי השומר היא, דמקודם היה לו חפץ בר שימוש, ובהפקדתו אצל השומר, סמך עליו דישמור על החפץ. ומכיון שהחפץ ניזוק תחת אחריות השומר, עליו להשלים את החסרון לבעלים. כלומר, הבעלים מצפים מהשומר שלא יאפשר שום חסרון ברכושם, ובפועל השומר לא עמד בכך, ועל כן הוא צריך לשלם.

ואילו בענייננו, טענה זו אינה שייכת, כי טרם מיתתה לא היתה הפרה שייכת לשוכר, וכל מה שהשוכר בא כעת לטעון על השואל הוא מכח זה שקנה את הפרה (בשעת מיתה) כנ"ל סעיף א. וא"כ

2. ולמרות שהנוזק אירע לפני שהשוכר נהיה הבעלים, מ"מ, הקנין של השוכר חל למפרע משעת מסירה. וזה פשוט, דאל"כ איך יקנה את הפרה אחרי שאינה עוד בעולם?

וכן איתא בחי' הריטב"א החדשים שעל אתר (ד"ה לימא ליה): "ולאו דוקא משעת מיתה, אלא משעת משיכה נמי זכה בה".

3. חלק לד, עקב א (עמ' 52).

4. ולכאורה אפשר לדחות זה, דהרי הבעלים חייבים להעמיד לו פרה נוספת, וא"כ שוב יש לו חובת שמירה, ויוצא שלא הרוויח כלום במיתת הפרה.

אמנם, ודאי שבמקרה שהשוכר השאיל את הפרה למשך כל ימי שכירותו, הרווח הנ"ל יישאר. ולכאורה אפשר לדייק מלשון רש"י דזהו המקרה המדובר אצלנו, וז"ל (ד"ה השוכר פרה מחברו): "זעמד שוכר והשאילה לאחר לעשות בה ימי שכירותו".

אין לו שום אפשרות לומר שהשואל 'אכזב' אותו כביכול בבקשתו לשמור כראוי על פרתו – דאדרבה, אילו נשמרה כראוי – לא היה זוכה בה השוכר!<sup>5</sup>

ג) והנה, יש להביא חיזוק לקושיא הב'. דבפשטות, כל מה שאדם המזיק את חברו חייב לשלם – זהו רק אם גרם הפסד ונוזק לבעלים<sup>6</sup>, וכן מפורש מהמבואר בהמשך השיחה שם, בטעם השני מדוע אין על משה דין מזיק, וז"ל:

"מכיון שהלוחות נתנו ע"מ להניחם [בארון<sup>7</sup>] הרי לא הי' לישראל אפשרות של הנאה ותשמיש בהם (אפילו לא כס"ת שעכ"פ יכולים לקרות בו, ואדרבה – "לשמיעה קאי", ש"נהנה בו ויוצא בשמיעתו"), ופשיטא שלא ניתנו למכרם – וא"כ לא הי' לישראל שום בעלות בהלוחות (וגרוע מבעלות באיסורי הנאה), ובמילא לא שייך בזה דין מזיק". עכ"ל.

היינו, דגדר מזיק יכול לחול רק אם נגרם הפסד לבעלים, כלומר, שהפסידו האפשרות ליהנות מהיום והלאה מחפץ זה כמתכונתו הראשונית. אבל בנדו"ד לא נגרם כל נזק והפסד לשוכר<sup>8</sup>, כיון שפרה זו לא הייתה שלו מלכתחילה, ובפרט שלולא הייתה מתה, לא היה בו שום אפשרות לזכות בה. וממילא נמצא דלא הפסיד אותו בשום הנאה אפשרית, וא"כ שוב צריך להבין מדוע נוצר בכלל חיוב על השואל!?

ד) ובעיקר יש להקשות:

דבר פשוט הוא<sup>9</sup>, דמה שהשוכר קונה את הפרה, אין הפירוש שהפרה נקנית לו עתה כפשוטו. והראיה, שהנבלה שייכת עדיין למשכיר<sup>10</sup>. אלא ודאי הפירוש הוא, שהפרה קנויה לו לענין זכות התשלומין.

5. וסברא זו נכונה בין אם מתה כדרכה, ובין אם נאנסה ע"י לסטים וכיו"ב. דלגבי מתה כדרכה מצינו טענה (לקמן לו, ב): "מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם", וא"כ גם בבית השוכר היתה מתה (וא"כ אין לו על השואל שום תביעה). וגם אילו נאנסה ע"י לסטים מזוין, דיש לכאור' טענה ותביעה על השואל, הרי אדרבה – אילו היתה נשמרת אצל השוכר – לא היה השוכר זוכה בה מעולם כנ"ל!

6. וכידוע הסיפור המפורסם שבא לפני הגר"ח מבריסק (הובא ב'חידושי הגר"ח בסוגיות הש"ס – ב"ק, עמ' סד, הערה 2), גבי אחד שהחזיק שני בולים יקרי ערך יחידים מסוגם בעולם. ובא חברו ושרף אחד מהבולים, אבל ע"י ששרף – עלה המחיר של הבול השני פי שניים, ונמצא דלא הפסיד הבעלים כלום. ופסק ר' חיים ד"ש לפוטרו דכיון שלא היה לו הפסד כלל אין על השורף שם מזיק כלל דשם מזיק הוא רק אם הפסידו וכמבואר בדברי רש"י בד"ה אידי ואידי (ב"ק ג, א). ועצ"ע.

7. תיבה זו ליתא בשיחה, ולכאורה הוא ט"ד.

8. ומה שהפסיד את זכות ההשתמשות בפרה למשך שאר ימי שכירתו – ראה לקמן הערה 12.

9. וראה קה"י ב"מ סימן לג, שכתב כן.

10. וכמו שנפסק בשו"ע חו"מ ס' שי, ס"א: "מתה הבהמה או נשברה אם אמר לו חמור סתם אני משכיר לך, חייב להעמיד לו בהמה אחרת, ואם לא העמיד יש לשוכר למכור הבהמה וליקח בה בהמה אחרת".

ומשמע שהנבלה שייכת למשכיר, דהמשכיר יכול לקחת את הנבלה לעצמו ולהעמיד לשוכר בהמה חדשה, וכן הוא יכול לתת את הנבילה לשוכר שהוא ילך ויקח בדמיה בהמה חדשה.

היינו, מאחר שהשוכר נפטר מלשלם למשכיר, הרי זה כאילו קנה לעצמו את זכות התשלום על נזק הפרה. דהרי סוף סוף נגרם נזק לפרה ונמצא דיש חיוב (למישהו) לשלם. ומה שהשוכר פטור מלשלם אינו מפני שלא נגרם נזק, אלא משום שהתורה פטרה אותו במקרה דאונס (ולכן כל עוד לא נשבע – חייב לשלם).

ונמצא, דע"י שהשוכר נשבע ונפטר, השוכר קונה לעצמו את חיוב התשלום, ונפק"מ בשניים: א) אינו חייב לשלם כיון שהוא 'בעלים' לענין זכות התשלום. ב) מי שהזיק את הפרה חייב לשלם לו.

והנה לפי זה, דהשוכר לא קנה את גוף הפרה, ודאי שאין השוכר יכול לתבוע את השואל בטענה שהזיק את פרתו, משום שמעולם לא היתה פרה זו שייכת לו<sup>11</sup>, כי הרי קנה את הפרה רק לענין תשלומיה, אך לא את גוף הפרה. וא"כ לא נגרם לו כל נזק במיתת הפרה<sup>12</sup>.

ובמילים אחרות: הניחא דהשוכר קנה זכות תשלומי הפרה, אבל מנלן דישנו חיוב על השואל לשלם לשוכר, אם לא גרם לו שום נזק?

## ג.

### הקדמת החקירה בגדר חיובי השומרים

ונראה לומר הביאור בזה, בהקדים שאלה נוספת:

ה) בכלל צריך ביאור מה הטעם שדין השואל הוא שמתחייב במתה כדרכה, הרי הוא לא בא והזיק כלל את הבעלים, דהרי "מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם"<sup>13</sup>!

אלא דבאמת יש לחקור<sup>14</sup> מצד מה השומרים משלמים לבעלים במקרה שאירע נזק כלשהו לחפץ שהופקד אצלם.

וכן מוכח מההמשך שם בס"ב (במקרה שא"ל חמור זה): "ואם שכרה למשא, הואיל וא"ל חמור זה ומת בחצי הדרך אינו חייב להעמיד לו אחר אלא נותן לו שכרו של חצי הדרך ומניח לו נבלתו", והיינו שהשוכר משלם למשכיר שכר חצי הדרך (סמ"ע סק"י) ומניח לו נבלתו (של המשכיר).

11. גם את"ל שנקנתה לו משעת מסירה (ראה לעיל הערה 2, דהפרה נקנית לו למפרע).

12. וגם אם נאמר, שלפני כן השוכר היה יכול להשתמש בפרה, וכעת (לאחר שייגמרו ימי השאלה ותחזור הפרה לשוכר), יחסר לו האפשרות להשתמש בפרה, הרי: א. לפי"ז השואל יצטרך בסך הכל לשאול פרה ולתתה לשוכר להשתמש בה מספר ימים, אבל לתת פרה שלמה לצמיתות, אינו מחוייב. וב. הרי גם זה אינו באמת נזק, דהרי המשכיר מחוייב להעמיד לשוכר בהמה אחרת להשלים ימי שכירותו (וראה לעיל הערה 10).

וודאי חיוב זה מוטל על הבעלים, ולא על השואל, וכפי שמבואר בהמשך סוגייתנו: "פעמים שהבעלים משלמין כמה פרות לשוכר", דזהו במקרה שהבעלים חזרו ושאלו את הפרה מהשוכר, ומתה כדרכה. ופירש התוס': "השתא אם מתה חייב שתי פרות לשוכר אחת שתהא שלו ואחת שיעשה בה מלאכה" ימים ויחזירנה למשכיר". אבל לא מצינו שהשואל יתחייב להעמיד פרה לשוכר ע"מ להשלים ימי שכירותו.

13. פרקין לו, ב.

14. וראה בשיעורי ר' נחום על אתר. וכמו"כ ראה דבריו בנוגע לקושיא דלקמן מהסוגיא דבב"ק.

אלא דבאמת יש לחקור<sup>14</sup> מצד מה השומרים משלמים לבעלים במקרה שאירע נזק כלשהו לחפץ שהופקד אצלם.

מצד אחד אפשר ללמוד, שהתשלומים הם מצד דין מזיק, שבתחילה היה לבעלים חפץ מסוים, וכעת נחסר. והשומר מתחייב להשלים את החסרון שאירע, בגלל שלא שמר כדבעי, ולמעשה השומר הויק לבעלים.

ומצד שני אפשר ללמוד, שהתשלומים הם מצד השבה. שכשהשומר לקח אחריות על החפץ, הוא התחייב בהשבת החפץ בכל מקרה. דאם החפץ בעין, משיבו בשלמותו לבעליו, ואם החפץ עצמו אינו בעין, הרי הוא מחוייב להשיב את סכום שוויו.

והנה, אם נלמד כמו האופן הא', יוקשה על דברי חכמים במשנתנו, כיצד השוכר מקבל תשלום מלא על הפרה בעוד שהוא לא הפסיד אותה כלל, וכן"ל בארוכה.

אבל אם נלמד כמו האופן הב', אתי שפיר, דמכיון שהשומר מתחייב להשיב את החפץ, אין נפק"מ אם נחסר לבעלים או לא.

וכמו"כ משמע מהמשך דברי הגמ', דר' זירא מביא מקרה, שבו יכול להיות שהבעלים משלמים כמה פרות לשוכר, אע"פ שבפועל מתה רק פרה אחת. דלא יתכן לומר, דזה שהבעלים משלמים כמה פרות זהו מצד דין מזיק, שהרי בגדרי מזיק לא יתכן להתחייב כמה פעמים על הפסד פרה אחת (בחייב קרן). אלא מוכח, דהחייב שם דהבעלים לשלם מספר פרות לשוכר, הוא מצד דין השבה. דעל כל לקיחה, מתחייב בהשבה נוספת, ואע"פ שבפועל נחסרה כאן רק פרה אחת.

וא"כ לכאורה מוכח ממשנתנו, דהתשלום של השואל הוא מצד דין השבה.

ועפ"ז מתורצות כל הקושיות דלעיל, כיון שהם מבוססות על הגדרת השואל בתור מזיק. ואילו לפי הבנתנו הנוכחית, הגדרת חיובו של השואל הוא מצד 'דין השבה', ולכן זה שאין הפסד לשוכר, אינו עוקר את חיובו של השואל לשלם לשוכר.

#### ד.

#### סתירה מהסוגיא דב"ק ותיווך הסוגיות בב' אופנים

אבל קשה לומר כך. דהנה מצינו בגמ' בב"ק<sup>15</sup>: "תני רב אושעיא, שלשה עשר אבות נזיקין: שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר". דמשמע בהדיא, דגדרם של תשלומי השומרים הוא מצד דין מזיק! וזה לכאורה עומד בסתירה לסוגיא דידן, דמשמע כנ"ל דתשלומי השומרים הם מצד דין השבה?!

והנה, לכאורה יש לתווך את הסתירה בין הסוגיות בכמה אופנים:

14. וראה בשיעורי ר' נחום על אתר. וכמו"כ ראה דבריו בנוגע לקושיא דלקמן מהסוגיא דבב"ק.

15. ד, ב.

(א) יש לדייק שכל הנידון בסוגיא דידן הוא לפי שיטת חכמים, אך ההלכה לא נפסקה כמותם, אלא לפי ר' יוסי, דפסק שהשואל ישלם למשכיר. ואפשר לומר שחכמים ור' יוסי נחלקו בדבר זה גופא – מה גדר תשלומי השומרים. דאמנם חכמים סברו שהוא מצד השבה – ולכן השואל משלם לשוכר, אך ר"י סבר שהוא מצד מזיק – ולכן השואל משלם למשכיר שהוא הניזק האמיתי.

ועפ"ז אפשר לומר שכל מה שנאמר בגמ' שם דגדר התשלום הוא מצד דין מזיק, זהו לפי מה שנפסק להלכה – שיטת ר' יוסי, ואין סתירה בין הסוגיות.

(ב) יש לתרץ עוד, באופן שהסוגיא דב"ק תעלה בקנה אחד אף עם שיטת חכמים, וזהו עפ"י דברי הגר"ש שקאפ בסוגיין, שכתב<sup>16</sup>:

"הנה מבואר בגמרא בב"ק דבארבעה שומרין הוי אדם המזיק, ומכאן דגם בשמירה שייך מזיק, רק שהכא ממילא נידון כאדם המזיק. ושייכות שומר למזיק היא . . . כיון דהבעלים סמכו עליו בשמירתו והוא לא שמר כראוי ובכך נפסד החפץ בגרמתו ופשיעתו, משו"ה מחויב כאדם המזיק.

"ושייכא רק בשומר חנם דמחויב רק בפשיעה, אולם ש"ש לדעת הסוברים דמחויב על גניבת אונס<sup>17</sup> או שואל דמחויב באונסין, ליכא לפרש מטעם אדם המזיק, דהא אח"כ אונס הוא, אלא ע"כ דמחויב מפני שקבל ע"ע להשיב לו החפץ אף שיאנס, על כן חייב אף אם נאבד באונס". עכ"ל.

והיינו שיש לחלק בין סוגי חיובי השומרים גופא:

דבפשיעה אכן החיוב הוא מצד דין 'מזיק', אך באונס לא ייתכן לחיבו מטעם זה, אלא מצד דין 'השבה'. שבאונס, אי אפשר להחיל על השומר שם 'מזיק', וכל החיוב לשלם הוא אך ורק מצד שהתחייב (בשעת לקיחה) להשיב את החפץ אם הוא בעין, ואם אינו בעין להחזיר את שוויו. משא"כ בפשיעה, הוא חייב מצד שהזיק את הבעלים ע"י כך שלא שמר כדבעי<sup>18</sup>.

ועפ"ז נמצא דאין סתירה בין משנתנו לגמ' בב"ק. דבמשנתנו, שמדובר על מקרה של אונס (מתנה כדרכה) – ודאי אי אפשר לומר שהשואל נקרא 'מזיק', ולכן מוכרחים לומר שמשלם מצד דין השבה. אבל בב"ק, הגמ' משמיענו חידוש, דפעמים שאף השומרים עצמם נקראים 'מזיקים', במקרה שפשעו בשמירה<sup>19</sup>.

16. שיעורי ר' שמעון יהודה הכהן שקאפ – בבא מציעא, עמ' קיד.

17. הפשט ד'גניבת אונס' הוא, כלשון השו"ע (סי' שג ה"ב):

"ויש אומרים שאפילו שמר כראוי ונתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמה שאי אפשר לגונבם משם אם לא ע"י מחילות . . . חייב". ובסמ"ע (סק"ב): "הטעם, דכל גניבה קרובה לאונס הוא וחיובה עליה התורה, הלכך אין חילוק בין אונס קטן לגדול". דמשמע שהמקרה הנ"ל הוא גניבת אונס, ובכל זאת חייב.

18. בנוסף למה שחייב לשלם מצד השבה כדן כל שומר. וכן ממשיך הגרש"ש שם ואומר זאת בפירושו: "היוצא מדברינו, דבשואל ושומר חנם אחר הפשיעה, מחויבים משני ענינים: א. קבלתו [= מצד דין השבה]. ב. נפסד החפץ בגרמתו [= מצד דין מזיק]".

19. משמע בפשטות מדברי הגמ' ומפירושו רש"י דלקמן בפנים, דזה שהשומרים הם בכלל 'אבות נזיקין' הוא בנוגע לכל

[אמנם לכאורה יש להקשות, דמלשון הגמ' אין מוכח דהנדון הוא על פשיעה ולא על אונס:

דמדברי הגמ' דהתם "שלשה עשר אבות נזיקין", לא מוכח דהכוונה היא דהשומרים עצמם הזיקו. אלא אפשר לפרש דהפשט ד'אבות נזיקין' הוא, שהתשלום הוא בתור תשלום נזיקין. דזה שצריכים

חיוביהם. ולפי התיווך שהבאנו, מתחדש, דאונס אינו בכלל ה'אבות', ונמצא דחיובי השומרים שנכללים ב'אבות נזיקין', הם, פשיעה וגניבה ואבידה.

ולכאורה צ"ע. דמילא במקרה של פשיעה, מובן מדוע יש לקרוא לשומר בשם 'מזיק' וכנ"ל מהגרש"ש. אבל במקרה של גניבה ואבידה, מדוע שהשומר יקרא 'מזיק' (דהן אמת שכך מוכרח מרש"י בסוגיא דהתם, וכפי שיתבאר לקמן, אבל מהו באמת הטעם לכך)? דלכאורה, השומר שמר כפי יכולתו (משא"כ בפשיעה), וא"כ מדוע זה שנגנב החפץ מביתו אומר דהוא המזיק?!

ולכאורה יש לחקור להצד שחיוב השומרים הוא מדין מזיק, מהו גדר התשלום של שומר שכר בגניבה ואבידה:

א. החיוב דש"ש לשמור מגניבה ואבידה זהו חלק בסיסי מהאחריות, בדיוק כמו שהאחריות הבסיסית של ש"ח היא להימנע מפשיעה. ולכן, אם הוא לא שמר כמו שצריך לשמור – למנוע שיגנב או יאבד – מעל באחריותו, והיינו שהזיק לבעלים (וכדברי הגרש"ש לעיל בנוגע לפשיעה).

ב. החיוב שלו לשמור מגניבה ואבידה בא בתור התחייבות נוספת, ולא חלק מהחיוב הבסיסי של השמירה. דמכיון שהוא מקבל כסף על השמירה, הוא נותן ביטוח לבעלים בנוסף לחיוב השמירה הבסיסי, שבמקרה של גניבה או אבידה, הוא ישא באחריות, למרות שמצד השמירה הבסיסית הוא אינו מחויב (וכמו ששואל חייב באונס, דזהו לא מצד שהוא מזיק, אלא מצד התחייבותו).

ולכאורה אפשר להוכיח דאינו מגדר מזיק וכאופן הב', מהמשך ההלכה המובאת בשו"ע דלעיל "ואפילו אם אלו היה שם לא היה יכול להציל, חייב בגנבה ואבדה. אלא א"כ היה שם ולא היה יכול להציל", דהמשפט הזה בא בהמשך למקרה המובא לעיל, ששמר בצורה המחמירה ביותר ("נתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמה שאי אפשר לגונבם משם אם לא ע"י מחילות... חייב"). ובכל זאת, כל עוד שלא היה שם בפועל, חייב, למרות שהמצאותו שם לא היתה מונעת את הגניבה.

ומכך לכאורה יש להסיק, דאין החיוב של השומר שכר בגניבה ואבידה מצד דין מזיק. דאילו החיוב היה מצד דין מזיק, מדוע א"כ שהשומר יתחייב אם הוא שמר שמירה חמורה כנ"ל, אלא שהוא כעצמו לא היה שם כשעת מעשה, דהרי גם אם הוא עצמו היה שם, לא היה יכול להציל, וא"כ מדוע שיחשב כמזיק, אם שמר ככל יכולתו? אלא מוכח, דחיוב השומר בגניבה ואבידה הוא מצד האופן הב', דזהו התחייבות בנוגע לתשלום.

וא"כ יוצא, דלתיווך הנ"ל (דבמקרה של פשיעה השומרים עצמם הם בגדר מזיק), הגמ' בב"ק מדברת אך ורק על חיוב השומרים במקרה של פשיעה, כיון שבנוגע לאונס זהו מצד דין השבה, ולפי המבואר לעיל הרי גם חיוב התשלום בגניבה ואבידה הוא לא מטעם מזיק.

וצ"ע: א. דוחק קצת לומר (כנ"ל), דדברי הגמ' דהשומרים הם 'אבות נזיקין' הוא אך ורק בנוגע לפשיעה.

ב. דבתוס' שם (ד"ה שלשה עשר) איתא: "ודיניהם י"ב, דשוכר כשומר שכר הוי או כשומר חנם הוי", דמשמע שגם גניבה ואבידה בכלל אבות נזיקין. דאילו 'אבות נזיקין' היה מתייחס רק לחובת התשלום מצד פשיעה, היה דיניהם של כל השומרים אחד, ובסך הכללי היה יוצא ש"ג אבות נזיקין ודיניהם עשרה'. אך קשה, דלפי משמעות זו מהתוס', יוצא לכאורה, דגם אונס בכלל אבות נזיקין. ויוצא א"כ דכל התיווך האחרון נסתר, דהגמ' בב"ק עוסקת גם במקרה דאונס, היפך דברינו דלעיל בתיווך.

אך מ"מ, נראה קצת ראייה לדברינו מדברי הגרש"ש דלעיל: "אולם ש"ש לדעת הסוברים דמחויב על גניבת אונס או שואל דמחויב באונסין, ליכא לפרש מטעם אדם המזיק", דמשמע דדוקא בגניבת אונס אין לפרש מטעם דין 'מזיק', אבל גניבה רגילה, כן יש לומר דהחיוב הוא מצד אדם המזיק. וצ"ע.



לשלם, זהו כיון שבפועל נגרם נזק, אך לא מוכרח דעל השומרים עצמם חל שם 'מזיק'. כלומר, גם אם תוכיח שאין על השומרים שם מזיק – אין זה אומר שהתשלום אינו בגדר 'נזק'.

ולפי"ז יוצא, דאין חילוק בין החיוב של אונס לשאר חיובי השומרים, כיון דגם התשלום דאונס י"ל שהוא מצד תשלום נזיקין – ע"מ לכסות את הנזק שבפועל אירע לבעלים. דכל החילוק הנ"ל בין האונס לשאר החיובים, הוא רק אם גדרם דהשומרים עצמם הוא 'מזיק'.

ואם נפרש כן, הדרא קושיא לדוכתא, דבסוגיא דידן משמע דתשלומי השומרים הם מצד דין השבה, משא"כ בסוגיא דהתם דהתשלומים הם מצד דין נזק.

אמנם מדברי רש"י שם מוכח דאינו כן, דהא כתב רש"י בהדיא<sup>20</sup>: "כל הנך דר' אושעיא, הוא עצמו מזיק. דהנך ד' שומרים, הן עצמם הזיקו, הואיל ולא שמרו כראוי". דהפירוש 'אבות נזיקין' הוא, שהם הזיקו בגופם, כתוצאה שלא שמרו היטב. ובמילא מוכרחים אנו לומר, שהתשלום הוא מצד שגדרם של השומרים הוא 'מזיק'.

## ה.

### תיווך הסוגיות באופן נוסף

ג) באופ"א יש לבאר את הסתירה דלעיל, דיש לומר שמלכתחילה אין להקשות מהסוגיא דב"ק על משנתנו מכח זה דהשומרים נקראים 'אבות נזיקין'.

ובהקדים:

בהמשך הסוגיא שם איתא: "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, וגנב וגזול". והנה, ידוע דגדר התשלום דגנב וגזול הוא מצד 'השבה', וכמפורש בקרא<sup>21</sup>: "והשיב את הגזלה אשר גזל".

וכן מוכח מדין תשלום הגזול, דפסק הרמב"ם<sup>22</sup>: "כל הגוזל חייב להחזיר הגזלה עצמה, שנאמר והשיב את הגזלה אשר גזל. ואם אבדה או נשתנית משלם דמיה". דמזה מוכח דחיוב הגזול הוא מצד השבה, וממש באותו אופן כמו חיוב השומר (דאם בעין מחזיר החפץ, ואם לאו מחזיר דמיה). ואם היה חייב לשלם מצד 'נזק' – היה מתחייב לשלם מלכתחילה רק דמי הנזק, ולא דוקא להשיב את החפץ כמות שהוא.

וא"כ לכאורה גם כאן יש לשאול ע"ד שאלתנו הנ"ל, דאם אין הגזול משלם מצד דין מזיק, א"כ מדוע הוא נכלל באבות נזיקין?

20. ב"ק שם, ד"ה כל הנך.

21. ויקרא ה, כג.

22. הל' גזילה פ"א, ה"ה.

אלא מוכח בפשטות, דמה שהגמ' מכנה את הגזלן בשם 'אבות נזיקין', אין הפירוש שהתשלום הוא בתור נזק, אלא זהו כינוי כללי לכל צורה שאדם אחד גורם נזק לחברו, ובכלל זה גם גנב וגזלן.

ויוצא א"כ, שמצד אחד הם נקראים 'מזיק', מכיון שבפועל נגרם ע"י נזק. ומצד שני, התשלום הוא לאו דוקא בתור נזק, אלא בתור השבה.

ולפ"ז פשוט דאפשר לתרץ כך גם לגבי השומרים, דאין הכי נמי שנכללים בהגדרה של 'אבות נזיקין', כיון שעל ידם בא נזק לבעלים. אך אין זה מכריח שהתשלום יהיה בגדר תשלום 'נזק' (דהרי סו"ס לא הזיק בידים), אלא אפשר דאעפ"כ התשלום יהיה מצד השבה. ונמצא דאין סתירה בין הסוגיא דידן להסוגיא דב"ק.

## עיונים והערות קצרות

### הלימוד דפיו מחייבו קרבן לשיטת רש"י

ובהמשך (ד"ה והוא אומר) כתב רש"י הטעם דפטור, כיון שהיה יכול לומר מזיד הייתי ובוזה יפטר מן הקרבן, לכך גם כשאמר לא אכלתי פטור דמה לו לשקר. היינו שנפטר במיגו.

והנה בפירוש דברי רש"י שפיו מחייבו קרבן דכתיב "או הודע". כתב הרמב"ן (ד"ה הא דאמרינן) וז"ל: "אלא טעמא דמילתא משום דכיון דמילתא דנפשיה היא מהימון, דאי נמי לא ניחא ליה להביא קרבן אין ממשכנין אותו, הילכך הוא נאמן על עצמו יותר ממאה איש שעסק ודבר אין לו עם אדם אחר, ויפה פירש רש"י כיון דכתיב או הודע".

היינו דביאר את דברי רש"י שהסיבה שתלוי בידיעתו בלבד היא, כי בקרבן זהו מילתא דנפשיה ולכך נאמן על עצמו יותר ממאה איש. ומש"כ רש"י בהמשך דנאמן מטעם מיגו, מבאר הרמב"ן. "היכא שמכחיש בפירוש הודע איליו קרינן ביה, שיש לו לסמוך על שניים יותר מעצמו שמא טעה".

דלכאורה כוונתו בפשטות היא, שאמנם כשמכחיש את העדים (שהם אומרים שאכל והוא אומר לא אכלתי) לא קרינן ביה 'או הודע' אלא הודיעוהו אחרים, וזה היסוד לנאמנותו כנגד העדים, אך כיון שיש לו לסמוך על שניים יותר מעצמו שמא טעה, בכך מתערערת

בדף ג, א: "תני ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן חמישים וישבע על השאר. שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו".

ובהמשך (ג, ב) דנה הגמ' מהו הק"ו, ומביאה הגמ' דפיו מחייבו שבועה (במודה במקצת שמתחייב שבועה) אין מחייבו ממון (ולמסקנת הגמ' הכוונה לקנס, דסתם ממון פיו מחייבו בהודאת בע"ד). עדים שמחייבים אותו ממון אינו דין שיחייבו אותו שבועה.

ומקשה הגמ' על כך, מה לפיו שמחייבו קרבן תאמר בעדים שאין מחייבים אותו קרבן. ומתרצת הגמ' ר' חייא כר"מ סבירא ליה. (דר"מ סובר שאם אמרו לו עדים שאכל חלב והוא אומר לא אכלתי העדים מחייבים אותו קרבן, משא"כ לחכמים שפוטרים) וא"כ כיון שר' חייא ס"ל כר"מ שגם עדים מחייבים קרבן, לא הוי פירכא לק"ו.

והנה בדין שאין העדים מחייבים קרבן לשיטת חכמים. כתב רש"י (ד"ה עדים אין מחייבים) דכתיב "או הודע אליו" ולא שיודיעוהו אחרים. וא"כ כאשר מכחיש את העדים הידיעה שלו על החטא אינה ממנו אלא מהעדים, ובוזה לא קרינן 'הודע אליו'.

\* ההערות ועיונים דלקמן נתפרסמו במשך השנה, במדור 'לאפשה לה' שבגליונות 'אורייתא' היוצאים לאור מדי שבועיים ע"י תלמידי הישיבה, ונלקטו כאן במתכונתן המקורית מהעיונים המובחרים במסכת בבא מציעא שנדפסו אז, כהוספה והשלמה לפלפולים.

דמיגו במקום עדים לא אמרינן, בזה נאמן. דבקרנן חידש לן קרא דהתורה החלישה את כח העדים כשיש מיגו כנגד העדים, ולכן אינו חייב לסמוך על העדים בזה, וא"כ סו"ס חסר הידיעה שלו כיוון שאינו חייב לסמוך על העדים.

אך עדיין אינו מבואר כל צרכו, דאמנם לפי ביאור זה המיגו הוא לא כלפי עצמו אלא בכדי להחליש העדים. אך לכאורה העדים שישנם אינם יוצרים בעיה של מיגו במקום עדים וחידיש לן קרא בהכא דמהני מיגו גם כשיש עדים. אלא כמ"ש הרמב"ן דכשיש עדים אמרינן שמא טעה. ועוד שיסוד נאמנותו הוא לא מיגו אלא הוא משום דכתיב "הודע איליו" דצריך ידיעתו בזה. וא"כ לכאורה הוא גם כנגד עדים אלא שישנם עדים אמרינן שמא טעה, ולזה צריך מיגו. וקשה הנ"ל.

נאמנותו, דשמא טעה, וזה מחזק הוא ע"י המיגו. היינו שהמיגו הוא בכדי לחזק את ידיעתו (שמצד זה נאמן).

אלא שלכאורה יקשה, דמה מהני מיגו (דאי בעי טעין מזיד הייתי) לחזק ידיעתו של האדם שאינו טועה ובכך כלפי עצמו בטוח הוא שאינו טועה, הרי בפשטות מיגו הוא לחזק נאמנותו כלפי אחרים. דהיינו בכל טענה שאדם יטען אם יש פקפוק בטענתו לאחרים בכדי שיהא נאמן מהני מיגו, אך מה מהני מיגו שיהא נאמן כלפי עצמו (ובנדוד"ד כל יסוד נאמנותו הוא שבטוח בטענתו. היינו שלא נאמר דאכן שמא טעה הוא כלפי הב"ד, וא"כ המיגו הוא בשביל נאמנותו כלפי אחרים)?

ויש שביארו את דברי הרמב"ן. כיון שבלאו עדים נאמן במיגו, לכך גם בזה שיש עדים אף



## הערה בטעמו של רשב"א בסלעין סתם אליבא דהרמב"ן

משיב אבידה.

והנה בהמשך דברי הגמ' מובא טעם לכך שאם היה טוען ב' היה פטור משום דמסייע ליה שטרא. ולכאורה צלה"ב לשיטת רש"י, הרי עניין זה דמסייע ליה שטרא היה ידוע כבר מקודם ומה נתחדש במסקנת הגמ' וכתב הרמב"ן (וכ"ה בשאר ראשונים) דכאן נתחדש דיש בזה עדות מעליא כיון שיש עדים על כך.

ובלשונו: "וטעמיה דר"ע משום דמסייע ליה שטרא, וכיון דשטרא מסייע ליה יכול להעזי . . אבל זה כיון דמסייע ליה שטרא מעיז ומעזי וכדאמרינן בעלמא (כתובות כב, ב) כיון דאיכא עדים דמסייע ליה מעיזה ומעיוזה. ובתר הכי

במסכתין (דף ד, ב) נחלקו ר"ע ורשב"א גבי שטר שכתוב בו סלעין סתם ומלווה טוען חמש ולווה טוען שלוש, דלר"ע פטור משום משיב אבידה ולרשב"א חייב משום שהוא מודה במקצת.

ובסיבת הפטור לשיטת ר"ע כתב רש"י (ד"ה אינו אלא משיב אבידה) "מדהווה ליה למימר שתיים והשטר מסייעו דכיון שלא פירש ניכרים הדברים ששנים היו, לכך לא הוצרך לפרש דמיעוט סלעים ב' וכיוון דאמר ג' משיב אבידה הוא".

היינו דאם היה טוען ב' היה לו סיוע מהשטר ובכך יכול היה ליפטר, ובזה שהוסיף סלע היו

איכא סהדי מעיזה ומעיזה הוא אליבא דכ"ע?  
ולכאורה י"ל דיש חילוק (לשיטת הרמב"ן)  
בין הא דאין אישה מעיזה פניה בפני בעלה להא  
דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח. ובהקדים  
דבטעם דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח מצינו ב'  
טעמים:

(א) תוס' (לעיל ג, א ד"ה מפני מה) כתב דזה  
מפני שחבירו מכיר בשקרו. (ב) רש"י (ב"ק קז,  
א) כתב דהוא כיון שעושה לו טובה.

היינו דלשיטת התוס' הוא דכיון דמכיר  
בשקרו אינו מעיז לשקר, ולפ"ז נראה דאם יהא  
לנטען סימוכין לדבריו נאמר דמעיז.

משא"כ לרש"י כיון שעושה לו טובה אינו  
מעיז א"כ זהו בכל עניין (גם כשיהא לו סימוכין  
לדבריו).

ולפ"ז י"ל דהא דאין אדם מעיז בפני בע"ח,  
הוא מטעם שעושה לו טובה ולכך אף דיש לו  
שטר שמסייעו אינו מעיז (לשיטת רשב"א).

משא"כ הא דאין אישה מעיזה פניה בפני  
בעלה הוא מטעם<sup>1</sup> דידע בה בעלה, ולכך שפיר  
י"ל דכשיש לה עדים מעיזה ומעיזה.

אוקימנא בגמ' בהדיה דמש"ה פטר ליה ר"ע  
משום דקא מסייע ליה שטרא אי אמר שתיים,  
ולאו למימרא דמעיקרא לא תיסוק אדעתין  
דטעמיה משום דשטרא מסייע ליה. . אלא  
מעיקרא קס"ד דסיועי בעלמא מסייע ליה  
והשתא אמרינן דסהדותא מעליא היא למפטר  
אומר שתיים". ע"כ.

א"כ נמצא דהטעם לדברי ר"ע הוא, דכיון  
שבשטר כתוב סלעים סתם ועדים חתומים  
עליו, א"כ יש סהדותא מעליא על כך שחייב רק  
ב' וכשהלווה אומר ג' הוי משיב אבידה.

ובהמשך דבריו כתב דטעמו של רשב"א  
דאע"ג דאית ליה (ללווה) שטר שמסייעו אינו  
יכול להעיז פניו בפני בע"ח, וכשמודה במקצת  
(שאומר ג') ליכא להימוניה משום משיב אבידה.  
אלא כנ"ל הוא מודה במקצת.

ולכאורה אינו מובן דבתחילת דבריו הביא  
הרמב"ן הגמ' בכתובות דכיון שיש לאישה עדים  
מעיזה ומעיזה (דהגמ' שם הקשתה ומי חציפא  
כולי האי (לטעון גרשנתי), ומתרצת הגמ' כיוון  
שיש לה עדים מעיזה ומעיזה). וא"כ לכאורה  
צ"ל כן גם לדברי רשב"א, דבפשטות דין זה דאי



## טענו חיטין והודה לו בשעורין פטור אף מדמי שעורין

לדון מה הדין כאשר ראובן כופר בכל, אלא שיש  
עדים המעידים שהוא חייב חמשין.

דלר' חייא חייב ומייתי לה בק"ו מפיו ועד  
אחד (לעיל ד, א וראה בראשונים שנחלקו מהו  
הלימוד מע"א) ולאבזה דר' אפטוריקי פטור.

בדף ה ע"א נחלקו ר' חייא ואבזה דר'  
אפטוריקי בדין העדאת עדים, האם הוא חייב  
שבועה כמודה במקצת.

היינו דכמו שכאשר ראובן מודה לשמעון  
בחמשין, חייב שבועה מדין מודה במקצת, יש

1. ראה ר"ן נדרים צא, א ד"ה ולעניין הלכה.

בסוגיין (ד"ה והודה לו, הובא בשטמ"ק) שהקשה הן אמת שלת"ק פטור, אך מנ"ל שפטור אף מדמי שעורין, הרי אם נאמר דפטור גם מדמי שעורין אין הודאה במקצת – כיוון שלא נתחייב במקצת. וכן לר"ג הן אמת שמחייב אך מנ"ל שבשבועה לא פוטר?

ותירץ דהיא גופא אשמעינן קרא, שלת"ק כיון שפטור אף מדמי שעורין א"כ ליכא הודאה ורשב"ג דמחייב בשעורים מחייב ליה נמי שבועה על החיטין.

היינו שטעם פטור השבועה באינו ממין הטענה הוא מטעם שאין הודאה כלל דהרי הוא פטור אף מדמי שעורין, וזה מלמדנו הפסוק בפטור של מין הטענה, וכן להיפך בדברי רשב"ג שכיון דלדעתו הודאה בשעורין חשיב הודאה לכן מתחייב בשבועה.

נמצא א"כ שפטור השבועה תלוי בפטור הדמים. ולפ"ז אולי י"ל דזה מה שהתוס' בא ללמדנו בזה שהכניס פטור מדמים אף שהנידון כאן הוא פטור שבועה, כיוון שמזה למדנו את פטור השבועה.

ובהמשך מביאה הגמ' (למסקנא) את לימודו של אבוה דר' אפטוריקי, מדכתיב "עד אשר יאמר כי הוא זה" כתיב הוא וכתוב זה חד ("הוא") למודה במקצת וחד ("זה" – שהוא מיעוט) להעדאת עדים היינו מיעוט העדאת עדים מפרשת מודה במקצת.

ור' חייא לומד חד למודה מקצת הטענה וחד למודה ממין הטענה. היינו שהודאתו צ"ל מהמין שטענו, לאפוקי טענו חיטין והודה לו בשעורין שפטור. ואידך (אבוה דר' אפטוריקי) מודה ממין הטענה לית ליה וס"ל כר"ג שמחייב בטענו חיטין והודה לו בשעורין.

ובתוס' (ד"ה והודה בשעורים פטור) כתב שפטור אף מן השעורין. דהנה בפשטות נאמר שאינו חייב שבועה כיון שלא הודה במין הטענה (חיטין), אך לומר שפטור גם מדמי שעורין זהו חידוש לכאורה אמנם התוס' מוכיח זאת. עי"ש.

אך לכאורה יש להקשות מה עניין דברי התוס' לסוגיין, דהרי הנידון בסוגיא הוא לעניין חיוב פטור שבועה ולא לחיוב פטור ממון?

ויש לבאר ובהקדים דברי המהר"י כ"ץ



## מגביה מציאה לחברו לדעת ר' יוחנן

היינו שהמחלוקת היא בעשיר שבכדי שיזכה לעני חברו בעינן ב' מיגו – מיגו דאי בעי מפקר נכסיה שבכך הוא עני ויכול לזכות לעצמו, ומתוך שיכול לזכות לעצמו יכול לזכות לחבירו. ובוזה נחלקו – אי אמרינן תרי מיגו. ואכן מעני לעני לא נחלקו כיון שבזה נצרך חד מיגו "אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו".

איתא במסכתין (ט, ב): "מי שליקט את הפיאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר' אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון. אמר עולא אמר ר' יהושוע בן לוי מחלוקת מעשיר לעני דר' אליעזר סבר מיגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה ומיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחברי, ורבנן סברי חד מיגו אמרינן תרי מיגו לא אמרינן".

ולכאורה יקשה ל"ל להרמב"ן לחלק בכך, דלכאורה חילוקן של תוס' נובע מפשטות דברי הגמ'. וכפי שהובא לעיל שממחלוקתם של עולא ור' נחמן נמצא שנחלקו האם אמרינן מיגו דזכי לנפשיה, ובפשטות לא נחלקו בעצם העניין (אי אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה) אלא רק במקום שחב לאחרים, אי אמרינן.

היינו שלעולא מגביה מציאה לחבירו קנה חבירו – מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה. ור' נחמן נחלק עליו וס"ל שזה אינו לכ"ע אלא תלוי במחלוקת תנאים, ולבסוף הובא דעתו של ר' נחמן שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, כיוון שחב לאחרים. היינו שאע"פ שמיגו דזכי לנפשיה, מ"מ במקום שחב לאחרים לא קנה.

נמצא א"כ שמפשטות דברי הגמ' מחלוקתם תלויה אי אמרינן מיגו דזכי לנפשיה (במקום שחב לאחרים) וכ"ה לכאורה גם בדברי ר' יוחנן שס"ל כעולא – כדברי התוס', ול"ל להרמב"ן לחלק בדרך אחרת?

ונראה לבאר בפשטות דבתחילת דברי הגמ' מחלוקתם של עולא ור' נחמן אי אמרינן מיגו דזכי לנפשיה, אינה לעניין במקום שחב לאחרים, אלא רק בעניין איך יכול לזכות לחבירו. דלעולא במיגו דאי בעי זכי לנפשיה, ולר' נחמן רק במיגו דזכי לנפשיה? אבל במיגו דאי בעי זכי לא קנה, וכ"ז הוא רק על עצם הזכיה לחבירו איך היא.

ובהמשך דברי הגמ' הובאה מחלוקת ר' נחמן ור' יוחנן אי קנה גם במקום שחב לאחרים.

ויש להוכיח דברים אלו מדברי התוס' דלעיל גופא. דבחילוקן לא הזכיר בדבריו, כדאמרינן

ובהמשך נתקשה ר' נחמן בדברי עולא וליה ס"ל שמחלוקת (גם) מעני לעני.

והנה מכך נראה שעולא ור' נחמן נחלקו במגביה מציאה לחבירו אי קנה חבירו (בפיאה עכ"פ), מיגו דזכי לנפשיה אי זכי לחבריה. דהרי עולא העמיד שמעני לעני דברי הכל זכה, היינו היכא שיש (רק) מיגו דזכי לנפשיה לכ"ע זכה לו. ואילו ר' נחמן מעמיד זאת גופא במחלוקת תנאים.

ובהמשך (י, א) מביאה הגמ' ששיטת ר' נחמן שהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מטעם שהוא תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים.

ושיטת ר' יוחנן שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. שבפשטות נראה שר' יוחנן לא ס"ל שהמגביה מציאה לחבירו הוא חב לאחרים.

ובתוס' (ד"ה ר"א יוחנן) הקשו דהא אית ליה לר' יוחנן בהכותב (כתובות פד, ב) דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קני. ותירצו דבתופס לבע"ח לא שייך מיגו דזכי לנפשיה, דהרי התופס בפשטות אינו בע"ח<sup>1</sup>.

משא"כ במציאה שיוכל לזכות לעצמו לכך שפיר יכול לזכות לחבירו. היינו היכא שזכי לנפשיה לא חשיב חב לאחרים מכך שתופס לחבירו, כי מיגו דזכי לנפשיה (שבזה לא אמרינן חב לאחרים) זכי נמי לחבריה.

והרמב"ן (ד"ה ודקא מקשו) חילק בדרך אחרת: דבמציאה אינו חב לאחרים כיוון דלא זכה בה האחר מעולם, משא"כ בחוב כיוון שהנכסים שתופס נשתעבדו לבע"ח האחר, א"כ כשתופס חב הוא לו.

2. ראה רש"י, ובתוס' ביאר בד"א.

1. ובמקום שהוא גם בע"ח יכול לתפוס לבע"ח חבירו. כ"כ הרמב"ן לשיטת התוס'.

זיקה למציאה, וא"כ יש מקום לומר דהגם שאם יתפסו בשבילו יהא חב ממש לאחרים, מ"מ גם לאידך הזכות לזה שזוכה לו היא יותר בחוב מאשר במציאה – מחמת זיקתו לממון.

היינו שהא בהא תליא, כיון שיותר חב לאחר גם יותר מזכה לחבירו, וא"כ כשנבוא לשקול בכללות היכן יש יותר חב, לאו דווקא שנחלק בין מציאה לחוב.

לעיל וכיו"ב. היינו שלחלק אי אמרינן מיגו במקום שחב לאחרים אינו מוכרח לומר מדברי הג' לעיל, אלא כאן (בתופס במקום שחב לאחרים) יש לחלק.

ויש להעיר על חילוק הרמב"ן. הן אמת שבמציאה התופס הוא פחות חב לאחרים מכמו בחוב, אך גם לאידך גיסא במציאה יש לזה שזוכה פחות זיקה למציאה, ובחוב יש לו יותר



## הטעם שהשבת אבידה נדחה מפני טומאת כהן אע"פ ששניהם בעשה ול"ת

והנה, הקשה רש"י (ד"ה האי עשה) דגם באבידה איכא ל"ת (לא תוכל להתעלם), וא"כ לכאורה ידחה לצורך השבת אבידה. וז"ל: ואע"ג דלא תעשה נמי איכא, [ומתריץ] אין לא תעשה מועיל לדחות לא תעשה, אלא עשה הוא דקא דחי ליה כדאמרינן ביבמות (דף כא, א). עכ"ל. היינו שלענין דחיה ל"ת אינו מוסיף בכח, ואין לא תעשה אחד דוחה ל"ת שני. ולכך טומאת הכהן שהיא בל"ת ועשה אינה נדחית מפני השבת אבידה.

אך לכאורה יש להקשות, דסוף סוף גם בהשבת אבידה יש עשה ול"ת, וגם בטומאת כהן יש עשה ול"ת, ונמצא ששניהם שקולים. וא"כ מהיכני תיתי לומר שאין השבת אבידה נדחה מפני טומאת כהן, דלמא י"ל להיפך – שאין

תנן בפרק אלו מציאות<sup>1</sup>: "וכל דבר שאין דרכו ליטול הרי זה לא יטול". ובגמ'<sup>2</sup> נתפרש שדין זה נאמר בכהן, והאבידה בבית הקברות – שהוא פטור מלהשיב האבידה. וכן בזקן ואינה לפי כבודו.

והגמ' מביאה שדין זה נלמד מהפסוק "לא תראה את שור אחיך . . . והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחיך", ללמדך שפעמים אתה משיב ופעמים שאתה מתעלם, כנ"ל. וממשיכה הגמ' להקשות מדוע נצרך ללמוד את הפטור של הכהן מהפסוק הנ"ל, והרי זה פשיטא: דהאי עשה (אבידה), והאי ל"ת ועשה (טומאת הכהן), ואין עשה דוחה ל"ת ועשה.

היינו שהעשה<sup>3</sup> של השבת אבידה לא דוחה את הל"ת<sup>4</sup> ועשה<sup>5</sup> של טומאת כהן.

4. "לנפש לא יטמא בעמיו".

5. "קדושים יהיו".

1. כט, ב.

2. ל, א.

3. "השב תשיבם".



בזכירה אינו בשמירה, וממילא יפטרו הנשים מקידוש היום ומשמירת שבת – כיון שהיקש תמיד בא להחמיר ולא להקל].

אבל באמת הסברא בזה פשוטה ביותר, שהרי הכהן כל חייו עומד בעשה של "קדושים יהיו" ומוזהר לא להטמא, וכעת כשבא לידו מצות השבת אבידה בבית הקברות אנו צריכים לדחות את החיוב הקודם מפניה. וזה אי אפשר כיון שהכהן עומד בעשה ול"ת וכו'. ופשוט שאין סברא לומר שהאבידה היא העיקר, ואין טומאת כהן דוחה אותו.

טומאת כהן נדחה מפני השבת אבידה?! דמאי אולמיה האי מצוה מהאי מצוה?

[מצינו סברא להקשות בסגנון זה בתוס' בשבועות, בנוגע לדין חיוב נשים בקידוש בשבת, שמאחר שהתורה השתמשה הן בלשון 'זכור' והן ב'שמור' – למדנו ש"כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה", וכיון שנשים מוזהרות לא לחלל את השבת (שמירה) הרי הם מתחייבות גם בזכירה (קידוש).

ובתוס' (כ, ב ד"ה כל שישנו) מבהיר וז"ל: "איפכא ליכא למימר, דלחומרא מקשינן". היינו שאי אפשר להפך הסברא ולומר דכל שאינו



## נעשה כאומר לו הרי פרתי קנוי' לך לשיטת רש"י

ונמצא שהפרה קנויה כבר משעת מסירתה לשומר ע"י משיכתו<sup>1</sup>.

ובגמ' (לד, רע"א) הקשו דאם אכן הקנין הוא ע"י שהפרה קנויה לו, א"כ מדוע לא ייקנו לו גיזותיה וולדותיה. ותירצו: "נעשה כאומר לו חוץ מגיזותיה וולדותיה", היינו שאכן מקנה לו הפרה אך ללא הגיזות וולדות.

והגמ' מביאה לישנא בתרא בדברי רבא, שנעשה כאומר לו שאם ישלם, הפרה תהא קנויה לו סמוך לגניבתה (ראה רש"י ד"ה נעשה כאומר לו, מהרש"א ופנ"י).

ולפ"ז אין קושיא מגיזות וולדות כיוון שאין שהות זמן בין קנין הפרה לשעה שמקבלה השומר בפועל. אלא שללישנא זו קנין הפרה

במשנה בריש פירקין (לג, ב) הובא דין הקנאת הכפל לשומר כאשר שילם ולא רצה לישבע, ובגמ' הקשה ע"ז רמי בר חמא, איך ביכולת המפקיד להקנותו, דהכפל הינו דשב"ל. ובגמ' תירצו שאכן הכפל נקנה לו ע"י שקונה את הפרה עצמה, שהיא כבר בעולם (וראה ברש"י ותוס' על אתר שנחלקו בפירוש ההו"א ומסקנת הגמ').

אמנם זהו ודאי שקנין הפרה אינו רק לאחר תשלום השומר, דא"כ בשעת חיוב הגנב בכפל לא נתחייב לשומר אלא לבעלים. ולכן מבואר בגמ' דהקנין הוא משעת מסירת הפרה לשמירה, ואע"פ שבשעת המסירה לא הקנה לו בפועל, מ"מ (כדברי רבא), "נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו".

1. ובצורת קניין זו של 'נעשה כאומר לו' האריכו האחרונים. ואכ"מ.

סמוך לגניבתה ע"י המשיכה. וא"כ למה לי לרש"י להעמיד דווקא באופן שא"ל שימשוך עתה ויקנה רק סמוך לגניבתה, ולא הביא הדרך שהביא תוס', הרי כפי שהביא שבדרך זו המשיכה אינה חלה, ואילו בדרך שתוס' הציע – שיאמר מעכשיו סמוך לגניבתה – הקנין חל (אלא שבתירוצו ביאר מדוע בנדו"ד אינו חל, אך בשאר מקרים אכן חל)?

ואולי י"ל, דנחלקו רש"י ותוס' בגדר קנין מעכשיו ולאחר זמן. דהתוס' ס"ל שפעולת הקנין נעשית עכשיו ומתחילה לחול מעכשיו אלא שרק בסוף הזמן (סמוך לגניבתה) מוחלט הקנין, אך גם בימים שבינתיים יש חלות הקנין אלא שאינה מוחלטת. ולכן הגיזות וולדות שהם בזמן שבינתיים – שהקנין עוד לא הוחלט – אינם קנויות לו.

אך רש"י ס"ל שאמנם פעולת הקנין נעשית עכשיו אך חלות הקנין הוא רק לאחר זמן, ולאחר שחל, הוא חל גם למפרע – מעכשיו. ולכך לאחר שהוחלט הקנין וחל למפרע נמצא שגם גיזותיה וולדותיה קנויות לו, וזה אינו כמבואר בגמ'. ולכך לא הקשה רש"י בשאלתו מהקנין דמעכשיו ולאחר זמן.

הוא ע"י קנין חצר ולכך אי קיימא באגם בשעת גניבה, אינה נקנית.

הקשה רש"י (ד"ה א"נ) דאמנם כיון שנקנית רק בסמוך לשעת הגניבה צ"ל שנקנית ע"י קנין חצר ולא משיכה, אך מדוע שלא נאמר שתועיל לקנין זה (דסמוך לגניבתה) המשיכה שהייתה לפניו בשעת מסירת הפרה לשמירה, וכך גם אי קיימא באגם הפרה נקנית לו. ותירץ שזהו כאומר משוך פרה זו ולא תיקני לך אלא לאחר שלוש יום, דאז לא קנה, כדאמרינן בפ' האשה שנפלו (כתובות פב, א).

היינו שא"א לומר שקנין הפרה יהי' סמוך לגניבה ע"י המשיכה שלפניו.

אמנם בתוס' (ד"ה א"נ) הקשו, שנאמר שנקנית סמוך לגניבתה ע"י משיכה שבשעת המסירה, אלא שנימא ד'נעשה כאומר לו הרי פרתי קנויה לך מעכשיו סמוך לגניבתה', דזהו כאומר משוך מעכשיו ותקני לאחר ל' יום שקנה (בכתובות שם). היינו דבזה מהני המשיכה כיוון שמתחילה מעכשיו וסיום חלות הקנין הוא סמוך לגניבה, נמצא שהפרה נקנית ע"י משיכה (ועיי"ש בסו"ד מה שתירצו).

ולכאורה יש להבין, דהרי כוונת רש"י ותוס' בקושייתם היא למצוא דרך שבה תיקנה הפרה



## אומדן דעת המפקיד – דווקא בשעה שמסרה לו

לזה להאי לישנא בתרא, אלא, נעשה כאומר לו קודם הגניבה, לכשתגנב ותשלמני סמוך לגניבה קנויה לך".

היינו דאין צורך להקדים את 'אומדן דעת' המפקיד לשעת המסירה, אלא אפ"ל שנעשה

בדף לד, רע"א: "איכא דאמרי נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני סמוך לגניבתה קנויה לך", וכתב רש"י: "נעשה כאומר לו – בשעה שמסרה לו".

ומעיר המהרש"א על רש"י: "לא הוה צריך

ואפ"ל, שרש"י למד שה'אומדן דעת' שעושים חכמים עפ"י דעת האדם איננו רק "מה" יעדיף המפקיד (שמעדיף קרן ודאי על פני כפל ספק), אלא גם "מתי". היינו שרוצה להיות בטוח בקרן מיד, ובעיקר כשיוצאת הבהמה מרשותו (היינו שאילו היו שואלים אותו מתי נוח לו שיחול תנאי זה, היה אומר 'בשעת המסירה')<sup>2</sup>.

כאומר את התנאי שעה אחת קודם הגניבה.<sup>1</sup> ובפשטות נראה שנהירים יותר דברי המהרש"א, דהנה 'אומדן דעת' כשמו כן הוא, דאינו כסעיף גלוי בחוזה אותו רואים שני הצדדים וחותרים עליו בשעת ביצוע העסקה, דהאומדן דעת הוא ממילא ואינו תחום בזמן מסוים (וא"כ הוא קורה בפועל סמוך ביותר לזמן שבו נזקקים לו – כהזמן הסמוך לגניבה). וצריך ביאור בדברי רש"י.



## בשיטת רש"י ורבינו חננאל כפי "אי נמי דקיימא באגם"

בחצרו שתהא חצירו קונה לו". אך ללישנא קמא קונה, כי הקנין חל למפרע כבר משעת המשיכה. יוצא, שלדברי רש"י החילוק בין ב' ה'לישנות' אינו מהותי, אלא שבכל אחד מהם יש מעלה וחסרון.

והנה רבינו חננאל פי' איפכא, ובלשונו: "אי נמי דקיימא באגם – פי'. . . ללישנא בתרא דרבא אע"ג דהות באגמא קני לה, דהא ברשותיה

בדף לד, ב: "אמר רבא נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו. . . איכא דאמרי אמר רבא נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני סמוך לגניבתה קנויה לך. מאי בינייהו, איכא בינייהו. . . דקיימא באגם".

וכותב רש"י (ד"ה א"נ) "ללישנא בתרא לא קני כפילא, דהא סמוך לגניבתה לא הייתה

עם הנפקד באותו הזמן כדי שנאמר דהוה ליה כאילו אמר ליה".

וביאור דבריו (בדא"פ): 'אומדן הדעת' שקבעו חכמים נקבע לפי יכולותיו של המפקיד. ורק כאשר יכל המפקיד לסכם עם השומר שהכפל יעבור לרשותו – רק אז אמרינן "נעשה כאומר לו". ומאחר שביכולת המפקיד לומר רק בשעת המסירה, משא"כ סמוך לגניבתה שאז אינו יכול לסכם זאת, ש"אין לו שום עסק עם הנפקד באותו זמן", ולכן א"א לומר אז "נעשה כאומר לו" (ואינו כ"זכין לאדם שלא בפניו", ואכ"מ).

[וראה בצמח צדק (ב"מ פ"ג) שמוזכר את הפני' הנ"ל וכותב: "ועיין במהרש"א. . . שכתב מסברא דנפשי'. . . נעשה כאומר לו קודם הגניבה. . . אבל הפני' שם השיג על מהרש"א שטוב טעם וכתב שא"א לפרש רק כפרש"י"].

1. וי"ל נפק"מ בין רש"י למהרש"א: דלרש"י יוצא ש'חלות' ה'אומדן דעת' הוא בכל מקרה שבו מפקיד אדם בהמה אצל חברו (ה'שומר'), אך לשי' המהרש"א יחול זה רק במקרה שהתרחשה גניבה. וגם לפי"ז נראה לכאור' שנהירים יותר דברי המהרש"א.

2. והנה הפנ"י בסוגיין נעמד על דברי המהרש"א הנ"ל ומבאר את דברי רש"י באופן נוסף: "ולענ"ד אי אפשר לפרש אלא כפירוש רש"י. . . והטעם, דודאי אשעת מסירה שייך שפיר לומר נעשה כאומר לו, דאמדינן דעתיה דעל דעת כן מסרו לידו שאם ישלם לבסוף אחר שתגנב יקנה למפרע משעה אחת קודם הגניבה, וכיון דאומדן דעת הוא הוה ליה כאילו אמר כן בפירוש בשעה שמסרו. אבל אשעה אחת קודם הגניבה לא שייך למימר כלל נעשה כאומר לו כן באותה שעה, שהרי לא נתבררה למפקיד אותה השעה ואין לו שום עסק

הלישנות היא מהותית, כיצד כ"א מגדיר מהו קנין חצר. לל"ק בקנין חצר הכוונה כפשוטו, ולכן הם לומדים ש"פרתי קנויה לך מעכשיו" דווקא, דאם יקנה לו רק סמוך לגניבה, אז הוא לא יוכל לקנות כשקיימא באגם. משא"כ להל"ב, כיון ש'חצרו' משמעותה 'אחריותו', אין מניעה שיקנה לו רק סמוך לגניבה כי אין לחוש במה ש'קיימא באגם'.

קיימא, מעידנא דאפקיד מרא לגביה. דהא מיחייב בשמירתא ומגו דאיחייב בשמירתה כל היכא דאיתה ברשותיה קיימא".

היינו, דהלישנא בתרא ס"ל שקניין חצר איננו רק שבפועל הבהמה נמצאת בחצרו ממש של הקונה, אלא מספיק שתהיה באחריותו, ובחצרו הכוונה גם לרשותו.

יוצא א"כ, שלרבינו חננאל המחלוקת בין ב'



## שני צדדים בספיקות בהקנאת הכפל

והנה יש להסתפק בהחיסרון בתשלומי הבעל, דיש ללמוד הספק בב' אופנים:

(א) דשני צידי הספק הם לענין תשלומין, היינו דאם הבעל אינו חשוב בעלים א"כ השומר לא שילם, דהרי התשלום לא הגיע לבעלים ולא יקנה הכפל; או שנאמר שהבעל חשיב בעלים כיון דאפוטרופוס הוא ואוכל פירות, א"כ שילם השומר דהרי התשלום הגיע לבעלים וא"כ יקנה הכפל.

(ב) שני צידי הספק הם לענין הקנאת הכפל, היינו דהנפק"מ אם הבעל חשיב בעלים הוא לענין האם בכוחו להקנות להשומר את הכפל.

ובדברי רש"י יש לדייק לכאן' לשני האופנים, לאופן הא' שנתבאר שהספק הוא אי מיקרי תשלומין, מדכתב רש"י "לאו תשלומין מעליא נינהו", וכן בצד השני של הספק "בעלים הוי עליהו ותשלומין הן", דמשמע דעיקר הקפידא הוא בכך שיהא תשלומין, ועי"ז קני כפילא.

בדף לד, ב עוסקת הגמ' בדין מתניתין, שמקנה המפקיד הכפל לשומר אם שילם ולא רצה לישבע, ומביאה כמה ספיקות במצבים שונים, האם גם בהם יקנה. וכגון אם שילם חצי פרה, שמא יקנה חצי כפל כנגד החצי ששילם, או שההקנאה היא רק בתשלום מלא'. והספק האחרון הוא בשאל מן האישה ושילם לבעלה.

ובביאור ספק זה פירש רש"י שאירי בפרת נכסי מלוג של האשה, ששילם את דמיה להבעל. וצדדי הספק הם "מי אמרינן כיון דקרן לאו דבעל הוא לאו תשלומין מעליא נינהו ולא קני כפילא, או דילמא כיון דאפוטרופוס הוא על הנכסים ואוכל הפירות בעלים הוי עליהו ותשלומין הן".

היינו דבפרת נכסי מלוג יש להסתפק האם הבעל חשיב עליהו בעלים ונקנה הכפל גם כששילם לו, והצד לומר שהוא בעלים הוא, כיון דאפוטרופוס הוא על הנכסים ואוכל פירות.

1. ע"פ דברי רש"י (וראה ברבנו חננאל שפירש באופ"א).

הגמ' איירי בנכסי מלוג, א"כ תלי באי קנין פירות כקנין בגוף הוי, ולהלכה נפסק<sup>3</sup> כריש לקיש דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. א"כ הבעל דיש לו בנכסי מלוג רק פירות, אין קניינו בגוף וא"כ לא הוי בעלים, וכשהשומר שילם לבעל לאו תשלומין הן.

ותירץ דלענין שאלה בבעלים כיון שהבעל לא חשיב בעלים דהרי קנין פירות אינו כקנין הגוף, א"כ אין זה בעליו בכדי שיהא שאלה בבעלים.

"אבל לגבי כפל טעמא הוי דכיון דהוי תשלומין מעליא זכה בכפל, ומשום הכי קמיבעיא ליה כיון דאפוטרופוס הוא על הנכסים ואוכל פירותיהן תשלומין מעליא נינהו וזכה בכפל אע"פ דקיי"ל כר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, לענין כפל בעלים הוו עלייהו ותשלומין מעליא נינהו וזכה בכפל או לא".

היינו דפשיטא דהבעל אינו בעלים (דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי) וא"כ אין בכוחו להקנות, אלא דהאיבעיא היא, אם הוו תשלומין כשמשלם לבעל, דאם הוי תשלומין (מצד שהבעל אפוטרופוס ואוכל פירות), זכה בכפל, אך מכח האישה.

אלא דלפי הנ"ל נמצא שספק הגמ' בשאל מן האשה ושילם לבעל הוא, אי חשיב דשילם – אם התשלום הגיע למקומו. ולכאורה כל ספיקות הגמ' עד ספק זה הם בהקנתא הכפל, וא"כ נמצא דספק זה אינו ככל שאר הספיקות. וצ"ע.

ולאידך גיסא יש לדייק בדבריו של רש"י שרש"י כתב "בעלים הוי" ובוהו בכוחו להקנות את הכפל, כיון דהוא בעלים וקיבל תשלומין, יקנה את הכפל.

דהרי לפי האופן הא' גם אי נימא שהוא בעלים אין הכוונה דבכוחו להקנות הכפל, אלא רק לענין שיקרא תשלומין – ע"י ששילם לבעל התשלום הגיע לאישה, והיא מקנה את הכפל, ואם זו כוונת דברי רש"י הו"ל לפרש – "ותשלומין מעליא", ולהוסיף, וא"כ האישה מקנה ליה כפילא.

אכן ברבנו פרץ כתב "מי אמרינן כיון דקנין לאו דבעל נינהו לא מקני ליה כפילא, או דילמא כיון דאפוטרופוס הוא על הנכסים ואוכל את הפירות, הוי בעלים עלייהו". משמע מדבריו דהנפק"מ מכך שהבעל הוא בעלים הוא לענין שהוא יהא המקנה של הכפל, דהרי בצד שלא הוי בעלים כתב לא מקני ליה כפילא, משמע דאי נימא דהוא בעלים, הבעל יקנה את הכפל.

אך לכאורה ברש"י לא מוכרח ללמוד כן, דהוא לא כתב כן בדברי רש"י. ועוד דלשון הר"פ "הוא מקני", דקאי אדלעיל מיניה – הבעל, היינו שהבעל מקנה. אך לשון רש"י הוא "קני כפילא" דאין מוכרח ללמוד דהבעל מקנה לשומר, אלא אפ"ל דהאישה היא המקנה.

ולכאורה יש ללמוד מדברי הב"ח כאופן הא'. דהנה הב"ח<sup>2</sup> הקשה דלפי פירוש רש"י דספק



3. בר"פ החולץ (יבמות לו, ב).

2. סי' שמו סקי"א.

## בטעם "מי נשבע מי שהפקדון אצלו"

והנה יש לעיין, דלכאור' יש בתוס' ב' חלקים שאינם שייכים זל"ז, והיה מתאים יותר לחלקם בד"ה נפרדים?

ויובן בהקדים, דהנה לפי תי' התוס' יוצא, שהגמ' מונה בפרק הנשבעין ונוטלין דווקא מקרים שבהם בעל השבועה אינו יכול להישבע מטעם אי נאמנות.

הן במקרה של חנווני שאז אי נאמנות בעה"ב גלויה לכל שהרי לא היה כלל בשעת מעשה; וכן במקרה של 'שכיר' שגם אז ברי לן שבעה"ב טרוד בפועלי; והן במקרה של חובל שאמנם יכולות להיות סיבות אחרות לפציעתו, אך כיון שניכרים הדברים שלא כטענתו א"א להשביעו.

ובמקרה דנן, הנה לדברי רש"י שחיישין שמא יוציא המלוה את הפקדון ויפסלנו, הסיבה כאן היא ג"כ חוסר בנאמנות הנשבע, שעדיין חשוד לנו בשקר ושמשו"ז מעבירין ממנו השבועה, וא"כ עומדת בעינה קושיית התוס'.

[אף שעדיין יש לחלק, בין אי נאמנותם של הנשבעין ונוטלין, ששם אין נשבעין מאחר שטענתם היא מילתא דתמיה כנ"ל, משא"כ כאן – אין כעת אף יסוד להניח שנשבע לשקר, אלא שחיישין לזה].

אך לפירוש רבנו חננאל החשש נובע מבעיה צדדית שאינה קשורה לנאמנותו של הלוה. ומובן א"כ היטב מדוע אי"ז דומה כלל למקרים הנמנים בפרק כל הנשבעין.

ועפ"ז יובן הקשר בין שני חלקי התוס', כי התשובה מובנת בעיקר לפי פירוש ר"ח. ועוד זאת, שזהו טעם נוסף לכך שמעדיפים התוס' את פירוש ר"ח על פני פירוש רש"י.

לד, ב: "המלוה את חברו על המשכון ואבד המשכון, ואמר לו . . . סלע הלוייתך עליו שקל היה שוה, והלה אומר לא כי אלא סלע הלוייתני עליו שלשה דינרים היה שוה חייב מי נשבע? מי שהפקדון אצלו, שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון".

ופירש"י: "ויוציא הלה כו' – ויפסלנו". היינו, דהחשש הוא – אף שהלוה הוא 'מודה במקצת' וחייב שבועה – שאחר שישבע הלוה כמה הי' שווה המשכון, יוציאו אח"כ המלוה ויתגלה שנשבע הלוה לשקר ויפסל לעדות ולשבועה.

אמנם בתוס' (בד"ה "שמא") הקשו על פירוש רש"י והביאו את פירוש רבנו חננאל, שאין חוששין שכאשר יביא המלוה את המשכון יתגלה ששיקר הלוה, אלא שחיישין שתראה שבועתו של הלוה כשבועה לבטלה והוי גנאי.

יוצא א"כ שלרש"י חיישין לנאמנותו של הלוה ולרבנו חננאל לא חיישין (ואדרבה, החשש מבוסס ע"כ שהלוה דובר אמת).

והנה בהמשך התוס' מקשה, "אמאי לא חשיב הא בפרק כל הנשבעין (שבועות מד, ב) עם הנשבעין ונוטלין" שהרי לאחר שהשבועה הועברה מן הלוה למלוה, הוי המלוה 'נשבע ונוטל'.

ומתרגז: "דלא חשיב התם אלא אותם שאין יכולין לישבע, כגון גזלן וחובל, דניכרים הדברים, כיון שנכנס שלם בביתו ונתקוטטו ויצא חבול שהוא חבלו. וכן בחנווני, אינו יכול לישבע בעה"ב, שאינו יודע אם נתן חנווני לפועלים. וכן שכיר, שאין בעה"ב יכול לישבע לפי שהוא טרוד בפועליו".

## תיקון ט"ס בל' הריטב"א

בהדיא דלרבנן האי שואל לאו שומר דבעל הפרה הוא אלא שומר דשוכר, ולענין שמירה בבעלים אם היו בעלים עם השואל חייב ואם היה שם השוכר פטור, אבל לר' יוסי הוי איפכא, דאי הוו בעלים עם השואל פטור משום שאלה בבעלים, ואם לא היה שם אלא השוכר חייב שאין השוכר אלא כשלוחו דשואל".

ולכאורה מ"ש בסוף דבריו הוא טה"ד דמוכח, דהשוכר הוא שלוחו של המשכיר, ולא של השואל.

בדין המשנה (ב"מ לה, ב) דהשוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה, נחלקו רבנן ור' יוסי, דלרבנן השוכר נשבע שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר, ולר' יוסי תחזור פרה לבעלים הראשונים שכן כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו.

ובביאור דברי ר' יוסי שתחזור פרה לבעלים הראשונים, ביאורו הראשונים בכמה אופנים (ראה בדברי התוס' על אתר, רא"ש, רשב"א).

והריטב"א כתב וז"ל, "מוכח בפ' השואל







# חסידות





## עיונים בהקדמת שער היחוד והאמונה

הרה"ח הרב לייבל שילדקרויט שליט"א  
שליח הרבי לחיפה, יו"ר מוסדות חינוך חב"ד חיפה והקריות  
ומשלוחי הרבי לאה"ק

### א.

#### טעם השם "חינוך קטן"

החלק השני שבס' התניא, הוא שער היחוד והאמונה, נפתח בל' אדה"ז, "לקוטי אמרים חלק שני הנקרא בשם חינוך קטן". היינו שחלק זה בתניא נקרא (גם) בשם חינוך קטן.

ויש להבין, מפני מה נקרא חלק שער היחוד והאמונה בשם זה<sup>1</sup>.

והנה בכ"מ כתבו, שהוא מפני שהקדמת שעהיוה"א עוסקת בביאור ענין "חנוך לנער עפ"י דרכו" (כדלקמן), וע"ש זה נקרא כל החלק ע"ש חינוך. אך לכאורה דוחק לומר, שע"ש ההקדמה יקרא אדה"ז כן לכל החלק<sup>2</sup>. גם יש להבין טעם הדיוק "חינוך קטן".

ויש לבאר עפ"י דבריו בסיום הענין, שלאחר שמסיים בביאור ענין אהבת ה' שבה יתחנך הקטן, המתחנך באופן הא' של האהבה, הבאה ע"י התבוננות בגדולת ה' – כותב "והנה ראשית הדברים המעוררים את האהבה והיראה ויסודן, היא האמונה הטהורה והנאמנה ביחודו ואחדותו ית' וית'" (ולאח"ז באים י"ב הפרקים בשעהיוה"א המבארים אמונת היחוד<sup>3</sup>).

היינו שבפרקים אלו לא בא לבאר (בעיקר) ענין ההתבוננות, אלא כיצד צ"ל האמונה הטהורה באחדותו ית', שהיא באה ע"י ההתבוננות והעמקת הדעת<sup>4</sup>.

ויש לומר, דע"ז קאי בשם "חינוך קטן" – שענין פרקים אלו הוא ה'חינוך' והוראת דרך בענין

1. בכ"מ נראה שהוא שם ההקדמה בלבד (ראה לדוגמא בלוח היום יום כ' כסלו, לקו"ש חכ"ה ריש ע' 200), אמנם בכמה מקומות הוא השם לכללות החלק, כנראה בפשטות מהכותרת וכפנים (ראה 'רשימת דפוסי תניא'. וראה סה"ש תש"א ע' 164, לקו"ש ח"ד ע' 1262, ח"י ע' 262. ועוד).

2. ואינו דומה להשם "תניא", שכן נקרא בכל תפוצות ישראל עפ"י התיבה שבתחילת הספר, דאת השם "חינוך קטן" נתן אדה"ז בעצמו, ובודאי שזהו מדויק (גם מצד תוכנו).

3. וכה' כותרת' לפרקי שעהיוה"א: "להבין מעט מזעיר מ"ש בזהר דשמע ישראל הוא יחוד", ובשכמל"ו הוא יחוד"ת".

4. והיינו ש"הדברים המעוררים" הם אכן ההתבוננות באופנים שהביא לפניו, אלא ש"ראשית הדברים" היא האמונה ביחודו כמבואר לקמן (וראה גם בתניא פל"ג: "וכשעמיק בזה הרבה . . באמונה זו") – ראה בהערות כ"ק אדמו"ר (על "והנה ראשית הדברים"), הונ"ת בשיעורים בסה"ת על שעהיוה"א ע' 759 (בהערה) ואילך.

האמונה<sup>5</sup>, שהיא בבחי' קטנות דווקא, ללא הבנה והשגה (כמבואר בארוכה בדרושי חה"פ<sup>6</sup>).

## ב.

### על איזו אהבה אפשר לומר "דרך עשיה"

בתחילת ההקדמה מביא הפס' בס"פ עקב<sup>7</sup> "אשר אנכי מצוך היום לעשותה, לאהבה את ה'", ומקשה, כיצד שייכת לשון עשי' גבי אהבה שבלב?

ומבאר, דב' מיני אהבות הן, האחת היא כלות הנפש בטבעה אל בוראה שתתלהב ותתלהט כשלהבת העולה מאלי' – שלמעלת אהבה זו צריכים לזיכך החומר במאד ותומ"צ רבים, שלזה זוכים רק הצדיקים. והשנית, היא שכל אדם יוכל להגיע אליה, ע"י התבוננות.

ובהתבוננות זו גופא מביא שני אופנים: "הן דרך כלל", ההתבוננות ש"הוא חיינו ממש, וכאשר . . . יתבונן וישים אל לבו כי ה' הוא נפשו האמיתית וחיינו, כמ"ש בזהר ע"פ נפשי אותיך", וכמבואר בתניא ריש פמ"ד בארוכה;

"והן דרך פרט": "כשיביין וישכיל בגדולתו של ממ"ה הקב"ה דרך פרטיות . . . ואח"כ יתבונן באהבת ה' הגדולה ונפלאה אלינו לירד למצרים ערות הארץ להוציא כו", וכמבואר כ"ז באורך בפמ"ו.

והנה לפנ"ז בתניא (בפמ"ג), מבאר ענין ב' מדרגות האהבה, "אהבה רבה" – שהיא האהבה בתענוגים כשלהבת העולה מאלי' (המתוארת כאן) שבאה דווקא אחר השלימות ביראה (עילאה), ו"אהבת עולם" – הבאה מ"התבונה ודעת בגדולת ה' א"ס ב"ה הממלא כ"ע וסוכ"ע וכולא קמי' כלא חשיב . . . אשר ע"י התבוננות זו ממילא תתפשט האהבה שבנפש מלבושי' . . .".

וצ"ע, מדוע לא מביא כאן אדה"ז תיאור אופן אהבה זו (שהיא האהבה המבוארת למול "אהבה רבה"), והביא דווקא את האופנים שהובאו אח"כ.

ועוד זאת, שבנוגע לאופן שבפמ"ד, הרי שם מקדים שהיא "אהבה הכלולה מכל בחינות ומדרגות אהבה רבה ואהבת עולם". היינו שבאהבה זו יש משתי הבחינות, גם של בחי' אהבה רבה שבדרך מתנה מלמעלה. וצ"ע מדוע מביא אדה"ז אופן זה כאן, כשמבקש להסביר האהבה שבדרך עשיה דווקא.

[ועד"ז צע"ק גם באהבה המבוארת ברפמ"ו, שמקדים שם שהיא "אהבה התקועה והמסותרת בליבו", היינו שגם היא לא 'מתחילה' רק מעשיית והשתדלות האדם].

5. ואולי קשור זה גם עם לשון חינוך, שהוא כפשוטו מל' הרגל. שגם אמונה היא "לשון רגילות שמרגיל האדם את עצמו, כמו אומן המאמן ידיו" (כבתניא פמ"ב, עיי"ש).

6. ראה לדוגמא בלקו"ת ויקהל קיג, ד.

7. יא, כב.

ואולי י"ל, שזהו קשור עם לשון אדה"ז בנוגע שתי אהבות אלו, שבשניהם מדגיש מה שהיא "שווה לכל נפש": בפמ"ד, "אך אחת היא אהבה הכלולה מכל בחינות ומדרגות אהבה רבה ואהבת עולם, והיא שוה לכל נפש מישראל וירושה לנו מאבותינו". וכן בפמ"ו, "ויש דרך ישר לפני איש, שוה לכל נפש, וקרוב הדבר מאד מאד". שמזה משמע שעיקר עניינם הוא עשיית האדם מלמטה. ועצ"ע.

## ג.

## ב' אופנים בנפילת הצדיק ממדרגתו

לקראת סיום ההקדמה – לאחר שמאריך בפרטי ב' האהבות הנ"ל – ממשיך אדה"ז ומבאר:

שהנה מכל-מקום "ידוע לידועים טעמא דקרא מאי דכתיב כי שבע יפול צדיק וקם", וממשיך "ובפרט – שהאדם נקרא מהלך ולא עומד, וצריך לילך ממדרגה למדרגה ולא לעמוד במדרגה אחת לעולם, ובין מדרגה למדרגה, טרם שיגיע למדרגה עליונה ממנה הוא בבחי' נפילה ממדרגתו הראשונה וכו'".

ובסיום הענין, שעיקר עבודתו כעת היא "מאהבה שנתחנך והורגל בה מנעוריו בטרם שהגיע למדרגת צדיק, וז"ש גם כי יזקין גו'", היינו שממעלות הדרך בה חונך הנער – האהבה שבדרך התבוננות – שעל ידה לא יסור הצדיק גם בזמני נפילותיו.

והנה אדה"ז מביא כאן ב' אופנים כיצד שייכת נפילה גם אצל הצדיק (שנתעלה למדרגת האהבה בתענוגים): הא', עפ"י מ"ש שבע יפול צדיק וקם, והב' (שנוסף על הראשונה, כותב "ובפרט"), בנפילה שצ"ל בעליה בין מדרגה למדרגה שבאין ערוך זל"ז.

ועפ"ז – שנוסף על הנפילה בין מדרגה למדרגה, ישנם גם נפילות אחרות (ד"ש שבע יפול צדיק) – צלה"ב כיצד באמת שייכת נפילה כזו אצל צדיק, ש"כבר<sup>8</sup> עבד וגמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע, עד כי ויגרשהו וילך לו, ולבו חלל בקרבו", ובמדרגה דאהבה בתענוגים?

[דמדברי אדה"ז בהמשך נראה שבא לבאר כיצד בכ"ז שייכת נפילה גם אצלו, אלא שבכך מתייחס רק לאופן הב', וצ"ע בנוגע לאופן הא', מהו ענין נפילה זו].

וי"ל, עפמ"כ בהערות לר' הלל מפאריטש על קטע זה (נדפסו בהוספות לספרו פלא הרמון ע"ס בראשית), וז"ל:

"שטעם נפילה זו הוא בכדי לברר מדריגת נפילים שנפלו בז' מדות רעות, שזהו בכדי לתקנם ולהעלותם, ולא בשביל עצמו כלל, כי לעצמו א"צ תיקון כיון שכבר פעל אתהפכא בנה"ט, רק בכדי לתקן אחרים, וזהו בשביל יפול וקם, כדי לברר ניצוצות מז' מלכין קדמאין כו'".

והנראה מדבריו, שמפרש את הנפילה לצדיק, שיוורד לברר בירורים בעוה"ז.

8. כל' אדה"ז בתניא ריש פט"ו.

אלא שעדיין יש להבין, כיצד משפיעה 'נפילה' זו על מדרגתו הרוחנית של הצדיק?

ויש לבאר, עפ"י המבואר בד"ה ויתן לך תרס"ו<sup>9</sup>, שם נתבארה באורך המעלה דתלמוד בבלי על-פני תלמוד ירושלמי – שדווקא ע"י היגיעה בבירור וליבון הלכתא בקושיות ופירוין מגיע להעלם העצמי. עיי"ש באורך.

ואח"כ שואל במוסגר, דעפ"ז שתלמוד בבלי מגיע במדרגה נעלית יותר – מדוע הי' צריך ר' זירא לצום מאה תעניות כדי ללמוד תלמוד הירושלמי<sup>10</sup>?

ומבאר, וז"ל: "וי"ל כמו הנשמה בצאתה מעוה"ז לעלות לג"ע התתתון צ"ל טבילה בנה"ד כו' כמשנת"ל גם שעסקה בעוה"ז בעבודת הבירורים ומ"מ צ"ל טבילה כו', דהגם שע"י הבירורים מבררים הניצוצות דתהו ויש בזה יתרון אור גדול כידוע מ"מ להיות שהמברר צריך להתלבש בלבוש המתברר מתדבקים בהלבושים מבחי' הפסולת כו', וכמו ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי כו' ולזאת צריך טהרה והעברה כו', וכמו"כ י"ל בעסק התורה בקושיות והעלמות שהן מצד הקליפה, ולזאת הגם שע"י באים למדרי' עליונה יותר מ"מ הרי מתלבשים בלבושים דק"נ ולזאת צריכים טהרה וא"ל ה"ז מבלבל כו".

וכ"ה גם בנדו"ד, שע"י שמברר בירורים ומתלבש בלבושי המתברר, נדבקים בו עוד ענינים, שזהו ענין הנפילה שמורידו ממדרגתו.

ועפ"ז אולי י"ל ג"כ בקושיית כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"כ שיחה ל"ט כסלו, ע' 166 ואילך):

דשם מקשה על דברי אדה"ז באגה"ק (ס"ב) ד"ה קטנתי, שמביא הענין ד"קטנתי מכל החסדים", ואח"כ מביא מה שפחד יעקב "שמא יגרום החטא". ואי"מ כלל לשם מה מביא זאת כאן, שנמצא לאחרי שניצל מהסכנה? ומבאר דענין החטא מל' חיסרון, שבשעת המאסר והירידה היה אצל אדה"ז חיסרון – דאף ש"לאחרי פטרבורג" ניתוסף עליו גדול בתורת החסידות כו' (ע"ד הזית שכשכותשים אותו מוציא שמנו) – הרי בזמן המאסר עצמו (כהזית בשעת הכתישה, שאינו זית ואינו שמן) הי' חטא מל' חיסרון. והביאור בזה, עפ"י האופן הב' המבואר כאן בנפילת הצדיק – בנפילה שבין מדרגה למדרגה, ש"אחרי פטרבורג" נתעלתה הפצת החסידות באופן נעלה הרבה יותר, ובזמן שבנתיים הייתה הנפילה. עיי"ש באורך.

ולכאורה כן אפשר לבאר ענין החיסרון, גם עפ"י האופן הא' המתואר כאן בנפילת הצדיק, וכמשנת"ל – שע"י (העסק דיעקב בבירור אצל לבן, ועד"ז) ישיבת אדה"ז בבית האסורים ודיבורו והתעסקותו עם השרים שם, ולאח"ז הישיבה בבית המנגד כו' – נדבק מבחי' הפסולת. וזהו מש"כ אדה"ז "קטנתי מכל החסדים".

9. המשך תרס"ו ע' צב (בהוצאה החדשה ע' ככב).

10. ראה ב"מ פה, א.

## ד.

## "דרך האמת" דווקא כשהיא "דרכו"

בתחילת ההקדמה הקשה אדה"ז על הפסוק "חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה" – דלכא' מדכתיב "עפ"י דרכו" – "משמע שאינה דרך האמת לאמיתו, וא"כ מאי מעליותא שגם כי יזקין לא יסור ממנה"?

היינו שמקשה מהי "דרכו" זו? דאם היא דרך האמת מדוע נקראת היא "דרכו", ואם אינה דרך האמת, מהי המעליותא בה?

ויש להבהיר כיצד לפי המשך הענין מתיישבת השאלה, מדוע נקראת דרך האמת "דרכו" שלו.

בסיום הדברים, אדה"ז מבאר שחידושה של האהבה שבדרך עשי' – האהבה שע"י התבוננות – הוא, שהיא זו שנשארת בשלימותה גם בזמני נפילותיו של הצדיק, ולא סרה ממנו כלל, כהאהבה בתענוגים שבדרך מתנה לצדיקים, שאותה הוא עלול לאבד לפי שעה.

וצריך ביאור: מהו באמת טעם הדבר, שבמדרגות נעלות תיתכן "נפילה", ודווקא דרגת החינוך היא זו שקיימת תמיד?

ומבאר ר' הלל מפאריטש בהערותיו<sup>11</sup>, עפ"י דוגמה מענין החינוך כפי שהוא בפשטות: כאשר מלמדים נער מלאכה מסוימת ומחנכים אותו בה, הדבר נמשך זמן רב. ועיקר ההתעסקות היא לא בלימוד פרטי המלאכה, דבר הלוקח מעט זמן, אלא ההרגל והחינוך במלאכה. לאמן ולהרגיל את הנער "להלביש" במלאכה את עצם כוח חכמתו.

והנה, לימודי הנער בתקופת החינוך הארוכה ככל שתהיה, אינם אלא בבחינת "קטנות" ביחס לניסיון והידע הרב שהוא צובר במשך השנים הבאות אח"כ כאשר הוא עוסק במלאכה זו. לאחר שנים רבות של התעסקות במלאכה זו, הוא נעשה מומחה בתחום, ויתכן שאף ימציא המצאות כיצד לשכלל את תחום המומחיות שלו. אזי מלאכה זו נעשית אצלו בבחינת "גדלות".

ואעפ"כ, ישנו יתרון לבחי' הקטנות ולחינוך הראשוני שלו במלאכה זו: החינוך הראשון הוא זה שיצר את עצם הקשר בין כוח חכמתו למלאכה זו; ואילו הניסיון, ההתחכמות וההמצאות שבאו בהמשך, אינם אלא חידושי פרטים הנוספים על עצם הענין. וכיון שהחינוך קשור עם ה"עצם" והמקור של הענין אותו חונכים – לכן יסודות ושורשים אלו נשארים תמיד בשלימות. במעלות ובשלימויות הפרטיות הנוספות על ה"עצם" והיסוד – יכולה להיות "נפילה"; אולם ב"עצם", בעיקר הדבר, אין נפילות.

ועד"ז יובן בעניננו: ישנה מעלה מיוחדת ב"אהבה שנתחנך והורגל בה מנעוריו", שכן באהבה זו דווקא האדם קשר את עצמו באהבת ה'. אמנם בגלוי, דרגת אהבה זו נמוכה מדרגות האהבה הנעלות

11. בהוספות לפלח הרמון שם. להלן עפ"י איך שהובא בשעה"ה"א עם ביאורי ר' יואל שי' כהן (ע' 70).

אליהן הוא מתעלה לאחר שנעשה צדיק; אבל כל דרגות אלה הן מעלות ושלימויות פרטיות, ואילו האהבה שהורגל בה מנעוריו – היא זו שקישרה וחיברה בין האדם עצמו לעצם ענין אהבת ה', והיא זו שנשארת בו תמיד בשלימות, ולא שייך בה נפילה.

[והוסיף בזה בביאורי ר' יואל שי' כהן<sup>12</sup>, עפ"י המבואר בלקו"ת ר"פ ויקרא בב' האופנים בעבודת האדם – אתערותא דלתתא מתוך יגיעה והעמקת הדעת, ואתערותא דלעילא בהתפעלות הבאה שלא ע"י הכנה ויגיעה – ש"הנפקותא" ביניהם: "שכאשר יש אתעדל"ת ממש ע"י יגיעת נפש אזי הוא דבר שיכול להתקיים לעד. . . כיון שהכין לבו לזה תחילה. . . משא"כ כשאין יגיעת נפש ויגיעת בשר מלמטה. . . הנה יוכל להיות חולף ועובר ואין לה קיום. . . מאחר שלא היתה רק בסיבת הערה והארה עליונה, לכן בהסתלק האור בטלה האהבה שנסתעף ממנה".

והביאור בזה<sup>13</sup>: כוונת הקב"ה בבריאת העולם היא "נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", ע"י עבודת האדם. לכן, למרות שבגילויים הנמשכים לאדם מלמעלה ללא קשר לעבודתו יש יתרון בכך שהם אינם מוגבלים לפי ערכו, מ"מ יש מעלה בגילוי הנמשך ע"י עבודתו על הגילויים הנמשכים למעלה מצד עצמם: כיון שעבודת האדם משלימה את הכוונה העליונה של עצמות הקב"ה, עליו נאמר "לא שניתי", לכן גם בגילוי הנמשך ע"י עבודה זו נעשה קיום וקביעות<sup>14</sup>.

כלומר: הטעם לכך שלגילויי הבא ע"י האדם יש קיום יותר הוא לא רק מצד שה"גברא" מוכשר יותר וראוי יותר לקבלת הגילוי, אלא גם מצד ה"חפצא" כביכול, מצד ענינו של הגילוי עצמו – באור האלוקי הנמשך ע"י עבודת האדם נרגש הענין של "לא שניתי" כפי שזה מצד העצמות, ולכן הוא תמידי וקבוע יותר.

ועד"ז בענינו: אמנם בגלוי, דרגת אהבה זו של בחינת ה"חינוך" נמוכה מדרגות האהבה המתגלות מלמעלה אצל הצדיקים; אבל בפנימיות הענין – דווקא האהבה הנוולדת ע"י עבודת האדם יש בה מעלה מיוחדת, היות ועבודה זו משלימה את רצונו העצמי של הקב"ה. לכן דווקא היא "דבר המתקיים" ולא שייך בה שום נפילה].

ועפ"י כל זה תתיישב שאלת אדה"ז בתחילה, דאכן דרך זו היא דרך האמת שבה יש ללכת, אלא שהחידוש בה הוא שהיא גם "דרכו" שלו, היא באה מצד עבודתו שלו. ואדרבה – הסיבה שהיא "דרך האמת לאמתו", היינו שנשארת נצחית בלי שינויים ("גם כי יזקין לא יסור ממנה"), היא דווקא מאחר שהיא "דרכו" וקשורה עם עצמותו.

ובזה יובן גם מה שמדייק אדה"ז בתחילת הענין, על אהבה שהיא בבחי' עשי' דווקא, דעפ"י הנ"ל זהו עיקר הענין – שאהבה זו נקנית אצלו מצד עבודתו הוא (כהגילויים הנמשכים ע"י עבודת האדם).

12. שם ע' 71.

13. ראה לקו"ש חי"ז ע' 335 ואילך.

14. משא"כ בכל שאר הבחינות שבסדר השתלשלות ישנם שינויים כלשהם בדקות דקות. ראה לקו"ש שם.



ה.

## המכוון בהבאת ענין נפילת הצדיק

בכלל יש להבין: לשם מה מביא כאן אדה"ז כל ענין הנפילה אצל הצדיק?

ולכאורה בא אדה"ז להשרישנו בזה יסוד גדול בספר התניא כולו, אף שנקרא "ספר של בינונים" – הרי ששייך גם לאלו שבמדרגת צדיקים, שגם אצלם תיתכן נפילה ממדרגתם, שאז שייכים הם לעינים ודרכי ההתבוננות דבינונים<sup>15</sup>.

[ולהעיר מ"ספר של צדיקים" שכתב אדה"ז, ולפועל לא הוציאו, כיון שנשרף וכו'<sup>16</sup>].

והשייכות להקדמה זו, תובן עפ"י הידוע<sup>17</sup>, שהייתה סברא אצל אדה"ז שחלק שעהיוה"א יהי' בראש ס' התניא, לפני החלק דלקוטי אמרים.

15. אמנם בלקו"ש חל"ו ע' 224 מדגיש (להשוואל) שעיקר ההוראה היא לבינונים, שזו מידת כל אדם וצדיקים מועטין הן. והענין המבואר כאן שייך לכל יהודי (במכ"ש וק"ו מהצדיק שיש לו אהבה נוספת, הרי ודאי שכן הוא אצל הבינוני שזוהי האהבה היחידה אצלו), עיי"ש.

16. ראה לקו"ש ח"י ע' 268. ובכ"מ.

17. ראה לקו"ש חכ"ה שבהערה 1.

## המשכת וגילוי עצמותו יתברך בעולם הזה

### תכלית בריאת העולם כעבודתו של היהודי

הת' מנחם מענדל שי' אסולין  
תלמיד בישיבה

#### א.

#### מטרת ותכלית בריאת העולם ומשמעות המושג "דירה"

כתב אדמו"ר הזקן בתניא (לקו"א פרק לו) מהי המטרה והתכלית של בריאת העולם, וז"ל:  
"והנה מודעת זאת מאמר רבותינו ז"ל, שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקדוש ברוך הוא להיות דירה בתחתונים". כלומר, נשתוקק הבורא יתברך אשר בעולם הזה התחתון והשפל יהיה לו "דירה".

כדי להבין את משמעות הדברים, לאיזה דבר הוא בדיוק נשתוקק, יש להסביר תחילה מהי כוונה והמשמעות של דירה אצל בני אדם, ומכך ניתן להבין ולהשיג לאיזה דבר הוא נתאוה.

משמעות המושג דירה אצל בני אדם, כולל בתוכו שני פרטים:

א. דירת האדם היא מקום בו יכול הוא להימצא כפי שהוא, בכל עצמותו ללא צורך בהתלבשות והתאמה כלשהי.

בשונה מכך כאשר האדם יוצא חוץ לביתו, הוא מתאים את עצמו למקום בו אליו הוא מגיע, הן בבגדיו הן במעשיו, לא כן כאשר הוא שוהה בביתו שם הוא מתנהג ולבוש כפי שהוא, ללא צורך להתאים את עצמו לדבר מה.

ובלשונו של הרבי באחד מאמריו (באתי לגני תשי"א<sup>1</sup>): "וכמו הדירה הרי האדם דר בה בכל עצמותו ומהותו".

ב. בדירה (לא רק שהאדם נמצא בכל עצמותו ללא שום התאמה או 'ציור', והוא נמצא שם בגילוי אלא) כל פרטי הדירה משרתים את הדר, והיינו שכולם בטלים והם חלק מן הדר. ולשם כך דרוש שתהיה הדירה מוארת, ושלא יהיה העלם על מציאות זו. משום שבמצב בו אין ניכר שפרטי הבית מהווים חלק ממציאות בעל-הבית, אזי על-אף שזהו ביתו ושם הוא נמשך בכל עצמותו – אין בעל הבית 'מתגלה' בהבית.

1. תורת מנחם מלוקט, כסלו-שבט, עמ' רסח.

כמו כן "נתאוה הקדוש ברוך הוא להיות לו דירה בתחתונים", דפירוש הדברים שנשתוקק "לדירה" הוא לשני פרטים:

א. שהוא – עצמותו ומהותו יתברך – ישכון בעולם הזה ולא כפי שהוא מתגלה בעולמות עליונים שבהם הוא מתגלה באמצעות הצטמצמות והתלבשות האור לפי ערך העולמות.

בלשונו של הרבי (במאמר הנ"ל): "שיהי' לו יתברך דירה בתחתונים . . . הנה כמו כן הוא בתחתונים שהם דירה לו יתברך, הכוונה שמשיכים לא רק גילויים כ"א שנמצא בהם עצמות א"ס ב"ה. וזהו תכלית בריאת והשתלשלות העולמות".

ב. שעובדת שכינתו בעולם-הזה תהיה בגילוי ולא יהיה העלם על-כך, והיינו שבכל פרטי הדירה יהיה ניכר שהם בטלים והם חלק מן הדר, ואזי הדירה לעצמותו תהיה באופן גלוי ומואר.

ובלשונו של הרבי באחת משיחותיו<sup>2</sup>: "בדירה בתחתונים יש שני ענינים: יש לעשות דירה לעצמותו, ובאופן שהעצם יהיה שם בגילוי – שתהיה דירה מוארת".

## ב.

### בימות המשיח תושלם הכוונה

רצון זה של הקב"ה יגיע ליעדו ויושלם בביאת המשיח, אז תאוותו תמומש ויהיה לו דירה כאן בעולם הזה<sup>3</sup>.

פרט הא' של הדירה – שעצמות הדר נמשך בדירה – הקב"ה בכבודו ובעצמותו ישכון כאן, וכמו שאומר הנביא<sup>4</sup>: "ולא יכנף עוד מוריך", שמשמעות הדברים היא שבזמן הזה הקב"ה מתגלה ע"י לבושים והסתרים, כמו אדם המכסה פניו בכנף בגדו שלא יראו אותו<sup>5</sup>, ואילו לעתיד לבוא הקב"ה לא יתכסה ויתעלם בכנף ולבוש<sup>6</sup>, אלא יומשך כאן למטה ללא שום צמצום וכיסוי.

פרט הב' של הדירה – שעצמות הדר תהיה בגלוי לשוהים בדירה – הקב"ה יתגלה לכולם, וכמו שאומר הנביא<sup>7</sup>: "ונגלה כבוד ה'" שמשמעות הדברים היא שעצמותו ומהותו ית' תתגלה לעין כל, ללא שום הסתר.

2. לקוטי שיחות חלק ד, עמ' 1054, בפנים הובא בתרגום חופשי, ההדגשים במקור. וראה גם בלקוטי שיחות חלק ג עמ' 956.

3. ראה בתניא שם.

4. ישעיה ל, כ.

5. ראה במצודות שם.

6. ראה בפ' רש"י שם.

7. ישעיה מ, ה.

## ג.

## עשיית הדירה נעשית באמצעות בני-ישראל

תכלית זו נעשית על ידי עבודתם של בני ישראל בקיום התורה והמצוות. וכמו שכתב אדמו"ר הזקן בתניא (שם פרק לז) וז"ל:

"והנה תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעולם הזה הגשמי – תלוי במעשינו ועבודתנו וכו'".

דהנה פירוש "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", הוא לא רק שנשתוקק שדירתו תהיה כאן בעולם הזה, אלא שנשתוקק שדירתו תיעשה באמצעות ועל-ידי ה"תחתונים". כלומר על ידי בני ישראל הנמצאים כאן בעולם הזה, ובלשונו של הרב<sup>8</sup>: "דנוסף לזה שנתאוה שהדירה (גלוי אלוקות) תהיה בתחתונים, נתאוה שגם עשיית הדירה תהיה על ידי עבודת התחתונים".

והטעם לכך שדווקא קיום התורה והמצוות הם הם הגורמים שהקב"ה יומשך כאן למטה, מוסיף לבאר בתניא (שם) וז"ל:

"כי בעשיתה ממשיך האדם גלוי אור אין סוף ברוך הוא מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עולם הזה".

ביאור הדברים:

בתוך המצוות עצמם נמצא מהותו ועצמותו של הקב"ה, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בשיחה הידועה<sup>9</sup> שכל המצוות מתייחסים אל העצמות, ועל-ידם לוקחים העצמות.

וזהו מה שמובא בזוהר<sup>10</sup> "לית מחשבה תפיסא בך כלל", ומבאר בתניא<sup>11</sup>: "כי אם כאשר תפיסה ומתלבשת בתורה ומצוותיה".

דהיינו, שכל מה שיעשה הנברא מצד עצמו – מכיון שהוא מוגבל, אין באפשרותו לתפוס ולהמשיך את הקב"ה כאן למטה, דהרי "ליתא מחשבה תפיסא בך כלל". אך מובן ופשוט שהקב"ה אינו מוגבל כלל ח"ו, והוא החליט להשים את עצמו בתוך התורה והמצוות.

ולכן כאשר יהודי מקיים מצוה הוא ממשיך את עצמותו ומהותו כאן למטה.

אלא שעצם ההמשכה נפעלת כבר עתה ע"י קיום המצוות, מכל מקום האלוקות שנמשכת עתה

8. ספר המאמרים תורת מנחם מלוקט כסלו-שבת עמ' שנב. ההדגשים במקור.

9. שיחת שמח"ת עדר"ת (סה"ש תורת שלום ס"ע 190 ואילך).

10. תקוני זוהר בהקדמה ("פתח אליהו") יז, א.

11. לקוטי אמרים פ"ד.

אינה בהתגלות, והאור האלוקי הנמשך ע"י קיום המצוות אינו ניכר ב"גשמיות העולם הזה"<sup>12</sup>.  
ואילו לעתיד לבוא, ההמשכה תבוא לידי גילוי והאור האלוקי הנמשך עתה ע"י קיום המצוות יתגלה  
ויאיר "בגשמיות עולם הזה".

## ד.

### דירה מוארת בעבודת ה'

והנה מכיון שכל הגילויים לעתיד לבוא תלויים במעשינו ועבודתנו<sup>13</sup>, נדרש היהודי כעת לא רק  
להמשיך את עצמותו ומהותו כאן בעולם אלא נדרש הוא גם להמשיך את עצמותו יתברך בגילוי.  
הגם שכעת עצמותו יתברך מכוסה ואינה גלויה לעינינו, מכל מקום נדרשת עבודה כזאת שמבטאת  
את הקב"ה וכדלקמן.

והנה בליקוטי שיחות<sup>14</sup> מתבאר, שהשימוש במילה "דירה" (ולא מונחים מקבילים כגון מקום,  
משכן, וכדומה) הוא לא מקרי. אדם עשוי להימצא במקומות שונים שבכל אחד מהם הוא מגלה  
היבטים מסוימים של אישיותו ושל אור החיים, אולם המקום היחיד שבו הוא שוכן ומתגלה באופן  
מלא בכל עצמותו הוא מקום מגוריו האישי.

זוהי משמעותה של "דירה בתחתונים" העולם לא נועד להיות רק מקום לגילויים אלוניים בדרגות  
כאלו או אחרות אלא דירה לעצמו שבה ישכון הבורא בכבודו ובעצמו ללא מגבלות וללא גינונים,  
מטרה זו מושגת על ידי קיום המצוות בפועל בעולם הגשמי שהוא עיקר רצונו של הבורא המעשה  
הוא העיקר (וכמו שאכן התבאר בהרחבה לעיל אות ג).

ומוסיף שם הרבי, שאדם עלול לחשוב שמאחר שהדירה מיועדת לעצמותו של הבורא ולא לגילויים  
כאלו או אחרים, אין חשיבות למראה החיצוני של הדירה, היא יכולה להיות מטונפת ואפילה ועדיין  
לשמש כדירה לעצמותו בדיוק באותה מידה. כלומר הדבר החשוב היחיד הוא קיום המצוות בפועל.  
ואילו למעטפת החיצונית-הקיום מתוך כוונה ראויה לשמה למצווה עצמה ולא לשם פניות צדדיות  
אין כל חשיבות.

והתשובה לכך היא, שעשיית הדירה לעצמו הוא רק מרכיב אחד במושג דירה בתחתונים ומלבדו  
ישנו מרכיב נוסף: דירה מוארת. שרצונו של הבורא הוא לדירה גם להתגלות בו בכל עצמותו, לשם כך  
צריכות המצוות היוצרות את הדירה להיות מצוות מאירות מצוות הנעשות מתוך כוונה.

ושם בשיחה מביא את דברי אדמו"ר הזקן שמדייק בליקוטי תורה פרשת מטות בלשון המובאת  
בחז"ל "תשובה ומעשים טובים" (ולא תשובה ומצוות), שמעשה המצוות יכול להיות באופן כזה

12. לשון התניא לעיל.

13. ראה תורת מנחם מלוקט, אדר-סיון עמ' קפט, הערה 17.

14. חלק ד, פרשת קרח.

שהמעשים אינם טובים ואינם מאירים אף שגם אז הרי הם מצוות. וזהו שדייקו חז"ל לומר תשובה ומעשים טובים היינו שעל-ידי תשובה נכונה המעשים הם טובים ומאירים.

ה.

### סיכום מהדברים המתבארים עד כאן בעבודת ה'

ונמצא שכדי לפעול את הכוונה של הקב"ה במטרת הבריאה "דירה בתחתונים", היא באמצעות שני קווים בעבודת היהודי, (א) מעשה, (ב) כוונה.

המעשה – הקיום המעשי של התורה והמצוות – הוא אשר ממשיך את עצמותו ומהותו בתחתונים, בהיות אשר המצוות המעשיות הן רצונו של הקב"ה ובהם הכניס את עצמותו ומהותו, ולכן ע"י עצם קיום המצוות ממשיכים בעולם את עצמותו של הקב"ה (כדלעיל בהרחבה אות ג).

הכוונה – קיום המעשים מתוך רגש וכוונה – מעבר לכך שהיא עזר בעצם הקיום המעשי של המצוות, הרי שהיא אשר פועלת את התגלות העצמות בעולם. כאשר מקיים האדם מצווה ללא כוונה גלויה, אזי עצמות אין סוף המלוּבש בהמצוות נמשך בעולם – "דירה חשוכה" כביכול.

אך כאשר ישנו השילוב של מעשה המצווה יחד עם כוונתה, אזי המשכת עצמות אור אין סוף המלוּבש בהמצווה נעשית באופן גלוי בעולם – "דירה מאורת" כביכול.

ו.

### "גילוי עצמות" בעבודת ה' – קיום תומ"צ מתוך קב"ע

והנה יש לדון ולעיין איזה עבודה בדיוק נדרש היהודי כדי שקיום התורה ומצוות שלו יהיו 'מאירים', ועל ידם יומשך העצמות בגילוי.

והנה במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא<sup>15</sup>, דן הרבי מהו הפועל את המשכת העצמות בעולם, ומהו המביא לכך שהמשכת העצמות תהיה בגילוי. וז"ל<sup>16</sup>:

"והיינו, שבכדי לתפוס בהעצמות ממש הוא (בעיקר) ע"י קיום התורה והמצוות".

ומבאר ומרחיב את טעם הדבר: "דכיון שכל העניינים באין ערוך וכלא חשיב לגבי' ית' הרי אין שייך שהיה איזה ענין שעל ידו יכולים לתפוס בי' ית', ובכדי לתפוס את העצמות הוא דוקא ע"י שהעצמות רוצה בזה.

"וזהו שע"י קיום התומ"צ תופסים בהעצמות, כי המצוות הם רצון העצמות. היינו, דזה שע"י התומ"צ תופסים בהעצמות הוא לא מצד מעלת התומ"צ עצמם, אלא לפי שהוא רצון העצמות".

15. תורת מנחם מלוקט, כסלו-שבט, עמ' פו ואילך.

16. שם אות ד.

וממשיך לבאר הסיבה לכך שצריך לקיים תורה ומצוות מתוך ביטול דווקא, ולא מספיק קיום תורה ומצוות מתוך רגש של אהבה ויראה וכיו"ב, וז"ל:

"וזה שקיום המצוות צ"ל בביטול [אף שלגבי העצמות ביטול ומציאות הם בשוה ממש], הוא, בכדי שהמשכת העצמות שע"י קיום המצוות תהי' בגילוי. דכשעשיית המצוה של האדם היא באופן שנרגשת המציאות שלו, שהוא המקיים את המצוה, הרגש המציאות הוא כמו סותר לגילוי העצמות. וכיון שכשהאדם מקיים את המצוות מצד הרצון שלו, גם כשהרצון שלו הוא להשלים רצון הקב"ה, נרגשת מציאותו, לכן, בכדי שהמשכת העצמות שע"י קיום המצוות תהי' בגילוי, הוא ע"י שקיום המצוות הוא בדרך קבלת עול, לא מצד הרצון שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו".

לפי זה מתבאר, שכדי לפעול המשכת עצמות בגילוי, אין זה מספיק שיהודי יקיים את התורה והמצוות עם רגש של אהבת ה' וכיו"ב שהרי כאשר הרגש שלו הוא המניע וגורם את קיום המצוות, נרגשת מציאותו של היהודי ו"הרגש והמציאות הוא כמו סותר לגילוי העצמות".

וכדי שהמשכת עצמות תהיה בגילוי, זהו רק כאשר קיום התורה והמצוות נטולים כל רגש, אפילו רגש חיובי ונעלה, אלא נובעים אך ורק מציווי של הקב"ה, דהיינו שמקיים את המצוות מתוך קב"ע.

## ז.

### הסתירה ותיווכה בדרך אפשר

והנה גם בלקוטי שיחות<sup>17</sup> הרבי דן בכך, וכותב אשר עבודה מתוך אהבה ויראה, הם אשר גורמים שהמצוות יהיו מאירות.

ולכאורה זהו ממש סתירה למה שנתבאר במאמר הנ"ל, אשר כל רגש איזה שיהיה הוא נובע ממציאותו של האדם, ולכן קיום תורה ומצוות מתוך רגש הם "כמו סותר לגילוי העצמות", והדרך היחידה להמשיך עצמות בגילוי זהו על ידי קיום תורה ומצוות מתוך קב"ע, דאז לא מורגשת כלל מציאותו וישותו של האדם.

דכאשר מה שמניע את האדם לקיים התורה והמצוות הוא רק ציווי של הקב"ה, בין אם מזדהה עם כך בין אם לאו, אז ניכר בגילוי בנפש האדם עצמותו יתברך.

ויש לעיין הכיצד אפשר לתווך בין הדברים הנ"ל.

ואולי יש לומר הביאור בזה ובפשטות:

דהנה בלקו"ש שם מבאר מדוע יש לקיים תורה ומצוות מתוך רגש, ולא די בקיום מצוות באופן של "מצות אנשים מלומדה", והולך ומונה שם כמה טעמים (עיי"ש), והטעם הסופי והעיקרי שמונה שם,

17. חלק ג, שיחה לשבת הגדול, אות ג. ובהערה 11.

הוא מפני שהקב"ה רוצה לא רק המשכת עצמות – קיום מעשה המצוות, אלא גם גילוי עצמות – קיום מצוות מתוך רגש.

וזהו נכון ביחס לקיום התורה ומצוות ללא רגש אלא באופן של "מצות אנשים מלומדה".

כלומר, קיום תורה ומצוות מתוך אהבה ויראה נחשבים לגילוי עצמות באופן יחסי לקיום תורה ומצוות באופן של "מצות אנשים מלומדה".

משא"כ במאמר הנ"ל שם עוסק לבאר את עצם העניין של גילוי עצמות, לא באופן יחסי, אלא את העניין עצמו, ולכן (בדקות) קיום תורה ומצוות מתוך אהבה ויראה וכיו"ב אינם ראויים להמשיך עצמות בגילוי.

רק קיום תורה ומצוות הנובעים מקבלת-עול הם הראויים להמשיך את העצמות בגלוי.



## מחלוקת המקובלים והחוקרים בענין אור ושפע

הת' מנחם מענדל שי' גרינברג  
תלמיד בישיבה

אחד מהמושגים הבסיסיים בתורת החסידות, הוא המושג – 'אור אין סוף'. מושג זה (שמקורו מתורת הקבלה) הוא כינוי להשפעה האלוקית הנמשכת לעולמות.

ברם, מובא בכמה מקומות בתורת החסידות<sup>1</sup>, שכינוי המשכה זו בשם 'אור' – שנוי במחלוקת בספרים הקדושים בין בעלי החקירה לבין בעלי הקבלה. נציג כאן את השיטות בענין, ונסה לבאר את סברותיהם וטעמי מחלוקתם.

### א.

#### שיטת הרמב"ם – כינוי ההמשכה האלקית בשם שפע

הרמב"ם – שנחשב לאחד מגדולי בעלי החקירה – מבאר בספרו הידוע 'מורה נבוכים' את ענין המשכת האלוקות. ומכנה את המשכה אלוקית זו בשם 'שפע'.

וזה לשון הרמב"ם<sup>2</sup>: "וכבר התבאר בחכמת הטבע, כי כל גוף שיעשה מעשה אחד בגוף אחר, לא יעשה בו רק כשיפגשהו (או יפגוש מה שיפגשהו – אם היה מעשה הפועל ההוא באמצעיים)".

כלומר, כל פעולה שדבר גשמי פועל (בדבר גשמי אחר), נעשית רק ע"י מפגש שלו עם הדבר הנפעל. רק ע"י נגיעה ישירה ביניהם, יתרחש איזה שינוי או חידוש<sup>3</sup>.

וממשיך שם, שבנוגע לפעולות הקב"ה אין הדבר כך. וז"ל:

"... וזה הפועל [הקב"ה] אשר הוא בלתי גוף מן השקר, שיהיה מעשהו למה שיעשהו בערך אחד אחר, שאינו גוף שיקרב או ירחק או יקרב גשם לו, או ירחק ממנו, מפני שאין ערך רוחק בין הגוף, ובין מה שאינו גוף. . ידענו בהכרח, שזה הפועל לא יעשה בנגיעה, ולא על רוחק מיוחד, מפני שאינו גשם".

1. אוה"ת – עניינים, עמ' קי. המשך תרס"ו, ד"ה זאת חוקת (עמ' קעג ואילך). המשך תער"ב, ד"ה שופטים ושוטרים (עמ' צה ואילך). ועוד.

2. מורה נבוכים חלק ב', פרק יב.

3. הרמב"ם מביא לכך שתי דוגמאות. וז"ל: "דמיון זה: (א) כי זה הגוף, אשר הוחם עתה, אמנם הוחם בפגוש אותו גוף האש (או שהאש חיממה לאוויר, והאוויר המקיף בגוף ההוא חממו, ויהיה הפועל הקרוב לחימום הגוף ההוא – גוף האוויר החם). (ב) עד שהאבן השואבת אמנם תמשוך הברזל מרחוק, בכוח שהתפזר ממנה באוויר הפוגש הברזל".

הרמב"ם מבאר, שאצל הקב"ה, כיון שאינו גוף, הוא לא צריך להתקרב להדבר הנפעל כדי לפעול בו; פעולתו של הקב"ה איננה נזקקת לקרבה ונגיעה בדבר הנפעל.

וממשיך שם, שהכינוי לפעולות מן הסוג הזה (דהיינו פעולות הקב"ה), הוא 'שפע'. וז"ל:

"ויכונה לעולם פועל הנבדל ב'שפע' – על צד ההידמות ב'עין המים', אשר ישפע מכל צד, ואין לו צד מיוחד שימשך ממנו, או ימשיך לזולתו, אבל מכולו הוא נובע ולכל הצדדים ירווה, הקרובים אליו והרחוקים ממנו תמיד..."

"כן הבורא יגדל שמו, כאשר התבאר שהוא בלתי גוף, והתקיים שהכול פעלו ושהוא סבתו הפועלת כמו שבארנו וכמו שנבאר נאמר שהעולם – משפע האלוה ושהוא השפיע עליו כל מה שיתחדש בו, וכן יאמר שהוא השפיע חכמתו על הנביאים – הענין כולו שאלו הפעולות פעולת בלתי גוף. והוא אשר יקרא פעלו 'שפע'".

והיינו, שהמילה 'שפע' היא תואר לאופן המשכה ע"ד המשכת מים. שכאשר מים נשפכים בשטח מישור, הם (לא ינועו לנקודה מסוימת בשטח, ולא יתרחקו מנקודה כלשהי, אלא) יתפשטו לכל כיוון בצורה שווה; המים מגיעים לכל כיוון ולכל נקודה, מבלי להתייחס לנקודות ולכיוונים הללו.

דבר זה ממחיש במקצת את אופן פעולות הקב"ה, שהוא אינו זקוק להגיע לדבר הנפעל, אלא כל הנפעלים שווים מבחינת הקרבה והריחוק. ולכן בחר הרמב"ם לכנות את פעולות הקב"ה, בשם 'שפע'.

אמנם מסייג הרמב"ם את דבריו, שבאמת גם לשון זו אינה מדויקת. וז"ל:

"וזה השם – רצוני לומר ה'שפע' – כבר התיירהו הלשון העברי, גם כן על האלוה ית', מפני ההידמות בעין המים השופע כמו שזכרנו – מפני שלא ימצא להדמות פעולת הנבדל, יותר נאה מזה הלשון – רצוני לומר ה'שפע'. שלא נוכל על אמיתת שם שתסכים לאמיתת הענין. כי ציור פעולת הנבדל כבד מאוד, ככבוד ציור מציאות הנבדל. וכמו שהדמיון לא יציר נמצא, כי אם גוף או כח בגוף, כן לא יצייר הדמיון היות פעולה, רק בקריבות פועל או על רוחק אחד ומצד מיוחד..."

כלומר, לסיכום: באמת אין ביכולת שכלנו להבין כיצד פועל הקב"ה, כמו שאיננו יכולים להבין את אופן מציאותו ית'. אך מבין כל הלשונות הקיימים אצלנו, הנה לשון 'שפע' הוא הכינוי והכי מתאים, להשתמש בו כלפי פעולות הקב"ה, משום שהוא מתאר סוג של פעולה, בה הפועל לא צריך להתקרב ולפגוש בנפעל.

## ב.

### שיטת המקובלים – כינוי ההמשכה האלוקית בשם אור

אמנם, המקובלים השיגו על הרמב"ם, באמרם<sup>4</sup>, דהן אמת שאין ביכולתנו למצוא כינוי מדויק לאופן

4. ראה 'שומר אמונים' להר"י אירגאס, ויכוח שני סעיף יא.

פעולות ה', מ"מ, אם כבר מחפשים את התיאור שהכי מתקרב לאמת, הנה לכאורה השם 'אור', מתאים יותר לכינוי ההשפעה האלוקית. והיינו, שיש דבר מיוחד דווקא באור, שלכן הוא ממחיש באופן הרבה יותר מדויק את אופן פעולות הקב"ה, והוא<sup>5</sup>:

האור היוצא מן השמש המאירה, נשאר תמיד תלוי במאור, ואינו יכול להיפרד מדבקתו במקורו<sup>6</sup>, כמו שאנו רואים, שאם תשקע השמש, תיכף ומיד לא ימצא שום מציאות אור.

את התלות הזו של הדבר במקורו, ניתן למצוא (מבין הדברים הקיימים בעולם) אך ורק באור. שאר הדברים אינם תלויים עד כדי כך במקורם.

וזהו הטעם לכינוי פעולות הקב"ה בשם 'אור', כי פעולות הקב"ה הם דבוקות ותלויות בו, ואינם נפרדות ממנו לעולם.

וכמבואר בארוכה ב'שער היחוד והאמונה' (פרקים א-ב), אשר אינו דומה מעשה אנוש ותחבולותיו למעשה שמים וארץ. שהאדם במעשיו יכול ליצור רק יש מיש, ולכן אין הנפעל תלוי לעולם בפועל, אך מעשה הקב"ה, שהוא בורא יש מאין, הנה האין אינו יכול להתקיים אפילו רגע אחד ללא הכוח של הפועל; כדי שיהיה ליש קיום, הוא צריך שיהיה פעולת התהוות חדשה בכל רגע ורגע.

וא"כ לסיכום, דעת המקובלים היא שצריך לכנות את פעולת הקב"ה דווקא בכינוי 'אור', שהוא הלשון המתאימה והראויה ביותר לתיאור פעולות הקב"ה, כיון שהיא מדגישה שפעולותיו אינם נבדלות ומנותקות ממנו.

## ג.

### ביאור א' בטעם המחלוקת בין המקובלים לחוקרים והקושי בזה

בהשקפה שטחית נראה, שבאמת אין מחלוקת עקרונית בין החוקרים והמקובלים, שמטעם זה נחלקו מהו הכינוי לפעולות הקב"ה. ההבדל ביניהם נובע מכך, שכל אחד מתייחס לפרט אחר, בנוגע לפעולות הקב"ה:

החוקרים מתייחסים בעיקר לכך, שלפעולות הקב"ה אין יחס וקרבה לדבר הנפעל (כנ"ל), ולכן הם בוחרים דווקא בכינוי 'שפע', שהוא כינוי שמתאר המשכה ופעולה ללא קרבה לדבר הנפעל.

[ב'אור התורה עניינים' (ע' קי) מציין אדמו"ר הצ"צ 'לספר ש"א". בהמשך תרס"ו (שם), כתבו המו"ל (בהערה 26) שבאזה"ת שם מציין לספר 'שערי אורה' להר"י גיקטלייא. אך חיפשתי בספר זה ('שערי אורה') ולא מצאתי שם שום זכר לענין הכינויים אור ושפע. ונראה שהמו"ל הנ"ל לא פירשו נכון את הר"ת 'ש"א', וכוונת הצ"צ היא לספר 'שומר אמונים' כנ"ל. וכן ראיתי בהמשך תרע"ב (שם) שאכן ציינו (בהערה 34) לספר 'שומר אמונים'].

5. טעמים נוספים בהיתרון שבהתואר אור ראה ב'שומר אמונים' שם. וראה מה שמציין שם ג"כ לספרים אחרים, עיי"ש. ובהמשך תרס"ו שם, נסמן ג"כ ספר העיקרים (מ"ב פכ"ט).

6. ובלשון החסידות: "דבקות האור במאור". וראה לקמן בפנים.

לעומת זאת, המקובלים מתייחסים בעיקר לכך, שפעולות הקב"ה דבוקות בו (כנ"ל), ולכן הם בוחרים דווקא בכינוי 'אור', שמתאר המשכה ופעולה שדבוקה ומחוברת למקורה.

אך לפי זה תמוה ביותר:

גם אור מתפשט לכל כיוון ונמשך לכל צד, בדיוק כמו מים. האור אינו מתייחס לאיזה נקודה ספציפית שהוא בא לפעול עליה, אלא הוא פועל על כל המקומות בשווה, מבחינת הקרבה והריחוק. ולפי זה מובן, שגם אור ראוי להיקרא 'שפע', שכמו שיש 'שפע מים', כמו כן יש גם 'שפע אור'.

ולפי"ז השם 'אור' מתאר את שני העניינים: א) שלילת הקרבה לדבר הנפעל. ב) דבוקת הפעולה במקורה. וא"כ אין מובן מדוע לא מכנים החוקרים את פעולות הקב"ה בתואר זה, והרי גם בו מתואר אופן פעולת הקב"ה, שאינו צריך להתקרב במיוחד לדבר הנפעל?

ואין לתרץ, דאין הכי נמי – שהחוקרים אינם שוללים את השימוש בתואר 'אור', אלא שהם דיברו על ענין ה'שפע' באופן כללי (מבלי להיכנס לדוגמאות – שפע אור או שפע מים) – דהרי הרמב"ם כתב בפרוש, שלשון שפע הוא ע"ד ענין השפעת המים, ולא מזכיר כלל ענין המשכת אור<sup>7</sup>, והו"ל להזכיר (עכ"פ) את המשכת האור, שלכאורה הוא משל מדויק יותר מהשפעת המים?

#### ד.

#### ביאור ב' בטעם המחלוקת בין המקובלים לחוקרים

ונראה לומר, שטעם החוקרים שאינם משתמשים בתואר 'אור', הוא (לא בגלל שהם מתייחסים לפרט אחד, בנוגע לפעולות הקב"ה, והמקובלים לפרט אחר, כנ"ל, אלא) מחמת שהם רואים חסרון מסויים בתואר 'אור'. ולכן הם לא משתמשים בו, אע"פ שהוא תואר יותר מדויק.

לבאר הענין בפשטות, צריך לומר, שוודאי שהחוקרים מודים ומסכימים, שהתואר 'אור' הוא תואר יותר מדויק (מצד הפרטים שבו), אך הסיבה שבכל זאת הם אינם מוכנים לכנות את המשכת האלוקות ופעולות הקב"ה בשם זה, הוא מפני שהשם אור – הוא תואר למציאות גשמית;

החוקרים לא רצו לתאר ענין אלוקי כהשפעה אלוקית בתארים גשמיים. הם חששו מכך שאנשים יטעו ויחשבו שהתואר הוא אינו רק משל בעלמא, אלא הוא כפשוטו, ויחשבו בדעתם את האלוקות למציאות דבר גשמי. ולכן החוקרים נמנעו מלתאר את המשכה האלוקית בתואר 'אור', שהוא

7. ודחק גדול לתרץ, שהזכיר דווקא מים, כי זהו ע"ד לשון הפסוקים שבהם נאמר לשון זו. כיון שאעפ"כ היה הרמב"ם צריך להזכיר (עכ"פ) גם את ענין שפע האור שהוא דוגמא מתאימה יותר, ככפנים.

אמנם, בספר 'גבעת המורה' על מורה נבוכים, כתב שהרמב"ם בחר דווקא דוגמת המים, כי בשיפוע ההר ימשכו המים מהמקום הגבוה למקום הנמוך, ודבר זה דומה להמשכת האלוקות, שיורדת מעילה לעילה. אך גם זה דחק גדול, משום שלא נזכר כלל טעם כזה בדברי הרמב"ם. (ועיי"ש שהביא זאת כטעם צדדי).

למעשה תואר של מציאות גשמית, אלא בחרו לתאר זאת בשם 'שפע', ששם זה אינו מתאר כלל מהו הדבר שנשפע, אלא רק את עצם ענין ההשפעה.<sup>8</sup>

[אלא שסו"ס, כדי לבאר מהו ענין ההשפעה (שהוא שם כללי), הוצרכו החוקרים להביא משל גשמי, ולכן הביאו את הדוגמא ממים הנ"ל. אך פשוט שיש הבדל גדול, בין הבאת משל בלבד מדבר גשמי (שהרי שפע הוא שם כללי אלא שהרמב"ם הביא לכך דוגמא משפעת מים), לבין כינוי פעולות הקב"ה בתואר של דבר גשמי. הבעיה אינה בעצם הבאת משלים גשמיים להבנת התואר הכללי (ששייך הן בגשמי והן ברוחני), אלא בתיאור ההשפעה האלוקית עצמה בתארים גשמיים.

ואולי יש לומר, שזהו הטעם שהרמב"ם הביא משל דווקא מהשפעת מים ולא מהמשכת אור (דלכאורה, גם כמשל בלבד הוא מדויק יותר, ועדיף ממשל השפעת מים):

ההרמב"ם רצה להרחיק כל חשש להגשמה באלוקות, ולכן המחיש את ענין ההשפעה דווקא מהשפעת מים, שבזה ודאי וברור לכל אחד (אפילו לקלי הדעת) שהמשל הגשמי הוא רק משל בלבד, לא נמצא כן אצל הקב"ה (השפעת מים). משא"כ בנוגע לאור, שאע"פ שגם הוא מציאות גשמית, הנה מ"מ זוהי המציאות הכי מופשטת מחומר גשמי, והכי נעלית בין המוחשיים, וא"כ בזה יתכן יותר מקום לטעות והגשמה באלוקות].

אמנם המקובלים השתמשו בתואר אור למרות שזהו שם דבר גשמי, וישנו החשש שמא יבואו מזה להגשמת אלוקות.

ואולי אפשר להסביר את דעתם, שחששו, שאם יכנו את המשכת האלוקות בתואר 'שפע', הנה יבואו לטעות מזה בנוגע לאופן ההמשכה. כי הנה מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ ב'דרך מצוותיך'<sup>9</sup>, שיש חילוקים רבים בין התואר 'אור' לתואר 'שפע', שבכמה פרטים הם תארים הפכיים זה מזה. וזלה"ק:

"וחכמי הקבלה הוסיפו עוד, לקרות לשון 'אור', אמרם: 'אור א"ס' 'אורות עליונים'. ונת' במ"א טעמם ונימוקם בכריחותם מל' שפע שנשתמשו בו הפלסופי', כי אור ושם שניהם עולים בקנה א' משא"כ שפע, וההבדל ביניהם הוא בד' דברים: הא' כי השפע היא מהות ממהות משא"כ האור שאין הזיו של השמש מערך ומהות גופו של כדור השמש הנק' מאור והוא כלא חשיב במאור ונק' אין. וכן הוא משל השם שאינו מערך מהות האדם. הב' שהשפע יש מיש ואינה הוי' חדשה והאור הוא הוי' חדשה כי התכללות השפע בעודה במשפיע היתה חלק מחלקי מהותו ונק' יש בעודו שם משא"כ

8. מלשונם של רבותינו נשיאינו – במאמרים שהביאו את מחלוקת המקובלים והחוקרים בענין זה – נראה שכך למדו והבינו בפשטות את דעת החוקרים. דבאר התורה שואל כ"ק אדמו"ר הצ"צ על דעת המקובלים, וז"ל: "צריך להבין ענין הטעם שקראו המקובלים להמשכה העליונה, בלשון 'אור'. כמו שאמרו: אור א"ס, אורות עליונים, אורות וכלים, אור פנימי ואור מקיף. דלכאורה אור הוא משל גשמי, ומדוע עזבו לשון שפע שנשתמשו בו בספרי הפלוסופיא?".

וא"כ נראה, שכ"ק אדמו"ר הצ"צ הבין בפשטות שהטעם שהחוקרים השתמשו בלשון 'שפע', הוא, כי לא רצו להשתמש בתואר של דבר גשמי (ולא כמו שחשבו בהתחלה, שזהו מצד התייחסות לפרט מסוים, בענין פעולות הקב"ה). אך ראה לקמן הערה 14.

9. עמ' קנב, ב. וראה ג"כ באוה"ת שם. ובמקומות שצויינו בהערה 1, ועוד.

התכללות האור במאור אין לומר בו שהוא מחלקי המאור ח"ו וא"ב שם הוא כלא ואין ואפס ויציאתו לגילוי נק' הוי' חדשה ולכן כשתעריך המשכת החיות בבחי' זו שאינה ממהות המאור הקדוש ב"ה נק' יש מאין וכ"ה משל השם שאינו מערך המהות ובעודו במקורו אינו מחלקיו כנ"ל. הג' שאין המאור טרוד בהמשכת ההארה משא"כ המשפיע בשפעו ולפיכך נא' למעלה לא יעף ולא יגע. הד' שההארה צריכה תמיד למאור כי בשקיעת השמש תחת הארץ הי' כלא הי' הזיו משא"כ בשפע שתתקים בלתי המשפיע כתפוח אחר שכרתוהו מעצו והא בהא תליא לפי שההארה היא מאין ואינה ממשי' כהשפע שהיא יש מיש והנה משל השם מכוין ג"כ לאור ולפיכך כתי' והחיות רו"ש מחדש בכל יום מעשה בראשית...".

כלומר, מציג אדמו"ר הצ"צ ארבעה פרטים, בנוגע לפירוש התארים 'אור' ו'שפע', שמזה אנו רואים, שלא רק שהם אינם אותו דבר, אלא אדרבה, לכל אחד מתארים אלו, יש משמעות הפוכה משל השני:

א. 'שפע' מתאר השפעה ממשית, השווה למהות המקור ממנו נשפע, וכמו מים הנמשכים מנהר, ודבר-שכל הנמשך משכל הרב. משא"כ 'אור' שהוא זיו והארה בעלמא, שאינו בערך המאור.

ב. השפע אינה 'בריאה חדשה', כי אם העברה של דבר (קיים) ממקום למקום. משא"כ 'אור' הוא מציאות חדשה שלא הייתה קיימת לפני כן (במאור, וג"כ אינו חלק מעצם המאור, ונקרא 'יש מאין').

ג. המשפיע 'שפע' טרוד בהשפעת הדבר, וע"ד דוגמא כאשר רב משפיע דבר שכל, הרי הוא נתפס וטרוד כולו בדבר אותו מלמד. משא"כ ב'אור', שאין המאור טרוד ונתפס כלל בהארתו.

ד. השפע אינו צריך להיות דבוק במשפיע, אלא הוא קיים בזכות עצמו, וזה לא ניתן לומר כלפי השפעת הקב"ה, אלא יותר מתאים לומר שההמשכה היא כמו האור, שצריך להיות דבוק תמיד במאור.

ולפי זה מובן בפשטות, מדוע לא השתמשו המקובלים בתואר 'שפע', אלא בתואר 'אור', כיון שבנוגע לאופן ההמשכה האלוקית התואר 'אור' מדוייק יותר מאשר 'שפע'<sup>10</sup>.

ואולי אפשר לומר, שהטעם שהמקובלים בחרו לתאר את ההמשכה האלוקית בתואר 'אור' מצד הדיוק באופן ההמשכה, ולא חששו לענין הגשמת האלוקות (אף שבפשטות ענין הגשמת האלוקות חמור יותר), הוא כי אחרי ככלות הכל, החשש שמחמת השימוש בתואר גשמי, יבואו לטעות ולחשוב שכך הוא אצל הקב"ה, הוא חשש רחוק (ורק אצל קלי הדעת ועמי הארץ), משא"כ בשימוש בתואר 'שפע', מתוארת המשכת האלוקות באופן לא אמיתי.

אמנם, החוקרים בחרו להשתמש בתואר 'שפע', דאף שאז תתואר המשכת האלוקות באופן לא מדוייק, הרי שהעדיפו לא להיכנס לחששות (אפילו רחוקים) של הגשמה באלוקות.

10. אמנם במקומות מסוימים גם המקובלים מכנים את ההמשכה האלוקית בשם 'שפע', אך ראה באה"ת שם, שזה רק במקומות שמדובר אכן בסוג המשכה כזו, שהיא באמת באופן של 'שפע'. אך בד"כ רוב המשכות האלוקות אינם כן.

ה.

## דברי כ"ק אדמו"ר בד"ה "ונחה עליו" תשי"ד

והנה, במאמר ד"ה "ונחה עליו" תשי"ד<sup>11</sup>, כותב כ"ק אדמו"ר בנוגע למחלוקת זו, וז"ל:

"דהנה ידוע, שבספרי המחקר נקרא המשכת אלוקות בשם 'שפע' (דלשון 'שפע' נופל הן על דבר גשמי, כמו שפעת מים, והן על דבר רוחני, כמו השפעת שכל), ובספרי הקבלה נאמר לשון 'אור'.

"דטעמם של החוקרים שכינו להמשכת אלוקות בלשון 'שפע', הוא מפני שהשם 'שפע' אינו מתאר את הדבר הנשפע, ולכן כינו להמשכת אלוקות בשם 'שפע', בכדי שלא לתאר בו יתברך ציור מוגבל. ומטהעמים על זה שהמקובלים קראו להמשכת אלוקות בשם 'אור', אף שאור הוא תואר, כי אור הוא דבוק תמיד במקורו וכשנפרד בטל (משא"כ שפע יש לו קיום גם אחרי שנפרד ממקורו) ולכן קראו להמשכת אלוקות בשם 'אור' להורות שהמשכה דבוקה בו ית"ו."

בפשטות נראה שכ"ק אדמו"ר מבאר את טעמי מחלוקתם, ע"ד מה שהוסבר לעיל, שהחוקרים לא רוצים לתאר את הקב"ה בתארים גשמיים, משא"כ המקובלים שכדי לדייק באופן ההמשכה הם תיארו את המשכת האלוקות.

וכך גם נתבארו דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל בספר הערכים (תחילת ערך 'אור'<sup>12</sup>), וז"ל:

"התואר 'אור' (בתורת החסידות) הוא לא רק למציאות האור כפשוטו (בגשמיות) – בהירות, כ"א גם לכללות המשכת והשפעת האלוקות – לפי שאופן המשכות אלו הם דוגמת המשכת האור.

"ולכן כינו המקובלים את המשכות שלמעלה בשם 'אורות', ולא כהחוקרים שקראו לזה 'שפע' – אף שלכאורה מתאים יותר הכינוי 'שפע'. כי אור הוא תואר איזה דבר (אלא שהוא דבר רוחני), אבל תואר שפע הוא רק לעצם ענין השפעה, ולא תואר לדבר הנשפע – כי הכוונה בהכינוי (והמשל) 'אור' הוא לא מצד מציאות האור – ענין הבהירות, כ"א לענין הגילוי."

בפשטות רצונו לומר, שכוונת המקובלים באומרם 'אור', אינה למציאות האור עצמה, אלא הם מתכוונים לאופן המשכת האור ממקורו (מהמאור). כלומר, הם משתמשים רק בפרט מסוים בענין האור (אופן המשכתו) כמשל לאלוקות.

וע"ד שהוסבר לעיל, שהמקובלים משתמשים במשל של תואר על אלוקות, אך הם אינם מתכוונים חלילה שכך הוא באלוקות, אלא הם רוצים רק להשתמש בפרט מסוים במשל האור, כדי לבאר את אופן המשכת האלוקות.

11. סעיף ד', וראה הערה הבאה.

12. כרך ב, ע' תלה. וראה שם הערה 7, שמציין לד"ה ונחה תשי"ד.

אך האמת היא, שביאור זה קצת דחוק בלשונו של הרבי במאמר, דהנה הרבי כותב (בטעם המקובלים), וז"ל: "ומהטעמים על זה שהמקובלים קראו להמשכת אלוקות בשם 'אור', אף שאור הוא תואר, כי אור הוא דבוק תמיד במקורו..."

ולכאורה לפי כל המתבאר לעיל, הרי יוצא שהמקובלים באמת אינם מכנים את המשכת האלוקות בתואר גשמי, אלא משתמשים במילה אור, כתיאור (לא של מציאות האור, אלא לתאר את) 'יחס האור והמאור'. וא"כ באמת אינם מכנים את המשכת האלוקות בתואר כלל.

אך מזה שהרבי כותב: "אף שאור הוא תואר..." ואינו שולל שבדברי המקובלים הם אינם משתמשים בו כתואר, נראה שכוונתו היא, שהמקובלים אכן השתמשו במילה 'אור' כתואר על אלוקות, אלא שאי"ז מפריע להם, כי האור דבוק במקורו.

במילים אחרות: המקובלים משתמשים בתואר אור על אלוקות, לא כמשל בלבד בפרט מסוים (יחס האור והמאור), אלא הם מתארים את המשכת האלוקות, בתואר מציאות האור.

ולכאורה תמוה, איך יתכן לומר דבר כזה, שהמקובלים מכנים המשכה אלוקית בתארים גשמיים (ולא מתכוונים רק לפרט מסוים באופן ההמשכה, אלא מתכוונים למציאות האור עצמה)?

אמנם בפשטות אין זו שאלה, כי ניתן להסביר שכוונת הרבי היא, ש"אף שאור הוא בד"כ תואר למציאות", וא"כ (למרות שהמקובלים עצמם לא משתמשים בו בנוגע לתואר המציאות שהוא מתאר, אך) אנשים אחרים עלולים לטעות ולחשוב שהם מתארים את האלוקות במציאות גשמית, אך בכל זאת העדיפו להשתמש בו, וכו' (כנ"ל בארוכה).

אך עדיין דברי הרבי יומתקו יותר, אם נמצא דרך לבאר, שגם המקובלים התכוונו לתואר אור עצמו (ולא ליחס אור ומאור), שאז דברי הרבי (בטעם המקובלים) שאור הוא תואר, יהיו לא רק לדעת האנשים הטועים, אלא גם לדעת המקובלים.

## ג.

### ביאור ג' בטעם המחלוקת בין המקובלים לחוקרים

והנה יש לבאר כל זה ובהקדים שאלה נוספת:

לפי מה שהוסבר לעיל (ס"ד), בטעם המחלוקת בין המקובלים והחוקרים, הנה לכאורה בהשקפה פשוטה מסתבר יותר כדעת המקובלים.

כי אף שענין הגשמת האלוקות, הוא חמור יותר וכו', אך סו"ס זהו באמת חשש רחוק מאד, (ובפרט שהמקובלים מזהירים על זה, וכותבים שהנמשל אינו ממש כמו המשל, וכו'), וא"כ סביר להניח שברוב המקרים לא יגיע הלומד לידי טעות כזו.

משא"כ הטעם של המקובלים, הוא בעצם הגדרת המשכה האלוקית, שהגדרה בתואר 'אור' היא יותר מדוייקת, וא"כ מדוע בכל זאת נמנעו החוקרים מלהשתמש בלשון 'שפע'?



אלא אולי צריך לבאר את מחלוקת המקובלים והחוקרים באופן אחר (ולא כמו שנתבאר לפני זה):  
 דבאמת, כ"ע – גם החוקרים וגם המקובלים – מסכימים, שכשם שאי אפשר לומר שום תיאור על  
 הקב"ה, כך אי אפשר לתאר בשום צורה כלשהיא את האופן בו פועל הקב"ה. וכמו שכתב הרמב"ם  
 בפירושו:

"שלא נוכל על אמיתת שם שתסכים לאמיתת הענין. כי ציור פעולת הנבדל כבד מאוד, ככבודת  
 ציור מציאות הנבדל. וכמו שהדמיון לא יציר נמצא, כי אם גוף או כח בגוף, כן לא יציר הדמיון היות  
 פעולה, רק בקריבות פועל או על רוחק אחד ומצד מיוחד..."

ואולי אפ"ל שזוהי הסיבה שהרמב"ם העדיף את התואר 'שפע'. כי כיון שבאמת אין אנו יכולים  
 לתאר את האופן בו הקב"ה פועל, לכן התואר הכי מדוייק שאנו יכולים לומר על פעולות הקב"ה, הוא  
 'שפע':

הפירוש הפשוט של המילה 'שפע' הוא – תוספת, ריבוי. במילה זו אנו לא מתייחסים לדבר הנמשך  
 ולא לאופן בו הוא נמשך, אלא רק למקבל, שכעת התווסף אצלו איזה דבר (אמנם בתורת החסידות,  
 מביאים את התואר שפע כתואר לאופן המשכה מסוים, אך אוי"ל שכאשר החוקרים הזכירו את התואר  
 'שפע', הם לא התכוונו לאופן המשכה של שפע, אלא התכוונו לתאר את עצם קבלת המשכה אצל  
 המקבל).

ולכן החוקרים העדיפו את התואר 'שפע', כי באמת אנו יכולים לתאר רק את פעולת הקב"ה כפי  
 שהיא נרגשת ומתקבלת למטה, אך אין אנו יכולים להבין (ובמילא - לתאר) את אופן הפעולה עצמה.  
 ואולי י"ל שזוהו כוונת כ"ק אדמו"ר במאמר, "דטעמם של החוקרים שכינו להמשכת אלוקות בלשון  
 'שפע', הוא מפני שהשם 'שפע' אינו מתאר את הדבר הנשפע":

תיאור ה'דבר הנשפע' שעליו הרבי מדבר, אינו בהכרח תיאור של **עצם הדבר** (מציאותו וגדריו),  
 אלא כוונתו היא **לכל פרט איזה שיהיה**, הקשור לדבר הנשפע ואף לאופן ההשפעה.

כלומר, החלוקה היא לשני קטגוריות: א. הדבר הנשפע. ב. האדם שמקבל את ההשפעה. בחלוקה  
 כזו, גם **אופן** המשכה ממקורה נכנס לתוך הקטגוריה הראשונה (אף שאנו לא מדברים ממש על **עצם**  
 הדבר), כי סו"ס גם אופן ההשפעה שייך לדבר הנשפע.

וא"כ, מבאר כ"ק אדמו"ר, החוקרים לא רצו לתאר אצל הקב"ה שום דבר הקשור (באופן כזה או  
 אחר) לדבר הנשפע, כי הם לא רצו שהמשכה האלוקית תתואר באיזה תואר שהוא. וזה כוונת דברי  
 כ"ק אדמו"ר בהמשך דבריו: "ולכן כינו להמשכת אלוקות בשם 'שפע', בכדי **שלא לתאר בו יתברך**  
**ציור מוגבל**"<sup>13</sup>.

13. אמנם הצ"צ (כנ"ל בפנים) ביאר מדוע החוקרים לא השתמשו בתואר זה – כי הוא תואר לדבר גשמי. אך אולי אפשר  
 לומר שיש בזה כמה שלבים: מלכתחילה החוקרים לא השתמשו בתואר אור, כי הוא תואר לדבר גשמי. אך הטעם שלא

אך לפי זה, צ"ב מדוע המקובלים אכן בחרו לתאר את אופן ההמשכה של הקב"ה, אף שבאמת אין  
אנו יכולים לתארו ולהגדירו בשום תואר?

ועל כך מבאר הרבי, הטעם המקובלים הוא שרצו להדגיש שההמשכה היא באופן של אור, כדי  
להמחיש את זה שהאור דבוק ובטל למקורו. וכמו שממשיך הרבי ומבאר שם (ס"ה):

"ויובן זה בהקדים הידוע החילוק בין אור לשפע, דשפע הוא מהות דבר, ולכן המשכת השפע פועל  
שינוי בהמשפיע, משא"כ אור הוא הארה בלבד שבאין ערוך להמאור, ולכן אין האור פועל שינוי  
בהמאור. ומהטעמים על זה שהמקובלים קראו להמשכת אלקות בשם אור הוא בכדי להדגיש דזה  
שהוא ית' מהווה ומחי' את כל העולמות אין זה פועל שינוי בו ית', כי החיות דכל העולמות הוא הארה  
בלבד שבאין ערוך אליו כלל. וענין זה (שהאור הוא בעין ערוך לגבי המאור) נרגש גם בהאור. דמכיון  
שהאור דבוק במקורו ונרגש בו מקורו, הרי זה שהוא בעין ערוך ואין לו תפיסת מקום לגבי המקור,  
נרגש זה גם בהאור".

המקובלים לא באים רק לבאר, מהו התואר הכי מדוייק שאנו יכולים לומר, אלא עיקר המכוון של  
המקובלים הוא לבאר את ענין ביטול העולמות, וביטול האור האלוקי הנמשך בעולמות למקורם,  
למרות שוודאי שאין התואר אור הוא התואר המדוייק ביותר, אך זהו התואר היחיד שע"י נוכל להבין  
את ענין ביטול העולמות, ולכן הם בחרו להשתמש בו.

---

השתמשו בתואר זה בשביל לתאר את אופן המשכת האור הוא מפני שלא רצו לצייר בו ית' ציור מוגבל.  
אך אולי נכון יותר לומר, שהצ"צ מלכתחילה לא הביא זאת כטעם של החוקרים, אלא כהו"א של השאלה על המקובלים,  
והו"א זו נדחתה.

## ביאור המשל בענין צמצום הראשון

הת' מנחם מענדל שי' וורצ'וב  
תלמיד בישיבה

א.

### המבואר במאמר ד"ה אם לא בריתי דישנם כ' מיני צמצומים

במאמר ד"ה כה אמר ה' אם לא בריתי רס"ז! מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ענין הצמצום וז"ל:  
"והענין דהנה יש אלקים חיים, ואלקים סתם. אלקים סתם זהו מ"ש כי שמש ומגן הוי' אלקים,  
שאלקים מסתיר ומעלים על שם הוי' שלא יהי' מאיר בגילוי, שאם הי' מאיר גילוי שם הוי' כמו שהוא,  
לא הי אפשר להיות עולמות בע"ג, אלא הכל הי' בטל במציאות ממש, וע"כ הוצרך להיות צמצום  
בהאור, שיתעלם כל האור העצמי, ולא יומשך כ"א בחי' הארה חיצונית לבד, וג"ז בבחי' צמצום כו'.  
וזהו הנק' צמצום ומקו"פ וחלל ריקן, שנתעלם אור א"ס לגמרי וכו".

והיינו, שמבאר במאמר אשר 'אלוקים סתם' עניינו הוא צמצום מוחלט, שמעלים לגמרי את האור  
שהיה קודם צמצום זה. ומבאר במאמר, אשר הצמצום הראשון היה מסוג זה של 'אלוקים סתם', שכן  
בצמצום הראשון 'נתעלם אור א"ס לגמרי', וממשיך לבאר מדוע הוצרך להיות הצמצום הראשון  
באופן זה, כיון שזה נוגע לעצם קיומם של העולמות, שיוכלו להתהוות כמציאות ולא יתבטלו מחמת  
עוצם הגילוי האלוקי.

ומביא שם, אשר צמצום זה נרמז במילות הפסוק "אתה עשית את השמים" – את חסר ה'. והיינו  
ש"נחסרו ה' פרצופים" מהאוא"ס שלפני הצמצום, ועניינם של ה' פרצופים הוא גילוי של אוא"ס.  
וכמו עד"מ באדם, שיש לו ה' מדרגות: רצון, חכמה, בינה, מדות ודיבור – אשר ע"י המדרגות הללו  
אפשר להכיר באדם שלפניו ולזהות את תכונותיו, הנה עד"ז יש גם למעלה באוא"ס, אשר עם היות  
שהוא לפני הצמצום, מ"מ, מעצם העובדה שהוא מכונה אור צריך לומר שיש לו ציור מסוים, וכמ"ש  
כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע במק"א<sup>2</sup> "בהכרח שיש בו איזה מדרגה והיינו לפי שכל אור בהכרח שיהי'  
בו איזה ציור דמאחר שהוא בבחי' המשכה וגילוי הרי בהכרח לומר באיזה אופן נמשך ונתגלה . .  
דכמו"כ הוא גם באוא"ס שלפני הצמצום מאחר שהוא בחי' אור וגילוי עכ"פ, בהכרח שיש ציור בכללות  
המשכתו ויש בו מדרגות".

וכיון שהוא אור קיים בו דרגות (ומפרט שם אשר דרגות אלו הן: כתר וחו"ב, ז"א ומלכות), א"כ  
כשעלה ברצונו ית' שתתהווה מציאות של עולמות, יש לצמצם ולהעלים מן האור הזה כדי שיוכל

1. המשך תרס"ו עמ' תכב ואילך (בהוצאה החדשה עמ' תקנו ואילך).

2. בד"ה הקול קול יעקב, סה"מ תר"ס עמ' מג.

להיות מציאות לעולמות. וזהו"ע החסרון בה' פרצופים, אשר נסתלק מזה כל המדרגות – חוץ מן המלכות, ואף גם זאת – במל' גופא – נפעל צמצום, ורק כך תיתכן מציאות של עולמות<sup>3</sup>.

וממשיך שם, אשר זהו (צמצום מוחלט, 'אלוקים סתם') קאי על צמצום הראשון; אך ישנה דרגה נוספת – 'אלוקים חיים' – ש"הוא ג"כ צמצום, אבל אינו צמצום גמור, שהרי חיים הוא בחי' השפעה . . . וא"כ אדרבה הוא המשכה וגילוי כו', אלא הצמצום הוא כמו ע"ד משארז"ל<sup>4</sup> לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה, שאע"פ שמצמצם את שכלו באותיות מועטים, מ"מ אין זה צמצום גמור, היינו שאין כאן אור השכל אלא אדרבה שאותיות אלו כוללים כל השכל ונק' מועט המחזיק את המרובה כו' וכמו משנה וגמ' שכל אריכות הגמ' מרומז בהמשנה בקצרה ע"י תיבה אחת ואות א' כו' . . . וא"כ אין זה צמצום גמור כ"א מועט המחזיק את המרובה כו'..".

והיינו, דצמצום זה אינו צמצום מוחלט כ"א 'התעלמות', דסו"ס האור מאיר אלא שבאופן דמועט המחזיק את המרובה, ובאור זה טמון כל האור, וכפי שמביא שם המשל מהמשנה, אשר כל הדינים שנתבאר באריכות הפלפול בגמ' כבר נמצאים וכלולים בהעלם במשנה, וכן מביא שם משל נוסף מרב שמלמד את תלמידו ב'דרך קצרה' – הרב מעביר לתלמיד את נקודת הענין בתמציתיות, אך בנקודה הקצרה הזו טמון ונמצא כל עומק כוונת הרב (והתלמיד ע"י גיעה יוכל אח"כ לעמוד ולהבין את עומק סברת וכוונת הרב), אשר מזה נראה כנ"ל שאי"ז צמצום מוחלט שמעלים לגמרי על האור שהיה (כמו ב'אלוקים סתם') אלא צמצום שמתרתו לקצר מעט את הענין, אלא שבסופו של דבר נמצא כאן כל הענין, וכמו שמביא שם במאמר (בסוף הענין) אשר זהו הצמצום הקיים בין אצילות לבי"ע. עיין שם באורך.

## ב.

### המבואר בד"ה יו"ט של ר"ה בענין צמצום הראשון ושאלה מהנ"ל

ובד"ה יו"ט של ראש השנה תרס"ו (בתחילת ההמשך) מבאר:

דהנה תכלית הכוונה בבריאת והתהוות העולמות – היא להיות לו ית' דירה בתחתונים, גילוי העצמות; "ולכאורה אינו מובן מהו ההתחדשות בזה והלא גם קודם הצמצום הי' אוא"ס ממלא כל מקום החלל כו"?"

3. ומבאר עוד ביתר ביאור במאמר הנ"ל בענין הצמצום – אשר בכלל פעולה – דורשת גילוי הכח, התגלות הפועל, אלא שבבריאת העולם באם תהי' התגלות הפועל במידה המלאה, לא תיתכן אז מציאות העולמות, ומב' טעמים:

(א) האור הוא בתוקף מאד, ועדיין אינו שייך שיהי' מקור לעולמות, (ב) האור הוא בטל במציאות, וכך הוא אינו יכול לשמש כמקור לבריאה, השתלשלות וכיו"ב.

ולכן, בכדי שתתאפשר בריאת העולמות, בהם יתקיימו נבראים בע"ג – מוכרח שיהי' צמצום של הכח הפועל, שאז הצטמצם הכח הפועל ונמשכה רק החיצוניות שלו. שזהו הקו וחוט, אור מוגבל המאפשר מציאות של עולמות.

וראה עוד בענין הצמצום וההפרש בין אוא"ס שלפה"צ להאור שלאחר הצמצום מש"כ בקובץ 'התמים' עמ' 184 ואילך.

4. פסחים ג, ב.

– ומבאר הרבי נ"ע, שההידוש שבדבר הוא שגילוי העצמות יהי' בעולמות, אשר זה לא הי' לפני הצמצום, וע"י הצמצום נתחדש שיהי' אפשרי שבתוך העולמות יהי' גילוי העצמות.

ומביא המשל לזה, מרב שמלמד לתלמידו, שתחילה משפיע לו אור שבערכו, ואח"כ, לאחר שקיבל את האור המצומצם – מגיע הוא אל "עומק פנימיות הכוונה".

ולכאור' נראית בזה סתירה: שבמאמר בד"ה אם לא בריתי הנ"ל נתבאר, שצמצום הראשון ענינו הוא צמצום גמור, ונתווסף שזה נוגע כדי שלעולמות יהי' קיום, אך במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו נראה שהצמצום הראשון הוא בשביל הגילוי (וע"ד אלקים חיים).

### ג.

#### ביאור לשאלה ע"פ דיוק בצורך ב' המשלים שמביא במאמר

ולכאורה הי' אפ"ל, בהקדים הביאור לכך שאדנ"ע מביא בהמאמר הנ"ל "אם לא בריתי" ב' משלים לענין של 'אלקים חיים':

בתחילה מביא את המשל דרב ותלמיד, "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה" – וכוונתו בפשטות היא לומר שבשעה שהרב משפיע לתלמיד שכל מצומצם לפ"ע התלמיד – נמצא בהעלם כל עומק כוונת הרב, והתלמיד ע"י יגיעתו בזה יוכל להגיע לכל עומק הענין, אשר נראה בזה 'צמצום' שענינו הוא גילוי.

ומביא שם משל נוסף ממשנה וגמ' – שכוונתו בזה בפשטות היא לומר שכשם שכל אריכות הפלפול והשקו"ט בגמ' כלול כבר במשנה בהעלם – עד"ז הוא ג"כ בענין "אלקים חיים".

ולכאורה צ"ב: דהרי ידוע הכלל<sup>5</sup> דכאשר מביאים שני משלים ה"ז סימן שבכל משל ישנו פרט מסוים שלא נמצא במשל השני, ולכן מובאים שני המשלים; וצ"ב – מדוע כאן מביא אדנ"ע שני משלים, מה חסר במשל הראשון ומה מתוסף ע"י המשל השני.

### ד.

#### ביאור החילוק בין ב' המשלים ועפ"ז ביאור לשאלה הנ"ל

והנה בפשטות אפ"ל, דישנו חילוק משמעותי בין שני המשלים הנ"ל: ובהקדים, דלכאורה מצינו סתירה בענין האריכות והקיצור בעניינים שכליים, דמצד אחד נראה שיש יתרון בדבר שכל שהוא קצר לגבי דבר שכל שמובא באריכות, וכמ"ש הרמב"ם<sup>6</sup> בנוגע למשניות שנכתבו כ"דבר קצר וכולל עניינים רבים" – והיינו, שיש מעלה במשנה לגבי גמרא בכך שהיא כתובה בקיצור ותמציתיות אך כוללת בתוכה את כל פרטי הדינים והעניינים שנתבארו בגמרא, אך לאיך ידוע מה שאמרו חז"ל<sup>4</sup> "לעולם

5. ראה ד"ה גדול יהי' כבוד הבית ה'תשכ"ב סעי' ה. סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שלו (בהוצאה החדשה ח"ד עמ' קטו).

6. בהקדמה לפיה"מ ד"ה אחרי כן ראו להסתפק.

ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה" שבפשטות ההסבר לכך הוא, דכיון שאין בכוחו של התלמיד לקבל את כל אריכות ומרחב השכל כפי שהוא מונח אצל הרב, לכן יש צורך שהרב יצמצם את שכלו ויתאים אותו לכליו של התלמיד, דמכאן נראה להיפך, ששכל המובא בקיצור הינו במעלה נמוכה יותר – שכן הוא עובר תהליך של צמצום והתאמה לערכו הנמוך של התלמיד.

ומבאר כ"ק אדמו"ר<sup>7</sup>, דתלוי במה מדובר: כאשר מדובר על שני 'עולמות' שונים, וכמו במשנה וגמ' – אזי ככל שהשכל הוא 'גבוה' יותר, מובא הוא בקיצור יותר, כיוון שהוא 'קרוב' יותר לעצם הסברא, וככל שהשכל ירד נמוך יותר, הוא יצטרך להגיע ליתר ביאור ואריכות, כדי שתהיה האפשרות להבין את הענין.

אך כאשר מדובר אודות רב ותלמיד, אשר שניהם נמצאים באותו 'עולם', כאן הוא להיפך, באם הרב ירצה להסביר לתלמיד ענין עמוק – הרב יצטרך לעשות זאת באריכות ובהרחבה, אך שונה הדבר בענין פשוט – אותו אפשר להסביר גם בפשטות ובקיצור יותר, וכן הוא גם בדוגמאות הנ"ל: ב'עולם' של המשנה לגבי הגמרא – הסברות העמוקות יהיו בקיצור יותר, אך ב'עולם' של הגמרא – הסברות העמוקות יובאו באריכות יותר והסברות הפשוטות – יותר בקיצור.

וע"פ הנ"ל אפ"ל, שהטעם לכך שבמאמר ד"ה אם לא בריתי מביא כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ב' משלים, ולא מסתפק במשל דרב ותלמיד הוא, מפני שהי' אפ"ל דהן אמת שגם בשכל המצומצם שהרב משפיע לתלמיד יש עומק מעבר להבנתו הבסיסית של התלמיד, והתלמיד ע"י יגיעה יכול להתקדם ולהבין מעבר למה שהבין בהתחלה, אך מ"מ, אל לנו לומר שבאפשרותו להגיע לכל עומק פנימיות כוונתו של הרב, ולכן מביא את המשל דמשנה וגמ' להוכיח שישנו אופן בו בתוך הענין הקצר נמצא כל עומק הענין, ואשר זוהי הכוונה בהצמצום דאלוקים חיים.

ולכאורה בכך תתיישב בפשטות הסתירה דלעיל, שכן גם המובא בהמאמר דיו"ט של ר"ה אודות צמצום הראשון והמשל שמביא שם מרב ותלמיד – אי"ז סותר לכך שצמצום הראשון הוא צמצום גמור (אלוקים סתם), שכן לפי מה שנתבאר נמצא, שבהמשל דרב ותלמיד שייך לומר קיים צמצום אצל הרב, וצמצום משמעותי (כדי שהתלמיד יוכל להבין את השכל) אך מ"מ, המבוקש של הרב בצמצום זה הוא קיצור השכל באופן בו יוכל התלמיד להבין. וכן הוא גם בהנמשל, דהכוונה בצמצום היא שיהיה גילוי בעולמות באופן שיוכלו לקבלו.

ה.

#### דוחק בהביאור ע"פ דיוק במאמרים

אבל באמת אא"פ לומר כנ"ל, דקא דייקת במאמר ד"ה אם לא בריתי (הנ"ל) הנה כשמזכיר שם המשל הנ"ל דרב ותלמיד אומר בקיצור, "וכמו ע"ד משארז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה,

7. לקו"ש ח"כ עמ' 88.

שאע"פ שמצמצם את שכלו באותיות מועטים, מ"מ אי"ו צמצום גמור היינו שאין כאן אור השכל, אלא אדרבה שאותיות אלו כוללים כל השכל, ונק' מועט המחזיק את המרובה".

א"כ כותב מפורש, דגם במשל דרב ותלמיד כשהרב מצמצם שכלו "אותיות אלו כוללים כל השכל", ולא כמו שנתבאר לעיל, דלכאורה י"ל דבהשפעת הרב יש איזה חסרון מן השכל.

וכן במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה, הביאור הוא דסו"ס לאחר הצמצום ביכולת העולמות לקבל את הגילוי שהיה גם לפני הצמצום, ועל כך מביא את המשל דרב ותלמיד, א"כ כשמביא את המשל דרב ותלמיד כוונתו היא דלא נחסר בהשפעת הרב מאומה, אלא רק נצטמצם בדרך קצרה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא<sup>8</sup>.

### ו.

#### ביאור לשאלה הנ"ל ע"פ המבואר דבצמצום יש ב' עניינים

ולכן נראה לומר באופ"א:

דהנה מבואר<sup>9</sup> דבצמצום הראשון שני עניינים: א) להעלים את האוא"ס הבל"ג, וכידוע שהאור שלפה"צ הוא א"ס ולא שייך שיהא ממנו התהוות של עולמות בל"ג, ב) להבדיל בין הפנימיות לחיצוניות; דהרי נת"ל (ס"א) שבהצמצום נחסרו ה' פרצופים (כתר וחור"ב, ז"א ומלכות) ונתרה רק ספירת המלכות. ונתבאר שגם בספירת המלכות שנשארה – נפעל בה צמצום (ולא סילוק), ואז שייך שתהי' התהוות העולמות.

והיינו, שקודם הצמצום הי' (הכל) אור וחושך בערבוביא (חושך היינו האור שלהאיר בעולמות), ולא הייתה ניכרת ספירת המלכות שבה הייתה עליית הרצון, וא"כ לא היה נמשך ע"י להיות התהוות העולמות, שכן היא הייתה כלולה בהאור הבל"ג, וע"י שסילק אורו הגדול על הצד, ונעשית הפרדה בין המלכות להאור הבל"ג – אז שייך שתהי' התהוות העולמות.

ובכך אפשר ליישב בפשטות את הסתירה הנ"ל, דבמאמר ד"ה אם לא בריתי מדבר אודות החלק הא' שבצמצום – שענינו הוא סילוק האור הבל"ג על הצד (וממילא ההפרדה בינו לבין ספירת המלכות) ולכן אומר דזהו 'אלוקים סתם', ובד"ה יו"ט של ר"ה מדבר אודות הענין הב' שבצמצום – הצמצום שבספירת המלכות, דבזה שפיר שייך לומר דזהו צמצום ד'אלוקים חיים'.

8. ועדיין יל"ע מדוע הביא אדנ"ע שני משלים בהענין דאלוקים חיים.

9. ראה סה"מ עת"ר ע' מח (בהוצאה החדשה ע' טו).

## מהות וגדר האמונה בהקב"ה\*

הת' יעקב אהרן הכהן שי' כפר  
תלמיד בישיבה

### פתיחה

האמונה בה' היא יסוד ושורש לכל עבודת ה' של היהודי, היא המנוע לקיום המצוות ולימוד תורה מתוך תמימות והכרה בה'.

ישנם יהודים אשר ביאור והסבר למושג 'אמונה' מבולבל ומטושטש אצלם. חלקם חושבים שאמונה היא מילה נרדפת להכרח שכלי בקיומו של ה', וחלקם חושבים שאמונה הינה אמירה שיש בורא לעולם. וכן הדרך להתמודד עם ספקות ותהיות באמונה – לא כל כך נהירה וברורה.

בדברים שלפנינו נעשה נסיון לבאר ולהגדיר מהי באמת האמונה, מהי הדרך המועילה ביותר להתמודד עם ספקות ותהיות באמונה, ועוד פרטים רבים המסתעפים מכך. כמובן ביאור הדברים נעשה מתוך הקפדה להצמד למקורות טהורים ואמיתיים אשר משם אנו חיים.

### א.

#### מהי אמונה?

איתא בתורה אור (ו, א) לאדמו"ר הזקן מהי האמונה, וז"ל: "נלאו חכמי הפילוסופים והמחקרים להבין בשכלם, כי האמונה היא למעלה מן ההשגה והשכל".

מכאן ניתן ללמוד מהי האמונה: האמונה היא תחושה עמוקה ופנימית בקיומו של דבר, גם אם אין הוא נתפס בשכל ובהיגיון או חוש אחר כלשהו (ובלשון אדמו"ר הזקן "כי האמונה היא למעלה מן ההשגה והשכל"). היהודי המאמין אינו נזקק לשום הוכחות על קיום הבורא. מציאות הבורא ברורה לו בתחושתו הפנימית. הוא חש בתוך נפשו את נוכחותו. זוהי האמונה<sup>1</sup>.

אשר לפי-זה, ניתן להבין בפשטות:

\* בכתיבת הנושא הסתייעתי בספר המיוחד 'להבין חסידות' (פרק יסודות האמונה עמ' 64-66, 75-78) של הרב מנחם ברוד ותודתי נתונה לו על הרשות והסכמה בחפץ לב להיעזר בספרו.

1. הגם שאמונה אינה שייכת לשכל והבנה (כמבואר בפנים), מ"מ צריך גם להבין בשכלו, עד כמה שניתן, את מציאותו של הקב"ה.

ראה באגרות קודש כרך יב, עמ' שו ואילך.



כאשר לפעמים יהודי שומר תורה ומצוות נתקל בשואל המקשה "למה אתה מאמין? יש לך הוכחות?", השואל מגלה בעצם שאלתו שאיננו יודע מהי אמונה.

בני-אדם מערבים בשפת היום-יום את המושגים. אנשים אומרים 'אני מאמין' במשמעות 'אני מעריך', 'אני חושב' או 'אני מבין'. אבל אמונה במינוח המדויק של המושג חלה על דברים שהאדם אינו צריך להוכיחם או לנמקם, אלא הוא מאמין שכן הוא.

כששואלים על אמונה 'למה' הדבר דומה למי שמתפעל מציור יפה ומבקשים ממנו להוכיח ולנמק שהציור אכן יפה. זוהי דרישה מגוחכת, מפני שאמונה כמו מוזיקה, רגשות ויופי, אינה נבחנת באמות מידה של היגיון ושכל – בדיוק כשם שהבנה אינה נבחנת במושגים של יופי, קצב תחושה וצבע. יש לנו חושים נבדלים לתפיסת דברים.

## ב.

### מהיכן נובעת האמונה? ומהי מקורה?

ממקום אחר בתורה אור (קיא, א) ניתן ללמוד מהיכן נובעת האמונה, וז"ל:

"כי ישראל מאמינים בני מאמינים, פירוש שנקבע בנפשם מצד שורש חוצבם, ישראל עלו במחשבה".

מדברים אלו ניתן להבין מהיכן באה האמונה: אמונה אינה תלויה בבחירתו וברצונו של האדם, אלא הוא נולד מאמין, והיא טבעית עבורו כמו אהבת הילד להוריו-מולידיו. כלומר, האמונה אינה נקנית על ידי הבנה שכלית וכיו"ב, אלא היא נובעת מהנפש עצמה.

אך עדיין יש לבאר, איך היא נקבעת בנפש? מדוע האמונה שוכנת בנפש עצמה? מה הקשר בין הנפש לאמונה בה'?

והנה מצאנו שביאר זאת הרב<sup>2</sup> ובשני טעמים שונים, וז"ל:

"דזה שישאל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה הוא מצד שני טעמים. (א) לפי שמזלייהו חזי. דהנשמה שלמעלה רואה אלקות (ראי' שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שבגוף האמונה באלקות. (וב) עוד ביאור, דשורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלויה' בסיבה, גם לא בענין הראי' שלמעלה משכל)".

כלומר, לפי ביאור הא', הטעם לכך שהאמונה חקוקה בנפש היא מפני שחלק מנשמת היהודי הנמצאת למעלה רואה אלוקות וכידוע שההתאמות על ידי הראיה היא חזקה ביותר אפילו מהוכחה שכלית. לפי ביאור הב', הטעם לכך שהאמונה חקוקה בנפש היא מפני שהנפש היא חלק מאלוקות.

2. ספר המאמרים מלוקט – אדר-סיון עמ' לו.

והחילוק בין שני הביאורים מהותי הוא:

לפי ביאור הא' הגם שהאמונה היא חקוקה בנפש אך זהו מצד סיבה, מפני שהנשמה שלמעלה רואה אלוקות, דהיינו שהנשמה מצד עצמה אין בה קשר ושייכות לאלוקות, אך מפני שהיא רואה אלוקות היא נעשית קשורה ושייכת לאלוקות. אולם לפי הביאור הב' האמונה אינה דבר הנקנה אלא היא חלק ממהות הנשמה עצמה.

מכאן עולה, אשר האמונה איננה רק בשונה מהשכל אלא היא אף למעלה מהשכל ונעוצה במקום עמוק יותר בנפש האדם, אם מפני שהאמונה נולדת בעקבות שהנשמה למעלה רואה אלוקות, וראייה נחקקת יותר פנימה בנפש מאשר הבנה שכלית (ביאור הא'), ובפרט אם מפני שהאמונה קיימת מחמת שנשמת היהודי היא חלק מאלוקות (ביאור הב').

### ג.

#### הכיצד ישנם יהודים הטוענים שאינם מאמינים?!

לפי המבואר למעלה, יש להבין, הכיצד מוצאים אנו לא מעט יהודים רח"ל הטוענים שאינם מאמינים? שמטענותיהם לכאורה ניתן לעלות על הדעת שמאחר ואינם מרגישים חיבור וקשר עם הקב"ה הרי שאינם קשורים ושייכים לה' ח"ו, אך לפי המבואר לעיל צריך להבין איך אינם מרגישים חיבור להקב"ה הרי האמונה היא דבר "שנקבע בנפשם מצד שורש חוצבם"!

תשובה לשאלה זו מצאנו במכתבו של הרבי<sup>3</sup> הנשלח לאישה שכתבה אודות אחד מקרוביה שהנוצרים המורמנים קרבוהו לאמונתם, וז"ל<sup>4</sup>:

"ה' נמצא בלבו של כל יהודי מתולדתו. וכאומרו בעת מתן תורה: אנכי ה' אלוקיך. ונתגלה בהדגשה על ידי הנהגה כרצונו, מה שאין כן – כשסוגרים עיני הנשמה ומתחילים למשש דווקא בעיניים סגורות!

"לכתבה שהמורמנים קירבוהו וכו' – מה זה שייך, שלכן לעזוב, ר"ל, השם שבלבו?!".

נמצא, שגם הטוענים שאינם מאמינים רח"ל, האמת היא שגם בתוכם שוכנת אמונה (ובלשון הרבי: "השם נמצא בלבו של כל יהודי מתולדתו"). אלא שלצד האמונה הפנימית יש לאדם גם הכרה שכלית ותודעה הנתונה לבחירתו. אם חונך על שלילת האמונה, ייתכן שהאמונה שבתוכו הוחנקה (ובלשון הרבי: "כשסוגרים עיני הנשמה") ולא יכולה לבוא לידי גילוי. אנשים כאלה עלולים לחשוב באמת ובתמים שאין בליבם אמונה. הם פשוט לא נתנו לה הזדמנות לפרוץ החוצה.

3. פתקים משולחנו של הרבי חלק א, עמ' 46.

4. ההדגשות במקור.

5. נוכחות זו של ה' בלב.

מן הראוי להביא לכאן עוד מכתב מפליא של הרבי<sup>6</sup>, הנשלח לאדם שכתב שאינו יכול להגדיר עצמו כיהודי אף שנולד לאם יהודי, וז"ל:

"אומר שאינו מאמין במציאות אלוקים . מי שנולד אדם, או בעל-חי, או צומח – אי אפשר שישנה זה, ולא תועיל בזה כל הצהרה מצדו שאינו אדם, או שאינו בעל-חי, או שאינו צומח, אפילו באם יוסיף לטעון שהוא כופר במציאות שלו או במציאות מין האדם, וכו'. הרי מובן שלא שייך בזה בחירה חפשית, כי בחירה חפשית ניתנה לאדם בנוגע להנהגתו במעשה דיבור ומחשבה, אבל לא לשנות את עצמותו ומהותו".

במכתב נוסף של הרבי<sup>7</sup>, מצאנו ביאור מענין איך יהודי מגיע לידי מצב שמרגיש בנפשו שאינו מאמין רח"ל, וז"ל:

"ואין בכל זה כל פליאה שפלוני משלה את עצמו לומר שאינו מאמין, בהתבונן בהתוצאות שמסיק מהשלי', שברובא דרובא הן הסרת ההגבלות, הן בנוגע לסור מרע והן בנוגע לועשה טוב. שמזה מובנת סיבת ההשלי' האמורה – שהיא בכדי להקל על עצמו את חייו ו"להיפטר" מקיום מצות עשה ולא תעשה, ולחיות את חייו מבלי כל רסן".

"מובן שדברים האמורים הם בתחלת הסטי' מן הדרך, אבל לאחר זמן של הנהגה באופן האמור, הרי מתאים לתכונת האדם, הרגל נעשה טבע, הן בנוגע להנהגה והן בנוגע להשלי', שמרוב הפעמים שפלוני משנן לעצמו שאינו מאמין – מצליח און ער האט זיך איינגעשמועסט"<sup>8</sup>.

העולה מהנ"ל:

גם יהודים הטוענים בראש חוצות שאינם מאמינים, ח"ו לומר שבאמת אינם שייכים ואינם מחוברים לאלוקות, שהרי האמונה היא חקוקה בנפשו של כל יהודי יהיה מי שיהיה.

וטענתם היא שקרית! הם מאמינים ומרגישים חיבור להקב"ה, אלא שרצונם בחיים חופשיים וכיו"ב, ולכן הם משקרים וטוענים שאינם מרגישים חיבור להקב"ה בתוך ליבם.

אך לפעמים ייתכן שיהודי לא מרגיש חיבור להקב"ה רח"ל, אם מפני שהרגיל עצמו לטעון שאינו מאמין ובכך הצליח לשכנע את עצמו שאינו מאמין, או שקיבל חינוך מעוות הגרם לסגור "עיני הנשמה". אך וודאי שגם אז בתוכו פנימה שוכנת אמונה איתנה וחזקה בה"<sup>9</sup>.

6. אגרות קודש כרך כח, עמ' רפא-רפב.

7. אגרות קודש כרך יט עמ' תה.

8. תרגום: ושכנע את עצמו.

9. לפי המבואר בפנים שהאמונה שוכנת בנפשו של יהודי והיא חלק בלתי נפרד ממהותו, מובן היטב מדוע מוצאים אנו לא מעט יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות רח"ל ולמרות שיש להם כל טוב בענייני עולם הזה, בכל-זאת מרגישים הם ריקנות פנימית וחוסר סיפוק נפשי מכל אשר יש להם, ומדוע?

והביאור בזה הוא, מכיון שהאמונה בה' היא טבעית וחקוקה בנפשו של היהודי, לכן רוגע ושלווה אמיתיים אפשריים רק

## ד.

## הוכחה שטענתם אינה אמת

האמת היא, שגם ליהודים הטוענים רח"ל שאינם מאמינים, יש באפשרותנו להוכיח להם שהם אכן מאמינים. וכך כתב הרבי בהמשכו של המכתב הקודם, וז"ל: "וההוכחה שאין זה אלא איינגעשמועסט<sup>10</sup> היא – כשקורה מקרה מזעזע, הבוקע את השכבות החיצוניות שלו ונוגע עד לנקודה הפנימית, שאז מגלה הוא את עצמו אשר מאמין הוא".

ומעין זה כתב כ"ק אדה"ז בתניא<sup>11</sup>, אשר אפילו פושעי ישראל כאשר יעמדו למבחן אמת האם לכפור לגמרי בה' או למות על קידוש ה' יבחרו בפשיטות וללא כל חשבונות למות על קידוש ה', וז"ל: "כל ישראל... הם מאמינים בה', שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה... ולכן אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב וסובלים עינוים קשים שלא לכפור בה' אחד... ואין מוסרי' נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל. אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד, בלי שום טעם וטענה ומענה כלל. והיינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש"<sup>12</sup>.

## ה.

## מה העיר הרבי ליהודי שקרא לספרו "הקטרוג והאמונה"?

מן המתאים להביא לנושא זה מכתב מענין של הרבי<sup>13</sup>, הממצה כמעט את כל התוכן האמור למעלה

כאשר הוא מתנהג בהתאם למהות נפשו – ביצוע רצון ה'. אך כאשר יהודי לא מקיים תורה ומצוות רח"ל דהיינו שהוא זונח את הרצונות הפנימיים שנפשו משתוקקת אליהם – לא שייך שיחיה חיים רגועים ושלווים. וכן מצאנו שכתב הרבי לאישה שחיפשה פתרון למצוקות שלה, וז"ל (פתקים משלחנו של הרבי כרך ב', עמ' 40): "חזרת איש/אישה יהודים בתשובה, היינו חזרה לשורשם ולמהות שלהם, ועד אז אי אפשר שיהיה במנוחת הנפש אמיתית, ובמילא – בריאות אמיתית... ורק הנהגה יומית [על פי שולחן-ערוך] היא הנהגה הטבעית של יהודי". מן הראוי להביא לכאן עוד מכתב שכתב הרבי (אג"ק חכ"ח ע' רפב) ובו נסוב הדיון על האמונה בה' שהיא חלק מהיהודי ולא שייך לשנות אותה גם באם יצהיר שאינו מאמין בה' ח"ו. ובהמשך המכתב כותב לו הרבי, וז"ל: "עוד נקודה להוסיף בהאמור, אשר אף שניתנה בחירה חפשית לאדם בנוגע הנהגתו ואורח חייו, כנ"ל, הרי כיון שהעצם שלו הוא באופן מסויים וקבוע והחלטי, מובן ופשוט אשר ככל שמשתדל להתאים הנהגתו להעצם שלו כן תגדל שלות נפשו ואושרו בחיים ומנוחת הנפש שלו, שבוה תלוי' גם מנוחת הגוף".

10. תרגום: שכנוע עצמי.

11. פרק יח.

12. אך לכאורה יש להבין, איך לפעמים מצינו כאלו מבני ישראל שכאשר הכריחו אותם לכפור בה' – לא מסרו נפשם על קידוש השם, וכלשון כ"ק אדמו"ר הוזהר ש"מוסרים נפשם... [רק] על הרוב", הרי האמונה היא חלק בלתי נפרד מנפשם, ואינם יכולים לעשות הפוך מנפשם, וא"כ איך לא מסרו את נפשם על קידוש ה'?! ויתירה מזו: איך מצינו יהודים שהמירו את דתם בלי שום כפייה אף שזה היפך ממש מחיתם ומהותם?!

ראה מה שכתבו בזה בתניא 'חסידות מבוארת' (כרך ג') בפרק יח, עמ' מה הערה 82, עיי"ש.

13. אגרות קודש כרך כו, עמ' קעט.

ובמילים ספורות. את המכתב שיגר הרבי לסופר<sup>14</sup> אשר קרא לספרו "הקטרוג והאמונה", ועל-כך העיר לו הרבי, וז"ל:

"כרגיל ומנהג בני ישראל הרי אי אפשר לאיש יהודי בלי הערות, ואעיר גם אני על כל פנים בקצרה, והוא אשר לכאורה יש מקום לומר ששם הספר של מר שנתפרסם ביותר, ספר הקטרוג והאמונה, הי' צריך להיות "ספר האמונה והקטרוג".

"ואם תמצא לומר אין זה רק "תואנה" בעלמא, כי אם נקודה עקרית: האדם בכלל ובנ"י בפרט מאמינים הם בטבע ורק לאחר זמן מתעוררת קושי' וכולי המביאה לפעמים גם לקטרוג.

"במלים אחרות: האמונה הוא ענין טבעי יסודי ועצמי, והקטרוג הוא יצירת השכל בצירוף מאורעות שמחוץ לאדם. ועוד וגם זה עיקר, שעצם מציאות הקטרוג אפשרית היא רק באדם מאמין, שאז מקום לקושי' וקטרוג ועד לטענת המאמין הראשון, אחד הי' אברהם<sup>15</sup>, השופט כל הארץ לא יעשה משפט?<sup>16</sup> שהרי בבירה שאין לה מנהיג אין מקום לקושי' וטענה, וק"ל".

#### ג.

### הטעם לנפילת ספיקות באמונה אצל היהודי החפץ ברצון ה'

לפי מה שביארנו בארוכה למעלה – מהי האמונה, והיכן היא נטועה בנפש האדם, וביארנו איך מוצאים אנו שישנם יהודים הטוענים שאינם מאמינים רח"ל – עדיין נותר לבאר ולהעיר, הכיצד ליהודי אשר קיבל חינוך יסודי ושורשי באמונת הבורא ושומר תורה ומצוות כהלכה, מתגנבות פה ושם ספיקות ותהיות לגבי קיומו של הבורא?! הרי האמונה היא קבועה ונעוצה עמוק פנימה בנפש היהודי!

זה שמצאנו יהודים רח"ל הטוענים שאינם מאמינים בבורא, הוא מפני שהם "סוגרים את עיני הנשמה" ומחפשים לברוח ולחנוק את אמונתם על-מנת לחיות חיים חופשיים נטולי מצפון (כפי שהתבאר בהרחבה למעלה), אך איך נופל ליהודי הרוצה לקיים את מצוות הבורא, ספיקות ותהיות בעצם קיומו של הבורא? בעוד אשר האמונה היא חלק מנפשו!

והנה אדמו"ר הזקן בספרו לקוטי-תורה<sup>17</sup> כותב מהיכן נופלות הספיקות באמונה, וז"ל:

"מי שהוא עוסק בעניני העולם בכל מוחו ושכלו, הנה הוא מוריד חב"ד שלו למטה-מטה, ודומה כמו למשל אדם שכופף ראשו. ומזה יכול ליפול יותר, שיפול גם ספיקות על האמונה".

כלומר, ספיקות באמונה יכולים לצוץ בעקבות שקיעה בענייני העולם הזה. כשהאדם עוסק בצרכיו

14. מר אורי צבי גרינברג.

15. יחזקאל לג, כד.

16. בראשית פרק יח, כה.

17. דרושים לראש-השנה, עמ' סג, ד.

הגשמיים ובצורכי פרנסתו בכל ליבו ונפשו (ולא כמו שנאמר<sup>18</sup> "יגיע כפיך כי תאכל", "יגיע כפיך" דווקא ולא "יגיע ראשך"<sup>19</sup>), הוא גורם ירידה לכוחות שכלו הנעלים ("מוריד חב"ד שלו"), ובעקבות זאת עלולה להתחולל אצלו ירידה גדולה ביותר, שיתעוררו בו ספיקות באמונה.

נמצא, שהעיסוק בענייני עולם הזה מתוך שקיעה עמוקה, גורם לסגירת עיני הנשמה, וכך לפתע מוצא היהודי את עצמו כספקן ובלתי החלטי בקיום הבורא.

## ז.

### הכיצד נופלים ספיקות באמונה ליהודי שאינו שקוע בענייני העולם?!

אולם לצערנו, ספיקות והיסוסים באמונה מתגנבות לא רק ליהודי שעונה על התנאים שלמעלה (אדם השקוע כל כולו בענייני עולם הזה שאז מובן מדוע צצות לו ספיקות), אלא גם אצל יהודי אשר הוגה בתורה הקדושה ואינו טבול בחומריות העולם, גם אצלו לצערנו מתחוללות לעיתים ספיקות ותהיות. והכיצד?!

על שאלה זו, מצאנו שכתב אדמו"ר הזקן בספרו התניא<sup>20</sup>, ושם מעלה, אשר הספיקות מגיעות הם מהסטרא אחרא שקיבלה כחות מיוחדים על-מנת להחליש ולבלבל את האמונה הפנימית שביהודי, וזאת כדי שיתאזר באומץ וכח רב לעבוד את ה' למרות התהיות, וכך להרבות את שכרו בתור תגמול על עבודת ה' מתוך מאמץ רב, וז"ל:

"מזה יכול ללמוד כל אדם שנופלים לו במחשבתו ספיקות על אמונה, כי הם דברי רוח הסטרא אחרא לבדה, המגביה עצמה על נפשו, אבל ישראל עצמן הם מאמינים כו', וגם הסטרא אחרא עצמה אין לה ספיקות כלל באמונה, רק שניתן לה רשות לבלבל האדם בדברי שקר ומרמה, להרבות שכרו". מעין זה, מצאנו מפורשות במכתבו של הרבי הנשלח לאדם שהתלונן שנופלים לו ספיקות באמונה, וז"ל המענה<sup>21</sup>:

"במענה על מכתבו . . . בו מתאונן . . . על מה שלפעמים נופלים לו ספיקות באמונה וכו' . . . הנה בטח אין זה אלא מעצת היצר לבלבלו מעבודת התורה והתפלה והמצות".

נמצא אפוא, שהספיקות והתהיות אין הם קשורים לאדם עצמו, אינם נובעים כי הוא חלילה חסר דבר מה, אלא הם דבר זר לגמרי אשר נדבקו אליו כדי לגרום לו להוסיף מאמץ בעבודת ה'.

18. תהילים פרק קכח, פסוק ב.

19. נתבאר בהרחבה בלקוטי-שיחות, כרך א, עמ' 62.

20. לקוטי אמרים, סוף פרק כט.

21. אגרות קודש, כרך ו, עמ' קכג. ההדגשות אינם במקור.

ח.

## מהי הדרך המועילה ביותר להילחם עם ספיקות באמונה?

לאחר שהעלנו וביארנו היטב כיצד מתגנבות וצצות להם ספיקות אצל היהודי (בין השקוע בענייני עולם הזה, ובין אצל היהודי השוכן באוהלה של תורה), נדון כעת מהי הדרך המועילה ביותר להילחם עם ספיקות אלו?

לכאורה, הפתרון לכך הוא: לספק ולתת הסברים ותשובות, שייתנו מענה לספיקות ויכיחו את אמיתיות האמונה.

אך הנה רואים אנו במכתביו של הרבי שהדרך המועילה והטובה ביותר אינה להתעסק בהוכחות ע"פ שכל לפתירת הבלבולים, אלא דרך אחרת, וז"ל<sup>22</sup>:

"במענה על מכתבו בו כותב אודות השינוי שראה לפני מספר חדשים אשר נפלו לו לפתע פתאום שאלות סרק וספיקות ולא הועילו החזוקים מכל מיני ראיות וכו'.

"והנה רואים במוחש בענין כגון זה שהעצה היותר טובה כגון דא היא להסיח דעתו משך זמן מכל הענין ולא להכנס במלחמה עם מחשבות בטלות אלו, וברובא דרובא נחלש ע"י זה הפקפוק והספיקות והשאלות". עכ"ל.

וענין היסח הדעת, כפי שתיכף נראה מהמשך מכתבו של הרבי, אינו להילחם עם המחשבה שזה הרי דורש עיון בה וזהו היפך מהיסח הדעת, אלא פשוט להניע את המחשבה למקום אחר לגמרי, ומה טוב לענין בתורה. וז"ל:

"ומובן שלהפטר ממחשבות זרות אי אפשר כי אם על ידי מחשבה טובה אחרת, כיון שהמחשבה משוטטת תמיד ואי אפשר לה להיות פנוי' מכל וכל, וכשמתעמקים בחזק במחשבות אחרות בעניני תורה, תורה אור, ה"ז דוחה הרבה חשך".

ט.

## מדוע היסח הדעת היא התרופה המוצלחת ביותר לספיקות באמונה?

ברם עדיין דרוש ביאור, מדוע באמת הבריחה מהמחשבות והיסח הדעת היא התרופה המרביית? והנה גם על-זה נעמד הרבי בהמשך מכתבו, וז"ל:

"והביאור על-זה הוא כי הספיקות ושאלות כאלו באים מבחוץ, כי הרי על כאו"א מישראל נאמר שהם מאמינים בני מאמינים, ודבר הבא בירושה משך עשירות דורות פשיטא שחזק הוא ואיתן, אלא שמפני כמה סיבות צדדיות לא תמיד פועל זה פעולתו בגלוי ואפשר שדברים נגדים והפכים יכסו עליו

22. אגרות קודש, כרך יד, עמ' שצה ואילך.

ויעלימו עליו, וע"י מלחמה עמהם הרי המלחמה עצמה מחזקת את מציאותם ומוסיפה גם חשיבות (על-דרך איסוריה אחשבי").

"משא"כ היסח הדעת ואי שימת לב לגמרי מבלי להכנס לכל שקו"ט איזה שהיא, אלא היסח [הדעת] ע"י עסק בענין של הבנה ושכל מסוג אחר בהחלט מחלשים את האחיזה של דברים זרים ומנגדים אלו בנפש האדם ומהלך מחשבתו". עכ"ל.

ביאור הדברים:

כאשר מתעוררת אצל אדם בעיה נפשית, הפתרון המועיל והמוצלח ביותר, הוא לכאורה להתעסק ולרדת לעומקה ולחפש אופנים איך לקעקע אותה מהשורש. הבריחה וההתחמקות מהבעיה – אין היא לכאורה פתרון, משום שהקושי הוא נפשי וחלק בלתי נפרד מהנפש, והרי האדם אין באפשרותו לברוח ממציאותו ונפשו, ולכל מקום שרק יברח – הקושי ילווה אותו יד ביד!

אך בעיית 'ספיקות באמונה' אין היא בעיה נפשית! אין היא חלק מנפש האדם! ובלשון הרבי: "הספיקות באים מבחויץ", "ענין זר ומנגד נאחז בנפשו", שהלוא נפשו מלאה באמונה בקיומו של הבורא, והספיקות שהתגנבו לליבו הם מגיעים מהיצר אשר קיבל רשות מיוחדת להטעות ולבלבל את האדם.

משום זה הפתרון לבעיית 'ספיקות באמונה' היא (בדיוק להפך מפתרון לבעיה נפשית רגילה, ושונה ממנה לגמרי, והיא) בריחה והתחמקות מספיקות ותהיות אלו, ודווקא זה מוליך את האדם להגיע אל נפשו פנימה, ואז חוזר הוא להרגיש את אשר מתחולל בקרבו באמת – וודאות מוחלטת בקיום הבורא!

אך באם האדם יחליט שהוא מתחיל לנהל מלחמה, לנתח ולהתעסק במחלת 'ספיקות באמונה' כדי לפותרה בהוכחות שכלתניות ועוד, לא רק שלא יבריא מהמחלה אלא אדרבה יגביר ויעצים אותה! ובלשונו של הרבי: "וע"י מלחמה עמהם הרי המלחמה עצמה מחזקת את מציאותם ומוסיפה גם חשיבות".

י"ד.

### על האדם להתבונן מדוע נפלד לו מחשבות זרות

אולם, ממשיך הרבי את מכתבו שעל האדם להתבונן מדוע באמת הגיעו אליו ספיקות ומחשבות מבלבלות אלו, וז"ל:

"מובן ג"כ שצריך להתבוננות איך זה קרה שענין זר ומנגד נאחז בנפש וע"פ המבואר בספרי מוסר ועוד יותר בספרי חסידות, ה"ז בא מעניני חטאת נעורים ומאי זהירות בהנוגע לדברים בטלים".

בהמשכו של המכתב, נותן הרבי דרך ותיקון לחטאים הנזכרים לעיל, וז"ל:



"ולכן ביחד עם היסח הדעת האמור, צריך לנהוג בלי-נדר להיות זהיר מכאן ולהבא בטבילת עזרא ולהסיח דעתו לאיזה זמן מעיני ח"נ אפילו מתיקונם. . ולהרבות באותיות התורה והתפלה נתינה לצדקה עכ"פ סכומים קטנים והשפעה על הנוער לקרבו לתורה ומצותי וע"פ מרז"ל כל המלמד בן חבירו תורה כאילו ילדו.

"ולכל לראש להסתדר באופן דעבדו ה' בשמחה, וכמבואר בתניא בכ"מ, וכשיסיתו היצה"ר איך אפשר לו להיות בשמחה בידעו מעמדו ומצבו ימשיכהו לספר תניא קדישא בו מבואר בארוכה שאין לערב שמחת הנפש בעצבון הגוף. . ואיך שלכל ענין יש לו זמנו, וכשעומדים בתוקף הרצון ואוחז בעבודה מתוך שמחה – מצליחים גם בזה ובתוספת מיוחדת הסיוע מלמעלה".

### יא.

#### סיכומו של דבר

- (א) האמונה היא וודאות הנובעת מתחושה פנימית ואיננה קשורה לחושי השכל.
- (ב) האמונה נובעת מנפש היהודי מתולדתו, אם מפני שהנשמה שלמעלה רואה אלוקות אם מפני שהנשמה עצמה חלק מאלוקות. ולכן מובן שהאמונה נעוצה עמוק יותר בנפש משכל האדם.
- (ג) הכיצד ישנם יהודים הטוענים שאינם מאמינים הוא כיון שסוגרים עיני הנשמה על-ידי חינוך מעוות, הטענה היא כדי לחפש חיים ללא רסן.
- (ד) הוכחה שטענתם אינה אמת, במצב חרדה ומקרה מזועזע מתגלה שגם הם מאמינים בני מאמינים.
- (ה) הטעם לנפילת ספיקות באמונה אצל היהודי החפץ ברצון ה', הוא מפני היותו שקוע בענייני העולם.
- (ו) הכיצד נופלים ספיקות באמונה ליהודי שאינו שקוע בענייני העולם – משמים נותנים רשות מיוחדת ליצר לבלבלו.
- (ז) הדרך המועילה ביותר להילחם עם ספיקות באמונה, היא היסח הדעת.
- (ח) היסח הדעת פירושה: להניע את המחשבה למקום אחר ומה טוב לענין בתורה.
- (ט) היסח הדעת היא העצה לספיקות באמונה, כי הספיקות הם דבר חיצוני ולא חלק מנפש האדם.
- (י) הספיקות באמונה, באות מח"נ ומאי זהירות לדברים בטלים.
- (יא) הדרך והתיקון לחטאים אלו: (א) לעבוד את ה' בשמחה, (ב) להיות זהיר בטבילת עזרא, (ג) להסיח את הדעת לגמרי מהחטאים אפילו מתיקונם, (ד) להרבות באותיות התורה והתפילה, (ה) לתת צדקה, (ו) להשפיע על הנוער.

## בענין "משה הוא ישראל וישראל הם משה"

הת' מנחם מענדל שי' פבזנר  
תלמיד בישיבה

א.

הביאור במאמר ד"ה זאת חקת מהו"ע תפלת עשיר

במאמר ד"ה זאת חקת התורה תשכ"ט<sup>1</sup> (סעי' ד ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את ענין "תפילה למשה". דבזהר<sup>2</sup> איתא דתפילת משה היא תפילת עשיר.

והקשה אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע<sup>3</sup> ע"ז, דהרי תפילה עניינה בקשה מהקב"ה שימלא את מחסורו, וכיון שהמדובר כאן הוא על עשיר שאינו חסר מאומה מדוע צריך הוא להתפלל להקב"ה ומהי עניינה של תפילה זו?

ומבאר כ"ק אדמו"ר (שם סעי' ד) ד(עיקר) הקושיא היא על משה, דבשלמא בעשיר בגשמיות ניתן לומר שהוא מתפלל על החסרון שלו ברוחניות. משא"כ משה שגם כפי שהוא למטה האיר אצלו הגילוי כמו שהוא באצילות "משה משה לא פסיק טעמא"<sup>4</sup>, א"כ מובן שזה שמשה היה עשיר בגשמיות השתלשל זה מהיותו עשיר ברוחניות (ומבאר שם בארוכה דענין העשירות ברוחניות, הוא שהשיג (לא רק את הדרגות דממלא כל עלמין וסובב כל עלמין דהשגת דרגות אלו הוא רק מילוי החסרון, אלא גם) גילוי אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות), וא"כ, כיון דמשה היה עשיר הן בגשמיות והן ברוחניות, אין מובן מה עניינה של תפילת משה.

ונקודת הביאור בזה מבאר בהמאמר (סעי' ו), דתפילת עשיר אינו שמתפלל על עצמו אלא תפילתו היא על אחרים. וכמ"ש במדרש<sup>5</sup> עה"פ תפילה למשה "משל לשלשה שבאו ליטול מאת המלך. . בא השלישי, אמר לו המלך מה אתה מבקש, א"ל איני מבקש על עצמי דבר, אלא מדינה פלונית היא חריבה והיא שלך, גזור שתיבנה, כך משה לא ביקש לעצמו אלא בשביל ישראל".

והיינו שבתפילתו של משה לא התפלל בשביל עצמו אלא בשביל ישראל.

ומקשה, דעפ"ז אין מובן מהו הלשון 'תפילת עשיר', דזה שמתפלל על אחרים אי"ז שייך להיותו עשיר, ומכך שתפילת משה נק' 'תפילת עשיר', משמע שהסיבה לתפילתו היא מפני שהוא עשיר.

1. י"ל בקונטרס י"ב תמוז תנש"א, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' שטו ואילך (בהוצאה החדשה ח"ד עמ' כב ואילך).

2. ח"א קסח, ב.

3. ד"ה תפילה למשה תר"ס, סה"מ תר"ס עמ' מט ואילך.

4. זח"ג (באדר) קלה, א.

5. שוחר טוב ויל"ש - עה"פ תפילה למשה.

והביאור בכך, ד'מדינה' זה מלכות, ומדינה זו היא 'חריבה', והיינו שיש חסרון במלכות. וע"כ מתפלל משה "גזור שתיבנה", והיינו שיושלם החסרון דמלכות.

והשלמת החסרון דמלכות, זהו דוקא ע"י שנמשך בה גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות. דאם יומשך האור השייך לעולמות הרי שייך בזה עדיין צמצום וסילוק, ודוקא כשנמשך האור שלמעלה משייכות לעולמות, השלמת החסרון הוא באופן של 'בנין עדי עד' כיון שבאור זה אין שייך סילוק.

ועפ"ז מובן מדוע תפילת משה נקראת 'תפילת עשיר'. דהטעם שמשה התפלל שיושלם החסרון דמלכות ויומשך גילוי עצמות אוא"ס, הוא כיון שהיה בבחינת 'דעת עליון' והאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס שלמע' משייכות לעולמות.

## ב.

### הטעם שמשה השפיע גילוי עצמות אוא"ס ע"י תפילה

והנה, בהמשך המאמר (סעי' ז) מקשה, דלפי הנ"ל אין מובן מהו"ע תפילה למשה. דתפילה היא מלמטה למעלה, שהאדם מתפלל שיומשך לו מלמעלה גילוי אלוקי, משא"כ זה שמשה המשיך במלכות גילוי עצמות אוא"ס הוא מלמעלה למטה, שאצלו האיר גילוי זה, וא"כ כיצד נופל ע"ז לשון תפילה?

ועל כך מבאר כ"ק אדמו"ר שני ביאורים:

א. אף שכאשר נמשך גילוי עצמות אוא"ס במלכות יהיה זה 'בנין עדי עד' ולא שייך בזה צמצום וסילוק, הרי אין זה מצד עניינה של המלכות עצמה, אלא מצד מעלת האור (המעלה) – שהוא למעלה משייכות לענין של צמצום, וא"כ מצד המלכות (המטה) עדיין שייך שיסתלק האור (אלא שבפועל הוא לא יסתלק מצד מעלת האור), וא"כ אין זה אמיתית הענין ד'בנין עדי עד'.

ולכן המשיך משה אור זה במלכות באופן של תפילה – עבודת הנבראים, באופן דמלמטה למעלה, שע"ז ההמשכה (אף שנמשך בה אור שלמעלה משייכות לעולמות, הרי ההמשכה) שייכת להמלכות עצמה, ואזי נעשה אמיתית הענין ד'בנין עדי עד'.

ב. בעומק יותר, דהמעלה בהמשכה ע"י תפילה הוא לא רק בהנוגע לאופן ההמשכה, אלא גם בנוגע להמשכה עצמה – דרגת ההמשכה.

ובהקדים, דהטעם שהקב"ה ברא את העולם חסר, הוא בשביל עבודת האדם, שע"ז נעשה האדם שותף להקב"ה במעשה בראשית. ולכן התהוות העולמות היתה ע"י הצמצום – חסרון האור דהמלכות, דהכוונה היא דהשלמת חסרון זה יהיה ע"י עבודת האדם דוקא.

ואף האור שלמעלה משייכות לעולמות שלא נגע בו הצמצום, כיון שכוונת המשכת אור זה היא בשביל ישראל, לכן היכולת להמשיך אור זה הוא ע"י עבודת האדם דוקא.

ועפ"ז מובן הטעם שמשה המשיך את עצמות אוא"ס דוקא ע"י תפילה – עבודת האדם. דאף שמשה יכול היה להמשיך את האור בדרך מלמעלה למטה, הוא המשיך זאת דוקא באופן תפילה, שאז נשלמת הכוונה בהמשכת אור זה, דהכוונה בהמשכת האור היא שיומשך ויתגלה בעולם ע"י עבודת האדם. ועי"ז שנמשך מלמעלה למעלה נוסף מעלה בהאור ובהבל"ג שלו, דאין מאיר בו רק הבל"ג שלו, אלא מאיר בו הבל"ג-גבול כפי שהוא מצד העצמות.

## ג.

## פעולת ההמשכה והגילוי – גם לגבי משה

וע"ז מקשה רבינו (שם סעי' יא) דלכאורה צ"ב. דלפי הנ"ל עיקר הטעם שע"י עבודת האדם נפעל עילויי בהאור, הוא (כל"כ ק"ק אדמו"ר שם סעי' י): "דע"י שהמשכת האור היא ע"י תפילה, עבודת האדם (בדרך מלמעלה למעלה), נשלמת הכוונה שבשבילה נאצל האור", והיינו מצד ההמשכה והגילוי ע"י עבודת האדם.

וא"כ, אף שמשה הוא זה שהתפלל שיומשך האור, הרי בשביל עצמו הוא לא הוצרך לתפילה זו, ופעולת ההמשכה והגילוי שע"י תפילה זו היא בשביל ישראל. וא"כ העליה שנעשית בהאור היא מצד ההמשכה לישראל, ולא מצד משה (דלא הוצרך להמשכה זו שע"י עבודת האדם).

ומבאר רבינו ע"פ דברי רש"י<sup>6</sup> "משה הוא ישראל וישראל הם משה", דמשה הוא רוען של ישראל, ומשה וישראל הם חד. וא"כ חסרון בישראל הוא חסרון גם במשה, והיינו שלא רק שמשה מצטער בצערן של ישראל, אלא גם דהחסרון דישראל הוא חסרון גם בו.

ועפ"ז מובן כיצד ההמשכה והגילוי, והעילוי שנעשה עי"ז בהאור הנמשך ע"י תפילת משה, הוא גם לגבי משה. דכיון של ישראל חסר גילוי זה, והוא נשלם דוקא ע"י תפילה זו, א"כ גם לגבי משה מתחדש הגילוי ע"י התפילה, דלולא גילוי אור זה ישנו חסרון, ורק ע"י המשכת האור נשלם חסרון זה.

ויותר מכך מוסיף כ"ק אדמו"ר, דזה שמשה הוא רוען של ישראל זהו עניינו העיקרי והפנימי דמשה, ושאר ענייניו הרוחניים הם חיצוניות לגבי זה. וא"כ החסרון דישראל שייך להפנימיות דמשה, וע"י תפילה למשה מתחדש גילוי זה.

## ד.

## ביאור קושיית כ"ק אדמו"ר ע"ז בהע'

והנה על מ"ש שחסרון דישראל הוא חסרון במשה מעיר כ"ק אדמו"ר בהע' 67 וז"ל: "וזה שתפלת משה נקראת תפלת עשיר – אף שהחסרון דכנס"י (שעל זה התפלל) הוא (כמו) החסרון שלו – ראה ד"ה תפלה למשה תשכ"ט הנ"ל סעיף ט".

6. חקת כא, כא.

ובפשטות שאלת כ"ק אדמו"ר כאן, היא, שאם אכן החסרון דישאל הוא חסרון במשה, כיצד ניתן לכנות את משה בשם עשיר, והרי חסר בו הגילוי ע"ד כבישראל.

אמנם שאלה זו לכאורה דורשת ביאור. דאף שכנ"ל החסרון בישאל הוא חסרון במשה, הרי ודאי שאי"ז סותר לכך שמשה נק' 'עשיר' (עכ"פ מצד החיצוניות שלו), כיון שמאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס שלמע' מהשתלשלות, שלכן דוקא הוא ממשיך לישאל את גילוי עצמות אוא"ס, כנו' לעיל (סעי' ו) במאמר.

אך יש לבאר זה בפשטות, ובהקדים דיוק דברי רבינו בהערתו שם, דבשאלה כ' "זוה שתפלת משה נקראת תפלת עשיר... ", ולא "זוה שמשה נקרא עשיר" וכיו"ב, דמזה מוכח דהשאלה היא לא ע"כ שמשה נק' עשיר, דודאי שהא דאמרינן שהחסרון דישאל הוא גם במשה אי"ז סותר בכי-הוא-זה למעלתו של משה והשפעתו לכל ישראל גילוי עצמות אוא"ס, ושפיר איקרי משה עשיר.

אלא השאלה היא על כך שתפלת משה נקראת תפלת עשיר, והיינו דאף שמשה עצמו הוא עשיר, ה"ז מצד דרגתו הרוחנית שלו שהיא בבחינת חיצוניות לגבי מהותו הפנימית של משה שהוא וישאל חד, וכיון שהתפלה של משה היא מצד מהותו הפנימית בה ישנו החסרון בהגילוי (ומצד זה מתחדש הגילוי גם לגבי), א"כ כיצד שייך לומר על תפלה זו – "תפלת עשיר".

ה.

### צ"כ כיצד מתורצת שאלה זו עפ"י המבואר בד"ה 'תפילה למשה'

והנה כתובה לשאלה זו מפנה כ"ק אדמו"ר למאמר ד"ה תפלה למשה תשכ"ט סעי' ט, שמבאר שם וזלה ק': "ועפ"ז יש לבאר מה שתפלת משה למלאות החסרון דכנסת ישראל נקראת בשם תפלת עשיר, אף שהחסרון דכנס"י הי' בודאי נוגע לו במאד, כי משה הוא בחינת דעת עליון, ומצד דעת עליון, ענין העשירות, אין שייך ענין החסרון. היינו, דנוסף לזה שבמשה עצמו אין שייך שום חסרון ח"ו, אלא שלגבי משה, גם החסרון דכנס"י שהתפלל עליהם אינו חסרון. . והגם שמשה התפלל עליהם, דענין התפילה הוא למלאות החסרון – יש לומר, שהתפלה שלו היתה שענין זה (שהאמת היא שאינם חסרים מאומה) יהי' נרגש בגילוי גם אצלם".

והיינו, שאף שהחסרון של בני"ו נוגע למשה, ועד שמשה התפלל עליהם למלאות החסרון, הרי לגבי משה עצמו כיון שהוא דעת עליון אין שייך חסרון, ולגבי גם החסרון דכנס"י אינו חסרון, וזה שהתפלל עליהם הוא בכדי שיורגש גם אצלם ענין זה בגילוי.

וא"כ אתי שפיר מדוע נקראת תפלת משה "תפלת עשיר", דלגבי משה 'דעת עליון', אין החסרון דישאל נחשב חסרון.

אמנם לכאורה צ"ב, דהביאור בד"ה תפלה למשה שם, הוא "אף שהחסרון דכנס"י הי' בודאי נוגע לו במאד", אעפ"כ לגבי אי"ז נחשב חסרון. דבמאמר ד"ה תפלה למשה לא מבואר דהחסרון דישאל הוא חסרון במשה, אלא רק הענין הפשוט יותר שנוגע למשה החסרון דישאל (וע"ד מ"ש בד"ה זאת

חקת, דאצל משה רבינו "הצער שלו על זה שחסר לישראל הי' צער גדול ביותר כאילו שהוא עצמו הי' החסר"), וע"ז מבאר שם שאף שנוגע לו חסרון זה הרי באמת אי"ז נחשב חסרון לגביו.

משא"כ לפי המבואר במאמר ד"ה זאת חקת, שהחסרון דישראל הוא חסרון במשה (ולא רק שנוגע לו החסרון ומצטער בצערם דישראל), ולא זו בלבד, אלא שחסרון זה הוא הפנימיות שלו, א"כ איך שייך לומר שהחסרון דישראל לא נחשב חסרון לגבי משה, והרי כיון שמשה הוא ישראל, ובישראל חסר הגילוי, א"כ חסר הגילוי גם בו.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, כיצד ניתן לקרוא לתפלת משה שהיא מצד הפנימיות דמשה, דמשה הוא ישראל, בשם תפלת עשיר, והרי מצד הפנימיות שלו ודאי ישנו החסרון דישראל!?

## ו.

### ביאור הנ"ל עפ"י המבואר בלקו"ש

ואולי יש לבאר זאת בדא"פ, ובהקדים, דבלקו"ש<sup>7</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י עה"פ וישלח ישראל מלאכים בסיוע דבריו: "ש"משה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל":

"די"ל שב' הענינים בפרש"י, "נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל", הם כנגד שני הענינים שלפנ"ז – "משה הוא ישראל וישראל הם משה":

"זה ש"משה הוא ישראל" הוא לפי "שנשיא הדור הוא ככל הדור" . . . שעצם מציאותו של משה, להיותו "נשיא הדור", הוא "ככל הדור". היינו דנשיא הדור הוא (איש) ציבורי בעצם מהותו".

"וכן לאידך – זה "שישראל הם משה" הוא לפי "שהנשיא הוא הכל" . . . דכל מה שיש אצל בני בא (מכח) הנשיא . . . ומכיון שכל עניני וצרכי בני באים ממשה (הנשיא), נמצא ש"ישראל הם משה".

ועד"ו יש לומר בנדו"ד:

דבמאמר ד"ה זאת חקת מבאר בעיקר ש"משה הוא ישראל", ע"ד מ"ש בלקו"ש דלעיל דמשה הוא איש ציבורי בעצם מהותו, ולכן החסרון דישראל הוא חסרון במשה.

משא"כ המבואר במאמר ד"ה תפלה למשה הוא בעיקר הענין ד"ישראל הם משה", דלכן, זה שלגבי משה אין באמת חסרון בהגילוי כיון שמאיר אצלו הגילוי דדעת עליון, א"כ גם לגבי ישראל "האמת היא שאינם חסרים מאומה"<sup>8</sup>.

7. חל"ג עמ' 131 ואילך (שיחה ב' לפרשת חוקת).

8. לשון כ"ק אדמו"ר בד"ה תפילה למשה הנ"ל.

והיינו דזה שאין נחשב החסרון אי"ז רק מצד משה (שלגביו לא נחשב החסרון מצד 'דעת עליון'), אלא דכיון שכך הוא אצל משה הרי באמת ובפנימיות גם ישראל אינם חסרים כלל, והחסרון הוא רק בחיצוניות.

ובמילים אחרות: כשם שהפנימיות דמשה היא שהוא רועה ישראל (ושאר מעלותיו הם רק חיצוניות לגבי זה) – כך גם הפנימיות דישראל הוא כפי ערך הגילויים דמשה, והא דנרגש חסרון זהו רק מצד החיצוניות המעלים ומסתיר על פנימיותם.

ועפ"ז יש לבאר כיצד ע"פ מ"ש במאמר ד"ה תפלה למשה מבואר איך שייך לקרוא לתפלת משה – 'תפלת עשיר':

דע"פ המבואר בד"ה 'תפלה למשה' דהחסרון דישראל הוא רק מצד החיצוניות שלהם, ומצד הפנימיות הרי 'האמת היא שאינם חסרים מאומה', א"כ, אף שהחסרון דישראל הוא חסרון גם במשה (כי זוהי פנימיותו), הרי אצל משה נרגש שחסרון זה הוא רק חיצוני (גם אצל ישראל) ובאמיתיות גם לגבי ישראל אינם חסרים מאומה (כי הנשיא הוא הכל וכל מה שיש לבנ"י הוא מכח הנשיא) וא"כ שייך שפיר לקרוא לתפלת משה "תפלת עשיר" שמשפיע גילוי עצמות או"ס, אף מצד פנימיותו.

## ביאור ב' האופנים ב'יתרון האור מן החושך'

הת' יהודה שי' שפיגל  
תלמיד בישיבה

### א.

פירוש אדה"ז בטעם שמבחר שנות יעקב היו בארץ מצרים, והקושיות על זה

ידוע<sup>1</sup> הסיפור, אשר בהיות אדמו"ר הצמח צדק ילד, ולמד את הפסוק<sup>2</sup> "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה", תירגם לו מורו (ע"פ פי' בעה"ט<sup>3</sup>) שאת י"ז שנותיו המובחרות חי יעקב במצרים. וכשבא הביתה ושאל את זקנו האדמו"ר הזקן: היתכן שיעקב אבינו, בחיר האבות, היו מבחר שנותיו בארץ מצרים?

ויענהו אדה"ז: כתיב<sup>4</sup> "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה", ואיתא במדרש (ומובא ברש"י): "א"ר נחמי', להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה ושיהיו השבטים הוגים בתורה". (וסיים אדה"ז): להורות לפניו גשנה, כשלומדים תורה מתקרבים להשי"ת, ו(לכן) היתה בחי' 'ויחי' גם במצרים.

ובלקו"ש חלק<sup>5</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר באורך סיפור זה ומקשה כמה קושיות, וז"ל:

"ביאורו של אדמו"ר הזקן אין בו לכאורה תשובה מספיקה לשאלתו של הצ"צ – דהרי שאלתו היתה: איך יתכן שמבחר שנות חייו של יעקב הן הי"ז שנה שגר במצרים, ואילו מענתו של אדמוה"ז היתה שע"י לימוד התורה אפשר להגיע גם במצרים לבחי' 'ויחי', ועדיין אין בזה נתינת טעם ל"ויחי". במצרים" באופן של מבחר שנות חייו".

ועוד מקשה: "בפרש"י מובא ממרז"ל הנ"ל "לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה", ובמדרש מוסיף ע"ז: "ושיהיו השבטים הוגים בתורה"; וצלה"ב: כוונת אדמוה"ז היתה לבאר איך שמבחר שנותיו דיעקב היו במצרים – ומה מוסיף בזה ע"י הענין "שיהיו השבטים הוגים בתורה"? עכ"ל (ומקשה שם עוד, וראה שם בארוכה).

1. ראה היום יום, י"ח טבת.

2. ויחי מז, כח.

3. על אתר, וז"ל: ד"א, ויחי יעקב בארץ, לומר שלא חיה ימים טובים בלא צער אלא כמנין ויחי, י"ז שנה משנולד יוסף עד שנמכר וי"ז שנה במצרים. ד"א, ויחי יעקב בארץ מצרים י"ז שנה, שהראשונים לא היו חיים שהרי אמר כי ארד אל בני חיים שאולה. עכ"ל. וראה גם לקו"ת להארז"ל, אלשיך ואוה"ח כאן.

4. ויגש מז, כח.

5. ע' 160 ואילך.



ומבאר בזה דשתי הקושיות מתורצות אחת בחברתה, דדוקא מצד זה שהשבטים היו הוגים בתורה – דוקא לכן שם היו מבחר שנותיו.

## ב.

### ביאור הענין ע"פ ב' האופנים ב'יתרון האור מן החושך"

והביאור בזה יובן, עפ"י מה שביאר הצ"צ עצמו<sup>6</sup> על פסוק זה, ש'על-ידי שבע עשרה שנה במצרים זכה לבחי' ויחי לראות טוב כי יתרון האור נמשך מן החשך". והיינו, שע"י הירידה למצרים זכה ליתרון האור הבא מן החושך.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שב"יתרון האור מן החשך" שני אופנים<sup>7</sup>, וזלה"ק<sup>8</sup>:

(א) מקום החושך מואר ע"י האור. וכל שהחושך גדול יותר – ניכרת מעלתו של האור וכחו לפעול גם במקום של חשך גדול כזה [היינו גילוי כחו בלבד של האור שהוא בל"ג, אך לא הוספה באור]. (ב) החושך עצמו מואר ונהפך לאור ועי"ז נעשה יתרון בהאור, שנמשך בהאור בחינה נעלית יותר שאינה בהאור מצד עצמו. ע"כ.

וממשיך לבאר ההפרש בין ב' האופנים, בפעולת החושך באור. שלביאור הא' אין הכוונה שהחושך עצמו מגלה את מעלת האור, משום "שהוא אור בלתי מוגבל ובמילא מאיר בכל מקום, הרי שמלכתחילה א"א לתאר כלפי האור מציאות של חשך" (לשון כ"ק אדמו"ר). אלא הכוונה שע"י החושך מתגלית מעלת האור מצד מקום החושך, כלומר לגבי גורם חיצוני שהוא בגדר אור וחושך, הנמצא במקום חשוך שנהפך למואר – ניכרת מעלת האור, שאינה מוגבלת – שיכולה להאיר בכל מקום שהוא, אבל באור עצמו אין הוספה.

[היינו, מכיון שבכל מקום שיבוא האור – יאיר את החושך שהיה באותו מקום, ניכרת מעלת האור שהוא בל"ג – שאין מקום שלא יכול להאיר שם (ואין הפירוש שאור הוא בל"ג, שיכול להאיר שטח בלתי מוגבל – ע"י נר אחד וכדו' – כפשוט) ומשום שלגבי האור אין מציאות של חושך, כי בכל מקום שיש אור – אין חושך, לא ייתכן שמציאות החושך תוכיח על מעלתו שמאיר החושך, כי כלפי האור אין מציאות כזו.]

אלא רק מקום החושך מוכיח את מעלת האור, משום שמקום תופס מציאות גם כלפיו. ורק הרואה את החושך מכיר במעלת האור, אמנם באור עצמו אין נרגש שום מעלה, שהוא אינו מרגיש מנגד].

6. באוה"ת פ' ויחי (הוצאה הראשונה דף שנד, סע"א).

7. יש לציין שבספר הערכים (חלק ב, ע' תקעה ואילך) מובאים ז' אופנים ב'יתרון האור מן החושך, וכאן מתייחס הרבי לשני האופנים הקרובים ביותר לפשט.

8. סעיף ז, הנמצא בחצאי ריבוע – אינו במקור.

אמנם לפי אופן הב' יש מציאות של חושך לגבי האור, ותפקידו של האור להפוך את החושך עצמו – לאור, ועי"ז נוספת מעלה באור עצמו. והביאור שיעקב זכה ל'ויחי' (מבחר שנותיו) דווקא במצרים (ולא רק שגם במצרים היה ניכר מעלתו), הוא לפי אופן הב' – שהחושך עצמו מוסיף באור.

ועפ"ז מתרץ את הקושיות דלעיל. ותוכן הדברים בקיצור: האבות היו בחי' אצילות, והשבטים בחי' ביי"ע. ולגבי בחי' אצילות (יעקב) לא ייתכן מציאות של חושך (מצרים), ורק לגבי השבטים היה מציאות של חושך (שהרי עולמות ביי"ע הם כבר בגדר נבראים). ולכן, דוקא השבטים יכלו לפעול ולהאיר את החושך, ועי"כ נמשך להם יתרון אור מן החושך גופא. ואע"פ שלגבי יעקב לא היה יכול להיות בחי' זו (כיון שהחושך לא תפס מקום לגביו), מ"מ, עי"ז ש"השבטים היו הוגים בתורה" – נעשה יתרון האור גם לגבי יעקב. וע"ד הידוע שע"י העבודה ביי"ע מוסיפים אור באצי'.

## ג.

## קושיא על אופן הב'

והנה, צריך להבין מש"כ שלפי אופן הב' יש מציאות של חושך לגבי האור, וז"ל: "משא"כ לביאור הב' שיתרון האור נמשך מן החושך עצמו, הרי ישנה מציאות של 'חושך' גם לגבי האור להפכו ועי"ז גם בא יתרון האור כו". עכ"ל.

ולכאורה אין מובן, דהרי אור ביכלתו להאיר בכל מקום, וא"כ, כיצד מבואר באופן הב' שהאור הינו מוגבל שלכן ישנו מציאות של חושך לגביו?

במילים אחרות: ע"פ פשט, כשמתייחסים לאור וחושך באופן גשמי, מובן שאור מאיר תמיד, ללא צורך 'להלחם' בחושך ע"מ 'לגרשו', וא"כ כיצד ניתן לומר שהאור מכיר במציאות החושך?<sup>10</sup>

## ד.

## תירוץ ע"פ החקירה בגדר החושך

ובדא"פ אולי יש לבאר זה ע"פ החקירה הידועה בגדר החושך, האם היא בריאה בפני עצמה או שכל מציאותה נובעת רק ממצב של העדר האור. והנה, בהוספות לכרך הנ"ל בלקו"ש<sup>11</sup>, מזכיר הרבי חקירה זו ומציין לד"ה ויקח ה' אלקים תרצה, וז"ל<sup>12</sup>:

"הנה בענין החשך הרי יש ב' דעות, הא' דהחשך הוא העדר האור, והדעה הב' דחשך היא בריאה.

9. תורה אור ס"פ ויצא.

10. ידוע שפעמים הכינויים 'אור' ו'חושך' מתייחסים לשני אופנים באור גופא (ראה ד"ה לך אמר לבי, עת"ד. ועוד) ויש להבהיר שהשאלה כאן היא ע"פ פשט הדברים – אור וחושך בעוה"ז. וראה גם לעיל הערה 7.

11. ע' 180.

12. סה"מ קונטרסים ב, ע' שמב ואילך.

"דלדעה הא' דחשך הוא רק העדר האור א"כ אינו מציאות דבר שהרי אינו בריאה בפ"ע כי אם ריקנות האור, א"כ הרי צריך שיוקדם תחלה אור לחשך ואז שייך לומר שהחשך הוא העדר האור, או במקום שלא הגיע האור מעולם והחשך שורה שם, דזהו ג"כ העדר האור, אך זהו דוקא כשיש מציאות האור אז שייך ענין החשך שהוא העדר האור.

"ולדעה הב' דחשך היא בריאה בפ"ע ואינו רק העדר האור הרי שייך לומר חשך גם בלא אור שיוקדם לו, ויכול להיות שהחשך יוקדם אל האור, אשר כן הוא באמת כמאמר ברישא חשוכא והדר נהורא וכמ"ש וחשך על פני תהום שזהו קודם שהי' המאמר יהי אור וגו'". עכ"ל.

ועפ"ז אפ"ל שאופן הא' ב"יתרון האור מן החשך" הוא לפי הדעה שהחושך אינה בריאה, ואופן הב' ב"יתרון האור" הוא לפי הדעה שהחושך היא בריאה בפ"ע. וכן נראה מלשון כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שממשיך שם במאמר, וז"ל:

"לפי ב' הדעות בענין החושך – אם חשך הוא רק העדר האור, או חשך היא בריאה – תלוי' העבודה דלהאיר את החושך מה שע"ז הי' כוונת ירדת הנשמות למטה. דלדעה הא' דחושך הוא רק העדר האור, א"כ הרי העבודה דלהאיר את החשך הוא רק לדחות את החושך, דהרי אינו שייך היפוך החשך לאור מאחר שאין החושך דבר מה (מתאים לאופן הא' ב"יתרון האור") וכו'.

"ולדעה הב' דחשך היא בריאה בפ"ע הנה העבודה דלהאיר את החשך הרי אין זה רק לדחות את החשך, שבמקום החשך יהי' אור, כ"א העבודה היא להפוך את החשך שיהיה הוא עצמו אור" (מתאים לאופן הב' ב"יתרון האור"). עכ"ל.

ולפי זה יובן מדוע לפי האופן הב' ישנו מציאות חושך לגביו. דההבדל בין ב' האופנים, הוא, דבאופן הא', משום שמציאות החושך נובעת רק מהעדר האור שלכן הוא בלתי מוגבל ומאיר ממילא בכל מקום – לא קיימת לגביו מציאות החושך. ונמצא שיתרוננו על החושך הוא שאינו מוגבל, ומאיר תמיד. אך לאופן הב' שישנו מציאות החושך המחשיך על האור<sup>13</sup>, הרי האור צריך 'להלחם' בחושך ע"מ להאיר, משום שקיימת לגביו מציאות החושך ואף קדמה לו בכריאתו. ונמצא ש'קלקלתו זו היא תקנתו', שאע"פ שיש לגביו מציאות של חושך, הרי עי"ז נוסף בו עצמו יתרון – ע"י שהופך את החושך לאור, ובנדו"ד בירור הקליפות והעלאתם לקדושה.

13. ובמאמר הנ"ל מביא דוגמא לכך מגוף ונפש, שהגוף (חשך) מסתיר על הנפש (אור).





# תודת רבינו





## מעשה קטן בספירת העומר

הגה"ח הרב דוד מאיר דרוקמן שליט"א

רב העיר קרית מוצקין

### א.

קטן שהגדיל תוך ימי ספה"ע אי ספירת ימיו חשיב תמימות ודברי המנ"ח בזה

בגדר החיוב דמצוות שקטן מקיים מכח חיוב חינוך מצינו מחלוקת ראשונים:

דעת רש"י<sup>1</sup> והרמב"ן<sup>2</sup> שהמצוות דחינוך אינם "מצוה דידיה אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצוות כל עיקר", ומשום כך אין הקטן מוציא את הגדול בברכת המזון וכיו"ב, אפילו כשהגדול אינו מחוייב אלא מדרבנן (כגון שלא אכל כדי שביעה).

מאידיך דעת תוספות<sup>3</sup> והר"ן<sup>4</sup> שקטן שהגיע לחינוך נקרא מחוייב בדבר.

בשו"ע או"ח סימן תפט (סעיף ח) ובנו"כ שם מצינו ב' דעות לגבי מי ששכח לספור באחד הימים דספירת העומר. לדעה אחת כל יום מימי הספירה הוא מצוה בפ"ע, שלפי"ז גם אם שכח לספור עדיין יכול להמשיך לספור בברכה, ולדעה שניה ימי הספירה הם מצוה אחת לספור מ"ט יום, תמימות, ולפי"ז אף אם חיסר יום אחד בלבד נחסר בתמימות וא"א לקיים המצוה (להלכה חוששים לב' הדעות, ועפ"י הכלל שספק ברכות להקל ממשיכים לספור בלא ברכה).

לדעה האומרת כי כל ימי הספירה היא מצוה אחת יוצא איפוא כי קטן שהגדיל בימי הספירה אף שספר בימי ילדותו (ועד"ז עבד שהשתחרר בימי הספירה) לא יוכל לכאורה להמשיך לספור בברכה, לא מיבעי לדעת רש"י והרמב"ן שהמצוות שהקטן מקיים אין עליהן אף חיוב מדרבנן (והחיוב מדרבנן הוא אך על האב), אלא אף לדעת התוספות והר"ן שקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן בקיום מצוות, מנ"ל שאפשר לחבר בין הימים שהקטן ספר שהיו באופן ד'תרי דרבנן' (היינו שעצם החיוב של הקטן במצוות הוא דרבנן, וגם מצות ספה"ע כיום היא מדרבנן) לבין החיוב מדרבנן של ספירת העומר אחרי התגדלותו.

והנה המנ"ח<sup>5</sup> דן בשאלה הנ"ל ונראה שיוצא מתוך הנחה שהקטן חייב מדרבנן בעצמו (ולא רק מכח אביו) במצוות ובכלל זה במצוות ספירת העומר ועפ"י"ז הוא סובר שאפשר לצרף את החיוב שהיה עליו

1. ברכות מח, א ד"ה עד שיאכל.

2. ברכות מלחמות כ, ב.

3. שם מח, ב ד"ה עד שיאכל.

4. מגילה ספ"ב ד"ה חוץ.

5. מצוה שו.

קודם שנתגדל לחיוב שאח"ז, ומוכיח מדברי המרדכי במגילה<sup>6</sup> אשר הביא סברת רבינו טוביה מווינא "דהמחוייב מדרבנן מוציא החיוב מה"ת", והדוגמא לכך דאם עשה קידוש בפרק הזמן שמפלג המנחה עד הלילה שאז החיוב הוא מדרבנן, יצא י"ח קידוש מדאורייתא "אם כן בקטן שנתגדל דעכ"פ הגיע לחינוך קודם, בודאי מועיל אז הזמן שמחוייב מדרבנן להיות חייב אח"כ מה"ת ואין החשבון בטל".

## ב.

### קושיא בדברי המנ"ח

וצ"ע בדבריו שהרי הקטן שחיובו מדרבנן ה"ז 'תרי דרבנן'<sup>7</sup> (היינו חיוב הקטן הוא מדרבנן וגם עצם מצות העומר היא דרבנן) ומנ"ל דמהני ל'חד דרבנן', וביותר להשיטה שהקטן עצמו לא חייב מדרבנן אלא אביו המחנכו עליו החיוב, שמטעם זה אין הקטן מוציא י"ח את הגדול במגילה, הלל וברכות ק"ש כמבואר בשו"ע<sup>8</sup>.

אמנם באכילה מוציא הקטן את הגדול כשאכל הגדול שיעורא דרבנן (שלא כדי שביעה), והחילוק בין זה לבין מגילה והלל שאינו מוציא הקטן י"ח את הגדול מבואר להפליא בלשונו הזהב של שו"ע אדה"ז<sup>9</sup>: "אבל הקטן אינו מוציא את האשה שאכלה כדי שביעה שמא היא מחוייבת מן התורה, אבל מוציא הוא את מי שלא אכל כדי שביעה אפילו הוא א[יש] כיון שאינו חייב מן התורה אלא מד"ס ואפילו אם הקטן גם כן לא אכל כדי שביעה שמכל מקום הוא חייב מדברי סופרים כמותו, שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצות שעיקרן מדברי סופרים שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי, אלא שמחנכין אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל, לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שהוא גדול כבר אע"פ שחיובו אינו אלא מדברי סופרים כיון שהקטן גם חיוב זה אינו חייב אלא משום להרגילו לכשיגדל שאז יתחייב חיוב זה של דברי סופרים, אבל בברכת המזון מה שמחנכין את הקטן לברך אחר אכילתו לשובע כשיגדל שהוא חיוב מן התורה לפיכך כשם שהוא מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה אם הוא אכל כדי שביעה כך מוציא אם לא אכל כדי שביעה כיון שחינוכו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל (ו)יותר".

וכשנדייק בלשונו של רבינו הזקן בשו"ע שלו נראה שהוא מחלק בין מצוה שאף כשהקטן יתגדל יהיה חיובה אך מד"ס (כמו מקרא מגילה והלל), ובנדו"ד ספה"ע, לבין מצוה שבגדלותו תהיה דאורייתא (ברכת המזון אם יאכל כדי שביעה).

6. סי' תשצח.

7. ראה תוס' מגילה כד, א ד"ה אינו פורס.

8. סי' קפ"ו.

9. שם סעיף ג.



שבאופן הראשון זהו לכאורה הגדר ד'תרי דרבנן', ואף נראה מדבריו שגם להשיטה שהקטן עצמו מחוייב מדרבנן אי"ז חיוב אישי שלו כפשוטו (ע"ד כמו גדול המחוייב במצוה דרבנן), שמצד אחד הוא כותב שהקטן עצמו חייב מד"ס, ולאידך הוא תולה החיוב על אלה "שמחנכין אותו".

## ג.

## ביאור בגדר חיובו של הקטן עפ"ד כ"ק אדמו"ר ועפ"ז קושיא נוספת בדברי המנ"ח

ובהבהרת התיווך שבדברים עיין בס' חידושים וביאורים בש"ס לכ"ק אדמו"ר זי"ע<sup>10</sup> שהקשה איך יתכן בכלל חיוב על קטן אפילו מדרבנן דהרי אינו בר דעה ובל' הגמרא<sup>11</sup> "חיובי לדרדקי (בתמיה)", ומבאר שמצינו כמה פעמים שהתורה ציוותה לעשות מצוה מסויימת שקיומה תלוי בפעולה הקודמת לה שאז מקבלת גם הפעולה הקודמת מעין חשיבותה וגדרה של המצוה עצמה – היות שפעולה זו מוכרחת (ובלעדה א"א לקיים המצוה), הרי"ז כאילו שביחד עם הציווי על המצוה ציוותה תורה גם על פעולה זו, שבכללות זו גדר 'מכשירי מצוה' ובפרט לדעת ר"א במשנה שאם לא הביא כלי (רש"י: איזמל למול את התינוק) מע"ש מביאו בשבת.

ויתרה מזו, בירושלמי<sup>12</sup> איתא שעל ההכנה והכשרה למצות סוכה ולולב מברכים ברכת המצוה<sup>13</sup>, ומבאר באורך שענין זה (שמעין של המצוה וגדרה חלים גם על ענין אחר שהוא הכרחי לצורך המצוה) מצינו לא רק בפעולה כנ"ל, אלא גם בהצטרפות של בני"ב בנוגע לתומ"צ, וכמו הדין בהלכות ת"ת<sup>14</sup> שמי שא"א לו ללמוד כו' יספיק לאחר הלומדים ותחשב לו כאילו לומד בעצמו. וכן מ"ש הר"ן<sup>15</sup> שאע"פ שהאשה אינה מצווה על פו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותי'.

ברם, בכהנ"ל, גם במכשירי מצוה (וברכת המצוה לדעת הירושלמי) – ה"ז מפני שבמציאות נעשית המצוה ע"י ההקדמה דפעולה אחרת (ההכשר והסיוע וכו'), לכן נמשך על הפעולה מעין חשיבותה של המצוה ועניינה, אבל אין בהם חלק ופרט מהמצוה והציווי (ולכן אינם נעשים חלק ממצוה זו ממש), וכלשון הר"ן "יש לה מצוה" – סתם, אינו מוכרח שזהו גדר מצות פו"ר של האיש<sup>16</sup>. ובנדו"ד – מצות החינוך: שייכותו והשתתפותו של הקטן במצות חינוך אינה רק בזה שמבעלדי הקטן – א"א לאב לקיים מצות החינוך, אלא גם שזוהי המצוה – שהאב יחנך את הבן לעשות המצוה, ואשר ע"כ גם לדעת תוספות י"ל שבאמת הטילו חכמים מלכתחילה את חיוב החינוך רק על האב ולא על הבן, אבל מכיון

10. ח"ב סימן לג. ובלקו"ש חי"ז שיחה ד לפ' קדושים.

11. פסחים קטז, א.

12. ברכות פ"ט ה"ג.

13. וראה בלקו"ש שם הע' 56 שגם לדעת הבבלי חשיב מצוה אלא שאין מברכין עליה.

14. שו"ע אדה"ז פ"ג ס"ד.

15. רפ"ב דקדושין.

16. ראה שקו"ט בזה לקו"ש חי"ד עמ' 42-41.

שמצות האב היא לחנך את הבן לקיים המצוה, נעשית בדרך ממילא התחייבות על הבן בקיום מצוות אלו, נקרא גם הבן מחוייב בדבר.

בסגנון אחר: מכיון שהאב חייב לחנך את בנו לעשות המצוה, הרי אע"פ שעשיית הבן את המצוה היא מחמת החיוב המוטל על האב – אבל הרי זהו פעולת המצוה בשלימות ע"י הקטן מצד ציווי שעל האב, ומטעם זה נקרא מחוייב בדבר. ע"כ דברי כ"ק אדמו"ר שם<sup>17</sup>.

א"כ גם לדעת הראשונים שהחיוב הוא לא על אבי הקטן גרידא, אלא הקטן עצמו מחוייב – גם חיובו של הקטן עצמו מדרבנן הוא ע"ד מכשירי מצוה בלבד, ובמילא ראייתו של המנ"ח מהעושה קידוש מפלג המנחה קודם הלילה אינה דומה כ"כ לגדונו, כי שם מדובר בחיוב מדרבנן ממש משא"כ בנדו"ד.

ועוד צ"ע בדבריו, שהרי שם מדובר בגברא שהוא בר חיובא, ואין החסרון בגברא אלא בזמן, משא"כ בקטן שהוא גופא אינו כ"כ בר חיובא (לא מיבעי להשיטה הסוברת שכל החיוב הוא על אביו, אלא גם להשיטה שהחיוב הוא עליו – גם זה אינו אלא מסברת 'מכשירי מצוה' כדלעיל).

#### ד.

#### ראית המנ"ח מגר שהוליד בניו ודחיית ראייתו

והנה ממשיך המנ"ח "להביא ראיה קצת לדין זה מפ' הבא על יבמתו, הי' לו בנים בגיותו ונתגייר כיון שזרעו מיוחס קיים המצוה של פ"ו, אף דעשיית המצוה היה בזמן פטור, דבני נח אין מצווין על פ"ו... מ"מ קיים המצוה המוטלת עליו בזמן החיוב כיון דמ"מ יש לו בנים... אע"פ דעתה חל עליו מן התורה החיוב ומקודם היה פטור, מ"מ המצוה שעשה בפטור עלתה לו עתה ג"כ דלא בטל החשבון", ועיי"ש שמחלק בין זה לבין מי אכל מצה בלילה ראשון דפסח בזמן שכפאו שד שאז היה זה בזמן שהיה פטור (כדין שוטה הפטור מן המצוות) שלא נחשב לו כמצוה אחרי שהבריא (וכמ"ש הרמב"ם<sup>18</sup>: "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא לפי שאותה אכילה היה בשעה שהיה פטור מכל המצוות") כי מצות מצה וכיו"ב אי"ז מצוה נמשכת, אלא לאחר ביצוע המצוה נפסקה המצוה, משא"כ המצוה שיהיה לו בנים היא מצוה נמשכת תמיד, דעיקר המצווה היא הוית הבנים.

ולכאורה אין הגדון דומה לראיה שמביא המנ"ח: כי במצות פ"ו אינה המצוה כ"כ עשיית המצוה, כי אם תוצאות העשה, והיות והתוצאה קיימת (בזה שיש לו בנים) הרי קיים את המצוה, משא"כ מצות

17. וראה שד"ח (כללים מערכת החי"ת כלל ס): "והנה אמת הדתוס' (ברכות מח, א) שם הביאו דברי רש"י והקשו עליו אבל אינו מוכרח שהוא מפני שסוברים שחיוב החנוך הטילו חכמים על הקטן עצמו. רק שכלפי מה שכתב רש"י דקטן שהגיע לחנוך לא מקרי מחוייב מדרבנן משום דאין החיוב אלא על אביו, ע"ז חולקים וסוברים דמקרי מחוייב מדרבנן מצד חיוב אביו בחנוך".

18. פרק ו' מהלכות חמץ ומצה ה"ג.

ספירת העומר הרי הספירה, היא מעשה המצוה, ואם בזמן המעשה המצוה היה הקטן פטור אי"ז מצטרף לספירה שלו לאחר שהתגדל.

ה.

### ביאור כ"ק אדמו"ר בהא דספירת קטן שהגדיל חשיב תמימות

ברם, גם אם נאמר שהקטן היה פטור לגמרי ממצות ספירת העומר, עדיין י"ל שיצטרפו הימים שספר קודם התגדלותו, ועיין בחידושים וביאורים בש"ס הנ"ל<sup>19</sup> שגם אם נקטינן שכל ימי הספירה הם מצוה אחת (ושעפ"י דעה זו אם חיסר לילה אחד אינו יכול להמשיך לספור), הרי מברכים ברכה על כל יום דמ"ט ימי הספירה, והסברא בזה שגם לדעה זו כל לילה היא מצוה בפ"ע והם מ"ט מצוות<sup>20</sup>. אבל אופן המצוה הוא שבליילה הראשון יספרו הספירה הראשונה, ובליילה השני הספירה השנייה, שלכן אם חיסר לספור בליילה השני אינו יכול לומר אח"כ "היום שלושה ימים", שהרי א"א לשלישי בלי שני, היינו שכל יום נשען על הספירה של יום שלפניו. ועיי"ש שמביא חקירה בענין הספירה, האם עצם ענין הספירה הוא מציאות, והתורה אמרה שבענין העומר (שמיטה ויובל וכו') תהיה מציאות זו מצוה, או שמצד עצמה בלי המצוה אי"ז מציאות כלל, כי מספר לכשעצמו אינו מציאות, אלא שמחמת המצוה "מצוותיה אחשביה" ונעשה מציאות.

עפ"י הסברא הנ"ל, שכל יום מספה"ע הוא מצוה בפ"ע, והטעם הוא רק שא"א ליום שלישי בלי שני, יוצא שזה שזוקקים לימים הקודמים אינו לצד המצוה שבהם אלא למציאותם, וממילא (עבד שנשתחרר וגם) קטן שנתגדל הרי החיוב שהיה עליו הוא אף שאין לו תוקף החיוב דגדול.

ועפ"י א"צ להיכנס לשאלה האם מצוה דרבנן תועיל להשלים למצוה דאורייתא כאריכות המנ"ח, אלא עצם זה שהקטן ספר מכח מצות חינוך לענין זה די בכך כדי לעשות את ספירתו של הקטן למציאות ויוכלו הימים שספר בקטנותו להצטרף לימים שסופר אחרי התגדלותו.

ו.

### שקו"ט בדברי האבני נזר בזה

האבני נזר<sup>21</sup> דן בענין זה, ולאחר שהביא ההלכה מהרמב"ם דלעיל שאם אכל מצה בעת שטותו חייב שוב לאכול מצה לאחר שהבריא שעפ"י מצוה שעשה בעת שהיה פטור לא הוי מצוה כלל – מביא את הטורי אבן<sup>22</sup> שכתב טעם אחר, והוא – משום דבמעשיו של שוטה כמתעסק דינינן ליה, כדאיתא

19. ח"א סי' לו. ובלקו"ש ח"א עמ' 270 ואילך.

20. ודלא כהבנה הפשוטה בשיטה זו (שיטת הבה"ג) כפי שהבינו החינוך (מצוה הנ"ל) רא"ש בערבי פסחים (סי' מא). ולהעיר דבלשון הבה"ג לא הוזכר דכל המ"ט יום הם מצוה אחת, אלא שכנ"ל כך הבינו הראשונים בדעתו.

21. שו"ת אור"ח סי' תקל"ט.

22. ר"ה כח.

בחולין<sup>23</sup> דקטן ששחט עולה פסול כמו מתעסק בקדשים שלא ידע שהוא קודש. והכי נמי כאילו לא ידע שזה מצוה וזה יו"ט, וטעם זה לדעת הטו"א אפש"ל לומר גם לגבי ספירת העומר דקטן שהיו כמתעסק בעלמא.

והנה האבנ"ז חולק על הטו"א ומחלק בין אם א' עושה מעשה, והמעשה עצמו מוכיח על מחשבתו; "כגון שחוקק אגוז לשם כלי – נעשה כלי", משא"כ אם שחט קרבן שאין שחיתתו מורה שלשם קרבן שחט – הוי מתעסק, ואף שאומר בפה ששוחט "לשם קרבן" – הקטן (וכן חרש ושוטה) שיש לו מעשה ואין לו מחשבה שהיא חלק בלתי נפרד מהקרבת הקרבן, במילא אין כאן הקרבת קרבן. והתיינה בשחיתת קרבן שהמעשה והדיבור הם שני דברים, "אבל הכא שדיבור הספירה הוא המעשה, וספירתו מוכיח על עצמה שידוע מה הוא סופר הוי כמו יש להם מעשה ומהני".

ונראה מדבריו של האבנ"ז שהוא תופס כי עצם הספירה של הקטן היא מציאות (גם ללא 'המצוותיה אחשביה'), אלא שבסוף דבריו רוח אחרת היתה עמו ונראה שגם הוא סובר שהמציאות של מעשה הספירה גרידא דהקטן אינה המצוה, וחוזר בו ממה שכתב לפנ"ז שספירת הקטן חשיבא מעשה (להצטרף לספירתו אחרי התגדלותו), כי הספירה לכשעצמה עדיין איננה מעשה המצוה לדבריו, היות "דקיימא לן שמצוות צריכות כוונה", ובמילא זה שוב דומה לקטן ששחט קרבן שאף שאמר שהוא שוחט לשם קדשים, היות ואין לו מחשבה הרי חסר במעשה המצוה.

אלא דצ"ע בדברי קדשו שהרי לרוב הפוסקים מצות ספה"ע בזה"ז היא מדרבנן, ולדעת המ"א מצוות דרבנן א"צ כוונה וכ"ה דעת רוב הפוסקים, אמנם יש כמה דעות שגם להסוברים שמצוות דרבנן א"צ כוונה, במצוות דרבנן שבדיבור צריך כוונה<sup>24</sup> אבל בשו"ע אדה"ז<sup>25</sup> פסק שגם במצות ספה"ע אמרינן שמצוות א"צ כוונה (אא"כ "כשמכוון בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו"), ובפרט כפי הידוע החרדת קדש שהיה לאבנ"ז לאדה"ז ושולחנו הטהור.

## ז.

### ביאור החקרי הלכות דחיוב הקטן הוא ע"ש סופו

ומרגניתא טבא מצאתי בס' 'חקרי הלכות' למו"ר הגרי"י פיקארסקי (ר"י 'תומכי תמימים') אשר הביא ממורו ורבו הגאב"ד קוזיגלוב (ר"י "חכמי לובלין") לתרץ היאך קטן שנתגדל בתוך ימי הספירה יכול לספור הלאה בברכה הא לא הוי תמימות, עפ"י הגמרא בסנהדרין<sup>26</sup>: המשנה (שם) אומרת שכן סורר ומורה קטן – פטור, שלא בא לכלל מצוות. ואומרת הגמ' שהמשנה צריכה להשמיענו זאת היות

23. יא.

24. עיין שד"ח מערכת המ"ם כלל ע.

25. תפט, יב.

26. סח, ב.

שהס"ד של המשנה היות שבן סו"מ ע"ש סופו נהרג (כלומר שסופו מתחבר לתחילתו) הו"א שאפילו קטן נמי, לכן צריכה המשנה להשמייע ש"קטן פטור".

והנה בסנהדרין<sup>27</sup>: "אזהרה לבן סו"מ מנין ת"ל לא תאכלו על הדם" (היינו, שלא תאכלו אכילה המביאה לשפוך דם, וזוהי אכילת זולל וסובא שחייב על אותה אכילה מיתה). הרי שהבן סו"מ צריך אזהרה ועפ"י הס"ד הנ"ל זה אמור אפילו בקטן, ולכאורה קטן הרי איננו בר אזהרה, אלא מכיון שכנ"ל ע"ש סופו נהרג יש הו"א שבכה"ג תהיה שייכת אזהרה גם בקטן.

וי"ל דה"ה במצוות שהקטן מקיים קודם התגדלותו – אע"ג דקטן לאו בר מצוות מ"מ היכא דנוגע החיוב דגדלות חייב ע"ש סופו. וקטן שיוגדל בתוך ימי הספירה – אם לא יספור בקטנות יהיה גרעון גם בגדלות (שלא יהיה תמימות) – ע"כ מחוייב גם בקטנות לספור ע"ש סופו. ודפח"ח, ודו"ק.

## בביאור רבינו בענין קיום מ"ע ד"ועתה כתבו לכם"

הרה"ת הרב לוי שי' אורכמן  
שליח כ"ק אדמו"ר, קרית חיים

### פתיחה

בשנת תשמ"ב יצא כ"ק אדמו"ר במבצע כתיבת ס"ת לאחדות ישראל, במהלך שנה זו זכינו לביאורים וחיידושים נפלאים בהלכות, מנהגי ודיני ספר תורה אף אלו שאינם קשורים באופן ישיר למבצע.

אחד הנושאים שתפס מקום בשנה זו, בארבע התוועדויות בהם הרבי דיבר והקיף את הנושא מכל צד ופינה (בשיחות): י"ט כסלו, שבת מבה"ח טבת, כ"ד טבת ור"ח שבט, וכן ביחידות של הרפ"מ אלתר מגור בעל ה'פני מנחם' וצוק"ל), היה בנוגע לאופן קיום מצות "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת".

### א.

דברי הרא"ש בגדר קיום מצות כתיבת ס"ת בזה"ז, ומחלוקת הב"י והרד"ש בביאור דבריו הנה כתב הרא"ש:

"מצות עשה היא לכל איש ישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר<sup>2</sup> ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. כלומר כתבו לכם ס"ת שיש בה שירה. לפי שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות. וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושי' להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב<sup>3</sup> ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וע"י הגמרא והפי' ידע פי' המצות והדינים על בוריים לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה".

וכן נפסק להלכה בשו"ע<sup>4</sup>: "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה. ואפילו הנחו לו אבותיו ספר תורה מצווה לכתוב משלו. ואינו רשאי למכרו אפילו יש לו הרבה ספרי תורה".

ובסעיף ב שם: "האידנא מצווה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן".

1. פסקי הרא"ש על הלכות קטנות (בסוף מסכת מנחות), ריש הל' ספר תורה. הובא בטור יו"ד סי' ער ס"ב. וכ"כ רבינו ירוחם בשם הגאונים – הובא בב"י שם.

2. וילך לא, יט.

3. שם.

4. יו"ד סי' ער ס"א.

והיינו, שמדינא ישנו חיוב על כאו"א לכתוב לעצמו ספר תורה לעצמו (וכדברי הכתוב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", וכיון שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות, ממילא ישנו החיוב על כאו"א לכתוב ס"ת שלם), אלא שבזה"ז כיון אין כאו"א לומד לעצמו בס"ת אלא בחמשה חומשי תורה ושאר ספרי תושבע"פ, מצוה זו מתקיימת בקניית ספרים אלו.

הנה, בפשטות כוונת דברי הרא"ש היא, שבזמננו אין מצוה בכתיבת ספר תורה כלל, והיינו, שבזה"ז החיוב מה"ת "כתבו לכם את השירה הזאת" אינו מתקיים היום בכתיבת ס"ת אלא בשאר ספרים.

אמנם כבר הקשה ע"ז הב"י וז"ל: "ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדין בהן אלא מניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת".

אלא ביאר את דברי הרא"ש באופן אחר: "לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידינא זהו עיקר קיום מצות עשה שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים".

והיינו, שלדברי הב"י, כוונת הרא"ש היא, שהאידינא, נוסף למצות כתיבת ספרי תורה, ישנו גם מצוה בכתיבת חומשים וגמרות, אך ודאי אי"ז בא לעקור חיוב כתיבת ס"ת.

אך הדרישה חלק על דבריו, וכתב דאין לפרש שכוונת הרא"ש בדבריו היא רק להוסיף על החיוב לכתוב ס"ת. והוכיח זאת מדבריו, עיי"ש בארוכה.

וכן נחלקו במחלוקת זו הש"ך והט"ז שם.

וא"כ, ישנה מחלוקת בכוונת דברי הרא"ש, האם בזה"ז ישנו חיוב לכתוב גם ס"ת וגם לקנות חומשים וגמרות, או שישנו חיוב רק לקנות חומשים וגמרות אך לא לכתוב ס"ת.

## ב.

### ביאורים שונים בהטעם שלא מצינו שנהגו בזה"ז לכתוב כאו"א ס"ת

והנה בחיוב המצוה דכתיבת ספר תורה בזמן הזה דנו האחרונים בכך שלא מצינו שכל אחד מישראל כותב או שוכר מי שיכתוב לו ספר תורה.

תשובות רבות נכתבו לשאלה זו, ומהם:

לפי הבנת הדרישה והש"ך בדברי הרא"ש דלעיל, א"ש, דכיון שבזה"ז אין רגילות ללמוד מס"ת, א"כ כיום אין מצוה כלל לכתוב ספר תורה, ולצאת י"ח בציווי התורה "כתבו לכם את השירה הזאת" הוא ע"י קניית גמרות וחומשים.

ר' משה פיינשטיין<sup>5</sup> ביאר דגם לפי שיטת הב"י והט"ז שמצווה בזמן הזה לכתוב ספר תורה, יש לבאר על יסוד דברי המגן אברהם<sup>6</sup> שפסק על פי דברי רבינו ירוחם, שמותר להוציא עד עשירית מנכסיו לקיום מצוות. וכיון שאצל רוב האנשים העלות של ספר תורה היא הרבה יותר מעשירית מנכסיהם אין הם מחוייבים בכך.

בשאלת אריה כתב<sup>7</sup>, דכיון שבזמן הזה אנו לא בקיאים בחסרות ויתרות, וספר תורה שחסר בו אפילו אות אחת פסול, נמצא א"כ שאין בידינו לכתוב ס"ת, ואם כך אין חיוב בדבר<sup>8</sup> [אלא שמצד ש"לא תשכח תורה מישראל", יש עכ"פ חיוב מדרבנן לכתוב ס"ת].

ובערוך השולחן כתב שניתן לקיים את המצווה בשותפות, שכך ייתכן לומר בדעת הרא"ש<sup>9</sup>.

### ג.

#### הצ"ע בכל התשובות דלעיל וביאור כ"ק אדמו"ר בזה

והנה מלבד השאלות שהקשו על הסברים אלו, הנה המשותף בכל ההסברים האלו שהם לימוד זכות "בדיעבד".

משא"כ בשיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר, שמצד אחד מדגיש את השאלה על המציאות שרוב בני ישראל לכאורה לא מקיימים מצוה זו, ולאידך מחדש שיטה חדשה ומהפכנית שלא רק מלמדת זכות בדיעבד, אלא מסבירה כיצד מקיים כאו"א מישראל את מצות "ועתה כתבו לכם" לכתחילה ובהידור! ראשית, הרבי מחדד את השאלה בכמה פרטים:

(א) השאלה אינה רק על התקופה מזמן הרמב"ם והרא"ש עד זמננו, אלא גם בדורות שלפנ"ז: לא מצינו בשום מקום שהיה שינוי כזה בהנהגה במשך הדורות (וראה בשיחת י"ט כסלו סכ"ד).

(ב) השאלה היא גם על אלו שכן כתבו ספר תורה במשך ימי חייהם – שגם הם לא הקפידו לכתוב לפני הבר מצווה, כדי שיהיה להם מוכן מיד כשיגיעו לגיל 13 ויתחייבו במצוה.

(ג) גם לשיטת הדרישה והש"ך בהבנת דברי הרא"ש, שהיום מקיימים את המצוה ע"י כתיבת ורכישת ספרי קודש, עדיין לא ראינו הקפדה בנושא מגיל מצוות, שכל נער ירכוש ספרי קודש.

5. אג"מ יו"ד ח"א סי' קסג.

6. או"ח סי' תרנו.

7. סי' לו. ושם הביא את דברי הב"י שביאר בדברי הרא"ש שהחיוב לקנות ספרי קודש הוא נוסף על החיוב לכתוב ס"ת. וביאר, שהרי החיוב לכתוב ס"ת אינו בשביל ללמוד בו אלא בעצם כתיבתו. והוכיח זאת מכך דאמר רבא שאע"פ שהניח לו אביו ס"ת מחוייב הוא לכתוב, ואי עיקר החיוב בכתיבת ס"ת הוא ע"מ ללמוד בו – מה לי כתב הוא, ומה לי הניח לו אביו.

8. אמנם ראה במג"ח מצוה תריג אות ג, ובערוך השולחן יו"ד סי' ער סי"ג, שהשיגו על דבריו.

9. ראה אג"מ שם.



ד) לא רק אצל פשוטי העם לא ראינו שנוהגים לרכוש ספר תורה, אלא אפילו אצל גדולי ישראל לא מצינו כך. וכפי שכותב הרבי לגבי אביו הרלווי"צ<sup>10</sup>.

אלא מחדש הרבי שקיום מצוה זו הוא ע"י שעולים לתורה ומברכים על ספר תורה של ציבור (שנרכש ע"י הציבור) מצד "לב בית דין מתנה עליהם" שחכמים מקנים לכל אחד שעולה לתורה ומברך, הספר תורה יהיה כמו רכוש הפרטי וע"י כך נחשב כאילו הוא כתב את הספר ("כתבו") והספר שלו ("לכם") ובספר הזה הוא גם לומד ("ולמדה את בני ישראל").

וכדברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ר"ח שבט תשמ"ב<sup>11</sup>: "זוהי ההסברה היחידה (לע"ע עכ"פ) כיצד קיימו כל בני" (כולל גדולי ישראל) את המצוה ד"כתבו לכם את השירה הזאת" תיכף ומיד בהגיעם לגיל י"ג שנה ויום אחד, שאז מוטל עליהם החיוב ד"ולמדה", שזהו התכלית והמטרה דכתיבת ס"ת. ובפרט שרוב בני" (כולל גדולי ישראל) לא כתבו ס"ת לעצמם במשך כל ימי חייהם. וטעם הדבר – כי יכולים לקיים את המצות עשה דכתיבת ס"ת ע"י ס"ת של ציבור".

ובפרטיות יותר בשיחת י"ט כסלו שנה זו<sup>12</sup>: "ועפ"ז מובן שכאשר כאו"א מישראל עולה לתורה, היינו, שלומד בס"ת דרבים, הנה "לב ב"ד מתנה עליהם" שבעת העלי' לתורה תחשב הס"ת לרכושו הפרטי – "לכם", ואח"כ כאשר חברו עולה לתורה, הנה "לב ב"ד מתנה עליהם" שעתה תחשב הס"ת לרכושו הפרטי של חברו, וכן הלאה".

#### ד.

#### צע"ק לפי הנ"ל

אמנם, כל זה הוא דווקא בספר תורה שנרכש ע"י הציבור [בשונה מספר תורה של שותפים שלא בטוח שהשותפים ידעו איך להקנות לכל אחד מהשותפים, וכן ספר תורה שנתרם או הושאל לבית הכנסת ע"י יחיד שגם במקרה זה לאו דווקא שהיחיד יודע כיצד ובאיזה אופן להקנות את הספר תורה לרבים].

וא"כ לכאורה י"ל בדא"פ, שבזמננו, שנפוץ יותר שספרי התורה בבתי הכנסת הם של יחידים שנדבו או השאילו לציבור, ורק במקומות מועטים יש גם ספרי תורה שנרכשו ע"י הציבור עצמם, נכון היה להקפיד שכל נער שנכנס לגיל מצוות יעלה לתורה דווקא בספר תורה שנכתב ע"י רבים ורק כך הוא יוכל לקיים את המצווה של ועתה כתבו לכם.

10. תו"מ התועדויות תשמ"ב ח"ב, שיחת י"ט כסלו סוסכ"ו, וכן ביחידות עם הרפ"מ מגור סי"ד.

11. שם ח"ב ע' 761.

12. שם ח"ב ע' 531.

ועדיין צ"ב, דלפי"ז באם יוצאים י"ח לכתחילה ובהידור בספר תורה של ציבור, מהו הענין לכתוב בעצמו ספר תורה – עד כדי כך שאפילו כשהשאירו לו אבותיו ספר תורה צריך לרכוש מכספו ספר תורה.

## אופן הנס במכת דם ע"פ פשוטו של מקרא

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ  
תלמיד בישיבה

### א.

#### ב' האופנים בניסי מצרים

בנוגע לניסים שאירעו במצרים מצינו שני סוגים באופן הנס:

(א) נס ששינה את הטבע למציאות אחרת, כמופת של משה ש"והנה ידו מצורעת כשלג"<sup>1</sup>, שלאחר הנס הפכה הצרעת של היד לטבעית, כך שהיה צורך בנס אחר כדי לבטלה, ולגרום לכך שהיד תהיה "שבה כבשרו"<sup>2</sup>.

(ב) נס שלא שינה את המציאות מאחת לאחרת, אלא היה שינוי רק בטבע הדבר אשר התחדש בכל רגע באופן נסי, וא"כ בכדי שיחזור הטבע לקדמותו נדרש רק להפסיק את הנס הראשון<sup>3</sup>.

### ב.

#### הנס במכת דם היה כהאופן הב' וההכרח לכך בפשוטו של מקרא

והנה, בלקו"ש חלק כו' ביאר כ"ק אדמו"ר את שני האופנים הנ"ל בניסים, ונקט במכת דם כדוגמא לאופן הב', שהנס לא שינה את מציאות הטבע עצמו. והוכיח זאת מהא דאיתא במדרש<sup>5</sup>: "גיגית מלאה מים, ישראל שותה מים והמצרי דם". וכן בפסוקים לא נאמר שהיה נס או איזו שהיא פעולה להפיכת הדם בחזרה למים (בשונה מצפרדע)<sup>6</sup>.

ונראה לבאר הטעם שהיה הנס דוקא באופן כזה, בהקדים הביאור בחילוק בין הנס דהפיכת מטה משה לנחש להנס דמטה אהרן:

1. שמות ד, ו.

2. שם, ז. כ"ק אדמו"ר מוכיח זאת ממה שמכך למדו (רש"י שמות ד, ז משבת צו, א) שמידה טובה ממחרת לבוא ממידת פורענות. היינו שתחילה היה מידת פורענות ואח"כ מידה טובה – 'שבה כבשרו'. וכן מכך שנאמר 'ששבה כבשרו' (לקו"ש חכ"ו עמ' 51 הערה 22) וכדלקמן.

3. בדומה לנס דקריעת ים סוף, וכמבואר בשער היחוד והאמונה (פ"ב) לגבי קרי"ס: שהיה עי"ז ש"ויולך ה' את הים כל הלילה" ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם. וכדלקמן (אות ג).

4. ע' 51.

5. שמו"ר פ"ט, י.

6. וראה בהערות שם (25, 26) מה שהאריך בזה.

בהנס דהפיכת מטה אהרן לנחש וחזרתו למטה, מצינו בכתוב שהפך לנחש<sup>7</sup>: "וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין", אך לא נאמר במפורש שחזר למטה, אלא כתיב<sup>8</sup>: "ויעשו גם הם חרטומי מצרים בהלטיהם כן. וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים, ויבלע מטה אהרן את מטותם".

משא"כ במטה משה שנהפך לנחש<sup>9</sup> (אחד מג' המופתים) כן מצינו במפורש בכתוב שחזר להיות מטה<sup>10</sup>: "ויאמר ה' אל משה שלח ירך ואחו בזנבו, וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפו".

וע"פ המבואר לעיל בשני האופנים בניסים מסיק כ"ק אדמו"ר<sup>11</sup> שע"פ פשש"מ הנס דמטה אהרן היה כסוג הב', והנס דמטה משה היה כסוג הא'.

ובטעם הדבר (שבפשוטו של מקרא צ"ל כן) מבאר שם<sup>12</sup>, שבהנס דמטה אהרן לא היה ענין שהמטה יהפוך להיות תנין דוקא, כי אם רק שפרעה יראה מופת, וממילא כשנגמר הנס – חזר מאליו לטבעו הקודם. משא"כ במטה משה היה ענין שיהפך למציאות נחש – בכדי לרמוז לו על לה"ר שדיבר על ישראל, שתפס בזה אומנותו של נחש, ולכן היה צורך בנס נוסף להפכו שוב למטה. (וזה גם ההסבר בזה שהנס ד'מצורעת כשלג' היה ג"כ באופן זה, שמרמוז על לה"ר, והיה ענין ב'מציאות' של יד מצורעת).

ועפ"ז אפשר לבאר הטעם (בפשש"מ) דמכת דם היה באופן שלא נשתנה מציאות הדם ע"י הנס, דהרי במכת דם לא היה ענין לברוא מציאות של דם דוקא, כי אם רק להלקות את הנילוס ואת המצריים<sup>13</sup>, וכפירש"י<sup>14</sup> (ד"ה ונהפכו לדם), וז"ל: לפי שאין גשמים יורדים במצרים, ונילוס עולה ומשקה את הארץ, ומצרים עובדים לנילוס, לפיכך הלקה את יראתם ואחר כך הלקה אותם. עכ"ל.

וא"כ התכלית במכת דם הייתה רק להלקות יראתם ולא דוקא במציאות דם, ולכן אין צורך בנס או פעולה בכדי שיחזור למים שהרי נשאר במציאות מים.

ואולי י"ל דזה כוונת רש"י במה שמצטט מהפסוק את המילים 'ונהפכו לדם', שבא לרמוז באיזה משני האופנים הנ"ל היה הנס דהפיכת המים לדם.

7. וארא ז, י.

8. שם יא – יב.

9. שמות ד, ג.

10. שם ד.

11. לקו"ש חכ"ו עמ' 52.

12. בהערה 28.

13. וכפי שכותב בהמשך (ח, יז) שיש טעם לזה בטכסיסי מלחמה – שמקלקלין מעיינותיהם שגם בזה מובן של"צ מציאות דם. אלא שאת זה מביא בשם אגדה, ויל"ע האם מוכרח טעם זה בפשש"מ.

14. וארא ז, יז.

## ג.

## מקשר זה למחלוקת התנאים במכות מצרים

ויש לקשר זה להמבואר במחלוקת התנאים לגבי מכות מצרים האם כל מכה הייתה של ד' או ה'. דפירושו הראשוניים<sup>15</sup> (ונתבאר בלקו"ש חט"ז<sup>16</sup>) דסברת מחלוקתם היא האם המכה הייתה רק בד' יסודות הדבר או שגם בהיסוד החמישי, היינו החומר והיולי העצמי של הדבר<sup>17</sup>.

והפירוש בזה, כידוע שכל נברא מורכב מד' יסודות (אש רוח מים עפר), ויסודות אלו מרכיבים את צורת ומיזוג החומר. ונוסף (וקודם) לכך ישנו עצם החומר ה'היולי' שהוא היסוד החמישי<sup>18</sup>.

ועפ"ז י"ל, דלמ"ד 'כל מכה הייתה של ד' מכות', סבירא ליה דהמכות היו כאופן הב' בנסים – שלא נצרך לנס נוסף בכדי להחזיר הדבר לקדמותו – משום שלא נשתנה עצם מציאות החומר, אלא רק צורתו<sup>19</sup>. ולמ"ד 'כל מכה הייתה של ה' מכות', ס"ל דהמכות היו כאופן הא' בניסים<sup>20</sup>, משום שהמכה הייתה גם בעצם הדבר, ולכן, בכדי להחזירו לקדמותו נצרך לנס נוסף.

## ד.

## ביאור סברות המחלוקת בביעור חמץ ע"ד הנ"ל

והנה בשיחה שם<sup>21</sup> מבואר דמכות מצרים היו לפי האופן דטומאת מצרים. שלדעה הסוברת שכל מכה הייתה של ד', זהו כי הטומאה הייתה רק בד' היסודות. ולדעה שכל מכה הייתה של ה', זהו כי הטומאה הייתה גם בהיולי העצמי.

וענין זה משתקף גם באיסור חמץ שנשתלשל מטומאת מצרים. ואכן, אפשר למצוא ע"ד חלוקה זו גם באיסור חמץ<sup>22</sup>: ר' יהודה סובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, כי איסור חמץ הוא בעצם הדבר ובכדי לבערו הוא ע"י שריפה כי בכך מבערים את עצם הדבר. ואילו לשיטת חכמים אף מפרר וזורה לרוח,

15. כלבו (פירוש ההגדה) הובא גם באורחות חיים ובאבודרהם בפירוש ההגדה.

16. וארא, שיחה ה'. וראה שם הביאור בארוכה.

17. כן הוא בריטב"א להגש"פ (הובא בעקידה פ' בשלח שער מ).

18. וראה בארוכה ביאור ענין זה בפירוש הרמב"ן עה"ת ריש בראשית (ד"ה בראשית).

19. וגם הנס דקרי"ס היה באופן כזה, וכפי שכותב אדה"ז בשער היחוד והאמונה (פ"ב) לגבי נס זה, ד"אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם", ומשמע כאופן הב', שברגע שנפסק הנס – חזר הטבע לקדמותו. וראה המבואר בטעם הדבר בלקו"ש ח"ז עמ' 189 הערה 10.

20. ואין להקשות דהא לעיל נתבאר שמכת דם היה כאופן הב', דזהו דוקא ע"פ פשוטו של מקרא, אבל אין הכרח לומר כן גם ע"ד האגדה והדרוש, ופשוט.

21. שם ע' 88.

22. משנה ריש פ' כל שעה (פסחים כא, א).

כי איסור חמץ הוא רק בד' היסודות, ובכדי לבערו סגי לבער את צורת החמץ (ד' היסודות)<sup>23</sup>, וזה נעשה ע"י פירור או זריה לרוח.

ועד"ז י"ל גם בסברות מחלוקת הראשונים לגבי ביטול חמץ.

דהנה, במס' בפסחים<sup>24</sup> איתא: "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה" ורבנן הוא דאצריכו בדיקת חמץ. ונחלקו הראשונים בגדר הביטול. לשיטת רש"י<sup>25</sup> ביטול בלבו סגי. ולשיטת התוס'<sup>26</sup> הפירוש 'ביטול' הוא הפקר, שמוציאו מרשותו.

וע"פ הנ"ל י"ל שנחלקו במחלוקת הנ"ל. דרש"י פירש שהביטול הוא בלב שזה מועיל להוציא מתורת חמץ, אע"פ שעצם החמץ עדיין קיים, כלומר, שהביטול נעשה רק בצורת הדבר. וזהו משום דס"ל שאיסור חמץ הוא רק בצורה (ד' היסודות). אך תוס' פירש שמוכרח להוציא ולבטל עצם החמץ מרשותו, וזהו משום דס"ל שאיסור חמץ הוא בעצם הדבר (אף היסוד החמישי)<sup>27</sup>.

ולפ"ז נמצא שרש"י אזיל לשיטתיה בפרושו עה"ת (בענין טומאת מצרים) ובפירושו על הש"ס<sup>28</sup> (בענין איסור חמץ הבא מטומאת מצרים).

23. צפע"נ עה"ת ויקרא כו, ו. הובא בלקו"ש ח"ז שם, חט"ז עמ' 88.

24. ד, ב.

25. ד"ה בביטול בעלמא.

26. ד"ה מדאורייתא.

27. לקו"ש חט"ז עמ' 134 הערה 41.

28. ובלקו"ש חכ"ז עמ' 83 שולי הגליון להע' 30 מביא כ"ק אדמו"ר שפירוש רש"י על הש"ס הוא פשוטו דהש"ס.

ולכאורה יש לבאר פירוש רש"י על דברי הגמ' דהם כפשוטם. דדברי רש"י קאי על דברי הגמ' "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי". ופירש: דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה, ע"כ. וכך הוא פירושן של דברים: מדאורייתא – דכתיב תשביתו, ולא כתוב תבערו. סגי בביטול היינו מזה שהתורה כתבה בלשון השבתה ולא הבערה למדים שסגי בביטול. וע"ז כתב רש"י שהשבתה דלב היא השבתה. (לתירוץ קושיות התוס' על דברי רש"י ראה מה שתירץ במגיני שלמה שם).

## שכר ועונש באומות העולם

הת' שמעון שי' ויספיש\*

תלמיד בישיבה

א.

### קבלת שכר ועונש אצל אומות העולם

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה<sup>1</sup>: "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות ועונות. מי שזכיותיו יתרות על עונותיו צדיק. ומי שעונותיו יתרות על זכיותיו רשע. מחצה למחצה בינוני".

היינו, דכל אדם מוגדר על פי מעשיו כצדיק, רשע או בינוני. בהלכות שלאחמ"כ ממשיך הרמב"ם<sup>2</sup> לפרט את השכר והעונש של ג' הסוגים דלעיל, ושג' מדרגות אלו ישנם לא רק באדם:

"אדם שעונותיו מרבין על זכיותיו מיד הוא מת ברשעו שנאמר על רב עונך<sup>3</sup>. וכן מדינה שעונותיה מרבין מיד היא אובדת שנאמר<sup>4</sup> 'זעקת סדם ועמרה כי רבה' וגו'. וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהם מרבין מזכיותיהן מיד הן נשחתין שנאמר<sup>5</sup> 'וירא ה' כי רבה רעת האדם' ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גדלם. . מי שנמצא צדיק נחתם לחיים. ומי שנמצא רשע נחתם למיתה. והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה".

והיינו, שג' הסוגים דצדיק, בינוני ורשע, ישנם לא רק בבני אדם, אלא גם במדינות, וכפי שמצינו בסדום שנתמלאה סאתה. ויותר מכך, שגם בעולם כולו ישנה המדידה דזכויות ועונות, וכפי שמצינו בזמן המבול, שהעולם נחרב "כי רבה רעת האדם" (והא דלאחר המבול אין יותר מבול בעולם, אף שבפשטות עדיין שייך שהיה רוב עונות, הוא מצד הברית שהקים הקב"ה עם זרעו של נח<sup>6</sup> "ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר").

עכ"פ מדברי הרמב"ם שכ' בסתם "אדם שעונותיו מרובים", ולא הזכיר דוקא ישראל, וכן מהמשך דבריו שזדונות וזכויות ושכר ועונש ישנם גם במדינות ובכל העולם, מוכח שקבלת שכר ועונש ישנה לא רק בעם-ישראל, אלא גם באומות העולם<sup>7</sup>.

\* נכתב לעילוי נשמת סבי הרה"ח ר' אברהם חנוך ב"ר שמעון גליצנשטיין ע"ה.

1. פ"ג ה"א.

2. שם הלכה ב-ג.

3. ירמיה ל, יד-טו.

4. וירא יח, כ.

5. בראשית ו, ה.

6. נח ט, טו.

7. יתירה מזו מצינו קבלת שכר ועונש אף בבעלי חיים, וכדוגמת עונש הנחש על חטא עץ הדעת (בראשית ג, יד), בעלי-

והנה, בנתינת השכר והעונש ישנן רמות שונות, דלפי חומר או מעלת מעשה המצוה או העבירה, כך גודל השכר או העונש הבא ע"ז. וכפי שרואים גם מדברי הרמב"ם דלעיל, שכתב: "...ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גדלם".

ואמנם, בדבר זה (בנוגע לנתינת העונש) מצינו חילוק בין עס-ישראל, להבדיל, לאומות העולם. דאי' בגמ' בסנהדרין<sup>8</sup>: "רב הונא רב יהודה וכולהו תלמידי דרב אמרו על שבע מצות בן נח נהרג".

וכן פסק הרמב"ם<sup>9</sup>: "ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסיף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה. שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו".

והיינו, דבעוד שישראל לפעמים יתחייב קרבן ולפעמים מיתה ולפעמים אינו מתחייב כלום אלא שעבר על מצות המלך ונשא עונו, הרי בן-נח שעבר על אחת מז' מצוות ב"נ חייב לעולם מיתה<sup>10</sup>.

ויש להבין, מהו הטעם והגורם להבדל זה בין עס-ישראל לאומות העולם, שאומות העולם נענשים על כל מצוותיהם בעונש החמור של 'מיתה', בעוד שאצל עס-ישראל ישנם עונשים נוספים וקלים מ'מיתה', ולעיתים אף אינם נענשים כלל. ובפרט שישנם מצוות שאצל אוה"ע העונש הוא מיתה (גזל, אבר מן החי ודינים), משא"כ אצל ישראל?

## ב.

### קבלת שכר ועונש – תלויה ביכולת הבחירה

ויובן בהקדים כללות ענין קבלת שכר ועונש:

דהנה קבלת שכר ועונש שייך רק בדבר שישנה הבחירה בידי האדם האם לעשותו אם לאו. וכדברי

חיים בדור המבול (רש"י עה"פ בראשית ו, ז – לפי' הא'. רש"י עה"פ נח ו, יב), וכן בנוגע לבהמה הנרבעת, שכותבת התורה (קדושים כ, טו) "ואת הבהמה תהרגו".

וכן בצומח ודומם מצינו 'עונש' גבי עבודה זרה (ראה יב, ב-ג): "אבד תאבדון את כל המקומות . . . ונתצתם את מזבחתם ושבחתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון".

ואף שניתן היה לומר שהטעם שצריך להאביד מן הארץ ע"ז אין זה בגדר עונש, אלא שיש מטרה בעצם איבוד ע"ז מהעולם, הרי כתב רש"י עה"פ "ואת הבהמה תהרגו" הנ"ל, וז"ל: "כיוצא בדבר אתה אומר אבד תאבדון את כל המקומות, הרי דברים ק"ו ומה אילנות שאינן רואין ואינן שומעין על שבאת תקלה על ידם אמרה תורה השחת שרוף וכלה. המטה את חבירו מדרך חיים לדרכי מיתה על אחת כמה וכמה". שמכך שהביא את העונש הבא על האדם המחטיא את חבירו בק"ו מע"ז, נראה שגם לאיבוד ע"ז ישנו גדר כלשהו של עונש.

וכן משמע לכאורה מדברי הגמ' בפסחים (קית, א): "הקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה". וראה לקמן הע' 24.

8. נז, א.

9. הל' מלכים פ"ט הי"ד. וראה בכ"ז באנציקלופדיה תלמודית ערך 'בן נח' (כרך ג עמ' שס ואילך).

10. על-פי לשון החינוך מצוה כו.



כ"ק אדמו"ר בלקו"ש<sup>11</sup>: "ואף שלא למדנו עדיין מ"ש (נצבים ל, יט) "ובחרת בחיים", מ"מ הרי מכללות הענין ושכר ועונש שנאמרו הרבה פעמים לפני פרשת אחרי, מובן שישנו ענין הבחירה, דאם אינו עושה בבחירתו למה יתנו לו שכר או עונש".

והיינו, דלולא הבחירה חופשית שיש להאדם לא היה ניתן לשלם לו על מעשיו (שכר או) עונש, דאל"כ – מה חטא. ויש אפוא לחקור מה מידת הבחירה הקיימת אצל אומות העולם – אם בכלל, שמצד זה שייכים הם בקבלת שכר ועונש, ולפ"ז יבואר בעזה"י הטעם לשאלה דלעיל (סוס"א) מדוע אצל אוה"ע העונש בכל מצוותיהם הוא מיתה.

### ג.

#### שי' הרמב"ם ושי' תורת החסידות כבחירה חופשית באוה"ע

והנה יכולת הבחירה של האדם בין טוב ורע נובעת משיקול השכל, שאף שמצד טבעו הוא רוצה בכרים שהם היפך רצון הקב"ה, מצד שכלו של האדם יכול הוא להתגבר על טבעו לבחור בטוב. וכדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות<sup>12</sup>: "שכל אינו מוגדר ואינו נתון תחת הגדרים של טבע המידות. ולכן, הואיל והאדם הוא בעל שכל, אין הוא מוכרח להישאר בקו שאליו יש לו נטייה בטבע תולדתו (כשאר הנבראים שאינם יכולים לשנות את טבעם), אלא יש לו בחירה חופשית לבחור את הדרך שבה הוא חפץ".

והיינו שמצד טבעו של האדם היה צריך הוא לבחור במה שמתאים לטבעו ותולדתו, והיכולת שלו להתעלות ולבחור לעשות את רצון הקב"ה גם כאשר זה היפך טבעו – הוא מן השכל אשר יודע להבחין בין טוב לרע, וכמבואר בתניא<sup>13</sup> ש"המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו, שכל אדם יכול ברצונו שבמוח להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה".

ואם כהנ"ל, לכאורה גם לאומות העולם ישנה בחירה חופשית, דכיון שהבחירה חופשית תלויה בשכל, והשכל הינו דבר טבעי הקיים בכל המין האנושי – הן בעם ישראל, והן להבדיל, באומות העולם, שהוא ישנו להאדם מצד טבע תולדתו (וכמבואר בתניא שהובא לעיל שהמוח שליט על הלב "בתולדתו וטבע יצירתו")<sup>14</sup>.

וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה<sup>15</sup>: "רשות לכל אדם נתונה. אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו. הוא שכתוב

11. ח"ב ע' 83, הערה 3.

12. ח"ז ע' 113 (בתרגום חופשי).

13. פרק יב.

14. כן משמע גם מספר הליקוטים – דא"ח צמח צדק (אות ב"ת) ע' סו.

15. פ"ה הלכה א.

בתורה<sup>16</sup> 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'. כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא פן ישלח ידו".

[ואותן דוגמאות בסיפורי התורה, כגון החזקת לב פרעה<sup>17</sup> והקשחת רוחו של סיחון<sup>18</sup>, מהן רואים כיצד ניטלה מכמה מאנשי אומות העולם יכולת הבחירה והשליטה על מעשיהם – תירץ הרמב"ם שם, דלא היה זה משום שאין להם בחירה מצד עצמם, אלא משום שמרוב חטאיהם ופשעיהם מלמעלה מנעו מהם את דרך התשובה.

ובלשונו של הרמב"ם<sup>19</sup>: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה".

(וראה שם תיווך מקראות נוספים הנראים כסותרים את עיקרון הבחירה החופשית שיש לכל אדם)].

וא"כ הרי גם לאוה"ע ישנה לכאורה בחירה חופשית.

אמנם, כ"ק אדמו"ר כתב (ע"פ המבואר בתורת החסידות), כי לאומות העולם אין אמיתית הענין דבחירה חופשית:

"ואדרבה, סוג היחידי במאורעות, שלפעמים, אין אנו יודעים אם מתאים הוא לכוונה העליונה, הם מאורעות מין המדבר ודוקא המובחר שבו והמושגח ביותר, היינו איש הישראלי כי הוא רק הוא בעל בחירה ובידו לשנות תפקידו מה שהוטל עליו עפ"י כוונה זו. משא"כ כל שאר הנבראים, אשר פקודתו ית', המתאמת לכוונה העליונה שמרה רוחם" (לקו"ש ח"י"ג ע' 165, ממכתב אלול, תש"ח).

"כן במ"ש אודות הענין דבחירה, הנה בחירה אמיתית, שהיא בחירה חפשית לגמרי, אפשרית רק בבני ישראל, על ידי שחלק הם מעצמותו ומהותו ית', שהוא ורק הוא חפשי באמת מכל הגדרות והגבלות" (לקו"ש ח"ז ע' 299, ממכתב י"א תמוז, תשי"ז. ההדגשות במקור)<sup>20</sup>.

והיינו, שבחירה חופשית כוללת שני עניינים: בחירה ובחירה חופשית. והיינו שישנו עצם ענין הבחירה, דבשונה מבהמה שאין לה יכולת לבחור כיצד תנהג, אלא היא מונהגת ע"פ טבע מידותיה, הרי לאדם – אף לאוה"ע – יש היכולת לבחור כיצד לנהוג.

16. בראשית ג, כב.

17. שמות ד, כא: "ואני אחזק את לב פרעה".

18. דברים ב, ל: "כי הקשה ה' אלקיך את רוחו ואמץ את לבבו".

19. שם פרק ו' הלכה ג.

20. התייחסויות נוספות לכך בתורת כ"ק אדמו"ר ראה אגרות קודש חט"ו ע' רפא-ב. לקוטי שיחות ח"ו ע' 113 הערה 47. ח"ט ע' 1-280 ובהערות שם. ח"ל ע' 203.

אמנם עדיין אין זוהי מהותה האמיתית של בחירה חופשית. דהפירוש בבחירה חופשית הוא שהאדם בחר בכך מרצונו החופשי, ושום דבר אחר לא גרם לו לבחור כך (חופשי אף משכלו ומדותיו). דאף שכמובן הדברים שהאדם מבין ומרגיש משפיעים על החלטתו, הרי שבפועל המחליט הוא האדם ויכול הוא להחליט אף היפך שכלו ומידותיו).

ובחירה זו בעצם הינה דבר מחודש בעולם. שהרי כל דבר שישנו בעולם הוא כפוף ומוגבל לגדרים הסובבים אותו. ואף האדם נתון לגדרי שכלו ומידותיו והם אלו ש'מנהלים' אותו, וא"כ, מצד מהותו האמיתית של האדם לא שייך בו ענין הבחירה, שהרי לא הוא הבוחר, אלא החלטתו מונעת ע"פ הבנתו שכלו והרגש מדותיו.

ואעפ"כ אחת מיסודות האמונה היא שליהודי ישנה בחירה חופשית, והיינו בחירה שאינה מונעת מהבנה או רגש אלא מהחלטת האדם עצמו. והכח לבחירה זו הוא מנקודה עמוקה מאוד בנפש האלוקית, שהיא קשורה ודבוקה ב'אלוקים חיים', שהוא בעל בחירה חופשית אמיתית. ומובן שדבר זה הוא אך ורק בנשמות ישראל עליהם נאמר "אתם הדבקים בה", ולא באומות העולם.

וכל' כ"ק אדמו"ר הזקן בלקו"ת<sup>21</sup>: "כמ"ש במ"א שבחירה זו [דהאדם] נלקחה מבחי' גבוה מאד שהוא בחי' הממשלה שהמלוכה והממשלה לחי עולמים ע"ד כשעלה ברצונו הפשוט כו' ואין מעכב על ידו ועד"ז הוא בחי' הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב על ידו"<sup>22</sup>.

#### ד.

#### צ"ע על פי המבואר בתורת החסידות

נמצא מובן עפ"י הנ"ל, שאמיתית ענין הבחירה חופשית שייך רק בישראל ולא באוה"ע, וכפי שהוסבר הטעם לכך, ששורש נשמתם הוא מבחי' שלו המלוכה והממשלה.

אולם עפ"ז צריך להבין כיצד מתיישב העולה מפנימיות התורה, עם המבואר בדברי הרמב"ם, אשר לכל אדם, בין יהודי ובין גוי, יש היכולת להבחין ולבחור בין טוב לרע, ככתוב "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע"?

לכאורה היה אפשר לתרץ בפשטות שמה שכתב הרמב"ם בנוגע שיש בחירה לאומות העולם, אין הכוונה לבחירה חופשית במשמעות המלאה שלה, שהרי זה ישנו רק בישראל. אלא כוונתו לבחירה כמובן הבסיסי שלה, מצד יכולת האדם להשליט את המוח על הלב (וכמ"ש הרמב"ם בהלכה הנ"ל פ"ה

21. אמור לח, ב.

22. ועד"ז בסה"מ תר"ס (ע' טו): "הנה באמת שרש כח הבחירה שיש בנש" לבחור באלקו' הוא מצד שרש נשמתם, דבשרש נשמתם ה"ה דבקים ומיוחדים באלקו' וכמ"ש ואתם הדבקים בהוי' אלקיכם חיים כולכם היום דאתם מצד שרש נשמתכם אתם דבקים ממש באלקו' חיים וכמא' חבוקה ודבוקה בך דעצמו' הנשמה היא חבוקה ודבוקה בעצמו' אוא"ס . ובפרט שהרי הנשמה היא ג"כ בבחי' אלקו' וכמ"ש כי חלק הוי' עמו והיא חלק אלקו' ממעל ממש כו', ומשור"ז יש בה כח הבחירה לבחור באלקו' מצד הדביקו' והיחוד דהנשמה באלקו' כו'".

מהל' תשובה "ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ", שזהו נמצא בכל אדם בתולדתו – גם בגוי. ואין זה סותר למבואר בתורת החסידות שלאוה"ע אין בחירה חופשית, דהכוונה בכך היא שאין להם בחירה חופשית לגמרי (וכמ"ש בכירור בלקו"ש ח"ז הנ"ל), אך יש להם יכולת לבחור עכ"פ מצד השכל.

אמנם, באמת אין לומר כן, דהרי המבואר בתורת החסידות במאמרי דא"ח דלעיל התבסס גם על דברי הרמב"ם שם.

דבלקו"ת שם בתחילת הביאור כ': "והנה לכן יש ג"כ באדם הבחירה וכמ"ש הרמב"ם פ"ה מהל' תשובה. שבחירה זו נלקחה מבחי' גבוה מאד", והיינו שלפי מ"ש בלקו"ת הפירוש בבחירה שכ' הרמב"ם נלקחה מ'בחי' גבוה מאד"<sup>23</sup>, (ועל יסוד דברי הלקו"ת כתב כ"ק אדמו"ר שבחירה חופשית שייכת רק בישראל).

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא כיצד הרמב"ם כתב שבחירה (וכפי שביאר בלקו"ת שקאי על בחירה חופשית אמיתית) "לכל אדם נתונה".

גם צריך להבין, דלפי המבואר לעיל אין מובן כיצד תיתכן אפוא קבלת שכר ועונש באומות העולם. שהרי לפי המבואר (לעיל ס"ב) – קבלת שכר ועונש תלויה ביכולת הבחירה של האדם, וכיון שלפי המבואר שם אין לאוה"ע בחירה חופשית, כיצד שייך בהם שכר ועונש?<sup>24</sup> (וודאי שחסידות לא באה לחלוק על הלכה מפורשת שיש (שכר ו) עונש באוה"ע)?<sup>25</sup>!

## ה.

### ביאורו של כ"ק אדמו"ר על הנ"ל

וביאר בזה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתבו מיום כ"ה מר-חשון תשח"י (להרה"ח ר' אברהם חנוך

23. ועד"ז בספר הליקוטים – דא"ח צמח צדק ערך בחירה, עיי"ש.

24. כמו-כן צריך ביאר (לפי המבואר לעיל הע' 7) כיצד יתכן שכר ועונש בדצ"ח, והרי לדצ"ח ודאי שאין בחירה חופשית. ואף שהיה ניתן לבאר זה ע"פ דברי רש"י (קדושים כ, טו) שעונשם הוא משום שבא לאדם תקלה על ידם, מ"מ עדיין קשה: א. מעונשם של הבע"ח בדור המבול, שנענשו אף שלא בא לאדם תקלה על-ידם (אלא מפני שנוקקו לשאינן מינן נח ו, יב). ב. אף בנדון שבא לאדם תקלה ע"י הדצ"ח כע"ז ובהמה הנרבעת, הרי אי"ז סיבה שיקבלו על כך עונש – דבמה חטאו, וכנ"ל, שקבלת שכר ועונש תלויה ביכולת הבחירה. וראה הביאור בזה לקמן הע' 29.

25. למעשה, שאלה זו קשה אף על נתינת שכר ועונש בעם-ישראל, שהרי עם-ישראל מחוייבים בקיום התורה והמצוות "אם כבנים אם כעבדים" ואין זה תלוי בבחירתם. ואף שבפועל יש ליהודי הבחירה חופשית והיכולת שלא לקיים את רצון הבורא, הרי זה רק שהוא יכול בפועל שלא לעבוד, אך מצד האמת הוא מחוייב בכך בין ברצונו בין שלא ברצונו. וע"ד עבד שאף שכמוהו הוא יכול להחליט שלא לעבוד את אדונו – הרי בעצם אין לו בזה בחירה כיון שהוא מחוייב לעבוד את אדונו, ולכן אינו מקבל שכר. ובעומק ה"ז עוד יותר מאשר עבד, דהרי ליהודי אין כל ענין כשלעצמו מלבד עבודתו את ה', כמאמר חז"ל (משנה וברייתא סוף משכת קידושין) "אני (לא) נבראתי (אלא) לשמש את קוני". – ראה על כך ביאור כ"ק אדמו"ר בספר השיחות תנשא"א ח"ב ע' 798 ואילך. וראה ביאור נוסף בלקוטי שיחות ח"ז ע' 394.

גליצנשטיין ע"ה, ששאל על-כך את כ"ק אדמו"ר, וזהו לשון המכתב<sup>26</sup>:

"במה שכתב אודות ענין הבחירה באומות העולם, ע"פ המבואר בכמה מקומות בדא"ח ומהם בלקוטי תורה פ' אמור (לה, ב)<sup>27</sup>, וד"ה כבוד מלכותך תר"ס מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אין שיין בחירה חפשית – לגמרי – כ"א בעצמות ומהות שאין לו סיבה ועילה ח"ו וכו', ובמילא גם בבני ישראל שהם כמו הבן שהוא ממהות ועצמות של האב,

וענין השכר ועונש באומות העולם יש לבאר בשנים:

א) שכר ועונש בנדון שלהם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישראל, אבל אמתתם הוא באופן דסיבה ומסובב, וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים (וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה).

ב) שבאותם הענינים שנצטוו עליהם, זאת אומרת מצות בני נח (ביחד עם) הציווי עצמו נותן האפשרות לשני הדרכים, זאת אומרת מגביה אותם מטבע שלהם ומעמידם באופן שיש מקום לבחירה, וכמובן ממאמר המשנה דשכר מצוה מצוה עצמה, דזה עצמו שהחכם גדול מצוה לאיש הפשוט איזה ענין, מקשרו עם החכם גדול, והרי כל ענין קשור מביא לנקודה משותפת בין המקושרים וק"ל".

והיינו, דלאור דברי תורת החסידות שאין לאומות העולם בחירה חופשית לגמרי, יש לבאר את התכנות נתינת שכר ועונש לאומות העולם בב' אופנים:

א. הן-אמת שלאזה"ע אין בחירה חופשית. והטעם שלמרות זאת מקבלים הם שכר ועונש, הוא דקבלת שכר ועונש אינו באותו אופן דקבלת שכר ועונש דישראל. דאצל יהודי קבלת השכר או עונש הוא על כך שהיתה לו אפשרות לבחור כיצד לנהוג, והוא בחר בטוב או ברע. משא"כ אוה"ע אינם מקבלים שכר ועונש על בחירתם ברע או בטוב (שהרי אין להם בחירה חופשית), אלא השכר ועונש הוא תוצאה ישירה ממעשיהם, ובדוגמת תינוק שהכניס אצבעו למים רותחים – שזה שהוא מקבל מכך כוויה, פשוט שאין זה בגלל שהוא בחר בדבר לא-טוב והוא נענש על-כך, אלא זה תוצאה ישירה מהמעשה שעשה<sup>28</sup>.

ב. אף שבכללות אכן אין לאזה"ע בחירה חופשית בנוגע למעשיהם, הרי בנוגע לקיום ז' מצוות שנצטוו בהן יש להם בחירה חופשית. והטעם לכך הוא, שבעצם הציווי של הקב"ה הוא רומם אותם לדרגה בה יש יכולת בחירה (וכמבואר במאמרי דא"ח דלעיל, דיכולת הבחירה היא ממיי שלו המלוכה

26. אגרות קודש חט"ז ע' צב-ג. הקטע דלקמן נדפס גם בלקוטי שיחות חט"ז ע' 574 (בהוספות) בשינויים קלים.

27. (לה, ב): כן הוא באג"ק, ולכאורה צ"ל (לה, ב).

28. יש להעיר דלפי אופן זה צריך ביאור מדוע א"כ נצטוו אוה"ע על ז' מצוות, והרי אין להם בחירה על כך. והרי כשם שלא ניתן לצוות בע"ח, כך גם לא ניתן לצוות את אוה"ע.

ואוי"ל בדוחק עכ"פ, שכיון שיש לאזה"ע בחירה – עכ"פ כהאופן הפשוט, מצד השכל – הרי הציווי מועיל לכך שעכ"פ השכל יוכל להבין שכך הוא האמת ולהתנהג לפי הציווי – משא"כ בע"ח. ועצ"ע ואכמ"ל.

והממשלה וע"י הדביקות והיחוד באלוקות, וא"כ ע"י עצם הציווי (מל' צוותא וחיבור) נפעלה בהם היכולת לבחור).

ועפ"ז מיושבות ב' השאלות דלעיל ס"ד:

א. בנוגע להשאלה דהמבואר בחסידות עומד בסתירה לכאורה לדברי הרמב"ם – עפ"י הנ"ל י"ל דאי"ז סתירה כלל. דמ"ש הרמב"ם שיש לאוה"ע בחירה הוא רק בנוגע למצוות שנצטוו בהם ב"נ, וע"ד אופן הב' במכתב הנ"ל, ואי"ז סותר להמבואר בתורת החסידות שאין לאוה"ע בחירה, דשם המדובר הוא על כללות מעשיהם (והבחירה שיש להם בו' מצוות זהו חידוש מצד ציווי הקב"ה, בשונה מישראל שהבחירה היא מצד עצם מהותם שהם דבוקים באלוקות)<sup>29</sup>.

ב. השאלה עפ"י המבואר בחסידות שאין לאוה"ע בחירה חופשית – מדוע מקבלים הם שכר ועונש – מתורצת כב' האופנים במכתב הנ"ל.

אמנם הרמב"ם שכ' (הל' תשובה ספ"ה) שלאוה"ע יש בחירה חופשית<sup>30</sup> – על-כרחך סבר כאופן הב' במכתב שיש לאוה"ע בחירה חופשית עכ"פ במצוות שנצטוו בהן<sup>31</sup>. משא"כ לפי האופן הא' שאין לאוה"ע כלל בחירה חופשית (והא' דמקבלים שכר ועונש הוא כתוצאה הבאה בדרך ממילא) – ע"כ דהרמב"ם לא סבר כאופן זה. וזהו מ"ש כ"ק אדמו"ר לאחר אופן הא' "וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה".

## ג.

### מחלוקת הראב"ד והרמב"ם בגדר שכר ועונש דאוה"ע

והנה, יש לכאורה לתלות ב' האופנים שביאר כ"ק אדמו"ר בביאור הטעם שיש שכר ועונש באוה"ע, במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנוגע לגדרם של אומות העולם, ובהקדים:

דהנה כתב הרמב"ם בהל' אבות הטומאות, וז"ל<sup>32</sup>: "שחיטת העכו"ם נבילה ומטמאה במשא . . . שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם".

29. ועפ"ז מיושב ג"כ (השאלה דלעיל הע' 24) כיצד שייך שכר ועונש בבע"ח (וכן בצומח וחי), כיון שהעונש שלהם הוא תוצאה ישירה ממעשיהם וללא קשר אם ישנה בחירה או לאו (וראה לקמן הביאור בכ"ז).

30. ובלשון הרמב"ם שם: "נרע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כן . . . ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע".

31. ועפ"ז מבואר גם מ"ש הרמב"ם שלפרעה היתה בחירה חופשית אלא שנטלה ממנו הקב"ה בגלל רשעו. דכיון שנצטווה ע"י הקב"ה "שלח את עמי", ציווי זה גופא נתן מקום לבחירה, אלא שהקב"ה נטל ממנו בחירה זו.

משא"כ לפי האופן הא' במכתב (דלאוה"ע אין כלל בחירה, אף בדברים שנצטוו ע"י הקב"ה), צ"ל דלפרעה לא היתה בחירה אף ללא הכבדת לבו ע"י הקב"ה, ודלא כמ"ש הרמב"ם. אך צ"ע דא"כ מהו שהקב"ה היה צריך להכביד את לבו, והרי בכל אופן לא היתה לו בחירה חופשית. ויש לומר דאף שלאופן זה אין לאוה"ע בחירה חופשית באמיתית הענין, מ"מ יש להם בחירה עכ"פ מצד השכל, וכנ"ל, ואף בחירה זו נטל הקב"ה מפרעה.

32. פ"ב ה"י.

והשיג עליו הראב"ד, וז"ל: "עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור<sup>33</sup>, הן גוים כמר מדלי<sup>34</sup>, ואת כולם ישא רוח<sup>35</sup>, והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו<sup>36</sup>".

וביאר הגאון הרוגוצ'ובי טעמו דהראב"ד<sup>37</sup>, שהרי בשביל ששחיטה תוכל לעשות את הבהמה נבילה צריך שיהיה מציאות של שוחט, וכיון שעכו"ם אין להם מציאות אלא הם העדר, אין שייך להגיד ששחיטתם פועלת חלות גדר נבילה על הבהמה ("שחיטת העכו"ם נבילה ומטמאה במשא"), אלא שאין זו שחיטה, וכיון שכך, ממילא הבהמה נחשבת נבילה ע"ד בהמה שמתה מאליה (אך לא שהשחיטה מחילה על הבהמה גדר נבילה)<sup>38</sup>.

משא"כ הרמב"ם סבר דגם אוה"ע נחשבים למציאות, ולכן שייך לומר ש"שחיטת העכו"ם – מטמאה במשא".

ובלקוטי שיחות חי"ח<sup>39</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר (עפ"י ביאור הגאון הרוגוצ'ובי) דבהמשך למחלוקת הראב"ד והרמב"ם אם אוה"ע הם מציאות או העדר, נחלקו הם ג"כ בגדר פעולת המצוות דאוה"ע, ובמילא – בהשכר ועונש שמגיע עי"ז:

דלפי שיטת הראב"ד (הסובר שאומות העולם הם העדר) "איז מוכרח אז אויך די מצות שנצטוו בני נח איז (דאס ניט ווי די מצות שנצטוו ישראל וואס דער תכלית איז דער עצם קיום המצות, נאר ס'איז) אן ענין טפל, בשביל ישראל. און ווי שוין גערעט אמאל בארוכה, אז זייערע מצות זיינען בשביל ישוב העולם, כדי אידן זאלן קענען מאכן פון דער וועלט א דירה פאר דעם אויבערשטען דורך (אידן'ס) קיום התורה והמצות"<sup>40</sup>.

והיינו, שכיון שתכלית בריאת אוה"ע אינה בשביל ענין שיש בהם עצמם אלא בשביל ישראל, כך גם בנוגע למצוות שהם מקיימים, אין ענין בעצם קיום המצוה, אלא שע"י מצוות אלו נעשה ישוב העולם, כך שישאל יוכלו לפעול בעבודתם דירה לו ית' בתחתונים.

33. יבמות סב, א. נדה יז, א.

34. ישעי' מ, טו.

35. ישעי' נז, יג.

36. ל' הכתוב משלי ל, ד.

37. צפנת פענח עה"ת, הפטרה פ' בהר. מפענח צפונות פ"ו ס"ח.

38. אמנם, בנוגע לכו"כ דינים מודה הראב"ד שאוה"ע נחשבים למציאות – ראה בלקוטי שיחות תח"י ע' 166.

39. ע' 167 ואילך.

40. תרגום חופשי: "הכרחי הוא שגם המצוות שנצטוו בני נח (אינם כמצוות שנצטוו ישראל, שהמטרה היא עצם קיומן, אלא) הן ענין טפל וצדדי, בשביל ישראל. וכפי שכבר הוסבר פעם בהרחבה, שמצוותיהם הן למען ישוב העולם, כדי שישאל יוכלו לעשות מן העולם דירה לה' באמצעות קיום התורה והמצוות (של ישראל)".

וכפי שזה בנוגע לקיום המצוה שקיומה הוא רק טפל לישראל, כך הוא גם בנוגע לשכר ועונש הבאים על קיום או אי-קיום מצוות אלו: "און דעריבער איז אויך דער שכר ועונש אויף די ז' מצוות איז מסובב (טבעי, און למטה) וואס קומט בדרך ממילא פון זייער תכלית"<sup>41</sup>.

משא"כ לפי שיטת הרמב"ם (הסובר שאומות העולם הם מציאות), כיון שאוה"ע אינם העדר אלא מציאות, א"כ גם בקיום המצוות דאוה"ע ישנו ענין מצ"ע, ולכן גם השכר ועונש הבא עי"ז הוא לא בדרך ממילא, אלא זהו 'תשלום' או 'עונש' לפי פעולתם, וכלה"ק: "בשעת זיי [=אומות העולם] טוען א פעולה טובה (זיי זיינען מקיים די ז' מצוות בני נח וכיו"ב) – גיט מען זיי שכר; און ווען זיי זיינען עובר עבירה – ווערט נמשך מלמעלה א צל, א ענין דוגמת פעולתם (היזק), אן עונש"<sup>42</sup>.

ובהמשך שם שואל כ"ק אדמו"ר, דהרי גם להרמב"ם תכלית בריאת אוה"ע הוא בשביל ישראל, וכיצד שייך להגיד שיש ענין במצוות שלהם מצ"ע:

"און כאטש אז אויך לדעת הרמב"ם איז די מציאות פון בני נח (און אזוי אויך ז' מצוות שלהם) בשביל ישראל, וויבאלד אבער מ'האט זיי מצוה געווען אויף די מצוות, ובפרט אז די ז' מצוות "ציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבנו", דארף מען זאגן אז דורך זייער מקיים זיין דעם ציווי פון דעם אויבערשטן, פועל'ן זיי דוגמתו המשכה מלמעלה"<sup>43</sup>.

והיינו, שאף שהמציאות דאומות העולם היא בשביל ישראל, הרי מצד זה גופא שאוה"ע נצטוו במצוות אלו, צ"ל שע"י שהם מקיימים את המצוות הללו הם פועלים המשכה מלמעלה מעין פעולת המצוה.

וא"כ יוצא שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר שכר ועונש דאוה"ע: דלהראב"ד השכר ועונש הינם תוצאה טבעית ובדרך ממילא מקיום (או אי קיום) המצוה.

ולהרמב"ם השכר והעונש הינם המשכה מלמעלה לפי אופן פעולת המצוה או העבירה.

## ז.

### תליית ב' הכיאורים הנ"ל עפ"י מח' הרמב"ם והראב"ד

ועפ"ז יש לבאר דב' האופנים שהביא כ"ק אדמו"ר במכתב (לעיל ס"ה) כטעם לכך שאוה"ע מקבלים שכר ועונש, הוא לב' הדעות דהרמב"ם והראב"ד דלעיל:

41. תרגום חופשי: "ולפיכך גם השכר והעונש על שבע מצוות אלו הם תוצאה טבעית הבאה בדרך ממילא מתכליתם".  
 42. תרגום חופשי: "כאשר הם [=אומות העולם] מבצעים פעולה טובה (מקיימים את שבע מצוות בני נח וכדומה), ניתן להם שכר; וכאשר הם עוברים עבירה – יורד מלמעלה צל כפעולתם, עונש".  
 43. תרגום חופשי: "ואף שגם לדעת הרמב"ם מציאות בני נח (וכך גם שבע המצוות שלהם), היא בשביל ישראל, אבל, כיון שציוו אותם על מצוות אלו, ובמיוחד כאשר על שבע מצוות אלו "ציווה בהן הקדוש-ברוך-הוא בתורה והודיענו על-ידי משה רבינו", צריך לומר, שכאשר הם מקיימים את ציווי ה', הרי הם מעוררים השראה מלמעלה בדומה לפעולתם".



דאופן הא' שכתב כ"ק אדמו"ר (דשכר ועונש של אומות העולם הינו שם המושאל משכר ועונש דישראל), הוא לשי' הראב"ד דהשכר ועונש דאזה"ע הוא תוצאה הבאה באופן ממילא מתכלית בריאתם, וזהו מ"ש באופן הא' דזהו ע"ד תינוק המקבל כויה, דאזה"ע (וקיום המצוות שלהם) אינם נחשבים למציאות.

והאופן הב' שכתב כ"ק אדמו"ר (דהשכר ועונש דאזה"ע הוא בגלל יכולת הבחירה חופשית שנמשך להם בז' מצוות שלהם), הוא לשי' הרמב"ם דנקט שהשכר והעונש של אומות העולם בז' מצוות שלהם הוא הדמיון עצמה פועלת המשכה דוגמת הציווי (בדומה, להבדיל, לקבלת שכר ועונש בעם-ישראל), דבר הנובע מעצם העובדה שנצטוו על-ידי הקב"ה. וזהו מ"ש באופן הב' (כאמור בסעיף הקודם ששיטת הרמב"ם מיושבת דווקא עם אופן זה), דהציווי עצמו מגביה את אומות העולם למעלה מטבעם ומעמידם באופן שיש מקום לבחירה אמיתית<sup>44</sup>. ויסודה של שיטה זו נעוצה בהבנה שיש לאומות העולם מציאות.

#### ה.

#### ביאור השאלה דלעיל ע"פ הנ"ל, והסבר דזהו רק לשי' הראב"ד

כעת, לאחר שעמדנו על משמעות נתינת שכר ועונש באומות העולם תישוב היטב השאלה דלעיל ס"א, מדוע כל העונשים הנתינים לאומות העולם הינם מיתה, וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם:

שהרי לשיטת הראב"ד דלעיל, הרי כל סיבת מציאותם של אומות העולם, הוא בכדי לפעול ש'שוב העולם' יהיה כדבעי (בכדי לאפשר לעם-ישראל לעשות מהעולם דירה לו יתברך) שלכן הם עצמם אינם מציאות. וא"כ מובן, שכאשר עושים הם את ההיפך מזה (על-ידי שעוברים על המצוות שלהם) – מאבדים הם את יסוד קיומם בעולם, דבר המתבטא בעונש מיתה<sup>45</sup>.

אמנם לכאן עדיין צריך ביאור. שהרי ביאור הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר לשי' הראב"ד. דכיון שסבר שאזה"ע אינם מציאות אלא העדר, לכן גם קיום המצוות שלהם אין בו ענין מצ"ע אלא הוא טפל לתכלית בריאתם – ישראל. וכיון שתכלית בריאתם הוא טפל בשביל ישראל, א"כ כאשר הם עוברים על רצון ה', הם מבטלים את המטרה שלשמה הם נבראו ולכן עונשם הוא מיתה.

משא"כ לשי' הרמב"ם, שסבר שכיון שאזה"ע נצטוו ע"י הקב"ה במצוות זה נותן להם מציאות, ולכן השכר ועונש הוא מצד הפעולה דהמצוות, ואינו תוצאה מסובבת מתכלית בריאתם, אין מובן

44. ראה שו"ת צפע"ג (דווינסק ח"א סי' לה, לו) בפירוש דברי רש"י (גיטין ט, רע"ב): דכיון דחזינן דהם מצווים על דינים הוה בגדר מציאות לא בגדר העדר. – הובא בלקוטי שיחות חח"י שם הערה 46.

45. עפ"ז מובן היטב הסיבה לענישת הבע"ח, וכן הדומם והצומח, מפני ש"באה לאדם תקלה על ידם", דאין הפי' דזה עונש, היות ואין להם בחירה, אלא כדברי כ"ק אדמו"ר דזהו תוצאה ישירה מהחטא, כיון שבעשיית החטא הם פועלים היפך תכלית בריאתם.

ואמנם עדיין צ"ע כיצד ניתן ליישב זה עם שי' הרמב"ם דסבר דטעם קבלת שכר ועונש באזה"ע הוא מצד בחירתם, מה יתרין בדצ"ח דלא נצטוו, וודאי שאין להם בחירה.

מדוע העונש בעבירה על ז' מצוות ב"נ הוא מיתה, והרי השכר ועונש בז' מצוות ב"נ הוא ע"ד בני" – מצד הפעולה הדמצווה או העבירה, וא"כ גם אצל ב"נ העונש צריך היה להיות שונה בין מצוה למצוה – כמו בישראל.

ויוקשה מ"ש הרמב"ם (דלעיל ס"א) על יסוד דבר הגמ' בסנהדרין, שגבי אוה"ע העונש על כל ז' מצוות ב"נ הוא מיתה.

### ט.

#### ביאור הנ"ל גם לשי' הרמב"ם

אמנם יש לבאר זה, ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש<sup>46</sup>:

שמביא שם מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם מצות צדקה היא חלק מז' מצוות ב"נ. דהרמב"ן סבר הצינוי לתרום צדקה אצל אוה"ע נכלל במצות 'דינים'.

משא"כ הרמב"ם סבר דמצות צדקה לא נכללה בז' מצוות ב"נ.

ולפ"ז מקשה שם כ"ק אדמו"ר מדוע לשי' הרמב"ם נענשה סדום על שלא נתנו צדקה, והרי הם לא נצטוו על כך?

ומבאר שם תכלית בריאת אוה"ע היא "בשביל ישראל ובשביל התורה"<sup>47</sup>, וכיון שתכלית בריאתם היא בשביל ישראל ובשביל התורה, גם המצוות שנצטוו בהם היא לתכלית זו, שיהיה "לשבת יצרה".

וממשיך שם שזהו ג"כ הטעם לכך שבן נח העובר על אחת מז' מצוות חייב מיתה, דכיון שהסיבה לבריאתו היא יישוב העולם, א"כ כאשר עבר על אחת מז' מצוות ובטילה הסיבה – בטל המסובב.

ולפ"ז מבאר מדוע לשי' הרמב"ם אף דבני נח לא נצטוו על מצות צדקה, נענשה סדום על כך. דכיון שהתנהגו באופן כ"כ קיצוני היפך ענין הצדקה, עד כדי כך שלא אפשרו לאדם אחר להביא צדקה (עד שדנו אותו למיתה), עוון כזה הוא היפך יישובו של עולם והיפך מטרת בריאתם, ולכן נענשו על כך בעוון מיתה.

עכ"פ מהנ"ל מוכח שגם לשי' הרמב"ם אמרינן שכיון שתכלית בריאת אוה"ע הוא לצורך ישראל, לכן תמיד העונש יהיה מיתה. וא"כ א"ש גם לשי' הרמב"ם מדוע העונש הקבוע לאוה"ע הוא מיתה.

[אמנם עצ"ע כיצד מיושבים דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה זו (בח"ה) עם המבואר בשיחה שהובאה לעיל (ס"ו), שבשיחה בח"ה כתב כ"ק אדמו"ר דאף להרמב"ם א"ש מדוע העונש הקבוע באוה"ע הוא

46. ח"ה ע' 158 ואילך. (נסמן בהערה 44 בלקוטי שיחות חח"י שם).

47. דרשת רז"ל עה"פ בראשית א, א – תנחומא (באבער) פיסקא ג' וה'. לק"ט. הובא בפירש"י. וראה גם ב"ר רפ"א. ויק"ר פל"ו, ד.

מיתה, משא"כ בשיחה דלעיל מחח"י משמע שזה שהעונש דאוה"ע הוא תמיד מיתה, א"ש רק לשי' הראב"ד].

.י  
**ע"פ ב' ביאורי כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל מכואר מה שנסתפק כ"ק אדמו"ר במ"א בענין  
 הבחירה באוה"ע**

והנה עפ"י שני הביאורים במכתב הנ"ל, יבואר מ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ט<sup>48</sup> במענה לשאלה  
 האם ניתן לומר שבחירה חופשית הוא ענין של דמיון רח"ל.

ומבאר שם, שאף שאין ביכולת הנבראים לשנות מתפקידם ולמרות את רצון הבורא, יוצא מן הכלל  
 הוא האדם שניתנה לו הבחירה חופשית אם להישמע לרצון הבורא אם לאו.

ומסיים שם: "וכמש"כ בלקו"ת פ' אמור ביאור לד"ה והניף פ"ג – ויל"ע [ויש לעיין] אם ישנה  
 לבחירה אמיתית בנכרים. ועיין בד"ה כבוד מלכותך תר"ס. ואכ"מ".

ולכאורה צ"ל, והרי לפי המבואר בלקו"ת שם, וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר על יסוד זה (הובא לעיל  
 ס"ג), הרי אין בחירה חופשית באמת לאוה"ע, כיון שאין הם דבוקים בבחי' "המלוכה והממשלה לחי  
 עולמים". וא"כ מה "יש לעיין" האם ישנה לבחירה אמיתית אצל אוה"ע??

אלא לפי השאלה והביאורים במכתב של כ"ק אדמו"ר הנ"ל (לעיל ס"ה) יש לבאר ספק זה בדא"פ:

דאף שע"פ המבואר בלקו"ת מוכח דאין לאוה"ע בחירה חופשית באמיתיות הענין, מ"מ, הרי מצינו  
 שישנם לאוה"ע בקבלת שכר ועונש, וא"כ נראה מזה שיש לאוה"ע אמיתית הענין של בחירה  
 חופשית?

וא"כ, לפי ביאור הא' במכתב, אף שאוה"ע מקבלים שכר ועונש אי"ז מטעם שיש להם בחירה  
 חופשית, וזהו הצד לומר שאין לאוה"ע בחירה חופשית.

אך לפי ביאור הב' במכתב, הרי יש לאוה"ע בחירה חופשית עכ"פ במצוות שנצטוו בהם.

וא"כ אוי"ל שבזה נסתפק כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל האם יש לאוה"ע בחירה, אי מוקמינן כאופן  
 הא' או הב' (ולפ"ז ה"יש לעיין" הינו רק בנוגע לז' מצוות ב"נ).

## ספק ספיקא בספירת העומר

הת' ברוך הלוי שי' לוי  
תלמיד בישיבה

### א.

#### פסק תרוה"ד במסתפק האם ספר אחד מן הימים וביאור דבריו

בענין תמימות בספירת העומר, הנה ידועה מחלוקת הבה"ג והתוס'<sup>1</sup> אי הספירה בכל מ"ט הימים היא מצוה אחת, או שבכל יום היא מצוה בפ"ע<sup>2</sup>.

והנפקותא מזה לדינא, היא בהשוכח לספור יום אחד, דלדעת התוס' יכול להמשיך לספור בברכה, כיון שהימים הקודמים אינם גורעים בהבאים לאחריהם, משא"כ לשיטת הבה"ג אינו מברך כיון דבעינן תמימות.

ולהלכה פסק המחבר<sup>3</sup> כשיטת הבה"ג, שכששכח יום א' שוב אין לו לברך יותר.

אמנם בענין מי שנסתפק אם ספר באחד מן הימים, כתב התרומת הדשן<sup>4</sup> דיכול להמשיך לספור בברכה בשאר הימים. דאף שבודאי לא ספר באחד מן הימים נוהגים כהבה"ג דשוב אינו יכול לספור, מ"מ בספק מצינן למיסמך עלייהו דהתוס' ולהקל.

ובביאור הדברים, שמחמת הספק מצינן למיסמך עלייהו, כתב הפר"ח<sup>5</sup> דבמקרה זה הוא ספק ספיקא – דנוסף על הספק אם ספר (שאו יכול להמשיך לספור בברכה אף לשיטת הבה"ג), ישנו גם הספק אם הלכה כשיטת התוס', שאף אם לא ספר הרי סו"ס כל יום הוא מצוה בפ"ע.

וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו<sup>6</sup>: "נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות".

### ב.

#### קשה בזה דסותר לכלל שספק ברכות להקל, וביאור הגרא"ח נאה

והנה ידוע הכלל בברכות אשר ספק ברכות להקל, ועפ"ז לכאורה כשיש ספק ספיקא היא סברא

1. תוס' מנחות סה, א ד"ה זכר למקדש.

2. כ"כ הרא"ש סוף פסחים ס' מא. ועוד ראשונים.

3. ס' תפס סעי' ח.

4. סימן לו.

5. ראה במחצ"ש (על מ"א סקי"ג) שביאר דברי תה"ד באו"א.

6. סעי' כה.

להקל, ולא לברך, דהרי הטעם לספק ברכות להקל הוא מחשש ברכה לבטלה (כפי שכתב אדה"ז באגה"ת<sup>7</sup>) וא"כ כ"ש כשיש ספק ספיקא.

אבל מדברי אדה"ז כאן נראה שבס"ס מחמירים לברך, ולכאורה זהו כלל גם לשאר מקומות, דכשיש ספק ספיקא יש להחמיר ולברך.

אמנם כבר העיר בזה הגרא"ח נאה<sup>8</sup> מדברי אדה"ז במק"א:

דהנה בשו"ע<sup>9</sup> פסק אדה"ז שיכול לברך על הציצית בבין השמשות (שהוא ג"כ ס"ס: ספק אם כעת יום, וספק אם כסות יום בלילה חייבת בציצית), אמנם בסידור כתב שלא יברך. ומכך משמע שבסידור שיטתו דגם בס"ס לא יברך.

ובסוף דבריו הביא מדברי האריז"ל שנהג שלא ללבוש טלית לאחר השקיעה (בביה"ש), ולפ"ז יש להסביר גם את דברי אדה"ז בסידור. דרק בציצית לא יברך אך בשאר מקומות שיש ס"ס בברכות יברך.

## ג.

### דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה וקשה מהמבואר במק"א

אמנם בהתוועדות אחש"פ תשי"ט<sup>10</sup>, דן כ"ק אדמו"ר בדינו של מי שבירך על נט"י של הכרפס האם יברך על נט"י של מצה. ואחד הסברות שלא יברך שוב, היא כיון שאדה"ז מחמיר בשו"ע ובפרט בסידור, בספק ברכות מחשש ברכה לבטלה<sup>11</sup>. ואחד הדוגמאות שמביא שם כ"ק אדמו"ר לכך, היא מה שפסק בסידור לענין ציצית בביה"ש דלא יברך. היינו שכ"ק אדמו"ר לומד שגם בציצית לא מברך מחשש ברכה לבטלה. והסברא לכך בפשטות היא שכל שאתה מרבה ספיקות יהא סב"ל<sup>12</sup>.

א"כ נמצאנו למדים לפי דברי אדה"ז בסידור שבכל מקום בס"ס בברכות הוא להקל ולא יברך. ולכאורה לפ"ז הוא הדין גם בספה"ע – דכמו שחזר בו בסידור לענין ברכה על ציצית כ"ה לכאורה גם בברכה על ספה"ע.

אמנם בהוספות ללקו"ש חי"ז<sup>13</sup> הובא מכתב כ"ק אדמו"ר בענין זה, וכותב "לא מפני הפלפול נסור מפסק דין ברור". היינו שלהלכה בספה"ע נוקט כ"ק אדמו"ר מ"ש אדמו"ר הזקן בשו"ע. וצ"ב ע"פ הנ"ל, אמאי לא נימא שחזר בו אדה"ז בסידור בזה.

7. פרק י"א.

8. פסקי הסידור אות מב.

9. סי' יח סעי' ח.

10. תו"מ חכ"ה ע' 231. וראה במש"כ בזה בקובץ מגדל דוד נ.

11. ראה אגה"ת פי"א שכ"כ אדה"ז בטעם ספק ברכות להקל.

12. כ"כ המכתם לדוד או"ח סי' ג.

13. עמ' 466. הובא גם באג"ק חח"י עמ' שלט.

## ד.

## חילוק בין הספיקות ודחיה מדברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל

ולכאורה ניתן לחלק בין הספיקות: דהס"ס בציצית מורכב מב' ספיקות בשני ענינים נפרדים – ספק בגדר בין השמשות, אם חשוב יום או חשוב לילה, וספק בחיוב כסות יום בציצית בלילה. משא"כ בספה"ע ב' הספיקות הם באותו ענין, היינו ששניהם הם בדין ספה"ע – כיון דבעינן תמימות, ישנם ב' ספיקות דכל אחד הוא בענין אם יכול להמשיך לספור בברכה. דהרי בספק דשמא ספר, אם נאמר שספר א"כ אף לשיטת הבה"ג יכול להמשיך לספור בברכה, ואף אי לא נימא כשיטת הבה"ג, מ"מ ספק כדעת התוס' דלשיטתם יכול לספור בברכה גם בלי שיספור את היום שקודם.

ולכן בספה"ע יש מקום לומר דבס"ס נלך לחומרא ונצריך ברכה, משא"כ בציצית, שהם שני ספקות נפרדים.

ולפ"ז נמצא לכאורה, שאם מסופק אם ספר והגיע ביה"ש – דזהו ס"ס (ספק שמא שספר, ואף אם לא שמא יכול לספור עתה דשמא ביה"ש הוא יום), אלא שהן ב' ספיקות בב' ענינים – לא יברך מס"ס. אמנם עדיין אי"מ, דסו"ס מה לי ב' ספיקות אלו או ב' ספיקות אלו, דכשאנו באים לדון האם לברך, יש כאן ס"ס, היינו דסו"ס בשני המקרים הס"ס משליך על חיוב הברכה.

ובשד"ח<sup>14</sup> ביאר בזה דאם בא' מן הספיקות יש ספק דאורייתא שהוא לחומרא, בזה מחמירים, אבל במקום שב' הספיקות הן בדרבנן בזה אזלינן לקולא. ובזה ביאר שם את דברי התרוה"ד לגבי ספה"ע, דאז א' מן הספיקות הוא ספק דאורייתא שהוא לחומרא, ולכך יש להחמיר ויברך.

אמנם עדיין ביאור זה אינו מחלק די הצורך בין ציצית לספה"ע, דהרי גם ציצית הוא מצוה דאורייתא<sup>15</sup>.

א"כ עדיין לא נתבאר די הצורך החילוק בין מה שפסק אדה"ז דבציצית לא יברך בס"ס, ובספה"ע כשיש ס"ס יברך. אמנם נראה דמש"כ אדה"ז בספה"ע אינו כלל לשאר מקומות, וכמו שהובא לעיל מדברי כ"ק אדמו"ר דאדה"ז מחמיר בס"ס שלא לברך משום חשש ברכה לבטלה, א"כ נראה דמש"כ בסידור הוא העיקר, ובספה"ע הוא יוצא מן הכלל<sup>16</sup>, אלא שעדיין צ"ב בטעם החילוק.

## ה.

## ביאור הרש"י ז"ל במחלוקת הנ"ל וא"ש אף לביאור כ"ק אדמו"ר

ומדאיתנן להכי נבוא לבאר כמה דינים לשיטת אדה"ז בענין זה ע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר.

14. אס"ד מערכת ברכות סי' א סוס"ק יח.

15. דהרי מקור הדין בשו"ע הוא מדברי תרוה"ד (סי' קכא) ושם איירי בשכח בשכח היינו דעדיין לא קיים המצוה באותו היום, א"כ הוי דאורייתא.

16. להעיר שמדברי הפר"ח בפשטות נראה שהוא כלל לכ"מ ואכן בחיי אדם (כלל ה סי' ו) הקשה עליו עיי"ש.

במחלוקת הנ"ל של התוס' והבה"ג בגדר תמימות בספה"ע. דלדעת הבה"ג אם החסיר יום שוב אינו יכול לברך, ולדעת רוב הראשונים (תוס' מנחות ועוד) יכול להמשיך לספור בימים הבאים בברכה.

דבפשטות נראה שנחלקו האם כל מ"ט הימים הן מצוה אחת או שכל יום ויום הוא מצוה בפ"ע<sup>17</sup>.

והנה נחלקו התוס' והבה"ג בענין נוסף, האם אפשר לספור ביום – האם זמנה גם ביום או שרק בלילה. דהתוס' ס"ל שרק בלילה אפשר לספור ואילו הבה"ג ס"ל דאפשר לספור גם ביום.

והרש"י זי"ן<sup>18</sup> ביאר דשני המחלוקות תלויות זו בזו. דהנה הן סוכה והן לולב מצותן בשבעת ימי החג אלא דיש חילוק ביניהם. דבלולב כיון שאין זמן נטילתו בלילה מפסקי לילות וכל יום מצוה באפי נפשה, וסוכה דזמנה כל שבעה לא מפסקי לילות כולוהו שבעת ימים כחד יומא דמי<sup>19</sup>.

ולפ"ז לשיטת הבה"ג דס"ל דגם ביום אפשר לספור, לא מפסקי יומי וכל המ"ט הם מצוה אחת. ולשיטת התוס' דא"א לספור ביום מפסקי יומי וא"כ כל יום הוא מצוה בפ"ע.

וראיתי דיש הלומדים<sup>20</sup> דכ"ז אינו לשיטת כ"ק אדמו"ר<sup>21</sup> בביאור שיטת הבה"ג. דביאר דאף לשיטת הבה"ג כל יום הוא מצוה בפ"ע אלא שכל יום בנוי על קודמיו, היינו שבכדי לספור ג' ימים אכן צ"ל שספירתו עתה היא ג' ימים (למעוטי שלא ספר אחד מן הימים הקודמים).

וא"כ אם נאמר דאף לשיטת הבה"ג כל יום הוא מצוה בפ"ע, היה צ"ל דעתו שמפסקי יומי – שא"א לספור ביום, והרי לא זוהי שיטתו<sup>22</sup>.

אמנם, נראה לומר דאף לביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הבה"ג אפ"ל שאזיל לשיטתו בספירה ביום: דלכאור' הא שכל יום תלוי בקודמיו ואינו נפרד לגמרי משאר הימים, הוא מטעם דלא מפסקי יומי, וא"כ א"א להפריד הימים לגמרי (משא"כ לשי' התוס', דכיון דמפסקי יומי, הימים מופרדים לגמרי).

## ג.

### עפ"ז ביאור דברי אדה"ז בדין שכח לספור בלילה ונזכר למחרת

ולפ"ז יש לבאר גם את דברי אדה"ז:

17. להעיר אשר לשון התוס' הוא "זוה תימא גדול" ולא כתב מהו התימא, וכן בלשון הבה"ג לא הוזכר שכל מ"ט הימים הן מצוה אחת. אלא שכ"כ הראשונים בדעתם (חינוך, רא"ש ערבי פסחים סי' מא ועוד).

18. בספריו המועדים בהלכה ולאור ההלכה.

19. סוכה מה, ב.

20. מגדל דוד ספר יא ע' 355 ואילך.

21. לקו"ש ח"א ע' 270.

22. וראה עוד לקמן בפנים (אות 1) דעפ"ז כתבו, דלביאור כ"ק אדמו"ר בדעת הבה"ג אם שכח לספור בלילה, דאין הכרח שיוכל לספור ביום. דכיון דלשיטת הבה"ג כל יום הוא מצוה בפ"ע, א"כ אין הכרח דספירה ביום תהני. וזה לכאורה קשה, דהרי כתב דאם ספר ביום יצא. וראה בהמתבאר שם.

דבסי' תפט סכ"ד כתב במי שלא ספר בלילה ונזכר למחרת דיכול לספור בשאר הימים בברכה. וז"ל, "שהרי אף לפי סברא הראשונה (דעת הבה"ג) לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום. ואף שיש אומרים שספירה אינה אלא בלילה, שאף אם שכח בלילה אין צריך לספור ביום וא"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שווה כלום להשלים מספר מ"ט יום, מכל מקום הרי יש אומרים שאף אם לא ספר כלל יום אחד או אפילו ימים הרבה סופר בשאר הלילות בברכה".

ויש שהבינו בדבריו<sup>23</sup> שהטעם שיכול להמשיך לספור בברכה הוא מטעם ספק ספיקא – ספק שמא בדיעבד זמן הספירה הינו גם ביום וספק שמא אין הימים מעכבין זא"ז. וכמו שאכן כתב בזה המשנ"ב<sup>24</sup>. היינו שלפי הבנה זו הא דיכול להמשיך לספור אינו מדין ודאי אלא מס"ס.

ולפי' הקשו, אמאי נקט זאת אדה"ז מדין ספק ספיקא ולא מדין ודאי – בממה נפשך: אם הלכתא כבה"ג שכל המ"ט יום הם מצוה אחת, הרי לשיטתו יכול לספור ביום, ואם הלכה כתוס', הרי הגם שאינו יכול לספור ביום, מ"מ בכל יום היא מצוה בפ"ע, ולא צריך לבוא מדין ס"ס.

וביארו, דכ"ז היא לפי ההבנה הפשוטה בשיטת הבה"ג, אך לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שכל יום הוא מצוה בפ"ע לא ניתן לומר את הממה נפשך – דהרי גם לדעת הבה"ג כל יום הוא מצוה בפ"ע, וא"כ אין הכרח לומר שספירה ביום תהני.

וא"כ לפי ביאור כ"ק אדמו"ר מובן מדוע נקט אדה"ז מדין ס"ס ולא מדין ודאי.

אך יש להעיר ע"כ: הן אמת דלקמן בהכ"ה הזכיר אדה"ז היתר מדין ס"ס אך בנדו"ד (הכ"ד) לא הזכיר בלשונו ס"ס. אשר מזה נראה דאכן ההיתר בהכ"ד הוא מדין ודאי וכפי שיתבאר.

והיה נראה לומר שאכן ההיתר הוא בדין ודאי, דאמנם אין לתלות את שני המחלוקות זב"ז (כיון שגם לדעת בה"ג כל יום מצוה בפ"ע) אך ניתן לומר היתר מדין ודאי בדרך של ממנ"פ ונד"א. אם הלכה כבה"ג עלתה לו ספירה שביום ושוב לא החסיר בתמימות, ואם הלכה כהתוס' דספירה שביום אינה עולה מ"מ כל יום מצוה בפ"ע ויכול להמשיך בשאר הימים לספור בברכה.

אלא שקצת דוחק לומר כן, דכיון שהם שני מחלוקות שונות ואם הלכה כבה"ג בחדא מי יאמר דגם באידך תהא הלכה כמותו. וכמו שכתבו הפוסקים<sup>25</sup> דאין לומר שיש היתר להניח תפילין דר"ת בזמן ר"ת כיון ששני המחלוקות אינם מאותו יסוד.

ולכן נראה לומר דאכן ההיתר הוא מדין ודאי ובממנ"פ, ושייך לומר כן כיון ששני המחלוקות תלויות זב"ז. וכנ"ל דגם לביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הבה"ג ניתן לתלות את ב' המחלוקות זב"ז.

23. מגדל דוד שם ובקובץ נ ע' 112.

24. סי' תפט סקל"ד ובשעה"צ סקמ"ה.

25. נסמן בפסקי תשובות סי' ל בסופו.



ז.

## דיוק בדברי אדה"ז לכל הנ"ל

ואכן נראה לדייק בדברי אדה"ז הנ"ל שב' המחלוקות תלויות זב"ז. שהרי כתב לגבי מי ששכח בלילה שיספור ביום המחרת וז"ל<sup>26</sup>: "שהרי אף לפי הסברה הראשונה לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד כיון שספר למחר ביום, והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום, ואף שיש אומרים שהספירה אינה אלא בלילה שאף אם שכח אין צריך לספור ביום וא"כ אף אם ספר ביום אין ספירה זו שווה כלום להשלים מספר המ"ט יום, מכל מקום הרי יש אומרים שאף אם לא ספר כלל יום אחד או אפילו ימים הרבה סופר בשאר הלילות בברכה".

והנה ממש"כ "שהרי אף לפי סברא הראשונה" היינו שלפי סברא ראשונה (בה"ג) אם לא יספור יום זה הפסיד ממצות ספירת העומר, וזה מש"כ שאף לפי סברא זו לא הפסיד כיון שספר למחר – היינו שתלוי זב"ז.

[ובאידך גיסא שכתב ואף שיש אומרים כו' מ"מ הרי יש אומרים. ולכאורה גם בזה הו"ל לומר הרי הם אומרים וכיו"ב. אולי י"ל שאכן בשיטה זו (שיטת התוס') לא מוכרח לתלות. דמצינו במאירי<sup>27</sup> שכתב שיכול לספור ביום ולאידך ס"ל שכל יום מצוה בפ"ע, היינו שלשיטתו א"א לתלות ב' מחלוקות זב"ז. ולכן לא כתב אדה"ז בצד זה בלשון שנשמע ממנו שתלויים זב"ז].

א"כ א"ש פשטות דברי אדה"ז (דלא מדין ס"ס כפי פשטות לשונו) עם דברי כ"ק אדמו"ר בשיטת הבה"ג.

ואכן יש שדייקו<sup>28</sup> עוד בדברי אדה"ז גדר זה בשיטת הבה"ג. בהכ"ג כתב: "ויש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד שנאמר תמימות תהיינה, ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה מצוה בפ"ע ואינן תלויות זו בזו".

והנה ממ"ש בשיטה הראשונה (שיטת הבה"ג) "לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר" ולא כתב הפסיד המצוה וכיו"ב. משמע דעד עתה קיים המצוה ומכאן ואילך הפסיד. ובהמשך (הכ"ד) שכתב לשיטה שסופר ביום המחרת "שהרי אף לפי סברא ראשונה (בה"ג) לא הפסיד מצות הספירה". כאן כתב לא הפסיד מצות, וטעם השינוי הוא כנ"ל.

26. שם הכ"ד. ויש לעיין בסדר חלוקת ההלכות, דבהכ"ג הביא את מחלוקת הבה"ג והתוס' ורק בסעי' שלאחמ"כ פסק כבה"ג וממשיך בדין מי שלא ספר בלילה.

27. סוף פסחים, ד"ה דין ספירת העומר.

28. חקרי הלכות להרי"י פיקארסקי.

## בענין גדר ברכת התורה לשיטת רבינו הזקן

הת' משה זלמן שי' קסטל  
תלמיד בישיבה

### א.

הצעת הסוגיא בנדרים, ביאור דברי רש"י והר"ן, והנראה בזה בשיטת הפוסקים

אי' בגמ' נדרים (פא, א): מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן . . רבינא אומר שאין מברכין בתורה תחלה דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב<sup>1</sup> מי האיש החכם ויבן את זאת דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירושוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב<sup>2</sup> ויאמר ה' על עזבם את תורת וגו' היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה אמר רב [לומר<sup>3</sup>] שאין מברכין בתורה תחלה. ע"כ.

והיינו, שרבינא מבאר הטעם "שאיין הדבר מצוי"<sup>4</sup> שבני ת"ח יוצאים ת"ח בעצמם, שזהו מצד שהת"ח לא ברכו ברכת התורה קודם לימודם, וכפי שהביא רא"י מפירוש ר"י אמר רב בפסוקים בירמי'.

והנה, רש"י (ד"ה שאין מברכין) כתב: כשמשימין לתלמוד תורה ותלמידי חכמים מתוך שהן זהירין לעסוק בתורה ורגילין בה אינן זהירין לברך כשפותחין לא מקיימא ברכתא נהיה אנחנו וצאצאינו מלומדי תורה. עכ"ל.

ומשמע מדברי רש"י דהא ש'לא ברכו בתורה תחלה' לא נבע כתוצאה מזלזול ח"ו בתורה עצמה, אלא אדרבה – היו "זהירין לעסוק בתורה ורגילין בה"<sup>5</sup>, אלא שמטעם זה גופא גרם שלא נזהרו להקפיד לברך קודם הלימוד<sup>6</sup> (ואולי היה זה מצד שכחה<sup>7</sup>). וזה היה החסרון בהנהגתם – חוסר הכבוד שרחשו לברכת התורה.

ולפ"ז, הא דלא זכו לבנים ת"ח אינו עונש, אלא תוצאה בדרך ממילא, דכיוון שסו"ס לא ברכו ברכת התורה בה מבקשים אודות 'צאצאינו' שיהיו מלומדי תורה – ע"כ לא נתקיימה בהם ברכה זו.

אך הר"ן (ד"ה דבר זה) מביא את פירוש רבינו יונה שמפרש הדברים באופן אחר (ובסוף דבריו מקבל את פירושו): שלא היו מברכין בתורה תחלה כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא

1. ירמיה ט, יא.

2. שם יב.

3. הגהות הב"ח.

4. רש"י ד"ה ומפני מה ת"ח.

5. אבל להעיר מפרש"י, בבא מציעא פה, ב (ד"ה שלא ברכו): "וכיון דלא מברכי גליא דעתייהו שאינה מתנה חשובה להם". רצ"ע.

6. וראה מה שפירש בזה ב'תפארת ציון' (להרי"ז יאדלער, עמ"ס נדרים, תשנ"ח).

7. כן ראיתי שמפרשים בפירוש 'מתיבתא' את דברי רש"י.

ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה והיינו לא הלכו בה כלומר בכוונתה ולשמה. אלו דברי הרב החסיד ז"ל והם נאים וראויין למי שאמרו. עכ"ל.

ומדבריהם למדנו שהחסרון בהנהגת הת"ח היה בחשיבות שרחשו לתורה עצמה, וכתוצאה מחוסר הכבוד הראוי לתורה עצמה, בל' הר"ן – 'לא הלכו בה כלומר בכוונתה ולשמה' (וכפי שמפרט – 'שלא היו עוסקים בה לשמה'), אזי הם זלזלו בברכת התורה.

וכתוצאה מהנהגה זו, שלא נהגו בכבוד ובחשיבות הראויה לתורה עצמה, אזי נענשו שלא זכו לבנים ת"ח<sup>8</sup>.

והנה, כתב ה'לבוש' (ע"פ דברי רבינא בגמ'): 'ומאד מאד צריך האדם ליוזר בה [בברכת התורה]. שלא היו מברכין עליה תחלה, מפני שלא היתה חשובה בעיניהם רק עסקו כאומנות בעלמא ושלא לשמה'. ומדבריו נראה שלמד כהר"ן (והר"י)<sup>9</sup>.

וכן בשו"ע רבינו הזקן כתב (שם) ". . . לפי שלא היתה חשובה בעיניהם כל כך לברך עליה לכך היו מזלזלים בברכתה לכן לא הגינה עליהם תורתם אע"פ שעסקו בה הרבה"<sup>10</sup>.

8. אף שלא ראיתי מפרשים כן, כך נראה עפ"י דיוק לשונם, כפנים. וראה ב"י שהביא את דברי רש"י והר"ן (בשם הר"י) כ"א בפ"ע, ומכך נראה שלמד ג"כ שאינם עולים בקנה אחד. וגם מדברי הט"ז נראה כן שכתב (שם ריש סק"א): הטעם בב"י בשם הר"ן משום ר"י דע"י הברכה מבורר שעוסק בתורה לשמה. ואולי ניתן לומר דמזה שכ"כ דוקא בדברי הר"ן נראה דלרש"י לא סבירא כן. ועצ"ע.

9. וכן בדבריו לפני זה כותב ממש כדברי הר"ן – "ולא רצו לפרשו על עזבם את תורת ממש, דא"כ למה לא פירשו החכמים שבדור, שהרי הדבר גלוי וקל הוא להבין שעל עזבת התורה נאבדה ונחרבה הארץ, אלא ודאי לפי שראו שהיו עוסקין בתורה וראו שאפילו הכי נאבדה הארץ, לפיכך שממו עליה הכל ולא ידעו לפרשו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו שהוא יודע כל הנסתרות וידע שלא היו מברכין עליה תחלה".

ולהעיר גם ממה שכתב קודם לכן "ואם אינו מברך עליה אינו זוכה לבן ת"ח, שזה עונשו מדה במדה, שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה. . . לפיכך אינו זוכה לשלשלת הנמשך לעוסק בה לשמה, דכתיב לא ימושו מפין וגו'", דמכך משמע ג"כ כדלעיל (דחשיב להו כעונש על חוסר החשיבות שלהם לתורה עצמה, והא דלא בירכו הוא רק ראייה לזה). ובפרט נראה כן עפ"י המובא (ב'הגהות והערות' ללבוש שם, הוצאת זכרון אהרן, תש"ס) שבהג"ה מדפו"ר הוסיף הלבוש על הנ"ל את התיבות 'ועוד דלא מקיים ברכת נהיה אנחנו ונצאצאינו לומדי תורתך', ולאח"ז השמיט תיבות אלו!

10. וכן מצוין בהמ"מ שעל הגליון (שחלקם נכתבו ע"י אדה"ז וחלקם נוספו ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל – ראה מבוא ל"ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן") על תיבות אלו שמצוין ל'ר"ן. הרב רבינו יונה'.

ולהעיר שלשונו של אדה"ז שכתב "לכן לא הגינה עליהם תורתם אע"פ שעסקו בה הרבה" היא ממש בדוגמת לשון הר"ן (בשם הר"י) שכתב "אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד" (ולענין חילוקי הלשונות שביניהם ("עסקו בה הרבה", "עוסקין היו תמיד") – ראה מה שהעיר בזה הגרמ"ש אשכנזי ע"ה ב'הערות הת' ואנ"ש – צפת' גליון 40 ע' 160 הע' 7).

וכן משמע ג"כ מהערות כ"ק אדמו"ר (מובאת בפירוט לקמן בפנים ס"ד, וש"נ) שכתב "בהמ"מ לשו"ע שם נסמן בהתחלת דבריו ("לפי שלא כו") לר"ן נדרים שם. אבל סיום הל' "יותר מעל כל הנאות שבעולם" אינו בר"ן שם, כ"א עד"ז הוא בלבוש כאן". ונראה ברור מלשון רבינו שכל דברי אדה"ז ("לפי שלא" כו') עד (ולא כולל) התיבות "יותר מעל כל הנאות שבעולם" (שרק סיום זה "אינו בר"ן שם") מקורם בדברי הר"ן.

אלא שבאמת קשה לומר כן, שהרי רוב ל' אדה"ז כאן (התיבות) "לכן לא הגינה עליהם תורתם" (דמשמע שבעצם היו צריכים ליענש ורק שתורתם הייתה צריכה להגן עליהם), וכן התיבות "ולכך יראה כל אדם. . . בשמחה" אין להם זכר

והרי מפורש שלמד ג"כ כשיטת הר"ן (והר"י) שהחיסרון בהנהגת הת"ח הוא בחוסר החשיבות שלהם ביחס לתורה עצמה.

## ב.

### בירור מקור אדה"ז בר"ס מז עפ"י הלבוש ודחיית מהלך זה

והנה כתב הטור<sup>11</sup> (וכ"כ הלבוש<sup>12</sup>), שיש לכוון בברכת התורה על שבחר בנו השי"ת מכל העמים וקרבתו לפני ה"ס וכו' "ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בו בכל יום".

אמנם, בדברי רבינו הזקן מצינו הוספה חדשה בדין הזהירות והחשיבות הנדרשת בברכת התורה. דהנה כתב אדה"ז (ר"ס מז): ברכת התורה צריך לזהר בה מאד . . . ולכך יראה כל אדם שתהיה כלי חמדתו של הקב"ה שהיה משתעשע בה בכל יום חשובה בעיניו לברך עליה בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם שזה מורה שעוסק בה לשמה. עכ"ל.

והיינו, שרבינו הזקן מוסיף שהברכה צ"ל מתוך רגש של שמחה גדולה ("יותר מעל כל הנאות שבעולם"), ואינו מספיק עצם הכוונה לבד.

והנה בפשטות היה נראה לומר דמקורו של רבינו הזקן בהוספה זו הוא בלבוש כאן, שכתב: ומאד מאד צריך האדם לזהר בה, להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו . . . שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאינו קורא בה לשמה ואינו משמח עמה ולא נהנה בה, אלא היא בעיניו כאומנות בעלמא. עכ"ל.

ומדברי הלבוש כאן נראה ג"כ שלמד שהברכה צ"ל מתוך רגש "שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה", ומכאן למד רבינו הזקן שבשביל הזהירות הנדרשת בברה"ת אין מספיק אמירת הברכה לבד, אלא זה צריך להראות גם באופן האמירה – שצריך לברך מתוך רגש של שמחה והנאה<sup>13</sup>.

בדברי הר"ן כלל!

[ובפשטות, זה מה שעמד בדעת העורכים במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז שהניחו המ"מ הנ"ל אחר התיבות "לכך היו מולזלים בברכתה" (אף שמל' רבינו משמע כנ"ל שקאי גם על המשך דברי אדה"ז. ואכן צ"ל כוונת רבינו בזה).

ומה שעל התיבות "לכן . . . אע"פ שעסקו בה הרבה" ציינו להט"ז (שם סק"א) [ונראה שצדקו בזה, דל' רבינו שם אכן קרוב לל' הט"ז] – הנה יל"ע מדוע לא ציינו כן (אדה"ז או המהרי"ל) בהמ"מ שעל הגליון (שהרי הט"ז הי' תח"י, שצוין אליו בהמשך הסימן כמ"פ). ואולי י"ל שמקורם של תיבות אלו בל' אדה"ז הוא אכן בדברי הט"ז, והא שלא צוין כן בהמ"מ הוא משום (כמו"ש הגרמ"ש שם) שהתיבות 'שעסקו בה הרבה' אין משמעם כדברי הט"ז שכתב 'שלא עסקו בהל' התורה דרך מו"מ של פלפול וכו'. ומצד תיבות אלו לא צוין לט"ז (אמנם עדיין קשה דאכתי יכול היה לציין על תיבות אלו בנפרד)].  
וצ"ע בכ"ז.

11. שם.

12. ס"ז.

13. ולכאורה זוהי ג"כ כוונת כ"ק אדמו"ר בהע' הנ"ל (הובא ונסמן לקמן בפנים ס"ד) שכתב בהדיא "אבל סיום הל' יותר

אמנם מדיוק דברי הלבוש נראה שלא נתכוון לזה<sup>14</sup>, דנראה מדבריו שכלל לא למד שצריך להיות רגש כלשהוא בשעת הברכה, שמהא דכתב "שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאינו קורא בה לשמה . . ולא נהנה בה", משמע שהברכה רק מורה על ההנאה שיש לו (דכשאנו מברך ה"ז מורה שאין נהנה ממנה) ולא שצריך לברך בהנאה. וזהו גם פי' מש"כ שהטעם שצריך לזוהר בה הוא "להראות שהתורה היא חשובה בעיניו וכו'", והיינו, שע"י הברכה שמברך הוא מראה בעצמו שהתורה חשובה בעיניו ונהנה ממנה, אבל לא שצריך איזה רגש באמירת הברכה.

ומדבריו נראה שהזהירות הנדרשת בברכת התורה היא באמירת הברכה, ורק שצריך לכוון בשעת הברכה על מעמד הר סיני וכו', אבל לא עם רגש כלשהוא<sup>15</sup>.

ולכאורה יש להבין: מדוע מצריך אדה"ז שאמירת הברכה תהיה מתוך רגש של שמחה? דלכאורה, כדי לבטל הא ש"היו מזולזלים בברכתה" מספיק לומר שיש לזוהר באמירת הברכה לבד, ומדוע בעי ג"כ רגש בשעת הברכה?

## ג.

### בירור מקור אדה"ז עפ"י הנתבאר לעיל בס"א ודחיית מהלך זה

ולכאורה עפ"י משנת"ל היה נראה לבאר זה:

אדה"ז לשיטת רש"י שס"ל שהחיסרון בהנהגת הת"ח היתה רק באמירת הברכה (אבל לא שהיה חסר להם בעסק התורה, דאדרבה היו "זהירין לעסוק בתורה ורגילין בה"), אזי כדי למנוע הנהגה זו מספיק אמירת הברכה לבד.

אמנם כיון שאדה"ז לומד כשיטת הר"ן (והר"י) שהחיסרון בהנהגת הת"ח היה חוסר החשיבות לתורה עצמה – "שלא היו עוסקים בה לשמה" (והזולזל בברכת התורה בא רק כתוצאה מכך), מובן שבאם החשיבות לברכת התורה תתבטא באמירת הברכה לבד, אזי מה הועילו חכמים בתקנתן, שהרי

---

מעל כל הנאות שבעולם אינו בר"ן שם, כ"א עד"ז הוא בלבוש כאן" (אלא ששם הדגשת רבינו היא בחילוקי הל' שביניהם (ובפשטות ע"כ כותב שזהו רק עד"ז), ומזה למד שנחלקו בהגדרת הברכה (כפי שיובא לקמן בפנים ס"ד). ונראה שזהו הטעם לכך שבהמ"מ שעל הגליון לא צוין ללבוש), אבל בהא דבעי רגש בשעת הברכה – היה נראה לפרש שמקורו הוא בלבוש).

14. נוסף ע"כ שאין שייך רגש הנאה בשעת הברכה, שהרי ההנאה שכוון לה הלבוש היא (כל' רבינו בהע' הנ"ל, והוא (כפי שמציין שם) עפ"י דברי הלבוש עצמו בהג"ה ס"ו (1) מה שנהנה "כפשוטו מזה שלומד ויודע ומבין . . הנאת הבנת הלימוד", וזה אינו שייך כמובן לחוש בשעת הברכה (דבברה"ז הברכה היא על ההנאה שתהי' לו אחר הברכה). וק"ל.

15. ומה שנראה כן מהערת רבינו (כדלעיל הע' 13) – אינו מוכרח לומר כן, דכ"כ רבינו "אבל סיום הל' "יותר מעל כל הנאות שבעולם" . . עד"ז הוא בלבוש כאן", והיינו, שדווקא התיבות "יותר מעל כל הנאות שבעולם" הן ע"ד דברי הלבוש, וכפי שרבינו מבאר מיד שאדה"ז והלבוש בתיבות אלו (ובחילוקי הלשונות שלהם) רמזו על הגדר דברה"ת (כפי שיובא לקמן בפנים ס"ד), אבל הא ששכשמברך ברה"ת עליו לברך מתוך רגש דשמחה אינו מוכרח מדברי רבינו כלל.

את אמירת הברכה ניתן לומר ללא רגש כלל, וא"כ, אותה הסיבה שגרמה לעונש הת"ח (חוסר החשיבות לתורה עצמה) אפשר שתישאר.

וע"כ כתב אדה"ז שצריך לומר את הברכה מתוך רגש של שמחה, ובל' אדה"ז "שזה מורה שעוסק בה לשמה" (היפך הנהגת הת"ח קודם לכן).

אמנם מצד טעם זה לבד אין נראה לומר כן, דהנה גם מדברי הלבוש נראה שלמד כהר"ן (והר"י), וכנראה בלשונו שכתב: "שלא היו מברכין עלי' תחלה מפני שלא היתה חשובה בעיניהם רק עסקן כאומנות בעלמא ושלא לשמה", ומטעם זה ג"כ מוסיף שצריך לזוהר בברכה (וכפי שהובא לעיל בס"ב), ונראה מפורש שלמד שהחיסרון בהנהגת הת"ח היתה בחוסר החשיבות שלהם לתורה עצמה, ומ"מ חזינן דס"ל (כנ"ל) שא"צ לברך ברה"ת מתוך רגש של הנאה.

הרי דאם חידושו של אדה"ז (שברה"ת צ"ל מתוך רגש) הוא מצד שס"ל כהר"ן (והר"י) אזי גם הלבוש היה צריך לסבור כן, ומדוע הלבוש אינו מצריך שהברכה תהיה מתוך רגש כלשהוא?

אלא עכצ"ל דסברת הר"ן אינה מחייבת שיברך מתוך שמחה דוקא, וא"כ צריך להבין מפני מה סבור אדה"ז שהברכה צ"ל מתוך רגש של "שמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם"<sup>16</sup>?

#### ד.

**ביאור כ"ק אדמו"ר בחילוק בין שיטות הלבוש ואדה"ז בנדר ברה"ת, והקושיא בזה**

ויש לבאר זה, ובהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בחילוקי הלשונות בין אדה"ז והלבוש:

דהנה בלקוטי שיחות חי"ד<sup>17</sup> מביא רבינו את לשון אדה"ז הנ"ל שצריך לברך "בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם", ומעיר שלשון זו היא ע"ד ל' הלבוש.

אמנם אדה"ז והלבוש לא נקטו באותו הלשון, דהנה ל' הלבוש הוא "להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו", משא"כ אדה"ז כתב שצריך לברך "בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם".

והיינו, שהלבוש נקט – א. לשון של הנאה ("ונהנה ממנה"). ב. ומוסיף שהנאה זו היא כמו שאר הנאותיו (והיינו הנאותיו שלו).

משא"כ אדה"ז נקט – א. לשון של שמחה. ב. ומוסיף שהשמחה היא יותר משאר הנאות שבעולם.

ומבאר רבינו שהלבוש ואדה"ז נחלקו בגדר ברכת התורה, וז"ל<sup>18</sup>: "וי"ל כי לפי הלבוש הרי"ז ממש

16. דמ"ש "שזה מורה שעוסק בה לשמה" – הא גופא צריך להבין, דהרי גם הלבוש כתב שכאשר אינו מברך ה"ז מורה שאינו עוסק בה לשמה, ומ"מ אינו סובר שצריך לברך מתוך רגש.

17. שיחה ב לפרשת האזינו, ע' 149 הע' 8\*.

18. ההדגשות במקור.

ברכת הנהנין, והיינו שנהנה כפשוטו מזה שלומד ויודע ומבין (וכמו"ש בהגה"ה שם ס"ו). אבל לדעת אדה"ז הוא לא גדר הנאה, הנאת הבנת הלימוד, אלא "שמחה" (שלכן צ"ל הברכה בשמחה כו') מעצם נתינת התורה לישראל וקבלתה. (ולכן מדייק וכותב (לא "כמו ועוד יותר מעל כל הנאותיו", אלא משמיט "כמו" שבלבוש וכותב) "יותר מעל כל הנאות שבעולם", ענין שהוא יותר מכל מיני הנאות). עכ"ל.

והיינו, שאדה"ז והלבוש נחלקו בגדר ברכת התורה אי הוי ברכת הנהנין ממש או שהוא רק "ע"ד ברכת הנהנין"<sup>19</sup>:

ההלבוש ס"ל שהגדר דברה"ת הוא ברה"נ ממש, שמברך על ההנאה שיש לו מכך שמשגי ומבין את התורה שלומד. ולכן כתב שהברכה היא בשביל להראות ש"נהנה ממנו כמו שמברך על כל הנאותיו"<sup>20</sup>, והיינו שמדובר בגדר הפשוט של ברה"נ<sup>21</sup>.

משא"כ אדה"ז ס"ל שאף שבכללות הוי כברה"נ, אינו לגמרי כן, ובפרטיות זהו ענין אחר – שהברכה היא מצד השמחה מכך שהקב"ה נתן לישראל את התורה וע"כ שבנ"י קיבלוה. ולכן כתב שיש לברך "בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם"<sup>15</sup>.

ובהטעם מדוע אדה"ז למד באופן אחר מהלבוש את הגדר דברה"ת – מביא שם רבינו ב' טעמים:  
א. בגמ' בברכות (יא, ב) נחלקו אמוראי על איזה חלקים בתורה מברכים ברה"ת, ולכו"ע מברכים

19. כן הוא לשון רבינו בשיחה שם (בפנים).

20. ולהעיר שבפשוטות כוונת רבינו בזה שמדגיש תיבת "על כל הנאותיו" היא (לא רק לכללות הענין, שס"ל להלבוש שגדר ברכת התורה הוא 'הנאה', אלא גם להדגיש) – 'הנאותיו' (כמודגש ג"כ בזה שמדגיש בשיטת אדה"ז – 'יותר מעל כל הנאות שבעולם', ומוסיף 'ענין שהוא יותר מכל מיני הנאות' כדלקמן), שכיוון שמייירי בגדר 'הנאה' בלבד, א"כ הברכה מראה שנהנה מן התורה ככל הנאותיו, ההנאות שיש לו (משא"כ לאדה"ז שכתב שצריך לברך 'בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם', שכיוון שס"ל שגדר הברכה הוא 'שמחה', הרי אי"ז נכלל כלל בגדר הנאה, וממילא שמחתו היא יותר (לא רק מהנאותיו שלו, אלא גם) משאר הנאות בכלל – "שבעולם").

21. אמנם מ"ש רבינו בחצ"ג שם בשי' הלבוש "ולכן מדייק וכותב (לא "כמו ועוד יותר מעל כל הנאותיו", אלא משמיט "כמו" שבלבוש וכותב) "יותר מעל כל הנאות שבעולם", ענין שהוא יותר מכל מיני הנאות", צ"ב.  
דמדבריו משמע ד(חלק מ)החילוק בין אדה"ז להלבוש הוא בכך שהלבוש כתב ש(ברכת) התורה היא "כמו כל הנאותיו", ואדה"ז השמיט תיבת "כמו", וכתב שהיא "יותר מעל כל הנאות".

אמנם דברים אלו צ"ע, דהרי הלבוש כלל לא דן בנוגע לרמת ההנאה שישנה בלימוד התורה, אלא בנוגע לזהירות באמירת הברכה, שיוהר לברך עליה "כמו שהוא מברך על כל הנאותיו". וא"כ, מה שייך להשוות בין ל' אדה"ז לל' הלבוש, דאדה"ז אכן דיבר אודות ההנאה עצמה שהיא "יותר מכל הנאות", משא"כ הלבוש כלל לא דן אודות זה!?

ואוי"ל דכיון דכתב הלבוש שהברכה על ההנאה מלימוד התורה, צ"ל "כמו שמברך על כל הנאותיו", וכפי רבינו בשיחה שבפנים שזהו ממש אותו גדר דברכת הנהנין, א"כ זהו באותה רמה של כל הנאותיו (שוהי הנאה ותענוג שלכי). משא"כ לפי אדה"ז הרי השמיט תיבת "כמו", וסבר שאי"ז אותו הגדר דברה"נ, אלא זהו מצד השמחה בקבלת התורה מהקב"ה, וא"כ ודאי שזהו גדר נעלה יותר מכל הנאות.

אמנם עז"ע דרבינו כתב שם "ולכן מדייק וכותב (לא "כמו ועוד יותר מעל כל הנאותיו . . .)". ולפהנ"ל קשה מה שייך שיכתוב אדה"ז בבארו את גדר ורמת ההנאה שהיא "יותר מעל כל הנאותיו", את תיבת "כמו" המתייחסת לגדר הברכה.

על מקרא<sup>22</sup>, ועל תושב"כ גם עם-הארץ מברך ברה"ת "אף שאינו מבין"<sup>23</sup>. וע"כ מוכרחים אנו לומר שהברכה אינה מצד ההנאה בהשגת התורה, אלא מצד השמחה כנ"ל<sup>24</sup>.

ב. אף את"ל שברה"ת הוי ברה"נ ממש – ה"ז היפך דעת הרמב"ן, דהרמב"ן כ' ברפ"ח דברכות: "שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף כגון רחיצת מים קרים כו' לא אמרו אלא בדברים הנכנסין בגוף והגוף נהנה מהן כגון אכילה ושתי'. וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתי' דמי".

והנה בפשטות, טעמים אלו מבארים בעיקר את החיסרון בשיטת הלבוש שהגדר דברה"ת הוא 'הנאה', אבל אינו מבואר די הצורך הטעם לכך שאדמו"ר הזקן למד שהגדר הוא דווקא 'שמחה' מעצם נתינת התורה לישראל וקבלתה.

ובמילים אחרות: מכהנ"ל יוצא, שאין ניתן ללמוד שהגדר דברה"ת הוא 'הנאה', אבל מנ"ל לאדה"ז שהגדר דברה"ת הוא 'שמחה'?

#### ה.

**ע"פ הנ"ל ביאור בדברי אדה"ז "שזה מורה שעוסק בה לשמה" ועפ"ז ביאור דברי אדה"ז הנ"ל**

ואולי י"ל בדרך אפשר הביאור בזה, ובהקדים שעפ"י דברי כ"ק אדמו"ר דלעיל יתורץ ענין נוסף:

דהנה לאחר שכתב אדה"ז שיש לברך את הברכה 'בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם' הוסיף "שזה מורה שעוסק בה לשמה", דבפשטות<sup>25</sup> תיבות אלו הם בהמשך למ"ש קודם שצריך לברך "בשמחה וכו"<sup>26</sup>, ונראה שבא לומר שדווקא כשמברך באופן זה אזי מורים הדברים שעוסק בתורה לשמה, ואילו כשמברך סתם (להראות שנהנה ממנה וכיו"ב) אינו כן.

ולכאורה, הדברים דורשים ביאור: מדוע דווקא כשמברך בשמחה וכו' ה"ז מורה שעוסק בה לשמה?

ועפמש"כ רבינו שהגדר דברה"ת לשיטת אדה"ז הוא 'שמחה מעצם נתינת התורה לישראל וקבלתה' הרי ליתא קושיא מעיקרא – דכאשר מברך ללא שום רגש כלשהוא, והברכה רק מורה ע"כ

22. וכן נפסק ג"כ ברמב"ם הל' תפלה פ"ז ה"י, טוש"ע ס"ב וכן פסק אדה"ז בס"ב.

23. ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב הי"ב-י"ג.

24. "והא דעל תושבע"פ באם אינו מבין אינו מברך – י"ל שהוא מפני דגדר קבלתה – הוא ע"י ההבנה בה" (בהע' בלקו"ש שם).

25. וכן כתב ג"כ הגרמ"ש שם (ע' 163) בהע' 10/א ס"ג ושם נשאר בצ"ע. וראה לקמן הע' 27.

26. ודוחק גדול לומר דתיבות אלו קאי רק על מ"ש 'ולכך יראה כל אדם שתהיה . . . חשובה בעיניו לברך עליה', והיינו, על עצם הברכה – דא"כ הו"ל לאדה"ז (כידוע הדיוק הרב שדייק ב'לשונו הזהב' – ראה לקו"ש ח"ד ע' 1124. וראה קובץ 'הלכתא כרב' (מכון שולחן הרב, תשע"ו) ע' 57 ערך 'לשונו הזהב') לכתוב (ע"ד הלבוש) 'ולכך יראה כל אדם שתהיה . . . חשובה בעיניו לברך עליה בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם ואם אינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה'.



שנהנה מן התורה (כשיטת הלבוש), עדיין אין מוכח שעוסק בה לשמה, שהרי ייתכן שלימודו הוא (כל' רבינו דלעיל) מצד "שנהנה כפשוטו מזה שלומד ויודע ומבין . . הנאת הבנת הלימוד".

[ואף שיייתכן שלומד לשמה אלא שהוא גם נהנה מד"ת, מ"מ מברכה זו אין מוכח שעוסק בה לשמה].

ורק כאשר מברך 'בשמחה', ששמח מנתינת הקב"ה לישראל את התורה, ה"ז מורה שעוסק בה לשמה, שהרי אז בוודאי כיוון שהברכה שמברך על התורה היא מצד השמחה מכך שהקב"ה נתן לישראל את התורה ואנו קיבלנוה, בוודאי שמורה זה שעוסק בה לשמה<sup>27</sup>.

וע"פ כ"ז יש לתרץ מה שהוקשה לעיל – מפני מה מצריך אדה"ז שברה"ת תיאמר מתוך רגש כלשהוא –

באמת הטעם שמצריך אדה"ז לברך מתוך רגש של שמחה הוא מפני שכנ"ל ס"ל כהר"ן (וכר"י) שהחיסרון בהנהגת הת"ח היתה בחוסר החשיבות שהיתה להם לתורה עצמה, ומצד זה פסק אדה"ז שהברכה צ"ל מתוך רגש של חשיבות לתורה.

והא דמצריך רגש של 'שמחה' דוקא – הוא משום שבאופן זה דווקא ה"ז מורה שעוסק בה לשמה כנ"ל, ובל' "שזה מורה שעוסק בה לשמה".

[ועדיין יש לברר הרבה בשיטת הלבוש, ולחקור (באם כנים הדברים דלעיל) כיצד ס"ל, ואם למד באופן אחר את הגדר דלימוד תורה לשמה. אמנם מפני קוצר הזמן לא סיפק בידי לבוא להנ"ל. ועוד חזון למועד בעזה"י].

27. ואולי לזה נתכוון הגרמ"ש במ"ש שם בהע' 10/א ס"ג (אלא ששם כתב באופ"א קצת). וא"כ לא הבנתי מדוע נשאר בצ"ע בס"א שם (כדלעיל הערה 25).





# הלכה





## שקו"ט בגדר נאמנות האב על בנו מדין 'יכיר'

הרה"ג הרב אליהו גד מיימון שליט"א

רב העיר

### א.

הנה תורתנו הקדושה נתנה כח נאמנות לאב לומר על בנו שהוא ממזר מדין יכיר, ומקורו מן הבהבלי במס' קידושין (עד, ב) האומר בני זה ממזר אינו נאמן רבי יהודה אומר נאמן, ובגמ' מ"ט דר' יהודה דתניא יכיר יכירנו לאחרים מכאן אמר ר' יהודה נאמן אדם לומר בני זה בכור, וכשם שהוא נאמן לומר בני זה בכור, כך נאמן לומר בני זה בן גרושה ובן חלוצה, וחכמים אומרים אינו נאמן.

וכתבו הרי"ף והרא"ש (שם) דבמס' ב"ב (קכו, ב) פסקו להדיא כר' יהודה, וגם ביבמות (מז, א) אמרו מעשה באחד שבא לפני ר' יהודה ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל יש לך עדים, א"ל לא, יש לך בנים, א"ל הן, א"ל נאמן אתה לפסול עצמך ואין אתה נאמן לפסול בניך. והקשו מדוע אינו נאמן על הבנים, והתניא יכיר וכו', וא"ר נחמן בר יצחק הכי קאמר, לדברין עכו"ם אתה ואין עדות לעכו"ם. והלכה כר"נ בר יצחק דמשום דלדבריו עכו"ם הוא על כן אינו נאמן, אבל ישראל נאמן.

וה"מ על בנו אבל על בן בנו אינו נאמן, כדתניא ר' יהודה אומר נאמן על בנו הקטן ואינו נאמן על בנו הגדול, וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן לא גדול גדול ממש וכו' אלא קטן דיש לו בנים והוא גדול, גדול ואין לו בנים זהו קטן, וכן הלכתא. ע"כ. ומרן הביא דברים אלו בב"י<sup>1</sup> וכתב ע"ז "ומתוך דבריהם יתבאר לך דכשיש בנים לבן, אינו נאמן גם על הבן, וכ"כ התוס' והרב המגיד<sup>2</sup> עיי"ש.

### ב.

הנה ידוע שבדין יכיר ישנם ד' שיטות בראשונים לגבי נאמנות האב להפוך את בנו לממזר – מדין יכיר.

(א) שיטת הרמב"ם: דדווקא כשאומר מפורש (יתבאר לקמן).

(ב) שיטת בה"ג ור"ת: נאמנות האב לפסול את בנו היא רק ע"י הכרת בכורה, ומקורם מהתוס' ב"ב<sup>3</sup> וכ"כ בהגהות מיימוניות<sup>4</sup> וז"ל: פסקו הבה"ג<sup>5</sup> וכן ר"ת דהא דפסקינן הלכתא כר' יהודה דהאב נאמן

1. אה"ע סי' ד סעי' כט.

2. פט"ו מהל' איסו"ב.

3. קכו, ב ד"ה כך נאמן.

4. תשובות השייכות לס' קדושה, סי' ד.

5. הל' מילה ד"ו דכ"ה ע"ב.

לומר זה בני בכור כדאיתא בפ' י"נ (קכח, ב) היינו דווקא היכא דאיכא בכור כי ההיא דשלח ליה ר' אבא לר' יוסף בר חמא האומר על תינוק בין הבנים זה בכור, נאמן כר' יהודה, אבל במקום שאין בכור דליכא יכיר דתליה רחמנא בגויה, לא מהימן לשויה ממזר ואפילו אשתו פרוצה ביותר, דרוב בעילות אחר הבעל.

ג) שיטת השלטי הגבורים<sup>6</sup>: דהאב אמן לפסול את בנו דוקא כשאמר שבנו נולד לו מאיסור ערוה.

ד) שיטת תוס' רי"ד<sup>7</sup>: דנאמן האב לפסול את בנו היכא דאשתו אינה מכחישתו או כגון שמתה או לא נבדקה, אבל מכחישתו, אינו נאמן.

וע"ע בס' חקרי לב<sup>8</sup> בדעת השואל שכתב לדעת בה"ג ור"ת, דמה שהאב נאמן לפסול את בנו אינו אלא ע"י הכרת בכור, דהיינו שאומר על הקטן שהוא הבכור, ולדבריהם אין האב נאמן על העובר. גם כתב בשם ריא"ז הביא דבריו מהרנא"ח<sup>9</sup>, דלא האמין הכתוב אלא על האומר על בנו שהוא מפיסול ערוה, אבל אמר על אשתו שזינתה ואינו בנו, אינו נאמן.

וא"כ הרי יש לנו כאן ספק גדול מחמת מחלוקת הפוסקים כיצד נאמן האב לפסול את בנו ולהחשיבו כממזר, שמא הל' כדעת הבה"ג ור"ת שאינו נאמן אלא ע"י הכרת בכורה, ושמא הל' כריא"ז שאינו נאמן אלא על האומר שהוא בנו ונולד מפיסול ערוה. וכ"כ הפת"ש (שם סקל"ז) בשם תשו' רעק"א (סי' קכח) וצירף לכך דעת חתנו הגאון החת"ס<sup>10</sup> ועי' פת"ש (סקל"ז) שהביא פוסקים רבים כהעין יצחק והאמרי משה והגרי"ז אזולאי, לסמוך על הינך ראשונים לעשותו ספק ממזר, יובא לקמן תשובת היבי"א.

## ג.

והנה אם יבוא בעל ויאמר על אשתו (טרם שנתן לה גט) דהיא הרה לאיש אחר והיא הסכימה לדבריו (אלא שיש לתלות בנכרי), וא"כ נמצא בדבריו דוולד זה שיוולד הוא ממזר, אינו נאמן מדין יכיר, דנאמנותו היא רק לומר אינו בני וממזר הוא, אך לא לומר ממי נתעברה אשתו, שהרי בשו"ת רעק"א<sup>11</sup> כתב דלא מציינו שהאמינה תורה לאב אלא לומר בני זה הוא בן גרושה, שהרי הוא אביו של הבן, אלא שאומר מזה הוא ומה טיבו. אבל כשאומר מפלוני נתעברה, הרי כבר שאינו בנו, והרי הוא כאיש אחר. ולכן אינו נאמן לומר ממי נתעברה אלא נאמן לומר שאינו בנו.

6. קידושין לב, א מדפי הרי"ף בשם ריא"ז.

7. ספר המכריע סי' סד.

8. אה"ע מהדו"ב סי' ד.

9. ח"א סי' מה.

10. שו"ת אה"ע ח"א סי' יג.

11. סי' רכא סק"ג.

וכ"כ הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן<sup>12</sup> ועיי"ש שהביא מח' בדין זה בין הרמ"א בשם תרוה"ד לבין הרעק"א<sup>13</sup>, ולמד הגר"ש שלתרוה"ד והרמ"א אכן נאמן האב בנישואין לומר ממני נתעברה אשתו ואף מאחר, ועשה שם ס"ס, והביא בסוף את דעת הרעק"א וכתב לחזק דעתו שדבריו נראין נכונים ומוסברים.

וע"ע בשו"ת רעק"א<sup>14</sup> ובשו"ת עין יצחק<sup>15</sup> שכתבו כן. ואף בנו הגר"ש איגר ז"ל אישר את דברי אביו בתשובה המקורית<sup>16</sup> שנאמן האב לומר ממני נתעברה אשתו רק על עצמו בנישואין, ולא על אחר.

וכחציווק לדברי הגר"ש איגר ראיתי בס' המכריע (סי' סד) שכתב דהאב אינו נאמן לומר שאשתו נתעברה מאחרים ואינו בנו, וז"ל: אבל נראה בעיני דאילו אמר בני זה שאתם מחזיקים בו שהוא בני אינו בני, אלא מאחרים נתעברה אשתי וממזר הוא לא יאמר בזה ר' יהודה שהוא נאמן, דדוקא על בניו האמינתו תורה ולא על מי אינן בניו. עכ"ל. וכן היא דעת הרי"א<sup>17</sup> בשלטי הגיבורים.

ולכן אף שיש לנו בזה מחלוקת בין תרוה"ד והרמ"א לבין ס' המכריע הרי"א<sup>18</sup> והגרע"א והעין יצחק, מ"מ הוי מחלוקת בדרבנן ופשטינן לקולא, דאינו נאמן לומר ממני נתעברה אשתו וכדברי ס' המכריע וסייעתו, וכך העלה למעשה הגר"ש משאש (שם). ובנדו"ד כאמור לעיל הרי עוד קודם הגט, מוסר הבעל כי אשתו חיה עם אחיו והרה לו, והרי לפי ס' המכריע וסייעתו אינו נאמן לומר ממני נתעברה אשתו, כדי להפוך את הוולד לממזר ודאי, אלא דינו כספק ממזר.

## ד.

והנה מה שהובא לעיל הוא, דאמירת הבעל היא לפני לידת הוולד (וטרם נתינת הגט לאשתו), אולם אם יאמר לאחר הלידה, שבזמן זה כבר אינה בעלה של האישה (לאחר נתינת הגט, דהרי מחמת יחסי האישה לאיש אחר צריך הבעל לגרשה), הרי קיי"ל ברמ"א<sup>18</sup> "הא דאב נאמן על בנו, במי שהוא בחזקת אביו כגון באשתו נשואה, אבל בפנויה שאומרת זהו בן פלוני, והוא אומר שמממזר נתעברה אינו נאמן לפוסלו והיא נאמנת עליו להכשירו".

וכן פסק הרמב"ם (הל' איסור<sup>19</sup> ב"ו) וז"ל: אבל האב שהחזק שזה בנו ואמר בני זה ממזר, הוא נאמן, ואם יש לו בנים אינו נאמן, שלא האמינה אותו תורה אלא על בנו, שנא' כי את הבכור בן השנואה יכיר,

12. אה"ע ח"ג סי' מה.

13. ומקורו מהפתי"ש סי' ד סק"מ.

14. סי' רכב אות יב, ובסי' קו ד"ה וביתר.

15. אה"ע סי' ז סק"ח.

16. סי' רכא ד"ה והנראה.

17. קידושין לב, א מדפי הרי"ף.

18. אה"ע שם סעי' כט בשם תרוה"ד סי' רסז.

19. פט"ו הל' טו.

יכירנו לאחרים. וכשם שנאמן לומר וכו', ובהמשך (הל' טז) כתב: "וכן אם היתה אשתו מעוברת, נאמן לומר עובר זה אינו ממני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי". ובהלכה י"ט (שם) כתב: אשת איש שהיתה מעוברת ואמרה עובר זה אינו מבעלי אינה נאמנת לפוסלו וכו', אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר, ואם אמרה מגוי ועבד נתעברתי, הרי הוולד כשר שאין הבעל יכול להכחישו בדבר זה וכו'. עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שגם הוא פוסק כר' יהודה ומפרש בדעתו דבכל גווני נאמן האב לפסול את בנו.

יוצא לנו מה שפסק מרן השו"ע (סי' ד סעי' כט), שהאב נאמן לומר על העובר שאינו ממנו או על אחד מבניו שאינו בנו, והוא נאמן לפסלו והוא ממזר ודאי. ואילו ברמב"ם מצינו סתירה בין שתי לשונות, דבהל' טז כתב: "וכן אם הייתה אשתו מעוברת, נאמן לומר עובר זה אינו ממני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי", ובהל' יט כתב: "אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים, הרי זה בחזקת ממזר". והרי אינו ברור מהי דעתו המוחלטת של הרמב"ם באומר אינו בני בלבד, האם הוא ודאי ממזר או בחזקת ממזר (היינו ספק ממזר לפי הפוסקים).

וראיתי להב"ש (סי' ד סקנ"ב) עמש"כ השו"ע שהאב נאמן לפסול את בנו והוא ממזר ודאי, שזוהי דעת הטור, אבל לפי דעת הרמב"ם שכ' הרי הוא בחזקת ממזר, משמע דאינו אלא ספק ממזר, די"ל שזוהי מכותי נתעברה.

ועיי' בתשובת הנוד"ב (סי' ד)<sup>20</sup> על דברי הרמב"ם (שם) שכתב, נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי, ובהמשך דבריו (הל' יט) כתב אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר. דבהל' יט אינו מעיד שהוא ממזר רק מעיד שאינו בנו, ולכן אינו ממזר ודאי דשוא מגוי נתעברה, משא"כ בהל' טז שהוא מעיד על העובר שהוא ממזר, ולכן כתב שהוא ממזר ודאי.

וא"כ לפי דעת הנוד"ב והב"ש הנז' בדעת הרמב"ם, כל שלא אמר האב שהוא ממזר אלא אמר שאינו בנו, אינו אלא ספק ממזר. וכמ"ש הרב יצחק חזן בשו"ת יחווה דעת<sup>21</sup> עיי"ש. כש"כ במה שהובא לעיל שלא אמר האב טרם הגט על העובר שהוא ממזר, אלא טען שאשתו חיה עם איש אחר והרה לוי, ורק לאחר מתן הגט אמר שהוולד אינו שלו ואינו ממנו. והרי פסק הרמב"ם בהל' ט"ו וז"ל: אבל האב שהוחזק שזה בנו ואמר בני זה ממזר הוא נאמן.

ובנדו"ז לא הוחזק האב שהוא בנו, וגם כל אמירתו על הבן היא לאחר מתן הגט ולכן אינו נאמן. וכמ"ש הרמ"א בשם תרוה"ד דדוקא באשתו נשואה לו נאמן לפסלו, וכאשר נתגרש ממנה, נראה דאינו נאמן לפסלו, והרי אינו אלא ספק ממזר. ואף אם נאמר שנאמן האב לפסול את בנו לאחר הגט, מ"מ

20. הו"ד בפת"ש שם סקל"ה.

21. ח"ג אה"ע סי' מד עמ' קלא.



כתב הרב המגיד<sup>22</sup> וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי<sup>23</sup> משם הראש"ל לצוק"ל בס' ישמח לב (סי' יג) וז"ל: "עוד שמאחר ובנדוד כבר יצאנו מאיסור דאורייתא ולא נשאר כ"א איסור דרבנן, להציל מדרבנן די לנו בספק אחד, וא"כ אין צורך שיהא מתהפך", עיי"ש.

## ה.

וראיתי בשו"ת שמש ומגן<sup>24</sup> שכתב לחזק את דרך ההיתר, בספק ממזר דמותר מדאורייתא אפילו אתחזק איסורא אינו אסור אלא מדרבנן, וזאת בשם מרן היב"א<sup>25</sup> שכתב בשם שו"ת חקרי לב<sup>26</sup>, דאע"ג דבכל ספיקא דאורייתא היכא דאתחזק איסורא אסור מה"ת לכ"ע, מ"מ בספק ממזר אפי' אתחזק איסורא אינו אסור אלא מדרבנן, וכדמוכח להדיא מדברי הפר"ח (יו"ד סי' קי). וה"ט כמ"ש מהרי"מ"ט שהכתוב התיר ספק ממזר מתורת ודאי ולא מתורת ספק. והוסיף שגם כשיש ס"ס להחמיר, הוי בכלל ספק ממזר שמתר מה"ת וכו' עיי"ש. וא"כ מסתברא ודאי שגם בס"ס שאינו מתהפך יש להתיר לגמרי וכדעת רוב האחרונים דס"ל דבעלמא נמי א"צ מתהפך.

א"כ לסיכום העולה מכ"ז בדין נאמנות האב: האב אינו נאמן לפסול את בנו אלא מדין יכיר, והרי במה שהובא לעיל, לפני מתן הגט – בעודו נשוי, לא אמר שבנו אינו ממנו או טען שהוא ממזר, אלא אמר שאשתו חיה עם איש אחר והרה לו, אמנם לא ציין דבר וחצי דבר כדי לפסול את הוולד מכח שנתנה לו התורה עפ"מ ש"כ מרן השו"ע (אה"ע סי' ד סעי' כט), אלא אמר בסתמא דאשתו חיה עם איש אחר והרה לו, וכתב הגרע"א בתשובה<sup>27</sup> שהאב אינו נאמן לומר ממי נתעברה אשתו, שדין יכיר נותן סמכות לאב לקבוע שבנו ממזר רק כאשר הוא בעצמו מעיד על בנו ולא כשהוא אומר ממי נתעברה, וכמ"ש חתנו החת"ס<sup>28</sup>, וכן הוא להדיא בס' המכריע (סי' סד) והריא"ז.

ומה שאמר לאחר הגט שברור לו היטב דהוולד אינו ממנו כי אם מאיש אחר, דאינו נאמן לפסול, הוא דוקא לחולקים על שיטת הטור ומרן, ואף לרמב"ם אינו אלא ספק ממזר. ואף אם נאמר דלרמב"ם הוי ממזר, מ"מ יש לנו מח' ראשונים בזה, והינך ראשונים ישקלו לפחות אף כנגד שיטת הרמב"ם והטור בספק שקול וכדברי החת"ס (אה"ע סי' יג), לכן נראה דהוי ספק ממזר ולא ודאי. לכן הבעל לשעבר אינו נאמן לומר ממי נתעברה אשתו, ואינו נאמן לפסול את הוולד מדין יכיר, דאין לנו כאן הכרה ברורה, ואינו אלא ספק ממזר.

22. הל' איסור"ב פט"ו הכ"א.

23. ח"ב סי' ג אות כו.

24. אה"ע ח"ג סו"ס ו.

25. אה"ע סי' ח סי' יב אות כב.

26. יו"ד ח"א סי' קיז.

27. סי' רכא סק"ג. הביאו הפת"ש שם סק"מ.

28. שו"ת אה"ע ח"א סי' יג, היינו נותן לבנו שם ממזר.

## .1

עוד ניתן להחליש את דברי האב בנדו"ז דאינו נאמן, עפמש"כ הגרע"א בתשובה<sup>29</sup> וז"ל: ובאמת בפשוטו קשה לאומרו, כיון דר' יהודה לא ס"ל לחלק בין דרך הכרת בכורה או לא, היכן מצינו מאן לפליג בזה על ר' יהודה, דרבנן הא ס"ל דגם דרך הכרת בכורה אינו נאמן, ואיך ניקום אנן לחלק בזה. ע"כ. ובסוף התשובה כתב: "והרב פילא נ"י אמר שעל עובר אינו נאמן בהכרת בכורה, דאין הכרה לעובר, ונוכרתי עי"ז שגם אני כתבתי כן וחיפשתי ומצאתי כתוב ממני בגליון ש"ע חו"מ (סי' רעז ס"ב) בכור שנולד לאחר מיתת אביו, כתבתי בזה"ל בסוגיא אמרינן דיכיר אמר רחמנא והא ליכא, לפ"ז יש לדון באומר על עובר שהוא בכורו ונולד אח"כ, לא משוינן ליה לבכור, דאינו נאמן על עובר שאינו בכלל יכיר. ויש ראייה לזה מדברי הרא"ש פ"ח דב"ב (סי' כא) במ"ש ומההיא דפ' בתרא דקידושין וכו' עכ"ל בגליון, הרי שבקצירת אמרים פרשתי כן בכונת הרא"ש, עכ"ד הגרע"א.

וא"כ בנדו"ז לאמירתו שהיא מעוברת מאיש אחר אינו נאמן, והיא סייעתא גדולה להתיר מדברי הגרע"א, אך עכ"ז כיון דיש לנו סעד גדול מהרנא"ח הנ"ל, והוסיף חתני הגנ"י דעכ"פ ע"י ג' צדדי ההיתר משוינן לן לספיקא דדינא, וא"כ הוי ס"ס, ספק כהינך רבוואתא ואינו נאמן כלל שאינו בנו, וספק שמא מנכרי.

## .2

מ"מ לדעת הרמב"ם והטוש"ע, נאמן האב בכל גוונא לומר על אחד מבניו שהוא ממזר. ובנדו"ז נאמן לכאורה האב לפסול את הוולד שהרי אמר שאינו ממזר, ועוד שהאישה הסכימה לדבריו, וי"ל שגם להתוס' רי"ד נאמן האב לפסול, שהרי אשתו אינה מכחישתו אלא מסכמת לדבריו. ולכן שיטת התוס' רי"ד מתייתרת דהיא שווה לשיטת הרמב"ם ומרן שפסקה בשו"ע (סי' ד סעי' כט). אולם אף לתוס' רי"ד היכא שאמר אינו בנו ולא בדרך הכרה שהוא בנו ממזר אינו נאמן, וכדברי הגרע"א דלעיל.

אך מ"מ יש לנו עדיין שני צדדי היתר ע"פ בה"ג ור"ת וע"פ הריא"ז שהובא בשלטי גיבורים הנז' וכן הובאה דעה זו גם בס' המכריע (סי' סד), וכמו שכתב הגרע"א בתשובה (ח"א סי' קכח) והו"ד בפת"ש (סקל"ז) אלא דבנדו"ד כתב שלושה צדדי היתר שמצדד גם דעת תוס' רי"ד להיתר משום שבנידון הגרע"א לא הודתה לדבריו (ובנדו"ד הודתה). עוד כתב הגרע"א שם בהמשך דבריו, "ואך עכ"ז קשה לנטות מפסקא דהרמב"ם ושו"ע דמשמע דבכל ענין נאמן לומר אינו בני".

ובסוף דבריו כתב, דעכ"פ ע"פ ג' צדדי היתר הנ"ל משוי לן לספיקא דדינא וא"כ הוי ספק ספיקא, ספק להנך רבוותא ואינו נאמן כלל דאינו בנו, וספק שמא מגוי, והעלה להתיר בצירוף חתנו החת"ס ז"ל וכאמור לעיל. גם בנדו"ד, ספק שמא הלכה כבה"ג ור"ת דאין האב נאמן לפסול את בניו אלא דרך

29. מהדו"ק ח"א סי' קכח.

הכרת בכורה, ושמא הלכה כריא"ז שהובא בשלטי גיבורים דס"ל שאין האב נאמן אלא באומר שהוא בנו שנולד לו מערוה.

### ח.

אולם חלקו עליו רבים וטובים ומהם הגאון רבי עובדיה הדאייה בשו"ת ישכיל עבדי<sup>30</sup> שדן בדין זה אי עבדינן ס"ס נגד מרן, וכתב בשם הגאון הראש"ל חד בדרא צוק"ל והגאון הדב"מ, דשפיר עבדינן ס"ס אף נגד דעת מרן, ואחריהם נמשכו כמה וכמה מרבני הספרדים, שכ"ה בס' און אהרן<sup>31</sup>, שכתב לענין הלכה נקטינן כוותיה דמהרד"ח ז"ל דעבדינן ס"ס נגד מרן וכן עמא דבר, וכ"כ הזבחי צדק<sup>32</sup> וכ"כ השד"ח<sup>33</sup> וכתב שם דאף כשיש ב' ספיקות נגד מרן, שפיר עבדינן ס"ס להקל נגדו, וסיים באופן דכבר פשטה הוראה לעשות ס"ס להקל נגד מרן.

ועיי' בשו"ת יבי"א<sup>34</sup> שהביא להקת הפוסקים דשפיר עבדינן ס"ס אף נגד מרן, וכינס לכל האחרונים בחדא מחתא דעבדינן ס"ס נגד מרן וז"ל: אולם בזבחי צדק הביא דברי החקרי לב ושאר אחרונים שסוברים דאין לעשות ס"ס בסברת מיעוט נגד הרוב, ולעומתם הביא דעת רוב האחרונים דס"ל דשפיר עבדינן ס"ס בכה"ג. עיי"ש. וכ"ה בכה"ח<sup>35</sup> עיי"ש. ומכ"ש לפמש"כ בשו"ת חת"ס<sup>36</sup> שאע"פ שלא הובאה בש"ע סברת הריא"ז (שאם אמר אינו בנו אינו נאמן), מ"מ אלו הסוברים כן הם גדולים וטובים וקבצם רבנו ישעיה בס' המכריע (סי' סד), והעיד שכ"ה דעת רש"י הרשב"ם ור"י אבן מיגאש ור' שלמה הספרדי, ופירש הסוגיא דקידושין פירוש נפלא ומחוויר, וכ"ה דעת ר' ישעיה עצמו ונכדו הריא"ז בש"ג. ע"כ. גם הגאון ר' יהודה זרחיה אזולאי<sup>37</sup>, האריך למעניתינו בזה, והעלה שם (עמ' מ) שרבו המתירים על האוסרים בזה, ולהכי שפיר מצרפינן לסברות אלו להכשיר הוולד עש"ב. וכ"כ מהר"י טאייב בערך השולחן (סי' ד) עיי"ש. וכ"כ בשו"ת בנין עולם (חאה"ע סי' ו) ובשו"ת עין יצחק (חאה"ע סי' ז). וע"ע בישועות יעקב (סי' ד) עיי"ש. עכ"ל מרן היבי"א זצ"ל.

ולכן שפיר עבדינן ס"ס נגד מרן, ספק הלכה כהינך רבוותא (אע"פ שמרן לא פסק כן להלכה) ספק כמרן, ואת"ל כמרן שהוולד ממזר ודאי באומרו אינו ממני (אע"פ שלשאר הדעות העלנו שבנדוד בכל הדרכים הנ"ל הוא ספק ממזר), שמא גוי בא עליה והוולד כשר, כדאיתא בשו"ע (אה"ע סי' סעי' יט) שגוי ועבד שבאו על בת ישראל בין פנויה בין אשת איש, הוולד כשר ופגום לכהונה.

30. ח"ג סי' ב ס"ג, עמ' נג.

31. מע' הס' אות יד.

32. בס' קי"ס קנח.

33. כללים מע' הס' כלל יח.

34. אה"ע ח"ג סוס"י ב אות כג.

35. ח"ב מיו"ד סי' קי דיני ס"ס אות ד.

36. אה"ע ח"ב סי' סו ד"ה ולפ"ז י"ל.

37. בתשו' שנדפסה בירחון תבונה טבת תש"ה.

## ט.

א"כ לסיכום הדרך שנתבארה להיתר, הרי שיש לנו שיטות שאר ראשונים שהם בה"ג ור"ת ושיטת הריא"ז דכל שאמר אינו בני אינו נאמן לפוסלו וכמ"ש בס' המכריע וכ"כ הגרע"א וחתנו החת"ס. ובפרט בנדו"ד שאמר אינו בני אלא לאחר מתן הגט דאינו נאמן, ולכן ניתן לעשות ס"ס, שמא הלכה כהינך רבוותא, ואת"ל כמרן, שמא גוי בא עליה והוולד כשר, ושפיר עבדינן ס"ס נגד מרן להקל ע"פ מה שכתב וקיבץ היבי"א בספרו לפי רוב האחרונים, והיא ע"פ תשובת הגרע"א והחת"ס שהביאו את השיטות החלוקות על מרן.

ואף להריא"ז דמשמע שהיא מודה לדבריו ולכאורה הוולד ממזר, אולם לפי שאר השיטות שהבאנום לעיל דנאמן לומר בני זה ממזר רק ע"י הכרת בכורה או מביאה על ערוה שאז הוא ממזר או לאלו הראשונים שסוברים דאמר אינו בני, אינו נאמן.

ולכן כאשר נצרף את שאר השיטות הללו לדין יכיר, משמע שדין יכיר עומד בספק, האם האב נאמן לפסול את הוולד, ולכן הוא ספק ממזר דמותר דאורייתא ואסיר מדרבנן. וכאשר נצרף את התליה בגוי עפמש"כ הגר"י חזן בשו"ת יחווה דעת (ח"ג אה"ע סי' מד) ניתן לעשות ס"ס, וכן העלה הגר"ש עמאר בשו"ת שמע שלמה (ח"ב חאה"ע סי' ד סק"ד) שהביא את שאר דעות הפוסקים להקל כהינך רבוותא ולצרפם לספק נגד הרמב"ם ומרן, וכדברי החת"ס שדעות אלו ישקלו לפחות כנגד הרמב"ם בספק שקול. וכתב הרשב"ץ (ח"ב סי' צא) דכשאין איסור אלא מצד מעלת יוחסין (כנדו"ד), יש לסמוך על המכשירין.

## בדין 'כותבין מגילה לתינוק להתלמד' והמסתעף

הרה"ג הרב דוד אזרואל שליט"א

רב בית הכנסת 'אור החיים'

**שאלה:**

האם מותר לכתוב על גבי קלף או נייר פרשה אחת או יותר שכתובות בתורה או אפילו פסוק אחד או פחות בכתב סת"ם, כגון הזמנות לחתונה וכדו' וכן רקמה של פסוקים שלמים או חלקם על חולצה או כתיבה של ספר או מאמר ולצטט בו פסוקים או חלקם אפילו לא בכתב סת"ם, וכן הדפסת הסידורים והחומשים וספרי הלימוד שאנו לומדים שמצוטטים בהם פרשה אחת שלמה או פסוק שלם או חלקו?

**א.**

**שיטות הפוסקים בדין 'כותבין מגילה לתינוק להתלמד'**

**תשובה:**

גרסינן במס' גיטין (ס, א) "בעא מיניה אביי מרבה מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה (פרש"י מגילה פרשה לבדה של תורה או שתיים). תיבעי למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה (פרש"י כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה ולבסוף מ' שנה חיברן בגידין) תיבעי למ"ד תורה חתומה ניתנה (פרש"י לא נכתב אלא לסוף מ' שנה) תיבעי למ"ד מגילה מגילה ניתנה כותבין או דילמא כיון דאידבק אידבק. תיבעי למ"ד תורה חתומה ניתנה דאין כותבין או דילמא כיון דלא אפשר כותבין א"ל אין כותבין וכו' כתנאי אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים מותר ר' יהודה אומר בבראשית עד דור המבול וכו'".

והביאה הב"י בטור יו"ד סימן רפ"ג על דברי הטור שם, וז"ל הטור "רב אלפס התיר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה והרמב"ם כתב "ולא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלימה לחומש מותר ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל אלא שכתב במסקנא ואפשר שרב אלפס ראה להקל משום דלא אפשר לכל עניי בישאל לכתוב תורה שלימה לבנו" ע"כ.

יוצא אפוא שישנה מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש (שהליץ על הרי"ף) לבין הרי"ף. שהרמב"ם והרא"ש פסקו כפסק הגמ' כרבה שאסר לכתוב וכת"ק דר"י, והרי"ף פסק דלא כרבה, אלא כר"י שהתיר לכתוב מגילה מגילה. והביא הב"י דינו של הרמב"ם בהלכות ס"ת הלכה י"ד וז"ל "מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפני עצמו ואין בהן קדושת ס"ת אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה

פרשיות ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים חומש מותר כתב מגילה ג' ג' תיבות בשיטה אחת מותר" ע"כ (להלן נבאר ענין הג' ג' תיבות לסירוגין).

וכתב המרדכי במס' גיטין פרק הנוזיקין (אות רנ"ז) וז"ל "כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה וה"ה דמותר לכתוב פרשת הקרבנות וכן כל קריאת שמע שבתפלות שלנו משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" שהרי אין כל העולם יודעים בע"פ ואין לכל העולם חומשין להביאם לביהכנ"ס ואתי לבטולי תפלה וק"ש שהוא מן התורה לכך מותר לכתוב אע"פ שלא ניתן ליכתב" עכ"ל.

והר"ן כתב בריש פרק כל כתבי במס' שבת והביאו הב"י, שטעמו של הר"ן משום "עת לעשות לה'" (עיין בב"י שם), וכן נראה שגם הב"י הבין בדעת הר"ן שהתיר משום "עת לעשות לה'".

יוצא איפה שדעת הרמב"ם והרא"ש והר"ן לאסור לכתוב מגילה להתלמד בה לתינוק והר"ן והמרדכי פסקו להיתר ע"פ טעמים כמובא, ופסק מרן הש"ע בס' רפ"ג סעיף ב' כשיטת הרמב"ם ודעימיה וז"ל "לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלימה לחומש מותר" ע"כ.

מסקנת הדברים ע"פ מרן שאין לכתוב ע"ג קלף שום פרשה להתלמד בה [וכפרש"י בד"ה מגילה פרשה אחת לבדה או שתיים] או לקרא ממנה בכל יום כגון הסופרים שכותבים פיטום הקטרת ע"פ הספרדים שהיא כוללת בתוכה פרשה שלמה של "וידבר ה' אל משה צו את בני" ואמרת אליהם את קרבני לחמי וכו' אין לעשות כן.

אמנם הב"ח תמה על השו"ע וז"ל "דכל היכא דאיכא חששא שמא ישתכח הדבר כגון הכא דאתא לבטולי ק"ש ותפלה אית ביה משום "עת לעשות לה'" וכך המנהג פשוט בכל המדינות וכו' וגם הרב בהגהותיו (הרמ"א) בשו"ע לא הזכיר דבר וזה ודאי כשגגה שיצאה מלפני השליט". עכ"ל.

[מכל מקום הב"ח הבין בדברי מרן הב"י שגם באותן סידורים שכתוב בהן ק"ש ותפלה ששם מוזכרים הפרשיות אסר מרן ולא דוקא על גבי קלף, ותימה הדבר, שהרי בזמן מרן היו סידורים שאל"כ איך התפללו שא"א לומר ע"פ ועיין מה שנתרץ עוד בהמשך].

עכ"פ יוצא שהב"ח סומך על המנהג ומתיר להדפיס את ק"ש כולה ופרשיות שמובאות בתפילה שזהו "עת לעשות לה'" וכך פסקו הט"ז בס"ק א' והש"ך בסימן הנ"ל לסמוך על המנהג ותמיהו על רמ"א שלא הגיה כאן כלום.

ולגבי פסוקים בלבד ולא פרשה אחת או שתיים הנה הט"ז בס"ק א' הזכיר בפירושו "אבל אותן שכותבין פסוקים על הכותל לאיזה סימן טוב לאו שפיר עבדי שתורה חתומה ניתנה" עכ"ל. יוצא איפה שה"ה הן לגבי פרשה שלמה הן לגבי פסוק שלם ובאמת מקור דבר זה הוא בתשובת פאר הדור ו' של הרמב"ם והביאה הב"י בשם ר' ירוחם וז"ל שם "מעשה במי שרקם בטליתו פרשת ויאמר וכתב השם שלשה יודי"ן וע"ז הביא תשובת הרמב"ם מעשה זה חטא הוא ואינו נכון כלל ואסור משני טעמים האחד שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים אבל יכתוב ג' תיבות לא יותר ואם נדחקנו להביא פסוק

לראיה נשנה הכתיבה ונעשה סימנין או נכתוב בסירוגין וכו' והטעם השני לאסור המעשה הזה והוא נכון וחזק מן הראשון לפי שהעושה כן מביא פסוקי תורה לידי זלזול כי הציצית תשמשי מצוה וכו' ויבוא בטלית מצוייצת לבית הכיסא וכו' ואיך יביא כתבי התורה שנאמרו ונכתבו מפי הגבורה במקום הטינופת וזה ביזוי תורה בלי ספק" עכ"ל.

## ב.

### המורם מדברי הפוסקים הנ"ל

ומכל הנ"ל יוצאים איפוא כמה וכמה דברים:

א. שפסוקים פסוקים שלמים דינם כפרשה וכמו שפרשה אסור כך גם פסוק שלם אסור (והמקור לכך הוא מתשובת הרמב"ם והט"ז הנ"ל).

ב. חלקי פסוק גם אסור שהרי כתב "אבל יכתוב ג' תיבות ... שעד ג' מותר ותו לא גם אם הוא רק חצי פסוק".

ג. שר"י מבין שדין כתיבה כדין ריקמה וכמו שאסור לכתוב אסור לרקום שהטעם הוא אותו טעם של זלזול ולכן אסור לרקום לא פרשה ולא פסוק ולא חלקי פסוק וג' תיבות בלבד הותרו.

ד. שע"י שינוי מותר והשינויים המוזכרים הן שינוי הכתיבה ע"י סימנין בלבד כגון "וידבר" יכתוב ויד' או סימן למילה או סירוגין דהיינו ג' תיבות בשיטה אחת וג' תיבות בשיטה אחרת וזהו גם ההסבר לתחילת דברינו ג' ג' תיבות לסירוגין.

ה. באם צריך להביא ראיה לדבריו דהיינו כשכותב מאמר או ספר אין לכתוב פסוקים שלמים לראיה אלא ג' תיבות ותו לא או ע"י סימנים ועיין בהמשך.

היוצא מהדברים שדין פסוק שוה לדין פרשה שלפי מרן אסור לכתבם כמגילה להתלמד בה ולפי המרדכי הב"ח הט"ז והש"ך משום "עת לעשות לה" מותר, אבל אם אין "עת לעשות לה" גם לפי דבריהם אסור, כגון פסוקים על הכותל כמו שהביא הט"ז הנ"ל אסור ודין כותל או קלף או נייר שווה ע"פ דבריו. ונראה שהוא דעת מרן ג"כ שהביא בסעיף ד' שאסור לרקום פסוקים בטלית, וכתבו הט"ז והש"ך שהוא מביא לידי זלזול, והוא כטעם הב"י שהוזכר בתשובת הרמב"ם. ונראה שה"ה פסוקים ע"ג נייר שלא גרע מרקמה ע"ג טלית.

ופסק מרן בסימן רפ"ד (סעיף א') ז"ל "כל כתבי הקדש אין כותבין בלא שרטוט אפילו כתובים על נייר" הרי שבהדיא הזכיר נייר, והב"ח בטור יו"ד הסביר בדין זה שהוא דינו של הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת, שהוא באופנים המותרים הנזכרים לעיל בתשובת הרמב"ם דהיינו לסירוגין או בסימנין או בר"ת או חומש שלם שמותר וכדלעיל במרן, מוכח שגם ע"ג דף אסור לכתוב פרשה או פסוק או חלקי פסוק יותר מג' תיבות.

## ג.

## האם מותר לכתוב פסוקי נ"ך וכתב אשורי

והנה הדין נאמר בפסוקי תורה ונשאלת השאלה לגבי פסוקי תנ"ך האם הדין דומה. והנה בפ"ש (סימן רפ"ג אות ג') הביא בשם תשובת הרדב"ז (ח"א סימן מ"ה) שכתב אפילו דברים של חול אסור לרקום אותם בכתב אשורית שהכתב בעצמו יש בו קדושה רבה ואם כתב פסוקים מן התורה אפילו בכתב אחר אסור עכ"ל ע"ש.

וא"כ אפילו דברי חול אסור לכתוב בכתב אשורית מחשש ביזיון וכ"ש פסוקי תנ"ך שאם יהיה חשש ביזיון אסור, וכן הביא בשו"ת רב פעלים (ח"ד יו"ד סימן ק"כ) שדן בהזמנות בכתב אשורי ויש בהם גם פסוקים כגון "מצא אשה מצא טוב" וכדומה, וכתב שיש לגעור ביד הנוהגים כן דאין דרך לשומרם ונורקים לאשפה בבזיון ע"ש. יוצא שגם ע"פ הבן איש חי שפסוק "מצא אשה וכו'" הוא מדברי הנביא ולכן ברור כשיש טעם של חשש בזיון יהיה אסור.

וכן פסק בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב' סימן קל"ה) דנוסח הברכות אף בלא שמות אסור לשורפם וכמו"כ אסור למוחקן שלא לצורך וכו' וכתב שם שהיה נזהר שאף על ההזמנות לחתונות בניו ובנותיו לא כתב שום פסוק ואף לא קול ששון וכו' וכן הוא מן הראוי לכל אדם להתנהג עכ"ל.

מוכח ע"פ דבריו שגם הוא חשש לברכות ושאר פסוקים של נביא כשיש חשש בזיון שלא לכותבם כלל. ועיקר ההוכחה היא מתשובת הרמב"ם שהביא הב"י הנ"ל שכתב שם "מן הראוי שתדע כי כתב אשורי כיון שניתנה בו תורה ונכתבו בו לוחות הברית הוא מגונה מאוד להשתמש בו רק בכתבי הקודש וע"כ שינו הספרדים כתיבתם ושמו אותותם אחרות עד שנעשה הכתב ככתב אחר להתיר להשתמש בו דברי חול" עכ"ל. הרי בהדיא אסר בכתב אשורית דברי חול משום בזיון לכתב אשורית יוצא איפוא שדברי חול בכתב אשורי או נ"ך כשיש חשש שיבואו לידי בזיון כגון הזמנות וכדו' יהיה אסור לכותבם.

## ד.

## כתיבת הנ"ל בדליכא חשש בזיון

האם כשאין בזיון יהיה מותר. עיין בסוף דברינו שמוכח מהפני יהושע שיהיה אסור משום שלא ניתנה להכתב פסוקים פסוקים, ושם הוא מדבר על פסוקי נ"ך בפירוש ע"ש. ובעיקר דין כתב שאינו אשורי הובא ב"בני יונה" (הלכות ס"ת יו"ד רפ"ג סעיף ב') וז"ל "ואין חילוק בין נכתב על הקלף או טבלא או חרות אלוחות או כתב שאינו אשורי ובין פרשה שלמה או פסוק א' הכל אסור וי"א דבזה"ז התירו וכו' וכן נוהגין לכתוב בסידורים פרשת ק"ש וקורבנות וכו'" עכ"ל. והיינו כלשון המרדכי שהובא לעיל, משמע מה'בני יונה' כאן שאפילו בכתב שאינו אשורי אסור לכתוב פסוקים וכדו'. וכן בתשובת הרדב"ז שהובא לעיל מהפ"ת, משמע דגם הוא אסר פסוקים מן התורה בכל לשון, ויוצא איפוא שלכאורה גם בלשון אחרת אסור.



אמנם ה'מקדש מעט' על ה'בני יונה' דוחה דבריו, שה'בני יונה' דייק כן מרבינו ירוחם אבל אינו מוכרח ע"ש. וכן הטור ביו"ד רפ"ד הביא שכתב הרמב"ן ז"ל "דוקא כתיבה אשורית שכותבים בה התורה נביאים וכתובים צריך שרטוט אבל כתיבה שכותבין בה כתבים ופרושים אינה צריכה שרטוט" עכ"ל. וכן פסק מרן (יו"ד רפ"ד סעיף ב'). יוצא שכתביה שאינה אשורית אין בה קדושה ולא צריך שרטוט ואפשר לומר שגם אפשר לכתוב בה פסוקים להתלמד וכדו'. והובא בפ"ש בסימן רפ"ג (אות א') בשם תשובת התשב"ץ ז"ל "או יכתוב בכתב באשי"ט וכו' זה הכלל כל כתיבה שיפסול ס"ת מותר לכתוב המגילה וכו'" עכ"ל.

יוצא איפוא לפי התשב"ץ שכתביה שלנו שאינה אשורית מותרת בפסוקים ובמגילה להתלמד. והובא בקסת הסופר סימן ה' (סעיף ו') "י"א שאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה" עכ"ל. ובספר משנת סופר (אות קטנה קצ"ד של המשנת סופר) הביא שלפי זה י"א שלא טוב עושין הסוחרים שכותבים על פתחי חנויותיהם מיני סחורה שיש להם למכור באותיות מרובעות וי"א דדוקא בכתב אשורית ממש יש להזהר וכו'.

ובשער הצינן כתב בשם מהר"ם בריסק (ח"ג ס' ג') דכתב שם שאם חסרים להם תגין דשעטנ"ז ג"ץ יש להתיר, משמע ששינוי קל כבר פוסלו מכתב האשורי האסור. וכתב שם דזהו טעם הנוהגים לכתוב הזמנות בכתב מרובע ונכון להמנע באותיות אשורית ובפרט אם כותבים בהן פסוקים, ע"ש. יוצא איפוא שמה שכתב הבני יונה ותשובת הרדב"ז המובא בפ"ש, שפסוקים אפילו בכתביה שאינה אשורית אסור היא במחלוקת, שלפי מרן אפשר לומר שמותר כדמוכה לעיל לפי תשובת תשב"ץ שגם היא הובאה בפ"ש ומהר"ם בריסק, ועוד שכתביה שאינה אשורית מותר.

## ה.

### אי דפוס מיחשיב ככתיבה, וההיתר בסידורים וחומשים דידן

ולענין דפוס האם הוא קל יותר כתב הט"ז בסו"ס רע"א שדפוס הוא ככתיבה ואית ביה קדושה, ולכן אסור לזלזל בסידורים ובספרים שלנו המודפסים. הרי בהדיא לפי הט"ז יהיה הדין שוה לדפוס. וכן בתשובת הרמב"ם לעיל שכתב לגבי רקמה ע"ג טלית וכו', ודפוס לא גרע מרקמה על טלית. וכן כתב המהרשד"ם יו"ד סימן קפ"ד שקרא תגר על המזולזלים בספרי הדפוס וכו' והוכיח זאת מתשובת הרמב"ם לעיל וכן בתשובת הרמ"ע מפאנו (סימן צ"ג) וז"ל "שאלה: גיטי נשים שנעשו בדפוס קרינן להו כתיבה וכשרים או לא? תשובה: ישראל הבקי לשמה יעשנו בדפוס וכו'". וכן כתב המג"א בריש סימן רפ"ד וז"ל "השתא שנתגלה מלאכת הדפוס והספרים תודה לקל בזול אסור לכתוב ההפטרות דהא קי"ל דפוס כתיבה מעליא וכו'" וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן י"ז אות ח') דיש קדושה אף בדפוס לכל הפוסקים, יוצא שדפוס דינו ככתיבה לענין קדושה ולכן דינו שוה לכתביה ביד.

ונבוא לבאר בדין הסידורים שיש בימינו והחומשים וספרי הפוסקים האם ראוי לכותבם. ובכן ידועה השגת הב"ח הנ"ל על מרן הב"י מדוע לא פסק כהרי"ף ש"עת לעשות לה" ומותר לכתוב מגילות

מגילות. ולכן פסק הב"ח – והוא לשון המרדכי – שנהגו להדפיס הסידורים ק"ש כולה ופסוקי הקרבנות והחומשים וכו' שלא ישבו בטלים וכו' עכת"ד.

ולכאורה יש לשאול שהרי הב"ח הבין שגם סידורים וכדו' אסר השו"ע וכי בזמנו של מרן לא היו סידורים ואיך נהגו להתפלל האם ע"פ, ואיך קראו פרשת השבוע אם לא מתוך חומשים ואיך למדו התינוקות של בית רבן האם מתוך ס"ת שלם. אלא אם נאמר שמה שאסר מרן זהו דוקא כתב ביד ואשורית כתקנה שכשר לס"ת עם תגיין כדת וכהלכה הן על קלף או נייר היא הדרך האסורה. וכן מוכח מפסיקות לגבי טלית שאסור לרקום ע"ג טלית פסוקים, ומשמע שהוא בכתב אשורית שאסור כמו שהובא בתשובת הרמב"ם, אבל דפוס בספר או שינוי מכתב אשורית דהיינו כתיבה אחרת וכמו שהובא בתשובת הרמב"ם וז"ל "ע"כ שינו הספרדיים כתיבתם ושמו אותותם וכו'", מוכח שבדרך זו מותר.

וצ"ל שגם הדפוס אומנם הוא כתב מרובע אבל הוא לא אשורית, אבל אשורית גם בדפוס יהיה אסור, כנלע"ד כמובא במשנת סופרים הנ"ל "ובדרך זו מותר". יוצא אפוא שגם מרן מודה שסידורים מותר וגמרות וספרי הפוסקים שמודפס בהם פסוקים מותר, אמנם יש להן קדושה וצריך לנהוג בהם בקדושה כמובא בשם הט"ז לעיל ודעימיה שדפוס יש לו קדושה, אבל אינו בכלל איסור שאין כותבין מגילה להתלמד בה התינוק כך נלע"ד.

#### ד.

### המדרם מכל האמור לשי' מרן הב"י והב"ח, הט"ז והש"ך

למסקנת הדברים יוצא:

לדעת מרן אסור לכתוב בכתב אשורית הכשר לס"ת ע"ג קלף או נייר או בתוך הזמנה שום פרשה או פסוק או חלק מפסוק שהוא יותר מג' תיבות ואפילו מהנביא, וכן אסור לרקום בכתב אשורית ע"ג טלית שום פסוק או חלקו כנ"ל, ואפילו לכתוב לתינוק להתלמד בו אסור לכתוב מגילות כאלו של פסוקים ופרשות. ונראה דלגבי פסוקים שאינם כתב אשורית שיש חשש שיגיעו לזלזול כמו הזמנות או הדפסה ע"ג חולצה שיש חשש שיתבזו כגון להכנס לבית הכסא או שיהיו מושלכים לארץ בזה יש להחמיר שלא לעשות אפילו לא בכתב אשורית.

ולגבי ספרים ומאמרים שאדם כותב (ואינם בכתב אשורית), הנלענ"ד כתבתי שאפילו לפי מרן זה יהיה מותר כיון שאינו כתב אשורית הכשר לכתבת ס"ת, וכן בכתב שונה שאינו מרובע גם כן יש להקל. ולדעת הש"ך הט"ז והב"ח יהיה מותר לכתוב אפילו בכתב אשורית מגילות להתלמד מדין "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

אמנם בדברים שיבואו לידי זלזול כגון רקמה ע"ג טלית יהיה אסור – כ"כ בהדיא בשו"ע הט"ז והש"ך (יו"ד רפ"ג ס' ד'), וה"ה שאסור יהיה לכתוב ע"ג הזמנות פסוקים שהרי הן נורקין, וכמ"ש הבן איש חי הנ"ל והאגרות משה שלא כתב שום פסוקים בהזמנות, ונראה לאסור הדבר לדעת כולם ואפילו שכותב בשאר כתבים ולא באשורית יהיה אסור.

ז.

בענין הלוחות שתולין בביהכנ"ס

נ.ב. אותן התמונות שנוהגים בבתי הכנסת שבהן כתוב בכתיבה אשורית או מודפס פסוקים של "למנצח בנגינות" או "שויתי ה' לנגדי תמיד" או על הכותל בחקיקה או ע"ג עץ, לכאורה כ"ז תלוי בנידון דידן, שהרי הט"ז כתב "ואותן שכותבין על הכותל לאו שפיר עבדי... ומה לי כותל מה לי מסגרות או תמונות. וכן פסק בשו"ת מהרי"ט ח"ב סימן ג' שגם הוא נשאל בכעין נ"ד שנהגו בקצת ק"ק שכל גבאי וגבאי אשר באותו בית כנסת כדי להדר ולרומם את בית ה' ... נהגו לכתוב בחתיכות נייר פסוקים מענייני דיומא כגון ביום הכיפורים "כי קדוש היום לאדונינו" או "כי ביום הזה יכפר עליכם" וכדו' וכגון "שמע ישראל..", ותולין אותן הפתקאות סביב סביב למעלה וכו' וצריך למנוע על ידן כשתולין את השם וראיתי ממה שאמרו חז"ל התולה תפילין יתלו לו חייו וכו' נדחה טעם זה וכתב בסוף שאסור מטעם הרמב"ם שאסור לכתוב מגילה עכ"ד.

הרי שאסר להדיא, ומשמע דוקא בכתב אשורית אסר כנ"ל ועיננו רואות שהמנהג בכל קהילות ישראל לעשות כן ואין פוצה פה ומצפצף. לכן נלע"ד שאותו כתב כמ"ש לעיל הוא בדרך המותרת דהיינו בדפוס בכתב מרובע שהוא מותר ואין בו איסור ולכן גם בפרשיות ובחלקי פסוקים יהיה מותר, אלא שצ"ל שאם הוא ממש בכתב אשורית כדין הכשר לס"ת נראה שיש לאסור, שאינו משום "עת לעשות לה'", ולפעמים הם נזרקים בצידי בהכנ"ס ובאים לידי זלזול. ולכן גם לדעת מרן וגם לדעת הפוסקים שהקלו והם הט"ז הש"ך הב"ח ודעימם יש לאסור.

ולענין מודים דרבנן אין בו שום פסוקים או חלקים מפסוק ולכן יהיה מותר בדפוס. ולענין לכתוב בכתב אשורית דהא חול דווקא אסור, יתכן שיהיה מותר דברי קודש דוקא ולא פסוקים כגון מודים דרבנן וכדו' אבל דברי חול לגמרי יהיה אסור באותיות אלו שהרי קדושים הם, כנלע"ד.

וכן נראה שהיא דעת הפני יהושע בחידושי (גיטין דף ו') ודבריו בקיצור לבסוף ופרשת סוטה שבמקדש לא היו כותבין אלא בר"ת ובהמשך כתב "ולפ"ז אותן שכותבין פסוקים על קלף קטן כגון "שויתי ה' לנגדי תמיד" ופסוק אש תוקד ומזמור אלקים יחננו כציור המנורה, לא ידעתי רמז לדבר וקרוב הדבר לאיסור יותר מלהיתר וכו' ועבירה גוררת עבירה שכותבין כמה פעמים בלא שרטוט. וצ"ע אם יש לקיים המנהג אף בשירטוט דהא איכא איסורא דאין כותבין מגילה וכו' וא"כ אין להתיר בזמנינו יותר מזמן התלמוד שאסרו ע"י שכותבין כמה אזכרות, ולא ניתנו להציל מפני הדליקה, ואם התירו לכתוב קמיעין היינו משום סכנת נפשות" עכ"ד וצ"ע.

וכן הקשה ג"כ בבית הלל על הגליון (בשו"ע יו"ד סימן רפ"ג) וז"ל "קשה לי על מה שנוהגין עכשיו בזמן הזה בכל בתי כנסיות לכתוב י"ג מידות על הנייר או בחקיקה על טבלא בכתב אשורית כמו בס"ת וזה אינו נכון לכתוב מגילה יותר מג' תיבות וזהו שלא כדברי הרמב"ם. ונראה הטעם משום ד"עת לעשות" שאין כל העולם יודעין בע"פ, ואגב שכותבין על הכל ומזמור לדוד נוהגין לכתוב י"ג מידות וכ"כ הכ"ח עיי"ש". עכ"ל.

## הדלקת נר של מצוה ביו"ט

הרה"ח הרב ניסן טווערסקי שליט"א  
כולל מאקאווא

א.

### סתירה בפסקי השו"ע בענין הדלקת נר מצוה ביו"ט

הנה הטור<sup>1</sup> כתב דהמוצא חמץ ביו"ט אינו יכול לבערו ביו"ט כדינו, ובב"י ביאר דבריו ע"פ הר"ן<sup>2</sup> דאע"ג דקיי"ל מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך הני מילי היכא דאיכא צורך היום, אבל הכא ליכא דהא נפק ידי חובתו בביטול.

ומוסיף הטור דאפי' לא ביטלו שיש בו איסור דאורייתא אעפ"כ אסור לשרפו, וביאר הב"ח דאמרינן מתוך רק באית ביה צורך היום אע"פ שאינו לצורך אוכל נפש, אבל שריפת חמץ ביו"ט דלית בה צורך היום כלל אסור, אמנם הטור מביא שיטת אחיו ה"ר יחיאל שיכול לשרפו ביו"ט כיון שיש קצת מצוה בשריפתו אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ולהלכה השו"ע מחמיר שישרוף במוצאי יו"ט.

עוד איתא<sup>3</sup> בדין אם לא בדק קודם יו"ט נחלקו הראשונים אם יבדוק ביו"ט כמבואר שם בשעה"צ אות ה', ואף להמתירים לבדוק ביו"ט כתב בשעה"צ אות ט' וז"ל: צ"ע אם מותר להדליק נר בשביל זה, ואף דצריך את הנר לצורך מצות בדיקת חמץ, מ"מ זה רק לצורך המצוה ולא לצורך יו"ט.

נמצא דמצינו ב' מקומות שאסרו להדליק נר מצוה ביו"ט: א) אש כדי לבער חמץ. ב) נר לצורך בדיקת חמץ.

אמנם מאידך מצאנו בשו"ע הל' יו"ט<sup>4</sup> סי' תקיד שכ' נר של בטלה דהיינו שאין צריך לו אסור להדליקו, אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה וכו' שהרי בהדלקתו יש מצוה, ומבואר במ"א (סקי"ד) דאפי' אם אין שום אדם בבית הכנסת משום כבוד המקום כמו שנאמר "כבדו ה' באורים", וכמו"כ כתב במ"ב (סק"ל) אם יש ברית מילה בבית שנוהגין להדליק נרות מסתברא דמותר דכל זה כבוד וחיוב מצוה, חזינן דהותר להדליק נר ביו"ט נר ומצוה אע"פ שאינו צורך היום.

1. סי' תמו סעי' א.

2. פסחים ב, ב בדפי הרי"ף, ד"ה המוצא.

3. סי' תלה סעי' א.

4. סי' תקיד סעי' ה.

## ב.

## ביאור החילוק ע"פ דברי הכתב סופר

עוד איתא בתשובות כתב סופר סי' סה בענין הדלקת נר נשמה ביו"ט דהנה הרא"ש<sup>5</sup> כתב בטעם היתר הדלקת נרות ביהכנ"ס שמותר משום מתוך שהותר לצורך הותר נמי שלא לצורך או"נ, ומדליקין אותן משום מצוה ושמחת יו"ט, ומדייק בכתב סופר דמשמע משום מצוה בלחוד לא התירו רק בצירוף שנרות אלו הם מצוה ושמחה, ולפי"ז כתב שם דגם נר נשמה שמקפידים בנר זה מאוד ואם לא הדליק מערב יו"ט יהיה מצטער, טובא יש להתיר להדליק משום מצוה ושמחת יו"ט.

אמנם במסקנת דבריו דהטור והשו"ע לא העתיקו שטעם ההיתר הוא משום שמחה אלא משום מצוה, ועפי"ז יסד המג"א את דבריו שאפי' אם ליכא אדם בביהכנ"ס מותר להדליק משום מצוה שבו, וה"ה נר יאצ"ט יש להתיר בשעת הדחק משום דהוי כעין נר מצוה לכבוד אבותיו והובא דבריו להלכה בביאור הלכה ד"ה נר של בטלה.

ולפי"ז צריך לחלק ולומר דכל המצוות דהיום קא גרים בזה התירו הדלקת נר ביו"ט משא"כ מצוות שאינם מצוות היום, ולכן בדיקת חמץ וביעור חמץ שאינם מצוות שהיום קגרים דהא כבר התחייבו בזה בערב פסח נמצא דלא הוזמן של יו"ט גרם למצוה זו, ע"כ לא התירו להדליק משום המצוה שבו, משא"כ הדלקת נר ביהכנ"ס אף דלאו יומא קגרים דמצוה זו כל יום ובכל שעה איכא, מ"מ לא שייך לקיימו לפניו או לאחריו וכל שעה היא חיוב לעצמה, והנר שידלק מחר אינו מתקן את הנר שיהיה צריך להדליק עכשיו ע"כ התירו להדליקו ביו"ט, וכן הנר לכבוד הבריות דהזמן קגרים התירו להדליק, וכמו"כ נר לעילוי נשמה זמן הדלקתה היא עכשיו וא"א לקיימה בזמן אחר.

## ג.

## עפי"ז יבאר דין הדלקת נר הבדלה במוצאי שבת שחל ביו"ט

לפי"ז יש לעיין בענין נר של הבדלה ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת דכתב בלקט יושר<sup>6</sup> וז"ל: שחל יו"ט אחד להיות במוצאי שב"ק היה נוהג מהר"ר אייזיק סגל זצ"ל להדליק על נר שעווה משום אבוקה מצוה להבדלה. עכ"ל. והיינו שהדליקו נרות יו"ט על נרות קלועים כדי שיוכלו להבדיל עליהם.

מאידך בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (לכ"ק האדמו"ר מליובאוויטש)<sup>7</sup> כתב: מוצאי ש"ק שחל ביו"ט אין מקריבין הנרות ואין מאחדין השלהבות שלהם וכן אין מביטים בצפרנים ורק בעת ברכת בורא מאורי האש מסתכל בנרות כמו שהם כל אחד בפני עצמו. עכ"ל.

5. ביצה פ"ב סי' כב.

6. לתלמידו של התה"ד.

7. נדפס בסוף שוועה"ר ח"ג עמ' נו (בהוצאות החדשות עמ' תפו). פיסקא קידוש ד"ה הבדלה. והובא ג"כ בספר המנהגים – מנהגי חב"ד עמ' 39.

ונראה כוונתו שאין כל צורך להדליק נרות מיוחדים הקלועים כאבוקה כדי לקיים בהם מצות ההבדלה, דהא מקור דין אבוקה איתא בגמ' פסחים (קג, ב) אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, וביאר הר"ן<sup>8</sup> משום דמברכים בורא מאורי האש בלשון ריבוי לכן צריך שיהיה אבוקה, וכן נפסק בשו"ע סי' חצר סעיף ב' מצווה מן המובחר לברך על אבוקה, ויל"ע למה ביו"ט ס"ל לכ"ק האדמו"ר מליובאוויטש שאין לנהוג כן.<sup>9</sup>

וצ"ל דכיון דעיקר מצות הבדלה הוא משום צורך השבת ואינו לצורך יו"ט ע"כ הוי כנר מצוה שאינו צורך היום שאסרוהו להדליק ביו"ט והוי בדרגא פחות מברית מילה. ונר נשמה (נידון הכת"ס) שהזמן של יו"ט גרמו צורך ההדלקה, משא"כ בהבדלה שצורך שבת גרם לה היינו דהגם שגם בזה נתחייב רק משהגיע יו"ט, סו"ס חיובו הוא מצד השבת – דעכשיו הוא גם מוצאי ש"ק (משא"כ מילה דהגם שהחיוב הוא מצד המילה, סו"ס החיוב בא לו ביו"ט), ע"כ יוצאים חובת הבדלה מעיקר הדין, כיון שהדלקת נר נוסף הינו רק מצוה מן המובחר וביו"ט ס"ל דאין להדליק נר משום זה.

#### ד.

#### דין הדלקת נר יאצ"ט ביו"ט ואי צריך להדליקו בעיו"ט

וראה בספר דרכי חיים ושלוש סימן תשפב שכ' וז"ל: ליל יום ב' דסוכות שהוא יומא דהילולא של מר אביו מרן של בעל דרכי תשובה זי"ע ציוה להדליק בבית המדרש נרות הרבה וגם על קבר איש האלוקים באוהל מנוחתו הלך שליח אחד מיד אחר צאת הכוכבים להדליק שם נר נשמה. עכ"ל.

ונתחדש בזה דלא רק נר נשמה מחמת היו"ט, אלא גם אם יום היאצ"ט הוא ביום זה ג"כ שייך התירו של מרן הכת"ס, וראה בשו"ת משנה הלכות<sup>10</sup> שתמה ע"ז מדברי האליה רבה הובא בפמ"ג סי' קלב אות ב' הביאו הרעק"א בחידושו לאו"ח סימן תקיד וז"ל: כתב הא"ר כאן בדיני קדיש אות ז' בשם זקני גאון מהרא"ש שפירא ז"ל מת לו מת (ל"ע) קודם הרגל מדליק נר כל שבעה בחדר שאין אוכלין שם והנה בסי' תקיד קמ"ל נר של בטלה אסור ומה שייך צורך היום שעושה לכבוד נשמת המת וע"י עכו"ם יש להתירו, מבואר מדבריו דאין להדליק ביו"ט נר של יום השבעה, ומכח זה הקשה על הדרכי חיים ושלוש איך הדליק נרות ביום היאצ"ט.

אמנם להנ"ל יש לחלק דדוקא נר שבא מכח היום יש להתיר, משא"כ נר של שבעה אין זה חובת היום אלא השלמת ימי האבל (ל"ע) וזה דומה שפיר לנר של שריפת חמץ ובדיקת חמץ שאסרו,

8. שם ד"ה לא ס"ל מר.

9. בשש"כ פס"ב הע' לב, ביאר דהוא משום חשש מכבה, ולכאורה הוא גרם כיבוי. ובקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה – גליון תתטו עמ' 54) ביארו ע"פ שיטה הסוברת דנר אפי' יש לו פתילה אחת מיקרי אבוקה, ואמנם עדיין יל"ע דסו"ס כיון שהדלקת אבוקה היא מצוה מן המובחר, למה לא להדליק כבכל מוצאי שבת.

10. ח"ה סי' סט.

משא"כ נרות שנתחייבו מכוחו של היום הן לגבי ברית והן לגבי יאצ"ט ונר נשמה לכבוד יו"ט כל זה מבואר בכת"ס שהתירו ואין זה נר של בטלה.

עוד יש להתבונן בהנ"ל דאף לשיטת הכת"ס דמותר להדליק נר נשמה ביו"ט דהוי צורך היום, מ"מ הא קיי"ל בסימן תצה רמ"א ס"א דכל מלאכה אף מלאכת או"נ אם יכול לעשותה מערב יו"ט אסור לעשותה ביו"ט אלא בשינוי, א"כ גם נר נשמה היה יכול להדליק מערב יו"ט, ואם כן לכו"ע יהא אסור להדליקו ביו"ט, אמנם יש לומר דכל מה שצריך להכין מערב יו"ט היינו למנוע הטירחא ביו"ט להכינו במקום זה בערב יו"ט אבל שידלק מערב יו"ט ויפסד הנר זה לא חייבו חכמים, וכמו שלא חייבו לחמם את כל האוכל מערב יו"ט ליו"ט מחמת הפסד האור, וכמו"כ הכא לא הצריכו להדליק בערב יו"ט ולהפסיד את הנר.

## כוונה לשמה בכתיבת תפילין לשיטת רבינו הזקן

הרה"ת הרב אלפי הכהן שי" כ"ץ

קרית אתא

א.

### דברי שו"ע רבינו בענין כוונה לשמה בזמן כתיבת תפילין

בנוגע לזהירות בכתיבת סת"ם, הגמ' בעירובין<sup>1</sup> מביאה את דבריו של ר' מאיר: "תניא, כשבאתך אצל ר' ישמעאל אמר לי בני מה מלאכתך, אמרתי לו לבלר (סופר) אני, אמר לי בני הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מיתר אות אחת נמצאת מחריב את העולם כולו".

אחת ההלכות החשובות ביותר בדיני הכתיבה היא המצווה 'לכתוב לשמה' והיא לעיכובא, שאם הסופר לא חשב והוציא בפיו שכותב לשם קדושת ס"ת, תפילין או מזוזה, אזי הכתיבה פסולה ולא ניתן לקדש את שנכתב למפרע.

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשלחנו<sup>2</sup> וזה לשונו הזהב: "כשבא להתנמנם לא יכתוב מפני שאינו כותב אז בכוונה לשמה (שאף שלומר בפיו א"צ אלא בתחילת הכתיבה מ"מ במחשבתו צריך להיות בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין ולא כמתעסק בעלמא, כמו שבגט צריך להיות במחשבתו בכל תורף הגט שכותבו לשמו ולשמה כמו שנתבאר למעלה)<sup>3</sup>".

ישנם מן הפוסקים אשר פירשו את דברי כ"ק אדמו"ר הזקן כפשוטו, שבכל זמן הכתיבה על הסופר להיות במחשבה שכותב לשם קדושת תפילין. וכן כתב בספר "תיקון ברדיטשוב"<sup>4</sup>, וז"ל: "שדין תפילין ומזוזות כדין כתיבת השם ובהיסח הדעת לבד נמי נפסל, ועוד החמיר יותר שאפילו אם מתכווין ליפות את הכתב, כיוון שאינו מחשב בכל משך הכתיבה לשם קדושת תפילין הרי הן פסולות". וביאר דברי רבינו שכאשר אינו חושב כל זמן משך הכתיבה שזהו לשם מצות תפילין, ה"ז נחשב כ"מתעסק": "דר"ל שכתבן סתמא ואעפ"כ פסולות דבעינן כוונה מפורשת". והעיר עליו בעל ה"מנחת סלת" שלפי דבריו לא מצאנו מעולם אפילו תפילין או מזוזה אחת כשירה, (דכנראה במוחש ה"ז קושי גדול לכתוב ללא הסחת דעת כלל). ובעל "שבט הלוי" (ח"ו סימן ו') פסק כי לכתחילה יש לנהוג לפי חומרה זו, אך נראה שאין להחמיר בדיעבד.

1. יג, א.

2. סי' לב סל"ב.

3. מקור הלכה זו הוא דברי הרמ"א בד"מ (סק"ז) בשם "אור זרוע", דכתב בסימן תקנה: "ואינו רשאי לכתוב תפילין ומזוזות כשהוא מתנמנם שהרי לא יכתוב לשמה" (בשם מורו רבי יהודה החסיד, שכ' כן בספרו 'כתרי אותיות תפילין').

4. שער משפט השמות אות ח-ט.



ובאמת משמע מכאן שזוהי חומרה גדולה, ובפרט שמדברי הראשונים, שו"ע המחבר וסתימת דברי שאר האחרונים לא משמע כן. והרי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת".

## ב.

### קושיא לכך מדברי אדה"ז בתניא

והנה, "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר", ומצינו מספר מקורות נוספים שבהן כ"ק אדמו"ר הזקן דן בענין הכוונה לשמה, ואולי יש להקיש מהם לנדון דידן ולהאיר סוגיה זו:

בספר התניא פמ"א כתב כ"ק אדמו"ר הזקן, וזלה"ק: "והנה בהכנה זו, של מסירת נפשו לה', יתחיל ברכות השחר "ברוך אתה" כו'. וכן בהכנה זו יתחיל ללמוד שיעור קבוע מיד אחר התפלה. וכן באמצע היום, קודם שיתחיל ללמוד, צריכה הכנה זו לפחות, כנודע, שעיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחילת הלימוד בבניונים. וכמו בגט וספר תורה, שצריכים לשמה לעכב, ודיו שיאמר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ספר תורה, או לשמו ולשמה כו'".

ועד"ו אי' ב'מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים<sup>5</sup>, וז"ל: "עיקר כוונת התחלת הלימוד הוא לשמה... ומכוסה בלב הוא בשעה שמחשבתו טרודה בענין אחר, וכמשל מי שלמד איזה מסכת ואח"כ לומד מסכת אחרת, אף בשעה שלומד האחרת אין במחשבתו מסכת שלמד כבר, מכל מקום כשישאלוהו יזכר מיד, וזאת המידה מסותרת מאוד בלב, ולכן אמרו הכוונה בלב ולא בראש, לפי שכוונת הלב למעלה מן המחשבה והבן. . ובוה מובן דברי הרא"ש בהלכות ס"ת [ס"ג – שם מביא את פסק הגאונים להקל בעיבוד הקלף ע"י נכרי כישראל מסייעו], שכתב ליישב הקושיה מגט, דשאני גט שצריך ליכתב כל תורף הגט לשמה. ולכאורה תמוה, דוודאי בגט אין צריך לכווין אלא קודם כתיבתו ולומר לשמה ולשם גירושין ובשעת כתיבתו כשהוא כותב, אין זה במחשבתו כלל, רק לכתוב האותיות. שלא נזכר בפוסקים שצריך לכוון גם בעת הכתיבה, ולפ' הנ"ל א"ש שאין צריך לכוון בלב אלא בתחילת כתיבתו וכשהוא כותב אף שאין מכווין בעת הכתיבה על עיקר כוונתו הוא כותב ודו"ק. ואין זה אלא בישראל וזה לא יעשה הנכרי שאין לו כוונה כו' והבן".

ואם כן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן במקורות הנ"ל כי בכתיבת גט וס"ת מספיקה האמירה והכוונה בתחילת הכתיבה לשמה, ואין צריך לחשוב ממש כל זמן משך הכתיבה (וכפי שכתבו רוב-ככל הפוסקים).

ולכאורה בהשקפה ראשונה דברי אדה"ז נראים כסותרים זא"ז. דבשו"ע שלו כתב שחייב לכוון לשמה כל משך הכתיבה, אך בתניא ובמאמר הנ"ל כתב שהחייב לכוון הוא רק בתחילת הכתיבה – "שאינ צריך לכוון בלב אלא בתחילת כתיבתו", וצ"ע כיצד מיושבים ב' מקומות אלו.

5. עמ' תקס"ה.

## ג.

## נסיון ביאור ע"פ ביאור בדברי האו"ז ודחייתו

והנה לכאורה היה ניתן לבאר זה ע"ד מה שכתב בס' 'ביאור הסופר' על מ"ש ב'אור זרוע' "ואינו רשאי לכתוב תפילין ומזוזות כשהוא מתנמנם שהרי לא יכתוב לשמה", שכתב: "והרי מוכח דלא כהבנת המלאכ"ש דמשום חשש טעות דיתר וחסר הוא, אלא משום חשש לשמה, אבל לענ"ד משם יש ראייה לפירוש ה'כית שלמה', משום דמיד אחר כך הוסיף האור זרוע את הדין שלא יכתוב שם השם עד שיבדוק קודם מה שכתב עד שם, הרי דאיירי לענין שמות [שמות השם שצריכים קידוש בפני עצמן לשם קדושת השם ולעיכובא הוא], ועוד דאחר זה כתב וזה לשונו "וכשיכתוב תפילין צריך שיכתוב לשם תפילין וכו'. משמע דרק כאן בא להודיענו שהכתיבה צריכה להיות לשמה".

והיינו לדבריו, שכוונת דברי האו"ז שלא יכתוב כשהוא מתנמנם "שהרי לא יכתוב לשמה", אין הכוונה שישנו חיוב לכוון כל משך הכתיבה לשם כתיבת תפילין ולכן אסור לכתוב כשהוא מתנמנם, אלא מטעם אחר, שאם יכתוב כשהוא מתנמנם ישכח לקדש האזכרות, דאם לא קידש האזכרות ה"ז לעיכובא.

אמנם, אף אם ניתן יהיה לדחוק זה בדברי האו"ז (דגם זה הוא דוחק שהרי משיגרא דלישנא דהאו"ז משמע דזהו ענין כללי בכתיבה לשמה ולא מטעם שישכח לקדש האזכרות), הרי בשו"ע רבינו מפורש דלא כן, שהרי כתב "צריך במחשבתו להיות בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין", והיינו שלדברי אדה"ז ישנו חיוב שיהיה במחשבתו כל משך הכתיבה שזהו לשם כתיבת תפילין.

## ד.

## דיוק לשון דברי אדה"ז "ולא כמתעסק בעלמא"

ואולי יש לבאר זה, ובהקדים דיוק לשונו הזהב של רבינו הזקן בהלכה הנ"ל "במחשבתו צריך להיות בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין ולא כמתעסק בעלמא", דזה שצריך להיות במחשבת הכותב כל זמן משך הכתיבה, הוא בשביל שלא יהיה "מתעסק".

דהנה, פי' הלשון "מתעסק" הוא אדם העושה מעשה בלי כוונה לעשותו. המתעסק שונה מהשוגג, בכך שהשוגג מתכוון לעשות את המעשה, אך רק לא יודע שהוא אסור, או אינו צופה את תוצאות המעשה, בעוד המתעסק כלל אינו מתכוון לעשות את המעשה.

ונפק"מ למעשה, דיהודי שעבר עבירה בשוגג צריך להביא קרבן חטאת, משא"כ מתעסק. ומקורו מהפסוק<sup>6</sup> "אשר נשיא יחטא, ועשה אחת מכל מצוות ה' אלוקיו אשר לא תעשינה בשגגה

6. דף כו ד"ה "לא יכתוב" בסופו.

7. ס' תקנה. והוא מקור דברי אדה"ז.

8. ויקרא ד-כב.

ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה, והביא את קורבנו שעיר עיזים זכר תמים", ודרו"ל<sup>9</sup>: "אשר חטא בה – פרט למתעסק".

בטעם ההיתר של מתעסק כתב הקובץ שיעורים<sup>10</sup> שכיוון שהאדם לא ידע שעשה את המעשה, הרי זה לא נחשב שהוא עשאו, אלא כאילו נעשה הדבר ממילא. ולפי זה כתב שבכל העבירות שבהם עיקר האיסור בתוצאה ולא בפעולה, כגון חלבים ועריות, רציחה והעלם מקדש, יהיה אסור אפילו במתעסק, שהרי בהם לא יועיל שכאילו המעשה נעשה מעצמו, שהרי עיקר האיסור הוא התוצאה, ולא המעשה.

והקהילות יעקב<sup>11</sup> כתב טעם אחר, שהתורה אסרה רק מעשה שהאדם יודע שהוא עושהו, אך מעשה בהתעסקות – התורה כלל לא אסרה.

### ה.

#### יישוב לפ"ז מ"ש בשו"ע עם מ"ש בתניא

ואם כן לפי הנ"ל אולי יש ליישב את דברי רבינו הזקן בשו"ע שלו שצריך "במחשבתו להיות בכל הכתיבה שכותב לשם תפילין", עם דבריו בספר התניא "שאינ צריך לכוון בלב אלא בתחילת כתיבתו".

דהן-אמת דכוונה ממשיית שתהיה הכתיבה לשמה – מספיק שתהיה בתחילת הכתיבה, וזהו לעיכובא, וכמ"ש בתניא. אמנם כוונת דבריו בשו"ע, דנוסף לכך שצריך להתכוון בפירוש בתחילת הכתיבה שיהיה לשם כתיבת תפילין, צריך שישאר עכ"פ במחשבתו שכותב לשם תפילין. ואין הפי' שצריך לכוון בפירוש, אלא כיון שחשב בתחילת הכתיבה הרי נמצא זה אצלו במחשבתו גם כל זמן משך הכתיבה [ומדוייק זה בלשונו הזהב של רבינו הזקן "במחשבתו צריך להיות בכל הכתיבה", ולא כתב "צריך שיתכוון בכל הכתיבה", דאכן אין צורך לכוון בפירוש כל משך הכתיבה, אלא שהדבר צריך להיות במחשבתו, והיא כעין 'המשך' מהכוונה בתחילת הכתיבה]<sup>12</sup>.

ומ"ש ש"צריך במחשבתו להיות", והרי לפי המבואר כאן ד"במחשבתו להיות" היא תוצאה ישירה מהכוונה בתחילת הכתיבה מדוע כותב זאת אדה"ז, ולמאי נפק"מ?

אך בפשטות, הרי אדה"ז כתב דבריו בנוגע למתנמנם, שכאשר בא להתנמנם לא יכתוב "שאינו כותב אז בכוונה לשמה". די"ל שבמתנמנם לא שייך לומר שהכוונה שהיתה בתחילת הכתיבה נמשכת,

9. כריתות יט, א.

10. ח"ב כג-ז.

11. שבת דף לד.

12. אמנם להלכה נפסק שאם כותב ס"ת עד"מ, אין חיוב לכוון לשם כתיבת ס"ת בכל פעם שכותב, אלא מספיק שכיוון בתחילת כתיבת הס"ת.

אך י"ל, שעכ"פ גם כאשר לא כיוון בתחילת כתיבה זו, הרי כיון שנתכוון בתחילת הכתיבה דהס"ת, וכעת הוא כותב ומודע למה שהוא עושה, הרי הוא יוצא בזה י"ח. משא"כ במתנמנם ה"ה כמתעסק שאין שייך לומר אפי' שנמצא במחשבתו.

דהכוונה נפסקת בנמנומיו, ושוב הוא כותב כמתעסק. אך אין כוונתו שצריך שתהיה כוונה מפורשת כל זמן משך הכתיבה.

וא"כ מיושבים דברי אדה"ז בשו"ע שלו עם דבריו בתניא, דבתניא דיבר אודות כוונה ממשית שצ"ל רק בתחילת הכתיבה, ובשו"ע דיבר אודות כוונה כללית שידע במה הוא עוסק (הנמשכת מכוונתו הראשונה), שלא יהיה כמתעסק<sup>13</sup>.



ונסיים בדברי הרב אודות הזהירות היתירה הנדרשת בהלכות אלו של בכתיבת סת"ם בתכלית הכשרות וההידור בכלל, ובמצות תפילין בפרט, הקשורה בקשר הדוק לענין הגאולה. וכדברי כ"ק אדמו"ר<sup>14</sup> בנוגע להתעוררות ב'מצע תפילין', וזה לשונו הקדוש:

"על ידי זה נשלמת תכלית הכוונה – להמשיך שכינתו יתברך בתחוננים – באופן נעלה יותר מכמו "שעיקר שכינה בתחוננים היתה" שזה היה מצד "כי חפץ חסד הוא" ואילו עתה נעשה ע"י עמל האדם, ובמילא הרי זה בתוספת אור, וביתר כח ועוז. כפי שיהיה נראה בגלוי בקרוב ממש, כאשר יקום היעוד "ונגלה כבוד הוי' וגו'", והיינו שע"ז ש"וראו כל עמי הארץ כי שם הוי' נקרא עליך" – אלו תפילין שבראש, אזי באים לקיום היעוד "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".

"וזהו גם הביאור בדרך אפשר במה שכתוב ב"מדרש תהילים" שקרוב לגילוי משיח ומלחמות של משיח יבואו גויים ויצעקו "ננתקה את מוסרותימו ונשלך ממנו עבותימו". "ננתקה את מוסרותימו" אלו תפילין של יד, "ונשליכה ממנו עבותימו" אלו תפילין של ראש, כיוון שעל ידי מניעת ענין התפילין מעכבים את ביאת המשיח, ומוכן ביתר ביאור על פי דברי הזהר שענין התפילין הוא בדוגמת רצועה שבה קושרים ואוסרים את צד השמאל, ובמילא מוכרח לעשות כפי שמנהיגים אותו ע"י הרצועה, שזהו גם תוכן הענין דביאת המשיח, שאז יתבטל היצר הרע ("אשר הרעותי") ויהיה בגלוי הענין ד"בכל לבבך" בשני יצריך, כיון ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" שלכן יקויים היעוד "וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר", והכנה קרובה לזה היא התחזקות והתפשטות קיום מצות תפילין, ככל פרטי העניינים שבה "שציוונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו . . . ולהניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח" לשעבד המוח והלב, כולל גם הזכרת הענין דיציאת מצרים, אשר "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש ע"י משיח צדקנו".

יש לציין כי אין בדברים אלו משום הוראת הלכה למעשה אלא בבחינת יגדיל תורה ויאדיר, ובנוגע להלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה מוסמך בעניני סת"ם שכן מלאכה זו מלאכת שמים היא ופרטיה מרובים וכהררים התלויים בשערה.

13. בכל הנ"ל עיין עוד בקובץ 'כינוס תורה' יא ע' עד. 'אהלי שם' ו' ע' רמז. 'משנת הסופר' דף כז בביאור הסופר שם. 'יריעות שלמה' חלק א עמ' צה.

14. שיחת מוצש"ק פרשת בשלח י"א שבט ה'תשכ"ח.

## בדין לימוד תורה לנשים

הרה"ג הרב אלדד סבאג שליט"א  
 רב קהילת 'חניכי הישיבות הספרדים'

**שאלה:** האם מותר לאשה ללמוד עם בנה משניות ולהסביר לו את הדברים, כאשר צריך לחזור על החומר הנלמד בתלמוד תורה? האם בכלל מותר לאשה ללמוד תורה ובאיזה תורה אמרו חכמים כאילו מלמדה תפלות? והאם השתנו הדברים בדורות האחרונים?

**תשובה:** מכיון שנושא זה רחב מאוד ותלוי בגופי תורה אי שרי לאשה ללמוד תורה שבכתב ובע"פ ועד כמה הדברים השתנו בדורות האחרונים, לכן אמרתי אשנה פרק זה וארחיב היריעה עד כמה שיד יד כהה מגעת, ומזה יצאו דינים העולים לענ"ד.

### א.

**דברי הגמ' בחיוב האישה בת"ת ופירוש כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות**

מבואר בקידושין (כט, ב) ואייה מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה, דכתיב ולימדתם ולמדתם, כל שאחרים מצווין ללמדו – מצווה ללמד את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין ללמדו – אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה, דאמר קרא ולמדתם אותם את בניכם – ולא בנותיכם.

עוד מבואר בגמ' בסוטה (כ, א) יש זכות תולה ג' שנים, מכאן אומר בן עזאי, חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. ר"א אומר, כל המלמד בתו תורה לומדה תפלות. ובגמ' (כא, ב) תפלות ס"ד, אלא אימא כאילו למדה תפלות, ובטעמא דמילתא, כתיב "אני חכמה שכנתי ערמה", כיון שנכנס חכמה באדם, נכנסה עמו ערמומיות. ופרש"י שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע. ועי"ש במהרש"א דעמד על כך דגם באנשים ניתן לומר כך, וכתב דאצל איש הוא תועלת להבין ערמת הרשעים ולהערים כנגדם בבחינת "ועם עקש תתפל", אבל נשים כיון דדעתן קלה! פן יערימו ויבואו לידי עבירה וקלקול. ועוד יש מפרשים דמבואר שם בסוטה, דאר"י

1. ובאמת שיש לתמוה דמצד אחד אמרו נשים דעתן קלה ומבואר בשתי מקומות חדא בקידושין (דף פ, ב) גבי יחוד. ואידך בשבת (לג, ב) גבי מעשה דרב"ש שחשש שיתגלה מקום מחבואו. והעולם נוהגים לצדד משפט זה שכיון שדעתן קלה ממילא יש בזה חיסרון ופגם באישיותם. אולם מאידך אמרו חז"ל בינה יתירה ניתנה לאשה (נדה מה, ב).

ועי' בתורה תמימה (הערות דברים פי"א אות מח) דכתב שלכאו' סותרים הדברים ול"ז, כי האחד מורה על קלות כשרון דעתה והשני על יתרון כשרונה. וכתב לבאר, כי כשרונות דעת ובינה שונים הן, הדעת יונח על המושכלות הראשונות שתופס מוח כל איש תיכף לשמיעה, והבינה היא הרעיון הבא לאחר התפיסה העיונית בישוב עמוק ובזמן מרובה, ובכח רעיון כזה להבין דבר מתוך דבר ולהמציא חריצות ושכל דק, ולכן אף על פי שהנשים יש להן כח בבינה יתירה אבל דעתן בתפיסת דבר במושכל ראשון קלה היא בלא יסוד נאמן ולזה הסכימו בעלי הגיון.

אמור מעתה, דאחרי שנשים דעתן קלות, היינו שהמושכלות הראשונות שלהן אינן ביסוד נכון ונאמן, לכן אפשר להן ע"פ כח הבינה היתירה שלהן, היינו כח החריצות ושכל הדק, להרחיב דעות נפסדות וכוזבות, וממילא לעולם לא יכוונו דעתן.

רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות, ופרש"י האשה רוצה לזון במזונות מועטים ויהא תשמיש מצוי לה, משיחה לה עשירות אבל יהא לה פרישות. הרי שכיון שנח לה הא מילתא, יש חשש שתטה לזה טפי (ועי' פי' המשניות לרמב"ם סוטה פ"ג מ"ד).

ועי' במאירי (שם בסוטה) דתפלות היינו דברים טפלים שמתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערומות מעט ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל, עכ"ל. וברמב"ם פי' המשניות (סוטה פ"ג מ"ד) כתב דתפלות הוא השוא ודברי ההבל, ע"כ. ונמצא לפי דבריהם שהחשש לאו דוקא לזנות אלא שלא תרד לעומקה של התורה הק'.

ואזיל ר"א לשיטתו בירושלמי כמו דאיתו שם תוס' דמטרונה שאלה את ר' אלעזר מפני מה חטא אחת במעשה העגל והן מתין בה ג' מיתות, אמר לה אין אשה חכמה אלא בפלך. אמר לו הורקנוס בנו בשביל שלא להשיבה דבר אחד מן התורה אבדת ממני ג' מאות כור מעשר בכל שנה, א"ל ישרפו ד"ת ולא ימסרו דברי תורה לנשים.

ושם בגמ' פריך, ורבנן האי "אני חכמה" מאי עבדי ליה, ומפרשי באופן אחר. ומשמע דרבנן פליגי על ר"א וסברי לכאן כבן עזאי. אולם אפשר דרבנן הם רבי אלעזר בן עזריה ועוד דקיימי בשיטתו דדרשי (חגיגה דף ג') "הקהל את העם האנשים והנשים והטף", אנשים באו ללמוד, נשים לשמוע. ופרשו בתוס' דמצוה לשמוע הנשים כדי שידעו לקיים המצוה ולא משום שידעו שזכות תולה?<sup>2</sup>

והכי איתא להדיא בברכי יוסף (יו"ד סי' רמו ס"ז) דא"א לומר דרבנן היינו בן עזאי, שכן ר"א פליג עליה, וכן ראב"ע וכן רבי יהושע לקמן כולהו ס"ל דאסור, וע"כ רבנן דנקטיה לאו דוקא הוא, דהא איכא רבנן טובא דס"ל דאסור ללמד לבתו תורה.

[ובעז"ה יבואר לקמן הגדר בלימוד תורה של נשים כדי לקיים ההלכות הנוגעות להן, ועכ"פ אין בלימוד הדינים שהותר לנשים בכדי לעמוד לה כזכות בסוטה, שרק עמל התורה ולימוד עיוני יש בכוחו להגן, ולכן הגמ' בברכות (זו, ב) הזכירה זכות התורה לנשים דרך בעליהן ובניהן שלומדים תורה].

ועוד אפשר לומר ע"פ הידוע כי אשה פעמים רבות נוטה לעשות מעשה ע"פ הרגש, ותסובב כל הסיבות כדי להשיג מבוקשה גם אם דרך השכל מורה אחרת, ואין כוונת הדברים כפי שחושבים חלושי הדעת שלעולם פועלת רק על פי רגש, דזה ודאי אינו, אלא שיש בטבעה נטיה זו, ולכן אין זה סותר שבינה יתירה ניתנה לאשה ובמקרים רבים חכמה היא מהאיש, אולם מכיון שדעתה קלה, לא תמיד פועלת ע"פ השכל אלא לפי נטיית הרגש, ובוה ניכרת ה'קלות' כביכול.

2. ועי' במסכת סופרים (פי"ח ה"ו) דהגירסא שונה והכי איתא התם: ביום שהושיבו ר' אלעזר בן עזריה בישיבה פתח ואמר, "אתם נצבים היום כלכם טפכם נשיכם" אנשים באין לשמוע, נשים כדי לקבל שכר פסיעות, טף למה בא, כדי ליתן שכר למביאייהן. מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבא לבתי כנסיות כדי ליתן שכר למביאייהן, והן לקבל שכר, ע"כ. ונמצא דלפי גירסא זו נשים לא באות ללמוד וגם לא לשמוע אלא רק כדי לקבל שכר פסיעות. ואולם יעו"ש במפרשים, כסא רחמים והגהות הגרי"ב ונחלת יעקב שהגיהו הגירסא לפי גמ' דידן בחגיגה (דף ג) דנשים באות לשמוע. וכעין משמעות זו של מסכת סופרים יש גם במדרש רבא (דברים כד, ט) על הפס' "אתם נצבים היום" וגו' "נשיכם" – אע"פ שאינן יודעין הן באין לשמוע ולקבל שכר, שכל הנכנס לבית הכנסת ושומע ד"ת אע"פ שאינו יודע, זוכה ומקבל שכר, ע"כ. משמע דמקבלות שכר על עצם הגעתן ולא על לימודן והבנתן.

## ב.

## שק"ט בפסק הרמב"ם בזה

והנה פסק הרמב"ם כר"א (הל' ת"ת פ"א הל' יג) וז"ל: אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האישי, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואף על פי שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות, ע"כ. וכ"פ השו"ע (יור"ד סי' רמו סעי' 1) והוסיף הרמ"א בשם הסמ"ג דמ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה, ועי' בזה עוד לקמן.

ונמצא לדעת הרמב"ם דאם אשה לומדת תורה יש לה על כך שכר, ורק אסור ללמדה תורה שבע"פ, וגם תורה שבכתב אסור לכתחילה רק דלא חשיב כתפלות וכ"פ נמי בסמ"ג. ובספר חוקי חיים (על הרמב"ם שם) וכן בספר יצחק ירנן ועוד, תמהו מדוע פסק הרמב"ם כר"א נגד בן עזאי וגם דאין הלכה כר"א דשמותי עי"ש.

וכתב בפני שלמה (סוטה כא, ב) דהרמב"ם פסק כר"א משום דבירושלמי הנ"ל מצינו שראב"ע לא ס"ל כבן עזאי, ואמרו שם בירושלמי אין הדור יתום שראב"ע בתוכו, ועוד דאייתו מעשה דר"א דאמר ישפוך ד"ת ואל ימסרו לנשים, משמע דבן עזאי יחיד הוי. וראיה נוספת שהרי בתוספתא דברכות (פ"ב הי"ב) איתא הזבין והזבות והנדות והיולדות מותרין לקרות בתורה ולשנות במשנה במדרש ובהלכות ובאגדות. ואילו בגמ' בברכות (כב) השמיטה זבות ונדות וכו' וכתב רק הזבין ומצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים. ומהא דהגמ' השמיטה זאת, אפשר דבאמת לית הלכתא הכי. ועו"ע דברי הברכי יוסף לעיל.

## ג.

## היתר כשלומדת בעצמה ושק"ט בזה

ועי' עוד שם בפני שלמה דכתב דאיסורא לא עבדה במה שלומדת אם אינה מוציאה דברי תורה לדברי הבאי, רק דהאיסור על המלמדה דדילמא תוציא אח"כ דברי תורה לדברי הבאי מפני דרוב נשים אין דעתן מכוונת כמ"ש הרמב"ם, אבל אם לומדת בתמים ודאי יש לה עכ"פ שכר רק לא כמצווה, עי"ש.

ולכאור' בדבריו משמע אפי' תורה שבע"פ שרי אם לומדת לבד, ועי' בזה לקמן. וכ"כ בספר באר יהודה על הרמב"ם שהאיסור ללמדה, אבל אם לומדת לבד לית לן בה. ועי' גם בפרישה (יור"ד סי' רמו סקט"ז) דכתב "אבל אם למדה לעצמה אנו רואין שיצאה מהרוב ולכן כתב לעיל שיש לה שכר ורצונו לומר אם למדה התורה על מכוונה שאינה מוציאה לדברי הבאי. אבל האב אינו רשאי ללמדה דדילמא

תוציא דבריה לדברי הבאי כי הוא אינו יודע מה שבלבה, עי"ש. וכ"פ ביפה ללב (אות יט) דאם לומדת מעצמה לית לן בה.

וכבר קדמם המהרי"ל החדשות (סי' מה) דאף שאין ללמדה, אבל מ"מ היא שלמדה בעצמה יש לה שכר מאחר שכוונתה לטובה [ברם, עי' במהרי"ל בתשובות הישנות (סי' קצט) דמשמע שאף היא בעצמה אין לה ללמוד שיש להן לחוש למה שאמרו חז"ל שנשים דעתן קלות].

והנה אם האשה לומדת תורה בעצמה, אפשר שאין איסור בדבר, ורק אסור ללמדה מחשש שיצא מזה תקלה. וכמו שראינו שיש שחילקו כך עי' בפני שלמה הנ"ל, וכ"כ נמי בספר לחם יהודה על הרמב"ם שם והמתיק ע"ז את הפסוק "פיה פתחה בחכמה" ר"ל אף על פי שפטורה מת"ת, נודרזה היא מעצמה ללמוד אף תורה שבע"פ שהיא נקראת חכמה כדאמר "אני חכמה שכנתי ערמה" שהוא על תורה שבע"פ, דאילו לתורה שבכתב למדוה אחרים כפי הדין משא"כ לתורה שבע"פ דאין מלמדין, למדה מעצמה, ולא תימא שמוציאה דברי תורה לדברי הבאי אלא "ותורת חסד על לשונה", דהיינו תורה שיש בה חן וחסד שהיא עריבה על שומעיה, ועוד שהיא צופיה הליכות ביתה אלא הלכות שהיא יודעת כנביאים צופים דיני ביתה השייכים לאשה ולעולם זריזה היא, עי"ש.

ועי' גם בספר מחזה אליהו (סי' יא) דדייק מדברי הרמב"ם שיש על כך שכר בזה שלומדת, רק שאין חיוב ללמדן משום החשש שמא היא מהרוב שמוציאות דברי תורה לדברי הבאי, אבל היא עצמה יכולה ללמוד ואין בזה איסור. וכתב שכך צריך לומר בדעת האגור והגר"א. וכן הוא במהרי"ל להדיא דאפ' תורה שבע"פ מותר להם ללמוד בעצמן. וכ"כ גם בספר מבית מאיר (שו"ת נתיב הלכה סי' ה). ובשו"ת הרב"ז (סי' ג).

גם בספר תורת ירוחם (או"ח סי' א) כתב שבדרך כלל לימוד תורה של נשים יכול לגרום נזק, אולם בכלל כלל יש פרט, ולהכיר ולדעת איזו אישה שייכת לכלל נשים ואיזו יוצאת מן הכלל, זה סימן אם האשה שוקדת בעצמה בלמוד התורה, בודאי היא יותר חריפה ובוודאי שאישה זו לא תקלקל מלמוד התורה, עי"ש.

ומ"מ לענ"ד זו אינה ראייה שאע"פ שבאמת יש נשים שלומדות ועושות חיל בלימודן, אולם אין זו ראייה שמי ששוקדת בעצמה על התורה היא מהיוצאות מהכלל, דאיכא טעמים טובא מה עושה התורה לאשה מפני שדעתה קלה, שמכניסה בה ערמומיות ומוציאה הדברים לדברי הבאי וכו', וכמו שכתבנו לעיל.

אולם עי"ש דאייתי באמת ראייה אלימתא והיא מדבורה הנביאה אשר שפטה את ישראל, והרי אם אשה אסורה בלמוד תורה כיצד ידעה לשפוט, וכבר כתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג הל' ח) דדין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וכו' אע"פ שהוא כולו מחמדים הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, ע"כ. וגם אם לא שפטה ממש אלא לימדה הדינים וכדו' אכתי מנא ידעה אם לא למדה, אלא ע"כ שלמדה לעצמה, ושפיר שרי. ואף ר"א אומר "כל המלמד את בתו" וכו', אבל אינו אומר כל אישה הלומדת תורה.



אולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קנ) כתב וז"ל: "ודע דדבר פשוט הוא דלאו דוקא האב לבתו או בבית הספר אסור ללמוד לנשים תורה שבע"פ אלא גם האשה לעצמה באופן פרטי אסורה שתבטח בעצמה שהיא מהמיעוט שאינם בגדר מלמדים תפלות, אלא שאם למדה דיעבד ועלתה לה שהיא בעלת שכל טוב ואינה מרוב הנשים שמוציאות ד"ת להבליהם, ואז היא מקבלת שכר כאינה מצווה ועושה".

ועי"ש עוד בסוף התשובה שאין דעתו נוחה מלימודי בית הספר בית יעקב ודברי תורה וגזרתם לא ישתנה לעולם. ועכ"פ מחמיר בזה גם ללמוד לעצמה, ואפשר דלית מאן דפליג בהא, ובודאי שאין מורין כן שתלמד בעצמה, רק הדין הוא שאין בזה איסור כאשר עושה כן. וכמו שכתב שם בשו"ת שבה"ל "דהן אמת שהיו נשים יחידות מחוכמות גם בתורה וכמבואר בהקדמת תשובת חוות יאיר שכתב שזקנתו שעל שמה נקרא ספרו, היתה יחידה במינה בתורה והיו גדולי הדור שואלים ממנה בד"ת וכו', אבל הוא מיעוט ולא ניתן להוראת הרבים".

ויש גם לדייק כן מדברי הרמב"ם שלכתחילה לא תלמד אפ' תורה שבכתב בעצמה שהרי כתב הרמב"ם "אשה שלמדה תורה יש לה שכר" וכו', משמע רק אם למדה אבל לא כתב "אשה לומדת תורה ויש לה שכר".

ונ"ל דהאידינא שיש גמרות ומשניות מבוארות וכל אחד יכול להבינם אם ירצה בנקל, דבכה"ג אפשר דכו"ע יודו שיש מקום להחמיר בזה טפי, וזיל בתר טעמא דלרש"י קונה ערמוניות ולרמב"ם מוציאה לדברי הבאי, ובמאירי כתב "כאילו מלמדה תפלות ר"ל דברים תפילים, שמתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמוניות מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל", ע"כ.

נמצא שכיון שלא יורדת לסוף הדברים כדבעי, יכולה לקלקל בדברי תורה, ויש בזה חששות רבות בסמיכות דעת האשה בלימוד התורה. ולכן אדרבא כאשר לומדת בעצמה בתורה שבעל פה יכולה לבוא למכשולות רבות, ורק אם למדה ואנו למפרע תוהים על קנקנה ורואים שהבינה הדברים, לא עברה בזה איסור.

#### ד.

### אופן לימודן בתורה שבכתב

וכתב שם עוד דהא דחילק הרמב"ם בין תורה שכתב לתורה שבע"פ אפשר דראייתו בפרשת הקהל והתם תורה שבכתב שמעו [ובטור יש גירסא אחרת ודחאה הב"י, ועי' הכרח לכך בדברי הבגדי ישע שם על הרמב"ם]. ובספר לחם יהודה (על הרמב"ם שם) כתב דהטעם שחילק הרמב"ם בין תורה שבכתב לשל בע"פ משום דס"ל דמוציאות דברי תורה לדברי הבאי וזה לא שייך אלא בתורה שבע"פ שיש בו דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים אבל לא בתורה שבכתב דהוא קריאת הפסוקים והנקודות

והטעמים בלי שום הבנה דאין בזה חשש הנ"ל. רק לכתחילה החמירו גם בתורה שכתב אטו תורה שבע"פ.

ועי' במהרי"ץ חיות (סוטה כא, ב) דכתב דאיכא ראייה לרמב"ם מדברי המשנה (גדרים לה, ב) הנודר מחברו מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא, עי"ש. אמנם בתוס' יו"ט שם העיר כבר שהרמב"ם בפי' המשניות גרס ומלמד את בנו מקרא, והשמיט את הגרסא "בנותיו".

ועי' בט"ז (יו"ד סי' רמו סק"ד) דכתב לחלק דפשטות המקרא לכו"ע שרי אף לכתחילה, ורק ביאורי המקראות ליישב הסתירות וכדו' שאר הדרשות בתורה שבכתב זהו אסור לכתחילה אבל אינו כמלמדה תפלות. ולכן ר"א ענה בתקיפות לאותה מטרוניתא שרצתה חילוקים בביאורי המקרא.

ולמרות ששאלתו היא לכאו' בפשוטי המקראות, כבר העירו דהמעייין ביומא (דף סו) בעיניו יראה ולבבו יבין דגם אם הקושיה פשוטה התירוץ אינו כ"כ פשוט דהרי רב ולוי, חד אמר זיבח וקיטר בסייף, גיפף ונישק במיתה, שמח בלבבו בהדרוקן. וחד אמר עדים והתראה בסייף, עדים בלא התראה במיתה, לא עדים ולא התראה הדרוקן. היינו שבדק אותן כסוטות כאיתא התם ברש"י. ונמצא שיש בזה יסודות בדיני ע"ז ועדות והתראה.

ועי' בספר מעשה איש (ח"ו ע' נט) שלא התיר ללמוד לימודי קודש לבנות אלא פשטות הדברים על פי פרש"י לא עם מפרשים, כי כל היתר לימוד תורה לנשים אינו אלא לדבוק לתורת ה' ולהאיר לבן לקיום התורה ומצוות וליראת שמים טהורה, עכ"ל. ועי' בספר חינוך ישראל (פ"ז סי' ד) דהעיר ששם בספר מעשה איש (ח"ב ע' לב) מביא משם החזו"א ז"ל דבדרך עראי מותר ללמוד לנשים אף סוגיא, עי"ש.

ועי' בב"ח (יו"ד סי' רמו) דהתיר בדרך עראי. ועי' בדרך שיחה (פ' וירא) דמביא משם הגר"ח קנייבסקי שליט"א משם החזו"א שצריך ללמוד הבנות חומש ורש"י בלבד ולא מפרשים אחרים, ושהגר"ח ק"ק שליט"א אמר שאף לבנות גדולות שבסמינר אין ללמוד רמב"ן, אבל יכולה המורה שהיא בר דעת למסור קצת מהרמב"ן או משאר ראשונים, עי"ש.

## ה.

### אופן לימוד דינים הנצרכים לה, ואי שרי ללמוד מתוך הספר

ועי' בשו"ת המהרי"ל (סי' קצט) דכתב לבאר טעם האיסור בלימוד תורה לאשה ובתחילה תמה הרי מצינו בפסחים (דף סב, ב) דברוריה אשתו של ר"מ היתה לומדת ג' מאות שמועות מפי ג' מאות תנאים בכל יום, וכן איתא לתוספתא כלים בבא מציעא (פ"א ה"ג) "קלוסטר רבי טרפון מטמא וחכמים מטהרין, וברוריא אומרת שומטה מן הפתח הזה כו', וכשנאמרו הדברים לפני ר' יהושע אמר יפה אמרה ברוריא", ושם בבבא קמא (פ"ד ה"ט) שנחלקה עם אחיה בנו של ר"ח בן תרדיון ואמר ר' יהודה בן בבא "יפה אמרה בתו מבנו", (עיין שם הגדולים סוף אות ר' ערך רבנית).

וכן ממה שמצינו שטבי עבדו של ר"ג היה חכם, והרי עבד אסור ללמוד תורה שהוקש לאשה. וכן מצינו שבזמן חזקיהו אמרו בסנהדרין (צד, ב) דבדקו מִדן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק ותינוקת שאינם בקיאים בהלכות טומאה וטהרה.

וכתב שצריך לומר שמותרים ללמוד עיקרי הדברים הנצרכים להם בלא דקדוק והעמקה, ומה שעשתה ברוריה, או שעשתה ע"פ הוראת אביה רבי חנניה בן תרדיון שאולי סבר כבן עזאי, או שעשתה כן מדעתה. ובאמת לא היתה נוחה דעתו דר"מ בעלה מזה עי' בעבודה זרה (יח, ב) וברש"י שם, ולכן השתדל להכשיל אותה שלא יעלה על דעתה שהיא לא בכלל נשים דעתן קלות, עי"ש.

וכן מה שהיו בקיאים בזמן חזקיהו היינו בעיקרי הדינים הנוהגים בימיהם טומאה וטהרה וזה שייך גם לנשים. וטבי ג"כ עשה על דעת עצמו. ואולם ראיתי בספר הערות להגרי"ש אלישיב ז"ל שהעיר על המהרי"ל דמה שייך להקשות על טבי העבד בגלל שהוקש לנשים הרי מה שנשים אסורות בת"ת הוא משום דדעתן קלה וזה לא שייך בעבד, וסיים שהוא פלאי.

וחשבתי אולי לבאר צדקת המהרי"ל שהרי הטעם באשה לאיסור בת"ת היינו משום שמוציאה דברי תורה לדברי הבאי ועבירה, ולמה לא אומרים כן גם באנשים, אלא משום שנשים דעתן קלה, וכיון שהם פועלות פעמים רבות ע"פ נטיית הרגש טפי מהשכל כידוע, ממילא יש חשש שינצלו את הדברים לפי רצונן. וא"כ לפ"ז הרי קי"ל דעבדא בהפקרא ניחא ליה (כתובות יא, א) וממילא יש חשש נמי שינצל את לימודו לצורך דברי הבאי ועבירה ששם נטייתו חזקה.

והנה בפשטות אם מדובר בדינים השייכים לאשה אפשר שמותרת גם בתורה שבע"פ ועי' בב"י (יו"ד סי' רמ"ו) בשם האגור שכתב שמותר לאשה ללמוד הדינים השייכים לאשה ואף מחוייבת בזה והוא ע"פ המהרי"ל דאיסור משום תפלות קיים רק בדרך עמקות ופולפל.

וכן איתא בספר חסידים (סי' שיג) דשרי לאשה ללמוד הדינים הנצרכים לה וטוב שתעשה זאת, ואף ללמוד מתוך ספר אין איסור. אמנם במהרי"ל הנ"ל כתב שאין ללמוד מתוך הספר דאפשר על פי הקבלה ללמוד השורשים והכללות, וכשיסתפקו ישאלו למורה. וכ"כ נמי בערוה"ש שמעולם לא נהגנו ללמדן מתוך הספר. ברם, עי' בספר ויואל משה (מאמר לשון הקודש) דכתב דאף המהרי"ל לא כתב אלא בזמנו שהקבלה היתה חזקה, אבל בדורנו דגם האבות והאימהות בעצמם אינם בקיאים בדינים, אפשר דהשתנו הדברים.

ועי' נמי בשו"ת שבט הלוי (שם) שהעיד כדברי הערוה"ש שכך היה המנהג מקדמא דנא בכל מקומות ישראל לפזוריהן שלא למדו מתוך ספר, ורק עתה אחר שנתחדש ענין בתי הספר לבנות התחילו ללמדן, וזה כשלעצמו לא ברור היתרו. ומ"מ כתב דשרי ללמדן רק פשוטי המקרא עם ביאורים של פשט בתוספת מאמרי חז"ל הנוגעים לפשט מוסר צניעות והלכות נחוצות, אבל לא עמקות המקרא עם כל פרש"י ורמב"ן ואבן עזרא וכדו'. וכן איסור מוחלט ללמדן תורה שבע"פ כמשניות וגמרא וכל הדומה לזה וכמלמדן תפלות. והלכות הנחוצות להן כגון מליחה ושבט וברכות ותפילה ונדה וכדו' מותר ללמדן פשטות ההלכה בלי מו"מ ופולפל והעמקה.

וראיתי גם בספר הערות הגרי"ש אלישיב ז"ל (סוטה כב, ב) דכתב דנראה להלכה שיש איסור לנשים ללמוד משניות, דאין כאן שום ידיעת הלכה למעשה. וכבר כתב כן באג"מ (יו"ד ח"ג סי' פז). וגם תמה על נשים שלומדות חומש רש"י, דרש"י הוה תורה שבע"פ ולא רק פשוטו של מקרא. והדברים עולים בקנה אחד עם דברי בעל שבט הלוי. גם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' כו) כתב להחמיר ללמוד משניות בשולחן שבת כאשר נמצאות הנשים.

וגם בשו"ת דברי יציב (יור"ד סי' קלט): והנה תמה אני ולא אדע דמי הוא זה, יהיה מי שיהיה אף אם גובה ארזים גבהו ושיאו עד לשמים יעלה, שיכול לסטות בכלשהו מפסק ברור בש"ס סוטה (כ, א. כא, ב) ובשו"ע יור"ד (סי' רמו סעי' ו), ומוסכם מכל הפוסקים, שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד וכו', וכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, ואיך אפשר לעשות ח"ו מתפלות גדר לאמונה קדושה ופרישות, עי"ש.

## ג.

### החששות שיש בלימוד תורה לאישה

והנה זה ברור שלמרות ההיתרים שנכתבו לעיל וגם לקמן גבי לימוד תורה שבכתב או חלק מתורה שבע"פ ושלומדת לבד ולא מלמדים אותה וכו', מ"מ ודאי עדיף שלא תלמד האישה תורה מלבד דינים השייכים לה בלבד ודברי התנ"ך בדרך הפשט. ובאחד מכתבי העת שנתפרסם ראיתי אחד מרבני לונדון שכתב ד' סיבות שיש לחוש בלימוד תורה לנשים, ובאחד מהם כתב כי האישה מרגישה ומחזיקה את עצמה עליונית ואינה נכנעת לבעלה, כאשר היא אשה ידענית הרבה יותר מאישה שאינה ידענית, וכו'. והמציאות היום יומית שאנו נתקלים מוכיחה שעפ"י רוב הנשים המלומדות אינן ברכה ואינו מעלה, וצודקים ונכונים ביותר ותבונה דרכי הקדמונים שמנעו הלימוד לשם לימוד ולא ראו ברכה בגידול נשים ידעניות ולמדניות וכו'.

וגם אלו המתירים תורה שכתב, מ"מ אלו ואלו מודים שאין להפוך לימוד זה למטרה ועד לתכלית, אלא רק כאמצעי מזור ותרופה מחולאת ההשכלה ולהצלת דורות הבנות מחכמות זרות וחיצוניות. ועוד ששלמה המלך משבח הנשים "חכמת נשים בנתה ביתה", והיינו חכמת נשים ולא חכמת התורה. וחכמת נשים היינו חכמת החיים והבנת הסובב והקורות, והיא חכמה מושרשת וטבעית בנשים. וכל מזמור אשת חיל לא שיבחן אלא על מעשה ידיהן וחכמת חייה ויראת חטאה.

אמנם מדברי התוספתא דאייתנין לעיל (פ"ב דברכות הי"ב) והובאה בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד) "הזבין והזבות והנדות והיולדות מותרין לקרות בתורה ולשנות במשנה במדרש בהלכות ובאגדות". משמע דאשה מותרת בכל אלו. ואמנם בגמ' בבבלי בברכות (כב, א) מביאה הגמ' את התוספתא בלשון "הזבין והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים וכו', והשמיטה זבות נדות.

ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ג) דעמד בזה וכתב שאפשר שהתוספתא היא אליבא דבן עזאי והגמ' בברכות היא כמו ר"א והכי קי"ל. ועוד דאפשר שהתוספתא היתה קודם מעשה דברוריה, ואחר

המעשה גזרו טפי. ועוד אפשר דבתוספתא כתיב שמותרין לקרות ולא שמלמדין אותן, והיינו שלומדות מעצמן שבזה אין איסור כאמור, ורק לא מורין כן להלכה, ואם למדה לעצמה, אפשר שיש לה בזה שכר אם כוונה דעתה.

ומה שמותר ללמדן לכתחילה הוא תורה שבכתב ללא התחכמות יתירה וכמו שכתב הט"ז (יור"ד סי' רמו סק"ד) וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד ח"ג סי' מא) שהיה מנהג פשוט ללמד את בנותיהם תורה שבכתב. ובגמ' בנדרים (לה, ב) איתא "אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא".

וכן מותר ללמדם דינים הנוהגים בהם כדי שידעו לשמור ולעשות ועי' בשו"ע הגר"ז (הל' ת"ת פ"א סעי' טז), וכמו שלמדו בזמן חזקיהו המלך. וכך הוא בספר חסידים (סי' שיג) וז"ל חייב אדם ללמוד לבנותיו המצוות כגון פסקי הלכות, ומה שאמרו שהמלמד לאשה תורה כאילו מלמדה תפלות זהו עומק תלמוד וטעמי המצוות וסודי התורה ואותן אין מלמדין לאשה ולקטן, אבל הלכות מצוות ילמד לה, שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת, וכן כל מצוות כדי לעשות להיזהר במצוות, שהרי בימי חזקיה מלך יהודה אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אפ' טהרות וקדשים, וזהו הקהל את העם האנשים והנשים הטף וכו' עכ"ל.

ועו"י בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' 1) ועי' גם בפלא יועץ (ערך נשים) דכתב דצריכות ללמוד הדינים השייכים להן וגם ללכת לעזרת נשים להשגיח מהחלונות להציץ מן החרכים לשמוע בלימודים, עי"ש. וכך מוכח גם מספר חסידים (הנ"ל) והשונומית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת (מ"ב ד, כ"ג) מכלל דבחדש ושבת הולכות.

וכתב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' סז) אחר דאייתי דברי הספר חסידים הנ"ל וז"ל: שלא תוכל ללמוד כי אם דינים כמו הרמב"ם, שמשם תדע עיקר קיום המצוות וזה אינו בכלל כאילו מלמדה תפלות דקאי על תורה שבעל פה דאינו אסור אלא גמרא וכיוצ"ב שיש בה עיון וחכמה וכו', אבל פשטי הדינים שאף שלא תדע טעמן ולא תבין בורין של דברים הא מיהא תדע כללי עיקרי הדינים וזה מותר וכו'.

והנה יש לדייק בדבריו דשרי אף תורה שבע"פ ויתכן שאפ' משניות משם שהזכיר לאיסור דוקא גמרא.

וכן מצאתי בבית אלוקים למבי"ט (שער היסודות פרק לז) שכתב דהבאר והמן שהיו הכרחיים היו בזכות משה ומרים, והיא התורה שנמשלה להם, שמשה רבינו היה מלמד תורה לאנשים ומרים לנשים במה שהן חייבות. ונרמזו באלו השני נסים ההויים שעל ידם, כי כמו שא"א לאדם לחיות בלא לחם ומים כן א"א בלי תורה וכו' ונמשלה התורה ללחם בערך אל התורה כולה המחוייבת לאנשים למזון נפשם, כלחם למזון הגוף, ונמשלה גם כן התורה למים בערך במקצת והיא המחוייבת לנשים לבד וכו' כן האשה היא מחוייבת בקצת מצוות והן אותן שאין הזמן גרמא וכדי שתוכל להזמין ולהכין ענייני האיש הלומד תורה כערך מים אל הלחם, עי"ש. הרי שמרים לימדה את הנשים במה שהם חייבות, ויתכן ולימדה אותן פסקי דינים.

## ז.

## דברי גדולי ישראל בדבר ההיתר בדורות אל

ברם, בדורות האחרונים מצינו קולא מיוחדת היוצאת מפי כהן גדול, ומשמע שגם תורה שבע"פ התיירו לפי רוח הכפירה הנושבת ברחובות, עי' בדברי מרן החפץ חיים (לקוטי הלכות על הלכות סוטה) דכתב וז"ל: ונראה דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היה חזק מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו וכמאמר הכתוב שאל אביך ויגדך, בזה היינו יכולים לומר שלא תלמוד תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים.

אבל כעת בעו"ה שקבלת האבות נתרופף מאד ומאד וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל ובפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בודאי מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדומה כדי שיתאמת אצלם ענין אמונתנו הקדושה, דאל"ה עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו, ע"כ.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ג) אייתי עוד מה שכתב בספר אשל אברהם (להגרא"י ניימרק ז"ל) בפירות הנושרין למס' סוטה (דף כ) דכתב דמאז החל הקטב מרירי של כפירה וחמרנית לשרור ע"פ חוץ והוא צודד נפשות, אי אפשר עוד להניח את בנות יעקב מבלי לגדלם על מעיינות התורה והיראה.

וכך כתב נמי בספר מאזנים למשפט (להגר"ז סורוצקין סי' מב) דכתב שאין שום פקפוק דמותר ללמדם בדור תהפוכות זה שהאמונה אבדה מרוב בני אדם, ואפי' בתורה שבע"פ מותרת ללמוד המסקנא האחרונה בלא קושיות ופירוקים, וההיפך מזה בזמנינו, כל מי שאינו מלמד את בתו דעת ד' ותוכן יהודי מקורי שישמשו כתרסיס בפני השפעת הרחוב, הרי הוא מלמד ממילא את אותה התפלות הממלאה עתה את חיי הרחוב.

ועי"ש עוד דהוכיח מהא דחזקיהו לימד גם נשים בתקופתו משום דהיה זה אחר דורו של אחז שסגר בתי כנסיות ובתי מדרשות, והיה צורך שעה גדול מאד שכמעט שנשתכחה תורה מהם. ולכן לימד דעת ה' ותורה ומצוות לכל ישראל ואפ' לנשים, וקיימו למעלה מה שעשה חזקיהו למטה.

ועי"ש עוד שאברהם הקדים אהל שרה שהיה מיועד לגיור הנשים לאוהל שלו עצמו. והוסיף גם שיש שני כוחות עיקריים לאדם חדא מה לחשוב מחשבות ולדעת חכמה וכשרון המעשה, ובזה האיש עולה על האשה, ומאידך כח הרגש שבלב והבינה התלויה בו, ובזה עולה האשה על האיש. ולכן ללימוד תורה בעיני בעיקר הכח הראשון, אולם לחיזוק האמונה צריך את הכח השני, ולפי ירידת הדור אם תלמד האשה הרי שיתחזק אצלה הכח השני יותר ותתחזק האמונה ויכולה בכוחה זה להשפיע על בעלה וילדיה, עי"ש שהאריך בכל זה.

ועי' בדברי רבינו יוסף חיים (סוד ישרים סי' ט) שכתב: "ע"כ נראה שאין ראוי לנשים לומר תיקון חצות, הן תיקון רחל הן תיקון לאה, מיהו בתורה שבעל פה אין קפידא, וכן מנהג הנשים בבתינו שעומדים באשמורת קודם עלות השחר ואין אומרות תיקון חצות, אלא לומדות פתיחת אליהו זכור לטוב וקצת לימוד כיוצא בזה, וזקנתי תנצב"ה היתה לומדת י"ח פרקי משנה" ע"כ.

ובספר מאמר מרדכי (להגר"מ אליהו זצ"ל ח"א יור"ד סי' יא) כתב: "כבר כתבו האחרונים שבימינו מותר לאשה ללמוד תורה הן תורה שבכתב והן תורה שבעל פה, וכן מותר לה ללמוד ספרי מוסר, ואף המורה ראשי ללמדה ובפרט אם צריכה להבחן על לימוד זה", עי"ש. עוד ראיתי שמביאים מספר ויברך דוד (הל' ת"ת סי' ט), ובספר אורחות רבינו (ח"א עמ' קצג) שהתירו האידינא בלימוד משניות עם הילדים [ואין הספרים כעת תח"י].

אמנם קולא זו היא גדולה, ואף החפץ חיים ושאר האחרונים שראינו לא התירו אלא דברי תורה שבכתב והפירוש הנצרך וכן דינים הלכה למעשה שהיא צריכה לשמור ולעשות, וכן דברי מוסר, ובוה התירו בשופי נוכח מצב הדור. וכן תיקנו לנשים ספר "צאינה וראינה" וספר "שמחת הנפש" ועוד ספרים. והה"נ ספרים שבימינו שמלאים בדברי חיזוק ואמונה, ועי' בזה עוד בשו"ת להורות נתן (חי"ד סי' נג).

ודברי מוסר ודאי שרי וכבר הביא בשו"ת אז נדברו (סי' ג) מאגרות הגרי"ס (מכתב ג) שכתב שאין הבדל בלימוד המוסר בין אנשים ולנשים וז"ל "אשר לא ככל הלימודים לימוד המוסרי הלזה, אין לך לימוד אשר יקיף חיובו על כל הנפשות הנשים פטורות מתלמוד תורה וכו' [וכתב בביאור "אגרת הזאת": אף שנשים פטורות מת"ת אבל הלוא הן מחויבות בלימוד הדינים שנצטוו בהן, לכן גם לימוד המוסר שהוא חלק מלימוד התורה, מביא לידי מעשה הנוגע להן, הן מחויבות בו].

ועועי"ש בשו"ת 'אז נדברו' שלמרות שמסתייג מלימוד תורה לנשים באופן כללי מלבד דינים הנצרכים וביאור הפשט על המקרא, מ"מ כתב שמוסדות שמכשירין להיות מורות משפיעות ומחנכות לבית יעקב התירו להם ע"פ חכמי הדור שיכולין ללמוד חומש גם עם מפרשים בלא הגבלה ואין חשש בזה.

גם בספר שו"ת הלל אומר (יור"ד עמ' רפב) כתב נתקבל לידי ספר קטן הכמות וגדול באיכות דברי מוסר, חכמה ודעת מאשה חכמת לב ברנדל בוים, זכר צדיקת לברכה, אשר בידה כתבה, יצרה וחברה ספרה זה "כתבים לבת ישראל", מרגליות טובות היו בפיה, כל מאמר ומאמר ראוי לשבח, וכדאי שספר זה יהיה בנמצא אצל כל בת ישראל וכו' עי"ש.

וראיתי בספר תורה תמימה (הערות דברים פרק יא אות מח) דאייתי בשם ספר שו"ת מעין גנים לרבי שמואל בר אלחנן יעקב הרקוולטי זצ"ל (וויניציאה שי"ג) מה שכתב אל אשה חכמה אחת בנדון היתר ת"ת לנשים, וז"ל "בהמשך הדברים, ומאמר חכמינו כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות אולי נאמר כשהאב מלמדה בקטנותה שגם במעלליה תתנכר אם זך ואם ישר פעלה, דודאי כי

3. בתורה תמימה שם כתב דלא נודע לנו מי הוא המחבר הנכבד הזה שעמד לחדש דין מחודש בסברא בעלמא, ובתוס' יו"ט סוף תמיד מביאו ומתארהו בשם מדקדק ומחבר ס' ערוגת הבושם על דקדוק לה"ק, ע"כ. ואנכי הצעיר מצאתי בספר מבית מאיר (שו"ת נתיב הלכה סי' ה) שכתב דראה בסדר הדורות שהחשיב אותנו ואת ספריו בין גאוני דורות קדמונים עי"ש. וז"ל: ר' שמואל בר' אלחנן יעקב ארקלווטי חיבר הספרים 'דגל אהבה', 'מעין גנים', 'ערוגת הבושם'. וכן הזכירו בשמות הספרים אות מ' וז"ל: 'מעין גנים' רבי שמואל בר' אלחנן יעקב ארקלווטי כ"ה אגרות וכ"ה תשובות בלשון צח מאוד שי"ג, עכ"ל.

האי גונא איכא למיחש שרוב הנשים דעתן קלות מבלות זמנן בדברי הבאי וכרובן כן חטאו מקוצר רוח. אמנם הנשים אשר נדב לבן אותנה לקרבה אל המלאכה מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב במה שהוא טוב, הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן לאדרן להדרן לסדרן לחזק ידיהן לאמץ זרועותיהן וכו', עשי והצליחי ומן השמים יסייעוך, עכ"ל.

ועוד מצאתי בספר שו"ת זקן אהרן (להרב אהרן ב"ר יעקב צבי וולקין רבה של פינסק קרלין, תלמידו דהנצי"ב בוולוז'ין, ח"ב סי' טו) שדן בלימוד תורה לנשים באורך ורחב וחיפש לימוד זכות על לימוד בבית הספר בית יעקב, ולבסוף התיר במכ"ש ע"פ דברי שלטי הגיבורים (פ"ק דע"ז) דמותר ללמד לעכו"ם נביאים וכתובים כדי שיראו בהן הנחמות והתשועות וע"י כן אפשר שידבק בתורת ישראל ע"ש, והדברים ק"ו, השתא התם דלימוד תורה לעכו"ם אסור מדאורייתא וכמ"ש לעיל, וגם הספק שמא עי"ז ידבק בד', ג"כ אין זה הצלחה גדולה לעם הישראלי, דקשים גרים לישראל ואפ"ה התירו ללמדם שמא יוגרם עי"ז שיודבק בד'. כ"ש נות ישראל שכבר עומדים בחיובם בשמירת התורה, ולכן אפי' לימוד כזה שמצד עצמו אין בו תועלת גדול כ"כ, אבל עכ"פ כיון שהוא גורם שע"י יתוספו ספסלי ויתרבו המבקריות בבתי הספר וינצלו מזרם הכפירה המנשב ברחוב, ודאי דחיוב גדול יש ללמדן וכו' עי"ש דהאר"ך בזה, ועוד התיר להעביר ממעות של ת"ת לטובת בית יעקב.

בקובץ יגדיל תורה (ירושלים גיליון יא) כתב כ"ק האדמו"ר הרי"צ מליובאוויטש זי"ע (במכתבו מכ"ח תשרי תש"א): במענה על מכתבו אודות לימוד דא"ח לנשים, הנה כללות הענין שלא ללמדם תורה הוא מפני שהתורה מפתחת החושים וכישרונות ואולי תתפתח עם הערמומית ויזיק לכמה עניינים בהנהגה ובכשרות ובטהרה ושתלויים בנאמנות. אבל כל זה הוא כשהחינוך מסודר ומוגבל ע"פ הוראת התורה, אבל בדורינו ומה גם בזמן האחרון אשר כל ענייני החינוך פרועים לשמצה והצעירים והנעור קוראים ספרי מינות, ורעל הכפירה באמת הולך ומתפשט, מצוה וחובה להעמיד עמוד האש ולהאיר את החושך וכו'.

וכתב עוד: "ובנוגע לשאלתנו בהנוגע להנהגה בפועל הלא כמה נשים בדורות התנאים והאמוראים וגם בדורות הקרובים אלינו היו יודעות תורה והרבה מהם שהתווכחו בדברי הלכה, וגם הגיהו ספרי בעליהם הגאונים והצדיקים, והעירו עליהם עד כי הכריחו להוסיף או לגרוע כפי דרישת הערה".

וחתנו כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש אמר (הובא בספר בצל החכמה ע' 123), "שכיום את לימוד התפלות יש כבר לבנות ממילא, אלא שבידינו להעמידן על דרך הישר".

וכיון שנושא זה רגיש מאד, לפיכך לענ"ד יש לחלק בין לימוד לגירסא, והיינו ללמוד כל התנ"ך בדרך פשט והבנת הדברים בהוספות דינים והשקפה, מותר לכתחילה האידנא ללמדן, ואף שכתב הרמב"ם שאין ללמדן תורה שבכתב היינו להעמיק ולפלפל בה וכמו שכתבו האחרונים. ולגבי לימוד משניות, אם קוראת ואפ"ה פרקים בדרך גירסא אין בזה איסור [ואפ"ס הזוהר בדרך גירסא שרי]. וללמוד עימן פרקי אבות שכל כולו מוסר ודרך ארץ, בודאי אין חשש ואף ראוי לעשות כן. וכן ללמוד עימן עיקרי הדינים ואפ' מתוך ספר אין חשש.



ומניסיוני יכול אני להעיד שזה רבות בשנים אני מוסר שיעורים במקומות שונים לנשים הן בהשקפה או בפרשה או בדינים הנחוצים להן, ובאמת אין הן זוכרות הדברים על בורים ורק מנסות ללמוד ע"מ לדעת איך לקיים ולעשות ותו לא, ואדרבא ריבוי העניינים שיש בכל הלכה למי שלא לומד הסוגיות בעומק "וחי" את הדברים, הוא למשוי כבד עליו, ועכ"פ יוצא תועלת מלימוד זה ששומעות, שיודעות שיש בעיה או שאלה ומתעוררות לשאול אח"כ למורה הוראה.

ברם, ללמוד את המשניות והגמ' עם פירוש מבואר, אין להתיר, ויכול לגרום לפרצות רבות כמבואר בפנים התשובה, ולכן אם צריכה רק לבחון את בנה בע"פ במשניות לית לן בה ושפיר מותר וזה גירסא כמבואר, אולם אם צריכה ללמוד עמו או לבחון אותו בהבנה, אין להתיר.

ואותן נשים חכמניות אשר לומדות לבד ומתחכמות בתורה, יש לתהות על קנקן ולדעת ולבחון היטב אם מבינות גם חילוקי הדברים כדבעי, ואם יודעות לדמות מילתא למילתא, ובאמת ברוב הפעמים לא ידעו, ואם אכן ידעו, אין למחות בידן אולם גם אין לעודדן ולהמריצן.

#### ח.

#### לימוד התורה כנשים כמשך הדורות

וכבר היה לעולמים נשים גדולות בעם ישראל עי' במדרש תדשא ר"א דאיתא שם: "עשרים ושתים נשים ישרות גדולות בצדקות היו בישראל, שרה, רבקה, רחל ולאה, יוכבד, מרים, דבורה, אשת מנוח, חנה, אביגיל, האשה התקועית וכו'. ועי' עוד במדרשים על נשים שנאמרו להם דברים ברוח הקודש כגון תמר (מדרש הגדול בראשית לח, ג), אלישבע בת עמינדב (מד"ר ויקרא כ), סרח בת אשר שנכנסה בחייה לג"ע ועוד.

ואולם אפשר שאין זה משום שלמדו תורה אלא הכל מכח צדקותן וישרותן ורוחב בינתן. ומצינו גם שו"ת מהרש"ל (הערות סי' כט) דאייתי המהרש"ל בשם זקנו וז"ל: "זאת ועוד אחרת אותה הרבנית מרת מרים הנ"ל נ"ע תפסה ישיבה כמה ימים ושנים וישבה באוהל וילון לפני' ואמרה הלכה לפני בחורים מופלגים כך קבלתי מאבותי בכתב ובע"פ עכ"ל א"מ זקני מהור"ר יוחנן לוריא", ע"כ. הרי שהיתה אשה חכמה ו"תפסה ישיבה".

ועי' בהקדמת בן הסמ"ע על חו"מ שמעיד על אמו הרבנית מרת בילה שהיתה בקיאה במפרשי התורה ובדיני הנשים ובהלכות נדה והיתה בקיאה כאחד מבעלי הוראה ומביא חידוש בשמה. וכן הוא בהקדמה לפרישה ודרישה דמביא חידוש בשמה גבי הדלקת נרות. כמו כן מסופר על הרבנית מרת לאה שחיברה כמה תחינות לנשים וגם היתה לה בקיאות בש"ס, גם הגאון רבי יוסף שאול נתנזון (דברי שאול חי' אגדות מכבוד הגרי"ש נתנזון דף קיג) מביא קושיא ששמע בשמה של הרבנית לאה בת הרב מגלוגא.

כמו כן הרבנית מרת חווה סבתו של רבינו יאיר בכרך בעל החוות יאיר היתה אשה חכמה ומלומדת ועל שמה קרא את ספרו חוות יאיר. גם החיד"א מעיד בספרו 'מעגל טוב' על אשת הגאון רבי שאול

אב"ד האג. כמו יש נשים רבות שהעתיקו ספרים וגם למדו בהן תוך כדי. ועוד עי' בחיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים אות ר קונטרס אחרון רבנית) מש"כ בזה.

ועי' בשו"ת בית דוד (סי' צט) שכתב אם אנחנו מביטים בעינא פיקחא בדברי ימי ישראל בתקופות שונות מוצאים אנו נשים חשובות גדולות בתורה וידיעתן היתה כל כך רבה עד שהביעו דעתן בענייני הלכה ועכ"ז לא נשמע עליהם שום בקורת מצד החרדים אדרבא ביראת הכבוד הראוי דברו מחכמת הנשים האלה.

ועוד עי"ש שמצינו בשבת (דף זה) אשה חכמה ופרש"י אשת ת"ח או בת ת"ח ששמעה מאביה, ובירושלמי (שבת פ"ב ה"ז) 'פקחית', ועוד בירושלמי (שבת פ"ח ה"ז) אני לא שמעתי מאבא אחותי אמרה לי משום אבא. וכן בבלי טובא בברכות (לט, ב) אמר רבינא אמרה ליה אם, אביך עביד כר' חייא, ועוד דוכתי טובא כה"ג, עי"ש. וכן בזבחים (דף לא) דנשים שוחטות בקדשים, והרי צריכין לדעת כ"ד ספרי קודש והלכות שחטה ע"כ דהרבה מהן ידעו ללמוד. ועי' שו"ת ר' יצחק מלאטאש ז"ל (בן דורו של הב"י, עמ' קלט-קמ) שם הועתק שני נוסחי קבלה שנתן לבחורות לשחוט, עי"ש.

#### ט.

#### זאת תורת העולה

א. אין לנשים ללמוד משנה או גמרא וכדו' בצורה עיונית או בדרך פלפול וכדו' ודבר זה אסור גם אם לומדת בעצמה ולכן אם לומדת בגמ' מבוארת או משנה מבוארת הדבר אסור. ומ"מ אם למדה והבינה וכוונה דעתה, הרי שיש לה שכר על כך כדין אינו מצווה ועושה, ואין מעודדין אותה לכך. וללמדן דברי מוסר ואגדה שבגמ' אין בזה איסור. ויש מתירין בלומדת בעצמה ללמוד גם תורה שבעל פה, וסברא ראשונה עיקר.

ב. לימוד משניות בדרך גירסא ללא הבנה, מותר גם לאשה, ולכן יכולה לבחון את בנה על משניות שלומד, אולם בלי הפירוש שיש במשניות ובלי הבנה יתרה. ומשניות מסכת אבות, מותר ואף ראוי שתלמד.

ג. אין איסור לימוד תורה לנשים בדינים הנוהגים בהם, ולכן יכולה ללמוד מפי רב ומורה וכן ללמוד לבד דיני תרו"מ וחלה, ואיסור והיתר הנוגעים לה, וכן נדה ושבת ושאר דינים הנצרכת להן ביום יום, אולם רק בדרך הלכה למעשה ומסקנות הדברים. ודברי מוסר והשקפה מותרת ללמוד ואף מותר.

ד. תורה שבכתב ונ"ך יכולה ללמוד עם פירושי חז"ל המקובלים וגם דברים שלא תמיד נוגעים לפשט עצמו, ומותר ללמדן במסגרות בית יעקב, ואף שהיו גדולים בעבר שהתנגדו לשנות ממסורת ישראל סבא, לא כדורות הראשונים הדורות האחרונים, וכעת שרוח ההשכלה והאקדמיה והנהגות פרצה גבולות ומכלה כל חלקה טובה, יש לעודדן ולחזקן וללמדן בדברי רבותינו, ולואי ולמדו בספרים אלו ולא בספרים אחרים, ועת לעשות לה' וכו'.

ה. מצינו נשים גדולות שהיו בעם ישראל וברוב הפעמים גדולתן באה מכח פרישותן וצדקתם ומעשיהם הטובים ולא מכח עמל התורה שבהן. ואמנם מצינו גם מיעוט מן המיעוט שידעו ספר, ולכן אותן נשים אשר חשקה נפשן בלימוד תורה ולומדות לבד ומתחכמות בתורה, יש לתהות על קנקנן ולדעת ולבחון היטב אם מבינות גם חילוקי הדברים כדבעי, ואם יודעות לדמות מילתא למילתא, ובאמת ברוב הפעמים לא ידעו, ואם אכן ידעו, אין למחות בידן אולם גם אין לעודדן ולהמריצן מחשש שיצא מזה תקלה.

## בענין הקזת דם לעניינים רפואיים לאביו וברין מסייע בזה

הרה"ג הרב שילה צדוק שליט"א

רב שכונה בעיר

**שאלה:** רופא שאביו צריך להקיז דם, ולדעת מרן בשו"ע אסור, האם הבן יכול לסייע לרופא אחר לתפוס את אביו בכדי שלא יזוז בזמן הקזת הדם, וכן בנייתוח קטן, כיון שיש כאבים עזים בזמן החיתוך או החבלה, אלא דסו"ס צריך לרפא את האב, או דאסור משום מסייע לחבול באביו?

**תשובה:** בגמ' סנהדרין (פד, ב): איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנה אמר ואהבת לרעך כמוך (וכיון שחבירו חפץ בכך לצורך רפואה שרי – ע"פ רש"י שם), ורב דימי בר חיננא אמר נאמר ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור.

וכתב מרן בכס"מ (הל' ממרים פ"ה ה"ז) ובב"י (יו"ד סי' רמא) שלדעת רב דימי פטור ומותר. ועוד אמרו שם בגמ' רב פפא לא שביק לבריה למישקל סילוא (קוץ שנכנס בבשרו) ומר בריה דרבינא לא שביק לבריה למפתח ליה כוותא (לפתוח פצע של מוגלה) שמא חביל והוי ליה שגגת איסור, ומקשינן בגמ' דגם לאחר יהא אסור, ומשני, אחר שאינו מתכוון לחבלה הוי שגגת לאו, משא"כ בבנו דהוי שגגת חנק.

ונחלקו הראשונים אי רב פפא ומר בריה דרבינא פליגי על רב מתנה ורב דימי. הרמב"ם (ממרים פ"ה ה"ז) כתב וז"ל: המקיז דם לאביו או שהיה רופא וחתך לו בשר או אבר פטור ואע"פ שהוא פטור לכתחילה לא יעשה כן, במה דברים אמורים, בשיש שם אחר שיעשה כן אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא (בנו) והרי הן מצטערין הרי זה מקיז וחותר כפי מה שירשוהו לעשות (בדרכי הרפואה) עכ"ל. וכ"כ הטור (יו"ד סי' רמא).

והיינו דהרמב"ם והטור ס"ל דר"פ ומר בריה דרבינא לא פליגי על רב מתנה ורב דימי שהתירו לבן כדי לרפא את אביו להקיז לו דם, ומה דלא שבקוהו, כיון שיש אחר שיעשה, אבל באין אחר הוי שרי לבן להוציא את הקוץ והמוגלה.

אבל הרי"ף (שם יט, א בדפי הרי"ף) והרא"ש (סימן א שם) ס"ל דר"פ ומר בריה דרבינא פליגי על רב דימי ולא התירו לבניהם אפילו בדליכא אחר.

דכתב הרי"ף (שם): "בן מהו שיקיז דם לאביו, ואסיקנא רב פפא לא שביק לבריה". משמע שמסיק כרב פפא שאפילו בדליכא אחר אסור, כן הסביר הב"י במחלוקתם של הראשונים.

וכיון שהרי"ף והרא"ש לשיטתו (בהבנתו את דבריהם) פסקו להחמיר, לכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רמא סעי' ג) וז"ל: היה קוץ תחוב לאביו לא יוציאנו, שמא יבוא לעשות בו חבורה, וכן אם הוא מקיז דם או רופא לא יקיז דם לאביו ולא יחתוך לו אבר, אע"פ שמכוון לרפואתו. עכ"ל. והרמ"א שם פסק

כדעת הרמב"ם: "במה דברים אמורים כשיש אחר לעשותם, אבל אם אין שם אחר לעשות והוא מצטער הרי מקיזו וחותרך לו כפי שירשוהו לעשות (בדרכי הרפואה).

ומזה שמרן בשו"ע לא כתב חילוק בין אם יש אחר בין אם לאו משמע דס"ל דבשום אופן אסור לבן להקיז לאביו.

ואמנם הב"ח (שם סק"ג) השווה דעת הרי"ף והרא"ש לדעת הרמב"ם והטור, וס"ל דרב פפא ומר בריה דרבינא לא פליגי על רב מתנה ורב דימי, ומה שרב פפא ומר בריה דרבינא לא שבקו לבריה, כיוון שהיה אחר אבל באין אחר ודאי שהיו מתירים. וכ"כ הרמב"ן (תורת האדם – שער המיחוש, ענין הסכנה) בדעת הרי"ף דגם הוא יסבור כן, וז"ל: "דאע"ג דמכה אדם לרפואה פטור ומצווה דואהבת לרעך כמוך הוא אפילו הכי כיון דאיכא אחריני לא שבקינן לבריה למעבד הכי, דילמא חביל ביה טפי, ממה שהוא בדרך הרפואה, והוי ליה שגגת חנק".

והב"ח הקשה על הבנת הב"י בראשונים, דאיך יתכן שהטור סתם להקל כהרמב"ם ולא הביא דעת אביו הרא"ש דאוסר, אלא דבר ברור דלדברי הכל מותר בדליכא אחר.

ועוד ראה כתב הב"ח דהכי משמע לישנא דתלמודא "לא שביק ליה לבריה" ולא כתב דאסר ליה לבריה, דמשמע דממדת חסידות לא שביק דבריה. וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב א ח"ד) בדעת ברי"ף (ודלא כהבנת הב"י ברבנו ירוחם).

ועוד נראה לי כדעת הב"ח דרב פפא ומר בריה דרבינא דאייתי גמ' תמיד מעשה אחרי שני פסקי רב מתנה ורב דימי להיתרא, מעשה האמוראים אינו סותר את דינם של רב מתנה ורב דימי, וכפי שמצינו בכ"מ בשאלת הגמ', מעשה לסתור? אלא מוכח כהסבר הב"ח, שמעשה האמוראים לא סותרים את פסקי האמוראים שפסקו להיתרא, ואולי המעשה בא לפרש דכל ההיתר הוא בדליכא אחר, אבל בדאיכא אחר לא שבקו לבריה.

והרמב"ן (שם) כתב על הני עובדא דרב פפא ומר בריה דרבינא, תמיהא לי, א"כ לא יתעסק בקי ברפואות כלל, דילמא טעי והוי ליה שגגת סייף, ועוד מאי שנא בן בהקזה דאביו ומאי שנא אחר בהקזה דחבירו דהתם נמי דילמא מזיק ליה, שכמה דברים של סכנה תלוי בהקזה, ויש לומר כיוון שניתן רשות לרופא לרפאות ומצוה נמי איכא, אין לו לחוש כלל אם יתנהג עמהם כשורה לפי דעתו אין לו ברפואות אלא מצוה ורחמנא פקדיה לרפויי ויתכן ליביה אנסיה ומיטעא, אבל בן אצל אביו כיון דאיכא אחרינא למישקל סילוא וכו', לא שבקינן לבן למיעבד הכי דלא להוי מעייל נפשיה לספק חיוב מיתה. והרמב"ן שהביא הב"י גם הוא סובר דמעשי האמוראים בגמ' אינם סותרים את הדין להיתרא בדליכא אחר.

יוצא מעתה לדעת מרן בשו"ע אסור בשום אופן גם בדליכא אחר, אמנם הבן איש חי (פרשת שופטים) כתב לפסוק כדעת הרמב"ם והרמ"א ולא כפסק מרן, דכתב: "במה דברים אמורים כשיש אחר לעשות להם אבל אם אין אחר, והם מצטערים הרי זה מקיז ועושה וכו'. ומסתבר שהבין כהבנת הב"ח שהדין לכ"ע.

והן אמת שמצאנו לעוד אחרונים שהבינו כדעת הב"ח שהם מהר"י קאסטרו והרב שמע אברהם (סי' ע) שהיו בתקופה מקודם הב"ח, וכתבו שהעיר סלוניקי שהייתה עיר גדולה לאלוקים של חכמים וסופרים וכתבו שרובם של גדולי התורה בעירם הסבירו כהבנת הב"ח וכך נקטו להלכה, לא כמורן הב"י.

ואמנם חולה הזקוק לקבל זריקה בכל יום או בדיקת סוכר בדרך הוצאת דם ע"י מחט ואביו או אמו אינם יכולים לעשות בעצמם מפני גילם המופלג, או מוגבלות אחרת, וקשה עליו לחפש בכל יום מי שיזריק או יקח בדיקת סוכר בדם מחמת טרדה מרובה או הוצאות כספיות, אפשר להקל, בספק ספיקא. שמא כל האיסור במתעסק בחבורה ולא במתעסק במעשה שהוא לרפויי בלבד שאינו קשור בפצע, ושמא מהני מחילה.

כמו שכתב המנ"ח (מצווה מח אות ב) שכל מה דאיבעיא בש"ס מהו שיקיז דם באביו דווקא שלא ברצון אביו או שאביו חולה שאינו יודע בין ימינו לשמאלו כגון מחלת אלצהיימר או סניילי וכן הני אמוראי דלא שבקי ליטול להן קוץ דילמא יעשה חבלה שלא לרצון אביו, אבל אם אביו מוחל ומצווה לבן לעשות לו אינו חייב ואינו עובר כלל. וההסבר לכך דלכאורה כמו שאדם בעלים על ממונו לפטור מממון כמו"כ הוא בעלים על גופו במה שהוא מותר לחבול בעצמו כגון זה לחבול לרפואתו. עיי"ש.

ולכן אחר בקשת המחילה מאביו מכאן ולהבא שאם יגרום לו צער וכדו' יכול הבן להזריק ולקחת בדיקת סוכר.

ויש שחילקו בין הקזת דם לצורך בדיקות רפואיות כלליות שעושים בקופת חולים ואין בזה סכנה, צריך להעדיף אחות אחרת ולא בת האב, משא"כ בוריקות בבית ובדיקות דם בבית כגון בדיקת סוכר דמותר. ויש שחילקו דבזירקות לתוך הווריד הוי כהקזת דם, משא"כ זריקות בתוך הבשר כגון זריקות אינסולין או חיסון שפעת וכדו' דלא מוציא דם, יהא מותר ע"י הבן.

ובגשר החיים ח"ב סימן א (להרי"מ טיקוצ'נסקי) כתב דאם האב והבן עניים מותר לבן להזריק לאביו, דאם הבן בחנם, ומומחה אחר בתשלום י"ל דחשיב דליכא אחר.

ודעת הרמב"ם שהתירו בדליכא אחר, אם יש אחר אלא שהבן עושה יותר טוב ואביו חפץ בו במיוחד בניתוח אם הבן רופא מומחה והאב סמוך ובטוח דהבן ינתחו בהצלחה ורוצה בזה ומוחל מראש על הוצאת הדם דבמקום צורך שרי לבן לנתח את אביו. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' לט והביא ראייה מהירושלמי דאפילו יש רופא אחר, כיון דלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות.

ועתה לשאלתנו אם מותר לבן להחזיק את אביו ולסייע לרופא לנתח או לחתוך מגופו של אביו ויהא חבלה, גם לדעת מרן. היות ורבו האחרונים שכתבו כדעת הב"ח – שכל הראשונים סוברים להתיר, שאם אין אחר טוב מבנו וסומך על בנו שיעשה את המירב להצלחת הניתוח, אחרי בקשת המחילה יכול הבן לעשות.

ועוד שנוח ונעים ומכובד יותר לאב שבנו יעשה זאת מחמת כיסופא מאשר רופא אחר, ומכ"ש שיכול לסייע להחזיק בחזקה שלא יסבול אם יתנועע בעת החיתוך, וכן ספר המספר ומגלה לאביו

צריך להזהר מאוד שלא יעשה חבלה בהוצאת דם, וכן יכול לתת הוראות איך לעשות את הניתוח בשעת הניתוח. ובשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קצז) כתב דהבן יכול לחתום לעשות ניתוח לאביו כשהוא אפוטרופוס, ולא נחשב מסייע לעשות חבלה באביו.

ומה שמצאנו בלאו דלא תקיפו שיש איסור גם למקיף וגם לניקף כיון שהניקף מסייע למקיף בהטיית הראש, רק בזה יש דין של מסייע. וכן מותר מן הדין לקנות ביום חול בחנות המחללת שבת ולא נקרא מסייע, אלא שכתבו האחרונים בשם הרב אלישיב זצ"ל שאין ראוי לקנות בחנויות אלו שזה מחזיק ידי עוברי עבירה ואולי יש בזה חילול ה', אך לא מסייע, שלא מחמתו פותח החנות בשבת. הוא הדין בנדו"ד שהרופא חותך את היבלת או הקזת דם גם בלעדי שיחזיקו באב אלא אדרבא, הבן מסייע להחזיק את אביו כדי שפחות יכאב לאביו ובודאי יש בזה מצוה של כיבוד אב ומצוות ואהבת לרעך כמוך.

## בענין מצות שילוח הקן

הרה"ג הרב ירחמיאל קורקוס שליט"א  
רב ביהכנ"ס וראש כולל 'אוהל יוסף וחנה'

### א.

#### טעמי מצות שילוח הקן

ב' טעמים עיקריים נזכרו למצות שילוח הקן, המפורשת בתורה<sup>1</sup> "כי יקרא קן צפור לפניך . . . אפרוחים או ביצים . . . שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך".

א) לחזק בלבנו את מידת הרחמנות, שלא ניטול את האם מעל גוזליה, אלא קודם נשלחנה לחפשי, ורק לאחר שתתרחק מן האם ניטול את גוזליה.

וכמו שכתב הרמב"ן<sup>2</sup> "כי הטעם . . . לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם", והביא שם בהמשך מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, כי אהבת האם לבני בטנה הוא מפעולת כח המחשבה (ולא מהשכל) המצויה בבהמות כאשר מצויה באדם, וכתב בסוף דבריו, דיותר נכון בעבור שלא נתאכזר.

ועד"ז כתב החינוך<sup>3</sup>, "לתת אל לבנו שהשגחת הא-ל ברוך הוא על בריותיו במין האדם בפר, כמ"ש כי עיניו על כל דרכי איש וגו', ובשאר מיני בעלי חיים במינין דרך כלל, כלומר שחפצו ברוך הוא בקיום המין".

עפ"י טעם זה אפשר להבין את השכר שהבטיחה התורה למי שמשלח הקן שנאמר "למען ייטב לך והארכת ימים", שכל הדבק במדותיו של הקב"ה ומרחם על הצפור יזכה לחיים טובים וארוכים, ויתר על כך אמרו חז"ל<sup>4</sup> שבזכות מצוה זו זוכה לבנים, כשם שכיבדו את דאגת האם לגוזליה, כך הם יזכו לגדל ילדים.

ב) עוד טעם ע"פ הקבלה<sup>5</sup>, שבעת שהאדם משלח את האם מעל בניה והיא מצטערת ומטפחת בכנפיה – מיד עולה זכרונו של בני" לפני אביהם שבשמים, ומתעוררים רחמים עליהם, שמעת שגלתה השכינה וחרב המקדש נתונים הבנים בצרה ובשביה כיתומים וגלמודים בלא אב ואם, ובאותה שעה מתעוררים רחמים גדולים על ישראל.

1. תצא כב, ו-1.

2. בפירושו עה"ת שם.

3. מצוה תקמה.

4. דברים רבה כי תצא פיסקא ו.

5. תקו"ז כג, א.



טעם נוסף שמעתי בשם ח"א, שיש כאן לימוד מוסר שלא ינצל אדם לצרכו את חולשתו של השני, שהרי האם עסוקה בטפוח ביצי האפרוחים, ואי"ז הוגן ומוסרי לנצל את ה"אמהות" ולקחת את היונה לצרכו, כך גם זה לא מוסרי לנצל את החולשה של השני.

## ב.

### פרטי דינים במצות שילוח הקן

א. מצות שילוח הקן היא דווקא בערב, זמן שהאם רובצת על הקן, ולא ביום שאז דרכו של הזכר לרבוץ. ודוקא עוף טהור ולא טמא.

ב. יש אומרים, שאם אינו לוקח את הביצים או האפרוחים לא קיים המצוה, וי"א שאינו חייב ליקח אותם, וטוב שאחר ששילח את האם יקח את הביצים או האפרוחים ויהנה מהם, ע"י שיראה לילדים וכיו"ב, כי לא נהוג כיום להשתמש בהם לאכילה.

ג. עיקר מצות שילוח הקן היא, שיקח אותה בידו ויפריחנה, וכיון שלא לזכות באם, אלא לקיים מצות שילוח הקן.

ד. אין מברכין על מצוה זו<sup>6</sup>.

ה. אם כבר זכה בביצים או באפרוחים, שוב אינו יכול לקיים מצות שילוח האם, ורק בקן אחר יוכל<sup>7</sup>.

ו. מסקנת הגר"נ קרליץ זצ"ל, שכיום שאין תועלת לאדם בביצים או באפרוחים כ"כ, החצר אינה זוכה לבעלים, ולכן ניתן לקיים המצוה גם בחצר של הבניין שלו או של אחרים, וזה חשיב הפקר ולא מזומן.

ז. אפשר לקיים המצוה ע"י שילוח ביד או במקל<sup>8</sup>. אך עדיף לתפוס את היונה ביד ולשלח אותה מיד (כנ"ל ג).

ח. אין לשלח האם בשבת או ביו"ט, כיון שעפ"י הסוד מעורר יללא דלעילא ואינו ראוי בשבת<sup>9</sup>.

ט. אם רוצה להחזיר את הגוזלים לקן כדי שתמשיך האם לגדלם – רשאי, ולא מפסיד בזה את המצוה.

י. גם אם יש גוזל אחד או ביצה אחת בקן, מקיים המצוה.

יא. גם אשה מקיימת המצוה כמו איש, כיון שהמצוה אינה תלויה בזמן מסוים.

6. ילקוט יוסף קיצוש"ע יו"ד סי' רצב.

7. שו"ע יו"ד סי' רצב.

8. חזו"א יו"ד סי' קעה ס"ב.

9. חתם סופר.

יב. אין צורך להפקיר את מקום הקן, כיון שממילא אנשים אינם רוצים לזכות בו, ואינם מקפידים על מי שישלח את האם (בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל).

יג. גם אם יש ספק האם העוף טהור – יקיים המצוה מספק, דספיקא דאורייתא לחומר.

## בגדרם של ברכות ראשונות והמסתעף בשיטת אדה"ז

### והצ"צ

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ  
תלמיד בישיבה

#### א.

חקירת האחרונים בטעם הדין דעל כולם אם אמר שהכל יצא ודחיית דבריהם

בדין הטועה בברכות הנהנין נפסק אשר "על כולם אם אמר שהכל יצא". וחקרו האחרונים<sup>1</sup> בטעם דין זה, האם הוי מדין ברכה כוללת, היינו שהיא ברכה כוללת לכל המינים, ולכל מין ישנה ברכתו הפרטית שזוהי ברכתו לכתחילה, אלא שבדיעבד אם בירך ברכה כללית יצא<sup>2</sup>. או שטעם דין זה הוא כי כך תיקנו חכמים שיוצא בה ידי כל הברכות כולם<sup>3</sup>.

ומדברי הרא"ש כתבו להוכיח לצד הב', שכתב<sup>4</sup> דאם בירך בורא נפשות על דבר שברכתו האחרונה היא מעין ג', דלא יצא.

ואם נאמר דברכת שהכל פוטרת מטעם שהיא ברכה כללית, א"כ צ"ל גם בברכת בורא נפשות, שהיא ברכה כללית ופוטרת הכל בדיעבד, ומדוע כתב הרא"ש שאינה פוטרת. אלא ע"כ שגם ברכת שהכל הטעם שפוטרת הכל אינו כי היא ברכה כללית, אלא זהו מתקנת חכמים שיפטור.

אמנם יש לדחות ראייתם, דסו"ס מדוע בבורא נפשות לא תיקנו חכמים שיפטור, הרי גם היא ברכה כללית (להבנה זו)?

ועל כרחך צ"ל שאכן ברכת שהכל פוטרת כיון שהיא ברכה כללית, והטעם שבורא נפשות אינה פוטרת הוא כיון שהיא שונה ממנה ואינה ברכה כללית. דהרי היא נתקנה בזמן הגמ'<sup>5</sup> על דברים מסוימים, ולא כברכה כללית<sup>6</sup>.

1. ראה חידושי ר' אריה לייב מאלין סי' ב-ג.

2. ראה בהלכות ברכות לריטב"א (פ"ב הי"ד) הוצאת מוה"ק שכן משמע מדבריו.

3. כ"כ בעוללות אפרים (להיד אפרים) דין ב'.

4. ברכות פ"ו סי' ט.

5. ראה ביאורי הגר"א סי' רח סקי"ט שדייק כן מדברי הרי"ף והרא"ש.

6. ברכות מד, ב.

## ב.

## ביאור גדר ברכת שהכל לדברי אדה"ז

ולכאורה כן נראה בדברי אדה"ז, שברכת שהכל פוטרת מטעם שהיא ברכה כללית. דבשו"ע שלו כתב<sup>7</sup> לגבי דבר שנשתנה לקלקול שנתשתנית ברכתו המיוחדת לו ומברכים עליו "ברכה כללית הכוללת הכל שהיא שהכל נהיה בדברו".

היינו שישנם ברכות כלליות כברכות בפה"א ובפה"ע, שהם כלל לפרט מסוים, בפה"א כלל לגבי כל הפירות הצומחים מהאדמה ובכללם פירות האילן, ובפה"ע כלל לגבי פרי הגפן. וברכת שהכל היא כלל כללי הכולל כל הברכות (גם אלו שהם כלל לגבי פרט).

ובפשטות יש לבאר זאת בלשון הברכה 'שהכל נהיה בדברו', היינו שבברכתו משבח על עצם בריאת המאכל, והרי כל מאכל נברא וא"כ היה בכלל זה.

אלא שישנם מאכלים שלהם שבח פרטי יותר, וכשמברך עליהם משבח את הקב"ה בשבח הפרטי של המאכל, כגון בפרי אדמה משבח על היות האדמה מכינה אוכל לצורך קיומו וכדו'.

וא"כ נמצא הטעם לדין שעל כולם אם אמר שהכל יצא הוא כי שהכל היא ברכה כללית הכוללת הכל<sup>8</sup>, וכנ"ל הטעם שהיא כוללת הכל וכנוסח הברכה.

ולפי הנ"ל נמצא דברכת בפה"ע (דהיא ג"כ ברכה כללית לגבי פרט – בפה"ג), קרובה יותר בחשיבותה לברכת בפה"ג, וכן ברכת בפה"א לגבי ברכת בפה"ע, מאשר חשיבות ברכת בפה"א לגבי שהכל – כיון שברכת שהכל היא ברכה כללית הכוללת הכל. היינו שהיא כלל לא רק לגבי פרט מסוים, אלא כוללת הכל.

ואכן הביא אדה"ז<sup>9</sup> מדברי הרא"ש, שברכת בפה"ע חשובה לגבי בפה"א, אלא דלא חשיבא כ"כ כבפה"א נגד שהכל. והטעם לזה כנ"ל. ונפק"מ<sup>10</sup> לענין חביבות, דאם פרי האדמה חביב עליו יותר מפרי העץ מברך עליו תחילה, משא"כ בדבר שברכתו שהכל חביב עליו נגד דבר שברכתו בפה"א או בפה"ע.

וא"כ נמצא דגם לדברי הרא"ש ברכת שהכל פוטרת הכל מטעם שהיא ברכה כללית הכוללת הכל<sup>5</sup>, והוכחת האחרונים לעיל מדבריו במק"א אינה מוכרחת.

7. סי' רד סעי' ב. ולהעיר שהלשון דלקמן היא מהרא"ש שם סי' כה.

8. ראה גם חידושי הצ"צ (ז, ב) שכתב דעל יין שבירך עליו בפה"ע יצא "אם בירך עליו ברכה הכללית י"ל דיצא, דהא קיי"ל דאם בירך עליו שנ"ב נמי יצא י"ח.

9. סי' רב קו"א סק"א מהרא"ש שם סי' כה.

10. ראה סדר ברה"נ פ"י ה"ו.

ג.

שק"ט בחשיבות ברכת בפה"ג ביחס לברכת בפה"ע

והנה במה שהובא לעיל ע"פ דברי הרא"ש שהריחוק בין ברכת שהכל לברכת בפה"א הוא יותר מהריחוק שבין ברכת בפה"א לברכת בפה"ע, כן יש לדון ביחס של שאר הברכות זו לזו.

דהנה בהיחס שבין ברכת בפה"ע לברכת בפה"ג, יש מקום לומר לכאורה שהוא יותר קרוב מהיחס שבין בפה"א לבפה"ע.

והוא ע"פ דברי הצ"צ, ובהקדים:

בדין אם בירך על יין בפה"ע במקום בפה"ג – כתב אדה"ז בשו"ע<sup>11</sup> שלא יצא, וכ"פ בלוח ברה"נ<sup>12</sup>. אלא שבסדר ברה"נ השמיט דין זה.

ואכן בהגהת מהרי"ל על הגליון (שוע"ר שם) כתב: אבל בסידור השמיט דין זה, וכמדומה לי ששמעתי מפיו הקדוש נ"ע שחזר בו ופסק כאבן העוזר<sup>13</sup> שיצא בברכת בורא פרי העץ. עכ"ל.

ולענין אם בירך על יין בפה"א – השאיר הצ"צ<sup>14</sup> בצ"ע.

ונראה בדא"פ לפרש צדדי הספק:

דהנה מה שמברכין על יין ברכת בפה"ג הוא, כי מחמת חשיבותו הוציאו מכלל פירות האילן לברך עליו ברכה פרטית ומבוררת שמבררת חשיבותו על פני שאר פירות האילן.

ולכך אם בירך בפה"ע יצא, כי אמנם לא בירך את ברכתו הפרטית, אך סו"ס בירך ברכה כללית הכוללת את כל מיני פירות האילן (ופרי הגפן בכללם). ולפ"ז יש מקום לומר שכן הוא גם אם בירך בפה"א, דכיון שגם היא ברכה כוללת (אף שכוללת עוד יותר) יצא<sup>15</sup>.

אמנם, הן אמת שברכת בפה"ע היא כוללת לגבי בפה"ג, ובפה"א כוללת לגבי בפה"ע. אך כיון שהיין לא בא לכלל בפה"א, שהרי "היין הוציאוהו מכלל פירות האילן"<sup>16</sup> היינו שהיה בכלל פירות האילן<sup>17</sup>

11. סי' רב סעי' י.

12. פ"א ה"ב. ומקורו מהמג"א סי' רח סקכ"ב.

13. סי' רח סקי"ד.

14. חידושים ז, ג.

15. ודומה להא דעל כולם (אפי' פת ויין) אם אמר שהכל יצא, דזהו ברכה כללית עוד יותר.

16. לשון רבינו בשו"ע סי' קסז ס"א וסדר ברה"נ פ"א ס"ב.

17. בהא דחשיב כפרי כתב רבינו בשו"ע סי' רב ס"י, שהוציא מזיתים וענבים כמותם שאף שנשתנו, נשתנו לעילוי, שבשינויים הם באים לכלל דרך אכילתם שעיקר הפרי לכך נטעוהו, ענבים להוציא יין וזיתים להוציא מהן שמן לפיכך פרי הוא וראוי לברך עליו בורא פרי העץ.

(ולא בכלל פרות הארץ), אלא שמפני חשיבותו שמשמח לבב אנוש, קבעו לו ברכה מבוררת משאר פירות.

לכן אם בירך בפה"ע יצא<sup>18</sup> אך כיון שבכלל פירות הארץ לא היה, שהרי השינוי שלו משאר הפירות הוא שבברייתו היה במציאות פרי האילן ומזה נשתנה ליין, אך לא היה במציאות של פרי הארץ, א"כ הגם שברכת בפה"א היא כוללת, מ"מ כוללת היא דבר שהיה במציאות של ברכה זו. כגון פת שאם בירך בפה"א יצא כיון שהיא כוללת, והפת הייתה בכללה – בתחילת ברייתה כגרעין חיטה.

היינו שלפי סברא זו ברכה כוללת, כוללת היא רק מה שהיה בכללה בפועל ובמציאות.

ואולי יש לדייק זה מדברי הצ"צ במק"א, דהנה לגבי פת שבירך עליה בפה"א כתב הצ"צ<sup>19</sup> שיצא "דלא איבד ברכתו הראשונה", היינו מאחר שלפני שנשתנתה הפת לעילוי הייתה פרי אדמה (ומזה נלמד ליין לפני שנשתנה לעילוי שלא היה פרי אדמה, וא"כ לא זוהי ברכתו הראשונה).

וכן ממש"כ<sup>20</sup> לגבי יין בבירך עליו בפה"ע, "דהא קיי"ל דאם בירך עליו שנ"ב דנמי יצא י"ח, ועוד דכשם שאם בירך על פירות האילן בפה"א יצא כמו"כ וכש"כ שי"ל שאם בירך על היין בפה"ע שיצא". עכ"ל.

והנה ממש"כ שכמו שבבירך בפה"א על פירות האילן יצא, כמו"כ וכש"כ שיצא ביין אם בירך בפה"ע, אולי יש לדייק שהערך בין בפה"ג לבפה"ע יותר קרוב מאשר בין בפה"ע לבפה"א.

וזאת כנ"ל, מכיוון שפרי הגפן לפני שנשתנה היה במציאות פרי עץ (אלא שמפני החשיבות קבעו לו ברכה חשובה יותר), משא"כ פרי העץ שלא היה במציאות של פרי האדמה<sup>21</sup>.

## ד.

### שקו"ט בגדר ברכת כורא מיני מזונות

ועתה יש לדון ביחסה של ברכת במ"מ לגבי בפה"א וברכת המוציא.

דלכאורה יש להוכיח דברכת במ"מ לשיטת אדה"ז אינה ברכה כללית לגבי ברכת המוציא, מהא דכתב<sup>22</sup> שהיין הוציא והו מכלל פירות האילן והפת מכלל פירות הארץ, היינו דהברכה הכללית של פת היא בפה"א, שיצאה מכללה מפני שסועד הלב (ולא במ"מ).

18. ראה בתחילת דברי הצ"צ שם (ז, ב) שזוהי הסיבה בבירך בפה"ע יצא.

19. שם יא, ג.

20. שם ז, ב.

21. אלא שסברא זו גופא צ"ע מהא דבירך על פירות האילן בפה"א יצא, אע"פ שפירות האילן לא היו במציאות של פירות הארץ. היינו דזהו הוכחה לסברא שיוצא בבפה"א על יין. וצ"ע.

22. בסדבה"נ פ"א ה"ב.

וכן נראה גם מכך שרק בהלכה שלאח"ז (ה"ג) כתב על ברכת מזונות שמברכים על מיני דגן דאע"פ שאינם נקראים לחם מ"מ חשיבות יש בהם שנקראים מזון. דמזה משמע שלאחר שיש ברכה על לחם מחמת שסועד יש ברכה לדרגא הפחותה הימנה (מיני מזונות שאינם סועדים<sup>23</sup> אלא רק מזינים), ולכאורה אם במ"מ היא ברכה כללית הול"ל ברכת המוציא לאחר ברכת במ"מ, כמו ברכת היין (בפה"ג) לאחר ברכת פרי העץ, אלא כנ"ל דברכת במ"מ אינה ברכה כללית לגבי ברכת המוציא.

ולכאורה יש להוכיח עוד, דהנה בדין פת שבירך עליה במ"מ הביא אדה"ז (שם) מחלוקת, דיש אומרים שיצא וי"א שלא יצא, ופסק שספק ברכות להקל. והנה הי"א שיצא הוא מטעם דהיא ברכה כללית, והיא דעת האבן העזר<sup>24</sup> (וכן פסק לגבי יין שבירך עליו בפה"ע שיצא, ולכאורה הוא מאותו הטעם).

והי"א שלא יצא בפת אי בירך במ"מ, לכאורה פליג על היסוד הכללי שברכה כללית פוטרת, והיא שיטת המג"א<sup>25</sup>.

והנה לעיל הוכח דשיטת אדה"ז דברכה כללית פוטרת ברכה פרטית, וא"כ הו"ל ג"כ בזה לפסוק שיצא דהרי ברכת במ"מ היא ברכה כללית (ולא שספק ברכות להקל), אלא נראה שלדעת אדה"ז ברכת במ"מ אינה ברכה כללית לפת.

אלא שהברכה הכללית לגבי ברכת המוציא היא ברכת בפה"א, כמבואר מדברי אדה"ז "והפת הוציאו מכלל פירות הארץ", היינו שהיה בכלל פירות הארץ אלא שמפני חשיבותו (שסועד הלב) יש לו ברכה מבוררת יותר. ואכן כן כתב הצ"צ<sup>26</sup> דבירך על פת בפה"א יצא.

וכן נראה דברכת בפה"א היא ברכה כללית גם למיני מזונות, ולכך אם בירך על מיני מזונות יצא, מהא דבלוח ברה"נ<sup>27</sup> כתב דלא יצא ובסדבה"נ השמיטו, דלכאורה מזה משמע שדעתו בסידור שיצא בהנ"ל, וזהו מטעם שברכת בפה"א היא ברכה כללית.

ולהוסיף, שכל הנ"ל הוא גם להיפך – דאם בירך על פירות הארץ בפה"ע לא יצא. וכתב הבדה"ש<sup>28</sup> שמיני מזונות שבירך עליהם המוציא לא יצא. וההסבר לכך הוא לכאורה כי לא הגיעו לכלל המוציא (פת גמור), והוי כבירך על פירות הארץ בפה"ע.

23. ראה לבוש רח סי"ז.

24. דין הפת – סי' קסח דינים העולים אות ה, דין היין – סי' רח סעי' יד. וראה בא"ר (שם סט"ז) שכתב טעם שיצא בפת הוא מטעם ברכה כללית.

25. סי' קסח סקי"ח. וכ"כ בסי' רח סק"ב בדין היין. וראה עוד בהמתבאר לקמן (אות ח).

26. שם יא, א. והטעם הוא דאע"פ שנשתנה, נשתנה לעילוי ולא איבד את ברכתו הראשונה.

27. פ"א ה"ג.

28. סי' מח סק"א.

[אמנם לגבי ברכת בפה"ג נפסק (פ"א הי"ד) שענבים שבירך עליהם בפה"ג יצא, והביאור בזה ע"פ מש"כ אדה"ז (שם), לפי שגם הם פרי הגפן (משא"כ מיני מזונות שאינם פת).

דהנה ענבים במציאות הם פרי הגפן אלא שחסרה בהם חשיבות פרי הגפן (דביין מתבטאת חשיבותו של פרי הגפן, שבכך שנעשה יין הגיע לתכליתו של הפרי, וכמו שכתב אדה"ז<sup>29</sup> שלכך נטעוהו מתחילה). משא"כ מיני מזונות שלא רק שחסרה להם חשיבות הפת, אלא שכלל אינם במציאות פת (לחם הנאמר בברכה).

היינו דחילוק יש בערך החשיבות בין יין לענבים ובין מיני מזונות לפת – שמיני מזונות הם (לא רק חסרים חשיבות הלחם, אלא) גם מציאות אחרת].

ולפי כל משנ"ת עד עתה יש לבאר דין ברכת האורז, ובהקדים.

ה.

### ביאור בדברי אדה"ז בברכת אורז שלם והקושי שבזה

הנה בסדר ברכת הנהנין כתב אדה"ז<sup>30</sup> "אבל האורז אם בשלו עד שנתמעך או שטחנו ועשה ממנו פת, מברך עליו בורא מיני מזונות. ויש אומרים שאפילו לא נתמעך בבישול מברך עליו בורא מיני מזונות".

אמנם לא נתבאר בהדעה הא' לגבי אורז שלם (מבושל), האם ברכתו שהכל או בפה"א.

וראיתי שישנם הלומדים<sup>31</sup> שדעת אדה"ז כאן היא שאורז שלם ברכתו היא שהכל. ולפ"ז כך יש לבאר המשך דברי אדה"ז "ומספק ראוי לברך עליו שהכל כשהוא שלם, ואם ברך עליו בורא פרי האדמה יצא מאחר שהוא שלם":

דכיון שישנו ספק כיצד לברך (האם במ"מ או שהכל – לפי הסבר זה לדעה הראשונה בדברי אדה"ז) לכך פסק אדה"ז דיברך שהכל מספק. ומחדש אדה"ז בהמשך שאם ברך בפה"א יצא "מאחר שהוא שלם", דאע"פ שלאף אחת מהשיטות לא זוהי ברכתו, מ"מ הוא ככל פרי שלם שברך את הברכה המיוחדת לו טרם שבא לכלל חשיבותו, וכן הוא בנדו"ד שאם בירך בפה"א על אורז שלם (טרם שבא לכלל חשיבותו בתור תבשיל או פת) יצא<sup>32</sup>.

אמנם צ"ע בביאור זה, דלפ"ז שנחלקו אי ברכתו היא במ"מ או שהכל, הרי שגם ברכתו הראשונה (לפני שבא לכלל חשיבותו) היא שהכל, ומדוע יוצא בבפה"א?

29. סי' רב ס"י.

30. פ"א ה"י.

31. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אורז ע' קעז הע' 19.

32. כן ביאר דעה זו בביאור סדבה"נ.



ו.

**מעיר עוד על הנ"ל ועפ"ז מבאר דברי אדה"ז באו"א**

עוד יש להעיר על כל הנ"ל, מכך שבשם הגדולים (לנכד הצ"צ)<sup>33</sup> ציין דלעת הט"ז<sup>34</sup>, דדעתו שמברך על אורז שלם בפה"א, עיי"ש.

וא"כ לפ"ז י"ל בביאור המשך דברי אדה"ז, שמספק ראוי לברך שהכל (וזהו כהכלל שכתב לעיל בהלכה ד' – שבספק מחמת מחלוקת הפוסקים מברך שהכל). אלא שאם בירך בפה"א, יצא מאחר שהוא שלם. והיינו דגם לדעה שברכתו היא במ"מ, מ"מ אם בירך בפה"א יצא בדיעבד, כיוון שלא איבד את ברכתו הראשונה.

אמנם כ"ז הוא מאחר שהוא שלם, היינו שלדעה שברכתו במ"מ יוצא בבפה"א הוא רק כשהוא שלם דרק אז שייך לומר פרי האדמה, משא"כ כשנתמעך<sup>35</sup>.

[ועד"ז נמצא חילוק זה בריטב"א (הובא בשע"ת ריש סי' ר"ז) לענין בפה"א על פת<sup>36</sup>. ולכאורה אותה הסברא שייכת גם בנוד"ד].

ולפ"ז אתי שפיר דברי אדה"ז בבירך בפה"א שיצא "מאחר שהוא שלם". ודלא כמו שהקשה בביאור סדבה"נ שם מה חידש לן אדה"ז בבירך בפה"א שיצא "מאחר שהוא שלם" הרי ברכתו בלאו הכי היא בפה"א, וא"כ יצא ידי אחת השיטות עכ"פ.

אבל לפי הנ"ל אתי שפיר, דאדה"ז בא להשמיענו דאע"פ שיש ספק וצריך לברך שהכל כבכל הספיקות, הרי שאם בירך בפה"א יצא (לא כי זה כא' הדעות, אלא) מאחר שהוא שלם. היינו שלדעה שברכתו אדמה יצא לכתחילה, וגם לדעה שברכתו במ"מ יצא "מאחר שהוא שלם".

ז.

**קושיא על כל הנ"ל מדברי הצ"צ בכרכת הפת**

אמנם חילוק הנ"ל בין אורז שלם לנתמעך, יקשה לכאורה להולמו בדברי אדה"ז.

דאף שסברת הריטב"א היא דעל דבר שנשתנה צורתו א"א לומר פרי, ולכן אם בירך על פת בפה"א לא יצא, אמנם במה שביארנו בדברי אדה"ז שמה שיוצא במברך בפה"א על אורז שלם, הוא משום

33. להרשו"מ שניאורסון נכד הצ"צ (וראה בפתח דבר שם שכ"ק אדמו"ר הגיה מ"מ אלו). וכן הוא במ"מ וציונים לסדבה"נ.

34. סי' רח סק"ח וראה במשב"ז שם.

35. אכן בבדה"ש סי' מט סק"א דייק מדברי אדה"ז אלו "מאחר שהוא שלם" דדווקא בשלם, אבל בנתמעך אם בירך בפה"א דלא יצא. אך נשאר בצ"ע. וראה בהמתבאר (אות ח) לקמן בזה, ובהערה הבאה.

36. בשונה משמן זית ויין, דהגם שאינם הפרי עצמו, מ"מ מברכים עליהם בורא פרי העץ – ככרכת הפרי עצמו (ועל יין מחמת חשיבותו גורם לעצמו ברכה מבוררת יותר – בפה"ג) כיוון שמשקה היות והגפן חשובים כמותם (סדבה"נ פ"ז הי"א), משא"כ שאר משקין.

שלא איבד את ברכתו הראשונה – לכאור' כ"ה גם בנשתנה צורתו, דסו"ס לא איבד את ברכתו הראשונה, וא"כ לפ"ז צ"ל שגם בפת אם בירך בפה"א יצא, אף שאינו פרי. ואכן כ"כ הצ"צ<sup>37</sup> שבבירך על פת בפה"א יצא.

וא"כ עד"ז הוא גם באורז, דגם אם נתמעך ובירך בפה"א יצא. מה שאינו עולה בקנה אחד עם הביאור שהובא לעיל בדיוק אדה"ז "מפני שהוא שלם".

### ח.

#### ביאור דברי אדה"ז עפ"ד הצ"צ

לכך נראה לומר ע"פ דברי הצ"צ דאכן גם בנתמעך אם בירך בפה"א יצא. מטעם דלא איבד את ברכתו הראשונה, דזהו סו"ס גם בנתמעך.

ומש"כ אדה"ז הטעם שיצא "מאחר שהוא שלם", ודוייק לעיל דווקא בשלם שיצא, דבנתמעך אינו נקרא פרי – זהו רק טעם לשיטה באורז שלם דברכתו במ"מ, דאף לשיטתם אם בירך בפה"א יצא. מאחר שהוא שלם ובכך לא איבד את ברכתו הראשונה, אמנם אם נתמעך דאינו נקרא פרי לא יצא.

ואמנם כ"ז הוא לשיטת המג"א (סי' רח סק"י) שס"ל דבאורז שלם מברך במ"מ, דזהו לשיטתו בכ"מ דבדבר שנשתנה צורתו איבד ברכתו הראשונה. וכמו ביין שבירך בפה"ע פסק המג"א (שם סק"ב) דצריך לחזור ולברך בפה"ג. וכן בפת שבירך בפה"א דלא יצא (שם סק"ב). ולכאורה יקשה דכמו שעל פירות האילן אם בירך בפה"א יצא, מטעם דלא איבד ברכתו הראשונה<sup>38</sup>, אלא שמזה נראה דשיטתו היא דבדבר שנשתנה צורתו איבד ברכתו הראשונה כיון שאינו נקרא פרי.

וכ"ה גם באורז שלם (מבושל) דברכתו היא במ"מ ואם בירך בפה"א יצא בדיעבד דלא איבד את ברכתו הראשונה, משא"כ בנתמעך.

ואם כנים הדברים, יתבארו עפ"ז דברי הבדה"ש<sup>39</sup>. דהוא דייק מדברי אדה"ז "מאחר שהוא שלם", דווקא בשלם משא"כ בנתמעך. והביא את דברי הצ"צ הנ"ל בפת והשאר בצ"ע. וע"פ דברינו יתיישב, דאע"פ שכתב הצ"צ דיצא, מ"מ דיוקו בדברי אדה"ז בעינו עומד.

אמנם ע"פ הנ"ל דברים אלה הם לשיטת המג"א, ודיוק זה נכון בשיטתו. ושיטת אדה"ז א"ש כדברי הצ"צ. וכ"ז מבואר יותר ע"פ משנ"ת לעיל באריכות בדעת אדה"ז.

37. נסמן לעיל הע' 25. ונתבאר לעיל באורך דלכאורה כ"ה גם דעת אדה"ז בסידור. דגם בנשתנה לא איבד (אם דרכו בכך) ושייך לומר פרי, וכפי שכתב הצ"צ בהמשך דבריו (יא, ג) שהמ"א לא נרתע אחור מפני סברתו של התר"י (שיטת המג"א כאן וכן היא שיטת הריטב"א דלעיל).

38. דאת פירות האילן הוציאו מחמת חשיבותם מכלל פירות הארץ, לברך ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת שמבוררת ופורטת חשיבותם.

39. נסמן לעיל הערה 5.

ט.

**מביא ביאור לשיטה הא' וידחה**

אחר כ"ז ראיתי לח"א שכתב, שלכאורה מלשונו הזהב של אדה"ז נראה שלדעה הא' ברכת אורז שלם היא שהכל. שכתב אדה"ז (שם ה"י) "דוחן הרי הוא כשאר מיני קטניות ומברכין עליו שהכל בין על הפת בין על התבשיל הנעשה מקמחו, אבל האורז אם בשלו עד שנתמעך או שטחנו ועשה ממנו פת מברך עליו בורא מיני מזונות".

וביאר בזה, שכוונת אדה"ז בדבריו "אבל האורז" היא לאפוקי מדוחן ושאר מיני קטניות שגם אם נתמעכו ברכתם תשאר שהכל, אורז אם נתמעך ברכתו תהא במ"מ, אבל אורז כל עוד לא נתמעך תהא ברכתו שהכל כשאר מיני קטניות (ומוסיף אדה"ז שי"א שגם בלא נתמעך ברכתו במ"מ).

אמנם מעיון נכון בדברי אדה"ז, דעת לנבון נקל שלא לכך כוונתו.

דהנה בכלל דינם של מיני קטניות (ודוחן בכללם) הוא בפה"א, אלא שאם נשתנתה צורתו ברכתו היא שהכל<sup>40</sup>. ואדה"ז איירי במיני קטניות (ודוחן) שנשתנתה צורתם, שבזה ברכתם שהכל, וממשיך "אבל האורז אם בשלו עד שנתמעך" היינו אורז שנשתנתה צורתו מברך במ"מ.

אמנם כנ"ל לא נתבאר הדין באורז שלם (שלא נשתנתה צורתו), אבל פשוט שזהו ככל שאר מיני קטניות כשהן שלמים שברכתם היא בפה"א. היינו שאורז הוא בכלל מיני קטניות וההבדל הוא בנשתנה צורתו דאז נשתנה לעילוי, שברכתו היא במ"מ (ואח"כ הביא דעה נוספת, שגם בשלם ברכתו במ"מ).

ובהמשך (הי"א) פסק אדה"ז למעשה, שאורז שלם שלא בתוך הסעודה ברכתו היא שהכל. אבל זהו מטעם שאין ידיעה האם הוא אורז או דוחן. עיי"ש.

י.

**מקשה בטעם אכילת אורז תוך הסעודה**

ומדאיתנין להכי יש לבאר הטעם לאכילת האורז בתוך הסעודה.

דמחמת הספק לא יאכל כי אם בתוך הסעודה, ולכאורה צריך ביאור דלעיל (ה"י) כתב שמחמת הספק יברך שהכל, ולא כתב דיאכלנו בתוך הסעודה. ואין לומר דכיוון שבזה נתווסף ספק מהו – (בנוסף לספק מצד המחלוקת דלעיל ס"י) האם אורז או דוחן, דגם בספק זה פסק לעיל (ה"ד) שמברך שהכל?

ולהעיר שאכן הב"ח<sup>41</sup> כתב דבאורז שלם שלא נתמעך מחמת הבישול, מחמת הספק יאכלנו בתוך

40. שו"ע סי' רח ס"ח וברמ"א שם.

41. סי' רח ד"ה האוכל אורז.

הסעודה. ומש"כ אדה"ז הוא לשיטת הרמ"א<sup>42</sup> דלא איבד את ברכתו הראשונה. וא"כ דברים אלו הם לשיטת הרמ"א, אלא שכתב דלכתחילה יברך שהכל מחמת הספק (ובמברך בפה"א יצא רק בדיעבד, משא"כ לשיטת הרמ"א דבפה"א הוא לכתחילה).

## יא.

### ביאור בהקדים דינים העולים מדברי אדה"ז

ויש לבאר זאת ובהקדים הדינים העולים מדברי אדה"ז לגבי אורז ודוחן:

**אורז שלם** (שלא נתמעך מחמת הבישול) – יש מחלוקת האם ברכתו בפה"א או במ"מ. ובזה פסק דיברך שהכל, "ואם בירך אדמה יצא מאחר שהוא שלם". היינו דמחמת הספק לכתחילה יברך שהכל, ובדיעבד יצא בברכת בפה"א.

והיינו דאע"פ שבזה (אורז שלא נתמעך מחמת הבישול) ברכת בפה"א היא רק לדעה אחת, מ"מ מאחר דסו"ס הוא שלם לא איבד ברכתו הראשונה – בפה"א<sup>43</sup> (דהרי גם לדעה שמברך במ"מ, זהו מחמת היותה ברכה מבוררת יותר מחמת חשיבותו).

**דוחן שלם** – ברכתו היא בפה"א ככל שאר מיני קטניות.

**אורז שנתמעך מחמת הבישול** – ברכתו במ"מ לכ"ע.

**דוחן שנתמעך** – ברכתו בפה"א (דאע"פ שנתמעך לא נשתנית צורתו הראשונה לכך ברכתו היא בפה"א, בשונה מאורז דכבר בנתמעך מברך במ"מ (ועל תבשיל הנעשה מדוחן הוא רק כאשר נעשה מקמחו – נשתנית צורתו)).

וא"כ בהדבר שלם המונח לפנינו שהוא ספק אורז ספק דוחן. אם הוא דוחן ברכתו אדמה, אלא שיש לומר שמא הוא אורז וא"כ א"א לברך עליו לכתחילה אדמה, כיוון שבאורז לכתחילה ברכתו היא שהכל כנ"ל, וגם לברך שהכל א"א דאם הוא דוחן הרי ברכתו היא אדמה (ולומר שיוצא בברכת שהכל על הדוחן, מחמת היות ברכת בפה"א (שעל הדוחן) מבוררת יותר לגבי ברכת שהכל וא"כ זוהי ברכתו הראשונה. לא משמע כן מדברי אדה"ז בסי' רב קו"א סק"א<sup>44</sup>. עיי"ש). לכך לענין לכתחילה יאכלנו ירא שמים רק בתוך הסעודה.

42. שם ס"ז וראה בט"ז שם סק"ח.

43. ראה משנ"ת לעיל (אות ח).

44. ונתבאר לעיל (אות ב).

יב.

הערה דכל הנ"ל תלוי בפשט דברי אדה"ז

אמנם יש להעיר שכ"ז הוא באם נאמר בדברי אדה"ז "וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל" דמיירי באינו ירא שמים. היינו דלירא שמים האפשרות היחידה היא לאכול תוך הסעודה, ומי שאינו ירא שמים – שלא מקפיד לאכול תוך הסעודה, יברך שהכל.

והסיבה לומר חלוקה זו בדברי אדה"ז היא כיוון שברכת שהכל אינה ברכה המיוחדת לאורז, וא"כ כשמברך שהכל הוא דלא כמאן, ולכך העצה לירא שמים היא לאכול תוך הסעודה. וא"כ מש"כ בסעי' ' לגבי המחלוקת באורז לברך שהכל צ"ב האם הוא גם לירא שמים, ואח"כ בסי"א הביא את המחלוקת מהו אורז, ומחמת זה פסק לאכול תוך הסעודה – שמא הוא דוחן וכמש"נ בפנים.

אבל אם נאמר דברכת שהכל היא גם לירא שמים כשאוכל מחוץ לסעודה, א"כ ברכת שהכל היא לכתחילה גם כשאינה הברכה המיוחדת לדבר זה, וגם מש"כ בסעי' ' לגבי המחלוקת באורז לברך שהכל קאי על ירא שמים, ובסוף כל הענין כתב את העצה לאכול תוך הסעודה, ויקשה כנ"ל מדוע הביא העצה של תוך הסעודה, הרי גם לברך שהכל הוא לכתחילה.

אלא שעדיין צ"ב מדוע בנתמעך לא סגי בברכת שהכל לכתחילה, הרי אם זהו אורז ברכתו במ"מ לכ"ע ואם זהו דוחן ברכתו בפה"א, ויברך שהכל מחמת ספק מהו כדלעיל סעי' ד'.

יג.

סיכום העולה מדעת אדה"ז

א"כ נמצא בדעת אדה"ז, דברכה כללית פוטרת את הברכה הפרטית, ולכך ברכת שהכל דהיא ברכה כללית הכוללת את הכל, פוטרת הכל – אפי' פת ויין. ברכת בפה"א היא ברכה כללית לגבי בפה"ע, ולכן אם בירך על פרי העץ בפה"א יצא (ויש לדון אי חשיב גם לגבי בפה"ג כברכה כללית, ונתבאר לעיל דזה תלוי בצ"ע של הצ"צ). וברכת בפה"ע היא כללית לגבי בפה"ג, ולכן אי בירך על יין בפה"ע יצא. ברכת במ"מ אינה ברכה כללית לגבי ברכת המוציא ולכן אם בירך על פת במ"מ ספק ברכות להקל. אך בפה"א היא כללית לגבי פת וכן למיני מזונות כמו בפה"ע לגבי יין.

והובא דלפי מה שנתבאר בגדר ברכת שהכל – כללית הכוללת הכל, היחס לברכת בפה"א הוא יותר רחוק מאשר בפה"א לבפה"ע, וכן היחס בין בפה"א לבפה"ע הוא יותר רחוק מאשר בפה"ע לגבי בפה"ג.

ונתבאר לפי כל הנ"ל דברי אדה"ז בטעם אם בירך על אורז שלם (מבושל) דיצא.





# הלכות שבת







## בענין אכילה לאחר קידוש בביהכנ"ס כשאינו אוכל 'מזונות'

הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר

**שאלה:** האם אדם שאינו מתכוין לאכול כזית 'מזונות' או לשתות רביעית יין לאחר הקידוש ביום שבת בביהכנ"ס (מטעמי בריאות, או שחושש שאם יאכל, לא יוכל לאכול סעודת שבת בבית מחמת שבעו, או כשאין מספיק 'מזונות' לכל הקהל) יכול לאכול ולשתות בהתוועדות או בקידוש של שמחה, לאחר ששמע קידוש, על דעת שאח"כ יקדש בביתו ושם יהי' הקידוש במקום סעודה.

כלומר, האם מותר לכתחילה לאכול לאחר שמיעת הקידוש, כשאצל השומע אין זה "קידוש במקום סעודה".

**תשובה:** בכדי לנסות לענות על כך יש לברר כמה גדרים בחיוב הקידוש ביום, הנקרא בשם "קידוש רבה": (א) במה הוא נחשב ל'קידוש', שהרי אינו אלא ברכת בפה"ג, ללא הזכרת קדושת שבת כלל. (ב) האם ישנם הבדלים בין קידוש הלילה לקידוש היום. (ג) האם גם בקידוש היום ישנו הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה". (ד) האם הכלל הנ"ל הוא דין בקידוש או דין בסעודה. (ה) האם הכלל "המקדש צריך שיטעום" שווה לכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה", כשרק המקדש טועם ולא כל השומעים.

### א.

#### מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר קידוש היום

איתא במס' פסחים<sup>1</sup>: ת"ר . . "זכור את יום השבת לקדשו", זוכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מניין? ת"ל זכור את יום השבת. ביום מאי מברך? אמר רב יהודה בפה"ג. ע"כ.

ופירש הרשב"ם<sup>2</sup>, וז"ל: אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לחלק בין מדת שבת למדת חול, שהוא ענין שיר, שאין אומרים שירה אלא על היין. עכ"ל.

והנה, הרמב"ם בהל' שבת<sup>3</sup> כתב: ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה וזהו הנקרא קידושא רבה, מברך בפה"ג בלבד ושותה ואח"כ יטול ידיו ויסעוד. ואסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיקדש וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה. ע"כ.

1. פסחים קו, א.

2. ד"ה אמר רב יהודה בפה"ג.

3. פכ"ט ה"י.

והראב"ד השיג עליו בחריפות, וסיים: ולפי שקראו קידושא רבה יצא לו [הא דאסור לטעום עד שיקדש] ואינה כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום. ואילו בא לקדש על הפת מי לא מקדש, ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל? וכשדרשו<sup>4</sup> אין לי אלא בלילה, ביום מנין – אסמכתא היא, דעיקר קידושא בלילה כתיב. עכ"ל.

הרי דלדעת הרמב"ם קידוש היום ה"ה כקידוש הלילה אלא דהוה מדרבנן. ולראב"ד אין זה בגדר קידוש כלל.

ולכאו<sup>5</sup> י"ל שנחלקו מהו הגדר של קידוש על היין בכלל, דלרמב"ם ה"ז כדי להחשיב את סעודתו, כדי שיזכור שיום זה מובדל מכל הימים. וע"כ גם קידוש היום נקרא בשם קידוש. ולכן נקרא בשם "קידושא רבה", כי בימות החול אין מקדימין את היין לסעודה, ובכך שבשבת מקדימין לברך בפה"ג ה"ז מזכיר שיום זה קדוש הוא (ע"ד פירוש הרשב"ם הנ"ל).

אך לדעת הראב"ד ה'קידוש' ענינו לקדש את השבת בדיבור, וע"י אמירת הקידוש מוסיפים בקדושת השבת (אף דשבת מיקדשא וקיימא), ובכך מקיימים את זכור את יום השבת לקדשו. וע"כ אין לזה שייכות לקידוש היום כלל, וכמ"ש בהשגתו "וכבר נתקדש היום בכניסתו".

ועפ"ז מובנת המחלוקת ביניהם האם אסרו חכמים לאכול לפני קידוש היום, שלרמב"ם ה"ז כקידוש הלילה, וע"כ אסור. ולהראב"ד אין כל קשר בין ב' הקידושים, אלא רק שנקראים באותו השם. ולשיטתו מה שקראוהו בשם "קידושא רבה" אולי ס"ל כדברי המגיד משנה<sup>4</sup> שנקרא כך מל' סגי נהור. או מפני שאומרים אותו (ברכת בפה"ג) בכל הקידושים, ונמצא שהוא גדול במספר הפעמים שאומרים אותו (רשב"ם<sup>5</sup>).

## ב.

### פירוש החת"ס דהרמב"ם ס"ל דכבוד ועונג שבת מן התורה

אך עדיין יש לברר בשיטת הרמב"ם, האם דיני קידוש היום שווים לגמרי לקידוש הלילה.

דהנה, הרמב"ם בתחלת פ"ל מהל' שבת כתב: "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים בתורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשים ע"י הנביאים. שבתורה – זכור ושמור, ושנתפרשו ע"י הנביאים – כבוד ועונג, שנאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד". ולכאו<sup>6</sup> משמע מדבריו שכבוד ועונג ה"ה מדרבנן.

אך החת"ס<sup>6</sup> כתב שהן מדאורייתא, וז"ל: "הרמב"ם כתב עונג שבת וכבודו הוא מדברי סופרים דכתיב בישעיה' וקראת לשבת עונג". והנה אין כוונתו שהוא רק מצוה דרבנן או מדברי קבלה כמו פורים, אלא דאורייתא ממש נאמרה למרע"ה בעל פה הלכה למשה מסיני ואתי ישעיה' ואסמכיה

4. שם, ד"ה ומצוה לברך על היין וכו'.

5. שם, ד"ה קידושא רבה.

6. או"ח ס' קסח.

אקרא. דאלת"ה שהיא הלכה למשה מסיני אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת ק"ד ע"א), אע"כ הלכה למשה מסיני היא, ורמב"ם קרי לי' דברי סופרים כדרכו של רמב"ם בקידושי כסף שסוקלים עליהם ואפילו הכי כיון דאתי מדרשא קרי לי' דברי סופרים (הל' אישות פ"א ה"ב) ומשור"ה פסק הרמב"ם (פ"א מהל' שבועות ה"ו) הנשבע להתענות בשבת הוה שבועת שוא, משא"כ בחנוכה ופורים, וע"כ משום דשבת דאורייתא הלכה למשה מסיני ופורים דברי קבלה". עכ"ל.

והיינו שכבוד וענג שבת הוא הלכה למשה מסיני, והפסוק בנביא הוא רק אסמכתא. אלא שדרכו של הרמב"ם לכנות מצוות שאינן מפורשות בתורה בשם "דברי סופרים", ולדוגמא בתחלת הל' אישות כתב שקידושי כסף הם מדברי סופרים, אף שנלמדים בגמ' מגז"ש.

### ג.

#### הוכחת אדה"ז דס"ל לרמב"ם שכבוד ועונג מדרבנן וי"ל שה"ה לקידוש היום

אמנם, בפשטות משמע מהרמב"ם שכבוד ועונג הרי הוא מדרבנן. וכן כתב אדה"ז בקו"א<sup>7</sup> להוכיח כך, וז"ל:

משא"כ להרמב"ם ז"ל שאין מצוה אלא שלא להתענות בו, כמבואר בב"י סי' תי"ח, ונפקא ליה מדכתיב אכלוהו היום כי שבת היום לה' מכלל דבשבת אסור להתענות. ולא חשיב לה בתרי"ג, משום דנפקא מכלל מצות אכילת המן שאינה נוהגת לדורות. וביו"ט שנאמר מקרא קודש יהיה וגו' ודרשו בספרי לקדשו כו', ס"ל דאסמכתא בעלמא היא, שהרי במנין המצות מנה שש מצות לשבות ממלאכה בששת ימים טובים מדכתיב מקרא קודש בכל חד וחד ע"ש, וזהו כמ"ש הב"י סי' תפ"ז, ולא מנה לקדשו במאכל כו'. וגם בשבת אי הוה סבירא ליה דהא דאסור להתענות הוא מדרשת הספרא לקדשו כו', א"כ גם לכבדו בכסות נפקא מלקדשו, ומנא לן לחלק ביניהם מסברא, ובהדיא מבואר ברמב"ם<sup>8</sup> דלכבדו בכסות הוא מדרבנן. עכ"ל.

ועפ"ז לא קשיא מידי מראיית החת"ס, דהא דאסור להתענות בשבת באמת הוי דאורייתא, אך כבוד ועונג הם ודאי מדרבנן.

והנה, לפי הנה"ל נמצא דקידוש היום הוי מדרבנן לשיטת הרמב"ם, שהרי כל מה שתקנו קידוש ביום הוא מצד כבוד יום<sup>9</sup>, וכבוד יום הרי הוא דרבנן. וכן פירש המ"מ<sup>10</sup> שהרמב"ם ס"ל שהוא מדרבנן. וכן כתב הר"ן<sup>11</sup> בהדיא דהוי מדרבנן.

7. סי' רמב, סק"א.

8. פ"ל ה"ג.

9. ראה בשו"ע אדה"ז סי' רפט, ס"ב.

10. פכ"ט ה"י, ד"ה ומצוה לברך על היין.

11. פסחים שם, ד"ה אין לי אלא בלילה.

והמורם מכהנ"ל, דאפי' לדעת הרמב"ם יש מקום להקל טפי בקידוש היום משום דהוי מדרבנן (לרוב הפוסקים).

#### ד.

#### חקירה בגדר קידוש היום ובדין קידוש במקום סעודה

והנה, כעת יש לחקור בגדר הדין "אין קידוש אלא במקום סעודה", ומקורו בפסחים<sup>12</sup>, וכך איתא: אותם בני אדם שקידשו בביהכנ"ס אמר רב ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו. ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו. ע"כ.

ופי' הרשב"ם טעמיה דשמואל, וז"ל: כדפרשינן טעמיה לקמן אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב "וקראת לשבת עונג", במקום שאתה קורא לשבת – כלומר קרייה דקידוש – שם תהא עונג, ומדרש הוא. א"נ סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין כדתניא<sup>1</sup> זכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיב. עכ"ל.

והנה, לרמב"ם דס"ל שעיקר הקידוש (מן התורה) הוא בדברים<sup>13</sup>, והחויב לקדש על היין הוא רק מדרבנן<sup>14</sup> – י"ל שאף דין קידוש במקום סעודה הוי מדרבנן. בין אם הוא מדרשת הפסוק (כמו כבוד ועונג שנלמדו מדרשת אותו הפסוק דהוי מדרבנן), ובין אם הוא מסברא. וכן ס"ל לרבינו יונה (והובא ברא"ש<sup>15</sup>), שהוא מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי. דהרי מהתורה יוצא בקידוש בדברים, וקידוש על יין דהוא הקידוש במקום סעודה הוא מדרבנן.

אך יש שכתבו<sup>16</sup> שכיון שתקנו חכמים לקדש במקום סעודה – הרי זה תנאי גמור בקידוש והוי כמו דאורייתא, ואינו יוצא כלל בקידוש אלא במקום סעודה.

אמנם, יל"ע באם הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה" נאמר גם על קידוש היום, או לא. דלכאורה הדין בזה יהיה תלוי בסברות המחלוקת הנ"ל (דהרמב"ם והראב"ד) מאיזה טעם נקרא קידוש היום בשם 'קידוש':

דאם כסברת הראב"ד דה'קידוש' ענינו שפותחים ביין ולא בסעודה, היינו שחכמים תיקנו לכבד את השבת בפתיחה על ברכת היין (ע"ד בפה"ג בחופה, או בברי"מ) אז אפ"ל שגם כשאוכלים מאכלים אחרים יצאו ידי חובת קידוש, דסו"ס קודם האכילה שביום קידש. (אלא שחסר להם את הדין במעשה של קידוש במקום סעודה, ואח"כ בבואם לביתם יקדשו במקום הסעודה).

12. ק, ב.

13. פכ"ט, ה"א.

14. שם, ה"ו.

15. פ"י, סס"ה.

16. ראה פמ"ג משבצות זהב, רסט, א (ע"פ דברי הרא"ש שם). מנחת חינוך מצוה לא, ד"ה לדבר דברים.

אך אם כסברת הרמב"ם דמלכתחילה זהו דין בסעודת שבת, וע"י שמברכים קודם הסעודה – ניכר שהסעודה היא לכבוד שבת, א"כ גם בזה צ"ל הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה", וכשאינן סעודה לאחריה אין מקום לקידוש כלל.

והנה, המאירי עמ"ס פסחים<sup>17</sup> הביא מח' הראשונים בנוגע למי שאינו מתכוון לאכול כלל סעודת שבת מאיזה טעם שיהיה, האם יש לו לקדש על היין או שאין בזה ענין, וז"ל:

בלא אכילה כלל אין יוצאין בקידוש, ומ"מ דוקא בזמן שדעתם לאכול ואירעה סיבה שמפקעת אכילתם. אבל כל שאין דעתם לאכול, ודאי מקדשין בלא אכילה ויוצאין. אלא שגדולי הרבנים<sup>18</sup> מפרשים שאף בשאין דעתם לאכול אין הקידוש מוציא בלא סעודה. עכ"ל. ולכאור' נראה לומר שהמח' תלויה בצדדי החקירה הנ"ל, האם 'אין קידוש אלא במקום סעודה' הוא דין בקידוש או בסעודה.

[ועד"ז יש לעיין מה יהיה הדין בקידוש היום, אם שכחו לקדש על היין לפני הסעודה ונזכרו באמצע הסעודה, או שלא היה להם יין בתחלת הסעודה – האם יש מקום לקדש על הכוס באמצע הסעודה.

שהרי בקידוש הלילה ברור שאם לא קידש יש לו תשלומין עד מחר כל היום, ויאמר כל הקידוש של לילה מלבד פ' ויכלו שאינו ענין לאמרה ביום (כבסי' רעא). אך קידוש היום שאינו אלא בפה"ג – יש לומר שהדבר תלוי בצדדי החקירה הנ"ל:

דאם ה'קידוש' ענינו שפותחים ביין ולא בסעודה – א"כ אין טעם לקדש ביום באמצע הסעודה כי אין בזה כל ביטוי לקידוש או לכבוד שבת, שהרי תמיד מברכים בפה"ג גם באמצע הסעודה, שאין היין נפטר בברכת המוציא.

אך אם טעם הקידוש הוא מפני כבוד השבת, או שתקנת חכמים לקדש ביום כמו בלילה, יש לקדש גם באמצע הסעודה, ועצ"ע בזה].

ועכ"פ נמצא מכהנ"ל, דבקידוש היום יש מקום להקל טפי.

## ה.

### הפסק בשו"ע בענין אכילה קודם קידוש היום

הנה, לאחר כל הנ"ל, בנוגע לאכילה קודם קידוש היום, נפסק למעשה בשו"ע<sup>19</sup> כהרמב"ם, וז"ל: וגם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה. ושלא יטעום קודם לו כלום כמו בקידוש הלילה. עכ"ל.

17. קא, א.

18. רש"י שם, ד"ה דילמא.

19. סי' רפט ס"א.

אך בשו"ע אדה"ז<sup>20</sup> הביא גם דעת המתירים (הראב"ד), וכתב: "ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק, כגון שאין לו יין ולא שאר משקה חמר מדינה, אפי' אם גם פת אין לו, יכול לאכול שאר מאכלים קודם קידוש זה, אף אם מצפה שיביאו לו אחר זמן לקדש א"צ להמתין".

## ג.

### פסקי האחרונים בנדו"ד ומסקנא למעשה

אך כל זה כשאינו שומע קידוש כלל, אך באם יש מי שמקדש בביהכנ"ס, והמקדש או אחר שותים רביעיית יין, וגם השומע יקדש בביתו במקום סעודה בבואו לביתו – יש לדון האם מותר לכתחילה לטעום בביהכנ"ס לאחר קידוש?

הנה, בשערי תשובה<sup>21</sup> כתב: "אך מה שנוהגים לילך לבית חתן או מילה ואין שם כיסנין אחר קידוש רק מיני מגדים וקאווע<sup>22</sup> – אין לו לטעום שם כלל, ולא סגי במה שהמקדש ישתה כל הכוס דלדעת הגאונים חשיב כסעודה, דהיינו לשותה עצמו אבל לא מהני לאחרים".

אך למעשה נחלקו בזה כו"כ מפוסקי דורנו: בשו"ת בצל החכמה<sup>23</sup> הביא כמה דעות שנחלקו על השע"ת, ודעתם להקל בכך, ועפ"ז פוסק שבמקום דוחק אם אחד מן המסובין אוכל כזית מזונות – מותרים האחרים לאכול מיני פירות וכו'. וכן פסק בשו"ת יביע אומר<sup>24</sup>, לאחר שהביא כו"כ דעות שדעתם להתיר לאכול מיני מגדים, מסיים שבקידוש היום שפיר סמכינן על זה בצירוף דעות הראשונים שמתירים לאכול קודם קידוש היום בכלל. וע"כ שמשום כבוד הבריות שרינן לטעום ע"ס הקידוש ששומעים בבית החתן או אבי הבן עכ"ל.

וכן פסק המנחת יצחק<sup>25</sup> שלעת הצורך כגון שהוא שמחת חתן וכלה יש לצרף כו"כ סניפים להקל בקידוש היום, אם הוא עצמו מקדש עכ"פ (על הי"ש).<sup>26</sup>

וסמכו בזה על שיטת השר מקוצי (הובא במרדכי<sup>27</sup> וב"י<sup>28</sup>) שהתיר לשתות אחר הקידוש, אף דלא הוי במקום סעודה (אף שלא נפסק להלכה).

20. ס"ב.

21. סו"ס רעג, הובא גם במשנ"ב סקכ"ו.

22. קפה.

23. ח"ד סי' ב.

24. ח"ב סי"ט.

25. ח"א סי' עג.

26. ובפסקי תשובות ציין לכו"כ מפוסקים נוספים שג"כ התירו במקום הדחק (סי' רעג אות י), וש"נ.

27. פסחים שם, ד"ה כקולי דרב.

28. סי' רסט, ד"ה והמקדש.

אך יש שחלקו על הנ"ל וכתבו, שאין לדמות דין "קידוש במקום סעודה" לדין "המקדש צריך שיטעום". כי אמנם ע"מ שהקידוש ייחשב די שיטעום אחד מלא לוגמיו אך לא כן הוא בדין קידוש במקום סעודה. דהא בשו"ע<sup>29</sup> פסק דאם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו שיטעום עד שיקדש במקום סעודתו. הרי שאע"פ שאצל השומעים הוי קידוש במקום סעודה, אינו כן לגבי המקדש.

וסברת החילוק בין דין "צריך שיטעום" לדין "קידוש במקום סעודה" היא, שדין הטעימה שייך לכוס הקידוש, שגנאי הוא לקידוש שלא יטעמוהו. אך דין קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודת שבת, ומשו"ה כל השומע הקידוש צריך שיהיה במקום סעודתו.

והנה, לפי אדה"ז שפסק שבמקום הדחק אפשר לאכול קודם קידוש היום (כדעת הראב"ד) יש לעיין באם שמע קידוש ממי שאצלו הוי קידוש במקום סעודה, ואח"כ בביתו יקדש גם הוא במקום סעודה, אלא שלע"ע טעם מיני מגדנות וכיו"ב, האם יכול להמשיך בכך ע"ד שאת הקידוש במקום סעודה יקיים בביתו.

דהנה, בנוגע ל'קידוש במקום סעודה' של ליל שבת משמע מאדה"ז שהולך אחר השומע שיוצא י"ח. וכמו שפסק<sup>30</sup> שהשומע קידוש משכנו יכול לצאת י"ח אם שלחנו ערוך לפניו, "שהרי הוא שומע במקום סעודתו ואע"פ שהמקדש הוא במקום אחר אין בכך כלום", ומוכח דדין זה הולך לפי השומע.

וא"כ ודאי שבנדו"ד אינו נחשב כקידוש במקום סעודה, דהרי מה שאוכל פירות ומגדנות ודאי אינו נחשב כ'סעודה' לאדה"ז, וכמ"ש<sup>31</sup>: "אבל אם אכל פירות אפילו הרבה וכן אם שתה שאר משקים אע"פ שהם חמר מדינה אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה", ומה שאצל המקדש זהו במקום סעודה אינו מועיל כנ"ל.

אלא שבמקום הצורך פסק אדה"ז שאפשר לאכול לפני קידוש היום (כדעת הראב"ד). וי"ל, ע"פ מה שנתבאר לעיל, דעדיף בכל זאת לשמוע קידוש לפני האכילה, כיון שלשיטת הראב"ד קידוש היום לא הוי דין בסעודה, אלא שיקדש ביום כמו בלילה ובפשטות הוי קידוש, אף שלא במקום סעודה (כנ"ל ס"ד).

ועפ"ז י"ל שבדאי לכתחלה יש להשתדל שאצל כל שומעי הקידוש יהיה קידוש במקום סעודה. אך במקום שאין די מזונות, או במי שמטעמי בריאות אינו אוכל מזונות וכיו"ב, הרי לצורך ההתוועדות ביומי דפגרא או בקידוש של שמחה לכאורה יש לסמוך על דעת המקילים ולטעום מיני מגדים על דעת הקידוש ששמע. ואח"כ בביתו יקדש שוב במקום סעודה.

29. סי' רעג ס"ד.

30. סי' רעג, ס"י.

31. שם ס"ח.

## דין סותר בפתיחת קופסאות שימורים בשבת לדעת

### אדה"ז

הרה"ת הרב יעקב שי' זלמנוב  
שליח כ"ק אדמו"ר, קרית אתא

#### א.

#### דין סתירת כלי בקופסאות שימורים בדעת השו"ע

כתב הטור באורח חיים סימן שיד: "אין בנין וסתירה בכלים וה"מ שאינו בנין ממש כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה, ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהא לה לפתח, דא"כ הוה ליה מתקן מנא, אבל אם היא שלימה אסור אפי' לשוברה ואפי' נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש, ואפי' יש בה נקב חדש ובא להרחיבו אסור".

ומבואר בדבריו דבכלי שהוא בנין גמור יש בנין וסתירה אף בכלים<sup>1</sup>.

וכ"פ בשו"ע סימן זה סעיף א וז"ל: "אין בנין וסתירה בכלים. וה"מ, שאינו בנין ממש כגון חבית, שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהא לה לפתח, דא"כ הוה ליה מתקן מנא; אבל אם היא שלמה, אסור לשברה אפי' בענין שאינו עושה כלי. ואפי' נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש, ואפי' יש בה נקב חדש, אם להרחיבו, אסור".

והנה בנוגע לפתיחת קופסאות שימורים דנו האחרונים אם יש בכך בעיה מצד בנין או סתירת כלי. ולמעשה פסק בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט) לא לפתוח מצד שהדרך לשמור בהן את התוכן עם פתיחתן ומצד איסור בונה כלי (ובהערה הביא גם דעת התהל"ד שאוסר מצד סותר ויובא להלן). ואח"כ הביא דיש מקילין לפתוח מצד שדרך לזורקן ואין בדעתו להשתמש בהן ואינו עושה פתח יפה. ומסיים שגם לדעת האוסרים יש להקל אם עושה נקב בצד או בתחתית, וכן אם מעקם המכסה ומרוקנה. ונמשכו הרבה אחרי התרים אלו.

#### ב.

#### דברי אדה"ז בסתירת חותלות של תמרים ועפי"ז הדין בנדוד

בדברים דלהלן נדון אם יש בפתיחת קופסאות שימורים משום מלאכת סותר לפי דברי אדה"ז<sup>2</sup>.

1. ומקור מהרא"ש פ' בכל מערבין ס' ה (כמובא בב"י).

2. הנידון כאן אינו מצד בונה ומכה בפטיש.



דהנה כתב הב"י בסימן הנ"ל: "גרסינן בגמרא בפרק חבית (קמו, א) תני חדא חותלות של תמרים ושל גרוגרות מתיר ומפקיע וחותר. ופירש רש"י מתיר. אם הכיסוי קשור בחבל: מפקיע. סותר שרשרות החבל, עכ"ל. וכתב הרמב"ם דין זה (פרק י סוף ה"ג).

וזה לשון הכל בו (סי' לא. כו, ד) חותלות של תמרים מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים ואפילו בסכין ואפילו גופן של חותלות לפי שכל זה כמו ששובר אגוז או שקדים בשביל האוכל שבהם", עכ"ל.

וכ"פ בשו"ע סימן זה סעיף ח: "חותלות (פי' מיני כלים) של תמרים וגרוגרות, אם הכיסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל וחותר אפילו בסכין, ואפי' גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם".

וכתב המג"א שם (סקי"ג): "ששובר אגוזים – משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם אבל כלי גמור פשיטא דאסור כ"מ בירושלמי דף י' ע"ב" (הביאו הכלבו).

ועפי"ז כתב התהל"ד סי' הנ"ל (סי"ב) לאסור פתיחת קופסאות שימורים מצד סתירת כלי גמור. כיון דכל ההיתר בשבירת גופן של חותלות הוא רק מצד שאינן כלי גמור, אך בכלי גמור הוי סותר ואסור. עיי"ש.

והנה הג"ד שלמה זלמן אויערבך<sup>3</sup> הביא את התהל"ד ודחה דבריו מצד שהכלי עומד לזריקה לאחר השימוש וא"כ אינו חשוב ולכן דימה אותו למוסתקי ואין בו משום סתירה.

א"כ לומד הגרשז"א במג"א הנ"ל דאם אין כוונתו להשתמש בכלי לאחר פתיחתו אלא לזרוקו אין הכלי בגדר כלי גמור (וע"כ אין בו משום סתירה), ואי"ז משנה ממה עשוי הכלי אלא מהי כוונת האדם.

אך אדה"ז כתב בדין זה (סימן הנ"ל סי"ח):

"חותלות של תמרים ושל גרוגרות, דהיינו כלים העשויים מכפות תמרים ומניחין בתוכם גרוגרות או תמרים שלא נתבשלו בחמה שיגמרו שם בישולם, אם הכיסוי קשור בהם בחבל מותר להפקיע החבל או לחתכו כמו שנתבאר למעלה, ואפילו גופן של כלים אלו מותר להפקיע ולחתוך, מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה, וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם".

א"כ מפורש בדבריו שההגדרה האם זה כלי גמור או בנין גרוע אי"ז תלוי בכוונת האדם (אם הכלי עומד לשימוש או לזריקה כדעת הגרשז"א כנ"ל), כ"א תלוי בחומר ממנו עשוי הכלי, וכלשונו הוהב' מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה'.

3. הובא בשש"כ הנ"ל הע' י, וביתר אריכות בשולחן שלמה סי' שיד סעי' א הע' ד, ג ועד"ז בסעי' ח הע' יב.

אך אם היה עשוי מחומר שכן עשוי להתקיים היה בו משום סתירה אף שאין כוונת האדם לשומר אלא לזורקו.<sup>4</sup>

4. הערת המערכת: אכן נראה לדייק דיוק זה בדברי אדה"ז ובהקדים, דשינה דבריו מדברי המג"א, דיסוד המג"א הוא אי הוה כלי שאינו גמור "דוקא הני דלאו כלים גמורים שאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם". ויסודו לחלק בכך הוא מהירושלמי וכפי שציין, דהנה הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) הקשה דלכאורה אסור משום מתיר, ותיירץ נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות. וכמו שבחבית ההיתר הוא רק בכלי שאינו גמור – מוסתקי, כ"ה בחותל "דוקא הני דלאו כלים גמורים ניהו".

וגם בדברי אדה"ז נמצא היסוד שבכלי גמור אסור, אמנם בשינויים קצת "מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה וכשותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים". אלא ששינה מלשון המג"א: א) המג"א כתב בנין שאינו גמור והוא כתב בנין גרוע. ב) טעמו של המג"א לכך שאינם כלים גמורים הוא מפני שהם עשויים רק לבישול התמרים בתוכם, ואדה"ז כתב שאינם עשויים להתקיים הרבה.

והנה סיבת ההיתר שהיו כשובר אגוזים מקורו הוא מהכלבו, והביאו השו"ע להלכה. ועל דברים אלו נעמד המג"א, ולכאורה צלה"ב, אם טעם ההיתר הוא משום שאינו כלי גמור מדוע נצרך עוד טעם "הוי כשובר אגוזים" וכן יקשה בדברי אדה"ז? ובמ"מ וציונים על שו"ע הקשה דמה בכך שאינם עשויים להתקיים הרבה וכי משום זה יהא בנין גרוע, הרי בס' שיג"ס כ"כ כתב דרק אם אינו מתקיים כלל מותר משא"כ אי אינו מתקיים הרבה אסור מד"ס. וכתב דלכן הוסיף טעם שהיו כשובר אגוזים.

אך יש להקשות: הרי בסעי' יט שם כתב דבנין גרוע אין סתירה, ומש"כ בסעי' כ איירי בבנין עראי – מחמת שעומד לפרקו, וכאן בחותלות איירי בבנין גרוע מחמת שמצ"ע הוי גרוע כיון דעשוי מחותלות, ולכאורה זהו דיוק לשונו 'בנין גרוע' ודלא כמש"כ המג"א 'בנין שאינו גמור'.

וא"כ נמצא דמה שהוסיף מדיליה "בנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים" הוא ביאור למה ששינה עוד מלשון המג"א "הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה" (ולא כלים שאינם גמורים), היינו דכיון שעשוי מכפות תמרים אינו עומד להתקיים הרבה. והא דאין עומד להתקיים הרבה אינו משום כוונת האדם לפרקו בעתיד, אלא שמצ"ע הוא גרוע. אלא שעדיין צריך ביאור בהטעם שהביא עוד דהוי כשובר אגוזים? ולכאורה נראה לבאר, דבוה מבאר דסתירת כלי גרוע זה אינו חמור משובר אגוזים, אך כ"א מטעמיה, וא"כ אינו הוספת עוד טעם.

וא"כ לפי כ"ז הדיוק שבפנים א"ש.

והנה בספר שבת כהלכה פל"א ביאורים אות י, ביאר דברי אדה"ז. ובהקדים מש"כ שאינו עשוי להתקיים הרבה, דמה כוונת דבריו אלו, אם כוונתו לדמות לדין 'המוסתקי' אינו מובן: א) לשם מה כתב טעם שלא כתבו בדין 'המוסתקי'. ב) מדוע גרועות הכלי שאינו עשוי להתקיים הרבה דומה לשבירת אגוזים, הרי שם קליפת האגוז אינה גרועה.

אלא דע"כ דהיתר החותלות הוא היתר נוסף להיתרו של 'המוסתקי'. והוא דגדר כלי הוא שימוש חוזר ולא רק חד פעמי, וכלי ששימושו הוא רק חד פעמי – עד פתיחתו, הוא בנין גרוע. היינו דהגרועותא בחותלות היא שאינם עשויים לא בתכונתם אלא במציאות, כיון שמוציאים תכולתם וזורקים אותם. וזה הוי כשובר אגוזים שגם שם מוציא התכולה וזורק. וביאר שם דוהי כוונת דברי המג"א: "שאינו עשויים אלא שיתבשלו בהם תמרים" דזה הגרועות שלהם – שאינם משמשים כדרך הכלי. והביא שכן הבין התה"ד דכתב: "ע"כ צ"ל דגם חותל לא הוי כלי גמור, והיינו כיון דאינם עשויים אלא כדי שיתבשלו התמרים בתוכם אין עושים אותם כלים גמורים" וביתר ביאור מש"כ בהמשך דבריו (סי"ג) "דעיקר הכלי לצורך התמרים, וכשרוצים ליטול התמרים קורעין החותלות וזורקים אותם ובטול מתורת כלי".

ולפ"ז לכאורה מבואר דיוק הלשון בנין גרוע, וכן הא דהוי כשובר אגוזים אינו עוד טעם, אלא טעם אחד הוא. ונמצא לפ"ד שבפתיחת קופסאות שימורים אין בזה משום סותר. וכ"כ הגרא"ח נאה כנ"ל בפנים, והרבה מן הפוסקים נמשכו אחרי היתר זה.

אמנם קצת קשה, דהרי כנ"ל שינה אדה"ז מלשון המג"א ולא כתב עשויים בכדי שיתבשלו התמרים, אלא אינם עשויים להתקיים הרבה, ואם כי י"ל דחד טעמא הוא, מ"מ צ"ב בהא דשינה מלשון המג"א.

[ועוד יקשה לומר דוהי כוונת התה"ד דלכאורה אדרבא מדבריו נראה דהגרועות היא מצד תכונת הכלי – גרוע מצ"ע

ולפי"ז לכאורה יש בפתיחת קופסאות שימורים בשבת משום סתירת כלי גמור דהוי מלאכה דאורייתא וכלשונו (סימן שיג סי"ט) "והשובר כלי שלם הרי זו סתירת בנין גמור וחייב משום סותר".

### ג.

#### דברי הבהרה"ש בזה וקושיות בדבריו

הנהגה בבדה"ש (סי' קיט סק"ז) דן בענין זה באריכות ומסקנת דבריו דהיה אפשר להתיר אם משליך הקופסא ומשום דאז לא מקרי נעשה לקיום לשם הכלי אלא כדי לשמור על הדגים.

וקשה בדבריו דכנ"ל באדה"ז מוכח שתלוי בחומר הכלי, ולפי שיטתו לא הו"ל לאדה"ז לבוא לכך ולפרש ממה עשויים החותלות (מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים) כטעם לכך שאינו

ולא מצד שזורקין אותו, דהא כתב: "ע"כ צ"ל דגם חותל לא הוי כלי גמור, והיינו כיון דאינם עשויים אלא כדי שיתבשלו התמרים בתוכם אין עושים אותם כלים גמורים". דלכאורה נראה דהדגש בדבריו הם דמתחילת עשייתם נעשים גרועים, וא"כ גרועין הם בתכונתם, ולא כמו שהדגיש הוא בדבריו (וכנ"ל בפנים, וכן נראה שהבין גם הגרשו"א בדבריו ומטעם זה חלק עליו).

וכן מה שביאר מהמשך דבריו לכאורה ההיתר הנאמר שם הוא לשיטת הכנה"ג, ולא לשיטת המג"א בדבריו קאי התהל"ד לעיל, וא"כ מש"כ בסי"ב הוא לשיטתו (מג"א) ומש"כ בסי"ג הוא לשיטת הכנה"ג].

ואולי י"ל לפי הדיוקים בדברי אדה"ז דשינה מלשון המג"א, דבכך לא יקשה קושיית הפמ"ג על המג"א. דהנה הפמ"ג (א"א ס"ק יג, יד) הביא ב' טעמים להתיר חותלות, משום דאינם עשויים לקיבול, או משום דדמי למוסתקי דבזה אינו כלי גמור, א"כ נמצא דהיתר יכול להיות בב' אופנים: (א) כלי גמור הוא דוקא אי עשוי להתבשל בו תמרים, (ב) כלי שאינו גמור. ולפ"ז הקשה על המג"א דהרכיב את ב' הטעמים, דהרי בתחילה כתב "בכדי שיתבשלו בהם התמרים" ולבסוף כתב "כלי שאינו גמור".

ואולי י"ל דאכן אדה"ז שינה ולא כתב "בכדי שיתבשלו בהם התמרים" אלא ההיתר לשיטתו הוא כלי גרוע וגם בזה שינה כנ"ל מלשון המג"א "כלי שאינו גמור", ונת"ל דבזה מבואר יותר דהגריעותא הוא בכלי מצ"ע. ולפי הנ"ל א"ש דברי אדה"ז. ועוד יש לבאר דלשון השו"ע "חותלות תמרים וגרוגרות" וכן לשון אדה"ז, והקשה הפמ"ג (שם) על המג"א דלפי טעמו מה יהא ההיתר לחותלות של גרוגרות, הרי שם אינם בכדי שיתבשלו בהם?

ולפי הנ"ל א"ש דכתב אדה"ז גם חותלות של גרוגרות, דטעמו אכן שונה מהמג"א.

אמנם אחכ"ז יש להעיר ממש"כ הבהרה"ש (סי' קיט סק"ב) דלאחר שהביא לשון אדה"ז כתב: "משמע לכאורה דאפי' כלי של כפות תמרים אם עשוי להתקיים הרבה ולהשתמש בו הרי זה כלי גמור, ועיינינו רואות שישנם כלים כאלה שעשויין בחוזק ומתקיימים הרבה" (וזה לשיטתו דלעיל סק"ז).

א"כ נראה מדבריו דגם החותלות יש העומדים להתקיים הרבה, ולא כמו שדוייק לעיל מדברי אדה"ז "כלים אלו העשויים מכפות תמרים".

אלא שאכן צריך ביאור בכל הדיוקים דלעיל בדברי אדה"ז שלפיהן א"ש בכמה קושיות וכנ"ל.

ונראה מדיוקו בדברי אדה"ז דלמד . . שאינם עשויים להתקיים הרבה אכן אינו בא מחמת גריעות הכלי מצ"ע, דזה אינו דהרי עיינו רואות... אלא מחמת שזורקין אותם לכן אינם עשויים להתקיים הרבה. וזה בדברי המג"א (וכפי שהביא בתחילת דבריו שם) "דאינם עשויים אלא שיתבשלו בתוכם", ונמצא דהוא ביאור לכך שאינם מתקיימים הרבה – דלאחר שנתבשלו התמרים בתוכם הם נזרקין (אלא שכנ"ל צ"ב בהא דסו"ס שינה שלשונו של המג"א).

א"כ יקשה כל הביאור דלעיל, כיון דעיינינו רואות... אך סו"ס צ"ב בכל שינויי הלשונות באדה"ז. וצ"ע. (וראה גם מש"כ בממלכת כהנים סי' כד).

סתירה, אלא סגי במה שהחותלות אינן עשויים לקיום לשם כלי (ועשייתן לצורך גמירת בישול התמרים לכאורה קל יותר מעשיית קופסאות שימורים לשמירה על הדגים).

[ואגב כך גם דבריו שלפני זה צ"ע:

א) מה שקובע דבחד מתרי או כלי רעוע אף שעשוי לקיום (כחבלי החותלות) או שאינו עשוי לקיום אף שכלי חזק (כקופסאות שימורים) סגי להתיר סתירתו קשיא, כנ"ל משיטת אדה"ז במג"א דמוכח דאי הוי כלי חזק (לא עשוי מכפות תמרים) חייב בסתירתו.

ב. גם מה שרצה בתחילה לדמות לך שמשמין לפני התנור שמוטר להסירו בשבת אף ששורקין אותו בטיט (אף שדחה הוכחה זו לבסוף מצד שלא דמי, דהקופסאות שימורים עשוי לקיום יותר זמן, מ"מ עצם הדימוי) קשיא דכנ"ל שבסתירת הכלי גמור אף שאינו עשוי לקיום מתחייב משום סתירה דאורייתא משא"כ בטעם היתר סתירת הדף כתב אדה"ז בס' רנט ס"ז:

"תנור שמניחים בו החמין לשבת וסותמין פיו בדף ושורקים אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה בשבת כדי להוציא החמין, ואף על פי שהתנור מחובר לקרקע ואסור לסתור בנין המחובר לקרקע, מכל מקום הואיל ומן התורה אין איסור אלא כשסותר גוף הבנין אבל לא כשסותר פתחו, אלא שחכמים הוא שגזרו שלא לסתור דלתות של בנין המחובר לקרקע, ולא גזרו אלא כשהדלת נעשה שם לקיום לאיזה זמן שלא היה בדעתו על מנת לסתרו בשבת והרי זה נראה כסותר, אבל שריקת התנור שלא נעשית כלל לקיום אלא לשמור החום לפי שעה ולסותרה למחר לא גזרו עליה".

ולאחרי כל זה החמיר כרמ"א לפתוח ע"י גוי או קטן ואם א"א אזי בשינוי ע"י גדול. ואיך אפשר עפ"י להתיר סתירת כלי דאורייתא אף אי לא הוי לקיום.]

לסיכום – מלשון אדה"ז הנ"ל גבי חותלות של תמרים נראה ששיטתו היא שהגדרה כלי גמור תלויה בחומר ממנו עשוי הכלי (ולא בכוונת האדם בשימוש הכלי), ולפי זה צ"ע אם אפשר להסתמך על האחרונים הנ"ל בפתחת קופסת שימורים בשבת שהתירו מצד שמשליכו מיד, אלא אפשר יש כאן חשש חיוב דאורייתא משום מלאכת סותר בכלי גמור (וכדעת התה"ד). גם היתר עשיית נקב בתחתית וכדומה לא מועיל כאן דזה שייך רק להתיר משום בונה או מכה בפטיש, אך לא משום סותר.

ובכ"ז לא באתי אלא להעיר לב המעיינים ולא לפסק הלכה.

## בענין הכנת סלט פירות וסלט ירקות בשבת

הגה"ח הרב אשר ינקלביץ שליט"א  
ראש כולל מאקאווא

### פתיחה

#### איסור טוחן בחיתוך דק

בגמרא (שבת עד, ב), "האי מאן דפריס סילקא (המחתך את הסילקא<sup>1</sup> בסכין דק דק)<sup>2</sup> חייב משום טוחן".

פירש רש"י<sup>3</sup>, וכן נקטו הרשב"ם<sup>4</sup>, הרא"ם<sup>5</sup>, האור זרוע<sup>6</sup>, ועוד ראשונים<sup>7</sup>, שאסור לחתוך ירק דק דק. פירוש: שחותך לחתיכות קטנות<sup>8</sup> בסכין, אף על פי שהוא ראוי לאכילה גם בלא שחותכו, משום שפעולה זו דומה לטחינה. כי ההגדרה של מלאכת טוחן היא פירור גוף אחד לחלקים קטנים. ולהלכה פסק השו"ע<sup>9</sup> שאסור מהתורה לחתוך גם פירות וירקות שראויים לאכילה.

#### שיעור החיתוך שאסור משום טוחן

הביאור הלכה<sup>10</sup> הביא, שרש"י, תוספות<sup>11</sup> והרמב"ם כתבו, שאסור לחתוך את הירק רק כאשר חותך אותו לחתיכות קטנות, אבל אם חותך לחתיכות גדולות קצת אין איסור. אמנם מכיון שבספר יראים כתב, "לא ידוע לנו השיעור של חתיכות קטנות". ועל כן יש לחתוך לחתיכות גדולות קצת סמוך לאכילה.

- 
1. ירק הנקרא תרד.
  2. רש"י ד"ה דפריס. תוספות שבת קיד, ב ד"ה אלא. ר"ן (דף לב, א מדפי הרי"ף) ד"ה אמר.
  3. שבת דף קכח, א ד"ה שלא יקטום.
  4. כך הבין הבית יוסף סי' שכא סעי' ט ד"ה נמצינו בדברי הרשב"ם שהובאו דבריו בהגהות מיימוניות הל' שבת פכ"א אות ע.
  5. הובאו דבריו בהגהות מיימוניות הנ"ל.
  6. הובאו דבריו בדרכי משה סי' שכא ס"ק א.
  7. כן משמע שסוברים הסמ"ג, הר"ן והמרדכי הובאו דבריהם בבית יוסף סי' שכא סעי' ט ד"ה תניא.
  8. יש לעיין בדברי רש"י 'דק דק' האם הכוונה חתיכות קטנות או דווקא כשחותך לחתיכות קטנות מאד, ומלשונות הפוסקים האחרונים משמע שכל שחותך לחתיכות קטנות אסור.
  9. סי' שכא סעי' יב.
  10. סי' שכא סעי' יב ד"ה המחתיך.
  11. שבת קיד, ב ד"ה אלא.

## חיתוך ירקות סמוך לאכילה

כתב הרשב"א בתשובה<sup>12</sup>, וכך פסק הרמ"א<sup>13</sup>, שהאיסור לחתוך ירקות לחתיכות דקות נאמר רק אם דעתו לאוכלם לאחר זמן אולם אם חותך ירקות סמוך לאכילה מותר, הואיל והדבר נחשב לדרך אכילה ולא לדרך טחינה, כשם שמותר לברור סמוך לאכילה [לתוספת ביאור, ראה הערה<sup>14</sup>].

אמנם בשלטי הגיבורים<sup>15</sup> פקפק בהיתר זה, וגם הבית יוסף<sup>16</sup> כשהביא את ההיתר לחתוך כדי לאכול מיד, כתב מכל מקום יזהר לחתוך לחתיכות גדולות קצת.

ובחזון איש הביא<sup>17</sup>, שהרבה ראשונים חולקים על היתר זה של סמוך לאכילה. [תוספת ביאור, ראה הערה<sup>18</sup>].

ולהלכה כתבו המשנה ברורה<sup>19</sup>, שו"ע הרב<sup>20</sup>, וחיי אדם<sup>21</sup>, וכעין זה הורו האגרות משה<sup>22</sup>, שבט הלוי<sup>23</sup>, והגרש"ז אויערבאך<sup>24</sup>, ועוד<sup>25</sup>. שמעיקר הדין מותר לחתוך פירות וירקות לחתיכות קטנות סמוך לאכילה. אמנם נכון לנהוג לחתוך סמוך לאכילה לחתיכות גדולות קצת<sup>26</sup>. והחותך סמוך לאכילה לחתיכות קטנות ממש יש לו על מי לסמוך.

12. ח"ד סי' עה. הובאו דבריו בר"ן (שבת דף לב, א מדפי הרי"ף ד"ה אמר), ובכסף משנה הל' שבת פרק כא הלכה יח. ובבית יוסף סי' שכא סעי' ט.

13. סי' שכא סעי' יב.

14. החזו"א (סי' סא) ביאר, שהאכילה התמידית היא דרך טחינה וברירה, ולא חייל עליה שם עובדא ועמל מלאכה. ביאור הדבר: אדם שאוכל בשבת, והאוכל נתון בתוך פיו הוא טוחנו בשיניו, אך אין בזה משום טוחן מפני שפעולה זו נעשית דרך אכילתו לא החשיבה התורה פעולה זו בשם מלאכה. הואיל והאיסור של מלאכת טוחן הוא: 'תיקון המאכל על ידי טחינה'. אך הטוחן בשעת האכילה אין למעשה זה שם תיקון אוכל, אלא דרך אכילה. וכמו שכתב הרשב"א בתשובה "שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות". ועל כן קבעו חז"ל שהטוחן על מנת לאכול מיד, נחשב לדרך אכילה. וכעין זה ביאר האגלי טל (מלאכת טוחן סעיף כג ס"ק ב).

15. הובאו דבריו במגן אברהם סי' שכא ס"ק טו, ובמשנ"ב ס"ק מה.

16. סי' שכא סעי' יב.

17. סי' נו ד"ה ובעיקר.

18. החזו"א הוסיף לבאר מדוע בבורר מותר לכל הדעות לברור סמוך לאכילה, ובטוחן לדעת הרבה מהראשונים לא נאמר היתר זה. מפני שמלאכת טחינה חמורה, הואיל והיא שינוי גמור בצורת המאכל מה שאין כן בבורר.

19. סי' שכא ס"ק מה.

20. סי' שכא סעי' י.

21. כלל יז סעיף ה.

22. אור"ח ח"ד סי' עד טוחן אות ב.

23. ח"א סי' פו אות ג-ד.

24. הו"ד בשמירת שבת כהלכתה פ"ו הע' טו.

25. כן היא דעת העולת שבת סימן שכא ס"ק יח. מאמר מרדכי. ובן איש חי פרשת משפטים שנה שנייה סעיף ב.

26. אף על פי שבביאור הלכה סי' שכא סעי' יב ד"ה המחתיך הביא את היראים שאין אנו בקיאים בשיעור חתיכות גדולות, מכל מקום במקרה דנן שחותך סמוך לאכילה שמעיקר הדין מותר לחתוך לחתיכות קטנות אלא שמחמירים בזה, מספיק

## הכנת סלט

כתב הבית יוסף<sup>27</sup>, מותר להכין סלט ירקות סמוך לאכילה, לכל הדעות, מכמה טעמים:  
א. הואיל ואוכל מיד.

ב. הרבה ראשונים פסקו שמוותר לחתוך ירק הראוי לאכילה לחתיכות קטנות.

ג. ברש"י<sup>28</sup> ובתוספות<sup>29</sup> משמע, שהאיסור לחתוך את הירק נאמר רק כאשר חותך לחתיכות קטנות, והדרך לחתוך סלט לחתיכות גדולות קצת.

וסיים הבית יוסף: מכל מקום נכון להזהיר שיחתכו את הסלט סמוך לאכילה לחתיכות גדולות קצת. ובאופן זה מותר לאדם אחד לחתוך הרבה ירקות סמוך לסעודה לכל משתתפי הסעודה<sup>30</sup>.

## הלכה למעשה

### חיתוך פירות וירקות

**א** אסור מהתורה לחתוך פירות וירקות בסכין לחתיכות קטנות, ואפילו חותך חתיכה אחת לשתים או שלש חתיכות קטנות, כגון החותך שומשום לחתיכות – אסור משום מלאכת טוחן [פרטים נוספים – ראה הערה<sup>31</sup>]. לכן, אין לחתוך מלפפונים ועגבניות לסלט ירקות לחתיכות קטנות. וכן אין לחתוך תפוחים ותפוזים לסלט פירות לחתיכות קטנות, ואין לרסק ולחתוך תמרים וצימוקים יבשים לחתיכות קטנות, כגון שחותכם עבור תיגוקות או זקנים המתקשים בלעיסה ואינם יכולים לאוכלם כמות שהם. אמנם אם חותך כדי לאכול מיד מותר, ויחתוך לחתיכות גדולות קצת.

### שיעור גודל החתיכות

**ב** לא נתבאר בפוסקים שיעור מדויק לגודל החתיכות שיחשב בהם לטוחן. ולכן אין לחתוך פירות וירקות לחתיכות גם אם חותך לחתיכות גדולות קצת, אלא אם כן חותך סמוך לאכילה<sup>32</sup>.

שחותך לחתיכות גדולות קצת.

27. סי' שכא סעי' ט.

28. שבת דף קכח, א ד"ה שלא יקטום.

29. שבת עד, ב ד"ה האי.

30. כן הוכיח מדברי התוספות שבת עד, א ד"ה בורר.

31. כן היא הכרעת השו"ע (סימן שכא סעיף יא), כדעת רש"י והראשונים שאסור לחתוך ירק לחתיכות קטנות אף על פי שהוא ראוי לאכילה גם בלא החיתוך. דעות נוספות, ראה פתיחה. וכן הכריע הביאור הלכה בפירות.

וכן בחתיכה אחת לחותכה לשנים או שלוש חתיכות – מאירי (שבת עד, ב). עוד כתבו הפוסקים: אם חותך חתיכה אחת קטנה מפרי גדול – אין בזה משום טוחן, מפני שאין זו צורת טחינה, כי אינו מחלק גוף גדול לחלקים רבים קטנים. (אשל אברהם (בוטשאטש) סימן שכא ס"ק יב. ובוטש שני פי"ב סעיף ב).

32. כתב הביאור הלכה (סימן שכא סעיף יב ד"ה המחתך) שבספר יראים כתב, שהשיעור של חתיכות קטנות, לא ידוע לנו ועל כן גם כשחותך לחתיכות גדולות קצת יחתוך סמוך לסעודה.

ג) אמנם פשוט שמותר לחתוך פרי או ירק לחתיכות גדולות ביותר, כגון החותך תפוח לרבעים וכן כשחותך לחתיכות גדולות שאין לפקפק שחתיכות גדולות הן – אין בזה משום טוחן כלל [וראה הערה<sup>33</sup>].

ד) האיסור לחתוך פירות וירקות נאמר כאשר חותך אותן לאורך ולרוחב ועושה מהם קוביות קטנות ביותר. לדוגמא: אין לחתוך בצל לקוביות, וכן בצל שחתכו ביום שישי לאורך ולרוחב שתי וערב ונשארו רצועות ארוכות, אסור בשבת לחותכו לרוחבו, שהרי הוא עושה מהרצועות קוביות קטנות<sup>34</sup>.

ה) מותר לפרוס גזר מלפפונים ועגבניות לפרוסות דקות [הטעם – ראה הערה<sup>35</sup>].

ו) נחלקו הפוסקים האם מותר לחתוך פרי או ירק לפסים דקים וארוכים. כגון, שחותך מלפפונים גזר וקולרבי לרצועות דקות וארוכות, וכן הפורס פלפל לרצועות, וכן החותך חסה וכרוב לרצועות דקות, כמו שמכניסים לסלט חסה וכרוב. והיות ומחלוקת זו לא הוכרעה בפוסקים, יש להחמיר לחתוך רצועות רחבות סמוך לסעודה [תוספת ביאור, דין חיתוך בצל לטבעות, ודין חיתוך גזר לרצועות דקות וקטנות – ראה הערה<sup>36</sup>].

33. ארחת שבת (פ"ה סעיף ב). חוט שני (חלק א פ"ב ס"ק ד). ויש שהביאו בשמו שהאיסור נאמר רק בכאלו חתיכות קטנות שמחמת קוטנם אוכלים כמה חתיכות ביחד ולא אחת אחת (עם מקדשי שביעי פ"ו סעיף ג).

34. חוט שני פרק יב סעיף ב.

35. שו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סי' עד). מנחת שלמה (ח"א סי' צא ס"ק יג). חוט שני (ח"א פ"ב ס"ק ב). ספר שבת כהלכה (פכ"א סעיף ט). דאע"פ שהחתיכות הן דקות מכל מקום הם חתיכות גדולות. ואין זה דומה למבואר להלן (באות הבאה) שאין לחתוך ירקות לרצועות דקות, כי שם הם גם דקות וגם צרות, וראה עוד בהערה הבאה.

36. בחידושי צמח צדק על משניות (שבת סוף פ"ו) הביא את דברי רש"י (שבת עד, ב) שכתב שהחותך קנים ועשאו לרצועות דקות מאחת שנים או שלוש חייב משום טוחן, ולכן החותך בעובי הסילקא אף על פי שבאורך ישאר כמו שהיה – חייב משום טוחן, וכן הובא בקצוה"ש (סימן קכט בדי השלחן ס"ק ב), וכן הורו: הגר"ש אלישיב הו"ד בארחת שבת (פ"ה הע' יא). הגר"ח קנייבסקי (הו"ד בעם מקדשי שביעי ח"א עמ' רכה). והגאון רבי עזריאל אויערבאך (הו"ד ע"י הגאון רבי יוסף שוב, בקובץ בנתיבות ההלכה חל"ז עמ' 180) והגאון רבי שריה דבליצקי (הו"ד שם עמ' 185).

ובזה שונים מקלות ירקות ורצועות חסה וגזר, מפרוסות מלפפון ועגבניה, מפני שפרוסות של מלפפון ועגבניה אמנם הם דקות אולם החתיכות הן גדולות. אולם במקלות מירקות ורצועות כרוב וגזר, החתיכות הן גם דקות וגם צרות.

מאידיך דעת האגרות משה (אורח חיים ח"ד תשובה עד טוחן אות ג), ושו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא), שמותר לחתוך ירקות לרצועות, כי דווקא בקנים יש איסור לחותכם לרצועות דקות וצרות, כי בצורה זו הם מוכנים לייעודם. אולם באוכלים אין איסור אלא אם כן חותכם דק לקוביות, כמו שכתב השו"ע החותך את הירק דק דק, הואיל והדרך לחתוך ירקות לסלט לקוביות קטנות, אין איסור כשחותך לרצועות. ולדעת הגר"נ קרליץ (הו"ד בעם מקדשי שביעי פ"ו סעיף ג), רק בחתיכות קטנות שאוכלים כמה חתיכות ביחד מחמת קוטנם, יש בהם משום טוחן, אך במקלות שאוכלים כל מקל בנפרד אין איסור לחתוך למקלות. ויתכן שלשיטתו אסור לחתוך כרוב וחסה לרצועות הואיל ואוכלים כמה מהם ביחד.

ובחיתוך בצל לטבעות – יש לדון האם מותר לחתוך בצל לטבעות, האם זה דומה לחיתוך פלפל לרצועות, שנחלקו בזה הפוסקים או שמא זה דומה לחותך ירק לפרוסות (כמלפפון וכדו'), והדעת נוטה שדינו כפרוס ירקות לפרוסות (ויש לעיין). וחיתוך גזר לרצועות דקות וקטנות כמו בסלט גזר – נראה שגם הדעות הסוברות שמותר לחתוך ירקות לרצועות, מכל מקום החותך גזר בסכין לרצועות קטנות ודקיקות (כמו שיוצא מהמגדרת כשגוררים את הגזר) – לכל השיטות אסור, כי במציאות מחמת קטנותם ודקותם נחשבים הם לפירורים, ודינם כחותך ירק דק דק (ויש לעיין). ואם מגדר את הגזר עם מגדרת – אסור מעיקר הדין.



**חיתוך לחתיכות קטנות סמוך לסעודה**

ז) מותר לחתוך פירות וירקות בסכין לחתיכות קטנות סמוך לסעודה. הואיל וחיתוך סמוך לאכילה נחשב ל'דרך אכילה', ולא ל'דרך טחינה'. אולם יש חולקים וסוברים שאסור לחתוך לחתיכות קטנות אפילו סמוך לאכילה. על כן כתבו גדולי הפוסקים, שנכון להזהר שלא לחתוך לחתיכות קטנות ממש, אלא לחתיכות גדולות קצת סמוך לסעודה. ושיעורם: חתיכות גדולות יותר מכפי שנוהג לחתוך בפרי וירק מסוג זה בימות החול. לדוגמא: המכין סלט פירות או סלט ירקות, או שחותך בצל להכנת סלט בצל עם ביצה יזהר להכניס סמוך לסעודה, ויקפיד לחותכם לחתיכות גדולות יותר מרגילותו בימות החול<sup>37</sup>.

ח) הנוהג לחתוך חתיכות קטנות סמוך לסעודה ממש, יש לו על מי לסמוך, גם אם חותך לצורך תינוק או עבור מי שמתקשה ללעוס [לדעות נוספות – ראה הערה<sup>38</sup>].

**חיתוך ירק שאינו ראוי לאכילה סמוך לסעודה**

ט) גם פרי וירק שאינם ראויים לאכילה ללא החיתוך – מותר לחותכם סמוך לסעודה. לכן, מותר לחתוך קישואים, סלרי וסלק חי כדי לעשות מהם סלטים, אף על פי שבלא החיתוך אין הם ראויים לאכילה, ובלבד שיחתוך סמוך לסעודה, וראוי לחותכם לחתיכות גדולות יותר ממה שרגיל בימות החול, כמבואר לעיל [לדעות נוספות – ראה הערה<sup>39</sup>].

**חיתוך סמוך לסעודה בכלי המיוחד לכך**

י) היתר זה של חיתוך ירקות סמוך לסעודה לא נאמר אלא כאשר חותך בסכין, אבל אסור להשתמש בכלי המיוחד לטחינה ואפילו אם הוא כלי קטן ומיועד לכמות קטנה לחתוך בו רק סמוך לסעודה. כמו כן אסור לגרד ירקות במגרדת (פומפיה), ובמערכת סכינים העשויה לחתוך את הירקות

37. ראה בכ"ז הנסמך בפתיחה. ובענין לחתוך חתיכות גדולות מהרגילות בימות החול, ראה ברית עולם (מלאכת טוחן סעיף א וסעיף ב) ובספרו אז נדברו (חי"ב סימן כב) וכן משמע מדברי החזו"א או"ח (סי' נז ס"ק א ד"ה והנה בבית יוסף). [יש לעיין, האם השיעור נמדד לפי דרכו של החותך או לפי דרך העולם, כלומר, האם צריך שיהיו החתיכות גדולות יותר ממה שהוא רגיל לחתוך בימות החול או שמא גדולות יותר ממה שרוב העולם נוהג לחתוך בימות החול. ומלשונות האחרונים שהביאו הלכה זו משמע שהולכים לפי מה שהוא עצמו רגיל. ביאור הדבר: הואיל ומעיקר הדין מותר לחתוך אפילו לחתיכות קטנות סמוך לאכילה, אלא שהבית יוסף החמיר שישנה מהרגלו בחול ויחתוך חתיכות גדולות קצת, על כן דנים כל אדם לעצמו, שבכך נחשב שינוי (מנחת איש מלאכת טוחן סעי' א)].

38. המג"א (סי' שכא ס"ק טו), ושו"ע הרב (סי' שכא סעי' י) כתבו: כן נהגו העולם לכתחילה ויש להם על מה שיסמוכו. וכן התיר הגר"ש אויערבאך הו"ד בשש"כ (פ"ו סעיף ו והע' טו) לצורך תינוק או חולה שמתקשה ללעוס. ושיטת החזו"א (אורח חיים סי' נז ד"ה אבל) שההיתר של חיתוך פירות וירקות סמוך לאכילה נאמר רק כאשר יכול לאכול את הפירות גם ללא החיתוך, אולם אם חותך לפני זקנים חולים או תינוקות אסור לחתוך גם אם חותך סמוך לאכילה, מפני שנחשב למתקן. אמנם הרבה מהאחרונים חלקו על דבריו, וכן משמע באגרות משה (או"ח ח"ד סי' עד טוחן אות ב). והנוהג להקל בזה יש לו על מי לסמוך, ראה פסקי תשובות (סי' שכא הע' 153 ו-158).

39. משנה ברורה (סי' שכד ס"ק טו). ודעת החזו"א (או"ח סי' נז ד"ה אבל), שההיתר לחתוך כדי לאכול מיד נאמר רק בפירות וירקות שראויים לאכילה ללא החיתוך. אך פירות שאינם ראויים לאכילה בלא החיתוך – אסור לחותכם גם אם אוכלם מיד.

לרצועות (מנדולינה), ובסכין סלייסר ובמסטר סלייסר וכדומה. גם כשאנם מרסקים את הירקות אלא רק חותכים לחתיכות או לרצועות. והכלים הללו מוקצים כדין 'כלי שמלאכתו לאיסור'<sup>40</sup>.

**יא** אין להשתמש בכלי המיוחד לחיתוך בצל לקוביות (מערכת סכינים מותקנת על ציר וקפיצים ועל ידי שהם מסתובבים סביב הציר הבצל נקצץ לחתיכות קטנות<sup>41</sup>).

### קרב חיתוך

**יב** מותר לחתוך פירות וירקות על גבי קרב חיתוך, הואיל ואינו נחשב לכלי המיוחד לטחינה אלא רק נועד להגן על השלחן והשיש<sup>42</sup>.

### פריסה בכלי המיוחד לכך

**יג** מותר לחתוך פירות וירקות בכלי המיוחד לחיתוך לרצועות דקות כמו פורס ביצים (כלי המורכב בחלקו העליון מסכינים דקים מאד או מחוטי מתכת דקים הסמוכים זה לזה, ובחלקו התחתון יש בית קיבול שבו מניחים את הפרי, וסוגרים עליו את החלק העליון והפרי נחתך לפרוסות דקות). וכן מותר לחתוך פירות וירקות במכונה ידנית המיועדת לפריסת לחם, גבינה צהובה ונקניק [דעות נוספות, וכן לגבי פריסה במכשיר סלייסר – ראה הערה<sup>43</sup>].

40. משנה ברורה (סי' שכא ס"ק מה), וביאור הלכה (סעי' יב ד"ה מידי). שיש בזה איסור דאורייתא, ולא רק משום עובדין דחול. דההיתר של טחינה סמוך לאכילה נלמד ממלאכת בורר, על כן אין לנו להתיר אלא כשעושה ביד ולא בכלי המיוחד למלאכה, ולכן אסור להשתמש בכלי המיוחד לטחינה גם סמוך לאכילה [ומה שמצינו שהאיסור לחתוך גבינה בכלי המיוחד לטחינה הוא רק משום עובדין דחול, היינו דווקא באוכלים שאינם גידולי קרקע שאין בהם איסור טוחן כלל כמבואר שם, שמכל מקום אסור להשתמש בכלי המיוחד לטחינה משום עובדין דחול].

ולאסור אפילו כלים הללו קטנים, כתבו המג"א (סי' שכא ס"ק יב), וש"ע הרב (סי' שכא סעי' ח), לענין שימוש בכלים אלו לחיתוך דברים שאינם גידולי קרקע. וכן מובא להלכה בשם הגר"ח קנייבסקי (הו"ד בעם מקדשי שביעי ח"א עמ' רכו). וראה בשש"כ (פ"ו הע' ט), ובספר מאור השבת (ח"א מכתבי הגר"ז אויערבאך מכתב ב אות א) שהגרש"ז אויערבאך כתב, שיתכן שכמו שמותר לחתוך בסכין כדי לאכול מיד, כמו כן מותר לחתוך סמוך לסעודה בכלי שמיוחד לחתוך בו רק סמוך לאכילה, ואין בזה משום טוחן מפני שנחשב לדרך אכילה. וכעין זה כתב לענין מלאכת בורר שמותר להשתמש בתיון שיש בו מסנתת אע"פ שהוא כלי המיוחד לברירה, אך היות והדרך לברור בו לשימוש מידי, אינו נחשב לכלי המיוחד לברירה אלא נחשב לדרך אכילה. והוסיף שגם אין בזה משום עובדין דחול, מפני שאינו כלי המיוחד לטחינה כמו מגרדת, אלא רק כלי המיוחד לחתוך בו כדי לאכול מיד. וכמה מהפוסקים החמירו בזה. ולהלכה נראה שאין להקל במקרה דנן, הואיל וגם בתיון כמה פוסקים החמירו, בפרט שגם הוא כתב במקרה דנן רק בלשון יתכן, והוא עצמו ציין שבמג"א משמע לאסור בזה. וגם הבאנו לעיל שאין לסמוך על ההיתר של אכילה מיד, אלא יש לחתוך לחתיכות גדולות קצת.

41. שש"כ (פ"ו סעיף ג). מפני שהוא נחשב לכלי המיוחד לטחינה.

42. הגר"י משדי גליון אליבא דהלכתא, גל' סג עמ' ק הע' 594 בשם גדולי הוראה. פסקי תשובות סי' שכא הע' 107.

43. כתב בשש"כ (פ"ו הע' יב) בשם הגרש"ז אויערבאך, יתכן שמותר להשתמש בכלי המיוחד לחיתוך ביצים, לחיתוך פירות וירקות. הואיל ואין הכלי מיועד לחיתוך לקוביות קטנות החתוכות שתי וערב אלא לפריסת פרוסות אין זה בגדר טוחן, וממילא אין הכלי נחשב לכלי המיועד לטחינה האסורה, ולא נחשב לעובדין דחול. ולפי זה מותר לפרוס פירות וירקות במכונה ידנית המיועדת לפריסת גבינה צהובה ונקניק, הואיל ואין הכלי מיוחד לטחינה רק לפריסת פרוסות, ואין בזה משום שימוש בכלי המיוחד לטחינה. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן נג), ובהלכות שבת בשבת (מלאכת טוחן סעי' יב), אסרו להשתמש בכלי המיוחד לחיתוך פרוסות מכיון שהוא מיועד לחיתוך, ויש בזה משום עובדין דחול. וכעין זה

## חיתוך בכלי המיוחד לחיתוך חתיכות גדולות

יד) כלי שנועד לחתוך תפוח לפלחים אינו נקרא כלי המיוחד לטחינה, אמנם אם יש לו עיגול באמצעו שנועד להפריד את הגרעינים אסור להשתמש בו משום מלאכת בורר. אמנם מותר להשתמש בכלי המיוחד לחיתוך אבטיח לפלחים, ובכלי המיוחד לחיתוך אבטיח לקוביות. היות והם נחשבים לכלי המיוחד לחיתוך חתיכות גדולות, שאין בו משום טוחן. אולם ראוי שלא להשתמש בכף מיוחדת לעשיית אבטיח למשולשים, או כדורי אבטיח, משום חשש בונה [לתוספת ביאור ודעות נוספות – ראה הערה<sup>44</sup>].

## חיתוך חלה עם שומשום

טו) מותר לחתוך חלה שיש עליה גרגרי שומשום או פרג, אף על פי שהם נחתכים לשנים. אך אסור לחתוך כוונה גרגר שומשום לשתיים בסכין [הטעם – ראה הערה<sup>45</sup>].

הובא בספר ביצחק יקרא (להגרא נבנצל, סי' שכא סעי' ח), בשם הגרש"ו אויערבאך שהורה לא לחתוך לחם במכונה ידנית לחיתוך לחם. משום עובדין דחול. ולענין פריסה במכשיר סלייסר – כתב בפסקי תשובות (סי' שכא הע' 142) קוצץ ירקות הנקרא סלייסר שאפשר להחליף בו את הסכינים, אין להשתמש בו גם אם מרכיב את הסכינים המיועדים לפרוס את הירקות לפרוסות, הואיל ופעמים שמשתמשים בסכינים המיועדים לחתוך את הירקות לקוביות קטנות הוא נחשב לכלי שמלאכתו לטחינה ואסור להשתמש בו משום עובדין דחול. וכן כתב בספר עובדין דחול (עמ' פד) שהראה את המכשיר לבעל חוט שני ואמר שיש בזה משום עובדין דחול. אולם דעת הגר"י משדי (בגל' אליבא דהלכתא גל' סג עמ' קא) להתיר, הואיל ועכשיו אין הוא עושה פעולה של טחינה אלא של חיתוך.

44. דהרי פלחי התפוח הם בודאי בשיעור שלא שייך בהם איסור טוחן, כדלעיל ס"ד. וכן כתב הגר"י משדי (אליבא דהלכתא גל' סג). והיתר לשימוש בכלי המיוחד לחיתוך אבטיח לפלחים הוא ע"פ המבואר לעיל. וכלי המיוחד לחיתוך אבטיח לקוביות – אע"פ שלהלן מבואר שראוי לא להשתמש בכלי העושה משולשים וכדורים משום חשש בונה, שם חפץ בצורה וכאן חפץ בחיתוך, וכע"ז כ' בשש"כ (פ"י ס"ח). ובעשיית כדורי אבטיח בשש"כ (פ"יא ס"ב) כ', שאין להשתמש בכף מיוחדת לחיתוך אבטיח בצורה מיוחדת כמו כדורים ומשולשים. וכעין זה כ' בשבט הלוי (ח"ו תשובה כט) לענין הוצאת גלידה בכף עגולה, שיש להחמיר משום חשש בונה. ובנו את שיטתם על המג"א (סי' שמ ס"ק יז), שהמקבץ מאכל ומחליקו ומייפהו אסור משום בונה. וכן כ' הח"א (כלל לט ס"א), והקיצושו"ע (סי' פ סכ"ה), שאיסור בונה שייך גם במאכל, כגון המדבק פירות ומשווה אותם ומחליקים שיהיו יפים. וכן כתבו במנח"ש (על הקיצושו"ע שם ס"ק צט), ומסגה"ש (ס"ק נו).

אמנם יש לחלק בין דינו של המג"א ואחרונים הנ"ל למקרה דנן, כי הם דנו באופן שהוא מקבץ ואוסף ומדבק את החלקים ואחר כך הוא מיפה אותם כמו המכין גבינה או פירות שמדבקם זה בזה ואחר כך מייפה אותם, שם שייך ענין של בונה. מה שאין כן באבטיח שאין הוא מקבץ את חלקיו אלא רק חותך אותו בצורה עגולה אין הוא בונה ומקבץ את חלקיו [ויתכן שגם שבט הלוי שאסר בגלידה, יתיר באבטיח מכיוון שאינו מקבץ את חלקיו], ובפרט שאינו מחליק אותו בידיים אלא הדבר נעשה על ידי הכף ממילא. ועוד יש להוסיף שבדעת תורה (בסו"ס שכא), ובשביית השבת (מלאכת מעמר ס"ק יב), חלקו על דינו של המג"א וכתבו שאין איסור בונה בייפוי מאכל. על כן נראה שמדינא אין איסור להשתמש בכף שחותכת את האבטיח בצורת כדורים. גם בארחות שבת (פט"ו סעיף כג), ובספר נשמת שבת (סי' שכא, שכג, שכת) ובלבוש יוסף (מלאכת מחתך שלחן ערוך ס"ד הע' מה) כתבו, שמוותר להוציא מהאבטיח בכף מיוחדת שעושה כדורים, וכן כתב במגדנות אליהו (ח"ג ס" טז) שכן הורה לו בעל המנחת יצחק. גם משום צר צורה אין בזה כי צורה עגולה או משולשת אינה נחשבת לצורה בעלת משמעות. והיות ורבים מפקקים על איסור זה כתבנו למעלה רק שראוי לא להשתמש בכף זו.

45. הגר"מ וויל (הו"ד בקובץ בנתיבות ההלכה חל"ז עמ' 73), והגר"י משדי (גליון אליבא דהלכתא גל' סג עמ' קא). מפני שזה דבר שאינו מתכוון ואינו פסיק רישיה שיחתך השומשום והפרג. ובה שונה דין זה מחותך ממתק שומשום ובוטנים ששם כוונתו לחתוך, ונחשב לפסיק רישיה שיחתכו. ולחתוך גרגר שומשום לשתיים בסכין – ראה לעיל שאסור לחתוך ירק אפילו לשני חתיכות קטנות, אלא אם כן דעתו לאוכלו מיד.

# בדין כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בכלי שמלאכתו לאיסוד

הת' מנחם מענדל שי' אסולין  
תלמיד בישיבה

## א.

מקור הדין דכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת ופסק ההלכה

במסכת שבת (קכח, ב) איתא במשנה: "כופין את הסל לפני האפרוחין כדי שיעלו וירדו". ופי' רש"י שם<sup>1</sup> "אשמעינן דכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת, ור' יצחק משני בפ"ג בצריך למקומו".

דלעיל בגמ' (מג, א) נחלקו ר' חסדא ור' יצחק בדין זה, ר' חסדא סבירא ליה שכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת, ור' יצחק סבירא ליה, דאין הכלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת, והקשו עליו מכ"מ, ותיריך דבצריך למקומו שרי.

ולהלכה פסק הטור<sup>2</sup> כדעת ר' חסדא וז"ל: "כופין הכל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו בו". ובב"י שם (ד"ה כופין) מביא המקור מדברי הגמ' ופירש"י שם, דמזה מוכח שכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל.

והנה בשו"ע אדה"ז<sup>3</sup> פסק, וז"ל: "אסור לטלטל בהמה חיה ועוף, מפני שאינן ראויים בשבת כשהם חיים, ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק שבוכה אסור לטלטלו. ואעפ"כ מותר לכפות את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו בו, שהכלי ניטל אף לצורך דבר שאינו ניטל בשבת".

העולה מן האמור, שניתן לטלטל כלי אף לצורך מוקצה גמור, ולדוגמא אם מצא שטר כסף בשבת, יהא מותר לקחת כלי ולכסות בו את השטר.

## ב.

סוגי הכלים לענין טלטול ודיניהם

וכעת יש לדון אלו סוגים של כלים ניתן לטלטל לצורך דבר האסור. דנמצא בכללות ד' סוגים בכלים לענין איסור טלטול בשבת:

1. ד"ה כופין.

2. או"ח סי' שח סעי' לג.

3. שם סעי' עח.

א. מוקצה גמור (מוקצה מחמת גופו ומחמת חסרון כיס) – אסור בטלטול בכל ענין. ובלשון אדה"ז<sup>4</sup> לגבי מוקצה מחמת חסרון כיס: "וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש . . אסור לטלטלו בשבת אפילו לצורך מקומו".

ובלשון אדה"ז<sup>5</sup> לגבי מוקצה מחמת גופו: "אבל כל דבר שאין תורת כלי עליו ואינו מאכל אדם ולא מאכל בהמה כגון אבנים וקורות . . כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך מקומם". (למעט בשינוי<sup>6</sup>).

ב. כלי שמלאכתו לאיסור – מותר בטלטול רק לצורך גופו ומקומו אך לא לצורך הכלי עצמו. ובלשון אדה"ז<sup>7</sup>: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו . . בין לצורך מקומו, אבל לצורך הכלי עצמו כגון שמונח בחמה וירא שלא יתבקע שם ורוצה לטלטלו משם למקום הצל וכיוצא בזה אסור".

ג. כלי שמלאכתו להיתר – מותר בטלטול אף לצורך הכלי עצמו, אך אסור לטלטלו שלא לצורך כלל. ובלשון אדה"ז<sup>8</sup>: "כלי שמלאכתו להיתר . . מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו רלר לצורך הכלי עצמו".

ד. ספרים ואוכלין – מותרין בטלטול אף שלא לצורך כלל. ובלשון אדה"ז<sup>9</sup>: "אבל כל מיני אוכלין ומשקין המותרים בשבת וכל מיני ספרים שמותר לקרות בהם, מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל".

## ג.

### עפ"ז שקו"ט אם שווה דין זה אף בכלי שמלאכתו לאיסור

והנה יש לדון בהלכה ד"כלי הניטל לצורך דבר שאינו ניטל בשבת" באיזה כלי עסקינן שמותר לטלטלו לצורך דבר שאינו ניטל בשבת:

ספרים ואוכלין – ודאי דיהא מותר לטלטלו לצורך דבר שאינו ניטל בשבת, דהרי עליהן לא חל הגזירה שבימי נחמיה בן חכליה, ולכן הותרו בטלטול אף שלא לצורך כלל.

מוקצה גמור (מוקצה מחמת ח"כ, מוקצה מחמת גופו) – ודאי דיהא אסור לטלטלו לצורך דבר האסור, דהרי אסור בטלטול בכל ענין (למעט בשינוי).

4. שם סעי' ד.

5. שם סעי' ח.

6. שם סעי' טו.

7. שם סעי' יב.

8. שם סעי' טז.

9. שם סעי' יז.

כלי שמלאכתו להיתר – יהא מותר לטלטלו דהרי הטלטול נאסר רק כאשר אינו לצורך כלל, וכלשון אדה"ז: "אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר", משמע דכאשר מטלטלו לצורך כל שהוא, אף שהוא לצורך דבר האסור, הותר טלטולו.

ויש לדון בכלי שמלאכתו לאיסור, האם מותר לטלטלו לצורך דבר האסור. ובהקדים, דכלי שמלאכתו לאיסור מטלטלו לצורך גופו כגון קרדום לפצוע בו אגוזים, וכן לצורך מקומו, דבזה הותר בטלטול. אך לצורך עצמו של הכלי, מפני החמה או שירא מהגנבים, נאסר בטלטול. כדלעיל אות ב.

וכשמטלטלו לצורך דבר האסור, יש לדון איך נחשב טלטול זה:

מחד גיסא יש לומר דחשיב לצורך גופו, דהרי משתמש בגופו של הכלי, ולכן יהא מותר לטלטלו לצורך דבר האסור. אך לאידך גיסא יש לומר דאסור במכ"ש, דהרי כלי שמלאכתו לאיסור נאסר בטלטול לצורך עצמו, דהיינו כדי לשמור עליו, שלא יגנב או ישבר וכיו"ב, א"כ כ"ש שאסור לטלטלו לצורך דבר שאינו ניטל בשבת כדי לשמור עליו שלא יגנב וכיו"ב.

#### ד.

#### דיוק מדברי אדה"ז בדין כיסוי לבנים מפני הדלף

ובסי' שלח (סעי' ח) כתב אדה"ז: "לבנים הסדורים לבנין שהם מוקצים, מותר לכסותם מפני הדלף בכלים המותרים בטלטול, שהכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל".

והר"א אלאשוולי בביאורו להל' מוקצה כתב<sup>10</sup>, דמהלשון "בכלים המותרים בטלטול" משמע דרק כלי שמלאכתו להיתר הותר לטלטל לצורך כלי שאינו ניטל, וכלי שמלאכתו לאיסור לא הותר. והטעם לזה כנ"ל דאם אסור לטלטלו לצורך עצמו, כ"ש שאסור לטלטל לצורך דבר אחר.

ונמצא לפי דברים אלו, דישנם ב' הכרחים לומר דכלי שמלאכתו לאיסור יהא אסור לטלטלו לצורך דבר אחר:

(א) דיוק הלשון "כלים המותרים בטלטול", שהכוונה היא רק לכלי שמלאכתו להיתר.

(ב) מסברא, דאסור במכ"ש – אם כלי שמלאכתו לאיסור נאסר בטלטול לצורך עצמו, דהיינו כדי לשמור עליו, שלא יגנב או ישבר וכיו"ב, כ"ש שאסור לטלטלו לצורך דבר שאינו ניטל בשבת כדי לשמור עליו שלא יגנב וכיו"ב.

#### ה.

#### שאלה על הדיוק הנ"ל וביאור באופן אחר

ולכאורה צ"ע בדיוק זה, שהרי לעיל בסעי' ב' כתב אדה"ז ש"כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר

לטלטלו וכו", וכותב בתוך הנ"ל גם כלי שמלאכתו לאיסור.

וכן בסעי' ז' כאשר מסכם ומגדיר את הכלים המוקצים מה נאסר בטלטול ומה הותר בטלטול, לא הביא שם כלי שמלאכתו לאיסור תחת הגדרה של מוקצה האסור בטלטול, ויתירה מזו, לא הביאו שם תחת הגדרה של "כלי מוקצה המותר בטלטול" (בשונה מכלי שהוא מוקצה מחמת מיאוס וכו' עיי"ש).

ומשני מקומות אלו ניתן להבין לכאורה, שכלי שמלאכתו לאיסור מוגדר בהלכה (עכ"פ לפי שיטת אדה"ז) – כלי המותר בטלטול. הגם שיש צדדים שבהם אינו הותר בטלטול (כדלעיל אות ב'), מכל מקום הגדרתו (הכללית) היא – כלי המותר בטלטול.

אשר לפ"ז מובן, דגם כלי שמלאכתו לאיסור נכלל במש"כ בסי' שלח "כלים המותרים בטלטול".

ואם נאמר שבסי' שלח החשיב כלי שמלאכתו לאיסור ככלי האסור בטלטול, מחמת שאסור הוא בטלטול לצורך עצמו, א"כ גם כלי שמלאכתו להיתר יש להחשיבו ככלי האסור בטלטול, שהרי נאסר לטלטלו שלא לצורך (כדלעיל אות ב')!

אך לפי"ז צריך להבין לאידך גיסא, מדוע כתב אדה"ז "כלים המותרים בטלטול" מה בא למעט בכך? ויש לומר הביאור בזה ובפשטות:

כוונת הדיוק הלשון "כלים המותרים" הוא לאפוקי מוקצה מחמת חסרון כיס דהוא גם כלי, אלא שאסור בטלטול כל עיקר. וק"ל.

## ו.

### שקו"ט בסברא לאסור

וכן הסברא לאסור במכ"ש – אם כלי שמלאכתו לאיסור נאסר בטלטול לצורך עצמו, דהיינו כדי לשמור עליו, שלא יגנב או ישבר וכיו"ב, כ"ש שאסור לטלטלו לצורך דבר שאינו ניטל בשבת כדי לשמור עליו שלא יגנב וכיו"ב – י"ל בהקדים, דלכאורה צ"ב בטעם השינוי בדין טלטול כלי שמל"א מדין כלי שמלאכתו להיתר, דהותר טלטולו רק לצורך גופו ומקומו.

דממה נפשך אם מחמת שמלאכתו לאיסור דינו חמור יותר מכלי שמלאכתו להיתר, לכאורה היה מן הראוי לאוסרו בטלטול כל עיקר, ואם סו"ס מותר מחמת שלא הוקצה מדעתו של האדם לגמרי (בשונה ממוקצה מחמת חסרון כיס), א"כ מהו הטעם שנאסר לטלטלו לצורך עצמו של הכלי.

אלא די"ל, שבעצם כלי שמלאכתו לאיסור אינו מוקצה מדעת האדם (וזהו גם הסיבה לכך שהגדרתו הכללית היא "כלי המותר בטלטול") ולכן מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

אך כאשר מטלטלו לצורך עצמו, מדגיש את צד האיסור שבו, שהרי מצניעו מפני החמה בכדי שישאר בשלמותו ויוכל להשתמש בו את תשמישו הראוי לו בחול, בזה נאסר טלטולו.

דהגם שהאדם לא הסיח דעתו מכלי זה (לגמרי), מכל מקום הסיח דעתו מלטלטלו לצורך השימוש שבו הוא מיועד, ולכן נאסר עליו לטלטלו כדי לשמור עליו.

אך כאשר מטלטלו לצורך גופו ומקומו, א"כ יחס האדם לכלי אינו מצד מלאכת האיסור שעושה (כבמטלטל לצורך עצמו של הכלי, דרוצה להשתמש בו במלאכת האיסור שראוי הכלי לעשות) אלא כסתם כלי המשמש לדבר אחר (ולא למלאכת איסור) טלטול לצורך זה הותר.

וא"כ לפ"ז כאשר מטלטל לצורך דבר אחר, דמי לטלטול לצורך גופו ומקומו, דהרי סו"ס שימוש בכלי אינו בצד האיסור שבו. א"כ נמצא דיהא מותר לטלטל כלי שמל"א אף לצורך דבר אחר, כגון לכסות בו שטר שמצא וכיו"ב<sup>11</sup>.

וכ"ז אינו אלא להעיר לב המעיינים ולא לפסק הלכה.

11. וראה עוד מה שדן בזה באריכות הגרש"ז אויערבאך בשולחן שלמה סי' שח סקי"א אות ב.



## כבוד יום וכבוד לילה בענין אם יש לו פת רק כשיעור אחד

הת' חיים דוד נטע שי' וויכנין  
תלמיד בישיבה

א.

מקור הדין ד'כבוד יום קודם לכבוד לילה' ודברי האחרונים בזה

איתא בתוספתא ברכות<sup>1</sup>: כבוד יום כבוד לילה כבוד יום קודם לכבוד לילה, אם אין לו אלא כוס אחד, קדושת היום קודמת לכבוד יום ולכבוד הלילה, לילי שבתות ולילי ימים טובים יש להם קדושת היום על הכוס ויש להם הזכרת היום בברכת המזון, שבת ראש חודש וחולו של מועד ויום טוב יש בהן הזכרת היום בברכת המזון, ואין להם קדושת היום על הכוס.

היינו, שקידוש הלילה קודם לכל, ולאחר שישנו, יש להוסיף בכבוד היום כגון דאם יש לו עוד כוס יין ישתה אותה בסעודת היום.

וברייתא זו הובאה בפסחים<sup>2</sup>, ושם ביאר עליה רש"י<sup>3</sup>, אם אין לו יין הרבה לסעודה אחת או מיני מגדים יניחם עד היום.

וכן כתב אדה"ז בשלחננו<sup>4</sup>: "ואם יש לו פת ויין לקידוש הלילה, וצריך (לקנות יין לקידוש שביום) ולהכין צרכי סעודה לכבוד לילה ולכבוד יום, הרי צרכי סעודה שלכבוד היום קודמין (לקידוש היום) ולצרכי הסעודה שלכבוד הלילה, שכבוד יום קודם לכבוד לילה".

והמהרש"ל בהתייחסו לדין זה כתב<sup>5</sup>: "ומעתה אני קורא תגר על ברי עמי זרע קודש שומרי שבת שאינם נוהרים בזה ויהי נקל בעיניהם להשוות סעודת בקר לסעודת ערב, אלא מוסיפים בסעודה בליל שבת במיני תבשילין מסעודת בוקר ואוכלים בליל שבת דגים טובים שהיא עיקר הסעודות בענין הכיבוד, ובבקר בסעודת שחרית נמי מ"מ השוו הסעודות ואנו צריכים לכבד השבת בבקר יותר משום כבוד יום שהוא עיקר. ומיום עמדי על דעתי זאת גדרתי בעצמי שלא לאכול דגים בליל שבת<sup>6</sup> שהוא

1. פרק ג הלכה יב.

2. קה, א.

3. ד"ה כבוד יום.

4. סי' רעא סעי' ח.

5. ים של שלמה גיטין פרק רביעי סימן נא.

6. ואין לתמוה בהא דצריך לאכול דגים בכל הג' סעודות כמו שהביא המ"א (סי' רמב ס"ק א), משום שהמקור לענין זה הוא בתיקוני שבת דהוא ספר קבלה, ועוד שלא היה קיים בזמן המהרש"ל.

דבר חשוב ומסוים, ואוכל אני אות' בבקר ואז אפילו יעשו בליל שבת כמה מעדנים לא יושוו לסעודת שחרית שיש בה דגים".

ומובן מדבריו דבא שמוסיף באיזה דבר בסעודת היום באופן קבוע על סעודת הלילה יוצא ידי חובת הדין דכבוד יום קודם לכבוד לילה.

והערוך השולחן כתב<sup>7</sup> על דברי המהרש"ל: "ולעניות דעתי נראה ללמד זכות, דלכן פירשו רש"י ורשב"ם לענין יין הרבה ומיני מגדים, ולמה לא פירשו סתם לענין מאכלים טובים, דמיני מגדים היינו פירות, כדכתיב: 'פרי מגדים'. משום דזהו ודאי דמאכלים שאי אפשר להיות ביום כמו בלילה, כמו דגים חמים או מרק ובשר חם, שבהכרח כשנשארים על יום מחר יתקלקלו מהטעם הקודם, דהא זהו עיבור צורה שבקדשים – פשיטא שאין לנו להניח מלאכול בלילה מפני שאי אפשר כן למחר. ואם כן פת חטים לא נאכל בלילה, שהרבה טוב הפת בלילה יותר מביום כידוע.

אלא שזה וודאי לא צוותה תורה לבלי לאכול בלילה מפני שאין למחר כיוצא בזה, ולכן פירשו לענין יין ופירות דלא יתקלקלו עד למחר – בזה כבוד יום קודם. ולכן דגים חמים שהעולם מחבבים אותם יותר מן קרים, וזה אי אפשר להיות ביום – לכן אנו אוכלים זה בלילה, וכן מרק חם וטוב. וכנגד זה אנו מטמינים בתנור על למחר מאכלים שצריכים הרבה הצטמקות, וכן הקוגי"ל לכבוד יום, ושפיר עבדי עמא קדישא".

יוצא מדבריו, ואף לדברי המהרש"ל, דאם יש לו מאכל שיש לו ממנו רק מין אחד, כגון שיש לו בשר או תבשילין רק לסעודה אחת וטעמם יהיה ערב ושוה הן בלילה והן ביום, הרי יאכלם בסעודת היום.

## ב.

### בירור מהם הדברים הנכללים בכבוד שבת בכלל ומה דין הפת בזה

והנה יש לעיין בדבר זה ולבאר מה נכלל בכבוד שבת שיש להוסיף בו ביום מן הלילה.

ואדה"ז בשו"ע<sup>8</sup> הביא את דרשת חז"ל בחיוב הכבוד והעונג בשבת, מהכתוב "וקראת לשבת עונג ולכבוד ה' מכוּבד", וכתב ובמה מענגו וכו', ובהמשך<sup>9</sup> פירט בדברים דחייב בהם מחמת חיוב זה. ונמצא דבשבת ישנם ב' עניינים: א) כבוד כפשוטו – לכבודו בכסות נקיה ובגדים נאים וכדו'. ב) עונג – לענג השבת במאכלים מכוּבדים וחשובים יותר מבחול והדלקת הנר.

והנה בענין האם פת בשבת היא משום חיוב עונג כתב אדה"ז<sup>10</sup>: "משא"כ בשבתות וימים טובים

7. סי' רעא סעי' ט.

8. או"ח סי' רמב סעי' א.

9. סי' רסב סעי' ג. סי' רסג סעי' א.

10. או"ח סי' קפח סעי' י.

של שלש רגלים חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון, שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג וביום טוב נאמר ושמחת בחגך, ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה), שהלחם הוא עיקר הסעודה, שכל סעודה נקרא על שם הלחם".

ודברים אלו מקורם בדברי הרשב"א והרא"ש.

דהרשב"א כתב<sup>11</sup> לגבי חיוב פת בשבת שהוא מצד עונג, ובלשונו: "זמינה נמי שמעינן<sup>12</sup> דבשבת על רחיה אכיל פת ומשום דכתיב ביה עונג ואין עונג בלא אכילת פת".

והרא"ש כתב<sup>13</sup> לגבי חיוב פת ביו"ט שהוא מצד שמחה, ובלשונו: "דחייב אדם לאכול פת ביום טוב משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם".

נמצא מדבריהם אלו, דאכילת פת בשבת היא מחמת חיוב עונג, וביו"ט מחמת חיוב השמחה.

### ג.

#### קושיא בדברי הראשונים הנ"ל בדין הפת ע"פ דברי הביאור הלכה

והנה המג"א<sup>14</sup> הביא, דאי יש לו יין לקידוש הלילה ואין לו לקידוש היום ולכבוד היום, אף דכבוד היום עדיף מקידוש היום, מ"מ אפשר דדי לו בפת, והמותר יקנה יין לקידוש היום<sup>15</sup>.

ודייק בדבריו הביאור הלכה<sup>16</sup>, דמדשמע דבאכילת פת בלבד מקיים כבוד שבת, והקשה, היאך בפת בלבד מקיים מצות עונג, דהרי מוכח מהגמ' בשבת<sup>17</sup> אשר בפת חריבה אינו מקיים מצוות עונג, ותירץ דאולי כונת המג"א היא, לפת עם כסא דהרסנא.

העולה מדבריו, דבאכילת הפת לבדה אין עונג, וא"כ היאך יתיישבו דברי הרא"ש והרשב"א הנ"ל.

### ד.

#### תירוץ הקושיא הנ"ל ע"פ דיוק המעדני יו"ט בדברי הרא"ש

ונראה לדייק ולבאר בדבריהם, דפת מצד עצמה אין בה עונג וא"כ היא אינה נאכלת מחמת מצות עונג, אלא מחמת חיוב סעודה, דהיינו, שהיא העיקר ("ועיקר אכילה הוא לחם") ועליה מוסיפים מיני

11. חידושים ברכות מט, ב.

12. מה שכתוב בגמרא שם, דבשבת חייב לאכול פת וממילא לברך.

13. רא"ש ברכות פ"ז סי' כג.

14. שם סק"ג.

15. אמנם אדה"ז לא הביא כן, וכתב שצרכי הסעודה שלכבוד יום קודמין לקידוש היום, ולא הביא דעדיף שיקנה פת וכו'.

16. סי' רעא ד"ה מוטב שיקנה.

17. קיח, ב. דהגמ' מביאה דברים שהם עונג בשבת, ופת אינה מוזכרת שם. וכ"מ בברכות (לה, סע"ב) "נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח".

מאכלים שהם העונג.

וכמו שדייק המעדני יו"ט<sup>18</sup> בדברי הרא"ש הנ"ל, שהקשה, דהא אמרינן "אין שמחה אלא בבשר", ולא בפת דהפת אינו משמח, וא"כ למה נתכון הרא"ש בדבריו, דאכילת פת היא משום שמחה, ותירץ, דאכן שמחה היא בבשר ולא בפת, אלא דבעי פת בהדיה.

נמצא מדבריו, דבאכילת פת אין שמחה, אלא שנאכלת ביו"ט יחד עם הבשר הנאכל משום שמחה. ולכאורה כדברים האלו נראה לבאר גם בדברי הרשב"א, דכתב: "ואין עונג בלא אכילת פת", אך לא שבאכילת פת עצמה יש עונג.

ואדה"ז גם דייק בלשונו וכתב "ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם".

ולכאורה נראה עוד להוכיח דיוק הנ"ל, דכאשר כותב אדה"ז<sup>19</sup> על אכילת מאכלים המענגים, לשונו "יענגהו במאכלים ומשקים החשובים להם עונג", וכן בהמשך "אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם ענג באכילת בשר", היינו דהעונג הוא מהמאכלים עצמם.

ה.

### הדין אם יש לו פת כשיעור אחד ע"פ הנ"ל

ונמצא לפי הנ"ל, דאם יש לו פת רק כשיעור אחד (המספיק לסעודה אחת בלבד), יאכלנה בסעודת הלילה, משום דאין מעבירין על המצוות היכא דכי הדדי נינהו, וכמו שהביא אדה"ז בקו"א<sup>20</sup>.

היינו דאי חיוב אכילת פת היה משום כבוד ועונג, א"כ יהא הדין ד'כבוד יום קודם לכבוד לילה', וא"כ סעודת היום הוי מקודש טפי, אך לפי מה שנתבאר לעיל בגדר חיוב אכילת פת בסעודת שבת, נמצא דאינו משום כבוד, וא"כ יום ולילה שוים לענין זה של חיוב הסעודה בשבת, וכיון שסעודת הלילה קודמת, יאכל את הפת בלילה, משום דאין מעבירין על המצוות היכא דכי הדדי נינהו<sup>21</sup>.

ואין להקשות דהא יכול לאכול מחמשת המינים או לשתות רביעית יין בסעודת הלילה, ואם כן אמאי צריך להקדים הפת ללילה מיום?

דהרי כתב, דכתב רבינו<sup>22</sup> דזהו רק אם יש קצת אונס שלא יכול לאכול הפת בלילה, אך אם אין אונס, אין להחליף במיני מזונות או ברביעית יין, וממילא אין להעביר על הפת מן הלילה ליום.

18. שם אות ז.

19. סי' רמב סעי' ב.

20. סי' רעא סק"א.

21. יומא נח, ב.

22. אורח חיים סי' עדר סעי' ה.

ו.

**בירור גדר חיוב אכילת הפת בסעודת שבת ע"פ הנ"ל**

ומעתה יש לעיין מהו גדר חיוב אכילת הסעודה בשבת, שהיא הפת לבדה, אם לא מצד העונג. ובסימן עדר בראשיתו כתב רבינו: "שלש סעודות חייב כל אדם לאכול בשבת ורמזו לזה ששלש פעמים היום נאמר גבי אכילת המן בשבת שנאמר<sup>23</sup> ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת ביום לה' היום לא תמצאוהו וגו'".

ובסעיף הבא: "וחייב כל אדם לבצוע על שתי כיכרות שלמות אחד הגברים ואחד הנשים וסמך לזה שנאמר<sup>24</sup> לקטו לחם משנה וגו'".

ובסעיף ה': "אפילו אכל אדם כל מיני מעדנים ותבשילין הרבה אע"פ שהם מחמשת המינים אינו יוצא ידי חובת ג' סעודות שחייב אדם לסעוד בשבת עד שיאכל לחם. . לפי שלגבי אכילת מן שממנה למדו ג' סעודות נאמר בה לחם שנאמר<sup>25</sup> ויאמר אליהם משה הוא הלחם אשר נתן וגו'".

משמע, שיש ענין באכילת הסעודות ע"י אכילת הפת שהוא זכר למן, וממילא גם כאשר אוכל 'פת חריבה' שאין לו עונג ושמחה ממנה, הרי יש בזה משום קיום מצוות סעודת שבת שהיא זכר למן.

ובזה יתיישבו יפה גם דברי המעדני יו"ט הנ"ל, דכיון דחיוב סעודה בשבת ויו"ט נלמד מאכילת המן כנ"ל, ועיקר סעודה הוא לחם, א"כ גם אכילת המאכלים הבאים משום עונג ושמחה, צ"ל יחד עם לחם, דעיקר אכילה הוא בלחם. היינו דהאכילה בשבת ויו"ט צ"ל יחד עם הלחם.

ז.

**ע"פ הנ"ל ביאור בדא"פ בקושית כ"ק אדמו"ר בדין אכילת פת בפורים לדברי אדה"ז**

ועפ"ז אולי יש לקשר בדרך אפשר לסוגיא דחיוב אכילת פת בפורים.

דכתב כ"ק אדמו"ר<sup>25</sup>: ". . אבל בברכ"י סתרצ"ה כתב דיצא בלא לחם, וכן מוכח דעת רבנו הזקן בשו"ע שלו סקפ"ז ס"ח ובסידורו, דאינו חוזר בברהמ"ז אן שכח ועל הניסים. אבל צע"ק ממש"כ שם סקפ"ח ס"י: ושמת . . ואין . . שמחה בלא אכילת לחם כו', עיי"ש. ואכמ"ל".

היינו דממה שכתב אדה"ז בסימן קפז דאינו חוזר אם שכח ועל הניסים, משמע דאין חיוב באכילת לחם בפורים, ואילו ממש"כ בסימן קפח דאכילת לחם תלוי בחיוב שמחה, וא"כ בפורים כיון דישנו חיוב שמחה<sup>26</sup>, לכאורה ג"כ צ"ל חיוב אכילת לחם.

23. שמות טז, כה.

24. שמות טז, כב.

25. לקוטי שיחות ח"א ע' 336 הע' 5.

26. רמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ד. רמ"א סי' תרצה סעי' ב.

וע"פ מה שנתבאר לעיל אולי יש לומר, דבאכילת לחם אין חיוב שמחה, אלא שכיון שבשבת ויו"ט יש חיוב אכילת לחם מצד חיוב סעודה הנלמד מאכילת המן, גם המאכלים שאוכלים משום חיוב שמחה צריכים להאכל יחד עם הלחם, כנ"ל.

אמנם כל זה הוא בשבת ויו"ט דיש חיוב סעודה הנלמד מאכילת המן שבה יש חובת אכילת פת, משא"כ בפורים שאינו יו"ט, וא"כ אין בו חובת סעודה הנלמדת מן המן.

וא"כ א"ש מה שפסק דאינו חוזר אם שכח ועל הניסים, כיון שהשמחה המוזכרת בסימן קפח אינה קיימת בפורים, אין עליו חובת אכילת הפת.

ויש לומר שמשום כן אין גם חיוב אכילת פת בימי חול המועד אף שיש בהם חיוב שמחה, כיון שגם בחול המועד אין חיוב אכילת פת זכר למן.

וכל זה הוא בדרך אפשר בלבד ואינו מוכרח, ויש מה להאריך בזה, ועוד חזון למועד.

## הגדרת נייר כתיבה בדיני מוקצה ע"פ דברי אדה"ז

הת' שמעון שי' ויספיש

הת' יהודה שי' שפיגל

תלמידים בישיבה

### א.

#### מביא את שיטת אדה"ז בדין נייר העומד לכתיבה ומצריך ביאור

בסימון שח ס"ז עוסק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו בדיני מוקצה מחמת חסרון כיס<sup>1</sup>. בסוף ההלכה מתייחס אדה"ז לדין "נייר חלק העומד לכתיבה" וז"ל: "וכן נייר חלק העומד לכתיבה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס שמקפיד עליו שלא להשתמש עליו שום תשמיש שלא יתלכלך, ועוד שכיון שמקפיד עליו שלא להשתמש בו אין עליו תורת כלי כלל כמו שיתבאר"<sup>2</sup>.

היינו, דאף שמצד עצמו דינו של הנייר ככלי שמלאכתו לאיסור (שהכתיבה הינה מאבות המלאכות), עם זאת, מחמת הקפדתו של האדם דינו של הנייר חמור יותר. אלא שבזה ישנו חילוק בין ב' הטעמים:

לטעם הראשון, הופך נייר הכתיבה ל'מוקצה מחמת חסרון כיס'. לטעם השני, הופך נייר הכתיבה ל'מוקצה מחמת גופו', היות ובטל ממנו תורת כלי.

והנה הטעם השני דורש ביאור: לעיל בסעי' ד', מגדיר אדה"ז את 'מוקצה מחמת חסרון כיס' וז"ל: "וכל הכלים . . ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר אע"פ שאינן לסחורה אלא שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר . . אסור לטלטלו בשבת . . וזהו הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס".

מסעיף זה עולה, דהקפדת האדם שלא להשתמש בכלי, מקצה אותו רק מדין 'חסרון כיס', אך אין בכוחה לבטל תורת כלי מעליו, וא"כ, אינו מובן כיצד הקפדת האדם ב'נייר העומד לכתיבה' (הנידונת בסעי' ו') יכולה לבטל ממנו מלכתחילה תורת כלי – דהרי לא גרע טפי מכל 'מוקצה מחמת חסרון

1. דהנה, באופני הטלטול בשבת מצינו (ראה סי' שח בתחלתו) ד' אופנים:

א) דבר שאסור מחמת גופו (אינו כלי ולא מאכל שראוי לאוכלו), וכן מוקצה מחמת חסרון כיס (דבר שאדם מקפיד עליו שלא לעשות בו מלאכה) – אסורים בטלטול לגמרי (למעט בשינוי. ואכ"מ). (שם סעי' ה, ד).

ב) כלי שמלאכתו לאיסור (שמיועד למלאכה האסורה בשבת) – מותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו (שם סעי' יב).

ג) כלי שמלאכתו להיתר – מותר לטלטלו אף לצורך עצמו, ובלבד שיהיה לצורך כל שהוא (שם סעי' טז).

ד) אוכלים ומשקים וכן ספרים (המותרים בקריאה בשבת) – מותר לטלטלן גם שלא לצורך כלל (שם סעי' יז).

2. סי' שח ס"ח (שם נתבאר עצם הדין של 'מוקצה מחמת גופו').

כיס' דאף שאינו ראוי לשימוש בשבת, מ"מ נחשב 'כלי'?

## ב.

### מביא את ביאורו של הקצות השולחן ומקשה עליו

והנה בספר 'קצות השולחן' לגרא"ח נאה הביא<sup>3</sup> רק את טעמו ומסקנתו הראשונה של אדה"ז, שנייר כתיבה הוא 'מוקצה מחמת חסרון כיס'.

אך ב'בדי השולחן'<sup>4</sup> הביא את טעמו השני של אדה"ז והקשה עליו כדלעיל וז"ל: "וסיים אדמו"ר ז"ל שם וז"ל ועוד שכיון שמקפיד עליו לא להשתמש בו אין עליו תורת כלי כלל כמו שיתבאר עכ"ל. ולכאורה צ"ע דלמה יבטל תורת כלי מהנייר הלא הוא עומד לכתיבה ויהיה ככלי שמלאכתו לאיסור"<sup>5</sup>. ע"כ לשונו של הגרא"ח נאה.

וביאר בזה הגרא"ח נאה (שם) וז"ל: "ונראה לומר בזה דנייר הוא דבר שאינו כלי מצד עצמו ודמי לעצים ואבנים, אלא שתשמישו משוי לי' שיהי' תורת כלי עליו, וכיון שמקפיד שלא להשתמש בו שום דבר המותר בשבת רק לכתיבה האסורה בשבת ואינו ראוי בשבת לכלום ממילא אין עליו תורת כלי כלל, ולא דמי לכלי שמלאכתו לאיסור שאפילו מקפיד עליו שלא להשתמש בו תשמיש אחר הוי רק מוקצה מחמת חסרון כיס ולא פקע שם כלי ממנו כיון שהוא באמת כלי מצד עצמו (ובסעי' ג' מחלק ג"כ אדמו"ר בין דבר שהוא כלי ממש לדבר שאינו כלי ממש אלא שיש עליו תורת כלי מחמת שראוי להשתמש בו בשבת כגון גיזין של צמר)".

והיינו דטעמו ה' של אדה"ז אכן אינו שייך בכל הכלים שמלאכתם לאיסור (אף כשמקפיד עליהם), אלא הוא מיוחד לנייר כתיבה, וזאת משום ש"נייר הוא דבר שאינו כלי מצד עצמו", וא"כ דמי טפי לעצים ואבנים (שאינם כלים כלל, ו'מוקצים מחמת גופם') מאשר לכלי אחר "שהוא באמת כלי מצד עצמו".

ועוד הוסיף לראיה את דברי אדה"ז בס"ג המדבר על גיזי צמר, וז"ל אדה"ז שם: "אבל דבר שאינו כלי ממש אלא שיש עליו תורת כלי מחמת שראוי להשתמש בו איזה תשמיש בשבת כגון גיזין של צמר שראויין להסמך ולשבת עליהם וכן כל כיוצא בהם אם הכניסן לאוצר לסחורה ביטל תורת כלי שהיה עליהם ואסור לטלטלם".

וכוונת הגרא"ח נאה להוכיח משם דמצינו חפצים שהאפשרות להשתמש בהם היא המחילה עליהם 'תורת כלי', וכשזו אינה (כשמכניסה לאוצר) – בטלה תורת כלי מעליהם כמו גיזי צמר. וכן

3. סי' קח סעי' טז.

4. שם סקכ"ו.

5. או 'מוקצה מחמת חסרון כיס' כבנדו"ד שמקפיד עליו.



הוא אפוא, כוונת אדה"ז בנדו"ד בטעמו הב'.

ולכאורה דברי הגרא"ח נאה דורשים ביאור:

(א) בדבריו לא נתבאר די הצורך מדוע "נייר הוא דבר שאינו כלי מצד עצמו"?

(ב) ראייתו מגיזי צמר לכאורה אינה דומה לנדו"ד, דהרי גיזי צמר נחשבים ל'חומר גלם' שבמצבו העכשווי אינו מיועד לאף מטרה מוגדרת ולכן אינם כלי ממש, בשונה מנייר כתיבה שכבר במצבו העכשווי מטרתו המוצהרת הינה כתיבה, ולכן לכאורה יחשב ככלי. וא"כ, כיצד השווה הגרא"ח נאה בין גיזי צמר לנייר חלק?

### ג.

#### מביא את ביאורו של ה'הלכתא כרב' ומבאר

והנה, הר"ד טברדוביץ בספרו 'הלכתא כרב' ביאר בזה (על אתר) בהקדים שאלה נוספת על ב' הטעמים של אדה"ז וז"ל (הערה 9): "ויש לשאול בדברי רבינו: מדוע כתב שני טעמים לאיסור מוקצה בנייר, ובפרט, שהרי הטעם השני עדיף מהראשון, שהרי לטעם השני אין עליו שם כלי כלל [ולכן, אם היה על דבר היתר – יש לנערו, ולא להתחשב בהפסד שעלול להגרם לו, כיון שאין עליו שם כלי כלל, וכנ"ל. וא"כ, מדוע כתב רבינו כלל את הטעם הראשון]".

[כלומר, דאפשר להקשות על הכפילות משתי פנים: א. מצד הסברא, דזה שהנייר אינו נחשב ל'כלי' – מוקצה את הנייר בנקודה בסיסית וראשונית יותר מאשר שיהא 'מוקצה מחמת חסרון כיס' (דזהו רק לאחר שהנייר מוגדר כ'כלי'). ב. יתירה מזו – נפק"מ להלכה, דאם היה הנייר על דבר היתר, ישנו הבדל בין אם הנייר דינו כ'מוקצה מחמת גופו' ל'מוקצה מחמת חסרון כיס' לענין ניעורו במקום חשש הפסד למוקצה (וכדברי הר"ד טברדוביץ שם).

ועוד יש להוסיף: ב' ההגדרות (מוקצה מחמת 'חסרון כיס' ו'מחמת גופו') סותרות האחת את השניה, דאם הנייר נחשב ל'כלי' – אינו נאסר בטלטול 'מחמת גופו', ומאידך, אם אינו נחשב ל'כלי' – אינו נאסר בטלטול 'מחמת חסרון כיס'!].

וביאר הר"ד טברדוביץ וז"ל (שם): "ויש לבאר בזה, שאין הטעם השני טעם בפני עצמו, והוא רק שייך בהמשך הטעם הראשון. כלומר, שכיון שמקפידים שלא להשתמש בו לדברים אחרים, לכן אין עליו תורת כלי כלל. כי מצד מה שעומד לכתובה בלבד אינו נחשב לכלי, כי כלי הוא רק דבר שנגמרה מלאכת תיקונו, אבל ניר, שעומד לכתובה, לא נגמרה מלאכתו עד שיכתבו עליו.

6. אף דלכאורה זה שהוקצו שם גיזי הצמר 'מחמת גופם' הוא משום שהוכנסו לאוצר, מ"מ, בנדו"ד שמקפיד על הנייר לא להשתמש בו לצורך אחר – דמי שפיר.

ולכן הוצרך רבינו לכתוב, שמכיון שמקפידים שלא להשתמש בו לדברים אחרים – הרי הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, וכתוצאה מכך (שמקפיד ולכך לא ישתמש בו) גם אין עליו תורת כלי כלל. אבל אם לא היו מקפידים עליו, היה עליו תורת כלי, וכמו גיזי צמר בס"ג".

מדבריו עולה דב' הטעמים באים כהמשך אחד (ובזה מיושבת שאלת הכפילות), וכן שנייר העומד לכתובה "לא נגמרה מלאכתו עד שיכתבו עליו" (ובזה התייחס לטעם הב' המגדיר את נייר הכתיבה כ'מוקצה מחמת גופו').

#### ד.

### מקשה על הביאור הנ"ל

אולם דבריו צריכים עיון:

(א) במסקנת הדברים, נמצא מדבריו שהטעם לאיסור טלטול נייר הוא מחמת היותו 'מוקצה מחמת גופו' (וזאת בשל הקפדת האדם המקצה אותו 'מחמת חסרון כיס'), אולם, זה אינו נראה מלשונו של אדה"ז שהביא הן את הטעם של 'חסרון כיס' והן של 'מחמת גופו'! ולהעיר דהנחה זו עומדת בסתירה לדברי הגרא"ח נאה שהביא בגוף דבריו רק את הטעם של 'חסרון כיס' (והשמיט את הטעם של 'מחמת גופו' בבדי השולחן!).

[ונראה דמשום הא הוסיף הר"ד טברדוביץ בהמשך דבריו סברא נוספת הנותנת מקום להבנת הטעם הראשון כענין בפני עצמו, וז"ל (שם): "ואולי יש להוסיף, שהטעם הראשון מלמדנו שאם כתבו עליו דברים שאסור לקרותם בשבת, כגון חשבונות, הרי שאם מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם תשמיש המותר בשבת – הרי זה מוקצה מחמת חסרון כיס אע"פ שהוא כלי".

אך ישוב זה אינו עולה בקנה אחד עם לשונו של אדה"ז בתחילת דבריו "וכן נייר חלק העומד לכתובה כו", שע"ז כתב הטעם – 'מוקצה מחמת חסרון כיס'!].

(ב) וגם במה שביאר, בטעם דנייר שאינו מיועד לשימוש לא נחשב ל'כלי' – יש לעיין ולדון בזה, דהרי אם כוונתו שכל עוד נייר הכתיבה לא הגיע אל יעודו המלא (-נייר כתוב בפועל) משמש הדבר חסרון בעצם הגדרתו כ'כלי' – יוקשה אפוא, כיצד ניתן להשתמש בכלים ש'מלאכתן לאיסור' עוד טרם נשתמשו בהם בפעם הראשונה, והרי לא הגיעו אלו ליעודם המלא, והם נחשבים (ע"פ השוואתו של ר"ד טברדוביץ) ל'חומר גולמי' שבמצבו עתה אינו מיועד לתכלית מוגדרת, בדומה לגיזי צמר?

(ולכאורה אין לחלק ולומר דבשאר כלים יש תכלית מיוחדת עוד לפני השימוש בפועל, בשונה מנייר שכל עוד לא בא לידי כתיבה אינו מוגדר לכך, כמו שבגיזי צמר אינם מוגדרים למשהו מיוחד – דהרי מוכח מדעת בני אדם, שאף שהנייר בהיותו 'חלק' אפשר לעשות בו שימושים נוספים (כגון 'קיפולי נייר' או סימניה לספר וכדו'), מ"מ אינו חשיב משום הא לנייר 'גולמי' ש"לא נגמרה מלאכתו", דהרי וודאי שבסתמא מיועד הוא לכתובה).

ה.

### מנסה לבאר כוונת אדה"ז באופן של ממ"נ וידחה זאת

ואולי י"ל הביאור בכל זה:

באמת הגדרתו של "נייר חלק" בדיני מוקצה נתון בספק, ושני הצדדים (- שאינו כלי או שהוא כלי האסור מחמת חסרון כיס) שקולים, ומשום הא כתב אדה"ז ב' טעמים, כדי ללמד דהנייר אסור ממה-נפשך.

ולפי"ז אתי שפיר שני הטעמים: לפי הצד שהוא כלי כתב אדה"ז שהוא 'מוקצה מחמת חסרון כיס', ולפי הצד שאינו כלי כתב אדה"ז שהוא 'מוקצה מחמת גופו'.

אך מדיוק לשונו של אדה"ז מוכח דאין הכוונה לאסור טלטול הנייר באופן של 'ממה-נפשך', דאם כן הוה ליה לאדה"ז לכתוב "וכן נייר חלק העומד לכתובה הוא מוקצה גמור. או מחמת חסרון כיס כו' או שכיון שמקפיד כו' אין עליו תורת כלי כלל". אולם לשון אדה"ז אינה בסגנון של 'ממה-נפשך', ובפרט שבתחילת טעם הב' נכתב "ועוד", היינו שאין זה קשור לטעם הראשון.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, הכיצד יש לעלות את ב' הטעמים בקנה אחד?

ו.

### תוספת ביאור בטעם ההגדרה כמוקצה מחמת גופו והקושי בזה

שוב ראיתי מה שהביא בשבות יצחק? בשם הגרי"ש אלישיב לבאר את דברי אדה"ז: מתוך שהכתיבה נשארת על הנייר בקביעות לכן נייר טרם שכתבו עליו – "נייר חלק העומד לכתובה" הוי כדבר שלא נגמרה מלאכתו, והכתיבה היא השלמת צורתו של נייר זה.

היינו שאין הכתיבה על הנייר חשובה רק כהשתמשות בנייר אלא היא השלמת צורתו ומבלעדו הכתיבה אין על הנייר תורת כלי.

ולפי"ז לכאורה שפיר יש לחלק שימוש בנייר העומד לכתובה משימוש בשאר כלי העומד למלאכה, דהכתיבה על הנייר היא חלק מהשלמת צורתו וזאת רואים מכך שהכתיבה נקבעת בנייר, היינו דאינו כשאר שימוש בכלים שהפעולה הנעשית בכלי אינה נקבעת בו אלא רק שנעשית ע"י.

ולכן פעולה הנקבעת בכלי היא חלק מהשלמת צורת הכלי ולא רק פעולה שנעשית ע"י (השתמשות). ולפי"ז מובן מדוע לנייר אין תורת כלי מצ"ע – כיוון שהוא עומד לכתובה, א"כ כל עוד ולא כתב עליו חסר חלק מצורתו, והוא נשלם ע"י הכתיבה.

7. מוקצה פ"ה ה"ד הובא גם באורחות שבת פי"ט הערה קי"ט.

אך עדיין נתקשיתי ובשניים: א) אמנם מובן די ש חילוק בפעולות הנעשות בכלי די ש שנעשות ע"י הכלי ואינם נקבעות בו ויש שגם נקבעות בו, אך מה ההכרח לומר שפעולה שנקבעת בו היא חלק מהשלמת צורתו ולא דרך שימוש בכלי היינו שהיה קיים עוד לפני הפעולה?

ב) מזה גופא שהכתיבה היא שימוש בנייר, נמצא שהוא כבר ראוי לשימוש קודם הכתיבה והכתיבה היא רק השימוש בו (ולא השלמת צורתו)?

ז.

### ביאור בעומק יותר עניינו של כלי ועפ"ז תירוץ להנ"ל

ונראה לומר דגדר ד'כלי' הוא – דבר שראוי להשתמש בו לצורך המלאכה אליו הוא מיועד, ללא הכנה נוספת. אך כאשר הדבר נמצא עדיין בשלבי הייצור שלו – אינו נקרא כלי. וכמו שמצינו גבי גיזי צמר שאינם נקראים כלי (שם, ס"ג – וכפי שציין גם הגר"ח נאה בדבריו), כיון שהם עדיין אינם ראויים מפני שעודם בשלבי ייצור והכנה.

[ומה שבכל זאת גיזי צמר מותרים בטלטול, זהו מפני שהם ראויים כבר עתה לשימוש אחר ללא הכנה נוספת – וירדה עליו 'תורת כלי' לגבי ענין זה (אם לא הכניסן לאוצר), כיון שלגבי מלאכה זו הרי הם ראויים ללא הכנה נוספת, עיי"ש].

כעת, כשבאים אנו לבחון את דין הנייר, יש לחקור מהי תכליתו הסופית אליה הוא משמש, כיון שכל עוד הנייר אינו ראוי לאותו שימוש – אינו נעשה כלי, משום שלא נגמרה מלאכת יצירתו והכנתו.

והנה בפשטות, 'נייר העומד לכתיבה' תכליתו הוא – הכתיבה. אך בעומק יותר נראה לומר דאינו כן, דהרי עצם ה'כתיבה' איננה תכלית לכשעצמה (בד"כ, ובפרט אם הנייר הוא יקר כבימיהם), אלא מטרת הכתיבה מיועדת לשם הקריאה אח"כ והשימוש בדבר הנכתב. וכפי שמצינו בנוגע לשיעור מלאכות שבת, דצריך להיות שיעור דבר המועיל, ובכתיבה השיעור הוא ב' אותיות שאפשר לקרוא אותם ביחד, (אך אינו חייב על קשקוש בעלמא).

ועפ"ז נמצא דעיקר תכליתו של הנייר היא לקרוא בו, ותכלית זו מושגת רק לאחר הכתיבה. וא"כ כל עוד שלא כתבו על הנייר – אינו נקרא כלי, דהן אמת שראוי הוא לכתיבה – אך הכתיבה בעצמה ג"כ אינה תכלית.

ומה שכתב אדה"ז 'נייר העומד לכתיבה' – אין הוא בא בזה להגדיר את תכלית הנייר – אלא שמדובר על נייר שטכנית עומד כעת לכתיבה (ולא לקריאה, כפשוט, שהרי לא כתבו עליו עדיין).

ונראה שלזה כיוון גם הגרי"ש ז"ל בדבריו שב'קביעות' השינוי תליא מילתא: דמאחר שהחפץ המדובר מתעתד לעבור שינוי קבוע בצורתו – הרי זו הוכחה שטרם נגמרה ונשלמה הכנתו ועדיין אין הוא ראוי להקרא 'כלי', עד שיוקבע בו אותו השינוי. ובנדו"ד – הכתיבה על הנייר, כנ"ל.

ולסיכום: גדר כלי היינו חפץ הגמור ומוכן לשימוש בו ללא הכנה נוספת. תכלית הנייר והכתיבה היא – הקריאה. לכן כל עוד שלא נסתיימה הכנת הנייר, דהיינו הכתיבה בו – אין הוא נעשה כלי, והוא מוקצה מחמת גופו.

אך עדיין צריך להבין כנ"ל הטעם שכתב אדה"ז ב' טעמים לאסור ולא הסתפק בטעם שהיא מוקצה מחמת חסרון כיס.

## בדין קידוש לאחור סעודה

הת' מנחם מענדל שי' קוט  
תלמיד בישיבה

א.

### ב' הדעות בשו"ע רבינו אי יוצא י"ח בקידוש לאחור סעודה

בשו"ע רבינו' דן במקרה שאדם אכל סעודה מע"ש והפסיק לאכול, ונטל ידיו במים אחרונים. וכתב, דהגם שבד"כ כאשר אדם נטל ידיו במים אחרונים לכתחילה מוטב שיברך ברהמ"ז ולא ישוב לסעודתו (אע"פ שיכול להמשיך סעודתו ולברך שוב ברכה ראשונה על מה שיאכל, וקודם ברהמ"ז יטול שוב מים אחרונים), הרי בנדו"ד שהחל סעודתו בע"ש ועוד לא עשה קידוש, יקדש מיד וימשיך בסעודתו ("פורס מפה ומקדש").

ומבאר הטעם לכך, שאם יפסיק סעודתו ואח"כ יקדש, "יכנס במחלוקת רבות", והמחלוקת הב' שמביא שם היא האם ניתן לקדש לאחור הסעודה. דלדעה הא' קידוש במקום סעודה הוא רק קודם הסעודה ואפי' בדיעבד אין מועיל קידוש לאחור הסעודה, ולדעה הב' בדיעבד אם קידש לאחור הסעודה יצא י"ח.

ולכן לא יברך ברהמ"ז, דלדעה הא' צריך הוא ליטול שוב ידיו לסעודה לאחור הקידוש (דאל"כ לא הוי קידוש במקום סעודה), ואזי יוצא שברהמ"ז שבירך היא "ברכה שאינה צריכה".

ואף שלדעה הב' אין הוא צריך שוב ליטול ידיו לסעודה (כיון דבדיעבד יוצא י"ח אף כשקידש לאחור הסעודה), הרי בשביל לחוש לסברא הראשונה (שצריך הוא שוב ליטול ידיו לסעודה), לא יברך ברהמ"ז.

[ולהעיר, דלפ"ז יוצא דלחוש לסברא הראשונה דאין קידוש לאחור סעודה אף בדיעבד – עדיף מהא דלכתחילה טוב שלא לשתות ולאכול אחר נטילת מים אחרונים, וטעמא הוא בשנים: א. דאף אם יברך ברהמ"ז ויסמוך על דעה הב' שהוי קידוש אף לאחור סעודה – הוי דיעבד, ומאי עדיף האי מהאי. ב. דבמים אחרונים לכ"ע בדיעבד יכול לאכול אף לאחור שנטל מ"א, משא"כ בקידוש לאחור סעודה הרי לסברא הא' אפי' בדיעבד לא יצא י"ח<sup>2</sup>].

1. או"ח סי' רעא, הי"ב.

2. ולהעיר שרבינו הזקן הביא רק את הטעם הב', דיש לחוש לדעה הא'. ואוי"ל שיש להסתפק לדעה הב' שיוצא י"ח בדיעבד בסעודה שאכל קודם חשיכה, האם קודם שנטל מים אחרונים (שצריך הוא לקדש) מוטל עליו להמשיך סעודתו לאחור הקידוש, דכיון שעוד לא גמר סעודתו ה"ז נחשב עדיין לכתחילה, או דאמרינן שכיון שכבר הוא לא מעוניין להמשיך לאכול (אלא שעוד לא נטל ידיו במ"א), ה"ז נחשב בדיעבד ואינו צריך להמשיך סעודתו אחר הקידוש.

וא"כ, אם נאמר כאופן הב' שכאשר הפסיק מלאכול כבר אינו צריך לאכול עוד לאחור הקידוש, הרי לדעה הב' שיוצא י"ח

ב.

ביאור דאיכא מחלוקת בסעודת חול ולא בסעודת שבת

והנה בהמשך הסימן (שם הלכה טו) מבאר רבינו הזקן דינו של מי ששכח ואכל לאחר שהגיע זמן קידוש, שצריך לקדש מיד שנוכר. ובהמשך שם בחצ"ג: "ואם נזכר אחר שגמר סעודתו אין צריך לאכול עוד אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודת שבת שלאחריו, דכיון שאכל הסעודה משחשכה אחר שנכנס השבת הרי היא נקראת סעודת שבת, וכשמקדש אחריה הרי קידש במקום סעודת שבת".

והיינו, שאם כבר גמר סעודתו ונזכר ששכח לקדש, אינו צריך לחזור ולעשות סעודת שבת, דכיון שאכל משחשיכה וקידש אחרי זה, נקרא קידוש במקום סעודה.

ולכאורה בשטחיות נראה שיש סתירה בדברי אדה"ז. שבה"ב דלעיל הביא את המחלוקת האם קידוש לאחר סעודה מועיל בדיעבד או לא, ומסיק שם דיש לחוש לסברא הראשונה, דאין זה מועיל אפי' בדיעבד. ואף לדעה הב' שמהני קידוש לאחר סעודה ה"ז רק בדיעבד, אך ודאי שלכתחילה צריך לקדש קודם סעודה, וכיצד פוסק כאן אדה"ז בפשטות שאינו צריך לאכול עוד אחר הקידוש!?

אלא הביאור בפשטות, ומבואר בלשונו הזהב של רבינו הזקן:

בהלכה יב שהביא את המחלוקת אי מהני קידוש לאחר סעודה הנדון שם הוא בהתחיל סעודה בע"ש והפסיק מבעוד יום, שאז חולקים האם הסעודה שאכל בע"ש מבעוד יום מהני בדיעבד להיחשב בשביל קידוש במקום סעודה.

לדעה הא', כיון שהסעודה היתה מבעוד יום אי"ז נחשב לענין קידוש במקום סעודה וצריך לאכול סעודה שוב לאחר הקידוש. ולדעה הב', בדיעבד גם הסעודה דמבעוד יום נחשב לענין קידוש במקום סעודה, וכל רבינו הזקן "בדיעבד יוכל לסמוך על סעודה שאכל כבר שכשיקדש אחריה מיד הרי זה קידוש במקום סעודה אע"פ שהיא סעודת החול". והיינו, שהטעם דקידוש לאחר הסעודה אינו מהני, הוא מפני שסעודה זו היא סעודת החול ולכן (לדעה הא') אין הקידוש שלאחריה נחשב במקום סעודה.

משא"כ בהלכה טו הנדון שם הוא שאכל (בשוגג או במזיד) משחשיכה, ואז לכ"ע "כיון שאכל הסעודה משחשכה אחר שנכנס השבת – הרי היא נקראת סעודת השבת", והוי קידוש במקום סעודת שבת. וכ"ז פשוט<sup>3</sup>.

בדיעבד בסעודה זו, כאשר נטל ידיו במ"א היה צריך מה"ד לברך ברהמ"ז ואח"כ לקדש, אלא שכיון דחיישינן לדעה הא', פורס מפה ומקדש, ולכן הביא רבינו הזקן רק את הטעם דחיישינן לדעה הא'.

או אפ"ל באופ"א, שסבר שיותר חמור שימשיך סעודתו אחר מים אחרונים מאשר לסמוך בדיעבד על סעודת חול. ודוחק. אמנם, ניתן לומר שאכן אדה"ז סבר כב' הטעמים דפנים, אלא שהעדיף לכתוב טעם היותר חמור, והוא דחיישינן לדעה הא' שלא יצא בקידוש זה אפי' בדיעבד.

3. כן העירו בשו"ע רבינו במהדורה החדשה (הע' קלא), הוצאת קה"ת.

## ג.

קשה מדוע הביא רבינו ב' מח' לבאר מדוע פורס מפה ומקדש ולא מברך ברהמ"ז

ועפ"ז יש לבאר דבר נוסף הדורש ביאור:

דבנדון דהלכה יב בשו"ע רבינו (דלעיל ס"א), בטעם הדין שבאכל מבעוד יום והפסיק סעודתו – אף שכבר נטל ידיו במים אחרונים יקדש וימשיך בסעודתו, מביא רבינו הזקן ב' חסרונות, שבאם יברך ברהמ"ז יכנס במחלוקת אלו:

א. אם מברך ברהמ"ז על הכוס, ישנה מחלוקת כיצד ומתי ישתה את היין. לדעה הא' ישתה מיד לאחר ברהמ"ז, ולאחמ"כ בקידוש לא יברך בפה"ג, שכבר יצא בכוס דברהמ"ז. ולדעה הב' לא ישתה את הכוס של ברהמ"ז קודם הקידוש, שהרי עוד לא קידש, אלא יניחנו ויטעם ממנו רק לאחר שיטעם מכוס של קידוש. ולא יכול לצאת ידי ב' הדעות.

ב. אף אם אינו מברך על הכוס יכנס למחלוקת, והיא המחלוקת שהובאה לעיל ס"א אם יוצא י"ח בקידוש לאחר סעודת חול, ולדעה הא' כיון שאינו יוצא י"ח וצריך שוב ליטול ידיו לסעודה הרי יוצא שברהמ"ז שבירך היא ברכה שאינה צריכה ואף שלדעה הב' ל"צ לסעוד שוב – חיישינן לדעה הא'.

ולכן אף שנטל ידיו למים אחרונים, לא יברך ברהמ"ז אלא יקדש וימשיך בסעודתו.

ולכאורה צ"ב, מדוע מביא אדה"ז את החסרון שנכנס במח' הא' דמתי שותה את הכוס של ברהמ"ז, ולא הסתפק במח' הב' אם יוצא י"ח בקידוש לאחר סעודת חול.

דהרי מחלוקת הא' היא רק במקרה שמברך על הכוס, ואם לא מברך על הכוס אין את הבעיה של מחלוקת זו, משא"כ במחלוקת הב' שקיימת לכאורה בכל מצב.

יותר מכך, הנה בפשטות נראה שמצד מח' הב' זהו חסרון גדול יותר. שהרי במח' הא' (מתי שותה את הכוס של ברהמ"ז), הבעיה היא רק שאינו יכול לצאת ידי ב' הדיעות, והיינו בעצם ה'כניסה' למחלוקת. אך אם ינהג כאחת מהדעות, הרי לפי הדעה שבה הוא נוהג אין חשש כלל וכלל.

משא"כ במחלוקת הב' (אי יוצא י"ח בקידוש לאחר סעודה זו), הרי לדעה הא' אין לו שום פתרון הלכתי למצבו. דאם לאחר הקידוש יטול ידיו שוב לסעודה, יוצא שברהמ"ז שברך היא ברכה שאינה צריכה. ואם לא יטול ידיו לאחר הקידוש, הרי לדבריהם לא נחשב זה לקידוש במקום סעודה ולא יצא י"ח קידוש. וכיון שחיישינן לדעה הא', ע"כ מוכרח הוא לקדש ולהמשיך בסעודתו ולא לברך ברהמ"ז (ומצד הטעם שלדעה הב' הוי רק דין דיעבד – ראה לעיל סוס"א ובהע' שם).

וא"כ צ"ע מדוע נזקק רבינו הזקן להביא את החסרון שמצד מח' הא', שהרי א. הוי רק במקרה מסויים שמברך על הכוס. ב. אין בעיה אמיתית אלא רק שאינו יכול לצאת ידי ב' הדיעות. – משא"כ במח' הב'.



ד.  
ביאור זה לפהנ"ל

אלא לפי המבואר לעיל (ס"ב), אתי שפיר:

דלהמבואר שם שכאשר גמר סעודתו משחשיכה יכול לקדש אחרי סעודתו ולכ"ע הוי קידוש במקום סעודה, תהיה נפק"מ בין החסרון שמצד מח' הא' לחסרון שמצד נפק"מ הב', שמצד מח' הב' יכול לברך ברהמ"ז, ומצד מח' הא' ימשיך בסעודתו, והיא, במקרה שאכל סעודת שבת קודם קידוש לאחר כניסת שבת (או שהתחיל סעודתו מע"ש קודם חשיכה, ו(עבר או) שכח והמשיך סעודתו משחשיכה, או שהתחיל לאחר חשיכה), והפסיק סעודתו ונטל ידיו במים אחרונים:

דמצד המח' הב' (אי סעודת חול מיחשיב לענין קידוש במקום סעודה) ליכא שום חשש לברך ברהמ"ז, דכיון שהמשיך סעודתו לאחר כניסת שבת, הרי לכ"ע סעודת שבת זו נחשבת לענין שאם יקדש אחריה יחשב זה קידוש במקום סעודה. וא"כ יברך ברהמ"ז ויקדש וליכא שום חשש.

אך מצד המח' הא', כאשר מברך על הכוס, וחולקים מתי צריך לשתות את הכוס דברהמ"ז, הוא נכנס למחלוקת זו אף כשהמשיך סעודתו משחשיכה. דאין הוא יכול לצאת ידי ב' הדיעות מתי לשתות את הכוס דברהמ"ז, אם מיד לאחר ברהמ"ז או לאחר הקידוש.

וא"כ, במקרה הנ"ל שהתחיל סעודתו מע"ש והמשיך משחשיכה והפסיק ונטל מ"א, במקרה שאינו מברך על הכוס, ליכא חשש ויכול (וצריך) לברך ברהמ"ז ואח"כ לקדש. ואם מברך על הכוס, נכנס הוא למח' מתי צריך לשתות את הכוס, ולכן יקדש ואח"כ יברך ברהמ"ז (אמנם אינו צריך להמשיך סעודתו כמבואר בהט"ו, מטעם שנתבאר לעיל ס"ב).

וא"ש מדוע הביא רבינו את החסרון בכך שנכנס במח' הא', דבמקרה שהמשיך משחשיכה ונטל ידיו במ"א, הא דאין הוא מברך ברהמ"ז הוא רק מצד מח' זו. משא"כ הבעיה דקידוש לאחר סעודת חול (מח' הב') קיימת רק כשלא אכל משחשיכה, ובנדו"ד שהמשיך לאחר כניסת השבת, ליכא חשש זה.

ה.

קושיא מדבריי רבינו שעיקר הקידוש הוא קודם סעודה

אך קשה. דהנה לפי המבואר לעיל, משמע דהא שאין יוצאין י"ח בקידוש לאחר סעודה הוא רק בסעודת החול, משא"כ בסעודת השבת הרי אף אם קידש לאחריה יצא י"ח.

אמנם ביאור זה קשה לפי מ"ש רבינו (סי' רעא הלכה ט): "מכל מקום בקידוש היום לא התירו לו לגמור סעודתו ולקדש אח"כ לפי שעיקר הקידוש נתקן במקום סעודה של שבת וקודם לה ולא לאחריה שנאמר וקראת לשבת עונג, ודרשו חכמים במקום עונג דהיינו במקום שיתענג שם בסעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש מלפניה".

והיינו, שעיקר הקידוש נתקן קודם לסעודת שבת, ולא לאחריה, וא"כ כיצד במקרה שכבר אכל סעודת שבת כתב רבינו הזקן דיכול לקדש אחריה כיון שסעודת שבת היא, והרי הקידוש נתקן שיהיה קודם לסעודת שבת ולא לאחריה!?

ובפרט שבנוגע לעצם דין קידוש במקום סעודה ה"ז מעכב גם בדיעבד, שאף שכבר קידש, אם לא היה זה במקום סעודה לא יצא י"ח קידוש<sup>4</sup>, ומדוע כשקידש לאחר הסעודה יצא י"ח!?

ויותר אינו מובן, מדברי רבינו משמע שהיא דיצא י"ח אם קידש לאחר הסעודה אינו רק דין דיעבד. שהרי היה צריך לומר שאם כבר בירך ברהמ"ז, לאחר שמקדש טוב שיטול ידיו שוב לסעודה בשביל שלא יפסיד דין קידוש לפני הסעודה (וליכא חשש דברכה שאינה צריכה כיון שכבר בירך ברהמ"ז).

אלא משמע מדברי רבינו שאינו דומה החיוב דעצם הקידוש במקום סעודה לחיוב לקדש קודם הסעודה ולא לאחריה, וצ"ב מה ההבדל בין ב' החיובים.

## ג.

### ביאור הענין ע"פ ב' עניינים בקידוש במקום סעודה

ואולי יש לבאר זה בדא"פ, ובהקדים שאלה נוספת:

דהנה דרשת רז"ל הנ"ל שהביאה רבינו "וקראת לשבת עונג" – "במקום שיתענג שם בסעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש מלפניה", צריכה ביאור. דניחא הא דדרשינן שהקידוש צ"ל במקום סעודה, ולומדים זאת מ"וקראת לשבת עונג".

אמנם סוף הדרשה "שם תהא קריאת הקידוש מלפניה" – קשה, כיצד משמע מהפס' "וקראת לשבת עונג" שהקידוש צ"ל קודם לסעודה ולא לאחריה!?

אלא עכצ"ל שבקידוש במקום סעודה הנלמד מ"וקראת לשבת עונג", ישנם שני עניינים:

א. דזהו גדר בקידוש, שקידוש היום צ"ל דוקא במקום סעודה.

ב. שבתחילת הסעודה יהיה קידוש (וזהו גדר בסעודה).

ובפרטיות יותר: מעצם הפס' אכן לומדים שהקידוש צ"ל במקום הסעודה ד"במקום שיתענג שם – בסעודת שבת – שם תהא קריאת הקידוש". וע"ז כתב רבינו הזקן שם דעל כך "ניתקן עיקר תקנת הקידוש".

אמנם נוסף לזה שהקידוש צ"ל במקום הסעודה ארז"ל שזה גופא צ"ל "קודם לה ולא לאחריה", דמ"וקראת לשבת עונג", משמע גם שהעונג שייך ל"וקראת", וא"כ, אם יעשה את הקידוש רק לאחר

4. כמבואר בהרחבה בשו"ע רבינו ריש סימן רע"ג.

הסעודה, הרי ה"עונג" שהיה עד לקידוש לא שייך ל"וקראת", ולכן הקידוש צ"ל "קודם לה ולא לאחריה".

אך אעפ"כ כ"ז הוא גדר בסעודה – "עונג", אך מצד הקידוש יוצא י"ח כ"ז שהוא במקום סעודה, אף אם הוא לאחריו.

ועפ"ז א"ש דברי רבינו (בהלכה ט ובהלכה טו):

דבהלכה ט מבאר גדר החיוב דקידוש, שלכתחילה צ"ל במקום סעודה "לפניה", ולכן אם הגיעה כניסת שבת צריך להפסיק מסעודתו, בשביל שבסעודת שבת יהיה קידוש לפניו.

אמנם אם כבר (שכח או עבר ו) גמר סעודתו (הלכה טו), הרי אין כאן את הענין שיהיה קידוש בתחילת הסעודה שהרי זה כבר לאחר מעשה, דכל החיוב שיהיה בתחילת הסעודה היא מצד הסעודה, וזו נגמרה כבר. ולכן אינו צריך לסעוד שוב אפי' לא לכתחילה, דהענין בקידוש שיהיה לפני הסעודה הוא מצד הסעודה שעומד לאכול, ואמרו חכמים שכשמקדש בסעודה יקדש לפניו. אך אם כבר גמר סעודתו, אף אם יעשה שוב לאחר הקידוש סעודה נוספת זה לא יועיל לסעודה שנאכלה קודם הקידוש. ומצד גדר הקידוש עצמו אין צורך שיהיה דוקא לפני הסעודה.

אך חייב עכ"פ מצד גדר קידוש לקדש אחר הסעודה, שאז הוי קידוש במקום סעודה ו"הרי קידש במקום סעודת שבת".





# הוספה



## סיכומים, ביאורים וחידושים בהלכות שבת - הלכה למעשה

בהוספה דלקמן הובאו נקודות וביאורים בהלכות שבת, בסוגיות בו עסקו תלמידי הישיבה בלימוד עיוני במהלך השנה האחרונה.

חלקם הארי נמסר בשיעורים ע"י הרה"ת יצחק שמחה מקוביציקי שליט"א, ועליהם נוספו לא מעט הערות וחידושים שהתלבנו ע"י התלמידים שי', ובעיקר בנקודות הנוגעות להלכה למעשה.

סיכומים וחידושים אלו נתפרסמו מידי שבועיים בגליון 'אורייתא' – מאסף תורני היוצא לאור ע"י תלמידי הישיבה – במדור 'אליבא דהלכתא', וכעת הננו מדפיסים אותם במקשה אחת, וכהוספה על הפלפולים העוסקים בהלכות שבת, לתועלת הרבים.

נערך ע"י

הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביציקי שליט"א

## הטעם לשימוש בפלטה חשמלית או ב'בלעך'

והנה, מבואר לאורך דבריו של אדה"ז (שם, סעיפים א, ח-ט, יג) דכל האיסור הוא רק אם המאכל התחיל להתבשל מעט קודם כניסת השבת, אך באם בא להשהות סמוך לכניסת שבת מאכל חי לגמרי – אין איסור בדבר ומותר להשהותו (סעיף ח, עיין שם הטעם). וכן אם התבשיל כבר הגיע למאכל בן דרוסאי, דהיינו שהתבשל חציו – אין איסור בדבר ומותר להשהותו (סעיף ט, ועיין שם הטעם. וסעיף יג).

כלומר, כל החשש שמא יבוא לחתות אינו קיים כאשר משהה מאכל חי (סמוך לכניסת שבת) ולא מאכל שהתבשל חציו, אך כאשר בא להשהות מאכל שהתחיל להתבשל קצת עד חציו בישולו, בזה יש לחשוש, ואסרו חכמים.

וכאשר רוצה אדם להשהות מאכל שיש בו חשש חיתוי – מותר ע"י שיגרוף את האש "דהיינו שגרף ממנה את כל הגחלים לחוץ" (שם סעיף א), או לקטום את האש "דהיינו שכסה הגחלים באפר למעט חומם" (שם).

### האם חשש חכמים קיים

#### גם באש הבושרת באמצעות גז

והנה, כיום שרוב רובו של האוכל מכינים באמצעות אש מגז ולא מגחלים, יש לדון האם יש בזה חשש חיתוי, דהיינו שחששו חכמים שמא (גם) יגדיל את הלהב, או רק שמא ילבה את הגחלים הקיימות?

והנה בשו"ת אגרות משה (סי' צג) כתב:

"דלכאורה לא אשכחנא בשום מקום שיחששו חכמים שמא יבוא להביא עוד עצים ולהגדיל האש, כי אם חששו שמא ילבה את

### מלאכה הנעשית בשבת כתוצאה

#### מפעולת היהודי בערב שבת

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' רנב, סעי' א) וז"ל: "מותר להתחיל מלאכה בערב שבת סמוך לחשכה אע"פ שאינו יכול לגומרה מבעוד יום והיא נגמרת מאליה בשבת".

כלומר, התורה אסרה על היהודי לעשות מלאכה בשבת עצמה, אך לא אסרה שתיעשה המלאכה בשבת על ידי פעולתו של היהודי לפני השבת.

ולכן מדין תורה אין איסור להשהות אוכל שאינו מבושל על גבי אש בערב שבת, הגם שבשבת עצמה האוכל מתבשל, שהרי אין איסור שתיעשה מלאכה בשבת (מלאכת בישול) על ידי פעולתו של יהודי לפני השבת.

### הטעם לאיסור שהייה על האש

#### בערב שבת ומתי הוא תקף

אך אסרו חכמים להשהות אוכל על גבי אש גלויה, והטעם לכך כתב אדה"ז (סי' רנג, סעי' א), וז"ל:

"אסור ליתן עליה [על אש גלויה] תבשיל מבעוד יום להשהותו עליה לצורך הלילה או עד למחר . . . שמא יחתה (פירוש ינער) ויהפך הגחלים במחתה בשבת לגמור בישולו".

כלומר, חששו חכמים שאם יותר לאדם להשהות מאכל על גבי אש גלויה מערב שבת, יבוא לחתות בגחלים בשבת, ויעבור בזה על איסור 'מבעיר', ולכך כדי להרחיק את האדם ולמנעו מאיסור – אסרו להניח תבשיל על אש גלויה אפי' קודם השבת.

### תנאי 'חזרה' וטעמים

ואכן מצד דיני 'שהייה' לכאורה אין הכי נמי ומותר להשהות תבשיל שהגיע כבר לחצי בישולו על גבי אש גלויה, אך משום דיני 'חזרה' זקוקים להשתמש בפלטה חשמלית או 'בלעך'. וכיון דאתינן להכא, רצוי לסכם ולבאר מדוע אסרו חכמים להחזיר תבשיל לאש בשבת ומהם תנאי 'חזרה':

אסרו חכמים לאדם להחזיר תבשיל לאש בשבת, הגם שאין בתבשיל שום איסור בישול (כגון שהתבשל כבר כל צורכו והוא דבר יבש לגמרי, או דבר לח שהתבשל כל צרכו ועדיין ראוי לאכלו מחמת חמימותו, עיין בשו"ע רבנו סי' שיח סעי' ט-יא) והטעם לכך הוא מפני שנראה כאילו האדם מבשל עתה את האוכל, וכדכתב אדה"ז: "הרי זה נראה כמבשל לכתחלה בשבת" (סי' רנג סעי' יד).

ולכן, בכדי שיהא מותר לאדם להחזיר את התבשיל לאש בשבת, הצריכו אותו חכמים שיקיים כמה תנאים, המורים שהוא רק מחזיר את התבשיל, ולא חלילה מבשלו בשבת. והתנאים הם:

א. שהקדירה תהיה תמיד בידו ולא יעזוב אותה. ב. שתהיה דעתו ומחשבתו של האדם לפני שהוריד את הקדירה – להחזירה למקום האש. ג. לא להעביר את המאכל מסיר לסיר אלא להשאירו באותו סיר. ד. שהמאכל יהיה חם מעט.

מלבד התנאים הנ"ל, שהם מטעם שלא יהא "נראה כמושיב בתחילה", קיימים עוד כמה תנאים, ואחד מהם הוא שאין להחזיר את התבשיל על גבי אש גלויה, גם כאשר אין

הגחלים הקיימות. נמצא שהחשש שבזמנינו – שמא יגדיל הלהבה – כלל אינו קיים בחז"ל שהרי זה דומה לחשש דהבאת עוד עצים וכו'".

ולפי"ז, אין איסור להשהות על גבי אש גלויה שלנו, ואפילו מאכל שיש בו חשש חיתוי (התבשל קצת עד חצי בישולו), שהרי באש כמו שלנו לא חששו חכמים, וליכא לאיסורא מעיקרא.

אך נחלקו עליו כל פוסקי זמנינו שדנו בדבר, וכתבו דיש לחשוש שמא יגדיל את האש (ראה ב'שבת כהלכה' ח"א פרק שמיני ביאורים אות ד, עיי"ש).

ונמצא, שאיסור חכמים קיים בתוקפו כאשר בא להשהות בערב שבת מאכל שהתחיל להתבשל קצת עד חצי בישולו על גבי אש גלויה שלנו, דיש לחשוש שמא יגדיל את הלהב ויעבור בכך על איסור מעביר. וצריך שיגרוף או יקטום, דהיינו, להשהות את האוכל על גבי פלטה חשמלית (עם מצב חום אחד), דחשיב כגרופה. או לשים 'בלעך' על גבי האש הגלויה, דחשיב כאילו קטם אותה.

### הטעם לצורך בשימוש בפלטה שבת בזמנינו

והנה יש לדון בצורך בשימוש של פלטה חשמלית או 'בלעך', דהרי כיום בכל בתי ישראל האוכל של שבת מוכן כבר קודם כניסת השבת, ועכ"פ האוכל מוכן כבר חצי בישולו טרם כניסת השבת, וא"כ אין שום איסור להשהותו על אש גלויה, דלא חששו חכמים לחיתוי כאשר האוכל הגיע לחצי בישולו (כמו שנתבאר למעלה).

ולפי"ז צלה"ב מדוע נוהגים כיום להשתמש בפלטה חשמלית או 'בלעך' בעוד שאין שום איסור להשהות את התבשילים על אש גלויה.

ולכן נוהגים בכל בתי ישראל להניח את האוכל על גבי פטלה חשמלית או 'בלעך', דהרבה פעמים רוצים ליטול את הקדירה המונחת במקום האש במטרה להחזירו שיהיה חם לשאר הסועדים, ובכדי להחזיר למקום אש צריך שהאש תהיה מכוסה, ולזה מועיל פלטה חשמלית או 'בלעך'.

בתבשיל איסור 'שהייה' וכגון שהוא מבושל כבר חצי בישולו ('מאכל בן דרוסאי').  
והטעם לכך הוא, דחששו חכמים שמא יבוא לחתות בגחלים. והגם שלגבי 'שהייה' לא חששו לכך, מכל מקום החמירו חכמים יותר בדיני 'חזרה' מדיני 'שהייה' (ראה שם סעי' טו).



## הטעמים לכיסוי הפת בקידוש ובהבדלה והנפק"מ ביניהם

### הנפק"מ בין הטעמים

לכאורה בכל טעם יש קולא (לפחות אחת אם לא שניים):

טעם הא' – (1) קיים רק לגבי קידוש בשבת.  
(2) אינו מצריך כיסוי גם מתחת לפת.

טעם הב' – (1) קיים רק לגבי קידוש בשבת.  
(2) אינו מצריך לכאורה שהכיסוי יהיה אטום וסגי אפילו בכיסוי שקוף.

טעם הג' – אינו מצריך כיסוי גם מתחת לפת.

### הקושי בפיזור הטעמים בהלכות נפרדות

והנה, זה שלא הביא אדמו"ר הזקן את הטעם הא' (שנראה כאילו הובאה עתה) והב' (זכר למן) כאשר דן בהבדלה – אתי שפיר, שהרי טעמים הללו שייכים רק בנוגע לשבת עצמה.

וכן, זה שלא הביא את טעם הג' (כדי שלא תתבייש הפת) כאשר דן ב"פורס מפה ומקדש" אתי שפיר, שהרי כבר בירך על הפת ולא שייך בושה.

אך יש לעיין: א. מדוע לא הזכיר את טעם הב' (זכר למן) כאשר דן על "פורס מפה ומקדש", ובפרט שיש לכך נפק"מ למעשה, להצריך שיהיה כיסוי גם מתחת הפת זכר למן (כנ"ל). ב. מדוע לא הזכיר את טעם הג' (שלא תתבייש הפת) כאשר דן על עשיית הקידוש (והזכיר רק טעמים א' וב'). וצריך עיון (וראה מש"כ בזה ב'אהלי שם' ח"ח עמ' רד ואילך).

### הטעמים לכיסוי הפת

#### בקידוש ובהבדלה

בנוגע לדין של "פורס מפה ומקדש" כתב אדמו"ר הזקן בשלחנו (סי' רעא, סעיף י' וז"ל: "וצריך לפרוס מפה על השלחן לכסות הפת קודם שיקדש ואחר כך יסירנה, כדי שתתראה הפת כאילו הובאה עתה על השלחן לכבוד שבת שהזכיר בקידוש").

ובהמשך דבריו (שם סעי' י') כתב:

"וצריך שתהא גם מפה תחת הפת על השלחן כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה".

בנוגע לעושה הבדלה ורצונו לסעוד תיכף אחריה, כתב אדמו"ר הזקן (סי' רצט, סעי' יד) וז"ל:

"אם רוצה לסעוד תיכף להבדלה – צריך ליזהר שלא יביאו לחם לשולחן קודם הבדלה, ואם הביאו – צריך לכסותו במפה עד אחר ההבדלה שלא יראה הפת בושתו".

א"כ נמצא שלושה טעמים לכיסוי הפת בשעת ברכה על היין:

א. כדי שיראה כאילו הפת אינה קיימת והובאה רק אחרי הקידוש לכבוד שבת.

ב. זכר למן שהיה עם כיסוי של טל מלמעלה ומלמטה.

ג. כדי שלא תתבייש הפת שמדלגים עליה ומברכים על היין לפנייה.

### הספקות בטעם השני

בנוגע לטעם הב' (זכר למן) יש להסתפק:

א. מה יהא הדין כאשר אדם נטל מפה גדולה וכיסה את פת מעליה ומתחתיה באותה מפה, האם נחשב זכר למן או לא, וצדדי הספק הם: מחד, המן היה מכוסה מתחתיו ומעליו בטל, א"כ מאי נפק"מ האם הפת מוקפת בשתי מפות או מפה אחת, העיקר דהיא מכוסה גם מעליה וגם מתחתיה כמו המן.

לאידך, הטל שכיסה את המן מעליו ומתחתיו, לכאורה לא היה מקשה אחת, אלא טל אחד מעליו וטל שני מתחתיו, לפי"ז אולי אפשר לומר דצריך לדמות את הכיסוי הפת לכיסוי המן על כל פרטיו, דהיינו שיהיה ב' כיסויים נפרדים לפת אחת מעליה ואחת מתחתיה.

ולכאורה מדברי אדה"ז (סי' רעא, סעי' יז), "כדי שתהא הפת בין שתי מפות וכו'" – משמע קצת כהאופן הב'. ויל"ע.

ב. האם מפה שמטרתה לכסות את השלחן יכולה לשמש גם כמפה מתחת הפת (וראה מה שכתב בזה בפסקי תשובות סי' רעא אות יח ס"ק 188), וצדדי הספק הם:

מחד, סו"ס לפת יש כיסוי מעליה ומתחתיה כמו שהיה במן, וא"כ ודאי שמפת השלחן יכולה להיחשב גם כמפה מתחת לפת.

אך לאידך אפשר לומר שלא שייך להחשיב את מפת השלחן לכיסוי הפת, שהרי אין מפת השלחן נועדה במיוחד עבור הפת, וא"כ אי אפשר להמשיל את מפת השלחן לטל שירד לפני המן. ויל"ע.

## הטעמים לאיסור מוקצה

שמפני חיוב ההוצאה, אסרו בטלטול מה שאסרו, שהוא גדר להוצאה".

נמצא אפוא דישנם ארבעה טעמים לכך שאסרו חכמים לטלטל את המוקצה - א) ק"ו מ"דבר דבר" שלא יבטל הטעם שנאמר בתורה "למען ינוח". ב) שלא יבוא לידי מלאכה. ג) שיהיה שביתה הנכרת גם לבטלנים. ד) גדר למלאכת הוצאה.

### טעמי מוקצה לשיטת שו"ע אדה"ז

והנה בשו"ע אדה"ז (סי' שח, סעי' א) הביא את טעמי המוקצה, וז"ל:

"אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדי שהוא עושה בחול ומפני מה נגעו באיסור זה:

"א) אמרו מה אם . . קל וחומר שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול . . ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח.

"ב) ועוד מפני גדר הוצאה . . שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים וכו'.  
"ג) ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים . . לפיכך שביתה מדברים היא השביתה השווה בכל אדם וכו'".

### הקושי שכדברי שו"ע אדה"ז

ויש לעיין הרבה בדברי אדה"ז:

ראשית מדוע השמיט את טעמו השני של הרמב"ם (שלא יבוא לידי מלאכה כאשר מתעסק בחפצים שהם כלי שמלאכתו לאיסור). שנית, מדוע הביא תחילה את טעמו הראשון של הרמב"ם (ק"ו מ"דבר דבר" שלא יבטל

### טעמי מוקצה לשיטת הרמב"ם

בטעם שאסרו חכמים לטלטל מוקצה בשבת, כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד, הל' יב-ג) שלושה טעמים, וז"ל:

"אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה:

"א) אמרו: ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוך בשבת כהילוך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר: "ודבר דבר", ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח.

"ב) ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה.

"ג) ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול וכו'".

### שיטת הראב"ד לאיסור מוקצה

והנה בהשגת הראב"ד שם כתב וז"ל: "עוד אמרו אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא . . נמצא

יב), וז"ל: "בין לצורך גופו. ומיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה, דאי לאו הכי אין לו להשתמש בכלי זה".

ולכאורה אדמו"ר הזקן חולק על זה, וסובר שמותר לטלטל לצורך גופו גם כאשר אפשר לעשות זאת על-ידי כלי שמלאכתו להיתר. ואכ"מ להאריך בהוכחות לכך.

ואולי יש לומר סברות מחלוקתם:

דהמשנה ברורה (ריש סימן שח) הביא גם את טעמו השני של הרמב"ם הדורש זהירות רבה בכלי שמלאכתו לאיסור שיש להימנע מלטלטלו, ומכאן באה חומרתו של המשנה ברורה לאסור לצורך גופו כאשר אפשר על-ידי כלי שמלאכתו להיתר (מלבד ההוכחה שלו בשער הציון שם עיי"ש).

אולם לפי אדה"ז דאינו לומד טעם זה, לכן אין שום צורך להחמיר בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו. וק"ל.

הטעם שנאמר בתורה "למען ינוח" (ואח"כ את טעמו של הראב"ד (גדר למלאכת הוצאה) ואח"כ את טעמו השלישי של הרמב"ם (שיהיה שביתה הנכרת גם לבטלנים), לכאורה היה לו לסיים עם הטעמים שמופיעים ברמב"ם ורק לאחר-מכן להביא את טעמו של הראב"ד.

ועוד חזון למועד לבאר היטב ולתרץ שאלות אלו. וראה מה שכתב בזה ב'הלכתא כרב' שם הערה 2.

### הנפק"מ שנובעת מטעמו השני של הרמב"ם

ועתה נדון בנפק"מ להלכה בכך שאדמו"ר הזקן השמיט את טעמו השני של הרמב"ם (שלא יבוא לידי מלאכה כאשר מתעסק בחפצים שהם כלי שמלאכתו לאיסור):

דהנה בנוגע לטלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, כתב המשנה ברורה (סי' שח, ס"ק

## הגדרתם של כלים האסורים בטלטול בשבת

למלאכה כלשהי, בכל אופן מכיון שראוי לכסות עימו כלים – אינו נאסר בטלטול לגמרי.

### כלי שאינו מקפיד עליו והוא מוקצה גמור

מכאן יש ללמוד, דבאם לא ניתן לכסות עימו כלים, דהיינו שאינו ראוי לשום דבר מלבד למה שהוא מיועד – אינו נחשב ככלי המותר בטלטול אלא ככלי האסור בטלטול ויהיה דינו שייאסר בטלטול בכל אופן.

כגון בורג קטן מאוד וכיו"ב, וכן משחת נעליים וכיו"ב. דהיינו, או דברים קטנים מאוד או דברים נוזליים שאי אפשר להשתמש בהם לדברים אחרים לבר ממלאכתם האסורה בשבת, הרי הם מוקצה גמור ואסור לטלטלם כלל (ראה ב'שמירת השבת' עמ' 283 ואילך).

היינו דכדי שכלי ייהפך למוקצה גמור, הוא צריך ב' תנאים:

א. שהוא מיועד למלאכה האסורה בשבת. ב. שלא שייך להשתמש לדבר אחר מלבד שימוש המיועד לו.

במילים אחרות: חפץ שאינו בר שימוש בשבת כלל – הוא מוקצה גמור.

### כלי שהקצה אותו משימוש ועדיין אינו מוקצה גמור

וממשיך שם אדה"ז (סעי' ג): "ואפילו כלי שהקצה אותו מלהשתמש בו שום תשמיש, כגון כלים המוכנים ועומדים לסחורה שאין רגילים להשתמש בהם שום תשמיש, מכל מקום אם אינו מקפיד עליהם מלהשתמש בהם – לא

### דברי שו"ע אדה"ז

#### בנוגע לאיסור מוקצה בכלים

בנוגע לאיסור מוקצה כתב אדה"ז (סי' שח, סעי' ב) וז"ל:

"כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו בשבת ע"ד שיתבאר, אפילו כלי שמלאכתו לאיסור דהיינו שהכלי הוא מיוחד להשתמש בו תשמיש האסור בשבת".

כלומר, בהלכה זו הכוונה "מותר לטלטלו" אין הפירוש דמותר לטלטלו בכל אופן, אלא הכוונה דאינו מוקצה גמור שאסור לטלטלו בכל האופנים, ולכן כלי שמלאכתו לאיסור (הגם שאסור לטלטלו שלא לצורך, וכן אסור לטלטלו לצורך עצמו כדי שלא ייזק או יישבר כמו שכתב שם סעי' יב, מ"ז) נחשב "מותר לטלטלו".

וממשיך: "ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור שהוא מוקצה מחמת מיאוסו דהיינו שאדם מסיח ומקצה דעתו ממנו מחמת מיאוסו מלהשתמש בו במלאכה אחרת של היתר".

ומוסיף: "ואפילו אם אינו ראוי כלל להשתמש בו במלאכה אחרת של היתר מחמת מיאוסו וסחרונו – אעפ"כ אין לו דין מוקצה להאסר בטלטול אלא מותר לטלטלו כשאר כלי שמלאכתו לאיסור, מפני שמכל מקום ראוי לכסות בו כלים".

ביאור הדברים:

כלי הראוי לשימוש כלשהו בשבת הוא נחשב "מותר לטלטלו", הגם שהוא כלי שמלאכתו לאיסור ואפילו אם הוא מאוס ואפילו אם מעלה סרחון כן שאדם בודל ממנו להשתמש עימו

מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש אע"פ שאינן לסחורה אלא שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם אסור לטלטלו בשבת".

הצד השווה בין שני כלים אלו (א. כלי העומד לסחורה ומקפיד עליו. ב. כלי יקר והוא מלאכתו לאיסור) הוא שיש בהם על-דרך ב' התנאים האמורים לעיל:

א. אין שייך בהם השימוש עבור מה שהם מיועדים (הכלי הא' מכיון שמקפיד עליו. הכלי הב' מכיון שהוא כלי שמלאכתו לאיסור). ב. האדם הקצה מדעתו להשתמש בהם לשימוש אחר ממה שהם מיועדים (מכיון שמקפיד עליהם והם יקרים לו).

הסיח דעתו עדיין מהם לגמרי מלהשתמש בהם, ולפיכך אין להם דין מוקצה להאסר בטלטול". כלומר, הכלל האמור לעיל שכלי שאפשרי בו השימוש אינו נהפך למוקצה גמור שריר וקיים גם כאשר מדובר בכלי העומד לסחורה שאדם הקצה כלי זה מהשתמשות עבורו, בכל אופן מכיון שלא הסיח דעתו מהשתמשות הכלי (כאשר שאינו מקפיד עליו) – אין עליו שם מוקצה גמור.

### הגדרתו של כלי האסור בשבת

וממשיך אדה"ז (שם סעי' ד) לבאר איזה כלים הם נחשבים אסורים ומוקצה גמור וז"ל:  
"וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא

## טלטול כפתור שנפל מבגד בשבת

"כל הכלים שיש להם דלתות קבועות בהם .  
ונתפרקו הדלתות מהם . . מותר לטלטל אותן  
הדלתות, מפני שכשהיו הדלתות מחוברות  
בכלים היה גם עליהן שם כלי אגב אביהן, ואף  
שנתפרקו אח"כ מהכלים – לא נפקע מהם שם  
כלי שהיה עליהן, הואיל וראויות להחזירן  
ולחברן אל הכלים".

היינו, שהטעם לכך שדלת שהתפרקה מכלי  
מותרת בטלטול, הוא מפני שטרם התפרקותה  
היא היתה חלק מכלי וכן עתיד האדם להחזירה  
לכלי, לכן גם כעת נחשבת כחלק מהכלי ומשום  
זה מותרת בטלטול.

לפי זה, גם אם הדלת שהתפרקה אינה ראויה  
לשום שימוש, בכל זאת תהיה מותרת בטלטול  
ונחשבת כאילו מחוברת אל הכלי ומעולם לא  
התפרקה ממנו.

### דין כפתור שנפל מבגד

מהנ"ל, יש ללמוד דין הכפתור שנפל מבגד  
בנוגע לטלטול:

כפתור לאחר התפרקותו בפשטות אינו ראוי  
ומשמש לכלום, לכן, לפי הדרך הראשונה  
(שיטת רש"י ועוד) הוא מוקצה ואינו הותר  
בטלטול, מפני שכעת אינו ראוי ומשמש  
לכלום. אך לפי הדרך השניה (שיטת התוס'  
ועוד) אינו מוקצה והותר בטלטול, מפני  
שנחשב כאילו מחובר אל הבגד ומעולם לא  
התפרק ממנו ודינו כדין הבגד.

אך יש להעיר, שגם לדרך השניה (שיטת  
התוס' ועוד), צריך שדעת האדם תהיה להחזיר  
את הכפתור לבגדו בעתיד, דרך משום הא

### הטעם שמוותר לטלטל

#### דלת שהתפרקה מכלי

בנוגע לטלטול דלתות של כלים שהתפרקו,  
פסק המחבר (סי' שח סעי' ח), וז"ל:

"כל הכלים הניטלין בשבת, דלתותיהן  
שנתפרקו מהן – ניטלין, בין נתפרקו בחול בין  
נתפרקו בשבת".

לכאורה יש להבין טובא מדוע דלת  
שהתפרקה מכלי מותרת בטלטול, סו"ס עתה  
אינה חלק מכלי, ומדוע מותרת.

והנה, רש"י (שבת קכו, ב. ד"ה ה"ג ואמר  
רבי יהודה) ירד לקושיא זו, וז"ל:

"ודלתות שידה תיבה ומגדל דתנא מתניתין  
נוטלין, יש תורת כלי עליהן דראויין לישב  
עליהם ולתת עליהן מזונות לקטן".

כלומר, הטעם לכך שדלת שהתפרקה מכלי  
מותרת בטלטול, הוא מפני שגם כעת היא  
משמשת ככלי וראויה לשימוש כמוות שהיא.

נמצא מזה, דאם לאחר התפרקות הדלת  
מהכלי, אינה ראויה לכלום – אסור לטלטלה,  
שהרי אינה כלי כעת.

ובדרך זו נקטו גם המאירי, תוס' רי"ד  
והרא"ה מלוניל (עמ"ס שבת קכב, ב. קכו, ב).

### דברי שו"ע אדה"ז בדין

#### דלת שהתפרקה מכלי

אך לאידך מצאנו בכמה מהראשונים (תוס'  
ור"ן שם) דרך אחרת לבאר דין זה, ומבוארים  
הדברים בשו"ע אדה"ז (סי' שח, סעי' לד), וז"ל:

“ואע”פ שהכפתור עומד להחזירו לאיזה בגד שהוא, הרי אפשר שפקע תורת כלי ממנו, דגם בדלתות הכלים מסתבר שאם בדעת בעה”ב שלא להחזירו לאותו הכלי רק לכלי אחר – פקע תורת כלי ממנו.”

ועיין בהמשך דבריו שהביא סימוכין לפסק זה.

הרי שלשיטת הגרא”ח נאה גם אם בדעת האדם להחזיר את הכפתור אך לבגד אחר, אינו נחשב לטפל ובטל לבגד, אלא תופס חשיבות ומציאות לעצמו.

נחשב לבגד, אך באם אין דעת האדם להחזירו אל הבגד – אינו נחשב טפל ובטל לבגד, אלא יש לו מציאות כשלעצמו ומאחר ואינו ראוי ומשמש לכלום כמות שהוא – נעשה מוקצה.

והנה יש לדון כאשר אין בדעת האדם להחזיר את הכפתור אל אותו בגד אלא לבגד אחר, האם גם בזה נחשב לבטל וטפל אל הבגד ומותר בטלטול, או שנאמר שבזה אינו בטל אל הבגד אלא תופס חשיבות לעצמו ואסור בטלטול.

וכתב הגרא”ח נאה (בדה”ש סי’ קח ס”ק ח), שנעמד על מקרה זה והכריע בו, וז”ל:



## התקופה בה אסרו חכמים את המוקצה

ויש להבין ולבאר היטב הכיצד יש לתווך ב' גמרות הללו ולעלותם בקנה אחד.

### ביאור דברי הגמ' בב' המקומות ע"פ דברי אדה"ז

והנה בדברי אדה"ז (סי' שח, סעי' טז-יז) – תוך דבריו שמביא את גזירת חכמים בימי נחמיה בן חכליה, ומה נכלל בגזרה זו, והסבר וביאור בנוגע לשאלה הנ"ל, וז"ל:

"לפי שלא גזרו בימי נחמיה אלא על כלים ולא על אוכלים וספרים והרי הם עכשיו כמו קודם הגזירה שבימי נחמיה, שהיה מותר לטלטל כל דבר הראוי בשבת אפילו שלא לצורך כלל. אבל דבר שאינו ראוי בשבת היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן".

כלומר, ישנו חילוק בין איסור מוקצה בכלים, לבין איסור מוקצה ב"דבר שאינו ראוי בשבת", והוא:

איסור מוקצה בכלים, התחיל איסורו בתקופת בית שני, בימי נחמיה בן חכליה. אך איסור מוקצה ב"דבר שאינו ראוי בשבת", התחיל איסורו עוד בימי דוד ושלמה ואולי עוד קודם לכן.

ויש להעיר שאכן שאלת שלמה המלך היתה לא בנוגע לטלטול כלי בשבת אלא בנוגע לדבר שהוא מוקצה מחמת גופו שאינו ראוי לכלום, שהרי מת אסור בטלטול מפני שאין עליו תורת כלי כלל והגדרת איסורו היא "מוקצה מחמת גופו" (ראה להדיא ברמב"ם מהל' שבת פרק כה, הלכה ו. ובשו"ע אדה"ז סעי' ח).

### דברי הגמ' בנוגע לזמן גזירת המוקצה

איתא בגמרא במסכת שבת (ל, ב): "שלח שלמה לבי מדרשא אבא מת ומוטל בחמה. מה אעשה". היינו ששלמה שלח בי מדרשא אבא מת, והוא מונח בחמה ויש לחשוש שמא מחמת החום ימהר להסריח וא"א לטלטלו שהרי מת הוא מוקצה ואסור בטלטול.

מכאן עולה, אשר איסור מוקצה נאמר עוד בתקופה דוד ושלמה, ואולי אפילו נאסר עוד קודם לכן.

אך לאידך, מצאנו בהמשך הגמ' (קכג, ב) שאיסור מוקצה התחיל בימי נחמיה בן חכליה שהיה בתחילת בית שני, אז גזרו חכמים על מוקצה, וז"ל הגמרא שם:

"ת"ר בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת מקצוע של דבילה וכו'".

ורש"י (ד"ה ג' כלים) כתב וז"ל: "ותו לא, ולקמן אמרינן דבימי נחמיה בן חכליה בבית שני גזרו על טלטול כל הכלים כדי לגדור גדר להחמיר באיסורי שבת מפני שהיו מקילין בה" (וראה גם בדברי הר"ן שם (מח, א) ד"ה ואיכא).

מכאן נמצא, אשר איסור מוקצה לא היה לפני תקופת בית שני, אלא התחיל איסורו רק בימי נחמיה בן חכליה שאנשים זלזלו בכבוד השבת אז נעמדו חכמים לתקן ולאסור את המוקצה.

ולפי זה, יש להבין את שאלת שלמה המלך לחכמים, אם בתקופתו טרם נאסר טלטול המוקצה.

בהם) ראוי בשבת, ושאר הכלים כלי שמלאכתו להיתר (או אפילו שמלאכתו לאיסור) נאסר בבית שני.

אך דא עקא שדיוק זה אינו נראה מדבריו, שהרי כתב להדיא (בסעיף טז) וז"ל:

"שבימי נחמיה . . . וגזרו על כל הכלים". וכן דייק לכתוב רש"י (שהובא למעלה) "בבית שני גזרו על טלטול כל הכלים".

אם כן בהכרח כוונת אדה"ז ב"דבר שאינו ראוי בשבת" הוא רק למוקצה מחמת גופו אך כל שאר הכלים (מוקצה מחמת חסרון כיס או כלי שמלאכתו לאיסור וכו') נאסרו רק מתקופה בית שני.

ואולי יש לומר, שביאור זה מדויק כבר בדברי רש"י הנזכרים למעלה, שכתב: "בימי נחמיה בן חכליה בבית שני גזרו על טלטול כל הכלים", ולא כתב בקיצור יותר 'גזרו על מוקצה', אלא בא להשמיענו דרק על הכלים גזרו אך דבר שאין בו תורת כלי – נאסר עוד קודם לכן.

#### מתי נאסרו כלי שמלאכתו לאיסור ומוקצה מחמת ח"כ

והנה יש לדון בדברי אדה"ז שכתב: "דבר שאינו ראוי בשבת היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן", ובפשטות נראה שכוונתו לכל דבר שאינו ראוי בשבת ובזה נכלל גם מוקצה מחמת חסרון כיס (ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור) שאין תשמישם (הרגיל

## טלטול מוקצה בשינוי קטן וקל

חזון נחום סי' לג ועוד) ע"פ דברי הירושלמי (שבת פ"כ, ה"ה) שטלטול מוקצה באצילי ידיו באיסורו עומד ולא הותר, וכן בפני משה (על הירושלמי שם) כתב דכל שמשתמש בידי וזרועותיו אפילו בשינוי גזרו שמא יטעו לומר שמותר לטלטל בידיו בלא שינוי. ואכן בשו"ת אגרות-משה (ח"ב סי' כב אות ח) פסק דאחורי ידיו אפשר דלא חשיב כלאחר יד כל כך.

### שיטת שו"ע אדה"ז בזה

אמנם בשו"ע אדה"ז (סי' שח, סעי' טו) כתב וז"ל: "כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול דהיינו בידי אבל מותר לטלטלו בגופו. . . שהוא בשינוי מדרך החול ולכן מותר לטלטל מוקצה ברגליו לפנותו לכאן ולכאן דרך הילוכו. . . ואין צריך לומר שמותר לטלטל מוקצה על-ידי ניפוח".

ולכאורה גם בדבריו יש לדון, דמחד גיסא כתב "בשינוי מדרך החול" ולפי זה אפילו שינוי קטן שרי, אך לאידך בדוגמאות שהביא (ברגליו דרך הילוכו, על-ידי ניפוח) נראה שרק שינוי גדול שרי.

אך הנה לעיל (סי' רעו סעי' ט) כתב וז"ל: "וכיון שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיו"ב וכו'".

נמצא אם כן, שחפצים האסורים בטלטול מותר לטלטלם בשינוי מדרך החול בכל אופן, אפילו בשינוי קל וקטן (וכן פסק במשנ"ב סי' רעו, ס"ק לא).

### המקור לטלטל מוקצה בשינוי

בנוגע לחפצים שהם מוקצה ואסורים בטלטול, הדין דטלטול המוקצה באופן שונה מהרגיל – מותר. מקור דין זה נמצא בתשובת המהרי"ל (סי' ר) – הובא בדברי הב"י סוף סימן שח (ד"ה כתב המרדכי), וז"ל:

"לטלטל מוקצה על די נפיחה אף על גב דכתבתי לעיל דכחו כגופו דמי, מכל מקום אין נראה לאסור זה דהכא תלי באורחיה לטלטל כהאי גוונא, וטלטול מן הצד ועל ידי שינוי כלאחר יד שרי, ואין לך כלאחר יד גדול מזה."

בהתאם לכך פסק הרמ"א (שח, ג) וז"ל: "וכן מותר לטלטל דבר מוקצה על ידי ניפוח". והוסיף המג"א על אתר, וז"ל: "איתא בשבת דף קכו שמותר לטלטל מוקצה ברגליו דרך הילוכו".

נמצאנו למדים שטלטול מוקצה על-ידי ניפוח או ברגליו דרך הילוכו מותר.

### דברי האחרונים בשינוי קטן וקל

אך השינויים הנ"ל הם שינויים גדולים מאוד מהדרך הרגיל, ויש מקום לדון האם מותר לטלטל מוקצה בשינוי קטן, כגון טלטול אחורי ידיו וכיו"ב, האם גם זה מותר או לא.

וצדדי הספק הם: מחד, סו"ס זהו גם שינוי מדרך הרגילה, אך לאידך אולי דווקא שינוי גדול הותר אך שינוי קטן אינו הותר ועומד באיסורו.

והנה יש שכתבו (דעת תורה סי' שיא, שו"ת

## טלטול חלקי כלי שהתפרק

### טלטול הכירה לצורך מקומה לפי דברי שו"ע אדה"ז

והנה בשו"ע אדה"ז (סי' שח סעי' מז) כתב וז"ל: "כירה שנשמטה אחת מירכותיה דהיינו פטפוטיין שלה כעין רגלים – אסור לטלטלה לצורך גופה גזרה שמא יחזיר לה הרגל ויתקענה שם בחוזק ויתחייב משום בונה"

מלשונו "אסור לטלטלה לצורך גופה" יש לדייק שכל איסור הטלטול הוא רק אם נעשה לצורך השתמשות בכירה, אך לטלטלה לצורך מקומה לא אסרו חכמים ויש להתיר.

ומכאן יש ללמוד גם בנוגע לכלי שמלאכתו להיתר שהתפרק (ואין שימוש נח לאחר ההתפרקות, שבמקרה זה אסרו חכמים לטלטלו מפני החשש שמא יבוא להחזיר את החלק שהתפרק בחוזק ויבוא לידי מלאכת בונה), שלפי דברי אדה"ז מותר לטלטלו לצורך מקומו ואפילו לצורך עצמו (כגון שלא יינזק או יישבר), דכל מה שאסרו חכמים הוא רק טלטול לצורך השתמשות עם הכלי.

וכן דייק הגרא"ח נאה (קצות השולחן סי' קט, ס"ק י) בדברי שו"ע אדה"ז, והטעים את הדבר היטב, וז"ל:

"אולם בשו"ע אדמו"ר ז"ל כתב גם גבי כירה שאסור לטלטלה לצורך "גופה" יש לומר דהאיסור הוא רק כשבא להשתמש בה, דאז חיישינן שמא יתקע, שתהא ראויה למלאכתה", ועיי"ש בהמשך הדברים מה שדן בזה.

כלומר, אין לחשוש שמא יבוא להחזיר ולתקוע בחוזק כאשר מטלטל לא לצורך השתמשות בחפץ, כגון, כאשר רוצה לטלטל

### הדין בכלי שהתפרק לטלטלו בשבת

איתא במסכת שבת (קלח, ב): "כירה שנשמטה אחת מירכותיה – מותר לטלטלה, שתיים אסור. רב אמר: אפילו חד נמי אסור, גזירה שמא יתקע".

והנה השו"ע (סימן שח, סעי' טז) פסק כדעת רב, וז"ל:

"כירה שנשמטה אחת מירכותיה – אסור לטלטלה".

ובטעם שאסור לטלטלה ביאר על אתר המגן אברהם (ס"ק לב), וז"ל: "דגזרינן שמא יתקע הרגל לשם, והוי בנין".

### טלטול הכירה לצורך מקומה לפי השו"ע

והנה מלשון השו"ע "כירה שנשמטה אחת מירכותיה – אסור לטלטלה", יש להסיק שאסור לטלטלה בכל אופן.

ולא נאסר הטלטול רק לצורך ההשתמשות בכירה, אלא נאסר אף הטלטול לצורך השתמשות בגופה של הכירה לדברים אחרים, וכן נאסר הטלטול אפילו לצורך מקומה של הכירה.

והטעם לכך הוא מפני שחששו חכמים שמא יבוא לתקוע ולהחזיר את הרגל שהתפרקה בחוזק, ויעבור על איסור 'בונה' ולכן יש לאסור בכל אופן גם אם אין הטלטול בשביל השתמשות בכירה למה שהיא נועדה (ועיין במשנה ברורה סימן שיג, ס"ק נב).

ויש לדון האם מותר לטלטלם לצורך השתמשות בגופם (כגון לגרד עם ידיה המשקפיים באוזן, וכיו"ב) האם מותר.

ולכאורה זיל בתר טעמא דבכך הרי לא משנה שהמשקפיים התפרקו וא"כ אין זה שונה מלטלטל לצורך המקום שמותר.

אך כתב בשו"ע אדה"ז: "אסור לטלטלה לצורך גופה" ומשמע מזה שאסור.

ולכאורה אפשר לומר שהכוונה ב"לצורך גופה" אין זה לצורך השתמשות עם גופה למה שאינה מיוחדת (כמו לטלטל את הידית לגרד באוזן) אלא הכוונה היא לטלטל לצורך שימושה המיוחד לה (כמו לחבוש את המשקפיים על הפנים) ולפי"ז יהיה מותר לטלטל לצורך גופה למה שאינה נועדה.

אולם, בפשטות הכוונה "לצורך גופה" היא גם לטלטול לצורך השתמשות עם גופה גם בשימוש שאינה מיוחדת לו, דאל"כ הו"ל לאדה"ז לכתוב "אסור לטלטלה לצורך השימוש שלה" ובכך שכתב "לצורך גופה" משמע יותר שהכוונה היא שאסור. ויל"ע הסברא בזה ואכ"מ.

את החפץ שהתפרק ממקומו בכדי להשתמש במקום שבו נמצא החפץ, בזה אין לחשש לכאורה שמא יבוא להחזיר את החלקי החפץ שהתפרקו, שהרי למען טלטול החפץ ממקומו לא מפריע כלל שהוא מפורק, אולם כאשר מטלטל את החפץ על מנת להשתמש בו – יש לחשוש שמכיון שלא נח השימוש בחפץ כמות שהוא יבוא להחזיר ולתקוע בחזק ויעבור על איסור בונה.

### טלטול החפץ לצורך גופו אך לא לשימושו לפי דברי שו"ע אדה"ז

והנה יש לדון האם מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שהתפרק לצורך גופו אך לא לצורך שימושו המיוחד לו.

כגון, משקפיים שנתפרקו מהם אחת מן הידיות, ודאי שלטלטל את המשקפיים לצורך השתמשות בהם, כלומר, לחבשם על פניו – אסור, דטובא יש לחשוש שיבוא להחזיר את הידית למקומה בחזק ויתחייב משום בונה ח"ו. אך לטלטלם לצורך מקומם או אפילו לצורך עצמם (שלא יגרם להם נזק) לפי שו"ע אדה"ז מותר.

## עוד בענין הנ"ל

שהשמיט קולא זו הוא מפני שלא ס"ל כך, ולפי שיטתו גם כאשר נאבדה הרגל שהתפרקה – עדיין האיסור במקומו עומד ואסור לטלטלה.

### הטעם שהשמיט אדה"ז את הקולא הב'

ויש לעיין היטב מהו טעמו של אדמו"ר הזקן לאסור את טלטול הכירה גם כאשר נאבדה הרגל שהתפרקה, הרי מכיון שכל סיבת האיסור הוא "שמע יתקע" וליכא לאיסור זה כאשר נאבדה הרגל מדוע א"כ אוסר.

אך הנה מצאנו שנעמד על כך בספר 'הלכתא כרב' (שם הערה 52) והביא לכך שני תירוצים: (א) מפני שלא פלוג רבנן לחלק בין נאבדה ללא נאבדה.

(ב) משום שמא ימצא את הרגל או קרש אחר ויתקע בחוזק ויעבור על איסור בונה בשבת.

### הנפק"מ בין התירוצים וישקו"ט בתירוץ הב'

ולכאורה אפשר לומר נפק"מ בין שני תירוצים אלו:

כאשר הרגל שהתפרקה (ולא נאבדה אחר – כך אלא) נפלה למקום שהוא לא יכול להוציאה משם, וגם הוא חיפשה סביבו והגיע למסקנא ש(במקום בו הוא נמצא) אין קרשים וחפצים שיכולים להוות תחליף לרגל.

לתירוץ א' – אסור לטלטל את הכירה מפני שלא פלוג רבנן. לתירוץ ב' – מותר לטלטל את הכירה שהרי אין את סיבת האיסור "שמא יתקע".

### שתי קולות הט"ז בדין כירה שנשמטה אחת מירכותיה ושיטת שו"ע אדה"ז

בהמשך למדובר לעיל, שכלי שהתפרק בשבת אסור לטלטלו מחשש שמא יבוא להחזיר את חלקי הכלי שהתפרקו בחוזק ויתחייב משום בונה, יש לדון כאשר הכלי נשבר (ולא התפרק) או שהתפרק ונאבד החלק שהתפרק האם גם אז אסרו חכמים או לא, כדלקמן.

דהנה, הט"ז שם (ס"ק יד) העלה שתי קולות בדין זה:

(א) מכיון שכל יסוד האיסור הוא "שמא יתקע" אין לגזור לטלטל כאשר נשברה הרגל של הכירה, דאז לא שייך שמא יתקע.

(ב) מכיון שכל יסוד האיסור הוא "שמא יתקע" אין לגזור לטלטל כאשר נאבדה הרגל שהתפרקה, דאז לא שייך שמא יתקע.

ובשו"ע אדה"ז (סי' שח, סעי' מז) כתב, וז"ל: "כירה שנשמטה אחת מירכותיה דהיינו פטפוטיין שלה כעין רגלים – אסור לטלטלה לצורך גופה גזרה שמא יחזיר לה הרגל ויתקענה שם בחוזק ויתחייב משום בונה . . . וכל זה כשנשמטה הרגל, אבל אם נשברה – מותר לטלטל הספסל ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו . . . שכאן אין לחוש שמא יחזירנה ויתקענה כיון שראשה נשאר בספסל".

נמצאנו למדים, שאדמו"ר הזקן ודאי ס"ל את הקולא הא' שכתב הט"ז (שכאשר נשברה הרגל – מותר לטלטלה), אך בנוגע לקולא הב' שכתב הט"ז (שכאשר נאבדה הרגל – מותר לטלטלה) לא הזכיר מזה, ולכאורה הטעם לכך

מכאן יש לדייק שאם אין ראשה נשאר בספסל הגם שהיא נשברה בכל אופן אסור.

ולכאורה מאי טעמא, הרי כאשר נשברה הרגל ליכא כלל לחשש שמא יבוא "ויתקענה שם בחוזק ויתחייב משום בונה", ומה אכפת לי אם שברי הרגל נשארו בספסל.

אלא הביאור בזה הוא כדלעיל:

דכאשר נשבר רגלה הגם דליכא כלל לחשש שמא יבוא "ויתקענה שם בחוזק" מכל מקום לא פלוג רבנן בגזירתם, אך כאשר "ראשה נשאר בספסל" אין זה אותו ציור כמו שנאבדה הרגל שאז אין שום רושם מהרגל שנאבדה ולא אסרו חכמים בציור זה בשום אופן (וראה גם שדייק כן הר"א אלשווילי בביאורו להל' מוקצה שם). ויל"ע.

והנה יש לפלפל ולדון בתירוץ הא' (שהטעם לכך שאסר אדמו"ר הזקן את טלטול הכירה גם כאשר נאבדה הרגל הוא מפני שלא פלוג רבנן), מדוע כאשר נשברה הרגל מותר לטלטל את הכירה הרי לא פלוג רבנן.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

חכמים אסרו לטלטל כירה שהתפרקה ממנה הרגל, ולכן כאשר הרגל לאחר שהתפרקה נאבדה – לא חילקו בגזירתם ועל-כן יש לאסור לטלטל את הכירה, אך כאשר נשברה הרגל לא אסרו חכמים בציור זה בשום אופן.

ויש להביא יסוד וסיוע לתירוץ זה, דהנה לשון אדמו"ר הזקן לגבי רגל שנשברה:

"אבל אם נשברה מותר לטלטל הספסל ולהניחו על ספסל אחר. . שכאן אין לחוש שמא יחזירנה ותקענה כיון שראשה נשאר בספסל".

## דין בורר בב' מינים שונים, וכן במצות ושברי מצות

ובלשונו של אדמו"ר הזקן (שם סעיף ה):

"..אם היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים ורוצה לברור לאכול אחד מהם לאלתר ולהניח השני לאכול לאחר זמן, הרי אותו המין שרוצה לאכול לאלתר נקרא אוכל, והשני חשוב כפסולת, ולכן צריך לברור בידו אותו שרוצה לאכול לאלתר מתוך השני, דהיינו אוכל מתוך הפסולת ולא להיפך, ואם בוררו ומניחו לאכול לאחר זמן אפילו לבו ביום חייב".

אך כל זה הוא רק בשני מינים שונים, אך במין אחד הגם שרוצה לאכול רק חלק ממנו, אין החלק שאינו רוצה לאכול עתה נחשב כפסולת אלא כאוכל וא"כ אינו צריך לתנאים שהזכרו כדי לברור, אלא יכול להוציא את האוכל שאינו חפץ עתה אפי' באמצעות כלי ולאכול את שאר האוכל שמעוניין לאכול לאחר זמן. וזהו לשונו של אדמו"ר הזקן (שם סעיפים ד-ה):

"אין איסור משום בורר אלא בבורר פסולת מאוכל או להיפך אבל אם בורר אוכל מאוכל אפילו אינו חפץ לאכול כלל אלא אחד מהם והשני נוטלו וזרקו אינו נקרא פסולת בשביל כך, הואיל והוא ראוי לאכילה ולפיכך מותר לברור אותו מתוך האוכל שחפץ לאכול, ואין בזה משום בורר פסולת מתוך אוכל . . במה דברים אמורים כשהכל מין אחד הוא".

נמצאנו למדים, שכל תנאי בורר נצרכים רק כאשר יש תערובת של אוכל ופסולת או שני מיני אוכל שמין אחד מעוניין בו כעת, ואת המין השני אינו רוצה כעת.

### תנאים לברירה בשבת

בכדי שיהא מותר לברור נדרשים שלושה תנאים: (א) מה לברור – אוכל מתוך הפסולת. (ב) למתי לברור – על מנת לאכול לאלתר. (ג) איך לברור – להוציא ביד ולא על-ידי כלי. וזהו ובלשונו של אדמו"ר הזקן בשלחנו (סי' שיט, סעי' א):

"הבורר (א) אוכל מתוך פסולת (ב) כדי לאכול לאלתר . . . (ג) . . . בורר האוכל בידו . . . מותר".

אך בהעדר אחד מתנאים אלו, יכול להיות שיעבור על איסור דאורייתא ח"ו, כגון אם ברר פסולת מתוך אוכל אפילו אם מטרתו לאכול לאלתר וברר בידו – חייב מהתורה, ובלשונו של אדמו"ר הזקן (שם):

"לפיכך כל הבורר פסולת מתוך האוכל אפילו בידו אחת ואפילו כדי לאכול לאלתר – חייב".

### מתי צריך לתנאי הברירה

ויש להעיר, שאיסור בורר (כאשר חסר אחד משלושת התנאים הנ"ל) אינו רק באוכל ופסולת ממש מצד מציאותו של הדבר, אלא גם בשני מיני מאכל המעורבבים זה בזה, שאם חפץ לאכול מין אחד כעת ואת המין השני אינו חפץ לאכול כעת – נחשב המין שאינו חפץ בו עתה כפסולת, וגם בזה אם רוצים לברור חייבים לבצע את שלושת התנאים הנ"ל ובהעדר אחד מהם – אפשר לעבור על איסור דאורייתא ח"ו,



### תערוכת מין אחד

#### שהכנתם שונה זה מזה

והנה יש לדון האם תערוכת של מאכלים שהם מין אחד אך הכנתם שונה זה מזה (למשל, עופות מבושלים ועופות צלויים שמעורבבים יחדיו) נחשבת לשני מיני אוכלים וממילא חלים כל דיני ברירה, או שנחשבת למין אחד ושרי לברור בכל אופן.

והנה בהמשך הדברים הביא אדה"ז (שם ס"ו), וז"ל: "שני מיני דגים נקראים ב' מיני אוכלים ואסור לברור בידו אלא אותו המין שרוצה לאכלו לאלתר וכו'".

ונראה שבא לחדש בזה, שהגם ששני המאכלים דגים הם, אך מכיון שהם ב' מיני דגים ולא אותו סוג דג – נחשבים הם שני מינים וחלים תנאי ברירה.

והנה המשנה ברורה פסק (שם ס"ק ט"ו), וז"ל: "ודע דבשר צלי ומבושל מקרי שני מינים לענין זה". עיי"ש.

והנה בספר הלכתא כרב (שם הערה 8) דייק משו"ע רבנו שחולק על דין זה, וז"ל: "ולכאורה אין רבנו מחמיר בזה שהרי החמיר רק בשני מינים ולא הזכיר אפשרות להחמיר במין אחד, ומשמע דעתו שכיון שאין הפרש ניכר ביניהם – אין כאן איסור בורר", ועיין שם שביאר במה נחלקו אדה"ז והמשנ"ב.

### מצות ושברי מצות

#### לשיטת שש"כ ושו"ע אדה"ז

והנה עוד יש לדון ולעייין כאשר שני המאכלים הם מין אחד בהמציאות אלא שמצד הדין הם נחשבים כב' דברים שונים, כגון מצה שלימה ומצה שאינה שלימה שנמצאות יחדו,

### לגבי 'לחם משנה', וצדדי הספק:

לכאורה המצות השלמות והשבורות הם "מין אחד" שהרי יש להם ממש אותו טעם ועשויים מאותם חומרים וכן המראה והשם שלהם אחד הוא, והרי התבאר למעלה שבמין אחד אין דיני ברירה כלל וא"כ מותר להוציא את המצות השבורות מתוך המצות השלימות.

אך לאידך המצות השלמות ראויות ל'לחם משנה' ואילו המצות השבורות אינן ראויות, ואולי זה הופך את המצות השבורות ל'פסולת' ואז ההיתר הוא רק באם מוציאים את המצות השלימות מהשבורות.

והנה ב'שמירת שבת כהלכתה' (פרק ג, סעיף כח) הכריע לאסור, וז"ל: "חבילת מצות שיש בה שלימות ושבורות. . . אם המצות השלמות והשבורות מונחות במעורב. . . אל יוציא את השבורות ויניח את השלמות, שהרי השבורות אינן כשרות למצוה זו, ובלקיחתן יהיה משום ברירת פסולת מתוך אוכל".

אך הנה כבר דייקו (שבת כהלכה פרק יב) מדברי אדה"ז דאין בזה בורר, והוכיחו זאת ממה שכתב בהלכות יו"ט (סי' תק, סעי' יח), וז"ל: "מותר לנקר בהמה בשבת. . . אע"פ שהוא בורר ומפריד אוכל מאוכל אין בכך כלום כיון שהכל מין אחד אלא שהתורה אסרתו באכילה וכו'".

ומוכח, שהגדרת 'שני מינים' נקבעת בהתאם למציאות הפיזית של הדבר מאכל, אך קביעת התורה שמאכל פלוני מותר ואילו מאכל אלמוני אסור – אינו גורם להחשיבם 'שני מינים'.

והוא הדין בנוגע למצות שבורות ושלמות שלא שייך בהם בורר, ולכן מותר להוציא את השבורות מתוך השלמות, ואפילו הרבה זמן לפני הסעודה.

## אופן הוצאת זכוב שנפל לכוס עם משקה בשבת

### הדרך להוציא זכוב לשיטת שו"ע אדה"ז

בנוגע לזכוב שנפל לתוך כוס בשבת פסק אדה"ז (סי' שיט, סעי' כד) באיזה דרך אסור להוציאו ובאיזה דרך מותר להוציאו, וז"ל:

"אם נפלו זכובים לכוס – לא יוציא הזכובים לבדן מן הכוס, שהרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל שאסור אפילו כדי לאכול מיד, אלא יקח גם מן המשקה קצת עמהם שאז אינו נראה כבורר כלל".

ויש להעיר, הרי ידוע שכל איסור בורר חל רק כאשר הפסולת והאוכל מעורבים יחדיו, אך כאשר אינם מעורבים אין בזה איסור בורר כלל (ראה בדברי אדה"ז שם סעיף ה': "אבל אם היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים וכו'", וכן בסעיף ח': "כשם שיש איסור ברירה באוכלין כך ישנו בשאר דברים המעורבים וכו'").

מכאן יש להוכיח טובא שזכוב בתוך משקה הגם שהוא גושי והמשקה הוא נוזלי ויש מקום לומר שמחמת כך אינם נחשבים מעורבים, בכל אופן מכאן מוכח שנחשבים מעורבים וחלים עליהם דיני ברירה, ולכן יש להיזהר שלא להוציא את הזכוב לבדו, אלא רק עם מעט משקה.

אך במקרה שהמין הגושי (הגמצא בתוך המשקה) אינו דקיק כזכוב אלא גדול – אינם נחשבים מעורבים וממילא לא חלים על זה דיני ברירה ורשאי להוציא אפילו את מה שאינו חפץ ואפילו במטרה להשתמש בו לאחר הרבה זמן (עיין בדברי הגרא"ח נאה, בדה"ש סי' קכה ס"ק (ד).

### אדה"ז בסידורו אוסר הוצאת זכוב עם מעט משקה

והנה בפסקי הסידור, הלכתא רבתא לשבתא (בראשיתו), חזר בו ממה שהתיר בשו"ע שלו להוציא את הזכוב עם מעט משקה. וז"ל:

"שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זכוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו' כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו".

### שקלא וטריא באיסור הוצאת הזכוב עם מעט משקה

ולכאורה יש לעיין היטב בדבריו:

מדוע חזר בו מהיתר זה, הרי כאשר מוציא את הזכוב עם מעט משקה אין הוא מפריד פסולת (זכוב) מאוכל (משקה) שהרי הזכוב עדיין בתוך משקה שהרי הוציאו עם מעט משקה, אלא הפריד אוכל (משקה) מאוכל (משקה) ואין בכך שום איסור ברירה כאשר זה מין אחד, ומדוע אסר זאת וכתב על כך "חשש חיוב חטאת".

ומצינו שנעמד על כך הגרא"ח נאה (בדה"ש סי' קכו ס"ק יז), וז"ל:

"והסברא בזה י"ל בפשיטות, דאין זה בורר אוכל מתוך אוכל, כיון שבאמת כל עיקר כונתו רק להוציא הזכוב, והמשקה שמוציא עומד לשפכו אגב הזכוב, ואינו מוציא המשקה אלא כדי שיהיה לו היתר להוציא הזכוב ע"כ מעט המשקה בטל להזכוב, ובפרט שכן הדרך גם בחול כשנופל זכוב בקערה מוציאים אותה בכף ועפ"י הרוב גם מעט משקה נמשך בכף עם

משקה זהו כדי שלא יעבור על איסור בורר. ו(ב) הוצאת זבוב עם מעט משקה זהו הדרך הרגילה גם ביום חול, וממילא נחשב כאילו ברר את הזבוב לבדו ולכן יש בזה חשש חיוב חטאת.

### הדרך להוציא זבוב לפי פסק אדה"ז בסידור

ולכן מציע אדה"ז דרך אחרת להוצאת הזבוב, וז"ל: "ואין תקנה, רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו", עיי"ש.

הזבוב, ואין מדקדקין להוציא רק הזבוב בלבד, נמצא דרך ברירת הזבוב כך היא ולא בטיל שם בורר מיניה ע"י המעט משקה".

כלומר, הגם שבמציאות הפריד אוכל (משקה) מאוכל (משקה), אך מכל-מקום ההגדרה התורנית היא שהפריד פסולת (זבוב) מאוכל (משקה), מכיון ש(א) רצונו הוא רק להוציא את הזבוב ואין לו עניין להוציא את המים כלל – ומה שבפועל מוציא עם הזבוב עוד

## סחיטת לימון לתה בשבת

אפילו לצורך מימיהם] ומכל מקום במקום שנהגו להחמיר – אין לשנות".

נמצאנו למדים שפירות שהדרך לסחטם – אסור לסחטם בשבת לפי כל הדעות. ונחלקו רק כאשר סוחט פרי שאין הדרך לסחטו, בכדי לשתות את המשקה היוצא ממנו.

### סחיטת פירות וירקות בימינו

וכבר כתבו גדולי הפוסקים (ראה הנסמן בפסקי תשובות סימן שכ, אות ב הערות 18, 19) שכיום יש להמנע שלא לסחוט שום פרי או ירק, מכיון שמצויים משקים החשובים לשתיה לבדם כמעט מכל סוגי הפירות והירקות, ממילא דינם כתותים ורימונים שיש בהם איסור מדברי סופרים לדברי הכל.

אך היוצאים מן הכלל הזה הם הלימונים (והתפוחים), דהנה כתב בשו"ע רבנו (שם סעי' י) וז"ל:

"לימונים אין דינם כתותים ורימונים, אלא כשאר הפירות. . . ואע"פ שבאותן מקומות שיש להם הרבה מהם הם סוחטים אותן לצורך מימיהן. . . [מכל-מקום] לפי שאינן סוחטין מימיהן לשם משקה אלא לצורך אוכל ואפילו אם נוהגין לסחטן לתוך מים לשתות – מותר כיון שאין דרך לשתותן לבדן".

כלומר, הגם שלימונים הרבה סוחטים מהם כתותים ורימונים, בכל אופן דינם כשאר פירות שהתבאר לעיל שיש בזה מחלוקת.

ולכן למעשה יש איסור לסחוט לימון לכוס תה, מפני שנוהגים להחמיר כדעה ב', שהולכים אחרי מחשבת האדם להחשיב את המיץ היוצא

### שלוש דרגות בסחיטת פירות

בנוגע לדיני סחיטת פירות בשבת, כתב אדה"ז שלוש דרגות, וז"ל (סי' שכ, סעי' א):

(א) פירות שיש בהם חיוב מדאורייתא: "הסוחט זיתים להוציא מהם שמן או ענבים להוציא מהם יין – חייב מפני שמפרק המשקה מהפרי. . . אבל שאר פירות מותר לסחטן מן התורה להוציא מימיהם מפני שכל מי פירות אין עליהם תורת משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד אלא תורת אוכל עליהם".

(ב) פירות שיש בהם איסור מדברי סופרים: "ומדברי סופרים אסור לסחוט אפילו תותים ורימונים מפני שמקצת בני אדם שיש להם הרבה תותים ורימונים הם סוחטין אותן לשם משקה כזיתים וענבים ואילו היו כן הרבה לשאר בני אדם היו גם כן רגילין לסחטם לשם משקה. . . וכן כל כיוצא בפירות אלו".

(ג) שאר פירות שיש בהם מחלוקת האם נאסרו מדברי סופרים: "[דעה א:] אבל שאר פירות שאין דרך העולם לסחטן לשם משקה דהיינו לשתות מימיהם מחמת צמא או תענוג אף שיש להם הרבה מהם. . . אין עליהם שם משקה בשביל כך אפילו מדברי סופרים ומותר לסחטן בשבת מפני שהוא כמפריד אוכל מאוכל.

"[דעה ב:] ויש אומרים שכל הפירות אסור לסחטן מדברי סופרים לצורך מימיהם.

"[ההכרעה:] וכן נוהגין להחמיר במקומות הרבה [כדעה השניה לאסור את כל הפירות שחוסט אותם לצורך מימיהם], אבל העיקר כסברא הראשונה [שמותר לסחוט שאר פירות

יהיה לצוקער זה דין קדירה להתיר לסחוט הלימוני עליו".

והנה הגרא"ח נאה (בדי השלחן סי' קכו ס"ק כה קטע המתחיל והנה הח"א) ביאר את דברי הצ"צ ובשני אופנים, וז"ל:

"ורצונו לומר דבסוחט לקדירה בעינין שיהא המשקה לצורך הקדירה כמו שכתב אדמו"ר בשו"ע, אבל כאן אין הלימון לצורך הצוקער אלא הלימון והצוקער לצורך המים, או דרצונו לומר כיון שבדעתו להפוך גם אוכל הצוקער למשקה, על כן מעיקרא לא חשיב משקה הבא לאוכל".

ולכן למעשה ודאי יש להחמיר ולא לסחוט לימונים לתה אפילו אם סוחט תחילה על הסוכר לבדו.

מהלימון כמשקה, ונמצא מפרק משקה מתוך אוכל ועובר על איסור דרבנן.

### העצה בתה עם לימון ושלילתה לפי אדמו"ר הצ"צ

והנה במשנה ברורה (בסי' שכ, סקכ"ב) הביא עצה (בשם החיי אדם), וז"ל:

"ועל כן צריך לזהר שיסחוט מקודם על צוקער בפני עצמו, דהוי כמשקה הבא לאוכל". אך מצאנו שאדמו"ר הצמח צדק (חידושים על הש"ס מס' שבת ספכ"ב סד"ה וכ"ז בזמן), העיר על עצה זו, וז"ל:

"וההיתר שכתב בחיי אדם . . . צ"ע שהרי הצוקער מניחים אותו אח"כ במים ונהפוך למשקה ובשביל זה סוחטין הלימוניש לשתות המים שנתנו בהם צוקער הנ"ל, א"כ צ"ע אם





# דמב"ם







## בגדרי הטהרה במקווה

הגה"ח הרב ישראל יצחק מנדלזון שליט"א\*

גאב"ד קוממיות – ירושלים

### א.

#### דברי התו"כ והתוספתא בדין טובל ושרץ בידו

בתורת כהנים<sup>1</sup> עה"פ "והנוגע בנבלתם יטמא, הלל אומר אפי' הם בתוך המים, שהייתי אומר הואיל והארץ מעלה את הטמאים מטומאתן והמקווה מעלה את הטמאים מטומאתן, מה הארץ מצלת את הטהורים מלהטמא, אף המקווה יציל את הטהורים מלהטמא, ת"ל נוגע בנבלתם יטמא, אפי' הם בתוך המים".

ומבא' בהתורה והמצוה להמלבי"ם, שהיות וכבר כתוב כל הנוגע בהם יטמא, אומר הלל שהלימוד מ"ונוגע בנבלתם יטמא" הנוסף הוא, שאפי' אם נוגע בטומאה כשהוא בתוך המים המעיין או המקוה ג"כ נטמא. ולא נידון כארץ שבאופן שנזרע מאכל טמא בארץ ונשרש, נטהר, וכן הארץ מציל טהורים מטומאה, שהמחבר לקרקע טהור ואפילו הכי המים שאמנם מטהרים מטומאה, בכ"ז אינם מצילים מליטמא להנוגע בטומאה שבתוך המים, ע"ש.

ובתוספתא מכשירין<sup>2</sup> איתא הנוגע בנבילה בתוך המקוה טמא, טהור בעלייתו, הנוגע במשכב ומושב בית – המקוה טמא, וטהור בעלייתו, זב שדרס ע"ג משכב ומושב בתוך המקוה טמא, וטהור בעלייתו, ע"ש כל הענין, ובמצפה שמואל על התוספתא מציין לתחילת פ"ב דתענית<sup>3</sup> דטובל ושרץ בידו לא עלתה לו טבילה (ואיירי שם במצות התשובה כראוי) ועי' בנדרים דף ע"ה-ע"ו ובראשון שם ובקרא אורה ובחזון יחזקאל על התוספתא נדרים שם, ועי' עוד בירו' נדרים פרק י'.

### ב.

#### פסק הרמב"ם בדין הנ"ל, כיאור הכס"מ בזה ודברי האחרונים

ברמב"ם הל' אבות הטומאה<sup>4</sup> איתא "הנוגע באב מאבות הטומאה המושלך בתוך המקוה כגון נבילה או שרץ או משכב שהיה במקוה ונגע בו הר"ז טמא, שנא' אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור והנוגע

\* נדפס לע"נ אאמו"ר הגה"צ רבי בנימין מנדלזון זצלה"ה, גאב"ד קוממיות, וגאב"ד כפר אתא מלפנים. מתוך שיעור שנמסר, נכתב ע"י חברים מקשיבים שי'.

1. ספרא פר' שמיני פי"א אות קמז, ה.

2. פ"ב ה"ב.

3. לו, א.

4. פ"ו הט"ז.

בנבלתם יטמא, אפי' כשהן בתוך המקוה מטמאין, וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע יטהר שעלתה לו טבילה, ע"ש כל הענין.

ובכסף משנה מציין המקור מהתו"כ והתוספתא הנ"ל, וכתב ע"ז, "ונראה מתוך דבריהם, שהטעם, מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה, לא בעודו בתוך המקוה", ובאחרונים כתבו רבות בהבנת יסוד וגדר הדברים, וכן דנו אם כוונת הכס"מ שכל טמא נטהר רק בעלייתו, או שרק שנטמא בתוך המקוה נטהר בעלייתו, עיין בדבריהם המאירים.

ובאור שמח הל' מטמאי משכב ומושב<sup>5</sup> כתב דמשמעות הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה<sup>6</sup> היא שהטהרה מושלמת בעלייתם מהמקוה (ואיירי שם לענין השתעבדות האדון בעבד בזמן עלייתו מהמקוה), ומבאר שזוהי כוונת הכס"מ הנ"ל, וכע"ז אי' בהסכמת הגאון מרוגוצ'וב לספר פסקי תשובה ח"ב<sup>7</sup> ומביא לזה ראיה מתוספתא פרה<sup>8</sup> שהמשמעות דלאחר שיצא נטהר למפרע, וע"ע באו"ש שם ובספר שערי דעה סי' שהוכיחו כן מסוג' דיבמות דמ"ו בענין טבילת עבדות, והשערי דעה שם דן בזה מסוג' דנדרים הנ"ל, וכן הגאון מרוגוצ'וב (שם) כ' לעיין ברש"י ור"ן נדרים שם, עוד דן בזה האו"ש בדברי התוס' שבת דף לה. וכן באבני נזר<sup>9</sup> שקו"ט בד' הכס"מ ובסוג' דשבת ונדרים הנ"ל, וכן מובא שם מדברי הגה"ק מאוסטרובצא זיע"א, וע"ש שדן בסוג' דביצה די"ח לענין טבילה בבגדים.

## ג.

### האבנ"ז בענין אימתי חלה הטהרה, והאו"ש בכס"מ על נקודה זו

ובאבנ"ז שם דן היכא דבעלייתו מהמקוה נפסלה המקוה או שנחסרה מידת המים המבשרת המקוה, איך עלתה לו טבילה, ויש המבארים שבאופן שנחסרה ונפסלה המקוה, אמרי' דאפי' לדברי הכס"מ דשלימות הטהרה היא בעלייתו מהמקוה, הכי כמובן דליכא נפ"מ אם יציאתו מהמקוה היא שעלה ממנו, או ע"י שנחסרה, דגם כשנחסרה כבר אינו בתוך המקוה, וחשיב כעליה שמשלימה הטהרה, (ועיין באבנ"ז שם שמביא בזה מסוג' דשבת דצ"ט, ב ותוס' שבת דף ח').

ועיין באו"ש שם דלהכס"מ לא בעי' יציאת כל גופו מהמקוה, אלא ביציאה מקצת גופו מהמקוה נשלמה הטהרה, וע"י בזה באבנ"ז שם ובדבר אברהם ח"ג סי' י"ט ובה"ב בהערות לסימן ט"ו.

5. פ"ב הכ"ב.

6. פי"ג ה"א.

7. מהגר"א פיוטרקובסקי זצ"ל.

8. הובא בר"ש, פרה פ"ח מ"ז.

9. חושן משפט סי' עב.

## ד.

## הראשית ביכורים בשם האבנ"ז בפעולת הטבילה וגליוני מהר"י בענין זה

ועתה נביא ביאור שביאר מרן הגה"ק בעל אבני נזר זיע"א ששמע ממנו תלמידו בעל הראשית ביכורים זצ"ל וכתבו בספרו ראשית ביכורים<sup>10</sup> ושמעתי ממורי ורבי כ"ק אדמו"ר הגה"ק שר התורה זצלה"ה בעל אבני נזר פי' על זה, דכל ענין טבילה, משום שאדם אין לו חיות בים שהרי הוא בריה ביבשה, ע"כ כשיורד למים הוא מקום ביטול חיותו וכשעולה אח"כ מקבל חיות חדש, והוא כמו כלי חרס שהחזירו לכבשונות דנטהר מטעם דהוה פנים חדשות<sup>11</sup>, א"כ הטהרה באה מחמת התחדשות שאחר הביטול, א"כ לא נטהר במקוה רק בעלייתו שאז הוה פנים חדשות. ע"כ תוכן דבה"ק בקצרה.

ואציין לזה מדברי גליוני מהר"י על ספר שיירי טהרה<sup>12</sup> שמוסיף הבנה לדברי הכס"מ ע"פ מש"כ ספר החינוך מצוה קל"ג שמבא' מחשבת הטהרה במים, שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה, כמו שהיה העולם כולו מים טרם היות בו אדם, כמ"ש "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים", ויתן אל ליבו שכמו שנתחדש בגופו, יחדש ג"כ פעולותיו לטוב ויכשיר מעשיו וידקדק בדרכי השם ב"ה.

## ה.

## דיוק האמרי יושר בכס"מ הנ"ל וביאור הראשית ביכורים בזה

ובשו"ת אמרי יושר<sup>13</sup>, מבאר בכונת הכס"מ דמה שאין הטמא נטהר עד שיצא מן המים, הוא בענין הערב שמש שאז נגמרה טהרתו, אבל להכשיר המקוה צריך רק שיתכסה במים, וידידי הגרמ"י קנר שי' דייק כן מל' הכס"מ ש"אין הטמא נטהר אלא בעלייתו", ומשמע דלא איירי בגדר הטהרה שבמקוה, אלא בשלימות הטהרה של הטמא, וע"ש באמרי יושר שכ' עוד שאם לאחזר שנתכסה במי המקוה נהיה זחילה ביציאתו, לא היה חסרון בטהרתו, דהיות וענין היציאה מהמים הוא כעין הערב שמש סגי במה שיסוד הטהרה היה במי המקוה הכשרים, ע"ש כל הענין, והביאו בספר שיירי טהרה על מסכת טהרות<sup>14</sup>.

והנה הראשית ביכורים שם מבאר ביאור חדש בדברי הכס"מ דהיות והרמב"ם שם איירי באופן שהטמא נטמא בתוך המקוה ע"י טומאה שנמצאת בתוך המקוה מש"ה לא ניתר אלא בעלייתו ומבאר זאת עפ"י המובא בהקדמת אגלי טל בשם אביו האגודת אוזב זיע"א דענין הערב שמש שהצריכה תורה

10. ע' תמ. נדפס בעיה"ק ירושלים ת"ו בשנת תשס"ו ע"י הגרד"א מנדלבוים ות"ח לו.

11. זבחים צו, א.

12. מקוואות פ"ו מ"ב.

13. ח"א סי' קצט ד"ה וגם.

14. פ"ו מ"ב.

היינו דאפילו לאחר שטבל, מ"מ מאחר שהיה טמא באותו יום נשאר בו רושם טומאה כל היום. ובהערב שמש שבא יום אחר שלא היה בו, נסתלק גם הרשומה ע"ש.

(אציין דבהקדמות אג"ט מביא בשם אביו דהיינו טעמא שחכמינו ז"ל השווו זמן קריאת שמש להערב שמש באכילת תרומה דכהנים, דכמו"כ השפעת הקדושה שחרית עד הערב שבא יום אחר, וכן של הלילה עד בוקר חדש, ולכן במנחה ליכא מצות ק"ש).

והנה מצינו ברש"י בזבחים<sup>15</sup>, דחוץ למחיצה דמי לחוץ לזמן, וע"כ ילפינן שם מקרא לזמן ולמקום ולא לשאר דברים, ולפ"ז מבאר דגם לשלמות הטהרה בעי' שינוי מקום כמו דבעינן שינוי זמן, ומבוארים דברי הכס"מ דשלמות הטהרה היא ביציאתו מהמקוה (עיין אבנ"ז חו"מ סי' צ ע"פ ט"ז או"ח ל"ד, ב, עיי"ש).

#### ג.

מח' רוב המפרשים על דברי הראשית ביכורים הנ"ל והמתקת דברי האמרי יושר עפ"ז

והנה הראשית ביכורים שם נקט דכל דברי הכס"מ שאינו נטהר אלא בעלייתו הם דוקא בנטמא בתוך המקוה, דאם נטמא קודם כניסתו למקוה, הרי עצם כניסתו למקוה חשיבא שינוי מקום.

אולם רוב המפרשים פירשו את דברי הכס"מ דגם כשנטמא קודם כניסתו למקוה אינו נטהר אלא בעלייתו. אך נראה לומר דיסוד וסברת הראשית ביכורים שייכא גם בנטמא קודם כניסתו למקוה. דכיוון כשנכנס למקוה עדין לא נטהר כל זמן שלא טבל בתוכו, אם כן היה במקום המקוה במצב של טומאה בעינן לשלמות הטהרה שינוי מקום שיעלה מהמקוה, וכשם שצריך שינוי זמן דהערב שמש.

ודאתינן להכי זכינן להמתיק דברי אמרי יושר הנ"ל, דסבירא ליה דאף כשנטמא קודם טבילתו אינו נטהר אלא בעלייתו ואעפ"כ כתב דעלייתו מהמקוה היא כהערב שמש. והיינו כמו שנתבאר דאעפ"י שנטמא קודם המקוה הרי ליכא שינוי מקום במקום הטבילה. וכמו שכתב הראשית ביכורים דשינוי מקום דמי לשינוי זמן דשניהם פועלים את שלמות הטהרה וכמו שנתבאר מהאגלי טל בשם אביו האגודת אזור.

#### ד.

ראיית השו"ת בית יצחק לדברי הכס"מ מדברי הראשונים ודיוק בדברי הרשב"א בכל זה

והנה בשו"ת בית יצחק<sup>16</sup> שמביא ראיה לדברי הכס"מ מדברי התוס' בשבת<sup>17</sup> שכתב דמשיעלה מתחיל בין השמשות והשתא קמ"ל דשפיר טבל ועלה לו הערב שמש, ובמהרש"ל שם גורס "וקשה

15. דף כח, ד"ה פיגול.

16. ח"ב יו"ד סי' לח אות ג.

17. לה, א. ד"ה וירד ויטבול.

לרשב"א דלפ"ז לא היה לו להזכיר עליה אלא כשירד ויטבול ותו לא". והיינו דהרשב"א מק' מאי בעיא שיעלה קודם ביה"ש, אך במהרש"א שם כ' דבכל התוס' שלפנינו ליכא הך קושיא, וע"ש מש"כ בזה ומבאר הבית יצחק דלדעת הכס"מ בזה, מתורצת קושית הרשב"א דכוונת התוס' שיטבול ויעלה היא שיעלה ראשו מן המים וזה גם צריך להיות מבעוד יום לפני הערב שמש. שהרי העליה מהמים היא מעיקרי הטהרה, עיין שם.

ובשו"ת בית יצחק<sup>18</sup> מביא בשם הכוכב מיעקב עוד ראייה לדברי הכס"מ מהר"ן בנדרים<sup>19</sup> בהא דהנודר מן המעיין אסור לטבול בימות החמה אעפ"י שמצוות לאו להנות נתנו דהואיל ויש גם הנאת הגוף לא אמרינן מצוות לאו להנות נתנו.

ולכאורה תמוה למה לא פירש הר"ן דמה שאסור לטבול הוא משום שבזמן היציאה מן המעיין יש לו הנאה ומניין לומר שכשיש הנאה בהדי מצוה לא אמרינן מצוות לאו להנות נתנו.

אלא מסתבר דהר"ן סובר כהכס"מ דהיציאה מהמקוה היא גם חלק ממצוות הטהרה ולכן מבאר הר"ן דהואיל ואיכא הנאת הגוף בהדי מצוה לא אמרינן מצוות לאו להנות נתנו.

ונראה להוסיף דהרשב"א לשיטתו בשבת<sup>20</sup> כתב כקושיית הרשב"א המובאת בתוספות, ובאמת השער המלך בהלכות לולב<sup>21</sup> מבאר בדעת הרשב"א דהא דמצוות לל"ג הוא גם היכא דמתהני גופו בעד המצוה והאיסור בטבילת מודר הנאה במעיין היא משום ההנאה שאחר סיום הטבילה וכן כותב האבני מילואים<sup>22</sup> בדעת הרשב"א וכן כתב השער המלך שם בשם המאירי. והוא לשיטתו דס"ל דשלמות הטהרה היא בעצם הטבילה, ואם כן ההנאה שאחר הטבילה היא ההנאה שאחר המצוה.

## ח.

### קושי' השו"ת בית יצחק בדברי הכס"מ ופירוט הדין עד כאן

שו"ת בית יצחק שם מעיר על ד' הכס"מ מגמרא בברכות<sup>23</sup> דאיתא שם, "אמר רבינא ולכך אפי' גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה", והיינו – דמהא דמברך על הטבילה בעלייתו מוכח שיכול לברך ברכת המצוות גם לאחר קיום המצוה. וא"כ מבואר דהעליה היא כבר לאחר קיום מצות הטהרה ולא כהכס"מ וצריך עיון.

ועכ"פ נתבאר, דאם היינו אומרים שהעליה היא המשך שלמות הטהרה, היה הדין שיברך בעלייתו ומבואר מזה דהואיל וטהרתו ואפשרות הברכה באים כאחד (דקודם הטהרה עדיין אינו ישראל) יכול

18. שם סי' לט אות ב.

19. טו, א.

20. לה, א.

21. פ"ח ה"א.

22. סימן כח סק"ט.

23. נא, א.

לברך בשעת הטהרה כמו שמצינו בתוס' כתובות דף י"א דבו בזמן שנעשה ישראל מקבל זכות קנינים  
 כישראל דבאים כאחד. ויעו"ש בבית יצחק ולענין באים כאחד ע"י עוד בתוס' שבועות דף טו, רשב"א  
 מנחות דף ה', גיטין דף ע"ז ועי' אבנ"ז או"ח סי' כ"ב.

ט.

### הערת רבי ירוחם ליינער מראדז'ין בכל הנ"ל

ועי' בהערות הגאון רבי ירוחם ליינער מראדז'ין זצ"ל על הרמב"ם בהל' אבות הטומאה<sup>24</sup> שדן בכמה  
 מהענינים הנ"ל וכמו"כ דן שם לחלק בין טהרת אדם לטהרת כלים ובגדים ומציין לעיין בר"ש מס'  
 נגעים פ' י"ג מש' ד'.

עוד כתב שם בשם דודו הגה"ק מראדז'ין זיע"א והוא כתב שהוא דבר נפלא, דמה שכתב הכס"מ  
 דהטהרה נשלמת בעליית הטמא היינו רק בנטמא בתוך המקוה מה שאין כן בנטמא מחוץ למקוה, הרי  
 בזה שטבל כבר השלים טהרתו.

24. פ"ו הט"ז. נדפס ברמב"ם הוצאת פרדס.

## שמחת הרשות בדעת הרמב"ם

הת' מאיר משה שי' אלבוים

תלמיד בישיבה

א.

### ליקוט והצעת ביאורי רבינו בסוגיא

בנוגע להשמחה בחודש אדר איתא בגמ' (מגילה כט, א) "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". היינו שבחודש אדר ישנו חיוב בהוספה מיוחדת בשמחה.

ובס' הי"ד להרמב"ם מביא בהל' תעניות<sup>1</sup> את הדין ד"משנכנס אב", אך את הדין ד"משנכנס אדר" לא הביא (בהל' מגילה) כלל. וכמו"כ בשו"ע – בדברי המחבר והרמ"א – לא הובא ענין זה (ונפסק להלכה רק במג"א<sup>2</sup>). ובכמה אחרונים שקו"ט בזה בארוכה<sup>3</sup>.

וביאר בזה כ"ק אדמו"ר<sup>4</sup>, דהנה ההוספה בשמחה משנכנס אדר אין ענינה (בעיקר) הוספה בשמחה של מצוה, כ"א בשמחת הרשות<sup>5</sup>, משא"כ בשמחה של מצוה אין כל חידוש בר"ח אדר, אלא ענין שצ"ל בקיום המצוות בכל השנה כולה, וריבוי פעמים ביום (כמו מאה ברכות שצ"ל כל יום). והחידוש ד"משנכנס אדר" הוא בעניני שמחה של דברי הרשות.

והנה מימרא זו ד"משנכנס אדר" הם דבריו של ר' יהודה ברי' דר' שמואל בר שילת משמי' דרב, וקאי בזה לשיטתי' בגמ' בשבת<sup>6</sup> שאמר "בקשו חכמים לגנוז ס' קהלת, מפני שדבריו סותרין זא"ז . . . כתיב<sup>7</sup> ושבחתי אני את השמחה, וכתיב<sup>8</sup> ולשמחה מה זה עושה, לא קשיא . . . ושבחתי אני את השמחה – שמחה של מצוה, ולשמחה מה זה עושה – זו שמחה שאינה של מצוה". היינו ששמחת הרשות

1. פ"ה ה"ו.

2. או"ח סו"ס תרפו.

3. ראה האריכות בשו"ת חת"ס או"ח סק"ס, ומה שהקשה ע"ז בנמוקי או"ח (להרה"צ ממונקאטש) סי' תרפו. ועוד.

4. ראה במכתב שנדפס בלקוטי שיחות חי"א (בהוספות) ע' 338 (ומשם לאג"ק חז"ך ע' קיד), ובארוכה בשיחת ש"פ ויק"פ תשל"א ס"ו ואילך (תו"מ התועדויות חס"ג ע' 356 ואילך). ועד"ז בקונטרס משיחות ש"פ תרומה תנש"א (סה"ש ח"א ע' 339) הע' 2 ובשוה"ג שם. וכדלקמן.

5. וכדמוכח ג"כ מהתחלת המימרא לגבי המיעוט בשמחה בר"ח אב, שדין זה הוא בנוגע ל"בנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו, או בנין של ציור וכיור, נטיעה של שמחה וכו'" (שו"ע או"ח סתקנ"א ס"ב).

6. ל, ב. בתיווך עם משמעות הגמ' שם, ראה במשנ"ת בקובצי הערות הת' ד-770 (גליונות נא-ב).

7. קהלת ח, טו.

8. שם ב, ב (ובראב"ע שם: "מה תועיל ומה טוב תעשה").

אינה רצוי' בד"כ. ולכן ס"ל שדוקא משנכנס אדר מרבין בשמחה שאינה של מצוה, משא"כ בשאר ימות השנה – "לשמחה מה זה עושה".

אמנם, שיטת הרמב"ם היא שבכל ימות השנה צריכה להיות (מלבד שמחה של מצוה) גם שמחה בכלל, כמ"ש בהל' דעות<sup>9</sup> ש"הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם. . לא יהא מהולל ושוחק, ולא עצב ואונן, אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות", ולכן אין מקום לדעתו להוסיף דין בפ"ע של "מרבין בשמחה" באדר.

ועד"ז לא הובא ענין זה בשו"ע – כי ע"ד פס"ד הרמב"ם, פסק הרמ"א בסוף הל' מגילה (שהוא גם סיום וחותם חאו"ח כולו) "וטוב לב משתה תמיד"<sup>10</sup>, ומפשטות לשונו מובן שתמיד צ"ל ענין השמחה.

[משא"כ המג"א הביא ענין זה, מחמת שייכותו לקבלה, שזה קשור עם גילוי תורת החסידות שהתגלתה בזמן בו התגבר חושך הגלות ולא די בהארות והגילויים שהיו עד אז, ויש צורך בנתינת כח וגילוי נעלה יותר. ובענינו: מאחר שבזמן המג"א (ועאכו"כ בדורות שלאח"ז) התגבר חושך הגלות (יותר מכפי שהי' בזמן הרמב"ם והרמ"א) והענין ד"טוב לב משתה תמיד" לא יכל לחדור ברגש הלב, הי' צורך בנתינת כח מיוחדת – עי"ז ש"משנכנס אדר מרבין בשמחה"<sup>11</sup>].

ועוד הוסיף לבאר בטעם השמטת הרמב"ם<sup>12</sup>: "כיון שה'מרבין בשמחה" הוא בעיקר בנוגע למצב הנפש (ולא כ"כ) בנוגע לענין מסוים במעשה בפועל, כמו "משנכנס אב ממעטין בשמחה", שישנו בלאה"כ "כל ימיו" (ולהריבוי והוספה בהשמחה בנוגע למצב הנפש לא נחית)".

היינו שאמנם ישנו ריבוי והוספה בשמחה משנכנס אדר, רק שמאחר שהיא (בעיקר) בנוגע למצב הנפש, הרי שלא נחית הרמב"ם להזכירה בפירוש.

## ב.

### דברי הרמב"ם בפיה"מ והתמיהה העולה מהם

והנה כסמך לביאור זה בדעת הרמב"ם, מציינ רבינו<sup>13</sup> בנוסף למקורות דלעיל, גם לדברי הרמב"ם בפיה"מ בסוף מס' ברכות, ומכך משמע שהמבואר שם בא לחזק ביאור זה, וז"ל שם: "וכמו כן אסרו ע"ה להרבות בשמחה ובשחוק, אבל תהיה השמחה במעשים עליונים רוצה לומר לעשות הצדק ולרדוף אותו".

9. פ"א ה"ד. ועד"ז פ"ב ה"ז (הובא לקמן בפנים ס"ב).

10. משלי טו, טו.

11. בכל הבא ע"כ ראה תו"מ חס"ג שבהע' 4.

12. סה"ש שבהע' 4. ההדגשות במקור.

13. בלקו"ש ח"א (ואג"ק) שם – המקום הראשון בו הובא הביאור.



ובהשקפה ראשונה משמע מכאן, שגם להרמב"ם ישנו חילוק בין שמחה של מצוה ("מעשים עליונים") שמותרת<sup>14</sup>, לשמחת הרשות שאסורה בד"כ. שזהו לכאורה היפך המבואר לעיל מדבריו בהל' דעות, שצ"ל שמחה תמידית וקבועה (ללא קשר לאף דבר חיצוני)<sup>15</sup>. ואי"מ כלל מה שמציין לכאן.

בפשטות ניתן לחלק, שכשכותב הרמב"ם ש"שמח כל ימיו" היא "הדרך הבינונית" כוונתו לשמחה ממוצעת, אמנם ריבוי בשמחה הוא א' מהקצוות, מהם אכן ראוי להתרחק, וזהו גם שיעור דבריו כאן שאסרו הריבוי בשמחה<sup>16</sup>. אלא שבשמחה של מצוה ו"מעשים עליונים" מותר וראוי גם להרבות.

אמנם אם נבאר כן יקשה לכללות ביאור רבינו: עפ"ז יוצא שגם בהל' דעות מגביל הרמב"ם את מידת שמחת הרשות האפשרית בכל השנה, וא"כ עדיין תמוה – מדוע השמיט את ה'היתר' לריבוי בשמחה בחודש אדר, הרי חידוש גדול הוא בזה<sup>17</sup>!

## ג.

### בירור כוונת הרמב"ם בדרך הבינונית בשמחה

ואכן מעיון ודיוק בלשונות הרמב"ם, נראה שלא כן היא החלוקה שעושה, דאף שלגבי רוב המידות נוקט את שני הקצוות באותה מידה (כגון בכעס: "לא יהא בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו"), משא"כ לגבי מידת השמחה, משתמש בשלשה מילים ו'מושגים' שונים: "לא יהא מהולל ושחוק, ולא עצב ואונן, אלא שמח כל ימיו".

[וראה בדבריו כאן בפ"ב ה"ז: "לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות... אלא שמח, כך אמרו חכמים, שחוק וקלות ראש מרגילים את האדם לערוה". וראה גם בדבריו בהל' שביתת יו"ט (פ"ו ה"כ), שם מגדיר את החילוק המהותי בין שמחה לשחוק: "כשאדם אוכל ושונה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה. שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש, אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות, אלא על השמחה שיש

14. ועד"ז בתרגום פיה"מ (מערבית) שבהוצאת 'המאור': "אא"כ הייתה אותה השמחה בדבר נעלה, כלומר עשיית הטוב ובקשתו", ועכ"פ משמעות ב' הלשונות ששמח בדבר טוב שעושה (דלא כמשמעות דבריו בהל' דעות, ככפנים).

15. וראיתי לח"א שעמד על קושיא זו (בדברי הרמב"ם), וכתב שדברי הרמב"ם בפיה"מ מכוונים ל"ע"ה" – עם הארץ – שבו אסורה שמחת הרשות, משא"כ הנהגת כל אדם היא כבהל' דעות. אך פשוט שטעה בפענוח הר"ת, שאין עם הארץ שייך כאן כלל, אלא "אסרו עליהם השלום".

16. להעיר מדברי רז"ל "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז" (ברכות לא, א – שלכמה דעות הוא אסור גם בזמן הבית, היינו שכך הוא הסדר התמידי), שבפשטות אסור רק למלא פיו, אבל השחוק עצמו מותר.

17. בדוחק אפשר ליישב עפ"י מה שהובא לעיל (סוס"א) מסה"ש, שלא נחית הרמב"ם להוספה וריבוי במצב הנפש, אמנם עפ"ז אין זו רק הוספה, אלא הפרדה מהותית בין ימי חודש אדר (בהם "מרבין בשמחה") לשאר ימות השנה (בהם "אסרו... להרבות בשמחה").

בה עבודת יוצר הכל, שנאמר<sup>18</sup> "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" – הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את ה' לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות".]

ולאידך יש לדייק בדבריו בפיה"מ, שמחבר כאחד את השמחה והשחוק, בשונה מדבריו בהל' דעות. וכן מלשונו "אבל תהא השמחה במעשים עליונים" משמע, שבלא זה לא תהיה שמחה כלל.

וא"כ צ"ע: (א) בקשר בין ב' המקומות שמציין רבינו, שבהל' דעות מחלק בין "שמחה" שהיא הדרך הבינונית עלי' נצטוינו, ל"שחוק" שהוא א' מהקצוות שיש להתרחק מהם, משא"כ בפיה"מ מחבר שניהם כאחד, שבשניהם מותר להמעט ורק לא להרבות<sup>19</sup>.

(ב) בכללות דעת הרמב"ם, שעפ"י דבריו בהל' דעות (כנ"ל), השמחה היא "הדרך הבינונית" שבה צריך להתנהג בתמידות. וכיצד א"כ שייך לאסור על הריבוי בדרך זו?<sup>20</sup>

(ג) גם יל"ע, לפי מה שחילק רבינו בין השיטות – דמה שאמרו שעל שמחה שאינה של מצוה נאמר "ולשמחה זו מה עושה" הוא רק בשיטת רב, משא"כ להרמב"ם גם בה יש חיוב – א"כ מהו מקורו דהרמב"ם לדברים אלו שהביא בפיה"מ, שאסרו חכמים להרבות בשמחה, מלבד ב"מעשים עליונים"?

#### ד.

#### גם ה"שמחה של מצוה" תמידית היא

היה ניתן ליישב, שבאמת גם בדברי הרמב"ם "שמח כל ימיו" הכוונה היא ל"שמחה של מצוה", שבהם מותרת כנ"ל שמחה בלתי מוגבלת – גם בדברי הרשות.

דאף שמדברי הרמב"ם (וכן מפשטות דברי רבינו שחידושו הוא לגבי שמחה בעניני הרשות) נראה שזהו דין ב"דעות" וכללות ההנהגה – הרי אמיתת הסיבה לזה היא מצד שעוסק "בכל דרכיו" בעבודת ה'.

וכמו שכותב רבינו כאן<sup>21</sup> (כבריבוי מקומות בתורת החסידות) ש"כיון שעבודת ה' היא במשך כל חיי האדם, כמארז"ל<sup>22</sup> "אני נבראתי לשמש את קוניי", הרי גם השמחה (תנאי עיקרי בעבודת ה') היא

18. תבוא כח, מז.

19. וגם אם נאמר שחלה טעות בתרגום או שאין הכוונה כאן לשמחה הפשוטה, אלא ל"שמחה יתירה" ומוחצנת (שהיא ע"ד שחוק והוללות) – הרי עדיין אי"מ כלל מדוע מציין לזה בנוגע לעניננו.

20. דבשלמא מובן שאפשר להוסיף ציווי מיוחד להרבות בשמחה ("בנוגע למצב הנפש") באדר, אבל כיצד שייך לאסור על ריבוי באופן ההנהגה הנכון.

21. סה"ש שנסמן לעיל הע' 4 (ס"א ובהע' 10).

22. משנה וברייתא סוף קידושין.

במשך כל חיי האדם, בכל ענייני ואופני העבודה, ובכל שינויי המצבים שבמשך חיי האדם<sup>23</sup>, ובל' הכתוב – שהביאו הרמ"א להלכה בסוף (הל' פורים שבסוף) חלק או"ח – "טוב לב משתה תמיד".

ועפ"ז יצא, שאכן אין חיוב כלל על שמחה בפני עצמה, אלא רק השמחה שכתוצאה ותנאי עיקרי בעבודת ה' (כנאמר "עבדו<sup>24</sup> את ה' בשמחה", "תחת<sup>18</sup> אשר לא עבדת בשמחה", וכאריכות הרמב"ם בדבריו הידועים בסוף הל' לולב), אלא שכתוצאה ישירה ממנה מוטל על האדם לשמוח בכל עת, כחלק מעבודת ה' התמידית עליו.

משא"כ שמחה שאינה של מצוה ואינה שייכת לעבודת ה', חשובה אכן לענין זה כ"שחוק" בעלמא, בו מותר להרבות רק בדרך המיצוע.

### ה.

#### השמחה שבהל' דעות – עיקר בפני עצמו

אמנם, מלשון רבינו בהע' (11) שם, "וע"פ המבואר בפנים, י"ל, ש"כל ימיו" ישנה גם "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה כו", "השמחה שבעבודת ה'", משמע שהשמחה המדוברת בהל' דעות היא אכן ענין נפרד מהשמחה שכתוצאה מעבודת ה' (אלא שמוסיף רבינו שי"ל, שבדברי הרמב"ם אלו נכלל גם ענין זה).

ובעיקר, הרי כן נראה מפשטות דברי הרמב"ם שם (וגם מכללות ביאור רבינו הנ"ל), דכוונתו היא לשמחה נוספת, הקשורה עם הליכות ו"דעות" כפשוטן, ולא דווקא כשהיא שמחה של מצוה<sup>25</sup>.

ולכאוף הסיבה לכך היא כדברי הרמב"ם בסוף ה"ה שם<sup>26</sup>: "ומצוין אנו ללכת בדרכים הללו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים שנא<sup>27</sup> והלכת בדרכיו".

היינו שבנוסף לכך שזוהי ה"דעה" הישרה והראויה, ישנו גם ציווי מה"ת להתנהג באופן ד"שמח כל ימיו בנחת" מצד הליכה בדרכי ה'<sup>28</sup>.

23. הכוונה בזה היא (בעיקר) למצוות התמידיות כאהבת ויראת ה' (ראה הע' 7 שם, ובשוה"ג).

24. תהלים ק, ב.

25. ראה להדיא בשיחור"ק תשל"א (בהשיחה דש"פ ויקהל הנ"ל) ח"א ס"ע 603 ואילך.

26. ולכמה גירסאות הוא בריש ה"ו (ועפ"ז מתאים יותר שקאי גם על הדרכים הבינוניים ולא רק על דרך החסידות) – ראה הנסמן בלקו"ש שבהע' 30 הע' 42.

27. תבוא כח, ט.

28. ולהעיר מהכתוב (דה"א טז, כז) "עז וחדוה במקומו" ("ענין שמחה", מצו"צ), וראה חגיגה ה, ב. וימתק ע"פ מה שבלקו"ש ח"א ע' 194 מקשר פסוק זה לשמחה שצ"ל תמיד, גם שלא בחודש אדר.

עוד בנוגע לפרטי מצוה זו וביאור ענינה – ראה במקומות שנסמנו בשיחה בלקו"ש ח"ד שתובא בסעיף ו.

ועפ"ז תתחזק השאלה<sup>29</sup>: באם להרמב"ם חיוב השמחה הוא חיוב ממש (ולכאורה אף חיוב גדול יותר מחיוב השמחה של מצוה, שהוא קשור עם מצוה דאורייתא!), כיצד יובנו דבריו בפייה"מ שאסרו להרבות בשמחה, מלבד שמחה של מצוה?

## ג.

### חידושה של מצות "והלכת בדרכיו"

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בלקו"ש חל"ד<sup>30</sup> שקו"ט רבינו בענינה של מצוה זו ד"והלכת בדרכיו" בשיטת הרמב"ם, המונה אותה בסהמ"צ שלו כמ"ע נפרדת<sup>31</sup>, שיל"ע מהי ענינה של מצוה זו, דלכאורה היא רק "מצוה כוללת".

ומבאר בארוכה את חידושה של מצוה זו, שהוא כלשון הרמב"ם בסהמ"צ "שצונו להדמות בו ית' כפי היכולת", "והיינו<sup>32</sup> ש"והלכת בדרכיו" אינו ציווי שבא לחייב את האדם על ההנהגה (בפועל) ברחמים ובחנינה וכיו"ב, כ"א הוא ציווי על ההתדמות, שהתנהגותו ברחמים וחנינה כוונתה ומטרתה היא להתדמות לבורא (אלא שבדרך ממילא באה ההנהגה בפועל).

"ונמצא, שמצוה זו היא מחובת הלבבות, שכוונת האדם בהנהגתו ברחמים וחנינה וכו' צ"ל (לא (רק) משום שהשכל מחייב להתנהג באלו הדרכים משום שהן הנהגות טובות וישרות, אלא) כדי "להדמות בו יתעלה", דמכיון שדרכים אלו הם דרכיו של הקב"ה, לכן הוא מתדמה לו, וכדיוק לשון רז"ל "מה הוא כו' אף אתה כו'", שכל כוונת האדם בהליכה זו היא כדי להדמות לבורא".

ומבאר שהנפקותא מזה באופן העשיה בפועל, תובן עפ"י דבריו בפי' מצוה זו בהל' דעות כאן, שלאחר אריכות הביאור (בה"ד) בענינה של המדה הבינונית שבכל אחת מהמדות, ממשיך (בה"ה) שמצויון אנו לילך בדרכים הללו הבינוניים משום והלכת בדרכיו. ומבאר זאת (בה"ו) "כך למדו בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום כו' ועל דרך זו קראו הנביאים לא- ל בכל אותן הכוונות, אך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן. להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו".

29. דהיה אפשר ליישב, דאכן ישנם ב' האופנים בשמחה שבכל היום, שמחה של מצוה (תמידית) שבה יש להרבות, וגם שמחת הרשות המדוברת בהל' דעות, שבה צריך לנהוג, אלא שבדברי הרמב"ם בפייה"מ כוונתו לשמחה זו, כשאנו מקיים אחת מהמצוות התמידיות (ואכן אי"ז מצוי, שלכן כותב מיד "אבל תהא השמחה במעשים עליונים").

אבל לפמש"נ כאן, שלהרמב"ם יש חיוב בשמחת הרשות מדין והלכת בדרכיו, א"א כלל לומר כן.

30. שיחה ב' לפ' תבוא, ע' 156 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ד שיחה לפ' תבוא.

31. מ"ע ח.

32. להלן מל' השיחה.

ומסיים (בה"ז): "וכיצד ירגיל אדם עצמו בדעות אלו עד שיקבעו בו. יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות. . ולפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה. נקראת דרך זו דרך ה'".

ומקשה רבינו, דלכאורה ה"מדה הבינונית שבכל דעה ודעה", ו"כל אותן הכנויין" שקראו לא-ל, שהם "הדרכים הטובים והישרים" ש"חייב אדם להנהיג עצמו בהן" הם שני ענינים שונים שאין לכאורה קשר ביניהם. ומדוע כולל הרמב"ם שניהם יחד בהציווי ד"והלכת בדרכיו"?

ומבאר ד"עכצ"ל דהיינו הך, שבאשר האדם מנהיג עצמו ב"דרכים טובים וישרים" אלו כדי "להדמות אליו" כפי כחו", ה"ז גופא מחייבו "ללכת בדרכים האלו הבינונים".

## ז.

### דרושה התבוננות – המיוסדת על האמת שבמדות אלו

והביאור בזה מביא רבינו, עפ"י<sup>32</sup> דברי הרמב"ם במו"נ<sup>33</sup>, שדרכיו ומדותיו של הקב"ה הם "תוארי מעשיו", היינו "פעולות הדומות לפעולות הנעשות ע"י בני אדם מתוך התפעלות ותכונות נפשיות", וממשיך ש"ראוי למנהיג המדינה. . להתדמות בתוארים אלה וייעשו על ידו פעולות אלו במדה ובמי שראוי לכך לא מתוך סתם התפעלות. . כי כל התפעלות רעה", ומביא דוגמא – "ויהי' פעמים למקצת בני אדם רחום וחנון לא מתוך סתם רגישות וחמלה אלא כפי הראוי ויהי' פעמים למקצת בני אדם נוטר נוקם ובעל חמה כפי הראוי להם ולא מתוך כעס. . ותהי' מגמתו להפיק מה שיש באותה הפעולה מן התועלת הגדולה לבני אדם רבים". ומסיים ש"תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת. . שנדמה מעשינו למעשיו".

ומהמשך הענין משמע, דמ"ש הרמב"ם שאצלו יתברך כל המדות הן פעולות שאינן מתוך התפעלות, אין כוונתו בזה לשלול ענין ההתפעלות והשינוי רק משום שזה לא יתכן בו ית', אלא משום שזה נוגע לתוכן פעולות המדות – דכיון שפעולות אלו באו מאתו ית' לא מתוך התפעלות, לפיכך הן דרכים טובים וישרים באמת, שכל מדה ומדה היא באופן הראוי להעשות.

וזהו המשך דברי הרמב"ם, שלאחרי שביאר תוכן ענין המדות אצלו יתברך, ממשיך, שכן ראוי לאדם להתנהג, ש"תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת. . שנדמה מעשינו למעשיו מה הוא חנון אף אתה הי' חנון כו" – דכאשר האדם מתדמה לבוראו, והתנהגותו במדות היא כהנהגת הקב"ה כביכול ע"פ מדותיו יתעלה, אזי, תהיינה מדותיו של האדם "כפי הראוי", ותושג התועלת הנדרשת ממדה ההיא.

ועפ"ז יובן הקשר בין שני הענינים בספר היד – ה"מדה בינונית שבכל דעה ודעה", והציווי "להדמות אליו כפי כחו" על ידי שהאדם מנהיג עצמו בדרכים טובים וישרים ע"פ כל אותן הכנויין

33. ח"א פנ"ד (מועתק בשיחה עפ"י תרגום קאפח).

שנקרא בהן הא-ל: ההנהגה ע"פ ה"קצוות" (שבכל דיעה ודיעה) נובעת, בדרך כלל, מהתפעלות (הלב), שאינה נותנת מקום להנהגה הפכית, ואין בה הבחנת הדעת להכריע אם במצב זה ראוי לעשות כן או לאו – ועל כן הרי היא מביאה את האדם ל"קצוות";

אבל כאשר האדם מנהיג עצמו במדות אלו כדי "להדמות אליו כפי כחו", ובמילא התנהגותו במדות אלו אינה (רק) מתוך התפעלות הלב, אלא מתוך כוונה והתאמה להאמת שבמדות אלו (כפי שהן אצלו יתברך), הרי הוא אוהז במדה הבינונית שבכל דיעה ודיעה, וכלשון הרמב"ם במו"נ "כפי הראוי"<sup>34</sup>.

ומזה למדנו יסוד גדול בדברי הרמב"ם כאן:

מפשטות הדברים ברמב"ם נראה, שע"מ לשנות טבע מדותיו, דרושה רק עשיה 'יבשה' בפועל – "יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה" – שבכך הוא מרגיל את עצמו באותה מדה (שזהו בשונה משיטת ספרי המוסר בדורות האחרונים, בהם מודגשת התבוננות האדם במעלת המידה ובהתועלת ממנה, וביותר עפ"י שיטת תורת החסידות. ואכ"מ).

אמנם מהאמור כאן למדנו, שע"מ שתשיג 'עבודת המידות' זו את מטרתה, ותגיע אל הקו הנרצה שבאותה מידה – מוכרחת היא לבוא על יסוד התבוננות "בהאמת שבמדות אלו". ללא התבוננות זו, חסרה הבחנת הדעת הנכונה, ובד"כ היא לא תוביל אל הדרך האמצעית.

ומובן, שגם ללא אותה התבוננות (הקשורה עם קיום מצות "והלכת בדרכיו"), מוטל על האדם להרגיל עצמו באותן דעות, שהן אמת בעצם, ולכן גם מועילות מאד לחיים בריאים כשלעצמם. אלא שמאחר שטבע האדם שבהתפעלותו יימשך לדעות הקיצוניות והמזיקות, לכן מוכרחת התבוננות כדי להגיע למינין המדויק והנכון שבכל מידה.

[ולכאורה אלו ב' החלקים שבפרק א': בתחילה עוסק הרמב"ם ב'בפועל' – כיצד נראים חייו של בעל הדעות הנכונות, "כדי שיהיה שלם בגופו", וכנ"ל שהן המדות הראויות גם להנהגת האדם מצ"ע<sup>35</sup>. אמנם לאחמ"כ מבאר הרמב"ם כיצד מגיעים לאותן דעות מדויקות ומכוונות, שזה ניתן בד"כ רק ע"י כוונה והתאמה להאמת שבדעה, ומזה מתווספת למעשיו מטרה ומצוה נוספת – הליכה בדרכי ה'].

34. ע"כ מהשיחה (סעיפים ד"ו).

35. ולהעיר שגם הלשון "שלם בגופו", הביאה הרמב"ם (רפ"ו מהל' יסודי התורה) לענין נביא – יחד עם תארים שכולם שכליים, ובלשונו "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה. . . והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד, אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס מיד. . .". ומכאן אולי י"ל שתואר זה שייך (גם) לריבוי חכמה והתבוננות. וילע"ע.

ח.

## עפ"ז הביאור בענינו – ב' אופנים בשמחה

ומכך למדנו גם להנדוד – מידת השמחה, שגם בה שני אופנים: תיתכן הנהגה בה מצד התפעלות הלב בלבד, שאינה באה כתוצאה מהליכה בדרכי ה' וחיפוש האמת, ובודאי שאין בה משום קיום מצות "והלכת בדרכיו", אלא שאז מובילה היא בד"כ לאותם "קצוות" כ"הולל ושמח" או "עצב ואונן";

רק כשיתבונן האדם ויחפש "האמת שבמדות אלו (כפי שהן אצלו יתברך)" – תוביל אותו התבוננותו אל המידה הבינונית, ויהיה "שמח כל ימיו בנחת".

אשר מזה יבואר בשאלתנו בדברי הרמב"ם בפיה"מ:

בדבריו שם מתייחס הרמב"ם לאדם שאינו עוסק ב"והלכת בדרכיו", וכל חיפושיו אחר השמחה בא מהתפעלות הלב בלבד, מהטוב שהיא גורמת לאדם וכו'. במקרה כזה אין די לאדם ש"יעשה וישנה וישלש" בשמחת הרשות, וגם כשיעשה זאת, הרי לא זו בלבד שאין בשמחה משום קיום המצוה, אלא שגם אין מסתבר שיבוא ע"י ההרגל בה למדה הבינונית והראויה, אלא בעיקר לאותו קצה של הוללות ושחוק, מהם ראוי להתרחק.

במקרה זה א"כ, כרוכה השמחה יחד עם השחוק וההוללות הפסולים, ומטעם זה כורך הרמב"ם את השמחה והשחוק כאחד, ומכריע שאין להרבות בשניהם כלל.

כמו כן, המקור לדברי הרמב"ם אלו אינו מדברי רב המחלק בין שמחה של מצוה לשמחה בכלל (דעל דברים אלו פליג הרמב"ם, כנ"ל מהשיחה), אלא מהדין<sup>36</sup> לגבי שחוק, ש"אסור לו לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז". מאחר שהשמחה באופן כזה מביאה בד"כ את האדם לקצה דשחוק והוללות.

וזו היא כוונת דברי הרמב"ם בדבריו כאן "אבל תהא השמחה במעשים עליונים . . לעשות הצדק ולרדוף אותו", היינו שציוו חז"ל (ולאמתו של דבר – היא מצוה מה"ת כנ"ל) שעל האדם להתעסק ולרכוש לעצמו את מידת השמחה כפי שהיא אצלו ית', היינו להנהיג עצמו עפ"י האמת שבמדות אלו ("לעשות הצדק ולרדוף אותו")<sup>37</sup>.

וא"כ זו הסיבה שמציינן כ"ק אדמו"ר לדברי הרמב"ם אלו, בהם אכן מורה הרמב"ם על ההשתדלות בהתבוננות ורכישת מידת השמחה (התמידית). ובנוסף גם מובהרת כוונתו בהל' דעות, מהי שמחת הרשות עליה נצטוינו.

36. הנסמן לעיל הע' 16.

37. ועד"ז י"ל גם בלשון שבתרגום שבהוצאת המאור דלעיל הע' 14.

## שיטת הרמב"ם בגדר המקדש וכליו

א' מתלמידי התמימים

תלמיד בישיבה

### א.

#### הגדרת הרמב"ם כמצות בנין המקדש והצ"ע בזה

איתא בספר המצוות להרמב"ם מ"ע כ': והמצוה העשרים היא שציוונו לבנות בית הבחירה לעבודה, בו יהי' ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו תהי' ההליכה ועלי' לרגל. זה הכלל כולל מינים רבים, שהם – המנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש, והכול יקרא מקדש. וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק (וראה בדבריו בפתח סהמ"צ שורש יב. ובריש הל' בית הבחירה).

והרמב"ן (בהשגותיו לסהמ"צ מ"ע לג) נחלק עליו, וז"ל: ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלקים מחלקי המקדש – לפי שאין הכלים חלק מן הבתים, אבל הם שתיים מצוות ואינן מעכבות זו את זו, ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו.

והיינו שנחלקו בגדר החיוב שבעשיית כלי המקדש: דהרמב"ם סבר שהם חלק ממצות בנין המקדש, והרמב"ן סבר שהם שני עניינים נפרדים.

וא"כ צ"ע בדעת הרמב"ם, אמאי סבר שהכלים הם חלק ממצוות בנין המקדש, בעוד ש(א) בפשטות נראה שהבניין והכלים אינם שייכים אחד לשני ("שאינן הכלים חלק מן הבתים"). ו(ב) גם לדינא אינם תלויים זה בזה ("אבל הם שתיים מצוות ואינן מעכבות זו את זו").

### ב.

#### ביאורי הלב שמח והצפעה"נ

הלב שמח (סהמ"צ שורש יב) כתב בזה, שאמנם מסברא הי' נראה לומר שהכלים והבית הם שני דברים נפרדים (השאלה הא'), אך מהכתובים מובן שכוונת השי"ת היא שבמקדש אכן הכלים יהיו חלק מהבית, "וזה מגזירת חכמתו ית' שיבנו בית קדוש לשמו, ושלא תשלם קדושת הבית הזה כי אם בכלים האלה לכבוד ולתפארת", ע"ש מש"כ בזה.

ובקשר לשאלה הב' (מדוע אין מעכבים זא"ז) ביאר, שלדעת הרמב"ם הכלים אכן מעכבים את

\* הבא לקמן אי"ה הוא ביאור השקו"ט בדעת הרמב"ם, בלקוטי שיחות ח"א, שיחה ב' לפרשת תרומה. בכדי להקל על המעיין סומן בכוכביות המעבר בין ענין לענין (א) ביאור קושיית רבינו; (ב) ביאור התשובה; (ג) ביאור הציון לדעת המאירי (בהערה 19); (ד) ביאור הערה 46.

בכמה עניינים מהבא לקמן יש לעיין עוד ולהרחיב וכו', ובאתי בזה לעורר את לב המעיין.



העבודה, ואין מקריבין במקדש באם הכלים אינם נמצאים (וכתב שכן מבואר גם מלשון הרמב"ם, דבלא הכלים לא ייקרא זה מקדש).

והוסיף לבאר בזה הגאון הרוגוצ'ובי (צפע"נ במנין המצוות לרמב"ם מ"ע כ, מהדו"ת עג, ב-ד. ועוד), ששורש מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן (באם הכלים הינם חלק ממצות בנין המקדש או לא), היא פלוגתת התנאים במס' שקלים (ירושלמי פ"ד ה"ב), וז"ל: השולחן והמנורה והמזבחות והפרוכות מעכבין את הקרבנות דברי ר"מ, וחכמים אומרים אין לך מעכב את הקרבן אלא הכיור והכן בלבד.

דמדברי ר"מ שהכלים מעכבים את הקרבן מובן, שלדעתו "המשכן עם כליו הוא מציאות אחת אשר יש שם הרבה פרטים" (לשונו במהדו"ת שם), והרמב"ם סבר כמותו, ולכן סבר שהכלים הם חלק מהציווי על המקדש. והרמב"ן סבר כדעת חכמים שהכלים אינם מעכבים את הקרבן, והיינו ש"הכלים אינם חלק מהבתים" והם שני עניינים נפרדים.

## ג.

## מסקנת כ"ק אדמו"ר ע"פ הביאורים הנ"ל והצ"ע בזה

והנה, בלקו"ש ח"א (שיחה ב' לפרשת תרומה) מביא רבינו את דבריהם אלו, ומקשה (בקושיא הב'), וזלה"ק: הרמב"ם פסק (פ"ו מהל' בית הבחירה הט"ו) ש"מקריבין הקרבנות כולם אע"פ שאין הבית בנוי", ומכיוון שאין הבית בנוי הרי גם הכלים אינם (על מקומם במקדש) – ומוכח דלא סבירא לי' שהשולחן והמנורה כו' מעכבין את הקרבן. ע"כ.

והיינו, שלפי פסק הרמב"ם שמקריבים קרבנות גם כאשר אין הבית בנוי מוכח שלא כדבריהם, שהרי כאשר אין בית הרי אין גם כלים, שכן כיוון שמקומם של הכלים (כמנורה והשולחן) הוא בתוך ההיכל הרי כשאין היכל גם הכלים אינם<sup>1</sup>. ואם בכל זאת אפשר להקריב קרבנות, מוכח, שהכלים אינם מעכבים את העבודה במקדש. ומכאן דלא ס"ל להרמב"ם כר"מ.

ובהשקפה ראשונה דברי רבינו צריכים עיון: שכן גם אם נאמר שהכלים הינם חלק מהמקדש הרי בפשטות הם אינם אמורים לעכב את ההקרבה, וכשם שהבית עצמו אינו מעכב – "מקריבין . . אע"פ שאין הבית בנוי" היות ו"קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל" (רמב"ם פ"ו שם). וא"כ צ"ע מהי קושיית רבינו.

וליתר ביאור: כאשר נאמר שלשיטת הרמב"ם הכלים מעכבים את העבודה, הרי הסיבה לזה היא

1. ובפשטות זו כוננת רבינו בהוספה "ומכיוון שאין הבית בנוי הרי גם הכלים אינם (על מקומם במקדש)" – שההוספה בסוגריים מכוננת לזה: שאף אם הכלים יהיו במקומם הראוי להם בהיכל (שאם אינם במקום ההיכל אלא רק בבית האומן וכיו"ב, מאי קמ"ל ש"כשאין הבית בנוי . . הכלים אינם"), הרי כשאין ההיכל בנוי "הכלים אינם" כיוון שאי"ז "על מקומם במקדש", היינו בתוך ההיכל הבנוי. וראה עוד לקמן סי"ג. אבל ראה לקמן הערה 4.

(ומיושב בפשטות מה שהקשו בהערות הת' ואנ"ש העיר העתיקה (גליון ט', עחה"ש תשל"ו (בהוצאת שלוחי רבינו לעיה"ק ירושלים תובב"א)) מדוע אי אפשר להעמיד את הכלים במקומם במקדש אע"פ שאין הבית בנוי).

כיוון שסבר שהכלים הם חלק ממצוות בנין המקדש, וכיוון שכך מוכרחים לומר, לכאורה, שהם מעכבים זא"ז, והיינו שבחסרון אחד מהם אין כאן מציאות של מקדש, וכשם שצריכים את הבית בשביל העבודה כך צריכים גם את הכלים, וכיוון שראינו שהכלים אינם מעכבים הוכיח רבינו שאינם חלק מהבית.

אבל זה צ"ב, שהרי כשם שאין צריך בית בנוי, כיוון שיש דין (נוסף) שמשעה ששרתה שכינה בביהמ"ק שוב "שכינה אינה בטילה" (לשון הרמב"ם שם הט"ז) וקדשה גם לע"ל, ולכן מזמן שנבנה הבית ע"י שלמה (ואז היו שם בית וכלים), הרי הוא נעשה מקדש ושרתה בו שכינה ושוב אין צריכים לבית, הרי לכאורה כמו"כ הוא בנוגע לכלים.

(ולפי"ז הכוונה במה שהכלים והבית מעכבים זא"ז היא, שבתחילת הבני', בכדי שתשרה השכינה, צריכים שתהי' מציאות של מקדש שהיא – בית וכלים, אך לאחר שקדש שוב אין צריך לא לבית ולא כלים?).

וא"כ צ"ע מהי כוונת רבינו דמהא דמקריבין אע"פ שאין הבית בנוי מוכח דהכלים אינם מעכבין?

ויתירה מזו, הנה הרי"פ פערלא (בביאורו לסהמ"צ להרס"ג פרשה נב) הקשה על הדעות הנ"ל (שלשיטת הרמב"ם הכלים מעכבים את העבודה במקדש) מכך שבבית שני הקריבו אפי' שלא הי' בו ארון וכפורת. ובלקו"ש שם (הערה 10) כתב רבינו ש"הראי' היא רק למי שס"ל דקדושה ראשונה לא קדשה לע"ל, ולא לדעת הרמב"ם שס"ל דקדשה לע"ל". ולכאורה כדבר זה ממש ניתן לשאול על דברי רבינו?

#### ד.

#### דיוק הקושיות הנ"ל גם בדברי הצפ"נ

ובאמת, קושי' זו אינה על דברי רבינו כי אם על דברי הרוגוצ'ובי, שכן:

(א) לדעת ר"מ שהכלים מעכבין את העבודה מוכרח לומר שקדושה ראשונה לא קדשה לע"ל, ואיך רצה לבאר כן בדעת הרמב"ם דקדושה לע"ל?

(ב) גם אם נאמר שהכלים הם חלק מהבית ומעכבין זא"ז, הרי גם לשיטת חכמים ניתן לומר שבתחילת הבני' הם אכן מעכבים זא"ז, וכל מחלוקתם היא לאחר שנבנה וקדש הבית (ומצד ענין פרטי אחר. ולדוגמא: דנאמר שנחלקו אם קדשה לע"ל או לא, וכיו"ב).

ויתירה מזו, בקושיית הרמב"ן ד"מקריבין אע"פ שאין בו כלים אלו" הכוונה בפשטות לדעת חכמים הנ"ל בשקלים. ולכאורה כפשנת"ל אין הכרח לקשר את דעת חכמים לצד שהכלים אינם מעכבין זא"ז (וכך גם בקשר לראי' מכך שמקריבין אע"פ שאין שם בית, כנ"ל).

2. ואכן כך ביאר הרוח יעקב (על הלב שמח – הובא בספהמ"צ מהדורת פרנקל) בכוונת הלב שמח בביאור דברי הרמב"ם.

ובעיקר יוקשה (לפי האחרונים (ראה הר הקודש עמ' קכו ואילך) שלמדו) דאף לדעת הרמב"ן קדושה ראשונה (גם של הבית) קדשה לע"ל.

ומכך שבכ"ז הקשה הרמב"ן על הרמב"ם, וכך גם הרוגוצ'ובי לא חש לזה, וכן בקושיית רבינו עלינו לא הקשה מכח זה אלא רק מכורח הדיוק הנ"ל (ובפרט שרבינו עצמו הקשה כן על הרי"ף פערלא, כנ"ל), מכ"ז מוכח, שדין זה דקדושה ראשונה קדשה לע"ל אינו שייך לנדוד, והיינו שדין זה שייך רק בנוגע לבית (ולארון והכפורת – כמ"ש רבינו), אך לא בקשר לשאר הכלים. וצ"ע הטעם בזה<sup>3</sup>.

### ה.

#### הביאור בכל הנ"ל ע"י הבהרת ענין הבית והכלים

והנראה לומר בזה, דפשיטא שכאשר נאמר שהכלים הם חלק ממצות בנין המקדש, אין כוונתנו שגדר הכלים הוא כביכול קביר בקירות המקדש, והיינו שעניינם של המקדש והכלים חד הוא, כי אם אשר הכלים בגדרם הם ובנין המקדש בגדרו הוא כלולים בציווי אחד.

ובסגנון אחר:

עניינו של הבית הוא מה שבמקום זה משכין ה' את שכינתו – ושכנתי בתוכם, ועניינם של הכלים הוא מה שבהם מתבצעת העבודה שבמקדש (ורק שכיוון שהם חלק ממצוות המקדש הרי בלעדם לא תשרה השכינה, אך לא שזהו עניינם).

ובמילא, כאשר נאמר שקדושת המקדש אינה בטילה, הרי עתה יש בידינו רק את הבית כביכול, היינו השראת השכינה – שכן גם בחורבן בקדושתם הם עומדים, אבל הכלים אינם כאן – שהרי עניינם אינו מה שעל ידם נעשית השראת השכינה, אלא שכשהם נמצאים כל העבודות שבמקדש הנעשות על ידם (הדלקת והטבת הנרות, עריכת לחם הפנים וכו') יכולים להיעשות.

וא"כ, דינא דקדושה ראשונה קדשה לע"ל אינו ענין לחסרון הכלים, דאמנם הקדושה ישנה, אבל מציאות של בית המוכן לעבודה אין כאן.

ולפי"ז מובן מדוע לא ביאר רבינו שהימצאות הכלים בתחילת בנין המקדש היא המעכבת, ומכאן ואילך אין צריכים להם וכשם שאי"צ לבית (כמ"ש הרוח יעקב, כנ"ל): שהרי כשהבית, שעניינו הוא השראת השכינה, נמצא פעם אחת, זה פועל שכן יהי' לעולם – שהרי שכינה אינה בטילה, אבל בנוגע לכלים, הרי כל זמן שהכלים אינם נמצאים כאן בפו"מ ובגשמיות הרי הם חסרים ולא יועיל לזה מה שהיו בזמן לפנ"ז (אבל הארון כל ענינו הוא השראת השכינה).

ומכיוון שכ"ש אין הבית בנוי הרי גם הכלים אינם (על מקומם במקדש), ואע"פ שאין כאן כלים

3. ובפשטות אין מובן גם הציון בהערה 19 לדעת המאירי – דמדבריו מבואר ממש כקושיא ששאלנו שבפנים: דייתכן שהכלים והבית מעכבין זא"ז, ורק שמצד הדין שמקריבין אע"פ שאין בית הרי בפועל הכלים לא מעכבים את הקרבנות – וא"כ הוא לכאור' רק קושיא על דברי רבינו. וראה לקמן סי"א הביאור בזה.

אפשר להקריב במקדש, מזה מוכח שהכלים אינם מעכבים את העבודה. ובפשטות זוהי כוונת רבינו בקושייתו<sup>4</sup>.



ו.

### עיקר ענין המקדש בשיטות הרמב"ם והרמב"ן

והנה, בקשר לשאלה הנ"ל (ס"א) מבאר רבינו בלקו"ש שם, שבענייניו של המקדש ישנם שני דברים כלליים: א) מקום השכינה. ב) העבודה בו. והרמב"ם והרמב"ן נחלקו מה מבין שניהם הוא העיקר:

דהרמב"ם סבר שתכלית המכוון בבניין המקדש הוא העבודה בו, ובמילא מובן בפשטות מדוע הכלים הם חלק מהמקדש – שהרי דווקא על ידם נעשה המקדש "בית לה" מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות" (לשון הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה). אבל הרמב"ן סבר שעיקרו של המקדש הוא מה שהוא מקום השכינה, ובמילא הציווי "ועשו לי מקדש ושכנתי בו" כולל רק את בנין המקדש ולא את הכלים.

אלא שלכאורה צ"ע כיצד יושבה בזה שאלתינו, כיצד אפשר להקריב בבית בלא שיש בו כלים (כפשנת"ל). שהרי גם לאחר שהבנו שהכלים הם חלק מן הבית, הרי סו"ס רק (השכינה ש) בבית ישנו, אבל הכלים אינם, וא"כ כיצד אפשר להקריב בלא הכלים, והרי עתה אין כאן "בית מוכן"?

ז.

### מחלוקת הרמב"ם בהקדמת סהמ"צ נראה לכאור' שהבית והכלים תרי נינהו שמצטרפים

ויבואר זה בהקדים, דבשרשים שבסהמ"צ הביא הרמב"ם ב' שורשים דומים זל"ז – שורש הי"א ושורש הי"ב. וז"ל בשורש י"א: שאין ראוי למנות חלקי המצוות בפרט חלק חלק בפ"ע כשיהי' המקובץ מהם מצוה אחת. ובשורש י"ב כתב: שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הציווי בעשייתה כל חלק וחלק בפ"ע.

והחילוק ביניהם בפשטות: בשורש הי"א מדובר שישנם כמה פרטים המחולקים מצ"ע בעלי ענינים שונים וכן בפועל הם פעולות שונות, ורק שבקיבוץ כולם היא המצוה. וכדוגמאות שהביא: ד' מינים – כל מין הוא ענין בפ"ע ונטילתו היא פעולה בפ"ע. טהרת המצורע – כל פרטי טהרתו וההיכר שיעשה בעצמו בכדי שיזהו שהוא טמא וכו', כל ענין מהם הוא ענין נפרד ופעולה נפרדת מרעותה.

4. ושמה הרוגוצ'ובי סבר שגם כשאין הבית בנוי, כשמעמידים את הכלים במקומם רואים כאילו מחיצות עולות (וע"ד מ"ש בירושלמי מעשר שני פ"ג ה"ג, סנהדרין פ"א ה"ג) והיו כאילו היכל במקומו, וראה לעיל הערה 1, ויל"ע עוד בזה.

אבל בשורש הי"ב מדובר שכל הפרטים הם נעשים בדבר אחד וכענין אחד, וכדוגמא שהביא מעבודת הקרבנות, דכל פרטי העבודה כשחיטה, נתוח, זריקת הדם וכו' נעשים בענין אחד – הקרבן, ועניינם הוא אחד – העבודה בקרבן.

והיינו שבשורש הי"א מדובר בכמה עניינים שונים שבצירוף כולם הוא המצוה, משא"כ בשורש הי"ב מדובר בכמה פרטים שעניינם של כולם אחד הוא.

ועפ"ז צ"ע מה שבשורש הי"ב הביא כדוגמא את בנין ביהמ"ק, "שזה מ"ע אחת . . שיהי לנו בית מוכן, יבואו אליו . . ואח"כ בא לתאר חלקיו ואיך יעשו", דלכאורה הבית והכלים הם שני עניינים שונים שהורכבו יחד שמהם נעשה המקדש. ובהשקפה ראשונה, גם לפי ביאור רבינו עתה, הי' נראה יותר לדמותם לד' מינים, שבצירוף כמה עניינים שונים דווקא נעשית המצוה, ולא לעבודת הקרבנות שכל פרטי העבודה הם בעלי תוכן אחד?

### ח.

#### השראת השכינה בבית ובכלים להרמב"ם והרמב"ן

אך הביאור בזה פשוט לכאור', דהנה זה ודאי אשר אף לדעת הרמב"ם עניינו של ביהמ"ק הוא מה שבו נעשית השראת השכינה. וכפי שמבואר בכתוב זה עצמו שמביאו הרמב"ם כמקור למצוות בנין המקדש – "ועשו לי מקדש (שכוונת העשי' היא) ושכנתי בתוכם", וכן גם מקום ה"ושכנתי" הוא בארון (כמו שהביא הרמב"ן בריש פ' תרומה מהפס' ד' ונועדתי לך שם"), "ולכן המשכן בזמן שלא הי' בו הארון, הי' לו דין במה גדולה (תוספתא זבחים ספי"ג. וראה ג"כ מאירי מגילה ט, ב) ("לקו"ש ח"ד ע' 1346 הערה 24. וע"ש שאי"ז ענין לדין דקדושה ראשונה קדשה לע"ל), ורק שנחלקו באיזה אופן תיעשה השראת השכינה:

להרמב"ן התכלית היא רק שתהי' השראת השכינה בבהמ"ק, ללא נפק"מ באיזה אופן, ובמילא התכלית היא רק במה שבנ"י ייבנו את ביהמ"ק ותו לא (מצד ענין השראת השכינה לבד). ועיקר החפץ במקדש הוא "מקום מנוחת השכינה שהוא הארון".

משא"כ הרמב"ם סבר, שאין התכלית בהשראת השכינה לבד כי-אם אשר היא תהי' בתחתונים, והיינו שהתחתונים בעצמם יפעלו בכדי להמשיכה, ולכן סבר שצריכים שהבית יהי' מוכן לעבודה, והיינו שביהמ"ק יהי' במצב כזה שהתחתונים יעבדו בו (וראה לקו"ש חט"ז ע' 438 ואילך. ולהעיר מלקו"ש חכ"א ע' 158 והערה 20 שם).

ובסגנון רבינו בלקו"ש שם (חי"א הערה 33): ענין השראת השכינה הוא מצד הגילוי מלמעלה וענין העבודה במקדש הוא מצד העבודה דלמטה, ובזה נחלקו אם עיקר הענין הוא מצד למעלה או מצד למטה (וראה עד"ז בלקו"ש ח"ד שם).

וליתר דיוק: הן לרמב"ם והן לרמב"ן – מצד אחד התכלית היא שהשכינה תומשך בתחתונים (שהרי גם לרמב"ן הכוונה היא שיהי' בית גשמי שבו תהי' השראת השכינה, ושישנם את עבודות הנעשות בו וכו'), ומן הצד השני הכוונה היא בהשראת השכינה דווקא. אלא שנחלקו מהו העיקר.

ט.

### ע"פ כהנ"ל יתיישבו בטוב כללות דברי הרמב"ם

ובזה יבואר בפשטות הטעם שנכלל זה בשורש הי"ב, שהרי מה שהבית והכלים הם מצוה אחת הוא (לא (רק) שדווקא שניהם יחד מהווים מקדש, אלא (גם)) שהם מהווים ענין אחד, והיינו ששניהם יוצרים את המציאות של השראת השכינה במקום שהתחתונים הם כלים לזה כביכול (ולא רק שנצרך מציאות של מקדש (מקום השראת השכינה) באופן שהוא מוכשר לעבודה (בית מוכן) אלא ששניהם ענין אחד הם).

ולפי"ז ג"כ מובן בפשטות מדוע לפי ההבנה בשיחה כאן לא קשיא מידי:

שכן לפי הבנתנו בתחילה הכלים והמקדש הם שני עניינים שונים שנתחברו, ובזה הוקשה לנו איך הם מצוה אחת ואינם מעכבין זא"ז. אבל לפי הבנתנו עתה, שגדר המקדש הוא מה שהבית מוכן לעבודה, א"כ הבית הוא ענין אחד עם הכלים – שהם הפועלים שהוא יהי' מוכן לעבודה.

והיינו שהמבוקש הוא ענין אחד – השראת השכינה, ורצון השי"ת הוא שהשראת השכינה תיעשה בבית שהוא מוכן לעבודה, וא"כ כאשר ישנם בית וכלים יחד נעשית המציאות של בית מוכן לעבודה ושרתה שכינה, וכיוון ש"שכינה אינה בטילה", לכן מאז ששרתה בפעם הראשונה אי"צ עוד לא לבית ולא לכלים, ובלשון רבינו (ס"ה), "כי אין הכלים (והבית) מצ"ע מעכבין את הקרבנות".

◆

י.

### דברי המאירי נראים שונים מדברינו כאן

והנה, בקשר לשאלה דלעיל ס"ג (שמפסק הרמב"ם ש"מקריבין אע"פ שאין שם בית" מוכח שדעתו היא שהכלים אינם מעכבין), מביא רבינו (בהערה 19) את מש"כ המאירי בביאור דעת חכמים בשקלים שם, וז"ל: "שבעה כלים היו צריכין במקדש . . . וכולן אין מעכבין את הקרבנות, שהרי מקריבין אע"פ שאין בית", שמכך נראה שפסק הרמב"ם תלוי בזה שסבר כדעת חכמים שהכלים אינם מעכבים.

והנה דברי המאירי שונים הם מהמבואר בגוף השיחה. שכן בגוף השיחה מבואר רק שמפסק הרמב"ם ש"מקריבין אע"פ שאין שם בית" מוכח שהכלים אינם מעכבים (שהרי אם אין בית אין כלים). משא"כ מדברי המאירי מבואר שהטעם לכך שהכלים אינם מעכבין הוא כיוון שסוברים ש"מקריבין אע"פ שאין בית".

ובהשקפה ראשונה הדברים אינם עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל: דמדברי המאירי כאן מבואר שהסיבה שהכלים אינם מעכבין הוא כי "מקריבין אע"פ שאין בית" (שכינה אינה בטילה) – היפך המבואר לעיל שהדין והטעם ד"שכינה אינה בטילה" אינו שייך לכלים אלא רק לבית.

ובאמת דבלאו הכי צ"ע איך הוא מתאים עם המבואר בפנים השיחה. שהרי המובן מגוף השיחה דרבינו דחה לבאר דדעת הרמב"ם היא שהבית והכלים תלויים זב"ז שכן מקריבין אע"פ שאין שם בית בנוי, ומהמאירי מבואר להיפך – דייתכן שבעצם הכלים מעכבין ורק שבפועל לא יעכבו כיוון דמקריבין אע"פ כו' (וכדלעיל הערה 3). ומה כוונת רבינו בציון אליו.

### יא.

#### עפ"י מסקנת השיחה יתיישבו דברי המאירי

אך לכאורה נראה דהכוונה בזה פשוטה, דהנה לפי הביאור שבשיחה דברי המאירי מובנים היטב, שהרי באמת הדין דקדושה ראשונה קדשה לע"ל (דמדברי הרמב"ם מובן שזהו היסוד לדין דמקריבין אע"פ שאין שם בית) נכון הוא גם לגבי הכלים.

ובגוף השיחה מקשה רבינו רק לפי הבנתנו שלפני הביאור – ומכח זה אפשר להקשות רק שמהדין דמקריבין כו' מוכח שהכלים אינם מעכבים. ומה שמביא בהערה את המאירי, הרי בזה רק מציין את המציאות, שמהמאירי מבואר (שלא רק שזה תלוי בזה, אלא אדרבה) שזה יסוד לזה.

ובאמת בשלב זה עדיין דברי המאירי אינם מובן כלל – שמדוע דין זה יועיל לכלים, וכנ"ל (ס"ה), אלא שדווקא מתוך זה נמצאנו למדים (ג"כ) שההבנה שלנו בשייכות הדין דכלים אינם מעכבים לדין שמקריבין אינה נכונה, ולפי"ז אנו באים להביאור שבשיחה, שלפיו הדברים מיושבים בטוב.



### יב.

#### תמיהה בחילוק רבינו בגדר "אין שם בית בנוי"

בתשובת רבינו מבואר דכיוון שצריך בית מוכן, שזה נפעל ע"י עשיית הכלים, לכן הם מהווים מצוה אחת, וזו הסברא שבדברי הרמב"ם.

והנה בנוגע למה שהכלים והבית אינם מעכבים זא"ז, ה"י נראה בפשטות דבתחילת הבנין אמנם מעכבים זא"ז, אך לאחר ששרתה שכינה שוב אינה בטילה, ולכן משעה שנתחנך המקדש שוב אין צריכים לכלים.

אמנם מלשון רבינו אין מבואר כן, שכתב וז"ל: "אבל לאחר שנעשה בית מוכן – אע"פ שנחרב, מקריבין (קרבתות) "אע"פ שאין שם בית וכלים כו', כי אין הכלים (והבית) מצ"ע מעכבין את

הקרבנות". ומדבריו מבואר דרך כשנחרב אינם מעכבין אך בהיותו בנוי מעכבין<sup>5</sup>.  
 ובהערה 46 (על המילים "מקריבין (קרבנות)") מפורש הוא יותר, וז"ל שם: "ואפ"ל שלאחר שנבנה כולו עם כל כליו ונתחנך, אף שאין חרב, אין הכלים מעכבין הקרבנות על המזבח".  
 ולכאו' צ"ב: א) מהי הסברא ולמה הוכרח רבינו לחלק בין לפני החורבן ללאחריו (ועד שרק "אפ"ל ש[גם] לאחר שנבנה . . . אין הכלים מעכבין", וגם זה רק מסברא חיצונית), וממ"נ?  
 ב) גם באם נבין ההכרח, הרי לפי"ז קושיית רבינו על הלב שמח והרוגז'ובי דלעיל ממחלוקת ר"מ וחכמים תקשה גם כאן – דהא לשיטת חכמים אין מעכב את הקרבן אלא הכיור והכן בלבד?<sup>6</sup>

### יג.

#### יישוב התמיהה: כמה דרגות בהשראת השכינה

ושמא י"ל בזה, דהנה נקודת החילוק בין השאלה לתשובה היא – אם הכלים הם חלק מן הבית או שהתוצאה מהימצאותם היא ה'חלק' (מה שבלעדם אין יכול להיות הבית מוכן).  
 ובמילא כיוון שלפני הביאור חשבנו שהם חלק אחד, לכן באם לא נבאר שמעכבין זא"ז לא תובן היותם מצוה אחת. וע"ז הקשה רבינו דכיוון שלאחר החורבן הכלים אינם ובכ"ז פסק הרמב"ם דמקריבין אע"פ כו' מובן שלדעתו אין הכלים מעכבין.  
 אבל עתה, לאחר שביאר רבינו שהם חלק אחד כיוון שהם יוצרים נקודה אחת (כפרט בבית), א"כ אף באם לא יעכבו זא"ז עדיין מובן היטב למה הם מצוה אחת.  
 אלא שכיוון שס"ס הכלים משלימים את היות הבית "מוכן" יתכן שאף שהבית בנוי גם הם יעכבו, "כי אף ששכינה אינה בטילה, מ"מ כמה דרגות בהשראת השכינה שבביהמ"ק, כמפורש ביומא כא, ב. תניא פנ"ג" (לקוטי שיחות ח"ד שם ע' 1347 (בענין אחר)), וכיוון שכעת יש מצב נעלה יותר של השראת השכינה ייתכן שנדרש שהבית יהי' מוכן כפשוטו (ולהעיר דמהמאירי דלעיל נראה שלא למד כן).

ואי"ז שאלה כ"כ מדעת חכמים, דשמא נדחוק שנחלקו על עיכוב הכלים מצ"ע (ולא כפועלים את היות הבית מוכן), והוא נפק"מ רק בנוגע ללאחר החורבן. דקושיית רבינו היא דלדעת חכמים אין לומר כהבנה בשאלה דהכלים מעכבין, ועתה לא קשיא, כלשון רבינו "כי אין הכלים (והבית) מצ"ע מעכבין את הקרבנות".

5. דאין לומר שכונתו ב"אע"פ שנחרב" היא אפי' נחרב וכה"ג – דמה חידוש יש בזה בנוגע למה שהכלים אינם מעכבין.  
 6. ודוחק לומר שבפנים מתייחס רבינו רק לעצם הביאור (מהי הסברא לומר שהם חלק אחד אע"פ שלא מעכבים) ובהערה מבאר אין זה מתיישב עם דעת חכמים – דא"כ הי' צריך לקשר בפ"י לדעת חכמים, ובפרט שזה לכאו' מכריח לומר כך (ולא רק "אפ"ל"). ומכך נראה שגם לדעת חכמים אפשר שהכלים מעכבים בזמן שהבית בנוי.



או באו"א, דהרמב"ם קאי בשיטת ר"מ, דעיקר הקושיא הייתה לפי ההבנה שהכלים והבית הם ב' פרטים שונים המעכבים זא"ז, ולפי"ז אין מקום לחלק בין הזמנים (היות הבית בנוי ולאחר החורבן). ורק לאחר ההבנה שהם מציאות אחת, וכפשנת"ל, שייך לחלק ולקשר להיות הבית בנוי (אלא שעדיין יוקשה הקושיא הא', דדוחק לומר שיפסוק כיחידאה).

אלא שבהערה הוסיף רבינו לבאר דשמא יש לבאר דמשעה שנחנכו אין הכלים מעכבין, וכהרוגוצ'ובי שציין אליו שם (ולפי"ז יש לבאר את מחלוקת ר"מ וחכמים גם בשעת היות הבית בנוי)<sup>7</sup>.

---

7. ואין להקשות שבהערה 20 דחה את דברי החסדי דוד שחילק בדומה לזה כיוון "דבמאירי משמע שגם אם איתנהו אינם מעכבין מטעם שמקריבין אעפ"י שאין בית" – דהחסדי דוד רצה לחלק בין אם הכלים נמצאים או לא, ועל זה דחה רבינו דלא משמע כן מהמאירי. אבל החילוק דידן (אם הבית נמצא או לא) אי"ז דוחק יותר מלבאר כן במשנה עצמה.





# משיח וגאולה





## בענין בנין ביהמ"ק דלעתיד

הת' מאיר משה שי' אלבוים  
תלמיד בישיבה

א.

### הצעת המחלוקת והמקורות העיקריים לב' הצדדים

הגמ' בסוכה (מא, א) דנה בד"ן איסור חדש בזמן הזה ביום ט"ז בניסן, שמעיקרא דדינא מותר מיד כשהאיר היום, אך חיישינן "שמא יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח השתא נמי ניכול, ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש עומר מתיר".

וממשיכה הגמ' לדון "דאיבני אימת", דהא אי נבנה משך זמן לפני ט"ז בניסן, יהי' ניתן להתיר מחצות היום כד"ן המקומות המרוחקין שמותר להם חדש מחצות היום ואילך, "לפי שאין בי"ד מתעצלים בו". ומסקנא דגמרא היא "לא צריכא דאיבני בלילה, א"נ סמוך לשקיעת החמה (בחמיסר, רש"י) "ולפיכך לא יספיק הזמן להכין כל הדרוש לקרבן העומר, ולהספיק להקריבו עד חצות היום".

והקשה רש"י (ד"ה א"נ) על תירוץ הגמ', דהא קי"ל בגמרא בשבועות (טו, ב) דאין בנין בית המקדש בלילה, ותירץ, "ה"מ בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא מן השמים", שאז יכול לירד בכל זמן. ועד"ז כתבו בתוס' שם<sup>1</sup>. ומבואר בדעתם, שלא יבנה ביהמ"ק בידי אדם, אלא בנוי ומשוכלל ירד מן השמים.

כן גם משמע בכ"מ בס' הזהר, וז"ל<sup>2</sup>: "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דקדמא איתבני ע"י בר נש, והאי (ביהמ"ק השלישי) על ידא דקודשא בריך הוא".

אמנם בכמה מקומות משמע שהבנין יהי' בידי בני"י, ובראשם מלך המשיח. וכמפורש בירושלמי<sup>3</sup>, ש"הגלויות יבואו ויבנוהו". ועד"ז בכמה מדרשים<sup>4</sup>. וכפס"ד הרמב"ם להלכה בריש הל' מלך המשיח שבס' הי"ד (הל' מלכים רפ"א), אשר "בונה המקדש" הוא מתפקידיו של מלך המשיח, וכפל דבריו גם בסיום הפרק (ה"ד), שזהו מסימניו של משיח ודאי ש"יבנה מקדש במקומו".

1. ד"ה א"נ (ושם הוסיפו הקושיא מהבנין ביו"ט, עיי"ש). וראה גם ר"ה ל, א וברש"י שם. תוד"ה אין שבועות טו, ב.

2. ח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א.

3. מגילה פ"א הי"א.

4. ראה ויק"ד פ"ט, ו: לכשיתעורר המלך המשיח הנמצא בצפון יבוא ויבנה את ביהמ"ק הנתון בדרום. וראה גם במדב"ר פ"ג, ב. ירושלמי פסחים פ"ט ה"א. ועוד.

וידועה הקושיא, כיצד יבאר הרמב"ם לשיטתו את דברי הגמ' הנ"ל בסוכה, שחיישינן להלכה לבנין ביהמ"ק השלישי בלילה וביו"ט, היפך הכלל שאין בונים (בידי אדם) בזמנים אלו. ובכו"כ ספרים האריכו בזה, וביארו בכמה אופנים (ראה בס' זבחי תרועה<sup>5</sup> (סי' מ) שהאריך טובא בשאלה זו, וליקט יישובים רבים מראשונים ואחרונים<sup>6</sup>. וש"נ).

גם יש לברר, כיצד יבוארו לשיטת רש"י ותוס' (ודעימייהו), ההוכחות הרבות שהביאו מהמדרשים לדעת הרמב"ם (כגון הראי' מר' יהושע בן חנני' שביקש לבנות ביהמ"ק בימיו<sup>7</sup>, ועוד). וכן בדעת הרמב"ם בנוגע למדרשים שהביאו להוכיח דעת רש"י ותוס' (כגון מה שציינו בתוס'<sup>8</sup> "וכן מפרש במדרש תנחומא").

## ב.

### ביאורי רבינו בכמה אופנים

והנה בקשר עם הפלוגתא הנ"ל, הובאו בתורת רבינו<sup>9</sup> כמה אפשרויות לתווח ולבאר, איך שלא פליגי, ולכלל הדעות יהי' בביהמ"ק גם הענין דעשייתו בידי אדם, וגם העילוי שיגלה ויבוא מן השמים. וכדלהלן:

(א) בלקוטי-שיחות חי"א<sup>10</sup> מעיר, עמ"ש ש"שערי המקדש ש"טבעו בארץ שערי<sup>11</sup> יתגלו וישלימו בנין ביהמ"ק במילואו": "עפ"ז יש לתווח ב' הדעות שבמארז"ל בנוגע למקדש דלעתיד . . י"ל שהביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות, "שערי", ש"טבעו בארץ" (שהן היו בידי אדם), יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו (ראה ב"ב נג, ב<sup>12</sup>).

היינו שלפועל ירד משמים, אלא שכדי שיהי' בנין ביד"א, מספיקה העמדת השערים שקונה כל הבית (ועד"ז הובא בכו"כ שיחות)<sup>13</sup>.

5. לה"ד יעקב ע"ה וייל, ירושלים תשמ"ב.

6. אלא בספר שם דחה רובם, והסיק שעל כרחנו צ"ל שהרמב"ם אינו פוסק כהגמ' שם. עיי"ש באורך.

7. בראשית רבה ספס"ד. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 204, ובהערות.

8. בשבועות שבהע' 1. ובוה נלאו קדמונים למצוא מקור הדברים, אמנם רבינו ציין (בשיחה דלקמן בחי"ח הע' 64, ובשיחה בחכ"ז הע' 92) לחדש שהכוונה הוא לדברי התנחומא פקודי יא. ולכאן הכוונה להכתוב שם: "במעשי ידיך ארנן - זה ביהמ"ק שייבנה במהרה בימינו" ע"ש.

9. בהתיווך דהשערים דלקמן - מציין בכ"מ לשערי זהר לסוכה שם. בהתיווך שבנין דמשיח יתלבש הבנין דלעתיד - מציין לערל"ג בסוכה שם (ד"ה א"נ). ובהתיווך דתלי בזכו - מציין בכללות הענין (בשיחה בחכ"ז) - לכרתי ופלתי (י"ד סק"י סוף בית הספק), אוצר בלום לסנהדרין (צח, א), שם נתבאר עד"ז בנוגע לביאת אליהו. וראה מעשי למלך להל' ביה"ב (פ"א ה"ב ד"ה שו"ר - הוזכר בשיחה שבהע' 34).

10. ע' 98, בסוף שיחה הא' לפ' משפטים.

11. ראה איכה ב, ט. במדב"ר פט"ו, יג.

12. ושם: הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה.

13. ראה משנ"ת בשיחת ער"ח מנ"א תשל"ו (שיחו"ק ח"ב ע' 527) בהסברת הענין בביאור יותר.

(ב) ובלקו"ש חי"ח בסופו<sup>14</sup>, מביא שתי הדעות ומתווך באופ"א: החלק שניתן להבין מהמתואר במס' מדות יבנה ביד"א, והפרטים שהם בסוג ד"אינו מפורש ומבואר" יתגלו משמים. ובחצא"ר מביא אופן נוסף: בנין כל הבית יהי' בידי משיח, ובמקדש זה "יתלבש" המקדש שלמעלה שמוזה תומשך הנצחיות דהמקדש דלעתיד.

ונקודת הביאור בשיחה שם: הרמב"ם בספרו הי"ד, ספר הלכות, ענינו לבאר פרטי מצות בנין המקדש עפ"י הלכה, ולכן מדגיש את החלק בבנין המקדש המוטל על בני, משא"כ החלקים שבידי שמים; משא"כ המדרש והזהר מדברים גם על מה שמעבר לחיובים ההלכתיים, על התוספת שהיא "השלימות של ביהמ"ק דלעתיד ותכלית המכוון שבו", שזהו החלק שהוא "בניינא דקוב"ה". ע"כ מהשיחה.

[ולהדגיש החילוק הפשוט שבין שני אופנים (כלליים) אלו: באופן המבואר בחי"א, הבנין ביד"א הוא "השלמה" לבנין שמלמעלה, ויתרחש אחריו; משא"כ באופנים שבחי"ח, לכל לראש ישנו החיוב ההלכתי שכלול במצות בנין המקדש, ולאחמ"כ יתווסף החלק הנעלה יותר].

(ג) אופן נוסף הוא המובא בקיצור בלקו"ש חי"ג<sup>15</sup>, ובהרחבה בשיחה ע"ד "שתי תקופות בימות המשיח" בחכ"ז<sup>16</sup>, והוא עפ"י מה שמצינו בגמ' בסנהדרין<sup>17</sup> בתיווך כמה קושיות בנוגע לימיה"מ, שתלוי במעמד ומצבם של בני, ובל' הגמ' "זכו" ו"לא זכו". ועד"ז בנדו"ד: הרמב"ם דיבר במצב ע"ד הרגיל, ש"לא זכו", שאז הבנין יהי' בידי אדם. משא"כ רש"י ותוס' דיברו על המעמד ומצב ד"זכו" שאז ירד ביהמ"ק משמים.

ובסעיף שלאח"ז בא הביאור "בעומק יותר"<sup>18</sup>: שאי"ז שהרמב"ם מתאר את ימות המשיח באופן ד"לא זכו" ח"ו, אלא שלהרמב"ם, מה שבמצב ד"זכו" יהיו כו"כ עילויים והנהגה ניסית, ה"ז דבר נוסף על עצם גדרו של משיח. כלומר, שמצד גדרו של משיח וביאתו "עולם כמנהגו נוהג", כי כאמור, הפעולה של ביאת המשיח בהלכה היא שעל-ידו תהיה השלימות בקיום התורה (דבר הקשור בעולם ש"כמנהגו נוהג"). אלא שכאשר יעמדו ישראל במצב נעלה של "זכו", יבוא ענין נוסף שיעשה הקב"ה, להראות את תוספת החביבות והמעלה של ישראל.

ועד"ז בנוגע לתיווך הנ"ל בענין ביהמ"ק: הפירוש בזה הוא (לא שהנאמר ש"יגלה ויבוא משמים" הוא בסתירה לכך ש"משיח בונה מקדש", אלא) שמצד גדר ההלכה, בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על ישראל, וכמוש"נ ועשו לי מקדש, ולכן פסק הרמב"ם שמלך המשיח שעל-ידו "חוזרין כל המשפטים

14. ע' 418, שיחה לפ' מסעי (ע"ד לימוד הלכות בית הבחירה) ס"ז.

15. בסיום השיחה הב' לפ' בלק (ע' 84 הע' 36).

16. שיחה א' לפ' בחוקותי, ס"ז (ע' 204 ואילך).

17. צח, א.

18. להלן כמעט במדויק בתרגום מל' השיחה. הבא לקמן הוא בהמשך למבואר בארוכה במהלך השיחה בענין ההנהגה הניסית דלעת"ל בכלל.

בימיו כשהיו מקודם" ומונין מלך (ואחר כך) בונה בית-המקדש הוא שיקיים בפועל את מצות בנין בית-המקדש; ומצב זה של "זכו" פועל הוספה, שבתוך ה"מקדש דלמטה" יבא ויתלבש "מקדש דלמעלה", "יבא ויגלה משמים".

ע"כ בקיצור תוכן ביאורי רבינו בפלוגתא זו<sup>19</sup>.

והנה עפ"י התיווך האחרון שהובא, מיישב רבינו (בשיחה בחכ"ז, בהע' 95), את הוכחת הרמב"ם לשיטתו מהא דרצו לבנות המקדש בימי ריב"ח, ומתרגם לדברי רש"י – שאכן אז הי' המצב דלא זכו, ולכן רצו לבנות (ועיי"ש).

ולכאורה, יש לתרץ עפ"ז בפשיטות גם הקושיא שהבאנו בפתח הדברים מהגמ' בסוכה, על שיטת הרמב"ם: דמאחר שבגמ' מדובר בחשש, שמא יבנה – אתי שפיר שיש לחשוש תמיד למצב ד"זכו", שאז ייבנה משמים, שזה יכול להיות גם ביו"ט ובלילה.

אמנם, עכ"פ עפ"י התיווכים הראשונים שהובאו<sup>20</sup> נשארה הקושיא במקומה, שמ"מ חלק בבנין יהיה בידי אדם.

ועוד צ"ע, שלפי התיווך שמשיח יעמיד רק השערים, יקשה לכאו' מב' הוכחות אלו כאחד: דעפ"ז יוצא שהבנין יתחיל מלמעלה, וע"ז קשה ממעשה רב הנ"ל שרצו להתחיל בבני' בימי ריב"ח, וגם על מה שיעמיד משיח הדלתות קשה, כיצד יעמידם בלילה וביו"ט (כדמשמע בגמ' בסוכה)<sup>21</sup>?

## ג.

### דברי רבינו בנידון ירידת המקדש בשבת, ותמיהה כללית

והנה ככו"כ שיחות, עוסק רבינו בנידון ע"ד שאלה זו<sup>22</sup> דרש"י ותוס' – בנוגע לציפי' לגאולה בימינו אלו, שהיא "בכל יום שיבוא" ממש, שלכאו' כשנמצאים בשויו"ט, א"א לומר שייבנה ביהמ"ק תיכף ביום זה?

והביאור בזה בשיחות בפשטות, עפ"י דברי רש"י, שמאחר שביהמ"ק בנוי ומשוכלל כבר, הרי אין מניעה שירד משמים גם ביום השבת, שאז הוא בגדר מלאכת שמים ("מלאכה הארבעים"), שמותרת<sup>23</sup>.

אך לכאו', אין בזה משום תשובה לדעת הרמב"ם, הגורס שהבנין צ"ל (עכ"פ גם) בידי אדם.

19. עוד אפשרויות לתווך, ראה שיחות: ש"פ משפטים תשמ"ג, ט"ו מנ"א תשמ"ו ותשמ"ז. ואכ"מ.

20. נוסף על ביאור התיווך ד"זכו", שגם בו ראינו ללמוד בשני אופנים בשיחה בחכ"ז. וכדלקמן בפנים.

21. וראה בשיחה שבהע' 13, שהעמדת הדלתות מוכרחת לבנין, ובלעד' א"א להקריב כלל כו'. עיי"ש באורך.

22. מובן שבד"כ לא הובא זה כשאלה ממש, אלא בהמשך ישיר ופשוט.

23. ראה לדוגמא התוועדויות תש"נ ח"ב ע' 157, וש"נ.



עוד מצאנו, בר"ד ושקו"ט עם הגר"מ אליהו (שהוגה ע"י רבינו, סי"ט)<sup>24</sup>, אשר הציע הגר"מ אשר בנוגע לביהמ"ק. . לא צריכים לחכות עד שיבנוהו כדעת הרמב"ם, שמש"ח "בונה המקדש", כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא מן השמים" (כדעת רש"י ותוס'). ואישר כ"ק אדמו"ר, "ולכן יכול להתגלות ולבוא גם בלילה, עתה ממש".

והדברים מפליאים, דפשוט שאין כוונת רבינו להכריע בזה כשיטת רש"י ותוס' בלבד, ולבטל לגמרי את שיטת הרמב"ם (ובפרט עפ"י המקורות שיובאו לקמן מתורת רבינו).

אמנם בשיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ח<sup>25</sup> נראה שמיישב זה גם בשיטת הרמב"ם, והוא עפ"י אחד התיווכים דלעיל: "מ"ש הרמב"ם ש"המלך המשיח. . בונה מקדש" – הנה ידוע התיווך שתלוי במצבם של ישראל, "זכו" (שאו יהי' "בנינא דקוב"ה"), או "לא זכו" (שאו יהי' מעשה בני אדם), והרי בימינו אלו, לאחרי כל מה שעברו בני" במשך כל הגלות הארוך והמר כו', בודאי נמצאים במעמד ומצב ד"זכו" בתכלית השלימות, ובמילא, יהי' ביהמ"ק השלישי "בנינא דקב"ה".

ולכאו' עדיין צריכים הדברים לביאור נוסף, דלפי שני התיווכים הנוספים שהבאנו, עדיין אנו צריכים לבנין כלשהו בידי אדם, שאסור בשבת. ובשני אופנים: או שעל מלך המשיח לבנות הכל קודם לכן, ורק אח"כ ירד ויתלבש בו ביהמ"ק, או עכ"פ להשלים את קביעת הדלתות.

ועוד יותר – כנ"ל מהשיחה בחכ"ז, ד"בעומק יותר" אין הכוונה לומר שבמצב ד"זכו" לא יהי' הבנין בידי אדם כלל, מאחר שמצד גדר ההלכה צ"ל בנין בידי אדם. אלא שבמצב זה יתווסף גם העילוי ד"מקדש שלמעלה" (ולכן בקטע זה בשיחה אינו מביא (כמ"ש לפני"ז) שבזכו יהי' הבנין ביד"ש ובלא זכו ביד"א, אלא ע"ד התיווך השני שהבאנו "שבתוך ה'מקדש דלמטה' יבא ויתלבש 'מקדש דלמעלה'").

[ולהעיר מלשונו בשיחת ש"פ דברים תשמ"ז<sup>26</sup>, שם מביא התיווך דהעמדת הדלתות, ולאחמ"כ מוסיף: "וראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 204 ואילך, שהמקדש שלמעלה ירד ויתגלה ויתלבש במקדש שלמטה" (ולתיווך דזכו לא מתייחס כלל), ודוק].

וא"כ אמאי נוקט כאן בפשיטות, שלא יהא הבנין בידי אדם כלל.

עוד זאת יש להבין במהלך הדברים בשיחה בחכ"ז, מה התחדש בביאור באופן הב' ("בעומק יותר"), המכריח לבאר ג"כ באופן שונה בענין בנין ביהמ"ק – באופן שיש בכלל מאתים מנה.

24. בו' מרחשון תשנ"ב, נדפס בסה"ש ח"ב בהוספות ע' 487.

25. התוועדויות ח"ב ס"ע 450 ואילך.

26. סה"ש ח"ב ע' 506 הע' 35.

## ד.

## הבנין בידי אדם – ביטוי לחביבותם של בני

ומדי חפשי, מצאתי למ"ש א' התמימים<sup>27</sup>, שהאריך לבאר שאכן למסקנא השאיר רבינו רק תיווך זה, המחלק בין המצבים עפ"י זכויותיהם של ישראל, אלא שהתיווכים הנוספים מתאימים ל'דרגות' ב"זכו" (בדרגא הנמוכה ביותר – יבנה משיח כל ביהמ"ק; למעלה מזה – רק הדלתות; ובזכו בשלימות – יהי' הכל ביד"ש).

והאריך בזה, עפ"י מה שזכו ל' זיכוך, היינו שבזה הכוונה שהשלימו בני" עבודתם בבירור וזיכוך העולם. ועפ"י מסיק, שבזמננו זה – ש"זכו" ישראל לגמרי<sup>28</sup>, היינו שהשלימו כל עבודתם – יהי' הבנין רק ביד"ש.

אך דבריו קשים להולמם, ומכמה פנים:

לכל לראש, להבנה זו – שבתיווכים אלו כיוון רבינו לג' דרגות באותו ענין – לא הביא מקור כלל, ובפשטות תמוה מאד לומר כן.

ואדרבה – דמהשיחות נראה (וכן מובן גם בפשטות), שכאשר בנוסף לבנין שביד"ש נותנים גם לבני" לבנות, הרי אדרבה זהו מורה על חביבותם, שיהי' הבנין גם מעשי ידיהם, ולא ח"ו נהמא דכיסופא (וכפשי"ת לקמן בפרטיות יותר).

[אמנם פשוט, שחביבות זו מתבטאת רק לאחר שישנו ג"כ הבנין דלמעלה, שהוא בודאי נעלה יותר. ולכן כשמדברים על הדרגות ד"זכו" ו"לא זכו", שפיר אפ"ל שהבנין ביד"א הוא כש"לא זכו"].

ובפרט, שלא הזכיר כלל בדבריו את ביאור רבינו הנ"ל "בעומק יותר" בשיחה בחכ"ז, שגם בדרגה ד"זכו" בשלימות, הבנין דלמעלה יתווסף לתוך הבנין דלמטה, ומוכח שלא כדבריו (וגם שם נראה שזהו האופן הנעלה יותר).

ולהוסיף, שדווקא מהשיחה עלי' קאי בגוף דבריו, היא שיחת ש"פ תרומה תשנ"ב, נראה להדיא שמכריע רבינו למעשה בזמן הגלות – עפ"י פסק הרמב"ם דווקא.

דשם מאריך כ"ק אדמו"ר בענין הצורך דכאו"א מישראל בעשירות כפשוטה בגשמיות – דזהו ע"מ שיוכל לקיים תורה ומצוות במנוחת הנפש ומנוחת הגוף, ולהרבות בנתינת הצדקה וקיום המצוות בהידור, ולעשות מביתו הפרטי משכן ומקדש לה' ('ושכנתי בתוכם'), כולל גם ע"י נתינה לצדקה לבנין ביהמ"ס וביהמ"ד כפשוטו – "מקדש מעט".

ומוסיף בסי"ב שם (בתרגום): "ועוד והוא העיקר – בענין שהזמן גרמא – בניית בית המקדש השלישי בפשטות ממש: לאחרי כל הפירושים בפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". . הרי אין

27. ס' "הללו עבדי ה'" (תו"ת המרכזית – בית חיינו 770, י"א ניסן ה'תשע"ד) ע' רסט ואילך.

28. כדמשמע בכו"כ שיחות (ומהם בש"פ ויק"פ תשמ"ח כנ"ל). וראה עוד בסיום שיחת ש"פ צו תשמ"ט ועוד.

מקרא יוצא מדי פשוטו, ולכל לראש הפירוש בזה בנוגע להלכה למעשה הוא – שעל בני" מוטל החיוב לבנות את בית המקדש. ובנוגע אלינו הכוונה – לבנות את בית המקדש השלישי, בפשטות ממש, כפס"ד הרמב"ם שיבנה ע"י משיח צדקנו, "ובנה מקדש במקומו", וע"פ דברי הרמב"ם "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם. . .", מובן שכן הוא גם בנוגע לבית השלישי, שכאו"א מישאל ישתתף בזה ע"י נדבותיו, אנשים ונשים, ויש לומר – גם טף<sup>29</sup>.

ואף שמפרש שם הכוונה להוסיף בבנין שע"י הקב"ה (ש"מצוה<sup>30</sup> מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור), הנה בזה יוכל לדחוק רק מה שמביא רבינו דברי הרמב"ם ש"הכל חייבין לבנות וכו'", אך מעצם מה שמביא כאן רבינו את פס"ד הרמב"ם שהבני' שייכת למשיח, כענין הנוגע לפועל בזמננו – מוכח שלא כביאורו.

ה.

### בכל ביאור – מעלה וחסרון לעומת השאר

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה:

ובהקדם "קלאץ קשיא", שבכלל יש להבין, לשם מה נצרכים אנו לג' (או ד') תיווכים שונים<sup>31</sup>?

ובד"כ הביאור בשאלות כגון דא, שבכלל ביאור ישנו ענין חסר, שאותו משלים הביאור השני<sup>32</sup>. וגם בענינו י"ל, שמלכתחילה ישנם ג' אפשרויות לבנין המקדש באופן הכולל בנין ביד"ש וגם הבנין ביד"א, שכל אחת מהן יכולה להיות בפועל (כמוכח מזה שאת כולן מביא רבינו "כהלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז<sup>33</sup>), אלא שבכל א' מהם מעלה על השאר.

29. ולהעיר, שמוכן שבהוראה לבנין ביהמ"ק אין הכוונה להוראה לזה"ז, אלא שזוהי הסיבה מדוע יהודי צ"ל עשיר כעת (היינו לגלות את עשירותו שכבר ישנה "בפועל") ע"מ שיוכל לתרום לביהמ"ק תיכף ומיד – שזהו הענין שהזמן גרמא בעמדנו ב"די העכסטע צייט" להגאולה. ועפ"ז יסורו כו"כ דיחוקים שהיו והכניסו כאן (ואכ"מ). וכן משמע להדיא גם משיחות אותו שבוע (בלתי מוגה).

וראה עד"ז בשיחת מוצש"פ מטו"מ ה'תשל"ט (המצוינת לקמן): "פונדעסטוועגן איז קיין סתירה ניט וואס מ'זאגט "מעלה אני עליהם כאילו" – ווארום כשיבנה ביהמ"ק בפועל וועט צוקומען נאך א ענין. וואס דער ענין בפשטות איז דאך, אז מ'זועט משתתף זיין בבנין בית המקדש, ווי דער רמב"ם ברענגט אראפ די דעה "ויבנה בית המקדש", אז ס'זועט זיין בידי בני אדם, על ידי משיח צדקנו, וואס אט דעמאלט האט דאך אן ארט אז אלע זאלן זיך משתתף בזה – בדוגמא ווי ס'איז געווען בשעת בנין המקדש, וואס משכן איקרי מקדש ומקדש איקרי משכן".

30. פ"א מהל' בית הבחירה הי"א.

31. ובפרט עפמשנ"ת עד כאן, שנראה שדווקא עפ"י ביאור אחד יתורצו כל ההוכחות מב' הצדדים, ומדוע א"כ יש להביא תיווכים נוספים, שנראים כפחות 'חלקים'.

32. ע"ד ה'כלים' בשיחות בנוגע לב' פירושים בפירש"י עה"ת, וכיו"ב (ראה "כללי רש"י" (מהדורת תשע"ח) ע' 110 ואילך, וש"נ).

33. ע"ד לשונו (בענין קרוב) בשיחת ש"פ בלק תנש"א ס"ט.

ויובן בהקדים מהלך שיחת מוצשק"פ מטור"מ ה'תשל"ט<sup>34</sup> – ממנה הוגהה השיחה הנ"ל בחי"ח – בה מביא כל שלשת (ארבעת) האופנים בזה אחר זה:

מתחיל בקושיא על דברי הרמב"ם בפיה"מ לריש מסכת מדות, שענינה לספר צורת הבית, ע"מ לידע כיצד לבנות הבית השלישי<sup>35</sup>. ומקשה כיצד אפשר ללמוד מזה, הרי שינויים רבים יש בין המקדשות (שבנין העתיד הוא הבית המתואר ביחזקאל, ש"אינו מפורש ומבואר", משא"כ בית שני עשאוהו "כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל")?

ולביאור זה, מקדים הסתירה הנ"ל בין דעת הרמב"ם להחולקים עליו, ומביא התינוך הידוע המחלק בין המצב ד"זכו" ו"לא זכו", ומבארו, דמאחר שא"א לפסוק בתורת אמת ולהכריח הבחירה, הרי שהרמב"ם היה מוכרח להביא האופן ד"לא זכו". ומסיים "וואס<sup>36</sup> דעמאלט איז אויך בשעת די גאולה וועט זיין אין אן אופן פון "זכו", און דער ביהמ"ק וועט געבויט ווערן בידי שמים, איז אין דערויף נכלל דער בנין בידי אדם ("לא זכו"). וויבאלד אז "יש בכלל מאתים מנה", ואזי מבאר בב' האופנים שהובאו לעיל מחי"ח, שעיקרם שיבנה משיח כל הבנין, ולאח"ז ייפּהך זה לבנין נעלה יותר ("מאתים"), ע"י שירד לתוכו הבנין דביד"ש.

אמנם בסיום הענין מסיים, שבכל אופן שהוא – הרי שע"מ שלא יהי' לגמרי נהמא דכיסופא, תובעים בני"י שתהי' להם עכ"פ הזכות בהעמדת השערים שיקנו כל הבית, וכך אכן יהי' – שירד הבית בלא השערים, ומשיח יעמידם.

וא"כ יש להבין, מכיון שהובאו כולם במהלך אחד – כיצד אפשר ליישבם יחד?

## ג.

### שני טעמים להכרח הבנין בידי אדם

והנה בביאור ענין זה שבביהמ"ק דלעתיד צריך להיות שני הענינים דמלמעלה ומלמטה, מבוארים בשיחות בכללות שני טעמים:

(א) הראשון הוא (כנ"ל מהשיחה בחכ"ז) "מצד גדר ההלכה", ש"בנין בית המקדש הוא חיוב מצוה על ישראל, וכמש"נ ועשו לי מקדש". וא"כ צ"ל בניינו בידי בני"י.

אך פשוט, שמצד זה אין להכריח שיהי' כן בפועל, שאף שזו מצוה המוטלת על בני"י, הרי אם בפועל נבנה מלמעלה אין עליהם חיוב כלל.

34. שיחור"ק ח"ג ס"ע 381 ואילך (בכמה פרטים מסרט ההקלטה).

35. ומוסיף, שמזה אפשר ללמוד גם בנוגע לדברי הרמב"ם באורך על כו"כ ענינים בצורת הבית (כהל' בית הבחירה), שגם בזה יש הלכה – לידע כיצד לבנות את ביהמ"ק השלישי.

36. תרגום חפשי: שאז, הרי גם כשתהי' הגאולה באופן של "זכו", וביהמ"ק ייבנה בידי שמים, אזי בו יכלל הבנין בידי אדם ("לא זכו"), מאחר ש"יש בכלל מאתים מנה".

וא"כ כשמדברים בביאור שיטת הרמב"ם אפשר לבאר גם באו"א, שהרמב"ם לא נכנס לחילוקים במעמדם ומצבם של בני"י, אלא כתב חיוב הדין, ויתכן שבפועל "זכו" וירד מלמעלה.

שעפ"ז מתבאר גם, מדוע אכן "גלאטיק" יותר לומר כהביאור "בעומק יותר", שגם ב"זכו" ייבנה בידי משיח, כי מ"מ זהו גדרו של משיח, הבאת התומ"צ לשלימותם, שמהענינים העיקריים שבזה הוא בנין הבית (כנראה גם מלשונו בשיחה זו גופא).

(ב) אלא שנוסף לזה ישנו הביאור, שמוכרח שגם בבית שלישי, תהי' המעלה דעבודת האדם "בקב שלו", ובל' החסידות, ש"נצחיות המקדש צ"ל (גם) כמו שהוא בגדרי המטה, ולכן קביעות נצחית זו למטה היא ע"י מעשה בני אדם, שאז הנצחיות כמו שהיא מצד "בניינא דקוב"ה נקבעת גם בגדרי המטה" (כלשונו בלקו"ש חל"ט שיחה לש"פ חזון<sup>37</sup>).

שזהו קשור ג"כ עם המבואר בדא"ח בארוכה אודות ענינו של ביהמ"ק הג' שענינו הוא חיבור מעלה ומטה: (הממשכן ו) מקדש ראשון היו בעיקר מצד הגילוי מלמעלמ"ט, ובית שני הי' בעיקר מצד עבודת המטה, והבית השלישי מחבר שניהם. וכמבואר בכ"מ<sup>38</sup>.

[ובזה יש לכלול גם, מה שצ"ל בהבנין השתתפות בני"י כדי שלא יהי' זה בבחי' נהמא דכיסופא, וכנ"ל].

שלזה באו ב' האופנים הנוספים, המבארים שיהי' גם למשיח ולבני"י חלק בבנין. אלא שגם בהם יש להבין מעלתם הא' על הב'. וכדלקמן.

## ז.

### בנין עפ"י גדרי ההלכה, או בנין המותר בשבת

הנהגה בפשטות הענינים נראה שהביאור שמשיח יבנה הכל עולה 'חלק' יותר בדעת הרמב"ם מאשר הביאור שהעמדת הדלתות, שעפ"י ביאור זה יהיה בנין המקדש בידי אדם כפשוטו, ואין צורך ב'הוכחה' מדין נוסף ומחודש (שנחשב כאילו בנאו כולו).

37. וראה גם בלקו"ש חל"ט בסיום השיחה הא' לפ' בהעלותך: ". והיינו כמו שנתבאר, כי גם המשכת אור זה של המנורה באה על ידי מעשה ההדלקה של אהרן, עבודת המטה דוקא. וי"ל שעד"ז הי' בבנין ביהמ"ק השלישי, שהוא "בניינא דקוב"ה", ש"יגלה ויבא משמים", וביחד עם זה יהי' בזה חלק העשי' של בני אדם (שהרי בנין ביהמ"ק הוא א' מתרי"ג מצוות התורה), וכמשנ"ת במ"א בארוכה". ועוד עד"ז.

38. ראה במקומות שנסמנו בלקו"ש ח"ט ע' 8-27. ועוד. לקישור הענינים ראה (באו"א קצת) בשיחת ש"פ דברים תשמ"ז ס"ו (סה"ש שבעה' 26 דלעיל - ל"נ בתו"מ התוועדיות, וראה גם בחל"ט שבפנים). ואולי זהו הביאור גם למשנ"ת בח"ט. וילע"ע.

ועוד זאת, כמבואר בשיחת רבינו עם האדמו"ר מנאוואמינסק<sup>39</sup>, דשם העלה כ"ק אדמו"ר את השאלה ותירץ כהאופן הב' (שמש"ח יבנה הכל), והשיב האדמו"ר מנאוואמינסק שאפ"ל כהתיווך דהשערים. וע"ז השיב לו רבינו:

"אמנם, עפ"ז נמצא חידוש גדול באופן עשיית המקדש ("ועשו לי מקדש") שדוקא ביהמ"ק השלישי (תכלית השלימות) תהי' (התחלת) עשייתו מהשערים, דלא כהמשכן ומקדש שהתחלת עשייתו מהארון וכו'. ולכן מסתבר יותר להוסיף גם האמור לעיל – שמקדש של מעלה יורד ומתלבש במקדש של מטה (שנעשה כולו בידי אדם) ונוסף לזה, יעמידו גם השערים (דבית ראשון) שעל ידם קונים בני"ג גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה".

ויש להאריך בביאור הענין ומה שחסר בזה<sup>40</sup>, אבל עכ"פ משמע מכאן שיש עדיפות גדולה בהאופן הב'.

אמנם עפ"י המבואר בתחילה, תובן העדיפות באופן דהעמדת השערים, שמאחר שאנו מצפים בכל יום לביהמ"ק, הרי באופן הב' יש היתכנות גדולה הרבה יותר שיוכל ביהמ"ק לרדת בלילה או בשבת ויו"ט! דהרי באופן הב' המתחילים בבני' הם בני"ג, דזה לא יתכן בשו"א בשבת ויו"ט<sup>41</sup>, משא"כ להאופן הא' הבני' "מתחילה" מלמעלה, שם המלאכה היא "מלאכת שמים" ("מלאכה הארבעים") שמוותרת, ואת הדלתות יוסיפו מיד אח"כ<sup>42</sup>.

וא"כ הרי שבשני אופנים אלו, בכ"א מעלה וחסרון על משנהו: בבניית הבנין כולו ביד"א – שאינו יכול להיבנות בשויו"ט, ובהעמדת השערים – שאינו חלק עפ"י הלכה מצד גדר הבנייה.

ואפ"ל, שבמקרה כזה – כשנמצאים בשבת ויו"ט או בלילה – אכן תהי' לפועל רק האפשרות הב'. דמאחר שאין זמן לחכות כו', אזי "מוותרים" על המעלה שביהמ"ק יהי' בידי אדם לגמרי, ומאחר שהמקדש "בנוי ומשוכלל" כבר, הרי שהוא יורד תומ"י ברגע כמימרא, ואח"כ נוספים ג"כ השערים.

## ח.

### עפ"י הג"ל תיווך האופנים בבנין המקדש

אמנם ב' אפשרויות אלו מבוססות על ב' האופנים בתיווך ד"זכו" (כמוזכר בתחילת השיחה דתשל"ט), מאחר שכל עוד "לא זכו", ליתא כלל לביהמ"ק דלמעלה.

39. כ"ו שבט תשמ"ח, תו"מ מנחם ציון ח"א ע' 141.

40. ראה גם משיחת ש"פ בלק ה'תשל"ל (תו"מ חס"א ע' 96, ובהע' 131): שמביא התיווך דהעמדת השערים, ומסיים "יש לעיין אם הדבר מתאים עם כמה הלכות, אבל עכ"פ באגדה, הרי זה בודאי 'א געשמאקער ענין'".

41. ויש להעיר משיחת ש"פ וירא תשנ"ב, שם משמע מדברי כ"ק אדמו"ר (בסי"ג) שה"מלך מבית דוד" הוא ה"בונה המקדש תיכף ומיד ממש, בח"י מרחשון", היינו שהבנין דמשיח אפשי בעיצומה של השבת, וצ"ע. ואכ"מ.

42. ואולי יש מקום לומר דזה – העמדת השערים – יהי' מותר באיזה אופן גם בשבת עצמה, ומצאתי שכתבו בזה באהלי תורה ספר כח (וראה גם קובץ "תורת אשכנז" יו"ד שבט תשע"ד) עיי"ש. ועצ"ע.

ולהוסיף, שגם לפי הביאור הראשון (בשיחה בחכ"ז), שב"זכו" ירד המקדש מלמעלה לגמרי – אין הכוונה שלא תהי' בזה שום שותפות מצד בני", ויהי' בבחי' נהמא דכיסופא ח"ו, אלא שאז יהי' בנין בני" רק בשערי ביהמ"ק (כמשמעות סיום השיחה דתשל"ט).

ולאידך – בכל מצב שיהי', יהי' גם הבנין ביד"ש (כמוכח גם מזה שכבר עכשיו ישנו הבנין למעלה), והיינו שגם אם "לא זכו" כלל – הרי לאחר שיבוא משיח ויבנה ביהמ"ק, ולאחרי התקופה הראשונה בימות המשיח, בה יעסקו בני" בתורה ובחכמתה ללא הפרעות – יבואו הם למעלה ד"זכו", ואזי לתוך ביהמ"ק הגשמי יתווסף גם "בנינא דקוב"ה" (כמתואר כל זה בסוף השיחה בחכ"ז).

וא"כ כך הוא הכרע הדברים:

ב"לא זכו", לא זוכים בני" מיד לביהמ"ק דלמעלה, ולכן יבנה משיח כל הבית מלמטה, ואח"כ – עם עלייתם הרוחנית של בני" – יבוא ויתלבש בו ביהמ"ק דלמעלה.

אך גם אם "זכו" עוד בזמן הגלות (כבזמננו), נותנים לבני" את הזכות להשתתף בבנין כל המקדש, כביטוי לחביבותם וכגדר המצוה, ורק לאח"ז יורד ביהמ"ק מלמעלה<sup>43</sup>. אלא שאם באה הגאולה בזמן שאסור לבנות בו, אין להתממה כלל, וירד המקדש מיד מלמעלה, ובני" יעמידו רק השערים.

וא"ש א"כ, מה שבש"פ ויקהל תשמ"ח מתרץ הבנין בשבת רק להאופן ד'זכו' – כי בביאור זה כלולים כל האופנים האחרים, והיינו שמאחר ונמצאים במצב ד"זכו", ובשבת, הרי שהבנין ביד"א הוא רק בהעמדת השערים, שזה אפ"ל גם אח"כ.

### ט.

#### עפ"ז יישוב הגמ' בסוכה בשיטת הרמב"ם

ועפ"ז לכאורה אתא לן גם ליישב את דברי הגמ' בסוכה בשיטת הרמב"ם, גם להתווכח האחרים:

דכנתבאר לעיל הגמ' בסוכה עסקה במצב ד"זכו", שאז הוקבעו מלכתחילה שני אופנים אפשריים לבנין ביהמ"ק השלישי, מצד המעלות שבכ"א מהם. וכנ"ל, שבכללות הסדר הוא שעל בני ישראל לקיים את המצוה דהשתתפות בבנין בגופם ממש, אלא שבאם יורד בלילה יוותרו על מעלה זו (אלא שגם אז, כדי שלא יהי' נהמא דכיסופא לגמרי – יקבלו עכ"פ את הזכות דהעמדת השערים).

ולכן יש לצפות תמיד לבנין ביהמ"ק, גם בלילה וביו"ט, ושפיר יש לחוש – גם להרמב"ם – כבגמ' שם למצב "דאיבני בלילה" או "ביו"ט".

והרבה יש להאריך בזה, וגם לדחות ולהעמיד באופנים שונים. וחזון למועד.

43. וגם בו 'זוכים' בני" ע"י העמדת השערים, כמבואר ביחידות הנ"ל דתשמ"ח.

## בענין 'שני המשיחים' שבנבואת בלעם

הת' ישראל שי' ויינטראוב  
תלמיד בישיבה

א.

### קושיות רבינו בלקוטי שיחות בדברי הרמב"ם

בנוגע לאמונה בביאת המשיח וההוכחות לכך, כתב הרמב"ם וז"ל<sup>1</sup>: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו". ולאחר שמונה מספר מקומות בתורה מהם מוכח ביאת המשיח, ממשיך וז"ל: "אף בפרשת בלעם נאמר<sup>2</sup>, ושם נבא בשני המשיחים: במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו, שמושיע את ישראל [באחרונה]".

ובלקו"ש חי"ח<sup>3</sup>, מביא כ"ק אדמו"ר הלכה זו, ובין הדברים מקשה שם (ס"ה) וזלה"ק: "אויך דאף מען פארשטיין דעם דיוק הלשון "בשני המשיחים" וואס איז דאס נוגע דא און אין וואס דוקא (נאר) דוד אנגערופן משיח" [תרגום: גם צריך להבין דיוק הלשון "בשני המשיחים" – מה נוגע כאן, ומדוע דוקא (רק) דוד נקרא משיח]?

ובסוגריים שם: "ווארום כשם ווי דוד איז נמשך געווארן בשמן המשחה (בקרן) און וועט אנגערופן משיח ה', אזוי אויך, לפנ"ז, איז שאול נמשך געווארן (בפך) און אויך ער האט אנגערופן משיח ה'" [שהרי כשם שדוד נמשך בשמן המשחה (בקרן) הוא נקרא משיח ה', כך גם לפנ"ז, נמשח שאול (בפך) וגם הוא נקרא משיח ה'].

והיינו שיל"ע (א) מדוע יש צורך להדגיש שהנבואה היא אודות שני המשיחים, בעוד שבהלכה זו עוסק הרמב"ם בהלכות משיח? (ב) מדוע כתב הרמב"ם שמי שבלעם הזכיר בנבואתו הם דוד ומשיח, והרי לפני דוד הי' שאול המלך, שהי' גם הוא "משיח" (שנמשח בשמן להיות מלך), ומהיכי תיתי שמשיח הראשון הנזכר בנבואת בלעם קאי בדוד.

ולאח"ז ממשיך: "אויב אויסטיילן צוויי מושיעי ישראל (בראשונה ובאחרונה), וואלט לכאורה מער מתאים געווען משה רבינו אלס גואל ראשון און משיח אלס גואל אחרון<sup>4</sup>. ביידע האבן מושיע געווען

1. ריש פי"א מהלכות מלכים ומלחמותיהם.

2. במדבר כד, יז.

3. ע' 274, שיחה ב לפ' בלק.

4. ומציין ל: שמו"ר פ"ב, ד. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי. בהם נתבארה השייכות בין גאולת משה לגאולה העתידה.



מגלות, משא"כ דוד" [אם רוצים לבחור שני מושיעי ישראל (בראשונה ובאחרונה) הי' לכאורה מתאים יותר משה כגואל ראשון ומשיח כגואל אחרון, שניהם הושיעו את בני" מגלות, משא"כ דוד].

והיינו, שאף אם נאמר שמה שכ' הרמב"ם "שני המשיחים" כוונתו לב' מושיעי ישראל (ולכן כתב שמש"ח הראשון הוא דוד ולא שאול, כיון שדוד נחשב יותר מושיע ישראל), יוקשה מדוע א"כ לא כתב הרמב"ם את משה כמש"ח הראשון, שהרי הוא הושיע את ישראל מגלות מצרים – "גואל ראשון", משא"כ דוד, שאף שלחם מלחמות ישראל הוא לא הושיע מגלות.

## ב.

### צ"ע בשאלת רבינו על דברי הרמב"ם

והנה, לכאורה שאלה זו צריכה ביאור, דהרי הנידון כאן הוא על נבואת בלעם, דנבואה היא על דברים העומדים לקרות בעתיד, וא"כ איך יכול היה הרמב"ם לבאר שהמש"ח הראשון המובא פה קאי על משה רבינו – גואל ראשון, והרי גאולת ישראל ממצרים (שמאז נק' משה "גואל ראשון") הייתה קודם לנבואת בלעם?

ובפרט, שכאן המדובר הוא על "אשר" יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים", ובודאי שגאולת ישראל ממצרים ע"י משה אינה נכללת ב"אחרית הימים".

לכאורה היה אפ"ל בפשטות, ששאלת רבינו כאן אינה על פירוש הרמב"ם את הפסוק, דמהפסוק אכן מוכח דהוי נבואה על העתיד ("ושם נבא בשני המשיחים"), אלא כוונתו לשאול על עצם נבואת בלעם (לפי שי' הרמב"ם) – מדוע בחר בלעם להתנבא על מלכות דוד, אף שלכאורה אינה מן הענין.

ובמילים אחרות, ניתן להבין בב' אופנים את שאלת הרבי מדוע דוקא דוד נמנה בנבואת בלעם:

א. אין מובן מדוע למד הרמב"ם בנבואת בלעם שדוד הוא מש"ח הראשון.<sup>5</sup>

ב. אין מובן – לפי שי' הרמב"ם – מדוע בלעם התנבא (חוץ ממושיח) על דוד?<sup>6</sup>

וא"כ, אם נאמר כאופן הא' – לק"מ מדוע כ' הרמב"ם שמש"ח הראשון עליו התנבא בלעם הוא דוד ולא משה, שהרי דברי בלעם היו נבואה על העתיד להיות באחרית הימים ואין שייך להקשות על הרמב"ם מדוע לא הסביר דקאי על משה, שהרי מנבואת בלעם עצמו שדיבר על העתיד לקרות באחרית הימים מוכח דלא קאי על משה, ולכן מנה את דוד ולא את משה.

5. בלק כד, יד.

6. ולפ"ז מה שאומר הרבי קודם לשאלה הראשונה "צריך להבין דיוק הלשון "בשני המשיחים", מתייחס זה (לא רק לשאלה הראשונה מה נוגע להזכיר את ב' המשיחים, אלא) גם לשאלה הב' מדוע הזכיר הרמב"ם את דוד (דאז הוי ב' משיחים) ולא את משה (דאז יאמר ב' מושיעי ישראל).

7. ולפ"ז יוצא שב' השאלות בשיחה הם ב' שאלות נפרדות: השאלה הא' היא על דברי הרמב"ם מדוע כ' הל' 'שני המשיחים', משא"כ שאלה הב' היא על נבואת בלעם מדוע הזכיר בנבואתו את דוד ולא את משה.

אך לאופן הב' ששאלת הרבי היא מלכתחילה על נבואת בלעם עצמו, שפיר איכא להקשות מדוע בלעם נתנבא על דוד, והרי אם כשמוזכר משיח ראשון מתאים יותר לומר את (שאול או) משה.

וא"כ עכצ"ל שכוונת הרבי בשאלתו היא כהאופן הב', ועל גוף נבואת בלעם.

והיינו דאם רצונו של בלעם היה להזכיר את שני מושיעי ישראל, הוה לי' להזכיר רק את מלך המשיח – כנבואה, ואת משה רבינו – כסיפור דברים, אך דוד ודאי שאינו שייך כאן.

אך הא גופא צריך ביאור, דהרי כיון שבלעם היה נביא (שלכך נקרא מלכתחילה ע"י בלק), ובפשטות הענינים מטרתו כנבואה זו היתה להתנבא על מה שיקרה לעם ישראל באחרית הימים, א"כ, מה נוגע כאן שמשה מתאים יותר להיחשב ממושיעי ישראל, הרי מטרת בלעם היא להינבא על העתיד, ולכן זו הסיבה לכאורה שהוא הזכיר את דוד ולא את משה, ושוב צ"ב שאלת רבינו בשיחה.

### ג.

#### ביאור רבינו במ"א במחלוקת רש"י והרמב"ם בכיבוד פסוקי נבואת בלעם

ואולי יש לבאר זאת, ובהקדים ביאור תוכן ומטרת נבואה זו של בלעם.

דהנה בלקו"ש חי"ג<sup>8</sup> מציע כ"ק אדמו"ר מחלוקת רש"י והרמב"ם בכיבוד פסוקי נבואת בלעם:

הרמב"ם כ' וז"ל: "אראנו ולא עתה' זה דוד. 'אשורנו ולא קרוב' זה מלך המשיח. 'דרך כוכב מיעקב' זה דוד. 'וקם שבט מישאל' זה מלך המשיח". וכן בשאר הפסוקים מבאר שחציו הראשון קאי על דוד וחציו השני על משיח.

משא"כ רש"י בפירושו כתב שכל פסוק זה והפסוק שלאחריו קאי על דוד ורק מ"ש בהמשך (שם פס' יט) "וירד מיעקב והאביד שעיר מעיר", קאי על משה.

ומבאר (שם ס"ג ואילך) שנחלקו בגדרה ותוכנה של נבואת בלעם:

דלרש"י (שנחית לפשוטו של מקרא), כיון שהסיבה שהביאה לנבואת בלעם הייתה בקשתו של בלק לקלל את בני"י ולמנוע את כיבוש ארצו על ידם, תוכנה של נבואתו הייתה שאף שבני"י עתידין להרע למואב, ה"ז יהי' רק באחרית הימים – לאחר מותו של בלק<sup>9</sup>, ומה שהתנבא על אחרית הימים כפשוטו – בביאת המשיח – ה"ז רק בדרך אגב.

וא"כ הרי לרש"י, "הנבואה"<sup>10</sup> לא באה להדגיש גודלה של ממשלת ישראל כשלעצמה, כ"א רק ביחס למואב ולשאר האומות, שסופן להיכבש ע"י ישראל".

8. ע' 85 ואילך. שיחה ב' לפ' בלק.

9. ראה בדברי הספורנו עה"פ (וראה עד"ז באוה"ח שם): "כי אמנם הרע אשר יעשה העם הזה לעמך לא יהי' בימך ואין לך לירא, אבל יהי' באחרית הימים בלבד".

10. ל' השיחה שם.

משא"כ הרמב"ם ס"ל "שכוונת בלעם נבואתו היתה בעיקר לתאר את תקפה וגדולתה העתידה של ממשלת בני ישראל, שיוושעו מכל האומות וגם ישלטו בהם ב"אחרית הימים"<sup>11</sup>. והטעם שנתנבא הן על דוד והן על משה, הוא כיון שנבואתו היא "רמז להתחלתה" [של כללות ישועתם העתידה לבוא] (דוד), ולתכלית שלימותה (משיח)".

ועפ"ז מבאר שם החילוקים בביאור הפסוקים בין רש"י להרמב"ם, עי"ש בארוכה.

#### ד.

#### עפ"י הנ"ל מבואר היטב קושיית רבינו בדברי הרמב"ם

ואולי עפ"ז יש לבאר השאלה הנ"ל: דהן אמת דלפירש"י אין לשאול מדוע בלעם לא נתנבא על משה, כיון שמהותה של נבואה זו היא הנבואה על נצחון ישראל על מואב, שזה הי' בימי דוד (והושלם ע"י מלך המשיח), ואף שמשה הוא גואל ראשון, הרי אי"ז שייך לניצחון על מואב.

אמנם לשי' הרמב"ם שתוכנה של נבואה זו היא שלימות ממשלת בני ישראל כשלעצמה, ומה שהזכיר גם משיח הראשון הוא "רמז להתחלתה" – לכאורה הי' מתאים יותר להזכיר כאן את משה רבינו שהוא הגואל ראשון<sup>12</sup>, שגאולת מצרים היא ראש לכל הגאולות<sup>13</sup> (ובפרט שאין שייך לכאורה לומר על ימי דוד שאז היה "התחלתה" של ישועתם העתידה לבוא, דהרי זה התחיל ביציאת מצרים).

דאם כוונת בלעם היתה להתנבא בסתם על מושיעי ישראל בעתיד, אין מקום כלל לשאול מדוע התנבא על דוד ולא על משה, דמשה אינו מושיע ישראל בעתיד אלא בעבר (או בהווה).

אך לפי הנ"ל שעיקר נבואת בלעם היא על שלימות ממשלת ישראל ומשיח הראשון הוזכר כיון שבזמנו היא תחילת שלימות זו, א"כ לכאורה הרבה יותר מתאים לציין את משה שהוא התחיל ישועת ישראל.

ואף שהגאולה דמשה הייתה קודם נבואתו של בלעם, הרי כיון שעיקר נבואה זו היא להזכיר את שלימות ממשלת ישראל שקאי על מה"מ<sup>14</sup>, והמשיח הראשון מוזכר רק בתור התחלת שלימות זו, היה צריך בלעם להזכיר את משה – גואל ראשון, אף שאי"ז בתורת נבואה אלא כסיפור דברים, כיון

11. ולהעיר שהרמב"ן פי' שכל נבואה זו מדברת על משיח ולא על דוד. ומכריח זאת ממ"ש "אחרית הימים" ו"לא קרוב". ולכאורה לפי ביאור הרבי בדברי הרמב"ם – סרו קושיותיו. ד"אחרית הימים" קאי בעיקר על משיח. וכן מה שפי' הרמב"ם "לא עתה" על דוד, הרי לכאורה עיקר קושיית הרמב"ן היא מהמילים "ולא קרוב", דודאי שגם זמן דוד אינו 'עתה' דומן בלעם. וכן מה שהקשה על "וקרקר כל בני שת" – הרי לפירוש הרמב"ם קאי על משיח.

12. ואף שהשייכות בין משיח לדוד היא שהוא מבניו (וכמודגש בשיחה), הרי ודאי שמה שמושיח הוא מבניו של דוד הוא כתוצאה מהשייכות התוכנית ביניהם ולא להיפך.

13. ראה לקו"ש ח"ג עמ' 1016א בביאור מה ש"משעת יציאת מצרים הותחלה הגאולה העתידה וכמ"ש כימי (לשון רבים) צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

14. וכמ"ש בסוס"ה שם "ולכן מפרש הרמב"ם את תיבות "באחרית הימים" כפשוטן – בסוף כל הימים. ומזה מובן שהמדובר בתוכן הנבואה – ישועת וגאולת ישראל מיד האומות – הוא בעיקר בנוגע לזמן משיח".

שעל ידו היתה התחלת הענין של שלימות ממשלת ישראל (ועכ"פ לא למנות את דוד שודאי אינו מושיע ישראל הראשון).

וא"כ א"ש שאלת כ"ק אדמו"ר מדוע לא הוזכר משה כא' משני המשיחים אלא דוד.

וע"כ מבאר הרבי בשיחה, שבנבואת בלעם מבואר עניינו של משיח שהוא להחזיר שלימות התומ"צ כפי שהיה בימי מלכות דוד (עיי"ש באורך), ולכן בלעם נתנבא על דוד ומשיח.

#### ה.

#### קושיא על הנ"ל, וביאור ע"פ דברי הרמב"ם בהל' בהב"ח

אמנם עדיין יש להקשות על הביאור הנ"ל, דהרי בשיחה בחי"ג מסביר כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם, שהפי' ב"דרך כוכב מיעקב" הוא "על המרומם והמנושא מבני אדם – המלך; ו"כוכב מיעקב" היינו מלך בישראל", וממשיך "ומעתה מה שאמר הכתוב לאח"ז "וקם שבט מישראל", שקאי בודאי (כמשמעותו של "שבט" – מלך רודה) על מלך בישראל . . .".

והיינו שהפשט בדברי בלעם כפי שלמד הרמב"ם, הוא, דנבואתו קאי על שני מלכים – דוד ומשיח, ולפ"ז הדרא קושיין לדוכתא, דכיון שתוכן נבואת בלעם היא נבואה על משיח (ודוד) בתור מלך, א"כ מה שייך לשאול שידבר על משה<sup>15</sup>?

וי"ל בזה, דאכן משה רבנו היה מלך, וכדברי הרמב"ם<sup>16</sup>: "אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי המלך ועל פי נביא ובאורים ותמים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים שנאמר (שמות כה, ט) 'ככל אשר אני מראה אותך' וכן תעשו לדורות. ומשה רבינו מלך היה".

וא"כ א"ש דבלעם יכול היה להתנבא על משה (לולא ביאור הרבי בשיחה בחי"ח).

15. ולא דמי למה שאמרנו לעיל, שאע"פ שזהו מה שאמר בלעם – ניתן לשאול על כך כיון השאלה היא על עצם נבואתו של בלעם. דלעיל שהדיון הי' מדוע הוא התנבא דוקא על דוד – אפשר הי' לשאול מדוע בלעם התנבא דוקא עליו, דאיהו תוכן יש בודד שאין במשה, ואדרבה. אך כעת שהמדובר הוא על תוכן הנבואה, כיון שבלעם התנבא דוקא על מלכים – מה שייך לשאול שיתנבא על משה (והטעם שבלעם נתנבא דוקא על מלכים, י"ל בפשיטות, כיון שמטרתו היא להתנבא על שלימות ממשלת ישראל, התנבא על כאלה שהם עצמם מבטאים את ממשלת ישראל – מלכים).

16. פ"ו מהל' בית הבחירה הי"א.

## אופן ראיית אלוקות בזה"ז ולעת"ל

הת' משה זלמן שי' קסטל

תלמיד בישיבה

א.

דברי התניא פל"ז בנוגע למעלת הגילוי דלעת"ל,  
והמבואר במ"א היתרון הגילוי זה על הגילוי דמ"ת

בתניא ח"א פל"ז<sup>1</sup> כ' רבינו הזקן וז"ל: "שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא סטרא אחרא ואתהפך חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' א"ס ב"ה במקום החשך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלימים אור א"ס ב"ה שלא יבטלו במציאות".

והיינו, שעלה ברצונו ית', שבנ"י ע"י עבודתם בתורה ומצוות בעוה"ז, יפעלו חידוש והוספה שלא הי' קודם, שב"עולם הזה הגשמי והחמרי ממש והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית'<sup>2</sup> – ונוסף ע"כ, החושך שבו הוא "חשך כפול ומכפל עד שהוא מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד"<sup>3</sup> – שם גופא יתגברו בנ"י ויהפכו את החושך לאור, ואזי כ"יתרון אור מן החושך" יאיר בו האור האלוקי ללא לבוש והסתר, עוד יותר מבעולמות העליונים.

וממשיך, שגילוי זה (שהאור האלוקי יאיר ללא לבוש והסתר כלל בעוה"ז התחתון) יתגלה לעתיד – לבא, כאשר בנ"י יראו אלוקות בראיה חושית ממש כפי שרואים דברים גשמיים, וכמו"כ – הגילוי יאיר ויתגלה בכל העולם כולו.

וממשיך ומבאר הכח שעל-ידו יכולים בנ"י לקבל גילוי זה ולא להתבטל במציאות (דלכאורה ייפלא, דהרי בשעה שמאיר אלוקות בגלוי ללא שום לבוש, מתגלית האמת שאין שום דבר זולתו ית', ואזי אין שום מקום למציאות קיימת מלבדו ית' וא"כ מדוע אינם מתבטלים במציאות ע"י גילוי זה, ומבאר) ד"לזה נתן הקב"ה לישראל את התורה שנק' עז וכח", והיינו, שבכח התורה (ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד"<sup>4</sup>) לפעול שבנ"י יקבלו גילוי אלוקות כפי שהוא וגם לא יתבטלו במציאות.

1. מה, ב ואילך.

2. שם.

3. שם.

4. זהר ח"א כד, א.

וממשיך, שענין זה "כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה", שבמ"ת הי' הענין של "אתה הראת . . כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו"<sup>5</sup> – "הראת ממש בראיה חושיית" (ע"ד לעת"ל שתהיה ראיית אלוקות בראיה חושיית), וכמו"כ, הגילוי הי' בכל מקום ממש "כדכתיב וכל העם רואים את הקולות רואים את הנשמע ופי' רז"ל מסתכלים למזרח ושומעין את הדבור יוצא אנכי כו' וכן לארבע רוחות ולמעלה ולמטה . . דלית אתר דלא מליל מניה עמהון כו'" (ע"ד לעת"ל שהגילוי האלוקי יהיה בכל העולם כולו), ומסיבה זו בני"ה היו "בטלים במציאות ממש . . שעל כל דבור פרוחה נשמתן כו'", רק שהקב"ה החזיר להם את נשמתם ע"י "טל תורה שנק' עז".

ונמצא, שגם הגילוי דמ"ת היה בבחי' ראייה חושיית ממש, ואעפ"כ גם אז (בכח התורה) לא נתבטלו ממציאיותם.

[רק, שלאחמ"כ ע"י חטא העגל נפעל ירידה גדולה בבני"ה שחזרו ונתגשמו, ועי"ז נתגשם גם כל העולם כולו, והעולם חזר למצבו הקודם, "עד עת קץ הימין שאז ידכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל גלוי אור ה' שיאיר לישראל ע"י התורה שנק' עז", ובעקבות זה "יגיה חשך האמות ג"כ", וכפי שמוכיח שם מכמה פסוקים].

והנה, הא דכתב רבינו הזקן ש"כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מ"ת" (והיינו, שהגילוי אלוקות דמ"ת הינו רק 'מעין' הגילוי דלעת"ל אך אינו אותו הגילוי ממש) נתבאר בכ"מ בארוכה<sup>6</sup>, ונקודת הענין:

עם היות שגם במתן תורה נתגלה אור ה' בעולם הזה ללא לבוש והסתר כלל, מ"מ העולם לא הי' 'כלי' לגילוי זה מצד גדרו הוא, אלא הוא נשאר כפי שהוא מצ"ע, ורק שהקב"ה, מצד היותו 'כל יכול', האיר ללא לבושים גם בעוה"ז התחתון אף שאינו כלי לגילוי זה<sup>7</sup>.

וכידוע, דיצי"מ הייתה בדרך בריחה לבד, והיינו, "שהרע שבנפשות ישראל עדין היה בתקפו בחלל השמאלי", ותוכן עבודתם אז הי' להוציא את נפשם האלוקית "מגלות הס"א היא טמאת מצרים ולדבקה בו ית"', כלומר, לא להתעסק עם הרע, לבררו ולתקנו, אלא להתנתק ולברוח ממנו, ואף לאחר העבודה דספירת העומר שהו"ע בירור הז' מדות, מ"מ עדיין לא היו "בבחי' כלי ממש לגילוי אוא"ס".

לעומת זאת, לעת"ל יתגלה עצמות א"ס ממש, ומ"מ בני ישראל (וכן כללות העולם) יהיו כלי אל הגילוי, כיוון שע"י עבודת ישראל בזמן הגלות פועלים שהעולם יהיה כלי לגילוי אוא"ס ב"ה ("שהמטה הי' במקום ובמדריגת המעלה").

5. דברים ד, לה.

6. ספר המאמרים תרמ"ג ע' פד. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקל ואילך (במהדורה החדשה ע' א'רסא ואילך). לקוטי שיחות ח"ד ע' 1074. ועוד.

7. ואף, שבשעת מעשה, בני"ה הכילו את האור שנמשך להם, הרי הי' זה רק בגלל טל תורה שהחי' אותם (כנ"ל).

והיינו, שגילוי אלוקות באופן דראיה חושיית ממש בתוך גדרי עוה"ז (שזהו כוונת ותכלית הבריאה) הוא בעיקר לעת"ל.

## ב.

### המבואר בהמשך תער"כ ולפ"ז צריך ביאור בהמבואר לעיל

והנה ע"ד ענין זה ישנו במאמר ד"ה ויהי הענין העת"ר (בהמשך תער"ב<sup>8</sup>), שם מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע באריכות את ההרגש האלוקי שישנו בעולם כאשר מתגלה אוא"ס הבל"ג, ואת ההרגש האלוקי שישנו בעולם כאשר מסתלק אוא"ס הבל"ג:

"דכאשר מאיר גילוי אוא"ס, הרי ההרגש אלקו' בכלל הוא בפשיטות בנפש, והרגש המציאות הוא בדרך התחדשו' כו', דכן צ"ל מצד הגילוי כאשר האלקו' נראה ונגלה, הרי בפשיטות הוא ההרגש האלקי כו', והרגש המציאות אינו בפשיטות, כ"א בדרך שמתחדש אצלו דבר שיש ג"כ מציאות יש כו'".

וממשיך ומסייג שכ"ז הוא בשעה "שתחלת תפיסת הנפש הוא ההכרה וההרגשה דאלקות כו', וכאשר תפיסת האלקות הוא בפשיטות, ה"ז בבחי' שייכות רק לאלקות, ואינו שייך לענין אחר כלל, והיינו שאינו שייך הנחה אחרת כלל כו'". ו"אי"ז כמו תפיסת האלקו' בשכל והשגה, שאינו תפיסא בפשיטו', כ"א בדרך התחדשות", וכפי שממשיך ומבאר, שבהשגת אלקות, הרי קודם שהשכיל והשיג את הענין הרי לא ידע מזה, ורק שנתחדש אצלו הדבר ע"י השכל (ואף שכעת נמצא אצלו הדבר (ע"י השכל) בהנחה טובה, מ"מ מצד זה שקודם לכן זה לא הי' אצלו, יש נתינת מקום לכך שההנחה תשתנה ויבין באופ"א, וא"כ גם כפי שזה כעת מונח בשכלו אי"ז באמיתיות לגמרי), משא"כ בשעה שתפיסת האלקות היא בדרך פשיטות "אז אין מקום להנחה אחרת, ואינו שייך כלל להנחה אחרת כו'".

ומביא דוגמא לגילוי אלוקות בדרך פשיטות מקריעת ים-סוף, שאז "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי"<sup>9</sup>, שגם בעלי מדריגות נמוכות מאוד בישראל ראו גילוי אוא"ס ממש, דבשעה שמדובר אודות השגת אלוקות בוודאי שיש חילוק של אין ערוך בין השגת משה כ"ק אדמו"ר להשגת שאר הנשמות, ועאכו"כ להשגה של נשמות נמוכות ("ראתה שפחה"), אלא שבקרי"ס הי' גילוי אוא"ס באופן של פשיטות, דבקרי"ס "ראו הכל גילוי אוא"ס".

וכן מביא דוגמא נוספת מהגילוי שהי' בביהמ"ק, שבביהמ"ק הי' גילוי שם הוי' ממש כמ"ש "אכן יש הוי' במקום הזה", "ומי שהי' בבהמק"ד, הי' בו הרגש האלקות ולא הרגש עצמו כלל. . הי' כמו עולם אחר", והגילוי אלוקות הי' באופן ש"הי' שם הכרת והרגשת אוא"ס ב"ה בבחי' ראייה ממש כו'".

8. ע' תתקלה ואילך (במהדורה החדשה - ע' א'רסח ואילך).

9. מכילתא ופרש"י בשלח טו, ב.

ומוסיף במאמר שם: "וביותר מזה יהי' לעתיד, שיהי' גילוי אוא"ס ממש, ויהי' נראה ונגלה לכל, וכמו ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר כו"<sup>10</sup>. וכמו"כ בגילוי הנבואה שיהי' לעתיד בכאו"א, וכמ"ש<sup>11</sup> ואשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגם על העבדי' והשפחות אשפוך את רוחי כו"<sup>12</sup>, דבגילוי הנבואה ע"ד הרגיל, השראת הנבואה היא בכמה תנאים ("אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר כו"<sup>12</sup>), ונוסף ע"כ, גילוי הנבואה הי' נרגש כדבר חידוש שלמעלה מהטבע ("עד שהי' הנביא בהפשטות גופו הגשמי לגמרי כו" . . . שהטבע לא יוכל לקבל זאת"), ואילו לעת"ל, הנה מצד גילוי עצמות אוא"ס אזי הנבואה תהיה כמו דבר טבעי ("שיהי' גם בילדים וילדות כו").

והנה, כ"ק אדמו"ר נ"ע כותב ש"ביותר מזה (מן הגילוי כפי שהי' בקרי"ס ובביהמ"ק) יהי' לעתיד", אך אינו מבאר (כ"כ) הטעם לזה.

ויותר מזה: ממלהך ביאורו של הרבי נ"ע<sup>13</sup>, משמע שכאשר הגילוי אלוקות הוא בבחי' ראייה ה"ז נחשב גילוי אלוקות בדרך פשיטות, וא"כ מהו תוכן החילוק בין הגילוי דקרי"ס ובביהמ"ק לגילוי דלעת"ל, בשעה שכל אופני הגילויים הללו היו בבחי' ראייה?

### ג.

#### ביאור כ"ק אדמו"ר בהחילוק שבין כ' אופני הגילויים

והנה, בלקוטי שיחות חי"ז<sup>14</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שב' אופני הגילויים הנ"ל (הגילוי דקרי"ס ובביהמ"ק והגילוי שיהיה לעת"ל), הם ב' בחינות בראיית אלוקות בדרך פשיטות, וזלה"ק<sup>15</sup>:

"דער חידוש וואס וועט זיך אויפטאן בימות המשיח – ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר", אז טראץ דעם וואס "כבוד הוי'" איז באין ערוך העכער פון דער בריאה, וועט ער דאן זיין בגילוי אין אן אופן פון "וראו כל בשר" – אין א ראייה מוחשית פון בשר הגשמי, ביז אז דער גילוי בחי' כבוד הוי' וועט זיין (ניט בדרך חידוש, נאר) בדרך פשיטות אין עולם הגשמי.

"ד. ה. אז דאס וואס דער בשר הגשמי וועט זען כבוד הוי' וועט עס זיין מצד די תכונות און טבע פון זיין (דאמאלסדיקער) גשמיות'דיקער מציאות, וואס דעמאלט איז עס דער אמת'ער אופן פון "בדרך פשיטות":

10. ישעי' מ, ה.

11. יואל ג, א-ב (בדילוג).

12. שבת צב, א.

13. "בכללות כשהגילוי הוא באופן של ראייה הוי'ע של פשיטות ולכן הובא הדוגמא לזה (המשך תער"ב שם ע' תתקלה) מקי"ס ובביהמ"ק: בשעת קי"ס ראו הכל גילוי האוא"ס כו' וכן בביהמ"ק דכשם שבא לראות כן בא ליראות (חגיגה ב, א. וש"נ).". (לקו"ש חי"ז הע' 19 המובא לקמן).

14. ע' 93 ואילך, שיחה א לפ' שמיני.

15. ההדגשות דלהלן אינן במקור (ההדגשות שבמקור – באותיות איטלקיות).



"בשעת דער בשר 'זעט' כבוד הוי' נאר מצד דעם וואס דער 'כבוד הוי' איז בלי גבול און דערפאר קען ער אראפקומען אויך למטה ביו צו 'געזעען' ווערן אויך דורך בשר הגשמי [דאס נעמט זיך אבער ניט מצד די תכונות של הבשר גופא] – דעמאלט איז דער גילוי אלקות אין וועלט (אפילו ווען דאס קומט אין ראייה מוחשית) אין אן אופן פון 'חידוש': ס'איז א אויפטו און א הוספה אין עולם, וויבאלד אז דאס וואס דער בשר 'זעט' כבוד הוי' איז עס ניט מצד זיין טבע.

"דער (אמת'ער) פירוש פון 'בדרך פשיטות' איז, אז דאס וואס דער בשר וועט זען 'כבוד הוי' וועט עס זיין מצד די תכונות און טבע פון דעם בשר גופא אין דעם זעלבן אופן ווי עיני בשר זעען דברים גשמיים, וואס דאס איז מצד דער טבע ותכונה פון די עיני בשר גופא<sup>16</sup>."

והיינו, שכ"ק אדמו"ר מבאר שבגילוי 'כבוד הוי'<sup>18</sup> באופן של ראייה בעוה"ז הגשמי יש ב' אופנים:

(א) ראיית 'כבוד הוי' נובעת מכך שהקב"ה הוא כל יכול, ומצד הבל-גבול שלו הוא יכול להיראות גם דרך הבשר הגשמי (שמצד טבעו הרגיל יכול הוא לראות רק דברים גשמיים).

באופן זה, תכונת הבשר הגשמי נשאר כבמקודם, וכל הגילוי נזקף לכוח בלתי-גבולי של אלוקות; הוא מותיר את המקום אליו מתגלה כפי שהוא, וביחד עם זה מתגלה אליו.

ואם כן, סוכ"ס בעולם האור נרגש כדבר חידוש<sup>19</sup>, כיוון שזה שהבשר 'רואה' אלוקות זה לא מצד תכונתו וגדרו שלו.

16. ראה בהמשך שם "דכמו שעכשיו תפיסת היש והמציאות הוא דבר טבע, כמו"כ יהי' לעתיד תפיסת האלקות כדבר טבעי כו".

17. בתרגום חופשי: החידוש שיהיה בימות המשיח – 'ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר', שלמרות זה ש"כבוד הוי" הוא נעלה באין-ערוך מהבריאה, שהוא יהיה אז בגילוי באופן של "וראו כל בשר" – בראיה מוחשית של הבשר הגשמי, עד שגילוי בחינת כבוד הוי' יהיה (לא בדרך חידוש, אלא) בדרך פשיטות בעולם הגשמי.

זאת אומרת, שזה שהבשר הגשמי יראה את כבוד הוי' יהיה זה מצד התכונות והטבע של מציאותו הגשמית (דאז), שאז הוא האופן האמיתי של "בדרך פשיטות".

בשער שהבשר 'רואה' כבוד הוי' רק מצד זה שה"כבוד הוי" הוא בלי גבול ולכן יכול הוא לרדת גם למטה, עד ל'היראות' גם ע"י הבשר הגשמי [אבל אין זה בא מהתכונות של הבשר גופא] – אזי גילוי אלקות בעולם (אפילו כאשר זה בא בראיה מוחשית) הינו באופן של חידוש: זהו חידוש והוספה בעולם, כיון שזה שהבשר 'רואה' כבוד הוי' אין זה מצד הטבע שלו. הפירוש (האמיתי) של "בדרך פשיטות" הוא, שזה שהבשר יראה "כבוד הוי" יהיה זה מצד התכונות והטבע של הבשר גופא באותו אופן כמו שבשר רואה דברים גשמיים, שזה מצד הטבע והתכונה של ה'עיני-בשר' גופא.

18. וכפי שמביא הרבי בהע' 16 בשיחה (ממאמר ד"ה מצה זו תרע"ה, בהמשך תער"ב) שכבוד הוי' קאי על מלכות דא"ס כמו שהוא לפהנ"צ.

19. בכללות, גם בחי' זו נחשבת גילוי אלקות 'בדרך פשיטות' (וכדלעיל בהע' 4) – "אמנם אמיתית הענין בדרך פשיטות הוא כאשר בא מצד טבע הבשר גופא, משא"כ בעת קי"ס ה' זה 'מצד הגילוי דאוא"ס' ועד"ז בביהמ"ק ש"הי' גילוי אוא"ס" ולכן אמיתית הפשיטות תהי' לעת"ל. ראה שם ע' תתקלו 'וביותר מזה יהי' לעתיד כו'" (הע' 19 בשיחה. תחילתה הובאה בהע' 4).

(ב) זה ש'כבוד הוי' יתגלה גם בבשר הגשמי הוא מצד "התכונות והטבע של הבשר עצמו", והיינו, שתכונות הבשר הגשמי (כפי שיהיה לעת"ל) היא לראות אלוקות כפי שהיא, ובאותו אופן כפי שעניי בשר רואים דברים גשמיים כיום, שזהו מצד תכונת עיני-הבשר עצמם.

ובאופן זה, אזי הבשר הגשמי מצד עצמו הוא כלי לגילוי אוא"ס, וכל' כ"ק אדמו"ר נ"ע<sup>20</sup> "שהמטה יהי' במקום ובמדריגת המעלה".

וכיוון שזה שהבשר הגשמי 'רואה' אלוקות ה"ז מצד תכונותיו וגדריו ע"כ זהו "הפירוש האמיתי (דער אמת'ער פירוש) של בדרך פשיטות".

וזהו החילוק בין הגילוי דקרי"ס ובביהמ"ק לגילוי דלעת"ל<sup>21</sup>: הגילוי דקרי"ס וביהמ"ק היה מצד הבל"ג של כבוד הוי', אך לא מצד גדרי המטה עצמו, משא"כ הגילוי דלעת"ל הוא באופן שמצד תכונות הבשר הגשמי עצמם יראה אלוקות<sup>22</sup>.

#### ד.

#### צ"ע בהביאור הנ"ל

ולכאו' צריך ביאור החילוק בין ב' האופנים:

דהנה, הפי' הפשוט של דבר שהוא בא בבחי' פשיטות הוא כדברי אדמו"ר נ"ע דלעיל ש"אז אין מקום להנחה אחרת, ואינו שייך כלל להנחה אחרת כו", והיינו, שהדבר בא אצלו בהתאמתות גמורה ומוחלטת מאוד עד שאין שייך אצלו כלל הנחה אחרת.

וה"ז ממש כענין הראיה, כידוע ומבואר בכ"מ<sup>23</sup> שהמעלה דראיה על שמיעה, היא, שבכח הראיה לפעול התאמתות מוחלטת אצל האדם הרואה את הדבר, עד שלא שייך אצלו לומר שהדבר הוא באופן אחר, כך שגם אם עפ"י סברות והוכחות יבואו לידי מסקנה שהדבר אינו כפי שראה אותו, מ"מ אין זה יוריד בכי-הוא-זה מוודאותו בדבר שראה (וכידוע ההוכחה מזה ש"אין עד נעשה דיין").

וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר בשיחה דילן גופא (הע' 19), ד"בכללות כשהגילוי הוא באופן של ראייה הו"ע של פשיטות", ושע"כ "הובא הדוגמא לזה מקי"ס וביהמ"ק", ומצטט הלשונות מהמאמר דלעיל שמשם משמע שאופן הראיה משם הוא בזה ששם הי' ראיית אלוקות.

20. בד"ה מצה זו תרע"ה (בהמשך הנ"ל) ע' תתקל.

21. וי"ל (בדא"פ) שהסיבה לחילוק בין ב' העניינים הוא מצד מש"נ בלקו"ש ח"ו (שיחה א' לפ' שמות) ע' 18 בב' אופנים בעילוי שנפעל ע"י המשכת אלוקות למטה: גילוי הבל"ג של אלוקות (שאינו מוגבל בשום גדר), וגילוי מה ש"אמת הוי' לעולם" (מה שגם נבראים גשמיים (מצ"ע) מכירים באלוקות). ואכ"מ.

22. וראה בד"ה ונחה עליו ה'תשכ"ה (הע' 58), שבזה מבאר כפל הלשון (לכאורה) בפסוק "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כו", ד"ונגלה כבוד הוי'" קאי על הגילוי דשם הוי' מצד עצמו, ו"ראו כל בשר יחדיו" מורה על כך שהראיה היא מצד תכונות הבשר הגשמי.

23. לקו"ש ח"ו יתרו ב' (ע' 121). וש"נ.

וע"כ, צלה"ב מהו החילוק בין כשהגילוי הוא מצד תכונת עיני הבשר עצמם לבין כשהגילוי הוא מצד הבל"ג של כבוד הוי', דהגם שכשהגילוי הוא מצד עיני הבשר עצמם אזי זהו מצד גדרי התחתון, אך כ"ז הוא מעלה רק בגורם לגילוי, אבל בגילוי עצמו, כיוון שבב' האופנים ה"ז באופן דראיה, וראיה עניינה פשיטות כנ"ל, מה ניתוסף ע"י זה שהגילוי הינו מצד תכונות הבשר הגשמי ג"כ שאז זהו "הענין האמיתי של "דרך פשיטות"?

במילים אחרות: מה הנפק"מ בתחושת האדם כאשר רואה את הגילוי, אם הגילוי הוא מצד הבל"ג של כבוד הוי' או מצד תכונות עיני הבשר, כיון שבשניהם הוא רואה את הדבר באותו האופן לכאורה, [ובפרט שמצד הבל"ג של כבוד הוי' בוודאי ביכולתו להימשך באדם באופן שיהיה נרגש אצלו כדבר טבעי], ואעפ"כ נאמר שבשעה שהגילוי הוא מצד גדרי התחתון נרגש הגילוי אצל האדם בדרך פשיטות, וכשבא מצד הבל"ג של אלוקות ה"ז עדיין באופן של חידוש? הרי סוכ"ס בשניהם ישנה ההתאמתות של בחי' ראייה ש"אין מקום להנחה אחרת ואינו שייך כלל להנחה אחרת"?

#### ה.

#### ביאור בעומק יותר במעלת הראיה ועפ"ז יתורץ הקושיא דלעיל

יש לבאר הענין (בדא"פ), ובהקדים ביאור מעלת הראיה בעומק יותר:

המעלה של ראייה על שמיעה נובעת מכך שבראיית איזה דבר, אזי הדבר הנראה נחקק בנפש האדם באופן חזק יותר מאשר בשמיעת (והשגת) דבר. וכתוצאה מכך – בראיה, כאשר אדם רואה איזה דבר, אזי הוא מונח אצלו בוודאות ובהתאמתות גדולה, משא"כ בשמיעה, תוקף וודאות הדבר אותו שמע נמצא אצלו באופן פחות מוחלט.

ובלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות<sup>24</sup>: <sup>25</sup>"ראי' "דערלאנגט" טיפער אין נפש הרואה – און במילא מיט מער געוויסקייט – ווי דאס איז ביי שמיעה. ווען א מענטש זעט מיט די אויגן אז די זאך איז אזוי, וועט אים קיין שום שכל'דיקער אויפקלער ניט איבערצייגן אז די זאך איז אנדערש. ווארום דער בירור פון ראייה ווערט אפגעלייגט אין נפש א סך טיפער און וודאות'דיקער ווי דער בירור השכל"<sup>26</sup>.

24. ח"ו שם.

25. ובתחילת הביאור שם: (א) דער חילוק בנוגע דעם מענטשן וואס איז רואה אדער שומע' = החילוק בנוגע להאדם הרואה או שומע]. וכמו"כ נראה מן ההמשך שמביא את החילוק בין ראייה ושמיעה בנוגע לדבר הנשמע והנראה, שביכולת חוש הראיה לתפוס רק דבר גשמי, משא"כ דברים רוחניים נתפסים ע"י חוש השמיעה (וכח ההבנה), ומחבר את ב' העניינים, דמכיוון שענין הראיה הוא ההנחה העמוקה יותר בנפש בדבר, ע"כ זהו שייך רק בדבר גשמי הקרוב אל האדם ושהאדם שייך להיות כלי אליו, משא"כ שמיעה הרחוקה מן הנפש זהו מצד שהדבר הוא רוחני, שהאדם אינו כלי 'קרוב' להכיל אותו.

26. בתרגום חופשי: ראייה "מגיעה" עמוק בנפש הרואה – ובמילא עם יותר וודאות – מכפי שזה בשמיעה. כאשר אדם רואה עם העניינים שהדבר כך, שום הסברה שכלית לא תשנה שהדבר הוא אחרת. כיון שהבירור של ראייה מונח בנפש הרבה

נמצא איפוא, שמעלתו הכללית של חוש הראיה על חוש השמיעה היא בענין הפנמת הדבר הנראה, והתעצמותו עם נפש האדם.

ומובן, שככל שהדבר הנראה קרוב יותר אל האדם הרואה אותו, שהאדם יותר 'כלי' לגילוי הדבר בתוכו, כך הוא נתפס יותר בנפש האדם, שהדבר נעשה חלק ממנו, שהוא נעשה 'חד' עם הדבר.

והוא הדין בנדו"ד:

כשהראיה היא מצד הבל"ג של כבוד הוי', הן אמת שמצד ראיית העין (המציאות הפיזית) נראה אותו הדבר כפי שהראיה היא מצד תכונת העין, מ"מ בענין הראיה (חקיקת הדבר הנראה באדם הרואה), ישנו חילוק כשהראיה היא מצד תכונת העין הגשמית:

כשהדבר נראה רק מצד הבל"ג של כבוד הוי', הנה, כיוון שהראיה איננה מצד תכונת הבשר הגשמי, סוף-כל-סוף בענין ההנחה בנפש של האדם בדבר, שהיא, כאמור, תוכן מעלת הראיה, נרגש אצל האדם שהדבר הנראה הוא 'רחוק' ממנו, ואינו טבעי אצלו לגמרי.

וכפי שהדבר בא לידי ביטוי, ומובן מהדוגמא שהביא כ"ק אדמו"ר נ"ע מהגילוי שהי' בביהמ"ק:

שהרי כאשר אדם ראה בביהמ"ק גילוי אלוקות במוחש ("עשרה נסים כו"), הנה כיוון שהגילוי נבע רק מצד מקום המקדש שבו נמצאת קדושה מיוחדת, ואילו בשאר חלקי העולם היתה נרגשת הישות והמציאות של העולם, אזי תחושת האדם הייתה כאילו הוא נמצא בעולם אחר<sup>27</sup>, והרגשתו הייתה שאלוקות 'כבשה' (אייננעמען) את העין שלו, אך הינה דבר 'זר' אצלו. כלומר, שעינו השרית חשה שהדבר הנראה אינו חלק מן הדברים אותם היא מסוגלת להכיל ולקבל.

עפ"ז ניתן לומר, שזה שכשהגילוי הוא מצד תכונת הבשר הגשמית ה"ז 'האופן האמיתי של 'בדרך פשיטות' זהו ג"כ (ולא רק מצד הסיבה והגורם לראיה – אם הוא מצד תכונות העין עצמו אלא מצד ענין חיצוני, אלא גם) מצד ענין הראיה, דעם היות שגם כאשר הוא מקבל גילוי אלוקי מצד הבל"ג של הקב"ה – הרי הוא רואה אלוקות, אך עדיין אי"ז אמיתיות ענין הראיה, דאע"ג שמונח אצלו הדבר בהתאמתות גמורה כיוון שראה אותו, סוף-כל-סוף כיון שהדבר עדיין 'זר' אצלו (במידת מה), חסר בהתחברות הדבר הנראה עם מציאות האדם ואין זה 'בדרך פשיטות' באופן מוחלט.

וי"ל שזהו מדויק בלה"ק של כ"ק אדמו"ר נ"ע, שמגדיר את ענין הפשיטות (דלעת"ל, כפי שהוא באמתיות): "אז אין מקום להנחה אחרת, ואינו שייך כלל להנחה אחרת כו", שלכאן מה שכותב ש"אין מקום להנחה אחרת", ו"אינו שייך כלל להנחה אחרת", זהו כפילות.

יותר עמוק וודאי מאשר בירור השכל.

27. ראה במאמר ד"ה ויהי הענן הנ"ל ע' תתקלה: "וכן הי' בביהמ"ק שהי' מאיר שם גילוי אלקו' כו', דעם היות שהעולם הי' במציאות והי' נתפס הישות והמציאות, אבל בביהמ"ק הי' נתפס בפשיטות בחי' האלקות. דלהיות שבביהמ"ק הי' גילוי אוא"ס. . שהי' שם גילוי שם הוי' ממש. . הי' כמו עולם אחר והי' שם הרגש האלקו' בכאו"א בדרך פשיטות ולא הי' הרגש המציאות כו".

אלא י"ל שכותב כאן ב' עניינים: "אין מקום להנחה אחרת" זהו בכל אופן של ראייה, מצד איזה סיבה שתהיה, שמפאת זה שרואה אזי אין מקום בפועל להנחה אחרת, אבל ישנה אפשרות שיונח אצלו באופן"א, וזה גופא שהדבר אצלו נרגש כדבר מיוחד ופלאי וכו' מורה על כך שמצד הענין שייך אצלו הנחה אחרת. והחידוש בגילוי דלעת"ל הוא ש"אינו שייך כלל להנחה אחרת", דהוי הוספה בענין הראיה גופא שבאה מצד תכונת הבשר הגשמי, שאז הרי ענין ההתאמתות אצלו היא מוחלטת, ואפילו השייכות להנחה אחרת מושללת בתכלית<sup>28</sup>.

28. ביאור הדבר: כפי שנתבאר לעיל, כשהראיה היא מצד הבל"ג של כבוד הוי', אזי הבשר הגשמי נשאר כפי שהי' קודם הגילוי, וכל הגילוי הינו מצד הבל"ג של אלוקות.

וע"כ, גם אם בפועל "אין מקום להנחה אחרת", ה"ז ענין טכני (כביכול), שהבל"ג של כבוד הוי' לא נותן מקום להנחה אחרת, אך מצד מהות הבשר הגשמי לא נשלל מעיקרו ענין של הנחה אחרת, באופן ש"אינו שייך כלל להנחה אחרת", כיוון שגדרו נשאר כבמקודם.

רק בשעה שהגילוי בא מצד מציאות העולם, שתכונות הבשר הגשמי מצ"ע באים לידי ראייה באלוקות, אזי "אינו שייך כלל להנחה אחרת", כיוון שאז, התכונות של עיני הבשר עצמם שוללים כל הנחה אחרת, והיינו, שהמטה הוא כלי לקבל את הגילוי.





# שזנזת







## ספר 'חובת הלבבות' במשנת רבותינו נשיאנו

הרה"ח הרב יוסף אברהם פיזם שליט"א  
 רב קהילת חב"ד, קרית שמואל

### פתיחה

הספר 'חובת הלבבות' הינו ספר יסודי המקיף את כל השייך והקשור לקשר בין היהודי להקב"ה, בסדר מסודר ביותר בשיטת החקירה והמוסר. נכתב בערבית על ידי רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה, מגדולי הראשונים, ותורגם כמה פעמים ללשון הקודש (התרגום הנפוץ הוא תרגומו של ר' יהודה אבן תיבון).

הציבור הרחב אינו מודע להיקף ולעומק – כמו גם הסמכות והתוקף – שרבותינו נשיאינו, אדמו"רי חב"ד ליובאוויטש, מוצאים ומגלים בדברי בעל חובת הלבבות.

בשורות הבאות נסקור בעזה"י באמצעות ציטוטים וביאורים, את המקום החשוב שתופסים דברי בעל חובת הלבבות בתורת חב"ד.

בנושא זה, נביא ציטוטים מכמה מאדמו"רי חב"ד, 'רבותינו נשיאינו', העוסקים בהערכה רבה ובעמקות ביסודותיו של חובת הלבבות, מחזיקים בהם ומחזקים אותם. להלן 'טעימות' ממספר נושאים שונים.

### א.

בחובת הלבבות שער אהבת ה' פרק ו נאמר: "ששאלו לאחד מהולכי המדבריות אם אין הוא ירא מן האריה במדבר, והשיב "אני בוש מהאלקים שיראני ירא זולתו".

באגרת-קודש כותב כ"ק אדמו"ר הזקן תשובה לעיני הקיסר לעלילת המתנגדים בשנת תקס"א אותה ניסח ר' אביגדור מפינסקי<sup>1</sup>:

בקטע זה עונה כ"ק אדמו"ר הזקן על השאלה השלישית והרביעית במלשינות אביגדור בעת המאסר השני:

השאלות: באותו ספר של הקארלינר כתוב איך שאין לאדם לירא משום גברא, הגם שמתרחיש שאיזה איש או חיה יעשה לאדם איזה היוק, זהו הכל מהשי"ת הנמצא באותו הנברא ועושה העונש

1. אג"ק אדמו"ר הזקן, סימן ז (ע' ט), יא-כא כסלו תקס"א.

בעד מפעליו, וזהו מתנגד לדת ישראל מחמת שמטעם זה לא יגיע שום עונש לעוברי עבירה, אם הבורא הי' הי' [!] נמצא בו ועושה ההיזק ההוא.

באותו ספר עצמו יש אזהרה לאדם שלא לירא א"ע מפני ב"א או איזה נברא אחר, ושלא לשבח ושלא לחנוף לשום אדם רק להש"י. וזה נגד אמונתנו ותורתנו, כי בתורתנו הק' רואים אנחנו שאבותינו אברהם יצחק ויעקב משה רבינו ודוד המע"ה יראו א"ע מפני ב"א.

[בצוואת הריב"ש אות פז: "אם רואה דבר הזה שיש לו פחד ממנו, יאמר מה יש [לי] לירא מפני דבר זה, הלא הוא אדם כמותי, ומכש"כ לפני בהמה וחיה, אלא שהוא יתברך הנורא מתלבש בדבר זה, כמה יש לו לירא ממנו בעצמו". ובאות קכ "אם ירא מעכו"ם או מחרב, יאמר בלבו מה יש [לי] לירא מאדם כמוני, אלא בוודאי הוא ית' הבורא מלובש בזה האדם וכמה יש לי לירא ממנו ית' ... וכן אם שומע אחד מדבר והוא מתפלל, יאמר למה הביאו ה' הלום לדבר בתוך תפילתי, הלא כל זה בהשגחה פרטית, אך הדיבור הוא השכינה, ושרתה השכינה בפיו של זה האדם כדי שאחזק את עצמי לעבודה" ].

על הטענות האלו משיב רבינו באריכות בתוכן האמור כאן, שבו מונח ביאור עמוק ונרחב לדברי בעל חובת הלבבות "אני בוש מהאלוקים שיראני ירא – זולתו". וזה לשון קדשו:

"על השלישית והרביעית:

הרי מפורש נאמר בספר 'חובת הלבבות', הנפוץ בישראל מזה למעלה משש-מאות שנה, ששאלו לאחד מהולכי המדבריות אם אין הוא ירא מן האריה במדבר, והשיב "אני בוש מהאלוקים שיראני ירא את זולתו" . . ."

ובהמשך המכתב מבאר כ"ק רבינו הזקן כיצד השם יתברך מהווה את כל הבריאה מאין ליש בכל רגע נתון, וזהו עקרון ההויה המתמדת. ומכיון שכך, השם יתברך משגיח על כל פרט בבריאה גם מתוך עצם כך שהוא מהווה אותו בחיות אלוהית הפרטית שבו. מכך מובן שכל דבר הקורה בעולם הוא ע"י הקב"ה בעצמו, ומשום כך הפחד והיראה אינו מן השוט אלא ממי שמחזיק בו, שהוא השם יתברך, וכח היראה שברא בנו השם, שייך ומוקדש רק אליו יתברך. וזהו פשר דברי חובת הלבבות בנושא זה.

## ב.

בספר החקירה לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>2</sup>, מביא את דברי חובת הלבבות, דן בהם, מרחיבם וגם משבחם. וזלה"ק:

"... ויש בעשייתם חכמה נפלאה, ויכולת עצומה, א"כ זה שנאמר שמציאותם מעצמותם מעולם הוא כמו זר נחשב כמו זרות דעת המקרה האומר שנתחדשו כן בלי סיבה, דאיך יהיה כמו כן מעולם בלי סיבה אחרת רק מעצמותו והוא בעצם גוף מת, ואיך יומשך המציאות והחכמה והיכולת הנפלאה,

2. ח"ב פ"ח, דף כב, ב ואילך.

מעצמות גוף מת, שאין בו שום חכמה ויכולת עתה, ואין שייך לומר ענין הקדמות מעצמותו רק על הבורא ית' שהוא חי וחכם ויכול בלי גבול, למעלה ממהות החיים והיכולת שבנבראים, לכן שייך לומר שהיה כן מעולם, אבל אי אפשר לומר בחינה זו על מי שהוא למטה מבחינת החיים שבנבראים היינו גופים מתים, ולמטה מבחינת החכמה והיכולת שבאדם, רק שניכר בעשייתן חכמה ויכולת, ואיך יהיה כן מעולם בלי שהיה בעולם שום חכמה ויכולת, אתמהה.

"וזהו שהחובת הלבבות מביא ראייה מן החכמה והיכולת העצומה שיש במעשה הגלגלים והארץ והם אפשר גופים מתים כדברי בעל העקידה בפ' בראשית שער השני, וא"כ ממי נמשך היכולת והחכמה והכוונה העצומה הזאת על כרחך לא מעצמותם, אלא ודאי מזולתם הוא הבורא יתברך. וכ"ז לבד שאר ראיות ומופתים שהביאו החוקרים שאי אפשר שיהיו קדמונים מעצמם, כמו דכיון שגופם בעל גבול ותכלית אי אפשר שיהיה בהם כח בלתי גבול הוא כח הקיום מעולם ועד נצח, שא"א להיות כח בלתי בע"ג במי שהוא בעל גבול, וביותר אם הוא גוף מת, בלי חיות ושכל, וכיון שעל כרחך מציאותם וכחם נמשך להם מזולתם, א"כ מאחר שיש בעשייתם חכמה ויכולת וכוונה עצומה על כרחך שנתהוו מכוונת מכויין לא על צד החיוב ובלי כוונה.

"קיצור. רס"ג מ"א פ"ד דחה את סברת המקרה [לומר שכביכול העולם נוצר במקרה], בטוב ובקצור: כי לדבריהם מדוע לא יתהוו בנין בית או ספינה מאליה וממילא. כ"ש וק"ו עולם ומלואו...

"וכן החובת הלבבות שער א' סוף פ"ו הסביר בטוב מאד כמו שאי אפשר שמשפיעת דיו יהיה נעשה כתב נאה ומהודר כו', ונראה מהחובת הלבבות שדחייתו זו מספקת ג"כ על אנשי הקדמות הסבורים שהעולם קדמון, שתמיד היה. וקרובים דבריו לדברי המורה נבוכים ח"ג פ"ג והרלב"ג, אלא שהם הוציאו כן ממה שנראה התכלית, והוא (החובת הלבבות) ז"ל – הוסיף גם מעצם עשייתם שנראה בזה חכמה וכוונה ויכולת עצומה, וכמו שאי אפשר שיהיה נמשך זה ממי שאין בו חכמה ויכולת, כך אי אפשר שיהיה זה מעולם מבלי שיש בעולם שום חכמה ויכולת וכוונה ח"ו. וזהו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה".

## ג.

ועוד התייחסות מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק לדברי חובת הלבבות, מוצאים אנו בספרו 'אור התורה'<sup>3</sup>:

"וי"ל כמו לימוד פנימי התורה בדורות הראשונים שהיו חזקים ביראת ה' לא היו צריכים לזה, משא"כ עכשיו מצוה לגלות כמ"שהרב חיים ויטאל, ולדברי ה"פנים יפות" ענין הרפואה זהו הגלות שבחר אברהם שעבוד תחת גיהנם כו'. ועכ"ו למי שא"צ לרפואה כי תמים הוא עם ה' א"כ הירידה והבלבול הוא מבלבלו מעבודתו ומפרידו ויוכל ליפול ח"ו. אבל מי שהוא חולה ובוחר במאכלים הרעים אזי הגלות והטרדא רפואה היא לו כי אז ישוב אל לבו כו'.

3. במדבר כרך ג פרשת חקת, ע' תשעו.

"או י"ל כמו הפלסופיא ודרכי המופת שבחובת הלבבות ובמורה נבוכים הם מטמאים את הטהורים – מי שלבו לב טהור כו'. אך מי שהוא נבוך וטמא בהרהורים וספיקות באמונה יוכל להיות לו טהרה על ידי זה כו'. והיינו כי הרפואה בעצם היא מדבר מר או סם אלא למי שיש בו קלקול גדול זהו מרפא. כמו"כ ענינים מופתים הם שכל אנושי מקליפת נוגה כו' ואין צריך כלל לסמים, אלא למי שנתקלקל כו', יוכל זה להועיל כו'. כי לגבי שלשת קליפות הטמאות הנה הטוב שבקליפת נוגה זהו מועיל כו'".

**סיכום:** את דרך השאלות והתשובות של חובת הלבבות ומורה הנבוכים, רואה כ"ק אדמו"ר הצמח צדק כתרופה: לחולה מהווה היא מרפא, אך לבריא היא גורמת לחלות... כך מי שליבו תמים עם ה' ואינו מתייסר בספיקות ולבטים, מוטב לו שלא ילמד בנושאים אלו שבספרים אלו המיועדים אכן רק ל'נבוכים'.

#### ד.

ועוד, כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" בספר החקירה<sup>4</sup> מצטט קטע שלם מספר חובת הלבבות ומבאר דבריו, וזלה"ק:

"כי לומר במה שאינו מפעולת פועל שתוארו ומהותו הוא כך בשביל זה התכלית, הוא מאמר סותר את עצמו. וזה כי מיד שנאמר שהוא היה בזה התואר בשביל זה התכלית. על כרחנו אנו מודים שיש פועל שפועל ועשה אותו בעבור זה התכלית. וכיון שאינו מפעולת פועל לא שייך כלל לומר שנעשה בעבור תכלית מה שיצא ממנו.

"וא"כ כשאנו רואים שהדבר נעשה בשביל תכלית ומכוון מובן שיש לו פועל שפועלו וחיידש אותו, בעבור התכלית ההוא. וכמו הבית, שהוא ענין שנעשה לתכלית בשביל שיהא מעון ודירה לאדם, וזהו התכלית היוצא ממנו, ולכן צ"ל בו כתלים ותקרה ורצפה וחלונות ותנור, הוא ניכר היטב שהוא מפעולת הבונה, והוא מחודש, ולא יספק בו אדם שמא אינו מחודש כלל, והוא קדום. ובהיות כן וכבר נתבאר במה שאין ספק בו שכל מה שימצא בעצם השמים הוא בתכלית מה שאפשר מהשלמות להשלים אלו הנמצאות עד שאם היה נפסד מעט מהסדור ההוא היו נפסדות אלו הנמצאות. וכ"כ בחובת הלבבות שער היחוד רפ"ו שענין העולם הוא כעין בנין בית בתקרה וגג ורצפה שיהיה לדירת מדבר וחי וכו',

"וזה לשונו כאשר נשתכל בעולם הזה נמצאהו מחובר ומורכב אין חלק מחלקיו מבלי חבור וסדור כי אנחנו רואים אותו בהרגשתינו ושכלנו כבית הבנוי אשר זומן בו כל הצריך לו, השמים ממעל כתקרה והארץ מתחת כמצע והכוכבים מסודרות כנורות, וכל הגופות צבורות בו במכמנים (ר"ל באוצרות) כל דבר למה שצריך לו, והאדם כבעל הבית המשתמש בכל אשר בו ומיני הצמחים מזומנים לתועלתו ומיני החיות משתמשין להנאתו כמו"ש דהע"ה תלים סי' ח' תמשילהו במעשה ידיך, כל שתה תחת

4. שם דף כג, ב.

רגליו, צפור שמים ודגי הים עובר ארחות ימים, וסדר זריחת השמש ובואה להעמיד עתי היום והלילה, ועלייתה וירידתה להמציא הקור והחום והקיץ והחורף מעניני הזמנים ותועלותיהם" עד כאן דבריו.

"שמכל זה מובן איך השמים והמאורות נעשו בשביל תכלית וכוונה להשלים אלו הנמצאות שבעולם השפל שהשמים כמו תקרה והארץ כמו רצפה והכוכבים נרות, וגופות בע"ח וצמחים כמו שצבור בבית בחדרים ואוצרות דברים הצריכים לבעה"ב כמו אוצרות יין ושמן ופת ומלח, והכל בשביל האדם שהוא הבעל הבית. וכן זריחת השמש ובואה ניכר הטיב איך שהוא בשביל להעמיד עתי היום והלילה ושיהי' קיץ וחורף.

"א"כ נראה בחוש שהשמים והמאורות והארץ נעשו בשביל תכלית ומכוון שיצא מהם, ממש כמו שנראה בבנין בית שנעשה בשביל תכלית ומכוון, רק שהעולם הוא בית מפואר בחכמה ויכולת לאין קץ על בנין בית שהאדם בונה. וכיון שמסדור בנין בית נראה לכל שהיא מפעולת פועל כ"ש שנראה כן בהעולם שנעשה לתכלית ומכוון עצום, שהוא מפעולת פועל מעשה ידי האלקים, שהוא עשאו בשביל תכלית ומכוון ההוא, ואין העולם קדמון ח"ו".

ועכ"פ מוכיח כ"ק אדמו"ר הצ"צ מדברי 'חובת הלבבות' כיצד נראה בחוש בהעולם, שכולו נוצר בכוונת מכוון ולתכלית מסויימת.

#### ה.

כ"ק אדמו"ר מהר"ש בתורת שמואל<sup>5</sup>, מבאר הטעם לכך שיוסף הצדיק ביקש משר המשקים שיזכירוהו לפני פרעה, אף שבמדרש נא' 'אשר שם הוי' מבטחו זה יוסף", דמשמע שיוסף בטח בה', וא"כ מדוע ביקש משר המשקים שיזכירוהו לפני פרעה.

ומביא את דברי הבחיי שיוסף אכן בטח בהקב"ה, אלא שחשב שהקב"ה הזמין לו את שר המשקים. ואעפ"כ נחשב היה לו לחטא, כיון שצדיק גדול כמותו לא היה צריך לחפש סיבה, אלא היה צריך לבטוח שהקב"ה יביא לו נס בלי שהוא יבקשו. וממשיך שם:

"אך מה שיש להקשות ע"ז דבחובת הלבבות שער הבטחון פ"ג כ' שיש חיוב לעסוק בסבות, ע"ש בד"ה והקדמה החמישית עד וכיון שהתברר חיוב הגלגול על הסיבות כו' ע"ש, וכ"כ שם עוד בפ"ד וז"ל: ועם בירור אמונתו כו' חייב להתגלגל לסיבת תועלותיו כו', וע"כ אתה מוצא שמואל אומר איך אלך ושמע שאול כו' ולא נחשב לו לחסרון בבטחונו כו' עוד הביא ראי' ממ"ש ורפא ירפא כו' ע"ש. ורבינו ז"ל (אדמו"ר הזקן) – הקשה עוד יותר: שהרי מצינו שיעקב השתחוה כו' ועשה כמה סיבות לשלוח לו מנחה, ולא נענש ע"ז, ומדוע ביוסף נחשב לו לעון, והגם שבמד"ר ר"פ וישלח משמע שגם

5. תרל"ג ח"א עמ' סב, ד"ה ולא זכר שר המשקים וגו'. ועד"ז ראה בתורת שמואל, תרל"ג ח"ב, מאמר ד"ה ולא זכר שר המשקים [הנחה] עמ' תרב, באותו ענין.

על יעקב הי' זה קפידא מדוע השפיל את עצמו מ"מ לא הי' נחשב לו לעון, משא"כ ביוסף שנחשב לו לעון, אשר ע"כ ישב במאסר עוד שתי שנים". והביאור בזה עיי"ש בארוכה.

### ג.

בהמשך תער"ב<sup>6</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב את ענין המחלוקות שבתורה, ד'אלו ואלו דא"ח', מבחי' הקוין דימין ושמאל, ומסיים שם וזלה"ק:

"ועמ"ש השל"ה בהקדמה בית חכמה דכ"ו ע"א בש' העה"ק, ושם במא' הנ"ל אמר משה רבש"ע איך יעמדו על בירורי הדברים א"ל הקב"ה אחרי רבים להטות כו', הרי שגם שב' הקוין הן בקבלה מ"מ אחרי רבים להטות כו', והוא כמ"ש השל"ה שם בד"ה ואני הוספתי דכפי הדביקות של הרבים באותו הקו הוא הנטי' וההשפעה במל' כו', ובגמ' בסנהדרין דפ"ח ע"א משמע דההכרעה דרבים הוא בדבר שלא שמעו כו', וכן כתב בחובת הלבבות בהקדמה בד"ה אמר המחבר וכיון שעמדתי כו' וי"ל שג"ז הוא רק בהכרעת הענין כו'".

### ד.

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו עורר רבות ללמוד ולהתבונן בשער הבטחון שבחובת הלבבות. להלן מספר דוגמאות לדברי קדשו:

אגרות קודש ח"ד, אגרת א'מב:

"... מה שכותב הוא במכ' שמבקש לו משרה אחרת, אין דעתי נוחה מזה כלל, וצריך הוא להיות במשרתו ולהיות חזק בבטחונו בהשי"ת שינחנו בדרך אמת ויצליח בעבודתו בקדש, ואם נופלים לו בזה ספיקות, הנה אין זה ספק ביכולתו, אלא זהו חלישות הבטחון שלו, והעצה לזה הוא ללמוד שער הבטחון בחובת הלבבות, ובכלל להיות קשור באילנא דחייא, הוא לימוד חסידות, ולהיות בהתועדות חסידותי בשמחה חסידותית באמת, לעתים תכופות לשמוח ולשמח".

ובאגרות קודש ח"ח אגרת ב'תקטז:

"נהניתי ממ"ש לי אודות הו"ח אי"א מוה"ר... ויש להסבירו אשר אין להצטער ממה שלפעמים עוברת שבוע וההכנסה לא היתה כמו ששיער מראש. וכבר ידועה שיטת כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקל"ה נבג"מ זי"ע אשר אין לסוחר לעשות באלאנס בכל שבוע ושבוע כ"א מזמן לזמן, כי כמו שבכלל בצד הקדושה צ"ל בחשבון, הרי לאידך גיסא צ"ל זה רק בזמנים המסוגלים, ובפרט שכנראה בהנ"ל הרי זה מבלבל אותו. ומה שעושה החשבון בהנוגע למעשר נכון הוא; אבל ההשפעה מזה על התרחבות והתפשטות הבטחון בהשי"ת, אצ"ל. ונוסף שעל זה גופא נתינת הצדקה סגולה היא הרי אמירת

6. 'המשך בכתב שלא נאמר', פרק א'שעג.

תהלים ג"כ מועיל, ואפשר הי' כדאי שכת"ר ילמוד אותו או יסביר לפניו הענינים המובאים בשער הבטחון דחובת הלבבות."

וכן כתב רבינו באגרות קודש ח"ח אגרת ב'תקכח:

"... במה שכותב אודות הניערוועזקייט (העצבנות) שלו הנה כדאי הי' שילמוד איזה פרקים בשער הבטחון בחובת הלבבות ויחפש בדא"ח המקומות שמבואר בהם הענין דאגה"ק סי' כ"ה – קל"ח ע"ב – כי אילו הי' מאמין שמאת ה' היתה זאת כו' שבמילא מובן שאין מה להיות ניערוועז, כיון שהדרכים להמשכת ברכות השי"ת בכל המצטרך ידועים הם והם דרכים סלולים אשר כל אחד ואחד יכולים לעלות בהם וללכת לבטח ובמילא אין ממה להיות מרוגז עצבים כמובן".

ועוד בענין שינון והעמקה של שער הבטחון באגרות קודש חט"ו אגרת ה'תריב: "... בשאלתו מה זה מנוחת הנפש, אינו מובן מה הוא הספק בדבר, ואם כוונתו באיזה דרך לבוא לזה, הנה בכלל תלוי זה במדת הבטחון ותוקפה, ובפרט על פי תורת הבעש"ט בענין דהשגחה פרטית. ומהנכון שילמד פעמים ושלש שער הבטחון בספר חובת הלבבות".

#### ח.

ובענין חיזוק האמונה לאדם נבוך כותב הרבי באגרות קודש חי"א אגרת ג'שפו:

"במ"ש אודות השאלות השונות שיש לו בהנוגע לעיקרי דתינו ובאיזה אופן יש להוכיח אותם ע"פ שכל אנושי. הנה ישנם כמה ספרים ומאמרים נדפסים בזה, ולפלא שאינו מזכיר אפילו אחד מהם, ומובן שקשה להאריך במכתב ולכפול אותם הדברים הנדפסים זה רבות בשנים, ובכ"ז כדי שלא תשאר שאלתו מבלי מענה כלל אציין נקודות עכ"פ.

"א) היודעים מציאות ה' באופן חיובי או שלילי:

"מענה: מובן ופשוט שיודעים זה גם אופן חיובי, וההוכחה בזה היא – א) כמו כשרואים ספר נדפס בעל אות דפים, הנה פשוט בעיני הרואה שיש בית דפוס שמה סידרו כל האותיות באופן שמבארים ענינים שלשכל וכו', אבל לא שנשפך דיו ובמקרה בעלמא הרי טפות הדיו נסתדרו על מאות דפים בצורה של אותיות מבארות כמה דברים. והוא הדין – אלא שכ"פ ככה, כשרואים חתיכת עץ ואבן וכיוב ויודעים אח"כ מסיודור האטאמים שבה שהם לא במספר של מאות ואלפים אלא של ביליוני ביליונים, וכולם מסודרים באופן מפליא ומתאים לחוקים קבועים ומדויקים עד הקצה האחרון, וכמבואר בארוכה עד"ז בחובת הלבבות, בכוזרי וכו'. וראה ג"כ ספר החקירה לאדמו"ר הצמח צדק. ב) כמו שהאדם יודע מציאות הנפשות, בראותו חיות שבבע"ח וכיו"ב".

## ט.

במהלך השנים השתמש כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים בפתגם המובא בחובת הלבבות, ש"כשם שלא ישכנו אש ומים יחדיו, כך לא ישכנו יחדיו אהבת ה' ותענוגי עולם הזה". להלן דוגמא אחת לכך<sup>7</sup>:

"צריכים להחשיב את העולם לדבר עראי, היינו, שכל הדברים הגשמיים, עניני העולם, צריכים להיות אצלו דבר טפל ובטל, ועשייתו אותם הוא כמו שעושים דבר בדרך עראי.

"ולאידך גיסא – הדברים הגשמיים שהם באופן של עראי, צריך לעשותם קבע ע"י עבודתו לה' בהדברים הגשמיים גופא, היינו, שנוסף על עבודת ה' בענינים הרוחניים, תורה ותפלה, צריכה להיות העבודה גם בהדברים הגשמיים גופא, כמו באכילה ושת'י, עי"ז שמברך תחלה וסוף, וכן ע"י כללות העבודה באופן ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים ו"בכל דרכיך דעהו".

"כאשר מציאות העולם ועניניו הגשמיים תופסים אצלו מקום חשוב, אזי הגשמיות גורמת ניתוק מהרוחניות, שאינם יכולים לשכון שניהם יחד, כמובא בחסידות מ"ש בחובת הלבבות ש"כשם שלא ישכנו אש ומים בכלי אחד, כך לא ישכנו בלב אחד אהבת ה' ותענוגי עולם הזה".

"ומלבד זה, גם אם הגשמיות לא היתה גורמת ניתוק מהרוחניות, והיו יכולים לשכון שניהם יחד – הרי כיון שהכוונה היא שנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, צריכים להמשיך ולגלות אלקות בדבר שאין לו מציאות ומעלה כלל, ובמילא, כאשר ממשיכים אלקות בדבר גשמי שיש לו תפיסת מקום וחשיבות, לא נשלמה הכוונה העליונה.

"ולכן צריך להיות נרגש אצל האדם שהדברים הגשמיים הם דבר עראי, ועד לתכלית העראי (באופן היותר נמוך) – שאינם מציאות כלל; ודבר עראי זה צריך לעשותו קבע, ועד לתכלית הקבע (באופן היותר נעלה) – דירה לו ית', עי"ז שעושה את הדברים הגשמיים עצמם "כלי" לאלקות".

## י.

ובהגדרה העקרונית-מהותית וגם המעשית של הבטחון בה' ופעולתו, מרחיב הרבי ומבאר בלקוטי שיחות<sup>8</sup>:

"פירוש "בטחון" אינו רק אמונה ביכולת ה' להטיבו ולחלצו מצרה כו', אלא שבוטח בה' שכן יעשה בפועל, שהדבר וודאי אצלו עד שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל, וכמבואר בחובת הלבבות, ש"מהות הבטחון הוא מנוחת נפש הבוטח, ושיהי' לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו" (שער הבטחון רפ"א).

7. שיחת י"ח תשרי תשי"ג. תורת מנחם – התועודיות, ח"ז ע' 26.

8. חל"ו ע' 3 ואילך, שיחה א לפרשת שמות. משיחות ש"פ שמות תשכ"ו, ש"פ בשלח תשכ"ג.



"וצריך ביאור, מהו היסוד לוודאות זו, דכיון שאפילו כשיש הבטחה מפורשת מאת ה' יתכן שלא תתקיים ההבטחה "שמא גרם החטא", כ"ש וק"ו כשאין הבטחה מפורשת. והרי חשש זה ד"שמא גרם החטא" קיים אצל כאו"א (וכמ"ש אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא), במכ"ש וק"ו מזה שאפילו יעקב אבינו חשש שמא גרם החטא.

"לכאורה יש לבאר זאת:

"ענין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל מאת הבורא ית', דכשנמצא במיצר וצרה, אין זה מפני שיש שליטה ח"ו למי שמציר לו באיזה אופן שהוא, רק הכל הוא מן השמים. ובמילא הוא במנוחה גמורה, כי ממה-נפשך: אם לא מגיעה לו שום רעה, הרי וודאי שהקב"ה יחלצהו מזה [וזהו גם כשאין שום מקום בדרך הטבע שינצל, כי מי יאמר לו מה תעשה ובידו לשנות הטבע];

"ואם אינו ראוי לחסד זה (ומגיע לו עונש זה), עדיין נפשו במנוחה גמורה, כי יודע בבירור שאין צרתו תוצאה מהדבר ההוא אלא אך ורק מהקב"ה בלבד, שלא יצא י"ח לפני בוראו ולכן הביאו בצרה הזאת, וא"כ אין יראתו אלא מהקב"ה לבד [ועוד זאת, שזה גופא הוא לטובתו, כידוע שגם עונשי התורה הם חסדו של הקב"ה, לנקות את האדם מפגם העבירה, וא"כ אין מקום לדאגה ויראה].

"ועפ"ו מובן שאין הדברים סותרים זל"ז, דיכול להיות בבטחון גמור בהשם, אף שיודע שיתכן ש"גרם החטא" ולא יזכה להנצל מהצרה, כי אין זה גורע ממנוחת נפשו בידעו שכל הנעשה עמו הוא מאתו ית'.

"ומה שכתבו המפרשים שלדעת המדרש "ראוי שלא לירא" (ואין ללמוד מיעקב ומשה שהיו יראים), היינו לפי שמפשטות הכתובים משמע, שהיו יראים מהדבר המציר, דיעקב הי' ירא מעשו, כמ"ש "ויירא יעקב מאד ויצר לו (ולכן) ויחץ את העם גו", וכן במשה "אל תירא אותו" – ויראה זו מורה שחסר בשלימות הבטחון בהקב"ה.

"אבל אין ביאור זה מספיק. כי ענינה של מדת הבטחון בפשטות אינו רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבוטח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא, כי הקב"ה יחלצהו מצרתו כו'.

"ולפי הביאור הנ"ל יוצא, שענין הבטחון לפי פשטות ענינו אינו שייך אצל רוב ישראל (דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ומיהו זה אשר יוכל לפסוק על עצמו שהוא ראוי לחסדי הקב"ה), וענין הבטחון אצלם הוא בעיקר בכך שגם אם לא יזכו לחסדי ה' הרי הם במנוחת הנפש כיון שהכל הוא מאת הבורא (והוא גם לטובתם, אלא שאינה טובה נראית ונגלית).

"[ורק צדיקים גמורים ששלמים בעבודתם ואינם חוששים שמא גרם החטא, רק הם יכולים לבטוח שיהי' טוב להם בטוב הנראה והנגלה].

"ובחוכת הלבבות כ' (בביאור "הסיבות אשר בהן יתכן הבטחון"), "שיהי' מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהי' נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יכרת ולא

יפסק", הרי שענין הבטחון מיוסד על זה שהקב"ה מטיב גם "למי שאינו ראוי". (שער הבטחון פ"ב הסיבה השביעית). וכן שם פ"ג (הקדמה הא' ענין הששי). וראה שם ספ"א).

"וצריך ביאור: אע"פ שרחמי השם הם גם על מי "שאינו ראוי", הרי מ"מ יתכן שמגיע לאדם עונש על מעשיו הלא-טובים? ומהו היסוד של מדת הבטחון, שהאדם בטוח שהקב"ה יטיב לו (אף אם אינו ראוי לכך)?

"ויובן זה ע"פ דברי רבינו הצ"צ (שהובאו כמה פעמים ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר) שענה לאחד שהתחנן אצלו לעורר רחמים על חולה מסוכן ח"ו – "טראכט גוט – וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהי טוב"). ומשמע מדבריו, שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה).

"ונראה לבאר כוונת הדברים:

"חובת הבטחון שנצטוונו עלי' אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים ושהקב"ה הוא חנון ורחום, דאין צורך בחיוב מיוחד ע"ז. אלא חובה זו היא עבודה בפ"ע, שמהותה וגדרה – שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמ"ש "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית'.

"ויש לומר, שזוהי הכוונה במ"ש בחובת הלבבות שבטחון הוא "כעבד האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו", שכל בטחוננו של האסיר הוא רק על אדונו, ש"מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו".

"[ולכן מובן, שבטחון זה בהקב"ה הוא באופן שאין המצב הטבעי משנה כלל, וגם אם ע"פ דרכי הטבע נמנע שינצל, הרי הוא סומך על הקב"ה, שאינו מוגבל בחוקי הטבע ח"ו].

"וזה גופא הוא יסוד לבטחוננו של האדם שהקב"ה יטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה:

"אין הפירוש בבטחון, שמאמין, שכיון שחסידי השם הם בלי מדידה והגבלה, בין לראוי בין למי שאינו ראוי, לכן הוא יקבל את חסדי השם בלי שום עבודה מצדו (כי לפ"ז בטל כל הענין דשכר ועונש) – אלא בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה: ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה).

"וזהו תוכן הציווי "בטח בה" (וכיו"ב) – שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא.

"וזהו פירוש דברי הצ"צ, שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי לבד בבטחון, אלא זהו גדר הבטחון שנצטוינו עליו".





# הוספה

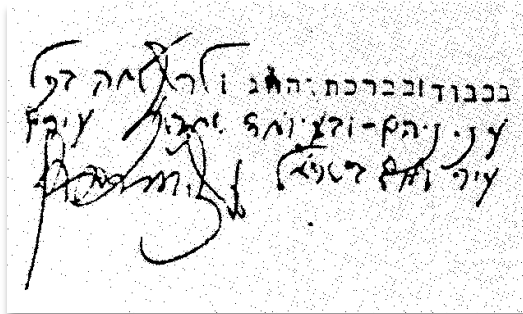




” ובמיוחד שתהא עידם

# עיר ואם בישראל”

לקט מכתבים מכ”ק אדמו”ר אודות פעילות חב”ד  
בהחזקת היהדות ובהפצת המעיינות בעיר קרית אתא



מתוך מכתב הרבי לאישי ציבור בקרית אתא  
עחה"פ תשמ"ה





## היה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד (איוב ה, ז)

לא קלות היו שנות הבראשית של חב"ד בקרית אתא (או – כפר אתא). בשנת תש"ז נשא הרה"ח ר' שלמה קופציץ ע"ה את מרת אסתר, בתו של הרב ראובן גשייד ע"ה, ממייסדי וממקימי כפר אתא, ושם הקים את ביתו. ר' שלמה נולד בעיירה קישינוב שבסרביה למשפחת חסידי סקווירא. בתחילת שנת ת"ש עלה לארץ הקודש, והחל ללמוד בישיבת ויז'ניץ בה נהיה מאוחר יותר למשגיח, ואף למד תניא בחברותא עם ה"ישועות משה" מויז'ניץ וצוק"ל.

לאחר שנדבק באורה של תורת חסידות חב"ד נכנס ללמוד בישיבת 'אחי תמימים' החב"דית שבתל אביב, הפך למקבל פנימי של המשפיע הרה"ח ר' חיים שאול ברוק ע"ה ונהיה חסיד חב"ד בכל נפשו ומאודו.

לאחר נישואיו, החל לפעול בהפצת מעיינות החסידות בעיר, במקביל לעבודתו ברשת 'החינוך העצמאי' בחיפה ובקרית אתא, כאשר רעייתו אסתר ע"ה משמשת כמנהלת בבית-הספר 'בית יעקב' בחיפה. במסגרת פעילותו בהפצת המעיינות, ארגן התוועדות חסידיות ב'יזמא דפגרא' כגון י"ט כסלו וי"ב תמוז, מסר שיעורי חסידות מידי יום, שיעורים שעם השנים התרחבו למעגלים רחבים יותר.

שנים אלו לא היו פשוטות בעבור ר' שלמה ובני משפחתו. קרית אתא הייתה אמנם מרכז של תורה בשנים ההם, קהילות חסידיות ושלומי אמוני ישראל מילאו את העיר, אך על ר' שלמה, כחסיד חב"ד היחידי בעיר, העיבה מאוד הבדידות. חסרו לו ההתוועדות בדיבוק חברים, החממה החב"דית והרוח הליובאוויטשאית שממנה ינק.

אך למרות כל זאת, כחייל העומד על משמרתו – לא נח לרגע. הוא המשיך לפעול בכל המרץ במבצעו הקדושים של כ"ק אדמו"ר, והתמסר בכל מאודו לקיום הוראותיו.

[יש לציין שבמשך שנים רבות התפלל ר' שלמה בביהמ"ד דמאקאווא בעיר, וזכה לקשרי ידידות אמיצים עם כ"ק גאב"ד מאקאווא, בעל ה'עטרת משה' וצוק"ל].

במכתבים רבים שקיבל מאת כ"ק אדמו"ר זכה לקבל הדרכות מפורטות הן לפעילות אותה קיים בעיר, והן לתפקידו כמחנך בתלמוד תורה. כאב המנחה את בנו באהבה ובמסירות, הרחיב הרבי במכתביו בנושאים השונים שהעלה ר' שלמה במכתביו, הן בשאלותיו הפרטיות, והן (ובעיקר) – בעניינים הכלליים, שחלקם מהווים הוראות יסוד לעבודת השליחות של כל אחד ואחד עד ימינו אנו.



בחלוף השנים, התפתחה קהילת אנ"ש בעיר. כתוצאה מכך, פרחו גם פעילות חב"ד, בהפצת היהדות והמעיינות.

בשנת תשמ"א הקימו הרה"ח ר' מרדכי אברמוביץ' ע"ה, ועמו יבלחט"א הרה"ח ר' צבי שי' אורבן והרה"ח ר' גור אריה שי' איגל את בית חב"ד בעיר שהיווה מגדלור להפצת יהדות ברחבי קרית אתא.

בנוסף לפעילות השוטפת של בית-חב"ד, התקיימו פעילויות רבות סביב מעגל השנה כמו מבצע פורים, מבצע חנוכה, וכן תהלוכות ל"ג בעומר, החל משנת תש"מ בה יצא הרבי בקריאה לארגן תהלוכות בכל אתר ואתר.

בשנת תשמ"א הגיע הרה"ח ר' אברהם שמואל בוקיעט ע"ה, משלוחי הרבי לארץ הקודש, לשמש שליח הרבי בעיר, ונטל את ניהול בית חב"ד. מלבד הפעילות הענפה, הוא מסר שיעורים ברחבי העיר, ערך התוועדות בתאריכים חסידיים ברוב-עם, ארגן הדפסות-תניא, סיומי רמב"ם ועוד.

בלתי נשכחים היו השיעורים בחסידות אשר מסר מידי שבוע המשפיע הרה"ח ר' ראובן דונין ע"ה בעיר, ששימש גם כמשפיע קהילת חב"ד, וההתוועדות הרבות שהיו עמו.

תקצר היריעה מלהזכיר את עשרות-עשרות מאנ"ש בעיר קריית אתא שפעלו (ופועלים) ללא לאות בענייני הק' של הרבי: מבצע כשרות, מבצע תפילין, מסירת עשרות שיעורים בנגלה ובחסידות בבתי כנסת ברחבי העיר, קיום 'מסיבות שבת', ועוד היד נטויה.



### "ולהצלחה בכל עניניהם ובמיוחד – שתהא עיר ואם בישראל".

מענה זה נכתב "לכבוד הבאים על החתום על המכתב מיום י' ניסן – קריית אתא ה' עליהם יחיו", בתגובה למכתב ברכה ששיגרו אישי ציבור בקריית אתא לרבי לקראת יום הולדתו בי"א בניסן ה'תשמ"ה.

כיום, לאחר יותר מ-70 שנה של פעילות בהפצת המעיינות והחזקת היהדות בעיר, ניתן לומר ללא ספק שברכה זו של הרבי נתגשמה. הן בהיותה של העיר "עיר ואם בישראל" בפן הגשמי, והן ברוחניות התרחבה בה הפצת היהדות והחסידות ללא היכר.

קהילת חב"ד בעיר גדלה והתרחבה ומונה כיום למעלה מ-100 משפחות של אנ"ש כ"י.

זכתה העיר ולפני כ-11 שנה החל לכהן בה פאר כרב העיר הרה"ג הרה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א (יחד עם הרה"ג הרב אליהו גד מימון שליט"א, אשר ממלא את מקום אביו ברבנות העיר), חתנו של הרה"ח ר' שלמה קופצ'יק ע"ה, המושמש גם כשליח הראשי של הרבי ורב קהילת חב"ד בעיר החל משנת תשמ"ג, ומקדיש את חייו להפצת המעיינות והחזקת היהדות בקריית אתא בשליחות כ"ק אדמו"ר.

בנוסף, פרושים בעיר שלוחי הרבי אשר דואגים להביא את רוח התורה והמצוות לכל בית יהודי בעיר, מתוך דאגה ואהבת ישראל אמיתית לכל יהודי ויהודי באשר הוא.

במרכז העיר מתנוסס מבנה מפואר בצורת 770, בית רבינו שבבבל – 'בית מנחם חב"ד' (הוקם בשנת תש"ס), אשר משמש כבית הכנסת חב"ד, וממנו יוצאת תורה לעיר כולה. בבית הכנסת מתקיימים שיעורי תורה בכל ימות השבוע, בנגלה ובחסידות, וכן כולל חסידות מידי בוקר. כל זה, נוסף לחנות בית-חב"ד הותיקה, הנותנת מענה לכל עניין יהודי.

ידוע הפתגם החסידי "גשמיות של יהודי אחר היא רוחניות". תחת בית חב"ד מתקיים מפעל 'החסד' ארוחה חמה' המנוהל ביד רמה על ידי הרה"ח ר' יצחק שי' וייסגלס, אשר מסייע רבות לאנשי העיר בחלוקות מזון מידי יום, מכירות מזולות לאברכים, חלוקת סלי מזון ועוד.

בעיר פועלים ארגונים ומוסדות חב"דיים נוספים רבים: גני חב"ד; מקוואות; ספרית קודש להשאלת ספרים; שפרה ופועה; נשי חב"ד; ועוד ועוד.

בחודש אלול ה'תש"פ נפתחה ישיבת חב"ד בעיר, ע"י רב העיר הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א. תלמידי הישיבה (המכונים 'התלמידים השלוחים'), מלבד הלימוד רוב היום בישיבה, פועלים בזמנם הפנוי בשליחות כ"ק אדמו"ר ברחבי העיר, ומביאים את אור התורה והחסידות לאנשיה.



בהוספה זו הננו מפרסמים ליקוט ממכתביו של הרבי לפעילות בעיר קרית אתא בהחזקת היהדות והפצת המעיינות, עם צילום המכתבים ופיענוחם בתוספת דברי-רקע ומראי-מקומות. ההגהות שהוסיף הרבי בכתי"ק באו באותיות מודגשות. חלק הארי שבהוספה זו הינם מכתבים הממוענים לר"ש קופצ'יק ורעייתו, שכאמור עסקו עשרות שנים לבדם בשליחות הרבי בעיר. מכתבים נוספים המתפרסמים כאן ממוענים למשתתפים בשיעורים והתוועדויות שהתקיימו בעיר בשנים מאוחרות יותר.

רוב הצילומים של מכתבים אלו מתפרסמים בזה לראשונה, ואף חלק מהם שנתפרסמו בעבר הודפסו כאן שוב (בסריקה מחודשת ואיכותית) לשלימותא דמילתא.

'מענה' נדיר שאמר הרבי בע"פ ונכתב ע"י הרה"ח ר' ראובן דונין ע"ה - מתפרסם בזה לראשונה, והינו להרה"ח ר' הלל הופמן ע"ה הקשור לעיסוקו ללא לאות ברישום יהודים לאותיות בספרי-התורה הכלליים.

תודתנו נתונה בראש ובראשונה להרב חיים שלמה דיסקין שליט"א שהעמיד לרשותנו את הארכיון רב הכמות והאיכות של חותנו הרה"ח ר' שלמה ורעייתו מרת אסתר קופצ'יק ע"ה, יהיה שכרו רב מן שמיא.

תודה חמה נתונה גם היא למשפחות אברמוביץ', אורבן, דונין והופמן, וכן להרה"ח ר' מרדכי מנשה שי' לאופר, שסייעו לנו בליקוט המכתבים בלב חפץ.

יה"ר שפעולות אלו יהיו ה'מכה בפטיש' להבאת הגאולה האמיתית והשלימה בביאת משיח צדקנו, ומלכנו נשיאנו בראשו, תיכף ומיד ממש.



כתי"ק בו הרבי מציין את שמו של הרב קופצ'יק על גב המעטפה



התועדות והסבר לתלמידי הכתה אודות חג הגאולה י"ב תמוז | שאלות חינוכיות | זרם חמישי בחב"ד | אודות מכתב הרבי לר"י פלס | חבל על איבוד הזמן על שאלות

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 EASTERN PARKWAY  
BROOKLYN 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין נ. י.

בי"ה ז' מנ"א תשי"ב  
ברוקלין

הו"ח אי"א נוי"נ וכו'  
מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

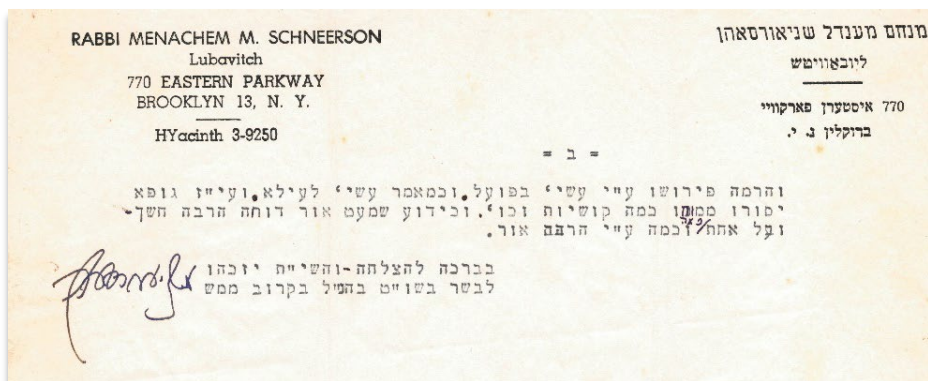
במענה על מכתבו מעשיך מו"מ, בו כותב ע"ד ההתועדות דיי"ב תמוז וכן ע"ד מה שהסביר לתלמידי הכתה שלו ביי"ג תמוז ע"י פרשת חג הגאולה והמוגלה, ויה"ר מהשי"ת שיצליח במלאכתו לתהדר בחלמי"דו רוח של יראת שמים במחשבה דבור ומעשה שלהם בחייהם היום יומי, ועל ידם יותר זה ג"כ בהוריהם ובבניהם-וזכות הרבים תלוי בו.

בנוגע למ"ש בשאלות השונות שיש לו במקצוע התנוך, הנה עליו להתייעץ עם אנ"ש בסביבתו ובחל א"ב המכירים את הדברים על אחר, וכבר אמר קר"א ותועה ברוב יועץ.

ומ"ש שהביד עשו זרם חמישי, אינו מברר במכתבו מה ע"י לוק"ה ומי אומר שעשו זרם חמישי, ואולי כוונתו למה שמקבלים חמ"כ מהמוסדות שונים, כמובן מבלי שזה ישפיע אף כקוצו של יו"ד על ענינים הרוחניים. ואיני יודע החידוש שבזה, כיון שזה מכבר שהכפר והישיבה בלוד וכו' מקבלים חמ"כ מהמוסדות השונים. ומ"ש שיש בזה מקום להשש להכניס התנוך ברשות אחרים, הנה בטה ה"י בהכפר ובישיבת לוד כמה פעמים, ויכול ה"י להחכה בעיניו שאין שם שינוי בחינוך, והלאצאי שהיו שאר הישיבות והכפרים באופן כמו הישיבה וכפר זה.

הנתיי במה שכותב בסיום מכתבו, שר"א מכתבי לר"י שי' בלסק, זאף גום בן אין חידוש, כי זהו שימת ליובאוויטש זה עשרות בשנים.

והנה לאחרי שכתבתי לו מענות על שאלותיו, ארשה **א** לעצמי לבוא בנקודה כללית; **א** ימים יוצרו ולו אחד בהם, ומבואר ע"י הפירוש בכמה מקומות ברא"ה, שימי האדם ניתנו במדה קצובה בכדי למלאות שליחותו בעלמא דינ, ואין בהם אף יום אחד או רגע אחד יחידים על העבודה, וגם מובן שכל משך זמן, אפילו קטן ביותר, שמבלים אותו על ענינים של מה בכך, הרי בדרך ממילא, חסר זה במילוי שליחותו, ובמילא, **א** בתוכן מכתבו, הנה חבל על הזמן שהוא מבלה בקושיות על אחרים, מפני מה עושים באופן כזה ולא באופן אחר, כי הי"ז ענין של אחרים, וי"ז נחוץ **א** כאי"א מאתנו - מלבד אלו שאחרות הרבים עליהם וכו"ב - להקדיש את זמנו מרצו וכוונתו למלאות שליחותו הוא, וכאשר היצתה יראה, שהקושיות על אחרים אינם מונעים אותן מעבודתו בעצמו, הרי ממילא לא ימשיך עליו ההקלם וההסתר, לראות קושיות באחרים, כיון שלא התיי **א** כל תועלת בשבילו, היינו בשביל היצתה, והוא עדין אלא הם ג"כ הדברים במה שרן במכתבו בשקוים ארוכה, אם יכול להשפיע על המביה א"ל, כי הי"ז אבוד זמן, וכבר דינו של כאו"א אבוד בפסק מיסדי ומנהלי ישיבות חומכי תמימים, אשר כאו"א מהתמימים צריך להיות נר **א** והאיר, וכמבואר בהרשימה דנר המישי דתנוכה העבר, אשר במה ראה אותה, וכיון שידע פסק ההלכה שהוא נר ושצריך להאיר את **א** סביבתו, ומחיל עליו לגשת חומ"י אל העבודה, והשקוים אך למוחר, ובמילא אינה אלא מוקח, ובפרט הנני לעוררו שיכתוב להרה"ג והרה"ח ויה"א וכו' מהר"מ שי' דאָרוסקין ע"ד הפצח הדא"ה בפרט ועניני חסידות בכלל בחיפה, וכיון שהוא דר בשבונת, הנה גם עליו מוטל דבר זה, ויטכסן עצה עם הרה"ג והרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בציצ וכו' מוה"ר גרשון שי' הן, ובל"ס שימצאו דרכים במה להרים קרן תמיד בחיפה.



ב"ה, ז' מנ"א תשי"ב  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה"ר שלמה שי

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מעש"ק מטו"מ, בו כותב ע"ד ההתועדות די"ב תמוז וכן ע"ד מה שהסביר לתלמידי הכתה שלו בי"ג תמוז מעין פרשת חג הגאולה והסגולה, ויה"ר מהשי"ת שיצליח במלאכתו להחדיר בתלמידיו רוח של יראת שמים במחשבה דבור ומעשה שלהם בחייהם היום יומי, ועל ידם יחדר זה ג"כ בהוריהם ובבתייהם – וזכות הרבים תלוי בו.

בנוגע למ"ש בשאלות השונות שיש לו במקצוע החנוך, הנה עליו להתייעץ עם אנ"ש בסביבתו ובתל אָביב המכירים את הדברים על אתר, וכבר אמר קראָ ותשועה ברוב יועץ.

ומ"ש שחב"ד עשו זרם חמישי, אינו מבאר במכתבו מה מעיק לו בזה ומי אומר שעשו זרם חמישי. ואולי כוונתו למה שמקבלים תמיכה ממוסדות שונים, כמובן מבלי שזה ישפיע אף כקוצו של יו"ד על ענינים הרוחניים. ואיני יודע החידוש שבזה, כיון שזה מכבר שהכפר והישיבה בלוד וכו' מקבלים תמיכה מהמוסדות השונים. ומ"ש שיש בזה מקום לחשש להכניס החנוך ברשות אחרים, הנה בטח הי' בהכפר ובישיבת לוד כמה פעמים, ויכול הי' להווכח בעיניו שאין שם שינוי בחינוך. והלואי שהיו שאר הישיבות והכפרים באופן כמו הישיבה וכפר זה.

\* חלק מהמכתב ("והנה לאחר י. . מזקת") נדפס באג"ק ח"ו ע' רנב אגרת א'תשסג.

ותשועה ברוב יועץ: משלי כד, ו.

זרם חמישי: 'זרם בלתי זרמי'. אודות הקמת זרם חינוך זה ראה במבוא לאג"ק ח"ה ע' 10. אג"ק ח"ז ע' ו ובהנסמן שם. אג"ק חכ"א ע' רב-ד. אודות כינוי זרם זה בשם 'זרם חמישי' ראה במכתב להנהלת רשת אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש' מכ"ו מנ"א תשי"ב (אג"ק ח"ז ע' רפג-ה).

נהניתי במה שכותב בסיום מכתבו, שראָה מכתבי לר"י שי' פלסק, ג אף שגם בו אין חידוש כי זוהי שיטת ליובאוויטש זה עשרות בשנים.

והנה לאחרי שכתבתי לו מענות על שאלותיו, ארשה לִי לעצמי לבוא בנקודה כללית: אִשָּׁר ימים יוצרו ולוא אחד בהם. ומבואר ע"ז הפירוש בכמה מקומות בדא"ח, שימי האדם ניתנו במדה קצובה בכדי למלאות שליחותו בעלמא דין. ואין בהם אף יום אחד או רגע אחד יתירים על העבודה. וגם מובן, שכל משך זמן, אפילו קטן ביותר, שמבלים אותו על ענינים של מה בכך, הרי, בדרך ממילא, חסר זה במילוי שליחותו. ובמילא, גַּם-ל בתוכן מכתבו, הנה חבל על הזמן שהוא מבלה בקושיות על אחרים, מפני מה עושים באופן כזה ולא באופן אחר, - כי ה"ז ענין של אחרים. והיותר נחוץ ומוכרח לכאו"א מאתנו = מלבד אלו שאחריות הרבים עליהם וכיו"ב = להקדיש את זמנו מרצו וכחותיו למלאות שליחותו הוא. וכאשר היצה"ר יראה, שהקושיות על אחרים אינם מונעים אותו מעבודתו בעצמו, הרי ממילא לא ימשיך עליו ההעלם וההסתר לראות קושיות באחרים, כיון שלא תהי' מזה כל תועלת בשבילו, היינו בשביל היצה"ר. והוא הדין ואלה הם ג"כ הדברים במה שדן במכתבו בשקו"ט ארוכה, אם יכול להשפיע על הסביבה א"ל, כי ה"ז איבוד זמן. וכבר דינו של כאו"א אמור בפסק מייסדי ומנהלי ישיבות תומכי תמימים, אשר כאו"א מהתמימים צריך להיות נר להאיר. וכמבואר בהרשימה דנר חמישי דחנוכה העבר, אשר בטח ראָה אותה. וכיון שיודע פסק ההלכה שהוא נר ושצריך להאיר את כל סביבתו, במילא עליו לגשת תומ"י אל העבודה. והשקו"ט אך למותר, ובמילא אינה אלא מזקת. ובפרט הנני לעוררו שיכתוב להרה"ג והרה"ח וו"ח אי"א וכו' מוהרי"מ שי' דאָברוסקין ע"ד הפצת

ר"י פלסק: הרה"ח וכו' ר' יעקב פלס (שם משפחתו נקרא בעבר פלסק) ע"ה (תרפ"ה-כ"ב שבט תשס"ג), ידיד נפשו של ר"ש קופצ'יק. הכירו עוד מנעוריהם כאשר למדו יחדיו בישיבת קישינוב. כשהגיע ר' יעקב לאחור השואה לאה"ק שמע שידידו ר' שלמה נמצא באה"ק, וניגש לאדמו"ר מוויז'ניץ לשואלו היכן נמצא ר' שלמה. השיב לו האדמו"ר שהוא לומד כעת בחב"ד ושלא איתו בחורים שיראו לו היכן נמצאת הישיבה. כשהגיע לישיבת אחי תמימים בתל אביב נדבק בדמותו של המשפיע רח"ש ברוק ע"ה, ונהיה לחסיד ומקושר בלו"נ (ראה בספרו של ר"י פלס 'הנדר - מסיביר למירון'). עמד בראש 'איגוד תלמידי ישיבת קישינוב', הקים את ישיבת תומכי תמימים - קישינוב בקרית גת, וכן את מחלקת קישינוב באחי תמימים בראשון לציון.

ימים יוצרו ולוא אחד בהם: תהלים קלט, טז.

הפירוש בכ"מ בדא"ח: לקוטי תורה שלח ריש ד"ה וישלח יהושע. קונטרס ומעין מאמר יט פ"ב. סה"מ תרמ"ד ע' רטז. ועוד.

פסק מייסדי ומנהלי ישיבות תומ"י: ראה תורת שלום ע' 77-73. קונטרס עץ החיים פכ"ב.

הרשימה דנר חמישי דחנוכה העבר: שיחת ליל נר חמישי דחנוכה, ה'תשי"ב - לתלמידי ישיבת תומכי תמימים דברוקלין. הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר באידיש ובלה"ק ונשלחה לכו"כ, ונדפסה אח"כ בהוספות ללקו"ש ח"ב ע' 484 ואילך, וכן בתומ"מ התועדויות ח"ד, ע' 227.

ובפרט הנני לעוררו... להרים קרן חב"ד בחיפה: ראה אג"ק ח"ו ע' קכד.

מוהרי"מ שי' דאברוסקין: הרה"ח ר' יחיאל מיכל דברוסקין ע"ה (כ"ד אלול עת"ר-כ"ו כסלו תשל"ח). מרבני חב"ד בחיפה והחבר ב"ד רבני חב"ד באה"ק. פעל רבות להפצת מעיינות החסידות בעיר חיפה.

הדא”ח בפרט ועניני חסידות בכלל בחיפה. וכיון שהוא דר בשכונתו חיפה, הנה גם עליו מוטל דבר זה. ויטכסו עצה עם הרה”ג והרה”ח אי”א נו”נ עוסק בצ”צ וכו’ מוה”ר גרשון שי’ חן, ובל”ס שימצאו דרכים במה להרים קרן חב”ד בחיפה.

והרמה פירושו ע”י עשי’ בפועל. וכמאמר עשי’ לעילא. ועי”ז גופא יסורו ממוחו כמה קושיות וכו’. וכידוע שמעט אור דוחה הרבה חושך ועל אחת כמה וכמה ע”י הרבה אור.

בברכה להצלחה – והשי”ת יזכהו  
לבשר בשו”ט בהנ”ל בקרוב ממש

מ. שניאורסאהן



בשכונת חיפה: = בשכונת לחיפה.

מוה”ר גרשון שי’ חן: (תרמ”ח-חג השבועות תשל”ח). כונה גם בשם ‘גרשון רוגצ’ובר’ ע”ש עיירת הולדתו רוגוצ’וב. כיהן כמושגיח בישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש. בשנת תרצ”ג עלה לאה”ק וכיהן כדיין בבית הדין הרבני בחיפה. שימש בין העורכים של ה’אנציקלופדיה תלמודית’. בשנת תשכ”ב עבר לעיה”ק ירושלים וכיהן כרבה של שיכון חב”ד. אודותיו ראה בספר ‘אבני חן – תולדות משפחת חן לדורותיה’ ע’ 225 ואילך.

כמאמר עשי’ לעילא: זוה”ק פ’ בהר קח, ב.

מעט אור דוחה הרבה חושך: תניא פי”ב. ע”פ קהלת ב, יג.





ברכה לשנה הבעל"ט | עידוד לזוגתו בעיסוק בחינוך



ב"ה, שלהי אלול, ה'תשי"ב.  
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

הפ"נ נתקבל, ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע  
ברכתי לו ולב"ב שיחיו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

\* לא נדפס באג"ק. ההוספה בכתי"ק (ללא השורה האחרונה) נדפסה בהתקשרות גליון נח (ו' באלול תשנ"ה).

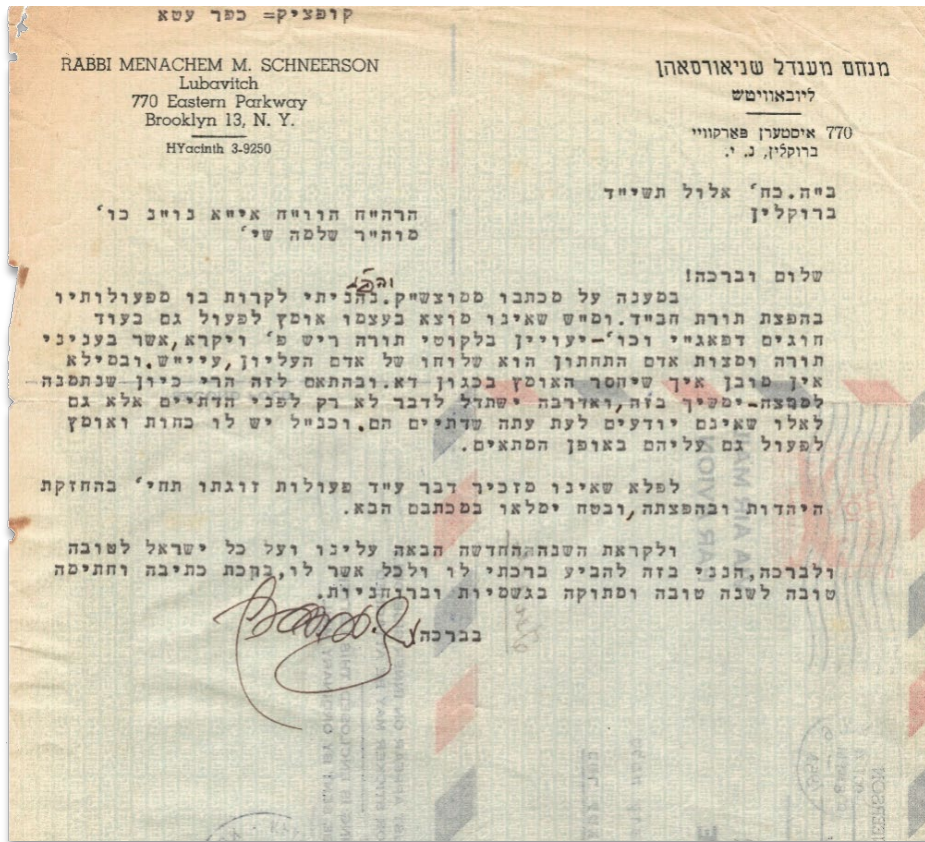


בודאי עומדת זוג' תי'  
 גם עתה במערכת מלחמת  
 חינוך הכשר – למרות הס-  
 פקות שכותבת אודותם – ניתנו לה כוחות ע"ז ועלי' לנצלם במילואם, והשי"ת יצליחה.  
 בטח תודיע משלום מרת רחל רות תי'. ות"ח מראש.

בברכה מ. שניאורסאהן



הנאה מפעולותיו בהפצת חסידות | הצורך בפעילות בחוגים נוספים | דיווח  
 פעולות זוגתו | ברכה לשנה החדשה



ב"ה. כח' אלול תשי"ד  
ברוקלין

הרה"ח הו"ח אי"א נו"נ כו'  
מוה"ר שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבו ממוצש"ק והפ"נ. נהניתי לקרות בו מפעולותיו בהפצת תורת חב"ד. ומ"ש שאינו מוצא בעצמו אומץ לפעול גם בעוד חוגים דפאג"י וכו' – יעויין בלקוטי תורה ריש פ' ויקרא, אשר בעניני תורה ומצות אדם התחתון הוא שלוחו של אדם העליון, עיי"ש. ובמילא אין מובן איך שיחסר האומץ בכגון דא. ובהתאם לזה הרי כיון שנתמנה למרצה – ימשיך בזה, ואדרבה ישתדל לדבר לא רק לפני הדתיים אלא גם לאלו שאינם יודעים לעת עתה שדתיים הם. וכנ"ל יש לו כחות ואומץ לפעול גם עליהם באופן המתאים.

לפלא שאינו מזכיר דבר ע"ד פעולות זוגתו תחי' בהחזקת היהדות ובהפצתה, ובטח ימלאו במכתבם הבא.

ולקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי לו ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתומה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכה מ. שניאורסאהן



\* נדפס באג"ק ח"ט ע' שכד ללא שם הנמען.

לקוטי תורה ריש פ' ויקרא: לקו"ת ויקרא א, ג. ושם: "והמשכה זו היא ע"י נש"י וע"ז נאמר אשר תקראו אתם דייקא . . . וא"כ עד"ז השליח מקדש העליון להזמין הימין דחול שיהיו מקראי קודש, א"א כ"א שהשליח הוא כמותו דהמשלח. והיינו אתם דנש"י נאמר עליהם קדש ישראל לה".

נתמנה למרצה: כנראה הכוונה לשיעורים שמסר לחיילים – ראה לקמן מכתב מכ"ט סיון תשט"ז.



פרסום חלוקת מצה שמורה - תועלת להפצת המעיינות | לימוד הנהלת חשבונות | אופן ההתייעצות עם ב' רופאים | שיעור לחיילים | העתקת מקום דירתם | הקרנת רנטגן | המשך עבודתם בחינוך | פעילות זוגתו עם נשי חב"ד

קופציק-כפר עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין, נ.י.

ב"ה. כ"ט' סיון תש"ז  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת  
שמים מוה' שלמה שי'  
וורגותו מרת אסתר תחי'

שלום וברכה!  
במענה על מכתבם מכ"ד סיון, נעם לי לקרוח בו שהשחתך בפועל בחלוקת מצה שמורה, אף שלפלא סיומו בסעיף זה-שכמעט שלא נודע שזה בא ביזמתו, כי זהו עניוה שלא במקומו, ובודאי שלו הי' נודע שפעולה זו שיכת אליו והוא הגורם- הי' זה מביא שישמעו לדבריו ולתעמולתו ע"ד לימוד תורת החסידות והליכה בהדרכותי ומנהגי' וכו'. ואף שאין צועקין על העבב כותב הנני צודה, כיון שבדואי מדמן לזמן ומדמנים ענינים כגון דא, ודעתי בהנהגה-הוא כנ"ל, וכידוע מאמר הרה"צ הה"ג הרה"ח ר' הלל ז"ל מפאריטש, שכל מה שעושה הוא כדי שיוקלט אצלו בסוב ענין חסידותי, ועד"ז בדורנו עקבתא דמשיחא שביאתו תלוי' בהפצת המעיינות-הרי זה צו השעה לנצל כל הזדמנות וכל ענין ~~הנמצא~~ לתועלת ההפצה האמורה, ובפרט-הנמצא במקום שאין שם איש עוסק בזה.

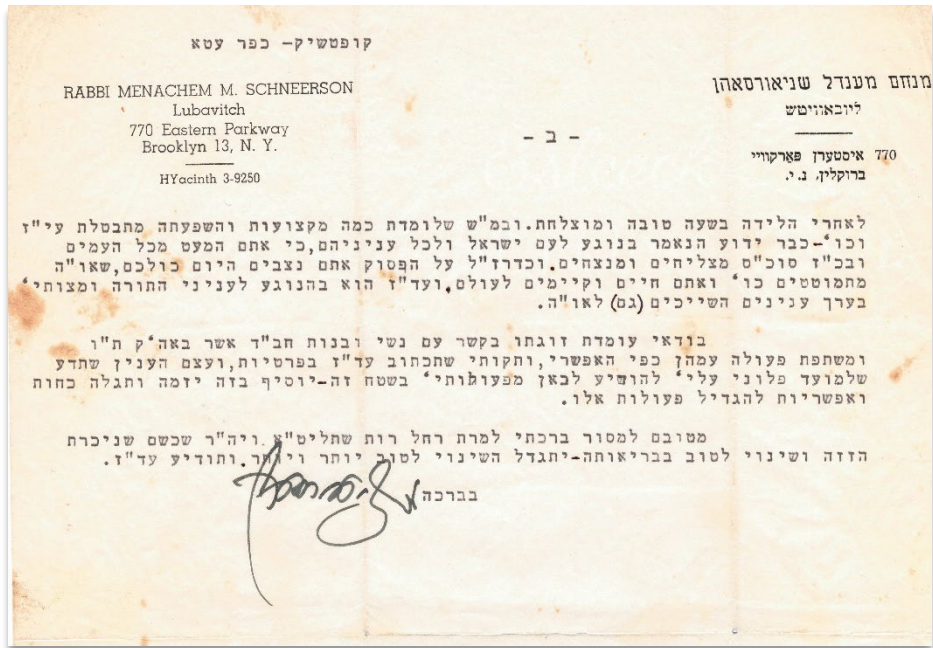
במ"ש אודות לימוד הנהלת חשבונות, הרי כיון שכבר התחיל בזה ושילים שכר הלימוד ימשיך ויסיים, ויה"ר שיהי' בלי טרחה יתירה, ומ"ש אודות צבתם אלישבע שתליט"א, ואשר מתייעצים עם שני רופאים מומחים בלי ידיעת אחד מהשני, הנה כדי שלא יהי' כלבו לאחד זמן, נכון שקודם גשתם לפעולה-יטדור באופן דיפלומטי, אם אפשר, שיחברו הנול ביניהם בטפול בתם, מובן שבאם הענין יביא לרוגז וקפיצא של אחד מהנ"ל, יש להסתפק במה שיציעו החותם דעת של שני הרופאים לפני הרופא המשתפתי שלהם, ויתיעצו אתו.

במ"ש אודות השיעור לפני החילים הדתיים שזהו תלוי ברצון המשתתפים וכו' ומלואת כל הטעמים-מספר מועט, -כבר ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בדיוק מאמר רז"ל עוסק בתורה, שצ"ל דוקא ע"ד עסק, שאין הבעל עסק יושב בחדרו חדר לפנים מחדר ומחכה עד שיבוא מי שהוא לשאלו אם יש לו סחורה המחמת בשבילו, אלא אדרבה הוא הרץ ומחפש אחרי קונים ודוקא במקום שרבים מצוים (ועוברים בו, ובודאי לדכוותי'- אין להאריך בהמשל ולא בהנמשל, ורק להדגיש הנקודה, אשר השגחה העליונה נתנה לו האפשריות להדליק כמה נרות, וכמ"ש נר ה' נשמת אדם, ולהאיר לא רק חלקו אלא גם חלקם בעולם באור תורה ומאור שבה זוהי פנימיות התורה, והלואי שינצל את האפשריות הזו ביותר וביחוד, וגודל הסיפוק נפשי שע"ז בעתיד, גודל השכר, והעיקר גודל נחת רוח הנגזר לבורא העולם ויוצרו, אין די באר, וע"פ דרשת רז"ל על הכתוב להוציא יקר מזולל מובן שהחילים אשר, לע"ע, אינם דתיים-בכלל כל האמור, ואדרבה.

מהנ"ל מובנת ג"כ השקפתי בהנוגע להעקת מקום דירתם במקומם עתה- שאין כדאי הדבר מכמה טעמים, והענינים שכותב שלדעתו ~~שלי~~ <sup>שלי</sup> הדירה, שאין אנ"ש ואין התועדות חסידותית, - לדעתי הם טעמים לחיוב, וכנ"ל בסעיף שלפני זה, וכיון שמדתו של הקב"ה מזה כנגד מדה אלא שכ"פ ככה, ודאי שע"י פעולותיו במקומו עתה, לא לבד שלא יתמעט בעניניהם הרוחניים אלא אדרבה, וק"ל.

במ"ש אודות הקרנת רענטגן, לפלא הדבר אשר מצב הריון מדברים ע"ד הקרנת כאלו, אבל יש להתייעץ ע"ד טפול ע"א מצטאז וכיו"ב.

במ"ש אם ימשיך בעבודתו בשטח החינוך הכשר, גם כזה מובנת השקפתי ע"פ האמור, שי"סין בזה ואדרבה ישתלם, וה"ה לזוגתו ~~המפצה~~ <sup>המפצה</sup> הליינו כעבור זמן המחאים



ב"ה. כט' סיון תשט"ז  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת  
שמים מוה' שלמה שי'  
וזוגתו מרת אסתר תחי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבם מכ"ד סיון, נעם לי לקרות בו שהשתתף בפועל בחלוקת מצה שמורה, אף שלפלא סיומו בסעיף זה – שכמעט שלא נודע שזה בא ביזמתו, כי זהו עניויות שלא במקומה. ובודאי שלו הי' נודע שפעולה זו שייכת אליו והוא הגורם – הי' זה מביא שישמעו לדבריו ולתעמולתו ע"ד לימוד תורת החסידות והליכה בהדרכותי' ומנהגי' וכו'. ואף שאין צועקין על העבר כותב הנני בזה, כיון שבודאי מזמן לזמן מזדמנים ענינים כגון דא. ודעתי בהנהגה – הוא כנ"ל. וכידוע מאמר הרה"צ הרה"ג הרה"ח ר' הלל ז"ל מפאריטש, שכל מה שעושה הוא כדי שיוקלט אצלו בטוב ענין חסידותי. ועד"ז בדורנו עקבתא דמשיחא שביאתו תלוי' בהפצת המעינות – הרי זה צו השעה לנצל כל הזדמנות וכל ענין מביא – לתועלת ההפצה האמורה. ובפרט – הנמצא במקום שאין שם איש עוסק בזה.

\* נדפס באג"ק ח"ג ע' ריש אגרת ד'תפז, ללא הקטע האחרון וללא שם הנמען.  
מאמר הרה"צ . . מפאריטש: אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ריש ע' פ.

במ”ש אודות לימוד הנהלת חשבונות, הרי כיון שכבר התחיל בזה ושלם שכר הלימוד ימשיך ויסיים. ויה”ר שיהי’ בלי טרחה יתירה. ומ”ש אודות בתם אלישבע שתליט”א, ואשר מתייעצים עם שני רופאים מומחים בלי ידיעת אחד מהשני, הנה כדי שלא יהי’ בלבול לאחר זמן, נכון שקודם גשתם לפעולה – יסדרו באופן דיפלומטי, אם אפשר, שיתדברו הנ”ל ביניהם בטפול בתם. מובן שבאם הענין יביא לרוגז וקפיצת של אחד מהנ”ל, יש להסתפק במה שיציעו החוות דעת של שני הרופאים לפני הרופא המשפחתי שלהם, ויתייעצו איתו.

במ”ש אודות השיעור לפני החילים הדתיים שזהו תלוי ברצון המשתתפים וכו’ ותוצאות כל הטעמים – מספר מועט, - כבר ידוע פתגם כ”ק מו”ח אדמו”ר בדיוק מאמר רו”ל עוסק בתורה, שצ”ל דוקא ע”ד עסק, שאין הבעל עסק יושב בחדרו חדר לפניו מחדר ומחכה עד שיבוא מי שהוא לשאלו אם יש לו סחורה המתאמת בשבילו, אלא אדרבה הוא הרץ ומחפש אחרי קונים ודוקא במקום שרבים מצוים ועוברים בו. ובודאי לדכותי’ – אין להאריך בהמשל ולא בהנמשל. ורק להדגיש הנקודה, אשר השגחה העליונה נתנה לו האפשרויות להדליק כמה נרות, וכמ”ש נר ה’ נשמת אדם, ולהאיר לא רק חלקו אלא גם חלקם בעולם באור תורה ומאור שבה זוהי פנימיות התורה, והלואי שינצל את האפשרויות הזו ביותר וביותר. וגודל הסיפוק נפשי שעי”ז בעתיד, גודל השכר, והעיקר גודל נחת רוח הנגרם לבורא העולם ויוצרו, אין די באר. וע”פ דרשת רו”ל על הכתוב להוציא יקר מזולל מובן שהחילים אשר, לע”ע, אינם דתיים – בכלל כל האמור. ואדרבה.

מהנ”ל מובנת ג”כ השקפתי בהנוגע להעתקת מקום דירתם ממקומם עתה – שאין כדאי הדבר מכמה טעמים. והענינים שכותב שלדעתו שוללים הדירה עתה, שאין אנ”ש ואין התועדות חסידותית, – לדעתו הם טעמים לחיוב, וכן”ל בסעיף שלפני זה. וכיון שמדתו של הקב”ה מדה כנגד מדה אלא שכ”פ ככה, ודאי שע”י פעולותיו במקומו עתה, לא לבד שלא יתמעט בעניניהם הרוחניים אלא אדרבה, וק”ל.

במ”ש אודות הקרנת רענטגן, לפלא הדבר אשר במצב הריון מדברים ע”ד הקרנות כאלו. אבל יש להתיעץ ע”ד טיפול ע”י מאסאזש וכיו”ב.

במ”ש אם ימשיך בעבודתו בשטח החינוך הכשר, גם בזה מובנת השקפתי ע”פ האמור, שימשיך בזה ואדרבה ישתלם. וה”ה לזוגתו תי’ כשמצבה ירשה, היינו כעבור זמן המתאים לאחרי הלידה בשעה טובה ומוצלחת. ובמ”ש שלומדת כמה מקצועות והשפעתה מתבטלת עי”ז וכו’ – כבר ידוע הנאמר

---

שיעור לחיילים: ראה לעיל מכ’ מכ”ה אלול תשי”ד. כחלק משירות המילואים שמילא ר”ש, מסר שיעור קבוע לפני החיילים ועל שיעור זה הגיע מענה הרבי.

פתגם כ”ק מו”ח אדמו”ר בדיוק מאמר רו”ל עוסק בתורה: אבות פ”ז מ”א. סה”מ קונטרסים ח”א ע’ רנט. נר ה’ נשמת אדם: משלי כ, כז.

דרשת רו”ל עה”כ להוציא יקר מזולל: ב”מ פה, א: ”וכל המלמד את בן עם הארץ תורה אפילו הקב”ה גוזר גזירה מבטלה בשבילו שנאמר (ירמיה טו, יט) ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה”.



בנוגע לעם ישראל ולכל עניניהם, כי אתם המעט מכל העמים ובכ"ז סוכ"ס מצליחים ומנצחים. וכדרו"ל על הפסוק אתם נצבים היום כולכם, שאו"ה מתמוטטים כו' ואתם חיים וקיימים לעולם. ועד"ז הוא בהנוגע לעניני התורה ומצותי' בערך ענינים השייכים (גם) לאו"ה.

בודאי עומדת זוגתו בקשר עם נשי ובנות חב"ד אשר באה"ק ת"ו ומשתפת פעולה עמהן כפי האפשרי, ותקוטי שתכתוב עד"ז בפרטיות, ועצם הענין שתדע שלמועד פלוני עלי' להודיע לכאן מפעולותי' בשטח זה – יוסיף בזה יזמה ותגלה כחות ואפשריות להגדיל פעולות אלו.

מטובם למסור ברכתי למרת רחל רות שתליט"א. ויה"ר שכשם שניכרת הזוה ושינוי לטוב בבריאותה – יתגדל השינוי לטוב יותר ויותר. ותודיע עד"ז.

בברכה מ. שניאורסאהן




---

כי אתם המעט מכל העמים: ואתחנן ז, ז.

דרד"ל עה"פ אתם נצבים היום כולכם: ראה תנחומא ריש פ' נצבים. כש"ט שם (קה"ת תשס"ד) ע' שו.



השאלה האם ללמד ספרים נגד תוה"ק ולהפריך אותם, והטעמים שלא לעשות כן

קומפזיק-כפר עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ.י.

בי"ה יז' מ"ח תשי"ז  
ברוקלין

ברכה ושלום!

במענה על מכתבה מכ"ה תשרי, בו כותבת אשר אפשר שידרשו ממנה שתלמד בכתתה ספרים שהם נגד פורתנו ומצותי', אבל יש טוענים שבאם לימודים אלו יהי' ע"י אחרים לא לקיפו את השלילה שבדברי הסופרים הנ"ל אלא יבכרום, אבל אם היא תלמד - יצא ההפסד בשכר.

והנה-מה שרואים במוחש, אשר כשמכניסים צעיר וצעירה לעניינים חדשים ומנסים אחר כך להפריך אותם, בטוח הדבר שיקלטו וזמ' יקבלוה במילואה, ובפרש שראי' גדולה תהי' להפד דכנגד, שבאם הדברים והספרים יש לשללם, למה נלמדים הם בביה"ס ואיש חרדי או אשה חרדית הוא המלמד, וכבר היו לעולמים טענות כגון האמורה, ומי שקבלם הביא הפסד, וספק גדול אם הי' אפילו קצת שכר ותועלת בדבר, וכמובן זהו נוסף על הענין דמה יאמרו הרואים-שלא יתענינו כלל באופן הלימודים ומסקנות של המורים, ורק ישאלו לתכנית הלימודים, שבאם ספר פלוני נכנס בה ונלמד ע"י חרד לדבר ה' ותורתו זהו הכשר גמור להספר, וק"ל.

כיון שאינה מזכירה דבר ע"ד עצמה, בודאי הכל בסדר ובשלום, ויהייר שתכה"י פבשר אך טוב בהנהגה לעצמה ולכל אלו שכותבת אודותם.

בכרה

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א  
מזכיר

מובן שאין צורך כלל בטעמים האמורים לדעת כמה מגדולי ההוראה אשר אסור ללמד הנ"ל - שהוא כמו מאכל אסור, שאסור לאוכלו אפילו אם בדעתו להשחרל להקיאו אחר כך.

VEROCHOV  
M. M. SCHNEERSON  
770 EASTERN PARKWAY  
BROOKLYN 13, N. Y.

ב"ה, יז' מ"ח תשי"ז  
ברוקלין

מרת אסתר תחי'

ברכה ושלום!

במענה על מכתבה מכ"ה תשרי, בו כותבת אשר אפשר שידרשו ממנה שתלמד בכתתה ספרים שהם נגד תורתנו ומצותי, אבל יש טוענים שבאם לימודים אלו יהי' ע"י אחרים לא יוקיעו את השלילה שבדברי הסופרים הנ"ל אלא יבכרום, אבל אם היא תלמדם – יצא ההפסד בשכר.

והנה – מה שרואים במוחש, אשר כשמכניסים צעיר וצעירה לענינים חדשים ומנסים אחר כך להפריך אותם, בטוח הדבר שיקלטו את הענין החדש, אבל ספק גדול אם יקבלו את ההפרכה והבקורת, ואם יקבלוה במילואה, ובפרט שראי' גדולה תהי' להצד דכנגד, שבאם הדברים והספרים יש לשלם, למה נלמדים הם בביה"ס ואיש חרדי או אשה חרדית הוא המלמד. וכבר היו לעולמים טענות כגון האמורה, ומי שקבלם הביא הפסד, וספק גדול אם הי' אפילו קצת שכר ותועלת בדבר. וכמובן זהו נוסף על הענין דמה יאמרו הרואים – שלא יתענינו כלל באופן הלימודים ומסקנות של המורים, ורק ישאלו לתכנית הלימודים, שבאם ספר פלוני נכנס בה ונלמד ע"י חרד לדבר ה' ותורתו זהו הכשר גמור להספר, וק"ל.

כיון שאינה מזכירה דבר ע"ד עצמה, בודאי הכל בסדר ובשלום, ויה"ר שתכה"י תבשר אך טוב בהנוגע לעצמה ולכל אלו שכותבת אודותם.

בברכה

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

א. קווינט

מזכיר

מובן שאין צורך כלל בטעמים האמורים לדעת כמה מגדולי ההוראה אשר אסור ללמד הנ"ל – שהוא כמו מאכל אסור, שאסור לאוכלו אפילו אם בדעתו להשתדל להקיא או אחר כך.



\* נדפס באג"ק חי"ד ע' פו ללא שם הנמען. חלק מההגהות בכת"ק לא הודפסו.





### אודות ”השמועות שהגיעוני על דבר זה מן הצד”

ר' שלמה לא הבין למה מתכוון הרבי ה"ה השמועות שהגיעוני על דבר זה מן הצד, כי אם אדרבה הצלחה, התעוררות והתרוממות הרוח". מנין נודע לרבי על מה שהיה בהתוועדות? מכל מקום, ר' שלמה סבר וקיבל כחסיד נאמן.

לא חלפו ימים רבים והאדמו"ר מקרעטשניף חזר מביקור בניו-יארק, וכשנפגש עם ר' שלמה, סיפר לו כי במהלך ביקורו זכה להיות ביחידות אצל הרבי. בתחילת היחידות שאל את הרבי שיש לו עניינים כלליים ועניינים פרטיים, ובמה לפתוח. הרבי ענה לו שכתוב "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל" (מלכים א ח, נט), ולכן שיפתח קודם בענייניו הפרטיים. הוא החל לספר לרבי על התוועדות י"ט כסלו שנכח בה בכפר אתא, ועל הרושם החזק שהותירו עליו הדברים שדיברו שם אודות מעלת לימוד החסידות ובפרט ספר התניא.

לכך כיוון הרבי בכותבו שהגיעוהו שמועות "מן הצד" שהתוועדות פעלה "הצלחה התעוררות ורוממות הרוח"...

יש לציין שבעקבות התוועדות זו החל האדמו"ר מקרעטשניף למסור שיעור בתניא מדי יום ביומו, ואף כשעבר לגור בירושלים עיה"ק לא הפסיק משיעור זה. עד היום בנו וממלא-מקומו כ"ק האדמו"ר מקרעטשניף - ירושלים שליט"א ממשיך במסירת השיעור מידי יום.

להבנת הרקע לדברי הרבי במכתב דלקמן, יש להקדים את הסיפור הבא:

היה זה בשנת תשי"ז, זמן מה לאחר י"ט כסלו. כמידי שנה ארגן ר' שלמה קופציק התוועדות חסידית לכבוד יום הגאולה. בין המשתתפים בהתוועדות היו גם רבנים ואישים מכובדים מתושבי המקום וביניהם האדמו"ר מקרעטשניף קרית אתא זצוק"ל. בהתוועדות זו התוועד המשפיע הרה"ח ר' דוד חנוני ע"ה אשר עורר את המשתתפים בהתוועדות ללימוד חסידות.

בתום ההתוועדות חש ר' שלמה כי אף על פי שהתוועדות הייתה מוצלחת, לא יצא ממנה תועלת ממשית, לא נוספו שיעורים בחסידות ולא נוספו תלמידים לשיעורי חסידות הקיימים. בצר לו, כתב ר' שלמה לרבי על כך ושפך את כאבו.

לא ארכו הימים ובמענה למכתבו הוא קיבל את האגרת דלקמן. בין הדברים כתב לו הרבי:

"ובמה שכתב שלא היתה ההצלחה כל כך בהתוועדות וכו', לא כאלה הן השמועות שהגיעוני על דבר זה מן הצד, כי אם אדרבה - הצלחה, התעוררות ורוממות הרוח. ומה שכתב שלא נתוספו על ידי ההתוועדות מקומות לימוד דא"ח ברבים - הרי אפשר להתוועדות שתפעול פעולתה באופנים אחרים".

התלבטות בהכנות להתועדות י"ט כסלו | שמועות אודות ההצלה  
בהתועדות | החסרון הוא בהגשמת ההחלטות ולא בהתועדות | הכרח  
בהשפעה | השתתפותו בכינוס אנ"ש

קופטשי ק-כפר עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מננדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין נ.י.

בי"ח, כ"ד ניסן תשי"ז  
ברוקלין

הו"ח אי"א נוי"נ עוסק בציצ  
מו"ה שלמה ש"י

שלום וברכה!

בעתו קבלתי מכתבו בו מתאר התועדות רי"ט כסלו ראש השנה להסירות,  
ההתלבטות שלו בהכנות ליום בהיר זה, ואשר לפי דעתו לא הכל בא לפועל מה שהי'  
בתכניה וכו'.

ולא אכחד אשר בלבבי, לומר אשר שמחתי בקראי ע"ד ההתלבטות בהכנות  
להתועדות-ע"פ מאמר רז"ל הידוע לא יגעה ומצאה אל תאמין, ואם אמורים דברים  
אלו בעניניו של הפרט עאכ"כ כשנוגע לרבים, ובעניניו של יום שגם הוא אינו יום  
פרט, אלא כללי וראש לכל השנה, כיום האמור, ומובן ג"כ אשר העדר סיפוק נפש מלא  
מאופן התועדות, אין להתרשם מזה, ואדרבה, כי עד שיבוא הזמן עליו נאמר, או ימלא  
שחוק פינו, אין שלימות בעולם, וזה האומר אשר יש לו סיפוק נפש מלא מאיזה ענין  
או שמרטה את עצמו או שמרטה הוא את אחרים, או שהמרובר לא על אודות נפש האלקית  
כי אם ע"ד נפש הבהמית ועוד פחות מזה, וק"ל.

ובמי"ש שלא היחה ההצלה כ"כ בהתועדות וכו' - לא כאלה הן השמועות  
שהגיעו ע"ד זה מן הצד, כי אם אדרבה-הצלה, התעוררות ורוממות הרוח.

ומי"ש שלא נחוספו ע"י התועדות מקומות לימוד דא"ת ברבים- הרי  
אפשר להתועדות שהפעול-פעולה באופנים אחרים, ועוד זאת אפילו כשהתועדות  
מוצלחה בתכלית, גם אז נחוצה עבודה בשביל להביא ההחלטות בחיי היום יומים,  
ואם חסר בעבודה זו חסר ג"כ בהפעלת ההחלטות, ויש מקום לומר שבזה היא המגרת,  
ולא בהתועדות.

מובן ופשוט שלאחרי כל הנ"ל, איני רוצה לומר שלא היחה אפשרות  
שהי"ת התועדות משוכללת יותר, ורצוני רק להרגיש, שלא י"א אין בזה ענין שיגרום  
לנפילת רוח ורגש כמו שכותב במכתבו, לנוס מענינים אלו, ולהיות רק שומע ומקבל,  
כי נוסף על הענין העיקרי שזהו היפך תורתנו הק' אשר כלל גדול בה ואהבת לרעך  
כמוך, הי"ז היפך הצו המיוחד של הקופתנו זו בכלל ובאה"ק היו ב"חוד בהפצת המע"נו  
חוצה-אשר כאוי"א שזכה למעום ממע"נות החסידות מחויב בזה, ובכל הזדמנות שישנה,  
ולא עוד אלא שצריך ג"כ ליצור הזדמנויות, אם נדמה לו שאינה מן המוכן, וק"ל.

וחקותי הנה, אשר שורותי הנ"ל המועפות בכמות הספיקנה לעקר  
מעיקרא הרעיון אודותו כותב, בניסח מן המערכה, ואף שרועה השיחה שאי אפשר להיות  
משפיע מבלי שהי' מקודם לזה מקבל, אבל לא ידרך ג"כ, אנשים כערכו ובמקום כמקומם  
מוכרחים להיות משפיעים, ומשפיעים דוקא לרבים, ולא רק בהדרכות חסידות אלא גם  
בחורת החסידות, ומובטחים הם שצליחו בעבודתם קדושה זו, אף שלא תמיד מתן שזכה  
בצד על אחר.

תקותי שגם ימפ הפסח ניצל והי"ט דפגרא בכיוון הנ"ל, והשי"ת יצליחו  
ואת ז'תנו חתי' להרבות בפעולות מסוג הנ"ל, ואשר ע"ז יחוסף בברכות השי"ת  
בעניניו הפרטים, ובנקודה החיכונה-לגדל את כל ילדיהם שיחיו תורה ולחופה  
ולמעשים טובים באור וחיות חסי'ותיהם.  
ברכה זלמן  
אטאלה תרנ"ז

ברכה זלמן  
אטאלה תרנ"ז

נ.ב.  
בט"ו השתתף בכינוס אנ"ש בימים שעברו,  
ויבשר טוב גם בזה.

ב"ה, כ"ד ניסן תשי"ז

ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

בעתו קבלתי מכתבו בו מתאר ההתועדות די"ט כסלו ראש השנה לחסידות, ההתלבטות שלו בהכנות ליום בהיר זה, ואשר לפי דעתו לא הכל בא לפועל מה שהי' בתכנית וכו',

ולא אכחד אשר בלבבי, לומר אשר שמחתי בקראי ע"ד ההתלבטות בהכנות להתועדות – ע"פ מאמר רו"ל הידוע לא יגעת ומצאת אל תאמין. ואם אמורים דברים אלו בעניניו של הפרט עאכו"כ כשנוגע לרבים, ובעניניו של יום שגם הוא אינו יום פרטי, אלא כללי וראש לכל השנה, כיום האמור. ומובן ג"כ אשר העדר סיפוק נפש מלא מאופן ההתועדות, אין להתרשם מזה. ואדרבה, כי עד שיבוא הזמן עליו נאמר, אז ימלא שחוק פינו, אין שלימות בעולם, וזה האומר אשר יש לו סיפוק נפש מלא מאיזה ענין של קדושה – או שמרמה את עצמו או שמרמה הוא את אחרים, או שהמדובר לא על אודות נפש האלקית כי אם ע"ד נפש הבהמית ועוד פחות מזה, וק"ל.

ובמ"ש שלא היתה ההצלחה כ"כ בהתועדות וכו' – לא כאלה הן השמועות שהגיעוני ע"ד זה המן הצד, כי אם אדרבה – הצלחה, התעוררות ורוממות הרוח.

ומ"ש שלא נתוספו ע"י ההתועדות מקומות לימוד דא"ח ברבים = הרי אפשר להתועדות שתפעול פעולתה באופנים אחרים, ועוד זאת אפילו כשהתועדות מוצלחה בתכלית, גם אז נחוצה עבודה בשביל להביא החלטות בחיי היום יומים, ואם חסר בעבודה זו חסר ג"כ בהגשמת החלטות, ויש מקום לומר שבזה היא המגרעת, ולא בהתועדות.

מובן ופשוט שלאחרי כל הנ"ל, איני רוצה לומר שלא היתה אפשריות שתהי' ההתועדות משוכללת יותר. ורצוני רק להדגיש, שלא רק אין בזה ענין שיגרום לנפילת רוח ורגש כמו שכותב במכתבו "לנוס מענינים אלו", ולהיות רק שומע ומקבל, כי נוסף על הענין העיקרי שזהו היפך תורתנו הק' אשר כלל גדול בה ואהבת לרעך כמוך, ה"ז היפך הצו המיוחד של תקופתנו זו בכלל ובאה"ק ת"ו ביחוד בהפצת המעינות חוצה – אשר כאו"א שזכה לטעום ממעינות החסידות מחויב בזה, ובכל הזדמנות שישנה.

\* נדפס באג"ק חט"ו ע' עב אגרת הש"צא ללא שם הנמען במספר שינויים. הוספות ללקו"ש חל"ה ע' 284.

לא יגעת ומצאת אל תאמין: מגילה ו, ב.

יום . . . כללי וראש לכל השנה: ראה מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מט"ז כסלו תרס"ב (אג"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"א ע' רנט).

ורצוני רק להדגיש: באג"ק נדפס 'ורצויה', במקום 'ורצוני'.

כלל גדול בה ואהבת לרעך כמוך: קדושים יח, יט ובספרי שם.

אז ימלא שחוק פינו: תהלים קכו, ב. ברכות לא, א.

ולא עוד אלא שצריך ג"כ ליצור הזדמנויות, אם נדמה לו שאינה מן המוכן, וק"ל.

ותקותי חזקה, אשר שורותי הנ"ל המועטות בכמות תספיקנה לעקור מעיקרא הרעיון אודותו כותב, בניסה מן המערכה. ואף שידועה השיחה\* שאי אפשר להיות משפיע מבלי שיהי' מקודם לזה מקבל, אבל לאידך גיסא, אנשים כערכו ובמקום כמקומו מוכרחים להיות משפיעים, ומשפיעים דוקא לרבים, ולא רק בהדרכות חסידות אלא גם בתורת החסידות, ומובטחים הם שיצליחו בעבודתם קדושה זו, אף שלא תמיד מתן שכרה בצדה על אתר.

תקותי שגם ימי הפסח ניצל והיומי דפגרא בכיוון הנ"ל, והשי"ת יצליחו ואת זוגתו תחי' להרבות בפעולות מסוג הנ"ל, ואשר עי"ז יתוסף בברכות השי"ת בעניניהם הפרטים, ובנקודה התיכונה – לגדל את כל ילידיהם שיחיו לתורה ולחופה ולמעשים טובים באור וחיות חסידותי.

בברכה לבשו"ט מ. שניאורסאהן

\* שמח"ת תרס"ז.

נ. ב. בטח השתתף בכינוס אנ"ש בימים שעברו, ויבשר טוב גם בזה.



כינוס אנ"ש בימים שעברו: כינוס המל"ח שהתקיים באותה שנה, א' דחזה"מ פסת, בכפר חב"ד. אודות כינוס זה ראה בבטאון חב"ד גליון יד (ל"ג בעומר תשי"ז) ע' לו-לח; אגרות קודש חט"ו ע' יח, עד.





שילת תחושת הבדידות | הכנה לח"י אלול | מצב בריאותו

קופציק-עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין, נ. י.

כ"ה, ט"ו אלול תשי"ז  
ברוקלין

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מער"ח אלול חדש הרחמים, בו כותב ע"ד  
הבדידות שלו וכו' וכו', ואיך שרוצה לחיות דוקא במקום אחר, אף שידוע  
שהמקום בו נמצא מסוגל להשפיע חסידות וכו'.

ומובנה הסתירה מרישא לסיפא, כי אם המקום מסוגל להשפיע  
חסידות, מובן שאינו בודד שם, כי הרי כלי לקבלה לחסידות מציאות  
חסידות היא, אם בגלוי לכל או בגלוי לעיני המתבוננים בהם, ועוד יוחר-  
מהו ככלל ענין הבדידות, כה בשעה שהנה ה' נצב עליו במקום זה ומביט  
עליו וכוונן כליות ולב אם עובדו כראוי (הודעה רכנו הזקן כחניא  
ריש פרק מא'), והיכף מודיע רכנו הזקן גם המסקנא מזה, וז"ל, רע"כ  
צריך לעבוד לפניו וכו'. ויעמיק במחשבה זו ויאריך בה וכו'. ואם ישדל  
להתכוון למסקנא זו, היכף יראה שאינו בודד, ואדרבה, ואף שלכורה כל  
הענינים שכוחם מהאימים הם להמציאות בכללותה, נאמר נהתי לפניך החיים  
והטוב וגו' ז.א. שככל עניני קליפת נוגה, שהיא כללות החיות של עוה"ז  
הגשמי והחומרי (הניא פרק ל"ז, עיי"ש בארובה), ממוצע זה בין הקדושה  
וכו', ויש לנצלה כאופן להרכות את הקדושה וכו'. וגם שהתכוונות כתנאי  
המקום אודותם כוחם, יכולה להיות בשני האופנים, ופזה הוא ג"כ ההוכחה  
והאבן בוחן, מי הוא המעורר להתכוונות זו כמבואר בהיום יום כ"ג סיון.

ויה"ר שמהאים לסיום מכתבו, ע"ד שמתכוון ליום הגדול ח"י אלול  
המקרב וכו' לברכה, שיצליח בזה המקום בפועל, שיש ויצליח ויפעול גם  
בו מהאים להוראה שני המאור וההגדולים שנחגלו ביום בהיר זה, ששניהם  
הדגישו הענין עבודת ה' כשמה וכו' ללב דוקא, עבודת ה' באופן  
דעזב העזוב עמו דוקא (כמועתק בהיום יום כ"ח שבט, עיי"ש) וע"י הקו  
דואהבה לרעך כמוך אשר חד הוא עם ואהבת את ה' אלקיך, ואצפה לבשו"ס  
בכל האמור.

כיון שאינו מזכיר כהנוגע לעניני בריאות, כודאי סימן הוא שהכל  
נסדר וכשלוש, וכטח גם עד"ז יודיע כפירוש.

בברכה כתיבה וחהימה טובה

(Handwritten signature)

ב"ה, ט"ו אלול תשי"ז  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת  
שמים מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מער"ח אלול חדש הרחמים, בו כותב ע"ד הבדידות שלו וכו', ואיך שרוצה לחיות דוקא במקום אחר, אף שידוע שהמקום בו נמצא מסוגל להשפיע חסידות וכו'.

ומובנת הסתירה מרישא לסיפא, כי אם המקום מסוגל להשפיע חסידות, מובן שאינו בודד שם, כי הרי כלי לקבלה לחסידות מציאות חסידותית היא, אם בגלוי לכל או בגלוי לעיני המתבוננים בהם. ועוד יותר – מהו בכלל ענין הבדידות, בה בשעה שהנהג' נצב עליו במקום זה ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי (הודעת רבנו הזקן בתניא ריש פרק מא'), ותיכף מודיע רבנו הזקן גם המסקנא מזה, וז"ל, וע"כ צריך לעבוד לפניו וכו' ויעמיק במחשבה זו ויאריך בה וכו'. ואם ישתדל להתבונן במסקנא זו, תיכף יראה שאינו בודד, ואדרבה, ואף שלכאורה כל הענינים שכותב מתאימים הם להמציאות בכללותה, הרי נאמר נתתי לפניך החיים והטוב וגו' ז.א. שככל עיני קליפת נוגה, שהיא כללות החיות של עוה"ז הגשמי והחומרי (תניא פרק ל"ז, עיי"ש בארוכה), ממוצע זה בין הקדושה וכו', ויש לנצלה באופן להרבות את הקדושה או כו'. וגם בהתבוננות בתנאי המקום אודותם כותב, יכולה להיות בשני האופנים. ובזה הוא ג"כ ההוכחה והאבן בוחן, מי הוא המעורר להתבוננות זו כמבואר בהיום יום כ"ג סיון.

ויה"ר שמתאים לסיום מכתבו, ע"ד שמתכוון ליום הגדול ח"י אלול המתקרב ובא לברכה, שיצליח בזה המקום בפועל, ויצליח ויפעול גם בו מתאים להוראת שני המאורות הגדולים שנתגלו ביום בהיר זה, ששניהם הדגישו הענין דעבודת ה' בשמחה ובטוב לבב דוקא, עבודת ה' באופן דעזוב תעזוב עמו דוקא (כמועתק בהיום יום כ"ח שבט, עיי"ש) וע"י הקו דואהבת לרעך כמוך אשר חד הוא עם ואהבת את ה' אלקיך. ואצפה לבשו"ט בכל האמור.

כיון שאינו מזכיר בהנוגע לעניני בריאות, בודאי סימן הוא שהכל בסדר ובשלום, ובטח גם עד"ז יודיע בפירוש.

בברכת כתיבה וחימה טובה ולבשו"ט

מ. שניאורסאהן



\* נדפס באג"ק חט"ו ע' תיד אגרת ה'תשמ ללא שם הנמען.

נתתי לפניך החיים והטוב: נצבים ל, טו.

ואהבת לרעך כמוך חד עם ואהבת את ה' אלוך: מאמר אדה"ז מש"פ ואתחנן תקנ"ו, הובא באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' תכו.



ח

התועלת מההתוועדות - בהתוועדות עצמה | פ"ש לגאב"ד מאקאווא ופעולתו בהפצת מעיינות הבעש"ט | בירור אודות הרב ספרא | סידור התוועדות י"ט כסלו | הע' א' מלומדי השיעור כדברי הרבי הרש"ב

קופציק-כפר עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין, נ. י.

כ"ה, ח"י כסלו תשי"ח  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

לאחרי הפסק ארוך נתקבל מכתבו שהחליל לכוחכו <sup>ב</sup> מ"ח, ואשרי חלקו שמארגן התוועדות. ומ"ש שלא תמיד רואה התוצאות כזה והפירות וכו', -הרי בזמן ההתוועדות עצמה כודאי שמדברים דברי תורה והתעוררות, והרי אי אפשר לדא"ח שלא יפעלו פעולתם, ומפורסמה הודעת רבנותנו <sup>ב</sup> שיאנו הק' שהגשמה שומעת, ואפילו כהנוגע לאיש פשוט כחכלית, וכמובן מהשיחה <sup>ב</sup> עיין לקו"ד ב' אוה"ב, ובפרט בנדון דידן שהמדובר בכעלי תורה וכו'.  
במ"ש אודות הרב <sup>ב</sup> מקוב ושהוא חלמידו של הר"ש גרינפעלד בע"מ שו"ח מהרש"ג, וכודאי כהזדמנות הראויה <sup>ב</sup> ימסור לו פ"ש ממני, אף כי בלתי מכירו, <sup>ב</sup> התקוהי חזקה אשר כודאי יעשה כל התלוי בו להפצת תורת הבעש"ט בכלל וכפי שנחגלה כחורת חב"ד ע"י רבנו הזקן, ומתחזקת תקוהי זו ע"י היחס לרבנו הזקן, מרבו של הנ"ל, כמובן ממה שטורח ליישב דברי רבנו הזקן, יעוין כשו"ח מהרש"ג חלק שני סי' לד' וסי' עה' [חלק א' משו"ח הנ"ל אין בידי, ואפשר גם שם יש כעניני <sup>ב</sup> א.א.

מזכיר במכתבו הרב ספרא שי' - והנה כאן נמצא ג"כ רב ספרא <sup>ב</sup> שאמר לי שאביו דר באה"ק ח"ו, ואפשר זהו.

בטחוני חזק שגם להתוועדות דיט' כסלו עשה כל התלוי בו לסידורה כראוי, ומ"ש שאינו מרגיש בעצמו די כחות וכו', הרי כבר הורונו רז"ל כהוה"ק תורת חיים שנצחת היא, ע"י סיפורים כענינך של ר"ח בן דוסא, שחבעו ממנו <sup>ב</sup> לחה ידו <sup>ב</sup> צמן השמים סיעוהו לעלות אבן לירושלים (שה"ש רבה בתחלתו וקהלת רבה בתחלתו, יעו"ש). ורמז נפלא בהאמור ע"פ המכואר <sup>ב</sup> דלב האבן וירושלים יראה שלם, וגדול זכות התעסקותו בהנ"ל וכיו"ב <sup>ב</sup> שהוא וכל כ"ב שי' יצליחו בכל עניניהם.

במ"ש כסיום מכתבו, שאחד מלמדי השיעור אמר כמסקנא ממה שלמדו בקונטרס ומעין שלע"ל הגוף ישפיע להנשמה, כן הוא, וכמבואר הענין בארוכה במאמרי אדמו"ר (מהרש"ב) ג"ע <sup>ב</sup> והנב"ג <sup>ב</sup> ג"ג בקובץ ליובאוויטש חוברת ג' מ"ב.  
כבר תכלה רש"ב  
כברכה לבשו"ט ולהתוועדות שמחה ופעילה

*[Handwritten signature]*

ב"ה, ח"י כסלו תשי"ח  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

לאחרי הפסק ארוך נתקבל מכתבו שהתחיל לכותבו כז' מ"ח, ואשרי חלקו שמארגן התועדות. ומ"ש שלא תמיד רואה התוצאות בזה והפירות וכו', – הרי בזמן ההתועדות עצמה בודאי שמדברים דברי תורה והתעוררות, והרי אי אפשר לדא"ח שלא יפעלו פעולתם, ומפורסמת הודעת רבותינו נשיאינו הק' שהנשמה שומעת, ואפילו בהנוגע לאיש פשוט בתכלית. וכמובן גם מהשיחה ביט"כ צ"ג עיין לקו"ד ב' אות יז', ובפרט בנדון דידן שהמדובר בבעלי תורה וכו'.

במ"ש אודות הרב שי' ממקוב ושהוא תלמידו של הר"ש גרינפעלד בע"מ שו"ת מהרש"ג. ובודאי בהזדמנות הראוי' ימסור לו פ"ש ממני, אף כי בלתי מכירו, ושתקותי חזקה אשר בודאי יעשה הנ"ל כל התלוי בו להפצת תורת הבעש"ט בכלל וכפי שנתגלתה בתורת חב"ד ע"י רבנו הזקן, ומתחזקת תקותי זו ע"י היחס לרבנו הזקן, מרבו של הנ"ל, כמובן ממה שטורח ליישב דברי רבנו הזקן, יעוין בשו"ת מהרש"ג חלק שני סי' לד' וסי' עה' [חלק א' משו"ת הנ"ל אין בידי, ואפשר גם שם יש כענינים הנ"ל].

\* נדפס באג"ק חט"ז ע' קס אגרת ה'תתקלח.

הודעת רבותינו נשיאינו הק' שהנשמה שומעת: 'היום-יום' כ"ה אד"ר.

הרב שי' ממקוב: כ"ק גאב"ד מאקאווא רבי משה נתן נטע לעמבערגער זצוק"ל בעל ה'עטרת משה' (תרס"ט – כ' מרחשון תשמ"ג).

ימסור לו פ"ש: בהמשך להשתתפותו בהתועדות ח"י אלול אותה ארגן ר"ש קופצ'יק, וכנזכר בסוף המכתב הקודם. קיומה של התועדות זו צויינה בבטאון חב"ד גליון טז (י"ד שבט תשי"ח).

הגר"ש גרינפעלד: רבי שמעון גרינפעלד זצוק"ל, רבה של סמיהאלי, הונגריה (ד' מרחשון תרכ"א – י"ט שבט תרנ"ז), מתלמידיו המובהקים של המהר"ם שיק.

יחס לרבנו הזקן: ראה עוד מה שכתב תלמידו המובהק וחביבו ומבאי-ביתו, בעל ה'עטרת משה' זצוק"ל בהקדמה לשו"ת מהרש"ג ח"ב (הוצאת תשמ"ב), על יחסו של רבו הגר"ש לפנימיות התורה ולשו"ע אדה"ז. וראה שם שנוסח תפילתו היה כסידור אדה"ז (וראה גם ה'סידור' (היכל מנחם, מאנסי תשס"ג) ע' רעו שאמר ש'נוסח אדה"ז הוא הנוסח הכי מדויק' ושציווה לתלמידיו להתפלל בנוסח זה), וכן שלפני כל מועד נהג לעבור על המשניות של אותו מועד וההלכות בשו"ע אדה"ז. וראה שם גם מ"ש הגר"ש אודות כ"ק אדמו"ר הצ"צ 'היה גאון גדול נכד הגאון בעל התניא זצ"ל מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא', והעיד ע"כ ה'עטרת משה' ש'היה זה תואר היותר גדול".

יעוין בשו"ת מהרש"ג חלק שני סי' לד' וסי' עה': הדין בדברי כ"ק אדמו"ר הזקן בספ"ג באגה"ת 'וגם יכול לאכול ג' שעות קודם נה"ח'. וראה מ"ש על כך כ"ק אדמו"ר – 'שיעורים בספר התניא' ע' 1175 (נדפס גם בלקו"ש חכ"ב ע' 313 ובכ"מ). ח"א משו"ת הנ"ל. . ואפשר גם שם יש כענינים הנ"ל: ראה שו"ת מהרש"ג ח"א סי' ד; כא; לה; מב; סו; צה. וכן בחלק ב סי' קיח.

בהקשר זה יש לציין לסיפור נפלא שאירע עם הרב שלמה חיים בערנשטיין שהי' מתלמידי מהרש"ג, בעת ששהה



מזכיר במכתבו הרב ספרא שי' – והנה כאן נמצא ג"כ רב ספרא שי', שאמר לי שאביו דר באה"ק ת"ו, ואפשר זהו.

בטחוני חזק שגם להתועדות דיט' כסלו עשה כל התלוי בו לסידורה כראוי, ומ"ש שאינו מרגיש בעצמו די כחות וכו', הרי כבר הורונו רז"ל בתוה"ק תורת חיים שנצחית היא, ע"י סיפורים בענינין של ר"ח בן דוסא, שתבעו ממנו רק לתת ידו, ואז מן השמים סייעוהו לעלות אבן לירושלים (שה"ש רבה בתחלתו וקהלת רבה בתחלתו, יעו"ש). ורמזו נפלא בהאמור ע"פ המבואר בענין דלב האבן וירושלים יראה שלם. וגדול זכות התעסקותו בהנ"ל וכיו"ב – שהוא וכל ב"ב שי' יצליחו בכל עניניהם.

במ"ש בסיום מכתבו, שאחד מלומדי השיעור אמר כמסקנא ממה שלמדו בקונטרס ומעין שלע"ל הגוף ישפיע להנשמה, כן הוא, וכמבואר הענין בארוכה במאמרי אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע לכל תכלה רנ"ט והובא ג"ג בקובץ ליובאוויטש חוברת גימ"ל.

בברכה לבשו"ט ולהתועדות שמחה ופעילה

מ. שניאורסאהן



ב"יחידות" אצל כ"ק אדמו"ר: במהלך היחידות, כשהחלו לשוחח אודות רבו המהרש"ג, אמר הרבי "המהרש"ג מציין בספריו את דעת אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו שבעים ושבע פעמים", והמשיך "בכך וכך פעמים (הרבי מנה את המספר המדוייק) מקשה המהרש"ג ומיישב את דעתו של אדמו"ר הזקן, ובכך וכך פעמים נשאר המהרש"ג בפירכתו!..." (שבועון כפר-חב"ד גליון 944. ושם פרטי הדברים באריכות).

הרב ספרא: הרב נחום אברהם ספרא ע"ה מגזע חסידי חב"ד, כיהן כדיין בכפר אתא, וכן שימש לזמן קצר כרב הכפר. ראה בטאון חב"ד חוב' יג (יר"ד שבט תשט"ז) ע' נח, אודות השתתפותו בהתועדות ח"י אלול.

לב האבן: ראה יחזקאל יא, יט.

ירושלים יראה שלם: בראשית-רבה נו, י.

ג"ג: לכאורה צ"ל: ג"כ. וכן הגיהו באג"ק שם.



תמיהה על ההפסק בכתובה |  
מצב רוחו - חשיבות הכרת מעלות עצמו | ברכה

קופציק-כפר עטא  
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ב' אייר תשי"ט  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ  
מלאכתו מלאכת שמים מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!  
לאחרי הפסק אגון ביותר, נחקבל מכתבו מכ"ג ניסן,  
ר"פ מפעולותיו,

ומוכן שהפלא והחמי' גדולה ביותר על ההפסק הכי ארוך.  
ובפרט שאלץ טן הצד קבלתי כמה ידיעות מפעולותיו כמשך חדשים  
שעברו, שהיו כהצלחה והשאיירו רושם טוב, ולפעמים גם רושם חזק וכו'  
וכו'. ולמה ימנע הסוב מלהודיע, ובפרט שזה טוב לשמים טוב לבריות  
וטוב עושה פירות, וכדורז"ל בקדושים מ' ע"א. מהנ"ל מוכן ג"כ, שמה  
שכותב שכמצב הרוח אין שינוי לטובה, כדאי שאין זה מתאים להמציאות.  
וכבר ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאיסור לשון הרע הוא לא רק  
כהנוגע לזולתו אלא גם כהנוגע לעצמו, וידוע פתגם הוראה מכ"ק (אג"י)  
אדמו"ר; כמו שצריך לדעת חסרונות עצמו, כן צריך לדעת ג"כ מעלות  
עצמו, ועוד להעיר-שכהנוגע לפעולה עם הו"ח, ~~ההכרת מעלות עצמו~~  
נוגעת יותר מאשר הכרת חסרונות עצמו, וק"ל.

בעת רצון יזכירוהו וכל כ"כ שיחיו על הציון הק'  
של כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ויהי רצון שיבשר טוב  
אודות כאו"א מהם.

וכיון שבאים אנו מחדש ניסן ונמצאים בחדש זיו,  
בו נולדו זיוהני עולם, וידוע דברי האריז"ל, שכשהימים נזכרים  
(ה"ה גם) ונעשים, הנה יחוסף בענינים הפרטים והכללים, בחכ"י,  
חירות וגאולה להרכות זיו בעולם, זיו והארות מעשה אבותינו,  
וכמוכא בחניא, שכל אכריהם ועשיותיהם רק לקצון העליון לכ"ו כל  
ימיהם.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

ב”ה, ב’ אייר תשי”ט  
ברוקלין

הו”ח אי”א נו”נ עוסק בצ”צ  
מלאכתו מלאכת שמים מוה’ שלמה שי’

שלום וברכה!

לאחרי הפסק ארוך ביותר, נתקבל מכתבו מכ”ג ניסן, ר”פ מפעולותיו,

ומוכן שהפלא והתמי’ גדולה ביותר על ההפסק הכי ארוך. ובפרט שהלא מן הצד קבלתי כמה ידיעות מפעולותיו במשך חדשים שעברו, שהיו בהצלחה והשאיירו רושם טוב, ולפעמים גם רושם חזק וכו’ וכו’. ולמה ימנע הטוב מלהודיע. ובפרט שזהו טוב לשמים טוב לבריות וטוב עושה פירות, וכדו”ל בקדושין מ’ ע”א. מהנ”ל מובן ג”כ, שמה שכותב שבמצב הרוח אין שינוי לטובה מפני כו’, בודאי שאין זה מתאים להמציאות. וכבר ידוע פתגם כ”ק מו”ח אדמו”ר, שאיסור לשון הרע הוא לא רק בהנוגע לזולתו אלא גם בהנוגע לעצמו. וידוע פתגם הוראה מכ”ק (אביו) אדמו”ר: כמו שצריך לדעת חסרונות עצמו, כן צריך לדעת ג”כ מעלות עצמו. ועוד להעיר – שבהנוגע לפעולה עם הזולת, לפעמים הכרת מעלות עצמו נוגעת יותר מאשר הכרת חסרונות עצמו, וק”ל.

בעת רצון יזכירוהו וכל ב”ב שיחיו, על הציון הק’ של כ”ק מו”ח אדמו”ר זצוקלה”ה נבג”מ זי”ע, ויהי רצון שייבשר טוב אודות כאו”א מהם.

וכיון שבאים אנו מחדש ניסן ונמצאים בחדש זיו, בו נולדו זיוותני עולם, וידוע דברי האריו”ל, שכשהימים נזכרים (ה”ה גם) ונעשים, הנה יתוסף בענינים הפרטים והכללים, בתכ”י, חירות וגאולה להרבות זיו בעולם, זיו והארות מעשה אבותינו. וכמובא בתניא, שכל אבריהם ועשיותיהם רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם.

בברכה לבשו”ט בכל האמור מ. שניאורסאהן



\* נדפס באג”ק חח”י ע’ שמו אגרת ו’תתלה ללא שם הנמען. ספר השליחות ע’ 244.

דד”ל קדושין מ’ ע”א: ”אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב . . הזכות יש לה קרן ויש לה פירות.”

פתגם כ”ק מו”ח אדמו”ר: הובא באג”ק כ”ק אדמו”ר ח”ג ע’ תעא.

פתגם הוראה מכ”ק אביו: נעתק בהיום יום כ”ו מרחשון.

חדש זיו, בו נולדו זיוותני עולם: – האבות הק’. ראה ר”ה יא, א.

דברי האריו”ל: רמ”ז בספרו תיקון שובבים, הובא ונתבאר בלב דוד’ להחיד”א. וידועה ההוכחה ממשנה ספ”ג דגיטין ”ובהוצאת סמדר וכו”.

כמובא בתניא: פרק כג, ושם: ”וזהו שארז”ל האבות הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה”ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם.”



## ברכה לבשו"ט | קיום מצוות גם כשיש נסיונות

קופצ'ק-כפר עטא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, כ"ז ניסן תשי"ב  
ברוקלין

הו"ח א"א נו"נ מלאכתו מלאכת  
שמים מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה למכתבו מא"ה הפסח בודאי תקוים הבטחת חז"ל  
שכל שממיינין לו הוא לאורך ימים ושנים טובות, וכיון שמבשר טוב  
בטוב הנראה בהתחלה מכתבו, כן יבשר טוב בשאר הענינים אודותם כותב  
במכתבו זה ובהקודמי, ובוה כמובן וגם פשוט, מהוספה בהפצת המעינות  
חוצה ומהצלחתו בזה.

לכתבו שיש שאלה שמבלבלה לו ולע"ע לא מצא מענה עלי'  
וסובל מהספק וכו', ושואל למראה מקומו וציונים במ' מצא המענה  
לשאלתו.

והיא, מנה"מ דק"ום המצוה נדרש מאתנו גם במעמד ומצב  
שקשור הדבר בקישורים וביגיעה ועד לכדי נסיון.

ולפלא הספקוהשאלה בענין פשוט כהנ"ל, ואבאר שיחתי,  
שהרי הספק האמור יש לו מקום באחת משתי אלה, (א) באם מצוה המצוה  
עיוה עלי' באופן בלתי משוכלל, ז.א. שומר רק ראשי פרקים וחמרה  
הפרטי, (ב) שבמילא יש מקום לכמה ספיקות באותה הענינים שלא פורש  
אודותם, (ג) באם מצוה המצוה לא הי' יכול לשער כל פעמד ומצב אפשרי  
בו הי' נמצא זה המצוה ממנו, ובמילא אי אפשר לדעה באם גם במעמד  
ומצב זה-מצוה הוא לקיים הצי"ו.

כיון שיסוד אמנותנו (דא"ג-זהו גם יסוד שאר אמנות,  
להבדיל) שמצוה המצוה, הוא חכמה השלימות, ובמילא ניכר זה גם בתצ"ו  
שבאו באופן מבורר, וכן יודע עתידות הוא, ובשלימות חמתו שיער כל  
מקמד ומצב אפשרי בו הי' נמצא מקבל הצי"ו בהתח-בעתיד, הקרוב  
ואפילו בעתיד הרחוק, הרי שני תנאים האמורים אינם במציאות בודאי  
ובודאי, ולכן יש לאצ"ו בתורת המצוה אופן-מסוד ונדרשת קיום המצוה  
שאינן שפ בזה הגבלה-רק הגבלה אחת, וחי בהם וכו', וכמבואר מה"ז"ל בכ"ם  
(ומה יומא פ"ט ע"ב), שמיזה נלמד שא"ך פקוח נפשות דוחה עניני החורה  
וחו ולא מירי, ועד"ז שאר ההגבלות שישנן במצוה, וכמו הידור מצוה עד  
שליש, גם הם נתפרשו בפירוש בחירתו של מצוה המצוה, באופן שאין כל  
מקום מספק, ובוה גם נשלל הספק שלו.

ומאחר שבאנו מחו הפסח זמן חירותנו, יהי רצון שישתחרר  
מכל עניני הגבלות וענינים המבלבלים מעבודת השי"ת במשחה ובטוב לבב.

ובעת רצון יזכירוהו על הציון הק' של כ"ק מו"ה אדמו"ר  
יצוקללה"ה נבג"מ ז"ע להמספרך לו.

ברכה לבשו"מ בכל האמור  
*Menachem Schneerson*

ב"ה, כ"ז ניסן תש"כ

ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ מלאכתו מלאכת

שמים מוה' שלמה שי'

שלום וברכה!

במענה למכתבו מא"ח הפסח. בודאי תקוים הבטחת חז"ל שכל שמטיבין לו הוא לאורך ימים ושנים טובות, וכיון שמבשר טוב בטוב הנראה בהתחלת מכתבו, כן יבשר טוב בשאר הענינים אודותם כותב במכתבו זה ובהקודמיו. ובוהו כמובן וגם פשוט, מהוספה בהפצת המעינות חוצה ומהצלחתו בזה.

לכתבו שיש שאלה שמבלבלת לו ולע"ע לא מצא מענה עלי' וסובל מהספק וכו' ושואל למראה מקומות וציונים במ ימצא המענה לשאלתו.

והיא, מנה"מ דקיום המצוות נדרש מאתנו גם במעמד ומצב שקשור הדבר בקישורים וביגיעה ועד לכדי נסיון.

ולפלא הספק והשאלה בענין פשוט כהנ"ל, ואבאר שיחתי, שהרי הספק האמור יש לו מקום באחת משתי אלה, א) באם מצוה המצוה ציווה עלי' באופן בלתי משוכלל, ז.א. אומר רק ראשי פרקים וחסרה הפרטיות, שבמילא יש מקום לכמה ספיקות באותם הענינים שלא פורש אודותם, ב) באם מצוה המצוה לא הי' יכול לשער כל מעמד ומצב אפשרי בו יהי' נמצא זה המצווה ממנו, ובמילא אי אפשר לדעת באם גם במעמד ומצב זה – מצווה הוא לקיים הציווי.

כיון שיסוד אמונתנו (דא"ג – זהו גם יסוד שאר אמונות, להבדיל) שמצוה המצוה, הוא תכלית השלימות, ובמילא ניכר זה גם בהציווי' שבאו באופן מבורר, וכן יודע עתידות הוא, ובשלימות חכמתו שיער כל מעמד ומצב אפשרי בו יהי' נמצא מקבל הציווי בהווה ובעתיד, הקרוב ואפילו בעתיד הרחוק, הרי שני תנאים האמורים אינם במציאות בודאי ובודאי. ולכן יש למצוא בתורת המצוה – גם אופן ודרישת קיום המצוה. שבכלל אין בזה הגבלה – רק הגבלה אחת, וחי בהם וכו'. וכמבואר מרז"ל בכ"מ (ומהם יומא פ"ה ע"ב), שמזה נלמד שאך פקוח נפשות דוחה עניני התורה ותו ולא מידי. ועד"ז שאר ההגבלות שישנן במצות, וכמו הידור מצוה עד שליש, גם הם נתפרשו בפירושו בתורתו של מצוה המצוה, באופן שאין כל מקום לספק, ובוהו גם נשלל הספק שלו.

ומאחר שבאנו מחג הפסח זמן חירותנו, יהי רצון שישתחרר מכל עניני הגבלות וענינים המבלבלים

\* נדפס באג"ק חי"ט ע' ערה אגרת ז'רעו ללא שם הנמען. הוספות ללקו"ש חל"א ע' 254.

מא"ח הפסח: מאחרי חג הפסח.

הבטחת חז"ל . . ושנים טובות: משנה קדושין לט, ב.

מצוה המצוה הוא תכלית השלימות וכו': לשון החינוך מצוה תנ.

הידור מצוה עד שליש: בבא קמא ט, ב.



מעבודת השי"ת בשמחה ובטוב לבב.

ובעת רצון יזכירוהו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע להמצטרך לו.

בברכה לבשו"ט בכל האמור מ. שניאורסאהן



אישור קבלת מכתבים | תוכן ההכרזה ויעקב הלך לדרכו | ברכה לשיעור

<p>RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON Lubavitch 770 Eastern Parkway Brooklyn 13, N. Y. HYacnlnh 3-9250</p>	<p>מנחם מענדל שניאורסאהן ליובאוויטש 770 איסטערן פארקוויי ברוקלין, נ. י.</p>
--	---

בי"ה, כח' תשרי תשכ"א  
ברוקלין

כבוד המשתתפים בשיעורי לימוד  
החסידות, תורת הא"ח, ברבים,  
בקי"ק כפר אתא,  
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!  
מאשר הנני קבלה הפ"נ,

ובעת רצון יזכירום על הציון הק' של כ"ק  
מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע מתאים לתוכן כחבם,  
ומתאים להנהוג בארעא דליובאוויטש מלפנ"ם,  
בשילהי שמחת תורה, - הנה מתחיל עתה הסדר - ויעקב הלך  
לדרכו, והרי קרוב לודאי שבהכרזה זו היתה גם הכוונה לסיים  
הענין: ויפגעו בו מלאכי אלקים (וכדרז"ל תנחומא ס"פ משפטים  
זהר ח"ג רח"צ, א', ע"י"ש)

ולהעיר אשר במדרש תנחומא,

שלגבי הוהר \* הרי זה נגלה רתורה, ובפרט ע"פ  
השיכות תנחומא ומדרש ילמדנו, אשר כשמו כן הוא - לימוד  
הלכות,  
נחפרש הענין דויפגעו בו מלאכי אלקים - במלאכים,  
ובזהר פנימיות התורה - על הקב"ה ודו"ק,

הנה כן יהי' בכל עניניהם ובה גם כן להגדיל  
תורה ולהאדירה בלימוד האמור, בתוככי שאר שיעורי לימוד  
תורה ברבים.  
קצת ובברכה לבשו"ט בכל האמור

\* ראה לקו"ח ויקרא (ה, ד). ה"ל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב.

ב"ה, כח' תשרי תשכ"א  
ברוקלין

כבוד המשתתפים בשיעורי לימוד  
החסידות, תורת דא"ה, ברבים,  
בק"ק כפר אתא, ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת הפ"נ,

ובעת רצון יזכירום על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע מתאים לתוכן  
כתבם,

ומתאים להנהוג בארעא דליובאוויטש מלפנים, בשילהי שמחת תורה, = הנה מתחיל עתה הסדר =  
ויעקב הלך לדרכו, והרי קרוב לודאי שבהכרזה זו היתה גם הכוונה לסיום הענין: ויפגעו בו מלאכי  
אלקים (וכדו"ל תנחומא ס"פ משפטים זהר ח"ג רח"צ, א, עיי"ש)

ולהעיר אשר במדרש תנחומא,

שלגבי הזהר\* הרי זה נגלה דתורה, ובפרט ע"פ השייכות דתנחומא ומדרש ילמדנו, אשר כשמו  
כן הוא = לימוד הלכות,

נתפרש הענין דויפגעו בו מלאכי אלקים = במלאכים, ובזהר פנימיות התורה = על הקב"ה. ודו"ק,

הנה כן יהי' בכל עניניהם ובוה גם כן להגדיל תורה ולהאדירה בלימוד האמור, בתוככי שאר שיעורי  
לימוד תורה ברבים.

בכבוד ובברכה לבשו"ט בכל האמור מ. שניאורסאהן

(\* ראה לקו"ת ויקרא (ה, ד). הל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב.



\* כללי פרטי. נדפס באג"ק ח"כ ע' יא אגרת ז'תנו עם מספר שינויים.

הנהוג בארעא דליובאוויטש: אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' קצד. וראה אוצר מנהגי חב"ד אלו"ת-תשרי ע' שצג-ה.  
ויעקב הלך לדרכו: ויצא לב, ב.

מדרש ילמדנו: מדרש הלכות לרבי תנחומא.

לקו"ת ויקרא (ה, ד): ושם: "ואפשר דגם לימוד מדרש רבה ושאר המדרשים הוא בכלל השליש במקרא שהרי בפ"ק דברכות  
דף י"א ע"ב משמע בהדיא בגמ' ופרש"י דמדרש הוא קרוב למקרא כו' לפי שהם מדרשי מקראות וכ"מ בנדרים דל"ו סע"ב  
ואף שבהלכות ת"ת מבואר דמדרש תורה שהוא ספרא וספרי וכה"ג הן בכלל שלישי במשנה היינו מפני שהן הלכות וגופי  
התורה כמו המשנה משא"כ לימוד הרבות שהן אגדות שעל המקרא ומוסר ה' אפשר שזה נכלל בשליש במקרא".

הל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב: ושם: "אך פירוש המקרא ודרשות ההגדות יחשבו בכלל שלישי במשנה, לפי שהמשנה גם כן  
פרוש התרי"ג מצות שבתורה. וחכמת הקבלה תחשב בכלל שלישי בתלמוד".

יב

קבלת מכתבו המראה בטחון בהשי"ת | תוכן ההכרזה 'ויעקב הלך לדרכו'

קופפ"ק=כפר אחא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-6250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסמעטן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, ב' מ"ח תשכ"א  
ברוקלין

הו"ח אי"א נז"נ עוסק בצ"צ  
מלאכתו מלאכת שמים מו"ה  
שלמה ש"י

שלום וברכה!

נעם לי לקבל מכתבו מג' דחוב"ס ר"פ מהפעולות  
בשבועות שעברו, ועוד וג' ע"ק, אשר נזכחתי ממכתבו ומבי"ן  
השי"תים להזמנה במטחוננו בהשי"ת, המשגיח על כל אחד ואחד  
בהשגחה פרטית, שאין זה רק ענין הכתוב בספרים שצריך להאמין  
בו ולקבלו באופן מקיף, אלא שהכונה כפשוטה כהודעת מורנו  
הבעל שם טוב, בחייו של כאו"א ועאכו"כ בהנוגע לתורה ומצותי.

ויהי רצון שיבשר טוב באופן דמוסיף והולך  
מוסיף ואור, ומתאים להכרזה הנהוגה בלי ובאו"טש מלפנים,  
בשילהי שמחת תורה = הנה מתחיל עתה הסדר = ויעקב הלך לדרכו,  
והרי קרוב לודאי שבהכרזה זו היתה הכונה גם לסיסום הענין:  
ויפגעו בו מלאכי אלקים (וכדרו"ל, תנחומא ס"פ משפטיהם, זהר  
ח"ג, רמח"צ ע"ש).

ולתקיר אשר במדרש תנחומא,

שלגבי הזהר (\*הרי זה נגלה דתורה, ובפרט ע"פ  
השייכות ותנחומא ומדרש ילמדנו, אשר כשמו כן הוא = לימוד הלכות,

נחפרש הענין דויפגעו בו מלאכי אלקים = במלאכים.  
ובזהר, פנימיות התורה = על הקלה, ורו"ק,

ברכה לבשו"ט  
*[Handwritten signature]*

(\* ראה לקו"ח ויקרא, (ה'ד),  
הל' ח"ח לרבנו הזקן רפ"ב.



ב"ה, ב' מ"ח תשכ"א

ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

מלאכתו מלאכת שמים מוה'

שלמה שי'

שלום וברכה!

נעם לי לקבל מכתבו מג' דחומ"ס ר"פ מהפעולות בשבועות שעברו, ועוד וג"ז עיקר, אשר נוכחתי ממכתבו ומבין השיטים מהוספה בבטחונו בהשי"ת, המשגיח על כל אחד ואחד בהשגחה פרטית, שאין זה רק ענין הכתוב בספרים שצריך להאמין בו ולקבלו באופן מקיפי, אלא שהכוונה כפשוטה כהודעת מורנו הבעל שם טוב, בחייו של כאו"א ועאכ"ו בהנוגע לתורה ומצותי'.

ויהי רצון שיבשר טוב באופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, ומתאים להכרזה הנהוגה בליובאוויטש מלפנים, בשילהי שמחת תורה, = הנה מתחיל עתה הסדר = ויעקב הלך לדרכו, והרי קרוב לודאי שבהכרזה זו היתה הכוונה גם לסיום הענין: ויפגעו בו מלאכי אלקים (וכדרז"ל, תנחומא ס"פ משפטים, זהר ח"ג, רח"צ, א', עיי"ש).

ולהעיר אשר במדרש תנחומא,

שלגבי הזהר (\*) הרי זה נגלה דתורה, ובפרט ע"פ השייכות דתנחומא ומדרש ילמדנו, אשר כשמו כן הוא = לימוד הלכות,

נתפרש הענין דויפגעו בו מלאכי אלקים = במלאכים, ובזהר, פנימיות התורה = על הקב"ה. ודו"ק.

בברכה לבשו"ט מ. שניאורסאהן

(\*) ראה לקו"ת ויקרא, (ה'ד),

הל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב.



\* חלק הא' של המכתב נדפס בספר השליחות ע' 173. חלק הב' - כללי פרטי הנ"ל. נדפס באג"ק ח"כ ע' יא אגרת ו'תנו עם מספר שינויים.

ומתאים להכרזה: ראה במראי-מקומות דלעיל מכתב מכ"ח תשרי תשכ"א.

כהודעת מורנו הבעל שם טוב: ראה לקו"ש ח"ח ע' 277.



תמיהה לכתבו צמצם הפעמים בהם ינאם | החסרון בהתוועדות י"ט כסלו  
מראה על הצורך בהשתתפותו | יסוד מוסד חב"די | הקמת ביהכ"נ חב"ד |  
המשך מסירת השיעור למרות השאלות | אודות קשיים בנשימה | חינוך בנו  
אלתר בצלאל ש"י | ברכות הולדת בת למרת רחל רות | הטעם להיות כח  
הפועל בנפעל באופן תמידי | כששואלים בשיעור - עדיף מאי-הקשבה

**קופציק-כפר עטא**

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, ו' טבת תשכ"א  
ברוקלין

התי"ח אי"א נוי"נ עוסק בציצ  
מלאכתו מלאכת שמים הרי"ש ש"י

שלום וברכה  
במענה למכתבו מנר הששי,

בעת רצון יזכירנו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר  
וצוקלה"ה נבג"ס זי"ע מהאים לחונן כהנו.

(ב) מובנת החסי' והפליאה לכתבו, שע"פ הסדר, צריך הי' לנאום  
במסגרת עבודתו וכו' כל שבועיים, אלא שביקש ושיחררו אותו מזה, כ"א פעם  
בחדש, ומעמי הפליאה מובני"ם, וביחוד בהקופתנו זו, שההדגשה היא על הפצת  
המע"נות הוצה, ובפרט לאנשים מסוג האמור, וככתבו גם הוא, שזת"ה הודמנות  
מי' וחדה ויחידה, והרי ע"פ דרישה השעה צריך להפסיק וליצור הודמנות כאלו,  
וכשהשגחה העליונה הזמינה ללו, וחושבנו לו מן המוכן, הרי רואה בזה ענין של  
יגיעה (מאטערניש) וכו', והרי זהו-חסד עליון, אלא שנראה גם במוחש ובעיני  
בשר.

מובן שאין הכוונה כלל וכלל להני"ל להטפה מוסר, כי אם בהנוגע  
על להבא, ויחי רצון שהשי"ת פה"י עם פיהו וידריך השומעים לדרך הישרה, היא  
דרך היהדות תורה ומצוות' מוצרים באור וחיות חסידותיים, ובזה ג"כ-שיעור  
בהאמור, מתוך שמחה אמיתית והרחבת הדעה, וכמ"ש ואתאלכה ברחבה, וזהו מוס"ף  
בהצלחה הדברים.

(ג) אף שכמובן מצער העדר המדה שלימה של ההתוועדות ביום הבחיר  
יום סגולה י"ט כסלו, ראש השנה ללימוד החסידות ודרכי החסידות, בכל זה ידוע  
ומחאים לזה <sup>ה</sup>הידוע, שאין לך דבר בעולם שאין <sup>ב</sup>בו/מעורב/ בו"ר, הנה מען יצא  
מתוך, מסוים הכיר איך שדרושה השתתפות! בהני"ל, ועי"ז יתוסף במתחון קצמו,  
ז.א. במתחון שליחות רבוהינו נשיאינו מצליחה, באם רק רוצים לעשות בזה,  
וכידוע הפסק ביי"ד של מעלה, אשר בפלל צמסירה נפש הלזו (של רבנו הזקן) על  
תורת החסידות, פסקו ביי"ד של מעלה, אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות  
טובות, תהי' יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה. (נדפס בספר קיצורים  
והערות להני"א, סוף עמוד קכ"ב). וגם בזה אין הכוונה לצעקה על העבר, כי אם  
בהנוגע לעתיד.

(ד) לכתבו אודות יסוד מוסד חב"די במקומו עתה, = כנראה אין המקום  
עדיין מוכשר לזה וגם בכתבו האור המקום, האישים, ניכר הנ"ל, ואם כן-יש מקום  
לומר, שיהי' יסוד האמור קודם הזמן, השפעה בלתי רצו"י על עניני הביד שמכבר  
זמנם במקומו, ובהם-הפצת המע"נות.

(ה) אודות ביהכ"נ חב"ד, = צריך לברר באם אינו קשור במחלוקת וכי"ב,  
ובמקום ספק, הרי הכלל הוא, שב זאל העשה עדיף, ובפרט שיש מקום בשכל לומר, שכשאינ  
ביהכ"נ חב"די מי' וחד, ישלדרוש בכל ביהכ"נ ענין חב"די, משאי"כ כשיוכלו לומר  
שלענינים אלו הוצקב בנין פלוני וכו'. ובפרט שצריך עיון אם יש כדי לחלק  
לאיזהו מקומו.

קופציק-כפר עטא  
 RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
 Lubavitch  
 770 Eastern Parkway  
 Brooklyn 13, N. Y.  
 HYacinth 3-9250

מנחם מנדל שניאורסאהן  
 ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי  
 ברוקלין, נ. י.

- ב -

(ו) עייף הנ"ל מובנה גייך השקפתו באם ימשך ללמוד תניא מאמרים וכו' אף שלפעמים השומעים שואלים שלא כדבעי, דשום לרעהי-שעליו להמשיך ועוד להוסיף, ובפרט שסו"ס גם המקשה, הרי זה מתוך זהירות יתירה וכבוד, ואח"ל הרי איפכא מסתברא, וכמאמר חז"ל במקום שאין אנשים דוקא השתדל להיות איש, ואם היו כולם חכמים כולם נבונים וכולם זקנים, לא הי' הכרח כיכ שילמוד לפניהם.

(ז) לכתבו אודות הנשימה שלו, קרוב לודאי, שזהו ענין הקשור בעצבים =נייערתיין= וכשיקרא קיש שעל המטה ביחד עם כוונה כללית, שהפני' הוא למי שעומד כהאמור בסדר הקיש, ה' צלך על יד ימינך, הרי פשוט שכל ענינים בלתי רצוים אינן לשם מקום כלל וכלל, וגם בהנוגע לבריאות ככה, שהרי כדונג נמסו וכו'.

(ח) מובן שאין זה שולל דרך הפבע, ז.א. הנהגה סתאמה להוראת הרופא - שהרי עולם מסודר באופן כזה, ומבואר בקונטרס ומעין בפירוש הכתוב, ובדרך היא בכל אשר תעשה דוקא, וישאל בייך אהרופא, האם כדאי לעשות הפסק בין אנ"ל לשינה יותר מה שרגיל הי' עד עתה.

(ט) בהנוגע לחינוך בנו אחר בצלאל שי' = הנה כיון שהמלמד במקום שכותב, ירא שמ"ס כו' בלא חכמות וכו' מובן שנכון הדבר, ויחי רצון שהוא וזוגתו תחי' יגדלוהו ואת כל ילדיהם שיחיו לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

(י) היח על הבשויים מהולדה הבת למרה רחל רות תחי', ובהוספה שלומה מניה את הדעה, ויחי רצון שחזור לאיתנה ובעצמה תבשר טוב בעניני'.

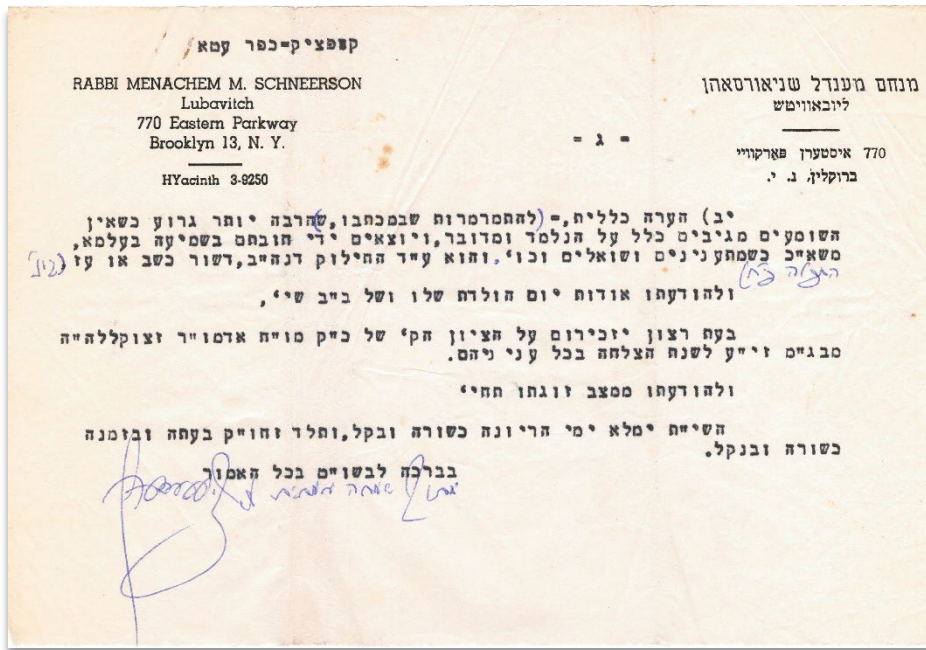
(יא) לכתבו שמי' הוא אמר בעה לימודן, שביכולה השי"ה לברוא אופן שלא יצטרך להיות בו קמיד כח הפועל בנפעל, ותגובתו על זה.

הנה עייף שחי' תקורות מדובר בראייה בכיים,

(א) שאף שעקר ספירות הן, עקר ולא השע, עקר ולא אחר עקר, הנה ביכולה השי"ה שהי' הבריאה באופן דספירות אין קץ, וכן הוא גם עתה בלפני הצמצום, אלא שרצה השי"ה שהי' הבריאה באופן האמור, ועייף חוקים שקבע, ובכללות - רצון השי"ה שהתנהגות עייף השכל, ומה שהשלימים כל הענינים עליהם מדובר, שצריך להיות דוקא באופן כזה, ובאופן גמ' דחמ"ד דחמ"ד הבריאה.

(ב) המדובר במאמרים שיחיה בהנוגע להעבודה, אשר קרן בדרך =אפגעקילט= שהלעו"ז בא בטענה, מהו הרעש וההפעלות, אפילו כאלה דקריים ויציאת מצרים, שהרי זהו בלא וכו' אין לגבי יכולה השי"ה שהוא נמנע הנמנעות, והוא אמר כן הוא שלגבי יכולה השי"ה אין זה חופס מקום כלל, בפרט עייף המבואר בראייה דאמיתח תיכולה הוא לפני סדר השתל' והצמצום, ולעמיד כשישאלוהו מעין האמור, הרי יכול להשיב עייף האמור, ולומר, שבהנחה זו, יש לבטל חיו ברכת הנסים, השמחה דזכר ליציאת מצרים וכו', ואם שמחים כשרואים הרחבה בפרנסה, רפואה, להולי' וכו' שמברכים ומודים להשי"ה על זה, ואין מבלבלת המחשבה, דאין זה חופס מקום כלל, כיון שחופס מקום לגבינו, ולגבי זה שנצטוו לשמוח, עאכא"כ בענינים כללים שבהם תלוי' כל הבריאה.





ב"ה, ו' טבת תשכ"א  
ברוקלין

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ  
מלאכתו מלאכת שמים הר"ש שי'

שלום וברכה!

במענה למכתבו מנר הששי,

בעת רצון יזכירום על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע מתאים לתוכן כתבו.

(ב) מובנת התמי' והפליאה לכתבו, שע"פ הסדר, צריך הי' לנאום במסגרת עבודתו וכו' כל שבועיים, אלא שביקש ושיחררו אותו מזה, כ"א פעם בחדש, וטעמי הפליאה מובנים, וביחוד בתקופתנו זו, שההדגשה היא על הפצת המעינות חוצה, ובפרט לאנשים מסוג האמור, וככתבו גם הוא, שזוהי הזדמנות מיוחדת ויחידה, והרי ע"פ דרישת השעה צריך לחפש וליצור הזדמנויות כאלו, וכשהשגחה

\* חצי הא' (עד ס"ה) נדפס באג"ק ח"כ ע' צט אגרת ז'תקלג ובספר השליחות ע' 175 1801. חצי הב' נדפס במקומות שונים בספר 'היכל מנחם'.

צריך היה לנאום במסגרת עבודתו: בתלמוד תורה בו לימד.

העליונה הזמינתה לו, והושיטו לו מן המוכן, הרי רואה בזה ענין של יגיעות (מאטערניש) וכו', והרי זהו – חסד עליון, אלא שנראה גם במוחש ובעיני בשר.

מובן שאין הכוונה כלל וכלל בכל הנ”ל להטפת מוסר, כי אם בהנוגע על להבא, ויהי רצון שהשי”ת יהי עם פיהו וידריך השומעים לדרך הישרה, היא דרך היהדות תורה ומצותי’ מאַרִים באור וחיות חסידותיים, ובזה ג”כ – שיעשה בהאמור, מתוך שמחה אמיתית והרחבת הדעת, וכמ”ש ואתהלכה ברחבה, שזהו גם מוסיף בהצלחת הדברים.

ג) אף שכמובן מצער העדר המדה שלימה של ההתעודות ביום הבהיר יום סגולה יט’ כסלו, ראש השנה ללימוד החסידות ודרכי החסידות, בכל זה ידוע ומתאים לזה להידוע, שאין לך דבר בעולם שאין מעורב בו טו”ר, הנה מעז יצא מתוק, שסו”ס הכיר איך שדרושה השתתפותו בכהנ”ל, ועי”ז יתוסף בבטחון בעצמו, ז. א. בבטחון ששליחות רבותינו נשיאנו מצליחה, באם רק רוצים לעשות בזה, וכידוע הפסק בי”ד של מעלה, אשר בגלל המסירת נפש הלזו (של רבינו הזקן) על תורת החסידות, פסקו בבי”ד של מעלה, אשר בכל ענין של תורה יראת שמים ומדות טובות, תהי’ יד מקושריו והולכי בעקבותיו על העליונה. (נדפס בספר קיצורים והערות לתניא, סוף עמוד קכ”ב). וגם בזה אין הכוונה לצעקה על העבר, כי אם בהנוגע לעתיד.

ד) לכתבו אודות יסוד מוסד חבד”י במקומו עתה, – כנראה אין המקום מוכשר עדיין לזה וגם בכתבו תאור המקום, האישים, ניכר הנ”ל, ואם כן – יש מקום לומר, שיהי’ ליסוד האמור קודם הזמן, השפעה בלתי רצויה על עניני חב”ד שמכבר זמנם במקומו, ובהם – הפצת המעניות.

ה) אודות ביהכ”נ חב”ד, – צריך לברר באם אינו קשור במחלוקת וכו”ב, ובמקום ספק, הרי הכלל הוא, שב ואל תעשה עדיף, ובפרט שיש מקום בשכל לומר, שכשאין ביהכ”נ חבד”י מיוחד, יש לדרוש בכל ביהכ”נ ענין חבד”י, משא”כ כשיוכלו לומר שלענינים אלו הוקצב בנין פלוני וכו’. ובפרט שצריך עיון אם יש כדי לחלק לאיזהו מקומן.

ו) ע”פ הנ”ל מובנת ג”כ השקפתי בשאלתו, באם ימשיך ללמוד תניא מאמרים וכו’ אף שלפעמים השומעים שואלים שלא כדבעי, דפשוט לדעתי – שעליו להמשיך ועוד להוסיף, ובפרט שסו”ס גם המקשה, הרי זה מתוך זהירות יתירה וכבוד, ואת”ל הרי איפכא מסתברא, וכמאמר חז”ל במקום שאין

אין לך דבר שאין מעורב בו טו”ר: לקו”ת להאריז”ל פ’ בראשית ד”ה ונבאר מעלת אדה”ר. וראה גם בסה”מ תרנ”ט ע’ קעו.

מעז יצא מתוק: שופטים יד, יד.

כמ”ש ואתהלכה ברחבה: תהלים קיט, מה.

יסוד מוסד חב”ד: כנראה הכוונה להקמת ביה”ס של הרשת.

ביהכ”נ חב”ד: ברבות הימים, לאחר התרחבות קהילת חב”ד בעיר הוקם מניין חב”ד, שאף זכה למענות קודש מהרבי (בתשובה לשאלה אודות העברת המניין לבית-הכנסת עץ חיים).

כמאד”ל במקום שאין איש וכו’: אבות פ”ב מ”ה.

אנשים דוקא השתדל להיות איש, ואם היו כולם חכמים כולם נבונים וכולם זקנים, לא הי' הכרח כ"כ שילמוד לפניהם.

ז) לכתבו אודות הנשימה שלו, קרוב לודאי, שזהו ענין הקשור בעצבים = נייערווין = וכשיקרא ק"ש שעל המטה ביחד עם כוונה כללית, שהפני' הוא למי שעומד עליו כהאמור בסדר הק"ש, ה' צלך על יד ימינך, הרי פשוט שכל ענינים בלתי רצויים אין להם מקום כלל וכלל, וגם בהנוגע לבריאות ככה, שהרי כדונג נמסו וכו'.

ח) מובן שאין זה שולל דרך הטבע, ז.א. הנהגה מתאימה להוראת הרופא – שהרי העולם מסודר באופן כזה, [ומבואר הטעם בקונטרס ומעין בפירושו הכתוב, וברכך ה"א בכל אשר תעשה דוקא], וישאל ג"כ את להרופא, האם כדאי לעשות הפסק בין אכילה לשינה יותר ממה שרגיל הי' עד עתה.

ט) בהנוגע לחינוך בנו אלתר בצלאל שי' = הנה כיון שהמלמד במקום שכותב, ירא שמים כו' בלא חכמות וכו' מובן שנכון הדבר, ויהי רצון שהוא וזוגתו תחי' יגדלוהו ואת כל ילידיהם שיחיו לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

י) ת"ח על הבשו"ט מהולדת הבת למרת רחל רות תחי', ובהוספה ששלומה מניח את הדעת, ויהי רצון שתחזור לאיתנה ובעצמה תבשר טוב בעיני'.

יא) לכתבו שמי שהוא אמר בעת לימודם, שביכולת השי"ת לברוא באופן שלא יצטרך להיות בן תמיד כח הפועל בנפעל, ותגובתו על זה.

הנה ע"ד ומעין הנ"ל בשתי הנקודות מדובר בדא"ח בכ"מ,

א) שאף שעשר ספירות הן, ובדיוק החלטי עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר, הנה ביכולת השי"ת שתהי' הבריאה באופן דספירות אין קץ, וכן הוא גם עתה בלפני הצמצום, אלא שרצה השי"ת שתהי' הבריאה באופן האמור, וע"פ חוקים שקבע, ובכללות – רצה בעולם שההתנהגות ע"פ השכל,

ה' צלך על יד ימינך: תהלים קכא, ה.

כדונג נמסו: תהלים צו, ה.

הטעם בקונטרס ומעין: מאמר יז פ"א, מאמר כג פ"א, מאמר כה פ"א.

המלמד במקום שכותב, ירא שמים כו' בלי חכמות: הרה"ח ר' לייבוש שטיין ע"ה, מחסידי קרעטשניף, שלימד בת"ת קרעטשניף בקרית אתא.

מי שהוא אמר בעת לימודם: הרה"ח ר' אברהם הופמן ע"ה (אביו של ר' הלל הופמן ע"ה שמענה הרבי אליו מתפרסם לקמן), שהיה מהמשתתפים הקבועים בשיעור דא"ח.

אלא שרצה השי"ת שתהי' הבריאה באופן האמור: לקו"ת מסעי צה, א.

עשר ולא תשע, עשר ולא אחד עשר: ספר יצירה פ"א מ"ד.

ומזה משתלשלים כל הענינים עליהם מדובר, בסגנון ”שצריך להיות דוקא באופן כזה”, ובאופן הנקודה דתמידות הבריאה.

(ב) המדובר במאמרים ושיחות בהנוגע להעבודה, אשר קרך בדרך = אפגעקילט = שהלעו”ז בא בטענה, מהו הרעש והתפעלות, [אפילו בנסים כאלה דקרי”ס ויציאת מצרים], שהרי זהו כלא וכאין לגבי יכולת השי”ת שהוא נמנע הנמנעות, והאמת כן הוא, שלגבי יכולת השי”ת אין זה תופס מקום כלל, [בפרט ע”פ המבואר בדא”ח דאמיתת היכולת הוא לפני סדר ההשתל’ והצמצום], ולעתיד כשישאלוהו מעין האמור, הרי יכול להשיב ע”פ האמור, ולומר, שבהנחה זו, יש לבטל ח”ו ברכת הנסים, השמחה דזכר ליציאת מצרים וכו’, ואם שמחים כשרואים הרחבה בפרנסה, רפואת החולי וכו’ שמברכים ומודים להשי”ת על זה, ואין מבלבלת המחשבה, דאין זה תופס מקום כלל, כיון שתופס מקום לגבינו, לגבי זה שנצטוו לשמוח, עאכו”כ בענינים כללים שבהם תלוי’ כל הבריאה.

(ב) הערה כללית, = (להתמרמרות שבמכתבו, ש) הרבה יותר גרוע כשאין השומעים מגיבים כלל על הנלמד ומדובר, ויוצאים ידי חובתם בשמיעה בעלמא, משא”כ כשמתענינים ושואלים וכו’, והוא ע”ד החילוק דנה”ב דשור כשב או עז (קוני’ התפלה פ”ח)

ולהודעתו אודות יום הולדת שלו ושל ב”ב שי’,

בעת רצון יזכירום על הציון הק’ של כ”ק מו”ח אדמו”ר וצוקללה”ה מבג”מ [נבג”מ] זי”ע לשנת הצלחה בכל עניניהם.

ולהודעתו ממצב זוגתו תחי’

השי”ת ימלא ימי הריונה כשורה ובקל, ותלד זחו”ק בעתה ובזמנה כשורה ובנקל.

בברכה לבשו”ט בכל האמור

מתוך שמחה אמיתית מ. שניאורסאהן



המדובר במאמרים ושיחות בהנוגע להעבודה: ראה אוה”ת דרושי פ’ זכור ס”ע א’תשצה ואילך. סה”מ תרל”ב ח”א ס”ע קצו ואילך. תרס”ה ע’ רטו. עטר”ת ע’ רצד. פר”ת ע’ רצג. תש”א ע’ 73. ועוד.  
אפגעקילט: = קירר.



מכתב כללי-פרטי

"אל המשתתפים בהתועדות חג הגאולה י"ט כסלו בבהכנ"ס המרכזי בקרית אתא, אשר בארצנו הקדושה תבנה ותכונן במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו"

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

נחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי  
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ערב ש"ק פ"ב בא אל פרעה, ה"תשכ"ט  
ברוקלין, נ.י.

אל המשתתפים בהתועדות חג הגאולה י"ט כסלו  
בבהכנ"ס המרכזי בקרית אתא, אשר בארצנו הקדושה  
תבנה ותכונן במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו  
ה" עליהם יחיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתב מצד פ"ג שיקרא בעת רצון על הציון הק"ו.

ובעמדנו ימים ספורים לפני יום העשירי בשבט, יום ההילולא של  
כ"ק מו"ח אדמו"ר ונשען על מחז"ל אין מזרזין אלא המזרזין,

הנני לעורר ע"ד התחזקות והוספה בהליכה בדרך ישרה אשר הורנו  
מדרכיו ונלכה באורחותיו

במעשה בפועל בשלשת הדברים (הקווין) שעליהם העולם עומד - כולל  
העולם קטן זה האדם - תורה ועבודה (תפלה) וגמ"ח,

ביחד עם התשובה - שאז המעשים טובים ומאירים,

ובלשון הרמב"ם שאז מקבלין אותן (המצות שעושה) בנחת ושמחה כו'  
ולא עוד אלא שמתאווים להם,

שגם התשובה צ"ל בכאו"א וכמחז"ל להיות כל ימיו בתשובה (עילאה),  
להוציא ולהעלות נפשו האלקית מגלותה להשיבה אל בית אביו (כל ימיו  
בחיים חיתו בעוה"ז) שהא כלולה ומיוחדת בו יח"ע ע"י שישים כל מגמתו  
וחפצו בתורה ומצות,

כי המעש"ט שעושה משיבין (נפשו שהיא) חלק ה" למקורא ושרשא דכל  
עלמין.

זאת בעבודת ה" במילי דשמיא ובמילי דעלמא ידועים דברי נשיאנו  
בעל ההילולא אשר מסוגל הוא היום הזה להתקשר בעץ החיים כו' להושע  
בבני חיי ומזוני רויחיו.

ובברכת הצלחה ולהתועדות פעילות  
בתורה ועבודה וגמ"ח ובאופן גדול  
והולך

ערב ש"ק: שייך לתשובה (ראה אגה"ת ספ"י). (ש"ק פ"ב בא: שנת ה"תש"י -  
נסחלק כ"ק מו"ח אדמו"ר. אין מזרזין: במדב"ד פ"ז, ז. (עד"ז מכות  
כג, א). בדרך. באורחותיו: אגה"ק סי' זך. ולהעיר מזה"ב רטו, רע"א.  
זה"ג ס"פ קדושים. לקו"ח שה"ש (יב, ב). בשלשת הדברים (הקווין): וי"ל  
שאלו הן ג' הדברים "אמונה ויראה ואהבה" שבאגה"ק הנ"ל (והביאור).  
ועפ"ז מובן סדרן שבאגה"ק. שעליהם. וגמ"ח: אבות פ"א מ"ב. וראה לקו"ח  
שלח מט, ב. ד"ה על ג"ד ה"ש"ח. כולל. האדם: לפירוש הראשון בפרישה  
(ריש שח"מ) אדרבא עיקר כוונת המשנה להאדם. העולם קטן זה האדם:  
תנחומא פקודי ג. ועבודה (תפלה): שבמקום קרבן תיקונה (ברכות כו, א).  
נצ"ק מתענות (רז, ר) חדר הכרונת דוקא) ונחמא ענינה (מתענות כו, א).





## טו



מכתב כללי-פרטי

אל "המשתתפים בהתועדות חג הגאולה  
י"ט כסלו בקרית אתא אשר באה"ק תובב"א"

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, יום ג' בשבת,  
ב' דחנוכה,  
ה'תשל"ב, ברוקלין, נ. י.

כבוד המשתתפים בהתועדות חג הגאולה  
י"ט כסלו בקרית אתא אשר באה"ק תובב"א

ה' עליהם יהיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתב מ"יום הגאולה י"ט כסלו.

במלאות שבעת ימים מיום י"ט כסלו יש להעיר:

קביעות שנה זו -

בנוגע ליום בשורה הוא יום י"ט כסלו, זכרון ל"ט כסלו דגאולת אדמו"ר  
הזקן (בשנת תקנ"ט) -

מיוחדת בזה שהוא יום שהוכפל בו כי טוב,

אחד הציונים-שבחים דזמן גאולת אדמו"ר הזקן וכלשונו במכתבו ממשר גאולתו:  
יום אשר עשה ה' לנו יום י"ט כסלו יום ג' שהוכפל בו כי טוב יום הילולא רבא  
דרבינו הקדוש נ"ע.

כמה ענינים בכפילת הטוב - מתחיל ממחז"ל טוב לשמים וטוב לבריות, תורה  
(לקח טוב) ומצות (מעשים טובים וכללותם - מצות הצדקה), ובל"א אדמו"ר הזקן  
מהאריז"ל שיש ב' מיני נשמות בישראל נשמות ת"ח העוסקים בתורה כל ימיהם ונשמות  
בעלי מצות העוסקים בצדקה וגמ"ח.

וככל הענינים בקודש - כל אחד מהנ"ל כלול מחברו. ולדוגמא: תורה - ת"ח  
לרבים; צדקה וגמ"ח - כמעשה אבות, גמ"ח דאברהם אשר נטע אשל וכל עובר ושב  
אכלו ושתו כו' אמר להם כו' משל אלקי עולם אכלתם הודו ושבתו וברכנו למי שאמר  
והי' העולם.

והמעשה עיקר, אשר (גם) הקביעות דיום זכאי - י"ט כסלו - דשנה זו (כמו -  
דשנת הגאולה) ביום שהוכפל בו כי טוב,

תעורר את כל אחד ואחת וביתר שאת וביתר עז לעשי' כפולה ומכופלה: ת"ח  
ות"ח דרבים, גמ"ח וגמ"ח בגשם וברוח גם יחד,

מיסודים וחדורים אהבת השם (שהיא מיסודי התורה ושרשה ומקור לכל רמ"ח  
מ"ע) ואהבת ישראל (שקיומה זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא כו'),

עשי' כדבעי לי' למיעבד ועוד יותר - עשית מהדרין, ועוד יותר - מהדרין  
מן המהדרין,

וכהוראת ימי חנוכה - דמנהג הפשוט במצות היום - הדלקת נרות חנוכה הוא  
כמהדרין מן המהדרין.

בברכה



טז



מכתב ברכה "אל המשתתפים בשיעור לימוד דא"ח בקרית אתא"

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מונחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, י"א ניסן ה'תשל"ט  
ברוקלין, נ. י.

אל המשתתפים בשיעור לימוד דא"ח  
בקרית אתא אשר באה"ק תובב"א

שלום וברכה! המכ"ח נחקבל. ה' עליהם יחיו

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא  
עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע  
ברכתי לחג כשר ושמח ולחירות אמיתית, חירות  
מדאגות בגשם ומדאגות ברוח - מכל דבר המעכב  
עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה  
כולה.

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו  
חורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל  
היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

ענין בברכת החג

ח"ח על הברכות. וכבר מלתי אמורה בחוה"ק:  
ואברכה (ה' מקור הברכות) מברכיך, בברכתו של  
הקב"ה שחוספתו מרובה על העיקר.

ב”ה, י”א ניסן ה’תשל”ט  
ברוקלין, נ.י.

אל המשתתפים בשיעור לימוד דא”ח  
בקרית אתא אשר באה”ק תוכב”א  
ה’ עליהם יחיו

שלום וברכה!

המכ’ נתקבל.

ולקראת חג המצות, זמן חירותנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הגני בזה להביע ברכתי לחג  
כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח – מכל דבר המעכב עבודת ה’  
בשמחה ובטוב לבב.

ולהמשיך מחירות ושמחה זו בימי כל השנה כולה.

ובפרט שעבודת ה’, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום  
וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו.

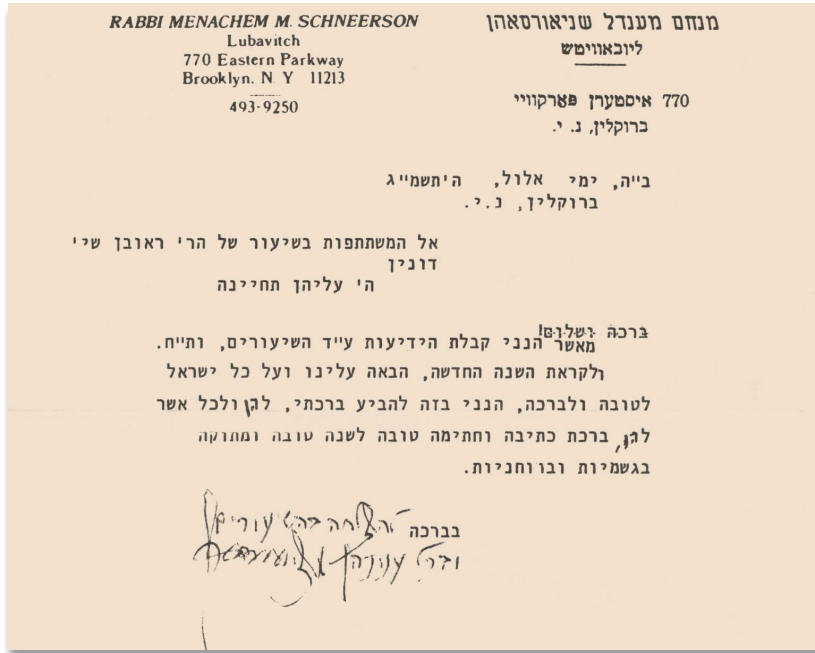
בכבוד ובברכת החג מ. שניאורסאהן

ת”ח על הברכות. וכבר מלתי’ אמורה בתוה”ק; ואברכה (ה’ מקור הברכות) מברכיך, בברכתו של  
הקב”ה שתוספתו מרובה על העיקר.





מכתב ברכה "אל המשתתפות בשיעור של הר' ראובן שי' דונין"



ב"ה, ימי אלול, ה'תשמ"ג  
ברוקלין, נ.י.

אל המשתתפות בשיעור של הר' ראובן שי'  
דונין ה' עליהן תחינה

ברכה ושלום!

מאשר הנני קבלת הידיעות ע"ד השיעורים, ות"ח.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי, להן  
ולכל אשר להן, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכה להצלחה בהשיעורים  
ובכל עניניהן מ. שניאורסאהן

אל המשתתפות בשיעור של הר' ראובן שי' דונין: שיעור תניא אותו היה מוסר הרב דונין מידי שבוע בקרית אתא.



מכתב ברכה אל "המשתתפים בשיעורי תורה"

**RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON**  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213  
493-9250

מחוס מענדל שניאורסאהן  
לובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ.י.

בייה, ייט-כ"ף כסלו  
ב-ג פ' וישב, ה'תשמ"ו  
ברוקלין, נ.י.

המשתתפים בשיעורי תורה  
בבית הרב אזולאי שי"  
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

המכי נתי ותייח.

וכהוראת אדמו"ר הזקן בעל הגאולה דימים אלה -  
באגה"ק שלו הידועה דיפוחתין בברכה" -

פתיחת מכתבי זה בברכה לכל המצטרך בגו"ר - כולל  
לבשו"ט תכה"י,

וכהוראת ימי חנוכה הקרובים וסמוכים - להוסיף  
ולהעלות בקודש, בכל עניני טוב,

שמרי גם כל י"ז גשמי - כל היעובד את הוי' בשמחה  
ובטובת הנפש הטוב הזה מסיר ממנו כל הדברים המונעים מתומ"צ,  
ומשפיע וימחזיק את ידו לעשות" התומ"צ.

- כדברי הרמב"ם הידועים (הלי תשובה פ"ט).

בברכת חג הגאולה  
ולימי חנוכה שמחים  
ומאירים

מאירים גם בימים שלאחריהם  
בכל ימות השנה

ב"ה, י"ט-כ"ף כסלו  
ב-ג פ' וישב, ה'תשמ"ו  
ברוקלין, נ.י.

המשתתפים בשיעורי תורה  
בבית הרב אזולאי שי'  
ה' עליהם יהיו

שלום וברכה!

המכ' נת' ות"ח.

וכהוראת אדמו"ר הזקן בעל הגאולה דימים אלה – באגה"ק שלו הידועה ד"פותחין בברכה" –  
פתיחת מכתבי זה בברכה לכל המצטרך בגו"ר – כולל לבשו"ט תכה"י.  
וכהוראת ימי חנוכה הקרובים וסמוכים – להוסיף ולהעלות בקודש, בכל עניני טוב,  
שהרי גם כל טוב גשמי – כל ה"עובד את הוי' בשמחה ובטובת הנפש הטוב הזה מסיר ממנו כל  
הדברים המונעים" מתומ"צ, ומשפיע ו"מחזיק את ידו לעשות" התומ"צ.  
– כדברי הרמב"ם הידועים (הל' תשובה פ"ט).

**בכבוד**

ובברכת חג הגאולה  
ולימי חנוכה שמחים  
ומאירים  
מאירים גם בימים שלאחריהם,  
בכל ימות השנה מ. שניאורסאהן



## יט

### אקח גם אני משלך

לר' ראובן, כיון שהוא זה שעודד אותו לפעול ברישום לאותיות בס"ת.

מענה הרבי הנדיר מסוגו היה "אי"ה אקח גם אני משלך", והפי' בדרך אפשר, שכשם שר' הלל מסר לר' ראובן חצי מהזכויות בגלל שהוא עודד אותו על כך, הרי כיון שהרבי הוא יוזם ומחולל התקנה הרי גם הוא 'יקח' חלק מהזכויות.

הרה"ח ר' הלל הופמן ע"ה היה מהפעילים ביותר באה"ק ברישום יהודים לספרי התורה הכלליים. מדי יום היה עובר ר' הלל מדלת לדלת ברחבי הארץ ורושם ילדים ומבוגרים לאותיות בס"ת.

במכתב זה ששלח הרב הופמן לרבי עם הרה"ח ר' ראובן דונין ע"ה, מבקש הוא מהרבי שחצי מהזכויות בפעילות זו יעברו

בס"ד יום האילון תלזה אחריה לנסן. היתלמה  
הנני בא בכתב ומתלמת יבי בגילוי קדתי לפני כבוד  
קדושת אדמו"ר שליט"א. באשר אני עוסק זה כמה  
לנים ברישום ומכירת אותיות בספר תורה הכללי.  
ובספר תורה של יאדי ילטיאן בלתיחות כבוד קדושת  
אדמו"ר שליט"א

להיות וכל ההתפוררות אסוק בקבר זה בא ע"י  
ידי כבוד הרב ראובן בן פייגא רייציל דונן שליט"א  
שעזר אותי והמריץ אותי לעסוק בזה.  
הנני מוסר גילוי קדתי לכל הפדויות ורישום  
ומכירת אותיות בספר תורה הכללי. ובספר תורה  
של יאדי ילטיאן. שנעשו ע"י ידי בזכר ובהנה.  
וכן מה שיישלו ע"י ידי בעתיד. הנני מוסר  
לכבוד הרב ראובן בן פייגא רייציל דונן שליט"א  
חצי הזכויות ויתתגב וייקחן לאבותי ואצולתי  
ואני והוא לני שותפים בקבר זה

י"א"ה אקח גם אני וע"כ באתי עה"ה בלב שלום  
משלך"  
בדיני קדש נ"ך אדמו"ר שליט"א לפי תפילה  
קצרה לאחרי גילוי ה"ל בן קבורה הוספתי  
ע"י משה צ'יקני. ראובן בן פייגא רייציל דונן

בס"ד יום ראשון תשעה לחודש ניסן, ה'תשמ"ה

הנני בא בכתב וחתימת ידי בגילוי דעת לפני כבוד קדושת אדמו"ר שליט"א, באשר אני עוסק זה כמה שנים ברישום ומכירת אותיות בספר תורה הכללי ובספר תורה של ילדי ישראל בשליחות כ"ק אדמו"ר שליט"א.

שהיות וכל ההתעוררות לעסוק בדבר זה בא על ידי כבוד הרב ראובן בן פייגא רייזל דונין שליט"א שעורר אותי והמריץ אותי לעסוק בזה, הנני מוסר גילוי דעת שכל הפעולות ורישום ומכירת אותיות בספר תורה הכללי, ובספר תורה של ילדי ישראל, שנעשו על ידי בעבר ובהווה, וכן מה שייעשו על ידי בעתיד, הנני מוסר לכבוד הרב ראובן בן פייגא רייזל דונין שליט"א חצי הזכויות וייזקף וייחשב לטובתו ולזכותו ואני והוא שני שותפים בדבר זה.

וע"ז באתי עה"ח בלב שלם ובנפש חפצה

הלל בן דבורה הופמן

\*

"אי"ה אקח גם אני משלך"

דברי הוד כ"ק אדמו"ר [אדמו"ר] שליט"א בצפי'ה לאחדות בגלוי עם משיח צדקנו.

ראובן בן פייגא רייזל דונין





# זְכוֹרֵנוּ לְפָנֶיךָ בְּשִׂחָה לְעֵד בְּסֵפֶר יוֹחֵק

ספר זה מוקדש

לזכר נשמת

ר' דניאל בן חכם אליהו

הנולד מן רחל נניקאשוילי ע"ה

הנתינה היתה דרכך, כך יזכרוך רבים, באצילות נפשך,  
אהבתך ורוחב ליבך, תיזכר בליבנו לעד!

גלב"ע י"ד בסיון ה'תש"פ

ת.ג.צ.ב.ה.

תרומת בני משפחתו

רעייתו מרת נטלה (שמחה)

ובניו

אלי, שבתאי ויוסי

ובני משפחותיהם שיחיו

נ"ר

לע"נ

יוסף בן אליהו ומרים ע"ה

גלב"ע ב' כסלו ה'תשל"ד

שמחה סימי בת חיים ואסתר ע"ה

גלב"ע י"ב אייר ה'תשע"ג

אליאב

בנימין בן יוסף ויעל ע"ה

מור

גלב"ע ט"ו ניסן ה'תשמ"ז

ת.נ.צ.ב.ה

ולזכות משפחת מור שיחיו

לשפע ברכה והצלחה בכל עניניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

הנגיד החסידי איש החסד רב הפעלים

הרה"ח ר' אליהו

בן רחל נעמי שי'

וזוגתו מרת יונה נחמה

בת מטיל לאה תחי'

וכל יוצ"ח שיהיו

שלוסברג

להצלחה רבה בכל עניניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה ועשירות מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ

ר' אליעזר בן ר' מאיר ע"ה  
מרת שושנה בת אסתר בלהה ע"ה

איגל

ר' ירחמיאל בן הירש יוסף ושרה בלומה הי"ד

אורבן

מרת אסתר בת נפתלי הר"ן ולאה ע"ה

שטאובר

נתרם ע"י ולזכות משפחות אורבן ואיגל

לזכות

איש החסד

ר' בניהו בן גאולה

וזוגתו מרת טלאור בת אורנה

ובנם נתנאל שלום בן טלאור

שיחיו

ולזכות

הרב משיח בן סוזן

וזוגתו מרת גאולה בת אסתר

שיחיו

בן דוד

לשפע ברכה והצלחה בכל עניניהם מתוך בריאות נכונה

והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות

לאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

גבריאל בן ברטה שי'

קקזנוב

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו  
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לע"נ

ר' אלטר מאיר בן אברהם אליהו ע"ה

ולזכות

רבקה דינה בת חישא

לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע

ולזכות הרה"ת רוני בן רבקה שי' ומשפחתו שיחיו

פלייש

להצלחה מופלגה בכל עניניהם

בהרחבה מופלגה בגו"ר

לזכות

החתן יעקב מאיר בן לטיסיה שרה  
והכלה אסתר ליזה שנה בת מזל טוב

חדד

לרגל יום התונתם בי"א במנחם אב  
שיזכו להקים בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה והחסידות

ולזכות

ר' פיליפ מרדכי שי' חדד  
להצלחה רבה ומופלגה בכל  
עניניו מתוך הרחבה



לע"נ

דורה ודוד ע"ה

בלובל

ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות

בגם מרדכי שי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו מתוך הרחבה

לזכות

דינה רות בת סופיה

שלום דובער מיכאל בן מרים

אוראל בן יפית

מעייזן בת יפית

מעייזן ברכה בת דינה רות

איתן מנחם בן דינה רות

אור בת פאני

ראובן הכהן בן מינה

חיים עזריאל שמואל בן אסתר גיטל

ורעייתו מרים בת חסידה

וכל יוצאי חלציהם

שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם  
בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה

ולזכות

יצחק בן חוה רחל

אפרת יוכבד בת כרמלה

שניאור זלמן דוד בן אפרת יוכבד

לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע



לע"נ

הרה"ח ר' ברוך בנדיט

בן הרה"ח ר' משה יצחק ע"ה

ולדמן

גלב"ע כ"ט מנחם-אב ה'תשע"ט



לע"נ

דוד בן ראובן וסביחה ע"ה

דליה בת חנה ע"ה

שמש

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ

רינה בת סעידה ע"ה

ולזכות משפחת סלהוב שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם  
בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה

לע"נ

הרה"ח ר' יעקב שלמה

בן הרה"ח ר' חיים דוד ע"ה

וילהלם

ולזכות כל יוצ"ח שיחיו להצלחה רבה ומופלגה  
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לזכות

יהודה ראובן בן רחל שי'

ויזמן

ומשפחתו שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם  
בגשמיות וברוחניות ובטוב הנראה והנגלה



לע"נ

הרה"ח ר' מרדכי בן ר' משה מאיר ע"ה

אברמוביץ

מראשוני ומייסדי קהילת חב"ד קרית אתא  
ולזכות כל משפחתו שיחיו

לע"נ

עמוס בן מיסה ע"ה

גלב"ע כ"א כסלו ה'תשע"ח

שלמה בן שושנה ע"ה

גלב"ע ב' חשון ה'תש"ע

דוריס בת שרה ע"ה

גלב"ע יו"ד שבט ה'תשס"ה

ויקטור בן דוריס ע"ה

גלב"ע ט"ז אלול ה'תשע"ו

ת.ג.צ.ב.ה.

ולזכות משפחת גואטה להצלחה רבה



לזכות

הבחור יצחק בן שרה שרונה שי'

לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע



לע"נ האשה החשובה

מרת גוליאט בת אולגריין

ולזכות בני משפחתה שיחיו

להצלחה רבה ומופלגה מתוך בריאות נכונה

לע"נ

מו"ר אבי ר' דוד שלמה

בן ר' יעקב ע"ה פריץ

ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י ולזכות

הרב אליהו שי' פריץ

ומשפחתו שיחיו



לע"נ

מרת יפה בת ר' דוד ע"ה

גרז'

ולזכות כל יוצאי חלציה שיחיו להצלחה רבה ומופלגה  
בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה



לע"נ הורינו

ר' יצחק בן חמה ע"ה

ומרת זוהרה בת אסתר ע"ה

ולזכות משפחת אוטמזגין

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם

לע"נ

הורינו היקרים

מסעוד בן פרחא ע"ה

רחל בת רוחמה ע"ה

ולזכות משפחת סעדון להצלחה רבה



לזכות

מרת יפה בת טובה

ומרת עליזה בת יהודית

לרפואה שלימה וקרובה למעלה מדרך הטבע

ולזכות ששון הר-סיני

להצלחה רבה ונחת מהילדים מתוך בריאות איתנה



לזכות

דורית בת רחל

שירי בת יעל

לרפואה שלימה וקרובה תומ"י ממש

ולזכות משפחת אבוקסיס

לזכות

הרב חיים שמעון גר בן שושנה

ורעייתו מרת מזל בת מרים

אליטוב

לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריאות  
איתנה והרחבה מופלגה בגשמיות וברוחניות

נתרם ע"י ולזכות משפחת אסולין, שלוחי כ"ק אדמו"ר לבית אליעזר, חדרה

הרה"ת אליהו שי' ורעייתו מרת נחמה מרים תחי'

ובניהם: משה ורעייתו דבורה לאה, אסתר חיה ובעלה נתנאל בן מעש,  
חנה ובעלה ישי אלגזי, שושנה ובעלה מנחם לוי, ישראל ורעייתו מושקא,  
יוסף יצחק ורעייתו חנה, שמואל ורעייתו דבורה לאה,  
תהילה גאולה, מנחם מענדל והודיה דבורה לאה



לזכות

הרה"ת ר' שבתאי שי'

ורעייתו מרת זהבה מלכה תחי'

וילדיהם שיחיו

ויינטראוב

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם מתוך בריאות נכונה  
והרחבה אמיתית בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה  
ויגרמו נחת רוח רב לנשיא דורנו כ"ק אדמו"ר

לע"נ

הרה"ת אריאל ב"ר ניסן ע"ה

צדיק

פעיל נמרץ בהפצת היהדות והמעיינות וכיחוד ב'מבצע תפלין'

בתוך מ"ה הנספים קדושי מירון

ת.נ.צ.ב.ה



לזכות

משפחת השלוחים למדינת אסטוניה

הרה"ח ר' אפרים שמואל בן לאה

וזוגתו מרת חנה בת טובה גיטא

וילדיהם

מנחם מענדל, יהושע מרדכי, חיה מושקא, יעקב, ברכה רישא רחל, יוסף  
יצחק, שושנה בלומא, לוי, שיינא, אלימלך, שטערנא

שיחיו

קוט

לחיזוק ההתקשרות לב"ק אדמו"ר ולהצלחה רבה ומופלגה  
בכל עניניהם ובפרט בעבודת השליחות

ולע"נ

הבחור דניאל מענדל ע"ה בן תבלחט"א חנה

לע"נ

הגאון החסיד, 'חוזר' ראשי דב"ק אדמו"ר

ומשפיע ראשי בישיבת תומכי תמימים

ליובאוויטש המרכזית בבית חיינו 770

חינך אלפי תמימים בלימוד הדא"ח

ובהתקשרות אמת לרבינו נשיאנו

הרה"ת ר' יואל ב"ר רפאל נחמן

הכהן ע"ה כהן

גלב"ע ו' מנחם אב ה'תשפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות

אנשי קהילת חב"ד בעירנו  
וכלל תושבי העיר

הנותנים ידיהם להחזקת ושגשוג

ישיבתנו הק'

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם מתוך  
הרחבה ועשירות בגשמיות וברוחניות, שמחה  
וטוב לבב

לזכות  
חברי הנהלת ישיבתנו הק'

מייסד הישיבה ורב העיר  
הגה"ח הרב חיים שלמה דיסקין שליט"א

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

רבני הישיבה  
הרה"ת הרב יצחק שמחה מקוביץקי שליט"א

הרה"ת הרב שלום יעקב בוקיעט שליט"א  
ומנכ"ל הישיבה

הרה"ת הרב מאיר שי' גול

יאריכו ימים על ממלכתם מתוך הרחבה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר,  
ובעבודת הקודש אשר עליהם, להעמיד תלמידים ראויים לשמם  
ולהעמידם בקרן אורה, להיותם 'נרות להאיר' חשכת הגלות, עדי  
התגלות משיח צדקנו כגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

לזכות

# תלמידי הישיבה

'התלמידים השלוחים' ה'תשפ"א

המתעתדים לנסוע ע"מ ללמוד 'שנה תמימה' בישיבת תו"ת המרכזית  
אשר בד' אמות נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר

הת' משה דוב הלוי שי' וייס

הת' מאיר משה שי' אלבוים

הת' שמעון שי' ויספיש

הת' מנחם מענדל שי' אסולין

הת' יעקב אהרן הכהן שי' כפר

הת' מנחם מענדל שי' גרינברג

הת' ברוך הלוי שי' לוי

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ

הת' מנחם מענדל שי' פבזנר

הת' חיים דוד נטע שי' וויכנין

הת' מנחם מענדל שי' קוט

הת' מנחם מענדל שי' וורצ'וב

הת' משה זלמן שי' קסטל

הת' ישראל שי' ויינטראוב

הת' יהודה שי' שפיגל

להצלחה רבה ומופלגה בעלי' מחיל אל חיל בלימוד

התורה בהרחבה והפלגה מתוך מסירה ונתינה,

ובהרחבה בכל עניניהם הפרטיים בגו"ר, מתוך שמחה

וטוב לבב, ויקבלו פני משיח צדקנו בפועל ממש

מוקדש

## להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל  
ובפרט מתלמידי התמימים – "דעם רבינ'ס קינדער"  
ובקרוב ממש נראה בקיום הנבואה העיקרית –  
אשר "לא לתר לגאולה", ו"הנה זה משיח בא"  
וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה  
מאתי תצא", תיכף ומיד ממש