

קובץ  
הערות  
התמימים ואנ"ש  
• מאריסטאון •





קובץ  
הערות  
התמימים ואנ"ש  
• מאריסטאון •



שבעים הערות וביאורים  
לכבוד שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר זי"ע

יו"ל ע"י מערכת  
הערות התמימים ואנ"ש  
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש - מאריסטאון  
מאריסטאון, ג. דזש. 226 סאסעקס עווניו

חברי המערכת:  
הרב שלום שי' שפאלטר  
ראש המערכת

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם  
הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי  
הת' מאיר שלמה שי' שם טוב  
הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג

סייעו בעריכה:  
הת' השליח מנחם מענדל שי' לאופר  
הת' השליח מענדל שי' גופין

---

ניתן לשלוח הערות ותגובות  
ל-morristownhaaros@gmail.com

---

KOVETZ HA'AROS HATMIMIM V'ANASH  
Issue #870 (15)

Published and Copyright © 2020

By

RABBINICAL COLLEGE OF AMERICA  
226 Sussex Ave. Morristown, NJ 07960, USA

## פתח דבר

"זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"<sup>1</sup>.

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט, יום מלאות שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע,

שמחים אנו להגיש לקהל שוחרי תורה ולומדיה, תומכיה ומכבדיה, קובץ "הערות התמימים ואנ"ש", הכולל בתוכו שבעים פלפולים, הערות וביאורים בכל חלקי התורה, פרי עטם של רבני ותלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – מאריסטאון.

וכבר ביאר כ"ק אדמו"ר את מעלת מספר השבעים ושייכותו לשלימות הנשיאות וזלה"ק<sup>2</sup>:

"שבעים שנה איז א שלימות אין חיי האדם – כמ"ש "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". די שלימות באשטייט דערפון, אז דער אדם דערגרייכט דעמולט צו דער עבודה פון בירור כל השבע מדות ווי זיי שטייען בשלימות, שבע בלול מעשר (= שבעים). ובפרטיות יותר – גיט מען דעם אדם "שבעים שנה" בכדי צו טאן די עבודה פון בירור השבע מדות ווי זיי זיינען זיך מתלבש למטה, אין דער נפש הבהמית ("ימי שנותינו בהם", "בהם" לשון בהמה) און פון לעו"ז בכלל (ובכללות – די שבעים אומות העולם) און דורך דער עבודה דערגרייכט ער די שלימות פון שבעים, בחי' עי"ן דקדושה, ראי' אין אלקות, ביז די שלימות בזה לעתיד לבוא.

"ועד"ז י"ל בנוגע צו "הרי אני כבן שבעים שנה" פון ראב"ע הנשיא: בכדי צו ווערן א נשיא האט ער געדארפט דערגרייכן די שלימות פון "כבן שבעים שנה", דער בירור פון עניני העולם (וועלכע טיילן זיך אויף שבעים, שבעים אומות וכו'). און דאס האט אים געגעבן דעם כח אז ביי אים זאל ווערן "זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות", אז מ'זאל קענען אויפטאן דעם ענין פון יציאת מצרים (די גאולה ממצרים וגבולים) אפילו שטייענדיק אין א מצב של תחתון ("לילות")."

עכלה"ק.

(1) תהילים קיח, כד (קאפיטל השייך לשנה זו).

(2) סה"ש ה'תשנ"ב ע' 250 ואילך.

וכבר מלתייהו אמורה, אשר הורה כ"ק אדמו"ר – בקשר להכנות ליום יו"ד שבת – בשיחת ש"פ בא ה'תש"נ, וז"ל הק'<sup>3</sup>: "ויבאלד אז יעדער זאך הויבט זיך אן פון תורה – איז כדאי אז אין תורה עצמה זאל מען מאכן א "מוסד" חדש – דורך ארויסגעבן קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו...".

יידוע עד כמה עודד וביקש כ"ק אדמו"ר שתלמידי התמימים, ש"תורתם אומנתם"<sup>4</sup>, ילמדו ויהגו בתורה באופן ד"לאפשה לה"<sup>5</sup>, ולהעלות את חידושיהם על הכתב כדי להגדיל תורה ולהאדירה.



בהזדמנות זו רוצים אנו לעורר את תלמידי התמימים ואנ"ש להשתתף בכתיבת הערות וביאורים ע"מ להדפיסם בקובצי "הערות התמימים ואנ"ש" שיודפסו בעזרת השי"ת בעתיד הקרוב.

הרי ידועים דברי כ"ק אדמו"ר<sup>6</sup> שבכוחו של כל אחד לחדש בתורה "לאפשה לה". וכדאי גם להעתיק כאן משיחת אדר"ח אדר"ר ה'תש"ל: "מה שטוענים שזה עלול להביא הרגשת ישות וכו', הנה כבר מזמן ביטלו חששות אלו, וכפי שהחסידים מספרים שפעם בא חסיד לאדמו"ר האמצעי והתאונן שכשהוא חוזר חסידות ברבים יש לו ישות מזה, והשיב לו האדמו"ר האמצעי "א ציבעלע זאל פון דיר ווערן אבער חסידות זאלסטו חזרן", ואם זה הי' כך בדורו של אדמו"ר האמצעי, עאכו"כ בדורנו שככל שמתקרבים יותר לביאת משיח צדקנו העיקר הוא המעשה בפועל".

ואין מזרזין אלא למזרזין, ובקשתינו שטוחה לכל מי שיש לו הערות וביאורים בכל חלקי התורה שישלחם למערכת, ע"מ להדפיסם בקובצים הבאים שי"ל בע"ה.



ב"ה וזכינו להוציא לאור במשך השנים האחרונות, כמעט מידי שבת בשבתו, גליון קובץ "הערות התמימים ואנ"ש". אולם מאחר וגליונות אלו התפרסמו רק בין כותלי ישיבתנו, ראינו לעצמנו הזכות והחובה לפרסם חלק מהערות אלו בקובץ זה שוב, לתועלת המעיינים והלומדים. חלק מההערות אלו אף הופיעו לכתחילה כשקו"ט בין תלמידי ורבני הישיבה במשך מספר גליונות, ולתועלת המעיינים, שולבו הנה יחד כמקשה אחת.



(3) סה"ש ה'תש"נ ח"א עמ' 272.

(4) ל' הש"ס בכ"מ. ראה שבת יא, א. ועוד.

(5) זהר ח"א יב, ב.

(6) בשיחת ש"פ במדבר-יום ב' דחה"ש תנש"א.

עיטרנו את ראש הקובץ – כפי הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר ש"פותחין בדבר מלכות" – בשיחה מאת כ"ק אדמו"ר, סיום על מסכת קידושין (המסכת הנלמדת השנה בישיבות חב"ד), משיחת כ"ף מנחם-אב ה'שי"ת, כפי שנדפסה בתורת מנחם<sup>8</sup>.

השיחה נדפסה ברשות "ועד הנחות בלה"ק", ותודתינו נתונה להם ע"כ.

בתור הוספה, שמחים אנו לפרסם כאן כתי"ק בפרסום ראשון – קטעים מהגהת כ"ק אדמו"ר על התוועדות דשבת פרשת בא ה'תשמ"ט (ונדפס אח"ז בספר השיחות ה'תשמ"ט חלק א' ע' 199).

לתועלת המעיינים, נוסף בזה ע"י חברי המערכת – לאחר צילום הכת"י, פיענוח הכתי"ק, ועל אחריותנו בלבד.



יש לציין שההערות בקובץ זה סודרו לפי סדר הא-ב של שמות הכותבים, ולא לפי הנושאים<sup>9</sup>. אך בכדי להקל על המעיין למצוא את אשר לבו חפץ – נוסף בזאת תוכן העינים לפי הנושאים, בו מסודרות ההערות וכו' בהתאם לתוכנם.



כאן המקום להודות להגה"ח הרב שלום שי' שפאלטר, אשר עומד כראש המערכת עשיריות בשנים – עבור עזרתו המרובה בעריכת קובץ זה, והתמסרותו המרובה לכל עניני המערכת, כמו"כ ברצוננו להודות להגה"ח הרב שמואל שי' זיאניץ, ר"מ בישיבה, שנעזרנו בו רבות בעריכת הקובץ;

ותודתנו נתונה גם להגה"ח הרב חיים שי' שפירא, מנהל רוחני דישיבתנו הק', שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת התלמידים והישיבה; ולהמנהל כללי, שליח ראשי למדינת נ.דזש., הרה"ח משה שי' הערסאן על מסירותו הנפלאה לכל עניני הישיבה בגו"ר,

יאריך ה' ימים על ממלכתם בעבודת הקודש ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי"ת.



(7) ראה שיחת ב' אייר ה'שי"ת (תורת מנחם התוועדיות – ח"א עמ' 115). וש"נ.

(8) שיחה זו נדפסה ג"כ בהוספות ללקוטי שיחות חלק ט"ז ע' 533, ובאה כאן כפי שנדפסה בתו"מ.

(9) על פי הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה במלברון בשנת תשל"ג.

תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר. ואנו תפילה, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר על זה התבטא כ"ק אדמו"ר<sup>10</sup> שהיא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא"<sup>11</sup> – נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר גו"<sup>12</sup>, ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא", אכיה"ר.

## המערכת

מוצש"ק פ' וארא, יום הבהיר כ"ח טבת, ה'תש"פ  
שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר זי"ע  
מאריסטאון, נ.ד.ז.

---

(10) בשיחת ש"פ נשא תנש"א.

(11) ישעי' נא, ד.

(12) ישעי' כו, יט.



# מפתח ענינים

## דבר מלכות

טו.....סיום מס' קידושין.....  
משיחת כ"ף מנחם-אב ה'שי"ת

## תורת רבינו

א. אופן ההסתכלות על אדם החוטא.....קצח  
הת' קלמן שי' איזאווי

ב. אמירת מזמור לתודה בערב יוהכ"פ.....רנט  
הת' שלמה שי' גליזער

ג. עיונים בגדר מצות חינוך בתורת רבינו.....רסד  
הנ"ל

ד. תקיעת שופר בשבת בבית שני.....רעה  
הת' לוי יצחק שי' גראסבוים

ה. פסולי עדי קיום מדרבנן.....שיד  
הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי

ו. השתתפות הכהן בפדיון הבן בתורת רבינו.....שיט  
הנ"ל

ז. גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה.....שכז  
הת' ישראל ארי' שי' חן

ח. דין חזרה תוך כדי דיבור.....שלא  
הת' לוי שי' טייכטל

ט. ראיית רע בחבירו.....שע  
הת' מנחם מענדל שי' ראד

י. סיכום ביאור רבינו בדין הענקיה.....שצח  
הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג

יא. בענין מסירת נפשו של יוסף.....תיב  
הת' יוסף משה שי' שפאלטר

## קידושין

יב. דיבור אינו מוציא מידי מעשה במעות וס"ת.....קצג  
הת' מיכאל שי' אברהם

יג. תוד"ה עני המהפך בחררה.....קצו  
הת' מנחם מענדל שי' אורכמאן

יד. דין קנין בקידושין.....רט  
הת' שלמה הלוי שי' ארנאו

טו. שיטת התוס' ותוס' הרא"ש בלימוד "קיחה קיחה".....רטו  
הת' ישעי' שי' בעגון

טז. גדרו של שוה כסף.....רלג  
הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן

יז. ביאור ההו"א דהאשה נותנת את כסף הקידושין.....רנה  
הת' דובער שי' גולדמאן  
הת' מאיר שלמה שי' וילהלם

יח. הפירוש דתיבת "לי" לפי התוס'.....רעז  
הת' מנחם מענדל שי' גרינברג

יט. שיטת רש"י בדין מלמד.....רפד  
הת' מאיר שלמה הכהן שי' דערען

כ. בדין היה מדבר עמה על עסקי קידושיה.....רצב  
הת' מנחם מענדל שי' הורוויץ

כא. ביאור השאלה מנלן דמיקניא בכסף.....שב  
הת' גדלי' שי' הרץ

כב. זכות האב בקידושי בתו נערה.....שמו  
הת' שרגא פייוול שי' מישלובין

כג. שיטת הר"ן בסוגיית נתן הוא ואמרה היא.....שנב  
הת' מרדכי שי' סלונים

כד. דין עני המהפך במלמד דרדקי.....שנה  
הת' יהודה שי' פאלטער

כה. ביאור מחלוקת הראשונים ב"אמרה היא".....שסב  
הת' יוסף יצחק הכהן שי' פלדמן  
הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג

כו. הערה בריטב"א דף ו' ע"א.....שסח  
הת' פייול נחום הלוי שי' קארליפסקי

כז. בענין נשים בת"ת.....קס  
הרב יוסף יצחק שי' קלמנסון

כח. שיטת אדה"ז בענין הנ"ל.....קסז  
הנ"ל

כט. שאני בושט ופגם דאבוה שייך בגוייהו.....שפב  
הת' דובער שי' שמוטקין

ל. סוגיא דנתאכלו המעות.....שפה  
הת' יהושע נחום שי' שמוטקין

לא. סימני נערות ובגרות.....שצא  
הת' לוי יצחק שי' שם טוב

לב. שיטת אדה"ז בסוגיית עני המהפך בחררה.....שצד  
הת' מאיר שלמה שי' שם טוב

לג. עני המהפך בחררה.....קעב  
הרב שלום שי' שפאלטר

לד. אי ילפינן קיחה דקידושין מקיחה דעריות.....תכ  
הת' ישראל ארי' ליב שי' ששונקין

## נגלה

לה. פלוגתת התנאים במכירת חמץ לנכרי קודם פסח.....רעא  
הת' שלמה שי' גלייזער

לו. מחלוקת אב"י ורבא בדין ידים שאין מוכיחות.....רצז  
הת' מנחם מענדל שי' הלפרין

- לז. תנור שהסיקן בקליפי ערלה.....שד  
הת' מאיר שלמה שי' וילהלם  
הת' יוסף יצחק שי' שמעירילנג
- לח. דין עוברים בבני נח.....קטז  
הרב מנחם מענדל שי' כהן
- לט. נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני  
חבירו ברבים.....קלד  
הרב יצחק שי' לרמן
- מ. המתרפא בעצי אשירה.....שעג  
הת' חנני' יוסף שי' רודרמן
- מא. קדימת חטאת העוף לעולת בהמה.....קפא  
הרב שלום שי' שפאלטר

## חסידות

- מב. נפש האדם על פי תורת כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע.....לא  
הרב ד"ר גיל שי' אנגלהרט
- מג. עבודתו של לוי ע"פ רוחניות הענינים.....ריב  
הת' שלמה הלוי שי' ארנאו  
הת' דובער שי' דאנאו
- מד. "רחמים פשוטים" הנמשכים מ"רוממות העצמות".....נו  
הרב שניאור זלמן שי' גופין
- מה. סיכום כללי מהמשך תרס"ו.....רמז  
הת' שלמה יוסף שי' גולדבלאט
- מו. ביאור בדא"פ בד"ה באתי לגני תש"כ.....רפ  
הת' ברוך שניאור הכהן שי' דערען
- מז. הערות בד"ה אני לדודי תשל"ב.....רפח  
הת' מאיר שלמה הכהן שי' דערען  
הת' יוסף יצחק הכהן שי' כ"ץ

- מח. שני ענינים בדעת תחתון.....קמד  
הרב אפרים שי' פיקרסקי
- מט. ב' דרגות באין.....קנ  
הרב נפתלי הערץ שי' פעוונזנער
- נ. שייכות א"א ואור הסובב לעולמות.....קנה  
הנ"ל
- נא. "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'".....שסה  
הת' שלום דובער הכהן שי' פרידמן
- נב. בענין חיות כללי.....שעז  
הת' דובער שי' שמוטקין

## הלכה

- נג. קיצור הלכות חוקות עובדי כוכבים.....רג  
הת' קלמן שי' איזאווי
- נד. בקשת מחילה בערב יוהכ"פ.....רמט  
הת' מנחם מענדל שי' גאלדבערג
- נה. גדר ביצה לגבי דין בורר.....רכו  
הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן
- נו. שיטת אדה"ז בכוונה פסולה בסוכה.....נא  
הרב אהרן דוד יצחק שי' גאנץ
- נז. מחלוקת הפוסקים אם מותר לאחוז פרוסה יותר מכביצה.....רלז  
הת' משה שי' גארדאן
- נח. חידוש אדה"ז בחילוק בין שותפות של שדה ושאר מיני שותפות.....ס  
הרב מנחם מענדל שי' ווייס
- נט. גדר סברת "הואיל" לשיטת אדה"ז.....ע  
הרב שמואל שי' זאיאנץ
- ס. גדר הבדלה שלא בזמנה בשבת ויו"ט.....פו  
הנ"ל

- סא. דין טבילה בעיו"כ..... צט  
הנ"ל
- סב. ביאור על שולחן ערוך הרב סימן שצח סעיף ז'..... קד  
הרב אליעזר יוסף שי' טונק
- סג. נר שבת בימינו..... שלו  
הת' מנחם מענדל שי' טענענבוים
- סד. יסוד פלוגתת הראשונים ופוסקים במעשה דרש"י..... קכה  
הרב אברהם צבי הירש הלוי שי' לוין
- סה. זמן תספורת השערות וקציצת הצפרנים..... שנח  
הת' יוסף יצחק הכהן שי' פלדמן
- סו. ביטול תרומה במין במינו..... קפה  
הרב חיים שי' שפירא

## שונות

- סז. אויר שבין כבש למזבח..... ריט  
הת' ישעי' שי' בעגון
- סה. ושונא מתנות יחיה..... שמא  
הת' שמואל שי' לאשקאר
- סט. הנהגת הרמב"ם בכיבוד אביו..... שפז  
הת' ישראל ארי' ליב שי' שם-טוב
- ע. בירור תאריך אגרת כ"ק אדמו"ר הזקן להרה"צ אלכסנדר סענדער  
משקלאוו..... תו  
הת' מנחם שי' שמערלינג

## הוספה

- הגהות בכת"ק בפרסום ראשון..... תכה

# דבר מלכות







## סיום מס' קידושין<sup>1</sup>

ההפרש בין לשון מאמר ר' נהוראי ("מניח אני כל אומנות כו'") במשנה ובברייתא ג' אופנים בלימוד התורה \ בשביל להתפרנס - אסור \ לשמה וגם מתפרנס - מותר \ לשמה ומלאכתו ע"י אחרים - יחידי סגולה \ ביאור בפנימיות הענינים \ הביאור בפנימיות הענינים - החילוק שבין נגלה דתורה, אילנא דטו"ר, לפנימיות התורה, אילנא דחיי \ המאור שבה מחזירו למוטב - פנימיות התורה \ לימוד תורת החסידות של הרבי - תורה צוה לנו משה" - עומדת לו בכל המצבים \ ענין הקידושין אצל רבי וחסיד

### א.

בסיום מסכת קידושין ישנו מאמר שהובא בברייתא ולפנ"ז גם במשנה, ויש לדייק ולבאר החילוקים והשינויים שבין הברייתא להמשנה.

ובהקדמה - שבדרכי הלימוד בכלל ישנם כמה אופנים: בדרך הגיון והסברה - הנקרא "דער ליטווישער לערנען", ולימוד בדרך של חידוד ופלפול, שמתייחס לפולין. אבל הדיוק בלשון וסגנון - אינו מקובל.

וטעם הדבר - מסתמא - מצד מיעוט הזמן, ועוד טעם, בגלל החילוק שבין תושב"כ לתושבע"פ, שבתושב"כ העיקר הוא האותיות, שהרי מצינו שמאות אחת בתורה ישנו פרק שלם בש"ס<sup>2</sup>, ובתושבע"פ העיקר הוא הענין, וכמבואר בלקו"ת<sup>3</sup>.

אך מ"מ, הרי פשיטא שגם בתושבע"פ הלשון מדוייק ביותר, ועד שמדיוק הלשון יכולים להוציא תילי תלים של ענינים.

אחד מגדולי החסידים של אדמו"ר הזקן, ר' נחמי' מדובראָוואו<sup>4</sup>, מדייק אפילו בלשונו של הט"ז או המגן אברהם, ולומד מזה ענין להלכה, ומכ"ש שצריכים לדייק בלשון הש"ס, כדלקמן.

### ב.

וז"ל סיום מסכת קידושין:

1) משיחת כ"ף מנחם-אב ה"שי"ת. הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפס בהוספות ללקו"ש חט"ז ע' 533 ואילך. במהדורא זו ניתוספו עוד איזה ציוני מ"מ ע"י ועד הנחות בלה"ק (נדפס בתו"מ ח"א ע' 152-162. ע' 170-172 ונדפס כאן ברשותם. - וראה גם אג"ק ח"ג ע' שצג.  
2) לקו"ת דרושי שמע"צ פח, רע"א. ברכה צה, ד.  
3) ויקרא ביאור ולא תשבית (ה, א ואילך).  
4) ראה אודותיו - בהוספות לסה"ש תש"ו-תש"י ע' 411 הערה 17. וש"נ.

"תניא רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותו, אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב, אבל תורה אינו כן, עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו, בעת ילדותו מהו אומר<sup>5</sup> וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, בזקנותו מהו אומר<sup>6</sup> עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו".

מאמר הנ"ל הובא גם במשנה, ובאריכות יותר, וז"ל:

"רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינו כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו, בנערותו מהו אומר וקוי ה' יחליפו כח, בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה, וכן הוא אומר באברהם אבינו<sup>7</sup> ואברהם זקן . . וה' ברך את אברהם בכל, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר<sup>8</sup> עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי".

וצריך להבין:

בתוכן המאמר: איתא בתוספתא (הובאה בפ"ק<sup>9</sup>) שחייב אדם ללמד את בנו אומנות, ומשמע שאין חולק ע"ז, וא"כ מהו אומר מניח אני כל אומנות שבעולם<sup>10</sup>?

בהחילוק<sup>11</sup> בין המשנה לברייתא: ידוע מ"ש הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות<sup>12</sup> שרבי שנה הכל בקצרה, "דבר קצר וכולל ענינים רבים", ולכן המשנה היא בקיצור, אך אח"כ שנתמעטו המוחין הוצרכו לפרט לריבוי פרטים, ולכן הרגיל בש"ס הוא אשר הענינים נשנו במשנה בקיצור, ונשנו בברייתא באריכות ובפרטיות. ועפ"ז תמוה מאד סגנון המאמר הנ"ל, שבמשנה הוא באריכות ובפרטיות, ובברייתא בקיצור, היפך הסדר שבכל הש"ס?

(5) ישע"י מ, לא.

(6) תהלים צב, טו.

(7) חיי שרה כד, א.

(8) תולדות כו, ה.

(9) כט, א.

(10) ומש"כ בחדא"ג שגם לר"נ מלמדו אומנות אבל רק ארעי - צע"ג. שהרי אומר מניח אני כל

אומנות כו' ואיני מלמדו אלא תורה כו', ולא זכר כלל קבע או ארעי.

(11) בהבא להלן - ראה גם אג"ק חכ"ב ע' קכה ואילך (סיום על מס' קידושין).

(12) ד"ה אחרי כן ראה להסתפק.

גם צ"ע הטעם לכמה שינויים שיש בלשון המאמר בין המשנה והברייתא: (א) במשנה הלשון הוא "ושאר כל אומנות", ובברייתא "שכל אומנות שבעולם". (ב) במשנה מונה חולי זקנה ויסורין, ובברייתא רק זקנה. (ג) במשנה הלשון "נערותו וזקנותו", ובברייתא "ילדותו וזקנותו". (ד) במשנה מוסיף בנוגע לתורה "שאדם אוכל כו' לעולם הבא", ובברייתא אינו. (ה) במשנה מסיים "וכן הוא אומר באברהם כו'", ובברייתא אינו.

## ג.

והנה, בכלל, בדרכי הקושיא והתירוץ, אף שבהשקפה ראשונה התירוץ מכוון הוא, לפעמים תכופות יש לדחותו. ולכן בכל תירוץ יש מקום לספק, אולי אינו אמיתי ובהתבוננות הראוי' ימצאו הדיחוי;

אבל אם ע"י הנחה ותירוץ אחד מתורצות ב' וג' קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה – הרי זה מחזק את ההשערה דהתירוץ אמיתי הוא, וכאשר ירבה מספר הקושיות המתישבות ע"י הנחה אחת, כן תתקרב ההשערה לודאות.

ועד"ז בנדו"ד – שע"י הנחה א' יש לתרץ החילוקים שבין המשנה והברייתא וכל קושיות הנ"ל, כדלקמן.

## ד.

ויובן בהקדם פסק הידוע של הרמב"ם<sup>13</sup> שאוסר לרבנים ולת"ח לקחת הספקתן מן הצבור, והאריך בגנותם של אלו המתפרנסים מן התורה ועושים אותה קרדום לחפור בה, שמשתמשים בכתרה של תורה (בל' החסידות בחכמתו ורצונו של הקב"ה), והביא ע"ז הרבה ראיות מהגמ'. אך הבאים אחריו השיגו עליו והביאו כמה ראיות שמותר להתפרנס מן התורה.

והכרעת אדמו"ר הזקן<sup>14</sup> – ש"לא הוזהירו ומנעו מלעשותה קרדום אלא שלא יהי' תחלת לימודו בשביל להיות לו לאומנות להתפרנס בה, שנמצא משתמש בכתר תורה תשמיש של חול, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס, אם לא במלמדות או דיינות והוראות, ה"ז משתמש בה לצרכה, שאם לא יהי' לו מה לאכול לא יוכל לעסוק בה כראוי כשהוא מעונה ברעב כו', ואם יכול לעסוק באיזה מלאכה לפרנס את עצמו ומניח מלאכתו מלהתפרנס בה ומתפרנס מלימוד התורה לתלמידים

(13) הל' ת"ת פ"ג ה"י. פיה"מ אבות פ"ד מ"ה.

(14) בהל' ת"ת פ"ד הט"ו – והוא מהכס"מ והתשב"ץ כמסומן שם.

כ"ש שהוא משתמש בה לצרכה בלבד, כי כדי שלא ליבטל מת"ת הוא מניח מלאכתו שהי' יכול לעסוק בה ולהתפרנס ממנה".

ולכאורה ההיתר על זה יש לבאר בב' סברות: (א) החילוק בין לצורכו ולצרכה – שאסור להשתמש בה לעשותה קרדום לחפור בה לצורכו, משא"כ כשמניח מלאכתו שהי' יכול להתפרנס ממנה ומתפרנס מהתורה כדי שלא יבטל מת"ת, ה"ו משתמש בה לצרכה. (ב) החילוק בין לכתחילה לדיעבד – שלכתחילה בודאי אסור ללמוד כדי להתפרנס, אבל בדיעבד אם למד בהיתר, לשמה, ואח"כ אין לו ברירה כי מוכרח לפרנסה, אז אינו מחויב ללמוד עתה אומנות, כיון שיכול להתפרנס תיכף מהתורה שלמדה בהיתר<sup>15</sup>. וע"ד דוגמא כמו שאסור לצאת בספינה או בשיירא סמוך לשבת כשיגרום לחילול שבת, אבל אם יצא מקודם בהיתר (ג' ימים קודם השבת), מותר להמשיך ללכת עם הספינה והשיירא, מכיון שיצא בהיתר, ואח"כ הרי פיקוח נפש דוחה שבת<sup>16</sup>, וכ"ה בענין הנ"ל.

ואופן נעלה יותר – שעוסק בתורה בלבד ואעפ"כ אינו מתפרנס ממנה, אלא מלאכתו נעשית ע"י אחרים, כדברי רשב"י בגמרא ברכות<sup>17</sup>: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וקוצר בשעת קצירה וכו' (כדברי ר' ישמעאל שצ"ל "ואספת דגנך<sup>18</sup>, הנהג בהן מנהג דרך ארץ") תורה מה תהא עלי', אלא בזמן שישאל עושין רצונו של מקום מלאכתו נעשית ע"י אחרים, שנאמר<sup>19</sup> ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'". ומסיים בגמרא: "הרבה עשו . . . כרשב"י ולא עלתה בידן", היינו, שזוהי דרך רק ליחידי סגולה כמו רשב"י, ועד"ו ר"ע (כדאיתא במס' נדרים<sup>20</sup>), וכיו"ב.

ונמצא שיש ג' אופנים בלימוד התורה: (א) כדי להתפרנס ממנה – שזה אסור. (ב) לימוד לשמה, אך אח"כ אם לא יהי' לו במה להתפרנס יתפרנס ממנה – שזה מותר. (ג) לעשות תורתו קבע ומלאכתו נעשית ע"י אחרים בדרך נס – שזוהי הדרך ליחידי סגולה.

15) ואולי נרמזה סברא זו בלשון אדה"ו שם: שלא יהי' תחלת לימודו כו' אבל אם למד לש"ש ואח"כ כו'.

16) ראה שו"ע אדה"ו האו"ח סרמ"ח ס"ה וסי"ג.

17) לה, ב.

18) עקב יא, יד.

19) ישעי' סא, ה.

20) ג, א.

ה.

עפ"ז יובן המאמר דר' נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם", אף שחייב אדם ללמד את בנו אומנות – שהפ' בזה הוא שיתפרנס באחד מהאופנים הנ"ל: מהתורה גופא – באופן של היתר כמ"ש אדמו"ר הזקן, או שתהי' מלאכתו נעשית ע"י אחרים.

ובזה יובן דיוק הלשון "ואיני מלמד את בני אלא תורה", דלכאורה הי' צ"ל ואיני לומד אלא תורה, ומהו הדיוק בני דוקא?

[בפשטות אפ"ל שזהו מפני שכן הוא לשון הבבות שקדמו למאמר ר"נ שבהן נאמר "ללמד את בנו", מהתחלת המשנה: "ולא ילמד אדם את בנו אומנות הנשים", ובהתחלה הוא בדיוק, כי לעצמו מותר, ודוקא לבנו שחובת לימודו על האב, היינו בעודנו קטן, ובמילא קאי כשהוא רווק, אסור, ולכן מסיים במשנה בכל הבבות שאח"כ ג"כ בענין בנו].

והביאור בזה – שלעצמו בודאי אסור לומר מניח אני כל אומנות כו', דא"כ הרי הוא עושה את התורה קרדום לחפור בה, משא"כ כשהוא מלמד את בנו אין איסור בדבר, שהרי כשהוא קטן אינו נזקק לפרנסה ולומד לשמה, ואח"כ יהי' לזה דין של דייעבד, וכנ"ל.

ואף שאביו יודע לכתחילה שאח"כ יהי' הבן מוכרח בזה, מ"מ מותר, ע"ד שמותר לצאת בספינה ושיירא ג' ימים קודם השבת, אף שידוע שאח"כ יהי' מוכרח ללכת בשבת, כיון שכעת מותר ואח"כ יהי' הדין דדייעבד.

ו.

לכאורה יש להקשות על זה:

איתא בפ"ק<sup>21</sup> הוא ללמוד ובנו ממולח ללמוד בנו קודם, משא"כ הוא ללמוד וזר ממולח ללמוד, הוא קודם. והטעם לחילוק זה, כי כשבנו לומד תורה בהשתדלותו, הרי זה כאילו גם הוא בעצמו לומד, משא"כ בזר<sup>22</sup>. ועפ"ז, כשמניח כל האומנות ומלמד בנו רק תורה, הרי גם האב לומד, והלימוד הוא ע"מ שיעשו אח"כ את זו התורה שלומד קרדום לחפור, וא"כ הוא אופן האסור, כי מאי נ"מ בהבזיון, מי המבזה אותה ע"י שעושה אותה אח"כ קרדום, ובתחלת לימודו של האב יודע כבר האב שיעשנה קרדום.

(21) כט, ב.

(22) הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ז.

אבל – אינו, כי זיל בתר טעמי: על ידי מה ומתי יש לבזיון – כאשר מתפרנסים מהתורה, וממילא, אין לנו לדון אלא ע"ד המתפרנס, שהוא הבן, והבן הרי למד בתחילה בהיתר לשמה, וק"ל.

## ז.

עפ"ז יש לבאר תוכן החילוק שבין המשנה לברייתא:

נזכר לעיל שהמשנה מדברת בענינים כלליים וברייתא גם בפרטים. וגם בנדו"ד – המשנה מבארת הדרך ללימוד התורה ששייך להכלל, היינו, הדרך להתפרנס מהתורה גופא באופן של היתר, ובברייתא מבאר גם הדרך ששייך רק ליחידי סגולה כרשב"י, והוא הדרך של מלאכתם נעשית ע"י אחרים.

ובזה יבוארו שינויי הלשונות שבברייתא ובמשנה:

לשון הברייתא "שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו כו", ולשון המשנה "ושאר כל אומנות כו":

החילוק בין כל לשאר, פשוט, שמשמעות "כל אומנות שבעולם" הוא שהתורה אינה בכללם, ומחלק בין תורה לאומנות, שכל האומנות אין עומדות לו' משא"כ תורה. ומשמעות "שאר כל אומנות" הוא שהתורה היא ג"כ בכלל האומנות, אלא שמחלק בין אומנות התורה לשאר אומנות.

וההסברה בזה – שבמשנה מדבר אודות הדרך ששייך לכל, היינו שיתפרנס בתור מורה הוראה וכו', ואז התורה היא ג"כ אומנות, שהרי מתפרנס ממנה, משא"כ בברייתא שמבאר הדרך של רשב"י שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, דאז אין התורה אומנות כלל.

ועפ"ז יומתק עוד שינוי קטן, שבברייתא אומר שכל אומנות שבעולם, ואין תיבה זו במשנה – כי, בברייתא ההנהגה דתורה אינה במנהג דדרך ארץ שבעולם, אלא היפך כל האומנות שבעולם, משא"כ במשנה, שמתפרנס מהתורה שלא בהנהגה נסית.

ועד"ז בהמשך המשנה, ששאר כל אומנות כו' הנה כשאדם בא לידי חולי או זקנה או יסורין הרי הוא מת ברעב, ובברייתא השמיט זאת ולא הביא אלא זקנה:

אמרז"ל אין מיתה בלי חטא ואין יסורין בלי עון כו', מלבד יוצאים מן הכלל דלא שכיחי<sup>23</sup>. ולכן בהברייתא שמדבר אודות הנהגה בדוגמת רשב"י וחבריו, שאז ישראל

(23) עיין שבת נה, ב. ויק"ר רפ"ז. ובמקומות שציין בשד"ח כללים מע' א' אות רמא.

עושיין רצונו של מקום, בכל מאדך<sup>24</sup> פרשה א' של ק"ש שלא נאמר בה השמרו לכם פן יפתה לבבכם גו'<sup>25</sup>, וכמרוז"ל בברכות, או אין שייך הענין דחולי ויסורין, כי אם זקנה טבעית.

ועפ"ז מובן גם שבמשנה אומר נערות, ולא ילדות, שהוא קטן מנערות<sup>26</sup> [ולעיל במסכתין<sup>27</sup>: חנוך לנער<sup>28</sup> (ואיזהו נערותו, פרש"י) עד כ"ב, עד כ"ד שנה], ובברייתא אומר ילדות – כי, בהנהגה דרך ארץ שמתפרנס מתורה במלמדות והוראה וכו' (במשנה), צ"ל עכ"פ גדול קצת וחריף (נערות), משא"כ בהנהגה דמלאכתו נעשית ע"י אחרים (בברייתא), כיון דעושה רצונו של מקום, ה"ז יכול להיות גם בילדותו (שאינו קטנות ממש, אלא ע"ד הל' בסוכה<sup>29</sup> אשרי ילדותינו כו').

### ה.

עפ"ז מובן הטעם שרק במשנה אומר על התורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז, ולא בברייתא:

ובהקדם החילוק שבין שני אופני היתר דפרנסה הנ"ל – שבאופן ההנהגה כרשב"י דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, אי"ז מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז, אלא מפני דעושיין רצונו של מקום, בכל מאדך, שהשכר על זה הוא ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובדרך ממילא, כיון שאין לו טרדות פרנסה, מחויב בת"ת תמיד. ומש"כ בברייתא אבל תורה אינו כן, אין ההדגשה בזה תורה, אלא שע"ז מוכח שהוא מקוי הוי' ובמילא יחליפו כח כו'. משא"כ באופן השני, דעולם כמנהגו נוהג במנהג ד"א, בטוח הוא בפרנסתו מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז ג"כ.

ובזה יובן ג"כ מה שבהמשנה הביא הפסוק דואברהם זקן, ובברייתא השמיט זאת – כי:

אברהם הי' רועה צאן, היינו שפרנסתו היתה ע"פ טבע. ואף שהיתה לו הצלחה למעלה מדרך הטבע, מ"מ, אין זה הענין דנעשית ע"י אחרים, כמו רשב"י ור"ע הנ"ל וכדומה, כי אברהם עסק במלאכתו, אלא שבמלאכתו גופא היתה לו הצלחה שלמעלה מדרך הטבע. ואף שהיו לו עבדים לאברהם והוא בעצמו עסק בתורה ועבודה, ולכאורה זהו הענין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, כמ"ש ועמדו זרים ורעו צאנכם, הרי

24) ואתחנן ו, ה.

25) עקב יא, טז.

26) ראה סוטה יב, א. שמו"ר פ"א, כד.

27) ל, א.

28) משלי כב, ו.

29) נג, רע"א.

באברהם הי' זה גם ע"י עבודתו בעצמו, שלכן בחרו האבות להיות רועי צאן דוקא כדי שלא יהי' להם טרדא רבה בפרנסתם כמבואר בדא"ח<sup>30</sup>, דמזה גופא מוכח שהיתה איזו השתתפות מצדם, ולא שמלאכתם נעשית ע"י אחרים, והוא דרך הטבעי כנ"ל.

ולכן השמיט בברייתא הענין דאברהם, כי אין מזה ראי' שיכול להתפרנס ממעשה נסים, אבל במשנה שמדבר בפרנסה בדרך הטבע הביא הפסוק דאברהם, דע"י שקיים כל התורה, הרי גם כשזקן נתברך בכל, הצלחה בטבע.

### ט.

והנה, החילוק שבין המשנה לברייתא הוא גם בפנימיות הענינים [כמו בכל הענינים שבבריאה, ובפרט בעניני תומ"צ, כשיש חילוקים בנגלה של הדברים, הוא מפני שכן הוא בפנימיות] – ועכ"פ בקיצור:

כמה מדרגות בתורה מצד עצמה. וכללותן – שתים: פנימיות התורה, אשר על זה נאמר<sup>31</sup> ואהי' אצלו, אצלו דוקא, דבבחינה זו הרי לא (ולא כלא) ממש חשיבי כל העולמות והנהגתן<sup>32</sup>. וחיצוניות התורה – שזה קשור עם העולמות וחיותן.

וכחילוק הזה הוא בתורה מצד עבודת האדם ג"כ – דפנימיות התורה נקראת אילנא דחיי<sup>33</sup>, והוא למעלה מהעולמות והנהגתן המעורבים טו"ר. ונגלה דתורה הנק' אילנא דטו"ר, ע"ש שמתלבשת בענינים דטו"ר וטענות שקר וכו'<sup>34</sup>.

ולסוג השני הנ"ל (אילנא דטו"ר) שייך הלימוד המתבאר במשנה, ואז אפ"ל חולי<sup>35</sup> וכו'. ולסוג הראשון (אילנא דחיי) הוא ההנהגה שבברייתא דעמדו זרים ורעו צאנכם,

(30) תו"ח ויחי ד"ה בן פורת (קא, ד ואילך).

(31) משלי ח, ל. וראה הנסמן בהערה הבאה.

(32) וכמו שנתבאר בארוכה בתניא אגה"ק בסופו ד"ה דוד זמירות (קס, סע"א ואילך). לקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו (יז, ד ואילך). סהמ"צ (להצ"צ) מצות משא הארון (מ, ב ואילך). ומה שהובא על זה ממאחז"ל (ב"ר בתחילתו. וש"נ) א"ת אמון אלא אומן – שפרושו אומן לברא העולמות – צ"ע. ואכ"מ.

הוספה לאחר זמן: ראה המשך תער"ב ח"א ע' שנו.

(33) זח"ג קכד, ב – ברע"מ.

(34) כמבואר בתניא אגה"ק סכ"ו. הקדמת ביאוה"ז (לאדמו"ר האמצעי). קונטרס עץ החיים (פ"ג).

(35) עיין קונטרס עץ החיים (שם) בארוכה.



כיון שעושין רצונו (רצון שלמעלה מהשתל', וזה ממשיכין עד שנעשה רצונו) של מקום<sup>36</sup>.

י.

ויש להוסיף בזה ע"פ מארוז<sup>37</sup> "מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ועל ג"ע ועל שפ"ד ולא ויתר על מאסה של תורה (ביטול תורה) . . הלואי אותי עזבו ותורתני שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה הי' מחזירן למוטב" – "המאור" דייקא, שקאי על פנימיות התורה<sup>38</sup>.

ובהקדם המבואר בקונטרס עץ החיים<sup>39</sup> בפירוש הכתוב<sup>40</sup> "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים גו'" – דלכאורה, "מהו ענין ודרך חיים, איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצוה האמורה קודם" – ש"תורה אור" קאי על נגלה דתורה, ודרך חיים קאי על פנימיות התורה.

וזהו גם החילוק שבין אור ומאור – שנגלה דתורה נק' אור ("תורה אור") ופנימיות התורה נק' מאור:

אור – ככל שמתרחק ממקורו הולך ומתמעט, ועד ששייך בו הפסק, שאז מתבטל לגמרי, משא"כ המאור ישנו תמיד.

ודוגמתו ברוחניות, בהחילוק שבין נגלה דתורה לפנימיות התורה – שע"י לימוד נגלה דתורה בלבד שנמשלה לאור, יכול להיות הפסק ח"ו ע"י העוונות, כמ"ש<sup>41</sup> "עוונותיכם היו מבדילים גו'", ועד שיכול להכשל בג' דברים הנ"ל – בדקות עכ"פ (כמבואר בתניא<sup>42</sup> שע"י עבירה נעשה נפרד מאחדות ית' כמו בע"ז, ובפרט באותן עבירות שעליהם אמרו חז"ל כאילו עובד ע"ז, כמשנ"ת באגה"ת<sup>43</sup>). משא"כ ע"י

36) וע"ד משנ"ת בלקו"ת בשלח (ב, ב) דואספת דגנך הוא המשכות דימות החול, ופרשה א' דק"ש עושין רצונו של מקום הוא בש"ק, אשר בשבת הרי אין מלאכה וטרחא, כי הטרחא צ"ל בע"ש. ועיין ג"כ באגה"ק שם ע"ד חול ושבת, מתאים להנ"ל.

37) פתיחתא דאיכ"ר ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז.

38) ראה פי' יפה ענף לאיכ"ר שם. פי' קרבן העדה לירושלמי שם. המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכב.

סה"מ תרפ"ט ע' 176. וש"נ.

39) בתחלתו, ופט"ו.

40) משלי ו, כג.

41) ישעי' נט, ב.

42) פרק כד.

43) ספ"ז.

לימוד פנימיות התורה, "מאור" שבתורה, הרי, גם כשנכשל בג' דברים הנ"ל, "המאור שבה מחזירו למוטב".

ויש לקשר זה עם דברי הגמרא<sup>44</sup> "תורה צוה לנו משה<sup>45</sup>, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי (והיינו דכתיב תורה) תרי"א (צוה לנו משה, ושתיים) אנכי ולא יהי' לך<sup>46</sup> מפי הגבורה שמענום" – שגם כשחסר ח"ו בהענין ד"אנכי ולא יהי' לך", ענין האמונה, ה"ז מתתקן ע"י לימוד התורה ("תורה" בגימטריא תרי"א, חוץ מהשתים דאנכי ולא יהי' לך), כיון ש"המאור שבה מחזירו למוטב".

### יא.

וזהו גם תוכן מאמרו של רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה":

ובהקדם הביאור בב' האופנים דהמשנה והברייתא, שהחילוק ביניהם אם התורה היא בכלל אומנות או למעלה מזה (כנ"ל) – ע"פ מארו<sup>47</sup> "מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד", כי, הנשמה לא ירדה אלא לתקן את הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם<sup>48</sup>, שזוהי האומנות דלימוד התורה "אדעתא דנפשי'", ואח"כ בא לדרגת הלימוד לשמה, לשם התורה, למעלה מכל האומנות שבעולם, כולל גם האומנות דתיקון הגוף והעולם.

ועל זה אומר רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. . . (ש)עומדת לו לאדם בעת ילדותו ובעת זקנותו" – תורת רבי נהוראי דוקא, ע"ש ש"מנהיר עיני חכמים<sup>49</sup>, שזהו"ע ה"מאור" שבתורה – כי:

בדרגת התורה שהיא אומנות לתקן הגוף והעולם, להיותה ע"י מלחמה עם מנגד, "ולאום מלאום יאמץ<sup>50</sup>", שייך בה הפסק לשעה (כי לבסוף ינצח); משא"כ בדרגת התורה שלמעלה מהאומנות דתיקון הגוף והעולם, תורה לשמה, לא שייך הפסק, אלא "עומדת לו לאדם בעת ילדותו ובעת זקנותו", ויתירה מזה, לא רק במצב של זקנה, חלישות סתם, אלא אפילו במצב של יסורים (שיכול להיות גם בגלל מצב בני ביתו או הסביבה), ועד למצב של חולי (שהוא בעצמו חולה), שחסר אצלו בקיום

44) מכות כג, סע"ב ובפרש"י.

45) ברכה לג, ד.

46) יתרו כ, ב-ג.

47) פסחים סח, ב.

48) תניא פל"ו.

49) עירובין יג, ב.

50) תולדות כה, כג ובפרש"י.

רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת שהם כנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים<sup>51</sup> – גם במצב כזה "המאור שבה מחזירו למוטב".

## יב

האמור לעיל הוא גם בנוגע ללימוד תורת החסידות דכ"ק מו"ח אדמו"ר:

ובהקדמה – שבדורות שלפנ"ז, כמו בזמן הרמב"ם, היתה זהירות גדולה שלא לגלות תורת הקבלה (כמבואר בשיחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>52</sup>), ואפילו בזמן האריז"ל (שאמר ש"מותר ומצוה לגלות זאת החכמה<sup>53</sup>) הצריכו כמה הקדמות ללימוד הקבלה<sup>54</sup> (כמו אמירת יה"ר), ואפילו הבעש"ט צוה שלא ללמוד ספרי הקבלה למי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיותן (כפי שמביא הצ"צ<sup>55</sup>), וידוע גם הסיפור אודות הקפידא על הרב המגיד שהצילו אדמו"ר הזקן<sup>56</sup>.

וגם לאחרי שאדמו"ר הזקן ורבותינו נשיאינו שלאחריו "האָבן געגאַסן", הרי, בשנים כתיקונן היו צריכים "גאַנצע הכנות" ללימוד חסידות או להכנס ליחידות, כפי שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות חסידים שהתכוננו ליחידות במשך כמה שנים<sup>57</sup>.

ועפ"ז, כאשר יתבונן במצבו אליבא דנפשי', יכול לחשוב שאינו שייך ללימוד החסידות, ובפרט לפעול על הזולת.

והמענה על זה – שכיום אין זמן לדחות את לימוד החסידות עד לסיום ההכנות. צריכים ללמוד את החסידות של הרבי, לחזור וללמוד, "ווייטער לערנען און ווידער לערנען", "האַלטן זיך אָן דעם רבי'נס קליאַמקע", ו"המאור שבה" – העצמיות של הרבי שהכניס בתורתו – "מחזירו למוטב", "דער רבי וועט אים שוין אַרויסשלעפן פון אַלע בלאַטע'ס".

ולא עוד אלא שאפילו אם נמצא במעמד ומצב שעדיין יש לו ספקות בנוגע להרבי (אם הוא בעה"ב על הכל, ויודע הכל, ובמילא אינו יכול להתחבא ממנו), עליו ללמוד את תורת החסידות של הרבי – "תורה צוה לנו משה", אע"פ ש"תורה" בגימטריא תרי"א, היינו, שחסר עדיין בהענין דאנכי ולא יהי' לך (כנ"ל סי"א), ודוגמתו בנוגע

51 ראה לקו"ת נצבים מה, ג.

52 סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 41.

53 אגה"ק שבהערה 38.

54 ראה הקדמה (הג') להרח"ו שנדפסה בריש ספר ע"ח (דפוס ורשא, תרנ"א).

55 בסהמ"צ – שרש מצות התפלה ספ"ב. וראה גם לקו"ת ויקרא (הוספות) נא, ג.

56 "התמים" ח"ב ע' מט [עב, א]. אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ג ע' שכו ואילך. ועוד.

57 אג"ק שלו ח"ד ע' תקמ ואילך. ועוד.

להרבי, כמובן ממארוז"ל (ע"פ נגלה) "החולק על רבו כחולק על השכינה"<sup>58</sup> – כי, ע"י לימוד תורתו "וועט ער זיך האַלטן אָן דעם רבי'נס קליאַמקע און זיין מיט אים אויף איין וואַגן".

### יג.

... נהוג בעריכת סיום לקשר גם עם התחלת המסכת – עכ"פ בקיצור ("קייין פלפול וועל איך ניט זאָגן, נאָר אַ פּאָר ווערטער"):

בהתחלת המסכת מדובר אודות האופנים שבהם נקנית אשה לבעלה – "האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף בשטר ובביאה".

וענינם בעבודת האדם – כנגד ג' הדברים שעליהם העולם קיים, תורה עבודה וגמ"ח<sup>59</sup>: כסף – ענין האהבה, מלשון "נכסוף נכספתה"<sup>60</sup>, קו הימין – כנגד גמילות חסדים, כללות כל המצוות, כידוע<sup>61</sup> שצדקה נקראת בשם מצוה סתם. שטר – כנגד תורה, וביאה – כנגד עבודה (שבלב זו תפלה<sup>62</sup>).

וי"ל גם באופן אחר: כסף – לב, שטר – מוח, וביאה – פנימיות המוח ופנימיות הלב.

ונוסף על פרטי האופנים שבהם נקנית האשה לבעלה, ישנו גם כללות ענין הקידושין, שכולל ב' ענינים: (א) אסר לה אכו"ע, (ב) ונעשית מיוחדת לו. ובהיחוד לו גופא ישנם ב' ענינים: (א) קנין, (ב) אישות (כפי שהאריך הרגצ'ובי<sup>63</sup> בביאור פרטי הענינים והנפק"מ לדינא).

### יד.

יש לבאר כללות ענין הקידושין בנוגע לרבי וחסידים – שהרבי מקדש את החסידים:

לכל לראש ישנו הענין ד"אסר לה אכו"ע" – שהרבי פועל היציאה מהגשמת העולם, "אַרויסגיין פון וועלט", "פון וועלטישע הנחות", היינו, שלילת

58 סנהדרין קי, א. וראה ברכות כז, ב.

59 סה"מ תרל"ו ח"ב ע' רפא. וראה כש"ט ס"י. לקו"ת בשלח א, רע"ג. אוה"ת דרושי שבועות ע' קצט ואילך. ביאורה"ז להצ"צ חיי שרה ע' צב. ועוד.

60 ויצא לא, ל.

61 תניא פל"ז (מח, ב).

62 תענית ב, סע"א.

63 ראה צפע"נ הל' אישות פ"ג הט"ו. ובכ"מ.

הרצון בההנאה והתענוג שבדברים הגשמיים, כידוע הפתגם שאדמו"ר הזקן נטל מהחסידים את ההנאה והתענוג ("געשמאק") בעניני העולם, וכהסיפור הידוע<sup>64</sup> שהחסיד ר' שמואל מונקעס<sup>65</sup> אמר לאדמו"ר הזקן (בקשר להמאסר): אם<sup>66</sup> הנכם רבי, אינכם צריכים לפחד מ"כדור", ואם לאו, מגיע לכם, שכן, היתכן ליטול מיהודים רבים את ההנאה והתענוג מהעולם...?!?

– טובתו הגשמית של החסיד נוגעת ביותר לרבי, ומצד טבע הטוב להיטיב משפיע לו (נוסף על טוב רוחני, גם) טוב גשמי. כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע התהלך פעם בליל ראש-השנה בהזכירו בינו לבין עצמו שמו של א' החסידים שהי' חסר אצלו בעיקר (לא ברוחניות אלא) בגשמיות. ומזה רואים עד כמה הי' נוגע אצל אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע טובתם הגשמית של החסידים, עד כדי כך, שאפילו בליל ראש-השנה, שכל רגע יקר, ונזהרים למעט בדיבור<sup>67</sup>, הזכיר שמו של חסיד שהי' זקוק לטובה גשמית. אבל בנוגע לההנאה והתענוג מהדברים הגשמיים – "אסר לה אכו"ע".

ונוסף על השלילה והאיסור שבקידושין ("אסר לה אכו"ע"), יש גם ענין של חיוב ועשה (היחוד לו, קנין ואישות) – ההתקשרות והמסירה ונתינה של החסידים אל הרבי הן בענינים החיצוניים (קנין), והן בענינים הפנימיים (אישות), "בכל לבבך ובכל נפשך (אישות) ובכל מאודך" (ממונך, קנין).



64) ראה תו"מ – רשימת היומן ע' קנא. ע' קעב.

65) ראה אודותיו – סה"ש תרפ"ט ע' 67 הערה 28. וש"נ.

66) התוכן, ולא הלשון בדיוק.

67) ראה סה"מ תרצ"ו ע' 310. וש"נ.



שער  
הרבנים







## נפש האדם על פי תורת כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע מבנה, אופן פעולה ויישומים אפשריים

### ביאור בדרך אפשר

הרב ד"ר גיל שי' אנגלהרט\*  
מאריסטאון, נ. דזש.

#### א. הצגת הקושי

"לכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות: נפש אחת מצד הקליפא וסטרא אחרא'. . . ונפש השנית בישראל, היא חלק אלו-ה ממעל ממש"<sup>2</sup>. בלשון החסידות, שתי הנפשות אותן מתאר בעל התניא נקראות נפש בהמית ונפש אלוקית.

מטרתה של הנפש האלוקית היא לעשות לו יתברך דירה בתחתונים<sup>3</sup> על ידי כך שהאדם יחי' חיים בעלי משמעות אלוקית. על מנת שהנפש האלוקית תשיג את מטרתה עליה להשפיע על ולברר<sup>4</sup> את הנפש הבהמית לפעול בניגוד לרצונה הבהמי שהוא להתענג על ולהנות מגשמיות העולם הזה.

כ"ק אדמו"ר הזקן מתאר ומסביר שלרשות הנפש האלוקית עומדים מספר כלים להשפיע על הנפש הבהמית על מנת להשיג את המטרה הנ"ל. אחד מהכלים הללו הוא תהליך שנקרא בלשון החסידות "מוח שליט על הלב"<sup>5</sup>. יישום מוצלח של כלי זה מצריך הכרות עם והבנה של מבנה הנפש.

כל אחת מהנשמות המוזכרות לעיל מהווה "קומה שלימה"<sup>6</sup>, כלומר שְׁכָל ומידות. הנפש האלוקית היא חלק אלו-ה ממעל ממש ולעומתה הנפש הבהמית מקורה

\* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת רחל בת יעקב הכ"מ.

(1) תניא פ"א.

(2) שם פ"ב.

(3) מדרש תנחומא, פרשת נשא סימן ט"ז וכן תניא פל"ו.

(4) תורת מנחם התוועדויות, ד"ה כי תצא למלחמה על אויבך, תשכ"ה, ח"ד, ס"ג, עמ' 281.

(5) תניא פ"ב.

(6) מאמרי חסידות אדמו"ר הריי"צ, סדרת מעיינות, ד"ה ויבוא עמלק תש"ט, פרק א, עמ' 227,

מקליפת נוגה. בנוסף מסביר אדה"ז שבעוד שהנפש האלוקית היא בעיקרה שְׁכָל, הנפש הבהמית היא בעיקרה מידות.

השוני המהותי בין הנפשות – קדושה לעומת קליפה, שְׁכָל לעומת מידות – ורצונה של הנפש האלוקית להשפיע על הנפש הבהמית גורם למתח תמידי באדם. למעשה מתחוללת מלחמה בין שתי הנפשות הללו, וכדברי אדה"ז: "כי הגוף נקרא עיר קטנה וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה"<sup>7</sup>.

הנפש הבהמית מנצלת מנגנון מסוים בסדר ההשתלשלות על מנת להשתלט על המוח והגוף ולהנהיג אותם. בביאור זה ננסה להבין את המנגנון הנ"ל. בנוסף, ננסה להבין האם ניתן לרתום את אותו מנגנון ולהשתמש בו באופן מתוחכם כך שהנפש האלוקית תעשה בו שימוש. לבסוף, ננסה לענות על השאלה, כיצד יישום נכון של הכלי "מוח שליט על הלב" יכול לאפשר לנפש האלוקית להשתמש במנגנון הנ"ל על מנת להשיג את מטרתה, בבחינת "מיניה וביה אבא ליזיל ביה נרגא"<sup>8</sup>.

### ב. נפש אלוקית ונפש בהמית

הנפש האלוקית משכנה במוח שבראש, מהותה אלוקות ואופייה שְׁכָל. הרבי הריי"צ מתאר שהיא "... רוח האדם העולה למעלה להיות נמשך לענינים רוחנים ולהתענג רק בתענוגים רוחנים..."<sup>9</sup>. כלומר, עיקרה של הנפש האלוקית הוא שְׁכָל<sup>10</sup>. בהיותה "קומה שלמה"<sup>11</sup> היא מורכבת מעשרה כוחות ולכן כוללת שְׁכָל ומידות, אך מידות אלה הינן מידות שבשְׁכָל<sup>12</sup>.

בניגוד לנפש האלוקית, הנפש הבהמית משכנה בלב, מהותה קליפת נוגה ואופייה מידות<sup>13 14 15</sup>. וכדברי הרבי הריי"צ, נפש זו "... שבטבעה היא נמשכת אחר החומריות, ועם היות שאינה רע בעצם כי אם כח המתאוה אבל להיותה מקליפת

(7) תניא פ"ט.

(8) סנהדרין לט, ב.

(9) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, סע ב', עמ' 106.

(10) סה"מ תש"ט, ד"ה ויבוא עמלק, סע ד', ע' 37.

(11) סה"מ תש"י, ד"ה אתה הבודלת אנוש, סע כא', עמ' 46 בתחילתו.

(12) מאמרי האדמו"ר הזקן, תקס"ו, א', ד"ה להבין ענין קריאת שמע, עמ' ו' בתחילתו.

(13) סה"מ ת"ש, ד"ה אם בחוקותי תלכו, סע ו', ע' 93.

(14) ספר מאמרי חסידות אדמו"ר הריי"צ, סדרת מעיינות, ד"ה ויבוא עמלק, תש"ט, פ"ג, הערה

(עמ' 235).

(15) לקו"ת פרשת בחוקותי, עמ' מז, ג.

נוגה וממדריגות התחתונות שבנוגה הרי היא נמשכת בטבעה אחר החומריות והגופניות...<sup>16</sup>.

מכאן, שנפש זו ענינה ישות והתמקדותה בהרגשת עצמו. כמו הנפש האלוקית, נפש זו מהווה "קומה שלמה"<sup>17</sup> כלומר, מורכבת מעשרה כוחות ומכאן כוללת גם שְׁכָל, אך זהו שְׁכָל מצד המידות. למעשה, כפי שנראה בהמשך, שְׁכָל זה הוא שְׁכָל שמשרת את המידות. כלומר, הוא מאפשר לנפש הבהמית להשיג את מטרתיה. למשל, היא משתמשת בשְׁכָל הנ"ל על מנת לתכנן ולתחבל תחבולות כיצד להשיג את רצונה ולמלא אחר תאוותיה.

כאמור, השוני באופיין של שתי הנפשות – קדושה לעומת קליפה, שְׁכָל לעומת מידות – רב ומהותי. כ"ק אדמו"ר הריי"צ מצביע על קושי נוסף. לדבריו, בעוד שהנפש האלוקית נמשכת בטבעה להתעלות ולהשיג השגות רוחניות, הנפש הבהמית "... הנה לא זו בלבד שאינה משגת השגה זו אלא עוד זאת מה שאינה חפצה כלל לדעת מהשגות כאלו כי אינה רוצה להתקרב לאלוקות כי כל חפצה ומגמתה רק בגשמיות וגופניות. וכל מה שיכול לקלקל הטעם והתענוגים בענינים החומרניים היא מתרחקת מזה..."<sup>18</sup>. כלומר, לא רק שהנפש הבהמית נמשכת בטבעה לתענוגות העולם החומרי, אלא היא תתנגד לכל איום על יכולתה להתענג מתענוגות עולם זה.

לכאורה, השוני הרב בין הנפשות ובנוסף התנגדותה של הנפש הבהמית להשפעה אלוקית הופכות את משימתה של הנפש האלוקית להשפיע על הנפש הבהמית לבלתי אפשרית.

16) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"ב (ע' 106 בסופו).  
 17) סה"מ תש"י, ד"ה אתה הבודלת אנוש, סכ"א (ע' 46 בתחילתו).  
 18) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"ב (ע' 107 בתחילתו).

## ג. הנפש המשכלת – הממוצע המחבר

בעל התניא רומז<sup>19 20 21</sup> על הפתרון לקושי הנ"ל ומתאר נפש נוספת אותה הוא מכנה "הנפש המשכלת". נפש זו משמשת כממוצע-המחבר<sup>22 23</sup> בין שתי הנפשות, האלוקית והבהמית. בסעיף זה ננסה להבהיר מהי הנפש המשכלת, מהו תפקידה ומהו המנגנון המאפשר לה למלא את יעודה.

כאמור, מקורה של הנפש הבהמית הוא מדרגת המידות של קליפת נוגה. מקורה של הנפש המשכלת<sup>24</sup> גם הוא מקליפת נוגה אך מהדרגות הגבוהות יותר בקליפה זו – דרגת השֵׁכָל. ולדברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ<sup>25</sup> "... והנפש השכלית להיותה מדרגות העליונות דקליפת נוגה היא שֵׁכָל, אם כן הרי גם היא מנוגה ולכן הנה השֵׁכָל שלו בעצם הוא בענינים הטבעיים ובבחינת יש ומציאות..."<sup>26</sup>. עובדה זו – שהנפש המשכלת שייכת לענינים טבעיים וגשמיים – היא שתאפשר לה להתקשר עם דרגות נמוכות יותר בקליפת נוגה כלומר עם הנפש הבהמית.

מבנה קליפת נוגה הוא כזה שֵׁכָל שנעלה בדרגות קליפה זו, תהיה הדרגה מזוככת ומעודנת יותר. ובפירוט יותר, כשנתבונן בדרגת השֵׁכָל דקליפת נוגה – הדרגות הגבוהות יותר של שֵׁכָל זה הינן שֵׁכָל גבוה ומזוכך יותר לעומת הדרגות הנמוכות שהן גסות יותר. לעובדה זו – הזיכוכ הגבוה בדרגות העליונות של שֵׁכָל דקליפת נוגה – חשיבות רבה מפני שהוא מאפשר לנפש המשכלת חשיבה עצמאית ללא השפעה או תלות בתכונותיה של הקליפה.

תכונה זו – חשיבה עצמאית ובלתי מוטָה – חשובה מפני שהיא מאפשרת לנפש המשכלת להיות כלי לקבלת השֵׁכָל האלוקי. וכדברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ: "... והנפש השכלית להיות שהיא ממדריגות עליונות שבנוגה הרי היא שֵׁכָל, ועם היות דהנפש השכלית היא שֵׁכָל אנושי בעצם מהותו, והיינו שהשֵׁכָל שלו בעצם הוא בענינים

19) תניא פ"י בתחילתו: "והנה כשהאדם מגביר את נפשו האלוקית ונלחם כל כך עם הבהמית..." המילה "האדם" מרמזת על הנפש המשכלת.

20) תניא אגה"ק סט"ו (עמ' קכב בסופו).

21) לקו"ת פרשת מטות ע' פא (סעיף ב): "... וגם מצד גופו ונפשו החיונית יש לו מעלה יתירה

על הדצ"ח ברוח חיים שבו שהיא נפש המדברת והמשכלת..."

22) לקו"ת פרשת בחוקותי ע' מז, ג: "... שהוא בחינת נפש השכלית המחבר הצורה והחומר שהוא נפש האלוקית עם הנפש הבהמית..."

23) תו"מ תשט"ז ח"א, ד"ה אשרי תבחר ותקרב ס"ד עמ' 209.

24) לקו"ת פרשת בחוקותי, ע' מז, ג.

25) כ"ק אדמו"ר הריי"צ מכנה את הנפש המשכלת "הנפש השכלית".

26) סה"מ ת"ש, ד"ה אם בחוקותי תלכו, ס"ז (ע' 93 בתחילתו).

הטבעים ובמדריגות יש ומציאות, הנה ככל זה הנה להיותו שֶׁכָּל דק וזך שיש בו הרגש הפלאה רוחנית, ער האט א קלעפ צו א רוחניותדיקער איידלקייט, הנה הוא כלי אל השֶׁכָּל ומדות דנפש אלוקית...<sup>27</sup>.

ואכן זוהי הגדרת הנפש המשכלת<sup>28</sup> כממוצע-המחבר. כלומר, מחד, מקורה בדרגות הגבוהות של שֶׁכָּל דקליפת נוגה מאפשר לה חשיבה עצמאית שאיננה תלויה בתכונות הקליפה הנ"ל. עובדה זו מאפשרת לה להיות כלי לקבלת השֶׁכָּל של הנפש האלוקית. מאידך, עצם שייכותה לקליפת נוגה מאפשרת לה להתקשר עם דרגות נמוכות יותר של קליפה זו.

#### ד. הנפש האלוקית והנפש המשכלת - השונוות

בקונטרס<sup>29</sup> חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז, תר"ץ, מתאר כ"ק אדמו"ר הרי"צ את השוני בין הנפש האלוקית והנפש המשכלת. לדבריו: "הנפש האלוקית היא אלוקית, למעלה מההשגה האנושית. היא מהות שכלית לגמרי, והשֶׁכָּל שלה הוא שֶׁכָּל אלוקי, כפי שהנשמה מבינה שֶׁכָּל". ובהמשך המאמר "הנפש השכלית, זו ההבנה העמוקה שגם אדם כבר יכול להבין, כי ההבנה הזו, למרות שהיא מאוד נעלית ועדינה, יש צורך במאמצים ידועים עד שאפשר להבין שֶׁכָּל עמוק, בכל זאת זה ניתן להבנה במידות מסוימות, כי ההבנה בכללות, ככל שתהיה נעלה ועדינה, הא מוגבלת בהגבלות של ההבנה האנושית".

בהמשך המאמר<sup>30</sup> מסביר כ"ק אדמו"ר הרי"צ את ההבדל בין שתי הנפשות באופן הבא "הנפש השכלית נותנת לאדם להבין את ההבדל בין בעל-חי ובן אדם. . וזו ההשפעה של הנפש השכלית, המורה לאדם שהוא (האדם) עם מעלתו הגדולה כבעל-שֶׁכָּל, צריך ליישם בעצמו את כל המעלות שהוא מוצא בנבראים".

ממשיך אדמו"ר הרי"צ באותו מאמר<sup>31</sup> ואומר "להסברים של הנפש השכלית יש הצלחה מסוימת, וזה משפיע על האדם במובן מסויים. הוא נעשה הרבה יותר טוב מאשר מי שמתנהג על פי הרגשות. . אך נוצרת אצל האדם שביעות רצון ממנו עצמו. . אכן לשביעות הרצון יש יסוד. . אבל שביעות הרצון היא חסרון. וזה חסרון כפול:

(27) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"ג (ע' 107 בתחילתו).

(28) שם.

(29) סה"מ - קונטרסים א, תר"ץ קונטרס חג הגאולה יב-יג תמוז, ס"ו (ע' 219).

(30) סה"מ - קונטרסים א', תר"ץ, קונטרס חג הגאולה יב-יג תמוז, ס"ח-ט (ע' 2-221).

(31) שם.

(א) האדם נהיה שבע רצון עם עצמו ומפסיק לעבוד כדי להתקדם. . (ב) שביעות הרצון של האדם. . יוצרת באדם את מחלת האני והאני עושה את שִׁכְלֵה האדם חרש ועיוור."

כלומר, לדברי כ"ק אדמו"ר הריי"צ, הנפש האלוקית אכן מצליחה להשפיע על הנפש המשכלת. אולם, השפעה זו זמנית מכיוון שבמהלך תהליך ההתבוננות של הנפש המשכלת בִּשְׁכַלֵּה האלוקי היא מושפעת ממידה – שביעות רצון בדוגמא הנ"ל – והשפעת המידה גוברת.

### ה. הנפש האלוקית והנפש המשכלת – מנגנון המשיכה

כאן עולה שאלת המשיכה בין שתי הנפשות. כלומר, מחד, מדוע "תרצה" הנפש המשכלת "להקשיב" לנפש האלוקית ולקבל ממנה? ומאידך, היות ו"רצונה" של הנפש האלוקית לחזור ולהתכלל במקורה, מה מניע אותה לבצע תנועה הפוכה ולהתקשר עם נפש שאמנם מזוככת אך, בסופו של דבר, מקורה בקליפה?

כאמור (סעיף ג) שתי תכונות בנפש המשכלת המאפשרות לה להוות הממוצע - המחבר. התכונה הראשונה היא העובדה שמקורה מקליפת נוגה. תכונה זו מאפשרת לה להתקשר עם ולהעביר את הִשְׁכָּלֵה והתפעלות שקיבלה מהנפש האלוקית אל הדרגות הבאות באופן המתקבל.

תכונה שני' היא שמקור הנפש המשכלת בדרגות הגבוהות<sup>32, 33</sup> של שִׁכְלֵה דקליפת נוגה. דרגות אלה מאופיינות ב"שִׁכְלֵה שאינו מוֹטָה". כלומר, הנפש המשכלת אינה מושפעת מתכונת הִישוּת הכללית המאפיינת את קליפת נוגה ויותר מכך, ממידותיה של הנפש הבהמית. ומכיוון שטבעו של "שִׁכְלֵה שאינו מוֹטָה" לשאוף ולקבל שִׁכְלֵה גבוה ממנו, נמשכת<sup>34</sup> הנפש המשכלת להיות כלי ולקבל מהנפש האלוקית.

מאידך, הכוונה העליונה בירידת הנפש האלוקית לגוף גשמי היא בְּרוּרֵה הנפש הבהמית. מטרה זו מוֹשָׁגָת על ידי התלבשות הנפש האלוקית בנפש הבהמית שגוֹרָמַת "להזוה" של המידות. וכדברי<sup>35</sup> אדמו"ר הריי"צ "... הנפש האלוקית בא לידי השגות מורגשות כאלו שלא היה לה קודם, וכן התפעלות המדות שלה הרי היא בבחינת התפעלות מורגשת בבחינת התגלות בלב". בסוף הסעיף מסכם אדמו"ר הריי"צ ואומר "... אבל מכל מקום הרי גוף ועצם ההתפעלות היא בבחינת יש ובבחינת

(32) סה"מ ת"ש, ד"ה אם בחוקותי תלכו, ס"ז, (ע' 93).

(33) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"ג (ע' 107 בתחילתו).

(34) סה"מ ת"ש, ד"ה אם בחוקותי תלכו, ס"ז (ע' 94).

(35) סה"מ תש"י, ד"ה כי חק לישראל, סי"ג (ע' 23-22).

מורגש, דבהנשמה (האלוקית) מצד עצמה אינו שייך התפעלות כזאת, ולא השגה באופן כזה, הרי שהכוחות הרוחניים מתפעלים ומשתנים על ידי הכוחות הטבעיים, וטעם הדבר הוא מפני שהן בבחינת התלבשות והתאחדות ממש בהכוחות הטבעיים ממילא הרי הם מתגשמים בערך הכוחות הטבעיים...".

כלומר מטרת הנפש האלוקית בירידתה למטה היא להשפיע על ולברר את הנפש הבהמית. הצלחת התהליך תגרום להתפעלות גשמית – "הזזת" המידות. מפאת השוני הרב בין הנפש האלוקית – שְׁכָל – והנפש הבהמית – מידות – אין ביכולתה של הנפש האלוקית להשפיע באופן ישיר על הנפש הבהמית. לכן הנפש האלוקית מתקשרת עם הנפש המשכלת שמשמשת כממוצע-המחבר ובאמצעותה היא משפיעה על הנפש הבהמית.

לסיכום, לנפש המשכלת שתי תכונות מאפשרות לה להיות כלי לשְׁכָל אלוקי. האחת, שבטבעה נפש זו אינה מושפעת מתכונת הישיות הכללית של קליפת נוגה והשנייה היא משיכתה הטבעית לשְׁכָל גבוה ממנה – שְׁכָל אלוקי. מאידך, הנפש האלוקית, שמטרתה בְּרוּר הנפש הבהמית, איננה יכולה להשפיע על הנפש הבהמית באופן ישיר ולכן פועלת עליה באמצעות ממוצע-מחבר דהיינו, הנפש המשכלת.

### 1. הנפש האלוקית והנפש המשכלת – מנגנון ההתלבשות

בסעיף הקודם הסברנו את הסיבות למשיכה בין הנפש המשכלת והנפש האלוקית. משיכה זו חשובה אך לא בהכרח תוביל להשפעה הרצויה, כלומר להזזת המידות. לכן, בשלב זה עולה שאלה נוספת: מהו המנגנון המאפשר לנפש האלוקית להשפיע על, ובלשון החסידות "להתלבש" בנפש המשכלת על מנת שזאת האחרונה תגרום להזזת המידות?

התשובה, לדברי אדמו"ר הריי"צ, מורכבת משני חלקים. מחד, הנפש האלוקית "... הנה אחר כל זה הרי בהיות הנשמה למטה אינה בבחינת קירוב אל העצמות על כן צריכה התבוננות בהשגה אלוקית לעורר את החפץ והתשוקה להכלל...<sup>36</sup>. כלומר, הנפש האלוקית "כלואה" בגוף גשמי שגורם לה לתחושת ריחוק ממקורה. על מנת לעורר בעצמה את החפץ והתשוקה לחזור ולהכלל במקורה עליה להתבונן בענייני אלוקות.

מאידיך, כדברי אדמו"ר הריי"צ, הנפש המשכלת "... שיש לה הרצון והתשוקה בעניני השכלה ובעניני הנהגה על פי הוראת השכל, ובפרט הנפש השכלית שבנשמות ישראל<sup>37, 38</sup> שיש בה הכח להשכיל בגדולת ה' שמבין ומשיג זאת מהנפש המחיה את הגוף. . והיינו דמאופן התלבשות חיות הנפש באברי הגוף מבין ומשיג התלבשות חיות אלקי בעולם, ומאופן ביטול הגוף והמשכתו אל הנפש מבין ומשיג אופן ביטול העולם והנבראים לאלוקות ומתפעל במוחו על ההשגה הלזו..."<sup>39</sup>.

כלומר, הנפש האלוקית, במענה על הצורך שלה לחזור ולהכלל במקורה, מתבוננת בנושאים אלוקיים. הנפש המשכלת שבטבעה נמשכת לשִׁכָּל גבוה ממנה, מתבוננת בשִׁכָּל האלוקי הנ"ל. על מנת להבינו, עליה לשנות השִׁכָּל – להגביל ולגשם אותו – ועל ידי כך להבינו. המשך ההתבוננות בשִׁכָּל המוגבל הנ"ל יעורר רגש של התפעלות בנפש המשכלת.

יש לציין היבט נוסף של אופי ההתקשרות בין הנפש האלוקית לנפש המשכלת. חשוב להבין שהנפש המשכלת איננה משתכנעת או מְשִׁנָּה את גישתה בעקבות החשיפה לשִׁכָּל האלוקי אלא רק מסכימה עם השכלה זו. וכדברי אדמו"ר הריי"צ "... ויש מי דגם כאשר משיג ומבין את ההשכלה בידיעה טובה בכל זאת הנה הוא בעצמו אינו נעשה כפי מהות ההשכלה ההיא רק שמסכים שההשכלה טובה היא ונקלטת בטוב ומתפעל במוחו על טיב ההשכלה. . אחר כל זאת אינו אלא מה שמסכים בלבד אל ההשכלה וההשגה ההיא ולא שהוא בעצמו נעשה כפי מהות ההשכלה ההיא, וכן הוא בנפש השכלית שמסִקֶמֶת עם טבע שכל ומידות דנפש האלוקית והיינו דאין זה שהוא עצמו נשתנה על ידי התלבשות דשִׁכָּל ומידות הנפש האלוקית אלא שנשאר במהותו שִׁכָּל אנושי כמו שהיה אלא שהוא מסכים על טבע השִׁכָּל ומידות דנפש האלוקית..."<sup>40</sup>.

37) תניא, סוף פרק א': "... וגם מידות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וגמילות חסדים באות ממנה..."

38) סה"מ, תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"א (ע' 105 למטה): "... הנה כן הוא ההפרש בהנפש השכלית במין האנושי בכלל ונפש השכלית דנשמות ישראל בפרט, דהנפש השכלית שבנשמות ישראל היא באופן אחר לגמרי היינו שנרגש בה הפלאה רוחנית, אין איר פילט זיך א רוחניות'דיקע איידלקייט, און הגם ער איז דאך שכל אנושי בטבעו דאך האט ער א קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט. ולכן הנה הנפש השכלית דנשמות ישראל היא הממוצע בין הנפש האלוקית לנפש הבהמית."

39) שם ס"ב (ע' 107 בתחילתו).

40) שם ס"ג (ע' 107-108).



מהות זו של הקשר בין שתי נפשות אלה הוא זה שמאפשר את השלב הראשון בתהליך כלומר, התלבשות הנפש האלוקית בנפש המשכלת. וכדברי אדמו"ר הרי"צ: "... והנה זהו הטעם מה שהנפש השכלית היא הממוצע בין הנפש האלוקית והנפש הבהמית, דשכל ומידות דנפש אלוקית מתלבשים בנפש השכלית...".<sup>41</sup> ובאותו סעיף מסביר אדמו"ר הרי"צ שהנפש המשכלת "... הנה הוא כלי אל השכל ומדות דנפש אלוקית שמתלבשים בו, והוא מה שבשכלו יכולה להיות התלבשות שכל ומידות דנפש האלוקית...".<sup>42</sup>

לסיכום, הנפש האלוקית, על מנת לעורר חפצה ותשוקתה להתכלל במקורה מתבוננת בעניינים אלוקיים. הנפש המשכלת, שבטבעה נמשכת לענייני שכל גבוהים ממנה, מתבוננת בשכל האלוקי ועל ידי כך מגשימה אותו כך שתוכל להבינו אך לא בהכרח להסכים לו. הבנה זו גורמת לה להתפעל משכל זה.

כאן המקום להעיר שמובא בחסידות שישנם שני אופני התבוננות של הנפש האלוקית.<sup>43</sup> אדמו"ר הרי"צ מסביר זאת כך: "... דהשגת והתבוננות הנפש האלוקית מצד עצמה הוא בענין הויה אחד, שזה מובן ומושג רק לנפש האלוקית, וההשגה האלוקית מה שמתקבל בשכל הטבעי הרי היא בבחינת הגשמה ויש ממש...".<sup>44</sup>

כלומר, אופן התבוננות אחד הוא כפי שהיא מצד עצמה, כלומר מבחינת פנימיות השכל של הנפש האלוקית. התבוננות זו אכן תוביל להתפעלות מידותיה של הנפש האלוקית אך התפעלות זו היא למעלה מלפעול על הדרגות הבאות. וישנה התבוננות נוספת מבחינת חיצוניות שכל של הנפש האלוקית. התבוננות זו גם היא תוביל להתפעלות מידותיה של הנפש האלוקית אך שכל והתפעלות אלה שייכים ומשפיעים על הדרגה הבאה. אדמו"ר הרי"צ מתאר זאת כך: "... כאשר ההשגה היא בבחינת חיצוניות המוחין שהאור האלוקי הוא נתפס בלבושי ההשגה, וכנ"ל דהאור האלוקי מתלבש בשכל האלוקי אבל מתעלם ונתפס בו, ועם היות שגם בזה יש הרגש מהאור האלוקי, אמנם זהו רק שנרגש אצלו בבחינת מקיף שמשגי אלוקות...".<sup>45</sup>

(41) שם (ע' 107).

(42) שם (ע' 107 בתחילתו).

(43) תו"א ד"ה בכ"ה בכסלו.

(44) סה"מ תש"י, ד"ה כי חק לישראל, סי"ב (עמ' 22 באמצע).

(45) שם סי"ג (ע' 23 למעלה).

## ז. הצורך בדרגה נוספת

אם נבחן מקרוב את הפתרון שתואר לעיל נראה שלמעשה "הוספת" דרגת הנפש המשכלת בין הנפש האלוקית והנפש הבהמית אכן תרמה להפשטה של הבעי' אך לא פתרה אותה. כלומר, מטרת הנפש האלוקית היא להשפיע על הנפש הבהמית, ובפועל, לגרום ל"הזזה" בדרגת המידות של קליפת נוגה. הוספת הנפש המשכלת כממוצע המחבר אכן גרמה לשינוי – התמירה משיכל האלוקי לשיכל גשמי – אך אינו עדיין בגדר שיכל. ומטרתנו הרי ליצור הזזה במידות!?! כיצד אם כן, מתבצעת ההתמרה הבאה כלומר השפעת השיכל על המידות?

## קליפת נוגה / הנפש הבהמית



בתרשים הבא מסביר את הפער עליו הצבענו. היות ובמהותה הנפש המשכלת שייכת למדרגות העליונות דשיכל דקליפת נוגה, תכונה זו מאפשרת לה להיות "מקבל" של שיכל גבוה יותר, שיכל אלוקי. יחד עם זאת, תכונה זו – היותה שיכל זך ועדין – אינה מאפשרת לה לשנות את השיכל הנ"ל כך שישפיע ישירות על המידות, כלומר על הנפש הבהמית.

עד עתה התמקד הדיון באופי הקשר בין הנפש האלוקית לנפש המשכלת. מערכת יחסי גומלין זאת מהווה רק צד אחד בתפקידה של הנפש המשכלת כממוצע-המחבר. עתה נתמקד בחלקה השני של המערכת כלומר, במנגנון – מבנה, המשיכה ואופי – ההתקשרות בין הנפש המשכלת והנפש הבהמית.

### ח. משַׁכֵּל אנושי ל"הזזת" המידות – המנגנון באופן כללי

במספר מאמרים<sup>46 47 48</sup> מסביר אדמו"ר הריי"צ את המנגנון הנ"ל באופן כללי. כלומר, כיצד מביאה התפעלות הנפש המשכלת מהשַׁכֵּל האלוקי ל"הזזה" של המידות.

לדוגמא<sup>46</sup>, אומר אדמו"ר הריי"צ "... הרי היא (הנפש המשכלת) מבינה הפלאות שַׁכֵּל אלוקי לעומת כללות הענין דשַׁכֵּל אנושי, הנה הוא מתפעל במוחו על טיב ההשכלה ההיא והעיקר התפעלות הלב מה שמתפעל בהתעוררות מדה לפי חיוב ההשכלה ההיא הנה זה פועל על הנפש הבהמית אשר גם היא תתפעל בהתפעלות כללית, וטעם הדבר הוא שהנפש הבהמית היא מדות בעצם מהותה והגם שיש בה שַׁכֵּל גם כן אבל בעיקרה היא מדות והשַׁכֵּל שיש בה הוא רק שַׁכֵּל של המדות".

וממשיך אדמו"ר הריי"צ באותו מאמר ומחדד את ענין התפעלות השַׁכֵּל דקליפת נוגה לעומת התפעלות המידות דקליפת נוגה "... וטבע השַׁכֵּל הוא התיישבות ומתינות וטבע המדות התרגשות והתפעלות ולהיות שהנפש הבהמית עיקרה מדות היינו התרגשות והתפעלות, והנפש השכלית היא גם כן ממהות מקורו היינו קליפת נוגה אלא שהיא ממדרגות עליונות והנפש הבהמית היא ממדרגות התחתונות אבל יש להן קירוב מקורי כללי, לכן כשהנפש השכלית מתפעלת על טיב ההשגה האלוקית דנפש האלוקית במוחו, ובפרט כאשר ההתפעלות נרגשת בהתעוררות הלב הנה הנפש הבהמית שהיא בעל התפעלות בעצם מהותה הנה גוף ועצם התפעלות של הנפש השכלית פועלת עליה שגם היא תתפעל בהתרגשות כללית"<sup>46</sup>.

וממשיך אדמו"ר הריי"צ באותו סעיף ומחדד ענין השפעת הנפש האלוקית על הנפש הבהמית "... אלא שלהיותה (הנפש הבהמית) בטבעה בעל התפעלות וכן ענין של התפעלות עושה עליה רושם לכן הנה גם התפעלות הנפש השכלית עושה בה רושם להתפעל, והתפעלות הלזאת, מה שהנפש הבהמית מתפעלת מהתפעלות הנפש השכלית, עושה הכאה כללית בכללות מהותו שניתק על כל פנים לשעה מהתקשרותו בגשמיות וחומריות . . . וכן הוא בנפש הבהמית שעל ידי ההתפעלות הבאה מהתפעלות נפש השכלית נעשה בה הקירוב כללי לעניני אלוקות, דכל זאת

(46) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"ג (ע' 108).

(47) שם ד"ה כי חק לישראל, ס"ב (ע' 21 בתחילתו).

(48) סה"מ – קונטרסים א', תר"ץ, קונטרס חג הגאולה יב-יג תמוז, ס"ו (ע' 219).

הוא על ידי אמצעות הנפש השכלית שהיא ממוצע בין הנפש האלוקית לנפש הבהמית<sup>46</sup>.

כלומר, חשיפת הנפש המשכלת לְשֶׁקֶל האלוקי גורמת לה להתפעלות. אדמו"ר הרי"צ מסביר שאמנם קיימת שונות רַבָּה בין הנפש המשכלת שמהותה שֶׁקֶל והנפש הבהמית שמהותה מידות. אך, יחד עם זאת, היות ומקורן זהה – קליפת נוגה – קיימת ביניהן "שייכות". ולכן, התפעלות הנפש המשכלת תגרום ל"הזזה", כלומר להתפעלות ומכאן לרתימה של הנפש הבהמית לרצונות הנפש האלוקית.

אך לכאורה ביאור זה קשה עדיין. הנפש המשכלת מתוארת על ידי אדמו"ר הרי"צ כשֶׁקֶל זך ועדין. מכאן שההתפעלות שתיווצר תהיה התפעלות "שכלית" כלומר התפעלות של המידות שבשֶׁקֶל. כיצד אם כן יכולה התפעלות שכלית שכזאת להביא לידי התפעלות של מידות ממש?

### ט. מְשַׁקֵּל אנושי ל"הזזת" המידות – המנגנון באופן מפורט

ויש לומר הביאור בזה בהקדים על דרך האפשר שלעיתים משתמש אדמו"ר הרי"צ בנפש הבהמית ובמאמרים אחרים משתמש בנפש הטבעית. ובִּיְתָר פרוט, במאמר ד"ה כי חק לישראל<sup>49</sup> מתאר אדמו"ר הרי"צ שלושה סוגי שֶׁקֶל: אלוקי, אנושי וטבעי: "... והנה ג' סוגי שֶׁקֶל, דאלוקי אנושי וטבעי, עם היותם חלוקים במהותם העצמי, אבל עם זה הרי הנה כולם מוגבלים בהגדרה כללית כנ"ל...".

מוקדם יותר עסקנו בשניים מסוגי השֶׁקֶל שמתאר אדמו"ר הרי"צ – הנפש האלוקית שאופיה בשֶׁקֶל אלוקי והנפש המשכלת שאופיה שֶׁקֶל אנושי. מהו אם כן השֶׁקֶל הנוסף אותו מכנה אדמו"ר הרי"צ שֶׁקֶל טבעי?

תשובה לשאלה זו ניתן למצוא במאמרים אחדים<sup>50 51 52</sup> בהם מסביר אדמו"ר הרי"צ את סוג זה של שֶׁקֶל וכן סוג נוסף של נפש אותה הוא מכנה הנפש הטבעית. כאמור, מקורה של הנפש המשכלת בדרגות הגבוהות דְשֶׁקֶל דקליפת נוגה. בניגוד לה, הנפש הטבעית מקורה בדרגות הנמוכות דְשֶׁקֶל דקליפת נוגה. בעוד שהנפש המשכלת מזוככת ומעודנת עובדה המאפשרת לה לחשוב שֶׁקֶל שהוא בלתי תלוי,

49 סה"מ תש"י, ד"ה כי חק לישראל, סי"ב (ע' 21 בתחילתו).

50 שם.

51 סה"מ תש"ט, ד"ה ויבוא עמלק, סי"ב (ע' 36).

52 סה"מ – קונטרסים א', תר"ץ, קונטרס חג הגאולה יב-יג תמוז, סי"ח (ע' 221).

הנפש הטבעית גסה יותר היות ומקורה בדרגות הנמוכות של שְׁכָל דקליפת נוגה. גסות זו של הנפש הטבעית אינה מאפשרת לה את תכונת "החופש המחשבתית".

יותר מכך, אדמו"ר הריי"צ מסביר שהנפש הבהמית הינה למעשה ענף של הנפש הטבעית. לכן, אך טבעי הוא לצפות שבהתאם לסדר ההשתלשלות הרגיל, השְׁכָל, כלומר הנפש הטבעית, ישפיע על המידות, כלומר על הנפש הבהמית. אולם, במקרה שלפנינו, מסביר אדמו"ר הריי"צ שלא כך הוא! עובדת היות מקור השְׁכָל הטבעי בדרגות הנמוכות של קליפת נוגה ומכאן גסותו וכן חוסר יכולתו לחשוב באופן בלתי תלוי ובנוסף הקרבה והסמיכות בין הנפש הטבעית לנפש הבהמית גורמים לסדר השתלשלות הפוך.

כלומר, במקום סדר ההשתלשלות הרגיל בו הנפש הטבעית תשלוט ותוביל את הנפש הבהמית כאן המצב הוא שהנפש הבהמית משפיעה על הנפש הטבעית. למעשה הנפש הטבעית פועלת ברשות ולמען הנפש הבהמית.

כך מסביר<sup>53</sup> אדמו"ר הריי"צ את הנפש הטבעית, מיקומה ביחס לנפש הבהמית וכן את מערכת היחסים ביניהן: "אמנם הנפש הטבעית, הרי היא שכלית (אמת, זה שְׁכָל של טבע, ועצם השְׁכָל יותר נחות משְׁכָל שמעל לטבע, אבל הרי זה שְׁכָל). אך ישנו יצר הרע, שהוא ענף של הנפש הטבעית, והוא כבר כל כך נחות שהוא מְגַרָה את האדם להתמסר לגמרי לתענוגים גשמיים. לכן היצר-הרע נקרא נפש בהמית, זו נפש ששקועה רק בדברים גופניים, כמו בהמה ובעל-חי, שכל המהות שלהם היא רק בדברים גופניים והם מסורים לזה לגמרי, כך להבדיל, גם האדם מצד התחושות של הגוף והנפש הבהמית".

כלומר, הנפש הטבעית היא אמנם שְׁכָל ומכאן שמיקומה מבחינת סדר ההשתלשלות הוא אכן "מעל" למידות. אולם בפועל, הנפש הטבעית רתומה ומשרתת את צרכי הנפש הבהמית. אדמו"ר הריי"צ מסביר<sup>54</sup> זאת כך, שהנפש הטבעית: "... זו ההבנה של דברים טבעיים, של דברים הקרובים לאדם. קירבה זו, למרות שאין זו קירבה של הבנה שכלית, אבל זה בכל זאת קרוב אליו ומאוד נעים לו. למשל, אדם רוצה דברים טובים גופניים, להיות עשיר, להיות חסר דאגה, להיות יפה, לאכול טוב ועוד דברים שונים. אין לו קירבה שכלית לכל הדברים הללו, כלומר, אין

53 ש.ם.

(54) סה"מ - קונטרסים א, תר"ץ, קונטרס חג הגאולה יב-יג תמוז, ס"ו (ע' 219).

לו הבנה שכלית למה שירצה את כל הדברים הגופניים הללו, אבל כך זה טבעי. טבע האדם הוא שיש לו משיכה לדברים גופניים".

וממשיך בסעיף הבא<sup>55</sup> באותו מאמר ואומר שהנפש הטבעית "... כל ההבנה שלה היא רק בדברים גופניים. כלומר, על אף שהיא שכלית. אבל כל השכל של הנפש הטבעית שקוע בגופניות של כל דבר. ב'יש' ובמציאות של הדבר. טעם הדבר הוא, כי הרי הנפש הטבעית עצמה היא טבעית. לכן היא זו שמחפשת ומוצאת בכל דבר את טבעו, איך הוא ומה הדבר, בשביל מה הדבר טוב ושימושי, ולמה הדבר לא טוב ומזיק. הנפש הזו לא מתעניינת להבין איך הדבר נוצר".

ובמקום אחר<sup>56</sup> אומר אדמו"ר הרי"צ לגבי הנפש הטבעית: "... דנפש הטבעי הגם שהוא נפש רוחני ומ"מ הוא טבעי שנמשך אחרי החומריות והגשמיות דעיקרו הוא מידות לאהוב ולחמוד כל מה שהוא יודע מעניני העולם הזה. והגם שיש בו שכל גם כן הנה כל שכלו הוא להתחכם איך להשיג כל חמדותיו ותאוותיו ולהמציא תחבולות ולהרבות הון ועושר כבוד וגדולה, ולהצדיק את עצמו בכל מיני הצטדקות בשביל לפאר מעשיו ומהפך בזכות עצמו".

כלומר, הנפש הטבעית "עובדת" עבור ו"משרתת" את הנפש הבהמית. היותה שכל מאפשר לה לחשוב ולמצוא כיצד להצדיק את תאוות הנפש הבהמית, להתחכם, לתכנן ולתחבל כיצד לאפשר לה להשיג את מבוקשה ולמלא את רצונותיה.

להלן דוגמא נוספת. במאמר ד"ה ויבא עמלק<sup>57</sup> מסביר אדמו"ר הרי"צ שאחת הסכנות הנשקפות משיכל זה ומעצם מהותו כפועל בשרות מידות הנפש הבהמית היא הצדקת עצמו ומכאן לסכנה לפגיעה ביכולת האדם לעשות תשובה. וכדברי אדמו"ר הרי"צ "... אבל כאשר מצדיק את עצמו הרי אינו מרגיש כלל שחטא. . שאז הרי לא יעשה תשובה וישאר מגואל ומלוכלך בחטאיו שכל זה בא מסבת נפש הטבעי שהוא בהמי ונמשך אחר החומריות והגשמיות שעיקרו מידות".

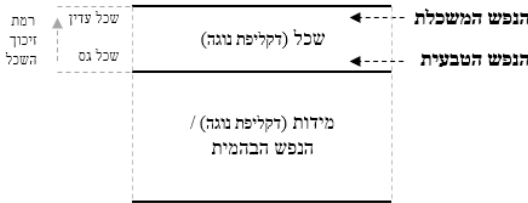
לסיכום מערכת היחסים בין הנפש הטבעית לנפש הבהמית – הנפש הטבעית היא אמנם מדרגת השכל דקליפת נוגה אך היותה גסה וכן קרבתה וסמיכותה למידות גורם בפועל שתהיה מושפעת מהנפש הבהמית ויותר מכך, תשרת אותה.

55) שם ס"ז (ע' 220).

56) סה"מ תש"ט, ד"ה ויבא עמלק, ס"ב (ע' 36).

57) שם ס"ג (ע' 37).

**קליפת נוגה / הנפש הבהמית**



בתרשים הבא ניתן לראות את המבנה הנ"ל. הנפש המשכלת הנה שכל עדין וזך וממוקמת בדרגות הגבוהות של שכל דקליפת נוגה. לעומתה, הנפש הטבעית הנה שכל גס יותר וממוקמת בדרגות הנמוכות יותר של קליפה זו.

עד עתה עסקנו במערכת היחסים בין הנפש הטבעית והנפש הבהמית. כאן המקום לברר – מהי מערכת היחסים בין הנפש המשכלת והנפש הטבעית? ומה המנגנון המאפשר לנפש השכלית להשפיע על הנפש הטבעית?

נבין תחילה ההבדל בין הנפש המשכלת והנפש הטבעית. הנפש המשכלת<sup>58</sup> "... נותנת לאדם להבין את ההבדל בין בעל-חי ובן אדם. . . וזו ההשפעה של הנפש השכלית, המורה לאדם שהוא (האדם) עם מעלתו הגדולה כבעל-שכל, צריך ליישם בעצמו את כל המעלות שהוא מוצא בנבראים". כלומר, הנפש המשכלת נמשכת לעניינים נעלים שהינם מעבר למציאות הגשמית אותה היא חווה ובה היא נמצאת.

אדמו"ר הרי"צ מסביר<sup>59</sup> את ההבדל בין הנפש הטבעית והנפש המשכלת בכך שהנפש הטבעית שקועה בגשמיות, גופניות, במציאות ובי"ש' וכלל איננה מעוניינת בהבנת עניינים שמעבר לעולם הגשמי בו היא שקועה. כלומר, בניגוד לנפש השכלית שנמשכת לקבל מהדרגה ומשכל שלמעלה ממנה<sup>60</sup>, הנפש הטבעית נמשכת, מקבלת ומושפעת מהדרגה הנמוכה ממנה, כלומר ממידות הנפש הבהמית. וכדברי אדמו"ר הרי"צ: "... שכל זה בא מספֵת נפש הטבעי שהוא בהמי ונמשך אחר החומריות והגשמיות"<sup>61</sup>.

כלומר, הנפש השכלית נמשכת לשכל גבוה ממנה אך, יחד עם זאת, מכיוון שמקורה כמו גם מקור הנפש הטבעית בדרגת השכל דקליפת נוגה, ניתן להבין בנקל שהקשר ביניהן הוא על פי סדר השתלשלות. כאמור, הנפש המשכלת מבינה את

58) סה"מ – קונטרסים א, תר"ץ, קונטרס חג הגאולה יב-יג תמוז, ס"ח (ע' 221).  
 59) שם ס"ז (עמ' 220).  
 60) תו"מ תשט"ז חלק א ע' 208.  
 61) סה"מ תש"ט, ד"ה ויבוא עמלק, ס"ג (ע' 37).

השִׁקְלֵה שהיא מקבלת מהנפש האלוקית, מתבוננת בו וכתוצאה מכך מתפעלת התפעלות שכלית ממנו. היא "מעבירה" את ההשכלה וכן את התפעלותה השכלית לנפש הטבעית. כלומר, המעבר מדרגה לדרגה מתבצע מדרגת שִׁקְלֵה אחת לדרגת שִׁקְלֵה נמוכה יותר.

כפי שהזכרנו (סעיף ב'), במאמר<sup>62</sup> אדמו"ר הריי"צ מעלה נקודה חשובה נוספת. אם הנפש הבהמית – באמצעות הנפש הטבעית – היתה מבינה את השִׁקְלֵה שהנפש המשכלת מעבירה אליה היא היתה מתנגדת לו ודוחה אותו. וכדברי אדמו"ר הריי"צ: "... באם היתה הנפש הבהמית יודעת ממה שהנפש השכלית מתפעלת הנה לא זו בלבד שלא היה פועל בה שום התפעלות אלא עוד זאת היתה מתרחקת מזה בתכלית להיות שבאמת הרי אינה רוצה בזה ומתרחקת מזה אלא שלהיותה בטבעה בעל התפעלות וכן ענין של התפעלות עושה עליה רושם".

כלומר, אם הנפש המשכלת תעביר את השִׁקְלֵה שקיבלה כך שיובן על ידי הדרגות הבאות הוא יִדְחָה ואז, יחד אתו תִּדְחָה גם ההתפעלות ממנו. מכיוון שמטרת התהליך כולו הוא ליצור הזוהר בנפש הבהמית, על הנפש המשכלת לשנות את השִׁקְלֵה כך שלא יובן על ידי הדרגות הבאות.

במילים אחרות, על הנפש המשכלת לשנות את השִׁקְלֵה שקיבלה כך שתוסתר מטרתה – למרוד בעולם הזה ולגרום להבנה עמוקה שתוביל לחיים משמעותיים יותר. שינוי זה יבטיח שהנפש הבהמית לא תבין את השִׁקְלֵה הנ"ל ולכן גם לא תתנגד לו.

יחד עם זאת, על הנפש הבהמית לשמר את התפעלותה שנבעה מהתבוננותה בשִׁקְלֵה האלוקי ולהעביר אותה כפי שהיא לדרגה הבאה. התפעלות שכלית זו – ולא השִׁקְלֵה שהועבר – היא שתגרום להזזת המידות.

בשלב הבא, הנפש הטבעית מקבלת מהנפש המשכלת שִׁקְלֵה וכן התפעלות שכלית. היא איננה מבינה את השִׁקְלֵה שהועבר אליה אך כן מושפעת מההתפעלות המתלווה אליו. בשלב זה ומפני הקשר ההדוק בין הנפש הטבעית לנפש הבהמית – והרי הנפש הטבעית פועלת בשרות הנפש הבהמית – ההתפעלות השכלית של הנפש הטבעית משפיעה מיידית על הנפש הבהמית. עתה, כשהושלם התהליך והנפש

(62) סה"מ תש"ב, ד"ה חביב אדם, ס"ג (ע' 108).



הבהמית שוכנעה או, ליתר דיוק, הושפעה מהנפש המשכלת, למעשה, באותו רגע, הן "רתומות" למטרותיה של הנפש האלוקית.

י. 'מינייה ובייה אבא ליזיל ביה נרגא' או ניצול 'הפרצה'

בניגוד לסדר ההשתלשלות שתיארנו עד עתה – מלמעלה למטה – המציאות, כפי שידוע, היא שלעיתים קרובות סדר ההשתלשלות הוא הפוך, מלמטה למעלה. כלומר, הנפש הבהמית היא השולטת במוח – בנפש המשכלת – ומכאן גם בגוף.

הנפש הבהמית "יודעת" שתכּשֶׁל בהשגת מטרתה אם פנייתה לנפש המשכלת תהיה באמצעות יכולותיה הטבעיות כלומר באמצעות המידות. בנוסף היא "יודעת" שבניגוד אליה, טבעה של הנפש המשכלת הוא שֶׁכֶּל ולכן, על מנת להצליח בהשגת מטרתה עליה להשתמש בשֶׁכֶּל כך שפנייתה לנפש המשכלת תהיה ב"שפתה" של זאת האחרונה.

לצורך זה, הנפש הבהמית משתמשת בנפש הטבעית – בשֶׁכֶּל. למעשה, הנפש הבהמית מערימה על הנפש המשכלת בכך שהיא "עוטפת" את תאוותיה ורצונותיה בשֶׁכֶּל כך שיתקבל על ידי וישכנע את הנפש המשכלת. התוצאה מוכרת וידועה – המוח, ואז גם הגוף, נרתם לבצע את רצונותיה של הנפש הבהמית. כלומר הלב שליט על המוח.

כאמור, מטרת עבודת המידות היא לשנות תנועה זו. השאיפה היא שהתנועה תהיה הפוכה – מלמעלה למטה. כלומר, שהמוח יהיה שליט על הלב. על מנת להשיג מטרה זו על הנפש האלוקית להגיע למצב בו בכל רגע נתון היא זו המשפיעה על ושולטת בנפש הבהמית.

לכאורה, ניתן לחשוב, שמכיוון שהשוני בין הנפש האלוקית והנפש הבהמית רב, יכולתה של הנפש האלוקית להשיג ההשפעה והשליטה הרצויה ולייצר את סדר ההשתלשלות הרצוי הנה אפסית. וביתר פרוט, הנפש הבהמית מתחבלת, מתחכמת ומרמה את הנפש המשכלת על מנת להשיג מטרותיה. הנפש המשכלת – שֶׁכֶּל זך ועדין – נכשלת בזיהוי התחבולות והתרמיות הללו ופעם אחר פעם משתכנעת "להקשיב" לגחמותיה של הנפש הבהמית. ואכן, זוהי המלחמה הפנימית והתמימית המתוארת על ידי בעל התניא.

אולם, יחד עם זאת, קיימת במנגנון בו משתמשת הנפש הבהמית 'פרצה' או 'חולשה'. שימוש נכון ב'פרצה' זו יאפשר לנפש האלוקית להשיג את מטרתה

באמצעות אותם אמצעים, כלים ושיטות העומדים לרשות הנפש הבהמית. בְּחִינַת 'מִינִיהַ וּבִיהַ אָבָא לְיִזִיל בֵּיהַ נִרְגָא'.

כאמור, ברור לנפש הבהמית ששכנוע הנפש המשכלת באמצעות מידות לא יוביל להשגת מטרותיה ולכן היא משתמשת בנפש הטבעית על מנת ל"עטוף" בִּשְׁכָל את תאוותיה ורצונותיה. בכך היא למעשה מייצרת מצג-שווא ערמומי – מידות "עטופות" בִּשְׁכָל – שיקשה מאוד על הנפש המשכלת שלא להשתכנע ממנו ולהיענות לו.

ונקודת התרמית הנ"ל של הנפש הבהמית היא גם נקודת החולשה שלה. בדיוק כפי ש"חכמתה" של הנפש הבהמית היא שימוש בנפש הטבעית ל"עטוף" את מידותיה בִּשְׁכָל, כך ניתן להחדיר לנפש הבהמית ללא ידיעתה ו/או הבנתה שְׁכָל "עטוף" במידה כך שתוכרח לפעול על פי מידה זו. למעשה, זהו המנגנון שתואר בסוף הסעיף הקודם.

וּבִיָּתֵר פּרוּט. הנפש האלוקית מעבירה לנפש המשכלת שְׁכָל אלוקי. הנפש המשכלת, באמצעות התבוננת בִּשְׁכָל האלוקי, משנה ו"מורידה" את השְׁכָל האלוקי שקיבלה והופכת אותו לִשְׁכָל טבעי, שְׁכָל ששייך לעולמה הגשמי. זהו שְׁכָל זך ועדין שמתאים ומובן לנפש המשכלת. בנוסף, התבוננות הנפש המשכלת בִּשְׁכָל האלוקי גורמת לנפש המשכלת להתפעלות מהשְׁכָל הנ"ל.

עתה, הנפש המשכלת מעבירה לנפש הטבעית את שניהם – השְׁכָל וההתפעלות. הנפש הטבעית, היות ומהותה היא שְׁכָל, תקבל את השְׁכָל שהועבר אליה ויחד אתה את ההתפעלות שעטופה בִּשְׁכָל. אך, למעשה, אין ביכולת הנפש הטבעית – שמאופיינת בִּשְׁכָל גם – להבין את השְׁכָל הזך והעדין שהועבר אליה. חוסר הבנתה את השְׁכָל יבטל את יכולתה להתנגד לִשְׁכָל זה ולמעשה מותיר את הנפש הטבעית עם ההתפעלות בלבד. מכיוון שהנפש הטבעית פועלת בראשות הנפש הבהמית, התפעלות זו תחדור ותשפיע מיד על הנפש הבהמית ללא כל יכולת התנגדות מצידה.

לסיכום, קיימים שני תנאים להצלחת התהליך. התנאי האחד הוא שהנפש המשכלת תתבונן בִּשְׁכָל האלוקי ותוריד אותו. התנאי השני הוא שההתבוננות תוביל להתפעלות. הנפש הטבעית תקבל את השְׁכָל וההתפעלות אך תושפע רק מההתפעלות כיוון שאת השְׁכָל אין ביכולתה להבין. לבסוף, מכיוון שהנפש הטבעית פועלת בשרות ומשמשת את הנפש הבהמית, התפעלות הנפש הטבעית מהשְׁכָל שבמקורו הוא אלוקי תועבר, תתקבל ותשפיע מיידית על הנפש הבהמית. כך

למעשה השיגה הנפש האלוקית את מטרתה – התפעלות הנפש הבהמית מענין שֶׁקֶל אלוקי מה שיוביל לרתימת כוחותיה של הנפש הבהמית למטרות אלוקיות.

**יא. התהליך בשלמותו**

התהליך בשלמותו מובא בתרשים הבא. השלב הראשון (1) מתאר את האלוקית החפצה ומשתוקקת לשוב ולהכליל במקורה עונה על הצורך הנ"ל על ידי התבוננות בשֶׁקֶל אלוקי שהוא אינסופי.

בשלב הבא (2) הנפש המשכלת, הנמשכת בטבעה לשֶׁקֶל גבוה יותר, מתבוננת בשֶׁקֶל האלוקי שקיבלה. תהליך ההתבוננות הנ"ל הופך את השֶׁקֶל מאלוקי לגשמי ומוגבל. המשך ההתבוננות בשֶׁקֶל הנ"ל עשוי לעורר התפעלות בנפש המשכלת.

בשלב האחרון (3) הנפש הטבעית מקבלת את שניהם – שֶׁקֶל וכן ההתפעלות

**סדר השתלשלות - משֶׁקֶל אלוקי לתנועה רגשית**



ש"עטופה" בשֶׁקֶל. מכיוון שזוהו שֶׁקֶל, הנפש הטבעית תקבל אותו אך גסותה תמנע ממנה את היכולת להבין אותו. יחד עם זאת, ההתפעלות תפעל עליה. לבסוף, מכיוון שהנפש הטבעית משרתת את הנפש הבהמית ההתפעלות הנ"ל תועבר ותשפיע באופן מִיָּדִי על הנפש הבהמית.

**יב. ה"בכ"ן**

כאמור, סוד הצלחת תהליך רתימת הנפש הבהמית למלא אחר רצונותיה ומטרותיה של הנפש האלוקית נעוץ ב"החדרת" מידה / התפעלות לנפש הבהמית כך שלא תהיה מודעת לתהליך הנ"ל. פעולה זו תצא לפועל אם תהליך ההתבוננות של הנפש המשכלת בשֶׁקֶל האלוקי לא רק יגרום לה להבין את השֶׁקֶל אלא, יתרה מזאת, יגרום לה להתפעל ממנו. התפעלות זו תשתלשל, תחדור ותרתום את כוחות הנפש הבהמית להשגת מטרותיה של הנפש האלוקית.

ובפרוט יותר, אם מטרת המתבונן מסתכמת בהבנת השִׁכָּל בלבד, אזי התהליך ייעצר בשלב זה ולא תתעורר כל התפעלות. במקרה זה, השִׁכָּל הנ"ל ישתלשל אך כמובן שלא ישפיע על הנפש הבהמית. לעומת זאת, באם ימשיך המתבונן בתהליך ההתבוננות ויצליח לעורר ההתפעלות אזי יצליח התהליך והנפש הבהמית תהיה רתומה לנפש האלוקית. כך, על ידי שימוש מושכל בכלי העומד לרשותה, כלומר "מוח שליט על הלב", תצליח הנפש האלוקית להשיג את מטרתה.



## שיטת אדה"ז בכוונה פסולה בסוכה

הרב אהרן דוד יצחק שי' גאנץ

ר"מ בישיבה ובבית מדרש מנחם להוראה

### א.

כתב הטור באו"ח סימן תרלא סעיף ג: "וצריך שלא יעשה כסוייה עב מאוד כדי שיהו הכוכבים וניצוצי השמש נראין מתוכה, אבל בדיעבד אפילו מעובה כמין בית כשירה, ור"ת פסק שאם עשאה עבה מאוד שאין המטר יכול לירד בה פסולה אע"ג דב"ה מכשירין מעובה כמין בית, היינו דווקא שאין כוכבים וחמה נראה מתוכה, אבל כשאינו יכול להמטיר בתוכה פסולה אפילו לב"ה, וא"א ז"ל לא הביא דבריו בפסקיו".

ובריש סימן תרלה כתב: "סוכה כשירה אף על פי שלא נעשית לשם מצות סוכה, הלכך סוכת גנב"ך רקב"ש פירוש גוים נשים בהמה כותים רועים קייצים בורגנין שומרי שדות כשירה, ובלבד שתהא עשויה כהלכתה . . . ור"ת פי' כהלכתן שלא תהא מעובה כמין בית, וזהו לשיטתו שפוסל כשאין הגשמים יכולין לירד לתוכה".

והנה אדה"ז בשולחנו<sup>1</sup> כתב וז"ל: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשוי' אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד אבל אם היא עשוי' גם לדירה . . . או שהיא עשוי' גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשוי' לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית".

וכתב ע"ז האבני נזר<sup>2</sup> שהלכה זו בא ללמד שאפי' אם מטר יכול לירד בה, מאחר שכוונתו הוא להגן מעט מהמטר הרי"ז פסול, דאל"כ הרי זה אותו הדין ממש שכתב בסי' תרל"א שאם הסכך הוא מעובה כ"כ שאין המטר יכול לירד בתוך הסוכה הרי זה פסולה. ובוה ודאי צדקו דבריו שרבינו מוסיף דין חדש שלא מבואר בפוסקים ראשונים כ"כ, שכל סוכה אפי' עשוי' לשם מצות סוכה צריך להיות הכוונה לצל בלבד כמבואר גם באריכות בלקוטי שיחות חלק ל"ב שיחה ג' לפרשת אמור וזהו החידוש בדין שבסימן תרכו לגבי הדין של סימן תרלא.

אבל סברתו שלפי רבינו אפי' כוונה להגן מעט ממטר ג"כ פוסל, כיוון שאין הכוונה לצל בלבד, בזה אין סברתו מוכרחת, וכמו שרואין בפירוש שהפתחא זוטא<sup>3</sup> חולק על

(1) סי' תרכ"ו ס"א.

(2) בתשובותיו הל' סוכה סי' תע"ג.

(3) על סי' תרל"ה.

האבני נזר בכיור דברי רבינו, שהוא סובר שרק אם כיוון שלא ירד המטר כלל אז הרי"ז פסולה [ואפי' אם בפועל מטר יכול לירד בתוכה, כי הכוונה פוסלת את הסוכה], אבל אם כוונתו הוא רק להגן מעט מהמטר הרי"ז כשירה כי אין זה כמו בית וכמו שיתבאר לקמן.

וממשיך האבנ"ז להקשות על רבינו לפי שיטתו, שבהגהות מיימוני<sup>4</sup> מפורש להיפך, שכתב בשיטת ר"ת שאם הוסיף סכך להגן מהמטר כל זמן שמעט גשמים יורדים לתוך הסוכה כשרה, ורק אם הוא מעובה כמין בית ממש שאין המטר יכול לירד בתוכה כלל אז הרי"ז פסולה.

ולכאורה גם בהטור הובא דין זה עוד הפעם בסימן תרלה לגבי סוכת גנב"ך רקב"ש, ויש לדייק כנ"ל שבא ללמד שאפי' כוונה להגן ממטר פוסלת את הסוכה (ובפשטות זהו המקור לדברי רבינו), ומאחר שזה משום שהכוונה לא היתה לצל בלבד, אפי' אם כיוון להגן רק מעט מהמטר הרי"ז פסולה, וא"כ קושיית האבני נזר שבהגהות מיימוני כתב להיפך, הוא גם על הטור.

וי"ל שהאבני נזר מפרש שיטת ר"ת (ובהטור) כפי' הט"ז, דהנה הט"ז<sup>5</sup> כתב שלפי ר"ת "כהלכתה" היינו שלא תהי' מעובה כמין בית במציאות ועפ"ז מקשה א"כ מאי קמ"ל לכאורה הרי זה פשוט שאם זה פסול בכל סוכה כ"ש בסוכת גנב"ך רקב"ש, ומבאר שאין זה דין חדש בסוכת גנב"ך רקב"ש, רק שנכתב כאן עוד הפעם משום שאדרבא כאן הוא המקור לדיו זה ודין של סוכה העשו' לשם מצות סוכה ומעובה כ"כ שאין המטר יורד בתוכה פסולה, נלמד מסוכת גנב"ך רקב"ש, וא"כ אינו קשה מההגהות מיימוני כי לפי פי' זה אין הסוכה נפסל בכוונה שיהי' מעובה כמין בית אלא כשהוא מעובה בפועל וזהו רק אם אין המטר יכול לירד כלל.

## ב.

ונראה דדברי רבינו מבוארים כמין חומר ומבוססים על דברי הב"ח.

דהנה בזה שכתב הטור "וא"א לא הביא דבריו (של ר"ת) בפסקיו" דייק הב"ח<sup>6</sup> שלכאורה אע"פ שאינו מביאו כאן הרי הביא זה בנוגע סוכת גנב"ך רקב"ש שאם כיוון לעשות הסוכה להגן מהמטר הרי זה פסול, וא"כ הי' אפשר לומר שגם כאן הוא סובר כן, ומסיק שאכן מודה הרא"ש לר"ת בסוכת גנב"ך רקב"ש אבל לא מטעמי, דאילו

(4) הל' סוכה פ"ה סק"ט.

(5) סי' תרל"ה סק"א.

(6) סי' תרלא סק"ו.

לר"ת כל סוכה שאין המטר יכול לירד בה פסולה, משא"כ לפי הרא"ש דוקא סוכת גנב"ך רקב"ש שאינה עשויה לשם חג, א"כ אם היא מעובה כמין בית מוכחא מילתא דעשאה קבע לדור בה, אבל סתם סוכה שעשאה לשם חג אפי' אם היא מעובה כמין בית כשירה שהרי לא עשאה קבע לדור בה.

ולקמן בסוכת גנב"ך רקב"ש<sup>7</sup> דייק עוד מזה שכתב הטור שזה לשיטתו של ר"ת בסימן תרלא, שזה בא להדגיש שאין זה דין רק בסוכת גנב"ך רקב"ש כשיטת הרא"ש, אלא זהו אותו הדין שכתב למעלה שר"ת פוסל כל סוכה שמעובה כמין בית. (ומדברי הב"ח עד כאן משמע שהוא כמו שיטת חתנו הט"ז ששיטת ר"ת פה הוא אותה הדין שבכל סוכה והיינו לשיטתו).

ובסוף שואל הב"ח שאם כנים הדברים בדברי הטור שר"ת הולך לשיטתו והוא אותו הדין שכתב לעיל בכל סוכה, א"כ למה צריך לחזור ע"ז עוד פעם בסוכת גנב"ך רקב"ש, ומתריך וז"ל: "ואפשר לומר דלר"ת בגנב"ך ורקב"ש אם היא מעובה כמין בית דאין עשייתה לצל אז כל הסכך פסול ולא יועיל חידוש כל דהו במה שנוטל מקצת הסכך בענין שיהא הגשמים יורדין לתוכה אלא צריך לקלקל כל הסכך מעיקרו משא"כ בשאר כל הסוכה המעובה כמין בית דמתכשרא במה שנוטל מקצת מן הסכך".

דהיינו שכאן הפסול הוא מפני הכוונה, כיון שלא נעשה לשם סוכה, א"כ כשהיא מעובה כמין בית הרי זה מוכיח שכוונתו היתה לשם דירת קבע, וא"כ כל הסכך נעשה בכוונה פסולה וכל הסכך הוי בעצם פסול, ובמילא צריך לקלקל כל הסכך, אבל סתם סוכה שמעובה כמין בית אין זה ראי' על כוונתו, שהרי עשאה לשם מצות סוכה, וא"כ אין הסכך פסול, אלא שהמציאות שהוא מעובה כמין בית פוסלת את הסוכה, וא"כ די בזה שנוטל מקצת הסכך<sup>8</sup> להכשיר הסוכה. ולפי"ז הרי הוא חולק על שיטת הט"ז וסובר שיש כאן דין מחודש שכוונה פוסלת. וכן מבואר בפירוש בפרמ"ג<sup>9</sup> שזהו מחלוקת הב"ח והט"ז, עיי"ש.

### ג.

אבל עפ"ז לכאורה הב"ח סותר א"ע, שהרי לעיל כתב שלשיטתו היינו שהוא אותו הדין שיש בכל סוכה, ואילו כאן מבאר שזה דין חדש של כוונה?

וי"ל דהב"ח סובר שגם לפי שיטת ר"ת הרי זה דין חדש, אבל דין זה הוא מיוסד על שיטתו בכל סוכה, שהרי לפי הרא"ש אפשר שבסוכת גנב"ך רקב"ש אפי' אם לא

(7) סי' תרל"ה סק"ד.

(8) ויש לעיין אם זה צריך להיות בכל ז' טפחים על ז' טפחים או אפי' אם הוא רק בחלק מהסוכה.

(9) מש"ז סק"א.

כיוון להגן מהמטר לגמרי אלא שמעט מטר יוכל לירד הרי זה פסולה, כיון שעשאה מעובה כ"כ וגם לא הי' לשם מצות סוכה, זה מראה שעשאה לדירת קבע, (וכמו שסובר האבנ"ז בדברי רבינו) משא"כ לפי ר"ת הפסול הוא מיוסד על זה שכל סוכה שמעובה כמין בית פסולה, וא"כ רק כשכיוון שיהי' מעובה כמין בית אז הרי זה פסול, אבל אם כוונתו היתה באופן שמעט מטר יוכל לירד אינה פסולה כיון שאין זה כמו בית. וזהו פי' לשיטתו (לא מפני שלא הי' כוונתו לשם מצות סוכה רק) מכיוון שבכל סוכה אם היא מעובה כמין בית בפועל פסולה, ואין זה דין חדש רק בסוכת גנב"ך רקב"ש, אלא בכל סוכה אם כיוון שתגן מהמטר לגמרי כמו מעובה כמין בית, אפי' אם בפועל אינו מעובה כ"כ אעפ"כ הרי זה פסול. וזהו דינו ומקורו של רבינו בסימן תרכו.

וי"ל שמדויק בדברי רבינו כביאור הפתחא זוטא, דהנה בסימן תרכו שם מביא כמה דוגמאות של כוונה שפוסלת את הסוכה ומסיים שהם פסול מפני ש"הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו, והתורה אמרה סוכה ולא בית" היינו שרק כוונה של בית פוסלת את הסוכה היינו שלא ירד המטר כלל.

והנה אפי' מי שלא יקבל הדיוק שלי הנ"ל בדברי הב"ח (בביאור דברי הטור ב"לשיטתו")<sup>10</sup> יודה שדברי הב"ח ברור מיללו שלר"ת צריך לקלקל כל הסכך מכיון שזה משום כוונה הרי כוונה זו פוסלת כל הסכך וכמבואר בפרמ"ג הנ"ל. וע"ז ממשיך הב"ח שלענין הלכה נקטינן כר"ת ואעפ"כ אומר שאם מעט מטר יכול לירד בתוכה כשירה, כדברי ההגהות מיימוני א"כ מבואר מדברי הב"ח שכוונה פוסלת ודברי הגהות מיימוני אינם סותרים זה את זה וזה לכאורה שלא כדברי האבני נזר.

#### ד.

והנה בהמראה המקום המקורי על דברי רבינו בסימן תרכו מצויין "ט"ז (סימן תרלה) סק"א" וזהו לפלא לכאורה לפי הפרמ"ג הנ"ל (אם לא שנאמר שרבינו מעמיס גם בדברי הט"ז כמו שיטת הב"ח) וי"ל שאע"פ שחידושו של רבינו בענין כוונה מקורו היא בהב"ח אעפ"כ העיקר חידוש של רבינו הוא שלומדים דינו של כל סוכה שהיא לשם מצות סוכה מדינו של סוכת גנב"ך ורקב"ש וזה מבואר בפירוש בהט"ז הנ"ל.

10) וכן הוא לכאורה שיטת החלקת יואב (או"ח סי' כח) שחולק ג"כ על רבינו וסובר בביאר דברי הטור שגם לפי ר"ת רק בסוכת גנב"ך רקב"ש שאינה עשוי' לשם חג כוונה פוסלת כיון שעשאה רק לדירת קבע, משא"כ סתם סוכה שעשאה לשם החג אין שום כוונה פוסלת את הסוכה כמו שסובר הרא"ש (לפי הב"ח), והמחלוקת בין הרא"ש ור"ת בסוכה העשוי' לשם מצות סוכה הוא רק אם בפועל הוא מעובה כמין בית שאז לפי ר"ת הרי"ז פסולה ולפי הרא"ש הרי"ז כשירה, ואינו מדייק כלל המילה "לשיטתו".



ולסיכום, מי שעשה סוכה כשירה לשם מצות סוכה והרבה עליו סכך הרבה כפי מנהגינו וכיוון שגם ימעט הגשם קצת אין שום חשש על סוכה זו, דלפי שיטת האבני נזר בדברי רבינו שכן פוסל, הלא הוא חולק ע"ז ולפי הפיתחא זוטא אינו פוסל גם אליבא שיטת רבינו<sup>11</sup>.



---

11) וגם לפי החלקת יואב שאינו לומד בדברי הב"ח כדברי רבינו כנ"ל בשוה"ג הלא גם הוא יודה שדברי רבינו אינם בניגוד לדברי הגהות מיימוני.

## "רחמים פשוטים" הנמשכים מ"רוממות העצמות"

הרב שניאור זלמן שי' גופין  
משפיע בישיבת תו"ת המרכזית, כפר חב"ד

### א.

במאמר דיבור המתחיל "וחזקת והיית לאיש"<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר כי מידת "תפארת הנעלם" מרומזת במילה "והנורא" בתוספת ו', הרומזת ל"רחמים הפשוטים" שבעצמותו של הקב"ה, הנמשכים מבחינת א-ל עליון'.

ויש להבין:

מהי השייכות בין "והנורא" לתפארת? יתר על כן: משמעות המילה "נורא" היא יראה ופחד, ואיך הדבר עולה בקנה אחד עם רחמים ותפארת?

והביאור:

הביטוי "נורא" לא שייך בהכרח לפחד ויראה, אלא מתפרש גם במונח של רוממות, ומאחר והתפארת והרחמים עליהם מדובר כאן נובעים מהרוממות של הקב"ה, לכן הם נרמזים במילה "והנורא". רוממות נעלית זו טמונה באות ו' שצורתה היורדת ונמשכת מלמעלה למטה, רומזת על המשכת הרוממות של הקב"ה לפעול רחמים על הנבראים. זו גם הסיבה לכך שבהמשך הברכה אומרים "א-ל עליון"<sup>2</sup> – אלו הרחמים הנמשכים מ"עליון", הרוממות הנעלית ביותר.

### ב. רחמים של קירוב ורחמים של רוממות

לביאור הדברים יש להקדים כי קיימים מספר סוגים של רחמים:

א. רחמים מצד הרגש: אדם הקרוב לזולתו, מודע למסכנות שלו ומרגיש את מצוקותיו, מתעורר ברחמים כלפיו. כמוכן, רחמים אלו אינם שווים לכולם שכן אדם מרגיש את האנשים הקרובים אליו, אך אינו מודע לצרות של אנשים הרחוקים ממנו. ואין הכוונה רק לריחוק המקום אלא גם לריחוק ופער במצב, כמאמר העולם: "שבע אינו מרגיש את הרעב" – אדם רעב בהווה או אפילו בעבר, יכול להרגיש את הרעב

(1) ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קו.

(2) ולמרות כי שם א-ל רומז למידת החסד, הנה מבואר בחסידות כי כאשר מדובר אודות המשכה נעלית (המבוארת כאן), שם א-ל רומז למידת הרחמים.

של השני, כי קיימת קירבה ביניהם. אך אדם שבע, אינו מרגיש את האדם הרעב כי אין ביניהם כל קשר.

בנוסף לכך, אלה הם רחמים ברמה די נמוכה שכן בדרך כלל רחמים על אדם קרוב נובעים מהרגשה עצמית, כי בשעה שאדם חושב על הסבל של חברו וקרובו, לבו נצבט והוא מרחם עליו. במובן מסוים, הוא חושב על עצמו יותר מאשר על זולתו, כי אילו היה איכפת לו באמת מטובת זולתו, הוא היה מרחם גם על מי שאינו נמנה על חוג ידידיו ומכריו.

ב. רחמים מצד הרוממות, כלשון החסידות "טבע המרום להיות נמשך אל השפל": דווקא אדם מרום כמו מלך או אדם צדיק וקדוש, מרחם על אדם שפל. ורחמים אלו לא נובעים מחמת הקירבה ביניהם. אדרבה, הוא אינו קרוב אליו ולא מרגיש אותו ודווקא משום כך הוא מרחם על השפל. האדם המרום מרגיש את השפל ואת הרעב למרות שהוא עצמו שבע וחסר דאגות, כי הרחמים שלו לא נובעים מתוך קירבה ורגש, אלא משום שהוא יודע ומבין מהו רעב ומצוקה.

זה "טבע" של אדם מרום. הוא מודע לרוממות שלו ומכיר בה ודווקא מתוכה הוא מרגיש את החיסרון של השפלות ומרחם על השפל. וכמובן, הרחמים הם על הקרובים והרחוקים כאחד.

ואכן, מצינו בדברי ימי ישראל כי הצדיקים הגדולים והחכמים האמיתיים, ריחמו על כל אחד, גם על אנשים רחוקים שלא היו מוכרים להם. וזאת, כתוצאה מהרוממות הנעלית שלהם.

כך גם בנמשל. אצל הקב"ה יש, כביכול, רחמים מצד הרגש, רחמים הנמשכים מבחינת 'ממלא-כל-עלמין', שהיא בחינה אלקית בה הקב"ה השפיל את עצמו והתקרב לעולמות. בדרגה זו ניתן לומר כי הקב"ה מרגיש את המתרחש אצל הנבראים וכאשר קיימת אצלם מצוקה, הקב"ה מתעורר ברחמים עליהם.

ויש רחמים הנמשכים מבחינת "סובב-כל-עלמין", בחינה אלקית המרוממת מעולמות, ורחמים אלה לא נובעים מתוך קירבה לנבראים והרגשת מצוקתם, אלא מצד "טבע המרום לרחם על השפל". וכך הקב"ה מרחם על הנבראים בגלל הרוממות שלו הגורמת לו להתייחס לשפלים ולרחם עליהם.

### ג. רחמים פשוטים

ג. דרגה נוספת, נעלית עוד יותר, ברחמים העליונים היא, "רחמים הפשוטים" הנובעים מ"רוממות העצמות", השונה לחלוטין מהרוממות של "סובב-כל-עלמין", שהיא רוממות ביחס לעולמות בלבד, כמו המלך המרום הנמשך לשפל, אך כאן ניכר

כי ישנו מרומם וישנו שפל וקיימת התחלקות והבדלה בין "מעלה" ו"מטה". ואילו ב"רוממות העצמות" אין כל הבדלים, אין מרומם ושפל ואין מעלה ומטה.

במילים אחרות: הרוממות של המלך נובעת מכך שהוא מרגיש מרומם מבני העם וכולם שפלים כלפיו. אך "רוממות העצמות" היא רוממות אמיתית שלגביה הכל שווה ממש.

מרוממות זו נמשכים ה"רחמים הפשוטים", כי שני סוגי הרחמים האחרים הם רחמים מוגדרים ומוגבלים. הרחמים מבחינת "ממלא-כל-עלמין" מוגבלים רק לאנשים קרובים, וגם הרחמים מבחינת 'סובב-כל-עלמין' מוגבלים לרחמנות על שפלים בלבד.

(לכן, כשמדובר באדם, במשל, הרי ברחמים אלו קיימת תנועה נפשית של "התעוררות" ברגש של רחמים. וכיון שאין אלה רחמים קבועים, לפעמים האדם מתעורר ברגש של אהבה, לעיתים ברגש של כעס ולפעמים ברגש של רחמים. אלו תנועות שונות בנפש שכל אחת שונה מחברתה, ולכן הן נקראות "מידות" כי הן במדידה וצירוף).

ואילו ה"רחמים הפשוטים" אינם מוגדרים ואינם מוגבלים אלא הם רחמים על כולם במידה שווה (ובמשל, אלה הם רחמים שלא מתעוררים ונובעים מתנועה נפשית כלשהי, אלא קיימים בנפש מצד עצם מהותה).

ועל כך נאמר הפסוק "באור פני מלך חיים": כאשר ישנו גילוי מ"פני המלך" – פנימיות ועצמיות המלך, היינו ה"רחמים הפשוטים", יש שפע של חיים וטוב בלבד. וכפי שהיה נהוג בימי קדם שאם המלך היה עובר ליד הנידון לתליה, הלה היה מקבל את חייו במתנה, כי פני המלך מעניקים רק חיים וטוב וההשפעה היא לכולם בשווה.

זהו גם הביאור הנפלא של הרבי הרש"ב נ"ע על הפסוק<sup>3</sup> "שתה עונותינו לנגדך עלומנו למאור פניך": לפי פשוטו דוד המלך מתלונן לפני הקב"ה, על כך שהוא שם ("שתה") לנגדו את העוונות שלנו, ואת ה"עלומים", ימי הנעורים שבהם עשינו עבירות אל מול פניו. במקום זאת אנו מבקשים שהקב"ה ישים את המצוות והמעשים טובים שלנו מול פניו ויסתיר את העבירות שלנו.

ואולם אדמו"ר הרש"ב נ"ע מבאר כי אין זו תלונה, אלא אדרבה בקשה מה', שישים את העוונות ואת העלומים שלנו לנגדו ומול פניו, כי בשעה שהפנימיות של הקב"ה מאירה על העבירות שלנו, אזי הן הופכות לטוב!

אלו הם רחמים אמיתיים הבאים מ"רוממות העצמות" ונקראים "רחמים פשוטים", שביכולתם להפוך גם את העבירות לטוב.

זהו פירוש השבח לקב"ה "והנורא א-ל עליון": בקשה שהקב"ה יגלה את ה"רחמים פשוטים" הנמשכים מהרוממות העצמית שלו ("והנורא"), הנמשכת מ"א-ל עליון" – עצמותו של הקב"ה. וכאמור, זו המשמעות של האות ו' בתחילת המילה, הרומזת להמשכה מעצמותו של הקב"ה היורדת למטה.

[ויש לומר שזוהי כוונת רבינו<sup>4</sup> באומרו כי בנוסח פתיחת הפ"נ יש לכתוב "אנא לעורר רחמים רבים... בלי להוסיף "ממקור הרחמים". כי "מקור הרחמים", מתייחס לרחמים הנמשכים ממקור מסוים שהוא בהכרח מוגבל, כאמור לעיל לגבי רחמים שמצד הרגש הנובעים מבחינת 'ממלא-כל-עלמין' ואפילו הרחמים הנעלים שמצד הרוממות של "סובב-כל-עלמין", והבקשה היא "לעורר רחמים רבים" שיהיו "רחמים פשוטים" בלתי-מוגבלים הבאים מפנימיותו ועצמותו של הקב"ה, ולא מ"מקור" מוגבל. וכאשר הפנים (פנימיות) הללו מתגלים ומאירים, ממילא נתקנים כל הדברים הגשמיים והרוחניים, והחושך והשלילה הופכים לאור גדול].



## חידוש אדה"ז בחילוק בין שותפות של שדה ושאר מיני שותפות

הרב מנחם מענדל שי' ווייס  
מאריסטאון, נ. דזש.

א.

תניא בע"ז דף כ"ב ע"א: ישראל ועכו"ם שקיבלו שדה בשותפות.

דהיינו באריסות שהוטל על שניהם לעסוק בה ביחד בשווה, שעבודת חצי היום מוטל על זה וחצי על זה.

לא יאמר ישראל לעכו"ם טול חלקך בשבת ואני בחול.

דהיינו שהנכרי יעבוד בשבת לבדו, ובהגיע זמן הקציר שאז מקבלים חלק בפירות בעד עבודתם, תטול חלקך בפירות כנגד עבודתך של שבת, והישראל יעבוד כנגד זה יום אחד בחול, ויטול פירותיו כנגדו.

וטעם האיסור – אף שהנכרי עובד לטובת עצמו שיטול שכרו עבור מלאכתו – לפי שחצי מלאכת שבת מוטלת על הישראל, כשאומר לנכרי לעבוד בשבת כמותו החצי השייך לו, ה"ה שלוחו.

ואם התנו מתחילה, מותר.

אם בשעה שקיבלו עבודת השדה בשותפות התנה עמו שלא יהא מוטל עליו כלל עבודת השבת, וכנגדו יום א' בחול לא יהי' על הנכרי כלל – אזי מותר, כי אין לישראל בשבת חלק בשדה כלל, ואין הנכרי שלוחו.

ואם באו לחשבון אסור.

פירוש, כשבתחלת השותפות לא התנה עמו, וגם לא אמר לו לעבוד במקומו בשבת, אלא מעצמו עבד הנכרי בשבת והישראל עבד בחול כנגדו, ובהגיע זמן הקציר באו לחשבון, שאומר הישראל נחלוק בשווה, כי כל ימי השבת שעבדת כל היום עבדתי כנגדן בחול, שבזה מפרט איך שעושה חשבון צדק – אסור. כי בזה מגלה דעתו שמה שעבד בחול יום שלם הי' בכדי לפרוע לנכרי שעבד בשבילו חצי מיום השבת. ונמצא שעבודת הנכרי חצי יום השבת נחשבת על שמו וה"ה כשלוחו, והרי זה נוטל שכר שבת שלא בהבלעה, שהרי מזכיר את יום השבת בפירוש.

ופי' חלוקה השווה, הוא שהישראל נוטל חצי כל השבתות והנכרי נוטל חצי יום החול שעבד הישראל כנגדו.

### איבעיא להו, סתמא מאי?

שואלת הגמ', היכא שקיבלו סתם ועשו סתם, שהנכרי עבד בשבת והישראל עבד יום א' בחול כנגדו, ולא שאמר לו טול אתה בשבת, וגם בעת החלוקה לא באו בחשבון, האם בכה"ג מותר לחלוק בשווה ולא יזכיר הישראל את השבת.

ומנסה הגמ' להביא ראיות ודיוקים מבבות שונות בברייתא זו, ומסיימת "אלא מהא ליכא למשמע מינה".

### ב.

נתעכב כאן על המקרה האחרון הנק' סתמא, במחלוקת הפוסקים בפירושו ובדינו, ובעיקר בטעם כל א' מהשיטות כפי שמבארו רבינו בשו"ע וקו"א.

הרא"ש סו"ס כה נקט בפשטות ד"כיון דלא איפשטא, ספיקא דרבנן היא (כי שליחות לנכרי בשבת הוי חומרא דרבנן), ואזלינן בה לקולא".

הרי"ף השמיט בעיא זו, ופי' הר"ן שפוסק בה לחומרא.

וכן הרמב"ם פוסק בה לחומרא. בהל' שבת פ"ז י"ז כתב: "אם לא התנו בתחילה כשיבואו לחלוק, נוטל הגוי שכר השבתות כולן לבדו והשאר חולקין אותו. . . וכן אם קבלו שדה בשותפות, דין אחד הוא".

והיינו שאסור להם לחלוק בשווה, אלא הגוי נוטל שכר השבת בחשבון בפנ"ע, וימות החול חולקין בשווה. ואף שבחשבון המלאכה שווים הם, כי גם הישראל עבד יום שלם לבדו, מ"מ אסור – כי כשנהנה הישראל משכר שבת נמצא שלמפרע היה לו חלק בעבודת הנכרי בשבתות, והיה הנכרי עובד בשבילו כאילו היה שלוחו.

### ג.

והנה, אף שנידון הגמ' הוא בשותפות בשדה, ורצה הר"י (בתוס') לחלק באופנים אחרים של שותפות ככתנור וכיו"ב, מ"מ מסקנת כל הפוסקים (וכן הודה הר"י), שהוא הדין בכל מיני שותפות בסחורה או חנות וכיו"ב בין ישראל ונכרי.

וכן הוא בשו"ע<sup>1</sup> שהובאו ביחד, וז"ל: "ישראל וגוי שיש להם שדה או תנור או מרחץ או רחיים של מים בשותפות או שהם שותפין בחנות בסחורה . . ואם לא התנו בתחלה כשיבואו לחלוק נוטל הגוי שכר השבתות כולם והשאר חולקים אותו".

והיינו שפוסק כהרמב"ם.

הרמ"א פוסק דבהפסד גדול יש לסמוך על הרא"ש, וז"ל: "ויש מתירין השכר בדיעבד אפילו לא נתנו וחלקו סתם. ונראה לי דבהפסד גדול יש לסמוך עליהו".

#### ד.

קודם שנבאר טעם האוסרים והמתירים, יש להתעכב בגוף הדבר. מה הפירוש בהבנת הציור של סתמא, החלוקה השווה בלי שום אמירה.

שיטת רש"י (הובא לעיל), שפירושו הוא שבכל משך השותפות לא ייחדו והזכירו שכר של יום מסויים, ובלשונו: "שקיבלו סתם ועשו סתם . . ולא אמר ישראל מעולם טול את השבת . . מהו לחלוק סתם בשוה, ולא יזכיר ישראל את השבת". והיינו שאין שום רמז כלל שיכול לקשר שכר מסויים ליום ומלאכה מסויימת.

מיהו, רבינו ירוחם מפרשו באופן אחר, וז"ל<sup>2</sup>: "ואם מסתמא לקח העכו"ם בשבת בלא אמירת ישראל מותר, כי הוא בעי' ולא איפשטא, ואולינן לקולא".

שלפי"ז, אמנם לבסוף החלוקה שווה, אך יש בזה דמיון למקרה של "באו בחשבון".

וכמו שפירשו האחרונים (לבושי שרד ומחה"ש) דכשנוטל הישראל חלק בשכר של עבודתו בחול כנגד מה שנוטל הגוי, או שאמר כן בפירוש שנוטל כנגד<sup>3</sup>, שיש בזה דמיון לגילוי למפרע שרצה שהגוי יעבוד בשבת במקומו. ומ"מ מאחר שלא אמר לנכרי מה ליטול, אלא פירש באמירתו או בלקיחתו חלקו השווה, שהוא נוטל כנגדו – אין בזה פירוש אודות מצבו של הנכרי אלא כלפי לקיחת עצמו ולכן מותר.

לכאורה כן הוא פי' דבריו של רבינו ירוחם.

(1) סי' רמה סעי' א.

(2) נתיב י"ב חי"ב דף פב.

(3) היינו שיש כאן התחשבות שהחלוקה אינו בשווה רק מסתם בהיותם שהם שותפים, אלא נטילתם חלקם קשור לימי עבודתם בפרטיות.



ה.

והנה בשו"ע אדה"ז הובא ב' אופני השותפות בנפרד, סעי' א-ג עוסקים בשותפות בשדה, וסעי' ד-ח בשאר מיני שותפות.

ובפרטיות, הדין של "סתמא" הובא בסוף סעי' ב לגבי שדה ובסעי' ו בשאר שותפות. בשניהם מביא אדה"ז את מחלוקת הראשונים - יש מתירין (הרא"ש והטור) ויש אוסרין (רמב"ם רי"ף וב"י), ופוסק שהעיקר כהאוסרין, ורק שבהפסד גדול יש לסמוך על דברי המתירין (כפסק הרמ"א).

אמנם, רואים בזה ב' שינויים (בכללות) בהצגת אופן וציוור החלוקה בשווה, ובפי' הטעם של המתירין.

בסעי' ב מביא ב' אופנים שנחשבים כחלוקה שווה<sup>4</sup>: "אם נתרצה הנכרי מאליו לחלוק עמו בשוה שלא שיחשוב עמו הישראל יום החול כנגד יום השבת", והיינו כפי' רש"י שאין שום יחס לשכר השבת בפנ"ע.

"או אפי' נטל הנכרי חלקו גם בעד השבתות שעבד, והניח להישראל חלקו גם בעד ימות החול שעבד לבדו, אלא שעשה כן מאליו בלא שיחשוב עמו הישראל", וזהו כפי' רבינו ירוחם בהאיבעי' שתחילה לקח הנכרי חלקו.

אמנם לקמן בסעי' ו כתב: "אם אח"כ נתרצה הנכרי לחלוק עמו כל השכר כשוה מאליו, בלא שיחשוב עמו הישראל, וגם הנכרי לא הזכיר לו השבתות כלל אלא חלק עמו סתם". הרי מפורש ששולל פירושו של רבינו ירוחם!?

וכן בביאור הטעם של היש מתירין יש חילוק בין ב' הסעיפים, בסעי' ב כתב: "אין כאן שכר שבת כלל", ואילו בסעי' ו כתב: "אין כאן איסור משום שכר שבת, כיון שניטלו בהבלעה עם שאר הימים". והיינו שבסעי' ו יש באמת נתינת מקום לשכר שבת, ורק לפי שהוא בהבלעה התירו, ובסעי' ב אינו שייך כלל!

ו.

קודם שאציע פי' רבינו בקו"א בדיוקים הנ"ל, יש לעמוד על דבריו בסעי' ב' בפירוש דברי רבינו ירוחם, שהוא לכאן הדרך שביארנו דבריו לעיל.

(4) וכמו שמציין במ"מ שזו היא איבעיא דלא איפשטא.

הוא שההדגשה היא שבנטילת הנכרי לא הי' שום עירוב מצד הישראל. ונראה בזה שמוסיף אדה"ז על דברי הרבינו ירוחם שכתב: "לקח העכו"ם בשבת בלא אמירת ישראל", ואילו אדה"ז כותב: "אלא שעשה כן מאליו בלא שיחשוב עמו הישראל".

דבזה שאדה"ז מוסיף מילים אלו הוא מבהיר את יסוד שיטתו, שבהיות שנטילת הנכרי חלקו של שבת הוא מעצמו – לכן אינו דומה לשליחות, ומותר.

עוד יש להעיר בדיוק לשון אדה"ז בליבון פי' שיטת רבינו ירוחם. הבנה הפשוטה בלשון רבינו ירוחם "לקח הגוי בשבת" – היא שבכל שבת נטל הנכרי שכרו. וכן לכאורה הבין הלב"ש שכתב: "הנכרי עצמו לקח בשבתות".

שבסגנון השו"ע שדיני שדה ושאר שותפות שווים – מובן למה פירש כן, כי בשאר שותפות בכללות יש ריוח מכל יום ויום, וכל פעם שעבד הנכרי יום שלם של שבת בעצמו נטל כל השכר. אמנם בנידון הגמ' בשדה, אין שייך ליטול שום שכר עד זמן הקצירה.

וזהו לכאורה מה שמפרש אדה"ז: "נטל הנכרי חלקו גם בעד השבתות שעבד" – היינו למפרע, לאחר גמר כל העבודה ובהגיע זמן הקציר שאז נוטלים שכר עבודתם, אזי נטל הנכרי חלקו בעד עבודתו בשבתות. ולפ"ז הפירוש של "בשבת" הוא בעבור שבת.

ובאמת צריך בירור מה הפירוש שנוטל עבור השבתות, הרי לפי החשבון שיש מספר ימים שעבדו ביחד, ויש ב' ימים בכל שבוע שעבד כל א' בנפרד יום שלם, הרי בלקיחתו חלקו כנגד השבתות היינו הך של חלוקה שווה כפי החשבון, לקח חצי שכר של ה' ימים ושכר שלם של יום א', והיינו בדיוק חצי השכר!?

ולכאורה הפירוש שלקח חלק שביעית של כל השכר בפ"ע, ואזי גם הישראל נטל שביעית כנגדו, והשאר חלקו בשווה.

ומלשון אדה"ז יש לדייק אולי להיפך, שתחילה חלקו ימים המשותפים בשווה ואח"כ נטל הנכרי חלקו של שבת. וזהו מה שכתב: "נטל הנכרי חלקו גם בעד השבתות" – כי זה בנוסף על החלוקה השווה מהימים המשותפים.

ז.

היוצא מדברי רבינו בקו"א ב' בביאור החילוק שבין שותפות דשדה ושל שאר דברים לענ"ד.

בענין שכר שבת מצינו ב' סוגים. כשמרויח הישראל כסף – שכר, עבור מלאכה שנעשית בשבילו. או כשמקבל דמי שכירות רכוש, שמשלמים לו עבור זכות ההשתמשות בו שירוויחו הם בזה.

אמנם, אסרו שכר זה דווקא כשהוא מיוחד עבור שבת בפני עצמו, אבל אם כשהוא בהבלעה התירו.

ובהקדים, בנדון ברייתא זו יש ד' חלוקות – א' של היתר, ב' של איסור וא' שלא איפשרו שבו חולקים הפוסקים. אמנם, הטעמים לאיסור אינם שווים, וכדלהלן.

א. אם התנו מתחילה הרי זה מותר, מכיוון שבכך הם ביטלו את השותפות ליום השבת וליום א' בחול, והשכר של ימים אלו שייך לכל א' בנפרד, ולכן מלאכת השבת אינו קשור לישראל כלל.

ב. כשלא התנו, ובתחילת השותפות אומר הישראל להנכרי טול אתה בשבת הרי זה אסור. וכאן הטעם הוא כי מעמידו במקומו, והרי זה כממנה שליח לעשות מלאכה בשבת.

ג. כשבאו בחשבון, והיינו שלאחר תקופה שבבהם עשו המלאכה, וכעת הם דנים אודות חלוקת שכרם, ואז אומר לו הישראל בא ונחלק כולה, אמנם אתה עבדת בימי השבת לבד וע"כ מגיע לך שכר נוסף, אך גם אני עבדתי בחול יום שלם לבד כנגדך.

כאן שהדיון הוא למפרע, א"א לומר שבזה ממנה את השותף לשליח, אלא שמגלה דעתו שמלאכת הגוי בחצי יום השבת לא היה עבור הגוי, שיקבל תמורת זה שכר נוסף, אלא עבור הישראל, שלכן עבד גם הוא חצי יום נוסף בחול, כדי לפרוע לו, בחוק השותפות, עבור מלאכתו. שבזה מראה שאותה המלאכה היתה נעשית עבורו, וע"כ השכר של אותו המלאכה מגיע להישראל, ושכר מלאכת הישראל בחול מגיע להנכרי, והרי זה שכר ממלאכת שבת (במיוחד, שלא בהבלעה) בשבילו ואסור.

והיינו שבמקרה הקודם האיסור הוא מפני שהוי כמעמיד שליח, דהרי אמר כן לנכרי בפירוש, ואילו במקרה זה האיסור מטעם שכר שבת. אך תלוי הוא בשליחות למפרע שדווקא אז אסרו שכר שבת, כשבא ממלאכה שנעשית בשבילו.

וזהו שמבאר רבינו, שנמצא למפרע שעבודת הגוי בחצי יום השבת נחשבת על שמו' של הישראלי, וכשנוטל אותו הרינוח – הרי זה שכר שבת שלא בהבלעה ואסור.

ד. אמנם כשלא אמר לו בפירוש וגם לא גילה דעתו, אלא חלקו סתם בשווה – בזה באנו למחלוקת הפוסקים. והוא, האם יש לדמות מקרה זה לשליחות למפרע או לא.

ואפי' לדעת היש מתירין, בם אנו דנין, ששכר שבת משום שליחות אין כאן, יש אופן בחלוקה סתמית שיהיה אסור מטעם אחר לגמרי – מטעם שכירות רכושו לשבת שלא בהבלעה. והיינו בחלוקה הסתמית אותה תיאר רבינו ירוחם דוקא, שהנכרי נטל חלק עבודת השבתות תחלה בלא שיפרש כן, אלא בסתם, ואזי הישראלי נוטל חלקו שהוא כנגד עבודתו בחול – הרי זה נק' שכר שבת שלא בהבלעה.

### ה.

אך בסוג שכר שבת הזה של שכירות, יש חילוק גדול בין שותפות דשדה לשאר מיני שותפות.

כל זמן שדנים על שכר שבת של מלאכה בשליחות, כגון במקרים של "אמר לו" או "באו בחשבון" – הרי הדין שווה בין בשדה ובין בשאר מיני שותפות, שלכן באמת, אף שהגמ' עצמה הביאה דין שותפות רק לגבי שדה – למדו מזה לשאר מיני שותפות.

אמנם במקרה זה שלא פשטה הגמ' – האיבעי' דחלקו בסתם, הנה יש מקרה א' עכ"פ שבו יהיה חילוק בין שדה לשאר מיני שותפות. וחילוק זה ההלכתי נובע מהחילוק המציאותי שיש ביניהם, והוא בהקשר והשייכות שיש בין המלאכה והשכר.

אצל שדה הוא בב' שלבים/תקופות. יש את הזמן שהם עמלים בחרישה וזריעה ושאר עבודות השדה, ואינם באים על שכרם עד שיגיע זמן הקציר, שאז נוטלים חלקם בפירות השדה. משא"כ אצל מלאכה וסחורה ותנור ורחיים ומרחץ – הנה שכר הבא כתוצאה ממלאכתם הוא מיידית.

ולכאורה מה שייך שכירות אצל שותפין, שא' משלם לחבירו עבור זכות ההשתמשות, הרי בעלותן שווה?

והענין, דמאחר שהמלאכה מוטלת על שניהם, פי' שלכל א' יש זמן המיוחד לו שבו הוא אחראי על ניהול העסק, וגם מקבל הריחח מאותו הזמן, ע"כ כשהנכרי עובד ומרוויח בזמן שהיה שייך באמת לישראל – חצי יום השבת, הרי זה בדומה לאיש זר שרוצה להשתמש ברכושו של הישראל וליהנות ממנו, שצריך לשלם דמי שכירות על זה.

אלא בהיות שהם שותפים, אינו משלם לו סכום בנפרד מחשבון עסקיהם יחד, אלא נותן לישראל "דמי שכירות" באותו אופן שלקחון, והיינו שהוא מרשה להישראל לעבוד בחצי יום חול שבאמת הי' שייך לו, ואותו השכר יהי' לישראל.

ומובן, שבציור כזה שהישראל נוטל כסף עבור שכירות השבת בחשבון בפני עצמו, היינו שתחלה נטל הנכרי כל מה שהרוויח מהשבת, ומשאייר חלקו של חול להישראל – הרי זה שכר שבת שלא בהבלעה, ואסור.

ודוקא כשהנכרי לא נטל כלום, ובהגיע זמן חלוקת הכסף לא אמרו כלום אודות השבת, אלא חלקו בשוה, שאמנם פירוש החלוקה שווה מובן לשתיהם שהוא חליפת עבודתם משבת לחול, אבל מפני שהוא בהבלעה עם כללות השכר – הרי זה מותר.

אך כל זה שייך דוקא בשאר שותפות, מפני שהרווח בא מעבודת כל יום בפ"ע, ומה שהנכרי נוטל שכר השבת היינו ממה שהוא עצמו הרוויח בשבת, וע"ז צריך לשלם דמי השכירות.

משא"כ בשדה שאין הפירות שנוטל קשורים למלאכתו של השבת דוקא, ובעת שהגוי עבד בו בשבתות הי' דבר א' בלבד, מלאכה, הנה לא שייך לומר בזה שהנכרי יצטרך לשלם עבור "זכות" זה, לעבוד תמורתו. והשכר שנוטל בעת הקציר – אין להגדירו כריווח והנאה מהזמן שבה עסק לבדו בשדה, אלא שנוטל שכר ע"פ חשבון אותם הימים, עבור המלאכה שעשה בהן.

וע"כ, כשהישראל נוטל כנגדו, אינו כתורת תשלומין של שכירות, אלא כחלוקת השותפות, מאחר ששניהם עבדו שעות שוות, אלא קצת באופן של סירוגין, ובמקום לחלק בשווה ממש בחשבון כללי, כבר נטל הגוי חלקו כפי חשבון עבודתו, כעת הישראל נוטל כנגד אותו השכר שנטל הגוי.

#### ט.

ובזה יתבארו הדיוקים דלעיל בדברי אדה"ז.

דבסעי' ב מבאר את הלכות שותפין בשדה, וע"כ כשחולקים בסתם יש ב' אופנים – או בשווה ממש, כפרש"י, או כנגד מה שנטל הגוי, כפי' רבינו ירוחם. ולפי היש מתירין אין כאן שכר שבת כלל, דמאחר שלא גילה הישראל דעתו אין לומר שהגוי הי' שלוחו למפרע, וע"כ בסוג זה אין שכר שבת.

ואפי' אם הוא בציור שנדמה שיש כאן שכר שבת שלא בהבלעה, כי הישראל נוטל כנגד הנכרי – מ"מ כשעוסקים בשדה הרי שכר שבת כזה אינו שייך.

משא"כ בסעי' ו מדבר בשאר שותפין, ולכן למרות שלהיש מתירין אין בזה שכר שבת של שליחות מאחר שלא גילה דעתו, מ"מ יש כאן שכר שבת מטעם שכירות, וע"כ צ"ל באופן כזה שיהי' בהבלעה דוקא.

ועפי"ז מיושב מה שאינו מביא את פי' הרבינו ירוחם.

וגם מיושב מה שבסעי' זה כתב: "אין כאן איסור משום שכר שבת, כיון שניטלו בהבלעה עם שאר הימים".

י.

בדעת היש אוסרים, מבאר הר"ן למה פסקו לחומרא.

בגמ' הובא ברייתא זו בהמשך למעשה שארע בישראל שנשתתף עם גוי ורבא פסק להתיר, ומקשה ע"כ הגמ' מהברייתא הנ"ל, ויש ב' לישנות בגמ' מה הי' הנידון.

לישנא הראשונה והעיקרית, שהוא לישנא דהגמ' עצמה, שהם היו שותפים בסתם ועבד הגוי בשבת לבדו ורצו לחלוק בשווה, והתיר להם רבא. והקשו לו מברייתא זו, ואיכסיף רבא. ואמאי, בפשטות הנדון לא הי' שהישראל אמר לו טול אתה וכו', ולא כשבאו לחשבון לסוף, ולמה ראה בזה רבא סתירה לדבריו? אלא שהבין מהברייתא שגם בסתם אסור ולכן הוא התבייש.

אח"כ הובא בגמ' נוסח אחר בסיפור: "רב גביה מבי כתיל אמר הנהו שתילי דערלה הוה", היינו שהנידון הוא אודות החלוקה דפירות ערלה ולא בדיני שבת, וע"ז פסק רבא לקולא, ולפ"ז באמת אין קושיא מהברייתא בשבת.

ומסיימת הגמ': "איבעי" להו סתמא מאי", היינו שהן בשעת המלאכה והן בשעת החלוקה לא הזכיר את השבת כלל, והגמ' נשארת בלי תירוץ.

ומבאר הר"ן, שאיבעיא זו דלא איפשטא הוא דוקא ללישנא השני' שהמעשה דרבא היה בערלה. אמנם לפי הגירסא הראשונה שהנדון דרבא הוא לגבי שבת, והרי האיבעיא דהגמ' "סתמא מאי" הוא הוא המקרה של רבא, ומ"מ חזינן ש"איכסיף רבא", וא"כ צריך לומר שלפי לישנא זו פשוט לגמ' שסתמא אסור.

ולפי שדרך הגאונים בכל מקום הוא לנקוט הלישנא קמא שהוא של הגמ' עצמה, ולפי לישנא זו פשוט שבסתם אסור – שלכן איכסיף רבא – ע"כ פסקו שבסתמא אסור.

יא.

והנה, בביאור זה של הר"ן רואים מקור פסק הרמב"ם והרי"ף, שמוכח כן ממשמעות הגמ'.

אך עדיין צריך להבין טעם הדבר, מהו באמת האיסור בחלוקה בשווה כשאין מזכירים מלאכת שבת, איך נחשב לשלוחו בזה?

בשלמא באמר לו טול אתה, או אפי' כשמגלה דעתו למפרע כשבאו לחלוק, ניחא שנחשב כשלוחו. אבל בזה שלא גילה דעתו כלל, מהי הסברא לאסור משעת שליחות?

ואם באמת אינו מטעם שליחות, מאיזה טעם אסרו חלוקה בשווה?

במפרשי הרמב"ם לא ראיתי שיתעכבו ע"ז, וביאור שיטת הרמב"ם הוא בשוע"ר סימן רמה סו"ס ו ובקו"א סק"ג, שם מוכיח מדברי המ"א שהאיסור הוא מטעם שליחות. ואכמ"ל.



## גדר סברת "הואיל" לשיטת אדה"ז

הרב שמואל שי' זאיאנץ

ר"מ בישיבה ומח"ס "יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו"

### א.

כתב אדה"ז בשולחנו סימן תקג סעיף א וז"ל: "כל מלאכת אוכל נפש לא הותרה ביום טוב אלא אם כן עושה אותה כדי ליהנות בה ביום טוב, אבל אסור לאפות ולשחוט ולבשל ביום טוב מה שיאכל בחול. ואם אפה ושחט ובישל או עשה שאר מלאכות אוכל נפש ביום טוב לצורך מחר, אפילו הוא שבת שחל להיות אחר יום טוב, הרי זה לוקה מן התורה".

ובציונים שעל הגליון מצוין לרמב"ם<sup>1</sup>, וז"ל: "אין אופין ומבשלין<sup>2</sup> ביום טוב מה שיאכל בחול, ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב".

ויש להדגיש בדבריהם, שהגם שמלאכת אוכל נפש היא בגדר "הותרה" (כלשון חכמים בגמ' וכפי שביאר רבינו להדיא בקו"א בסימן תקי סק"ב), מ"מ אין ההיתר הזה בכל האופנים, אלא מותנה בכך שעשיית המלאכה היא ב"כדי (שיוכל) ליהנות בה ביו"ט". משא"כ כשעושה מה שיאכל לאחר היו"ט – ה"ז אסור מה"ת, ובלשונו: "הרי זה לוקה מן התורה". הרי מפורש בדברי רבינו שכשעשה המלאכה לצורך חול אסור

(1) הל' שביתת יו"ט פ"א ה"ט.

היינו דלפי"ז רבינו לומד שהרמב"ם סובר כרבה שאמרינן הואיל (הובא לקמן). אבל שקו"ט בדבר, וישנם הסוברים שסובר כר"ח, ונציין דברי הפרמ"ג בפתחה כוללת, שכתב שאע"פ שמתחילת דברי הרמב"ם (בפ"א ה"ט) נראה שמעתיק סברת הואיל כרבה, מ"מ, בפ"ו ה"א נראה שסובר כר"ח שצרכי שבת נעשים ביו"ט, וז"ל: "ומלשון הר"מ ז"ל פ"ו מ"ט ה"א מבואר כן, שכתב אין אופין מ"ט לשבת ואיסור זה דרבנן הוא שלא יבוא מ"ט לחול לפיכך אם הניח עירובי תבשילין שרי יע"ש ובהגהות שם, והמכוון מדברי הגהות הוא כך לאחר העיון האמתי כי הר"מ ז"ל פוסק דצרכי שבת נעשין ביו"ט, כר"ח".

והכוונה לכאן לדברי הב"י בסי' תקכ"ז שכתב: "הרמב"ם (יום טוב פ"ו ה"א) כתב יום טוב שחל להיות ערב שבת אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שהוא אוכל למחר בשבת, ואיסור זה מדברי סופרים כדי שלא יבוא לבשל מיו"ט לחול, שקל וחומר הוא לשבת אינו מבשל כל שכן לחול, לפיכך אם עשה תבשיל מערב יום טוב שיהיה סומך עליו ומבשל ואופה מיו"ט לשבת הרי זה מותר, ותבשיל שסומך עליו הוא הנקרא ערובי תבשילין, וכתבו ההגהות (אות א) על מה שכתב ואיסור זה מדברי סופרים, שנראה שההגהות הבין בדת הרמב"ם בזה, שפוסק שצרכי שבת נעשים ביו"ט כרב חסדא ולא כרבה.

(2) ורבינו הוסיף הדוגמא של שחיטה.



מה"ת, ועוד יותר שאיסור זה הוא מעיקר איסור עשיית מלאכה ביו"ט (כמו שאסור בשאר מלאכות), שלכן הוא לוקה עליה.

דבר זה מתבאר גם מהגדרת הרמב"ם, שכותב שאיסור זה (דבישול לצורך חול) אין זה איסור חדש וחלש יותר מהאיסור הכללי דעשיית מלאכת יו"ט, אלא שהאיסור דבישול עומד בתקפו ובכל החומרה כמו כל שאר האיסורים דיו"ט, וכל "ההיתר" של מלאכת יו"ט לאוכל נפש אינו אלא כשהוא לצורך יו"ט, ובמילא כשמבשל לצורך חול לוקה כמו בשאר מלאכות שעושה ביו"ט.

וממשיך רבינו, שזהו דוקא כשאין שהות ביום טוב עצמו ליהנות ממלאכתו, אבל כשיש שהות ביום עצמו ליהנות ממנו אינו לוקה מה"ת. וז"ל רבינו בס"ב: "במה דברים אמורים, כשעשה המלאכה ביום טוב סמוך לחשכה בענין שאי אפשר כלל ליהנות ממנה ביום טוב עצמו, אבל אם אפשר ליהנות ממנה ביום טוב עצמו, אף על פי שאינו רוצה ליהנות ממנה ביום טוב ואינו עושה אותה אלא לצורך חול, הרי זה פטור מן התורה, אע"פ שאין המלאכה צריכה לו כלל ביו"ט שכבר אכל כל סעודתו, הואיל אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לו לעשותה, א"כ הרי מלאכה זו נקראת מלאכת אוכל נפש".

הנה המקור להלכה זו הוא בפסחים דף מ"ו ע"ב, וז"ל הגמ': "איתמר, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה, רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה, רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל".

ולהלכה פוסק אדה"ז כמו רבה שאמרינן הואיל, ולכן אם יש שהות ביום שיוכלו האורחים ליהנות ממנו אינו לוקה.

אבל מ"מ גם לרבה, הרי באם מדובר בזמן שאין האורחים יכולים ליהנות ממנו, כגון שהוא סמוך לחשיכה, בענין זה גם רבה יודה דלוקה.

והמקור לחילוק זה, הוא (כפי שמצוין בשוע"ר) בתוס' בפסחים שם ד"ה רבה אמר: "... אי נמי ברודה סמוך לשקיעת החמה שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו".

ודין זה שלוקה כשמבשל לצורך חול אם אין זמן ביום שאורחים ייהנו ממנו, מבואר שם שהוא אפי' כשמבשל לצורך שבת, שהרי כן הוא שיטת רבה (שכשאינן סברת "הואיל" אין פוסקים דצרכי שבת נעשים ביו"ט, ודלא כרב חסדא), ומבואר כאן

דפוסקים כרבה, וכפי שמצוין בגליון השו"ע לר"ן בפסחים שם (ראה לשונו בהערה<sup>3</sup>), וכן כתב גם המג"א בהביאו דברי הר"ן (וראה לשונו בהערה<sup>4</sup>). וא"כ, באם יש שהות ביום ליהנות ממנו נפסק כדעת רבה שאינו לוקה מה"ת, מצד הסברא ד"הואיל", אבל כשאין שהות ליהנות אסור מה"ת, כמבואר בדברי התוס' שם כנ"ל.

## ב.

ובהגדרת החילוק, מתבאר מדברי רבינו שהדבר תלוי "אם אפשר ליהנות" (שאו מותר) או ש"אי אפשר ליהנות", וכנ"ל מהתוס' שאם מדובר ב"סמוך לחשיכה" שאז "אי אפשר" שהאורחים יהנו ביו"ט עצמו, לכן אין בזה סברת הואיל ואסור מה"ת.

רבינו ממשיך לבאר ולהגדיר ש"כשאפשר" שהאורחים יאכלנו ממנו מותר, כדברי הגמ' שם, דמספיק מה ש"חזי לאורחים" (ואין צורך שיהא ראוי לעצמו או לב"ב, ואפי' אם כבר אכל, וכלשון רש"י פסחים דף מ"ו ע"ב ד"ה האופה "ואחר שאכל וגמר סעודתו..."), ובביצה דף כ"א ע"א ד"ה מי"ט לחול: "לאחר שסעד"), אלא מספיק מה ש"ראוי" ובמילא "אפשר" שהאורחים יהנו, כדברי הגמ', גם בענין זה מותר.

וזש"כ: "אף על פי שאין המלאכה צריכה לו כלל ביום טוב שכבר אכל כל סעודתו". רבינו מבאר כוונת הדבר בזה שאומרים שהדבר "חזי ליה" באם "מקלעי אורחים", והיינו, שמדובר בענין שאין שום צורך להאדם או ב"ב למלאכה זו כלל, משום שמדובר אפי' בענין שהוא כבר גמר "כל" אכילתו, ומ"מ מותר.

והטעם לזה: "הואיל אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם, והיה מותר לו לעשותה". כיון שאם היו באים לכאן אורחים שעדיין לא אכלו היום – היתה מלאכה זו "צריכה" להם, והיה מותר לו לעשותה

---

(3) וז"ל שם יד: "אבל הרמב"ן ז"ל הכריע בהלכה כרבה, משום דאמר בגמרא דאמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיו"ט לשבת ואהדר ליה מדאורייתא צרכי שבת נעשין ביום טוב, ואנן לא קי"ל הכי דהא איפסיקא הלכתא בפ"ק דביצה (דף ד, ב) כרב דאמר שבת ויו"ט נולדה בזה אסורה בזה, ולא משום דס"ל קדושה אחת הן דהא רב הוא דאמר בפרק בכל מערבין (דף לח, ב) ב' קדושות הן אלא משום הכנה דרבה הוא דקאמר והכי איתא בעירובין, הלכך כיון דקי"ל כרבה שאין יום טוב מכין לשבת ודאי דאין צרכי שבת נעשין ביום טוב, וכ"ש הוא כיון שאין יום טוב מכין לשבת בהכנה דממילא כ"ש דאין יום טוב מכין לשבת בהכנה דבידים, הלכך נקטינן דאין צרכי שבת נעשין ביום טוב וממילא אידיחייה לרב חסדא דהא לית ליה [פתרי] אלא בהכי כדאיתא בגמרא".

(4) מג"א סי' תקכ"ז בהקדמה: "כתב הר"ן פ"ג דפסחים דמדאוריית' אסור לבשל מי"ט לשבת ק"ו לחול, אלא דשרי ע"י הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה, מ"מ איסורא איכא וע"י עירוב שרי וכ"ה בגמ' ועססי' תקי"ב, וכתבו התו' בפסחים דף מ"ו דאם בישל סמוך לחשיכה דליכא למימר שיקלעו ליה אורחים לוקה, וכ"כ המרדכי רפ"ב דביצא ובי"ש בשם הג"מ ומ"ש הר"ב דמבואר בגמ' שמדאורייתא צרכי שבת נעשים בי"ט וכו' כבר השיגוהו הי"ש דדוקא רב חסדא אית ליה האי סברא אבל אנן קי"ל כרבה, ונ"ל שגם דעת הרמב"ם כן".

עבורם (שהרי התורה לא הגבילה את ההיתר של אוכל נפש שהוא רק כשמבשל עבורו או עבור ב"ב). לכן "הרי מלאכה זו נקראת מלאכת אוכל נפש" – לכן יש להגדיר ולקרות למלאכה זו (לא מלאכת עבודה, אלא) מלאכת אוכל נפש, והיינו שסברת "הואיל" עניינו מה שע"י סברא זו יש לקרות ולהגדיר מלאכה ופעולה זו בשם מלאכה ופעולה של "אוכל נפש", שלכן מספיק לענין זה רק מה שיש איזו "אפשרות" שישראל יוכל ליהנות ממנו ביו"ט, דאז נקרא ומוגדר מלאכה זו כאוכל נפש.

וממשיך רבינו: "ואף שאין לו אורחים אין איסור מן התורה לעשותה". וכלשון הגמ': "אי מקלעי", שאפילו אין מדובר אודות ציור שיש לו אורחים בפועל, אלא עצם הדבר ששייך שיבואו אליו אורחים, הרי זה מספיק להגדיר מלאכה זו כמלאכת אוכל נפש.

אלא ש"ומכל מקום חכמים אסרוה והעושה כן מכין אותו מכת מרדות" – אע"פ שמה"ת אין איסור לבשל לחול כשיש שהות ש"אורח" יוכל ליהנות ממנו ביו"ט, מ"מ יש איסור דרבנן.

ומצויין לדברי הרז"ה פ"ג דפסחים שכתב שם: "מיהו אף על גב דפליג רבה לענין מלקות מודה הוא דלכתחלה אין לו לאפות, ובברייתא תניא בהדיא אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול, ואי הות ברייתא פליגא עליה דרבה הוה מותבינן לה מיניה, אלא ודאי דלא פליג רבה אלא לענין מלקות דקא סבר דליכא איסורא דאורייתא, ובכל שעת הדחק הוי שרי רבה ככה"ג אפילו לכתחלה כגון מיו"ט לשבת, אלא דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין כטעמיה במסכת י"ט". דמוכח מדבריו שסובר שגם לרבה (אע"פ שאין איסור דאורייתא, מ"מ) ישנו איסור דרבנן לאפות לחול, אלא שכותב ש"בשעת הדחק" לא גזרו רבנן<sup>6</sup>, ולכן לא היה ליאסר לבשל ביו"ט לשבת כיון שהוא

(5) וכעין זה כתב רבינו בכ"מ, וראה בסי' תצ"ח סי"ג: "מכל מקום כיון שיש שהות ביום כדי לאכול ממנה כזית אין איסור מן התורה לשחטה ביום טוב, מפני שאם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום ורוצים לאכול מבהמה זו היתה השחיטה מותרת, א"כ שחיטה זו נקראת מלאכת אוכל נפש, ולכן אף שאין לו אורחים שרוצים לאכול ממנה מכל מקום כיון שהשחיטה מתרת ומכשרת את הבשר שיהא ראוי לאכול ביום טוב אם יזדמנו לו אוכלים אין בשחיטה זו איסור מן התורה".

וכמו"כ כתב בסי' תקכ"ז ס"ח: "אין עירוב תבשילין מועיל אלא להתיר לעשות כל צרכי שבת ביום טוב בעוד היום גדול, דהיינו שיש שהות ביום שאם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו היום היו אוכלים ונהנים בו ביום קודם בין השמשות ממלאכתו שעשה ביום טוב, אבל אם אין שהות ביום ליהנות ממלאכתו הרי יש כאן איסור מן התורה בעשיית מלאכה זו כמ"ש בסי' תק"ג".

6. וכן הביא המג"א ריש סי' תקכ"ז: "ס"ל כמ"ש המאור דע"י הואיל שרי לכתחלה לבשל מיו"ט לשבת דחשוב כשע' הדחק, רק שחכמים אסרוהו שלא יבאו לבשל מיו"ט לחול, או כדי שיזכור שיברור מנה יפה לשבת כדאי' בגמ'".

"שעת הדחק", אלא שמהטעמים המבוארים במס' ביצה נאסר בישול מיו"ט לשבת בלי עירוב תבשילין.

ורבינו הוסיף עוד, שהאופה מיו"ט לחול כשאין לו אורחים לוקה "מכת מרדות".

### ג.

והנה יש לעיין בכוונת רבינו שמה"ת אמרינן "הואיל" אף ש"אין לו אורחים", האם הכוונה שאין אורחים כלל, היינו לא רק שבפועל אין אורחים כ"א עוד יותר, שאין האורחים מצויים ורגילים ולא מסתבר שהם יבואו במשך היום, או שמה שאמרינן סברת הואיל הוא דוקא כשהאורחים מצויים.

ולכאור' יש בזה כמה שיטות בראשונים.

(א) שי' רש"י - אי' בפסחים דף מ"ח ע"א: "ודילמא לא היא, עד כאן לא קאמר רבי יהושע התם דלא אמרינן הואיל אלא דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחין, אבל הכא דחזי מיהת לאורחין, אימא הכי נמי אמרינן הואיל". ופרש"י: "אבל הכא - דכולהו חזו לאורחין ואורחין שכיחי, אמרינן הואיל למישרייה". ונראה מלשון רש"י בזה דסברת "הואיל" הוא רק כשהאפשריות "מצויה".

אבל אפשר שזה רק לפרש סברת רב פפא דדוחה התלייה של סברת רב חסדא בשיטת ר"י, שאפשר שר"י סובר "הואיל" רק בדבר שיש בזה אפשריות חזקה שיוכל להשתמש ממנו ביו"ט (כמו בחלה שיהיה לו חלה אחת לכה"פ שיהיה "מצויה" לאורחין), אבל רבה עצמו אפשר שסובר שאמרינן "הואיל" אפי' כשהאפשריות אינה מצויה.

אמנם לכאור' אין נראה מרש"י שמה שאמרינן ש"הואיל" הוא דווקא בהיות החלה מצויה לאורחים - הוא דוקא לשי' ר"י, כ"א נראה מפשטותו שכ"ה גם לרבה.

(ב) שי' התוס' - כתבו התוס' בביצה דף ב' ע"ב ד"ה והיה ביום הששי: "ונראה ליישב דרבה גופיה אזיל לטעמיה, דאית ליה הואיל ואי מקלעי אורחין חזי ליה השתא נמי חזי ליה, ואפילו לדידן ניחא, דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תקון בעלמא, דמעיקרא הוה חזי ליה". ובביאור כוונתם ב"ואפילו לדידן ניחא", כתב המהרש"ל: "פי' שאין לנו בזמן הזה אורחים שיבואו בי"ט כמו שהיה בימיהם". ולדבריו, אין אומרים לרבה סברת "הואיל" אלא כשהאורחים מצויים שיבואו ביו"ט כמו שהיה בימיהם, ולכן בימינו לא שייך דין זה.

והנה, המהר"ם שם דחה פי' המהרש"ל ופירש את דברי התוס' 'לדידן באור"א, וז"ל שם: "וראיתי בספר ח"ש שכתב ופי' ואפי' לדידן צ"ל דלית לן אורחים וכו',

ותמיה לי מה דחקו לפרש כן, דהא משמעות לישנא דתוס' שכתבו מתחל' ונראה ליישב דרבה גופיה לטעמיה וכו', מדכתבו רבה גופיה דאית ליה הואיל וכו' משמע בהדיא שבא לתרץ לדידן דלית לן הואיל, וכמו שכתבתי וק"ל". וכ"כ המהר"ם שיף לתמוה על המהרש"ל, ופירש בכוונת התוס' כמהר"ם.

אמנם עדיין אין הכרח לומר שהמהר"ם והמהר"ם שיף חולקים על עצם דברי המהרש"ל שאין אומרים סברת "הואיל" כשלא שכיחי אורחים, אלא רק שאין לומר שזהו כוונת קושיית התוס'.

וכן נראה מדברי התוס' בפסחים דף מ"ו ע"ב ד"ה רבה אמר, וז"ל: "ואם תאמר אי אמרינן הואיל, א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה (היינו, שהואיל שמוותר לחולה שיש בו סכנה יש להתיר ג"כ לחולה שאין בו סכנה), וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל". היינו, דמה שאין אומרים בשבת להתיר מלאכות למרות שאפשר "וראוי" לחולה שיש בו סכנה – הוא משום שחולה שיש בו סכנה לא שכיח.

ונראה מזה, שאין אומרים "הואיל" אלא כשהאפשרות לעשיה בהיתר היא "שכיחה", וא"כ גם ההיתר ב"הואיל וחזו לאורחים" הוא רק אם האורחים מצויים.

וכן כתב שם בד"ה הואיל (הא'): "ועוד י"ל הואיל ואי בעי מיתשיל עלה לא שכיח לא אמר להתיר".

ג) שי' הרבינו דוד – כתב הרבינו דוד בפסחים דף ס"ב ע"א, וז"ל: "משום שתולין לו שיבואו אורחים שתהיה האפייה ראוייה להם, מפני שהם עשויין לבוא, שאם הוא בדבר שאין עשוי לבוא ודאי דלא אמרי' הואיל, אלא שתולין במה שהוא עשוי לבוא כאילו הוא בא, כגון זה שהוא אופה מיו"ט לחול שיש בו משום מלאכה לפי הכוונה שיש לו בשעת האפייה, ופוטרין אותו מפני שאפשר שיבוא הדבר להיתר שיבואו אורחים שתהיה האפייה ראוייה להם, וכיון שהן עשויין לבוא עושין אותן כאילו באו".

והנראה מזה, שאומר ב' הדברים: א. הדין ד"הואיל" הוא דוקא בדבר "שעשוי לבוא". ב. ההסברה בסברת "הואיל" הוא משום שמחשיבים אותו כאילו כבר בא, מכיון דעשוי לבוא.

ומובן שהם תלויים זב"ז, שכיון שההיתר של "הואיל" הוא מחמת שמחשיבים כאילו כבר בא, מובן שזה דוקא בדבר ש"עשוי לבוא".

ד) שי' המאירי – המאירי בפסחים דף מ"ו ע"ב כתב, וז"ל: "וממה שאמרו בגמ' אמר ליה רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיום טוב

לשבת, כלומר שלדעתי אין כאן אלא איסור חכמים שטעם הואיל עושהו ספק ולא הזהירה תורה על הספקות<sup>7</sup>, ומאחר שאין כאן אלא איסור חכמים".

דנראה שסברא זו של "הואיל" עושה את מעשה המלאכה הלזו ל"ספק" – דילמא יצטרך לו לאוכל נפש, ומכיוון שהתורה לא הזהירה לאסור ה"ספיקות", לכן מותר מה"ת ואינו לוקה.

והנה, לכאורה לפום ריהטא דבריו צריכים ביאור, שהרי "ספק דאורייתא לחומרא", ולדעת כמה ראשונים הוי מה"ת לחומרא, וא"כ בכה"ג כן "הזהירה התורה על הספיקות", ואלא נצטרך לומר שהמאירי סובר כהרמב"ם<sup>8</sup> שהדין ד"ספק דאורייתא לחומרא" הוא רק מדרבנן ואילו מה"ת אומרים לקולא. אמנם לכא' זה דוחק לומר שהוא מבאר את הגמ' רק לפי שיטת הרמב"ם.

והיה אפשר לפרש כוונתו, שכשהתורה הזהירה על איסור עשיית "מלאכה" ביו"ט – הנה גדר האיסור דמלאכה הוא מה שאינו מלאכת "אוכל נפש", אבל מה שהוא מלאכת אוכל נפש לא נכלל בזה, וא"כ אפשר לומר שכל דבר ששייך שעשייתו יהיה לצורך או"נ, אלא שזהו ספק אם במקרה זה הוא עושה את המלאכה לצורך או"נ או לא, בזה נאמר שהתורה לא אסרה עשייה זו מכיון ששייך שיהא לצורך או"נ, שבזה הרי עשייתו מוגדרת לצורך או"נ.

ואם נפרש שזהו כוונתו, אין מסתבר לומר שיש כאן "ספק" באם אינו ספק השקול, היינו שיש סברא לומר שיבואו אורחים מכיוון שהם מצויים. ואפי' אם נאמר שגם כשאינו ספק השקול הרי זה ספק כזה שהתורה לא הזהירה עליו לאוסרו ביו"ט, משום שהוא שייך למלאכת אוכל נפש ואפשר שיהא צורך זה "מצוי" בפועל, מ"מ אין מסתבר לומר שהמאירי יסבור שכלל זה קאי גם לענין היכא שאין צורך ההיתר

(7) ובזה יש להבין הכרעתו של המאירי מתי אומרים "הואיל" ומתי אין אומרים סברא זו, וז"ל שם: "ומ"מ אם אמרה הוא בפירוש שלצורך חול הוא עושה וקבל התראתו על כך יראה לי לפסוק כרב חסדא, הא כל שלא אמרה בפירוש אלא שכבר סעד והרואים מכירים שלצורך מחר הוא עושה והתרו בו הלכה כרבה". שמדבריו נראה שכשאומר בפירוש שעושה לצורך חול הרי זה לוקה, דמזה נראה שאין זה רק משום שבזה ישנו "מראית עין" או "זלזול יו"ט" או "הערמה יתירה" שעושה לצורך חול, אלא שחל בזה איסור דאורייתא עד שנענש עליה.

וע"פ המבואר בפנים מובן, משום שבאמת סברת הואיל הוא משום שהגם שחושב שמבשל לחול, מ"מ כיון שכשיבואו אורחים יתנו להם א"כ יש "ספק" דילמא נעשה לצורך יו"ט, ולכן אינו לוקה, אבל כשאומר בפירוש ולהדיא שעושה לצורך חול, אין זה ספק ממש דילמא יתן לאורחים, ואפי' שאם באמת יבואו אורחים הוא יתן להם מזה, מ"מ כיון שגילה דעתו בדבור ובפירוש שעושה לצורך חול אין מתפרש עשייתו שהיא לצורך יו"ט, ואינו נחשב לספק, אלא שאם יבואו אורחים הרי כאילו שינה דעתו ויתן להם מזה שיבשל לצורך חול, וא"כ נחשב כאילו בישל להדיא לצורך חול.

(8) הל' טומאת מת פ"ט הי"ב.

"מצוי" ו"שכיח", ובמילא נראה שגם לדבריו של המאירי אין אומרים "הואיל" אלא כשיש אורחים מצויים.

אבל לכא' גם פירוש זה דחוק הוא בלשון המאירי, שהרי כותב בלשון כללי "ולא הזהירה התורה על הספיקות", דאין נראה שזה סברא מסויימת בדין דמלאכת אוכל נפש, אלא הוא סברא כללית שהתורה לא הזהירה על הספיקות, והיינו כשיטת הרמב"ם. ובאמת מצינו שהמאירי מצדד כשיטת הרמב"ם, בקידושין דף ה' ע"ב, וז"ל: "אבל אם נתנה היא ואמרה לו הריני מקודשת לך אין זה כלום, נתן הוא ואמרה היא ר"ל הריני מקדשת לך בכסף זה שנתת לי הרי הן קדושי ספק וחוששין מדרבנן, ואף על פי שספק תורה הוא שהרי עקר הספק הוא בכי יקח אם רוצה לומר נתינה לחודה או נתינה ואמירה, מכל מקום אף הספקות של תורה אין איסורן אלא מדברי סופרים, וכן כתבו גדולי המחברים", וא"כ מסתבר שאכן כוונתו לדעת הרמב"ם ד"ספק דאורייתא" מה"ת לקולא ומדרבנן לחומרא.

אך גם אם נפרש שזה כוונתו, לכאורה מסתבר דמה שמה"ת אמרינן לקולא הוא דווקא כשזה ספק השקול, אבל אם הספק אינו שקול, ובפרט כשאינו מצוי, אין מסתבר שבזה נאמר מה"ת לקולא. וא"כ, לכא' גם מהמאירי משמע שאין אומרים "הואיל" אלא כשהאורחים מצויים.

והיוצא לנו מזה, שיש ד' דעות בראשונים הסוברים שאומרים "הואיל" רק כשהאורחים מצויים ושכיחים.

#### ד.

אמנם לאידך, לכא' יש גם כמה מהראשונים הסוברים שאמרינן "הואיל" אפי' היכא שאין האורחים מצויים.

וז"ל האור זרוע<sup>9</sup>: "נ"ל לפרש בשני ענינים נאמר מתוך שהותרה כו', לאחר שאנו מתירין כל דבר הצריך לגופו לכתחילה אף על פי שאינו צורך אוכל נפש . . . וכן נ"ל ליתן טעם לדבר, מתוך שהותרה לצורך והוקלש האיסור הוקלש נמי דאפי' שלא לצורך אין לוקה עליו, ודומה למאי דאמרי' בפ' יום טוב ובפ' אלו עוברין האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה ורבה אמר אינו לוקה, דאמר הואיל ומיקלעין ליה אורחין חזיא ליה השתא נמי חזיא ליה, אלמא הואיל והוקלש האיסור היכא דאית ליה אורחין הוקלש נמי היכא דלית ליה אורחין לא לקי". היינו, שעל ידי שהותרה מלאכת או"נ

לצורך כשיש אורחים הרי"ז מראה ש"הוקלש" ונחלש האיסור, א"כ ה"נ הוקלש גם כשעושה אותו היכא שאין אורחים, שלכן אינו לוקה.

והנה מצד סברא זו, אולי יש לומר שגם במקום שאין האורחים מצויים, מ"מ כיון שיש אפשריות, אפי' רחוקה, שיבואו אורחים ואז לא היה לוקה, א"כ הוקלש עשייתו להיות נחשב כאיסור אפי' אם לא הגיעו אורחים, ועוד יותר שאינו מצוי שיגיעו.

וכשמעיינים בדברי אדה"ז, נראה שרבינו מגדיר סברת "הואיל" ע"ד האור זרוע, שההיתר מה"ת כולל גם היכא שאין מצויין אורחים, וז"ל: "הואיל אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לו לעשותה, א"כ הרי מלאכה זו נקראת מלאכת אוכל נפש". ולכאורה מלשונו: "הואיל ואם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום", משמע שסברא זו מועילה אפי' אין האורח שכיח ומצוי, ומספיק מה שיש אפשרות "אם היו" האורחים מזדמנים שם.

ויתירה מזו נראה כן מלשונו בתחילת הסעיף שכותב: "אם אפשר ליהנות ממנה ביו"ט", שמספיק מה שיש "אפשריות" ושהות ביום ליהנות ממנו ביו"ט. ולכן אף בענין ובמקום שאין האורחים מצויים, מ"מ כיון שיש אפשרות שאורחים יזדמנו ובמילא יהנו ממנו ביו"ט מועיל להתיר (ורק כשאי אפשר כלל ליהנות ממנו ביו"ט, כגון שאין אורחים כלל, לא לו ולא במקום הזה כלל וכלל, אז דוקא אין מועיל "הואיל", אבל כשיש אפשריות, אפי' אם אינה מצוייה - הרי"ז מועיל להתירו מה"ת).

ולהוסיף, דבדברי אדה"ז אנו מוצאים, לכאורה, עומק חדש בהבנת הסברה ד"הואיל". אדה"ז כותב שמכיון ש"אם היו מזדמנים" אורחים שעדיין לא אכלו היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לעשותה, א"כ גם כשלא הגיעו האורחים, "ואין לו אורחים", מ"מ, עצם האפשרות ש"היה יכול" להזדמן האורחים - זה עצמו מחשיב את המלאכה להיות נקרא "מלאכת אוכל נפש".

והגדרה זו מחודשת יותר מכל ההגדרות דלעיל, לא מיבעיא שאין הכוונה ד"מה שעשוי לבוא כאילו בא" כרבינו דוד, ואין הכוונה אפי' כדברי המאירי שיש כאן כעין "ספק" שמא יבואו האורחים, ואין זה אפי' מה שהאפשריות לעשות מלאכה זו עבור אורחים "מקליש האיסור" כאור זרוע, אלא שעצם היכולת שיהיה הזדמנות כזו מחשיב מעשה זה שיוגדר "מלאכת אוכל נפש", שלכן אין צורך שהאפשריות הזו תהיה "מצוי" ו"שכיח", אלא מספיק מה שיש אפשריות לדבר זה, ואפי' אם הוא אפשריות רחוקה.



ה.

והנה, המהר"ם חלאווה<sup>10</sup> תירץ את קושיית התוס' באו"א, וז"ל: "וא"ת א"כ אין לך לוקה על מלאכות שבת דאמרי' הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה, הא לא דמי דשאני יום טוב דמלאכה בשעתה נעשית שהרי מותר כל היום בהכנת אוכל נפש, אלא דלערב איגלאי מילתא למפרע דבאיסור נעשה, אבל בשבת האסור קיים וההיתר מתחדש ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר, אי נמי חולה שיש בו סכנה לא שכיח, ואין צורך לזה"<sup>11</sup>.

ולהלן בדף מ"ח ע"א כתב: "דלא אמרי' הואיל באיסור שלא הותר מכללו, שאם אין אתה אומר כן בטלת הרבה ממלאכות שבת".

ונקודת תירוצו (ביישוב הא'), שיו"ט שאני משבת, שבנוגע ליו"ט שייך לומר "הואיל" מכיון שבהעשייה שייך לומר שהעשייה מותרת כששייך שיבוא אורח לאכול מה שהוכן ביו"ט, אלא שבלילה כשכבר עבר היום ולא הגיע אורח – "נתגלה" שלא היה עשייה של היתר, בזה שייך לומר שהקובע הוא היאך שהסתכלנו על זה בשעת עצם העשייה. משא"כ בנוגע לשבת, הרי בעצם עשייתה בשבת היא מלאכה האסורה, אלא שההיתר "מתחדש" בזה שיופיע חולה שיב"ס, ולכן אין מועיל "הואיל" כשעדיין "לא נתחדש" לנו "ההיתר" ומצבה כדי להתיר עשייה שהיא בעצם אסורה.

ונראה ממנו, שמדובר אפי' בענין שבשבת היה חולה שיב"ס שכיח, ומ"מ לא היה מועיל סברת "הואיל", כיון שהפעולה והעשייה היא בעצם אסורה ולכן אין מועיל סברת הואיל לחדש היתר, משא"כ ביו"ט, שבעצם פעולת הכנת האכילה היא מותרת רק שיש כעין תנאי שצריך שהמאכל יהיה לצורך היום, ולכן מספיק לומר סברת "הואיל" להמשיך ולהשאיר המצב של היתר בפעולה שהיא בעצם מותרת.

ועיין בזה שהוא עמוק, ודו"ק.

(ונבהיר עוה"פ, שלפי"ז אין צורך לומר שתי' הראשון סובר שאין "הואיל" מחייב שההיתר יהיה שכיח (שלכן אין סבורים מתי' הב'), אלא אדרבא, שלמרות שמסכימים לתי' הב', מ"מ "אין צורך לזה" – לתי' הב', כיון שאפי' אם היה שכיח לא היה מועיל בשבת).

10 בפסחים שם.

11 ויש לעיין בכוונתו ב"ואין צורך לזה", האם הכוונה שאין צורך למלאכה בשבת משום שחולה שיב"ס "לא שכיח כלל", או דילמא כוונתו שאין צורך לפרש כתירוץ הב' שהחילוק הוא משום ש"לא שכיח" מכיון שהתי' הא' הוא נכון, ואז אין לומר "הואיל" בשבת – אפי' אם חולה שיב"ס שכיח – מצד תירוץ הא'.

והנה יש להבהיר עוד, שביישובו אין הכרח לפרש שכוונתו ששבת שונה משום שפיקוח נפש דחוייה משא"כ ביו"ט שהאיסור הוא הותרה (וכפי שנביא מדברי החמדת שלמה), אלא אפי' נאמר שפיקוח נפש הותרה בשבת, מ"מ, שאני שבת מיו"ט שאפי' "הותרה" הרי הפעולה בעצם אסורה (באם לא נתחדש לנו מצב של חולה לפנינו), ולכן אין מועיל סברת "הואיל" לחדש לנו סברא זו כל זמן שלא יבוא מצב זו לפנינו. משא"כ ביו"ט שפעולה זו מותרת בעצם, שמותר להכין מאכל ביו"ט, אלא שצריך תנאי שיהא "צורך היום", ולכן אפי' אם אין המציאות בפנינו, מספיק מה שאפשר שיבוא מצב זו לפנינו עד סוף היום.

(ואולי אפשר שיש להבין כוונתו באופן אחר, דאפי' אם נאמר שמלאכת יו"ט דחוייה לצורך או"נ, מ"מ כיון שסו"ס לפועל הותר לעשות פעולות של הכנת האוכל, מספיק לומר שהתורה דחתה את האיסור לגמרי ואפי' אם אין המצב המותר בפנינו, כי מספיק מה שיש אפשריות סבירה שמצב זה יבוא לפנינו כדי לומר שהתורה דחתה איסור זה. ויל"ע בזה עוד).

והנה, כתב החמדת שלמה<sup>12</sup> לתרץ את קושיית התוס', וז"ל: "והיה נ"ל די"ל דל"ש הואיל רק היכא דאי אתרמי היה מותר לגמרי, כגון הואיל ומקלעי אורחין, אבל הואיל וחזי לחולה שיב"ס דקיי"ל דחוי היה שבת אצל פקו"נ כמ"ש הרמב"ם, ל"ש הואיל כיון דאף אז לא היה מותר לגמרי רק ע"י דיחוי, וכיון דעכשיו ל"ש הדיחוי ע"כ חייב".

ולענ"ד, דבריו שונים קצת מדברי המהר"ם חלאווה, דהחמדת שלמה מתרץ שהחילוק בין שבת ויו"ט הוא ששבת זה דחוייה ויו"ט זה הותרה, משא"כ לשי' המהר"ם חלאווה, הנה ביארנו שיש לפרש כוונתו שבשבת לא היינו אומרים "הואיל" אפי' אם פקו"נ היה הותרה (וכפי שיש ראשונים הסוברים כן), משום שההיתר כרוכה ומתחדשת רק במציאות החולה, אך בעצמותה היא אסורה. משא"כ ביו"ט נאמר "הואיל" (ואולי אפשר אפי' אם היתה דחוייה) דמכיון שבעצם מותר לעשות מלאכת או"נ, שמותר להכין האוכל (ואפי' אם היא רק בגדר דחוייה) מצד האפשריות שיהיו עבור או"נ, ואין צורך שהאוכל את האוכל יהיה בפנינו בשעת ההכנה (אלא שאם לא הגיע "אתגלאי למפרע" שלא היה מותר) א"כ בזה מועיל סברת "הואיל". ודו"ק.

## 1.

והנה, העולה ממשנ"ת בשי' אדה"ז הוא שס"ל שבשביל לומר "הואיל" מספיק עצם האפשרות שאורחים ייהנו ממנו, ואפי' אם אין האורחים מצויים, מ"מ עצם

האפשרות שאם יזדמנו לו אורחים תהיה מלאכה זו צריכה להם – הנה אפשרות זו מוציאה את המלאכה מכלל מלאכה האסורה ומגדירה אותה כמלאכת אוכל נפש.

ואם נכונים הדברים, א"כ קרובים דברי רבינו לדברי המהר"ם חלאווה שגדר "הואיל" הוא מה שבועצם הוי עשיית מלאכת הכנת האוכל פעולה המותרת.

אלא שבדברי רבינו מפורש יותר שכל מה שצריך בכדי להתיר את העשייה ולהגדירה כ"פעולה המותרת", הוא רק עצם ה"אפשריות" שיהנו מהמלאכה, וממילא מובן שאפ"י אם אינו שכיח שיהיה א' שיהנה מהמלאכה, מ"מ אין כאן איסור כיון שיש עצם האפשריות שיהנה מהמלאכה, ואין צורך לומר שהגדר הוא שאח"כ "נתגלה" שיש כאן מלאכה (ע"ד שכתב המהר"ם חלאווה), כי מספיק מה שיש האפשריות שהישראל יהנה מזה.

וא"כ, יש לתרץ לשי' אדה"ז את קושיית התוס' הנ"ל בפשיטות, כי גדר זה שייך רק ביו"ט ולא במלאכות שבת. שרק ביו"ט הוי גדר "הואיל", דמצד עצם ה"אפשריות" שיהנה הישראל הוי מעשה היתר בעצם, שבפעולות של הכנת מאכל אפ"י כשיש רק אפשריות רחוקה דילמא יהנה ישראל, הרי זה בעצם פעולה המותרת, כיון שנקראת "מלאכת אוכל נפש".

אבל בנוגע לשבת, שלא מצינו שהתורה הגדירה שמלאכות של הצלה הם מסוג פעולות המותרות, אלא שאע"פ שזה מלאכה מסוג מלאכות האסורות, מ"מ התורה דחתה (או התירה) איסורם כדי להציל נפש, א"כ אין שייך דיחוי (או אפ"י היתר) אלא כשאכן ישנו מציאות ומצב של הצלת הנפש בפנינו (שאו דוקא יוגדר וייחשב לס"ס), משא"כ כשאין לפנינו כאן שום ספק או ס"ס, אין בכח "האפשריות" שאולי בעתיד יתחדש מצב מסויים לבוא ולדחות האיסור (ואפשר שזה כן אפ"י בדבר "המצוי").

## ז.

ונסיים חלק זה בדברי הפרמ"ג במשה"ז שכתב גם הוא בסימן דידן סק"ב, וז"ל שם: "ודין הואיל ומיקלעי אורחים משמע אף בנמנע, על דרך משל צוה המושל שלא יבואו ממקום אחר כלל וכדומה, מכל מקום, הואיל מקרי כהאי גונא, רק היכא שמבשל סמוך לערב לא הוה הואיל". שאע"פ שהמושל צוה שלא יבואו ממקום מסויים ובמילא מן "הנמנע" שיבואו משם אורחים, ואעפ"כ "הואיל" שייך גם בזה.

אשר דין זה הוא מחודש יותר מדברי רבינו, שלדבריו כיון שיש "אפשריות" מצד המקום שיבואו משם ויהנו מהמלאכה לכן הוא מותר (ורק כשמדובר שעשה פעולה בזמן שא"א ליהנות ממנו, בזה אין "הואיל"). אבל בדברי רבינו (גם לפי משנ"ת לעיל) לכאורה נראה שאין אומרים "הואיל" אלא כשיש "אפשריות" הן מצד הזמן ולכאור'

גם מצד המקום שיהנה א' מישראל בהמלאכה שעשה היום, בזה ישנו סברת "הואיל" אע"פ שהוא אפשריות רחוקה, אבל כשמדובר בענין ש"אי אפשר" להנות מזה היום, אפי' מצד המקום, לכאורה אין נכלל בהפטור ד"הואיל" לדברי רבינו.

עוד יש להביא את דברי הפרמ"ג בפתיחה כוללת להלכות יו"ט אות כ"ב, שדן אם צריך שיהיה "שכיח" כדי לומר הואיל, ומביא את דברי התוס' הנ"ל שכתבו שאין אומרים הואיל אם "לא שכיח כלל", ומסיק שצ"ע מה נחשב ל"לא שכיח כלל" או "שכיח לגמרי", וז"ל שם: "כתבו עוד התו' מ"ו ב' הואיל לא שכיח לא אמרינן יע"ש, וראיתם מהואיל אי בעי פריק לה, ולפי מ"ש לקמן דפריק לא אמרינן הואיל ומחוסר ממזון א"כ ליכא ראייה לומר דהואיל דלא שכיח לא אמרינן וכמ"ש בסמוך, ומיהו ד"ה רבה כתבו א"כ בטלת כל מלאכות שבת הואיל ומותר לחולה שיש בו סכנה, וי"ל הואיל ולא שכיח כלל לא אמרינן הואיל, וצ"ע לראות איזו שכיח לגמרי ואיזו לא שכיח כלל...".

והנה, בכללות דברים אלו (שלענין "הואיל" מספיק מה שיש "אפשריות" שישראל יהנה מהמלאכה ביו"ט) יש לציין שכן נראה מלשון הגמ' במס' ביצה דף כ"א ע"א: "עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה ביו"ט דהא אפשר ליה למפלגה בלישה, מתיב רב חנא בר חנילאי עיסת כלבים בזמן שהרועין אוכלין ממנה חייבת . . . ונאפת בי"ט ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, ואמאי והא אפשר ליה למפלגה בלישה, שאני עיסת כלבים הואיל ואפשר לפייסן בנבלה, ומי אית ליה לרב חסדא הואיל, והא אתמר האופה מי"ט לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה, רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה, רבה אמר אינו לוקה אמרי' הואיל, אלא לא תימא הואיל ואפשר אלא כגון דאית ליה נבלה דודאי אפשר לפייסן בנבלה".

היינו שהגמ' הבינה שרב חסדא יתיר עיסת הרועים משום ש"אפשר" ליתן נבילה לכלבים, וקשה דהרי אין רב חסדא סובר הסברא ד"הואיל", ותי' הגמ' שאין זה רק "הואיל ואפשר", אלא כיון שיש לו וודאי נבילה, הרי זה "וודאי אפשר לפייסן בנבילה". דמזה מוכח לכאן' שעצם הסברא ד"הואיל" (לפי רבה) הוא אפי' אין כאן "וודאות" של אפשריות שיעשה באופן המותר (משום שאז מועיל אפי' לרב חסדא דאינו סובר "הואיל"), אלא אפי' בענין שיש רק "הואיל" של "אפשריות", היינו שהאפשריות עצמה היא בבחינת ספק והעדר ודאות, גם בזה אומרים שלרבה כיון שיש סברא של אפשריות להאפשריות הלזו הרי גם בזה מועיל להגדיר העשייה כעשייה של היתר.

ה.

ואגב דאייתנין להכי, יש להעתיק דברי הנודע ביהודה והחת"ס בענין מה שאין לדחות שבת ושאר מצות התורה אפי' לענין פקו"נ, כשאינ מצב של פקוח נפש או "חולה לפנינו".

וז"ל הנודע ביהודה<sup>13</sup>: "והלא זה הוא דין ערוך ומפורש שאפילו ספק דוחה שבת החמורה, ומשנה מפורשת ביומא דף פ"ג וכל ספק נפשות דוחה שבת, ושם דף פ"ד ע"ב ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת, ע"ש, ואמנם כ"ז ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו וכן אפילו לענין ממון שם במס' ב"ב ההיזק לפנינו, אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק..."

וז"ל החתם סופר<sup>14</sup>: "אלא שלפי הס"ד של השואל ההוא בנב"י הוה זה פקוח נפש שילמדו הרופאים ללמוד ממנו שורש המכה ההיא כדי שידעו להזהר ולהמציא תרופה בכיוצא בו, ואם כן אפילו יהיה שאסור בהנאה מ"מ הא מתרפאים באי' הנאה, ע"כ האריך הגאון זצ"ל שאין זה בכלל הצלת נפשות כיון שאין חולה לפנינו הצריך לזה ושוב ממילא גם בלי טעם דאיסור הנאה אסור לך ולא לזה, ולפ"ז אי היה לפנינו חולה שיש לו מכה כיוצא בה ורוצים לנתח המת הלז לרפואתו של זה קרוב לודאי דמותר, אמנם נידון שלפנינו מי שרוצה למכור עצמו בחיותו לרופאים שינתחוהו אחר מותו ללמוד ממנו הלכות הרופאים הנה זה איננו נכנס בגדר פ"נ (פקוח נפש) כלל וכלל אם כן כל לימודי הרופאים ידחה שבת".

ונראה שהם מסכימים בנקודת הדברים שאין לדחות איסורי תורה, אפי' במקום פקוח נפש, ושאל"כ "לימודי הלכות רופאים" ידחו כל הלכות שבת, או שכל מלאכות רפואות יידחו בשביל החשש "שמא יזדמן היום או הלילה חולה שיהיה צורך לזה"<sup>15</sup>.

13 מהדורא תניינא - יורה דעה סי' ר"י.

14 חלק ב (יורה דעה) סי' של"ו.

15 אלא שבנוב"י מוסיף גם שחששות כעין אלו הם "חששא קלה", אבל גם אם לא נוסיף הדגשה זו מ"מ מובן עצם הדבר, שאם אין מגדירים שעיקר ההיתר או הדחייה של התורה הוא רק במצב של פקו"נ לפנינו א"כ בטלת כל מלאכת שבת כו'.

אלא שלא הביאו מקור ברור לדבריהם, אמנם, כמשנ"ת, רואים שהראשונים הנ"ל גם כתבו "א"כ בטלת כל מלאכת שבת" כמ"ש התוס' בפסחים שאין לומר "הואיל" לענין שבת אע"פ שביו"ט סובר כרבה, וכן פוסק הרי"ף ופשטות הרמב"ם והרא"ש, וכן כתב המג"א ריש סימן תקכז, וכן פוסק רבינו כאן בסימן תקג סעיף ב, וא"כ ברור שאין לומר בשבת הואיל כל זמן שאינו לפנינו.

ויתירה מזו, אפשר שהגדרת האחרונים הנ"ל שהגדרת פקו"נ הוא דוקא ב"חולה לפנינו", נכללים בדברי המהר"ם חלאווה דלעיל: "אבל בשבת האסור קיים וההיתר מתחדש ובשעת עשיית האיסור עדיין לא נתחדש ההיתר", שרק כשבשעת עשיית האיסור כבר "נתחדש ההיתר" – רק אז ישנו ההיתר דפקו"נ.

(לאחר זמן ראיתי שבשו"ת ציץ אליעזר דן בעניינים אלו, והביא את דברי המהר"ץ חיות והחת"ס, ולבסוף הביא דברי המהר"ם חלאווה. וז"ל שו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן מ:

"(ג) ומצאתי שכבר עלה על דעתו של המהר"צ חיות ז"ל בספרו דרכי ההוראה ח"ב לעורר בכזאת דבשבת נוכל לומר הואיל והותר לחולה שיש בו סכנה, והגאון החתם סופר ז"ל (בסי' ו') משיב לו בתוקף שישמור עצמו מסכרות כאלו דא"כ בכל שבת נמצא בכל עיר יולדות או מילה, ובכל שבת נאמר הואיל, ומזהירו כי היינו החדש אסור מן התורה בכל מקום ובכל זמן ובזמן הזה יותר ויותר עיין שם, ומה שכותב המהר"צ ז"ל בהגה לחלק בין הנידונים ושבעינן מוכן לפנינו דוקא ע"ש אין בדבריו בכדי השב כלל כיעו"ש, ואם נתפוס בפשוטו לומר הואיל צריכים לומר בכזאת בכל היכא שיודעים בודאי שבמקום ובעיר שנמצא שכיח חולה שיש בו סכנה, אלא ודאי דזה אינו.

"(ד) ולפלא בעיני על החתם סופר ז"ל דלהמר"צ חיות ז"ל השיב בחזקה שלא להזכיר סכרות כאלה, ואילו הוא בעצמו כותב להעיר בכזאת בחידושי עמ"ס פסחים וכותב וז"ל: נראה לפי"ז דמי שיש לו חושיב"ס פטור אמלאכת שבת אפילו לבריא מטעם הואיל דהרי לגבי דידיה שכיח חולה שיש בו סכנה, יעו"ש. וצריכים לומר שכתב זאת רק לפלפולא בעלמא כפי שנראה יוצא לכאורה מדברי התוס', וראיה לכך דמצינו עוד לו להח"ס בתשובותיו חאו"ח סי' ע"ט שפירש שאין כוונת התוס' בתירוצם כפשוטו דלא שכיח כלל חולה שיש בו סכנה, אלא כוונתם דאפילו איכא חולה לפנינו לא שכיח שיצטרך למלאכה זו בפרטות, והתשובה נכתבה לחותנו הגרע"א ז"ל, וכפי הנראה פירש הגרע"א כוונת התוס' כפשוטו דלא שכיח חולה שיב"ס, ולכן מוסיף וכותב לו בזה"ל: ונבהלתי מראות מ"ש פרכמ"ת קטן נפל לים מותר לצוד דגים דחזי להמסוכן הלז, מי שמע כזאת ע"י שנפל למים יצטרך דגים להצלתו, ולדעתו אם יש בעירו שום חולה שיש בו סכנה הותרו כל מלאכת שבת, ישתקע הדבר ולא יאמר עכ"ל. עיין שם, והח"ס כיוון בפירושו זה לא' מהראשונים

ז"ל ה"ה התוספות הרשב"א על פסחים להר"ש משאנץ ז"ל הנדמ"ח, שהוא מתרץ קושית התוס' בלשון זה: וי"ל כיון דלא שכיח כלל שיצטרכו לא אמרי' הואיל עכ"ל, הרי שהר"ש משאנץ פירש בהדיא שאין הכוונה דלא שכיח חושבי"ס אלא הכוונה דלא שכיח שיצטרכו והיינו כהחת"ס (וכ"כ לפרש כוונת התוס' בתירוץ גם האמרי בינה דיני יום טוב סי' ג' עיין שם).

"ולפי"ז נסתר מחמתו גם חידושו של הבעל לבושי מרדכי הנ"ל בנוגע לאמירה לעכו"ם, כי גם בחולה שאין בו סכנה הגם דשכיח, אבל לא שכיח שיצטרך להאמירה, וכמו שהשיב באמת בכזאת מפורש הח"ס שם להגרע"א ז"ל שרצה לצדד להתיר להכין ביוט"א (ביום טוב ראשון) של פסח תבשילים מפירות יבשים עבור יוה"ש (יום השני) היות דמתירים פירות יבשים בפסח לכל חולה שאין בו סכנה ונימא הואיל וחזי לחולה אפילו שאין בו סכנה וזה שכיח, והגח"ס ז"ל משיב לו דנהי דחולה שאין בו סכנה שכיח אבל לא שכיח שאותו חולה יהיה צריך להפירות יבשים ע"ש, וא"כ ה"ה לגבי אמירה לעכו"ם וכנ"ז (ויעוין בליקוטי הערות על הח"ס עיין שם ואכמ"ל יותר)."

והיינו שמפרש שכוונת הראשונים הוא, דלא רק מה ש"שכיח" חולה בכללות, אלא לא שכיח חולה שיצטרך לפעולה זו דוקא. ואכמ"ל יותר).



## גדר הבדלה שלא בזמנה בשבת ויו"ט

הרב שמואל שי' זאיאנץ

ר"מ בישיבה ומח"ס "יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו"

### א.

כתב בטור סימן רצט: "שכח ולא הבדיל במוצ"ש, כתבו הגאונים שאינו יכול להבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר וכן כתב הר"י גיאאות, והתוס' כתבו שמבדיל עד סוף יום הג' וכ"כ רב עמרם".

ובשו"ע סעיף ו: "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת מבדיל עד סוף יום ג', וי"א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר".

ובב"י מביא דיעות אלו: "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת. שם (דף ק"ז ע"א) אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולה ועד כמה אמר רבי זירא עד רביעי בשבת, ובתר הכי (דף ק"ז ע"א) אמר רבא הלכתא טעם מקדש וכו' ומי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל היום כולו הכי גריס הרי"ף (דף כ"א ע"ב) והיא גירסת הגאונים (בה"ג הל' קידוש יג ע"ג, סדור רס"ג ע' קכו). וכתב הרב המגיד (שם ה"ד) שכן דעת האחרונים אבל התוספות (שם ד"ה אמימר) והרא"ש (סי' יג) גורסים גם בדברי רבא כל השבת כולה ופירשו דהיינו עד יום רביעי כדאמר רבי זירא וכן דעת הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"ד) ...". היינו: שהרי"ף והגאונים גורסים בהגמ' שיכול להבדיל "כל היום כולו" אחר השבת, ותו לא, אבל התוס' והרא"ש והרמב"ם גרסו ופירשו שיכול להבדיל עד סוף יום ג'.

יסודו מדברי הגמ' בפסחים דף ק"ז ע"א: "ומי שלא קידש בערב שבת – מקדש והולך כל היום כולו, עד מוצאי שבת. מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך כל השבת כולו. אמימר פתח לה להא שמעתא דרבא בהאי לישנא: אמר רבא, הילכתא: טעם – מקדש, טעם – מבדיל, מי שלא קידש בערב שבת – מקדש והולך כל היום כולו, מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך כל היום כולו...שמע מינה תלת, שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, ושמע מינה אסור לו לאדם שיאכל קודם שיבדיל, ושמע מינה מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך כל השבת כולו".



ובראשונים שם דנו בדבר: התוס' כתבו דהלכה כלישנא קמא דמבדיל עד רביעי בשבת, ולכן נוהגין בתשעה באב שחל בשבת להבדיל ביום ראשון בערב אחר התענית (דלפי הלשון השני לא היו יכולים להבדיל במוצאי ת"ב שהרי זה אחרי יום הראשון שלאחרי השבת).

והרמב"ן בספר תורת האדם<sup>2</sup> חולק על התוס' וסובר שאפילו למ"ד מבדיל והולך עד יום רביעי הני מילי כשהיה ראוי להבדיל במוצאי שבת, אבל כשלא היה ראוי להבדיל במוצ"ש אינו יכול להשלים, שהרי זה דומה למה שאמרו "כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

ועוד כתב סברא אחרת לענין ת"ב, שבתשעה באב שחל בשבת אין צריך כלל תשלומין להבדלה לפי שלא נתחייב אותו מוצ"ש בהבדלה על הכוס, שהרי אמרו<sup>3</sup> שכשהיו ישראל עניים תיקנו הבדלה בתפילה, ואין לך עניות גדולה מתשעה באב שכל ישראל עניים מרודים הם.

אמנם הר"ן<sup>4</sup> לאידך הביא דעת הבה"ג להיפך, שאפי' המ"ד הסובר שמבדיל רק כל היום כולו של יום ראשון, מ"מ הוא סובר שאפשר להבדיל במוצאי ת"ב הואיל ולא היה יכול להבדיל במוצ"ש. וכתב שהקשו עליו שהרי לפי דיעה זו אין להבדלה תשלומין כלל, שמה שמבדיל ביום ראשון אינו מדין תשלומין אלא שכל היום זמנה לפי שהיום הולך אחר הלילה, וא"כ איך אפשר להבדיל במוצאי ת"ב. ותיירץ הר"ן שמה שבדרך כלל אין תשלומין להבדלה שהרי הוא כפושע ומזיד, וכמו בתפילה שאם לא התפלל במזיד אין לו תשלומין, וכאן אפילו שכח הוי ליה מזיד כיון שלא נזכר כל יום הראשון, אבל היכא דלא אפשר כגון בת"ב סמכינן אלישנא קמא דמבדיל והולך עד יום רביעי<sup>5</sup>.

(1) ד"ה אמימר.

(2) ענין אבילות ישנה קיא.

(3) ברכות לג, א.

(4) בחידושו על הרי"ף ד"ה ומי שלא הבדיל.

(5) וז"ל הר"ן שם: "אבל הרב אלפסי ז"ל גורס בלישנא דרבא מבדיל והולך כל היום כולו, ולפיכך כשחל תשעה באב במוצאי שבת אין מבדילין כלל, אבל בעל הלכות גדולות כתב שאע"פ שהבדלה אין לה תשלומין אלא כל היום כיון שאי אפשר להבדיל במוצאי שבת מבדיל במוצאי ט' באב, והקשו עליו דכיון דנקטינן דאינו מבדיל אלא כל היום כולו נמצא שאין לה תשלומין כלל, דכיון שיום אחר הלילה כל יומא מוצאי שבת הוא, ואפשר לומר לדעתו ז"ל שלפי שעשאוהו כפושע ומזיד כיון שלא הבדיל כל היום כולו לא נתנו לו תשלומין, כדאמרינן בפ' תפלת השחר (כו, א) דמי ששכח ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים אפי' הכי אם הזיד ולא התפלל אין לו תשלומין, וכאן אפילו שכח דשוכח מזיד הוא כיון שעבר יום אחד ולא נזכר, אבל היכא דלא אפשר כגון בתשעה באב סמכינן אלישנא דאמימר דאמר מבדיל והולך כל השבת כולה.

ונמצא לכאורה, שלגבי הג' ימים דאחר השבת – הן להרמב"ן והן להר"ן הוי מה שיבדילו אז בגדר "תשלומין", אלא שלהרמב"ן אינו יכול לקיים התשלומין הללו אלא באם היה ראוי להבדיל בליל מוצ"ש, שאז הוא "ראוי לבילה" וחל עליו חובת תשלומין, משא"כ במוצאי ת"ב שאינו "ראוי לבילה" ולכן לא שייך תשלומין. וגם הר"ן סובר שההבדלה לאחר יום הראשון בגדר תשלומין, ואעפ"כ שייך הבדלה בת"ב משום שבדרך כלל לא תיקנו תשלומין לאחר יום הראשון שהרי הוא בגדר דמזיד ששכח כל היום, אבל באם היה אנוס חל עליו תשלומין עד סוף יום ג'.

ולגבי היום הראשון שלאחר השבת – בזה לכאורה פליגי הרמב"ן והר"ן. דלדעת הרמב"ן הוי ג"כ בגדר תשלומין אמנם מלשון הר"ן שכתב: "דכיון שיום אחר הלילה כל יומא מוצאי שבת הוא", נראה שאינו בגדר תשלומין אלא שזמנה כל היום, שהיום הולך אחר הלילה".

ואת שיטת התוס' הסוברים שזמן ההבדלה בדיעבד עד סוף יום ג', יש לפרשו בב' אופנים: א) שהוא בגדר תשלומין, שאם לא הבדיל בזמנו מבדיל כל השבת כולו. ב) לכתחילה זמנו הוא עד סוף יום ג' באם שכח ולא בתורת תשלומין, אלא שבוודאי יש לו להקדים מיד במוצ"ש (ולא יטעום קודם שיבדיל). ולפי צד זה יתבאר בקלות יותר מה שמבדיל לאחר יום ראשון של ת"ב שחל בשבת, ואין בזה משום "שלא ראוי לבילה" במוצ"ש שלא יתחייב אח"כ, כיון שזמנו הוא כל ג' ימים, לא בתורת "תשלומין".

## ב.

עכשיו נביא לשון אדה"ז, וז"ל רבינו שם ס"ח: "עיקר מצות הבדלה בלילה, שכח או הזיד ולא הבדיל בליל מוצאי שבת יבדיל למחר ביום, ואסור לו אז לטעום מאומה חוץ ממים עד שיבדיל כמו שאסור בלילה, שכח או הזיד ואכל קודם הבדלה צריך להפסיק מיד ולהבדיל כמו אם התחיל לאכול בלילה.

---

"ומיהו הרמב"ן ז"ל כתב בספר תורת האדם דאפילו למאן דאמר מבדיל והולך כל השבת כולה הבדלה של מוצאי תשעה באב אינה צריכה תשלומין שלא נתחייב אותו מוצאי שבת בהבדלה על הכוס, דהא אמרינן בפ' אין עומדין (לג, א) בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה, והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, וכיון שהבדלה על הכוס מטולטלת היא בין עניות לעשירות אין לך עניות גדולה מתשעה באב שכל ישראל עניים מרודים הילכך לא מחייב בתשלומין".

דלכאורה נראה שגם הר"ן מודה לסברת קושיית השואלים שלמ"ד מבדיל כל היום כולו הוי גדרה שזה זמנה, כיון ש"היום הולך אחר הלילה" אלא ששאר הימים הם בגדר תשלומין, וגם המ"ד כל היום היה מודה שכשאנוס יכול להשלים עד סוף יום ג'.

"ואם לא הבדיל למחר ביום א' יבדיל ביום שני קודם שיטעום כמו שנתבאר ביום א' וכן עד סוף יום ג', אבל משם ואילך אינו יכול להבדיל עוד, לפי שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת והרי הן בכלל מוצאי שבת, אבל ג' ימים האחרונים נקראים ימים שלפני השבת הבאה ואין להם ענין לשבת שעברה".

הרבה נקודות בדבריו:

(א) מתחיל בהדגשה ש"עיקר" מצות ההבדלה הוא בלילה. ומצויין שם בגליון שם דכך היא פשט משמעות הגמרא בפסחים<sup>6</sup> גבי קידוש ומימרא דרב חייא שם, והכונה אהא דאמרו בפסחים שם גבי קידוש דעיקר קידושא בלילה הוא, דכי קדיש תחלת יומא בעי לקדושה עיין שם, ומזה דן דהוא הדין לענין הבדלה צריך להבדיל מיד בתחלת ימי החול דהיינו במוצ"ש. ולכן נראה שמה שיש לו להבדיל מיד בתחילת הלילה במוצ"ש, אין זה רק מצד שזריזין מקדימים למצות או משום שאסור לטעום עד שיבדיל (כמו שכתב המשנ"ב שם סקט"ז), אלא יתירה מזו, עיקר המצוה היא בלילה (אלא שמצד זריזין ואיסור טעימה יש לעשות מיד).

(ב) לא הביא רבינו ב' שיטות לומר שיש דיעה שחיובו אינו אלא עד מוצאי יום הא', אלא הביא רק הדיעה שיכול להבדיל עד סוף יום ג'.

(ג) מדגיש שיש לו חיוב להבדיל ביום ב' (אם לא הבדיל ביום א', ולא יחכה ליום הג'), ואסור לו לטעום לפני ההבדלה.

(ד) ואינו נראה שגדר ההבדלה בזה הוא בתורת תשלומין, אלא נראה שזמנו עד סוף יום ג'. וזה יותר מודגש בזה שרבינו משנה מלשון השו"ע (שכתב שהחיוב להבדיל אח"כ הוא כ"ששכח" להבדיל במוצ"ש כו', אלא) כותב שה"ה ב"הזיד", ויש שהוכיחו מזה שאין רבינו סובר שדין זה הוא בגדר תשלומין (דא"כ לא היה לו להבדיל גם בהזיד, כמו בתפילה שאין תשלומין למי שהזיד ולא התפלל), אלא דין ההבדלה הוא שזמנו נמשך עד סוף יום ג'.

נקודה אחרונה זו (שההבדלה עד יום ג' אינו בגדר "תשלומין", אלא שזה מעצם זמנו), כתבו כ"ק אדמו"ר בלקו"ש<sup>7</sup> הן בדברי הרמב"ם והן בדברי אדמה"ז, וז"ל שם: "וי"ל שזה מודגש בהדין שכתב הרמב"ם (בהמשך הפרק) "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי", שמההמשך וההשוואה (ללפנ"ז) ד"אם לא קידש בלילה כו' מקדש והולך כל היום כולו", מובן שאי"ז רק בגדר דיעבד ותשלומין לחיוב (קדוש ו) הבדלה שהי' עליו לקיים בזמנו, אלא שגם ימים אלו זמנו

6 קו, א.

7 חל"א ע' 103 ואילך.

הוא (כמו בקידוש ד"זמנה כל השבת" אלא ד"עיקר הקידוש בלילה"), והיינו כנ"ל, כי עיקר תוכנה של זכירה זו הוא כדי להמשיך זכרון יום השבת בימי החול שלאחרי השבת. עכ"ל.

והיינו כיון שהשווה הבדלה לקידוש, הנה כמו שבקידוש הוי מה שמקדש כל היום זמנו הוא, כמו"כ הוא לענין הבדלה,

ובהערה 42 כותב רבינו: "י"א שרק ביום הא' זמנה הוא ושאר הימים עד יום ג' הוא תשלומין, ושלכן חילקם הרמב"ם וכתב "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר", ומוסיף - "ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי" - ראה בארוכה שד"ח אסיפת דינים מערכת ה' אות טו (תתקפח, ב ואילך). אבל מזה שאדה"ז בשו"ע או"ח סימן רצט סעיף ח כתב דכולא חד דינא להו, משמע דס"ל בדברי הרמב"ם (ראה שד"ח שם) דכולם בכלל זמן הבדלה, וכבט"ז יו"ד סימן שצו סק"ב (קרוב לסופו). וראה אנציקלופדי' שם ע' פח ואילך. וש"נ".

והיינו, שבדברי אדמה"ז ברור שכל ג' הימים שלאחרי מוצ"ש הם "חד דינא", (והיינו דלמרות שגם אדמה"ז כתב "ואם לא הבדיל במוצ"ש... מ"מ) ובסוף דבריו בבירור גמור: "והרי הן בכלל מוצאי שבת"<sup>8</sup>, שהג' ימים הם "מוצאי שבת"!

וכבר העיר והזכיר בשד"ח מערכת ה' אות ט"ו שדברי אדמה"ז ברור מללו שיכול להבדיל עד יום ג' גם כשהזיד ולא רק כששכח.

### ג.

והנה השד"ח שם מעיר על דברי רבינו הזקן דבשלמא לענין יום הא' מובן דזימניה הוא (לא רק בתורת תשלומין), ולכן יבדיל אף בהזיד, אבל בנוגע ליום ג' הרי לדברי הר"ן והרמב"ן אין זה אלא בתורת תשלומין ולמה פסק רבינו הזקן שיבדיל גם כשהזיד?

אבל באמת נראה לומר שרבינו הזקן למד כן מפשטות וסתימת דברי התוס' דלעיל, שכתבו בפשיטות שמבדיל עד סוף יום ג' ושלכן נהגו להבדיל במוצאי ת"ב, ולא הזכירו להדגיש שהטעם בזה הוא משום שאנוסים הם, וגם לא הוצרכו לשלול סברת הרמב"ן, שהגם שבת"ב הם עניים מרודים וא"כ אפשר שלא חל עליהם כלל תקנת ההבדלה, כנ"ל, ואעפ"כ חל עליהם חיוב זה ויש להם תשלומין כו' - ומזה למד

(8) כ"ה הלשון שמשתמש בו הר"ן כשמעתיק קושיית השואלים על הבה"ג כלפי ההבדלה ביום ראשון, אבל בהר"ן נראה לכאורה שאין זה אלא ביום הראשון אבל לא בשאר הימים, ושלכן במוצאי ת"ב שאינו מזיד אלא אנוס יבדיל במוצאי ת"ב. וראה עוד להלן בפנים.

רבינו הזקן דלדעת התוס' הוי הא שמבדיל עד סוף יום ג' משום ש"זימניה הוא", ולכן חייב אפי' בהזיד.

וכמו"כ לא נראה לרבינו הזקן לומר ולחלק שביום הראשון גדרו "זימניה הוא" ויום ב' עד סוף ג' הם בגדר תשלומין, כי לא נראה מדברי הגמ' שיש חילוק ביניהם, אלא הכל נכלל במה שמבדיל כל השבת. ומזה למד רבינו הזקן שהכל גדר אחד וכל ימים אלו "הן בכלל מוצאי שבת", ולדברי כ"ק אדמו"ר הוי פירוש רבינו הזקן בדעת הרמב"ם עצמו כן, שהכל גדר אחד.

ויש להביא גם את דברי הט"ז (שציין כ"ק אדמו"ר בהערה שם) שמהלך רבינו בהרמב"ם מתאימים עם דבריו, וז"ל:

"ואין כאן דמיון להבדלה שחייב לעשות ביום המחרת אף על פי שבליל מוצאי שבת היה פטור, כמ"ש השלחן ערוך בסימן שמא, דשם הוא עיקר זמן ההבדלה מתחלה כך שימשוך זמנה כל השבת או עד ליל ד', ולא אמרינן דאם לא הבדיל במוצ"ש הוה ההבדלה שאח"כ תשלומין על מוצ"ש, אלא עדיין זמנה ממש, וזה דומה לתפלת ערבית וק"ש שאחז"ל במסכת ברכות שזמנה קודם אכילה וכל העובר חייב מיתה, ואעפ"כ זמנה כל הלילה כמ"ש בפ"י שזמנה כל הלילה, והכי נמי ממש כן הוא בהבדלה, וזהו נכלל במה שאמרו מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה. . ע"כ נראה להלכה ולמעשה".

דמתבאר להדיא בדבריו, שפוסק שמה שמבדיל ביום לאחרי מוצ"ש למר, ועד אחרי יום ג' למר, הוא משום שאכן זהו זמנה, אלא שאעפ"כ יש דין בהבדלה שלא יאכל קודם הבדלה, ולכן צריך להבדיל מיד במוצ"ש לפני שיאכל (וע"ד שהוא בקר"ש ותפילה, שאסור לו לאכול לפניהם, ולכן יש לו לקרות ולהתפלל מיד בתחילת הלילה קודם שיאכל, אבל אם לא קרא או התפלל בתחילתה יש עליו חיוב לקרות ולהתפלל כל הלילה כיון שזה זמנה).

ועוד מדוייק קצת בדבריו, שעיקר זמן ההבדלה הוא מתחילת הזמן עד הסוף, אלא שיש חיוב נוסף שאסור לאכול לפני ההבדלה ושלכן מחוייב להבדיל לפני האכילה בתחילת מוצ"ש. אבל בדברי רבינו נראה שבעצם גם בהבדלה עיקר זמנה בלילה, אלא שאם לא הבדיל אז יבדיל ביום כו'. ונראה שמה ש"עיקר" הבדלה בלילה אינו קשור דוקא לאיסור האכילה, אלא שבנוסף לכך שעיקר זמן ההבדלה בלילה, יש גם איסור אכילה לפני שיבדיל.

אך עכ"פ, מה שחייב להבדיל בשאר הימים באם לא הבדיל לפני"ז, אין זה בגדר ותורת תשלומין אלא זמנו הוא, כנ"ל.

## ד.

ויש לציין, שהחת"ס תמה אדברי הט"ז שאין לדמות הבדלה לקידוש ולומר שכמו שבקידוש הוי זמן הקידוש נמשך כל היום שכמו"כ נאמר שגם בהבדלה נמשך עד אלארי יום ג':

ו"ל בשו"ת או"ח סימן יז: "יפה נתעוררת על ט"ז, ודבריו מאוד תמוהים מסברא ג"כ לומר שהבדלה בשאר ימי השבוע הוא חיוב לעצמו, ובתחילה אבאר בעזה"י סברת הב"ח לחלק בין קידוש להבדלה ולסלק קושייתך מפרק ע"פ, והוא בשלמא קידוש אף על גב דלכאורה זכור בכניסתו משמע, מ"מ כיון דהקדושה מוספת והולכת וכבוד יום עדיף מכבוד לילה והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתם, ונהי אי קדיש בכניסתו סגי לכל מה שמוסיף והולך מ"מ מדרבנן תיקנו עכ"פ קדושה רבא לתוספת קדושת היום, ויש מאנשי מעשה מדקדקים לברך על הכוס גם בסעודה ג' משום תוספת קדושה, ונהי דלא חייבתו תורה בכל אלו מ"מ מי שלא קידש בלילה ומקדש ביום איננו רק תשלומין, כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה ג"כ מברך.

"כל זה בקדושת היום, משא"כ בהבדלה דלא שייך אלא ברגע פרידת שבת מהחול ועל אותה רגע מברך ושוב כל ימי החול שוים, ואם מבדיל אח"כ אינו כמו פורע חובו שהרי חייב לברך בזמנו ואיננו אלא תשלומין, ע"כ בהיזד ולא הבדיל אין לו תשלומין".

היינו, שרק בקידוש שייך לומר שענין הקדושה הולכת ומתווספת במשך היום, עד שכבוד יום עדיף על כבוד לילה. אבל הבדלה, כל ענייניו הוא רק בשעת פרידת השבת מהחול, ועל אותה רגע מברך ושוב כל ימי החול שוים, ואינו אלא כ"פורע חובו".

ולדבריו לכאורה גם בלילה של מוצ"ש עצמו, לא יהיה גדרו אלא תשלומין לשעת ההבדלה שעיקרו מיד בפרידת השבת מהחול (ולדבריו לכא'ו' יהא מחוייב להבדיל מיד במוצ"ש מעיקר הדין, ולא רק מצד זריזות או מצד שאסור לטעום קודם הבדלה), שעיקרו הוא בשעת פרידת השבת מהחול, ולאח"ז אינו אלא כפורע חוב וכתשלומין,

אמנם ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשי' הרמב"ם לכאורה אפשר ליישב את קושיית החת"ס, שרבינו מבאר שגדר ההבדלה להרמב"ם הוא: "כי עיקר תוכנה של זכירה זו הוא כדי להמשיך זכרון יום השבת בימי החול שלאחרי השבת", ובמילא מובן שכל שיש לו שייכות והמשך לימי השבת שייך עדיין לזכור אותו לימים שלאחריה, והוא עיקר זמנו.

ה.

הנה עכשיו נדון בשאלה: האם מי שלא הבדיל במוצאי יו"ט, חייב להבדיל ביום שלאחריו או ג' ימים שלאחריו, או שלא ניתן דין הבדלה לאחרי מוצאי יו"ט כמו שישנו בשבת?

נעתיק דברי הרעק"א<sup>9</sup>: "ולא הבדיל במ"ש. אבל במוצאי יו"ט אין לו תשלומין, כ"כ בסוף ס' לשון חכמים שמעיד שכן הסכימו רבני חכמי פראג, ולענ"ד עדיין י"ל דמ"מ יש לו תשלומין ביום הראשון שאחר יום טוב, דהא לדעת הי"א דאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר דהטעם דיום הולך אחר הלילה ממילא ה"ה ביום טוב הכי הוא, א"כ י"ל אף למאי דקי"ל דמבדיל עד סוף יום ג' ומטעם דהוי בתר שבת, י"ל דזהו לא שייך לענין יום טוב, מ"מ ס"ל ג"כ היסוד דלענין יום הא' לא צריך לטעם דבתר שבתא, אלא מטעם דהיום הולך אחר הלילה".

ויסוד דבריו, דלמ"ד דבשבת חייב להבדיל עד סוף יום א', הרי לסברא זו נראה שהטעם לחיוב זה משום ש"היום הולך אחר הלילה", וא"כ הה"נ ששייך טעם זה גם ביו"ט, ש"היום אחר הלילה" ולכן אם לא הבדיל מיד במוצאי יו"ט חייב להבדיל עד סוף יום הא'.

ולכן מייסד: שאפי' השיטה הסוברת שבמוצ"ש יש לו להבדיל עד סוף יום ג', מכיון שג' ימים שלאחריה הוי "בתר שבתא", וא"כ יש לומר<sup>10</sup> שביו"ט אין שייך טעם זה, כי ביו"ט לא אמרינן שהג' ימים שלאחריהם הם "בתר היו"ט", אבל מ"מ מחדש הרעק"א, שגם שיטה זו (הסובר שיש חיוב להבדיל עד ג' ימים אחרי השבת, מ"מ) מודה ליסוד סברא הא' ש"היום הולך אחר הלילה" לענין הבדלה, ובמילא יודה לענין יו"ט שיש לו להבדיל עד סוף היום הראשון שלאחרי מוצאי יו"ט.

והנה, הרעק"א לא כתב להדיא בדבריו אלו שמה שמבדיל עד סוף מוצאי יו"ט הוא משום שבזה הוי "כמו במוצאי שבת" היינו שמה שהוא יכול להבדיל ביום הראשון הוא אותו גדר כמוצ"ש, אלא רק מכיון ש"היום אחר הלילה".

וא"כ, בהשקפה ראשונה היה אפשר לומר שאין זה תלוי מה הגדר במוצ"ש, שאפי' אם נאמר שהדעה שסוברת שאפשר להבדיל ביום הא' הוא בתורת תשלומין – מ"מ זה שייך גם במוצאי יו"ט, כי ה"לילה הולך אחרי היום". ולאידך, מה שהסברא של ג'

(9) בהגהה סי' רצ"ט סק"ד.

(10) מלשונו "יש לומר" נראה שאין הכרח לומר כן, ואפשר שגם לגבי יו"ט הוי ג' ימים שלאחריה שייכים ליו"ט דלפניה, אבל בוודאי מסתבר ו"יש לומר" שדבר זה הוא דוקא לגבי שבת שהימים מיד לאחריה לשבת שלפניה, משא"כ ביו"ט אין הכרח שג' ימים הם המושך היו"ט.

ימים לאחרי השבת אינו שייך ב"ט, הוא אפי"אם נאמר שחייב זה בשבת הוא משום "דזמנו הוא כמו במוצאי שבת" ולא בתורת תשלומין, מ"מ אינו שייך ביו"ט דלאו זמנו הוא לאחר ג' ימים.

אבל, מלשונו בהמשך נראה שלא זהו כוונתו, וז"ל: "דאם ההבדלה על הכוס יהיה בזמנו דהיינו במוצאי שבת קודש, או למחרתו דהוי כמו במוצאי שבת קודש . . אף שיהיה לו כוס ביום שני או שלישי, כיון דאינו עיקר הזמן אלא משום דמקרי בתר שבתא", עיי"ש בארוכה (והובא לקמן). ומזה נראה שהסברא לומר שהוא חייב להבדיל ביום הראשון מצד ש"היום הולך אחר הלילה" – הנה זהו מכיון שזהו עיקר הזמן, ולכן זה שייך גם במוצאי יו"ט, משא"כ הסברא לומר שיש חיוב עד ג' ימים אחרי השבת, אינו חיוב של עיקר הזמן כ"א מצד תשלומין ולכן זה לא שייך במוצאי יו"ט.

אמנם במה שדייקנו מדבריו שהסברא שיש חיוב הבדלה עד ג' ימים הוא לא בתורת זמנו (ודלא כשי' אדה"ז לעיל) – אין הכרח לומר שהוא בתורת תשלומין, אלא אולי אפשר לדייק מלשונו שאין זה "עיקר הזמן" אלא איזה זמן נוסף דהוי בתר שבתא. וכוונתו לומר, שמכיוון שהוא לא הבדיל מיד בתחילת זמנו שזהו עיקר הזמן, הנה מה שהוא יכול להבדיל בג' הימים אח"כ ה"ז רק כזמן נוסף שנתנו לו, ולכן נראה שבמוצאי יו"ט אין שייך טעם זה.

ובהמשך מפלפל הרעק"א להוכיח סברא זו מהסברא וההלכה שכתב הרא"ש (בשם רבינו יונה), שכשמצפה שיהיה לו כוס למחר וטעה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר ומתפלל. ומקשה הרעק"א, למה כתב הרא"ש דין זה רק כשמצפה לכוס למחר, ולא כתב דין זה גם כשמצפה לכוס עד יום הג', שלדעתו מבדיל עליו עד יום ג' באם לא הבדיל לפניו, וא"כ גם כשמצפה לכוס עד אותו זמן לא היה לחזור ולהתפלל, ולמה כתב הרא"ש דין זה דוקא גבי מצפה לכוס למחר?

ומתריך, שכשהוא מצפה לכוס למחר, דההבדלה על הכוס הוא במוצאי שבת או למחרתו דהוי "כמו במוצאי שבת" – אז אינו חייב לחזור ולהתפלל, כיון שיוכל להבדיל על הכוס בעיקר זמנו, משא"כ כשאינו מצפה לכוס עד יום ב' וג' הרי כיון ש"אינו עיקר הזמן", אלא שיש לזה הדרגא של "בתר שבתא" לכן חייב לחזור ולהתפלל לומר הבדלה בתפילה ב"עיקר זמנו".

והעולה לכאן מדברי הרעק"א שס"ל שהבדלה ביום הראשון הוא עיקר זמנו, ולכן זה שייך גם במוצאי יו"ט, משא"כ ההבדלה ביום ב' וג' הוא בתורת תשלומין (או כזמן נוסף) ולכן אינו שייך ביו"ט.



ומסיק שם: "לפ"ז נראה הדין דבשכח במוצאי יו"ט להבדיל עכ"פ יכול להשלים להבדיל למחרתו ודו"ק". וכיון שמוכח שלכו"ע הוי ה"יום אחר הלילה" לענין שהוא "עיקר זמן" ההבדלה, א"כ מובן שזה שייך גם ביו"ט, ואם לא במוצאי יו"ט חייב להבדיל ביום שלאחריו.

ו.

אמנם הרעק"א מסיים: "אך העומד לנגדי קצת ממ"ש הבה"ג דהא דטעם מבדיל הנ"מ דמבדיל בליל מוצ"ש, אבל אם לא הבדיל בלילה כיון שטעם שוב אינו מבדיל, וזהו שכ' כאן המחבר ויש מי שאומר וכו' מזה משמע דעיקר זמן הבדלה רק בליל מ"ש דאם נימא דהיום א' עם ליל מ"ש הכל חד, מה"ת לחלק לענין טעם".

והיינו, שמסופק בסברא העיקרית דלעיל שההבדלה במוצ"ש עד סוף יום א' הוא "עיקר זמנו" (ולכן יש לחייב לעשות כן גם במוצ"ט), מדברי הבה"ג שרוצה לפרש שהדין בגמ' ד"טעם מבדיל" הוא דוקא במוצ"ש ולא באם לא הבדיל במוצ"ש, ולכאורה אם "עיקר זמנו" הוא עד סוף יום א', ויומו ולילו שלפנ"ז הם "אחד" – א"כ מה הסברא לחלק בזה, ומזה נראה שגם לענין יום א' אינו "עיקר זמנו", וא"כ אפשר שאין ללמוד מזה ליו"ט.

אמנם עדיין יש לדון, שאפי' נאמר שאין זה "עיקר זמנו" לכאו' עדיין אפשר ללמוד משבת ליו"ט, שכמו שבשבת ניתן הוספת זמן למי שלא הבדיל ב"עיקר זמנו", ה"ה נמי ליו"ט.

אבל אעפ"כ כ"ז הוא רק לגבי הבדלה ביום א', משא"כ לענין ג' ימים נראה שאין ללמוד משבת, כיון שדווקא בשבת ניתן יותר לומר שימים אלו "בתר שבתא", כיון שכל ימי השבוע קשורים עם השבת (ג' ימים הראשונים לשבת שלפניה וג' ימים האחרונים לשבת שלאחריה), אבל ב"ט מנ"ל לומר שג' ימים דוקא קשורים עם היו"ט דלפניהם.

אמנם באמת יש להביא שמצינו סברא כזו גם לגבי יו"ט, שהג' ימים נחשבים "אחר היו"ט".

ובהקדים לשון הגמ' בגיטין ע"ז ע"א (לגבי האומר זה גיטך אם לא אבא לאחר הרגל, כמה זמן צריך להמתין): "תניא רבי אומר לאחר הרגל שלשים יום, נפק ר' חייא דרשה משמיה דרבי וקלסוה, משמיה דרביים ולא קלסוה, אלמא לית הילכתא כוותיה".

ונחלקו הראשונים למסקנת הגמ', כמה זמן נכלל ב"לאחר הרגל":

א. רבינו חננאל<sup>11</sup> כתב ש"אפי' לא עברו עליו אלא חמשה עשר יום דיו". ותמה עליו הרמב"ן מאין לו דבר זה, ומצינו כמה ביאורים בשי' הר"ח: הרמב"ן עצמו תירץ כי כשם שאמרו לגבי שבת שהזמן הוא חצי שבוע, כך אמרו כאן שהזמן הוא חצי חודש. וסיים שאינו מחוור, כי אינו דומה.

והמאירי כתב שמקורו הוא ממה שאמרו בבכורות<sup>12</sup> שבפרוס הפסח הוא הזמן למעשר בהמה, ופרוס הפסח היינו ט"ו יום קודם הפסח, וא"כ הוא הדין לאחר הרגל שהזמן הוא ט"ו יום.

והש"ך פוסק לדינא כמו הר"ח<sup>13</sup>, שדבריו דברי קבלה מחכמי הש"ס. והטעם שצריך ט"ו יום, מבאר הש"ך על פי הגמרא בתענית<sup>14</sup> שאין מבקשים גשמים עד ט"ו יום לאחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, ומכיון שזה הזמן שהלכו לביתם אחרי הרגל, היה דומה להם כאילו עדיין עסוקים בעניני הרגל.

ב. הריטב"א והר"ן בשם הרמ"ה והרי"ף בתשובה כתבו, שהזמן הוא מחצית הזמן שבין רגל לרגל, וכמו לאחר שבת שהזמן הוא חצי שבוע, הוא הדין כאן הזמן הוא חצי מהזמן שבין רגל לרגל. וכן פסק השו"ע<sup>15</sup>.

ג. הר"ן והריטב"א בשם יש מפרשים פירשו, שלאחר הרגל הוא ג' ימים, כמו לאחר שבת, שהוא השיעור הקטן שבכולם.

ד. השלטי גיבורים כתב, לאחר הרגל הוא כמו לאחר חודש שנותנים לו שבוע ימים, כמבואר בקונטרס הראיות. והש"ך (שם) כתב ש"לא ידעתי ראייה לזה".

ה. הרמב"ם<sup>16</sup> השמיט אופן זה שאמר לאחר הרגל. ומבאר המגיד משנה, לפי שלא נתבאר בגמרא כמה זמן קרוי לאחר הרגל.

והיה מקום לומר שע"ד שמצינו שנחלקו הראשונים לגבי גיטין מהו הזמן ד"לאחר הרגל", כמו"כ הוא גם לגבי הבדלה, וא"כ לשי' הר"ן והריטב"א כל הג' ימים נחשבים זמנו.

אבל לכאורה אין השיטות המבוררים בהלכה זו בהלכות גיטין השייך ל"לשון בני אדם" קובעים לענין חובת הבדלה, שאם לא הבדיל בזמנו שיוכל להבדיל בימים הללו,

11 הובא ברמב"ן, רשב"א ושאר.

12 נח, א.

13 וכן פסק הטור באהע"ז ס' קמד.

14 י, א.

15 סוף סימן מג.

16 הל' גירושין פ"ט הכ"ד.

כיון שאין שייכות מיוחדת בימים אלו ליו"ט ואין סברא לומר שזה נקרא זמנו, משא"כ בשבת הרי ימים שבינתיים קשורים בזה ש"ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום שביעי שבת לה' אלקיך", היינו שהתוכן של שבת קשור עם ימי השבוע שלאחריו. משא"כ בפשטות ענין היו"ט על פי הלכה, הוא על דברים שקרו ושייכים לימים אלו במיוחד ואין לזה שייכות לימים שבינתיים.

(ואפי' מה שכותב הש"ך שט"ו יום לאחרי הרגל נקראים "אחר הרגל", הרי עיקר עניינו הוא רק מה שכשהלכו לביתם אחרי הרגל "דומה להם כאילו" עדיין עסוקים בענייני הרגל, שהוא רק לאלו שחזרו מעליה לרגל וכל השייכות לרגל הוא בזה שחזרו עכשיו מהרגל לביתם, ולכאורה אין זה טעם מספיק שנחייב הבדלה בזמנים אלו).

ואכן מקצת מדברים אלו (לכל הפחות בשלילת שייכות ימים שבינתיים ליו"ט) כותב בחכמת שלמה על סימן רצט סעיף ו: "דבשלמא אחר שבת שאין שום טעם למה קוראין כן ואין קריאה זו מצד ענין אחר, ובעל כרחך דהימים גופיהו שייכין לשבת שאחריהם, דשבת הוי כלל הימים וראש להם והימים שייכים לו, ולכך ממה שנקרא לענין גט ימים אלו אחר שבת מוכח שהם שייכים לשבת, ולכן גם לענין הבדלה שייך להבדיל בהם על השבת.

"אבל לענין הרגל, מה שנקרא בלשון בני אדם ט"ו יום אחרי הרגל הוי רק בלשון בני אדם, מכח שהולכי רגלים הולכין בדרך נקרא להם אחרי הרגל, וא"כ תינח בלשון בני אדם, ולכך לענין גט מה שהתנה הוא אחרי הרגל אז תליא בלשון בני אדם, אבל לענין הבדלה לפי האמת אין שייכות לימים שאחר יום טוב לגוף היום טוב, ומה שייך להבדלה מה שבלשון בני אדם נחשב אחר הרגל, ולכך תיכף ביום המחרת אין לו להבדיל עוד. ועוד, דשאני לשון אחר הרגל מאחרי השבת, דשם שבת מורה על קדושתו ממלאכה, ולכך אם נקרא אחר השבת שייך להבדיל עליו נמי, אבל ביום טוב אין הט"ו יום נקראים אחר יום טוב, רק אחר הרגל, ובלשון רגל כולל אף חול המועד, ועל חול המועד לא שייך הבדלה דאין חיוב הבדלה בחול המועד, לכך לא שייך בזה להבדיל עליו, ואינו דומה לדין גט בזה. ויצא לנו מזה חידוש דין, דאפשר במתנה אחר יום טוב אף בגט לא הוי ט"ו יום אחרי יום טוב בכלל, וצ"ע בזה.

"ועכ"פ נראה דביום טוב אין לחלק בין יום אחר יום טוב ובין ט"ו יום אחריו, וכמו שאין סברא להבדיל עד ט"ו יום אחרי יום טוב, כן אין סברא להבדיל ביום הראשון שאחר יום טוב. ובפרט אם לא הבדיל אחרי יום הכיפורים, שביום הכיפורים אין לו המשכה ט"ו יום, שתיכף ביום המחרת אין לו להבדיל עוד."

## ז.

והנה נראה לומר, דלדברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל בשיטת אדה"ז, הרי לגבי שבת הוי כל הג' הימים שלאחר שבת הזמן דהבדלה, ולא בתורת תשלומין (ודלא כשי' הבה"ג), א"כ לכאורה נראה, דבוודאי לענין שיבדיל ביום הראשון שלאחרי מוצי"ט שהיום לאחרי הלילה (כסברת הראשונים) – שייך סברא זו גם ביו"ט (כמו"ש הרעק"א) ולכן נראה לכאורה שבוודאי יבדיל ביום שלאחריה אם לא הבדיל במוצאי יו"ט.

אבל אולי יש לומר, שלדברי כ"ק אדמו"ר, הרי גם לענין מה שבשבת הוי ג' ימים שלאחריה נכללים בזמן ההבדלה, אולי נראה לומר שגדר הלכה זו, שהזמן דסמיכות ג' ימים ליום השבת, מתחבר לאותו יום להיות נחשב "מוצאי" היום, א"כ אולי יש לומר שכן הוא גם ביו"ט, שג' הימים שלאחרי היו"ט מחוברים ו"לבודים" שלענין ההבדלה הוי "זמן ההבדלה" ויכול להבדיל באם לא הבדיל עדיין.

אבל צ"ע בפרט זה האם זה נכון בדעת אדמה"ז לענין יו"ט, אבל לענין היום הראשון מסתבר מאוד שבזה נכלל הסברא ד"היום אחר הלילה" כסברת הרעק"א בזה, שמעמיד כן אפי' לשיטה דידן שמבדיל אחרי השבת עד ג' ימים שלאחריה).

[יש לציין שאכן נמצאו כמה שיטות בענין חובת ההבדלה במוצאי"ט באם לא הבדיל מוצאי יו"ט, ומהם:

א. אינו יכול להבדיל כלל דאין לו תשלומין (שע"ת סי' תצ"א).

ב. מבדיל עד שבת הסמוכה לרגל (שע"ת שם מביא דעה כזו מספר בית יהודה).

ג. ביום הראשון שלמחרת החג אינו מדין תשלומין אלא שהיום הולך אחר הלילה, וחשיב עדיין מוצאי יום טוב, ויכול להבדיל, אמנם אח"כ לא (רעק"א סי' רצ"ט ס"ו).

ד. מבדיל למחרת דוקא כשיש אסרו חג דעדיין שייך ליו"ט, וכ"ש בתוך ימי חוה"מ, אבל בר"ה ויוכ"פ אינו יכול להבדיל למחרת (שד"ח כרך ז' עמ' 340).

אבל עיקר דברינו לבאר היאך יש להעמיד הדברים מיוסד לפי מה שמתבאר בדברי אדמה"ז, ובפרט כפי שביארה כ"ק אדמו"ר].



## דין טבילה בעיו"כ

הרב שמואל שי' זאיאנץ

ר"מ בישיבה ומח"ס "יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו"

### א.

הנה בסימן תרו סעיף י"א מביא רבינו את המנהג לטבול בעיו"כ, והביא ב' טעמים על כך:

(א) די"א דטעם הטבילה משום קרי, שיהיו נקיים וטהורים ביה"כ, ומצויין שם לדברי מהרי"ל, וכן כתב הרמ"א שם סעיף ד: "ואין צריך לטבול רק פעם אחת, בלא וידוי, משום קרי". (ולפנ"ז בד"מ שם כתב: "וכן נוהגין, ומאחר שטעם טבילה זו משום קרי פשיטא שאין צריך לטבול רק פעם אחת וכן כתב מהר"י ווייל בדרשה (שו"ת סי' קצא))."

ובהמשך כותב רבינו: "ומי שטבל בערב ראש השנה ולא ראה קרי אחר כך אעפ"כ צריך לטבול בערב יום הכיפורים, דשמא ראה אחר כך מים חלוקים או עכורים שהרואה אותן טמא משום בעל קרי". שמחדש, שהגם שלפי טעם זה היה אפשר לומר שכשכבר טבל בער"ה ויודע שלא ראה קרי מאז – שאין צורך לטבול עוד הפעם, מ"מ מחדש שגם לטעם זה צריך לטבול עוד הפעם משום החשש שמא ראה מים חלוקים או עכורים ונטמא משום בעל קרי.

(ב) אח"כ מביא רבינו בסי"ב די"א<sup>1</sup> שטעם הטבילה הוא משום "תשובה כגרי המתגייר" (ולפי"ז צריך לטבול "שלוש פעמים"). ומצויין להמהרי"ל, והובאו דבריו

---

(1) בעצם הענין יש להעיר בזה מהשקו"ט שכשהמחבר מביא שני שיטות, "י"א וי"א", האם פוסק כסברא האחרונה (או הראשונה) או שאין כאן הכרע, ששקו"ט בזה הרבה ובשדי חמד כללי הפוסקים סימן י"ג אות י"ד – ט"ז מביא השיטות בדבר. ויש לעיין מהו הכלל בדברי רבינו הזקן, והנה, כ"ק אדמו"ר כותב באג"ק חי"ח עמ' תק"ס: "וראה שו"ע אדמה"ז סי' רפ"ה ס"ו: "יש נוהגין כו' וי"נ כו'", והנה בס' כללי הפוסקים – ג' דיעות בכגון דא הכרעה כמי (נקבצו בשדי חמד כללי הפוסקים סי"ג – יד). אבל כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) – במודעתו הידועה ע"ד קרה"ת – אחז כדעת אלו דנקטינן כסברא שני". שנראה בפשטות מזה שכ"ק אדמו"ר לומד שכמו שאדמו"ר הרשב"ב נקט כסברא השניה, כמו"כ יש לפרש הכלל בדברי רבינו הזקן.

ויש להוסיף בזה עוד מדברי הפרמ"ג אורח חיים כללים, סוף כלל כ"א: "אמנם כשכותב להרא"ש כך "אבל" להרשב"א אינו כן וכדומה, מדכתב "אבל" והביא סברת הרשב"א באחרונה כהרשב"א עיקר, כן למדתי מנחלת צבי או"ח [סימן] ע"ט סעיף ב', וכן הוא בטור, ויפה הוא...". ועפ"ז יש לומר שלכן הביא רבינו הזקן סברת הי"א שטעם הטבילה משום גרות בלשון "אבל י"א", שלפי זה מתחזק

במג"א סק"ח שם, וז"ל המג"א: "וי"א שהטעם דטבילה משום תשובה, דהא אפילו נ ערים ובתולות שהן בני מצות טובלות". והוסיף שם המג"א: "ואפי' מי שטבל בער"ה ולא ראה קרי יחזור ויטבול, ולפ"ז יש לטבול ג"פ וכ"כ ברוקח, ויש לטבול קודם מנחה וכן נהג מהרי"ל".

ורבינו הוסיף גם הוא לכתוב בטעם הב': ש"אפי' מי שטבל בער"ה ולא ראה קרי אח"כ צריך לחזור ולטבול בעריה"כ משום תשובה".

## ב.

ולכאו' צ"ע, שהרי גם לטעם הא' כתב רבינו לעיל שגם אם כבר טבל בער"ה חייב לטבול עוה"פ בעיו"כ משום החשש שמא ראה מים עכורים כו', וא"כ מה נתחדש לפי טעם הב' שכיון שהוא משום תשובה לכן "אפילו" מי שטבל בער"ה ולא ראה קרי אח"כ צריך לחזור לטבול, הרי גם לפי טעם הא' הדין כן?

דהנה, המג"א (מקור אדמה"ז) הביא בתחילה ב' הטעמים, ולהטעם שהטבילה היא משום תשובה וגירות כתב שגם מי שטבל בער"ה יש לו לחזור ולטבול בעריה"כ, משא"כ לטעם הא'?. אלא שבסוף דבריו בסק"ח מחדש ד"נ"ל" שגם לטעם הא' יש לחזור ולטבול משום החשש שמא ראה מים עכורים או חלוקים. וא"כ כיון שאדמה"ז הביא דברים של המג"א לטעם הא', למה כתב בטעם הב', ש"אפי' מי שטבל בער"ה ש . . צריך לחזור ולטבול, בעריה"כ משום תשובה" הרי גם לטעם הא' צריך לחזור ולטבול משום חשש דראה מים עכורים כו'?

והדברים הנ"ל נראים שהוא כן כשרואים בהמקור במהרי"ל עצמו, בהלכות עריה"כ, ושם בתחילה אות ג' מביא את הטעם של גירות, וז"ל: "טבילת ערב יום

---

לומר שבזה הולכים לפי סברא האחרונה. ויש לעיין אם כלל זה הוא כשמוכיר שם דעת החולקת, או אפי' כשכותב "אבל יש אומרים" כמו שכתוב כאן.

(2) וכן נראה בדברי הד"מ על הב"י אות ג שם: "וכן נוהגין, ומאחר שטעם טבילה זו משום קרי פשיטא שאין צריך לטבול רק פעם אחת, וכן כתב מהר"י ווייל בדרשה (שו"ת סי' קצא) שאותן שטובלין שלש פעמים ואומרים וידוי במים הוי מנהג שטות. דלא כמהרי"ל (הל' ערב יוה"כ סי' ד עמ' שטז) שכתב דיש לטבול שלש פעמים, וגם משמע במהרי"ל דלא מהני הטלת תשעה קבין מים על ראשו במקום טבילה דיש אומרים טעם טבילה זו לאו משום קרי אלא משום דהוי כגר המתגייר דצריך טבילה. אבל מהר"י ווייל (שם) כתב דמהני, וכן כתב הכל בו (סי' סח לג א) ותשב"ץ (קטן סי' קכב) בשם הר"ם, וכתבתי לעיל סימן תקפ"א (אות ד) . . וכתב עוד מהרי"ל (שם סי' ג) דאף על פי שטבל בערב ראש השנה ויודע שלא ראה קרי אפילו הכי יטבול בערב יום הכפורים משום תשובה כגר המתגייר".

נדראה מהד"מ שדעתו כמו שכתב ברמ"א, שהטעם הנכון שהטבילה משום קרי, ולכן מספיק ט' קבין (אם הטעם משום גירות אינו מספיק), וכן נראה ממנו שרק לטעם שהטבילה משום גירות, אז מי שטבל בער"ה חייב לחזור ולטבול בעריה"כ, משא"כ לטעם משום קרי א"צ לטבול עוה"פ בעיה"כ.

כפור, אמר מהר"י סג"ל יש פוסקים לטבול אחר סעודת המפסקת בערב, כי עיקר הטבילה משום תשובה היא ויותר שיקרבנה לעצומו של יום יפה הדבר" (ומביא ראיות לסברא זו שהוא משום תשובה), ואח"כ כותב: "וכיון דטבילה זו משום תשובה היא גם אם טבל בערב ראש השנה ולא ראה שום קרי אח"כ ולא נטמא, מ"מ יחזור ויטבול האינדא לטהר לתשובה".

ואח"כ באות ד' מביא את הטעם שהוא משום קרי, וז"ל: "ויש מפרשים דטבילת ערב יום כפורים משום טהרה היא, כדאיתא במדרש ישראל נקיים הם כמלאכים". דנראה ברור שלדעתו אין חיוב לחזור ולטבול בערי"כ כשטבל בער"ה אלא לטעם דמשום גירות ולא להטעם משום קרי, ולכן הוכרח המג"א לחדש מעצמו דלדעתו גם לטעם משום קרי חייב לחזור ולטבול.

וא"כ מתחזקת הקושיא לדברי רבינו שהביא בתחילה הטעם דמשום קרי, וכתב בזה כדברי המג"א שגם לטעם הזה חייב לחזור ולטבול עריה"כ, וא"כ למה כשהביא טעם הב' דמשום טבילה הוצרך לכתוב ההדגשה והחידוש דלפי טעם זה חייב לחזור ולטבול, כשכבר הביא בתחילה דגם לטעם משום קרי חייב לחזור ולטבול?

### ג.

ואולי יש לומר ב' ביאורים בדבר בדעת רבינו:

א. שהגם שקיבל דברי המג"א שגם לטעם דהטבילה משום קרי צריך לחזור ולטבול, מ"מ, אין זה אלא מצד החשש שמא ראה מים עכורים וכיוצא אחר טבילת ער"ה, וא"כ אין טבילתו חובה וודאית, משא"כ לטעם שהטבילה משום גירות ותשובה, א"כ מה שחייב לטבול עוה"פ בעיה"כ הוא טעם וחובה וודאית שהגם שנטהר מטומאת קרי, חייב לטבול משום גירות ותשובה.

ב. אולי י"ל פירוש אחר (וגלאטיק יותר): שכוונת רבינו, דאע"פ שגם מטעם הא' צריך לחזור ולטבול משום חשש שראה מים עכורים כו', מ"מ, מטעם הנ"ל אין צורך לכוון בשעת הטבילה שהטבילה היא משום גירות, ובפשטות א"צ אפי' לכוון בשעת מעשה שהטבילה משום טהרה, כי ההלכה היא שאין הטבילה צריך כוונה שהמחבר פסק בהל' נידה<sup>3</sup>: "נדה שטבלה בלא כוונה, כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקר, הרי זו מותרת לבעלה". ואפי' הרמ"א שחלק עליו וכתב שם: "ויש מחמירין ומצריכין אותה טבילה אחרת (ב"י בשם רשב"א ור' ירוחם ורוקח והגהות אשר"י), ויש להחמיר לכתחלה", נראה לדעת הרמ"א, שזה רק לכתחילה, ואפי' המחמירים יותר, שצריכה עוד טבילה אפי' בדיעבד – כתבו שם הנ"כ שגם כשטובלת עוה"פ אין לה לברך על

אותה הטבילה (ראה ש"ך שם סקנ"ט, ובפרט הרמ"א שאין מחמיר אפי' להצריך עוד טבילה אלא לכתחילה).

משא"כ לענין הטעם שהטבילה משום גירות ותשובה, הרי כמו שבגירות הרי בפשטות צריך שהטבילה תהיה בכוונה, ויתירה מזו בדעת, וכדברי הגמ'<sup>4</sup> ש"מטבילין קטן על דעת ב"ד", א"כ נראה ברור שאין מועיל אם נפל למקוה, ובפרט שבפשטות נראה שכיון שעצם הטבילה צריכה להיעשות בפני ג', הרי בכדי שהם ייחשבו "בית דין" (ו"משפט") אין זה מועיל אא"כ הפעולה נעשית בכדי ועל מנת שהם יהיו "בית דין" ו"ישפטו" על זה, וא"כ בפשטות צריך שייעשה מעשה הטבילה ב"כוונה" לשם גירות.

וז"ל השו"ע<sup>5</sup>: "כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' ורא"ש פ' החולץ)".

ולמרות שבהמשך כותב: "מיהו דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה", מ"מ נראה בודאי שצריך שיטבול לשם דבר של מנהג יהדות, וכמו כשטובל לקריו או לנדתה, משא"כ כשנפל למקוה, אין זה טבילה של מנהג יהדות ואין זה מועיל לגירות לכו"ע אפי' בדיעבד.

ובפרט ע"פ דברי השו"ע שם בהמשך לדעת הרי"ף והרמב"ם: "ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה", הרי בודאי שלא יועיל כלל אפי' בדיעבד (לענין שייאסר בישראלית) אם נפל למקוה ולא טבל בפני ג' לשם גירות.

וא"כ אולי י"ל בכל זה שלזה נתכוון רבינו: שהגם שגם לטעם הא' שהטבילה משום קרי, צריך לחזור ולטבול עריה"כ משום החשש שמא ראה מים עכורים, אבל טבילה לא בעי כוונת גירות (ואפשר שאין צריך שום כוונה, שאפי' נפל למקוה מועיל כנ"ל), משא"כ לטעם הב' הרי בעי כוונת גירות, ולכן, כיון שבער"ה טבל רק לשם טהרת קרי, ועכשיו ביה"כ הוא הזמן שצריך לטבול משום "גירות" הרי צריך לחזור ולטבול לכוונת גירות ותשובה.

(4) כתובות יא, א.

(5) יו"ד סי' רס"ח ס"ג.



ואפשר שלזה מכוון לשונו הזהב של רבינו: "ואפי' מי שטבל בער"ה ולא ראה קרי אח"כ צריך לחזור ולטבול בעיה"כ משום תשובה", דאפשר שכוונתו להדגיש שצריך שהטבילה תהיה בכוונה "משום תשובה" (גירות).

(ואולי יש לומר בפשטות יותר: כוונת רבינו "משום תשובה" רק מבאר הטעם מדוע צריך לחזור ולטבול (ולא בא לבאר את כוונת הטבילה), אלא שיש נפק"מ פשוטה יותר: שלטעם קרי מספיק טבילה א' ולטעם של תשובה וגירות נראה שיש לטבול ג' פעמים).



## ביאור על שלחן ערוך הרב סימן שצח סעיף ז'

הרב אליעזר יוסף שי' טונק  
משגיח בישיבה

### א.

In order to understand this סעיף, there are two הלכות of תחומים that need to be understood.

- 1) According to הלכות תחומים<sup>1</sup>, a city constitutes "three courtyards containing two permanent houses in each courtyard". Furthermore, each house needs to be within 70 אמות of each other; i.e. there cannot be any open space in between of more than 70 אמות.

After a city is defined, people of the town are granted an extra of 2000 אמות in all directions to walk on שבת - This is called the תחום area<sup>2</sup>.

Practically a city is defined as six or more houses that are solidly built and each house must be within 70 אמות of each other. When a house has a gap of more than 70 אמות from the city, it is not considered as a part of the city. Therefore, we do not calculate the 2000 אמות from that house.

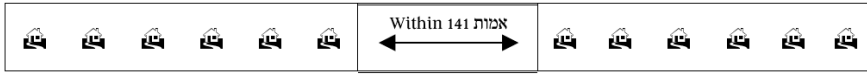
(When two cities are within 141 אמות of each other, the 70 אמות of each city, the open space between them is combined for an allowed total of 141<sup>3</sup> אמות).

---

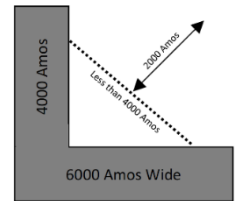
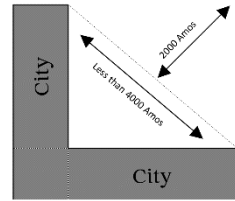
(1) סי' שצח סי"ד.

(2) שם ס"א.

(3) שם סי"א.

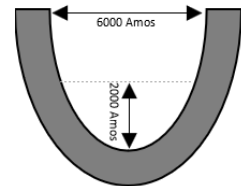


2) When a city is shaped like an 'L', an imaginary line is drawn from the top to the base, or when a city is shaped like a bow an imaginary line is drawn across empty space, i.e. the two heads join together. The open space bounded by this imaginary line is called 'היתר'. This open space is not included part of the 2000 אמות of תחום area and is completely מותר to walk there on שבת. The 2000 אמות of תחום is then calculated from this imaginary line. But the imaginary line is limited just less than 4000 אמות<sup>4</sup>.



In a city where the distance between two heads is 4000 אמות or more, the imaginary line is drawn from the shortest part of the two heads where it reaches just under 4000 אמות<sup>5</sup>.

A city shaped like a קשת (bow), where the distance between the two heads is more than 4000 אמות. An imaginary line is drawn across the face of the city up to 2000 אמות<sup>6</sup>.



- (4) שם ס"ג.
- (5) שם סוס"ד.
- (6) שם ס"ה.

To understand why this area is considered מותר, we need to understand where the numbers 70 אמות and 2000 אמות are calculated from. The Sages say that when the sun shines on a house or on a city, the house or city gives off a shadow. Based on this concept, the Sages ruled that the shadow is almost like the city, and they determined that a person is allowed to walk on שבת through these shadows. However, the Sages established guidelines for this concept. For example, they ruled that a single house's shadow stretches a distance of up to  $70 \frac{2}{3}$  אמות and a city's shadow will stretch 2000 אמות, as it is larger, this is called תחום. Therefore, regarding a 'L' shape city, where the shadows (i.e. the תחום) that are inside the 'L' overlap to become one shadow. The Sages ruled that these two shadows that that become one become like the actual city and is considered היתר. They limited this imaginary line to less than 4000 אמות as after this distance the shadows fade. This concept is called מבלע תחום<sup>7</sup>.

## ב.

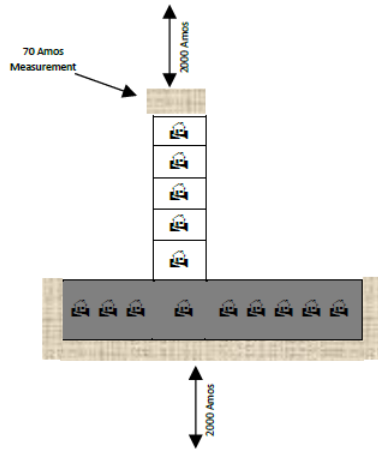
'סעיף ז' starts with the following:

היה בית קרוב לעיר כע' אמות, ובית שני קרוב לראשון כע' אמות, ובית ג' קרוב לב' כע' אמות, וכן עד מהלך ימים הרי הכל כעיר אחת, וכשמודדים – מודדים מחוץ לע' אמות מבית האחרון.

“When a house is nearby to a city, within 70 אמות, and a second house is nearby to the first house within 70 אמות, and a third house is nearby to the second house also within 70 אמות, and so on – this trend of houses continue next to each other for many days – all these house are considered like one city. And when

measuring (the 2000 אמות line), it is measured 70 אמות from the last house.”

The סעיף begins by explaining the first step in accurately calculating the 2000 אמות distance. This is by measuring the 70 אמות first and then adding the 2000 אמות of תחום. In the situation where there is a protruding part to the city, one adds 70 אמות on the last house. We also assume from the wording that we should not add 70 אמות around the houses that is before the last house on the protrude. Additionally, we can understand from the wording that it does not talk about a city where an imaginary line is added from the protruding point to the bottom (like an 'L' shape city) as the imaginary line will be well longer than 4000 אמות, as the wording states that this protrusion extends for many days. Thus, it would not be possible to draw an imaginary line since an imaginary line is limited to 4000 אמות.

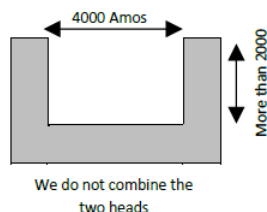


Additionally, we can understand from the wording that it does not talk about a city where an imaginary line is added from the protruding point to the bottom (like an 'L' shape city) as the imaginary line will be well longer than 4000 אמות, as the wording states that this protrusion extends for many days. Thus, it would not be possible to draw an imaginary line since an imaginary line is limited to 4000 אמות.

ואם היו בתים כאלו כנגד ב' ראשי העיר בלבד ומכנגד אמצעה הוא חלק, ויש מבית האחרון שכנגד ראש זה עד בית האחרון שכנגד ראש זה ד' אלפים אמות, ומהם לעיר יותר מאלפים אמות – אינן מצטרפין זה עם זה להיות עיר אחת - ולמתוח חוט מזה לזה על כל פני העיר, ולמדוד משם אלפים מכל העיר, כמו שנתבאר בעיר העשויה כקשת.

“And if there are houses on the opposite side of the city, like two protruding heads from a city. And against these heads there is open space between them. And the last house on one head of the city is opposite the last house on the other head of the city, of a distance between them of 4000 אמות. Additionally, the distance from these two heads to the actual city is more than 2000 אמות. Like it is stated previous regarding a city that is made

like קשת. We do not combine the two heads to be one whole city, so that a line is drawn on the face of the city from one protruding head to the other protruding head and so that we (don't) measure from there the תחום area of 2000 אמות, across the whole city. “

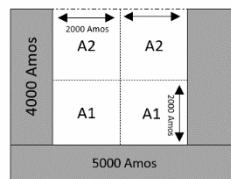


The scenario of the city in this paragraph and the literal understanding is: there is a city shaped like a 'ח', and the distance between the two legs is exactly 4000 אמות, and the distance along the legs to the city is a distance of more than 2000 אמות. Therefore, we would rule this scenario is like a city made like a קשת.

ג.

However, the above is clearly not understood and raises some questions;

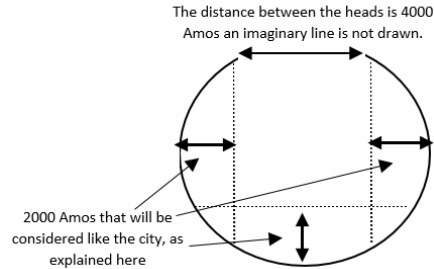
- First: this paragraph is seemingly repeating the exact same הלכה that was taught in the beginning of סעיף ה' , as we can automatically imply the scenario of a 'ח'-shaped city to the הלכה of קשת, so why is it being repeated here?
- Second: if we say this הלכה is here in order to prepare us for the new הלכה being taught at the end of this סעיף (see below). They contradict each other, as if we were to draw the הלכה of the next paragraph and adapt it to a city that is shaped like a 'ח', where the distance between the two heads is 4000 אמות, then the two heads would actually join together to be one city.
- Third: the wording in this paragraph is not precise or clear whether we would really treat this scenario like the same הלכה of קשת.



ד.

Therefore, it is possible to answer this in two ways:

- First in סעיף ה' where the הלכה talks about קשת it is dealing with an actual קשת, like a semi-circle or a bow shape, and we need to consider the open space in middle. Since it is possible to find a situation where the open space in the middle of the circle will be more than 4000 אמות. At the same time in this situation the distance between the two heads could be exactly 4000 אמות and we would still not able to draw an imaginary line - between the two heads. Even after learning the הלכה being taught in this whole סעיף and applying it to קשת, would still not cause the heads to join together and allow an imaginary line to be drawn (see diagram)<sup>8</sup>.



Whereas over here, this scenario is talking about a perfect 'ח' with perfect angled corners and the distance between the two heads is exactly 4000 אמות<sup>9</sup>. This will make a 'ח' into a different category than a קשת and will have a different method that would allow joining the two heads together. Therefore, we would not apply the הלכה of קשת to this scenario ('ח' shape city).

(8) ראה בהב"י או"ח סי' שצח ד"ה ומ"ש רבינו וכן הדין אם אחד מאלו וכו' (מהדורת שירת דבורה או"ח ח"ד ע' ריד).

(9) ועיין גירסת יד אפרים בדברי המג"א (ס"ו).

Additionally, it is also possible to assume this from the wording, in the following sentence:

אינן מצטרפין זה עם זה להיות עיר אחת - ולמתוח חוט מזה לזה על כל

פני העיר, ולמדוד משם

אלפים מכל העיר, כמו שנתבאר בעיר העשויה כקשת

In the scenario of a 'ח' shape city . . . "We do not combine the two heads to be one whole city . . . and a line is (not) drawn on the face of the city from one head to the other head . . . and we (don't) measure from there the תחום area of 2000 אמות, across the whole city like it is explained regarding a city made like a קשת".

In other words, the הלכה of a 'ח' shape city when the distance between the two heads is exactly 4000 אמות, we do not apply the הלכה of קשת. And we can say that either this implies that it is actually מותר to walk along the open space or we can say that we are not yet being taught the הלכה of how to calculate this scenario, and in the next paragraph will we understand how to calculate a 'ח' shape city. Either way, if we learn like this, that the הלכה of קשת does not apply to a 'ח' shape city and it is not a repeat הלכה nor a contradiction.

- Alternatively, we could answer that it is possible to say this הלכה of a 'ח' shape city, is dealing with a 'ח' where the distance between the two heads is actually more than 4000<sup>10</sup> אמות.

Therefore, this would not be a contradiction to the next part of this סעיף as the distance between the 'ח' is more than 4000 אמות, then the two heads would not join together, even based on the understanding of the next

---

(10) עי' דרכי משה סי' שצח סק"א.



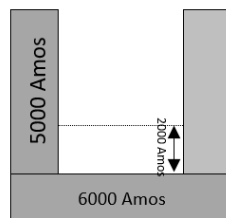
part of this סעיף. Additionally this is not repeating the הלכה from סעיף ה' ה', because this scenario of a 'ח' shape city is an introduction for the next halacha and it is explaining here the first step of a 'ח' shaped city is to follow the הלכה explained earlier in סעיף ה' ה', like it says "by drawing an imaginary line between the heads on the face of the city"<sup>11</sup>.

Additionally, we would understand the following sentence, as follows:

אינן מצטרפין זה עם זה להיות עיר אחת - ולמתוח חוט מזה לזה על כל פני העיר, ולמדוד משם אלפים מכל העיר, כמו שנתבאר בעיר העשויה כקשת

In the scenario of a 'ח' shape city when the distance between the two heads is more than 4000 אמות... "We do not combine the two heads to be one city. And a line is drawn on the face of the city from one protruding head to the other protruding head and is then measured from there the תחום area of 2000 אמות, across the whole city - like it is explained by a city that is made like a קשת"

Using this way of understanding this sentence, we can understand that the first step to calculate a city shaped like a 'ח' when the two heads are more than 4000 אמות, would be by drawing the imaginary line across the face of the city (like the הלכה of קשת). Then, from this imaginary line, we start measuring the 2000 אמות. Therefore, this is not a repeat הלכה because it is connected to next section.



(11) עי' ביאור יד אפרים סי' שצח ס"ז.

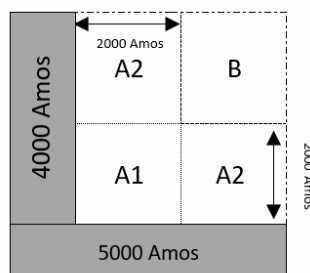
Both answers are only possible answers for understanding this scenario. In truth what the Alter Rebbe is teaching in this paragraph is still not clearly understood.

These questions do not affect the wording and understanding in the next paragraph whereas the next paragraph talks about a different scenario.

ואם בתים כאלו יוצאים אלא כנגד ראש אחד בלבד, ובית האחרון רחוק מן העיר יותר מאלפים – אין מותחים חוט כנגדו על פני ארך כל העיר אם יש בארכה יותר מאלפים, שאז מה שהוא חוץ לאלפים בארך העיר, כיון שמקום החלק שכנגדו, אינו מבלע בתוך תחום בתים היוצאים כנגד ראש העיר, הרי היא עולה לו מכלל אלפים של תחום שבת, לפי שאינו נחשב מכלל העיר אבל מקום החלק שבתוך אלפים לבתים שכנגד ראש העיר – הוא נחשב מכלל העיר.

“And if there are houses that extend only on one side of the city (i.e. an ‘L’ shape) and the last house is a distance of more than 2000 אמות (vertically) – you don’t draw an imaginary line on the opposite side, on the face of the city (horizontally) if there is more than 2000 אמות horizontally – of only what is outside to the 2000 אמות (Area ‘A1’).”...

“Since the open space (area ‘B’) that is opposite to it (the imaginary line - area ‘A1’ or ‘A2’), is not absorbed within the תחום of the houses that extend against the heads of the city. This (area ‘B’) is all part of the 2000 אמות of the תחום שבת because is not considered part of the whole city.” ...



“But the empty space (area ‘A2’) that is within 2000 אמות to the houses adjacent to the heads of the city – is considered part of the whole city.”

The translation from the above text is not easily readable without thorough review.

ה.

Therefore, after a thorough review, we can translate this as follows. Any open area that is within 2000 אמות adjacent to the houses that are extended outward from the city on the vertical slant or horizontal slant (area 'As' - 'A1' & 'A2') will be considered part of the city (this only applies in an 'L' shape). Furthermore, the area (area 'B') that comes after the measurement of the 2000 אמות, adjacent to the houses (area 'As'), which is now part of the city, would be considered the תחום area of 2000 אמות (and would be allowed to walk within these 2000 אמות).

ו.

Understanding what is being taught here and the explanation why the open space adjacent to the houses (area 'A2') is included part of the whole city is as follows:

The Alter Rebbe is taking the same concept behind the הלכה of קשת and applying it also to a situation where only one side of the 'L' shape has a 'shadow' of physical houses, and the other side will only have the 'shadow' of the open space area that now became part of the city (area 'A1').

Again area 'A1' is clearly understood as it is exactly like we explained above regarding the הלכה of קשת, i.e. this area has 'shadows' that overlap each other from physical houses - from both sides - the vertical slant and the horizontal side, thus now becoming part of the city. Additionally, now that area 'A1' is established as part of the city, then area 'A1' would now have 'shadows' of itself i.e. 2000 אמות of תחום in all directions (on the north side, east side in 'L' shape city, and the North East Side (area 'B')).

Therefore, because area 'A1' has תחום shadows from all directions and the arms of the city also extend further than 2000 אמות, then we would find the תחום 'shadows' of area 'A1' (on the north side and east side) will overlap the 'shadow' of the

physical houses from the arms of the city. Thus, this open space in front of area 'A1' would also become part of the city (area 'A2'). Therefore, this is following the same concept of a קשת.

## ז.

In summary the Alter Rebbe is saying that because the vertical or horizontal side will always have shadows from physical houses that overlap other shadows from the same city, then these overlapping shadows can also be considered part of the city, like the understanding of the הלכה of קשת.

Furthermore, we can derive from the scenario over here that this open space area (area 'A2'), vertically or horizontally, can actually stretch for many days, there is no limit on the length of the vertical or horizontal slant, as long as the will always be shadows of physical houses overlapping.

Whereas the open space (area 'B'), which is completely separated from the houses on any side and does not 'shadow' any physical houses, would not מבלע any תחום of physical houses and therefore, would not become part of the city. That is why the calculation of 2000 אמות of the תחום would now apply to area 'B'.

And finally:

והדרים כנגדו מודדים אפלים חוץ ממנו, דהינו כנגד בית האחרון מבתים  
היוצאים כנגד ראש העיר.

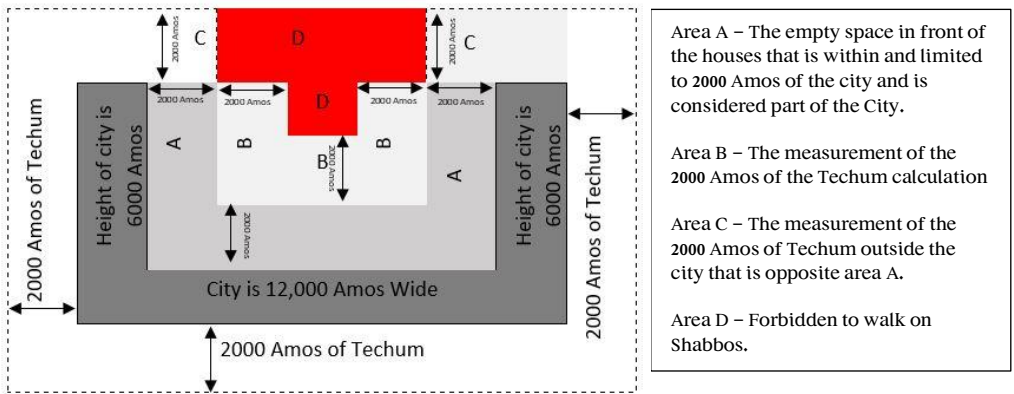
“And the people living opposite measure 2000 אמות outside of this space (area 'A2'). Meaning opposite the last house of the houses that extends against the heads of the city.” (area 'C' in figure below)

## ח.

The conclusion from this סעיף we are taught an incredible and sophisticated set of guidance on how to accurately calculate,

the open space inside an 'L' shape or 'ח' shaped city. For example, we find that like it is stated at the beginning of this סעיף that these houses can extend for many days, and still the open space opposite these houses, that is within 2000 Amos, will all be consider part of the city. Thus giving us a lot more area that is allowed to walk on שבת. See the figure below for an example. Additionally, if a new city was to be built within 2000 אמות of this open space (area 'As') and this new city is a distance of more than 141 אמות from the city (from the 'L'), we would say that the two cities combine to become one city. Whereas, a normal situation when the gap between two cities is more than 141 אמות, the two cities would not combine.

Figure 8 – Diagram of a 'ח' shape city after learning this סעיף



## דין עוברים בבני נח

הרב מנחם מענדל שי' כהן  
שליח כ"ק אדמו"ר בסאקראמענטו, קליפורניה

### א.

כתב הרמב"ם פ"ה מהלכות יסודי התורה הלכה ה' וז"ל: "נשים שאמרו להם גויים תנו לנו אחת מכם ונטמא אותה ואם לאו נטמא את כולכם, יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, וכן אם אמרו להם גויים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם ייחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי ייתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב, ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

כתב ע"ז הגאון הרגצ'ובי: "עיין רש"י סנהדרין דף ע"ב ע"ב".

כוונתו, דהגמ' בסנהדרין שם מביאה את המשנה באהלות פ"ז משנה ו' גבי המקשה ללדת, דאם האמא בסכנה מותר להרוג העובר, אבל אם כבר יצא ראשו אין נוגעין בו, לפי שאין דוחין נפש מפני נפש.

ומקשה רש"י ע"ז (בד"ה יצא ראשו): "וא"ת מעשה דשבע בן בכרי הנה ראשו מושלך אליך, דדחו נפש מפני נפש, התם משום דאפילו לא מסרוהו לו הי' נהרג בעיר כשיתפשנה יואב והן נהרגין עמו, אבל אם הי' הוא ניצול אע"פ שהן נהרגין לא היו רשאים למסרו כדי להציל עצמן". עכ"ל רש"י.

והיינו, דרש"י סובר דכל הזיון בירושלמי (מסכת תרומות פ"ח) אי מותר למסור הבן אדם, הוא רק משום סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, ולפיכך אין דוחין נפש מפני נפש, אבל כשיש איזה סברא באמת לומר דדמא דידך הוא לא כ"כ סומק אפשר לדחות נפש מפני נפש, כגון גבי המקשה ללדת. וכן גבי סיפור דשבע בן בכרי, כיון דהי' מת בלאו הכי אין בעיה למסור אותו. אבל אם הי' יכול להציל עצמו לא היו רשאים למסרו, משום הסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי.

ולפיכך רש"י חולק על הרמב"ם שכתב שהיכא דייחדוהו ייהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, דרש"י סובר שבאופן כזה הי' מותר למסור הנפש, כי דמא דידי' אינו סומק כ"כ, ומוטב שייהרג הוא וינצלו כולם.

וכפי שבאמת הקשה כן בהגהת הרמ"ך על הרמב"ם, וז"ל: "אע"פ שנמצא בתוספתא (תרומות ספ"ז) כמו שכתב הוא לא ידענא טעמא מאי, דהא אמרינן בגמרא דמשום הכי אמרינן בשפיכות דמים דיהרג ואל יעבור, דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כולם והוא עצמו, ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם והוא עצמו, וצ"ע", עכ"ל.

(ועי' בכסף משנה שתירץ לדעת הרמב"ם, דאפילו אם הנידון פה הוא סברת דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אעפ"כ אי אפשר לעשות מעשה המסירה בידיים, משא"כ אם ייחדוהו להם והי' חייב מיתה כשבע בן בכרי נחשב אפי' לריש לקיש כמסור בידם.

ולפי דברי הרצ"ובי אין כאן קושיא, כי הרמב"ם לומד פשט בהסוגיא בירושלמי תרומות פרק ח' באופן אחר, כפי שיראה הקורא לקמן<sup>1</sup>, ואולי לזה התכוון גם הכסף משנה).

## ב.

וממשיך הגאון: "ובאמת לשיטת רבינו ז"ל בהלכות רוצח פ"א משמע דלא ס"ל הטעם משום דאין מוזהר על העוברים רק משום רודף".

דהנה ידועים דברי הרמב"ם בהלכות רוצח פ"א ה"ט, וז"ל: "אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם

---

(1) ובאמת רש"י והרמב"ם נחלקו בפי' דברי התוספתא בתרומות פרק ז' תוספתא כ"ג, וז"ל התוספתא: "סיעה של בני אדם שאמרו להם נכרים תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, אבל אם ייחדוהו להם כגון שיחדו לשבע בן בכרי, יתנוהו להם ואל יהרגו, וא"ר יהודה במה דברים אמורים בזמן שהוא מבחוץ והן בפנים (היינו שאותו האיש שיחדוהו הוא מבחוץ ויכול להנצל, לכן אסור למסרו, כדעת רש"י), אבל בזמן שהוא מבפנים (ואינו יכול לברוח, הואיל והוא והם נהרגים יתנוהו להם. ודוקא אז מותר למסרו כי מצד סברת מאי חזית הרי יותר טוב להורגו וינצלו כולם, כי בטוח שהוא היה נהרג ולמה ימותו כולם) הואיל והוא נהרג והם נהרגין יתנוהו להם ואל יהרגו כולם, וכן הוא אומר ותבא האשה אל כל העם בחכמתה, אמרה להן הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין, תנוהו להם ואל תהרגו כולכם, ר"ש אומר כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה", עכ"ל התוספתא.

דרש"י לומד, כפי שפירש בחזון יחזקאל על התוספתא, דר' יהודה ור' שמעון מפרשים דברי הת"ק דיחדו מהני רק אם בטוחים שהוא היה נהרג, אבל אם יש לו דרך לנוס – אסור למסרו. אמנם הרמב"ם לומד דת"ק חולק על ר"י, ואפי' אם אנו בטוחים שהוא יהרג אסור למסרו בידיים, כי הרמב"ם לומד דההיתר למסרו בידיים הוא לא משום סברת מאי חזית, אלא מדינא דרודף, כפי שיראה הרואה לקמן.

משהוציא ראשו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש, וזהו טבעו של עולם", עכ"ל.

דלכאורה אפשר לומר פשט בהמשנה באהלות דהובאה לעיל, דהסיבה שמותר לחתוך העובר קודם שיצא ממעי אמו הוא מפני הסברא דמאי חזית, ודמו של העובר אינו סומק כמו דמא של האם, ולפיכך מותר להרוג העובר. אבל לאחר שיצא ראשו אסור להרוג אותו דאין דוחין נפש מפני נפש, היינו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי.

אבל הרמב"ם ס"ל דההיתר להרוג העובר קודם שיצא ראשו הוא מדין אחר, משום דהוה העובר רודף.

ולפיכך לומד הרמב"ם פשט ג"כ בהסוגיא דירושלמי תרומות פ"ח, דהסיבה שמותר למסור שבע בן בכרי הוא מטעמא דרודף, ולפיכך אפי' אם יהרג אפי' אם לא ימסרוהו – אעפ"כ אסור להורגו אם אינו רודף, דהיינו שאינו כמו שבע בן בכרי.

ור' יוחנן סובר דאפילו אם ייחדו אותו הו"ל רודף, וריש לקיש דהרמב"ם פוסק כמותו ס"ל דכל זמן שאינו באשמתו אינו רודף רק הגוים הם הרודפים, אבל אם עשה מעשה ונתחייב מיתה כשבע בן בכרי דוקא אז הו"ל כרודף ומותר למסרו.

ומכיוון שהרמב"ם לומד פשט בהסוגיא מטעמא דרודף, לפיכך פסק דאפילו אם בודאי יהרג אעפ"כ אסור למסרו דלא הוי לי' כרודף.

(ולאו מהסברא דמאי חזית כרש"י ואז מותר למסרו אם יהרגו כולם, דאז דמא דידי' אינו סומק כל כך ולמה יהרגו כולם, וכדברי רש"י והגהת הרמ"ך)<sup>2</sup>.

(2) ובאמת צריך ביאור בדברי הרמב"ם הלכות רוצח שם, וז"ל: "לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש, עכ"ל. דאילו טעמו של הרמב"ם הרי במשנה ספ"ז דאהלות הנ"ל אפ"ל בפשטות, כי לפני שיצא ראשו אין עליו תורת נפש, וכפי שכתב רש"י בסנהדרין דף ע"ב, אבל אחר שיצא ראשו הרי הוא נפש ואין דוחין נפש מפני נפש. ובתוס' רעק"א במס' אהלות רצה ליישב הקושי בדברי הרמב"ם, וז"ל: ואפשר משום דבן נח אסור להרוג עוברים אף שישראל אינו נהרג על זה, צריך לטעם דהוי כרודף אף דמשמיא קא רדפו ליה". והרי"ז כמו דברי הרגצ'ובי כאן, שדוקא לשי' הרמב"ם דהתירא דעובר הוא משום רודף אפשר גם לבן נח להרוג עוברים בשעת סכנה להאם.

אבל עדיין נשארים דברי הרמב"ם, למה לפני שיצא ראשו הוי כרודף ולאחר שיצא ראשו משמיא קא רדפו ליה, כלשון הגמ' בסנהדרין, והלא גם לפני שיצא ראשו משמיא קא רדפו ליה. ובאגרות משה (יו"ד סי' ענף ב', ובהו"מ ח"ב סי' ס"ט) תירץ בזה וביאר, דעובר כיון שאינו נפש נעשה רודף להאם, לפי היתרון שבה שהיא נפש, אבל כשיצא ראשו הו"ל נפש לנפש, והווי שניהן רודפין שוין אחד לשני, ולפיכך אין דוחין נפש מפני נפש, ומביא ע"ז ראיות מהירושלמי. אבל א"כ



בבן נח, דהרי בן נח נהרג על העוברים, א"כ הרי הוא נפש גם לפני שיצא ראשו, א"כ למה אצלם יהיה חילוק בין לפני שיצא ראשו ולאחר שיצא ראשו. (ועיין בלקו"ש ח"ב עמ' 604 אריכות הביאור למה אצל בן נח העובר הוא כמו הנולד ועל שניהן חייבין מיתה, משא"כ אצל הישראל. וא"כ קשה, למה אצל בן נח יהיה חילוק בין לפני שיצא ראשו ולאחר שיצא ראשו).

וגם לפי ביאורו של הגר"ח הלוי בחידושי על הרמב"ם, דיש חיובא דרודף ויש מציאות דרודף, וכיון דמשמיא קא רדפי ליה אין כאן חיובא דרודף כ"א רק מציאות דרודף, ולפיכך לפני שהוציא ראשו אפשר להרוג אותו אבל לאחר שנעשה נפש אין דוחין נפש מפני נפש – (וראית שהעירו ע"ז שיש מקור לחידושו בדברי המאירי, שכתב שאפילו שאנחנו לא דוחים נפש מפני נפש מ"מ אם האמא תהרוג את העובר לאחר שיצא ראשו אינה נהרגת עליו כיון דהויא רודף, ורק אנחנו אין יכולין להרוג אותו, והרי"ז מקור לדברי הגר"ח דהוא תמיד רק מציאות של רודף ואי אפשר לדחות נפש מפני נפש אלא אם יש גם חיובא דרודף) – אבל גם לפי ביאורו צריך ביאור, הלא אית לן למימר גבי בן נח דאין דוחין נפש מפני נפש, כי ליכא חיובא דרודף גם לפני שיצא ראשו, כי בן נח הוא נפש גם לפני שיצא.

ובפרט לפי ביאור הרגצ'ובי בפנים, דטעמא דרש"י דמותר להרוג העוברין משום ד"לאו נפש הוא", וליכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי לאסור הרציחה, כיון דהעובר לאו נפש עדיין ודמו אינו סומק כל כך. ולפי סברא זו, אצל בני נח אסור להרוג העוברים, כי אצלם העובר הוא באותו דרגא של נפש האם, ואצלם כן י"ל מאי חזית דדמא דידך סומק טפי. ורק לטעמו של הרמב"ם דהוי משום רודף, דוקא אז מותר הריגת עוברים בבני נח.

ולכא"ז גם אליבא טעמו של הרמב"ם, הרי הסיבה דיש חילוק בין לפני שיצא ראשו ולאחר שיצא ראשו הרי"ז משום שיש חילוק דלפני שיצא ראשו לאו נפש הוא, אי כטעמו של הגר"ח מבריסק או כטעמו של הגר"מ פינשטיין, א"כ חזר הדין דאצל בן נח גם לפני שיצא ראשו – אין דוחין נפש מפני נפש?

(וגם לפי טעמו של הרגצ'ובי המבואר לקמן בדבריו דלדעת רש"י דגם משנעקר הולד אפשר לו למות, אבל הלא גם אמו אפשר לה למות, ומאי חזית דדמה של האשה בספק מיתה יותר סומק מהעובר בן נח בספק מיתה? והלא גם בייחוד שניהם למיתה אף אחד לא יסבור דמותר להרוג אחד בפני השני, אפי' לשיטת ר' יוחנן דבייחוד אחד מהם מותר, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי?).  
וצריך לומר שהרגצ'ובי למד פשט בהרמב"ם דהוה דין בהצלת הנרדף להרוג העובר, ולא מצד טעמו של רש"י דלאו נפש הוא, ובמילא הוה רודף, ולפיכך מותר גם בבן נח. ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, למה כשיצא ראשו אי אפשר להרוג העובר, ולמה נשתנה דינו?

ועיין גם בארוכה בשו"ת תורת חסד ח"ב סי' מ"ב, שביאר ג"כ בארוכה דברי הרמב"ם, ונקודת ביאורו, דיש שלשה מצבים בעובר: א. לפני שנעקר לצאת. ב. לאחר שנעקר לצאת. ג. לאחר שיצא ראשו. ולפני שנעקר לצאת מותר להרוג העובר כיון דעובר ירך אמו, וכמו שמתר לחתוך שאר אבריה במקום סכנה, אבל לאחר שנעקר ראשו דהוי כבר מציאות עצמאי ושוב אין תינוק ירך אמו, צריך הרמב"ם לטעמא דרודף.

ע"ד שפסקה המשנה בערכין דף ז' באשה עוברת שנגמרה דינה להריגה, דלפני שנעקר ראשו הורגין האשה והעובר כי עובר ירך אמו הוא, אבל משנעקר הולד לצאת ממתינין לה, כי הוא כבר מציאות בפני עצמו.

ולפיכך צריך הרמב"ם לטעמא דרודף, כמו שפסק בהלכות חובל ומזיק בסופו גבי משא של ספינה דהמשא נהפך לרודף, אבל משיצא לאויר העולם שוב אין דוחין נפש מפני נפש, כי מכיון שהוא נפש אז לא הורגין הנפש, אלא בודון לבו עשה את זה. ע"ד שפסק הרמב"ם כשיטת ריש לקיש בירושלמי תרומות, דאין הורגין בייחוד רק שבע בן בכרי דעשה פעולה בזון. יעו"ש אריכות הביאור.

**"ועיין בתוס' סנהדרין דף נ"ט ע"ב ד"ה ליכא דמספקא להו גבי עכו"ם אי שרי להרוג עוברים להציל המעוברת".**

דהתוס' מספקא להו שם אי מותר לבן נח להרוג העובר כדי להציל אמו המעוברת.

ומתוך התוס' שני תירוצים:

ומדבריו יצא לנו ביאור בדברי הגר"ח מברסק (הובאו דבריו לעיל) בחילוק בין מציאות דרודף וחיובא דרודף, ודבריו מתוקן מדבש.

אבל לכאורה כל ביאורו הוא רק בישראל, דלפני שיצא ראשו אינו נפש, ובמילא סגי מציאות של רודף להתיר להרוג העובר. אבל בכן נח דגם לפני שיצא ראשו הוה נפש, וכל זמן שזוהו טבעו של עולם, האיך מותר להרוג העובר שנעקר ראשו לצאת, הלא נפש הוא, דכן נח דנהרג על העוברין.

ודברי הגאון הרעק"א בפירושו למס' אהלות ודברי הרגצ'ובי בדעת הרמב"ם צריכין ביאור? ואע"פ שכדברי התורת חסד והגר"ח הלוי והגר"מ פיינשטיין – כן משמע מלשון הסמ"ע (חו"מ סי' תכ"ה ס"ח), וז"ל: "ואעפ"כ בעודו במעיה מותר לחתכו אע"פ שהוא חי, שכל שלא יצא לאויר העולם אין שם נפש עליו, והא ראייה דהנוגף אשה הרה ויצאו ילדיה ומתו משלם דמי הולדות, ואין שם רוצח ומיתה עליו". עכ"ל, ואעפ"כ צריך לטעמא דרודף, דאחרת אי אפשר להרוג עובר.

אבל נראה שהרגצ'ובי מייאן ללמוד כך הפשט ברמב"ם, דאם כן, הרי אין חילוק בין הרמב"ם ורש"י בסנהדרין ע"ב, דהרי עיקר הטעם הוא מפני שאינו נפש, ודמא דהאמא סומק טפי יותר מהעובר, ולמה צריך לטעמא דרודף.

והנה, במרכבת המשנה (חעלמא) בהל' רוצח ושמירת נפש ה"ז כתב, וז"ל: "שנאמר וקצותה את כפה, עיי' השגות שמראה מקום לספרי, ונראה כוונתו להשיג דהו"ל לרמב"ם להביא הדרשה דש"ס סנהדרין עג, א דיליף מנערה המאורסה (ולנערה לא תעשה דבר)? ומתוך, וכפי הנראה דתפס רבינו לעיקר דרשת הספרי דהמקשה לילד שאין העובר מתכוון לרדוף ליכא למילף מנערה המאורסה, רק מדרשא דספרי, והבן זה". עכ"ל.

ולכאורה קשה, דאי כדבריו דמהפס' לא תחוס לומדים דאפי' שהרודף אינו עושה מעשה בזדון להרוג אמו, מ"מ שם רודף עליה – א"כ למה זה רק בעובר שאינו נפש, הלא הפסוק וקצותה את כפה מייירי באנשים מבוגרים שרבים ונצים?

– והגם שאפשר ללמוד דלא תחוס עיניך, שנעשה רודף הגם שאינו עושה מעשה בפשע ובזדון – הוא רק בדברים שאינם נפש, כמו בעובר ובספינה, כסיום הל' חובל ומזיק, לומד הרגצ'ובי דזה סברא ולא צריך ע"ז קרא, וכלשון הגמ' "קרא למה לי סברא הוא", אלא שזה ילפותא מיוחד דגבי עובר נעשה רודף אפי' דהוה נפש בבני נח.

ואפי' שאינו עושה בזדון ובפשע הרדיפה, ומיד שהוציא ראשו חוזר לעיקר הדין של רודף דכל שאינו בזדון ובפשע אין חיוב להרגו, משא"כ כשהוא במעו אמר יש דינים מיוחדים. והרי זה מתאים בלשון הרמב"ם: "לפיכך הורו חכמים", ואם אינו רודף ממש כ"א רק מקרי רודף מפני שאינו נפש, א"כ מאי "לפיכך"? והרי זו ראייה לדברי הרגצ'ובי כי כשהוא במעו אמר אפי' כשאינו בזדון מחמת גזירת הכתוב יש על העובר דין רודף, ולפיכך אפי' בכן נח דנהרג על העוברים שפיר אפשר להרוג העובר, כי דין רודף עליה.

אבל עדיין צריך ביאור למקורו של הרגצ'ובי אל דין זה בכן נח, דאפי' שהעובר הוי נפש ואינו עושה מעשה פשע, מ"מ יש עליו דין רודף. דהתינח לשאר המפרשים לומדים מהפס' לא תחוס דין כללי כל היכא שאינו נפש, כגון משא בספינה, בעלי חיים ועובר, אבל להרגצ'ובי הרי"ז רק דין בעובר שהוא יש לו דין רודף אפי' שאינו עושה מעשה בזדון לרדוף, ואפי' הוא נפש בבני נח.

וצ"ע.

א. דבישראל הוי מצוה להציל המעוברת מדין רודף, והכלל "ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור" – הרי הוא חל רק בעבירות ולא במצוות.

ב. ועוד כתבו התוס' "ואפשר דבעכו"ם שרי" – היינו דהתוס' מסתפק אולי מותר גם בבן נח.

ולומד הרוגוצ'ובי דספיקת התוס' הוא מהו ההיתר להרוג העוברים, אי מדינא דמאי חזית כרש"י, שאז ליכא היתר זה בבן נח כי אצל בן נח העובר והמעוברת שווים כי נהרגים על העוברין, אבל אי מדינא דרודף אז זה מותר גם בבן נח<sup>3</sup>.

"ועיין בתוספתא פ"ב דעבודה זרה דמוכח שם דשרי עכו"ם".

דמבואר שם בתוספתא פ"ג תוספתא א', וז"ל: "לא תחתוך עובדת כוכבים את העובר במעיה של אשת בת ישראל . . מפני שחשודין על הנפשות".

היינו, שהאיסור לתת לגויה להרוג העובר במעיה האשה להציל המעוברת – הוא רק מפני שחשודין על הנפשות, שתהרוג האשה, אבל אי לאו הכי היה מותר.

ולכאו' היה צריך להיות אסור משום "לפני עור לא תתן מכשול" והוה דבר האסור לבני נח, ומכך שלולא הטעם דחשודין על הנפשות היו מתירין לה, שמע מינה דמותר לבן נח<sup>4</sup>.

"ובירושלמי שם פ"ב".

(ומפענח ע"ז ב'העמק עיון' להרב משה גרוסברג, ד) כוונתו לדברי הירושלמי פ"ב ה"א, וז"ל: "ותני כן מילדת מבחוך וכו', לא תכניס ידה לפנים שלא תחתוך את העובר במעיה". כאן מיירי ביולדת שאינה מקשה לילד ואין סכנה לאם, ולהכי אסור לה לבת ישראל לתת לעובדת כוכבים להכניס ידה לפנים, שמא תחתוך את העובר ומשום לפני עור, עכ"ל.

אבל במקרה רגיל גם לבן נח מותר.

(3) ועי' בחי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם הל' רוצח הנ"ל, וז"ל: "אלא ודאי דהוי גזירת הכתוב בפני עצמו להציל הנרדף בנפשו של רודף, ואין זה שייך לפיקוח נפש דכל התורה כולה, ושייך זה גם בבן נח דהוא בכלל דינין".

(4) והגם שבחזון יחזקאל על התוספתא פירש דחשודין להרוג העובר, אבל הלשון בתוספתא "תחתוך" משמע כהרגצ'ובי, דהלא באותו ברייתא משתמש בהלשון "מילדין" ולמה פתאום שינה להלשון "תחתוך" – אלא הכוונה לחתוך העובר, כי מותר לבן נח להרוג העוברין במקום שהאם במצב של סכנת נפשות.

**"ולשיטת רבינו אתי שפיר".**

דלדברי הרמב"ם דמותר לעכו"ם להרוג עובר משום רודף, אזלא לה קושית התוס' בסנהדרין דף נ"ט דלעיל, דהקשה איך אסור לבן נח להרוג העובר אפי' כשחיי האם הם בסכנה, הלא ליכא מידי דלישראל שריא ולבן נח אסור. אבל לפי הרמב"ם דגם לבן נח שריא – אין מקום לקושייתם.

## ג.

**"אך יש לומר דלא ס"ל לרש"י כשיטת התוס' בכמה מקומות דמשנעקר הולד שוב אינו מת הולד רק לאחר שיצא ראשו, אבל קודם לזה רוב מתים שניהם".**

דמבואר בתוס' נדה דף מ"ד ע"א ד"ה איהו (כך מציין ב'העמק עיון') דכיון דעקר הולד לצאת תו לא מיית הולד אם אמו נהרגה או מתה, אבל קודם שנעקר הולד עפ"י רוב מתים שניהם – דמיד שמתה אמו הוא מת מקודם, או לאחרי זה אם נהרגה.

(ועיין סמ"ע הלכות נחלות סימן רעו סעיף ז שמביא מדברי התוס' ופוסק כוותיה, דעובר היכא שמתה אמו לאחר שנעקר לצאת, דכיון דודאי יחיה הרי הוא נוחל ומנחיל. דלא כפסק המג"א באו"ח סימן של סק"י דפסק כדברי רש"י דהוה ספק, ולפיכך עובר אינו נוחל ומנחיל).

**"עיין רש"י ערכין דף ז' ע"א וחולין דף נ"א ע"ב".**

דבגמ' ערכין איתא: "א"ר נחמן אמר שמואל האשה שישיבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין בשבת". ומפרש ע"ז רש"י שם ד"ה ומקרעין את כריסה: "דזימנין דמקרי דהיא מייתא ברישא". היינו שאינו ודאי שלא ימות אלא אפילו משנעקר עדיין הוי ספק.

ומביא הרגצ'ובי גם דברי רש"י בחולין דף נ"א ד"ה דרך דופן, וז"ל: "ואין לומר שלאחר שמתה אמו הוציאוהו, דקיי"ל במס' נדה הוא מיית ברישא", עכ"ל.

(נראה דהביא דברי רש"י בחולין להוכיח פשט ברש"י בערכין, דלא כהרמ"א שכתב בתשובותיו (הובא במג"א הנ"ל) דרש"י אינו חולק על התוס' שכתבו שמשנעקר הולד שוב לא ימות ודאי, והספק הוא רק היכא שלא נעקר הולד, ע"ז כותב הרגצ'ובי דזה אינו, כי רש"י כותב בחולין כי אם לא נעקר ודאי ימות הולד).

עכ"פ, מכיון דלרש"י משנעקר הוי ספק ולא ודאי כתוס', "ולכך מחתכו אבר אבר" – ולכן, כיון דהוה ספק שמא ימות אפי' משנעקר לצאת, הוה כיחדו דלדעת ר' יוחנן בירושלמי מותר למסרו לעכו"ם, וספק זה משוי לי' להעובר כיחדו להריגה ולפיכך מותר להרגו.

"ודלא כשיטת רבינו כאן" – דביחדו לכד לא סגי שיהא מותר להרגו, ופסק כדעת ריש לקיש דאינו מותר אלא כהסיפור דשבע בן בכרי שמרד במלכות ועי"ז דוקא נעשה כרודף, ומותר להרגו, דדוקא אם יחדו כשבע בן בכרי, ובנדו"ד שהתינוק ודאי ימות, אבל ספיקו לבד לא מהני. ובנדו"ד ס"ל להרמב"ם דנעשה רודף בזה שהורג אמו, אבל הספק שהוא יהרג לבד אינו מספיק<sup>5</sup>.

"ועיין נדה דף ס"א ע"א גבי הך דר' טרפון ע"ש".

דמבואר שם בגמ' סיפור: "הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטיל נפשא (שיצא עליהם קול שהרגו את הנפש), אתו לקמיה דר' טרפון (באו אותם אנשים לפני ר' טרפון) ואמרו ליה לטמרינן מר (יחביאנו מר מהשלטון), אמר להו ר' טרפון היכי נעביד (כיצד אנהג כעת), אי לא אטמרינו חזו יתייכו (אם לא אחביא אתכם ימצאו אתכם וידונו אתכם למיתה), אטמרינו (ואם אחביא אותכם) הא אמור רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מיבעי מיחש ליה מיבעי (עלי איפה לחוש שמא באמת הרגתם (וכדפי' בשאלות דרב אחאי גאון סוף פ' שלח סי' קכ"ט, הובא בתוס' על אתר, ואם אטמין אתכם חייבתם ראשי למלך) – ולא אוכל למסור אתכם להריגה אם יבואו לחפש אתכם, כי אני לא בטוח שהרגתם, ובמילא לא הוי יחדו כשבע בן בכרי, ואצטרך למסור נפשי)<sup>6</sup>, זילו אתון טמרו נפשייכו (לכו אתם להחביא את עצמכם)", עכ"ל הגמ'.

---

(5) ובהעמק עיון הקשה דהלא ברש"י (בסנהדרין דף ע"ב) מבואר הטעם דמותר להרגו מפני שלא נפש הוא, ולמה הוצרך לטעם אחר דלרש"י ספק הוא שמא יהרג.

ואולי יש לומר בזה דשני הטעמים קשורים זה בזה, דאם אומרים דמשנעקר בודאי אינו מת כדעת התוס', יש בו מין וודאות, ואי אפשר להורגו רק מטעמא דרודף, כשיטת הרמב"ם, אבל מכיוון שזה רק ספק אפשר להורגו מכיוון דלאו נפש הוא.

(6) עיין ג"כ באוצר המלך להרב צדוק הכהן, שהביא גמרא זו לראיה לשיטת הרמב"ם, שפוסק כריש לקיש בירושלמי תרומות פ"ח.

אבל צ"ע, הלא אפשר לומר פשט בגמ' כי יהיו חייו בסכנה על שחיפה על הרוצחים, ואז אין גמרא זו תלויה כלל במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן?  
וע"ש בתוס' על אתר כי כך לומד השאלות פשט בסיפור הגמ'.

ועי' במהר"ץ חיות, ונראה דלומד דיהיה חייב למוסרם למלכות מפני שיש דין דשבע בן בכרי. ור' טרפון חשש דהלא אפי' ייחדוהו להם כשבע בן בכרי עדיין אסור למוסרם מצד מידת חסידות, ויהרגו כולם. ושואל המהר"ץ חיות, ומה יהיה אם יקיים מילתא דחסידותא, ומתריך: "ואפשר דהורגי ישראל היו, וחיבים מיתה מן הדין", ואסור לחפות עליהם.

ועיי' בפתחי תשובה יו"ד סי' קנ"ו סק"ד, וז"ל: "ועיין בתשובת בית יעקב סימן קמ"ז שכתב דלכתחילה אם בא אצלם מי שחייב מיתה ויש לחוש שיהיו מוכרחים למוסרו, אסור להם לקבלם להיות אצלם, ופירש כן דברי הרמב"ם במה שכתב ואין מורין כן לכתחילה עיי"ש", עכ"ל. והמקור לזה הוא הסיפור בגמ' נדה ס"א.

ומכאן רוצה הרגצ'ובי לומר שזוהי הסיבה שהרמב"ם פסק כריש לקיש, היפך הכלל דר' יוחנן וריש לקיש הלכה כר' יוחנן – וכפי שהעירו כל מפרשי הרמב"ם ובכס"מ וכו' – כי משמעות דברי הבבלי אלו הוא כדעת ריש לקיש, דאפי' ייחדו אסור למסרן.



## יסוד פלוגתת הראשונים ופוסקים במעשה דרש"י

הרב אברהם צבי הירש הלוי שי' לוינ  
ר"מ בבית מדרש מנחם להוראה

### א.

מעשה אירע בביתו של רש"י: "הדיחו הבשר ומלחהו על הקרש ולוח כדי לזוב הדם. ולאחר ששהה הבשר שם במליחתה כשיעור צלייתה לקחו הבשר בכלי שאינו מנוקב ונתמצו וזבו שם מימי מליחתה, וכסבורין התלמידים לומר זיבות הדם הוא זה, ולאסור את הבשר, דמלוח הרי הוא כרותח. ואמר ר' הואיל ושהה בתחילה על העצים כשיעור מותר. שהרי אלו ה' רוצה לבשלה בקדירה לאחר אותו שיעור המליחה שרי, אלמא לא הוי דם. הכי נמי לא שנא. וציר נמי שנתמצה, שמנונית הבשר הוא הזב מכח המלח ולא הוי דם". כן הובא בספר הפרדס (עמ' קנד) ובכ"מ.

ועיין במרדכי (חולין פ"ח סימן תשכה): "וכן כתב רבינו שמעי' בן בתו שהוא עצמו שאל לרש"י והתיר".

והנהגה בהא דסברו התלמידים לומר זיבות הדם הוא אף לאחר שיעור מליחה, עי' בפתיחת הפרי מגדים להלכות מליחה ב"העיקר הב": "להבין פעולת המליחה מה היא עושה. אם מוציאה כל הדם עד שלא נשאר שום משהו תוך החתיכה, ומה שיוצא אחר כך מוהל ולא דם הוא, או דאין מוציא כל הדם ונשאר קצת בתוכה". וממשיך שם להביא דעת הרא"ה, הרשב"א והרמב"ם, ונוגע למ"ש בשו"ע סימן סט ס"ה וסי"ט עיי"ש. ומסקנתו: "דאנו סוברים דאין נשאר כלל דם", וכמעשה דרש"י.

ויש לשאול על התירו של רש"י, נהי דציר היוצא מהבשר אינו דם, אבל עדיין יש שם מלח ודם שנפלט בשעת מליחה שלא הדיחו את הבשר, ולמה לא יאסור אותו דם את הבשר. והרי אם ישל בלי הדחה יאסר הבשר מדם ומלח שעליו כמ"ש בסימן סט ס"ט. ואף שמשמע מפשטות לשון המחבר בסימן סט ס"כ שלדעת רש"י באמת אין צריך שידיח הבשר אחר המליחה, עיי"ש בט"ז סקנ"ב וש"ך סקפ"ה וביאור הגר"א אות פב, ועוד, דודאי גם לרש"י צריך הדחה.

ומצינו בזה ג' תירוצים:

א. בתוספות (חולין דף קי"ב ע"ב ד"ה ודגים), רא"ש (שם סימן לח) ועוד כתבו: "אלא צריך לומר שהדם שבמלח מתייבש בו ואין בו כח ליבלע בבשר אלא עומד במקומו אע"פ שנמחה בתוך אותו מוחל".

ב. בתוספות ושאר ראשונים שם כתבו עוד תירוץ: "או מטעם שפסק כח המלח מחמת שהפליט הבשר ולא חשיב כרותח".

ג. הב"ח (סימן סט סקי"ח) כתב: "המוהל מבטל כח המלח ולא חשיב כרותח לאסור הבשר".

## ב.

ועיין בט"ז (סימן סט סקמ"ו) שכתב על דברי הב"ח: "הא ודאי ליתא דלאו משום ביטול מתיר רש"י דאם כן היאך מדמה אותו למים". וכוונתו למה שכתב הב"ח שם במה שכתב הטור לעיל "אין לאסור כי המים שבכלי מבטלין כח המלח ולא חשיב כרותח לאסור הבשר", וכתב הב"ח: "לאו דוקא מים דהוא הדין מוהל נמי מבטל כח המלח". ועל זה הקשה הט"ז כנ"ל.

ובחוות דעת (ביאורים אות לא) ביאר הקושיא: "פירוש דאי כוונת רש"י דהמוהל יבטל האיסור היאך יליף זה ממים דהמים רבים ומועילין לבטל מה שאין כן מוהל מעט הוא ואין בו כדי לבטל".

וכן הקשה הפרי מגדים (שפ"ד שם סקע"ט): "ומכל מקום איני יודע היאך בטל הוא הדם ומלח שעל החתיכה במעט ציר וצ"ע".

ואף שמשמע קצת שהבינו בדעת הב"ח שמיריירי בדין ביטול בששים (וכמשמעות לשון הש"ך סימן סט סקע"ט), וכן הוא בהדיא בב"ח סק"ז בשם הרשב"א: "לפי שאחר ניפוץ לא נשאר על הבשר אלא טיחת הדם שהוא משהו ואין בו כדי לאסור ולהבליע בבשר שבטל הוא במים". ואם כן יובן קושייתם דהלא אין כאן ששים נגד הדם. מכל מקום כאן מוכח מדברי הב"ח דלא מיירי מדין ביטול בששים רק מדין ביטול כח המלח שלא יהי' רותח. ועצ"ע.

והנה בדרכי משה (סימן סט אות יא) במה שכתב הטור "כי המים שבכלי מבטלין כח המלח ולא חשוב כרותח לאסור הבשר", וכתב הרמ"א "ומשמע דבין אם נתן מים מועטים או מרובים בדיעבד מותר". וכן פסק בשו"ע ס"ח. וכ"כ הרמ"א ס"ס ע: "ציר מעורב עם מים אפילו היו המים מועטים לא חשיבי עוד רותח ואינה אוסרת". הרי אפילו מים מועטים מבטלין, ודלא כקושיית הט"ז והפמ"ג.

ובאמת פליגי בזה הש"ך והמג"א, דבסימן ע' שם כתב הש"ך (סק"ג) במ"ש הרמ"א "המים מועטים": "פירוש שאין במים ששים נגד הציר, אבל עכ"פ בעינן שיהיו מרובין מהציר". ובשפ"ד שם: "ואף דאין כפל, רק מרובין משל ציר". אבל במג"א (סימן תמז סקל"ט, הובא בחי' רעק"א כאן אות יג ובפ"ת אות ז) כתב שמלשון הרמ"א משמע אפילו אין המים מרובים.



א"כ י"ל שהב"ח ס"ל כמג"א דאף מועטין מבטל כח המלח.

ומכל מקום צע"ג איך מדמה מוהל למים, דהא המים אינם מלוחים ולכן מבטלין כח המלח אבל מוהל היוצא על ידי מליחה שנקרא ציר אינו נאכל מחמת מלחו ואיך מבטלין כח הרתיחה של המלח. ועיין בסימן צא סוס"ה. (ואולי זהו קושיית הט"ז – דלא כחור"ד).

ובסימן ע סעיף ו ובכ"מ ראינו שציר אוסר ולא אמרינן שמבטל כח המלח. ועיין בדברי הפרדס הנ"ל שכתב: "וציר נמי שנתמצה, שמנונית הבשר הוא הזב מכח המלח ולא הוא דם".

ובפשטות זהו טעם הש"ך שצריך מים מרובים דאם יש מים מועטים המלח נמחה בו והכל נעשה אינו נאכל מחמת מלחו. ועי' לשון תרומת הדשן סימן קעד: "וכתב במדרכי פרק כל הבשר דצריך לזוהר כשמדיחים הבשר לאחר מליחה שיתן מים הרבה בכלי עד שיהיו המים ראויים לשתיה מפני הציר שנתערב בהן. משמע הא לאו הכי חשיבי כל המים כמו ציר לאסור. ונהי נמי דכתב בהדיא בפירקין בהג"ה באשירי בשם ר"י מים שנטף בהן ציר וקלטו טעם הציר הרבה אין חשובין כרותח בשביל כך הואיל והציר מעורב במים הרבה, וכן כתב בסמ"ג, ונראה דהכי קי"ל". ואם כן למה כתב רמ"א (בפשטות לשונו וכמ"ש המג"א) שמים מועטים מותר (וצ"ע בד"מ הנ"ל שכ' שכ"כ בתה"ד שם), וכל שכן איך שייך לומר שהמוהל יבטל כח המלח.

ובהמשך דברי הב"ח גופא כתב וז"ל: "אע"פ שפסק כח המלח כיון שהפליט, מכל מקום הנבלה עצמה היא פתוחה ופולטת ציר מעצמה אף לאחר ששהתה שיעור מליחה כל זמן שלא הודחה ולא נסתמו נקבי הפליטה והציר ודאי נבלע בבשר שאצלו שהרי הציר הנוטף הוא רותח לעולם כיון שהציר אינו נאכל מחמת מלחו אלא על ידי טיבול ואע"פ שהבשר שאצלו איננו רותח לאחר שיעור מליחה אפילו הכי בולע לציר נבלה שהוא רותח ונוטף עליו ואוסר כל הבשר מדינא ואף בדאיכא הפסד מרובה אסור". הרי שהב"ח עצמו ס"ל דאפילו כשפסק כח המלח מ"מ ציר הנפלט הוא רותח, ואיך מבטל כח המלח?

ובט"ז (סימן סט סקמ"ז בסופו) פליג על הב"ח בזה, וכתב: "ודאי דגם הציר הוא אינו רותח אחר שיעור מליחה". א"כ הו"ו סברות הפוכות, דלדברי הט"ז, הציר אינו רותח ומ"מ "לאו משום ביטול מתיר רש"י", ולב"ח הוא להיפך. וצע"ג.

והנה באו"ה כלל ה אות ב כתב וז"ל: "דאין כח ברתחת הציר אלא להתבלע היא עצמה אבל לא להפליט לשום דבר או לפרוש הדם שבתוכו ממקום למקום ואפילו להבליע הדם בעין שעליו לתוכו. . וגם יש חילוק בין ציר למליחה עצמה דמליחה ודאי מבליע". והובא דבריו בש"ך סימן ע סקכ"ט (ועי' בהמש"ך דברי הש"ך ובחור"ד

אות ה ובמנ"י כלל ו אות ד). וכ"פ הב"ח (סימן ע סק"ט) כמ"ש הש"ך שם. לפי זה יש מקום לבאר שיטת הב"ח, שהציר עצמו אין לו כח להבליע הדם, רק המלח בכחו יכול להבליע, ומכיון שנמחה המלח לתוך הציר, הרי בטל כחו, אף שהציר עדיין רותח, מ"מ בטל כח המלח עצמה.

אבל עדיין צריך ביאור בהא גופא דציר יכול להתבלע ולא להבליע כו'. וגם איך מבטל רתיחת המלח אם היא עצמה רותח.

ג.

ולבאר כל זה יש להקדים:

בתרומת הדשן סימן קנט כתב וז"ל: "שאלה. בסעודת ברית מילה מלחו בשר הרבה מבקר ומצאן בכלי מנוקב אחד ומלחו ג"כ בכלי אחר אווזות. ואחר ששהו הכל שיעור מליחה ויותר כמו חצי יום, לקחו האווזות המלוחות ושמו אותן על הבשר המלוח והפכו כל הבשר עם האווזות מלמעלה למטה ומלמטה למעלה עד שנגעו הכל זה בזה. ונמצא אחר כך שאווזה אחת טריפה היתה ואין ששים בכל הבשר אפילו כנגד אווזה אחת. יש שום צד היתר בכהאי גוונא או לאו.

"תשובה. יראה דבכהאי גוונא לעת הצורך לסעודת מצוה המקיל לא הפסיד כמו שאבאר. התוספות פרק כל הבשר וכן האשירי שם כתבו לחד שינויא דהא דקיימא לן דמלוח הרי הוא כרותח היינו בזמן שיעור מליחה, אבל לאחר זמן שיעור מליחה סבר כבר פסק כוחו של מלח ואינו חשוב עוד רותח. וכן כתב סמ"ג הך שינויא, וכתב עלה דטעם הגון הוא. . מכל הני מילי נראה דיש להתיר בנידון דידן, רצוני לומר כל הבשר שנגעו באווזות לאחר ששהו האווזות והבשר כשיעור מליחה, משום דהוי כצונן הנוגע בצונן, דלא בעי רק הדחה. .

"אפס אי קשה לן הא קשה לן דבסמ"ג גופי' כתב וז"ל: ובשר וגבינה שנוגעים זה בזה כשהן לחים אם שניהם מלוחים ואינם יבישים שניהם אסורים. משמע בפשיטות אפילו לאחר שיעור מליחה איירי, מדלא מסיק אלא שהן יבישים. הא קמן דבסמ"ג גופיה לא סבירא לן דאותו טעם הגון. לכן אין נראה כלל להקל בענין זה אלא לצורך גדול כדפרישית".

וכן פסק הרמ"א בסימן ע סעיף כ וז"ל: "דאף לאחר שיעור מליחתו מחשב כרותח, אבל אם הוא הפסד מרובה ואית בי' גם כן צורך סעודת מצוה, יש להקל ולומר דאחר ששהה שיעור מליחה לא מחשב צירו כרותח". וכן פסק בסימן צא סעיף ה.

ועיין בב"ח שם שהקשה על התה"ד דכיון דסמ"ג פסק בבשר וגבינה דאסורים אפילו אחר שיעור מליחה מדינא, אם כן איך מקילים בהפסד מרובה, הרי "אין להתיר

בהפסד מרובה אלא היכא דמדינא שרי אלא שנהגו להחמיר, התם הוא דבהפסד מרובה אוקמוה אדינא". וכמו שהתנצל וביאר הרמ"א בהקדמתו לספרו תורת הטאת עיי"ש.

ולכאורה אינו מובן כל כך קושייתו, דיש לומר דכוונת התה"ד לומר דיש בזה פלוגתא דרבוותא ולכן בהפסד מרובה יש לסמוך על המקילין, ובסמ"ג גופא יש סתירה בדבריו. וכן הבינו הש"ך (סימן צא סקי"א) והט"ז (סימן סט סקמ"ז) בדברי התה"ד. ויל"ע.

ומתריך הב"ח: "וצ"ל דס"ל למהרא"י הא דאסר הסמ"ג בשר וגבינה אינו אלא לשינויא קמא . . לפי שהדם מתייבש ונדבק הוא במלח והמלח מעכבו לדם מלהכנס בבשר, דלפי זה אין להתיר אלא לגבי איסור דם, אבל בבשר וגבינה ושאר איסורין אף לאחר שיעור מליחה חשיב רותח ומפליט האיסור כל זמן שהוא לח. אבל לאידך שינויא דמיקל דכתב הסמ"ג ועוד טעם אחר הגון . . דמחלק בין פסק כחו ללא פסק כחו אלמא דס"ל דטעם זה עיקר. לפי זה ודאי אף בשאר איסורים כיון דהפליט פסק כחו ושרי . . דלפי זה בהפסד מרובה כיון דמדינא העיקר כהך טעמא דכיון שהפליט פסק כחו, ושרי בין באיסור דם בין בשאר איסורין".

וגם בזה צ"ע דלא משמע כן מדברי התה"ד, שכתב "הא קמן דבסמ"ג גופי' לא ס"ל דאותו טעם הגון", אבל לדברי הב"ח הא דמקילין בהפסד מרובה הוא דוקא על פי ההבנה דאותו טעם הוא טעם הגון וטעם שני רק לחומרא בעלמא. וצ"ע.

על כל פנים חזינן דדעת תרומת הדשן והרמ"א דכיון דמצינו מחלוקת בזה, דיש אומרים כמעשה דרש"י דפסק כח המלח, ויש אומרים דבשר וגבינה מלוחים לחים אוסרים זה את זה אפילו אחר שיעור מליחה, לכן יש לאסור כמתמירים, ובהפסד מרובה להתיר כמעשה דרש"י.

ובש"ך וט"ז הנ"ל כתבו, דבאמת אין כאן פלוגתא כלל, ואין סתירה בדברי הסמ"ג, דהא דאמרינן פסק כח המלח אחר שיעור מליחה הוא דוקא כשהפליט דם, וזהו במעשה דרש"י, אבל כשנמלח בשר (שכבר נמלח והודח ואין בו דם) וגבינה, לא פסק כח המלח לעולם (כל זמן שהן לחין).

על פי ביאור זה, כתבו הש"ך והט"ז דלא סבירא להו כפסק הרמ"א בסימן צא הנ"ל, שכתב שם דבבשר וגבינה מלוחין יש להתיר אם כבר שהו שיעור מליחה במקום הפסד מרובה וסעודת מצוה, והם סוברים שאין להתיר אף בהפסד מרובה, דהא היתר זה מיוסד על מעשה דרש"י דאמרינן פסק כח המלח, ולדעתם במקרה ההוא שלא הפליט דם לא פסק כח המלח לעולם.

ובנגוע לנדון השאלה בתה"ד, כתב הט"ז "ונמצא לא יהיה מחלוקת כלל, ויהי' ראוי לפסוק אפילו שלא במקום הפסד מרובה להתיר. אמנם מצד אחר יש פלוגתא, דהסמ"ק מביא על מעשה דרש"י בשם ריב"א דאחר שיעור מליחה אין עליו שם רותח לענין דם, אבל בשר רותח מיקרי . . וא"כ גם בהוא דאווז טריפה של תרומת הדשן דלעיל יש לאסור דמ"מ הוה בשר רותח ואוסרת הבשר, אלא דהרא"ש והסמ"ג על כרחך לית להו חילוק זה . . ועל כן יפה הכריע תרומת הדשן בין הפסד מרובה או לא . . ויפה פסקו מהרא"י ורמ"א". וכן כתב הש"ך.

פירוש דבריהם, שלדעת ריב"א, הא דהתיר רש"י אף שיש דם ומלח על החתיכה, הוא בגלל דכבר הפליט המלח כל הדם ואין בו כח להפליט ולהבליע דם כלל. לכן אין הדם נבלע תוך החתיכה. אבל עדיין המלח רותח להפליט ולהבליע טעם הבשר ולכן אם נפל על גבינה אוסר. ועל פי זה במקרה של התה"ד לפי הריב"א אין להתיר דלגבי טעם טריפה עדיין יש כח להמלח להפליט ולהבליע.

ויש לעיין מהי סברת הריב"א בזה.

והנה מדברי ש"ך וט"ז משמע דס"ל דכו"ע ס"ל כרש"י, וכהא שינויא דפסק כח המלח, ו"לא יהי' מחלוקת כלל", ורק שבמעשה דרש"י גופא פליגי האם פסק כח המלח רק לגבי דם או שפסק כל כחו.

וצריך עיון, דהא כנ"ל הא דפסק כח המלח הוא רק לחד שינויא, ויש עוד שינויא במעשה דרש"י כנ"ל דהדם מתייבש במלח כו', וכמ"ש הב"ח כנ"ל דלפי תי' זה יש לאסור במקרה דתה"ד, ובגלל פלוגתא זו דב' השינוים הוא דיש חילוק בדברי הסמ"ג ומובן למה יש לאסור שלא בהפסד כו'. וא"כ למה צריכים להביא דוקא דעת ריב"א.

#### ד.

ועוד תמוה, דבשולחן ערוך (סימן סט סעיף כ) שמביא מעשה דרש"י, כתב המחבר "בשר שנמלח ושהה כדי מליחה ונתנוהו אחר כך בכלי בלא הדחה ונתמלא מציר, מותר . . ויש מי שאוסר בזה . . ויש לחוש לו לכתחילה". והרמ"א כתב "ויש אוסרין אפילו בדיעבד כדי קליפה והכי נהוג", וכנ"ל שלרמ"א יש להקל רק בהספד מרובה. והנה בדעת הרמ"א היה מקום לומר שס"ל כתה"ד וכוונתו ב"ויש אוסרין" הוא לסמ"ג ושאר"ר שהחמירו בבשר וגבינה הרי דלא ס"ל פסק כח המלח, וא"כ הש"ך וט"ז סוברים דלא כרמ"א אלא דאין אוסרין בזה וכ"ע ס"ל כמעשה דרש"י.

אבל המעיין בבית יוסף יראה בהדיא שהיש מי שאוסר שהביא הוא התוס' ושאר ראשונים, שכתבו שכבר נהגו לא להקל כמעשה דרש"י וס"ל דלא פסק כח המלח

(ועי' חו"ד ביאורים סקל"ד). הרי שיש בזה מחלוקת ראשונים אי פסקינן כמעשה דרש"י או לא, ואם כן למה כתבו ש"ך וט"ז כאילו אין כאן פלוגתא.

והנה באמת התנה"ד עצמו הקשה כן על עצמו ותירץ בזה, וז"ל: "ואע"ג דסמ"ג כתב וכן התוס' דאין להקל מטעם זה שכבר נהגו העם לאסור. נראה דלא קאי אלא אבשר שנמצא בתוך הציר לאחר ששהה שיעור מליחה בכלי אחד כההיא מעשה שאירע בביתו של רש"י, וכן דקדק סמ"ג בהדיא בלשונו . . . וז"ל אמנם אין להקל בבשר שנמצא בציר שכבר נהגו העם לאסור. מדפרט לכתוב בשר שנמצא בציר משמע בפשיטות דדוקא ההיא נהגו העם לאסור. ואפשר הטעם משום דנראה כשיעור אחר שנמצא כ"כ ציר מרובה מוכח מילתא שלא פלט כבר כל צרכו. אבל בעלמא לעולם סמכינן אאותו טעם".

וכן כתב הרמ"א בדרכי משה (סימן ע אות י) בשם איסור והיתר וז"ל: "דאע"ג דאנו מחמירין דלא כרש"י היינו כשהציר בעין אבל בלא הכי לא".

וכ"כ ש"ך וט"ז בכ"מ כגון ש"ך סקי"א וסקב"ד, וט"ז סק"ז וסקי"ג עיי"ש.

על פי זה יובן שבמקרה של התנה"ד אין פלוגתא, ואף לה"יש אוסרין" יש להקל כיון שלא הי' מונח בציר, ולכן כתבו הש"ך והט"ז דלכאורה יש להקל אפילו בלא הפסד. רק דמכיון שריב"א ס"ל דאף במעשה דרש"י ההיתר הוא רק לגבי דם, א"כ אין שום היתר בנדון דתנה"ד ולכן יש להקל רק בהפ"מ.

ויוצא מזה דהא דצריך להביא דעת הריב"א הוא דוקא בנידון דתנה"ד, משא"כ במעשה דרש"י גופא יש לפסוק שמותר רק בהפ"מ אף בלא דעת ריב"א כיון דנהגינן דלא כרש"י, ורק בהפ"מ סומכין על המקילין.

[ולפי זה יוצא לכאורה שתנה"ד אף פעם לא פסק בהדיא להתיר בהפ"מ בדין מעשה דרש"י כשהיה ציר בעין. ובפרט ע"פ מש"כ הב"ח. ומ"מ משמע שיש מקום להקל כיון דהסמ"ג ג"כ מקיל וכ' טעם הגון וצ"ע. וא"כ מש"כ הרמ"א אינו דברי התנה"ד אלא דברי עצמו ויל"ע.]

ומ"מ עדיין קשה דהא כנ"ל זהו רק לחד שינויא במעשה דרש"י. ועוד צ"ע דכל זה חסר מן הספר בדברי ש"ך וט"ז הנ"ל. וגם צריך ביאור יותר למה חילקו בין ציר בעין לאין ציר.

ובכלל צריך להבין מהי היסוד של כל הדעות השונות בזה, האם פסק כח המלח, ואם כן האם רק המלח פסק כוחו או גם החתיכה או הציר, והאם זה תלוי אם הפליט דם או לא, ודעת ריב"א שפסק גבי דם ולא לגבי שאר איסורים.

גם צריך להבין דמצינו כמה לשונות בנוגע ל"כח המלח", דהרשב"א (הובא בש"ך סימן סט סק"ז) כתב "נמצא המים שוברים כח פליטת הבשר". ובשינויא קמא בראשונים הנ"ל כתבו "אין בו כח ליבלע". ובשינויא ב' "פסק כח המלח מחמת שהפליט הבשר ולא חשיב כרותח". ובב"ח שהמוהל "מבטל כח המלח ולא חשיב כרותח". ומהי היסוד לחילוקי לשונות אלו.

## ה.

ויש לבאר בכל זה בהקדים ביאור החוות דעת בריש סימן סט וז"ל: "בחולין קי"א פליגי שמואל ורבי יוחנן אם מליח הרי הוא כרותח. . והנה אף רבי יוחנן דסובר דמליח אינו כרותח מודה על כרחך דדרך המליחה להפליט דם דאטו מי לית ליה לרבי יוחנן מליחה לקדירה. . אלמא דמליחה לקדירה אין תלוי ברתיחת המלח כלל רק דטבעו של מלח נגד הדם כך הוא למשוך הדם אצלו". עיי"ש שמאריך בזה.

הרי שיש ב' ענינים שונים במליחה, הא דמליח כרותח והא דכח המלח להפליט הדם. ובזה יובן הא דבדרך כלל מצינו שרתיחת המליחה גורם לאיסור, כלומר כשיש תערובת איסור והיתר בצונן, אם יניח שם מלח, המלח לא יועיל להכשיר אלא אדרבה יבליע ויפליט זה בזה ויגרום איסור, וכמו בסימן צא ס"ה וסימן ק"ה ס"ט. ומ"מ כשימלח חתיכה שיש בו דם, לא רק שלא יאסור אותה אלא אדרבא יפליט את הדם לחוץ וכשיר את החתיכה. והיינו מפני דהא דמליח כרותח דצלי הוא גורם שיתערבו הטעמים זה בזה, אבל יש טבע מיוחד למלח ביחס לדם האיברים שמפליט ומוציא את הדם, וזה ענין שונה מרתיחת המליחה. וי"ל שזה נקרא "כח המלח" או "כח הפליטה".

ואולי בזה תלוי גם כן התירוצים של תוס' (שם) בהא דמולחים חתיכות זו ע"ג זו, דאידי דטריד למפלט לא בלע, או דכבולעו כך פולטו וכו', דבנוגע לכל שאר איסורים, ואפילו לדם בעין לא אומרים זה כמ"ש הפוסקים ככו"כ מקומות. די"ל דהוא בגלל הכח והטבע המיוחד של המלח ביחס לדם האיברים, משא"כ מצד הענין דמליח כרותח אוסר כו'. (ועי' בחו"ד שם שלא ס"ל כן).

ויש לבאר שמוזה מסתעף כל הלשונות והשיטות הנ"ל, דפליגי בהיחס שבין כח המלח להפליט הדם להא דמליח כרותח, ובמה שכתבו לדעת רש"י שפסק כח המלח, האם זה רק לגבי הכח להפליט או גם בהא דמליח כרותח.

דלשינויא קמא דתוס', לא פסק כח המלח, וכל שכן שלא פסק רתיחתו של המלח, וההיתר של רש"י הוא דהוי מוהל ולא דם, והא דלא נבלע הדם בחזרה לתוך הבשר הוא בגלל דמתייבש כו'.

ולשינויא ב', אמרינן דפסק כח המלח, כלומר דהא דטבע המלח להפליט ולהבליע הדם כבר נגמר ולא נשאר בו הכח להבליע. וי"ל בזה בב' אופנים, או שהטבע המיוחד של המלח להפליט הוא גם להבליע, וכל זה נפסק, ואין זה נוגע לרתיחת המלח, או שהטבע הוא רק להפליט, וכח המליחה להבליע הדם הוא מצד מליח כרותח, ואלא שבגלל שנפסק כח הפליטה אזי נפסק גם רתיחת המלח, וזה משמע יותר בלשון התוס' שכתבו דלא חשיב כרותח.

ובדעת הב"ח יש לבאר, דהנה מצינו בדעת הרשב"א כנ"ל שכתב שמים מפסיקים את הפליטה. ומצינו זה גם בציר - עי' בש"ך סימן ע סקל"ז ובחוו"ד אות ח. ומשמע דכשחתיכה מלוחה נמצאת בתוך רוטב, מפסיק מלפלוט. ומשמע דעת הב"ח, לא רק שהפליטה נפסק, אלא ש"כח הפליטה של המלח" נפסק. דיש לומר שכח וטבע המלח להפליט דם נמשך עד שכל הדם נפלט, ויש סוברים שנשאר עד שכל הציר נפלט ג"כ, עד שיתייבש. (וכן בענין הדחה נסתמין נקבי הפליטה, היינו שההדחה גורם שנפסק כח הפליטה, ופליגי אם ימלח מחדש האם יעורר המלח את הפליטה עוד הפעם או לא.)

וס"ל להב"ח דדעת רש"י דכשנמצא החתיכה בכלי מנוקב ונשרה ברוטב, לא שנא מים לא שנא ציר, נשבר כח הפליטה של המלח. והב"ח סובר שרתיחת המלח לא פסק, רק כח המלח בטבעו להפליט ולהבליע דם. והא דסברו התלימידיים שזיבות הדם הוא, כי כנ"ל לדעת האו"ה, אף שאין בכח רתיחת הציר להבליע את הדם והמלח, מ"מ היא עצמה מתבלע, ואם היא דם ייאסר. לכן אמר רש"י דלא הוי דם רק מוהל.

אבל התה"ד ס"ל שאין לחלק בין טבע וכח הפליטה לדין מליח כרותח, ואין חילוק ג"כ אם הפליט דם או לא, דדעת רש"י שפסק כוחו אחר שיעור מליחה.

וש"ך וט"ז ס"ל דדוקא כשהפליט דם אזי פסק כח הפליטה, ובזה פליגי, דיש סוברים שאם הפליט דם אזי פסק גם רתיחת המליחה, משא"כ ריב"א ס"ל דדוקא כח וטבע הפליטה נפסק אבל לא הרתיחה (ע"ד שיטת הב"ח).

ואף שעדיין לא תירצנו כל הקושיות דלעיל, מ"מ עפכ"ז מובן יותר יסודי השיטות בזה, ועוד חזון למועד לפרט ולתרץ כל הנ"ל בע"ה.



## נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים

הרב יצחק שי' לרמן

ר"מ בישיבה ושליח כ"ק אדמו"ר במעדולענדס, נ. דזש.

### א.

בפרשת וישב על הפסוק<sup>1</sup> "היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לו אנכי הרה ותאמר הכר נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה" כותב רש"י: "הוא מוצאת – לישרף. והיא שלחה אל חמיה – לא רצתה להלבין פניו ולומר ממך אני מעוברת, אלא לאיש אשר אלה לו, אמרה אם יודה מעצמו, יודה, ואם לאו ישרפוני, ואל אלבין פניו. מכאן אמרו נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים".

השפתי חכמים שואל<sup>2</sup>: "ואם תאמר מנלן, דילמא מה שתמר לא היתה מודה משום דעדיין לא הפילוה לאש ולא היה אש בוער, אבל אם היה האש בוער היתה מודה, וי"ל דפירש ר"ת בתוס' פרק הוהב (ב"מ דף נ"ט ע"א ד"ה דכתיב) מדכתיב היא מוצת חסר א' שהוא מלשון ויצת אש בציון (איכה ד' י"א), אם כן שמע מינה שהאש היה בוער ואפילו הכי לא היתה מודה, לכך פירש מכאן אמרו וכו".

לפ"ז היה אפשר לפרש כוונת רש"י בד"ה הוא מוצאת שכותב "לישרף", דלא תימא דהיא יצאת לבית דין, אלא שהיתה מוכנת לשרף בשביל שלא ילבין פניו של יהודה.

אבל כשנעייין בבראשית רבה<sup>3</sup>, הנה כתב "היא מוצאת וגו' א"ר יודן מכאן שנאבדו והמציא הקדוש ברוך הוא אחרים תחתיהן, המד"א או מצא אבדה וגו'". ז.א. ש"הוא מוצאת" לא באה ללמדנו שתמר מוצאת לשרף, כפירוש רש"י, רק שתורה בא להשמיענו שתמר איבדה את המשכונות שנתן לה יהודה, שזה היה הבריור שלה שנתעבר ממנו, ועשה הקב"ה נס והמציא אחרים תחתיהן. ולפי זה, אין הכרח לומר שתמר היתה אז בשעת סכנה.

והנה ידוע שרש"י מדייק בלשונו, ולכן כשכתב ש"מכאן אמרו" הוא בא לשלול שאין לומדים זאת ממקום אחר. וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"כ פרשת מקץ ע' 194): "פון הדגשת רש"י "מכאן" איז מובן אז רש"י וייל שולל זיין א צווייטן ארט פון

(1) בראשית לח, כה.

(2) אות כ.

(3) פרשה פה, יא.



וואנעט מ'זואלט לכאורה געקענט אפלערנען . באווארנט רש"י אז דער לימוד איז מכאן דוקא".

וצ"ע, מאיפה עוד היינו לומדים דין זה, ומדוע אעפ"כ לומדים זה דוקא מכאן?

עוד יש לעיין מהו הגדר של מאמר זה, האם זה דין, מנהג או מנהג חסידות?

## ב.

בהשקפה ראשונה אפשר לומר שרש"י בא לשלול לימוד זה מהקב"ה, אברהם ושרה.

דהנה בפרשת וירא<sup>4</sup> כתוב: "ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה ואדני זקן, ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי".

ופירש רש"י בד"ה ואני זקנתי: "שינה הכתוב מפני השלום, שהרי היא אמרה ואדוני זקן".

ובגמ' בבא מציעא<sup>5</sup> כתוב: "כתיב ואדני זקן וכתיב ואני זקנתי – דלא מותיב הקדוש ברוך הוא כדקאמרה איהי. תנא דבי רבי ישמעאל: גדול שלום, שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו, שנאמר ותצחק שרה בקרבה וגו' ואדני זקן וכתיב ויאמר ה' אל אברהם וגו' ואני זקנתי".

ואולי יש לומר, שמכאן היה אפשר ללמוד דאין לבייש חבירו ברבים, שלכן אפי' הקב"ה בעצמו שינה דיבורו. וזהו חידוש גדול שאין כמהו שהקב"ה שהוא אמת ומדתו אמת, כביכול ידבר דבר שאינו אמת – וא"כ כל שכן ש"נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן של אש". וזה מה שרש"י בא לשלול בהוסיפו תיבת "מכאן".

אבל דוחק לומר כן, משום שאין כאן שום משמעות שצריך אדם להרוג עצמו על זה.

## ג.

הסוגיא של "נוח לו לאדם וכו'" הובאה ארבע פעמים בש"ס:

א. מסכת ברכות (דף מ"ג ע"ב): "ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי

(4) בראשית יח, יב-יג.

(5) פז, א.

שמעון בן יוחי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים. מנלן – מתמר, שנאמר: היא מוצאת וגו'".

ופירש רש"י בד"ה היא מוצאת והיא שלחה וגו': "ואילו בהדיא לא אמרה: אלו הסימנים של יהודה הם, ולו אני הרה, אלא: לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה – יודה, ואם לאו – אשרף, ולא אלבין פניו".

ב. מסכת בבא מציעא (דף נ"ח ע"ב): "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים. – אמר ליה: שפיר קא אמרת, דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא. אמר ליה אביי לרב דימי: במערבא במאי זהירי? – אמר ליה: באחוורי אפי'".

ופירוש ר' עובדיה מברטנורא בפרקי אבות (פרק ג, משנה יא): "המתבייש פניו מאדימות תחלה ואח"כ מתלבנות, שהנפש יש לה שתי תנועות אחת לחוץ ואחת לפנים, וכשמביישין את האדם, בתחלה הרוח מתנוועע לצד חוץ כמי שמתמלא חמה ופניו מאדימות, וכשאינו מוצא טענה כיצד יסיר הבושת שהוא מעל פניו, הוא דואג בקרבו ונכנס הרוח לצד פניו מפני הצער, ופניו מתכרכמים ומתלבנים. וזהו שאמרו (בבא מציעא דף נ"ח ע"ב כנ"ל) בענין ההלבנה, דאזיל סומקא ואתי חוורא".

וממשיכה הגמ': "דאמר רבי חנינא, הכל יורדין לגיהנם, חוץ משלשה. הכל סלקא דעתך? אלא אימא: כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין. ואלו הן: הבא על אשת איש, והמלבין פני חברו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו. . אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים. מנא לן, מתמר, דכתיב היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה".

וכתב רש"י בד"ה היא מוצאת והיא שלחה: "אף על פי שהיו מוציאים אותה לשריפה לא אמרה להם ליהודה נבעלתי, אלא שלחה לו: למי שאלה לו אנכי הרה, ואם יודה הוא מעצמו – יודה".

והתוס' כתבו (כמו שהבאנו בשפתי חכמים לעיל) בד"ה דכתיב היא מוצאת: "בלא אל"ף כמו (איכה ד) ויצת אש בציון שהיתה קרובה לאש כבר ולא שלחה לו אלא ברמז, אם לא היה מודה לא היתה מפרסמתו".

הרי מכאן משמע שתמר לא רצתה לביישו ברבים, ולכן היא לא אמרה להב"ד שהיא מעוברת מיהודה, ואע"פ שהיתה כבר אצל האש. אמנם כן כתוב שהיא כן רמזה ליהודה, כגמ' הנ"ל בברכות.

ד.

ג. מסכת סוטה (דף י' ע"ב): "היא מוצאת - היא מיתוצאת מיבעי ליה? א"ר אלעזר: לאחר שנמצאו סימניה בא סמאל וריחקן, בא גבריאל וקירבן. . והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, ותימא ליה מימר? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבריו ברבים, מנלן? מתמר".

וכתב רש"י בד"ה היא מיתוצאת: "הוי משמע לשון הוצאה בעל כרחיה היא מוצאת משמע לשון מציאה. והיא שלחה וגו' לאיש אשר אלה לו - ולא שלחה לו לאמר ממך אני הרה והרי סימנין שלך. ותימא ליה מימר - לשלוח אמור לו שממנו אני הרה ואלו סימניו. ואל ילבין כו' - אף זו נוח היה לה לישרף ואל תלבין פניו לפיכך שלחה לו אם יודה ויגלה הוא עצמו את הדבר יגלה ואם לאו תשרף ולא תגלה היא את הדבר".

הרי לפי פירוש רש"י בגמ' סוטה, הרי הגמ' מוסיפה כמה דברים: א. שלא רצתה תמר לבייש את יהודה ולהגיד לו בפירוש שהיא מעוברת ממנו. דהיינו, לא רק שלא רצתה לביישו ברבים, אלא אפילו בינו ובינה לא רצתה לביישו. ואם כן המילה של "רבים", הוא לאו דוקא. ב. מהגמ' כאן אין ראיה שהיתה מוכנת ליפול לאש, משום שהלשון "היא מוצאת" היא לא שהיתה אצל האש, רק שסמאל נטלה ואח"כ החזירה גבריאל (או כמו שכתוב במדרש רבה דלעיל: "והמציא הקדוש ברוך הוא אחרים תחתיה").

אבל עיין בתוספות בד"ה נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן האש, שדייק שלא רק שנוח לעשות שכן, אלא שאם אינו מפיל עצמו באש עובר עבירה. וז"ל: "ונראה האי דלא חשיב ליה (פסחים דף כ"ה ע"א) בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פקוח נפש עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות המפורשות".

אבל התורה תמימה בפרשת וישב כתב: "ובתוס' כאן הקשו למה לא חשיב זה בין השלשה דברים דקיי"ל שיהרג ואל יעבור עליהם, ותרוצו משום דלא חשיב רק הדברים המפורשים בתורה, עכ"ל, ומשמע מדבריהם דעכ"פ לדינא שוה דבר זה לאלה הדברים דקיי"ל יהרג ואל יעבור. אבל לולא דבריהם נראה לדעתי ברור דלא שייך כלל לחשוב זה בין אלה הדברים, יען דהלשון נוח משמע דאינו מעצם הדין, רק מדרך המדות והמוסר האנושי, ומי שאינו עושה כן אינו נקרא רשע רק שאינו בעל מדות נכונות, משא"כ אלה הג' דברים שיהרג ואל יעבור עליהם הם מן הדין ממש והעובר עליהם הוא רשע גמור כעובר על עקרי הדת, ודו"ק".

והרבינו יונה (על אבות פרק ג משנה יא) נראה שסבר כתוס', שכתב בד"ה והמלבין פני חברו ברבים: "זהו תולדת הדברים שיהרג בהם ואל יעבור והאבות הם שלשה עבודת כוכבים וג"ע ושפיכת דמים. תולדת עבודת כוכבים עצי אשרה וכדאמרי' בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה ואף על פי שאין עבודת כוכבים עצמה אלא משמשיה יהרג ואל יעבור קודם שיהנה ממנה. תולדות גלוי עריות המסתכל או המדבר עם אשת איש שיהרג עליהם ואל יעבור. כההוא עובדא במסכתא סנהדרין [דף ע"ה] במי שהועלה ליבא טינא שאמרו שם תעמוד לפניו ערומה ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחרי הגדר ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר. ותולדת שפיכות דמים המלבין פני חברו ברבים שדמו בורח מפני הבשת וכדאמרינן חזינא לי' דאזיל סומקא ואתי חיורא ועל זה אין לו חלק לעולם הבא".

ה.

ד. מסכת כתובות (דף ס"ז ע"ב): "מר עוקבא הוה עניא בשיבבותיה, דהוה רגיל כל יומא דשדי ליה ארבעה זוזי בצינורא דדשא. יום אחד אמר: איזיל איחזי מאן קעביד בי ההוא טיבותא. ההוא יומא נגהא ליה למר עוקבא לבי מדרשא, אתיא דביתהו בהדיה, כיון דחזויה דקא מצלי ליה לדשא נפק בתרייהו, רהוט מקמיה עיילי לההוא אתונא דהוה גרופה נורא, הוה קא מיקליין כרעיה דמר עוקבא, אמרה ליה דביתהו: שקול כרעיך אותיב אכרעאי. חלש דעתיה, אמרה ליה: אנא שכיחנא בגויה דביתא ומקרבא אהנייתי. ומאי כולי האי? דאמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא, ואמרי לה א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: נוח לו לאדם שימסור עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים; מנא לן? מתמר, דכתיב: היא מוצאת".

ופרש"י בד"ה היא מוצאת: "והיא שלחה וגו' אף על פי שבאתה לישרף לא גילתה הדבר אלא אם כן יגלה הוא ואם לא יגלה נשרפת".

הרי מהגמ' כאן ראייה לפירוש רש"י בגמ' סוטה, שהגדר ש"נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן האש" הוא לא רק ברבים, שהרי המקרה של מר עוקבא לא היה ברבים, ואעפ"כ רש"י לומד שגם את זה אפשר ללמוד מתמר, שלא רצתה לבייש את יהודה אפילו בינו ובינה.

ונראה, שמדשינתה הגמ' הלשון ל"שימסור" עצמו לתוך כבשן, מ"שיפיל עצמו לתוך כבשן", הרי שלא די במקרה שאחרים באים להורגו שאל יציל עצמו על ידי הלבנת פני חבירו, אלא, שגם מותר (ונוח לו) להרוג עצמו ולמסור עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים.

(אבל צריך עיון, האם סבר תוס' גם במקרה הזה שגדר של יהרג ועל יעבור הוא שהיהודי מצווה להרוג עצמו. ואכמ"ל.)

1.

הנה שנינו בפרקי אבות<sup>7</sup>: "רבי אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חברו ברבים והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא".

ופירוש הרמב"ם בפירוש המשנה שלו: "מי שיבייש חברו וישנה פניו . . . ושם אמרו בכל הדברים אשר אמרו החכמים בהם שהעושה אותם אין לו חלק לעולם הבא, אמרו: מה אנן קימין, אם בשעשה תשובה, אין לך דבר שעומד בפני בעל תשובה, אלא בשלא עשה תשובה ומת ביסורין, רצונו לומר, כי חומר אותם החטאים אשר זכרו בהם "אין לו חלק" לגבי שאר החטאים, הוא שהיסורין עם המיתה לא יכפרו אותם".

ובספר היד<sup>8</sup> הרחיב הרמב"ם וביאר: "כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אף על פי שהן מישראל אין להם חלק לעוה"ב, ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעוה"ב וכדאי להתרחק מהן ולהזהר בהן, ואלו הן: המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלבין פני חבירו ברבים והמתכבד בקלון חבירו . . . במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העולם הבא שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב יש לו חלק לעולם הבא שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו, כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות מקבלין אותן שנאמר שובו בנים שובבים, אף על פי שעדין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה".

ומזה רואים את חומרת האיסור ד"המלבין פני חבירו ברבים" שכתוב במשנה.

וכן כתב בשוע"ר<sup>9</sup>: "וכן המכנה שם רע לחבירו אפילו הוא רגיל באותו כינוי ואינו מתבייש בו אם זה כוונתו לביישו אסור משום אונאת דברים, ואם ביישו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ואפילו שלא בפניו אסור משום לשון הרע אם מתכוין לגנותו ולבוזתו. ומאד מאד צריך לזהר שלא לבייש שום אדם מישראל בין בדבור בין במעשה, ואפילו עושה מעשה טוב ועל ידי זה באה הבושת לחבירו, כמו שמצינו באחד מן החכמים שהיה רגיל להשליך מעות לעני בן טובים בכל יום בבוקר השכם בסתר אחורי הדלת שכשיפתח הדלת ימצאם פעם אחת ביקש העני לידע מי הנותנם שם והלך לראות וברח החכם מפניו עד תוך כבשן האש כדי שלא יתבייש העני, שנזכר

(7) פרק ג משנה י"א.

(8) הלכות תשובה פ"ג הי"ד.

(9) חו"מ הלכות אונאה וגניבת דעת סעי' כט.

לו לאדם להפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים שנאמר היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לו אנכי הרה ולא אמרה לו בפירושו אלא ברמז אם יודה יודה ואם לאו לא תפרסמו".

והיוצא לנו מדברי אדה"ז, שהוא מביא את חומרת האיסור דהלבנת פנים כמו שכתב הרמב"ם, ובקשר לזה הוא מביא את הדין ד"נוח לו לאדם שימסור את עצמו לכבשן האש כו" עם הלימוד מתמר, ומביא את המעשה דמר עוקבא מהגמ' בכתובות הנ"ל (עפ"י פרש"י) שמזה רואים שהדין ד"נוח לו" הוא אפי' ביחיד, ולפי"ז מ"ש "ברבים" הוא לאו דוקא.

## ז.

אמנם, אע"פ שעצם הדין שהמלבין פני חברו הוא אפי' ביחיד הוא בין לרש"י ובין לרמב"ם ואדה"ז, כנ"ל, מ"מ הם חולקים מתי נאמר דין זה.

דהנה, על הפסוק בפרשת קדושים<sup>10</sup> "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תישא עליו חטא", פרש"י בד"ה ולא תשא עליו חטא: "לא תלבין את פניו ברבים".

הרי משמע שלגבי המצוה ד"הוכיח תוכיח", רק ברבים יש איסור של הלבנת פניו, משא"כ ביחיד אין איסור בדבר. ובפשטות ההסברה בזה, כיון שהאיסור דהלבנת פנים נלמד מתמר ושם לא היה ענין של "הוכיח תוכיח", לכן למרות שהאיסור דהלבנת פנים הוא גם ביחיד אך לגבי "הוכח תוכיח" מותר ביחיד (מה שיש איסור ברבים ה"ז איסור מיוחד הנלמד מ"ולא תשא עליו חטא").

וכן פירש הרא"ם: "פירושו: לא תוכיחנו ברבים עד שיהיו פניו משתנות ותשא עליו חטא, אלא תוכיחנו באופן שלא תשא עליו חטא, ואי זה זה, זה המוכיח את חברו בינו לבין עצמו".

משא"כ הרמב"ם סובר שגם במקרה הזה יש איסור של הלבנת פניו אפי' ביחיד, שכן פסק בהלכות דעות<sup>11</sup>: "המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו שנאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אף על פי שהמכלים את חברו אינו לוקה עליו עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חברו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו, במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחברו, אבל בדברי שמים

10 ויקרא יט, יז.

11 פרק ו ה"ח.

אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל".

וכן פסק אדה<sup>12</sup>: "כל המוכיח את חברו בין בדברים שבינו לבין בדברים שבינו לבין המקום צריך להוכיחו בינו לבין עצמו וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו, ואם דיבר אתו קשות והכלימו עובר בלא תעשה שנאמר **ולא תשא עליו חטא**, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות תלמוד לומר **ולא תשא עליו חטא** (ואף על פי שרש"י שם פירש דהיינו כשיוכיחנו ברבים להלבין פניו הנה הסמ"ג והרמב"ם פירשו שלא יוכיחנו בדברים קשים עד שפניו נשתנות והיינו אפילו בינו לבינו) **מכאן** שאסור לאדם להכלים את חברו אפילו בינו לבינו ואין צריך לומר ברבים, לפיכך לא יקראנו בשם שהוא בוש ממנו ולא מספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו וכל המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא.

"במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחברו אבל בדברי שמים אם לא חזר בו צריך להוכיחו ברבים עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל, וכל זה בעבירה שבסתר אבל אם עבר עבירה בגלוי יוכיחנו מיד שלא יתחלל שם שמים, ותלמיד שראה את רבו עובר עבירה יאמר לו למדתני רבינו כך וכך להזכירו אולי שוגג הוא ואם אינו שומע לו לא יוכיחנו עוד מה שאין כן בחבירו כמו שנתבאר".

וכן פסק בהלכות אונאה וגניבת דעת<sup>13</sup>: "ואפילו המוכיח את החוטא צריך להוכיחו בינו לבין עצמו ולא ברבים שלא יתבייש, וצריך לדבר עמו בנחת ובלשון רכה ולא ידבר עמו קשות עד שיכלימו אפילו בינו לבין עצמו שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך, יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות תלמוד לומר **ולא תשא עליו חטא**, ומותר לקרותו רשע בן רשע אף על פי שאביו צדיק".

(והוסיף כדעת הרמב"ם: "ואם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומחרפין אותו בפניו ומקללין אותו ואת יולדיו בפניו עד שיחזור למוטב, וכן כל העובר על דברי חכמים ולא חזר בו בתשובה מותר לקרותו עבריין ואין בו משום אונאת דברים שנאמר לא תונו איש את עמיתו פירשו חכמים עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות הזהירה תורה על אונאתו ולא העובר עליהן ולא חזר בו אחר שהוכיחוהו בסתר ובלשון רכה").

הרי לפנינו, שמה שכתב רש"י: "מכאן אמרו נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים", פירושו הוא שבכל מקום אסור להלבין פני חברו ברבים, אף במצות הוכיח תוכיח, ואיסורו לומדין מכאן, ז.א. מתמר, ובנוסף לכך יש עוד מקרים שגם בינו ובין עצמו אסור להלבין, כמו במקרה של תמר (כמו שאמרה הגמ' בכתובות).

12 או"ח סי' קנו סעי' ח.

13 סעי' ל.

משא"כ הרמב"ם ואדה"ז סוברים שדין זה שאסור להלבין פני חבירו ברבים לומדים אותו מ"ולא תשא עליו חטא", וכמ"ש הרמב"ם דלעיל "מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל, וכל שכן ברבים", שאם במקרה של אדם שצריך להוכיחו הזהירה התורה שאינו יכול לביישו אפי' בינו ובין עצמו, כל שכן סתם בני אדם. אמנם זה מלמד אותנו רק את האיסור שלא לבייש את חבירו, אך זה שאדם צריך למסור את נפשו על זה, "ונוח לו שימסור נפשו" – זה אכן לומדים מתמר.

ז.א. לפי רש"י הן האיסור שלא לבייש את חבירו, והן המצוה שיהרג עצמו ואל יעבור לומדים מתמר. משא"כ להרמב"ם ואדה"ז את האיסור לומדים ממצות "הוכיח תוכיח", משא"כ את המצוה להרוג את עצמו לומדים מתמר. ונפק"מ ביניהם האם האיסור לבייש את חבירו כשמוכיח אותו הוא ג"כ ביחיד או רק ברבים, כנ"ל.

וא"כ יש לומר, שלכן דייק רש"י על החומש לכתוב "מכאן", לשלול שלא נלמד את האיסור דהלבנת פנים מ"לא תשא עליו חטא", כי אז הדין היה צריך להיות שגם בינו לבין חבירו אין לו לבייש אותו אפי' כשמקיים מצות "הוכיח תוכיח", ולכן רש"י מעדיף ללמוד דוקא מהמעשה דתמר, שאז הדין דאסור להלבין את פני חבירו אפי' בינו לבין עצמו הוא דווקא בנדו"ד אך לא ב"הוכח תוכיח".

#### ח.

הנה הגמ' בסנהדרין (דף י"א ע"א) מביאה שלשה סיפורים שעשה מישהו דבר כדי להציל את חבירו מבושה ברבים:

א. "מעשה ברבן גמליאל שאמר: השכימו לי שבעה לעלייה, השכים ומצא שמונה. אמר: מי הוא שעלה שלא ברשות? ירד! עמד שמואל הקטן ואמר: אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי. אמר לו: שב בני, שב. ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך, אלא אמרו חכמים: אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. ולא שמואל הקטן הוה, אלא איניש אחרינא, ומחמת כיסופא הוא דעבד".

ב. "כי הא דיתיב רבי וקא דריש, והריח ריח שום, אמר: מי שאכל שום – יצא! עמד רבי חייא ויצא. עמדו כולן ויצאו. בשחר מצאו רבי שמעון ברבי לרבי חייא, אמר ליה: אתה הוא שציערת לאבא? אמר לו: לא תהא כזאת בישראל".

ג. "ורבי חייא מהיכא גמיר לה – מרבי מאיר. דתניא: מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של רבי מאיר, אמרה לו: רבי, אחד מכם קדשני בביאה. עמד רבי מאיר וכתב לה גט כריתות, ונתן לה, עמדו כתבו כולם ונתנו לה".

ושואלת הגמ': "ורבי מאיר מהיכא גמיר לה – משמואל הקטן. ושמואל הקטן מהיכא גמיר לה – משכניה בן יחיאל. דכתיב ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות מעמי הארץ ועתה יש מקוה לישראל



על זאת. ושכניה בן יחיאל מהיכא גמר לה – מיהושע. דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קם לך למה זה אתה נפל על פניך חטא ישראל. אמר לפניו: רבוננו של עולם, מי חטא? – אמר לו: וכי דילטור אני לך? הטל גורלות. ואיבעית אימא – ממשה, דכתיב עד אנה מאנתם".

וצריך עיון, הרי אם לומדין מתמר עד כמה צריך אדם לעשות כדי שלא לבייש את חברו, כל שכן שצריך לעשות כל מה שביכולתו להציל את חברו מבושה, ולמה הגמ' מתרצת שלמד רבי חייא, רבי מאיר וכו' ממשה רבינו ולא תירצה שהם למדו מתמר?

ואולי יש לומר, שכל המקרים שהביאה הגמ' היו של מסירת כבודו ונפשו. ז.א. שהם מסרו עצמם במקרה של חשד עבירה, או לקראת רשע, כדי להציל אדם אחר מחשד. משא"כ אצל תמר היא היתה כבר תחת חשד מיד כשהוכר עוברה, ומה שמסרה את עצמה למיתה כדי שלא יגרע בכבודו של יהודה היתה באופן של שב ואל תעשה, ולכן לומדים ממנה שאין לאדם להציל את עצמו אם על ידי זה יגיע בזיון לאדם אחר. אמנם בגמ' כאן מדובר אודות מקרים שהם הכניסו את עצמם לכוזה מצב, שהם גרמו שיחשדו בהם שהם עוברי עבירה, קום ועשה, כדי שלא לבייש מישהו אחר, ולכן אם היינו לומדים רק מתמר היינו אומרים שבכה"ג אין צריך, או אולי אפי' אסור לעשות כן. ולזה לומדים מיהושע או ממשה שאפי' בכה"ג מותר.

ולהעיר, שלא כתוב כאן בגמ' ש"צריך", או ש"מכאן לומדים", רק שמותר.



## שני ענינים בדעת תחתון

הרב אפרים שי' פיקרסקי  
משפיע בישיבה

### א.

בד"ה פתח אליהו תשט"ו<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר (בס"ז) דהתהוות צורת החומר בכל נברא הוא מחפץ ורצון הוי', וחומר הנברא נתהווה מדבר הוי'. דבאם ההתהוות כולו היה מרצון הוי' – העולם היה בטל במציאות, דהיה נרגש בו שכל ענינו הוא שעל ידו נשלם הרצון, ולכן נתהווה (החומר) גם מהדיבור, שהכוונה הוא שהעולם מצ"ע יהיה יש וע"י עבודה יומשך בו ביטול ועד להיות דירה לו ית' (ע"י שנתהווה גם מהרצון שנמשך בהדיבור).

ומבאר (בס"ט), שע"פ המובא לעיל במאמר שבצורת הנברא יש שני ענינים – צורת החומר, והצורה האמיתית שהיא הנפש, וצורת החומר הוא כלי לצורת הנפש, י"ל דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון, ומזה מובן, דזה שהחיות האלקי מתלבש בכל נברא ומחי' אותו כפי ענינו, שזה מורה שהנבראים תופסים מקום לגבי' (כנ"ל סעיף ג), הוא [לא מפני שהנבראים מצד עצמם תופסים מקום לגבי', שהרי ענין ההתהוות שמהרצון הוא שעל ידם נשלם הרצון (כנ"ל סעיף ח), אלא] מפני שכך עלה ברצונו ית' שיהי' תפיסת מקום להנבראים, ולכן הוא מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו".

והיינו, דאף שבפשטות חיות הנבראים הוא מזה שאלקות מתלבש בפנימיותם להחיותם (ועוד יותר מהתהוות הנבראים, כמבואר לעיל במאמר סעי' ה-ו), כמו נשמה בגוף שהנשמה נעשית התוכן והמהות דהגוף, וזה הרי מורה שהנברא תופס מקום לגבי החיות – הנה באמת זה רק הציור החיצוני, שעלה ברצונו שיהיה תפיסת מקום לנבראים, ולא שהם מצ"ע באמת תופסים מקום, ואין כאן אלא הרצון העליון שלגביו אין תפיסת מקום לשום דבר ח"ו, אלא דרצונו הוא שיתגלה באופן כזה ובציור שהנבראים תופסים מקום.

וממשיך בסעי' י': "ויש לומר, שעד"ז הוא בכללות הענין דדעת תחתון, שיש בו שני אופנים. שהדיעה שלמטה יש הוא לפי שלגבי דרגא זו המטה מצד עצמו הוא מציאות (והביטול שלו הוא רק ביטול היש). ושהדיעה שלמטה יש הוא בכדי שיהי'

(1) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' צט ואילך.

גילוי הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ. ומהחילוקים בין שני האופנים הוא, דכאופן הא' שהמטה מצד עצמו הוא מציאות, דעת תחתון ודעת עליון הם שתי דיעות הפכיים בעצם מהותם. דדעת תחתון הוא שהמטה הוא יש ודעת עליון הוא שהמטה הוא אין. ובאופן הב' שהדיעה שלמטה יש הוא בכדי שיהי' גילוי הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ, ההפכיות דשתי הדיעות הוא רק בהציור שלהם, אבל בעצם מהותם הם ענין אחד. דענינם של שתי הדיעות הוא גילוי הענינים שבאוא"ס, אלא שדעת עליון הוא הגילוי דלמטה עד אין תכלית, ודעת תחתון הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ".

והיינו, דמחדש כאן רבינו הבנה חדשה בהאמת דדעת תחתון, שבעצם אינו אלא גילוי אוא"ס כמו דעת עליון ואין עוד מלבדו, ורק שד"ת הוא גילוי הענין דלמעלה עד אין קץ שבאוא"ס, ולכן מצטייר בהדיעה שלמטה יש ולמעלה אין. אבל האמת דדיעה זו גופא הוא שאינו אלא לגלות השלימות דאוא"ס, ולא שבאמת למטה יש, עיי"ש.

והנה לכאורה יש כאן מקום לבאר לפי חידוש רבינו, מהו הענין הראשון בד"ת שהוא הפירוש הפשוט, האם אינו אמת ואינו אלא לגבי הנבראים, או שגם לפי חידוש רבינו יש אמת גם בדעה זו.

ובפרט שמבואר בדא"ח שד"ת (בפרטיות) מתחיל גם באלקות גופא באצי', ואפי' באור הקו<sup>2</sup>, ומשמע שכן צ"ל מצד אמיתית המדריגות דסדר ההשתלשלות, שיהיה צמצום ויומשך הקו מאוא"ס ויהיה סדר השתלשלות העולמות בסדר מסויים. שכל זה שייך ומתאים לכאו' עם הפירוש הראשון דד"ת שלמטה יש ולמעלה אין, בכל מקום לפי ענינו.

ובאמת גם מלשון המאמר כאן דבד"ת יש שני ענינים, אכן משמע ששניהם קיימים בבת אחת.

ובסגנון אחר, הנה מבואר בדא"ח עה"פ כי א-ל דעות הוי' ששני הדיעות הם אמת, וזה מבואר בכמה אופנים אם זה קאי על ד"ת דאלקות בההארה אלקית שבא להוות העולמות, ומבואר אפי' שזה קאי על דעת הנבראים (ראה בפרטיות בספר הערכים ח"ט עמ' שז ואילך), ובמאמר שלנו בא ביאור חדש שהאמת של ד"ת בפנימיותו הוא אחד עם ד"ע.

ויש לעיין בהתאמת ביאור זה עם המבואר במאמרים האחרים באופן האמת דד"ת.

## ב.

ואולי יש לבאר זה, ובהקדים דבד"ה ברוך שעשה ניסים<sup>3</sup> (שבהמשך למאמר זה) מביא (בס"ו) המבואר במאמר זה, וז"ל: "ויובן בהקדים המובא לעיל (בד"ה פתח אלי') דשתי הדעות (דעת עליון ודעת תחתון) הם אמת, כי שתיהם יש להם שרש בעצמות אוא"ס. דזה שאוא"ס הוא (בגילוי) למטה מטה עד אין תכלית הוא השרש דדעת עליון שלמטה אין, וזה שאוא"ס הוא (בהעלם) למעלה מעלה עד אין קץ הוא השרש דדעת תחתון שלמטה יש. ונתבאר שם, דזה שגם דעת תחתון הוא אמת לפי שיש לו שרש בעצמות אוא"ס, הוא, לפי שהדיעה שלמטה יש היא (לא שלגבי דרגא זו המטה מצד עצמו הוא מציאות, אלא) בכדי שיהי' הגילוי דלמעלה מעלה עד אין קץ. וזהו שהשלימות דדעת תחתון היא ע"י שמאיר בו הגילוי דדעת עליון, כי בחיצוניות נראה שהדיעה דלמטה יש הוא שהמטה מצד עצמו הוא מציאות, וע"י החיבור שלו עם דעת עליון מתגלה שענינו (בפנימיות) הוא הגילוי דלמעלה עד אין קץ".

דנתוסף כאן הלשון "פנימיות וחיצוניות" על הלשון "ב' ענינים" שבד"ה פתח אליהו.

(ועיי"ש שמוסיף שעד"ז הוא בנוגע לד"ע, שיש איך שהוא נראה בחיצוניות, וע"י שמתחבר עם ד"ת מתגלה פנימיותו, עיי"ש).

דלכאורה הפירוש בחיצוניות ופנימיות, היינו שהוא החיצוניות דפנימיות זו. וכמו משל ונמשל, שהמשל הוא חיצוניות הנמשל שנשתלשל ממנו, כלומר איך שהפנימיות מתבטא בעולם נמוך יותר שנעשה לבוש לגילוי העליון, דאף שהעליון כמו שהוא במקומו הוא מופשט מצויר וביטוי זה, והתחתון מצ"ע הנה בחיצוניות נראה שהוא נבדל מהעליון ומוגדר בהגדרתו מבלי שיהיה שייך לפשיטות ורוחניות העליון, הנה באמיתית הענין, הנה המשל דעולם התחתון משתלשל מהעליון ומבטא ומביא את רוחניות העליון בצויר נמוך יותר דהתחתון, דגם שם, בתוך עולם התחתון דהמשל, יאיר אור העליון דהנמשל, ואז נראה שהמשל הוא הוא חיצוניותו והשתלשלותו דהעליון, ומתאחדים כאחד כגוף לנשמה.

ולפ"ז, אולי הפירוש במאמר שלנו שבד"ת יש שני ענינים, היינו שהענין הראשון כפי שהוא בפשטות, שנראה שמצד אלוקות (וכ"ש בהרגש הנבראים) ההרגש הוא דלמטה יש, הנה הרגש זה כפי שהוא בפשטות ובחיצוניות אינו אלא לבוש

השתלשלות מענינו הפנימי והאמיתי (והוא ענין הב') דד"ת, שהרגש זה דלמטה יש הוא בכדי שיהי' גילוי הענין דאוא"ס שלמעלה מעלה עד אין קץ.

כלומר, דבאם הי' נרגש בגלוי מלכתחילה בהשתלשלות ובהתהוות דהכל אינו אלא דאוא"ס למעלה עד אין קץ, אז לא הי' גדר "חיצוניות", כלומר סדר השתלשלות והתהוות, והי' ע"ד התהוות ד"כל אשר חפץ עשה" המבואר בס"ז מבלי ההתלבשות ד"דבר הוי' שמים נעשו".

ורק עי"ז שיש סדר השתלשלות, ע"י שנרגש בכל דבר ענינו ויחסו (שהוא ע"י תוכן הענין דדיבור ומלכות, וכמו"כ למעלה יותר ההשתלשלות דאור הקו ממל' דא"ס) – נעשה יחס להרגש דלמטה יש (חיצוניות דד"ת), ואז ע"י העבודה בו (דחיבור ד"ע וד"ת) מתגלה אמיתית ענינו ופנימיותו גופא דהרגש וגדר זה דלמטה יש, דכל מהות ציור זה הוא לבוש שעל ידו גופא מתגלה הפנימיות דאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ.

ובסגנון אחר, שהכוונה הוא שיהי' עולם שיהי' נרגש בו ענין הא' דד"ת שיהי' יחס אמיתי למציאות העולמות, ושם גופא יתגלה אמיתית ענינו גופא שהוא ענין הב'.

### ג.

ואולי יש לבאר זה, ע"פ המבואר בדא"ח<sup>4</sup> שהטעם מה שנבראו העלמות בדרך השתלשלות, דקודם הי' הצמצום ונמשך הקו ונתלבש בע"ס להוות עולמות בי"ע, דלכאורה מדוע לא נברא עוה"ז מעצמותו ית' בלי האמצעות דסדר השתלשלות.

ומבואר בזה, "הענין שמד"ע הוא כל יכול אמנם לא רצה לעשות בנבראים מה שהוא לאדם בלתי אפשרי, ועשה הנבראים לפ"ע שלהם".

ולכאורה הפירוש הוא, שהכוונה הי' שיהי' נתינת מקום לשכל הנבראים, עד כמה שיוכלו להבין את התהוותם מאין ליש ואת האלקות המהווה אותם, דאז נשלם הכוונה שנבראו נבראים בהרגשת מציאותם דלמטה יש, וממציאותם גופא ע"י העבודה בו מלמטה למעלה בהתבוננות דאין דבר עושה את עצמו וכו' מתקרב הנברא למקורו – להאלקות המהווה ומחי' אותו. שכ"ז שייך רק עי"ז שהאלקות נתקרב כביכול להוות העולמות, שזהו תוכן ההתהוות ע"י האור וע"י הצמצום בו עד שנעשה מקור לעולמות, שכביכול נעשה שייכות פנימית בין האלקות והנבראים.

והנה, לכאורה זהו המבואר בדא"ח שהענין דד"ת (בדרך פרט) מתחיל כבר מאור הקו הנמשך לאחזה"צ, כי מאחר שכל ענין הצמצום באוא"ס הוא שהאלקות יתקרב

(4) ראה תורת שמואל תרל"א ח"א עמ' שב בשוה"ג ובהנסמן בהערות שם.

לתוך מציאות הנמצאים, הרי מובן שבאלקות גופא צ"ל הענין דלמטה יש, היינו שתופס מקום כביכול הענין דהתהוות העולמות (ששלימות האלקות הוא בענין הספירות והעולמות), ורק עי"ז נבראו נבראים בערך עצמי (ע"י שהאלקות מתקרב להוותם), ומצד זה גופא יכולים הם להתקרב לאלקות המח' ומהווה אותם.

ועד כדי כך נוגע הכוונה דסדר ההשתלשלות, דאפי' אחדות ה' באופן היחוד הכי נעלה, דיחו"ע (דהאופן הכי נעלה בזה הוא שבידיעתו ית' מתפשט בכל העולמות, וכולא קמיה כלא חשיב) – הנה לפעמים מבואר באופן שמתאים לגדרי סדר ההשתלשלות.

וכמבואר בד"ה למען דעת תשי"ג, דמבאר יחוד הוי' ואלוקים בכו"כ מדריגות, איך שהוא באצילות ולמעלה מאצילות, עי"ש. והיינו דבאצילות, דהאלקות כבר נתצמצם בצירור דאורות וכלים שנותן מקום לכמה גדרים (בתוך אלוקות גופא, היינו גדרים אלוקיים, אבל סו"ס גדרים) – הרי פירוש הוי' הוא האלוקים הוא שלמרות שאורות וכלים הם הפכיים מ"מ הם מתייחדים, ולא עוד אלא שהכלים ג"כ אינם מסתירים וסו"ס מתגלה בהם כל האור (כפי שמתגלה באצילות). אבל למעלה מאצילות הוא באופן נעלה יותר, כפי שהוא "בשמים ממעל", עי"ש בכ"מ לפי עניינו.

והיינו שגם באלקות הרי יש כוונה וסדר השתלשלות שכביכול מצטייר בגילויים וספירות, עד שנעשה כביכול קירוב ויחס לעולמות בי"ע, וזהו שאף שבכללות אצי' הוא ד"ע, אמנם זהו לגבי עולמות בי"ע, אבל בפרטיות גם אצילות הוא ד"ת שלמטה יש ולמעלה אין, שזהו הצירור והלבוש בתוך האלוקות גופא שלמטה יש. וכמו"כ בעולמות בי"ע, כשאומרים "למטה יש", הרי מבואר בדא"ח שלא דוקא הכוונה ב"למטה יש" שכאן נמצא כאן ה' מציאות העולמות, אלא שאפי' ע"י עבודה בקירוב לאלקות סו"ס עצם הרגשת היש הוא בפשיטות ואלקות הוא "אין", היינו לא דבר לגבי מציאות הנבראים.

#### ד.

והנה מבואר בדא"ח<sup>5</sup>, שהכוונה הוא שגם האוא"ס שלמעלה מאצי' ועד לפני הצמצום יומשך ויתגלה בתוך מציאות העולמות, ועד לגילוי העצמות, וגם זה יהי' שייך ובפנימיות בתוך הנבראים גופא כלומר בשכלם ובהרגשתם וכו', וכמבואר בכ"מ<sup>6</sup> שע"י העבודה בהאור השייך לעולמות מזדככים וכו' עד שמתעלה שכל התלמיד להיות כשכל הרב.

(5) ראה ד"ה ונחה תשכ"ה ובהנסמן שם.

(6) עי' בד"ה וידעת תרנ"ז ובד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו.

וכמבואר בדא"ח, דכמו שבהתהוות עולמות ביי"ע ממל' דאצילות הרי הוי' הוא האלקים, שבאמת הצמצום אינו מסתיר ואמיתית חיות הנבראים הוא משם הוי', וטבע הוא באמת למע' מהטבע (וזה גופא מתגלה בשלבים, דקודם מבין שהגבורות דשם אלוקים הוא ג"כ חסד, דרק על ידם שייך שיהי' מציאות העולמות ויהי' מקצת שייכות לאלקות, ומזה עולה למעלה יותר וכו'), הנה כמו"כ למעלה יותר בהצמצום הראשון דבאמת אינו מעלים ח"ו, וכל ציור זה דסדר השתלשלות בתוך האלוקות גופא הרי באמיתית ענינו אינו אלא לבוש שיתגלה על ידו האמת לאמיתו דאלוקות שלמע' מכל צמצום, ועד כפי שהוא ביכולת העצמות, כמבואר במאמר סי"ב.

והנמצא מזה לסיכום, דאכן קיים (גם באמת מצד האלקות) שני ענינים בד"ת (וכן בד"ע כמבואר בד"ה ברוך שעשה ניסים), ענין הראשון בד"ת הוא החיצוניות והלבוש וההכשרה הנותן מקום להשלים בו ועל ידו הכוונה, דע"י עבודתנו יומשך ויתגלה בו פנימיות ענינו דד"ת, שהוא ית' למעלה מעלה עד אין קץ.

ומובן שכן הוא האמת מצדו ית', והוא האמת גם עכשיו בסדר השתלשלות שאין עוד מלבדו חוץ מעצמותו ית', אלא דרק עלה ברצונו ית' בסדר השתלשלות העולמות שיהי' סדר השתלשלות הנותן מקום בחיצוניות למציאות העולמות, וע"י עבודה בזיכוך הנבראים נעשים כלים להפנימיות, שיורגש בהם עצמם האמת והפנימיות, שכל מציאותם גם בחיצוניות אינה אלא יכולתו דעצמותו ית'.



## ב' דרגות באין

הרב נפתלי הערץ שי' פעוונזנער  
משפיע בישיבה

### א.

מבואר בחסידות<sup>1</sup> עה"פ "כי א-ל דעות הוי" שישנם ב' דעות, דעת עליון ודעת תחתון. שהם ב' אופנים בביטול הנבראים, דמצד דעת עליון למעלה יש ולמטה אין, ומצד דעת תחתון למטה יש ולמעלה אין.

והיינו, שהביטול של הנבראים וסדר ההשתלשלות ה"ה מצד אופן השפעת החיות האלוקי להוות העולמות וכו', אשר חיות זה נקרא בשם "אין" אשר הוא הממוצע בין יש האמיתי ליש הנברא. אשר מצד החיות המתלבש בנברא להחיותו וכו' הביטול הוא באופן דביטול היש, דסוכ"ס יש מציאות של עולמות. וזהו ד"ת.

משא"כ מצד ההארה האלוקית טרם שנמשכה להוות הנבראים, הביטול הוא ביטול במציאות וכלא חשיב, וזהו ד"ע.

והנה מבואר בהמשך תער"ב (ח"ב ע' א'קנ, ובכ"מ) שישנו חילוק בין האין של יש האמיתי (למעלה יש ולמטה אין) לאין של היש המקבל (הנברא או הנאצל). שלגבי יש האמיתי הפירוש "אין" הוא אשר מצד דביקותו להעצם ה"ה מרגיש את עצמו כלא חשיב ממש, דהיינו לא רק שהמקור לא רואה אותו בתור מציאות אלא כך הוא גם מרגיש בעצמו, שהוא מרגיש כלא ממש. משא"כ האין של יש המקבל (נברא או נאצל), היינו שהיש המקבל קורא לו אין – בודאי אין הפירוש ב"אין" שהוא כלא ממש שהרי אדרבה, ה"ה מקורו של הנברא וא"א לומר שהנברא קורא לו שהוא כלא ממש, אלא הפירוש אין הוא שאינו מושג, עיי"ש באריכות<sup>2</sup>.

ולכאו' י"ל שב' פירושים אלו ב"אין" מתאימים להב' מדריגות בענין הסתימות (כמבואר באמרי בינה שער התפילין פרק קמ"ב): הא' מה שסתום לגמרי דלא ידוע גם לעצמו, והב' מה שסתום לגבי המקבלים.

ויתכן לומר, שבאמת זה שלפעמים "אין" הוא גם לגבי עצמו ולפעמים נקרא כן רק לגבי הזולת, דהיינו שאינו מושג (ועד"ז הב' ענינים בסתימות) מתאים לעניניהם.

(1) ראה בארוכה בספר הערכים ח"ט ערך אחדות ה' (1) ס"ח ואילך.  
(2) וראה גם בד"ה בסוכות תשבו תרצ"ד סט"ו (נדפס בסה"מ תשי"א עמ' 51) ובד"ה שמע"צ תשט"ו.



שהרי מכיוון שההארה האלוקית המתלבשת להחיות העולמות הוי כעין אמצעי להבריאה – לכן מתאים לקראותו על שם היחס של המקבלים ממנו, שאינו מושג כלפיהם (או שהוא סתום לגבי המקבלים). משא"כ האין של יש האמיתי שאינו משתייך לשום דבר, וכלפיו אין עולמות – א"א לתאר אותו מצד וכלפי העולמות, אלא כפי ענינו בפני עצמו, מה שהוא באמת "אין" (שהוא באמת סתום).

## ב.

והנה מצאנו עד"ז בכללות ב' פירושים ב"הוא" לשון נסתר, אשר בסידור עם דא"ח ד"ה ברוך שאמר (לט, ג ואילך) מבואר אשר ענין ברוך "הוא" קאי על ח"ס אשר מהותו לא מתגלה למקבלים (ועיין המשך תער"ב ח"ג ע' א'תלו שמאריך לבאר עד"ז). ומבאר עוד דקאי על סוכ"ע, דהגם שהוא מחיה את העולמות ואדרבה זהו עיקר החיות, מ"מ הרי זה בהעלם וכו', עיי"ש.

ולאידך, בביאור ענין "אתה הוא הוי' לבדך" מצאנו ש"הוא" קאי על עצם האור שלמעלה מגילוי גם לעצמו, דהיינו העלם בעצם (עיין בסה"מ עזר"ת ע' קיז, סה"מ קונטרסים ח"ב ע' רצו, המשך תער"ב ח"ג ע' א'רפב ובח"ב ע' תרנד וע' תרסב).

והיה נראה לומר שב' פירושים אלו מתאימים לב' עניינים הנ"ל באין. ובמיוחד ע"ד המבואר בהמשך תער"ב ח"ב ע' א'קמט, שלאופן (ושיטה) הא' עצם האור שאינו נמשך וכו' הוא האין של יש האמיתי, ובחי' התפשטות האור הוא בחי' האין של היש המתהווה מאחר שיש לו שייכות אל העולמות.

## ג.

והנה, בד"ה אתה הראת תשל"ז<sup>3</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין "אתה" ל"הוא", וז"ל: "שבהחילוק שבין אתה לשון נוכח (גילוי) והוא לשון נסתר (העלם), שני פירושים. שאתה הוא למטה מהוא דהוא לשון נסתר הוא האור שלמעלה מגילוי [דבכללות הוא אור הסובב שהשפעתו בעולמות אינה בגילוי אלא בהסתר והעלם] ואתה לשון נוכח (גילוי) הוא אור הממלא שהוא בגילוי בעולמות. ואתה הוא למעלה מהוא. כידוע בענין אתה הוא הוי' לבדך, שהוא קאי על האור שלמעלה מגילוי, ואתה הוא העצמות, שהוא בכל מקום בהתגלות, דשם שמים שגור בפי כל".

ויש לעיין האם נמנו כאן ג' או ד' עניינים. שהרי בפירוש עניין "הוא" לשון נסתר ואור שלמעלה מגילוי (בפשטות) אפשר להסביר כנ"ל בשני אופנים: א. אור

שלמעלה מגילוי בעולמות דהיינו אור הסובב כל עלמין. ב. עצם האור שאין ענינו גילוי.

ולהעיר מהמבואר בכמה מקומות בענין "היה הוא ושמו בלבד" (נסמן בספר הערכים ערך אוא"ס (ה) הע' 172 ובמילואים שם) שאין הכוונה ש"הוא" עניינו עצם האור אלא אור הסובב, יעוי"ש).

ובפשטות היה אפשר לומר שכמו שיש שתי פירושים ב"אתה" – בהתאם לכך יש חילוק ב"הוא", היינו שיש שתי פירושים (דרגות) ב"הוא", ולכן בדרגה הראשונה הוא אומר בסוגריים שזה קאי על אור הסובב, ולא עצם האור. משא"כ ב"הוא" השני הוא כלל לא מזכיר את אור הסובב כי הוא מדבר על עצם האור ממש.

וההסברה בזה, בהקדים שבפשטות הטעם לכך שאור הסובב אינו מאיר בעולמות הוא מכיוון שהעולמות אינם כלים לכזה אור נעלה ובלתי מוגבל. דהעולמות נבראו באופן שהם מרגישים עצמם ליש ודבר נפרד, ואילו היה מאיר בהם גילוי אור הסובב – הם היו מתבטלים לגמרי מחמת גילוי האלוקות. אז באמת אור הסובב עצמו מצדו כן צריך להאיר בעולמות רק שהעולמות הם אינם כלים אליו.

ובעומק יותר, יש לבאר ע"פ המבואר בהמשך תער"ב (ד"ה ועתה ישראל תער"ב ואילך) שענינו של אור הסובב הוא "לגלות עצמותו". שבניגוד לאור הממלא שענינו להאיר בעולמות, שעז"נ "מלא כל הארץ כבודו" דהיינו שכבוד ה' – הארה אלוקית – מתלבשת בעולמות להחיותם וכו', בנוגע לאור הסובב נאמר "את השמים ואת הארץ אני מלא" היינו שלגביו אין שום נתינת מקום לעולמות כיון שענינו הוא לגלות את הפשיטות של אלוקות ומופרך שיש מציאות בלעדו ית'.

שעפ"ז מובן שגם זה שסובב הוא עיקר החיות לעולמות כמ"ש בתניא פמ"ח, אינו באופן שהוא בערך לעולמות ובגילוי בהם, אלא באופן שהעולמות אינם אלא מצד רצונו ית' אשר ענין הרצון אינו מהות לעצמו כלל וכל ענינו הוא לגלות את עצמותו, ולכן השפעתו בעולם הוא באופן נעלם.

המורם מהנ"ל, שאור הסובב ענינו הוא גילוי אבל לא באופן השייך לעולמות.

וענין עצם האור, הוא שהוא מובדל מכל ענין הגילוי, גם לעצמו. וזה שהוא לא מאיר בעולמות הוא לא מפני שאינו נותן מקום לעולמות, אלא מפני שאין ענינו גילוי.

והיה אפשר לומר שב' עניינים אלו הם שני דרגות ואופנים ב"הוא". שביחס לאור הממלא נחשב אור הסובב, אור שלמעלה מגילוי. ובענין הפי' ש"אתה" קאי על העצמות נוקט עיקר הענין של העלם ו"לשון נסתר" שאינו העלם מפני הזולת אלא הרי זה בהעלם בעצמותו שאין ענינו גילוי – עצם האור שלפני הצמצום.

(וכנזכר לעיל מב' בחינות אין: אין של יש הנברא ואין של יש האמיתי).

#### ד.

אמנם, באמת נראה מפשטות הלשון "אור שלמעלה מגילוי" – שהכוונה בזה היא לאור שאין ענינו גילוי כלל, שהוא עצם האור כנ"ל.

ועפ"ז יוצא שרק ב"אתה" יש באמת שתי פירושים משא"כ ב"הוא" מוזכר כאן רק ענין אחד – עצם האור שלמעלה משייכות לגילוי גם לעצמו.

וזה שרבינו מזכיר בחצאי ריבוע את הדרגא של אור הסובב, ובלשונו הק': "דבכללות הוא אור הסובב שהשפעתו בעולמות אינה בגילוי אלא בהסתר והעלם", י"ל שהכוונה בזה אינו אלא "דבכללות הוא אור הסובב". אבל בפרטיות יותר יש חילוק ביניהם שבנוגע לאור הסובב מכיוון שענינו גילוי אלא שאינו שייך לעולמות, אופן ההעלם שלו (שלכן הוא שייך לעניין "הוא" שהוא לשון נסתר) אינו העלם מצ"ע ממש, ודלא כעצם האור שכנ"ל ההעלם של עצם האור הרי זה ענינו ולא ביחס לזולת בלבד.

והנה, יש להוסיף בדרך אפשר שמוכן מכאן עומק חדש בעניין הסובב. שלמרות שבחיצוניות ה"ה שייך לגילוי, עכ"פ בנוגע לעצמו, וענינו לגלות את עצמותו, אבל מזה שכ"ק אדמו"ר מסביר שזה שהשפעתו בעולם הוא באופן של העלם והסתר הוא מפני ששייך בכללות עכ"פ לעניין עצם האור שהוא למעלה מגילוי, מתחדש כאן הבנה חדשה בעניין אור הסובב – שבפנימיותו הר"ז לגמרי למעלה מגילוי גם לעצמו.

אשר עד"ז הוא גם בב' עניני אין של יש הנברא ויש האמיתי.

ולמרות שביארנו לעיל שהם ב' מדריגות, מ"מ בדרך כלל בדרושי רבותינו נשיאנו<sup>4</sup> מבארים בתור הו"א שישנו אין אחד, דהיינו "יש, אין, יש", ורק אחר שקו"ט מוכיחים שישנו ב' עניני אין כנ"ל.

ויובן זה ע"פ מ"ש בהמשך תער"ב (ח"ב ע' א'קמז), ועד"ז בד"ה שמע"צ תשט"ו, שבפנימיות הרי הם אין אחד, ובפרטיות נחלק לשנים.

ואולי יש לומר הפירוש בזה, שהרי בפנימיות גם אלקות השייך לעולמות ואין של יש הנברא אינו אלא אלקות, האין של יש האמיתי, וא"כ גם אצלו אין מציאות חוץ ממנו, והגדרתו האמיתי אינו ביחס ליש המהווה וכו' (דהיינו שאינו מושג לגביו וכו') אלא הרי"ז אין וכלא חשיב ממש.

וע"פ הנ"ל אולי י"ל שכ"ה הכוונה גם בד"ה אתה הראת הנ"ל, שבפנימיות ענין הסוכ"ע הוא לא גילוי אלא למעלה מגילוי, מפני שאין מציאות חוץ ממנו ית'.

ולהעיר מהלשון בד"ה באתי לגני תש"כ<sup>5</sup> (השייך לשנה זו) "עד לסובב האמיתי – עצמות ומהות". שמוזה מובן שמה שסובב נק' סובב והעלם אינו רק העלם לגבי העולמות או אפי' סתום בעצם – עצם האור, אלא סובב הרי"ז שם משותף גם להעלם וסתימות שלמעלה מגדר סתים וגליא – עצמות ומהות.



## שייכות א"א ואור הסובב לעולמות

הרב נפתלי הערץ שי' פעוונזנער<sup>1</sup>  
משפיע בישיבה

### א.

בד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו<sup>2</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר ב' דרגות בכללות הגילוי אלקות בעולמות: צדקה ועשירות. צדקה היינו האור ששייך לעולמות ולפ"ע העולמות, ולכן כשהוא מאיר בהם אין זה שמאיר בהם אור שלמעלה מערכם כ"א זה אור ששייך אליהם, וע"ד "מילוי החסרון". משא"כ עשירות היינו שנמשך אור כזה שבאי"ע לעולם ולמעלה משייכות לעולם, ולכן ה"ז כעשירות ודבר נוסף על גדר העולם מצד עצמו.

ובהתאם לכך ישנו גם חילוק באופן פעולת האור בעולם. דכשנמשך אור שבבחי' צדקה, היינו שהעולם תופס מקום לגביו, א"כ לגבי האור הזה יש מציאות של עולם הזקוק לבירור ולכן האור צריך להמשך למקום הקליפות ודווקא כשהוא נרגש שם הוא יכול לברר את הניצוצות קדושה שנפלו שם, וזהו הנקרא בירור בדרך מלחמה.

משא"כ כשנמשך האור שבבחי' עשירות, שלגביו העולמות אינם תופסים מקום כלל – א"כ הוא אינו צריך להתעסק עם העולם בשביל לברר אותו, אלא שהוא מאיר כפי שהוא במקומו ובדרך ממילא זה פועל בעולם. וזה נקרא בירור בדרך מנוחה. עיי"ש בארוכה.

ובס"ט כותב רבינו, וז"ל: "ויש לומר בעומק יותר, דגם כשהבירור הוא באופן שהמברר הוא במקומו אלא שהוא בדרגא כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגבי, הביטול דהמנגד אינו ביטול בתכלית. ועפ"ז יש להוסיף ביאור בזה שמשמע בהמאמר דזה ששלמה הי' איש מנוחה הוא מפני שבימיו הוה קיימא סיהרא באשלמותא, עשירות שלמעלה ממילוי החסרון, כי אמיתית הענין דמנוחה [ושלום] הוא כשהמנגד מתבטל בתכלית, ובכדי שהמנגד יתבטל בתכלית הוא ע"י המשכת ענין העשירות, או א"ס שלמעלה משייכות לעולמות, עתיק. דבאור השייך לעולמות, כולל גם אור הסובב, כתר, כיון שאור זה נותן מקום לעולמות, עולם מלשון העלם והסתר –

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נכתב ע"י א' השומעים.

(2) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' קטז ואילך.

הביטול דהמנגדים שבעולם ע"י גילוי אור זה אינו ביטול בתכלית. וזה ששלמה הי' איש מנוחה ושלום הי' בימיו הוא מפני שבימיו היתה המשכת בחי' עתיק, עשירות".

והנקודה בזה בקצרה הוא, דרבינו מבאר דאמיתית העשירות הוא אור כזה שאין לו שום שייכות כלל לעולמות, שהעולמות אינם תופסים אצלו מקום כלל. ולכן אפי' אם הוא לא יוצא להלחם בפועל עם האויב, מ"מ אם העולמות תופסים אצלו מקום ה"ז כבר מראה על איזו שהיא שייכות לעולמות שלכן ה"ז בכלל צדקה ואי"ז עשירות. ובספי' – היינו אור הסובב, אריך – שגם הוא בכלל האור השייך לעולמות כי העולמות תופסים אצלו מקום, ולכן אמיתית הענין דעשירות הוא בעתיק, פנימיות הכתר.

## ב.

ולכאורה יש להבין, דהנה מבואר בחסידות שאריך הוא ענין הרצון. ומבואר, שהחילוק בין אריך לשאר הספי' הוא בדוגמת החילוק בין הרצון והכוחות כפי שהם בנפש האדם. שכל הכוחות הם מציאות שמחוץ להנפש, היינו שיש מציאות קיימת של שכל ומדות וכו'. משא"כ הרצון הוא רק גילוי הנפש, שהנפש עצמה נמשכת לדבר מסויים – אך זה עדיין הנפש עצמה, היינו שאין כאן מציאות שמחוץ לנפש<sup>3</sup>. והיינו שכשהנפש משכילה ענין מסויים – אז נרגש בו גדרים של שכל וכדו', משא"כ כשהיא רוצה דבר מסויים אז נרגש בו שכל עניינו הוא שבזה נשלם רצון הנפש, ולא מציאות הדבר מצד עצמו.

ועד"ז הוא החילוק שבין אריך לשאר הספי', דשאר הספי' הם בערך העולמות, שהעולמות תופסים מקום לגבם, משא"כ אריך הנה זה רק גילוי העצם, ואינו בבחי' מציאות עדיין.

וא"כ צלה"ב, מה הכוונה שהעולמות תופסים מקום לגבי אריך, לגבי רצון, הרי לגבי הרצון אין שום מציאות שמחוץ להעצם, דהוא רק גילוי העצם, ומה ההבנה שהוא בכלל האור השייך לעולמות?

ליתר הסברה: לעיל בסעי' ה' מבאר רבינו את הדרגא דצדקה, שהיא נקראת ג"כ מילוי החסרון. ומבאר רבינו הטעם לזה, ע"פ הביאור בפס' "את עשית את השמים גו'", ד"את" כתיב חסר ה', ומבואר בחסידות דהכוונה לה' פרצופים דמלכות שנחסרו ממנה לצורך התהוות העולמות. וה' פרצופים אלו היינו כתר, חכמה, בינה, ז"א

ומלכות. היינו שגם אריך נחשב בכלל האור השייך לעולמות מכיוון שהוא שורש ומקור הנאצלים.

ולכאו' גם כאן יש להבין מדוע נחשב אריך בכלל האור השייך לעולמות, היינו מילוי החסרון, אם כנ"ל שהוא רק גילוי העצם?

אמנם כאן יש לבאר, שהכוונה היא מכיוון שסוכ"ס החיות דהעולמות נלקח ושורשו הוא מאריך אם כן לגבי העולמות הרי הוא בכלל האור השייך לעולמות. היינו, שכפי שהעולמות מסתכלים על אריך הוא חלק מהאור הנצרך לצורך התהוותם.

ביאור הדברים, הנה מובא בחסידות<sup>4</sup> דאור הסובב ואור הממלא הוא בדוגמת חי בעצם וחי להחיות. דבחיות הנפש יש שני דרגות, יש מה שהוא נמשך באופן פנימי בגוף להחיותו לפי ערכו שזהו רק הארת הנפש, ויש את הנפש כפי שהיא למעלה מהתלבשותה בגוף, היינו קודם שהיא מתצמצמת בגוף להחיותו. ומבואר, דהכח לבחי' חי להחיות היינו להחיות את הגוף - ה"ז בכח החי בעצם דווקא, (ובל' החסידות: "חי בעצם חי להחיות"). שהרי כדי שהארת הנפש לא רק יגלה חיות אלוקי, אלא גם יפעל שהגוף עצמו יהיה חי - הרי זה מצד הדביקות בהחי בעצם.

ועד"ז הוא בענין אריך ושאר הספי'. דשאר הספי' שהם החיות לעולמות - חי להחיות - הם צריכים להכח דחי בעצם, היינו, שהכח להחיות את העולמות הוא דווקא בכח אריך. וא"כ א"ש שזה נכלל בהאור השייך לעולמות, כי הוא בכלל מילוי החסרון.

## ג.

אמנם, כל זה הוא לגבי המבואר בסעי' ה' שאריך והרצון לעולמות נחשב שהוא שייך לעולמות. ועפ"ז מובן שאופן הבירור שעל ידו אין זה בדרך מנוחה ממש אלא ע"י התעסקות כו', שהרי מכיון שעל ידו נהיה התהוות ה"ה תופסים מקום לגביה.

אך עדיין צלה"ב בהוספת רבינו בסעי' ט' שגם כשאריך אינו נמשך בהתהוות אלא כמו שהוא מצד עצמו - עדיין יש לעולם תפיסת מקום, שכאמור לעיל לכאורה אינו מובן.

(4) בהבא לקמן ראה בארוכה בד"ה תפלה למשה תשכ"ט ס"ב וס"ח (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' לח ואילך).

להבהרת הדברים, מבואר בחסידות<sup>5</sup> שיש שני דרגות ברצון – רצון פרטי וכח הרצון. רצון פרטי היינו שנמשך בפועל רצון לדבר מסויים, לעשות איזה דבר ע"י הכוחות שלו, דמכיוון שזה כבר בציור שהוא נמשך לעשות משהו – הרי זה מורה שיש לו איזה שייכות לכוחות. אמנם למעלה מזה הוא הרצון עצמו כמו שהוא למעלה מהרצון לעשות, היינו עצם כח הרצון.

ועפ"י<sup>6</sup> היה אפשר לומר, שבשלמא לגבי הרצון פרטי מובן שיש לו שייכות לעולמות והם תופסים מקום אצלו וכו'. אמנם לגבי כח הרצון מובן שא"א לומר שיש לו איזו שהיא תפיסת מקום אצלו. וכאן הרי מדובר לגבי עצם כח הרצון, דהרי בסעי' זה רבינו מדבר על כזו דרגא שאינה נמשכת החוצה אלא נשארת במקומה, דהיינו עצם כח הרצון שאינו נמשך ואעפ"כ אומר רבינו שגם לגבי אור זה העולמות תופסים מקום?

#### ד.

וי"ל הביאור בזה, דבאמת מצינו דוגמת זה במקום אחר. דהנה, בכלל מבואר בחסידות<sup>6</sup> בענין ד"ע וד"ת שגם הרצון, אריך, הוא האין של ד"ע. היינו מכיוון שהעולמות אינם תופסים מקום אצלו, מה שנרגש אצלו הוא לא המציאות של העולמות כ"א האלקות ולכן ה"ז בכלל ד"ע.

אמנם, בהמשך תער"ב ח"ב ע' א'קמט כותב אדנ"ע, וז"ל: "וזהו ג"כ ב' בחי' אין, דעצם האור הוא בחי' האין של יש האמיתי, ובחי' התפשטות הוא בחי' האין של יש המתהווה מאחר שיש לו שייכות אל העולמות כו' (ובפרטיות יש גם באור זה חילוקי מדרי' כנ"ל)".

היינו שגם כללות ענין הסובב, גם לפני הצמצום, הוא בכלל האין של היש הנאצל. ולכאור' גם כאן יש להקשות כנ"ל, מדוע הוי סובב בכלל האין של היש הנאצל, והרי כל מה שנרגש אצלו הוא רק לגלות עצמותו?

אך לכאורה הביאור בזה הוא, שלמרות שהאופן איך שסובב מסתכל על העולמות אינו בערך כלל ואינו דומה לכפי שהעולמות מרגישים את עצמם, מ"מ יש איזה צד השווה ביניהם, דסוכ"ס גם סובב מסכים שיש עולם. ביאור הדברים, דהרי העולמות מרגישים את עצמם ליש ודבר נפרד וכו', ואפי' הביטול שלהם הוא רק ביטול היש,

(5) ראה המשך תרס"ו ע' שעג ואילך. וראה גם ד"ה בחודש השלישי תשכ"ט ס"ח (סה"מ מלוקט ח"ג ע' שג).

(6) ראה שם ע' רצו ואילך.



דהיינו שיש להם מציאות רק שכל ענינה הוא מצד אלקות. משא"כ מצד הסובב שמתהווים ממנו העולמות מושלל מציאותם – ביטול במציאות.

מ"מ למרות שמצד הסובב העולמות בטלים במציאות ואין להם תפיסת מקום בתור "יש" ו"דבר", מ"מ יש תפיסת מקום בדרך שלילה עכ"פ, דהיינו שגם סובב מסכים שישנו מציאות שה"ה בטל במציאות.

ע"ד המבואר בשיחת ש"פ נצבים ה'תשמ"ט<sup>7</sup>, וזלה"ק: "גם שלילת המציאות שייכת לגדר המציאות, שלכן יש צורך בשלילת המציאות, משא"כ בענין שלא שייך לגדר המציאות כלל לא שייך אפילו השלילה דמציאות. וע"ד מש"כ רבינו הזקן בתניא – "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשי' גשמית הנתפסת בידים".

ועד"ז אולי יש לומר בעניננו שהבירור ע"י אריך גם כמו שהוא למעלה מענין ההשפעה בעולם ואדרבה שולל מציאות העולם, מ"מ גם אז אינו בדרך מנוחה ממש שהרי בסופו של דבר גם לגביו יש עולם ומנגד, שהרי בזה ששולל מציאותם מראה שישנו ערך מסויים ביניהם, ומורם מהנ"ל שגם אריך ה"ה בערך להעולם.

היינו שסוכ"ס הרי מצד שניהם יש מציאות של עולמות. אמנם זה מכיוון והסתכלות אחרת לגמרי, ולכן בדקות זה נקרא שהעולמות תופסים אצלו מקום.

משא"כ למעלה מהרצון וסובב, עתיק – הנה מצד דרגא זו אין כל מושג של עולמות כלל, היינו שמצד דרגא זו מה שמחוייב הוא לא שיורגש בעולמות שהם רק מילוי רצונו ית', כ"א שאין עולמות כלל. ולכן כשמדובר על ד"ע וד"ת הנה בכללות אריך הוא בכלל ד"ע, אמנם בדקות גם אריך הוא בכלל ד"ת.



## בענין נשים בת"ת

הרב יוסף יצחק שי' קלמנסון  
ראש ישיבה גדולה ליובאוויטש, ניו הייווען  
ומח"ס "רשימות שיעורים"

### א.

קידושין דף כ"ט ע"ב: "ללמדו תורה וכו' אייהי מגלן דלא מיחייבא דכתיב ולימדתם ולמדתם כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד, ואייהי מגלן דלא מיחייבא למילף נפשה דכתיב ולימדתם ולמדתם כל שאחרים מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו וכו'", יעוי"ש.

ופסק כן הרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת ה"א דנשים פטורות מת"ת.

ובהל' י"ג שם כתב: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש מפני שלא נצטוות, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואעפ"י שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד והן מוציאין דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות", יעוי"ש.

### ב.

ועייין בפרישה לטור יו"ד סימן רמו או"ק טו בד"ה מפני שרוב נשים אין דעתן מכוונת וכו' שכתב: "אבל אם למדה לעצמה אנו רואין שיצאה מהרוב ולכך כתב לעיל שיש לה שכר, ורצונו לומר אם למדה התורה על מכונה שאינה מוציאה לדברי הבאי, אבל האב אינו רשאי ללמדה דדילמא תוציא דבריה לדברי הבאי כי הוא אינו יודע מה שבלבה", יעוי"ש.

ומתבאר מדברי הפרישה בזה דעל האב אסרו חז"ל ללמוד תורה לבתו לפי שרוב נשים אינן מכוונות להתלמד ומוציאין ד"ת לדברי הבאי וכו', ואמרו דכל הלומד תורה לבתו כאילו מלמדה תפלות, היינו דהפקיעו בה מהלימוד מצות ת"ת דלא נחשב ללימוד תורה אלא כאילו מלמדה תפלות. ומ"ש הרמב"ם דאשה שלמדה תורה יש לה שכר וכו' דמיקיימא בזה מצות ת"ת אע"פ שאינה מצווה, מיירי בלמדה בעצמה על מכונה שאינה מוציאה לדברי הבאי דבזה חשיבא שפיר ללימוד התורה ומקבלת שכר וכו' וכו"ל בדברי הרמב"ם, וחז"ל אסרו על האב ללמד משום הא דרוב נשים וכו' ואינו יודע מה שבלבה, דלכן אסרו חז"ל להאב ללמוד תורה לבתו מפני שאפשר שהיא

מהרוב וכו' ובוזה הפקיעו ג"כ מהלימוד מצות ת"ת דהו"ל כמלמדה תפלות וכנ"ל בדברי הפרישה.

ג.

וכתב הרמב"ם דבד"א בתורה שבע"פ, דבוזה איכא חששא דמוציאות ד"ת לדברי הבאי ובה אמרו חז"ל דנחשב כמלמדה תפלות, משא"כ בתורה שבכתב לא החשיבוה כמלמדה תפלות, אלא דמ"מ אסור לכתחלה ללמדה אפילו תורה שבכתב.

ולכאורה היינו משום גזירה דשמא ילמדה ג"כ תורה שבע"פ<sup>1</sup> דלכן אסרו ללמדה כל התורה אפילו שבכתב, וזהו רק לענין לימוד האב לבתו דבוזה גזרו על הגברא האב שלא ילמדה כלל תורה משום גזירה וכו' משא"כ לענין דינא דכתפלות לא גזרו אלא כשמלמדה תורה שבע"פ, דבוזה איכא משום מוציאות לדברי הבאי דמשו"ז הוא דהחשיבוה כדברי תפלות כיון דאינה מכוונת להתלמד וכו' [דהוא דין גם בהחפצא דהלימוד דהפקיעו ממנה דינא דלימוד התורה והחשיבוה כדברי תפלות], משא"כ בתורה שבכתב דליכא בזה משום דמוציאות לדברי הבאי לא אמרו בזה דנחשב כדברי תפלות, אלא דמ"מ גזרו בזה ג"כ שלא ילמדה משום גזירה דתורה שבע"פ וכנ"ל.

ונפק"מ לענין אם תקבל שכר על הלימוד, דבתורה שבע"פ דהחשיבוה כדברי תפלות אינה מקבלת ג"כ שכר וכנ"ל, משא"כ בתורה שבכתב תקבל שכר על הלימוד כמי שאינו מצווה ועושה, וכמ"ש הרמב"ם בריש ההלכה וכנ"ל<sup>2</sup>.

ד.

ויעויין בב"ח על הטור שם בד"ה ומה שמחלק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, שכתב: "הוא מדדרש ראב"ע בפ"ק דחגיגה (דף ג' ע"א) הקהל את העם האנשים והנשים והטף (פ' וילך פרק ל"א פי"ב) אם האנשים באו ללמוד והנשים באו לשמוע הטף למה באו, אלמא דמצוה מוטלת על הנשים לשמוע תורה שבכתב כדי שידעו לקיים המצוה, א"כ בעל כרחך דרבי אליעזר דקאמר כאילו מלמדה תפלות בתורה שבע"פ קאמר".

ובד"ה והא דכתב הרב דתורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה כתב: "נראה שהוציא זה מלשון ראב"ע דקאמר אם אנשים באים ללמוד והנשים באים לשמוע ולא

(1) וכמ"ש במעשה רוקח על הרמב"ם שם, [וראה בספר המפתח [פרנקל] בהספרים שצויינו שם].

(2) ולפי"ז הי' א"ל דמ"ש הרמב"ם בתחלת ההלכה דמקבלת שכר וכו' הוא במלמדה תורה שבכתב, אכן פשטות דברי הרמב"ם מתבאר דאירי בכל לימוד התורה, וטעמא הוא משום דבלומדת בעצמה ליכא בזה משום איסורא וכמ"ש בפרישה דהאיסור הוא רק על אביה או על מישהו אחר דמלמדה, [וראה להלן בסי' הבא].

אמר אם האנשים והנשים באים לשמוע וללמוד, אלמא דלכתחלה לא ילמדו לנשים כמו לאנשים לימוד דרך קבע אלא שמיעה גרידא לפי שעה מצוה היא כמו בפ' הקהל כדי שידעו לקיים המצות, אבל לימוד דרך קבע לכתחלה לא, ומיהו אם מלמדה אינה כמלמדה תפלות דאי הוה תפלות אפילו שמיעה דרך עראי נמי הוה אסור ולא היה מצוה להקהיל גם הנשים, מיהו במצות הצריכות לאשה חייבת ללמוד ולכן הנשים מברכות ברכות התורה בכל יום כמו"ש באו"ח סי' מ"ז (ס"ד), "יעוי"ש בב"ח.

ומבואר בדברי הב"ח דמקור דעת הרמב"ם לחלק בזה בין בתורה שבכתב לתורה שבע"פ הוא ממצות הקהל דקאמר ראב"ע דהאנשים באים ללמוד והנשים לשמוע דמזה מוכח דבתורה שבכתב ליכא משום כמלמדה דברי תפלות דא"כ הי' אסור גם בשמיעה לנשים דהו"ל כדברי תפלות, וע"כ צ"ל דבתורה שבכתב ליכא משום הא דהויא כדברי תפלות, ומ"מ לכתחלה אסור ללמדם מדקאמר בזה ראב"ע לישנא דנשים באים לשמוע, דהיינו רק בדרך עראי ולא בדרך קבע ללמוד [וטעמא בזה הוא משום גזירה דתורה שבע"פ וכנ"ל, וזהו רק בללמוד דבזה גזרו אטו ללמוד בתורה שבע"פ משא"כ בלשמוע לא גזרו שמיעה אטו לימוד דהו"ב ענינים, אכן לענין דברי תפלות ליכא נפק"מ בין ללמוד ולשמוע דמ"מ אי חשבינהו כדברי תפלות הי' צ"ל אסור בלשמוע, וכמ"ש הב"ח כנ"ל].

## ה.

ושוב כתב הב"ח דמיהו במצות הצריכות לאשה חייבת ללמוד וכו' וכנ"ל, והנראה מבואר בדברי הב"ח דאיכא ג' דינים לאשה בת"ת, דמצות הצריכות לאשה הן חייבות ללמוד ובזה בודאי דלא אמרו דלא ילמד תורה לבתו, דהרי היא חייבת בהת"ת בזה ובודאי דילמדה אבי' [וליכא בזה משום הא דאין דעתן מכוונת להתלמד וכו', כיון דמחויבות בהמצות ונוגע להן בודאי יכוונו להלימוד וכדברי היום יום מאדמו"ר מהר"ש בזה<sup>3</sup>]. ובשאר ד"ת ישנן ב' דינים, לימוד בתושבע"פ דבזה אמרו דהו"ל כמלמדה תפלות משום דמוציאהו לדברי הבאי וכו', ובזה אסור ללמדה ואינה מקבלת שכר ע"ז דהו"ל כמלמדה תפלות, ובתורה שבכתב ליכא משום מלמדה תפלות דמש"ה באות לשמוע בהקהל, ומ"מ לכתחלה אסור ללמדה משום גזירה דתורה שבע"פ וכנ"ל.

(3) וז"ל שם בהיום יום ע' פ"ו: "אאזמו"ר [אדמו"ר מהר"ש] אמר – ביחס להתבוננות בהעמקת הדעת בענין קשה ההשגה: אם הענין נוגע אזי מבינים ומשיגים בכי טוב, וראי' מן התורה בדיני נשים וכו' וטענותיהן שיכולות לטעון, ומדברים בזה תנאים ואמוראים והגאונים שכולם הם בעלי השכלה מופלגה, והתורה היא תורת אמת, והלא האשה אינה בערך לטעון טענות אלו, אבל האמת הוא, דכאשר נוגע הנה גם חלושי הדעת ממציאיים שכליים עמוקים", יעוי"ש.

ולפי"ז צ"ל דמ"ש הב"ח קודם שם דהא דבתורה שבכתב ליכא משום כמלמדה דברי תפלות נלמד מהא דבאות לשמוע "כדי שידעו לקיים המצות" – אין הכונה להמצות שמחוייבות בהן, דהנך מצות הרי מותר ללמדן לכתחלה דהן מחוייבות ללמדן, וכמ"ש הב"ח בסופו וכו"ל, וע"כ דהכונה בלידע איך לקיים המצוה קאי על כל המצות אפילו שאינן מחוייבות בהן, דמ"מ הרי הוּו בגדר מצות גם לגביהן וכשמקיימין אותן מקבלים שכר וכמ"ש הרמב"ם, ולזה הן צריכות לידע איך לקיימן.

ועד"ז צ"ל דהוא הכוונה בדברי התוס' בסוטה דף כ"א ע"ב בד"ה בן עזאי וכו' במ"ש: "ונראה דפי' דמצוה לשמוע הנשים [גבי הקהל] כדי שידעו לקיים מצוה"<sup>4</sup>, דהיינו כל המצות לאו דוקא המצות דמחוייבות בהן, דמשו"ז באין לשמוע בהקהל כדי שידעו לקיים המצות שקורא המלך וכו' וכו"ל בביאור דברי הב"ח.

## ו.

וראיתי בביאורי הגר"א יו"ד סימן רמו או"ק כו על מ"ש הרמ"א שם דמ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה [וכמ"ש הב"ח כנ"ל], וז"ל הגר"א שם: "ומ"מ כו' ממ"ש נשים באות כו' וע' תוס' בסוטה שם ב' ד"ה בן עזאי כו' ונראה כו'", יעוי"ש בביאור הגר"א.

וכפה"נ מפרש הגר"א בדברי התוס' דכוונתן דהנשים באות לשמוע בהקהל הוא כדי לקיים המצות שמחוייבות בהן, ולכן כתב דמזה הוא המקור לדברי הרמ"א דהנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, דהוא מהא דהיו באות לשמוע בהקהל וכו"ל.

ותמוה דהרי בהקהל המלך קורא לאו דוקא המצות שהנשים מחוייבות בהן, דהרי קורא פ' שמע ופ' והי' אם שמוע וכו' דמיירו במצות ק"ש ובמצות ת"ת דהנשים פטורות מהן, ואיך אפשר לומר דמה שבאות לשמוע הוא רק משום המצות דמחוייבות בהן<sup>5</sup>.

---

(4) ומדוייק הוא בדברי התוס' שלא כתבו המצות דמחוייבות בהן אלא כתבו סתמא "לקיים מצוה" והיינו כל המצוה, ועד"ז הוא בב"ח שם כדי שידעו לקיים "המצוה" "המצות" ולא כתב המחוייבות בהן והיינו משום דקאי על כל המצוה שקורא המלך אפילו המצות דפטורין מהן וכמוש"נ בפנים. (5) ולכאורה הי' א"ל דטעמא דהן באות הוא כדי לשמוע המצות דמחוייבות בהן ושוב הן שומעות את כל הקריאה, ולא גזרו בזה על שמיעה דשאר המצות משום גזירה דלימוד תורה שבע"פ כיון דהוא ממילא וכו', דאילו לא הי' מחוייבות ללמוד המצות שמחוייבות בהן לא היו צריכין לבוא כלל כיון דלכתחלה אסור ללמדן אפילו בתורה שבכתב, ורק דכיון דמחוייבות ללמוד המצות דמחוייבות בהן לכן הן באות ושוב לא גזרו בהן גם על שמיעת שאר הד"ת שבכתב, אכן אכתי יקשה למה קאמר שבאות לשמוע ולא ללמוד וכו' וכמו שהקשינו להלן בפנים.

וכן קשה דא"כ למה באות לשמוע ולא ללמוד [דמזה למד הב"ח דגם בתורה שבכתב לא ילמדן לכתחלה, ולדעת הגר"א דבאות לשמוע משום ההלכות דמחוייבות להן הרי חייבין גם ללומדן ולא רק לשמוע וא"כ מ"ט מחלק בזה באב"א דהאנשים באים ללמוד והנשים לשמוע וכו' וכנ"ל בב"ח, ודברי הגר"א בזה צע"ג.

## ז.

ונראה דיתכן לומר בישוב דעת הגר"א בזה, ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר<sup>6</sup> בגדר מצות הקהל מיוסד על דברי הרמב"ם בזה שענינה לעורר את ישראל ליראת השם ושמירת המצוות וכו', ושטעם זה נצטוו בה בסוף ארבעים שנה סמוך ולפני כניסתם לארץ, וז"ל שם הנוגע לענינו: "ויש לומר בזה בהקדם דברי הרמב"ם בנוגע למצות הקהל "חייבין להכיין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל".

"ועפ"ז מובן הטעם שנאמרה המצוה בסוף ארבעים שנה סמוך ולפני כניסתם לארץ, ולא ביחד עם שאר מצוות התורה (התלויות בארץ) – כי שאני מצוה זו בגדרה משאר מצות התלויות בארץ: בשאר מצות אלו, התנאי בהם דכניסה לארץ הוא רק תנאי במקום וזמן חיובן (שאינן חייבים בהם במדבר כ"א בכניסתם לארץ וכו'): משא"כ מצות הקהל, הרי זה שחיובה הוא בארץ דוקא, הוא חלק מעצם המצוה, דכאשר יוצאים בני"מ מדבר סיני – המקום שבו קבלו את התורה מפי הגבורה למקום אחר ושונה בתכלית: וכן עוברים מנשיאות משה (שקבל התורה מפי הגבורה) לנשיאות יהושע, צריך להיות אצלם (מזמן לזמן) מעין המעמד שניתנה בו בסיני "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך" לחזקם ולזרזם במצוות התורה.

"ועפ"ז י"ל (מעין זה) גם במצות כתיבת ס"ת, שמפורש בה "כתבו – מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני", והובא להלכה ברמב"ם במצות כתיבת ס"ת, כי זהו (תוכן) מצות כתיבת ס"ת בשלימותה, שגם אלו שלא היו בגופם בהר סיני בעת קבלת התורה, יהי' אצלם מעין קבלת התורה, ולכן נאמרה מצוה זו בסמיכות ליציאתם מן המדבר ומנשיאות משה.

"ויש לבאר הטעם שישנם שתי מצות כדי שיהי' תמיד מעין קבלת התורה בסיני:

(6) בלקו"ש חלק ל"ד שיחת וילך ע' 187 ואילך יעו"י"ש באריכות.

"במ"ת בהר סיני היו (בכללות) שני דברים: א) קבלת התורה בענינה (לימודה),  
ב) קבלת מצות.

"וי"ל ששתי המצוות הנ"ל הן כנגד שני ענינים אלו: מצות הקהל ענינה – קבלת  
מצוות התורה, ומצות כתיבת ספר תורה – היא (בעיקר) בשביל לימוד התורה.

"וכמפורש בכתוב שתוכן מצות הקהל הוא "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את  
ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת ובניהם אשר לא ידעו ישמעו  
ולמדו ליראה את ה"א כל הימים גו'" – היינו שעיקר ההדגשה היא על יראת ה'  
המביאה לידי עשיית המצות: משא"כ מצות כתיבת ס"ת תוכנה הוא "ועתה כתבו גו'  
ולמדה את בני" שימה בפיהם", שתכלית הכתיבה היא – הלימוד.

"וחילוק זה בין שתי מצוות אלו – מצינו גם בהלכה, ועד שיש מזה נפק"מ למעשה:

"במצות וענין הקהל כתב הרמב"ם מ"ע להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף  
כו' ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזרות אותן במצות ומחזקות ידיהם  
בדת האמת" והיינו שכל המעמד הגדול והקדוש הזה אינו (כ"כ) בשביל לימוד התורה  
(לימוד פרשיות אלו), אלא בשביל החיזוק והזירוז בקיום המצות.

"וי"ל שזהו הטעם למ"ש הרמב"ם בהמשך הענין, שהכל (גם אלו שאינם מכירים  
כו') "חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה . . אפילו  
חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה כו' ומי שאינו  
יכול לשמוע כו' שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת כו' מפי הגבורה שומעה"  
– כי אין התכלית – הלימוד, אלא קבלת עול מצות.

"וגם זה שמצות כתיבת ס"ת תכליתה הלימוד – נוגע לדינא וכמ"ש הרא"ש...",  
יעוי"ש באריכות [וראה שם להלן בשיחת חג הסוכות ע' 212 שביאר שם דלשיטת  
הרמב"ם ענינה זו של המצוה, שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של  
המצוה וכו' אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה, כלומר שגדר מצות הקהל אינו  
מוגבל בפעולת ההקהלה והקריאה ש(רק) תכליתם חיזוק הדת אלא ש"חיזוק דת  
האמת" הוא עצם המצוה גופא, יעוי"ש בדבריו הנפלאים איך שדייק כן מדברי  
הרמב"ם בזה, יעוי"ש באריכות].

## ח.

ומתבאר בדבריו הק' דיסוד מצות הקהל וקריאת הפרשיות וכו' הוא לעורר יראת  
השם המביאה לידי קיום המצות וכו', ולפי"ז יש לבאר דברי הגר"א דהנשים באות  
בזה לשמוע כדי לקיים המצות דמחוייבות, דהקשינו ע"ז והרי קוראין גם המצות  
דק"ש ות"ת דפטורין מהן וכנ"ל, והיינו דקריאת כל הפרשיות בזה הוא כדי לעוררן

ליראת השם וכו' דבזה הנשים מחוייבות, ולכן הן באות משום לתא דקיום מצוותן דנכלל בזה יראת השם כדי לקיים המצות דבזה גם הנשים מצוות, וכן מיושב בזה הא דקאמר הנשים לשמוע ולא ללמוד, דעיקר מצות הקהל הוא שישמעו קריאת הפרשיות דעי"ז הן באות ליראת השם לקיים מצותיו וכנ"ל בלקו"ש שם, [והאנשים באים ג"כ ללמוד פרטי המצות בזה דמצוות במצות לימוד התורה ללמוד פרטי כל המצות וכו', משא"כ הנשים באות בעיקר לשמוע להתעורר ליראת השם לקיים מצותיו וכו' וכנ"ל] ומיושב בזה דעת הגר"א לפי יסוד דברי רבינו וכמושנ"ת.





## שיטת אדה"ז בענין הנ"ל

הרב יוסף יצחק שי' קלמנסון  
ראש ישיבה גדולה ליובאוויטש, ניו הייווען  
ומח"ס "רשימות שיעורים"

### א.

ברמב"ם פ"א מהל' ת"ת הל' י"ג כתב: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר וכו' צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד והן מוציאים דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבע"פ אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות", ע"כ.

וצ"ב דכיון שכתב הרמב"ם דבתורה שבכתב ליכא משום הא דכמלמדה תפלות א"כ מ"ט מ"מ אסור ללמדה לכתחלה, ומהו דינא דלכתחלה ודיעבד בזה, וצ"ע.

עוד צ"ב, דמדברי הרמב"ם משמע דמפרש הא דתפלות דהוא דברי הבאי שכתב "מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד והן מוציאות ד"ת לדברי הבאי וכו'", והוא דלא כפירש"י "כאלו מלמדה זנות וכו'", ובגמרא שם: "אמר ר' אבהו מ"ט דר"א דכתיב אני חכמה שכנתי ערמה כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסת בו ערמומית וכו'", ופי' רש"י: "שהאשה מבינה מתוכה ערמומית ועושה דברים של זנות בהצנע", וכמו שהביא בלח"מ שם דהרמב"ם מחולק בה עם פירש"י, ולשיטת הרמב"ם צ"ב הא דמביא בגמרא בזה מענין ערמומית וכו', ויעוי"ש בלח"מ מ"ש בזה, וצ"ע.

עוד צ"ב חלוקת ההלכות בזה, דברמב"ם הוצאת פרנקל מתחיל הלכה מ"אמרו חכמים כל המלמד וכו'", דהל' ג' גומרת בהא דלפי עניות דעתן, ושוב מתחיל הלכה חדשה "אמרו חכמים וכו'", יעוי"ש.

וצ"ב סדר החלוקה בזה, דלכאורה הא דאמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות הו"ל להביא בההלכה הקודמת, בהמשך לזה ד"צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב נשים אין דעתן מכוונת וכו'", דבהמשך לזה הו"ל להביא הא דהלומד בתו תורה כאילו למדה תפלות, דהם דברי הבאי לשיטתו וכמ"ש הלח"מ, ושוב ה"ל לכתוב הא דבד"א בתורה שבע"פ משא"כ בתורה שבכתב וכו', וצ"ע.

## ב.

והנראה לומר בזה ע"פ המתבאר בשו"ע אדה"ז פרק א מהל' ת"ת בהלכה יד, שכתב שם: "ואעפ"י שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות ד"ת לדברי הבאי לפי עניות דעתן, ואם מלמדה תורה שבע"פ הרי"ז כאילו מלמדה תפלות מפני שעל ידי זה נכנס בה ערמומית", יעוי"ש.

דמתבאר דהא דמפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות ד"ת לדברי הבאי וכו', והא דהרי זה כאילו מלמדה תפלות מפני שע"ז נכנס בה ערמומית – שני ענינים נינהו, דהא שאין דעתן מכוונת להתלמד וכו' הוא גם בתורה שבכתב דזה הוי חסרון משום לתא דהלימוד דאינן מתכוונות להתלמד וכו', והוא גם בתורה שבכתב, והא דהו"ל כאילו מלמדה תפלות משום לתא דערמומיות זהו רק בתורה שבע"פ דיש בזה סברות עמוקות וכו' ושקו"ט וכו' ובזה הוא דנכנס בה ערמומית ותעשה מעשים בהצנע וכו', וכמו שפירש"י ז"ל, משא"כ בתורה שבכתב שלא נכנס בה ערמומית אלא דמ"מ אין דעתן מכוונת להתלמד וכו', ומש"ה דלכתחלה לא ילמדה אפילו תורה שבכתב משום חסרון דעתן להתלמד וכו', אבל בלמדה ליכא משום דכאילו למדה תפלות דזהו רק כשנכנס בה ערמומית ותעשה מעשיה בהצנע וכו', וזהו רק בתורה שבע"פ וכנ"ל.

## ג.

ועפ"י מבואר ג"כ סדר חלוקת ההלכה ברמב"ם כנ"ל, והוא דמה ש"צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד וכו'" הביא בהל' י"ג, וזהו גם בתורה שבכתב וכנ"ל, ושוב כתב עוד הלכה ד"אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות וכו'", ובזה הויא טעמא משום לתא דערמומית, וכדמתבאר בגמרא שם מהקרא דשכנתי ערמה וכו', ובזה הוא דכתב הרמב"ם ד"בד"א בתורה שבע"פ משא"כ בתורה שבכתב וכו'" דטעמא דמשום ערמומית הוא רק בתורה שבע"פ וכנ"ל, ולכן הוא דחלקם הרמב"ם לתרתי להשמיענו דהחילוק בין תורה שבע"פ לתורה שבכתב הוא רק בדינא ד"כאילו מלמדה תפלות וכו'", משא"כ בהא דצו חכמים שלא ילמד את בתו תורה משום דאין דעתן מכוונת להתלמד וכו' שבהלכה הקודמת – בזה אין נפק"מ בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ וכנ"ל.

## ד.

ומפרש הרמב"ם בדברי ר"א בהמשנה שם דכל המלמד בתו תורה וכו' איכלל תרווייהו, דקאמר סתמא "תורה" דהכוונה בין תורה שבכתב ובין תורה שבע"פ.

ובהמשנה שם פי' הרמב"ם בפיה"מ טעמא דמשום דמוציאות לדברי הבאי וכו', דמ"ש אין ללמדה אפילו תורה שבכתב, ובגמרא שם דמביאה הגמרא בזה מהא דשכנת ערמה וכו' הוא לתורה שבע"פ, ונפק"מ דמשום הא דאין מכוונות להתלמד וכו' צוו רק שלא ילמדה הוא דין דלכתחלה אבל בדיעבד אילו למדה חשיבא לימוד התורה ומקבלת שכר, משא"כ בתורה שבע"פ דהו"ל כמלמדה תפלות משום לתא דערמומית בזה לא חשיבא ללימוד התורה, דהפקיעו בזה מהלימוד מצות ת"ת ואינה מקבלת שכר ע"ז דהו"ל כאילו למדה תפלות וכו', כן נראה לכאורה לפרש דברי הרמב"ם לפי המתבאר בדברי אדה"ז בזה, וכמשנ"ת.

ה.

ויעויין בירושלמי סוטה פ"ג ה"ד והובא בתוס' סוטה שם דף כ"א ע"ב בד"ה בן עזאי שכתבו: "ירושלמי דבן עזאי דלא כראב"ע דדריש הקהל את העם האנשים והנשים והטף אנשים בא ללמוד נשים לשמוע כו' [דמבואר דהנשים בא רק לשמוע ולא ללמוד דלא כבן עזאי דאמר דחייב אדם ללמוד את בתו תורה], מטרונה 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 לא להשיבה דבר אחד מן התורה אבדת ממני ג' מאות כור מעשר בכל שנה א"ל ישרפו ד"ת ואל ימסרו ד"ת לנשים", יעוי"ש.

והנה ר"א אמר בזה משום דאין חכמה לאשה אלא בפלך, ולא א"ל משום הא דהמלמד תורה לנשים כאילו מלמדה תפלות, וי"ל דמהך ירושלמי הוא מקור דעת הרמב"ם דהם ב' דברים, משום חסרון דעתן להתלמד וכו' וזהו גם בתורה שבכתב, דבירושלמי שם הרי איירי בתורה שבכתב דקריאת הפרשיות שבהקהל הווי מתורה שבכתב ומ"מ אמר דנשים באות לשמוע ולא ללמוד, וכן העובדא בהמטרונה הי' בתורה שבכתב ומ"מ לא רצה ללמדה, ובזה הוויא טעמא משום חסרון דעתן להתלמד וכנ"ל, ודברי ר"א בהמשנה סוטה דהו"ל כמלמדה תפלות הוא משום לתא דערמומית וזהו רק בתורה שבע"פ.

ומזה למד הרמב"ם הנך ב' הלכות, דההלכה שכתב בהל' י"ג הוא מהירושלמי והוא גם בתורה שבכתב וכנ"ל, וההלכה האחרת שאח"כ מקורה הוא מדברי ר"א שבמשנה בסוטה שם ובזה הוא רק בתורה שבע"פ דטעמא משום שנכנסה בה ערמומית וזהו רק בתורה שבע"פ וכנ"ל, [ולפי"ז צ"ל דהרמב"ם בספר היד שם אינו מפרש בזה בהמשנה דסוטה כמ"ש בפיה"מ שם, דחזר בו בספר היד ומפרש בדברי ר"א משום לתא דערמומית וכמו שפירש"ז ז"ל, ודבריו בהל' י"ג שם מקורו מהירושלמי וכנ"ל].

## ו.

ומה מאד שמחתי כשמצאתי לאח"ז בליקוטים משניות מסכת סוטה שביכין ובועז משם ש"ל שכתב לבאר שם ג"כ החילוק שבין בתורה שבע"פ לתורה שבכתב, דבתורה שבע"פ אמרינן דהו"ל כמלמדה תפלות ומשום לתא דערמומית משא"כ בתורה שבכתב ליכא משום הא, ומ"מ אסור ללמדה מפני שהאשה אינה יכולה לישב בלא תפלות וכו', יעויי"ש שכתב לבאר דבזה נחלקו ר"א ור"י בהמשנה שם, ור"א קאמר מטעמא דתפלות שהוא רק בתורה שבע"פ ור"י מוסיף דאפילו בתורה שבכתב לא ילמדה, יעויי"ש בדבריו [והוא לכאורה דלא כמו שפי' הרמב"ם בפיה"מ שם בדברי ר"א], ועכ"פ יסוד החילוק בזה בין בתורה שבע"פ ובין בתורה שבכתב מתבאר בזה ע"ד המבואר בשו"ע אדה"ז וכמושנ"ת.

## ז.

והנה ברמב"ם שם בתחלת הל' י"ג כתב דאשה שלמדה תורה יש לה שכר וכו' ואח"כ כתב ואע"פ שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמוד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד וכו'. וצ"ב דכיון דאסרו חכמים ללמד תורה לנשים דהו"ל כאילו מלמדה תפלות וכו', א"כ מ"ט מקבלות שכר כשלמדו תורה.

ובפרישה מפרש דהאיסור הוא על האב שלא ללמדה מפני שרוב נשים וכו' אבל היא עצמה אם למדה התורה על מכוונה אנו רואים שיצאה מהרוב ומקבלת שכר, והובא לעיל בסימן הקודם. ובהערות וציונים לשו"ע אדה"ז שם מהרה"ג וכו' ר' מרדכי אשכנזי ז"ל כתב לדייק מדברי האגור שהובא בב"י סוף סימן מז ובא"ז שם סק"י (דנשים מברכות ברה"ת) דאע"פ שא"א בלימוד ולא עוד אלא שכל המלמד בתו וכו', ושם הרי מיירי דמברכת על לימוד שמעצמה, משמע שאין חילוק ולעולם צו חכמים וכו'.

וכן כתב להוכיח שם מלקוטי שיחות חלק י"ד שיחה ב' לפרשת האזינו (הערה 19) דמשמע דלא ס"ל לחלק בדעת רבינו בין מלמדה האב דצו חכמים לבין שלומדת בעצמה, וכן הביא שם מדברי המהרש"א בשבת דף ל"ג ע"ב בחדא"ג בד"ה נכרים יוכיחו וכו' דמתבאר ג"כ דלא מחלק בהכי יעויי"ש, וכן משמע מרהיטת דברי הרמב"ם בהל' י"ד שם שכתב "ואע"פ שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד וכו'" דמשמע דבאותו גוונא שצו חכמים וכו' אעפ"כ יש לה שכר. וצ"ב דאם צו חכמים שלא ילמדה מ"ט יש לה שכר על הלימוד, והרי אמרו דהו"ל כמלמדה תפלות וכנ"ל, וצ"ע.

## ח.

אכן למש"כ לבאר בדברי הרמב"ם דתרי הלכות ניהו, דמ"ש בהל' י"ד דאמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות וכו', ומ"ש בהל' י"ג דצו

חכמים שלא ללמדה מפני שאין דעתן מכוונת וכו' – תרי עניני נינהו, דמ"ש בהל' י"ג הוא משום חסרון דעתן ללמוד וכו' ומ"ש בהל' י"ד הוא משום לתא דערמומית וזה יביא שתקלקל מעשי' בהצנע וכו', וזהו רק בתושבע"פ ולא בתורה שבכתב וכמ"ש הרמב"ם בהל' י"ד שם, משא"כ המבואר בהל' י"ג הוא אפילו בתורה שבכתב שלא ילמדה משום חסרון דעתן בהלימוד אבל אין בזה משום הא דהו"ל כמלמדה תפלות דזהו משום לתא דערמומית וכנ"ל באריכות.

ולפי"ז י"ל דמ"ש הרמב"ם בהל' י"ג הוא במלמדה תורה שבכתב דבזה איכא רק משום חסרון דעתן בהלימוד וכו' ובזה כשלמדה מקבלת שכר, דליכא בזה הא דהחשיבוהו בזה כמלמדה תפלות כיון דאין בזה משום לתא דקלקול דמשום ערמומית וכו', ובזה הוא דכתב הרמב"ם דאעפ"י שיש לה שכר מ"מ צוו חכמים שלא ללמדה מפני שרוב הנשים דעתן קלות ואין דעתן מכוונת להתלמד וכו', דבזה הויא רק דין דלכתחלה דצוו חכמים שלא ללמדה וכו' אבל אין בזה משום הא דהו"ל כמלמדה תפלות וכו', דלכן יש לה שכר על הלימוד. ובהל' י"ד כתב דאמרו חכמים דכל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות ובד"א בתושבע"פ משא"כ בתורה שבכתב דלא הויא כמלמדה תפלות, אלא דמ"מ אין ללמדה לכתחלה מטעמא שכתב בהל' י"ג דזהו ג"כ בתורה שבכתב, ובזה הוא דמקבלת שכר דחשיבא ללימוד דאינו כמלמדה תפלות וכו', וכמשנ"ת.



## עני המהפך בחררה

הרב שלום שי' שפאלטר

ר"מ בישיבה, ראש המערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

### א.

קידושין דף נ"ט ע"א: "רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא אזל רבי אבא זבנה . . א"ל עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, א"ל נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עביד הכי א"ל לא הוה ידענא וכו", ע"ש.

וברש"י ד"ה עני המהפך בחררה כתב: "מחזור אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננו לו בעל הבית".

ובתוס' ד"ה עני הביאו דברי רש"י והקשו עליו "מהא דתנן בשנים אוחזין (ב"מ דף י' ע"א) ראה את המציאה ונפל לו עליה או שפירש טליתו עליה ובא אחר ונטלה האי היא שלו, וכן הא דקאמר התם מי שליקט מקצת פיאה ופירש טליתו עליה מעבירים אותו הימנה, ואמאי עני המהפך בחררה הוא". ולכן פירשו באופן אחר: "ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא כשרוצה בעני להרויח . . אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא יזכה בזאת לא ימצא אחרת".

ועיין ברא"ש<sup>1</sup> שהביא שיטת רש"י והביא ג"כ קושית התוס' (רק מפיאה ולא ממציאה – וכבר האריכו המפרשים בזה עי' בדבריהם), והביא שיטת ר"ת הנ"ל והוסיף: "ובכי האי גוונא אמרינן<sup>2</sup> גבי דינא דבר מצרא שתקנו במכר ולא במתנה" ע"ש. (וכן הוא בר"ן כאן, ומפרש יותר וז"ל: "דאלמא בכי הא ליכא משום ועשית הישר והטוב").

### ב.

והנה כבר האריכו (בראשונים, עי' ברמב"ן בב"ב<sup>3</sup> ובר"ן כאן, וגם) באחרונים לבאר מחלקותם של רש"י ותוס' אי דין עני המהפך בחררה הוא גם בהפקר (כרש"י) או רק היכא דרוצה להרויח, והביאו דברי העצמות יוסף שמבואר בדבריו לתרץ קושית

(1) סי' ב.

(2) ב"מ דף קח, ב.

(3) דף נד, ב ד"ה נכסי כותי.

התוס' על רש"י, די"ל דס"ל לרש"י דינא דמהפך בחררה הוי מדינא דיורד לאומנתו דמצי לעכובי עליו משום דאמר לי' קא פסקת לחיותא, ונחשב כאילו יש להראשון דין זכות בזה. ולכן ס"ל לרש"י דגם בהפקר יש דינא דמהפך בחררה (ועי' ברש"י ד"ה נקרא רשע שכתב "שיורד לחיי חבריו").

והנה יש לדקדק עוד בזה (ולא ראיתי מי שעמד בזה), למה הרא"ש (והר"ן) הביא להוכיח כשיטת התוס' מדינא דבר מצרא והתוס' בעצמו לא הביאו.

וגם למה באמת לא קשה מדינא דבר מצרא לרש"י, ובמה מחולקים הראשונים בזה.

### ג.

ונראה לומר בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק י"ט שיחה ג' לפרשת ואתחנן בדינא דבר מצרא:

דין בר מצרא חל בעיקרו על הלוקח, כמו שמובן מזה שכשהלוקח כבר קנה את השדה, מסלקין אותו הימנה מחמת "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", שמכיון שלדידי' אין חילוק כ"כ אם יקנה שדה זו או שדה שבמקום אחר, משא"כ לבר מצרא, לכן ישר וטוב שהבר מצרא יקנה השדה. וכן משמע ממ"ש בגמ' שאם "זבין לעכו"ם לית בה משום דינא דבר מצרא כו' עכו"ם ודאי לאו בר ועשית הישר והטוב הוא", והיינו שזהו דין על הלוקח, ולכן אינו חל כשזבין לעכו"ם.

אמנם גדר דין בר מצרא אפ"ל בשני אופנים: א) אי"ז אלא ענין של הנהגות ישרות וטובות. והיינו שלא חסר כלום בתוקף קנינו של הלוקח, אלא שחכמים חייבוהו להתנהג באופן ישר וטוב, ולכן עליו לתת (מה שקנה) לבר המצרא (ועד"ז בדינים אחרים של בר מצרא). ב) החיוב דועשית הישר והטוב פועל שהבר מצרא מקבל בעלות מסוימת על השדה. ולכן זה שעל הלוקח למכור את השדה לבר מצרא, אי"ז מחמת חיוב הנהגה טובה שעליו בלבד, אלא מחמת שהשדה יש לה שייכות לבר מצרא, ובלשון הנמוק"י<sup>5</sup>: "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

החילוק בין שני האופנים הוא: לאופן הראשון, שגדר דין בר מצרא הוא הנהגה טובה, הרי"ז דין על הלוקח, שהוא צריך להתנהג באופן ישר וטוב ולתת את השדה לבר מצרא (אלא שאם אינו רוצה - בי"ד מכריחים אותו). ולאופן השני שזהו דין בקנין הקרקע, הנה אע"פ ש"ועשית הישר והטוב" נאמר ללוקח, אבל הציווי (קיומו)

(4) ב"מ שם.

(5) ב"מ שם ד"ה והלכתא צריך למקנא מיני'.

בפועל) נוגע גם לבי"ד: מחמת: "ועשית הישר והטוב" נותנים חכמים לבר מצרא קצת קנין בגוף השדה ומחלישים את קנינו של הלוקח, וממילא על הלוקח להסתלק.

ועפ"ז י"ל שזו מחלוקת הראשונים, ומודגשת היא במיוחד בחילוקי דעות רש"י והרמב"ם: בטעם דין בר מצרא - מפני "ועשית הישר והטוב" - כתב רש"י: "דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקים" (ובהערה שם: וברא"ש ב"מ שם סו"ס כ: אף בזה שייך הישר והטוב כי ימצא להחזיק במקום אחר).

והרמב"ם<sup>7</sup> מבאר את הדין ואת טעמו: "יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו. . . ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק".

והיינו שלדעת רש"י הרי"ז הנהגה טובה (ובהערה שם: וראה לשון הרא"ש (שם סי' כג), וכיון שלא גילה ללוקח מיד שידע בקניי' שהוא חפץ שיעשה עמו טובה ויניח לו השדה), שאינה אלא ביחס ללוקח - "דבר שאי אתה נחסר כו' ולא תטריח על בן המצר כו', וכמו שרש"י מדגיש את זה להלן בסוגיא בדין "זבין לעכו"ם עכו"ם לאו בר ועשית וכו'" - "ואין לנו לומר על דינא דב"מ ועשית הישר והטוב אלא ללוקח כו' ללוקח נאמר משוך ידך ויקחנה זה".

אבל לדעת הרמב"ם אי"ז הנהגה טובה של הלוקח (לטובת בן המצר) בלבד, אלא נעשה הנהגה טובה בכלל, אמירת חכמים שכך טוב וישר (ומתחיל - ובעיקר - בנוגע לבן המיצר): "יש לחבירו כו' אמרו חכמים וכו'" טוב וישר הוא שיקנה וכו'", זהו ענין שהוא בעצם טוב וישר כו', וזה נפעל ע"י הכח שנתנו חכמים לבר מצרא קצת קנין בגוף השדה.

ועי' שם בהערה 16: "ואולי י"ל עוד נפק"מ: לדעת הרמב"ם חיוב "ועשית הישר והטוב" חל כשנעשה זה בר מצרא וא"כ זהו גם בנוגע להמוכר שהרי חסר גם בבעלות המוכר. . . משא"כ אם זהו רק דין של הנהגה טובה דלוקח הרי זה נעשה רק כאשר כבר קנאה הלוקח ואין שייכות להמוכר כמפורש בפרש"י שם ד"ה עכו"ם לאו בר כו'", ע"ש באריכות.

עד כאן תוכן ביאור רבינו בשיחה שם.

(6) שם קח, א ד"ה ועשית.  
(7) הלכות שכנים פי"ב ה"ה.



## ד.

והנה במס' ב"ב<sup>8</sup> איתא: "רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא, א"ל רב ספרא ברי' דרב ייבא לרבינא אמרי אינשי ארבעה לצלא, ארבעה לצללא".

ופי' רש"י: "וזה עני הוא וצריך לו השדה לפרנסה, וכשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דבר מצרא משום ועשית הישר והטוב, כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו".

ובתוס' שם<sup>9</sup> הקשו על דברי רש"י, דלפרש"י קשה הא "אין מרחמין בדין", ע"ש.

ובספר פני שלמה מתרץ קושית התוס' על רש"י (וכן איתא כבר בנמוק"י על אתר), דאין דין זה דומה לדינים אחרים דאמרינן בו שאין מרחמין בדין, דהא כל דינא דבר מצרא אינו אלא משום ועשית הישר והטוב, וא"כ במקום שהישר והטוב נוטה לצד אחר, הרי בשניהם יש ענין של ישר וטוב. ומכיון דרוניא כבר קנה את השדה אין מן הדין לסלק אותו אפי' מצד בר מצרא, וע"ש עוד.

אלא דעפ"ז צ"ע, דא"כ מהו סברת התוס' דהקשה כן על רש"י, ובמה מחולקים רש"י ותוס'.

ואולי י"ל לבאר מחלוקתם של רש"י והתוס', דמכיון דלרש"י אין לו להבר מצרא שום קנין בשדה המצרנות, וכל דין בר מצרא הוא רק מצד עשיית ישר וטוב, א"כ טען רב ספרא דמכיון דרוניא עני הוא הרי גם בזה יש ענין של עשיית הישר והטוב להשאיר השדה אצלו, ומכיון שעשיית הישר והטוב של בר מצרא אינו עושה שום קנין, הרי מכיון שרוניא כבר קנה את השדה יש לו לרבינא להשאיר את השדה אצל רוניא.

אולם התוס', י"ל דס"ל כשיטת הרמב"ם דבר מצרא יש לו קנין בשדה המצרנות, א"כ אע"פ שגם בזה יש ענין של עשיית הישר והטוב להשאיר את השדה להעני, הרי מ"מ מכיון שלהבר מצרא יש בו כבר קצת קנין ה"ה עדיף טפי מאשר רק ענין של עשיית ישר וטוב להעני. וא"כ מן הדין הרי רבינא עדיף טפי, ומה שרב ספרא אמר לרבינא להשאיר השדה אצל רוניא אי"ז מן הדין כ"א מצד רחמנות, ושפיר הקשו התוס' הרי אין מרחמין בדין, אולם לרש"י לשיטתו אין זה קושיא.

---

(8) דף ה, א.

(9) ד"ה ארבעה.

## ה.

ועפכ"ז יש לפרש מחלוקתם של הראשונים כאן בסוגיתנו, דלשיטת רש"י, מכיון דכנ"ל ס"ל דדין עני המהפך בחררה הוא מדין "יורד לחייו" ויש לו להעני כעין קצת זכות (קנין) בהדבר, א"כ אין לדין עני המהפך בחררה שום דמיון לדין בר מצרא, דלשיטת רש"י הוא רק מדין עשיית טוב וישיר ואין לו להבר מצרא שום זכות בהדבר. ועפ"ז אע"פ שדין בר מצרא לא חל על הפקר, דין עני המהפך בחררה חל גם בהפקר מכיון דכנ"ל לעני יש כבר זכות בהדבר, ולא קשה לרש"י מדין בר מצרא. ומתורץ הוכחת הרא"ש נגד שיטת רש"י מדין בר מצרא.

אמנם לפ"ז קשה עוד יותר למה התוס' לא הקשו מדין בר מצרא, דמכיון שכנ"ל דהתוס' ס"ל בבר מצרא כשיטת הרמב"ם דבר מצרא יש לו קנין בשדה המצרנות, ובדין עני המהפך בחררה משמע דס"ל להתוס' (דלא כרש"י דהוא מדין "יורד לחייו", אלא) דהוא רק דין עשיית ישר וטוב (וכדמשמע ממה שחילקו התוס' דין עני המהפך בחררה מדין מרחיקין מן הדג, דשם הוא משום שאומנתו בכך משא"כ בעני המהפך בחררה). א"כ יש להקשות מדין בר מצרא מק"ו, דאם בבר מצרא דיש לו בה כבר כעין בעלות אעפ"כ אין דין בר מצרא בהפקר, כ"ש בעני המהפך בחררה דאין בזה רק דין עשיית טוב וישיר, מכ"ש דלא צריך שיהא דין זה בהפקר, וקשה על רש"י (לפי שיטת התוס') דס"ל דגם בהפקר יש דין בר מצרא.

ולמה לא הביאו התוס' בקושייתם גם מדינא דבר מצרא (כשאר הראשונים).

## ו.

ואולי י"ל, דהרי מבואר בגמ' דבעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה נקרא רשע, ולשיטת רש"י כן הוא גם בחררה של הפקר, ומבואר בב"ח<sup>10</sup>: "והא דנקרא רשע לפי שיורד לחיי חבירו, ובפ"ק דקידושין<sup>11</sup>: "תניא הקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו", ופי' רש"י: "מותר לשנאותו אף למעט פרנסתו ולירד לאומנותו", א"כ בדין הוא שהיורד לחיי חבירו נקרא רשע כשם שהקורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו", ע"ש.

אמנם בדין בר מצרא לא מצינו בשום מקום (אפי' לשיטת (הרמב"ם ו) התוס') דנקרא רשע, אע"פ דמבואר בלקוטי שיחות חלק י"ח שיחה א' לחג השבועות (בהערה 11) ומובא בלקוטי שיחות חלק י"ט הנ"ל (בהערה 16) דלשיטת (הרמב"ם, ולהנ"ל גם לשיטת) התוס' יש על המוכר איסור דלפני עור.

10 חו"מ סי' רלז.

11 דף כח.

ולפ"ז מובן למה לא הקשו התוס' מדין בר מצרא על שיטת רש"י, דהרי כבר מצרא גם לשיטת התוס' דיש לו כבר איזה זכות בהדבר אעפ"כ אינו נקרא רשע, ומובן למה אין דין בר מצרא בהפקר, משא"כ בעני המהפך בחררה דנקרא רשע לשיטת רש"י י"ל דשייך האי דינא גם בחררה של הפקר.

ועדיין יש לעיין בזה.

ז.

והנה לפ"ז יש לעיין בשיטת הרא"ש, שהרי לפי המבואר בהשיחה בהערות ס"ל להרא"ש כשיטת רש"י דבר מצרא הוא רק דין הנהגה באופן דטוב וישר, ולפ"ז ישבנו דלא קשה על שיטת רש"י מדין בר מצרא, ולפ"ז גם להרא"ש לא קשה, ולמה הביא הרא"ש הך דינא דבר מצרא כחלק מקושיתו.

ובפשטות י"ל דהרי הרא"ש לא כתב כרש"י דבעני המהפך בחררה הוה כיווד לחייו, וא"כ גם בעני הוא רק דין הנהגה באופן טוב וישר, ושפיר קשה מדינא דבר מצרא דבהפקר לא אמרינן הנך דיני.

אמנם נראה דיש לומר בזה בעוד אופן.

ח.

דהנה, בלקו"ש שם ממשיך רבינו להביא הדין דתוס' שבת ויו"ט, דיש לבארו בב' אופנים ע"פ הנ"ל בגדר שכינות:

(א) דזמן תוס' שבת ויו"ט, כיון שהוא בשכינות לזמן דשבת ויו"ט הרי השכינות פועל על הזמן דתוס' שבת ויו"ט באופן חיצוני ולא שנעשה קדוש בקדושת שבת, ולכן חל על האדם חיוב ההכנה לשבת (והוא ע"ד שיטת רש"י בדינא דבר מצרא).

(ב) דגדר השכינות דזמן תוס' שבת ויו"ט להזמן דעצם שבת ויו"ט פועל שינוי במהות הזמן דתוס' שבת ויו"ט, ומקבל ונעשה קדוש מעצם קדושת שבת ויו"ט. ולכן להאופן הא' רק אסור על האדם לעשות מלאכה אבל אינו יכול לקדש ולקיים מצות סעודת שבת בהזמן דתוס' שבת ויו"ט, משא"כ לאופן הב' יכול לקדש ולאכול סעודת שבת אז (והוא ע"ד שיטת הרמב"ם בדינא דבר מצרא), ע"ש.

והנה בלקוטי שיחות חלק ט"ז שיחה ה' לפרשת יתרו ואילך מבאר רבינו דבעצם יש לבאר דין מוסיפין מחול על הקודש בשלשה אופנים (היינו דבדרך הראשון הנ"ל אפשר לבארו בב' אופנים): (א) שיש מצוה על הגברא שהוא צריך לקבל על עצמו תוספת לשבת ולא לעשות אז שום מלאכה, אמנם באם עבר ע"ז ולא קיבל על עצמו תוספת שבת מותר לו לעשות מלאכה עד זמן השבת (בין השמשות). (ב) אפי' אם

הגברא לא קיבל על עצמו תוספת שבת, חל עליו איסור עשיית מלאכה (בזמן התוספת) בעל כרחו, היינו שהתורה אסרה לעשות מלאכה זמן מסויים לפני השבת.

הצד השוה שבשני אופנים אלו הוא דשניהם הם חיוב על הגברא, אלא דבזה גופא י"ל בב' אופנים: א) דהאיסור על הגברא הוא מצד קבלתו. ב) דהאיסור חל עליו אפי' אם לא קיבל על עצמו.

(ואופן השלישי היא שההוספה מחול על הקודש בא משבת עצמו, ובסגנון הידוע שה'חפצא' דשבת מוסיף מלפניו ומלאחריו, היינו שקדושת שבת בעצמה נתפשט מלפניו ומלאחריו ובמילא הגברא אסור בעשיית מלאכה).

וע"ש בהערה 24 שכתב וז"ל הק': "ב' אופנים הראשונים דלעיל י"ל גם בסגנון אחר: תוספת שבת היא (לא רק מצוה או איסור (מלאכה) על האדם, כ"א גם) גדר קדושה, אלא שבזה גופא יש ב' אופנים: אם צריך לקבל ע"ע הקדושה, או שמאלי' חלה. אבל . . . לב' אופנים הנ"ל אינו התפשטות דקדושת שבת, כ"א דין תורה שיש קדושה (אם ע"י קבלת האדם או ממילא) על זמן הסמוך לשבת (משא"כ לאופן הג')". ע"ש.

### ט.

והנה, מכיון שבלקוטי שיחות חלק י"ט הנ"ל מבאר רבינו ב' הענינים (דינא דבר מצרא ודין תוספת שבת) בדרך אחד, אולי י"ל לפ"ו דע"ד החילוק הנ"ל בדין תוספת שבת (המבואר בלקוטי שיחות חלק י"ח הנ"ל) יש לחלק גם בדין בר מצרא, ולפ"ו י"ל דאע"פ דהרא"ש ס"ל כשיטת רש"י מ"מ מחולקים הם בב' אופנים הנ"ל.

דרש"י י"ל דס"ל כאופן הא', וא"כ כל ענין הבר מצרא הוא אך ורק מצד הגברא, דהוא צריך לקבל על עצמו להתנהג באופן דישר וטוב. אמנם לשיטת הרא"ש, י"ל דס"ל כאופן הב' דבעצם יש חיוב על הגברא (אפי' בלי קבלתו) להתנהג באופן דישר וטוב (ואופן הג') הוא דיש על החפצא כבר החיוב שייעשה באופן דטוב וישר).

ואם כנים דברי, י"ל דלכן הקשה הרא"ש על שיטת רש"י מהך דבר מצרא אע"פ דגם הרא"ש ס"ל דהוה רק הנהגה טובה כשיטת רש"י (ובארתי דלשיטת רש"י אין לדין עני המהפך בחררה שום דמיון לדין בר מצרא, כי בר מצרא הוא רק מדין עשיית טוב וישר ולא חל על הפקר, משא"כ דין עני המהפך בחררה חל גם בהפקר מכיון דלעני יש כבר זכות בהדבר), דמכיון דבבר מצרא ס"ל להרא"ש דאינו רק דין על הגברא דצריך לקבל ע"ע להתנהג באופן דישר, אלא דחל חיוב בעצם על הגברא (אפי' בלי קבלתו) להתנהג באופן דישר וטוב ואעפ"כ לא חל דין בר מצרא על הפקר,

כמו"כ דין עני המהפך בחררה לא הי' צריך להיות בהפקר, דאע"פ דהוה יורד לחייו (כדפרש"י) אי"ז חמור יותר מבר מצרא דלא חל בהפקר.

אמנם לרש"י, י"ל דס"ל בבר מצרא כאופן הא' דהוא רק דין על הגברא ולכן לא חל על הפקר משא"כ בעני המהפך בחררה דהוה כיורד לחייב חמיר טפי ולכן חל גם בהפקר.

י.

והנה, לפ"ז נראה לבאר קצת דברי הרמב"ם בזה, דהנה ז"ל בהל' אישות<sup>12</sup>: "העושה שליח לקדש לו אשה והלך וקידשה לעצמו הר"ז מקודשת לשליח ואסור לעשות כן, וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר נקרא רשע", ע"ש.

ובמגיד משנה שם כתב: "ואסור לעשות כן וכו'. מפורש בגמ' בקידושין, ובמקח וממכר אמרו שם עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע", ע"ש.

והנה בגמ'<sup>13</sup> מבואר ד"האומר לחבירו צא וקדש תנא מה שעשה עשוי, אלא שנהג בו מנהג רמאות", אמנם לא מצינו שהוא נקרא רשע. ורק בעני המהפך בחררה איתא בגמ' דנקרא רשע.

ועפ"ז הקשה בחידושי חתם סופר<sup>14</sup> דמדברי הרמב"ם משמע דהן בשלח לשליח לקדש לו אשה והן בעני המהפך בחררה נקרא רשע, ולכאורה בגמ' מבואר דבשלח שליח לקדש לו אשה אינו נקרא רשע ע"ש שנשאר בצ"ע.

ובפשטות, קושיתו היא משום שלמד הפי' בדברי הרמב"ם במ"ש "וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר נקרא רשע", ד"כל העושה דבר זה היינו מ"ש בתחילת ההלכה "העושה שליח לקדש לו אשה והלך וקידשה לעצמו", והמשך דבריו "וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר" היינו עני המהפך בחררה.

אמנם לולי דמיסתפינא אמינא דעל תחילת דבריו כתב רק ד"אסור לעשות כן", והמשך דברי הרמב"ם "וכל העושה דבר זה" איירי בדיני מקח וממכר, היינו דשלח שליח לקנות לו קרקע או מטלטלין, דזהו הפי' שעושה דבר זה היינו דאותו דבר שעשה בקידושין עשה במקח וממכר דשלח שליח לקנות לו, "וכיוצא בו" היינו עוד סוגי דברים במקח וממכר כגון עני המהפך בחררה, שהוא מ"שאר דברי מקח וממכר" נקרא רשע, והיינו דהמשך דברי הרמב"ם לא איירי בקידושין אלא רק בדיני מקח

(12) פ"ט הי"ז.

(13) דף נ"ח ע"ב.

(14) ב"ב כא, ב ד"ה ובקידושין.

וממכר. ולפ"ז לא כתב הרמב"ם בקידושי אשה דנקרא רשע וכמבואר בגמ' דהוא רק דנהג בו מנהג רמאות, ומתורץ קושית החת"ס הנ"ל.

והנה לכאורה י"ל דבמ"ש הרמב"ם "וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר" נכלל גם מי שעבר על דין בר מצרא, דגם בזה נקרא רשע אם עבר ע"ז, דעי' בלקוטי שיחות חלק י"ט הנ"ל הערה 12 שכתב: "להעיר מתשובות מיימוניות לספר קנין (סי' טז): הרי הוא קרוב למ"ע", ולכאורה אם זה קרוב למ"ע ועובר עליו ה"ה נקרא רשע.

ולפ"ז בהכרח לומר כפי המבואר בחמדת שלמה<sup>15</sup> דשיטת הרמב"ם היא כשיטת ר"ת שבהפקר אינו נקרא רשע מדסיים הרמב"ם דכן הדין במקח וממכר משמע ולא בהפקר, ע"ש. דמכיון דשיטת הרמב"ם היא (כמבואר בלקו"ש הנ"ל) דבר מצרא הוא דין בהחפצא ויש לו כעין קנין להבר מצרא בשדה זו (ולהנ"ל י"ל דנקרא ג"כ רשע) ואעפ"כ הדין הוא דאין דין בר מצרא במתנה, כמו"כ הוא בעני המהפך בחררה דאע"ג (די"ל לפי הנ"ל) דנקרא רשע אעפ"כ אינו נקרא רשע בהפקר.

(אמנם ראיתי מביאים משו"ת חתם סופר<sup>16</sup> דכתב דשיטת הרמב"ם היא כרש"י דגם בהפקר נקרא רשע, וראיתו הוא ממה "שבהלכות אישות הנ"ל מדמה נוהג רמאות בקידושי אשה למהפך בחררה ואשה כהפקר דמי כמ"ש מהרש"ל בתשובה דלא ימצא כמותה במקום אחר", ע"ש.

אמנם כנ"ל כבר בארתי דיש לפרש דברי הרמב"ם בהל' אישות באופן אחר מהמבואר בחתם סופר, וא"כ אין ראי' דהרמב"ם ס"ל כרש"י, והנלפענ"ד כתבתי והשם הטוב יכפר).



15) סי' ה' אות ז'.

16) חו"מ סי' קי"ח.

## קדימת חטאת העוף לעולת בהמה

הרב שלום שי' שפאלטר

ר"מ בישיבה, ראש המערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

### א.

בספר "עטרת חכמים" לאאזמו"ר הגאון הגדול הרה"צ מוהר"ר מרדכי גרשון זצ"ל, בחלק ההוספות סימן צ השייך למסכת הוריות דף י"ג ע"א איתא:

"כבוד אהובי יקירי הרב הגאון המפורסם מוה"ר מאיר אמסעל שליט"א עורך המאור המאיר עיני חכמים בהלכה, אחדשה"ט.

"הרהרתי היום במה שנדברנו אתמול עם כת"ר בני מדרשא, בכמה מילי דאורייתא, ואמר לי שהתייגע למצא איזה פשט בדברי תוס' הרא"ש התמוהים, בהוריות דף י"ג ע"א, במה דאמרינן שם, וקיי"ל דאף חטאת העוף קדים לעולת בהמה, כ' הרא"ש ז"ל, לאשמעינן דאי מתרמי חטאת העוף דראובן ועולת בהמה דשמעון דקודמת חטאת העוף, אבל בחד גברא לא משכחת דמיתו חטאת העוף ועולת בהמה, עכ"ל. והדברים מפליאים דבפי' נאמר בקרא ויקרא י"ב ו ביולדת, כבש לעולה ובן יונה וגו' לחטאת.

"ונלפענ"ד דאפשר לדחוק וליישב, דהנה בזבחים ד' פ"ט ע"א במתני': כל המקודש מחברו קודם, דם החטאת קודם לדם העולה וכו' ובסוף המשנה חטאת העוף קודמת לעולת העוף וכו'. ובגמ' דף צ' ע"א: חטאת העוף קודמת מנה"מ דת"ר (ויקרא ה, ח) והקריב את אשר לחטאת ראשונה מת"ל הרי כבר נאמר ואת השני וגו' אלא זה בנה אב לכל חטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן, בין חטאת העוף לעולת העוף, בין חטאת בהמה לעולת בהמה, הלכך חטאת העוף לעולת העוף מואת השני, חטאת בהמה לעולת בהמה מדרבי רחמנא, חטאת העוף לעולת בהמה מזה בנה אב.

"והקשו שם בתוס' ד"ה חטאת העוף וכו': והא דאמרינן בפ' תמיד נשחט (פסחים נט, א) זה בנה אב לכל החטאות שיקדמו לעולות וקיי"ל דאפילו חטאת העוף לעולת בהמה, קשה קצת הלשון דמאי קאמר וקיי"ל וכו' הא לא משמע מבנין אב טפי אלא הך מילתא לחודא, ועוד קשה הא דקאמר לכל החטאות. עכ"ל התוס'.

"והנה בכאן בהוריות איתא ג"כ לשון הזה, זה בנה אב, שיהיו כל החטאות קודמות לעולות הבאים עמהם וקיי"ל דאפילו חטאת העוף קודמת לעולת בהמה, וקשה ג"כ

קושית התוס' הנ"ל דמאי קאמר וקיי"ל וכו' הא כל עיקר הבנין אב קאי ע"ז, דחטאת העוף קדים, כמו דאיתא בזבחים הנ"ל. וגם הלשון כל החטאות קשה כנ"ל, דהא לא קאי רק על חטאת העוף.

"ויש לדקדק עוד, דתחילה קאמר כל חטאות קודמות לעולות הבאות עמהן, ואח"כ קאמר חטאת העוף קודמת לעולת בהמה ולא קאמר הבאה עמה.

"לכך נ"ל דפי' הרא"ש דיש כאן שני דברים, האחד חטאת העוף של יולדת הבאה עם עולת בהמה שלה, והשני חטאת העוף של אחד ועולת בהמה של אחר.

"ואי קשיא לן למה לו לחלק לשני ענינים, מה נפק"מ אם הם של אחד או של שנים, י"ל דיש חילוק גדול. דהנה אמרינן שם בזבחים דף צ' ע"ב, ופסקה הרמב"ם פ"ט דהל' תמידין ומוספין ה"ט, הרי שהיו שני מיני בהמה הרבה ממין קרבן אחד, כיצד הם מקריבים, הפרים קודמים לאילים שכן נתרבו בנסכים, ואילים קודמים לכבשים וכן להלן עיי"ש. נמצא אף שהתרבה מן בנין אב ליולדות דחטאת העוף שלה קודמת לכבש שלה, י"ל דוקא לכבש היא קודמת, אבל לעולת בהמה גדולה, כגון פר ואיל שהמה קודמים לכבשים וכגון שאחד יש לו עולת בהמה גדולה כגון פר, ואחד יש לו חטאת העוף, י"ל דאין למדין מן יולדת.

"ולזה אמר הגמ' דקיי"ל דאף חטאת העוף קודם לעולת בהמה, היינו אפי' גדולה, ומיושב קושית התוס' הנ"ל, ושפיר קאמר חטאות בלשון רבים, ושפיר קאמר לשון עם עולת בהמה ולא קאמר עם עולת בהמה הבאה עמה, ועל זה קאמר הרא"ש שפיר דלא משכחת באדם אחד, היינו שיתחייב חטאת העוף עם עולת בהמה גסה, רק דקה ביולדת וא"ש הכל.

"כ"ד ידידו דושו"ט המוקירו ומברכו בכל ברכאן דלעלין ותתין ולהפיץ מעינותיו חוצה לאוי"ט, מרדכי גרשון שפאלטער". עכ"ל בספר.

## ב.

והנה בשעתו (יום ה' דברים תשי"ט) קיבל אאזמו"ר מכתב מהגאון הרב מאיר אמסל ז"ל (וכמדומני דשוב הדפיסו בספרו המאור), והאריך בדברי הרא"ש כיד ה' הטובה עליו, ובתוך דבריו הרבה להקשות על תירוצו של אאזמו"ר. ואף שאין משיבין את הארי לאחר וכו' (גיטין דף פ"ד ע"א), מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך (ברכות דף ס"ב ע"א), ובפרט להצדיק את דברי אאזמו"ר זצ"ל שידוע שיראתו היתה קודמת לחכמתו (עי' אבות פ"ג מ"ט), ובפרט ביום היארצייט שלו (ראה תורת מנחם חלק א' ע' 155 וש"נ).

והנה ז"ל הגאון הרב אמסל ז"ל: "והנה כתב כ"ת לחלק בין עולת בהמה גדולה



לעולת בהמה קטנה, מדהאי דפרים קודמים לאלים וכו' דלכאורה אין ללמוד מכבשה דיולדת דגם בבמה גדולה דינא הכי, והרא"ש מיירי בעולת בהמה גדולה בתרי גברי וכו' עכ"ל, ומתו"כ יצא לו לחלק בין הבנין אב ובין הקיי"ל.

"והנה אף שבוודאי דבר חכמה השמיע, אבל במטותא מיני' דמר רבא, הרי סברתו הזו היתה ס"ד דהמקשן, דהרי בש"ס שם על האי דבנה אב דאפילו חטה"ע קודמת לעוב"ה, הקשה, ת"ש פרים קודמים לאילים וכו' מאי לאו דמוספי החג, ועולת בהמה גדולה קודמת לחטאת בהמה קטנה. ברם, הש"ס דחהו, לא לנדבה, ושניהם עולה, בהאי קדמו הגדולות לקטנות, אבל לא בחטאת ועולה דחטאת תמיד קודמת אפילו עוף לבמה. ממילא איך תסלק אדעתין לומר דהרא"ש בא לחדש דבר שפשוט בגמרא". עכ"ל.

### ג.

ואולי י"ל דהנה נראה דהמעייין בגמ' זבחים דף צ' שם (שממש הקשה הגאון הנ"ל את קושיתו) יראה דהגמ' לא הקשה מזה דפרים גדולים מאלים ואלים גדולים מכבשים וכו', אלא רק דהא דפרים קודמין לאלים וכן הא דאלים קודמין לכבשים הוא משום דנתרבו בנסכים, וכן הא דכבשים קודמין לשעירים הוא משום דנתרבה באלי', (ולא נזכר בגמ' כלל דפרים קודמין לאלים וכו' משום דהם גדולים יותר), ולכאורה למה לא קאמר בגמ' הטעם דפרים קודמין לאלים וכו' מטעם דהם גדולים יותר וצריכים להקריב מקודם הגדולים יותר משום דכל חלב לה'.

וחפשתי בספרים וראיתי בספר נועם ירושלמי על מסכת הוריות דף י"ג דכתב וז"ל בא"ד: "דהא דפרים קודמים הטעם היינו דוקא משום שנתרבו בנסכים אבל לא מחמת שהפר הוא גדול, וכן איתא בפ' ידיעות הטומאה (ד' ט"ו) אלא גדולות במינן כו' והתני' נאמר בעולת בהמה כו' ללמדך שא' המרבה וא' הממעיט וכו'", ע"ש מ"ש עוד.

ולפ"ז י"ל דלא קשה כלל מה שהקשה הגאון הנ"ל, דהרי מה שמבואר בגמ' במסקנת הגמ' כדבר הפשוט (כדבריו) דאין לחלק בין פרים לאלים וכו' הוא רק מצד הסברא דנתרבו בנסכים, אמנם עדיין הי' מקום לומר שיקדמו פרים לאלים וכו' מצד הסברא שהם גדולים יותר, דאף שהתרבה מן בנין אב לילדות דחטאת העוף שלה קודמת לכבש שלה, הי' סברא לומר דדוקא לכבש היא קודמת, אבל לעולת בהמה גדולה, כגון פר ואיל שהמה קודמים לכבשים וכגון שאחד יש לו עולת בהמה גדולה כגון פר, ואחד יש לו חטאת העוף, י"ל דאין למדין מן יולדת, וזהו מה שמחדש הרא"ש דגם זה נכלל (אע"פ שלא נתבאר במפורש) במה שנאמר בגמ' דקיי"ל דאף חטאת העוף קודם לעולת בהמה, היינו אפי' גדולה.

(ובעצם מ"ש הגאון הנ"ל שפשוט בגמרא דגם מה שנתרבו בנסכים אינו טעם להקדים פרים לאלים וכו', הנה במסקנת הגמ' לא קאי הך תירוץ, וכדאיתא שם "השתא דאתית להכי אפי' תימא פרים דחג נמי כמשפטם כתיב", וראה לחם משנה הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ט).

ולפ"ז גם מה שהמשיך הגאון הנ"ל להקשות וז"ל: "ולעובדא הא מדברי תוס' הרא"ש לא משמע הכי, והרי התחיל שם דבריו וז"ל, ואע"ג דבהמה עדיפא דהוי מין זבח וכו' עכ"ל, ומשמע שם בגמרא דמין זבח כולל כל מיני בהמה בין גסה ובין דקה ואין לחלק בין זבח לזבח", ג"כ מתורץ בהנ"ל, דהגמ' איירי רק מצד הסברא שנתרבו בנסכים, ואולי מין זבח כולל רק כל מיני נסכים שבזבחים אבל לא כל מיני בהמה בין גסה ובין דקה, ושפיר יש לחלק בין זבח גדול לזבח קטן (אי לאו דברי התוס' הרא"ש).

ומובן גם דלא קשה כ"כ מ"ש "ולבר מן דין הרי כבר שו"ט בש"ס שם, אם מין גדול של עולה קדים למין קטן של חטאת ומסיק דזה רק בפר עכו"ם ושעיר עז"כ משום דבהדיא כתבה תורה כמשפט כמשפטם וכמו שתירצו שם בגמרא, אבל בעלמא אין שום ס"ד לחלק בין מין קטן של עולה למין גדול של עולה, והחטאת תמיד קודמת ואפילו חטאת העוף למין גדול של עולה", דקושייתו כאן היא רק מן הסברא, אמנם מכיון דבגמ' לא נזכר כלל הך סברא כשא' גדול מהשני אולי כן יש לחלק וכמ"ש בתוס' הרא"ש.

ושוב הקשה "וכן מה שרצה כ"מ ליישב בחילוקו הזה קושיית התוס', והרי התוס' בתמיד נשחט כתבו להדיא, דלא איצטריך האי זה בנה אב אלא לחטאת העוף הבאה עם עולת בהמה וליכא כי אם יולדת עשירה וכו', ומדוע לא חילקו התוס' בין גסה לדקה. הרי דהתוס' לא נחתי כלל לחשוב דיש אופן אחר של חטאת העוף ועולת בהמה, מלבד יולדת, וזה לגמרי בהיפך מסברתו של תוס' הרא"ש, דסבר דלא משכחת אלא בתרי גברי", לא הבנתי קושייתו דאה"נ דהתוס' לא חילקו בכך והשאירו בצ"ע, וע"ז כתב אאזמו"ר דלפי ביאורו בתוס' הרא"ש אפשר לתרץ קושיית התוס'.

זהו מה שחשבתי ליישב ולבאר קצת דברי אאזמו"ר ביום היארצייט י"א תמוז ה'תשע"ח.



## ביטול תרומה במין במינו

הרב חיים שי' שפירא  
מנהל רוחני דשיבתנו  
וראש בית מדרש מנחם להוראה

### א.

כתב הט"ז ביו"ד סימן קיא סק"ה בנוגע להדין שכתב המחבר בסעיף ה' שאם יש שתי קדירות (אחת של איסור ואחת של היתר) מאותו המין ונפל איסור לתוך אחת מהן והאיסור הוא ממין אחר אין תולין להקל עד שירבה ההיתר ששים על האיסור. והטעם שאין תולין: מפני שהוא ספק איסור דאורייתא משום שהאיסור וההיתר הוא אינו מינו.

והקשה הט"ז, למה כתב המחבר שאם יש ס' בקדירה של היתר אז תולין להקל, הרי אם יש ס' בין כך מותר ולמה בעיני "תולין" שנפל לתוך האיסור?

ותירץ הט"ז בשם הרשב"א וז"ל: "אע"פ שהחמירו חכמים להצריכן יותר מששים עכ"ל (הרשב"א) ור"ל דלפעמים דצריכין מאה לבטלו כמו בתרומה". עכ"ל.

כלומר שכאן מדובר בתרומה, שמדרבנן בעיני מאה ולא סגי בששים לכך בעיני לומר שתולין להקל שנפל לתוך קדירה האסורה.

והק' האחרונים הרי בתרומה רק מין במינו בעי מאה ובאינו מינו סגי בששים כמבואר ביו"ד סימן שכג סעיף א, וכאן הרי מדובר באינו מינו? (ראה רע"א, פמ"ג ואמרי בינה שם מה שביאר).

ובגליון ת"ת<sup>1</sup> כתבנו לתרץ שהיות שבתרומה אזלינן בת שמא ולא בתר טעמא, כוונת הט"ז הוא, שכאן הוא מין במינו בשמא ובעינן מאה מדרבנן, אבל הוא אינו מינו בטעמא ובעינן ששים מדאורייתא עיי"ש. (והעירני הת' אברהם שי' אשכנזי שכן ביאר היד יהודא ביו"ד סימן קיא<sup>2</sup>).

אמנם מצאנו שהט"ז כתב שתרומה בעי מאה אף באינו מינו במקום אחר, שכתב ביו"ד סימן צד סקי"ג בעובדא דסך קרבן פסח בשמן של תרומה וז"ל: "שמע מינה שאם אין בה ששים נגד הטיפה נאסר הכל אע"פ שהאיסור מועט, אלא פשוט הוא

(1) יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ד.

(2) פי' הארוך ס"ק יא.

דודאי יש ששים נגד האיסור או בתרומה אחד ממאה". עכ"ל. והקשו בהגהות שם שהרי שמן ובשר הוה אינו מינו ולא בעינן מאה בתרומה רק במין במינו?

וי"ל שאכן הט"ז התכוון לומר שבתרומה בעינן מאה אף באינו מינו, וכפי שיתבאר בעזה"ת.

## ב.

דהנה כתב הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ל: "ואם היה בשר בחלב, או יין נסך, ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק, וכיוצא בהן – טועם אותן הגוי, וסומכין על פיו. אם אמר אין בו טעם, או שאמר יש בו טעם, ומטעם רע הוא והרי פגמו הכול מותר. והוא שלא יהיה סופו להשביח, כמו שביארנו. ואם אין שם גוי לטעום – משערין אותו בשיעורו, בשישים או במאה או במאתיים".

ולכאורה קשה דהרי במין בשאינו מינו תרומה וערלה גם בטלים בששים? ואיך כתב הרמב"ם שאם אין גוי לטעום (כלומר באינו מינו דשייך טעם) משערים במאה או מאתיים?

וברמב"ם לעם הע' קט"ו הרגישו בזה וחידשו (בלי ציון מקור) שסוף דברי הרמב"ם מדובר במין במינו, עיי"ש, אבל ברור שאין פשט דברי הרמב"ם מתיישב בזה.

והנה הרע"ב בכמה מקומות<sup>3</sup> כתב שתרומה וערלה בעי מאה ומאתים אף באינו מינו ואף ביבש ביבש, ותמהו עליו האחרונים<sup>4</sup> שהרי באינו מינו בטל בס'?

והרש"ש בחולין דף צ"ט ע"א ד"ה אין בהן בנותן טעם כתב וז"ל: "מזה תמה התו"ח על הרע"ב שכ' בתרומה במין בשא"מ ואין שם כהן בעינן ק"א. כיון דפסק בשאר איסורין במבשא"מ היכא דליכא קפילא משערינן בס' אלמא דקים לן דבס' מסתמא ליכא נו"ט א"כ ה"נ בתרומה ע"ש. ובאמת הטור יו"ד סי' שכ"ג כתב בששים והוא מסה"ת וכ"פ הרמ"א אחריו שם. אמנם אנכי מצאתי חבר גדול להרע"ב והוא הרמב"ם בפט"ו מהל' מ"א סוף הל' למ"ד ע"ש. ותימה על הרב"י והאחרונים שלא הביאו דעתו הגדולה בזה. וצ"ע להלכה כי אין הכרעת הרמ"א מכרעת דכיון דשלא הביא דעת הרמב"ם והרע"ב כלל נראה דגם מאתו נעלם במחכ"ת דעתם ז"ל". עכ"ל. ויוצא מזה שיש להרמב"ם שיטה חדשה שתרומה בעי מאה אף באינו מינו, וזה מקורו של

(3) חולין פ"ז מ"ה ד"ה והרוטב, מעילה פ"ד מ"ו ד"ה הערלה ועוד.

(2) התוספות חדשים שם ועוד.

הרע"ב. וכן הבין האור גדול ערלה פ"ב מ"א ושו"ת הרלב"ח בכ"מ (סימן פח הלכה ו ועוד), וחידושי ר"ח הלוי פי"ג מהל' תרומות ה"ט ועוד.

אלא שיש להקשות ע"ז מסברא, שהרי אם נתערב מין בשאינו מינו ויש גוי או כהן לטעום ואומר שאין בו טעם הרי מותר, ולמה יהא הדין שאם אין גוי או כהן לטעום שיצטרך מאה, הרי בס' כבר נתבטל הטעם כמו בכל האיסורין? כלומר כשם שבכל איסור שהולכין בתר הטעם, הדין הוא שאם אין גוי לטעום נתבטל בס' מכיון שסומכין שאם יש ששים נתבטל הטעם, א"כ למה בתרומה וערלה יצטרך מאה או מאתים לבטל הטעם (וכמו שכתב הרש"ש הנ"ל)? ואכן זהו הסיבה שהטור פוסק (וכן רוב פוסקים) שתרומה בטל בס' באינו מינו!

ובאור גדול שם הרגיש בזה, וכתב "ובאיכא ששים אמרינן דודאי ליכא טעמא, ובתרומה משערין בק"א וכן בערלה וכלאי הכרם משערים במאתים דעד ק"א בתרומה ועד מאתים בערלה וכלאי הכרם חיישינן דילמא יהיב טעמא" היינו שחידש שהחכמים אמדו שבתרומה וערלה יתכן שאכן יתן טעם עד מאה או מאתים.

ולכאורה אינו מובן כלל, ובפשטות, שהרי טעם המאכל אינו משתנה בגלל איסורו! וכמו ששמן של איסור אינו נותן טעם ביותר מששים כך שמן של תרומה לא יתן טעם ביותר מס', ואיך יתכן שבתרומה וערלה המציאות (ובמילא הדין) ישתנה?

### ג.

ויש לבאר שיטת הרמב"ם בזה באופן אחר, ובהקדים:

בכל האיסורים מין במינו בטל בס' ומין בשאינו מינו בנותן טעם, ובאם אין גוי מתבטל בס'. רוב ראשונים סוברים שבאינו מינו אם נותן טעם לתוך ההיתר יהי' אסור מה"ת (טעם כעיקר דאורייתא) ולכן מה"ת בעינן טעימת גוי או ס', ולכן במין במינו שאין בו טעם, מן התורה בטל ברוב, אלא מדרבנן גזרו בששים משום גזירה אטו מין באינו מינו. כלומר היסוד של ששים במין במינו הוא רק גזירה אטו אינו מינו שהששים הוא מה"ת.

ולפי"ז יוקשה מאוד על שיטת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם סובר שטעם כעיקר הוא רק מדרבנן, כלומר שמה"ת באינו מינו אינו צריך ששים או טעימת גוי, אלא שכל הדין של נותן טעם או ששים הוא רק מדרבנן שגזרו שאסור לאכלו אם יש בו טעם, (ורק אם יש כזית באכילת פרס אסור מה"ת), וא"כ למה פסק הרמב"ם שבמין במינו שא"א לבוא לידי נתינת טעם, בעינן ששים, הרי זה רק גזירה לגזירה?

ויש להביא רא"י שבמקרה שא"א לבוא לידי נתינת טעם לא גזרינן, שהרי ביבש ביבש מין במינו הדין הוא שאכן בטל ברוב ולא בעינן ששים, וא"כ לדעת הרמב"ם למה במין במינו בעינן ס'?

וי"ל שלהרמב"ם שיטה חדשה בדיני ביטול, ומתאים בלשונו בכמה מקומות. והוא, שדין ששים אינו כלל במקום נתינת טעם, כלומר שלא כמו שאר הראשונים הסוברים שששים הוא המקביל של טעם (כשאינן גוי), אלא להרמב"ם יש דין ביטול בששים הנלמד מזרוע בשלה, אלא שהחכמים חידשו שאם שייך לברר שאין בו טעם אז סגי (ובעי) בבירור זה. כלומר שאם הוא מין בשאינו מינו ויש גוי שאומר שאין בו טעם, בירור זה מתיר התבשיל, וטעימה זו היא חידוש של חכמים, אבל אם א"א לברר, במקום שאין שם גוי או במין במינו שא"א לעמוד על הטעם, אז הולכים אחר עיקר דין ביטול והוא בששים.

כלומר הדין של ס' במקום שאי אפשר לברר הטעם (כמו מין במינו) אינו גזירה אטו נותן טעם (שהרי טעם כעיקר גופו הוא רק מדרבנן כנ"ל לדעת הרמב"ם), אלא הוא דין מיוחד בביטול איסורין, אלא שהחכמים חידשו שבירור ע"י טעימה כששייך, הוא לפני הדין המיוחד של ששים, ומותר.

ועפ"ז מובן שכמו שיש דין מיוחד בביטול כל האיסורים בששים, ה"ה שהחכמים נתנו דין מיוחד על תרומה במאה וערלה במאתים, אלא שאם שייך לברר ע"י טעימה, כמו באינו מינו ויש גוי או כהן אז מותר התבשיל, ובאם לאו חל עליו הדין המיוחד של מאה ומאתים. ולכן לשיטת הרמב"ם בתרומה בעינן מאה גם באינו מינו (כשאינן כהן) וכמבואר בדבריו הנ"ל.

ולכן הרמב"ם כולל בכמה מקומות "בששים או במאה או במאתים" בחדא מחתא שהרי כולם שוה, שיש על כל האיסורים הדין המיוחד של ביטול, ואינו שייך לנתינת טעם כלל, אלא שאם אפשר לברר שאין טעם החכמים חייבו לברר כדי להתיר התערובות.

והרא"י שכתבנו לעיל מתערובות יבש ביבש שבטל ברוב, דלכאורה מוכרח מזה שאם לא שייך לנתינת טעם לא בעינן ששים, זהו רק לשאר הראשונים הסוברים שיבש ביבש אכן בטל ברוב, אבל מבואר ברמב"ם שם ה"ד וה"ה שאף ביבש ביבש בעינן ששים! וכן מבואר ברור בב"י סימן קט (בתחילתו) בשיטת הרמב"ם. הרי ברור שלהרמב"ם אין מושג של ביטול פחות מס' (אם לא ע"י בירור בטעימה). וכן י"ל בתרומה וערלה לדעת הרמב"ם שאף ביבש במינו בעינן מאה או מאתים ואינו מתבטל בפחות מזה כמבואר בהרע"ב ובהאור גדול שם.

ד.

ובהכי יתיישב שיטת הרמב"ם בטעימה, דהנה יש בזה ד' שיטות, א) שיטת רש"י דבעינן ששים וגוי, ב) שיטת התוס' שבעינן גוי בפחות מששים, ואם יש ששים לא בעינן גוי, ג) שיטת הרמב"ם שאם יש גוי בעינן טעימה אף אם יש ששים, ובאם אין גוי בטל בששים, ד) שיטת הר"ן והרמב"ן שתלוי אם נתערב גופו או רק טעמו ואכ"מ.

ולכאור' קשה לשיטת הרמב"ם, למה אם יש ששים, עדיין צריכין לטעימת גוי הרי לכאור' אין בו טעם שהרי יש בו ששים? (ואכן כך הוא שיטת התוס').

ובכלל מתרצים, שכמובן שאף אם יש בו ששים אינו ברור לגמרי שלא יהי' בו טעם שהרי לפעמים עדיין יהי' בו טעם גם ביותר מששים, ולכן סובר הרמב"ם שאם יש גוי לברר חייבים לברר אף ביותר מששים, כמו שיש לברר כל ספק שאפשר לברר בקלות.

אבל עפ"י ביאורנו הנ"ל שיטת הרמב"ם מובן בפשטות, שהרי לשיטתו ששים אינו המקביל לנתינת טעם כלל, אלא הוא דין מיוחד בביטול איסורים כמו מאה בתרומה ומאתים בערלה, אלא שאם יש גוי צריכים לברר שאין בו טעם וטעימה זו מוכרחת אף אם יש בו ששים שהרי הדין המיוחד של ששים שייך רק במקום שא"א לברר הטעם, ולכן אם יש גוי צריכים להטעימו אף אם יש ששים, ואם אין גוי אז חל עליו הדין של ששים.

והנה כתבו הפוסקים (ראה ש"ך יו"ד סימן צח סק"ו) שבכל איסורים שהם למע' מששים ויש חילוק בין מינו ואינו מינו אזלינן בתר שמא ולא בתר טעמא, ולדוגמא בתרומה וערלה שמין במינו במאה ומאתים ובאינו מינו בנ"ט, אזלינן בתר שמא, כלומר אם הם שוים בשמא בעינן מאה או מאתים ואם אינם שוים בשמא אזלינן בתר טעמא.

והנה על פי ביאורינו הנ"ל בדעת הרמב"ם יוצא שלא יהי' מקרה שבהחלט יהי' הדין שתרומה צריך מאה, שהרי אפי' אם הם שוים בשמא לא יהי' בהחלט במאה, שהרי תלוי, אם הוא נותן טעם ויש גוי מהני טעימה אפי' בפחות ממאה! והדין שתרומה בעי מאה יתכן רק אם שוים בשמא ובטעמא או ששוים בשמא ולא בטעמא וליכא גוי. וקשה לומר שזהו כונת המשניות בתרומה וערלה!

אלא שי"ל שאכן לדעת הרמב"ם לא אזלינן בתר שמא כלל ורק אזלינן בתר טעמא, ולכך כששוין בטעמא צריכים מאה, וכשאינן שוין בטעמא בעינן גם מאה, אלא שאם יש גוי מהני טעימה (וצריך טעימה אף אם יש מאה כנ"ל לגבי ששים).

ובאמת דבר זה מפורש ברמב"ם שבתרומה אזלינן בתר טעמא, שהרי כתב הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פט"ו הל' ו' וז"ל: "נמצאת למד, שכל איסורין שבתורה – בין איסורי מלקות, בין איסורי כרת, בין איסורי הניה, שנתערבו במאכל המותר – מין בשאינו מינו, בנותן טעם; מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם, שיעורו בשישים או במאה או במאתיים". עכ"ל, הרי ברור שבדין מאה או מאתים תלוי בטעם, ואינו מזכיר שמא כלל!

אלא שההלכה שאזלינן בתר שמא יועמד לדעת הרמב"ם רק באיסורים שאינם מתבטלים כלל במין במינו כמו דבר שיש לו מתירין (ומין במינו לר' יהודה) ויין נסך וכיו"ב, ולא בהאיסורין שהם למע' מששים כמו מאה או מאתים ששם אזלינן רק בתר טעמא, וכנ"ל מדברי הרמב"ם.

ועל פי כל זה מיושב שיטת הט"ז הנ"ל, שי"ל שהט"ז סובר בזה כשיטת הרמב"ם שאף באינו מינו בעינן מאה כמו מין במינו (אם א"א לעמוד על הטעם כגון שאין כהן לטעום), ולכן הט"ז מביא בכמה מקומות הדין שאף באינו מינו בעינן מאה.





שער  
התלמידים





## דיבור אינו מוציא מידי מעשה במעות וס"ת

הת' מיכאל שי' אברהם  
תלמיד בישיבה

### א.

תנן בקידושין ריש פרק האומר<sup>1</sup>: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני".

ובגמ' שם<sup>2</sup>: "לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו, ר' יוחנן אמר חוזרת אתי דיבור ומבטל דיבור, ר"ל אמר אינה חוזרת לא אתי דיבור ומבטל דיבור".

ובהמשך הסוגיא<sup>3</sup>: "קשיא אהילכתא אהילכתא אמרת הילכתא כר"י וקיי"ל הילכתא כרב נחמן, דאיבעיא להו מהו שיחזור ויגרש בו, ר"נ אמר חוזר ומגרש בו רב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו, וקיי"ל הילכתא כותיה דר"נ", ומתרת: "נהי דבטליה מתורת שליח מתורת גט לא בטליה".

וכתבו התוס' ד"ה מתורת גט לא בטלי': "פי' דמסתמא אינו מתכוין לבטל אלא השליח, ולפי זה אם אמר בפירוש אני מבטל הגט עצמו שהוא בטול ופסול לגרש בו, ובפרק השולח גריס גיטא גופיה מי קא בטל משמע שאין הגט מתבטל, וצריך לפרש אתה סבור שהגט יכול ליפסל בביטול, ולא היא דהרי הוא כמו מעות שאינן מתבטלות דמאחר דהגט כתוב כהלכתו אינו יכול לבטלו ואם ירצה יחזור ויגרש בו".

ז. א. שאפשר ללמוד את התירוץ של הגמ' בשתי אופנים:

א. שכאן מדובר שהוא ביטל רק את השליחות אך לא את הגט, אבל אה"נ שאם הוא רוצה הוא יכול לבטל גם את הגט עצמו, ואז גם ר"נ יודה שאינו חוזר ומגרש בו.

ב. הוא כלל לא יכול לבטל את הגט. וההסברה בזה – כותב תוס' כי זה כמו מעות שא"א לבטל אותם כי הרי במציאות יש כאן מעות, ועד"ז הגט אחרי שכבר נגמר כהלכתו א"א לבטלו.

(1) נח, ב.

(2) נט, א.

(3) שם, ב.

## ב.

והנה, בגיטין<sup>4</sup> מקשים התוס' על שי' רב ששת, וז"ל: "תימה והא ר"ל ור"י דפליגי בריש האומר בקידושין משמע דמודו דלא אתי דיבור ומבטל מעשה וכו', וכתבת גט לשמה הוי מעשה, דאם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור ולבטל, וי"ל דכל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה".

ויל"ע בקושיית התוס', מדוע תוס' מביא דוגמא של ס"ת שנכתב לשמה ולא ניחא לי' בדוגמא של מעות, כפי שהוא מביא בקידושין, שכמו שפשוט שא"א לבטל מעות ע"י דיבור כך א"א לבטל גט מאחר שנכתב כהלכתו?

## ג.

ואוי"ל, שהתוס' בגיטין אינו יכול להשתמש בדוגמא של מעות, ולכן השתמש דוקא בדוגמא של ס"ת.

וההסברה בזה:

בהקדים, שבכמה ענינים מצינו שס"ת דומה לגט, ולדוגמא: שניהם צריכים כתיבה, והכתיבה צריך להיות לשמה (בגט צריך להיות לשם האשה<sup>5</sup>, ובס"ת עכ"פ האזכרות צ"ל בכוונה<sup>6</sup>) ואם חסר ב"לשמה" – אפי' אם יש את כל המראה והיופי של ס"ת או גט, אעפ"כ אין לזה גדר הלכתי של ס"ת או גט.

ומצד הדמיון ביניהם מקשה תוס' על שיטת רב ששת (שאמר שאינו יכול לחזור לגרש באותו הגט) הלא אנו רואים בס"ת שלמרות שהכשרות תלוי' בכתיבה לשמה, אעפ"כ אחרי שכבר נכתב אפי' הסופר אינו יכול לחזור ולבטלו, כי כבר הי' הגמר מעשה ויש לו את כל הקדושה של הס"ת. ולפי שיטת רב ששת למה לא נימא שהוא הדין בגט – שאחרי שכבר נכתב לשמה של האשה א"א לחזור ולבטלו.

אך א"א להקשות על ר' ששת ממעות, כי הוא יכול לתרץ ששאני מעות, שמה שא"א לבטלם ע"י דבור הוא כי הכח לקנות דברים שנובע מצורת המטבע ברור לכל, ואפי' לעינים גשמיות, ואינו תלוי על איזה כוונה בעשייתו, זאת אומרת שיש כאן מציאות גשמית של מעות, וא"כ ודאי שהוא לא יכול לבטל את זה. מה שאין כן בגט, מה שיוצר את המציאות של גט זה לא מעשה הכתיבה אלא הכוונה לשמה, היינו שזה

(4) לב, ב. ד"ה רב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו.

(5) ראה רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"א וה"ג.

(6) ראה רמב"ם הל' תפילין פ"א הט"ו.

שיש כאן שטר כתוב וכו' עוד לא הופך א"ז למעשה, כ"א דווקא הכוונה, ולכן כן אפשר לבטל א"ז ע"י דבור.

ולכן תוס' בגיטין מקשה דווקא מס"ת שהוא דומה לגט, כנ"ל.

אמנם אעפ"כ תוס' בקידושין כן משתמש בדוגמא ממעות, כי כאן הוא לא מקשה על השיטה שאפשר לבטל, אלא להיפך – הוא מסביר את הצד שא"א לבטל גט, ולכן הוא מביא דוגמא ממעות אשר שם יותר מודגש העניין שא"א לבטל מעשה, כי מעות הם קיימים במציאות, משא"כ ס"ת, וכמשנ"ת.



## תוד"ה עני המהפך בחררה

הת' מנחם מענדל שי' אוירכמאן  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין נ"ט ע"א: "רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא (מחזור אחריה לקנותה) אזל רבי אבא זבנה . . אמר ליה עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עבד הכי, א"ל לא הוה ידענא".

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא. רש"י ד"ה עני המהפך כתב: "מחזור אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעה"ב".

אמנם בתוד"ה עני המהפך בחררה כתב: "ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה והוי דומיא דרב גידל, ומש"ה קאמר דנקרא רשע כי למה מחזור על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת".

היינו שלשי' ר"ת בהפקר אין כל רשעות אם השני קדם ונטלה, כי השני לא יוכל למוצאה במק"א, אמנם במקח וממכר או בשכירות שהשני יוכל למצוא א"ו גם במק"א וא"כ זה שהוא מחזור על מה שטרח חבירו הוי רשעות ואסור לו ליטלה.

ומקשים התוס' דבב"ב הגמרא מביאה דין שדייג שדג בנהר, אם מישהו אחר רוצה גם לבוא ולדוג הוא צריך להרחיק ממנו "כמלא ריצת הדג" (פרסה). וקשה, הרי דגים הם הפקר ובכל זאת הדין הוא שמרחיקין מן הדג, היינו שהראשון קיבל זכות והוא יכול לומר לשני לך למק"א, וקשה לר"ת שאמר שבהפקר אין רשעות, ואילו כאן רואים שאפילו בהפקר יש רשעות?

ומתרץ שכאן הדין הוא שונה כי הוא יורד לאומנתו של חבירו, ויכול לומר לו "פסקת לחיותאי".

ורבינו מאיר מתרץ שמדובר פה במקרה שהראשון שם דג מת, שכך היה דרכם של הדייגים שהיו שמים דג מת בתוך המצודה ועי"ז כל הדגים היו מתאספים סביב הדג המת והדייג היה פורש מצודתו ותופס הדגים. וכיוון שע"י המעשה שעשה מתאספים כל הדגים, אז אם חבירו היה פורש מצודתו ג"כ היה נחשב "כאילו גוזל לו, ויכול לומר לו תעשה כן במקום אחר".

עכת"ד התוס'.

ב.

ולכאורה צריך ביאור בתשובת רבינו מאיר, שנראה שהוא מזכיר ב' עניינים:

א. שמכיוון שהוא שם דג מת אז כשהשני לוקח את הדגים הוא כאילו גוזלו ולכן הוא נקרא רשע.

ב. כאן הוא יכול לומר לו "תעשה כן במקום אחר" – דמכיון שיש עוד הרבה דגים גם במקומות אחרים אז זה שהוא מגיע דווקא לכאן זה נקרא רשעות.

וא"מ למה צריך את שני הפרטים האלו, הרי לכאן די בפרט השני, שהרי כל הסברא של תוס' שבהפקר אין רשעות הוא כי השני לא יוכל להשיג א"ז במק"א, וא"כ כאן בדגים שהראשון עשה מעשה והשני כן יכול למצוא א"ז במק"א – אז לכאן כן יש כאן רשעות למרות שזה הפקר<sup>1</sup>, וא"כ מדוע תוס' צריך לומר שהוא שם דג מת ובמילא הוי כאילו גוזלו, בלא זה נמי יכול לומר לו לך למק"א?

ואולי י"ל, בהקדים דיוק בל' התוס' בתחילתו שכ': "דלמה מחזר על זאת שטרח בה חבירו", והיינו שהרשעות כאן הוא שמכיוון שהוא יכול למצוא א"ז במק"א אין לו לקחת ממה שחבירו טרח והתעסק בה, וזהו הרשעות, ולכן הראשון יכול לומר לו לך למק"א.

ועפי"ז היה מקום לומר, שהיינו דווקא היכא שהשני לוקח את אותה החררה שהשני טרח בה, שזה נותן לו זכות בדבר, שאז הוי רשעות. ולכן, כאן שהראשון התעסק וטרח בדג המת אך לא בשאר הדגים, ואילו השני לוקח דגים אחרים שלכאן הראשון לא התעסק איתם – אפ"ל שאין זה רשעות, ובמילא הוא לא יכול לומר לו לך למק"א.

לכן תוס' צריך להביא את הפרט הראשון שהוא שם דג מת, והיינו שהוא עשה מעשה שגרם לכל הדגים לבוא לפה, שזה נותן לו זכות מסויימת בדגים שאם אחר בא ונוטל א"ז ממנו הוי כאילו גוזלו, שמזה רואים שזה כאילו שהוא טרח בדגים האלה עצמם שהשני לוקח ולכן יש לו את הזכות לומר לו לך למק"א.



(1) וראה תוס' בב"ב שם שתיירץ כך.

## אופן ההסתכלות על אדם החוטא

הת' קלמן שי' איזאווי  
שליח בישיבת תפארת בחורים

### א.

בלקוטי שיחות חלק יו"ד שיחה ב' לפרשת נח, מביא כ"ק אדמו"ר מה שמסופר בתורה אודות שם ויפת, שכשכיסו את נח אביהם לאחר שהשתכר הנה "ופניהם" אחרנית וערות אביהם לא ראו". ושואל רבינו, שמאחר שכבר נאמר "ופניהם אחרנית" הרי פשיטא ש"ערות אביהם לא ראו", ומהו כפילות הפס'<sup>2</sup>?

ונקודת הביאור בקצרה:

בהקדים תורת הבעש"ט<sup>3</sup> ש"כאשר אדם רואה רע בזולתו ה"ז הוכחה שאותו הרע נמצא בו בעצמו". וההסברה בזה, שבראיית רע בחבירו יש ב' אופנים: א) באופן של "הלכה למעשה", שהוא רואה ונוגע לו רק מה שהוא צריך לתקן, להוכיח אותו ולהחזירו למוטב. ב) שהוא רואה ומודגש אצלו רעתו של חבירו, שמרגיש איך שיש מציאות של רע בזולת.

ועפ"ז מבואר, דמה שהבעש"ט אמר שהרואה רע בחבירו זהו סימן שיש בו עצמו רע, היינו כשהוא רואה את הרע עצמו, דזה שמודגש אצלו הרע של חבירו ה"ז סימן שיש לו רע בעצמו, משא"כ כשהוא רואה רק את מה שהוא צריך לתקן.

ועפ"ז מבאר את הפסוק, שהפסוק רוצה להשמיענו את מעלת שם ויפת באופן הבטתם על נח אביהם. דלא רק שהם ראו וקיימו בפועל את ההלכה למעשה, מה שהשעה היתה צריכה, והלכו "פניהם אחרנית" לכסות אביהם, אלא עוד יותר, שהם לא ראו כלל את "ערות אביהם" – היינו רעת אביהם, דהיינו שהם ראו ברע רק ענין של תיקון, לתקן הדבר.

עכת"ד רבינו בהנוגע לענינינו.

(1) בראשית ט, כג.

(2) יש לציין, שבשיחה לא מצויין שום מקור למפ' שמקשה או מתרץ אותה קושיא. וצ"ב שהרי בהדיא הוקשה אותה שאלה בב"ר לו, ו. ושם: "משמע שנא' וילכו אחרנית איני יודע שערות אביהם לא ראו, אלא מלמד שנתנו ידיהם על פניהם והיו מהלכין לאחריהם ונהגו בו כבוד כמורא האב על הבן!" וגם מעניין מה שלא מובא במפרשי הקרא היסודיים, כרש"י, האב"ע, רמב"ן, כלי יקר, וכו'!

(3) מאור עינים ר"פ חוקת.



ולכאו' צריך ביאור<sup>4</sup>:

מה פשט הדברים באופן שצ"ל מבט האדם, שמצד א' אין הוא רואה רע בחבירו, אבל מצד שני הוא רואה מה שצריך לתקן ולהוכיח בחבירו. לכאו' הרי זה דבר והיפוכו, שהרי ענין של תיקון שייך רק כשיש רע הדורש תיקון, וא"א לזה בלי זה – כדי שיהיה מה לתקן צריך שיהיה רע<sup>5</sup>. וא"כ צריך להבין, מה ההסברה בזה שמחלק בשיחה את ראיית הרע לשני דברים שונים: ראיית דבר הצריך תיקון, וראיית רע בחבירו.

## ב.

ונראה ביאור הדבר, בהקדים:

הנה כשנגשים להעריך שויות אדם, יש לחשב כאן ב' חשבונות:

- א. בעולם המעשה של האדם ההוא, אם הם טובים או רעים.
  - ב. בעולם האישי של דרגת האדם, אם האדם הוא תמים ושלם או שהוא מושחת.
- וב' ענינים אלו אנו מוצאים בדברי הגמ'<sup>6</sup>: "יתמו חטאים ולא חוטאים" – שיש את מעשה החטא ויש את האדם שעשה את החטא (היינו החטא כפי שהוא ב"עולם האישי" שלו).

וע"פ השקפה זאת, לא כל אדם העושה דבר שהוא מעשה רע נחשב כאיש רע או מושחת, מכיוון שהם ב' חשבונות שונים.

ונראה שענין זה מבואר בכמה שורות בלשונו של אדה"ז בתניא פרק ל'.

אדה"ז מבאר את מארז"ל "והוי שפל רוח בפני כל האדם", שהדרך לקיים זאת הוא "ע"פ מארז"ל על תדין את חבירך עד שתגיע למקומו כי מקומו גורם לו לחטוא להיות פרנסתו לילך בשוק. . ועיניו רואות כל התאוות. . משא"כ מי שהולך בשוק מעט. . וגם אם הולך כל היום בשוק. . אין היצר שוה בכל נפש".

וממשיך שם, "והנה באמת גם מי שהוא מחומם מאד בטבעו. . אין לו שום התנצלות על חטאיו ומיקרי רשע גמור על אשר אין פחד אלקים לנגד עיניו".

ונראה דכוונת אדה"ז לומר שיש ב' חשבונות כשמעריך אדם, דאדה"ז אינו אומר שמה שצריך להיות שפל רוח הוא מכיוון שהוא מתעלם מהמעשים שלו, היינו, כאילו

---

(4) יותר מהקושי בשאלה, מתווסף כאן ביאור יסודי בביאור דברי רבינו.  
 (5) ואין לומר שהחילוק הוא מה מודגש אצלו, שהרי ה"ווארט" של הבעש"ט הוא על כל אדם הרואה רע (בכל אופן) בזולת, לא רק מי שהוא מודגש אצלו.  
 (6) ברכות י', ב.

שאינו יודע שמעשיו של אותו אדם הם מעשים רעים, דזה וודאי שהוא מחוייב בציווי התורה "הוכח תוכיח", ואדרבה, ששייך שהוא נקרא רשע אליבא דאמת על כך ש"אין פחד אלוקים לנגד עיניו". ומה שבכל זאת הוי שפל רוח בפניו הוא מכיוון שאין לך לייחס אליו את המעשים שלו, מכיוון שיכול להיות שמקומו או חבריו וחינוכו וכדו' הם שגרמו לו לחטוא, והיינו, המעשים עצמם הם מעשים רעים ואעפ"כ זה לא הופך אותו לאיש רע כי הם לא מתייחסים אליו כיון שהוא לא אשם בזה.

וזהו ע"ד מה דאיתא בגמ'<sup>7</sup> ש"אין אדם יודע מה שבלבו של חברו". ועד"ז כתב הרמב"ם<sup>8</sup> ש"אין שוקלין אלא בדעתו של ק-ל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העונות".

ודוגמא לב' ענינים אלו מצינו בהלכה, בדברי הרמב"ם<sup>9</sup> הידועים בנוגע תינוקת שנשבתה, וז"ל: "בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם. . הרי הוא כאנוס. . ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

ולכאו' יפלא, הרי אנו רואים שהם עושים מעשים הכי גרועים ופחותים כחילול שבת בפרהסיא ועוד ר"ל, ואיך יכול הרמב"ם לומר שלא רק שאין עליהם את הגדר ד"מורידין ולא מעלין", אלא עוד יותר ש"ראוי להחזירן בתשובה"?

אלא נראה מהרמב"ם, שלא בכל שעה המעשים מגדירים את האדם, כי יש ב' חשבונות כנ"ל, וע"ד הכלל הידוע<sup>10</sup> ש"אונס רחמנא פטרי", שאע"פ שלפועל הוא עשה דבר אסור, אעפ"כ אי"ז נחשב איסור לגביו<sup>11</sup> (- שזהו הענין דב' חשבונות).

## ג.

ובכדי להמתיק הדבר נראה לומר, שחילוק זה של ב' חשבונות הוא יסוד השיחה בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת משפטים.

רבינו מביא שם את ההלכה שאדם שגנב ואין לו מה לשלם - נמכר לעבד תמורת גניבתו, והדין הוא שבשנה השביעית יוצא לחפשי חנם. אבל אם אומר שאוהב את

(7) פסחים נד, רע"ב.

(8) הלכות תשובה פ"ג ה"ב.

(9) הלכות ממרים פ"ג ה"ג.

(10) ב"ק כח, ב.

(11) ועי' בבית האוצר מערכת א' כלל כד (הובא בלקו"ש חל"ד ע' 29) שאחד מהביאורים בה

הוא, שבמקרה של אונס אין הוא עובר על רצון ה'.

אשתו ובניו וכו' ורוצה להשאר, הדין הוא ש"ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם".

ומפרש רש"י עה"ת שהטעם לרציעה הוא ש"אוזן זאת ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך וגנב תרצע".

ומקשה ע"ז רבינו כמה קושיות אלימתות, ומהם:

א) למה אינו נרצע רק עד אחרי שש שנים, ועוד שנרצע דוקא אם "אמר יאמר העבד וכו'?"

ב) לכאור' היה זה צ"ל בכל אדם שגנב, ולא רק באדם הנמכר בגניבתו<sup>12</sup>?

ומבאר רבינו, שבאמת בשעה שאדם גונב אין זה נכון להסיק כמסקנא ברורה שאדם זה מושחת ורשע וכו' - ובמילא מגיע לו עונש, כי הרי אפשר לומר שהוא היה אנוס לגנוב, כגון שהיה צריך להאכיל את משפחתו וכדו', וע"ז לא מגיע לו עונש שיתפרסם קלונו לרבים ע"י רציעת אוזנו. ולכן לכתחילה, מיד אחר שאדם גונב, אין אוזנו נרצעת דאולי זה היה כאונס.

אמנם אם אחר שש שנים - שבזמן ההוא לא היה במצב של דוחק כי מזונותיו ומזונות אשתו ובניו הם על הבעה<sup>13</sup>, וגם יש ציווי התורה<sup>14</sup> "העניק תעניק לו" כשיצא - אזי אם אעפ"כ הוא רוצה להישאר, הרי סופו מוכיח על תחילתו שמה שהוא נמכר הוא לא רק מצד אונסו ודוחקו, אלא משום רצונו הטוב. וע"ז דוקא בא עונש של רציעת אוזנו.

עכת"ד רבינו.

וא"כ שוב אנו רואים ב' צדדים וחשבונות, דאע"פ שלכתחילה גנב ובסופו של דבר נענש על אותו גניבה, לא ענשתו התורה בתחילה על הדבר, כי שייך שלמרות שהוא עשה את המעשים הרעים אעפ"כ אין ליחס אליו את המעשים.

#### ד.

ועפ"ז יש לבאר גם את דברי רבינו בשיחה לעיל, דב' האופנים שבהסתכלות על האדם שרבינו מזכיר, ראיית הרע הנוגע לתיקון והוכחת חבירו וראיית הרע עצמו - הם ב' החשבונות הנ"ל דמעשי האדם והמצב דהאדם עצמו.

(12) ועיי"ש באריכות בשאר הקושיות והתירושים.

(13) ראה רש"י שמות כא, ג.

(14) ראה טו, יד.

ועפ"ז מובן ביאור רבינו בתורת הבעש"ט, דבאמת האדם צריך לראות את הרע בחבירו בכדי להוכיחו (וכן כדי להתרחק ממנו, כציווי "הרחק משכן רע"), אלא שבשביל זה מספיק לראות את מעשי חבירו, שמעשיו הם רעים, אך אין לראות את הרע בחבירו כפי שהוא בעולם האישיות שלו, היינו כפי שהוא מבטא את האדם עצמו שהוא אדם רע ומושחת.

וזהו ג"כ ביאור הדבר בהפרשה, שחם ויפת לא ראו את הרע כפי שהוא בעולם האישיות של אביהם, אלא כל מה שהם ראו ותיקנו היה רק הרע שבעולם המעשה של אביהם<sup>15</sup> שהיה צריך תיקון. וזהו פירוש הכתוב "ופניהם אחורנית" – לא זו בלבד שהם עשו כל מה שהיה צריך לתקן כיון שידעו שיש מה לתקן, אלא עוד זאת ש"ערות אביהם לא ראו" – הם לא ראו והרגישו את הרע שבעולם האישי של אביהם, שלא החשיבו אותו כאדם רע ומושחת.




---

15) ויש להעיר ממש"כ בליקוטי ביאורים בספר התניא ע' קצט ואילך על מש"כ בתניא פ' לב: "ולא אמר דוד המלך ע"ה תכלית שנאת שנאתים וגו'" - שאי"ז הוראה לרבים כי רק דוד (שהיה מלך הדור וכו') אמר כן, אבל בשאר כל אדם, גם אם רואה בפועל אצל הזולת ענינים כאלו שהם מהסוג "שאיין להם חלק כו" יתכן שיש בזה ענין שמוציאו מסוג הנ"ל (וכהדוגמא ד"לשם שמים נתכוין" גבי מקושש, ובמילא אינו חטא דחילול שבת כלל, דהוה מלאכה שאי"צ לגופה).

## קיצור הלכות חוקות העובדי כוכבים יו"ד סי' קעח

הת' קלמן שי' איזאווי  
שליח בישיבת תפארת בחורים

הבא לקמן הוא קיצור וסיכום ההלכות בשו"ע ובפוסקים, בתוספת הערות וצינונים.

כמובן אינו אלא לפלפולא ובדרך אפשר, ואין לפסוק מזה הלכה למעשה.

א. אין הולכים ומדמיין<sup>א</sup> (רמ"א ס"א) לחוקות העכו"ם<sup>ב</sup> במלבושים<sup>ג</sup> המיוחדים להם<sup>ד</sup> ובאופן גדילת השיער<sup>ה</sup> ולבנות כבנין היכלות של כו"ם<sup>ו</sup> (מחבר ס"א) אבל כבית הועד ומשפט שלהם שרי (ש"ך סק"ב). ואינו אסור אא"כ יש בדבר משום פריצות שחץ וגאווה, או במנהג חוקי שאין בה טעם גלוי (- ע"פ הרמב"ן הובא בשו"ת מהרי"ק סי' פח) דאיכא למיחש משום דרכי אמורי ושמן עכו"ם<sup>ז</sup> מאבותיהם<sup>ח</sup>. אבל דבר שנהגו לתועלת מותר (רמ"א ס"א).

### הערות:

א) עי' בשו"ת מהר"ם שי"ק יו"ד סי' קסט (הובא בדרכ"ת ס"ק יד) דאסור לננות אדם בכינוי שאינו יהודי. ומעיר שם ממאמר המדרש (ויק"ר פל"ב) דלא שינו את שמם (ועיי"ש מעשה יפה בדבר).

אבל עי' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' סו שכ' דאין איסור בדבר, ומצינו כו"כ גדולי הדורות ששמם היה שם לועזי. ומביא דוגמאות לדבר, מהמגיד משנה ("וידעל די טלוזא") וגם כמה מהגאונים וכו'. וכ' שנראה דהשם מיימון, אביו של הרמב"ם, הוא שם לועזי, ועוד כ' שמצינו ג"כ בכו"כ אמוראים וגאונים ששמותיהם בארמית, כר' פפא, ר' זביד וכו'. (ומפקפק שם, שאולי ארמית שאני ע"פ מה דאיתא בירושלמי סוטה ז, ב' "לא תהא לשון ארמי קלה בעיניך שהרי הוא נמצא בתנ"ך").

ומבהיר שם, שמה שכ' במדרש "לא שינו את שמם", הנה מעלה זו שייכת דוקא לפני מ"ת. וטעם הדבר היה, שמצד אמונתם בגאולתם רצו שיהיו ניכרים בפ"ע, אבל אחר מ"ת אין איסור ואף זהירות מוסרי בדבר. דכל מה שאנו עושין הוא התרי"ג מצות ומה שניתן בסיני, ואף המעלות ומוסר ניתנו בסיני (כמבואר ברע"כ ריש פרקי אבות), ואין לנו קבלה בענין השמות עד"ז.

אבל סיים שם בנוגע לענינים מוסריים בכלל לפני מ"ת, דאף דמסתבר כן מסתפינא לומר בלא ראיות גדולות. ואכן עי' ברמב"ן פ' לך לך יב, ו שמבאר זה שכ'

(בתנחומא, ט) "מעשה אבות סימן לבנים", שאין המעשיות של האבות מיותרים אלא באים ללמד על העתיד. ובכו"כ שיחות של כ"ק אדמו"ר פי' ש"סימן לבנים" היא הוראה (ונתינת כח) לבנים.

ועי' במנחת אשר על ספר שמות סי' א' דמוכיח שאין איסור בדבר מה שכו"כ "יראים ושלמים משתמשים בשמות לעזיים למסחר וכו'". ופירש את מאמר המדרש הנ"ל שקפידתם היה שלא לשנות את כל הג' דברים: "שם, לשונם ולבושם" ביחד. אלא דמביא מהחת"ס ועוד ששם שאדם נקרא בו משפיע עליו. ועיי"ש בנוגע למהר"ם שייך דנראה שכוונתו אינו אלא במי שנשתמש בשמות נכריים בכדי לדמות להם, דבזה הדבר אסור. וכן מסתבר ע"פ מש"כ המחבר והרמ"א שהאיסור הוא רק כשהוא לדמות להם ולא כשעושהו לתועלת.

ב) ועי' בשו"ת אג"מ ח"ב סי' יג דאסור לקבוע ימי שמחה של רשות ביום איד שלהם משום מראית עין, אבל סעודת מצוה כפדיון הבן ומילה, שיש חיוב בדבר מותר מפני שמוכח דעושה משום החיוב. אבל אם שייך לעשותה ביום אחר כמו שמחת בר מצוה ויום נישואים, יעשה כן.

ובנוגע היום הראשון בשנה שלהם (January 1<sup>st</sup>) וכן "טענקס-גיווענג" - כתב שמדינא אין לאסור אבל בעל נפש יחמיר. ועי' באג"מ או"ח ח"ה סי' כ שכ' בנוגע חגיגת "טענקס-גיווענג" לעשות שמחה לכבוד היום, דאסור משום "בחוקותיהם לא תלכו", ובעל נפש יחמיר בענין לעשות סעודה בכוונה אחרת באותה היום. וראה עוד באג"מ יו"ד ח"ד סי' י"א וי"ב שמפקפק בדבר וכותב שמהראוי להחמיר. אמנם ראה שיחת י"ט כסלו תשמ"ז שרבינו מדבר על ענין ד"טענקס-גיווענג" בלי להזכיר כל ענין של איסור, ואדרבא דיבר אודות זה שעשאוה ליתן שבח והודאה להקב"ה על שמצאו ארץ שאפשר לעבוד שם את ה' בלי מונע (עיי"ש).

ובנוגע יום ראשון בשבוע, ראה בשלחן מנחם ח"ו ע' קס: "בהנוגע לאו' החתונה, מה טוב שיהי' לא ביום ראשון בשבוע ועד מתי לבנ"י לחקות מנהג מדינות".

ועי' בהערה שם בנוגע לבר מצוה ביום ראשון.

ג) אפי' כשהוא רק בלבוש א', ומשאר לבושו מוכח דהוא ישראל. דרכ"ת סק"ג מדברי חיים יו"ד ח"א סי' ל'.

ד) עי' כס"מ הל' ע"ז פי"א ד"ה "ולא ילבש מלבושים" (הובא בדרכ"ת סק"ו) שכ' בשם המהרי"ק דמדובר במלבוש המיוחד להם ופירשו הישראלים ממנו משום צניעות וכו', דכשלו בשו נראה כמודה ונמשך אחריהם. ויוצא, דאי לא פרשו ישראל מהם, אע"פ דשייך איסור מצד עצם הפריצות, אין איסור משום חוקות העכו"ם. והוא עוד ענין להזכיר בכדי לאסור איזה לבוש שלא נקבע לכתחילה אלא לנכרים בלבד.

ה) וברמ"א ס"א מביא דוגמא למלבושי פריצות ממלבושי האדומים שהיו לובשים השרים. ועי' בדרכ"ת סקט"ז מהר' יצחק אלחנן [לכאורה י"א ספקטור רב דקובנא]

שגם בזה תלוי בזמן ומקום, ומביא בזמנו לא היה זה מנהג העכו"ם. אבל עי' בש"ך סק"ג דמסורת בידינו להקפיד על לבישת האדום. ועי' בספר דברות אליהו (לרב אליהו אברג'ל שליט"א) ח"ה סי' לד שמביא דהיום אין בזה משום חוקות הגוים, שאי"ז מלבוש המיוחד להם, אבל בבגד שרובו הבולט הוא אדום יש בזה משום פריצות. ומביא שם גם מדרשות החת"ס ח"ב ע' רמ"ד דלא היה ניחא להו בגדי אדום, שממשיך דינים מלמעלה. ויש מגדולי זמננו שכתבו נגד לבושים אלו, ע"כ.

ודבר זה נוגע לאנשים ונשים, אבל יותר בנוגע לנשים, עי' רש"י בראשית מט, יא בכללות הענין של לבושים של כמה גוונים ש"האשה לובשתן ומסיתה בהן את הזכר לתן עיניו בה". וכן הוכיחו ע"פ המדע שלבושי אדום עיני הזכר נמשך אחריהם, וע"כ שייך פריצות יותר בהם. והכלל לנקוט בידך הוא, שבדברים אלו (בנוגע לסוג, גודל, כמות האנשים וכו' הוא ש-) אנו הולכים לפי הזמן ומקום והמציאות בפו"מ.

ו) עי' דרכ"ת סק"ח דמביא משיעורי ברכה שכ' תוכחת מוסר להרבה בחורים דנכשלים בבלורית. ומביא עוד מספר רוח חיים דהעלה עוד איסור, דכיון שעושים זה בשערם כדי לילך בין הזונות יש בה מסרסורי עבירה ואסור משום סייג לתורה. וכן כ' לאסור במשנ"ב סי' כ"ז סקט"ו. ועי' בקונטרס שלילת גידול "בלורית" (מהר" משה ניסן ווינער שליט"א) בנוגע גדול חומר והאיסור בדבר לגבי חוקות הגוים, חציצה בתפילין ועוד, עיי"ש. ועי' בשלחן מנחם יו"ד סי' לא בנוגע בלורית (ושאר לבושים) שתלוי בהזמן ומקום. ובכ"מ צריך להציע הדבר להרבנים החרדים במקום ההוא.

ז) ובנוגע המנהג לשטוח עשבים ואילנות בחג השבועות המובא בשוע"ר סי' תצ"ד סעי' י"ד ט"ו, ראה אוצר מנהגי חב"ד בנוגע לחילוקי מנהגים בזה, ויש אוסרים משום חוקות הגוים. ובין האוסרים: המשנ"ב סי' תצ"ד סק"י, חיי אדם סי' קל"א סעי' י"ג ובשבעים תמרים (שהיה מחסידי הצ"צ) וכו', וכולם בשם הגר"א. ואולי הגר"א הולך בזה לשיטתו, עי' בביאורי הגר"א סי' קעח סק"ז בהגדרת ענין של האיסור. אבל לפי הרמ"א שבדבר שהוא לתועלת מותר, גם כאן מותר. ומבואר בפוסקים טעמא דשטיחת פרחים משום הר סיני וכו'.

ח) בנוגע המנהג שנהג כ"ק אדמו"ר וכן נהוג בכמה קהילות קדושות, המנהג של ציון יום ההולדת, יש שפקפקו עליו מידי דהוה חוקות הגוים. וכמו שמצינו בגמ' ע"ז ח, א (הובא בשו"ע יו"ד סי' קמ"ח ס"ז) שיום הולדתם נכלל ביום אידיהם. אבל עי' במש"כ בספר מנהג אבותינו בידינו (מהר" אוברלנדר שליט"א) ע' טז ובכללות הסימן שם שמביא הרבה מקורות מחז"ל לדבר. ולפועל אינו נחשב כלל לחוקות הגוים, ואדרבא כמנהג קדוש וטהור, יום שמזל האדם גובר.

ובענין חגיגת בת מצוה, עי' באג"מ או"ח ח"א סי' ק"ד שהיה בזמן התחדשות הענין, שבאמת אי איישר חילו היה מבטל גם חגיגת הבת מצוה. דאף שאין איסור בעצם הדבר, אינם מביאים לדברים טובים וברוב רק להיפך (חילול שבת וכו') [ולהעיר עמש"כ בנוגע בר מצוה ממש"כ בזהר הק' בראשית כז, א "ההוא יומא

חובתא על צדיקיא למיעבד חדוותא דלבא כיומא דסליק לחופה כו", וע"ע בספר מנהג אבותינו בידינו הנ"ל. אבל כמובן אי"ז היתר להעובר איסורים בגללו]. אבל משום שכבר נהוג ענין דחגיגת בת מצוה, כתב בנוגע לפועל שאסור לעשותה בביהכ"נ (אפי' בלילה כשאין שם אנשים) משום שאסור לעשות דברים של רשות בביהכ"נ, ויעשם בבית. ועוד שבביהכ"נ נראה שעושהו כמו הקונסרבטיבים ורפורמים.

ובשו"ת שרידי אש ח"ג סי' צ"ג כ' שהדבר תלוי בכוונת הרוצים לחדש מנהג, ואם הוה בכוונה טובה לחזק הבת לילך בדרך ה' ותומ"צ מותר (באופן של צניעות כמובן), אבל מסכים שם לדברי הגר"מ פיינשטיין שלא לעשותה בביהכ"נ.

ויש להעיר משלחן מנחם ח"א ע' ש"ו דכתב להיתר בנוגע עריכת קידוש בביהכ"נ דרבו המתירים, וההיתר בפשיטות (ובשולי הגליון מביא ההיתר המבואר בכ"מ שהביהכ"נ עשויים על תנאי). וראה עוד שם בע' שז בתמיהה גדולה על אלו שרצו לאסור כינוס תלמידות בביהכ"נ. שלכאורה עפ"ז יוצא שבאופן המתאים אין בעי' לעשותה בביהכ"נ.

ט) עי' דרכ"ת סקי"א דנכון המנהג שהשמש הולך וחוזר לכל בית או חובט על השער אע"פ שבנקל יכול לתקן ענבל, כיון דענבל הוה מחוקות העכו"ם.

וראה עוד שם דבימה אצל הארון הק' הוה ג"כ מחוקות העכו"ם אפי' בימים נוראים. ועי' בביה"ל סי' ק"נ ד"ה באמצע ביהכ"נ, וז"ל: "ובעו"ה באיזה מקומות פרצו מנהג קדומים זה והתחילו לעשות הבימות סמוך לארון הקודש מפני שרצו לילך בדרכי העו"ג כמו שעושים בהיכלות שלהן [שקורין טעמפיל] ויש לקרוא עליהן וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות, וכבר האריכו הפוסקים האחרונים בגנות האנשים האלה עיין בתשובת חת"ס סימן כ"ח ותשובת מחולת המחננים ותשובת אמרי אש"עכ"ל. ובדרכ"ת סקי"ג מביא מש"כ בשו"ת מהר"ם שי"ק סי' קס"ה דבמקום שעושים הבימה לצד מזרח רק משום הרחבת המקום, אע"פ שיכול לומר שאין בה משום חוקותיהם, יש בה משום מראית עין (ועי' מש"כ להלן מגוף התשובת המהר"ם שי"ק).

וראה בספר "הרבי בפאריז" דכשהיה רבינו בניס (עיר בצרפת) לא התפלל בפנים הביהכ"נ, וכשנשאל ע"ז אמר שהוא בגלל שאין הבימה שם באמצע הביהכ"נ. ויש להעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר הרי"ץ ח"ח ע' תס"ז שבאם הבימה אינו במקום המתאים מונע קבלת התפלות. אבל באם יש לפחות שורה א' יושבים בהפסק בין הבימה לארון, אי"ז נחשב ככפני הארון. ועי' בהתקשרות גליון תשכ"ו\תש"ל מה שדן בזה.

י) עי' בשו"ת מהרי"ק שרש פ"ח דנראה שצריך ב' דברים להתיר: א) כוונת האדם שאינו לדמות. ב) דמוכח מתוך מעשיו שאינם לדמות. אבל בשו"ת מהר"ם שי"ק סי' קסה כ' דמהרמ"א משמע שאינו צריך את התנאי ה', וע"כ לשיטת הרמ"א אין את המושג של מראית עין בדבר. אבל בכ"א כ' שם דאי רוב העושים מעשים האלה הוא



בכוונת עכו"ם [שם איירי בנוגע להבימה במזרח והובא לעיל, ולכאו' כן הוא בנוגע דברי שחץ וגאוה], אפי' הרמ"א יאסור מצד ענין הב' שהוא מראית עין.

[ויש להעיר עליו שבדרכי משה על הטור סק"א כן יש איזה משמעות שצריך להיות מוכח מתוכו שאינה לדמות].

דוגמאות בדברים שנהוג לתועלת: a doctors garment להראות שהוא רופא מומחה, a graduation cloak להראות שבח וגדולה למי שסיים חוק לימודיו. ודוגמות לדברים שאין בהם תועלת: ripped jeans and many different hairstyles דיש בהם משום פריצות ונמשך אחרי חוקות הגוים. והוא שעושה לדמות להם, שמפני שהם עושים והוא דרך העולם ע"כ הוא רוצה ללבשם (וזהו כל הטעם ללבוש ripped jeans ולכו"כ hairstyles), דהיינו שמבלעדי העכו"ם לא היה עושהו.

אבל במקרה שעושה הפריצות לתועלת, דהיינו שאינו עושה את מעשה הפריצות משום שכ"ה חוקות העכו"ם, אלא יש עוד טעם - עי' באג"מ יו"ד ח"א סי' פא דכ' דאע"פ דשייך דאין איסור משום חוקות העכו"ם ודאי יש איסור מצד עצם הפריצות. (בשו"ת דברי חיים יו"ד סי' ל' כ' שההיתר הוא דוקא כשכוונתו הוא לתועלת המועיל בדרך היתר, אבל אי כוונתו לשחץ וגאוה בזה גופא מתדמה להן. אבל לכאו' בעי' בל' המהרי"ק כ' בפ"י שצ"ל כוונתו לדמות ולא לתועלת. דאע"פ דשייך איסור אחר בדברי פריצות, אין הלוּבש עובר משום חוקות העכו"ם כשכוונתו לתועלת).

ובנוגע המנהג לשטוח פרחים על קברים שדנו האחרונים, ראיתי כותבים דמותר כיון שנעשה לתועלת. אבל ע"פ הגדרת הענין הנ"ל שאיננו מתירים "תועלת" כשהנהגה זו מבוססת על כך שזה מנהג הגוים - נראה דגם זה אסור. שהרי באמת אין שום סברה ותועלת לשטוח פרחים על קברים של מתים. ועוד ע"פ מה שכתבתי לעיל נראה שבכל אופן יהיה אסורה משום מראית עין (וכמובן צריך להתחשב באלו שאינם שומרי תומ"צ שרוצים בזה כראוי שלא ימנע גם מטהרה ע"פ הלכה כו'). וכן עי' בשו"ת מנח"י ח"א סי' לא שמביא כו"כ שאוסרין (וראה שם מה שדן בארוכה).

ב. חוקות העכו"ם נקבע לפי כל מקום וזמן" (ט"ז סק"א), ויש מסורה בידינו להקפיד על לבישת האדום לבני עמנו (ש"ך סק"ג).

#### הערות:

א ועי' בשלחן מנחם ח"ד סי' לא דענין הבלורית ולבושים תלוי לפי כל זמן וזמן, ע"כ בכל מדינה וזמן יש להציע להרבנים החרדים במקום ההוא.

ג. מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש מלבושיהם ולדמות להם מותר בכל (מחבר ס"א).

ד. מי שאכל ושייר פתיתין לא יביא (- דוקא למביא, ש"ך סק"ה) בנוסף לפתיתים שהם כבר על השלחן (- ע"פ ט"ז סק"ו) פת שלימה ויניח אותה על השלחן (מחבר ס"ג).

וזה שנהוג לערוך סעודה בלילה קודם שמלין תינוק למזלו (- ע"פ ט"ז סק"ז) יש בזה מהאיסור (רמ"א ס"ג) אבל לערוך הסעודה שקורין ווא"ך ואוכלים בה אין איסור (ש"ך סק"ו).



## דין קנין בקידושין

הת' שלמה הלוי שי' ארנאוו  
תלמיד בישיבה

### א.

תנן בריש מסכתין: "האשה נקנית בשלש דרכים". וכתב רש"י ד"ה האשה נקנית – "לבעלה".

והקשו המפרשים מה בא רש"י להשמיענו בזה שהקידושין הם לבעלה, וכי מאי הוה ס"ד?

ותירץ בחי' הרא"ה: "לעיל בלשון רש"י ז"ל ראשון, ואפשר שרש"י ז"ל הרגיש דלא צריך קנין אלא בדבר שקונה אותה הגוף והכא לא שייך, וכן הקונה את עצמה, ופרש"י ז"ל דקנין דהכא היינו לענין בעלה כלומר לענין אשות וקונה את עצמה להיות בשטר להנשא לאחר, ואפשר שפי' כן לומר שקנין זה אינו לכל דבר דהא חופה גומרת אלא לבעלה, כלומר להצריכה גט".

דהיינו, שלמרות שלא שייך באשה קנין ממש, כי לא שייך בה קנין הגוף, אעפ"כ אומרת המשנה הלשון "נקנית" לומר שהבעל קנה אותה לענין בעלות ואישות, שהיא משועבדת לו לעניינים אלו<sup>1</sup>.

(ולהעיר ממש"כ האחרונים? שיש בקידושין ב' ענינים: א. איסור – שהיא נאסרת לעלמא. ב. קנין – מה שהיא קנויה לבעלה).

### ב.

ועפ"ז יש לתרץ מה שקשה בהמשך הסוגיא, דהגמ' בהמשך שואלת: "מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש". ומפרש רש"י: "ניתני הכא האשה מתקדשת". דהיינו שהשאלה היא על המשנה כאן, דליתני לשון קידושין.

ולכאור' צריך ביאור, מדוע השאלה היא על משנתנו יותר מאשר על המשנה שם? ועפ"ה הנ"ל יש לבאר, דהוקשה לגמ' איך שייך לקרות לקידושין בלשון קנין, דמאי קנין שייכא הכא, ולכן הקושיא היא דווקא על משנתנו. זאת אומרת שקושיית הגמ'

(1) ראה גם בלקו"ש חל"ט פ' תצא שרבינו מבאר שהדין שהתחדש במ"ת בנוגע קידושין הוא ששייך מושג של קנין, עיי"ש בארוכה.

(2) ראה צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך אשת איש, קובץ שיעורים אות נג, ובכ"מ.

היא לא על הלשון כ"א על התוכן והענין דקנין באשה. וע"ז הגמ' מוכיחה מהפס' שכן שייך קנין באשה, והיינו כמשנת"ל שזה קנין לענין בעלות.

וי"ל שכן גם מדוייק מדברי רש"י בתירוץ הגמ'. הגמ' מתרצת ש"משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני, וקיחה אקרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם, אי נמי שדות בכסף יקנו". וכתב רש"י: "משום דקבעי למיתני כסף, וכסף מנלן ילפינן לקמן מקיחה וקיחה לשון קנין הוא, הלכך תני האשה נקנית".

ומדייק מזה העצמות יוסף, דרש"י מבאר שהטעם שכתוב במשנה לשון קנין הוא לא כי איירינן בכסף וכסף איקרי קנין (וע"ד שכתבו התוס', הובא לקמן), אלא מכיוון שבמשנתנו איירי בקיחה, וקיחה איקרי קנין.

וי"ל ההסברה בזה ע"ד הנ"ל, שלפי רש"י השקו"ט בגמ' היא להוכיח ששייך בקידושין מושג של קנין, ולכן רש"י מבאר שהתירוץ של הגמ' הוא ש"קיחה", היינו קידושין, איקרי קנין.

### ג.

אמנם, התוס' בד"ה משום דקבעי כתבו: "ולא היה תמוה על לשון קנין, אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין והכא קתני לשון קנין".

וא"כ חזינן שלשי' התוס' שאלת הגמ' היא לא על המשנה שלנו מדוע תני לשון קנין, אלא רק מצד שיש בזה סתירה בין שתי המשניות.

ז. א. שלפי תוס' השאלה היא רק מהלשון, שיש סתירה בין שתי המשניות, ואילו לפי רש"י השאלה היא מצד התוכן, שלא יתכן לומר על קידושין לשון קנין.

ובביאור תירוץ הגמ' כתבו התוס' ד"ה וכסף מנלן: "לכך צריך ראייה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין". וכתב העצמו": "כנראה דאכסף קאי, ולפי דבריהם צריך לומר דמה שאמרו בגמ' וקיחה איקרי קנין קאי אכסף דילפינן בהך קיחה, והכסף איקרי קנין".

וא"כ גם בתירוץ הגמ' תוס' לומד אחרת מרש"י, שהחידוש הוא לא בנוגע קיחה וקידושין אלא בנוגע כסף המדובר במשנה.

### ד.

הנה, התוס' ד"ה וכתוב התם כתבו, וז"ל: "אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה, אע"ג דלא דמי דקיחה דהכא קיימא אכסף של שדה וקיחה דאשה לא קיימא אכסף

של אשה אלא אאשה עצמה". היינו, שאע"פ ששני הפסוקים לא דומים זל"ז מ"מ כוונת הגמ' רק להוכיח שאנו מוצאים לגבי קנין את הלשון "קיתה".

ולכאו' יל"ע, שבשלמא לשי' התוס' שהגמ' באה רק לתרץ את חילוקי הלשונות בין המשניות, וע"ז הגמ' מביאה הוכחה משדה עפרון שמצינו את הלשון קנין בקשר ל"קיתה", א"כ א"ש מה שאפשר ללמוד משם למרות שיש חילוק גדול בין שתי הפסוקים. אמנם לשי' רש"י שהגמ' באה לחדש שיש בקידושין מושג של קנין, היינו שהגמ' רוצה ללמוד משדה עפרון חידוש דין – הנה בשביל לימוד כזה צריך, לכאורה, ששני הפס' יהיו ממש דומים זל"ז, ולא די בזה שבשניהם נאמר הלשון "קיתה".

ויל"ע.



## עבודתו של לוי ע"פ רוחניות הענינים

הת' שלמה הלוי שי' ארנאו  
 הת' דובער שי' דאנאו  
 תלמידים בישיבה

### א.

במאמר ד"ה יהודה אתה תשל"ח<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את עבודתם של השבטים.

ראובן – ראי' באלוקות "שההתאמתות שלו באלוקות היא בוודאות הכי גדולה", אשר דרגה זו פועלת אהבה (פרשה ראשונה של ק"ש) ובג' הקוין זהו גמ"ח.

שמעון – שמיעה והשגה לבד בלי ראי', וריחוק זה פועל יראה (פרשה שני' של ק"ש) ובג' הקוין זהו עבודה.

לוי – אמת ויציב שענינו לימוד התורה, וזהו ענין "הפעם אודה את הוי" ו"לוח אישי אלי", שפירושו התאחדות של הקב"ה עם בני ישראל שזה נעשה ע"י התורה אורייתא וקוב"ה כולא חד. ובג' הקוין זהו ענין התורה.

יהודה – הודי' וביטול שיש בכל נשמות ישראל (לכה"פ בעצם).

ומבאר רבינו, שדרגא זו של יהודה היא דוקא לאחרי הקדמת עבודת שאר השבטים הקודמים, "יהודה אתה יודוך אחיך".

אמנם במאמר ד"ה הנ"ל משנת תשמ"ו<sup>2</sup> מבאר אותו ביאור אודות עבודתו של יהודה שמגיעה ע"י הקדמת שאר השבטים (האחים) ראובן ושמעון ומסביר ענינם בעבודה ג"כ, כנ"ל.

אך כשמגיע לעבודתו של לוי מבאר, וז"ל: "ואח"כ בא לוי ע"ש הפעם ילוח אישי אלי שהוא מל' חיבור והתאחדות. וענינו בעבודת ה' הוא מה שע"י מעשה המצוות – מצוה למל' צוותא וחיבור נעשה האדם חד אם עצמותו ומהותו ית". עכ"ל המאמר, עיי"ש המשך הביאור.

(1) סה"מ מלוקט ח"ב ע' רכ.

(2) תו"מ התועדויות ה'תשמ"ו ח"ב ע' 295.

ולכאורה נראה כסתירה מה ענין העבודה של לוי, האם זה לימוד התורה או מעשה המצות (וכמבואר רבות בחסידות שהם שני סוגי עבודה שונים).

## ב.

להבין זה יש להקדים המבואר בתורה אור ד"ה יהודה אתה ידוך וגו' (שמאמרי רבינו אלו מיוסדים על מאמר זה) בתוכן עבודתו של שבט לוי. ומבאר, אחרי ב' העבודות של ראובן ושמעון, יכול יהודי לטעון, וז"ל: "אמת הוא שאין אני ראוי מצד עצמי לעלות ולהתכלל באור ה' ולהשיב את הנפש ממטה למעלה לייחודה במאצילה ב"ה, כי מי יעלה בהר ה' כו", ע"כ. כלומר, מכיון שב' הדרגות של ראובן ושמעון הם ב' דרגות מאוד נעלות, איך יכול יהודי פשוט להגיע אליהם!

וע"כ ממשיך, וז"ל: "מ"מ הרי אא"ס ב"ה מצד עצמו ממילא ומאיליו נמשך גם למטה ששורה ומתגלה בתורה, והרי מתגלה יחוד זה העליון למטה כמו למעלה, ואי לזאת ע"י עסק התורה יכול להמשיך אא"ס ב"ה ממש למטה על נפשו", ע"כ.

א"כ מובן, שתוכנו של "הפעם ילוה אישי אלי" – שיהודי יכול להתקשר לאלקות – הוא מפני שא"ס יורד למטה מאיליו. וזה נעשה ע"י עסק התורה (כמ"ש בתניא פרק ה.).

ועפ"ז אולי י"ל שבמאמר יהודה אתה ידוך ה'תשמ"ו מחדש רבינו, שהיות ותוכנו של לוי היא לקשר את יהודה לאלוקות, שזהו מה שנפעל ע"י עסק התורה כנ"ל, הנה כמ"כ נפעל זה ג"כ ע"י מעשה המצוות, שהתוכן של מעשה המצוות הוא, רצונו של הקב"ה יורד למטה – "ילוה אישי אלי" – ונתלבש בדברים גשמיים. היינו, שתורה ומצוות הם שני דרכים להמשיך את רצונו ית' למטה, וזהו תוכנו של שבט לוי.

וזהו מה שכתוב במאמר: "שע"י מעשה המצוות – מצוה מל' צוותא וחיבור נעשה האדם חד עם עצמותו ומהותו ית'".

## ג.

והנה, בלקוטי שיחות חלק כ' שיחה ב' לפרשת ויחי מבאר רבינו שגם עבודת שבט לוי היתה קשורה עם שעבוד מצרים. דלמרות שהם לא היו בגלות ושעבוד מצרים אלא ישבו ועסקו בתורה, מ"מ הם היו שותפים עם שאר שבטי ישראל בהגלות.

ביאור הדברים, שעבוד מצרים לא הי' ח"ו בשביל לצער את ישראל, אלא המטרה היתה העילוי שיצא מזה, מצרים הי' "כור הברזל" שפעל זיכוך בישראל. אמנם, מצד קושי השעבוד היה יכול להיות שלא רק שלא יגיעו להזיכוך, אלא אדרבה – שהם ישקעו במצרים, ערות הארץ.

במילא הי' צריך להיות חלק מישראל שהם ה"מארי תורה" שהם ישארו למעלה מהשעבוד, וישפיעו על ישראל את הזיכוך והעלי' ע"י השעבוד. וזה היתה עבודתו של שבת לוי.

וענין זה נשאר תפקידם אפי' לאחר כניסתם של בני' לארץ ישראל, שהרי לא הי' להם חלק ונחלה אלא "הובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים". משא"כ העבודה לעשות דירה לו ית' בתחתונים הי' ע"י שאר בני' (שלקחו את הכוחות שלהם משבת לוי).

ע"כ תוכן דברי רבינו בשיחה.

וע"פ המובא לעיל מתו"א בתוכנו של שבת לוי, יומתק למה דוקא שבת לוי היו אלו שהשפיעו כוחות לבני' – כי תוכנו של שבת לוי הוא התירוץ על טענת בני' ש"מי יעלה בהר ה' כו" – "מ"מ הרי אא"ס ב"ה מצד עצמו ממילא ומאיליו נמשך גם למטה ששורה ומתגלה בתורה. . . ואי לזאת ע"י עסק התורה יכול להמשיך אא"ס ב"ה ממש למטה על נפשו". ע"כ.

פירוש, יהודי כמו שהוא, ומלובש בגשמיות העולם, נעשה כלי להמשכת האוא"ס בתוכו – "הפעם ילוח אישי אלי" (וזהו ע"י התורה כנ"ל).





## שיטת התוס' ותוס' הרא"ש בלימוד "ק"יחה ק"יחה"

הת' ישעיהו שי' בעגון  
תלמיד בישיבה

### א.

גרסינן במסכתין<sup>1</sup>: "ובעלה מלמד שנקנית בביאה".

ובתוס' שם ד"ה ובעלה כתב: "וא"ת תיפוק לי' מדכתיב כי יקח דמשמע נמי לשון ביאה כמו כולהו קיחות דעריות, איש אשר יקח את אחותו וכו', וי"ל דשאני היכא דא"א לפרשו בעינן אחר, כדאמרינן בפ' נושאין על האנוסה<sup>2</sup> ליקוחין כתובין בתורה סתם הראוי לשכיבה שכיבה הראוי לקיחה קיחה (היינו דמכיון דכאן אפשר לפרש כי יקח בכסף אין לפרשו בביאה). וא"ת ונילף (היינו אע"פ שאין במשמעות תיבת יקח הכרח לפרשו לשון ביאה מכיון דאפשר לפרשו בענין אחר, עדיין איכא למילף) מגז"ש דנקנית בביאה כדאמרינן בריש הבא על יבמתו<sup>3</sup> אשה לבעלה מנין שנקנית בהעראה אתיא קיחה קיחה, וי"ל דאי לאו כתב ובעלה עיקר ביאה לא הוי גמרינן מקיחה דעריות כיון דקיחה דהתם לא משתעי בקנין כלל, אבל לחשב העראה כגמר ביאה גמרינן שפיר".

ובפשטות הפירוש בדברי התוס' הוא דכיון דקיחה דעריות לא משתעי בקנין כלל, אין ללמוד בגז"ש מ"כי יקח" קנין וקידושי ביאה אלא קנין וקידושי כסף (מקיחה שדדה עפרון שמשתעי בקנין), ולכן בעינן למילף קנין וקידושי ביאה מ"ובעלה", אמנם אחרי שלמדנו עיקר קנין וקידושי ביאה מובעלה גמרינן שפיר מהגז"ש דקיחה קיחה דעריות לחשב העראה כגמר ביאה (ע"ד מה שיתבאר לקמן בתירוץ תוס' הרא"ש).

(ועי' בתוס' הרא"ש שהקשה כקושית התוס' הראשונה, וז"ל: "וא"ת נימא מדכתיב כי יקח דמשמע נמי לשון ביאה כמו כולהו קיחות דעריות, כי יקח איש את אחותו וכו', וי"ל אי לאו ובעלה לא הוה גמרינן וכו'". היינו דבתוס' הרא"ש הקשה שנילף קנין וקידושי ביאה ממשמעות תיבת יקח, ובתירוצו מפרש מיד ע"ד (עי' לקמן) תירוץ התוס' בתירוצם השני' דא"א ללמוד קנין וקידושי ביאה מהגז"ש.

(1) קידושין ד, ב.

(2) יבמות צז, א.

(3) שם נה, ב.

ולכאורה הרי הרא"ש לא הקשה דנלמוד קנין וקידושי ביאה מהגז"ש, אלא ממשמעות תיבת יקח, ואיך מתרץ קושיא זו ע"י נתינת טעם למה אין ללמוד זה מגז"ש).

## ב.

והנה בתוס' הרא"ש תירץ (להיפך מתירוץ התוס'): "דאי לאו ובעלה לא הוי גמרינן קידושי כסף משדה עפרון, משום דהוה מסתבר טפי למיגמר קיחה קיחה מקיחה דאשה (וי"ל בהסבר דבריו או משום דבגז"ש זה שניהם מדברים אודות אשה משא"כ בהגז"ש דכסף איירי בשדה, או דכאן איירי שניהם בענין ביאה באשה משא"כ שם איירי בקנין כסף דשדה), ולאוקמי קרא בקדושי ביאה דוקא, אע"ג דהשתא נמי (היינו עכשיו שכבר דרשנו קיחה קיחה לעינן כסף) דרשינן קיחה קיחה מקיחה דעירות דאשה נקנית בהעראה וכו', היינו משום דדרשינן ובעלה מלמד שנקנית בביאה, הלכך אע"ג דדרשינן קיחה קיחה משדה עפרון לקידושי כסף, ילפינן נמי קיחה קיחה מעירות לעשות העראה כגמר ביאה, אבל אי לא כתיב ובעלה והוה שמעינן קידושי ביאה מקיחה קיחה דעירות תו לא שמעינן מינה קידושי כסף וכו'".

והיינו דאע"פ דאין ללמוד מגז"ש שני דינים, אמנם היכא דמהגז"ש אין אנו לומדין דין חדש כ"א פרט בדין שלמדנו ממקום אחר שפיר אפשר ללומדו אפי' אחרי שכבר למדנו מהגז"ש דין גמור אחר, ולכן הא דלומדין דהעראה כגמר ביאה הר"ז רק דין פרטי בדין שלמדנו כבר מ"ובעלה", ושפיר אפשר ללומדו מהגז"ש אפי' אחר שלומדין מזה דין כסף מ"ק"ה קיחה" דשדה עפרון.

והיוצא מכל זה, דהתוס' תירצו דאי לאו "ובעלה" לא היינו לומדין קנין וקידושי ביאה מקיחה דעירות, והתוס' הרא"ש תירץ דאי לאו "ובעלה" לא היינו לומדין קנין וקידושי כסף מקיחה דשדה עפרון. ויש לעיין למה לא תירצו התוס' כהרא"ש, ולמה לא תירץ הרא"ש כהתוס', ובמה חלוקים הם.

(ועי' ביבמות דף נה שם דב' התירוצים של התוס' והתוס' הרא"ש הם ב' תירוצים בתוס' עצמו שם).

## ג.

ונראה לומר בזה, דהנה בתוס' לפנ"ז (בד"ה כתב רחמנא) כתבו להקשות דמכיון דעיקר קרא דכי יקח בא למימר שהיא לא תקדשנו, למה צריכים בכלל הגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון, ומתמצים התוס' דאי לאו גז"ש הוה מוקמינן קרא דכי יקח אקידושין של ביאה אבל בקידושי כסף לא בעינן נתן הוא ואמר הוא, להכי איצטריך גז"ש לאורויי דכי יקח מיירי בכסף, ע"ש.

והיינו דס"ל להתוס' דאין הגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון בא ללמד על עצם קנין וקידושי כסף אלא רק הדין דנתן הוא ואמר הוא, אלא דלא היינו יודעים שדין זה הוא בקידושי כסף אלא בקידוש ביאה, לזה משמיענו הגז"ש דקרא איירי בכסף וממילא שפיר הוה הלימוד על קנין כסף דבעינן נתן הוא ואמר הוא.

ועפ"ז יש ליתן טעם למה לא מתרצי התוס' כתי' תוס' הרא"ש (דאם היינו לומדים קיחה קיחה לענין ביאה לא היינו לומדים קיחה קיחה לקנין כסף), דהרי להתוס' אין הגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון מלמדנו דין קנין וקידושי כסף (שהוא דין גמור וחדש) בכלל אלא רק דין פרטי בקנין כסף (שיודעים כבר מפסוק ויצאה חנם אין כסף), וזה שפיר אפשר ללמדו גם אחרי שהיינו לומדין הגז"ש דקיחה קיחה מעריות לענין ביאה, ולכן תירצו התוס' כתירוצם דאין ללמוד מקיחה דעריות מכיון דלא משתעי בקנין כלל.

#### ד.

אמנם התוס' הרא"ש שפיר תירץ כתירוצו, דהנה בתוס' הרא"ש לעיל כתב לתרץ קושיא הנ"ל (דלמה צריכין להגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון, הרי עיקר הקרא בא ללמדנו שהיא לא תקדשנו) באופן אחר, וז"ל: "וי"ל דהוה מוקמינן קרא דכי יקח בשאר קנינים כמו שטר וביאה ולא להך דרשה, אבל השתא דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון דאשה נקנית בכסף, אם אינו ענין לגופו דשמעינן לי' מוצאה חנם, תנהו ענין לענין זה שהוא יתן קידושין".

והיינו דחלוקים התוס' ותוס' הרא"ש בתירוצם, דלהתוס' כנ"ל אה"נ דבסוף לא לומדים דין כסף מגז"ש בכלל, ולומדים מהגז"ש רק הפרט שהוא יתן הקידושין, ולכן ס"ל דהי' אפשר ללמוד קיחה קיחה מעריות (אי לאו משום דלא משתעי בקנין כלל) כנ"ל, אמנם התוס' הרא"ש ס"ל דלפועל לומדין דין קנין כסף מהג"ש דקיחה קיחה דשדה עפרון וכמ"ש בהדיא, ורק מצד הכלל והמדה שבתורה ד"אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לענין אחר" - לומדין מזה שהוא יתן הקידושין, א"כ הגז"ש כבר באה ללמד עצם דין קנין כסף, וא"כ שוב א"א ללמוד ולעשות עוד גז"ש לענין קנין ביאה, ולכן תירץ דמסתבר טפי למיגמר הגז"ש דקיחה קיחה מקיחה דאשה ולא הגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון.

#### ה.

והנה גם מצד המדה ד"אם אינו ענין" מובן המבואר לעיל (עי' אנציקלופידיא תלמודית ערך אם אינו ענין), דהרי הא דהתורה כתבה הדין השני באופן שנלמד אותו מדין הראשון בהמדה ד"אם אינו ענין" ולא כתבה הדין בפירוש הוא בכדי להקיש דבר הנלמד להדבר הכתוב, או להקיש הכתוב להנלמד. כמו הכתוב "כל שוכב עם בהמה

מות יומת", שמבואר שאם אינו ענין לשוכב שכבר נאמר תנהו ענין לנשכב, הנה הטעם שהתורה כתבה דין הנשכב באופן של "אם אינו ענין" הוא בכדי שנלמד דין נשכב מדין שוכב, שכמו שבשוכב הוא ובהמתו נדונים בעשרים ושלושה, אף נשכב הוא ובהמתו בעשרים ושלושה<sup>4</sup>. או בדין קידוש ידים ורגלים ביום הכפורים שלמדו ממקרא האמור בטבילה ב"אם אינו ענין" ונאמר בלשון טבילה להקיש טבילה לקידוש, מה קידוש במקום קודש אף טבילה במקום קודש<sup>5</sup>.

וא"כ מובן דבהמדה ד"אם אינו ענין" אין הפי' דהלימוד הולך רק על הדבר הנלמד בהמדה ד"אם אינו ענין", אלא שהלימוד נשאר על מה שכתוב בפירוש, ורק מכיון דאין צריך ללימוד על מה שכתוב בפירוש כי לומדין זה ממקום אחר, לכן מצד המדה ד"אם אינו ענין" לומדין דין זה (גם) לענין אחר, ולכן נותנים הדין של הדבר הלמד גם על דבר הנלמד. דאם נימא דהלימוד נעתק לגמרי מהדין שכתוב בו וכל הלימוד הוא רק על דבר שני, א"כ אין להלימוד שום שייכות לדבר הלמד, ולמה נלמד הדין של הלמד על דבר הנלמד (ושוב ראיתי בבית האוצר מערכת א-מ כלל קפ"ד עוד דוגמאות, וע"ש מ"ש בזה).

ועד"ז בעניננו, דלתוס' הרא"ש נשאר עצם הלימוד לגבי עצם קנין כסף, ורק דמצד המדה ד"אם אינו ענין" לומדין גם הדין שהוא יתן הקידושין, וא"כ שוב א"א הי' ללמוד מהגז"ש גם דין קנין ביאה, ומסתבר טפי למיגמר מקיחה דאשה, ושפיר מובן תירוצו של התוס' הרא"ש לשיטתו.




---

(4) עי' סנהדרין טו, ב.

(5) עי' יומא לב, א.

## אור שבין כבש למזבח

הת' ישעיהו שי' בעגון  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ה הי"ג: "ורוחב העזרה מן הצפון לדרום מאה ושלושים וחמש וזהו חשבונן, מכותל צפוני עד בית המטבחים שמונה אמות, בית המטבחים י"ב אמות ומחצה, ושם תולין ומפשיטין את הקדשים בצדו".

ובהט"ו כתב: "והמזבח שתיים ושלושים, והכבש שלשים".

הנה מקורו של הרמב"ם שכך הוא החשבון, הוא במס' מדות פ"ה משנה ב': "הכבש והמזבח ששים ושתיים". ומפרש הרמב"ם, דהיינו שלושים ושתיים של המזבח ושלושים של הכבש.

ויש ב' אופנים ללמוד משנה זו. אופן אחד<sup>1</sup> הוא שמה שהכבש ארכו שלושים ושתיים אמה, היינו באורך שיפועו, אבל אורך בסיסו על רצפת העזרה לא היה אלא שלושים אמה (או שלושים ועוד קצת, שלושה טפחים).

ואופן שני הוא ששלושים ושתיים אמה היינו באורך בסיסו על רצפת העזרה, אבל אורך שיפועו היה יותר משלושים ושתיים אמה (לערך שלושים ושלוש אמה וטפח). וכן משמע מהגמ' בזבחים דף ס"ב ע"ב, שלכן הגמ' מבארת שיש לנכות שתי אמות העליונות מן הכבש, לפי שהיה אמה כנגד היסוד ואמה על הסובב של המזבח וא"כ נמצאו שתי אמות העליונות שלו נבלעות בשתי אמות של המזבח.

על כל פנים, הכבש והמזבח יחד היו ששים ושתיים אמה.

וצריך להבין, לפי החשבון יוצא שמהחומה הצפונית לדרומית הוא קל"ה אמה, והרי בפ"ב הי"ג כותב הרמב"ם: "ואויר מעט היה מפסיק בין הכבש למזבח כדי ליתן האבריים למזבח בזריקה", ומכיון שצריך זריקה, לא די באויר כמלא נימא (כדלהלן הלכה י"ד בשני כבשים קטנים), אלא צריך אויר יותר. וכמ"ש התוס' בזבחים שם ד"ה אויר: "בעינן אויר גדול וניכר שהוא לצורך אויר".

וא"כ מדוע ברמב"ם ובמשנה אינו מחשב אויר זה כלל, ולפחות היה צריך לכתוב "ששים ושתיים ומשהו" (ואם מכיון שהיה קל"ה אמה בדיוק – הנה במידה אחרת היה צריך להוסיף "וחסר משהו").

(1) פירוש המשניות להרמב"ם פ"ג מ"ג.

וקשה מאוד לומר שהרמב"ם לא דייק, כי הוא מנה "בית המטבחים שתיים עשרה אמות ומחצה", "ובין הכבש ולכותל גרומי שתיים עשרה אמה ומחצה", וגם במידת המזבח והכבש מנה אפי' טפח אחד, וא"כ מדוע לא דייק או לא חישב אויר גדול הזה בין המזבח והכבש.

## ב.

וי"ל הביאור בד"א, ובהקדים העיון במקור דדין אויר זה. הגמרא בזבחים שם מקישה זריקת הדם לקרבן (עולה) מהפס<sup>2</sup>: "ועשיתם עלתיך הבשר והדם" – "מה הדם בזריקה אף הבשר בזריקה". ושואלת הגמ': "עומד בצד מערכה וזורק", דהיינו שיעמוד במזבח (מקום המערכה) ליד האש ויזורק, ומתרת: "כי (כמו) דם, מה דם אויר קרקע מפסיקו אף הבשר אויר קרקע מפסיקו". דהיינו דכשם שכהן העומד על רצפת העזרה וזורק הדם – אויר הקרקע מפסיקו, כך המקטיר את הבשר צריך שיהי' קרקע מפסיקו.

ולפי הצורה של המזבח, שבולט אמה (בת חמשה טפחים) מהסובב (ומהיסוד, רק שברוח הדרומית אין יסוד, וזה שכתב הרמב"ם שמנכים אמה על היסוד ואמה על הסובב, פירושו אמה כנגד היסוד) א"כ היה צריך להיות אויר הזה, שהוא אויר קרקע, יותר מאמה (או אמה בת ששה טפחים בדיוק).

וכמו שמביא התוס<sup>3</sup> בשם רבינו חיים: "שהרי יש אויר מפסיק יותר מכדי אמה סובב כדי שיהא אויר קרקע מפסיקו" (ויש שתמהו על שיטה זו, ואכ"מ).

אבל מדברי הגמ' כאן<sup>4</sup> עולה שראשו של הכבש הגיע מעל האמה של בליטת הסובב, היינו שהוא כיסה את האמה הזו וא"א לעשותו גדול יותר מאמה כי אמה היא פסיעה גסה, ובטל טעמא דלא תעלה במעלות על מזבחי, ולפי זה מוכרח שמה שאמרה הגמ' "אויר קרקע" בין ראש הכבש ולמזבח אינו כפשוטו<sup>5</sup>, שהרי האויר הוא כנגד הסובב, ועל כרחק נקטה הגמרא לשון זה אגב הלשון "אויר קרקע" שנאמר ביחס לזריקת הדם, ששם הוא אכן "אויר קרקע"<sup>6</sup>.

(2) דברים יב, כז.

(3) זבחים פז, ב ד"ה אויר.

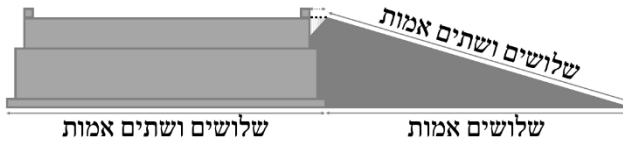
(4) סב, ב ובתוס'.

(5) וראה בכור שאול הל' בית הבחירה פ"ב הי"ג-יד שכתב: "מה לי אויר יסוד א"ל אויר כבש . . . ואויר קרקע מפסיקו היינו קרקע של בנין הגבוה ממנו ולאפוקי עומד בצד המערכה וזורק ומדאורייתא גם בלא אויר סגיי", ועד שיש ב' אמות, בין הכבש למקום המערכת, ועיין שם היטב. (6) ויש לעיין בזה, מכיון שיש כבש קטן שעולה (שירד) ליסוד לזריקת הדם [ובטעם שיש צורך בכבש הוא לחסות זמן כדי שהאדם לא יקרש] הרי גם עומד על הרצפה! ואכ"מ.

(ולהלן נראה שיטת הרמב"ם בזה).

ולפי זה, שאויר זה אינו צריך להיות כנגד הקרקע ממש, רק שצריך להיות אויר גדול וניכר – נראה שאין הבדל אם האויר הזה כנגד הסובב או כנגד דבר אחר (כמו הכבש). והראי' בזה היא, כי התוס' שם כתבו דאם אמרינן דאויר מזבח כמזבח יוכל להקריב גם כנגד הסובב היות שהסובב הוא חלק מהמזבח.

ועפ"ז יש ליישב את דברי הרמב"ם (בדא"פ) – שמצד אחד המזבח ארכו שלושים ושתיים אמות והכבש הוא שלושים אמות והיה אויר ביניהם, ואעפ"כ כתב שהסה"כ היה ששים ושתיים אמה בלבד – דמוכרחים לומר שהאויר הזה הוא חלק (ממדת) הכבש. ואיך זה אפשרי – יש לומר שהכבש היה עולה בשיפוע עד קצת לפני הגיעו



למזבח, ואז הוא יורד (בשיפוע) למטה קצת ושם הוא נוגע במזבח, כזה:

○ - אויר בין כבש למזבח  
--- - אמה וטפח לערך

ובזה יש אויר

גדול וניכר, ויכול להיות כפי רצוננו, דהיינו אפשר להגדיל אותו יותר או פחות מאמה, ואעפ"כ הם שלושים ושתיים אמה בלבד, ואין בזה בעיה ד"אויר קרקע", כנ"ל.

(ולפי זה יש לומר, ששני האופנים דלעיל לא פליגי, שבין אם אמרינן דהל"ב אמה קאי על הבסיס, ובין אם אמרינן דקאי על השיפוע – חד הוא, מכיון שהשיפוע ללא האויר הוא באותו האורך כמו הבסיס. והיינו אם נניח שלכו"ע האויר היה שבעה טפחים, (דהרי כ"ה לפי הגמ', כפי שהובא לעיל)).

ויש לדייק כן ממה שכתב רש"י שם ד"ה אויר: "שלא היה ראש הכבש נוגע במזבח", ואולי יש לדייק שדווקא ראש הכבש לא היה נוגע, משא"כ למטה מהראש כן נגע במזבח. ודו"ק<sup>7</sup>.

## ג.

ועיין היטב במראה הפנים בירושלמי עירובין דף מ"ז ע"א ד"ה תני שהאריך טובא בענין זה, וכתב שלפי שיטת ר' יהודה (שאמה היא בת ששה טפחים), מכיון שבסיס הכבש היה ארוך שלושים אמות וגובה הכבש היה תשע אמות, א"כ יוצא שאורך

(7) וראיתי בבכור שאלו שם שכתב "הפסק האויר שבין כל הכבשים למזבח היה בכל שטח הכבשים לארכן ולרוחבן ולגובהן". ולכאן זהו דלא כמ"ש בפנים.

השיפוע היה שלושים ושתים ופחות מעט, דהפחות מעט היינו האויר שסביב המזבח, ולא האריך בזה. ואולי כוונתו כמו שכתבנו למעלה.


## ד.

ועוד תירוץ בזה, ע"פ שיטת רש"י בסוכה דף מ"ט ע"א. וז"ל הגמ': "תניא א"ר אלעזר בר צדוק לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש". וכתב רש"י: "לול – ארובה שהיא מלמעלה למטה. בין כבש למזבח – הכבש ארכו ל"ב . . ולא היה ראשו מחובר למזבח אלא אויר מעט מפסיק בינתיים . . ולול היה באותו אויר במערבו של כבש, בשמונה אמות מערבית של כבש שהכבש רחבו ט"ז אמה ממזרח למערב", (לשלימות הענין ראה שם).

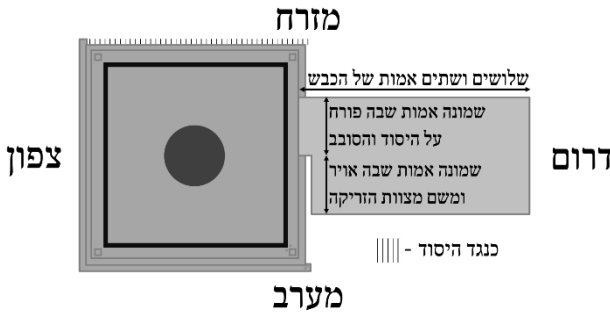
צורך לול זה הוא כדי לירד לשיתין ללקט את היין הנקרש מהנסכים, הרי נמצא שהכבש (ראש הכבש) חלוק לשנים, שחציו פורח כל ב' אמות הנ"ל עד קרוב למזבח מעט מזעיר כמלא נימא וכדו', וחציו האחר של צד מערב מופסק בלול הנ"ל, שגדלו צ"ל לכל הפחות אמה כדי שהפרחי כהונה יוכלו לירד בו<sup>8</sup>. נמצאת אומר על כרחך שאותו רוחב של שמונה אמותיו של צד מערב מופסקין מן המזבח עד הקרקע באויר אמה ויותר.

וא"כ אפשר ליישב את דברי הרמב"ם בפשיטות, דשניהם נתקיימו. דמה שהמזבח היה ארכו ל"ב אמה, היינו בשמונה אמות המזרחיות, ששם היו הכהנים עולים ויורדים (כי היורד מן המזבח עבר על פני חצי רחבו המערבי של הכבש עד שמגיע אצל חציו למזרח ויורד שם בדרך שעלה), שחלק זה של הכבש הגיע כמעט עד המזבח ממש (רק שנשא אויר מעט בינו למזבח), היינו שהוא כיסה את כל הב' אמות של היסוד והסובב. ויוצא ג"כ שהכהנים לא פסעו פסיעה גסה, שהרי בח' אמות אלו לא היה הפסק אויר גדול (כ"א הפסק אויר מעט).

---

(8) ויש לעיין איך ירדו הכהנים לשם, הרי יש שם את הסובב, ואפשר שלול זה עקום כזה:  יש שאמרו שבאותו מקום לא היה סובב, וזה קצת קשה (לפי כמה שיטות) כי הסובב נקרא מן על שם שהוא סובב את כל המזבח (ולא כמו היסוד). ואכמ"ל בזה.





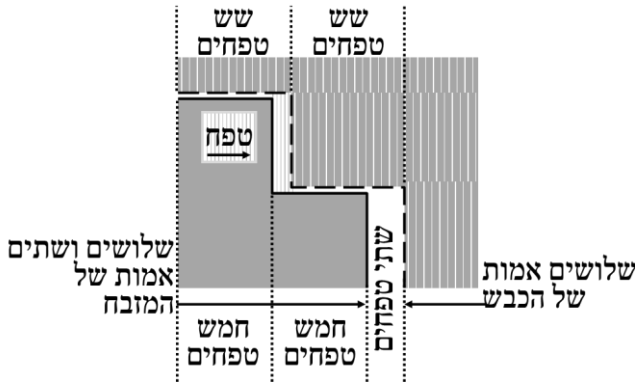
ובצד מערב היה הלול, ששם היה הפסק אויר עד הקרקע וממש ונתקיימה מצוות זריקת האברים, וא"כ י"ל שזהו כוונת הגמ' ב"אוייר קרקע". ולפי"ז אתו דברי הגמ' כפשוטם.

(וראה בארוכה עוד ביאורים, איפה היתה המערכה הגדולה וכדומה בכדי להבין איך זרק למרחק כזה גדול, וראה עוד בפי' היעב"ץ להלכות בית הבחירה (נדפס במהדורת פרנקל, בספר הליקוטים)).

ה.

בא"ד. לשון הרמב"ם הוא: "ופורח ממנו אמה על היסוד (כנגד היסוד) ואמה על הסובב". וכבר נתבאר בכמה הלכות לפני"ז: "וכנס חמשה טפחים זה הוא יסוד", "וכנס חמשה טפחים זהו סובב", דהיינו שהיסוד והסובב הם ביחד עשר טפחים.

ולהעיר, דהנה בהלכה שלפנ"ז כתב: "המזבח, מהן באמה בת חמשה טפחים ומהן באמה בת ששה טפחים, ושאר כל אמות הבנין בת ששה טפחים". דהיינו שכשכותב הרמב"ם "ופורח ממנו אמה" לכאורה היא אמה בת ששה טפחים, וא"כ צ"ל לכאו'



שהוא פורח ממנו שתיים עשרה טפחים, אע"פ שהיסוד והסובב הם רק עשרה טפחים! וא"א לתרץ ששני טפחים המיותרים אלה הן הם האויר שבין כבש למזבח כי הרווח (ב')

טפחים) הם למטה בארץ ולא בראש המזבח בפשטות, כבציור:

דאם כן כל השלושים אמות של הכבש והשלושים ושתים של המזבח יש עוד שני טפחים, ולכן חישוב המדות היה צריך להיות "ששים ושתים אמות ושתי טפחים של הכבש והמזבח", "ורוחב העזרה בין דרום לצפון מאה ושלושים וחמישה אמות ושתי טפחים"?

וראיתי למי שכתב (ספר הר המלך חידושים וביאורים ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב הי"ג מה שכתב הרב ישראל רוזנברג): "אורכו שלשים אמה (בנות ששה טפחים) ועוד שתי אמות (בנות חמש טפחים)".

והיינו, שכשהרמב"ם אומר שרק במזבח ישנה אמה בת חמשה ואמה בת ששה הוא מכיוון שהכבש הוא חלק מהזבח (כנ"ל) ולכן גם בו יש שני סוגי אמות, וכשאומר שאורך הכבש הוא שלושים ושתים אמות אין כוונתו לשלושים ושתים אמות בנות ששה טפחים (קצ"ב טפחים) אלא שלושים אמות בת חמשה טפחים ושתי אמות בנות ששה (ק"צ טפחים) ולכן כשמנכין שתי אמות – עשר טפחים מהכבש, נמצא שלושים אמות שלמים (ולפי ביאור הא', ששלושים ושתים אמות הוא מדת שיפועו קושיא מעיקרא ליתא).

והראיה לכך שיכולים למדוד שתי אמות שונות – אמה בת חמשה טפחים ואמה בת ששה – באותו חשבון, הוא מהמזבח עצמו שגובהו היה עשר אמות, ומהן בת חמשה ומהן בת ששה כנ"ל, ולכן הכבש והמזבח הם "ששים ושתים אמות", ורוחב העזרה מן הדרום עד הצפון קל"ב אמות<sup>9</sup>.

(וצריך עיון קצת למה לא פירשו הרמב"ם בפירוש, והרי הוא ספר הלכות הלכות).

וזה שקוראין אותו האמה, למשל האמה של סובב אמה בת חמשה ביחס לכבש ואמה בת ששה (חלק של חמש מששית באמה) ביחס למזבח, לפי ששלושים ושתים אמות אורך ורוחב המזבח (הם כולם) אמה בת ששה טפחים, כי הרמב"ם בעצמו כותב על גובה המזבח שהם תשע אמות מלבד הקרנות (דהיינו שמונה אמות שהם בנות ששה טפחים ואמה אחת (היסוד) שהיא בת חמשה) ובמקום אחר כותב "וגובה הכבש תשע אמות פחות שתות" דהיינו שמונה אמות (של ששה) וחמשה טפחים (ושניהם, תשע אמות ותשע פחות שתות הם חמישים ושלושה טפחים) ומזה ראייה שאפשר לחשבן בת ששה ובת חמשה.

9) וכמובן חישוב השיפוע שעשינו מקודם ישתנה קצת, היות הכבש קטן יותר, מקצ"ב לק"צ טפחים.

רכה

הערות התמימים ואנ"ש - מאריסטאון

(לדעת איך לחשב את מדת השיפוע ואת מדת אלכסון - ראה במראה הפנים  
לירושלמי בעירובין דף מ"ז ע"א ד"ה תני בסופו: "ל"ב פעמים ל"ב").



## גדר ביצה לגבי דין בורר

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב המחבר באו"ח סימן שיט סעי' טו: "מסנגת שנתן בה חרדל לסננו מותר ליתן בה ביצה אע"פ שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה".

וכתב הט"ז ס"ק יב: "בטור כתוב וז"ל לא חשיב כבורר שהחלבון והחלמון שניהם אוכלין הם ואין נותנין אותו לתוכו אלא לתקן מראה החרדל הלכך לא חשיב כבורר אוכל מתוך הפסולת, עכ"ל. יש בזה יתור לשון, דודאי שניהם הם אוכלים ואין כאן פסולת אלא אוכל מתוך אוכל, וע"כ הם מין א' דאל"כ היה לנו לאסור מטעם ב' מינים אע"פ ששניהם אוכל, ולפי מש"ל בסי' זה בדעת הטור דאף באוכל מתוך אוכל אפי' במין א' שייך ברירה, דהיינו מה שרוצה לאכול עתה הוא אוכל ומה שנשאר קרוי פסולת ניחא כאן, דלא תימא כיון שהוא רוצה לאכול החלמון ממילא נשאר על החלבון שם פסולת, לזה כתב דלא יאכל החלמון תיכף, אלא נותנו לתת מראה על החרדל שיש כבר שם, ונמצא שגם החלבון הוא אוכל כמו החלמון, ומזה נסתייע לדברינו דלעיל לפי הנלע"ד".

אמנם המג"א כתב בס"ק טז: "ולא חשיב כבורר לפי ששניהם אוכלין הם ואין נותנין אותן לתוכן אלא לתקן מראה החרדל [טור], אבל אם הם עושים אותו כדי לאכול החלמון אסור, דמה שאינו רוצה לאכול מקרי פסולת והוה ליה בורר [ב"ח ולבוש], עס"ג דכתב דבמין א' לא שייך ברירה וצ"ל דהכא מיחשב ב' מינים, וכ"מ בב"ח ולבוש, אבל ממ"ש ס"ג בשם המגיד משנה משמע דזה מקרי מין אחד כמו מחבץ ומשמר, וכ"מ בסימן ש"ך דלא אסרו סחיטה משום בורר שהכל מין אחד, לכן נ"ל דה"פ דהוה אמינא דהחלבון נקרא פסולת כיון שאינו ראוי לאכלו כך, קמ"ל. והרמב"ם כתב טבע הבצים שטרפין אותן ונותנים אותן בדברים העכורים שיזככו אותן ויבדילו העב מן הדק".

ומכהנ"ל עולה שיש ג' שיטות האם החלמון והחלבון הם מין אחד או שני מינים:

א. הט"ז סובר שהם מין אחד. ומה שמותר רק כשזה לתקן את המראה, משא"כ סתם כך אסור אע"פ שהוא מין אחד - הוא מכיוון דהט"ז אזיל לשיטתיה לעיל בסק"ב, וז"ל: "וכיון דיש כאן חשש איסור דאורייתא יש להחמיר אפי' במין אחד, ולא יברור אפי' במין אחד ואפי' גדולות מתוך קטנות רק מה שהוא רוצה לאכול עתה, או שיקח

סתם מן הבא בידו להניח לסעודה אחרת לא בדרך ברירה, כנלע"ד", היינו דאפי' במין אחד שייך ברירה<sup>1</sup>.

ב. הב"ח והלבוש (הובאו במג"א) סוברים שהם ב' מינים, ולכן אסור מדין בורר אא"כ הוא לתקן את המראה.

ג. המג"א סובר שהם מין אחד. ואע"פ שלשיטתו במין אחד לא שייך בורר, מ"מ מכיוון שהחלבון הוא פסולת (מדרבנן עכ"פ), דאינו ראוי לאכילה כמו שהוא – אסור מדין בורר (אא"כ הוא בשביל לתקן המראה), דדווקא בתערובת אוכלין דין הוא שבמין אחד אין שייך בורר, אבל בתערובת פסולת ואוכל ישנם לכל דיני בורר גם במין אחד. וכפי שמבאר אדה"ז<sup>2</sup> הטעם לזה, וז"ל: "ואין איסור בורר שייך אלא בבורר ומפריד ב' מינים זה מזה, או פסולת מתוך האוכל שהן כעין ב' מינים".

ואדה"ז פוסק כמג"א, וז"ל בסעי' כא: "אין מסננין את החרדל מהסובין שלו אע"פ שגם הם ראויים לאכילה ואין הסובין פסולת כלל ואין בו משום בורר מן התורה, אף על פי כן אסור מדברי סופרים מפני שנראה כבורר אוכל מתוך הפסולת הואיל ומסנן כדי לאכול החרדל ולהשליך הסובין.

"אבל אם נתן החרדל במסננת מערב שבת מותר ליתן בה ביצה לתקן מראה החרדל המסתנן בתוכה, אע"פ שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון שהוא קשור נשאר למעלה עם הפסולת אינו נראה כבורר אוכל מתוך הפסולת, מפני שהחלמון והחלבון שניהם אוכלין הם, ואינו מסנן החלמון מן החלבון מחמת שהוא חפץ לאכול את החלמון ולא את החלבון אלא מחמת שהחלמון מועיל לתקן מראה החרדל ולא החלבון, ואף שמשליך החלבון עם הפסולת ואוכל החלמון עם החרדל, מכל מקום כיון שהסינון אינו בשביל האכילה אלא בשביל תיקון המראה אינו נראה כבורר אוכל מפסולת, כיון שבאמת שניהם מין אוכל אחד הם".

## ב.

ובהסברת שיטת המג"א וקושייתו על הב"ח והלבוש, כתב המחצית השקל ס"ק טז: "אבל כו'. משמע דזה מיקרי מין אחד, דהמ"א ס"ק ה' הביא בשם מ"מ שהקשה מ"ש דברירת עלין המעופשים שאינן אוכל כ"א ע"י הדחק אם בררן מן הירק ליכא כ"א שבות, ומחבץ ומשמר דמפריד הקום מן הגבינה או החמאה או משמר דמפריד

(1) ודלא כשאר פוסקים, ראה רמ"א ס"ג, ומקורו בתרומת הדשן סי' נו (הובאו דבריו בב"י), וכ"מ מדברי המ"מ בהלכות שבייתת עשור ה"ג. ועיי' ג"כ באורחות חיים הלכות שבת אות כ"ז (הו"ד כסייעתא לדברי התרוה"ד בברכ"י ס"ק ד). וכן פסקו החמד משה סק"ב, תוספות שבת סק"י ונהר שלום סק"א – שכולם השיגו על הט"ז.  
(2) שוע"ר סי' תקי סעי' יח.

היין מן השמרים הוי איסור תורה, והא גם הקום והשמרים הם אוכלים ע"י הדחק. ומאי קושיא בשלמא עלין עם הירק הם מין א' אבל קום עם הגבינה או השמרים עם היין הם שני מינים, אע"כ דס"ל דגם הקום עם הגבינה והשמרים עם היין הם מין א' כיון דמחוברים יחד מתחלתן, א"כ ה"ה החלבון עם החלמון מה"ט יקראו מין א' ולית בהו משום ברירה.

"וכתב ע"ז בס' ת"ש וז"ל ואיני מבין דבריו דהא כ' שם בשם מ"מ דה"ט דמחבץ ומשמר אסור אף שהוא מין א' כיון שהם דברים לחים, וא"כ מה"ט גופי' ראוי לאסור גם הכא גבי חלבון וחלמון ואפשר כו' ע"ש, ולענ"ד לק"מ דכבר כתבתי לעיל ס"ק ה' הסברא לחלק בין דברים לחים לדברים יבשים דדברים לחים הם מתערבים זע"ז, וס"ל ברירה גמורה כיון דנבללים זע"ז, משא"כ דברים יבשים אפי' מעורבין, כיון דאין נבללים זע"ז לא שייך בהו ברירה כולי האי. א"כ בחלבון וחלמון גיהו שהם דברים לחים, מכל מקום אין נבללים זע"ז וכל חד לחודיה קאי, ויש להם דין דברים יבשים.

"לכן נ"ל דה"פ. ר"ל, כיון דאפי' רוצה לאכול החלבון לדברי מ"א מותר, א"כ מה זה שכתב הטור ואין נותנים אותו כ"א לתקן המראה, דהא אפי' רוצה לאוכלו מותר.

"דה"א דהחלבון נקרא פסולת כיון שאינו ראוי לאכול כן. דהא גם החלמון אינו ראוי לאכול כ"א ע"י תערובת שמעריבים אותו בחרדל, א"כ החלבון שנשאר בלי תערובת אינו ראוי לאכילה והוי פסולת, ויש בו משום ברירה, ועל זה כתב הטור דאין נותנים החלמון כ"א למראה אבל הוא ראוי לאכול בלי תערובת חרדל, וה"ה החלבון לבד ראוי לאכול והוי אוכל".

עכ"ל המחצית השקל.

אמנם התוספת שבת ביאר את שיטת המג"א באופן אחר, וז"ל: "ואולי אפשר דס"ל דגם בדברים לחין אינו אסור אא"כ האחד אינו ראוי לאכילה כ"א ע"י הדחק, אבל כששניהם ראויים לאכילה לגמרי ודאי שרי דמגלן לחלק כ"כ בין לחין ליבשין דהבו דלא לסיף עלה, ודוחק".

והנפק"מ בין המחצית השקל והתוספות שבת, דלפי המח"ש<sup>3</sup> - דברים לחין שנבללין זע"ז הוו שתי מינים ואסור בבורר מדאורייתא, לחין שאינן מובללים ביותר, כמו חלבון וחלמון, הם מין אחד, ואם אחד נאכל ע"י הדחק יש בזה איסור דרבנן, וכמו בעלין המעופשים<sup>4</sup>. אמנם לפי התו"ש גם לחים - בין נבללים ובין שאין נבללים -

(3) ובפשטות זהו ג"כ שיטת אדה"ז, שכתב: "ואין בו משום בורר מן התורה" - היינו שהאיסור הוא רק מד"ס כמו המח"ש.

(4) כמ"ש בשוע"ר סי' שיט סעי' ד.

הם מין אחד (אם הם נאכלים שלא ע"י הדחק), והא דמחבץ ומשמר הוי שני מינים, הוא כיון דהשמרים נאכלים רק ע"י הדחק, ואז נעשו שני מינים והוה דאורייתא.

וא"כ לכאורה, לפי המח"ש תירוצו של המג"א פשט בטור הוא, דבאמת הוא מין אחד, רק משום שהחלבון אינו נאכל כמו שהוא - נעשה איסור דרבנן ומותר רק מטעם מראה.

אמנם לפי התו"ש, תירוצו של המג"א הוא, לכאורה, דבאמת יש להם דין לח, ואעפ"כ היה צריך להיות דין מין אחד (דהלא התו"ש אינו מחלק בין מובלל ביותר או לא). אבל לפי שאינו נאכל כמו שהוא - נעשה כשני מינים והוי דאורייתא, ואעפ"כ כשמכוין רק למראה מותר.

או אפשר, שגם לפי התו"ש אינו כשני מינים לפי שיטת המג"א שמה שאינו נאכל בפני עצמו אינו נעשה כמו שמרים ממש רק שהוא אסור מדרבנן, ולזה מהני כשמכוין לשם מראה.

### ג.

והנה עד כאן נתבאר לגבי ביצה חיה, ומעתה יש לדון מה יהיה הדין בביצה מבושלת. דלפי המג"א פשוט ששניהם מין אחד הם משום ששניהם אוכלים הם (אפי' לפי התוספת שבת), ואין שייך בורר. וגם הט"ז לכאורה יסבור כן שהוא מין אחד בכה"ג, במכ"ש מזה שלשיטתו ביצה חיה הוי מין אחד.

אמנם בשיטת הב"ח והלבוש הסוברים שביצה חיה נחשבת כשני מינים - יש לעיין מה יסברו בביצה מבושלת, האם עדיין נחשב כשני מינים, או שמכיוון שזה נתבשל הוי מין אחד.

(והמשנ"ב ס"ק נח פסק כהב"ח, וז"ל: "ר"ל ואינו עומד לאכילה אעפ"כ לא חשיב כבורר אוכל מתוך הפסולת, דאף החלמון שהוא מסנן אינו בשביל אכילה רק כדי ליפות מראה החרדל [טור], ואם הוא מסנן כדי לאכול החלמון אסור דשני מיני אוכלין מקרי ושייך ע"ז שם ברירה, ויש מקילין בזה ונכון להחמיר. וע"כ יש ליזהר מלברור החלמון מן החלבון ע"י איזה כלי כדי לטרוף אותו ולשפוך לתוך הקאווה כמו שנוהגין במקום חלב [ובענין שאין בו משום מבשל עיין לעיל בסוף סימן שי"ח], דאסור משום חשש בורר, אבל מותר ליקח החלמון בידו דהוי בורר אוכל לאלתר וביד דמותר, וה"ה דמותר ע"י עירו מקליפה לקליפה דזה ג"כ מקרי כבורר בידו, וכנ"ל בסקמ"ד").

וראיתי בספר איל משולש פ"ב אות יח שפסק כמשנ"ב (אשר כנ"ל פסק כהב"ח), וכתב שלשיטתו ביצה מבושלת הוא מין אחד. וכתב, ששמע מחכם אחד שביאר הסברא בזה, שמה שהמשנ"ב מחמיר כב"ח הוא רק בביצה חיה שאין הדרך לאכול

החלמון והחלבון יחד, ולכן נחשב כשני מינים, אבל בכיצה מבושלת שהדרך לאכלם יחד הם נחשבים מין אחד אפילו לפי הב"ח.

#### ד.

וסברא זו מיוסדת לכאורה על מה שכתב בשו"ע סימן זה סעי' כה, וז"ל: "יין או מים שהם צלולים מותר לסנן במשמרת. הגה, ואע"פ שיש בו קסמים דקין, הואיל וראוין לשתות בלאו הכי (סמ"ג)".

וכתב בס' שביתת השבת (מלאכת מרקד סעי' יא וסקכ"ו), וכ"כ הגרא"ח נאה בקצה"ש (סי' קכה הערה כח), שבכלל דין זה דקסמין הוא גם כל סוג של תערובת של שני מינים ויותר, כאשר הדרך והרגילות היא לאכול או לשתות או להשתמש בהם כשהם בתערובות בלא למיין כלל את המינים, ואין שום קפיידא על הימצאות שני המינים יחד, אשר אז לא חל עליהם כלל איסור בורר, כי הם נחשבים כמין אחד ממש.

ולדוגמא "סאלאט" פירות או ירקות כשאינן מקפידים על המצאותם יחד ואינן ממינים אותו כלל, וכן תערובת המאכלים שבחמין (טשולנ"ט), ועד"ז הוא בחלמון וחלבון (אשר לשיטת הב"ח הם ב' מינים), הנה כשזה מבושל אין מקפידים על הימצאות שניהם יחד אלא הדרך לאכלם כן. וא"כ י"ל כן גם לשיטת הב"ח שבמבושל יודה שהוי כמין אחד.

ולפי"ז עולה שמה שביצים מבושלים הם מין אחד – הוא לא משום שבעצם הם מין אחד, אלא שמכיוון שהם נאכלים יחד הרי הם נעשים כאילו שהם מין אחד ולא שייך בהם ברירה, אך בעצם מציאותם הם עדיין כשני מינים שונים.

אמנם סברא זו דהדין דקסמין הוא דין כללי בכל שני מינים שעירבן יחד ואינו מקפיד עליהן לאוכלם יחד - זהו חידוש גדול ביותר, וכמ"ש התהלה לדוד סקט"ו שזה "דבר חדש מאד". וכמו"כ חולק ע"ז הגרש"ז אויערבאך (הובא בשש"כ פ"ג הערה קע"ג) שכתב שאינו דומה לקסמין דקים שאינם חשובים לעצמם כלל, ולכן כיון שרוב בני אדם שותים את היין עם הקסמין – אזי הקסמין בטלים להיין והכל כמין אחד הוא, משא"כ בשני מינים שכל אחד חשוב לעצמו לא שייך להתיר מצד הסברא שאפשר לאכלם יחד. ועד"ז חלמון וחלבון שלפי משנ"ת (לשיטת הב"ח) הם שני מינים שכל אחד חשוב לעצמו<sup>5</sup>.

וא"כ שוב יש לעיין, מהו שיטת הב"ח והלבוש בכיצה מבושלת.

(5) ראה גם שו"ת אג"מ ח"ד סי' עד ובשו"ת ויען יוסף ח"א סי' קלט שכתבו סברא זו, וכן בשביתת השבת שם גופא הזכיר סברא זו.



ה.

וי"ל הביאור בזה, דהנה מצד אחד יש להחשיב את החלמון והחלבון כמין אחד מכיון שהם מחוברים יחד מתחילתן (כמ"ש המג"א לעיל), אמנם לאידך יש להחשיב אותם כשני מינים מכיון שהם חלוקים בשמם<sup>6</sup>, זה חלמון וזה חלבון (כמ"ש הפמ"ג סי' זה במש"ז סקי"ב).

וא"כ, זה שהב"ח כתב שביצה חיה היא שני מינים – יש לומר שהוא למד כמו הסברא של המג"א (ע"פ ביאור המחזה"ש), שהחילוק אם מחשיבים את זה כמין אחד או כשני מינים תלוי האם זה לח או יבש. דכאשר הביצה חיה – כיון ששמם שונה והם לחים (כי הם נבללים ביותר) הם נחשבים כשני מינים, אע"פ שהם מחוברים יחד מתחילתם. אבל אם הביצה מבושלת – כיון שזה יבש והם מחוברים יחד מתחילתם הוא כמין אחד למרות שמם שונה. רק שהמג"א למד שביצה חיה נחשבת יבש ואילו הב"ח למד שזה נחשב לח (כנ"ל במחצית השקל בארוכה), אמנם גם הב"ח מודה שכאשר הביצה היא "יבש" הרי זה מין אחד.

וא"כ בביצה מבושלת שזה ביצה יבשה – י"ל שגם הב"ח סובר שזה נחשב מין אחד ולא שייך בו בורר.

ויש להוסיף, שמדברי התו"ש גופא בשאלתו יש להוכיח שגם לשיטת הב"ח ביצים מבושלות הווי מין אחד.

דהנה, לעיל הבאנו את דברי המחזה"ש שהביא את קושיית התו"ש על המג"א, ונחזור על דבריו בקצרה. דהנה הב"ח והלבוש כתבו דביצים הווי ב' מינים, והקשה עליהם המג"א מדין מחבץ ומשמר, דמפריד את הקום מהגבינה, וכתב המ"מ שזה נחשב כמין אחד כיון דהם מחוברים מתחלתם, וא"כ גם החלבון עם החלמון הווי מין אחד.

והקשה התו"ש, דהא במחבץ ומשמר הדין הוא שהם אסורים מדין בורר למרות שזה מין אחד – מכיוון שהם דברים לחים, ובלחים אפי' מין אחד אסור. ואם המג"א אומר שחלמון וחלבון הווי מין אחד ע"ד מחבץ ומשמר – אזי היה צריך להיות שזה

---

(6) וראה בעו"ש שכתב שלדעת הסוברים שהוא מין אחד – הם שם אחד, ששניהם נקראים ביצה. אבל מהפמ"ג שבסמוך משמע שאפי' לדיעה שהם מין אחד זה נחשב בשמם שונה.  
 (7) וראה במש"ז שם שכתב שהמחלוקת הוא בין הט"ז והב"ח. ואולי מה שלא כתב שהמג"א פליג הב"ח הוא משום שסבר כהתו"ש הנ"ל ולא כהמחזה"ש, אמנם אדה"ז סבר בפשיטות כהמחזה"ש (כנ"ל הערה 3), ודו"ק.

יהיה אסור מכיון שביצים חיים הם ג"כ דברים לחים, והוו כב' מינים. ע"כ תוכן קושייתו (וראה במה"ש הנ"ל שחילק ביניהם, עיי"ש).

ולכאו' משמע מזה, שכל תוקף קושיית התו"ש על המג"א הוא רק מכח זה שהם דברים לחים, אך אילו היה זה דברים יבשים היה מודה שזה נחשב כמין אחד ומותר. היינו שהסברא של הב"ח לומר שזה נחשב כשני מינים הוא מכיון שזה דבר לח, אך בדבר יבש הוא מודה שזה מין אחד.

וא"כ לכאו' מוכח שגם לפי שיטת הב"ח, הנה בביצים מבושלות שהם דברים יבשים – זה נחשב כמין אחד, ושניהם אוכלים הם, ומותר משום בורר.

והסברא לחלק בין דברים לחים לדברים יבשים – יש לומר ע"פ המבואר במחה"ש סי' זה סק"ה (וע"פ מה שכתבנו שהב"ח מודה לסברת המג"א): "התם בדברים לחים דהם נבללים זה עם זה הוה ברירה גמורה, משא"כ בשני דברים יבשים אע"פ שמעורבים זה עם זה מ"מ לא הוי תערובת גמור דכל חד לחודיה באפיה נפשיה קאי, וליכא ברירה כולי האי".

ודו"ק.

(ובעז"ה בהזדמנות אחרת ארחיב יותר בנושא זה).



## גדרו של שוה כסף

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף ב' ע"א: "האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים, נקנית בכסף ובשטר ובביאה, בכסף ב"ש אומרים בדינר ובשוה דינר וב"ה אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה".

והתוס' ד"ה בפרוטה כתבו: "ומנלן דשוה כסף ככסף", ותירצו דילפינן מע"ע, ושוב הקשו דהא גבי נזקין יש ג"כ פסוק ישיב לרבות שוה כסף ככסף, וא"כ הוה ל"ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדן, ותירצו דגבי ע"ע ונזקין צריכים פסוקים נפרדים, דא"א למילף א' מהשני, דאי כתב בעבד גרידא לא מצי למילף נזקין מיני', דכיון דמצינו דהקפיד הכתוב בנוזקין לענין מיטב, הו"א דכסף דוקא ולא שוה כסף, ואי כתב בנוזקין לחוד לא מצי למילף עבד מיני' דהו"א דאי משלם בקרקע ליבעי מיטב כמו בנוזקין, אי נמי אי כתב בעבד לחוד לא מצי למילף נזקין מיני' דהו"א דבעבד דין הוא דשו"כ ככסף שלא יטמע בין העכו"ם ואי כתב בנוזקין לחוד לא מצי למילף עבד מיני', דהו"א דבעבד אין שו"כ ככסף לפי שגם הוא גרם לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית, ולכן צריכים פסוקים מיוחדים בתרווייהו, ע"ש בתוס'.

והקשה בעצמות יוסף דאיך ס"ל להתוס' לפי תירוץ הראשון דילפינן דשו"כ ככסף מע"ע, דהא י"ל דמה לע"ע דין הוא דשו"כ ככסף שלא יטמע בין העכו"ם וכסברת התוס' בתירוץ השני. וכמו"כ קשה דאיך תירצו התוס' בתירוץ השני דילפינן שו"כ ככסף מנזקין, דא"כ ליבעי מיטב כשמקדש בקרקע, וכסברת התוס' בתירוץ הראשון.

ולבסוף כתב שם וז"ל: "ונראה דודאי דלא אמרינן דנבעי מיטב אלא בתירוצא קמא דתירצו התוס', ובתירוץ זה אין עושין חשיבות מפירכא דלא יטמע, ובתירוץ השני אינם משמשים ממה שכתבו דאי ילפינן מנזקין הו"א דניבעי מיטב, דלתירוץ זה ליכא למימר דנבעי מיטב בשאר דוכתי, דדוקא בנוזקין דהוה מזיק בעינן מיטב, וכיון שכן אין להקשות מה שהקשינו שהקושיא הי' מהרכבת שני התירוצים יחד וכן לא יעשה". עכ"ל ע"ש.

ולכאורה צ"ע, דהא סברת התוס' הם סברות חזקות, ואמאי באמת לא נאמר סברת תירוץ הראשון לפי תירוץ השני וכן להיפך.

## ב.

והנה גם שאר הראשונים דנו בשאלה זו דמנ"ל דשו"כ ככסף, והר"ן והרשב"א והריטב"א כולם תירצו דבאמת מסברא פשוטה ידעינן דשו"כ ככסף. ורק לגבי ע"ע ונוקין א"א לומר הסברא פשוטה, דהא גבי נוקין הרי בעינן מיטב והו"א דכסף דוקא ולא שו"כ, לכן בעינן בזה קרא מיוחד לומר דשו"כ ככסף, וכמו"כ בע"ע יש סברא לומר דשו"כ לא הוה ככסף כי זה בע"כ דרבו, ולכן בעינן בזה קרא, אבל היכא דאין שום סתירה להסברא, הרי אז מסברא ידעינן דשו"כ ככסף, ע"ש.

ולכאורה צריך ביאור אמאי באמת לא תירצו התוס' כסברת שאר הראשונים דמסברא ידעינן דשו"כ ככסף, ול"ל להתוס' לומר דלומדין זה מע"ע או מנוקין, ומאי סברת פלוגתתם בזה. (ועי' במהרש"א שהקשה דלמה לא תירצו התוס' כהראשונים דשו"כ ככסף הוא מסברא).

והנה בשאלה זו כבר דשו הרבה אחרונים (עי' דברי יחזקאל סי' ל"ח, ובברכת שמעון סי' ה' ועוד הרבה אחרונים), שיסוד מחלוקתם של התוס' ושאר הראשונים הוא במהות קנין כסף מהו. דהנה מצינו מחלוקת בין הסמ"ע והט"ז<sup>2</sup> לגבי קנין כסף, דהסמ"ע ס"ל דהא דמהני שו"כ לקנות בו הוא דוקא כשנתנו הפרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה, או שכל דמי שוויות הדבר שקונה הוא פרוטה, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון וכסף הנזכר בשדה עפרון הי' דמי שוויו של השדה (וכבר הקשו על הסמ"ע דהא בקידושין דף כ"ו איתא דלומדין כסף משדות בכסף יקנו, ואכ"מ).

אולם הט"ז שם חולק ע"ז דהא גבי אשה ג"כ קונין בכסף, וזה נלמד משדה עפרון כמבואר בקידושין דף ב', וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה בלבד ולא בתורת שיווי, וא"כ זה שכסף קונה הוא רק בתורת מעשה קנין, ע"ש.

והיינו דהסמ"ע ס"ל דכסף היינו שיווי הדבר, והט"ז ס"ל דכסף הוא מעשה הקנין.

ועפ"ז רוצים האחרונים הנ"ל לבאר מחלוקתם של התוס' והראשונים, דהתוס' ס"ל דאין עיקרו של כסף מצד שיווי אלא שזהו ענין של קנין, ומשו"ה לולא קרא לא ידעינן דשו"כ ככסף, ד"ל דרק כסף גלי קרא דמהני לקנות אשה ולכן צריכים לימוד מיוחד דגם שוה כסף הוה קנין. משא"כ שאר הראשונים ס"ל דעיקרו של כסף אינו

(2) חו"מ סי' ק"צ סק"א.

אלא מחמת שיווי, ומשו"ה ליכא עדיפותא בכסף יותר מבשוה כסף מכיון דגם כסף מהותו הוא מה שניתן בעד שוויות.

(ועי' בדברי יחזקאל שם שהוסיף לתלות בזה גם מחלקותם של הרמב"ם והרי"ף דס"ל דכסף האמור בתורה הוא כסף מתכת ומשקל חצי שעורה כסף הוא שיעור פרוטה, וא"כ נשמע מזה דכסף יש לו חשיבות בעצמותו דליכא בשוה כסף ולכן בעינן לזה לימוד מיוחד, אולם הרמב"ן והרשב"א ס"ל דעיקרו דכסף הוא מחמת שיווי ומש"ה מסברא לבד ידעינן דשו"כ ככסף).

## ג.

והנה בסברת הראשונים דהסברנו לעיל דס"ל דכסף ענינו שוויות, יש לחקור בזה אחרי שידענו מסברא דשו"כ ככסף, אם הפירוש הוא דמכיון דכסף ענינו שוויות, א"כ גם שו"כ הוא שוויות, ומה לי שוויות דכסף ומה לי שוויות דשו"כ, ולכן הוה שוה כסף ככסף. או דנימא דמכיון דשו"כ הרי יכול למוכרו ולקבל תמורתו כסף לכן הוה שו"כ ככסף.

והסבירו האחרונים דבזה מחולקים בעל העיטור עם הרשב"א והר"ן, דהרשב"א והר"ן ס"ל דיכול לקדש בקרקע, ובעל העיטור ס"ל דא"א לקדש בקרקע, וסברת פלוגתתם הוא דהרשב"א והר"ן ס"ל דהא דשו"כ ככסף הוא מכיון דשניהם תוכנם שוויות א"כ מה לי כסף ומה לי שו"כ, וא"כ מכיון שגם קרקע תוכנו שוויות לכן אפשר לקדש בקרקע. אולם בעל העיטור ס"ל דהא דשו"כ ככסף הוא משום דיכול למוכרו ולקבל עבורו כסף, הרי בזה איתא בב"ק דף ז' ע"ב דמטלטלי "כל מילי מיטב הוא דאי לא מיזדבן הכא מזדבן במתא אחריני לבר מארעא", וא"כ קרקע דאינו קל למוכרו ולקבל עבורו כסף אה"נ דאינו בכלל כסף, ולכן ס"ל דאין לקדש בקרקע.

ועפ"ז הי' אפשר לפרש דברי הרשב"א, דהנה בדף ב' כתב הרשב"א דהא דשו"כ ככסף ילפינן מסברא, והא דבעי קרא בעבד ובנוזקין היינו משום דיש אצלם חסרון, וע"ז ממשיך להקשות וז"ל: ואי קשיא לך הא אמרינן לקמן האי תבואה וכלים היכי דמי אילימא דלא מקנו בהו כלל, ישיב אמר רחמנא לרבות שו"כ ככסף, דאלמא אף לקנין אצטרכינן לרבוויי שו"כ למהוי כסף, י"ל דהתם לרווחא דמילתא קאמר לי' ודעדיפא קא מקשה, דאי מסברא הוי דחי ואמר ומנא לך, משו"ה קא מקשה לי' מדכתיב ישיב לרבות שו"כ, עכ"ל (וכ"כ הרמב"ן), שלכאורה דבריו צריכים הסבר, דממה נפשך אי נקטינן מסברא פשוטה דשו"כ ככסף, למה "הוי דחי ואמר לי' ומנא לך", ואי באמת אין לומר זה מסברא משום דאפשר להקשות ומנא לך, איך לומד הרשב"א דהא דשו"כ ככסף מסברא.

אולם ע"פ הנ"ל י"ל דבאמת ס"ל להרשב"א דהסברא דשו"כ ככסף הוא סברא חזקה, ואפי' אם הוה דחי ואמר ומנא לך, לא הי' דוחה עצם הסברא, אלא שהי' מקשה כך: מכיון דבסברא זו הרי יש לפרשה בב' אופנים, א. משום דשניהם הם ענין של שוויות, ב. משום דיכול להשיג עבורו כסף, וס"ל להרשב"א כאופן הא' ולכן ס"ל דיכול לקדש בקרקע, ע"ז מקשה ומנא לך לפרשו כאופן הא', אולי הוי הפי' כאופן הב' ובאמת לא נוכל לעשות קנין עבד (וגם לקדש) בקרקע כנ"ל.

וע"ז משני דלרווחא דמילתא מקשה לי' מדכתיב ישיב לרבות שו"כ ככסף, והיינו, דעצם קושיתו מ"תבואה וכלים" (שהם מטלטלים) אי אפשר להקשות מסברא לכו"ע, ואולם לרווחא דמילתא בעצם דין דשו"כ ככסף היו יכולים לטעון שזה יהי' רק במטלטלין ולא בקרקע, לכן מביא גם פסוק, ואמנם גם זה (מה שמביא את הפסוק בשביל קרקע) הוא רק לרווחא דמילתא, מכיון שלפי האמת ס"ל להרשב"א (והרמב"ן) דהסברא הוא כאופן הא' הנ"ל, ואין צריך להפסוק גם בשביל קרקע, ומביאו רק לרווחא דמילתא.

#### ד.

והנה עפ"ז נראה דיש לבאר עוד פרט בדברי הראשונים, דאע"פ דבאופן כללי ס"ל להרשב"א והריטב"א דשו"כ ככסף הוא מסברא, מ"מ נראה דיש איזה חילוק ביניהם.

דהנה ז"ל הרשב"א י"ל כל מקום שנאמר כסף גבי קנין שוה כסף בכלל כסף כיון דהא ניחא להו בהכי", וכ"כ הר"ן וז"ל "אבל לגבי קידושין כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשוה פרוטה לא צריך קרא לרבויי דמסברא אית לו דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא". אמנם הריטב"א כתב וז"ל "אבל הכא גבי קנין דקדושי כסף כיון דמדעת שניהם ואיכא דבר חשוב מה לי כסף מה לי שוה כסף", היינו דהרשב"א מדייק לומר דהסברא דשו"כ ככסף הוא משום דהא ניחא להו בהכי, והריטב"א מדייק לומר דהסברא דשו"כ ככסף הוא משום דאיכא דבר חשוב.

וי"ל דהרשב"א ס"ל כנ"ל דשו"כ ככסף הוא מכיון דשניהם תוכנם שוויות א"כ מה לי כסף ומה לי שו"כ, וא"כ העיקר הוא רק דניחא לה להאשה בהכי, אמנם הריטב"א י"ל דס"ל דהא דשו"כ ככסף הוא משום דיכול למוכרו ולקבל תמורתו כסף, ולכן מדייק לכתוב דאיכא דבר חשוב ולכן בקל למוכרו ולקבל עבורו כסף.



## מחלוקת הפוסקים אם מותר לאחוז פרוסה יותר מכביצה

הת' משה שי' גארדאן  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב הטור באו"ח סימן קע סעיף ז: "לא יאכל אדם פרוסה כביצה ואם אכל ה"ז רעבתן".

וכתב הב"י: "לא יאחוז פרוסה בידו בפעם אחת והעושה כן הרי זה רעבתן, ומשמע מלשון הברייתא שאם אחוז פרוסה אע"פ שאינו אוכל אלא קצת ממנה נקרא רעבתן וכן צריך לפרש דברי רבינו".

והב"ח כתב: "ואפשר דרצונו לומר דאם מכניס בפיו פרוסה כביצה בבת אחת ולועס ואוכל זה נקרא רעבתן".

דהיינו, לפי הב"ח יש מקום לפרש שזה שכתב הטור "לא יאכל" היינו רק כפשוטו, משא"כ לפי הב"י "לא יאכל" הכוונה אפי' ש"לא יאחוז" ולא רק שלא יאכל כפשוטו (ועד"ז יש לפרש מה שכתב בשו"ע: "לא יאכל אדם פרוסה כביצה ואם אכל הרי זה גרגרן" – שג"כ הכוונה ש"לא יאחוז", וכמ"ש הנו"כ שם).

והנה המקור לדין זה הוא במסכת דרך ארץ רבה<sup>1</sup>, וז"ל: "ולא יאחז אדם כביצה פרוסה בידיו, ואם עושה כן הרי זה רעבתן וגרגרן". וכתב הנחלת יעקב: "בקצת ספרים גרס כאן רק ה"ז רעבתן, ולקמן גבי השוטה כוסו בבת אחת גרסינן רק ה"ז גרגרן, אכן בלבוש סימן ק"ע כתב ליישב דמצינו גרגרן במקום רעבתן גבי מתנות כהונה<sup>2</sup> הצנועין מושכין את ידיהם והגרגרין נוטלין, ע"כ".

ובלבוש שם לפני זה כתב: "רעבתנות היא שחושק לאכול הרבה. . . כגון שבתחלת הסעודה לא שתה מה שהיה צריך לשתות כדי שישתה כל מה שצריך לרכך בבת אחת שבכך אינו גרגרן באמת, מכל מקום נראה כגרגרן, ועוד הא אשכחן דגרגרן נמי ארבעתן נאמר, דהכי תניא בהדיא גבי מתנות כהונה [יומא ל"ט ע"א] הצנועין מושכין את ידיהם והגרגרין נוטלים, והתם אמידי דאכילה קאי וקרי לנו גרגרנים שמע מינה".

(1) פ"ו מ"ה.

(2) יומא לט, א.

## ב.

והנה להבין סברת המחלוקת בין הב"י להב"ח יש להקדים:

דהנה החילוק בין רעבתנות לגרגרות הוא, שרעבתנות היינו כמ"ש הלבוש "שחושק לאכול הרבה", וגרגרות פירושו מה שקוראים "גראָב", וא' מהנפק"מ ביניהם הוא<sup>3</sup>, דגרגרות, פי' שאפי' אם ניכר שאין זה משום גרגרות אם רק נראה כגרגרות הרי זה אסור משא"כ רעבתנות.

ועפ"ז יש לבאר פלוגתתם, דהנה הטור כתב ש"האוכל פרוסה כביצה" הוי רעבתנות, ולכאורה כן ה' גורס במסכת דרך ארץ רבה, דאם הגירסא היא "ולא יאחז" – צ"ע איך מי שאוחז פרוסה כביצה בידו הוי רעבתנות אפי' אם אינו אוכל, הרי רעבתנות הוא רק אם זה ממש רעבתנות ולא כשרק נראה כרעבתנות, ולכאורה זה הוי רק גרגרות שמראה שרוצה לאכול מיד. ואולי לכן מפרש הב"ח שכוונת הטור היא כפשוטו – רק אכילה ממש.

אבל הב"י גרס במס' ד"א רבה "הרי זה רעבתן וגרגרן", וא"כ שפיר שייך לומר "אחיזה" דהוי גרגרות, וכן פי' את דברי הטור שכוונתו לאחיזה. ומה שהטור כתב "רעבתן" – זהו בנוגע למ"ש בסי' קסז: "ולא יבצע . . . ולא פרוסה גדולה ביותר מפני שנראה כרעבתן", שבזה יש איסור נוסף מאשר סתם אחיזה בפרוסה כביצה כי זה שבוצע יותר מכביצה היינו מפני שהוא רוצה לאכול הרבה דהיינו רעבתנות.

## ג.

והנה סי' זה בשו"ע רבינו לא הגיע לידינו, אבל בסי' קסז<sup>4</sup> כתב: "מהלכות דרך ארץ שלא לבצוע פרוסה קטנה מפני שנראה כצר עין, ולא גדולה יותר מכביצה בחול מפני שנראה כרעבתן, אבל בשבת מצוה לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה ואין לחוש לרעבתנות כמו שיתבאר בסימן רע"ד, וכל זה כשאוכל לבדו, אבל אם אוכל עם בני ביתו או אורחים מצוה מן המובחר לבצוע פרוסה גדולה כל כך שיתן לכל המסובים היוצאים ידי חובתם בברכתו מפרוסה זו שבירך עליה, ולא מהלחם הנשאר ממנה".

ובסימן רעד שם כתב: "מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, מפני שנראה כמחבב סעודת שבת שחפץ לאכול בה הרבה, ואע"פ שבחול אין לעשות כן מפני שנראה כרעבתן, מכל מקום הואיל ואינו עושה כן כל ימות החול

(3) ע"פ לבוש הנ"ל, שו"ע סי' קס"ז א, שו"ע אדה"ז שם ס"ד, שו"ע סי' ק"ע סי"א, ועוד.

(4) ס"ד.



אלא בשבת בלבד ניכר הדבר שאינו עושה בשביל רעבתנות אלא בשביל כבוד השבת".

והנה הב"י בסי' קסז כתב שהמקור לזה שבשבת אינו אסור לבצוע פרוסה גדולה יותר מכביצה הוא במס' ברכות<sup>5</sup> ומס' שבת<sup>6</sup>, מהא דאמרינן: "ר' זירא הוה בצע אכולה שירותא", כלומר שבשבת היה בוצע פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה, "א"ל רבינא לרב אשי והא מתחזי כרעבתנותא, א"ל כיון דכל יומא לא עביד הכי והאידינא עביד הכי לא מתחזי כרעבתנותא".

והנה, בזה שהקדים רבינו "מהלכות דרך ארץ" הי' אפשר לומר שהוא רוצה להדגיש שזהו דוקא ממסכת ד"א רבה ולא ממסכת ברכות ושבת, וא"כ היה אפשר לומר שגירסתו במס' ד"א הוא רק רעבתן, ולכן בציעה יותר מכביצה בשבת מותר, כי אף שנראה כרעבתן אין נפק"מ, ואין צורך לסברא שבשבת הוא משנה מחול.

אבל מזה שבסי' רעד כתב הסברא ממסכתות ברכות ושבת, מוכח שס"ל כהב"י, וא"כ גם כאן בנוגע אם האיסור הוא רק לאכול פרוסה יותר מכביצה או אפי' לאחוז – י"ל שס"ל כב"י שאסור אפי' לאחוז פרוסה יותר מכביצה<sup>7</sup>.

ולא באתי אלא להעיר, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.



(5) לט, ב.

(6) קיז, ב.

(7) ולפועל רבים אין מקפידים כיום בכך ויש ללמוד זכות עליהם שהם סומכין על הב"ח בזה.

## סיכום כללי מהמשך תרס"ו

הת' שלמה יוסף שי' גולדבלאט  
שליח בישיבה

הקדמה: מטרת סיכום זה היא לסכם את המשך הענינים המביא למסקנת ההמשך – כיצד נעשית המשכת העצמות ע"י קיום מצוות (תחילת ההמשך עד ד"ה ואברהם זקן), ועסק בתורה (חלק העיקרי דההמשך עד ד"ה בשעה שהקדימו), ומדוע דוקא ע"י נשמ"י (סיום ההמשך). וממילא הושמטו כל אריכות וריבוי השקו"ט, הפרטים, והביאורים שבמאמרים, אלא הובאה רק הנקודה שבכל מאמר המובילה ומקשרת למאמר הבא ולהמשך בכלל.

### 1. יו"ט של ראש השנה.

תכלית בריאת העולמות הוא שיהי' נמשך בהם גילוי אוא"ס ע"י תומ"צ. והוא שלעתיד יהי' גילוי אוא"ס כמו קודם הצמצום. ועו"ל שיהי' גילוי אור עליון שלמעלה מהאור הקודם, אוא"ס הסוכ"ע.

א"א לומר שתכלית הכוונה היא לגלות שלימות כחותיו, שהרי למעלה אין הכח חסר פועל. גם א"א לומר שהיא בגין דישתמודעון בי', שהרי בעוה"ז אין האור מאיר בגילוי.

### 2. זה היום, שובה ישראל, לולב וערבה.

מבאר שעדן הוא התענוג העצמי דא"ס, שעשועי המלך בעצמותו, והוא יתגלה לעתיד. ואילו ג"ע הוא שהנשמות נהנים מהארת התענוג שנמשך ממנו. וכל עליות הנשמות הוא ע"י ביטול ממדריגתם הקודמת.

הגילויים דסדר השתלשלות וג"ע הם בערך זל"ז, וע"כ ואפשר לעמוד בהתחתון ולדעת את העליון (ע"ד פרש"י בלכל תכלה ראיתי קץ). ואפילו בהאורות שלמעלה מהשתל' אשר מהתחתון א"א לדעת את העליון, מ"מ זה גופא שהעליון אינו נמשך להתחתון מראה שהוא אינו עצמי, אלא שקדמו הצמצום (ע"ד פי' הראב"ע).

שהרי כל הארה הולכת ומתחלשת, עד"מ התענוג בהשכלת איזה חכמה. משא"כ העצם (עדן) נמשך בכל מקום (בכל הכחות) עד למטה מטה, עד"מ בשמחת נשואין בנו יחידו. וע"כ התענוג העצמי שיתגלה לעתיד יהי' גם בעוה"ז. מבאר שעבודה זו נקראת עושין רצוש"מ.

ביום השמיני, ויכולו.

מבאר עוד בענין עושין רצוש"מ הנ"ל, והוא שלפנימיות הרצון אין אפילו טעם כמוס, משא"כ לחיצוניות הרצון. והו"ע כתר, שהוא האור הכלול בהעצם, וע"ד רצון למטה, שאינו כח שיכול להיפרד מהאדם אלא הוא המשכת העצם לבד. ולפנימיות הרצון אין שום ציור להגביל אותו, ועד"ז למעלה הוא התענוג דעדן.

וכיון שכתר כלול בהעצם, הוא אינו מקבל חיותו בבחי' רצו"ש (אלא מטי ולא מטי) כשאר הספי', וע"כ הוא למעלה מהזמן. הרצון לעולמות הוא עכ"פ המקור לזמן, וע"כ אינו יכול להיות נמשך בגילוי למטה בזמן. ודוקא הרצון למצוות שאינו מקור לשום דבר יכול להימשך למטה בגילוי.

אלה תולדות נח, לך לך.

העולמות מוגבלים, וכמו"כ הרצון להם מוגבל, עד"מ האמה שמוודדין בה שהיא ג"כ מוגבלת. משא"כ הרצון למצוות הוא בלי גבול, וההגבלה הוא רק מתי נמשך האור הבלי גבול למטה. והמשכת האור הבלי גבול הזה למטה הו"ע עושין רצוש"מ.

וכ"ז ע"י התעוררות רעו"ד (אהבה רבה, בכל מאדך), הקשר העצמי של נש"י (הבן) עם אלקות (האב). שע"י שמעוררים אותו באה הקבעומו"ש וקיום מצוות בפועל ממש, שזהו"ע עושין רצוש"מ כנ"ל.

3. כי ידעתיו.

מבאר שרצון ותענוג שניהם בחי' עצם אחד, ושא"א אחד מבלי השני. ואפילו ברצון עצמי יש תענוג, רק שהוא בהעלם. ההבדל ביניהם הוא רק שרצון הוא להזולת ותענוג הוא לעצמו. וע"כ מובן הנ"ל שמצוות הם גם תענוג עצמי, וגם רצון עצמי.

מהלך ההמשך: ע"כ למדנו פי' אחד בפסוק עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו. שעין לא ראתה אלקים זולתך קאי על הגילוי דתענוג העצמי דא"ס שיתגלה לעת"ל. וגילוי זה יהי' ע"י העבודה דעושין רצוש"מ, שזה הפי' ביעשה למחכה לו. עכשיו הרבי נ"ע יבאר פי' נוסף בחלק השני של הפסוק, שרוב שאר ההמשך יהי' בשביל לתווך בין שתי הפירושים ביעשה למחכה לו.

4. אברהם זקן, ויתן לך.

מביא עוד פי' ב"יעשה למחכה לו", שהוא למאן דדחקין במילין דחוכמתא. והיינו שע"י יגיעה בתורה ממשיכים מכח ההיולי דחכ' שאין בו הגבלות, שהוא העלם שאינו במציאות ע"ד האש שבצור החלמיש.

ואע"פ שהענין דיגיעה בתורה נתחדש ע"י החטא דמי מריבה, אין זה חוטא נשכר. אלא שזה גופא שעם ישראל הי' בדרגה פחותה היא הסיבה שהוצרכו לריבוי תורה בשביל להעלות אותם. ועו"ל פי' אחר ב"למאן דדחקין במילין דחוכמתא", שע"י יגיעה בתורה באים להעלם העצמי דא"ס הנ"ל, שלמעלה מהעלם העצמי דחכמה.

### ויצא יעקב, וישלח.

וזה שממשיכים מהעלם העצמי דא"ס ע"י יגיעה בתורה אינו סותר למבואר לעיל שהוא ע"י מצוות, היינו מעשה בקב"ע ללא הרכבה, מאחר שהמשכה היא ע"י יגיעה, או"ח דוקא, כנ"ל, וכמו שית' לקמן בהמשך בארוכה, נמשך עי"ז תענוג העצמי דא"ס, מאחר ופנימיות אבא הוא פנימיות עתיק.

מבאר דבאמת, אף דפנימיות אבא הוא פנימיות עתיק כדלעיל, מ"מ, אין זה ענין העלם העצמי דא"ס, אלא היא דרגת כחות הנעלמים כפי שבאים במורגש. אמנם ע"י תשובה (ומצוות) באים לתענוג העצמי שאינו בא במורגש, שהוא ההעלם העצמי דא"ס.

**מהלך ההמשך:** בהמשך מקדים בכמה מאמרים כדי לבאר את ענין עבודה "בכח עצמו" וחלקי התפילה ועבודת ה'. אחרי זה יחזור לבאר ענינו של עולה של תורה. ולאחרי זה יבאר ב' אופנים בעבודת ה' בהתאמה לב' הפירושים בפסוק "יעשה למחכה לו" שהם מתאימים לתומ"צ.

### 5. נר חנוכה, ויגש, יהודה אתה.

התנועה דרצוא שבנשמה היא מבחי' אש שבנשמה (עלי', שכל), והתנועה דשוב שבנשמה, היא מבחי' רוח שבנשמה (עלי' וגם ירידה, מדות). ובאמת גם העלי' היא ע"י הרוח שבה, שהרי כללות הנשמה היא מבחי' רוח.

כל יום באה המשכה מלמעלה של התעוררות ופתיחת הלב לאדם כדי שיוכל להמשיך אהוי"ר על עצמו לכל היום - אך ע"י עבודת עצמו.

כ"ז הוא המשכה שלפני עבודת ה' בפועל. אבל אחרי עבודה, האור מאיר אל העובד בגילוי (אבל מ"מ לא בפנימיות) ואז פועלת לא רק פתיחת הלב בלבד אלא גם המשכת אה"ר של אהרן הכהן.

בהמשך להנ"ל מבאר חלקי התפילה: אש שלמעלה דנה"א הוא ביטול במציאות בה' אחד בק"ש. אש שלמטה דנה"ב הוא התבוננות בריבוי הנבראים והתהוות תמידית בפסוד"ז.

## וילך איש, כי כאשר.

אש שלמעלה דנה"ב הוא התבוננות בברכות ק"ש בביטול המלאכים שמרגישים איך שהם אינם מוסיפים שום שלימות או שינוי ח"ו בא"ס ב"ה, היינו שאינם נתפסים כלל להוסיף דבר במציאותם (כזיו הכלול בשמש). ואחרי שטרח תחילה לברר את הנה"ב בהתבוננות הנ"ל, עי"ז דוקא הוא בא בשמו"ע אל שכרו באה"ר של הנה"א עצמה.

אחרי הרצוא הנ"ל צ"ל בחי' שוב, שהוא קיום תומ"צ בכוונה. והשוב הוא יותר בכח עצמו של העובד. ואע"פ שכוונת המצוות היא גילוי מלמעלה, ה"ה בא מחמת יגיעתו בהתבוננות ולא כמתנה מלמעלה. ונכלל בעבודה זו - שגם בחי' הרצוא שלו יהי' מלכתחילה בהדרגה כדי שיבוא אח"כ לבחי' שוב.

## 6. החודש, ויולך, זאת חוקת, כי עמך, אדם כי יקריב.

עתה יבאר שתי אופנים בעבודת ה' שהם כנגד שני הפירושים בפסוק "יעשה למחכה לו". - נשמות דמ"ה (משה, רשב"י) הם עובדי ה' שנשמותם. נשמות דב"ן (דוד, אלי') עובדים ה' בגופם. כדי לבאר מעלת נשמות דב"ן ששרשם באצי', יבאר ענין ומעלת אצי', והוא שאצי' אדמה לעליון, היינו שאור האצי' הוא גילוי ההעלם לגבי א"ק והקו. אמנם צלה"ב, דהרי הקו הוא גילוי עצמותו ית', וא"כ הי' אצי' צ"ל ג"כ גילוי של עצמותו ית', ואיך זה מתאים עם הפס' "והחכמה מאין תמצא" שקאי על אצי'?

מקדים מחלוקת המקובלים אם הכתר הוא הא"ס. לא שייך שם א"ס זולת על עצמותו ית', אבל לא שייך שהוא עצמו יהי' המקור להתהוות העולמות.

מבאר שאור הוא א"ס מאחר שהאור הוא מעין המאור, ואור זה הוא אכן המקור להתהוות העולמות. ולהיותו גילוי רצוני, המשכתו מעצמותו ית' אינה פועלת שינוי בהעצם.

מבאר כמה דרגות באור זה גופא (מלמעלה למטה): א) כלול בהמאור, עד"מ אש שבצור החלמיש. ב) מתפשט לחוץ, ויש בו ספירות אין קץ. ג) שיש בו עליית הרצון לעולמות, ויש בו רק ע"ס שהם עד"מ שמות.

וע"כ מובן שהקו אינו גילוי עצמותו ית', אלא גילוי האור מהדרגה שאחר עלות הרצון בלבד, שביחס לזה אומרים שאצי' אדמה לעליון.

## אדם כי יהי' קדושים.

חוזר לבאר איך באמת אצי' אדמה לעליון. והוא להיות שבא"ק הכל נמצא, רק שנמצא בפשיטות. עד"מ מחשבה כללית על בית שכל הפרטים נמצאים בסקירה א'.

הע"ס שישנם בו נמשכים דרך צמצום לבד בלי פרסא, ונשארים אותו מהות כמו שהם שם, אלוקות. וע"כ (גם הכלים ד) אצי' אדמה לעליון. גילוי ההעלם זה נרמו בלשון הפס' "ה', ה'".

#### 7. וספרתם, ושבתה.

אחרי שביאר מעלת אצי', חוזר לבאר מעלת נשמות דאצי' (דמ"ה). שהם משיגים בע"ס דאצי' וע"כ הם מובדלים מחומריות העולם כיון שהוא בטל אצלם. ובלשון הזהר הם נשמות ד"דעין רזא דביתא".

ולמעלה מזה, הם משיגים בד"ע דאצי'. הוא אוא"ס הפשוט שלפני הצמצום של ד' אותיות דשם ה', שאינו אפילו מקור לעולמות (משא"כ הע"ס). ובלשון הזהר - כבן ה"מחפש בגניזא דביתא".

#### 8. במדבר.

נש"י עלו במחשבה (א"ק) והיינו כהנ"ל. גילוי זה נמשך ע"י לימוד תורה וקיום מצוות אחרי אתכפיא. וזהו העבודה בבחי' פנים.

#### שבועות, השמים מספרים, נשא את ראש, וראיתם אותו.

עכשיו מבאר העבודה בבחי' אחור עפ"י הפס' "זכרתי לך חסד נעורייך". והוא שהאהבה השכלית יתעלה לבחי' אהבה רבה. והיינו שהאהבה שבה שייך שלא יאיר האור האלוקי בגילוי כ"א שיתבונן ומתפעל ש"כך ראוי להיות" מתעלית להיות בתוקף של אהבה במס"נ. וזה ע"י הקדמת לכתך אחרי במדבר, שהוא העבודה בזמן הגלות.

ולבאר זה מקדים ענין "לאו קודם להן". ששרש מצוות עשה במקיף הקרוב, אבל שרש מל"ת במקיף הרחוק שהוא אוא"ס שלמעלה מגילוי.

ע"י מ"ע ממשיכים חיות בעולמות. אבל כדי שלא יהי' יניקת החיצונים צריכים קיום מל"ת. שהרי כל ענינם הוא רק דחיית הרע ולא להעלותו.

וזהו שרש ענין העלאת אהבה השכלית לבחי' אהבה רבה. שיש המשכה ממקום שלמעלה מנתינת מקום לסט"א, להעבודה שמצד הגילויים בלבד.

ע"י שממשיכים ממקום שלמעלה מגילויים, הגילויים מתעלים ממדרגתם לעלות לדרגה שלמעלה מנתינת מקום להגבלות.

#### ויקח קרת.

מבאר עוד בענין הנ"ל שמקיף הקרוב הוא עד"מ רצון פרטי להנהיג אבר פרטי. ומקיף הרחוק הוא עד"מ רצון פשוט שלמעלה מהתחלקות.

**אז ישיר, כי מראש צורים.**

מבאר כמה צמצומים שישנם ממוחין לז"א למלכות. אמנם יש כנגדם "עליות המלכות" שהמלכות מקבלת השפעה מבלי הצמצומים האלו. אמנם כל העליות שייכות רק אחרי היות מלכות בבחי' שפלות, והיינו אחרי קבלת ההשפעה המצומצמת, עי"ז דוקא היא מתעלה.

ועד"ז הוא בעבודה, שע"י התבוננות שכלית דוקא באים לאהבה בבחי' "זכרתי לך" כנ"ל.

מהלך ההמשך: בקשר למבואר בענין העבודה דנשמות דמ"ה ונשמות דב"ן (אה"ר ואהבה שכלית), ימשיך לבאר ולהמחיש את הדברים במשל גשמי של בן ועבד, וימשיך אח"כ לבאר מהי העבודה של בן שנעשה עבד שכוללת מעלות שניהם.

**9. תתן אמת.**

מבאר שהעבודה להתגבר על ההסתרים הנ"ל הוא בחי' יעקב עובד אלוקים, וכמו"כ הוא בת"ת שלו. משא"כ העבודה דנשמות דאצי' הנ"ל זהו בחי' ישראל עובד ה', וכמו"כ הוא בתפילה שלו. תורה ותפלה הם ב' האופנים ד"פנים ו"אחור".

**מקנה רב, אלה הדברים, אחרי ה"א.**

בן עובד ה' באהבה, רצון הבן הוא רצון האב. עבד פשוט אינו חי לפי רצונותיו כלל, רק עובד את רבו מתוך יראה. עבד נאמן ג"כ מניח את כל הרצונות שלו עבור עבודת הרב, אבל נוסף לזה הוא גם מכיר את מעלת רבו, ומתחכם לעבוד עבודות נעלות שרבו לא צוה לו.

ישנו באופן כללי מעלה בעבד על הבן, והוא מה שמבטל ועוזב את רצונותיו ועובד באופן שלמעלה מטבעו.

ישנם ב' מעלות בעבד פשוט על עבד נאמן: א) העבד פשוט אינו עובד ע"פ השכל שלו כלל, וע"כ לא שייך שיהיו שינויים בעבודתו, וזה מגיע ע"י ביטול נעלה יותר. ב) עבודתו נקראת ע"ש הרב, וכאילו שהרב עושה בעצמו. גם, דוקא הוא עוסק עם דברים פשוטים, וע"כ עבודת הבריורים נעשית על ידו. והו"ע התחדשות.

**והי' כי תבוא, כי המצוה, תקעו, קדוש אתה.**

בהמשך להנ"ל מסביר ענין התחדשות בעבודה, ע"פ הפס' "בזעת אפיך תאכל לחם". שדוקא ע"י היגיעה של העבד פשוט, מתבררים הדברים הגשמיים בכח או"ח

ומקיף הרחוק. ע"פ הכלל "נעוץ תחילתן בסופן", שבמלכות דוקא ישנו כח לברר בירורים להיות ששרשה מעצמות א"ס.

בעבד זה יש הכח של או"ח. ועוד סיבה שהוא מברר בירורים, מפני שהוא גם מתלבש בגשמיות העולם. עד"מ שהנה"א מתלבש בהנה"ב, שע"ז המתברר עולה בכח עצמו.

ע"פ כל הנ"ל יובן היטב הנמשל מזה שעבודת העבד פשוט היא באופן דכאילו שהרב עושה את המלאכה בעצמו, כי בבירורים שלו נמשך כח מעצמות א"ס, ולא רק גילויים דסדר השתל'.

### בסוכות תשבו, ביום השמיני.

מבאר דהתורה בחי' בן ומצוות בחי' עבד. התורה מחכמה נפקת, וגילוי זה מתמעט כשירדות הדרגות באור דחכמה. שהוא יכול להיות בהביטול של שתיקה (חיצוניות) או של למעלה מטו"ד (פנימיות) אבל עכ"פ הוא אור. וזהו בהגילויים דעבודת 'ישראל' ו'בן'. אבל מצוות מושרשות בכתר, שבהיותו כלול בהמאור, אין בו התחלקות כלל ואינו בבחי' מציאות. וזהו בעבודת 'יעקב' ו'עבד פשוט'.

### 10. אר"ע, לך לך, המכסה.

עתה יבאר עבודת "בן שנעשה עבד". עבודתו אינה בכח הגילויים הנ"ל שהכל מן המוכן לו, אלא באופן שפועל התחדשות, ע"י יגיעתו בתושבע"פ בכח עצמו, וה"ה כמו בן המפרנס את עצמו בכח עצמו, וכמו שיתבאר לקמן, ובעבודתו הוא ממשיך מההעלם העצמי דא"ס.

וזהו"ע תורה לשמה, שממשיך מהעלם העצמי דא"ס בתורה. והוא בלימוד הלכות דוקא. שדוקא כשבאים לפסוק למעשה בפועל רואים כמה סתירות בהענין וצריכים להמשיך שכל חדש מכח עצמות הנפש, ולמעלה מכח ההעלם העצמי דא"ס.

ואע"פ שתושבע"פ היא בבחי' מקבל מתושב"כ ואיך זה התחדשות, ה"ז עד"מ המבין דבר מתוך דבר. שלמרות שהעזר מלמעלה בא בגילוי, מ"מ הלומד מבין את הענין בכח עצמו דוקא.

וע"פ כל הנ"ל יתורץ הקושיא שנת"ל (ד"ה ויצא יעקב) דלפמ"ש בזהר ע"פ יעשה למחכה לו למאן דדייק במילין דחוכמתא כו', הרי כל הגילויים דבחי' עדן סתימאה שיתגלה לעתיד זהו רק להעוסקים בפלפול ועיון התורה כו', והלא כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. וע"פ כל הנ"ל יתורץ הכל, דבאמת גם אנשים פשוטים וגם אלו שעוסקים בתורה והעיקר בקבעומ"ש מגיעים בעבודתם לבחי' העלם העצמי דא"ס.



מהלך ההמשך: לקראת סוף ההמשך ממשיך ומבאר בעומק יותר המשכת העצמות שע"י לימוד שהיא אליבא דהלכתא.

### 11. והי' אור הלבנה, כה אמר ה'.

מבאר שלהיות שההלכות נמשכו בדברים גשמיים ע"כ צריכים להמשך משרש נעלה יותר. מבאר ג' אופנים בת"ת: א) לימוד על אתר לדעת טעם ההלכה. בזה ממשיך הלומד מכח חכמתו (בד"ה ויתן לך). ב) לימוד ביגיעה ולתווך בין סוגיות. בזה ממשיך מכח החכמה העצמית (בד"ה לך לך הב'). ג) לימוד בקבועו"ש לדעת את ההלכה. בזה ממשיך מההעלם העצמי דא"ס, עצם הכתר (בד"ה הנ"ל).

מבאר ענין אלו ואלו דא"ח. שהתורה היא גילוי אורות דאצי', ואינה מתעלמת בהתלבשותה בכי"ע להיות שגם הם אלוקות. הרי"ז מיעוט האור לבד.

כל השונה, אם בחוקותי.

כל התורה באה משם אלוקים כנ"ל. אבל הלכה באה משם הוי' שהוא שם העצם. וזש"כ הוי' עמו, שהלכה עמו בכל מקום. מבאר ג' דרגות באמת. א. 'שפת אמת' - ד"ת, שנרגש שהמטה יש והמעלה אין. ב. 'אמת' - ד"ת דאצי', ביטול היש (פ"ג דשעהיוה"א). ג. 'אמת לאמיתו' - ד"ע דאצי', ביטול במציאות.

דירה לו ית' בתחתונים הו"ע גילוי אמת לאמיתו, שנמשך ע"י עבודת עבד פשוט וכן שנעשה עבד הנ"ל.

מהלך ההמשך: עכשיו מתחיל כעין המשך חדש בפ"ע בענין מקור נשמות ישראל.

### 12. בשעה שהקדימו, אנכי ה'.

כל ההמשכות הנ"ל הם ע"י נש"י דוקא. להבין זה צלה"ק ענין ישראל עלו במח'. מח' הוא לבוש מיוחד והוא עולם הבריאה. וזהו שרש נש"י.

למעלה מזה, שנש"י חצובות מתחת כסה"כ היינו שבעודם בבריאה מאיר בהם בינה דאצי'. שבינה אינה רק לבוש אלא היא חלק מהנפש.

פנים בפנים, אין עומדים.

למעלה מזה, שרשם באדם שעל הכסא היינו כלים דאצי'. והוא עד"מ כמו אותיות הכתיבה שהקלף (האורות דאצי') מצטייר לפי הדיו (הכלים).

למעלה מזה, שרשם בע"ס הגנוזות דא"ק. שם הכלים הם לפי ערך האור ולא להיפך. והוא עד"מ כמו חקיקה שהאבן (אור) נשאר כמו שהוא גם לאחרי הכתיבה (התלבשות בכלים).

למעלה מזה, שרשם בע"ס הגנוזות באוא"ס שלפני הצמצום. שלמעלה ממציאות העולמות ואינו מקור להם כלל. והוא עד"מ כמו חקיקה מעבר לעבר שבה לא שייך שהאבן יתמלא בדיו.

### ויגש, הקבצו, קדש ישראל.

הנשמה כפי שמגיעה מלמעלה, מאיר בה רק משרשה באור הממלא. דוקא בירידתה למטה מאיר בה שרשה מאור הסובב כנ"ל (ח"י, מע"ס דע"ק). והוא כדי שתתחבר הנשמה עם הגוף המובדל בערך.

ולמעלה מזה, שדוקא בירידתה למטה כשהיהודי מקיים תומ"צ יכול להאיר בה מבחי' שמו העצמי הכלול בעצמותו שאינו נקרא בשם אור כלל. (עצם האור של א"ס עצמו, ולא רק עצם האור ביחס להאור דסדר השתל").

### 13. השמים כסאי.

עתה מבאר ענין חדש, והוא שאע"פ שלעתיד יתגלה השרש הנעלה של מלכות, קבעומ"ש ונשמות דב"ן, מ"מ גם אז יהי' השפעה בהם מבחי' ז"א, העבודה בגילויים ונשמות דמ"ה.

ועפ"ז נמצא שכשיהודי לומד תורה בקבעומ"ש ישנם ב' המעלות. (א) המשכת התענוג העצמי שאינו בא במורגש או במורכב. (ב) המשכת התענוג העצמי שכן בא במורגש או במורכב. מעלת הבן ומעלת העבד.



## בקשת מחילה בערב יוהכ"פ

הת' מנחם מענדל שי' גולדבערג  
תלמיד בישיבה

### א.

בשו"ע רבינו סימן תרו סעי' ח כתב וז"ל: "אע"פ שבכל השנה ראוי לכל אדם לפייס תיכף למי שפשע כנגדו מ"מ בעיוה"כ צריך ביותר כדי שיהי' לב כל ישראל שלם זה עם זה ולא יהא מקום לשטן לקטרג עליהם". עכ"ל.

ולכאורה צ"ע קצת דהא בריש הסי' כתב אדה"ו וז"ל: "שעבירה שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו . . אבל מה שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו, לפיכך יתן כל אדם אל לבו בערב יוהכ"פ לפייס לכל מי שפשע כנגדו . . צריך לילך ולפייסו ולבקש ממנו שימחול לו וכו'", ע"ש כל הסעי', א"כ הרי כל זמן שלא פייס את חבירו הרי יש בזה משום עבירה ממש, ואין יוהכ"פ מכפר עליו, (ובפרט לפי מה שכתב בפרי חדש דבעבירה שבין אדם לחבירו יש בו חלק למקום, ע"ש), וא"כ צ"ע מ"ש בסעי' ח דראוי לפייס כדי שהשטן לא יקטרג, הא יותר מזה אית בו<sup>1</sup>.

ושמעתי מח"א שאפשר לומר בזה דהפי' הוא (לא שזה שחטא צריך לבקש מחילה ולפייס את השני, כ"א) שהשני, היינו זה שנתבייש, צריך לפייס ולמחול לזה שביישו כדי שיהי' לב כל ישראל שלם ולא יהי' מקום לקטרוג. אמנם לכאורה פי' הפשוט אינו כן כ"א שקאי על החוטא.

ואולי אפשר לומר בזה דהנה במטה משה<sup>2</sup> כתב שצריכים ללכת ולפייס את חבירו היינו אפי' אם מחל לו, ע"ש. וא"כ י"ל דזהו החילוק בין מ"ש בסעי' א למ"ש בסעי' ח, דבסעי' א כתב רבינו הלשון "צריך לילך ולפייסו ולבקש ממנו שימחול לו ובשעת בקשת מחילה וכו'", אמנם בסעי' ח כתב סתם "ראוי לכל אדם לפייס תיכף", ולא הזכיר שום דבר בנוגע לבקשת מחילה, וא"כ י"ל דבסעי' א שהמדובר הוא שעדיין לא

(1) וכעין זה נמצא בטור בסי' זה בחידושי הגהות שם, הובא דבריו בשערים מצוינים בהלכה סי' קל"א סק"ח.  
(2) סי' תתמ"ח.

מחלו, א"כ יש בזה עבירה ממש, משא"כ בסעי' ח מיירי אפי' היכא שמחלו כבר, מ"מ ראוי לזה ללכת ולפייסו משום שיהא לב כל ישראל שלם וכו'.

## ב.

ונראה דעוד יש לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר קצת, והוא עפ"י מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק כ"ח<sup>3</sup>, וז"ל הק': "מחילה קען זיין אויף כמה אופנים, ומהם: א) איינער איז מוחל דעם צווייטן דעם חטא וואס ער איז באגאנגען קעגן אים בכדי דער צווייטער זאל ניט נענש ווערן; ב) ער איז אים מוחל ניט נאר ווייל ער וויל אים פארהיטן פון אן עונש, נאר ער האט קיין טינא ניט בלבו; ג) ס'איז א מחילה בלב שלם באופן אז ער איז אינגאנצן נתפייס געווארן – דער נמחל איז "מרוצה וחביב לפניו כקודם החטא", ע"ש באורך.

ועפ"י ז"ל דהנה בסעיף א' כותב אדה"ז והזכיר "שצריך לילך ולפייסו ולבקש ממנו שימחול לו" היינו שצריך לפייס את חברו בכדי שיתכפר לו מהעבירה, ובפשטות המדובר בזה הוא דאם לא יתכפר הרי יש כאן עבירה ונענש ע"ז ח"ו, ולכן צריך לבקש מחילה מהשני שהשני ימחול לו ולא יענש ח"ו, וא"כ הרי המדובר הוא בדרגה הראשונה שבמחילה.

וע"ז ממשיך בסעיף ח (ולא הזכיר שם ענין המחילה כ"א רק ענין הפיוס) שביום הכיפורים צ"ל הפיוס באופן גדול יותר מדרגה הראשונה, כי אע"פ שמחל לו להשני, מ"מ מכיון שמחל לו רק במחילה לפי דרגה הראשונה הרי עדיין יש מקום לקטרוג, ולכן צ"ל המחילה באופן שיהא "לב כל ישראל שלם זה עם זה", והיינו שהמחילה יהי' בדרגה הכי גבוה, (היינו כדרגה הג' וכפי שיתבאר לקמן), "בלב שלם ונפש חפוצה", שיהא מרוצה עליו כקודם החטא, ועי"ז לא יהא מקום לשטן לקטרג.

והנה בלקוטי שיחות שם<sup>4</sup>, בהמשך להג' דרגות במחילה הנ"ל ממשיך לבאר כמה שינויים בדברי הרמב"ם:

בהל' דעות<sup>5</sup> כתב: "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק . . אלא מצוה עליו להודיע . . ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי כו" .

(3) עמוד 141.

(4) סעיף ז' ואילך.

(5) פ"ו ה"ו.

ובהל' תשובה<sup>6</sup> כתב: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס. ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול, מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה".

ובהל' חובל ומזיק<sup>7</sup> כתב: "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול (לו) אין זו דרך זרע ישראל אלא כיון שביקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו וכו'".

ומבאר רבינו<sup>8</sup>, וז"ל: "א) אין הל' חובל ומזיק רעדט דער רמב"ם דעם גדר אין מחילה ווי ס'איז א דין אין "חובל ומזיק", פארבונדן מיט דער חבלה והיזק — כדי עס זאל נתכפר ווען די עבירה פונעם צווייטן אידן און ער וועט דורכדעם באפרייט ווערן פון דעם עונש.

"ב) אין הל' תשובה רעדט דער רמב"ם דעם גדר אין מחילה ווי ס'איז נוגע (ניט אזוי צו דעם חטא ועונש פרטי, נאר) צו דער תשובה פון דעם אדם החוטא, כדי די תשובה פונעם נמחל זאל זיין כדבעי: דורכדעם וואס דער מוחל איז דעם צווייטן מוחל (במחילה גמורה), וועט דער צווייטער — ע"י התשובה שלו — זיין "מרוצה וחביב . . כקודם החטא", נקי ורצוי לגמרי.

"ג) אין הל' דיעות רעדט דער רמב"ם ווי ס'איז א פרט אין דיעות — מדות של האדם, די מחילה ווי ס'איז נוגע צו די מדות פון דעם אדם המוחל עצמו . . ובהמשך לזה זאגט ער "ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי", ניט דערמאנענדיק דערביי . . אז ער זאל אים מוחל זיין נאך בקשת מחילה ב' או ג' פעמים, ווייל דא רעדט דער רמב"ם (בעיקר) וועגן דער טובה ותועלת פאר דעם מוחל ו"דעות" שלו; מצד דיעות ומדות המוחל איז "אם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי", אז גלייך ווען ער בעט אים דעם ערשטן מאל זאל ער ניט האבן קיין אכזריות בלבו און מוחל זיין.

"משא"כ אין הל' חובל ומזיק — דארט רעדט דער רמב"ם וועגן דעם (אופן ו)גדר אין מחילה וואס איז נוגע צו דער כפרת החובל אויף דעם חטא . . און דערפאר איז דא נוגע "כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו", אז דוקא ווען ער זעט דורך יענעם השתדלות

(6) פ"ב ה"י.

(7) פ"ה ה"י.

(8) בסעיף ח' שם.

והכנעה אז "שב מחטאו וניחם על רעתו" – דעמאלט איז מתאים ער זאל אים מוחל זיין בכדי ס'זאל יענעם נתכפר ווערן דער חטא און ער זאל ניט נענש ווערן פאר דעם.

"אין הל' תשובה אבער רעדט דער רמב"ם וועגן מחילה וואס איז נוגע צו כללות ושלימות התשובה פון דעם חובל וכו'. . און דעריבער איז דא ניטא די הדגשה אויף בקשת המחילה ג' פעמים, נאר "בשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפיה" וואס דאס ווייזט אז ניט נאר האט ער אים מוחל געווען זיין חטא, נאר ער איז אינגאנצן מרוצה לפניו". ע"ש בארוכה ובהערות.

### ג.

והנה המובן בפשטות הוא דבהל' חובל ומזיק המדובר הוא כאופן הא' שבמחילה, ובהל' דעות המדובר הוא כאופן הב' שבמחילה, ובהל' תשובה מדובר כאופן הג' שבמחילה הנ"ל.

והנה עוד מובן לכאורה ממהלך הביאור בהשיחה דבאופן הא' שבמחילה אינו מחויב למחול מיד אלא רק אחר שרואה שהחוטא מתחנן פעם א' וב' ורואה שהוא שב מחטאו אז מתאים שימחול לו כדי שיתכפר מהחטא ולא יענש ע"ז.

ובאופן הב' שבמחילה י"ל דהא (דמבואר בהשיחה) דצריך למחול מיד בפעם הראשונה (אינו מצד החוטא אלא) היא מצד התועלת להמוחל ולברור ותיקון המדות שלו. וי"ל דזהו מדויק בדברי כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם "ניט דערמאנענדיק דערביי . . אז ער זאל אים מוחל זיין נאך בקשת מחילה ב' או ג' פעמים", היינו דאין הפי' דבאופן הב' אין שום ענין בכלל (גם מצד החוטא) לחכות ולמחול לו עד שיבקש ממנו ב' או ג' פעמים, אלא שהרמב"ם רק לא הזכירו כאן כיון שהמדובר בהל' דעות אינו מצדו של החוטא אלא (בעיקר) מצד והתועלת של המוחל, אמנם מצד החוטא בעצם יש ענין בזה שיחכה עד שיבקש ממנו ב' או ג' פעמים.

(ויש להוסיף לחדודי, דלשונו של הרמב"ם בהל' דעות הוא "ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול", דאע"פ שבפשטות הפי' בדבריו הוא שזה בא בהמשך למ"ש בתחילת ההלכה שמצוה עליו להודיעו שחטא כנגדו, הנה "אם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול וכו'", ולכאורה הי' הרמב"ם יכול לכתוב "אם אח"כ בקש ממנו למחול לו צריך למחול" (או אפי' בלי תיבת אח"כ) ולמה כתב "אם חזר", אמנם י"ל דבזה מרמז גם למה שכתבתי דמצד החוטא באמת צריך לחזור ולבקש שוב ממנו שימחול לו).

ורק באופן הג' (שאין המדובר במחילה אלא) שהמדובר הוא שיתפייס שלכן בהל' תשובה (שהוא כאופן הג') מדבר בעיקר בענין הפיוס (כמ"ש בהשיחה שם בסעיף א'), שם אינו נוגע כלל הענין שיבקש ממנו ב' או ג' פעמים, כי באופן הג' הענין הוא שיהא מרוצה וחביב לפניו כקודם החטא<sup>9</sup>.

והנה בהליקוט הנ"ל בהערה 61 כתב (בהמשך למה שמבואר בפנים שבדרגה הב' שבמחילה לא מוזכר (ברמב"ם) שהמחילה הוא לאחרי ב' או ג' פעמים כ"א שמיד שבקש ממנו בפעם הראשונה ה"ה מוחל לו מיד, וע"ז כתב): "ובשו"ע אדה"ז (סי' תר"ו) ס"ד "והמוחל לא יהי' אכזרי מלמחול אלא ימחול לו מיד" אף שכתב לפניו ס"ב דהמפייס ילך פעם ב' ופעם ג'". עכ"ל.

#### ד.

ולכאורה הכוונה בזה דיש כאן כעין סתירה דבסעיף ב כתב רבינו שילך פעם ב' וג' – וא"כ המדובר הוא בדרגה הא' שבמחילה, ובסעיף ד כתב שמיד ימחול לו, וזהו רק בדרגה הג' שבמחילה.

ובהשקפה ראשונה לכאורה יש לתרץ, דהרי בסעיף ד שם כתב רבינו "אלא ימחול מיד אע"פ שהוא מתכוון לטובת המבקש מחילה כדי שיכנע לבבו הערל וכו'", ע"ש. וא"כ י"ל דהא דכתב בסעיף ב שאם לא נתפייס ילך פעם ב' וג' איירי גם באופן כזה דהא דלא נתפייס השני הוא רק משום טובת החוטא שיכנע לבבו הערל וכדומה, ובלא זה הי' השני מוחל לו מיד, וא"כ י"ל לכאורה דגם בסעיף ב איירי בדרגה הב' שבמחילה, והא דמוזכר שם שיבקש ממנו פעם ב' או ג' הוא משום טעם צדדי (מצד טובת החוטא) ולא מצד עצם דרגת המחילה.

אמנם מפשטות לשון אדה"ז בסעיף ב לא משמע כן, דהרי כתב "ואם אינו מתפייס בפעם הראשון . . ואם לא נתפייס יחזור וילך לפייסו במין ריצוי אחר וכו'", ואם כוונת אדה"ז הוא רק לטובת החוטא המבקש מחילה הי' לי' לאדה"ז לכתוב "ואם לא מחל לו בפעם הראשון . . ואם לא מחל לו", ומזה שכתב אדה"ז "ואם אינו מתפייס . . ואם לא נתפייס", וכן ממה שכתב "יחזור וילך ויפייסו במין ריצוי אחר", משמע שהוא מצד המתפייס ולא מצד החוטא וחזר קושית כ"ק אדמו"ר למקומו.

אמנם ע"פ המבואר לעיל י"ל דגם מדברי אדה"ז יש ראי' למ"ש דגם בדרגה הב' יש מקום (מצד החוטא) לבקש פעם ב' או ג', ורק מצד המוחל מתאים למחול מיד

9) וכמו שמביא שם בהערה 33 שזהו שצ"ל כאלו לא חטא כנגדו מעולם, ע"ש.

בפעם הראשון, ולפ"ז י"ל דבסעיף ב מדבר אודות החוטא, ומצדו אה"נ דצריך לבקש ממנו פעם ב' וג' לטובתו שיכנע לבבו הערל ואז ימחול לו, אמנם בסעיף ד מדבר אודות המוחל – ומצדו הרי גם בדרגה הב' צריך למחול לו מיד, ומה שממשיך שם אדה"ז "אלא אם כן הוא מתכוין לטובת המבקש מחילה כדי שיכנע לבבו הערל" – היינו שכשרואה שהחוטא ביקש ממנו מחילה רק פעם א' ואינו רוצה לבקש פעם ב' (דמזה רואה שכל מטרתו של החוטא היתה רק בקשת המחילה, מבלי להכניע את לבבו באמת), והמוחל רוצה רק את טובת החוטא שיכנע לבבו – אזי מותר לדחותו.





## ביאור ההו"א דהאשה נותנת את כסף הקידושין

הת' דובער שי' גולדמאן  
 הת' מאיר שלמה שי' וילהלם  
 תלמידים בישיבה

### א.

קידושין דף ג' ע"ב: "מגלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא . . אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב". והיינו, שלגבי יציאת אמה העבריה מרשות אדונה כתוב בתורה שהיא יוצאת בסימנים ללא כסף, והגמ' מדייקת מכך שאין כסף ביציאה מהאדון – שכן יש כסף ביציאה מרשות אב, וזהו כסף קידושין.

ולאחרי השקו"ט מסיקה הגמ': "אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט". והיינו, שהדיוק הוא שכשם שאילו היא הייתה צריכה לשלם ביציאתה מהאדון, הכסף היה שייך לאדון שהיא יוצאת ממנו<sup>1</sup>, כך כשאנחנו לומדים מזה שיש כסף ב"יציאה אחרת" דקידושין – הדיוק הוא שהכסף שייך לאדון שהיא יוצאת ממנו, דהיינו האב.

ולהלן בדף ד' ע"ב מביאה הגמ' לימוד נוסף: "ותנא מייתי לה מהכא, דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו', אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני".

ומבאר הגמ' מדוע צריכים גם את הפס' "כי יקח", ולא די בפס' "ויצאה חנם": "ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא היכא דיהבה (ליה) איהי לדידיה וקידשתו הו קידושי, כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח".

ופרש"י ד"ה ליהו קידושין: "דכיון דאשמועי' דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה, להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא כי יקח איש ולא כי תקח אשה לאיש".

---

(1) וראה במהרש"א על תוד"ה יציאה דכוותה: "ר"ל אם היה שם כסף בקטנותה קודם שיוצאת בנערות היה נותן הכסף בפדיון גרעונה לאדון שיוצאה ממנו, כך כשיוצאה מרשות אביה ע"י אירוסין בנערות הכסף לאב שיוצאה מרשותו".

## ב.

ולכאור' אינו מובן מה היה ההוו"א לומר שאם היא נתנה לו כסף – היא מתקדשת בכך, הרי הגמ' ביארה שהלימוד מהפס' "אין כסף" הוא ש"ציצאה דכוותה קא ממעט", שיש כסף לאדון שיצאה ממנו והיינו אב, ואיך אפשר לומר שכוונת הפס' לומר שהיא יכולה לתת את הכסף לבעל?<sup>2</sup>

ובחי' הריטב"א כתב: "ואיכא למימר דאנן דרשינן אבל יש כסף לאדון אחר ומנו בעל, דכי יהיב איהו כסף לדידה דרשינן אדון לאביה, וכי יהיב איהי כספא לדידיה דרשינן אדון בעלה, דהא מכיון דשקלה לכסף מינה איקדשה לי' לאלתר, וכי אתינן למידן על הכסף שהוא שלו כבר הוא אדון, ושפיר איכא למימר יש כסף לאדון אחר ומנו בעל, קמ"ל כי יקח דבעל יהיב כספא לעולם והוי דאב כדדרשינן אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב"<sup>3</sup>.

וביאור תירוצו, שהדרשה לעיל הייתה ש"יש כסף לאדון אחר", אך הפס' לא מדבר על אדון מסויים, כי יש כאן שני אדונים – האב והבעל, דגם הבעל נחשב אדון כי מיד כשהיא מתקדשת הבעל נהיה אדון שלה. ולכן אפשר לדרוש את הפס' בשני אופנים, ותלוי באיזה מקרה מדובר, אם הבעל נותן את הכסף דרשינן "אדון" על אביה והאב מקבל את הכסף, ואם היא נותנת את הכסף דרשינן "אדון" על הבעל והוא שקיל את הכסף. וא"כ יוצא שהפס' מדבר על שני האופנים.

אמנם הרמ"ה כתב (בהגהה על תוס' הרא"ש): "אימא לך דהוא הדין נמי היכא דיהבא ליה איהי לבעל וקידשתיה הו קידושין, דכיון דאשמועינן קרא דכסף עביד קידושין מה לי יהביה איהו לכלה מה לי יהבא ליה איהי לבעל וקידשתיה, אלמא קרא חד מתרי אפי נקט והאי ראייה בדיהיב לה בעל לדידה או לאביה משום דאצטריך לאשמועינן דאי יהיב לה בעל כספא לדידה כספא לאביה הוא, מיהו לענין קידושין ל"ש יהיב לה בעל ל"ש איהי לבעל וקידשתיה הו' קידושין, להכי איצטריך היא למכתב כי יקח איש ולא כי תקח אשה את איש".

ומדבריו משמע לכאור' כוונה אחרת מביאור הריטב"א, דבאמת הפס' מדבר על האב ולא על הבעל, רק שמכיון שהפס' מגלה שיש כסף בקידושין – אין נפק"מ מי נותן את הכסף, דמה לי אם היא נותנת לו או להיפך. ומה שהפס' מדבר רק על האב,

(2) וראה בעצמות יוסף כאן שכתב שמחמת קושיא זו חלקו התוס' על רש"י וכתבו שוודאי שהבעל הוא שנותן את הכסף לאשה, עיי"ש.  
(3) ועד"ז כתב המאירי בתירוצו הראשון.

הוא מכיון שהפס' בא להשמיענו שבמקרה שהוא נותן את הכסף לאשה הכסף שייך לאב, אמנם לעולם אם היא נותנת את הכסף לבעל – שפיר דמי.

## ג.

ולכאורה יש לומר, שמחלוקת זו בין הריטב"א לרמ"ה תלויה במחלוקת אחרת, איך ללמוד את הפשט בדברי הגמ' לעיל "מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט".

רש"י פירש שם, וז"ל: "יציאת אירוסין דומיא דיציאת אמה קא ממעט מדין אמה ולמימר דיש כסף בה, ומה יציאת אמה העבריה אין כסף לאדון דנפקא מרשותיה קאמר קרא, אף מיעוט דיש כסף דקא דייק ליציאת אירוסין יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב".

ועד"ז כתב רש"י בכתובות<sup>4</sup>: "מה כסף דיציאת אדון אי הוה התם כסף – דאדון שהיא יוצאה ממנו בעי מהוי, כפדיון גרעונה דמגרעת עמו ויצאה והמותר נותנת לו, אף כי קאמר נמי יש כסף ביציאה אחרת דאדון שהיא יוצאה ממנו בעי למהוי ולא לדידה".

והיינו שרש"י מדגיש שהכוונה לאדון שיוצאה ממנו, וא"כ ע"כ היינו אב ולא בעל, כי אפי' אם הבעל נחשב אדון שלה, כמ"ש הריטב"א, אך הוא רק אדון שהיא נכנסת אליו, לא שהיא יוצאת מרשותו. וא"כ רש"י אצלנו לא יכול לבאר את הגמ' כמו הריטב"א, כי הריטב"א כתב שבאמת הפס' מדבר על אדון סתם, והיינו בין האב ובין הבעל, ולא דווקא אדון שהיא יוצאה ממנו.

וצריך לומר לכאורה, שרש"י למד כמו הרמ"ה דלעיל שבאמת הפס' מדבר על אדון שהיא יוצאת ממנו דהיינו אב, אלא שאמרינן מה לי כסף דידיה ומה לי כסף דידיה ולכן אותו דין יהיה גם כשהיא נותנת כסף לבעל, וכמ"ש הרמ"ה בארוכה.

ולכאורה כך מוכח גם מלשון רש"י שכתב סברא זו של "מה לי כסף דידיה כו", ואילו לפי הריטב"א זה לא מצד סברא זו אלא שהפס' באמת מדבר גם על הבעל.

אמנם בשיטת הריטב"א יש לומר שאזיל לשיטתיה לעיל, שבביאור תירוץ הגמ' "יציאה דכוותה קא ממעט" כתב: "פי' והכי דרשינן אין כסף ביציאה לאדון זה אבל יש כסף ביציאה האחרת לאדון אחר ומנו אב", ולא הוסיף את המילים "לאדון

שיוצאה ממנו" כרש"י ותוס', ולכן גם בסוגיא כאן הוא מבאר שהפס' מדבר על אדון סתם, אפי' הבעל, ולא דווקא על האב שהיא יוצאה ממנו.



## אמירת מזמור לתודה בערב יוהכ"פ

הת' שלמה שי' גלייזער  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב הרמ"א בסי' נ"א ס"ט ובסי' תר"ד ס"ב שאין לומר מזמור לתודה בעיו"כ<sup>1</sup>.

והטעם לזה, כתב הלבוש<sup>2</sup>: "וגם א"א מזמור לתודה, מפני שבזמן שהיה בהמ"ק קיים לא היו יכולין להקריב קרבן תודה בעיו"כ שלא היו יכולין לקיים זמן אכילתו שהוא יום ולילה עד חצות, שהרי בליל יו"כ לא היו יכולין לאכול עד חצות, וכיון שלא היו יכולין לקיים כל זמן אכילתו לא היו יכולין להקריב אותו כלל כדי שלא למעט זמן אכילתו".

וכן פסק אדה"ז בשולחנו<sup>3</sup>: "ונוהגין במדינות אלו שלא לאמרה בשבת ויום טוב מפני שאין תודה קריבה בהן, וכן בימי הפסח אין תודה קריבה משום חמץ שבה, וכן בערב פסח כמו שיתבאר בסי' תכ"ט, וכן בערב יום כפור כמו שיתבאר בסי' תר"ד".

וכ"כ בסי' תר"ד<sup>4</sup>: "ואין אומרים בו מזמור לתודה מטעם שנתבאר בסימן נ"א ע"ש"<sup>5</sup>.

ובפרטיות יותר כ' במהדו"ק סי' א"<sup>6</sup>: "בערב הפסח ובחול המועד של פסח ובערב יום הכיפורים לא יאמר פרשת תודה מפני שלא היתה תודה קריבה בימים ההם כמו שיתבאר בסי' תכ"ט ותר"ד".

אמנם, הצ"צ בחידושים על הש"ס<sup>7</sup> כתב, וז"ל: "אך מה שי"א שלא לומר ג"כ עיוכ"פ, צ"ע מנ"ל, הא לא נ' בגמ' שאין מביאין תודה רק ע"פ ולא עיו"כ, דאע"פ

(1) ופליג על הטור (סי' נ"א ס"א וסי' תכ"ט סי"ג), הב"ח (סי' נ"א שם), ועוד.

(2) סי' נ"א ס"ב.

(3) סי' נא ס"א.

(4) ס"ו.

(5) לכאור' יל"ע מדוע רבינו מציין לסי' נ"א ולא לסי' א', שם כותב במפורש ש"לא היתה תודה

קריבה בימים ההם", משא"כ בסי' נ"א שהוא לא כותב שום טעם.

(6) סי"ז.

(7) דף רח, ב.

שעיו"כ א"א לאכול כלילה מ"מ בשביל זה לא מנעו מלהביא, רק עה"פ שאני שא"א לאכול רק עד סוף ד' שעות ביום".

וז"ל הגמרא<sup>8</sup>: "תניא אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה".

מכך שהגמ' מזכירה רק את ע"פ ולא את עיו"כ, מחדש הצ"צ שהיו מקריבים קרבן תודה בערב יום כיפור, ושאני ע"פ מעיו"כ דבע"פ אין רק מיעוט זמן הלילה, אלא גם מיעוט זמן היום ולכן מעכב, משא"כ עיו"כ שיש רק מיעוט הלילה<sup>9</sup>.

## ב.

באג"ק<sup>10</sup> דן כ"ק אדמו"ר בדברי הצ"צ - בתגובה לשאלת הרב"ש שניאורסאהן שהקשה דהרי יש דין דמיעוט לילה, וא"כ יש להמנע מלהקריב קרבן תודה בעיו"כ – וז"ל:

"מה שכתב דגם ממיעוט אכילת הלילה צריך להמנע – יפה כתב כי כן הוא בפירוש ברמב"ם הל' מעה"ק פ"י הי"ב<sup>11</sup> ע"פ תוספתא דזבחים פ"י.

לפענ"ד אולי אפשר ליישב דברי הצ"צ, כי הצ"צ משתדל למצוא תירוץ (ולא להקשות קושיא) על הקושיא למה מביאין תודה בעיוהכ"פ (כי לא אשתמיט בשום מקום לומר דאין מביאין). ומחלק ומדגיש דבהבאת הקרבן לא היו נמנעים משום מיעוט הזמן דלילה, משא"כ בעהה"פ דנתמעט הזמן דיום.

ובהסברת החילוק סמך על המעיין. – וי"ל שתיים: א) בהקרבת הקרבן מצינו סברא דאין הזמן דלילה עושה שינוי, וכמו בדין דמלאת (עיי' כריתות ז, ב ושם). משא"כ במתני' דזבחים (עה, ב) דממעט בזמן דיום. – ומכש"כ בנדו"ד דתודה בעהה"פ אשר

(8) פסחים יג, ב.

(9) בפשטות זהו חידוש של הצ"צ, דבהסברת שאר הפוסקים (ראה הערה 1) שכתבו שכן יש לומר מזמור לתודה גם בימים שאין מקריבים בהם קרבן תודה – ראה בלקו"ש חי"ב (עמ' 28) שמביא מ"ש הטור: "דליכא למיחש דילמא אתו להקריבה כשיבנה ביהמ"ק, דלא טעו אינשי בהכי", וכתב הב"י: "משום דמזמור זה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה". ומבאר רבינו, שהרמ"א והטור נחלקו בגדר אמירת מזמור לתודה – האם היא זכר לקרבן תודה, או שזה רק לשם הודאה. וא"כ אפשר לומר שהטור ס"ל שאפי' אם לא היו מקריבים באותו היום עדין יש לומר מזמור לתודה. משא"כ הצ"צ לומד, בפשטות, כמו שי' אדה"ו שביום שאין מקריבים קרבן תודה אין לומר מזמור לתודה, ומה שבעיו"כ כן אומרים מזמור לתודה הוא, כיון שס"ל שכן היו מקריבים אז קרבן תודה. (10) ח"ג עמ' ע"א ואילך.

(11) וז"ל הרמב"ם שם: "אין מבשלין . . מורם משלמים של אמש עם חטאת ואשם של יום, מפני שממעט באוכליהן ובמקום אכילתן ובזמן אכילתן". שהחטאת והאשם נאכלים גם כל הלילה, אבל מכיוון שזה נתבשל עם שלמים של אמש והוא נאכל רק עד השקיעה של היום – אז נתמעט זמן החטאת והאשם, וזהו הרי זמן לילה. חזינן מהכי שיש להמנע גם ממיעוט זמן לילה.

– ב) כשנתמעט הזמן ביום עכצ"ל דזה משנה דין ההקרבה, דהרי פשיטא דאין להקריב ביום בשעת האיסור. משא"כ במיעוט הזמן דלילה – דמצד עצמו אינו שייך כלל להקרבה.

ומדגיש הצ"צ דבהבאה לא היו נמנעין כו' דבזה גם סרה הקושיא מתוספתא הנ"ל. ע"כ.

ז. א. שהצ"צ מגיע עם הנחה פשוטה שודאי היו מקריבים קרבן תודה גם בעיו"כ, דהא לא נזכר בש"ס שלא היו מקריבים, אלא שעפ"ז מתעוררת השאלה מאי שנא מע"פ, הא אין ממעטין זמן האכילה? וע"ז מתרץ הצ"צ שבע"פ זה ממעט גם את זמן היום משא"כ בעיו"כ זה רק מיעוט הזמן דהלילה.

והסברת החילוק: א. מצינו מפורש בש"ס חילוק בין זמן הלילה לזמן היום. ב. החילוק בזמן האכילה יוצר חילוק גם בזמן ההקרבה, שיהיו צריכים להקריב את הק"פ יותר מוקדם, לפני זמן האיסור, משא"כ בעיו"כ שמיעוט הלילה אינו משנה את זמן ההקרבה ביום.

א"כ יוצא שהחילוק בין ע"פ לעיו"כ הוא מצד ההקרבה שלהם, ומכיוון שבעיו"כ ההקרבה יכולה להיות בזמן הרגיל, אמרינן שמיעוט לילה אינו מיעוט. משא"כ מה שכתוב ברמב"ם ובתוספתא הוא רק לגבי בישול, ובבישול באמת אמרינן שגם מיעוט לילה הוי מיעוט. עכת"ד רבינו בביאור דברי הצ"צ.

לפי"ז יוצא שאדה"ז והצ"צ פליגי האם היו מקריבים קרבן תודה בעיו"כ, ובפשטות מחלוקתם היא האם מיעוט לילה מעכב את ההקרבה או לא.

### ג.

והנה, למרות שלא מצאנו בפוסקים הידועים שכתבו במפורש שהיו מקריבים קרבן תודה בעיו"כ, והצ"צ ג"כ לא מציין אף מראה מקום לכך, מ"מ מצאנו כאלו שכתבו כן:

בספר "מור וקציעה" (להיעב"ץ) סי' תר"ד: "בהג"ה דשו"ע אין אומרים מזמור לתודה בעיו"כ. תמוה מאוד בעיני דאי הכי כי תנינן התם בפ"ק דפסחים אין מביאין קרבן תודה בי"ד הל"ל נמי בערב יו"כ, אלא ודאי דווקא בערב פסח דמייתי לה לבית הפסול, משום דאף ביום אינה נאכלת אלא אלא עד חמש שעות ועיקר מצות אכילת הקרבן ביום זביחה, אבל בעי"כ דאיכא יום זביחה בהכי לא מביאה לבית הפסול ומייתי לה ודאי".

וכ"כ ב"סדר טרוייש" ס"א ד"ה פ"א: "והקשו לי אנשים להניחו מטעם זה עיו"כ, ונראה דל"ד, דהתם בפסח אין לו זמן אכילה אלא עד ד' שעות מדרבנן ועד חצות מדאורייתא, אבל גבי יוה"כ יש לו זמן אכילה כל היום כולו והקדשים עיקר מצות ביום".

(לאו דוקא שהצ"צ ראה ספרים אלו, אך עכ"פ מצינו כאלה שלמדו כן עם אותו הוכחה והסברה כמו הצ"צ).

#### ד.

ויל"ע, מדוע הן הצ"צ והן רבינו במכתבו, אפילו לא מזכירים שאדה"ז חולק על כך, ובשלוש מקומות כנ"ל. היינו, שהצ"צ מגיע עם הנחה פשוטה שוודאי היו מקריבים בעיו"כ קרבן תודה, ובא להסביר רק איך זה מסתדר עם הדין דמיעוט לילה, בעוד שאדה"ז כותב בפירוש שלא היו מקריבים קרבן תודה בעיו"כ?! אפי' אם הוא חולק עליו הי' לו לפחות להזכיר שאדה"ז סובר שלא היו מקריבים.

עוד יש להבין, לפי הנ"ל יוצא, שהם חולקים לא רק בדין אלא במציאות, כי אדה"ז כותב "לא היתה תודה קריבה בהם" ואילו הצ"צ כותב שכן היו מקריבים, כי הרי לא נזכר אחרת בש"ס?

יש שרצו לבאר, שהצ"צ ואדה"ז לא חלקו במציאות, ואין כוונת הצ"צ שהיו מקריבים בפועל קרבן תודה, כ"א שמעיקר הדין הי' מותר להקריב ואין בעיה של מיעוט לילה. אמנם, בפועל היו נמנעים להקריב כי לא הי' מספיק זמן לאכול, אך כיון שסוכ"ס הי' מותר להקריב כן אומרים מזמור לתודה.

משא"כ אדה"ז ס"ל שזה שלא היו מקריבים הוא מכיוון שהי' אסור להקריב, ולכן אין לומר מזמור לתודה.

אמנם לכאור' מהמשך דברי רבינו במכתבו משמע, שלמד את כוונת הצ"צ שכן היו מקריבים קרבן תודה בפועל.

וזה"ל: "ועדיין לברר, דלכאורה הו"ל להצ"צ לחלק בפשיטות דאם נמנע מלהביא תודה בעיוהכ"פ א"כ יהי' המזבח בטל בעיוהכ"פ מכל קרבנות הנאכלים. דאם לא יביאו קרבנות הנאכלים ליום ולילה, עאכו"כ דאין להביא אותם הנאכלים לשני ימים ולילה אחד. – משא"כ בערחה"פ דאינו שייך אלא ללחמי חמץ. – וי"ל דעפ"ז עדיין יש להקשות להיפך דנלמוד היתר הקרבת תודה בעחה"פ מהקרבת קרבנות הנאכלים בעיוהכ"פ. ולכן מחלק דמיעוט זמן היום שאני", עכ"ל.



היינו, ע"פ ביאור רבינו שהצ"צ רק מחפש טעם לחלק בין עיוהכ"פ לע"פ – ניתן להקשות שבפשיטות הו"ל לחלק, שבעיו"כ כיוון שאם לא יקריבו קרבן תודה כ"ש שלא יקריבו שאר קרבנות ונמצא המזבח בטל, לכן כן היו מקריבים באותו יום ולא היו נמנעים מחמת מיעוט זמן האכילה. משא"כ בע"פ שהבעיה היא רק בקרבן תודה מצד הלחמי חמץ, אמנם קרבנות אחרים אין מניעה להקריב ולכן נמנעו מלהקריב קרבן תודה, וא"כ צ"ע מדוע הצ"צ לא חילק כן. ע"כ שאלת רבינו.

ולפי זה ניתן ללמוד שהצ"צ סובר שהיו מקריבים את זה בפועל, ולכן רבינו מקשה שהצ"צ היה יכול לחלק שעשו א"ו בשביל שלא יהיה המזבח בטל, משא"כ אם נאמר שבפועל לא היו מקריבים – שוב נמצא המזבח בטל.

#### ה.

והנה, יש שרצו לומר<sup>12</sup> להיפך, שאין כוונת אדה"ו שאסור להקריב קרבן תודה, אלא שבפועל נמנעו מלהקריב כי לא היה מספיק זמן לאכול למרות שמיעוט לילה לא מעכב לדינא (ובזה מיושב מה שהקשה רבינו שאם לא יקריבו תודה כ"ש שלא יקריבו שאר קרבנות, דאפ"ל שכוונת אדה"ו שבפועל אנשים נמנעו מלהקריב).

ומדויק כן מל' אדה"ו דבעיו"כ הוא כותב: "לא היתה תודה קריבה בימים אלו", משא"כ לגבי ע"פ כתב (בסי' נ"א): "אין תודה קריבה בהן".

אמנם יש להקשות ע"כ, דא"כ דמדינא מותר להקריב, מדוע אין לומר "מזמור לתודה" והרי לדינא התודה כן קריבה בעיו"כ<sup>13</sup>?

ולפי"ו ניתן להוכיח שאדה"ו סובר דזה שלא הקריבו אז תודה הוא מכיוון דמדינא אסור להקריבו, מצד מיעוט הזמן דלילה.



12 קובץ הערות וביאורים אה"ת גליון תרעז עמ' 109.

13 ויש להוסיף בפרט ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם בשי' אדמו"ר הזקן, שבאמת אמירת מזמור לתודה אינה זכר לקרבן תודה, ע"ד אמירת פרשת התמיד, אלא כיון שמזכירים בו קרבן תודה, אין אומרים אותו ביום שהוא לא היה קרב, וא"כ קשה עוד יותר שאם מדינא מותר להקריבו אין להמנע לכאורה מאמירתו.

## עיונים בגדר מצות חינוך בתורת רבינו

הת' שלמה שי' גלייזער  
תלמיד בישיבה

### א.

בלקוטי שיחות חלק י"ז שיחת ערב פסח דן כ"ק אדמו"ר מה הדין בקטן שהגדיל בפורים דמוקפות החל בשבת, שההלכה היא שמקדימים את קריאת המגילה לי"ד, הנה יש לדון מה דינו, דבט"ו – שאז חל החיוב – הוא כן חייב במצוות, אמנם מכיוון שמקדימים את הקריאה לי"ד שאז הוא עדיין אינו חייב במצוות יש לדון מה עליו לעשות, היינו כיצד הוא יכול לצאת ידי חובת המצווה?

ומחדש רבינו שיש לומר שבאמת יש עליו חיוב לקרות את המגלה בי"ד. וההסברה בזה, (שאין זה חיוב רק מצד חינוך כ"א) שמכיוון שבת"ו הוא יתחייב כגדול – חל עליו חיוב כבר בי"ד שיעשה מה שנדרש בשביל לצאת ידי חובת החיוב שיחול בהמשך.

ובדוגמת מכשירי מצווה, שמה שאדם מחוייב במצווה – הוא לא רק במצווה זו עצמה כ"א גם בכל ההכנות הנדרשות לצורך מצווה זו, ועד"ז הוא הגדר דמצוות חינוך, שחל עליו חיוב בתור קטן בשביל שיוכל לצאת את המצווה כראוי בתור גדול, היינו שידע את ההלכות וכו', דאם לא ילמד את ההלכות איך ידע מה לעשות בתור גדול<sup>1</sup>.

ועד"ז הוא בנדו"ד שמכיוון שבפורים הוא כבר יהיה גדול ויחול עליו החיוב דקריאת המגילה – לכן הוא מחוייב כבר בי"ד בקריאת המגילה כדי להפטר מהחיוב שיחול עליו בהמשך.

ובהערה 31 כותב רבינו: "וכיון דמלכתחלה בעת ציווי מקרא מגילה (דמד"ס הוא) תקנו כן – אולי י"ל דיכול להוציא את הגדול אף שהוא עדיין בקטנותו".

ולעיל בשיחה (ע' 69) מבאר רבינו שענין זה הוא בכל מצוה שמקדימין את התשלומין לפני התאריך האמיתי, כגון מגילה. אבל מצוה שמאחרין את התשלומין שלה לאחרי התאריך האמיתי, ולדוגמא ת"ב נדחה – הנה אם בזמן החיוב האמיתי הוא עדיין היה קטן – למרות שבזמן התשלומין הוא כבר נהיה גדול, מ"מ ודאי שהוא יהיה פטור מכיון שמעולם לא חל עליו חיוב.

(1) וראה עד"ז בלקו"ש ח"ז ע' 240.

ב.

והנה, כתב הרמב"ם<sup>2</sup>: "גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני". ולכאור' יש להקשות למה לו להקריב פסח שני אם לא הי' מחוייב בפסח ראשון שאז הוא עיקר החיוב, וה"ז כמו שאמרו בת"ב נדחה שמכיוון שלא הי' מחוייב בשבת אינו חייב גם לאח"ז.

ובפשטות הביאור הוא כי ההלכה היא כדעת רבי<sup>3</sup> שפסח שני הוא רגל בפני עצמו ולא רק תשלומין לראשון, ובמילא אף אם לא הי' מחוייב בפסח ראשון חייב להקריב קרבן פסח שני.

והנה, הרמב"ם שם כתב בהמשך ההלכה: "ואם שחטו עליו בראשון פטור". והקשה בכס"מ: "ואיכא למידק אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא".

ובאמת, נדון זה הוא בדומה לנדון של קריאת המגילה, שאז הקטן מקיים מצוות מגילה בקטנותו בשביל לפטור החיוב שיחול עליו בגדלותו, ועד"ז הוא גם בקרבן פסח, שהקטן נפטר בקטנותו מהחיוב דפסח שני שיחול עליו בגדלותו. וא"כ לכאור' גם בפורים יש להקשות את קושיית הכס"מ, אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא.

וא"כ היה אפשר לתרץ גם לגבי קרבן פסח ע"ד ביאור רבינו דלעיל לגבי מגילה, דבמגילה מה שהקטן חייב הוא מצד הכשר מצוה. וה"ה גם לגבי קרבן פסח, שהקטן נפטר בקרבן זה מדין הכשר מצווה.

ג.

אמנם בחלק הנ"ל שיחה ד' לפרשת קדושים מבאר רבינו את הגדר דחינוך באופן אחר. דלעיל נת' שחינוך הוא ע"ד מכשירי מצווה, אמנם בשיחה זו מחדש רבינו שענין החינוך הוא למעלה ממכשירי מצווה. דהרי יש חיוב מדרבנן שעל האב לחנך את בנו במצוות, וא"כ הרי הבן הוא חלק מהמצווה שעל האב ובמילא הוא נקרא "מחוייב בדבר", עד כדי כך שיכול להוציא משהו אחר בחיוב דרבנן<sup>4</sup> (ולדוגמא ברכת המזון בלי שביעה). זאת אומרת שהחיוב על הבן הוא לא בתור הכנה למצווה כ"א חלק מהמצווה עצמה (עיי"ש בארוכה<sup>5</sup>).

(2) הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז.

(3) פסחים צג, א, וכ"כ רבינו בלקו"ש חכ"ו (ע' 69 פ' בא שיחה ב').

(4) ומצינו סברא זו אפי' בחיובים דאורייתא, לדוגמא בברכת כהנים שהמצווה היא על הכהנים לברך את ישראל, וכתב החרדים (מ"ע כו' התלויות בפה כו' לקיימם בכל יום פ"ד אות יח) שיש מ"ע על ישראל שיתברכו ע"י הכהנים כי הם חלק מהמצווה של הכהנים.

(5) וראה שם ס"ז איך שמתרץ ע"פ יסוד זה את קושיית הכס"מ.

ולכאו' יש לעיין איך יתווכו ב' ביאורים אלו יחד, ומדוע צריכים לב' הביאורים.

ובפרט, דבשיחה דע"פ מבאר רבינו איך הוא יוצא חובת המגילה בגדלותו ע"י הקריאה ששמע בקטנותו, והיינו שבדוגמת מה שמצינו לגבי חינוך בכלל שיש עליו חיוב בזמן הפטור להתכונן לזמן החיוב, עד"ז י"ל לגבי החיוב דקריאת המגילה שחכמים תקנו תקנה מיוחדת שהוא יוכל לצאת י"ח המגילה בגדלותו ע"י הקריאה ששמע בקטנותו. אשר כמובן, לומר שהמצווה שהוא עושה בקטנותו פוטרת אותו הוא חידוש גדול יותר מכללות עניין החינוך, אשר צריך לומר שחכמים תיקנו תקנה מיוחדת לשם כך.

ועד שבהערה אומר רבינו בלשון של חידוש: "וכיון דמלכתחלה בעת ציווי מקרא מגילה (דמד"ס הוא) תקנו כן – אולי י"ל דיכול להוציא את הגדול אף שהוא עדיין בקטנותו".

משא"כ לפי הביאור שבשיחה דפ' קדושים – אזי לכאו' הביאור הוא "גלאטיק" יותר, דמה שהקטן נפטר ע"י המצווה שקיים בקטנותו – אין זה תקנה מיוחדת, כ"א זה נלמד מהדין הכללי דחינוך, אשר הבן הוא חלק מקיום המצווה, ולכן ג"כ פשיטא שהוא יכול לפטור גם גדולים (כמו שמבאר רבינו בשיחה שם), ואי"צ לומר שזהו חידוש מיוחד ותקנת חכמים כו'.

#### ד.

ואולי יש ליישב, ובהקדים פסק אדה"ז בשולחנו<sup>6</sup> מתי יכול הקטן להוציא גדול, וז"ל: "אבל מוציא הוא את מי שלא אכל כדי שביעה אפילו הוא איש כיון שאינו חייב מן התורה אלא מד"ס . . שברכת המזון אינה דומה למגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצוות שעיקרן מדברי סופרים, שאין הקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפי שהקטן מצד עצמו כשהוא עתה פטור לגמרי אלא שמחנכים אותו כדי שיהא רגיל במצוה זו ויהיה סריך כמנהגו כשיגדל, לפיכך אינו בדין שיוציא את מי שגדול 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 בברהמ"ז מה שמחנכים 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 מוציאו אם לא אכל כדי שביעה, כיון שחינוכו כשלא אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו שאכל ויותר".

והיינו, שלגבי שאר מצוות דרבנן אין הקטן יכול להוציא את הגדול, כי כל עיקר החיוב הוא רק מדרבנן, משא"כ בבהמ"ז שעיקר החיוב הוא מדאורייתא ורק היכא שאכל פחות מכדי שביעה הוא דרבנן.

וההסברה בזה כתב רבינו (בשיחה דפ' קדושים בשוה"ג להערה 26), וז"ל: "והחילוק שכתב שם בין מגילה הלל וברכות ק"ש לברה"ו, בפשטות ה"ו הסברה שבהם הוא תרי דרבנן ובמצות ברה"ו דאורייתא הוא רק ע"ד חד דרבנן".

היינו, דהתוס' במגילה (דף י"ט ע"ב ד"ה ור' יהודה מכשיר), כתבו לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, דכשעיקר המצוה היא מדאורייתא, ורבנן רק הוסיפו חיוב חינוך לקטן – אזי יש לומר שהקטן יפטור את הגדול (היכא שהוא אכל פחות מכזית שהחיוב הוא רק דרבנן), אמנם כשעיקר המצווה גם בגדול היא דרבנן, והקטן מחוייב בחינוך ג"כ רק מדרבנן, היינו שיש כאן תרי דרבנן – אין בכוחו לפטור את הגדול המחוייב בחד דרבנן, דתרי דרבנן לא אמרינן.

והיוצא לנו מהנ"ל, שבמצוות דרבנן – כולל מצוות מגילה – אמרינן שאין הקטן יכול להוציא את הגדול.

ומה שמבאר רבינו בשיחה דפ' קדושים דהקטן יכול להוציא את הגדול – הנה זהו רק בברהמ"ז שעיקרו מדאורייתא, אמנם במצוות דרבנן באמת לא אמרינן הכי. ומכיוון דאירינן לגבי מצוות דאורייתא, מעתה שייך לומר שמה שרבנן תקנו מצוות חינוך – היינו לא הכשר בעלמא, כ"א חיוב ממש. וכפי שמבאר רבינו שהבן הוא חלק מהמצווה עצמה, ובמילא יש עליו חיוב, דשייך לומר שזהו מה שתקנו רבנן.

משא"כ בשיחה דע"פ, שם הדיון הוא לגבי קריאת המגילה שעיקרה מדרבנן, וא"כ אין שייך לומר שהקטן יפטור את הגדול. ומכיוון שעיקר המצווה בגדולים הוא מדרבנן – אין שייך לומר שרבנן שגדר החינוך הוא שיש חיוב מיוחד על הקטן, דהווי תרי דרבנן ואין אומרים שרבנן מוסיפים חיוב על חיוב שלהם. ולכן בשיחה דע"פ מבאר רבינו שגדר החינוך הוא רק כהכשר מצווה, ולא שרבנן עשאוהו כחיוב.

וא"כ, בכדי לומר שהקטן יכול לפטור את הגדול בקיראת המגילה הוא רק אם נאמר ונחדש שרבנן מלכתחלה תקנו באופן כזה, שהוא יוכל לצאת בגדלותו מה שהוא קרא את המגילה בקטנותו, ולכן הוא ג"כ יכול להוציא גדולים, דהרי יש כאן רק חד דרבנן. היינו שבמקרה שמדובר כאן בשיחה – הנה החיוב שיש על הקטן הוא אותו החיוב שיש על הגדולים ("דלכתחילה תיקנו כן", כהלשון בהערה), וא"כ ה"ז רק חד דרבנן, וא"ש שהוא יוכל לפטור גם גדולים. אך מצד עצם דין חינוך לא היה בכוחו לפטור את הגדולים, כנ"ל בארוכה.

יוצא עפ"ז שכל חיוב על קטן יהי' בדרגא נמוכה יותר מחיוב על הגדול, אם עיקר המצוה היא מדאורייתא אזי יהי' כמו מצוה דרבנן אצל קטן, אבל זה עדיין "למעלה

מהכשר מצוה". ואם עיקר המצוה הוא מדרבנן אזי לא יהי' כלל בגדר מצוה אצל קטן, אבל יהי' חשוב כהכשר מצוה.

ה.

וראי' לזה, עיין בלקוטי שיחות חלק כ"ו שיחה ב' לפרשת בא שמביא רבינו את דברי אדה"ז<sup>7</sup> שכתב: "כל דבר שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידיים, כגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנויו, אעפ"כ כיון שמתכוין לחנכו במצות מותר".

ומדויק מזה, שההיתר הוא רק מדין חינוך, אך בעצם מדיני קרבן פסח היה אסור להאכילו, ומוכח מזה שמדאורייתא אין דין מינוי בקטן<sup>8</sup> (דאם אפשר להאכילו בהיתר ע"י מינוי – לא היו חכמים מתירים לו מדין חינוך).

ומבאר רבינו, שא"כ צריך לומר שגם הרמב"ם דלעיל שפסק "אם שחטו עליו בראשון פטור", היינו שהוא נפטר בקרבן – אינו מדין מינוי דאורייתא אלא מדין חינוך דרבנן. וא"כ, זה שהקרבן שהוא הקריב בקטנותו פוטר אותו בגדלותו, עם היות שזה רק מדין חינוך – מבאר רבינו שמכיון שחינוך הוא מדין הכשר מצוה, א"כ לקרבן שהוא הקריב יש דין של הכשר מצווה וזה פוטר אותו מהחיוב שחל עליו בגדלותו.

ע"כ תוכן ביאור רבינו בשיחה.

אשר ביאור זה הוא ע"ד הביאור בשיחה דע"פ, אשר הגדר דחינוך הוא מדין הכשר מצווה ולא למעלה מהכשר מצוה (וכפי שרבינו מציין בסוף השיחה לביאור שם), ודלא כביאור בשיחה דפ' קדושים, אשר חינוך הוא למעלה מהכשר מצווה.

ובטעם שכאן רבינו מבאר כביאור זה דווקא, י"ל ע"פ הסברא שנת"ל, דהרי בשיחה זו רבינו לומד שמדאורייתא אין מינוי לקטן, ומה שהוא נפטר ע"י הקרבן הוא מכיוון שיש דין מינוי דרבנן, ומכיוון שהמינוי הוא רק מדרבנן – א"כ גם החינוך בכה"ג הוא רק הכשר מצווה ולא למעלה מהכשר מצווה. (משא"כ בשיחה דפ' קדושים רבינו לומד את הרמב"ם כפי פשוטו, אשר דין מינוי הוא דאורייתא, ולכן רבינו מבאר שם אשר דין חינוך דרבנן הוא למעלה מהכשר מצווה, שיש עליו חיוב).

(7) סי' שמג סעי' ח.

(8) אשר כ"ה שיטת התוס' (פסחים דף פח, א), עיין בשיחה שם בארוכה.

1.

ולכאורה יש להקשות, מה ההבנה שקרבן פסח הוי הכשר מצווה ע"ד קריאת המגילה, הרי בקריאת המגילה יעבור כל השנה מבלי שיפטור את עצמו מחיובו לשמוע מגילה, ולכן צריך לומר שהקריאה ששמע בקטנותו תעלה לו לגדלותו, משא"כ בקרבן פסח הוא הרי יכול להקריב פסח שני, וא"כ מה המקור לחדש שגם בקרבן פסח הוא יפטר בקרבן שהקריבו עליו בקטנותו?

ויש לתרץ עפ"י מה שמבאר רבינו בשיחה שפסח ראשון ושני הם ענין אחד והמשך אחד של זמן, ולכן החיוב דהקרבת פסח שני מוטל עליו כבר בעשיית פסח ראשון (עיין בסוף השיחה שם), ובמילא כשנעשה גדול, הנה כל יום שהוא לא הקריב עדיין את הפסח ה"ז כמו שלא יצא ידי חובת מגילה במשך כל השנה.

2.

עוד יש לעיין, שק"פ הוא בעצם שונה ממצות קריאת המגילה מפני שמצות קריאת המגילה הוא מדרבנן משא"כ מצות קרבן פסח שעושה כהכשר מצוה למצוה מדאורייתא שיחול כשיהי' גדול, ואיך יוצא מצוות פסח דאורייתא ע"י דין מינוי דרבנן?

ויש לתרץ ע"פ מה שמבאר רבינו שם שקרבן פסח הוא פעולה נמשכת בעולם גם לאחר קיום המצווה בפועל, וכמו מצות פרו ורבו, ברית מילה ומצות ידיעת התורה, לפי שהם ענינים הקיימים בעולם (גם לאחר שנפעלו).

וי"ל הביאור בזה ע"פ מה שכתב בחידושי הגר"ח על הרמב"ם<sup>9</sup> שההפרש בין מצות קרבן פסח למצות מצה הוא, שמצה הוא חיוב על הגברא שצריך לאכול מצה בלילה בזמן המתאים וכו', משא"כ מצות קרבן פסח הוא על החפצא – שצ"ל הענין של קרבן פסח כזכר ליציאת מצרים.

ולדוגמא במצות פרי' ורבי', לא מסתבר לומר שאם עשה את המצוה קודם שהגדיל לא יצא – כיון שהמצוה הוא על החפצא, שצ"ל הענין דפרו ורבו כו' בעולם, והרי נתקיים. וכמו"כ מצות ברית מילה דגר, שאם נימול בגיותו בכוונה לעשות המצוה, לא צריך אפי' להוציא דם ברית לאחר שנתגייר.

ובמילא אין בעי' שהתוצאה הוא קיום מצוה מדאורייתא אע"פ שפעולת המצוה הוא מדרבנן, מכיון שהכוונה הוא על התוצאה, קרבן לזכר יציאת מצרים. (וגם עפ"ז

סרה הקושיא שאם פסח ראשון ופסח שני הם שני מצוות, איך פסח ראשון פוטר את פסח שני בכלל).

### ח.

עוד יש להקשות, שאצל מגילה החידוש הוא שההכשר הוא חלק מהתקנה מפני שלא יכול להיות חיוב על גבי חיוב (ראה בשיחה דע"פ הערה 31), ומנין שפסח ראשון יכול להיות הכשר מצוה, דהיינו היכן הוא התקנה המיוחדת בשביל זה.

וי"ל, שזה עצמו ש"שה לבית אבות" – שהם יהיו חלק מהמצוה – הוא מדרבנן, הוא התקנה המיוחדת שזה הוי הכשר מצוה, כי אפי' לולא התקנה דרבנן לגבי מינוי יש חיוב דרבנן מצד חינוך כמו בכל מצוה, ולחינוך אין צורך למינוי כפסק דין אדה"ז שהובא לעיל שבכדי לחנך קטן יכול להאכילו דבר האסור לו, ומביא דוגמא מקרבן פסח שאינו נמנה עליו, וא"כ למה תקנו חכמים דין מינוי, אלא י"ל שזה בנוגע קטן שצריך להיות מנוי כדי שיפטר מחיובו דאורייתא כשיהי' גדול, דהיינו שאין זה דבר נוסף לתקנת חכמים אלא שזהו המשך של אותה תקנה, לענין שיהי' נחשב כהכשר מצוה.

ועוד יש לתרץ שמפני שהכוונה היא על החפצא, היינו מה שנפעל בעוה"ז – זכר ליציאת מצרים – א"כ, כל זמן שנתנו חכמים רשות לקטן להיות מנוי אין נפק"מ אם יש תקנה מיוחדת או לא, העיקר הוא שהקריב קרבן פסח ופעל בעולם, היינו שהפעולה נמשכת בעולם כמשנ"ת, וזה הוי כמו שנשאל היכן הוא התקנה שהברית מילה שעשה לפני גירות מועיל לאחר הגירות, או שפרי' ורבי' שעשה לפני בר מצוה מועיל לאחר בר מצוה.





## פלוגתת התנאים במכירת חמץ לנכרי קודם פסח

הת' שלמה שי' גלייזער  
תלמיד בישיבה

### א.

תניא בריש פרק כל שעה<sup>1</sup>: "ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח, וב"ה אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור, ריב"ב<sup>2</sup> אומר כותח (נותנין בו פירווי לחם ואסור משום חמץ<sup>3</sup>) וכל מיני כותח אסור למכור ל' יום קודם הפסח". ע"כ.

ובביאור פלוגתת ב"ש וב"ה, פרש"י דב"ש סוברים ש"מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים". ומשמע מדבריו שפלוגתת ב"ש וב"ה הוא האם אפשר לקיים מצות תשביתו ע"י מכירה לנכרי – דהיינו שמוציאו מרשותו, אף שעדיין החמץ קיים. לשיטת ב"ה מקיים בזה מצות תשביתו, אבל לשיטת ב"ש אין זה קיום מצות תשביתו.

ובביאור שיטת ריב"ב, פרש"י "דס"ל כב"ש, וזה אינו נאכל מהר, שאין אוכלין אותו אלא מטבילין אותו. והני ל' יום משעה שחל עליו חובת ביעור מששואלין בהלכות פסח". היינו דס"ל שהחיוב תשביתו הוא שלא יהא קיים, וא"כ אסור למכור לנכרי אא"כ יודע שיכלה קודם הפסח. אלא שדין זה שייך רק ל' יום קודם הפסח, אבל לפני זה אין בעי' דמכיון שעדיין לא חל עליו חיוב, אין בעי' אם מונע עצמו קיום מצות תשביתו.

והנה, בביאור שיטת ריב"ב לכאורה נראה שחולק על דברי ב"ש, משום שאיתא ר' יהודה אומר ולא אמר ר' יהודה. וכידוע הכלל דכשאיתא שם התנא ואח"כ "אומר" הרי הוא בא לחלוק. וכן ביאר הראש יוסף.

ובפלוגתת ב"ש וב"ה יש ב' אופנים:

עיינ בראש יוסף שם שמבאר, ששיטת ב"ה הוא שמותר למכור חמץ לנכרי ובוזה מקיים מצות תשביתו. ושיטת ב"ש הוא שלעולם אסור למכור לנכרי אם יודע שלא יכלה קודם הפסח משום שחיוב תשביתו הוא לבער החמץ מן העולם "ולא שיהא

(1) פסחים כא, א ואילך, שבת יח, ב.

(2) ראה שבת שם שהגירסא ר' יהודה סתם, וכן נראה בגירסת רש"י ותוס' כאן, וראה הרש"ש כאן.

(3) בשבת שם הגירסא כותח הבבלי.

קיים". ושיטת ריב"ב הסובר שאף שצריך לבער החמץ מן העולם ואינו מספיק מה שמוכרו לנכרי, וכשיטת ב"ש, מ"מ דין זה הוא רק לאחר שהתחילו לשאול ולדרוש בעניני החג ולא קודם לכן, שאז מתחיל חובת הביעור.

והנה הקובץ שיעורים<sup>4</sup> מבאר שיטת ב"ה, שהחיוב תשבתו הוא כמו חיוב מזווה, שחייב בו רק בשעה שדר בבית, וכשיוצא מהבית פקע חיובו, וה"נ כשמכר חמצו פקע חיובו אף דלא קיים בזה מצות תשבתו, וכמו בפושט טליתו מעליו דנפטר מציצית, והפשיטה מותר. היינו שב"ה מסכים לב"ש שהחיוב תשבתו הוא לבער החמץ מן העולם, וחולקים רק באם מותר להפקיע החוב מעצמו ע"י מכירתו להנכרי.

וצריך להבין סברת פלוגתתם במה פליגי ב"ש וב"ה בב' האופנים, ומהו שיטת ריב"ב שמסכים עם שיטת ב"ש במקצת ופליגי עליהם במקצת.

## ב.

והנה, ידוע מה שביאר רבנו בכ"מ<sup>5</sup> בלשיטתייהו דב"ש וב"ה, דפליגי בסברא אי אזלינן בתר כח או בתר פועל, ולדוגמא<sup>6</sup>: "דגים מאימתי מקבלין טומאה ב"ש אומרים משיצודו וב"ה אומרים משימותו" כלומר "כל זמן שהן חיינן אין מקבלין טומאה". אמנם, כשניצודים ופורשים מהמים מקום חיותם – חשיב מיתה בכח אלא שאין זה עדיין מיתה בפועל. ונמצא שב"ש שס"ל "משיצודו" אזלי בתר בכח ("חשובים כמת"), וב"ה שס"ל "משימותו" אזלי בתר בפועל, מיתה בפועל.

ולפי זה י"ל גם בנדו"ד, שסברת פלוגתת ב"ש וב"ה באופן הא' שב"ה חולקים וסוברים שע"י מכירת חמץ הרי הוא מקיים מצות תשבתו, הוא אי אזלינן בתר בכח או בפועל:

כשהתורה אומרת תשבתו שאור מבתים יש ב' אופנים ללמוד: אופן הא' הוא שישבת החמץ בפועל, שבפועל לא יהיה שום שייכות בין בעל החמץ והחמץ, ואף שהחמץ נשאר קיים מ"מ מכיון שבפועל אין החמץ ברשותו – מספיק, ובה מקיים מצות תשבתו.

ואופן הב' הוא, שיש עליו חיוב שכל חמץ שיש לו הוא צריך לבערו עד שלא יהא שייך לבוא לרשותו אפילו בכח. ולזה צריך הוא להשבית החמץ מכל וכל, שלא יהא

(4) פסחים סי' קצ.

(5) לקו"ש ח"א ע' 146 ואילך. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך. ועוד.

(6) בהבא לקמן עיין סה"ש שם.

קיים בהעולם כלל (ופשיטא שגם לפי זה אין חיוב מוטל עליו אא"כ החמץ הוא שלו, ואם החמץ אינו ברשותו לא חל עליו חיוב כלל).

ולפי זה ניחא, דב"ש דאזלי בתר בכח ס"ל שהחיוב תשביתו הוא לבערו מן העולם לגמרי שלא יהא לו שום שייכות להחמץ אפילו בכח. אבל ב"ה דסברי דאזלינן בתר בפועל, א"כ הרי הוא מקיים מצות תשביתו אפילו ע"י מכירת החמץ לנכרי, כיון שבזה שמוציאו מרשותו מקיים מצות תשביתו כיון שבפועל אין לו שייכות להחמץ.

והצריכותא: בזה רואים שלא רק בנוגע להתחלת איזה דבר אזלי ב"ש בתר כח, אלא אפילו להיפך, לבער איזה דבר סברי ב"ש שצריך לבער גם הבכח.

### ג.

ועכשיו נבוא לבאר שיטת ריב"ב, ולזה יש להקדים עוד חקירה המובא בתורת רבנו אי אזלינן בתר הוה או העתיד, ולדוגמא<sup>7</sup>, בנוגע למצות וידוי מצינו שנחלקו התנאים: "תני צריך לפרוט את מעשיו דברי ריב"ב. רע"ק אומר אין צריך לפרוט את מעשיו". ומבאר הגמ' שפלוגתתם הוא בלימוד הפסוקים, שמ"ד צריך לפרוט את מעשיו לומד מהפסוק "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלקי זהב"<sup>8</sup>, ומ"ד אינו צריך לומד מהפסוק "אשרי נשוא פשע כסוי חטאה"<sup>9</sup>.

ותוס<sup>10</sup> מבארים שפלוגתתם תלוי בסברא: מ"ד צריך לפרוט את מעשיו סובר שהוא מפני הבושה כדי שיתבייש מחטאיו, ומ"ד אינו צריך סובר שלא יחשדוהו בשאר עבירות.

ומבאר רבנו, שסברת פלוגתתם הוא אי אזלינן בתר הוה או בתר עתיד, הטעם דיתבייש מחטאיו הוא שפירוט מעשיו יעזור וטוב הוא לההוה – להתשובה שעושה עכשיו, אבל ע"י זה יביא דבר רע בעתיד שיחשדוהו בשאר עבירות. ולכן, ריב"ב אזל בתר הוה, ולכן סובר שצריך לפרוט את מעשיו משום שהוא טוב עכשיו, בהוה. אבל, ר"ע סובר שאזלינן בתר עתיד ולכן סובר שאינו צריך לפרוט מעשיו משום שזה טוב יותר בעבור העתיד.

ובנדו"ד בנוגע חמץ, בשיטת ב"ש שאינו מקיים מצות תשביתו ע"י מכירה לנכרי יש ב' אופנים, הוה ועתיד:

(7) בהבא לקמן עיי' לקו"ש חכ"ד ע' 239 ואילך.

(8) תשא לב, לא.

(9) תהילים לב, א.

(10) גיטין לא, א.

כשמוכר לנכרי כל השנה כולה קודם ל' יום, שעדיין לא חל עליו החיוב לבער החמץ כלל, א"כ עי"ז שמוכר החמץ לנכרי הרי הוא מונע מעצמו החיוב שיחול עליו בעתיד. אבל, תוך ל' יום הרי ע"י המכירה לנכרי מסיר הוא מעצמו החיוב תשבתו שיש עליו כבר בהוה, שהרי חיוב תשבתו הוא "לא שיהא קיים".

ולכן, לריב"ב שאזיל בתר הוה, אף שהוא סובר כב"ש שהחיוב תשבתו הוא להשבתו לגמרי מ"מ הוא סובר שזה חל רק תוך ל' יום, וק"ל.

ובנוגע לאופן הב' בשיטת ב"ה, שחולקים רק בזה שמותר להפקיע החיוב מעצמו, ולא שמקיים מצות תשבתו יש לתלותו ג"כ על החקירות הנ"ל:

דהנה בתחילת השנה הרי אז אין לו חיוב תשבתו בפועל, רק בכח יש לו חיוב, שכשיבוא ע"פ יתחייב, וא"כ כשהוא מוכר חמצו זמן רב לפני הפסח, הרי הוא מפקיע מעצמו חיוב תשבתו שיש לו בכח, אבל לא בפועל. ובפועל החיוב תשבתו מתחיל רק בע"פ בחצות. וא"כ לב"ש שאזלינן בתר כח אסור, משום שמפקיע חיוב מעצמו. אבל לב"ה מותר, משום שעדיין אין לו חיוב כלל.

והצריכותא: בזה חזינן שאף שהחיוב תשבתו בא ממילא, ואין שום אפשרות שלא יבוא בפועל בלי שום פעולה מ"מ סברי ב"ה שאזלינן בתר הפועל.

ושיטת ריב"ב הוא ג"כ מצד דאזלינן בתר הוה, וכנ"ל שמשום זה אין בעי' שמפקיע החיוב מעצמו בתחילת השנה משום שבזה אין לו שום חיוב עדיין, אבל בבא ל' יום לפני החג הרי ע"י מכירת החמץ הרי הוא מפקיע החיוב שיש לו בכח, וזה נוגע להוה, ולכן הוא אוסר מכירת חמץ רק ל' יום לפני חג הפסח.



## תקיעת שופר בשבת בבית שני

הת' לוי יצחק שי' גראסבוים  
תלמיד בישיבה

### א.

בהתוועדות שבת תשובה ה'תש"ל<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר את המעלה והשלימות בבית המקדש הראשון על ביהמ"ק השני, וזה לשון ההנחה: "ובביהמ"ק גופא – עיקר המעלה היא (לא בביהמ"ק השני, אלא) בביהמ"ק הראשון, וכפי שמצינו בנוגע לתקיעת שופר שגם כאשר יו"ט של ר"ה חל בשבת, שאז אין תוקעין, הנה בביהמ"ק הראשון היו תוקעין גם בשבת. ומזה מוכח שעיקר השלימות של ביהמ"ק היתה בבית ראשון".

ובהערה 45 מצוין למס' ר"ה רפ"ד ולקו"ת דרושי ר"ה נו, ג.

ולכאורה קשה, שהרי במשנה רפ"ד דר"ה שנינו: "יו"ט שלר"ה שחל להיות בשבת במקדש תוקעין אבל לא במדינה". ובפשטות הכוונה הוא לא רק למקדש ראשון אלא גם למקדש שני, וכמובן מהמשך המשנה: "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שהיו תוקעין בכל מקום שיש בי"ד", שמזה מוכח שה"מקדש" הנזכר לעיל קאי על מקדש שני שנחרב בימי רבן יוחנן בן זכאי.

ובאמת שכך כתב רבינו בפירוש במקום אחר<sup>2</sup>, וז"ל: "ווי מען געפינט בנוגע כמה דינים און אויך בנוגע צו תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, אז בזמן בית שני "במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה", און בזמן בית ראשון האט מען געבלאזן שופר (בר"ה שחל בשבת)" ניט בלויז במקדש נאר אויך במדינה".

(ובפרט שהטעם לכך שלא גזרו על התקיעה בבית ראשון הוא מפני שאין שבות במקדש<sup>3</sup>, אשר זה שייך הן בבית ראשון והן בבית שני).

והנה בלקו"ת המצויין, גם כתוב ברור שבמקדש שני היו תוקעין בביהמ"ק, וז"ל: "ולכן בשבת שבלאו הכי נמשך בחי' הארת התענוג . . כי תענוג העליון . . ע"י השופר לא הי' נמשך כ"כ בזמן בית שני. אכן זהו במדינה אבל במקדש עצמו היו תוקעין".

(1) תו"מ חנ"ח ע' 79.

(2) לקו"ש ח"ט עמ' 68.

(3) ר"ה כט, ב וברש"י. וראה בלקו"ש שם הערה 61.

הרי ברור מדברי רבינו הזקן שגם במקדש שני היו תוקעין בשבת.

## ב.

ואולי י"ל שהמניחים לא כתבו את דברי רבינו בדיוק.

דהנה בלקו"ת הנ"ל מבאר רבינו הזקן בארוכה שבזמן בית ראשון לא היה עדיין גזירה דרבה כלל, וכולם תקעו גם בשבת. ואדרבה, כוונת המשנה "במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה" קאי רק על בית שני. ובלשונו: "והענין, כי גזירה זו היתה בזמן בית שני, כנודע בגמרא שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא".

וי"ל שכוונת רבינו להוכיח שיש מעלה בבית ראשון, ע"פ המצב שהיה באותו זמן במדינה. דזה שבבית שני היו תוקעין רק במקדש ולא במדינה, כלומר שבזמן בית שני רק בביהמ"ק היו יכולים להמשיך ההמשכות הנמשכים ע"י תקיעת שופר, משא"כ במדינה. אמנם בזמן בית ראשון (שלימות שבבתי מקדשות) המשכות אלו נמשכו גם במדינה, שלכן כולם תקעו בשופר מפני המעלה שהי' בבית ראשון שע"י נמשך גם למדינה.

אבל עדיין קצת קשה, דאולי הטעם לכך שהיו תוקעין גם במדינה בזמן בית ראשון הוא לא רק בגלל שלימותו של הבית המקדש, אלא שבתקופה ההיא כללות עם ישראל היו בדרגא נעלית יותר, ולכן היו יכולים להמשיך ההמשכות ע"י תק"ש בשבת, וכדמשמע בלקו"ת.



## הפירוש דתיבת "לי" לפי התוס'

הת' מנחם מענדל שי' גרינברג  
חבר מערכת לשעבר

### א.

בקידושין דף נ"ח ע"ב במתני': "האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלונית והלך וקדשה לעצמו מקודשת לשני".

ובתוד"ה האומר כתבו וז"ל: "וא"ת מה חידוש יש כאן פשיטא, וי"ל דמיירי כגון דאמר השליח לאשה בשעת קידושין פלוני שלחני לקדשך לו ובתוך כך אמר לה הרי את מקודשת לי והיא ידעה דקידשה לנפשיה דאל"כ לא היתה מקודשת לו, ואשמעינן חידוש דמהו דתימא הא דקאמר לי לצורך משלחו קאמר, קמ"ל דלא".

והנה הרא"ש מתרץ כתירוץ התוס' אבל בשינוי לשון קצת, וז"ל: "וי"ל דמיירי כשאמר לה תחלה פלוני שלחני לקדשך לו ובשעת נתינת קידושין אמר הרי את מקודשת לי, דסד"א דלי דקאמר כלומר לעשות שליחותי לקדשך למי ששלחני לקדשך ותתקדש לראשון, קמ"ל דמקודשת לשני".

היינו שלכאורה קשה איך אפשר לומר שהוא התכוון לקדשה למשלח, הוא הרי אמר "לי"? הנה התוס' ביארו ש"לי" מצי קאי על המשלח כי זה "לצורך משלחו", והרא"ש מבאר שבאמירת "לי" הוא התכוון "לעשות שליחותי לקדשך למי ששלחני לקדשך".

ויש לעיין בלשון התוס', דבשלמא לפי הרא"ש אפשר לדחוק ולבאר קצת תיבת "לי" דהרי לפועל נעשה משהו גם בשביל השליח, דבזה שהאשה מתקדשת למשלח עשה השליח שליחותו, אמנם בתירוץ התוס' צ"ע איך מונח בתיבת "לי" שהוא לצורך משלחו?

## ב.

ואולי אפ"ל בזה, דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים<sup>1</sup> בדין שליחות אם הפי' הוא השליח נעשה במקום המשלח והוי כאילו שהמשלח בעצמו עשה את מעשה השליחות (או אפי' יותר מזה דגופו של השליח נעשה כגופו של המשלח), או השליח הוא זה שעשה את מעשה השליחות ורק דהמעשה מהני למשלח.

דהנה מבואר באחרונים, דהנה בב"מ דף י' ע"א איתא: "המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו, מאי טעמא הוה תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה". וכתב רש"י בד"ה לא קנה: "כדאמר בכתובות דלאו כל כמיני' להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס".

ובתוס' שם ד"ה תופס לבע"ח כתב: "מה שפירש"י משום דלא עשאו שליח אין נראה, דבפ' הכותב<sup>2</sup> משמע גבי עובדא דיימר בר חשו דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה אפי' עשאו שליח", ע"ש.

ונמצא דרש"י סובר דאם עשאו שליח מהני ותוס' סברי דאפי' אם עשאו שליח לא מהני.

ועי' ג"כ גיטין דף יא ע"ב שתוס' הוסיפו להקשות דמכיוון דזכי' הוא מטעם שליחות, וכמו שהובא לעיל מרש"י בב"מ, א"כ לשיטת רש"י דסובר דבעשאו שליח מהני א"כ אפי' בלא עשאו שליח ג"כ מהני דהא זכי' הוא מטעם שליחות.

ונראה דיש לומר, דרש"י ס"ל דהגדר דשליחות היינו דהשליח נעשה במקום המשלח ונחשב כאילו המשלח בעצמו עשה את מעשה השליחות. אולם מובן ופשוט דכ"ז הוא רק בשליחות ממש דאז שייך לומר דהשליח הוא במקום המשלח ונחשב כאילו שהמעשה עשאו המשלח (דרגה הגבוהה בשליחות), אבל בזכי' אע"פ שהוא מטעם שליחות, אמנם אין זה דמי שעשה את מעשה הזכי' נהי' במקום האיש שזוכין לו. דכ"ז שייך לומר רק היכא דעשאו שליח בפועל, אז שייך לומר שהוא מסר לו את כל הכח שלו ונחשב כאילו הוא בעצמו עושה את המעשה, אבל בזכי' מכיוון שלפועל המשלח לא עשאו שליח, אין לומר שנחשב כאילו שהאיש שזוכין בשבילו עשה את

(1) לקח טוב (להגרי"י ענגיל) סי' א בפרטיות, לקו"ש חל"ג עמ' 14, ועוד. ועי' ג"כ בקצוה"ח סי' קפב לענין מצוה.

(2) כתובות דף פד, ב.



מעשה הזכי' בעצמו, אלא רק שהמעשה מועיל גם בשביל זה שזוכין לו (כדרגה הכי נמוכה בשליחות).

אולם התוס' י"ל דס"ל שגדר שליחות (אפי' כשעשאו שליח בפועל) הוא לא שמעשה השליח מתייחס אל המשלח, כאילו שהמשלח בעצמו עשה את הפעולה (ומכ"ש שאין גופו של השליח כגופו של המשלח), כ"א רק שהמעשה שהשליח עשה מהני גם עבור המשלח, ולכן ס"ל לתוס' דאפי' בעשה שליח ג"כ לא מהני מכיוון שכאן מדובר שחב לאחריני ובכי האי גוונא מועיל רק כשהוא הגביה בעצמו.

ג.

וע"פ כ"ז יש לבאר את דברי התוס' כאן, דתוס' מפרש שזה גופא היא ההו"א והמסקנה של הגמ'. בהו"א הגמ' חשבה דהגדר דשליחות היא כדרגה הגבוה יותר, דהשליח נעשה במקום המשלח ונחשב כאילו המשלח בעצמו עשה את מעשה השליחות, וא"כ מה שאמר השליח "הרי את מקודשת לי" פירושו המשלח, וזהו מ"ש התוס' "דמהו דתימא הא דקאמר לי לצורך משלחו קאמר".

וזהו מה דקמ"ל הגמ' שהפי' בשליחות הוא בדרגא הנמוכה יותר, שאין מעשה השליח מתייחס אל המשלח לומר שהמשלח בעצמו עשה הפעולה (ומכ"ש שאין גופו דהשליח כגופו של המשלח), כ"א רק שהמעשה שעשה השליח מהני גם עבור המשלח, ולכן כשאמר לפועל "לי" הרי זה בשביל עצמו.



## ביאור בדא"פ בד"ה באתי לגני תש"כ

הת' ברוך שניאור הכהן שי' דערען  
תלמיד בישיבה

### א.

בד"ה באתי לגני ה'ש"ת סעי' י' (הפרק השייך לשנה זו) מבאר אדמו"ר הרי"צ שני ענינים. תחלה מבאר פי' הפסוק "באתי לגני" – לגנוני ע"י העבודה דאתכפיא ואתהפכא, אחר כך מבאר את הפסוק "היושבת בגנים" ושני פירושים בזה, עיי"ש.

ובד"ה באתי לגני תש"כ (ס"ג) מבאר כ"ק אדמו"ר הקשר והשייכות דשני הענינים, דע"י עבודת האדם לעשות דירה לו ית' בתחתונים שהוא ענין המשכת העצמות למטה, נעשה גם תוספת אור בכל העולמות. וזהו אריכות הביאור ד"היושבת בגנים", שנמשך תוספת אור לנשמות היושבים בג"ע ולמלאכים לפי ענינם ומדריגתם, שהוא אור הממלא כל עלמין. ותוספת אור זה נמשך ע"י עבודת הנשמות למטה באתכפיא סט"א, דע"י בנוסף לכך שאסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין – אור הסוכ"ע, הנה מיתוסף גם אור הממכ"ע – "חבירים מקשיבים לקולך".

ומבאר זה עפ"י תורת הרב המגיד על מאמר רו"ל ד"בים נדמה להם כבחור וכו", ותוכן הענין הוא שנש"י חקוקים בעצמותו ית' בכל פרטיהם ושינוייהם, ועפ"י מובן מה שע"י עבודתם נמשך עצמותו ית' מאחר שמושרשים שם, וכמו"כ נמשך אח"כ גם באופן דממכ"ע בדרגות הפרטיות מאחר שנש"י מושרשים בהעצמות גם בפרטי שינוייהם, עיי"ש באריכות.

עכת"ד רבינו במאמר.

לכאורה משמע, שהכוונה בהבאת תורת הה"מ הוא בכדי לבאר, דזה שנתבאר קודם שע"י עבודת האדם באתכפיא סט"א נעשה לא רק אסתלק יקרא דקוב"ה (אור הסובב), אלא גם הוספה באור הממכ"ע בכל העולמות לפי ערכם - אין זה הוספה באור הממלא גופא, היינו שנמשך דרגא נעלית יותר באור הממלא, אלא שאור הממכ"ע כמו שהוא שייך וקשור לעצמותו ית'. כך נראה כוונת רבינו בהבאת תורת הה"מ, ובפשטות משמע שזה נוגע לכוונה דדירה בתחתונים.

ולכאורה יש מקום לבאר ענין זה, היינו מה ההסברה בזה שאור הממכ"ע חקוק בעצמותו ומהותו ממש, ומהי שייכות ענין זה דהוספת אור הממכ"ע בכל עולמות לכל תוכן המאמר, לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

## ב.

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים המבואר בתורת רבינו בכ"מ<sup>1</sup> בענין גילוי העצמות, דהרי כלל הוא בידינו דכל עצם בלתי מתגלה. ומבואר בזה, דגילויים ה"ה הארה בלבד הנמשכים ממילא מן העצם, היינו העצם ה"ה בלתי מוגדר (בעצם), ולכן בדרך ממילא ה"ה מאיר ומתפשט, דכל הגילויים הם הארה בלבד שדבוקים ומגלים את העצם אבל אינם העצם כלל, דעצם ה"ה למעלה מגילוי, והיינו שהגילוי (בערך העצם) הוא הארה בלבד שאינו מבטא ואינו מגלה כלל (מהות) העצם.

וזהו שהעצמות מלבד זאת שאינו מוכרח להתגלות, אינו מוכרח להיות גם בהעלם ח"ו, והוא למעלה מהעלם וגילוי, דפירוש העלם היינו שהוא גילוי כ"כ נעלה עד שאינו יכול להיות בהתגלות (במציאות נמוך יותר), וח"ו לומר כן על עצמותו ית' שאינו יכול להתגלות. אלא ודאי שיכול להיות בגילוי ג"כ, והפירוש גילוי העצמות הוא, לא כמו אור שהוא רק גילוי מן העצם, אלא העצם עצמו מתגלה.

וצריך להבין איך הוא.

(ואי"ז כמו שכתוב בתו"א ד"ה פתח אליהו שהמאור הוא בהתגלות בכ"מ, ולכן כולם מאמינים בפשטות בו ית', דהכוונה שם הוא שהמאור כמו שהוא בעצמותו מאיר ונרגש, אבל לא שנמשך בתוך גדר הגילויים, כידוע).

ומבואר בזה, שבד"כ נרגש בהגילויים ענינם הם, דזהו גדר הגלוי – שלימותו ית' בצירור וגילוי מסויים, דודאי שהגילוי דבוק בעצם וכל ענינו הוא שהוא שלימות העצם, אבל סו"ס הרי זהו גדר השלימות, כלומר, שהעצם מתגלה באופן וצירור מסויים (ומובן דבאור הצירור והמציאות הוא באופן דק ביותר, דכל מהות האור הוא אין וביטול, אבל סו"ס הרי בדקות האור הוא הוספה אל העצם). וזה הפירוש "עצם בלתי מתגלה", שהעצם הוא למעלה באין ערוך מכל ענין העולמות, והגילוי הוא אמיתית מציאותו ית' שנמצא בבלתי מציאות נמצא, שכל מציאות נמצא שהוא ממציא (גם באלוקות) הוא באי"ע אליו, ואינו מגלה (מהות) העצם.

אמנם מצד עצמותו ית', הנה אמיתית ענין הגילויים הוא לא הגילוי כפי שנרגש עכשיו שהוא גדר הגלוי, דהרי באמת אין עוד מלבדו כלל, אפי' לא ענין של שלימות וגילוי, דהרי כל שלימות יש לו גדר שלו שנמצא באופן מסויים עם כללים מסויים מה נחשב מעלה וחיסרון כו', אלא שעצמותו ית' כמו שהוא למעלה מכל שייכות לגילוי יכול לעשות הכל, ובחר להיות נמשך בגילוי.

(1) עי' בלקו"ש ח"ה ע' 239 ואילך, חט"ו ע' 310 ואילך, ובכ"מ.

כלומר, שהאמת דעצמותו ית' יאיר ויומשך בגילוי, ואז מוכן שנרגש האמת דעצמות שאין עוד מלבדו, וכל הגילויים שבכללותם הם ממכ"ע וסוכ"ע (עד לשרשם היותר נעלה) מגלים שאמיתית מציאותו אין לו שום הגבלות ואין חוץ ממנו. היינו שהגילוי גופא מגלה עצמותו, שאין עוד תואר וגדר מלבדו ית' ואין ערך לשום דבר, אלא הוא ית' בהיותו בלתי מוגדר כלל וכלל יכול גם להתגלות בכל מיני אופנים (לא מצד מעלות גילויים אלו מצד עצמם, דאז הוא מציאות נוסף ח"ו עליו), אלא שמצד העצמות כולא קמי' כלא חשיב (תוכן אור הסוכ"ע) ומצד העצמות יש לו שלימות עצמי ונושא כל המיני שלימות (תוכן אור הממכ"ע), ולכן הוא סובב וממלא, ובאופן זה אכן העצם מתגלה.

ועד"ז בנוגע לכוונת העולם דנתהווה (מעצמותו ית') ע"י האור דממכ"ע וסוכ"ע שמהם בא ריבוי תכונות הנבראים וכו' (ע"ד המבואר בדא"ח<sup>2</sup> בענין חומר וצורה), שצריך להמשיך (עצמות) אלקות בתוך גדרי ותכונות הנבראים עצמם.

ומבואר שזהו הענין דעשיית דירה לו ית' – א ליכטיקער דירה, והיינו שיומשך עצמותו ית' לא רק בעולם בכללותו, שעצם מציאות (ישות) העולם נברא מעצמותו ית', אלא גם בתוך תכונותיו, היינו שבתוך השכל ורגש הנבראים יומשך אמיתית עצמותו – בתוך גדרי הנבראים עצמם, וע"ד שנת"ל בענין התגלות העצמות.

### ג.

והנה עיין בד"ה ויבוא משה בתוך הענין תשי"ז, שמבאר שנשמות ישראל ממשיכים להיות דירה בתחתונים שהוא גילוי העצמות בתחתונים, עיי"ש.

ובהמשך הענין שואל: "ואף שנת"ל אשר זה נעשה ע"י אתכפי' ואתהפכא וכדאיתא בתניא, אמנם באמת הרי גם בתומ"צ יש בזה אתכפי' ואתהפכא. לא מבעי במל"ת . . אלא גם במ"ע הרי ידוע בכוונת המצות אשר בכל מצוה יש לה איזה כפי' פרטיות". ועיי"ש דמבאר בפרטיות הכוונה דאתרוג, תפילין, ק"ש וציצית, איך שבכל אחד מהם יש כפי' בכוונת המצוה. וכמו תפילין שהוא לשעבד הלב והמוח ליבטל וליכלל חכמתו ובינתו כו', ובציצית שיש ג"כ פי' שהוא "מלשון ציץ, מציץ מן החרקים, דענינו הוא לאסתכלא ביקרא דמלכא וגו', בזה נעשה אתכפיא סט"א".

ואולי יש לומר שהכרח הענין דאתכפיא זו גם בעבודת התומ"צ, ודוקא בהכוונה שבו – הוא בכדי שיהי' המשכת העצמות בגלוי, שמחד גיסא הוא דוקא ע"י אתכפיא סט"א, אבל לאידך צריך להיות קשור עם תכונות הנברא, דהיינו בשכלו ובמדותיו. וזהו תוכן האתכפיא בכוונת המצות, וזה פועל האתכפיא בפרטי כוונת האדם בשכלו

(2) ראה לדוגמא ד"ה פתח אליהו תשט"ו, ובכ"מ.

(התבוננותו - ציציית) ומדותיו (שעבוד הלב והמוח - תפילין), שגם שם אסתלק יקרא דקוב"ה, שיהיו כלים לעצמות שהו"ע גילוי העצמות (תוך תכונות וכוונת האדם גופא).

#### ד.

ועפכ"ז אולי אפשר לבאר שני הפרטים במאמר דתש"כ הנ"ל, דקודם מבאר ענין אתכפיא בכללות ישות העולם הפועל ענין דירה בתחתונים, שהוא המשכת העצמות בתחתונים, ולאחרי זה מבאר פרט שני (שבס"י דהמאמר דה'תש"י בביאור הפסוק היושבת בגנים) שהוא ענין התגלות העצמות, היינו גם בגילויים שהו"ע ממכ"ע. וכמו שמאריך כ"ק אדמו"ר לבאר איך שגם פרטי הבן נחקקים במחשבת האב שנעשה חלק ממציאותו, ושם גופא ישנם כביכול כל השינויים. וזהו"ע המשכת וגילוי העצמות בתוך גדרי העולמות עצמם כנ"ל.

ולפי"ז יוצא לכאור' שההדגשה במאמר בענין תוספת אור הממכ"ע בכל העולמות בכל עולם לפ"ע - עיקר הכוונה הוא באור הממכ"ע (בתכונתם ומדרגתם) דעוה"ז, רק שביאור ענין זה מובן ע"י ביאור הענין דהיושבת בגנים בתוספות אור הנמשך לנשמות בג"ע.

ועפ"ז יובן לכאורה כוונת רבינו בסוף ס"ג, וז"ל: "ועפ"ז יובן המבואר בהמאמר שע"י העבודה דלמטה נעשים ב' ענינים. ענין הא', אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, המשכת האור שהוא בכולהו עלמין בשוה, ועד שנעשה דירה לו ית' בתחתונים, דירה לעצמותו, שזהו מצד החקיקה בעצמות ומהות. וענין הב', המשכת האור באופן של השתלשלות בבחי' ממכ"ע, לנשמות ומלאכים, ועד לכנס"י כפי שהיא פזורה ורועה בגנים של אחרים, שזהו מפני שבעצמות ומהות נחקקים כל פרטי השינויים באופן ההנהגה דלמטה, שלכן יכולה המשכה לירד למטה עד לדרגא כזו שבה שייך ח"ו הענין דצואת בנות ציון, ענין של לעו"ז, שגם שם יהי' נרגש (שזהו"ע השמיעני) החקיקה בהעצם ממש", עכ"ל.

דלכאורה הן הן שני הענינים הנ"ל של המשכת העצם, ושהעצם יהי' בגלוי.



## שיטת רש"י בדין מלמד

הת' מאיר שלמה הכהן שי' דערען  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף נ"ט ע"א: "רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא (מחזר אחריה לקנותה) אול רבי אבא זבנה . . אמר ליה עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עבד הכי, א"ל לא הוה ידענא".

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא. רש"י ד"ה עני המהפך כתב: "מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעה"ב". היינו שלשי' רש"י מדובר כאן בהפקר, שכל שהראשון קדם לחזר אחריה – אסור לשני להקדימו ולזכות לפניו. אמנם דין זה הוא דווקא בהפקר, כי הראשון לא יוכל למצוא א"ז במק"א, משא"כ במקח וממכר שהראשון יוכל למצוא לקנות במק"א – השני יכול להקדימו ולזכות לפניו ואין כאן דין רשעות<sup>1</sup>.

אמנם בתוד"ה עני המהפך בחררה כתב: "ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה והוי דומיא דרב גידל, ומש"ה קאמר דנקרא רשע כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת".

דשיטת התוס' הוא שהאיסור דעני המהפך הוא דווקא כשהשני יכול למצוא א"ז במק"א, שאז הוי רשעות מה שהוא לוקח ממה שחבירו כבר מחזר לקנותה, משא"כ בהפקר שגם השני לא יכול למצוא כזה במקום אחר – לא הוי רשעות.

וא"כ יוצא שרש"י ותוס' נחלקו האם דין רשעות נקבע לפי הראשון, אם הוא יכול למצוא במק"א או לא, או שזה נקבע לפי השני.

וממשיך התוס': "ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעל הבית שיש לו מלמד אחר בביתו כל זמן שהמלמד בביתו, שמאחר שהוא שכיר שם ילך המלמד במקום אחר להשתכר שם, אם לא שיאמר בעה"ב דאין רצונו לעכב המלמד שלו, אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחר יכול בע"ה אחר לשכור אותו מלמד

(1) וכ"כ הר"ן על הרי"ף כאן, וז"ל: "ומ"מ עשיר המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו אינו נקרא רשע לפי שהעשיר מצוי לו לחם בביתו או ליקח משכניו".

עצמו, ואינו יכול לומר לו הבעה"ב לך ושכור מלמד אחר, דנימא ליה אין רצוני אלא לזה שהרי כמדומה לי שזה ילמוד בני יפה ממלמד אחר".

היינו שהדין דמלמד נלמד מהדין ב"עני המהפך". שאם המלמד השני רוצה להשתכר אצל אותו בעה"ב ה"ז רשעות מכיוון שהוא יכול להשתכר אצל בעה"ב אחר, ע"ד הדין במקח וממכר, אמנם במקרה הפוך – שבעה"ב שני רוצה לשכור מלמד שכבר מושכר אצל בעה"ב ראשון, לא הוי רשעות כי הוא לא יכול למצוא כזה במק"א<sup>2</sup>.

ולפ"ז לכאורה יוצא שלשי' רש"י שסובר שבהפקר איכא רשעות – הנה גם בדין של מלמד יהיה עד"ז. שאם יש מלמד שכבר שכור אצל בעה"ב אחד אז בעה"ב אחר לא יכול לבוא ולשכרו כי הבעה"ב הראשון יכול לטעון שהוא לא ימצא כזה מלמד במק"א, ע"ד הדין בהפקר. ואילו במקרה הראשון, בעה"ב שיש לו כבר מלמד שכור – יכול מלמד אחר להשתכר לאותו בעה"ב ואין כאן רשעות כי המלמד הראשון יכול למצוא להשתכר במק"א.

וא"כ יוצא שגם הדין דמלמד תלוי בפלוגתא הנ"ל בין רש"י לר"ת.

## ב.

אמנם באמת יש לדייק מלשון אדה"ז בשולחנו שגם לשיטת רש"י, במקרה של בעה"ב ששכר מלמד יכול בעה"ב שני לשכרו בטענה זו גופא ש"זה ילמוד בני יפה יותר ממנו" למרות שגם הראשון לא יכול למצוא כזה מלמד במק"א, ודלא כמו בהפקר.

דהנה, בהלכות הפקר והשגת גבול ס"י אדה"ז מביא את מח' רש"י ור"ת, וז"ל: "ואם איש עני הוא זה (שמצא מציאה) יש אומרים שעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע ויש אומרים שלא אמרו כן אלא כשמהפך להשתכר אצל בעל הבית חררה בעד איזה שירות שישרתהו ובא אחר וקדמו נקרא רשע מפני שהוא יכול להשתדל להשתכר כן במקום אחר אף שיהיה לו איזה טורח בהשתדלות עד שימצא מקום אחר כזה מה שאין כן במציאה וכן עייק, ומכל מקום בעל נפש יחמיר לעצמו".

היינו, שרבינו פוסק שהעיקר כר"ת אך מ"מ יש להחמיר כשי' רש"י שיש כאן רשעות<sup>3</sup>.

(2) אלא שעדיין יש לעיין בל' התוס' "ומכאן נראה כו" שמשמע שזה בא בהמשך לדין דר"מ שהובא לפני' בתוס', וכפי שהקשו האחרונים. ואכ"מ.

(3) משא"כ בהמשך הסעי' שם במקרה של "מחזור לקנות" שרש"י הוא מקל ולכן רבינו לא מביא כלל את שיטתו, כי ודאי שאין להקל כמותו מאחר שכבר פסקנו שהלכה כר"ת.

ובסי"ב מביא רבינו את הדין במלמד, וז"ל: "אסור למלמד להשכיר את עצמו לבעל הבית שיש לו מלמד אחר כל זמן שהמלמד בביתו. . שהרי הוא יכול למצוא בעל הבית אחר על ידי טורח והשתדלות. אבל בבעל הבית ששכר מלמד אחד מותר לבעל הבית אחר לשכור אותו מלמד עצמו לבניו ואין בזה משום השגת גבול כי אפשר שאינו יכול למצוא מלמד מועיל לבניו כזה".

ויל"ע, דבשלמא בחלק הראשון של ההלכה, שאסור למלמד להשתכר אצל בעה"ב שיש לו כבר מלמד אחר – א"ש מה שרבינו לא מזכיר את שי' רש"י כי שם רש"י הוא המקל. אמנם במקרה השני, שמותר לבעה"ב לשכור מלמד שכבר שכור אצל בעה"ב אחר, כשי' ר"ת – קשה מדוע רבינו לא מביא שיש להחמיר כרש"י שמכיוון שהבעה"ב לא יוכל למצוא כזה מלמד במק"א אסור לבעה"ב שני לשכרו, ע"ד שהוא הביא בס"י? ולכן נ"ל שרבינו למד ששאני דין מלמד מדין הפקר, ואפי' רש"י סובר שבמלמד אין רשעות.

## ג.

וי"ל ההסברה בזה:

ובהקדים, דתנן בריש פירקין<sup>4</sup>: "האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלונית והלך וקדשה לעצמו מקודשת לשני". ובגמ' שם: "תנא מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות".

וכתב המהרש"ל<sup>5</sup>: "ודוקא קדשה, אבל חזר וטרח כדי לקדשה ובא אחר וקדשה לאו רשע נקרא ולא רמאי<sup>6</sup>, ואינו דמי לעני המהפך בחררה כו' שיכול לומר לו קנה לך במקום אחר משא"כ בנשיאת אשה שיכול לומר לא ניהא לי באחרת, ואפי' רש"י שפי' חררה של הפקר אפ"ה נוכל לחלק דבקדושין שרי משום פריה ורביה".

ובפשטות ההסברה בזה, שמכיוון שפריה ורביה היא מצווה – אז גם לפי רש"י מותר לשני להקדים ולזכות בה ואין כאן רשעות, וכל הדין ד"עני המהפך" הוא רק בדבר הרשות.

ועפ"ז אולי אפשר לומר שאותו הדין יהיה גם לגבי הדין דמלמד, דמכיוון שיש כאן מצווה דתלמוד תורה, לכן גם רש"י יודה שאפי' אם המלמד הזה כבר שכור אצל בעה"ב אחד – אעפ"כ יכול בעה"ב אחר לבוא ולשכרו בטענה ש"זה ילמוד בני יפה יותר ממנו".

(4) נח, ב.

(5) ד"ה וכן האומר.

(6) כדברים האלה כתב גם ביש"ש סי' א. אמנם שם נדפס "ובא אחר וקדמו וקדשה רשע מקרי ולא רמאי", ולכאן זה טה"ד וצ"ל "לאו רשע מקרי" כמו במהרש"ל אצלנו.



וא"כ א"ש שאדה"ז מביא להחמיר כשי' רש"י רק בס"י לגבי עני המהפך להשתכר  
חררה אצל בעה"ב – שזה דבר הרשות, ולא בסי"ב לגבי מלמד.

ולכאורה כתירוץ הנ"ל רואים גם בערוך השולחן<sup>7</sup>, שהוא מביא את הדין דמלמד  
בסתם ואח"כ כותב: "דאין זה דבר שבממון אלא דבר מצוה ואין הטעם משום דבר  
שאינו מצוי". היינו, שהטעם שמותר לשכור את אותו מלמד הוא לא כי זה לא מצוי,  
כהפקך (וע"ד שי' התוס'), אלא כי זה דבר מצווה, וא"כ י"ל שגם רש"י יודה בכה"ג.



## הערות בד"ה אני לדודי תשל"ב

הת' מאיר שלמה הכהן שי' דערען  
 הת' יוסף יצחק הכהן שי' כ"ץ  
 תלמידים בישיבה

### א.

בד"ה אני לדודי תשל"ב<sup>1</sup> ס"ג מביא כ"ק אדמו"ר מאמר של הצ"צ<sup>2</sup> "שמבאר ענין תקיעת שופר בר"ח אלול, דזה שתוקעין בשופר בחודש אלול הוא הקדמה לתקיעת שופר דר"ה" (ובהמשך הסעי' מבאר שתי ענינים בזה, עיי"ש).

ובהערה 14 מציין בחצע"ג שהכותרת של המאמר היא "ענין תקיעת שופר בר"ח אלול. וצע"ק ההדגשה כאן ובכ"מ דר"ח" (פי' שלכאורה בכל יום בחודש אלול תוקעין בשופר, ומהי ההדגשה שדוקא בר"ח תוקעין).

ולכאו' י"ל בדא"פ הביאור בזה, ע"פ המבואר בהמשך המאמר.

בתחילת המאמר רבינו מביא את המשל דמלך בשדה, ומקשה שמהמשל משמע שעיקר העבודה דאלול היא אהבה, כי המלך מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות כו', ואיך זה מתאים עם המנהג דתקיעת שופר בחודש אלול שכתב הטור<sup>3</sup> שהטעם ע"ז הוא כדי "להזהיר את העם שיעשו תשובה", שזהו העבודה דיראה?

ונקודת הביאור במאמר, שבאמת עיקר העבודה באלול היא העבודה דיראה, כי היראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם משא"כ אהבה באה מלמעלה (עיי"ש בארוכה הביאור בזה). ולכן אלול שהוא "אני לדודי", עבודת האדם דווקא, לכן הוא בעיקר בקו היראה. וביראה זו גופא מצינו שתי שלבים, באלול הוא העבודה דיראה תתאה וברי"ה העבודה היא יראה עילאה שזה בא ע"י גילוי מלמעלה.

(1) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' רכ"ג ואילך.

(2) אוה"ת פ' נצבים עמ' א"רפ ואילך.

(3) או"ח הל' ר"ה ר"ס תקפא.

אמנם בכדי לבוא מיר"ת ליר"ע צריך להיות תחלה אהבה<sup>4</sup>, ולכן למרות שעיקר העבודה דאלול הוא תקיעת שופר, יראה, אעפ"כ מדגישים גם את העבודה דאהבה, מלך בשדה, כדי לבוא אח"כ לעבודה דיר"ע בר"ה.

ובהמשך המאמר<sup>5</sup> אומר רבינו, וז"ל: "יש לומר, דזה שהתשובה דאלול נרמזת באנה לידו ושמתי לך שהכפרה דערי מקלט היא על מכה נפש בשגגה, הוא כי ע"י התשובה דר"ח אלול נעשו זדונות כשגגות והתשובה דאלול היא לתקן השגגות". היינו שרבינו מחלק בין התשובה דר"ח אלול לתשובה של שאר החודש, שהם שני שלבים בהפיכת ה"ענינים בלתי רצויים" לזכויות.

והנה אי' בגמ'<sup>6</sup>, ונתבאר בחסידות<sup>7</sup>, שהפיכת הזדונות לשגגות הוא ע"י תשובה מיראה ותיקון השגגות הוא דווקא ע"י תשובה מאהבה. ועפ"ז י"ל שמכיוון שהעבודה דר"ח אלול הוא הפיכת הזדונות לשגגות, שזהו ע"י תשובה מיראה דווקא, ואילו בשאר החודש העבודה היא לתקן השגגות, שזהו ע"י תשובה מאהבה דוקא – א"כ יוצא שעיקר הענין דיראה, שבא ע"י תקיעת שופר, הוא בר"ח דווקא, ואילו בשאר החודש העבודה היא בעיקר העבודה דתשובה מאהבה.

ועפ"ז אולי אפשר להסביר מדוע הצ"צ מדגיש שהעניין דתקיעת שופר הוא בר"ח אלול דוקא.

ועצ"ע.

## ב.

והנה בהמשך המאמר שם<sup>8</sup> מבאר רבינו החילוק בין יר"ת ויר"ע. שאף שבכמות, הביטול ביראה תתאה הוא פחות מיראה עילאה, מ"מ יש מעלה בביטול שביר"ת, שהביטול שביר"ת הרי"ז חידוש יותר גדול מאשר הביטול דיר"ע.

ומבאר שזה ע"ד הביטול שבעולם האצי' שלמרות שזהו ביטול במציאות, מ"מ אין בזה חידוש, מכיון שבאצי' מאיר גילוי אוא"ס. וכן באצי' גופא הביטול דחכמה דאצי' שהוא עיקר הביטול אינו חידוש לפי שבחכמה הוא הגילוי דהוא לבדו ואין זולתו, ועד"ז בכתר וכו'.

(4) דכ"ה הסדר "דחילו רחימו, רחימו דחילו", ראה במאמר ס"ה, והמצויין בהערה 27 שם.

(5) סעי' ח'.

(6) יומא פו, ב.

(7) תו"א מג"א צט, א. ובכ"מ.

(8) ס"ד ואילך.

וכמו"כ יר"ע הרי הביטול בו אינו חידוש כ"כ, מפני שיש אז גילוי המלך כפי שהוא בהיכל מלכותו, משא"כ יר"ת שאז המלך הוא בשדה, ואין נרגש הרוממות שלו וכו', הרי הביטול בו הוי יותר חידוש, ולכן הוא יקר יותר בעיני המלך.

ומוסיף רבינו, די"ל דע"י התענוג של המלך מזה שיוצאין העם לקראתו לקבל פניו בהיותו בשדה, הרי"ז מוסיף עוד יותר בזה שהוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם (ואח"כ ממשיך רבינו לבאר עוד ענינים ומעלות שביר"ת).

ולכאורה צריך ביאור, מהי ההוספה הנ"ל שע"י תענוג המלך מהביטול שביר"ת ניתוסף באהבת המלך, הרי כאן באים לבאר מעלת היר"ת ושעל ידו באים ליר"ע, ומה נוגע כאן הענין דאהבה וכו'.

### ג.

ויש לבאר, ע"פ יתר הבנה במ"ש במאמר סעי' ה' בענין דחילו רחימו רחימו דחילו<sup>9</sup>, שבאמת הרי כל התכלית בזה הוא לבוא לדחילו השני – יר"ע, ורק שזה אפשרי רק ע"י הקדמת שאר הדרגות דיראה ואהבה.

ונקודת ההסברה בזה הוא, שכללות החילוק בין הדרגות האלו הוא בכמות הביטול, עד כמה נרגש מציאות האדם.

שבתחילה יש יר"ת שענינו הוא שהאדם מכיר שיש מציאות חוץ ממנו – אלקות, ודבר זה צריך לתפוס מקום אצלו ולדרוש ממנו יראה וכבוד לאלקות. אח"כ בא האדם להכרה והרגשה באלקות מצד מעלותי' וכו' שפועל אהבה זוטא, ואח"כ בא מאהבה זוטא לאהבה רבה, היינו אהבה שהוא 'פארלירט זיך אינגאנצן' ושקוע בשלימות באהבתו אל אלקות, עד שבא ליר"ע – ביטול במציאות. היינו שהאהבה מביאה לידי הביטול בתכלית שביר"ע.

וא"כ מובן שכאשר האהבה יותר גדולה, ה"ז פועל גם שהביטול ביר"ע, שבא כתוצאה ממנה, יהי' נעלית יותר.

ועפ"ז יש לבאר הוספת רבינו כאן, שרוצה להדגיש איך ע"י יראה תתאה באים לדרגה נעלית יותר – יראה עילאה. ומבאר שע"י יר"ת פועלים תענוג אצל המלך שזה מוסיף באהבה שלו אל העם, וכשהמלך מתעורר באהבה אל העם ה"ז פועל ג"כ שהעם יתעורר באהבה אליו חזרה.

9 לכללות הענין, ראה הנסמן בהערת רבינו שם במאמר הערה 27.

ומכיון שהאהבה של העם הוא ע"י האהבה של המלך אליהם, ובאהבה זו מה שמורגש הוא מציאות המלך, א"כ גם האהבה של העם אליו הוא בביטול יותר, שמה שמורגש הוא מציאות המלך ולא מציאות העם. ובמילא כשבאים עי"ז אל היר"ע הרי"ז בדרגא הכי נעלית.

וא"כ מובן שרבינו מבאר איך באים ע"י יר"ת שפעל את האהבה, ליר"ע נעלית יותר.



## בדין היה מדבר עמה על עסקי קידושיה

הת' מנחם מענדל שי' הורוויץ  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף ה' ע"ב: "ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי. . הרי זו מקודשת, אבל היא שנתנה ואמרה היא אינה מקודשת". ומקשה בגמ' אם נתן הוא ואמרה היא, מהרישא משמע דלא הוו קידושין ומהסיפא משמע דהוו קידושין, ומתרץ בשני אופנים, אופן הא' הוא שדייקינן מהרישא שזה הוי כמו שנתנה היא ואמרה היא דאין זה קידושין, ואופן הב' הוא שזה ספק וחיישינן מדרבנן.

והנה שנינו בגמ' לקמן דף ו' ע"א: "היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו". ודנו הראשונים כאן האם מדובר בסוגיין אפי' כשעסקו קודם לכן בעסקי קידושין.

הרא"ש<sup>1</sup> כתב: "ומיירי שלא דיבר עמה תחלה על עסקי קידושיה, דאלו דיבר עמה תחלה אפי' נתן לה בשתיקה מקודשת, ובשביל אמירתה לא גרע". וכ"כ הרשב"א, תוס' ר"י הזקן ועוד ראשונים.

אמנם התוס' רי"ד בדף ו' ע"א כתב: "וכך יש לומר נמי בנתן הוא ואמרה היא, דלא מביעיא כשאין מדבר עמה על עסקי קידושיה, אלא אפילו במדבר עמה נמי, אי הוה יהיב לה ולא אמר כלום לא הוא ולא היא הוי קידושין גמורין, השתא דאמרה היא אינן קדושין גמורין, דנראין הדברים שבדיבור האשה גמור הקדושין ואנן בעינן שיגמרו בדבור האיש".

והמאירי<sup>2</sup> הביא ב' דעות אלו, וז"ל: "ומקצת מפרשים (הרא"ש) כתבו דוקא בשאין מדבר עמה על עסקי קידושיה, הא אם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה קידושי ודאי הם, דלא גרע מהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה ונתן לה ולא פירש, ר"ל ששתקו שניהם שהיא מק[ו]דשת, ויפה כתבו. ואע"פ שראיתי חולקים עליהם לומר דגרע וגרע מפני שבוז הם סומכים על אמירתה, אין זה כלום, שמאחר שאין אנו

(1) סוף סי' א.

(2) ד"ה עיקר קידושי כסף.

צריכים לאמירתה דיבור שלה לא מעלה ולא מוריד כלל, והרי זה כנתן הוא ואמר הוא ושאמרה היא גם כן, שאין דבור שלה מפסיד כלום, כך נראה לי ברור".

ויש ליישב את שיטת התוס' ר"ד, דלכאו' המאירי הקשה עליו קושיא אלימתא, ד"מאחר שאין אנו צריכים לאמירתה – דיבור שלה לא מעלה ולא מוריד כלל", וא"כ מדוע לא הוי מקודשת.

## ב.

וליישב קושיא הנ"ל יש לבאר תחילה גדר חיוב האמירה בקידושין.

ולכאורה מצינו בזה ב' שיטות בראשונים. הר"ן<sup>3</sup> על הרי"ף כתב: "לפי שהכסף הוא שקונה, ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין היה". ומשמע שהאמירה אינה חלק ממעשה הקידושין, רק שזה נצרך לשם גילוי דעת, שהבעל יגלה דעתו שהוא לשם קידושין.

אמנם התוס' הרא"ש<sup>4</sup> כתב: "דכי יקח משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה, כאדם הלוקח מקח שקוצץ דמים ונותנם, וכשאמרה היא אין זה כי יקח אלא כי תקיח את עצמה". ומשמע כוונתו, שהדיבור הוא חלק ממעשה הקידושין, ונכלל ב"כי יקח".

וכ"כ התורי"ד שהובא לעיל: "דנראין הדברים שבדיבור האשה גמרו הקדושין, ואנן בעינן שיגמרו בדבור האישי".

ובשלטי הגיבורים<sup>5</sup> הביא ב' דעות אלו, וז"ל: "ומורי זקני הרב אומר בפסקיו בהלכה ראשונה (פסקי הרי"ד) שהמקדש בשטר א"צ לומר בפה הרי את מקודשת לי כדרך שאומרים בקדושי כסף . . אבל בקדושי כסף צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי, שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף . . ולי נראה שאף בקדושי כסף אם אמר לה ה"ז לקדושין מקודשת, שהרי גלה דעתו שלשם קדושין הוא נותנו לה".

ולכאו' יש להקשות על שיטת הסוברים שאמירה היא חלק ממעשה הקידושין, דא"כ מדוע במדבר עמה על עסקי קדושה הוי מקודשת אפי' כשלא פירש, הרי לא היה אמירה בשעת הקידושין ואין לקידושין לחול?

ובשלמא אם האמירה היא רק לצורך הגילוי דעת – אתי שפיר, דהא סוכ"ס גילה דעתו שלקידושין נתכוון, אמנם אם זה חלק ממעשה הקידושין קשה.

(3) לקמן דף ט' ע"א ד"ה וכתב הרמב"ן.

(4) ד"ה הא נתן הוא.

(5) דף ה, א מדפי הרי"ף אות ג (בהוצאת עוז והדר עמ' יג).

ותירץ הרשב"א: "אבל בשהיו עסוקין באותו ענין, כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא, הרי זה כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשיה קא סמיך ויהיב".

ולכאורה כוונתו לומר, שהדיבור שהיה קודם לכן הרי זה חלק מקנין הקידושין, ונמשך גם על הזמן של מעשה הקידושין בפועל, ואם כן זה נחשב כאילו שיש אמירה בפועל בשעת מעשה הקידושין, ובזה היא מתקדשת.

(וראה במאירי כאן שכתב, וז"ל: "ודבור שבססקי קדושיה הוא במקום הרי את מקדשת לי". ובהמשך דבריו כתב: "צריך שתדע שהדבור בעסקי קדושיה צריך שיהא בו לשון שאלו היה כיוצא בו בקדושין יהא מועיל". ומשמע מדבריו שהדבור בעסקי קדושיה יש לו דין אמירה ממש, ובזה היא מתקדשת).

אמנם צלה"ב מה ההסברה בזה, דהיכן מצינו שדבור של אדם נמשך גם אחרי שהוא סיים לדבר בפועל. (ואפי' הדין ד"כל<sup>6</sup> תוך כדי דבור כדבור דמי" – מלבד מה שזה לא נאמר בקידושין, הרי זה רק בתוך כדי דבור, ואילו כאן מדובר בפשטות אפי' לאחר כדי דיבור, דלא מצינו שכתבו אחרת).

### ג.

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים (ע"פ מה ששמעתי מבארים בשם האחרונים) תוספת ביאור בדין דמדבר עמה על עסקי קידושיה. דהנה, מקור דין זה הוא במס' מע"ש פ"ד מ"ו, שם נחלקו ר' יהודה ור' יוסי האם צריך לפרש דבורו בשעת מעשה הקידושין או שדי בכך שדברו קודם לכן.

וב"משנה ראשונה" שם כתב לבאר מחלוקתם, וז"ל: "ובעיקר טעמייהו דר' יוסי ור"י גבי קידושין, אפשר דר' יוסי סבר קידושין הוי לשון הקדש כדאמר רפ"ק דקידושין דאסר לה אכ"ע כהקדש, וגבי קדשים גלי קרא כל נדיב לב כדאמרן. ור"י סבר לשון קידושין אינו הקדש אלא מיועדת ומזומנת".

ביאור דבריו, דהנה הגמ' לעיל<sup>7</sup> אמרה שקידושין הוא מלשון "דאסר לה אכו"ע עלמא כהקדש", וא"כ מצינו שאתקוש קידושין להקדש. וא"כ, כמו שבקדשים הדין הוא שחל ע"י מחשבה בלבד, כמו"כ בקידושין, שמעיקר הדין הקידושין חלים ע"י מחשבה בלבד.

אלא שמנא ליה לעדים לדעת מה היה במחשבתו – לכן צריך להיות דבור בפועל בשעת מעשה, כדי לגלות מה בדעתו. ועד"ז הוא ג"כ כשמדבר עמה על עסקי

(6) ב"ב קל, סע"ב.

(7) ב, ב.



קידושיה קודם לכן, הנה מכיוון שהוא מקדש אותה מיד לאחמ"כ, א"כ מסתבר לומר שכוונתו ומחשבתו בשעת נתינת המעות היתה על מה שאמר קודם לכן – קידושין גמורים, ובמילא העדים יכולים להעיד על זה והווי קידושין גמורים.

אמנם ע"י מה חלים הקידושין – לא ע"י הדבור שקודם לכן כ"א ע"י המחשבה שהוא חושב בשעת מעשה, ואילו הדבור קודם לכן נצרך רק כדי שהעדים ידעו מה במחשבתו. וזוהי שיטת ר' יוסי שדיו בכך ואי"צ לפרש עוד (ואילו ר' יהודה למד ש"הקדש" כאן אין הכוונה לקדשים כ"א מלשון מיוחדת ומזומנת). ע"כ נראה תוכן ביאורו.

והנה, כל זה הוא רק כשדיבר קודם לכן על עסקי קידושיה ובשעת מעשה שתק. אמנם אם בשעת חלות הקידושין הוא אמר לשון אחר שאינו מועיל בקידושין – אזי אינה מקודשת, דאמרינן שמחשבתו ג"כ היתה על אותו לשון, והרי זה אינו מועיל, וא"כ אינה מקודשת.

ואולי אפשר לומר, שזהו ג"כ ההסברה בדברי הרשב"א. דאין כוונת הרשב"א לומר שהאמירה של לפנ"ז נמשכת עד שעת מעשה הקידושין, אלא שהדיבור עצמו הסתיים, ומה שהיא מקודשת ה"ז ע"י המחשבה שבשעת מעשה הקידושין, ומנא ידעינן מה מחשבתו עכשיו – ע"ז אומר הרשב"א שלומדים את זה ממה שהוא דיבר קודם לכן, דמכיוון שנתרצה קודם לכן הוי כאילו שמפרש עכשיו שלשם קידושין יהיב לה, היינו שזה ברור שכך היא מחשבתו.

#### ד.

ועפ"ז אולי אפשר ליישב את דברי התוס' רי"ד.

דלעיל הבאנו שהמאירי הקשה עליו דמכיוון שאין צריך לאמירתה כלל, א"כ דבור שלה לא מעלה ולא מוריד כלל ולא גרע.

אמנם ע"פ הנ"ל יש לומר, דהתוס' רי"ד הרי למד כנ"ל שאמירה בקידושין הוא חלק ממעשה הקידושין, וא"כ יש לומר שהוא למד ע"ד ההסברה הנ"ל בדברי הרשב"א, שהקידושין חלים ע"י מחשבתו בשעת מעשה הקידושין, רק שמהיכן אנו יודעים מה מחשבתו עכשיו – ה"ז ע"י דבורו קודם לכן, שבפשטות הוא נותן על דעת מה שהוא אמר לפנ"ז.

משא"כ אם הוא אמר לשון שאינו מועיל – לא חלים הקידושין, כי עי"ז הוא מגלה שמחשבתו הוא לא למה שהוא אמר לפנ"ז כ"א למה שהוא אמר עכשיו, וה"ז מבטל את דבורו הקודם.

ולומד התורי"ד, שעד"ז הוא גם כשהוא אמר קודם לכן אך בשעת מעשה הקידושין האשה אמרה, דיש לחשוש שכוונתו הוא למה שהיא אמרה, וע"מ זה הוא נותן, וא"כ אין זה קידושין. היינו שאין מחשבתו בשעת הקידושין על מה שהוא אמר קודם לכן, כ"א על מה שהיא אומרת עכשיו, ובלשונו: "דנראין הדברים שבדיבור האשה גמור הקדושין, ואנן בעינן שיגמרו בדבור האישי", שיש לומר שכוונתו שהוא תולה את הקידושין לא במחשבתו אלא במחשבתה, ולכן אינה מקודשת.

(משא"כ בשיטת המאירי, יש לומר שהוא למד שמכיוון שסוכ"ס אין צריך את אמירתה, א"כ אמירתה לא מעלה ולא מוריד, ואין לומר שהוא תולה את דעתו במחשבתה.

או שי"ל ג"כ שהמאירי למד שגם לפי ר' יוסי לא אמרינן את הסברא שתרומה הוי כקדשים לענין מחשבה, והפירוש בדברי הגמרא הוא רק "דאסר לה אכו"ע כהקדש", אך לא שיש לזה ממש גדר של הקדש, ויבאר את שיטת ר' יוסי באופן אחר).



## מחלוקת אב"י ורבא בדין ידים שאין מוכיחות

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין  
תלמיד בישיבה

### א.

בנדרים דף ה' ע"ב איתא: "איתמר ידים שאין מוכיחות אב"י אמר הוויין ידים ורבא אמר לא הוויין ידים, אמר רבא רבי אידי אסברה לי אמר קרא נזיר להזיר לה' מקיש ידות נזירות לנזירות, מה נזירות בהפלאה אף ידות נזירות בהפלאה".

(וע"ש בהמשך הסוגיא דאב"י ורבא נחלקו רק לשיטת חכמים, אבל לשיטת רבי יהודה ס"ל גם לאב"י שבכל התורה כולה צריכים ידים מוכיחות וכפי שמוכח מהברייתא של "הרי זו חטאת", ע"ש).

ועי' ברש"י שכתב דבעינן שיפרש לנזירות דכתיב כי יפליא, אף ידות נמי בעינן שיפרש לדיבורו, דאי לא מפרש לא הוה כלום דידיה שאין מוכיחות לא הוויין ידים, ע"ש. והיינו כמבואר בר"ן דאמרינן בנזיר<sup>1</sup> דמי שראה את חברו ואמר הריני נזיר אם הוא נזיר ואינו יודע באותו שעה אם השני נזיר או לא, אע"פ שנתברר אח"כ שהלה הי' נזיר לא חל עליו שום נזירות, הואיל ובשעת האמירה הי' הדבר עדיין טעון בירור.

והנה, בשיטת אב"י ראיתי בשיטה שמבאר דהך הקישה היא לא דוקא, דאל"כ תקשי לאב"י דס"ל דהוויין ידים, אלא דהעיקר הוא מסברא דיליף דמוקמינן הריבוי למסתבר טפי דהיינו לידיה מוכיחות דומיא דנזירות גופא ולא יותר. ועי' ג"כ בפ"י הרא"ש שכתב: "כלומר כיון דמיתורא רבינן ידות, מסתמא לדין נזירות איתרבו, מה נזירות בהפלאה כלומר כשאומר הריני נזיר הרי יש כאן הוכחה גמורה שהוא נזיר, אף ידות נמי לא הוו יד אי לאו דאיכא הוכחה גמורה".

והנה, ראיתי בספר "פרשת נדרים" שכתב וז"ל: "וע"ד החידוד י"ל דלא תקשה לאב"י מהקישה דר"א משום דאב"י לטעמי' ורבא לטעמי', דמצינו דאב"י ורבא פליגי בפלוגתא דר' יאשי' ור' יונתן כמש"כ התוס' בחולין (דף ע"ט, ע"ב ד"ה עייל, ומפורש כן בגמ' ב"מ דף צ"ה ע"ב כמצויין בתוס' שם ע"ש), ואיתא בסנהדרין (דף פ"ה ע"ב) דפלוגתא דר' יאשי' ור' יונתן (לגבי מה דכתיב איש אשר יקלל את אביו ואת אמו, דאין לי אלא אביו ואמו, מנין דאם קלל אביו לחוד או אמו לחוד דחייב ת"ל אביו ואמו קלל דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו עד

שיפרוט לך הכתוב יחדיו) תליא בפלוגתא אי דברה תורה כלשון בנ"א או לא, דר' יונתן ס"ל דברה תורה כלשון בנ"א, ור' יאשי' פליג עלי' בזה ע"ש.

"וא"כ אביי דס"ל כר' יאשי' ס"ל לא דברה תורה כלשון בנ"א, וא"כ ידות נדרים כתיבה בהדיא מלנדוד נדר ובנדריים לא כתיב הפלאה, ורבא דס"ל כר' יונתן דס"ל דברה תורה כלשון בני אדם ולא מצי למילף מלנדוד נדר וילפינן ידות נדרים מנזירות והלכך בעינן בהו הפלאה כנזירות, וזהו דאמר רבא הכא ר"א אסברה לי היינו לפי שיטתו יהי' ראי' מן המקרא, אבל לפי שיטת אביי אין מכאן ראי' כלל", עכ"ל.

## ב.

ונראה לבאר מחלקותם ושיטתם של אביי ורבא בזה, דהנה בלקו"ש חלק י"ח שיחה א' לפ' בהעלתך מבאר כ"ק אדמו"ר שיטתם של ר' יאשי' ור' יונתן בכמה מקומות בש"ס, ונקודת הביאור הוא שר' יאשי' סובר שהעיקר הוא הצבור והכלל שבדבר ור' יונתן ס"ל דהעיקר הוא היחיד והפרט שבדבר.

ועפ"ז מבאר רבינו מחלקותם לגבי הדין הנ"ל "אביו ואמו קלל", דר' יאשי' ס"ל דצריכים להסתכל על אביו ואמו כמו כלל (אלו שביחד הולידו את האיש המקלל) ולכן ס"ל דלולא הפסוק "אביו ואמו קלל" הי' צ"ל שלא יתחייב אלא אם כן קלל שניהם ביחד. ור' יונתן ס"ל שצריכים להסתכל על כל א' כפרט בפנ"ע – אביו לחוד ואמו לחוד, ולכן ס"ל דלא בעינן לימוד מיוחד לחייבו כשקלל רק א' מהם לבד, ע"ש בדברי קדשו באריכות. (ועפ"י הנ"ל גם אביי ורבא פליגי בחילוק זה).

ונראה לבאר דברי רבינו ע"פ מ"ש בספר תורת לוי יצחק (אביו של כ"ק אדמו"ר) ע' קל"ז ואילך שיטתם של אביי ורבא בכמה מקומות בש"ס, (וכפי שביארם הרב יואל כהן שליט"א בקובץ מעיינותיך גליון 42 ובעוד כמה מקומות וז"ל):

שאביי ורבא אזלי לשיטתייהו. כלומר, שסברותיהם של אביי ורבא בשתי פלוגתות אלו נובעות משיטתם הכללית, או נכון יותר, באופן כללי, "אור מקיף", הוא אור שלמעלה מהשגה ותפיסה. אכן גם ב"מקיף" יש שתי בחינות: "מקיף הקרוב", שיש לו שייכות כלשהי ל"פנימי", ו"מקיף הרחוק" שאינו שייך כלל לפנימי, כי "אין בו שום אחיזה".

וזהו גם ההבדל שבין אות מ' סתומה (מ' סופית: ם) לאות ס': הסתימות של האות המ' מורה על בחינת העלם (צורת האות היא כזו שמקיפה את כל החלל שבפנים, ואין כל פתח של גילוי), היינו בחינת מקיף שלמעלה מגילוי (השגה ותפיסה). אבל יחד עם זאת, מכיון שמ' סתומה היא מרובעת, הרי זה מורה שבחינת המקיף שמרומות באות זו "יש לו התיישבות ויש בו אחיזה קצת" (כי לריבוע יש ארבע צלעות, וניתן להגדיר נקודת התחלה וסוף). מה שאין כן האות ס', שהיא לא רק סתומה מכל צדדיה, בחינת העלם ומקיף, אלא גם עגולה (ובעיקר אין נקודת התחלה וסוף) – ועובדה זו רומזת לבחינת "מקיף הרחוק", ש"אין בו שום אחיזה".

ושתי בחינות אלו הן בחינותיהם ועניניהם של אביי ורבא: אביי שייך לבחינת מקיף הרחוק, אות ס' שהיא עגולה, ורבא שייך לבחינת מקיף הקרוב, אות מ' שהיא מרובעת.

וזהו עומק דברי הגמרא במסכת ברכות דף מ"ח ע"א: "אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה, אמר להו רבה למי מברכין, אמרי ליה לרחמנא. ורחמנא היכא יתיב, רבא אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא".

באופן ההצבעה השונה של רבא ואביי (בעודם ילדים) במענה על שאלת רבה, ניתן לראות את השוני בשורשם ומהותם:

תקרת הבית היא בחינת מקיף הקרוב (מקיף את האדם אך גם קרוב לאדם), מה שאין כן שמים הם מקיף הרחוק (שהרי "שמים לרום"). וגם: בית, בכלל, הוא מרובע (ובמשנה נקבע לענין נגעי בתים שהבית צריך להיות מרובע) – בדוגמת מ' שתומה שהיא מרובעת. לעומת זאת שמים הם עגולים, דוגמת אות ס'. ולכן רבא "אחוי לשמי טללא", ואביי "אחוי כלפי שמיא" – כי רבא שייך למקיף הקרוב, ואביי למקיף הרחוק.

ועוד: בגמרא במסכת ראש השנה דף י"ח ע"א כתוב: "אביי ורבא תרווייהו מדבית עלי קאתו, רבא חי מ' שנין ואביי חי ס' שנין" – כי חיותו של רבא נמשכה מבחינת מקיף הקרוב, אות מ' (סתומה), וחיותו של אביי נמשכה מבחינת מקיף הרחוק, אות ס'.

חילוק זה שבין אביי לרבא בשורש בחינתם הוא הסיבה והטעם לפלוגתתם בכמה מקומות, כאשר הדבר הנדון הוא בבחינת מקיף הרחוק: מצד בחינתו של רבא (מקיף הקרוב) – דבר שהוא בבחינת "מקיף הרחוק" אינו מציאות שאפשר להתחשב בה, מה שאין כן מצד בחינתו של אביי – גם דבר כזה הוא מציאות המכרעת בהלכה.

וזהו הטעם מה שבכל מקום הלכה כרבא, לבד מדיני "יע"ל קג"ם" שבהם הלכה כאביי, כי בחינת ה"מקיף הרחוק" תתגלה לעתיד לבוא, ואילו עכשיו היא למעלה מיכולת הכרעה בעולמינו זה. והתייחדו דיני יע"ל קג"ם, כי שש הלכות אלו יש להן שייכות מיוחדת לבחינה זו, (וכפי שמבארם שם בתורת לוי יצחק בארוכה ע"פ קבלה ע"ש).

### ג.

ועפ"ז מבאר שם עוד: במסכת קידושין דף נ"א ע"א נפלגו אביי ורבא לגבי "קידושין שאין מסורין לביאה" – אם "קידש אחת משתי אחיות ולא פירש איזוהי מהם, [הרי] אין יכול לישא אחת מהן, [מהחשש] שמא זו היא אחות אשתו". לפי דעת אביי הוו קידושין, ואילו רבא אמר לא הוו קידושין. וכדי לבאר פלוגתא זו מביא הגאון מחלוקת נוספת בין אביי לרבא במסכת גיטין דף ל"ד ע"א, בנוגע ל"גילוי דעתא

בגיטא", במקרה בו שלח אדם גט לאשתו ואחר כך גילה דעתו שאינו רוצה בגט, אבל לא ביטל את הגט. לפי דעת אב"י, גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא (והגט אינו בטל), ואילו רבא סבר שהגילוי דעת הוא כן בבחינת "מילתא היא", ולכן הגט בטל.

ומבאר שם דהנה על ידי קידושין נמשך בחינת אור מקיף מהבעל לאשה (שהרי קדושה הוא מלשון הבדלה, היינו "אור מקיף שהוא קדוש ומובדל מהדבר ששורה ומקיף עליו"), ועל ידי ביאה נמשך אור פנימי מהבעל להאשה (שהרי ביאה היא, כמובן, "המשכה בפנימיות"). אמנם, גם במקיף שבקידושין ישנן שתי בחינות: קידושין המסורין לביאה – מקיף הקרוב, וקידושין שאין מסורין לביאה – מקיף הרחוק. ולכן, לפי שיטת רבא ובחינתו (מקיף הקרוב) – קידושין שאין מסורין לביאה אינם קידושין, כי דבר כזה אינו נחשב למציאות; לעומת זאת מצד בחינתו של אב"י (מקיף הרחוק) – גם קידושין שאין מסורין לביאה הם קידושין.

וסברא זו עצמה היא גם טעם פלוגתתם ב"גילוי דעתא בגיטא". שהרי ענינו של גט – שהוא "הנגד ולקבל דקידושין" – הוא שעל ידו מסתלק המקיף שנמשך על ידי הקידושין; ו"גילוי דעתא בגיטא" משמעותו שהבעל גילה דעתו שאינו רוצה בגט אבל לא ביטל את הגט, כלומר שמציאותו של הגט היא בבחינה שלמעלה מידיעה (מפני שהגט עודנו במציאות שכן לא ביטלו, אבל כבר נתגלתה דעתו שאינו רוצה בגט), בחינת "מקיף הרחוק". ולכן, לפי שיטת אב"י ומצד שורש בחינתו – "גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא", ו"לא בטיל גיטא". לעומת זאת לפי שיטת רבא ומצד בחינתו – "גילוי דעתא בגיטא מילתא היא", ו"בטיל גיטא".

והגאון מסביר זאת בעומק יותר:

בקידושין שאין מסורין לביאה, הרי העובדה שאינם מסורין לביאה הוא מצד אי ידיעתו של המקדש (שאינו יודע איזו מהן קידש). ונמצא שהנקודה המשותפת בפלוגתתם של אב"י ורבא בשני הענינים היא, האם עלינו להתחשב עם ענין ה"דעת".

לפי שיטת רבא, יש להתחשב בדעתו של האדם המתגלה לפנינו. ולכן, מצד אחד, כאשר יש אי ידיעה בקידושין באופן כזה שמצד אי הידיעה הקידושין הם "רחוקים" מהמציאות הממשית, "אין מסורין לביאה" – אזי הקידושין אינם קידושין. ולאידך, כאשר יש גילוי דעתא בגיטא שאינו רוצה בגט – צריך להתחשב בדעתו, והגט בטל.

לעומת זאת, שיטת אב"י היא, שהדעת אינה דבר המכריע בזה, אלא דוקא המציאות שלמעלה מהדעת, שהיא היא עיקר המציאות. ולכן, אי ידיעתו של המקדש שהקידושין "אינן מסורין לביאה" אינה מבטלת את הקידושין, כי המציאות שלמעלה מהידיעה היא שהוא עשה מעשה קידושין. וכמו כן הוא בנוגע לגילוי דעת בגט, שהגילוי דעת של המגרש שאינו רוצה בגט אינו מבטל את הגט – כי עלינו להתחשב

עם מציאות הקידושין והגט כמו שהם למעלה מהדעת, בבחינת "לא אתיידע", מקיף הרחוק.

ביאור זה, עם היותו כולו על פי דרך הנסתר (קבלה), נותן גם הסבר הגיוני נפלא בגדרם של שני ענינים אלו (קידושין שלא נמסרו לביאה, וגילוי דעתא בגיטא) על פי נגלה. הנושא בשני ענינים אלו (גם על פי נגלה) הוא נושא אחד: האם ענין מופשט, שרחוק ממציאות ממשית ולמעלה מהדעת, נחשב כמציאות או לא. ע"כ דברי הרה"ק ר' לו"י בתורת לוי יצחק שם.

#### ד.

ולפ"ז יש לבאר דברי רבינו בלקו"ש הנ"ל ש(אביי ו) ר' יאשי' סובר שהעיקר הוא הצבור והכלל שבדבר, היינו איך שהענין הוא מצד מקיף הרחוק, ודעתו של האדם אינו דבר המכריע, ו(רבא ו) ר' יונתן ס"ל דהעיקר הוא היחיד והפרט שבדבר, היינו איך שהענין הוא מצד מקיף הקרוב, ויש להתחשב בדעתו של האדם.

ולכן ס"ל לר' יאשי' דצריכים להסתכל על אביו ואמו כמו כלל (אלו שביחד הולידו את האיש המקלל), ולכן ס"ל דלולא הפסוק "אביו ואמו קלל" הי' צ"ל שלא יתחייב רק אם קלל שניהם ביחד. וזהו ג"כ סברתו בהא דלא דברה תורה בלשון בני אדם, כי לא מתחשבים בדעתו של האדם אלא איך שהענין הוא מצד למעלה. ור' יונתן ס"ל שצריכים להסתכל על כל א' כפרט בפנ"ע – אביו לחוד ואמו לחוד, ולכן ס"ל דלא בעינן לימוד מיוחד לחייבו כשקלל רק א' מהם לבד, וזהו ג"כ סברתו בהא דדברה תורה כלשון בני אדם מכיון דיש להתחשב בדעתו של האדם.

ועפכ"ז יש לבאר ג"כ סברת מחלקותם של אביי ורבא בנדרים כאן, דרבא ס"ל דדברה תורה כלשון בני אדם ולא מצי למילף מלנדוד נדר, ולכן ילפינן ידות נדרים מנזירות מהקישא והלכך בעינן בהו הפלאה כנזירות. ואביי ס"ל דלא דברה תורה כלשון בנ"א, וא"כ ידות נדרים כתיבה בהדיא מלנדוד נדר ואינו לומד מהקישא ובנדרים הרי לא כתיב הפלאה, וזהו דאמר רבא ר"א אסברה לי היינו לפי שיטתו יהי' ראי' מן המקרא, אבל לפי שיטת אביי אין מכאן ראי' כלל וכנ"ל.



## ביאור השאלה מנלן דמיקניא בכסף

הת' גדליה שי' הרץ  
תלמיד בישיבה

### א.

תנן במתני' <sup>1</sup> "האשה נקנית וכו' בכסף". ובגמ' <sup>2</sup>: "כסף מנ"ל, ותו הא דתנן<sup>3</sup> האב זכאי בבתו בקדושי' בכסף בשטר ובביאה מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא", ומתרת: "אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף", וראה בהמשך הגמ' שם.

וברש"י ד"ה זכאי בבתו: "שהכסף יהי' שלו", ובד"ה מנלן: "הנך תרתי דמקניא בכסף כדקתני מתני' ומנלן שהאב זכאי בו כדקתני התם".

ולכאורה צ"ע, מדוע כשהגמ' מביאה את המשנה ד"האב זכאי כו" היא חוזרת על השאלה "כסף מנ"ל", אחרי שהיא כבר שאלה א"ז על מתני'?

### ב.

והנה בחי' הרא"ה<sup>4</sup> מקשה על הגמ', שאם פשוט לגמ' שהאב מקבל קידושיה, היינו שהיא מתקדשת ע"י קבלתו, הי' צ"ל פשוט גם שהוא זכאי בהכסף, שהכסף שייך לו, מהסברא דאבי' מקבל קידושי' ואיהי שקלה כספא (בתמי', כמ"ש בהמשך הגמ'), ואם לגמ' לא היה פשוט שהאב יכול לקבל הקידושין – א"כ הי' לגמ' לשאול גם על זה מנלן. וא"א לומר שזה נכלל במה ששואלת "מנלן דכסף דאבוה הוא", ששני הדינים תלויים זה בזה, כי א"כ הי' לו לשאול תחילה על זה שמקבל קידושי' כי זהו העיקר ואילו זה שהכסף הוא שלו הוא רק תוצאה מזה.

ועפ"ז אומר שהי' יכול לסבור שבהמשנה דכתובות שהובא בגמ' יש שני דינים: א. "האב זכאי בבתו בקדושי" היינו שמקבל קידושיה. ב. "בכסף וכו" היינו שהכסף הוא שלו. וע"ז מקשה הגמ': א. "מנלן דמקניא בכסף" היינו בכסף שקיבל אביה. ב. "וכסף דאבוה הוי" היינו שהאב זכאי בהכסף.

(1) קידושין ב, א.

(2) שם ג, ב.

(3) כתובות מו, ב.

(4) ד"ה מנא לן.



ולפי פירושו, שאלת הגמ' "מנלן דמיקניא בכספך" אינה על עצם דין קידושי כסף, ע"ד השאלה לפנ"ז "כסף מנ"ל", אלא השאלה היא על הדין שאביה מקבל קידושיה.

אבל רש"י שולל פי' זה בזה שמפרש "זכאי בבתו – שהכסף יהי' שלו", היינו שבתחילת המשנה שם כבר נאמר דין זה הרי מוכח שזה שהוא יכול לקבל קידושיה הוי פשוט. וזה מדגיש רש"י שיש רק "הני תרתי" שאלות ולא עוד, והראשון הוא על מתני' ולא על המשנה דהתם. עכת"ד.

והנה בטעם למה רש"י אינו מבאר כמו שרצה הרא"ה לומר, יש לומר שמוכח כן מלשון הגמ', וז"ל: "הכי השתא, אביה מקבל קידושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספא", דמזה שהגמ' מביאה את הפס' "את בתי נתתי לאיש הזה", משמע שמסברא לולא הפס' לא היינו אומרים א"ז, ולא כהרא"ה.

והנה לפי הפי' שאמר הרא"ה אין כאן השאלה למה חוזר הגמ' "מנלן דמקניא בכסף" כי זה שאלה אחרת, אבל לפי פי' רש"י ששולל פי' הרא"ה עדיין קשה.

וצ"ע.



## תנור שהסיקו בקליפי ערלה

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם  
הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג  
תלמידים בישיבה

הקדמה: להבנת הסוגיא דלקמן, יש להקדים שתי דינים:

א. זה וזה גורם – כשיש פת שנאפתה ע"י שתי גורמים, א' אסור וא' מותר, נחלקו התנאים האם הגורם האסור אוסר את הפת, או שהוא עדיין מותר כל זמן שמעורב בו גם גורם המותר.

ב. אין/יש שבח עצים בפת – אין שבח עצים בפת היינו<sup>1</sup> שהפת נאפית לא מהעצים עצמם כ"א ממה שכבר נשרף<sup>2</sup>, מהגחלת, וכבר כלה איסורו, היינו שהעצים עצמם אינם נחשבים גורם לאפייה. משא"כ אם אומרים שיש שבח עצים בפת אז הפת נאפית מהעצים עצמם, כך שאם הם עצי איסור יש גורם האסור.

### א.

איתא בפסחים דף כ"ו ע"ב: "ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ ישן יוצן (דבחדש, מכיוון שהוא נגמר ע"י איסור לכן גם כשהוא יוצן הוא עומד באיסורו ואין לו תקנה אלא יותץ, משא"כ בתנור ישן שהאיסור הוא רק בהיסק זה לכן יוצן). אפה בו את הפת רבי אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת, בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותר. והא תניא בין חדש בין ישן יוצן, לא קשיא הא רבי והא רבנן. אימור דשמעת ל"י לרבי משום דיש שבח עצים בפת, זו"ז גורם מי שמעת ליה, אלא לא קשיא, הא ר' אלעזר הא רבנן".

הסברת השקו"ט, בהו"א הגמ' הבינה, שמחלוקת רבי וחכמים היא שחכמים סוברים שאין שבח עצים בפת ואין כאן כל גורם האסור, וא"כ אפי' בתנור חדש אי"צ לנתצו<sup>3</sup>. אמנם רבי שאוסר את הפת הוא מכיון שס"ל שזו"ז גורם אסור, היינו דיש

(1) כך הוא הפי' הפשוט ע"פ רש"י.

(2) ולכאורה הכוונה היא כמו שאנו רואים בחוש שבשביל שהאש תאחו בעץ וכדו' הוא רק כשהוא קצת נשרף, משא"כ כשהוא שלם אין היא נאחות בו עדיין, ולכן לוקח מעט זמן עד שהיא נאחות בעץ וכה"ג.

(3) ומה שבכל זאת צריך לצננו, דלכאו' יהי' מותר לאפות בו גם בלי לצננו כי אין שבח עצים בפת – ראה תוד"ה בין חדש (הב') ורש"י לקמן כו, א, ד"ה יוליך הנאה לים המלח.

שבח עצים בפת וא"כ יש כאן גורם האסור, והדין הוא שזו"ז גורם – אסור, ולכן אפי' בהיסק שני בעצי היתר הפת תהיה אסורה ולכן תנור חדש אין לו תקנה אלא יותץ.

וע"ז מקשה הגמ', שמזה שרבי אומר ש"הפת אסורה" אין הוכחה שס"ל זו"ז גורם אסור, אלא אפ"ל שלעולם הוא סובר שזו"ז גורם מותר, ומה שהפת אסורה היינו דווקא בהיסק ראשון שיש שני גורמים אסורים – הן התנור והן העצים. אך בהיסק שני שיש רק גורם א' אסור הוא סובר שהפת מותרת<sup>4</sup> וא"כ לא אמרינן שחדש יותץ, כי יש לו תקנה בהיסק שני. ובמילא אין הוכחה שרבי הוא התנא של הברייתא?

עונה הגמ' שהתנא בברייתא הוא ר"א שס"ל זו"ז גורם אסור, וכפי שהגמ' ממשיכה לברר לאיזה ר"א הכוונה, אך באמת רבי ס"ל שזו"ז גורם מותר.

ע"כ סוגיית הגמ' ע"פ פירש"י.

## ב.

ובפשטות יוצא, שכל השקו"ט בגמ' הוא רק לש' רבי, שבהו"א הגמ' למדה שהוא אוסר מדין זו"ז גורם ולמסקנה הגמ' לומדת שהוא מדין יש שבח עצים בפת. אמנם בש' רבנן לא השתנה ההבנה בין ההו"א למסקנה, שגם בהו"א הגמ' למדה שמה שרבנן מתירים את הפת הוא כי אין שבח עצים בפת. וא"כ לעולם יכול להיות שס"ל שזו"ז גורם אסור, ואעפ"כ הפת מותרת כי אין כאן גורם האסור כלל.

ז. א. שאין הכרח לומר שכמו שהגמ' הבינה בהו"א שרבי אוסר מדין זו"ז גורם אסור, כמו"כ גם בש' רבנן הגמ' הבינה שמה שהם מתירים הוא מדין זו"ז גורם מותר, אך לעולם גם רבנן מודים שיש שבח עצים בפת, וא"כ הם התירו רק כשיש גורם א' המותר, תנור חדש בהיסק שני – אלא בפשטות נראה לומר שגם בהו"א הגמ' למדה שמה שרבנן מתירים הוא כי אין שבח עצים בפת, וא"כ אפי' בתנור חדש בהיסק ראשון, שגם התנור וגם העצים אסורים, אעפ"כ רבנן מתירים<sup>5</sup>.

(4) ולגבי תנור ישן בהיסק ראשון, היינו שיש עצי איסור ותנור היתר – בפשטות זה גם נקרא זו"ז גורם, שיש כאן גורם א' של איסור וגורם א' של היתר וא"כ הדין צ"ל שמותר גם לפי רבי. אמנם באמת, בסברה קשה לומר שהיכא שהעצים הם של איסור הפת תהיה מותרת מצד התנור, כי התנור לא נחשב גורם לגבי העצים שעיקר אפיית הפת היא ע"י העצים ואילו התנור בפשטות רק שומר על החום. ונח' בזה המפרשים – ראה ח' ר"ד, מהרש"א, קרני ראם, פנ"י ועוד.

(5) וכן הכריח גם בח' הר"ן כאן: "וכי תימא אמאי סבירא ליה לתלמודא הכי, לימא דטעמייהו משום זה וזה גורם מותר אבל בחד גורם אסרי, היינו טעמא, משום דקתני עלה בשלה ע"ג גחלים דברי הכל הפת מותרת, משמע דמאי דקא מודה להו ר' מעין פלוגתייהו הוא, וכיון דבשלה ע"ג גחלים הפת מותרת היינו טעמא משום דמקלא קלי איסורא, טעמייהו דרבנן נמי דאמרי הפת מותרת ודאי

וההבדל בין ההו"א למסקנה הוא רק בשי' רבי בתנור חדש בהיסק שני – בהו"א ס"ל שהוא אוסר מדין זו"ז גורם, ולמסקנה ס"ל שהוא יתיר כי זו"ז גורם מותר.

ולכאורה כן מדויק גם מרש"י ד"ה אפה בו פת שכתב: "בהיסק זה", דהא מיירי הכא בתנור חדש ומדייק רש"י "בהיסק זה", היינו בהיסק ראשון, שגם בכה"ג סוברים רבנן שהפת מותרת וע"כ היינו מכיון שאין שבח עצים בפת.

וכן נראה גם מפרש"י על הברייתא שהוא מסביר שהטעם של רבנן שמתירים הוא כי אין שבח עצים בפת, ובפשטות רש"י מסביר את זה גם לפי ההו"א ולא רק לפי המסקנה.

### ג.

אמנם עפ"ז קשה, דבתוס' ד"ה בין חדש (הא) כתב בטעם הדין ד"בין חדש בין ישן יוצן" – "רזה וזה גורם מותר, אע"ג דזו"ג דוקא בדיעבד מותר. . דהכא הוי כדיעבד דאם נאמר חדש יותץ יפסיד התנור".

ובפשטות תוס' מסביר (בעיקר) את שי' רבנן, כי כשהגמ' מביאה את הברייתא הזו – הנה בתחילה היא מבארת שזה רק שי' רבנן (ורק אח"ז היא מסבירה שגם רבי ס"ל כן). וא"כ יוצא שתוס' מסביר שמה שרבנן ס"ל שאי"צ לנתץ את התנור הוא מכיון שזו"ז גורם מותר, ולא מצד אין שבח עצים בפת. היינו שלעולם כן יש כאן גורם האסור, שבח עצים, אלא שמכיוון שזו"ז גורם מותר לכן בתנור חדש בהיסק שני הפת מותרת.

וזהו שלא כמשנת"ל שבפשטות שי' רש"י היא שגם בהו"א רבנן ס"ל שאין שבח עצים בפת, וא"צ להגיע לדין זו"ז גורם מותר.

יתר על כן, ע"פ משנת"ל שי' רבנן, קושיית התוס' לק"מ כי הדין שזו"ג מותר הוא דווקא בדיעבד – הוא דוקא בזו"ג, משא"כ הדין דאין שבח עצים בפת הוא גם לכתחילה. וא"כ י"ל כמשנת"ל שרבנן מתירים כי אין שבח עצים בפת ולא קשה קושיית התוס'?

וכן הקשה בחי' הר"ן כאן: "ולי אין צורך לכך, דנהי דאמרינן הא רבי הא רבנן וטעמי' דרבי משום דזו"ז גורם אסור, בטעמייהו דרבנן לא צריכינן לזו"ז גורם מותר דאינהו בחד גורם נמי שרו, דטעמייהו משום דמקלא קלי איסורא".

---

מהאי טעמא הוא, ומשום הכי אמרי' דרבנן אפי' בחד גורם נמי שרו, ולא משכחת להו עצים דאיסורא לדידהו אלא בשרשיפא".

(וראה בהמשך דבריו שהוא מוכיח כן מהמשך הסוגיא, שע"כ רבנן לא צריכים להגיע לטעם דזו"ז גורם מותר. וראה לקמן ס"ז).

ולכאו' ה' אפשר לדחוק, שמה שתוס' כתב שהטעם דחדש יוצן הוא כי זו"ז גורם מותר – הוא רק לשי' רבי ולא לשי' רבנן (ובפרט שההלכה נפסקה כרבי שיש שבח עצים בפת<sup>6</sup> ולכן תוס' מסביר דווקא את שי' רבי). אך אה"נ שלשי' רבנן ההסברה היא מכיון שאין שבח עצים בפת, שאז גם לא קשה כלל קושיית התוס'.

אמנם, אולי יש להסביר את דברי התוס' באופן שמירי גם לשי' רבנן, כדלקמן.

#### ד.

ויש להקדים תחילה את שי' הרבינו דוד בסוגיין.

דהנה, עד כאן נת' ע"פ שי' רש"י שהפשט ב"ש שבח עצים בפת" הוא שהפת נאפית מהעצים עצמם, וא"כ העצים נחשבים גורם באפיית הפת. ו"אין שבח עצים בפת" היינו שהעצים אינם אפי' גורם באפיית הפת, כי הפת נאפית מהפחמים שכבר נשרפו ולא מהעצים עצמם.

אמנם הרבינו דוד מבאר את הפשט בזה באופן אחר, וז"ל: "כשנאפה בעצי איסור לדעת האומר שאין שבח עצים בפת אין העצים משאירים בפת לא טעם ולא ממש אלא שנעשה בסיועם ובגרמתם. . . אין מעשה העצים בפת אלא גרמא וסיוע. . . אבל למאי דאסיקנא דיש שבח עצים בפת חזרנו לומר שאין העצים גורמין בפת, אלא רואין אותם כאלו הם ממש של איסור שנתערב בפת, מפני המעשה הגדול שניכר בפת בשביל העצים".

הסברת הדברים: העצים תמיד נחשבים לכה"פ גורם באפיית הפת, ולא אמרינן שזה שבח היסק כ"א לכו"ע הפת נאפית ע"י העצים עצמם. והמח' האם יש שבח עצים או לא, הוא האם העצים נחשבים רק גורם ומסייע באפיית הפת, או שהוי כאילו ממשות האיסור נתערב בפת, כי פעולת העצים בפת היא כ"כ חזקה שהוי כאילו יש ממשות העצים בתוך הפת.

ומעתה, אם אמרינן שאין שבח עצים בפת, הכוונה שהעצים הם רק גורם ומסייע וא"כ זה תלוי האם זו"ז גורם מותר, שאז יש להתיר כשיש גורם המותר, או שזו"ז גורם אסור שאז זה תמיד יהיה אסור. אמנם אם אמרינן שיש שבח עצים בפת – לא

(6) ראה לקמן כז, א, דבאה הלכה כרבי אפי' מחבריו.

(7) אך דוחק לומר כך, כי מכיוון שדין זה הוא הן לפי רבי והן לפי רבנן (ועוד יותר, בהו"א הגמ' אומרת א"ז רק לפי רבנן, כנ"ל), אז אם התוס' מיירי רק לרבי – הו"ל לפרש זאת.

שייכא הכא כל הדין דזו"ז גורם, כי לפי שיטה זו העצים הם לא רק גורם אלא חלק מהפת ובמילא הפת תהיה אסורה אפי' אם זו"ז גורם מותר.

ויוצא לנו מזה חילוק יסודי בין רש"י לר"ד: ע"פ שי' רש"י שאין שבח עצים בפת הכוונה היא שהעצים אינם אפי' גורם ומסייע, ויש שבח עצים הכוונה שהם כן גורם באפיית הפת, אז למ"ד שאין שבח עצים – הפת תמיד תהיה מותרת ולמ"ד יש שבח עצים זה תלוי האם זו"ג מותר או אסור. ואילו לפי הר"ד ה"ז בדיוק להיפך, כנ"ל, שלמ"ד אין שבח עצים זה תלוי בדין זו"ג ואילו למ"ד יש שבח עצים זה תמיד אסור.

וא"כ, בתנור חדש בהיסק שני – לפי רש"י למ"ד אין שבח עצים הפת מותרת, ולמ"ד יש שבח עצים זה תלוי אם זו"ג מותר, ולפי הר"ד למ"ד אין שבח עצים זה תליא בדין זו"ג ולמ"ד יש שבח עצים זה תמיד יהיה אסור. ובתנור חדש בהיסק ראשון – לפי רש"י למ"ד אין שבח עצים הפת מותרת ולמ"ד יש שבח עצים הפת אסורה, ואילו לפי הר"ד לכו"ע הפת אסורה.

וע"פ זה יוצא לנו שרש"י והר"ד מחולקים גם בהסברת מהלך הסוגיא.

דלעיל נת' שרש"י מסביר שבהו"א הגמ' סברה שרבנן מתירים מטעם שאין שבח עצים בפת, ורבי אסור כי ס"ל שיש שבח עצים בפת זו"ז גורם אסור, ואילו למסקנת הגמ' רבי אסור רק מדין יש שבח עצים בפת אך לעולם כו"ע ס"ל שזו"ז גורם מותר.

אמנם הר"ד מסביר את מהלך הגמ' באו"א, וז"ל: "דקס"ד השתא דר' דאמר אפה בו את הפת הפת אסורה בין בחדש קודם שנתצו בין בישן קודם שציננו, דכל חד מינייהו הוי חד גורם דאיסורא, או תנור דאיסורא ועצים דהתירא או עצים דאיסורא ותנור דהתירא, ובתרווייהו הפת אסורה משום דס"ל זו"ג אסור. והכוונה לומר שאע"פ שלא נעשה הכל בגרמת אסור אלא שהי' בה סיוע מן האסור – אסור. . ורבנן ס"ל דזו"ג מותר, ובין בחדש קודם שנתצו ובין בישן קדם שציננו הפת מותרת, שכל שלא נעשה הכל בגרמת אסור – מותר אע"פ שהיה בו סיוע ממנו<sup>8</sup>."

היינו שהוא מסביר שההו"א של הגמ' הוא שרבי ורבנן נח' האם זו"ז גורם מותר או אסור, אך לכו"ע אין שבח עצים בפת.

וע"פ משנ"ת לעיל שי' הר"ד בבי' הדין דאין שבח עצים בפת יובנו הדברים, שאפי' אם רבנן סברי שאין שבח עצים בפת אעפ"כ צריך להגיע לדין דזו"ז גורם, כי הר"ד לשיטתו שאין שבח עצים הכוונה שהעצים הם רק גורם ומסייע ולכן בשביל להתיר את הפת צ"ל שזו"ז גורם מותר. וא"כ בהו"א הגמ' חשבה שהם נח' רק לגבי זו"ז גורם

האם מותר או אסור, היינו בתנור חדש בהיסק שני. אך בתנור חדש בהיסק ראשון לכו"ע אסור, כי אין שבח עצים בפת ובמילא כל הגורמים כאן הם אסורים.

אמנם למסקנת הגמ', אין הכרח לומר שרבי ס"ל שזו"ז גורם אסור, אלא י"ל שלכו"ע זו"ז גורם מותר, ומה שנח' הוא האם אין שבח עצים או יש שבח עצים, היינו שרבי ס"ל שהעצים גרמו את כל אפיית הפת ומכיוון שכן יש לאסור גם אם זו"ז גורם מותר (רק שאעפ"כ אי"צ לנתן את התנור כי הוא ראוי להשתמש בו אם יסיקו שוב בעצי היתר).

ע"כ הוא ביאור הסוגיא לפי רש"י והר"ד.

ה.

וע"פ הנ"ל אולי יש לבאר את שי' התוס'.

דנתבאר שתוס' מעתיק את דברי רבנן שהפת מותרת וכותב כי "זה וזה גורם מותר", וע"פ הנ"ל י"ל שתוס' לומד כמו הרבינו דוד שהפשט באין שבח עצים בפת היינו שהעצים נחשבים רק גורם ומסייע, וא"כ גם רבנן צריכים לומר שההיתר הוא מצד זו"ז גורם. ובמילא גם קשה קושיית התוס' שההיתר הוא רק בדיעבד כו', שדין זה הוא בזו"ז גורם דווקא.

אמנם החי' הר"ן שמקשה על תוס' שלק"מ כי רבנן מתירים מדין אין שבח עצים בפת – היינו כי הוא למד כמו רש"י שאין שבח עצים בפת היינו שהעצים אינם אפי' גורם האסור וא"כ לא צריכים להגיע להיתר דזו"ז גורם, כמשנ"ת.

אמנם יש להקשות דלכאורה א"א לומר כך, כי אמנם מדיבור זה משמע שתוס' למד כרבינו דוד, אך מהדיבור הקודם מוכח שתוס' לא למד כך.

דהנה, בד"ה חדש יותן כותב תוס': "קסבר יש שבח עצים בפת וה"נ יש שבח עצים בתנור וזו"ז גורם אסור. ויש שבח עצים בפת היינו העצים שהן גורמים אפיית הפת כשאבוקה כנגדו, ורבנן סברי אין שבח עצים בפת אע"פ שהאבוקה כנגדו דשלהבת אינה באה מן העצים אלא מחמת משהו הנשרף וא"כ היא כמו גחלת דאין האיסור בעין וכן פירש"י".

והיוצא לנו, שתוס' מבאר את מח' רבי ורבנן בדין שבח עצים בדיוק כמו רש"י. שיש שבח עצים היינו שהעצים הם גורם באפיית הפת ואין שבח עצים היינו שהעצים אינם אפי' גורם ומסייע באפיית הפת. וא"כ שוב קשה מה הוא מקשה מיד בדיבור שלאח"ז, הרי רבנן מתירים לא מדין זו"ז גורם כ"א מדין אין שבח עצים?

## 1.

אך אולי אפשר לומר שתוס' למד שזה גופא מה שמשנתנה בין ההו"א למסקנה. והיינו שמה שהוא כותב בד"ה "חדש יותץ" כרש"י הוא למסקנת הגמ', היינו שהוא מבאר את הברייתא כפי שהיא מתבארת במסקנת הגמ', ומה שכתב בד"ה "בין חדש" כרבינו דוד הוא רק בשלב הזה בהו"א של הגמ'.

ביאור הדברים:

ע"פ איך שנת' מחלוקת רש"י והרבינו דוד בגדר דשבח עצים לפת, יוצא שאפשר להסביר את השייכות וה"יחס" בין העצים לפת בשלוש רמות:

א. העצים הם גורם שמסייע באפיית הפת. ואדרבה, הם הגורם העיקרי וכו' הרבה יותר מהתנור, כנראה בחוש.

ב. אמנם העצים זה מה שגורם את אפיית הפת, אך זה לא העצים עצמם אלא רק מה שנשרף מהם ונעשה גחלת שהשלהבת נאחזת בו ואופה את הפת, אך לא בעץ עצמו.

ג. העץ, לא רק שהוא גורם את אפיית הפת, אלא מחמת שהוא כ"כ עיקרי ומעשה גדול וניכר וכו' – ה"ז כאילו שממשות העץ מעורב בתוך הפת.

אופן הא' – לשי' רש"י נק' יש שבח עצים בפת ולשי' הרבינו דוד נק' אין שבח עצים בפת, אופן הב' – אין שבח עצים בפת לשי' רש"י, ואופן הג' – יש שבח עצים בפת לשי' הרבינו דוד.

ואולי יש לומר, שכשמדברים בסברא לכאורה ההבנה הפשוטה היא כאופן הא'. כי אם לא נכנסים להגדרות של אפיית הפת וכו' אז ההבנה הפשוטה היא שהעצים הם גורם ומסייע עיקרי באפיית הפת, לא יותר ולא פחות. רק שלאחרי העיון אפשר לומר שהאש דולקת לא בעצים עצמם אלא בפחמים שכבר נשרפו, אך ע"פ פשט האש דולקת מהעצים עצמם<sup>9</sup>. וכמו"כ האופן הג' ה"ז אופן מחודש יותר שהוי כאילו ממשות העצים מעורבים בפת. וא"כ מסברא פשוטה מסתבר לומר כאופן הא', שהעצים הם גורמים (בלבד) באפיית הפת.

והנה, לעיל נת' בארוכה לשי' רש"י היא שכבר בהו"א הגמ' מבינה שמה שחכמים אומרים שאין שבח עצים בפת הוא כפי אופן הב' ואילו לשי' רבי שסובר שיש שבח

(9) ועוד, שלכאורה אפשר להקשות ע"כ שאה"נ האש אינה דולקת בעץ עצמו – אך סוכ"ס העצים הם מה שגורמים את אפיית הפת כי אם אין עצים – אין שלהבת, וא"כ עדיין צריך להסתכל על העץ כגורם שמביא את אפיית הפת, ויוצא שיש כאן גורם האסור.



עצים בפת ההבנה היא כאופן הא'. ואילו לפי הרבינו דוד, בהו"א הגמ' חשבה שלכו"ע אין שבח עצים בפת, כאופן הא', ולמסקנה חכמים לומדים כאופן הא' ורבי לומד כאופן הג'.

אך יש לומר, שתוס' למד שבהו"א הגמ' הבינה שהסברה בפעולת העצים היא כאופן הא', שזהו האופן הפשוט כנ"ל, ולכן לכו"ע העצים הם גורם באפיית הפת (שזה נקרא יש שבח עצים לפי רש"י ואין שבח עצים לפי הרבינו דוד). וא"כ צ"ל שרבי ורבנן נחלקו לגבי זו"ז גורם שלרבי אסור ולרבנן מותר, וע"ד הרבינו דוד.

אמנם במסקנה הגמ' רוצה לחדש שאפשר להגדיר את פעולת העצים בפת באופן אחר, כך שנוכל לומר שכו"ע סוברים שזו"ז גורם מותר, אמנם בזה גופא אפשר לומר בשני אופנים: הרבינו דוד לומד שהגמ' מחדשת שרבי סובר שיש שבח עצים לפת כאופן הג', שהעצים אינם כגורם בעלמא אלא כאילו שמציאותם מעורבת בפת, וא"כ רבי ורבנן חולקים בתנור חדש בהיסק שני. אמנם תוס' לומד שהגמ' מחדשת שרבנן לומדים כאופן הב', שהעצים אינם אפי' גורם בעלמא מכיוון שהאש דולקת לא מהעצים עצמם כ"א מהפחמים שכבר נשרפו, וא"כ רבי ורבנן חולקים בתנור חדש בהיסק ראשון. וזהו ע"ד שי' רש"י.

ז. א. שתוס' לומד שבהו"א הגמ' למדה שהם נחלקו לגבי זו"ז גורם, ולכו"ע העצים הוו גורם באפיית הפת, ולמסקנה לכו"ע זו"ז גורם מותר ונחלקו האם העצים הוו גורם באפייה או שאין שבח עצים, כאופן הב'. וא"כ יוצא שההבדל בין ההו"א למסקנה הוא בין לשי' רבי ובין לשי' רבנן.

ועפ"ז אולי י"ל שבתוד"ה חדש יותץ הוא מבאר את הברייתא כפי מסקנת הגמ', ולכן הוא מבאר את המח' כמו רש"י. ואילו בד"ה בין חדש זה ההו"א של הגמ', ולכן תוס' מסביר ע"ד הרבינו דוד שמה שרבנן מתירים הוא מדין זו"ז גורם. (ואף שזהו דוחק קצת לומר שתוס' מיד מבאר את הברייתא ע"פ המסקנה, למרות שבהתחלה הגמ' מבינה אחרת, אך לכאו' כך עדיף לומר כדי ששתי דיבורי התוס' לא יסתרו זו"ז).

## ז.

ואם כנים הדברים, יש להוסיף ביישוב קושיית התוס'.

דלעיל ס"ג הובא שהחי' הר"ן מקשה על תוס' שהטעם דרבנן הוא לא מצד זו"ז גורם כ"א מצד שאין שבח עצים בפת. ובהמשך דבריו הוא מוכיח כן מהמשך הגמ', וז"ל: "וראיה לדבר מדאמרינן בסוף שמעתין אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה, ולא משכחינן לה אלא בשרשיפא, ואם איתא דבחד גורם אסרי רבנן, לימא דמשכחת לה עצים דאיסורא לרבנן בחד גורם כגון שצלה את הצלי כנגדן בלא תנור.

אלא ודאי טעמייהו דרבנן דאמרי הפת מותרת משום דמקלא קלי איסורא, ולא משום זה וזה גורם".

אך ע"פ משנת אפסור לומר שקושיא זו היא רק על הרבינו דוד ולא על תוס'. כי הגמ' שהר"ן מביא הוא לקמן דף כ"ז סע"א שמשם מוכח שהטעם דרבנן הוא כי אין שבח עצים בפת. ואם הפשט הוא כמו שנת' שלמסקנה גם תוס' לומד כמו רש"י – אז לק"מ כי למסקנה גם לפי תוס' הטעם דרבנן הוא כי אין שבח עצים בפת<sup>10</sup>.

ואולי יש להוסיף הסברה בשי' התוס', מה הכריחו שלא ללמוד כרש"י, בהקדים דלכאו' קשה על שי' רש"י שיוצא שבשי' רבי הגמ' מסתפקת איך הוא לומד, משא"כ בשי' רבנן הגמ' מלכתחילה הבינה שהם למדו שאין שבח עצים בפת. וקשה מדוע הגמ' לא מסתפקת להיפך, שרבי לומד שזו"ז גורם אסור ובשי' רבנן אפשר להסתפק האם ס"ל שיש שבח עצים בפת או לא?

והמפרשים<sup>11</sup> ניסו להוכיח מהמשך הגמ' שצ"ל שכך היא שי' רבנן.

אך י"ל שלשי' התוס' לק"מ, כי לשיטתו הספק בגמ' הוא לא רק בשי' רבי אלא גם בשי' חכמים, שבתחילה הגמ' רצתה לומר שלכו"ע יש שבח עצים בפת ונחלקו אם זו"ז גורם מותר או אסור, ולמסקנה לכו"ע זו"ז גורם מותר ונחלקו אם יש שבח עצים בפת או שאין שבח עצים. וא"כ הגמ' מסתפקת בשיטת שניהם, וא"ש.

#### ה.

אמנם לכאורה עדיין יש להקשות שמדברי התוס' מוכח, לכאו', שכשהוא מבאר את הברייתא הוא מבאר רק לפי ההו"א, וז"ל בד"ה חדש יותץ: "קסבר יש שבח עצים בפת וה"נ יש שבח עצים בתנור וזה וזה גורם אסור".

היינו שבהסברת שי' רבי הוא אומר שס"ל שזו"ז גורם אסור, והרי לפי המסקנה גם רבי ס"ל שזו"ז גורם מותר וא"כ ע"כ איירי כאן לפי ההו"א, ואעפ"כ תוס' כותב בהסברת הדין דאין שבח עצים בפת כמו שי' רש"י, ולא כמשנת?

אמנם באמת יש לומר שלא קשה, כי הרי גם למסקנת הגמ' שרבי ס"ל שאין שבח עצים בפת ע"כ התנא שסובר "חדש יותץ" הוא מכיוון שס"ל שזה וזה גורם אסור דאל"כ אין טעם לנתצו, דהרי יש לו תקנה בהיסק שני. וא"כ גם למסקנה תנא זה סובר שזה וזה גורם אסור.

10) אמנם ראה ברבינו דוד כו, ב, ד"ה מכלל דרבנן שרו שמחמת קושיא הנ"ל ביאר באופן אחר את מח' רבי ורבנן, עיי"ש.

11) ראה חי' הר"ן, צל"ח ועוד.

רק שבהו"א חשבנו שהתנא הוא רבי ולמסקנה התנא הוא ר"א, אך בהסברת הדין  
דחדש יותץ גם למסקנה צ"ל שהוא כי זו"ז גורם אסור.

וא"כ י"ל שבאמת תוס' מדבר כאן גם לפי המסקנה, כמשנ"ת, והיינו שהוא מסביר  
את הברייתא כפי שהיא מתפרשת במסקנת הגמ'. ולכן כשהוא מסביר את הדעה  
שחדש יותץ – הוא מסביר את ר"א ולא את רבי, ובמילא הוא מוכרח להוסיף שזו"ז  
גורם אסור. ובהסברת דברי רבנן – הוא מבאר כפי מסקנת הגמ' שס"ל שאין שבה  
עצים בפת, כנ"ל בארוכה.



## פסולי עדי קיום מדרבנן

הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי  
תלמיד בישיבה

### א.

ברשימות<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר, דהנה מצינו ששבועת עדות הוא מדאורייתא, פי' שאם אנו יודעים שיש לב' עדים עדות על דבר מה והעדים אומרים שאין להם עדות, בית דין משביעים אותם על כך.

הנה, הדין הוא שאם העדים הם פסולי עדות מדרבנן הם פטורים משבועה זו, מפני שאין אנו יכולים לקבל עדותן כי הם פסולין, ולמרות ששבועת העדות היא מדאורייתא ופסול העדים הוא רק מדרבנן, מ"מ מכיון שסו"ס הם אינם נאמנים בבי"ד הם פטורים משבועה זו.

אבל לאידך מצינו, שהמקדש בפני פסולי עדות מדרבנן צריכה גט מספק, היינו שהעדים אינם פוסלים את הקידושין לגמרי.

ומביא רבינו את קושיית הצ"צ<sup>2</sup>, שלכאורה כיון שהעדים הם פסולי עדות מדרבנן, א"כ למה יחולו הקידושין (אפי' בספק), והלא הם פסולים לעדות ואין להם שום תוקף?

ומתרץ הצ"צ, ששאני שבועת העדות דהתם הוא תולה במה שבעדותו יגבה הממון, וכיון דבעדותו לא יוכל לגבות הממון, כי הוא פסול מדרבנן א"כ אין הגדתו מועלת כלום. משא"כ בקידושין, כיון שמדאורייתא כשרים לעדות, אף דפסילי מדרבנן אין זה כמקדש בלא עדים.

ומבאר רבינו את תירוצו של הצ"צ, ובהקדים הגדר דעדי קידושין.

דהנה מצינו ב' סוגי עדים: א. עדי בירור שענינם הוא רק לברר את הדבר שנעשה, ובמילא הם עדים רק לגבי הבית דין ואינם פועלים את עצם הדבר. ב. עדי קיום שענינם הוא לקיים את הדבר, פי' שהדבר נעשה על ידם. כמו עדי קידושין שהם צריכים להיות בשעת הקידושין כי הם פועלים את הקידושין עצמם, ולא רק בכדי

(1) ח"ג ע' 287 [חוברת קס (ג' ניסן ה'תשי"א)].  
(2) שו"ת אה"ע סי' קכ"ד.

לברר מה שהי' וכו', ולכן אם העדים אינם נוכחים בשעת הקידושין, הקידושין לא חלים.

וממשיך לבאר רבינו, דהנה פסולי עדות מדרבנן היינו לא שרבנן פסלו את עצם העדים, כ"א רק שאין אנו (בב"ד) שומעים לעדותו. משא"כ בפסולי עדות מדאורייתא, כגון שנעשה קרוב ע"י נישואין, העד נעשה בעצם פסול היינו שנשתנה העצם שלו.

ובמילא, בעדי בירור שענינם הוא רק לברר מקרה מסויים, מכיוון שהבירור הוא כל ענינם, אז כשנעשים פסול לעדות מדרבנן, אין אנו יכולים לשמוע לעדותם משום שזהו כל ענינם – לברר ("וענין זה שללו מהם"). משא"כ בקידושין שהעדים מקיימים ופועלים את עצם הקידושין (כנ"ל) שומעים לעדותן, כי אין בכח הב"ד לפסול עד בעצם, כ"א רק לפסול את העדות של העדים (ולפסול עד בעצם – זהו רק בכח התורה), וכיוון שהם עצמם עדיין כשרים – בכוחם לפעול את חלות הקידושין.

עכת"ד רבינו.

## ב.

ולכאורה יש להבין – ובהקדים:

בלקו"ש ח"ל<sup>3</sup> מבאר רבינו מה שמסופר בפרשת ויחי על זה שחשד יעקב שבניו של יוסף "אינן ראויין לברכה", ולכן שאל "מהיכן יצאו אלה" וכו', וכתשובה לזה הראה יוסף שטר אירוסין ושטר כתובה.

ומקשה רבינו ע"ז שלכאורה אם יוסף רצה להוכיח שהוא נשא כהלכה הי' מספיק להראות את הכתובה ולמה הראה לו שטר אירוסין? וגם מהו ההכרח לומר שקידש את אשתו בשטר?

ומתרץ, בהקדים דברי הרמב"ם<sup>4</sup> ש"קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא . . . מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה . . . כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה . . . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום". היינו, שקודם מתן תורה לא הי' קיים בכלל ענין הקידושין (שיכול לקנות אשתו וכו') והתורה חידשה את המציאות הזו – שבעל יכול לקנות את אשתו.

(3) ע' 241 ואילך.

(4) ריש הלכות אישות.

ועפ"ז מסביר רבינו, שיוסף רצה להחמיר על עצמו ולהתנהג כפי האפשרי שיהי' עכ"פ מעין הקידושין שהיו לאחר מ"ת, וזהו שטר אירוסין – שטר שידוכין, היינו שטר שנכתב כראיה על כך שהיה שידוכין, לא כמו קודם מ"ת שהיה פוגש אשה בשוק שזה ללא שידוכין – אלא הוא עשה שידוכין, ועוד יותר, שכתב את זה בשטר, שזה נותן תוקף מיוחד לשידוכין אלו, שזו ראייה שהוא באמת שידך אותה. שכ"ז הוא מעין הקידושין שלאחרי מ"ת שפועלים ומהווים ענין "אשת איש". וראה שם בארוכה בבי' הדברים בפרטיות יותר.

ובהערה 44 מביא רבינו, וז"ל: "וי"ל גם ע"ד ההלכה, שהוא ע"ד גדר עדים בקידושי אשה לאחר מ"ת, שמכיון שקידושין הוי חב לאחריני (ראה קידושין סה, ב. וראה חידושי הרשב"א שם), לכן צריך שהקידושין גופא ייעשו כאופן הקיים ושייך גם (לאחרינא) לעלמא, וזהו רק כאשר ישנם עדים בשעת מעשה הקידושין. ומעין זה י"ל שע"י כתיבת האירוסין (הקשר שביניהם) בשטר נעשה דבר הקיים ומפורסם גם לכו"ע. ואכ"מ".

ובשוה"ג: "ולכן הם עדי קיום (— ראה תומיס ס"צ סקי"ד, ובארוכה צפע"נ כללי התוהמ"צ ע' עדות, עדי קידושין, וש"נ. לקו"ש ח"ט ע' 288 ואילך)".

פירוש, שכתוב בגמ'<sup>5</sup> שבקידושין אין אנו אומרים "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי", שכשאיש ואשה באים אומרים אנו מקודשים איננו מאמינים להם, ובמילא אין האיש והאשה יכולים להעיד על עצמם שנתקדשו. והגמ' מבארת שהטעם לכך הוא מפני שקידושין הוא "חב לאחריני", שאם הנישואים יחולו אזי יאסרו הקרובים של זה לינשא לשני, ונמצא שהודאה זו קשורה לא רק להם אלא גם לאחרים, ובכה"ג אין אומרים הודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

ומחדש רבינו עפ"ז, שכיון שרואים כאן שקידושין "הם נוגעים לעלמא (לאחריני)" – לכן הקידושין צ"ל באופן שיהי' ראוי לאחריני, דהיינו שבכדי שהקידושין יחולו צ"ל באופן שגם אחרים ידעו מזה, שדווקא ע"ז הוא שייך לאחריני, משא"כ אם אין עדים נוכחים בקידושין הרי אין אחרים יודעים מזה כלל, ובמילא לא חלים הקידושין כלל, גם לגבי עצמם.

וזהו גופא הפשט מה שהעדים הם עדי קיום, דמה שהעדים הם פועלים את עצמם הקידושין, כמו שנת"ל, הוא מכיון שכל גדר הקידושין הוא ש"חב לאחריני", וכדי שהם יאסרו לעלמא הוא דווקא ע"י שיש שני עדים נוכחים בשעת מעשה שיכולים להעיד לעלמא על הקידושין ורק אז הקידושין חלים (משא"כ בעדות ממון שאינו חב

לאחריני הוא רק בינם לבין עצמם, והודאת בע"ד כמאה עדים דמי, א"כ כל ענין העדות הוא רק לברר, "לא איברי סהדי אלא לשקרי", אך עצם החוב נפעל גם בלעדיהם. אך בקידושין שגדר הקידושין הוא שהם נאסרים לעלמא א"כ כל זמן שהעלמא לא יודע א"ז לא נפעל כלום, ולכן העדים הם עדי קיום, כנ"ל בארוכה<sup>6</sup>.

ועפ"ז מובן יותר מה שלשטר אירוסין דיוסף היה מעין הגדר דעדי קידושין שלאחר מ"ת, כי ע"י כתיבת האירוסין בשטר נעשהו הקידושין דבר הקיים ומפורסם לכו"ע.

ע"כ תוכן הביאור בלקו"ש שם.

ועכ"פ יוצא מזה לכא' עומק חדש בהבנת הגדר דעדי קיום, דזהו מכיון שזה נוגע גם לעלמא כנ"ל. וא"כ יוצא מזה שחלק מהגדר של עדי קיום הוא בזה שכשבאים לבית דין מאמינים להם בפועל ממש – ענין הברור.

וע"פ כ"ז ילה"ב מה שנת' ברשימה הנ"ל, דאע"פ שע"י פסול דרבנן לא פסלו את העדים בעצם כ"א רק את עדותם ובירורם, מ"מ בירורם הוא חלק מגדרם כמשנ"ת בארוכה, וא"כ במקרה שהעדים אינם נאמנים בבי"ד, כגון שהם פסולי עדות מדרבנן, אז לכא' חסר בכל העדות שלהם כי אינם יכולים לברר את הקידושין לעלמא ואי"ז שייך לאחריני, וא"כ אין לקידושין לחול כלל.

### ג.

ואולי י"ל התירוף לזה (בדוחק עכ"פ), עפ"י המבואר במפרשים<sup>7</sup> בקידושין שם, דלמרות שבקידושין לא אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, הנה זהו דווקא לגבי אחריני, אך אם איש ואשה באים לפנינו ואומרים שהם התקדשו בפני שני עדים והלכו העדים למדינת הים כו', דאינם נאמנים לגבי אחריני כנ"ל, אך הם על כל פנים נאמנים לגבי עצמם, כדין "שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא".

ולכאורה גם כאן יש להקשות, דאם מה שצריכים עדים בקידושין הוא מכיוון שזה חב לאחריני, ובמילא כל היכא דאינו שייך לאחריני לא הווי קידושין, אם כן, גם כאן מכיון שזה לא שייך לאחריני מדוע חלים הקידושין לגבי עצמם, לכא' לא הווי לקידושין לחול כלל?

ועל כרחק צריך לומר, שמה שאומרים שצ"ל שייך לאחריני, אין הכוונה שצריך שהאחריני ידעו מזה בפועל, אלא הכוונה שהעדות מצד עצמה צריכה להיות שייכת

(6) ראה בכ"ז בארוכה בחי' הרשב"א (צויין בשיחה), קצוה"ח סי' רמא סק"א, ובכ"מ.

(7) שיטה לא נודע למי, רמ"ה וריטב"א.

לאחריני. ז. א. שלא נוגע כאן התוצאה בפועל כ"א גדר העדות מצד עצמה, שהעדות היא כזאת ששייכת להתפרסם לאחריני. ואם בפועל קרה עניין צדדי שמצידו האחריני לא ידעו על דבר הקידושין, כגון שהלכו העדים למדינת הים – מ"מ שפיר דמי, ולכן מקודשים הם לגבי עצמם. (רק שלגבי האחריני אינם מקודשים, מכיוון שההודאה שלהם אין בכוחה לאסור על אחרים, אך לגבי עצמם הקידושין כן חלים, מכיון שכנ"ל, העדות מצד עצמה שייכת היא לאחריני).

וא"כ, יש לומר בנידון דידן, שמכיון שהעדים מדאורייתא הם עדים כשרים, ועדותם מצד עצמה – שייכת היא לאחריני, אלא שרבנן פסלו אותם ואינו נאמנים להעיד, אמנם לגבי דאורייתא ה"ז רק כמו שהלכו למדינת הים. היינו זה שבפועל ממש האחריני לא ידעו אודות הקידושין, מכיון שהעדים הם פסולים מדרבנן ואינם נאמנים להעיד, מ"מ לגבי דאורייתא ה"ז רק כמו ענין צדדי, כאילו שהלכו למדינת הים שגם אז האחריני לא ידעו על דבר זה, ואעפ"כ הוּו קידושין כי מה שנוגע הוא לא התוצאה בפועל כ"א גדר העדות מצד עצמה.

ואף שכמובן אינו דומה כל כך, כי כאן מה שהאחריני לא ידעו אודות הקידושין אין זה עניין צדדי שבא לאחר הקידושין, כ"א שהעדים עצמם אינם נאמנים, מ"מ לגבי דאורייתא ה"ז רק חסרון בתוצאה בפועל ולא חסרון בעצם גדרם.

(ובאמת שדין זה שהמקדש בפסולי עדות דרבנן צריכה גט מספק שנוי במחלוקת הראשונים. דהרמב"ם<sup>8</sup> והטוש"ע<sup>9</sup> פסקו כן, אמנם הב"י הביא שהעיטור והרי"ף חלקו וסברי שאינה צריכה גט כלל.

ובסברת החולקים, כתב הרשב"א<sup>10</sup> דס"ל דאמרינן "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". ומכיון שמדרבנן אינם נאמנים הפקיעו רבנן לקידושין.

אך לכאורה גם משיטת הבעל העיטור יש להוכיח כמו שנתבאר, דהרי גם הוא מודה דמדאורייתא הוי קידושין ורק שרבנן הפקיעו את הקידושין. ולכאור' יש להקשות, מדוע הוי קידושין מדאורייתא, הרי אין העדות שייכת לאחריני כו', אלא ע"כ צריכים לומר כמשנ"ת שהגדרה דחב לאחריני הוא שהעדות מצד עצמה שייכת לאחריני, אפי' אם בפועל ממש האחריני לא ידעו מזה. (וראה לשון הרשב"א שם: "לפי שעדות פסולי דרבנן מן הדין עדות הוא").



(8) הלכות אישות פ"ד ה"ו.

(9) סי' מ"ב סעי' ה.

(10) שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קכ"ה.



## השתתפות הכהן בפדיון הבן בתורת רבינו<sup>1</sup>

הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי  
תלמיד בישיבה

### א.

בלקוטי שיחות חלק י"א<sup>2</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מה שמצינו שסיום מס' פסחים הוא בנושא מצות פדיון הבן, ובשביל לבאר השייכות ביניהם מקדים רבינו לבאר את הגדר דמצות פדיון הבן. ומבאר, שבפדיון הבן ישנם שלשה משתתפים: הכהן, אבי הבן והבן.

ומבאר החיוב של הכהן, וז"ל: "והנה השתתפות הכהן, בזה שמקבל דמי הפדיון (ועי"ז נפדה הבכור), אין ענינה שעליו מוטל החיוב לפדות בכור מישראל, אלא שהוא חלק או תנאי במצות הפדי': שאין הפדי' נעשה כ"א ע"י נתינת הכסף להכהן".

ובהערה 17: "דגם אם נאמר שהנתינה להכהן היא חלק מעצם הפדי' [ולא שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי (ראה פרש"י בכורות נא, א. ד"ה יהי' לך, וראה בארוכה ברי"ט אלגזי הל' בכורות שם סי' סז, וסי' פב. וראה ב"י סי' שה)] הרי זהו רק שהפדי' נעשית ע"י והוא מסייע בהמצוה (ראה לשון הריב"ש הובא לעיל ס"ג בדברי הצ"ח). אבל "כהן לאו מצוה קא עביד" (הרא"ש בכורות הובא לקמן הערה 38)". ע"כ לשון רבינו בהערה.

### ב.

ויש לבאר תוכן ההערה כדלקמן:

**"ולא שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי".**

במס' בכורות דף מז ע"ב דנה הגמ' על מקרה של כהן שהיה נשוי עם גרושה, זונה או חלוצה וכו', ונולד להם בן, אשר הבן חלל ובמילא יהי' מחוייב בפדיון הבן, אבל כשחל החיוב לאחרי שלושים יום מת אביו. ונשאלת השאלה, כיון שאביו הי' כהן ולאחרי שעבר השלושים יום הוא כבר מחוייב לפדות את בנו, האם אומרים שהבן מחוייב לפדות את עצמו (כיון שהוא חלל), או שאומרים שמכיון שאביו הי' כהן וכבר

(1) חשוב לציין שכל הבא לקמן הוא רק פענוח, סיכום וביאור הערת רבינו ודיוקן בהשיחה בלבד (מבלי להסתעף לחידושים או להסוגיות במס' בכורות וכו').

חל החיוב לפני מיתת האב, האב כבר פדה את בנו כיון שהוא הי' כהן ויהי' נחשב כאילו שלקח הכסף מעצמו וחזר ונתן את הכסף לעצמו.

ומסיקה הגמ': "דכו"ע לא פליגי דאין הבן חייב לפדות את עצמו, שהרי זכה האב בפדיונו"<sup>3</sup>.

וכתב רש"י בד"ה שהרי זכה אביו בפדיונו: "דאי נמי יהיב (ליה) האב הוה מפריש ליה ושקיל ליה לנפשיה דהא כהן הוא". ע"כ הנוגע לענינינו.

והיוצא מדבריו, שיש חיוב הפרשה לכהן אפי' לאחר שלושים יום, ובמקום נתינה לאחר יכול להפריש את המעות לעצמו. ובמילא, החלק של הכהן הוא רק בזה שצריך להיות ענין ההפרשה, ולא שצריך להיות גם הנתינה לו בפועל. וכמו שרואים בנדו"ד בחלל, שאומרים שכיון שהאב הוא כהן אין צריך בכלל הנתינה בפועל ממש, אלא מספיק רק ההפרשה (ומספיק אפילו אם מפריש לעצמו).

וא"כ צריך לומר שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי, ועצם הפדי' נעשה ע"י ההפרשה<sup>4</sup>.

וע"ד מתנות כהונה, שמיד כשמפריש מתנות כהונה הוי ממון כהן, ויש לו רק הבחירה לאיזה כהן ליתנם, כמו"כ הוא במצות פדיון הבן, שלאחרי שהאב מפריש את מעות הפדיון יש לו הבחירה ליתן לאיזה כהן שירצה, ויכול לבחור בעצמו.

וההסברה בזה הוא, שמיד לאחר שהאב מפריש המעות לפדות את בנו המעות הוי ממון כהן, ורק חסר שהכהן יקח את המעות.

**"וראה ב"י סי' שה".**

וז"ל הבית יוסף<sup>5</sup>: "ודייק לכתוב בשעה שנותן הפדיון לכהן, שאם הפריש הה' סלעים לפדיון בנו אינו מברך עד שיתננו לכהן, משום דכיון שהוא חייב באחריותו עד שיבא ליד הכהן לא נעשית המצוה עד שיבוא הפדיון ליד כהן, מה שאין כן בפטר חמור".

(3) ראה ג"כ מ"ש במס' קידושין כט, א שאם האב לא פדה את בנו ישנו חיוב על הבן לפדות את עצמו.

(4) ראה לקמן בשיחה הערה 38.

(5) סעי' י ד"ה ומ"ש רבינו ובשעה שנותן הפדיון (עמ' 1 במהדורת שירת דבורה)).

פירוש, שעד שהכסף מגיע לכהן הפדיון אינו חל. והטעם לזה, מפני שיש לו עדיין אחריות על המעות, היינו שיש לו איזה שייכות למעות, ובמילא הפדיון לא נגמר ואינו יכול לברך.

יוצא מדבריו שסובר כמו רש"י – שהשתתפות הכהן בפדיון הוא רק כתנאי במצות הפדי', ואינו חלק מעצם פדי'.

וכן כתב גם הרא"ש בפסקיו<sup>6</sup>, וז"ל: "והוי כאילו הפריש האב ה' סלעים ופדה בהן את בנו ועכבם לעצמו". והיוצא מדברי הרא"ש, שגם לשיטתו אין הפדיון תלוי בנתינה בפועל לכהן, אלא מספיק רק ההפרשה אפילו אם ההפרשה היא רק לעצמו (כמו שפרש"י).

וכיון שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי, והעיקר הוא הפרשת המעות, יוצא שגם הכהן הוא רק כעין "תנאי" במצוה ולא חלק מעצם המצוה (כיון שהפדי' יכול לחול גם בלי הנתינה לכהן, כפרש"י).

וכמו"כ כתב בתוס' הרא"ש<sup>7</sup> וז"ל: "כו"ע לא פליגי שאין הבן חייב לפדות את עצמו שהרי האב זכה בפדיונו, שאם הי' האב קיים הי' צריך לפדותו אע"פ שהוא כהן כיון שהבן חלל, דהא דכהנים פטורים היינו כשהולד כהן דאמרינן לעיל בריש מכילתין".

פי', שאנו אומרים שיש מצות הפרשה שמוטל על האב, שצריך להפריש ה' סלעים לפדות את בנו, אבל אם האב הוא כהן, הוא יכול ליקח מעות וליתן את המעות לעצמו, ויפדה את בנו ע"י הפרשה זו.

[דוגמא לדבר הוא ממתנת כהונה שאם הבעל הבית של השדה הוא כהן וצריך להפריש תרומות ומעשרות, יכול להפריש התרומה לעצמו].

ויוצא מדבריו שסובר גם כמו רש"י – שאין חיוב על הנתינה לכהן בפדיון הבן, דהכהן הוא לא חלק מהפדיון, אלא שיש חיוב להפריש, ואם האב הוא כהן הוא יכול להפריש לעצמו ולא צריך לתת בפועל לכהן.

ג.

"ראה פרש"י בכורות נא, א. ד"ה יהי' לך".

(6) בכורות פרק ח סי' ג.

(7) הובא בשיטה מקובצת בכורות שם ד"ה גמרי' כו"ע לא פליגי.

דהנה כתוב במשנה שם שאם מישהו הפריש מעות לפדיון הבן ואבד את המעות חייב באחריותו<sup>8</sup>, משום דלומדים גזירת הכתוב מהא דכתיב בפסוק<sup>9</sup> "יהי לך" ובהמשך לזה "ופדה תפדה". ומבאר רש"י כוונת הגמ' בזה וז"ל: "כשיהי' לך אז יהי' פדוי, והאי קרא לאהרן קרא לי' רחמנא".

ופי' הדברים הוא, שלרש"י כאן הנתינה היא חלק מהפדיון, ובלי זה הבן אינו פדוי. ובמילא צריך להיות לא רק הפרשת המעות אלא גם נתינת המעות לכהן בפועל<sup>10</sup>.

**"וראה בארוכה ברי"ט אלגזי הלי בכורות שם סי' סז".**

אח"כ ממשיכה הגמ' וז"ל: "כי פליגי היכא דמת האב בתוך שלשים יום". ויש בזה שתי שיטות: "רב חסדא אמר הבן חייב לפדות את עצמו", והטעם לזה הוא: "דהא לא זכה אביו לפדיונו". משא"כ "רבה בר רב הונא אמר אין הבן חייב לפדות עצמו", והטעם לזה הוא: "דאמר ליה אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעוויי דינא" – מפני שיכול הבן לטעון לכהן שאם אביו יהיה חי הוא ישלם עבורי (עיי"ש בגמ' לתוספת ביאור וכו').

וכתבו התוספות בד"ה הבן חייב לפדות את עצמו: "דהא לא זכה האב בפדיונו אלא חייב הבן לפדות עצמו, אע"ג דליכא חיובא באב, וכן מתני' דתנן נתגירה מעוברת נשתחררה מעוברת (כשר), ותימה דבפ"ק דקדושין (דף כט.) גמרינן ממצות הבן על האב דדרשינן תפדה תפדה אשה שאין אחרים מצווין לפדותה אינה מצווה לפדות עצמה, וה"נ האי בן שאין אחרים מצווין לפדותו לא יהא חייב לפדות עצמו, וי"ל דלא דמי הא בן לאשה דלא שייך בה בשום אב פדיון כלל אבל הכא אם היה לו אב ישראל היה חייב לפדותו".

פי', דהגמ' בקידושין<sup>11</sup> אומרת שאשה שאין אחרים מצווין לפדותה אינה חייבת לפדות את עצמה, ומקשה התוס', שא"כ גם החלל שאין אחרים מצווין עליו לפדותו כיון שאביו מת בתוך השלושים יום, יהיה פטור מלפדות את עצמו.

8) ולא כמצות פדיון פטר חמור שאינו חייב באחריותו. ועי' במהרי"ט אלגזי דלקמן בפנים.

9) קרח יח, טו.

10) ולהעיר שזה שכתוב כאן הוא לכאורה היפך מה שכתב רש"י לפנ"ז (מז, ב) שהכהן אינו חלק מהמצוה, כ"א תנאי, משא"כ כאן יוצא שלרש"י הכהן הוא אכן חלק מהמצוה ולא רק תנאי. ועיין במהרי"ט אלגזי סי' סז פרק ג (שמציין רבינו בהערה לזה) הביאור בזה.

11) כט, א.

ומתריך, מפני שאינו דומה הדין של האשה לנדוד – בחלל. מפני שבאשה לא שייך שיהי' לה אב שהוא יהי' מחוייב לפדות אותה, משא"כ החלל שיש לו אב (אע"פ שהוא כהן) שייך שהוא יהי' חייב לפדותו.

ומשמע מקושיית התוס', שההנחה הראשונה שלו הוא שלדעתו במקרה זה של החלל אין חיוב על האב להפריש ה' סלעים לפדות את בנו, והיינו מפני שלדעתו העיקר הוא הנתניה לכהן, ובנדון זה כשאינו נותן המעות ורק מפריש המעות - אין חיוב כלל להפריש כי אין העיקר ההפרשה כ"א הנתניה בפועל. משום שאם אומרים שלאחר שלשים יום יש חיוב על האב לפדות את הבן, מה ההו"א בכלל של תוס' להשוות את המקרה של חלל למקרה של האשה (שלא שייך בה פדיון, ואינה חייבת לעולם), וע"כ צריך לומר שלדעת התוס' אין חיוב על האב של החלל להפריש.

וישנה גם שיטת תוספות חיצוניות<sup>12</sup> שגם הוא סובר כמו התוספות, וז"ל: "שהרי זכה האב בפדיונו, ואע"ג דאינו צריך להפריש כלל הפדיון ולפדותו ולעכבו, מ"מ קרי ל' שפיר זכה כיון שאינו חייב כלום לתת לכהן אחר".

ומדבריו יוצא גם כמו שיטת התוס' – (ומדבריו מפורש) שאין חיוב על האב (בנדון זה של החלל כנ"ל בתוס') אפי' להפריש ה' סלעים לפדות את בנו. מפני שהעיקר הוא הנתניה, והפרשת המעות אינה פועלת בהפדיון.

לכל הנ"ל מציין רבינו בשם המהרי"ט אלגזי<sup>13</sup>.

"ראה לשון הריב"ש הובא לעיל ס"ג בדברי הצ"ח".

והנה הריב"ש כתב<sup>14</sup> במענה לשאלה ששאלו אצלו שבנוסח הברכה בפדיון הבן כתב הרמב"ם שהפודה את בנו מברך "על פדיון הבן" והפודה את עצמו מברך "לפדות את הבכור" (וגם בסידורו הי' נוסח כזה), ותמה למה מברכים בפדיון הבן בלשון "על פדיון הבן" והלא המצוה הוא רק על האב לפדות את בנו, ומלשון "על" משמע שהחיוב הוא לא רק על האב, ואדרבה, מ"על" משמע שיש עוד מישהו שפועל את הפדיון. ולמה לא לברך "לפדות את הבכור" שמזה מוכח שהחיוב הוא על האב, ו"לא מצינו כזה".

ומתריך הריב"ש, ובהקדים דאיתא בסוף מס' פסחים<sup>15</sup> דאבי הבן מברך שתים – גם ברכת על פדיון הבן וגם ברכת שהחיינו. ומגמ' זו לומדים שנוסח הברכה היא "על

12) הובא בשיטה מקובצת שם ד"ה רש"י דאי נמי.

13) סי' סז, פ"ג.

14) שו"ת הריב"ש סי' קלא.

15) קכא, ב.

פדיון הבן" ולא "לפדות". וההסברה בזה, והטעם שהברכה כשפודה את עצמו היא בל' "על" ולא בל' "לפדות", אע"פ שהמצוה היא רק על האב ובמילא נכון יותר לברך "לפדות" כיון שהאב אינו עושה את הפדיון והמצוה אינו בשלימות כבי', הוא מפני שעם היות שמצות פדיון הבן הוא חיוב על האב, מ"מ "זו נעשית בסיוע הכהן שמקבל הפדיון, ולפי זה אף פודה עצמו מברך בעל".

יוצא מזה שאכן אין ההשתתפות של הכהן נוגע לעצם הפדי', ורק ההפרשה מצד האב עושה עצם הפדיון הבן, אבל הוא "מסייע" בהפדיון, פי' שהמצוה נעשית דוקא בהשתתפותו.

ובאופן אחר: הכהן הוא לא רק תנאי במצות הפדיון, היינו שעצם הפדי' נעשית ע"י ההפרשה ורק מפני שהמעוה שהפריש האב הוא ממון כהן צריך ומחוייב ליתן המעוה לכהן, כ"א שהכהן הוא חלק מהמצוה, שהמצוה נעשית דוקא על ידו.

#### ד.

נמצא שיש שני אופנים בהשתתפות הכהן בפדיון הבן, ומלמטה למעלה:

א. (שיטת רש"י בבכורות דף מ"ז ע"ב, הבית יוסף, הרא"ש ותוס' הרא"ש) – האב מחוייב להפריש מעוה אע"פ שהוא כהן והמעוה יחזור אליו, משום שאין הנתינה לכהן נוגע לעצם הפדי', אלא המצוה היא רק על ההפרשה, שצריך להפריש לכהן את מעוה הפדיון. פי', אין על הכהן מצוה כלל, אבל צריכים להכהן, ובמילא הוא "תנאי" במצות פדיון הבן.

ב. (שיטת רש"י דף נ"א ע"א, תוספות, תוספות חיצוניות והריב"ש) – גם לשיטתם המצוה היא רק על ההפרשה, ווהכהן אינו משתתף בעצם המצוה, אלא שהוא עכ"פ "מסייע" בהמצוה עי"ז שהוא נוטל דמי הפדיון. ולכן הוא חלק מהמצוה, חלק מהפדיון.

וזהו חידוש גדול יותר מהאופן הא', שעם היות שהוא תנאי אין להכהן שום חלק בעצם המצוה, אלא צריכים לו "טעכניש" – בכדי שיהי' יד לקבל הה' סלעים.

וזהו כוונת דברי רבינו: "דגם אם נאמר שהנתינה להכהן היא חלק מעצם הפדי' [ולא שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי] הרי זהו רק שהפדי' נעשית ע"י והוא מסייע בהמצוה. אבל "כהן לאו מצוה קא עביד".

ה.

וע"פ כל הנ"ל יובן דיוק לשון רבינו בפנים השיחה, שכתב: "אין ענינה שעליו מוטל החיוב לפדות בכור מישראל, אלא שהוא חלק או תנאי במצות הפדי".

וע"פ משנ"ת יובן דיוק לשון רבינו בזה, שיש שני ענינים – "חלק" או "תנאי", ובהתאם לשני השיטות דלעיל:

א. (רש"י דף מ"ז ע"ב, הבית יוסף, הרא"ש ותוס' הרא"ש) – הכהן הוא רק "תנאי" במצות פדיון הבן, ואין לו חלק במצות הפדי'.

ב. (רש"י דף נ"א ע"א תוספות, תוספות חיצוניות והריב"ש) – הכהן הוא לא רק תנאי, אלא שהוא גם "מסייע" בהמצוה, ובלשון רבינו, יש לו "חלק" בהמצוה (בהפדי').

וזה מה שרבינו בא "צו באווארענען" בשיחה שלכו"ע אין חיוב מוטל על הכהן. ובהערה 17 כותב עוד, שאפי' אם נאמר שהכהן הוא יותר מרק תנאי בהמצוה – מ"מ אין מוטל חיוב על הכהן אלא שהוא רק מסייע, הוא "חלק" מהמצוה.

ו.

יש לדייק עוד בדברי רבינו בהערה, וז"ל: "דגם אם נאמר שהנתינה להכהן היא חלק מעצם הפדי' ולא שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי".

והנה רבינו מדייק וכותב "כעין תנאי", וע"פ הנ"ל לכאורה יובן הדיוק בזה.

דהנה לשיטת הבית יוסף (הובא לעיל באות ב) שמדבר בנוגע האחריות שיש להאב על המעות שצריך להגיע להכהן, כל זמן שהמעות לא הגיעו לכהן לא נעשית הפדיון.

ולכאורה פי' הדברים הוא, שמיד לאחרי הפדיון, אע"פ שהמעות עוד לא הגיעו להכהן, הפדיון כבר נעשה, אבל ישנו ענין צדדי המעכב את הפדיון. והענין צדדי הוא זה שיש להאב אחריות על המעות, ומפני האחריות שיש לאב עליהם עדיין יש לו שייכות אליו ולא נעשית הפדיון.

ולהעיר, שבמצות פדיון פטר חמור אין האחריות על בעל החמור, ורק במצות פדיון הבן יש לימוד מיוחד מלשון הפסוק "יהי" שלאב יש אחריות על המעות.

וזהו הפי' "כעין תנאי", שאם אומרים שהשתתפות הכהן הוא "תנאי" – פירושו שבלי הכהן הפדיון אינו יכול לחול, אבל כאן אומרים שהשתתפות הכהן בפדי' הוא

"כעין תנאי", היינו שמה שבלי השתתפות הכהן הפדיון אינו חל, זהו רק מצד ענין צדדי – הבא מצד גזירת הכתוב – המעכב, ומפני זה הפדיון אינו חל.

ויש לומר, שהבית יוסף מבאר את שיטת רש"י (בדף מז ע"ב), שזה שהכהן הוא "תנאי" בהמצוה פי' שהוא "כעין תנאי", שהפדיון בעצם יכול לחול גם בלי הכהן, אלא שיש ענין צדדי המעכב (ובמילא אין זה "תנאי", ש"תנאי" פי' הוא שצריך לגמרי להכהן, ואילו בהפדיון אין אנו צריכים לגמרי להכהן, דאפשר גם בלי הכהן, אלא שיש ענין צדדי המעכב, כנ"ל).





## גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה

הת' ישראל ארי' שי' חן  
תלמיד בישיבה

### א.

בלקוטי שיחות חלק כ"ה שיחה א' לפרשת וירא, מביא כ"ק אדמו"ר את פסק הרמב"ם<sup>1</sup>: "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה שנאמר וירא והנה שלשה אנשים".

ומבאר רבינו (בס"ב), שהראיה מהפסוק היא שעצם העובדה שאברהם ראה את המלאכים מוכיחה שגדולה הכנסת אורחים כו'. דהרי מכיוון שהוא עמד בכזה מצב שהוא דיבר עם הקב"ה וודאי היה צריך להיות מושלל אצלו כל תנועה ושימת לב לדבר אחר, ובמכ"ש מההתנהגות בשעת ק"ש ושמו"ע כו'. וא"כ, מה שבו בזמן שהוא דיבר עם הקב"ה הוא שם לב לשלושה מלאכים – הרי זו גופא הוכחה ש"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה".

אמנם מקשה רבינו, דבגמ"ז מובא ע"כ הפסוק "ויאמר אדנ"י אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'", וא"כ מדוע משנה הרמב"ם ומביא פס' אחר במקום?

ובס"ד רבינו מנסה לתרץ ע"פ דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שמה שאברהם ראה את השלשה אנשים וכו' הרי כ"ז היה רק במראה הנבואה, ולא שהוא ראה אותם בפועל. ולכן הרמב"ם לא מביא את הפס' "אל נא תעבור" כי אין משם ראיה, משום שזה היה רק במראה הנבואה.

אך מיד מקשה ע"כ, דא"כ אין כל הוכחה גם מהפס' "וירא והנה שלשה אנשים", כי גם זה היה במראה הנבואה?

וממשיך רבינו, שגם את"ל שכן יש ראיה גם ממראה הנבואה, הרי מסתבר יותר להביא ראיה מהפס' "אל נא תעבור", וז"ל בשיחה: "דער רמב"ם איז דארטן מבאר אז דער פסוק "וירא אליו ה'" איז דער "כלל", און פונעם פסוק "וירא והנה שלשה אנשים נצבים גו'" הויבט זיך אן דער פירוט הנבואה פון "וירא אליו ה'" – "התחיל לבאר איך היתה צורת ההראות ההוא ואמר שתחלה ראה שלשה אנשים כו'".

(1) הל' אבל פי"ד ה"ב.

(2) שבת קכז סע"א.

"ולפ"ז, וויבאלד אז "וירא והנה שלשה אנשים" איז געווען במראה הנבואה, איז דאך אין דעם ניטא קיין שום אנדייט וועגן דער העדפה פון הכנסת אורחים לגבי הקבלת פני השכינה – וויבאלד די ראיית ג' אנשים איז ניט מפסיק די הקבלת פני השכינה, נאר דער "וירא והנה גו" דאס גופא איז די נבואה ("וירא אליו ה'") – הקבלת פני השכינה.

"משא"כ דער פסוק "ויאמר ה' גו' אל נא תעבור", איז וויבאלד אז דער אויבערשטער האט אים דאס באוויזן במראה הנבואה (ווי אברהם זאגט צום אויבערשטן "אל נא תעבור") איז דאס בא ללמד אז "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה", כנ"ל".

ע"כ תוכ"ד רבינו הנוגע לענינינו.

## ב.

ולכאו' צ"ע, דהנה אם אנו אומרים שההוכחה שגדולה הכנסת אורחים כו' מהפס' "אל נא תעבור" הוא מזה שהוא אמר כן להקב"ה, א"כ יוצא שהוא עמד נגד הקב"ה גם במראה הנבואה. היינו לא רק שהקב"ה הראה לו את המראה הזה (שיש שלש מלאכים כו'), אלא שגם במראה עצמו הוא ראה את עצמו עומד לפני ה' ואז הוא ראה את המלאכים כו'.

אמנם לאידך, מזה שרבינו אומר שמהפס' "וירא והנה שלשה אנשים" אין כל הוכחה שגדולה הכנסת אורחים, מוכח שהוא לא עמד לפני ה' במראה הנבואה, ורק שראייתו את המלאכים הייתה חלק ממראה הנבואה (היינו שהקב"ה הראה לאברהם את המלאכים תוך כדי מראה הנבואה).

דהנה, לעיל בס"ב רבינו ביאר שכשהוא עומד נגד הקב"ה אין שום מקום שהוא ישים לב למלאכים, וא"כ זה גופא מוכיח שגדולה הכנסת אורחים. וא"כ זה שכאן רבינו אומר שא"א להוכיח מפס' זה כלום מכיוון שזה היה רק במראה הנבואה – דלכאורה, הרי סוכ"ס זה שהוא ראה במראה הנבואה שהוא שם לב למלאכים ג"כ הוי הוכחה שגדולה הכנסת אורחים – אלא צ"ל שלפי הפי' של המו"נ הוא לא עמד נגד הקב"ה במראה הנבואה,

היינו שהפס' "וירא אליו ה'" קאי רק על זה שה' הראה לו את מראה הנבואה, אך לא שהוא גם ראה את ה' במראה הנבואה, שלכן אין כל הוכחה מפס' זה.

וא"כ קשה ממ"נ, האם הוא ראה במראה שהוא עומד נגד הקב"ה או לא. אם נאמר שהוא עמד לפני הקב"ה – מה העדיפות ללמוד מהפס' "אל נא תעבור" הרי אפשר

להוכיח גם מהפס' "וירא כו", ואם הוא לא עמד לפני הקב"ה – אז אין כל הוכחה גם מהפס' "אל נא תעבור"?

## ג.

וי"ל בדא"פ, שמה שרבינו כותב שמסתבר להוכיח מהפס' "אל נא תעבור", הוא מכיוון שבפס' זה מפורש שהוא עמד לפני הקב"ה במראה עצמו, והיינו מזה שהוא אמר לו "אל נא תעבור", וא"כ ההוכחה היא מפורשת מגוף הפס'. משא"כ מהפס' "וירא והנה שלשה אנשים" אין הוכחה גמורה מהפס' עצמו שהוא עמד לפני ה', כי כשלומדים רק פס' זה עצמו עדיין אפשר לומר שהוא לא עמד לפני ה', או שרק אח"כ ה' נכנס במראה וכדו'. וא"כ שפיר יש עדיפות ללמוד מהפס' "אל נא תעבור" דוקא.

אמנם אחר העיון בלשון השיחה נראה לכאן שאי"ז כוונת רבינו. וז"ל: "ולפ"ז, וויבאלד אז "וירא והנה שלשה אנשים" איז געווען במראה הנבואה, איז דאך אין דעם ניטא קיין שום אנדייט וועגן דער העדפה פון הכנסת אורחים לגבי הקבלת פני השכינה וויבאלד די ראיית ג' אנשים איז ניט מפסיק די הקבלת פני השכינה, נאר דער "וירא והנה גו" דאס גופא איז די נבואה ("וירא אליו ה'") הקבלת פני השכינה".

דמהלשון "די ראיית ג' אנשים איז ניט מפסיק די הקבלת פני השכינה" משמע שמה שאין להוכיח מפס' זה, הוא שלמרות שמדובר בפס' זה שהוא עמד לפני הקב"ה במראה הנבואה, אעפ"כ אין בכך כל ראייה שגדולה הכנסת אורחים כו' כי אי"ז נקרא הפסק מהקבלת פני שכינה.

## ד.

ולכן אולי יש לומר ביאור באופן אחר, שמה שראיית המלאכים נקרא הפסק הוא רק אם מדובר שהוא עמד לפני הקב"ה ואז הוא ראה את המלאכים בפועל ובגשמיות, דזה נקרא הפסק כמבואר בס"ב, אמנם אם הוא ראה את המלאכים רק במראה אי"ז נקרא הפסק ואי"ז מוכיח שגדולה כו'.

כלומר, מכיון שכל נבואה הוא בעצם קבלת פני שכינה, ומה שהוא ראה את המלאכים הוא חלק ממראה הנבואה ועצם ענין הנבואה מראה שאינו מפסיק מהנבואה, כי זה שיש לו נבואה מראה שהוא עדיין עומד בביטול אל הקב"ה, וכמו שמאריך הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ז ה"ט.

משא"כ הדיבור אל הקב"ה "אל נא תעבור גו" אע"פ שזה רק במראה אכתי הוי הפסק, מכיון שמה שרואה בהנבואה הוא מה שהוא אומר להקב"ה שהוא הולך מאיתו לפגוש מישהו, הרי בזה גופא שרואה אי"ז בנבואה (אע"פ שגם אז אינו מפסיק

מנבואתו, מ"מ) הרי זה מראה שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, כי הוא רואה שאומר דבר שהוא לכאו' הפסק בנבואה – זה שהוא הולך מאת הקב"ה. ועדיין יש לעיין.



## דין חזרה תוך כדי דיבור

הת' לוי שי' טייכטל

תלמיד בישיבה

### א.

בלקוטי שיחות חלק י"ט שיחה ד' לפרשת שופטים מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק שבין סתם עדים לעדי קידושין. סתם עדים, כגון בדיני ממונות, הם עדי בירור, היינו שענינם הוא רק לברר ולקיים את הדבר, עם היות שהוא נפעל גם בלעדס. משא"כ עדי קידושין הם עדי קיום, דהיינו שהעדים עושים ומחילים את הקידושין. ולכן אם עושים קידושין בלי עדים אפי' אם יודעים בוודאות שהיה מעשה קידושין אינה מקודשת.

ועפ"ז מבאר רבינו את הדין שהגמ' אומרת בנדריים<sup>1</sup> "תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ . . ומקדש ומגרש".

ובביאור הדין מדוע במקדש ומגרש א"א לחזור בתוכ"ד, מבאר הר"ן בהקדים ההסברה בדין חזרה תוך כדי דיבור. כי בדרך כלל כשאדם עושה מעשה "לא<sup>2</sup> בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור", דהיינו שבמעשה רגיל האדם לא גומר בדעתו גם כשעשה את המעשה בפועל, כי הוא עושה את זה על מנת שהוא יוכל לחזור בו בתוך כדי דיבור, ולכן כל בתוך כדי דיבור עדיין לא נגמר המעשה. משא"כ בקידושין, מכיוון שזה מעשה יותר חמור אין הוא עושה את המעשה כל זמן שלא גמר בדעתו לעשות את זה, וא"כ כשהוא עושה את המעשה זה מוכיח שיש לו גמירות דעת ותו אינו יכול לחזור בו.

ומקשה רבינו על ביאור זה, דעפ"ז הנה כשאדם נותן מתנה הרי (עכ"פ לכתחילה) אינו יכול לאכלו עד לאחרי תוך כדי דיבור כי הרי לא היתה מתנה גמורה, ולא מצינו בשום מקום חידוש מפליא כזה.

ולכן מבאר רבינו באופן חדש, שבאמת מיד לאחרי המעשה המעשה נגמר, רק שבתוך כדי דיבור רבנן נתנו לו כח שהוא יכול להתחרט ולבטל את המעשה שהוא עשה. אמנם מה שאדם יכול לבטל את המעשה שלו, הוא רק כשהמעשה תלוי בו,

(1) דף פז, א.  
(2) לשון הר"ן שם.

דהיינו שהוא בלבדו פעל את המעשה. משא"כ כשהמעשה תלוי גם בדעת אחרים אין בכוחו לבטל את המעשה מכיוון שזה כבר יצא מרשותו.

ולכן, ע"פ משנ"ת בגדר דעדי קידושין שהם עדי קיום, היינו שמעשה הקידושין נפעל ע"י העדים, א"כ מובן שאין בכח הבעל לבטל את הקידושין לאחר שהם כבר חלו, כי הוא כבר לא הבעה"ב על הדבר.

עכת"ד רבינו.

## ב.

וצריך להבין, לשון הגמ' שם הוא: "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש". ולכאורה, הביאור של רבינו מבאר רק את הדין דמקדש ומגרש (וזה מה שמצוטט בשיחה) שמכיוון שיש שם עדים והם פועלים את הקידושין, לכן אין הבעל יכול לחזור בו בתוכ"ד. אמנם במגדף ועובד ע"ז שהמעשה תלוי רק באדם המגדף או העובד עצמו, עדיין קשה לפי ביאור רבינו מדוע אין הוא יכול לחזור בו בתוך כדי דיבור?

ואדרבה, לפי ביאור הר"ן אתי שפיר גם מגדף ועובד ע"ז, כי מכיוון שגם הם מעשים חמורים א"כ וודאי הוא עושה אותם בהסכמה גמורה ובמילא אינו יכול לחזור בו, משא"כ לפי ביאור רבינו נשאר קשה, לכאורה, הדין במגדף ועו"ז?

ואולי יש לבאר זה, בהקדים הדין ברמב"ם הל' עבודה זרה<sup>3</sup>, וז"ל: "עבודה זרה של גוים שביטלוה גוים קודם שתבוא ליד ישראל הרי זו מותרת בהנייה, שנ' פסילי אלוקיהם תשרפון באש, בשבאו לידינו והן נוהגין בהן אלקות אבל אם בטלו הרי אלו מותרין. עבודה זרה של ישראל אינה בטילה לעולם, אפילו היה לגוי בה שותפות אין ביטולו מועיל כלום אלא אסורה בהנייה לעולם וטעונה גניזה".

היינו, שעבודה זרה של גוי אפשר לבטל, משא"כ ע"ז של יהודי אין שום יכולת לבטלו, אפי' אותו יהודי, ואפי' במעשה בפועל דהיינו אם ישברנו.

ועפ"י המבואר לעיל ששיטת רבינו היא שהיכולת לחזור תוך כדי דיבור הוא לא מפני שהמעשה לא נגמר עדיין, אלא זה ענין של חרטה וביטול של מעשה שכבר נעשה ע"י שרבנן נתנו לו כח מיוחד, וא"כ, מכיוון שבע"ז של ישראל לא נאמר דין ביטול, כנ"ל ברמב"ם, לכן גם לגבי דיבור של ע"ז, לא נתנו לו את הכח לבטל את דיבורו.

והנה, בפ"ב<sup>4</sup> שם כתב הרמב"ם "כל המודה בעבודה זרה שהיא אמת אע"פ שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא. ואחד העובד עבודה זרה ואחד המגדף את השם, שנא' והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף. לפיכך תולין עובד עבודה זרה כמו שתולין את המגדף, ושניהם נסקלין, ומפני זה כללתי דין המגדף בהלכות עבודה זרה, ששניהם כופרים בעיקר הן", וחזינן שהמגדף ועובד ע"ז הושוו ביניהם בחומרת האיסור.

וא"כ אולי י"ל שכשם שאמרינן לגבי ע"ז שאין בו דין ביטול, כולל גם לא דין ביטול הדיבור, לכן גם במגדף לא נתנו לו חכמים בכח לבטל את דיבורו<sup>5</sup>.

### ג.

אבל לכאורה עדיין יש להבין בעצם הביאור, ובהקדים דהמקור להגדרה זו שעדי קידושין וגירושין הם עדי קיום מצייני רבינו שהוא מהראגאטשאווער<sup>6</sup>, אמנם הראגאטשאווער כותב שם שעד"ז הוא גם בעדי סוטה גבי קינוי וסתירה, שמה שמשקים את האשה ע"פ עדותם – הוא מכיוון שהם עדי קיום. וא"כ לפי ביאור רבינו צריך לומר לכא' שגם בסוטה, אם הבעל כבר קינא לאשתו הוא לא יוכל לחזור בו מקינויו אפי' בתוך כדי דיבור, כי לעדים יש חלק בקינוי ואי"ז לגמרי שלו.

אמנם ברמב"ם<sup>7</sup> כתב: "בעל שמחל על קינויו קודם שתסתר, קינויו מחול וכאילו לא קינא לה", היינו שאפשר לבטל את הקינוי אע"פ שבכה"ג בקידושין אמרינן שאינו יכול לחזור בו?

אך באמת, ע"כ צ"ל שמה שהבעל יכול למחול על קינויו אינו מדין ביטול, שהבעל מבטל את קינויו, דהא א"כ היה צ"ל הדין שהוא יכול למחול את הקינוי רק בתוך כדי דיבור, דכך הוא הדין בכל דיני ביטול שמה שנתנו לו את הכח לבטל הוא רק תוך כדי דיבור, אמנם הדין בסוטה הוא שהוא יכול לבטל את הדיבור גם הרבה זמן אחר הקינוי, כל זמן שלא היה הסתירה.

(4) ה"ו.

(5) הערת המערכת: לכא' יש להביא סימוכין לדבריו, שיש ללמוד מגדף מעבודה זרה, מדברי הרדב"ז (הל' שבועות ספ"ב), וז"ל: "דקי"ל תוך כ"ד כדבור דמי חוץ ממקדש ומגרש ומגדף (ולא גרס ע"ז) מפני שהדבר נגמר ע"י דבור, וק"ל למה [לא] הוציאו מן הכלל ע"ז כגון האומר לה קלי אתה שהרי הדבר נגמר ע"י דבור וחייב מיתה, וי"ל דהוי בכלל מגדף כי מזה הטעם כלל הרב ז"ל מגדף בכלל הלכות ע"ז". ע"כ.

וחזינן מדבריו שאפשר ללמוד דין ע"ז מדין מגדף מכיוון שהושוו זל"ז (רק שהרדב"ז רוצה לומר (ע"פ גירסתו) שלומדים ע"ז ממגדף, ואילו הביאור בפנים הוא להיפך, שילפינן מגדף מע"ז).

(6) מפענ"צ פי"ג סי' י אות ג'.

(7) הלכות סוטה פ"א ה"ז.

וא"כ ע"כ צ"ל שאין זה מדין ביטול כ"א מדין מחילה, וכמפורש בדברי הרמב"ם הנ"ל: "בעל שמחל על קניו קודם שתסתר קניו מחול", ומוסיף הרמב"ם<sup>8</sup>: "וכאילו לא קנא לה", והיינו דמחילת הבעל עושה כאילו לא הי' כאן שום קינוי מלכתחילה.

וא"כ חזינן שזהו דין מיוחד שנאמר רק כאן, ואינו שייך לדין ביטול וחזרה תוכ"ד.

#### ד.

והעיר לי חכם א', שאפילו אם נימא שמה שמהני חזרתו הוא משום ביטול כשאר דיני חזרה תוכ"ד ולא מדין מחילה, מ"מ א"ש מה שהוא יכול לחזור בו.

ובהקדים, דבסוטה שם פליגי אמוראי אי מה שהבעל יכול למחול על קינויו הוא גם אחר סתירה או דוקא לפני סתירה.

והקשה הרעק"א<sup>9</sup> ד"תמי' מאד על המ"ד דס"ל דיכול למחול, דמכיון דכל ענין דאסרה תורה סוטה שנסתרה הוא משום דרגלים לדבר מכיון דקינא לה ונסתרה, א"כ מה מהני המחילה שלו לאחר סתירה שתהי' מותרת לו, דהרי עדיין נשאר הרגלים לדבר".

ובכלי חמדה<sup>10</sup> תירץ דפלוגתתם הוא רק באופן דבשעת הקינוי קודם הסתירה אומר לה דהקינוי שמקנא לה עכשיו הוא באופן שאם ירצה אח"כ יהא בידו למחול את הקינוי, ותולה את כל הקינוי בדעתו והחלטתו של אח"כ, ורק באופן כזה נחלקו, ולכן לחד מ"ד ס"ל דמהני המחילה אפי' לאחר סתירה מכיון דאז אין כ"כ רגליים לדבר שזינתה, די"ל דסברא מכיון דתולה זה בדעתו ועדיין לא החליט באמת להקינוי, א"כ אין בהסתירה רגליים שזינתה. דהרי הסתירה אסורה רק אם קינא לה וכאן שאין כ"כ וודאות שקינא לה אין בהסתירה כ"כ רגלים לדבר. אמנם אנן קיי"ל כאידך מ"ד דגם באופן כזה יש לה דין סוטה מכיון דבשעת הסתירה עדיין לא מחל לה.

ולפ"ז י"ל שזהו הביאור מה שמהני המחילה קודם סתירה, דמכיון דתולה לה בדעתו הרי עדיין לא נגמר עצם הקינוי, והוה כאילו לא קינא לה מעולם, מכיון דקודם סתירה לכו"ע אין שום רגליים לדבר. היינו שמה שבשאר הדברים הוא יכול לחזור רק

(8) דמקור דין זה הוא בסוטה כה, א, אמנם מילים אלו הם הוספה של הרמב"ם.

(9) שו"ת מהד"ת סי' ק'.

(10) חלק ד' ע' יח, ג.



שלה

## הערות התמימים ואנ"ש - מאריסטאון

תוך כדי דיבור, הוא כי בעצם המעשה כבר נגמר ורק שחכמים נתנו לו עוד זמן שהוא יכול לחזור בו, ובקידושין וגירושין כו' לא נתנו לו כח זה. אמנם ע"פ הביאור הנ"ל יוצא שבסוטה בכלל לא נגמר הדיבור שלו וא"כ ודאי שהוא יכול לחזור בו.

ודו"ק.



## נר שבת בימינו

הת' מנחם מענדל שי' טענענבוים  
תלמיד בישיבה

### א.

במסכת שבת מצינו<sup>1</sup>: "אמר רבא, פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו".

וכתב רש"י<sup>2</sup>: "נר ביתו בשבת והוא עני ואין לו כדי לקנות שמן לשתי נרות בשבת".

והיינו, שאם יש לו מספיק כסף רק כדי לקנות או נר לשבת או נר לחנוכה, וכן ביין לקידוש, אומר רבא שנר שבת קודם מפני שלום ביתו. ובלשון רש"י<sup>3</sup>: "והכי אמרינן לקמן ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר בשבת".

וממשיך רש"י לבאר הקשר בין נרות שבת לשלום ביתו: "שבני ביתו מצטערין לישיב בחושך".

ועד"ז נראה מלשון רש"י לקמן בדף כ"ה ע"ב<sup>4</sup> לשון דומה: "שלא היה לו ממה להדליק, ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה".

ומפשטות הגמרא (עכ"פ לפי רש"י) יוצא שענינם של נרות שבת שתקנו חכמים<sup>5</sup> הוא להאיר את הבית, ועל ידי זה למנוע צער שזהו ההיפך של עונג שבת שבה נצטוונו. ועד כדי כך, שזה דוחה הן נרות חנוכה (שאסורים בהנאה ושימוש, שזהו הפוך לגמרי מנר שבת), והן קידוש היום. (ושכרו הרבה מאוד כמו שמצינו בהמשך הגמ' בדף כג ע"ב: "אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בני תלמידי חכמים, דכתיב<sup>6</sup> כי נר מצווה ותורה אור. על ידי נר מצווה דשבת וחנוכה בא אור דתורה"<sup>7</sup>).

(1) ריש כג, ב.

(2) שם ד"ה נר ביתו ונר חנוכה.

(3) שם ד"ה שלום ביתו.

(4) ד"ה הדלקת נר בשבת.

(5) והפס' 'ותזנח משלום גו' ה"ז רק אסמכתא בעלמא.

(6) משלי ו, כג.

(7) רש"י שם ד"ה בני ת"ח.

(ואף שלא כולם מסכימים שפס' זה מדבר על נרות שבת, שהרי בגמרא עצמה לא כתוב יותר מאשר נר סתם, בכ"ז אנחנו נלך בדרך רש"י ורבים מהראשונים האחרים (ואכן כך נפסק להלכה<sup>8</sup>)).

ואולי מכאן אפשר ללמוד שגדר הדין של נרות שבת הוא מצוה של עונג שבת. אמנם, הגמרא בדף כ"ה ע"ב אומרת בנוגע לדין שאמר ר' ישמעאל במשנה שאסור להדליק בעיטרן, מבארת הגמרא הטעם לכך מפני שריחן רע – "גזירה שמא יניחנה ויצא". והקשה אביי: "ויצא?! (מאי איכפת לך?!)" אמר ליה, שאני אומר נר בשבת חובה". היינו שהוא מחדש יסוד חשוב בכל ענין ההדלקה – שנר בשבת חובה.

והרמב"ם בהלכות שבת מאריך בהגדרתו של חובה, וז"ל<sup>10</sup>: "הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה, כגון עירובי חצרות או נטילת ידיים לאכילה, אלא חובה".

## ב.

וכאן מצינו הבדל בלשון רש"י ותוס', ולכאורה שנוי הדבר במחלוקת. רש"י<sup>11</sup> מסביר שחובה "כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין ימא כו". משא"כ התוס'<sup>12</sup> כתבו: "דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג", היינו שנרות שבת הם מדין עונג ולא מדין כבוד.

ובהשקפה הראשונה היה נראה ששניהם דבר אחד אמרו, אמנם מדברי הרמב"ם משמע אחרת. וז"ל הרמב"ם בסוף הלכות שבת<sup>13</sup>: "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שניים בתורה ושניים מדברי סופרים, והן מפורשים על ידי הנביאים. . שנתפרשו על ידי הנביאים כיבוד ועינוג, שנאמר<sup>14</sup> "וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכובר".

ובתחלה מבאר כמה הלכות בענין כבוד:

"איזה הוא כיבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת, מפני כבוד השבת וכו'. ומכיבוד השבת, שילבוש כסות נקייה. . ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת. . מפני כבוד השבת. אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת, מפני כבוד השבת, ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך, ואף על

(8) טושו"ע ושוע"ר סי' רסג.

(9) רש"י ד"ה ויצא.

(10) הלכות שבת פ"ה הל' א.

(11) שם ד"ה חובה.

(12) תוס' שם ד"ה הדלקת נר בשבת חובה.

(13) פרק ל.

(14) ישעיהו נח, יג.

פי כן מכיבוד השבת שיימנע אדם מן המנחה ומעלה מלקבוע סעודה, כדי שייכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכול.

"מסדר אדם שולחנו בערב השבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית, וכן מסדר שולחנו במוצאי שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית, כדי לכבדו בכניסתו וביציאתו. וצריך לתקן ביתו מבעוד יום לכבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומיטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן".

משא"כ לגבי עונג הוא כותב:

"איזה הוא עינוג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם, הכול לשבת הכול לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים, הרי זה משובח. ואם אין ידו משגת, אפילו עשה שלק וכיוצא בו משום כיבוד השבת, הרי זה עונג שבת. ואינו חייב להצר לעצמו, ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל שבת. אמרו חכמים הראשונים, עשה שבתך כחול ואל תצטרך לבריות.

"אכילת בשר ושתיית יין בשבת עינוג הוא לה, והוא שהייתה ידו משגת. ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת ובימים טובים, בשעת בית המדרש. . תשמיש המיטה מעונג שבת הוא, לפיכך עונת תלמידי חכמים הבריאים, מלילי שבת ללילי שבת".

ומכל דברי הרמב"ם הנ"ל לומדים שיש הבדל מהותי ויסודי בין כבוד ועונג, שלמרות ששניהם נתפרשו ע"י הנביאים, שונים הם זה מזה בתכלית.

במבט ראשון נראה שההבדל ביניהם הוא פשוט, ואולי אפשר לבאר א"ז ע"י ההגדרה דגברא וחפצא. כל הדברים הנעשים לא בשביל עצמו, ויתירה מזו שאינו עושה אותם בשביל הנאתו (כגון לרחוץ פניו ידיו ורגליו, יושב בכובד ראש וכו') אלא בשביל השבת (חפצא), הם בכלל כבוד שבת. משא"כ דברים שהוא עושה בשביל עצמו בכדי לענג את עצמו (גברא), הם בכלל עונג שבת.

ואולי ע"פ זה אפשר לבאר שהתוס' סבירא להו שכל ענינם של נרות שבת הוא להאיר את הבית ועי"ז להביא שלום ועונג לבני הבית. ואילו רש"י סבירא ליה שנרות שבת הם לכבוד השבת.

## ג.

אך עפ"ז קשה, דרש"י מביא כמה דוגמאות בסוגיא דידן שכל ענינו של הנר הוא היפך הצער, שלא ישל בעץ ובאבן, ושלא יצטערו בחושך כו', שלכאורה כל זה הוא ענין של עונג – כי זה נוגע לאדם עצמו, ואח"כ אומר שזה משום כבוד (שזהו רק לכבוד השבת), היינו שלכאו' רש"י סותר את עצמו.

וגם מסברא קשה, דהרי לא מסתבר לומר שנרות שבת הוא משום כבוד, והרי אם הטעם להדלקת הנרות הוא שלא יכשל וכו' שבפשוטות הם ענין של עונג כנ"ל, אם כן גם הנרות צריכים להיות עונג?

ואולי אפשר לתרץ את זה ע"פ דברי הרמב"ם גופא. המעיין בדברי הרמב"ם יראה שהחילוק האמור בין כבוד ועונג – שעונג הוא על הגברא – אינו נכון, ובלשון הרמב"ם: "עונג הוא לה" – לשבת, ולא לאדם.

ומעתה נצטרך להגדיר את כבוד ועונג באופן שונה. שניהם, גם כבוד וגם עונג הם בשביל השבת, אלא שכבוד כולל כל הדברים שבמושגי העולם נחשבים לכבוד, ונעשים לכבוד כל אדם חשוב, ואילו עונג הוא כאלו דברים שבמושגי העולם נחשבים לעונג, (ועונג בשבת נמדד ע"פ מה שגורם ומביא עונג לאדם), אמנם שניהם הוא עושה לצורך (כבוד/עונג) השבת.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר את שיטות רש"י ותוס' כדלהלן. לשיטת רש"י האור בבית הוא בשביל כבוד השבת, וכן זה שלא יכשלו בעץ ואבן ושלא יהיה להם צער הכל הוא ענין של כבוד, שאין זה מכובד שיהיה בית חשוך ואפל ובני אדם נתקלים זה בזה, והוא מעין המצווה שבשבת ילבש כסות נקיה וכדומה. וכמו שמוכח מלשונו המובא לעיל שכבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור. משא"כ לשיטת תוס' אין זה משום כבוד אלא עונג – שלא יכשל וכו'.

היינו, שבין לרש"י ובין לתוס' כבוד ועונג הוי לצורך ובשביל שבת, ולא לצורך האדם, ורק שנחלקו מאיזה טעם הוא – האם זה מכבוד שבת או עונג שבת.

#### ד.

וע"פ הנ"ל שכל גדר התקנה היא רק מצד כבוד או עונג – הנה בימינו אלה שיש לנו חשמל ובתינו מוארים בלאו הכי, ובמילא אין כלל את החשש שמא יכשל בעץ ובאבן וב"ב אינם מצטערין לישב בחושך וכו' – היה צריך להיות הדין שמוותר להדליק בהם נרות שבת.

ועוד, שגם הדין קדימה של נרות שבת על נרות חנוכה וקידוש היום משום שלום בית כבר לא תקף בימינו שלכולם כבר יש אור בבית, וממילא יש לכולם שלום בית. אשר לכן גם אם אין לו מספיק כסף לנרות שבת וחנוכה, יכול להסתפק באורות חשמל המאירים את ביתו.

ואפילו תוספת אורה אין כאן, שבבית המואר ע"י נורות לד (LED light) הנרות אינם מוסיפים שום אור, וא"כ מדוע אי אפשר לקיים ולצאת ידי חובת תקנת חכמים אפילו בכרחה ע"י החשמל?

ואפילו הפוסקים המתירים להדליק בחשמל<sup>15</sup> – זה רק באורות חשמל של ימיהם, שדינו כגפרית. ואם לענין מבעיר הוא יתחייב היות וזה נחשב אש, א"כ גם לענין הדלקת נרות בשבת יהני. אבל אורות חשמל של ימינו לא ראיתי שיתירו לברך ולצאת י"ח, היות והוא לא מקיים את המצווה במטבע שטבעו חכמים, ולפי מה שכתבנו אמאי לא?

ואולי אפשר לתרץ את זה ע"פ לשון התוס', שמשמע דסבירא ליה שהמצווה עצמה של הדלקת נרות שבת הוא לא משום עונג וגם לא משום כבוד, אלא הוא דין וחובה בפני עצמה. והחובה הוא דוקא שיסעוד במקום הנר, כמו שכתוב במפורש בתוס', וכן משמע מדברי רש"י שכתב: "שאינ סעודה חשובה". דהיינו שהכבוד או העונג הולך על הסעודה ולא הנר, אבל עצם הדין של נרות שבת הוא ענין נפרד.

אבל לפי הפשט של דבריהם גם הסבר זה לא כל כך חלק, שהרי סוכ"ס מפשטות לשון הגמרא, רש"י ותוס' הנ"ל משמע שגידרו של התקנה הוא חובה בשביל כבוד ועונג שבת, ולא חובה נפרדת (ללא שום טעם).

ועל כן, העולה מכל זה לענ"ד הוא שעיקר הענין של הדלקת נרות בשבת הוא באמת משום אור, כמו שאמרנו בהתחלה, שהוא משום כבוד או עונג (רש"י ותוס') ולכן באמת אפשר לצאת ידי חובה ולברך על נרות חשמל ואפילו LED. ובכ"ז אין לסמוך על זה אלא בשעת הדחק כגון החבוש בבית האסורים, יולדת, חולה בבית הרפואה וכיו"ב, בכדי שלא ישתכח תורת הדלקת נרות במחננו.

ושמעתי שכך נהג הרב ז"ש דבורקין ע"ה בסוף ימיו כשהיה בבית הרפואה, שכיהה והדליק את האור ובירך עליו. ואף הצעתי דברים אלו אצל א' מחשובי רבני חב"ד במדינות אירופה, ואמר לי שכך הוא פוסק לשואלים אותו.

ולא באתי אלא להעיר, ותן לחכם ויחכם עוד.



15) שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' קכ, שו"ת מחזה אברהם סי' מא ובשו"ת מלמד להועיל סי'

## ושונא מתנות יחיה

הת' שמואל שי' לאשקאר  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב הרמב"ם בסיום הל' זכיה ומתנה: "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים, והרי נאמר ושונא מתנות יחיה". היינו, שאינם מקבלים מתנות כיון שזה בניגוד להנהגה של בטחון בה', ומביא פסוק שהשונא במתנות יחיה, ונראה לכאן שהכוונה משום שע"י הבטחון יחיה יותר.

והנה המגיד משנה שם כותב: "בהרבה מקומות ובקידושין בריש פרק האומר. והטעם שראוי לכל משכיל להסתפק במה בהיה הכרחי לו ולא יבקש מותרות ותהיה נפשו חשובה על קנינו, וכבר אמרו ז"ל סוף מסכת פאה, כבר הביא הרב ז"ל הלכה זו בספ"י מהלכות מתנות עניים, כל מי שהוא צריך ליטול ואינו נוטל אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס לאחרים משלו, ועל זה נאמר ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו, וכל הירא את אלקיו יראה שלימה לא יתעסק כלל ברדיפת ההון ויבין כי כולו הבל [אבל] יראת ה' היא אוצר קיים".

ומסיים: "ולכן אמר דוד אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו וסמך ענין לו יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, לפי שהסתפקות בהכרחי מצליח האדם בעוה"ז ובעוה"ב, בעוה"ז לפי שהקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם והשמח בחלקו ניצול משלשתן, ומיישר האדם להצלחת העולם הבא שיעבוד את יוצרו עבודה תמה ולא יתעסק בזולתו, וע"כ אמרו ז"ל אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא". ונראה מדבריו שמה שעוסק רק במה שמוכרח לו מרחיקו מן ה"תאוה" שמוציא האדם מהעולם (הן עוה"ז והן העוה"ב), ובמילא "יחיה" - יוסיף בחיים.

ונמצא שיש כאן מעין ב' עניינים: א. עצם הדבר ש"בוטח בה'" שיספיק מה שצריך לו, ולכן לא יקבל מתנות מאדם ונדיבים. ב. שבכלל אינו עוסק ב"מותרות" אלא ב"הכרחי", דהתאוה מוציאה את האדם מן העולם.

ויש לציין מפרשי הפסוק במשלי פרק ט"ו פכ"ז ד"שונא מתנות יחיה". רש"י כותב: "ושונא מתנות יחיה - מאחר שהוא שונא מתנות כל שכן ששונא את הגזל". שלדעתו עצם מה ששונא מתנות בעצמו אינו מביא הוספה של חיים, ורק שזה מוכיח שהוא בוודאי שונא הגזל, ובזה ניתוסף חיים.

אבל הרבינו יונה שם כותב: "ושונא מתנות. הוא שהגיע אל הקצה האחרון בחיוב הרחקת החמדה, בחפץ שיהיו מזונותיו בידי שמים וביגיע כפיו. והנה זאת המדה גדר להרחקת החמדה, ותציל ממוקשי החנופה". ונראה מדבריו, שמה ששונאת המתנות מוביל לחיים נוספים, הוא משום שאדם כזה אינו ניתן בניסיון להחניף אחרים, וכנראה החניפה ממעט חייו, ולכן הסומך במזונות הקב"ה ויגיע כפיו, יינצל מחנופה ולכן יחיה.

וכ"כ הסמ"ע סימן רמט ס"ק ד: "ושונא מתנות יחיה. פסוק הוא ודריש לה הגמרא כן בריש פ"ג דקדושין [נ"ט ע"א]. וכונת חז"ל דדרך בני אדם להיות להוט אחר ממון בסוברם להחיות נפשו ונפש ביתו, וקאמר דאדרבה שונא מתנות יחיה, כי הלהוט אחר מתנות צריך להחניף הבריות [ואינו מוכיחן] על מעשיהם הרעים שרואה בהם".

## ב.

והנה בשו"ע חו"מ סימן קעא סעיף י הביא מחלוקת בענין שונא מתנות יחיה: "אם אין בו דין חלוקה, ואמר האחד נעשה ב' חלקים, אחד שיהא בו כשיעור ואחד קטן, ואני אטול הקטן ואתה טול הגדול, ותן לי דמים ששוה יותר הגדול, אינו יכול לכופו. ואפילו אם אמר לו טול אתה הגדול במתנה, יכול הלה לומר אין רצוני לקבל מתנה, ויש חולקין בזה".

ובסמ"ע ס"ק כד שם מבאר טעם המחלוקת: "איני רוצה לקבל מתנה, משום דכתיב [משלי טו, כז] ושונא מתנות יחיה. והחולקין בזה דכתב, ר"ל דחולקין במתנה לחוד, וסבירא להו דבהא דחבירו נותן לו לטובת עצמו דניחא ליה בחלוקה, ע"ז לא קאי הקרא".

ואולי י"ל דתלוי לפי הטעמים דלעיל: לפי הטעם שע"י שלהוט לקבל מתנה צריך להחניף לבריות, אין זה שייך לכאורה כשהלה מבקש ממנו שיקבל לטובת עצמו, דניחא ליה בחלוקה. אבל לפי הטעם שרוצה לסמוך לגמרי בה' ושלא לקבל שום מתנה מאדם, א"כ זה שייך לכאורה גם בענין זה.

ועד"ז יש להסביר דברי הגמ' בקידושין דף נ"ט ע"א: "רב גידל הוה מהפוך בההיא ארעא, אזל רבי אבא זבנה, אזל רב גידל קבליה לרבי זירא, אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא, אמר ליה: המתן עד שיעלה אצלנו לרגל. כי סליק, אשכחיה, אמר ליה: עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי? אמר ליה: נקרא רשע. ואלא מר מאי טעמא עבד הכי? א"ל: לא הוה ידענא. השתא נמי ניתבה ניהליה מר! א"ל: זבוני לא מזבנינא לה, דארעא קמייתא היא ולא מסמנא מילתא, אי בעי במתנה נישקליה. רב גידל לא נחית לה, דכתיב: ושונא מתנות יחיה, רבי אבא לא נחית לה, משום דהפך בה רב גידל. לא מר נחית לה, ולא מר נחית לה, ומיתקריא ארעא דרבנן".



דלכאורה אין שייך בזה הטעם ש"להוט" בקבלת מתנות ויבוא להחניף, שהרי היה מהפך בחררה, ומה שרבי אבא לא רצה למכור הוא מחמת "לא מסמנא מילתא", אלא שכיון שרצה לבטוח לגמרי בה' ולא לקבל שום שמץ של מתנה, לכן לא רצה לקבל גם בענין זה.

## ג.

ויש להעיר עוד בזה מדברי הגמ' בחולין<sup>1</sup> שכשמקבל מתנה מאדם חשוב שלנותן יש הנאה במה שהוא מקבל ממנו מתנה, הנה בכהאי גוונא לא שייך לומר ושונא מתנות יחיה, וז"ל הגמ': "ר' אלעזר כי הוי משדרי ליה מבי נשיאה מידי לא הוי שקיל וכי מזמני ליה לא אזיל, אמר לא קבעי מר דאחי דכתבי ושונא מתנות יחיה, ר' זירא כי משדרי ליה לא שקיל כי הוי מזמני ליה אזיל אמר אתייקורי דמתייקרי בי". ופרש"י: "נכבדין הם במה שאני סועד אצלם והנאתם היא, ואין זו מתנה".

וי"ל דר' אלעזר לא פליג על ר' זירא בעצם הסברא, רק שהוא סובר דלגבי בי נשיאה לא שייך אתייקורי דמתייקרי ביה. וגם הסמ"ג<sup>2</sup> ובהגהות מיימוניות<sup>3</sup> הביאו רק את הדין דר' זירא (וכ"כ השער משפט שם).

אבל החיד"א כתב בספרו מראית העין במס' חולין שם שגם ר' אלעזר סובר שכלפי בי נשיאה שייך "אתייקורי", וז"ל: "ובהא אפשר דפליגי, דר' אלעזר סבר כהרי"ף דהלכה כרשב"ג דאין שומעין לו משום ושונא מתנות יחיה, ומשו"ה אמר להם הטעם לא בעינא לכו דאחי דכתבי ושונא מתנות יחיה כלומר אני סובר דהלכה כרשב"ג דבכל גונא כל שלוקח מתנה מייירי ביה קרא, ומשו"ה כתיב ושונא מתנות בלשון רבים לומר בין שהוא מתנה גמורה בין שגם הנותן יש לו הנאה קרינן ביה ושונא מתנות, וכדעת הרי"ף ז"ל דהלכה כרשב"ג. אמנם ר' זירא ס"ל כדעת ר"ח ז"ל דהלכה כת"ק דאין בזה משום ושונא מתנות, כיון דגם הנותן יש לו תועלת ולהנאת עצמו הוא עושה, ולזה הוה אזיל אמר אתייקורי הוא דמתייקרו בי ולתועלת והנאת עצמם הם עושים ואם כן לא שייך ושונא מתנות, ואדרבא קרא דייק ואמר מתנות לשון רבים רמז דיהיו מתנות בין לנותן בין למקבל, דהנותן אין לו תועלת והוא מתנה גמורה אבל הכא דאתייקורי דמתייקרו הם עושין להנאתם וכדעת ת"ק כדפסק ר"ח".

ולפי דברינו אפשר שנחלקו בסברות הלכה זו: אם הטעם הוא משום שיביא לחנופה וכיוצא – אי"ז שייך בנדו"ד כשזה לטובת והנאת הנותן, אבל לפי הטעם

(1) מד, ב.

(2) עשין פ"ב.

(3) הל' זכיה ומתנה פי"ב אות י'.

שרוצה לכטוח בה' לבדו ולא לקבל מתנות מבני אדם, א"כ אפשר שזה שייך גם כשהוא לטובת הנאה של הנותן, דסוכ"ס הרי הוא נהנה מבני אדם.

ולהעיר לזה, מהסיפור שכ"ק אדמו"ר שלל נתינת מכונית (מקבוצת חסידים) בשנת תשמ"ו בהטעימו: "ישונא מתנות יחיה"<sup>4</sup>.

#### ד.

ולכללות הענין יש להוסיף, שאולי כוונת הרמב"ם בהדגשת הלכה זו במה ש"צדיקים גמורים ואנשי מעשה" אין רוצים לקבל שום מתנה משום שבוטחים בה', ומסיים "והרי נאמר וישונא מתנות יחיה" – שנראה מדבריו, שעיקר הנקודה מה שאין מקבלים מתנות הוא מצד עצם הדבר מה ש"בוטחים בה'", וזה שהשונא מתנות "יחיה" הוא נקודה הבאה לחזק את זה שהם בוטחים בה', שלכן כתב "והרי נאמר שונא מתנות יחיה" בהמשך, שזה כעין חיזוק למה שכתב שאי קבלת המתנות הוא מחמת שבוטחים בה'.

ולכאורה, אם כוונת הרמב"ם כפי המשתמע מהה"מ אז הול"ל להרמב"ם לכתוב שאין מקבלים מתנות משום שנאמר "שונא מתנות יחיה" (ולפרש שהטעם שהוא מאריך ימים הוא משום בוטח בה')?

ואולי אפשר לומר, שכוונת הרמב"ם ב"ישונא מתנות יחיה" הוא (לא רק מה שיחיה חיים (ארוכים) בגשמיות, אלא גם ועיקר) שיש לו חיים מיוחדים שחי עם בטחון בה' ועם ה'. ועל דרך הסיפור שמביא רבינו בקונטרס ענינה של תורת החסידות, וז"ל: "כידוע הסיפור מהחסיד רבי יקותיאל ליעפלער, שכשרצה אדמה"ז לברכו באריכות ימים, אמר: "אבער נישט מיט פוערישע יארן (לא חיי איכר), וואס עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו, מען זעט ניט קיין געטליכקייט און מען הערט ניט קיין געטליכקייט (שאיין רואים ושומעים אלקות)".

"ולכאורה תמוה: כשנותנים מתנה לאדם ובפרט מתנה גדולה, הרי אין מקום שיאמר שאיננו רוצה בה רק בתנאי שהמתנה תהיה גדולה עוד יותר, ומכיון שגם אריכות ימים מצ"ע הוא דבר גדול ביותר (ופרט כנ"ל שהנאת החיות כללת את כל הנאות שבעולם), איך התנה הר"י תנאים בהברכה?

"אך הביאור בזה, שתנאו של הר"י היה לא שיוסיפו לו בהברכה, כ"א שהאריכות ימים תהיה מציאות של ימי-חיים. כי היה מונח (אפגעלייגט) אצלו בפשטות, שכל מציאות החיות הוא ראיית ושמיעת אלקות. ולכן התנה "אבער נישט מיט פוערישער

(4) ראה שיחת ש"פ קדושים ש.ז. (התוועדויות ח"ג ע' 267 ואילך).

יארן", כי ימים ושנים שאין רואים אלקות לא היו נחשבים אצלו למציאות כלל, ואדרבה – מאס בימים ושנים כאלו".

ואולי י"ל שעד"ז הוא כוונת הרמב"ם, שהמסרב לקבל מתנות עניינו שרוצה לחיות עם ה' ואלקות על ידי בטחון בה', ולכן שולל קבלת מתנות מאדם ונדיבים, שבוזו חסר לו אמתיות החיות שהוא על ידי חיים שמקבל ישירות מה' על ידי בטחון בה' ברוך שמו.



## זכות האב בקדושי בתו נערה

הת' שרגא פייוול שי' מישלובין  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף ג' ע"ב: "בכסף מנלן, ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה, אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ואימא לדידה, הכי השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספא וכו'".

וברש"י פירש, וז"ל: "בתמיה, אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה", ע"ש.

אמנם בריטב"א כתב וז"ל: "ואימא לדידה . . פי' כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכמונו היא חשובה בענין זה, וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא להוי כספא דיליה, דאי איהי שקלא כספא איהי חשובה בעל דבר ואין האב אלא כשליח וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ". עכ"ל.

וביארנו בזה<sup>1</sup> דרש"י והריטב"א נחלקו לפי המסקנא כאן אם הא דאביה מקבל קידושין לבתו הוא מדין שליחות או מדין בעלים. דהריטב"א מפרש דבההו"א סברה הגמ' דהאב מקבל הקידושין בתור שליח הבת, ולכן מקשה הגמ' ואימא לדידה, ובתירוץ מחדשת הגמ' דהאב הוא המקנה והבעלים ואינו שלוחו של הבת ולכן הוה כסף הקידושין שלו.

אמנם רש"י ס"ל דגם בהתירוץ ס"ל להגמ' דהאב הוא רק שלוחו של הבת אלא שהתורה נתנה לו הזכות לקדשה, וא"כ בעצם הכסף הוה שלה, ורק מחמת הסברא "דאפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה" זוכה הוא בכסף ממנה.

### ב.

אמנם לכאורה יש לעיין בזה, דהנה ברש"י ד"ה זכאי בבתו כתב וז"ל: שהכסף יהיה שלו והוא מקבל השטר והוא מוסרה לביאה בעל כרחא לשם קידושין בעודה נערה, עכ"ל.

(1) עי' בספר "אהל תורה" בסוגיין.

ובתוס' ד"ה האב זכאי הביאו דהירושלמי מפרש ש"אביה זכאי" היינו "שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה". ובנוגע לשטר, כתב המאירי<sup>2</sup> שיש לו זכות בשטר לצור על פי צלוחיתו.

אמנם מזה שרש"י לא הביא הך ירושלמי משמע שהזכות שיש לאב הוא רק בזה שיש לו את עצם הזכות לקדשה למרות שאין בכך כל זכות ממונית, וכן הוא בשטר. ולפי"ז צ"ע מ"ש רש"י דהא דהאב זוכה בהכסף הוא מחמת הסברא ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה", הרי כמו דבשטר וביאה רואים דהתורה זיכתה לו באמת על חנם, אפשר דגם בכסף הוא בחנם ומה סברא היא זו.

וראיתי מתרצים דהסברא ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה" שייך רק בקידושי כסף דיש בו זכות ממון, דבזה איכא סברא הנ"ל דלא מסתבר שזיכתה לו את קבלת הקידושין ולא הכסף, אבל בקידושי שטר וביאה דאין בהם כלל זכות ממון אין להקשות מסברא זו.

אמנם לכאורה מובן הדוחק בזה, דממנ"פ אי עצם זכות הקידושין נחשבת זכות הרי גם בקידושי כסף יש לו הזכות, ואי בעינן זכות ממשי הרי בשטר וביאה (לפי הנ"ל בשיטת רש"י) אין שום זכות ממשי (והרי רש"י הי' יכול לפרש כתוס' והמאירי ואז הי' זכות ממשי גם בשטר וביאה). וכבר האריכו בזה ואכ"מ.

ובשלמא לשיטת הריטב"א דבתירוץ הגמ' מבואר דחדשה התורה דהאב הוא הבעלים על הקידושין, מובן שפיר, דמכיון דעיקר חידוש התורה הוא שהאב הוא הבעלים על הקידושין ובדרך ממילא גם הבעלים על הכסף, א"כ יש לומר דזהו רק אם יש שם כסף, ואם אין שם כסף הוה הבעלים רק על עצם הקידושין.

אמנם לשיטת רש"י (לפי ביאור הנ"ל) דבמסקנת הגמ' עדיין ס"ל דהאב הוא רק שלוחו של הבת, אלא שהתורה זיכתה להאב קידושיה, א"כ קשה כנ"ל דכמו בשטר וביאה הזכות היינו עצם זה שיכול לקדשה, כמו"כ בכסף זיכתה לו התורה רק את עצם קידושיה ואין שום חסרון בזה שאינו מקבל הכסף.

גם צ"ע דלקמן<sup>3</sup> אפליגו אמוראי האם נערה מתקדשת ע"י עצמה או שאביה מקבל קידושיה, ובדעת רבי יוחנן שס"ל דבקידושי נערה רק אביה יכול לקדשה מבארת הגמ': "קידושין דמדעתה אביה ולא היא". ומפרש רש"י: "דבעינן דעת מקנה", והיינו

(2) ד"ה האב זכאי.

(3) מג, ב ואילך.

דאביה הוא המקנה. ולכאורה הר"ז להיפך מהמבואר כאן בשיטת רש"י דהאב אינו המקנה אלא שלוחו של הבת.

## ג.

ונראה לומר בזה (מיוסד על מה שראיתי בשיעורי רא"ב אות ע"ג אבל באופן אחר מהמבואר שם), דהנה בהא דנתבאר (לפי שיטת הריטב"א) דבמסקנה ס"ל להגמ' דהאב הוא המקנה והבעלים על קידושי בתו י"ל בב' אופנים: אופן א' היא דהאב נעשה הבעלים על גופה של הבת לקדשה ולכן איהו שקיל כספא, אופן ב' דאין האב נעשה בעלים על גופה של הבת אלא היא עצמה נשארת הבעלים על גופה והאישות שלה, אלא דכח ההקנאה של האישות הוא ביד האב, היינו דאין זה בתורת שליחות של הבת אלא שהתורה נתנה לו את הבעלות על כח ההקנאה של בתו לענין אישות, ומאחר שהוא המקנה של האישות צריך שיבוא הכסף לידו, דבלי הכסף אינו יכול לעשות את ההקנאה.

והנה, כשנדייק בלשונו של הריטב"א דכתב "כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכמומונו היא חשובה בענין זה", נראה דס"ל כאופן הא', דלכן דייק לכתוב (לא רק ד"איהו חשיב מקנה ובעל דבר" דעדיין הי' אפשר לומר כאופן הב', אלא הוסיף) "וכמומונו היא חשובה בענין זה" (היינו בענין הקידושין), שבזה מדגיש הריטב"א שהאב הוא הבעלים על גוף הבת ולכן אין הבת אלא כמומונו של האב, ובמילא הוה הכסף של האב.

אמנם בדעת רש"י י"ל דס"ל כאופן הב', היינו דגם רש"י ס"ל דבמסקנת הגמ' נתחדש שהאב אינו שלוחו של הבת אלא דהוא הבעלים, אמנם לא כאופן הא' דהוא הבעלים על גופה של הבת, אלא דהתורה זיכתה לו להאב שהוא יהא הבעלים (רק) על כח ההקנאה של הקידושין.

## ד.

וי"ל עוד דלרש"י גם בהו"א לא חשבה הגמ' דהאב הוא שלוחו של הבת (כמו שהסביר הריטב"א בהו"א של הגמ', שהרי רש"י לא הזכיר סברא זו, ועוד) דהרי רש"י הסביר קושית הגמ' ואימא לדידה, וז"ל: "הוי האי כסף, דהא לא כתיב אין לו כסף דתידוק מינה אין כסף לאדון זה כו", אלא הכי דוק מינה אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת ולעולם דידה", עכ"ל. ואם רש"י ס"ל בהו"א שהאב הוא שלוחו של הבת הרי בפשטות הכסף שלה, ואפי' אי הוה כתוב אין לו כסף אין לידוק מזה שבקידושין כן יש כסף לאדון זה (האב) שהרי סו"ס אינו האדון אלא שליח ולמה יהא הכסף שלו.

אלא דגם בהו"א ס"ל להגמ' דהתורה נתנה לאב את כח ההקנאה של הקידושין, אלא דבהו"א חשבה הגמ' דהאב מקבל הכסף בכדי לפעול את הקידושין (דבלי שהכסף מגיע אליו אינו יכול בכלל לפעול את הקידושין), אלא דאח"כ עליו לתת את הכסף לבת מכיון דלפעול הרי היא בעצמה הבעלים על גופה.

וזהו מה שנתחדש בתירוץ הגמ', דאע"פ שהבת היא באמת הבעלים על גופה אעפ"כ אין האב צריך לתת את הכסף להבת גם אחרי שעושה הקידושין מחמת הסברא ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה". ולפ"ז גם לרש"י המקנה הוא האב (כמ"ש ברש"י לקמן כנ"ל) שהרי התורה זיכתה לו כח ההקנאה.

ומובנים שיטת רש"י והריטב"א, דרש"י צריך את הסברא הנ"ל ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה" מכיון דבתירוץ נתחדש רק דאע"פ שהבת היא הבעלים על גופה אעפ"כ אין האב צריך לתת הכסף להבת, וזהו רק מחמת סברא הנ"ל. והריטב"א אינו צריך סברא זו מכיון דלפירושו נתחדש בהתירוץ שהאב הוא הבעלים גם על גופה של הבת, וא"כ פשיטא שהאב זכאי בכסף קידושיה.

ה.

הנה עפ"ז יש לעיין עוד בשיטת רש"י, דבמסקנת הסוגיא מסיקה הגמ': "אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט", ופי' רש"י (והתוס'): "דמה יציאת אמה העבריה אין כסף לאדון דנפקא מרשותיה קאמר קרא, אף מיעוט דיש כסף דקא דייק ליציאת אירוסין יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב". (ולא כפי' הר"ח המובא בתוס' דהלימוד הוא על ימי נערות ע"ש).

ולכאורה לפ"ז במסקנת הגמ' יש לנו לימוד רק שמקדשין בכסף ושהכסף הוא לאב, אבל זה שלאב יש את הכח על עצם הקידושין אין לנו שום לימוד.

ועי' בתוס' ד"ה וכי תימא דמפרש דכשהגמ' הקשתה ואימא שהפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה" איירי בקטנה, אין הכוונה שהפסוק איירי רק בקטנה, דבאמת איירי הפסוק גם בנערה, אלא כוונת הקושיא היא דרק בקטנה שייך לעשות אותו ק"ו דהשתא אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא כיון שאין לקטנה יד כלל לקדש את עצמה, אבל בנערה יהא תלוי מי המקדש, וכשהיא מקדשת את עצמה איהי תשקול כספא וכשאביה מקדשה הוא ישקול את הכסף, ע"ש. וא"כ גם בשאלה הגמ' ידעה שלאב יש כח לקדש את בתו נערה.

אמנם רש"י לא פי' כהתוס', כ"א שקושיית הגמ' היא כפשוטה שבנערה רק היא תוכל לקדש את עצמה והכסף הולך תמיד אליה, וא"כ לדידי' עדיין צ"ע מנין דיש להאב עצם הכח לקדש את בתו.

## 1.

והנה בתוס' בכתובות דף מ"ו ע"ב בד"ה יציאה דכוותה הביא פי' רש"י בזה ואח"כ כתב "והשתא כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאביה הוי, סברא הוא דאיהו נמי מקבל דהשתא אביה שקיל כסף קדושיה ואיהי תקדוש נפשה" (וכן כתבו סברא זו הרשב"א והריטב"א כאן בסוגיין). ולכאורה הי' אפ"ל דזהו ג"כ הביאור לשיטת רש"י.

אמנם הרע"א הקשה על סברת התוס', וז"ל: "ותמיהני על פירושם, דבשלמא להיפוך שייך לשאול שפיר השתא אביה מקדש ואיהי תשקול, דמהיכן תזכה היא בכסף דאביה, אבל להקשות איהי תקדש נפשה ואביה שקיל זה אינו קושיא די"ל דהתורה זכתה את אשר לה לאביה כמו מעשה ידיה שזיכתה לו", עכ"ל.

ונראה דקושיא זו אפשר להקשות רק לפי ביאור הנ"ל לשיטת רש"י אמנם לפי הביאור הנ"ל לשיטת הריטב"א אין להקשות כן, דהרי לפי ביאור הנ"ל בשיטת הריטב"א דהבת הוה כממונו ממש של האב, ולכן כל זכויות הקידושין הם שלו, הרי אין שום סברא לומר דהכסף צריכים לתת להבת (כמו כל מכירה דאין אפי' הו"א לתת הכסף לדבר הנמכר) ודבר פשוט הוא שהאב מקבל הכסף. וא"כ שפיר מובן סברת התוס' דאם האב מקבל את הכסף, מכיון שהוא הבעלים על ממונו (הבת) הרי"ז סברא פשוטה שהוא המקדש ג"כ, כמו שהוא בסברת הגמ' שמזה שהוא המקדש מכיון שהוא הבעלים של ממונו (הבת) הוה הכסף שלו, דהרי אין לחלק בין הזכויות לקידושין. (והריטב"א הרי כתב האי סברא דהתוס' בכתובות לקמן בדף ד' ע"ב ד"ה ואיצטריך ע"ש).

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בשיטת רש"י שהתורה זיכתה להאב רק את כח ההקנאה של הקידושין ולא גופה של הבת, שפיר יש להקשות קושית הגרע"א על סברת התוס', דבשלמא בסברת הגמ' דהתורה זכתה לאביה שהוא מקבל הקידושין שייך שפיר האי סברא ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה", ולכן לא רק שהוא מקבל הכסף (בכדי לפעול פעולת הקידושין), אלא שאינו צריך אפי' ליתן לה הכסף בסוף, מחמת סברא זו. אמנם בסברת התוס' בכתובות דמזה שהוא מקבל הכסף נימא שהוא ג"כ הבעלים על הקידושין, אין לזה שום הכרח, דשפיר י"ל דאע"פ שהאב מקבל הכסף הרי זה רק מדין שבח נעורים כמו שמקבל מעשה ידיה, אבל אין מזה ראי' דזכתה לו התורה הבעלות והכח לקדשה ג"כ. וא"כ אין לומר סברת התוס' בכתובות לפי שיטת רש"י, ולפ"ז עדיין צ"ע לשיטת רש"י מנין דיש להאב עצם הכח לקדש את בתו.



## ז.

ונראה לומר (וכן שמעתי מהרה"ג מוהר"ר אהרן דוד גאנו שליט"א, וכן ראיתי אח"כ בשיעורי רבי אליהו ברוך אות ע"ז סק"ה) דבהפסוק את בתי (דאיירי בקטנה) מבואר בעיקר שהבת אינה יוצאות מרשות אביה ולכן יש לו הכח לקדשה וזוכה בכסף קידושיה, היינו שאין זה שני זכויות שונות - א' מה שיכול לקדשה, ב' מה שמקבל כסף קידושיה, אלא שהפסוק מגלה שהבת שייכת לאביה ולכן כל הזכויות שלה שייכים לו, ובקידושין יש זכות אחד מה שמקדשה ומקבל כסף קידושיה (ע"ש).

ולמדתי דבר זה ממה שרש"י מבאר "אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה", דהקשו המפרשים (כנ"ל) דהרי לשיטת רש"י בשטר וביאה אה"נ דהוא על חנם ולמה לא נוכל לומר כן גם לגבי כסף, אמנם אם נאמר כנ"ל מתורץ באופן פשוט יותר, שמכיון שעיקר הפשט של הפסוק היא שבא לגלות שהבת אינה יוצאת מרשותו ולכן (ובדרך ממילא) כל הזכויות של הקידושין שייכים להאב, א"כ בשטר וביאה שאין שום כסף בעצם מעשה הקידושין<sup>4</sup> רק עצם הקידושין, זהו מה שנכלל בהזכות, ובקידושי כסף שיש כסף בעצם מעשה הקידושין הרי גם הכסף הוא חלק מזכות זה, ולכן כתב רש"י "אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה", דמכיון דיש כאן כסף כחלק מעצם זכות הקידושין מובן בפשטות דכסף זה צריך לילך להאב.

ועפ"ז כשלבסוף לומדין מיציאה דכוותה דבנערה מקבל אביה כסף קידושיה, הפי' הוא שנערה היא עדיין ברשות אביה לגבי זכות קידושין, ומכיון דזכות הקידושין היא הן מה שמקדשה והן מה שמקבל כסף קידושיה הרי גם בנערה זהו הזכות שלו, וא"כ מזה שהוא מקבל את כסף קידושיה בדרך ממילא יודעים ג"כ שהוא המקדש, כי כל זה נכלל במה שהיא עדיין ברשות אביה.




---

4) שהרי מה שמבואר בירושלמי שיכול לקבל כסף לקדש בביאה הרי הוא כסף צדדי ולא כסף של עצם הקידושין, וכן מה שיכול לצור השטר ע"פ צלוחיתו הרי אינו מעצם מעשה הקידושין וזהו כבר זכות אחרת

## שיטת הר"ן בסוגיית נתן הוא ואמרה היא

הת' מרדכי שי' סלונים  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף ה' ע"ב: "ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי. . הרי זו מקודשת, אבל היא שנתנה ואמרה היא אינה מקודשת". ומקשה הגמ' מה הדין אם נתן הוא ואמרה היא, מהרישא משמע דלא הוה קידושין ומהסיפא משמע דהוה קידושין, ומתרצת בשני אופנים, אופן הא' הוא שדייקין מהרישא שהוי כמו שנתנה היא ואמרה היא דאין זה קידושין, ואופן הב' הוא ש"ספיקא הוי וחיישין מדרבנן".

ולבאר צדדי הספק כתב רש"י: "נתן הוא – דמי לכי יקח איש, ואמרה היא – דמי לתלקח<sup>1</sup> אשה לאיש". היינו שכתוב בקרא "כי יקח איש אשה", ודייקין מזה "ולא כי תלקח אשה לאיש", והספק כאן הוא אם צריכים "כי יקח" לגמרי או די בזה שיש כאן השתתפות הבעל בלקיחה.

ומקשה הר"ן<sup>2</sup>, דלכאורה הוי ספיקא דאורייתא והי' צריך להיות שחיישין מדאורייתא, ומדוע אומרת הגמ' "וחיישין מדרבנן". ומתרץ, שמדאורייתא פשוט שאינה מקודשת שהרי אמרה היא, ורק שחכמים החמירו בדבר ערוה, ומדוייק במה שהשמיט הרי"ף המילים "ספיקא היא" וכתב רק ד"חיישין מדרבנן".

אבל לאידך, הרמב"ם<sup>3</sup> כתב דהוי רק ספק ולא כתב שהחשש הוא מדרבנן, ומדייק מזה הר"ן להיפך, שמזה משמע דהוי ספק מדאורייתא.

ועפ"ז מסתפק הר"ן בכל ספק קידושין אם צריכים גט מדאורייתא או רק מדרבנן, ומביא סברא להצד שיהי' רק מדרבנן דמאי שנא ספק זה מכל ספיקא דמונא דאמרין "העמד ממון על חזקתו", ואפי' אם תקפו תובע מוציאין אותו מידו ומחזירין אותו לזה שהי' ברשותו, אף כאן אמור "העמד האשה על חזקתה" שהיא פנוי', ורק שהחכמים החמירו בדבר ערוה.

(1) כ"ה הגירסא בדפוס ישן וכן הובא בתוס' הרא"ש, ובדפוסים חדשים שינו ל"תקח" ע"פ הרש"ל.

(2) בד"ה ת"ר כיצד בכסף.

(3) הל' אישות פ"ג.

אבל ממשיך הר"ן להקשות, דהנה לקמן<sup>4</sup> מקשה הגמ' מה הדין בא' שרצה לקדש אשה והיה כלב רץ אחריה, ואמרה לו תנו לכלב ונתן, שמצד א' י"ל ש"בהוא הנאה דקא מצלה נפשה מיני' גמרא ומקניא לי' נפשה", ומצד שני י"ל ש"מצי אמרה לי' מדאורייתא חיובי מחייבת", ונשאר הגמ' שם בתיקו, וכתב הרי"ף דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא. וא"כ קשה, שהרי מהגמ' כאן משמע שאזלינן לקולא רק מדרבנן ואילו מהגמ' לקמן משמע שזה מדאורייתא, ומסיים בצ"ע.

ומתריך באבני מילואים<sup>5</sup>, שיש חילוק בין כלב רץ אחרי' לאמרה היא, שהרי בכלב רץ אחרי' יודעים המציאות, והספק הוא רק בהדין אם זה הוי קידושין אם לאו, משא"כ כאן הוי ספק במציאות אם זה שנתן לה הכסף ושתק הוי הסכמה למה שאמרה היא או לא, וא"כ יש לחלק שבספיקא דדינא אפי' מדאורייתא אזלינן לחומרא, משא"כ בספיקא דמציאות – מה"ת אזלינן לקולא, כי חזקה אמרינן רק לברר גוף המעשה, אבל כשיודעים המעשה, אין לשנות את הדין בשביל חזקה.

## ב.

והנה, הרעק"א<sup>6</sup> ביאר בזה שהוצרך הר"ן להביא ראי' מכך שבספיקא דממונא אפי' תקפו תובע מוציאין הממון מידו ומעמידין אותו על חזקתו, משום שהי' מקום לחלק בין אמרה היא לספיקא דממונא, כיון דכאן הוי ספיקא דדינא. וכדי לשלול זה מוסיף הפרט ד"תקפו תובע", שהוי ספיקא דדינא, ואעפ"כ מעמידין ממון על חזקתו, וכמו"כ באשה, אף שהוי ספק בדין מ"מ מעמידין אותה על חזקתה.

והיוצא מזה, שהרעק"א חולק על האבני מילואים וסובר שאמרה היא הוי ספיקא דדינא ואעפ"כ אומרים שמה"ת מעמידין האשה על חזקתה. (ולכאורה משמע שכן הוא הפשט לפי רש"י, שמבאר דנתן הוא הוי דמי לכי יקח ואמרה היא הוי דמי לכי תלקח, היינו שהספק הוא האם זה שאמרה היא מגרע בהקידושין או לא – ספיקא דדינא).

ולכאורה צ"ע, שהרי לקמן מפרש הר"ן<sup>7</sup> שהספק בסוגיין הוא אם זה הוי כי יקח או כי תלקח שמזה משמע ג"כ שהספק הוא ספיקא דדינא (וכנ"ל בפ"י רש"י).

ולכאורה דייק האבני מילואים כן מזה שהר"ן מבאר שיש חילוק בין נתן הוא ואמרה היא לנתנה היא ואמר הוא, שהספק הוא רק כשנתן הוא ואמרה היא, דאז

(4) ח, ב.

(5) סי' כ"ז סקי"ח.

(6) ד"ה נתן הוא וכו' ספיקא היא.

(7) ד"ה תן מנה לפלוני.

אפשר לומר דכיון דנתן הוא וגם שתק "הרי הוא כמסכים לדברי", וא"כ הוי חשוב כאילו גם אמר הוא (משא"כ כשנתנה היא ורק אמר הוא אינו חשוב להיות נקרא כי יקח), שהרי מזה משמע שהספק הוא אם זה שנתן ושתק הוי כמסכים לדברי' או לא, דהיינו ספיקא במציאות.

והנה, לכאורה הי' אפשר לבאר שבנתן הוא ואמרה היא יש ב' ספיקות, הא' הוא במציאות אם זה נחשב שהוא מסכים לדברי' או לא, והב' הוא שאפי' אם הוי כמסכים לדברי', עדיין הוי ספק בדין אם צריכים שכל הקידושין יהיו ע"י האיש או די בזה שיש בזה השתתפותו, כנ"ל.

ועפ"ז הוה אמינא למימר, שכאן מבאר הר"ן שהספק הוא ספק במציאות, ולקמן מוסיף שאפי' אם פשטנו את הספק במציאות עדיין יהי' ספק בדין, אם האמירה צריך להיות דוקא ע"י האיש או די בנתינתו והסכמתו.

## ג.

אבל א"א לבאר כן, שהרי לקמן כתב הר"ן: "אע"פ שנתנתו מוכחת שהוא מסכים לדברי האשה . . איכא לספוקי דדילמא לא קרינא בי' כי יקח איש אשה, או שמא תאמר לא כי אלא שתיקתה מורה הסכמתה, שמתוך שהיא נאסרת אם איתא דלא ניחא לה הי' לה למחות, אבל האיש [גבי נתן הוא ואמרה היא] כיון דאי בעי למינסב אחריתי נסיב לא איכפת לי' אם נראה שהוא מסכים, לפיכך אע"פ שאינו מסכים שותק . . א"כ אין הספק מחמת תלקח לאיש, אלא מחמת שיש ספק שמא לא הסכים, ואין זה דרך הסוגיא שלמעלה".

דהיינו שהר"ן שולל את האפשרות לומר שבסוגיין הספק הוא במציאות, וא"כ צריך לומר שהספק הוא רק בדין, והדרא קושיא לדוכתא.

וי"ל, שאין ספק שהאיש מסכים לדברי האשה, אלא הספק הוא רק במה הסכים, דיש לפרש הסכמתו בב' דרכים: א. שהסכים להקידושין אבל באופן שהוא מצדו. ב. שהסכים לאמירתה, שזה הוי מצד האשה.

וא"כ מובן שהספק הוא במציאות, אם הסכמתו הוא באופן דכי יקח או באופן דכי תלקח, וזהו הפשט במה שכתב הר"ן לקמן שהספק הוא בין כי יקח לכי תלקח, וא"כ מובן איך שזהו רק ספק במציאות ולא ספק בדין.



## דין עני המהפך במלמד דרדקי

הת' יהודה שי' פאלטער

תלמיד בישיבה

### א.

קידושין נ"ט ע"א: "רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא (מחזור אחריה לקנותה) אזל רבי אבא זבנה . . אמר ליה עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עבד הכי, א"ל לא הוה ידענא".

ובתוס' ד"ה עני המהפך בחררה: "ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה והוי דומיא דרב גידל, ומש"ה קאמר דנקרא רשע כי למה מחזור על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקך ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת".

דהיינו, דשיטת התוס' הוא שהאיסור דעני המהפך הוא דווקא כשהשני יכול למצוא א"ז במק"א שאז הוי רשעות מה שהוא לוקח ממה שחבירו כבר מחזור לקנותה, משא"כ בהפקך שגם השני לא יכול למצוא כזה במקום אחר – לא הוי רשעות<sup>1</sup>.

וממשיך התוס': "ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעל הבית שיש לו מלמד אחר בביתו כל זמן שהמלמד בביתו, שמאחר שהוא שכיר שם ילך המלמד במקום אחר להשתכר שם אם לא שיאמר בעה"ב דאין רצונו לעכב המלמד שלו, אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחד יכול בעה"ב אחר לשכור אותו מלמד עצמו, ואינו יכול לומר לו הבעה"ב לך ושכור בעה"ב אחר דנימא ליה אין רצוני אלא לזה שהרי כמדומה לי שזה ילמוד בני יפה ממלמד אחר".

כלומר, כאשר המלמד השני רוצה להשתכר אצל אותו בעה"ב ה"ז רשעות מכיוון שהוא יכול להשתכר אצל בעה"ב אחר, ע"ד הדין במקח וממכר, אך במקרה הפוך – שבעה"ב שני רוצה לשכור מלמד שכבר מושכר אצל בעה"ב ראשון, לא הוי רשעות כי הוא לא יכול למצוא כזה במק"א.

(1) ולא כשי' רש"י שס"ל להיפך, שהאיסור הוא אפי' בהפקך דכל שהראשון קדם איכא רשעות במה שהשני קדם וזכה בוה. עיי"ש בארוכה ובשא"ר.

ולכאורה יוצא מדברי התוס', דבמקרה הראשון, שאסור למלמד להשתכר אצל בעה"ב שיש לו כבר מלמד, תמיד יש איסור ואין המלמד יכול לומר שתלמיד זה יפה בשבילי יותר<sup>2</sup>.

## ב.

יצלה"ב, מאי שנא מהסיפא דהבעה"ב השני יכול לשכור את אותו המלמד בטענה ש"זה ילמוד בני יפה יותר ממנו", לכאן' גם כאן אם אין תלמיד כזה במק"א, אז הוא כמו הפקר שאמרינן שאין הראשון יכול לומר לו ללכת למקום אחר?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים דדין זה שבמקח וממכר יכול הראשון לומר לשני לך והשתכר במק"א, לכאן' הוא אפי' אם זה יהי' ע"י טירחא<sup>3</sup>, היינו שכאן הוא יכול לקנות את זה מיד ללא טרחה, ואילו במקום אחר, למרות שהוא יוכל למצוא את זה גם שם אך זה יהי' ע"י טירחא, אעפ"כ אנו אומרים שמכיוון שהראשון בא קודם וטרח ע"ז והשני יכול להשתכר במק"א – הוי רשעות.

וא"כ י"ל שהוא הדין גם כאן<sup>4</sup>, דמכיוון שהמלמד הראשון בא לכאן קודם והמלמד השני יכול למצוא להשתכר אצל בעה"ב אחר – אזי אפי' אם התלמיד השני הוא לא כ"כ טוב ומוכשר כמו התלמיד הזה אעפ"כ אין לו טענה, כי אפי' במקום טרחה אמרינן שילך וישתכר במק"א<sup>5</sup>.

(2) וכ"כ בעצמות יוסף ד"ה אבל אם שכר בעה"ב: "ונלמוד מדבריו דדוקא בבעה"ב הוא דיכול לומר כמדומה לי שזה ילמוד יפה אבל במלמד אינו יכול לומר זה התלמיד הוא הגון יותר ולומד ומקבל יותר".

(3) וכ"כ הסמ"ע סי' רלו סק"ב: "משא"כ כשבא לקנות דבר דיכול להשתדל לקנותו גם במקום אחר, אף שיהיה לו טרחה בזה".

(4) וראה עליות דר"י ב"ב כב, א "ומרחיקין מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג ואע"פ שאינו מצוי לו לצוד דג גדול כזה במק"א הרי דג זה כאילו נצוד ועומד במצודת חבירו הפרושה תחילה, לפי שכבר נתן הדג סיארה במזונות שבמצודה . . כי הציד יכול הוא להרחיק ולפרוש מצודתו ולצוד דגים אחרים אע"פ שאין מזדמן לו לצוד דג גדול כיו"ב". הרי שכתב במפורש יתרה מזו, דבדג אומרים לו לילך למק"א אפי' אם הוא לא ימצא דגים גדולים כאלו. אך ראה עצמו"י על התוס' כאן.

(5) הערת המערכת: יש ליישב לכאן' את השאלה באופן אחר, ע"פ ביאור המהר"ט ד"ה תו כתבו התוס': "וקשה דהא ודאי מגופא דשמעתא מוכח, ולא היה צריך לדייק, דלכל הפירושים אסור . . ונראה דהכא דמי להפקר שלא ימצא בעה"ב שיהא דעתו נוחה אצלו כמוהו ושמא לא יפרע לו סכום זה, אבל לפי מה שפי' ר"מ אביו של ר"ת דאפי' בהפקר היכא דטרח כגון ההיא דמרחיקין מן הדג אסור, א"כ גם זה שכבר הוא בביתו של בעה"ב ומסתמא טרח בראשונה עמו בתלמוד כדי שינוח בסוף, יכול לומר לו חזור אחר אחר וטרח כמו שטרחתי".

ומפורש יותר כ' החת"ס (שו"ת חו"מ סי' עט): "ומאי דמייתי על זה ממלמד למדתי מלשון הרי"ט בחי' שם דהמלמד שטרח עצמו עם התלמיד זמן מה עשאו מוכשר ללמוד עמו בזמנים הבאים, ועתה איך יבוא זה ויהנה במה שטרח הוא . . משא"כ בעה"ב מותר לשכור מלמד אחר שזה הבעה"ב

אמנם יש לדייק מל' אדה"ז שלא ס"ל כן, כי כתב בהל' הפקר והשגת גבול סעי' י לגבי המשתכר: "נקרא רשע מפני שהוא יכול להשתדל להשתכר כן במקום אחר אף שיהיה לו איזה טורח בהשתדלות עד שימצא מקום אחר כזה" – שמשמע שהטרחא שאנו מטילים עליו הוא רק אם הטרחא הוא להשיג את הדבר אך לא אם יש טרחא בפעולה עצמה<sup>6</sup>. ובנדו"ד, שאם הלימוד עצמו עם התלמיד השני הוא יותר טרחא או אנו לא מחייבים אותו בכך.

(ובפרט שאדה"ז מציין שהמקור הוא בסמ"ע<sup>7</sup> אך לשון הסמ"ע הוא רק "אף שיהיה לו טרחא בזה" ואדה"ז משנה ל"עד שימצא מקום אחר כזה").

ועד"ז כתב בסי"ב לגבי הנדון דמלמד: "אבל הוא אסור לפעול עם הבעה"ב שיפטרנו בכלות זמנו שהרי הוא יכול למצוא בעה"ב אחר ע"י טורח והשתדלות". וגם כאן לכאור' משמע קצת שדרשו ממנו רק כזה טרחא למצוא בעה"ב אחר, אך לא טרחא הקשורה עם התלמיד עצמו.

י"ל"ע בזה.




---

לא המציא לזה השני שום דבר שיהי' נוח לו ע"י שהיה מושכר אצלו זמן הראשון נמצא ההיא דמלמד דומה ממש לההיא דדג מת".

וע"פ שיטתם א"ש כי תוס' מדבר על מקרה שהשבחה בתלמיד הגיע ע"י הטרחא של הראשון, בדוגמת דג מת, ולכן הוא יכול לומר לשני לך למקום אחר, אפי' אם השני לא ימצא תלמיד כזה מוכשר.

אך יש שהקשו על שי' שתוס' לא מזכיר שמדובר דווקא כשהראשון טרח עם התלמיד הראשון, וא"כ משמע שבכל גווני הווי רשעות.

6 הערת המערכת: אולי י"ל שאין לדייק כן מל' אדה"ז, כי בפשטות אדה"ז לא בא לומר כאן מהו שיעור הטרחא הנדרש בשביל להתיר לשני לזכות בדבר, כ"א כוונת אדה"ז היא רק לומר שהוא נקרא רשע כי הוא יכול להשתכר במק"א, למרות ששם הוא ימצא א"ז רק ע"י טרחא והשתדלות. אך אה"נ יכול להיות שגם בטרחא כזו ללמד תלמיד פחות מוכשר, כנ"ל בפנים – אעפ"כ אומרים לו שילך לטרוח במק"א.

7 הובא לעיל הערה 2.

## זמן תספורת השערות וקציצת הצפרנים

הת' יוסף יצחק הכהן שי' פעלדמאן  
תלמיד בישיבה

### א.

בשו"ע אדה"ז סימן רס סעיף א כתב: "מצוה וכו' ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת. ואם היו שערות ראשו גדולות מצוה לגלחן שלא יכנס לשבת כשהוא מנוול. ומצוה מן המובחר לגלח בערב שבת ממש ולא קודם לכן כדי שיהא ניכר שעושה לכבוד השבת, ואם אין לו פנאי בערב שבת מחמת טורח צרכי שבת יגלח ביום ה' שכל מה שאפשר לקרב הגילוח ליום השבת יש לו לקרב כדי שיהא ניכר שעושה בשביל כבודו".

ובסעיף ב כתב: "ויש מקפידים שלא ליטול ציפרנים ביום ה' מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהי' זה בשבת".

ומקור לענין זה מציין רבינו להרש"ל<sup>1</sup>.

והנה הט"ז<sup>2</sup> מביא את דברי המהרש"ל, וז"ל: "לשון רש"ל: ויטול צפרניו כל ע"ש וכו' מצוה להסתפר לכבוד שבת ויו"ט, ואפי' מצפרא דערב שבת מנכרא דליקרא דשבתא קעביד, אבל ביום חמישי לא מנכרא יקרא דשבתא וכו' מיהו היכא דלא אפשר לרחוץ ולספר בערב שבת כל דאפשר למקרב לשבת טפי מעליא. עוד כתב הג"ה: ובנטילת צפרנים יש טעם בדבר על מה שאין נוטלין ביום חמישי, עכ"ל רש"ל".

ומבאר הט"ז את הטעם לזה: "ומה שמסיים שיש טעם בנטילת צפרנים שמעתה הטעם דדרך השערות והצפרנים המגולחים להתחיל לצמוח ביום שלישי שאחר הנטילה על כן אין לעשות שיהי' זה בשבת". ומסיים: "ועל כן גם בגילוח שערות אין לעשות ביום חמישי", היינו שה"ה בגילוח שערות ג"כ מטעם זה.

ולכאורה, מלשון המהרש"ל אינו משמע שטעם זה הוא גם בגילוח שערות, שהרי לגבי שערות הוא כתב רק את הטעם שאינו ניכר שהוא לכבוד שבת?

(1) בהגהותיו לטור.

(2) סי' ר"ס סק"א.



כמו"כ מזה שכתב שאם א"א להסתפר ביום ו' יסתפר ביום ה', ובהמשך לזה כתב שיש טעם למה אין נוטלים צפרנים ביום ה', משמע שהוא רק בצפרנים ולא בגילוח שערות?

ולכאורה צ"ל שבזה חולק הט"ז על המהרש"ל, המהרש"ל סובר שטעם זה הוא רק בנטילת צפרנים והט"ז סובר שהוא גם בגילוח שערות.

ויוצא מזה נפקא מינה להלכה, לפי המהרש"ל שסובר שהטעם שלא להסתפר ביום ה' הוא רק משום דאינו ניכר שהוא לכבוד שבת, הנה כשא"א להסתפר ביום ו', עכ"פ יסתפר ביום ה', וכמו שכתב כן בפירוש שכל הקרוב יותר טוב יותר. משא"כ לפי הט"ז שיש ג"כ הטעם שמתחיל לגדול בשבת, א"כ יש להסתפר ביום ד'.

ולהלכה פסק אדה"ז<sup>3</sup> שאם א"א להסתפר ביום ו' יסתפר ביום ה' (כמו"ש המהרש"ל), ובקו"א שם ס"ק א כתב "מ"ש הט"ז שכן הוא בגילוח שערות הוא תמוה שהרי המלך מסתפר בכל יום וצ"ע", היינו שאין גילוח שערות כמו נטילת צפרנים שמתחילים לגדול ביום הג' אלא הם מתחילים לגדול מיד. ואו"ל שזהו ג"כ טעמו של המהרש"ל שכתב טעם זה דוקא בצפרנים ולא בגילוח שערות.

## ב.

והנה בסעיף ב שם כתב אדה"ז בהמשך לזה ש"מצוה וכו' ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת", שיש ג' חומרות בענין קציצת הצפרנים: א. "יש נוהרין שלא לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד מפני חשש סכנה". ב. "ויש נוהרין שלא לקוץ שלא בערב שבת או בערב יו"ט וקוצצין מן הרגלים ביום ה' ומן הידים בערב שבת אבל בשאר הימים אין קוצצין כלל מטעם הידוע להם". ג. "ויש מקפידים שלא ליטול צפרנים ביום ה' מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהי' זה בשבת".

ולכאו', בהשקפה ראשונה נראה שא"א לקיים כל החומרות יחד, שהרי אם קוצץ צפרני ידיו ורגליו ביום ו' אינו נוהר מחומרא הא', ואם יקדים לקוץ צפרני רגליו ביום ה' אינו נוהר מחומרא הג', ואם יקדים עוד יותר אינו כחומרא הב'. אמנם בעיון במקור הדברים לכאורה יובן שאפשר לקיים את כולם, כדלקמן.

המג"א<sup>4</sup> מביא חומרות אלו וז"ל: "ובמגיד מישרים במשלי כתב שאין לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד ואין לקוץ אלא בע"ש או בעיו"ט, והנכון שיקוץ מן הרגלים

(3) ס"א שם.  
(4) בריש סי' רס.

ביום ה' ומן הימים ביום ו' ובשאר הימים אין לקוץ כלל. ומטה משה כתב בשם ספר הגן שלא ליטלן ביום ה' מפני שגדלין בשבת", עכ"ל. ומפשטות לשונו משמע שהמטה משה חולק על המגיד מישרים.

אבל מדברי המחצית השקל שם מבואר לכאורה שאינו כן, דהנה על מה שכתב המגיד מישרים שיקוץ צפרני ידיו ביום ו' כתב: "כי צפורני הידים להיותם גלויים ונראים יש לחוש בהן יותר לכבוד שבת ולקרב קציצתן ליום השבת, גם שלא יהיו גדלים בשבת". היינו בשיטת המגיד מישרים שיקוץ צפרני ידיו ביום ו' מביא לא רק את הטעם "לקרב קציצתן ליום השבת", אלא גם מה שכתב המטה משה "שלא יהיו גדלים בשבת", ואעפ"כ כתב המגיד מישרים שיקוץ צפרני הרגלים ביום ה' ואינו חושש לטעם זה.

והטעם לכך מובן מהמשך דברי המחצה"ש בביאור דברי המטה משה: "ר"ל כיון דקוצצן להסיר המותרות אין זה מכבוד שבת ששוב באותו יום יתחילו לצמוח המותרות". היינו, שאין בזה איסור עצמי מה שגדלין בשבת אלא שזה היפך כבוד שבת שיתחילו לגדול בו. ומובן בפשטות שזהו רק בנוגע צפרני הידים שהם בגילוי, משא"כ צפרני הרגלים<sup>5</sup>, וכמ"ש כנ"ל בדברי המגיד מישרים "כי צפורני הידים להיותם גלויים ונראים יש לחוש בהן יותר לכבוד שבת", היינו, שני הענינים שמבאר בדברי המגיד מישרים הם טעם אחד.

וא"כ י"ל שההוספה של המטה משה היא, לא רק שאין זה מכבוד שבת מה שבשבת יתחילו שוב לגדול, אלא, שגם מה שקוצצן ביום ה' ואינו מתחשב עם זה שמתחיל לגדול בשבת הרי מעשה זה גופא הוי היפך כבוד השבת.

ואע"פ שמלשון אדה"ז שכתב "ויש מקפידים שלא ליטול צפרנים ביום ה' מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהי' זה בשבת" אינו משמע טעם זה (שביארנו בהמטה משה), אין זה נפק"מ, משום שמ"מ הטעם הוא משום כבוד שבת כנ"ל וזה הוי רק בצפרני היד. וכמו שכתב הגא"ח נאה בבדי השולחן על מה שכתב אדה"ז: "ומצוה וכו' ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת", ש"פשוט דהיינו דוקא צפורני ידיו מפני המיאוס, אבל צפורני רגליו אין חיוב".

ובנוסף לכ"ז, הרי לכאורה כן הוא המשמעות של המטה משה עצמו בספרו<sup>6</sup> בהמשך הדברים, וז"ל: "וכשיטלם כתב הר"ד אבודרהם וז"ל צריך ליטול אותם על זה הסדר יד ימין . . יד שמאל . . ומצאתי כתוב בענין זה . . ולכן הזהיר לקוץ צפרניו

(5) וצ"ע עפ"ז במ"ש המחצה"ש בביאור שיטת המגיד מישרים "כי צפורני הידים וכו' יש לחוש בהן יותר לכבוד שבת", שמשמע שיש איזה כבוד שבת בקציצת צפרני הרגלים.

(6) סי' תיא.

מיום רביעי והלאה . . עכ"ל . . גם מה שכתב שמיום רביעי והלאה יש ליטול צפרניו מצאתי בשם ספר הגן שהי' מקפיד [מ] ליטול ביום ה' כי הוא מגדל בשבת וכן ראיתי נוהגין". היינו שמביא ענין זה שלא ליטול צפרניו ביום ה' בהמשך לדברי האבודרהם שהביא בנוגע לנטילת צפרני היד.

ואם כנים הדברים, מובן שאפשר לקוץ צפרני רגליו ביום ה' וצפרני ידיו ביום ו' ויוצא י"ח כל החומרות.

ולא באתי אלא להעיר, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.



## ביאור מחלוקת הראשונים ב"אמרה היא"

הת' יוסף יצחק הכהן שי' פעלדמאן  
 הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג  
 תלמידים בישיבה

### א.

קידושין דף ה' ע"ב: "ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי. . הרי זו מקודשת, אבל היא שנתנה ואמרה היא אינה מקודשת". ומקשה הגמ' מה הדין אם נתן הוא ואמרה היא, מהרישא משמע דלא הוו קידושין ומהסיפא משמע דהוו קידושין, ומתרצת בשני אופנים, אופן הא' הוא שדייקין מהרישא שהוי כמו שנתנה היא ואמרה היא דאין זה קידושין, ואופן הב' הוא שזה ספק וחיישינן מדרבנן.

ולבאר צדדי הספק כתב רש"י: "נתן הוא - דמי לכי יקח איש, ואמרה היא - דמי לתלקח! אשה לאיש", היינו שכתוב בקרא "כי יקח איש אשה" ודייקין מזה "ולא כי תלקח אשה לאיש", והספק בגמ' הוא אם צריכים כי יקח לגמרי או די בזה שיש כאן השתתפות הבעל בהלקיחה בנתינת הכסף.

והנה התוס' הרא"ש<sup>2</sup> מבאר זה באו"א קצת, ומקדים: "דכי יקח משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה כאדם הלוקח מקח שקוצץ דמים ונותנם", היינו דמלשון הכתוב "כי יקח" לומדים שקידושין צ"ל כמו מקח וממכר, וכמו שבמקח וממכר יש לא רק נתינת דמים אלא גם קציצת דמים (באמירה), עד"ז בקידושין צ"ל לא רק נתינת הכסף אלא גם האמירה, והספק הוא אם גם זה צריך להיות דוקא ע"י האיש או אפשר להיות ע"י האשה.

ובזה ממשיך הרא"ש לבאר את צדדי הספק, וז"ל: "וכשאמרה היא אין זה כי יקח אלא כי תקיח את עצמה, ולא כמו שפירש רש"י דאמרה היא דמי לתלקח אשה לאיש, דאם כן שפיר הוי קידושין כדמוכח בריש פירקין דהוה מצי למכתב תלקח אי לאו משום דדרכו של איש לחזר אחר אשה". היינו שמריש פירקין רואים שזה שלא כתוב "כי תלקח" אינו משום שזה חסרון בהקידושין, אלא דכתב אורחא דארעא שדרכו של איש וכו', וא"כ כאן ש"אמרה היא" הוי חסרון בהקידושין - אי אפשר לומר שזה משום

(1) כ"ה הגירסא בדפוס ישן וכן הובא בתוס' הרא"ש, ובגמ' החדשות שינו זה לתקח ע"פ המהרש"ל.

(2) בד"ה הא נתן הוא ואמרה היא הוה קידושין.

דהוי דומה ל"כי תלקח" אלא הוא משום שזה דומה ל"כי תקיח את עצמה", והספק הוא כמו שביארנו לעיל בפירוש רש"י.

## ב.

ולבאר תוכן פלוגתתם, יש לבאר תחילה החילוק בפירוש המילות בין יקח, תלקח, ותקיה, דהנה יקח פירושו הוא שהאיש לוקח את האשה, משא"כ תלקח פירושו הוא שהאשה נלקחת ע"י אחר להאיש אבל אינו מפרש מי הוא הלוקחה, ותקיה היינו שהיא לוקחת את עצמה להאיש.

והנה המושכל ראשון הוא דעיקר הקידושין הוא נתינת הכסף והאמירה היא רק דבר טפל בשביל גלגלות שהנתינה היא לשם קידושין, וא"כ לא יהי' נפק"מ מי מגלה ענין זה. אמנם בגמ' זו נתחדש שיש סברא שהאיש דווקא צריך להיות האומר, ולכאורה יש לבאר סברא זו בב' אופנים:

א. מזה שכתבה התורה "כי יקח" ולא "כי תלקח" רואים שהתורה הקפידה שהכל צריך להיות ע"י האיש, ואפי' הגילוי דעת, היינו שאמרה היא הוי חסרון בלקיחתו ולא משום שזה ע"י האשה, (אבל א"א לקראו כי תלקח כי היא אינה עושה חלק מהקידושין כ"א רק את הגילוי דעת), אבל לאידך יש סברא לומר שהתורה לא הקפידה שהכל צריך להיות על ידו אלא אפשר שרק העיקר צ"ל באופן ד"כי יקח", אבל האמירה שהיא רק טפילה אינה צ"ל על ידו אלא אפשר להיות ע"י האשה, וכך פירש רש"י.

ב. האמירה הוא לא רק גילוי דעת, כי אם היא חלק מהקידושין, והיא בכלל "קייחה". ומצד ענין זה יש סברא לומר שהקפידה התורה שגם האמירה תהיה דוקא ע"י האיש, דאל"כ הרי זה "כי תקיח", היינו שהאשה עושה חלק מהקידושין, אבל לאידך יש סברא כנ"ל שאין צריכים שהכל יהי' ע"י האיש ודי בזה שהנתינה הוא על ידו, וכך פירש בתוס' הרא"ש<sup>3</sup>.

והנה, התוס' הרא"ש ממשיך להקשות: "וא"ת נתן הוא ואמרה היא אמאי לא הוו קידושין, הא אפי' נתן בשתיקה הוו קידושין כשהי' מדבר עמה על עסקי (גיטה ו)קידושין", ומתריך: "וי"ל דאה"נ כשדיבר עמה תחילה על עסקי קידושין ונתן לה בשתיקה אז ע"פ דיבורו נתן, אבל הכא מיירי שלא דיבר עמה קודם נתינה אלא היא אמרה לו תן לי מנה ואקדש אני לך ונתן לה ע"פ דיבורה".

(3) ובכל אחד מפירושים אלו יש חידוש גדול, באופן הא' מתחדש שאפי' הגילוי דעת צ"ל ע"י האיש, ובאופן הב' מתחדש שהאמירה הוא חלק מעיקר הקידושין, ויש לעיין מהו סברת המחלוקת בזה.

וע"פ מה שבארנו י"ל, שקושיא זו הוא רק לפי פירוש הרא"ש, דהנה לפי פירוש רש"י שהאמירה היא רק גילוי דעת א"כ אין האמירה צ"ל בשעת הנתינה ממש ורק שצריך לגלות שנתונה זו היא לשם קידושין, וא"כ כשהי' מדבר עמה קודם לכן על עסקי קידושי' ובתוך כך נתן לה כסף ושתק הרי יש כאן גילוי דעת וגם הי' ע"י האיש, אבל לפי הרא"ש שהאמירה הוא חלק מהקידושין – הנה מסברא הי' צ"ל דוקא בשעת הנתינה, שאז נעשה הקידושין.

ועל זה מקשה שמזה שכשהי' מדבר עמה על עסקי קידושי' אפי' כשנתן לה בשתיקה הוו קידושין, לכאורה הוי הוכחה שאין האמירה חלק מעיקר הקידושין, ומחדש בהתירוץ ש"מדבר עמה על עסקי קידושי'" הוי נחשב כשעת הקידושין לענין זה, והיינו שנחשב כאילו ע"פ דיבורו נתן, דיש קשר ושייכות בין הנתינה להאמירה לא רק לענין גילוי דעת אלא גם לענין זה שהאמירה הוי חלק מהקידושין.

וזה שהרא"ש עצמו בפסקיו כתב דכשנתנה היא - אפי' אם אמר הוא - הוי פשוט שאין זה קידושין מטעם דעיקר הקיחה הוא נתינת הכסף, והאמירה היא רק טפילה לזה, י"ל דהיינו שלגבי הנתינה היא רק דבר טפל, אבל אעפ"כ הוי נחשב כחלק בהקידושין, עד שיש סברא שזה צ"ל ע"י האיש.



## "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית"

הת' שלום דובער הכהן שי' פרידמן  
תלמיד בישיבה

### א.

בד"ה באתי לגני ה'תשי"א מבאר כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup> את דברי כ"ק אדה"ז בתניא פרק ל"ו בענין כוונת הבריאה, וז"ל: "והנה רבינו הזקן מבאר בזה אשר תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', ואא"ל שהכוונה הוא בשביל הירידה. דהנה ידוע דהבריאה הוא רק בכח העצמות, וכמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחייה אשר מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו ואין לו עילה קודמת ח"ו, הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש. היינו שההתהוות אינה מהגילויים כי אם מהעצמות, וא"כ א"א לומר שתכלית ההתהוות היא בשביל עולמות העליונים, שהרי גם עולם האצי' הוא גילוי ההעלם וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית', כי כשהיו אורות האצי' בהעלםם היו במדר' גבוה הרבה יותר. ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אי אפשר לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים, אלא שהתכלית הוא עוה"ז התחתון". עכ"ל.

וכבר דשו רבים בדברי רבינו, שבפשטות הרי"ז פי' אחר מפי' כ"ק אדנ"ע בד"ה ארדה נא תרנ"ח<sup>2</sup> (המצויין לקמן במאמר זה). דאדנ"ע מבאר שאצי' הוא גילוי וירידה ממקורו – מכמו שהאור היה כלול בעצם, שהי' אז נעלה יותר באי"ע, וא"כ אא"ל שהכוונה הוא באצי', אלא הכוונה הוא בעוה"ז התחתון שאינו ירידה מכמו שהי' קודם, שהרי "כאן נמצא כאן הי"ו ומאחר שהוא התחדשות הרי שייך לומר שבו הוא הכוונה.

היינו, שאצי' אינו דבר חדש כ"א התגלות של מה שהיה כמוס וחתום באוא"ס, ושם הרי היה זה בשלימות באי"ע יותר מכפי שירד להתגלות במדריגות שלמטה מזה, היינו בכלים דאצי', ונמצא שהכוונה באצי' (היינו שלימות הגילוי האצי') נמצא יותר בהיותו כלול במקורו קודם שנמשך, וא"כ אי אפשר לומר שלזה נתאוה הקב"ה. משא"כ בעוה"ז התחתון – התחדש כאן דבר חדש שלא היה לפניו, וא"כ יש לומר שלזה נתאוה הקב"ה. כך עולה לפי ביאור אדנ"ע.

אמנם רבינו מבאר את כוונת אדה"ז באופן אחר, זה שהכוונה הוא בעוה"ז דוקא, הוא מחמת המבואר באגה"ק סי' כ שבכדי להוות את עוה"ז הגשמי צריך לזכ

(1) סעי' ד.

(2) סה"מ תרנ"ח ע' לח.

העצמות דוקא שמציאותו מעצמותו. וכוונת אדה"ז היא שאי אפשר לומר שהכוונה הוא בעולם האצי' מאחר שהוא ירידה, כי הוא בעצמו גילוי, כלשון אדה"ז "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'", אלא תכלית הכוונה הוא בעוה"ז שבו נמצא העצמות, כי הכח להוות יש מאין הוא בכח העצמות דוקא.

(ואף שלפי"ז קשה, מהו ה"אויפטו", כיון שהן מעיקרא והן לבסוף אין כאן אלא עצמות – ע"ז כתב אדה"ז "אויף א תאוה איז קיין קשיא". משא"כ באצי' אי אפשר לומר שנתאוה באצי' ללא טעם, דהרי אצי' ענינו גילויים, ואילו "תאוה" זהו בהעצמות, ואי אפשר לומר שהעצמות רוצה בגילויים. ואכ"מ).

ומוסיף רבינו: "ועוד . . . הרי אאפ"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים". ולכאורה יש להבין מה ההוספה דה"ועוד", הרי פרט זה נכלל כבר בענין הראשון, מאחר שידענו שבעוה"ז נמצא כח העצמות.

## ב.

ואולי יתכן לומר בזה, שהביאור הראשון דרבינו הוא ע"ד ובסגנון הביאור דכ"ק אדנ"ע, שאי אפשר לומר שהכוונה הוא בשביל אור שבמקורו הי' באופן נעלה יותר, וע"ז מוסיף רבינו יתירה מזו דכוונת הבריאה נעוצה בהעצמות שבכוחו דוקא נתהווה עוה"ז, וא"כ בודאי שהכוונה אינו בשביל הירידה דעולם האצי' (וגילויים בכלל).

ונמצא שהיא אותה הסברא שמשוהו עליון יותר אינו בשביל הירידה, רק שאדנ"ע מדבר בירידה דאור הכלול במקורו לאצילותו מחוץ למקורו, ורבינו מדבר בעומק יותר, בירידה מכח העצמות (שמכחו נתהווה עוה"ז) לגילויים בכלל, שזהו ירידה גדולה הרבה יותר באי"ע.

ולאח"ז מוסיף רבינו ביאור נוסף וחדש, שעפ"ז שבעוה"ז נמצא כח העצמות (כמבואר באגה"ק הנ"ל), א"כ, הרי באם נאמר שהכוונה דהתהוות העולמות הוא בשביל אצי' (להמשיך בו תוספת אורות וכו') – נמצא שהעצמות הוא בשביל גילויים, ואי אפשר לומר כך, שהעצמות ש"הוא לבדו הוא ואין עוד" ירצה משהו אחר ממנו, גילויים (שאין בהם העצם כלל).

ונמצא דהביאור השני הוא באופן אחר מביאור כ"ק אדמו"ר נ"ע, דאי"ז רק ביאור שהגבוה והעליון אינו בשביל הנמוך והירוד ממנו – אלא ביאור זה הוא ע"פ יסוד אחדות הוי' – שאי אפשר לומר שאמיתית המצאו יהי' בשביל ענין אחר.

ולפ"ז אולי יתכן ג"כ שהפי' הב' נכלל בדברי אדה"ז בתניא שאא"ל שהכוונה הוא בעולמות העליונים "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'", היינו שאינם אלא גילויים, ואילו בעוה"ז נמצא כח העצמות, כמ"ש באגה"ק.



## ג.

אמנם לכאורה עדיין יש להבין, דבד"ה מצותה משתשקע תרע"ח<sup>3</sup> (שרבינו מציין אליו בהערה יג) ג"כ מובא הביאור השני דלעיל (עיי"ש), ומהו א"כ חידושו של רבינו.

אמנם ע"פ הנ"ל שאפשר דהפי' השני ג"כ נכלל בדברי אדה"ז בתניא, יתכן שזוהי הוספת רבינו בביאור זה – שנכלל בפי' בתניא (ועפ"ז יומתק מה שלא מציין רבינו בס"ד למאמר זה (אף שע"פ פשוט הרי זה מחמת שעומד בדברי אדה"ז ומביא מהתורות דכל רבותינו נשיאנו על הסדר)).

והנה, ע"פ הנ"ל אולי שייך לומר שזה שלפי רבינו יתכן שפי' השני נכלל בדברי התניא, הוא מחמת השינוי בפירוש הראשון ממ"ש כ"ק אדנ"ע בד"ה ארדה נא המובא לעיל (וכן הוא ג"כ בד"ה מצותה משתשקע הנ"ל בפירוש הראשון). דאדנ"ע ביאר את הפירוש הראשון שקאי על הגילויים דאצי' לגבי הגילויים שלמעלה מהם, אבל כ"ק אדמו"ר הביא בפי' הראשון את דברי אדה"ז באגה"ק, ופירש ש"הואיל ולהם ירידה" הוא שכח העצמות שבעוה"ז לא יכול להיות בשביל הירידה בגילויים, א"כ, לפי ביאור רבינו יש לומר שאדאתינן לכח העצמות בפירוש הראשון, כבר שייך לומר את הפירוש השני שהעצם אינו בשביל גילויים.

משא"כ להמבואר במאמרי כ"ק אדנ"ע, שבתניא מוזכר רק הירידה בגילויים גופא, ולא מקשר המבואר בפל"ז להמבואר באגה"ק, הנה לכאורה כ"ש שהפירוש השני לא נכלל בתניא.

ואולי לפ"ז יומתק ג"כ, דלאחרי שרבינו מציין לד"ה מצותה משתשקע הנ"ל, מוסיף: "ועי' ג"כ ד"ה ארדה נא", דלכאורה זה שעיקר הציון הוא לד"ה מצותה משתשקע מובן דשם מבואר ב' הביאורים, אמנם מפני מה מציין ג"כ לד"ה ארדה נא, ומה נתוסף בזה.

ולפי הנ"ל י"ל דכמו דבד"ה ארדה נא מפורש רק הביאור בהירידה בגילויים גופא, ואינו מזכיר כלל ביאור השני, הנה כמו"כ המבואר בתרע"ח, אף שמזכיר גם הביאור הב', הרי בנוגע לפי' בתניא מוזכר רק הפי' בד"ה ארדה נא, והביאור השני הוא ביאור נוסף שאינו קשור לתניא. משא"כ לפי ביאור רבינו שכבר את הפי' הראשון מקשר למבואר באגה"ק, א"כ גם הפי' השני נכלל בדברי התניא.



## הערה בריטב"א דף ו' ע"א

הת' פייוול נחום הלוי שי' קארליפסקי  
תלמיד בישיבה

גרסינן בקידושין דף ו ע"א: "ת"ר הרי את אשתי . . . מקודשת".

ושואלת הגמ': "איבעיא להו מיוחדת לי מהו מיוחדת לי מהו . . . במאי עסקינן אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה מנא ידעה מאי קאמר לה, ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, אע"ג דלא אמר לה נמי, דתנן היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו ר' יהודה אומר צריך לפרש, ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי, אמרי לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ, הב"ע דיהיב לה ואמר לה בהני לישיני והכי קא מיבעי ליה הני לישיני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה, תיקו".

היינו, שבשביל שהקידושין יחולו צריך להיות לשון שהאשה מבינה שכוונתו לקידושין.

וכתב הריטב"א בד"ה במאי עסקינן, וז"ל: "עיקר הפירוש בזה דלא קיימינן אלא אהנהו לישיני דמבעיא לן, אבל בהנהו לישיני דתניא בברייתא בהדיא דהוי' מקודש' לא קא מבעיא להו דלדידהו לישיני דמוכחי לקדושין אינון . . . מיהו היינו לדידהו, אבל השתא לדידן דלא בקיאינן נשי בלישנ' דהני ואינם יודעות לספר בלשון הקודש, כל היכא שאין מדבר עמה על עסקי קידושי' ואמר לה אפילו מהנהו לישיני דתניא בהו מקודשת לא חיישינן לה דאיהי לא ידעה מאי קאמר".

והיוצא מדבריו, שכל שאין האשה בקיאה ומבינה בלשון הקודש – אין הקידושין חלין כשאינו מדבר עמה על עסקי קידושיה. ולכן בימיו שלא היו הנשים בקיאים בלה"ק, לא היו מקודשות בכה"ג.

והנה כתב אדה"ז בהל' ת"ת פ"א בקו"א סק"ב, וז"ל: "כל ימי בית שני היו עמי הארץ מספרים ארמית, כמ"ש בתוס' יו"ט בפ"ב דאבות", וכ"ש בימי האמוראים היו מספרים בארמית, ואעפ"כ הגמ' אומרת שלשונות אלו הוו קידושין.

וכן בתחילת הקו"א שם מציין לר"ה דף כ"ו ע"א, שם מביאה הגמ' כמה תיבות בלה"ק שלא ידעו האמוראים התרגום שלהם, ולכאורה מזה משמע שגם בימיהם לא הבינו לה"ק, וכ"ש הנשים, וא"כ מהו החילוק בין ימי האמוראים לימי הריטב"א.

וי"ל שבזמן בית שני ותקופת האמוראים אף שלא היו מספרים בלה"ק מ"מ היו יודעים הלשון (ובפשטות הי' ע"י שלמדו תנ"ך בפיו המילות) והיו יכולים לדבר קצת בלה"ק, ומה שלא ידעו התרגום הוא רק במילים שאינם ידועים כ"כ. ומה שכתב הריטב"א שבזמנו "לא בקיאין בלישנא דהני" – היינו לא רק שלא היו בקיאים, אלא שלא ידעו לה"ק כלל וכמו שמפרש בעצמו "ואינם יודעות לספר בלה"ק".



## ראיית רע בחבירו

הת' מנחם מענדל שי' ראד  
תלמיד בישיבה

### א.

בלקוטי שיחות חלק יו"ד שיחה ב' לפרשת נח, מביא כ"ק אדמו"ר מה שמצינו הוראה הנלמדת מפרשתינו בזהירות שצ"ל בדיבור ובראי', ש"צריך לדבר בלשון נקי" ו"לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו", נלמד ממש"כ בפרשתינו "ומן הבהמה אשר איננה טהורה", וכן לומדים שלא לראות ולחשוב ברעת חבירו ממ"ש "וערות אביהם לא ראו".

ומבאר זה ע"פ תורת הבעש"ט דכשאדם רואה רע בחבירו הרי זה ראי' שנמצא הרע אצלו. וההסברה בזה, דמפני שהכל הוא בהשגחה פרטית ומלמעלה לא היו מביאים אותו לראות רעת חבירו לשווא, וא"כ הרי"ז הוכחה שהרע נמצא גם אצלו ועליו לתקנו (עיי"ש בס"ג).

ומקשה על כל (בס"ד) דמה ההכרח לומר שמה שהראו לו את רעת חבירו הוא כדי שיתקן את הרע של עצמו, לכאורה מסתבר לומר שהראו לו את זה בשביל שיוכל לקיים את מצוות "הוכח תוכיח" (ושואל עוד, עיי"ש).

ולבאר זה מקדים הסוגיא דגמ' פסחים (דף ג' ע"א) ד"לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו", ושואל ע"ז כמה קושיות חמורות, עיי"ש. ומבאר שודאי פשוט להגמ' דכשנוגע לפסק הלכה צריך לדבר בלשון ברור אפי' אם זה לגנאי, כדי שלא יהי' מקום לטעות. וכל נדון הגמ' מדובר רק בנוגע לסיפורים, וכן בהקדמה לההלכה בפועל, דאז אמרינן ש"ידבר אדם בלשון נקי", ואין מקום לדבר בגנאי כ"א כשנוגע להלכה שאז צריך לדבר ברור, אפי' לגנאי.

ועפ"ז מבאר גם בנוגע לראי' ברעת חבירו, דודאי כשרואה רעת חבירו הרי"ז בשביל טובת חבירו להוכיחו ורק אז מותרים וחייבים לראות רעת חבירו להחזירו למוטב, אך בשביל זה לא היה צ"ל נרגש הרע עצמו כ"א רק כפי שהוא נוגע בשביל התוכחה, אבל באם רואה רעת חבירו ומתעכב בזה (כמו שעשה חם שראה בערות אביו וכו') - הרי"ז הוכחה שנמצא הרע גם אצלו (ובדוגמת הדיבור בלשון גנאי כשאינו נוגע למעשה).

ע"כ תוכן ביאור רבינו בשיחה.

ולכאורה צריך להבין, דבהשקפה ראשונה נראה דדיבור בגנות חבירו וראיית הרע שבחבירו הם שני סוגיות נפרדות, אלא שיש קשר ודמיון גדול בתוכנם – שאין להתעכב על הרע כשהוא לא נוגע למעשה בפועל. אמנם לכאורה, ההבנה בתורת הבעש"ט וההוראה מהפס' "וערות אביהם לא ראו" יתכן להבינו גם בלי הסוגיא דמס' פסחים (אלא שהוא אותו נקודה בשניהם), אך מסגנון השיחה משמע דההבנה בתורת הבעש"ט מובנת רק בהקדים הסוגיא דמס' פסחים?

## ב.

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים דפשוט דאין הכוונה בתורת הבעש"ט דהרע שישנו אצלו הוא באותו ציור כמו שהוא בחבירו, כ"א בדקות ולפעמים בדקות דדקות, ועד שהוא בהעלם אצלו וואס ער כאפט ניט אויף דעם, (וכמבואר בשיחה דמחמת אהבת עצמו אינו רואה נגעי עצמו ולכן צריך להראות לו מבחוץ). אלא ע"י שרואה בחבירו רע, ועד"מ שרואה את חבירו אוכל טריפות ח"ו – עליו להתבונן דיתכן שגם אצלו יש רע בהעלם בדקות בענין האכילה, וכמו שאוכל למלאות תאוותו כו', או שאינו מדייק בכשרות כדבעי למיעבד.

והנה הוא לכאורה עבודה גדולה וקשה לפעמים, ובפרט שהיצה"ר טוען דאדרבה, מצוה לשנאותו שה"ה עובר עבירה, ומה בכך שהוא חושב על רעת חבירו, ואדרבה, ה"ה קנאות דקדושה ומצוה עושה וכו'. ובפרט שע"פ נגלה אין מקור לזה שאסור לחשוב כ"כ אודות רעת חבירו (ובמיוחד שזה הרי כ"הכשר מצוה" בשביל קיום "הוכח תוכיח").

(ויתכן שזה נכלל בשאלת רבינו בס"ד מהו ההכרח שהרע שרואה בחבירו הוא סימן על הרע שלו, דאולי הוא רק בכדי לקיים הוכח תוכיח ואדרבה וכו', עיי"ש).

ולבאר זה מקדים רבינו את הסוגיא דפסחים, שם מדובר אודות הזהירות מדיבור בגנות חבירו, דכל ענין של גנאי יתכן רק כשנוגע למעשה, לפסק הלכה, אבל לפני"ו, אפי' אם זה כהקדמה להפסק הלכה – אין לדבר דיבור של גנאי (מלבד ענין דדרך קצרה). ולכאורה גם כאן יש לטעון מה בכך שמדבר בלשון גנאי בענין שהוא באמת גנאי ע"פ תורה – ולדוגמא לגבי המדובר בפרשתינו שהבהמות באמת היו טמאות ע"פ תורה, ואדרבה מצוה הוא. אלא מכאן מוכח דענין של גנאי ורע (כשאינו קשור עם פסק ההלכה, שאז צ"ל בלשון ברורה כדי שלא יהי' מקום לטעות) אין לו מקום בחייו ובדיבורו של יהודי, ואם נמצא – יתכן שזהו תוצאה מרע שלו וכו', דבאם לאו – מאין בא לו דיבור כזה, והרי בתורה יש רק לשון נקי'.

ומהסוגיא דדיבור מוכח לענין המחשבה, כמ"ש רבינו דאדרבה, כ"ש במחשבה, דכל שאינו נוגע למעשה לעזור לחבירו לצאת מהרע אין שום מקום לחשוב ברעת

חבירו, ובאם אעפ"כ חושב ונותן לב לרעת חבירו ונתפס בזה – הרי"ז ברור שבדקות עכ"פ נמצא אצלו ג"כ מעין רע זה.

## ג.

והנה, לקמן בסעי' ז' כותב רבינו שע"פ מה שחלקנו בין ראיית הרע הנוגע להוכחת חבירו לראיית הרע עצמו – היה אפשר לומר שהרע שמראים לו מלמעלה הוא רק הרע הנוגע לתיקון חבירו, וזה שהוא מרגיש את הרע עצמו הרי זה מצדו, כיוון שיש בו רע מצד עצמו (ולא שמלמעלה מראים לו את זה בשביל שיתקן הרע הנמצא בעצמו).

ומבאר רבינו שאין לומר כן, שהרי לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה, וא"כ על כרחך זה שהראו לו את רעת חבירו יש בזה הוראה כפולה: שיוכיח את חבירו, ויתקן את הרע שלו עצמו.

ושאלו ע"ז כמה מהתמימים שי', דמאחר דמה שרואה את הרע שבחבירו הוא מכיוון "שפניו מטונפין", א"כ מדוע צריכים לומר שהוא מזה שאין דבר אחד לבטלה במה שברא הקב"ה והוא "הוראה" (מלמע), הרי די ומספיק לומר שההוראה מלמעלה כאן הוא בכדי לקיים מצות "הוכח תוכיח" בחבירו, וההוספה בזה שהוא רואה רעת חבירו ומתעכב בו הרי"ז תוצאה מהרע שלו (ולא שהראו לו מלמעלה שישים לב לרע שלו, אלא שזה תוצאה בפו"מ מהרע שלו)?

ובפרט שלפי הביאור שלא רק את רעת חבירו מראים לו אלא גם את הרע שלו עצמו בשביל שיתקנו, יוקשה שאלת רבינו בס"ד, שיהודי אינו אמצעי לשום דבר אחר כולל יהודי אחר, ואם נאמר שמה שהראו לו את רעת חבירו הוא בשביל שיראה את רעת עצמו, נמצא שחבירו משמש כאמצעי? (עיי"ש בס"ד).

אמנם ע"פ הנ"ל לכאורה א"ש, דהרי מעצמו בודאי לא ישים לב לרע שלו כנ"ל, וכמ"ש בהשיחה ד"על כל פשעים תכסה אהבה", ועוד מצד כל האריכות שנת"ל, אם לא שמראים לו מלמעלה רעת חבירו. ומזה צריך האדם להתבונן שזה שהראו לו מלמעלה הרי זה באמת תוצאה מהרע שלו (בנוסף למה שצריך לקיים מצות "הוכח תוכיח").

ובגוף השאלה איך יהודי אחד ישמש אמצעי אפי' ליהודי אחר, לכאורה צ"ל דמאחר שנכלל בזה טובת עצמו (ועוד משמע שזהו עיקר הכוונה ולא רק "פרט"), במילא במה שע"ז בד"מ מראים ליהודי הרע שלו אי"ז נחשב לאמצעי, ועדיין צ"ע.



## המתרפא בעצי אשירה

### איסור עבודה זרה עד לרבדים החיצוניים

הת' חנניה יוסף שי' רודרמן  
שליח בישיבה

.א.

פסחים כ"ה ע"ב: "אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין (אפי' באיסורי הנאה. רש"י) חוץ מעצי אשירה, היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי ואי דליכא סכנה אפילו כל איסורין שבתורה נמי לא, לעולם דאיכא סכנה ואפילו הכי עצי אשירה לא, דתניא רבי אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, אלא לומר לך אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך".

ואינו מובן<sup>1</sup>, מדוע צריכים להביא את הברייתא של ר"א, ה"ז פסוק מפורש שצריך להיות "ואהבת . . . בכל נפשך", ומכך נלמד שצריך למסור את נפשו שלא לעבוד עבודה זרה, ומה מוסיפה הברייתא בעניינינו?

וברש"י ד"ה למה נאמר כתב: "יאמר החביב משניהן ודיו, ומפרש לפי שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב לכך הוצרכו שניהן, לומר אהוב את בוראך יותר מן החביב עליך, והמתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה".

ותמוה מאד, זה ש"המתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה" נצרך להבין כבר בתחילת הסוגיא, ע"מ להבין מדוע המתרפא בהם נחשב לעובד ע"ז, ומדוע כותב זאת רש"י רק בסוף.

עוד יש לדייק, דאותה ברייתא מובאת בסנהדרין דף ע"ד ע"א, אמנם בשינוי קצת, וז"ל הגמ' שם: "דתניא ר"א אומר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך".

(1) כמו ששואל בר"ן על הרי"ף כאן, ועונה מה שענה, וראה ג"כ בפנ"י.

היינו שהברייתא מביאה תחילה את הפס' "ואהבת" ואח"כ מביאה את הדיוק, משא"כ אצלנו הגמ' לא מביאה את הפס'.

## ב.

והנראה לומר בזה בדא"פ, שלרש"י מוצא הסוגיא שונה לגמרי, שפתיחתה באה לאחרי שאנחנו כבר יודעים שאין פיקוח נפש דוחה איסור ע"ז, ומה שבאים לברר כאן הוא רק לגבי המתרפא בעצי עשירה, דמכיוון שהוא איננו עובד ע"ז כ"א רק שנהנה ממנה – יש לדון האם גם כאן יחול איסור ע"ז.

כיון שאין שום מקור לדין זה מקשה הגמ' בפשיטות: "אי דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי", שהרי כאן המתרפא רק נהנה מדבר האסור, אך הוא לא עובד ע"ז ממש.

על זה מביאה הגמ' הברייתא של ר"א, שבע"ז צריך לתת לא רק הנפש אלא גם המזון, ועפ"ז מתורץ גם מה שאסור להתרפאות אפי' בעצי אשירה.

ויובן בהקדים המבואר<sup>2</sup> שבכללות האיסורים יש כמה רבדים. ישנם האסורים באכילה בלבד, זאת מחמת שהאיסור נתפס רק בחפץ כפי שהוא בתוארו הגמור, היינו בחיצוניותו, מה שמאפשר לאדם לאכלו, ולכן רק האכילה נאסרת. ישנם האסורים אף בהנאת האדם – שזה מורה שהאיסור חדר עמוק יותר בעצם החפץ, ולכן אסור אף ליהנות בו, היינו שאסור כל שימוש הקשור עם הדבר. אכן, אין איסור בעצם קיומו.

וישנם שאסורים בעצם מציאותם, כדוגמת חמץ בפסח שאין מקום לקיומו כשלעצמו, ועל האדם לבערו לגמרי מהעולם למען לא ישאר ממנו מאומה, אף שאינו משתמש בזה. ועד"ז איסור ע"ז, שהאיסור הינו בעצם מציאות החפצא דע"ז, שלכן מצוה לאבדם וכו'.

וכנגד זה באדם, איסור אכילה פי' שגישה גמורה אל החפץ אסורה, אך גישה חלקית חיצונית ואגבית, היינו הנאה – מותרת, ואיסור הנאה שולל יחס כל שהוא לחפץ. אך בדברים שאסורים בעצם קיומם – אזי מספיק שהאדם מודה בזה, (היינו שזה איזה מציאות לגבי) בשביל שיבוא למצב (עונש) של היפך המציאות.

ובסגנון אחר: איסור אכילה פי' שרק ביחס (וייחוד) מושלם עם האדם חל האיסור, אבל מותר ליהנות מזה שהאיסור לא מספיק עמוק שיוכל לנתק בין האדם לחפץ ביחס חיצוני וחלקי כ"כ. וכן במצב שהאדם בסכנה יכול להתרפאות מאיסורי הנאה, שהרי גם איסורי הנאה מתהווים מאיזה שהוא יחס, היינו שנדרשים לחול, וכשהאדם

(2) ראה במפעצ"פ פרק א' ובלקו"ש חט"ז ע' 87 ואילך, ועוד.



אינו קיים אין לאיסור על מה לחול. וממילא ברובד בו שואלים בנוגע עצם קיומו של האדם – האיסור אינו קיים. ובסגנון אחר: המתרפא לא מחפש ליצור איזה יחס בינו להחפץ הוא מחפש להתקיים ולחיות ובעולמו יש רק אותו עצמו. אכן כשהאיסור הוא בעצם מציאות החפץ, לא מחמת איזה יחס שיהי', אזי אף שהאדם אינו קיים האיסור בעינו עומד. ז. א. שברובד של עצם קיום האדם גם שם מופיע האיסור ולא ניתן לידחות<sup>3</sup>, והן הן דברי התורה "ואהבת את ה' אלוקיך . . בכל נפשך".

וכאן באה שאלה בהמתרפא בעצי אשירה שאינו מודה בע"ז, דלכאורה אין לגביו האיסור בעצם המציאות אלא רק כדין איסורי הנאה<sup>4</sup>, וע"ז מקשה הגמ' "אי דאיכא איסורא אפי' עצי אשירה נמי".

וכאן מגיע ר"א ומחדש יסוד בגדר ע"ז, שבה אפי' הרבדים החיצוניים נוגעים לעצם מציאות האדם. וזה מובן מכך שהתורה כותבת בכל מאדך, שאפי' אדם שממונו חביב עליו מגופו דהיינו אדם שמונח בחיצוניות, יתנו. ולכאורה קשה, הכי הכנגד משוגעים דברה תורה, ועוד דק"ו הוא, אם את הנפש צריך לתת שכאן החביבות מוצדקת, ודאי שאת הממון צריך לתת שכאן אין החביבות היתרה מוצדקת, רק שהשגותיו ותחושותיו חסרות. אלא ודאי שר"א בא ללמד יסוד כללי ונתן דוגמא קיצונית לכך.

### ג.

ונראה שזה בא רש"י להדגיש הן בכך שבביאורו לשאלה מפרש "יאמר החביב משניהן ודיו", שזה לגמרי לא מובן, ברור שהשאלה היא שצריך לאמור בכל נפשך ולא בכל מאדך, וכן שכותב "פעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב" בפשטות כמו ה' הדבר נורמלי.

אלא נראה במוחש שרש"י כבר מפרש את הגמ', ומהי המסקנה – "אהוב את בוראך יותר מן החביב עליך". ולכאורה זהו פשוט פשוט, אלא י"ל שרש"י ממקד את ביאור הגמ' שבכל דרגת חביבות בה האדם נמצא יהי' זה משום שאוהב את בוראו, וזה נצרך לא לאותו משוגע אלא למצב בו באמת מדובר ברובד חיצוני, היינו שימוש בחפץ ע"ז מול ממון וכה"ג, וגם שם צריך לתת מדין ע"ז, כלומר מאהבתו את בוראו ולא מדין איסורי הנאה וכה"ג.

(3) וזה שבאיסור חמץ עובר בלאו בלבד (על הימצאות חמץ) בפשטות י"ל שחמץ רק מסמל וכו' על ע"ז וכן יתבטא בכך שללא כל קשר בינו לחמץ צריך להטריד את עצמו לחפש ז.א. שהחמץ קודם לו.

(4) וכעין דברי ר' יהודה בפסחים כח, א שחמץ בפסח בלאו וקרת ולאחר הפסח בלאו, אף שאינו דומה.

וכעת מגיע רש"י למסקנה המתבקשת ש"המתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה", שאחרי שהבנו שבכל הנוגע לע"ז עד לרבדי' החיצוניים ביותר חל דין מוחלט של איסור ע"ז – ממילא מובן שגם המתרפא מעצי אשירה אל לו להתיחס למצב זה כלעומת איסורי הנאה, אלא נראה כמודה בה היינו שמקבל את האיסור העצמי של ע"ז.

ומובן בפשטות מדוע השמיט בתחלת הברייתא את הפסוק "ואהבת" והביא רק דיוקו של ר"א, שכאן אין מדובר בשאלה האם פיקוח נפש דוחה ע"ז כבסנהדרין, ואין טעם להביא הפסוק "ואהבת" . . בכל נפשך" שזה ידוע עוד קודם הסוגיא. רק שכאן בא ללמד יסוד בגדר ע"ז, שאפי' ההתיחסויות החיצוניות של חפצי ע"ז הם קיימים ועומדים באיסור בעצם מציאותם, וזה מלמדנו ר"א בדקדוקו.

ומובן ג"כ ההמשך לסוגיות הקודמות, כי אין זו סוגיא בדין ע"ז אלא בדין איסורי הנאה. ויל"ע עוד.



## בענין חיות כללי

הת' דובער שי' שמוטקין  
תלמיד בישיבה

### א.

במאמר ד"ה ובחודש השביעי תרס"ג מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע הדרגא דחיות כללי. שמצד עצמו "אינו בא בבחי' התלבשות ולא ע"י עסק והכנה, ואינו שייך לומר בזה שהוא בבחי' חיות להחיות אחרי שהוא בדרך ממילא", היינו שאינו שייך אל הגוף באופן שצריך להתייחס אליו ולהתאים את עצמו להאברים הפרטיים של הגוף. ומביא ע"ז משל מאור השמש, שאינו נוגע לו אם מאיר במקום פרטי או לא ואינו צריך התעסקות להאיר שם אלא מאיר בדרך ממילא. ולאידך, מצד הגוף שייך שיהי' בו שינויים, כמו בין זקן לקטן. ובלשון המאמר, שבהיות הגוף זקן "נעשה חלוש בכללותו כחו . . והוא דומה בזה לשארי הכחות שסיבת ההסתלקות הוא מצד שינוי הכלים . . יש בו שינוי מצד הגוף". ומזה מוכח לכאורה שאינו "מאיר" בהגוף בדרך ממילא כ"כ.

וממשיך אדמו"ר נ"ע, שאעפ"כ אין זה הדרגא ד"חי בעצם", כי זה עצמו שהוא מחי' את הגוף מוכיח שיש לו שייכות להגוף, משא"כ הדרגא ד"חי בעצם" אין לו שייכות לחיות הגוף כלל.

ומגדיר א"ז בלשון "אחיה", היינו שהוא חיות פנימי, שפועל בגוף באופן פנימי (ובהמשל דאור השמש היינו זה שאור השמש מצמיח צמחים רק אם הצמחים הם כלים לאור השמש באופן שיוכל לפעול הצמיחה (משא"כ צמח אחר שאינו מורכב באופן כזה, אינו שייך לקבל חיות מהשמש כדי לצמוח)), ומ"מ אינו באופן של התעסקות.

וצריך להבין איך שני ענינים אלו מתאימים יחד.

הנה, בלקו"ש<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שהחיות כללי הוא שיעור עצמי שמחיה כל גוף בשווה ממש (בין תינוק בן יומו ובין עוג מלך הבשן, (משא"כ חיות פרטי הוא שיעור מצטרף שמחי' כל אבר בדרך פרט, וכל גוף צריך שיעור שונה לפי ערכו, שזה תלוי אם זה גוף גדול או גוף קטן)).

ועפ"ז מתחזקת השאלה, איך יתכן לומר שיהי' שינוי בהיות הגוף זקן "מצד הפרדת ההרכבה ומצד התיבשות הלחלוחית שבזה נאחו החיות כללי", הרי אם הוא שיעור עצמי (שלכאורה לא יהי' נוגע אליו המצב דהגוף) למה יהי' שינויים מצד הזקנה וכיו"ב?

## ב.

ולהבין זה יש לבאר תחילה ההגדרה דחיות כללי, והחילוק בינו לחיות פרטי.

חיות כללי נמצא ומאיר מפני שהוא חי, והאיברים צריכים להתאים את עצמם לקבל החיות. וכמו הרצון שהוא נמצא בכל הגוף בשווה וכל האברים צריכים להתאים א"ע אליו "בלי שום ציווי ואמירה". ז.א. שאין הכוונה והמכוון על האברים הפרטיים, כ"א על החיות עצמו, שהוא רוצה להיות חי, אלא שהוא צריך גוף ואברים להתגלות בהם. וא"כ מה שנרגש כאן הוא מציאות החיות, לא מציאות הגוף.

משא"כ חיות פרטי מאיר לא בשביל עצמו כ"א כדי להחיות האברים, ולכן הוא צריך להתאים את עצמו לאברים, להחיות כל אחד כפי אופנו.

ועפ"ז יובן מדוע מכנים את החיות כללי בשם "אחיזה", כי מצד אחד הוא צריך את הגוף בכדי להיות בהתגלות וליקרא בשם "חיות", ובשביל זה נאחו בהאברים בכדי שיוכל להתפשט בהם. אמנם יחד עם זה, מה שהוא מאיר באברים אין זה באופן של התלבשות בהם, כי הרי הוא אינו רוצה להחיות את הנבראים מצד גדרם (ומטעם זה אינו מתעסק להחיותם), אלא הוא רוצה שהוא בעצמו יהי' חי.

וזהו הביאור בזה שכאשר נחלש הגוף, היינו ההרכבה של האברים והלחלוחית הנמצא בהם, אזי נסתלק יותר חיות של הנפש: אין זה שהחיות נשתנה ונחלש, אלא שנעשו פחות כלים לקבל חיותו. ז.א. שנעשה מקום קטן יותר שיכול לאחוז החיות אבל אין זה שהחיות העצמי נשתנה.

ודרגת חי בעצם הוא שאינו שייך אל הגוף ורק נעשה קשור ומקושר בגוף זה "מצד הכח המפליא לעשות"<sup>2</sup> כי אין ענינו להיות בהתגלות, משא"כ ענין החיות כללי הוא להיות בהתפשטות.

## ג.

ויש לבאר זה בעומק יותר, שלכא' ע"פ משנ"ת יוצא שבחיות כללי יש רק חסרונות שמצד א' אינו חי בעצם וצריך גוף בשביל להיות נקרא חי, ומצד שני אינו

(2) כ"ה הלשון בד"ה זה היום תש"ח ס"ז.

בבחי' התלכשות בהאברים, וא"כ צלה"כ מדוע הגוף צריך אותו, שהרי אם כל הכוונה בו הוא שיהי' הגוף חי – הרי גם החיות הפרטי הי' יכול לפעול א"ז, דהיינו שהחיות פרטי יפעול את ב' הענינים – שבנוסף לחיות הפרטי שנותן לכל אבר את החיות המתאים לתכונתו הפרטית, יומשך לו גם חיות שייקרא בשם חי, ובהצטרף כל האברים ביחד יהי' הגוף חי?

ויש לכאר זה ע"פ מה שמבאר רבינו בד"ה וידבר אלקים תשכ"ח<sup>3</sup> בענין כלל ופרט (ולמעיר שבנוגע חיות כללי כותב הצ"צ<sup>4</sup>: "התורה נדרשת בכלל ובפרט וכמו"כ באדם יש כלל ופרט, שהמוחין שבראשו הם בחי' כלל, כי שם הוא גילוי חיות הנפש . . ומשם מתפשטת ההארה לשאר כל האברים ומקבל כל א' חיות הראוי לו בבחי' פרט").

דלכאורה אינו מובן, דהרי בתחילה עלה במחשבה שיהי' עולמות – שזהו כלל, ואח"כ היתה ההשערה בכח על כל מה שיהי' בפועל – פרט (וכן בכל דרגא בהשתלשלות), עד שפרטי הנבראים שנתהוו בעשרה מאמרות היו כלולים קודם בהמאמר אחד ד"בראשית". וצלה"ב, לשם מה הי' צריך להיות התהוות העולמות באופן דכלל ופרט, הרי הי' יכול להיות ההתהוות תחילה באופן של פרטים בלי הכלל ביניהם?

ומבאר רבינו, שבשביל עבודת האדם צריך להיות שניהם, הכלל והפרט. דהנה הכוונה הוא שיהי' דירה בתחתונים, היינו שהתחתון יהי' בטל מצד גדרו הוא, ואם היתה ההתהוות ממאמר אחד – אוא"ס הבל"ג, אזי היו כל הנבראים בטלים בתכלית ולא היה בהם ענין הבחירה. ולכן היתה ההתהוות ע"י העשרה מאמרות והשתלשלות, פרט, כדי שההתהוות תהי' בהגבלה והנבראים יוכלו לקבל אלקות מצד גדרם הם.

אך לאידך, כיון שההתהוות הוא בבחי' יש (שבא בהמשכה מצומצמת בעשר ספירות) ויש הבחירה להאדם לבחור ברע ח"ו, לכן יש בהעלם בהפרטים דעשרה מאמרות הענין דמאמר אחד, והעבודה היא לגלות את המאמר אחד שנמצא בהעלם בהעשרה מאמרות ובהעולם, ועי"ז העולם יהי' בטל לאלקות. (ולמעיר מהמעשה שסיפר רבינו אודות יהודי ששמע פעם מאדמו"ר הזקן שאמר תורה עה"פ "זכור ושמור כדיבור אחד", שבכל דיבור שאומרים צריכים לשמור ולזכור ה"אחד" שבתוכו).

(3) נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג עמ' שכו ואילך.

(4) אוה"ת ויקהל עמ' ב'קפח.

ונמצא מובן, שהכלל פועל הביטול כללי בפרטים שירגישו שיש כלל שלמעלה מהם, והם צריכים להגביה את עצמם לקבל את זה. ולאידך גיסא צריכים, שהדרגא שהם בטלים אליו יהי' לפי ערך דרגתם, כדי שביטולם להיכלל יהי' מצד גדרם הם.

## ד.

ועפ"ז מובן בעניינינו, שקבלת החיות של הגוף והאברים מהחיות של הנפש (שבבחי' חי בעצם) תלוי בביטולם אליו, שירגישו שיש משהו שלמעלה מהם. (כי כמו שאין הקב"ה שורה אלא על דבר שהוא בטל אצלו ית', כמו"כ בשביל שהגוף יקבל חיות מהנפש הוא צריך להיות בביטול אליו, וכמ"ש בהמשך תער"ב<sup>5</sup> וז"ל: "כמו"כ הוא בהביטול שכל הנבראים בטלים מצד בחי' ציור קומה דא"ק אין זה מורגש כלל בנבראים, עד שעם היות שבאמת הוא בטל במציאות מצד הביטול דציור קומה דא"ק, יכול להיות שבבחירתו יהי' להיפך ח"ו ויהי' נפרד לגמרי מאלקות ר"ל. וזהו רק שאינו מורגש הביטול אבל מ"מ הרי הם בטלים עכ"פ כו', וי"ל דביטול זה מועיל עכ"פ שיוכלו לקבל חיות מאלקות כו', וכנודע דהכלי לקבלת החיות מאלקות הוא הביטול דוקא וכמ"ש יראת ה' לחיים דהכלי לחיות הוא יראה וביטול כו' (ולכן גם בקלי' וסט"א בהכרח שיהי' בהם קצת ביטול עכ"פ דקרי לי' אלקא דאלקיא כו') וע"י הביטול שלהם מצד הציור קומה דא"ק יכולים לקבל קצת חיות עכ"פ מאלקות כו', אך זהו בהעלם לגמרי". עכ"ל בהמשך תער"ב.

היינו שרואים מזה שעם היות שצריך להיות ביטול של הגוף כדי לקבל החיות, מ"מ מצד הביטול הכללי של החיות כללי הם יכולים לקבל החיות).

אמנם אם היה הגילוי בא באופן ישיר מהחיות העצמי אזי לא היה ביטולם מצד גדרם הם, אלא מצד הגילוי הבל"ג של הנפש (שכנ"ל בא בגוף רק בכח המפליא לעשות). ומפני זה היה צריך להיות בתחילה חיות כללי ששייכת אל הגוף ונאחזת בהגוף, שהגוף יכול לקבלו ולהיות בטל אליו. אך יחד עם זאת החיות אינו מתעסק להתאים עצמו לפרטים של הגוף, מכיוון שהמכוון הוא שהאברים והגוף בכלל ירגישו שיש חיות שלמעלה מגדרם והם צריכים להתאים את עצמם אליו, וזה מה שפועל אצלם את הביטול.

ועפ"ז מובן מדוע מצד אחד החיות הכללי נאחו בהגוף ומצד שני מאיר בו רק בדרך ממילא.

ומכיון שכל דבר בהשכלה צריך להביא לידי מעשה בפועל, (ובפרט שזה נוגע לתקופה שבו אנו נמצאים עתה, מלאת שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר), מן

הראוי לציין שרבינו מביא<sup>6</sup> ענין זה (באותיות אחרות) לגבי ההשפעות שנשיא הדור משפיע לאנשי דורו.

הנשיא נקרא (לא רק בשם ראש שמנהיג כל האברים בפרטיות, כ"א גם) בשם "לב"<sup>7</sup>, כי הלב משפיע לכל האברים אותו חיות, כנראה בחוש שכל האברים מקבלים בשווה מהלב. וכמו"כ הנשיא משפיע לאנשי דורו לא רק את צרכיהם הפרטיים, אלא הוא משפיע להם גם מענינו העצמי, ונותן להם עכ"פ שמץ מנהו שיוכלו לעבוד עבודתם בקודש, וע"ד המבואר בענין "זהיר טפי" שזהו השער לכל שאר המצוות הפרטיים שעושים.

וענינו של כ"ק אדמו"ר (הריי"ץ) הוא: א. לא להסתפק עם ההישגים של העבר, אלא להוסיף בזה בעבודה עם עצמו ובהשפעה להזולת. ב. שכל ענין בעבודת ה' צריך להיעשות בשמחה ובטוב לבב, ולגרום – ע"י השפעתו – שגם הזולת ישמח ויתענג.




---

(6) סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 221 ואילך.  
 (7) ראה לקו"ש חי"ט ע' 168, חל"א ע' 74 (באו"א קצת), ובכ"מ.

## שאני בושתי ופגם דאבוה שייך בגוייהו

הת' דובער שי' שמוטקין  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף ג' ע"ב: "מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא . . . וכ"ת נילף מבושת ופגם, שאני בושתי ופגם דאבוה שייך בגוייהו".

ופרש"י ד"ה דאבוה שייך בגוייהו: "שיש לו דין חלק בהן, שיש בידו לביישה ולפוגמה בשביל ממון שיתנו לו דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין דהויא לה בושתי ופגם, ואנס זה שבא עליה מחסר ממון זה שזילזלה ולא יקפצו עליה תובעין".

ויש לדייק, שרש"י מביא ב' טעמים:

א. "שיש בידו לביישה ולפוגמה", שמזה רואים שהבושת ופגם הם ברשותו, ולכן הממון שבא כתוצאה מזה שייך לו.

ב. מכיון שהיה בידו למוסרה למנוול ומוכה שחין שזה בושתי ופגם לה, וכעת שהאונס אנס אותה הוא מחסר ממון זה (כי גם המנוול ומוכה שחין לא ירצו לנשאה) ונמצא שהאב הוא זה שהפסיד את הבושתי ופגם ולכן זה שייך אליו.

וב' עניינים ופרטים אלו הם לכאור' ב' פרטים שונים ואינם תלויים זה בזה, כי הפרט הא' אומר שמכיון שהוא יכול למוסרה למנוול ומוכה שחין – מוכח מזה שהוא הבעלים על הבושתי ופגם שלה. ולא נוגע בזה מה האנס גרם כשהוא אנס אותה, היינו מה יהיה התוצאה מכך, שהיא שווה פחות כו', כ"א מה שנוגע הוא עצם זה שהוא יכול למוסרה למנוול ומוכה שחין שזה מוכיח שהבושת ופגם ברשותו. משא"כ הפרט הב' מוסיף שבמקרה שהוא אנס אותה הרי האב מפסיד כאן כסף, שהוא יותר לא יוכל למוסרה למנוול ומוכה שחין, והיינו שמי מפסיד כאן – הוא האב, ולכן הבושתי ופגם שייכים לו.

וצ"ע מדוע צריכים לפרט הב', לכאור' מהפרט הא' אנו כבר רואים שהבושת ופגם שייך לאב?

ובאמת שכמה מהראשונים מביאים את שי' רש"י ומצטטים רק את הפרט הראשון. וז"ל הריטב"א: "אבל רש"י ז"ל גריס . . . שאני בושתי ופגם דאביה נמי שייך



בגווייהו כלומר מתוך שבידו לפגמה ולביישה שהרי בידו למוסרה למנוול ומוכה שחין אבל כשנתקדשה ע"י עצמה אימא דאיהי תשקול כספא".

וכן כתב הרמב"ן: "וכן גרס רש"י, ופירש בפרק נערה שנתפתתה שבידו ליטול ממון ולביישה בבושת זה למוסרה בקידושין למנוול ומוכה שחין".

ומשמע שלא נוגע להביא את הפרט השני.

ועוד יש להקשות על הענין השני, דלכאו' זה שע"י פעולת האנס הוא מפסיד כסף – ה"ז רק ענין של גרמא, שע"י שהאנס אנס אותה הוא גרם שהאב לא יוכל למוסרה למנוול ומוכה שחין ונמצא שהוא מפסיד, אך לא שעצם המעשה הוא ההפסד?

## ב.

וי"ל הביאור בזה:

זה שהאב זוכה בבושת ופגם של בתו, אי"ז שהתורה נתנה לו זכות בבושת ופגם שלה, אלא, שהתורה נתנה לו זכות בבתו, שהתורה אמרה שלאב יש בעלות על בתו, ובמילא הוא זוכה בכל הזכויות שלה, כולל הבושת ופגם. היינו שהזכות בבושת ופגם הוא תוצאה מהבעלות על הבת.

ולכאו' כך מדוייק גם מהדרשה "יש כסף לאדון אחר", שהאב נקרא בשם אדון, והרי אדון הוא ענין של בעלות, היינו לא שיש לו זכות מסוימת בדבר כ"א שהדבר שייך לו, ועד"ז כשאומרים שהאב הוא אדון של הבת – היינו שיש לו בעלות על גופה.

וזהו ההבנה בפרט הא', דזה שהוא יכול למוסרה למנוול ומוכה שחין מראה שיש לו בעלות על בתו ובמילא הבושת ופגם יהיו שלו.

וא"כ מובן שהפרט הב' אי"ז גרמא, מפני שכשהאנס אנס את הבת הוא מחסרו ממון בידיים ממש, והוי ע"ד מי שלוקח כלי של חבירו ושוברו בידיים דפשיטא שמעשה זה גופא נחשב היזק והפסד. זאת אומרת, שאם היינו אומרים שיש לו זכות רק בבושת ופגם עצמם, אז ההפסד הוא רק גרמא, כי ע"י המעשה שלו האב אינו יכול למסור בתו אח"כ למנוול ומוכה שחין. משא"כ אם אנו אומרים שלאב יש בעלות על הבת עצמה, זה שהוא לא יוכל למוסרה למנוול ומוכה שחין הוא תוצאה מזה שהכלי שלו נשבר, ואי"ז גרמא.

## ג.

ולענין מה שהקשינו לכאו' בשביל לומר ש"אביה שייך בגווייהו" מספיק להביא את הפרט הא', ומדוע מביא רש"י גם את הענין והפרט הב'?

וי"ל הביאור בזה, דבפשטות ההבנה הו"א למימר, שהתורה זיכתה לו זכות פרטי שיוכל לקדש בתו, וליהנות על ידי זה, למרות שכתוצאה מזה הבת תתבייש ותפגם. וא"כ הו"א למימר שזכות זו אינה כוללת מקרה שאם מישהו מבייש אותה הוא יצטרך לשלם לאב, כ"א רק זה שהאב יכול לקדשה (גם כשעי"ז הוא מביישה).

ולכן, אם רש"י היה אומר רק את הפרט וענין הראשון שיש בידו לביישה ולפוגמה – אין בכך כל הוכחה שכשהאנס אנס אותה הוא יצטרך לשלם לאב, כי התורה רק אמרה שהוא יכול לביישה, אך לא שהאנס יצטרך לשלם לה ע"ז.

ולכן מוסיף רש"י את הפרט וענין השני ש"אנס זה שבא עליה מחסר ממון זה שזילזלה ולא יקפצו עליה תובעין", שבזה הוא מבהיר שמה שכתב בתחילה שהבושת ופגם שייכים לאב מכיוון דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין – אין זה זכות הנאה בבושת ופגם גרידא, שיוכל לביישה, אלא שיש לו כעין בעלות וחלק בבתו, לענין זה שיוכל להשתמש עמה וליהנות בממון שיתנו לו כשימסור אותה אפי' למנוול ומוכה שחין. ולכן כשבא אנס וביישה ופגמה, שמעתה הוא מחסר ממון זה שלא יקפצו עליה תובעין, וא"כ נמצא שהוא מפסיד את האב בבעלות שיש לו על הבת לענין זה.

(וזה הפסד ישיר ולא גרמא, כנ"ל בארוכה).



## סוגיא דנתאכלו המעות

הת' יהושע נחום שי' שמוטקין  
תלמיד בישיבה

### א.

תנן בריש פירקין<sup>1</sup>: "וכן האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלושים יום ובא אחר וקדשה בתוך שלושים יום מקודשת לשני". ובגמ'<sup>2</sup>: "לא בא אחר וקדשה בתוך שלושים מהו, רב ושמואל דאמרי תרווייהו מקודשת ואע"פ שנתאכלו המעות, מ"ט, הני זוזי לא למלוה דמו ולא לפקדון דמו, לפקדון לא דמו פקדון ברשותא דמרא קא מתאכלי והני ברשותא דידה קא מתאכלי, ולמלוה נמי לא דמו, מלוה להוצאה ניתנה הני בתורת קידושין יהבינהו ניהלה".

וכתב הר"ן בד"ה רב ושמואל: "כלומר דנהי דמלוה דעלמא אינו קונה היינו משום דמשעה ראשונה שלה היא וכשהיא מיקדשה בה לא יהיב לה מידי, אבל בוו שמתחילה על דעת קדושין ניתנה אע"ג דהשתא ליתנהו לזוזי מעיקרא מקניא נפשה בהנהו זוזי דיהיב לה, אע"פ שאם תחזור בה תהא חייבת להחזיר המעות, דמ"מ הדבר ברשותה".

אמנם הרשב"א ד"ה אע"פ שנתאכלו המעות כתב: "וטעמא דמלתא דכיון דלשם קדושין ניתנו בתחלתן, אע"פ שבשעה שראויין לחול אינן בעולם, מ"מ כיון שלא נגמר הקנין יש עליה להחזירם רואין אנו אותם כאלו הן בעין, ובאותה הנאה היא מתקדשת וכעין שהיא מתקדשת בהנאת מלוה, ומשא"כ במלוה דעלמא הואיל ובשעת מתן מעות לא נתנו לקדושין אלא להלוואה".

דהיינו, לפי הר"ן בשעת נתינת המעות היא משעבדת נפשה להתקדש לו לאחר ל' יום, ולפי הרשב"א היא מתקדשת לו ביום הל' ב"הנאת מלוה" שאינה צריכה להחזיר לו המעות.

ועיין בחי' המקנה וז"ל: "מ"מ נראה פשוט דלענין יוקרא וזולא אזלינן כמו שהיא אחר ל' יום דהא חזינן לעין גבי מעשר אע"ג דבמקומן אינו שוה פרוטה מקודשת כשיגיע לירושלים וכן להיפך אם הוזל ואינו שוה פרוטה לאחר שלשים יום אינה מקודשת דהא אם תחזור תוכל לומר הרי שלך לפניך ויש להסתפק דאפי' אם אח"כ

(1) קידושין נח, ב.

(2) שם נט, א.

שוה פרוטה מ"מ כיון שהזול ממה שהי' שוה בשעת נתינה אם תחזור תוכל לומר לו הרי שלך לפניך א"כ אפי' אם אינה חוזרת בה יש לומר שלא הי' דעתה להתקדש בה אלא כפי מה שהיא שוה בשעה שנתן לה".

והיינו, שלפי הר"ן אזלינן בתר מעיקרא ולפי הרשב"א אזלינן בתר יום השלשים ואם אינו שווה פרוטה ביום השלשים אינה מתקדשת.

## ב.

ויש לעיין אם אבדה המעות ביום הט"ו ובאותה היום הי' שווה פרוטה וביום הל' הוזל ואינו שווה פרוטה האם אזלינן בתר יום שאבדה בו את המעות או בתר יום שמתקדשת בו. היינו, האם אמרינן שמכיון שאין כאן סברת "הרי שלך לפניך" והיא צריכה להחזיר לו כמו שהי' שוה בשעה שנאבדה הרי יש לה הנאה של שווה פרוטה או שאמרינן שמכיון שביום הל' אינו שווה פרוטה היא לא מתקדשת.

והנה לגבי גנב שנינו בב"ק<sup>3</sup>: "אמר רבה האי מאן דגזל מביתא חמרא מחבריה מעיקרא שויה זוז ולבסוף שויה ד' זוז תברא או שתייה משלם ד' איתבר ממילא משלם זוזא". הרי דגנב הדין הוא שהוא משלם כשעת יציאה מן העולם.

ואם נאמר שיש לדמותה לגנב (עיין קצות החושן סי' קצ"א ס"ק ג'), דמכיון שהסכימה להתקדש לו ולקחה ממנו מעות והשתמשה במעות ואח"כ היא חזרה בה מהקדושין יש עליה דין גנב, א"כ י"ל שהיא צריכה לשלם כמו שהי' שוה בשעת יציאה מן העולם (פרוטה) וא"כ היא תהי' מקודשת ביום הל', או דלמא אין עליה דין גנב אפי' אם היא חזרה בה ולכן יש עליה התחייבות לשלם כמו שהוא שוה ביום ל', ומכיון שאינה שוה פרוטה אינה מתקדשת. וצ"ע.



## הנהגת הרמב"ם בכיבוד אביו

הת' ישראל ארי' ליב שי' שם טוב  
תלמיד בישיבת אהלי תורה

א.

רמב"ם הלכות שחיטה פרק י"א הלכה י': "יש מקומות שמנהגם אם מצאו סרכא מן האזן לבשר ולעצם שבצלעות והסרכא דבוקה בשתייהן – אוסרין אותה. ואבא מרי מן האוסרין ואני מן המתירין".

והנה, פסק הרמב"ם בהלכות ממרים פרק ו' הלכה ה', וז"ל: "וחייב לכבדו אפילו לאחר מותו, כיצד היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא, אלא אומר כך אמר אבא מרי אני כפרת משכבו. במה דברים אמורים בתוך שנים עשר חדש שלאחר מיתתו, אבל לאחר שנים עשר חדש אומר זכרונו לחיי העולם הבא".

ועפ"ז הקשו במהדורת 'רמב"ם לעם' מדוע לא מוסיף הרמב"ם "זכרונו לברכה" אחר שהזכיר את אביו? ובפרט, שבהקדמתו לפירוש המשניות כשמזכיר אביו מברכו בברכת החיים.

ובאמת לפי רוב המהדורות (ראה מהדורות חזק ופרנקל, ובמצויין בילקוט שינויי נוסחאות שם) איתא תיבת "זצ"ל" לאחר הזכרת אביו.

אמנם, נראה ליישב גם גירסא זו, ע"פ המבואר בלקוטי שיחות חלק כ"ח שיחה א' לפ' חוקת.

רבינו מביא את דברי הרמב"ם בהלכות פרה אדומה ספ"ג: "זהעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אמן כן יהי רצון". ומקשה רבינו מדוע מכניס הרמב"ם בספרו, שהוא "הלכות הלכות", בקשה ותפלה על משיח?

ונקודת הביאור בזה הוא, שהמצווה דאמונה בביאת המשיח היא לא רק אמונה, כ"א גם תקווה וציפיה תמידית לביאתו, שציפיה זו באה לידי ביטוי בכך שכל פעם שהוא מזכיר את משיח, אפי' בדרך אגב, מתעוררים רגשותיו, ובמילא הוא מוסיף לעצמו תפילה שהוא יזכה לזה במהרה. א"כ מובן מדוע הרמב"ם מוסיף כאן מילים אלו.

ומוסיף רבינו בסוף ס"ה, שאין להקשות א"כ מדוע אין הרמב"ם מוסיף תפילה זו בכל פעם שהוא מזכיר את משיח, כי כנ"ל הספר הינו הלכות הלכות, וא"כ כאן לא נוגע הנהגת הרמב"ם כ"א רק להודיע לנו את ההלכה שבזה, ולכן מספיק פעם אחת.

וא"כ אולי י"ל עד"ז גם כאן, כיוון שהרמב"ם פוסק בפירוש, כנ"ל, שכשהוא מזכיר את אביו צריך לומר זכרונו לברכה, הרי די בזה ואינו צריך להזכיר זאת בפירוש בכל פעם שהוא מזכיר את אביו<sup>1</sup>.

ולמרות ש"מהרה יגלה" הרמב"ם לא אומר בתור פסק הלכה, כ"א אגב הזכרת משיח, משא"כ הוספת "זכרונו לברכה" בא בתור פסק הלכה ולא אגב הזכרת אביו, י"ל עפ"י דברי רבינו בס"ד, וז"ל: "מוז מען זאגן, אז דערמיט איז דער רמב"ם מרמז אן ענין של הלכה. וכידוע אז דרכו של הרמב"ם איז צו מרמז זיין הלכות בדיוק לשונו ודיוק סדר ההלכות (ובפרט ווען די הלכה איז א חידוש פון רמב"ם וואס שטייט ניט בפירוש אין ש"ס וכו')".

היינו זה שהענין בא רק ברמז ולא בתור פסק הלכה הוא מכיון שאין לזה מקור מפורש בש"ס. ולפי"ז לכאורה משמע, שבנדו"ד בדין הוספת "זכרונו לברכה" לאחרי הזכרת שם אביו, כיון שזה דין מפורש בש"ס ופוסקים, לכן הרמב"ם אומר זאת בתור פסק הלכה, ולא אגב הזכרת אביו.

ודי בכך ואי"צ יותר להוסיף א"ז אצלנו כשהוא מזכיר את אביו.

ודו"ק.

## ב.

והנה ברמב"ם לעם שם הקשו עוד מהא דאיתא בקידושין דף לא ע"ב: "איזהו מורא כו' ולא סותר את דבריו ולא מכריעו", וכתבו: "יש להעיר איך הוא חולק על דברי אביו, הרי במורא אביו אמרו בגמרא שם: "ולא יכריע", ופרש"י: "אם היה אביו וחכם אחר חלוקין בדבר הלכה לא יאמר נראים לי דברי פלוני".

אך לפי הנראה יש ליישב את שי' הרמב"ם, ובהקדים שי' הפוסקים בדין זה.

וז"ל השו"ע<sup>2</sup>: "ולא סותר את דבריו ולא מכריע את דבריו בפניו אפילו לומר נראין דברי אבא". ויש לדייק מזה שהאיסור הוא דווקא בפניו.

(1) ולכאורה מוכח כן משיחת ליל כ' חשון תשמ"ו, שם רבינו מבאר נקודה זו שהובאה בפנים ומביא לכך כמה דוגמאות, ובין היתר דוגמא מ"הלכה" בענין הזכרת "זכותו יגן עלינו" לאחר הזכרת שם הצדיק, ראה שם בארוכה. וא"כ רואים שרבינו בפירוש מקשר בין שני הדברים.  
(2) יורה דעה סי' ר"מ ס"ב.

ובבית יוסף שם אומר במפורש ששי' הרמב"ם היא, שלא בפניו מותר, וז"ל: "כתב הרמב"ם בפ"ה מה' ת"ת גבי רבו לא ישב במקומו ולא יכריע דבריו בפניו, משמע דשלא בפניו שרי ברבו וכ"ש באביו".

היינו כל האיסור הוא דווקא בפניו, משא"כ לא בפניו מותר. וכאן הרי הוי שלא בפני אביו של הרמב"ם, וא"כ מותר.

והנה, באמת נחלקו הט"ז והש"ך מה הדין בסותר שלא בפניו.

וז"ל הש"ך: "ולא סותר את דבריו, בין שחולק עליו בין שאומר להחולק עליו נראין דבריו, הוי סותר את דבריו. ונראה דסותר דבריו אסור אף שלא בפניו, וכן משמע בדרישה ס"ד וכן כתוב בהדיא בפרישה לקמן סי' רמ"ב ס"כ". היינו שהש"ך סובר שיש חילוק בין מכריע לסותר, וסותר אסור אפי' שלא בפניו.

אמנם הט"ז סק"ג כתב: "והא דמצינו בטור חו"מ שהטור חולק עם אביו כמה פעמים, היינו שלא בפניו, כמו שכתוב כאן דדוקא בפניו אסור". ומדבריו משמע שאפי' האיסור דסותר (לחלוק על אביו) הוא דוקא בפניו וא"כ בנדוד"ד יהא מותר<sup>3</sup>.

ואם נאמר שהרמב"ם ס"ל כשי' הט"ז אתי שפיר.

(אמנם הט"ז ממשיך וז"ל: "ומ"מ נ"ל דאם הוא חולק על אביו ויש עוד אחר שאומר כאביו והוא רוצה להוכיח ולכתוב דעתו כדעת החולק על אביו לא יזכיר שם אביו אלא שם האחר כיון שיוכל לעשות דרך כבוד יעשה". ולפי זה לכאן לא היה לרמב"ם להזכיר שאביו אוסר, אלא לכתוב זאת בשם אחר.

אך ראה בחומש תורה תמימה<sup>4</sup> שכתב דאין הכי נמי, מהרמב"ם מוכח שלא כדברי הט"ז ולא קשה).

### ג.

ובאמת, גם לפי שיטת הש"ך אפשר ליישב את שי' הרמב"ם. ובהקדים דברי הרמ"א<sup>5</sup> לגבי כיבוד רבו: "אבל מותר לחלוק עליו באיזה פסק או הוראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו". וכתבו האחרונים<sup>6</sup> שדין זה הוא גם לגבי כיבוד אביו, שמותר לפסוק הלכה כנגדו.

(3) וכ"כ גם בחי' המאירי כאן, שגם האיסור דלסתור הוא דווקא בפניו. וראה ג"כ בבי' הגר"א סק"ג.

(4) ויקרא פרק י"ט פס' ג'.

(5) סי' רמ"ב סק"ג.

(6) שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' ו', וראה ספר פסקים ותשובות עמ' לט ואילך, ובהס' הנסמנים בהערה 72 בארוכה.

ומה שהדין הוא שאין לסתור את דבריו, ולפי הש"ך היינו אפי' שלא בפניו, כנ"ל, וכן הש"ך בסי' רמ"ב שם חולק על הרמ"א, מ"מ כתבו האחרונים ליישב בכמה אופנים. ומהם מ"ש במנחת אלעזר<sup>7</sup> שם שהאיסור לסתור את דבריו הוא רק בדברי חול ולא בדברי תורה, והראיה שהש"ך עצמו חולק על אביו ביו"ד סי' ו' ס"ק ח'<sup>8</sup>.

וראה עוד במנחת אלעזר שם, שמוכיח מרמב"ם זה גופא שבכה"ג מותר לסתור את דבריו, והיינו או לפי הט"ז דאיירי שלא בפניו או אפי' לפי הש"ך ולפסוק הלכה שאני, כמשנ"ת.




---

(7) ח"ד סי' ו'. ועיי"ש בארוכה.

(8) וראה עוד בתורה תמימה שם שהאיסור הוא רק כשחולק סתם, שאומר לא נראה לי דברי אבי, אך בראיה ודאי שרי.



## סימני נערות ובגרות

הת' לוי יצחק שי' שם טוב  
תלמיד בישיבה

א.

קידושין דף ד' ע"א: "מתקיף לה מר בר רב אשי ולא ק"ו הוא (שבגרות דאיילונית תוציא מרשות האדון בק"ו מסימני נערות), ומה סימנין שאין מוציאין מרשות אב מוציאין מרשות אדון בגרות שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון, אלא אמר מר בר רב אשי לא נצרכה אלא לעיקר זבינא דאיילונית".

ובתוס' ד"ה בגרות: "וא"ת מיתת האב תוכיח שמוציאה מרשות האב ואינה מוציאה מרשות אדון אף אני אביא, ויש לומר דאיכא למפרך מה למיתת האב שכן לא נשתנה הגוף תאמר בבגרות שנשתנה הגוף". היינו שבגלל שבמיתת האב לא נשתנה הגוף, א"א להביא ממנו הוכחה לנערות ובגרות ששם כן נשתנה הגוף.

ובעצמות יוסף הקשה, שהרי כל הדין דמיתת האב אינה מוציאה מרשות האדון נלמד מגמרא דלהלן (דף ט"ז ע"א), שר"ל רוצה להוכיח שמיתת האב מוציא מרשות האדון בק"ו מסימנים, ש"מה סימנין שאין מוציאין מרשות האב מוציאין מרשות אדון, מיתה שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון". ופרכינן (בע"ב) שא"א ללמוד ק"ו מסימנין למיתה כי "מה לסימנין שנשתנה הגוף, תאמר במיתה שכן לא נשתנה הגוף".

ולכאורה עפ"ז צלה"ב איך למד התוס' כאן שכתבו שמיתה אינה מוציאה מרשות האדון, דהא ממ"נ – אם התוס' לא ידע את הגמ' בדף ט"ז שם, למה הוא חשב שאינה מוציאה מרשות האדון, הא אפשר ללמוד ק"ו מסימנין. אלא מאי, צריך לומר שתוס' מדבר לפי מסקנת הגמ' שא"א ללמוד ק"ו זה בגלל הפירכא שבסימנין נשתנה הגוף, וא"כ קשה מאי מקשה התוס', הרי גם בשאלה הם ידעו שמיתת האב שאני כי לא נשתנה הגוף אז למה הם בכלל שאלו אם הם כבר ידעו את הטעם הזה?

ומבאר העצמו"י, שלעולם תוס' מדבר גם לפי הגמרא בדף ט"ז, ומה שהוא לא חילק כאן בשאלה בנשתנה הגוף, זהו מכיון ששם שמדובר לגבי מיתת האב – יש חילוק גדול בין מיתה לסימנין בנוגע לנשתנה הגוף, משא"כ כאן, שהק"ו דמר בר רב אשי הוא בין בגרות לנערות – הנה השינוי שנעשה בגוף בין בגרות לנערות הוא לא כ"כ גדול, ולכן סבר התוס' שיכול ללמוד לכאן הוכחה. עכת"ד.

אמנם עפ"ז צלה"ב מהו תירוץ התוס' ש"איכא למיפרך מה למיתת האב כו" – הרי הסברא בשאלה היתה שכאן "לא כל כך נשתנה הגוף", וא"כ מה הסברא בתירוץ לומר שכן יש חילוק בין מיתת האב לבגרות מצד שינוי הגוף שלכן א"א ללמוד משם, היינו מעיקרא מאי קא סבר ולבסוף מאי קא סבר?

## ב.

ואולי יש לבאר סברת התוס' בקושייתם ובתירוצם כדלקמן, דהנה בנוגע לזה שבן י"ג שנה חייב במצוות יש אומרים<sup>1</sup> שהדבר נלמד ממה שמצינו בתורה שבן י"ג שנה נקרא "איש", ויש אומרים<sup>2</sup> שהוא בכלל השיעורים שהם הלכה למשה מסיני.

ומבאר כ"ק אדמו"ר<sup>3</sup> דהחילוק בין ב' הדעות הוא, דלפי דעה הא' הוא ענין טבעי שכשנשי' בן י"ג שנה נשתנה הטבע ונעשה גדול בשכל ודעה וכו', ולפי דעה הב' אין לזה קשר עם טבע, כ"א זהו דין הלכתי.

ומוסיף בזה רבינו<sup>4</sup>: "ואולי יש להסביר טעם שיטה זו [דס"ל דהוא מהשיעורים שהם הלכה למשה מסיני], כי ס"ל דסימנים (ושנים) "עושים" גדלות (ולא דהוי ראי' על גדלות) – עיין צפע"נ לרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ט". עכ"ל.

והיינו – המובן מדברי קדשו – דלפי דעה הא' דס"ל שהו"ע טבעי א"כ הסימנים הם רק ראי' על גדלות, ולדיעה הב' דס"ל דאינו קשור עם טבע אזי הסימנים עושים הגדלות.

ולפ"ז אפשר לומר דבזה גופא מחולקים התוס' בהו"א ובהמסקנא: דבהו"א ס"ל להתוס' דהסימנים (ושנים) הם העושים את הגדלות, וא"כ הא דבן י"ג (ובת י"ב) נעשים אז גדולים הוא מצד הדין, שהוא מהשיעורים שהם הלכה למשה מסיני, אבל אין לזה שום קשר עם ענין הטבע. וא"כ י"ל דאע"פ שבגרות ישנו ג"כ ענין טבעי שנעשה אז יותר גדולה (בטבע), אעפ"כ ישנו חילוק בין סימנים לבגרות, דבסימנים נקרא דנשתנה הגוף (מצד הדין), משא"כ בגרות אינו נקרא דנשתנה הגוף (מצד הדין), וא"כ שפיר אפשר לעשות הק"ו ממיתת האב שמוציאה מרשות אב ואינו מוציאה מרשות אדון, אף אני אביא בוגרת.

אמנם בהמסקנא ס"ל להתוס' דהסימנים (ושנים) הם רק ראי' על הגדלות, וא"כ הוה הסימנים ענין טבעי, ובזה אין שום חילוק בין סימנים ובגרות, דכמו דסימנים הוא

(1) כן הוא דעת רש"י בנוזיר כט, ב ד"ה ור"י סבר.

(2) כן הוא דעת הרא"ש בשו"ת הרא"ש כלל ט"ז.

(3) לקו"ש חט"ו ע' 293 ואילך.

(4) שם בהערה 19.

ענין טבעי דנשתנה הגוף (והסימנים הם רק הראי' לזה), כמו"כ בגרות הוה ענין טבעי דנשתנה הגוף, ולכן תירצו דאין ללמוד ממיתת האב לבגרות כמו דאין ללמוד ממיתת האב לסימני נערות. ודו"ק.



## שיטת אדה"ז בסוגיית עני המהפך בחררה

הת' מאיר שלמה שי' שם טוב  
תלמיד בישיבה

### א.

קידושין דף נט ע"א: "רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא (מחזור אחריה לקנותה) אזל רבי אבא זבנה . . אמר ליה עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עבד הכי, א"ל לא הוה ידענא".

ונח' הראשונים בביאור הסוגיא. רש"י ד"ה עני המהפך כתב: "מחזור אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעה"ב". היינו שלשי' רש"י מדובר כאן בהפקר, שכל שהראשון קדם לחזר אחריה – אסור לשני להקדימו ולזכות לפניו. אמנם דין זה הוא דווקא בהפקר, כי הראשון לא יוכל למצוא א"ז במק"א, משא"כ במקח וממכר שהראשון יוכל למצוא לקנות במק"א – השני יכול להקדימו ולזכות לפניו ואין כאן דין רשעות.

אמנם בתוד"ה עני המהפך בחררה כתב: "ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה והוי דומיא דרב גידל, ומש"ה קאמר דנקרא רשע כי למה מחזור על זאת שטרך בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת".

דשיטת התוס' הוא שהאיסור דעני המהפך הוא דווקא כשהשני יכול למצוא א"ז במק"א, שאז הוי רשעות מה שהוא לוקח ממה שחבירו כבר מחזור לקנותה, משא"כ בהפקר שגם השני לא יכול למצוא כזה במקום אחר – לא הוי רשעות.

וא"כ יוצא שרש"י ותוס' נחלקו האם דין רשעות נקבע לפי הראשון, אם הוא יכול למצוא במק"א או לא, או שזה נקבע לפי השני.

והנה, בשי' רש"י כ' הר"ן על הרי"ף: "ומ"מ עשיר המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו אינו נקרא רשע, לפי שהעשיר מצוי לו לחם בביתו או ליקח משכניו, ואע"ג דהאי עובדא דרב גידל מוכח דבעשיר הבא ליקח שייך נמי דינא דעני המהפך בחררה, ה"מ במקח קרקעות לפי שאין הקרקעות מצויין ליקח".

ובפשטות נראה, שחילוק זה בין עני לעשיר הוא רק לפי שי' רש"י, דמכיוון שהרשעות לרש"י הוא כי הראשון לא ימצא במק"א, והוי יורד לחייו, הנה כ"ז שייך

דווקא בעני, משא"כ בעשיר, כיוון שימצא להשתכר במק"א אין בכך רשעות. אך לשי' התוס' שהרשעות היא בכך ש"למה לו לבוא ולקנות במה שטרח בו חבירו", א"כ לכאו' אין נפק"מ אם הוא עני או עשיר<sup>1</sup>.

ב.

והנה, בשו"ע אדה"ז חו"מ הלכות הפקר והשגת גבול הל' י' מביא את הלכות אלו, וז"ל: "במקום שלא זכו ארבע אמותיו אף על פי שנפל לו עליה או שפירש טליתו עליה מותר לאחר להקדים לזכות בה בהגבהה.

"ואם איש עני הוא זה, יש אומרים שעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו נקרא רשע, ויש אומרים שלא אמרו כן אלא כשמהפך להשתכר אצל בעל הבית חררה בעד איזה שירות שישרתהו ובא אחר וקדמו נקרא רשע, מפני שהוא יכול להשתדל להשתכר כן במקום אחר אף שיהיה לו איזה טורח בהשתדלות עד שימצא מקום אחר כזה, מה שאין כן במציאה וכן עיקר. ומכל מקום בעל נפש יחמיר לעצמו.

"אבל המחזר אחר דבר לקנותו בין קרקע בין מטלטלין ובא אחר וקדמו נקרא רשע, שהרי היה מוצא לקנות או למכור במקום אחר על ידי טורח והשתדלות, אלא אם כן הוא קונה בזול גדול שאינו מצוי לקנות כך במקום אחר, אזי דינו כמציאה אם הראשון לא קנה עדיין באחד מדרכי הקנין שהמקח נקנה בו".

עכ"ל אדה"ז בשולחנו.

ולכאורה אינו מובן סדר ההלכות בסעי' זה, תחלה הוא מדבר על שכירות לעומת מציאה, ורק אח"כ הוא מביא בבבא בפ"ע את הדין דמקח וממכר. ולכאורה הרי הם דין א', והי' לו להביאם ביחד.

ובפרט, שבזה הוא משנה מלשון המחבר כאן שכתב: "המחזר אחר דבר לקנותו או לשכרו בין קרקע בין מטלטלים ובא אחר וקנאו נקרא רשע". ואילו אדה"ז משנה ומחלקם לשני בבות שונות?

עוד קשה, מהו שכתב אדה"ז בבבא הב' "אבל המחזר אחר דבר לקנותו כו'", שמשמע שדין "המחזר אחר דבר לקנותו" שונה מהדין דשכירות שהביא בקטע הקודם, ואינו מובן, דלכאו' שניהם אותו דין, ש"נקרא רשע שהרי היה מוצא לקנות או למכור במקום אחר על ידי טורח והשתדלות"?

(1) וכ"כ החת"ס בב"ב כא, ב.

## ג.

וי"ל הביאור בזה, בהקדים שלכאן' כאשר מעיינים בדברי רבינו רואים בבירור שמה שכתב "כשמהפך להשתכר אצל בעה"ב" – אין הכוונה לדין שכירות רגיל, היינו א' שרצה לשכור משהו מחבירו ואחר הקדימו, אלא מדובר על מקרה של עני הרוצה להשתכר (מלשון שכיר) אצל בעה"ב, ובל' רבינו: "כשמהפך להשתכר אצל בעה"ב חררה בעד איזה שירות שישרתהו". ואילו בכא הבאה מדובר על המחזור אחר דבר לקנותו.

(ולפי"ז צריך לומר ש"קנה" – ה"ה לשכירות רגילה. וקשה, דלפי"ז יוצא שאדה"ז לא מביא בכלל את הדין של שכירות רגילה למרות שכל הפוסקים כאן הביאו "המחזור אחר דבר לקנותו או לשכרו"? אך עכ"פ רואים בבירור שבקטע הראשון לא מדובר כלל על שכירות רגילה כ"א על מקרה מיוחד).

והנה, יש להבין את עצם הדין דרשעות, דהרי לכאן' סו"ס הראשון עוד לא זכה בזה ואין לו שום בעלות על זה, וא"כ מה הבעי' שהשני יקח א"ז במקומו.

הנה מצינו בזה שקו"ט באחרונים מאיזה טעם הוא האיסור, אך י"ל שאדה"ז ס"ל שזהו מצד "ועשית הישר והטוב"<sup>2</sup> וכדו', היינו שזה דין מצד הנהגה טובה שאם הוא בא קודם והשני יכול למצוא אחר – אזי מה אכפת לו ללכת למקום אחר.

וא"כ י"ל, שלעולם ס"ל לאדה"ז כשי' ר"ת, כמשנ"ת, שהגדר דרשעות הוא כל דבר שהשני יכול למוצאו במק"א, ולכן במחזור אחר דבר לקנותו או למכרו, בין עני בין עשיר, הוי רשעות.

אמנם, במקרה של עני המהפך בחררה, וכפי שאדה"ז מפרש שהוא "מהפך להשתכר אצל בעה"ב חררה בעד איזה שרות שישרתהו"<sup>3</sup>, דין זה הוא דווקא בעני ולא בעשיר.

וההסברה בזה, בהקדים אשר בהגיון זהו מקרה מוזר, דמדיוק לשונו של אדה"ז נראה שלא מדובר שהוא עובד אצלו עבודה קבועה וכדו', אלא רק איזה שירות אשר השכר ע"ז הוא רק חררה בעלמא. וא"כ מסתבר לומר שבכה"ג חכמים לא היו מתקנים דין קדימה לראשון, זאת אומרת, שאם בא אחד שרצה להשתכר אצל הבעה"ב והקדימו אחר, לא היו נותנים זכות לראשון, כי לכאורה אין שייך כאן "ועשית הישר והטוב", דהרי הוא עושה מעשה של מה בכך.

(2) ראה ר"ן בסוגיין, ובכ"מ.

(3) ובפשטות נראה שמילים אלו הם הוספה של אדה"ז.

אך כ"ז הוא דווקא בעשיר, משא"כ בעני, מכיוון שאין לו מה לאכול – הרי בשבילו אין זה עניין של מה בכך, אדרבה, זהו כל מחייתו. וא"כ י"ל שבעני אפי' בכה"ג נתנו לו זכות בחררה זו מצד "ועשית הישר והטוב".

## ד.

ואם כנים הדברים, יש לומר שזהו המהלך בדברי רבינו.

תחילה הוא מביא את שי' רש"י שמחלק בהפקר בין עני לעשיר, אח"כ מביא שי' הר"ת שחולק עליו ש"לא אמרו כן אלא כשמהפך להשתכר אצל בעה"ב כו", היינו שר"ת כן מקבל את החילוק בין עני לעשיר, אך רק לגבי עני המהפך להשתכר חררה "בעד איזה שירות שישרתהו", שדווקא אז שייך "ועשית הישר והטוב"<sup>4</sup>, משא"כ במציאה לשי' ר"ת – אין דין רשעות אפי' בעשיר, מכיוון שהשני לא יכול למצוא א"ז במק"א.

ואח"כ רבינו מביא את שי' ר"ת במקרה הרגיל דמחזר לקנות או למכור שאז יש רשעות תמיד – בין בעני ובין בעשיר, וכנ"ל.

ועפ"ז מובן מה שכתב אדה"ז לגבי קנין ומכירה "אבל", דשאני דין קנין מדין עני המהפך, דעני המהפך הוא דווקא בעני, משא"כ בקנין הוא בין בעני ובין בעשיר.

ועפ"ז, מה שהגמ' לומדת מקח מדין "עני המהפך", אע"פ שחילקנו ביניהם – צריך לומר שהלימוד הוא מכך שבדין עני המהפך אנו רואים שיש דין של "ועשית הישר והטוב" שלכן נתנו חכמים זכות לראשון, וא"כ ה"ה במקח וכו'.



4) ואף שלכאוף קשה לומר שכך ס"ל לרבינו בשי' ר"ת, דהרי הר"ן מחלק כך רק בשי' רש"י – הנה באמת מצינו מפורש כן בעליות דר"י בב"ב שם, וז"ל: "עני המהפך בחררה ובא אחד ונטלה הימנו נקרא רשע לפי שמצוי לו ליקח לו לחם מן הפלטר בדמים ולפיכך כשהוא קונה החררה שמהפך בה העני נק' רשע . . . ועני שמהפך במציאה או בהפקר לא זכה עדיין בדבר בהגבהה או במשיכה מותר לאחר להקדים ולזכות בו . . . ועשיר המהפך בחררה ובא אחד ונטלו הימנו אינו נק' רשע שהעשיר מצוי לו לחם בבית או ליקח משכניו".

היינו שהר"י לומד כמו ר"ת ואעפ"כ הוא מחלק בין עני לעשיר, ומשמע שהוא מתכוון לטעם הנ"ל שמכיוון שלעשיר יש לחם בביתו לא נתנו לו זכות.

עוד יותר, ובהקדים דהמחבר הביא את שני הדעות של רש"י ור"ת, וכתב הרמ"א: "ואפי' לסברא זו דוקא בעני אבל בעשיר לא". ונח' האחרונים בכוונת דבריו. הסמ"ע כתב שהרמ"א כותב את זה רק לשי' רש"י, אך לעולם לשי' הר"ת אין כל חילוק בין עני לעשיר. אמנם בשו"ת בית אפרים נחלק עליו וס"ל שהרמ"א מדבר אפי' לשי' ר"ת, היינו שגם ר"ת סובר שיש חילוק בין עני לעשיר, ומציינ ג"כ לרבינו יונה שהובא לעיל.

א"כ מצינו שיש שלמדו שגם לשי' ר"ת יש חילוק בין עני ועשיר, ואולי י"ל שגם רבינו למד כך.

## סיכום ביאור רבינו בדין הענקה

הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג  
תלמיד בישיבה

### א.

בגמ' קידושין<sup>1</sup> מובא מחלוקת בדין הענקה, ת"ק סובר שהוא רק בעבד עברי שמכרוהו ב"ד (שבו מדבר הכתוב), ור"א סובר שהוא גם במי שמכר א"ע. וקס"ד שחולקים אם לומדים גז"ש "שכיר שכיר" בין ע"ע שמכרוהו ב"ד לעבד שמכר א"ע או לא, ת"ק סבר שאין לומדים ג"ש זו, ובמילא אין למדים דין זה למי שמכר א"ע, וכלשונו של רש"י: "דלא כתיב בי' לא כתיב בי'", ור"א סבר שלומדים ג"ש זו ולכן יש דין הענקה גם למי שמכר א"ע.

וממשיכה הגמ' ("אמר רב טביומי"), שאין צריך לומר שבזה הם חולקים, אלא שלכו"ע לומדים ג"ש זו, ות"ק סבר שמזה שכתוב "הענק תעניק לו" ממעטים שדוקא לו ולא למוכר עצמו, ואילו ר"א סובר שמתיבת "לו" לומדים לו ולא לבעל חובו לומר שאין כאן הדין של שיעבודא דר"נ, וא"כ יש דין הענקה גם במוכר עצמו מהגז"ש. אמנם ת"ק סובר שאין אומרים בכלל הדין של שיעבודא דר"נ ולפיכך אין צריך לשלול אותו כאן, וע"כ המיעוט הוא למוכר עצמו.

### ב.

והנה הקשה הש"ך<sup>2</sup> סתירה בדברי הרמב"ם, דמסוגית הגמ' עולה שלפי ת"ק שממעט מהפס' "לו" – "ולא למוכר עצמו" אין אומרים בכלל הדין של שיעבודא דר"נ, אמנם הרמב"ם<sup>3</sup> פסק כאן כת"ק, בעוד שהוא פוסק<sup>4</sup> שבכלל כן יש דין של שיעבודא דר"נ?

ומתרץ זה בג' אופנים:

א. הרשב"א<sup>5</sup> מבאר שאפי' לפי ת"ק אפשר לומר שס"ל כר"נ, ואעפ"כ הי' לומד מתיתבת 'לו' מיעוט למוכר עצמו מהסברא ד"קאי בעבד ממעט עבד, קאי בעבד ממעט

(1) יד, ב ואילך.

(2) חו"מ סי' פ"ו סק"ג.

(3) הל' עבדים פ"ג הי"ב.

(4) הלכות מלוה ולוה פ"ב ה"ו.

(5) בחידושויו על גיטין ל"ו ע"א ד"ה לו ולערב.



בע"ח!?", היינו שאין אומרים שהפס' בא למעט דבר רחוק יותר, שעבודא דר"נ, אם אפשר למעט דבר קרוב יותר – מוכר עצמו. (ומה שהגמ' אמרה שת"ק לא סבירא לי' דר"נ, היינו משום שהגמ' רוצה לתלות את שיטתו בדין גמור, אבל אנן דפסקינן הן כת"ק והן כר"נ סוברים כנ"ל).

וא"כ אפשר לומר שזהו הביאור בשי' הרמב"ם, שלמרות שהוא פוסק שכן אמרינן שעבודא דר"נ יחד עם זה ס"ל שיש דין הענקה גם במוכר עצמו (ולכאורה יוצא מזה, שיש דין של שיעבודא דר"נ אפי' בהענקה דע"ע, למרות שבגמ' לא מצינו כזו שיטה).

ב. הריטב"א<sup>6</sup> מבאר שמה שת"ק אינו סובר כר"נ היינו דוקא לפי פי' רב טביומי במחלוקתם, אבל לפי אופן הראשון בגמ' זה שת"ק סובר שאין דין של הענקה במוכר עצמו הוא מכיון שהוא לא לומד את הג"ש ד"שכיר שכיר". ולפי"ז יוצא שתיבת "לו" הוא מיותר (דהא אי"צ למעט מוכר עצמו), וא"כ אפשר לומר שבעלמא ת"ק סובר כר"נ ואיצטריך תיבת "לו" למעט דין זה מהענקה דע"ע (ונמצא שהאופן הראשון בהגמ' הוא גם למסקנא).

וגם זה אפשר לומר ליישב את דברי הרמב"ם, שס"ל כאופן הראשון בגמ' ולפי"ז שני הדינים אינם סותרים זל"ז (ולפי תירוץ זה באמת אין הדין דשיעבודא דר"נ בהענקה דע"ע, דאימעט מ"לו").

### ג.

רבינו נתנאל<sup>7</sup> מבאר בדברי הגמ' שזה שאומרת שת"ק אינו סובר הדין דר"נ, אין הפשט שאינו סובר כלל דין זה, אלא שדין זה לא נאמר אלא בהלואה שבה מדבר הכתוב אבל לא בדינים אחרים, ולכן אין סברא לומר זה בהענקה, ולא איצטרך הפס' למעט זה.

והנה, זה עצמו א"א לבאר בדברי הרמב"ם, שמה שהוא פוסק שאמרינן הדין דשיעבודא דר"נ הוא רק בהלואה, משום שא"כ הי' צריך לומר כן בפירוש שאין אומרים זה בשכירות. אבל אפשר לפרש בדומה לזה, דהנה הרמב"ם פוסק<sup>8</sup> שאין שיעבודא דר"נ בצדקה, כגון מע"ש, והנה י"ל שדין הענקה הוא בגדר צדקה (כמו שמוכח בכ"מ בתורה ובש"ס, ראה בש"ך שם), וא"כ גם בהענקה לא נוהג דין שיעבודא דר"נ. ועפ"ז אפ"ל שכוונת דברי הגמ': "בעלמא נמי לא סבירא לן כרבי נתן" – היינו

(6) על אתר ד"ה לו.

(7) דף ט"ו ע"א בתוד"ה ואידך הב'.

(8) הלכות מתנות עניים פ"ו הי"ז.

רק לגבי צדקה (ולפי"ז לומדים את מסקנת הגמ' כפשוטה, דלא כהריטב"א, וגם שאין שיעבודא דר"נ בהענקה, דלא כהרשב"א).

## ד.

והנה, אודות מצות הענקה כותב החינוך<sup>9</sup>: "ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות בזמן הבית, שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כמו שכתבתי במה שקדם, ומכל מקום אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם".

ומבאר המנ"ח, שזהו רק לשיטת ר"א שדין הענקה הוא גם במוכר עצמו, דלשיטתיה יוצא שהטעם של מצות הענקה הוא מצד מוסרו הטוב של האדון, וא"כ גם בזמן הזה מצד מוסרו הטוב של המשכיר יעניק לשכיר. אבל לשיטת ת"ק שדין זה הוא רק במי שמכרוהו ב"ד, א"א לומר שהטעם הוא מצד מוסרו הטוב, כי א"כ אין לחלק בזה בין מי שמכרוהו ב"ד למי שמכר א"ע, וע"כ שזהו מאיזה טעם אחר, וא"כ אין ללמוד מזה למשכיר בזמן הזה.

ומסיק המנ"ח שעפ"ז צ"ע, דעפ"י הנ"ל יוצא שהחינוך פוסק כשי' ר"א, אמנם הרמב"ם כתב: "מוכר עצמו אין מעניקין לו מכרוהו בית דין מעניקין לו", כשי' ת"ק (וא"כ לשיטתו לכאור' לא שייכא כיום דין הענקה), ולא שכיח שהחינוך יהי' נוטה מדעת הרמב"ם אם לא שפירש בהדיא.

והנה בלקוטי שיחות חלק י"ט שיחה ד' לפ' ראה מבאר כ"ק אדמו"ר, בהקדים שיש לבאר את הגדר דהענקה בב' אופנים: א. שהוא בגדר שכר פעולה, והוא חידוש וגזירת הכתוב שלפני יציאתו צריך לשלם עוד פעם על מה שעבדו. ב. שהוא בגדר צדקה, כהכרת הטוב על זה שעבדו, והוא דבר המובן בשכל.

ועפ"ז מבאר רבינו שאפשר ללמוד את שיטת ת"ק – שממעט הענקה במוכר עצמו – בב' אופנים, לפי אופן הא' הנ"ל שהענקה הוא בגדר דשכר פעולה, שהוא גזה"כ, א"כ החידוש הוא זה שיש כאן בכלל דין של הענקה, ולפי"ז המיעוט ד"לו ולא למוכר עצמו" הוא מזה שאין לך בו אלא חידושו.

אבל לפי אופן הב' שהענקה הוא צדקה, א"כ הדין דהענקה מובן ע"פ שכל ובמילא אין טעם לחלק בין מכרוהו בי"ד למוכר עצמו שלא לומר דין זה גם במוכר עצמו, אלא משום שחידשה התורה ובפירוש מיעטה דין זה במוכר עצמו. היינו שלפי אופן זה החידוש הוא המיעוט, שבמוכר עצמו אין דין הענקה.

ובהערה 10 שם מבאר רבינו, שאפשר לתלות שני פירושים אלו בשני האופנים בגמ'. ובהקדים, דהנה באופן הראשון דהגמ' (שפלוגתתם תלויה האם לומדים הגז"ש) יש להקשות מדוע אין למדים מוכר עצמו ממכרוהו בי"ד ב"במה מצינו", אלא צריך לומר מפני שכל הדין דהענקה הוא דין מחודש, ובמילא א"א ללמדו ב"במה מצינו" אלא בג"ש, ואם אין כאן ג"ש אזי "אין לך בו אלא חידושו", כאופן הא' הנ"ל.

אבל לפי האופן הב' בגמ' (רב טביומי) שלכו"ע כן לומדים הג"ש, א"כ בעצם היה צ"ל הדין דהענקה גם במוכר עצמו, והיינו שהדין דהענקה אינו דין מחודש שלמדים מג"ש אלא זה דין המובן בשכל, ורק מזה שמיעט בפירוש "לו" לומדים לא למוכר עצמו כאופן הב' הנ"ל.

וממשיך לבאר ששיטת הרמב"ם הוא כאופן הב' הנ"ל. דהנה בספהמ"צ כתב המצוה של הענקה מיד אחר מצות צדקה ולא בין המצוות דעבד ואמה, שמוזה רואים שהוא בגדר צדקה<sup>10</sup> ולא בגדר דשכר פעולה, ועפ"י החידוש הוא לגבי מוכר עצמו – שבמוכר עצמו אין את הדין דהענקה.

ועפ"י אפשר לומר שהרמב"ם והחינוך אינם חולקים זה על זה, דהנה לפי האופן הב' אין החידוש בעצם הדין של הענקה אלא שיש מיעוט מיוחד במוכר עצמו, אבל כל שאינו בגדר מוכר עצמו אפשר ללמוד מזה, והרי שכירות בזמן הזה אינו בגדר דמוכר עצמו, וא"כ אפשר לומר שלעולם גם החינוך סובר כת"ק שבמוכר עצמו אין את הדין דהענקה, כרמב"ם, ואעפ"כ סבירא ליה שכן שייכא הענקה לפועל בזה"ו, דהוי גדר דצדקה.

ה.

אמנם, המנ"ח שכתב שאם זה מצד מוסר לא שייך לחלק בין מוכר עצמו למכרוהו בי"ד - כתב רבינו בהערה 20 שהמנ"ח סובר כהריטב"א הנ"ל שהרמב"ם לומד כאופן הראשון בהגמ', שת"ק לא ס"ל הגז"ש ד"שכיר שכיר". ונתבאר לעיל שלפי האופן הזה בגמ' צ"ל שהגדר דהענקה הוא שכר פעולה, שאין זה דבר המובן בשכל כ"א חידוש הכתוב, והחידוש הוא עצם הדין דהענקה, וא"כ מובן שזה נאמר רק במכרוהו בי"ד ולא לומדים א"ז בגז"ש למוכר עצמו. וא"כ מובן קושיית המנ"ח, דמכיון שהרמב"ם מחלק בין מוכר עצמו למכרוהו בי"ד, א"כ הוא הדין דא"א ללמוד דין הענקה לגבי זמן הזה, כי זה חידוש.

וזה שהמנ"ח אומר שהדין של החינוך לגבי זה"ז הוא רק אם הוא סובר כר"א, צריך לומר שאפי' לפי האופן הראשון בגמ', כשר"א לומד הג"ש אין זה שלומדים אותו

חידוש גם למוכר עצמו, אלא שזה מגלה שהגדר דהענקה הוא כאופן הב' הנ"ל בהענקה שהוא גדר של צדקה, שלכן זה שייך גם במוכר עצמו, ובמילא מובן שזה שייך גם בזה"ז (משא"כ הרמב"ם שלומד כת"ק שאין לומדים הגז"ש ומחלקים בין מוכר עצמו למכרוהו בי"ד – הנה ההסברה בזה היא, כנ"ל, שזה שוכר פעולה, ובמילא אינו שייך גם בזה"ז. אך לפי האופן השני בגמ' י"ל שבין לר"א ובין לת"ק הוי גדר דצדקה, וא"כ גם אם מחלקים בין מוכר עצמו למכרוהו בי"ד עדיין י"ל שבזה"ז כן שייך דין הענקה).

וזה שרוצה לבאר כן ולא לומר שהחינוך ס"ל כת"ק באופן הב' דהגמ', י"ל כי אז הי' קשה משיעבודא דר"נ, כמו שהקשה הש"ך והוא מבאר דוקא כתי' הריטב"א, ויוצא מזה שאופן הא' בהענקה שהוא בגדר שוכר פעולה הוא רק לפי אופן הא' בהגמ', ובוזה גופא רק לפי שיטת ת"ק.

ועוד אופן שרבינו מבאר את המנ"ח בהערה שם, הוא ע"פ מש"כ המשנה למלך על הרמב"ם שם לתרץ קושיית הש"ך, שכתב שזה שהגמ' אומרת שת"ק לא ס"ל כר"נ היינו דוקא לפני שלומדים שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה. אבל בהמשך הגמ' שלומדים דין זה שוב אין אנו צריכים להמיעוט של "לו", כי אפשר ללמוד מיעוט זה ממש"כ בהענקה "כי משנה שוכר שכיר", היינו שהוא עובד כפול ממה ששכיר עובד, בין ביום ובין בלילה, והגמ' מבארת שהעבודה בלילה היינו שרבו מוסר לו שפחה, נמצא שהענקה בא כשוכר פעולה בשביל מה שעבדו בלילה<sup>11</sup>, וא"כ יש ללמוד שזהו רק במכרוהו ב"ד שרבו מוסר לו שפחה אבל במוכר עצמו שאין רבו מוסר לו שפחה אין לו הענקה, וא"כ גם בשכיר בזמן הזה אין שום טעם ללמוד בו דין הענקה.

.1

והנה, בפרשת הענקה כתיב<sup>12</sup> "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלקיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום", ומבאר בספרי שזהו טעם למצות צדקה שכמו שהעניק לנו (ושנה לנו – ביזת מצרים וביזת הים) הקב"ה כשהוציאנו ממצרים כך אנו צריכים להעניק (ולשנות) לעבד שיצא ממנו לחירות.

11 ועפ"ז, אף שזה בגדר שוכר פעולה מ"מ אינו חידוש כ"כ כי זה שוכר על מה שעובד אותו בלילה, אבל אעפ"כ יש בו חידוש כי אין אנו רואים מי שאומר שיש חילוק במכרוהו ב"ד אם רבו מוסר לו שפחה בפועל או לא, שלעולם יש לו הענקה, וצ"ל (כמ"ש במשנה למלך שם) שההענקה בא בשביל זה שהי' יכול להעבירו בלילה, היינו שהי' משועבד לעבודה בלילה, וזה שלא עבדו – איהו דאפסיד אנפשי'.

12 (12) ראה ט"ו, ט"ז.

ומקשה רבינו<sup>13</sup> שהעיקר חסר מן הפסוק, דהא לא כתיב כאן אודות ההענקה שנתן לנו הקב"ה כ"א רק על כך שהוציאנו ממצרים.

וגם קשה, אם לומדים מזה הדין של הענקה הי' צריך להיות שהדינים דהענקה יהיו כמו ביזת מצרים, אמנם בג' דינים מצינו שאין הענקה כמו ביזת מצרים:

א. הענקה צ"ל מדבר שהוא בכלל ברכה<sup>14</sup>, היינו שהוא מרבה פירות כמו גידולי קרקע או בהמות. והנה, נחלקו בגמרא אם זה שאפשר לעשות פרקמטיא עם כסף הוי בכלל ברכה או לא, וא"כ למ"ד שאין הענקה מכספים (שזהו שיטת ר"ש, וסתם ספרי ר"ש) ודאי קשה, דהרי ביזת מצרים היתה בעיקר מכסף וזהב ובגדים, ואפי' למ"ד שיש הענקה מכספים הרי ביצי"מ נתנו כלים שודאי אינם בכלל ברכה.

(והנה לפי הצפנת פענח דרשה זו בספרי הוא למ"ד שיש הענקה מכספים, וכן ס"ל שכלי כסף וכלי זהב בכלל כספים הם, וא"כ הרי זה בכלל דבר שיש בו ברכה, אבל רבינו מבאר כנ"ל שסתם ספרי ר"ש שס"ל שאין הענקה מכספים).

והנה הי' אפשר לתרץ ע"פ מ"ש במכילתא<sup>15</sup> שהיעוד "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" נתקיים ב"מקנה כבוד מאד", ועפ"ז מבאר בספר פרשת דרכים<sup>16</sup> שהכספים היו רק בתור תשלום על עבודתם, ואילו ההענקה היה מה שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", היינו המקנה שזהו הרי בכלל ברכה. אמנם במכילתא שלפנינו יש לדייק היפך ביאור הפרשת דרכים, מזה שמסיים שם "עם יציאתן ממצרים אני ממלאן כסף וזהב" היינו שגם הכסף וזהב הוא בכלל ההבטחה "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". וכן במדרש הגדול<sup>17</sup> כתוב "הענקתי לכם כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות אף אתה כו", היינו שגם הכסף היה בגדר הענקה שלומדים ממנו לדין הענקה דע"ע.

ב. דין הענקה הוא רק בעבד הנמכר לישראל משא"כ הנמכר לעכו"ם אין לו הענקה, ואילו במצרים הם היו עבד הנמכר לעכו"ם ואעפ"כ הם קיבלו הענקה.

ג. הענקה הוא חיוב על האדון, ואילו בספרי מדגיש שבמצרים הי' ההענקה מהקב"ה (הענקתי . . ושניתי . . נתתי).

ואף שלכמה דעות<sup>18</sup> כופין על הענקה וא"כ אפשר לומר שזהו הכוונה מה שאומר כאן שהקב"ה נתן להם הענקה, הנה: א. א"כ ההענקה הי' צריך להתייחס למצרים,

(13) לקו"ש חכ"ד ע' 87.

(14) קידושין י"ז ע"א, ספרי ראה ט"ו, י"ד.

(15) בא י"ב, ל"ח.

(16) דרך מצרים דרוש ה'.

(17) על פרשת ראה.

(18) ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הענקה ע' תרעה.

ורק שהקב"ה כפה אותם לתנו. ב. כביזת הים לא היתה נתינה מהמצרים אלא שבנ"י לקחו מן ההפקר לאחרי מיתת המצרים (ואפשר לומר שהוא בגדר ביזת מלחמה).

## ז.

והנה, אודות יוסף הצדיק כתוב בפרשתינו<sup>19</sup> שהי' נמכר כעבד עברי (וכמ"ש<sup>20</sup> "ושם אתנו נער עברי עבד"), וכתב הרלו"צ שניאורסאהן זצ"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר, ברשימה<sup>21</sup> שכשיצא יוסף לחירות הי' לו הענקה. ויש בזה ג' ענינים: א. עיקר ההענקה הי' מה שנתן לו הקב"ה, ששלח לו מלאך גבריאל ללמדו ע' לשון. ב. מה שנתן לו פרעה (הטבעת ורביד הזהב . . ובגדי שש). ג. ההענקה מהאדון – פוטיפר – שניתן לו בתו אסנת (ע"י פרעה).

וגם בזה יש להקשות מהג' דינים הנ"ל: א. אין ענינים אלו בכלל ברכה (ובהערה 25 שם כתוב שלכאורה אסנת היא כן בכלל ברכה). ב. אדונו הי' נכרי. ג. איך אפשר לומר שעיקר ההענקה הוא מה שנתן לו הקב"ה ולא מה שבא מפוטיפר, וגם איך אפשר לפרש שמה שנתן לו פרעה הוא ענין הענקה?<sup>22</sup>

(ואף שהרשימה הוא ע"ד הקבלה, מ"מ הרי ידוע ההשתדלות לתווך קבלה עם נגלה מפני שהם תורה אחת וקבלה מגלה עומק הסוד שנסתר בתוך הנגלה. וי"ל שמה שביאר בהרשימה ע"ד הקבלה בנוגע ליוסף הוא מיוסד על הספרי הנ"ל, שכמו שרואים בספרי שגם אם אין כאן הג' דינים הנ"ל אפשר לקראו בשם הענקה, כמו"כ ביוסף אף שלא הי' הג' דינים הנ"ל מ"מ נקרא בשם הענקה).

## ח.

ומבאר רבינו, שבהענקה יש ב' חלקים: א. נתינת האדון. ב. קבלת העבד. מצד חלק הא' הרי ההענקה קשורה עם העבדות שלפני זה (אם בגדר של צדקה כהכרת טוב להעבד, או אפי' עוד יותר שהוא בגדר של שכר פעולה<sup>23</sup>), אבל מצד חלק הב' הרי זה חלק מהשחרור, שהשלימות של השחרור הוא כשיצא למצב של חירות והרחבה, וזה נעשה ע"ז שמקבל מתנה מיוחדת.

והנה בפסוק "וזכרת כי עבד הייתי . . ויפדך ה"א וכו'" מודגש חלק הב' של הענקה, שהוא חלק מהפד'י והשחרור, וא"כ מובן למה היו ביזת מצרים וביזת הים בגדר הענקה למרות שהמצרים הם נכרים, כי בנוגע לחלק הב' של הענקה אין חילוק למי

19 פרק ל"ט א' ואילך.

20 מקץ מ"א, י"ב.

21 תורת לוי יצחק ע' ק"כ.

22 ויש לעיין למה בשיחה מקשה רק איך אפשר לומר שמה שנתן לו פרעה הוא בגדר הענקה, ולא הקשה זה על מה שנתן לו הקב"ה.

23 ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 154, ובמשנ"ת לעיל.

הוא היה משועבד לפני זה, וגם אין חילוק מהיכן בא ההענקה, כי העיקר הוא שהעבד יהי' במצב של חירות ואין זה שכר על העבודה.

וגם ענין הג' הנ"ל שצריך להיות בכלל ברכה הוא רק מצד נתינת האדון, כי הכרת הטוב אינו ענין חד פעמי אלא נמשך לאחר זמן שמי שעשה דבר טוב בשבילו תמיד יש לו הרגש של הכרת הטוב לו<sup>24</sup>, ומשום זה ההענקה מצד נתינת האדון צ"ל דבר שנמשך לאחר זמן היינו שהוא בכלל ברכה, משא"כ מצד קבלת העבד שההענקה עושה שלימות השחרור הוא ענין חד פעמי וא"כ אינו צריך להיות דבר הנמשך לאחר זמן.

אבל לאידך, יוצא מזה שאין שיעור להענקה מצד קבלת העבד, שכל מה שמוסיף פועל עוד יותר שלימות בהחירות, וזהו מש"כ בספרי שם "הענק לו ושנה לו . . ברוחב יד", ועפ"ז מובן למה לא כתיב כאן אודות הרכוש גדול, כי העיקר אינו מה שנתן אלא שהי' הענין של "ויפדך" בשלימות.

ועפ"ז מובן ג"כ ביוסף, שכאן מדובר אודות חלק ה' של הענקה מה שזה עושה שלימות החירות (כי חלק הא' שייך רק כשנמכר לישראל), כי ביוסף השלימות של החירות הוא זה שנעשה משנה למלך שהוא להיפך לגמרי מן הקצה אל הקצה מענין העבדות, וזה נעשה ע"י מה שנתן לו פרעה הטבעת וכו', אבל האפשריות לזה הי' ע"י מה שבא גבריא אל ולימדו ע' לשון כי עי"ז נפלו הטענות של אצטגניני פרעה, וא"כ זהו עיקר ההענקה ומה שנתן לו פרעה הטבעת וכו' הוא התוצאה מזה בפועל.

ואח"ז מבאר שיש עוד שלימות אם ההענקה הוא מהאדון שזה מחזק ענין החירות, ולזה ניתן לו אסנת בת פוטיפר, אבל זהו ענין טפל ולא עיקר ההענקה.




---

24) ויש לעיין לפי הביאור שנתינת האדון הוא בגדר שכר פעולה, למה צריך להיות דבר שהוא בכלל ברכה.

## בירור תאריך אגרת כ"ק אדמו"ר הזקן להרה"צ אלכסנדר סענדער משקלאוו<sup>1</sup>

הת' מנחם שי' שמערלינג

תלמיד בישיבת תו"ת המרכזית וחבר מערכת לשעבר

### א.

אגרת י' באגרות רבינו<sup>2</sup> נכתבה אל "אהוב נפשי הרבני הנגיד המפורסם גבר הוקם על האברך מוה' אלכסנדר נ"י", ותוכנו, שרבינו מבקשו לעזור לחסידים בשקלאוו שיוכלו להתפלל כמנהגם וכו'. ומסביר בארוכה ענין התפילה ע"פ תורת החסידות.

בבית רבי כותב אודותיו<sup>3</sup>: "הרה"ח המפורסם ר' אלכסנדר סענדער משקלאוו היה חסיד גדול מאוד ודחיל חטאין ובעל צדקה גדול מאד. פעם אחת כתב רבינו מכתב אליו, לבקשו שלא יעמוד בסוד משחקים, המלעיגים בחפצים לעבוד ה' באמת בעבודה שבלב זו תפלה כו'. ובתחלת המכתב היה כתוב בזה הלשון: הנה אף כי לא ידעתיה ולא אכיר מראהו, אך לשמע און שמעתיהו אשר רוח ה' נוססה בו כו'. והוא מילא בקשת רבינו ועמד לימין צדקם של החסידים כו'. אך אם זכה להיות אחר כך אצל רבינו, לא נתברר לנו עדיין, כי הוא נפטר בימי עלומיו כו'. אך זאת ידענו, שרבינו היה אצל אביו לנחמו אחר פטירתו, ואמר לאביו, שראה אותו בלבושים מאירים ונהירים מאד, וכל זה הוא מחמת הצדקה שלו<sup>4</sup>. אביו היה נקרא הר"ר צבי, והוא לא היה מהחסידים, אך לא היה מנגד כל כך<sup>5</sup>. הר"ר סענדער הניח בן, היה נקרא ר' משה ר' הירש'ס. . אחר כך היה מחותנו של אדמו"ר האמצעי נ"ע, כי היה לו בן שמו ר' אהרן זלה"ה, והיה חתנו של אדמו"ר הנ"ל. והר"ר אהרן היה גיסו של אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע ואחר כך נעשה גם מחותנו, כי אדמו"ר הרב מוהר"ש מליובאוויטש נ"ע, בן אדמו"ר הנ"ל, היה חתן הר"ר אהרן זלה"ה".

(1) בשיחת ש"פ בחוקותי ה'תשמ"ד (תו"מ התוועדות תשמ"ד ח"ג ע' 1756) הזכיר רבינו בין הדברים את אגרת הזאת: "ידוע מ"ש אדמו"ר הזקן להרה"צ ר' אלכסנדר סענדער משקלאוו אודות גודל ההכרח והנחיצות דעבודת התפילה" וכו'.

(2) אג"ק כ"ק אדמו"ר הזקן הוצאה חדשה (תשע"ב), עמ' לג-לח.

(3) פרק כו "תלמידי הגדולים והמפורסמים" בערכו.

(4) ובהערה כד כותב "שמענו שאמר רבינו אז, שלא שיער גודל כח מצות הצדקה כל כך כו'".

(5) אך ראה לקמן ובהערה 8.



ברשימת 'דברי ימי הרבנית רבקה' מאריך אדמו"ר הריי"ץ בסיפור נפלא אודות מעשה הצדקה שלו, ומסיים "וכאשר סיפרו לרבינו הגדול מעשה זו, אמר בזה הלשון: איצטער איז מיר רעכט, אייף אזעלכע לבושים האב איך גאר ניט משער גיווען".

## ב.

והנה, באגרות קודש שם משערים שהמכתב הוא מתקמ"ז, ובהערות הרב שד"ב לוי"ן שי' שם: 'ר' אלכסנדר משקלוב נפטר בשנת תקנ"ח (ראה אגרות בעה"ת בהערות שם [סי' כא]), ואם כן נכתבה לפני תקנ"ח. בכמה כת"י גורסים "במו"ה ברוך נ"י", ולפי זה נכתבה לפני תקנ"ב (ראה מבוא ספ"ב). ובמשנת יואל משער שנכתבה לערך תקמ"ז, כי ב"א טבת תקמ"ז הוציאו רבני שקלאוו כרוז אל כל הקהלות נגד המנינים מיוחדים של החסידים (ראה "חסידים ומתנגדים" ע' 151), וכיון שהאגרת שלפנינו נשלחה לשקלוב, אפשר לזה היא הכוונה במ"ש "בהוסדם יחד עלי לגזור גזירת שמד על התפלה" (ראה גם האגרת הקודמת).

לכאורה יש להביא עוד תימוכין לקביעת תאריך המכתב לשנת תקמ"ז, כדלקמן.

## ג.

ראשית כל נקדים להביא עוד איזה פרטי תולדותיו של הנמען הידועים לנו:

סיפור הבא הגיע אלינו מכו"כ ספרי סיפורי חסידים נאמנים (בשינויים קלים ביניהם)<sup>7</sup>:

"אחד מחסידי אדה"ז, ר' אלכסנדר סנדר משקלוב הי' נוסע לחו"ל לרגל עסקיו, עם אנשיו העוזרים לו במסחרו<sup>8</sup>. פעם שאלו אדמו"ר הזקן מדוע איננו נוסע למקום פלוני<sup>9</sup>, ויסע לשם. והואיל וזוהי פעם ראשונה לו במקום זה, התענין באיזה מקום יוכל להתאסכן ולאכול. ויוודע שבית אחד נמצא כאן אשר בו אפשר לאכול אוכל כשר

(6) קה"ת תשע"ד, עמ' ד-ט.

(7) רשימות דברים' מהדורת תשס"ט, מדור החסידים אות ג (אלא ששם יש פרטים שאינם תואמים את המציאות, כפי שכבר העירו שם בהערות). רשימות ר' דוד צבי הילמן אות ב (נדפסו בס' 'הרב' עמ' תשעג-ד ואילך). הבא לקמן הוא כפי שנדפס ב'שמועות וסיפורים' מהרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן כהן (ח"א עמ' 41-40).

(8) ב'רשימות דברים' אין שמו של ר' אלכסנדר סנדר מוזכר בכלל כבעל הסיפור, אלא שמו של החסיד ר' אברהם בירך מסמיליאן (אביו של הרה"ג ר' נחמיה מדובראוונא). מאידך, בס' 'אבני חן' עמ' 64, ששם נדפס הסיפור עם שמו של ר' אלכסנדר סנדר, משמע שגם אביו ר"צ היה שם. ואפ"ל ששניהם אמת, ואלו היו מ"אנשיו העוזרים לו במסחרו". (הדבר יתכן מצד גילו של ר' אברהם בירך, שלא היה מבוגר מר' אלכסנדר סנדר אלא בכמה שנים (בנו ר' נחמיה נולד בתקמ"ח). ואת"ל כן - יומתק מה שלאח"כ התגורר ר' אלחנן בסמיליאן).

(9) ב'אבני חן' שם כתבו ששם המקום הוא "שאטלאנד" (ליד העיר דאנציג, בצפון פולין-פרוסיה), עפמ"ש כ נכדו בקונטרס 'למנחמי' עמ' 70.

בתכלית, הי' זה בבית בתו של הרב המפורסם בצדקתו, בלימודו ובר"ש. הוא נפטר והשאיר בת צעירה משכילה ויראת שמים כאבי', וישאוו ראשי העיר לתלמיד חכם, ובביתם מהדירים בכל ההידורים כבבית אבי'.

וישלח ר' אלכסנדר לשאלה אם אפשר להתאסכן אצלה? ותען ותאמר: הואיל ובעלי נסע לרגל מסחרו מובן שאין באפשרותי לעשות זאת. אבל בהודע לה שהם כעשרה איש, הסכימה לארח אותם.

בליל שבת קודש ישבו ר' אלכסנדר ואנשיו – שגם היו חסידים ואנשי מעשה – לסעוד. וישירו ויזמרו זמירות וניגונים. פתאום שמע ר' אלכסנדר קול בכי עצום. וירא והנה בעלת הבית עומדת בחדר השני סמוך לפתח חדרם ובוכה, ולאחר ששאל אותה מהי סיבת בכי', אמרה לו שמעת פטירת אבי' לא זכתה לסעודת שבת כזאת, ועכשיו נזכרה באבי', ולא יכלה להתאפק, ותבכה.

בינתיים שאלה אותו: מה מצב החינוך ברוסיה? ותען ותאמר: ענין זה מעורר בי דאגה רבה. משום שיש לה בן בגיל שבע<sup>10</sup> ואיננה יודעת מה לעשות בו, כי כאן במקומה קיים חינוך חובה מטעם הממשלה. אמר לה ר' אלכסנדר שברוסי' אין כדבר הזה, וכל אחד יכול לחנך את בנו כרצונו. אמרה לו האשה, שגדול רצונה לשלוח עמו את בנה לרוסי', שאל אותה ר' אלכסנדר, ומה יאמר על זאת בעלה? ותאמר לו שבוודאי ובוודאי יסכים לזה גם בעלה, ואמנם כשהגיע היום בו נסע ר' אלכסנדר, לקח עמו את אלחנן, בנה של האשה, כתב בדרכון שזהו בנו ויסעו.

אז הבין החסיד ר' אלכסנדר את כוונת אדמו"ר שאמר לו מדוע איננו נוסע לאותו מקום.

אותו אלחנן גדל והי' לאיש<sup>11</sup>, הוא אביו של ר' פרץ חן.

שמעתי ממרת מוסייה דוברוסקין, בתו של ר' דוד צבי חן ז"ל. והיא סיפרה שכאשר היתה בליובאוויטש הזמינה אותה אליה הרבנית רבקה, ואמרה לה: הרי אנחנו קרובי משפחה; כי אביה של הרבנית ר' אהרן ז"ל, היה נכד ר' אלכסנדר סנדר.

10) שאר המקורות אינם מזכירים הגיל שבע, אבל מזה שב'שמועות וסיפורים' דייק לכתוב כן י"ל שכן שמע ממרת מוסייה דוברוסקין, שהיתה נינה של ר' אלחנן. אבל ברשימות רדצ"ה (שגם הוא שמע הסיפור מזקנתו מרת מוסייה דוברוסקין) כתוב "בערך בגיל בר מצוה הי' בבואו לרוסיה".  
11) ב'אבני חן' שם כתבו: "הילד אלחנן חן הגיע לרוסיה והתגורר בבית החסיד ר' אלכסנדר סנדר משקלוב, אלא שזה נפטר בצעירותו ועל פי פקודת אדמו"ר הזקן העבירוהו אחיו החורגים לבית אחר, כי חששו פן יבקש חלק בירושה, שכן במסמכים היה רשום כבנו של האב המנוח". ובהערה 8: "...לא ברור אם עבר לגור אצל אחר, לפני או לאחרי פטירת אביו המאמץ". אבל עפ"מ"כ ב'אגרות בעה"ת' הנ"ל שר' אלכסנדר סענדער נפטר בתקנ"ח, הוברר לנו שהעברתו לבית אחר היה לפני פטירת ר' אלכסנדר סענדער, שהרי ר' אלחנן התחתן וילד בנו ר' פרץ כבר בתקנ"ז.

## ד.

והנה, סיפור זה קרה בערך שנת תקמ"ח-ט. שהרי ר' אלחנן חן נקרא ע"ש בעל ה'סדרי טהרה', הרב אלחנן אשכנזי<sup>12</sup>. לאחרונה (בשנת תשס"ה) אותו שרידי מצבתו בבית העלמין בדאנציג, ונתברר שתאריך פטירתו הוא כ"ב אלול תק"מ, וא"כ ר' אלחנן חן נולד רק לאח"כ. מאידך אין להרחיק תאריך לידתו יותר מדי, שהרי בתקנ"ז כבר נולד בנו ר' פרץ<sup>13</sup>. נמצא שבעת שהביאוהו לרוסיה היה בן שבע כנ"ל – בערך תקמ"ח-ט<sup>14</sup>.

את המכתב מתחיל רבינו "הנה אף כי לא ידעתייהו ולא אכיר מראהו, אך לשמע און שמעתייהו אשר רוח ה' נוססה בו" כו' [ההדגשה אינה במקור]. וא"כ כתיבת האגרת קדמה לסיפור זה שקרה בתקמ"ח-ט כנ"ל.

בהוצאה הישנה של אגרות קודש בהערות העורכים כתבו<sup>15</sup>: "במשנת יואל משער את זמן כתיבת האגרת לערך תקמ"ז, כי אז הוציאו רבני שקלאוו כרוז אל כל הקהלות נגד החסידים המתפללים במנינים מיוחדים. אך אי משום הא לא איריא, שהרי כבר בהחרמות של תקל"ב מוזכרים כמ"פ המנינים המיוחדים של החסידים, ומכ"ש באלו של תקמ"א, וא"כ אין כל הוכחה לאחר את האגרת לתקמ"ז. ואף שהתקנות של שקלאוו, שאחת מהן היא "לבטל המנינים שלהם" (ראה חסידים ומתנגדים ע' 151), נתקנו בשנת תקמ"ז, מ"מ אין כל הכרח שאגרת זו נכתבה אז".

והנה, בשבועון "האח" גליון 18 ("יום ג' פ' תרומה כ"ח שבט רדע"ת") נדפס (חלק ראשון מ) מאמר אודות הרבנית רבקה, שנפטרה ביו"ד שבט של אותה שנה. ונכתב שם בארוכה גם אודות ר' אלכסנדר סענדער, ובין הדברים: "הוא היה מגדולי שקלאוו, ואף כי לא הי' עוד אז מחסידי אדמו"ר הזקן נ"ע ומהנוסעים אליו, אך לא התנגד לו גם כן, ואדרבה מצאנו שאדמו"ר הזקן נ"ע כותב לו מכתב ביחוד וזה לשונו הקדוש [ומצטט כל האגרת, ומסיים: ] ונפטר הר"ר סענדער כבן שלש ושלשים שנה ואדמו"ר הזקן נ"ע נסע לשקלאוו לנחם את אביו הר"ר הירש ז"ל, ואמר לו שבנו הרר"ס ז"ל הוא בעלמא דקשוט בלבושים בהירים כו' והכל מכח הצדקה".

כבר הבאנו לעיל מש"כ באגרות בעה"ת שנפטר בתקנ"ח, וא"כ נולד שלש ושלשים שנה לפני זה – בערך תקכ"ה.

עפ"ז הרי ברור שלא יתכן להקדים תאריך כתיבת האגרת לתקופה שלאחרי החרמות של תקל"ב או תרמ"א, כאשר היה הנמען בגיל שבע או שש עשרה, לא יתכן

12 ראה 'אבני חן' עמ' 54 ובהערות שם איך מתייחסים משפחת חן לה'סדרי טהרה'.

13 'אבני חן' עמ' 76, "ע"פ המקובל בקרב צאצאיו".

14 לפי נוסח רדצ"ה שהיה בערך בר מצוה בבואו לרוסיה, היינו בערך תקנ"ד.

15 'אגרות קודש אדמו"ר הזקן, האמצעי, הצמח צדק' ח"א עמ' תכה-ו. במהדורה החדשה

הושמט קטע זו.

שיהיה ביכלתו לעזור בסידור המנין שלהם ולעמוד נגד גדולי שקלאוו. ובמיוחד כאשר רבינו מתארו כ"אהוב נפשי הרבני הנגיד המפורסם גבר הוקם על האברך מוה' אלכסנדר נ"י"<sup>16</sup>!

ולכן נראה לקובעו לאחרי י"א טבת תקמ"ז, ובאותו זמן "לא היה עוד אז מחסידי אדמו"ר הזקן נ"ע ומהנוסעים אליו, אך לא התנגד לו גם כן".

ה.

ויש להסביר סיבת אי התנגדותו לרבינו עפ"מ ש"כ ב'דברי ימי הרבנית רבקה' שם אודות אביו ר' הירש:

"הרב ר' הירש ז"ל הי' מנכבדי עיר שקלאוו, בתחלת ימי נשיאות רבינו הגדול. ובפעם הראשון שהי' רבינו הגדול בשקלאוו בדבר ענין כללי. הי' הוא הרב ר' הירש, כמו אחד מנכבדי העיר, הראשון שנתקרב לרבינו הגדול. ונתן לו ברשותו הון רב על עניני הכלל, להיותו עשיר גדול ובעל עסק גדול ביותר, והתקרב לרבינו הגדול בכל לבו ונפשו, ולהיותו למדן מופלג נהנה מאד מחריפות גאונו של רבינו.

לפי עדותו של נכדו ר' משה הנזכר, הי' הרב ר' הירש ז"ל [אומר]: הנה בחסידות אין לי השגה וחוש, ולולא לא הייתי זקן כזה הייתי מניח כל אשר לי והייתי נוסע אליו (אל רבינו הגדול), בכל מקום שהוא, לשמוע ממנו סוגיא גמרא. אשר בפועל פיקח עיני ממש בלימוד, וסוגיא אחת שלמדתי הגמרא היא בפעם החמישי, מני אז שהוקשה לי הענין, ובכל פעם התחזקה אצלי הקושיא, הייתי מצטער על זה ימים רבים, וגם שאלתי כמה וכמה מלומדי עירינו ואין עונה. הענין<sup>17</sup> האט עפעס גיזאגט,

16) משא"כ לפי התאריך דתקמ"ז, אף שגם בזה יש חידוש – שהרי היה בסך הכל בערך בן עשרים ושתים, אבל בהחלט יתכן הדבר. אלא שעדיין צ"ע תוארים כאלו למי ש"לא היה עוד אז מחסידי אדמו"ר הזקן נ"ע ומהנוסעים אליו".

17) העורכים לא ציינו שם כלום מיהו הענין הזה, אבל י"ל שמדובר בר' העניך שיק, אביו של הרב"ח ר' פנחס רייזעס משקלאוו.

ונמצא שבניהם (ר' אלכסנדר סענדער ור' פנחס רויזעס) קבלו ביחד מכתב מרבינו; שהרי למכתב זה צירף רבינו מכתב ל"או"נ הרבני המופל' חריף ושנון מו"ה פנחס נ"י", והיא תשובה ארוכה אודות תולעים שבריאה.

ובדרך אגב יש להעיר: ראה 'ספר השיחות תרצ"ו' עמ' 126, שבפעם הראשונה שאדה"ז בא לשקלאוו "אמרה חותנתו [של ר"פ] לכל חתני' שכל מי שיסע לרבינו ללמוד, תתן לו כל רכושה. הר' פנחס הסכים ונסע לליאזנע, והי' אצל רבינו שלשה חדשים, והביא מכתב כי הי' שם ג' חדשים ונתנה לו כל כספה וזהבה". (ואע"פ שרבינו היה בשקלאוו בפעם הראשונה בחשון תקל"א (ראה שם עמ' 61 ואילך בארוכה), אבל מפורש שם (עמ' 67) שלא היה אצל רבינו עד תק"מ.

ועפ"ז צ"ע מש"כ ברשימת 'זיכוח הגדול במינסק – תקמ"ג' לאדמו"ר הריי"ץ, שלאחרי הוויכוח אמר ר' העניך שיק לר' זעמיל שבנו (ר"פ) מתכוונן נסוע לליאזנע – מה היה החידוש בזה, לכאורה היה מפורסם איך הגיע לו העושר והיה ידוע שהוא חסיד כבר מתק"מ. ויל"ע.

נאר עס איז קרום ווי א קאצערע<sup>18</sup>. ובא הוא ושאלתיו, והתפלא על העדר ידיעתי בזה, כלומר מדוע קשה לי קושיא זו, עס איז דאך קיין קושיא ניט. ולמד עמי הסוגיא ההיא מתחלת המשנה עד שיטת הרא"ש, וכאשר למד עמי (במשך ארבעה ימים איזה שעות ביום ובעל פה), הנה ביום ראשון דימיתי וחשבתי כי טוב הוא, כי ההסברה היתה נעלית מאד, אבל מה יהי' עם הקושיא שקשה לי, איך יתרצה. ואח"כ ביום השני והשלישי הייתי כמבולבל ממש מרב ענג, שראיתי עולם חדש, ושכחתי על הקושיא שלי. ואח"כ כאשר גמר הענין הזכרתי כי הי' לי קושיא בסוגיא זו.

וכעבור איזה שבועות שעסקתי בסוגיא זו לחזור אלי' כפי שלימד עמי (וגם חפצתי שתהי' לי הסוגיא הזאת שלמד עמי להיות לבנין אב, אשר ממנה אבין ללמוד גם במקום אחר בענין כזה), וחפצתי למצוא הקושיא שלי, והאמינו לי (כך סיפר ר"ה הנ"ל) כי נתביישתי ביני לבין עצמי. ובבואו פעם שני' לעירינו עשיתי לו נחת רוח גדול ברכושי<sup>19</sup>.



(18) מגל.

(19) ברשימה שם ממשיך ר' הירש לספר אודות בנו ר' אלכסנדר סענדער:

"ואנכי נתתי לו את בני, אביך סענדר ז"ל, שיהי' מאנשיו, בתנאי שיורה לו דרך בלימוד הגמרא בעיון דק דוקא. כי כאשר חפץ אביך בני סענדר ללמוד את הקונטרס (הכוונה על ספר התניא, אף שהי' נדפס ונקרא בשם תניא, לקוטי אמרים, בכל זאת הזקנים עוד ירשו השם הישן וקראוהו בשמו הקדוש בשם קונטרס), לא הסכמתי לו עד שידע הג' בבות, כתובות גיטין קדושין וחולין בעיון. ובכל זאת לא שמע אלי והי' לומד בו בהעלם ממני. ואח"כ נודעתי ועשיתי עצמי כאילו איני יודע, כי ראיתי ברכת אלקים בו, אף כי מטבע תולדתו הי' במזג טוב, אך משהתחיל להיות מאנשי רבינו והתחבר אל הגדולים והי' מייקר בהזמן מאד, והי' משים לילות כימים בעסק התורה ותפלתו היתה נעימה במאד, והי' מאריך בתפלה ומדותיו השתנו במאד, וגם ברכת אלקים היתה בעסקיו והי' מרויח הרבה".

וצ"ל שמש"כ "נתתי לו את בני . . . שיהי' מאנשיו" אין פירושו ששלחו להיות אצל רבינו (שהרי בזמן קבלת המכתב עדיין לא היה אצל רבינו), אלא רק שבמדה מסויימת יהיה חסיד (ויל"ע במה התבטאה "חסידותו", בזמן שהן אינו נוסע אליו והן אינו לומד חסידות). והדבר צע"ג, שהרי התניא התפרסם בהעתקות בכתב החל מתקנ"ב – כשר' אלכסנדר סענדער היה בן עשרים ושבע ועצמאי, וכבר היה נחשב "מגדולי שקלאוו". ובפרט שכבר קיבל מכתב מרבינו ואפי' הלך בשליחותו – איך יתכן שאביו יעכבו מללמוד התניא, ו"עד שידע הג' בבות, כתובות גיטין קדושין וחולין בעיון", תנאי המתאים יותר לנער צעיר?! וצ"ע.

## בענין מסירת נפשו של יוסף

הת' יוסף משה שי' שפאלטר  
תלמיד בישיבה

### א.

בלקו"ש חל"ה שיחת "וישב - חנוכה" מבאר כ"ק אדמו"ר מה שמסופר בתורה שיעקב שלח את יוסף לראות את שלום אחיו בשכם וימצא איש (- גבריאלי<sup>1</sup>) תועה בדרך, ו"ויאמר<sup>2</sup> האיש נסעו מזה כי שמעתי אמרים נלכה דתינה וילך יוסף אחר אחיו וימצאם בדתן". ופרש"י ד"ה נלכה דתינה "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם וכו".

ומקשה רבינו, מכיון שהמלאך כבר אמר לו שהם מבקשים נכלי דתות להמית אותו והדבר היה כרוך בפיקוח נפש ממש, א"כ איך היה יכול (ומהו ההיתר) לשים עצמו בסכנה בכדי לקיים ציווי אביו. ובפרט שהלך בידיעה שאם יהרגו אותו לא יהא יכול לקיים כלל ציווי אביו "להשיבני דבר" - מה היה שלום אחיו, דהיינו שהלך בסכנה בשביל ספק שמא יקיים ציווי אביו?<sup>3</sup>

ומבאר רבינו<sup>4</sup>, ע"פ המבואר בפוסקים<sup>5</sup> שגם לדעת הרמב"ם<sup>6</sup> הסובר שהמוסר את נפשו על דבר שדינו יעבור ואל יהרוג הרי"ז מתחייב בנפשו, מ"מ מודה ש"אם הוא אדם גדול וחסידי יר"ש ורואה שהדור פרוץ בכך (ש)רשאי לקדש את ה' ולמסור עצמו אפי' על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו".

ולכן יוסף מסר את נפשו, שהמכוון בזה היה לא בשביל לקיים את ציווי אביו אלא ענין בפ"ע ללמד את אחיו דבר שהיו פרוצים בהם, והיינו המצווה דכיבוד או"א שהיה חסר אצלם. כמו שמצינו בכ"מ: (א) שמעון ולוי הרגו את שכם שלא ברצון אביהם כמש"כ בפ' (וישלח לך, ז) "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ. . ואני מתי מספר". (ב) ראובן בלבל יצועי אביו. (ג) זה שהם שנאו את יוסף מצד אהבת יעקב אליו, היתה פגיעה בכבוד אביהם. ע"כ מצד זה שרצה ללמד אותם הוראה בכיבוד או"א לא

(1) עי' רש"י וישב לו, טו.

(2) שם, יז.

(3) ועיי"ש ששולל שאר אופנים שיכול לפרש ברש"י.

(4) ועי' בספר תיבת גמא (להפרמ"ג) שג"כ מתרץ הכי.

(5) עי' בכס"מ הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד.

(6) שם.

היה אכפת לי' שמא לא יתקיים ציווי אביו, שהרי מס"נ זה היה בשביל ללמד אותם, כנ"ל.

ע"כ תוכן ביאור רבינו בשיחה.

והנה כשנעיין בדבר, לכאורה יש כו"כ פרטים שצריכים ביאור, כדלקמן.

ההיתר למסור את הנפש הוא במקרה שיש פירצה בהדור, וע"י קידוש ה' יתקן הדבר באיזה אופן, ובשיחה מבאר שהיה פירצה באחיו - בכיבוד אב שלהם. וצ"ב האם פירצה באחיו נק' ש"הדור פרוץ בכך"?

ואולי יש לתרץ בזה, עפ"ז שרוב העולם בזמן ההוא היו עובדי ע"ז ורק משפחת יעקב ועוד כמה (לפ"ע כל העולם) היו יהודים שעבדו את הקב"ה. ולכן משפחתו של יוסף נק' "דורו", כי "דורו" היינו רק אלו שהם בכלל יהודים, ומשפחתו של יוסף היתה המיעוט שעבד את הקב"ה ונחשבים יהודים.

אבל תירוץ זה קשה, שהרי לשיטת רש"י (שעל פירושו מבוסס השיחה) כל העולם כולל האבות ומשפחתותיהם היו בגדר בני נח (כמבואר בכו"כ שיחות)?

אבל באמת נראה לומר שההגדרה ד"דורו" הוא אלו שנותנים חשיבות לתורה ומצוות, אבל לא בגלל שהם בגדר יהודים (שכנ"ל בזמן ההוא לא היו בגדר יהודים), אלא מצד זה שרק להם נוגע מה שיש מי שעומד במס"נ. שהרי בודאי אין הוא מוסר את נפשו בכוונה לתקן גוים עובדי ע"ז, משום שלגביהם אינו מעלה ומוריד המס"נ שלו, הם כלל לא מתפעלים מזה, אלא קידוש ה' שייך רק לאלו שמאמינים בה' ובמילא שייך מס"נ שע"ז הוא מחזקם בעבודתם. וא"כ, מכיון שאחיו של יוסף היו היחידים באותו זמן שהאמינו בה', ובמילא היחידים שהיה אפשר לפעול אצלם חיוק בענינים החסרים אצלם, לכן זה נחשב שהיה ה"דור פרוץ בכך".

## ב.

ל"ע מה לימד אותם יוסף ע"י שמסר את נפשו, דבפשטות הכוונה היא שבזה שהם רואים שהוא הולך לקיים ציווי אביהם אע"פ שהדבר היה קשור עם פיקוח נפש (שהרי הם ידעו שהוא ידע שהם שנאו אותו ואעפ"כ הלך אצלם לקיים הציווי של אביהם), יהווה לימוד בשבילם בחשיבות הענין דכיבוד או"א.

אמנם צ"ב, זה שיוסף ידע שהם רוצים להמיתו והדבר קשור עם פיקוח נפש היה רק אחרי שגבריאאל אמר לו שהם מחשבים עצות כיצד להרגו. וא"כ מהיכן הם ידעו

שיוסף פגש בגבריאל והוא אמר לו שהם מבקשים להרגו<sup>8</sup>, הרי יתכן שהוא בא כי הוא לא ידע שהם מבקשים להרגו, וא"כ אין בכך כל לימוד עבורם?

ואם נאמר שאע"פ שהם לא ידעו שהוא הולך בפקו"נ ממש, מ"מ הרי הם ידעו שיוסף יודע שהם שנאו אותו, וכמו שאומר הפסוק<sup>9</sup>: "ולא יכלו דברו לשלם, ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו ויוסיפו עוד שנא אתו", אמנם אי משום הא – הרי מצינו שיוסף דיבר עמהם מה שרצה בנוגע החלומות וכו', וא"כ לכאורה לא היה להם כ"כ חידוש בזה שהוא מקיים את ציווי אביהם אע"פ שהוא יודע שהם שונאים אותו, וא"כ קשה מה לימוד יש כאן בשבילם?

ויש לתרץ, שבכל אופן היה איזה חידוש בהנהגתו, שהוא יצא מחוץ לביתו – שהוא מקום המשומר מאחיו, ששם ברשות אביהם בודאי לא היו מזיקים לו – למקום לא משומר, לאחיו ששנאוהו, שהוא מצב שעלול להביא אותו לידי נזק, ובפרט שכל זה היה לא בשבילו כ"א רק מצד ציווי אביו. משא"כ מה שסיפר להם אודות חלומותיו שאין בזה סכנה, כנ"ל.

### ג.

בשיחה מביא דוגמא לכך שהיה חסר אצלם במצות כיבוד או"א משמעון ולוי בשכם. והנה בלקו"ש ח"ה ע' 150 מבאר רבינו דאע"פ שלכתחילה סבר יעקב שהיה מעשה רע, העדר כיבוד אב, בזה שלא נטלו עצה הימנו, אמנם לפועל הוא חזר בו אחרי שאמרו "הכזונה יעשה את אחותינו". וזה שהוכיח אותם סמוך למיתתו, עי' בהשיחה שם הערה 71, שזה ש"הוכיח אותם (לאחר זמן) ע"ז – כי לאחרי שראה ש"ברצונם עקרו שור". . . היה זה אצלו הוכחה שיש אצלם נטי' לזה גם מצד טבעם. . ושגם במעשה שכם (אף שהיה בעיקר מצד "הכזונה יעשה גו") היה איזה תערובת גם מטבע שלהם". היינו שבאמת אחר המעשה דשכם לא היה נחשב הדבר כהעדר כיבוד אב ואם, אלא רק שלאחר המעשה דיוסף נתגלה למפרע שגם במעשה דשכם היה איזה תערובת מטבע רע שבהם, ונחשב במונח מסויים להעדר כיבוד אב.

א"כ צריך להבין למה מביא רבינו דבר זה כדוגמא להעדר כיבוד אב שראה יוסף באחיו, אם בזמן ההוא אפי' יעקב לא חישיבה כהעדר כיבוד אב, אלא רק אחר שנתגלה למפרע אחר כל המעשה עם יוסף?

ויש לתרץ, שאע"פ שליעקב לא היה הדבר נראה שהמעשה דשכם היה גם מצד טבעם, מ"מ, בדקות (וע"כ העדר דכיבוד אב), זה שהאחים שנאו אותו למרות

(8) ודוחק גדול לומר שיוסף אמר להם שראה את גבריאל והוא אמר לו וכו' ובכל אופן הוא הולך בציווי אביו, שהרי לא מצינו בשום מקום אפי' רמז לזה.  
(9) וישב לו, ד-ה.



שאביהם אהב אותו (אשר זה מובא לעיל בשיחה כראי' נוספת שהיה העדר בכיבוד אב של השבטים בעיני יוסף) – הנה זה גילה כבר ליוסף שגם במעשה זה היה זה מצד טבעם.

אבל בכל אופן קצת קשה זה שדוקא יוסף ראה את זה ולא יעקב. ואולי י"ל שמכיון שהשנאה היתה נוגעת לו לכן הוא הרגיש את הדבר יותר.

ד.

עוד קשה, איך היה יכול לילך על קידוש ה' לבטל הפירצה שבאחיו כשהוא יודע שהם רוצים להרגו, והרי "לפני עור לא תתן מכשול", ומצוה הבאה בעבירה (חמורה) היא?!<sup>10</sup>

ואולי יש לבאר ע"פ מה שמבואר בספרים<sup>10</sup> שבאמת מצד האחים היה להם סיבה וסברה הלכתית למעשיהם, שחשבו אותו לרודף וכו', לכן מצדם לא היה הדבר עוולה בפניהם שיהא חל כאן הדין ד"לפני עור", שהרי לדעתם (למרות שיכול להיות שאליבא דאמת זה לא נכון) הם עשו ע"פ מה שנראה להם להלכה.

אבל ביאור זה נראה דחוק, שהרי אינו מסתבר לומר שדבר זה היה ידוע ליוסף עד שידע שלא היה הדבר בגדר לפני עור בפניהם<sup>11</sup>!

ועוד ועיקר, מובן ופשוט שלדעת יוסף עצמו הוא לא היה מחוייב מיתה ע"פ הלכה<sup>12</sup>!?

ה.

עוד קשה, דלכאוף עצם פעולתו ללמד את אחיו את המצווה דכיבוד הורים ע"י שמסר את נפשו ה"ז נגד כל הענין ממש, שהרי הוא היה צריך להבין שמיתתו, שאביו אהב אותו יותר מכל בניו, יגרום צער רב לאביו, וא"כ איך הוא יכול ללמד לאחרים דבר בשעה שהוא בעצמו עושה מעשה הסותר לזה, שהוא מצער את אביו, שאיסור גרמת צער לאב הוה בכלל כיבוד או"א<sup>13</sup>!?

---

10 עי' תפארת ציון לב"ר פד, יט, ספורנו לז, יח, כה, ועוד.  
 11 אבל מובן שאין להקשות שאם ידע שהם לדעתם עושים ע"פ מה שנראה לעיניהם להלכה, א"כ אין קידוש ה' במיתתו, כי במיתתו – אפי' אם היה לדעתם ע"פ הלכה – מ"מ אפשר ללמוד ממנו ענין כיבוד אב.  
 12 ודוחק עצום לומר שבטלה דעתו להם מצד "אחרי רבים להטות".  
 13 עי' יו"ד סי' ר"מ סעי' ג וברמ"א ס"ח. ובכמה דברים חמור יותר מכיבוד, עיי"ש בט"ז ס"ק

והרי כך היה בפועל ממש, שאחרי שיעקב אבינו שמע מהאחים שחי' רעה אכלתהו, כתוב<sup>14</sup>: "ויקרע יעקב שמלתיו וישם שק במתניו ויתאבל על בנו ימים רבים, ויקמו כל בניו וכל בנתיו לנחמו וימאן להתנחם ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה ויבך אתו אביו". וא"כ צ"ב איך היה יכול יוסף לגרום לאביו – לצורך לימוד כיבוד או"א – דבר שהוא היפך כיבודו ממש וגרם צער עצום לאביו?

ואולי יש לתרץ, ע"פ מה שמבאר רבינו בלקו"ש ח"ה<sup>15</sup> בכדי לתרץ איך היה מותר ליעקב לישא שתי אחיות, שלפני מ"ת החיוב של הבני נח בדברים שאינם מהז' מצוות היה רק משום שהם קיבלו עליהם הדבר כחוב. ולכן כשזה היה בסתירה לדבר שהם נצטוו עליו – אין להם להחמיר בחומרות ולעבור על מה שהם נצטוו, היינו שבמקום דבר חשוב יותר לא היה להם לקיים חומרות שהם קיבלו עליהם.

וע"כ, כאן כדי לבטל פרצת הדור נחשב הדבר לחשוב יותר מאשר לקיים מצוות כיבוד או"א בעצמו, שזה רק חומרא שהם קיבלו עליהם, דבפשטות הדברים זה אינו חלק מהז' מצוות (לדעת הרמב"ם<sup>16</sup> עכ"פ).

אבל קשה לומר כן, שהרי אפי' את"ל שענין המס"נ שלו היה חשוב יותר מענין הכיבוד, הרי כנ"ל אי אפשר ללמד דבר לשני בשעה שהוא בעצמו הולך נגדו, וע"כ לא היה במה שהוא עשה שום לימוד כלל?

ועוד ועיקר, מבואר בלקו"ש שם שגם לפני מ"ת היה חיוב בכיבוד אב מצד ישוב העולם, ומסתבר שלגרום צער לאביו באופן הכי גרוע, כהידיעה של מיתת יוסף, שייך בה משום ישוב העולם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, איך היה יוסף יכול לעשות את זה?

אמנם באמת, לפי הלשון נראה שלא עבר יוסף על מצוות כיבוד אב ואם.

דהנה כתב הב"ח (יו"ד סי' ר"מ סעי' ז) שהדין הוא שחיוב כיבוד אב ואם הוא במעות אביו (היינו שאינו צריך לשלם מכספו לצורך צרכי אביו), אבל במקום שאין כסף לאב יש חיוב על הבן לכבדו אפי' מכספו האישי (כמו בשביל להאכילו, להשקותו, ולהלבישו). אמנם אם אין כסף לבן ג"כ אין עליו חיוב לחזור על הפתחים לכבד אביו. ומבאר הב"ח טעם הדבר, שכיון שאין האב נהנה בגוף הבזיון שנתבזה הבן בחזרתו (אלא רק במה שמרויח מזה שמחזיר על הפתחים), ע"כ אין הבן מחויב להתבזות במה שאינו גוף הכבוד.

(14) וישב לו, לד-לה.

(15) ע' 141 ואילך.

(16) הל' מלכים פ"ט. אבל ראה רמב"ן בראשית פל"ד פס' י"ג, ובלקו"ש ח"ה עמ' 150 באריכות.

ויוצא שדבר שיגרום כיבוד לאביו בעקיפין אינו חיוב על הבן. ולכא' הוא ע"ד המבואר במהרי"ק<sup>17</sup> שדבר שאינו שייך לאב אין על הבן לציית אליו, ונראה הדבר שלשיטת המהרי"ק הדבר אמור גם כשיגרום צער לאביו כשלא יציית הבן לדבריו, מ"מ אינו חייב לשמוע לאביו אם זה לא נוגע לאב עצמו.

ועפ"ז י"ל כאן, שלא היה נגד כיבוד אב זה שהלך יוסף על מס"נ והיה יכול לגרום צער לאביו. שהרי אפי' אם זה היה גורם צער לאביו הרי היה הדבר רק בעקיפין ובמילא אין עליו חיוב לשלול צער זה.

וכן י"ל ע"פ מש"כ בשו"ע שם סעי' י"ב שמצוה עוברת שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים קודמת למצוה דכיבוד הורים, ובטעם הדבר אמרו (קידושין לב, א) מפני שהוא ואביו חייבים בכבוד המקום. וא"כ עפ"ז לא היה כאן חיוב דכיבוד או"א שהרי זה בגדר מצוה עוברת שלא היה אפשר לעשותה ע"י אחרים, לקדש ה' בכדי ללמד להם כיבוד אב. ואחי יוסף ידעו את ההלכה, וידעו שהיה הדבר מותר לו, ובמילא יש כאן לימוד בשבילם.

אבל בכל אופן נראה קצת דחוק, שהרי אפי' את"ל שאין בזה איסור הלכתי – הרי ודאי יש בה ממדת האכזריות וגם מגדר חסיד שוטה שמאבד העולם, שהרי הדבר מובן ופשוט לכל אדם כמה צער יש לאב במיתת בן רח"ל (ואין צריך להאריך בזה)?

## ו.

והנה ב' השאלות האחרונות (שהוא עבר לכא' על "לפני עור", והעדר כיבוד אב שלו בזה שהם יהרגו אותו) יובן ע"פ מה שמבאר רבינו בלקו"ש חי"ח ע' 302 ובלקו"ש חל"ה ע' 57 שבמס"נ יש ב' דרגות<sup>18</sup>: א) מס"נ כמו שהיא ע"פ גדרי התורה וחשבון (שבשו"ע נפסק שבכה"ג צריך למסור את נפשו), שזהו דוקא על ג' עבירות שבהן נצטוינו "יהרג ואל יעבור". ב) מס"נ בכלל ובכל עניניו, שתמיד עומד ומוכן למסור נפשו להקב"ה גם כשאינו מחוייב בזה ע"פ דין התורה, ויתירה מזה, גם כשע"פ תורה יש בזה שאלות וספיקות האם מותר למסור נפשו. ומס"נ זו היא מצד דרגת ישראל שלמעלה מהתורה, וכמארז"ל מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, גם למחשבת התורה, שזה בא מצד הקשר העצמי שבין ישראל והקב"ה.

ובלקו"ש חי"ח שם בהערה 17 מוסיף רבינו ביאור בדרגה השניה דמס"נ: "דוגמא לזה בהלכה – כשמוסר נפשו על מצוה שאינה מהשלש דיהרג ואל יעבור (ראה

17) שורש קס"ו. הובא להלכה ברמ"א יו"ד שם סעי' כה, שו"ת אדה"ז סי' מד.

18) המובא לקמן הוא צירוף ממש"כ בב' המקומות הנ"ל.

האופנים שמותר אבל אינו מחויב למס"נ: כס"מ הל' יסוה"ת שם ה"ד. טור יו"ד שם בריש הסימן ובנו"כ. שו"ע ורמ"א סעיף א. ש"ך שם סק"א. ובנ"כ השו"ע שם).

ונראה מדיוק הלשון, שרבינו לומד שזה שאדם הולך במס"נ באופן שאינו מחויב לזה – הרי זה בא מעצם הנפש של ישראל שמקושר להקב"ה, שהוא יותר נעלה מהקשר שלו עם התורה<sup>19</sup>.

ובלקו"ש שם ע' 320 מבאר רבינו את המעשה דפנחס שקנא את קנאת ה', שזהו ג"כ מס"נ שלמע' מגדרי התורה (עיי"ש בארוכה), ומבאר שזה היה מס"נ בגשמיות ורוחניות<sup>20</sup>. בגשמיות מצד זה שרצו השבט של שמעון להרגו, וברוחניות מצד זה שמבואר בירושלמי<sup>21</sup> שהדבר היה "שלא ברצון חכמים", ו"ביקשו לנדתו אילולי שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

ובהערה 26 הוסיף: "להעיר מכמה סיפורים ע"ד הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי הה"מ שמס"נ שלהם היה עד לאופן שהפקירו את עוה"ב שלהם בשביל טובת יהודי".

היינו שבאופן זה שהולך במס"נ הבא מצד עצם מהותו – הוא אינו מחשיב גברי הלכה וכו' שהרי אינו עושה חשבונות כלל, שהרי דבר זה בא מעצם הנשמה כנ"ל, שלמע' מגדרי התורה. והדבר מובן שכשבא מעצם הנשמה בודאי הוא ביטוי של רצון העליון.

וע"פ כ"ז יש לתרץ את ב' השאלות האחרונות שהקשינו, שלכאו' המס"נ של יוסף היה בגדר "לפני עור" בנוגע אחריו, וכן שלכאו' עצם פעולתו היה נגד כיבוד הורים מצד הצער שגרם לאביו. שהרי כל שאלות אלו הוא רק אם אנו מניחים שיוסף עשה איזה חשבון בעצמו אם הדבר נכון לילך על מס"נ או לא. אבל ע"פ משנ"ת שיש ב' דרגות

19) שהרי מצד מה שכתב בחלק ל"ה שם אפשר ללמוד אחרת. שהרי בחל"ה הלשון הוא שמס"נ שמעצם הנשמה היא "מס"נ שיש עליו שאלות וספקות האם מותר למסור נפשו". ובהערה 46 כמקור למס"נ ההיא מציין רבינו לכס"מ על הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ה ה"ד (המובא לעיל) ועוד מראה מקומות.

וכשנעייין בכסף משנה אפשר ללמוד שרבינו לומד שהמס"נ השייך לעצם הנשמה היא זה שיש פקפוק ע"פ הלכה אם הוא יכול לעשותה, שהרי ל' הכס"מ בשלימות יותר היא, שעל מש"כ הרמב"ם ש"כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרוג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו", כתב הכס"מ: "אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה יחשב לו. . וכו' בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את ה' ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה וכו'". היינו שיש מחלוקת אם אפשר למס"נ על מצוות שאינם מהג' עבירות הנ"ל, אבל בנוגע לילך לבטל פירצת הדור גם הרמב"ם יודה שמותר.

והיה אפשר ללמוד שעל מס"נ זו לא דיבר בשיחה. אבל מהלשון בחי"ח נראה כמו שכ' בפנים. 20) ועיי' בלקו"ש חל"ה ע' 57 (המובא לעיל שמפרש ב' הדרגות דמס"נ) שמציין לשיחה זו, וא"כ מובן ששיחה זו שייכת לכל המראה מקומות, כולל הכס"מ על הרמב"ם המובא שם.

21) סנהדרין פ"ט, ה"ז.

במס"נ, יש לומר שהמס"נ דיוסף היה הדרגא הב' שהוא למעלה מכל חשבונות ובא מעצם הנשמה שמאוחד עם הקב"ה, למרות שע"פ הלכה יש בזה שאלות וספקות<sup>22</sup>. וכשבא ממקום כזה בנפש הרי בודאי שהוא דבר טוב, ורק טוב יצא מזה.

ועפ"ז יובן מה שיש לשאול בנוגע המעשה דפנחס וזמרי ראש שבט שמעון, שכשפנחס ראה מה שקרה עם זמרי והמדינית קנא את קנאת ה' ולקח רומח בידו והרג את שניהם, ובשכר זה נתן הקב"ה לו ולזרעו ברית כהונת עולם.

וכתב במדרש<sup>23</sup> שבכדי ליכנס לאהל היכן שזמרי והמדינית (-כזבי) היו, פנחס היה צריך לרמות את בני השבט ולומר שהוא גם רוצה לעשות עמה את העבירה, ר"ל, וכשיצא פנחס מהאוהל אחר שהרג אותם עמדו בני שבטו של זמרי לפגוע בו, וירד מלאך ונגף אותם וכו'.

היינו שהיה ידוע לפנחס גדול הסכנה בהיכנסו להרוג אותם, שמא יהרגו אותו, ואעפ"כ קנא את קנאת ה' והיה נחשב לדבר גדול והציל אלפים מהמגפה. ולכאן גם כאן יש לשאול אותו "קלאץ קשיא", איך היה מותר לו לילך במס"נ אם ע"י עשייתו הוא "עובר" על "לפני עור לא תתן מכשול", ששאר אנשי השבט יהרגו אותו?

אלא ע"פ הנ"ל מובן, שהרי במס"נ מסוג זה אין מקום כלל לשום חשבונות, ואפי' כש"אינו ברצון חכמים"<sup>24</sup>.



22) וזה שלשון הכס"מ הוא שהוא הולך על מס"נ מצד זה שרואה שהדור פרוץ, שנראה שעושה איזה חשבון, י"ל זהו הסברת הטעם מדוע הדבר הוא טוב, אבל עצם הענין בא בדרך ממילא מצד עצם נשמתו. וראה הערה 23.

23) במדב"ר כ, כה, ועד"ז בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, ועוד.

24) וזה שכתב רש"י בפרשת בלק פ' כ"ה פס' ז ד"ה וירא פנחס: "ראה מעשה וזכר הלכה, אמר לו למשה מקבלני ממך הבעל ארמית קנאין פוגעין בו, אמר לו "קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרונקא, מיד ויקח רומח בידו וגו'". ומזה נראה שהיה איזה חשבון? י"ל (וכן מוכרח לומר ע"פ המבואר בפנים דרגתו של מס"נ) שאין החשבון הסיבה של מסירת נפשו אלא סימן וביטוי לדבר.

וכ"ה לכאן הדבר בהרבה מקרים של מס"נ בדרגא הב' (כמו שהיה אצל כמה חסידים וכו'), שלכאן מצינו שהם עשו חשבונות איך לעשותה וכו', שהגורם למס"נ היה מצד עצם נשמתם, לא שהחשבון היה ההתחלה (שבאופן זה המס"נ מוגבל לפי החשבון וסברת הדבר). ומובן ששייך לילך על מס"נ מצד עצם הנשמה אפי' כשהיא על א' מהג' עבירות, אלא שאז אין המס"נ מכריח לומר שבא מעצם הנפש, כי יכול להיות שזה מצד החשבון, וק"ל.

## אי ילפינן קיחה דקידושין מקיחה דעריות

הת' ישראל אריה ליב שי' ששונקין  
תלמיד בישיבה

### א.

בקידושין דף ד' ע"ב איתא: "ובעלה מלמד שנקנית בביאה".

ובתוס' שם ד"ה ובעלה כתב: "וא"ת תיפוק לי' מדכתיב כי יקח דמשמע נמי לשון ביאה כמו כולהו קיחות דעריות, איש אשר יקח את אחותו וכו', וי"ל דשאני היכא דא"א לפרשו בעינן אחר, כדאמרין בפ' נושאין על האנוסה<sup>1</sup> ליקוחין כתובין בתורה סתם הראוי לשכיבה שכיבה הראוי לקיחה קיחה, וא"ת ונילף מגז"ש דנקנית בביאה כדאמרין בריש הבא על יבמתו<sup>2</sup> אשה לבעלה מנין שנקנית בהעראה אתיא קיחה קיחה, וי"ל דאי לאו כתב ובעלה עיקר ביאה לא הוי גמרינן מקיחה דעריות כיון דקיחה דהתם לא משתעי בקנין כלל, אבל לחשב העראה כגמר ביאה גמרינן שפיר".

אמנם בתוס' הרא"ש תירץ: "דאי לאו ובעלה לא הוי גמרינן קידושי כסף משדה עפרון משום דהוה מסתבר טפי למיגמר קיחה קיחה מקיחה דאשה (וי"ל בהסבר דבריו או משום דבגז"ש זו שניהם מדברים אודות אשה משא"כ בהגז"ש דכסף איירי בשדה, או דכאן איירי שניהם בענין ביאה באשה משא"כ שם איירי בקנין כסף דשדה), ולאוקמי קרא בקדושי ביאה דוקא, אע"ג דהשתא נמי (היינו עכשיו שכבר דרשנו קיחה קיחה לעינן כסף) דרשינן קיחה קיחה מקיחה דעריות דאשה נקנית בהעראה וכו', היינו משום דדרשינן ובעלה מלמד שנקנית בביאה הלכך אע"ג דדרשינן קיחה קיחה משדה עפרון לקידושי כסף, ילפינן נמי קיחה קיחה מעריות לעשות העראה כגמר ביאה, אבל אי לא כתיב ובעלה והוה שמעינן קידושי ביאה מקיחה קיחה דעריות, תו לא שמעינן מינה קידושי כסף וכו'".

היינו דהתוס' תירצו דאי לאו ובעלה לא היינו לומדין קנין וקידושי ביאה מקיחה דעריות, והתוס' הרא"ש תירץ דאי לאו ובעלה לא היינו לומדין קנין וקידושי כסף מקיחה דשדה עפרון.

אמנם יש לעיין בדברי התוס' הרא"ש, דהרי התוס' כתבו דהטעם שלא היינו לומדין קנין וקידושי ביאה מקיחה דעריות הוא משום דקיחה דעריות לא משתעי

(1) יבמות צז, א.

(2) יבמות נה, ב.

בקנין כלל, ואיך מפרש הרא"ש דמסתבר טפי למיגמר מקיחה דאשה (עריות), הרי לא משתעי בקנין כלל, ואיך מתרץ הרא"ש קושיא זו.

## ב.

ואולי אפשר לומר בזה ובהקדים דלשם מה הוסיף התוס' תיבת "כלל", הרי גם אם התוס' היו כותבים רק דקיחה דעריות לא משתעי בקנין הי' מובן כוונת התוס', ולמה הוסיפו תיבת 'כלל'.

ונראה, דהנה התוס' בדף ב' ע"א ד"ה וכתב כתבו: "אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה, אע"ג דלא דמי דקיחה דהכא קיימא אכסף של שדה וקיחה דאשה לא קיימא אכסף של אשה אלא אאשה עצמה", ע"ש. ועי' בריטב"א שכתב מכח קושיא זו דאי"ז גז"ש ממש אלא גילוי מילתא בעלמא, אמנם מפשטות לשון התוס' משמע דהוה גז"ש גמורה.

והיינו דאע"פ שלפועל אינו דומה קיחה דכי יקח דאיירי בלקיחת האשה לקיחה דשדה דאיירי בלקיחת הכסף, אעפ"כ הוה גז"ש גמורה מחמת הדמיון שבין שני התיבות.

אמנם לגבי הלמוד דקיחה דקידושין מקיחה דעריות ס"ל להתוס' דאע"פ שגם שם דומין שני התיבות, אעפ"כ אינו גז"ש כיון דקיחה דעריות לא מיירי בקנין כלל.

ולכאורה הביאור הוא, דבהלימוד דקיחה קיחה משדה עפרון הרי בשניהם איירי בקנין, לכן אע"פ שאינם דומים לגמרי אעפ"כ הר"ז גז"ש גמורה, אמנם ללמוד גז"ש מקיחה דעריות אי"ז גז"ש כלל כיון דחסר בעריות כל ענין הקנין. ואולי זהו הכוונה במה שהוסיפו התוס' תיבת כלל.

## ג.

ולפ"ז י"ל דס"ל להרא"ש דשפיר אפשר ללמוד מקיחה דעריות (ולא קשיא לדידי' קושית התוס' דלא איירי בקנין כלל), די"ל דס"ל להרא"ש דגם הלימוד מקיחה דשדה עפרון לא איירי בקנין כלל ואעפ"כ לומדין הך גז"ש, וא"כ אפשר ללמוד ג"כ בגז"ש מקיחה דעריות אע"פ דלא משתעי בקנין כלל.

דהנה, בשדה עפרון אינו מפורש בקרא בהדיא דהקנין הי' בכסף ויכול להיות דהקנין הי' בשטר או בחזקה, ומ"ש נתתי כסף השדה קח ממני הוא שיקח ממנו מיד כסף הפרעון (כי אברהם לא רצה שיהא איזה שהיא שייכות של השדה לעפרון בשעת קבורת שרה כמבואר במפרשים – עיין לקוטי שיחות חלק יו"ד ע' 63 ובהמצויין בהערה 29), וא"כ גם בלימוד הגז"ש משדה עפרון לא איירי בקרא בקנין כסף ואעפ"כ

לומדין הך גז"ש, כמו"כ שפיר אפשר ללמוד הגז"ש מקיחה דעריות ולא קשה קושיית התוס'.

אמנם התוס' ס"ל דמבואר בגמ' דאברהם קנה השדה בקנין כסף, וא"כ חלוקים הם הגז"ש של קיחה קיחה משדה עפרון דשניהם הי' בקנין כסף מהגז"ש דקיחה קיחה דעריות, דעריות לא משתעי בקנין כלל.

#### ד.

ונראה להביא סמוכין דזהו שיטת תוס' והרא"ש בזה, דהנה בתוס' (בע"ב) ד"ה אי נמי כתבו: "והא דלא מייטי קנין שנכתב בתורה מכסף מקנתו, משום דבעי לאתויי קנין דשדה, וקשה א"כ ה"ל לאתויי השדה אשר קנה אברהם, וי"ל דמהיאי ליכא למידק דאיכא למימר השדה אשר קנה אברהם בחזקה או בשטר דהא לא כתיב השדה אשר קנה בכסף".

ובמהרש"א הקשה דמאי קשה להו להתוס', הרי הגמ' באמת מביא הפסוק השדה אשר קנה אברהם (ועי' מה שתירצו במהרש"ל ומהר"ם), ומתרץ המהרש"א דכוונת התוס' היא דהי' לו להגמ' להביא הפסוק שבתורה "מכסף מקנתו" דמשתמע מיני' דכסף איקרי קנין. ואע"פ שמוזה עדיין לא ידעינן שיש קנין גבי שדה, הוה לי' למיסמך על הפסוק שבתורה שכבר הביא "השדה אשר קנה אברהם", ולמה צריך הגמ' להביא פסוק שבנביאים "שדות בכסף יקנו", ואהא תירצו בתוס' "דמהיאי ליכא למידק דאיכא למימר השדה אשר קנה אברהם בחזקה או בשטר דהא לא כתיב השדה אשר קנה בכסף", ולכן צריך הגמ' להביא הפסוק שבנביאים דמפורש בי' דקנין השדה הי' בכסף, היינו דהפסוק "שדות בכסף יקנו" מגלה דגם הפסוק "השדה אשר קנה אברהם" איירי שאברהם קנה את השדה בכסף.

ועי' בחידושי הרי"ם בדף ב' דכתב להקשות מדוע הביאה הגמ' הפסוק "השדה אשר קנה אברהם" שנאמר בפרשת ויחי<sup>3</sup> ולא הפסוק שנאמר בפרשת חיי שרה גופא<sup>4</sup> "ויקם שדה . . . לאברהם למקנה וגו'", ומבאר שם דרק מהפסוק בפרשת ויחי מבואר דקנאו באופן ישר מעפרון בקנין כסף, משא"כ הפסוק בפרשת חיי שרה הי' אפשר לפרש דעי' הכסף סילק עפרון את עצמו מבעלות השדה ואח"כ קנאו אברהם מן ההפקר, ע"ש באריכות. וגם זה י"ל דמגלה לנו הפסוק "שדות בכסף יקנו".

(3) בראשית מ"ט ל', נ' י"ג, - ולהעיר דשם נאמר אשר קנה אברהם את השדה מאת עפרון החתי, ולא כמובא בגמ' כאן השדה אשר קנה אברהם  
(4) כ"ג, י"ז-י"ח



ומבואר בדברי התוס', דבהגז"ש דקיחה קיחה (ביחד עם כל הפסוקים המובאים בגמ') מפורש דקיחה דעפרון הי' בכסף, וא"כ חלוק הוא הגז"ש של קיחה קיחה משדה עפרון דשניהם איירי בקנין כסף מהגז"ש דקיחה קיחה דעריות דלא משתעי בקנין כלל, וכמ"ש לעיל.

אמנם עי' בתוס' הרא"ש בע"ב ד"ה אי נמי שהקשה ג"כ קושיית התוס', אבל לא הביא כל ההמשך של התוס', דו"ל התוס' הרא"ש: "הא דלא מייתי קנין כספו דכתיב באורייתא, משום דבעי לאיתויי קנין שדה". וי"ל דס"ל להרא"ש דגם הלימוד מקיחה משדה עפרון לא איירי בקנין כסף כלל, דיכול להיות דהקנין הי' בשטר או בחזקה (דאולי כוונת הגמ' היא להביא הפסוק שבפרשת חיי שרה וכקושיית החידושי הרי"ם הנ"ל) ואעפ"כ לומדין הך גז"ש, וא"כ אפשר ללמוד גם בגז"ש מקיחה דעריות אע"פ דלא משתעי בקנין כלל.

ה.

והנה ע"פ המבואר לעיל נמצא דנקודת החילוק בין שיטת התוס' לשיטת התוס' הרא"ש היא, דלתוס' העיקר היא דמדובר בשני הפסוקים אודות קנין (אע"פ שאין הקנין שבהן שווים דא' מדבר אודות קנין הכסף וא' מדבר אודות קנין האשה) וא"כ, שפיר אפשר ללמוד מזה הגז"ש, ולתוס' הרא"ש אפי' אם לא מדובר בשני הפסוקים (כ"א רק בא' מהם) אודות קנין אעפ"כ אפשר ללמוד מהגז"ש דשני המילים.

ועפ"ז, אולי יש להוסיף דהתוס' והרא"ש הולכים לשיטתם בעוד ענין, דהנה לקמן דף ה' ע"א איתא: "ומנין שאף בשטר ודין הוא ומה כסף שאין מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס, מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני דכתיב ונתן הכסף וקם לו וכו'".

ובתוס' ד"ה שכן הקשו, וז"ל: "ונימא ק"ו מקרקעות שאינו מוציאות אפ"ה מכניסות וכו', וי"ל דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן", ע"ש. אמנם בתוס' הרא"ש כתב לתרץ: "כיון דמכח כסף היא מתקדשת שייך שפיר למיפרך שכן פודין בו הקדשות".

וי"ל דכוונתו של התוס' הרא"ש היא בהמשך לשיטתו הנ"ל דלא בעינן שהלימודים יהיו בדומין ממש, ולכן מכיון דהא דאשה מתקדשת בקרקע היינו מדין כסף, וא"כ הק"ו הוא משורש הדין היינו מקנין כסף לקנין שטר ושפיר איכא למיפרך מה לכסף שכן קונים בו הקדשות, ואף דבבקרקע אין פודין הקדשות, מ"מ עיקר קנין כסף יש בו מעלה יותר משטר שפודין בו הקדשות.

אמנם התוס' דלא תירצו כן, י"ל ע"פ שיטתם הנ"ל דצריך שהלימודים יהיו דומים  
עכ"פ בענין המדובר, וא"כ הא דהקשו דנימא ק"ו מקרקעות אינו משום דשורש ענין  
הקרקעות הוא קנין כסף, אלא מחמת עצם החפצא דקרקעות, ולכן לא תירצו כתירוץ  
התוס' הרא"ש אלא דבהלימוד מקרקע גופא יש חסרון שכן קונין מטלטלין אגבן.



# הוספה





שמחים אנו לפרסם כאן – בפרסום ראשון – מספר קטעים מהגהת כ"ק אדמו"ר על ההתוועדות דשבת פרשת בא ה'תשמ"ט. התוועדות זו נדפסה בספר השיחות ה'תשמ"ט ח"א ע' 199 ואילך.

בהתוועדות זו דיבר רבינו לראשונה אודות היחודיות של שנה זו, אשר פותחת תקופה חדשה בהיותה ארבעים שנה מיו"ד שבט ה'שי"ת.

בין היתר הביא רבינו לראשונה את הפסוק שאמר משה רבינו לבני ישראל בשנת הארבעים במדבר: "נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע"<sup>1</sup>, חז"ל דרשו מפסוק זה אשר "לא קאי איניש אדעת' דרבי' עד ארבעין שנין"<sup>2</sup>.

וביאר רבינו שעד"ז הוא גם בנוגע למשה שבדורנו – נשיא דורנו, אשר לאחר ארבעים שנה מתחילה תקופה חדשה בהבנה ובשייכות לרבי', ולדעת' דרבי'.

לתועלת הקוראים, נוסף בזה פיענוח הכתי"ק.

כל זה ע"י חברי מערכת ועל אחריותם בלבד.



להלן, לתועלת המעיינים, תמצית ונקודת ההתוועדות מתוכן התוועדות זו:

התחלת שנת הארבעים מההילולא, שאז "נתן ה' לכם לב לדעת גו"<sup>3</sup>; הקשר לפ' בא – היציאה ממצרים ששלמותה הכניסה לא"י בשנת הארבעים; הקשר עם מצות תפילין – שעבוד הלב והמוח ("לב לדעת גו"), התחלת תקופה חדשה; הדרך הנכונה בפתרון שאלות המתעוררות אצל כאו"א; עריכת התוועדות בשבת ט"ו בשבט.



(1) תבא כט, ג.

(2) ע"ז ה, ב. וראה רש"י עה"פ שם.

## צילום א'

54  
 ביז אז עס ווערט ביי אים אריכות ימים אויך לויטן פירוש אין "יום שכולו ארוך" - אז "גם בתחלתו הוא ארוך", ד.ה. אריכות ימים אויך באיכות, ווי פארשטאנדיק בפשטות צו יעדערן: דורך דעם וואס א איד פילט אן זיין טאג מיט א אן אמת'ן אינהאלט, פון טוב וצדק ויושר, ועאכו"כ אין טוב אלא תורה - איז יעדער רגע פון דעם טאג (אויך די ערשטע רגעים) א "לאנגער" און "פולער".  
 י. ע"פ על הנ"ל איז מובן, אז שטייענדיק בא דעם שוועל פון התחלת שנת הארבעים מהילולא כ"ק מו"ח אדמור"ר נשיא דורנו, ווען "נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע", און "קאי איניש אדעת'י דרבי" - דארף זיך אנהויבן בא יעדערן א נייער סדר העבודה ככל כחות הנפש ולבושי מחשבה

ביז אז עס ווערט ביי אים אריכות ימים אויך לויטן פירוש<sup>54</sup> אין "יום שכולו ארוך" - אז "גם בתחלתו הוא ארוך", ד.ה. אריכות ימים אויך באיכות, ווי פארשטאנדיק בפשטות צו יעדערן: דורך דעם וואס א איד פילט אן זיין טאג מיט אן אמת'ן אינהאלט, פון טוב וצדק ויושר, ועאכו"כ אין טוב אויף וועלכען מ'זאגט אין טוב אלא תורה - איז יעדער רגע פון דעם טאג (אויך די ערשטע רגעים) א "לאנגער" און "פולער".

## צילום ב'

ובפרט די הוראות ותקנות וועלכע מ'האט זוכה געווען הערן פון דעם בעל ההילולא אליין (פנים אל פנים, אדער דורך זיינעם א מכתב, א שיחה ותורה - וואס ער האט זיך אין דעם אינגאנצן אריינגעגעבן, ע"ד: "אנא נפשית כתבית יהבית"<sup>66</sup>), דורך מציר זיין ווי מ'האט עס פון אים געהערט (אדער געלערנט) דעם ערשטן מאל, על מנת להחזיקו און מיט א הוספה.

ובפרט די הוראות ותקנות וועלכע מ'האט זוכה געווען הערן פון דעם בעל ההילולא אליין (פנים אל פנים, אדער דורך זיינעם א מכתב, א שיחה ותורה - וואס ער האט זיך אין דעם אינגאנצן אריינגעגעבן, ע"ד<sup>65</sup> כביכול "אנא נפשית כתבית יהבית"<sup>66</sup>), דורך מציר זיין ווי מ'האט עס פון אים געהערט (אדער געלערנט) דעם ערשטן מאל, על מנת להחזיקו און מיט א הוספה.

צילום ג'

ואע"פ אז מ'האט די הוראה אז "לא הביישן למד"<sup>64</sup>, און "עשה לך רב" וכיו"ב - איז דאס לאחרי ווי ער האט אליין געהארעוועט, און געפונען אלע תירוצים וואס זיינען בכחו, איז דערנאך זיינען דאך זיכער פאראן נאך ענינים וועלכע ער פארשטייט (נאך) ניט אליין (ובפרט אין תורה וועלכע איז "ארוכה מארץ מדה

ואע"פ אז מ'האט די הוראה אז "לא הביישן למד"<sup>69</sup>, און "עשה לך רב"<sup>70</sup> וכיו"ב - איז דאס לאחרי ווי ער האט אליין געהארעוועט, און געפונען אלע די תירוצים וואס וועלכע זיינען בכוחו, איז דערנאך זיינען דאך זיכער פאראן נאך ענינים וועלכע ער פארשטייט (נאך) ניט אליין (ובפרט אין תורה וועלכע איז "ארוכה מארץ מדה [ורחבה מני ים"<sup>71</sup>), דארף ער זיך ניט שעמען (און זיכער זיך ניט איינרעדן אז ער קען אליין אלץ פארענטפערן) און פרעגן ביי א צווייטן.]

צילום ד'

משא"כ בשנה זו - בהתאם לזה וואס ט"ו בשבט איז ביום השבת, און ס'איז דער ערשטער שבת נאך התחלת שנת הארבעים פון דער הילולא - איז מען מציע, ובבקשה אז מ'זאל דאס מפרסם זיין בכל מקום ומקום: אין דעם טאג פון חמשה עשר בשבט זאל מען מאכן א התוועדות כללית (אדער עכ"פ בג"כ עם) בכל מקום ומקום, ועאכו"כ אין ארץ הקודש - מ'זאל זיך צוזאמענקלייבן מיט וואס מערער אידן פון דעם ארט (שטאט אדער שכונה וכיו"ב), און מ'זאל דארטן מקיים זיין ברבים די מנהגים פון חמשה עשר בשבט - אכילת פירות וכיו"ב (נוסף לזה וואס יעדערער טוט עס בכיתו הפרטי, מיט די היימישקייט בא זיך אין שטוב). און מ'זאל דערביי אויף רעדן און לערנען דברי תורה, ובפרט בהתאם לדברי חז"ל אז "האדם עץ השרה"<sup>78</sup> גייט אויף א תלמיד חכם, און די שבעה מינים שבהן נשתבחה ארץ ישראל זיינען געגליכן אין חז"ל צו תורה;<sup>79</sup>

משא"כ בשנה זו — בהתאם לזה וואס ט"ו בשבט איז ביום השבת, און ס'איז דער ערשטער שבת נאך התחלת שנת הארבעים פון דער הילולא — איז מען מציע, ובבקשה אז מ'זאל דאס מפרסם זיין בכל מקום ומקום:

איו דעם טאג פון חמשה עשר בשבט זאל מען מאכן א התוועדות כללית (אדער עכ"פ ברוב עם) בכל מקום ומקום, ועאכו"כ אין ארץ הקודש - מ'זאל זיך צוזאמענקלייבן מיט וואס מערער אידן פון דעם ארט (שטאט אדער שכונה וכיו"ב),

און מ'זאל דארטן מקיים זיין אויך ברבים די מנהגים פון חמשה עשר בשבט - אכילת פירות וכיו"ב (נוסף לזה וואט יעדערער טוט עס בביתו הפרטי, מיט די היימישקייט בא זיך אין שטוב).

און מ'זאל דערביי אייך כמובן רעדן און לערנען דברי תורה, ובפרט בהתאם לדברי חז"ל<sup>77</sup> אז "האדם עץ השדה"<sup>78</sup> גייט אויף א תלמיד חכם, און די שבעה מינים שבהן נשתבחה ארץ ישראל זיינען געגליכן אין חז"ל צו תורה<sup>79</sup> א:

(א) בסה"ש שם: "זיינען פארבונדן מיט תורה".

### צילום ה'

89  
והקיצו ורננו שוכני עפר, און אלע נשיאים בתופא, ונשיא דורנו - בראשנו (זייענדיק נשיא דורנו), צוזאמען מיט אלע אידן וואס זיינען איצטער נשמות בגופים - בחיים ארוכים ונצחים, בפרט דורך הרגיל בתפילין (כנ"ל).  
ותיכף ומיד ממש, אזוי אז מ'פראוועט אלע צוזאמען שמחת יום ההילולא, און דערנאך חמשה עשר בשבט, בארץ הקודש, בירושלים עיר הקודש, בהר הקודש, בביהמ"ק השלישי, ובקדש הקדשים, ומתוך שמחה וטוב לבב.

והקיצו ורננו שוכני עפר<sup>89</sup>, און אלע נשיאים בתופא ראשם, ונשיא דורנו - בראשנו (זייענדיק נשיא דורנו), צוזאמען מיט אלע אידן וואס זיינען איצטער נשמות בגופים - בחיים ארוכים ונצחים, בפרט דורך הרגיל בתפילין (כנ"ל).

ותיכף ומיד ממש, אזוי אז מ'פראוועט אלע צוזאמען שמחת יום ההילולא, און דערנאך - חמשה עשר בשבט, בארץ הקודש, בירושלים עיר הקודש, בהר הקודש, בבית הקדוש, בביהמ"ק השלישי, ובקדש הקדשים, ומתוך שמחה וטוב לבב.



## צילום ו'

3) כמובן ממ"ש בכתבי האריז"ל (שער הכוונות ענין הקדיש. פע"ח שער הקדישים ספ"א בהג"ה. סידור האריז"ל קודם עלינו. ועוד. הובא בשיורי ברכה לשו"ע יו"ד סו"ס שעו) שאמירת קדיש (אפילו בתוך הי"א חודש) שייך ג"כ לעליית הנשמה ממדריגה בג"ע עצמו, ועאכו"כ אמירת קדיש ביום היארצייט בכל שנה, ועאכו"כ בנוגע לצדיק (שגם בתוך הי"א חודש הרי אמירת הקדיש היא רק בשביל העליות) - ראה בארוכה קונטרס משיחת ש"פ שמות שנה זו.

3) כמובן ממ"ש בכתבי האריז"ל (שער הכוונות ענין הקדיש. פע"ח שער הקדישים ספ"א בהג"ה. סידור האריז"ל קודם עלינו. ועוד. הובא בשיורי ברכה לשו"ע יו"ד סו"ס שעו) שאמירת קדיש (אפילו בתוך הי"א חודש) שייך ג"כ לעליית הנשמה ממדריגה למדריגה בג"ע עצמו, ועאכו"כ אמירת קדיש ביום היארצייט בכל שנה, ועאכו"כ בנוגע לצדיק (שגם בתוך הי"א חודש הרי אמירת הקדיש היא רק בשביל העליות) - ראה בארוכה קונטרס משיחת ש"פ שמות שנה זו".

(א) סה"ש ח"א ע' 175 ואילך.

## צילום ז'

ויש לומר הטעם: לאחרי שיש איש אחד עכ"פ (ובפעול היו הרבה יותר מזה) שקאי אדעתי דרבי' לאחרי מ' שנה - ביכלתו להסביר עומק דעת הרב כו' גם לאחריים (ראה בארוכה שיחת י"ב תמוז תשכ"ז). ועוד דעיקר: השלימות דמ' שנה היא גם בנוגע לנשיא הדור, כנ"ל בפנים (בנוגע למשה רבינו), ועל ידו נמשכת שלימות זו לכל אנשי הדור (כי הנשיא הוא הכל).

23) גם אלו שהיו קטנים בשנת תש"י (ראה גם תוי"ט שם), ואפילו אלו שנולדו אח"כ - כמו שדברי משה היו לכל הדור ("נתן ה' לכם"), גם אלו שנולדו במשך הארבעים שנה לאחרי יצי"מ.

ויתירה מזה: דברי משה היו לא רק בנוגע ל"האותות ומופתים" שהיו במצרים, אלא גם אלה שהיו במשך הארבעים שנה [וגם זה ש"מכאן ואילך יקפיד" (פרש"י תבוא שם) - ה"ו לא רק בנוגע להמצוות שנצטוו במ"ת, אלא גם המצוות שנצטוו עליהם במשך הארבעים שנה, עד לסיומם - מצות נחלות וכיו"ב], אף שלא עברו מאז מ' שנה. ]

ויש לומר הטעם: לאחרי שיש איש אחד עכ"פ (ובפועל היו הרבה יותר מזה) שקאי אדעתו דרבי' לאחרי (התחלת) מ' שנה – ביכלתו להסביר עומק דעת הרב כו' גם לאחרים (ראה בארוכה שיחת י"ב תמוז תשכ"ז). ועוד ועיקר: השלימות דמ' שנה היא גם בנוגע לנשיא הדור, כנ"ל בפנים (בנוגע למשה רבינו), ועל ידו נמשכת שלימות זו לכל אנשי הדור (כי הנשיא הוא הכל).



נדפס ע"י ולזכות  
ר' מיכאל ומשפחתו שיחיו  
קאטלער



לזכות  
תלמידי התמימים דישיבת תומכי תמימים - ליובאוויטש  
מאריסטאון  
שזכיתי ללמוד עמהם במשך שנים רבות



נדפס ע"י  
הרב אלחנן ומשפחתו שיחיו  
עבערט

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שי' והכלה חי' מושקא תחי'

גאלדמאן

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

אור לכ"ד טבת ה'תש"פ



נדפס ע"י זקניהם

הרב שלום וזוגתו טויבא צבי' שיחיו

שפאלטר



לעילוי נשמת

ר' ישראל שאול בן ר' יהודה ליב

מרת שיינא רחל בת ר' יום טוב



נדפס ע"י

אהרן לייזר ומשפחתו שיחיו

גודמן

לעילוי נשמת  
מרת רחל בת יעקב  
נפטרה יו"ד כסלו ה'תשע"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת  
משה ישראל בן דוד יהודה הכהן  
כהן



נדפס ע"י  
אשתו שיינא לאה בת שמעון גרשון הלוי

לזכות

אבינו היקר מראשי הישיבה

וראש מערכת הערות התמימים ואנ"ש

הרה"ג הרה"ח הרב שלום שי' שפאלטר

שיצליח בכל ויזכה לרוות נח"ר רב מכל יו"ח שיחיו

מתוך בריאות והרחבה



נדפס ע"י

השליח הרב יעקב שמואל ומשפחתו שי'

הלפרין

לזכות

הרה"ת הגה"ח הרב שלמה חיים שי' בראפמאן  
ר"מ, משפיע וראש כולל בישיבת תפארת בחורים  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
למעלה משלושים שנה

שיהי' לו נחת רוח חסידותי מכל יו"ח  
ויזכה למלאות שליחותו  
מתוך מנוחת הנפש ובריאות הנכונה



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת  
ניסן בן משה הכהן



לעילוי נשמת  
מרת חי' לאה בת ר' זלמן  
נפטרה יו"ד אלול ה'תשע"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.

ולעילוי נשמת  
ר' לייב בן ר' דוד נתן  
נפטר ג' ניסן ה'תשע"ח  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם  
ר' יצחק אשר בן חי' לאה שי'  
וזוגתו  
מרת רחל בת שרה תחי'  
קובאל

לזכות  
הרב ישראל מרדכי בן פראדל שי'  
לרפואה שלימה וקרובה



נדפס ע"י  
הרב מנחם מענדל שי' וזוגתו חנה דבורה שתחי'  
ומשפחתם שיחיו  
סולומון

לזכות

משה בן מאטיל

זכות עבודתו בקודש כיובל שנה  
בהגהת תורת רבותינו נשיאנו הק'  
תעמוד לו לרפואה שלימה וקרובה  
שלא יישאר שום רושם כלל  
ולאריכות ימים ושנים טובות ובריאות  
ותורה מביאה רפואה לעולם

לזכות

הרה"ת הגה"ח הרב שלום שי' שפאלטר  
ר"מ בשיבתנו הק' וראש המערכת במשך עשיריות בשנים  
על מסירותו הנפלאה לתלמידי התמימים שיחיו  
ובעזרתו המרובה בעריכת קובצי ההערות שיו"ל במשך השנה  
ויהי"ר שימשיך בעבודת הקודש באופנו המיוחד  
לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות הנכונה  
ואך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו



נדפס ע"י  
חברי המערכת

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו  
כ"ק אדמו"ר זי"ע  
שנזכה זיך האלטן בחזקת אין דעם רבינ'ס קלייאמקע  
ונלך באורחותיו נצח סלה ועד

ולזכות  
הרה"ח ר' משה שיחי' הערסאן  
שליח הראשי ומנהל מוסדות חב"ד נ. דזש.  
ומנהל ישיבתינו הק'



נדפס ע"י  
חברי ההנהלה ותלמידי התמימים  
דישיבת תומכי תמימים - ליובאוויטש  
מאריסטאון ניו דזשערסי

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו  
כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



