

קובץ  
הערות  
התמימים ואנ"ש

ספרי

הערות, ביאורים ופולפולים  
בגולה וחסידות

גליון ה (קנח)  
ח"י אלול

יוצא לאור ע"י  
תלמידים השלוחים  
ישיבה גדולה מלבורן

קט"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



## **Kovetz Heoros Hatmimim V'anash**

- Melbourne -

18 Elul 5778

Published & Copyright ©

By

**Rabbinical College of Australia & New Zealand**

67 Alexandra St. East St. Kilda

[ygheoros@gmail.com/heoros@rabbinicalcollege.edu.au](mailto:ygheoros@gmail.com/heoros@rabbinicalcollege.edu.au)

5778-2018

\* \* \*

נערך וסודר לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו:

הת' השליח שמואל בן שרה חנה שיחי קסלמן  
הת' השליח חיים ישראל בן עטא שיחי פייגעלשטאק

# פתח דבר

"כי גבר עלינו חסדו, ואמת הוי' לעולם".

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו מתכבדים להגיש בפני קהל מחבבי תורה, רבנן ותלמידיהון, תלמידי התמימים אנ"ש והשלוחים, קובץ 'הערות תמימים ואנ"ש' היו"ל ע"י הישיבה גדולה – מלבורן, ובו הערות, ביאורים ופילפולים, בנגלה, וחסידות, הלכה, מנהג ותורת רבינו.

ידועה ומפורסמת הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בריבוי מקומות, שתלמידי התמימים ש"תורתם אומנותם" יהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשא לה", ויעלו חידושיהם על הכתב, ומזמן לזמן יוציאו קובצי חידושי תורה, על מנת לעודד ולחזק לימוד התורה ופילפולא דאורייתא, מתוך חיות ותענוג.

\*

ובהתאם לכך מוציאים אנו לאור גליון זה, על מנת לעורר ולחזק בין כותלי הישיבה ובכל המדינה את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה. ובמיוחד בנדו"ד, הרי בכתיבת חידושי תורה מתקיימים דברי רבינו שאמר ביחידות הראשונה לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה – מלבורן: "איינעמען אוסטרליא דורך לימוד התורה!".

קובץ זו רואה אור לכבוד יום הגדול והנורא ח"י אלול, יום הולדת של שני המאורות הגדולים, כ"ק אדמו"ר הבעש"ט זי"ע, וכ"ק אדמו"ר הזקן זי"ע.

\*

"פותחין בדבר מלכות" – אי לזאת הדפסנו בראש הקובץ, שיחת כ"ק אדמו"ר מש"פ תבוא, ח"י אלול התשמ"ז, שמדובר בעניני חודש אלול בכלל, וגם איך שכל זה בהדגשה בח"י אלול. וגם ביאור בסיפור דח"י אלול תרנ"ב שאדנ"ע שמע בגן עדן הז' תורות מהבעש"ט.

\*

בהזדמנות הזאת באנו להודות לכל אלו שנטלו חלק בהוצאת קובץ זה לאור, הן ברוחניות, ע"י כתיבת הערות וחיידושי תורה, והן בגשמיות, ע"י מימון הוצאות הכספיות וכו', תבוא עליהם ברכה. ובקשה על להבא, שכל מי שיש תחת ידו איזו הערה בכל תחומי התורה, יואיל נא בטובו לשלחם אלינו ע"מ לפרסמם בחוברות הבאים בעזה"י"ת, ולזכות בהם את הרבים.

ואנו תפילה שע"י העיון וההעמקה בלימוד התורה, נזכה להגאולה האמיתית והשלימה ובקרוב ממ"ש נזכה לראות את מלכינו, בעיני בשר. ויהי רצון, ששנת תשע"ט הבעל"ט, יהי שנת אורה ושנת ברכה, וכו' עד לשנת תהלה, ושנת תורה. ונזכה זעה'ן זיך מיטן רבי'ן... למטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו.

כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה. יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד.

## המערכת

אור לט"ו אלול ה'תשע"ח  
מלבורן, אוסטרליא

ב"ה  
ח"י אלול ה'תשע"ח

גליון ה [קנח]

# מפתח ותוכן

## דבר מלכות

9 ..... משיחת ש"פ תבוא, ח"י אלול ה'תשמ"ז

מדובר בענייני חודש אלול בכלל, ואיך שכל זה בהדגשה בח"י אלול. וגם ביאור בסיפור דח"י אלול תרנ"ב שאדנ"ע שמיע בגן עדן הז' תורות מהבעש"ט

## חסידות

23 ..... יעילות משל הנפש

הת' השליחי אהרן שי' ראטה

## נגלה

25 ..... חיוב כתיבת חידושי תורה והדפסתן

הרב ניר הלוי שי' גורביץ

31 ..... סתם שכירות שלושים יום

הרב שבתי אשר שי' טיאר

32 ..... המקור בפרש"י שמותר לשקר כשמפקיע הלוואת נכרי

הנ"ל

33 ..... אם האיל האדום "האוסטרלי" הוא באמת חיה טמאה?

הרב רפאל יצחק שי' הרקם

### 39 .....הערה בדיני ערובי חצירות.

הנ"ל

דברי הרמב"ם שורש לתקנת ערובי חצירות / דברי הרמ"א במנהג הנחת העירוב בבית הכנסת / החילוק בין ערובי חצירות לשתופי מבאות / טענת הערוך השלחן על המערבים בעצמם / הצורך ביכולת בגישה אל הערוב / מנהג האריז"ל ודברי הבן איש חי / חשיבות שכירות מקום העיר / מסקנא

### 45 .....שינוי קונה אם לאו

הת' השליח שמואל שי' גורארי'

שיטת רבה בב"ק ס"ו/ פירוש רש"י שהשינוי נעשה בידים/ ב' אופנים בביאור של הדרשה "אשר גזל"/ סברת רש"י בד"א/ קושיית התוס' על רבה/ ביאור בשיטת רש"י/ סברת ר' ששת, וב' אופנים ברבה/ ב' אופנים לבאר הפטור ע"פ דברי רש"י/ הכרח מדף ס"ו וצ"ג לומר שפטור, פטור ממש/ הטעם פנימי בדברי רש"י דף צ"ג

### 49 .....שיטת רש"י בגנב טלה ונעשה איל.

הת' השליח מנחם מענדל שי' טאלער

יציע דברי ר' אילעא בדף סה: לדעת רש"י\ יקשה עליו כמו שהקשו רבים\ יביא ביאור הפשוט ויקשה עליו\ יביא ביאורו של ר' נחום\ יביא ביאורו של הבית אהרן\ יקשר ביאור זו עם מ"ש הקוב"ש בסוגיין

### 53 .....מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא - לפי' רש"י ותוס'.

הת' השליח מ"מ שי' סארקין

### 59 .....נשתרש בחטא ושנה בחטא

הת' השליח מ"מ שי' הלוי שישלער

### 61 .....כלל ופרט וכלל שממעטינן.

הת' יהושע תנחום שי' קראסניאנסקי

כלל ופרט וכלל למעוטי דבר שאינו מסויים או לאתויי דבר מסויים/ קושיא ע"פ דברי התוס' ר' פרץ/ דברי הריטב"א בסוכה דף נב, פירכא עליו מדברי תנא דבי חזקי' בסוגיא דידן/ ישוב בדרך אפשר

### 65 .....ביאור רעק"א בענין מה לי קטלה כולא מה לי קטלא פלגא.

א' מהתמימים

החילוק בין פירושו בתוס' לתוס' רבינו פרץ/ נמתק ע"פ דברי התוס לעיל בסוגיתינו/ ביאור הסדר בדברי תוס'

66 ..... פירוש של "שלמה"

צבי הירש הכהן גוטניק

שאלות על תוס' בענין דבר מסויים/ ביאור של הנחלת משה/ מקשה עליו/ גדר של בגדים בעלמא/ פ' הכוס ישועות

69 ..... בענין נתינת מתנה בשבת ויו"ט

הת' לוי יצחק הלוי שי' גורביץ

74 ..... תוס' ד"ה הוא דאמר כצנועין

התמים שמואל שי' אדעליסט

התמים משה שי' הכהן כהן

יציע דברי התוספות\ ידייק בלשונם\ יפרש דדייקו כן לצורך תירוצם\ יפרש באו"א דהצריכו לזה גם בקושייתם\ יבאר שב' התירוצים משלימים זא"ז, דמה שאין בזה יש בזה

76 ..... בענין "המצא תמצא"

הת' אפרים שי' שווארץ

ביאור בדברי הגמ' דף ס"ג וס"ד/ שאלות על רבא עצמו

77 ..... נפשי חשקה בתורה

הת' שניאור זלמן שי' הלוי גורביץ

80 ..... שיטת הרמב"ן בדין חצי שיעור

הת' ראובן אליאב שי' הייבין





# דבר מלכות

## משיחת ש"פ תבוא, ח"י אלול ה'תשמ"ז

מדובר בעניני חודש אלול בכלל, ואיך שכל זה בהדגשה בח"י אלול. וגם ביאור בסיפור דח"י אלול תרנ"ב שאדנ"ע שמע בגן עדן הז' תורות מהבעש"ט

צוזאמען דערמיט וואָס אין חודש אלול איז אונטערשטראַכן די עבודה פון אידן — „אני לדודי" און ערשט דער-נאָך „ודודי לי" — איז אין חודש אלול אויך דאָ אַ ספעציעלע נתינת כח מלמעלה אויף טאָן די עבודה: חודש אלול איז דער חודש הרצון, ווען די י"ג מדות הרחמים ווערן אַנטפלעקט און באַלייכטן יעדער איד, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר' מיט דעם באַוואוסטן משל פון „מלך שדה", וואָס די המשכה מלמעלה גיט אידן דעם כח אויף דער עבודה פון „אני לדודי ודודי לי".<sup>8</sup>

ב. ובפרטיות יותר:

אין ספרים שטייט אז אין די ראשי תיבות פון (חודש) אלול זיינען מרומז אַלע עניני עבודה — די שלשה עמודים שעליהם העולם עומד, תורה עבודה (תפלה) און גמילות חסדים:<sup>9</sup>

„אלול" ר"ת „אנה לידו ושמתי לך"<sup>10</sup> — ערי מקלט, וואָס גייט אויף תורה, „דברי תורה קולטין"<sup>11</sup>. „אלול" ר"ת „אני לדודי ודודי לי"<sup>2</sup> — דער ענין התפלה (עבודה)<sup>12</sup>. „אלול" ר"ת „איש לרעהו ומתנות לאביונים"<sup>12</sup> — גמילות חסדים.

א. חודש אלול איז, ווי באַוואוסט<sup>1</sup>, דער חודש החשבון פון דעם פאַר-גאַנגענעם יאָר, ווען יעדער איד דאַרף מאַכן אַ חשבון הנפש ווי ער האָט זיך אויפגעפירט אין די טעג און חדשים פון דעם יאָר, אויף וויפל זיין הנהגה איז גע-ווען אויסגעהאַלטן לויט דער פאַדערונג פון תורה, על מנת אַז מ'זאל פאַריכטן, דערגענצן אַדער פאַרבעסערן די עבודה,

און דאָס איז אויך די פאַסיקע הכנה צו דער עבודה אין דעם קומענדיקן יאָר, אַז זי זאל זיין נאָך בעסער ווי ביז איצטער.

ובכללות — איז די עבודה מרומז אין דעם נאָמען פון חודש — „אלול", ראשי תיבות „אני לדודי ודודי לי"<sup>2</sup>, „להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה, ואז דודו קרוב לקבל תשובתו מאהבה"<sup>3</sup>: אלול באַדייט כללות העבודה פון אַ אידן לשמ"ש את קונו („אני לדודי"), דורך תשובה-טאָן און מתקן ומשלים זיין די עבודה פון דעם יאָר וואָס גייט אַוועק, און דורך דעם ווערט „ודודי לי", די המשכת האהבה פון דעם אויבערשטן צו אידן אין דעם קומענדיקן חודש תשרי.<sup>4</sup>

(5) בהבא לקמן — ראה לקו"ש חכ"ט ע' 162 ואלך.  
 (6) ראה לקו"ת שם. קובץ מכתבים שנדפס בסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 206.  
 (7) לקו"ת שם.  
 (8) ראה לקו"ת ראה כה, ב.ג. שם ד"ה אני לדודי הב' (לג, ג).  
 (9) אבות פ"א מ"ב.  
 (10) משפטים כא, יג. ל"ת, שעה"פ וספר הליקוטים עה"פ. פ"ח שער ר"ה פ"א.  
 (11) מכות י' א.  
 (12) אלה למטה (על מטה אפרים) ר"ס תקפא.  
 (12\*) אסתר ט, כב. ס' ערוגת הנושם בשם ס' אמרכל.

(1) ראה ספר המאמרים אידיש ע' 75, 78, 129.  
 וראה לקו"ת מהרי"ל ה'ל' ימים הנוראים. ל"ת להאריז"ל עה"פ (תצא כא, יג) ובכתה גו' ירח ימים. טווא"ח ר"ס תקפא. לקו"ת ד"ה אני לדודי. וראה לקו"ש ח"ט ע' 590 (ועוד) בהערה ד"ה חודש אלול.  
 (2) שו"ש ו, ג. אבודרהם סדר תפלת ר"ה ופירושה פ"א. ביח לטווא"ח סתקפ"א (ד"ה והעבירו). פ"ח שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים להאריז"ל שו"ש שם. ועוד — נסמן כסה"מ מלוקט ח"ב ע' פכ הערה 67.  
 (3) ביח שם.

(4) ראה לקו"ת ראה ד"ה אני לדודי הא"ז ועוד.

דערפון קומט אויס, אז דער אינ-האלט פון חודש אלול איז – כללות עבודת האדם לקונו, וואָס באַשטייט בפרטיות פון די פינף עבודות – תורה עבודה וגמילות חסדים, תשובה און גאולה.

וכשם ווי בכלל איז אין אלול פאַראַן דער פאַרבונד פון אַ נתינת כח והמשכה מלמעלה (גילוי י"ג מדות הרחמים) און עבודת האדם, העלאה מלמטה («אני לדודי») – אַזוי איז דאָס אויך אין דער עבודה פון אַ אידן גופא – וואָס כללות עבודתו באַשטייט פון צוויי אופני עבודה: המשכה מלמעלה למטה, און העלאה מלמטה למעלה – אַז די ג' עמודים, תורה עבודה וגמ"ח, זיינען בכלל אַ המשכה מלמעלה למטה, און עבודת התשובה – איז העלאה מלמטה למעלה, און גאולה – באַדייט דער שלימות החיבור פון המשכה און העלאה.<sup>20</sup>

ג. דאָס אַלעס שטייט נאָכמער בהדגשה אין אַ שבת פון חודש אלול:

שבת איז „מקדשא וקיימא“<sup>21</sup> (מלמעלה), על מנת אַז עס זאָל זיין די עבודה פון אַ אידן מלמטה למעלה אין נאָך אַ העכערן אופן ווי בימי החול – אין תורה (וואָס איז אין די זעלבע דרגא ווי שבת<sup>22</sup>), תפלה (די עבודה עיקרית פון שבת<sup>23</sup>), און גמילות חסדים<sup>24</sup> (הכנסת אורחים וכיו"ב), תשובה (שבת

וואָס דערפאַר איז מנהג ישראל צו מרבה זיין אין חודש אלול אין די שלשה עמודים, לימוד התורה, עבודת התפלה<sup>13</sup> און גמילות חסדים.

און דער יסוד והקדמה צו די עבודות איז – עבודת התשובה<sup>14</sup>, וואָס איז אויך מרומז אין „אלול“ ר"ת „(מל ה' אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך)“<sup>15</sup>.

דערצו איז אויך דער ענין הגאולה – שלימות עבודת האדם – מרומז אין „אלול“ – ר"ת „אשריה לה' ויאמרו לאמר“<sup>16</sup> (אָדער „לה' ויאמרו לאמר אשריה“<sup>17</sup>) – וואָס שטייט אין שירת הים, וואס אין דער שירה איז מרומז די שירה דלעתיד לבוא, כמארזל<sup>18</sup> „אז ישיר, שר לא נאמר אלא ישיר“, לשון עתיד.

וואָס די גאולה איז אויך אַ חלק פון עבודת האדם איצטער (נוסף לזה וואס דאָס באַדייט שלימות העבודה): די אמונה אין ביאת המשיח, און די בקשה וצפ"י צו די גאולה, ווי מ'בעט אין תפלת כל יום „לישועתך קוינו כל היום“, ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים“, וואָס דורך דעם איז מען ממחר די גאולה. און האַבנדיק אמונה אין דער גאולה – גיט דאָס צו אין חיות האדם אין זיין עבודה אין די ג' קוים, תורה עבודה וגמילות חסדים און עבודת התשובה הנ"ל<sup>19</sup>.

(13) ראה ברכי יוסף א"ח סתקפ"א ס"ו (הובא כאלף למטה שם סקט"ו).

(14) ראה לקו"ת מטות פב, א. שמע"צ פה, א. שה"ש יו, ג.

(15) נצבים ל, ו. בעה"ט עה"פ. אבודרהם, ב"ח שבעה ע"ב. לקו"ת פ' ראה יט, א, לג, ד.

(16) שלח טו, א. שו"ע האריז"ל ר"ח אלול.

(17) פעי"ח שער ר"ה פ"א.

(18) סנהדרין צא, ב. מכילתא עה"פ.

(19) ראה בכ"ו לקו"ש חכ"ט ע' 274"5. וש"נ.

(20) ראה לקו"ש ח"ט ע' 27. ובכ"מ.

(21) ביצה יז, א.

(22) דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה – שבת

פו, ב. וראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואל"ך.

(23) ראה הוספות לתו"א קיג, א.ב. סידור רצו, ד.

ובכ"מ.

(24) ראה תענית ת, ב: שמש בשבת צדקה

לעניים. וראה לקו"ת ברכה צו, ב.

אלע סוגים אין עבודת ה' (תורה עבודה גמילות חסדים, תשובה וגאולה),

און די צוועלף טעג אָנהויבנדיק פון ח"י אלול ביו סוף חודש, זיינען ספעציעל געווידמעט צו חשבון הנפש פאר די אלע צוועלף חדשים פון דעם פאָרגאַנגענעם יאָר, יום לחודש<sup>31</sup> (ח"י אלול איז פאָרבונדן מיט פאָריקן תשרי, י"ט אלול מיט חשוון, א.א.וו.).

און אין ח"י אלול — איז נאָכמער אונטערשטראַכן דער חיבור פון המשכה און העלאה פון חודש אלול בכלל, כדלקמן.

ה. די ערקלערונג אין דעם:

ח"י אלול איז דער יום הולדת פון די „שני המאורות הגדולים“<sup>32</sup> (בלשון רבותינו נשיאנו), דער בעל שם טוב (אין שנת נח"ת), דער מייסד פון תורת החסידות הכללית, און דער אַלטער רבי (אין שנת קה"ת), דער מייסד פון תורת חסידות חב"ד<sup>33</sup>.

דאַרף מען פאַרשטיין:

דער פאַרגלייך פון דעם בעש"ט און דעם אַלטן רבין מיט „שני המאורות הגדולים“ איז דאָך פון אַ נשיא בישראל, במילא איז דאָס מדויק ומכוון — אַז כשם ווי די „שני המאורות הגדולים“ זיינען (צוויי טיילן פון) איין ענין, וועלכע זיינען באַשאַפן געוואָרן ביום אחד, ברגע אחד, בדיבור אחד, און נאָכ-מער — מיט די זעלבע אותיות

אותיות תשב"ע<sup>25</sup>, און גאולה (יום שכולו שבת ומנוחה)<sup>26</sup>.

און דורך עבודת האדם קומט-צו אין קדושת שבת (מער ווי מצד „מקדשא וקיימא מצ"ע), ע"ד ווי באַ מתן תורה איז צוגעקומען אַן עילוי אין דעם „מקדשא וקיימא“ פון שבת מצד מעשה בראשית (זכר למעשה בראשית)<sup>27</sup>.

על אחת כמה וכמה — ווען דער גאַנצער יאָר (אויף וועלכן מ'מאַכט אַ חשבון הנפש אין חודש אלול) איז אַ שנת השמיטה, „שבת לה“<sup>28</sup>, וואָס דעמולט איז ספעציעל אונטערשטראַכן די עבודה פון אַ אידן (וואָס טיילט זיך אין די שלשה קוים) — כמבואר אין מפרשי המקרא<sup>29</sup>, אַז שמיטה ערמעגלעכט אַ „גם עובדי האדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה'“.

ד. אין דעם אַלעם קומט-צו נאָכ-מער כח אין די דורות האחרונים — ווען ס'איז נתגלה געוואָרן דער יום טוב פון ח"י אלול, וואָס קומט אויס (היינטיקן יאָר) אין דעם שבת,

כידוע אַז ח"י אלול איז דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט אַ לעבן אין חודש אלול [און אַ צווייטער אויס-שפראַך: ח"י אלול גיט אַ חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי]<sup>30</sup> — אין

(25) אגה"ת ספ"י.

(26) תמיד בטופה.

(27) ראה אבודרהם סדר מעריב של שבת ופירושה. ובארוכה — שער הכולל פי"ז סכ"ט.

(28) בהר כה, ב.

(29) ספורנו עה"פ שם.

(30) שיחת ח"י אלול תש"ה (ספר השיחות תש"ה ע' 122. לקרי' ח"ג תעג, ב. וראה שיחת ח"י אלול הש"ת). נת' בלקו"ש חייט ע' 250 ואילך. חל"ט ע' 161 ואילך.

(31) שיחת ח"י אלול תש"ג (ספר השיחות תש"ג ע' 177. 179).

(32) ל' הכתוב — בראשית א, טז.

(33) שיחת ח"י אלול תש"ג (ספר השיחות תש"ג ע' 141. 146. 188).

וראה שיחת ח"י אלול הש"ת (ספר השיחות תש"ע ע' 167).

„מאורות“<sup>34</sup>) און די זעלבע תכלית (להבדיל בין היום ובין הלילה גו' להאיר על הארץ), אזוי איז אויך בנוגע צו דעם בעש"ט און דעם אלטן רבי'ן, אז זיי זיינען (צוויי טיילן פון) איין ענין ותפקיד, ווי ס'איז נתגלה געווארן בשעת דער געבורטס פון דעם אלטן רבי'ן<sup>35</sup> בח"י אלול, אין דעם זעלבן טאג פון יום הולדת הבעש"ט. ד.ה. אז דער גאנצער טאג פון ח"י אלול איז דער יום הולדת – ווען „מזלו גובר“<sup>36</sup> – סיי פון דעם בעש"ט און סיי פון דעם אלטן רבי'ן (מ'קען ניט צוטיילן אז א חלק פון טאג איז שייך צום בעש"ט, און א צווייטער חלק – צום אלטן רבי'ן)<sup>37</sup>.

1. ויש לומר הביאור בזה:

דער בעש"ט און דער אלטער רבי האבן ביידע אויפגעטאן איין ענין – גילוי החסידות. וואס חסידות<sup>40</sup> איז מגלה די נשמה ופנימיות החיות אין תורה ומצוות<sup>41</sup>. בדוגמא ווי דער אויפטו פון די „שני המאורות הגדולים“ – „להאיר על הארץ“, זיי באלייכטן און זיינען מגלה דעם הבדל „בין היום ובין הלילה“ וכו'.

וואס דערפאר זאגט מען אז ח"י אלול (דער יום הולדת פון דעם בעש"ט און דעם אלטן רבי'ן) איז דער טאג וואס האט געבראכט און ברענגט א לעבן אין חודש אלול, וואס „אלול“ איז כולל אין זיך אלע סוגים אין עבודת ה' – די ג' קיום תורה עבודה וגמילות חסדים, עבודת התשובה, גאולה.

אין דעם גילוי החסידות גופא איז אבער דא אן אונטערשייד צווישן דעם בעש"ט און דעם אלטן רבי'ן; ד.ה. בכללות טוען זיי אויף איין ענין (גילוי החסידות), ובפרטיות באשטייט דאס פון

ווערט די שאלה: ווי שטימט דער פארגלייך (צו „שני המאורות הגדולים“, וועלכע זיינען איין ענין, באשאפן גע- ווארן די זעלבע רגע אין דעם זעלבן דיבור) דערמיט וואס דער בעש"ט און דער אלטער רבי (א) זיינען געווען אין צוויי באזונדערע צייטן, צוויי בא- זונדערע דורות, ביז נאכמער – מיט א הפסק דור בינתיים (דור המגיד), ובפרט עפ"י וואס דער אלטער רבי האט גע- רופן דעם בעש"ט „זיידע“<sup>38</sup>, ווייל ער איז געווען אן „אייניקל ברוחניות“<sup>38</sup> (ניט

34) ויק אח"כ (לאחרי „ויהי כו') נאמר „את המאור הגדול גו' ואת המאור הקטן.“  
 35) משא"כ לפניו – אף שבכלל הלידה וכל הענינים שנתגלו לאחרי הלידה י"ל שהיו ברוחניות לפניו – צ"ע באם כן הוא בנוגע לנשמה חדשה, אדה"י (ספר המאמרים תש"ו ריש ע' 275. ספר השיחות תש"ע ע' 129).  
 36) ראה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח ובקרבן העדה שם.  
 37) ראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 179.  
 38) מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מיום כ"ד טבת תרצ"ב (נדפס ב„התמים“ חוברת ב' ע' נו [עה, ב] ואילך. אגרות-קודש שלו ח"ב ע' שסב ואילך). וראה לקו"ש ח"ד ע' 1136 ואילך.

39) ראה לקו"ש ח"ט ע' 250 ואילך.

40) ובכללות פנימיות התורה – נשמחת דאורייתא (זח"ג קנב, א).

41) ראה שיחת ח"י אלול הש"ת (ספר השיחות הש"ת ע' 170).

— א „בעשׂשׂקע הנהגה“. — א סדר עבודה מלמעלה למטה.

דער בעשׂשׂקע האָט אויך געהאַט תלמידים מיט וועלכע ער האָט גע- לערנט תורה — עבודה מלמטה למעלה<sup>46</sup> (בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ארבעים לבניה וכו'), אָבער דאָס איז געווען אַ מיעוטא דמיעוטא במספר כפשוטו פון אנשי דורו, ומיעוטא פון זמן ושנות הבעשׂשׂקע; רוב השנים האָט ער זיך פאַרנומען מיט רוב אידן באַ וועלכע ער האָט מגלה געווען פנימיות הנשמה באופן הניל (מלמעלה למטה).

דאָקעגן די עבודה פון אַלטן רבי'ן איז געווען בעיקר דורך לימוד התורה און עבודה מלמטה למעלה: נאָך קודם נשיאותו — זייענדיק דער „מגיד פון ליאָזנע״<sup>47</sup>, איז עיקר עבודתו באַ- שטאַנען פון זאָגן מוסר בסגנון הימים ההם, דרשות אין תורה. ער האָט גע- האָט די דריי „חדרים“ פון תלמידים<sup>48</sup>. און פלעגט במקומו און אין אַנדערע ערטער רעדן און לערנען — אויך ברבים — תורה, נגלה וחסידות, באופן פון הבנה והשגה דחכמה בינה דעת. ועוד ועיקר: ספר התניא שלו — תורה שבכתב פון חסידות<sup>49</sup> — איז „מיוסד״<sup>50</sup> על פסוקי<sup>51</sup> כי קרוב אליך הדבר מאוד

צוויי באַזונדערע עבודות (דערפאַר זיינען זיי „שני המאורות הגדולים“)<sup>42</sup>:

די עבודה און גילוי החסידות פון בעשׂשׂקע איז געווען בעיקר אין אַן אופן פון המשכה מלמעלה למטה, התגלות פנימיות התורה „שלא בבחי' התלבשות“, און די עבודה וגילוי החסידות פון אַלטן רבי'ן איז געווען בעיקר העלאה מלמטה למעלה „בהתלבשות בהשגה“ אויף מאַכן דיים תחתון אַ כלי מוכשר צו מקבל זיין חסידות<sup>43</sup>. [זיכער איז באַ ביידע געווען שלימות העבודה אין ביידע קוים (המשכה והעלאה), אָבער דער עיקר עבודה בגילוי האָט זיך באַ זיי געטיילט אין די צוויי אופנים]:

עיקר העבודה פון דעם בעשׂשׂקע (בגילוי החסידות) איז בגלוי באַשטאַנען אין דעם וואָס ער פלעגט פאַרן אָדער גיין מעיר לעיר, און זיך טרעפן מיט פשוט'ע אידן, און דורך אַ שטאַרקע התעוררות-וואָרט, אַ האַרציקן וואָרט וכיו"ב — פלעגט ער באַ זיי אַרויסרופן אַן „אמן יהא שמ' רבה“, אַ „ברוך השם“, אַ התעוררות לתשובה, עבודת התפלה וכיו"ב<sup>44</sup>. ועד"ז איז באַם בעשׂשׂקע געווען אַ סדר פון מאַכן מופתים<sup>45</sup>, בלשון הידוע

(42) כהבא לקמן — ראה שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר ליל ש"ק פ' תשא שנת תפר"ח (סה"מ תרפ"ח ע' רא ואילך). מכתב י"ג אלול תש"ס. לקו"ש ח"ט ע' 255 ואילך.

(43) ראה ד"ה פדה בשלום תרפ"ח (סה"מ תרפ"ח ע' עט) בשם אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע י"ט כסלו עטר"ח (נדפס בספר השיחות תורת שלום (הוצאת קה"ת, תשמ"ג) ע' 260).

(44) ראה ספר המאמרים — אידיש ע' 138 ואילך. כתר שם טוב הוספות סר"ה (ב) ואילך. וש"נ.

(45) ראה גם מכתב שבעה ע"ה 38. ובכ"מ.

(\*) נדפס באגרות-קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ז"ל ע' קנה. המו"ל.

(46) לקו"ד ח"א יא, ב, ובכ"מ.

(47) ראה לקו"ד ח"א קלו, א ואילך — דעבודת הבעשׂשׂקע כלולה מב' המעלות להתבודדות (עבודה למעלה מעולם) והתגלות (עבודה בעולם). עיי"ש.

(48) „התמים“ חוברת ב ע' נב [עג, ב]. מכתב שבעה ע"ה 38. ובכ"מ.

(49) מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מכ"א אד"ר תרח"ץ. נדפס בקיצורים והערות לתניא ע' קכג ואילך. אגרות-קודש שלו ח"ד ע' רסה ואילך. ועוד.

(50) לשון אדה"ז בהשער-בלאט דספר התניא.

(51) נצבים ל, יד.

נתינת כח מלמעלה למטה, על מנת, און דערנאך זאל זיך אנהויבן די עבודה בכח עצמו מלמטה למעלה, בכירור וזיכוך העולם<sup>60</sup>.

ובכללות יותר: פאר מתן תורה זיינען געווען די כ"ו דורות שהיו נזונוין בחסדו של הקב"ה<sup>61</sup> (המשכה מלמעלה למטה), וי"ל הטעם ווייל דער תחתון איז גאך ניט געווען א כלי ראוי אויף מקבל זיין די קדושה (אלקות); און גאך הכשרת התחתון לפני מתן תורה, כירור וזיכוך דכור הברזל דגלות מצרים ויציאת מצרים וכו' — איז דער תחתון געווארן א כלי ראוי אויף דער עבודה מלמטה למעלה לאחרי מתן תורה, בכדי ווערן א כלי שלם, וואס ווערט פאראיינציקט מיט קדושה (אלקות), ווי ס'וועט זיין בשלימות בגלוי לעתיד לבוא<sup>62</sup>.

וי"ל שעד"ז איז געווען דער סדר בכללות בא התגלות החסידות: פריער עבודת הבעש"ט מלמעלה למטה, דער-נאך די עבודה פון דעם אלטן רבי'ן מלמטה למעלה.

ובכדי עס זאל זיין מיט א סדר והדרגה (וואס דאס איז נוגע צו דער עצם עבודה מלמטה למעלה) — קען דאס ניט זיין „געכאפטערהייט“<sup>63</sup>, ובפרט

בפיך ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאד כו" — „אל"ך דוקא, אפגעמאסטן לויט די גדרים פון יעדער אידן באזונדער<sup>52</sup>. — א סדר מלמטה למעלה (אע"פ וואס דער אלטער רבי האט אויך געהאט די עבודה באופן פון מלמעלה למטה<sup>53</sup>).

וידוע אויך אז די עבודה פון דעם אלטן רבי'ן איז געווען אין מאכן בעלי תשובה<sup>54</sup> — העלאה מלמטה למעלה (משא"כ עבודת הצדיקים וואס איז המשכה מלמעלה למטה).

ז. דער סדר ההתגלות אין דעם איז<sup>55</sup>: פריער קומט די עבודה מלמעלה למטה, דערנאך די עבודה מלמטה למעלה. פריער די נתינת כח מלמעלה למטה אויף דער עבודה, דערנאך די עבודה בכח עצמו מלמטה למעלה<sup>56</sup>.

ע"ד ווי דער סדר התגלות התורה (נגלה דתורה) וסדר עבודה בכלל<sup>57</sup>: בא מתן תורה איז געווען „ואני<sup>58</sup> המתחיל שנאמר<sup>59</sup> וירד ה' על הר סיני" — א

52) להעיר מלשון אדה"א בהקדמתו לתניא (ד, א): ביודעי ומכירי קאמינא. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 38-39.

53) ובכללות י"ל — בתחלת עבודתו (ובפרט לפני פעטערבורג) היתה העבודה מלמעלה"ט (בערך לעבודתו לאח"ו), „ס'האט געברענגט די וועלט“, ואח"כ (ובפרט לאחרי פעטערבורג — ראה ספר השיחות תורת שלום ע' 26, 113 ואילך. לקו"ד ח"א כב, א ואילך) — באופן מלמטה"ע (וחיבור שניהם יחד, כדלקמן בפנים).

54) ספר השיחות תורת שלום ע' 86. לקו"ד ח"ד תשנה, א ואילך.

55) בהבא לקמן ראה שיחה שבהערה 42.  
56) בלשון החסידות: אתערותא דלעילא, אתערותא דלתתא (לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב. ובכ"מ).

57) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 252 ואילך.

58) תנחומא וארא טו. שמור"ר פ"ב, ג.

59) יתרו יט, כ.

60) ראה לקו"ת ראה כת, ב. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקל ואילך. וראה לקו"ש חכ"א ע' 151. וש"נ.

61) פסחים ק"ח, א. וראה תרא"ר ר"פ בשלח. אוה"ת בראשית רפה, א. קונטרס ומעין מאמר ח' ואילך.

62) ראה תניא פל"ו.

63) והרי גם „חטוף ואכול כו" (ל' חז"ל עירובין נד, רע"א) — סדר העבודה בזמן הזה (ראה מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — נדפס ב„מבוא לקונט" ומעין ע' 22. אגרות-קודש שלו ח"א ע' רטו) — דורש זמן, שתחלה צ"ל טחינת המאכל בשיניים כו ואח"כ עיכול במעיים וכו'.

ד.ה. אַז תורת החסידות הכללית (דורך דעם בעש"ט) און תורת חסידות חב"ד (דורך דעם אלטן רבי'ן) זיינען ניט צוויי באַזונדערע זאַכן, נאָר זיי זיינען איין זאַך — דורך חסידות חב"ד פון דעם אלטן רבי'ן נעמט מען חסידות

המשכה והעלאה בבת אחת (ווייל דעמולט קען דאָס דער תחתון ניט פאַר- נעמען מצד זיינע גדרים), נאָר עס דאַרף נעמען צייט ועבודה: פריער דאַרף זיין המשכה (זמן הבעש"ט), און דערנאָך העלאה (זמן אדמו"ר הזקן)<sup>64</sup>. אזוי ווי ס'איז געווען באַ מתן תורה — אַז די המשכה האָט גענומען אַ ריבוי זמן (כ"ו דורות), און אויך „וירד ה'" איז געווען קודם דער העלאה וועלכע האָט זיך אָנגעהויבן דערנאָך.

ח. דאָס איז אַלץ בנוגע צו דער הכנה והקדמה צו דער עבודה (אַז המשכה והעלאה שטייען באַזונדער). אָבער לאחרי ווי עס טוט זיך אויף די העלאה מלמטה למעלה (דורך דעם אלטן רבי'ן) — דעמולט ווערט נתגלה אויך דער חיבור ויחוד פון „שני המאורות הגדולים" ברגע אחד ובדיבור אחד (אין ח"י אלול) אין די איין און איינ- ציקע עבודה פון גילוי החסידות בעולם, וואָס באַשטייט פון צוויי טיילן („שני המאורות הגדולים"): המשכה מלמעלה למטה (תורת החסידות הכללית) און העלאה מלמטה למעלה (תורת חסידות חב"ד), וחיבור שניהם יחד<sup>65</sup>.

הנשים? וי"ל הביאור: אף שתורות אלו שייכות בעיקר לנשמות דעלמא דדכורא, מ"מ הכוונה היא ארויסרופן התשוקה והבקשה ועבודה (מלמטה למעלה) מנשי ובנות ישראל גם לתורות אלו, שע"י בקשתן ועבודתן כו' ביכלתן להמשיך עליהן גם מעלמא דדכורא והתורה השייכת לדכורא (ע"ד המבואר בנוגע לפעולת העקידה ביצחק, שנמשך אליו נשמה דדכורא כו' — אהיה בראשית כרך ב תלב, סע"א).

ב) ברשימת שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (ע"ד הז' תורות) נרשם (בב' מקומות) „חסר". והרי זה בהשגח"פ. וי"ל ע"ד הרמז — שהכוונה בה„חסר" היא, ע"ד „תן לחכם ויחכם עוד" (נתבאר במכתב שבהערה 38 בביאור השייכות תורת אדה"ז ותורת הבעש"ט), בכדי ארויסרופן יגיעת הלומד (מלמטלמ"ע) להשלים מה ש„חסר".

ועפ"ז יש לבאר מה שבדפוסים הראשונים של ספר התניא (בהוצאות תקנ"ז. תקס"ה. תקס"ו. תקפ"א. תקפ"ו) נדפס תיבת „חסר" בסוף שער היחוד והאמונה. ותלמידו הגדול של אדה"ז הרה"ג והרה"ח כו' מוה"ר אהרן הלוי מסטאראשעלי כותב בהקדמתו לספרו שלו שערי היחוד והאמונה: שער היחוד והאמונה. . . לא הספיק הזמן בידו להשלימו כפי כוונתו ורצונו הקדוש. ובכל הדפוסים שלאח"ז הושמטה ה„חסר" (בידאי בידיעת והסכמת או הוראת רבותינו נשיאינו!) ויש לומר כנ"ל: ה„חסר" היא ע"ד „תן לחכם ויחכם עוד", על מנת שתה"י יגיעת ועבודת האדם בלימוד התורה להשלים ה„חסר". ועל ידי הגילוי רב בתורת חסידות חב"ד (ע"י רבותינו נשיאינו) לאחרי כתיבת והדפסת שער היחוד והאמונה (כולל גם בביאור הענינים הנתבארים בשעריה"א) — נשלמה ה„חסר", ולכן הושמטה מהדפוסים שלאח"ז.

רא"י דוויגאט לדבר בנגלה — ראה משנה פסחים (צו, ב): א"ר יהושע שמעתי כו' ואין לי לפרש, א"ר עקיבא אני אפרש. ולהעיר ממרז"ל (כ"ר פ"א, ו ובפרש"י שם) אשר ברא אלקים לעשות לתקן.

64) ומה שה"י דור בינתיים — ראה הערה 67.  
65) ועפ"ז יש לבאר עוד פרטים בהסיפור (דלקמן ס"ט) שנתגלה בקשר עם הז' תורות: א) ב' תורות הראשונות נאמרו בהקהל, גם בפני הנשים. שמה משמע שה' תורות לאח"ז לא נאמרו בפני הנשים. והביאור מובן מהנאמר בהשיחה שם, שיש נשמות דעלמא דדכורא ודעלמא דנוקבא כו' — שב' תורות הראשונות שייכות גם לנשמות דעלמא דנוקבא, משא"כ ה' תורות אחרונות. וי"ל שלכן נאמרו ה' תורות בליל שבת (בח"י נוקבא), משא"כ ה' תורות נאמרו ביום השבת (ז"א, דכורא).

אבל עדיין צריך ביאור, כי לאחרי גילוי התורות (ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר) והדפסתן גם נשים לומדות ה' תורות — ומהי התועלת י"ה שלא נאמרו בפני

מבאר חסידות הכללית, בהתלבשות בהשגה" ווערט, נמשך עצם פנימיות התורה<sup>71</sup>; דורך דעם אלטן רבי'ן האט זיך אויפגעטאן דער עיקר ענין פון יפוצו מעינותיך (של הבעש"ט<sup>72</sup>) חוצה<sup>73</sup>.

ועד"ז לאידך גיסא: אויך לאחרי גילוי חסידות חב"ד (מלמטה למעלה) הערט זיך אן און שטייט בגלוי דער גילוי הבעש"ט פון תורת החסידות הכללית — המשכה מלמעלה למטה, ווייל אויך אין דער עבודה מלמטה למעלה (חב"ד) דארף שטענדיק זיין די נתינת כח והמשכה מלמעלה פון תורת החסידות הכללית, וועלכע חסידות חב"ד גיט צו פארשטיין, בהתלבשות בהשגה".

ע"ד ווי אויך לאחרי מ"ת דארף זיך שטענדיק אנהערן די נתינת כח והמשכת התורה מלמעלה (וירד ה' על הר סיני), ובפשטות: אין די אלע חידושים בתורה און עבודת ה' בכח עצמו וואס קומען צו במשך הדורות (דורך דעם תלמיד ותיק) — דארף זיך אנהערן ווי זיי זיינען ניתנו למשה מסיני, ד.ה. זיי דארפן זיין געבויט אויף די כללים בתורה וועלכע משה האט געגעבן (מלמעלה למטה). ביז ע"ד משל"ה פון א ננס על גבי ענק; דער ננס זעט ווייטער ווי דער ענק, אבער דוקא בשעת ער שטייט אויף די פלייצעס פון ענק.

הכללית פון דעם בעש"ט<sup>67</sup> (והמגיד)<sup>68</sup> [ע"ד ווי, משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים, אז דורך יהושע קומט עס אן צו אלע זקנים. ועד"ז בגילוי פנימיות התורה: דורך דעם רח"ו איז געווען גילוי תורת האריז"ל לכל הדור והדורות שלאח"כ<sup>68</sup> (כאטש אז, מצוה לגלות זאת החכמה<sup>69</sup> צו אלעמען): תורת חסידות חב"ד, היא היא תורת הבעש"ט<sup>70</sup>, ביז נאכמער — אז דורך תורת חסידות חב"ד (וואס איז

66) ראה בארוכה מכתב שבעה ערה 38 ביאור השייכות ויחס בין תורת חב"ד של אדה"ו ותורת החסידות הכללית של הבעש"ט. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1136 ואילך.

67) שהמגיד הוא המשך מהבעש"ט (חסידות הכללית), ואדה"ו (נשמה חדשה) — התחלת דרך חדש (חסידות חב"ד), ולכן הם שני מאורות הגדולים — כי הבעש"ט מייסד חסידות הכללית, וכו"ל גם המגיד, וע"ד הקבלה — ב' ספ"י שבכתר עתיק ואריך (ספר השיחות תש"ב ריש ע' 19. תש"ה ע' 60), ואדה"ו — מייסד חסידות חב"ד, הכולל כל נשיא חב"ד.

וראה לקו"ד ח"ד תקעט, א: אט דאס וואס דער בעש"ט האט מחדש געווען און דער מגיד האט מנגה געווען, האט דער רבי ממשיך געווען און געמאכט פאר כלים.

והטעם שהי' הפסק דור בין הבעש"ט ואדה"ו (שהי' האייניקל' של הבעש"ט כנ"ל) — י"ל, ע"ד „עטרת זקנים בני בנימ" (משלי יז, ו. וראה אבות פ"ו, ח. ב"ר פס"ג, ב).

68) ראה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות — הקדמה הא' (כסופה) — נדפסה בריש ספר עץ חיים (דפוס ווארשא) ובהוספה לקונטרס עץ החיים לאדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (ע' 79 ואילך). שם הגדולים להחיד"א מע' רח"ו. וראה שער הגלגולים הקדמה לט בסופה.

69) אגה"ק סכ"ו (קמב, ב) בשם האריז"ל.  
70) לשון מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע מט"ז סכ"ו תרס"ב (נדפס ב„מבוא" לקונט' ומעין ע' 17 (פקסימילי מגוכתי"ק). „היום יום" בתחלתו. אגרות קודש שלו ח"א ע' רנט) — נת' בלקו"ש ח"ד ע' 1252 ואילך.

71) מקומות שבעה ערה 43. וראה תורת שלום ע' 47 דברי רלו"צ מברדיטשוב: מיר האבן אלע געגעסן פון איין שיטל, און דער ליטוואק האט צוגענומען די ווערבושעק.

72) ראה אגה"ק דהבעש"ט — נדפסה בכתר שם טוב (הוצאת קה"ת) בתחלתה.

73) ספר השיחות תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

74) הובא בשבלי הלקט בראש הספר בשם הר"י מטראני. הקדמת החו"ד לפירושו לשו"ע י"ד. פירוש המילות לאדהאמ"צ פ"א. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' שלא. המשך תרס"ז ע' תא.



נאכמער: די מעשה האט פאסירט מיטן רבי'ן נ"ע אין שנת תרנ"ב. דער רבי נ"ע האט עס אבער דעמולט ניט גלייך מגלה געווען. אפילו נאכדעם ווי ער האט עס מגלה געווען צו בנו ממלא מקומו (כ"ק מו"ח אדמור"ר) — האט ער (בנו) דאס אויך ניט מגלה געווען, ביז צענדליקער יארן שפעטער.

— בכלל איז דאס קיין פלא ניט (פאר- וואס מ'האט עס ניט גלייך מגלה גע- ווען), ווייל אזוי איז דער סדר אין תורה: אע"פ וואס „משה קבל תורה (כל התורה כולה) מסיני ומסרה (כולה) ליהושע וכו'“<sup>78</sup>, זעט מען אז בכל דור ודור קומט-צו חידושים דורך דעם תלמיד ותיק שבכל דור?<sup>79</sup> —

די שאלה ווערט אבער — ממה נפשך: וויבאלד אז מ'האט עס ניט מגלה געווען די אלע יארן — איז לכאורה פארשטאנדיק אז דאס איז ניט געווען נוגע לרבים, היינט פארוואס האט כ"ק מו"ח אדמור"ר דערנאך געפונען פאר נויטיק צו בכלל מגלה זיין און מיט א שטורעם אזא דבר ונס?<sup>80</sup>

אפילו אויב ער האט געוואלט מגלה זיין — האט ער געקענט זאגן נאך די תורות אליין, אן דערציילן די פרטים אז דער רבי נ"ע האט דאס געהערט אין גן עדן בשנת תרנ"ב. ובפרט דלכאורה למאי נפק"מ?

די קשיא ווערט נאך שטארקער: אפילו אויב דאס וואלט געווען א נס אין

ט. לויט דעם וועט מען פארשטיין א סיפור תמוה בקשר מיט ח"י אלול:

פופציק יאר צוריק האט דער רבי דער שווער דערציילט ברבים<sup>81</sup>, אז שבת פ' תבוא, ח"י אלול תרנ"ב, איז זיין פאטער, דער רבי (מהורש"ב) נ"ע, בחיים חיותו בעלמא די, געווען אין גן עדן און דארט געהערט זיבן תורות פון דעם בעל שם טוב. און ער האט איבערגע- חזר'ט די תורות, און אויך דערציילט פרטים פון דעם דעמולטיקן צושטאנד אין גן עדן, ווען די תורות זיינען גע- זאגט געווארן און פאר וועמען וכו'.

דערנאך האט עס דער רבי דער שווער געהייסן אפדרוקן און מפרסם זיין לכלל ישראל.

שטעלט זיך גלייך די שאלה:

ס'איז באוואוסט אז בא חסידי חב"ד האט מען זיך ניט געיאגט נאך מופתים און נסים. — מ'האט געזען א סך מופתים בא רבותינו נשיאנו, ובפרט לאחרונה — אבער מ'האט דערפון ניט געמאכט קיין שטורעם המתאים.<sup>82</sup>

ווערט די שאלה: פארוואס מאכט מען דא א שטורעם — און מ'הייסט עס מפרסם זיין — אז דער רבי נ"ע בחיים חיותו בעלמא די איז ארויף אין גן עדן און האט דארט געהערט תורות פון דעם בעש"ט?!

75) שיחת שמע"צ תרצ"ז — נדפסה בהוספות לכתר שם טוב (הוצאת קה"ת) סי' ג.

76) ראה בארוכה מכתב כ"ק מו"ח אדמור"ר שבערה 38. ושם בסוף המכתב שהרבנית ח'י מושקא אשת אדמור"ר הציצ אמרה „בא דעם טאטן האט זעך גיואלגערט מופתים, און קיינער האט ניט געוואלט אויפהייבן“ (וראה גם אגרות קודש אדמור"ר מהור"י צ"ח ע' צד). וראה ס' השיחות תורת שלום ע' 167. לקו"ש ח"ד 1137 ואלך ובהערות שם.

77) יש ר"ד שדיבר עדין בחו"ס הסמוך — וזה עוד מגדיל התמי' שלאחרי כ"ז — לא דיבר עדכ"ז כלל כמה עשיריות בשנים!

78) אבות רפ"א.

79) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. לקו"ש ח"ט ע' 252 הערות 20; 21.

אין די מעשה (און ווי מ'האט איר מגלה געווען צו אונזער דור) שפיגלט זיך אפ (אויך) דער אַלגעמיינער אינהאַלט פון ח"י אלול – גילוי תורת החסידות באופן פון חיבור המשכה (פון תורת חסידות הכללית פון בעש"ט) און העלאה (פון תורת חסידות חב"ד פון דעם אַלטן רבי'ן):

דער גילוי החסידות (ועד"ז די ז' תורות) פון דעם בעש"ט ווערט נתגלה (צו דעם רבי'ן נ"ע, און דורך אים – צו אַלע אידן בעלמא דין) דוקא באופן נסי (דורך דעם וואָס דער רבי נ"ע הערט זיי אין גן עדן), אַ המשכה מלמעלה למטה בתכלית (ניט ווי לימוד התורה ע"ד הרגיל – דורך יגיעה ולימוד בכח עצמו מלמטה למעלה).

אַבער צוזאַמען דערמיט ווערט די תורה נתגלה און איבערגעגעבן דורך דעם רבי'ן נ"ע (און בנו ממלא מקומו כ"ק מו"ח אדמו"ר) – אַ נשיא חב"ד, ממלא מקום ביו – פון דעם אַלטן רבי'ן (מייסד חסידות חב"ד), און איבערגע-געבן אין אותיות השכל פון חב"ד.

וואָרום די כוונה פון דעם גילוי אין (ניט צו בלייבן למעלה מהתלבשות בהבנה והשגה ובטבע העולם, נאָר) בכדי אַרויסרופן די עבודה מלמטה למעלה בכח עצמו:<sup>80</sup>

(א) לכל לראש דורך דעם וואָס זייענ-דיק אַ גילוי פון תורה בהבנה והשגה (ניט נאָר אַ גילוי שלמעלה משכל) וועט דאָס דער רבי נ"ע הערן און זיך מתבונן

וועלט – איז אויך אַ פלא אַז מ'מאַכט דערפון אַ שטורעם כו'. עאכ"כ אַז דאָס איז אַ נס ומופת אין תורה – וואָס תורה „לא בשמים היא“<sup>80</sup>, תורה איז געגעבן געוואָרן דוקא צו נשמות בגופים און אין טבע העולם,<sup>81</sup> און דוקא זיי קענען פסק'נען אַ שאלה אין תורה<sup>82</sup> – איז (נוסף אויף די שאלה פאַרוואָס מ'האט מגלה געווען מיט אַ שטורעם וועגן אַ מופת אין תורה, איז ניט מובן): ווי שטימט עס מיט דעם כלל אז „לא בשמים היא“?

מ'קען ניט ענטפערן, אַז דער כלל איז נאָר בנוגע צו פסקי הלכות, משא"כ גילוי אגדה שבתורה ופנימיות התורה – ווייל אין די תורות רעדט זיך אויך וועגן ענינים וואָס זיינען נוגע צו עבודה בפועל פון אַ נשמה בגוף (ואולי י"ל – אַז דאָס איז עיקר הכוונה פון דעם רבי'ן נ"ע און כ"ק מו"ח אדמו"ר אין מגלה זיין די ז' תורות) – מסירת נפש אויף „לשכן שמו שם, לפרסם אלקות בעולם“, דורך „אַ ברכה ופסוק תהלים“, וכיו"ב.

י. וי"ל אַז מען וועט עס פאַרשטיין לויט דעם ביאור הנ"ל אין דעם ענין פון ח"י אלול, וואָס וויבאַלד אַז דער סיפור מיטן רבי'ן נ"ע האָט פאַסירט בח"י אלול, קרוב לומר אַז דער סיפור איז פאַר-בונדן מיט דעם אינהאַלט פון ח"י אלול:

80) נצבים ל, יב. בי"מ נט, ב. תמורה טז, א. רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט.

81) ראה גם לקו"ד ח"ד תשנב, ב ואילך.

82) וכמחז"ל (בי"מ פו, א) „קא מיפּלגי במתיבתא דריקיעא כו' הקב"ה אומר כו' וכולוהו מתיבתא דריקיעא אמרי כו', מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני“ – נשמה בגוף דוקא. ולדעת הרמב"ם (הל' טומאת צרעת ספ"ב) שפוסק דלא כרבה בר נחמני – פי' הכסף משנה „דכאן דבשעת יציאת נשמה הוא דאמר הכי הוי בכלל לא בשמים היא“. וראה לקו"ת ס"פ תוריע. לקו"ש ח"ב ע' 68 ובהערה 34.

83) וראה סד"ה פדה בשלום תרפ"ה (ע' פח): המופתים הם שינוי הטבע, וכוונת העצמות שהטבע ממש יהי' אלקות, והענינים שלמטה יהיו כלים לאלקות, וזה בא ע"י רבינו בהתלבשות בהשגה דוקא. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1137 ואילך.

לאידך גיסא: אע"פ וואָס דער גילוי התורה מלמעלה למטה (באופן נסי) איז כוונתו די עבודה מלמטה למעלה<sup>87</sup> — קומט דאָס אָן בפועל פריער דורך אַ גילוי מלמעלה (באופן נסי) דוקא, ווייל אויך לאחרי ווי מ'האַלט באַ דער עבודה מלמטה למעלה (לאחרי גילוי תורת חסידות חב"ד) דאַרף מען אַנקומען צו גילוי הבעש"ט מלמעלה למטה (כנ"ל), וואָרום דאָס גיט צו אין דער עבודה מלמטה למעלה.

ווי פאַרשטאַנדיק בפשטות: בשעת אַ איד דערהערט אָן בכדי אים איבער-געבן אַ הוראה אין עבודת השם איז מען משנה גאַנץ מעשה בראשית — דער בעש"ט זאָגט תורות אין גן עדן „בהקהל“, פאַר „תלמידי הבעש"ט ותלמידי תלמידיהם און זייערע חסידים, און פרויען“, און דער רבי נ"ע הערט די תורות אין גן עדן — גיט עס צו אין זיין התפעלות וחיות צו מקיים זיין די הוראה.

(87) ויש לקשר זה גם עם הפרקי אבות שלומדים בשבת זו — פרק ג' וד': ג' מורה על המשכה מלמעלמ"ט, ג' עולמות אצילות בריאה ויצירה (עבודת הבעש"ט), וד' (אף עשיתיו) — על העלאה מלמטלמ"ע (עבודת אדה"י). והתחלת פ"ג הוא בענין „הסתכל בשמחה דברים ואין אתה בא לידי עבירה“ (עבודת הצדיקים, מלמעלמ"ט), והתחלת פ"ד הוא ע"ד ד' ענינים, איזהו חכם, איזהו גבור, איזהו עשיר (כנגד תגית), ואיזהו מכובד (כנגד מלכות, שרגלי יורדות למטה). ובשבת זו — ח"י אלול — חיבור ב' הפרקים יחד, חיבור המשכה והעלאה.

ולחסיפה, שפ"ג כולל ח"י משניות ופ"ד — כ"ב משניות, וי"ל ע"ד הרמז: ח"י — כנגד ח"י אלול, וכ"ב כנגד כ"ב איתיות שבהם נברא העולם בכ"ה אלול. ובספירות: ח"י — יסוד (המשכה), וכ"ה — מלכות (מקבל), ובר"ה (שההכנה לזה היא מח"י אלול וכ"ה אלול) נעשה התחברות כה וחי, כמבואר בלקו"ת (נצבים מז, א"ב) בפירושו ואמרתם כה לחי, לקשרא כה לחי כו' (זח"ב כג, ב).

זיין בזה ביז דאָס וועט ביי אים נקלט ווערן און נתעצם ווערן מיט זיין שכל, חכמה בינה דעת.

וואָס דעמולט איז ניטאָ די שאלה פון תורה „לא בשמים היא“ און אַ פס"ד למטה דאַרף זיין דוקא דורך אַ נשמה בגוף — כמבואר במ"א<sup>88</sup> בנוגע צו דעם וואָס עס שטייט אין ביאורי הזהר<sup>85</sup>, אַ די סברות ודיעות פון תנאים ואמוראים איז געווען לויט שרש נשמתם (לדוג-מא: בית הלל מתירין ומקילין — זייענ-דיק מקו החסד, בית שמאי אוסרין ומחמירין — זייענדיק מקו הגבורה<sup>86</sup>), ועד"ז בכ"מ אַז געוויסע גדולים האָבן געהערט אַ ברור בדין פון שמים, אליהו הנביא וכיו"ב — אַז דאָס איז קיין סתירה ניט צו תורה „לא בשמים היא“, ווייל לאחרי ווי זיי האָבן דאָס געהערט און געפילט מצד למעלה, האָבן זיי זיך אין דעם מתבונן געווען, ביז אַז ס'איז נתעצם געוואָרן מיט זייער שכל, און לויט זייער שכל — אַ שכל פון אַ בשר ודם נשמה בגוף — האָבן זיי גע'פסק'נט די שאלה דאָ למטה.

און ב' דורך דעם רבי'ן נ"ע וועט דאָס אַנקומען (בזמן הראוי), דורך בנו ממלא מקומו, צו אַלע אידן — אַלס אַ פסק דין והוראה בפועל בעבודת ה' (בכח עצמו מלמטה למעלה) פון „לשכן שמו שם“ — מסירת נפש צו מפרסם זיין אלקות בעולם, „מיט אַ ברכה ופסוק תהלים“, ועד"ז אַ ריבוי הוראות בעבודת ה' פון די אַנדערע תורות.

(84) לקוטי לוי"ץ — אגרות ע' רסג ואילך. לקו"ש ח"ד ע' 1176.  
(85) וישלח כ, ב. וראה גם זח"ג רמד, ב.  
(86) ראה אגה"ק סי"ג. הקדמה לט' התניא.

דעמולט אַ ריבוי תורה, מער ווי אין אַלע דורות שלפניו (כמשל הננס על גבי ענק, כנ"ל), ועד"ז בנוגע לפנימיות התורה – איז דוקא בדורות האחרונים געוואָרן „מצוה לגלות זאת החכמה“, און ביז – יפרצו מעדינותיך חוצה.

און דער טעם לזה י"ל – ווייל דוקא מצד די התגברות אין חושך כפול ומכופל הגלות, דאַרף מען אַנקומען צו אַן אור רב ואור גדול יותר.

כמשל הידועי פון דעם אַלטן רבי'ן בנוגע צו גילוי החסידות (ע"י הבעש"ט) פון אַ בן מלך וואָס איז געוואָרן ניט גע-זונט, און דער רופא זאָגט אַז די איינ-ציקע וועג אים צו ראַטעווען איז דורך צומאַלן דעם טיייערסטן שטיין אין כתר המלך (וואָס אין אים האַלט זיך דער יוקר הכתר) און צומישן מיט וואַסער, על הספק אפשר וועט איין טיפה אַריינ-גיין אין דעם מויל פון בן המלך און אים אויסהיילן.

עד"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק בנוגע צו דעם גילוי פון חסידות חב"ד דורך דעם אַלטן רבי'ן צוויי דורות נאָך דעם בעש"ט – אַז וויבאַלד ס'איז צוגע-קומען אין חושך הגלות, דאַרף מען אַנקומען צו אַ העכערן אור (גילוי עצם פנימיות התורה).

ועד"ז בכל דור ודור לאחרי זה, ביז דורנו, ווען ס'איז געוואָרן אַזא גרויסער חושך – אַז מ'האַט מגלה געווען אַזא מעשה נפלא (המשכה מלמעלה למטה), וועגן די עלי' פון דעם רבי'ן נ"ע אין גן עדן וואו ער האַט געהערט די תורות פון

אפילו אויב מ'וואַלט אים בלויז גע-בעטן מקיים זיין די הוראה – איז ער דאָס מקיים. עאכו"כ אויב מ'מאַנט דאָס פון אים – איז ער דאָס מקיים אודאי און אודאי. דאָס קומט אַבער ניט צו תוקף העבודה וואָס קומט דערפון וואָס מ'הערט אַז מ'האַט משנה געווען מעשה בראשית בכדי אים געבן די הוראה.

און דער טעם אויף דעם איז – ווייל די כוונה פון גאַנץ מעשה בראשית און גאַנץ סדר השתלשלות, כולל גן עדן וכו' – איז בכדי אַז אַ איד, אַ נשמה בגוף, זאָל טאָן די עבודה למטה, מאַכן אַ דירה לו יתברך בתחתונים<sup>88</sup>.

דעריבער טוט מען אַלע ענינים למעלה (ביז שינוי במעשה בראשית) בכדי אַרויסרופן עבודה פון אַ אידן למטה.

יא. דער גילוי בפועל צו אַלע אידן פון די ז' תורות (און דער סיפור כו' פאַרבונדן דערמיט) איז אַבער געווען אַ דור שפעטער, דורך בנו ממלא מקומו פון דעם רבי'ן נ"ע – כ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>89</sup>,

אַזוי ווי דאָס איז בנוגע צו כללות התורה, אַז בכל דור ודור קומט צו נאָך מער אין גילוי התורה (מער ווי ס'איז געווען בגלוי באַ מתן תורה), ועאכו"כ אין די דורות האחרונים – איז אע"פ וואָס „אכשור דרי (בתמי)“<sup>90</sup>, האַט מען

(88) ראה תניא פל"ו.

(89) ולהעיר שכן הוא בנוגע לכללות הי"ט דח"י אלול – שהי' מהחגים הנסתרים, עד שהגיע הזמן שהתפרסם לחג ומועד גלוי ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר (ראה שיחת ח"י אלול שבערות 30, 33. סה"מ תש"ח ע' 292). וראה שיחת ח"י אלול תש"ה סו"ס ו.

(90) יבמות לט, ב ובפרש"י.

(91) „התמים“ חוברת ב ע' מט (עב, א). ועד"ז שם חוברת ח ע' נ (תא, ב) ואילך. אגרות קודש אדמו"ר מהור"צ ח"ג ע' שכו ואילך. וראה שיחה שבעה ערה 42.

דער שלימות החיבור פון המשכה והעלאה בביהמ"ק השלישי.

וואָס ח"י אלול גיט אַריין חיות אין דעם אַלעם. ובפרט אַז מ'דערהערט אַז צוליב די עבודה פון אַ אידן דאַ למטה — גיט מען און מ'איז מגלה די העכסטע ענינים למעלה, וואָרטנדיק אויף די עבודה פון אַ אידן — „למעשה ידיך תכסוף"<sup>92</sup> — וואָס וועט אויפטאָן אַ שלימות אין אַלע עולמות למעלה, ובעיקר — אין עוה"ז התחתון.

ביז אַז מ'קומט דורך דעם בגלוי צו שלימות האמיתית — בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ולא עכבו אפילו כהרף עינ<sup>93</sup>.

דעם בעש"ט, און אלץ — צוליב אַרויס-רופן נאַכמער תוקף אין די עבודה פון אידן למטה,

ע"ד ווי דער גילוי פון דעם „אבן יקרה" אין כתר המלך (תורת החסידות בכלל) — בכדי ראַטעווען דעם בן המלך וואָס געפינט זיך אין סכנה אין פינסטערניש פון גלות.

יב. די הוראה דערפון בפועל:

שטייענדיק אין ח"י אלול און קומענ-דיק פון ח"י אלול — דאַרף מען אַרויס-נעמען די הוראה אַז מ'זאַל צוגעבן אַ חיות אין אַלע ענינים פון אלול: די ג' קוים פון תורה עבודה וגמילות חסדים (בכלל — המשכה מלמעלה למטה), אויך אין עבודת התשובה (העלאה מלמטה למעלה), אויך אין דער עבודה פון צפ"י ותשוקה לגאולה („לישועתך קוינו כל היום") — ווען עס וועט זיין

92) איוב יד, טו.

93) ע"פ מכילתא ופרש"י בא יב, מא.





# חֲסִידוֹת

## יעילות משל הנפש

הת' השליח אהרן שי' ראטה

שליח במתיבתא חדר לוי יצחק

ידוע בהגדרת נושא משלים (ראה לדוגמא ספה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 554 ואילך), שמטרתם להמחיש רעיון מופשטת, דרך הצגת דברים יותר מוכרים וקרובים.

לפי"ז נוכל להמתיק את אופי משל הנפש כפי שמובא ב"החודש תרס"ו".

ב"זאת חוקת" ו"כי עמך" מציג שתי נשלים (מהמשכות שאינם מהות הדבר, אולם מצד שני מבטאים את העצם בצורה די בהירה) על אוא"ס, וכ"א שוברו בצידו:

חיות הנפש: "העצם מוגדר בהתפשטות". ש"נפש א' א"א להתלבש בב' גופים".

אור השמש: "אין להשמש בחירה בזה שלא יהיה האור".

לכאורה, למה לא מביאים את עצם הנפש ממש בתור משל. דהלא ידוע (ראה תניא פל"ז ע' מ"ח,א) "שששים ריבוא נשמות פרטיות אלו הן שרשי' וכל שורש מתחלק לששים ריבוא ניצוצות שכל ניצוץ הוא נשמה אחת", וא"כ, שפיר מצינו רובד מסויימת בנפש, שמה קיימים ב' המעלות גם יחד (בנוסף לבחירתו, האם להימשך או לא, גם אינו מוגדר בגוף אחת).

בצורה דומה יש לעיין ברצף הדברים ב"כי עמך", כשמפתח את הדרגות באוא"ס שלפה"צ, ומחפשים משלים בשבילם. יוצא שבקושי אפשר להשתמש עם המשל ד"קריאת שמות" (בניגוד לכוחות הנפש) בדרגא דעלות הרצון (אך לא למעלה הימנו). אז אם קיימת כזה מחסור במשלים, למה לא מביאים לתוך התמונה הענין ד"נפש נושא כחות" (ששם קיימת הרבה פחות מציאות הכח בלשון המעטה).

לכאן זאת יש להציע, דדרגא הזאת מזוהה עם עצם הנפש ממש (הניצוץ בורא). מכיון שכן, לאו דוקא שנרויח תוספת תבונה בדרגות שלמעלה בהקב"ה ע"י הבאתם בתגית אחרת (דרגא בנפש). וקל.

מכיון דאתינן להכי, הנה עוד כמה עיונים בבהמשך.

קרוב לתחלת "כי עמך" מביא את הידוע, שבבחינת העצמות "לא זהו עצמותו שהוא מקור לאור ח"ו". ויש להוסיף ביאור בזה לחידודי ע"פ הידוע ומבואר בכ"מ שגם באדם בר שכל למטה, מובן ופשוט שלא יעשה שום דבר לבטלה, ועאכו"כ אצל הקב"ה. ז.א. שכל

דבר חייב שיהיה לו תוכן ויעד. אך מה נעשה אם דבר מסויים לא נברא רק תמיד היה ותמיד יהיה, אז לכאורה לא שייך הכלל הזה בנוגע אליו (בסג"א: יש לקשר את זה שהעצמות "מציאותו מעצמותו", וזה שאינו מקור לשום דבר. ודוק).

ממסקנת הפלפול בסוגיית רצון ותענוג ב"לך לך" ו"כי עמך" עולה, ש(עכ"פ) כפי שהם בגלוי, הנה עצם הנפש מתבטאת יותר בכח הרצון דוקא ("הרצון נמשך בבחי' העצמית שלו"), היינו שלפי המבואר כאן, רצונות האדם יותר תופסים את עצמיותו בצורה גלויה, מבתענוג.

לפי"ז יש להמתיק מה שב"והיה ביום ההוא" הידוע מאדמו"ר הרי"ץ מסביר ש"הנדחים בארמ"צ (אלה שרצונם בוער עם תאוות) מהווים נדבך יותר נמוך מ"האובדים בארץ אשור" (אלה שמתענגים בצורה משוקעת).

(מאגב, לפי הגישה שרצון היא יותר עמוקה מתענוג, אולי י"ל שהכלל "תענוג תמידי אינו תענוג" נובע מהשפעת הרצון בתור "עצם הנפש ממש" על שאר הכוחות).

אולם בהערת העורכים (56) מביאים ממשנת כ"ק אד"ש, שדוקא כח התענוג יותר עמוקה. עי"ש. אשר לפי"ז יומתק, מה שבוהיה ביום ההוא (ב) של תשכ"ח (תו"מ ספה"מ תשכ"ח ע' טו) מציג את האובדים בתור הכי בעייתיים (יותר מהנדחים). והיינו בהתאם להנ"ל, שדוקא תענוג היא הכח הכי עמוקה.





# נגלה

## חיוב כתיבת חידושי תורה והדפסתן

### הרב ניר הלוי שי' גורביץ

שליח כ"ק אדמו"ר נשי"ד, גולד קוסט, אוסטרליא

כתב בספר חסידים (סי' תקל): "וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר, ואינו כותבה<sup>1</sup> ויכול לכתוב, הרי גזול<sup>2</sup> ממי שגילה לו, כי לא גילה<sup>3</sup> אלא לכתוב, דכתיב (תהלים כה, יד) סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם, וכתיב (משלי ה, טז) יפוצו מעינותיך חוצה, וזה שכתוב (קהלת יב, יד) יביא במשפט על כל נעלם, שגורם שנעלם, אם טוב שגילה לו אם רע, שאינה כותבה".

דברי רבותינו נשיאנו -

דהנה הביא רבינו (שיחת חג-השבועות תנש"א, שערי הלכה ומנהג עמ' קנ"א) חידוש

לגבי דורנו, וז"ל:

"ידוע שיש בכחו של כל יהודי, ויתירה מזה: יש לו חיוב, לחדש בתורה, "לאפשה לה", וכפסק דין אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה: "לחדש חדושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". וכידוע שלכל יהודי יש את חלקו המיוחד בתורה - "ותן חלקנו בתורתך" - שבו יש בכחו להיות תלמיד המחפש בתורה.

בדורות שלפנינו היו זהירים בנוגע לחידושי תורה (אפילו כאשר אין זה להלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתבת חידושי תורה, ועאכו"כ בנוגע לפרסומם בדפוס. והנהגה היתה ש"לא כל הרוצה כו' יטול", אלא דוקא לאחרי כו"כ תנאים שמוכיחים שהחידושים היו מכוונים לאמיתתה של תורה כו'.

<sup>1</sup> ישנם שרצו לדייק שהחיוב הוא לכתוב ולא דוקא להדפיס ולפרסם, וכן כתב בהקדמה לשו"ת בנין שלמה. ועיין מה שכתב החת"ס באגרתו (הובא בהקדמה לשו"ת יו"ד), ובשו"ת מהרש"ג, ח"א יו"ד סו"ס ק"א.

<sup>2</sup> מה שכתב רבינו החסיד "הרי זה גזול", כן כתב הרמב"ם במורה נבוכים בהקדמה לחלק הג' וז"ל: "המנעני מחבר דבר ממה שנוודע לי בו, עד שיהיה אבדו באבדי- אשר אי אפשר מבלעדיו- היה בעיני אונאה גדולה בחקך וחק כל נבון וכאלו הייתי עושק האמת מן הראוי לה, או קנאת המוריש בירוש על ירושתו- ושתיהן מידות מגונות".

<sup>3</sup> בסדר אליהו רבה (סוף פרק י') כתוב: "וכל מי שמחדש דברי תורה על פיו דומה כמו שמשמיעין אותו מן השמים, ואומר לו, כך אמר הקב"ה - בני בנה לי בזה בית המדרש ששכר הגדול שיש לי באוצרי שלך הוא, ובשבילך אני מצייל את ישראל וכו'".

משא"כ בדורות שלאחרי זה, עד בדורנו זה...בגלל ירידת הדורות - צריכים לחפש אופנים רבים ככל האפשר להוסיף בלימוד התורה, באופן ד"גדיל תורה ויאדיר", כולל גדיל בפרט זה.

ולכן כדאי לעודד ולזרז את כל אלו השייכים לחדש בתורה - ובתנאי שנלמדת ע"פ כללי התורה כפשוט - שאפילו אם אין הם בטוחים אם חידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הרי לא רק שלא יתעכבו מלכתוב החידושים, אלא - ישתדלו לכתבם, ולפרסם זאת גם בדפוס (בקובץ מיוחד בפ"ע, או בקובץ הכולל חידושי תורה גם מאחרים), ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל,

ועיקר טעם הדבר הוא - כנ"ל - כיון שרואים בפועל, ומעשה רב, שעל ידי זה מתוסף ב"גדיל תורה ויאדיר", בחיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו, כפי שרואים בפשטות את התועלת שמתוספת בלימוד התורה על ידי זה שצריכים לכתוב זאת לאחרים, והן בנוגע לאחרים ("קנאת סופרים תרבה חכמה") - שזה (התועלת שבזה) היא הבחינה הטובה ביותר לצורך הדבר".<sup>4</sup> עכלה"ק לענינו.

ועוד כתב (אגרות קודש חלק כ', ז'קסב) בקריאתו לכתוב ולפרסם קבצים של חידושי תורה, בפרט לתלמידי ישיבות, כו"כ נקודות חשובות בענין זה:

"אולי ישנם כאלה, המערערים בכלל על התחדשות כביכול דכל ענין האמור, כיון שלפני חמשים ומאה שנה, הרי לא נהגו בכגון דא. ושתי תשובות בדבר:

(א) מי שראה חוברות "התמים", שנדפסו בווארשא ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, הרי נמצאת שם גם מחלקה כהאמור.

(ב) ידועה הבחינה בענינים כגון אלו...והוא - לראות התוצאות בהנוגע לפועל, ורואים במוחש, שאלו התלמידים שהתעסקו בהאמור, נתוסף בהם חיות עכ"פ בלימוד הענינים אודותם כותב, ולא עוד אלא שהמשיכו כמה מחבריהם לזה. כן נתפרסמו הענינים, גם לאלו שעד אז לא ידעו אודותם. כן הכריחה הכתיבה, עיון יותר והבנה יותר בענינים הנ"ל. ומכלל הן - אתה שומע לאו.

<sup>4</sup> ומסיים שם: "וכאמור, הגם שיתכן שהחידוש אינו מתאים לגמרי לאמיתתה של תורה (כנ"ל), הרי זה כדאי, ובפרט שיכולים להזהר בזה בכך שלא יפסקו מסקנא להלכה, או אפילו כשכותבים מסקנא - יכולים להוסיף שזהו: לפענ"ד, או אין לסמוך על זה, וכי"ב.

ולהוסיף, שכאשר מפרסמים את החידושים בדפוס לאחרים - הרי טבע בן אדם (מפני כבוד עצמו, ומנהג העולם), גם דנה"ב שיזהר עוד יותר ויסתכל שוב ויעיין במה שכותב ומפרסם. וישר חכם של כל לומדי תורה...להשתדלות לחדש בתורה (ע"פ כללי התורה) ולפרסם את חידושיהם". עכלה"ק.

ובשיחת ש"פ ויגש (תנש"א הערה 58): "ע"י הכתיבה (כמו ע"י הדיבור) ניתוסף יותר הבנת הענינים, ועד לתוספת חידושים כו' כנראה במוחש".

ואף שמוכן וגם פשוט, שע"ז (העדר הכתיבה והופעת הנ"ל) נתמעט בהפצת המעינות חוצה, החוצה דעצמו והחוצה דד' אמות והחוצה שבחוץ, שע"ז הרי נצטוה כאו"א מאתנו, באגה"ק של הבעש"ט ז"ל (וביותר קרוב לנו) מרבותינו נשיאינו...". עכ"ל.

עיונים וביורורים

להלן ליקוט דברים נפלאים מדברי הראשונים והאחרונים בחשיבות הענין:

בשור"ת מן השמים (סי' לב) שאל, האם מותר לכתוב חידושי תורה בחול המועד, שאין לך דבר האבוד גדול מזה. והשיב, דאוהב ה' שערים המצויינים בהלכה ונאהב לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב. (עיין שלימות התשובה בהערה<sup>5</sup>).

וכך פירש את הזהר ב"ראשית חכמה"<sup>6</sup> (שער הקדושה פ"ד): "ולאפשה לה בכל יומא,<sup>7</sup> שישתדל לפרות ולרבות בה, כמו שצריך לפרות ולרבות במין הגשמי כך צריך שיפרה וירבה ברוחני, ולא יהי' שכלו עקר שאינו מוציא פירות".<sup>8</sup> עיי"ש.

<sup>5</sup> "גם שאלתי על החכמים שכותבים בלי שינוי אם יפרשו פירוש פסוק או הלכה ומחדשין בה חידוש ובעבוד שלא ישכחו כותבין אותו חידוש בחולו של מועד ואומרים שאין לך דבר האבוד גדול מזה, ואם לא יכתוב עתה שמא ישכח גדול, ושאלתי אם מותר לכתוב הפירושים ההם או לאו.

והשיבו: אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה. ולא הבנתי התשובה, ובלילה השנית שנית ושאלתי לפרש לי התשובה, או להשיב תשובה אחרת מבוארת, והשיבו לי כבראשונה ופירשו לי, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה כשמחדשים חידוש בהלכה ומעמידין אותה על בירור, אותן שערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצות וכו'" (עיין גם בשערי תשובה סי' תקמה סעי' ח, ובט"ז סקי"ג שם).

<sup>6</sup> וממנו הועתק באור צדיקים (להר"מ פאפריש, פכ"ב, יג): "מצוות פריה ורביה בד"ת, לא יהא עקר בשכלו אינו מוליד... [כמה ענינים דומה בדומה פרו"ר ברוחניות כמו גשמיות ודינם שוה", "בשכל המוליד בתורה" האריך בדרך פיקודין מ"ע א' נו, כז] וצריך שיחדש בכל יום מה שלא חידש מקדמת דנא, ובזה יאירו ימיו לעולם הבא".

<sup>7</sup> ידוע דברי אדמוה"ז (איגרת הקדש סכ"ו, תניא - קמה, א) שכתב: "כל איש ישראל יוכל לגלות תעלומת חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן הנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו וכו'".

וכן כתב בהל' תלמוד תורה (פ"ב ס"ב): "כשיגדיל בחכמה וירבה בה במאד... יפנה כל ימיו לעיון התלמוד לסבור סברות בהלכות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו וכו'".

וראה מש"כ במאמרים הקצרים לאדה"ז (ע' קטו): "ועל כל יהודי מוטל החוב "לאפשה לה" לחדש בתורה, דלכאו"א מיישראל יש לנשמתו חלק בתורה דכשניתנה לישראל קיבל כ"א בתוכו לפי ערך מדרגתו... יש בכח כל נשמה מישראל לפלפל בתורה להסיר המוץ ותבן שהם הקושי' ולהוציא הבירור כו' כל חד לפום שיעורא דילי' במקום אחד מן המקומות שקיבל בסיני. וכמו הקושיא בהלכה א' שיקשה לחכם גדול שתיריך וביירד בכמה מקומות יוכל איש שחלק בתורה במקום זה לתרץ קושיא זו אשר לא יוכל לתרצה החכם הגדול מפני שאין חלקו בכאן וד"ל (וזהו מקום הניחו לי כו' [חולין ז', רע"א])."

<sup>8</sup> ובעל הטורים עה"ת (עקב ז, יד) כתב: "לא יהיה בך עקר ועקרה" - בגימטריא "בדברי התורה".

ובשו"ת בשמים ראש (סי' כ') כתב: "מי שעוסק בענין א' והוציא לאור דין חדש מסופק שעדיין אינו נמצא חתוך, אין לימוד תורה גדול מזה וכו' והשתא לדידן אלו שכותבים ספרים...שכותבים חדושים ותשובות שאלות בהוראה ולימוד חוקים ומשפטים, ה"ז אינו מפסיק לא לקריאת שמע ולא לתפלה ולא לתפלין ועדיף טובא מכותבי תפלין ומזוזות בלי ספק".

ובספר "דבש לפי" (להחיד"א, אות ח', מע' חידושים) כתב: "האחרונים יכולים לחדש מה שלא יכלו לחדש הראשונים כי עדיין לא הגיע זמן החידוש ההוא.... ובוזהר ח"ג דף קפ"ה ע"ב אמרו כל אינן דמשתדלי באורייתא ומחדשי בה חידושין מיד אכתיב לגבי בני מתיבתא אינן מילין וכו' ע"ש".

וכן כתב בפלא יועץ (ערך כתיבה): "מה טוב שירשום וכו' דבר קטן וכו' ואל יתירשל שסבר אמרו עתיד ליתן את הדין על אשר לא כתב בספר כל אשר גילו לו מן השמים חדושי תורה וע"י "הכתיבה" מתגלה הדבר".

ועוד האריך והפליג בזה (שם, ערך חידוש) "שהוא תיקון גדול לכל עון ולכל חטאת... והכותב חידושי תורה מכפר עליו כאלו הקריב קרבנות". עיי"ש

ובשו"ת דברי חיים (בהקדמה) כתב: "מחמת שראיתי בספרים הק' שראוי להפיץ חדושי תורה וכו' שלא אבוש ולא אכלם לא בעוה"ז ולא בעוה"ב".

ובחידושי חתם סופר (שבת קמב) העיר בשבח דחידושי תורה גם מטעם אחר: "דגדרו כן גאוני קדמאי ז"ל שראו שכחה שגוברת בעוה"ר וא"א לאוקמי גירסא, אכן ע"י החידושים בכל דף ועמוד עיי"ז וזכר הכל, ומלתא דתמיה מדכר דכירא כדאי' בחולין דף ע"ה, והנסיון מעיד לנו על זה. ויודע אני בעצמי א"כ אף אם החידוש אינו נכון כ"כ מ"מ מועיל לשכחה".

ובדברי אבות (להר"א מובטשאטש, אבות פ"ג ד"ה ר' דוסתאי) כתב, דכשכותב מה שנתחדש אצלו, גם אם שכח לגמרי אין זה בכלל השוכח דבר א' ממשנתו. עיי"ש.

וביעב"ץ (מגדול עוז, עליית הכתיבה עמ' ב') כתב, וז"ל: "אם כותב חידושי תורה ומוסר לרבים אין קץ לשכרו וכו' בודאי אין הרבצת תורה גדולה מזו וזכות הרבים תלויה בו כי יעמיד תלמידים הרבה". עיי"ש.

וכתב המהרש"א (בבא בתרא דף י' ע"ב) על דברי הגמרא, "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו" – "תלמודו בידו" כי עיקר הלימוד שנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתובת יד אשר ע"כ נקראו החכמים סופרים".

וכעין זה כתב ה"מטה משה" (להרב משה מט, שער ד' הנהגת לומדיה): "עיקר הלימוד המקוים ביד כל אדם הוא כשכותב דבריו שמתוך כך וזכרה ורמו לדבר "כי תשמרם בבטנך" ר"ת כתב".

ובשבט מוסר (להרב אליהו הכהן - מאיזמיר, פרק כ"ב) כתב: "מה טוב ומה נעים כל חידוש שיחדש אדם בתורה אפילו חידוש קטן יעלה על הספר למען יעמוד ימים רבים". ועוד כתב שם (פרק כ' אות ל"ד): "ויהא זהיר לחדש חידושים להיותם חקוק על ליבו והיא עטרה לראשו כשהולך לעולמו, וחרפה ובושה גדולה לנשמתו כששואלין אותו מה חידש בלימודו ואינו יודע. וזה רמזו רז"ל "כל השוכח דבר אחד "ממשנתו" וכו".

ובפלא יועץ (ערך ספר) כתב: "והאיש אשר חננו ה' חכמה ודעת יסדר ספר למען יפוצו מעיינותיו חוצה ויהיו שפתותיו דובבות בקבר... וכל חכם יעשה בדעת ויבחר לעשות ספרים להועיל לרבים".

וכעין זה כתב במרכבת המשנה (להר"י אלשקר, אבות ד, ו'): "ויותר מהנה בני, הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ וכו"... הלומד על מנת לעשות הוא שכוונת למודו הוא לחבר ספרים שבודאי האיש כמו זה שכרו גדול, וזהו מאמר שלמה המלך ע"ה "ויותר מהנה בני, הזהר עשות ספרים הרבה" - כלומר הזהר בכל יכולתך "שתניח ברכה אחרין" שאל"כ תשתכח התורה".

ובשו"ת נפש חיה (להרב חיים אליעזר וואקס, יו"ד סו"ס ע"ה) כתב, שע"י כתיבת ספר מקיים בזה מצוות עשה של "ועתה כיתבו לכם את השירה הזאת".<sup>9</sup>

ובשו"ת שב יעקב (סי' מט) חידש, שבכתיבת ספר מקיים מצוות עשה של "ושננתם לבניך - ללמד תלמידים. עיי"ש.

ובשדי חמד (מערכת הדלי"ת, כללים, כלל כ"ב), הביא מספר חוט המשולש (דף ד. בהגהה), שכתב על הגאון מוה"ר נתן אדלר רבו של החתם סופר שאמר שמיום עמדו על דעתו לא שכח מה שלמד ומטעם זה לא כתב חידושי תורתו על הספר, כי אמר שכל עיקר שהתירו חז"ל לכתוב דברים שבעל פה הוא משום עת לעשות לה' שהתורה משתכחת בעונותינו הרבים... והוא לא שכח מה שלמד לכן לא העלה חידושי תורתו על הספר, רק סימנים נתן לעצמו בנקודות ותיבות.. עכ"ל. וכתב ע"ז השד"ח: "לא נתקרה דעתי לפי מה שהחמירו בספרי מוסר והיראה בחובת האדם לכתוב כל אשר יחננו השי"ת להועיל לבני דורו ולדורות הבאים".

<sup>9</sup> וראה שיחת ש"פ משפטים (תשנ"ב), שכתבת חידושי תורה שייך גם למצוות כתיבת ספר תורה - דבשו"ע (יו"ד סע"ד ס"ב) נאמר: "האידינא מצווה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן" - וי"ל שבלכתוב... "פירושיהן" נכלל גם כתיבת חידושי תורה שמחדש בעצמו". (וראה לקו"ש חכ"ג ע' 18). ועיין בהסכמת ר"י פאנעט לשו"ת מילי דאבות בשם הגה"ק בעל ברוך טעם, בזה שנותנים מעות קדימה על הדפסת הספר מקיימים מצוות ועתה כתבו לכם.

וכן כתב החיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים, ספר נשאל דוד) וז"ל: "גדולי ישראל קצתם היו זהירים שלא להדפיס ספרי חידושיהם בחייהם, ובאמת אמרו מן הזהירות שלא תרבה להזהר כי זה גרם שנאבדו הכתבים חבל על דאבדין".<sup>10</sup>

וראה הקדמת הספר "אבות הראש" (להרב רחמים ניסים פאלאג'י, ח"ב), שליקט וכתב י"ד מעלות למי שמדפיס חידושי בתורה. עיי"ש באריכות.

ועל פי כל הנ"ל מובן ביותר מה שהובא בפוסקים, שמחבר שהדפיס ספר יש אומרים שחייב לברך שהחינו (שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' סה, וראה עוד הקדמה לשו"ת מנחת יצחק ח"א וח"ה). ויש אומרים שחייב לערוך סעודה. (שער משה סי' מד), דלא גרע משאר סיומא דמצוה.

ונסיים בגאולה – ב"אקדמת מילין" לספר "דברי תורה" (להרה"צ ממונקאטש, ובתרעא זעירא לשו"ת מנחת אלעזר ח"ג, הביאו משם הג' מהרב שלמה קלוגר ז"ל מבראדי, על הכתוב בהקדמה לשו"ת טו"ט ודעת) הביא, שמרומז בכתוב: "עשות ספרים אין קץ" – היינו מה שצריכים לכתוב הרבה ספרים מחמת שרואים אין קץ, כי נמשך הגאולה זה כמה, ואולי מפני שצריכים לצאת לאורה עוד כמה חידושי תורה, ע"כ צריכים להדפיסם אדרא, ובזה יתקרב ביאת גואל צדק בב"א".



<sup>10</sup> ובפרי מגדים באגרתו הראשונה (הנדפס בשו"ע או"ח ח"א) כתב וז"ל: "שמעתי תלונותיך על שלש כתות העומדים לנגדך ומעכבים מלהדפיס ספריך בחיך וכו' ואומרים שאסור לעשות קדוים לחפור בו, אני אומר טוב חופר מן חפר ושתוק, ואל תען להם דבר וכו'".

ובשו"ת תורת חסד (בהקדמתו) כתב: "וע"פ הנסיון נודעתי, כי המחברים שלא הדפיסו ספריהם בחייהם, רק בניהם אשר יקומו מאחריהם, והמה ידפיסו כאשר ימצאו, ואור לא ראו, ועל ידי זה אף בכמה חיבורים מהגדולים נמצאו בתוכם כמה דברים שלא נצרפו בכור הבחינה, ואיה מקום בינה, כי המחבר בעצמו לא יסדם לאבן פנה, והיה כותבה ודורשה לעצמו להציב לו ציון, עדי יחקור במיטב העיון, ואחרי הדפסת ספרם יבואו התלמידים ללקט אורות, לחצוב להם בורות, לדון ולהורות, ולקבוע הלכה לדורות, ואולם המחבר שמדפיס ספרו בחיים חייתו, יראה לכיון שמועתו, וברוח מבינתו, יצרוף כל אמרותיו במצרף הבחינה, להלכה ולדינא, ואם אמנם שגאיות מי יבין, בעומק הדין, חסדי ה' נוחיל כי לא ימנע טוב להולכים בתמים, כל הימים, ולא יעזבם לעולמים".

ועיין ג"כ במש"כ בהקדמת שו"ת עמק שאלה (מהגה"ק מהורונסטייפל, חתן הגה"ק הדברי חיים).

## סתם שכירות שלושים יום

### הרב שבתי אשר שי' טיאר

א' מאנ"ש ומח"ס קונטרס ריבית ועיסקא בדרך קצרה

כתב הרמב"ם בהלכות שכירות פ"ז ה"ג: "השוכר שאמר נתתי שכר הבית שנתחייבתי בו והמשכיר אומר עדין לא נטלתי בין שהיתה בשטר בין שהיתה בעדים. אם תבעו בתוך שלשים יום על השוכר להביא ראיה או יתן ייחורים על מי שלקח ממנו או יטען עליו בדמים שנתן תחלה טענה בפני עצמה וישביעוהו הסת. תבעו המשכיר לאחר שלשים יום ואפלו ביום השלשים על המשכיר להביא ראיה או ישבע השוכר שכבר נתן לו שכרו ויפטר."

וברמב"ם לעם ובמפעל משנה תורה הביאו בטעם הדבר שתוך שלושים יום חשוב תוך הזמן ולאחר שלושים יום חשוב אחר זמנו (וחזקה שאין אדם פורע תוך זמנו והלואי שיפרע בזמן, ב"ב דף ה ע"א), הוא מפני שזמן תשלום שכר הבית בהשכירו סתם ולא קבעו מועדי התשלומים הוא כל שלושים יום.

אבל פירוש זה צ"ע דא"כ למה שתק הרמב"ם מלבאר ששכר הבית משתלמת לסוף שלושים יום ?

ולכן נראה לפרש כהבנת הרמ"א בסימן שיז ס"א שמדובר במקרה ששכרו לשלושים יום, וכהבנת הש"ך סימן שיב סק"ז בדעת הרמב"ם כאן דזה שלא פירש הרמב"ם שמדובר בשכירות של שלושים יום הוא מפני שסתם שכירות ל' יום, דלא טרה אינש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין.



## המקור בפרש"י שמותר לשקר כשמפקיע הלוואת נכרי

הנ"ל

בהלכות גזלה וגנבה, בקו"א סק"ד, הביא רבינו שרש"י פסק שאם לוח מנכרי ומת הנכרי, רשאי לכחש לבנו שאינו יודע בבירור שהוא משקר.

בציון יז כתוב שהכוונה היא לרש"י ב"ק קיג ע"א ד"ה במוכס.

וליתא לענ"ד, דשאני התם במוכס כנעני אנס.

והנכון לענ"ד, שהכוונה היא למ"ש רש"י בעמוד ב שם ד"ה בהפקעת הלוואתו – והושמט בדפוסים שלפנינו מחמת הצנזור, אבל הובא בבאר הגולה סימן שסט ס"ק ת: "כגון היכא דטען נתתים לאביך ומת דלא ידע גוי דמשקר."





## אם האיל האדום "האוסטרלי" הוא באמת חיה טמאה?

הרב רפאל יצחק שי' הרקם

א' מאנ"ש

באתי בזה לעלות על הכתב כמה ענינים לגבי האייל האדום "האוסטרלי".

ברצוני להביא דברי הרמב"ם, שיש מצווה מן התורה להבחין בין המינים הטהורים והטמאים. ובעצם, עסקנו בזה עולה למצווה, ועיין דרכי תשובה סימן ע"ט סעיף א'.

וגם כשם שיש איסור להתיר את האסור, יש איסור לאסור את המותר.

וגם ידוע, בתורת החסידות והקבלה, גדול הענין בעבודת הבירורים, ואם אסור לנו מין זה, בטעות מונע מאיתנו לעלות את הניצוצות בעניין הזה.

לשון הגמרא לענין כשרות וסימני בהמה כשרה

כל הפוסקים בתשובותיהם השונות דנו במקור דין זה בלשונות הגמרא מסכת חולין דף נט, א וזה תמצית לעינינו:

המשנה שם אומר סימני בהמה וחיה נאמרו מן התורה! והם פרסוסיה סדוקות לגמרי ומעלת גרה.

הגמרא שם דן, האם נשחט הבהמה, או שאין שהות לבדוק האם הוא מעלת גרה, אפשר לבדוק הפה, האם יש בחלק קדמי בכל צד שן אחד הנקראים ניבים או שיניים. יש בזה מחלוקת מה הם בדיוק, עיין בפוסקים וכן בשו"ע סימן ע"ט סעיף א' ולמעשה, שיניים שם למעלה, סימן שאינו מעלת גרה שהוא סימן טמאה.

וכן אין עניני כאן להביא פלפולים, אלא כמה יסודות חשובות לברר האם המין הזה באמת אסור או מותר.

כידוע הגאון הגדול הראשון לציון הרב שלמה עמאר שליט"א בשו"ת שמע שלמה חלק ה' ביו"ד סימן ג' אסר את את האייל הנ"ל בעקבות שני ניבים-שיניים למעלה בחלק הקדמי אחד בכל צד, וגם הצטרפו עמו בעל שבט הלוי זצ"ל עיין בשו"ת שלו חלק י"א וגם הרב הגאון הרב משאש זצ"ל וגם בעל משנה הלכות זצ"ל.

הרב עמאר כתב בתשובה שלו המפורסמת שאיל האדום הוא מאוסטרליא דוקא. ולכן האיל הזה לא היה מצוי במקומותינו בארץ ישראל (ובסביבה) כמו האיל הארצי האיל הכרמל אבל מי שעשה בדיקה בנושא זה יראה שהאיל האדום הוא בכלל לא מאוסטרליא

ובאמת הוא נמצא בכל העולם כולו ובינם מרוקו, טוניס פרס, עיירות גדולות בעם ישראל ונהפוך הוא. והביאו אותו לאוסטרליה לפני הרבה שנים. ויש איל האדום הפרסי והרב הגאון הרב לוינגר בספרו החשוב מאור לכשרות חלק א' עמוד 148-147 הערה 207 וז"ל, "ידוע לנו מסורה על האיל האדומי הפרסי שהיה נאכל שם" ע"כ. והרב עמאר כתב בתשובתו, "א"א לומר שיש מסורה על האיל האדום כיון שלא היה מצוי בארץ ישראל ובסביבה. ורק באוסטרליה היה מצוי, וכנ"ל אינו מאוסטרליה וגם תבדוק שם המדעי / לטיני ותראה שמותיהם שוות cervus elaphus והפרסי בנוסף maral שפירושו פרס. אע"פ שאינני יודע האם בודאי יש למין הזה שניים למעלה, אבל אפשר לבדוק, לפני שאנו אוסרים אותו לגמרי. ועוד כתב השבט הלוי בתשובתו "בלי מסורה אמיתית לא כעין מסורה שאינה כלום" ע"כ. ונראה לי שכונתו של השבט הלוי, היתה לתשובתו של הרב עמאר, שכתבו להרב עמאר, שלא צריך הבחנה בין האילים אלא כל האילים כשרים, וע"י התכוון השבט הלוי בלי מסורה אמיתית אבל הנה כנ"ל יש לנו מסורה.

#### לשון הזבחי צדק שיש להם מסורה עבור ג' חיות

יש עוד נקודה חשובה מאד בנוגע לענין זה, הרב בעל זבחי צדק זצ"ל רבו של בעל הבן איש חי, [שניהם גרו ב"בגדאד"] כותב בספרו זבחי צדק סימן פ' ס"ק ב', וז"ל, "ופה ב"בגדאד" יע"א, יש לנו מסורת על שלושה מיני חיות, והם הצבי והאיל והיחמור" ע"כ. עלינו לברר איזה חיות אלו השלושה, כיון שאם אנחנו יודעים בודאי מה אכלו שם, בודאי ובודאי יש לנו מסורה אמיתית, ואין ספק אפילו עם השיניים מלמעלה, כיון שכולם היו אוכלים אותו. ומי יקום אחרי גדולי עולם ממש צדיקים וטהורים הרב זבחי צדק וגם הרב הקדוש הבן איש חי זצ"ל!! ומי שראה התשובות שלו רב פעלים יראה שלא היה שום דבר נסתר ממנו לא קטן ולא וגדול בכל פרד"ס התורה ממש.

(אע"פ שקיימא לן, כמו השפתי דעת, בסימן פ' על הש"ך ס"ק א', שאין אנו צריכים מסורה על בהמה וחיה, אלא לענין חלב אבל לא לענין כשרות. וכן פסקו כולם, ובינם השבט הלוי בחלק י"א ביו"ד שם. וכן הרב עמאר בשו"ת שמע שלמה חלק ו' יו"ד סי' ו' חוץ מהחכמת אדם, והחזון איש פסק כמוהו, אבל לא קיימא לן הכי.)

כתב הזבחי צדק בסימן מ"ב ס"ק ע"ו, "במדינתנו פה בגדאד יע"א מין הצבי יש לו מרה כבהמה ע"כ

בתחומין חלק כ"ט כתבו הרב זיבוטפסקי ופרופ' עמר שזה בלא ספק "gazellen" ע"כ. כיון שיש למין זה מרה, (משא"כ האילים האחרים. ועיין בשו"ע יור"ד סי' מ"ב, לכל בהמה ועוף חייב להיות מרה, ואם חסר מרה הוי טריפה, חוץ מהצבי ובני יונה שאין להם, והם כשרים. והעיד לי ידידי שו"ב מומחה שלא ראה מרה באיל האדום או יש לו והוא ליד הזנב כידוע) וידוע לכולם שמין זה מצוי שם ב"בגדאד" וגם בארץ ישראל וכו' וכו'. ואחרי

הבדיקה מצאתי שיש ב"בגדאד" וכן בפרס, כמה מינים של אילים, והם האיל הכרמל ו-dama dama fallow deer וגם capreolus capreolus - the Roe Deer. נפוץ בארץ ישראל מרוקו טונים פרס, ועוד. (ויש שרצו לומר שזה היחמור האייל הנקוד).

וגם האיל האדום הפרסי, היה שם בפרס. ואפשר, שאחד מג' האילים שהתיר הזבחי צדק היה האיל האדום הפרסי, כיון שאין מרחק גדול בניהם, והדבר אפשרי, וכפי שהעיד הרב לוינגר שם שהיה להם מסורה בפרס, לאיל האדום.

ולצערנו הדור הקודם הולך ומתמעט, והאם היה חי ראש השוחטים ב"בגדאד" הרב אברהם כנוש זצ"ל, שהיה בן בית אצל הבין איש חי, כפי שסיפר הראשון לציון הצדיק המקובל האלקי הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל. עיין בספר דורש טוב לעמו עמוד 99, היה מעיד לנו מיד בדיוק על מה היה להם מסורת ומה לאו, ואולי עוד אפשר לברר (וסיפרו לי שהיה להם אילים קשורים בגינות שלהם ב"בגדאד" לבשר) וכמו שכתב, הבן איש חי בספרו פרשת וארא, שנה שניה שהיו מחזיקים אילים בעלית הגג דוקא שלא יברחו. ואינני מביא הנ"ל לספר סיפורים יפים, כיון שעדיין אולי יש שוחטים חיים משם שיש להם מסורה, שיש בו ממש ולפני שהדבר יהיה מאוחר מדי. וזה יתרן ספק עצום.

ועוד סיפר לי מר משה גבריאל ש' יליד פרס שבפרס היו הולכים אחרי פסקי רבני "בגדאד".

#### עוד ראייה ממסכת בכורות:

ועוד יש להביא כמה ראיות מגמ' מסכת בכורות דף ז,א. (וכן הביא השבט הלוי בתשובתו) לענין האם הם פרים ורבים וזה סימן טהרה, וכמו שכתוב עד"ז באגרות קודש של

כ"ק האדמו"ר מהר"ש נ"ע (אגרת ו') ומוכח מזה דלא כמו שכתב בשו"ת של אחד ממחברי זמננו שאין ההכרח כן שזה סימן טהרה מהגמרא הנ"ל.

והפרופסור אמר להרב עמאר שאין מתאימים האיל האדום שיש לו השיניים עם האיל הכרמל שאין לו השיניים וכו'.

וזה יכול להיות לענין איל הכרמל דוקא, אבל יש כמו שלושים מינים של אילים ויכול להיות שיש מתאימים עמו שאין להם השיניים מלמעלה. והדבר חסר בדיקה להאוסרים.

ולמיתרים מה שאכן מתאימים האיל האדום וה-Elk deer אינו ראייה כיון שיש להם גם כן שיניים מלמעלה.

והארכתי בזה במקום אחר ואין כאן מקומו.

דברי המאירי בית הבחירה ודעת הרב בעלסקי זצ"ל

ועוד, מצד אחד, יש לנו את המאירי בית הבחירה, על חולין דף נ"ט ע"א, וז"ל, "ולענין פסק כל שאתה יכול לבחון בשל תורה אי אתה בוחן בשל סופרים. וכל שסימני תורה אי אפשר לבדוק בהן, אתה בודק בשל סופרים וכו', מעתה היה מהלך ומצא בהמה ורואה בה שמעלת גרה ופרסותיה סדוקות, אין לו אצל בדיקה אחרת כלום וכו'" ע"כ.

זאת אומרת, האם אנו יודעים שפרסותיה סדוקות, וזה אכן כך, ומעלת גרה, ראינו שהאיל האדום יושב ונח ומעלה את האוכל וראינו את המאכל עולה דרך (הושט) הגרון ובולט בדרך למעלה והוא לועס אותו ושוב חוזר למטה. וגם קיבלנו תשובה מהOU, שהרב הגאון בעלסקי זצ"ל, נתח את האייל האדום בעצמו, וראה שיש קיבות כמו שיש לפרה, שהוא מעלת גרה, והוא סבר שאפשר להבחין במעלת גרה פשוטו כמשמעו.

(וז"ל OU) "הרב ואזנר זצ"ל כתב דברור דאין צורת ד' הקיבות גורם ההכרעה שהיא מעלה גרה. והרב בעלסקי זצ"ל, השיב דאמת הוא שאין זה תלוי במספר הקיבות, אלא שזה תלוי באם יש לו קיבות המשתמשים בפעולתם כעין קיבות הפרה, דהיינו שיש לו קיבה וכרס והמסס ובית הכוסות המעכלים כסדר עיכול כשל הפרה. והרב בעלסקי נתח את אייל האדום וראה שיש לו הקיבות בדיוק כמו בפרה ואין לו ספק שאייל זה מעלה גרה.

ומה שקשה הרב ואזנר זצ"ל, שאיך מתירין בהמה שיש בו ניבי, דהרי גמרא מפורשת בחולין דף נ"ט, דכל בהמה שיש בו ניבי טמא. והרב בעלסקי זצ"ל השיב דזה אינו, דגמרא רק אמר שצריך לבחון בניבי במקום שאין לו פרסות. אבל האייל האדום שמפרסת פרסה אין צורך לבדוק שיניה (ובלבד שיכיר חזיר). ולכן כיון שבהמה זה מפרס פרסה ומעלה גרה אין ספק שהיא מותרת.

ועוד, דהוה ידוע שאין השיניים למעלה של האייל האדום דומים לניבי הגמל. דניבי הגמל דומים לשיניים גמורים, אבל השיניים למעלה של האייל האדום הם אינם חדים ואינו פונה למטה כמו שאר שיניים אלא פונה לצד חוץ, ואינו משתמש בהם באכילתו אלא (וכו').

ומה שכתב הרב ואזנר זצ"ל, ולמה לא הזכירו רז"ל הקדושים סימן זה להכרעה. נראה להר"ב בעלסקי זצ"ל דזה אינו, דבאמת מדויק שם בגמרא דמועיל בדיקה לידע שמעלה גרה. דכתב בגמרא "כל בהמה שמעלת גרה בידוע שאין לה שינים למעלה וטהורה". ואף שהגמ' מקשה על זה "וכללא הוא..." אבל לא פריך כלום על פרט זה ששייך לבדוק הקיבות ולראות שמעלה גרה. ולא אמרו בגמרא שבדיקת השיניים הוא הדרך היחידי לידע שמעלה גרה. אלא אמרו שבהמה שאין לו פרסות, אם בדקו ואין לו ניבי, בידוע בודאי שהיא מעלה גרה. ולעולם מעלה גרה הוה פשוטו כמשמעו שאפשר לבחון בצורת הקיבות, אלא דחידש לנו רז"ל שיש עוד דרך להבחין. "ע"כ לשונם של OU.

אבל הרב עמאר כתב, שאין אנחנו יודעים להבחין מה באמת מעלת גרה מחלישותנו להבין.

ולא נראה, אלא נראה כמו שראינו וכמו שהעידו אחרים בתשובותיהם שהוא מעלת גרה. ויש שפירשו דברי המאירי כרצונם לומר שהוא לא מכיוון לזה. אלא אני אומר, דבריו כפשוטם, וכך הבין פשט הגמ' שאם יש הסימנים דאורייתא הוא מותר ויתר לא צריך.

פירוש הלבוש בטעם שאין לו שיניים ניכר שהוא טהור

וראוי להביא כאן דברי הלבוש, בסימן ע"ט סעיף א' וז"ל, "והטעם שאין לו ניבין, ניכר בו שהוא טהור מפני שכיון שאין לו שיניים וגם אין לו ניבים, בידוע שאינה יכולה לטחון את המאכל דק בתחילה, והמאכל יורד לתוך מעיה גס גס, ומפני שלא נטחן המאכל דק, אין בטבעה לעכל אותו עד שצריכה לחזור להעלותו לפיה ולטחנו דק דק. ולכך חייבה חכמת הבורא יתברך שנתן לה טבעה שתהא מעלת גרה," ע"כ. זאת אומרת, הסביר הלבוש, שהשיניים מורים שאינו מעלת גרה, אבל כאן אנו יודעים בבירור שהוא מעלת גרה. (ואולי זה מה שאמר הרב בעלסקי, שזה לא שיניים ממש שזה לא חד ולא פונה למטה).

ספק מדברי הפרי חדש

ועוד ספק יש לנו, והוא דברי הפרי חדש סימן ע"ט ס"ק ג', וז"ל, "לפי שאין לך בטהורים, שיהיה לו שיניים מלמעלה, ואין לך בטמאים שאין לו שיניים מלמעלה, וכל שיש לו שיניים למעלה בידוע שהיא טמאה," ע"כ. אבל לאומת זאת, יש לנו דברי ראשון המאירי, שאם יש סימני דאורייתא די, ואולי אפשר לומר זה כנגד זה ומה שיש לנו בעיה בשיניים, והוא עכ"פ ספק דרבנן כמבואר למעלה. וספק דרבנן בכל התורה לקולא. (ועיין בתחילת אורח חיים שם, שמביא אחד מהנו"כ, שספק דרבנן לקולא זה רק בדיעבד), אבל על כל פנים, אנו אומרים שהלכה כבתראי. ולמעשה יכריעו בזה גדולי ישראל.

ולכן אני לא באתי כאן לפסוק חלילה. וזה בלתי אפשרי ללכת נגד גדולי הדור הנ"ל.

אבל יש כאן כמה ספקות והם:

א. האיל האדום אינו מאוסטרליא, כי היה נמצא במרוקו ובטוניס ופרס, וגם בארצות אשכנז, ויתכן שיש מסורה שיש בו ממש מגדולים וטובים.

ב. זה שאמר ה"פרופוסר" שזה לא פרה ורבה עם האיל הכרמל, אינו משמע, שאין מינים אחרים של אילים בלי שיניים, שכן פרים ורבים, ויש שלושים או יותר מינים ולא בדקו.

ג. אנו יודעים כמו שראינו, והעיד הרב בעלסקי שהוא כן מעלת גרה. ויש לנו דברי המאירי שאין צריך הסימנים דרבנן. ועכ"פ ספק דרבנן ולקולא.

ולמעשה יכריעו בזה גדולי ישראל.

ויהי רצון שיבוא משיח צדקנו ועמו אליהו מבשר הגאולה ויתרצו לנו כל הספקות תכיף  
ומיד ממש.



## הערה בדיני ערובי חצירות

### הנ"ל

דברי הרמב"ם שורש לתקנת ערובי חצירות / דברי הרמ"א במנהג הנחת העירוב בבית הכנסת / החילוק בין ערובי חצירות לשתופי מבאות / טענת הערוך השלחן על המערכים בעצמם / הצורך ביכולת בגישה אל הערוב / מנהג האריז"ל ודברי הבן איש חי / חשיבות שכירות מקום העיר / מסקנא

נשאלתי ע"י אחד מה דעתי לענין האם הוא מחויב להניח עירובי חצרות כיון שעכשיו עבר לבנין שלו עוד יהודי והוא טוען שאולי כיון שהעיר מניחים עירוב עבור כולם ומשתתפים ומזכים את כל הקהילה ומניחים בבית הכנסת עבור כולם מספיק גם בעבורו. אמנם בעצמו הוא נוהג להחמיר שלא להשתמש בעירוב של העיר, וכן יש הרבה שנוהגים שלא להשתמש. וידוע שיטת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בענין זו, ועיין בשולחן מנחם או"ח הל' עירובין. וכן עיין בילקוט יוסף סי' שמ"ה סעי' ד', ועיין בנתיבות שבת פרק כ"ו הערה ו' ד"ה: והאחרונים. וכן עיין בספר ל"ט מלאכות, חלק ד' עמ' 1375 מספר 2: (על כוונת השו"ע שיש מצוה לתקן עירוב). וכן עיין בספר הלכות עירובין זכרון אברהם דוד עמ' 156 הערה 25 (שפעם כתב הגרי"ש אלישיב, שכישי ששים רבוא אנשים בעיר, אין להתיר שום טלטול בעיר (ויש לדייק, שלא דוקא רחוב אחד, אלא כל העיר!!!)) וכן בעמוד 176, שאם יש רק חשש שהעיר יש לו דין רשות הרבים, נכון למנוע מלשתמש בעירוב.

ולפיכך נשאלת השאלה אע"פ שהוא לא מטלטל בשבת ע"י העירוב, האם מותר לו להשתמש בעירוב שמניחים עבור בני העיר לענין שלא יצרך לעשות עירובי חצירות?

### דברי הרמב"ם שורש לתקנת ערובי חצירות

והנה, הרמב"ם בהלכות עירובין פרק ראשון הלכה א' כתב, וז"ל, "חצר שיש בה שכנים הרבה כל אחד מהם בבית לעצמו דין תורה הוא שיהיו כלם מותרים לטלטל בכל החצר ומבתים לחצר מפני שכל החצר רשות היחיד ומותר לטלטל בכלה וכו'". ועיין שם הלכה ב', וז"ל, "אבל מדברי סופרים אסור לשכנים לטלטל ברשות היחיד שיש בה חלוקה בדירין עד שיערבו כל השכנים כולם מערב שבת אחד חצר מבוי ואחד המדינה ודבר זה מתקנת שלמה ובית דינו ע"כ". ועיין שם, בפרק ב' הלכה ט' וז"ל, "ישראל הדר עם הגוי או אם גר תושב בחצר אינו אוסר עליו שדירת הגוי אינה דירה אלא כבהמה הוא חשוב ואם היו שני ישראל או יתר וגוי שכן עמהם הרי זה אוסר עליהם. ודבר זה גזירה שלא ישכינו גוי עמהם

שלא ילמדו ממעשיו. ולמה לא גזרו בישראל אחד וגוי אחד מפני שאינו דבר מצוי שהרי יפחד שמא יתיחד עמו ויהרגנו וכבר אסרו להתיחד עם הגוי" ע"כ.

וכן נפסק בשו"ע סימן שס"ו סעי' א' וכן בשו"ע סימן שפ"ב סעי' א'.

#### דברי הרמ"א במנהג הנחת העירוב בבית הכנסת

ולכאורה היה נראה בהשקפה ראשונה, ממש"כ הרמ"א בסי' שס"ו סעי' ג' בהג"ה, וז"ל, "והמנהג בזמן הזה להניח העירוב בבית הכנסת, וכן נהגו הקדמונים. ונראה לי דעירובין שלנו יש להם דין שיתוף ואין צריך להניח בבית דירה" ע"כ. שאין צריך כל אחד להניח לחצרו ואפשר לסמוך וכו'.

אבל עיין בערוך השולחן סימן שס"ו סעי' ט' שאין הדבר כן. ומוסיף על דברי הרמ"א וזה מלשונו: "ואע"ג דבית הכנסת אינו מקום דירה, אך אנו, שהעירוב הוא על כל העיר, הוא כשיתוף שא"צ להניח בבית דירה דווקא וכו'. ויש לזהר שיהיו רשאים לטלטל מהבית הכנסת לכל העיר, שאין בשם הפסק כרמלית כמו גינות וכיוצא בזה, דאם לא כן הרי בטל העירוב וכו'" ע"כ. ועיין גם בט"ז שם.

ואולי אפשר לדייק מכאן שאסור, בנדו"ד, כיון שמצד המחמירים אין עירוב, (אבל בעצם יכול לטלטל רק אינו רוצה להשתמש בו).

אבל עיין מש"כ בילקוט יוסף סי' שמ"ה סעי' י"ג וז"ל, "הדבר ברור שאין לטלטל בשבת מהבית לבית הכנסת על סמך העירובי חצרות שעושים בבית הכנסת, שאין עירוב זה מועיל כלום לגבי הדדים בבתי וחצרות שמחוץ לבית הכנסת" ע"כ. ובהערה ט"ו שכתב זה אביו הגרע"י וז"ל לדחות מש"כ בספר נהר מצרים.

ואולי אפשר לחלק שם שאין עירוב בכל העיר ורק בחצר בית הכנסת, וכמ"ש הערוך השלחן.

#### החילוק בין ערובי חצירות לשתופי מבאות

ובאמת טעון הסבר קצת יותר, שיש לחלק שמה שעושים עירוב בחצר נקרא עירובי חצרות, אבל שמשותפים את כל העיר במקום שעשו עירוב דהיינו צורת הפתח וכו', להתיר לטלטל בכל העיר, ואחרי זה עושים לכולם עירוב שלא יאסור אחד על השני. וזה נקרא שתופי מבאות!

ועיין בשו"ע סי' שפ"ו סעי' א', שאלו שמשותפים במבוי, צריכים לערב בחצרות בכל חצר שיש ב' בתים כדי שלא ישכחו התינוקות שבחצר זו תורת עירוב, שהרי התינוקות לא מכירים מה נעשה במבוי, ויאמרו אבותינו לא עירבו. אבל התינוקות אם נשתתפו במבוי



בפת, סומכין עליו גם בחצירות, ואין צריך לערב כל חצר לעצמה כיון שהתינוקות מכירים בפת שבמבוי שהפת היא חייו של אדם, ע"כ.

ז"א, אין לנו את החשש שהתינוקות ישכחו תורת עירובי חצירות כיון שיש להם היכר שעשו בפת.

ועיין עוד בשו"ע סימן שפ"ז ושפ"ח, ויש גם חילוק במה אפשר להשתמש עבור העירוב, עירובי חצרות בלחם דוקא, ושתופי מבאות אפשר להשתמש גם ביין וכו'.

והנה, כתבו הפוסקים בכלל, וכן בשולחן הזהב של האדמו"ר הזקן סימן שפ"ז סוף סעי' א', וז"ל, "ולכן אין נוהגים עכשיו לעשות עירובי חצרות בשום חצר שיש בה בתים הרבה, לפי שסומכין על השיתוף שבבית הכנסת הנעשה מפת, שמועיל גם לחצרות אם מותר לטלטל מהן לבית הכנסת, ולכן נוהגין לתלותו בבית הכנסת כדי שיהא מפורסם לתינוקות" ע"כ.

#### טענת הערוך השלחן על המערבים בעצמם

ועיין בספר ערוך השלחן סימן שפ"ז סוף סעי' ז', "שגוער על אנשים שעושים עירובי חצירות בעצמם ולא סומכין על העירובי חצירות של העיר ועושים בלא ברכה, שמקלקלים הם, ואסור לעשות כן. שהרי זהו כחולק עירובו בחצר אחד, דהעירוב בטל, אלא א"כ יעשו על התנאי אם עירוב העיר קיים אין דברינו כלום וכו'" ע"כ. (הכוונה במ"ש האם עירוב העיר קיים, שהם אינם רוצים לסמוך עליו מצד הכשרות של עירוב העיר).

ועיין בארחהו שבת סי' כ"ח סעי' פ"ט, "שנוהגים לסמוך על שיתוף זה, גם במקום עירוב חצירות, ואין צריך לערב גם בחצירות" ע"כ. ועיין במשנה ברורה סי' שס"ו ס"ג ד"ה ונ"ל.

#### הצורך ביכולת בגישה אל העירוב

אבל יש להביא עוד ראייה מדין אחר שכתוב בשו"ע, שצריך שכל מי שסומך על העירובי חצירות יוכל לגשת אליו אבל הוא אינו יכול לגשת כיון שהוא שלא מטלטל.

ועיין עד"ז בספר דרך התורה פרק ל"ב סעיף כ"ה וז"ל כשאין עירוב בעיר כגון שנקרעו החוטים, אסור לטלטל אסור לטלטל מרשות היחיד לרשות הרבים וגם בבניין משותף אסור לטלטל מדירה לדירה כיון שה"עירוב חצירות" שלהם נמצא במקום שאין להם גישה אליו. ורק בבית הכנסת או במקום שבו העירוב נמצא - מותר לטלטל מרשות יחיד לרשות יחיד, היינו לחצר.

ועל כן טוב לעשות "עירוב חצירות" בכל הבניינים המשותפים, אחד יזכה לכל בני הבניין אוכל משותף,

ואז יהי מותר לטלטל לחדר מדרגות ולחצר. ע"כ.

ועיין עוד עד"ז בשו"ת רעק"א מהדורא קמא סימן י"ד, שמבאר הדין כשנפסק כל החוטין של העירוב. ומכיון שאין לסמוך בכה"ג על העירוב שבבית הכנסת, לכתחילה הוצרכו לעשות עירובי חצירות מחדש בכל בית. ועיין הערה א' שם.

ובאמצע התשובה שם כותב וז"ל: "ולדעתי, טוב שיערבו כל חצר וחצר בפת בלא ברכה, וכן יערבו בבית הכנסת בלא ברכה. בכדי שאם לפעמים ישכחו אנשי חצר לערב או שיעופש הפת, שיסמכו על העירוב בבית הכנסת, ויהיה להם סמך גדול על דעת אבן העוזר דמהני בכה"ג עירוב שבבית הכנסת, אף דליכא לחי וקורה, מועיל, שכל חצר וחצר יכלו לטלטל ע"י עירוב שבבית הכנסת וכו'" ע"כ. [ועיין שם כל התשובה בארוכה.]

(ועיין חזו"א צו/לה.)

ונראה מדברי רעק"א, שלכתחילה צריך כל אחד לערב בעצמו. כיון ששם נתק החוטין של העירוב ולא יכולים להגיע להעירובי חצירות וכו'. אבל בכה"ג בדיעבד, ששכחו לערב אפשר לסמוך על העירובי חצירות של הבית הכנסת, ויש סמך לזה.

אבל אין זה היתר ברור לכתחילה. ולפיכך שוב בנידון דידן, אולי כיון שיכול לטלטל ואינו אלא מחמיר על עצמו ואינו דומה לשם.

ואדרבה, אולי יש בזה קושי אחרת, שנראה כב' דברים הסותרים זה את זה. [דוגמא לדבר כתוב, בסימן רל"ג סעיף א', "אם התפלל מנחה אחרי השקיעה לא יתפלל מעריב עד הלילה, ושם כיון שעשה אותו יום שוב לא יכול לעשותו לילה". ואולי באמת אינו דומה, שהתם תלוי במעשיו.]

אבל לענין לחי, בסימן שס"ג, לפעמים צריך לסמוך על הלחי בפירוש, כגון שלא טלטלו שבת שעבר ע"י לחי זו לא הוי לחי ועיין במ"א. אבל כאן אינו דומה כיון שהוא בעצמו לא עשה את העירוב של העיר, ויש אלו שבנו אותו והכשירו אותו, ואינו תלוי בו.

ובאמת ראיתי בילקוט יוסף סימן שמ"ה סעיף ו', "שהנוהגין שלא לסמוך על העירוב ואינן מטלטלין בשבת, אם קרה שהוכרחו לטלטל בשבת, אינם צריכין לעשות התרה על מנהגם, שאין בדעתם להפסיק ממנהג זה לגמרי, אלא באופן חד פעמי שאינם צריכים התרה" ע"כ.

**מנהג האריז"ל ודברי הבן איש חי**

ועיין בבן איש חי לך לך אות י"ט, שבכל ערב שבת היה עושה האריז"ל עירובי חצירות ושתופי מבאות. וכתב שב"בגדאד" הזכות לעשות את העירוב היה של סבו הרה"ג רבינו

משה חיים זלה"ה, ואחר פטירתו עבר אליו. וכתב "ואין רשות לשום אחר לעשות העירוב" ע"כ. ואולי הכוונה שאין רשות לשום אחר הוא לעשות לכל העיר דוקא.

ועוד נראה לי, שהיה להם ב"בגדאד" חומה ממש סביב העיר עשוי מאבן, (ועיין שם בהלכות יו"ט נדמה לי).

ובספר דרך התורה סימן ל"ב סעיף כ"ז הוסיף על דברי הבן איש חי אלו.

(ספר זה הוא ע"פ פסקיו של הראשון לציון הרה"ג רבי מרדכי אליהו זצוק"ל ולכן נראה לי שהוספה זו הוא ממנו)

וזה"ל "יש נוהגים לעשות בכל ערב שבת עירוב חצירות בחצרים בברכה, כסברת האריז"ל. ואלו יכולים להמשיך במנהגם, אע"פ שיש המזכים לכל העיר ועושים עירוב כללי פעם בשנה. משום שהוי כאילו התנו שאין הם מסכימים בעירוב חצירות שעושים בבית הכנסת או שעושה המרא דאתרא אלא סומכים על העירוב שלהם. ואין לשאול מדוע הרב האר"י היה עושה בעצמו עירובי חצירות ולא סומך על הב"י שהיה מרא דאתרא, כי הרב האר"י היה מברך ע"פ כוננת הסוד והדבר היה אורך זמן רב" ע"כ. (וצ"ע אם צפת ע"ה"ק היה מוקף חומה ממש כמו "בגדאד").

ולכן אולי אפשר לחלק, האם הוא בפירוש לא סומך על העירוב בכלל, או כפי דעתו אי אפשר לעשות עירוב. אולי באמת צריך לעשות עירובי חצרות בעצמו. (ולזכות ע"י אחר לכל מקום מגוריו, ועיין שם דרך התורה סעיף כ"ח). דהוי כאילו התנה שאין הוא סומך על העירוב חצירות שלהם.

ועיין עוד בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' שפ"ו סעי' ב' "שאי אפשר להם להשתתך יחד כיון שאסורים לטלטל מזה לזה".

#### חשיבות שכירות מקום העיר

(ועיין בספר הלכות עירובין זכרון אברהם דוד עמ' 6-155, לענין שכירות מקום שעושים עירוב בעיר עבור העירובי חצירות הכללי לכל העיר, שצריך להשכיר את מקום העיר מהגוים מהממשלה. הגר"ש אלישיב, סבר שיש בעיה בכשרות העירוב בימנו שאינו כמו שהיה ב"אירופא", שהיה לממשלה כח להכנס לבית כל אחד אימתי שרצו, אפילו באמצע הלילה, ואפילו שאין ששים רבוא בעיר לענין האם ניתן לסמוך על העירובי חצירות של העיר. (ועיין בהערה 26 שגם הגרש"ז, לא היה ניחא ליה בשכירות בימינו ושגם הגר"מ פיינשטיין היה מפקפק קצת.))

אבל אם המחמירים שלא להשתמש בעירוב, מסכימים לעצם כשרות של העירוב, אולי באמת יש מקום להקל. ונראה שפסק כן בספר הלכות עירובין זכרון אברהם דוד עמ' 176-7, שאפילו אלו שאין משתמשים בעירוב מחשש שיש רשות הרבים בעיר, (כנ"ל בריש דברינו) אבל לענין עירובי חצירות שהוא רק מדרבנן, אפשר להקל לסמוך על העירובי חצירות של העיר. (אבל האם השכירות אינו טוב כנ"ל, צריך לעשות העירוב חצירות בעצמו).

ויש שכתבו שכדאי שכל אחד יעשה עירובי חצירות בעצמו כיון שאולי יפסל העירוב של העיר שבת אחת,

שו"ת רעק"א וכן בספר דרך התורה הנ"ל.

ומ"מ מי שרוצה דוקא לעשות בעצמו מותר לו, וכמו שפסק בדרך התורה הנ"ל, וכמו שהיה עושה האריז"ל ובברכה, אבל נראה מכמה וכמה פוסקים כנ"ל שיש לעשות בלי ברכה. ובאמת כתב בספר נתיבות שבת שבעירובין, "ספק ברכות להקל".

(ועיין עוד במגן אברהם סי' שס"ה ס"ק ט"ו ובבית מאיר שם וכן בשערי תשובה ס"ק ה')

(ואין בכוונתי כאן חלילה לפגוע באלו שסומכין על העירוב, ומטלטלים. רק רציתי לברר

הדין הנוגע כאן.)

ואין לסמוך על מה שכתבתי למעשה אלא צריך לשאול למורה הוראה הבקי בהלכות

אלו.

וע"י שאנו מבררים הלכות אלו יהיה הדבר תועלת לרבים שלא ראיתי את השאלה הנ"ל

כתוב בשו"ת של אחרוני זמננו ואולי הוא כ"כ פשוט שאין צריך בירור. וצ"ע.

ונזכה ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים בב"א.



## שינוי קונה אם לאו

הת' השליח שמואל שי' גורארי'  
שליח בישיבה גדולה

שיטת רבה בב"ק ס"ו/ פירוש רש"י שהשינוי נעשה בידים/ ב' אופנים בביאור של הדרשה "אשר גזל" סברת רש"י בד"א/ קושיית התוס' על רבה/ ביאור בשיטת רש"י/ סברת ר' ששת, וב' אופנים ברבה/ ב' אופנים לבאר הפטור ע"פ דברי רש"י/ הכרח מדף ס"ו וצ"ג לומר שפטור, פטור ממש/ הטעם פנימי בדברי רש"י דף צ"ג

א. איתא בגמ' ב"ק ס"ו, א, וז"ל, "אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא כתיבא והשיב את הגזלה אשר גזל מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי תנינא הגזול עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים משלם כשעת הגזילה א"נ לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור אלמא שינוי קונה". ברש"י ד"ה "שינוי קונה" כתוב "היכא דשני להו בידיים", וצ"ל מאין בא לו לרש"י פירוש, שמדובר כאן דוקא בשינוי הנעשה בידיים, ולא אף בשינוי הנעשה בדרך ממילא, כגון טלה ונעשה איל?

אה"נ שהמשנה שהביא רבה להוכיח דבריו, מדבר בשינוי הנעשה בידיים, וכדמשמע "הגזול עצים ועשאן כלים, צמר ועשאן בגדים", וכן "לא הספיק ליתנו עד שצבעו". מ"מ הפסוק שמביא "אשר גזל" - כעין שגזל", [ואם אינו כעין שגזל אינו צריך להחזיר אותו חפץ אלא דמים], לכא' כולל גם שינוי הנעשה בדרך ממילא, דגם שינוי כזה כבר אינו כעין שגזל?

וי"ל הביאור בזה בהקדים: יש ב' אופנים לבאר הדרשה, "אשר גזל" - כעין שגזל". א) שהמראה של החפץ עכשיו צ"ל אותו מראה שהי' להחפץ בשעת הגזילה, ואם נשתנה המראה, לא משנה איך נשתנה, העיקר הוא שנשתנה המראה אינו צריך להחזיר החפץ, אלא דמים. ולפי"ז אכן במקרה שנשתנה החפץ בדרך ממילא, ג"כ אינו כעין שגזל. ב) לא נוגע לנו שהמראה של החפץ יהי' אותו מראה שעת הגזילה, אלא העיקר הוא שהחפץ של עכשיו הוא אותו חפץ שהי' בשעת הגזילה, ואם היא אותו חפץ, אף שנשתנה המראה, הוא כעין שגזל. ואיך שייך מקרה כזה, שהמראה נשתנה ומ"מ הוא הוא אותו החפץ? בשינוי הנעשה בדרך ממילא, כגון טלה ונעשה איל, דודאי המראה נשתנה משעת הגזילה, אבל בעצם היא אותו בהמה שגזל, רק לאחר זמן מתגדל החפץ, אבל עדיין הוא אותו חפץ. ולפי אופן הב', המילים "אשר גזל" - כעין שגזל" ממעט דוקא שינוי הנעשה בידיים, ועכשיו אינו אותו חפץ שגזל [שהשינוי אינו מתייחס אל הבהמה אלא לידיים של הגזולן]. אבל כשהשינוי נעשה בדרך ממילא אכן הוא כעין שגזל.

עפ"כ"ז יש להבין דברי רש"י "היכא דשני להו בידיים", שרש"י לומד כאופן הב' ולפי אופן הב', שהפס' ממעט דוקא שינוי הנעשה בידיים.

אבל עדיין צ"ל מאיזה סיבה למד רש"י אופן הב'?

וי"ל (בפשטות, א) המילים "אשר גזל" פירושו "מה שגזל", דקאי על החפץ ולא על המראה, שהחפץ צ"ל מה שגזל. ב) אם לומדים, כאופן הא', ממעט הפסוק יותר, אף שינוי הנעשה בדרך ממילא, היינו שהפסוק מחדש יותר מאופן הב', והכלל הוא שתופסים החידוש היותר קטן.

ב. והנה יש להקשות על דברי רבה עצמו, ע"פ דברי התוס' בסוף העמוד הקודם, בד"ה "הן ולא שינוייהם". ר' ששת שם מביא מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע "נתן לה חיטין ועשן סולת וכו'" "בית ושמאי אוסרין ובית הלל מתירין, מאי טעמא וכו'" בנוגע אתנן זונה כתוב "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' א-לוקיך לכל נדר כי תועבת ה' א-לוקיך גם שניהם" ובית הלל לומד "שניהם" "הם" ולא שינוייהם, אם נשתנה האתנן מותר למזבח. ור' ששת לומד שכמו ששינוי מועיל אצל אתנן, מועיל גם אצל קנין (שינוי קונה). נמצא שיש כבר פסוק המוכיח ששינוי קונה, ולמה ליה לרבה להביא פסוק אחר?

והתוספות מבארים שרבה מתכוון לשינוי החוזר לברייתו, שאף שינוי כזה, קונה, ולכן צריך פסוק שני (עיי' בפנים התוספות).

ולכאורה, אמאי התעלם רש"י שאלה זו? ומזה שאינו מבהיר, נראה, שלכאורה יש לרש"י סיבה פשוטה לזה שרבה מביא פסוק חדש, [ולומר שרש"י נחת לסברת התוספות, קשה, כיון שביאור תוספות אינו נרמז כלל בדברי רבה.]

ויש לומר הביאור בזה:

ר' ששת סבר, שכמו שאצל אתנן, סבר בית הלל שהשינוי פועל שהאתנן יהי' מותר למזבח, והטעם בפשטות היא, כיון שעכשיו יש להאתנן "פנים חדשות" והוא כמו מציאות חדשה, לכן מותרת. שאין זה אותו האתנן שהתורה אמרה "תועבת ה'". כמו"כ אצל קנין, השינוי פועל שהחפץ הוא כמו מציאות חדשה, ולכן קונה, שאין זה החפץ שהי' לבעלים.

ו"ל, שרבה חולק בכל הנ"ל, ויש לבאר זה בא' משני אופנים. א) אף אם התורה אומרת בנוגע לאתנן שהשינוי מועיל, שהחפץ היא כמו מציאות חדשה [אף שאינה חדשה ממש, אלא "פנים חדשות" כנ"ל] לאו דוקא יועיל השינוי גם אצל קנין שצריכים שחפץ יעקר מרשות הבעלים ויכנס לתוך רשות הגנב. כיון שבאמת זה השינוי מועיל, הוא חידוש גדול, כיון שבאמת זהו אותו החפץ, אלא שנשתנה, ואומרים דהוי כמו מציאות חדשה. ואם התורה אומרת אצל קרבנות שינוי מועיל, אין לך בו אלא חידושו.

ב) רבה אינו סובר כלל שינוי קונה, מטעם שנשתנה החפץ. ובמילא, הוה כמו מציאות חדשה, אלא שינוי קונה כמו כל שאר קנינים, שקונים מצד לימוד מפסוק. ואם כן אף אם התורה מגיד לנו אצל אתנן ששינוי מחדש החפץ, אינו מספיק ששינוי יקנה, אלה צריכים פסוק מיוחד בשביל קניין.

ג. רש"י שם ד"ה "עד שצבעו פטור" - מראשית הגז דקנייה בשינוי ואפילו דמים לא משלם דאין כהן יכול להזמינו בדין דיכול לומר לאחר אתננו אבל קודם שצבעו מי שחטפו זכה בו. עכ"ל.

וצריך להבין, האם סברא זו הוא רק טעם לזה שא"א לשום כהן לתבוע הכסף ממנו בדין, אבל מכל מקום נשאר עליו חיוב ממון, דגזל ממון הכהנים (דלקחו את הגז עצמו), או דילמא מכיון שאין הכהנים יכולים להזמינו בדין אין עליו חיוב תשלומין כל עיקר?

ולפי אופן הא' צריכים לבאר הא דהמשנה אומרת פטור, פירוש, בב"ד הוא פטור, דאם כהן יתבוע אותו בבית דין, הבית דין יפסקו דפטור, אבל אין הכי נמי שהוא בעצם חייב.

אמנם, קשה לומר כן מצד כמה טעמים, א) דוחק לומר ד"פטור" אינו כפשוטה, כמו בכל מקום. ב) אם אכן זוהי הכוונה ד"פטור", צריכים לומר שהישראל טוען דבפועל ממש "אני יתן לכהן אחר", אבל ברש"י כתוב "דיכול לומר לאחר אתננו", היינו דאפילו בפועל אינו טוען כן, פטור. ג) אם אכן זו הכוונה ד"פטור", אפילו קודם שצבעו, פטור, דאף קודם שצבעו יכול לטעון לאחר אתננו, ואף שאם "מי שחטפו זכה", זהו רק בדיעבד, אבל לכתחילה יפסק הבית דין דאינו צריך ליתן לכהן הזה.

לכן נראה לומר בפשטות ש"פטור" פירושו פטור לגמרי, אבל אם כן, הדרא קושיא לדוכתא, אמאי פטור, אע"פ דיכול לומר "לאחר אתננו", מכל מקום הרי יש עליו חיוב לשלם?

ועוד צריך להבין, כתוב בר"ש לקמן דף צ"ג, ג, ד"ה "פטור" - דקנייה בשינוי ודמים נמי לא משלם דלאו גזל גמור הוא דלא מטא לידיה". ואמאי שינה רש"י סברתו, מדבריו בדף ס"ו?

[דרך אגב, עוד יש להביא רא' מכאן, שלפי רש"י "פטור" פירושו פטור לגמרי, שהטעם שרש"י נותן כאן "דלא גזל גמור וכו'", מועיל לא רק לזה שבבית דין יהיה פטור אלא שפטור לגמרי, כיון דאינו גזל גמור]

ויש לומר, דבאמת, רש"י כאן אומר אותו דבר שאומר לקמן, ורש"י כאן הוא ה"פנימיות" של הרש"י לקמן.

והביאור בזה: לשון רש"י לקמן "ודמים לא משלם דלא גזל גמור דלא מטא לידיה" בפשטות כוונתו, דלא מטא ליד הגשמי של הכהן. אבל אינו מובן כלל, מאי נפק"מ דלא מטא לידיה, אמאי צריכים שיגיע ליד הגשמי של הכהן, בכדי שיהיה גזילה?

לכן נראה לומר בד"א, שהפירוש הוא דלא מטא אפילו לרשות הכהן. מכיון "דיכול לומר לאחר אתננו", ולכן לא מטא ליד איזה כהן. ונמצא שרש"י כאן אכן מבאר למה פטור לגמרי כיון "דיכול לומר לאחר אתננו", ואם כן אין זה גזל גמור. ורש"י לקמן אומר רק המסקנה היינו דלאו גזל גמור הוא דלא מטא לידיה, אבל שורש הענין הוא: מה שרש"י אומר כאן "דיכול לומר לאחר אתננו".





## שיטת רש"י בגנב טלה ונעשה איל

הת' השליח מנחם מענדל שי' טאלער  
שליח בישיבה גדולה

יציע דברי ר' אילעא בדף סה: לדעת רש"י יקשה עליו כמו שהקשו רביסו יביא ביאור הפשוט ויקשה עליו יביא ביאורו של ר' נחום יביא ביאורו של הבית אהרן יקשר ביאור זו עם מ"ש הקוב"ש בסוגין

א. <sup>1</sup> בב"ק דף סה: איתא "אמר רבי אילעא גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנאו טבח ומכר שלו הוא טובח שלו הוא מוכר". ומשמע לכאורה דמכין שנשתנה קנהו והוי של הגזלן לגמרי, ובמילא אם טבחו או מכרו אחרי שנשתנה פטור מדו"ה.

ומפרש"י ע"ז "נעשה שינוי בידו וקנאו. בשינוי להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח וכו' ופטור מד' וה' אבל קרן וכפל משלם קרן כי השתא וכפל כעין שגנב או כשעת העמדה בדין". ומתחלת דבריו "וקנאו בשינוי להא מילתא", משמע לכאורה דאי"ז קנין גמור רק לענין א' (ואולי יש ליישב דכוונתו רק דהנפק"מ היא לגבי דו"ה, אף שהקנין הוא לגמרי). וכן מוכח ממ"ש אח"כ "משלם קרן כי השתא", דאי הוי קנין גמור ודאי הו"ל לשלם כדמעיקרא.

ועיין בשטמ"ק בשם תלמידי ר"פ שהקשה על רש"י וז"ל, "ומה שפירש שמשלם קרן כדהשתא זהו משום דכיון דטבחה הוי כשתיה ותברה, ולא נהירא דטעמא דשתיה או תברה הוי כדפירש בהמפקיד דכיון דאם איתא הדרא למרה בעינא האי שעתא דקא שתיה לה קא גזל לה אבל הכא אי נמי איתא לא הדרא למרה אלא מצי לסלוקיה בדמי משום דנעשה שינוי וקנאו ואם כן ליכא לחיוביה כי אם מההיא שעתא דגזיל לה דהיא שעת גניבה, לכן נראה דלא משלם הקרן אלא בשעה שגנב ולא כי השתא".

וא"כ צ"ב לדעת רש"י, דממ"נ, אי הוי קנין לשלם קרן כדמעיקרא, ואי לא הוי קנין ליחייב גם בדו"ה, ואיך אמרינן "שלו הוא טובח שלו הוא מוכר".

<sup>1</sup> כדאי להעיר שאין בכל דברי אלו שום חידוש, ואי"ז אלא קיבוץ דברים בעלמא, וראיתי לנכון להביאם לדפוס רק בכדי להציע את הענין להקוראים, וכמ"ש ר' איסר זלמן מלצר בהקדמה לספרו אבן האזל "אני מוצא לנחון להודיע שכמה פעמים מצאתי מדברי בספרי האחרונים . . ובכ"ז לא הוצאתי הדברים מספרי . . שלא לכ"א ישנם הספרים האלו", וד"ל.

ב. וביארו בזה2 דס"ל לרש"י דשינוי קונה רק בשינוי בידים, אבל שינוי דממילא לא קני, וכדמוכח ממ"ש לקמן (סו.) בד"ה שינוי קונה "היכא דשני להו בידים". ובמילא הכא גבי טלה ונעשה איל לא הוי קנין, דהוי שינוי דממילא. אבל לענין דו"ה הוי קנין, ובמילא פטור מלשלם.

אבל עדיין קשה כנ"ל, דמה ענין קנין זה, ומהיכ"ת לן קנין לחצאין, וממ"נ, אי הוי קנין ליקני לגמרי וא"ל לא ליקני גם לענין דו"ה.

ג. וראיתי בספר חי' רבי נחום (ס"ק סא) ביאור בזה, ואציע כאן תוכ"ד כפי מה שנוגע לעניננו, ועיין בפנים ליתר ביאור.

בנוגע לגדר קנין שינוי מצינו ב' אופנים. א - (בשם הפרי יצחק) הקנין נפעל ע"י השינוי גופא, דמקרא ד"אשר גזל" ילפינן דיש כח בשינוי לפעול קנין להגנב. אלא דצריך בזה גם מעשה קנין. ובמילא אם השינוי הוא בידים הקנין מועיל דיש גם מעשה קנין, אבל אם הוא שינוי דממילא, מכיון שחסר מעשה קנין, אין הקנין מועיל. ב - (בשם האחרונים) הקנין הוא ע"י מעשה הגניבה, אלא דעדיין לא חל הקנין משום דיש עליו חיוב השבה, וע"י השינוי נפקע חיוב ההשבה ובמילא נגמר הקנין דשעת הגניבה. ומוכן דאופן זה שייך גם בשינוי דממילא, דגם שם יש מעשה הקנין דמעשה הגניבה, ובנוגע להשינוי גופא מה לי דעביד בידים ומה לי דאתא ממילא, הרי נשתנה.

ולדעת רש"י ב' האופנים קיימות, אלא דס"ל לרש"י דלפי אופן הב' לא נפקע חיוב ההשבה בשינוי לחוד אלא צריך ג"כ תשלומין, וע"י התשלומין עם השינוי נפקע החיוב ובמילא קנה ע"י מעשה הגניבה.3

וא"כ י"ל דהא דכתב רש"י לקמן (סו.) בד"ה שינוי קונה "היכא דשני להו בידים", היינו דוקא אופן הא', דזה לא שייך גבי שינוי דממילא, אבל אופן הב' עדיין קיימת.

ובמילא מובן בעניננו גבי טלה ונעשה איל, הרי קודם שישלם עדיין לא הוי קנין, וא"כ מובן בפשטות מ"ש רש"י דמשלם קרן כדהשתא, דהא לא קנאו עדיין. אבל גבי דו"ה לא מיחייב, דהחיוב לא הוי אלא משום דמבטל האפשרות להשיב את הגזילה ע"י הטו"מ, וכאן

<sup>2</sup> עיין בספר המלחמות להרמב"ן ריש הגזל קמא (ע' צו בדפוסים החדשים, ד"ה ועוד כתב ז"ל הלכך כיון, מ"ודעת ר"ש ז"ל ואילך), וכ"מ בחי' פנ"י (שם מוסיף דהוי משום שלא יהא חוטא נשכר, וצ"ע), ועוד. ועוד עיין באבן האזל הל' גזילה פ"ב ה"ז שתוון דעת הרמב"ם עם רש"י, וחידוש הוא, עיי"ש ואכ"מ.

<sup>3</sup> וז"ל: "הא דילפינן דכשאינו כעין שגזל דמים בעלמא בעי שלומי אין הכוונה דע"י שאינו כעין שגזל פקע החיוב השבה, אלא רק דהיכא שאינו כעין שגזל חייב לשלם דמי הגזילה, ועי"ז שמשלם את דמי הגזילה נפטר מחיוב השבת החפץ, ושוב קנה את הגזילה ע"י הקניני גזילה אבל קודם שישלם אכתי לא פקע החיוב השבה ואינו קונה את הגזילה".

נמצא לפי"ד דלאחר שנעשה איל או שור יש עליו ב' חיובים של השבה, א - להשיב את החפץ, ב - לשלם דמים כעין שגזל. אלא דע"י שמשלם דמים נפטר משני החיובים. ודבר חידוש הוא, ויל"ע בזה.

מכיון שעתיד לשלם הקרן, הרי עי"ז יפקע חיוב ההשבה ויקנה הגנב את החפץ, וא"כ אין לנו לחייבו עכשיו בדו"ה כיון דבלא"ה לא היה מחוייב בהשבה.

נמצא לפי דבריו דבטלה שנעשה איל אין שום קנין ע"י השינוי גופא, דהקנין חל רק לאחר שישלם. וצ"ל דהלשון "נעשה שינוי בידו וקנאו" לאו דוקא, אלא פי' דע"י ש"נעשה שינוי בידו" שע"ז יש נתינת מקום ל"וקנאו", במילא אמרינן דהוי כאילו "שלו הוא טובח ושל הוא מוכר".

ד. עוד ראיתי בס' בית אהרן שפי' בדרך אחרת, וז"ל: "ונ"ל דהנה השבח של טלה ונעשה איל היינו שהגדיל והשבח הזה לא בא בפעם אחת רק יושבח מעט מעט מיום ליום ואמנם השינוי הוא דוקא כשהגדיל ממש דאז ניכר השינוי אבל קודם שהגדיל לגמרי אף שהשביח מ"מ השינוי לא ניכר עוד ולפי"ז כל השבח שהשביח בא קודם השינוי להכי משתלם כי השתא משא"כ לענין טבח ומכר דטובח לאחר שבא השינוי הוי שפיר שלו טובח", עיי"ש המשך דבריו.

יוצא מדבריו דטלה ונעשה איל הוי קנין גמור ע"י השינוי, אלא דהקנין לא חל עד לאחר שנגמר השינוי, היינו לאחר שהשביח, וא"כ כשבא לשלם הקרן חייב לשלם גם על השבח, דהא ברשות הנגזל השביח ובמילא משלם כדהשתא. אבל גבי דו"ה דחייבו הוא משום הטו"מ דהוי לאחר הקנין, פטור מלשלם לגמרי.

ה. ודבר הדומה לזה מצינו בס' קובץ שיעורים (ב"ק סי' יב), דהנה לקמן בסוגיין גבי אתנן כתבו התוס' (ד"ה הא מני) "וא"ת היכי מדמה ליה דמה ענין אתנן אצל שינוי וי"ל דקסבר דאי שינוי קונה א"כ ראוי הוא להתיר שינוי באתנן דחשיב כאחר ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן וממאיס נמי לא מאיס". ומביא הקוב"ש קושיית התוס' רי"ד ע"ז "ק' לי ולר' אילעי דאמר טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור הוי שינוי אלו נתן לה טלה ועגל באתננה ונעשה איל ושור כשרין הן למזבח לבית הלל בתימה, והרי כיון שנפסלו בעודן כבש ועגל שוב אין להן תקנה". ותירץ התוס' רי"ד "בודאי בשינוי הבא מאליו אין דינן שוין אבל בשינוי מעשה דהוא שינוי חשוב כי היכי דחשוב לענין גזיל' חשוב נמי לענין מזבח ולא דמי שינוי הבא מאליו לשינוי הבא בידים".

אבל הקוב"ש כתב לתרץ באו"א, ובהקדים, דלשון הגמ' משמע דדוקא טלה ונעשה איל הוי שינוי לקנות, אבל טלה ונעשה פילגס או פילגס ונעשה איל לא הוי שינוי לקנות. ולכאורה קשה דא"כ לעולם לא ייחשב טלה ונעשה איל כשינוי, דכשהטלה נעשה פילגס, לא הוי שינוי, וכשהפילגס נעשה איל גם לא הוי שינוי, וא"כ איך שייך שיחול השינוי. אלא צ"ל דהשינוי הוא משום דמצבו כמו"ש לאחר המעשה לגבי מצבו כמו"ש קודם המעשה אינם דומים, דבהא הוי טלה ובהא הוי איל, ולא אזלינן בתר כל שעתא ושעתא. אבל גבי

אתנן, מאחר שניתן לה נאסר לגבי המזבח, ובכל רגע האיסור קיימת עלי', ומכיון דא"א לכוון על זמן מסויים שבו נפעל ונעשה השינוי, א"כ לעולם יהא באיסורו.  
נמצא גם לפי דבריו דהקנין הוי לאחר שנגמר השינוי וההשבחה ע"ד מ"ש בבית אהרן הנ"ל.



## מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא – לפי

### רש"י ותוס'

הת' השליח מ"מ שי' סארקין

שליח בישיבה גדולה

איתא במסכת בבא קמא ד' סה ע"א, אמר רב, (הגנב משלם ה) קרן כעין שגנב, (ומשלם ה) תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין. מאי טעמא דרב? אמר קרא גניבה וחיים אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה אחייה לקרן כעין שגנב (ומשמע ליה דוקא לקרן ולא תשלומי ד' וה' - תוס'). אמר רב ששת אמינא כי ניים ושכיב רב אמר להא שמעתא, דתניא כחושה והשמינה משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב (וקשיא לרב דאמר תשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין - רש"י). אמרי משום דא"ל אנא פטימנא ואת שקלת (אבל שבחה בדמים שהוקרו בהמות בשוק או שנתפטמה מאליה משלם כפל כי השתא - רש"י). ת"ש שמינה והכחישה (הגנב הכחישה בידיים בטורח מלאכה או במקל - רש"י) משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב. התם נמי משום דאמרינן ליה מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא כי קאמר רב ביוקרא וזולא הוא דקאמר.

והנה בפירוש התירוף "מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא" מפרש רש"י: הלכן מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה (ולכן מחשבים שווי הבהמה משהכחשה שהרי אז התחלה הטביחה).

ומקשים עליו התוס', וקשה לר"י דלא שייכא הכחשה לטביחה מידי כיון שאם היה הורגה כולה בענין זה לא היה בה דין ד' וה'. ולכן חולקים התוס' ומפרשים אותה באופן אחר כדלקמן.

והנה באמת דברי רש"י צריכים ביאור (כקושיית התוס'), שהרי החיוב דד' וה' היא רק היכא דקא טבחה ולא היכא דקטלא בטורח מלאכה או במקל, וא"כ יוצא שהחיוב דד' וה' מתחלת רק (אח"כ) כשהתחיל לטבחה ולא כשהכחישה (לפנ"ז), ולמה משלם כשעת ההכחשה?

ב. והנה הר"י מלוניל מפרש "מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא" וז"ל: כלומר, מאותו הזמן שהתחיל לחרוש בה התחלה להכחיש ולמות, ובשעת הטביחה השלים המעשה, עכ"ל.

היינו, שמפרש שמשעת ההכחשה התחלה (רק) המיתה (שנשלמה ע"י הטביחה) ולא (שהתחלה) הטביחה עצמה.

אולם צריך ביאור, דמה אם המיתה התחלה כשהכחישה, הרי החיוב דד' וה' חל בהתחלת הטביחה ולא בהתחלת המיתה.

וי"ל ע"פ יסוד דברי הנמו"י (בביאור דברי רש"י), מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא, וז"ל: הלכך מההיא שעתא אתחלה לה טביחה דאע"ג דאם היה הורגה בענין זה לא היה בה דין ד' וה' דלא מחייב אלא בשחיטה ראויה מ"מ הכחשה זו כתחילת שחיטה היא דהא למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ולא מחייב אלא אמשוהו אחרון אפ"ה לא אזלינן בתר חשיבות ההיא שעתא כפי מה שהיא שוה במשוהו אחרון דכבר היא נבלה אלא דלאחר שחיטה חייב עליה למפרע כפי מה שהיתה שוה מתחילתה א"כ כי קטלה נמי פלגא דהיינו הכחישה אזלינן בתר מעיקרא. עכ"ל. (וראה לקמן בביאור דבריו).

הרי שיוצא מדבריו ש(להמ"ד אינה לטביחה אלא לבסוף) גם התחלת הטביחה אינה שייכת כלל להחיוב דד' וה' (שחלה רק בסוף הטביחה) בדיוק כמו ההכחשה.

ודבריו צריכים ביאור שא"כ למה באמת משלם התשלומין דד' וה' כשוויה בשעת התחלת הטביחה אם החיוב אינה חלה עליו עד סוף הטביחה?! ונהי דאי אפשר לחייבו כשוויה בסוף הטביחה ("דכבר היא נבלה") אבל מ"מ מהו הסברא לחייבו כשוויה בשעת ההתחלה דוקא.

ובאם נסביר שסיבת חיובו בד' וה' כשעת התחלת הטביחה (אף שחיובו מגיע רק לבסוף) היא משום שמחשבים שווי הבהמה כשעה שהתחיל המעשה שנגמרה בסוף השחיטה (שמביאה להחיוב דד' וה'), כמו"כ יש לומר בנדו"ד שמשעת ההכחשה התחילה מעשה המיתה שנגמרה בסוף השחיטה (אף שכמובן אם היה גומרה כולא בענין זה לא היתה עליו כלל החיוב דד' וה').

ועפ"ז מובנים דברי הר"י מלוניל שמשעת ההכחשה התחילה מעשה המיתא שנגמרה ב(סוף) השחיטה ולכן מחשבים שווי הבהמה כשעת ההכחשה (כמו שמחשבים שווי הבהמה משעת התחלת הטביחה אף שאינה שייכת אליה כלל, כנ"ל).

ועפ"ז י"ל דברי רש"י "מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה", שכונתו בזה (לא להתחלת הטביחה ממש, כי אם) להתחלת המיתא שנגמרה ע"י הטביחה.

ג. והנה נהי שיש לפרש כן כוונת הר"י מלוניל אבל קשה לפרש כן כוונת הנמו"י. דהרי מסיים דבריו: "א"כ כי קטלה נמי פלגא דהיינו הכחישה אזלינן בתר מעיקרא". היינו דהיכא דקטלא פלגא (ולא כולא) אזלינן (גם היכא דלא טבחה) בתר התחלת ההכחשה, כמו דבאם טבחה היינו הולכים בתר התחלת הטביחה, (ולא שלאחר הטביחה שיימינן שווי הבהמה כפי שוויה בעת התחלת ההכחשה).

וא"כ קשה לפי דבריו, מהו הסברא ליזיל בתר התחלת הטביחה, שיחייב גם כן ליזיל בתר התחלת ההכחשה (אף דלא טבחא, כנ"ל).

וביותר קשה בדברי התוס' (בתירוצם הב') וז"ל: ועוד אר"י דמצי לפרש בע"א מ"ל קטלה כולה מ"ל קטלה פלגא כלומר אפי' למ"ד אין לשחיטה אלא לבסוף ולא מחייב ד' וה' עד משהו אחרון אפ"ה לא אזלינן בתר חשיבותא דההיא שעתא כפי מה שהוא שוה במשהו אחרון אלא כפי מה ששוה קודם שחיטה א"כ כי קטלה פלגא נמי דהיינו הכחישה לא אזלינן בתר השתא אלא בתר מעיקרא ולפי טעם זה ה"מ לאוקמיה מילתי' דרב בהוכחשה ממילא, עכ"ל.

הרי שכותבים בפירוש, כי קטלה פלגא נמי דהיינו הכחישה לא אזלינן בתר השתא - דהיינו לאחר ההכחשה (לפני הטביחה) - אלא בתר מעיקרא - לפני ההכחשה, (ולא שלאחר הטביחה שיימינן שווי הבהמה לפי שעת התחלת ההכחשה).

וא"כ גם בדבריהם צריך ביאור, מהו הסברא ליזיל בתר התחלת הטביחה, שיחייב ג"כ ליזיל בתר התחלת ההכחשה (גם בלי טביחה, כנ"ל).

ד. והנה בתוס' הרא"ש מביא ג"כ אותו תירוץ אולם מוסיף שורה, וז"ל: ועוד אומר ר"י דיש לפרש בענין אחר מה לי קטלא וכו' כלומר כיון דהכחשה באה על ידו וודאי יש לו לשלם כעין שגגב דזה לא מיעט הכתוב, [שהרי] שלו גגבה [ו]חייב, שהרי אי קטלא כולא לא מחייב בד' וה' אלא מכחש האחרון, ואפי' הכי לא אזלינן בתר חשיבות ההיא שעתא כפי מה שהוא שוה משהו אחרון אלא משלם מה שהיתה שוה קודם לכן כשהיתה חיה גמורה א"כ כי קטלא פלגא נמי דהיינו כשהכחישה לא אזלינן בתר כחש דהשתא אלא בתר מעיקרא אזלינן ומיהו לפי טעם זה הוה מצי להעמיד טעם רב בכחשה ממילא. עכ"ל.

הרי שמפרש הסברא דאזלינן בתר התחלת הטביחה משום דאין סברא לפטרו מלשלם שווי הבהמה כעין שגגב מחמת שהוא בעצמו הכחישה לפני זה.

וא"כ אתי שפיר דמאותו טעם עצמו יש לחייבו בתר התחלת ההכחשה אף שעכשיו לאחר שהכחישה שווה פחות משום דאין לפטרו מלשלם כעין שגגב מחמת שהוא בעצמו הכחישה לפני זה.

[ועפ"ז מובן ג"כ למה לא אזלינן בתר התחלת ההכחשה היכא דהוכחשה מאליה - כדברי התוס' "ולפי טעם זה ה"מ לאוקמיה מילתי' דרב (דמשלם כדהשתא) בהוכחשה ממילא" - דאז שפיר יש לפטרו מלשלם כעין שגגב שהרי לא באה ההכחשה על ידו].

ואם אכן זהו כוונת הנמו", יוצא שמפרש דברי רש"י "הלכך מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה" היינו שהווי דומה להתחלת הטביחה בהסברא לחייבו כלפני שהפחיתו - ובלשון הנמו"י "הכחשה זו כתחילת שחיטה היא".

ה. והנה בתירוצם הראשון, מתרצים התוס' וז"ל: אלא הכי פריך מה לי קטלה כולה דאין הולכין בתר הדמים דהשתא דקנאה בשינוי ואינה של נגנב אלא בתר מעיקרא שהיתה שלו וה"ה בקטלה פלגא ולפי זה ה"ה בהוכחה ממילא דמשלם כדמעיקרא דמה לי מתה כולה מה לי מתה פלגא ודאי מתה כולה מאליה יש לחייבו כדמעיקרא שהיתה של נגנב ולא בתר השתא וכי קא משני ומוקי מילתא דרב ביוקרא וזולא לא הוה מצי לאוקמי בכחשה דממילא, עכ"ל.

הרי שמפרשים התוס' שכמו דהיכא דקטלא כולא בודאי היינו מחייבים אותו כמו לפני התחלת הטביחה - שהרי קנאה בשינוי, כמו"כ היכא דקטלא פלגא נחייב אותו כמו לפני התחלת ההכחשה.

והקשה על תירוצם הרעק"א וז"ל, זה תמוה דאם מטעם שקנאה בשינוי הא זה לא שייך בקטלא פלגא דהיינו הכחישה דלא הוי שינוי מדחייב ד' וה' ולא אמרינן דשלו טובח ומוכר. ובשיטה מקובצת מבואר דלאו מטעם שינוי קונה אלא מטעם דשעת העמדה בדין זהו דוקא אם הגניבה בעצמו הוול אבל לא מחמת שינוי גוף הגניבה כמו בקטלא כולא. וצ"ל דלשון התוס' דקנאה בשינוי לאו דוקא, אלא הראי' מקטלא כולא למ"ד שינוי אינו קונה, דמ"מ אינו משלם בזול כשוי הנבלה כיון דהוול מחמת השתנות הגנבה הכי נמי בהוכחה, עכ"ל.

והנה מלבד הדוחק להוציא דברי התוס' - דקנאה בשינוי - מפשוטם, הרי השיטה מקובצת הנ"ל בפירוש מביא את החילוק הזאת - דרק בקטלא כולה קנאה בשינוי, ואינו מתרץ דכונתו "למ"ד שינוי אינו קונה".

וז"ל: לכן נראה למ"ד מה לי קטלה כולה וכו' כלומר כי היכי דבקטלה לא משלם לפי דמים דהשתא לפי שנשתנית משעת הגנבה כמו כן בקטלה פלגא דהיינו בהכחשה לא משלם כדהשתא דכיון שנשתנית גוף הגנבה דמשעת הגנבה בעי לשלומי כעין שגנב ולא כדהשתא כיון דבענין שהיא השתא לא גנבה ממנו. ואף על גב דמחייב ארבעה וחמשה אטביחה גם לאחר שינוי זה דלא חשיב שינוי זה לקנותה לומר שלו הוא טובח וכו'... מכל מקום לענין שלומי לא משלם כי השתא כיון דאיכא שינוי כלל בגוף הגנבה. וכהאי גוונא אמרינן לקמן גבי טלה ונעשה איל דקאמר היינו טעמא דלא משלם כי השתא משום דאמר ליה תורא גנבי מינך דיכרא גנבי מינך בתמיה אף על גב דבעי למימר דלא חשיב ליה שינוי לקנותם להפטר אטביחה ואמכירה הכא נמי שייך למימר כחושה גנבי מינך... ואפילו נשתנה ממילא נמי שלא על ידי גנב דשייך למימר וכי שמנה גנבי מינך כחושה גנבי מינך אבל ביוקרא וזולא לא שייך למימר הכי כיון שלא נשתנה הגוף... תלמידי הר"פ ז"ל. עכ"ל.

הרי שמפרש השיטה מקובצת דאף לבית הלל דשינוי קונה סיבת חיובו כשעת הטביחה היא (לא מחמת דקנאה בשינוי, אלא) מחמת השינוי עצמה (שישנה גם בקטלא פלגא).



וי"ל דהא דכתבו התוס' דקנאה בשינוי, כוונתו (לא לפרש סיבת חיובו כשעת הטביחה - כנ"ל, אלא) להראות על גודל כח השינוי בקטלא כולא דחשובה אפי' לקנות, שלכן פשוט שחשובה שינוי שישלם כשעת הגניבה, וכדלקמן.

ו. ויש לפרש בהקדם הגדר דשינוי שקונה ומשנה התשלומן דד' וה' מכעכשיו לכעין שגנב.

והנה לקמן לומד הגמ' הא דשינוי קונה מהדין דאתנן שנשתנה שמוותרת לגבי המזבח. ומפרשים התוס' ד(אף דמה שייכת איסור אתנן לקניני גזילה, מ"מ שפיר יש ללמוד ממנה הדין דשינוי קונה משום ד) "אי שינוי קונה א"כ ראוי הוא להתיר שינוי באתנן דחשיב כאחר ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן (וממאיס נמי לא מאיס)".

ועפ"ז מובן דהא דשינוי קונה הגניבה להגנב הוא כי מכיון שנשתנת בידו נחשבת כחפץ אחרת ואינה אותה החפץ של הגנב.

ויש שתי דרגות בשינויים - עד כמה נשתנה החפץ ובהתאם אליהם שתי דרגות עד כמה החפץ נתנתקה מהגנב ונשתייך להגנב.

א. שינוי גמור שקונה לגמרי. כמו היכא דקטלא כולא דנשתנה הבהמה שינוי מהותי - מבעלת חי לנבילה שלכן קונה הגנב את הבהמה לגמרי ושוב אינו חייב להחזיר הבהמה עצמה - שהרי קנאה (רק שמשלם דמיה) וכמו"כ אין עוד אפשרות להתחייב בד' וה' (היכא דמכרה) - שהרי דדיה קא מכר ובוודאי שאינו משלם הד' וה' כשוויה עכשיו רק שמשלם כשויה בשעת הגניבה - לפני שנשתנית.

ב. שינוי במקצת שמצד אחד כיון שנשתנית הרי לא גנבה באופן שהיא עכשיו (היינו שאין שייכות בין החלק שנשתנה למעשה הגניבה) ולכן אין סברא לשלם התשלומי כפל וד' וה' כעכשיו שהרי לא גנבה כפי שהיא עכשיו. ולאידך מכיון ששייכת עדיין להגנב שהרי זהו החפץ שלו - שהרי לא נשתנה שינוי מהותי - עדיין שייכת החיוב דד' וה'. כמו גנב טלה ונעשה איל שחייב ד' וה' אם טבחה שהרי זהו הבהמה עצמה שגנב ולאידך משלם הד' וה' כשעת הגניבה שהרי למה לשלם ד' וה' אילים אם גנב טלה ולא איל! וכמו"כ בקטלא פלגה הרי לא נשתנה שינוי גמור והיא עדיין אותה בהמה שגנב רק שלמה ישלם ד' וה' כשויה עכשיו עם כשגנבה היתה שוה יותר - אטו כחושה גנבת ממני, שמינה גנבת ממני!

ז. והנה בהלשון דמה לי... מה לי... הכוונה היא שאף שע"פ סברא מסתבר יותר לפסוק הדין במקרה הראשון מ"מ מדמים אליה את המקרה השני' ואומרים שסוף סוף אפשר להגיד גם שם את אותו דין - אף שפשוט יותר לפסוק כן במקרה הראשונה.

בסגנון אחר, מצד אחד אנו מתיחסים להחי' ביניהם ולאידך בנוגע להדין בפועל אנו שוללים אותה.

והנה כ"ז אפי' אם רק הסברה נותנת לחלק ביניהם (אולם לכל הדינים שניהם שווים), וכ"ש באם גם דינים שונים שיש צורך להגיד מה לי וכו' שסוף סוף בדין הזה יש לדמותם. ועפ"ז יש לפרש דברי התוס' "מה לי קטלה כולה דאין הולכין בתר הדמים דהשתא דקנאה בשינוי ואינה של נגנב אלא בתר מעיקרא שהיתה שלו וה"ה בקטלה פלגא" דכונתם להדגיש למה פשוט בקטלא כולא דמשלם (הד' וה') כעין שגנב - שהרי השינוי חשובה אפי' לקנות!

כלומר, עם המילים "מה לי קטלה כולה דאין הולכין בתר הדמים דהשתא דקנאה בשינוי ואינה של נגנב אלא בתר מעיקרא שהיתה שלו" באים התוס' להסביר (לא הטעם דמשלם כעין שגנב, אלא) הטעם דפשיטא ליה להש"ס דבקטלא כולא משלם כעין שגנב. ולזאת מפרשים, דאם חשובה השינוי בהחפץ עד שנחשבת לחפץ אחרת שאינה של הנגנב, כ"ש שחשובה שנאמר "אטו כחושה גנבת ממני" ולא גנבת כמות שהיא עכשיו. ולזאת ממשיכים "וה"ה בקטלה פלגא", דכמו כן בקטלא פלגא - שהיא פלגא מהשינוי דקטלא כולא יש לומר שחשובה שינוי (עכ"פ) שנאמר "אטו" וישלם כעין שגנב. ועפ"ז יוצא שדברי התוס' הם דוקא, ואדרבה לבית הלל (דקנאה בשינוי) מובנים יותר דברי הש"ס "מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא" - דפשיטא להו דבקטלא כולא משלם כעין שגנב.



## נשתרש בחטא ושנה בחטא

הת' השליח מ"מ שי' הלוי שישלצר

שליח בישיבה גדולה

איתא בבא קמא דף ס"ח ע"א, "אתמר המוכר לפני יאוש וכו' תרגמה ר' נחמן פרט לשהקנה לו לשלושים יום".

יש כאן מחלוקת בין ר' נחמן ור' ששת מהי הסיבה שהתורה מחייבת הגנב לשלם ד' או ה' עם טבח או מכר. ר' ששת סבר "דאהנו מעשיו", דע"י הטביחה או המכירה קנה את הבהמה, ומביא דברי ר' עקיבא להוכיח דבריו "דתניא אמר ר' עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח או מכר משלם ד' וה', מפני שנשתרש בחטא". וברשי"י ד"ה "נשתרש" ז"ל "עשה ורשין משמע דאהנו מעשיו". רב נחמן סובר כרבא דאומר "מפני ששנה בחטא", דבטביחה ומכירה חטא פעם שני'.

וצ"ל מה היא סברת המחלוקת אם אמרינן דהבעי' היא "דאהנו מעשיו", או ששנה בחטא, ואם ר' ששת סובר דאין כאן "שנה בחטא" בלי דאהנו מעשיו או שמודה שיש כאן שנה בחטא. אלא שצריכים גם אהנו מעשיו שיקנו החפץ (וא"כ צ"ל למה לא מספיק ששנה בחטא?)

ועוד צ"ל מה בדיוק הפי': ששנה בחטא, מהי חטא השני' אם לא אהנו מעשיו, דלא קנה הלוקח, ואיך מתאים פי' זה עם דברי ר"ע "מפני שנשתרש בחטא"?

ויש לומר בד"א: ר' נחמן סובר דבטביחה ומכירה עצמה, אפילו לא אהנו מעשיו, יש כאן חטא ב', שבזה הגנב חטא יותר, דלא רק שגנב את הבהמה אלא הרוויח מגנבתו, דהיינו שאכל הבשר, או על ידי שמכר, וקיבל כסף על זה. וזה מראה על רשעות יותר של הגנב, ויש כאן סברא לקנוס את הגנב יותר, יש לדמות הטביחה ומכירה להגניבה עצמה, כמו שבגניבה לא צריכים שהגנב יקנה החפץ בכדי שיהיה חייב כפל, אלא הגניבה עצמה כבר מספיק שיהיה חייב, כן בנוגע לשחיטה ומכירה, לא צריכים שיקנה הלוקח, אלא המכירה עצמה כבר מספיק, דחטא עוד כנ"ל.

ור' ששת סובר אין לדמות כלל הטביחה ומכירה להגניבה, ולא צריכים שיקנה הלוקח, כיון שהוא סובר דכל הבעי' של הטביחה ומכירה היא שבזה גמר את הגניבה, דבגניבה עצמה, רק הוציא הבהמה מרשות הגשמי של הבעלים. אבל עדיין הוא נמצא ברשותו הרוחני, היינו - בבעלות של בעלים ראשונים, ועל ידי הטביחה ומכירה, הוציא את הבהמה גם מהבעלות של בעלים ראשונים. ואם כן, אם לא קנה הלוקח, לא עשה כלום.

ודברי ר' עקיבא מובנים, "מפני שנשתרש בחטא", דלפי ר' נחמן נשתרש בחטא הוא על הגנב, שהוא נשתרש בחטא, והפי' בחטא אינו דחטא ראשון מעשה הגניבה, אלא הפי' הוא "בחטא" - "ברשעתו" ע"י שטבח או מכר.



## כלל ופרט וכלל שממעטינן

הת' יהושע תנחום שי' קראסניאנסקי

משיב בישיבה גדולה

כלל ופרט וכלל למעוטי דבר שאינו מסויים או לאתווי דבר מסויים/ קושיא ע"פ דברי התוס' ר' פרץ/ דברי הריטב"א בסוכה דף נב, פירכא עליו מדברי תנא דבי חזקי' בסוגיא יידן/ ישוב בדרך אפשר

איתא בב"ק סד,ב, "אמר רבינא, כדאמרי במערבא, כל מקום שאתה מוצא שני כללות הסמוכים זה לזה, הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל. שדי שור בין המצא לתמצא, לאתווי מאי? אי לאתווי ב"ח, מחיים נפקא. אלא לאתווי דבר שאין בעלי חיים. ודרוש הכי, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון. ותו שדי חמור בין המצא לתמצא, לאתווי מאי? אי לאתווי דבר שאין בעלי חיים משור נפקא. אלא למעוטי דבר שאינו מסויים, [רש"י ד"ה אלא לאתווי דבר המסויים - "אין, אבל דבר שאינו מסויים לא, ומריבויא דרשינן לה ולא ממשמעותא..."] "א"ה שה למה לי? אלא ריבה ומיעט וריבה הוא". עכ"ל הש"ס.

ויוצא מהנ"ל (לפי ההו"א) שתיבת "חמור", ממעט דבר שאינו מסוים, מתשלומי כפל, (ע"פ גירסת רש"י והא' בתוס').

ואינו מובן, איך נקט לימוד ע"י מיעוט באמצע כפ"כ? וגם בהתנא דבי חזקיה (מתחיל בדף סג,ב) שדורש פרטים אלו בכלל ופרט וכלל, אינו מזכיר מיעוט זה! והא ראייה מתוס' ד"ה יאמר גניבה, שרצו לפרש שצריכים, ל"המצא תמצא", משום שצריכים לימוד לרבווי עופות טמאים. ועדיין לא ידעינן אפילו לא בעלי חיים, (עיי"ש). ולא עלה על הדעת שם, שתיבה אחת צרכינן למעוטי דבר שאינו מסוים, ולכן הפס' רק מרבה בעלי חיים, ולכן צריכים "המצא תמצא" לאתווי אפי' לאו בעלי חיים.<sup>1</sup>

ואולי אפשר לפרש בהקדם, דיוק בגירסא של רש"י לאתווי דבר מסוים שאע"פ שעדיין הפירוש למעוטי דבר שאינו מסוים, נחת רש"י לסגנון משונה "לאתווי דבר מסוים".

ועפ"ז י"ל, שהלימוד הוי עכ"פ בדוגמת כפ"כ, ולפיכך, אחד מן הצדדים שצריך בכדי להתחייב בכופל, הוי דבר מסוים.

<sup>1</sup> אלא שאם הלימוד דוקא מתיבת "חמור" (כנראה משאלת תוס' סד,ב, ד"ה אי הכי ובפרט בשטמ"ק ר' ישעיה) יש ליישב.

ואע"פ שאין צד זה נראה כלל בהפרטים דחמור ושור וכו', כמו שכתב רש"י בד"ה אלא לאתויי, הנ"ל, "שיש הרבה בהמות שאין בהם סימן". מ"מ ההכרח היא, מכיון שאין אפשרות אחרת לפרש הייתור דפרטים. (ולעולם מוכרחים לפרשם. ועד כדי כך, שכשיש תיבה שאין לה שום צריכותא בנוגע לדרשה שלנו, מפרכינן כל הלימוד, ומפרשינן הפס' ע"י ריבוי מיעוט ריבוי). ולפיכך צ"ל שהפירושו הוא, שהפסוק מדובר רק בבהמות מסוימות, (כעין הפרט).

ולפ"ז מובן הלשון "לאתויי" שמשמע ריבוי, כי בכל כפ"כ, מרבינן יותר מהפרטים. אבל א"א לפרש כן כאן, כי אינו מרבה שום דבר, רק ממעט מהכלל דבעלי חיים. ואפשר לומר בדוחק שמכיון שהוא חלק מכלל ופרט וכלל, משתמש בלשון של ריבוי, דהיינו "לאתויי". או שיש לומר בדוחק ג"כ, שמכיון שהוא ייתור בהפרטים שממעטין מהכללים זה נקרא 'ריבוי' בהמיעוט, מפני שמסביר מה הפרטים ממעטין, דהיינו, מה גדרן של הפרטים? שהם מסוים, ובזה מתיישב גירסא ולשון של רש"י.

אמנם יש להקשות עוד על הסוגיא התם, ובהקדים: תוס' ר' פרץ שואל, כשהגמ' דורש "המצא תמצא" באופן דכלל ופרט וכלל, מפני מה אינו מביא שאפשר שהכעין הפרט, קרוב למזבח וקדוש בכור, כמו בע"א, אלא שמתחיל תיכף בבעלי חיים? ומתרץ, שמכיון שעכשיו שהכללים הם "המצא תמצא", נעשה תיבת חיים פרט, וא"כ א"א לומר רק קרוב למזבח או קדוש בכור, שהוא פחות מ"חיים" שפירושו הוא כל בעלי חיים<sup>2</sup>. ע"כ תוכן דבריו בקיצור.

אמנם לפ"ז קשה, שהיא הנותנת, ג"כ בנדו"ד איך אפשר למעט מ"חיים" דברים שאינם מסויימים? וי"ל, שמה שא"א למעט מהפרטים המפורשים, הוא סוג כמו קרב למזבח ששולל חמור ושאר בעלי חיים לגמרי, משא"כ דבר שאינו מסוים, אינו סוג של בעלי חיים. אלא בכל מיני בהמות, אלו שאינם מסויימים אין להם חלק בדיון זה. ולכן אינו נקרא מיעוט, מכל בעלי חיים.

אבל ע"פ הנ"ל שאם א"א בענין אחר, אמרינן מיעוט דחוק כזה, אע"פ שאין לו משמעות כלל מהפרטים, אינו מובן שאלת הגמרא בתחילת העמוד "אי הכי שפיר קשיא ליה", שמשמע שאכן אין לומר ענין אחר, ואעפ"כ לא עולה על הדעת לומר לימוד במיעוט דבר מסוים?

אבל יש לדחות, שבאמת יש כאן אופן אחר לפרשה, כדמוכח מתוס' ד"ה מהיכא, שהתנא לומד שאפשר להיות הכעין הפרט דבר שנבלתו מטמא, שמרבה עופות משום

<sup>2</sup> עפ"ז יהיה קשה בע"א כי איך יש הו"א שרק קרוב למזבח יש לו דיני תשלומי כופל אם נכתב חמור בפסוק שהוא אינו קרוב למזבח ויש ליישב אם מעיינים בתוס' ר"פ שם ד"ה אם המצא תמצא

שנבלתם מטמאים בבית הבליעה. ורק נקטינן סברא זה אם א"א בענין אחר. והתם רצה להקשות, שאין צריכים "המצא תמצא" לכפ"כ, וצריכים ללמוד בריבוי מיעוט ריבוי (עיין רשב"א ד"ה שה למה לי), כמו"כ לא רוצה ללמוד להענין דדבר מסוים. אלא שמכיון שא"א לרבות הכל אפילו אם יהיו כמה פרטים מיותרים, כי א"א להיות יותר מהכלל בתרא, והוא "חיים", וא"א לרבות לאו בעלי חיים. מוכרחים לעשות "המצא תמצא" הכללים. ואז מתחיל מבעלי חיים, כנ"ל, והשאלה הוא לא כבתחילה שאין צריכים "המצא תמצא", אלא השאלה הוא פרטים למה לי? ואח"כ, כיון שא"א בענין אחר אומרים הלימוד דדבר מסוים.

להעיר שיש ריטב"א במס' סוכה נ:; שכותב שבכלל ופרט וכלל ממעטים הרבה יותר מריבוי מיעוט ריבוי, כיון שהוא רק כעין הפרט. ועוד, שאם יש פרטים רבים, רק אחד מהם מלמד הכעין הפרט, והאחרים הם מיעוט. כדאיתא במרובה ובכמה דוכתי. ומקשינן עליו, שאין מוצאים ענין כזה (שהפרטים המיותרים ממעטים)? ואדרבה, לכאורה נראה להיפך,<sup>3</sup> שבכל פרט מרבינן יותר. שאם היה רק תיבת שור הוה ידעינן רק קרוב לגבי המזבח, ואתי שה להרבות כל שקדוש בכור וכו'.

אלא שע"פ הנ"ל י"ל שהדוגמא שהריטב"א הביא מפרק מרובה, הוא מלימוד זה שמפירי יתירי ממעטים דבר שאינו מסוים (וא"ש לגירסת תוס') למעט דבר שאינו מסוים). וכדלעיל שהפרטים באים למעט.

אלא עדיין קשה מתנא דבי חזקיה שמרבה מכל פרט.

ויש לתרץ להריטב"א, שסובר שפרטי יתירי באין למעט שהטעם שלא ממעטינן כאן, כי א"ל זה, יהי' נרבה מהכעין הפרט, כמו אי נאמר חמור' מרבה שור ושה' לכן צריך לכתוב כולם' לומר שזה אינו הכעין הפרט שמרבים בהכלל בתרא אלא כל דבר. וזה מיוחד כאן, כי מדברים על כל הפרטים, משא"כ לקמן שהכעין הפרט הוא (לאו) בע"ח יש הרבה פרטים, ורק שמתחילין משור, ואמרינן שהכלל בתרא מוסיף על הפרט, דחייב גם אם לאו בע"ח, אבל לא מייתורא הוא אלא ענינו מה מרבה הכלל בתרא ומיד חמור למעוטי. ובסוף הברייתא שאומר הרי חיים אמור, פירושו, שאין צריכין הלימוד ד"המצא תמצא". אבל עדיין אינו רוצה לפרש שהפרטים ממעטינן. אמנם באמת קשה, מפני מה צריכין כל הפרטים, ועדיפי מתרץ לי' שא"א ללמוד הכל מגניבה וחיים וצריכים "המצא תמצא" לרבות הכל. ואח"כ מקשה למה צריכים הפרטים, [ולזה עדיין נחא הלשון של יאמר גניבה שור שה חמור וחיים והכל בכלל כי דוקא כאן צריכין כל הפרטים להיות הכעין הפרט]. אבל עדיין צ"ל, למה לא אמרינן שהכעין הפרט הוא דבר שנבלתו מטמא במגא ומשא, למעוטי

<sup>3</sup> וכמו שמפורש בתוס' רי"ד ב"ק ס"ג. ד"ה חד למעוטי קרקעות

עופות, ומרבה שאר בע"ח חוץ מעופות? ואפ"ל (שלא עלה על הדעת עדיין כמו שלא עלה על הדעת מזבח או בכור) כר' ישעי' בשטמ"ק כאן שעדיפא לי' שחיים הוא הכללא בתרא.

וכמו שמפורש בתוס' רי"ד ב"ק ס"ג. ד"ה חד למעוטי קרקעות





## ביאור רעק"א בענין מה לי קטלה כולא מה לי קטלא פלגא

### א' מהתמימים

החילוק בין פירושו בתוס' לתוס' רבינו פרץ/ נמתק ע"פ דברי התוס לעיל בסוגיתינו/  
ביאור הסדר בדברי תוס'

עיינ רעק"א על תוס' מה לי קטלה, ב"ק דף ס"ה, שאפילו אם הוזלו (ואפשר גם בהוקרו) אחר שנשתנה ישלם כשעת העמדה בדין משום שמשלמין השויות של מה שגנב אם היה בעין בלי שום שינוי דהיינו שאין מחשבין איזה שינוי שיהיה אלא מחשבין רק על היוקרא וזולא.

וחולק על תוס' רבינו פרץ, שמביא רע"א שם כי התם ר"פ מדמה כאן להענין ד"אטו תורא ואיל גנבא מינך" שהתם בפשטות כיון שנשתנה ואינו מה שגזל משלם לעולם כעין שגנב ואיננו מחשבין על היוקרא וזולא.<sup>1</sup>

ולפי הנ"ל א"ש, כי באמת דוחק להעמיד תוס' כפי שר"פ מבאר, מפני כמה סיבות.. וביניהם, שמפורש בהתוס' דלפני זה ד"ה אנא מפטימנא שעד הסוגיא דטלה ונעשה איל לא ידעינן הסברא דאטו תורא.. אבל לר"פ זה התירוץ של הגמרא מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא דנעשה שינוי בידו.. (וטוען הנגזל אטו תורא גנבא ממני..) ולכן אין הולכין בתר השתא

וזה מדוייק מצד השינוי דסדר דתוס' לר"פ, דר"פ כתב הביאור במה לי קטלה כולה לפני שאומר שזה הסיבה למה אין מוקמינן רב בשינוי דממילא כי כבר אמר הגמרא דבשינוי דממילא שמשלמין כעין שגנב<sup>2</sup> אבל בתוס' הסדר הוא להיפך וגם מדוייק בלשון תוס' שכותב "לפי האמת" שמוכח שהגמרא כאן לא יודע הסברא דאטו.. כנ"ל.

וא"ש גם לרעק"א טפי בתוס' כי לכאורה, יש לשאול, איך מדמין זה שמשלמין כהרגע לפני הטביחה לכאן שרוצין לומר שמשלם כעין שגנב שהוא הרבה זמן לפני הקטלא פלגא אלא שלפי רעק"א היינו הך, וד"ל. ועכשיו צ"ע בהפשט דאטו תורא.. לתוס'...



<sup>1</sup> לפי"ז באמת גם אם הוקרו לפני השינוי עדיין משלם כעין שגנב

<sup>2</sup> וצע"ק למה אמר ר' אילעא לר' חנינא לישלם כי השתא האם הוא חולק על מה שאמרנו ברב? ויש ליישב  
אם יכולין לומר שהתם סברת ר' חנינא הוא משום דעומד לשינוי זה עיין תר"פ שם שהקשה

## פירוש של "שלמה"

**צבי הירש הכהן גוטניק**

ר"מ במתיבתא מעלבורן

שאלות על תוס' בענין דבר מסויים/ ביאור של הנחלת משה/ מקשה עליו/ גדר של בגדים בעלמא/ פי' הכוס ישועות

איתא בגמ' ב"ק דף סג,ב "דת"ר, "על כל דבר פשע" כלל "על שור על חמור על שה ועל שלמה" פרט "על כל אבידה" חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאינן מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון יצא הקדש רעהו כתיב ... השתא דאמרת כל ריבויא כל הני פרטי למה לי חד למעוטי קרקע וחד למעוטי עבדים וחד למעוטי שטרות שלמה למעוטי דבר שאינו מסויים" וברש"י שם מבאר מה היא ענינה של שלמה, וז"ל "שלמה, יש לה סימנים כדאמרינן באלו מציאות, מה שלמה מיוחדת שיש לה סימנים כו'... למעוטי דבר שאינו מסויים, שאין לבעלים סימן בו שפטור מכפל".

ובתוס' שם מקשה וז"ל "דבר שאינו מסויים - פירש הקונטרס דבר שאין לבעלים סימן בו וקשה מה לי יש בו סימן מה לי אין בו סימן ומפרש ריב"א כגון ההיא דתנן בשבועות הדיינין (שבועות ד' מב: ושם ד"ה על) אין נשבעין אלא על דבר שבמדה שבמשקל ושבמנין לאפוקי בית מלא מסרתי לך וכיס מלא והלה אומר מה שהנחת אתה נוטל אבל זה אומר עד החלון וזה אומר עד הזיו חייב ומנא ליה הא סברא אי לא משום דדרשינן משלמה ועוד היינו יכולין לפרש דבר המסויים כי ההיא דפרק הזהב (ב"מ ד' מז.) מה נעל דבר מסויים כו' לאפוקי חצי רימון וחצי אגוז דלא וכן אמרינן לקמן (דף סד:) גבי דרשה דהמצא תמצא דאמר שדי חמור בין המצא תמצא למעוטי דבר שאינו מסויים היינו חצי רימון וחצי אגוז דממעט להו מכפל ודבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין דמצרכי גבי חיוב שבועה תיפוק ליה ממשמעות דכי הוא זה".

ובנחלת משה על אתר כתוב "לכאורה כוונת התוס' להקשות איזה סברא יש לחלק בין דבר שיש בו סימן לדבר שאין בו סימן. אבל זה קצת קשה וכי איזה סברא יש לחלק בין קרקע למטלטלין, למה במטלטלין חייב כפל ובקרקע לא. אלא ע"כ גזירת הכתוב הוא וא"כ ה"נ י"ל דגזירת הכתוב הוא דדבר שאין בו סימן פטור מכפל, ואולי כוונת התוס' הוי דלא מצינו בשום מקום לענין כפל לחלק בין דבר שיש בו סימן לדבר שאין בו סימן."

יש להקשות על פירושו, (א) מפני מה קשה לתוס' רק בנוגע לדבר מסויים, שלא מצינו בשום מקום בש"ס חילוק הנ"ל בנוגע לכפל חוץ מגמ' דידן, ואינו מקשה על שאר הצדדים דמטלטלין וגופן ממון, שלא מצינו בשום מקום בש"ס, לחלק בכפל באופן זה, חוץ מכאן? (ב) הב' ביאורים שמביא התוס' אינם מיישבים השאלה, שאף את"ל שפירוש מסויים הוי, דבר שבמדה או דבר שלם, הקושיא במקומה עומדת, שלא מצינו בשום מקום בש"ס חילוק כזה בנוגע לכפל לבר מכאן? (ג) ועוד יש להקשות, שלפי"ז אינו מובן כלל לשונו של תוס' שמקשה "מה לי...". מפני שבפשטות הלשון של "מה לי" משמע שתוס' מבקש למצוא סברא לדין זו, ולפי פירושו, קושיית התוס' רק רצה מ"מ בש"ס לדין זה.

ואולי יש לפרש קושיית התוס' באו"א, שהן אמת שכל הדין דכלל ופרט וכלל הוי מכח גזירת הכתוב ואין טעם וסברא לדינא, אמנם לכאורה י"ל שפירוש של הכעין הפרט מופיע מסברא. דהיינו, שאנו רואים הפרטים שבפס' מה היא גדרם וענינם של פרטים אלו, ולפי זה מרבים כל כעין הפרט.

ובהשקפה ראשונה, כשחושבים בגדרה וענינה של שלמה, בפשטות הנקודה הכי יסודי בנוגע לבגדים בכלל היא, (א) צניעות,<sup>1</sup> (ב) להגן על האדם ממזג האוויר או מחום השמש.<sup>2</sup> ולפיכך מובן שאלת התוס' על רש"י, ששואל "מה לי..." דהיינו, מה ענין סימן אצל בגדים? מאיזה טעם הוי סימן הנקודה העקרית של שלמה, עד כד כדי כך שכשהתורה אומרת שלמה בכדי למעט דבר שלא כשלמה, הגמרא אומרת שהכל תלוי על סימן. ובלשון התוס' "מה לי...?!"<sup>3</sup>

ולפי"ז מובן היטב תירוצם של תוס', מפני שבכדי שמלבוש ישלים ענינו כנ"ל צריך שיהי', דבר שבמדה (דהיינו שיהי' מתאים להאדם הלוכשו) ודבר שלם, שרק בשניהם יהיה צנוע והגון כדבעי.

[אמנם לאחרי כל הנ"ל, יש עוד אופן לבאר השקו"ט בתוס', ע"פ דברי ה"כוס ישועות" על אתר. שמבאר שם שבאמת יש לומר ששאלת התוס' היתה על דינא דשבועות, לשיטתו דכפל ושבועה הוי חד. ומכיון שהש"ס פסק שבדבר שאינו מסויים אינו משלם כפל, לפיכך בדרך ממילא אין משיבעים אותו על דבר שאינו מסויים ג"כ. ועפ"ז שואלים התוס', איפה

<sup>1</sup> כמובן מפשטות דברי הכתובים בפרשת בראשית פרק ג'

<sup>2</sup> וכדברי רש"י פרק ג, פס' כ"א, וז"ל "... שהוא רך וחס, ועשה להם כתנות ממנו". וראה גם המעשה עם אבא חלקי' בתענית כג,א. מהרש"א של שבת קכט,א, על מימרא דר' יהודה שם. ועיין גם בחגי א:ו"א(ו)

<sup>3</sup> ולפי"ז קושיית התוס' הוא באמת גם על המשנה בב"מ שאומר מפורש, "מה שלמה מיוחדת שיש לה סימנים" שמשמע שזה כן אחד מהדברים המיוחדים והעקריים של שלמה, וזה קשה להבין, אבל אולי יש לומר, ששם ה"שלמה" בהפסוק הוא בהקשר מסויים, שהתורה מדבר בעניני אבידה בעניני אבידה, ובאבידות, שלמה מיוחד שיש לה סימן משא"כ ה"חמור" בהפסוק, וכו' אבל כאן הלימוד של "שלמה" בפסוק שלנוהתורה מדבר בכללות ולכן קשה להבין איך הדבר המיוחד של שלמה הוא שיש לה סימן

מצינו בש"ס שאין נשבעין על דבר שאין לה סימנים? (אף שהן אמת שלפי פירושו, הוי רק קשה על שיטת תוס' הנ"ל, ולרש"י א"ש, מכיון שכפל ושבועה אינם חד)

ולפי"ז מובן היטב תירוץ הא' שמביא, שמסויים היינו דבר שבמדה משקל ומגין, ומיד מביא ראי' מדיני שבועות שאין נשבעין אלא על דבר שבמדה... והדין מופיע מסוגיא דידן.

ובנוגע לתירוץ הב' של תוס' שלכאורה אינה מענין דיני שבועות בכלל, י"ל בד"א, שה"כוס ישועות" דייק בלשון התוס', ועוד, היינו יכולין לפרש דבר המסויים כי ההיא דפרק הזהב... שמשמעות "היינו" יכולים לפרש (בל"א מ'וואלט געקענט מפרש זיין...) היא, שתוס' מקשה כאן על דברי רש"י באופן של לשיטתו, שלדעתו, מסויים היא דבר שבמדה..., אבל לדעתך, אף אם תרצה להוכיח מה היא הענין של שלמה, מסוגיא שאינו שייך לכפל ושבועה בכלל, מפני מה נחת לפירוש מסויים מב"מ דף כ"ז בסוגיית אבידה, הו"ל לנקוט הפירוש מב"מ דף מ"ז מסוגיית קנין?

אמנם גם לפירוש זה קשה כנ"ל, שאינו מובן כלל לשונו של תוס' שמקשה "מה לי...", מפני שבפשטות הלשון של "מה לי" משמע שתוס' מבקש למצוא סברא לדין זו, ולפי פירושו, קושיית התוס' רק רצה מ"מ בש"ס לדין זה. ודו"ק וצ"ע]



## בענין נתינת מתנה בשבת ויו"ט

הת' לוי יצחק הלוי שי' גורביץ

תלמיד בישיבה גדולה

בפ' בהר כתוב: וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך וגו' (כה, יד), ובמס' כידושין (כו ע"א) דרשו מכאן דנכסין שאין להם אחריות נקנין במשיכה ("או קנה מיד עמיתך" = דבר הנקנה מיד ליד)

האם מותר לעשות קנין או לתת מתנה בשבת או יו"ט?

ביצה דף לו,ב, "מתני' כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביו"ט ואלו הן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמין ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומה ומעשר כל אלו ביו"ט אמרו קל וחומר בשבת אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד... גמ', ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין; גזרה משום מקח וממכר: [רש"י משום מקח וממכר - דלמקח וממכר דמו שמוציא מרשותו לרשות הקדש ומקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה וא"ת הויא לה גזרה לגזרה כולה חדא גזרה היא"]

וכן כתב הרמב"ם הלכות שבת פכ"ג הי"ב, "כותב מאבות מלאכות. לפיכך אסור לכתוב בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב. ואסור ללוות ולהלוות גזרה שמה יכתב. וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזרה שמה יכתב. לא ישכר אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחברו לשכור לו פועל. אבל לשאל ולהשאיל מתר. שואל אדם מחברו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלוני". ובסוף הל' מכירה (פ"ל ה"ז) כותב הרמב"ם: "המוכר או הנותן בשבת ואצ"ל ביו"ט, אע"פ שמכין אותו, מעשיו קיימין, וכן כל מי שקנו מידו בשבת, הקנין קיים וכותבין לאחר השבת ונותנין. דהיינו שרואים אנו שכל מיני קנינים אסורים בשבת ויו"ט.

אמנם במרדכי מסכת ביצה, פרק ב', סי' תרעו, מצינו יוצא מן הכלל הנ"ל, וז"ל "ובה"ג התירו להקנות ביו"ט משום מצוה וכן לולב ואתרוג יוצאין בהן כל העם ע"י מתנה ע"מ להחזיר ודכוותי' קונין (בחוש"מ) [מש"מ] ואפילו שבת. דהיינו שלצורך מצוה מותר להקנות בשבת ויו"ט.

החיד"א בברכי יוסף (או"ח סח' שו"ס ק"ז) הביא מהרמב"ן והרא"ה והרשב"א והריטב"א (בפ"ק דכתובות, הובאו דבריהם בשיטה מקובצת שם) דבכל גוונא, אף במשיכה, אסור לקנות בשבת ויו"ט. המג"א (או"ח סי' שו"ס ק"ט) הזכיר את הב"י בשם המרדכי דסובר דאסור ליתן מתנה לחבירו בשבת ויו"ט אא"כ לצורך מצוה. וכותב המג"א: ופשוט דלצורך שבת שרי. ולבסוף נשאר המג"א בצ"ע על מה שנוהגין ליתן במתנה כלים לחתן הדורש בשבת, עיי"ש.

בהגהות החתם סופר לאו"ח סי' ש"ז הביא ה"צריך עיון" של המג"א וכתב דאין ספק דמותר לשלוח דורון לרב הדורש, משום דהוה דורון לחכם וכבוד התורה ותפארת וחיוב מצוה, וכבר כתב הב"י בשם המרדכי דלצורך מצוה שרי ליתן מתנה. ודוקא משכונ אסור דמחזי טפי כמשא ומתן, אבל מתנה שרי טפי.

ועוד בענין הנ"ל מצינן בבית יוסף או"ח סימן תקכ"ז סקל"א "וכשם שאסור לבשל לעצמו כך אסור לבשל לאחרים וכו' שם (יז). איבעיא להו מי שלא הניח ע"ת הוא נאסר ואין קמחו נאסר או דילמא הוא נאסר וקמחו נאסר למאי נ"מ לאקנויי קמחו לאחרים אי אמרת הוא נאסר וקמחו נאסר צריך לאקנויי קמחו לאחרים ואי אמרת הוא נאסר ואין קמחו נאסר לא צריך לאקנויי קמחו לאחרים מאי ת"ש מי שלא הניח ע"ת ה"ז לא יאפה ולא ישל ולא יטמין לא לו ולא לאחרים ולא אחרים אופין ומבשלין לו כיצד הוא עושה מקנה קמחו לאחרים ואופין ומבשלין לו ש"מ הוא נאסר וקמחו נאסר ש"מ ופי' הר"ן לאקנויי בלשון מתנה בלא סודר אלא כשאר מטלטלין הניקנין במשיכה. והמרדכי כתב בה"ג התיר להקנותו ביו"ט משום מצוה וכן לולב ואתרוג יוצאין בהם כל העם ע"י מתנה ע"מ להחזיר ודכוותיה קונין בש"מ ואפי' בשבת עכ"ל ואיני מבין דבריו דאי בלשון מתנה בלא סודר מאי איריא משום מצוה בלא מצוה נמי אמאי ליתסר ואי בקנין סודר מאי מיייתי מלולב הא גבי לולב לאו בקנין סודר מקנינן ועוד דכיון דאפשר להקנות לו קמחו במשיכה תו ליכא מצוה בקנין סודר ולמה התיירוהו. ואפשר דאפי' להקנות במשיכה בלא קנין סודר סובר המרדכי דאסור משום דמחזי כמקח וממכר ובמקום מצוה התיירו:"

ועכשיו נביא ב' מקומות בשו"ע אדה"ז בנוגע לדין זה, שו"ע אדה"ז או"ח סי' ש"ץ סט"ו, וז"ל, "וכן הנוהגים לתן כלים במתנה לחתן הדורש – לא יפה הם עושים, שאסור לתן שום דבר במתנה לחברו בשבת ויום טוב, אלא מיני מאכל ומשקה שצריך היום, כמו שיתבאר בסמ"ג ותק"ו, שהרי אפילו להקדיש לגבוה אסרו, והקדש דומה למתנה שיוצאה גם כן לגמרי מרשותו לרשות חברו. ואפילו נתן לו חדר ורוצה לקנותו על ידי סגירת הדלת, שהיא נקראת חזקה לענין שלא יוכל לחזור בו הנותן – אסור לסגרה בשבת, שאין קונין קנין בשבת בשום דרך מדרכי ההקנאה, מפני שדומה למקח וממכר. ואין צריך לומר

בְּקִינָן סוּדָר שְׁסֵתְמוּ עוֹמֵד לְכַתִּיבָה, וְשָׁמָּא יְכָתוּב בְּשַׁבָּת. (וְעֵינֵי סִמָּן שֶׁל"ט תְּשָׁלוּם הַלְכוֹת אֶל):

ועוד בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תמ"י סעי' ט"ז, וז"ל, "ערב פסה שחל בשבת ושכח ולא מכר חמצו לנכרי בערב שבת לא ימכרנו לנכרי בשבת אפילו אינו לוקח ממנו מעות כלל אלא קוצץ עמו סכום המקח או מוכרו לו כשער שבשוק בלא קציצת סכום מקח ומקנה לו החמץ באחד מדרכי הקנייה הרי זה אסור אפילו במקום הפסד מרובה אע"פ שמכירה זו היא לצורך מצות ביעור חמץ לא התירוה חכמים בשבת כמו שנתבאר בסימן ש"ו שמקח וממכר גמור לא התירו אפילו לצורך מצוה, עיין שם. אלא כיצד יעשה? יתנו במתנה גמורה לנכרי המכירו ומיודעו שהוא יודע בו שיחזירנו לו, לאחר הפסד, ויזהר להקנות לו החמץ בהגבהה או במשיכה, פי' שימשכנו הנכרי לרשותו, אם אין צריך להעבירו דרך רשות הרבים. כמו שנתבאר בסי' תמ"ד, עיין שם. ואם החמץ רב שאי אפשר למושכו, יזהר להקנות לו במסירת המפתח, ואע"פ שאסור ליתן מתנה בשבת, מ"מ לצורך מצות התירו, כמו שנתבאר בסימן ש"ו עיין שם"

ערוך השולחן, סי' ש"ו סקט"ז, וז"ל, "ובמקום שמוכרין המצוות ויש מגמגמים בזה, שהרי זהו ממש כמקח וממכר, שזה נותן כך וזה מוסיף עליו, ומכל מקום אין זה כמקח וממכר, דאטו יש בזה שיוי דמים, אלא שזה כמו שאומר: אם אזכה בעלייה זו אני נותן כך וכך לצדקה, וזה אומר: אני מוסיף על הצדקה אם אזכה לעלייה זו. ולכן יש מן החסידים הקדמונים שהיו נוהגים לשלם לבית הכנסת כל מה שרצו ליתן בעד העלייה, אף שהשני הוסיף ונשאר אצל השני, משום דחשבו שזהו כנודר לצדקה. מיהו לדינא אינו כן, שהרי על תנאי נדר (עיין מג"א שם), ומנהג ישראל תורה ואין לפקפק בה כלל. ופשיטא דלמכור מקומות בית הכנסת - אסור בשבת ויום טוב, דזהו ממש כמקח וממכר, שהרי יושב על המקום. אבל שארי מצות כעלייה לתורה והגבהות וגלילות ופתיחות הארון ויין לקידוש ולהבדלה - מותר, דאין זה רק צדקה בעלמא וכמ"ש".

וממשיך בע"ק י"ז "כתב הרמב"ם בפרק כ"ג דין י"ב: "וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר, גזירה שמא יכתוב" עכ"ל. ולא ידעתי למה צריך לזה, והרי האיסור ברור משום "ממצא חפצך עשות חפצך ביום קדשי", שהרי אפילו הדיבור אסור בזה (ק"ג:), וכן כתב התוספות שם, ויתבאר בריש סימן ש"ז. אמנם גם ברש"י נמצא בזה הלשון: "ומקח וממכר אסור מן המקרא, דכתיב: 'ממצא חפצך ודבר דבר', אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבת שטרי מכירה. ואם תאמר הוה לה גזירה לגזירה - כולה חדא גזירה היא" עכ"ל. ואולי לטעם נוסף על 'ממצא חפצך' קאמרי רבותינו. וכן מתנה הוי כמכר, שיוצא מרשות לרשות ואסור בשבת, ולדבר מצוה ולצורך שבת - מותר מתנה (מג"א סקט"ז וב"י סימן תקכ"ז). ואף על גב דמקח וממכר גם לדבר מצוה וודאי אסור, אך באמת לא דמי מתנה למקח וממכר,

דבמתנה לא שייך כל כך 'ממצא חפצך', שאין זה להשתכר אלא מפני אהבה. ואף על גב דמצינו בגמרא בענין מתנה דאי לאו דהוי ליה הנאה מינייה לא הוה יהיב ליה מתנה, והוי מתנה כמכר, מכל מקום אין זה כדי להרויח, ודינו כהקדש שאסור להקדיש בשבת. אבל מה שצורך היום מותר, כמ"ש בסימן של"ט, ומפורש כן בגמרא ריש פרק שואל: "מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב", וגם שמא יכתוב לא שייך במתנה, דכתיבה בפנסקס הוה דוקא בענייני משא ומתן. ויש מי שתמזה על מה שנותנין מתנות להחתן בשבת (שם), אבל באמת אין איסור בזה, דמקרי דבר מצוה, שהרי מצוה לשמח חתן וכלה. וגם הוה צורך היום, דאחרי שהמנהג בשבת הראשון אחר הנשואין לעשות משתה, והיא זמן שמחה להחתן והכלה, ובוודאי מותר לשמחם במתנות. וכן המנהג ליתן להכלה אז מתנות, ואין בזה דררא דאיסורא כלל, ומנהג ישראל תורה היא (כן נראה לעניות דעתי).

ובהגהת החתם סופר, על סימן ש"ו, סעי' ז', סק"ה, וז"ל, "ד"ה וא"כ צריך עיון, נ"ב אבל לרב הדורש אין ספק, משום דהוי דורון לחכם וכבוד התורה ותפארת וחיוב מצוה, וכבר כתבו הב"י סימן תקכ"ז בשם המרדכי הנ"ל דלצורך מצוה שרי ליתן מתנה, דוקא משכון אסור דמחזי טפי כמשא ומתן, אבל מתנה שרי טפי, ורוב פעמים כבר יחדו כלים מערב שבת מה שרוצים לשלוח מחר לחכם, וכיון שהפריש כבר יצא מרשות בעליו משום דכתיב בפ"ך זו צדקה, וא"כ מה שנוצן אח"כ בשבת אינו אלא לפרסומי מלתא, וכמ"ש הט"ז טק"ב בספר תורה לבית הכנסת."

ובמשנה ברורה סי' ש"ו סקל"ג, וז"ל, "לפסוק צדקה - ואפילו החזן עשיר כיון שנותנין לו זה כדי שיתפלל לפני העמוד הוי צורך מצוה. ובענין הכרות מצות בבהכ"נ יש אוסרין ויש מתירין דלא שייך מקח וממכר אלא בחפץ הנקנה ובמקום שנהגו היתר אין למחות בידן. וקניית מקומות בבהכ"נ וכן קניית אתרוגים מן הקהל אחר גמר מצותן שקונין אותם לאכילה או להריח לכו"ע אסור וכן לקנות שופר או אתרוג ביו"ט מן המוכר אתרוגים אסור [מ"א וש"א] ועיי' לקמן בסימן שכ"ג ס"ד. והנה מקח וממכר אחד בפה ואחד במסירה אסור גזירה שמא יבוא לכתובה. וגם אסור ליתן מתנה לחבירו דדמי למקח וממכר שהרי יוצא מרשותו אלא דבמתנה מותר כשהוא לצורך שבת ויו"ט כמש"כ סימן שכ"ג ס"ז וכן לצורך מצוה וכן אסור ליתן משכון לחבירו אא"כ הוא לצורך מצוה או לצורך שבת [מ"א בשם הפוסקים] וכתב עוד דלפ"ז מה שנהגו ליתן כלים במתנה לחתן הדורש אינו נכון מיהו מה שמחייבין קצת ליתן לו דמים אפשר דשרי כיון דבידו לחזור ועיי' בא"ר."

ובשו"ת מהרי"א אסאד (הנק' ג"כ יהודה יעלה), או"ח תשובה פ"ג, וז"ל, "...בענין דורנות ומתנות שנהגים בק"ק ליתן להרב בשבת כלי כסף וזהב לכבוד הדרשה, ויש בזה משום איסור מו"מ... ולענ"ד נ"ל דהמקבל מתנה יכוין שלא לקנותו בשבת עד מ"ש...



ובכהאי גוונא מתנות להרב נ"ל בלא"ה ליכא שום איסור על הנותן דסתמא יחד לו כלי לשמו מערב שבת... "עכ"ל, עיי"ש אריכות דבריו בתשובה שם.

ובספר אלי' רבה, סי' ש"ו סקי"ט, וז"ל, אבל עכשיו כו', פי' דהקדשות דידן חולין נינהו, כמ"ש בח"מ סי' צ"ד ויש לכל ישראל חלק בהן א"כ לא יצא מרשותן דיש להמקדיש ג"כ חלק בו (מ"א) ועל זה סומכין הנותנין ס"ת בשבת לבה"כ אבל לפי' ראשון צריך שיקדיש בפה בלב בחול והא דנודרין לחזן אף שחזן לבד זכה בה וא"כ יוצא מרשותו לרשות החזן צ"ל דסמכינן על פי' ראשון כיון שאינו אלא דבר מותר. כתב מהרש"ל הכרות המצות דנוהגין להקל משום שאין שייך מקח וממכר כ"א בחפץ הניקנה אבל קניית המצות מקומת בבה"כ וקניית האתרוגים מן הקהל אחר גמר מצותן אסור ע"כ מיהו לדעת המתירין לשכור ולהשכיר סכום מקח שהבאתי לעיל נ"ל דכל זה מותר כיון דהמעות באו לצדקה ובמקום דנוהגין להקל יש להם על מי שיסמוך: כתב מ"א אוסר ליתן מתנה לסוחר בשבת וי"ט אפי' משכון אסור ליתן לדבר חול אלא א"כ לצורך מצוה לצורך שבת וי"ט וא"כ צ"ע מה שנוהגין ליתן במתנה כלים לחתן הדורש בשבת ע"כ ונרא' דחשבי' נמי צורך מצוה להגדיל כבוד התורה ולשמח חתן וכלה ולפעמים הם עניים, ועי' טור ח"מ סי' ע"ג סי"ג.

וז"ל הערוך השולחן, סי' ש"ו סקי"ב, והגם דאצלינו אין הכרח בהחזנים המנגנים, שביכולת איש פשוט להתפלל לפני העמוד, מכל מקום כיון דההמון תופסים זה למצוה ולכבוד שבת ויום טוב וגם לעונג, ממילא דנעשה כמצוה, וגם להחזנים העוברים ושבים חושבים זה לעונג שבת, והמעות נותנים דרך נדבה, לפיכך אין איסור בדבר (כן נראה לעניות דעתי ללמד זכות ודברי הבי"ש שם צ"ע).



## תוס' ד"ה הוא דאמר כצנועין

התמים שמואל שי' אדעליסט

התמים משה שי' הכהן כהן

תלמידים בישיבה גדולה

יציע דברי התוספותו ידייק בלשונם יפרש דדייקו כן לצורך תירוצם יפרש באו"א  
הצריכו לזה גם בקושייתם יבאר שב' התירוצים משלימים זא"ז, דמה שאין בזה יש בזה

בתוס' ד"ה הוא דאמר שקיל וטרי במה שמדמה ר"ל הדין דהקדישו בעלים בבית הגנב  
לדין צנועין, שהיו פודים כרם רבעי שלהם שביד גנבים. ומקשה מדין מע"ש דמצינו דאפשר  
לחלל מע"ש אפי' של אחרים. ועד"ז גבי כרם רבעי, דהא דיכול לחללו הוא משום דאיו צריך  
שיהי' שלו, ולכן לא איכפת לן אי אינו ברשותו. וא"כ מאי מדמי לי' להקדש דצ"ל שלו,  
ובמילא י"ל דצריך להיות גם ברשותו. וז"ל קושייתם "וא"ת אכתי הרי יכול לחלל מעשר  
שני של חברו דאמרינן בפרק האיש מקדש (קדושין דף נה: ושם) אין לוקחין בהמה טמאה  
עבדים וקרקעות ממעות מעשר שני ואם לקח יאכל כנגדן בירושלים ופריך אמאי יחזרו  
דמים למקומן ומשני כשברח אלמא מחללין מעות שביד המוכר". ומתוצים ע"ז, "וי"ל  
דהתם הוי כמו גזולן דאי לא ברח הוי המקח חוזר בו והוי כמו גזל ולא נתייאשו הבעלים  
וכצנועין דהכא".

ולכאורה ראייתם הוא מהא ד"יאכל כנגדן בירושלים", דנמצא שחילל מע"ש שאינו  
שלו. אבל לפ"ז צ"ב לכאורה, דמה לו להביא המשך דברי הגמ' "ופריך אמאי יחזרו דמים  
למקומן ומשני כשברח", מה ניתוסף בשאלתו בהוספה זו.

בפשטות י"ל דבאמת לא היו צריכים לזה בקושייתם, אלא בתירוצם. דתירוצם הוא  
דכיון דבאמת הוי מקח טעות א"כ נמצא דהוי כגזל שלו ביד חברו. והא דהוי מקח טעות הוא  
דוקא משום דבאמת היה צריך להחזירו להמוכר.

אבל לפ"ז לכאורה הו"ל להעתיקו בתירוצם ולא בקושייתם.

ואולי יש לתרץ, דמצינו בב' הקושיות שלאח"ז דנקטו התוס' דקושייתם הוא דמצינו  
שיש לחלל שלא מדעתו, דאי הוי מדעתו הרי אין לדמותו להא דצנועין, דהוי שלא מדעת  
הגנבים, דהא אי הוי מדעתו הוי לי' כשליח, וודאי שיש לו לחלל, משא"כ גבי צנועין. וא"כ  
גם הכא אם אינו שלא מדעת המוכר אין שום ראי' לקושייתם. וסתימת הלשון ד"יאכל  
כנגדן בירושלים" יוכל להתפרש דמיירי בדעתו של המוכר, ולכן דייקו התוס' להביא גם  
המשך דברי הגמ' דמיירי כשברח, וא"כ ודאי דאינו מדעת המוכר, דהא אינו בנמצא.

אלא דלפ"ז עדיין אינו מחוור לגמרי, דהול"ל " ואם לקח יאכל כנגדן בירושלים ומסיק דמיירי כשברח אלמא מחללין וכו". ולכאורה קושיית הגמ' אינו נוגע כלל.

וזוהי הצריכותא גם בבביאור הא', דהרי מה שנוגע לתירוצו של התוס' "הוי המקח חוזר בו והוי כמו גזל ולא נתיאשו הבעלים", הוא קושיית הגמ' "אמאי יחזרו דמים למקומן", דמזה מוכח דהוי מקח טעות. אלא דכיון דהצריכו למסקנת הגמ' דהתם לצורך קושייתם, העתיקו בקושייתם גם מה שנוגע לתירוצם.



## בענין "המצא תמצא"

הת' אפרים שי' שווארץ  
תלמיד בישיבה גדולה

ביאור בדברי הגמ' דף ס"ג וס"ד / שאלות על רבא עצמו

איתא בב"ק, סג, ב-סד, א, וז"ל: "דתנא דבי חזקיה יאמר שור וגניבה והכל בכלל אילו כך הייתי אומר מה הפרט מפורש קרב לגבי מזבח אף כל קרב לגבי מזבח מה יש לך להביא שה כשהוא אומר שה הרי שה אמור הא מה אני מקיים גניבה לרבות כל דבר יאמר שור שה וגניבה והכל בכלל אילו כך הייתי אומר מה הפרט מפורש דבר הקדוש בבכורה אף כל דבר הקדוש בבכורה מה יש לך להביא חמור כשהוא אומר חמור הרי חמור אמור הא מה אני מקיים גניבה לרבות כל דבר יאמר שור וחמור שה וגניבה והכל בכלל אילו כך הייתי אומר מה הפרט מפורש בעלי חיים אף כל ב"ח מה יש לך להביא שאר בעלי חיים כשהוא אומר חיים הרי חיים אמור הא מה אני מקיים גניבה לרבות כל דבר אמר מר יאמר שור וגניבה מי כתיב שור וגניבה וישור הוא דכתיב וכי תימא אילו נאמר קאמר אילו נאמר שור וגניבה ומי מצית אמרת מה הפרט מפורש הוה שור פרט וגניבה כלל פרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט ואיתרבו להו כל מילי אלא דכתיב קאמרי גניבה וישור מי מצית אמרת הכל בכלל או מה הפרט מפורש הוה ליה גניבה כלל וישור פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט שור אין מידי אחרינא לא אמר רבא תנא אחיים קא סמיך ליה וכלל ופרט וכלל...והכי קא קשיא ליה אם המצא תמצא למה לי".

ולעולם יש להקשות על רבא עצמו, כמו השאלה הראשונה שהביא הש"ס אחר הברייתא. שאף לשיטתו שהכללים, גניבה וחיים או "המצא תמצא", אינו מובן סדר הברייתא, כשכותב "יאמר שור וגניבה"?



## נפשי חשקה בתורה

הת' שניאור זלמן שי' הלוי גורביץ  
תלמיד במתיבתא חדר לוי יצחק

The Gemorroh in Yevomos 63B, says that Ben Azai once told over a Derashah about the importance of the Mitzvah of Pru Ur'vu. He also proved, based on Pesukim, that if someone does not fulfill this Mitzvah, he is called a murderer and he is diminishing the image of Hashem. His students responded "you know that there are some people who teach properly and they also act appropriately, but some people act appropriately but do not teach well, you however preach well but you do not act upon it, as you do not have offspring". So Ben Azai responded, I am different, because "Nafshi Chashka Batorah" My soul desires to sit and study Torah. Other people must perform this Mitzvah, but I am busy learning.

There is a well-known question asked by many: Halachically, how was this "excuse" sufficient, to absolve himself from the requirement of performing this great Mitzvah.

The Aruch Hashulchan Even Ha'zer Siman 1, explains that Ben Azai's desire to study Torah was so strong, that the lack thereof, would have been physically dangerous and life threatening. Therefore it was a matter of "Sakonas Nefashos" which pushes aside all requirements of Halochoh.

Reb Yosef Engel, brought in the Gilyonei Hashas, discusses the Geomorroh ibid 47B, where the Gemmoroh states, "two sages that eat a meal together and discuss matters of Torah are permitted to conduct a Zimun together". Tosfos Harosh explains the reason, "The Halochos that they originate acts as the third member of the Zimun". Therefore, explains, Reb Yosef Engel, Ben Azai who was originating and inventing matters of Torah, considered his Torah, his offspring. However, the practical difference between this style of offspring and the more conventional way, is that with regards to matters of

Yibbum, his Torah would not be considered sufficient. Meaning that if Ben Azai's brother were to pass away childless, and Ben Azai would be obligated to marry his sister-in-law, he would then be required to actually have children physically, in order to preserve the name of his brother. Being that, the Torah-descendants are only sufficient and worthy for himself, being a sage, whereas for others this type of "family" would not be Halochically permitted.

In Hilchos Talmud Torah, the Alter Rebbe writes, that being that Ben Azai was involved in the especially important Mitzvah of "Yedias Hatorah", that overrides all other Mitzvahs, even Mitzvahs that cannot be performed by others, therefore he had no obligation to have children. Implying that in the situation of Yibbum mentioned earlier, Ben Azai would have no obligation to perform the Mitzvah of Yibbum.

Reb Shlomo Kluger in the Chochmas Shlomo ibid Shulchan Aruch writes as follows: The Gemmoroh in Sanhedrin 19B says, "Whoever raises orphans in their home is considered to have bore them". In line with our discussion above, he asks, is this type of child considered worthy to absolve one from his obligation of Pru Ur'vu?

And he explains that the answer is dependent on an argument between the Ta"z and the Prisha, in Yorei Deah 242. The Ta"z maintains that the expression of the Gemorroh "considered as if" (Ke'eelu), is literal. The Chasam Sofer ibid, comments, that we can prove the validity of the opinion of the Ta"z, from a Posuk in Parshas Pinchas, which states "Serach was the daughter of Asher". Yet there are those that maintain that she was actually his step-daughter. Therefore, by extension, any person that raises an orphan would literally be considered their parent. Similarly, in Parshas Bamidbar, the Torah writes, that Nadav Avihu Elazar and Itamar (AHaron Hakohen's sons) were the descendants of Moshe and Aharon. The Gemmoroh in Sanhedrin 19B comments, that they were considered Moshe's children because he taught them Torah. And just like the

Chasam Sofer used the Posuk about Asher to mean a literal child, so too this Posuk is entirely literal, and Moshe Rabeinu could have technically fulfilled his obligation of Pru Ur'vu through the sons of Aharon.

Based on all the above, perhaps we can explain that Ben Azai absolved his obligation to have physical offspring by having many students. And that was his intention when he responded, “Nafshi Choshkoh Batorah”. [The Sefer Ahavas Tziyon written by the son of the Nodah Biyehuda, writes a similar explanation]

However there is still one more issue to address: How is this explanation hinted to, in the words “Nafshi Choshkoh Batorah”, which seem to just imply that he wanted to learn Torah himself?

We can understand this based on Eiruvim 54, where the Gemorrah writes, that only one whose Torah is like a fine smelling “Boisem” will have his Torah endure. Rashi comments that this refers to teaching Torah, that only in that way will his Torah endure. So perhaps that was Ben Azai’s intention, since “Nafshi Choshkoh Batorah”, i.e. I desire that my Torah should endure, therefore I teach others, and that is how I fulfill my obligation of having children.



## שיטת הרמב"ן בדין חצי שיעור

הת' ראובן אליאב שי' הייבין

א' מאנ"ש

א: Regarding the שיטה of the Ramban by ח"ש by the דין of שבועות, in light of his שאלה in 'תורת האדם'.

In the א, ד, ע"ד, גמרא יומא דף ע"ד, א Rabbi Yochanan and Reish Lokish argue if חצי שיעור is אסור מדאורייתא or not. Reish Lokish says it is not because the תורה said by the prohibitions the word 'אכילה' and there is no concept of אכילה less than a כזית. Rabbi Yochanon says it is, because half a כזית is 'חזי לאיצטרופי', meaning that it is able to combine with another half to equal a כזית which would then be אסור. (The meaning of this point of Rabbi Yochanon is explained in a couple of different ways later.)

There's a מחלוקת ראשונים if there is an איסור of חצי שיעור by the עבירה of breaking a שבועה. The case is that if a person swears not to eat, and he then eats less than a כזית, has he been עובר the איסור of חצי שיעור or not? The Rambam (in א הלכה ד פרק ד שבועות, see the למלך there) and the Ran on the Rif (שבועות כ"ב ע"א) in his own view, hold he has. However, the Ramban (חידושי הרמב"ן here), the Ritva here (quoting the Ramban), as well as the 'יש מי שאומר' brought in the Ran hold that he has not.

The words that the 'יש מי שאומר' in the Ran say in explanation of their view are that 'when do we say that חצי שיעור applies? By an איסור that comes from the תורה, but by an איסור that comes automatically, it doesn't apply, and since he only intended for a כזית, less than that is a completely permissible thing.'

The words the Ran says are that even though that point is true, still, you see from the גמרא in יומא that the only reason that Rabbi Yochanan holds חצי שיעור אסור מן התורה is because it is a סיג against someone having the full שיעור. That is how the Ran understands the R



Yochonon's words 'חזי לאיצטרופי', that it's able to be combined to equal כזית so the תורה made a prohibition of חצי שיעור to prevent someone from having a whole כזית.

The סברות (בכורות סימן ג', קובץ ביאורים (R' E' Wasserman, explains the מחלוקת as follows.

There is a מחלוקת in the אחרונים as to whether the איסור of חצי שיעור is an איסור כללי or איסור פרטי. An איסור פרטי means that it is a דין within each and every individual איסור that it applies to, so there would be a number of חצי שיעור, דיני חצי שיעור, each within different עבירות. Whereas איסור כללי means that it is one, separate דין that stands for itself which is that one cannot do איסורים with even less than a שיעור.

If the איסור of חצי שיעור was a דין in the עצם איסור of whatever עבירה we were talking about, then by the איסור of שבועה, there could be no איסור of חצי שיעור, because the parameters of the איסור by שבועה is something decided by the person. That is the whole concept of a שבועה, that the 'what is אסור' of the איסור is decided by the person, and then that thing just automatically turns from permitted into forbidden. This would be the basis of the Ramban's and the 'יש מי' ש'אומר's view that the Ran brings, which is that חצי שיעור does not apply.

Whereas, according to the Ran and the Rambam, as explained earlier, חצי שיעור is not a דין in the איסור of שבועות. This is because the Ran holds that חצי שיעור is a דין כללי. This works smoothly with what the Ran said that the reason for חצי שיעור is that it's a סיג (as opposed to some other reasonings given for the rule of חצי שיעור). If it's a סי then it's coming to protect against the violation of a whole set of איסורים, all binding, all subject to the fact that it's Hashem's will they be followed. So חצי שיעור is a general, singular rule that one can't have half an amount, so he doesn't transgress איסורים. So, because חצי שיעור is a separate standalone דין therefore, one can't question "how can you say חצי שיעור applies by שבועות if the whole idea of שבועות is that the person is the one who creates the parameters and the שיעורים?"

because we are applying חצי שיעור to this person not as an element of איסור שבועה. The aspect within the דין of shevuos that the person is the one who decides his parameters doesn't touch the דין of חצי שיעור, just like it doesn't touch on any other דין in the Torah.

But, with regards to the Ramban specifically, there seems to be a disadvantage in explaining his side in the manner said earlier. Because in his sefer 'תורת האדם', the Ramban has a couple of queries where it seems that the cause of his query is a ספק about if חצי שיעור is an איסור כללי or an איסור פרטי. One query is regarding a person who must eat to survive, but we only have treif food available. The person though only needs a tiny bit of food to survive, less than a כזית. The query the Ramban poses is whether, in a situation where there is a variety of different איסורים available such as בשר בחלב and חלב, the person should be fed the איסור קל of בשר בחלב (which is only a חיוב מלקות) as opposed to the comparatively חמור of חלב (which is a חיוב כרת), or whether, since we are only dealing with חצי שיעור, there is no difference between the ח"ש of בשר בחלב and that of חלב. The logic of the dilemma can be explained as follows. If חצי שיעור is an איסור פרטי, then it would retain the גדר and חומר of the particular איסור which it is an element of. If that were so, half a כזית of איסור חמור would be worse than half a כזית of איסור קל. But, if חצי שיעור is an איסור כללי, then there is no difference between half a כזית of an איסור חמור and half a כזית of an איסור קל, because it's all the same singular איסור now, that of חצי שיעור.

So coming back to the Ramban's שיטה by שבועות that there's no איסור ח"ש. How will the קובץ ביאורים' explanation about the view of the Ramban, namely, that he holds ח"ש is an איסור פרטי, fit with the fact that the Ramban seems to have a doubt about this very issue?

Of course, maybe the Ramban was חוזר from תורת האדם to the גמרא (or vice versa, whichever he wrote later). But maybe he wasn't?

Possible Answer:

By מלאכות שבת, there is a סברא brought by the (פרי מגדים, פתיחה להלכות) פרי מגדים, brought in the Encyclopaedia Talmudis, entry of חצי שיעור (חצי מאיר או"ח סי' שמ"ז) to explain the widely held position amongst the ראשונים, who do hold that חצי שיעור on שבת in general does apply (because that itself is a מחלוקת), that by, for example, מלאכת הוצאה, if someone does עקירה without הנחה, he doesn't transgress the איסור of חצי שיעור. The סברא is that there is a lacking in מעשה האסור, the מלאכה, itself, not merely in its quantity. The person simply hasn't carried, because the concept of the activity of carrying from one domain to another means picking up the item, (transporting it, and then) putting it down in the next domain, and he hasn't done all these steps. This is called the idea of חצי מלאכה.

[The Ramban (חידושי הרמב"ן שבת צד, א) happens to hold that even חצי שיעור alone -as in even if it's not מלאכה (the example he gives is someone carrying fully, but just half a שיעור of the חפץ), is not אסור on Shabbos at all. Acc. some (see אנסקלופאדיה תלמודית ע' חצי שיעור) this is because of the extra requirement by שבת of מלאכת מחשבת (see the Rashbam in ב"ב נה, ב) But there's no reason why the Ramban couldn't agree with the סברא of חצי מלאכה.]

If that is the case, then you could perhaps say that the same סברא applies by a שבועה. Because seemingly, on a halachic plane, so to speak, there is an act that exists here aside from the specific act described by the promisor (like e.g, the 'eating'). That act is the mere *violation* of the oath – regardless of the specific activity that that contains. From the perspective of the laws of שבועות, this is an act in its own right, because, after all, this act is the subject of an איסור here. So, therefore, any part of the sworn-against activity not being done means there is a lacking in the עצם act, namely, the violation of his oath. So, if his potential violation is lacking in quantity, it's just like him lacking in say essence of the activity the promise contained, say carrying without עקירה or without הנחה (if e.g. he swore not to carry from רשות to רשות on a Sunday). Because from the point of view



therefore still חייב מלקות. We don't פסקן like R Shimon (although it can cause an איסור דרבנן) but nevertheless, we do hold someone doing חצי (חכם צבי איסור סי' פו איסור חשוב enough to constitute an איסור (דעה ב')

The סברות of 'אחשביה' and of ' $0+0 \neq 1$ ' should logically fit with the notion to say that the גדר of ח"ש is that it is an איסור פרטי. Firstly, the 'אחשביה' reason would, because as we see acc. ר' שמעון, where this reasoning is explained to based off, that the person is חייב מלקות - so מסתמא the guy was עובר the איסור פרטי, so, so too by our application of שיטה ר' שמעון. It seems to make sense logically this way too, because seemingly the whole need for a שיעור is חשיבות, and so if a person gives חשיבות to the amount he's, even if it's less than that שיעור, then the whole כח of that the שיעור holds has been fully reconstituted, and it's as if there was a שיעור. So thus, the איסור by the ח"ש would be an איסור פרטי, or a diluted version of the עיקר איסור itself. And the ' $0+0 \neq 1$ ' rationale of the אמרי בינה seemingly must surely mean that ח"ש is an איסור פרטי; as what the logic of this view is that whatever איכות and תוכן a whole שיעור carries, its two halves must carry as well. So based on this way of understanding, with respect to the Ramban's צד הספק in תורת האדם that חצי שיעור is an איסור כללי, the only rationale (assuming he holds of a reasoning given in the ראשונים/אחרונים) for the existence of ח"ש איסור that the Ramban could seemingly hold is that it's a סיג. However, even though the reason of סיג fits smoothly with the notion that חצי שיעור is an איסור כללי, perhaps one could still say that it's an איסור פרטי. Perhaps within each איסור that חצי שיעור applies to, it is set up within that איסור as a means to protect that איסור's violation. And this may be the basis of the Ramban's doubt in תורת האדם; he holds of a reason in ח"ש that could possibly go both ways in terms of כללי or פרטי.

(I had a (somewhat tentative) thought that this idea that ח"ש might also be an איסור פרטי even if it is a סיג could be strengthened by the

fact that דאורייתא is not a regular סיג that is דרבנן but is rather חצי שיעור. With that, maybe one could argue the following point.

The חכמים are part of the Bnei Yisroel who are the receivers of Hashem's laws. Each מצוה has special and unique reasonings behind it (for example, each מצוה has a separate כוונה that a person should have when doing it). It also is included in a general desire that all the מצוות be done - for a דירה בתחתונים. (Perhaps even the specific desires behind each מצוה is related to how they contribute to a דירה בתחתונים but those desires would still be, to a point, distinct from one another.) But perhaps on a basic, halachic level, this isn't the most important issue for the Jews as much as the – singular - *fact* about all מצוות that it is Hashem's will that they be followed. The חכמים want to make sure that the Jews does what Hashem wants. But doing what Hashem wants is one singular aim – regardless of how many unique 'wants' there are that Hashem may have. (And there just happen to be 613 unique wants). So hypothetically, if they were to have made the איסור חצי שיעור (like Reish Lokish holds they did), they may well have been more inclined to set it up as an איסור כללי, since all איסורים are subject to the singular fact that they are Hashem's will that they be done, and they are trying to make sure the Yidden fulfill anything Hashem wants from them.

However, being that we pasken that חצי שיעור is אסור מן התורה, the סיג was made by Hashem. The desires Hashem had behind each מצוה, both general and specific, are His own. So, a סיג that He would make would be set up to prevent violation of the איסורים - but would stem from the desire that He had behind making those איסורים in the first place. I.e., you don't need to come onto saying that Hashem wants us to fulfil His rules because He wants us to do things that He wants. He also simply wants us to do what He wants *because* He simply wants those things. And crucially, as said earlier, He wants each of those things not just with the general desire for all מצוות to be done for a דירה בתחתונים, but also with the specific desire unique to each מצוה. So

being that there are also these unique motivations that Hashem had behind each מצוה a סיג made stemming from these motivations themselves may be made part of each individual מצוה separately. Therefore, חצי שיעור may be an איסור פרטי within each איסור, and not a singular כללי.

On the other hand, maybe Hashem in fact did make חצי שיעור an איסור כללי, as maybe the איסור stemmed mainly from the general desire for all מצות for a בתחתונים and not each מצוה-specific desire.)

