# קובץ
# חידושי תורה

– כ –

פלפולים וביאורים בנגלה ובחסידות
מאת תלמידי ישיבה גדולה – זאל מלבורן

יוצא לאור על-ידי
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
**ע"י ה"תלמידים השלוחים" דישיבה גדולה – זאל מלבורן**
67 אלכסנדרה סט. מלבורן, אוסטרליה
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וארבע לבריאה

חברי המערכת:

השליח הת' **מרדכי** בן **שיינא רחל** שיחי' **רובין**

השליח הת' **מנחם מענדל** בן **יהודית בילא** שיחי' **שפיצער**

תודתינו העמוקה נתונה ל:

הת' **שמואל קלמן** שי' **מייערס**

הת' **עקיבא מאיר** שי' **וואלינס**

על עזרתם המרובה

# SEFER CHIDUSHAI TORAH

**- Melbourne –**

**Volume 20**

**Copyright © 2014**

**Published By:**

**Rabbinical College of Australia & New Zealand**

**67 Alexandra St. East St. Kilda**

Tel: (613) 9525-9165 / Fax: (613) 9525-9970

YGHeoros@gmail.com

**5774 – 2014**

---

נסדר והוכן לדפוס ע"י

**לוי** בן **פריידא**

נדפס בדפוס

**"חיש" רמלה – אה"ק**

08-9247549

# פתח דבר

**בשבח** והודי׳ להשי״ת מתכבדים אנו להגיש לפני רבנן ותלמידיהון, לומדי התורה ומוקירה ושוחריה, ובפרט אנ״ש ותלמידי התמימים בכל רחבי תבל, ״**קובץ חידושי תורה**״ (חלק כ׳) דישיבה גדולה – זאל מלבורן. אשר הוא – כקודמיו בשנים עברו – ספר של חידושים פלפולים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו והנהלתה שיחיו. היו״ל לקראת היום הנורא והקדוש, ג׳ תמוז, יום ההילולא הכ׳ של נשיא ישראל, רועה ומנהיג דורנו כ״ק אדוננו מורנו ורבינו זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע.

כבר ידוע ומפורסם אשר חיבה יתירה נודעת לו לכ״ק אדמו״ר להישיבה גדולה במלבורן, לו העניק תמיד יחס מיוחד ביותר (ראה בארוכה בספר איי המלך), ובפרט להתלמידים השלוחים לישי״ג, שזכו לקירובים נדירים משך כל השנים (ראה בארוכה בספר וכבשה הארץ).

הספר הנוכחי יוצא לאור ע״פ הוראת כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו בריבוי מקומות, שתלמידי התמימים ש״תורתן אומנתם״ יהגו בתורה עד לאופן ד״לאפשה לה״, ויעלו חידושיהם על הכתב, ומזמן לזמן יוציאו קובצי חידושי תורה, על מנת לעודד ולחזק לימוד התורה ופילפולא דאורייתא, מתוך חיות ותענוג.

ומני אז ועד היום נדפסו אלפי קובצים וספרים בכל העולם, שמהווים במה ענקית שאין לה אח לביאורי וחידושי תורה, ואכן זכתה ישבתינו להצטרף לחוליה של קובצי פלפולים שנכתבו בכל ישיבות חב״ד, ואנו תפילה אשר ספר זה כקודמיו בסדרה, יתקבל באהבה אצל חובשי ביהמ״ד ע״מ להגדיל תורה ולהאדירה.

ודברים נפלאים אמר כ״ק אדמו״ר בענין זה – ובענין תפקידם של התמימים בכלל – ביחידות האחרונה לע״ע עם תלמידי התמימים (ביום ב׳ מרחשון תשנ״ב), ואלו הם ציטוטים מדבריו:

״תלמדו את כל התורה כולה . . שתוסיפו בהתמדה ושקידה בשיעורים בתורה, ויתירה מזו – לימוד בלי שום שיעורים, וללא כל מדידה והגבלה כל שהיא . . ועד שגם כשמתעוררים באמצע השינה חושבים מיד על לימוד תורה, ויתירה מזו – אפילו בשעת השינה – חולמים על ענין בתורה! כולל גם פלפול בתורה! . . הן בלימוד נגלה דתורה והן בלימוד פנימיות התורה, שלכל אחד . . ניתן הכח לחדש בתורה – ״לאפשה לה״, ועד לחידוש באופן כזה שיחול עליו השם ד״תלמיד ותיק״, שחידש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט

כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם את אותם הענינים . . בכתב או באופן דדפוס . . וכשמביטים על בחור ישיבה אמיתי רואים מיד את המציאות האמיתית שלו, מציאות התורה".

ובשנים האחרונות (ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א) בפרט הוסיף כ"ק רבינו והדגיש שחידושי התורה מהווים הכנה לביאת המשיח, אז יתקיים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", ובלשונו הק': "ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא והכנה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא" ובפשטות – התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה".

◆

**פותחין** בדבר מלכות – ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר "שיודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות)" – (אג"ק ח"ז ע' שלה), אי לזאת הדפסנו בראש הספר שיחות כ"ק אדמו"ר – ב' הדרנים על מסכת שבת הנלמדת עתה בישיבתנו ובישיבות תומכי תמימים בכל רחבי תבל.

כידוע ומפורסם גודל ההפלאה של תורת רבינו, הן בבחי' הכמות האדירה של היקף הנושאים ומושגים שונים בכל מקצועות התורה, הן בנגלה והן בנסתר, והן ובעיקר – דרך לימודו המיוחדת, שהביאה לאיכות החידושים לצד הבהרות הפשוטות ע"י לימודו הישר והמדוייק; העמוקה והיסודית שהאירו באור חדש על סוגיות שהיו קשות לגדולי התורה, וע"י ביאורו קיבלו מבט חדש ומובן.

יש לציין שרוב הפלפולים והביאורים בנגלה הם על מסכת שבת – המסכת הנלמדת שנה זו בישיבות תומכי תמימים בכל רחבי תבל, ובעיקר על פרק ראשון ושביעי. וכמו"כ יש לציין שחלקם הגדול של ההערות יצאו לאור בגליונות חודשיים שנתפרסמו בישיבתנו, על מנת לעורר ולחזק בין כתלי הישיבה את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה.

רוב הביאורים במדור "תורת רבינו", הם על הגדה של פסח דכ"ק אדמו"ר, שחדור בה ובה צפון חידושים וביאורים עמוקים בדברי הראשונים כמלאכים וגדולי הפוסקים והאחרונים ורבותינו נשיאנו. ועמלנו להספיק ביאור אחד עכ"פ על אחד מהפיסקאות מכל סימני הסדר, כמובן כל הביאורים הם רק בדרך אפשר, ובבחינת דעת תחתון ושפל בדבריו הקדושים של נשי"ד. והי' בתור מתנה – 'מתנת בנים' מאת תלמידי התמימים 'דעם רבי'נס קינדער' של תות"ל ובפרט ה"בני בית" – התלמידים השלוחים (עיין בספר 'ונכבשה הארץ' ע' פ"ה) – לכ"ק אדמו"ר לכבוד יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת כ"ק אדמו"ר.

◆

**והנה** ידוע אשר כ"ק אדמו"ר שולח מפעם לפעם קבוצה של תלמידים מובחרים וממלא את ידם בשליחותו הק', ללמוד בישיבתנו ע"מ להגביר הלימודים בישיבה, וכתוספת לזה להאיר את "חושך העולם" – באור התורה והחסידות, ות"ל מצליחים המה בשליחותם, והשפעתם ניכרת בכל שטחי היהדות בעירנו. ואכן בספר זה כו"כ מהפלפולים הם מ'התלמידים השלוחים'.

◆

**בהזדמנות** זאת באנו להודות להרמי"ם, רבנים, תמימים ואנ"ש שיחיו שהואילו בטובם למסור לנו את הערותיהם וחידושיהם, שעמלו ויגעו להעלותם על הכתב. והננו בזה להביע את תודתינו לכל אלה שעזרו וסיעו להוצאת ספר זה, ו"רבים הם וא"א לפרטם", שהשקיעו זמן רב, טרחו ויגעו וסייעו רבות להוצאת ספר זה. ו"אחרון אחרון חביב" לחברי המערכת שהשקיעו כוחות רבים ועמלו ימים ולילות ממש להצלחת הספר.

וכמו"כ בקשתנו שטוחה לכל מי שיש לו איזה הערות והארות על הנכתב בזה, וכן בכל תחום אחר בתורתנו הקדושה, שיואיל נא בטובו לשלחם אלינו ע"מ שנוכל לפרסמם בעהי"ת, ולזכות בהם את הרבים.

וזאת למודעי: שעברנו ועבדנו על תוכן הפלפולים והביאורים עד מקום שידינו מגעת, הן בנוגע לתוכן והן בנוגע לטעויות הדפוס, אך מפני קוצר הזמן לא הי' ביכלתנו לעבוד כראוי וכל צרכו ו"שגיאות מי יבין", והדברים על אחריות הכותבים בלבד.

לתועלת הרבים יגענו להקל על הלומד, וכתבנו סיכומים וקיצורים על התוכן של כל הביאורים, שיופיעו במפתח בראש הספר, ואנו תקווה שיועיל למעיינים.

◆

**עריכת** הספר בכללותו והכנתה לדפוס נעשה ע"י חברי המערכת של 'הערות תמימים ואנ"ש' דישיבה גדולה – מלבורן, הת' השליח מנחם מענדל שי' שפיצער, והעורך הראשי – הת' השליח מרדכי שי' רובין.

◆ ◆ ◆

**ספר** זה יוצא לאור לקראת יום הקדוש והנורא ג' תמוז – בו מתמלאים עשרים שנה – "ואנחנו לא נושענו", איננו זוכים לראות את מלכנו; לשמוע הוראות והדרכות בכל פרטי חיינו וכו'. במצב הנוכחי כאשר "החושך יחסה ארץ" ואנו חשים "בארץ צייה ועייף בלי מים", בוערת בלבנו רגשות "צמאה לך נפשי" – הגעגוע והערגה לראות את מלכנו, ו"כן בקודש חזיתיך". תקוע בלבנו הבכיה והזעקה – עד מתי! עד מתי לא יחזו עינינו במראה הוד כבוד קדושת אדמו"ר, ונזעק "רצוננו לראות את מלכנו" – וגם התקווה והביטחון האיתנים, שנזכה להתראות שוב עם רבינו בגאולה שלימה.

יחד עם תנועות פנימיות אלו, יש הידיעה הברורה והאיתנה, אשר "לא עזב צאן מרעיתו" ו"מה להלן עמד ומשמש אף כאן עמד ומשמש". ו"לא זו בלבד שלא יעזוב צאן מרעיתו, הנה עוד זאת מתרפס להדום כסא מרום, להגן על עם ישורון, לשמור רחמי וחסדי האב על בנו עמו ונחלתו". יום זה מעורר בלב כל אחד ואחד מאנ"ש בכלל, ותלמידי התמימים בפרט, רגש התעוררות וצפיה לגאולה ולחיזוק ההתקשרות לאילנא דחיי, אבינו רועינו כ"ק אדמו"ר, ועל כן נתעוררו תלמידי התמימים – דעם רבינ'ס קינדער – לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר ולעשות ככל שביכולתם לפעול להביא הגאולה ובפרט ע"י כתיבת והדפסת חידושי תורה אלו.

אמנם לאידך, למרות "בכיה תקיעא בלבאי מסטרא דא", מ"מ "חדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא"; אשר אנו זוכים ללכת "בדרך הישרה אשר הוראנו מדרכיו ונלכה באורחותיו" ומקיימים את רצוה"ק, ובנדו"ד הדפסת חידו"ת. ואין מתאים יותר מיום זה להוציא לאור העולם ספר מפואר זה, אשר מבטא בל' הש"ס גבי יעקב אבינו ע"ה – "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", ו"ביתר שאת וביתר עז" כמ"ש בזהר הקדוש "צדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי כו'".

ואנו תפילה שספר חידו"ת זה, יגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר, ויה"ר שתיכף ומיד ממש "יחיש ה' גאולתנו ופדות נפשנו" ויוציאנו מהגלות הגשמי והרוחני המר הזה, ונזכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים, "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאיתי תצא", ו"נזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים". ותקויים משאלת נפשו – שבזה עסק תמיד כל הימים, "להביא לימות המשיח", ונצא מן הגלות – מתוך בריאות הנכונה ושמחה אמיתית – לקראת משיח צדקינו עם מלכנו בראשנו, בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו ממש.

## המערכת

יום הבהיר כ"ח סיון
יום הצלת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית ובואם צלחה ל'חצי כדור התחתון'
קי"ב שנה להולדת ושישים וארבע שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שנת ה'תשע"ד
מלבורן, אוסטרליה

# ספר זה מוקדש לכבוד

**ראש הישיבה הרה״ג הרה״ח**

## הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט״א

לרגל ארבעים שנה בעבוה״ק בישיבתינו

**תשל״ד – תשע״ד**

כבר נודעה התמסרותו הנפלאה להצלחתם של הבחורים בלימודם ובהתנהגותם, בהדרכתו הפרטית לכאו״א מהתלמידים ועזרתו להם בכל צרכיהם הן בגשמיות וכ״ש ברוחניות.

תודה לא–ל, תחת הדרכתו קונים התלמידים תורה ומידות טובות, ברוח החסידות.

והשי״ת יברך אותו בגו״ר בטוב הנראה והנגלה ויוכל לומר ״ראו גידולים שגידלתי״.

ויה״ר שיאריך ימים על ממלכתו, ויצליח וימשיך לאריכות ימים ושנים טובות מתוך מנוחת הנפש והגוף עד ביאת גואל צדק.

# תוכן העניינים

## דבר מלכות

**הדרן על מסכת שבת (א)..... 21**

**משיחת ש"פ בשלח תשמ"ח**

מבאר קישור סיום המסכת לתחילתה בפנימיות הענינים / ענינו של יום השבת - עליית העולמות / ענין הד' רשויות ומלאכת הוצאה / מסביר באופן העבודה שעל ידה פועלים ענין השבת המחולקת לג' אופנים - פוקקין ומודדין וקושרין

**הדרן על מסכת שבת (ב)..... 29**

**משיחת ש"פ בשלח תשכ"ב, לקו"ש חי"ד**

מקשה בסדר המשנה "(שפוקקין) ומודדין וקושרין בשבת" / מבאר גדר מלאכת קושר / משליך לענין קשר שאינו של קיימא / דעת חכמים בעקירה והנחה / מקשר לדין חצי שיעור במלאכות שבת / הטעם שלא גזרו חכמים לאסור קשר שאינו של קיימא במקום מצווה / מבאר ע"פ פנימיות הענינים סדר המשנה הנ"ל

## שער הרבנים

**בענין סוגיא דמרבה עליו עצים (ביצה ד' ע"ב)..... 35**

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מרא דאתרא דק"ק ליובאוויטש מלבורן

מביא מגמ' ביצה (ד,ב) מחלוקת ראשונים בענין מבטלין איסור לכתחלה באיסור דרבנן / מביא חקירה במוקצה אם מותר ביו"ט / מחלוקת הראשונים באיסור עצים שנשרו ביו"ט גופא טעם האיסור / ביאר בגמ' באיסור מקלי קלי

**שיטת אדה"ז בדין חצי שיעור ..... 41**

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א

ראש הישיבה

מביא כ"מ בשו"ע אדה"ז שדן בח"ש ומקו"א שכתב אדה"ז בטעמו של החכם צבי שטעמו נכון / מעיר מכ"מ בתורת רבינו על איזה טעם הוא מכוון / מבאר הסתירות מהל' פסח להל' שבת האם הוא רק באיסורי אכילה או בכל התורה ע"פ דברי הפרי מגדים בפתיחה להל' שבת ומבאר שאדה"ז ס"ל כהפמ"ג / מקדים המבואר בלקו"ש בהחילוק בין דין גזלן ומזיק ומבאר שביאור הרבי בשו"ע אדה"ז הוא לפי שיטת הרמב"ם ע"פ האחרונים (מהרי"ט אלגזי) ומוסיף בדא"פ שיסוד הוא המ"מ / עפ"ז מבואר היטב דיוק שינוי לשונות אדה"ז בכל מקומות הנ"ל

**בדין היסח הדעת באמצע מצוה אי חוזר ומברך ..... 45**

הרב יהודה הכהן כץ שליט"א

דומ"צ דק"ק עדת ישראל מלבורן

מקדים ומביא דברי אדה"ז בשו"ע (או"ח סי' תל"ב סק"ח-ט) ומ"ש בקו"א סק"ב שמחלק בין מילה לבדיקת חמץ / מבאר הסברה בחילוק הנ"ל / ומבאר עוד מח' הפוסקים בסי' תל"ה, ושקו"ט בארוכה בהל' פסח / ומסיק להלכה למעשה ג' דינים

**שיעור במאמר ד"ה על כן קראו תשי"ג (מלוקט ה') ..... 49**
הרב אלימלך צוויבל שליט"א
משפיע ראשי בישיבת תות"ל מוריסטאון, ניו דזשערסי
א. הקדמה: נקודת המאמר, הצורך באור הבל"ג, לגלות הבחירה העצמית דה' בבנ"י ובתומ"צ / ב. עניין הגורל למעלה, כשהכל שווה מצד רוממותו / ג. הבנת המונחים "למעלה: ו"למטה" במאמרינו כשכותב על רצון שהוא למע' משכל ועל גורל שהוא למע' מרצון / ד. ההבנה בזה שכשמגיעים בבעל הרצון, נמשך כפרה. אף שידוע שהבחירה בתומ"צ היא בעצמות. ביאור נרחב בעניין הבחירה בתומ"צ והדרגות השונות בזה, החילוק בהבנה ובמעלה ביניהם / ה. הדגשת מאמרינו במעלת הכפרה דפורים על יוהכ"פ לגבי הביאורים במק"א

**נסיעה באוירון לאופק מאוחר בערב שבת ..... 55**
הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א
(שליח בישיבתינו ה'תש"מ – מ"ב), דומ"צ דק"ק ליובאוויטש לונדון
מביא כתי"ק של חששת כ"ק אדמו"ר להר"ר יצחק דוד גראנער ז"ל בנוגע להנוסע באוירון ביום ו' / מבאר החשש ע"פ הגמ' פסחים (נא, ב) ודברי הבעל המאור שם / מביא חיזוק לדבריו משבת (סט, ב) ועפ"ז מבאר בנדו"ד / מביא עוד עובדה בנדון זה והוראת רבינו

**גדר 'חפצא' של תורה ..... 58**
הרב ישראל אליעזר רובין שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר אלבאני נ.י. ארה"ב
מבאר חידושו הנפלא של רבינו הזקן בענין ה'חפצא של תורה', שהאותיות הרוחניות הם ענין ממשי להלכה, ושיטה מיוחדת זו, נגד החולקים עליו, נוגעת לכמה סוגיות בש"ס וגם להלכה: א) ההכרח והחיוב של 'ושננתם' בלימוד תורה על פה, ב) חינוך קטן ללימוד מן התורה (לא כחינוך למצות שהוא דרבנן), ג) מצות עשה של 'והדרת פני זקן' לכבד תלמיד חכם, ד) אם המהרהר בד"ת חייב בברכת התורה, ה) אם נשים חייבות בברכת התורה, ו) נוסח הברכה 'על דברי תורה' (לא 'לעסוק בד"ת') ונפקא מינה להרבה דינים, אם יש חיוב היום ללמוד בעל פה כשכל התורה מזומן באינטרנט? אם יוצא ידי סיום תענית בכורות בקטן המסיים מסכת? ואם חייב לעמוד מפני קטן יניק וחכים, או ת"ח סומא כו' וכל זה לשיטתו של רבינו הזקן בספרו הלכות תלמוד תורה, שו"ע הרב, סידורו, ספר התניא וקונטרס אחרון

# שער ההערות ופלפולים

## נגלה

**ביאור בתוס' הרא"ש ד"ה התם הא' (ב, ב) ..... 81**
הת' מנחם מענדל שי' ארון
תלמיד בישיבה
מביא ומבאר החילוק בין תוס' ותוס' הרא"ש בסוגיית אבות ותולדות / מבאר דעת תוס' הרא"ש נגד התוס' ע"פ פשט בהמשך הגמרא

**ביאור בסדר קושיות התוס' (ד, א ד"ה ודילמא) ..... 83**
הת' משה טובי' שי' אמזלק
הת' מנחם מענדל הכהן שי' דזיימסאן
תלמידים בישיבה
מביא שני קושיות תוס' (ד,א ד"ה ודילמא) על פרש"י / מקדים שיטות של רש"י ותוס' ועפ"ז מבאר סדר הקושיות בתוס'

**בדין חצי שיעור..... 85**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ גוראר׳
שליח בישיבה
מבאר שיטת הרמב"ם בדין ח"ש ומביא סתירה מהל' שבועות ותירוץ מפרשי הרמב"ם / מבאר שיטת אדה"ז בשו"ע לגבי הל' שבת וגניבה / מביא שיחה של הרבי שמבאר דין בגניבה דלא כמ"ש בשו"ע אדה"ז ומתווך ששני הטעמים משלימים זא"ז מביא כמה ראיות שהדין של ח"ש הוא בכל האיסורים

**הגדרת פעולת הנחה לדעת רש"י ..... 90**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ הרץ
שליח בישיבה
מבאר דברי רש"י למה מתאר ההנחה שצריך להניח החפץ (ע"ג קרקע) / מביא סתירה בין רש"י דידן לרש"י בשבועות / מביא ביאור רעק"א והפנ"י ומקשה מעוד רש"י בשבועות

**מהו גדר עקירה והנחה..... 93**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ הרץ
שליח בישיבה
מביא מחלוקת הראשונים רש"י תוס' הרא"ש והרמב"ם למסקנא האם נקראת הנחת חפץ ביד כהנחת גופו על קרקע / מביא מח' האחרונים - הפנ"י והגרעק"א להראש יוסף בשיטת רש"י / מעיר ב' אופנים בשיטת אדה"ז בנדו"ד

**שיטות הראשונים בגדר מתעסק..... 96**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ הרץ השליח הת׳ משה שי׳ לרמן
שלוחים בישיבה
מביא ומבאר המחלוקת בין רש"י ותוס' במתעסק / מקשה כו"כ שאלות על שיטת רש"י מכ"מ / ומבאר שיטת רש"י ומבאר ג"כ שיטת הרמב"ם שס"ל כרש"י / ומבאר בדא"פ ההסברה בזה ע"פ לקו"ש

**ביאור מחלוקת רש"י ותוס׳ בפטורי דאתי לידי חיוב חטאת..... 103**
השליח הת׳ ניסן אייזיק שי׳ הלל
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ שפיצער
שלוחים בישיבה
מביא מחלוקת רש"י ותוס' בפטורי דאתי לידי חיוב חטאת / שואל על שאלת התוס' על רש"י ומיסד המח' בין רש"י לתוס' / מקדים ב' אופנים באיסורי דרבנן ועפ"ז תולה המח' דרש"י ותוס' בב' האופנים / עפ"ז מבאר שאלת התוס' על רש"י / מעיר בשיחת רבינו שאזל לכאו' לפי' רש"י

**גדרי התולדות של מלאכה גרועה..... 107**
השליח הת׳ יוסף חיים ברוך שי׳ טייטלבוים
שליח בישיבה
מביא דברי התוס' ד"ה זורק ממושיט בשיטת ר"ע ושואל מדין עני ועשיר במתני' / שולל הו"א שזה יוצא מן הכלל כתולדה דהכנסה / מחלק בין מקום ההעברה לאופנו ועפ"ז מבאר דעת התוס'

**בשיטתייהו דרש"י ותוס׳ בגדר בורר..... 110**
השליח הת׳ יוסף חיים ברוך שי׳ טייטלבוים
שליח בישיבה
מביא ד' שיטות האמוראים בישוב הברייתא בבורר (שבת דף ע"ד ע"א) / מעורר על חילוק בין רש"י בכמה מקומות לדעת התוס' בד"ה וכי מותר / עפ"ז מבארהמחלוקת בין רש"י לתוס' דלשיטתייהו אזלי בד' שלבים בהמשך הסוגיא

**שגגת מלאכה לשיטת רבא ..... 114**
הת׳ עלי משה הלוי שי׳ לאוינג׳ער
תלמיד בישיבה
מביא קושית הגמ׳ על רבא ומקשה שלכאורה יש תירוץ פשוט / מביא תירוץ של המהר״ם ומעיר שלכאורה אינו מובן ונשאר בצ״ע

**גדר מלאכת הוצאה לר״ת ולריב״א..... 116**
הת׳ שלום דובער שי׳ סופרין
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
תלמידים בישיבה
מביא ב׳ תירוצים דר״ת וריב״א ומקדים ב׳ שיטות בגדר מלאכת הוצאה באחרונים (גו״א ומהר״ל) / עפ״ז מבאר סברת המח׳ דר״ת וריב״א / מביא תוס׳ הרא״ש שכתב באופן אחר ולא משמע מתוס׳ בשבועות / מקדים דברי הרמב״ם (הל׳ שבת פי״ב ה״י) לבאר בדא״פ שיטת ר״ת ומבאר באופן אחר שיטת ר״ת

**ביאור עומק המחלוקת ר״י ור״ת בתוס׳ ד״ה שכן (ע״ד, א) ..... 121**
הת׳ שלום דובער שי׳ סופרין
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
תלמידים בישיבה
מביא דברי התוס׳ ותוס׳ הרא״ש במח׳ ר״י ור״ת ושואל מהו ביאור המח׳ / מבאר המח׳ ע״פ דברי התוס רא״ש והשקו״ט במקורו של ר״ת במנחות / מקדים דברי האחרונים מנ״ח והפנ״י ואדה״ז האם האבות מלאכות נעשו בפועל במשכן / מעיר בדברי הפנ״י מדברי כ״ק אדמו״ר מלקו״ש / עפ״ז מבאר עומק המח׳ בין ר״ת ור״י ע״פ ב׳ שיטות באחרונים הנ״ל

**בענין שימוש השמיר בבית המקדשות – להלכה..... 128**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ ראסקין
שליח בישיבה
מביא הגמ׳ בסוף מס׳ סוטה בנוגע למתי השמיר היה / מחלוקת הראשונים של התוס׳ והריטב״א שחולקים על המאירי בפי׳ המשנה / שואל כמה קושיות בנוגע לבניית בית המקדש / מביא שיטת הרמב״ם ותי׳ של הכ״מ וכמה שאילות ע״ז / מבאר שיטת הרמב״ם ע״פ שיחת רבינו / ועוד כמה תירוצים בכללות הסוגיא

**מלאכת הוצאה: ביאור בשו״ע אדה״ז סי׳ ש״א..... 132**
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
שליח בישיבה
מביא אריכות הלשון אדה״ז בהקדמתו לס׳ ש״א שלא מצינו בקודמיו בין בהטור והן בשו״ע המחבר / מקדים חילוקים בציונים בהוצאות הישנות לחדשות לדברי אדה״ז / מקדים דברי הראשונים בריש המס׳ ומחלק בדא״פ בין ב׳ הציונים שאינו רק נותן מקור ומ״מ אלא מבאר הטעם לאריכות לשונו / מביא עוד חידוש בהוצאות החדשות בחילוק ההלכות ומבאר בדא״פ ע״פ דברי הרבי בביאור הקדמת פיה״מ להרמב״ם

**ביאור דעת הצ״צ בשיטת הרמב״ם ורש״י בהחופר גומא ..... 138**
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
שליח בישיבה
מבאר פשטות לשון הגמ׳ וכן דעת ר׳ חננאל והמאירי ומביא מהאחרונים שלמדו אחרת ברש״י / מביא דברי הרמב״ם ודעת המגיד משנה והכס״מ בהרמב״ם דס״ל כאחרונים הנ״ל / מביא חידוש כ״ק אדמו״ר הצ״צ בדעת הרמב״ם שלא כהמ״מ והכס״מ וגם דעת הצ״צ ברש״י שלא כאחרונים הנ״ל / לבאר העדיפות בשיטת הצ״צ בדעת הרמב״ם ורש״י מקדים מח׳ בין הרמב״ם והראב״ד

בגדר מקלקל וביאר יסוד המח' מאחרונים / עפ"ז מבאר היטב דעת הצ"צ בשיטת הרמב"ם דאזל לשיטתי' וצ"ע על דרך הכס"מ וג"כ מדייק היטב בלשון הרמב"ם דס"ל כמ"ש הצ"צ / מדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל תולה מח' בין התוס' רי"ד והמאירי לקמן (דף קו, א) דחולקים ג"כ במח' הרמב"ם והראב"ד הנ"ל / ע"פ ביאור הצ"צ בדעת הרמב"ם מיישב קושית האחרונים במקום ההלכה ברמב"ם / מביא מאגלי טל שס"ל כהצ"צ הן בשיטת הרמב"ם ורש"י ותימה על הכס"מ המ"מ והרמ"ך וכן דבריו בשו"ת אבני נזר להסיר כמה קושיות על דרך זו ברש"י / שואל על האגלי טל שמבאר מח' רש"י והרמב"ם במק"א ע"פ דבריו כאן שמבארים הן רש"י והן הרמב"ם

**ביאור בסוגיית הטווה צמר שעל גבי הבהמה..... 147**
השליח הת' מרדכי שי' רובין
תלמיד בישיבה

מביא דברי ר' יוחנן שהטווה חייב ג' ושואל על כללות בסוגיא / מביא דברי הגר"א בדעת הרמב"ם וב' ביאורים בסוגיין / מביא קושיית האחרונים על הגר"א ומוסיף עוד שאלות / מביא ביאור כ"ק רבינו בפשש"מ ברש"י וכן בפשטות הגמ' ועפ"ז מיישב קושיית התורה תמימה ומבאר היטב סוגייתנו / ממשיך בהעדיפות דדעת רבינו ברמב"ם נגד הגר"א ועוד שאלות על הגר"א / מבאר דברי רבינו המחודשים בדעת רבינו חננאל והרא"ש בדא"פ / מדייק בלשונו בציונו להמצו"ד להרדב"ז וגם למגן אברהם בדעת הרמב"ם / מחלק בדא"פ בין השיטות שבהערה והשיטות בשוה"ג

**הערות בשיטות הראשונים בעניין הוצאה מלאכה גרועה..... 155**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט
שליח בישיבה

א. מביא מחלוקת התוס' ושאר הראשונים בהגדרת הגריעותא דמלאכת הוצאה וביאור החת"ס שתוס' והראשונים היינו הך והקושי שבזה / יביא ב' ביאורים לבאר המח' (דברות משה וביאור ע"ד הד"מ) ויקשה עליהם / ב. מדייק בתוד"ה פשט (דף ב' ע"א): א) איך הגריעותא דהוצאה מתרצת הכפילות דההוצאה במשנתינו (פנ"י, חת"ס, גר"א ועוד)

**חטא בשביל שיזכה חבירך..... 160**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט
שליח בישיבה

מביא את ביאור הלקו"ש בגמ' מס' שבת ד"ד ע"א בעניין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך עם ביאורי הרש"י ותוס' שעל אתר / יחקור בדמיון שמתווה שם בין רש"י ותוס'. ועי"ז יתבאר: סברתם במחלוקתם, הדמיון ביניהם ובמה הם שונים / וכהנ"ל ע"י חקירה בגדר מלאכת אפיה ע"פ ההררי קדם

**שיטות הראשונים בדע"ד בהוצאה וקלוטה כמי שהונחה דמי..... 164**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט
שליח בישיבה

מביא ב' מהלכים בראשונים בהטעם שצריך בהוצאה - מקום דע"ד: מלאכת מחשבת (רש"י, ר"ת, רשב"א והרמב"ם) או דין פרטי בהוצאה (ר"י, רמב"ן ור"ן) / ועפ"ז ביאור בקושיית הגמ' (ד"ד ע"ב) ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקיר אבעיא / מבאר הטעם שבסוגיין לא מוזכר הכלל ד"מחשבתו משויא לה מקום"

# חסידות

**הפור שמתחילה סופו ליהפך ..... 175**
הת׳ אהרן מנחם מענדל שי׳ קסטל
תלמיד בישיבה

מביא דברי המאמר שניכר ממה שנפל הפור בחודש אדר ומקשה מה הקשר ביניהם / מבאר שבו נולד מושיען של ישראל נשיא הדור והוא מעורר מס״נ בהם ועי״ז נתעורר בחירת העצמות שקבע הגורל ליפול לנו

**ביאור ב״דע מה למעלה ממך״ ע״פ תורת החסידות..... 177**
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
שליח בישיבה

מקדים כללות הנקודה של תורת החסידות שהיא להאיר את תורת הנגלה / מביא פירוש רש״י ורבינו יונה ב״דע מה וכו׳״ (אבות פ״ב מ״א) / מקדים דברי רבינו שמחלק בין דברי הבעש״ט וה״מ ואדה״ז בביאור הפנימי במשנה זו / מביא התורות מכתר שם טוב ואור התורה והיום יום ומבאר בטוב טעם על השניויים והחילוקים ביניהם מיוסד ע״פ עבודת ועיקר שליחות של כ״א מהנשיאים / מבאר המשך המשנה ע״פ חסידות בדא״פ שבה מרומז ג׳ האופנים של הבעש״ט ה״מ ואדה״ז ומוסיף עוד דיוקים במשנה

**ביאור תרגום אונקלס ותיב״ע עה״פ ״מי כמוך״..... 184**
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
שליח בישיבה

מביא ומחלק בין התרגומים דת״א ותיב״ע עה״פ ״מי כמוך״ / מבאר בב׳ אופנים מיוסדים ע״פ ממרז״ל דמס׳ סוטה ופרש״י בקידושין החילוק בין דת״א ותיב״ע / מביא הביאור של הרבי בהחילוק בין דת״א ותיב״ע (לקו״ש חי״ט) באופן אחר / מקדים במבואר בד״ה מי כמוך תרכ״ט ועפ״ז מבאר הנדו״ד לפי ביאור רבינו

# תורת רבינו

**מחלוקת רב ושמואל בויטע אשל..... 191**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ גוראר׳
שליח בישיבה

ביאור איך הענין בויטע אשל - פרדס שייך לענין דבין אדם לחבירו / מבאר ע״פ ביאור הגו״א וירא כ״א ל״ג בביאור המחלוקת בויטע אשל אם הוא פרדס או פונדק

**גדר תמימות בספירת העומר ..... 193**
הת׳ חיים שי׳ טל
שליח בבית חב״ד למטיילים

מביא מכתב הרבי להגרש״י זוין שעבר קו התאריך / מקדים מחלוקת האם היא מצוה א׳ או כל יום מצוה בפ״ע ואדה״ז חושש לב׳ השיטות / שואל ע״פ דברי אדה״ז על דברי הרבי וג״כ מהו הביאור בדברי הרבי הנ״ל / מקדים שיחת הרבי בענין מצותה אחשביה והנפק״מ בקטן שנעשה גדול באמצע ותמימות יש מצד החפצא עפ״ז מבאר דברי הרבי במכתב / מבאר השיטה שאם חסר יום א׳ אינו מברך ע״פ שיחה של הרבי בפעולת דתמימות ע״י אדם המונה

**גדר הקנין דשדה עפרון ..... 198**
השליח הת׳ יוסף חיים ברוך הכהן שי׳ טייטלבוים
שליח בישיבה
מביא מלקו"ש שבעלות אאע"ה בשדה עפרון היתה כדין מלך / שואל שלא משמע כן בריש גמ' קידושין ומפרש"י כאן ועוד / מביא מלקו"ש במק"א בגדר דבנ"ח וכן גדר בעלותם בא"י / עפ"ז מיישב משמעות השיחה וממרז"ל

**גדר הידור בנר חנוכה ..... 201**
השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין
שליח בישיבה
מביא שינוי בין דברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) בהידור נר חנוכה לטור ושו"ע / מקדים חידוש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"כ חנוכה) בב' אופנים דגברא וחפצא בהידור ועפ"ז תולה בזה דברי הרמב"ם והשו"ע / מביא ראי' להביאור בדעת הרמב"ם ע"פ מק"א בלקו"ש (ח' כ"ז) ומעיר מהערה שם ומביא תירוץ ע"ז / ביאור בדברי רש"י: מביא מלקו"ש (ח"כ שם) בדעת רש"י ומדייק עוד דיוק בדברי רש"י בהתם לביאור הרבי / ומחלק בין רש"י לרש"י על הרי"ף (ושאה"ר) בגדר ההידור בנרות חנוכה / **רבינו הזקן:** מביא חידוש אדה"ז בקו"א להל' שבת בפי' מהדרין דנר לכאו"א ומקשה שאינו מובן ומבאר בדא"פ

**ביאור במאמר ד"ה ואשה אחת ה'תשמ"ו ..... 208**
הת׳ מנחם מענדל שי׳ שמערלינג
תלמיד בישיבה
מביא ב' הביאורים ע"פ חסידות במאמרו ומדייק ג' דיוקים / מקדים חילוק בין ב' הביאורים בכלים רקים ע"פ דא"ח ועפ"ז מבאר ג' הדיוקים

# עיונים וביאורים בהגדת רבינו

**קדש: "באהבה" בקידוש בפסח שחל בשבת ..... 213**
הת׳ ראובן אליאב שי׳ הייבין
תלמיד בישיבה
מביא ומבאר כל הספרים שרבינו מציין בנוגע לאמירת "אהבה" בשבת / מביא הלבוש ומבאר הוספת המטה משה בב' ענינים על הלבוש / מבאר שהאלי' רבה נותן ביאור אחר וע"פ מתרץ שאלת הלבוש באופן אחר

**ורחץ: ביאור הציון ב"וא"ו" של ורחץ ..... 216**
הת׳ אהרן מנחם מענדל שי׳ קסטל
תלמיד בישיבה
מבאר הציונים של רבינו ע"פ הוספת החק יעקב על הט"ז / מעיר שרבינו מוסיף על שמחת הרגל (מקורו) ללמוד הכי ג"כ בשיטת הב"ח ולא רק בט"ז

**כרפס: ביאור השיטות בהסבה בכרפס ..... 217**
הת׳ זכרי׳ שי׳ פיליפס
תלמיד בישיבה
מביא ומבאר כל הספרים שמציין רבינו בטעם שאין הסבה בכרפס / ומבאר השינוי בין המטה משה לשבלי הלקט ומבאר שע"פ הברכ"י דעת המטה משה בזה / מבאר שאין הבית דוד חולק בהלכה וכוונת רבינו הוא רק שדרך הבית דוד בכרפס שלא ככל הספרים הנ"ל

**יחץ: חוטפין את האפיקומן בהלכה ..... 219**
הת' עידן שי' חנוכה
תלמיד בישיבה
מביא ומפענח הציון של רבינו לחץ יעקב במנהג חוטפין את האפיקומן / מבאר שמנהג זה לא ע"פ פשטות הגמ' לפרש"י אלא אפשר שמרומז ע"פ דברי הרמב"ם / מעיר על לשון הח"י שכתב שרק "מניחין", ומביא מהמקור חיים שכתב "יש פנים למחות ולבטל המנהג" ומדייק בשינוי לשונות הח"י והמקור חיים בהמנהג

**מגיד: בחיוב נשים במצות סיפור יצי"מ..... 221**
השליח הת' יוסף חיים ברוך הכהן שי' טייטלבוים
שליח בישיבה
מביא דברי הבינו בהגש"פ ושואל על דיוק לשון "עיין" בתוס' / מביא תוס' במגילה וב' שיטות דנשים בנדו"ד ותוס' בפסחים שרק חייבים מדרבנן / ומביא בהגש"פ "שבח פסח" דס"ל שתוס' במס' סוכה שהוא מה"ת / מבאר שע"פ דברי רבינו י"ל שהוא רק מדרבן

**מוציא מצא: שאסור להשיח בין הברכה למצה ואכילת הכריכה .... 223**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט
שליח בישיבה
מביא הדין שאסור להשיח עם הציונים שכתב כ"ק אדמו"ר ע"ז / ירשה על הציון הראשון שבהשקפ"ר אין שום קשר בינו ובין הדין / יביא הבנת אדה"ז בהגש"פ בעניין כורך בזמה"ז / ועפ"ז יבאר שהציון הא' מלמדנו ההבנה הנכונה והמקור בהגיון להדין הנ"ל

**מרור: ביאור הוספת רבינו על הפרי חדש..... 228**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער
שליח בישיבה
מדייק על הוספת רבינו על הפרי חדש ועוד כמה דיוקם / מקדים דברי הפר"ח ומבאר הוספת רבינו שמביא טעם הלכתי ולא רק עצה טובה / ומבאר דיוק הלשון "כן אפ"ל"

**כורך: ביאור שאלת כ"ק אדמו"ר על אדה"ז בכוונת המרור..... 230**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער
שליח בישיבה
מביא שאלת רבינו על סידור אדה"ז ושואל על דברי רבינו / מקדים חילוק השו"ע והסידור בהל' תפלין לגבי סמיכת של יד לשל ראש ומבאר יסוד החילוק בין השו"ע והסידור ועפ"ז מבאר בנדו"ד / ומביא ראי' להנ"ל ע"פ עוד חילוק בין השו"ע והסידור בהל' פסח גבי כוונת המצה לפטור את האפיקומן וחיזוק לדבריו מהפרי חדש

**שולחן עורך: מחלוקת הרמב"ם והמרדכי בגדר שולחן עורך ..... 233**
השליח הת' מרדכי שי' רובין
הת' מנחם שי' דהאן
תלמידים בישיבה
מדייק על מביא רבינו בהגדה ושואל ומדייק כמה דיוקים על דבריו / ומקדים ומבאר שיטת הרמב"ם באכילת הפסח ע"פ רבינו מנוח וגם המרומי שדה ושואל מסברא על שיטת המרדכי / מהאר מחלוקת בין הרמב"ם והמרדכי ועפ"ז מבאר ב' דיעות שכותב רבינו ב"צפון" בגדר של אפיקומן בזמן הזה / ע"פ כהנ"ל מבאר הדיוקים הנ"ל ומבאר המשך הענינים במהו הגדר של שולחן עורך / מוסיף ומבאר שיטת המרדכי בחילוק בזמן הבית לזמן הזה ע"פ תורת החסידות ובעבודה

**צפון: ביאור בגדר מצות מרור ..... 241**
השליח הת' ניסן אייזיק שי' הלל
שליח בישיבה
מביא משו""ע אדה"ז גדר מרור בזמן הזה ומביא מחלוקת הרמב"ם והרס"ג בגדר מרור האם מצוה בפ"ע או הכשר בלבד / מביא שאלת דניאל הבבלי על הרמב"ם ותי' של ר' אברהם בן הרמב"ם / שואל על ר' אברהם בן הרמב"ם בפי' הגמ' פסחים ומביא תשובת הר"ן לבאר שיטת ברמב"ם / מדייק בדברי רבינו בציוניו ומבאר שבמרור מצוה בפ"ע יש ב' אופנים ועפ"ז מתרץ דברי רבינו

**צפון: ביאור בדיוק רבינו וציון לשו"ע אדה"ז ..... 246**
השליח הת' מרדכי שי' רובין
שליח בישיבה
מדייק בלשון רבינו ומבאר ע"פ שינוי אדה"ז מהרמ"א / מביא הציון לדברי אדה"ז בהוצאות החדשים ושואל דלכאו' כבר נקטו הפוסקים בדעצ הרי"ף אחרת / ומבאר ע"פ דברי הב"ח

**ברך: ביאור מקומו של "שפוך חמתך" ..... 248**
השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער
שליח בישיבה
מבאר שאלת רבינו ב"שפוך" ע"פ דברי הפרדס לרש"י בטעם סימני הסדר / וע"פ שיטת הר"ן שקשור עם מזיגת הכוס והגר"א שקשור להלל מבאר מקומו של "שפוך" / מוסיף הטעם שכתב רבינו "וצ"ע קצת"

**הלל נרצה: ביאור במי חבר נשמת כל חי ..... 250**
הת' אהרן מנחם מענדל שי' קסטל
תלמיד בישיבה
מביא כמה נוסחאות בדבר ומעיר על נוסח שלנו / מבאר ע"פ המבוא באבודרהם ועוד כ"מ בנוגע להמחבר / מבאר שיטת רבינו באופן אחר

## פשוטו של מקרא

**פרש"י ד"ה וירא אהרן (כי תשא ל"ב, ה) ..... 255**
השליח הת' מנחם מענדל שי' גוראר'
שליח בישיבה
מביא כמה פירושים מפרש"י ומבאר הצריכותא בהם / מביא המקור מהמדרש ומדייק ב' השינוים בין המדרש לפרש"י המדרש לפרש"י ומבאר א' השינויים ע"פ ד' המשכיל לדוד עה"פ וירא אהרן

**יצחק – עולה תמימה ולא נשא שפחה ..... 257**
השליח הת' מנחם מענדל שי' גוראר'
שליח בישיבה
שואל על קשר ב' ענינים בפרש"י לגבי יצחק (תולדות כה, כו) / מקדים ביאור בלקו"ש באופן פעולת יצחק על אחרים ועפ"ז מבאר קשר הענינים

**ביאור במנהג אילנות בביה"כ בחג השבועות ..... 258**
הרב אברהם שי' ציטראן
שליח בישיבה (תשנ"ז–ח) לונדון, אנגלי'
מביא חילוקי מנהגים באילנות בבית הכנסת בחגה"ש ומבאר בדא"פ הצדדים/ ומבאר שיסוד המחלוקת הוא תלוי במח' פרש"י והאב"ע עה"ת (שופטים ט"ז,כ"ב) / ועפ"ז מבאר עוד מח' בין רש"י והאב"ע בפסוק הקודם

# שונות

**פרקי אבות בהמקום שבין פסח לעצרת הוא זמן החורף..... 263**
השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ גוראר׳
שליח בישיבה
מביא שתי טעמים לאמירת פרקי אבות מביא שתי שיטות מתי אומרים פרקי אבות / מקשה לפ״ז למה אומרים אותו אחרי שבועות במדינות שאחרי ניסן הוא זמן החורף / מתרץ ע״פ שיחת נשא תשל״ז

**וה׳ ברך את אברהם בכל – שהיתה לו בת ..... 265**
הרב שמואל אשר שי׳ ווייסמאן
שליח ומחברי המערכת בישיבה (תשס״ד), ירושלים עיה״ק
מביא דברי היעב״ץ שמבאר מח׳ האם לאברהם בת (ב״ב טז, א) ע״פ השיטות במצות פו״ר (יבמות סב, א) שואל על היעב״ץ ומבאר ע״פ המבואר בגמ׳ שם / מביא דרך חדש של רש״י ע״פ פשש״ט ומבאר שאזל לשיטתו ולא כתוס׳

**ביאור חלוקות הדרשות עה״פ ׳הוי׳ אלקיך׳ ..... 268**
הת׳ אהרן מנחם מענדל שי׳ קסטל
תלמיד בישיבה
מביא הגמ׳ בר״ה (ה, ב) ומבאר הסברה בחילוק הדרשות בין חיובים לעניני רשות / ומבאר עוד ביאור ע״פ רש״י / ומבאר המשך הכתובים ע״פ רש״י ומביא שיטת התוס׳ שמחלק בין גברא לחפצא

**ביאור בנוסחת הפסוק לי הכסף ולי הזהב בש״ס ..... 271**
הת׳ אהרן מנחם מענדל שי׳ קסטל
תלמיד בישיבה
מביא דברי המנחת ש״י שבש״ס הובא הפסוק בשינוי ומביא דפוסים שלא שנו מהנוסח הנ״ל / ושקו״ט שכן הוא הנוסח הנכון ולכן צריך ביאור למה שונים הפסוק / ומבאר ע״פ דברי ספר ערכי הכינויים ומבאר שאפשר לדרוש שלא כלשון הפסוק ומביא ראיות לזה

# דבר מלכות

# הדרן על מסכת שבת (א)*

**משנה**[1]. ומעשה בימי אביו של ר' צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור (החלון) בטפיח (פך של חרס) וקשרו את המקידה (כלי חרס) בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת.

**א. היינו שבשבת מותר לפקוק את החלון, למדוד ולקשור קשר שאינו של קיימא**[2].

**[ובגמ' שם**[3] **מבואר דרק מדידה של מצוה מותרת, וכן בנוגע לקשירה מפורש בשו"ע**[4] **שרק לצורך מצוה מותר לקשור קשר אומן שאינו של קיימא. אולם בנוגע לפקיקה מבואר בתוס' שם**[5] **שהיא מותרת גם שלא לצורך מצוה].**

**וצריך להבין: הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא "פוקקין ואח"כ "ומודדין וקושרין", י"ל בפשטות מפני דכך הוי עובדא, שמתחילה "פקקו את המאור", ואח"כ קשרו ומדדו. אבל לפי"ז הול"ל "וקושרין (ואח"כ) ומודדין – שהרי תחלה "קשרו את המקידה" ואח"כ (ועי"ז) מדדו "לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו".**

**וגם את"ל דהטעם להקדמת דין ד"פוקקין הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא, כ"א גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס'**[6]**) שבשתי תיבות הסדר הוא זו ואצ"ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו**

---

*) משיחת ש"פ בשלח ה'תשכ"ב, נדפס בלקו"ש חי"ד ע' 12, ומשם בשינויים קלים ל"הדרנים על הש"ס"(קה"ת, ברוקלין תשנ"ד) עמ' ל, וכך נדפס לקמן.
(לשולי הגליון ראה בהמקור).

1) קנז, א. וראה שבת קכה, ב ואילך.

2) פרש"י שם ד"ה וקושרין.

3) קנז, ב. וראה רמב"ם פכ"ד מהל' שבת ה"ה. שו"ע או"ח סי' שו ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סעי' יח.

4) או"ח סי' שיז ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

5) ד"ה מדידה. וראה שבת קכה, ב ואילך. רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדה"ז סשט"ו ס"ב.

6) קידושין מא, רע"א ד"ה האיש. וראה דרכי שלום (להרב מברעזאן) מע' זו ואצ"ל זו. שד"ח כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס' שם ד"לא זו אף זו לא שייך לשנויי כו' אלא בשני בבות אבל בשתי תיבות לא" משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן "לא זו אף זו", הוא לא רק בנידון שדין א' מובן מהשני בדרך ממילא ואין צורך לשנותו כלל [ע"ד קושיית הגמ' שם "השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא" – ד"בו" לא הו"ל למיתני כלל* כיון דידעינן אותו מ"בשלוחו"], אלא גם בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין הב' כי אינו מובן בדרך ממילא מדין הא' (וכבנדו"ד דהדין ד"פוקקין" אינו מכריח הדין ד"מודדין וקושרין", אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרינן "לא זו אף זו", אלא שונה החידוש תחילה**. וי"ל שהוא ע"ד "כיון דאתיא מדרשא חביבא ליי" (יבמות ב, ב). – אבל עפ"ז צע"ק דגם בשתי בבות צ"ל כן.

ואפילו את"ל דהכוונה (ראה עצמות יוסף (קידושין שם), באר שבע (נסמן בגליון הש"ס שם)) דבב' תיבות צריך לשנות רק החידוש – עכצ"ל שזהו רק באם הדין השני מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין הא', משא"כ בנדו"ד דפוקקין ומודדין וקושרין.

חידוש יותר[7] – ולכן בא כאן תחלה דין "דפוקקין משום יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע"פ דדמי לבנין – הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס'[8]), משא"כ מדידה וקשירה שהתירו רק לצורך מצוה, כנ"ל – טעם זה אינו שייך להקדמת "ומודדין" ל"קושרין", דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה – מסתבר שהסדר במשנה צ"ל ע"פ סדרן במעשה בפועל – קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאו' בהיתר דקשירה יש חידוש יותר מבהיתר מדידה: איסור מדידה בשבת הוא "מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת"[9], משא"כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא"[10], היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

ועפ"ז פשוט יותר לאסור (מד"ס) קשירה הדומה למלאכה דאורייתא, מלאסור (מד"ס) מדידה שהיא רק מעשה חול וכו'. ולכן כשהתירו שניהן (לצורך מצוה) הרי בהיתר קשירה רבותא יתירא מבהיתר המדידה – וא"כ גם מטעם זה הול"ל תחלה "וקושרין" ואח"כ "ומודדין".

ב. ויובן כ"ז בהקדים מה ששנינו בתחלת מס' שבת[11] שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס[12]. וידועה[13] הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת[14] (גם במלאכות שבת[15])?

---

7) ואין להקשות מדברי התוס' ביומא (שבשוה"ג הא' להערה הקודמת) דלכן תני "מכבין ומפסיקין" לפי שהדין הב' יש בו חידוש (וע"פ הנ"ל הרי צריך לשנות החידוש תחילה) – כי אין כוונתם שבדין הב' יש בו חידוש יותר מבדין הא' (שהרי פשוט שעצם הדין שמותרין לכבות הוא עיקר ויסוד כל החידוש, ורק שבפרטים אחדים ישנו חידוש גם בדין הב'), כ"א כוונתם שדין הב' אינו מוכרח מדין הא' (מצד פרטים אלו), ולכן אי"ז בגדר "זו ואצ"ל זו" (וכנ"ל בהערה הקודמת ובשוה"ג הב' שם). אבל בכל אופן עיקר החידוש הוא "מכבין", ולכן נשנה תחילה.

8) קכו, ב ד"ה ומדבריהן.

9) שו"ע אדה"ז סי' שו שם. וראה תוס' שבת שם.

10) שו"ע אדה"ז סי' שיז סעי' א.

11) וכבר העירו האחרונים על הקשירה והשייכות דתחלת מס' וסופה מברכות י', רע"א. ובתוס' שם. וראה ס' והי' ברכה. ולהעיר מס"י פ"א מ"ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

12) וראה שו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי' שמז ס"א.

13) ראה בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31. לקמן הדרן הב' למסכת נדה הערה 34.

14) יומא עד, א.

15) כ"ה דעת אדה"ז, כמפורש בשו"ע שלו סי' שמ סעי' א וסעי' ד. וראה גם בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י (שבת עד, א). מאירי (שם ג, ב – וראה לקח טוב להגר"י ענגל כלל ט סעי' ו). הגהת אשר"י ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (ראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשד"ח שבהערה 13. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ח. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

ומבואר[16] בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" — היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור — חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה — דלכאו' גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן"[17], מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו'"[18]) יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור? —

והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה — חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה[19], ולכן אינה אסורה מה"ת.

ג. אבל עפ"ז צריך להבין: במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים[20], שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה — היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס — ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה[21]?

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"[22], מסוג הדברים

---

16) וראה מפענ"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.

17) הדיעות בזה ראה שו"ע אדה"ז סי' שיז ס"ב.

18) שו"ע אדה"ז שם ס"א.

19) ואף שבשו"ע שם מבואר ש"אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת ופטור וכו' אבל מד"ס נק' זה ג"כ של קיימא כו'", ובזה לכאו' י"ל שהוא חצי שיעור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור — לכמה זמן ישאר,

זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי' בו שינוי (גדר מחודש) — ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א (סי' ט, תיח) במש"נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך. קכ, ב. עיי"ש).

ולהעיר מהתואר והגדר "נצחי" ששייך גם ביש לו תחילה — וא"כ הוא בגדר זמן (יונת אלם בהקדמה. פלח הרמון שער ד' פ"ג. לקו"ת פקודי ז, ב). ואכ"מ.

20) מאירי שבת ב, א. רע"ב ותויו"ט ריש מס' שבת. וראה חי' שפת אמת שם. ועוד.

21) וראה שבת של מי בסיום מס' שבת. לשון הזהב שם. חי' חת"ס שם. ועוד.

22) שו"ע אדה"ז סי' שמז ס"א מפירש"י שבת ב, א ד"ה שניהם. אבל בפירש"י אין תיבת "מהם". וי"ל שכוונת אדה"ז להדגיש שגזירה זו (והחששא) היא גם על מי שעושה

"שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"[23];

משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו[24] חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות"[25].

ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) אינו משום גזירה שמא יבוא עי"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב); משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה (לבדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא ע"י לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה.

אבל הא גופא דורש ביאור: למה באמת לא גזרו מעיקרא דדינא גם במלאכת הקשירה שאינה של קיימא – מכיון שהיא חצי מלאכה – שהרי מקום לחשוש שמא יבוא לעשות קשר של קיימא שהיא מלאכה דאורייתא, ולכן תהא אסורה גם לצורך מצוה?

והדברים ק"ו[26]: אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה, אעפ"י שא"א לבוא ממנה למלאכה שלימה כ"א ע"י פעולה נוספת (להניחה אחרי העקירה, או להקדים להההנחה – עקירה[27]), הרי כ"ש שהו"ל לגזור בקשר שאינו ש"ק שבכדי לעבור בו על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם".

ד. והביאור בזה:

בהסברת הטעם[28] שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה

---

ההנחה בלבד, והגזירה היא שלא יבוא הוא עצמו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב'. וראה שקו"ט במפרשים בפרש"י ותוס' שבת ג, א ד"ה פטורי דאתי. ואכ"מ.

23) רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

24) שהמלאכות מסוג זה אינם מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא, דאל"כ למה מחלקם לב' סוגים, והרי סוג א' הוא – וראה רמב"ם רפכ"ד מהל' שבת: "שאינם דומין למלאכה ואינם מביאים לידי מלאכה" – וכדמוכח מזה שבכו"כ מלאכות האסורין מדרבנן כותב הרמב"ם (בפכ"א – כ"ג) "מפני שהוא כ . . (מלאכה דאורייתא פלונית)" וכיו"ב, ובכו"כ איסורים כותב (שם) "גזירה שמא . . ","גזירה משום . . ", וכיו"ב.

25) ומה שמצינו שבכמה אופני קשר גזרינן אטו קשר של קיימא – ראה לקמן הערה 35.

26) ולכן אין לומר בזה מ"ש התוס' (שבת כג, ב ד"ה גזירה (בסופו). וראה תוס' חולין קד, א ד"ה ומנא. נדה לג, ב ד"ה ורמינהו) "ושמא אין להשוות גזרות של חכמים זו לזו אותם שאינם במלאכה א'", כי כוונת התוס' שבמקום שאין קושיא ע"ז, אז אין להשוות גזירות ולהקשות למה פעם גזרו ופעם לא כו', אבל מובן שבמקום שישנה סתירה להגזירה (מצד הסברא וכו') צריכים לתרץ הסתירה ולבאר טעם החילוק. ועפ"ז יובן למה הרבה פעמים מפרשים חילוקי הגזירות וכיו"ב.

27) ראה לעיל הערה 22.

28) הטעם ע"ז הוא לפי שהקשרים שקשרו במשכן היו "קשרי קיימא" (שו"ע אדה"ז ר"ס שיז) – אבל ההסברה ע"ז גופא י"ל כבפנים.

לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמתי[29] ואינו בגדר קשירה[30] שאסרה התורה[31].

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחשר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה[32], שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב[33]. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה[34], לכן לא גזרו בה[35]

---

29) ולהעיר מזה שהנהרות שנפסקין פ"א לשבוע (שמיטה) פסולין למי חטאת – כי מציאות המים גם בעת היותם אינה מציאות ד(מים) חיים, כ"א מציאות ד"מכזבין" (פרה פ"ח מ"ט). וראה לקו"ש ח"ו ע' 92.

30) ועפ"ז (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם היא להחשיב את פעולת הקשירה שתהי' נק' קשר אמיתי) יש מקום לומר שהיכא שישנו ענין אחר שנותן חשיבות להקשירה ג"כ חייב, גם אם אין בדעתו שישאר כן לעולם, כמו בקשירה של מצוה* דמצותי' אחשבי' (ראה בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציק' תלמודית מע' אסורו חשובו). וראה מנחת חינוך מצוה לב (סי' כא – מלאכת הקושר)*. משא"כ אם נאמר שהקשירה עצמה היא ג"כ חלק מהמלאכה מצד עצמה, והדעת שישאר כן לעולם ה"ז תנאי בהמלאכה (אבל אינה להחשיב הקשירה), אז לא יועיל מה שהיא קשירה חשובה (של מצוה) כיון שחסר תנאי, (אבל בדוחק גם אז יש מקום לשקו"ט לומר שגם התנאי של הדעת שישאר כן לעולם ענינו להחשיב הפעולה עוד יותר מכפי שהיא חשובה מצ"ע, וא"כ גם קשירה של מצוה תועיל בזה). [ופשוט שמדין זה עצמו – שלצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא – אין להביא ראי' שקשירת מצוה אינה מחשיבה את הקשירה, כי כאן מיירי שאין המצוה בהקשירה עצמה, כ"א "שקושר למדוד א' משיעורי תורה" וכיו"ב].

ולהעיר מקשירה דנימא דכנור דביהמ"ק (עירובין קב, ב).

ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תרנא ס"ו בנוגע לאיגוד הלולב: "אבל אסור לעשות עניבה ע"ג קשר (ביו"ט) כיון שאינו חושש להתירו עולמית" – שמזה משמע שאם היה בדעתו להתירו לאחר זמן הי' מותר, אף שזהו קשר של מצוה. אבל י"ל שמכיון שרק "מצוה מן המובחר לאגוד הלולב כו'" (שם ס"ב) אינו מספיק להחשיבו. ולכאו' מוכרח לומר כן, דאל"כ הרי "קשר שאינו של קיימא מה"ת כו' מותר לקושרו לצורך מצוה כו' ואפי' קשר מעשה אומן כו'" (שם סשי"ז ס"ד) – אם לא שנאמר שאיירי כשאפשר בענין אחר.

31) וכמו שהוא בצד ההפכי – שמקלקל ע"מ לתקן חייב אף שמקלקל בכלל פטור, כי מכיון שהוא ע"מ לתקן, הרי גם בעת הקלקול אינו קלקול אמיתי.

32) ובדוגמת – ולא ממש – מ"ש המ"מ (בפי"ב מהל' שבת ה"ב, הובא גם במג"א סי' שיח סקל"ו. וראה רמב"ן שבת מב, א) בנוגע למלאכת תיקון כלי, שאם לא נתכוין לתכלית זו אינה בגדר מלאכה כלל**, אפי' למ"ד דבר שאינו מתכוין גם בשבת אסור מה"ת. ולהעיר מתוד"ה וצריך לעצים (שבת עג, ב).

33) היינו, דאף שהיכא שיש בדעתו שישאר כן לעולם (וחייב עלי') נחשבת פעולת הקשירה עצמה ג"כ חלק מהמלאכה (דהרי אם לא יקשור בפועל אינו חייב) – הרי הפי' בזה שהדעת שישאר כן לעולם מחשיב את הפעולה שתהי' פעולת מלאכה. אבל אם חסר הדעת גם הפעולה אינה כלום.

34) וע"ד המבואר בס"ג: "ואם אינו אלא קשר א' בלבד בלא עניבה ע"ג אינו נקרא קשר כלל ומותר לקשרו ולהתירו אפי' אם עומד להתקיים לעולם" – ואעפ"כ בנדו"ד אסור (שלא לצורך מצוה) – כי עכ"פ דומה למלאכה, משא"כ קשר א' אינו דומה כלל למלאכה.

35) חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדה"ז סי' שיז ס"ב – כשהוא מעשה אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) – שאז קרוב מאד שיעשה קשר של קיימא*: שם ס"ה –

שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מה"ת[36]. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

**משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה או הנחה לחודא:**

גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות[37], כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'.

ה. עפ"ז יבואר גם הטעם מה ששנו במשנה (בסיום המסכת) "מודדין ואח"כ "קושרין":

נת"ל שבקשירת קשר שאינו ש"ק שאסרוה חכמים אין שום חלק ממלאכת הקשירה דאורייתא, האיסור הוא רק מפני שדומה הקשר לקשירה גמורה מה"ת. דהיינו שאין איסורו בא מצד פעולת הקשירה, כ"א רק מפני שיש לדמותה לענין אחר, למלאכה אסורה – בלי שום שייכות אלי'. ז.א. שלולא הדמיון אין טעם לאסור הקשירה מצ"ע.

משא"כ פעולת המדידה, דאעפ"י שאין איסורה מצד שייכות למלאכה אסורה מה"ת (לא חלק ממנה ולא – דמיון אלי'), אלא שכל יסוד איסורה הוא רק מדרבנן – אולם מאידך הרי מזה גופא מוכח שאיסורה הוא מצד עצמה, מצד פעולת המדידה: "שהוא מעשה חול וזלזול שבת".

ומטעם זה מסתבר שבמדידה, שהוא בגדר איסור מצ"ע[38], יש להחמיר בה יותר מבקשירה (שאין איסורה מצ"ע, כנ"ל). ולכן כשהמשנה באה להורות ששתיהן הותרו לצורך מצוה, הרי בהיתר המדידה איכא רבותא יתירה, ומשו"ז נקטה (ע"פ דברי התוס' הנ"ל שהחידוש צריך להיות נשנה תחלה) "מודדין" תחילה ואח"כ "וקושרין".

ו. הביאור ע"פ פנימיות הענינים למה נשנו ג' ענינים אלו בהסדר של "פוקקין ומודדין וקושרין" – ובהקדים

---

"שרגילין לקשרו"; שם ס"ח – שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכיו"ב: ובס"י – "שלפעמים נמלך ומבטלו". משא"כ בהוצאה הרי אסרו בכל אופן.

36) ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31, עיי"ש.

37) ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה – הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה.

38) ובדוגמת מ"ש החת"ס (שו"ת או"ח סו"ס קמה) בנוגע ליו"ט שני של חגה"ש, שמכיון שטעמו הוא רק "כדי שלא לחלוק במועדות" (רמב"ם הל' קדה"ח פ"ג הי"ב), ואי"ז מטעם ספיקא דיומא, יש בזה כח של ודאי, משא"כ בשאר היו"ט ה"ז רק בגדר ספק (אף שבשאר היו"ט ה"ז ספיקא דאורייתא, ובחגה"ש ה"ז ודאי דרבנן).

דיוק הלשון "פוקקין וכו'", בל' הווה ופעולה ודאית, ולא תנא "מותר לפקוק וכו'" וכיו"ב, שמזה משמע רמז שכן צריכים לעשות ושכן עושים תמיד:

נתבאר במ"א[39] הטעם (ע"פ פנימיות הענינים[40]) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה – מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא – עולם הקליפות)[41], ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; עד"ז הוא גם בנוגע לסיום וחותם המסכת ש"הכל הולך אחר החיתום"[42], שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע"י כללות שמירת שבת (בכל פרטי') – וכדלקמן.

מבואר בכ"מ[43] החילוק שבין ג' הזמנים דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; ב) יומא דשבתא; ג) זמן מנחת שבת רעוא דכל רעוין[44] – שבליל שבת הוא עליית המלכות מבי"ע לאצילות, כי בימות החול יורדת המל' לבי"ע לברר בירורים, וכמ"ש[45] "רגלי' יורדות גו'",

ובליל שבת הוא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי"ע ספי' המל' כפי שהיא באצילות. אח"כ ביומא דשבתא מאיר בחי' נעלית יותר, בחי' ז"א, מדות דאצילות. ואח"כ בזמן רעוא דרעוין הוא גילוי הבחי' ומדריגה שלמעלה מז"א ומל', שממנה בא היחוד דז"א ומל'. ולכן אומרים בתפילת ערבית של שבת "וינוחו בה" (מל'), בתפילת שחרית "וינוחו בו" (ז"א), ובתפלת מנחה "וינוחו בם" (יחוד ז"א ומל')[46].

והנה מכיון שבליל שבת יש עליית העולמות[47], ספי' המל' מאירה בבי"ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין ב(ליל) שבת כל הקליפות[48]: בימות החול, מכיון שמל' יורדת לברר בירורים שבעולמות בי"ע הרי שהקליפות יש להן "תפיסת מקום", לכן לא נתבטלו הקליפות בהעולמות. משא"כ בשבת, מכיון שספי' המל' עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ"ש[49] "לא יגורך רע", לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן, שבזה (עליית המל' וביטול הקליפות וכו') שייך וקשור זה (במדה ידועה[50]) לעבודת האדם[51]. ולכן

39) ראה לקמן בהדרן למסכת עירובין סעיף ה' ואילך.

40) ע"פ נגלה – ראה תוס' וראשונים ריש מס' שבת.

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

42) ברכות יב, א.

43) ראה הגהות הרח"ו לזח"ב רה, ב. לקו"ת אמור, לו ב. שלח מג, א. סידור ר"ה מזמור שיר ליום השבת (קפח, א ואילך). וראה המשך תרס"ו ע' תקמד-ה. ועוד.

44) זח"ב פח, ב.

45) משלי ה, ה. נתבאר בלקו"ת שה"ש נא, ב. ובכ"מ.

46) ראה שו"ע אדה"ז סרס"ח ס"ו. וראה בהנסמן בשער הכולל פי"ז אות לא. וראה כף החיים אות ב'.

47) להעיר מירושל' (דמאי רפ"ד) דעם הארץ בשבת – אינו משקר.

48) ראה זח"ב קלה, ב. וראה בארוכה סה"מ להצ"צ – מצות לא תבערו אש. ובכ"מ.

49) תהלים ה, ה.

50) וכידוע בבי' מש"נ לעשות את השבת אף דשבת מיקדשא וקיימא (תו"א ד"ה זכור

ארז"ל[52] (בנוגע לעבודת בנ"י): "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" – שמהביאורים בזה הוא ע"פ מארז"ל[53] "רוח צפונית אינה מסובבת", היינו שמצד הבריאה מצד עצמה הרי צד צפון, המורה על (מקור ומקום[54]) הקליפות (כמ"ש[55] "מצפון תפתח הרעה") פתוח הוא שישנו מקום לקליפות, אבל בשבת, שע"י עבודת בנ"י (המל' עולה ועי"ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו עושים וסותמים[56] את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבנ"י נעשים "שותף להקב"ה[57] במע"ב", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

ודבר זה נעשה תומ"י בכניסת השבת ע"י קבלת השבת ושמירתה אז.

ואח"כ, כשכרה של עבודה זו, מתעלים (ביומא דשבתא) לדרגא נעלית יותר, לגילוי האור דז"א דאצילות. ואח"כ מתעלים עוד יותר – עד לגילוי האור שלמעלה מז"א ומלכות, ומייחדם.

וזהו שבסיום מס' שבת – היינו שבסיום (ושמירת[58]) כל הלכות (מס') שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור דהוצאה שבתחלת המס', כנ"ל) – באה ה"הודעה" על ג' העליות בשכרה של עבודה זו – והן הנרמזות בשלש הענינים ולפי סדר זה דוקא: "פוקקין ומודדין וקושרין":

בליל שבת, פועלים עליית המל' עליית העולמות וביטול הקליפות, שעי"ז סותמין ו"פוקקין" את החלל דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי בחי' המדות דאצילות – "ומודדין (שהוא מל' מדה, כלשון רז"ל[59] "במדה שאדם מודד בה מודדין לו"), ואח"כ עולים לבחי' "וקושרין", שמאיר האור שלמעלה מז"א ומל' המקשר ומאחד אותם, ועי"ז גם מקשר כל העולמות כולם – שנעשים כולם רשות אחד רשות היחיד[60] –

מקשרם ביחידו של עולם[61].

---

את יום השבת (הא'). וראה בארוכה ד"ה את שבתותי ה'ש"ת. ובכ"מ).

51) ולהעיר שגם ע"ד ההלכה צריכים בנ"י לפעול ולעשות את (מציאות) יום השבת – ראה בארוכה לקו"ש כרך ח' ע' 52 ואילך.

52) שבת קיט, ב. טאו"ח סי' רסח. שו"ע אדה"ז שם ס"א.

53) ב"ב כה, רע"ב. וראה לקו"ת ר"פ תזריע.

54) ראה ס' הבהיר סקפ"ג.

55) ירמי' א, יד.

56) ראה זח"ג קעח, רע"ב.

57) ועפ"ז יובן (יומתק) מרז"ל (פדר"א ספ"ג): צפון כו' ולא גמרו אמר שכל מי שיאמר שהוא אלוקה יבוא ויגמור כו' וידעו הכל שהוא אלוקה – וע"פ ב"ר (פצ"ח, ג) אל הוא ישראל אביכם מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם.

58) כי לימוד מביא לידי מעשה (קדושין מ, ב).

59) סוטה ח, ב.

60) עפ"ז יובן מענה רע"ק בב"ר (פי"א, ה). – וע"פ המבואר בפנים (רס"ו) דהוצאה היא תוכן כל מלאכות שבת – איך שבמענה הנ"ל מתורץ בנוגע לכל הפעולות שבעולם בשבת. וראה לקו"ת תזריע שם.

61) ראה תו"א (ס"פ תרומה – כי"ק אדמו"ר נ"ע) דז"א הוא תכלית יריד‌ת אוא"ס מלמעלמ"ט ומל' היא מקור בי"ע שבאצילות – ועפ"ז יומתק השייכות לנדו"ד ד"יחיד" – ולא "אחד".

# הדרן על מסכת שבת (ב)*

**משנה**[1]. ומדבריהן למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת.

**א.** והנה התחלת המסכת – כנהוג ב"הדרן לקשר סיום המסכת עם התחלתה, על יסוד הכלל ד"נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן"[2] – "יציאות השבת שתים שהן ארבע".

וי"ל הקשר והשייכות שביניהם – בהקדים תחלה תוכן ענין השבת:

**ב.** ענינו של יום השבת הוא – "לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם"[3], כמ"ש (בפ' יתרו[4]) "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ גו' וינח ביום השביעי".

ובסגנון דתורת החסידות – שביום השבת נעשה עליית העולמות[5], היינו, שבימי החול מאיר בחינת האלקות השייך לעולם, שם אלקים, "ולכן כתיב בכל ששת ימי בראשית ויאמר אלקים", וביום השבת מאיר בחינת האלקות שלמעלה מהעולם, שם הוי', שם העצם[6], שלכן נאמר בשבת "ויכל אלקים"[7], "שכלתה בחי' ומדרגת אלקים . . אח"ז כתיב[8] אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות הוי' אלקים כו'"[9].

ושלימות הגילוי דשם הוי' הוא – לעתיד לבוא, "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"[10], מכיון שאז יהי' גילוי שם הוי' באופן נעלה יותר מהגילוי בשבת בראשית[11], כידוע[12] בענין "הוי' הוא האלקים", שכאשר שם הוי' מתעלה עד ששם הוי' כאלקים יחשב, אז נמשך ומתגלה שם הוי' נעלה יותר, הוי' דלעילא[13].

ולהעיר, שבגילוי שם הוי' דלעילא גופא יש חילוקי דרגות בעילוי אחר עילוי[14] ולכן, אע"פ שגם בקריעת ים סוף נתגלה שם הוי'[15], ועאכו"כ

---

*) משיחת ש"פ בשלח, שבת שירה, יום הבהיר י"א שבט ה'תשמ"ח, נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 234, ומשם בשינויים קלים ל"הדרנים על הש"ס" (קה"ת, ברוקלין תשנ"ד) עמ' לז, וכך נדפס לקמן.
(לשולי הגליון ראה בהמקור).

1) שבת כד, ד.
2) ספר יצירה פ"א מ"ז.
3) חינוך מצוה לא-לב.
4) כ, יא.
5) לקו"ת בהר מא, א. ובכ"מ.
6) ראה באורוכה "הדרן על הרמב"ם" דש"פ וארא תשמ"ח (ספר השיחות תשמ"ח ע' 205 ואילך) ס"ו.
7) בראשית ב, ב.
8) שם, ד.
9) ד"ה באתי לגני בלקו"ת שה"ש (לב, א. שם. ד).
10) תמיד בסופה.
11) שהרי "אלה תולדות פרץ" (עד "וישי הוליד את דוד") הוא באופן נעלה יותר מ"אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות הוי' גו'" (ראה שמו"ר פ"ל, ג).
12) ראה מ"ח (מס' יומא בסופה). פע"ח (שער יוהכ"פ בסופו). הובא ונת' בלקו"ת דרושים לש"ש סה, סע"ג ואילך ובכ"מ.
13) ראה גם תו"א בשלח סא, סע"ד ואילך, ובארוכה – תו"ח שם רח, ב ואילך.
14) שהרי "הוי' הוא האלקים" אומרים ז' פעמים (נסמן בהערה 12).
15) ראה הנסמן בהערה 13. אלא, שבקי"ס הי' זה באופן של אמונה בלבד, כמבואר שם.

במ"ת[16], מ"מ, לעתיד לבוא יתגלה שם הוי' דלעילא באופן נעלה יותר.

ג. וענין זה (גילוי שם הוי' ביום השבת) מרומז בהתחלת מסכת שבת – "יציאות השבת שתים שהן ארבע":

מבואר בספרי קבלה וחסידות[17] שד' רשויות הם כנגד ד' אותיות שם הוי', "וז"ס שתים שהן ארבע, שהן אותיות יו"ד ה"א[18], שהם ארבע יו"ד ה"א וא"ו ה"א, כי יו"ד ה"א גימטריא ד' אותיות יו"ד ה"א וא"ו ה"א"[19].

ויש להוסיף ולהמתיק דיוק הלשון "יציאות השבת", ולא "הוצאות השבת" (אף שמדובר כאן אודות מלאכת הוצאה) ולא אודות יציאה[20] – לרמז לר"ת דשם י"ה, "יציאות השבת".

וע"פ האמור לעיל שכללות ענין השבת הוא גילוי שם הוי' בעולם, נמצא, שבמלאכת הוצאה שבהתחלת מסכת שבת, "יציאות השבת שתים שהן ארבע", נרמז התוכן דכללות ענין השבת[21] – שלא להוציא דבר מרשות היחיד, יחידו של עולם[22], אלא אדרבה, להוציא ולהמשיך את הקדושה דרשות היחיד גם לרשות הרבים[23], ועד שהעולם כולו נעשה רשות אחת[24], רשות היחיד, ליחידו של עולם, היינו, שמתגלה בכל העולם מהותו ועצמותו ית', ונעשה דירה לעצמותו ית'.

ד. ובסיום המסכת מבואר אופן העבודה שעל ידה פועלים הענין דשבת (גילוי שם הוי' בעולם) – "פוקקין ומודדין וקושרין בשבת".

ובהקדים – דיוק הלשון "פוקקין וכו'" (ולא "מותר לפקוק כו'"), וכיו"ב), לשון הוה ופעולה וודאית, לרמז שכן צריכים לעשות וכן עושים תמיד, היינו, שזהו סדר העבודה.

---

16) תו"א שמות מט, ד. ובכ"מ. וראה בארוכה "הדרן על הרמב"ם" הנ"ל ס"ז ואילך.

17) לקוטי הש"ס להאריז"ל ריש מס' שבת. הובא ונת' בהמשך מים רבים תרל"ו פ"ג. ועוד.

18) להעיר שנוסף לכך ש"י"ה הוא שם בפני עצמו", ה"ה גם "מקצת שם המפורש" (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ד).

19) אלא שאעפ"כ, השלימות דשם הוי', היא, כאשר כל ד' האותיות הם בגילוי (לא רק כפי שאותיות ו"ה כלולות באותיות י"ה).

20) בתוס' שם: "הוצאות הוה לי' למיתני, אלא נקט יציאות לישנא דקרא נקט, דכתיב (בשלח טז, כט) אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מינה (עירובין ספ"ק) הוצאה, אל יצא עם הכלי ללקט המן". אבל, נוסף לכך שפשוטו של מקרא קאי על יציאה, ולא הוצאה, הרי גם להלכה ילפינן מהפסוק "אל יצא איש ממקומו" – איסור תחומין (עירובין שם. רמב"ם הל' שבת רפכ"ז), ואילו איסור הוצאה, ילפינן ממ"ש "ויצו משה ויעבירו קול במחנה גו'" (שבת צו, ריש ע"ב. רמב"ם שם י"ב ה"ח).

21) ומטעם זה נשנית בתחלת המסכת – אף ש"דיני הוצאות שבת הי' לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן, דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת, וקתני הוצאה לבסוף, והוה לי' להתחיל כסדר הדברים כו'" (תוד"ה יציאות – ריש שבת).

22) ראה תניא ספל"ג. ובכ"מ.

23) וזהו גם תוכן דנתינת בעה"ב (הקב"ה) לעני שעומד בחוץ (אבל, באופן המותר, מכיון שנעשה רשות אחת).

24) להעיר ממארז"ל (ב"ר פי"א, ה. וראה שמו"ר פ"ל ט) ע"ד תשובתו של ר"ע למין א' – "משל מעירוב והוצאה, שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא כו'" (וראה לקו"ת תזריע כא, ג. ובכ"מ – נתבאר לקמן [ספר "הדרנים על הש"ס", ברוקלין תשנ"ד], בהדרן על מסכת עירובין (א) סעיף ה).

וההסברה בזה – בעבודת האדם[25]:

"פוקקין" – סתימת החלון שלא יכנס בו ענין בלתי רצוי (היפך הטהרה) – קאי על כללות העבודה ד"סור מרע"[26], קו השמאל.

"מודדין" – "מדידה . . של מצוה"[27], ובפרט ע"פ המבואר באגה"ק[28] ש"רוב המצוות יש להם שיעור מצומצם כו'" – קאי על כללות העבודה ד"עשה טוב", קו הימין.

ו"קושרין" – קאי על הענין ד"בקש שלום"[29], קו האמצעי, שלמעלה מב' הקוין דימין ושמאל, ולכן מחברם יחדיו[30] (שזוה"ע הקשירה), וענינו בעבודה – לחבר ולקשור ב' הקוין דסור מרע ועשה טוב (מצוות עשה ומצוות לא תעשה) ע"י ועם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות לב' קוין "אחת דבר אלקים", ועד – רצון העצמי דהקב"ה, היינו, בקיום התורה ומצות ניכרת הנקודה הפנימית והעיקרית, נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות לפרטים, כמו ההתחלקות דמצוות עשה ומצוות לא תעשה, אלא שכל ענינם הוא – רצון העליון, "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו", רצונו העצמי של הקב"ה[31].

ועפ"ז מובן הקשר והשייכות דהתחלת וסיום המסכת – שגילוי שם הוי' בעולם ("יציאות השבת שתים שהן ארבע") נעשה ע"י העבודה ד"פוקקין ומודדין וקושרין", היינו, לא רק ב' הקוין דסור מרע ועשה טוב[32] אלא גם – ובעיקר – כפי שקושרים אותם עם בחי' האלקות שלמעלה מהתחלקות, כי כדי להמשיך בעולם דרגת האלקות שלמעלה מהתחלקות (שהעולם כולו נעשה רשות היחיד –

25) הביאור ע"פ נגלה – ראה לעיל בהדרן הא' למסכת שבת.

26) ודוגמתו בעבודה דיום השבת (אף שכל ענינו "שבת לה'") – "לקדש את יום השבת .. בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" (רמב"ם הל' שבת רפכ"ט), "מעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו" (ספהמ"צ מ"ע קנה) – ע"ד תוכן הענין ד"סור מרע"*.

27) פי' הרע"ב – מהגמ' בסיום המס'.

28) סימן יו"ד (קטו, א).

29) להעיר מהמבואר בלקו"ת (בלק עד, א)*. ש"בקש שלום" קאי על תורה, שבה מודגשת נקודת האחדות (דמצות ת"ת היא אחת ממש דלימוד דמ"ע או דמל"ת) שלמעלה מהתחלקות ("אחת דיבר אלקים"), מכיון ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד" (ראה בארוכה "הדרן על הרמב"ם" הנ"ל ס"ח ואילך, ובשוה"ג להערה 80).

30) לקו"ת שם.

31) בהדרן הא' עמ"ס שבת מבואר, בפנימיות הענינים, ש"פוקקין ומודדין וקושרין" הם ג' הדרגות שביום השבת, מעלי' (ליל) שבתא, יומא דשבתא, ומנחת שבת (רעוא דרעוין): הגילוי דבחי' מלכות (כפי שהוא באצילות) – בליל שבת, הגילוי דבחי' ז"א – ביום השבת, וגילוי הבחי' שלמעלה מז"א ומלכות (בינה) שעל ידה נעשה היחוד שביניהם – ברעוא דרעוין**, והרי "סור מרע", "עשה טוב" ו"בקש שלום" הם בג' הדרגות דמלכות, ז"א ובינה (לקו"ת שם, ב ואילך).

32) ודוגמתם ברשויות דשבת: העבודה ברשות הרבים, טורי דפרודא, היא – סור מרע, והעבודה ברשות היחיד (יחידו של עולם), היא – עשה טוב. והממוצע ביניהם – הרשויות שביניהם, היא – העבודה בעניני הרשות, ששלימותם (לא רק באופן ד"קדש עצמך במותר לך", אלא אדרבה) היא באופן ש"כל מעשיך יהיו לשם שמים", ו"בכל דרכיך דעהו", שעי"ז נעשים רשות היחיד, ליחידו של עולם.

**למעלה מאחד**[33] **– דירה לו ית׳, יש צורך** בעבודה דוגמתה[34], **עבודה שלמעלה מהתחלקות לב׳ קוין**[35].

33) ובהלכה – רשות של שבט אחד וכיו״ב – אף שמביא פר אחד (הוריות ד, סע״ב ואילך. רמב״ם הל׳ שגגות פי״ב ה״א).

34) ועד״ז בישראל עצמם (נוסף על המבואר בספר השיחות – תשמ״ח שיחת ש״פ בשלח ס״ד שביום השבת מתגלה האמת כו׳) – החיבור והאחדות דבעה״ב ועני (באופן המותר, מכיון שהכל רשות אחת).

35) להעיר, שבלקו״ת שם, מבאר, שהתשובה דב׳ הבחינות ״סור מרע ועשה טוב״ הם בבחי׳ ו״ה דשם הוי׳, והתשובה ד״בקש שלום״ היא בבחי׳ י״ה דשם הוי׳. וע״פ האמור ש״בקש שלום״ כולל ומחבר ומאחד ב׳ הבחינות דסו״מ וע״ט, י״ל, שזהו דוגמת הענין ד״יציאות השבת שתים שהן ארבע״ (י״ה הכולל ו״ה), אלא, שלאחרי שלימות העבודה (סיום המסכת), ישנם כל ד׳ האותיות בגלוי (לא ״שתים שהן ארבע״ כבתחלת המסכת) היינו, שבחי׳ י״ה נמשך ומאיר בגילוי בבחי׳ ו״ה.

# שער הרבנים

# בענין סוגיא דמרבה עליו עצים (ביצה ד׳ ע״ב)

**הרב עבי הירש טלזנר שליט״א**
מרא דאתרא דק״ק ליובאוויטש מלבורן

מביא מגמ׳ ביצה (ד,ב) מחלוקת ראשונים בענין מבטלין איסור לכתחלה באיסור דרבנן / מביא חקירה במוקצה אם מותר ביו״ט / מחלוקת הראשונים באיסור עצים שנשרו ביו״ט גופא טעם האיסור / ביאר בגמ׳ באיסור מקלי קלי

## א.

גרסינן בגמ׳ ביצה (דף ד ע״ב) וז״ל ״כיון דרובא דהיתרא נינהו וכו׳ אמר רב מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך תנור ביו״ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקם והא קא מהפך באיסורא והא קא מבטל איסורא לכתחלה ותנן אין מבטלין איסור לכתחלה הנ״מ בדאורייתא אבל מדרבנן מבטלין רב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפילו מדרבנן לא בטלי מאי איכא למימר הני מילי היכי דאיתי׳ לאיסורא בעיני׳ הכא מקלי קלי איסורא״ עכ״ל.

והנה הראשונים על אתר פירשו דברי הגמ׳ דאין איסורא בעין ומקלי קלי איסורא בכמה אופנים. רבינו חננאל על אתר פירוש וז״ל אבל הני עצים כבר נשרפו ולפיכך בטלי ושרי למיפא בתנור עכ״ל. פירוש לפירושו דאין כאן איסור שנגיד שנהנים עכשיו מדבר לאסור ליהנות ממנו פי הוא כיון שנשרף ואין לו ממשית איסור ולכן מה שנאפה אין לו ענין איסור שנאסר האפי׳.

ובהערה על ר״ח זה כתב בעל חשק שלמה לעיין פסחים בתוס׳, (כו ע״ב ד״ה חדש) דכתבו התוס׳ דזה תלוי אם אמרינן יש שבח עצים בפת וזו״ז גורם אסור אז אסור לאפות אבל אם אמרינן אין שבח עצים בפת אע״פ שהאבוקה כנגדו דשלהבת אינה באה מן העצים אלא מחמת משהו הנשרף וא״כ הוא כמו גחלת דאין האיסור בעין עכ״ל התוס׳. ובהערות לפירוש ר״ח הנדפס מחדש מביא בהערות דהקהלות יעקב מביא מכאן ראי׳ דמוקצה אסור בהנאה אפי׳ בלא טלטול דאי לא בטלי הי׳ אסור לאפות כמו שמביא בעל החשק שלמה בהגהתו. מתוס׳ המובא לעיל ושמה מבאר דאין איסור הנאה במוקצה היפוך מה דאמרינן כאן בסוגיתנו. עיי״ש.

## ב.

והתוס' בד"ה ותנן הביא דבאיסור שעיקרו מדרבנן כגון מוקצה דעיקרו אינו אלא מדרבנן במטלין איסור אבל בדבר שעיקרו מן התורה כגון תרומה דאיכא שום איסור מדאורייתא כגון דגן תירוש ויצהר אפילו במקום שאינו אלא מדרבנן כגון בשאר פירות אין מבטלין עיי"ש. והרא"ש ס"ב כתב וז"ל אבל הכא מיקלי קלי איסורא והא דאמרינן נמי דמבטלין איסורא דרבנן לכתחילה היינו דווקא היכא דמילקא קלי איסורא עכ"ל. ועיין בקרבן נתנאל הרא"ש ס"ג שהאריך בזה. ויש בזה מח' הראשונים אם כל איסורי דרבנן הדין נוהג כך או רק כאן באיסור מוקצה. דהר"ן על אתר כותב וז"ל ד"ה אבל איסורא דרבנן מבטלי לי' לאו בכל איסורא דרבנן אלא בדרבנן כי האי קאמר שאינו אלא טלטול בעלמא ומיקלי קלי איסורא. עכ"ל. ועיין בשלטי גיבורים על אתר שכתב וז"ל ועצים אלו נשרפין ואינן עומדים בעין בטלים הם ברוב. ועיין במהרש"א ז"ל בד"ה ותנן אין מבטלין דכתב וז"ל משמע להו דבדרבנן היכא דלא הוי דבר שיש לו מתירין מבטלין לכתחילה אפילו איתא לאיסורא בעיני' שלא הוצרך התלמוד לחלוק ביניהם בין מיקלא דקלי איסורא ובין איתיה בעיניה אלא לרב אשי דאמר דיש לו מתירין וכן הוא מרדכי הישן בשם ראביה עכ"ל עיי"ש. במהר"ם שיף בסוגיתינו הקשה וז"ל וכי לא ידע דרובא דהתירא ועוד למה לא מקשה תיכף והא קמבטל עיי"ש תירוצו. וכן גם הקשה מהר"י אבוהב גלאנטי [נדפס בשיטת הקדמונים עמ"ס ביצה י-ם התשלט] עיי"ש. ובתוס' רבינו פרץ בד"ה אבל מדרבנן מבטלה מקשה וז"ל פי' הקונטרס כגון איסור מוקצה מכאן פסק הרמב"ם [פ"ט מהל' מא"כ ה"ד] דבשר עוף בחלב שהוא מדרבנן [וגם הרמב"ם עצמו פוסק דמי שאומר שהוא מדאורייתא עובר על בל תוסיף עיין רמב"ם הל' ממרים] שמותר לבטלו לכתחילה ולא נהירא חדא דקי"ל [עיין רא"ש חולין שם סי' נא בשר עוף בחלב דאורייתא [צע"ג דרוב ראשונים לא פסקו ככה עיין אות בשר בחלב] ועו"ק הא דאמר הכא מדרבנן מבטלינן היינו בדבר שעיקרו מדרבנן כגון מוקצה אבל בשר בחלב הוי דאורייתא בבשר בבהמה לכו"ע עיי"ש. וצריך לעיין במח' הרמב"ם והראב"ד בענין אי מוקצה הוא דרבנן או יש לו עיקר מן התורה עיין רמב"ם הל' שבת פ' כ"ד הל' יב וז"ל שלא שבת שביתה הניכרת עיי"ש.]

## ג.

ותלמיד הרמב"ן ע"מ ביצה בד"ה בעצים כתב חידוש עצום בדברי הגמ' מיירי רק אם העצים כבר היו מערב יו"ט על הענפים דליכא אלא איסורא דרבנן גזירה שמא יעלה ויתלש אבל אם נשרו ביו"ט גופי' מוקצה מחמת איסור הוא ואסור דאורייתא הוא משום והכינו ודוקא שנשרו לתוך התנור אבל מחוץ לתנור אפילו

מדרבנן אין מבטלין איסור לכתחילה אלא ג"כ נתבטל מאליו כמו שאין אנו מתירין לבשל לכתחילה בקדרה שאינה בת יומה ואע"פ שהיא נותנת טעם לפגם שהיא מותרת בדיעבד אבל כיון שנשרו בתנור עצמו ברוב לדיעבד הוא וכי הא ודאי מדרבנן מבטלין עיי"ש בארוכה אם דעתו עליו אתמול אין בהם משום מוקצה.

ובראבי"ה (כרך ב' מס' ביצה ס' תשיו[הוצ. ברוקלין תשמ"ג] כתב וז"ל אמר רב ומעתיק לשון הגמ', ונראה דאפילו לכתחילה נמי תקנתא לריבויי דמדרבנן מבטלין איסור לכתחילה אלא לא מדאורייתא ואע"ג דטלטול מוקצה משום הוצאה [עיין רמב"ם הל' שבת פ' כד י"ג השגת הרמב"ם] כדאיתא בפרק כל הכלים [קכ"ד רע"ב] ומיהו מדרבנן הוא ונ"ל דבדרבנן היכי דלא הוי דבר שאין בו מתירין לכתחלה מבטלין אפילו איתי' דאיסורא בעיני' אלא הוצרך התלמוד לחלק ביניהם אלא לרב אשי ומשום דיש לו מתירין . . ורמב"ם פסק דמידי דאכילה אין מבטלין דבר האסור כגון תרומה שנפלה לתוך פחות ממאה שע"ז נישנה במס' תרומות [פ"ה מ"ט] וכן איסור שנפל לקדירה לפחות מס' אבל גבי עצים בתנור מותר וכן ספק פסול תנן בהדיא שמבטלין לכתחילה בספק כשר עיי"ש. [עיין בהערות שם] וכ"ה במרדכי בסוגייתינו סי' תרמח.

## ד.

והנה ברמב"ם מהל' יו"ט פ"ב הל' י"א כתב וז"ל עצים שנשרו מן הדקל ביו"ט אסור להסיקן מפני שהוא נולד ואם נשרו לתוך התנור מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן ועיין בספר בינה לעתים להגאון בעל כרתי ופלתי שפלפל בדברי הרמב"ם האלו.

והנה בטור סי' תק"ז כתב וז"ל אע"פ שעצים שנשרו מן הדקל ביו"ט או בשבת מלפניו אסור להסיקן אם נשרו בתוך התנור מרבה עליהם עצים מוכנים ומבטל כיון דקלי איסורא מותר לבטל איסור דרבנן ובלבד שלא יגע בהן עד שיתבטלו ברוב ואחי הרב יחיאל ז"ל כתב שאם נפלו בתנור בשבת אסור להסיקן בשבת שלאחריו אפילו ע"י ביטול ברוב ולא דמי לנשרו ביו"ט דבההיא ליכא אלא איסורא דרבנן שמא יעלה ויתלש אבל הני שנשרו בשבת אסורין מדאורייתא ביו"ט משום הכנה ובאיסור דאוריתא אין מבטלין איסור עכ"ל.

והנה הרשב"א בסוגיא זו כתב ומסתברא היא דוקא בשאינו מכירו עצי האיסור לאחר שנתערב הא מכירן אין הביטול מועיל בהם שאין ביטול בדבר הניכר לעין ולא אמרינן ביה בהתירא קא מהפך דאי אפשר לאפוכי בהתירא

בלחוד בלא איסורא עכ"ל וכנראה הולך בזה לשיטת הר"ן. [ועיין בהערות המו"ל לחידושי הרשב"א עמס' שבת מוה"ק ירושלים תשנ"ז] והנה בס' תולדות יעקב מהגאון מהר"י ז"ל על אתר דייק דיוק נפלא ברש"י ד"ה קא מהפך באיסורא וזה לשון רש"י כשמולכין בתנור מזוית לזוית עכ"ל. נראה ברור מדברי רש"י שמדובר שמטלטלין את העצים באמצע השריפה וזה לא כדברי ר"י בטור. ועיין בים של שלמה סי' ז' מה שהאריך בזה.

והנה הבית יוסף בסי' תק"ז בשם הר"ן כתב דכל היתר של מרבה עליו עצים הוא רק אם יש שמה עצים דיכל להרבות אבל אין שם איסור להביא ולבטל בעצים הנושרין והכי מוכח במקצת נוסח' דגרסי מוסיף ומרבה עליהם עצים מוכנים עכ"ד. וכ"ה ברמב"ן במלחמות וכ"כ ברשב"א בתשובותיו סי' של"ו וכן פסק הב"י בס' צ"ט ביור"ד.

דישנו מח' הראשונים מהו האיסור של עצי הנושרין ביו"ט דהרי"ף והרא"ש אסרינן משום מוקצה ואפילו לר"ש דומה לגרוגרות וצימוקים והתוס' כתבו דישנו גזירה שמה יעלה ויתלש. אולם הרמב"ם הביא רק דאסור משום נולד. הב"ח לא כתב אם הרמב"ם הולך בשיטת התוס' והרא"ש שזהו ג"כ תלוי בשמא יעלה ויתלש או אם פוסק כשאר הראשונים שסוברים דנולד הוא איסור דאורייתא מצד הפסוק של והכינו כדברי הרמב"ן ועוד הראשונים. וגם הב"ח מוסיף דאפילו דליכא משום נולד דחמיר טפי כגון שהיתה דעתו עליהם או התנה בעה"ב לא מהני בי' תנאה לפי דאסירי מדרבנן משום גזירה שמא יעלה ויתלש וכן כתב הרמב"ן ז"ל במלחמות בביצה. ומוסיף הב"ח דאע"פ שנפלו העצים ביו"ט דהוי להו איסור משום הכנה מותר ע"י ביטול ברוב כאן אינה הכנה דאורייתא ממש אלא כעין הכנה. ולא תמצא איסור דאורייתא אלא בביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת או בשבת שנגמרה מאתמול ביום קודש. אבל היכא דלא נגמרה ביום קודש אע"פ שנתגדלה לא מיתסרא. ומדבריהם הוא ונמצא לפי"ז דאף העצים שנגמרו ביום חול אלא שנתגדלו קצת בשבת לית בהו משום הכנה דאורייתא אלא כעין הכנה דלא עדיף מביצה וניתרין ע"י ביטול ברוב.

והוסיף הב"ח דפשט בהגמ' אם אמרינן דרק בדבר שיש לו מתירין יכולים לבטל אם יש לו דמיקלא קלא או אפילו בדבר שאין לו מתירין ישנו דין של מיקלא קלי עיי"ש בארוכה.

ובשו"ע סי' תק"ז סעיף ב' כתב המחבר אם נשרו ביו"ט בתוך התנור מרבה עליהם עצים מוכנים שלא יהי' עצים ניכרים (ר"ן) ומבטלן ובלבד שלא יגע בהן עם שיתבטלו ברוב, עכ"ל. מדברי המחבר רואים דסובר כדעת הראשונים דאסור

לטלטל העצים דהוי מוקצה כדעת הר"ן וגם כנראה סובר כדעת הר"ן דצריך שיהי' בתוך התנור ג"כ עצים לבטל העצים הנושרים.

והנה בלבוש סי' תק"ז כתב וז"ל אע"פ שעצים שנשרו מן הדקל בשבת שלפני יו"ט אסור להסיקן ביו"ט מפני שהיו במחובר כשנכנס שבת ולא הי' עומדים להסקה ועכשיו כשנשרו הוה להו נולד ושייך לגזר בהם שמא יעלה ויתלש עכ"ל. מדברי הלבוש רואים דאיסור דעצים הוא לא רק משום דעכשיו יכולים להשתמש בהן אלא מכיון שהם על העצים בשבת דעתו לא היתה עליהם כלל ולכן לא חשב להשתמש בהם ולכן הם אסורים וזה אולי הדעת של הרמב"ם דהוי נולד בלי הסיבה של יעלה ויתלש. וממשיך הלבוש מ"מ אם נשרו ביו"ט ונפלו לתוך התנור מרבה עליהם עצים מוכנים עד שלא יהיו עצי איסור ניכרים [כשיטת הר"ן המובא בשוע] אפילו לכתחלה דכיון שאין האיסור אלא דרבנן ועוד שהאיסור נשרף קודם שנהנה ממנו היתרוהו לבטל לכתחלה ובלבד שלא יגע בהן עד שיתבטלו ברוב שהרי הם מוקצים עכ"ל. ובאלי' רבא על הלבוש כתב וז"ל משמע דנקט תוך התנור משום דרגילין להיות שם עצים אבל בים של שלמה ס"ז מתיר אפילו אין שם עצים דלא כהר"ן והא דנקט תוך התנור נ"ל לרבותא דאף בתוך התנור אסור עד שמרבה וכ"מ ברבינו ירוחם נתיב ד' ח"ד, אך בתשובת הרשב"א ח"א סעי' של"ו פסק כר"ן ומג"א עכ"ל.

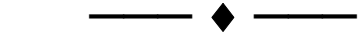
ומוסיף בס"ק ה' אבל ליהנות לאורן לא יעשה אך כשעושה לחמם או לאפות מותר ליהנות לאורן. עכ"ל.

## ה.

והנה בשו"ע רבינו הזקן נבג"מ בהל' יו"ט סי' תק"ז סק"ג כתב וז"ל הק' אע"פ שעצים שנשרו מן האילן ביו"ט אסור להסיקן ביו"ט כמו שנתבאר בסי' תק"א (סק"י) [וז"ל שמהעצים שנשרו מן האילן ביו"ט אפילו להמתירין נולד ביו"ט לפי שהן בכלל גזירת פירות הנושרין מאליהם בשבת ויו"ט שאסרום חכמים בו ביום באכילה ובטלטול משום גזירה שמא יעלה ויתלש במ"ש בסי' שכ"ה (סק"ח)] מ"מ אם נפלו לתוך התנור או שהניחם נכרי שלא מדעת הישראל אם יש בתנור עצים אחרים של היתר אע"פ שעצי האיסור הם הרבה מהם מותר להוסיף ולהניח עוד עצים של היתר בתוך התנור כדי לבטל עצי האיסור ברוב עצי ההיתר ואח"כ מסיקן רק שיזהר מליגע בעצי האיסור קודם שיבטל ברוב ואע"פ שאסור לבטל איסור בידים וגם הוא דבר שיש לו מתירין שהרי לאחר יו"ט הן מותרים בלא ביטול וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל מ"מ כיון שאיסרן אינו אלא מד"ס וגם אינו נהנ מהם עד אחר שנשרפו

שאז אופה את הפת ואז אין איסור בעין לכך הקילו חכמים לבטלן אע"פ שהוא דבר שיש לו מתירין ומ"מ מותר ליהנות מהן אפילו בשעת ביעורן כגון לבשל קדרה אע"פ שהאיסור הוא בעין מ"מ כיון שבישול התבשיל אינו עיקר הנאתו אלא אכילתו הוא עיקר הנאהו ובשעת הנאתו אינו נהנה אלא מחם האש של האיסור שנתבשל וחום זה שבתבשיל הוא מופרד ומובדל כבר מן הגוף האש של איסור הר"ז אינו נהנה כלל מגוף האיסור שהוא בעין עכ"ל הזהב. ובס"ק ד' כותב וזלה"ק וכן מותר להתחמם כנגדן ולהשתמש לאורן אע"פ שהוא נהנה מגוף האיסור שהוא בעין לפי שעצים שנתלשו ביו"ט דינם כעצי מוקצה שמותר ליהנות מהם הנאה הבאה מאלי' שאינו עושה מעשה בגוף המוקצה בהנאתו ממנה כמ"ש בסי' תק"ט (ס"ק ט"ז) כ"ש ואינו אסור אלא להסיקן שעושה מעשה בגוף המוקצה ועצים הללו שנפלו לתוך התנור כיון שבשעה שרוצה להסיק אינן עומדים להנאת חימום כנגדן ולהשתמש לאורן שהנאה זו היא מגוף האיסור שהוא בעין כבר הן עומדין להנאת אפי' ובישול שהנאה זו היא לאחר שהאיסור אינו בעין לפיכך הם בטלים לרוב אע"פ שעכשיו בשעה הסקה עדיין האיסור מכל מקום כיון שעיקר הנאתן שלכך עומדים ולכן הוא מסיקן אינה באה לו אלא לאחר שהאיסור אינו בעין לא החמירו חכמים כ"כ באיסור מוקצה שאין לו עיקר מן התורה וגם עיקר הנאתו אינו נהנה ממנו בשעה שאיסר הוא בעין, עכ"ל הזהב.

ובס"ק ה' וכ"ז כשעצי האיסור אינן ניכרים בתוך עצי ההיתר אבל אם הם ניכרים אפילו באלף לא בטל עכ"ל הזהב. מדברי רבינו הזקן רואים כמה מסקנות, ועיין בארוכה בקונטרס אחרון דסעפים אלו ועוד חזון למועד בעז"ה.



# שיטת אדה"ז בדין חצי שיעור

**הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א**
ראש הישיבה

מביא כ"מ בשו"ע אדה"ז שדן בח"ש ומקו"א שכתב אדה"ז בטעמו של החכם צבי שטעמו נכון / מעיר מכ"מ בתורת רבינו על איזה טעם הוא מכוון / מבאר הסתירות מהל' פסח להל' שבת האם הוא רק באיסורי אכילה או בכל התורה ע"פ דברי הפרי מגדים בפתיחה להל' שבת ומבאר שאדה"ז ס"ל כהפמ"ג / מקדים המבואר בלקו"ש בהחילוק בין דין גזלן ומזיק ומבאר שביאור הרבי בשו"ע אדה"ז הוא לפי שיטת הרמב"ם ע"פ האחרונים (מהרי"ט אלגזי) ומוסיף בדא"פ שיסוד הוא המ"מ / עפ"ז מבואר היטב דיוק שינוי לשונות אדה"ז בכל מקומות הנ"ל

## א.

הנה אדה"ז מביא הדין של חצי שיעור בארבע מקומות בשלחנו, והם:

א) בסי' ש"מ סעי' א' בנוגע לגזיזת שער בשבת, וז"ל: אבל אם חתכן בכלי חייב אפי' על ב' שערות בלבד, ועל א' פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור, עכ"ל. ועד"ז כתב שם לענין כותב בסעי' ד' עיי"ש.

ב) בסי' תמ"ב סעי' כ"ח בנוגע להחיוב לבער אפי' פחות מכזית חמץ, וז"ל: גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח, ויש כאן איסור מן התורה, שבכל איסורי מאכלות אפי' פחות מכזית אסור מן התורה שנא' כל חלב וגו', כל לרבות חצי שיעור, עכ"ל.

ג) בסי' תרי"ב סעי' ט"ז בנוגע לאיסור אכילה ביוה"כ, וז"ל: אבל לענין איסור, אפי' אכל כל שהוא ושתה כל שהוא הרי עשה איסור מה"ת, וכך הדין בכל איסורין שבתורה שנא' בהם שיעורין שאפי' במשהו מהן יש איסור מן התורה, עכ"ל.

ד) בריש הל' גזלה וגנבה בנוגע לאיסור גזל וז"ל: אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה וכו' ואע"פ שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה, עכ"ל.

ועי' בקו"א לסי' תמ"ב הנ"ל שכותב אדה"ז שם בס"ק י"ז שמ"ש בתשובת חכם צבי סי' פ"ו טעם למה אין ח"ש אסור מן התורה בב"י ובב"י הוא "טעם

נכון", עיי"ש. וכבר דנו (עיי' בקובץ כינוס תורה, שי"ל ע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשכ"ז, ע' נ"ו, מאמרו של מו"ר הרה"ג הרה"ח ר' מרדכי ז"ל מענטליק, שהאריך לבאר שנתכוין אדה"ז להחזיק בטעם הראשון של החכ"צ שהוא משום דכל איסור של ח"ש הוא דוקא במידי דאכילה, שכן משמע ממ"ש אדה"ז "שבכל איסורי מאכלות כו' אסור מה"ת שנא' כל חלב", עיי"ש.) אם רצה אדה"ז להסכים עם טעם הראשון של החכ"צ (שהוא משום הגזה"כ של כל חלב ושייך דוקא במידי דאכילה) או הטעם השני (שהוא רק במידי דאחשבי' להחצי שיעור ע"י פעולתו). ובלקו"ש ח"ז ע' 110 הע' 36 משמע שנוטה יותר לומר שנתכוין אדה"ז לטעם השני, עפ"י מ"ש אדה"ז עצמו בהל' שבת והל' גניבה הנ"ל שיש איסור ח"ש גם בכתיבה וגזילה, עיי"ש. ועיי' ג"כ לקו"ש חל"ט ע' 184 הע' 20 שכתב ג"כ שבהכרח לפרש דברי אדה"ז כן (ר"ל שלמרות שהלשון בסי' תמ"ב לא משמע כן, מ"מ מ"ש אדה"ז במקומות אחרים מכריח אותנו לומר כן).

## ב.

והנה היות שהחלטתו הסופית של כ"ק רבינו בענין זה לא נתברר לי, ובפרט עפ"י דבריו המובאים לקמן בביאור שיטת אדה"ז בנוגע לגזל, לכן ארשה לעצמי להעיר איזו הערות בענין הנ"ל.

1) בנוגע למ"ש אדה"ז בסי' תרי"ב הנ"ל "שכן הדין בכל איסורין שבתורה" שאסורין אפי' במשהו, אין שום סתירה לטעמו הראשון של החכ"צ, כי שם מדובר אודות איסור אכילה ביוה"כ, ולכן מדמה הגמ' ביומא ע"ג,ב ענין זה למ"ש ר' יוחנן בשאר איסורים דח"ש אסור מה"ת, כי שניהם הם, לדעת החכ"צ, רק במידי דאכילה, וא"כ פשיטא שי"ל שגם אדה"ז כוונתו כן, ר"ל שבכל איסורי אכילה דוקא יש איסור של ח"ש.

2) בנוגע למ"ש אדה"ז שיש ח"ש גם במלאכת שבת מן התורה, דלכאו' לאו מידי דאכילה היא, ואיך מתאים זה עם טעמו הראשון של החכ"צ? עיי' בפרמ"ג בפתיחה להל' שבת (באמצע ד"ה עוד ראוי לדבר) שכתב וז"ל: דודאי מכל חלב הנאמר במ"א אין ללמוד לאיסורי שבת ונזיר וכדומה, וכמ"ש ח"צ ז"ל בסי' פ"ו. אלא דבשבת כתיב לא תעשה כל מלאכה, במילת כל משמע אפי' כל דהוא כו' א"כ ח"ש נמי במשמע, אלא דאתיא הלכתא לומר דאין עונשין בפחות משיעור, אבל איסורא ולאו נמי אית בח"ש וכו' עיי"ש בדבריו. ולפי דברי הפרמ"ג אלו כמו שיש גזה"כ בכל מידי דאכילה לאסור ח"ש כמו"כ הוא בכל מלאכת שבת שיש גזה"כ מיוחדת של לא תעשה כל מלאכה, ולמה לא נאמר שגם אדה"ז ס"ל

כהפרמ"ג בזה ולכן כתב לאסור גזיזת שער אחת או כתיבת אות אחת מה"ת מדין ח"ש. ואם נקבל שכן הוא דעת אדה"ז, שפיר יש לפרש לפי"ז מ"ש בסי' ש"מ הנ"ל "אסור מן התורה כשאר חצי שיעור" שר"ל שאסור מן התורה לכתוב אות אחת כמו שאסור בכל שאר מלאכת שבת, שבכולם נאמר לא תעשה כל מלאכה. ולכן לא הזכיר כאן הדין של ח"ש שבכל איסורין שבתורה (כמו שהזכיר זה בהל' יוה"כ הנ"ל) כיון שאין טעם האזהרה שבשאר איסורים שוה לטעם האיסור שבמלאכת שבת, שלכל אחת מהן (שאר איסורים ושבת) יש קרא מיוחד, ודו"ק.

## ג.

וכ"ז בנוגע למלאכת שבת, אבל בגניבה וגזילה שאין שם שום קרא לרבות ח"ש לאיסור היאך נוכל להסביר דברי אדה"ז במ"ש שח"ש אסור מן התורה לכתחילה? והביאור בזה מובן עפימ"ש בלקו"ש חל"ד ע' 53 לחלק בין חיובו של מזיק שהוא משום ההפסד שהפסיד את חבירו עי"ז שהזיק את נכסיו, משא"כ איסור גניבה וגזילה שהוא בזה שנוטל חפץ מרשות חבירו ומכניסו לרשותו, ואין הדבר תלוי בשוויות החפץ אלא בעצם הבעלות של חבירו, עיי"ש. ובהע' 28 (שם) מוסיף שלכן אסור לגזול כל שהוא מדין תורה, וכמו שנעתק לקמן (סעי' ד') מדברי אדה"ז, עיי"ש.

ולכאו' דברים אלו תמוהים. והלא אדה"ז כתב בפירוש שהטעם שאסור לגזול כל שהוא הוא משום חצי שיעור שאסור לכתחילה מה"ת, והיאך אפשר לפרש דבריו שהטעם הוא משום שאין האיסור תלוי בשווית החפץ אלא בבעלותו של חבירו, ומה שייך להזכיר ענין של חצי שיעור במקום שאין הדבר שייך לשיעורין כלל? אשר מזה ברור הדבר שלפי פי' זה (שאין האיסור שייך לשווית הדבר כלל) צריך לפרש פי' אחר בדברי אדה"ז, ולומר שאין כוונתו לבאר הטעם שאסור לגזול פחות מש"פ, אלא להוכיח מדין ח"ש שגם פחות מש"פ אסור לגזול.

וביאור הדבר, שאדה"ז ס"ל שכונת הרמב"ם במ"ש "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה", ולא הזכיר כאן דין חצי שיעור, ודלא בכמה מקומות אחרים ששם הזכיר בפירוש הטעם דחצי שיעור (לדוגמא: הל' מאכ"א פ"ג, ה"ו ופ"ד הט"ז ופי"ד ה"ב, הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג, הל' שגגות פ"ו ה"ז, ועוד ועוד), הוא משום דבאמת אין איסור זה משום חצי שיעור אלא מעצם איסור גניבה הוא. וכן נקטו כמה אחרונים, עיי' בספר קהילות יעקב להרי"ט אלגזי בתוספות דרבנן אות קל"ז שמביא בשם הכנה"ג בחו"מ סי' שנ"ט דס"ל להרמב"ם דגם הגונב או

גוזל פחות מש"פ עובר בלאו דלא תגזול או לא תגנובו מה"ת. ואם נגיד שכן הוא גם דעת אדה"ז, וכדמשמע ברור מדברי הלקו"ש הנ"ל, צריך לפרש שמ"ש אדה"ז "הרי ח"ש אסור מה"ת לכתחילה", אין ר"ל שכאן אסור משום ח"ש, כי זה אינו, כנ"ל דגם פחות מש"פ עוברים על הלאו ממש, אלא כוונתו לתרץ הקושיא דהיאך אפשר לומר דאסור לגזול פחות מש"פ כיון שאינו נקרא ממון, וא"כ הרי"ז כאילו לא נטל ממנו כלום גם אם נאמר שאין טעם האיסור אלא משום בעלות של חבירו, דאם אין כאן ממון גם בעלות אין כאן? וע"ז תירץ אדה"ז דהרי"ז דומה (וא"ש לשונו של אדה"ז "הרי ח"ש אסור מה"ת") לזה שח"ש אסור בשאר איסורים, שגם שם אמרינן דאע"פ שאין עוברין על הלאו אלא בשיעור שלם, מ"מ גם בפחות משיעור זה הוי זה אותו מהות של איסור ואין השיעור אלא בכמות ולא באיכות. וכמו שמועלת סברה זאת בשאר מקומות לעשות עכ"פ איסור חדש של ח"ש, עד"ז בגזל מועלת סברה זאת לעשות איסור גמור והעברת הלאו גם בפחות מש"פ כיון דבנידון זה של גזילה אין השיעור והכמות נוגע כלל לעצם יסוד האיסור, ודלא כבשאר איסורים. ואולי י"ל שיסוד של דברים אלו נמצא במ"ש המ"מ להל' גניבה פ"א ה"ב, וז"ל: "ודין פחות מש"פ בממון כדין חצי שיעור באיסורין, ע"כ. דגם זה ר"ל דאין זה אלא דמיון בעלמא ובאמת אין דין ח"ש אלא באיסורין, אלא שהאיסור בגניבה נלמד ממנו, ודו"ק.

וע"פ כל הנ"ל מובן השינוי בלשונות של אדה"ז בג' מקומות הנ"ל (כל איסורין שבתורה, שאר חצי שיעור, הרי ח"ש אסור), ושפיר י"ל לפי"ז שמ"ש בקו"א להל' פסח שטעמו של החכם צבי נכון הוא ר"ל הטעם הראשון שלא נאמר האיסור אלא במידי דאכילה. ונראה שכן הוא ביאור הדברים גם לפי משנתו האחרונה של כ"ק רבינו זי"ע, וכנ"ל באורך מלקו"ש חל"ד.

# בדין היסח הדעת באמצע מצוה אי חוזר ומברך

**הרב יהודה הכהן כץ שליט״א**
דומ״צ דק״ק עדת ישראל מלבורן

מקדים ומביא דברי אדה״ז בשו״ע (או״ח סי׳ תל״ב סק״ח-ט) ומ״ש בקו״א סק״ב שמחלק בין מילה לבדיקת חמץ / מבאר הסברה בחילוק הנ״ל / ומבאר עוד מח׳ הפוסקים בסי׳ תל״ה, ושקו״ט בארוכה בהל׳ פסח / ומסיק להלכה למעשה ג׳ דינים

שאלה: **בליל ג׳ של חנוכה שכח והדליק רק ב׳ נרות והסיח דעתו ממנו ונזכר אח״כ שצריכין להדליק ג׳ נרות האם צריך לחזור ולברך כשמוסיף עוד נר.**

ושאלה זו שייך גם בכל המצוות כגון לגבי בדיקת חמץ אם בדק כל הרשות והסיח דעתו מן הבדיקה ואח״כ נזכר ששכח לבדוק חדר אחד האם צריך לחזור ולברך כשבא לבדוק אותו חדר.

## א.

ובכדי לבאר ענין זו נקדים במ״ש הרב בשו״ע שלו סימן תל״ב סעי׳ ח׳ ט׳ לגבי בדיקת חמץ שבעה״ב שאינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל הבתים יכול להעמיד מב״ב אצלו ויכוין בעה״ב להוציאם בברכתו והם יענו אמן אחר ברכתו ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו, ולכתחילה יזהרו שמיד אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים ולא יפסיקו בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל לא ילכו מיד לבית אחר לבדוק לפי שההליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה, ומ״מ בדיעבד אם עברו והפסיקו בין שמיעת הברכה לתחילת הבדיקה או אפי׳ לא שמעו כלל את הברכה מבעה״ב אינן צריכים לברך על בדיקתם.

ומבאר שם הטעם דכיון שהם עצמם אינם חייבים בבדיקה זו ואינן בודקין אלא כדי לפטור את בעה״ב מחיובו וכיון שבעה״ב בעצמו אם היה בודק גם אותן המקומות לא היה מחויב לחזור ולברך על אותן המקומות כיון שכבר בירך פעם אחת לפיכך גם השליח אינו חייב לברך.

ובקונטרס אחרון שם סק״ב כתב ביתר ביאור דמשו״ה הצריכו להעמיד מב״ב אצלו שיצאו בברכתו ולא אמרו שאם רצו כל אחד מברך לעצמו משום דחיוב הבדיקה על כל רשותו הוי מצוה אחת ואין לברך ב׳ פעמים על מצוה אחת

וגם לפטור בלא כלום אינו נכון ולכן צריכין לצאת בברכת בעה״ב, ובכל זאת אם לא יצאו בברכת בעה״ב אין להם לברך בעצמן דאין לברך ב׳ פעמים על מצוה אחת.

וכתב ע״ז דאין להקשות מהא דמבואר יו״ד סי׳ רס״ה ס״ד בהג״ה דכשחוזר על ציצין המעכבין חוזר ומברך אלמא דמברכין על מצוה אחת ב׳ פעמים דיש ליישב ודו״ק, עי״ש שלא פי׳ הסברא לחלק בין מצות מילה לבדיקת חמץ.

## ב.

והנה בפשטות י״ל החילוק דבבדיקת חמץ אם בירך בעה״ב על כל הבדיקה של רשותו אז כשבודק אח״כ השליח אז שלוחו של אדם כמותו והוה כבירך בעצמו משא״כ במילה כיון שהסיח דעתו הוי כנמלך בתוך הסעודה דצריך לחזור ולברך אם רוצה לאכול עוד.

ובסימן תל״ה במצא חמץ במועד כתב במ״ב סק״ה מחלוקת הפוסקים אי צריך לברך ועי׳ במקור חיים דפסק דצריך לברך וכ״פ הח״י ומצד אחר יש פוסקים דס״ל דאי״צ לברך דאפשר דברכה ראשונה שבירך קאי על כל מה שימצא בתוך הפסח א״כ לפ״ז אפשר דבכל מצוה ג״כ יהיה מחלוקת זו בהסיח דעתו באמצע מצוה אי צריך לחזור ולברך.

## ג.

ואפשר לומר דסברת המחלוקת הוא דמצינו בהלכות סעודה דאפילו בנמלך אי סמך על שולחן אחרים אמרינן אתכא דבעה״ב סמכינן ולא הוי היסח הדעת א״כ הכא נמי כיון דאתכא דרחמנא סמכינן כמו לגבי אכילה אם שכח לאכול האפיקומן אי״צ לברך כמו שמבואר בהלכות פסח סי׳ תע״ז סעי׳ ב׳ א״כ הכא נמי אתכא דרחמנא סמכינן וכל זמן שלא גמר המצוה לא הוי היסח הדעת זהו הסברא של הפוסקים דס״ל דאי״צ לברך וסברת הפוסקים דצריך לברך הוא דכיון דבדק מה שזכור הוה כקיים המצוה דשר השכחה שכיח וחייבו חז״ל לבדוק מה שזכור.

ויש ראיה מהגמ׳ שאמרו חז״ל פסחים דף ח׳ ע״ב הבודק צריך שיבטל שמא ימצא גלוסקא יפה ולא אמרו שמא לא יבדוק יפה אלא בע״כ כיון שבדק מה שבזכרונו יצא ידי המצוה ממילא כשנזכר אח״כ נעשה כמצוה חדשה וצריך לברך.

אבל באמת דרק בפסח מחלוקת אי לברך אבל כשנזכר קודם שריפת חמץ דאז עדיין לא גמר המצוה לכו"ע אינו חוזר ומברך דהמשך המצוה הוא עד למחר בעת השריפה א"כ בוודאי אי"צ לברך וכל המחלוקת הוא רק במוצא חמץ בפסח שהוא לאחר שריפת חמץ ודו"ק.

## ד.

שוב התבוננתי דאפשר דבאופן שלא בדק כל החדרים ושכח חדר אחד אז צריך לברך לכו"ע ודינו כמו מי שלא בדק קודם הפסח ובדק בפסח דלכו"ע מברך עי"ש במ"ב סי' תל"ה א"כ אפשר ג"כ דוקא במצא חמץ דאפשר דמיירי במקום שאין מכניסין בו חמץ שלא היה החיוב בדיקה רק כיון שמצא חמץ צריך לבערו וכמ"ש שם במ"ב דבדק ובטל כדינו משא"כ כשעדיין לא בדק כדינו לכו"ע מברך ודו"ק.

א"כ לפי"ז אתי שפיר דכל המצות שהסיח דעתו וחזר ונזכר צריך לחזור ולברך כמו שמצינו במילה כיון שהסיח דעתו הוה כנמלך כנ"ל וצריך לברך.

ובנר חנוכה מבואר במ"ב סי' תרע"ב סקי"ח די"א דאינו מברך כיון דכבר יצא בנר אחד ושאר הנרות הוי רק למהדרים וי"א דאם לא היה בדעתו צריך לברך, וכן יש מחלקים בין הדליק נר אחד דאז יצא המצוה מעיקר הדין משא"כ בהדליק ב' תחת ג' א"כ ע"י שהוסיף גרע בזה המנין צריך לברך. כ"כ המנח"י ח"ד סי' קט"ו, ויש שחולקים ע"ז וס"ל דבכל אופן אי"צ לברך, אבל עכ"פ רואין מזה דלכו"ע היכי דלא גמר המצוה לכו"ע מברך בהיסח הדעת.

וי"ל לגבי בדיקת חמץ שאם הוא באופן שיזכור לבסוף המקום שלא בדק כגון ששכח מקום אחד אבל המציאות הוא שיבא לשם בחוה"מ ויזכור עצמו מזה המקום אז דינו כאינו שכוח דכן מצינו בפאה פרק ו' דאפי' שכח כיון שלבסוף יזכור לא הוי שכוח ואי"צ לברך.

מספרים על הרה"ק מלובלין זי"ע שהחליט בדעתו לסגור עצמו בחדר ולא יכנס שום אדם אצלו כיון שאינו יכול לקיים שויתי ה' לנגדי תמיד עד שבא אליו תלמידו הרה"ק מהר"ש מקאמינקא זי"ע והפיס דעתו מהמשנה הנ"ל דפאה ואז נתיישבה דעתו.

העולה לדינא: א. מצוה שהסיח דעתו ממנו באמצע המצוה כשעדיין לא גמרו וחזר וגמרו חוזר ומברך ב. בדיקת חמץ ששכח לבדוק חדר אז אם נזכר קודם שריפת חמץ אינו חוזר ומברך אבל אם נזכר אחר זמן איסורו חוזר ומברך חוץ

באופן שוודאי יזכור מזה ג. נר חנוכה בכל אופן אינו מברך כיון שהדליק נר אחד כבר יצא ידי המצוה וספק ברכות להקל.

# שיעור במאמר ד"ה על כן קראו תשי"ג (מלוקט ה')*

**הרב אלימלך עוויבל שליט"א**
משפיע ראשי בישיבת תות"ל מוריסטאון, ניו דזשערסי

א. הקדמה: נקודת המאמר, הצורך באור הבל"ג, לגלות הבחירה העצמית דה' בבנ"י ובתומ"צ / ב. עניין הגורל למעלה, כשהכל שווה מצד רוממותו / ג. הבנת המונחים "למעלה: ו"למטה" במאמרינו כשכותב על רצון שהוא למע' משכל ועל גורל שהוא למע' מרצון / ד. ההבנה בזה שכשמגיעים בבעל הרצון, נמשך כפרה. אף שידוע שהבחירה בתומ"צ היא בעצמות. ביאור נרחב בעניין הבחירה בתומ"צ והדרגות השונות בזה, החילוק בהבנה ובמעלה ביניהם / ה. הדגשת מאמרינו במעלת הכפרה דפורים על יוהכ"פ לגבי הביאורים במק"א

## א.

### הקדמה:

בתורת החסידות הובא כמ"פ השאלה – למה צריך לאור הבל"ג, והרי בשביל להחיות ולקיים נבראים באופן גבולי מספיק אור הממלא, וביאורים שונים בסגנונות שונים הובא בזה במקומות שונים. ובמאמר זה מבאר עניין וצורך אור הבל"ג, מנקודת מבט קצת אחרת. וע"ז הולך וסובב המאמר, ובמובן מסויים אפשר לומר שזה נקודת המאמר.

ונקודת העניין: כדי לבטא את הבחירה העצמית של הקב"ה בבנ"י (וכפי שיתבאר באות ג' דשיעור זה עניין הבחירה העצמית). כי אף שהבחירה העצמית היא בעצמות, אך לנו אין שום ידיעה בעצמות. לאידך מצד אור הממלא – אור שבערך העולמות, ונבראים תופסים מקום, אזי הבחירה אינה עצמית אלא מצד המעלות (וכפי שית' לקמן), ורק זה הי' מתגלה לנבראים, ואף פעם לא היינו יודעים על הבחירה העצמית. ולכן ברא והמשיך את אור הסובב – אור הבל"ג, שלנש"י יש ידיעה בסובב, ועי"ז נדע ונתחבר לבחירה העצמית שיש לה' אלינו.

---

*) מתוך שיעור שנמסר בישי"ג. נכתב ע"י השליח הת' מ"מ שוחאט, על אחריותו בלבד.

## ב.

## עניין הגורל למעלה

**אות ב'**: "שהרי גורל הוא (בכלל) בשני דברים שווים" ובהע' 19: "אבל שייך גם בדברים שאינם שווים – אף שאז מחייב השכל שצריך לבחור בזה שהוא טוב יותר – כי לפעמים מחליט שהרצון שלו יהי' לא כמו שהשכל מחייב אלא כמו שיפול הגורל".

במאמר זה רוצה לבאר את עניין הגורל למע'. ויש להבהיר בזה, שלמע' לא שייך המושג של בחירה על סמך מעלות הנבחר ,כי לגבי רוממותו, הכל שווה, ומעלות אינם תופסים מקום כלל, וכל המעלות שיש לנבראים הם תופסים מקום בעולם הנבראים, אך לגבי האין סוף של הקב"ה, הכל שווה. ולכן לכאורא אצל הקב"ה בכלל לא שייך המושג של גורל, שעניינו שמצד זה שהדברים שווים, מטיל גורל, כי אצלו אין דברים שאינם שווים, ויש בהם מעלות ואין דברים ששוים מצ"ע – הכל שווה מצד רוממותו?

ולכן כותב כ"ק אדמו"ר בחצאע"ג שהגורל הוא "בכלל" בדברים שווים ובהערה כותב ששייך גורל גם כשהדברים אינם שווים, ורק שלגבי הבוחר זה שווה (כי החליט לא להסתכל על המעלות), כדי להסביר שהמושג גורל לא מחייב שבגלל שהמעלות שווים, ואין דרך לבחור, מטילים גורל, אלא יש שמטילים גורלות מצד זה שלגביך זה שווה וכמו"כ בגורל למע', המושג גורל אינו מצד זה שדברים אלו שווים מצ"ע, ולכן אין לו דרך חוץ מגורל, אך בד"כ בוחר ע"פ מעלות – כי כהנ"ל לא שייך למע' כנ"ל, - אלא מצד זה שלגבי הבוחר – הקב"ה, זה שווה, בגלל רוממותו.

## ג.

## ההבנה בזה שגורל הוא למעלה מרצון

**אות ג'**: "והנה ידוע במעלת הגורל שהוא למעלה (לא רק מהשכל, אלא) גם מהרצון שלמעלה משכל".

המונחים "למעלה" ו"למטה" כאן – פירושם יותר קרוב לנפש (למעלה) ויותר רחוק מהנפש (למטה). ולדוגמא: נפש וכוחות הנפש. הנפש היא פשוטה והכחות הם ביטויי הנפש שעל ידה הנפש מתחברת לענינים שמחוץ ממנה. ובזה גופא יש ב' דרגות: הדרגה בכח כפי שנמצאת בנפש והדרגה בכח שמתקשרת בפועל לעניינים שמחוץ ממנו. אזי נקרא לדרגא הא' – למעלה – כי היא יותר

קרובה לנפש והדרגה הב' בהכח – למטה – כי פחות מורגש בה הנפש, ויותר מורגש העניינים שמחוץ ממנו. וכמו"כ בנוגע לשכל ומדות וכו.

ואי"ז קשור ל"גראב" ו"איידעל". ולדוג': הגוף ולבושי הנפש, אף שלבושי הנפש הינם יותר רוחניים ועדינים מהגוף, כפשוט, אך ביחס להנפש - הגוף יותר קרוב, כי א"א להחליפו, משא"כ הלבושים.

וה"ה בנדו"ד: שכל ורצון, כאן שכל נחשב "למטה" ורצון "למעלה", כי שכל הוא יותר רחוק מהנפש, כי הוא מיוסד על תובנות ועניינים שמחוץ ממנו. משא"כ רצון (אמיתי), הוא רוצה כי כך הוא רוצה. ולכן במובן של קרוב ורחוק להנפש – רצון הוא יותר קרוב. ועש"ז נקרא הרצון "למעלה" ושכל "למטה".

וזה מה שממשיך שגורל הוא למעלה משכל ורצון, כי גורל למע', (כנ"ל באות ב' דהשיעור) אין פירושו שמצד שהדברים שווים מוכרח לבחור ע"פ גורל, אלא שמצד רוממותו הכל שווה, ודרגא זו בנפש שהוא כ"כ מרומם בעצמו שהכל שווה, הוא יותר נעלה – קרוב להנפש, גם מרצון.

## ד.

### הבחירה בתומ"צ שבבעל הרצון יש כפרה

**אות ד'**: "כי שלימות הכפרה על העניינים שעשו היפך הרצון דתומ"צ הוא כשהמשכת הכפרה היא מאוא"ס בעל הרצון (שמע' מהרצון דתומ"צ)"

כלשומדים קטע זה בשטחיות, אפשר לחשוב שהבחירה דתומ"צ הוא רק בדרגת "רצון" – ששם רוצה בקיום התומ"צ ולכן כשאינו מקיים מצוות זה מרידה ברצונו, אך כשמגיעים בעצמו"ה בעל הרצון לא אכפת כל העניין דקיום התומ"צ ולכן נמשך משם כפרה.

אך כפשוט שזה טעות גדולה וכמ"ש בד"ה נ"ח עת"ר שחס ושלום לומר על הבע"ת שהזדונות עצמם נהפכים לזכיות אלא קאי רק על הניצוצות שבזדונות, והטעם ע"ז בפשטות הוא כי תומ"צ מושרשים בעצמות וכהלשון דתו"ש הידוע "כל המצוות מתייחסים אל העצמות", דהיינו שח"ו לומר שבעצמות, קיום המצוות אינו נוגע, ורק בדרגות יותר נמוכות, לאחר שהחליט על התהוות העולמות והנבראים, קבע את החוקים שעל פיהם יתנהג האדם, על יסוד הנהגת האדם, דהיינו שבראותו את מעשיהם של צדיקים, נעם לו ובחר בהם ובראותו את מעשיהם של רשעים, נמאס בעיניו ושלל מעמו להתנהג בדרכים אלו.

אלא המצוות הינם מושרשים בעצמות. ובעצמות, נבראים אינם תופסים מקום כלל, ולכן לא שייך לומר שעל יסוד הנהגת הנבראים, קבע שמצוות הינם עניינים טובים ועבירות הינם מאוסים בעיניו. וכל המושג של טעם, סיבה והגיון כלל לא קיים כשמדברים על עצמות, הוא אינו נתפס בהם ולא שייך להגדירו בזה. אלא ההבנה היחידה שיש במצוות הוא: שכך עצמות בחר, ש"חפץ במעשיהן של צדיקים" – בתומ"צ שמתקיימים ע"י היהודי, ומאס במעשיהן של רשעים – עבירות.

והנה לאור הנ"ל צריך ביאור: מה ההפלאה והמעלה בזה? הרי אדרבא בהגדרה זו הפחתנו את מעלת המצוות וחומרת העבירות:

כי בשלמא באם היינו אומרים שאת המצוות ה' אוהב ובם בחר כי התבונן בדרכי הנבראים ונעם לו הנהגה של יושר ואנושיות – כצדקה וגמ"ח וכו. ונמאס בעיניו הנהגות מושחתות כגזל ורציחה וכו. אזי מובן שכשבחר במצוות ומאס בעבירות – זה בחירה חזקה, כי זה על יסוד טעם וסיבה, אך לפי מה שאנו אומרים כעת, שהבחירה בהמצוות הינה בעצמות ששם הנבראים אינם תופסים מקום כלל ולא שייך לומר שהנהגה זו הוטבה בעיניו ובהנהגה זו מאס – אלא ההסבר היחידי הוא שכך בחר, אזי זה בחירה חלשה, אין בה שום תוכן?

אך האמת היא, שאדרבא, הבחירה הכי חזקה היא שאינה קשורה בטעם. כי כשאדם רוצה במשהו בגלל מעלותיו, כמה הוא רוצה אותו? כמה הוא אוהב אותו? כמה שמעלה זו מחייבת שתרצה בו. וכן כשאדם שונא משהו בגלל החסרון שיש בו, אזי כמה הוא שונא אותו? כמה שחסרון זה מחייב שישנאהו. לאידך כשאדם בחר שיאהב במשהו, רק כי כך בחר, אזי כמה הוא אוהב את הדבר? אין סוף! וכמו"כ הוא בשלילה: כשאדם שונא משהו, רק כי שונא אותו אזי כמה הוא שונא אותו? אין סוף! כי הבחירה לא קשורה עם הדבר הנבחר (מעלותיו או חסרונותיו) אלא הבחירה היא בו – בנפשו של הבוחר. ומכיון שהבחירה לא קשורה עם הדבר הנבחר, היא אינה תלויה בו, והיא אינה נמדדת לפי המעלה והחסרון של הדבר הנבחר – אלא הבחירה היא לגמרי של הבוחר ולכן אין מי שיגבילה, זה הביטוי של הנפש בטהרתו – אני רוצה את זה, אני שונא את זה. ועוד יותר מכיון שהבחירה היא לגמרי של הבוחר, היא אינה משתנית לפי מצבו של הדבר הנבחר, כי מלכתחילה האהבה לא היתה קשורה בדבר הנאהב אלא באוהב והשנאה לא היתה קשורה בדבר השנוא אלא בשונא, ולכן גם אם הדבר ישתנה, הבחירה לא תשתנה, כי הבחירה אינה תלויה אלא באדם הבוחר. ובפרט כשמדובר על עצמות שלא שייך בו שינויים ולא שייך שיתפעל בגלל עניינים שמחוץ לו.

ולכן כשאומרים שהבחירה בהמצוות היא בעצמות, זה חומרא, זה לא קולא, זה מורה שהבחירה היא עצמית וחזקה. הבחירה היא אין סוף, ובלתי משתנית.

אך מעתה יוקשה עוד יותר מה שהקשינו למע': איך נמשך כפרה לאדם ע"י שמגיע בבעל הרצון, והרי עצמות בחר בהמצוות ומה יעזור להגיע בבעל הרצון? ואדרבא מצד עצמות, כנ"ל, הבחירה במצוות והשנאה לעבירות זה הכי חזק?

והביאור בזה: היא הנותנת, היות שבעצמות הבחירה לרצות בתומ"צ ולשנוא בעבירות היא בחירה עצמית, לכן דווקא משם אפשר להמשיך כפרה.

והדברים יובנו ע"פ משל מאדם שהביאו לפניו מאכל שבשלוהו צוררי ישראל, שאע"פ שבמאכל עצמו אין שום בעי', ולא נשתנה מכל מאכל אחר בעולם, אך היות שזה קשור בצורה מסויימת עם שנואי נפשו – צוררי ישראל, זה מגעיל אותו עד כדי כך שאינו רוצה כל קשר עם מאכל זה.

דהיינו כשאדם שונא א' בגלל סיבה. וא' זה יתערב עם ב' שאינו בעייתי כלל, הוא ימאס בכל התערובת כי א' משניא ומגעיל אותו. ולכן איפה שרק יהי' זכר ושמץ ממנו, הוא לא ירצה שום קשר עם זה.

לאידך כשאדם שונא, מצד בחירתו העצמית ללא שום טעם וסיבה הקשורה עם הדבר השנוא, אזי רק את הדבר ההוא שונא, ובאם דבר זה יתערב עם משהו אחר, הוא אינו ימאס בהכל, כי מלכתחי' דבר זה לא מאס אותו אלא סתם הוא שנא אותו, ולכן דבר זה הוא תמיד ישנא, ואדרבא השנאה כאן היא אין סוף, והיא הכי חזקה שיכלו להיות, אך השנאה היא רק בו, ולא בשום דבר אחר שמסביבו.

ומעתה, יובן שפיר זה שמבעל הרצון אפשר להמשיך כפרה, כי כשמגיעים בדרגא שבה הבחירה בתומ"צ והשנאה בעבירות היא עניין עצמי, אזי אע"פ שהשנאה שם לעבירה שעשה האדם, היא שנאה נצחית ואין סופית, אך לאידך השנאה היא רק לזדון עצמו, שבו השנאה ולא בשום דבר אחר שמסביבו כהניצוץ האלוקי שבתוכו המחייהו או האדם שעשה את העבירה. ולכן דווקא בדרגא זו אפשר לחלק בין היהודי שעבר את העבירה, והעבירה עצמה, ולהמשיך משם כפרה לאדם שעבר את העבירה.

[ביאור זה האחרון מיוסד על שיחת כ"ק אדמו"ר – לקו"ש ח"ז ויקרא (ג), עמ' 22 – 23 ובהערות שם[1]].

## ה.

### "הכפרה דפורים היא נעלית יותר מהכפרה דיוהכ"פ"

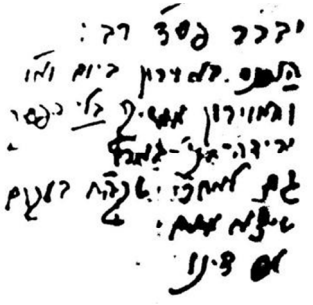
**המשך אות ד'**: במק"א מבאר שהמעלה דהכפרה דפורים היא שהכפרה דיוהכ"פ היא מוגבלת, ורק מכפרת על דברים מסויימים, משא"כ הכפרה דפורים, אינה בהגבלה כלל. אך במאמרינו מדגיש נקודה אחרת: שהמעלה איננה רק על מה מכפר היום, אלא באיזה אופן באה הכפרה, שביוהכ"פ צריך שהאדם יתעלה – שיעשה תשובה, שזה מורה שהדרגא דבעל הרצון לא נמשכה לגמרי, שלכן עדיין נדרשת עבודת המטה. לאידך בפורים ל"צ לתשובה כלל, כי אז הוא עיקר ההמשכה דבחינת בעל הרצון – שבה לא שייך ונוגע כלל עבודת הנבראים.

1) לאריכות יותר בביאור זה, ראה בשיעורי הגה"ח ר' יואל שי' כהן על מאמר זה (אפשר להוריד באתר: otzerhachassidus.com) ובשיעוריו על השיחה הנ"ל (את השיעורים על שיחה זו אפשר למצוא בכתב באתר של ביאורים במאמרי רבינו: http://www.biurim.022.co.il) – הערת הכותב.

# נסיעה באוירון לאופק מאוחר בערב שבת

**הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א**
(שליח בישיבתינו ה'תש"מ – מ"ב), דומ"צ דק"ק ליובאוויטש לונדון

מביא כתי"ק של חששת כ"ק אדמו"ר להר"ר יצחק דוד גראנער ז"ל בנוגע להנוסע באוירון ביום ו' / מבאר החשש ע"פ הגמ' פסחים (נא, ב) ודברי הבעל המאור שם / מביא חיזוק לדבריו משבת (סט, ב) ועפ"ז מבאר בנדו"ד / מביא עוד עובדה בנדון זה והוראת רבינו



**יברר פס"ד רב:**
**הַנכנס באוירון ביום וא"ו**
**והאוירון ממשיך בלי הפסק**
**ירידה-חני' בארץ**
**גם לאחרי שקה"ח [שקיעת החמה]**
**במקום שיצא משם**
**מה דינו**

על כי"ק זה שמעתי כבר עידן ועידנין, אך כעת זיכני לשזפו בעין, ותודתי נתונה בזה להרב חיים צבי שי' גראנער, שניאות לשלח לי ההעתק מתוך אמתחת אביו הר"ר יצחק דוד ז"ל, והנני משתפו עם הקוראים הנכבדים, יחד עם ההסבר וכו' הרשום אצלי משנת תש"נ. הדברים כבר הופיעו לקראת י"א ניסן השתא בקובץ הערות וביאורים היו"ל בנ.י. ועוררו התעניות רבה, וגם חזרתי הדברים שכינוס תורה שנערך בלונדון בחג הפסח האחרון, ושוב נדפסו הדברים בקובץ של הכינוס תורה, אך מפני השייכות המיוחדת של הדברים אל קהילת חב"ד שבמלבורן, נעניתי לבקשת העורכים שיחיו, לכוללם בספר החדש המופיע כעת על ידם. ובזה החלי:

## א.

הנה שאלה זו רשם כ"ק אדמו"ר זי"ע בכתב-יד קדשו קרוב לשנת תש"מ. הרה"ג יצחק דוד גראנער ע"ה, שליח בעי"ת מלבורן, שהה באותה העת בנ.י., והרבי הפנה את השאלה אליו דרך אחיו יבלחט"א, המשב"ק הרי"ל. לפי דברי

ידידי הרב חיים צבי הנ"ל, לא היה כאן מענה על שאילה ששאל אביו וכיו"ב, כי אם בבחינת אתערותא דלעילא.

בכל אופן, הרי"ד פנה בשעתו אל הג"ר זלמן שמעון דווארקין ע"ה, 'מרא דאתרא דליובאוויטש שבליובאוויטש', שהורה לכתחלה לחומרא, שאין לנסוע בכה"ג. ואם כן נסע, הרי בהגיעו למענו עליו לקבל שבת בהקדם האפשרי - אף שיהיה זמן רב לפני פלג המנחה.

והנה לא שמעתי ביאור, לא בחששת כ"ק אדמו"ר זי"ע ולא בדעת הגרזש"ד בהוראותיו הנ"ל.

## ב.

ויתכן שזהו על פי הסוגיא דפסחים נא סע"ב: "ביישוב לא עבידנא, במדבר מאי", וכפירוש בעל המאור שם: "והני דנחתי ממערבא, אסור להו למיעבד עבידתא ביו"ט שני ביישוב אפילו דעתו לחזור . . ובמדבר מותר אפילו דעתו לחזור, כל זמן שלא הגיע ליישוב, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם כו'". והיינו, שהיוצא ממקום למקום, הרי כל זמן שלא הגיע למקום השני, עדיין הוא נחשב לבן המקום הראשון.

ואילו יצוייר שיהודי שומר שבת ישוט בחללית מחוצה לתחומי הארץ, איך עליו לחשוב עתותיו לענין שמירת שבת? ומסתבר לומר שעליו לשמור השבת לפי זמני מקום יציאתו. ויש להביא סמוכין לכך מהא דאיתא בשבת סט ב: "היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", הובא להלכה באו"ח סי' שד"מ. וכתב על זה הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' עו): "שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא, מונה ששה ימים ובסוף הששה ימים עושה שבת". והכי דייק קצת לישנא דגמרא "מונה", "מקדש", משמע דתלי בהגברא - שבת שלו.[1]

---

1) ראה בזה תשובת הגרל"י הלפרין שליט"א אל הרב חיים צבי שי' קאניקאוו, שליח בפלארידא, בקשר לנסיעה האומללה של אילן רמון ע"ה לחלל - הופיע בס' שו"ת רבני אירופא (שבט תש"ע) ע' קכד-קכז.

והנה לענין תענית צבור, הרי בדידי הוה עובדא שנסעתי מלונדון לנ.י. ביום ג' תשרי-צום גדלי', ושאלתי את הגרז"ש דווארקין והוא הורה שלא להפסיק הצום לפי שעון אנגלי', כי אם להמתין עד עת חשיכה במקום המצאו. וכן ראיתי עתה בס' פסקי תשובות סי' תקסב סק"ב.

אך אין בזה סתירה להנ"ל, כי המדובר כאן הוא שהוא מחוייב לקבל שבת של מקום יציאתו, אבל לא שחלה עליו שבת ממילא.

וכדברים האלה י"ל בעובדא דידן, דכאשר פורש מן היבשה בצהרי יום ו' בנ.י. לדוגמא, חל עליו להיות מונה [גמר ה]ששה ולקדש שביעי לפי עת נ.י. ואף כאשר יגיע אח"כ למקום יישוב בחוף המערבי של ארה"ב אשר שמה טרם שקעה החמה, מ"מ החיוב של "מקדש שביעי" המוטלת עליו בעת המקביל להתחלת השבת במקום יציאתו - חיוב זה לא נפקע ממנו. ולאידך, כיון דעלי"ה רמיא, הרי כל עוד שלא קיבל עליו קדושת השבת בפועל, אין כאן חילול שבת כלל. כן נראה לבאר בדרך אפשר.

## ג.

ואולי הפניית השאלה להרי"ד היתה בהמשך לשאלה ששאל הוא בשנות הכ"פים הראשונים, שהוא נסע אז לשליחות למלבורן להשתקע, אך זוגתו הרבנית תחי' נשארה בארה"ב ולא נסעה לשם עד אחרי כמה חדשים. היא נסעה עם חמשת ילדי' באני' שפרשה מקליפורני' לכיוון אוסטרלי'. בדרכה שמה לב שהאני' אמורה להגיע לנמל סידני ביום ראשון, שלפי חשבון ארה"ב הוא יום השבת. היא הודיעה זאת לבעלה, והוא התקשר אל אחיו הרי"ל שי', שהביא את השאלה אל הקודש פנימה. הרבי הורה לו לבקש חוות דעת אחד מגדולי הוראה בארה"ב דאז, וכשחזר ומסר את המענה נענה הרבי "שלא כיוון", והפנה אותו לעוד אחד מגדולי ההוראה, ושוב קרה כנ"ל, ושוב הפנהו להגר"מ קאשער ז"ל. וכנראה שהרבי הסכים להוראתו [אך רשום אצלי נוסח אחר, שגם דבריו לא נתקבלו, וההוראה הבאה היתה איפוא של הרבי בעצמו].

ההוראה היתה שכל עוד לא הגיעו ליבשה, תמנה הימים כפי שנהגה עד עתה. אך כאשר האני' תעגן באחת האיים מעבר לקו התאריך [הבינלאומי], תשתדל לרדת מהאני' ולעשות 'קביעות' באותה היבשה, אם על ידי לינת לילה, ועכ"פ קביעת סעודה, ומאז והלאה תמנה הימים כחשבון אוסטרלי' ושכנותיה. וכן עשתה, ולכן כאשר האני' עגנה בסידני יכלה לצאת את האני' מבלי לשהות עליה עד צאת הכוכבים.[2]

שלכאורה הסברות בשני הנידונים קרובים הם זל"ז.

---

2) עיין בכל זה בשערים מצויינים בהלכה סי' עב סק"א שליקט דברי הפוסקים בזה. וע"ע אגרות קודש ח"ב ע' צד; שו"ת בני ציון ח"א סו"ס טו; 'כפר חב"ד' מספר 1312, בסיפורי הגר"מ בעלינאוו שליט"א.

# גדר 'חפצא' של תורה
# חידושו של רבינו הזקן במצות תלמוד תורה*

**הרב ישראל אליעזר רובין שליט"א**
שליח כ"ק אדמו"ר אלבאני נ.י. ארה"ב

מבאר חידושו הנפלא של רבינו הזקן בענין ה'חפצא של תורה', שהאותיות הרוחניות הם ענין ממשי להלכה, ושיטה מיוחדת זו, נגד החולקים עליו, נוגעת לכמה סוגיות בש"ס וגם להלכה: א) ההכרח והחיוב של 'ושננתם' בלימוד תורה על פה, ב) חינוך קטן ללימוד מן התורה (לא כחינוך למצות שהוא דרבנן), ג) מצות עשה של 'והדרת פני זקן' לכבד תלמיד חכם, ד) אם המהרהר בד"ת חייב בברכת התורה, ה) אם נשים חייבות בברכת התורה, ו) נוסח הברכה 'על דברי תורה' (לא 'לעסוק בד"ת') ונפקא מינה להרבה דינים, אם יש חיוב היום ללמוד בעל פה כשכל התורה מזומן באינטרנט? אם יוצא ידי סיום תענית בכורות בקטן המסיים מסכת? ואם חייב לעמוד מפני קטן יניק וחכים, או ת"ח סומא כו' וכל זה לשיטתו של רבינו הזקן בספרו הלכות תלמוד תורה, שו"ע הרב, סידורו, ספר התניא וקונטרס אחרון

## א.

## שני חלקי מצות תלמוד תורה

הנה ישנן שני אופנים בקיומה של מצות תלמוד תורה:

א) 'חובת גברא,' 'והגית בו יומם ולילה' קביעות עתים לרוב בני אדם הלומדים פרק א' שחרית ופרק א' ערבית (שעות קצובות שלומד כמו 'שכיר יום') – וזוהי השאלה הראשונה ששואלין בית דין של מעלה את האדם אחר מאה ועשרים שנה: 'קבעת עתים לתורה'.[1] [2]

ב) מצות 'ולמדתם ושמרתם,' (המיועד בעיקר לת"ח, אבל שייך גם לכל אדם לפי דרגתו) לשמור כל לימודו במוחו (כמו 'קבלן' שעיקר מטרתו ומגמתו הוא

---

*) לכבוד סיום מאתיים שנה להסתלקות רבינו הזקן נ"ע.

1) שבת לא

2) ת"ת פ"ג ה"ד

'שבח כלי', ואינו עובד לפי השעון, אלא) שישאר 'תלמודו בידו' 'ודמי ליה כמאן דמונח ליה בקופסא.'[3]

ושני אופנים אלו מפורשים הן בברייתא 'אלו דברים' שאנו לומדים בסוף ברכות השחר מיד אחר ברכת התורה: 'השכמת בית המדרש שחרית וערבית . . תלמוד תורה כנגד כולם'.[4]

וכן מצינו דוגמת שני ענינים אלו במצוות תפילין, ש'הוקשה כל התורה לתפילין': א) 'והגית': פועל הלימוד, זהו כתפילין של יד שהמצוה הוא לקשור, ב) 'ושננתם': הנפעל לזכור תלמודו,[5] כתפילין של ראש שיהא מונח בראשו.[6]

## ב.

### שיטת הגר"א בחזרה ושינון

והנה שתי מטרות ישנן בחזרה על לימודו:

במשך כחמש עשר מאות שנה מזמן מתן תורה עד כתיבת המשנה אחר חורבן הבית היו רגילים לחזור תורה שבעל פה מאה (וגם ק"א) פעמים, כדי שלא ישכחו ישראל את ההלכות והגירסא הנכונה בתורה שבע"פ, כדתנן: 'כל השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך פן תשכח את הדברים' (אבות פ"ג).

אבל אחר שהתיר רבי יהודה הנשיא לכתוב תושבע"פ בספר, הנה לשיטת הגר"א[7] לא חל עוד לאו 'פן תשכח את הדברים.'

---

3) 'שמור. אין שמירה אלא בלב. 'שמרתם זו המשנה' (סמ"ג, שועה"ר ת"ת א ה"ד, קו"א א. פ"ב א), אין 'שמור' שמירת המצות (כ'משמרת למשמרתי'), אלא שומר לימודו בזכרונו.

4) פאה א

5) לא ח"ו כ'משפך שמכניס בזו ומוציא בזו' (אבות פ"ה)

6) צ"פ תפילין פ"ד ה"ד

7) כתר ראש (סז, סוף סדור הגר"א, מהגר"ח מולוזין) 'שוכח דבר א' . . רק לראשונים שלמדו על פה.' וכן כתב הגרי"ז (ואתחנן) על הפסוק 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', וראה הקדמת הגר"י קמינצקי לעיונים במקרא.

ראה בקובץ דברי תורה (כולל מנחם, לוסטיג תשל"ה ה) ובקובץ זרע יעקב (סקווירא, פעלדמאן גליון טו אלול תש"ס) בירור כמה שיטות הראשונים (רמב"ם, רמב"ן, סמ"ק) והאחרונים בפסוק 'השמר לך פן תשכח'.

וכנראה שגם הגאון מבוטשאש (בספרו דברי דוד על אבות) נוטה לזה אבל מסתפק קצת, וזה לשונו: 'כתב הוי ליה כאילו הוא זוכר בלב כיון שיכול למצוא בנקל מתוך הכתב . . אולי לא שייך בזמן הזה, שכל התורה הוא בכתב כל שאפשר למוצאה מתוך הכתב אין בזה גדר שכחה כלל, כי אי אפשר בגדר אנושי שיהיה בו שום רגע זכרון גלוי גם העשרת הדיברות לבדם'.

**אם חששת הגר"א שייך בזמנינו, ואי אכשור דרי בעידן האינטרנט**

ולפי זה אין הכרח מהפסוק 'השמר לך פן תשכח' לחזור ולשנן היום תורה בעל פה, אבל מ"מ הציע הגר"א שילמוד אדם עכ"פ מסכת אחת על פה כדי שיוכל ללמוד גם בזמן היותו בדרך שאין עמו ספרים, או בבית אפל, שאינו יכול אז לקרוא בספר.

– אבל 'אכשור דרי' כהיום הזה ושוב אין לחשוש לשכחה או לביטול תורה, שכמעט אין בית אפל בכל פינה שבעולם שאינו מואר בפנסי חשמל ואלקטרי, וגם 'בלכתך בדרך' שוב אין בעיה של ביטול תורה בימינו,

ואדרבא, הנוסע ברכב פרטי יושב רגוע בשובה ובנחת, לוחץ על הכפתור ושומע קול תורה יוצא מד' רוחות, בקלטות ממגידים, נואמים, וראשי ישיבות מכל הסוגים והחוגים, ולנוסעים בתחבורה ציבורית הדפיסו גמרות טראוולער"ס עדישא"ן מיוחדות, וגם המציאו מכשירים אלקטרוניים קטנים הבקיאים בכל הש"ס וספרי נגלה וחסידות, כעין 'ותלמודו בידו'.[8]

ו'יגדיל תורה ויאדיר' בעשור שנים האחרונות שנפתחו ארובות השמים, ואוצרות החכמה ומכמני התורה מונחים בקופסא ממש במחשבי נייד שביד כל

---

לשיטת שועה"ר (ת"ת פ"ב ג ואילך, מיוסד על אבות פ"ג (זכירת הר סיני זהו לזכור דברי תורה, ואם כן זוהי זכירה הנוגעת לפועל גם היום, כמו שזכירת שבת ויציאת מצרים נוגע לשמור שבת ופסח (אבל מעשה מרים, ומעשה העגל (עמלק כיום) זהו לזכור את העבר, ואינו נוגע לפועל, רק לקבעו בלב). אבל לשיטת הגר"ח 'השמר לך ושמור נפשך' זהו לזכור מעמד הר סיני, משש זכירות כל יום.

ואולי יש לאחד את שני הפירושים יחד, זכירת מעמד הר סיני וזכירת דברי תורה ששניהם עולים בקנה אחד, לפי הסבר התפארת שלמה (שבועות) שלכן נקרא רב יוסף 'סיני' שזכירת מעמד הר סיני זהו שגרם לו להיות בקי ולזכור לימודו. וראה משנת רבי אהרן (ח"ג ע' לח).

8) בלשון המחשבים של זמנינו, יש לחלק שמכשירים כאלו הם בחי' "סטארעד"זש אקסטרנל דרייוו" חיצוני, ביחס לחזרת האדם לשנן בע"פ בחי' "אינטרנל דרייוו" פנימי, כמו שנבאר לקמן בשיטת רבינו הזקן.

אדם, שיכולים ללמוד כל התורה בכל מקום ובכל זמן, גם נוסע בדרך, גם בבית אפל, דלא שכיח!

ולעת כזאת, למה לנו לטרוח לחזור ולשנן גמרא על פה לשיטת הגר"א? למה נבזבז זמן ונשקיע כוחותינו ד'קשה עתיקתא מחדתא' (יומא כט) לחזור בע"פ משניות וגמרא 'ישנים', כשיכול להפטיר ג' פעמים 'הדרן עלך, ודעתן עלך ולא נתנשי מינך', להמשיך הלאה במסכתות וספרים אחרים ולסיימם ולרכוש ידיעות נרחבות בסוגיות חדשות? ואדרבא, שינון וחזרה ללמוד על פה מה שכבר למדנו נראה כביטול תורה!

## ג.

## שיטת רבינו הזקן

אבל לשיטת רבינו הזקן[9] אין הזכירה רק אמצעי[10] ועצה טובה המועלת ללימוד, שלא לשכוח פרטי מה שלמד, אלא אדרבא, תכלית הלימוד הוא לזכור 'שמור זו משנה'.

ולכן חל איסור 'השמר לך פן תשכח' גם בזמן הזה[11] כשכל הספרים מצויים לכל, ש'התורה הזאת לא תהיה מוחלפת'.[12]

ואולי יש לבאר ההסבר בזה, שאין החזרה והשינון רק ענין שלילי כדי למנוע את השכחה ויטעה שלא ידע הדין כשישאלוהו, אלא זהו ענין חיובי, שיתאחד

---

9) ת"ת פ"ב ג ואילך. לרבינו הזקן היינו לזכור דברי תורה. אבל להגר"ח 'השמר לך' זהו שש זכירות לזכור מעמד הר סיני.

10) לענ"ד י"ל מקור לזה במשנה: 'קשה ללמוד וקשה לאבד, יצא הפסדו בשכרו' (אבות פ"ה) ולהיפך. וכן מנהגינו לומר שלשה פעמים 'הדרן עלך' בסיום כל פרק ומסכת.

11) לולי דמסתפינא י"ל שזהו חידושו של ריש לקיש ש'כל השוכח דבר אחד עובר בלאו שנאמר השמר לך פן תשכח' (מנחות צט:),

והקשו שם התוס': 'משנה היא באבות?' ובמדרש שמואל הקשה: 'כל השוכח' לרבות מאי?

והנה האחרונים פירשו זה בכמה אופנים, ולענ"ד אולי י"ל דקמ"ל ריש לקיש, שאיסור 'פן תשכח' לא היה מוגבל רק עד דורו של רבי מאיר (בעל המאמר במסכת אבות פ"ג) וקודמיו, אלא גם אחר 'עת לעשות לה' כשהותרו לכתוב כל המשניות בדורו של רבי יהודה הנשיא, עדיין נמשך ענין החזרה והשינון גם בזמנו של ריש לקיש (ואכן מצינו ריש לקיש חוזר על משנתו ארבעים פעמים -תענית ח).

12) לשון רבינו בהל' תלמוד תורה (להעיר מ'היה הרגילות בימיהם לשנות מאה פעמים' (תניא פט"ו), אבל אחר כך בזמן הגמרא מצינו 'תנא מיניה ארבעין זימנין.'

ויתעצם נפשו[13] של אדם עם החפצא דתורה בזכרונו, לא כ'מילתא דלא רמיא עליה דאינשי לא דכירי'.

וכן מדגיש רבינו הזקן וחוזר ומאריך בזה: 'חייב מן התורה לחזור . . עד שתהא משנתו סדורה ושגורה בפיו כל כך בענין[14] שאם ישאלנו אדם איזה דבר הלכה ממה שלמד יוכל להשיב לו מיד . . אף שעל ידי זה לא יוכל ללמוד הלכות הרבה, ישהה בחזרה[15] זו עד שיחזור על כל לימוד שלמד עד עתה . . אף . . שלא יוכל ללמוד ולידע כל ימיו רק מה שיוכל לחזור, לא יחוש . . שהלומד ושוכח כזורע ואינו קוצר . . כיולדת וקוברת.'

ורק מעלת 'חפצא' דידיעת תורה[16] דוחה גם מצוה שאי אפשר על ידי אחר:[17]

---

13) מובא שבזמן הגאונים כשלא היו ספרי הש"ס מצויין בבית המדרש היו כל תלמידי ותלמיד בקי במסכת אחת על בוריה, וכשהיו צריכים למימרא ושמעתתא באותה מסכתא היה הוא אומרה לחביריו, והיה אותו תלמיד נקרא על שם אותה המסכתא שהיה בקי בה.

לולי דמסתפינא, אולי י"ל שענין 'כאילו מתחייב הנפשו' הנובע מלשון הכתוב 'שמור נפשך מאד' אינו רק עונש חמור ח"ו (שהקשו ע"ז האחרונים דהא לא שביק חיי לכל בריה), אלא התורה מזהירנו שכח הזכרון שבמוח זהו ענין נפשי באדם, והוא ע"ד לשון השו"ע באיזו מקומות 'ראוי לבעל נפש . . ירחק מהם'.

בס' אמרי יהודה על אבות: 'כי התורה הקדושה עושה רושם באדם, ואם שוכח, עכ"פ הרושם לטובה צריך להשאר, כאשר בראיתי בהקדמה לספר תפלה למשה להצדיק מוהר"ר משה מסאמבור שכתב בשם אחיו המדיק מהצ"ה מזידיטשאוו ששאלו הענין 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', ונצטער, הלא אין זוכרין הכל? ואמר לו מהצ"ה זצ"ל, כי הצדיק תורתו חקוק על עצמותיו'.

14) יש לעיין מהו הוספת מילת 'בענין', שבפשטות פירושו אופן מציאותי ממש, שאדם זה רב ומורה הוראה, ולכן עליו לחזור ולשנן כדי להיות מוכן לענות בראוי, ששכיח שישאלוהו שאלות, אבל בתלמיד פשוט אין מה לחשוש, שהרי לא ישאלוהו כלום. וקשה לפרש כן. ולפי הסברנו יש לפרש שזהו גדר, עד היכן, שאם ישראלוהו, אבל שזהו ענין ממשי בפועל.

15) הגר"ח ולוזין בספרו נפש החיים מפרש: 'מ"ח דברים שהתורה נקנית בהן . . השמח בחלקו', שיסתפק אדם במסכת שלומד עכשיו ויחזור בה עד שידענה על בוריה.' וכן מצאתי בגדולי התורה דאונגארן: 'לא עליך המלאכה לגמור, ומוטב לחזור מאה פעמים על דבר א' ולא ילמוד דבר חדש עד שיהיה זה שלמד כבר חרות על לוח לבו ולא יסור ממנו לעולם, וזו מרבה 'כל השוכח' אפילו מי שמהיר לאבד (ספר אבות על בנים להג"ר שאול בראך).

16) פאה א. ת"ת פ"ד ה"ב. אפילו בדיני קדשים וטהרות שאין נוהגים היום.

17) ת"ת פ"ג ה"א

'מי שדעתו יפה . .ללמוד ולזכור כל תושבע"פ כולה לא ישא אשה עד שילמוד תחלה תושבע"פ כולה. לא אמרו שמבטלין ומפסיקין מתלמוד תורה לקיים מצוה . . לימוד התורה, אבל לא ביטול מצות ידיעת התורה.'[18]

## ד.

### 'מחשבה תפיסא'

ואף שרק יחידי סגולה ניחנו בכח זכרון חזק שיוכלו לזכור את כל התורה, וכן מצינו שרק רבי אליעזר בן הורקנוס נשתבח והצטיין בין חביריו כ'בור סוד שאינו מאבד טיפה,' או כרבי מאיר שאמרו עליו 'עפעפיך יישירו נגדך' (מגילה) שרק לו הותר לכתוב שלא מן הכתב, מסיק רבינו הזקן: 'מי שאינו יודע כל התורה . . לא עליך המלאכה לגמור', שעיקר הזכירה הוא להתעצם עם מה שלמד, בין רב או מעט.

ואכן הפליא רבינו הזקן בספר התניא להקדיש כל פרק חמישי למעלת 'חפצא דתורה' שבשכל: 'ולתוספת ביאור באר היטב לשון 'תפיסא' . . כשאדם מבין ומשיג הלכה במשנה או גמרא לאשורה על בוריה הרי שכלו תופס ומקיף אותה . . כשיודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה גמרא או פוסקים ה"ז משיג ותופס ומקיף בשכלו ורצונו וחכמתו של הקב"ה . . שהמצוות הן רק כלבוש חיצוני, אבל תורה שבקרבו הוי כלחם פנימי.'

וכן כתב בית הלוי, שבחג השבועות בשקיבלו רק תורה שבכתב, נתקדשו ישראל רק כקדושת תיק שיש בתוכו ספר תורה, אבל ע"י נתינת תורה שבע"פ בלוחות שניות נתקדשו להיות כקלף שעליו כתובה ס"ת, וזהו החידוש בענין 'כמה טפשאי הני אינשי . . דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבא.'

ולכן קרנו פני משה דוקא אחר שקיבל את הלוחות שניות (היום יום יז תמוז).

וז"ל ספר רמזי דחכמתא (ע' נא): 'תורה גם בעידנא דלא עסיק בה מגינא ומצלא' (סוטה כא), אף כשאינו לומד . . נרשם בזכרונו מה שלמד, משא"כ אחר קיום המצוה לא נשאר אצלו שום דבר, ואין כח להמצוה להגן אח"כ. ויובן

18) הל' ת"ת (פ"ג קונטרס אחרון א) 'ר"א שלח בנו ללמוד, וכשעסק לקבור מתים שלח לו 'המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא' (ירושלמי פסחים פ"ג ה"ז) ומתרץ שם בזה קושיות עצומות.

מארז"ל 'כל השוכח דבר אחד ממשנתו,' שמה שהתורה מצלת גם דלא עסיק בה מפני שעדיין נרשם בזכרונו התורה שלמד, וכששוכח משנתו נתבטל השמירה, ודמי למצוה בעידנא דלא עסיק בה.'

## ה.

## גירסא דינקותא ובן חמש למקרא

ואף שלכאורה אינו מובן, איך שייך גדר 'חפצא' בכח זכרון רוחני שאי אפשר למששה בידים?

הנה נקדים בביאור עוד חידוש נפלא של רבינו הזקן, ש'האב[19] חייב בבנו . . ללמדו' מן התורה,- ואינו רק כחינוך שאר מצות שהוא מדרבנן.[20]

שגירסא דינקותא זהו יסוד ידיעתו לכשיגדל, שה'חריצים' הנעשים במוח מלימודו[21] הוי חפצא דת"ת כ'דיו על ניר חדש,' מה שאין כן בחינוך לשאר מצות, הרי לא יהיו מצוות קטנותו קיימות אצלו כשיגדל. ולכן[22] מתחילה המשנה אבות סוף פ"ה רק מגיל 'בן חמש למקרא', ומתעלמת מחינוך בן שלש למצות שנתיים לפני זה, שאז הוי רק אימון והכנה, - לא כדרגות הפנימיות י"ג למצות, ט"ו לתלמוד, י"ח לחופה כו.'

ששני גילים הן בחינוכו של בן: א) 'משיודע לדבר[23] מלמדו לשון תורה' מדרבנן, שאז אינו עדיין בר זכרון, רק הרגל ללמוד, כלבישת ציצית, ב) בן חמש[24] זוכר לימודו ונשאר ידיעת תורה במוחו,[25] לא רק הרגל.[26]

---

19) קדושין כט. יו"ד רמה.

20) חגיגה ד.

21) (סה"מ תרצ"ז ע' 254, תש"ד ע' 24, תשט"ז ע' 300).

22) אבות סוף פ"ה

23) ברייתא סוכה מב.

24) רמב"ם וראב"ד (אישות פכ"א הי"ז) נחלקו מתי יפרוש הבן מאמו גרושה, ללמוד עם אביו.

25) 'אוכלין אתרוגי תינוקות, שלא הוקצו למצוה גמורה' (רש"י סוכה מה:) הרי שהחינוך הוא רק הכנה, ולא נעשה חפצא של מצוה.

26) לימוד קטן נכלל בציווי לימוד גדול מן התורה, לכן פתחו רמב"ם ושועה"ר הלכות ת"ת בקטן (לקו"ש חי"ט ע' 83).

וזהו כשני גדרי חינוך קטן בפסח: א) סיפור יציאת מצרים מן התורה, שישאר בזכרונו כשיגדל, כידיעת תורה. ב) אבל להרגילו לאכול מצה ומרור כו' הוא רק מדרבנן.[27]

## ו.

## מצות כיבוד חכם

והנה בשו"ת אגרות משה[28] חוקר ביסוד טעם מצות כיבוד חכם: א) 'כמו שחייב לכבד תורה הכתובה בספר, חייב לכבד את התורה שבאדם,' 'שהתורה נתונה לתוכו' (תנחומא ויקהל ז).[29] ב) מחויב לכבד את האדם שלמד (אבל התורה שבמוח הרי אינו ממש כספר). והרי צדדי חקירה זו הן: אם התורה שבמוחו הוי גדר חפצא, ונפקא מינה אם לקום מפני תלמיד חכם סומא, שאם החיוב הוא מצד כבוד האדם, הרי אין ת"ח זה רואה כלל ואינו מרגיש בקימתו.

והרי ידועה שיטת רבינו הזקן בזה, שיש לכבד את החכם מצד רושם התורה שבמוחו.[30] ולפי זה צריך לכבד 'יניק וחכים'[31] גם 'יניק' צעיר שהוא פחות מי"ג שנה.

## ז.

## הבל תינוקות של בית רבן, ו'ת"ח כל גופן אש'

והנה התשב"ץ (ח"א סד) מסיק דתלמוד תורה של ילד שאין בו חטא עדיף מתלמוד תורה דרבים.

אבל יש להעיר שהגר"מ פיינשטיין[32] מדייק שמעשה של קטן הוי מציאות ממה שארז"ל 'אין העולם מתקיים אלא בהבל תשב"ר'[33] – שם מיירי בחפצא

---

27) שועה"ר סי' תעב ס"ק כ"ה.

28) או"ח ח"ב סל"ד.

29) לקוטי תורה פ' גדושים ד"ה והדרת פני זקן.

30) אבל י"א שכבוד ת"ח להגברא (לא החפצא), כדיוק הגרשז"א 'מפני לומדיה', לא 'יודעיה.' -אבל הרי 'והדרת זקן-זה קנה חכמה'?

גם נ"מ אי חכם גדול קם מפני חכם קטן מצד ה'חפצא' שבו, או להגברא, הגר"א (יו"ד סי' שמא טז) דן בזה נגד ש"ך-אבל ראה גר"א (סי' רמד): 'ראיה ברורה (כתובות סב:) לקום לפני קטן בן יב שנה'.

31) קדושין לב:, יניק שלא בא לכלל מצוות (ב"י סי' רמד משבלי הלקט). גר"א שם ס"א.

32) אג"מ יו"ד ח"א ס"ו. ח"ב ס"ח

של תורה שלמדו בבית רבן, ואיך מסיק מזה לשאר מעשה של קטן שאינו זכירת ד״ת?

ורבינו מתפלא מאד במארז״ל 'העולם מתקיים על הבל תשב״ר,' וז״ל:[34] 'הרי זה חידוש גדול . . ולכאורה לא מצינו דוגמתו בדיבור קטן, שלא נצטווה כלל, אף אי שלא לשמה ממש מיראת הרצועה, ולא אמרינן מעשה עץ שימש.'[35,36]

וזה לשון רבינו[37] במעלת 'תלמיד חכם כל גופן אש,'[38] שהם עצמם נעשים חפצא דתורה, על שאר ישראל שעליהם נאמר ש'מלאים מצוות כרימון': 'על פי תניא פ״ה- רק ע״י ידיעת התורה (וכן כולא חד . . )'.

## ח.

## נוסח ברכת התורה

ואתי שפיר נוסח ברכה״ת בסידור של רבינו הזקן: 'על דברי תורה,' לא 'לעסוק בד״ת,' שלכאורה, הרי ברכה זו היא על מצות לימוד התורה לעצמו (לא להוציא את חבירו), ואי אפשר לקיים מצות ת״ת ע״י שליח, והרי קי״ל שנוסח ברכות כאלו הם ב'ל', לא 'על'?[39]

אלא כנ״ל, שהברכה נתקנה על עיקר המצוה, היינו לא פועל העיסוק שלומד בשעה זו, אלא על הנפעל, שדברי תורה נשארים במוחו.[40]

---

33) שבת קיט:

34) אג״ק חכ״ח ע' רנד.

35) חולין קכט.

36) להעיר מכפל הפיוט: 'למען גמולי חלב שלא פשעו- למען תינוקות של בית רבן', - מחלק תינוק שלמד, מקטן שלא פשע, אבל אין לו זכות.

37) לקו״ש חלק יז ע' 436.

38) סוף חגיגה

39) כקושיית הגר״ח קניבסקי שליט״א בספרו נחל איתן.

40) ב'סידור מפורש' תירגם לעברית 'דברי: והורה לנו ללמוד תורה בדיבור'. וכן בסידור תהלת השם תירגם לאנגלית 'דברי= word. אבל הרי גם נוסח הגר״א 'לעסוק בדברי תורה'?

## ט.

## קטן הקורא בתורה, וסיום קטן בערב פסח

ומיושב בזה קושיית הגינת ורדים:[41] איך קטן עולה לתורה,[42] הרי 'מצוה לשמוע הפרשה . . צריך לשמעה מגדול, מאי טעמא הקילו? והרי קריאת קטן כמאן דליתא?'

וי"ל שעזרא תיקן לקרוא בתורה כדי שלא ילכו ישראל שלשה ימים בלי תורה,[43] והחפצא דתורה שבקטן הוי גדר תורה מדברת מתוך גרונו.[44] [45]

ולכן 'אין עונין אמן כשמברכים תינוקות של בית רבן להתלמד ברכות הנהנין,'[46] 'אבל על מפטרייהו עונין,'[47] שהרי ההפטורה שהוא קורא[48] אז הוי

---

41) כלל ב' סכ"א. בספר הפרדס לרש"י תירץ שהעולה לתורה אינו מברך 'אקב"ו'.

42) מגילה כג. או"ח רפב ג. למ"א, גור"ד ותיו"ט קטן קורא רק אחר שלש עליות, אבל אינו בשו"ע. מנהג הונגריא שקטן מפטיר שבת לפני בר מצוה גם בר"ח ומועדות (זכור לאברהם שו"ת הגר"י סופר–ערלוי). להטור לא יעלה בד' פרשיות, אבל הרמ"א (ורבינו הזקן בסידורו) מתיר. ואין זה רק לנחת רוח לקטן, שכשאין שם כהן, אי צריך לקרות כהן קטן מצד וקדשתו (שו"ת מנחת יצחק).

43) ב"ק פב. שו"ת אשדות הפסגה – העיקר לקרות, דיעבד יצא גם כשטעו וקראו פרשה אחרת, ודן הר"ב אבערלנדר (הערות וביאורים גל' תתקעז). תפארת צבי כתב שאין להקטן כוונה כדי להוציא.

44) אשל אברהם (ה) מתיר קטן להקריא כשאין גדול. אג"מ (או"ח ב עב) דוחה הלבושי שרד ש'קטן עולה אבל לא יקרא דאין מוציא', שהרי בזמן הגמ' העולה קורא (תוס' מגילה כא, רק הגאונים תקנו שיקריא ש"ץ שלא לבייש ע"ה). הצ"צ (או"ח לה סוף. חדושים ע"ז עג) לרא"ש שעל קריאת עצמו מברך, ודאי קטן עולה, לריב"ש לא יקריא, אבל אין הצבור חייבין לשמוע קריאת ז', רק ששבעה יקראו. בשו"ת אגרות משה תירץ באופן אחר. וראה יגדיל תורה (ח).

45) לקמן נבאר שכן גם באשה, אף שאינו כחצי שיעור, ולא תתחייב לעולם ללמוד תורה.

46) ברכות נג:

47) מגילה כד. טור רפד, ד.

48) עיין טור קמז, ז. שו"ע הרב סימן רפד סי"א.

פסורי נ"ך הרי הם חפצא דתורה.[49] ולכן יענה לקדיש כשהקטן מסיים מסכת, שהרי לימודו הוי חפצא.[50] [51]

ולכן קטן המסיים מסכת יכול לפטור גדול מתענית בכורות ערב פסח: 'אף דעדיין פטור מלימוד . . מ"מ . . גבי ת"ת, מלבד הלימוד, הוה עוד מצוה- ידיעה . . דלגדר ידיעה מהני מה שלמד בהיותו קטן, שייך שפיר גדר מצוה.' (שו"ת צפנת פענח ח"ב ס"י, אבל הגרזש"א מחמיר). וכן קטן שלמד רק מקרא, שמת ר"ל, יש לקרוע עליו כמו על ס"ת שנקרע.[52]

## י.

## ברכת התורה לנשים

והנה הקשה הגר"א, איך אשה מברכת ברכה"ת (או"ח מז,יד) 'דבריהם דחויים מכמה פנים, וקרא צווח בניכם ולא בנותיכם',

ועל זה תירץ הגרי"ז[53] וז"ל: 'הקשו אהא דנשים מברכות ברכה"ת, הא פטורות מת"ת . . ושמעתי מאאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה שאין ברכה"ת על קיום מצות ת"ת, רק דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה דילפינן[54] מ'כי שם ה' אקרא גו' א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה דת"ת . .לא מעצם החפצא דת"ת, ולימודם בכלל ת"ת,[55] ושפיר יש להם לברך על לימודם.'

---

49) בפרשת זכור שעיקר קריאתה לזכירה. אבל יש להעיר שאדה"ז בסידורו מתיר רק כשההעל קורא הוא גדול.

50) רא"ש (להבנת מעדני יו"ט ודברי חמודות). להראב"ד עונה אמן כשקטן מברך על אכילתו.

51) להרמב"ם והשו"ע עונין אמן כשפוטר עצמו, וגם כשאומר מפטיר.

52) רש"ל בט"ז וש"ך יו"ד סי' שמ. יש מחלק בין קטן לקטנה.

53) חידושים על הרמב"ם, ובספר עמק ברכה.

54) ברכות כא.

55) 'ולמדתם . . ושמרתם' (דברים ה) כולל אשה (להגרי"ז הפסוק 'הדברים . . אשר אנכי מצוך' כולל אשה), ואח"כ 'ולמדתם את בניכם' ממעט 'בנותיכם' רק מלימוד שעות, אבל לא מידיעת מצותיה.

הרי יש לבאר שהאשה מברכת על החפצא דתורה שבזכרונה,[56] אף שאין לה חיוב ה'גברא'.

(וה"ז כהחפצא הגשמית של זרעא חיא וקיימא, שהולד הרי הוא מציאות המצוה בבטנה, אף שפטורה ממצות פרו ורבו).

ויתורץ בזה קושיית מהרי"ט אלגזי,[57] איך נותנים תרומה לכהנת, הרי אשה איננה בת"ת ואסור ליתן תרומה לעם הארץ? אלא כנ"ל, שאף שפטורה מללמוד, אבל יש בזכרונה חפצא דתורה.[58]

## י"א.

## מילת 'תלמוד'

ואכן יש לדייק בלשון רז"ל 'תלמוד גדול ממעשה,'[59] [60] ש'תלמוד' זהו שם התואר של ידיעה, לא שם הפועל של 'לימוד.'[61] ויש לפרש שזהו מעלת 'תלמוד,' הראשון במעלות 'קניני התורה' בפרק קנין תורה, שלכאורה, פשיטא, איך אפשר לקנות תורה בלי ללמוד?

אלא קמ"ל שכדי לקנות תורה לא די רק שיקבע לו זמן ללמוד, אלא ישאוף גם לזכור, שיהא התלמוד אצלו כמונח בקופסא. ויומתק בזה דיוק שינוי הלשון

---

56) אבל באמת, רבינו הזקן מביא טעם לברכת נשים מ האגור מפני שחייבות ללמוד דיניהם (לא מצד גדר חפצא'), ואולי צריכה 'חיוב' בהוספה ל'חפצא', שלא תהא כנכרי שלמד תורה. ולהעיר מקושיית המנחת חינוך (תל): 'אך אם שנאו כבר . . הדברים ארוכין ועתיקים,' במורה ורבנית שכבר למדו, שאין חייבות ללמוד עוד?

57) בכורות פ"ד ס"ק מד, ד"ה והנה לענ"ד

58) הצל"ח (ברכות יא) תמה: 'לפי זה נשים שברכו בשחר כנהוג והפסיקו . . חייבות לברך שנית . . לא מצאתי מזה בראשונים ואחרונים'. וע"ז ענה רבינו לריל"ג שי' 'ת"ח על ההערה'.

59) נדחקו בזה: מדרש שמואל (ללמוד מכל אדם, או ללמוד טעמי גמרא (ב"מ לג), אבל אם כן צ"ל אחר 'מקרא' ו'משנה'?), עלי באר ונתיבי אבות (ללמוד בעומק, לא בשטחיות), ס' חשב האפוד (להיפך: 'מעיקרא לגמר והדר לסבר'), עטרת צבי ('תלמוד' ל' 'תלמיד' 'עשה לך רב'), סוכת דוד (הגר"ד קוויאט ממשפחת בית אבא) 'שירצה ללמוד' (אבל א"כ צ"ל 'ברצון'?).

60) במשנה, ואבות פ"ו ששנו בל' משנה (צ"ע 'מגיס לבו בתלמודו' ו'מתיישב לבו בתלמודו'). אבל אין כלל זה מתיישב בלשון גמרא 'ת"ת נשים פטורות' (קדושין לד.) רמב"ם ושו"ע. 'יפה ת"ת עם ד"א' (אבות פ"ב) קמ"ל שגם דרגת 'תלמוד' השלם צריך דרך ארץ להשכיח עון.

61) קידושין מ:

במשנה: 'כל מי שאינו עוסק בתורה . . (למטה ממעלת) בן חורין שעוסק בתלמוד **תורה . . וכל שעוסק** בתלמוד תורה הרי זה **מתעלה**,'[62]

וכן לשון 'תלמודו בידו,'[63] 'תלמוד ערוך בידינו,'[64] 'הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד'[65] 'תלמודו מתקיים . . משתכח,[66]' 'זקן ששכח תלמודו', 'שלם . . שלא שכח תלמודו,'[67] 'שלם בתלמודו,'[68] הנה בכל אלו המכוון הוא זכירת הלימוד, לא לימוד של שעות.

## י"ב.

### גדר 'חפצא' דתורה מיישב כמה קושיות

ומיושב מה שנדחקה הגמרא בלשון' המשנה:[69] 'כל מצות הבן על האב.' שי"ל שלשון המשנה מודיענו שסיבת חיוב האב נמשך מהחפצא של הבן.

והצד השוה[70] בכל חיובי האב מן התורה 'למולו, לפדותו וללמדו תורה' שמשאירים רושם 'חפצא,'[71] לא כשאר מצות שהפועל העיקר, לא הנפעל.

ב) הקשו האחרונים[72] שיצטרך כל נער בר מצוה לברך ברכה"ת לפני דרשתו בערב? וי"ל שיוצא בברכה"ת שלו שנתפס ב'חפצא' דתורה דקטנותו שגם היא

---

62) פ"ו מ"ב. 'לימוד' זהו פעולת העיסוק . . אבל 'תלמוד' ביטוי חזק המציין בנין מגובש' (רצי"ק).

63) כתובות עז:

64) שבועות מ: זבחים יט. ו'לימוד ערוך' (ביצה לד:) הגיה החכמת מנוח 'תלמוד'.

65) אבות פ"ד.

66) קדושין לג:

67) שבת לג:

68) בראשית רבה פע"ט, ה.

69) קדוש' כט. הר"י קמינצקי כ': 'הקטן חייב להיות למדן כמו בחפצא להיות מהול או נפדה.'

ויתיישב דוחק הברכת שמואל (ח"א סי' כז) לדעת הגר"א. גם מצינו כענין חפצא דתורה ב'זכור תורתו' (חגיגה טז) אפילו באחר, שרבי מאיר אכל תוכו, אף שקליפתו זרק.

70) אמת ליעקב הקשה א"כ יתחייב קטן (שלא נימול) למול ולהפדה כשיכיר, כמו בת"ת? י"ל מוטב כשיגדיל, שמתקיים רק פ"א, ולכן לא נימול א"א לפני שנצטוה (תו"א ד"ה בעצם היום)

71) בענף ד' נבאר שבכור שפדה עצמו בקטנותו, הרי אותו חפצא עצמו (כשיגדל) פדוי – כנימול בן ח' מהול כשיגדל. נחלקו בזה ש"ך וט"ז (יו"ד שה) אם נתאכלו המעות.

מן התורה.[73] ואף שבכלל אין קטן יכול להוציא את הגדול בברכת התורה,[74] הרי הוא עצמו לא יזלזל בגירסא דינקותא שלו, שלנער הבר מצוה עצמו הרי זהו היסוד של 'בירא דשתית מיניה'.[75]

## י"ג.

## אין מברך על הרהור ד"ת

והנה באו"ח (מז ס"ד) פסק רבינו הזקן: 'המהרהר בדברי תורה אין צריך לברך.' והקשה על זה הגר"א: 'צריך עיון . . וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר 'והגית בו' ר"ל בלב.' והנה אין לתרץ[76] שלרבינו הזקן אינו מקיים מצוה בהרהור ד"ת, שהרי באותו סעיף[77] שפוטר מברכה"ת מזהיר:[78] 'אעפ"כ אין להרהר בד"ת בעודו מושכב . . אלא יקום ויעמוד, או ישב באימה שנאמר הכון לקראת אלקיך.'[79]

וכן פסק רבינו הזקן:[80] 'יזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו . . אא"כ בשעת עיון,' הרי שמקיים מצות ת"ת בהרהור לעיון, וחיישינן שלא יגרע דיבורו מלימודו בעיון.וכן מפורש בתניא:[81] 'וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ . . במצות ידיעת התורה והשגתה- אפילו על מצות ת"ת שבדיבור.' הרי

---

72) מהרש"ם ח"ג קכא. ארץ צבי א טז. זכר יהוסף ברכות כ: . ילקוט יוסף א ע' נט, חיי הלוי, הנהגות שטרנבוך חידשו שיכוין בר מצוה לברכה"ת באהבת עולם וילמד מיד אחר שמו"ע.

73) שברכה"ת חלק הלימוד (כלי חמדה דן אי כרמב"ם סיפור יצי"מ ואכילת פסח מצוה א').

74) פמ"ג, דמ"מ הרי חסר לו ה'גברא' כגדול.

75) ב"ק צב . .

76) מגדים יקרים, ויברך דוד, ועוד.

77) השכמת הבוקר

78) פ"א ס"ו

79) שלא בא רק לעוררו ש'יקום ויעמוד' להזדרז ולא לשהות במטה, אלא מוסיף 'ישב באימה' בהרהורו, הרי שההרהור מצוה היא לקיימה בישיבה מכובדת.

80) ת"ת פ"ב הי"ב

81) תניא פ"ה

שמקיים ועושה המצוה . . שמהרהר בד"ת.[82] וכן משווה אותם: 'עסק התורה בדיבור, ומחשבת העיון, הן בחינת נשיקין ממש.'[83]

והנה בתניא (ריש קונטרס אחרון) מקשה קושיא זו, ומיישב זה על פי קבלה: 'רק מחשבה . . עולה . . לא יצא ידי חובתו . . להמשיך אורות עליונים למטה', שההרהור עולה ופועל בעולמות רוחניות, אבל אינו נמשך למטה לגוף ועולם הגשמי.

ויבואר הענין לפי ביאורינו בשיטת רבינו הזקן ב'חפצא' דתורה, שאף שה'גברא' מקיים מצות לימוד כשמהרהר, אבל כיון שהוא רק מהרהר, לא יתקיים בידו החפצא דת"ת, ש'ערוכה בכל שמורה' (עירובין נד), שהתורה נשארת חפצא ששמור בו רק כשמוציאו בפיו.

## י"ד.

## מחלוקת רבי יהודה וחכמים בקריאת המגילה

ויובן בזה מחלוקת התנאים אי קטן קורא את המגילה,[84] שהקשו התוספות,[85] למה פסלי רבנן, הרי 'בן מברך לאביו,'[86] דקי"ל 'אתי דרבנן ומפיק דרבנן'? עוד הקשו,[87] למה חולק רבי יהודה רק לענין קריאת המגילה, ולא על דין 'קטן אינו עובר לפני התיבה'?[88] (ונדחקו התוס' לומר שלר"י קטן שייך במגילה שהטף היו באותו הנס. אבל אם כן, יוכשר קטן גם להדליק נר חנוכה, שהרי היו באותו הנס?)

ולפי ביאורינו י"ל[89] שלר"י קטן מוציא במגילה שבכתבי הקודש, שיש חפצא דתורה בקטן. אבל לרבנן עיקר קריאת המגילה הוי מצות פורים,[90] לא לימוד (כמחלוקת הפוסקים[91] אי צריך ברכה"ת לפני ק"ש או סליחות).

---

82) תניא פרק כג

83) תניא סוף פמ"ה.

84) מגילה יט:

85) ורשב"א ורמב"ן על אתר.

86) אם אכל האב שיעור דרבנן. ברכות כ: .

87) תוי"ט וטורי אבן.

88) מגילה פ"ד מ"ו.

89) זהו רק לרווחא דמילתא, אבל אין כן שיטות רוב הראשונים והשו"ע.

גם יש לומר באופן אחר, דלכולי עלמא מגילה הוי חפצא דתורה בקטן,[92] אבל נחלקו בזה, שלרבי יהודה עיקר המצוה היא שמיעת מגילה, אבל לרבנן ענינה (גברא) 'מקרא מגילה,' שאינו בקטן.[93] ואכן להרמ"א,[94] קטן עולה למפטיר גם בפרשת זכור שהוא מן התורה.

ואולי יש לבאר שלכן קטן יכול להוציא גדול רק בברכת הנהנין, אבל לא לענין קריאת ההלל, ברכות קריאת שמע וברכות המצוות,[95] שהרי האוכל שבתוך מעיו, וגם דברי תורה שבמוחו לפי ביאורינו, הרי הם גדר חפצא שתוכל הברכה לחול עליהן, כנ"ל, אבל קטן המתחנך בעשיית מצוה, אין שם חפצא דמצוה, רק הרגל, ולכן שם מודה רבי יהודה שאין קטן יכול להיות שליח ציבור.[96]

'הקשו אהא דנשים מברכות ברכת התורה,[97] הא פטורות מתלמוד תורה . . ושמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה שאין ברכה"ת על קיום מצות ת"ת, רק דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה דילפינן מ'כי שם ה' אקרא גו' אם כן אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות

---

90) לכן נק' 'מבטלין ת"ת למקרא מגילה' 'כשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין ת"ת, דשם אחר הוא' (שיח המגילה להגר"ח קניבסקי), ראה שלמת מרדכי. בקדושת לוי (רלו"י ברדיטשוב (קדושה ראשונה ד"ה לתרץ) מיישב כן קושיית תוס' מגילה ז דאמר שמואל 'נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב'.

91) הל' השכמת הבוקר. לא מיקרי ת"ת כשקורא רק לקיים מצוה (דבר תורה בראשית וירא ע' קמג אבראהאם) ויש לעיין מ'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד אלא כאדם הקורא בתורה'.

92) וזה שנק' 'מבטלין למקרא מגילה', ראה שו"ת בית אפרים (סז), ערוך השלחן תרפז סעי' ה.

93) ואין קטן מוציא גדול בפרקי תהלים דהלל (סוטה ל:) שמצותה 'לקרוא את ההלל.'

94) חולק בזה על הב"ח והט"ז, אבל שועה"ר בסידורו כתב 'מפני שהשליח ציבור קורא.'

95) ראה השיטות בספר חנוך לנער פ"ד הערה ב. וש"ב סוכת דוד (הרה"ג קויאט) על סוכות (ס"ו אות יב) עמוד ע' נדחק בזה. וצע"ג מה שבשאילת יעב"ץ (ח"א סי' עט) מתיר לצרף עבריין מצירוף אשה וקטן למנין שביעה (הרי שלא צריך לקריה"ת עשרה לדבר שבקדושה).

96) לפ"ז אסור ללמד תורה לילד קטן לפני ברכה"ת, למספי ליה איסור לימוד בלי ברכה, דהוי לו חפצא דמצוה. בספר חנוך לנער (י"ד ס"א) ור"ש גרוס בירחון המאור נסתפקו בזה.

97) באורי הגר"א סי' מז י"ד, וז"ל המנחת חינוך (תל): 'ד"ז צ"ע דאינם חייבים במצות לימוד התורה.'

רק מהמצוה דת"ת . .לא מעצם החפצא דת"ת, ולימודם בכלל ת"ת,[98] ושפיר יש להם לברך על לימודם.'[99]

הרי תירץ הגר"ח קושיית הגר"א ('דבריהם דחויים מכמה פנים, וקרא צווח ולמדתם אותם בניכם, ולא בנותיכם'), שאין האשה מופקעת מעצם חפצא דת"ת, ואכן מברכת על החפצא דתורה, גם בלי חיוב ה'גברא'.[100] [101]

והרי אפילו 'נכרי שלמד שבע מצות הרי הוא ככהן גדול,'[102] כל שכן אשה[103] ששייכת לתורה,[104] ויש דיעות שיכולה להוציא את האיש בברכת התורה.[105]

---

98) 'ולמדתם . . ושמרתם' (ואתחנן ה) כולל אשה (להגרי"ז 'הדברים . . אשר אנכי מצוך' כולל אשה), אח"כ 'ולמדתם את בניכם' ממעט 'בנותיכם' רק מלימוד כל יום, אבל לא מידיעת מצותיה.

הגר"י טפלין (ס' אורח ישראל) מציין גם לפסוק 'כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים.'

י"מ (אור אברהם חנוכה ועוד) שאין ברכה"ת ברכת המצות, רק ברכת שבח מיוחדת. אבל אי כוונת הגר"ח הוא לגדר הברכה, למה מוסיף: 'אין מופקעות כלל מעצם החפצא דת"ת . . לימודם בכלל ת"ת', הא תו למה לי? אלא מחדש שאינה מברכת על חיוב ה'גברא, אלא על החפצא.

לקמן נקשר שיטת הגר"א נגד ברכה"ת באשה לשיטתו לברך אהרהור, ה'גברא' כנוסח 'לעסוק בד"ת', ולכאורה, אם כן יוקשה נוסח הגר"ח 'לעסוק בדברי תורה' לשיטתו שמברך על חפצא דתורה? וי"ל שלכן הוצרך הגר"ח להקדים, שאף שהנוסח הוא 'לעסוק', אינה מברכת על העיסוק, רק על החפצא מ'כי שם ה' אקרא'. ואולי לדידיה היה אכן ראוי שאשה תברך 'על דברי תורה,' אבל לא רצו לחלק נוסח הברכה.

99) ילקוט יוסף ואורח ישראל דנו אי 'נשים מברכות ברכה"ת' רשות או חוב (מהגר"ח נראה שזהו חיוב מה"ת).

ונפקא מינה לכמה דינים: אם תחזור לברך בספק אם בירכה ברכה"ת, ואי תהרהר בד"ת בלי להוציא בפה, ואם תחגוג סיום מסכת שלמדה (הר"ש ווארמאן הדרום מו), ואי יכולה להוציא איש בברכת התורה, ראה ס' אורח נאמן, לילקוט יוסף לא, – להפמ"ג מוציאה. ס' כל ישראל. אם אסורה ללמוד תורה בניטל (נטעי גבריאל) ויש מתיר (אור ישראל (ס) ע' רפא ואי כולה לאכול דברים המשכחים (הוריות יג). 'לא מצאו איש ואשה שלא היו בקיאין' (סנהדרין צד:) זהו בנוגע הלכה ודין לפועל.

100) הרה"ג ר"י אולשין (ספר אור המאיר לסיום הש"ס הי"ב ע' שצו) דן בעניני לימוד קטן שהבאנו, ומסיק שהגרי"ז בשם הגר"ח הם דלא כדברי הראש ישיבה זצ"ל, ולפי ביאורינו יש ליישב.

101) להעיר מ'נשים ליתנהו בתורה' (תוס' ברכות כ:) מג"א, שועה"ר סי' קפז,נוסח ל'תורה' בבהמ"ז.

והרי דוגמא לזה שהאשה שאינה מחויבת בת"ת יכולה לעשות חפצא דתורה, מריש סדר תפילות להרמב"ם מיד אחר משנת אלו דברים: 'אמר רבי זירא[106] בנות ישראל החמירו על עצמם אפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבת ז' נקיים'.[107]

והרי זה כעין החפצא הגשמית של זרעא חייא וקיימא, שהולד הרי זהו מציאות המצוה בתוך בטנה, אף שהאשה פטורה ממצות פרו ורבו.[108]

---

102) ס' תולדות נח (הגר"א ברכה) 'לאו דוקא ככה"ג, אלא גוזמא ולחשיבותא בעלמא נקט' (תורי"ד מהדו"ת ע"ז ב.) ובזוהר חדש (רות פב.) הק' ר"ש לר"ח מה ענין כה"ג לנכרי, א"ל ככהן גדול עם הארץ'.

103) הגר"א (יו"ד רמו) כתב דלא גרעה אשה מנכרי. להמאירי (סנהדרין פ"ז) 'נכרי שלמד מכבדין אותם'.

בספר אורח ישראל הקשה אם כן למה מוסיף הסמ"ג 'ועוד שחייבין במצות שלהם'?

וי"ל שאף שביארנו שיש חפצא ת"ת באשה וקטן, מ"מ צריך קישור לחיוב 'מצווה ועושה' (קטן מחינוך אביו, נכרי בז' מצות שנצטוה משה מהגבורה (מלכים פ"ט), ואשה בדיניה, כהסמ"ג) שתורה בלי יראת שמים כ'חטין בלי חומטים'(שבת ל), וראה תניא קונטרס אחרון ד"ה להבין מ"ש בשער.

צ"ע גדר חפצא דתורה באדם חרש, שלכאורה אין בו ציווי ללמוד כמו באשה וקטן. בס' אומר לציון (רבין) האריך (סי' מז) בגדר תורה בעבד כנעני דגמרינן לה לה מאשה, ור"ג שאמר: 'טבי עבדי ת"ח'.

ומיושב קושיית הברכ"י על חיוב ללמוד דיניהם מ'נשים יוכיחו' (שבת לג:) שאין בהן ביטול תורה? וכן מיושב הקושיא על הצמח צדק שקטן חייב מה"ת מ'תשב"ר יוכיחו,' שיש חפצא דתורה באשה וקטן, אבל חסר בהם ה'גברא' לעסוק בלימוד. ומיושב עוד הערות בקובץ בית אהרן וישראל גליון קכה.

104) עד שהקדים הקב"ה 'כה תאמר לבית יעקב (הנשים) ותגיד לבני ישראל (האנשים)'. ראה ב"י יו"ד שמ סוד"ה ומ"ש וכל. ב"ח (קפו) בבהמ"ז אשה ישנה בתורה. ראה לקו"ש ל"א ע' 93.

105) משנה ברורה באור הלכה סוף מז (אף שתמה עליו הגרש"א שטרן בשערי הוראה (ב"ב))

106) והרי רבי זירא הרי הוא תלמידו של רבי יוחנן שלא הביא הרמב"ם דבריו ב'אלו דברים' כמו שביארנו

107) לפי ס' חודש האביב (ד"ה אבע"א), פליג רבא אאביי, שר"ז זהו רק סיפור דברים, לא תורה ממש.

108) אבל להמנחת חינוך (רנז) אין לכבד אשה חבירה, וכן כתב הבן איש חי (כי תצא). אולי יש לדייק בל' שועה"ר בסידורו: לא אמר 'וכל איש (שזה היה ממעט אשה וקטן), אלא 'כל אדם צריך ליזהר להוציא בפיו.'

# שער ההערות ופלפולים

# נגלה

# ביאור בתוס׳ הרא״ש ד״ה התם הא׳ (ב, ב)

**הת׳ מנחם מענדל שי׳ ארון**
תלמיד בישיבה

מביא ומבאר החילוק בין תוס׳ ותוס׳ הרא״ש בסוגיית אבות ותולדות / מבאר דעת תוס׳ הרא״ש נגד התוס׳ ע״פ פשט בהמשך הגמרא

## א.

הנה בתוס׳ כתבו (שבת ב, ב ד״ה התם הא׳) ״וא״ת והא במראות נגעים תני אבות ותולדות כדמפרש בשבועות שהן ארבע שאת ותולדתו בהרת ותולדתו אף על גב דהתם לאו עיקר נגעים הוא, וי״ל דלא דמי דתולדות דנגעים כתיבי ותולדות דשבת לא כתיבי.״ עכ״ל.

אמנם בתוספות הרא״ש באותו ד״ה כתב אחרת מהתוס׳, וז״ל: ״וא״ת אמאי לא פריך והא דומיא דמראות נגעים קתני ומראות נגעים קתני אבות ותולדות, י״ל דלא דמי תולדות שבת לתולדות נגעים דכתיבי בהדיא מריבוי דספחת״ עכ״ל.

וצריך להבין אמאי לא הקשה לתוס׳ הרא״ש שאלת התוס׳?

## ב.

ואולי יש לומר הביאור בדרך אפשר לתוס׳ הרא״ש:

דבתחילת הגמרא דלומדים ש״הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא, אבות תני, תולדות לא תני״, לכן למד תוס׳ הרא״ש דאע״ג שיש לשאול כשאלת התוס׳, דהתם תני תולדות דומיא דמראות נגעים אע״ג דלאו עיקר נגעים הוא, הנה מ״מ אין מקום כ״כ לשאול אמאי שבת תולדות לא תני, דהגמ׳ אמרה לאו עיקר שבת וכו׳.

אבל אח״כ כשפריך הגמ׳ עצמה ״והא דומיא למראות נגעים קתני, מה התם כולהו לחיובא אף הכא נמי כולהו לחיוב״ כבר ראה התוס׳ הרא״ש שבגמ׳ עצמה מצריך שתהא דומיא למראות נגעים, ולכן שואל דוקא השאלה עתה ״וא״ת אמאי לא פריך והא דומיא דמראות נגעים קתני ומארות נגעים קתני אבות ותולדות״?

כלומר בתחילה שמחלק הגמ' בין הכא דעיקר שבת להתם דלאו עיקר שבת לא שאל אמאי לא תני תלדות דשבת, אבל אח"כ שכבר גילה הגמ' דצריך לומר דומיא לנגעים הרי אז מוכרח לשואל שאלת התוס' הרא"ש וא"כ אמאי לא פריך והא דומיא דמראות נגעים כו'.

וזה שנקט אותו ד"ה של התוס', בפשטות נראה דאיזה ד"ה אחר טוב יותר, ה"ה שואל פירכא על תי' הגמ' התם "דלאו עיקר שבת". אבל אולי יש להוסיף שאחר שכבר גילה בגמ' שצריך להיות דומיא למראות נגעים הרי בתירוצו הוא כולל למפרע גם תי' לשאלת התוס'.

# ביאור בסדר קושיות התוס׳ (ד, א ד״ה ודילמא)

**הת׳ משה טובי׳ שי׳ אמזלק**
**הת׳ מנחם מענדל הכהן שי׳ דזיימסאן**
תלמידים בישיבה

מביא שני קושיות תוס׳ (ד,א ד״ה ודילמא) על פרש״י / מקדים שיטות של רש״י ותוס׳ ועפ״ז מבאר סדר הקושיות בתוס׳

## א.

בגמ׳ בדף ד,א מביא דברי המשנה ״פשט העני את ידו״ ושואלת ״אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד׳ על ד׳ וליכא?״ ומתרצת הגמ׳ ״אמר רבה הא מני ר״ע היא דאמר כל בעינן מקום ד׳ על ד׳״.

והגמ׳ מביאה המשנה שבו חולקים ר״ע וחכמים בענין ״קלוטה כמי שהונחה דמיא״ שבו רואים שיטת ר״ע שאין צורך דע״ד, ואחרי השקלו״ט שואלת הגמ׳ ״ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא?״ פירוש – אולי זה שר״ע סובר שאין צורך בדע״ד הוא רק בהנחה לבד אבל בעקירה לא?

ורש״י מבאר שהגמ׳ מדייקת מזה שר״ע לא אמר שמחייב שתים – אחד על העקירה מרה״י והנחה ברה״ר (שהרי סובר ש״כמי שהונחה דמיא״ ולכן הוי כאילו נח ברה״ר) ואחד על העקירה מרה״ר והנחה ברה״י (שכאשר האבן ממשיך לעוף הוי כמו שוב פעם עקירה ממקום ש״הונח״ ואז ההנחה ברה״י) – משמע שלשיטתו צריך דע״ד בשביל עקירה (ולכן אינו חייב על העקירה (השני׳) מרה״ר כי אין דע״ד).

## ב.

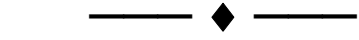
והנה בתוס׳ ד״ה ודילמא וכו׳ מביא פירוש רש״י ומקשה עליו שני קושיות :

א) דילמא הא דלא מחייב שנים היינו משום שהכנסה (שהוא ההכנסה מרה״ר לרה״י דהיינו העקירה והנחה השני׳) הוי תולדה של הוצאה ואין לחייב תולדה במקום אב (שהוא היציאה מרה״י לרה״ר שהיינו העקירה והנחה הראשונה).

ב) בהמשך הסוגי' נאמר רב יהודה אומר שזה שרבי אמר חייב (במחלוקת רבי וחכמים בענין "קלוטה כמי שהונחה דמיא") היינו שחייב שנים (אחד משום הכנסה ואחד משום הוצאה) אע"פ שרבי אומר רק חייב סתם? ע"כ דבריו.

והנה אולי יש לומר ששני הקושיות של תוס' הוי בסדר והדרגה מין הקל על הכבד. שהרי הקושי' הראשונה הוי רק לדעת תוס' שסובר שהכנסה הוי תולדה של הוצאה (עיין תוס' ב,ב ד"ה "מי לא עסקינן") משא"כ לדעת רש"י (לפי כמה מפרשים בשיטת רש"י) שסובר שהכנסה נמי הוי אב (עיין רש"י לעיל ב,ב ד"ה "מדתנן המוציא מרשות לרשות[1]" ) אין כאן קושי' כלל שהרי זה אינו תולדה במקום אב.

ואז ממשיך תוס' אם הקושי' השני' שהוי נמי לפי פירוש רש"י שהרי הוי דיוק בגמ' לקמן, ולכן תוס' שואלו שני כסדר מין הקל על הכבד, וק"ל.



1) לשון רש"י "קחשיב מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול", שאינו מובן למה מציין רש"י מקום המשנה שלא כדרכו? ולכן אפשר לומר שרש"י מציין את המשנה להוכיח שהכנסה הוי אב שהרי נמנה אם שאר האבות. ואכ"מ.

# בדין חצי שיעור

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ גוראריי׳**
שליח בישיבה

מבאר שיטת הרמב״ם בדין ח״ש ומביא סתירה מהל׳ שבועות ותירוץ מפרשי הרמב״ם / מבאר שיטת אדה״ז בשו״ע לגבי הל׳ שבת וגניבה / מביא שיחה של הרבי שמבאר דין בגניבה דלא כמ״ש בשו״ע אדה״ז ומתווך ששני הטעמים משלימים זא״ז מביא כמה ראיות שהדין של ח״ש הוא בכל האיסורים

## א.

### שיטת הרמב״ם בדין חצי שיעור

כתב הרמב״ם בהלכות שביתת עשור פ״ב ה״ג לגבי אכילה ביוה״כ אכל או שתה פחות משיעור זה אינו חייב כרת אע״פ שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור ואין חייבין כרת אלא בכשיעור וכתב ע״ז המגיד משנה שהרמב״ם פסק כר׳ יוחנן ביומא דף ע״ג: חצי שיעור אסור מן התורה.

וצריכים לבאר מהי שיטתו לגבי שאר איסורים, דהנה הרמב״ם בהל׳ חו״מ א׳ ז׳ כתב האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא ה״ז אסור מן התורה שנאמר לא יאכל. ומקשה המגיד משנה דהא בכל האיסורים שבתורה קיי״ל חצי שיעור אסור מן התורה וא״כ למה צריך קרא מיוחד בפסח ״שנאמר לא יאכל״ ועוד בהפסוק לא יאכל משמע דבעי שיעור אכילה וצ״ע. והמל״מ הביא הר״ן בשבועות דף כ״ב. שכתב משום הכי צריך ר׳ יוחנן להביא הסברא דחזי לאצטרופי ולא מספיק הכתוב דכל חלב דאי מכל חלב הייתי אומר שזהו רק בחלב אבל עכשיו שזהו מצד הסברא א״כ שייך בכל האיסורים ועפ״ז קשה כנ״ל למה צריך הרמב״ם להביא פסוק מיוחד ומתרץ שחלב לא הי׳ לו שעת היתר משא״כ חמץ ולכן לא הוה ילפינן מחלב לכן צריך פסוק מיוחד לאסור ח״ש.

והנה לפי הנ״ל יוצא לכאו׳ ששיטת הרמב״ם הוא שאיסור ח״ש הוא בכל האסורים וכדמוכח גם מרמב״ם הל׳ גניבה א׳ ב׳ שכתב אסור לגנוב כל שהוא דין תורה. וכתב על זה המגיד משנה שמקורו הוא מר׳ יוחנן שחצי שיעור אסור מה״ת באכילה וכמו״כ בכל האיסורים. אך לכאו׳ קשה דמצינו שהרמב״ם בשבועות פ״ה ה״ז כותב שהאומר שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטרפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני

ולכאו' קשה הלא קיי"ל בכ"מ דחצי שיעור אסור מן התורה. ומתרץ הרדב"ז שאין שבועה חלה אלא על דבר מפורש ואע"פ שח"ש אסור מן התורה אבל אינו מפורש ולכן חלה השבועה.

לסיכום נראה מדברי הרמב"ם ומפרשיו שדין חצי שיעור הוא בכל האיסורים.

## ב.

ועכשיו נבאר שיטת אדה"ז בזה:

דהנה אדמה"ז כותב בשו"ע שלו סי' ש"מ ה"ד לגבי מלאכות שבת הכותב או המוחק אות א' . . פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור.

דהיינו שמפשטות לשונו משמע שכן הוא בכל חצי שיעור. דהנה יש סוברים שאע"פ שח"ש אינו אסור מה"ת בכל האיסורים, באיסורי שבת יש איסור ח"ש מצד הפסוק לא תעשה כל מלאכה [פמ"ג פתיחה להל' שבת].

אבל דוחק לומר שלזה נתכוון אדמה"ז כי אינו מביא הפסוק דכל מלאכה, ומסתימת לשונו כשאר חצי שיעור ואינו אומר כשאר חצי שיעור דשבת. (וכידוע שאדה"ז כותב כל דבר בבירור וכמ"ש בני הגאון המחבר בהקדמתם לשו"ע הרב ולהורות הלכה ברורה בלשון צח) משמע שכ"ה גם בשאר איסורים בכלל.

וכמו"כ מצינו בהל' גזילה וגניבה ס"א אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה ואע"פ שפחות משו"פ אינו נק' ממון וא"צ להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה. שגם מכאן מוכח שכן הוא בכל האיסורים.

והנה לכאו' קשה ממה שביאר הרבי בלקו"ש חל"ד עמ' 53 שהרבי מסביר למה באמת אסור לגנוב או לגזול כל שהוא ומבאר הרבי בהקדם החילוק בין דין מזיק לגונב שהאיסור מזיק הוא שמפסיד את חבירו ובמילא בפחות משו"פ אין כאן הפסד משא"כ בגניבה או גזילה העיקר הוא שנוטל דבר מחבירו וא"כ ענין זה לקיחה מחבירו שייך גם בפחות משו"פ ולכאו' ע"פ הנ"ל שאיסור ח"ש הוא בכל האיסורים למה מסביר הרבי שאסור מצד לקיחה מבעלות חבירו ולא מצד איסור ח"ש.

[ולכאו' דוחק לומר שזה שאסור לגנוב כל שהוא באמת אינו מצד חצי שיעור אלא מטעם לקיחה מבעלות חבירו וזה שמביא אדה"ז דין חצי שיעור הוא שלא

יוקשה לך איפוא מוצאים בכלל שיהי' איסור בכל שהוא וע"ז מביא ראי' שבכלל מוצאים בתורה דין חצי שיעור. כי א) מסתימת לשונו משמע שהוא מצד חצי שיעור ולא רק ראי' לעינן ח"ש בכלל ב) מזה שהרבי בלקו"ש ח"ז עמ' 110 שוה"ג להערה 37 בנוגע לאיסור ח"ש בכל האיסורין מציין וז"ל וראה שו"ע אדה"ז סי' ש"מ ס"ד והל' גזילה וגניבה ס"א איסור דחצי שיעור בכתיבה ובגזילה. וכמו"כ בס' השיחות תשנ"ב עמ' 458 בעת ביקור הרה"ג מרדכי אליהו אמר הרבי שמשמע מדברי אדה"ז שהאיסור דחצי שיעור הוא גם בכל האיסורים ומציין לשו"ע סי' ש"מ והל' גניבה הנ"ל. הרי ברור שזהו מצד הדין דחצי שיעור ולא שחצי שיעור הוא רק ראי' שמצינו במקום אחר דין חצי שיעור.]

וכדי שלא יוקשה קושיא הנ"ל נקדים שתי הקדמות א) דלכאו' קשה לשונו של אדמה"ז שאומר שגזילת כל שהוא אסור לכתחילה מהו הביאור בזה שאסור רק לכתחילה ולא בדיעבד ומבאר הרבי בזה בשיחה לכ' מנ"א תשכ"ד אות ו' שכיוון שפחות משו"פ אינו ממון ואין כאן דין השבה א"כ בדיעבד שכבר לקח אין זה גזילה כיוון שהשני מוחל וכל האיסור הוא רק בזה שלוקח החפץ לכתחילה בשעת הגזילה.

ב) דכל הדין דחצי שיעור הוא רק בחצי שיעור ולא בחצי איסור וכמו שמבאר הרבי בלק"ש ח"ז ע' 110 הערה 31 שזה שחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופי אין הפשט שע"י שיצטרף עוד חצי שיעור יהי' שיעור שלם ואז יצטרף למפרע וכדומה אלא שחזי לאצטרופי הוא הוכחה שהאיסור נמצא גם בפחות מכשיעור שכיוון שאם יצטרף עמו עוד חצי שיעור יהי' שיעור שלם דהיינו שהכל אסור ולכאו' אם ח"ש הוא היתר איך נעשה משני דברים המותרים דבר איסור אלא וודאי שכל חלק וחלק יש בו אותו מהות האיסור כמו בדבר שלם רק השיעור הוא לחייב מלקות וכדומה. ולפ"ז מסביר הרבי למה לא אמרינו שעקירה בלבד יהי' אסור מן התורה כיוון שהוא חצי שיעור של הוצאה וחזי לאצטרופי אם יצטרף עמו הנחה אבל כיוון שהפי' חזי לאצטרופי הוא הוכחה שמהות האיסור יש בכל חלק כמו בכל השיעור א"כ לא שייך לאסור בעקירה בלי הנחה דעקירה בלי הנחה אין כאן הוצאה כלל וזה כמו חצי מלאכה ולא חצי שיעור שא"א לומר בעקירה לבד שיש בו כל האיסור של הוצאה גמורה הכולל עקירה והנחה .

וע"פ הנ"ל יובן בנוגע לגניבה וגזילה אם לא הסברא שעיקר דגזילה הוא שמוציא מרשות חבירו לרשותו אז לא היתה בזה דין חצי שיעור כיוון שאין כאן שום איסור וכמו שאדה"ז אומר שפחות משו"פ אינו ממון ואין כאן דין השבה וכנ"ל שבדיעבד אין כאן איסור (ולהעיר ממנחת חינוך מצווה רנ"ח ס"ק ד' שאין

שייך בו חזי לאצטרופי ולהעיר משו"ת אבני נזר יו"ד סי' קס"א שמצד הנגזל אין כאן אחשבי' לחצי שיעור כיוון דלאו מידי חסרי') וא"כ אין כאן חצי שיעור שיש בו אותו מהות האיסור אלא אין כאן שום ענין של גזילה בכלל כמו בחצי מלאכה. אבל עכשיו שעיקר האיסור הוא הוצאה מרשות חבירו וזה שייך אפילו בפחות משו"פ שייך בזה האיסור דחצי שיעור.

והנה עפ"ז מובן למה צריך להסברא של הרבי בגזילה שזהו הסיבה לזה שאסור מצד חצי שיעור. אלא שעדיין צריך ביאור להיפך למה צריך לדין חצי שיעור אם יש סברא דהאיסור הוא הלקיחה מחבירו ושייך גם בפחות מפרוטה כנ"ל, ובהקדם שיש הסוברים שיש לאו דגזילה גם בפחות מכשיעור וכמ"ש הרי"ט אלגאזי שאלו שסוברים שחצי שיעור אינו אלא במידי דאכילה צריכים לומר שבפחות מכשיעור יש לאו דגזילה ולכן אסור לגזול כל שהוא. אבל אדמה"ז וכן הרמב"ם כתבו בפי' דאין לאו דלא תגזול אלא בשוה פרוטה וא"כ למה אף בפחות מכשיעור אסור אלא שזהו מצד חצי שיעור אסור מן התורה. דהיינו שדין חצי שיעור בא לבאר למה אסור אף דליכא לאו אלא בשיעור שלם.

והנה מכל מה שנתבאר מובן ששיטת אדמה"ז הוא שאיסור חצי שיעור הוא בכל איסורים שבתורה וכמ"ש הרבי במפורש בלקו"ש חט"ל ע' 184 שממקומות הנ"ל הל' שבת וגזילה מוכח שכן הוא בכל האיסורים (ודוחק לפרש שמה שכתוב שאדה"ז סובר כן בכל האיסורים הוא רק במקומות הנ"ל דשבת וגזילה ולא בשאר מקומות א) כי פשטות לשונו כל משמע בכל מקום (ואף שגם לדברי החכ"צ באופן הב' שלו שמפרש שכל האיסור דחצי שיעור הוא רק היכא דאחשבי' ע"י פעולה צריכים לפרש כל רק היכן דאחשבי', כי שם יש במשמע כל איסורין מלבד א' או שתים. שאין בהם מעשה כמו ב"י וב"י אבל לפרש כל איסורים שבתורה רק ג' איסורין שבת גניבה ואכילה צ"ע, ואדרבה היכן מוצאים כן במקום אחר) ב) דוחק לפרש שמה שמביא מהלכות גניבה וכו' הוא רק להדין פרטי שבת וגניבה שמובא ולא לכללות הלשון שמובא שם כמו בהל' שבת שכתוב שאסור בשבת "כמו בשאר חצאי שיעור" ג) כמו שאומר הרבי בתשנ"ב הנ"ל זיל בתר טעמא והוא כמ"ש בר"ן לשבועות דף כ"ב. שכיוון שיש הטעם דחזי לאצטרופי שזהו הסברא של חצי שיעור לכן אין לחלק ושייך בכל האיסורים.

ובפרט איך שהרבי מבאר בחלק ז' שיחה ב' לפ' מצורע שחזי לאצטרופי (אינו תנאי שע"י שישלים השיעור בעוד חצי שיעור יצטרף למפרע כמו שכתוב השאג"א בסי' פ"א שזהו סיבת האיסור דחצי שיעור שאם יאכל עוד חצי שיעור בכדי אכילת פרס יתחייב למפרע ואז אינו שייך אלא בדברים של אכילה

שמצטרפים בכדי אכילת פרס) אבל אם למדים שזהו הוכחה שע"י שאנו יודעים שאם יצטרף עוד חצי שיעור יהי' שיעור שלם אז הוי ראי' שכל חלק ממנו יש בו מהות האיסור וסברא זו שייך בכל האיסורים. וראוי לציין שהרבי בעצמו מביא בשיחה הנ"ל בהערה 37 שאדמה"ז אינו מביא טעמו של השאג"א בענין חצי שיעור אלא טעמו של החכ"צ. שמזה מובן ששיטת אדמה"ז הוא שחזי לאצטרופי אינו טעם ותנאי שאז שייך רק באיסורי אכילה כמו השאג"א אלא הוא הוכחה ולכן שייך בכל איסורים כמו החכ"צ.

ולהעיר שהרבי מביא כמה פעמים הדין דחצי שיעור לענינים שאינם שייכים לשבת אכילה וגניבה לדוגמא בשיחה הנ"ל דמצורע דמדובר אודות דין שומרת יום. וכמו"כ בחלק כ"ז שיחה א' לפ' שמיני מביא הדין דחצי שיעור בענין טמא שנכנס למקדש והשתחווה ולא שהה כשיעור השחתווי'.

שמכל זה מובן ששיטת הרבי לדעת אדה"ז שחצי שיעור שייך בכל האיסורים שבתורה ולא רק בשלש אלו שבת גניבה אכילה.

# הגדרת פעולת הנחה לדעת רש"י

**השליח הת' מנחם מענדל שי' הרץ**
שליח בישיבה

מבאר דברי רש"י למה מתאר ההנחה שצריך להניח החפץ (ע"ג קרקע) / מביא סתירה בין רש"י דידן לרש"י בשבועות / מביא ביאור רעק"א והפנ"י ומקשה מעוד רש"י בשבועות

## א.

במתני' במסכת שבת דף ב,ע"א מביא ד' בבות דחיובא וד' בבות דפטורי במלאכת הוצאה ורש"י מתאר כו"כ פעמים בהמשך המשנה את פעולת ההנחה בתיבת "והניח" ולכאורה בפשטות בא לשלול זה שסובר הרמב"ם ואדה"ז שאפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ משא"כ רש"י סובר שנחשב הנחה דווקא כשהונחו.

ולכא' רש"י לשיטתו בדף ג,ע"א שגופו נייח ידו לא נייח ע"ג הקרקע שלכאו' הפשט הוא שנק' הנחה רק כשמונח בארץ. ותוס' שואל שמשמע מלשון רש"י שאפי' הוא וגופו במקום אחד לא מיקרי הנחה כשהיא ביד א"כ למה תנן במשנתנו או שנטל מתוכה והכניס חייב אם היד לא נחשב להנחה כיצד נחשב כעקירה אם עוקר מיד בעה"ב? וכן יש להקשות על הדין של או שנתן לתוכה חייב ולכאו' הנחת יד לא מקרי הנחה וכמו שהקשו הר"ן ע"ז.

והרשב"א לומד בשיטת רש"י שידו לא נייח הוא אותא הענין ממש דידו בתר גופו גרירא ורק שהוא יתירתא לכך כתב רש"י דלא גרסינן זה שידו בתר גופו גרירא וא"כ אם היא ברשות אחת אזי נק' הנחה מה שמונח בידו, אבל עפ"ז צלה"ב למה כתב רש"י בהמשנה שצריך להניח החפץ ולא די מה שמונח בתר גופו?

## ב.

הראש יוסף רוצה לתרץ שבאמת לשיטת רש"י צריך להניח החפץ ע"ג קרקע בכדי ליחשב הנחה כי רק עקירת גופו נק' עקירה גם לחפץ המונח בידו, וגם רק כשמניח כל גופו נק' הנחה אבל כשהוציא העני החפץ צריך להניח החפץ ולא נק' הנחה במה שמונח בידו א"כ במשנתנו למה כשנטל העני מתוך יד בעה"ב נק'

עקירה אם כשמונח ביד בעה"ב לא נק' הנחה א"כ גם העקירה לא יחשב לעקירה כי לכאו' צריך לעקור ממקום המונח?

אלא צריך לומר כיון שנק' ידו ד' על ד' לכך נחשב עקירה או הנחה לגבי אחר שעקרו מידו או מניח בידו אע"ג שלגבי עצמו לא נק' הנחה ממש (להסברה מה כוונותו בהחילוק עי"ש).

אבל לכאורה צלה"ב כי עפ"ז רש"י סותר את עצמו במסכת שבועות דף ב' ע"א ד"ה יציאות השבת שתים שהן ארבע שחושב שתי הבבות "אחת העומד בחוץ והושיט ידו לפנים ונטל חפץ והוציאו לחוץ ואחת לעומד בפנים ונטל חפץ ממקומו והוציאו בידו והניח בחוץ" שבבבא הא' כשמוציאו לעצמו לא כתב שצריך להניח משא"כ כשעומד בפנים וידו בחוץ כתב שצריך להניח וגם בד"ה שהן ארבע "אחת לעומד בפנים והושיט ידו לחוץ ונטל חפץ והכניסו ואחת לעומד בחוץ ונטל חפץ ממקומו והושיטו בפנים והניחו"שבבבא הא' לא צריך להניח משא"כ בבבא הב' צריך להניח? וזה לכאו' כשיטת הרשב"א בשיטת רש"י שידו אחר גופו גרירא ולכן אם היד היא באותו הרשות של גופו אין צריך להניח החפץ ורק כשאינו באותו הרשות צריך להניחו, וזה דלא כהראש יוסף?

**ג.**

אבל יש שיטת רע"א הסובר שרש"י סובר למסקנא שאין צריך להניח החפץ ונק' הנחה כשהיא בידו אם היד והגוף הוא ברשות אחת, א"כ למה כתב רש"י ומדגיש שצריך להניח החפץ במשנתינו ולא די הנחה בתר גופו?

כי רש"י מפרש ע"פ הס"ד בגמרא שלא פשיטא ליה שהנחת גופו כהנחת חפץ דמי אע"ג שבהתוס' ישנים כתבו, דהרשב"א פירש שבהנחה פשיטא ליה דהוי הנחה והאיבעי רק על העקירה מכל מקום י"ל דרש"י סבירא ליה כהתוס' דגם לענין הנחה יש בעי' בגמ'.

ועפ"ז מובן שאין סתירה בין רש"י בסוגייתנו לרש"י בשבועות כי באמת למסקנה רש"י סובר שאם ידו וגופו הוא ברשות אחד נק' הנחה מה שמניח בידו וא"צ להניח ע"ג קרקע (אבל עדיין צלה"ב בדעת הרע"ב שכתב שצריך להניח החפץ בקרקע והוא בדרך כלל מפרש המשנה כהמסקנה (כקושית רע"א)? אם לא שמפרש שהוא סובר כסברת הראש יוסף.) ועד"ז מובא בפנ"י על משנתנו שבאמת גם רש"י יודה שא"צ להניח החפץ ע"ג קרקע ונק' הנחה על גב גופו ורש"י כתב במשנתינו שצריך להניח החפץ משום שרוצה לפרש משנתינו

במילתא דפסיקא, כי מצד שיש איבעי' בנוגע עקירת חפץ כעקירת גופו דמיא וגם בנוגע להנחת גופו כהנחת חפץ דמיא לכך כתב במילתא דפסיקא.

אבל עדיין צלה"ב כי רש"י בשבועות בדף ה,א ד"ה ושתים לפטור: כתב "אחת שהעני פושט ידו לפנים ונתן בעה"ב לתוכה והעני הוציאה דעבד איהו הנחה ולא עבד עקיר' ובעה"ב עקר ולא הניח ושניהם פטורין. ואחת שהבעה"ב פושט ידו מליאה לחוץ ונטל העני מתוכה והניח דעבד נמי בעל הבית עקירה והעני הנחה ושניהם פטורין בשתי הוצאות הללו". עכ"ל. משמע בבבא הא' כשהעני הוציאה לעצמו א"צ להניח החפץ משא"כ כשהעני נוטל מידו של בעה"ב הפשוטה לחוץ כתב רש"י שצריך להניח החפץ ולכאו' מהו החילוק בין שתי הבבות? וכיצד זה מתאים לפירוש רש"י בדף ב' ע"א בשבועות? וגם לפירוש רש"י במסכת שבת? ועדיין צ"ע, יתן לחכם ויחכם עוד.

# מהו גדר עקירה והנחה

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ הרץ**
שליח בישיבה

מביא מחלוקת הראשונים רש״י תוס׳ הרא״ש והרמב״ם למסקנא האם נקראת הנחת חפץ ביד כהנחת גופו על קרקע / מביא מח׳ האחרונים - הפנ״י והגרעק״א להראש יוסף בשיטת רש״י / מעיר ב׳ אופנים בשיטת אדה״ז בנדו״ד

## א.

מסוגיא דתחילת מסכת שבת דף ג,א יוצא לנו שלשה אופנים בגדר עקירה והנחה מעל גבי מקום ד׳ ועקירת והנחת היד. אופן הא׳ הוא שבין עקירה ובין הנחה צריך להיות ד׳ על ד׳, והיד צריך לעקור חפץ מד׳ וזה בא לשלול שאם רק פשט ידו לחוץ והניח אזי לא מקרי עקירה כלל וגם צריך להניח חפץ ע״ג מקום ארבעה וזה בא לשלול שאם רק נטל מרה״ר והכניס ידו לרשות היחיד אזי לא מחייב עד שיניח החפץ. א״כ זה שתנן במשנתינו שאם הניח החפץ ביד של עני או שנטל ממנו שנק׳ עקירה והנחה כי למסקנת הסוגיא היד נחשב למקום ארבעה על ארבעה, ולכאו׳ צריך לומר שנחשב כמונח בארץ, אבל זה דווקא כשאחר נטל ממנו או נתן לו שהחפץ נעקר ממקומו ונח במקום אחר אבל כשרק פשט את ידו או הכניס היד לגבי החפץ לא שינה דבר כלל כי כל הזמן הי׳ החפץ על היד אע״פ שאחר שפשט את היד הניח החפץ במקום אחר מ״מ לא עקר החפץ ממקום מסוים ולכן לא מיחשב עקירה ורק בעקירת הגוף או הנחת הגוף נחשב החפץ נעקר ממקומו.

לכאו׳ אופן זה הוא שיטת רש״י כי רש״י כתב במשנה כשהכניס היד והניח שהניח החפץ וכו׳ ומדגיש זה כמ״פ, ורש״י לשיטתו בדף ג׳ ידו לא נח ע״ג קרקע כי ידו בתר גופו גרירא לכך אם הם ברשות אחת עם הגוף נחשב הנחה לגבי אחר שהניח בידו או נטל מידו, משא״כ לגבי עצמו אם רק פשט היד או הכניס היד לא נק׳ עקירה או הנחה כי לא שינה דבר בהחפץ כי כל זמן היה מונח ביד (כעין זה לומד הראש יוסף בשיטת רש״י).

אבל מ״מ הרע״א והפנ״י חולקים וסוברים שגם לרש״י למסקנה שהכניס היד לעצמו לא צריך להניח החפץ כי רש״י מודה שנחשב כמונח בתר גופו כשהוא

ביד וזה שכתב בהמשנה והניחו שהניח החפץ כי רצה לפרש אליבא דכו"ע (או אפשר ללמוד שזהו רק ההו"א). א"כ רש"י ילמד כאופן הב' כדלקמן.

## ב.

אופן הב' הוא שצריך להיות עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה אבל כשהכניס היד אזי לא צריך להניח חפץ ע"ג הקרקע ונחשב כמונח בארץ אם היא ברשות שהגוף שם שהיד נגרר אחר הגוף אבל מ"מ כשפושט ידו לחוץ והניח לא חייב כי זה לא נחשב לעקירה והראש יוסף נותן סברה כי הנחה לא חמור כעקירה וזה משמע מהמשך הגמ' ודלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי ובאופן כזה נראה שסובר כן הרא"ש כי הרא"ש כתב בפירוש שאם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ משמע שאם פשט היד לחוץ לא נחשב כעקירה משא"כ בנוגע להנחה לא כתב כלל שצריך להניח החפץ בקרקע משמע שאין צריך להניח ויהי' חייב. (יש לציין שההבנה הנ"ל בהרא"ש אינה כפי שהראש יוסף ביאר את הרא"ש, ששם ביאר שס"ל להרא"ש כהאופן הא' הנ"ל. עיי"ש. אבל אפשר זהו רק בנוגע לפשיטות יד ולא בנוגע להכניס ידו).

והרמב"ם ג"כ סובר באופן כזה כמו שכותב הראש יוסף וכ"ה באריכות בתוצאות חיים ועיקר הוכחה שסובר הרמב"ם כן הוא מהלכות שבת פרק י"ג שכתב שכתב בהלכה א' שצריך לעקור ממקום ארבעה ובהלכה ב' כתב שידו חשובה לו כארבעה על ארבעה . . וכו' ולא חשב הדין של פשיטת יד וכן יש ראי' בהלכה ח' שכתב עקירת גופו נחשב כעקירה ולא כתב בנוגע לפשיטת היד וכו'.

## ג.

אופן הג' שבין כשפשט היד והניח חייב ובין כשהכניס היד לפנים אע"פ שלא הניח חייב כי נחשב כאילו נח בתר גופו ואפשר לומר סברתו כי סובר מהו הגדר של עקירה לאו דווקא עקירתו מהקרקע אלא בעיקר עקירה מהרשות א"כ מכיון שנחשב מונח ביד כמונח בארץ א"כ כשפושט ידו לחוץ נחשב כעקר מרשות זה (או אפשר אפי' כעקר מהארץ) ולכן אע"פ שכל זמן שלא הניח החפץ לא מקרי עקירה ברשות אחר אבל מ"מ לא נחשב ברשות שהגוף שם

וזה משמע בתוס' ד"ה ידו לא נייח בלישנא בתרא וכמו שכתב הראש יוסף ולכאו' משמע שכמו"כ סובר אדה"ז כי בסימן שמ"ז סעיף א' כתב מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או להיפך ובהלכה ב' כתב שכשהאדם והיד ברשות אחת אפילו לא הניחו בארץ הואיל

ווהוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ ובהלכה ה׳ כתב ״כשפשט ידו לרשות שניה וחפץ בידו והניח ביד חבירו ועומד שם הוא חייב שעשה עקירה והנחה וחבירו פטור״, ומזה שכתב כשפשט ידו סתם ולא כתב שעקר החפץ משמע שסובר שפשיטת יד נחשב כעקירת הרשות,

וכן משמע במחבר שכתב כעין לשון אדה״ז ולא כתב שעשה עקירה ורק פשיטות יד וכן כתב בפשטות במשנה ברורה שלא צריך עקירה מהקרקע רק פשיטות יד נחשב כעקירה.

(או אפשר י״ל באופן אחר שסובר אדה״ז שצריך עקירה ממקום ד׳ אבל פשיטות יד נחשב כעקירה ממקום ד׳ כי כשהיה ביד נחשב כמונח בארץ (וא״כ אזי גם הטור אפשר שסובר כן כי כתב שצריך עקירה ממקום ד׳)). ועדיין צריך ביאור.

# שיטות הראשונים בגדר מתעסק

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ הרץ**
**השליח הת׳ משה שי׳ לרמן**
שלוחים בישיבה

מביא ומבאר המחלוקת בין רש״י ותוס׳ במתעסק / מקשה כו״כ שאלות על שיטת רש״י מכ״מ / ומבאר שיטת רש״י ומבאר ג״כ שיטת הרמב״ם שס״ל כרש״י / ומבאר בדא״פ ההסברה בזה ע״פ לקו״ש

## א.

איתא בגמ׳ שבת (דף ע״ב), איתמר נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור לחתוך את התלוש וחתך את המחובר רבא אמר פטור אביי אמר חייב רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא אביי אמר חייב דהא קמכוין לחתיכה בעלמא.

רש״י מפרש שנתכוין להגביה את התלוש כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו, ובזה מפרש תוס׳ שא״כ הפלוגתא בין אביי ורבא היא נתכוין לחתוך את התלוש הוא דנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר אבל מזה משמע שאם נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר הדין הוא חייב לכו״ע.

ובזה מקשה תוס׳ כי מהגמ׳ בכריתות בפרק ספק אכל דף י״ט הביא דין דשמואל שמלאכת מחשבת אסרה תורה ומוכח התם שדין שמואל הוא אפילו נתכוין ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת אבל מגמ׳ דידן משמע שלכו״ע חייב?

ולכאו׳ משמע דהפירוש נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר הוא אותו הדבר (המחובר) עצמו ולא דבר אחר וכ״ה בתוס׳ בסנהדרין בהדיא, ותירץ ר״ת שהכא הפי׳ במתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוא אותו הדבר עצמו ובזה פליגי אביי ורבא בפסוק אשר חטא בה לאביי ממעט דין דנתכוין להגביה את התלוש ולרבא ממעט גם דין של לחתוך את התלוש וכו׳ אבל שמואל מוסיף עוד דין של אפי׳ נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר ג״כ פטור מצד מלאכת מחשבת (והמהר״ם מפרש הצריכותא של שני הלימודים ע״ש).

ועפ"ז מסיים תוס' שעפ"ז מובן היטב שלקמן מפרש שגג בלא מתכוין בשאר מצות כגון דסבור שומן הוא ואכלו דהיינו ממש דומיא דשבת שמדובר באותו דבר ממש רק שסבר שהיתר הוא ונמצא איסור.

אבל לכאו' צלה"ב:

א) כיצד מתרץ רש"י שאלת הא' של תוס'?

ב) וגם מגמ' שמפרש שגג בלא מתכוין באותו חתיכה עצמה קשה לרש"י?

ג) בכריתות דף י"ט ע"א רש"י סותר עצמו לכאו' כי בד"ה על מה נחלקו כתב רש"י שלר' יהושע מאשר חטא "בה" לומדים שני לימודים א) עד שיודע לו במה חטא ב) דין של מתעסק. ובד"ה מבעי ליה רש"י כתב שלר' יהושע הוא לומד כרב נחמן שמלאכת מחשבת אסרה תורה וזהו המקור של דין מתעסק?

ד) למה כתב רש"י שמקור מחלוקת אביי ורבא הוא מפסוק אשר חטא בה אם מדובר שנתכוין לחתוך דבר זה וחתך מחובר אחר יכול ללמוד ממלאכת מחשבת אסרה תורה?

ה) מה סובר רש"י בדין נתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר זה, שנמצא שהוא מחובר?

ו) אם סובר שהדין של שאלה ה' הוא שפטור א"כ כיצד כתב רש"י בד"ה מבעי ליה (בכריתות) שאם ר"א סובר כרב נחמן א"כ למה צריך בה הוא יכול ללמוד ממלאכת מחשבת אבל לכאו' מהו הקושיא המיעוט של מלאכת מחשבת הוא רק בשני דברים והמיעוט דבה הוא גם באותו דבר עצמו?

ז) ולמה מפרש רש"י הדין של נתכוין להגביה את התלוש בנוגע לסכין שהוא לא כפשוטו?

## ב.

ונראה לפרש בדרך אפשר שרש"י סובר שהפטור של מתעסק לאביי ורבא מפסוק אשר חטא "בה" הוא כל שמתעסק בדבר היתר-עכ"פ מחשבתו- ועשה דבר איסור ז"א שלא נתכוין לדבר האסור (ואפי' נתכוין להיתר ונמצא שהוא מחובר).

אבל לשמואל שלומד מלאכת מחשבת אסרה תורה הפטור של מלאכת מחשבת הוא בב' דברים א) נתכוין להיתר ונמצא שהוא אסור כי הלימוד של

מלאכת מחשבת (לרש"י) הוא שצריך מחשבה (כוונה) ממש לאיסור ואם לאו פטור הגם של אותו דבר שנתכוין (ולכ' "נתקיים מחשבתו"- ובאמת תוס' ושאר מפרשים סוברים שיהיה חייב) אבל מכיון שלא נתכוין לאיסור לא נחשב "מלאכת מחשבת" משונה מפי' התוס' ב) שנתכוין למחובר זה וחתך מחובר אחרת.

וזה מיוסד על רש"י בכריתות דף י"ט ע"ב ד"ה אפי' ר' יהושע מחייב באביי ורבא לא פטור במתעסק אלא במתכוין להיתר כגון לחתוך את התלוש אבל שמואל סבר מתעסק באיסור פטור מדנקט הש"ס למלתיה מלאכת מחשבת אסרה תורה משמע שנתכוון לזו.

משמע מדבריו שלומד שלשמואל מצד זה שלומד הפטור ממלאכת מחשבת לכך הוא פטור אפי' מתעסק באיסור כגון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משא"כ לאביי ורבא הוא רק בהיתר וזהו מצד שיש לו לימוד אחר מאשר חטא בה.

ורש"י סובר שאביי ורבא חולק על שמואל ולומד רק מ"בה" פרט למתעסק בדבר היתר ולא ממלאכת מחשבת הלימוד של שמואל א"כ מסולק קושית התוס' על רש"י כי באמת רש"י סובר שלאביי ורבא אם נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב, דלא כשמואל ולכך הלימוד הוא מאשר חטא בה שממעט מתעסק בדבר היתר דווקא ולא ממלאכת מחשבת שממעט גם במתכוין לאיסור ז.א. מחובר זה וחתך מחובר אחר ולכן הדין בנתכוין לחתוך תלוש זה וחתכו ונמצא שהוא מחובר רש"י סובר שגם בזה יש מחלוקת אביי ורבא כי זה מתעסק בדבר היתר.

ולכן לקמן כשהגמ' כתב דין של שגג בלא מתכוין בנתכוין שהוא שומן ונמצא חלב שמפרש באותו דבר עצמו ולא בדבר אחר אע"פ שבשבת מפרש שנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר שהוא שני דברים אין שאלה כי העיקר מה שנוגע הוא שנתכוין לדבר היתר ועשה האיסור ואין בו חילוק בין אותו הדבר עצמו לשני דברים (ואביי סובר שצריך שהפעולה יהיה שני פעולות אכילה ובליעה, ובשבת הגבהה ותלישה).

א"כ למה מפרש רש"י דין של נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שנתכוין להגביה סכין וחתך מחובר ג"כ ולמה לא מפרש כפשוטו שנתכוין להגביה תלוש וחתך אותו דבר עצמו. יש לפרש שרש"י רוצה ללמד הדין שאביי ורבא סובר שאם נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב דלא כשמואל ודיוק זה הוא רק אם מפרש להגביה סכין וכו' שהוא בשני דברים ולכן בבא השני

הוא ג"כ בב' דברים ורק שנתכוין להיתר משמע שאם נתכוין לאיסור חייב אע"פ שחתך מחובר אחר כיון דלימוד היא מאשר חטא בה שהביא רש"י ולא ממלאכת מחשבת הלימוד של שמואל.

[או אפשר לפרש שרש"י סובר שאם נתכוין להגביה תלוש זה וחתכו לאביי יהיה חייב כיון שהגבהה ותלישה אף שהם שני שמות הם פעולה אחת וזה מספיק לחייב (לאביי) כמו שחת"ס בהסוגיא מסביר שגם לחתכית דבר תלוש וחתיכת מחובר הוא גם שני שמות ואביי מחייב, כי זהו אותו פעולה. אבל צריך לומר שגם בשני דברים יהיה חייב מכיון שמתכוין להגבהה בעלמא (ונכלל בזה גם תלישה).

ולפי זה מובן א) למה רש"י לא מפרש כתוס' שמדובר בדבר אחד וגם ב) למה מדובר בסכין ולא כפשוטו להגביה תלוש זה וחתך מחובר אחרת שרש"י מדייק שאם מתכוין להגביהו סכין וחתך (עם הסכין) מחובר שאז הוא ממש שתי פעולות הגבהת סכין וחתיכת ירק (ולא כהגבהה ותלישה) ודוחק קצת.]

וגם אפשר לומר מלשון וחתך את המחובר הוא רק עם סכין.

ועפ"ז אפשר לתרץ סתירת רש"י בכריתות שבתחילה כתב שלהלימוד של ר' יהושע של מתעסק הוא מאשר חטא בה ואח"כ כתב מלאכת מחשבת. והתירוץ הוא שבאמת ר' אליעזר לומד מתעסק מבה ורש"י שואל שאם סובר גם כרב נחמן ולומד הלימוד של מלאכת מחשבת למה צריך הפסוק של אשר חטא בה ורש"י מתרץ שר"א לא סובר כרב נחמן ולכך יש רק הלימוד של בה משא"כ לר' יהושע שלומד מבה גם הלימוד עד שיודע במה חטא להתחייב קרבן לכך זה לא מיותר א"כ א"א לשאול שאם סובר ר' יהושע כרב נחמן למה צריך הלימוד מבה כי הוא לא מיותר

ולכך ר' יהושע יכול לסבור כרב נחמן שהלימוד של רב נחמן במלאכת מחשבת הוא גם לנתכוין לאיסור ובאמת לדבר היתר הוא לומד מבה ומלאכת מחשבת הוא לדבר איסור (אע"פ שלאחר שיש מלאכת מחשבת א"צ הלימוד דבה למתעסק).

**ג.**

אבל צלה"ב כי ברש"י במסכת שבועות דף י"ט ע"א בד"ה פרט למתעסק כתב "פרט למתעסק לדבר היתר ובא לידו איסור ולא נתכוין לגופה של זו כגון נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר . . ואיזהו חייב נתכוין לחתוך

כסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר או כסבור היום חול או כסבור מלאכה זו מותרת ומ"מ לזו נתכוין".

נמצא כסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר הדין הוא חייב אבל עפ"ז הדרא כל הקושיות לדוכתא וגם רש"י סותר את עצמו במסכת שבת דף ע"ג ע"א שכתב סבור שהוא שומן ואכלו ושלכאו' משמע שהוא בדבר אחד ורש"י קורא את זה מתעסק?

ולכאו' אפשר לומר בדעת רש"י מהלך אחרת שרש"י סובר שגדר של מתעסק הוא עסוק בדבר אחד של היתר אבל מזה עשה את האיסור ולכך זהו שייך דוקא בשני גופים אבל בגוף אחד י"ל בשני אופנים או שיש חסרון בדבר היתר כי לפועל הוא דבר אסור או שיש חסרון בהמתעסק כי פה הוא עוסק בהדבר שהוא רוצה רק החילוק הוא מתלוש למחובר. ולכן יהיה הדין שהוא חייב כמו שכתב במסכ' שבועות, ולכאו' עפ"ז יהיה הדין שאם נתכוין להגביה את התלוש וחתכו דבר זה הדין שהוא ג"כ חייב כיון שאינו מתעסק ועפ"ז הפשט של הסוגיא ברש"י במסכת שבת דסבר שומן הוא ואכלו הוא מדובר בשני גופים והוא רצה ההיתר ולפועל אכל חתיכה אחרת שהוא של איסור, ורש"י פה בד"ה דסבר שומן הוא ואכלו רק מקצר אבל אמת מדובר בשני גופים (וזה שמחבר בשני גופים כן כתב הראש יוסף ברש"י פה).

ועפ"ז יכול לתרץ ג"כ רש"י בכריתות שבתחילה כתב רש"י שהלימוד למתעסק הוא מפסוק אשר חטא לר' יהושע ואח"כ כתב שהוא ממלאכת מחשבת הפשט הוא שאשר חטא בה הוא לשני גופים של היתר משא"כ מלאכת מחשבת הוא גם לאיסור.

ולר"א אם כתב רק בה היה משמע רק שני גופים א"כ יכול ללמוד זה ממלאכת מחשבת כי הפשט של מלאכת מחשבת הוא כמו שכתב התוס' שהוא שייך רק בשני גופים ולכך הלימוד מבה הוא מיותר ולכך כתב רש"י הלימוד של רבא ואביי מאשר חטא בה שממנו לומדים רק למתעסק בהיתר ולא לאיסור כמו שכתב רש"י בכריתות דף י"ט ע"ב.

אבל אם הוא רק גוף אחד אזי נק' שוגג ולא מתעסק.

אבל לכאו' צלה"ב למה רש"י במסכת שבת ד"ה וחתך את המחובר פטור רש"י כותב ושוגג היכי דמי כגון שנתכוין לכך אבל שגג דסבר שאין היום שבת או סבר שמלאכה זו מותרת ולכאו' למה לא כתב רש"י השוגג של גוף אחד שסבר שהוא תלוש ונמצא מחובר?

וגם לכאו' הוא דוחק להעמיד הדין דסבר שהוא שומן ואכלו שהוא בשני גופים וגם בגמ' (דף ע"ג ע"א) כתב הגמ' עוד דין של מחלוקת אביי ורבא בנוגע לזריקת ד' אמות בשבת כסבור רה"י ונמצאת רה"ר רבא אמר פטור ואביי אמר חייב.

ולכאו' זהו בדומה ממש לדין של כסבור שהיא תלוש ונמצא שהיא מחובר אעפ"כ בנוגע לזריקה יש בזה מחלוקת וזה לא נק' שוגג משא"כ בנוגע לדין כסבור שהיא תלוש ונמצא שהיא מחובר נק' שוגג ולכו"ע חייב? (וזהו ראי' לאופן הא' בפירוש רש"י).

## ד.

ואפשר לומר ברש"י פשט אחרת שבאמת רש"י סובר כאופן הא' שסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר הוא פטור מצד מתעסק וזה שכתב רש"י בשבועות אבל חייב הוא כסבור תלוש ונמצא מחובר או סבר שאין היום שבת או סבר שמלאכה זו מותרת אבל לזו נתכוין והפשט הוא שמדובר בגוף אחד והשגגה הוא או שגגת שבת או שגגת מלאכות ועפ"ז מתאים ברש"י שבמסכתנו דף ע"ב ע"ב שיש רק שני שגגות (וכל השאלות מתורצות כאופן הא') אבל מתעסק הוא רק בשני גופים משא"כ בגוף אחד הוא יהיה פטור כי לא נק' שוגג רק שגגת מלאכה ושגגת שבת אבל דוחק , או אפשר לומר שרש"י במסכת זו לא סבירה כפירושו במסכת שבועות, ועדיין צ"ע ואבקש מקוראי הגליון להעיר לי בזה.

## ה.

ודומה לשיטת רש"י הוא שיטת הרמב"ם שהרמב"ם פוסק כרבא ולא כאביי כמו שכתב המגיד משנה אבל הלימוד של רבא להרמב"ם הוא ממלאכת מחשבת ולא מהפסוק אשר חטא בה.

אבל לכאו' אם הוא לומד ממלאכת מחשבת היה צריך להיות פטור גם כשנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר כשמואל אבל מ"מ בהלכות שבת פ"א הלכה י' כתב שחייב? וגם מהו שיטת הרמב"ם בנוגע נתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שהוא מחובר?

ולכאו' נראה שהרמב"ם לומד שהפשט במלאכת מחשבת הוא דנתכוין לעשות דבר ונעשית מחשבתו וזה כולל ב' דברים א) שרצה לעשות דבר המותר ועשה דבר האסור וזה כולל גם בדבר אחד שסבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר (כמו שכתב המגיד משנה) כי לא נעשית מחשבתו. וגם כשנתכוין ללקוט

תאנים שחורות ונמצא לבנות גם בזה לא נתקיים מחשבתו כי הוא רצה דווקא שחורות (וכן אם רצה בסדר זה דווקא ועשה בסדר אחרת).

אע"פ שבהלכה י' כתב הרמב"ם שנתכוין לחתוך תאנה זו וחתך אחרת הדין הוא פטור? זהו מצד שנעשה מחשבתו כי לגביו אין חילוק בין תאנה זו לאחרת והוא בעצמו נתכוין לאיסור.

אבל בזה רבא חולק על שמואל כי שמואל סובר שגם בזה לא מקרי מלאכת מחשבת כי לפועל רצה תאנה זו נמצא שלרבא הדין של מלאכת מחשבת הוא שצריך לעשות להתקיים כוונתו ומחשבתו משא"כ לשמואל אם לא עשה כמו שרצה לעשות אע"פ שבכוונה אין בו חילוק הדין הוא פטור.

אבל עפ"ז צריך להבין מהו שיטת הרמב"ם בנוגע למתעסק בכל התורה כולה חוץ משבת כי הלימוד שלו הוא רק מלאכת מחשבת שכתיבי בנוגע לשבת? ומפסוק אשר חטא בה כתב הרמב"ם הלכות שגגות בפרק ב' הלכה ג' שלומד שצריך לידע החטא אשר חטא בה, להתחייב חטאת.

ואפשר לבאר זה ובהקדים בלקו"ש חלק ז' עמוד 191 בהערה 18 כתב הרבי שס"ל לר"ש שדבר שאינו מתכוין מותר גם בכל איסורי התירה, היינו לפי דשבת בנין אב לכל התורה ואפשר זהו מה שסובר הרמב"ם בנוגע למתעסק שהוא בנין אב משבת ולכן פטור בכל התורה כולה.

# ביאור מחלוקת רש"י ותוס'
# בפטורי דאתי לידי חיוב חטאת

**השליח הת' ניסן אייזיק שי' הלל**
**השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער**
שלוחים בישיבה

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בפטורי דאתי לידי חיוב חטאת / שואל על שאלת התוס' על רש"י ומיסד המח' בין רש"י לתוס' / מקדים ב' אופנים באיסורי דרבנן ועפ"ז תולה המח' דרש"י ותוס' בב' האופנים / עפ"ז מבאר שאלת התוס' על רש"י / מעיר בשיחת רבינו שאזל לכאו' לפי' רש"י

## א.

בגמ' שבת (דף ג,ב) איתא "דפטורי דאתו בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב" (ולכן יש במשנתינו רק ד' פטורים) ועל זה פירש רש"י "כגון עקירות, שהם תחילת המלאכה דאיכא למגזר דלמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת, דהא ליכא עקירה גבי האי" (ואשר ע"כ א"א שיעשה מלאכה שלימה להתחייב עליה איסור הוצאה בשבת). (ולפי פי' רש"י "אתי בהו לידי חיוב חטאת" פירוש שבפועל יכול לבוא לידי האיסור).

אמנם בתוס' הקשו על פירוש זה כמה קושיות, אחד מהם הוי, שלכאו' עקירה לבד הוי טלטול בעלמא ואין בה דרך דחיוב חיוב חטאת כלל, ומביא שיטת הריב"א שאתי בהו לידי חיוב חטאת קאי על העברות ("אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה").

ולכאו' אינו מובן קושיית תוס' כלל, דלמה הוי טלטול בעלמא הרי כל האיסור (פטור אבל אסור) הוי משום גזירה שמא יגמור המלאכה (אתי בהו לידי חיוב חטאת), ובוודאי בעקירות שייך לחשוש לשמא יבוא להניח ויעשה מלאכה שלימה, ואדרבא דווקא בעקירות כדמוכח בפרש"י (ובוודאי לשיטת רש"י אין שום איסור בעקירה במקרה שעקר בלי להתכוון להוציא, שאז אין סברה כלל

לאסרו, אלא בפשיטות רש"י דיבר אך ורק במתכוון להוציאה[1], וא"כ איזה מקום יש לקושיא זו?

ולכן נראה לומר שתוס' הבין האיסור באו"א, שהאיסור אינו אסור משום "גזירה שמא יבוא", אלא משום "איסור שהוי בדומה" (בסגנון אחר לא איסור "מציאותי" ("גזירה שמא יבוא"), אלא איסור "תורני" ("איסור שהוי בדומה").

## ב.

ובהקדם:

באיסורים דרבנן יש שני סוגים (טעמים לאיסור)(עיין לקו"ש ח' י"ד ע' 14): א') אסור משום גזירה שמא יבוא לידי איסור דאורייתא. וב') אסור משום שהוי בדומה לאיסור דאורייתא[2] (בסגנון אחר, באופן הא', איו שום איסור מצד עצם המעשה, אלא אסרו רבנן משום שמא מתוך מעשה זה יבוא לעשות איסור דאורייתא, כלומר שהאיסור כאן הוי "מציאותי" ובאופן הב', יש איסור בהמעשה מצ"ע שרבנן אסרו אותו משום שהוי בדומה לאיסור דאורייתא, כלומר שהאיסור כאן הוי איסור "תורני").

ועפ"ז יובן המחלוקת בין רש"י ותוס', שרש"י למד האיסור כאן באופן הא', גזירה שמא יבוא וכו' (איסור "מציאותי"), ולכן פירש הגמ' "אתי בהו לידי חיוב חטאת" דקאי על עקירות, שבמציאות יש בהם חשש שמא יבוא לגמור המלאכה ולהניחו (מלאכה שלימה).

משא"כ תוס' (והריב"א) למדו האיסור באופן הב' (איסור "תורני") ולכן פירש דקאי על העברות, מכיון שע"ז הקפיד התורה באיסור הוצאה אבל בעקירה והנחה גרידא לא התחיל עדיין איסור הוצאה בשבת ולא עליהם הקפיד התורה.

---

1) ולהעיר מהגמ' דף ה,ב המעביר חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן פטור שלא היתה עקירה ראשונה לכך, ודוחק לומר שזהו קושיית התוס', שאם כן היה לו להקשות על רש"י מהגמ' שם ודו"ק.

2) ואינו אסור משום גזירה שמה מתוך זה יבוא לידי איסור דאורייתא, ועיין בלקו"ש ח' י"ד ע' 15 הערה 24 וש"נ.

## ג.

וזהו מה שאמרו בתוס' "דכוותא בבא דרישא חייב חטאת" כלומר שזהו סיבת החיוב דרישא פי' שמנה התנא בסיפא מקרים שפטורים עליהם, היינו העברות שבסיבם חייב ברישא כלומר שהם גורמים החיוב ברישא (ופטור בסיפא רק "לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנו מעט או עקירה או הנחה").

וע"ז הביא הוכחה מהירושלמי שזהו מה שמונים במשנתינו ("לא אתיא מתני' אלא פטור שנגד החיוב").

## ד.

ועפ"ז מובן קושיית התוס' על רש"י, שמכיוון שתוס' סובר שהאיסור הוי משום בדומה (איסור "תורני") אינו מן הסברה למנות עקירות מכיון שהם טלטול בעלמא ואין בהם דרא דחיוב חטאת כלל, שלא על העקירה הקפיד התורה אלא אהעברה, וא"כ עקירה לגבי (עיקר) האיסור הוי טלטול העלמא, שאין בו שום דרא דחיוב חטאת[3] (אבל עדיין צ"ב משום שסו"ס מוכרחים אנו לומר דהוי חלק מהמלאכה, והראי' שאם לא עשה העקירה פטור, ואפי' מדברי התוס' מוכרח שמחשיב העקירה כחלק מהמלאכה "שלא עשה כל מהלאכה אלא חיסר ממנו מעט או עקירה או הנחה" וא"כ איך אפשר לומר שאין בה דרא כלל, ועיין תוצאות חיים סי' ז' שמביא את החקירה מהו העיקר הקפדה באיסור הוצאה ואחד מהצדדים הוא שהעברה הוא העיקר ועקירה והנחה הוי מוכרח רק לענין זה שבלעדיהם לא נוכל לומר שהחפץ הי' ברשות א', וכן בכדי לומר שבחפץ הוי ברשות הב' וע"פ דבריו מובן התוס' ע"ש).

אבל לשיטת רש"י (שלומד האיסור משום גזירה וכו') אינו קושיא כלל שבוודאי יש חשש בעקירה משום גזירה! ולכן מינהו התנא.

## ה.

[והנה בלקו"ש (ח' י"ד פ' ואתחנן א') מביא את ב' הסוגים של איסור דרבנן א') אסור משום גזירה שמא יבוא לידי איסור דאורייתא וב') אסור משום שהוי

---

3) ולהעיר מבעל המאור שסובר כתוס' דאתי בהו כו' קאי על העברות, ואינו מקשה קושיא זו על שיטת רש"י ואפשר לומר עפ"י הנ"ל מכיון שהוא לומד שהאיסור הוי משום גזירה " שקרובין לבוא לידי חיוב חטאת מתוך פשיטות היד" ע"כ א"א להקשות על רש"י שהוי טלטול בעלמא מכיון שסו"ס שייך לגזור על עקירות, אלא שחולק על רש"י בענין אחר, ודו"ק.

בדומה לאיסור דאורייתא ומבאר שחצי מלאכה של הוצאה הוא משום "גזירה שמא יבוא וכו'" ע"ש ועפ"ז יש לומר שמה שאומר הרבי הולך לפי פירוש רש"י ולא לפי' התוס'.]

# גדרי התולדות של מלאכה גרועה

**השליח הת׳ יוסף חיים ברוך שי׳ טייטלבוים**
שליח בישיבה

מביא דברי התוס׳ ד״ה זורק ממושיט בשיטת ר״ע ושואל מדין עני ועשיר במתני׳ / שולל הו״א שזה יוצא מן הכלל כתולדה דהכנסה / מחלק בין מקום ההעברה לאופנו ועפ״ז מבאר דעת התוס׳

## א.

בתוס׳ ד״ה דרבי עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט (מס׳ שבת דף ד ע״א) איתא ״וא״ת והא ע״כ זורק וכו׳ לא היה במשכן, וכיון דלא היה במשכן אמאי מחייב ר״ע בתולדה דהוצאה שהיא מלאכה גרועה אין לנו לחייב אלא דוקא אותן שהיו במשכן כדפרישית לעיל, וי״ל דר״ע סבר דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה.״

והנה לעיל (בד״ה פשט ב, א) שואל התוס׳ למה צריך למיתני תרתי. דעני ודבעה״ב כאשר לכאורה מה לי עני מה לי עשיר? ומתרץ דאיצטריך לאשמעינן משום דהוצאה מלאכה גרועה היא ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעה״ב ולא בעה״ב מעני.

ולכאורה תמוה ביותר התירוץ בשיטת ר״ע שאפשר ללמוד זורק ממושיט כיון דהוי ״דמי טפי״, האם זורק יותר דומה למושיט מאשר הבעה״ב דומה לעני? הרי תוס׳ בעצמו הדגיש ״מה לי עני מה לי עשיר״ דהיינו שכמעט אין לחלק ביניהם, ואעפ״כ היות שהוצאה מלאכה גרועה היא לא הוה גמרינן עני מעשיר וא״כ כ״ש זורק שרק דומה למושיט דלא ילפינן? ובפרט לאחרי שתוס׳ מדגיש ״אין לנו לחייב אלא דוקא אותן שהיו במשכן״ שלכאורה בא לשלול אפי׳ הדומים טפי, כידוע הכלל דכל ״אין . . אלא . . ״ הוי לעיכובא, וגם מהלשון דווקא משמע לאפוקי כל מה דלא היה במשכן.

ואע״פ שנראה קצת שהוא דומה לדין הכנסה דאיתא בפרק הזורק (צ״ו.ב׳) שסברא היא והוה מצי למימר שאע״פ שמלאכה גרועה היא מ״מ ישנם יוצאים מן הכלל ולכן אפשר ללמוד זורק ממושיט דדמי ליה. אבל כד דייקת שפיר מוכח שאינו כן כי שם איתא בפירוש שמרשות לרשות הוא (דקפיד קרא) מה לי אפוקי מה לי עיולי, היינו שהוצאה והכנסה הם ממש אותו דבר ואין שום נפק״מ

ביניהם (חוץ מזה שהוצאה נאמר בפירוש בקרא והכנסה נלמדת מסברא). משא"כ זריקה שרק דמי טפי למושיט פשוט שאין זה אותו דבר ממש ולכן עדיין אין שום יוצא מן הכלל שממלאכה גרועה ילפינן אפי' כשדומה טפי והדרא קושיא לדוכתא על סברת ר"ע איך ילפינן זורק ממושיט?

## ב.

ויובן בהקדם מה שתולדות של הוצאה בעינן שיהיו במשכן ואעפ"כ אינם אבות, וזהו להיותה מלאכה גרועה דהיינו מלאכה שאינו מובן לנו הפעולה, למה כשמעביר באופן כזה דווקא (מרה"י לרה"ר) יהיה חייב ובאופן אחר (מרה"י לרה"י) יהיה פטור. לכן כדי לאסור עוד סוגי העברה הדומים להוצאה בתור תולדות, עדיין צריכים שיהיו אותם אופני העברה נעשים במשכן ועי"ז נחשב כתולדת הוצאה.

ועפ"ז שהחיסרון של מלאכה גרועה הוא רק באופן עשיית המלאכה (דהיינו מאיזה רשות לאיזה רשות) ולא בפעולת המלאכה כשלעצמה (זה שהחפץ עובר מרשות לרשות) יובן למה דווקא עני מעשיר לא ילפינן להיות שאין זה אותו האופן שנעשה ההעברה במשכן ואע"פ שהשינוי הוא רק באיזה רשות הוא עומד מ"מ לגבי האופן שנעשה ההעברה אין לנו לחייב אלא דווקא אותן שהיו במשכן.

משא"כ אצל זורק שעשיית המלאכה הוא ממש באותו אופן כמו מושיט (דהיינו ששניהם בדיוטא אחת) רק שפעולת המלאכה דהיינו איך שהחפץ עובר שונה קצת, לכן כאן אפשר כבר ללמוד איסורה (באותו אופן כמו שאר כל תולדות דמלאכת שבת) מצד שדומה למה שנעשה במשכן, להיות שלגבי פרט זה אין לנו החיסרון דמלאכה גרועה.

והפירוש בדברי התוס' "דזורק דמי טפי למושיט ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה" הוא לא שמסברא דומים יותר אלא שסוג הדמיון נחשב טפי, דהיינו שעדיף לנו הדמיון בפעולת העברה (זורק ממושיט) מדמיון באופן העברה (עני מעשיר) להיות שלגבי אופן העברה אין לנו לחייב אלא דווקא אותן שהיו במשכן משא"כ בנוגע להפעולה, יש לנו לאסור מה שדומה למה שנעשה במשכן.

אבל עדיין אינן "גלאט" כי סוף סוף פשטות הלשון הוא שאכן זורק דומה יותר למושיט ממאי דדמי שאר תולדות להוצאה?

ולכן י״ל דאין זה רק שסוג הדמיון עדיף אלא שגם הדמיון עצמו חזק יותר, ויובן יותר ממה שמבואר באריכות בחסידות לגבי המשל על ענין הכח, מזריקת אבן מלמטלמ״ע שעי״ז נגלה כח יד הזורק ובהכרח שיש בו כח הזורק שמגביה אותו למעלה דהיינו שנראה ונגלה כח הפועל של הזורק אע״פ שנפרד מידו, בדיוק כמו כשהוא מגביהו בידו וא״כ הוי כמעט ממש אותו פעולה ג״כ. ולכן הן זורק ומושיט הם כמעט ממש אותו דבר שאפי׳ בזורק זהו הכח של האדם שמגביה את החפץ.

# בשיטתייהו דרש"י ותוס' בגדר בורר

**השליח הת' יוסף חיים ברוך שי' טייטלבוים**
שליח בישיבה

מביא ד' שיטות האמוראים בישוב הברייתא בבורר (שבת דף ע"ד ע"א) / מעורר על חילוק בין רש"י בכמה מקומות לדעת התוס' בד"ה וכי מותר / עפ"ז מבאר המחלוקת בין רש"י לתוס' דלשיטתייהו אזלי בד' שלבים בהמשך הסוגיא

## א.

איתא במס' שבת (דף ע"ד ע"א) "היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת", ולכאו' נראה שהברייתא סותר א"ע כי ברישא תני בורר והדר תני לא יברור וע"ז מביא הגמ' הרבה תירוצים ואלו הם: עולא סובר שבורר לבו ביום ולא יברור לצורך מחר, רב חסדא סובר שבורר חצי שיעור ולא יברור כשיעור, רב יוסף סובר שבורר ביד, ולא יברור [לכתחילה בקנון ותמחוי ואפי' בדיעבד] בנפה וכברה, רב המנונא סובר שבורר אוכל מפסולת ולא יברור פסולת מאוכל ואביי סובר שבורר לאלתר ולא יברור (לבו ביום) לאוצר.

אח"כ מובא ברייתא שכתוב בה "היו לפניו ב' מיני אוכלין ובירר ואכל ובירר והניח" ויש מחלוקת איך נפסק הדין רב אשי מתני פטור ורב ירמי' מדיפתי מתני חייב, ומקשים לרב אשי והא תני חייב ומתרצים שיש לחלק בין קנה ותמחוי שפטור לנפה וכברה שחייב.

ואח"כ מובא מה שרב דימי סיפר, שבשבת של רב ביבי לעמוד ולשמש על התלמידים, הגיעו רב אמי ורב אשי והוא זרק לפניהם סל של פירות ואין אנו יודעים אם זהו משום שסובר אוכל מפסולת אסור או שזה היה רק כדי להראות עין יפה. ע"כ תוכן דברי הגמ'.

## ב.

והנה בהמשך הסוגיא רואים שיש ארבע מחלוקת בין רש"י לתוס' בהבנת דברי הגמ' ואולי יש לבאר הלשיטותייהו, שחולקים בעיקר רק על נקודה אחת ועפ"ז יובן למה מפני זה חולקים גם בכל פרטי הסוגיא.

דהנה בתוס׳ ד״ה וכי מותר לאפות פחות מכשיעור איתא ״והמתרץ ס״ד דפחות מכשיעור הוי דרך אכילה״, דהיינו דזה שרב חסדא פירש שבורר ואוכל לכתחילה פחות מכשיעור היינו משום שאין זה דרך תיקון האוכל שיהא ראוי לאכילה אלא שדרך אכילה כך הוא, ולכן אין זה מלאכה כלל.

יש לעיין למה תוס׳ מדייק לפרש סברת התרצן דווקא אצל רב חסדא ולא אצל עולה שלפניו? ולכאו׳ י״ל שכשבורר לבו ביום או ביד או אוכל מתוך פסולת או לאלתר פשוט יותר שסיבת הפטור הוא כיון שכוונתו לאכילה ולא לתיקון אוכל, אבל בחצי שיעור בפשטות נראה שסיבת הפטור הוא מצד זה שלא בירר כשיעור. ולכן צריך התוס׳ להדגיש שזה אינו, אלא שגם זה הוא משום דהוי דרך אכילה.

והנה ברש״י ד״ה פטור אבל אסור, פי׳ למה לשיטת רב יוסף בורר ביד מותר לכתחילה, שזהו כיון ד״לא דמי לבורר כלל״, ובד״ה אוכל מתוך פסולת כשמפרש שיטת רב המנונא איתא, שזהו כיון ש״לא דרך ברירה היא״, ובד״ה ובורר ומניח לאלתר הוא מפרש שיטת אביי שלאלתר ״אין זה דרך בוררין״, ולכאורה מאי קמ״ל להדגיש כ״כ בכאו״א משיטות אלו שמותר מצד שאין זה דרך ברירה? וי״ל שזהו לאפוקי משיטת התוס׳ דלעיל שסיבת הפטור הוא ״כיון דהוי דרך אכילה״ ולא לתיקון אוכל וע״ז מדגיש רש״י שאינו כן, אלא הפטור הוא, כי אע״פ שזה ברירה מ״מ אין זה דרך בוררין ואולי עפ״ז יש לתווך כל דלקמן.

## ג.

א) ברש״י ד״ה היו לפניו מיני אוכלין, פי׳ ״גרסי׳ ול״ג שני״, משא״כ בתוס׳ ד״ה היו לפניו שני מיני אוכלין גרסי׳. והנפ״ק ביניהם הוא לגבי האם שייך ברירה באוכל מתוך אוכל, דלשיטת רש״י צריך לברור פסולת ממש כדי להיות חייב ולשיטת תוס׳ אפי׳ כשבורר אותו שאינו חפץ לאכול ג״כ חשיב פסולת וחייב. וע״פ הנ״ל לכאורה יש לבאר שיטותיהם. דלשיטת רש״י שצריך להיות דרך בוררין, זה שהוא היה חפץ לאכול אותו מאכל, א״א שעי״ז יהיה נחשב כה״דרך״ לברור בכלל, להיות שאין זה פסולת אלא לגביו, ולכן לרש״י אין איסור ברירה אלא בדבר שהדרך לברור דהיינו פסולת ממש, משא״כ לתוס׳ שכל מה שאינו דרך אכילה הוא בורר, לכן כשבורר אותו שאינו חפץ לאכול אין זה דרך אכילה וחייב.

ב) רב המנונא שולל שיטת רב יוסף שהברייתא מחלק בין בורר ביד ולא יברור בכלי בזו הקושיא "מידי קנון ותמחוי קתני"? ומפרש רש"י "ה"ה נמי דפריך מידי נפה וכברה קתני אלא חדא מינייהו נקט", משא"כ תוס' מפרש שדווקא על קנון ותמחוי פריך כיון דנחת לפרושי דיני ברירה לא היה לו להניח מלשנות קנון ותמחוי. דהיינו שלרש"י קושיית רב המנונא היא שלהיות שהברייתא מחלק בין שני מיני בורר לפעמים שמותר ולפעמים שחייב א"כ מסתבר ששניהם הם מאותו סוג, מלבד אם כתוב בפירוש סוג שני, ולכן קשה ללמוד בהברייתא שהבורר הוא ביד והלא יברור הוא סוג אחר של ברירה- בכלי, משא"כ לתוס'- היה יכול להיות שהברייתא מדבר אפי' בשני סוגי ברירה, אלא שהקושיה היא איך אפשר לדבר רק על שני סוגים אם יש ג"כ סוג שלישי שלא היינו יודעים (או אפי' טועים ב)דינו.

ואולי גם כן יש לתווך שיטתם, ובהקדם שלרש"י פשוט שכל מה שאינו דרך בוררין הוא פטור והחידוש הוא שאפשר אפי' להיות מותר, משא"כ לתוס' רק דרך אכילה פשוט שמותר משא"כ שלא כדרך הוי חידוש בסוגייתינו שאינו חייב ולכן לרש"י אין צורך כלל לדבר בדינו של קנון ותמחוי להיות שהכלי שדרכו לברור הוא נפה וכברה ואלו הם רק דומים לברירה לכן פשוט שדינם כלאחר יד ופטור, והחידוש הוא שביד לא דמי לבורר כלל ואינו אסור אפי' דרבנן ולכן צריכים לאמר שהקושיא הוא מצד שאינו מפורש שיש שני סוגים כנ"ל, משא"כ לתוס' שההיתר אצל ברירה היינו דווקא כשנוטל דרך אכילה, א"כ בקנון תמחוי שפשוט שאינם דרך אכילה, מסברא היה יכול להיות דינם שחייב אם לא שפירש שפטור.

ג) בהקושיא על רב אשי שמביא ברייתא שאם בירר פטור מביא רש"י ד"ה והתניא. "לעיל חייב" ולכן מהיכי תיתי לר' אשי שיהיה פטור, ותוס' מקשים על רש"י איך אפשר לפרש שהגמ' מקשה מהברייתא לעיל שהתירוץ הוא שהא בנפה וכברה, ולרש"י זה שאומר שהברייתא דלעיל מדבר כשבירר בנפה וכברה ואעפ"כ הדין הוא שבורר ואוכל לכתחילה וברור מפ"ק דביצה שזה מופרך לגמרי באיזה אופן שיהיה.

ואולי יש לבאר זה ובהקדם: ביארנו לעיל שקושיית רב המנונא על רב יוסף מובן בשני אופנים שונים וידוע שבכל קושיא צריכים להשים לב לברר אם זהו רק על סברתו, דהיינו- לדוגמא אצלינו אם הברייתא יכולה לדבר בשני סוגים או לא- שאז גם לאחר הקושיא יכול להיות שהם עדיין חולקים על פירוש הברייתא, או אם זהו סוג קושיא שמפריך לגמרי היסוד של המימרא, באופן כזה שמוכרחים ללמוד אחרת.

והנה לכאורה עפ"ז י"ל שרש"י ותוס' חולקים לא רק על מהו קושיית רב המנונא, אלא גם מאיזה סוג קושיא היא דלשיטת רש"י ביארנו שהקושיא היא דהוה ליה לפרש אם היה שינוי בין הבורר ואוכל להלא יברור שאחד הוא ביד ואחד בכלי א"כ זהו רק שמסתבר שהיה צריך לפרש, אבל לא שמוכרח כן. ולכן י"ל שרב יוסף עדיין סובר שאכן החילוק בין הבורר ואוכל להלא יברור הוא שבורר ביד ולא יברור בכלי. משא"כ לתוס' ביארנו שהקושיא היא איך יתכן להניח מלשנות א' מסוגי ברירה אם זה משמיע לנו להיפך מדינו, אלא שא"א לפרש כן ומוכרחים ללמוד אחרת. עפ"ז יש לומר בפשטות שלרש"י רב אשי מתאים לשיטת רב יוסף (שעדיין אוחז בשיטתו) ורק מוסיף מה שאינו ברור לעיל, ולתוס' אין זה שייך כי לדעתם שיטת רב יוסף מופרכת היא ולפי המסקנה דהיינו שיטת אביי א"א שמדבר בנפה וכברה ולכן מוכרחים לפרש שאין זה אלא ברייתא אחרת.

ואין לומר שלכו"ע - ואפי' לרש"י - צ"ל ששיטת ר' יוסף מופרכת היא, דהנה בחי' הב"ח על אתר כתב "וכדמוקים לה ר' יוסף הכי אוקים לה רב אשי", עיי"ש בארוכה.

ד) בהסיפור כשרב ביבי זרק לפניהם הסל של פירות מפרש רש"י ש"לא רצה לברור האוכל מתוך העלין ולתת לפני כאו"א אלא שמן והם נוטלין ואוכלים" ובשטוח זה נפרש האוכל מאליו "דהיינו שלא רצה שיברור אוכל מפסולת ואפי' לאכול לאלתר. משא"כ לתוס' אין לפרש שמדייקים ממה שלא ביררם בשעה שהניח לפניהם דא"כ פשוט דלכו"ע שרינן אלא מדייקים ממה שלא ביררם קודם שהניח לפניהם. דהיינו שחולקים אם אפשר להסתפק שלרב ביבי אוכל מתוך פסולת לאלתר, דלרש"י אפשר ולתוס' א"א אפי' להסתפק. ויש לבאר שזהו שלשיטת רש"י דעיקר הפטור הוא כשבורר שלא כדרך הבוררין י"ל דאפי' אוכל מפסולת לאלתר, עדיין דומה קצת עכ"פ לדרך בוררים ושיהיה אסור מדרבנן עכ"פ אבל לדעת התוס' כיון דבענין דרך אכילה, כאן אף שהוא אוכל מתוך פסולת מ"מ כיון דהוא אוכל לאלתר ודאי זהו דרך אכילה.

# שגגת מלאכה לשיטת רבא

**הת׳ עלי משה הלוי שי׳ לאוינג׳ער**
תלמיד בישיבה

מביא קושית הגמ׳ על רבא ומקשה שלכאורה יש תירוץ פשוט / מביא תירוץ של המהר״ם ומעיר שלכאורה אינו מובן ונשאר בצ״ע

## א.

במסכת שבת דף ע״ג. מובא מימרא דר׳ יוחנן שאם עשאן כולם (דהיינו כל הל״ט מלאכות) בהעלם אחד חייב עכאו״א ומקשינן לרבא (דאמר שאם נתכוין לחתוך תלוש וחתך מחובר פטור) היכי משכחת לה (שיהיה חייב עכאו״א), ורש״י מפרש שהכא דאיעלימו כולהו מיניה מאי זדון שבת איכא, במה ניכר לו שבת משאר ימים. דהיינו שלהיות שכדי להיות שוגג על כל מלאכה ומלאכה צ״ל שאין לו שום ידיעה בהלכות שבת א״כ ממילא הוא כשגג שהיום שבת וא״כ אינו חייב אלא אחת לכל השבת ולא עכאו״א מהמלאכות.

ויש להבין למה מונח בהנחה פשוטה שלשיטת רבא כדי להיות חייב ע״כ צריך לומר שנשתכח מיניה כל הלכות אותו מלאכה. מה הרעש אם נציע שאפשר הוא יודע הרבה מהלכות אותו מלאכה אלא שאותו פרט- שבסוף נתברר שהיה אסור דאורייתא - נשתכח מני׳ ושגג בה. ובסגנון של המהר״ם, אולי סבר שאיסור העברה הוא רק כשזורק ח׳ ולכן זרק ד׳ דהוי זדון שבת ושגגת מלאכה ועד״ז אפשר לומר בכל המלאכות ויובן המימרא דר״י אפילו לשיטת רבא!

## ב.

והנה המהר״ם מתרץ דבכגון דא ג״כ הוי נחשב הני נחשב כמתעסק בהיתר ועשה איסור שהוא פטור ואין נקרא שוגג אלא אם סבר שמלאכה זו מותרת היא לגמרי אבל אם יודע שיש כזה מלאכה אלא שסובר שבאותו אופן שהוא עושה הדין הוא שמותר זהו דומה לסבר שהוא שומן ונמצא חלב, שלשיטת רבא עדיין פטור הוא.

אבל תרוץ צריך ביאור, בשלמא אם היה ברור בכל ההלכות ושגג בהמציאות שהיה לפניו כגון שסבר שהחלב הוא שומן אזי יש לומר שהיה מתעסק בהיתר אבל אם הוא ברור בהמציאות שהוא זורק ד׳ ושגג בהלכות שסבר שאין בזה

איסור איך אפשר לומר שהיה מתעסק בהיתרא!! הוא הרי התכוין לעשות האיסור, אלא ששגג במלאכה שסבר שאין בזה איסור. והדרא קושיא לדוכתא.

# גדר מלאכת הוצאה לר"ת ולריב"א

**הת' שלום דובער שי' סופרין**
**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
תלמידים בישיבה

מביא ב' תירוצים דר"ת וריב"א ומקדים ב' שיטות בגדר מלאכת הוצאה באחרונים (גו"א ומהר"ל) / עפ"ז מבאר סברת המח' דר"ת וריב"א / מביא תוס' הרא"ש שכתב באופן אחר ולא משמע מתוס' בשבועות / מקדים דברי הרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"י) לבאר בדא"פ שיטת ר"ת ומבאר באופן אחר שיטת ר"ת

## א.

בריש מס' שבת (ב, ב) מביאה הגמ' ראי' מהמשנה לקמן (עג,א) "המוציא מרשות לרשות", ומזה ילפינן דהכנסה נמי הוצאה קרי לה, ד"מי לא עסקינן דקא מעיל מרה"ר לרה"י וקא קרי לה הוצאה".

והנה התוס' כתבו (ד"ה מי) "וא"ת ומ"ש דתני תולדה דהוצאה ולא תני שום תולדה דכל שאר אבות ותירץ ריב"א דבכל שאר תולדות אם היה רוצה לשנותם היה צריך להאריך בלשונו אבל הכנסה דקרויה הוצאה כוללה עמו בקוצר".

ומובא בכמה מהראשונים (רשב"א, חי' הריטב"א ועוד) בשם ר"ת תירוץ אחר וז"ל: "לפי שהוצאה מלאכה גרועה היא והוה אמינא שאין לה תולדה לפיכך הוצרך לכוללה עמה". (בחי' הרמב"ן כתב דלר' פפא דהכנסה אינה תולדה אלא הוי אב כהוצאה, עיי"ש).

וכן תוס' במק"א (שבועות ה, ב ד"ה מי) מביא תירוץ דהכא וכן דעת ר"ת וז"ל: "ואם תאמר ומאי שנא דתני תולדה דהוצאה משאר תולדות של אבות ועוד תימה דקתני סיפא הרי אלו מ' אבות מלאכות חסר אחת משמע דלא תני שום תולדה וי"ל דודאי המוציא מרשות לרשות עיקרה לא תנא אלא משום הוצאה אלא דכייל הכנסה דרך קצרה ור"ת פי' משום דהוצאה והכנסה גרועות הן והוי חידוש תנא לה להכנסה לחודה בהדה".

וצלה"ב מהו הסברת עומק המחלוקת בין ר"ת וריב"א?

## ב.

### ב' אופנים באחרונים בגדר מלאכת הוצאה

ויש לבאר בהקדים דמצינו באחרונים (חי' גור אריה וגליוני בש"ס) שיש סברות הפוכות בגדר מלאכת הוצאה:

יש צד א' שהיא מלאכה גרועה. ובזה גופא כמה פנים; לתוס', דמה לי מרה"י לרה"ר. להרשב"א, שאלו פנה מזוית לזוית משא גדול פטור והוציא קצת מרשות לרשות חייב. לגור אריה, ד"הא אין עירוב והוצאה ליו"ט ושאר מלאכות יש ביו"ט". וכן נקט אדה"ז בשולחנו ריש סי' ש"א שהוצאה היא מלאכה גרועה ואינו נותן הטעם.

ויש סברא ב' שהיא הפוכה ממש (גו"א, וכן בגיליוני הש"ס להגר"י ענגל ממהר"ל), דמלאכת הוצאה היא מלאכה עילאה ובלשון הגו"א: "ע"י איסור עירוב והוצאה יש שביתה בשבת לגמרי, דהא אין איסור עירוב והוצאה ביו"ט".

[ומעניין לציין שלדעת הגו"א ב' הסברות ההפוכות האם היא גרועה או עילאה נובעים מאותו עובדה ד"אין עירוב והוצאה ליו"ט". יש אופן לומר שהיא לגריעותה דאינו ביו"ט, משמע שהיא גרועה. ויש עוד אופן, שעי"ז רואים המעלה בהוצאה דרק ע"י יש שביתה בשבת לגמרי, ולהעיר שהמהר"ל רק נקט דרך א' ואכ"מ.]

ובפרט לפי ביאור כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"א ע' 68) דפתח מס' שבת במלאכת הוצאה שזהו היסוד ותוכן הפנימי דכל שאר הל"ט מלאכות דשבת, שלא להוציא ח"ו מרה"י לרה"ר. כי ענינו של שביתת שבת הוא לגלות שכל העולם הוא רשות הקב"ה - רה"י - "יחידו של עולם" ואין ב' רשויות - רשות הרבים. ואם אינו שובת ע"י העברת מעל א' מהל"ט מלאכות הרי הוא יוצא ח"ו מרה"י לרה"ר, עיי"ש בארוכה.

עכ"פ נמצא שלא זו בלבד שבהוצאה אינה מלאכה גרועה, אלא אדרבה היא עילאה ועיקר כל שאר הל"ט מלאכות. ועיין גם בפיה"מ למלאכת שלמה שמביא עד"ז בשם האלשיך להעיר מדברי אבי מורי שליט"א . .

עולה מכל האמור שיש ב' אופנים לגדור מלאכת הוצאה, האם היא מלאכה גרועה או אדרבה מלאכה עילאה ועולה על כולנה.

## ג.

## ביאור עומק מחלוקת ר"ת וריב"א

ועפ"ז י"ל בנדו"ד, בביאור המח' דר"ת והריב"א. הנה ר"ת אזל בשיטתו, דכבר בתוס' הראשונה דמכילתין כתב ר"ת בתירוצו דמלאכת הוצאה מלאכה גרועה היא, כאופן הא' הנ"ל, וכן ס"ל לר"י בהמשך התוס' שם (ד"ה פשט). אמנם הריב"א שם חולק על ר"ת ולא כתב משום דמלאכה גרועה אלא תירוץ אחרת "דהוצאה חביבא ליה". הא חזינן דלריב"א לא ס"ל דמלאכה גרועה היא אלא מלאכה עילאה כצד ב' הנ"ל, ואשר לכן כאן בתוס' ג"כ דקאי בשיטת ריב"א תירץ באופן אחר ולאו משום מלאכה גרועה כמ"ש ר"ת.

ושו"ר בס' חכמת מנוח שכתב בקיצור ונראה לומר בכוונת דבריו כנ"ל וז"ל: "תימה למה לא תירץ משום דהוצאה מלאכה גרועה היא וה"א לא נילף התולדה מאב שלה ע"ד שפי' התוס' לעיל ע"א בד"ה פשט כו' וי"ל דהתם תירצו בשם ר"י וכאן בשם ריב"א [עי' בתוס' שבועות ה' ב' ד"ה מי]".

## ד.

## דרך התוס' הרא"ש שר"ת והריב"א אינם חולקים

ואולי יש עוד אופן בנדו"ד, דהנה בתוספות הרא"ש כאן מחבר את שני השיטות, וז"ל: "תירץ ר"ת לפי שהוצאה מלאכה גרועה היא והוה אמינא שאין לה תולדה לפיכך הוצרך לכוללה עמה, והא דשנה עמה הכנסה יתר משאר תולדותי' לפי שבקל יכול לכלול אותה עם הוצאות". (ועד"ז בחי' הריטב"א אלא שהוא מחלקם לשתים, ראשית ר"ת ואח"כ "עוד תירצו".)

נמצא עכ"פ לתוס' הרא"ש שאפשר שאפי' ר"ת בעי לאתי לתירוץ הריב"א בתוס' - לפי שבקל יכול לכלול אותה, וא"כ לא מוכח שהריב"א לא ס"ל דהיא מלאכה גרועה אלא כתב אחרת דאם רק מצד מלאכה גרועה אמאי רק תולדה זו אלא הו"ל כל התולדות דהוצאה. וזה שבתוס' הראשון דהמסכתא נקט הריב"א דרך אחרת מר"ת יכול להיות דס"ל דהטעם דחביבא ליה שפיר טפי, ובפרט שאפי' לר"ת אין עיקר התי' מצד מלאכה גרועה בלבד.

ובאמת צריך ביאור להני מהראשונים שנקטו ר"ת בלבד, לכאו' אמאי רק תולדה זו כקושיית התוס' הרא"ש. אבל מ"מ נראה מדבריהם שר"ת עצמו מובן היטב ואפי' בלא הריב"א ולא כתוס' הרא"ש. וכן מוכח מהתוס' בשבועות שלא כתוס' הרא"ש דהתם מביא תי' הריב"א (שלא בשמו) ואח"כ תירוץ ר"ת, בשלמא אם מביא ר"ת ואח"כ תי' השני' אפשר לומר כתוס' הרא"ש אבל מהתם

מוכח דר"ת מובן בעצמו וחולק על הריב"א. ועדיין צריך לבאר שאלת תוס' הרא"ש עליהם.

## ה.

### ביאור דעת ר"ת בדא"פ ע"פ ד' הרמב"ם

אלא בדא"פ נראה לומר בזה, ובהקדים דברי הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"י) שמתחיל לומר (הלכה ח') "שהוצאה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות הוא . . (ה"ט) מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד", ואינו מחלק כלל דהוצאה היא אב, והכנסה היא תולדה, ורק בהלכה י' מתחיל עם תולדות "הזורק מרשות לרשות או המושיט הרי זה תולדת מוציא".

ובאמת זהו שיטת הרמב"ם להלכה דהכנסה נמי אב וחולק על דעת התוס' (ד"ה פשט) דהכנסה הוי תולדה. אמנם אע"ג דלא ס"ל דהכנסה הוי אב, מ"מ מצד סברא יש לחלק בתולדות גופא בין הכנסה לשאר התולדות דזורק או מושיט. דהכנסה הוי אותה מלאכה דהוצאה ממש שג"כ מעביר מרשות לרשות, אבל בזורק ומושיט אע"ג דמעביר מרשות לרשות, הנה מ"מ איכא שינוי בגוף מעשה המלאכה, דאינו עקירה והנחה בידו ממש אלא בזריקה וכן מושיט מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע הרי כאן ג' רשויות.

ואפשר דעפ"ז מובן שיטת ר"ת שנקט תולדה זו דוקא דהוי דומה לאב ממש, ולא הזורק ומושיט דאינו דומה ממש כנ"ל. אבל דוחק לומר כן; ראשית משום דלכאורה העיקר חסר מן הספר, ועוד דאם לר"ת היא משום שהיא מלאכה גרועה וצריך לומר תולדותי', הרי אדרבה דוקא הני תולדות דגרועות הם ביותר ואינו דומה ממש, דוקא הם צריך ליתני.

אבל אפשר דיש סברא דאדרבה, הא גופא דהכנסה אינו אב אע"ג דהוי בפשטות אותו העברה מרשות לרשות ממש, היא גופא הצורך לומר שהיא מלאכה גרועה וחידוש היא, ע"ד מ"ש התוס' בטעם שהיא מלאכה גרועה דמה לי רה"י לרה"י, ואנן נומר לכבי הכנסה מה לי רה"י לרה"ר מה לי רה"ר לרה"י לענין אב. ואפשר שלכן נקט ר"ת האי תולדה דמשום זה מלאכה גרועה היא, תני ג"כ הכנסה דמראה על גריעתו וזהו כוונתו, ועצ"ע.

## ו.

## ביאור דעת ר"ת למסקנא

והנה למסקנא נראה לומר בביאור שיטת ר"ת בפשטות, דהנה כד דייקת שפיר בדבריו: "לפי שהוצאה מלאכה גרועה הו"א שאין לה תולדה, לפיכך הוצרך לכוללה עמה". הנה דיוק דבריו הוא "שאין לה תולדה", א"כ היכא דתנא אפי' תולדה חדא כבר ידעינן שיש לה תולדה ומספיק בתולדה חדא, ומאז כבר ידעינן דאף שהיא מלאכה גרועה, הנה מ"מ יש לו תולדה אזי כבר ידעינן דיכול להיות עוד תולדות, ולכן סגי בחד תולדה דהכנסה וממנה ידעינן שאר התולדות דזורק ומושיט.

# ביאור עומק המחלוקת ר"י ור"ת בתוס' ד"ה שכן (ע"ד, א) וביאור האופן שמלאכות שבת היו במשכן

**הת' שלום דובער שי' סופרין**
**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
תלמידים בישיבה

מביא דברי התוס' ותוס' הרא"ש במח' ר"י ור"ת ושואל מהו ביאור המח' / מבאר המח' ע"פ דברי התוס רא"ש והשקו"ט במקורו של ר"ת במנחות / מקדים דברי האחרונים מנ"ח והפנ"י ואדה"ז האם האבות מלאכות נעשו בפועל במשכן / מעיר בדברי הפנ"י מדברי כ"ק אדמו"ר מלקו"ש / עפ"ז מבאר עומק המח' בין ר"ת ור"י ע"פ ב' שיטות באחרונים הנ"ל

## א.

## דברי תוס' ותוס' הרא"ש במחלוקת ר"י ור"ת

איתא בגמ' שבת (ע"ג, ב - ע"ד, א) "הזורה הבורר והטוחן והמרקד: היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה וליחשב נמי כותש אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה".[1]

והנה התוס' כתבו (ד"ה שכן עני) וז"ל: "וא"ת מ"מ ליחשיב כתישת סממנין דהוה במשכן ואע"ג דעני אוכל פתו בלא כתישה לענין סממנים מלאכה חשובה היא ואומר ר"י דלאו דוקא אוכל פתו אלא ה"ה דעני צובע בסממנים בלא כתישה וא"ת מרקד נמי לא ליתני שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה כדאמר

---

1) פרש"י – היינו. כמו הי ניהו כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת והלא כולן מלאכה אחת הן דמפריש אוכל מן הפסולת: אע"ג דאיכא. אחריתי בהדה דדמיא לה חשבינהו לתרווייהו כאבות ואע"ג דחדא נינהו: וליחשב נמי כותש. חטין במכתשת להסיר קליפתן דהואי במקדש בסממנין אלא לאו משום דדמיא לדש לא חשיב לה דהא נמי מיפרקה מלבוש היא: שכן עני אוכל פתו בלא כתישה. לכך אע"ג דהואי במקדש ואב מלאכה היא כיון דתנא ליה דש לא תנא לה וזורה ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו וכיון דהוו במקדש והכא אתחיל בסידורא דפת תנינהו כדאמרינן גבי אופה דה"ל למתני מבשל ולא אופה דלא הוה במקדש אלא משום סדורא דפת נקט ואתא הואיל ואופה בפת כמבשל בסממנין אבל כתישה עשירים הוא דלתתי וכתשי לעשות סלת נקיה אבל עניים לא טרחי הלכך לא תנא לה ומיהו ודאי אב מלאכה היא ובכלל דש היא:

בסוף פרקין ויש לומר דרוב עניים אין אוכלין בלא הרקדה אלא שלענין חלה מצטרפין הסובין דקרינן ביה מלחם הארץ כיון דיש עניים שאוכלים בעיסה בלוסה ור"ת פירש בע"א ולא נתיישב לר"י."

אמנם תוס' הרא"ש כתב" שכן עני אוכל פתו בלא כתישה. וא"ת ומה בכך מ"מ לחשוב כותש משום כתישת סממנין שהיתה במשכן דמאי נפקא מינה במה שעני אוכל פתו בלא כתישה מ"מ לענין סממנין מלאכה חשובה היא[2] . . ור"ת פירש דלאו משום כתישת סממנין פריך דלחשוב נמי כותש דבכלל טוחן הוא לגמרי כמו שובט דבכלל מיסך אלא משום שהיו אופין פת במשכן לבדוק את התכלת כדאמרינן במנחות (מ"ג א') גבי בדיקת התכלת ומייתי חמירא דשערי ואפי לה בגויה אי משתנה למעליותא ולגריעותא, והכי פריך ולחשוב נמי כותש שהיה במשכן לצורך אותו פת ומשני שכן עני אוכל פתו בלא כתישה וכן נמי אותו פת שהיה במשכן כיון שלא היה לצורך אכילה לא היו כותשין החטים, אבל אי הוה כתישה במשכן אף על גב דעני לא עביד לה חייבים עליה דהא מרקד עני לא עביד לה כדאמרינן לקמן שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה ואפילו הכי כיון דהוי במשכן חשיב אב מלאכה, והא דאמרינן לקמן שבק תנא בישול סממנין דהוה במשכן וכו' הכי קאמר אמאי שבק עיקר הדבר שהיה במשכן דהיינו בישול סממנין ונקט הטפל דהיינו אופה שעיקר האפייה לא היתה אלא לבדיקת הסממנין, ומשני תנא סדורא דפת נקט ולא חשש למתני העיקר כיון דאופה נמי הואי במשכן אבל משום סדורא דפת לא הוה תני דבר שלא היה במשכן כלל."

אך צריך לידע הטעם שהפי' דר"ת כאן (בתוס' לא מובא בשלימות ובתוס' הרא"ש מובא דעת ר"ת) לא נתיישב אצל הר"י, והרי תוס' סתם ולא פירש דבריו למה לא נתיישב הטעם לר"י? ואין לומר שלא פי' הטעם שלא נתיישב פי' ר"ת לר"י הוא משום שאף פי' ר"ת לא מביא, דהא גופא אינו מובן, דבאמת יש לדייק הא דלא מובא פי' ר"ת כלל, דאם יש לו להביאו בכלל בעינן למימרא פי' במפורש ובשלימות ואם לאו הו"ל לא להזכירו כלל, וצריך עיון בזה.

---

2) תי' הראשון כהר"י בתוס' - וי"ל דלאו דוקא נקט שכן עני אוכל פתו בלא כתישה דה"ה נמי שכן עני (שוחק) [צובע] סממנין בלא כתישה ואף על גב דבמשכן עבוד כתישה דאין עניות במקום עשירות מ"מ לא חשיב אב אלא מה שעני ועשיר רגילין לעשות. וא"ת א"כ מרקד נמי לא לתני שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה כדאמר בסוף פרקין, יש לומר דרוב עניים אינם אוכלין בלא הרקדה ומ"מ מצטרפין הסובין לענין חלה דקרינא ביה מלחם הארץ הואיל ויש הרבה עניים שאוכלים בעיסה בלוסה אבל לענין כתישה רוב עניים אוכלים בלא כתישה אפי' אותם שאינם אוכלים בלא הרקדה

## ב.

## ביאור ושקו"ט במקור לשיטת ר"ת

ונראה לומר הביאור בזה בהקדים המקור בגמ' לשיטת ר"ת (מנחות מ"ב, ב-מ"ג,א):

דאיתא בגמ' מנחות שם "ת"ר תכלת אין לה בדיקה ואין נקחית אלא מן המומחה תפילין יש להם בדיקה ואין ניקחין אלא מן המומחה ספרים ומזוזות יש להן בדיקה וניקחין מכל אדם ותכלת אין לה בדיקה והא רב יצחק בריה דרב יהודה בדיק ליה (סי' בגשם) מייתי מגביא גילא ומיא דשבלילתא ומימי רגלים בן בן ארבעים יום ותרי לה בגווייהו מאורתא ועד לצפרא איפרד חזותיה פסולה לא איפרד חזותיה כשרה ורב אדא קמיה דרבא משמיה דרב עוירא אמר מייתי חמירא ארכסא דשערי ואפיא לה בגוויה **אישתנאי למעליותא כשרה לגריעותא פסולה"**[3].

ונמצא שבכלל יש ב' אופנים לבדיקת תכלת: א' לר' יצחק ברי' דרב יהודה, שאינו צריך אפיית פת כלל, ושנית לרב אדא שרק בה שייך אפיית פת "מייתי חמירא מרכסא דשערי ואפיא לה". ולכן אין מוכרח כלל ללמוד מגמ' זו שבדקו התכלת במשכן כאופן הב' דוקא, וממילא נסתלק כל הבנין שר"ת רצה לחדש (דלדעתו יש אפי' במלאכת במשכן ודלא כפי' רש"י במשנה וכן דלא נקטו הכי ברוב הראשונים).

ועוד יותר, דמלבד הנ"ל מהו ההכרח כלל שהוצרכו לבדיקת התכלת במשכן כלל, דאדרבא, מסתברא שהיתה הכל באופן הראוי ונכון לכתחילה שמשה ואהרן היו שם וכל השאלות שהיה להם היו שואלים להקב"ה וכיו"ב, ולא מסתברא מצד סברא שהוצרכו לבדיקת התכלת במצב בניית המשכן.

---

3) פרש"י – אין לה בדיקה. קס"ד אין אדם יכול לבודקו אם תכלת הוא אם קלא אילן הוא: ואינה נקחת אלא מן המומחה. דהואיל ואין לה בדיקה אין לוקחין אותה אלא מן המומחה שיודע שקלא אילן אסור: תפילין יש להן בדיקה. אדם יכול לבודקן אם דקדק בהן בחסרות ויתרות אם לאו ואעפ"כ אין נקחין אלא מן המומחה היודע שצריכין עיבוד לשמם: ונקחין מכל האדם. דליכא בהן עיבוד לשמן: מגביא גילא. בייסא ובלשון צרפת אלום: מיא דשבלילתא. מים היוצאין מן התלתן שקורין פנגרי"א: בן ארבעים יום. מתינוק בן ארבעים ל"א שעברו מ' יום משיצאו מגוף האדם (נתקלקל): ונפרד חזותא. נתקלקל המראה פסולה דקלא אילן הוא: חמירא ארכסא. שאור קשה:

ועפ"ז נראה שזהו הטעם שהר"י לא למד כר"ת בתוס' דילן, דדברי ר"ת כ"כ מופרכים אצלו שיסודם כ"כ חלוש כנ"ל, ואפשר שאשר לכן לא הביאו התוס' דברי ר"ת בשלימות ורק שלל פי' ר"ת בדרך אגב, ועדיין יש לעיין בזה.

וגם מובן הטעם שלא למד ר"ת כהר"י, משום קושייתו (בתוס' הרא"ש) "דלאו משום כתישת סממנין פריך דלחשוב נמי כותש דבכלל טוחן הוא לגמרי כמו שובט דבכלל מיסך."

עולה בפשטות שיסוד המחלוקת בין ר"ת והר"י הוא בפי' מהו כותש, דלר"ת הוא בכלל טוחן היינו כתישה לגמרי ממש ומשום הכי קשה לר"ת פי' הר"י והוצרך לפרש אחרת אף ששיטתו מחודש קצת, ונראה שלר"י ס"ל דאינו כן, ואולי ס"ל כפשטות לשון רש"י שכתב (ד"ה וליחשב) "חטין במכתשת להסיר קליפתן", היינו דאינו כותש לגמרי דהוי בכלל טוחן אלא כותש מעט רק בשביל להסיר קליפתן.

## ג.

## דברי האחרונים באופן מלאכת שבת שהיו במשכן

ויש להוסיף, דנראה לומר בעומק וסברת הפלוגתא בין ר"ת לר"י, ובהקדים:

### שיטת אדמו"ר הזקן בשולחנו במלאכת שבת שהיו במשכן

דהנה בפשטות כל הל"ט אבות מלאכות הם שעשו משה ובנ"י בעשיית המשכן במדבר בפעול ממש וכן משמע בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בכ"מ:

באורח חיים הלכות שבת (סימן ש"ב סעיף ד) "הקורע על מנת לחזור ולתפור ע"ד שנתבאר בסי' רע"ח חייב שהוא מאבות מלאכות שכן במשכן יריעה שנפל בה תולעת", וגם שם סעיף ט"ו "הממחק את העור דהיינו שמגרר את הצמר או השער מעל העור עד שיחליק פני העור חייב והוא מאבות מלאכות שכן היו עושין במשכן בעורות תחשים ואילים מאדמים".

וכן בסימן ש"מ סעיף ב' גבי מלאכת גוזז, "שגם במשכן היו גוזזים עורות התחשים", וכן שם סעיף ט"ו "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן."

**דברי המנחת חינוך והפנ"י במלאכת שבת שהוצרכו למלאכת המשכן**

אמנם המנחת חינוך (מצוה לב סק"ו) כתב לבאר "והנה חרישה נקרא אב ומבואר בגמר' כל מלאכה דהוה במשכן הוי אב והי' במשכן חרישה לצורך הסממנים. ולכאורה במדבר היאך הי' חרישה וזריעה הא עפר מדבר אינה מצמחת ע' תוס' פ' כיסוי הדם כ' דבזמן שהיו ישראל במדבר היו זורעין ומצמיח אך יותר נראה דודאי לא היו חורשין אז לצורך סממנים כי הי' מוכן בידם אך הפירוש מלאכ' שהיתה במשכן אותן דברים שהיו נצרכים במשכן כגון לסממנים היו צריכים לחרוש ולזרוע זה הוי במשכן."

וכן העלה פני יהושע בחידושיו (דף עה עמוד א ד"ה פיסקא הצד צבי) וז"ל: "אלא על כרחך דאע"ג שלא היו צריכין למשכן בצידה אפ"ה כיון דאשכחן במשכן דברים דשייך בהו צידה מש"ה מיקרי מלאכה חשובה וחייב כדאשכחן בזורע וחורש דמסתמא לא היו זורעין וחורשין אותן הסמנין שהיו צריכין למשכן אלא שהיה מצוי בידן אפ"ה כיון דשייך זריעה וחרישה באותן מינין חייב א"כ ה"ה לצידה א"כ בחלזון אמאי ליפטר דנהי דמסתמא לא היו צדין החלזון במדבר אלא שכבר היה מצוי בידם ע"י תגרי אומות העולם או שהוציאו ממצרים כדאשכחן להדיא בעצי שטים ובנסכים א"כ ה"ה לחלזון וכיון שהוא מין דשייך ביה צידה ליחייב."

וגם אולי יש לדייק בלשון האגלי טל (להבעל אבני נזר) בפתיחה "שכל הפעולות החשובות שהוצרכו למשכן שעשה משה במדבר הוא הנקרא אב מלאכה."

## ד.

**דברי כ"ק אדמו"ר בנדו"ד**

ויש להעיר על דברי המנחת חינוך ובפרט הפנ"י מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חלק י"א ע' 129- 130 ובהערות שם) וז"ל: "עוד יש מקום להתלמיד ממולח לטעון: דפרט החיוב "זית זך" אינו אלא כשיבואו לארץ ישראל . . ובמדבר – שאין כלל "זית" אין מקום לתנאי שיהי' בזית זך", הדליקו שמן סתם".

וגם ממשיך שם באות ה', "אבל עדיין אין זה הוכחה גמורה, כי עדיין יש לדחוק ולומר שכמו שצ"ל שבנ"י ידעו שיצטוו על השמן למאור בכלל (ולכן לקחהו ממצרים, אף ש"צידה לא עשו להם") רק ידעו שעתידים להצטוות ליקח "שמן זית זך", ובצאתם ממצרים לקחו עמהם שמן מזיתים שלא נאכלו מקצתם וכו'".

ובהערה 20: "אבל ממה שפרש"י (תרומה כה, ה) רק בנוגע לעצי שיטים ש"יעקב אבינו צפה ברוה"ק כו' וצוה לבניו ליטלם עמהם שיצאו ממצרים" משמע שלא הביאו שמן במיוחד בשביל המשכן. וראה יומא (עה, ב) דהיו דברים שקנאו מתגרי או"ה."

ונראה בפשטות שהרבי (באות ה') בהערה שולל מפרש"י זה שכתב בפנ"י שהביאו ממצרים, שרק הביאו העצי שיטים. אבל אפשר שקנאו מתגרי או"ה כהמשך דברי הפנ"י, וטענת התלמיד ממולח (באות ד') נגד הפנ"י והמנ"ח ואכמ"ל.

## ה.

### ביאור עומק סברת המחלוקת ר"י ור"ת ע"פ ב' אופנים הנ"ל

ועפ"ז נראה לבאר עומק וסברת המחלוקת ר"י ור"ת: דהר"י ס"ל כפשטות הדברים ושו"ע אדה"ז שהל"ט אבות מלאכות נעשו במשכן ממש, ולכן אינו רואה ממש בדבריו של ר"ת שמיוסד על הגמ' דמנחות הנ"ל, שלא מסתבר שהוצרכו לבדוק התכלת ואפי' אם הוצרכו לבדוק לאו דוקא באופן הא' שיש בה אפית פת כמשנ"ת בארוכה.

משא"כ ר"ת ס"ל כדברי המנחת חינוך והפנ"י שמלאכה אין פירושה שממש עשו כן במדבר, אלא כלשון הפנ"י "כיון דאשכחן במשכן דברים דשייך בהו צידה מש"ה מיקרי מלאכה חשובה וחייב", ואשר לכן אם הוצרכו למלאכת המשכן אף אם לפועל לא הוצרכו שהיה להם ממצרים או מתגרי או"ה וכו' עדיין מלאכה, ולכן כיון דלא בעי שעשו בפועל ממש רק בעינן שנכלל בא' מהמלאכות ולכן שפיר יש ללמוד מא' האופנים לבדוק תכלת.

ובשיטת אדה"ז בנדו"ד, באמת יש לומר שלא כל המלאכות ממש עשו במשכן, ורק אצל המלאכות שכן עשו בפועל ממש כתב כן, אבל גבי הנהו כזריעה חרישה וכו' שהקשו האחרונים איך עשו במדבר יסכים אדה"ז לדעת הפנ"י וכו.'

אבל עדיין צ"ע טובא, דידוע גודל הדיוק לשונו הזהב של אדה"ז בשו"ע, ולכתוב בספר הלכה נתינת טעם כזה בלשון ברורה "חייב והוא מאבות מלאכות שכן היו עושין במשכן" וכן הוא בכ"מ המובאים לעיל, דחוק לומר שרק נקט דרך אגב וכיו"ב, והדברים נראים שדייק לומר כן, שלא מצינו בגדולי פוסקים שיכתבו כך,לא בטושו"ע עכ"פ. אבל לאידך גיסא עדיין צ"ע דא"כ למה רק גבי

כמה מהל״ט מלאכות כתוב כן ולא כולם דמשמע שצריך לבאר באלו שכן כתב, ותן לחכם ויחכם עוד.

# בענין שימוש השמיר בבית המקדשות – להלכה

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ ראסקין**
שליח בישיבה

מביא הגמ׳ בסוף מס׳ סוטה בנוגע למתי השמיר היה / מחלוקת הראשונים של התוס׳ והריטב״א שחולקים על המאירי בפי׳ המשנה / שואל כמה קושיות בנוגע לבניית בית המקדש / מביא שיטת הרמב״ם ותי׳ של הכ״מ וכמה שאילות ע״ז / מבאר שיטת הרמב״ם ע״פ שיחת רבינו / ועוד כמה תירוצים בכללות הסוגיא

## א.

איתא בגמ׳ במסכת סוטה דף מח, משחרב בהמ״ק בטל השמיר, והגמ׳ מביא ע״ז ברייתא בנוגע הבהמ״ק שבנה שלמה, שיש מחלוקת ר׳ יהודה ור׳ נחמיה האם השתמש עם השמיר בבניית המקדש, ר״י סובר שכן ור״נ סובר שלא, ואח״כ ממשיך הגמ׳ ושואל לר׳ נחמיה למה הי׳ צריך בהשמיר, ומתרץ לכדתניא אבנים הללו אין כותבין אותן בדיו וכו׳ והיינו שהיו צריכים אותם לאבני החשן ואפוד (כפירש״י).

והנה מש״נ במשנה משחרב ביהמ״ק שסתם ולא פירוש, יש מחלוקת האם זה בית ראשון או בית שני, תוס׳ בגיטין דף ס״ח ע״א ד״ה איכא שמיר, וע״ז דף כ״ג ע״ב ד״ה ביקשו אבנים, ועוד, וגם והריטב״א, סוברים שהיה אחרי חורבן בית שני, ומוכיחים את זה מהסיפור של דמא בן נתינה שלקחו ממנו אבן לאפוד, ולשנה נולד לו פרה אדומה, וידוע שמזמן משה רבינו עד ביהמ״ק השני היה אותו פרה, א״כ מוכרח לומר שהוא היה בזמן בית שני, ומדמא עצמו לקחו האבן לאפוד, והאפוד צריך שמיר כמו שאיתא בגמ׳ גיטין דף ס״ח שמשה השתמש עם השמיר לאבני האפוד, ואפי׳ ר׳ נחמיה שסובר שלהבית לא היו צריכים אותו, אבל להאפוד היו צריכים אותו דכתיב במלאותם עיי״ש.

והמאירי (בקידושין לא) סובר שבטל השמיר וכן מבואר בחסדי דוד (על תוספתא מנחות פ״ו) ״שהדבר קשה היכי נתקים בידם כל אותם השנים״, וממשיך וליכא למימר שהיה פרה ורבה כי משמע מהסוגיא דגיטין שהיה רק אחד, (והערוך לנר (סוכה מ״ט) מסביר שאין ראי׳ מהסיפור של דמא בן נתינה, כי י״ל שזה היה בזמן בית ראשון ואותה פרה נפסלה ולכן זה לא נחשב בחשבון, והגם שהיה להם משל משה מ״מ תמיד היה להם אחד מיותר, כדי שלא יהיה

להם זמן בלי (פרה) אפר, כי היה מאד קשה למצוא פרה, (ולכן קנה אותה מדמא בדמים יקרים), וזה לא היה נמנה במניין הפרות, כדמוכח מפרה פ"ג מ"ה שלא מנו הפסולין במנין,).

## ב.

והנה בשלמא להשיטות שסוברים שהיה שמיר בבית שני, ואכן השתמשו בו לאפוד, אבל לשיטות שסוברים שלא היה השמיר בב"ש, איך קבעו את האבן של דמא בן נתינה בתוך האפוד הלא הוא היה בב"ש כמבואר לעיל?

וגם צריך להבין איך עשו את המזבח, הלא כתיב (בס"פ יתרו) לא תבנה אתהן גזית כי חרבך וגו', ואפי' להשיטות שסוברים שכן היה השמיר, הלא היו צריכים להיות שלמות כמ"ש (דברים כ"ז) אבנים שלמות תבנה את מזבח וגו', ופגימה בחגירת צפורן פסלה במזבח, והשמיר לא היה עושהו חלק? והתוס' תירץ שמצאו את האבנים בנחל שבים, אבל לפי זה הם היו צרכים למצא אבן אחת גדולה, כי צריכים אבן שלמה למזבח (מלכים א' ו'), והערוך לנר אומר שהשמיר עושהו חלק ואכן השתמשו אתו למזבח, אבל לפי תי' זה עדיין קשה לשיטות שלא היה שמיר בב"ש? ותוס' תי' עוד שרוצה לחלק בין קודם שהוקדשו ללאחר שהקדשו, ועיין הערוך לנר (סוכה מט) ומשנה למלך (מהל' בהב"ח פ"א הט"ו).

ולפי הנ"ל צ"ל מהי שיטת הרמב"ם, שהרמב"ם בספר היד (משא"כ בפה"מ לאבות כן הביאו, ועיין בשיחת פ' האזינו תשל"ז.) לא מביא בשום מקום ענין השמיר לא לגבי בנין בית המקדש ולא לגבי כלי המקדש וצ"ל לפי הרמב"ם 1) איך הם בנו המקדש, והאפוד, וכו', 2) ועוד צריך לברר לפי הרמב"ם האם יש הבדל בין בית ראשון לשני, 3) וגם מה יהיה בביהמ"ק השלישי.

## ג.

וי"ל ע"פ המבואר בכסף משנה (בהל' ביהב"ח פ"א ה"ח) שאומר שלכאו' זה תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' נחמי', והרמב"ם סובר כשיטת ר' נחמי', והוא נדחק ע"ז כי רבי אומר שנראין דברי ר' יהודה באבני מזבח, וא"כ למה עזב הרמב"ם שיטת ר' יהודה, ואפשר משום דסתם מכילתא כר' נחמי', ואנו לא חוששין להכרעת רבי, וכן פשטות הנתובים משמע כר' נחמיה, ועיי"ש.

ולפ"ז יוצא מהכס"מ שהרמב"ם סובר כר' נחמי', ובמילא גם בבית הראשון לא השתמשו לבנין הבית עם השמיר, ובנוגע לאפד צ"ל כפי שמפרש המשנה

למלך בהל' כלי המקדש פ"ט ה"ז, שמביא הגמ' סוטה הנ"ל, שלכאו' לאפוד היו צריכים השמיר, ומתרץ ע"פ הרמב"ן שלאבני אפוד היו יכולים להשתמש עם איזמל, ולא כתיב במילאותם אלא בחשן ולא בנוגע לאפוד, עיי"ש.

אבל לכאו' זה מאוד דחוק שרמב"ם סובר רק כר' נחמי' (כמ"ש בכס"מ הנ"ל וראה המל"מ שם), ובפרט לפי"ז כל הסוגיא בגיטין (דף ס"ח) לגבי השתדלותו של שלמה המלך למצוא השמיר, שלכאו' הוא מיותר אם הרמב"ם סובר כר' נחמי', (ואולי היו צריכים אותו לאבני החשן, ודוקא אבני החשן ולא אבני האפוד, כמו שהרמב"ם מסביר, שהפסוק במלאותם היא דוקא בנוגע לאבני החשן, וגם זה ק"ק לומר ששלמה הסכין והשתדל וכו' רק בשביל שני אבני החשן, כמו שמבאר החסדי דוד (הנ"ל) שלא נאמר במלאותם אלא למצוה בעלמא, וכן מובא בהמאירי, בנוגע לבית שני שהוא סובר שבטל השמיר, ומה שהיה אפשר להם לעשות כן עשו (המו"ל של המאירי רוצה להגיד שהרמב"ם סובר כר"נ ולכן לא הביא השמיר אבל צ"ל לפי דעתו, למה הרמב"ם לא הביאו בנוגע לאבני האפוד והחשן, לכאו' לפי ר"נ היו צריכים אותו לאפד ולחשן, כהנ"ל,) (וכן מובא בשם אבדק"ק ערלוי ששמיר היא מצוה לכתחילה ולא לעכבן)).

## ד.

ולכן י"ל ע"פ המבואר בהתוועדיות בש"פ האזינו תשל"ז, "שבאמת הרמב"ם סובר שכן היה שמיר בבית ראשון ואכן השתמשו אתו, ולכן לא קשה מידי מהסוגיא בגיטין, ובנוגע לבית שני לא היה שמיר, כי זה דוחק גדול להגיד ששמרו את השמיר לכל השנים הללו, שזה ג"כ כולל ימי נבוכדנצר, שאז היו כו"כ גזירות, ואכן לא השתמשו עם השמיר בבית שני, והרמב"ם אינו סובר שיש חיוב לבנות הבנין עם השמיר, ודאי שעדיף עם השמיר אכל היכא דא"א אין חיוב, ובבית שני הם סתתו האבנים מבחוץ והכניסו בפנים כמ"ש הרמב"ם (בהל' בית הבחירה פ"א ה"ח), ואין סומכין על הנס.

ולכן בנוגע להלכה למעשה הרמב"ם לא יכול לפסוק שצריך השמיר, (ומה ששלמה כן השתמש עם זה כי ודאי שיותר טוב להשתמש אתו אבל לפסוק להלכה שחייבים לסמוך כל הנס זה א"א) ולפי"ז מתורץ שאלת התוס' (בגיטין, ע"ז ועוד) לגבי אבנים ששקצו ע"ש, כי באמת לא היה שמיר להשתמש אתו, וכן הוא בנוגע לביהמ"ק השלישי שלפי הרמב"ם כשמשיח יבוא הוא יבנהו (הל' מלכים פי"א בתחילתו וסופו), אזי לא יהיה זמן להמתין עד שימצאו השמיר, ולכן הרמב"ם סובר "שמסתתין אותו מבחוץ ואח"כ מכניסים אותם לבנין".

הנה כל הנ"ל מתרץ בנוגע להבנין עצמו, אבל בנוגע למזבח לכאו' כתוב לא תבנה אתהן גזית כהנ"ל, וכן בנוגע לאפד ולחשן הלא כתיב במילאותם, וכן בבית שני [בנוגע לבית שני כותב הרמב"ם בפי' (בהל' בית הבחירה פ"ד ה"א) שהיה אז, אלא שלא שאלו בו, וזה שאומר "אורים ותמים" היינו החשן, עפ"י המבואר בלקו"ש חי"א ע' 135 ואילך, ועיין בהערות ובשוה"ג שם,] איך עשו דברים האלו.

וי"ל שבנוגע לאבני האפוד י"ל כמו שהרמב"ן אומר שלגביהם לא כתיב במילאותם, ובנוגע למזבח י"ל כמ"ש הרמב"ם (בהל' בית הבחירה פ"א ה' י"ד) שהיו מביאים אבני המזבח מבתולת הקרקע, או מן הים הגדול, (ויש שרצו לתרץ שיש הבדל בין קודם להוקדשו ללאחר שהיקדשו או שאין איסור אלא בשעם הבנין ולא קודם לכן, עיין משנה למלך שם הט"ו), ובנוגע לאבני החשן י"ל כהמאירי וחסדי דוד הנ"ל.

## ה.

ובנוגע לבית שני י"ל שהרמב"ם הולך לשיטתו, שהיה אז החשן כהנ"ל ולא נמנה בין הדברים שנגנזו, ואולי לא היו צריכים בכלל לעשות את אבני החשן, כי היה להם האבנים מבית הראשון, ובבית הראשון היה להם השמיר כהנ"ל, וצריך לעיין מה יהיה בביהמ"ק השלישי האם ישתמשו עם אותם האבנים, ואז לא יהיה הבעי' שאז לא יהיה השמיר, אבל קשה להגיד כהנ"ל, כי מפורש ברמב"ם (בהל' כלי המקדש פ"י ה"י) "עשו בבית שני אורים ותומים", ומשמע מזה לכאו' שהם היו צריכים לעשות חשן, וא"כ היו צריכים השמיר לזה ואולי י"ל שהיה להם האבנים "ועשו" פי' שהם סידרו ועשו את החשן בהאבנים מזמן בית ראשון, אבל קשה כי מפשיטות הלשון לא משמע ככה.

[ומ"ש הכ"מ שהכי משמע מהסוגיא דקידושין שבקשו אבנים לאפוד וכו', והיינו שהוא סובר שהאבנים שהם לקחו מדמא היו אבנים חדשים בשביל החושן, יש לתרץ כהנ"ל שזה היה דוקא אבנים לאפוד, ולזה לא חיבים שמיר, ושמה לא מדובר באבני החשן, וכמפורש שם בקשו אבנים "לאפוד", אבל קשה להגיד כנ"ל כי מפורש בירושלמי (פאה פ"א ה"א) "פעם אחד אבדה ישפה של בנימין" עיין מהרש"א מס' ע"ז דף כ"ד ע"א ומשמע מזה שזה היה אחד מאבני החשן, ואפשר לתרץ שכל הסיפור של דמא היה בזמן בית ראשון, כערוך לנר הנ"ל, אבל גם זה צריך ביאור, לכמה זמן בבית הראשון החזיקו השמיר, והאם נגיד שבזמן של דמא זה היה קיים, וצ"ע בכ"ז.]

# מלאכת הוצאה: ביאור בשו"ע אדה"ז סי' ש"א
# ביאור בחילוקי הציונים לדברי אדה"ז בהוצאות החדשים

**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
שליח בישיבה

מביא אריכות הלשון אדה"ז בהקדמתו לס' ש"א שלא מצינו בקודמיו בין בהטור והן בשו"ע המחבר / מקדים חילוקים בציונים בהוצאות הישנות לחדשות לדברי אדה"ז / מקדים דברי הראשונים בריש המס' ומחלק בדא"פ בין ב' הציונים שאינו רק נותן מקור ומ"מ אלא מבאר הטעם לאריכות לשונו / מביא עוד חידוש בהוצאות החדשות בחילוק ההלכות ומבאר בדא"פ ע"פ דברי הרבי בביאור הקדמת פיה"מ להרמב"ם

## א.

### חידוש אדה"ז בהקדמת ס' ש"א לגבי הטור והשו"ע

בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' ש"א) כתב "אף על פי שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה. ומצד הסברה שההוצאה והכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל, אעפ"כ ממה שסמכה תורה פרשת שבת למלאכת המשכן שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת, וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן שנאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא הא למדת שההבאה שהיו מבאין מביתם שהוא רשות היחיד אל משה העומד במחנה לויה שהיא רשות הרבים נקראת הבאה זו מלאכה".

והנה צריך להבין אריכות לשונו הזהב של אדמו"ר הזקן כאן, שמקדים כאן בש"א ענין כללי בלימוד ל"ט מלאכות האסורות בשבת שלא מצינו בפוסקים הקודמים כדלקמן, ובפרט שדוגמה היחידה שנקט בענין כללי כזה היא מלאכת הוצאה שהוא מלאכה גרועה כידוע (שבת ב,א תוס' ד"ה פשט ובכו"כ מגדולי הראשונים דשו בה בריש מכילתין).

אכן בטור בריש סי' ש"א כתב וז"ל: "אם באתי לכתוב כל הלכות השבת **תרבה עלי המלאכה כי הלכתא רבתי לשבתא** וגם כי כל ארבעים אבות מלאכות חסר אחת ותולדותיהן ידועות ואיני צריך להאריך בהם ולא בשיעוריהם שלא נאמרו שיעורים אלא לחיוב אבל איסורא איכה בכל שהוא. על כן לא אכתוב אלא

דברים הצריכין ואסדר יחד דברים הדומים. ואתחיל בהילוך על סדר הפסוק (ישעיה נ"ח, י"ג) אם תשיב משבת רגלך. היאך יהא הלוכו בשבת, ובמה האיש יוצא, ותיקון בגדיו, ובמה האשה יוצאה והעבד והבהמה", וממשיך למנות ההלכות דמלאכת שבת ומסיים בדיני האב דהוצאה "וחילוק ד' רשויות ומעט מדיני הוצאה . . ".ע"כ.

חזינן דנקט הטור הוצאה בסוף המנין דל"ט מלאכות כמ"ש במשנה פרק כלל גדול (עג, א) וכן כדברי הרמב"ם (הל' שבת פ"ז ה"א) שמונה הל"ט אב מלאכות מחרישה וכו' עד הוצאה בסוף, ורק בפרק י"ב (ה"ח) אחר שאר המלאכות מתחיל עם דיני הוצאה עד פרק כ'.

וכן הוא בשו"ע המחבר שסי' זה נקראת "באיזה כלים מותר לצאת בשבת ובאיזה אסורים", ומתחיל מיד (סק"א): אין לרוץ בשבת אלא אם כן לדבר מצוה כגון לבית הכנסת או כיו"ב. וזה כדברי הטור הנ"ל "על כן לא אכתוב . . ואיני צריך להאריך בהם . . על כן לא אכתוב אלא דברים הצריכין ואסדר יחד דברים הדומים".

ודברי אדה"ז הנ"ל הם דברי פלאים בהשקפה ראשונה, שלא מצינו בשום מגדולי הפוסקים והמחברים שנותנים אפי' איזה הקדמה לל"ט מלאכות בריש סי' ש"א, ואדרבה מצינו להיפך ממש בדברי הטור ששולל מאריכות באבות ותולדות כנ"ל. וגם למה צריך ליתן דוגמא דוקא ממלאכת הוצאה, ומהו הסיבה והצורך להוסיף שאינו מצד סברא אלא מזה"כ וכו'.

ואף א"ת שאדה"ז נקט "הלכות בטעמיהם" דוקא, וגם דיש נפק"מ לדינא כמ"ש בסוף סעיף א': "ומתוך הצעה זו יתבאר לך טעם כל הדברים שאמרו עליהם שהם אסורים בשבת מן התורה כמו שיתבאר כל אחד ואחד במקומו", היינו שיש נפק"מ לדינא מהקדמה. אבל מכל מקום צ"ב אמאי הוצאה דוקא, ואמאי צריך לומר שאינו מצד סברא וכו' כנ"ל.

## ב.

### חילוקים בציונים בהוצאות הישנות לחדשות

והנה לכאו' לבאר הנ"ל, יש להקדים תחילה השינויים במראה מקומות לשו"ע אדה"ז בין הוצאות הישנים ובין ההוצאות החדשים (ה'תשס"ב ואילך):

על לשון אדה"ז: "ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל", הנה בהוצאות הישנים ציינו ל"תו' דצ"ו ב' וסמ"ג לאוין ס"ה".

אמנם בהצאות החדשים ציינו באותיות מודגשות "תוס' רפ"ק" (כידוע שזהו הסימן על מ"מ בדפוס הראשון שע"י אדמו"ר הזקן ואחיו המהרי"ל (וראה במבוא לחלק א' לשלמות הענין במי כתב המראה מקומות), משא"כ הוספת המ"מ במשך הדורות ע"י המו"ל וכו').

אמנם בהוצאות החדשות ע' של"ט מבארים המו"ל (הערה א') את חילוק המ"מ בין ב' ההוצאות: "מכתי"ק מהרי"ל (אחי רבינו, שנדפס בקובץ יגדיל תורה (נ.י.) חוב' י (ראה מבוא שם) . . בכת"י הנ"ל מעותק גם חלק מסי' ש"א דלקמן (חלקו כתי"ק מהרי"ל), באה בשינויי לשון ובהוספות מ"מ וציונים. עיקרי השינויים וכן המ"מ וציונים יועתקו לקמן בשוה"ג (באותיות מודגשות, כשאר המ"מ שבדפוס ראשון)".

**ג.**

והנה כד דייקת שפיר, חזינן דיש לומר בדא"פ חילוק יסודי בין ב' הציונים:

ראשית, ידוע ומבואר בכ"מ שהמבואר כאן בשיטת אדה"ז "מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת" הוא שם בתוס' (דף צו,ב ד"ה ולרבי), ולא כמבואר בתוס' דידן ריש פרק קמא (ד"ה פשט) דמשמע מדבריו להיפך "וא"ת כיון דהכנסה היתה במשכן מה צריך תו לקמן בהזורק (דף צו,ב) לפרושי דסברא הוא . . משמע דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניחא אע"ג דהתם ליכא סברא", היינו שאפי' אם אינה חשובה אלא כיון דמשכחת במשכן הוי אב.

ועוד בדף צ"ו ג"כ בכמה מהתוס' (ד"ה הוצאה, הכנסה) מובא שהוצאה היא מלאכה גרועה וזה בפשטות הציון (בהוצאות הישנות) לדברי אדה"ז "ומצד הסברא שההוצאה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל" דוקא לתוס' בדף צו,ב.

וגם שמציין לסמ"ג לאוין ס"ה הוא ג"כ כתוס' שם, וז"ל:"דייקינן בפ' הזורק, הוצאה היכא כתיבא. פי' אע"ג דבמשכן הואי, מתוך שאינה נראית מלאכה, לא גמרא ממשכן, ואי לאו דכתיבא לא מחשבינן לה מלאכה". וע"פ ביאור רבי יוסף מקרמניץ על אתר פי' דברי הסמ"ג הוא: "קשה מאי פריך היכא כתיבא, והלא

במשכן הוה למה פריך בזה האב יותר מכל אבות מלאכות. לכן אמר המחבר פירש אעפ"י שבמשכן הוה אי לאו דכתיב לא מחייב משום דמלאכה גרועה הוא".

אבל בתוס' בריש פרק קמא אע"פ שמוזכר שהוא מלאכה גרועה (בד"ה יציאות בתי' הב' בדרך אגב דר"ת וכן בהדיא בד"ה פשט), הנה מהו הטעם לנקוט דוקא תוס' זה כציון כתי"ק מהרי"ל (כבהוצאות החדשות) ולא ציין לתוס' לקמן (דף צו,ב) ובפרט שהתם מבואר כדעת אדה"ז בהמשך הסעיף שדוקא "במשכן חשובה" ובתוס' דרפ"ק מבואר שבעצם בעי במשכן אע"ג דלא חשובה.

## ד.

## ביאור בחילוק בין הציונים

ואולי יש לבאר הנ"ל, דהציון "תוס' רפ"ק", אינה רק ציון לדבריו "ומצד הסברא . . אינה נקראת מלאכה כלל", דא"כ אדרבה הו"ל לציין לתוס' לקמן (צו,ב) כנ"ל בארוכה, אלא יתירה מזו שהוא לבאר ולברר תוכן דבריו. דכוונת הציון כאן הוא ג"כ ביאור על הקדמתו ואריכות הלשון המחודשת בתחילת ש"א.

היינו שכוונתו ב"תוס' רפ"ק", הוא לא רק לתוס' (ד"ה פשט) שמבאר בענין מלאכה גרועה היא, אלא ג"כ לתוס' דריש מכילתין (ד"ה יציאות) שמדבר בענין זה שהוצאה היא התחלת מס' שבת ולכן כתב בדיוק לשונו "ריש פ"ק", היינו להקדים גם על הביאור בתוס' שהוא התחלת וריש המסכת.

ביאור הדברים: ע"י ציון זה מבאר אדה"ז זה שנתן הקדמה וכו' לתחלת ש"א, שהוא ע"ד התוס' בריש המס', דג"כ אדה"ז מקדים מלאכת הוצאה קודם לשאר מלאכות. ומובן שלא שינה מסימני וכו' של השו"ע להקדים ממש בתחילת הל' שבת כמו שהוא ריש כל מלאכת שבת. אבל בתחילת ש"א, שכבר סיים שאר הל' הכנה וסדר השבת, לפני שמונה ומסדר הל' שאר הל"ט מלאכות, ומקדים מלאכת הוצאה שהיא גרועה כמ"ש בתוס'. (ואף שבתוס' עצמו נראה דלר"ת מלאכה גרועה בלבד אינה הסיבה כמ"ש כמה אחרונים (גו"א מהר"ל בגליוני הש"ס ועוד) שהמלאכה גרועה בלבד מספקת להוי בראש המס', הנה מ"מ הציון הוא לכללות כוונת תוס' לבאר למה הוצאה הוא בראש המסכת). ויש להעיר שבערוך השולחן הוסיף לכותרת דסי' ש"א וכתב "דיני הוצאה בשבת, ובמה יוצאין וכו".

ועפ"ז אולי מובן אריכות לשון אדה"ז כאן באבות ותולדות שלדעתו בתחילת ש"א שעכשיו נדבר בהל"ט מלאכות יש להקדים מלאכת הוצאה, כמ"ש בתוס'

רפ"ק. וגם אתי שפיר שמזכיר אודות מלאכת הוצאה דוקא, וגם מובן היטב זה שמבאר שהיא מלאכה גרועה, ולפי"ז בעי להקדים תחילה קודם שאר המלאכות, אע"ג דכנ"ל אינו משנה מסימני השו"ע שהוצאה הוא בסוף הל' שבת אחר שאר הל"ט מלאכות רק מסי' שמ"ה ואילך.

ויש לעיין ולבאר כו"כ משינויים במ"מ וציונים. ועוד חזון למועד.

## ה.

ויש להעיר שאיני יודע הכללים בזה, אבל צריך ביאור באופן העריכה בהוצאה החדשה, דשינו הציונים לכתי"ק של המהרי"ל, אע"ג דבאותו כתי"ק יש שינוים גדולים בסידור ובהוספות דברים בפנים הסעיף. שבכתי"ק מתחיל "הואיל וסמכה תורה", ורק אח"כ "אע"פ שנא' בתורה סתם לא תעשה מלאכה", משא"כ בהוצאות החדשות השאירו הפנים שמתחיל "אע"פ שנאמר בתורה", ורק אח"כ "אעפ"כ ממה שסמכה תורה". ויש עוד שינוים שעדיין צ"ע. ואבקש מקוראי הגליון ובפרט היודעים כללי עריכת הדברים להאיר עיני הקהל בזה.

## ו.

### עפ"ז ביאור חילוק ההלוכות בהוצאות החדשות על אדמה"ז

ועוד דבר חידוש רואים בשו"ע אדמה"ז בהוצאות החדשות שלא מצינו בהוצאות הקודמים בא' מגדולי הפוסקים שמסי' רמ"ג עד שד"מ היא תחת הכותרת "הל' שבת" אמנם מסי' שמ"ה עד הסוף שצ"ה היא תחת הכותרת "הלכות עירובין", שדוקא מחלק המלאכה דהוצאה (מס' שמ"ה) להלכות בפנ"ע ולכאורה מתאים יותר הל' שבת מהל' עירובין.

וגם הכא אבקש מהמו"ל ומהיודעים כללי עריכת הדברים להאיר עיני מאין מצינו חילוק ההלכות.

והנה בטור אינו מחלק כלל אלא הכל מסי' רמ"ב עד תט"ז הוא תחת הל' שבת. ואף המחבר שכן חילק מסי' שצ"ו וקראה הלכות תחומין, הנה עד התם הכל נקראת "הלכות שבת".

ועכ"פ אם יש מקור לחילוק זה אם יש איזה כתי"ק וכיו"ב כחילוק הנ"ל, אולי יש ליתן קצת הסבר וביאור בדבר:

וראה דברי הרבי בסיום למס' עירובין (תורת מנחם כרך ל"ד ע' 215) שמבאר דברי הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ (ד"ה והחלק השלישי) "וסדר אחר שבת

עירובין מפני שהוא מענין שבת". וז"ל שם: "ויש לומר בביאור דברי הרמב"ם . . ע"פ הידוע גודל הדיוק בלשון הרמב"ם, שבמילים קצרות כלל ענינים עמוקים - שלא זו בלבד שהענין דעירובין היא א' מהלכות שבת, אלא שעירובין הוא כללות ענין השבת, כיון שתוכן כל המלאכות דשבת הו"ע ההוצאה מרשות לרשות (תוכנה של מס' עירובין), כנ"ל בארוכה". וממשיך לבאר בארוכה הענין בטוב טעם וגם הביאור בהתחלת מס' שבת במלאכת הוצאה וכו' והדברים הידועים וכבר כתבנו במק"א ואכ"מ.

עפ"ז יש לומר הביאור בדא"פ, שאדה"ז כלל ג"כ מלאכת הוצאה בהל' עירובין וחילקו משאר הל"ט מלאכות שהם פרטים בהל' שבת, מכיון שהיא כללות מלאכת שבת כמשנ"ת - וג"כ נקט אדה"ז בתורת הסוד בתורה אור שכתב שמלאכת הוצאה היא כללות מלאכת שבת, כציין הרבי כו"כ פעמים בשיחותיו (לקו"ש חי"א ע' 68 ועוד בכ"מ).

ואולי אזל אדה"ז כדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הרבי שעירובין הוא כללות ענין השבת שרה"י הוא רשותו של הקב"ה וקדושה – שבה ניכר ומורגש היחידו של עולם, משא"כ רה"ר הוא מקום הקליפות והיפך האחדות הפשוטה של יחידו של עולם, ונרגש כל נברא ונברא למציאות בפ"ע – רה"ר עי' בשיחות רבינו ליתר ביאור. ולכן כללם ביחד וחילק בין הוצאה לשאר מלאכת שבת דדוקא עי"ז רואים החילוק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות, אבל אם היה כוללם בשאר מלאכות שבת לא הוה נראה, ובאמת כמובן בפשטות זהו רק סימן בעלמא והשימת המקום של ההלכות הוא מצד תוכנם.

וענין זה גופא ששאר המלאכות מובנים מעצמם אחר שנעשו במשכן, משא"כ הוצאה דמלאכה גרועה היא מצד סברא ושכל אנושי ובעי פסוקים לאשמעינן. הרי זה גופא מלמד שהוא עיקר מלאכות שבת דמלאכה שמצד עצמה מובן אינו מגלה בעלותו ואחדותו של הקב"ה כ"כ, אבל מלאכה שמצד הנחת העולם אינה מלאכה, ורק מגה"כ וציווי הבורא עולם הוי אסור, הרי הוא מגלה את בעלותו וכו' של הקב"ה באופן בולט ותקיף יותר.

# ביאור דעת הצ"ע בשיטת הרמב"ם ורש"י בהחופר גומא

**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
שליח בישיבה

מבאר פשטות לשון הגמ' וכן דעת ר' חננאל והמאירי ומביא מהאחרונים שלמדו אחרת ברש"י / מביא דברי הרמב"ם ודעת המגיד משנה והכס"מ בהרמב"ם דס"ל כאחרונים הנ"ל / מביא חידוש כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדעת הרמב"ם שלא כהמ"מ והכס"מ וגם דעת הצ"צ ברש"י שלא כאחרונים הנ"ל / לבאר העדיפות בשיטת הצ"צ בדעת הרמב"ם ורש"י מקדים מח' בין הרמב"ם והראב"ד בגדר מקלקל וביאר יסוד המח' מאחרונים / עפ"ז מבאר היטב דעת הצ"צ בשיטת הרמב"ם דאזל לשיטתי' וצ"ע על דרך הכס"מ וג"כ מדייק היטב בלשון הרמב"ם דס"ל כמ"ש הצ"צ / מדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל תולה מח' בין התוס' רי"ד והמאירי לקמן (דף קו, א) דחולקים ג"כ במח' הרמב"ם והראב"ד הנ"ל / ע"פ ביאור הצ"צ בדעת הרמב"ם מיישב קושית האחרונים במקום ההלכה ברמב"ם / מביא מאגלי טל שס"ל כהצ"צ הן בשיטת הרמב"ם ורש"י ותימה על הכס"מ המ"מ והרמ"ך וכן דבריו בשו"ת אבני נזר להסיר כמה קושיות על דרך זו ברש"י / שואל על האגלי טל שמבאר מח' רש"י והרמב"ם במק"א ע"פ דבריו כאן שמבארים הן רש"י והן הרמב"ם

## א.

### מחלוקת דרבינו חננאל והמאירי נגד רש"י לפי האחרונים

איתא במס' שבת (ע"ג, ב) "והחורש: תנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן. אמר רב ששת היתה לו גבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש, אמר רבא היתה לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה בשדה משום חורש, אמר רבי אבא החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה ואפילו לרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה ה"מ מתקן האי מקלקל הוא."

ובפשטות הפטור גבי ר' אבא קאי ג"כ הן גבי שדה הן גבי בית, כמובן מהמשך הגמ' שכל הבבות בסוגיית מלאכת חורש עד כאן קאי בב' הן בשדה והן בבית, ולכאו' אינו מסתבר לומר שמשום שאמר סתם פטור קאי רק בבית ולא בשדה, דמדאמר לשון סתם משמע כולל יותר ולא ענין פרטי יותר.

ועוד יש לומר שנקט גבי פטור לשון סתמית ואינו מחלק בין שדה לבית משא"כ בב' הבבות דלעיל מיניה שקאי בחיובים, דגבי חיובים צריך לדעת על

איזה מלאכה חייב, החילוק דשדה שחייב משום חורש ובית שחייב משום בונה דנפק"מ גבי התראה וכו', אבל בפטור למאי נפק"מ לדעת על איזה ענין פטור, אלא נקט לשון סתם "פטור".

וכן נקטו המאירי ורבינו חננאל, וז"ל ר"ח : "אבל האי דחפר מקלקל הוא בין בבית בין בשדה", וגם בלשון המאירי "פטור עלי' שאם בשדה אין כאן חרישה שהרי נוטל עפר והולך לו, ואם בבית אין כאן בנין אלא הריסה".

אמנם רש"י מפרש ד"ה פטור עלי':"ואין כאן משום בנין בבית דקלקול הוא ולזריעה נמי לא חזיא אבל אם היה צריך לה חייב משום בונה".

אמנם צריך ביאור בדעת רש"י האם קאי רק בבית דפטור "דאין כאן שום בנין בבית דקילקול הוא ולזריעה נמי לא חזיא" אבל בשדה אכן חייב, דבשדה החורש חזיא לזריעה, ולשונו של רש"י משמע פטור רק בבית, שכתב, "ולזריעה נמי לא חזיא" ובשדה הרי חזיא. וכן נקט השער המלך (הל' יו"ט פ"ב הל' י"ח ד"ה נראה) והראש יוסף (על אתר) ומבואר ג"כ בס' מנחת אריאל (ע' שעו).

והנה הפנ"י נקט בפשטות (לאו דוקא בשיטת רש"י) ד"ה בגמרא, "לא חייב משום חורש אלא בזריעה ובמקום שראוי לזריעה, אבל כשחורש במקום שאינו ראוי לזריעה וכו'". וכן משמע מהגמ' לקמן (קא,א) דאגם שאינו עומד לזריעה ליכא חיוב משום ייפוי ארעא. ולכן הכא בסוגיין פטור רק בבית אבל בשדה שמקום שראוי לזריעה חייב.

## ב.

### שיטת הרמב"ם לפי המגיד משנה והכסף משנה

ומעתה נבאר ונעיין בשיטת הרמב"ם שכתב (הל' שבת פ"א הי"ז) "כל המקלקלין פטורין. כיצד הרי שחבל בחבירו או בבהמה דרך השחתה וכן אם קרע בגדים או שרפן או שבר כלים דרך השחתה הרי זה פטור. חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור".

והמגיד משנה כתב בדעת הרמב"ם, "מימרא פ' כלל גדול (עג, ב) וטעם קלקול הוא לר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ה"מ מתקן, היא מקלקל הוא ע"כ. ומכאן שאם היתה הגומא במקום שאין בו קלקול אע"פ שאינו צריך לה חייב עליה לדעת רבינו ז"ל שפסק כר"י וזה פשוט".

וכן מבאר הכסף משנה וז"ל: "כתב הרמ"ך הל"ל ה"מ בבית אבל בשדה חייב דהא פסק כר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עכ"ל. וי"ל שלא הוצרך רבינו לפרש כן דמתוך דבריו משמע וכמה שכתב הרב המגיד".

והנה מצינו שבשיטת הרמב"ם שבשדה הוא חייב וזה שכתב הרמב"ם פטור הוא בבית בלבד, וכתבו הרב המגיד "וזה פשוט" והכסף משנה "שלא הוצרך רבינו לפרש כן, דמתוך דבר משמע" שנקטו כך בפשטות בדעת הרמב"ם.

הנה לכאו' מדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ משמע אחרת עכ"פ בשיטת הרמב"ם ואולי ג"כ ברש"י וכדלקמן.

## ג.

## שיטת הצ"צ בדעת הרמב"ם שלא כהמ"מ והכס"מ

הנה בחידושי כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע על הש"ס על אתר דן בדעת רש"י ודעת הרמב"ם בנדו"ד וז"ל: "ובשדה דהוי תיקון לזריעה, צריך עיון אמאי פטור לרבי יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ועיין מגיד משנה פרק א' הל' י"ז, נראה דחייב באמת.

ומה שכתב רש"י בד"ה פטור עליה, ולזרעיה נמי לא חזי, יש לומר דהיינו בבית, מיהו קשה, איך אמר סתם פטור, דמשמע אפילו בשדה.

ומרמב"ם שם יש לומר, משום דמכוין לקלקל פטור אף אם הוא תיקון לגבי זריעה, כיון שמכוין לקלקל ולא לתיקון, ולא דמי למלאכה שאינה צריכה לגופה דמכוין לתיקון.

ועיין בפירוש רש"י בביצה פרק קמא (דף ח' ע"א), ואינו לא בונה ולא חורש". עכ"ל הק'.

ונראה דהצ"צ בתחילה דן בשאלה הנ"ל ואח"כ מביא דעת המגיד משנה והמשמעות מפשטות לשון רש"י כאן, אבל אח"כ שואל דקשה לפרש כן ברש"י דא"כ ד"פטור" סתם קאמר הגמ', ומשמע אפי' בשדה.

וע"ז מבאר שלומד בהדיא בדעת הרמב"ם שסתם ואמר פטור ולא פירש דוקא בבית, אלא אפי' בשדה פטור. וכן נראה ג"כ משיטת רש"י במס' ביצה שכתב "ואינו לא בונה" (בבית) ולא חורש (בשדה) ומגלה הצ"צ לכאו' ג"כ ברש"י כאן "ולזריעה נמי לא חזי" אינו רק בבית כ"א ג"כ בשדה ובזה עדיין צ"ע ונחזור לרש"י כאן בסוף אות ז'.

ויש לעיין למה הצ"צ נקט דרך אחרת בדעת הרמב"ם מנושאי כליו המ"מ והכס"מ.

## ד.

### העדיפות בשיטת הצ"צ ברמב"ם ע"פ ביאור מח' הרמב"ם והראב"ד במק"א

ויש לומר הביאור בשיטת הצ"צ ברמב"ם ובהקדים מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם כתב (פי"ב מהל' שבת ה"א) "המבעיר כל שהוא חייב. והוא שיהא צריך לאפר. אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל. והמבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו חייב אע"פ שהוא משחית. מפני שכוונתו להנקם משונאו והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב. ובחובל בחבירו בשעת מריבה שכל אלו מתקנים הן אצל יצרן הרע. וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב. המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב".

ובהשגות הראב"ד וז"ל: "כל זה הבל ורעות רוח" (עכ"פ במהדורת קאפח וגם ברמב"ם פרנקל, אמנם במהדורות הישנים לא מצאתי דברי ראב"ד זה, וראה בסמוך בשיטת הראב"ד בסוגריים שנראה כמו מהדורת קאפח וכו').

וליתר ביאור ביסוד פלוגתתם היא לעיל (בפ"ח ה"ח) שכתב הרמב"ם "בד"א בחובל בבהמה וחיה ועוף וכיוצא בהם. אבל החובל בחבירו אף על פי שנתכוון להזיק חייב מפני נחת רוחו שהרי נתקררה דעתו ושככה חמתו והרי הוא כמתקן. ואף על פי שאינו צריך לדם שהוציא ממנו חייב".

והראב"ד משיג "כמה נפלאים דבריו ומתמיהין אסופותיו, שהרי אפי' קריעת בגדיו אם לא להטיל אימה על אנשי ביתו קראוהו עובד ע"ז (שבת ק"ה), וכ"ש חובל בחבירו (ואפילו) לנקימה". (ג"כ במהדורת קאפח וגם ברמב"ם פרנקל, ונראית נוסח מדויק דכן מעתיק הכסף משנה המובא לקמן לשון ראב"ד זה).

ובאמת יסוד פלוגתם היא ב' אופנים בלימוד הגמ' שבת (קה,ב) ומפורש הדברים בכסף משנה שם שמבאר כל השקו"ט בגמ' שם לכמה מהראשונים ומבאר דעת הרמב"ם שחולק על הראב"ד, עיי"ש להבין פרטי המחלוקת.

### ב' אופנים בגדר של מקלקל באחרונים

והנה האחרונים מבארים (ראה בס' הררי קדם (להגרי"ד סאלאוויצ'יק ז"ל) סי' ע"ח) ביסוד וביאור פלוגתם, שיש לפרש הגדר של הפטור דמקלקל בב' אופנים.

יש אופן ללמוד שהוא פטור במעשה הגברא ואפשר שזה נלמד מהא דבעינן מלאכת מחשבת (וכן משמע מתוס' ד"ה מתעסק (עה,א) "דמקלקל בעלמא לא מיפטר אלא משום מלאכת מחשבת") דוקא ובעי כוונה לתיקון ולא לקלקל. ויש עוד אופן, שהפטור דקלקול הוא מצד חסרון בחפצא של המלאכה, ולכן לא אזלינן בתר דעתו של האדם לבד.

ועפ"ז נראה שהרמב"ם לומד כאופן הא', שהוא פטור מצד מעשה הגברא והכל תלוי בדעתו של אדם, וממילא אם בדעתו של אדם הוי תיקון חשיב שפיר מלאכת מחשבת והוי תיקון, אפי' הקורע וכו', הנה כל זמן שיש לו נחת רוח במעשיו הוי תיקון. אמנם הראב"ד ס"ל כאופן הב' דהוי חיסרון בגוף החפצא של המלאכה, ולכן אם לרוב בנ"א הוי בקורע וכיו"ב קלקול הרי קלקול הוא ולא תיקון, ולא אזלינן בתר דעתו של הגברא במה שיש לו נחת רוח במעשיו.

ונמצא שהצ"צ לומד בדעת הרמב"ם נגד המגיד משנה והכסף משנה, וכן ראיתי בס' שער המלך על הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ב הל' י"ח ד"ה נראה) שס"ל כהכס"מ שכתב "בשדה דלא הוי מקלקל אלא מתקן דלר"י דס"ל משאצ"ל חייב וכמ"ש מרן הכסף משנה ז"ל, וק' לר' יהודה הא חופר גומא פטור, היינו דוקא בבית דמקלקל".

ויש להוסיף שגם בספר מרכבת המשנה על הרמב"ם נשמע כדעת הצ"צ ברמב"ם:

"כל המקלקלין. עיין במ"מ וכ"מ ולפי מ"ש לעיל בענין מלאכה שאינה צריכה כלל יש לומר דאפילו בשדה כל שכוונתו לקלקל פטור דומיא דזימר ואינו צריך לעצים דאין דרך מלאכה בכך וזהו מה שדייק רבנו הואיל וכוונתו לקלקל עיין מ"ש לעיל באריכות".

וכן הדגיש הצ"צ בכופל לשונו "משום דמכוין לקלקל פטור אף אם הוא תיקון לגבי זריעה, כיון שמכוין לקלקל ולא לתיקון". ובאמת הרמב"ם עצמו כבר דחק בלשונו להוסיף טעם וסיבה לדבריו "הואיל וכוונתו לקלקל פטור" (ראה לקמן), וזהו מ"ש המרכבת משנה הנ"ל "וזהו מה שדייק רבינו הואיל וכוונתו לקלקל".

## ה.

## ביאור דעת הצ"צ בדעת הרמב"ם

ועפ"ז יש לומר בנדו"ד שמובן היטב שיטת הצ"צ בדעת הרמב"ם:

דהרמב"ם דס"ל שאזלינן בתר דעתו של אדם בנוגע לקלקול ותיקון, ולא רק במעשה הגשמיות של החפצא של המלאכה כנ"ל, הרי מבואר היטב שכאן בשאין צריך אלא לעפרה ומצד דעתו הגומא עצמה אין בו תיקון כלל לא איכפת לן כלל מקום הגומא האם בשדה האם בבית, אף שיש לומר שיש תיקון גבי מעשה הגומא בשדה דיכול לנטעות בו לאח"ז וכו', הרי אזלינן בתר דעתו כלפי פטור דקלקול, וזה שלא כהמ"מ והכס"מ שלמדו ברמב"ם כאן שיש חילוק בין בית דפטור אבל בשדה חייב.

ובאמת זה מבואר להדיא בלשון הרמב"ם כאן, שכתב ומוסיף הסברה לאחר שפסק הדין דפטור, "אע"פ שעשה מעשה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". היינו שמדגיש אף שיש כאן מצד החפצא מלאכה שלמה "אע"פ שעשה מלאכה", הנה מ"מ אזלינן בתר דעתו וכוונתו דווקא וכיון "שכוונתו לקלקל פטור".

**עפ"ז תולה מח' המאירי ותוס' רי"ד בדף קו,א**

ובאמת זה דיוק שהרמב"ם נקט "אע"פ שעשה המלאכה", דהתוס' רי"ד לקמן (קו,א) כתב "וראיתי מקשים אדרב אבא בפ' כלל גדול החופר גומא . . ואיך יתחייב בחובל ומבעיר והלא מקלקל הוא כמו גומא . . ולא קשיא ולא מידי דהתם חפירת הגומא אינה מלאכה". ואולי ס"ל כהראב"ד דקלקול הוא חיסרון בגוף החפצא של המלאכה. ועיין מאירי שם דנותן חילוק אחר ולא ס"ל כהתורי"ד ואולי ס"ל כהרמב"ם.

**ו.**

**עפ"ז יישוב לקושיית האחרונים במקום ההלכה ברמב"ם**

ויש להוסיף, דלפי"ז יש ליישב קושיית כמה מהאחרונים על הרמב"ם, ובלשון האגלי טל (חורש סק"ב) "ולפלא בעיני שלא ראיתי להרמב"ם דין חיוב גומא לא בדיני חורש פ"ח . . רק פ"א הלי"ז כתב החופר גומא ואין צריך לעפרה פטור עלי' שאינה אלא מקלקל מבואר דבצריך לה חייב. אך תימה למה לא כתב להדיא במקומו", ועיי"ש ששקו"ט בביאור הדברים. וגם בראש יוסף הקשה ע"ז והשאיר בצ"ע.

ולפי משנ"ת אתי שפיר בפשטות, דהכא יש ב' מיני הלכות ודינים: הלכות חפירה מדין חורש והל' קלקל, הנה כאן מדגיש הרמב"ם שעשה מלאכה גמורה ולכן מצד הל' חרישה שפיר י"ל דחייב, אמנם מצד הל' קלקול פטור דאזלינן בתר כוונתו ודעתו. ולכן הלכה זו הוא דוקא בפ"א מהל' שבת "כל המקלקלים פטורים" (שעוסקת בכמה דינים כלליים בהל' שבת כמו מלאכה שאינה צריכה

לגופה ומלאכה שאינו מתכוין וכן הפטור דמקלקל וכו'), לכן דוקא הלכה זו הוא בפ"א ולא בפ"ח, דמצד הל' חורש בפ"ח היה חייב, וכיון שלמסקנה הלכה שהוא פטור דהוא דין בהל' קלקול דוקא לכן מובן היטב מקומו.

**ז.**

**דברי האגלי טל בשיטת הרמב"ם ורש"י ס"ל כהצ"צ**

והנה לאחר זמן ראיתי בס' אגלי טל (להאבני נזר) שלמד ככ"ק אדמו"ר הצ"צ בדעת הרמב"ם נגד הכסף משנה ודעימי', ואח"כ שמעתיק לשונם של הה"מ והכס"מ, כתב "והנה פשיטא להכ"מ דבשדה אין בן קלקול וחייב. ותמהני שהרי ברש"י מפורש להיפוך וז"ל "ואין כאן משום בנין בבית ולזריעה נמי לא חזיא" (ובזה שונה האגלי טל קצת מהצ"צ, שהצ"צ כתב בהו"א בדעת רש"י, שמרש"י זה יש לומר דווקא בבית פטור אלא דקשה הלשון בגמ' "פטור" סתם, ורק בפרש"י בביצה מגלה דעת רש"י שפטור בכל מקום). והיינו בשדה לא מחייב משום חורש דלזריעה נמי לא חזיא. וכ"כ בש"ס ביצה ח' ע"א מהא דר' אבא וז"ל "כיון דאינו צריך אלא לעפרה ולא לגומא אין כאן בונה ולא חורש אלא מקלקל. הרי דגם לגבי חורש דהיינו בשדה חשיב מקלקל.

והטעם בזה ברור שהרי אמרו הי' לו גומא וטממה בשדה חייב משום חורש. ומייתי ראשונים מקרא דישעי' כ"ח פסוק כ"ה, הלוא אם שוה פני' ופי' הרד"ק ושוה פני הניר כדי שיפול הזרע בשוה, וא"כ בעשיית גומא יקלקל שלא יפול הזרע בשוה . . ותמיהני על הרמ"ך וביותר על הכס"מ שכתב לפשוט מה שכתוב ברש"י להיפוך". עכ"ד, ועיי"ש בזה שחייב בעשיית גומא בשדה משום חורש, דדוקא שזרעים שנותנין בתוך גומא משא"כ גבי חיטין (בשיטה המיוחסת להר"ן קי"ג) והכא שאינו צריך לגומא אלא לעפרה ודאי פטור אפי' בשדה." ע"כ.

**ביאור בשיטת רש"י בסוגיין לדעת הצ"צ**

ומעתה יש לומר שגם להצ"צ ס"ל ברש"י כאן יש לומר דפטור אף בשדה, וזה שכתב "ולזריעה נמי לא חזיא" דלכאו' לא שייך בשדה אלא בבית, הנה ע"פ דברי הראשונים הנ"ל דדווקא זורעים בשדה ששוה פני' וע"י עשיית גומא וקלקל שלא יפול הזרע בשדה הרי שפיר יש לומר שזה שכתב רש"י "ולזריעה נמי לא חזיא" קאי על הטעם שפטור גם על השדה, שע"י עשיית הגומא לא חזי לזריעה.

והא דנקט רש"י בד"ה "מקלקל הוא. את ביתו", שכתבו אחרים דמזה ג"כ משמע דהפטור הוא רק בבית ולא כמשנ"ת, הנה בפשטות יש לומר שכיוון

שלדעתו של רש"י יש קלקול הן בבית והן בשדה, הרי נקט דבר ההוה, ואף שביארנו שגם בשדה הוי קלקול זה לא בכל זרע ממש כמפורש באגלי טל הנ"ל, וממילא יש עכ"פ פעמים שאינו קלקל בשדה ולכן נקט דווקא בית דהוא דבר ההוה שתמיד יש קלקול בגומא בבית, אבל עדיין ס"ל שייך דפטור בגומא בשדה.

ונראה דיש לסייע לשיטת הצ"צ בדעת הרמב"ם דס"ל כהאגלי טל וסברותיו (חלק הרוב מהם עכ"פ).

וראה דברי האבני נזר ליישב עוד קשיות ובעיות וגם יועילו לשיטת הצ"צ בדעת הרמב"ם ורש"י מהמפרשים[1].

---

1) בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ע"ז) משיב ל"ר' שלמה דוד נ"י" שהשיג על דבריו באגלי טל הנ"ל:

א) בסק"ו הקשיתי על הכסף משנה בהא דחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה דפטור אפי' לר"י דמקלקל הוא. וכתב הכסף משנה [פ"א הי"ז] דבשדה אינו מקלקל. ותמהתי דמפורש ברש"י שבת [עג ע"ב] וביצה [ח ע"א] להיפוך והטעם מקרא דמייתי הראשונים מישעי' כ"ח אם שוה וכו' דשוה טוב לזריעה ממילא בעושה גומא מקלקל הוא. וכתב כבודך דמכל מקום הוי מתקן דמרפי ארעא. ודחקת ברש"י שבת:

ב) וליתא דמכל מקום קלקול דגומא הוי יותר על התיקון. ואף דבתוס' חולין ח'. [ד"ה מותר] דבשבת קלקול יותר על התיקון חייב. היינו במתכוין אל התיקון הזה משום מחשבת כמו שכתבו להדיא. אבל בעלמא כיון שקלקול יותר על התיקון פטור. והדוחק ברש"י ללא צורך מאחר שבביצה אין מקום לנטות אנה ואנה:

ג) אך מה שכתבת שבתוספות פסחים (דף מ"ז ע"ב) משמע קצת כהכסף משנה. אמת אמרת שמשמעות לשונם כך. אך לא מעיקר קושייתם [כי קושייתם גם לרש"י מאחר שהתם חורש ממש. ובעת חרישה לא עביד גומא ונתחייב למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ובמה שנוטל אחר כך העפר לא יפטור] ולא שבקינן דברי רש"י המפורשים בשביל משמעות הלשון בעלמא:

ד) מ"ש לפרש הגמרא בחופר גומא דפטור אפי' לר"י דמקלקל הוא אף דמתקן לגבי עפר. כשאין צריך לגומא לא הוה בנין כלל. כעין שכתב הרב המגיד [פי"ב ה"ב] בקטימת קיסם. גם אני דברתי מזה. אך דחיתי דאם כן לא הוה צריך הש"ס בחגיגה [י ע"א] לטעם מלאכת מחשבת. הגם שיש לדחוק בזה. אך במקום שיש פי' מרווח לא נדחוק: ע"כ.

וכן יש לומר שעד"ז יישב הצ"צ הקושיות וכו' מהמפרשים על דעתו בשיטת הרמב"ם ורש"י.

## ח.

## שאלה על האגלי טל בביאורו מח' רמב"ם ורש"י

ויש להעיר בדברי האגלי טל כאן (סק"ו) בשיטת רש"י, שמבאר כל שיטתו בדעת רש"י מיוסד על "מייתי ראשונים מקרא דישעי' כ"ח פסוק כ"ה, הלוא אם שוה פני' ופי' הרד"ק ושוה פני הניר כדי שיפול הזרע בשוה, וא"כ בעשיית גומא יקלקל שלא יפול הזרע בשוה".

ונראה דסותר את עצמו מרישא לסיפא דבסק"ט מבאר מחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר של מלאכת חורש, שלאחר שמבאר באריכות שיטת רש"י שהוא לרפויי ארעא, מביא שיטת הרמב"ם שחולק על רש"י, "אבל הרמב"ם פ"ח מה"ש ה"א כתב המנכש בעיקרי אילנות המקרסם עשבים המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע הר"ז תולדות חורש. ומבואר דלאו דווקא בדמרפי ארעא אלא כל ליפות את הקרקע הוא תולדות חורש ודבריו נובעין מהירושלמי דכתב כל להניית קרקע חייב משום חורש . . והוא מקרא בישעי' כ"ח פסוק כ"ה שמשמע שם שזה הוא מעניני החרישה שמכוין בזה את השדה לזריעה ואתיא הכל בפשיטות". עכ"ל.

ולכאו' תמוה, שכאן מביא שיטת רש"י ע"פ הפסוק בישעי' וכו' וצע"ק על המ"מ והכס"מ בדברי הרמב"ם מדברי רש"י, ובסק"ט מבאר שיטת הרמב"ם שחולק על רש"י מיוסד ע"ז. אבל לרבינו הצ"צ לא קשה, דאינן מוכרח ללמוד מח' רש"י והרמב"ם בגדר חרישה עפ"ז אלא חולקים בענין אחר ושפיר יש לבאר הן הרמב"ם והן רש"י בנדו"ד ע"פ דברי הראשונים ושיטת המיוחסת להר"ן.

# ביאור בסוגיית הטווה צמר שעל גבי הבהמה

**השליח הת׳ מרדכי שי׳ רובין**
תלמיד בישיבה

מביא דברי ר׳ יוחנן שהטווה חייב ג׳ ושואל על כללות בסוגיא / מביא דברי הגר״א בדעת הרמב״ם וב׳ ביאורים בסוגיין / מביא קושיית האחרונים על הגר״א ומוסיף עוד שאלות / מביא ביאור כ״ק רבינו בפשש״מ ברש״י וכן בפשטות הגמ׳ ועפ״ז מיישב קושיית התורה תמימה ומבאר היטב סוגייתנו / ממשיך בהעדיפות דדעת רבינו ברמב״ם נגד הגר״א ועוד שאלות על הגר״א / מבאר דברי רבינו המחודשים בדעת רבינו חננאל והרא״ש בדא״פ / מדייק בלשונו בציונו להמצו״ד להרדב״ז וגם למגן אברהם בדעת הרמב״ם / מחלק בדא״פ בין השיטות שבהערה והשיטות בשוה״ג

## א.

איתא במס׳ שבת (ע״ד, ב) ״הגוזז את הצמר והמלבנו: אמר רבה בר בר חנה א״ר יוחנן הטווה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב שלש חטאות אחת משום גוזז ואחת משום מנפץ ואחת משום טווה רב כהנא אמר אין דרך גזיזה בכך ואין דרך מנפץ בכך ואין דרך טווי בכך ולא והתניא משמיה דרבי נחמיה שטוף בעזים וטווי בעזים אלמא טוויה על גבי בהמה שמה טוויה חכמה יתירה שאני״ ע״כ.

ולכו״ע נראה שמנפץ כאן הוא במשך פעולת הטווי׳ שהוא מנפץ את הצמר (או ביד או בכלי), דאחר הטווי׳ א״א לנפץ, ובנדו״ד נכלל במעשה הטווי׳ שבמשך פעולת הטווי׳ מנפץ.

ולעיל מיני׳ גרסינן ״אמר רבא האי מאן דעבד חביתא חייב משום שבע חטאות תנורא חייב משום שמונה חטאות אמר אביי האי מאן דעבד חלתא חייב אחת עשרה חטאות ואי חייטיה לפומיה חייב שלש עשרה חטאות״. ולאחר שדן בסוגיית גוזז הנ״ל ממשיך ״תנו רבנן התולש את הכנף והקוטמו והמורטו חייב שלש חטאות (וא״ר) שמעון בן לקיש תולש חייב משום גוזז קוטם חייב משום מחתך ממרט חייב משום ממחק״.

ולכאו׳ צריך עיון טובא ב״ הטווה צמר שעל גבי בהמה״, דמהו החידוש כאן שחייב ג׳ בעשיית ג׳ מלאכות נפרדות – הרי פשיטא (אף שאפשר שחידושו של ר׳ יוחנן הוא שחייב אפי׳ באופן זה שלא כדרך, וס״ל נגד טענת ר׳ כהנא, הנה מ״מ למה נקט כולם בחדא מחטא תחת ״הטווה״, הול״ל לנקט כ״א בפנ״ע שלא

כדרך דחייב – ומהו באמת שלא כדרך גבי גוזז, כדלקמן), ואף שגם רואים לעיל מיני' אצל חביתא שנקט הסך הכל של החיובים, הרי גם שם צ"ב במהו החי' שם, אבל עכ"פ יש לומר בפשטות נקט הסך הכל של החיובים, כדי להקל שלא צריכים לחקר ולדרוש בכל הפרטים וחיובים של המלאכות, אמנם מובן עכ"פ שהוא בדרך דכלל ופרט. שרבא אמר שהעושה חבית חייב שמונה והולך ומונה כולם בפרטיות, שזהו הסדר הלימוד מרב לתלמיד, ראשית הכלל ואח"כ הפרטים.

אמנם כאן לא נקט ר' יוחנן הכלל, הרי כתב "הטווה צמר" שבוואדי אינו כלל של הג', ואינו (בודאי) כולל גוזז (ומנפץ). ואפי' בהמשך הגמ' שאינו באופן של כלל ופרט אלא כל פרט בפנ"ע "התולש את הכנף והקוטמו והמורטו", דגם שם צ"ע במהו החי' שם שחייב ג' – הרי פשיטא, אבל מ"מ אינו נוקט "כלל" כמו כאן שבאמת אינו כולל הפרטים, הרי אף אם טווה בנדו"ד מי אמר שגוזז, ואפי' אם גזז אח"כ אינו חלק ופרט כלל מהטווי'.

וגם צריך ביאור אמאי הגזיזה (והמנפץ) בנדו"ד הוא באופן שלא כדרך ושעל כן פטור?!

## ב.

### דברי הגר"א בדעת הרמב"ם וב' אופנים בפי' הגמ'

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים שיטת הגר"א ודעת רבינו בשיטת הרמב"ם:

והנה הגר"א (בחידושים וביאורים מלוקטים, ונדפס על אתר ברמב"ם פרנקל) ביאר הגמ' בב' אופנים, ובהקדים הדין של סוגיתינו ברמב"ם שבה דן הגר"א.

הרמב"ם כתב (הל' שבת פ"ט ה"ז),"הגוזז צמר או שער בין מן הבהמה בין מן החיה בין מן החי בין מן המת אפילו מן השלח שלהן חייב. כמה שיעורו כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול. וכמה רוחב הסיט כדי למתוח מן בוהן של יד עד האצבע הראשונה כשיפתח ביניהן בכל כחו והוא קרוב לשני שלישי זרת. התולש כנף מן העוף הרי זה תולדת גוזז. הטווה את הצמר מן החי פטור שאין דרך גזיזה בכך ואין דרך נפוץ בכך ואין דרך טויה בכך" ע"כ.

והגר"א כתב ""הגוזז צמר וכו' בין מן החי בין וכו', אח"כ כתב הטוה צמר מן החי פטור שאין דרך גזיזה בכך וכו' ולכאורה כסותרין. אם לא שהפירוש דעת ר"י בגמ' הטוה צמר חייב משום גוזז היינו ר"ל שהטויה יהיה כמו גוזז מחמת

שלא יגדל עוד. או אולי הפי' שאף שגוזז אח"כ מחמת שטוה קודם אין דרך גזיזה בכך לדעת רב כהנא, שכן פסק הרמב"ם".

הנה נוסף להקושי בפירושו של הגר"א באופן הב' שכבר העירו עליו בספרים (במנחת אריאל ועוד) שצע"ג שהרמב"ם פסק בריש ההלכה ההיא שהגוזז מן המת חייב, מוכח דהגדר דגוזז אינו משום פסיק החיות אלא משום עצם תלישת הצמר מע"ג גוף הבהמה.

וזהו הפי' של הגר"א בעצמו, לומר שגדר דגזיזה הוא משום פסיקת החיות שגזיזה אינו בעצם הפעולה דתלישת והפרדת הצמר מן הבהמה, אלא בתוכנו – משום פסיקת החיות, ולא רואים בשום מקום שאומרים זה במלאכת גוזז כ"א בזורע (ומבשל). ואף שיש שנדחקו לומר שאף במת אפשר שהשיער עדיין צומחת (כמבואר בדא"ח), הנה דוחק גדול הוא. ומלבד זה, הרי במת שעבר הרבה זמן בוואדי אינו צומח, ואף שם הגוזז חייב כסתימת הרמב"ם.

והנה גם צריך ביאור לאופן הב' של הגר"א, אמאי הגזיזה בנדו"ד מצ"ע הוא באופן שלא כדרך, הרי החיסרון כאן הוא רק מצד שאינו צמר רגילה כ"א חוט טווי, אמנם הגזיזה היא באופן הרגיל – וחידוש הוא לומר שזה שלא כדרך?!

**ג.**

**דברי כ"ק אדמו"ר בפשש"מ וביאור פשטות הפי' בגמ'**

והנה בלקו"ש חט"ז (ע' 449 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר פרש"י (ויקהל לה,כו) עה"פ "וכל הנשים אשר נשא לבו אותנה בחכמה טוו את העזים", ומפרש רש"י "שמעל גבי העזים טויין אותן". ובהמשך שם (אות ד') בהערה 28 דן רבינו האם הביאו החוטין עדיין מחוברים לבהמה למלאכת המשכן, או האם רק הטוי' היתה על הבהמה אבל למלאכת המשכן הביאו רק החוטין הטויים שכבר נפרד מהבהמה, וגם מבאר פשטות כוונת הגמ'.

וז"ל: "תלוי לכאורה בב' הפי' שב"טוו את העזים" (ובכלל בגדר טווי' ע"ג בהמה):

א) בשעת הטווי' ושזירת הנוצה (או שערות) נתלשו מאליהם (עץ הדעת טוב – להרח"ו – פרשתינו (קטו, ב)), כפשטות לשון הגמ' (שבת עד, ב) "הטווה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב שלש חטאות אחת משום גוזז ואחת משום מנפץ ואחת משום טווה רב כהנא אמר אין דרך גזיזה בכך ואין דרך מנפץ בכך

ואין דרך טווי בכך" (כל הג' מלאכות בב"א). וכדמוכח גם בר"ח ורא"ש שבת שם . .

ב) גם לאחרי הטווי' נשארו (טווים) ע"ג העזים, והגזיזה הוה רק אח"כ כמשמע מהמפרשים (תפארת יונתן לר"י אייבשיץ – כאן ועוד) . . וכן הוא בגר"א (בחידושים וביאורים מלוקטים לרמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ז)", עכלה"ק.

ולפי"ז ג"כ מיושב קושיות התורה תמימה עה"פ וזהו תוכן דבריו, וצ"ע שלא אמרו שפטור מחמת זה שאין גמר מלאכה בטוי' כזו, אחרי שחסר עוד קציצה וגזיזה. דלרבינו הפשטות בגמ' שיש גמר מלאכה בטווי' זו.

## ד.

## דברי רבינו בדעת הרמב"ם שלא כהגר"א

והנה כ"ק רבינו בתוך אופן הא' הנ"ל מציין בשוה"ג "וכן מוכח ברמב"ם הל' שבת פ"ט ה"ז (ובפרט שמשנה וכותב הטווה את הצמר מן החי)", והגר"א מובא באופן הב' וגם בשוה"ג שם כתב רבינו "בגר"א מפרש כן ברמב"ם שם. אבל לכאו' לא משמע כן ברמב"ם, כנ"ל בשוה"ג א'."

והיינו שרבינו לומד בדעת הרמב"ם בפשטות כמו שלמד הגמ' שהחידוש של ר' יוחנן הוא שהיכא דרק טווה מן החי - במעשה א' נעשה כל הג' מלאכות בב"א ע"י שנתלש מאליהם וחייב ג', ור' כהנא סב"ל דאין דרך המלאכה בכך, ונקט הרמב"ם ראשית דפטור משום גוזז דבהל' גוזז קאי דתחילת ההלכה "הגוזז" ,ואח"כ ממשיך שגם פטור על השאר.

ובפשטות שהרמב"ם ס"ל כן שמעתיק הדין של הגמ' שנקט "הטווה את הצמר מן החי", שזהו דברי ר' יוחנן. היינו משום שהדין בפשטות הגמ' משמע שנתלשו מאליהם, דאל"כ אמאי העושה מעשה א' של הטווה צמר מעל הבהמה חייב ג', וכו', והרמב"ם שמעתיק הדין מן הגמ' ס"ל ג"כ שנתלשו מאליהם ולפי"ז ג"כ אתי שפיר שנקט ר' יוחנן לשון הטווה שבאמת נדו"ד הלשון הטווה הוא לשון כללי והכי טוב לנקוט דהמעשה שעשה היתה רק טווי', אלא שעי"ז ממילא נעשה ג' מלאכות. וזהו החידוש של ר' יוחנן דחייב על כולם אפי' באופן זה.

## ה.

### העדיפות של דרך של כ"ק רבינו בהרמב"ם מהגר"א

וגם יש להעיר על אופן הא' שכתב הגר"א לבאר הרמב"ם "שהפירוש דעת ר' יוחנן בגמ' הטווה את הצמר חייב משום גוזז היינו ר"ל דהטויה וה"ה כמו גוזז מחמת שלא יגדל עוד".

דהנה בהמשך השיחה הנ"ל משמע מדברי רבינו שחולק על מציאות הדברים שכתב הגר"א באופן הא', וז"ל (אות ז'): "ע"פ הנ"ל וועט אויך פארשטאנדיק פארוואס מען האט געמאכט די יריעות פריער ווי די קרשים, כאטש אז דער "מנהג העולם" איז צו מאכן די וועגט פריער . . .און עס געבראכט צו די עושי המלאכה (היריעות) ווי זיי זענען על גבי העזים, האט מען ניט געקענט אפלייגן די גזיזה (או מאכן יריעות) ביז מ'וועט מאכן די אדנים און קרשים- ווייל אינצווישן וועלן די שערות וואקסען יעדערע פאר זיך אן טוי' צוזאמען".

עולה מדבריו שאפי' לאחר הטווי' עדיין צומחות השערות הרי וודאי יש להם עדיין חיות לצמוח, ואין ע"י הטוי' ענין פסיקת חיות לגמרי (עכ"פ), ובהדיא שלא כהגר"א באופן הא'. והעיקר הוא, שתחילת דברי הגר"א בכלל הוא רק מפני סתירה ברמב"ם, דתחילה כתב הרמב"ם "הגוזז צמר וכו' בין מן החי בין וכו', אח"ז כתב הטוה צמר מן החי פטור שאין דרך גזיזה בכך וכו' ולכאורה כסותרין" וע"ז אזיל הגר"א ומבאר שני האופנים.

ולפי דרכו של רבינו בפשטות הגמ' שאלתו מעיקרא ליתא, דודאי אינם סותרין, דבתחילה נקט הרמב"ם גזיזה רגילה חייב עליו ואח"כ מפרש הדין של ר' יוחנן שהיכא שנתלשו מאליהם "הטוה את הצמר וחייב משום ג'", ופסק כרב כהנא שאין זו דרך גזיזה וכו', ולכן פטור. ואין קושי או אפי' סתירה בהשקפה ראשונה בדבריו כלל. אמנם להגר"א ששאל כסותרים מוכח שלא למד שנתלשו מאליהם, אלא היתה גזיזה רגילה אחר הטווי' ולכן כסותרין, והוצרך לפרש בב' אופנים ולחדש ב' חידושים שלא מצינו בגדר מלאכת גוזז.

## ו.

### ביאור בדעת כ"ק רבנו בשיטת רבינו חננאל והרא"ש

והנה עולה שלמד רבנו בשיטת רבינו חננאל והרא"ש שהוא כאופן הא' "שבשעת הטוי' ושזירת הנוצה נתלשו מעליהם . . בפשטות הלשון הגמ' . . וכדמוכח גם בר"ח ורא"ש שבת שם."

ולכאורה צריך ביאור דמפשטות לשון הרא"ש בהשקפה ראשונה משמע אחרת וז"ל: "ואע"ג דתולש צמר ביד קאמר רב כהנא דאין דרך גזיזה בכך".

וכן ראיתי מבארים (ס' מנחת אריאל ועוד) בשיטת הרא"ש שכתבו, שמבואר להדיא דהטווה צמר ע"ג בהמה שמחייב משום גוזז, הכוונה דאחר הטוי' תלש את הצמר ולא גזז, ולכן פטור, דבבהמה אין דרך גזיזה ע"י תלישה.

ומדברי רבינו משמע שלא היה תלישה אח"כ, אלא נתלשו מאליהם, ולכן אפשר לפי אופן זה י"ל שלא הביאו את הבהמה עצמה, אבל לפי פשטות דברי הרא"ש התלישה היא רק אח"כ וזהו שלא כדרכו של רב כהנא "ואע"ג דבתולש צמר ביד". ולפי רבינו הול"ל הסיבה שלא כדרכו של רב כהנא הוא משום שלא תלש מאומה אלא שנתלש מאליהם. ואליבא דאמת היה אפשר דסב"ל להרא"ש ורבנו חננאל כאופן הב' שנתלש אח"כ ביד אבל לא נתלשו מאליהם ואפשר שהביאו הבהמות עצמם למלאכת המשכן, ולכאורה מאין למד רבינו בהר"ח והרא"ש כאופן הא' – עד "כדמוכח"?!

ז.

אמנם לפי יסוד זה בדרכו של כ"ק אדמו"ר אולי יש לבאר הנ"ל, שס"ל לרבינו דממש מוכח מפשטות הגמ' למימר שנתלשו מאליהם כנ"ל בארוכה, לכן ס"ל שגם לרבינו חננאל והרא"ש (אף שהוא פסקי הלכות) שהם על הש"ס ומעתיקים הדין מהגמ' הרי מוכח כרבינו שג"כ לדעתם היתה נתלשו מאליהם, אע"ג דלא כתבו כן בהדיא. וזה שכתב הרא"ש "דתולש צמר ביד קאמר רב כהנא", היינו שנתלשו מאליהם. ובאמת מובן שאף אם נתלשו מאליהם, הרי היתה ע"י הטווי' ביד, ולכן שפיר י"ל "תולש צמר ביד", דהתלישה היתה ע"י הטווי' ביד, וכן י"ל ברבינו חננאל.

ואין לומר שכאן כותב רבינו "וכדמוכח בר"ח ורא"ש", הוא משום מ"ש רבינו בסוף ההערה, "ולכאורה תלוי בב' הגי' ברש"י כאן: להגירסא לפנינו "שמעל גבי העזים" משמע שנתלשו ע"י הטווי' [ועד"ז הוא לכמה גי' בש"ס שם. וכ"ה בר"ח ורא"ש שם] משא"כ להגירסא "שעל גבי העזים".

דהתם כתב "ולכאו' תלוי בב' הגירסאות", היינו שמהגירסא עצמה אינו מוכח שיטתם דא"כ אמאי אומרים "ולכאו' תלוי", אלא דרבינו עצמו למד בפשטות הגמ' עצמה שנתלשו מאליהם, אף שהגירסא אצלנו וברוב הדפוסים הוא "שעל גבי בהמה" (אע"ג שיש גורסים בש"ס "שמעל", כנ"ל בהערה).

## ח.

### ביאור דעת כ"ק אדמו"ר בשיטת המצו"ד להרדב"ז

ועפ"ז מובן ג"כ זה שבאותו ציון אח"כ ממשיך רבינו לכתוב "וכן משמע במצו"ד (להרדב"ז) מצוה ת"ב". כיון דאינו על הגמ' דידן לכן א"א לומר "מוכח", אלא רק "משמע".

והמשמעות בדבריו הם וז"ל: "וכל הנשים . . טוו את העזים, משמע שמעל העזים ממש היו טווין אותו", ובאמת צריך ביאור בדעת המצודת דוד, דהביא הנ"ל בהמשך לשיטתי' דתולש בעזים שדרכם בכך שעושים מצמרם כלי מלת כאשר הוא מפורסם, הוי דרכו בכך וחייבים", וע"ז ממשיך "ויש להביא לי ראי' מדכתיב וכל הנשים וכו'", והנה ראייתו אינו מובן כ"כ, דמאי ההכרח שתלשו כדי לטוות על העזים ממש, הרי יש מפרשים באופן כזה שטוו על העיזים בלי הכרח זה שנתלשו מאליהם, והעיקר, הרי מהו הראי' שנתלשו מאליהם מדבריו, הרי משמע מדבריו טפי שתלש קצת בלי להפרד מעל הבהמה לגמרי רק כדי שיצא משהו שיכול לטוות, א"כ אפשר שתלש בתחילה קצת, ולא נתלשו מאליהם? ועדייו צ"ע.

## ט.

ואולי יש להוסיף שאפשר שרק הובאו אלו שמפרשים הפי' עה"פ "טוו את העזים" כמ"ש בהדיא בתחילת ההערה שם. ואף ר"ח והרא"ש שלא מפרשים הפסוק מ"מ כיון שקאי על הגמ' והגמ' עוסקת בפי' הפסוקים שהובאו ומוכרח בפשטות הגמ' עצמה שר"י מחייב ג' עבור הטווה בלבד. והטעם שהרמב"ם שמוכח כן לא הובא בגוף ההערה אלא בשוה"ג, הנה הרמב"ם שהוא ספר הלכה אף שמקורו מהגמ' אין לומר שהוא קאי בפי' הפסוק דאין זה ענינו כלל. והגר"א שג"כ בההערה עצמה אף שקאי ברמב"ם, מפני שמבאר הוא את דברי פשטות הגמ' בב' אופנים הוא בפנים של ההערה – וזהו כמו הר"ח והרא"ש.

## י.

### ביאור ציון כ"ק אדמו"ר למגן אברהם בדעת הרמב"ם

ויש להוסיף שרבינו מוסיף אחר כתבו שמוכח ברמב"ם בשוה"ג, "ובמג"א סי' שמ סק"ג (וראה יד אפרים שם)". ונראה שר"ל שהובא להלכה ג"כ במגן אברהם, ומדגיש לראות הגהת היד אפרים, כיון שרוצה להדגיש הסיבה שלמד הרמב"ם כן, והטעם הוא שמוכרח לומר כן מהגמ' כנ"ל בארוכה. והבמגן אברהם כתב "דאין גזיזה בכך" מהרמב"ם, וביד אפרים רק מגיהה שצ"ל שאר לשון

הרמב"ם "ואין דרך ניפוץ בכך ואין דרך טוי' בכך". היינו שמדגיש הרבי שיטתו בכלל בפשטות הגמ' שקאי במעשה א' ופטור לא רק על ענין א' אלא על ג', ומוכח שהוא נתלשו מאליהם, וכן לומד בהרמב"ם ולאפוקי מהגר"א כמשנ"ת.

ואולי הטעם שכתב הרמב"ם "הטווה מן החי" ששאלו המפרשים היאך סב"ל כירושלמי דמן המתה דרכה בכך וחייב, ולא מצינו חילוק זה ברמב"ם להדיא נפק"מ בין חי' ומתה, אבל לדברינו שקאי שנתלשו מאליהם וטווה על גבי בהמה שלר' יוחנן חייב ג' קאי בחי, דכל הכוונה לטווית על גבי בהמה הוא רק בחי שיש לו חיות ולכן הטוי' הוא באופן מעולה יותר בגשמיות שיש להם לחלוחית ומעלה דטווי' היא כמבואר בשיחה.

# הערות בשיטות הראשונים בעניין הוצאה מלאכה גרועה

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ שוחאט**
שליח בישיבה

א. מביא מחלוקת התוס׳ ושאר הראשונים בהגדרת הגריעותא דמלאכת הוצאה וביאור החת״ס שתוס׳ והראשונים היינו הך והקושי שבזה / יביא ב׳ ביאורים לבאר המח׳ (דברות משה וביאור ע״ד הד״מ) ויקשה עליהם / ב. מדייק בתוד״ה פשט (דף ב׳ ע״א): א) איך הגריעותא דהוצאה מתרצת הכפילות דההוצאה במשנתינו (פנ״י, חת״ס, גר״א ועוד)

## א.

### הסברת הגריעותא דמלאכת הוצאה – שיטות הראשונים

בתחילת התוס׳ (מסכת שבת ב,א ד״ה פשט) מקשה ע״ז שהמשנה כפלה את ההוצאה דעני ודעשיר ומתרץ שהוא ״משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה״י לרה״ר מה לי מוציא מרה״י לרה״י״. והגדרה זו בהגריעותא דמלאכת הוצאה מצינו ג״כ בתוס׳ בשבועות ד״ב ע״א בתוד״ה יציאות בשם ר״ת וז״ל: ״דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי אם מוציא מרה״י לרה״י ומה לי לרה״ר״.

לאידך שאר הראשונים בסוגיין נקטו סגנון אחר בהגדרת הגריעותא דמלאכת הוצאה. וז״ל הרמב״ן: ״סד״א הוצאה חידוש הוא שברה״י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה״ר כגרוגרת חייב משא״כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן״ וכ״כ הרשב״א וז״ל: ״משום שהיא מלאכה גרועה שאלו פנה מזוית לזוית משא גדול פטור והוציא קצת מרשות לרשות חייב משא״כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה״. ובדומה לזה כתבו התוס׳ הרא״ש, שיטה להר״ן והמאירי[1]. וצריך להבין מהו יסוד מחלוקתם בהגדרת הגריעותא דמלאכת הוצאה, ובפרט תוס׳ ששינה מכללות המטבע שטבעו הראשונים בהגדרת הגריעותא[2].

---

1) בביאורם על (התוס׳ ד) משנתינו.

2) החת״ס כאן בביאורו על התוס׳ כתב לבאר כשאר הראשונים, ולא זכיתי להבין איך תיבות התוס׳ ״מה לי מוציא מרה״י לרה״ר מה לי מוציא מרה״י (אחת) לרה״י (אחרת)״ יוכלו

והנה על דיוק זה כבר עמדו רבים וטובים. והמהלך הכללי והמקובל הוא ע"פ או ע"ד מה שביאר בדברות משה[3]. ותוכן ביאורו: יש לחקור במלאכת הוצאה אי החיוב הוא על עצם המשא שנושא החפץ ממקום למקום, וזה שנחשב למלאכה רק כשהוציא מרה"י לרה"ר או איפכא, הוא רק השיעור כדי שתקרא מלאכה. או שעצם המלאכה אינו נשיאת משא גרידא אלא הוצאה מרשות לרשות. וע"פ חקירה זו מבאר את חילוקי הלשונות הנ"ל בראשונים: לתוס' ס"ל כהאופן הא', ולכן זה שאילו פנה מזוית לזוית כל היום, פטור, אין זה גריעותא כי השיעור דהמלאכה הוא להוציא מרשות לרשות, וכאן לא הוציא, אך זה שאלו הוציא מרה"י לרה"י פטור, הוא גריעותא, כי הרי במעשה זה התקיים שיעור המלאכה-להוציא מרשות לרשות, ולמה פטור? אך לאידך שאר הראשונים הנ"ל סבירא להו כהצד הב' שעצם המלאכה הוא הוא ההוצאה מרשות לרשות והגריעותא היא שאין שום איסור וחשיבות בעצם הפעולה (נשיאת משא), וכל המלאכה היא רק כי התקיים הגדר דהמלאכה - שיעבור חפץ מרשות לרשות אך בהפעולה עצמה של נשיאת חפץ אין שום חשיבות ואיסור. והוא חידוש כי בכל שאר המלאכות, הפעולה עצמה ולא רק הגדרתה היא פעולה אסורה. ע"כ תורף דבריו.

ובמחכ"ת לא זכיתי להבין איך יכוונו דבריו עם דברי הרשב"א שבעצמו מסביר בהמשך דבריו מה הגריעותא, דלא כמו שכתב הד"מ בדבריו. דהנה הרשב"א כתב "משום שהיא מלאכה גרועה שאלו פנה מזוית לזוית משא גדול פטור והוציא קצת מרשות לרשות חייב משא"כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה" וכן כתב הרמב"ן מפורשות בהמשך דבריו, וז"ל: "סד"א הוצאה חידוש הוא שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן" דהיינו שלהרמב"ן והרשב"א לא הוקשה הבנת הגדר דהוצאה, שאין שום חשיבות להפעולה אלא רק להההגדרה, אלא רק מסבירים למה הוצאה הוא "חידוש" שלכן "אין לך בו אלא חידושו" (לשון הרמב"ן והרשב"א שם) כי לא מצינו בשאר מלאכות שהאיסור יהיה תלוי

---

להכיל בתוכם תמיהת הראשונים שמשא גדול מזוית לזוית באותה רשות מותר וקצת שהוציא מרשות לרשות חייב.

3) להגר"מ פיינשטיין ז"ל. סי' א' ענף ב'.

בהמקום שבו נעשית הפעולה האסורה, אלא תמיד האיסור תלוי בעשיית פעולה אסורה ולא במקום עשייתה[4].

ושמעתי מבארים בדומה וע"פ הדברות משה הנ"ל, אך בסגנון אחר: תוס' והראשונים הנ"ל נחלקו בגדר דהוצאה אי הוי בגדר "פועל" או "נפעל"[5] דהיינו שלתוס' ס"ל שהוצאה הוא בגדר נפעל דהיינו שהתורה הקפידה שהחפץ לא ייצא מרשות לרשות ולכן שפיר לא כתב כשאר הראשונים שהגריעותא היא שהמפנה מזוית לזוית פטור, כי הוא מובן למה פטור: בפועל שום חפץ לא יצא מרשות לרשות שהוא מה שהקפידה התורה עליו. ולכן הגריעותא בתוס' היא שאפי' במקרה שהחפץ אכן יצא מרשות לרשות (מרה"י לרה"י) פטור, אפי' שהתקיים עצם המלאכה. משא"כ לשאר הראשונים הנ"ל ס"ל שהגדר דהוצאה הוא "פועל" דהיינו שהתורה הקפידה שהאדם לא ישא משא ולכן הוקשה להם עצם זה שבבית עצמו אפשר לישא משא כבד כל היום מזוית לזוית כשהתורה הקפידה שלא ישא, וכשמוציא גרוגרת לבחוץ חייב. והנה חוץ מזה שקצת קשה כאן בהצד ד"פועל", שהתורה הקפידה על נשיאת משא גרידא (עיין הערה 7), אין התאמה בין ה"פועל" וה"נפעל", כי באם ה"נפעל" הוא שלא ייצא חפץ מרשות לרשות, צ"ל ה"פועל" שלו, שלא יוציא מרשות לרשות ולא שלא יישא סתם.

---

4) והנה בר מן הכי ק"ק להבין: א) מהו התוכן וההבנה בצד הא' דהחקירה- שלכאו' מהיכי תיתי לומר שמלאכת הוצאה- עצם המלאכה הוא נשיאת משא גרידא וההוצאה שבה זה רק שיעור בהמלאכה? והרי זהו כל ההבנה והפירוש הפשוט דהוצאה- שמוציא ומעביר מרשות לרשות (ועד כדי כך שהוקשה להגמ' בדף ב' ע"ב לקרות להכנסה בשם הוצאה, כי אי"ז הפירוש המילולי והפשוט דתיבת הוצאה שפירושה להוציא מבפנים לבחוץ. וגם לאחר שהגמ' תירצה איך אפשר לכלול בהוצאה- הכנסה, אי"ז שהגדרנו את הוצאה לנשיאת משא גרידא אלא שהתנא קורא לכל עקירת חפץ ממקומו למקום אחר בשם הוצאה ולכן לא משנה אם מוציא את החפץ ממקומו בחוץ לבפנים או מבפנים לבחוץ - כל עוד הוציא והעביר את החפץ ממקומו- מרשותו, קרוי הוצאה, במובן היותר רחב של תיבת הוצאה) וע"ז נאמר כל דפשיט טפי, מעלי טפי.

ב) בהסברה גופא דשני הסגנונות הראשונים עפ"י החקירה הנ"ל, קשה, כי אם לתוס' אין תמיהה שהמפנה מזוית לזוית פטור, כי השיעור דהוצאה הוא להוציא מרשות לרשות, אז כ"ש וק"ו הראשונים הנ"ל שס"ל שההוצאה מרשות לרשות הוא הוא הגדר ועצם המלאכה שאין פלא כלל בזה שהמפנה מזוית לזוית פטור, כי לא התקיים כלל עצם המלאכה וגדרה?!

5) עיין בלקו"ש חי"א ע' 248, ששם דן בעניין פועל ונפעל במלאכת שבת ומשמע שם שלענין הוצאה נקטינן שהוא בגדר ד"נפעל". עיי"ש.

## ב.

### כפילות ההוצאות במשנה

בתוס' ד"ה פשט (דף ב' ע"ב) כותב שהוצאה הוא מלאכה מלאכה גרועה כדי לתרץ הקושיא שהמשנה כפלה ההוצאה דעני וההוצאה דעשיר וכמו שמסיים "ולא הוה שמעינן הוצאה דעני מהוצאה מבעה"ב ולא בעה"ב מעני". ואח"כ מביא ראיות לזה שהוצאה מלאכה גרועה מכפילות הפסוקים ומהצורך שהתולדות דהוצאה יהיו בהמשכן.

וכבר נזעקו ע"ז האחרונים דמה תירוץ הוא זה ,שהיות דהוצאה מלאכה גרועה, לכן הוצרכנו לכפול ההוצאות והרי אין זה מתרץ השאלה שבפו"מ הוצאה דעני ועשיר היינו הך והדבר היחיד שהוצאה מלאכה גרועה יכול לתרץ הוא הטעם שהי' במשכן, והוצרך שהפסוק יפרשו (וכמ"ש התוס' בדף צ"ו ע"ב בד"ה הוצאה), אך לאחר שהפסוק חידש וכתב שהוצאה הוי מלאכה, מה לי הוצאה דעני מה לי הוצאה דעשיר?

והנה הפנ"י שאל כהנ"ל (בצירוף עוד קושיות) וביאר לתוס' הצריכותא בב' ההוצאות, כי לכל אחד יש חשיבות ומעלה שאין בהשני: דעני חשובה טפי כי מוציא לצורך עצמו להביא טרף לביתו משא"כ הבעה"ב כשמוציא אין זה לצורך עצמו אלא אדרבא לסלקה מעליו (וכותב הפנ"י ע"ז דהוא ע"ד מה שכתב הרשב"א) ולאידך א"א ללמוד דעני מהוצאה דבעה"ב ,כי גם להוצאה דבעה"ב יש עדיפות, שבמה שנותן ליד העני נגמר מלאכתו ומחשבתו ולא חסר מידי, משא"כ הוצאת העני אכתי מחוסר מעשה שהרי מוציאו ע"מ לחזור ולהכניסו לביתו. ע"כ תוכן ביאורו בתוס'.

החת"ס כאן כתב לחלק וז"ל: "יש לחלק בין הענינים,דהוצאה והכנסה דבעה"ב הוא להוציא הדבר מעצמו וליתנו לאחר כדרך שהיה במשכן שהביאו נדבותם לגזבר, והוצאה והכנסה דעני הוא לצורך עצמו להכניסו מאחרים כדרך לוקטי המן" עכ"ל.

ועיין עוד בחידושי הגר"א ובחידושי מהרא"ל (רבינו ארי' לייב צינץ, אב"ד פלאצק, נדפס בהוספה לחידושי הגר"א על מס' שבת בני ברק תשכ"ח) כאן שביארו באופן אחר.

אך הצד השווה שבהם שכל הטעמים וסיבות שביארו למה לא הייתי מדמה הוצאה דעני מהוצאה דבעה"ב וההיפך, לא כתובים בתוס'. וכל מה שכתוב התוס' הוא שהיות שהוצאה מלאכה גרועה מצד זה שמרה"י לרה"י פטור

ולרה"ר חייב, לא הייתי לומד א' מהשני. ולכן חייבים לומר שבתיבות אלו "ליגט" (מונח) ההבנה וההסברה. ואין צריך להוסיף טעמים וביאורים חדשים.

והנה ברמב"ן וברשב"א אתי שפיר ביאורם, כי תוכן ביאורם בכפילות המשנה הוא שהמשנה כפלה כי הפסוקים כפלו, והפסוקים כפלו כי הוצאה מלאכה גרועה. ומסיימים "וחידוש הוא ואין לך בו אלא חידושה בלבד והלכות עקרות הן ואין למדות זו מזו" (רמב"ן) "והלכך הוצאה חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו, ואי לאו דגלי רחמנא בתרוויהו לא ילפינן חדא מחברתא" (רשב"א). דהיינו שאזלינן בהכלל דבחידוש אין לך בו אלא חידושו.

אך תוס' לא כתב כן. ומשמע יותר מלשון התוס' שבגלל הגריעותא גופא לא הייתי לומד הוצאה דעני מהוצאה דעשיר וכן לאידך. ולכן צריך לבאר, היכן בגריעותא מונח העדר האפשריות לדמות הוצאה מהוצאה.

ולהעיר שברשב"א רק בהמשך דבריו כשהביא את שיטת הרמב"ם שיש רק פסוק א' בהוצאה- ולכן א"א לומר שהמשנה כפלה כי הפסוקים כפלו, והפסוקים כפלו כי כ"א הוא חידוש ואין לך אלא חידושו- כתב הרשב"א טעם פרטי למה לא הייתי מדמה הוצאה דבעה"ב מהוצאה דעני. אך כשביאר לפי שיטתו לא הוצרך כלל לטעם למה א"א לדמות, אלא הסתפק ב"חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו". ורק להרמב"ם שלא יכול לומר כן, כי להרמב"ם לא נכפלו הפסוקים, הוצרך לטעם פרטי.

וכתבתי זאת כי ראיתי רבים שטועים בדבר זה ואומרים שלהרשב"א הטעם שא"א לדמות הוא משום הטעם שכתב הרשב"א בהמשך דבריו. ומזה רצו לומר שכ"ה גם כוונת התוס' שכשכתב שהוצאה מלאכה גרועה לתרץ הכפילות התכוון להטעם הפרטי שכתב הרשב"א. וזה אינו כי כשמדייקים בלשון הרשב"א רואים שהביא טעם זה רק בהרמב"ם, שלשיטתו יש רק פסוק א' בהוצאה. וק"ל.

# חטא בשביל שיזכה חבירך

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ שוחאט**
שליח בישיבה

מביא את ביאור הלקו"ש בגמ' מס' שבת ד"ד ע"א בעניין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך עם ביאורי הרש"י ותוס' שעל אתר / יחקור בדמיון שמתווה שם בין רש"י ותוס'. ועי"ז יתבאר: סברתם במחלוקתם, הדמיון ביניהם ובמה הם שונים / וכהנ"ל ע"י חקירה בגדר מלאכת אפיה ע"פ ההררי קדם

## א.

איתא במסכת שבת דף ד ע"א גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה [קודם אפייה על שגגתו שהיא שבת או שמלאכה זו אסורה – רש"י] למאן התירו [הא לא מסיק אדעתיה לבא לישאל על כך – רש"י] . . לאחרים [אחר שראה ובא לפנינו לישאל לרדותה קודם שיבוא חבירו לידי חיוב חטאת – רש"י] מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך [צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור - רש"י].

ובתוס' ד"ה "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבריך", מקשה תוס' מעירובין ששם אמרינן חטא בשביל שיזכה חבריך לעניין מעשר שלא מן המוקף בשביל שהעם הארץ לא יאכל טבל. ותי' תוס' ב' תירוצים: א) שבעירובין הוי "על ידו" ולכן עליו לוודא שהעם הארץ לא יאכל טבל. וב) שתלוי האם חבירו שחוטא בשבילו פשע. ולכן בערובין שלא פשע, יכול וצריך לחטוא בשבילו. משא"כ כאן זה שהדביק הפת בתנור פשע. ובתירוץ הא' הקשה תוס' שלכה"פ נלמד מעירובין שהמדביק עצמו יכול לרדות, ומתרץ "דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים". ובפשטות כוונתו הוא שהיות שמעשה האיסור כבר נעשה- הדבקת הפת, והאיסור עצמו עתיד ליגמר ממילא ע"י שהייתו בתנור "מוטב שיגמר איסור חמור ממילא ואל יעשה איסור קל בידיים" (לשון תוס' הרא"ש). וכעי"ז כתבו הראשונים אחרים אך בשינויי לשונות.

והנה בלקו"ש חלק י"ח עמוד 149 כתב בנוגע לעניין זה וז"ל: "אין "אין כו' כדי שיזכה חבירך" איז רש"י מפרש "שלא יתחייב חבירך עונש חמור". איז ניט מובן: לכאורה האט רש"י געדארפט זאגן אז "שיזכה חבירך" מיינט אז "חבירך, וועט ניצל ווערן פון עובר זיין א חטא חמור – פארוואס זאגט רש"י "שלא יתחייב . . עונש חמור"?

וי"ל אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס', אז דאס וואס "אין אומרים כו'" איז דווקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך ווען פארהיטן חבירו ער זאל מלכתחילה ניט קומען צו א חטא (חמור) דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חבירו פון א חטא חמור.

און דערפאר איז רש"י מדגיש "שלא יתחייב . . עונש חמור" - צו מדגיש זיין, אז דאס וואס "אין אומרים כו." איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה" און מען ווייל פארמיידן פון אים בלוז דעם עונש." עכלה"ק.

והנה מדברי הלקו"ש הנ"ל למדנו שרש"י נקט בסוגיין שהאיסור כבר נעשה ולכן "אין אומרים לאדם וכו'" רק כדי לחסוך עונש. ולפני שנבאר מה כוונתו הק' באומרו שרש"י נקט כתוס' - שהרי אמרנו לעיל שלתוס' האיסור עדיין לא נגמר ורק מעשה האיסור כבר נעשה ויגמר ממילא ומוטב שיגמר איסור חמור ממילא ולא ייעשה איסור קל בידיים (כלשון התוס' הרא"ש) - נקדים לבאר מה ההבנה בשיטה זו שכ"ק אדמו"ר לומד ברש"י שהדבר היחיד שמנסים לפעול ע"י רדיית הפת הוא מניעת עונש, והרי ממ"נ אם מלאכת אופה מתקיימת ע"י דביקת הפת בתנור ותו לא, אזי גם העונש הי' צ"ל מיד כשהדביק הפת בתנור ולא בגמר אפייתה, כמו שהזורע חייב שחייב גם אם לקט הזרע, מיד אחרי שזרעו [עיין אגלי טל (מלאכת זורע אות ח') ומנ"ח (מצווה רצ"ח סי"ד)] כי הגדרת מלאכת זורע הוא עצם הזריעה באופן שראוי להשריש ולא ההשרשה, ולכן חייב כשזורע בשבת אפי' שע"כ ההשרשה תהי' בחול. ולאידך באם העונש מגיע רק באפיית הלחם כי רק אז עבר האיסור של אפיה אזי רדיית הפת מונעת גם האיסור, לא רק העונש ולמה כתב רש"י "שלא יתחייב . . עונש"?

## ב.

והנראה לבאר ע"פ וע"ד מה שכתב ב"הררי קדם" (להגרי"ד סולוביצ'יק) סימן ז' שאפשר לבאר במלאכת אפי', שמעשה המלאכה הוא ההנחה של הפת בתנור, והאפי' עצמה הוא תנאי בחלות שם מלאכה.

דהיינו שע"י ההנחה באופן שהפת תאפה, כבר נעשה האיסור, אלא שכתנאי לזה שההנחה תהי' הנחה אסורה צריך שבפועל יקרמו פניה כי באם לאו מתגלה למפרע שלא היתה זאת הנחה של אפיה. משא"כ באם קרמו פניה, מתגלה שההנחה תמיד היתה הנחה אסורה. ולכן עבר על האיסור, כבר ברגע שהדביק הפת בתנור.

ועפ"ז נבאר את דברי רש"י בכתבו שהמניעה היא רק מהעונש. להדגיש שאין אומרים לאדם חטא כשהאיסור כבר נעשה וכל הנפק"מ באם תעשה האיסור קל או לאו הוא לעניין עונש. וכמו בנדו"ד שכל הנפק"מ באם ירדה הפת או לא הוא אם ייענש כי אי אפשר להעניש אלא א"כ נתקיים התנאי שאז יתגלה שהתקיימה המלאכה בשלימותה – דהיינו שההנחה אכן היתה הנחה אסורה, אך עצם האיסור כבר נעשה ברגע שהדביק הפת בתנור באופן כזה שמכח הנחה זו תאפה הפת.

אך תוס' שלמד שהאיסור עדיין לא נעשה ורק מעשה האיסור כבר נעשה, שלכן אמרינן מוטב שיגמר האיסור ממילא ולא ייעשה עוד איסור אפי' קל בידים, ס"ל דהאפי' הוי מגוף עצם המלאכה ולא תנאי גרידא.

[ומצינו בחידושי הרשב"א שכתב וז"ל: "י"ל דשאני התם דלא נעשה האיסור עדיין ויכול הוא לתקן ע"י איסור קל, אבל הכא שכבר נעשה האיסור אלא שעתיד ליגמר ממילא דלמא לא התירו" ואולי אפשר לדייק מדלא כתב "מעשה האיסור" כתוס'. אך לאידך באם ס"ל כרש"י, למאי נפק"מ שעתיד ליגמר ממילא. ועדיין צ"ב].

ומעתה צ"ל שכשכ"ק אדמו"ר כתב שרש"י ס"ל כתוס' אין כוונתו הק' שדומים בפרטיהם בהגדרת מלאכת אפי' כי כנ"ל בזה הם שונים. ורק שלעניין "אין אומרים לאדם חטא", מדיוק לשון רש"י מסיק שס"ל לרש"י כתוס' שאמרינן לאדם חטא לפני שנעשה מעשה האיסור כלל. וזה כל מה שנוגע כאן בהשיחה כי כל מבוקשו בהבאת הרש"י הזה הוא לבאר את סמיכות פרשת מרים לפרשת מרגלים ששם מעשה האיסור לא נעשה עדיין כלל. אך לא נחית כלל לחקור ולברר גדר מלאכת אפיה לשיטתם ואי"ז נוגע כאן כלל.

ומדוייק הוא להפליא בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר, שכשדימה את רש"י לתוס' ציטט את לשון התוס' במילואה "מעשה האיסור כבר נעשה" אך בקטע הב' שחזר לבאר דברי רש"י ציטט רק "איסור כבר נעשה" כי אכן כשרוצים לבאר את דברי רש"י לא מתאים לכתוב "מעשה האיסור" כי לרש"י לא רק מעשה האיסור נעשה אלא "האיסור" נעשה כנ"ל בארוכה. ומזה מוכח שכל הדמיון

לתוס׳ הוא רק כלשון כ״ק אדמו״ר (בקטע שמדמה את רש״י לתוס׳): ״אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חבירו ער זאל מלכתחי׳ ניט קונען צו א חטא (חמור) דא איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חבירו פון א חטא חמור״ שזה מה שנוגע לענייננו סמיכות פרשת מרים לפרשת המרגלים. והוא פשוט.

# שיטות הראשונים בדע"ד בהוצאה וקלוטה כמי שהונחה דמי

**השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט**
שליח בישיבה

מביא ב' מהלכים בראשונים בהטעם שצריך בהוצאה - מקום דע"ד: מלאכת מחשבת (רש"י, ר"ת, רשב"א והרמב"ם) או דין פרטי בהוצאה (ר"י, רמב"ן ור"ן) / ועפ"ז ביאור בקושיית הגמ' (ד"ד ע"ב) ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקיר אבעיא / מבאר הטעם שבסוגיין לא מוזכר הכלל ד"מחשבתו משויא לה מקום"

## א.

### שיטות הראשונים בהסברת הצורך דמקום ד' בהוצאה

הגמ' (דף ד' ע"א) מקשה על משנתינו - שמחייבת עקירה והנחה הנעשים מיד ליד: "אמאי חייב והא בעינן מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא". ובטעם ההנחה הפשוטה דהגמ' שבעקירה והנחה דהוצאה בעינן ד' טפחים, מצינו כמה ביאורים בראשונים, ובכללות נחלקים לב' מהלכים[1]:

א) מלאכת מחשבת – דין כללי בכל מלאכות שבת (רש"י, ר"ת, רשב"א והרמב"ם בפיה"מ).

א. רש"י כתב וז"ל "מע"ג מקום ד': דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה וידו לאו מקום ד' הוא". דהיינו שהוא תנאי בהחשיבות של מעשה עקירה והנחה, שחשיבות של מעשה עקירה הוא רק בעוקר ממקום חשוב, אבל בלא"ה לאו עקירה היא וכמו"כ הנחה שלא ע"ג מקום דע"ד, לאו הנחה חשובה היא ולפ"ז בפחות מדע"ד לאו מלאכה חשובה היא. ונראה שלרש"י הוי דין במלאכת מחשבת דשבת, דמשום דבעינן מלאכת מחשבת בשבת לכן צריך שהמלאכה תהי' מלאכה חשובה שבהוצאה הוי רק באם נעקר מדע"ד והונח בדע"ד כנ"ל.

ב. ר"ת בתוס' ד"ה "והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד'" וז"ל: "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן הי' מסתמא במשכן" דהיינו שהחסרון

---

1) היסוד לחילוק זה הוא ע"פ מה שנתבאר בהרחבה בהרר קדם (להגרי"ד סולוביצ'יק), מס' שבת, סי' ח'.

כשאין דע"ד הוא שאינו מוציא כהרגילות דהוצאה וכמ"ש המשנה לקמן בדף צב ע"א "כלאחר ידו, ברגלו, בפיו ובמרפקו . . פטור שלא הוציא כדרך המוציאין" שגם עניין זה- שצריך לעשות המלאכה כ"הרגילות" ו"דרך המוציאין" אפשר לבאר שהוא דין במלאכת מחשבת דשבת. וכמ"ש החלקת מחוקק (אה"ע סי' קכ"ג סק"ה): "(ה) לכתחילה יכתוב הסופר בידו הימנית: משמע בדיעבד כשר הגט אם כתב בשמאל אף שאינו שולט בשתי ידיו. אע"ג דלענין שבת כתב בשמאלו לאו כתב הוא, ובגמ' (גיטין י"ט ע"א) מדמה גט לשבת לעניין כתב על גבי כתב, אפשר לומר דלאו כל מילי מדמינן לשבת, דבשבת בעינן מלאכת מחשבת דומיא דמשכן, על כן כל שכתב כלאחר ידו או בשמאלו לאו מלאכת מחשבת היא, אבל מ"מ כתב מיקרי לענין גט" עכ"ל.

ג. רשב"א (כאן) וז"ל: "איכא למימר שמסברא בעלמא קאמר, לפי שאין דרכם של בנ"א להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, אבל מקראי לית לן". וכנ"ל שהוצרך ב"דרך אגב" הוא פרט במלאכת מחשבת.

ד. הרמב"ם בפיה"מ כתב כר"ת והרשב"א וז"ל: "העיקר השלישי כי לא יתחייב העוקר מרשות והניח ברשות אחר [עד] שיעקור ממקום שיהיה בו דע"ד או למע' מזה כי מה שהוא פחות מזה השיעור לא יניחו בו כי החפצים המונחים לא יתקיימו אלא אם יהיו אותן החפצים דקים", עכ"ל.

**ב)** דין פרטי בהוצאה (**ר"י, רמב"ן, ר"ן**)

א. ר"י בתוס' ד"ה "והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד'" דרש מהפסוק דאל יצא איש ממקומו- אל יוציא ש"משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ . . ואין מקום חשוב בפחות מד'". דהיינו שאי"ז פרט בדין כללי במלאכת שבת (כהמהלך הא') אלא הוי דין מיוחד שנלמד מפסוק- שצריך "מקום".

ב. הרמב"ן (כאן) ביאר ג"כ שהוא דין פרטי במלאכת הוצאה וז"ל: "והא בעי עקירה והנחה מעל גבי מקום ד'. פי' גמרא גמרי לה הכי ומקראי לית לן ואפי' ממתני' ברייתא לית לן בהדיא". דהיינו שהוא הל"מ מיוחדת בעניין הוצאה.

ג. הר"ן בחידושיו על הרי"ף (דף א' ע"ב בד"ה "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' וליכא") כתב כהרמב"ן, וז"ל: "גמרא גמירי לה הכי דכל דלית ביה

ארבעה על ארבעה לא מיקרי עקירה והנחה". וכן בחידושיו על הש"ס[2] (כאן) כתב "פירוש גמרא גמירי לה".

ע"כ ב' המהלכים הכלליים בראשונים בזה. ועפ"ז יתורצו כו"כ פרטים בהמשך הסוגיא.

## ב.

### ביאור קושיית הגמ' שדווקא בהנחה ל"צ דע"ד משא"כ בעקירה

הגמ' שם מתרצת השאלה הנ"ל: "אמר רבה הא מני ר"ע היא דאמר לא בעינן מקום דע"ד דתנן הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ע מחייב וחכמים פוטרים. ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא . . ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא". ופירש רש"י בד"ה "הנחה הוא דלא בעיא" וז"ל: "מדקתני ר"ע מחייב אבל עקירה בעי מע"ג מקום ד' מדלא קתני ר"ע מחייב שתים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה" וע"ז הקשה התוס' בד"ה "ודילמא" וז"ל: וקשה דילמא הא דלא מחייב ב' משום דלא מחייב אתולדה במקום אב ועוד דבסמוך קאמר רב יהודה מחייב הי' רבי ב' אע"ג דקתני סתם רבי מחייב ה"נ לר"ע מנ"ל דלא מחייב שתים" ולכן מסביר התוס' ב' טעמים אחרים להה"א דהגמ' של"צ דע"ד רק בהנחה: א) משום שבמשכן ההנחה היתה ליד גיזבר היינו שלא הוצרך דע"ד בהנחה, משא"כ העקירה היתה מתיבתן שהיתה דע"ד. וב) הפסוק דאל ייצא איש ממקומו שמשם הר"י למד לעיל בתוד"ה "והא בעינן" שצריך "מקום" (דע"ד) - קאי אעקירה.

והנה להקושיא הב' דתוס' אפשר לתרץ שמה שרש"י כתב שמדייקים ממה שרבי אמר חייב ולא אמר חייב שתים אי"ז דיוק בתיבות גרידא- שאז שייך להקשות מהגמ' בהמשך-אלא זה יותר עמוק: לפי מה שכתבנו לעיל ברש"י שהטעם שצריך דע"ד בעקירה והנחה הוא מצד מלאכת מחשבת וצריך שהמלאכה תהי' חשובה, באם אומרים של"צ דע"ד הוא חידוש גדול, כי זה שבשבת צריך מלאכת מחשבת הוא דין מוסכם על הכל ולכן באם ר"ע אומר חייב סתם, -אפי' שבכלל "חייב" הוא לשון כללי נשתדל להמעיט את החידוש בכל מה דאפשר ולומר שהוא רק בהנחה- סוף המלאכה שלא מקפידים כ"כ שתהי' ע"ג מקום דע"ד בפועל אלא רק כמי שהונחה בארץ (בכ"ף הדמיון), משא"כ בעקירה שהוא עיקר המלאכה וודאי וודאי שגם לשיטת ר"ע צריך

---

2) ע"ע יוחסו ונדפסו כחידושי הריטב"א. ובתשנ"ד חזרו והודפסו תחת השם חידושי הר"ן ע"י מוסד הרב קוק. ועיין במבוא שם על ייחוסם.

דע"ד- דהיינו שתהי' עקירה חשובה. ולכן אי"ז שרש"י דייק סתם בתיבת "חייב" שלא כתוב "מחייב שתים" אלא שבהבנת העניין באם כתוב רק חייב לא נחדש כ"כ שגם בעקירה ל"צ מלאכה חשובה, ורק באם ר"ע הי' כותב בפירוש "מחייב שתים" אזי לא היתה לנו ברירה.

ואינו קושיא ממה שבהמשך רב יהודה אמר "מחייב הי' רבי שתים", כי שם אי"ז שהגמ' ע"פ סברא אמרה של"צ דע"ד לא בעקירה ולא בהנחה אלא הגמ' מביאה שמעתא של רב יהודה שאמר שרבי מחייב הי' שתים, שמלשונו "מחייב הי' רבי שתים" משמע שאינו אומר ע"פ סברא או דיוק- שאז הול"ל "מסתברא" או כיו"ב- אלא אומר מציאות שמקובל בידיו שרבי הי' מחייב שתים. אך כאן שהגמ' מקשה ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא, ההסברה הפשוטה בהנחת הגמ' שרק בהנחה ל"צ דע"ד ובעקירה צריך, הוא כנ"ל ברש"י.

ועפ"ז ייצא שלר"ת שהסברנו לעיל בשיטתו- שצריך דע"ד מצד מלאכת מחשבת, יסביר כאן כרש"י הנ"ל. ואין קושיא שתוס' הכא למד אחרת מרש"י, כי תוס' הכא הוא ר"י ולא ר"ת וכדמוכח מדבריו באמצע תוס': "ולפי מה שפירשתי לעיל דדרשינן מאל יצא איש ממקומו" וכוונתו למה שכתב בד"ד ע"א בתוד"ה "והא בעינן". ופשוט.

ומעתה באם הנ"ל הוא נכון, צריך לברר מה שהוקשה לו לתוס' על רש"י, כי לפי מה שהסברנו עתה אי"ז דיוק סתם בהתיבות, אלא גם ובעיקר ע"פ סברא?

וע"פ מה שכתבנו באות א' לבאר את שיטת ר"י ביסוד הדין דדע"ד בהוצאה אתי שפיר. והביאור:

כתבנו לעיל בשיטת ר"י שהטעם שצריך דע"ד בהוצאה אינו פרט בדין כללי בשבת (כהראשונים במהלך הא'-מלאכת מחשבת) אלא דין פרטי בהוצאה הנדרש מפסוק, ולכן באם רואים שר"ע מחייב גם כשאין מקום דע"ד- אין שום מקום ע"פ סברא לחלק בין עקירה והנחה- כי באם באחד מהם לא למדת הדרשה המצריכה דע"ד בהוצאה, למה שבהשני תלמד הדרשה? או שס"ל הדרשה ואזי בין בעקירה בין בהנחה צריך מקום דע"ד או שלא ס"ל הדרשה ולכן בין בעקירה בין בהנחה ל"צ מקום דע"ד- מה סברא יש לחלק? אלא ע"כ שכל החילוק דהגמ' בין עקירה והנחה, מיוסד על דיוק בתיבת "חייב" ולא "מחייב שתים" גרידא, וזה דוחק מאוד. ולכן הוצרך להביא ב' טעמים אחרים.

ויש להוכיח הבנה זו (יישוב קושיית התוס' על רש"י והטעם שתוס' הקשה לשיטתו) מלשון הרשב"א, דהנה כתבנו לעיל שהרשב"א כתב לבאר הצורך

בדע"ד כר"ת שהוא מסברא שצריך שיהי' כפי הרגילות. ולפהנ"ל לכאו' קשה, שהרי מצינו שבהמשך הרשב"א מקשה ב' הקושיות דתוס' על רש"י, היפך מה שכתבנו לעיל שלר"ת יסבור כרש"י ולא יקשה לו על רש"י?

אך כד דייקת שפיר בלשון הרשב"א חזינן ברור שלא הקשה את קושיותיו כתוס'. אלא באופן אחר קצת: שתחילה מקשה את קושיא הב' דתוס' ואח"כ כותב "ועוד דאף לכשתמצא לומר דלא מחייב אלא אחת דלמא לא משום עקירה אלא משום דלא מחייב אתולדה במקום אב". ועפהנ"ל יומתק כי לרש"י בקל אפשר לתרץ הקושיא הב' דתוס' ולהסביר למה הייתי חושב שרק באחד מהם לא יוצרך דע"ד ולכן כתב קושיא זו ראשונה ואח"כ כתב שאם תמצא להסביר לחלק בין עקירה והנחה ולהסביר למה רק באחת מחייב- שכנ"ל אפשר שפיר לומר ברש"י חילוק בין עקירה להנחה - יוקשה לך הקושיא הא' דתוס'.

ועפ"ז יתורץ רמב"ן מוקשה: דהנה כתב הרמב"ן וז"ל: "והא בעי עקירה והנחה מעל גבי מקום ד': פי' גמרא גמרי לה הכי ומקראי לית לן בהדיא, וכן הא דמקשי ודילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן סברא הוא דעדיפא לי' עקירה, ולא כמו שפי'". עכ"ל. וכבר נתקשו הרבה בהבנת התיבות האחרונות "ולא כמו שפי'", דלכאו' למה אומר על מה שכתב ז"ע שאינו כמו שפי', ומה כוונתו בזה? ובחידושי הרמב"ן עם הערות (הרשלר. ירושלים תשל"ג) כתבו ע"ז בהע' 108: אפשר שצ"ל: "ולא כמו שפי' התוס", והכוונה לתוד"ה והא, דכתבו משום ר"ת ור"י דהכי הוה במשכן או מקרא דאל יצא. ע"כ לשונם.

והנה ע"פ מה שכתבנו אולי יהי' אפשר לבאר הרמב"ן, ללא הוספת תיבות, וכוונתו תהי' שזה שהגמ' הקשתה שבהנחה לא נצטרך דע"ד משא"כ בעקירה, הוא שאלה מסברא, שבכלל הנחה הוא יותר בקל מעקירה אך הא אינו כמו שפירשתי- שהרי ז"ע פירוש הרמב"ן שהטעם שצריך דע"ד הוא מצד גמרא גמירי לה שבזה אין מקום לחלק בין הוצאה להכנסה וכמו שכתבנו לעיל ולכן כותב שקושיית הגמ' הוא מהסברא הכללית שעקירה יותר חמור אך אינו כמו שפירש לעיל ההבנה בהצורך דדע"ד. וזה מה שהרמב"ן רוצה ללמדנו שלפי הבנתו דדע"ד, קושיית הגמרא אינה המשך לזה. משא"כ לר"י שהטעם שצריך דע"ד הוא מצד הפסוק שפיר אפשר להסביר קושיית הגמ' כהמשך, כי הפסוק הוא רק בהוצאה.

[ולהעיר שהר"ן בחידושיו ביאר הצורך דדע"ד כהרמב"ן "גמרא גמירי לה" ואת קושיית הגמ' "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא" ביאר כהביאור הא' דתוס' שבמשכן העקירה דווקא היתה ממקום דע"ד משא"כ

ההנחה. וצריך ביאור, דהרי כתב שהוא מצד גמרא גמירי לה ולא מצד המשכן. ואולי כוונתו שהא גופא שבמשכן הי' דע"ד רק בעקירה ולא בהנחה, מגלה שה"גמרא גמירי לה" שבעינן דע"ד הוא רק בעקירה ולא בהנחה. ודוחק. ועפ"ז לכאו' הרמב"ן הי' יכול לבאר כנ"ל את קושיית הגמ' ואז הווי הקושיא בהמשך להצורך דדע"ד לשיטתו. ואכ"מ].

## ג.

## הטעם שלא אמרינן בסוגיין "מחשבתו משויא לה מקום"

ועפהנ"ל יובנו חילוקי לשונות בראשונים בהטעם שלא אמרינן בסוגיין הסברא הפשוטה בש"ס שמחשבתו משוי לה מקום.

דהנה התוס' בד"ה "אלא א"ר יוסף כו'" הקשה כנ"ל ותי' ר"ת שאמרינן מחשבתו משוי לה מקום רק "והיכא דלא ניחא ליה בע"א אלא בענין זה כמו משתין ורק שאינו יכול להשתין או לרוק בע"א וכן זרק בפי כלב שרצונו שיאכלנו הכלב או ששרף העץ בכבשן . . אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר". דהיינו שלר"ת החסרון הוא במחשבה שהיות שאינה מחשבה החלטית לכן אינו נחשב למקום ע"י מחשבה זו.

אך עיין בחי' הרמב"ן דף ה' ע"א ד"ה "ידו של אדם חשובה כדע"ד" שכתב באו"א וז"ל: "ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל, שאין אומרים במחשבת המלאכה עצמה שתהא מחשבה עושה אותה מלאכה, שהרי הוא מחשב להניח ואינן מניח, אבל עיקר הדבר כך הוא כשאדם מחשב למלאכה ועושה אותה, כגון זרק בפי כלב שהוא מתכוין להאכילו והוא מאכילו, אותה האכילה משוייה פיו של כלב מקום, וכן שריפת פי הכבשן לפי שהנחה זו חשובה לו לפי כוונתו יותר ממקום אחר, ודרך הנחה זו בכך, וכן השתנת השתן ויריקת הרק שהוא מכוין לנקות עצמו מהן ועושה כך, ומגו דהוה מלאכה לכך הוה מלאכה לענין שבת, שזו מלאכת מחשבת, אבל אם דעתו להניח על מקום שאין בו ד', במה ייעשה אותה מלאכה גמורה הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום, נמצא שלא מתכוין להניחה כשם שאין הנחתו מלאכה, כך מחשבתו אינה מלאכה" עכ"ל.

דהיינו שלהרמב"ן הגורם המכריע באם אמרינן מחשבתו משוי ליה מקום אינו תלוי בהחלטיות המחשבה (כתוס') ,כי גם באם זו מחשבה החלטית, בפועל ממש המקום איננו מקום ד', ולכן במה תועיל מחשבתו? ורק באם מקום זה נחשב למקום לענין אחר (של"צ דע"ד דווקא אלא תלוי במחשבתו) אזי אומר

מגו שנחשב מקום לענין זה, נחשב מקום ג"כ לענין שבת שיתחייב. ולדוג' בהאכלת כלב שמגו שלעניין האכלת כלב מלאכה זו דהנחה בפיו של הכלב חשובה לו ונתמלא בזה מבוקשו, הוי ג"כ מלאכה לענין שבת.

וע"פ החילוק בין ר"ת להרמב"ן שהבאנו באות א' בנוגע להטעם בצורך דע"ד, יובן ג"כ סברת מחלוקתם כאן: דהנה לר"ת שס"ל שהצורך בדע"ד, אינו דין מיוחד בהוצאה אלא פרט בהדין כללי דמלאכת שבת, שצריך שהמלאכות ייעשו כדרכם וכרגילותם כדי שיהיו מלאכת מחשבת- אזי כאן באם נאמר שהיתה לו מחשבה החלטית שרוצה להניח דווקא כאן אפי' שאין כאן דע"ד- נחשב מלאכה זו למלאכת מחשבת כי נעשתה עם מחשבה ספציפית להעשות באופן זה. בסגנון אחר: כל הטעם שצריך שהמלאכה תעשה כדרכה ורגילותה הוא כנ"ל כדי שתהא נחשבת למלאכת מחשבת, ובאם עושה המלאכה שלא כדרכה אי"ז מלאכת מחשבת. אך הני מילי כשעושה המלאכה שלא כדרכה באופן סתמי ובלתי משמעותי כלל, אזי לכשאבחון מעשה זה שנעשה שלא כדרך שאר בנ"א, אומר בהחלטיות שאי"ז מלאכת מחשבת שאסרה בתורה אלא מעשה סתמי ללא שום משמעות וחשיבות. אך כשבנ"א עושה מעשה עם מחשבה שרוצה דווקא באופן זה ולא ניחא ליה בענין אחר אזי אין צורך לבחון את מעשהו אם עשהו כהרגילות או לא, כי מעשה זה הוא מלאכת מחשבת בלא"ה. הי' כאן מבוקש ומכוון לעשות באופן ספציפי, ובזה גרם שמעשהו יהי' מלאכת מחשבת. ולכן ס"ל לתוס' שבנדו"ד החסרון הוא שהי' חסר מחשבה החלטית וספציפית לתת משמעות וחשיבות למעשה המלאכה. ולכן באם מעשה סתמי זה נעשה שלא כדרך בנ"א העושים מלאכה זו (כי אין דע"ד) אין לזה שום משמעות.

אך להרמב"ן, שכל הטעם שצריך דע"ד בעקירה והנחה הוא דין מיוחד הנלמד בהל"מ לגבי הוצאה שצריך "מקום" וחכמים קבעו שדע"ד גורם למקום ואי"ז מסברא, אזי אין מקום כלל לומר שמחשבה על מקום שאין בו דע"ד גם אם תהא החלטית, שתוכל לפעול בנוגע לשטח הגשמי שייהפל ל"מקום". ורק במקרה שמקום זה נק' מקום בלא"ה, כי לענין אחר, שבו ל"צ "מקום" דווקא, נקראת פעולה זו מלאכה אזי תקרא מלאכה גם לענין שבת ומקום זה יחשב ל"מקום" לענין הוצאה כי בסופו של דבר ההלמ"מ אינה שצריך דע"ד אלא שצריך "מקום" וחכמים קבעו שדע"ד גורם שיהי' נחשב ל"מקום" אך במקרה זה שהוי

מקום בלא"ה לענין אחר נאמר מגו דהווה מקום לענין זה הוי מקום לשבת, ולא נצריך דע"ד גשמיים[3].

3) ועיין ברמב"ן עם הערות (הרשלר. ירושלים תשל"ג), הערה 130 שכתב בדומה להנ"ל אך באו"א.

# חסידות

# הפור שמתחילה סופו ליהפך

**הת׳ אהרן מנחם מענדל שי׳ קסטל**
תלמיד בישיבה

מביא דברי המאמר שניכר ממה שנפל הפור בחודש אדר ומקשה מה הקשר ביניהם / מבאר שבו נולד מושיען של ישראל נשיא הדור והוא מעורר מס״נ בהם ועי״ז נתעורר בחירת העצמות שקבע הגורל ליפול לנו

## א.

בבמאמר ד״ה על כן קראו (סה״מ מלוקט ה אות ט׳) מבואר שהטעם שנפל הגורל בחודש אדר, החודש שבו נולד מושיען של ישראל, הוא להראות שמתחילה היתה בכדי שיתגלה שגם הפור עצמו הי׳ כפי בחירת העצמות, ומשמע שהוא מפני שע״י הגורל נתכפרו (ראה אות ד׳ וה׳) ונצלו בנ״י.

וצריך להבין מה הקשר דוקא בין הכפרה וההצלה שהיו ע״י הגורל ונשיא הדור (משה רבינו, מושיען של ישראל). ולכאורה אין לומר שבזכותו של משה נצלו לפי שכתוב באות א׳ שזה שנפל הגורל בחודש אדר הוא רק תוצאה מהעינן של גורל ולא ענין בפני עצמו.

## ב.

ואולי אפשר לבאר ע״פ תחילת אות ט, ששם מבואר שמה שנפל הגורל כפי בחירת העצמות הוא נפעל ע״י בחירת עצם הנשמה של בנ״י בהעצמות וע״י המשכתו וגילויו ע״י מס״נ. וידוע מהמאמר ד״ה ואתה תצוה שמשה זן ומפרנס האמונה שמחזק בחי׳ הדעת שבישראל דהיינו השייכות בין עצם הנשמה (שהוא חלק אלוק ממעל ממש, ולכן מקושר עם העצמות בהתקשרות עצמי) לבין כוחות הגילוים ועד לבושי הנפש וזה פעל המס״נ בהם.

ולכן יוצא מדברינו שמה שבחירת העצמות קבע נפילת הגורל הי׳, ע״י משה שבדורם - מרדכי, ובזה שהגורל נפל בחודש אדר ניכר למפרע שהי׳ רק בעבור שמרדכי יפעול מס״נ בבנ״י (והנה הגורל גרם הגזירה שהי׳ להתעוררות למרדכי לקבץ בנ״י ולהתעוררם) וע״י זה יתעורר ויתגלה בחירת העצמות בבנ״י.

ואל תקשי לך שידוע שכל ישראל אפילו קל שבקלים ימסור נפשו אם נתנסה, לפי שלכאורה אינו כן כאן שהי' במשך כל השנה, ולכן לא די בגילוי ממילא וצריך דעת ממש.

# ביאור ב"דע מה למעלה ממך" ע"פ תורת החסידות

**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
שליח בישיבה

מקדים כללות הנקודה של תורת החסידות שהיא להאיר את תורת הנגלה / מביא פירוש רש"י ורבינו יונה ב"דע מה וכו'" (אבות פ"ב מ"א) / מקדים דברי רבינו שמחלק בין דברי הבעש"ט והה"מ ואדה"ז בביאור הפנימי במשנה זו / מביא התורות מכתר שם טוב ואור התורה והיום יום ומבאר בטוב טעם על השניויים והחילוקים ביניהם מיוסד ע"פ עבודת ועיקר שליחות של כ"א מהנשיאים / מבאר המשך המשנה ע"פ חסידות בדא"פ שבה מרומז ג' האופנים של הבעש"ט הה"מ ואדה"ז ומוסיף עוד דיוקים במשנה

## א.

### הקדמה

ידוע ומפורסם לכל שתורת הנסתר והחסידות היא הנשמה והפנימיות של תורת הנגלה, וע"י תורת הנסתר מקבלת הנגלה מבט חדש ואור וחיות אחרת לגמרי, והיא ג"כ מעוררת את האדם לעבודת ה' בבחי' נעלית יותר – שלמעלה באין ערוך מעבודתו לפנ"ז, כמבואר בכ"מ בתורת רבותינו נשיאנו ובפרט בשיחות קודש של כ"ק אדמו"ר.

ולקמן בעזהי"ת נבאר רק לדוגמא ואות א' בלבד את דברי חז"ל באבות "דע מה למעלה ממך עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין", הפי' ע"פ נגלה, ואח"כ נראה בחוש האור וחיות חדש שמכניסה חסידות לדברי חז"ל, ואיך שזה מביא חיזוק והתעוררות בעבודת השי"ת באופן אחר לגמרי בקיום התומ"צ. וזה ע"ד הביאור של רבינו הידוע בפרד"ס של 'מודה אני' בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות', עיי"ש בארוכה.

## ב.

### ביאור המשנה ע"פ נגלה, רבינו יונה ומחזור ויטרי

והנה במסכת אבות (פ"ב, א) תנן "רבי אומר, איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם - כל שהיא תפארת לעושיה, ותפארת לו מן האדם. והוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות; והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה. והסתכל בשלושה דברים ואין

אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין".

**וברש"י כתב בד"ה מה למעלה ממך-"שהיא רואה ושומעת וכותב בספר".**

**ורבינו יונה הקשה על פרש"י "והוא תימה למה מנאם לג' דברים ושלשתם דבר א' הוא שאין זה אומר אלא שהשם יודע הכל ועתיד לשלם לו כפועלו ומה חשבון הוא זה הכל ענין א'", וראה שם שמבאר באו"א מרש"י.**

**אבל רבינו יונה ביאר באותו סגנון שמשמעות המשנה היא על דרך המוסר "שאין מעשה נסתר מלפניו ולא נעלם ממנו . . לשלם עושיהם כפעלם וכמעשה ידיהם באחרית הימים". ועד"ז הוא במחזור ויטרי, שא"א להסתיר מהקב"ה ועי"ז ירחיק מן העבירה.**

**ג.**

**אמנם תורת החסידות מאירה משנה זו ומדגישה אדרבה החשיבות והיוקר של כאו"א מישראל ועבודתו וגודל הכח בפעולתו למעלה למרות משמעותו ע"פ נגלה שמדגישה פחיתות ושפלות של בנ"י – וע"י המוסר איננו מעורר חיות כ"כ וכו' בעבודתו כ"א מונעים ממנו מלעבור בפוע"מ – קבעמ"ש.**

**ובהקדים דברי רבינו במאמר ד"ה אתה הראת (תו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' שמב):**

**"והנה ידוע ביאור מורנו הבעל שם טוב (בעל ההילולא דחג השבועות), דכל ענין שבעולם הוא הוראה בעבודת האדם לקונו. וכ"ש וק"ו כל ענין שבתורה, כמ"ש ויצוונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו גו', דמפסוק זה מוכח, שכל התורה כולה (כל החוקים האלה) ענינה הוא הוראה בעבודת ה', ליראה את ה"א גו', עד לקיום המצוות בפשטות. ומזה מובן, דגם ענין זה שבתורה, זה שעל כל דיבור ודיבור פרחה נשמתן והחזירה להן בטל כו', הוא הוראה בעבודת האדם לקונו.** ועוד זאת, דהנה מבאר מורנו הבעש"ט בכתר שם טוב במאמר רז"ל דע מה למעלה ממך, ר"ל ממך תדע, איזה מדה שנתעורר בך כך הוא למעלה [ובמ"א הובא ע"ד זה בשם הרב המגיד, ובמקום שלישי הובא בשם רבינו הזקן, ויש שינויי לשונות ביניהם, ואכ"מ]." **ע"כ.**

**וביאור הדברים בפשטות, ביאר רבינו בעצמו כ"פ וז"ל (התוועדות תשמ"ח ח"א ע' 286 ועוד): "תורה שהובאה בכ"מ בשם רבינו הזקן ("היום יום" י"ג אייר). וי"ל הביאור בזה – שלאחרי שרבינו הזקן קיבל תורה זו מרבו המגיד,**

למדה כו' באופן שנעשית "תורתו", "נקראת על שמו", ועד שנעשה (לא רק בבחינת מקבל, אלא גם) בבחינת משפיע (ללמד ולהורות תורה זו לרבים)". וכן כתב רבינו במק"א אותו ביאור בנוגע לתורה זו מהבעש"ט לרב המגיד. וזהו ביאור איך שענין זה הוא בשם הבעש"ט, הרב המגיד, ובמקום שלישי הובא בשם רבינו הזקן.

אמנם מהמשך דברי רבינו "ויש שינויי לשונות ביניהם, ואכ"מ משמע שאף שהעצם הנקודה של התורה נאמרה ע"י כולם, הנה מ"מ "יש שינויי לשונות ביניהם" ויש לכל א' אופנים אחרים לבארו. וכיון שמסיים רבינו "ואכ"מ" הנה מוטלת עלינו - חסידיו - הזכות הנפלאה והאחריות להשתדל וליגיע להבין (בדא"פ עכ"פ) דיוק ועומק דבריו הק'. ולכן נביא התורות ממקוריהם ונבאר בעזהי"ת החילוקים והשינויים ביניהם.

## ד.

### ביאור המשנה ע"פ תורת החסידות, מהבעש"ט

והנה בכתר שם טוב (סי' קמה) כתוב וז"ל: "<מהבעש"ט> [ששמעתי ממורי] שרוב ענותנותו של האדם גורם שנתרחק מעבודת הש"י, שמצד שפלותו אינו מאמין כי האדם גורם ע"י תפלתו ותורתו שפע אל כל העולמות, וגם המלאכים ניזונין ע"י תורתו ותפלתו. שאלו היה מאמין זה כמה היה עובד ה' בשמחה וביראה מרוב כל, והיה נזהר בכל אות ותנועה ומלה לאומרה כדקא יאות. וגם לתת לב אל מה שאמר שלמה ע"ה אם תשכבון בין שפתים, שהקב"ה שומר ושוקד על שפתי האדם לנושקה כשהוא אומרה בתורה ותפלה בדחילו ורחימו. ואם ישים אליו לבו, בוודאי מי <הוא> זה האיש אשר לא יאחזנו רתת וזיע שהמלך גדול ונורא שומר ושוקד על שפתים של אדם נבזה חדל אישים [וכיו"ב].

והוא מעין [מה] שארז"ל ענותנותו של ר' זכרי' גרם חורבן כו'. כך האדם ראוי לשום לב ולומר כי הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, וכל תנועותיו ועסקיו ודבורו [והלוכו] עושה רושם למעלה [למעלה], בוודאי יזהר בכל דרכיו ועסקיו שיהיה לשם שמים, משא"כ כשחושב האדם מה אני ספון לפגום או לתקן למעלה ולמטה שיהיה נרשם [כל] עסקי למעלה, ובזה הולך בשרירות לבו ויאמר אך שלום יהיה לי. ובאמת זה אינו, כי האדם ע"י מעשיו הטובים הוא דבוק בו ית' ממש, וכמ"ש והלכת בדרכיו, וע"י שהוא רחום למטה נתעורר מדה זו של רחום למעלה בכל העולמות, וכמ"ש דע מה למעלה ממך,

ר״ל ממך תדע איזה מדה שנתעורר בך שכך הוא למעלה. **וז״ש ונתן לך רחמים ורחמך.״ עכלה״ק.**

**ולכאורה זה מתאים לאופן הנהגתו וכו׳ של הבעש״ט, שבשעתו באה חסידות בעיקר לעורר אנשים פשוטים ממצב של התעלפות ברוחניות אחרי כל השמדות וגודל החילוק בין ת״ח לאנשים פשוטים וכו׳, ולהרימם משפל המצב לקיים תומ״צ מתוך שמחה. וכאן רואים שזהו בדיוק אל מי הבעש״ט מדבר,** ״שרוב ענותנותו של האדם גורם שנתרחק מעבודת הש״י, שמצד שפלותו אינו מאמין כי האדם גורם ע״י תפלתו ותורתו שפע אל כל העולמות . . שאלו היה מאמין זה כמה היה עובד ה׳ בשמחה וביראה מרוב כל, והיה נזהר בכל אות ותנועה ומלה לאומרה כדקא יאות וכו״, **ראה לעיל באריכות.**

**וגם אצלו היה הדגשה מיוחדת במעלת בעבודת האנשים פשוטים בדווקא, אפי׳ למעלה מהת״ח הגדולים – ״אין אנשים פשוטים וועדט נתגלה פשיטות העצמות״. אף שבודאי בהיותו נשיא הדור היה שייך אל כל הדור, הנה מ״מ עיקר עסקו היה עם אנשים פשוטים וכמפורסם מכל הסיפורים וכל נסיעותיו וכו׳ לגלות את העצם הנשמה של איש פשוט או לעוררו לעבוד את ה׳ בשמחה. (בדוגמת אאע״ה שנסע כל חייו לפרסם אלוקות וכו׳ וכידוע הקשר של הבעש״ט לאאע״ה בשיחות קודש דלילי חגה״ס בקשר ה׳אושפיזין׳).**

**הרי רואים בנדו״ד שאף שעצם הנקודה של הביאור הפנימי ב״דע מה למעלה וכו׳״ היא שוה אצל כל הנשיאים, הנה מ״מ באופן התפשטותו יהי׳ אצל כל נשיא כעיקר שליחותו.**

## ה.

### ביאור הפנימי מהרב המגיד

**באור התורה להרב המגיד (סי׳ ש) כתוב וז״ל: ״שרפים עומדים ממעל לו, פי׳ הם העובדים את הש״י בהתלהבות. ממה הם עומדים במדריגה הזאת, מכח שהם חושבים תמיד ממעל.** הכל מה שנעשה ממעל לו, ר״ל כמו שמתנהג בו כך מתנהג למעלה, על דרך דע מה למעלה ממך. אם נתעורר הצדיק באהבה, נתעורר כביכול הקב״ה באהבה, ואם ביראה וכו׳.

**וזהו אפתח בכינור חידתי. שהקב״ה שמים ושמי השמים לא יכלכלוהו, וצמצם שכינתו בתוך האדם. ואמרו חכמי המחקר שכשעושים כינור קטן במשקל שוה עם הגדול, כשמנגנים בקטן נשמע (קולו בגדול) [קול הגדול].**

**והש"י ברא את האדם בצלמו, והוי ככנור קטן, ומעורר בכל מעשיו את השכינה. ולפיכך צריך שיעשה הכל לשם שמים כדי שלא לעורר אותה לבטלה ח"ו."**

**ובסימן ש"מ כתב בנוסח אחר, "שרפים עומדים ממעל לו.** פירוש [שרפים עומדים] הם הצדיקים שבוער בלבם אהבת הבורא יתברך, הוא מחמת שממעל לו, על דרך דע מה למעלה – ממך תדע. **כי האדם הוא חלק אלוה ממעל, וכשהוא מדבק מחשבתו למעלה יכול לידע מה שנעשה למעלה, כי כל הדברים הנעשים למעלה עוברים במחשבתו, כמ"ש רשב"י ע"ה אנא סימנא בעלמא.** פירוש כל המדות שמתעוררים למעלה הם מתעוררים למטה בצדיק. **וזהו פירוש שרפים עומדים ממעל לו". עכלה"ק.**

**ונראה שזה ג"כ מתאים לאופן עבודתו וכו' של הרב המגיד, שאצלו עיקר התעסקותו ושליחותו בגלוי עכ"פ היה להרים ולהעלות העבודה של הת"ח והצדיקים – תלמידי המגיד – למדרגות נעלות ביותר, אהוי"ר אמיתיים וכו'. וחזינן הכא שזהו בדיוק אל מי המגיד דורש,** "הכל מה שנעשה ממעל לו, ר"ל כמו שמתנהג בו כך מתנהג למעלה, על דרך דע מה למעלה ממך. אם נתעורר הצדיק באהבה, נתעורר כביכול הקב"ה באהבה, ואם ביראה וכו' . . פירוש [שרפים עומדים] הם הצדיקים שבוער בלבם אהבת הבורא יתברך, הוא מחמת שממעל לו, על דרך דע מה למעלה – ממך תדע, **ראה לעיל באריכות.**

**וגם הוא לא נסע ממקומו ועל כן נק' 'המגיד ממעזריטש', אלא השקיע בתלמידיו כל כוחותיו. אף שבודאי בהיותו נשיא הדור היה שייך אל כל הדור, הנה מ"מ עיקר עסקו היה עם צדיקים ות"ח. (בדוגמת יצחק אבינו היה עולה תמימה ולא יצא לחו"ל וכידוע הקשר של המגיד ממעזריטש ליצחק בשיחות קודש דלילי חגה"ס בקשר ה'אושפיזין').**

**הרי חזינן בנדו"ד שאף שעצם הנקודה של הביאור הפנימי ב"דע מה למעלה וכו'" היא שוה אצל כל הנשיאים, הנה מ"מ באופן התפשטותו יהי' אצל כ"א כעיקר שליחותו.**

## ו.

## ביאור הפנימי מרבינו הזקן

**ובלוח 'היום יום' לי"ג אייר כתב רבינו "רבינו הזקן - באותם השנים שהי' אומר מאמרים קצרים - אמר: דע מה למעלה ממך, דע כי כל מה שיש למעלה בפרצופים וספירות העליונות, הכל הוא ממך, שתלוי בעבודת האדם." עכלה"ק. (ומקור לזה הוא מכתב של כ"ק מוהריי"צ, אג"ק שלו ח"ג ע' שג).**

ועד"ז מובא בסה"ש תש"ד (ע' 23) ובכמה שינויים, ומהם הנוגעים לענייננו "היינו אז די גאנצע מציאות פון די ספירות וועלט נתהווה נאר דורך אתערותא דלתתא פון עבודת הנבראים", עיי"ש.

ונראה שזה ג"כ מתאים לאופן עבודתו וכו' של אדה"ז, שע"י חסידות חב"ד - ה"עצם", התעסקותו ושליחותו היה עם כל א' "עומק רום כעומק תחת". וכן חזינן בספר התניא שלו, שמדבר הן לאיש פשוט ואפי' לרשע – עצות להלחם עם היצר, והן לצדיק – ההתבוננות לעורר באהוי"ר וכו', ולמותר להאריך. והכא ג"כ רואים שזהו בדיוק אל מי אדה"ז מדבר, דע מה למעלה ממך, "דע כי כל מה שיש למעלה בפרצופים וספירות העליונות, הכל הוא ממך, שתלוי בעבודת האדם". היינו כל אדם יהי' מי שיהי', הן צדיק והן רשע.

וגם מחדש אדמו"ר הזקן, שלא זו בלבד שעבודתו למטה גורם "שפע אל כל העולמות, וגם המלאכים ניזונין ע"י תורתו ותפלתו" – הבעש"ט, וגם לא רק "אם נתעורר הצדיק באהבה, נתעורר כביכול הקב"ה באהבה, ואם ביראה וכו'" – המגיד, אלא "דע, כי כל מה שיש למעלה בפרצופים וספירות העליונות, הכל הוא ממך, שתלוי בעבודת האדם", היינו עצם התהוותם של כל השתלשלות תלוי בעבודתו - כלשון מסה"ש תש"ד "היינו אז די גאנצע מציאות פון די ספירות וועלט נתהווה נאר דורך אתערותא דלתתא פון עבודת הנבראים".

[וחידוש נפלאה זו מודגש בריבוי מקומות בתורת כ"ק רבינו – הדור שביעי לראשון בחב"ד. ובכ"מ מבאר רבינו זה שארז"ל "במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים", שהכוונה בהתהוות והשתלשלות כל העולמות וכו' הוא רק עבור ומפני עבודתם של נש"י, עד"ז במאמר ד"ה מים רבים תשל"ח אות ה' ואכ"מ.]

וכן רואים בנדו"ד, שאף שעצם הנקודה של הביאור הפנימי ב"דע מה למעלה וכו'" היא שוה אצל כל הנשיאים, הנה מ"מ באופן התפשטותו יהי' אצל כ"א כעיקר ענינו.

## ז.

## ביאור בהמשך המשנה ע"פ חסידות

עפ"ז אולי יש לומר שזהו גם ההמשך וסיום המשנה, "והסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין". היינו, שיש העצם נקודה של ההוראה של "דע כו'", ואח"כ ממשיכה בג' השלבים "הסתכל (להתבונן – שהסתקלות הוא דוקא בחוזק) בשלושה דברים" הנ"ל, עומק לפנים מעומק.

השלב הראשון – הבעש"ט – לאנשים פשוטים במעשה המצוות זהו "עין רואה", שראי' שייך דוקא למעשה אבל לא לעבודה פנימית. ואח"כ שלב הב' שהוא עמוק יותר – המגיד – לצדיקים בעניני אהוי"ר – עבודה פנימית – שייך דוקא "ואוזן שומעת". ומסיימים בשלב הג' – העומק האמיתי, חסידות חב"ד ע"י אדה"ז שחודר בכל דרגה – 'העצם', הוא שייך לכאו"א מישראל - "וכל מעשיך" - כל סוגי עבודה הן של צדיק ורשע. והמשנה מסיימת בחידוש של חסידות חב"ד - "בספר נכתבין", שע"י עבודת המטה עושים פעולה ממשית למעלה – "בספר נכתבין" (ענין של מעשה ופעולה ממש), היינו פועלים עצם ההתהוות של כל העולמות ומדריגות למעלה כמשנ"ת לעיל בארוכה.

ודוקא ע"י המשמעות של המשנה ע"פ חסידות לא באים אפי' "לידי עבירה", משא"כ ע"פ פשטות הדרך המוסר רק מונעים מהעבירה עצמה מחמת יראת העונש וכו'. אבל הלומד דא"ח באיזה אופן שהוא מהנ"ל, מכיר גודל כוחו ויקרותו למעלה – ממילא לא ירצה כלל לנגוע אפי' בקצה ע"ז - אפי' "לידי עבירה" מחמת אהבתו להקב"ה.

ויש להוסיף שע"ד ביאורינו למעלה, גם בלקו"ש (ח"ב ע' 299) מבאר רבינו ג' אופנים של אהבת ישראל והחידוש בכ"א, הבעש"ט – אפי' לאנשים פשוטים, המגיד – אפי' לרשעים (עדיין כנ"ל: דזהו חידוש, שעבודתו הוא בעיקר לצדיקים, וזהו הפשטות של אה"י, והחידוש הוא גם ששייך גם לרשעים), אדה"ז לכל א' צ"ל "כמוך ממש", וזהו רק בקיצור עיי"ש בארוכה.

# ביאור תרגום אונקלס ותיב"ע עה"פ "מי כמוך"

**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
שליח בישיבה

מביא ומחלק בין התרגומים דת"א ותיב"ע עה"פ "מי כמוך" / מבאר בב' אופנים מיוסדים ע"פ ממרז"ל דמס' סוטה ופרש"י בקידושין החילוק בין דת"א ותיב"ע / מביא הביאור של הרבי בהחילוק בין דת"א ותיב"ע (לקו"ש חי"ט) באופן אחר / מקדים במבואר בד"ה מי כמוך תרכ"ט ועפ"ז מבאר הנדו"ד לפי ביאור רבינו

## א.

בתחלת מאמר ד"ה מי כמוך תרכ"ט לאדמו"ר מהר"ש מביא ב' התרגומים על הפסוק ד"מי כמוך וגו' (שמות טו,יא) מאונקלס ויונתן בן עוזיאל ואינו מחלק לכתחלה בהדיא בניהם אבל משמע מדבריהם שיש חילוק בין פירושם:

והנה בתרגום אונקלס כתב "לית בר מינך את הוא מלכא ה' וכו", ובתרגום יב"ע "מן כותך באילי מרומא ה' וכו'".

ובפשטות החילוק ביניהם הוא, איפה מפסיקים בקריאת הפסוק: לת"א הוא מיד לאחר "מי כמוך", ולכן פירושו הוא "לית בר מינך" אבל לת"י הפסיק הוא רק אחר "מי כמוך באלים ה'", ואשר לכן פי' הוא "מן כותך באילי מרומא". ובהשקפה ראשונה (לפני אריכות הביאור שם ע"פ חסידות בענין אחדות ה') לת"י הוא רק לשלול את ענין השיתוף, דבאילי מרומא אין כמו ה'.

אבל לכאורה לשון תרגום אונקלס אינו רק לשלול את עניו השיתוף, דהנה באמרו "לית בר מינך" משמע האחדות ה' האמיתי לפי ביאור תורת החסידות שאין מציאות אחר מלבעדו כלל– "אין עוד מלבדו".

## ב.

ואולי יש לבאר החילוק בין ת"א לת"י בב' אופנים ע"פ כמה מקומות בש"ס:

הנה אופן הא' מיוסד על הגמ' הידוע דאיתא בגמ' באופן אמירת השירה ד"אז ישיר" שהפסוק דידן הוא א' מפסוקי השירה.(סוטה ל, ב) "בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה? כגדול הקורא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה

לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה' רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו" ע"כ.

הנה יוצא עכ"פ שיש כמה אופנים איך אמרו שירה, האם בנ"י רק אמרו "אשירה לה'" ומשה אמר כל השירה או הם אמרו כל השירה (או באופן של קטן המקרא או כסופר הפורס על השמע בביהכ"ס) (ראה לקו"ש חל"א ע' 69 ואילך ביאור ארוך כמה אופנים באחדות ישראל וביטולם למשה).

ונראה לומר שת"א נקט כדעה הא' שמשה רבינו אמר כל השירה ושאר בנ"י רק ענו "אשירה לה'", נמצא שפסוק זה ד"מי כמוך" נאמר ע"י משה רבינו שהיה בדרגה נעלית ביותר ברוחניות בבחי' יחו"ע ואצלו היה ענין אחדות ה' באופן דאין עוד מלבדו כפשוטו ושאין שום מציאות בעולם זולתו.

אבל ת"י ס"ל כאחד מהדעות האחרות שבנ"י כן אמרו בפסוק זה ד"מי כמוך" ולכן אף שהיו במצב מרומם בשעת אמירת שירה בקרי"ס, הנה מ"מ לא עמדו בדרגת משה דאין עוד מלבדו ממש שאין מציאות אחרת בעולם כלל, לכן פי' הת"י בפשטות הוא לשלול את ענין השיתוף. אף שהין במעמד קרי"ס בדרגה הכי נעלית לא העלו לדרגת משה דרגה נעלית ביותר.

## ג.

ועוד נראה לבאר החילוק ביניהם באופן אחר:

דהנה פרש"י בקידושין (מ"ט, א ד"ה הרי זה מבחוץ) "ואונקלס כשהוסיף לא מדעתו הוסיף שהרי מסיני נתן אלא שנשתכח וחזר ויסדו כדאמרי' במגילה (ג,א) ומשום שכל זה תרגום".

כלומר תרגום אונקלס הוא כמו שהוה מסיני ממש ולא שינה או הוסיף שום דבר מדעתו ולכן מסתברא מילתא דהוי במדרגה עליונה יותר ולכן הפי' ד"מי כמוך" הוא במדרגת האמת דאין עוד מלבדו, בחי' המעמד ומצב דסיני וכידוע דסיני קאי על ביטול בתכלית לאמיתית דאלוקות.

אבל לא רואים דבר זה על תיב"ע אלא אדרבה משמע מהמבואר במס' מגילה (ג, א) "יצתה בת קול ואמרה מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם גלוי וידוע לפניך שלא

לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל ועוד ביקש לגלות תרגום של כתובים יצתה בת קול ואמרה לו דייך" ע"כ.

משמע מהלשון "עשיתי" שאמר תיב"ע אע"ג שבאמת היתה "לכבודך" וכו', הנה מ"מ זה גופא ששייך לומר "עשיתי" מורה שלא היתה ממש מסיני ובדרגת מעמד הרוחנית בנתינת התורה שבהר סיני, אלא הוי כו"כ דורות אחרי' ולא הוה נשמע עדיין בכל התוקף אצל כל בנ"י האמת דאין עוד מלבדו כפשוטו.

## ד.

אבל לכאו' כל הנ"ל הוא אחרת מביאור כ"ק אדמו"ר בהחילוק בין הת"א לת"י (לקו"ש חי"ט ע' 135) וז"ל:

"ע"פ תרגום אונקלס דער תרגום פון בבל, דער מקום בגלות וואו דער העלם והסתר איז בתוקף ווערן די יסורים איופגענומן ווי זיי זען אויס בפשטות או ענין פון "לויטן (קללה)".

ע"פ תרגום יונתן וירושלמי, וואס זיי זיינען תרגומים פון ארץ ישראל-וואס דארט איז ניט אזא העלם והסתר מצד גלות-זעט זיך מער בגלוי דער פנימיות פון דער זאך, און דערפאר טייטשען זיי אויס, אז יסורי הגלות זיינען באמת "חלופא" . . בכדי אידן זאלן נזדכך ווערן און מקבל זיין די גילויים נעלים פון דער גאולה." עכ"ל.

מהאמור כאן נמצא להיפך ממש ממשנ"ת לעיל, שתיב"ע הוא במדריגה נעלית יותר, ארץ ישראל, ות"א במדרגה נמוכה בגלות וחו"ל מקום של העלם והסתר.

## ה.

ואולם בדא"פ יש לבאר ובהקדים המבואר במאמר מי כמוך הנ"ל:

הנה לכל לראש יש להעיר ולדייק שבתחילת המאמר אינו מחלק בין הב' תרגומים הנ"ל אלא סתם וכתב: "לזה תרגם בהדיא (יונתן ב"ע) מן כוותך באילי מרומא שזהו ע"ד אין עוד מלבדו, ואונקלוס תרגם לית בר מינך". הרי אינו מבאר בהדיא איך משמע מדבריו איך תיב"ע שהוא "ע"ד אין עוד מלבדו", וגם הוא כותב מיד לאח"כ תרגום אונקלוס ואינו מחלק ביניהם. וצע"ז הו"ל לסמוך ת"א לענין אין עוד מלבדו יותר מתוב"ע.

ולפום ריהטא לכאו' לפי' המאמר אין חילוק בין המשמעות בין ב' התרגומים בפסוק, אבל כד דייקת שפיר בהמשך המאמר בדא"פ יש להתאים ב' התרגומים לביאור הרבי בלקו"ש לעיל.

והנה אחר השאלות וההקדמה כללית בענין שיטוף לפי תורת הנגלה ושיטות הראשונים בזה, מתחיל אדמו"ר מהר"ש לבאר ענין אחדות ה' ע"פ חסידות, וז"ל:

"ולהבין זה צריך להבין מה שכתוב במצות לייחדו ה' אחד, דלכאורה אם היה נאמר יחיד היה מורה על אחדות יותר, כי אחד יש גם אחד המנוי . . אך הענין הוא . . וזה מרומז בתיבת אחד שהחי"ת רומז לז' רקיעים וארץ ודלי"ת רומז לד' רוחות העולם, והיינו כי הגם שנתהוו ז' רקיעים וארץ וד' רוחות העולם עם כל זה הם בטלים בתכלית לבחינת אל"ף הוא בחינת אין סוף של עולם המהווים כו'" עכ"ל. ומאריך שם בביאור הדבר שדוקא נקט "אחד" ע"ש בארוכה והדברים כבר ידועים ומפורסמים בכל תורת החסידות.

העולה משם לענייננו, הרי אף שבהשקפה ראשונה הלשון יחיד מורה על האחדות יותר ולא הלשון "אחד". הרי המאמר הולך ומבאר ש"אחד" מורה על האחדות האמיתית, איך שכל העולם וכל הנבראים הם באמת בטלים לה' ועד שעל ידם מתגלה העצם והאמת דאלקות.

ו.

עד"ז י"ל בנדו"ד, דאף שלשון הת"א "לית בר מינך" משמע אחדות יותר מלשון התיב"ע ד"מן כוותך", הרי י"ל כמשנ"ת שהתיב"ע יש לו המעלה ד"אחד" לגבי "יחיד", דמורה ומגלה איך שכל הנבראים הם בטלים לה' ועוד ועיקר שמגלים את העצם דאלקות. וזה מתאים לביאור הרבי הנ"ל, שתיב"ע הוא נעלית יותר והוא בבחי' ארץ ישראל, ורואים את הפנימיות של הדבר, בנדו"ד החיות האלוקי שבכל הנבראים, ואילו ת"א שהוא בבחי' בבל וחו"ל רואים רק את החיצוניות שהוא ההעלם והסתר של גלות, ובנדו"ד הוא ע"ד יחיד שאינו יכול לגלות שכל הנבראים הם באמת בטלים לאלקות ואדרבה שהם מגלים העצם דאלקות.

ויש להעיר, שאף בתחילת המאמר אינו מחלק בין ב' התרגומים ואדרבה כותב שתיב"ע הוא ע"ד אין עוד מלבדו, הרי במסקנת המאמר אינו כותב הלשון התיב"ע אלא ת"א "לית בר מינך". ואפשר שלפי ביאורנו לעיל שבאמת תיב"ע הוא אותו דבר דת"א ואדרבה בחי' נעלית יותר באחדות הרי הלשון במסקנא

כולל בודאי ג"כ תיב"ע בנוסף לאונקלוס. רק שבת"א הלא בגילוי יותר והנה דברי המאמר בסיומו משמע במשנ"ת באות ג' וד'.

אמנם כבר בהמשך החילוק בביאורים של נהרות המכזבים וד' יסודות קרוב לסיום המאמר נראה ברור שת"א היא נעלית ביותר בפי' הפסוק כביאורנו (עד אות ד'), ובאמת יש כו"כ ענינים שצריכים ביאור שם שלכאו' מעורבים ענינם, ועוד חזון למועד.

# תורת רבינו

# מחלוקת רב ושמואל בויטע אשל

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ גוראריי׳**
שליח בישיבה

ביאור איך הענין בויטע אשל - פרדס שייך לענין דבין אדם לחבירו / מבאר ע"פ ביאור הגו"א וירא כ"א ל"ג בביאור המחלוקת בויטע אשל אם הוא פרדס או פונדק

## א.

בלקו"ש חט"ז שיחה א׳ לפ׳ שמות מבאר הרבי כמה מחלוקת בין רב ושמואל ע"פ הכלל שהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממונא וכמו שמסביר הרא"ש שרב עיקר עסקו הי׳ בדיני או"ה ושמואל בדיני ממונות לכן הלכתא כ"א במה שהי׳ עיקר עסקו. ולפי זה הרבי מסביר כמה מחלוקת רב ושמואל איך שרב מדגיש חלק בין אדם למקום ושמואל מדגיש צד הממוני-בין אדם לחבירו.

ומסביר בזה מחלוקת רב ושמואל (סוטה י, א) במה שכתוב "ויטע אשל" חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לסעודה וחד אמר פונדק אכסניא ובו כל מיני מאכל. ומסביר הרבי שלפי שמואל שמדגיש הענין של בין אדם לחבירו סובר שויטע אשל פי׳ פונדק ובו כל מיני מאכל שזה יותר חשוב מזה שרק נטע אשל של פירות. ואילו רב שמדגיש צד בין אדם למקום מפרש שויטע אשל פי׳ שנטע פרדס כיון שכאן יש בין אדם למקום גם של אברהם עצמו מכ"ש ממ"ש ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה׳.

וצריך ביאור מה קשר בין הענין דויטע אשל דלפי רב הוא נטיעת פרדס עם בין אדם למקום? ומה הכ"ש ממ"ש גבי קין ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה׳.

## ב.

ואולי יש לבאר זה ע"פ ביאור הגור ארי׳ בפי׳ לרש"י וירא כ"א ל"ג שמקשה מה נפק"מ אם נטע פרדס או פונדק ומסביר בזה שני פירושים:

א) שלכו"ע נטע דבר שדומה אליו (לאברהם) ועי"ז קרא בשם ה׳, אלא שלפי המ"ד פרדס נמשל אברהם לנטיעה שקודם הי׳ העולם במצב של תהו ואברהם הי׳ הנטיעה הראשונה שבשבילה נברא העולם, והכל נהנים מן הנטיעה כמו"כ הכל נהנים מאברהם שהי׳ מלמדם על ה׳. ולפי המ"ד שנטע פונדק שכמו פונדק

זהו מקום לעוברים ושבים כמו"כ ע"י אברהם נתגלה שמו של ה' בפי כל עובר ושב. וממשיך שאברהם הי' מרמז על מציאותו של ה' כיון שהוא הפרדס או הפונדק של ה' אלא שלמ"ד פרדס הכל באו אליו כיוון שהוא הנטיעה הראשונה ולמ"ד פונדק, עבודתו של אברהם הוא כמו פונדק שמאסף עוברים ושבים וכמו"כ אברהם נק' אב המון גוים שמורה על שייכותו לעולם.

ב) שפרדס רומז על חכמות כמו שנטיעה נעוץ חזק בקרקע כמו"כ השכליים הראשונים חזקים, ומהם נסתעפים עוד שכליים וכו' כמו שנטיעה מוציא פירות, והפי' לפי"ז שלימד אברהם חכמה לחכמים בחכמתו של ה' ואילו לפי הפי' שהוא פונדק העיקר שלימד אברהם הוא מעשה המצוות לכל אחד ואחד שזה דוגמת בשר ויין הנצרכים לקיום הגוף כמו מצוות שהם הכרח לנפש משא"כ חכמ' שהוא הוספה ולא דבר הכרחי ובזה פליגי מה יותר נעלה, בזה שלימד לחכמים חכמה או שלימד לכל מצוות ומסיים ששני הפי' במחלקות משרש אחד הם, ע"כ תוכן דבריו.

ונקודת הביאור בזה הוא שלפי המ"ד שנטע פרדס רומז בעיקר על מעלת אברהם עצמו הן לפי' הראשון שהוא היה הנטיעה הראשונה של ה' והכל באים אליו והן לפי' השני שלימד חכמות שזה שייך בעיקר לדרגתו של אברהם ואפילו כשלימד לאחרים הי' רק לאלו שבערכו משא"כ להמ"ד פונדק מדובר על אברהם כפי ששייך לאחרים ולעולם הן לפי' הראשון שעבודתו הי' כמו פונדק אב המון גוים והן לפי' השני שלימד לאחרים אפי' פשוטים , מצוות מעשיותואפי' לאנשים שאינם בדרגתו.

**ג.**

ועפ"ז אולי יש לפרש מ"ש בהשיחה שמ"ש ויטע אשל לפי רב שפי' פרדס הוא בין אדם למקום שאברהם הי' רמז על מציאותו יתברך ובפרט לפי המ"ד פרדס שמורה בעיקר על עבודת אברהם כשלעצמו ובמדריגתו בחכמות שזהו בעיקר בין אדם למקום ואילו למ"ד פונדק מדבר על אברהם בעיקר איך שמתעסק עם אחרים – בין אדם לחבירו .

ועפ"ז יש לבאר גם הכ"ש מויבא קין מפרי האדמה ששם הביא רק הפירות ואילו כאן מדובר על בין אדם לחבירו של אברהם עצמו כמו שמודגש בשיחה כיוון שנטיעת האשל הוא שאברהם נטע דבר שהוא דוגמתו והוא מרמז על ה' לכן לפי הפי' הזה נטיעת האשל מרמז על הקרבת אברהם עצמו להקב"ה ולא רק שהביא פירות.

# גדר תמימות בספירת העומר

**הת׳ חיים שי׳ טל**
שליח בבית חב״ד למטיילים

מביא מכתב הרבי להגרש״י זוין שעבר קו התאריך / מקדים מחלוקת האם היא מצוה א׳ או כל יום מצוה בפ״ע ואדה״ז חושש לב׳ השיטות / שואל ע״פ דברי אדה״ז על דברי הרבי וג״כ מהו הביאור בדברי הרבי הנ״ל / מקדים שיחת הרבי בענין מצותה אחשביה והנפק״מ בקטן שנעשה גדול באמצע ותמימות יש מצד החפצא עפ״ז מבאר דברי הרבי במכתב / מבאר השיטה שאם חסר יום א׳ אינו מברך ע״פ שיחה של הרבי בפעולת דתמימות ע״י אדם המונה

## א.

באג״ק חי״ז עמ׳ רס״ה כותב הרבי במכתב להגרש״י זווין בעניין העובר את ״קו התאריך״ ונוסף לו יום בספירתו, שאף שממשיך לספור את ספיה״ע לפי חשבון הימים בו הוא עצמו אוחז, הרי שאת הברכה רצוי שישמע מאדם אחר במקום אליו הוא הגיע.

וביכולתו לצאת י״ח ע״י אדם הסופר באותו יום ספירה אחרת מכיוון שהברכה דספיה״ע היא על עצם המצווה.

וזלה״ק ״מי שעבר את ״קו התאריך״ באמצע ימי הספירה, ונתוסף לו יום במספרו - אין ספק שצריך להמשיך דווקא בספירתו שלו, שהרי מופרך לכפול ספירה אחת פעמים. ויכול גם-כן לברך, אך ״מהיות טוב אל״ וכו׳ - ישמע הברכה מאחד שבכאן, ויכוון לצאת בה. שהרי הברכה היא על עצם המצווה, ולא על מספר היום, שלכן אין סתירה במה שלהמברך הוא יום שלושים ולהשומע שלושים-ואחד״ עכ״ל.

ומכך משמע לכאורה שהמצווה דספירת העומר, היא מצווה אחת הכוללת את כל הימים כאחד ואדם העומד בספירה אחרת מחבירו יכול להוציאו ידי חובה, אף שהם אינם סופרים את אותה ספירה.

## ב.

והנה בנוגע לספיה"ע בכלל ישנה מחלוקת האם כל יום בספירה הוא מצווה בפ"ע או שהמצווה כוללת את כל ימי הספירה יחד, בשו"ע ס' תפ"ט הביא אזה"ז את שתי השיטות וחושש לדעת שתיהן.

וזלה"ק בסעיף כ"ג "ויש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות לפי שכבר הפסיד ממצוות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד שנאמר תמימות תהיינה ויש חולקים ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה הוא מצווה בפ"ע ואינן תלויות זו בזו" עכ"ל.

ובסעיף כ"ה אומר האדה"ז "ויש להסתפק גם כן שמה כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצווה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו . ."

הרי שאדה"ז חושש הן לשיטה שכל לילה היא מצווה בפ"ע והן לשיטה שהמצווה כוללת את כל ימי הספירה, ומכך מובן בפשטות בהנחה ראשונה שאם כל לילה ולילה הוא מצווה בפ"ע הרי שהאחד לא יוכל להוציא את חבירו בברכתו, וצריך להבין ביאור העניין ש"הברכה היא על עצם המצווה ולא על מספר היום".

בהמשך המכתב כותב הרבי וזלה"ק "דא"ג, עוד בענין זה, בהנוגע לברכת מי שמסתפק באיזה יום לספירה עומד, שהובא ג"כ בספר כת"ר מועדים להלכה פרק ספה"ע, ומעתיק שם סברת שו"ת דבר אברהם, שאין לברך על ספירת ספק, כיון שעצם ענין הספירה הוא - ידיעה ברורה דיומא, ואין מקום לברך באם ספק בידו, עד"ז מצאתי במכ"ע שערי ציון [כנראה שנת תרצ"ה (חסר השער - בטופס זה שבידי)] נזכר בשם הרב רי"א ווינגרד - ואף בסברא שכלית היא, אבל נגוד לסברא זו בהחלט הוא, שאת"ל שכן הוא הדין, הרי בכ"מ שלא הגיעו השלוחים (בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי') - לא קיימו מצות ספירת העומר (כדבעי) מעולם, ופשיטא שלא ברכו עלי', שהרי בששה עשר בניסן עדיין לא היתה ידיעה ברורה בידם, שהרי חגגו יו"ט שני מפני הספק, ובמילא לא יכלו לברך, ובעצם הספירה - הרי לא היתה בידם ידיעה ברורה. ובמילא חסר גם בהתמימות של כל המ"ט ימים. ואיך זה אפשר שלא נזכר בש"ס ענין תמוה כזה? אין הס' דבר אברהם ת"י, ואיני יודע אם עמד על נקודה זו" עכ"ל.

מכך שהרבי מקשה הכיצד אותם שלא הגיעו אליהם השלוחים ולא הייתה להם וודאות באיזה יום הם אוחזים בספירה לא נזכר בש"ס הדין לגביהם

[שיספרו בלא ברכה ומתי יחגגו את חגה"ש] משמע שדעתו הק' נוטה לכך שע"י הספק לא נחסר כלל בתמימות, אלא שצריך הסברה איך אפשר לברך על ספירת ספק (באם אכן אפשר לברך).

**ג.**

בכדי להבין עניין זה, שספירת הימים באופן ד"תמימות" לא נפגם על ידי זה שיש ספק באיזה יום לספירה הוא עומד, צריך להקדים מהי החשיבות שישנה בימי ספיה"ע עוד קודם שסופרים אותם (דלכאורה רק לאחר שסופרים אותם הם נעשים לימים של ספירת העומר).

בשיחה לאחש"פ תנש"א הרבי מסביר שמה שעושה את הימים לדבר חשוב זה ה"מצוותיה אחשביה, שישנו בימים- ימי הספירה, חשיבות זו, שאלו ימים שהתורה צוותה לספור , קיימת בימים עוד קודם שנספרו, ורק לאח"ז מקיימים בהם את המצווה דספיה"ע.

ולכן גם מי שנתחייב בספיה"ע באמצע ימי הספירה, הרי הוא מתחייב בספירת הימים כשאר האנשים ובברכה.

וזלה"ק "אמנם יותר נראה לומר, שהפירוש ד"מצוותי' אחשבי'" (ובנדו"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור (כדלקמן).

**ד.**

ועפ"ז י"ל, שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה מציאות בעולם (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך.

ביאור הענין:

מצוה (לא רק קיומה בפועל, אלא גם הציווי עצמו) — מכריחה מציאות של חפצא (ולדוגמא: "מצות תאכלו" — בהכרח שיש בעולם חפצא של "מצות"), ולא רק חפצא סתם, אלא חפצא בעלת חשיבות — שאינו סתם חפצא שנמצא

בעולם, אלא חפצא שמציאותו מוכרחת מצד ציווי התורה, חפצא שהתורה מתייחסת אליו [ובעומק יותר: חפצא שנחשב ל"מציאות" גם בעולמה של המצווה, משא"כ לולי הציווי, אין חשיבות למציאות הנבראים ביחס למציאות הבורא], גם אם בפועל לא תתקיים המצוה בהחפצא" עכ"ל.

ועפ"ז משמע שעניינה של הספירה הוא עניין הנפעל בימים בדרך ממילא והספירה היא על עניינם של הימים, ועניין זה ישנו בימים מצד עצמם ואינו נפעל ע"י הסופר, וא"כ הספירה תהיה בתמימות בכל אופן, והמורם שגם מי שנסתפק, הרי הוא מברך על מציאות הימים דהספירה הקיימת ולכן יוכל לספור בברכה.

א"כ מובן ג"כ בעניין מי שעבר את "קו התאריך", שיוכל לשמוע את הברכה מאדם אחר. כיוון שהספירה היא על עניינם של הימים והרי תמימותם של ארבעים ותשעה ימי הספירה ישנה אצל כולם בשווה ופשוט ש"הברכה היא על עצם המצווה, ולא על מספר היום" כמו שכותב הרבי במכתב.

וכעת צריך הסברה בדעות שהובאו בשו"ע בעניין ספיה"ע האם הספירה באופן ד'תמימות' תהיה רק כשיספור את כל ימי הספירה או שמא כל לילה היא מצווה בפ"ע.

דהרי עפ"י הנ"ל התמימות ישנו גם באם לא יספור כלל , ומה מוסיף בהגדר דתמימות ספירת הימים והרי גם מי שנתחייב לספור ספיה"ע רק באמצעה של הספירה יוכל לברך, ובמה נתווסף בספירה אצל מי שספר את כל הימים, ולמה אם שכח לספור ביום אחד, לא יוכל להמשיך לספור את הימים הבאים?

## ה.

ובהקדים, בשיחה דאחש"פ תנש"א נאמר "נתבאר במק"א שהספירה כשלעצמה (לולי המצווה) אינה מציאות (דבר בעל תוכן וחשיבות), והמצווה לספור עושה את הספירה למציאות, ע"ד "מצוותי' אחשבי'". ונפק"מ לדינא בעבד שנשתחרר בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה - דאף שבקטנותו קיים מצוות ספיה"ע מדרבנן (מדין חינוך), ו"מצוותיה (אף מדרבנן) אחשביה" למציאות דספירת הימים, מ"מ, כיוון שהחיובים דרבנן (לכמה דיעות) אינם אלא על ה"גברא" ולא על "החפצא", יש מקום לומר ששחיוב הספירה (מצווה) מדרבנן לא אחשביה לספירת הימים בנוגע לחיובים מן התורה, ולא יוכל לברך בברכה, כיון שביחס להחיוב שנתחדש משהגדיל, לא קיימת מציאות של ספירת הימים לפנ"ז" עכ"ל.

ובהערה 42 אומר הרבי לגבי החיוב דספיה"ע בזמן הזה, "ונפק"מ גם בזמן הזה שמצוות ספיה"ע (גם בגדולים) אינה אלא מדרבנן (נסמן לעיל הערה 30)- דכיון שבדרבנן גופא יש חילוק בין חד דרבנן לתרי דרבנן (ראה תוד"ה וי"י- מגילה י"ט,ב ועוד), יש לומר, שספירת הימים מצד תרי דרבנן (חינוך למצווה שחיובה מדרבנן) אינה נחשבת למציאות בנוגע לחד מדרבנן (ספיה"ע בגדולים)".

וצריך להבין מהו החילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן שיש בקטן, דלכאורה זה שספירת הימים פועלת בה'חפצא' של הימים זהו על ידי הספירה דאורייתא ובאם הספירה אינה דאוריתא הרי שלא נפעל בה'חפצא' דהימים, ומה גורע ה'תרי דרבנן' אצל הקטן?

ו.

ויש לומר שכיון שגם בדרבנן יש 'אחשביה' אלא שזה בנוגע לה'גברא' ולא בנוגע לה'חפצא' היינו שביחס ל'גברא' נחשבים הימים כספורים וא"כ גם אצל הקטן ישנה מציאות של ימים שנספרו והספירה שלו (אף שהיא מדרבנן) פועלת מציאות כלשהי, הרי שכאשר משתנה המצווה שלו מ'חד דרבנן' ל'תרי דרבנן' יש מקום לומר שלא יברך.

וכמו"כ גם בעניינו ישנה את החשיבות הנפעלת בימים על ידי הספירה, וחשיבות זו אינה נמצאת בהימים קודם הספירה, ולגבי חשיבות זו ישנה המחלוקת האם בכדי לספור צריך שיהיו כל ימי הספירה או שהמצווה היא על כל יום בפ"ע, אך מציאות זו אינה גורעת במציאות הימים מצ"ע שאלו ימים שעליהם מברכים את ספיה"ע, אלא שהמחלוקת היא רק באם האדם ששכח לברך ופגם בתמימות הימים לא ימשיך לברך או שנתייחס למציאות הימים שנשארה בשלימות ללא קשר לזה שלא בירך והוא ימשיך לספור בברכה.

וכמ"ש הרבי בהמשך השיחה לגבי הפירוש (השלישי) ב"תמימות": "החפצא דקדושה- כיון שנעשית ע"י קיום המצוה בפועל (דלא כמציאות הספירה, ומציאות חשובה דהימים, שנעשים מצד הציווי עצמו, גם לולי הקיום בפועל), ה"ז תלוי בקיום המצווה כתיקונה" עכ"ל.

# גדר הקנין דשדה עפרון

**השליח הת׳ יוסף חיים ברוך הכהן שי׳ טייטלבוים**
שליח בישיבה

מביא מלקו״ש שבעלות אאע״ה בשדה עפרון היתה כדין מלך / שואל שלא משמע כן בריש גמ׳ קידושין ומפרש״י כאן ועוד / מביא מלקו״ש במק״א בגדר דבנ״ח וכן גדר בעלותם בא״י / עפ״ז מיישב משמעות השיחה וממרז״ל

## א.

בלקו״ש חל״ה (דף 84) מובא פרש״י על מש״כ ויקם שדה עפרון שמפרש ״תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך״ ומדייק רבינו דלכאורה הרי עפרון נעשה שר קודם המכירה מפני חשיבותו של אברהם והול״ל לשון רשע וצדיק וכיו״ב ולא הדיוט ומלך?

ומקדים לבאר שקנין של מלך הוא גדר מיוחד בדיני קנין ואינו דומה כלל לקנין רגיל, כיון שהקנין של מלך מפקיע לגמרי הקרקע מרשות הבעלים הקודמים, שזה אינו כן כשהדיוט קונה. שאצל הדיוט היות שכל בעלותו של הקונה נעשה בהשתתפות והסכמת המוכר, לכן נשאר גם שם המוכר על הקרקע, משא״כ אצל מלך, שבידו ליקח הכל מאנשי המדינה בפועל, לכן אין הקנין תלוי בהסכמת המוכר וממילא לא נשאר אפי׳ שם בעלות שלפנ״ז על הקרקע ועפ״ז מובן לשונו של רש״י, שמדייק להגדיר אופן התקומה, שהיה מיד הדיוט ליד מלך, דהיינו שהקנין היה בגדרי קנין של מלך וכיון שבגדרי קנין של מלך אין נפק״מ בין אם המוכר הדיוט או שר לכן אפי׳ עפרון שהיה שר נקרא הדיוט.

והרבי ממשיך לבאר, שזה היה בהתאם לתוכן הכללי בהנהגת אברהם, שהדגיש שרצה לשלם בכסף מלא דווקא- ״אשלם כל שווי״- שכוונת אברהם בזה היה לסלק שם עפרון מן השדה לגמרי, ושלא ישאר אפי׳ בתור ״נותן״ או ״מוכר״ השדה, לקבורת שרה. ולכן שילם כסף מלא דווקא היות שלא רצה עי״ז לקנות השדה בגדר ״קנין כסף״, משום שאז היה עפרון נחשב כשותף במעשה הקנין. רק רצה למלאות כל החסרון שהיה לעפרון, שבזה מודגש שעיקר הקנין הוא מצד אברהם, ואח״כ מוסיף הפסוק ויקם וגו׳ שיצא ליד מלך ונפקע שם עפרון לגמרי מן השדה.

## ב.

והנה ע"פ ביאורו של רבינו על פרש"י הנ"ל יוצא לכאורה שלא היה עפרון בגדר מוכר, ולא עשה אברהם שום מעשה קנין רגיל, רק לקח השדה באופן של מלך. אבל קשה לומר כן כי זה נראה כמופרך לגמרי מהרבה מקורות בדברי חז"ל ומהם: הגמ' בריש קידושין דאיתא "כסף מנלן (דנקנית בו)? גמר קיחה קיחה משדה עפרון", היינו שמשם לומדים לכל קניני הדיוט שנקנה בכסף וא"כ פשוט שהיה קנין רגיל.

ועוד ממש"כ ברש"י לפנ"ז "שאותו היום מנוהו שוטר עליהם, מפני חשיבותו של אברהם שהי' צריך לו, עלה לגדולה" שמזה ברור שעפרון היה בגדר מוכר. וגם מפורש ברש"י קודם לזה שאברהם הבטיח להם "שאם תרצו הריני גר ו(רק) אם לאו אהיה תושב ואטלנו מן הדין" ומיד הם הסכימו ואמרו לו "לא יכלה ממך מקבור מתיך" ומובן שלא חזר על הבטחתו וקנה מהם כמו גר רגיל – ולא מלך. וגם במפרשי החומש האריכו לבאר פרטי הקנינים שעשו, אבל ע"פ הביאור של רבינו בפרש"י הנ"ל לכאורה אין מקום לקנין הדיוט כאן כלל?

## ג.

וגם תמוה דמהיכי תיתי שהיה אברהם בגדר מלך? ואפילו אם היה יכול ליטלו מן הדין, היינו לכאורה מדין ירושה דווקא ולא בתור מלך וגם במקורו של רש"י במדרש, מבואר הפי' של ויקם שדה עפרון "שהות דבר איניש זעיר ואיתעבידת לבר נש רב" והיינו שקנה אותה בתור "הדיוט", והתקומה היתה רק מצד החשיבות של אברהם ולא שהיה לאברהם דין מלך?

וי"ל דיובן ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו (ע' 130) לגבי גדרם של בני נח בכלל, שנבראו בשביל ישראל שנקראו ראשית, כדי שיהיו עוסקים ביישובו של עולם, שבו יקיים ישראל תו"מ, ולכן כאשר בן נח עובר על איזה שיהיה משבע מצוות שלהם, הוא חייב מיתה- ביטול מציאותו, כיון שאינו ממלא תפקידו שבשבילה נברא לכן ממילא חסר אצלו זכות קיומו בעולם.

ועפ"ז מבאר רבינו שם פרש"י עה"פ גר ותושב- "אם תרצו הריני גר ואם לאו וכו'" שכל ארץ ישראל נבראה להיות נחלת עם ישראל וזה "שברצונו נתנה להם" היה רק כדי שאח"כ יהיה "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" וזה גופא היא באופן שעל כל חלק בארץ ישראל יש הזמן והאופן שלו מתי ואיך יגיעו לעם ישראל, ולכן לגבי כללות א"י ברצונו היה שתנתן לנו ע"י כיבוש ובזמן של יהושע, ולגבי מערת המכפלה היה רצונו שיהיה בזמנו של אברהם וע"י קנין

מבני חת ולכן אמר להם אברהם אם תירצו הריני גר היינו שיקנה מהם ואם לאו אטלנו מן הדין היינו שאם הם אינם ממלאים התפקיד והמכוון בשביל מה המערה נמצא ברשותם אז ממילא מתבטל כל הבעלות שלהם על המערה ואטלנו מן הדין.

ועפ"ז אולי יש לבאר הכוונה בהביאור רבינו על פרש"י ש"יצא מיד הדיוט ליד מלך" שאין הפירוש שבפועל לא עשה אברהם קנין רגיל ושלא קנה המערה מעפרון בתורת קנין הדיוט, אלא אדרבה הפירוש הוא שאע"פ שקנה אברהם המערה מעפרון בתורת קנין רגיל מ"מ "תקומה היתה לו" שבאמת יצא השדה מיד הדיוט ליד מלך.

דהנה זה שאברהם קנה השדה מעפרון לא היה משום שהיה צריך שעפרון ימכור לו השדה, אלא קנה אותה כיון שכבר הגיע הזמן שיהיה "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" של שדה זו, ובאופן של קנין דווקא. ואם עפרון לא היה ממלא הכוונה בשביל מה השדה היתה נמצאת ברשותו, ממילא היה מתבטל בעלותו על השדה למפרע, באופן של הפקעת רשות לגמרי, והיה עובר לרשותו של אברהם בגדרי קנין של מלך לכן אע"פ שלפועל עפרון הסכים למלא תפקידו-שהיה להעביר בעלותו לאברהם בדרך קנין הדיוט- ובפועל עשה אברהם כל הקנינים כאילו עפרון היה המוכר, מ"מ אין הפירוש שעכשיו הקנין מתייחס להסכמתו של עפרון ח"ו אלא שזה היה באופן שברצונו (של הקב"ה) נתנה לנו.

ולכן אע"פ שאברהם לא היה מלך אז, ועפרון לא היה הדיוט, ועשו ביניהם קנין הדיוט, אבל מ"מ תקומה היתה לו ובאמת יצא השדה מיד הדיוט ליד מלך.

# גדר הידור בנר חנוכה
# עיונים וביאורים ע"פ משנת רבינו

**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
שליח בישיבה

מביא שינוי בין דברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) בהידור נר חנוכה לטור ושו"ע / מקדים חידוש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"כ חנוכה) בב' אופנים דגברא וחפצא בהידור ועפ"ז תולה בזה דברי הרמב"ם והשו"ע / מביא ראי' להביאור בדעת הרמב"ם ע"פ מק"א בלקו"ש (ח' כ"ז) ומעיר מהערה שם ומביא תירוץ ע"ז / ביאור בדברי רש"י: מביא מלקו"ש (ח"כ שם) בדעת רש"י ומדייק עוד דיוק בדברי רש"י בהתם לביאור הרבי / ומחלק בין רש"י לרש"י על הרי"ף (ושאה"ר) בגדר ההידור בנרות חנוכה / **רבינו הזקן**: מביא חידוש אדה"ז בקו"א להל' שבת בפי' מהדרין דנר לכאו"א ומקשה שאינו מובן ומבאר בדא"פ

## א.

### שינוי לשון הרמב"ם מהטור והשו"ע

כתב הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א)" כמה נרות הוא מדליק בחנוכה. מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

אמנם בטור (רס' תרע"א) מצינו אחרת וז"ל: "ויען כי אירע הנס בנירות תיקנו להדליק נרות בכל לילה כדי להזכיר הנס . . וכמה נרות הוא מדליק בליל ראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבאחרונה יהיו שמונה". וכעין זה נקט בשו"ע המבחר (שם סעיף ב') "כמה נרות מדליק בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה".

הרי חזינן שהן הטור והשו"ע נקטו הדין "דמהדרין מן המהדרין" בפסק הלכה ולא הביאו הדרגות האחרות המוזכרות בשמעתין (שבת כא,ב) דמהדרין "דנר לכל אחד ואחד" ועאכו"כ המצוה הסתמית ד"נר איש וביתו", משא"כ הרמב"ם הלך מהקל אל הכבד ונקט תחילה התקנה ומצוה הבסיסי ואח"כ המשיך מהדרין ורק אח"כ מהדרין מן המהדרין.

## ב.

וי"ל הביאור בזה בהקדים המבואר בלקו"ש ח"כ (חנוכה) סעי' ג' שמבאר החילוק בהא דמהדרין מן המהדרין מוסיפין בנר כל לילה ע"פ ב' המ"ד (שבת שם) אם הוא מצד הטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, או משום כנגד הימים היוצאים, דלפי הטעם משום מעלין בקודש כו' ה"ז דין על הגברא שהוא צריך לעלות בקודש, אבל אין זה דין בהחפצא בגוף הנרות, והם נשארים בגדר של "רשות", משא"כ להטעם דכנגד ימים היוצאים, שכל נר שמוסיף בכל לילה מגלה יותר הנס וכו', ה"ז דין בגוף החפצא דהוה נר של מצוה, ומבאר נפק"מ בהלכה עיי"ש.

ובהערה 15 כתב על האופן ד"נרות ווערן א חפצא דמצוה" וז"ל: "ולהעיר שבטור ושו"ע שם (סתרע"א ס"ב) לא הובא שיש "מצות נר חנוכה" ויש "מהדרין וכו'". ובפשטות הלשון "כמה נרות מדליק בלילה הראשון מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך כו'" משמע, דההוספה נעשית חלק מגוף המצוה" עכ"ל.

ונראה לומר עפ"ז בנדו"ד שהרמב"ם שמונה כל דרגה ודרגה בפ"ע ורק אח"כ כתב מהדרין מן המהדרין הוא משום דס"ל דההידור אינו בגוף החפצא של המצוה כ"א בגברא ולכן כתב בתחילה מהו התקנה וגוף המצוה ואח"כ ממשיך בהידורים מצד הגברא, משא"כ הטור והשו"ע ס"ל שמהדרין הוא בגוף החפצא רק כתב לכתחילה דין זה (ואף שיש אומרים שכבר אח"כ בזמן השו"ע נפסק להלכה, ולכן כתב רק זה, אבל מ"מ דוחק קצת דאם עשה נר איש וביתו ודאי יצא והלו"ל).

## ג.

ולכאו' יש קצת ראיה שזהו שיטת הרמב"ם דהדין בהידור הוא על הגברא ולא דין בחפצה ממ"ש במק"א בלקו"ש חכ"ז:

דהנה בלקו"ש שם פ' ויקרא (ב) דמביאדברי הרמב"ם בסיום הל' איסורי מזבח דהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר כו' והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב אם בנה בית תפלה יהי' נאה מבית ישיבתו כו', דבפשטות זהו הענין דהידור מצוה שצ"ל באופן דהתנאה לפניו כו', ושואל ומדייק דא"כ למה המתין הרמב"ם עד סוף הל' איסורי מזבח ולא הזכירו לפני זה בדין ביהכנ"ס וכו' ?

ומבאר שם שיטת הרמב"ם היא דבכלל בכל התורה כולה הענין דהידור מצוה הוא דין רק על הגברא שקיום מעשה המצוה שלו צריך להיות באופן מהודר וע"ד שכתב בהל' ס"ת (פ"ז ה"ד) ש"כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר" דזהו דין במעשה האדם שצ"ל באופן נאה, וכן בהל' לולב (פ"ז ה"ו) לגבי אגודת הלולב דעי"ז מעשה הנטילה היא מהודרת (וראה בהערה 27) אבל אינו דין שחל בגוף החפצא, שהחפצא מצ"ע צ"ל מהודר, אלא דבהל' קרבנות מחדש דין חדש בגדר הידור מצוה שגם החפצא מצ"ע צ"ל מהודר מן היפה וכו' כי קרבנות שאני מכל המצוות שבתורה שנותן החפץ לה', וכן הוא בשאר הדברים דחשיב שם הרמב"ם דאיירי עד"ז, ורק בסוג כזה שהוא נותן חפץ לה' יש דין הידור בגוף החפצא עיי"ש בארוכה.

עכ"פ עולה בדעת הרמב"ם שכן גבי קרבנות ההידור הוא בגוף החפצא משא"כ בשאר מצוות, א"כ א"ש דברינו לעיל שבנר חנוכה ההידור הוא רק על הגברא.

## ד.

ואף שבהערה 14 משמע אחרת כתב וז"ל: וי"ל דזהו החילוק בין "מהדרין" או "מצוה מן המובחר: "מהדרין" מדבר בהגברא, ו"מצוה מן המובחר" - בהחפצא. ועפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר כו'". עכ"ל. כלומר דבתחילה כתב הרמב"ם שם והמהדר את המצוה מדליק נר לכאו"א, וממשיך דהמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מוסיף בכל יום כו', ולכאורה למה לא מספיק במ"ש "והמהדר יתר על זה"? אלא דכוונתו לומר שהענין דהוספה בנרות הו"ע שחל גם בהחפצא דנרות, ואינו שההידור הוא רק בהגברא וזה שלא כביארנו וצ"ב, עיין הביאור של מו"ר הרב א. שי' געלריצקי[1].

---

1) וז"ל: הרי יוצא מזה דשאני ההידור בנר חנוכה כשמוסיף בכל לילה מכל שאר המצוות, דבכל המצוות נתבאר לעיל הנה ההידור הוא רק דין על פעולת הגברא ואינו דין בהחפצא, וכן ההידור דנר לכל אחד הוא ג"כ רק בהגברא בלבד, [ורק בקרבנות וכיו"ב שנותן דבר לה' יש הידור בגוף החפצא], משא"כ ההידור דמוסיף והולך בנרות חנוכה, אף דזה אינו דבר שנותן לה', מ"מ דין ההידור הוא בגוף החפצא, וצ"ל שכן תיקנו חכמים מעיקרא דכאן שייך הידור בגוף הנרות, כיון שכל נר שהוא מוסיף מגלה יותר הנס, והידור זה להוסיף בכל יום שאני משאר הידור מצוה, שבכל התורה דכנ"ל ה"ז רק בהגברא,

(וראה בס' הלכות קצובות וז"ל: בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחד בלילה הא', בלילה הב' שתים כו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה יצא ידי חובתו עכ"ל, ועי' גם בס' פרדס

ועכ"פ נמצא אף שאם במהדרין מין המהדרין יש בו דין הידור של חפצא, הנה מ"מ ההידור של נר לכאו"א מהוא רק בגברא ולכן חילקם הרמב"ם, ועדיין צ"ע לפי"ז מהו החילוק בין דבריו לטור ומחבר, אא"כ אמרינן כנ"ל דלטור והמחבר חולקים על הרמב"ם דעיקר התקנה הוא להוסיף בכל לילה, אלא רק תיקנו לה שאינו יכול שעצם המצוה הוא נר' בכל לילה ועצ"ע.

## ה.

## שיטת רבינו חננאל בהידור ומחלוקת רמב"ם והתוס' ב"מהדרין מן המהדרין"

ויש להעיר מענין באותו הענין והנה בספר משנת יעב"ץ (סי' ע"ד) שכתב בביאור האם ההידור על הגברא או החפצא או בסגנון אחר: האם הוא כשאר מצוות או מיוחד לנר חנוכה המחלוקת הידוע של התוס' והרמב"ם אי בעינן היכרא בההידור ולכן חולק תוס' על הרמב"ם שדוקא מהדרין מין המהדרין קאי מנר איש וביתו דבלא"ה ליכא היכרא, דהנה בפי' רבינו חננאל שם כתוב דמהדרין פירוש מהדרי מצות כדאמרינן (ב"ק ט,ב) להידור מצוה עד שלים במצוה, וכן כתב ר"ח בפירושו לב"ק וז"ל המהדר במצוה משובח כדתנינן בנר חנוכה והמהדרין נר לכל א' וא' עכ"ל. הרי מבואר לדעת רבינו חננאל שההידור

---

לרש"י שכתב וז"ל: ואומר אני מתוך שחנוכה חלוק בנרותיו שמוסיפין והולכין בכל יום לפיכך גומרין ההלל כל שמונה עכ"ל, ולכאורה אמירת ההלל הוא מעיקר הדין והוספה בנרות הוא רק למהדרין מן המהדרין, ואיך אפ"ל דזהו הטעם לאמירת הלל? ומוכח דסב"ל דבעיקר התקנה תיקנו להוסיף בכל לילה, אלא שבשביל אלו דאין יכולים להוסיף אמרו דעצם המצוה הוה להדליק נר אחד בכל לילה, ובזה מובן גם מ"ש בהל' קצובות, ועי' גם בהערה 15 בהשיחה, דמוכח מזה דסב"ל דדין ההידור בהוספת הנרות שאני מכל הידור מצוה דזהו מגוף התקנה, ועד"ז אפ"ל גם לשיטת הרמב"ם דההידור להוסיף בנרות לגלות הנס שאני מכל הידור מצוה דכאן ה"ז חל גם בהחפצא).

ולפי כל זה יש לתרץ הסתירה בפשטות, דהרי נתבאר דבנוגע לזה שמדליק עבור בני ביתו כתב הרמב"ם "המהדר את המצוה" דזהו דין על הגברא שמדליק באופן מהודר לא רק נר אחד אלא נר נוסף עבור כאו"א מבני הבית, ודין הידור זה ודאי הוא על הגברא, משא"כ ההידור שבהוספת נר בכל לילה דזהו חלק מפירסום הנס כנגד ימים היוצאים בזה כתב הרמב"ם "ועושה מצוה מן המובחר" שהוא דין בהחפצא כנ"ל. ובמילא י"ל דכל מה דסב"ל להרמב"ם שההידור צ"ל דוקא ביחד עם קיום גוף המצוה זהו רק בנוגע למה שמדליק עבור כאו"א, ולכן שפיר סב"ל דבעה"ב עצמו הוא המדליק עבור כאו"א, וכפי שנת' דהידור שהוא בהגברא ה"ז שייך רק ביחד עם קיום שלו בגוף המצוה, אבל הרמב"ם בתשובתו איירי בנוגע להוספת הנרות שבכל לילה, דזהו דין בגוף החפצא, הנה הידור זה הו"ע בפני עצמו וזה שפיר יכול להיות אפילו בלי קיום גוף המצוה וכפי שנת'. עכ"ל. עיי"ש בשיעוריו על חנוכה.

שמצריך הש"ס בנרות חנוכה אינו מחמת דין מיותר בנר חנוכה, אלא הוא דין בההידור מצוה, דבכל המצות מקרא דזה א' ואנוהו, התנאה לפניו במצות.

ויש שביארו בדעת התוס' כאן לפי' מהדרין מין המהדרין ע"פ דבריו במנחות (ל"ב,ב ד"ה הא) "ואומר ר"ת דס"ת בעי שרטוט משום זה א' ואנוהו, אבל תפלין דמכוסין בעור לא בעי שרטוט דלא שייך בהו נוי", הרי מבואר דהדין הידור מצוה הוא רק באופן שנראה לנוי. ולכן כאן התוס' בעי היכרא לרבים במהדרין מן המהדרין. אמנם הרמב"ם חולק ע"ז ההידור דנר חנוכה אינו כשאר מצות כנ"ל, ולא חשש להיכרא האנשים שבחוץ.

## ו.

## שיטת רש"י ב"מהדרין"

ויש להוסיף דבלקו"ש ח"כ (שם) בסוף השיחה מבאר הרבי שיטת רש"י מכמה דיוקים בדבריו, ומבאר הרבי דס"ל לרש"י שההידור הוא מצד הגברא, ולא מצד החפצא. ויש לדייק בשיטת רש"י ג"כ מהאמור ברש"י ממש לפניו. דהנה בד"ה "והמהדרין" פירש רש"י "אחר המצות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית", מפשטות לשונו של רש"י משמע ההידור אינו דין בהחפצא אלא בהאדם המקיים את המצוה "והמהדרין אחר המצות עושין . . "

אולם ברש"י על הרי"ף (וכן בנימוק"י ולהעיר שמקצר בלשונו ואינו ממשיך ו"עושין" כרש"י שמרגיש על הגברא) דגורס "והמהדרין את המצוה", ותרתי משמע: א) שיש מקום בדבריו לומר שהוא דין בחפצא המצוה דנר חנוכה גופא ולא מסתבר שהוא דין בגברא. ב) לכאו' נראה דזה דין מיוחד בחנוכה ולא בשאר המצות, אבל בלשון ברש"י שלפנינו על הגמ' "אחר המצות" משמע שהוא הדין לשאר המצות ולא לנ"ח בלבד. ועד"ז כתבו בשם הר"ן והר"י מלוניל "שמכבדים אותן ושמחים בהן".

ואפי' ברש"י שלפנינו יש שמפרשים ד"מהדרין אחר המצות" הכוונה הוא "מחזרין אחר המצות" (כפי' הריבב"ן) ש"מהדרין" הוא הלשון של לע"ז המתורגם לה"ק "מחזרין" ובגירסא ברש"י בפשטות הוא ש"מהדרין" הוא בלה"ק מל' הידור. ולפי"ז אפשר מרש"י זה אינו מוכרח שהוא מגלה שיטתו דהוא דין דגברא, ולכן אולי מובן למה לא הביא או ציין הרבי את רש"י זה בשיחה אלא הדיבורים הבאים אח"כ שמגלים שיטתו שההידור אינו בחפצא דנ"ח אלא מצד הגברא אבל אחר שמוכח בדעת רש"י אפי' אח"כ שפיר י"ל שזהו הכוונה בדיוק דבריו לעיל ג"כ.

## ז.

## חידוש של שיטת אדה"ז בגדר "מהדרין"

אולם אדמו"ר הזקן כתב (הל' שבת סרס"ג קו"א סק"ה) בחילוק בין נר שבת לנר חנוכה "זה פשוט דבני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד (גבי שבת), דאפילו בנר חנוכה אמרו איש וביתו והמהדרין שם היינו משום פרסומי ניסא, ובנר שבת לא אשכחן הידור זה בגמרא".

ודבר פשוט לכאו' שקאי אדה"ז במהדרין דנר לכל אחד, דלזה יש בכלל דמיון לשבת שיש איזה שהו הו"א ש"צריכים נר לכל אחד ואחד" ומהדרין מן המהדרין דנ"ח מן דכר שמי' גבי שבת ואינו שייך כלל, דאין בשבת א' מהטעמים דימים הנכנסים וכו' או דמעלין בקודש דהוא רק יום א' וכו'.

ונראה דבר חידוש בדבריו הק', שאפי' במהדרין עצמו הוא משום פרסום הנס, ולאו משום מהדרין את המצות בכלל ולכן א"א למימר הכי גבי שבת. ולפי זה כ"ש גבי מהדרין מן המהדרין הוא הידור של מצות חנוכה ולא רק משום דבכלל "מעלין בקודש" וכיו"ב או הידור מצוה דזה א' ואנוהו דבשאר מצות. וגם מבואר לפי השיחה הנ"ל ששיטת אדה"ז הוא שההידור הוא בחפצא של מצוה ולא רק בגברא. ולכאו' זהו כהגירסאות ברש"י על הרי"ף "והמהדרין את המצוה" (ל' יחיד) ולא כרש"י על הגמ' ו"המהדרין אחר המצות" (ל' רבים) ולא כהר"ן דמשמע שהוא ההידור שיש בשאר מצות. ויש להעיר שהרמב"ם נקט הלשון ו"המהדר את המצוה".

ובאמת צריך ביאור בדבריו גופא דבמהדרין דנר לכל אחד יש בו משום "פרסומי ניסא", וכלשון הלבוש (סתרע"א סק"ב) רק לפי מהדרין מן המהדרין "וכן בכל לילה כל א' מוסיף והולך נר א' . . כי זה הוא הידור למצוה שבה ידעו ויזכירו הכל כמה ימים יצא בהתמדות ותוספת הנס וכשיזכירו ימי משך ותוסף' הנס שהיה זמן רב יש בו פרסומי ניסא ושבח יותר להש"י ויכולתו הגדולה".

דלכאו' זהו רק בבחי' מהדרין מן המהדרין ובזה חולקים ב"ש וב"ה דימים הנכנסים או היוצאים וכו', וכדברי התוס' דהיכרא דאנשים (ד"ה והמהדרין מן המהדרין) אבל איזה פרסומי ניסא יש בנר לכל אחד ואחד?

ובשלמא עצם התקנה של הנחת על פתח ביתו הוא לפרסם הנס כלשון רש"י (ד"ה מבחוץ) "משום פרסומי ניסא" ואפי' עצם הענין דנר חנוכה כדברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) "וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח

הא-ל", אבל מדריגת מהדרין דנר לכל א', לכאו' אין בו משום פרסומי ניסא, אלא ענין של הידור במצות בכלל, ע"ד ההידור דמצוה בו יותר משלוחו.

ובפשטות צריך לומר שכמו שאמרו חכמים להניח על פתח הבית מבחוץ כדי לפרסם הנס צ"ל לדעת אדה"ז שיש פרסום הנס אפי' בנר איש וביתו,ולכן גם בענין נר לכל אחד יש בו גם משום פרסומי ניסא שע"י שיש יותר אור ונירות יש בו יותר פרסום הנס. היינו שאינו מגדל את אופן הנס גופא כמ"ש הלבוש אבל עכ"פ יש פרסום הנס בנס גופא ועדיין צ"ע.

# ביאור במאמר ד"ה ואשה אחת ה'תשמ"ז

**הת' מנחם מענדל שי' שמערלינג**
תלמיד בישיבה

מביא ב' הביאורים ע"פ חסידות במאמרו ומדייק ג' דיוקם / מקדים חילוק בין ב' הביאורם בכלים רקים ע"פ דא"ח ועפ"ז מבאר ג' הדיוקים

## א.

רבנו במאמר ד"ה ואשה אחת (מלוקט ד') מבאר את הפירוש ע"פ חסידות על הפסוקים שבתחלת ההפטורה של שבת פרשת וירא, אשר "ואשה אחת מנשי בני הנביאים" קאי על הנשמה, ו"צעקה אל אלישע" היינו שהנשמה צועקת אל הקב"ה (אלישע אותיות אלי שע) "עבדך אישי מת" האהבה שהי' אצלי להכלל ולהבטל בהקב"ה מת, "והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" היינו הנפש הבהמית רוצה לקחת את האהבה ויראה דנפש האלקית שיהיו עבדים לנפש הבהמית.

"ויאמר אלי' אלישע גו' מה יש לך בבית" איזה כחות נשארו לך שאין לנפש הבהמית שליטה עליהם, "ותאמר אין לשפחתך גו' כי אם אסוך שמן", שלא נשאר אצלה שום דבר מלבד עצם נקודת הנשמה. "ויאמר לכי שאלי לך כלים מן החוץ גו' כלים ריקים אל תמעיטי" שתעסוק בתורה ובמצוות ואל תמעיטי בהם אע"פ שעכשיו הם כלים ריקים בלי אהבה ויראה "ויצקת על כל הכלים האלה" להמשיך בהם הגילוי דעצם הנשמה והפירוש בזה שיקיים את התורה ומצות בלי רגש רק מצד עצם הנשמה. וכשתעשה כן אזי "את ובנייך תחיי בנותר".

ועוד פירוש ב"כילים ריקים על תמעיטי", שיתבונן הרבה איך שהוא רחוק מאלוקות "ויתמרמר מאוד על ריחוקו ועי"ז יאיר אור הנשמה בקירבו". ואז כאשר יעשה זה אז "את ובנייך תחיי בנותר" פירוש "את" הוא עצם הנשמה "ובנייך" הם דחילו ורחימו שבכל הנשמה - תחיי בנותר כ"יתרון האור הבא מן החושך" עכת"ד בקיצור עיי"ש.

והנה אפשר לדייק ג' דיוקים בין הפירוש הראשון לפירוש השני שבהמאמר:

א) למה בפירוש הראשון מפרש את המילים "ויצקת על כל הכילם האלה" להמשיך גילוי של עצם הנשמה בתומ"צ משא"כ בפירוש השני שאינו מבאר כלום על תיבות אלו.

ב) בפירוש השני מסביר את המילים "את ובנייך" פירוש דחילו ורחימו (אהבה ויראה) משא"כ בפירוש הראשון אינו מבאר מהו "את ובנייך".

ג) וכן משמע מאות ב' כאשר מזכיר את יתרון האור של פירוש השני מאריך ואומר (בסוגרים)"ואת ובנייך תחיי בנותר", משא"כ בפירוש הראשון שרק אומר שיהיה "יתרון" על ידי החושך ואינו מאריך בזה.

## ב.

ואולי יש לבאר ובהקדים החילוק בין שני הפירושם:

שלפי הפירוש השני צריך להיות מרירות על מצבו ועל ידי זה יאיר "אור הנשמה", שהפירוש בזה שבכללות הוא מתעורר לעבודת ה' בכללות מצבו שזה כולל עצם הנשמה ("את" - עצם) וגם הגילוים של הנשמה אהבה ויראה ("ובנייך" - דחילו ורחימו) ולכן במאמר מדגיש גם הגילוים (וחייב להגיד את זה). כי ההתעוררות הוא לאו דווקא על עצם הנשמה אלא על כללות אור הנשמה (שזה כולל אהבה ויראה) ולכן חייב להדגיש גם חלק זה.

משא"כ לפירוש הראשון תחילת העבודה הוא שעובד עם עצם הנשמה (ולא אם הגילוים) שקיום התורה ומצוות שלו הוא מצד עצם הנשמה בלי התעוררות כלל ורק שעל ידי זה (כיתרון האור הבאה מין החושך) "תחיו בנותר - דחילו ורחימו" פירוש שיהיה לו אהבה ויראה. ולכן מובן למה בפירוש זה אינו מדגיש שלנשמה יש אהבה ויראה כי זה לא עיקר ההדגשה והעיקר הוא שעובד מצד עצם הנשמה.

ומזה גם מובן למה מדגיש שממשיכם גילוי עצם הנשמה גם במצוות כי זה עיקר העבודה "ויצקת על כל הכילים האלה".

———— ♦ ————

עיונים וביאורים

# בהגדת רבינו

# קדש

## "באהבה" בקידוש בפסח שחל בשבת

**הת' ראובן אליאב שי' הייבין**
תלמיד בישיבה

מביא ומבאר כל הספרים שרבינו מציין בנוגע לאמירת "אהבה" בשבת / מביא הלבוש ומבאר הוספת המטה משה בב' ענינים על הלבוש / מבאר שהאלי' רבה נותן ביאור אחר וע"פ מתרץ שאלת הלבוש באופן אחר

### הגדת רבינו:

בשבת באהבה מקרא קדש כי מקרא קדש דשבת קבלו ישראל באהבה, במרה, אבל של יו"ט הי' ע"י שכפה עליהם הר כגיגית בסיני (לבוש ס' תפ"ז מטה משה א"ר).

### א.

הנה רבינו מציין בסוגריים לג' ספרים "לבוש תפ"ז מטה משה ואלי' רבה", וידוע הדיוק בדבריו בקדושים, ולכן נראה שיש עכ"פ לבאר מהו כוונת כ"ק אדמו"ר לציין לכמה ספרים ולא רק לא' מהם, ורק באתי לבאר ולפענח המשך הדברים של הרבי ולראות דיוק לשונו הזהב בכל תיבה ותיבה.

והנה הלבוש (ריש סי' תפ"ז) כתב "ולא יאמר באהבה מקרא קודש כו' שהרי כבר אמרנו מתחלה באהבה מועדים לשמחה כו", וקאי באהבה על דיני המועדים בכלל וא"כ למה לו לשנותו על דין של המועד שהוא מקרא קודש כו', ואפי' זה חל יו"ט בשבת צריך לומר באהבה מקרא קודש".

אבל אח"כ ממשיך "וי"א דכשחל בשבת יחזור ויאמר באהבה מקרא קודש כו', משום דמקרא קודש דשבת קבלו עליהם ישראל באהבה במרה קודם שבאו לסיני ולא כיפה עליהם הר כגיגית, אבל שאר המצוות קבלו עליהם בסיני כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית לכך אין אומרים על פרטי המצות באהבה אע"פ שעל הכלל אומרים באהבה מועדים לשמחה, על הפרט אין אומרים אותו וצ"ע ואפשר לו לומר טעם נכון דוודאי כלל התורה סתמא קבלו באהבה, ותדע שהרי הכינו עצמם בשלשת הימים כמו שצוה להם משה בלא שום כפי', אלא שאח"כ בשמעם ריבוי המצות ופרטיהם נזדעזעו שמא לא יוכלו לקיים והוצרכו כפי' הר כגיגית, לכך אומרים על הכלל באהבה ולא על הפרט , כן נ"ל".

ולכאו' נראה מזה שכתב רבינו את הלבוש למ"מ הראשון לדבריו, הוא המקור העיקרי לדבריו, ולכן צ"ל שכיון לסוף דבריו שהביא השיטה של הי"א ואילך, ולא תחילת דבריו שכותב השיטה שאין אומרים "באהבה" אפי' השבת.

## ב.

וממשיך רבינו לציין למטה משה שכותב כהלבוש, אבל ג"כ מוסיף כמה פרטים חשובים ולכך לא הסתפק רבינו בלבוש בלבד. וכאן המקום להדגיש שהן הלבוש והן המטה משה קאי בעיקר על לשון התפילה ביו"ט, ורבינו לומד מדבריהם ג"כ לגבי קידוש (במטה משה כתב רק פעם א' בהמשך דבריו "ובקידוש")

דהנה המטה משה (חלק חמישי ריש סדר תפלת ערבית של פסח, תר"ה) כתב כהשיטה הראשון בלבוש שאפי' בשבת (עכ"פ בתפילה) "ולא יאמר שבת" גבי מקרא קודש, וממשיך לומר שהן בתפילה ובקידוש כשאומרים "את יום השבת באהבה ואת יום חג המצות" כן אומרים באהבה ואח"כ כתב "ושמעתי דדווקא בשבת יש לומר באהבה", ונותן אותו החילוק של הלבוש בין שבת למועדים ששבת במרה היתה בלי כפה הר כגיגית משא"כ שאר המועדים.

ומוסיף על הלבוש שמתרץ שאלה חזקה על טעם הלבוש, שלכאו' ג"כ פסח במצרים נצטווה לפני הר סיני, ועוד קודם למרה? ומבאר ב' תירוצים: א) י"ל דמ"מ נתחדשו הקרבנות בסיני כעיין שכתוב בפ' אמור (ויקרא ה,ח) לכן אין לומר "באהבה מקרא קודש" ב) דלא פלוג ברגלים.

וגם שינה מהלבוש בטעם למה שביו"ט גבי "מועדים" כן אומרים באהבה, משא"כ גבי מקרא קודש, וכתב "י"ל דהכי פירושא ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה מועדים לשמחה, לוו עלי ואני פורע אע"פ שאנו אוכלין ושותין נקבל עליו שכר היינו באהבה מועדים לשמחה, ושייך שפיר באהבה, משא"כ במקרא קודש שהוא על מצוה באיסור מלאכה, ולא קיבלו באהבה רק בשבת".

## ג.

והרבי מציין לאלי' רבה לאחרונה, והנה באלי' רבה (סי' תפ"ז) מתרץ עוד תירוץ שלא כהלבוש ולא כהמטה משה ומביא מהאבודרהם ש"ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה" הוא מאהבת ה' אתכם, וכלשון המטה משה בהמשך שם (ד"ה בדרך הראשון), "כי מאהבת ה' נתן לנו מועדים וחגים לשמוח כאשר כתבתי לעיל".

ועפ"ז מתרץ האלי' רבה שאלת הלבוש "ולפ"ז יש ליישב קושיית הלבוש דפעם שנית מרמז על קבלת ישראל באהבה (שלאו דוקא קבלו מאהבה ואדרבה אפשר שרק מטעם הר כגיגית - לאו באלי' רבה אלא פי' הכותב), לכן ראוי לפסוק עכ"פ כי"א בשבת". היינו שלומד אחרת מהלבוש, אלא שמחלק בין נתינת ה' שהיה באהבה לבין קבלת ישראל של המועדים לאו דוקא באהבה אלא אדרבה וכו', אמנם בשבת יש לאמרו כיון שלפני סיני. ובכללות הענין יש לעיין בפר"מ במשבצות זהב ריש סי' תפ"ז.

# ורחץ

## ביאור הציון ב"וא"ו" של ורחץ

**הת' אהרן מנחם מענדל שי' קסטל**
תלמיד בישיבה

מבאר הציונים של רבינו ע"פ הוספת החק יעקב על הט"ז / מעיר שרבינו מוסיף על שמחת הרגל (מקורו) ללמוד הכי ג"כ בשיטת הב"ח ולא רק בט"ז

### הגדת רבינו:

ורחץ. תיבה זו בתוספות וא"ו - למען שיהיו כל התיבות שבסימן זה בני שתי תנועות. ובס' הרש"ר וקול יעקב איתא רחץ בלא וא"ו, ואולי מנקדים רחץ בשני פתחין.

עוי"ל תוספת הוא"ו להדגיש שצ"ל קדש ואח"כ רחץ אף למי שאין נוהג כן בשאר ימות השנה (וכדעת הט"ז וח"י ר"ס תע"ג), או שאף שרוחץ קודם קדש (כדעת הב"ח שם) חוזר ורוחץ (שמה"ר). (מ'סימן סדר של פסח' בריש ההגדה)

**יש לעיין בזה שמוסיף רבינו לציין רק להט"ז (ריש סימן תע"ג) אלא ג"כ להחק יעקב.**

**ואולי י"ל שבחק יעקב יש הוספה על דברי הט"ז, דהנה הט"ז כתב "ובאמת לא נאה לו לברך עכשיו בפסח משום הפסק כדלעיל. ע"כ היותר נכון כמ"ש רמ"א ע"פ המרדכי והוא מנהג פשוט שאין נוטלין אלא עד הטיבול ראשון".**

**והנה החק יעקב (סק"ז) כתב "ולענ"ד עיקר כפסק הרב (הרמ"א) וכן הסכמת הט"ז", וממשיך להוסיף קצת על דברי הט"ז "ובאמת אסור לברך כיון שאין נטילה זו על האכילת מצה דהוי הפסק גדול" (מילת "גדול" הוספה ג"כ על הט"ז). הרי חזינן דבחק יעקב מוסיף על הט"ז שאינו רק "לא נאה" אלא "אסור", וממילא יש יותר חוזק ותוקף לדיוק זה. וגם החק יעקב פסק כהט"ז להלכה.**

**וגם יש להעיר שרבינו מביא זה מהגדה שמחת הרגל, והרי יש רק לציין שבשמחת הרגל רק כתב בנוגע להרמ"א דהט"ז והחק יעקב אזל בדרכו, אבל לא הביאו על הב"ח, ואולי זה הוספת רבינו שדיוק זה לוא"ו ד"ורחץ" קאי גם על שיטת הב"ח ואולי זה הדיוק בלשון רבינו בתחילת דבריו "עוד יש לומר" שזהו חידוש שלו.**

# כרפס

## ביאור השיטות בהסבה בכרפס

**הת׳ זכרי׳ שי׳ פיליפס**
תלמיד בישיבה

מביא ומבאר כל הספרים שמציין רבינו בטעם שאין הסבה בכרפס / ומבאר השינוי בין המטה משה לשבלי הלקט ומבאר שע״פ הברכ״י דעת המטה משה בזה / מבאר שאין הבית דוד חולק בהלכה וכוונת רבינו הוא רק שדרך הבית דוד בכרפס שלא ככל הספרים הנ״ל

### הגדת רבינו:

לדעת רוב הפוסקים כרפס א״צ הסיבה (שבלי הלקט, מט״מ, ברכ״י, ועוד. ודלא כדעת הבית דוד).

### א.

ידוע גודל הדיוק בכל דבריו של כ״ק אדמו״ר אפי׳ בכל תיבה ותיבה ולכן יש לבאר ולפענח כל הספרים שמציין רבינו ולבאר בדא״פ הוספת א׳ על השני וגם הסדר שבהם.

רבינו בתחלה מביא השבלי הלקט, וז״ל: ״ואוכלין אותו בלא הסיבה ופי׳ רבינו ישעיה זצ״ל ירק זה אינה בא לחובה אלא לפטור את המרור מברכת בורא פרי האדמה בטיבול השני שהרי אנו צריכין בשני טיבולין כדי לעשות שינוי מפני התינוקות כדי שיבינו וישאלו.״

נראה שלפי השבלי הלקט שהטעם שאין הסיבה בכרפס הוא משום ״דכרפס למפרע ס׳ פרך, ר״ל ששים רבוא עבדו במצרים בפרך״, אבל אינו כותב כלל מהו הדין לגבי הסיבה של כרפס שבה דן רבינו?

וע״ז ממשיך רבינו לציין הברכי יוסף שכתב ״כד הוינא טליא שמעתי מפי המרובין מחכמי הדור כי לא פורש אשר לא כתוב בספר אי הכרפס נאכל בהסבה, ולפי טעם הכלבו דשם רמ״ז כרפס אותיות ס׳ פרך, כלומר שנשתעבדו סבלות בפרך, וי״מ ששים רבוא שנשתעבדו בפרך. אם כן דמי למרור ואינו טעון הסבה״. הרי חזינן מדברי הברכי יוסף שמביא ג״כ הטעם של המטה משה, וע״ז

מוסיף שלפי טעם זה דמי למרור ואינו טעון הסבה, ולכן נראה דס"ל לרבינו שגם במטה משה עצמו ס"ל דאינו טעון הסבה.

ולפי"ז יש חילוק בין השבלי לקט לברכ"י והמטה משה, שהשבלי לקט מדגיש שהסיבה שאינו טעון הסבה הוא משום שאינו חובה אלא רק לפטור המרור שבעינן לעשות שינוי בשביל התינוקות, אמנם להברכ"י ומטה משה דוקא משום שהוא כמרור ואינו חלק מהחירות והגאולה אלא מהגזירה לכן אינן טעון הסבה.

## ב.

הספר האחרון שרבינו מציין הוא הבית דוד (מובא בברכי יוסף) וחשוב להעיר שמבלי לעיין בדבריו, הנה מפשטות הלשון של רבינו "ודלא כדעת הבית דוד" היו אומרים שהוא סובר שכן לפועל מסיבין בכרפס, וע"ז רואים גודל הצורך והחיוב לעיין במקור הדברים ואכ"מ, דהנה הבית דוד כתב "דבר ברור הוא שכל הסבה שצריך להסב בלילה זה הוי דוקא בשעת אכילה ושתי' ולא בשעת ברכה כו' עד כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס . . צריך בלא הסיבה".

הרי חזינן דלפועל אפי' לבית דוד אינו טעון הסבה, אמנם הטעם שכתב רבינו "ודלא כדעת הבית דוד" קאי על טעמו של הבית דוד כמ"ש הברכי יוסף "ומזה מוכרח דהרב סבר בפשיטות דבאכילת כרפס בעי הסבה, רק דקפיד על הברכה דידיה ואינך כי הוא יברך בלא הסבה", היינו שהבית דוד נקט דרך אחרת מכל הנ"ל, דלדעתו בעצם כרפס דהוי אכילה בעי הסבה ורק משום סיבה צדדית דברכה אינה בהסבה.

# יחיץ

## חוטפין את האפיקומן בהלכה

**הת׳ עידן שי׳ חנוכה**
תלמיד בישיבה

מביא ומפענח הציון של רבינו לחק יעקב במנהג חוטפין את האפיקומן / מבאר שמנהג זה לא ע"פ פשטות הגמ׳ לפרש"י אלא אפשר שמרומז ע"פ דברי הרמב"ם / מעיר על לשון הח"י שכתב שרק "מניחין", ומביא מהמקור חיים שכתב "יש פנים למחות ולבטל המנהג" ומדייק בשינוי לשונות הח"י והמקור חיים בהמנהג

### הגדת רבינו:

אפיקומן (פסחים קיט, ב) מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן (שו"ע רבינו סתע"ז ס"ג). פי׳ אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן (שם ס"ב וכ"ה בס׳ הפרדס לרש"י הל׳ פסח). בתשבי ובמוסף הערוך: אפיקומן בלשון יוני - דברים הנאכלים אחר הסעודה.

**יש נוהגין שהתינוקות "חוטפין" את האפיקומן (ופודין אותו מהם תמורת איזו מתנה). ואומרים שמרומז בל׳ רז"ל: חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו (פסחים קט, א. חק יעקב סתע"ב סק"ב). כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר איך שפעם "חטפה" בתו הבכירה של אדמו"ר מהר"ש האפיקומן שלו, והי׳ זז בקטנותה וכנראה שהי׳ זה מקרה יוצא מן הכלל, ואין נוהגין בחטיפת האפיקומן בבית הרב. ולהעיר ממרז"ל בתר גנבא גנוב וטעמא טעים (ברכות ה, ב).**

הנה בכללות הענין בהמנהג של "חוטפין" את האפיקומן הרי רבינו מציין לחק יעקב, וחשוב להעיר שבחק יעקב לא אומר לעשות מנהג זה בפירוש או שהוא מרומז בלשון הגמ׳, אלא בהקדמה: הנה בש"ע סי׳ תע"ב כתב המחבר "שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות". וע"ז כתב בחק יעקב "וזה שאמרו בש"ס חוטפין מצה בליל פסחים וכן פירש רש"י שם שכן עיקר. וע"ש דנאמרו עוד פירושים בדבר זה, כגון להסיר הקערה". היינו שגם לחק יעקב פשטות לשון הגמ׳ "חוטפין מצה" הוא מלשון מהירות וכפי׳ העיקר של רש"י. ואח"כ מביא מדברי הרמב"ם בספר יד החזקה (חו"מ פ"ז ה"ג) "חוטפין מצה זה מיד זה כדי שיראו התינוקות וישאלו", וע"ז כתב החק יעקב ודייק בזהירות לשונו "ואפשר שמזה נתפשט המנהג שמניחין

לתינוקות במדינות אלו לחטוף האפיקומן שע"י זה לא ישנו ויתעוררו לשאול". ומסיים לעיין בפי' הרשב"ם שם שאין בו רמז ברור למנהג זה.

והנה מדיוק לשונו של החק יעקב, שפשטות הגמ' לא כמנהג, ורק ע"פ דברי הרמב"ם יש בו איזה רמז, ומדייק בחק יעקב לומר שרק "אפשר" ש"מניחין לתינוקות", שאינו אומר שיש לעשותו או שיש ענין חיובי בעשייתו.

ועוד יש להעיר מעוד מקור בהלכה שאינו רק לא באופן חיובי בשביל המנהג אלא הוסיף לומר להיפך וז"ל המקור חיים (ס' תע"ז) "מנהג שהתינוקות גונבין האפיקומן לחבב המצוה, ומכל מקום יש פנים למחות ולבטל המנהג". אולי הטעם לדבריו שיש לבטל מנהג זו הוא כמ"ש רבינו בהגש"פ "ולהעיר ממרז"ל בתר גנבא גנוב וטעמא טעים (ברכות ה, ב)".

וגם יש לדייק שבחק יעקב כתב "מניחין", קרא את המנהג "לחטוף האפיקומן", משא"כ המקור חיים שכתב "למחות ולבטל המנהג", קרא המנהג "גונבין", ואולי זה מקור ממש לדברי רבינו בס' של הלכה.

# מגיד

## בחיוב נשים במצות סיפור יצי״מ

### השליח הת׳ יוסף חיים ברוך הכהן שי׳ טייטלבוים
שליח בישיבה

מביא דברי הבינו בהגש״פ ושואל על דיוק לשון ״עיין״ בתוס׳ / מביא תוס׳ במגילה וב׳ שיטות דנשים בנדו״ד ותוס׳ בפסחים שרק חייבים מדרבנן / ומביא בהגש״פ ״שבח פסח״ דס״ל שתוס׳ במס׳ סוכה שהוא מה״ת / מבאר שע״פ דברי רבינו י״ל שהוא רק מדרבן

### הגדת רבינו:

מצוה עלינו לספר ביצי״מ (מכילתא סוף בא. זח״ב מא, א - אבל אין מוכרח שם דקאי על ליל פסח דוקא - רמב״ם הל׳ חו״מ רפ״ז סמ״ג מ״ע מ״א. ס׳ החינוך מ׳ כ״א. רבינו בריש הל׳ פסח ועוד).

ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא - לדעת החינוך ולר״י בתוד״ה שאף מגילה ד. א. ועיין תוד״ה מי סוכה ל״ח, א - או מדרבנן ראה ברכי יוסף סתע״ג ס״ק ט״ו ובשבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו״ע שלו סי׳ תעב סכ״ה. וגם בס׳ בית דוד דקס״ד דפטורים - וכן ס״ל להמנ״ח - חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס׳ מגיד דבריו ס׳ מ״ב).

### א.

בד״ה מצוה עלינו לספר ביצ״מ מביא הרבי שאף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא לדעת החינוך ולר״י בתוד״ה שאף מגילה ד. ועיין תוד״ה מי סוכה לח.)

ויש לבאר מהו הדיוק בתוס׳ ד״ה מי שצריכים לעיין בו? והנה בד״ה שאף המובא לעיל מקשה התוס׳ גבי מצה, למה לי הקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה משום שהן היו באותו הנס ומביא ע״ז ב׳ תירוצים: 1) דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא, 2) ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרא מג״ש ט״ו ט״ז דחג הסוכות.

והנה משני תירוצים אלו נראה שיש מחלוקת בהחיוב של נשים באמירת ההגדה דלהתירוץ הראשון שזה מה שאף הן היו באותו הנס אינו מחייבן בחיובי פסח (שהזמן גרמא) אלא מדרבנן, ולכן דווקא אצל מצה שיש היקש יש לחייבן מן התורה. משא״כ לתירוץ השני זה מה שהן היו באותו הנס מספיק שיתחייבו

מדאורייתא בכל חיובי פסח ולא היו צריכים היקש לגבי מצה אם לא היה מקום לטעות מצד הג"ש מסוכה. ועתה כשמעיינים בעוד תוספות על הסוגיא רואים באיזה שיטה הוא נוטה כמו מד"ה היו בפסחים קח: מבואר שדווקא אצל ד' כוסות שהם רק מדרבנן יש לחייב נשים מצד זה שאף הן היו באותו הנס משא"כ בישיבה בסוכה שהיא מן התורה שאינן חייבין. שזהו כאופן הראשון כנ"ל.

ועכשיו נבוא להתוס' המצויין בהערת רבינו ד"ה ממס' (סוכה ל"ח, א) שכותב שם שנשים פטורות מהלל דסוכות ועצרת וממשיך "אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפ' ע"פ דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס",

והנה בספר שבח פסח (מצוין בהמשך הערת הרבי) נעתק תוס' זו והוא מפרש שזהו טעם לחייבן מדרבנן במצות סיפור יצי"מ אע"פ שהוא מ"ע שהזמן גרמא כיוון "שלא חייבו הנשים בהגדה אלא מטעם הד' כוסות". דהיינו שמפרש שאין לחייבן במצות דאורייתא מטעם שאף הן היו באותו הנס אבל מאחר שכבר חייבין בד' כוסות שעיקרן מדרבנן לכן מסתבר שנכלל בזה גם החיוב (מדרבנן) לומר עליהם הלל והגדה משא"כ סוכות ועצרת שאין להם מצות מדרבנן כדי לחייבן ג"כ בהלל.

## ב.

אבל מזה שהרבי מציין לתוס' זו בחלק השייך להסוברים שנשים חייבות מדאורייתא י"ל שיש עוד אופן בלימוד תוס' זו בטעם החיוב של נשים, ואולי יש לבאר בדיוק להפך מהמבואר לעיל, דהנה הלשון "מסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה משמע שתקנת הד' כוסות הם (לא הסיבה להחיוב לומר עליהם הלל והגדה אלא) תוצאה מהחיוב של אמירת עליהם הלל והגדה דהיינו שלהיות שיש חיוב בלילה זה להרבות בו בסיפור ושבחים לכן תקנו חכמים שנקיים מצוה זו על היין.

ועפ"ז יומתק הסיום של תוס' שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, דהיינו שזהו טעם לחייבן בהלל והגדה ולכן ג"כ יוצא שנתחייבו בד' כוסות וא"כ מסתבר שתוס' זו סובר כרבינו יוסף איש ירושלים שסברת אף הן היו באותו הנס מספיק לחייבן במ"ע שהז"ג ואפילו דאורייתא ויובן הערת רבינו.

# מוציא מצא

## בהדין שאסור להשיח בין הברכה למצה ואכילת הכריכה

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ שוחאט**
שליח בישיבה

מביא הדין שאסור להשיח עם הציונים שכתב כ״ק אדמו״ר ע״ז / מקשה על הציון הראשון שבהשקפ״ר אין שום קשר בינו ובין הדין / יביא הבנת אדה״ז בהגש״פ בעניין כורך בזמה״ז / ועפ״ז יבאר שהציון הא׳ מלמדנו ההבנה הנכונה והמקור בהגיון להדין הנ״ל

### הגדת רבינו:

ויכוין לפטור ג״כ אכילת הכריכה. ולכן נזהרין בינתיים משיחה שלא מעין הסעודה (ר׳ יחיאל אחי בעה״ט. אבן הירחי).

### א.

ובמקור שכ״ק אדמו״ר כותב לדין זה, צריך בירור, דהנה בשלמא הציון לאבן הירחי (מנהיג) מובן שפיר, כי הוא המקור לדין זה, וכמ״ש הטור בסי׳ תעה ״ובעל המנהיג כתב . . וכתב עוד הרוצה לקיים מצווה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרוויהו ה״נ לעניין ברכה צריכין למיעבד שיעלה לשניהם״ אך הציון לר׳ יחיאל אחי בעה״ט, בהשקפה ראשונה ק״ק כי לא מצינו בשום מקום שיזכירו משמו דין זה שאין להסיח בין ברכת על אכילת מצה ואכילת הכריכה? המקור היחידי לדין זה הוא בעל המנהיג (אבן הירחי) ומשם הועתק להטור והשו״ע ושו״ע אדה״ז בסי׳ תעה. עיי״ש. ומהי כוונתו הק׳ בציון לר׳ יחיאל אחי בעה״ט?

### ב.

ואולי יש לומר שכוונתו לר׳ יחיאל שהובא בהטור מיד לפני בעל המנהיג (אבן הירחי) הנ״ל. וז״ל שם: ״כתב אחי ר׳ יחיאל ז״ל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה כיון דמרור לא בעי הסיבה ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה בעבור המצה

שבאה זכר לחירות" ואח"כ ממשיך: "כתב עוד [המנהיג]" ומביא הדין הנ"ל שאין להפסיק בשיחה עד אכילת המצה שבהכריכה.

ואף שבהשקפה ראשונה אין נראה השייכות אך לאחר עיון קצת אולי י"ל שכ"ק אדמו"ר לומד שהמקור (בהבנה עכ"פ) לדין זה דבעל המנהיג הוא מהסברא וההנחה היוצאת מדברי ר' יחיאל, ולכן הסמיכם הטור זל"ז.

ובהקדים ההבנה בכורך בזמה"ז ע"פ הסבר אדה"ז בסי' תעה סעיפים טו-יח וכ"ק אדמו"ר בהגש"פ:

קיום מצוות מצה גם לדעת הלל בזמה"ז נעשית ע"י שאוכלים מצה בלבד ללא כריכה (ואדרבא כריכה לעניין מצה גורעת) אלא כל עניין הכריכה בזמה"ז לדעת הלל היא כדי לקיים מצוות מרור כדבעי וכלשונו דאדה"ז שם, סעיף י"ז:

"ואף בזמן הזה שמרור אינו אלא מדברי סופרים ומצה היא מן התורה ואם כרכן ביחד ואכלן אינו יוצא ידי חובתו אף לפי דעת הלל שהמרור מבטל את טעם המצה ואם כן חייב הוא לאכול כזית מצה בלבדה בלא מרור לצאת ידי חובת מצה מן התורה מכל מקום אינו יוצא ידי חובת מרור לפי דעת הלל אלא אם כן נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד שהרי מרור בזמה"ז תקנוהו חכמים זכר למקדש שהיה אז חיובו מן התורה ובזמן שביהמ"ק קיים אינו יוצא יד"ח מרור מן התורה לפי דעת הלל אלא א"כ כורכו עם המצה לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם המצה" עכ"ל.

וכ"ק אדמו"ר לומד שההבנה בזה הוא שלהלל, חכמים בזמה"ז תקנו חיוב שני של אכילת מצה: בעת אכילת המרור, שצריך לכורכו יחד עם המצה ובלשונו הזהב דכ"ק אדמו"ר בכורך פיסקא ד"ה כורך וז"ל "כורך (פסחים קטו, א). לדעת הלל הזקן: בזמן שיש פסח אינו יוצא אלא א"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד. בזמן שאין פסח אינו יוצא ידי חובת מצה - שהוא מן התורה - אלא אם אוכלה בפ"ע. ואינו יוצא ידי חובת מרור - שתקנוהו חכמים זכר למקדש - אא"כ כורכו עם מצה ואוכלן ביחד (כמו שעשה בזמן ביהמ"ק). נמצא יש עליו, בזמה"ז, חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל. ולא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו וצריך לצאת ידי שניהם. (שו"ע רבנו סתע"ה ס' טז-יח ובאחרונים ובס' שבח פסח האריכו)." עכלה"ק.

ומעתה יובן שפיר מ"ש אדה"ז בסי"ח שלפי הלל הי' צריך לברך על המצה שבהכריכה (אי לאו שנפטר בברכה שלפנ"ז) , אף שאי"ז בשביל קיום מצווה, והטעם בפשטות כנ"ל שלהלל יש ב' חיובים במצה: א) מדאורייתא כדי לקיים

מצוות מצה ב) מדרבנן כדי לקיים מצוות מרור, ולכן שפיר צריך לברך על אכילת מצה זו ככל מצווה מדרבנן שמברכים עליה (וכהמרור שמברכים עליו בזמה"ז אע"פ דהוי רק מדרבנן), ורק שנפטר בברכת על אכילת מצה שברך לפנ"ז על המצה דהמצווה.

וכתוצאה והמשך לזה שצריך בעצם לברך גם על המצה דכורך ורק שנפטרת בברכה שמברכים על המצה בפ"ע כותב אדה"ז את הדין שאסור להשיח בסי"ח. וכדמוכח מלשונו בסי"ח: ולפי שחולקין עליו חביריו על הלל ואומרים שאין צריך לכורכם כלל לא מן התורה בזמן שבית המקדש קיים ולא מדברי סופרים בזמן הזה ולפי דבריהם אם אוכל בתחלה כזית מצה בלבדה ואח"כ אוכל כזית מרור בכריכה עם כזית מצה לא יצא ידי חובת מרור לפי שכזית מצה שבכריכה היא רשות ואין בה שום מצוה לפי דבריהם והרי הוא מבטל את טעם המרור שבכריכה כשלועסן יחד אבל לפי דעת הלל שהמצה שבכריכה היא חובה מדברי סופרים אינה מבטלת את טעם המרור שהוא גם כן חובה מדברי סופרים והן זה כזה ואינן מבטלין זה את זה.

וכיון שלא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו לפיכך לצאת ידי שניהם צריך אדם שיאכל כזית מצה בלבד בלא מרור ויברך על אכילת מצה שבכזית זה הוא יוצא ידי חובתו מן התורה אף לפי דעת הלל ואח"כ צריך שיאכל כזית מרור בלבד בלא מצה ויברך על אכילת מרור שבכזית זה הוא יוצא ידי חובת מרור לפי דברי חבריו ואח"כ יכרוך כזית מצה וכזית מרור ויאכלן ביחד זכר למקדש כהלל ולא יברך על כריכה זו לא ברכת המצה ולא ברכת המרור שמא הלכה כחבריו ואין בכריכה זו שום מצוה ואף לפי דעת הלל הוא יוצא בברכת המצה והמרור שבירך כבר ולכן צריך ליזהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל ואם עבר ושח אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו שמא הלכה כחביריו. עכ"ל.

דהיינו שאדה"ז מדגיש שהמקור בהבנה לזה שבאם חיישינן להלל - אין להשיח הוא כי: להלל המצה שבהכריכה היא בגדר חיוב מדרבנן באותו דרגת חשיבות כהחיוב לאכול מרור בזמה"ז וא"כ (כשם שעל המרור מברכים ככל מצווה מדרבנן שמברכים עליה, כמו"כ על המצה שבהכריכה צריך לברך, ורק שהיות שנפטרת בהברכה שאמרנו לפנ"ז על המצה והמרור בפ"ע, לא מברכים עוה"פ על המצה שבכריכה בפ"ע, היות שנפטרת בברכה הקודמת ולכן אסור להשיח).

**ג.**

וזהו מה שרוצה כ"ק אדמו"ר ללמדינו בהביאו את הציון לר' יחיאל, לפני הציון להאבן הירחי (המנהיג) - שההבנה בהדין של האבן הירחי (המנהיג) שאסור להשיח הוא נובעת מהספק של ר' יחיאל שמלמדינו ההבנה הנ"ל שאדה"ז מדגיש בתור מקור להדין שאסור להשיח.

דהנה בהשקפ"ר ובשטחיות צריך להבין מה כוונתו שמצד זה שמרור לא צריך הסיבה שלא נצריך הסיבה בנוגע להמצה ג"כ? וכמ"ש הב"י שפשיטא שצריך להסיב, וטעמו: שהכריכה שאנו עושים בזמן הזה כל עניינה לזכר הכריכה דהלל בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ובזמן שביהמ"ק הי' קיים המצה שבהכריכה עלתה לו למצה של מצווה, שבמצה של מצווה וודאי שצריך להסיב, לכן מסתבר לומר שגם הכריכה שעושים בזמן הזה לזכר הכריכה בזמן שביהמ"ק הי' קיים, צריכה ההסיבה. (וע"ד - ולא ממש - כתב הב"ח כאן) ואין לומר שיש בעיה להסיב במרור, כמו שהוכיח הב"י כאן מהרמב"ם, והחק יעקב ועוד נו"כ בטוושו"ע, שמרור לא צריך הסיבה, אך אין איסור בזה. ולפ"ז צ"ל, מהו ספיקו של ר' יחיאל בכלל?

אלא מוכח שלר' יחיאל ההבנה בכורך היא כמ"ש לעיל בדברי אדה"ז ורבינו בהגדה: שבשביל לצאת יד"ח מרור בזמה"ז – באם חיישינן להלל - צריך לכרוך מצה ומרור, וההגדרה דהמצה שבהכריכה היא: חיוב מדרבנן לאכול מצה עם המרור כדי שנצא מרור לשיטת הלל. מעתה יובן שפיר ספיקו של ר' יחיאל, שזה שמרור ל"צ הסיבה, יגרום שגם כורך לא בעי הסיבה, כי כורך מלכתחי' לא נתתקן רק כזכר בעלמא, ואז צריך לידמות להכריכה בזמן דביהמ"ק בכל מה דאפשר, אלא גדר הכריכה להלל בזמן הזה, היא קיום מצוות מרור, ולכן באם כל עניינה הוא חיוב מדרבנן לקיים מצוות מרור, וכיון דמרור ל"צ הסיבה, למה נצטרך להסיב בכורך?

ומעתה יובן ההמשך בהטור שם: שלאחר שמביא את דברי אחיו - ר' יחיאל - כותב שהכרעת בעל המנהיג היא שצריך הסיבה. והטעם לזה הוא, כי בסופו של דבר כורכים מצה שבאה זכר לחירות, ולאחמ"כ כותב "כתב עוד" וממשיך עם הדין שאסור להשיח, ומסיים שהטעם לזה הוא כי היות שלא נפסקה ההלכה, עבדינן כתרוויהו וצריך שהברכה תעלה לשניהם כי רק לאחר שיודעים את ספיקו של ר' יחיאל, מבינים את ההבנה הנכונה בכורך בזה"ז, ומעתה אפשר להבין גם זה שהכריכה היתה צריכה ברכהלעצמה, אי לאו שנפטרת בהברכות

שעל המצה ומרור וכתוצאה מזה צריך ליזהר שלא להפסיק בדיבור וכמ"ש למע' בדברי אדה"ז.

ואחר כל הדברים האלה יש לעיין בלשונו דאדה"ז כשמביא את ספיקו של ר' יחיאל שם ס"כ, שאין מדגיש בכלל שיסוד ספיקו של ר' יחיאל הוא כי הכריכה דהמצה הוא גדר במצוות מרור, כמו שהסברנו לעיל אלא סותם וכותב "י"א שאין צריך הסיבה כיוון שאוכלין בה מרור ומרור אין צריך הסיבה", אף שאפשר לדחוק ולהעמיס כהנ"ל בלשונו וצ"ע. ואולי בזה גופא מתבטא חידושו דכ"ק אדמו"ר כאן, שאדה"ז כתב את ההבנה דכורך בזמה"ז בפ"ע (בסעיפים טז – יח) ואת ספיקו של ר' יחיאל בפ"ע (בס"כ) ולא קשרם זל"ז ולא הסמיכם כלל אלא הפסיק בע"א לגמרי (אי הכורך בעי טבילה בחרוסת). וכ"ק אדמו"ר מחדשינו שההבנה דאדה"ז בכורך אפשר לראותה ולהסיקה מספיקו של ר' יחיאל. שעפ"ז בר מן דין שיומתק הבנת אדה"ז גם יוצא עומק בסמיכת ב' העניינים בהטור.

# מרור

## ביאור הוספת רבינו על הפרי חדש

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ שפיצער**
שליח בישיבה

מדייק על הוספת רבינו על הפרי חדש ועוד כמה דיוקם / מקדים דברי הפר"ח ומבאר הוספת רבינו שמביא טעם הלכתי ולא רק עצה טובה / ומבאר דיוק הלשון "כן אפ"ל"

### הגדת רבינו:

ויטבול בחרוסת. וקודם הטבילה מרכך החרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סתע"ג סל"ב-ד) ואין משקע כל הכזית בחרוסת, לפי שעתה אין מצוי קפא (מין תולעת) במרור כמו בימי הש"ם, ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה זכר לטיט (פר"ח. שו"ע רבינו סתע"ה ס' יא) – ועדיף שלא לשקוע כולו, כדי שלא לבטל טעם המרירות, כן אפ"ל.

### א.

הנה במה שרבינו מוסיף "ועדיף שלא לשקוע כולו וכו'", צ"ע מה מוסיף בזה על מה שכתב לפני זה מהפר"ח שמביא טעם מהפר"ח למנהגינו שלא לטבול את המרור כולו בחרוסת אלא מקצתו, והוא מפני שכל הסיבה שהיו טובלין כולו בחרוסת הוא מפני ה"קפה" שהי׳ נמצאה במרור בימים ההם, אבל בזמן הזה שאינוי מצוי אין טעם לטבול כולו בחרוסת אלא מקצתו ומשום שהטבילה הוא רק זכר לטיט לכן מספיק רק לטבול קצת.

ועוד צ"ע בסוף דבריו של רבינו במה שמוסיף "כן אפשר לומר", שמשמע שמה שאמר לפני זה אינו מוחלט כל כך?

וגם אינו מובן שהרי רבינו בפשטות רק אומר כמו עצה טובה וא"כ אינו מובן מה החשש בעצה שהרבי כתב הרי הוי טעם אמיתי ונכון (עיין שו"ע אדה"ז ס' תע"ב סי"ב שמביא טעם זה בנוגע לניעור החרוסת מעל המרור לאחרי שטבל אותו)

### ב.

ואולי יש לומר שמה שרבינו מוסיף "ועדיף שלא וכו'" הוא לא "עצה טובה" אלא שבא לומר שע"פ הלכה זהו טעם נכון יותר ממה שכתב הפ"ח.

שהרי לפי שיטת הפר"ח יש הסבר רק למה בימינו אין סיבה לטבול כולו בחרוסת אבל אינו מסביר למה מנהגינו הוא לטבול מקצת ולא כולו, אע"פ שזהו רק לזכר וא"כ אין ענין להטביל כולו, אעפ"כ לא הי' לו לומר שטובלין מקצת אלא לסתום ואיש כטוב בעיניו יעשה.

ועפ"ז מובן מה שמוסיף רבינו הטעם נוסף, "ועדיף שלא לשקוע כולו, כדי שלא לבטל טעם המרירות, כן אפ"ל" כי על פי טעם זה מובן למה מטבילים דווקא מקצתו לא כולו (כדי שלא לבטל טעם המרירות) שזהו טעם הלכתי ולא רק עצה טובה (עיין ס' תע"ה סי"ב).

אבל אעפ"כ מוסיף "כן אפ"ל" כי טעם זה לא הובא בשו"ע אדה"ז (בענין זה, אבל מובא בנוגע לטעם למה מנערים החרוסת מעל המרור אחר הטבילה עיין ס' תע"ה סי"ב), ולכן לא אומר דבר זה כדבר ודאי אלא מוסיף המילים "כן אפ"ל".

# כורך

## ביאור שאלת כ"ק אדמו"ר על אדה"ז בכוונת המרור

**השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער**
שליח בישיבה

מביא שאלת רבינו על סידור אדה"ז ושואל על דברי רבינו / מקדים חילוק השו"ע והסידור בהל' תפלין לגבי סמיכת של יד לשל ראש ומבאר יסוד החילוק בין השו"ע והסידור ועפ"ז מבאר בנדו"ד / ומביא ראי' להנ"ל ע"פ עוד חילוק בין השו"ע והסידור בהל' פסח גבי כוונת המצה לפטור את האפיקומן וחיזוק לדבריו מהפרי חדש

### הגדת רבינו:

(מודפס במרור:) ויברך. צ"ע מפני מה לא העתיק מ"ש בשו"ע שלו (תע"ה סי' יח) - וכן מנהגנו - שצריך לכוון לפטור בברכה זו גם מרור שבכורך.

### א.

ויש לדייק על מה שהקשה רבינו לעיל במרור וז"ל (בד"ה ויברך): "צ"ע מפני מה לא העתיק מ"ש בשו"ע שלו (תע"ה סי' יח) - וכן מנהגנו - שצריך לכוון לפטור בברכה זו גם מרור שבכורך".

ולכאו' צריך ביאור טובא על ה"צ"ע" של רבינו על הסידור של אדה"ז כאן, דהקשה "מפני מה לא העתיק מה שכתב בשו"ע שלו (תע"ה ס' י"ח)", הרי כשמעיינים בשו"ע אדה"ז חזינן דלא כתב "שצריך לכוון לפטור בברכה את מרור שבכורך" דהנה כתב אדה"ז שם (י"ח):

"ולכן צריך ליזהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו", הרי רק כתב "צריך להזהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה . . כדי שתעלה . . ברכת המרור גם לכריכה זו". עולה שלא כתב אדה"ז שצריך לכוון (דבר חיובי) אלא רק כתב "שלא להשיח" (דבר שלילי). ובפרט שלשון כ"ק אדמו"ר ש"לא העתיק מה שכתב בשו"ע שלו" הרי לשון "העתיק" משמע העתקה ממש (מילה במילה וכיו"ב), והרי המילים ש"יש להעתיק" ליתא, ולכאו' דבר נפלא עד למאוד?

## ב.

והנראה בזה יש לומר בהקדים החילוק בין דברי השו"ע והסידור בהל' תפלין:

בשו"ע כתב אדה"ז (סי' כ"ה סעי' י"ג) "תפילין של יד ותפילין של ראש אינן מצוה אחת אלא הן ב' מצות שאין מעכבות זו את זו כמו שיתבאר בסימן כ"ו ולפיכך כל אחת ואחת טעונה ברכה בפני עצמה ומפני שאסור לברך ברכה שאינה צריכה אם אפשר לפטור את עצמו בברכה אחת אין לברך ב' ברכות ולפיכך תקנו חכמים שיסמוך הנחת תפילין של ראש להנחת תפילין של יד בלי שום הפסק דיבור בינתיים כדי שתעלה הברכה שיברך על של יד גם לתפילין של ראש".

אמנם בסידור שינה אדה"ז בלשונו הזהב וכתב "ויכוון לפטור גם את של ראש" הרי חזינן דבשו"ע רק כתב הדבר שלילי "בלי שום הפסק דיבור בינתיים", ובסידור הוסיף דבר חיובי דלא רק דאין להפסיק בדיבור בנתיים אלא דצריך "לכווין לפטור את של ראש". וידוע הוספות הסידור על השו"ע בכלל הוא להוסיף חומרות וכיו"ב (מלבד המקומות שחולקים זע"ז ואכ"מ) ולכן מובן היטב השינוי לשון דבשו"ע כתב בדבר שלילי, ובסידור מוסיף להחמיר ש"יכווין".

וכן נראה לומר ג"כ הביאור בנדו"ד בהל' פסח, שאף שבשו"ע כתב רק "להיזהר שלא להשיח" אמנם בסידור הו"ל להחמיר ולומר לכוון כמו סגנון אדה"ז בכלל, ולכן שפיר כתב כ"ק אדמו"ר "להעתיק" היינו שצריך לומר כללות הדין האמור בשו"ע, ובודאי ישנה בסידור ויכתוב "לכוון" (דבר חיובי) תחת האמור בשו"ע.

## ג.

ולהביא חיזוק וסיוע לביאורינו יש להביא מ"ש אדה"ז גבי מצה בשו"ע ובסידורו. הרי בשו"ע הנ"ל ג"כ איתא לגבי מצה, "ולכן צריך ליזהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל ואם עבר ושח אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו שמא הלכה כחביריו" רואים שבשו"ע נקט בשלילה, אמנם בסידורו (בהגש"פ) כתב להדיא "ויכוון לפטור ג"כ אכילת הכריכה שממצה השלישית וגם אכילת האפיקומן יפטור ברכה זו". נמצא אותו החילוק המבואר לעיל בין השו"ע והסידור ואתי שפיר.

באמת יש לחלק טפי ע"פ המבואר בפרי חדש (תע"ה א' ד"ה כדי שתעלה) שמעתיק לשון המחבר "כדי שתעלה ברכה מאכילת מצה" וז"ל: "זה אינו

מדוקדק דהא ודאי כיון דלהלל אפי' האידנא בעי כזית מצה לחוד והדר כריכה וכמו שכתבתי לעיל, אם כן אף אם מפסיק בין כזית אכילת מצה לכריכה אין בכך כלום, אבל ודאי צריך להזהר שלא יפסיק בין ברכת אכילת מרור לכריכה זו".

הפרי חדש כותב שגבי מצה אין צריך להזהר שלא להפסיק, אבל גבי מרור צריך להזהר שלא יפסיק, א"כ הרי לאדה"ז שכן כותב גבי מצה שצריך להזהר שלא יפסיק ועד שבסידור כתב שצריך לכוון, הרי מכ"ש וקו"ח דצריך לכתוב זה גבי מרור. ונראה לומר שזהו העומק והדיוק בשאלת הרבי כאן על אדה"ז.

# שולחן עורך

## ביאור מחלוקת הרמב"ם והמרדכי בגדר שולחן עורך והמסתעף

**השליח חת' מרדכי שי' רובין**
**חת' מנחם שי' דהאן**
תלמידים בישיבה

מדייק על מביא רבינו בהגדה ושואל ומדייק כמה דיוקים על דבריו / ומקדים ומבאר שיטת הרמב"ם באכילת הפסח ע"פ רבינו מנוח וגם המרומי שדה ושואל מסברא על שיטת המרדכי / מהאר מחלוקת בין הרמב"ם והמרדכי ועפ"ז מבאר ב' דיעות שכותב רבינו ב"צפון" בגדר של אפיקומן בזמן הזה / ע"פ כהנ"ל מבאר הדיוקים הנ"ל ומבאר המשך הענינים במהו הגדר של שולחן עורך / מוסיף ומבאר שיטת המרדכי בחילוק בזמן הבית לזמן הזה ע"פ תורת החסידות ובעבודה

### הגדת רבינו:

שלחן עורך מנהגנו: אוכלין שלא בהסיבה. מתחילין - בשני הלילות - באכילת הביצה (שעל הקערה) וטובלה במי המלח - והוא זכר לאבלות חורבן ביהמ"ק, שכשהי' קיים היו מקריבין ואוכלין פסח (שו"ע רבינו סו"ס תע"ו).

נוהרין ביותר ממצה שרוי' (ראה שו"ת אדה"ז ס"ו. וראה שע"ת סוסת"ם). ולכן המצות שעל השולחן מכוסות, שמא יפלו עליהם מים. קודם ששופכין מים, או משקין שמים מעורבים בהם, לכום או קערה בודקין שלא יהיו בכלי פירורי מצה. למים אמצעים ואחרונים אין להעביר ידיו על שפתיו. (וכן כל ז' ימי הפסח, משא"כ אחש"פ שמהדרין לשרות). התחל מבקר ע"פ עד אחרי כורך של סדר השני אין אוכלין מכל המינים הנכנסים בחרוסת ומרור.

לאחר זמן מצאתי: יש נוהגים שלא לאכול חזרת קודם הפסח וכן הי' נוהג הרשב"א (ר' יחוחם נתיב ה' ח"ד).

להעיר אשר י"א שבזמן שביהמ"ק קיים הי' אוכלין כל הסעודה (בברכת המוציא על מיני בצקת וכו') קודם הסדר ואח"ז הי' בא הסדר ואכילת מצת מצוה מרור ופסח (מרדכי סוף פסחים. ופליג בזה על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח).

### א.

הנה ידוע גודל הדיוק בכל תורתנו הק' ובפרט בלשונו הזהב והמדיוקת בתורת כ"ק אדמו"ר בכל מילה ומילה וכו', ולכן יש לדייק כמה דיוקים שיש לעיין ולהעמיק בהם:

א) לכאו' ענין זה שלפי המרדכי בזמן הבית היתה הסעודה קודם כל הסדר שייך במקום אחר בתחילת הסדר, שהו"ל להעיר שם שיש אומרים שהסעודה (שולחן עורך) היתה לפני כל הסדר, ומאי מקומה דוקא כאן לאחר כל עיקר הסדר והמצות דמצה ומרור, (עכ"פ) לא נראה ששייך דוקא כאן.

ב) מהו ההמשך הענינים כאן? מתחיל בזה שנזהרין ממצה שרויה עד אחרון של פסח, וגם שאין אוכלין מהמינים שנכנסים למרור ולחרוסת, ועד שהרשב"א היה נוהג שלא לאכול חזרת אפי' קודם הפסח - שכל דינים וחומרות אלו שייכים לאופן ועשיית השולחן עורך, הסעודה, מה יש לאכול מאיזה מינים בסעודה, וגם שיש לזהר ממצה שרויה דוקא כאן שיש הרבה מאכלים בסעודה וכיו"ב.

אבל יש לדייק מהי השייכות האופן השולחן עורך בזמן הבית שהיתה קודם כל הסדר לענינים הנ"ל. ולכאו' הו"ל לכתבו בד"ה בפני עצמה ולצטט דברי אדה"ז בסידורו "ואחר כך" ולכתוב "להעיר . . ", מהו השייכות לאופן של עשיית הסעודה בזמן הבית לד"ה "שולחן עורך" דוקא, לכאו' עדיף טפי הד"ה "ואחר כך" שקאי על אופן וזמן שולחן עורך בזמן הזה שהוא אחר עיקר הסדר של אמירת הגדה ומצות היום?

ג) ועוד יש לדייק בזה שמוסיף על הציון של המקור של ה"יש אומרים" - "מרדכי סוף פסחים", מוסיף הרבי לציין "ופליג בזה על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה בפסח" (וכן מציין רבינו בלקו"ש חט"ז ע' 123 הערה 7), מהו נוגע על מי הוא חולק, וגם הרי כשאומרים "יש אומרים", הנה מובן מעצמו שחולק על מישהו ומה נוגע לנו שחלק על הרמב"ם דוקא וכו'?

## ב.

### ביאור שיטת הרמב"ם באכילת הפסח לפי רבנו מנוח

ויש לומר הביאור בכל זה, ובהקדים ביאור שיטות וגם עומק המחלוקת בין המרדכי ובין הרמב"ם:

הנה הרמב"ם (בהל' חמץ ומצה פרק ח' ה"ט) כתב "ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות. ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל. ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום. כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה ".

ובס׳ בני בנימין על הרמב״ם הקשה ״לא הראו נו״כ רבינו מקור לדבריו דאוכל מן הפסח בתחילה ובסוף, ולפ״ד הירושלמי פ״ו ה״ד דפסח נאכל באחרונה . . ומנ״ל לרבינו נגד הירושלמי״? (ועיי״ש שנדחק לבאר).

וברבינו מנוח האריך לבאר שיטת הרמב״ם, ״והלא גדולה מזו היא אכילת הפסח בתיאבון והוה לן למיכל מעיקרא אע״ג דליכא כרס מלאה״ (עיי״ש). ולכן עולה דהרמב״ם ס״ל דיש אכילה כזית מהפסח בתחלה לתאבון וגם על מצות ומרורים יאכלוהו, ובסוף ג״כ אוכלו על השובע.

כלומר לפי דעת הרמב״ם שס״ל דהיתה הסעודה אחר הסדר ועיקר מצות של מצה ומרור הן בזמן הזה והן בזמן הבית, הרי כדי לקיים הפסח באופן ש״על מצות ומרורים יאכלוהו״, הרי צריך לאכול מהפסח לפני הסעדוה בשעת אכילת מצה ומרור וכמ״ש בהלכה ו׳- ז׳: ״ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שנית שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה. ולוקח שני רקיקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ . . ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו״, וממשיך בהל׳ ז׳ ״ואחר כך מברך ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה. ומברך ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח״.

וכדי לקיים דאוכלים על השובע וגם ש״אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן״, צריך גם לאכול עכ״פ כזית בשר הפסח אחר כל הסעודה וכמ״ש בהלכה ט׳ ״ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל״.

## ג.

## ביאור דעת המרדכי

והנה המרדכי כתב (סוף פסחים בדיני הסדר, כשעיינתי למצוא דבריו במקור נתקשה למוצאם, לכן לתועלת הרבים וגם לשאר המעיינים לידע שהוא מיד לאחר פי׳ המרדכי על פסח ראשון היינו פרק רביעי תחת הכותרת ״הא לך הסדר בקצרה״ בד״ה הגה״ה א״ר יוחנן חלוקין, שזה לפני המרדכי על ערבי פסחים וסדר של פסח) ״ומן הדין היה לנו לעשות הכריכה לבסוף של הסעודה כדרך שהיו אוכלין הפסח על מצות ומרורים לאחר הסעודה אלא הואיל והתחיל

במצות מצה ומרור בתחלת הסעודה הולך וגומר כל מצותיו. וכן היה נראה לרבינו מאיר שבזמן שביהמ"ק קיים היו עושין כל הסדר אחר הסעודה ולא היו אוכלין מצות מצה אלא לאחר שמלאו כריסן מקמח ובצקת ושאר דברים". וגם מ"ש המרדכי לקמן (דף קי"ט, ב) "בימיהם היו אוכלין מצה עשירה על סעודתן".

וצריך ביאור בשיטת המרדכי, דלכאו' אמאי נשתנה הסדר אחר חורבן הבית, מהו הסברא עכשיו לשנות הסדר?

אלא שנמצא לפי המרדכי שבזמן הבית אכלו סעודה לפני כל הסדר ואח"כ אכלו מצה ומרור ופסח ובזה קיימו כולהו בבת אחת הן מצות "על מצות ומרורים יאכלוהו", והן אכילה על השובע. הנה חזינן שלא ס"ל להמרדכי כהרמב"ם (לפי רבינו מנוח) דבעינן לתיאבון גבי פסח, ואדרבה כל הכוונה הוא לאכול על השובע, שבזה דוקא מתבטא ענין החירות, כדרך המלכים שאוכלים על השובע. ודאי לא אוכלים אכילה גסה כמבואר בפסוקים טור ושו"ע, אבל 'על השובע' זה כל ענין הפסח.

ועפ"ז מובן הטעם שבזמן הגלות שאין פסח וממילא לא בעינן על השובע, הסעודה הוא אחר עיקר מצות היום דאכילת מצה ומרור וכו'.

וכן נקט המרומי שדה (להנצי"ב) בדעת הרמב"ם (פסחים צט,ב), "ובפסח ראשון אע"ג דבעיקר הוא האפיקומן לדעת התוס', מכ"מ מצות מצה בזמן הפסח, הכזית הראשון הוא מה"ת. מיהו כ"ז לשיטת התוס' הנ"ל. אבל הרמב"ם לא ס"ל הכי, אלא לעולם אוכלין כזית פסח בראש הסעודה לתיאבון" ואולי התוס' ס"ל כהמרדכי (עיין ג"כ דף קט"ו ריש ע"ב).

## ד.

## ביאור המחלוקת של הרמב"ם והמרדכי

ויש לבאר שבזה חולקים הרמב"ם והמרדכי מהו עיקר ענינו של אכילת הפסח, הרמב"ם ס"ל שהתיאבון הוא העיקר הטעם ובזה מתבטא החירות וכו', וזה שאוכלים על השובע ג"כ הוא רק מצד סיבות צדדיים, כמבואר ברבינו מנוח הטעם ע"ז בירושלמי "אמר המפרש. בירושלמי אמרינן מה טעם הפסח נאכל על השובע כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם כו' למה הפסח נאכל על השבע משום דסליק ליה טעמי' בפומיה".

אבל המרדכי ס"ל שהעיקר של הפסח הוא אכילתו על השובע ובזה דוקא מתבטא החירות שבו, ולא ס"ל משום תיאבון כלל. ואף שכ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חל"א ע' 58) מקשר ענין אכילת "על השובע" לדעת הרמב"ם, שהוא "כדרך שהמלכים אוכלין" (רש"י- פסחים, פו רע"א), ו"דרך חירות ושררות" (החינוך מחוה ז'), הרי נראה שלהרמב"ם אין זה עיקר אכילתו אלא התיאבון כמ"ש רבינו מנוח "והלא גדולה מזו היא אכילת פסח תיאבון", ואף שגם אכילתו בסוף יש בו "חירות ושררות", מ"מ אין זה עיקרו כמשנ"ת. אבל להמרדכי עיקר כל אכילת הפסח הוא דוקא בסוף וממש כלשון רש"י על אכילת הפסח על השובע "כדרך שהמלכים אוכלין".

## ה.

### עפ"ז ביאור מחלוקת בגדר אפיקומן בזמן הזה

ויש להוסיף שעפ"ז מובן גם מחלוקת בגדר האפיקומן גם בזמן הזה:

הנה בטור (ריש סי' תע"ז) כתב "ולאחר גמר כל הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה באחרונה זכר לפסח הנאכל על השובע" ובב"ח (סק"ב) כתב על שכתב הטור "הנאכל על השובע", "כ"כ הרא"ש והמרדכי בסדר הראשון (לד.) וכ"כ הר"ן . . ובלבד שיאכל כזית מצה האחרונה דמצת מצוה נאכלת באחרונה כשם שהפסח הוה נאכל על השובע.

אבל הרמב"ם פרק ח' (ה"ט) משמע קצת דהטעם הוא מאחר שאכילת מצה היא המצוה צריך שישאר טעם מצה בפיו, ולא משום שהוא זכר לפסח" וראה שרבינו ג"כ הביא ב' שיטות אלו באפיקומו בתחילת פי' על "צפון" "שכזית אפיקומן הוא זכר לפסח, או שהוא זכר למצה שנאכלת (עם הפסח)," עיי"ש.

ולפ"ז מבואר מח' הרמב"ם והמרדכי ושאה"ר בגדר של אפיקומן בזמן הזה, לפי המרדכי שכל עיקר הפסח אפי' בזמן הבית היתה שנאכל על השובע כנ"ל, הרי גם בזמן הזה אפיקומן שלאחר הסעודה על השובע זכר לפסח, משא"כ לדעת הרמב"ם שעיקרו היתה באופן של תיאבון בתחלת הסעודה ובסוף אין זה עיקר ענינו לכן הרמב"ם שינה מהראשונים הנ"ל ולא נקט הטעם זכר לפסח, אלא רק מסיבה צדדית שצריך שישמר טעם מצה בפיו.

## ו.

### עפ"ז ביאור כל הדיוקים דלעיל בהגש"פ של רבינו

ומעתה יש לומר הביאור בדיוקים בסעיף א':

ראשית , עפ"ז מובן היטב סדר הדברים והמשך הענינים בהגדת רבינו. דבתחילה כותב שאוכלין שלא בהסבה, ואוכלין ביצה זכר לאבילות חורבן בית המקדש, שכשהיה בית היו מקריבין ואוכלין הפסח, וממשיך בזהירות ממצה שרויה, ולכן מכסים את המצות ובודקין בכלי לפני ששופכים מים שלא יהיו בו פירורי מצה. וגם שאין אוכלין מכל המינים הנכנסים בחרוסת ומרור, ועד שהרשב"א לא אכל חזרת קודם הפסח.

ורק אחרי כל האריכות הדינים והמנהגים הנ"ל מסיים האי פיסקא "להעיר, אשר יש אומרים שבזמן הבית". והנקודה העיקרית והמשותפת שלכל הדינים בתחילת הפסקא שמדגישים ו"אומרים ששולחן עורך" אינו חלק ופרט מחגיגת הסדר, והחירות של יציאת מצרים, אלא הוא סעודה של יו"ט אלא שזה המקום התכני לעשותו, דא"א להקדים למצה (עכ"פ בזמן הזה להמרדכי) ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ולכן עושין עכשיו סעודת יו"ט-שולחן עורך, אבל אינו בגדר ופרט של חירות וענין הפסח.

וחיסרון זה רואים בכל הפרטים, שלא אוכלין בהסבה - אין זה משום חירות של פסח לכן אין מסובים, ואוכלים ביצה זכר לחורבן והעדר הקרבת הפסח, נזהרין ממצה שרוי', מדגישה, ששולחן ערוך לא רק שאינו חלק מעיקר הפסח, אלא עוד זאת יכול לנגד לפסח ועד שיכול לגרום חשש חמץ - מצה שרוי' ההיפך גמור משמירת פסח, וגם צריך להזהר מהאוכלים בשולחן עורך שלא יהיו חלק מהסדר של חרוסת וחזרת, היינו ששולחן עורך אינו חלק כלל מחגיגת הפסח ועוד שיכול אפילו לנגד.

וע"ז מסיים כ"ק אדמו"ר שיש "להעיר (בדרך הצחות שיש לומר "להאיר") אשר יש אומרים שבזמן שבית המקדש קיים היו אוכלים כל הסעודה ואח"ז היה בא הסדר ואכלת מצת מצוה מרור ופסח" שזהו דעת המרדכי, ודעתו הוא שהפסח נאכל דווקא על השובע כנ"ל.

הרי נמצא שבזמן הבית היה שולחן עורך חלק עיקרי של חגיגת הסדר ופסח, דדוקא ע"י נעשה השובע שע"י בא ה"דרך חירות ושררות", כלומר ששולחן עורך כאן היתה עיקר בפסח כעין הכשר מצוה (ועד שהוא מוכרח לקיים על השובע), היינו שגדרו היתה לא כזמן הזה שהוא רק סעודה של יו"ט ובאופן "טכני" נפל בתוך סדר הפסח, ולכן דווקא מקומו הוא כאן בשולחן עורך. ולכן מובן נמי זה שציין לרמב"ם שחולק על המרדכי, שרוצה להדגיש על הנקודה שחולק המרדכי על הרמב"ם ולא רק לציין שיטתו בכללות שס"ל שהיתה הסעודה דוקא בסדר, אלא על נקודה זו שחולק על הרמב"ם שהעיקר הוא

אכילת הפסח על השובע ודוקא עי"ז נעשה שולחן עורך חלק עיקרי מפסח, והופך גדרו מלהיות רק סעודה של יו"ט לחלק ויסוד מחגיגת הסדר של פסח וחירות.

ז.

ויש להוסיף שבדא"פ יש לומר ע"פ פנימיות הענינים ובעבודה בביאור בדעת המרדכי:

דהנה ידוע המבואר בכ"מ בתורת החסידות החילוק של זמן הגלות לזמן שבית המקדש היה קיים (או גלות וגאולה), דבזמן הבית היה מאיר גילוי אלקות בתוקף וממילא דרגת בנ"י הוא נעלה ביותר, ולכן הכל ברור לבנ"י ומשום זה קל יותר להיות בעוה"ז הגשמי ולא ליפול ח"ו ממדרגתם ברוחניות, ולכן אפשר שיעסקו ויפעלו בגשמיות העולם עלי' ועד שהם מהפכים את הגשמיות, והגשמיות וחמריות אינו מפריע להתקשרותם לאלקות.

משא"כ בזמן שאחרי החורבן ותקופת הגלות בכלל, שאינו מאיר גילוי אלקות כ"כ, ועד שיש העלם והסתר על אלקות, הנה מדרגת בנ"י אינו נעלה כ"כ, ועוה"ז הגשמי יכול להפריע ולפעמים צריכים אפי' להתרחק מהגשמיות שלא יפלו ויכשלו, והדברים כבר ידועים ואין צריך להאריך בזה.

ולפי משנ"ת בביאור דעת המרדכי שבזמן הבית שנאכל הפסח על השובע והסעודה היה לפניו, הרי גדרו של שולחן עורך היתה חלק מהקדושה ופרט בחגיגת הפסח, וזה מתאים שבזמן הבית יכולים לפעול אפי' על המאכלים (וכל הצרכים) הגשמיים עלי' עד שהוא ג"כ נכלל בקדושה.

משא"כ בזמן הגלות שאנו במדרגה תחתונה יותר ואין תובעים (ולפעמים א"א) מכאו"א שיכלו לפעול על הגשמיות ולעלותו, דאפשר שהוא עצמו יפול עי"ז. לכן בזמן הגלות גדרו של שולחן עורך אינו חלק ממש מחגיגת הפסח, אלא צריכים ראשית ל"שקוע" את עצמו בקדושה וטהרה של המצוות היום דמצה ומרור וכו', וגם נזהרים בשולחן עורך שהמאכלים הגשמים לא יפרעו ולא יטמאו את קדושתם כמבואר לעיל בכל הזהירות וכו' בהגדת רבינו. וזהו ע"ד ההסברה למנהגינו שבכל ימי הפסח נזהרים ממצה שרוי' אבל באחרון של פסח שבה מאירה הגילוי של משיח ובנין הבית במקדש, הרי אדרבה מהדרים לאכול שרוי'.

אולם נראה ד"קלקלתינו זהו תקנתינו", שבזמן הזה אף שאין אנו בדרגה נעלית להפוך הגשמי לקדושה ועדיין בהעלם והסתר של גלות, הנה דוקא בזמן הזה יש לנו פעם נוסף לאכול מצה מבזמן הבית, שאנו אוכלים לפני שולחן עורך וגם לאחריו במקום הפסח באפיקומן. והקב"ה נתן לנו עוד מצות ודברים שבקדושה כדי לזכות בהם את ישראל וירבה הם זכויות שעי"ז יבואו ב"ב לזמן הבית המקדש בביאת משיח ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים.

# צפון

## ביאור בגדר מצות מרור

**השליח הת׳ ניסן אייזיק שי׳ הלל**
שליח בישיבה

מביא משו"ע אדה"ז גדר מרור בזמן הזה ומביא מחלוקת הרמב"ם והרס"ג בגדר מרור האם מצוה בפ"ע או הכשר בלבד / מביא שאלת דניאל הבבלי על הרמב"ם ותי׳ של ר׳ אברהם בן הרמב"ם / שואל על ר׳ אברהם בן הרמב"ם בפי׳ הגמ׳ פסחים ומביא תשובת הר"ן לבאר שיטת ברמב"ם / מדייק בדברי רבינו בציוניו ומבאר שבמרור מצוה בפ"ע יש ב׳ אופנים ועפ"ז מתרץ דברי רבינו

### הגדת רבינו:

צפון כו׳ כזית בשו"ע (תע"ז ס"ג) כתב: ולכתחילה טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכ"ה מנהג בית הרב.

- פי׳ ישנן שתי דיעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת (עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שתיהן טוב לאכול ב׳ זיתים. [וי"ל שאם קשה עליו שאז אוכל רק כזית א׳, עליו להתנות שהוא זכר ע"פ הדעה שהלכה כמותה] - ולא תקנו לדיעה השני׳ זכר גם למרור הנאכל על השובע, כיון שבזמן שאין פסח חיובו רק מדרבנן (ראה ב"ח סתע"ז. דו"פ שם).

- אין לומר המטעם על אי-תקנה זו, כי כל עיקר המרור - מן התורה - הוא רק מכשיר הפסח (פסחים צ, א) ואינו מצוה בפ"ע (רמב"ם הל׳ חומ"צ רפ"ז) - כי ישנו חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח (עיין פסחים צא, ב. קידושין לז, ב. תוספתא פסחים ספ"ב. צפנת פענח על הרמב"ם שם).

### א.

ויש להעיר ולבאר קצת דיוק המ"מ שמביא רבינו בתור ראי׳ לדבריו, ובהקדם, שיטות הראשונים בגדר מצות מרור:

הנה מצוות אכילת מרור בזמה"ז הוא מדרבנן כמ"ש הרמב"ם הל׳ ח"ומצ פ"ז הל׳ י"ב וכן בשו"ע אדה"ז סי׳ תע"ה סעי׳ ט"ו.

ומקור דין זה הוא ממס׳ פסחים (קכ.) רבא אמר שאכילת מצה בזמה"ז היא חיוב מדאורייתא, אבל אכילת מרור היא רק מדרבנן. ושם בגמ׳ מבאר דהוי משום "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" "בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור", וכן פסקו שם בגמ׳ (ע"ש

רש"י ד"ה הוי דבר שהיה בכלל). לכן בזמה"ז שאין לנו ק"פ (לע"ע) אין מצוות מרור מן התורה, אבל רבנן תיקנו אכילת מרור זכר למקדש (שו"ע אדה"ז שם).

אולם ביסוד מצוות מרור מן התורה יש מחלוקת האם הוא מצוה בפ"ע או לא.

הרמב"ם (הל' ח"ומצ שם) סובר שאינו מצוה בפ"ע אלא החלק מהקרבן פסח ובסהמ"צ (מצוה נ"ו) הביא טעם לדבריו וז"ל ואולי יקשה עלי מקשה ויאמר, למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצות ושתהיה אכילת מצה ואכילת מרור ואכילת פסח מצוה אשיבנו . . אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה עכ"ל – ומביא ראיה לדבריו שאם אכל הקרבן הפסח בלי מצה ומרור אינם מעכבים, ואילו אכל מרור לא עם הקרבן אז בלשון הרמב"ם "לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור" (וע"ש שמביא עוד ראיות).

וראי' מפורשת להרמב"ם הוא מפסחים (צ.) שהגמ' מביא מחלוקת ר"י ורבנן בנוגע לאיזה עניינים אפשר לתת ממון להמנות על הקרבן ויש מחלוקת רבה ורבי זירא בזה גופא על מה הוא מחלוקתם "חד אמר וכו' כי פליגי במצה ומרור רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא (לכן א"א להמנות ע"י) ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי (ואפשר להמנות ע"י), וחד אמר במצה ומרור נמי כולי עלמא לא פליגי דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו דכיון דמכשירין דפסח נינהו כפסח דמי כי פליגי וכו' " אז רואים מכאן ראי' מפורשת להרמב"ם שמרור אינו מצוה בפנ"ע (ולכאו' אינו מובן למה הרמב"ם בעצמו אינו מביאו, ואפשר לדחוק לפרש הגמ' דעדיין מצוות מפ"ע עצמם הם אלא לגבי הפסח נחשב כמכשירי פסח אבל לכאו' דוחק הוא). וכן נראה מתוס' זבחים (נו:) ד"ה הפסח אינו נאכל כו'. בסופו ע"ש.

ובאמת חידושו זה של הרמב"ם מדוייק היטב בפשוטו של מקרא, שהרי בפסוק נאמר, "ואכלו את הבשר . . על מרורים יאכלוהו," וכבר פירש הרמב"ן שם שהסיום שנאמר "יאכלוהו" חוזר על הבשר הנזכר ברישא, שציוה שיאכלו את הבשר עם מרורים, אבל לא נאמר כאן כלל ציווי נפרד על אכילת המרור. וכלשונו של הרמב"ן: "ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם". וכן פי' רש"י קידושין (ל"ז:) יאכלוהו. לפסח.

אבל הרס"ג (מניין המצוות לרס"ג) מונה מרור כמצוה בפ"ע.

## ב.

והנה ר' דניאל הבבלי (בהשגותיו על הרמב"ם המובאות בספר מעשה ניסים), הקשה על הרמב"ם מהמשך הסוגיא בפסחים (קכ.), דהנה יש ארבעה אנשים אשר מבואר בתורה שאינם מקריבים את קרבן הפסח, והם: טמא, ערל, בן נכר, ומי שהיה בדרך רחוקה. ועל כך אומרת הגמ' שאע"פ שאינם מקריבים את הפסח מ"מ הרי הם חייבים במצה ובמרור. והדבר נלמד מהא דכתיב בפסח, "כל ערל לא יאכל בו – בו (בפסח) אינו אוכל אבל אוכל במצה ובמרור". וקשה לפי דעת הרמב"ם מדוע חייבים לאכול מרור והרי אינם אוכלים את הפסח ולפי דעת הרמב"ם כל חיובו של המרור אינו אלא (בלשונו) ד"נגרר לאכילת הפסח" דהיינו שהוא אך ורק פרט באכילת הפסח, ומדהוו ערל ובן נכר חייבין באכילת מרור ואע"ג דלא אכלי פסח, שמע מינה דמרור מצוה בפני עצמו, דאל"כ מה להם ולאכילת מרור בלי הפסח. ויש להוסיף שכן מוכח גם מטמא וממי שהיה בדרך רחוקה שאינם מקריבים את הפסח והם ג"כ מחוייבים באכילת המצה ומרור שנלמד מ"בערב תאכלו מצות" או מערל ובן נכר ע"ש.

ועל קושיא זו נדחק להשיב ר' אברהם בן הרמב"ם, וכתב שהמקשה (ר' דניאל הבבלי) למד פשט שאיננו נכון בסוגיית הגמ'. שהגמ' לא רצתה לומר שערל ובן נכר מחוייבים במצה ובמרור אע"פ שאינם חייבים בפסח, אלא כוונת הגמ' להרשות להם לאכול מצה ומרור אע"פ שאינם רשאים לאכול הפסח. שכן התורה מנעה מאנשים אלו לאכול קרבן פסח, וסד"א שכיון שנמנעה מהם אכילת הקרבן שהוא העיקר בלילה הזה, שמא נמנעה מהם גם אכילת המצה והמרור, ועל כך מלמדנו התורה שדוקא בפסח לא יאכלו אבל יכולים הם לאכול במצה ובמרור ואין להם מניעה על כך. אמנם לגבי מצה יש חיוב נפרד מדכתיב "בערב תאכלו מצות," וכיון שאין מניעה באכילתם יש גם חיוב לאכול, אך לגבי מרור באמת אין חיוב לאכלו למי שאינו מחוייב באכילת הקרבן.

אבל לכאו' פי' זה א"מ (לבד זאת דאינו פשטות הגמ' עיין פי' רש"י פסחים (כח:) ד"ה לטמא ושהיה בדרך רחוקה וד"ה לא ניכול, שמפרש כפשוטו שחייבים ולא רק מותרים, אלא גם) שתי' זה לכאו' אינו מתרץ הקושיא ממי שהיה בדרך רחוקה, שאין לומר שיש לימוד מיוחד להתיר לו אכילת מרור מכיון שזה שאינו מקריב הוי סיבה טכנית ולא איסור כמו ערל וכו'. ועוד קושיא ובעיקר, סו"ס מה להם ולאכילת מרור בכלל אם אין קרבן פסח, ולומר עוד שיש לימוד מיוחד לזה!

ולכאו' יש לומר לדעת הרמב"ם ע"ד מה שכתב הר"ן (בחידושיו) על פסחים (כח:) ששם יש מחלוקת ר"י ור"ש על איזה פסוק לומדים חיוב מצה ומביאים שם אותם לימודים כנ"ל (ערל, טמא וכו') והר"ן לומד שמרור שמוזכר בגמ' הוא לאו דווקא אלא עגב אורחא, ע"ש. ואפשר שכזה למד הרמב"ם ואז אינו קושיא כלל.

**ג.**

ולכאו' ע"פ הנ"ל מן הסתם הו"ל לרבינו להביא פסחים (כח: וקכ.) לראי' לזה שישנו חיוב למרור גם אם אינם מחוייבים בק"פ וכמו שהקשה ר' דניאל הבבלי על הרמב"ם כנ"ל (אף דאפשר לומר שסובר כר' אברהם בן הרמב"ם אבל לכאורה דוחק הוא כנ"ל. אבל באמת אפשר לומר שסובר כהר"ן אבל אינו מוכרח, ואולי ע"פ ביאורינו יומתק יותר).

ולכאו' אפשר לבארו בפשטות ובהקדם.

באופן הלימוד שמרור הוא מצוה בפ"ע גופא יש שני אופנים, והם.

א) מצוה שאינה תלוי' בקרבן פסח כלל - פסחים (צא:) שהגמ' שם מביא מחלוקת ר"ש ורבנן (מקורו הוא מתוספתא פסחים סוף פרק ב') שלת"ק פסח הוי חובה לכ"ע ומצה ומרור בראשון (בלילה הראשון) חובה ומכאן ואילך (שאר הפסח) רשות ור' שמעון אומר באנשים חובה ובנשים רשות (והס"ד של הגמ' הוא שר"ש חולק על מצה ומרור), ואז שואלת הגמ' "ולית ליה לרבי שמעון הא דאמר רבי אלעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה והני נשים הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה (ומפרש רש"י ד"ה לית ליה לר'"ש וז"ל והא ליכא למימר דליהדר אמרור לחודיה דסתמא מצה ומרור בהדי הדדי כתיב על מצות ומרורים וכשם שנשים באכילת מצה חובה הכי נמי במרור עכ"ל ולכאו' א"מ לפי שמצה יש פסוק "בערב תאכלו מצות" לקובעו חיוב בפ"ע (משא"כ מרור), לחייב נשים במצה ומתרצת הגמ' "אלא אימא פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות ר' שמעון אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות". ונמצא לר"ש שאע"פ שאין לנשים חיוב פסח חייבין במרור. משמע מכאן שמצוות מרור אינה תלוי' בקרבן פסח כלל.

ב) מצוה בפ"ע התלוי' בקרבן פסח – פסחים (כח: וקכ.) כנ"ל ועוד קידושין (לז:) (אף שאפשר ללמדו בשני אופנים כדלקמן) הגמ' מדברת על חובת בגוף וחובת קרקע, ומסיק שם דכל שהוא חובת בגוף, אין התורה צריך לכתוב

שהחיוב הוא (בכל מושבותיכם) מכיון שבכ"מ שהוא, החיוב הוא עליו ולא על מקומו, ואז שואלת הגמ' מכמה ענינים שהם חובת הגוף ואעפ"כ כתב התורה "מושב", ומוציא צריכותא להם, ומהם, מושב שכתב רחמנא גבי מצות ומרור ל"ל (בכל מושבותיכם תאכלו מצות. רש"י) ומתרצת הגמ' איצטריך סד"א הואיל וכתיב מצות על מרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא קמ"ל (בנוגע למרור יש הרבה דלא גרסו כמו השיטה שלא נודע למי, ומהר"י בירב ויש אומרים שמרור (אע"פ שגרסו) לאו דווקא הוא וכן נראה מרש"י ותוס' שמעתיקים הגמ' ואינם מביאים מרור, אבל בצפנת פענח על הרמב"ם הנ"ל משמע שכן גורסים אותו, ואפשר שסומך על מה דכתב רש"י בפסחים (צ"א:) הנ"ל ודו"ק).

נמצא יוצא מהגמ' שמרור (עכ"פ למאן דגרסו) חייב בלי פסח. ועיין תוס' שם ד"ה בזמן דאיכא פסח - שמסיק שם שבחו"ל יש הבדל בין זמן שבית המקדש קיים לחוצה לארץ בזמן שאין בית המקדש קיים נמצא שהחיוב הוא כנ"ל שאינה תלוי' בקרבן פסח כלל. אבל עיין תוס' פסחים (כח:) שאינו מחלק, ויוצא אז שחיובו הוא תלוי בקרבן פסח. ועיין מהרש"א ומהרש"ל בקידושין. ועיין בכל הנ"ל בצפנת פענח על הרמב"ם הנ"ל.

והנפקא מינה בין שני האופנים הנ"ל הוא פשוט שבזמן דליכא (חיוב) פסח , לאופן הא' יש חיוב מרור, אבל לאופן הב' אין כאן חיוב כלל.

ולאחרי כל הנ"ל מובן הטעם בפשטות דלא נקט רבינו פסחים (כח: וקכ.) בתור ראי' לזה שישנו חיוב למרור גם אם אינם מחוייבים בק"פ לפי שרבינו רוצה למצוא מקור למרור בלי פסח וזה אינו אלא מפסחים (צא:) וקידושין (לז:) (לאופן אחד עכ"פ)- ואפשר שבשביל זה הביא רבינו את הצפנת פענח.

ועוד יש להעיר בזה שרבינו מביא התוספתא בתור ראי' לזה שישנו חיוב למרור גם אם אינם מחוייבים בק"פ, אף שנראה מהצפנת פנעח שמביאו לראי' שהוי ממכשירי פסח ע"ש ולכאו' על פי פשטות התוספתא נראה כמו שפירש רבינו

# ביאור בדיוק רבינו וציון לשו"ע אדה"ז

**השליח הת' מרדכי שי' רובין**
שליח בישיבה

מדייק בלשון רבינו ומבאר ע"פ שינוי אדה"ז מהרמ"א / מביא הציון לדברי אדה"ז בהוצאות החדשים ושואל דלכאו' כבר נקטו הפוסקים בדעצ הרי"ף אחרת / ומבאר ע"פ דברי הב"ח

## הגדת רבינו:

קודם חצות (תוד"ה לאתויי מגילה כא, א) כמו הפסח שלא הי' נאכל אלא עד חצות.

בשו"ע שלו כתב, שלכתחילה טוב לגמור את ההלל ג"כ קודם חצות (ר"ן ס"פ ע"פ וספ"ב דמגילה). אבל אין מדקדקין בזה בבית הרב.

## א.

יש לדייק בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר שכתב "בשולחן ערוך שלו כתב, שלכתחלה טוב לגמור את ההלל ג"כ קודם חצות", דלכאו' הלשון "שולחן ערוך שלו" משונה הוא (ובדרך כלל נקט בהגש"פ הכי אם קאי בהמשך הענין על דברי אדה"ז בסידורו כמו כאן – כדי לחלק בשו"ע שלו וסידורו, אבל מ"מ אם יש ביאור יש לדייק) והול"ל בשו"ע רבנו או אדמו"ר הזקן כמו שכתוב בכו"כ מקומות בהגדה?

ואולי יש לומר בדא"פ הטעם בזה, דהנה המקור לדברי אדמו"ר הזקן הוא הדברי הרמ"א סי' תע"ז סע"א שכתב "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות", ומשנה אדה"ז בכותבו "שלכתחלה טוב לגמור" מדין של הרמ"א, ואפשר שלכן דייק הרבי לומר "שולחן ערוך שלו", כיון שכאן יש חידוש של אדה"ז על דברי הרמ"א שמשנה לומר שזה רק לכתחילה. ובשער הציון למשנ"ב שם (סק"ו) כתב כן בשם אדה"ז וגם "עיין בחק יעקב (סק"ג) שמוכח גם כן שרק לכתחילה יש להזהר בזה".

## ב.

ויש לבאר עוד על שו"ע אדה"ז שם, דהנה בהוצאות הישנים ציינו למקור לדין אדה"ז "רמ"א סע"א", אמנם בהוצאות החדשים ציינו ל"הרי"ף", והנה בתחילת חלק ג' בהערה מסבירים בכלל על שינוי הציונים מהוצאות הקודמות "בקובץ יגדיל תורה (נ.י.) חוב' י' (ראה מבוא שם) נדפסו תצלומי כתי"ק הרה"ק

מהרי"ל שלסימן זה באיזה שינוי לשונות ובהוספות מ"מ וציונים", עיי"ש. ואכ"מ לדון בענין זה, וכבר כתבתי במק"א בנוגע לזה, ובנדו"ד אולי זה ג"כ טעם השינוי ולא ראיתי שמציי בסימן זה, ומצד קוצר הזמן לא הספקתי לעיין בזה.

אבל באמת הציון שציינו ל"הרי"ף" צריך ביאור גדול דהנה כו"כ מהפוסקים נקטו בדעת הרי"ף אחרת לגמרי, והב"ח (סי' תע"ז סק"ד) על דברי הטור "ויהא זהיר לאכול קודם חצות", כתב,"וכן פסק (בסמ"ג) [סי' רי"ט עמ' רכא- ב] ובמרדכי בסדר האחרון אבל הרי"ף השמיט מימרא זו דרבא בפסקיו נראה דס"ל דלית הלכתא כראב"ע דאמר אכילת פסח מצותה כל הלילה . . וכן פסק הרמב"ם (פ"י ה"א)."

וכן נקטו כו"כ פוסקים שהרי"ף שהשמיט רבא פסק כר"ע ואינו צריך להזהר לאכלו קודם חצות וכן מובא בביאור הלכה למשנ"ב סק"א. אם כן יפלא הדבר לציין דברי אדה"ז בשו"ע שכתב כמו הטור, לדברי הרי"ף שהשמיט בכלל דברי רבא וכתבו הפוסקים שחולק על המרדכי וצ"ע על שינוי הציון בכלל, אבל בפרט בענייננו הרי יפלא הדבר עד למאוד.

אולם הב"ח בסוף דבריו שם (עכ"פ בדפוסים החדשים) "ובאלפסי ישן ראיתי ג"כ שהוגה בהלכות הך מימרא דרבא", ואולי עפ"ז יש שפיר לציין ל"הרי"ף" למקור לדברי אדה"ז, ולפי"ז לדעת הרי"ף ג"כ כדעת המרדכי ויזהר לאכלו קודם חצות, ולא כמ"ש בכמה ספרים בדעת הרי"ף.

# ברך

## ביאור מקומו של "שפוך חמתך"

**השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער**
שליח בישיבה

מבאר שאלת רבינו ב"שפוך" ע"פ דברי הפרדס לרש"י בטעם סימני הסדר / וע"פ שיטת הר"ן שקשור עם מזיגת הכוס והגר"א שקשור להלל מבאר מקומו של "שפוך" / מוסיף הטעם שכתב רבינו "וצ"ע קצת"

### הגדת רבינו:

מוזגין כוס כו' שפוך גו'.**צע"ק שחלק הגדה זה אינו נכלל בסימן קדש כו', כי פיסקא** ברך **כבר נגמרה**, והלל **נכתבה אח"ז. ובסי' קו"י נכתב הסימן** הלל **קודם שפוך**.

### א.

ואולי יש לפרש שאלת רבינו כאן, למה "שפוך" אינו נכלל בסימני סדר קדש ורחץ וכו', שבהקדים דברי הפרדס לרש"י שציין רבינו לו בתחילת ההגדה "סימן סדר של פסח".

הנה הפרדס לרש"י כתב בנוגע להטעם בכלל לסימני הסדר "למען לא ישגה אדם בסדר תיקון הפסח כתיקון רבותינו יגרוס לו מסורת הללו", כלומר כל ענין סימנים הללו הם שלא ישגה בהסדר כתיקון רבותינו דווקא, והנה בנוגע לחלק ההגדה זה ש"שפוך חמתך" לא כתוב ומוזכר כלל בהל' הטור ושו"ע המחבר, ורק הרמ"א (סוף סימן ת"פ) כתב "ויש אומרים שיש לומר שפוך חמתך כו'".

ועפ"ז יש לומר , שזהו הטעם ש"שפוך" אינו סימן בפ"ע, דרואים בגדולי הפוסקים הן הטור והן השו"ע דאינם מזכירים אותו כלל ורק ברמ"א הובא בשם "יש אומרים", ולפי דברי הפרדס לרש"י שכל ענין הסמנים הם לא לשגה בסדר שתיקנו רבותינו, הרי בנוגע ל"שפוך" א"א שזהו חלק ממש ממה שתיקנו רבותינו, דהרי רש"י הי' הרבה זמן קודם הטור והשו"ע, והטור לא הזכירו הרי ודאי אינו בכלל מה ש"תיקנו רבותינו", אלא "יש אומרים" כמ"ש הרמ"א.

ועוד יש להוסיף על זה שכתב רבינו "וצריך עיון קצת" הרי בפשטות כוונת רבינו אינו שאינו מובן, אלא פשוט שצריך לעיין בדברים כמו שעשינו לעיל. אבל יש להוסיף שזה רק לפרדס לרש"י , אמנם אחרים כמו שציין רבינו לעיל

כתבו טעמים אחרים להסימנם, כמו האלשיך והחיד"א שביארו ע"ד המוסר ולכן להם עדיין צ"ע קצת (ורק קצת מפני שיש ביאור הנ"ל).

## ב.

ויש להוסיף ביאור בזה ש"שפוך" הוא אחר ברך ש"כבר נגמרה", והלל נכתבה אח"ז, ובהקדים ב' ביאורים בגדרו של "שפוך חמתך":

הנה הר"ן על הרי"ף (פסחים יט,א ד"ה מארבע כוסות) מבאר "ועוד אמרו כנגד ארבע כוסות התרלע שעתיד הקב"ה להשקות את עובדי כוכבים, ונראה שלפיכך נהגו לומר בכוס רביעי קודם ההלל שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך" (ורבינו ג"כ מביא ר"ן זה כאן).

אמנם הגר"א (סי' ת"פ סק"ז) על היש אומרים המובא ברמ"א כתב הטעם לומר שפוך חמתך הוא "משום דלא לנו מדבר מחבלי משיח ושעבוד מלכיות וגוג ומגוג" (ורבינו ג"כ מביא ומבאר ע"ד זה ש"כוס ד' הוא רמז לגלות ולגאולה האחרונה" – ע"פ הירושלמי, וגם בסוף דבריו מביא מהזבח פסח הקשר ד"שפוך" ל"לא לנו"- "שפוך" וגו' – ואע"פ שאין אנחנו רואים – "לא לנו ד' לא לנו כי אם לשמך גו' ").

הרי יש לנו ב' טעמים לאמירת "שפוך חמתך", הרי להר"ן העיקר הוא שקודם הלל דווקא, לא בתור הקדמה להלל אלא משום שמזגו כוס ד' שכל ענין הכוסות הוא להעניש הגוים ולכן אומרים עכשיו - בכוס הד' שזה כוס האחרון. ולהגר"א הוא דווקא הקדמה להתוכן של הלל בלא לנו. ועפ"ז מובן הטעם שהוא אחר ברך מיד לאחר מזיגת כוס ד' (ר"ן) אמנם ג"כ קודם ההלל (גר"א) לקיים ב' הטעמים.

ואולי זהו כוונת רבינו שכתב בד"ה "מוזגין כוס", דלכאו' אינו נוגע לזה כלל בנדו"ד למה אין "שפוך" סימן בפנ"ע, אלא מפני ע"פ דעת הר"ן מובן היטב שזה דווקא המשך למזיגת כוס הד'.

# הלל נרצה

## ביאור במי חבר נשמת כל חי

**הת׳ אהרן מנחם מענדל שי׳ קסטל**
תלמיד בישיבה

מביא כמה נוסחאות בדבר ומעיר על נוסח שלנו / מבאר ע"פ המבוא באבודרהם ועוד כ"מ בנוגע להמחבר / מבאר שיטת רבינו באופן אחר

### הגדת רבינו:

נשמת כל חי נשמת כל חי (נזכר בפסחים שם) י"א ששמעון בן שטח יסד אותו ורמז שמו למפרע: שוכן עד, מי ידמה, עד הנה, ואלו פינו נשמתיד (פי׳ סדור כלבו) - וראה זהר ח"ב (קלח, א) ואבודרהם.

### א.

הנה כתב רבינו "נשמת כל חי (כנזכר בפסחים שם) י"א ששמעון בן שטח יסד אותו ורמז שמו למפרע: שוכן עד, מי ידמה, עד הנה, ואלו פינו נשמת (פי׳ סדור כלבו) – וראה זהר ח"ב (קלח,א) ואבודרהם".

ולכאורה העיר לנו רבינו שקשה קצת מזה על הנוסח שלנו שאין לנו הוא"ו מהרמז אלא רק "אילו פינו" (בלי וא"ו).

ובשני המקורות האחרים שציין רבינו יש וא"ו כאן (וכן בכמה סידורים: רס"ג, רע"ג, הר"ש סופר, של"ה ויעב"ץ אבל בסידורי האריז"ל וסידור עבודת ישראל – סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות שם בשחרית של שבת).

### ב.

ואולי י"ל בדא"פ שיש עוד כוונה כאן לתרץ קצת קושיא הנ"ל בהבאת האבודרהם שכתב לפרש הרמז הידוע בר"ת בקטע שוכן עד לשמות יצחק ורבקה: "וי"א כי החכם שחבר זה הי׳ שמו יצחק ושם אשתו רבקה וכו׳". (ודוחק לומר שחבר רק חלק מן הקטע ובפרט כי התיבות ישרים וצדיקים בזה החלק באות לכאורה מהפסוק בחיבור וענין אחד ולפני הפסוק יש רק ה׳ תיבות). ובפירוש סדור כלבו (מובא בתקון תפלה בסדור אוצר התפלות) עצמו יש דעה אחרת "שמעתי מר׳ יהודה בר׳ יעקב שר׳ שמעון בן כיפא יסד נשמת עד מי

ידמה לך" ועפ"ז אין לומר הרמז של שמו של ר"ש בן שטח ואין הכרח לומר הנוסח "ואילו". ושני הפירושים, שר' שמעון בן כיפא חבר רק עד מי ידמה לך, וקטע שוכן עד שאח"כ חבר חכם אחר בשם יצחק, מתאימים זל"ז.

ויש להעיר שבתקון תפלה בסדור אוצר התפלות הוא בא לשלול הדעה ששמעון כיפא חברו בהבאת דברי המחזור ויטרי וז"ל כדי להוציא מלבם של המאמינים באגדתא דשמעון כיפא אשר הו"ל אחד המשכילים בארץ אשכנז ששמעון זה הוא מחבר השיר הקדוש נשמת, ואמונה זו התפשתה הרבה בימים הבינים (ונמצא גם בסדור כת"י משנת קס"ז), [ומביא פירוש הכלבו הנ"ל "שר' שמעון בן כיפא יסד נשמת"].

אעתיק מה שכתוב במחזור ויטרי בסדר ליל פסח לרש"י ז"ל ובמחזור ויטרי הוצאת מכון "א" ע' 282 כתוב קטע זה במלואו "וי"א על אותו נבל שמעון פטר חמור שהיא טעות של רומא יסדו אותה תפילה. ושאר תפילות כשהי' על הסלע. וח"ו שלא תהי' זאת בישראל. וכל האומר דבר זה, כשיבנה בית המקדש יביא חטאת שמנה." אבל שם ע' 362 נמצא כתוב "מימות שמעון כיפה שיסד סדר של יוהכ"פ."

ובהערות המו"ל שם אות ה כתב "מימות שמעון כיפה דברים זרים ומתמיהים המה לכאורה לפי מה שהביא המחבר לעיל בהל' פסח אות ס"ו ע"ש, ונראה ששם כתב לדעת רש"י ז"ל וכמו שנמצא ג"כ בספר איסור והיתר לרש"י ז"ל כת"י שהבאתי לעיל לשונו, וכאן מביא דעת ר"ת שלא כדעת רש"י בזה, ושהוא תיקן הפיוט אתן תהלה ולא הי' מעולם מאמין באמונה חדשה, ושהי' כוונתו בכל אשר עשה לש"ש." וכן כתוב בספר חסידים בסימן קצא "יהודי שהמיר מכנין לו שם וכו' ואפילו צדיק והם תועים אחריו כגון שמעון כיפה שאומרים פטר חמור".

**ג.**

אבל עכ"ז יראתי לומר שזה אפילו הארה דהארה מכוונת רבינו כי ידוע מיאוסו לכל דבר שיש בו אפילו מראית העין של שמץ דק של ע"ז.

ואדרבה, אולי מפני זה נקט רק הדעה ששמעון בן שטח חבר אותו, לאפוקי מהדעה ששמעון כיפא חבר אותו (לפי דעת רש"י כנ"ל שסבור ששמעון כיפא הי' רשע).

ועוד י"ל שזה גופא ששמעון בן שטח חבר אותו לרמוז בו שמו בר"ת שלו (כולל הוא"ו ד"ואילו פינו") ועכשיו בנוסח שלנו ליתא לא קשיא מידי. שיש לחלק ביניהם ע"פ מה שכתוב בסידור אוצר התפילות שם בשם סידור עבודת ישראל "שאע"פ שהשבח נשמת מוצאו מימי קדם מזמן חכמי המשנה, לא הונהגה אמירתו בציבור עד ימי הגאונים". ואולי עכשיו שאומרים אותו בתפלה מתאים יותר לפי ענינו בין התפילות האחרות וע"פ קבלה (שנוסח שלנו ע"פ האריז"ל כנ"ל) ולכן שינה אותו ממה שכתב שמעון בן שטח.

# פשוטו של מקרא

# פרש"י ד"ה וירא אהרן (כי תשא ל"ב, ה)

**השליח הת' מנחם מענדל שי' גוראריי'**
שליח בישיבה

מביא כמה פירושים מפרש"י ומבאר הצריכותא בהם / מביא המקור מהמדרש ומדייק ב' השינוים בין המדרש לפרש"י המדרש לפרש"י ומבאר א' השינויים ע"פ ד' המשכיל לדוד עה"פ וירא אהרן

## א.

ברש"י (כי תשא ל"ב ה') כותב וז"ל וירא אהרן – שהי' בו רוח חיים שנאמר בתבנית שור אוכל עשב וראה שהצליח מעשה שטן ולא הי' לו פה לדחותם לגמרי, ויבן מזבח – לדחותם, ויאמר חג לה' מחר – ולא היום שמא יבא משה קודם שיעבדוהו זהו פשוטו, ומדרשו בויקרא רבה דברים הרבה ראה אהרן ראה חור בן אחותו שהי' מוכיחם והרגוהו וזהו ויבן מזבח לפניו ויבן מזבוח לפניו, ועוד ראה ואמר מוטב שיתלה בי הסרחון ולא בהם ועוד ראה ואמר אם הם בונים את המזבח, זה מביא צרור וזה מביא אבן ונמצאת מלאכתו עשוי' בבת אחת מתוך שאני בונה אותו ומתעצל במלאכתי בין כך ובין כך משה בא.

והנה ידוע שרש"י כותב פירושו על פי פשש"מ ולפ"ז קשה מאד להבין:

א) שרש"י מביא נוסף על פשוטו עוד שלשה פי' המובאים במדרש ואומר בפירוש שזהו מדרשו ולפ"ז צריך להבין מה מתוסף בכל פי', ובסגנון אחר מה קשה בכל פי' שלכן רש"י צריך להוסיף עוד פי' ומהי המעלה שיש בכל פי' שלכן רש"י מביאו בפשש"מ.

ב) רש"י מציין מקורו בויקרא רבה (י',ג') ושם מפרש "וירא אהרן "נתיירא אהרן דהיינו שמפרש המדרש וירא - וייירא משא"כ רש"י מפרש וירא כפשוטו שראה הריגתו של חור?

ג) רש"י משנה מסדר המדרש שהמדרש מביא הפי' שרצה לדחותם ע"י שיעשה את המזבח בעצלנות כפי' ב' ואילו רש"י מביא את זה כפי' ג' ופי' הג' במדרש שאמר "מוטב שיתלה החסרון בי" כפי' ב' בפירושו וטעמא בעי.

## ב.

והנה על השאלה הא' מצאתי במשכיל לדוד שמפרש דקשה לרש"י למה לא הוכיח אהרן את בני ישראל וע"ז מתרץ פי' הא' במדרש שנהרג חור על שהוכיחם ולכן נתיירא להוכיחם ועדיין קשה למה השתתף בעצמו בעשיית העגל, וע"ז אומר רש"י מוטב שיתלה הסרחון בי ועדיין קשה למה בנה מזבח וע"ז אומר רש"י פי' ג' שיעשה זה בעצלנות וידחה.

ועפ"ז אולי יש לבאר למה רש"י שינה מסדר המדרש (תי' לשאלה ג') שקודם רוצה לבאר למה אהרן השתתף בעשיית העגל בכלל ואחר"ז ביאר בזה שבנה מזבח בפרט (ועדיין דורש ביאור במדרש למה לא פי' בסדר הנ"ל).

אלא שצ"ע קצת על פירושו למה רש"י מפרש את זה על המילים "וירא אהרן", ובפרט שרש"י מדייק בכל פירוש להתחיל ב"מה ראה" שנראה שרש"י רוצה לפרש בעיקר שאלה בהבנת הענין ד"וירא אהרן" ואילו לפי המשכיל לדוד רש"י בא בעיקר לבאר שאלה כללית בענין למה לא מיחה אהרן וכו' ולא כ"כ על פי' וירא.

ועדיין צ"ע שאלה הב' למה רש"י מפרש וירא שראה כפי' הגמ' סנהדרין ז',א' ולא כמו שמפרש במדרש וירא שנתיירא וכמו שרש"י אומר בפי' שמקורו מויקרא רבה ששם הפי' נתיירא אף שי"ל בדוחק שרש"י שינה מל' המדרש כיוון שיותר פשוט לפרש וירא ראה מנתיירא או שרש"י מסביר שאף לפי המדרש תרוייהו איתנהו בי' שוירא הביא לזה שנתיירא.

# יצחק – עולה תמימה ולא נשא שפחה

**השליח חת׳ מנחם מענדל שי׳ גוראריי׳**
שליח בישיבה

שואל על קשר ב׳ ענינים בפרש״י לגבי יצחק (תולדות כה, כו) / מקדים ביאור בלקו״ש באופן פעולת יצחק על אחרים ועפ״ז מבאר קשר הענינים

בפרש״י תולדות (כה, כו) כתוב ושפחה לא רצה לישא לפי שנתקדש בהר המורי׳ ליהיות עולה תמימה.

ולכאו׳ דורש ביאור מהו הקשר בין ב׳ הענינים (והרי אברהם נשא שפחה) ואף שבפשטות הוא מצד שכיוון שרואים שבפרט א׳ הי׳ יותר קדוש שלא הי׳ יכול לעזוב חו״ל כמו״כ בפרט אחר שלא נשא שפחה אבל מהו הקשר בתוכן בין ב׳ ענינים אלו ובפרט ע״פ בפנימיות הענינים.

ויש לבאר זה בהקדם עוד קושיא שבפשטות זה שיצחק לא עזב את א״י הוא כיון שעבודתו היתה (לכאו׳) רק בצד הקדושה וא״כ איך זה מתאים עם שם הפ׳ תולדות (יצחק) שפי׳ הוא איך שיצחק פועל שיהי׳ תולדות הנפש אשר עשו ועד שפעל גם על עשו שיהי׳ יעקב ועשו האמורים בפ׳.

ומסביר הרבי בלקו״ש חכ״ה שיחה ב׳ לפ׳ תולדות שאיך שפעל יצחק על אחרים היא באופן שהעלה אותם לדרגתו לא שירד אליהם לדרגתם אלא אדרבה העלה אותם. ועפ״ז יתווכו שני הענינים כי הי׳ תולדות ופעל אבל באופן שלא יצא לחו״ל לא ירד לדרגת התחתון. ובסגנון אחר עבודתו של יצחק היתה מלמטה למעלה שהמטה נהפך ל״מעלה״.

ועפ״י ביאור הרבי בעבודתו של יצחק יש לבאר הקשר והתוכן בין ב׳ הענינים ברש״י זה שלא נשא שפחה הוא כיוון שהבן שנולד משפחה לא יהי׳ שייך לדרגתו (עיין לקו״ש חט״ו תולדות שיחה א׳) וכמו שהסברנו לעיל שיצחק פועל רק שיתעלו לדרגתו ולא שהוא ימשך לדרגא תחתונה וזהו אותו הענין של עולה תמימה כמו שאמר רש״י לעיל אין חו״ל כדאי לך דהיינו שיצחק אינו יורד ממדרגתו.

# ביאור במנהג אילנות בביה"כ בחג השבועות

**הרב אברהם שי' ציטראן**
שליח בישיבה (תשנ"ז–ח) לונדון, אנגלי'

מביא חילוקי מנהגים באילנות בבית הכנסת בחגה"ש ומבאר בדא"פ הצדדים/ ומבאר שיסוד המחלוקת הוא תלוי במח' פרש"י והאב"ע עה"ת (שופטים ט"ז,כ"ב) / ועפ"ז מבאר עוד מח' בין רש"י והאב"ע בפסוק הקודם

## א.

### ביאור מחלוקת רש"י והאב"ע בפ' שופטים

ידוע חילוקי המנהגים בנוגע לאילנות בבית הכנסת בחג השבועות. ואף בין חסידי חב"ד כנראה יש חילוקים דמנהג הפשוט בינינו הוא שלא לשים אילנות, אבל בהלוח חב"ד כתוב שכן נוהגים.

הטעם שלא לשים הוא מפני שלאחר כמה שנים שזה הי' כן 'הנהיגו' הגוים 'מנהג' כיוצא בזה ולכן מפני חוקות הגוי הרבה קהילות הפסיקו ונתבטל המנהג אצלנו. ולכאו' טעם הפשוט שהרבה המשיכו כמנהג הקדום הוא מפני שסבירא להו דלא שייך בזה חוקת הגוי כיון שזה היה המנהג שלנו והם 'לקחו' את זה מעמנו.

## ב.

ואולי י"ל שב' הצדדים מקורם בפרשת שופטים (פ' ט"ז פסוק כ"ב) בהחילוק בין פי' רש"י והאב"ע. בפסוק כתיב "ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלקיך". לפי' רש"י המדובר הוא "אפי' לשמים" . . "ואת זו שנא כי חק היתה לכהנים" וממשיך רש"י לשאול והלא מצינו "שהיתה אהובה לו בימי האבות"? ומתרץ רש"י "עכשיו שנאה מאחר שעשו אלה חק לעבודת כוכבים". היינו שלפי רש"י אף שאנו הנהיגו את זה קודם אעפ"כ מאחר שזה נעשה חוקות הגוי נעשה איסור ושנאה אצל ה'.

לאידך גיסא האב"ע כותב שמדובר דוקא במצבה לעבודת כוכבים דאילו הוא לעבודת הבורא הי' דבר טוב והראי' מיעקב! וז"ל: ולא תקים לך מצבה. לעבודת גילולים. והעד, "אשר שנא". רק מצבה שלא לעבודת גילולים איננה אסורה. והעד הנאמן, בפרשת וישלח יעקב, עכ"ל.

והיוצא דלפי האב"ע א"א לומר על מצבה לה' "אשר שנא". ולכאו' אינו חולק על המציאת (לפי' רש"י) שעכשיו הוא חוק לעכו"ם אלא שלא איכפת לו כיון שזה מנהג ישראל (כפשוטו).

ואולי י"ל בדרך הרמז בפסוק שלפני זה (פסוק כא') "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך אשר תעשה לך". דלפי' רש"י יש בזה ב' ציווים, א' לע"א בכ"מ, וב' כל עץ (אפי' לה') אצל מזבח ה'. ואף שהאב"ע אינו מפרש מילים אלו ("כל עץ") נ"ל דפיריש כפשוטו היינו ש"כל עץ" קאי על "אשרה", דא"ל היה לי' לפרש וכו' וד"ל.

# שונות

# פרקי אבות במדינות שהזמן שבין פסח לעצרת הוא זמן החורף (כמו אוסטרלי׳)

**השליח הת׳ מנחם מענדל שי׳ גורארי׳**
שליח בישיבה

מביא שתי טעמים לאמירת פרקי אבות מביא שתי שיטות מתי אומרים פרקי אבות / מקשה לפ״ז למה אומרים אותו אחרי שבועות במדינות שאחרי ניסן הוא זמן החורף / מתרץ ע״פ שיחת נשא תשל״ז

## א.

מצינו שני טעמים לאמירת פרקי אבות (מדרש שמואל בהקדמה) א) כהכנה למ״ת מצד דרך ארץ קדמה לתורה ב) שההתעסקות בבריאות הגוף בימי הקיץ לא יהי׳ סתירה לעבודת ה׳, לכן צריכים ללמוד פרקי אבות המזכיר על קיום תומ״צ.

והנה מצינו שתי דעות בזמן אמירת פרקי אבות א) בין פסח לעצרת (אבודרהם טור ספר הפרד״ס לרש״י סידור רב עמרם גאון) ב) ויש מנהג לאומרו כל שבתות הקיץ (רמ״א או״ח ס״ס רצ״ב סדור הרמ״ק).

ולכאו׳ י״ל ששתי הדיעות בזמן האמירה תלוי בב׳ הטעמים לאמירת פרקי אבות דהיינו להטעם שהוא הכנה למ״ת צריך לאמרו בין פסח לעצרת ולהטעם שבזמן הקיץ מתגבר התאוות צריך לאמרו כל שבתות הקיץ.

אבל לפ״ז צריך לבאר למה במדינות שזמן החורף מתחיל מזמן ניסן כמו אוסטרלי׳ אומרים פרקי אבות בשבתות אחרי שבועות דכיוון שהוא זמן החורף ואין התגברות התאוות וגם אין זה הכנה למ״ת למה צריך לאומרם.

## ב.

והנה בפשטות י״ל שהולכים אחרי מנהג רוב העולם כמו בנוגע אמירת ותן טל ומטר (ועיין בתוועדיות תשמ״ד ח״ד עמ׳ 1496 בחקירת הרבי בענין מאן דמוסיף לילות על ימים (מט״ו באב שאז מתארכין הלילות) מוסיפין לו (אריכות ימים) איך נוהגין במדינות שבזמן ט״ו אב אין מתארכין הלילות אם צריכים להוסיף אז או בזמן אחר).

אבל באמת י"ל שגם במקומות ההם יש טעם לאמרו מצד עצמם והוא ע"פ מ"ש בשיחת ש"פ נשא תשל"ז שמביא הרבי שני הטעמים לאמירת פרקי אבות ולאח"ז הרבי מסביר ששתי השיטות מתי ללמוד פרקי אבות יש להם מקום לפי ב' הטעמים למה אומרים פרקי אבות דהיינו דלא כנ"ל ששתי השיטות מתי לאומרם תלויות בב' הטעמים אלא ששתי השיטות מתי לאמור פרקי אבות יש להם מקום גם לכל טעם בפני עמצו, דהיינו להטעם שהוא כהכנה למ"ת יש מקום ללמדו עד עצרת (כשיטה הא') וגם יש מקום לאמרו כל שבתות הקיץ כהכנה ללוחות שנוות ביוה"כ (כשיטה הב') (רק שלהעיר שלפ"ז צריך ביאור למה אין אומרים פרקי אבות בשבת שובה) ולהטעם שהוא מצד הזהירות בעניני הגוף בזמן הקיץ יש מקום לאומרה עד עצרת (כשיטה הא') ומי שזקוק לזהירות יתירה או שמהדר יותר יש מקום לאומרה כל שבתות הקיץ (כשיטה הב').

שעפ"ז לא זקוקים לאמר שזה שאומרים פרקי אבות כל שבתות הקיץ הוא רק להתנהג כפי רוב העולם אלא גם מצד עצמם כהכנה ליוה"כ מ"ת דלוחות שניות.

# וה׳ ברך את אברהם בכל – שהיתה לו בת

**הרב שמואל אשר שי׳ וויסמאן**
שליח ומחברי המערכת ביישיבה (תשס״ד), ירושלים עיה״ק

מביא דברי היעב״ץ שמבאר מח׳ האם לאברהם בת (ב״ב טז, א) ע״פ השיטות במצות פו״ר (יבמות סב, א) שואל על היעב״ץ ומבאר ע״פ המבואר בגמ׳ שם / מביא דרך חדש של רש״י ע״פ פשש״ט ומבאר שאזל לשיטתו ולא כתוס׳

## א.

הגמרא במסכת בבא בתרא (טז,א. קמא,א) מביאה את דרשות התנאים על הפסוק (בראשית כד,א) ״וה׳ ברך את אברהם בכל״: [מאי בכל] רבי מאיר אומר שלא היתה לו בת[1], רבי יהודה אומר שהיתה לו בת [ובכל שמה]״. בהגהות יעב״ץ תולה פלוגתא זו במחלוקת התנאים ביבמות (סב,א) מתי יצא אדם יד״ח מצות פו״ר, שמצינו שם ג׳ דעות: א) שני זכרים או שתי נקבות. ב) זכר ונקבה. ג) זכר או נקבה. ורבי מאיר הסובר שלא היתה לו לאברהם בת ״אתי כתנא דברייתא . . או זכר או נקבה״[2].

ולכאורה אמאי דחיק לאוקמי כשיטה הג׳, והרי אתי שפיר גם אליבא דשיטה הא׳ (שני זכרים או שתי נקבות), שהרי היו לו לאברהם (אז) שני בנים, יצחק וישמעאל.

ויש לבאר דכיון שהגמרא ביבמות (שם) מביאה פלוגתא נוספת ״היו לו בנים בגיותו ונתגייר״ אי קיים פריה ורביה – וישמעאל שנולד קודם מילת

---

1) לביאור דברי רבי מאיר אלו, עי׳ רמב״ן ואלשיך על התורה. אולם פשטות דברי ר״מ באים כהמשך לדברי הגמ׳ (ב״ב טז,ב) ״ר״ש ברבי אתילידא ליה ברתא הוה קא חלש דעתיה״. ועיין פי׳ תורה תמימה על התורה שתולה הדברים במי שאמרן.

2) נראה כוונתו, דהרי ק״ל קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה,וא״כ גם מצוות פו״ר, והיאך. אם כי, לכאורה, קיום תנאי מצוה זו תלוי בברכת הקב״ה, ואולי זהו עצם כוונת הכתוב ״וה׳ ברך את אברהם בכל״, שגם מצוה זו לא מנע ממנו. ועי׳ משנה סוף קידושין ״וכן הוא אומר באברהם אבינו ואברהם זקן, וה׳ ברך את אברהם בכל, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כלה עד שלא נתנה וכו׳״.

אברהם נכנס בספק זה[3] – לא רצה למנות את ישמעל בכלל המצוה וליכנס במחלוקת זו.

## ב.

והנה רש"י בפירושו עה"ת (בראשית כד,א) "ברך את אברהם בכל", נמנע מלהביא את דרשות התנאים הנ"ל על הפסוק, ובמקום זאת מחדש פירוש משלו, "בכל עולה בגימטריא בן, ומאחר שהיה לו בן, היה צריך להשיאו אשה". וכן דרכו של רש"י לבאר ע"פ פשש"מ, וכמו שכ' בגו"א עה"פ "דאם לא כן מה ענינו לכאן".

עכ"פ לגבי דרשת רבי יהודה, "שהיתה לו בת", יש לומר שקשה לרש"י להביאו מפני דבריו במקומות אחרים.

ובהקדים קושיית התוספות (ב"ב קמא ד"ה בת) אי אמרינן בת היתה לו "למה לא השיאה ליצחק למ"ד דבן נח מותר באחותו".

ומתרץ[4] "וי"ל דשמא קטנה היתה ולא רצה עדיין להשיאה ליצחק, אי נמי מהגר היתה לו ולא משרה ולכך לא רצה להשיאה ליצחק".

והנה תירוץ הא' לא עולה יפה לשיטת רש"י (בראשית כה,כ ד"ה בן ארבעים שנה) שהביא מסדר עולם שרבקה היתה בת שלש שנים כשנישאה ליצחק, א"כ גם רבקה קטנה הייתה, ומאי שנא מבתו[5]. משא"כ תוס' הולכים בשיטתם

---

3) ובהגהות יעב"ץ (על דברי תוס' שם) "כי אחר שנמול אאע"ה ודאי לא היה לו דין ב"נ", אבל ממשיך שם, "ואפילו משהתחיל לעסוק בתורה מוהנפש אשר עשו בחרן". ואולי גם את"ל שכבר אז יצא מגדר ב"נ, עדיין אי אפשר להחשיב ישמעל כבנו שהרי "כי ביצחק יקרא לך זרע", ומזה למדה הגמ' (סנהדרין נט,ב) שבני ישמעל יצאו מכלל מילה. ועיין בספר פרשת דרכים דרוש הא' שמאריך אי אברהם יצא מכלל ב"נ לגמרי.

4) ליישובים נוספים על קושייא זו עי' בספר אמרי צבי שמביא מדברי התוס' (סנהדרין נז,ב ד"ה לנערה) שסיפר הכתוב בגנותו (של לוט) בדבר שעתידה תורה לאסור, ולכך לא השיאה ליצחק אף שהיתה מותרת לו. ובספר חת"ס על התורה "בת היתה לו . . אלא שמתה" שלכך נכתב "ולבכתה" בכ"ף זעירא. ובאלשיך, שהיתה לאברהם נבואה להשיא את יצחק לבת בתואל.

5) בספר מנחת יצחק לר' יצחק (חוגא) הכהן מתוניס מביא קושייה זו בשם הברית יעקב ומבאר דלפי זה ניחא מדוע הביאו התוספות ב' תירוצים, "תירוץ הא' לשיטת ספרי דרבקה גדולה היתה כשנשאת ותירוץ הב' לפי המ"ד דס"ל דרבקה היתה בת ג' שנים בעת נישואיה".

(יבמות סא,ב ד"ה וכן, וראה גם דעת זקנים ריש פר' תולדות) שהיתה בת י"ד או יותר.

ותירוץ הב', שלא רצה להשיא בתו מהגר ליצחק, גם הוא לכאורה לא כרש"י, שפירש להלן (בראשית כה,א) "קטורה זו הגר . . נאים מעשיה כקטורת", היינו שאברהם עצמו חזר ונשא את הגר, ואם כשרה הייתה, למה לא ישיא בתה ליצחק.

ולהעיר שבלשון התוס' "ולא רצה עדיין להשיאה ליצחק" אפשר לבאר שהמניעה היתה בבתו, שלא רצה להשיאה בקטנותה, ולא נפקא ליה מינה שישא יצחק קטנה.

# ביאור חלוקות הדרשות עה"פ 'הוי' אלקיך'

**הת' אהרן מנחם מענדל שי' קסטל**
תלמיד בישיבה

מביא הגמ' בר"ה (ה, ב) ומבאר הסברה בחילוק הדרשות בין חיובים לעניני רשות / ומבאר עוד ביאור ע"פ רש"י / ומבאר המשך הכתובים ע"פ רש"י ומביא שיטת התוס' שמחלק בין גברא לחפצא

## א.

איתא בגמ' ר"ה (ה,ב) "תנו רבנן "כי תדור נדר" (דברים כג, כב) אין לי אלא נדר נדבה מנין נאמר כאן נדר ונאמר להלן (ויקרא ז,טז) "אם נדר או נדבה" מה להלן נדבה עמו אף כאן נדבה עמו, "לה' אלקיך" (דברים שם וכן בכולם) אלו הדמין הערכין והחרמין וההקדשות, "לא תאחר לשלמו" הוא ולא חילופו "כי דרוש ידרשנו" אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים, "ה' אלקיך" אלו צדקות ומעשרות בכור, "מעמך" זה לקט שכחה ופאה, "והיה בך חטא" ולא בקרבנך חטא". ע"כ.

ויש לדייק ולשאול על השני פעמים ה' אלקיך, מה החילוק בין שני סוגים, הראשון-הדמין הערכין והחרמין וההקדשות, והשני-צדקות מעשרות ובכור שיש איזה מהם בראשון ואיזה מהם בשני.

והנה בהשקפה ראשונה נראה לומר שבסוג הראשון נמנות עניני רשות (דברים שאינם חיובים) ובהשני נמנות חיובים (וגם צדקה חיוב כמו שכתוב בשו"ע יו"ד סי' רמ"ח סי' א' כל אדם חייב ליתן צדקה). ויש להבין גם הסדר ע"פ זה, לפי שמתחלת הפסוק למדנו הנדרים ונדבות וכו' שאינם חיובים ומסוף הפסוק למדנו חטאות ואשמות וכו' שהן חיובים. (אבל דוחק קצת ממה שאין האתנחתא מבדיל בין הסוגים) (אבל ראה הרא"ש שלקמן שלפי דבריו הפשט הנ"ל דחוק).

## ב.

ושוב ראיתי שיש לומר הביאור בזה בפשטות ע"פ רש"י, שכתב רש"י על הראשונים בד"ה הדמין והערכין כו' "שהן קדשי בדק הבית וכולן לה' ואין לכהנים בהן כלום" שיש סברא לפרש שלה' אלקיך שייך לדינים הראשונים.

ועל האחרונים כתב בד"ה ה' אלקיך אלו צדקות ומעשרות "דהאי קרא יתירא הוא דהוה ליה למכתב כי דרוש ידרשנו וכבר ה' כתוב למעלה במקרא נדרוש ביה לאתויי צדקות ומעשרות ובכור שכתוב בהן שם זה ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך (דברים כ"ד,י"ג) ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך ובכורות בקרך וצאנך"(שם י"ד,כ"ג) (כן הוא ע"פ הגהות הב"ח אבל ראה מהרש"א על תוס' ד"ה ומעשרות ובכור וכו') דהיינו שלמדנו אותם מג"ש.

ובזה יובן הסדר והסוגים שאי אפשר לדרוש הדינים האחרונים מלה' אלקיך (הראשון) לפי שאין הסברה שייך להם. וגם אי אפשר לדרוש הראשונים מה' אלקיך (האחרון) לפי שאין הג"ש שייך להם ועוד א"א לחלפם (ולדרוש האחרונים מהראשון והראשונים מהאחרון) לפי שהסברא שייך רק בלשון "לה' אלקיך" הראשון כמובן וגם פשוט, ועוד לפי שהג"ש שייך רק בהשניה (ה' אלקיך כמו שכתב רש"י דהא קרא יתירא הוא כו', וכבר ה' כתוב למעלה במקרא" וג"ש צריך תיבות מופנות (ראה קיצור כללים מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן מדה גזרה שוה)

## ג.

ויש להוסיף שבנוגע להסוגים האחרים מה "שעולות" אינו נכללות בהסוג של "לה' אלקיך" (שלפי פרש"י יש מקום לומר שנלמדו משם כי שייך בם הסברא של "כולן לה'" ואין לכהנים בהן כלום) יובן לפי ביאורינו הנ"ל לפי שהן חיובים (והעולות של רשות נכללות בהסוג של נדרו נדבה). (אבל אפילו בלעדי תירוץ זה אין להקשות כ"כ לפי ששאר הענינם בסוג זה (חטאות ואשמות ושלמים) צריך לידרש מהתיבות דרוש ידרשנו לכן יהי' יותר טוב לכלל עולות עם שאר הקרבנות החיובים).

## ד.

וכתב התוס' בד"ה ומעשרות ובכור שהחילוק בין סוג של "דרוש ידרשנו" ובין הסוג של "ה' אלקיך" השני (ששניהם כוללים חיובים) הוא ע"ד גברא וחפצא (שהענינים הנכללים בדרוש ידרשנו חיובים השייכים בין אם יש לו מה להקריב ובין אם אין לו אבל אם אין לו בכור אין עליו חיוב להקריבו או לעשר אם אין לו תבואה או צדקה אם העניים אינם מצויים אצלו (ראה תוס' ד"ה (ד,א) צדקות ומעשרות).(אבל תוס' אינו כותב על צדקות (בין בד"ה שלו ובין דבריו) וצריך לעיין בזה אבל ע' הרא"ש (ו,א) שכתב "יראה דמיירי בדמפריש מעות

לצדקה בסתם דומיא דנדר ונדבה וקרבנות", לא כדפרשתי לעיל ולא כמו המקרא של רבא בדף ו,א שהענים קימים לפניו).

ועפ"ז אין להקשות כלל על הצדקות שיהיו נלמידם מן "דרוש ידרשנו" לפי שהם רשות כמו נדרים ונדבות והסוג של דרוש ידרשנו כולל רק חיובים כמו שנתבאר לעיל (רש"י ד"ה אלו חטות ואשמות).

והסוג האחרון-מתנות עניים (שנלמד ממעמך) הוא ג"ש (רש"י ד"ה מעמך זה לקט שכחה ופאה) וד"ל.

# ביאור בנוסחת הפסוק לי הכסף ולי הזהב בש"ס

**הת' אהרן מנחם מענדל שי' קסטל**
תלמיד בישיבה

מביא דברי המנחת ש"י שבש"ס הובא הפסוק בשינוי ומביא דפוסים שלא שנו מהנוסח הנ"ל / ושקו"ט שכן הוא הנוסח הנכון ולכן צריך ביאור למה שונים הפסוק / ומבאר ע"פ דברי ספר ערכי הכינויים ומבאר שאפשר לדרוש שלא כלשון הפסוק ומביא ראיות לזה

## א.

כתיב בחגי (פרק ב פסוק ח) "לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות".

והמנחת ש"י ז"ל כתב: "ראיתי מי שנסתפק בפסוק זה אם כתיב נאם או אמר כי בברייתא השנויים בששי מאבות בפרק קנין תורה קתני אמר והכי איתא בשילהי פרק עשרה [קידושין פב,ב] ובסנהדרין פ' חלק [קג,ב] ובילקוט [עה"פ ועוד כ"מ ראה בית אהרן והוספות] אך יש להתיר ספק זה ממה שראינו במסורה גדולה כ"ז [פעמים] נאם ה' צבאות וזה א' מהם והואיל שבאה להעיד על ככה ודאי דיפה כוונה ודקדקה בדבר אל נכון." ולהעיר שאין הפסוק מובא אם סופו בשום מקום אחר בש"ס.

ובהשקפה ראשונה אין דבריו מובנים שאין גירסא כזה (אמר) נמצא לפנינו במקומות הנ"ל אבל תדע שבדפוסים ישנים (כמו ויניציאה ופראנקפארט דמיין) נמצא גירסתו ובמסכת דרך ארץ זוטא (ולא רבה שכתוב בבית אהרן והוספות) פרק רביעי נמצא אמר אפילו בדפוסים שלנו (בחצאי עגול, ועם נאם בחצאי רבוע) ועוד יש ספרים המעתיקים אותו שנמצאים אצלינו (כמו עין יעקב בדפוסים ישנים קצת, וכמו מעתיקי אבות: מחזור ויטרי בנוסח הברייתא, נחלת אבות (מהאברבנאל ירושלים תש"ל), מילי דאבות (בתוך ספר פירושי ראשונים למסכת אבות מכון תורה שלמה), פרקי משה (מכון תורה שלמה) בנוסח הברייתא וגם בפירושו ובספר מסכת אבות עם בבלי וירושלמי (הוצאת עם עולם) במובאות מהגמ' וכו').

## ב.

ולענ"ד י"ל שהוא שינוי ששינוהו המדפיסים ש"ס ווילנא (האחים והאלמנה ראם) מדעת עצמם ושלא כהוגן כי לא הי' הגירסא כן מעולם כנ"ל וכידוע אין

למחוק ספרים מסברא כי אולי יקום איש ויבאר אותו כגירסא הראשונה (כמו שאשתדל לעשות לקמן). ואולי סברתם הי׳ שאין אומרים כן אלא במחיקה ע״פ שכל אנושי אבל להגיהו להשוותו עם הפסוק, שהוא מקורו, יש למחוק הספרים. ולקמן אבאר למה אינו נראה לומר כן.

וא״ת שאולי הי׳ להם איזה כת״י והיגיהוהו עפ״ז, י״ל שאין בכך כלום, כי מה לי דעתם ומה לי דעת הסופר. ועוד אינו נראה לי כן ממשמעות המנחת ש״י ומהספרים המעתיקים הנ״ל ובפרט מהעין יעקב שידוע שהעין יעקב מדויק מאד (ראה הקדמת המחבר והקדמת המדפיסים (ווילנא). ועוד אולי יש להוכיחו מהעין יעקב דפוס ווילנא תרפ״ז הוצאת ראם שראיתי שגירסתו אמר ואם הי׳ להם כת״י דגרסי נאם למה לא הגיהוהו בעין יעקב ג״כ (ונראה מהקדמתם שהשוהו הגירסא עם גירסאות הש״ס שלהם מפני הריבוי ט״ס שנפלו בו לאחרי חיי המחבר) אבל אם נאמר שהשינוי הי׳ מדעת המגיהים הנה הש״ס שלהם נדפס מ׳ שנה לפני הדפסת העין יעקב שלהם (משנת תרמ״א עד תרמ״ו) ואולי מגי׳ אחר הי׳ להם (וי״ל כן אפילו אם לא היו השנים ביניהם כמובן) ואין דעותיהן שווין ואפילו אם המגי׳ הע״י שלהם הי׳ המגי׳ אותם מקומות בש״ס אולי חזר בשיטתו שלא להגיהו מדעתו.

ועפכ״ז דוחק מאד לומר שכל המקומות הנ״ל היו ט״ס וכן כל הספרים המעתיקים. ואין הכרח לומר שכוונת המנחת ש״י כן אלא ר״ל שמה שגרס הש״ס וכו׳, גרס, אבל למסקנא אין זה הנוסח הנכון בפסוק. ואם כן צריך להבין למה לו להש״ס לשנות נוסח הפסוק!?

ג.

ואולי יש לפרש ע״פ דברי ספר ערכי הכינויים בערך נאם (והוא בר סמכא לייסד ביאורים עליו, ראה תורת מנחם התוועדויות תשמ״ב ח״א ע׳ 109 אות ל׳) שהוא מביא דברי ספר החכמה (להרוקח) שנאם משמע ״גזירה שאינה חוזרת לעולם״. ועפ״ז נאם אינו שייך אלא בהמדובר על העתיד. וכן מצינו שבפשש״מ הפסוק מדבר בלע״ל כדכתב הרד״ק (וכן שאר מפרשי התנ״ך וכן משמע מהמשך הפסוקים) ״ביד מי שהוא שלי הוא וברשותי הוא לנטלו מזה ולתתו לזה ואני אתן בלב הגוים להביא אל הבית הזה כסף וזהב לרוב״.

ואכ״מ להאריך בהבאת כל הסוגיות הנ״ל מש״ס ולפרשם אבל אם תעיין אותם תראה בנקל ומהר שאין כוונתם היעוד הנ״ל אלא כוונתם שעתה כל הכסף וכל הזהב שלו ויעשה בהם כל מה שירצה ואין לאדם בעלות גמור עליהם ואין לו

בעלות כלל אלא ברשותו ית', וכל זה הי' ע"ד חידוש בדרך אגב מהפסוק. ולכן נקט הש"ס לשון "אמר" במקום נאם כי אין לשון נאם שייך כאן כ"כ . .

## ד.

וא"ת מ"נ אם בכתיבת נאם יש להגמ' לדרוש כמו שדורש הו"ל להניחו כמו שהוא, ואם לאו א"א לדרוש כן בין כך ובין כך כי הדרשה דורש הפסוק כדכתיב, ואינו ממציא פסוק חדש ח"ו כמובן. לכאורה אינו נכון לומר כן לפי שאפשר כאן לדרוש כן אפילו אם נקט נאם לפי שמה שה' ית' עתיד ליטול כל הכסף וכל הזהב לבנות ביתו מורה על בעלותו גם עכשיו (וכלשון הפסוק) אבל אם נקט נאם אין זה יהי' ברור כ"כ.

וא"ת מנ"ל שישנה פסוק לדרוש ממנו, הרי מצינו מקומות שדברי דרוש דורשים שלא כלשון הכתוב כמו הפסיקתא (רבתי פל"ב אות ז' מובא בהגה"ה בתוס' ר"ה יז,ב ד"ה שלש עשר המדות) "ד"א "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" (ישעי' מט,יד) מהו ה' וה' אמרה לו אפילו שתי מדות של רחמים שכתובים בך "ה' ה' אל רחום וחנון" (שמות לד,ו) עזבו אותי ושכחו אותי עזבני ה' וה' שכחני". ובהפסוק אינו כתוב אלא "ותאמר ציון עזבני הוי' ואד' שכחני". וכן יש ספור שדרש אדמו"ר האמצעי כן במאמר דא"ח בענין שני שמות הוי' (כמסופר בספר התולדות ע' 149 מובא מבית רבי חלק ב' ע' 4 הערה ב').

ובספר יד מלאכי כתיב (בכללי הגימל כלל קכ"ה) "גזירה שוה. עביד מתיבות אף שאין כתוב התיבה במקרא אלא אנו מוצאין שצריך להיות תיבה פלונית במקרא מכח דקדוק לשון המקרא ואח"כ דורש ממנו הגזירה שוה תוס' ערכין ח"י ב' ד"ה ופדוייו מבן חדש ומעלה כתבו חפשנו בכל המקרא ולא מצינו ושמא דורש הכי דמדכתיב מבן במ"ם ולא כתיב בן חדש בלא מ"ם הוי כאילו כתיב ומעלה בפירוש ואח"כ דורש ג"ש כ"כ מוהרש"א בהליכות אלי כלל קצ"ו ונ"ל המך [וצ"ע על תיבה זו, ואוצ"ל הפך] דלפי גרסת רש"י דלא גריס ופדוייו אלא בן חדש ומעלה ליתיה להך כללא ומה גם שכבר כתב הר"ב ברכת הזבח שם דגירסא מוטעית היה לפני התוספות:"

וכמובן אע"פ שכתבו האחרונים דגירסא מוטעית היתה לפני התוספות לפועל כן ס"ל לתוס'. וכתב הפנים מאירות על דעת התוס' כאן (שאלה ג' ד"ה וגם נפלאתי) "ובכל התורה ילפינן למד מלמד". ומה שכתב היד מלאכי דמשמע דרש"י לא ס"ל כן נראה דנעלם ממנו רש"י מפורש בב"ק ה,א ד"ה תחת נתינה כו' פירש שיש ג"ש תחת תחת לעדים זוממים (שישלמו ממיטב) כי "בעדים

זוממין כתיב בהו נפש בנפש (דברים יט) וכמאן דכתיב תחת דמי". הנה כתב רש"י שגמרו ג"ש מתיבה שאינו כתוב בפסוק אלא משמע בו. והנה לפי גרסת התוס' (ועם כל המבואר עליו עד כאן) הגמ' ממש בדומה לנדו"ד כי כתוב בגמ' מה שאינו כתוב בפסוק לדורשו בנקל יותר בלי צורך לבאר הדיוק שעליו מיוסד השינוי. ונמצא משנה דברי הפסוק לכתוב בלשון קצרה וצחה יותר.

ויש עוד כמה וכמה דוגמאות, ראה ספר הכריתות (חלק ה' לשון למודים שער א' כללים ח,י,יח).

לזכות

ראש הישיבה הרה"ג הרה"ח

הרב **בנימין גבריאל** הכהן **כהן** שליט"א

לרגל ארבעים שנה בעבוה"ק בישיבה גדולה

* * *

נדפס ע"י ולזכות

משפחת **קראסניאנסקי** שי'

לע"נ

מרת **בילה** בת **ירוחם משה** ע"ה **שפיצער**

נפטרה כ' תשרי ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

* * *

נדפס ע"י ולזכות

ר' **מיכאל** וזוגתו מרת **יהודית בילא** שיחיו

**שפיצער**

וכל יוצאי חלציה ממשפחת **שפיצער** יבלחט"א

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם בגו"ר

לעילוי נשמת

ר' **פישל יוסף בן ציון** בן **ר' משה** ע"ה

**בוק**

נפטר ביום ה' תמוז ה'תשנ"ב

ולעילוי נשמת אשתו

מרת **באשא** ב"ר **זכרי'** ע"ה

נפטרה ביום ז' תמוז ה'תשל"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

* * *

ולעילוי נשמת

הוו"ח אי"א ר' **שרגא פייויש** בן **ר' מאיר** ע"ה

**גולדהירש**

נפטר ביום י"ב אלול ה'תש"נ

ולעילוי נשמת אשתו

מרת **שיינדל אלטא** בת **ר' יחיאל מיכל** ע"ה

נפטרה ביום ח' סיון ה'תש"נ

ת.נ.צ.ב.ה.

* * *

נדפס ע"י

ר' **מיכל מאיר** וזוג' מרת **שפרינצא גיטל** שיחיו

**גולדהירש**

ומשפחתם שיחיו

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך

בגשמיות וברוחניות

לזכות

ר' **לייביש משה** וזוגתו מרת **רינה** שיחיו

ובניהם:

**קיילא באשא, בן-ציון דוד, אליהו איסר**

**ורבקה שיינדל אלטא** שיחיו

**גולדהירש**

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך

בגשמיות וברוחניות

לזכות אבינו זקנינו

ראש הישיבה הרה"ג הרה"ח

הרב **בנימין גבריאל** הכהן **כהן** שליט"א

לרגל ארבעים שנה בעבוה"ק בישיבה גדולה

* * *

נדפס ע"י ולזכות

ר' **שמואל דוב** וזוגתו מרת **מרים** שיחיו

ובניהם:

**לבי רייזל, יודא ארי' ורינה פראדל** שיחיו

**פרקש**

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך

בגשמיות וברוחניות

לזכות
הילד, חייל בצבאות ה'
**מנחם מענדל** בן **מנוחה רחל** שי'
לרפו"ש וקרובה ובריאות הנכונה
בטוב הנראה והנגלה

לזכות
הרב **ברוך** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו
וכל משפחתם שי'
**מייערס**
שלוחי הרבי לסלובקי'
ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך
בגשמיות וברוחניות

מוקדש לזכות ביאת גואל צדק שיבוא ויגאלנו
ויוליכנו קוממיות לארצינו, בעגלא דידן ממש

* * *

מוקדש לזכות
הנערה המהוללה והמשובחת בפי כל מכיריי'
**אילנה לאה** בת **שיינדל רחל** שתחי'
שיהי' רפואה שלמה קרובה בב"א
בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות

לעילוי נשמת
האשה החשובה הצנועה השלוחה
מרת **אסתר איידל** ע"ה **(רובין) כהן**
בת – יבדלחט"א –
הרב **ישראל אליעזר** שי'
נפטרה כ"ה תשרי ה'תשע"א
ת. נ. צ. ב. ה.

* * *

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **ישראל אליעזר**
וזוגתו מרת **שיינא רחל** שיחיו **רובין**
וכל משפחתם שי'
שלוחי כ"ק אדמו"ר באלבאני נ.י.
ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך
בגשמיות וברוחניות ובפרט במילוי שליחותם הקדושה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מוקדש

לחיזוק התקשרות

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

* * *

**לקראת היום הנורא והקדוש ג' תמוז**

**יום ההילולא הכ' של נשיא ישראל**

**רועה ומנהיג דורנו כ"ק אדוננו מורנו ורבינו זי"ע**

* * *

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט

משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל בכלל

ונזכה להגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממש

* * *

ע"י

הרוצה בעילום שמו

מוקדש

לחיזוק התקשרות

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט

משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל בכלל

ומזכה להגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממש

מוקדש ע"י ולזכות

**התלמידים השלוחים**

**מנחם מענדל** שי' **גורארי'**

**מנחם מענדל** שי' **שפיצער**

**מנחם מענדל** שי' **שוחאט**

**מנחם מענדל** שי' **ראסקין**

**מרדכי** שי' **רובין**

**ניסן אייזיק** שי' **הלל**

**משה** שי' **לרמן**

**יוסף יצחק** שי' **קאסל**

**מנחם מענדל** שי' **הרץ**

**יוסף חיים ברוך** הכהן שי' **טייטלבוים**